ثالثًا: عالم الأحداث والتفاعلات

obeikan.com

obeikan.com

السياسات الثقافية لدول الأركان الثلاث وأثرها في المكانة والدور

أ.شيماء بهاء الدين -(*)
أ.سماح عبد الصبور(**)
إشراف: د.باكينام الشرقاوي(***)

تبحث كل دولة ترى في ذاتها مقومات القوة عن القيام بدور، ولكن في هذا العصر لم يعد تحقيق الدور والمكانة على الساحة الدولية منفصلا عن السياسات الداخلية للدولة المعنية، وفي قلبها السياسات الثقافية. وفي هذا السياق، سيتم تناول السياسات الثقافية لدول الأركان الثلاث في العالم الإسلامي (مصر، وتركيا، وإيران) بامتداداتها الخارجية، وكيف عكست رؤية كل منها طبيعة دورها وتوجهه.

أولا - الإطار النظري: السياسة الثقافية بين الداخلي والخارجي

اتضح مفهوم السياسة الثقافية كأحد المفاهيم التي برزت منذ النصف الثاني من القرن العشرين، ليدلل على أحد مجالات تدخل الدولة في السياسات العامة، وقد جاء ذلك نتيجة أحداث ميزت هذا القرن وأدت لتحولات على الصُعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وامتدت آثارها إلى ما هو ثقافي، مما أدى إلى وضع معايير جديدة للممارسات الثقافية في الداخل والخارج اعتمادًا على التخطيط والتنظيم. ومن ناحية أخرى، تطور معنى الثقافة بحيث لم يعد مقتصرًا على ميراث الدولة من الأدب والفن وغيره، بل اتسع ليشمل بجانب ما سبق أنماط السلوك وطرائق المعيشة وكذلك القيم.

إن السياسة العامة للدولة -ومنها السياسة الثقافية- لا تقتصر على البعد الداخلي فقط في ظل تهاوي الحدود بين الداخل والخارج وعلاقة التأثير والتأثر القائمة بينهما، حيث أصبح للسياسات الثقافية للدولة بعداها الداخلي والخارجي، وهما لا ينفصلان في ضوء استراتيجيات واضحة لصانعي القرار في الدولة المعنية، وتتضح أهمية بعدي السياسات الثقافية لدولةٍ ما فيما يلي:

على المستوى الداخلي: تنبع أهمية السياسات الثقافية من الحاجة إلى التعبير عن الإرادة السياسية التي تلتزم بتنفيذ ورعاية وتطبيق البرامج والخطط الثقافية، وأن تكون الخطط والمشاريع الثقافية قادرة على تلبية الحاجات الفعلية للمجتمعات وحماية التعدد والتنوع الثقافي(١).

وقد اتفق علماء السياسة على أن الدولة هي الإطار الذي يتوج البنيان الاجتماعي، وذلك منذ الفلسفة اليونانية مرورًا بالفكر الإسلامي ووصولا للفكر الحديث؛ حيث استقر القول بأن اكتمال الإنسان الأخلاقي لا يتم إلا في ظل الدولة. فمن هنا استمدت طبيعتها التي تنفرد بها وسيادتها. فالدولة في أحد تعريفاتها المستقاة من نظريات العقد الاجتماعي والمستلهمة من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي: نظام معياري للقيم العامة في المجتمع. وهو ما يعلو على الدولة ككيان مؤسسي وبنية قانونية وإدارية، والدولة كسلطة حاكمة. وتعمل الدولة على احتكار المجال الرمزي الثقافي كما تحتكر المجال السياسي، ولكن تنبع قوة الدولة من مدى قدرتها على تنفيذ الأهداف الرسمية والتعبير عن مصالح القوى الاجتماعية المختلفة عوضًا عن التصور الخاص باستمداد الدولة قوتها من التغلب على المعارضة القوية. ولاشك أن من بين المصالح الاجتماعية هذه، المصالح الثقافية(٢).

أما على المستوى الخارجي: فقد شهد الواقع الدولي بروز الأبعاد الثقافية ومنظومات القيم مقارنة بالأبعاد العسكرية والاقتصادية، وأصبح العنصر الثقافي أحد أبعاد قوة الدولة القومية في النظام الدولي. وقد نظر لذلك دارسو العلاقات الدولية؛ حيث دشّن «جوزيف ناي» مفهوم القوة الناعمة في العلاقات الدولية، وقد ارتبط ظهور ذلك المفهوم بظهور وزن الأبعاد الثقافية في تحركات الدولة سواء على المستويات الداخلية أو الخارجية. فلقد عرّف «ناي» القوة الناعمة بأنها القدرة على الحصول على ما تريد من الآخرين عبر الإقناع. وتعتمد القوة الناعمة بالأساس على القيم الثقافية والسياسية والقدرات الإعلامية والتبادل الفكري والعلمي[٣]. وقد أصبحت القوة الناعمة -وفي قلبها الثقافة- أحد أبرز مجالات التنافس بين الدول في النظام العالمي، من حيث قدرة الدولة على التأثير في الآخرين والتأثير على آرائهم وتوجهاتهم وتغييرها نحو الانجذاب إلى ثقافة تلك الدولة القائمة بممارسة القوة الناعمة. لذلك فقد أصبح وزن الثقافي واضحًا على الساحة الدولية بعد أن سادت ولفترات طويلة الأبعاد العسكرية دون منازع. وبالتالي، فإن البعدين الداخلي والخارجي للسياسات الثقافية لدولة ما لا ينفصلان في إطار السياسات الثقافية للدول.

ولكن، قبل هذا وذاك هناك عدة عناصر ومقومات تؤثر في مدى فاعلية السياسة الثقافية لدولة ما سواء داخليًا أو خارجيًا، مثل: الموقع الجغرافي، تركيبة الشعب، التطورات السياسية، الوضع الاقتصادي، الإرث التاريخي، المكانة الحضارية، تصورات الدولة عن سياستها الخارجية ودورها الإقليمي. وسيتم الاعتماد على بعض المؤشرات مثل: أوضاع التعليم والبحث العلمي والفنون والمرأة. أما على الصعيد الخارجي، فإلى جانب البحث في ظلال ما سبق من عناصر خارجيًا، هناك كذلك ما يتصل بمدى بروز الأدوات الثقافية على الصعيد السياسي الخارجي ودور المراكز الثقافية لهذه الدول في الخارج.

ثانيًا- السياسات الثقافية المصرية

(أ) بحثًا في عناصر ومقومات الدور:

منح الموقع الجغرافي المتميز لمصر العديد من المزايا، كما فرض عليها الكثير من التحديات في عديد من المجالات وعلى رأسها المجال الثقافي[٤]. يبلغ عدد سكان مصر حوالي ٨٥ مليون نسمة يدين معظمهم بالإسلام إلى جانب وجود المسيحيين. وتعد اللغة العربية اللغة الرسمية للبلاد. ويمكن القول إن العنصر البشري من المفترض أن يكون من أهم مقومات بناء الدولة المصرية لا سيما مع تشكيل الشباب نسبة كبيرة منه، إلا أن سياسات الدولة لا توظف هذا الأمر.

أما سياسيًا، فهناك عدة عقبات تحول دون حياة ديمقراطية حقيقية في مصر وتعرقل بناء مقومات تعددية سياسية فعلية. ومن أهم مظاهر الأزمة البنائية في النظام السياسي المصري، التي رصدها د.حسنين توفيق إبراهيم، والتي تنعكس في السياسات والأوضاع الثقافية: غياب تداول السلطة والشخصانية، جمود التنمية الحاكمة وتكلسها، استمرار العمل بقانون الطوارئ، غياب المشاركة السياسية، ضعف الأحزاب السياسية وعدم قدرتها على المنافسة بل حتى التنسيق وبناء التحالفات. أيضًا، فإن الحركات الاجتماعية التي ظهرت مؤخرًا تعاني المواجهات المستمرة. وعامةً، يمكن القول إنه لا يوجد حراك فكري حقيقي على المستوى السياسي، مما يعرقل تطوير البنية الثقافية المصرية بل يؤخرها لاسيما في ظل غياب القواعد الشعبية بالرغم من أن واحدة من أهم وظائف الأحزاب هي بناء الكوادر والتثقيف ونشر الوعي. وكانت الانتخابات التشريعية الأخيرة خير دليل على ذلك[٥].

أما بالنسبة للأبعاد الاقتصادية، فإن الدولة المصرية تنهج -كغالبية دول العالم- النظام الرأسمالي. ومن أهم ملامح ذلك: الانسحاب من الاستثمار المباشر في الزراعة والصناعة وغيرهما، والاكتفاء بتوفير البنية الأساسية، وتحرير سعر وسوق الصرف، وخصخصة القطاع العام. ولكن يمكن القول إن هذه السياسات في الحالة المصرية قد أدت إلى آثار سلبية على المجتمع لاسيما الطبقة الوسطى منه؛ حيث استمرار أزمة البطالة وانخفاض الحد الأدنى للأجور الذي صدرت بشأن رفعه أحكام قضائية خلال عام ٢٠١٠، إلا أنها لم تجد سبيلها إلى التنفيذ. ولا شك أنه في مناخ كهذا يكون من الصعب إحداث تطور على الصعيد الثقافي سواء على المستوى الرسمي أو غير الرسمي[٦].

وفيما يخص التاريخ باعتباره الامتداد والعمق الزمني في العلاقات والأدوار، فقد لعبت مصر عبر تاريخها -كما ترى د.هبة رءوف- أدوارًا متنوعة في محيطها الجغرافي، الأمر الذي ازداد مع تبلور دورها في المحيط الإسلامي منذ قرون مضت.. إلا أن الجغرافيا وحدها لا تضمن استمرار الدور التاريخي[٧]. وقد مرت السياسة الخارجية المصرية بأكثر من مرحلة عقب ثورة يوليو ١٩٥٢؛ حيث الحقبة الناصرية وما اتسمت به من مد قومي. فقد تبوأت مصر مكانة إقليمية متميزة أسهمت فيها القوة الناعمة بنصيبٍ وافر؛ إذ قدمت الثورة المصرية الخلفية الفكرية للعديد من حركات التحرر بدول المنطقة، هذا في إطار استخدام أدوات القوة الناعمة من إعلام وغيره.

وفي السبعينيات وما تلاها، كانت مرحلة جديدة للسياسة الخارجية المصرية تراجع فيها الدور على الصعيدين الإقليمي والدولي. وقد أسهم في تبلورها عدد من المحددات: أولها: تغير طبيعة النظام السياسي المصري بتولي الرئيس السادات ثم الرئيس مبارك، وثانيها: تحولات طرأت على النظام الإقليمي؛ حيث تغيُّر موازين القوى الإقليمية، وما يوصف بترجيح كفة

«الثروة» على «الثورة». ذلك، فضلا عن التغيرات على الصعيد العالمي من انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز الولايات المتحدة باعتبارها قطبًا أحاديًا[٨].

ويحدد د.حسن نافعة ثلاثة تحديات تواجه السياسة الخارجية المصرية، هي:

١- تحدي الحياة والبقاء: بالعمل على تأمين احتياجات مصر من مياه النيل.

٢- تحدي الأمن: بالعمل على مواجهة مصادر التهديد الخارجي، خاصة التهديدات المقبلة من حدود مصر في ظل محاولات تفتيت المنطقة.

٣- تحدي التنمية: بالعمل على تهيئة البيئة الإقليمية والدولية لتدفق الاستثمارات[٩].

وهي جميعها تحديات من المفترض أن يكون للعامل الثقافي دوره فيها.

ويمكن القول بأن هناك من المقومات الجغرافية والحضارية ما يمكّن مصر من تبوؤ مكانة رائدة وممارسة قوة ناعمة فعالة، إلا أن هناك العديد من المعوقات السياسية والاقتصادية، ما من شأنه أن يحول دون ذلك.

(ب) الرؤى الرسمية للهوية والثقافة المصرية:

يؤكد الدستور المصري هوية مصر العربية الإسلامية، كما أنه على الصعيد الداخلي يؤكد قيمة المواطنة والمساواة. الأمران اللذان كانا محورًا لكثير من الجدل فيما بعد.

فوفق الرؤية الرسمية، فيما يخص الهوية، نجد تأكيد مركزية الهوية الوطنية المصرية التي حفظت للدولة تماسكها منذ فجر التاريخ، وكذلك نجد تأكيد انتماء مصر الحضاري للأمتين العربية والإسلامية. ومن مبادئ الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم(*) «المعلنة» في هذا الإطار: الالتزام بمبدأ المواطنة أساسًا للمساواة التامة في الحقوق والواجبات بين جميع المصريين، بغض النظر عن الدين أو العقيدة أو الأصل أو الجنس. ويؤكد الحزب تمسكه واعتزازه بالوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط، والإيمان بالدور الإيجابي للأديان السماوية في تحقيق النهضة والتقدم، وتأكيد دور الإسلام ومبادئ شريعته السمحاء باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع، وأهمية تجديد الخطاب الديني بما يعكس قيم العمل والتكافل والتسامح ويمكّن من تحقيق العدل والمساواة، ويضع الأساس الصلب لمجتمع يسعى لتحقيق التنمية الشاملة. ثم عن السياسات الثقافية، فهناك تشديد على أهمية التغيير الثقافي وتكريس قيمة التنوير والعلم شرطًا لتحقيق التقدم. إلا أن ما كان محل تركيز في برنامج الحزب الانتخابي هو الجانب التعليمي والحديث عن تأسيس مجتمع المعرفة(*).

وبالرغم من أن السياسات الثقافية تتصل بأعمال وزارات عدة كوزارتَيْ التعليم والإعلام، فإنه سيتم التركيز على تناول رؤية وزارة الثقافة مثالا باعتبارها المنوطة بشكل أساس بالشأن الثقافي. وقد مرت نشأة وزارة الثقافة بعدة مراحل: ففي البداية كانت معظم أجهزتها متفرقة بين وزارات مختلفة أبرزها ما كان يسمى وزارة المعارف العمومية، ثم بدأ كيانها في التبلور دون اسمها حين تأسست وزارة الإرشاد القومي في أول عهد الثورة، في حين جاء أول ذكر لوزارة الثقافة في حكومة الوحدة الثانية في أكتوبر ١٩٥٨ حين عُيِّن الدكتور ثروت عكاشة أول وزير للثقافة والإرشاد القومي حتى عام ١٩٦١. وأحيانًا كان يتم الدمج بين وزراتَيْ الثقافة والإعلام، أو بين الثقافة والتعليم والبحث العلمي. وفي أكتوبر ١٩٨٧ تولى فاروق حسني منصب وزير الثقافة ليكون صاحب أطول مدة في تولي هذا المنصب حتى ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١.

وتحدد وزارة الثقافة هدفها كالآتي: «ورثت مصر عن تاريخها تراكمًا ثقافيًا عبر حقب من التاريخ مثلتها حضارات متعاقبة، الأمر الذي جعل مصر من أوائل الأقطار التي تعنى بوجود وزارة للثقافة تكون مهمتها إكساب الشخصية المصرية تعريفًا بتاريخها وصيانة مقدرات هذا الوطن من تراثه ورعاية مكتسباته الإبداعية الناتجة عن عطاء أفراده. وهذه الأهداف جميعها استوجبت وضع سياسة ثقافية ترتكز على ثلاثة محاور أساسية هي: الرؤية الشاملة للكيان الثقافي المصري ودوره في المجتمع، والسياسات النابعة من هذه الرؤية والتي تحوّل الإطار الفلسفي إلى خطط تفصيلية، والخطط التنفيذية التي تمثل الترجمة العملية للسياسة النظرية.

وترتكز الرؤية على عدة عناصر مبدئية مثل: الثراء الثقافي الذي تحظى به مصر، والدور المصري وهو دور قيادي استقته مصر من مصادر سبق ذكرها، هي: التاريخ -الجغرافيا- البشر. وقد أعلنت الوزارة اتباع السياسات التالية: التجديد والابتكار، واللامركزية؛ حيث إن مصر كانت تعاني دائمًا تمركز العمل الثقافي في العاصمة حيث لا يصل إلى مدن مصر وقراها إلا القليل.

وبالنسبة للتمويل، فهو العقبة الرئيسة التي تواجه العمل الثقافي خاصة في ظل الأوضاع الاقتصادية الصعبة. لذا اتجهت الأجهزة إلى البحث عن وسائل مبتكرة للتمويل من خلال التعاون مع رءوس الأموال والمؤسسات الوطنية. بالإضافة إلى اتجاه الدولة إلى تطوير المعاقل الثقافية وإضافة معاقل أخرى، والعمل على التفاعل مع ثقافات العالم من خلال تبادل النشاط الثقافي والمشاركة الفعالة في الأحداث الدولية والانفتاح الثقافي على العالم، ووضع مصر في مكانها الريادي ثقافيًا وحضاريًا»[١٠].

(ج) السياسات الثقافية على الصعيد الداخلي:

ويمكن تناول السياسات الثقافية داخليًا على أكثر من مستوى: مستوى الفنون والآداب، مستوى القضايا الفكرية والثقافية المهيمنة على الساحة الثقافية، مستوى التعليم والبحث العلمي.

١- الفنون والآداب:

وفي هذا الإطار برزت عدة قضايا تعبر عن إشكاليات تراجع المكانة والتأثير. ففي إطار تبديد الإمكانات، كان لتراجع الدراما والسينما المصرية هيمنةٌ على الجدل العام. فعلى سبيل المثال، تراجعت الدراما المصرية في مواجهة الدراما السورية وكذلك التركية، كما تراجع دور الدولة في رعايتها.

تعددت الأسباب المتناوَلة من المراقبين في هذا الصدد، ومن أهمها:

١- سيطرة المادة الإعلانية والمكاسب التجارية على صناعة الدراما وليس قوة المضمون، وهذا ما دفع إلى عقد مؤتمر بالمجلس الأعلى للثقافة في يناير ٢٠١١ لمناقشة أزمة الدراما المصرية[١١].

٢- الانفصال عن مشكلات المجتمع إلى حدٍ ما سواء كان ذلك بتجاهلها أو تعميقها. حيث توصلت إحدى الدراسات التي أُجريت على مسلسلات رمضان عام ٢٠١٠ إلى أن الدراما المصرية تقوم بما يشبه الترويج للتدخين، إذ تتضمن الكثير من المشاهد لمدخنين ومتعاطي مخدرات وتُظهرهم بوصفهم شخصيات مؤثرة في محيطها، بل وفق الدراسة أيضًا فإن تصوير أشخاص يمسكون بمسبحة وفي الوقت نفسه يدخنون يُضعف فيما بعد من استخدام الوازع الديني للوقاية[١٢].

وبالنسبة إلى السينما، فكذلك هناك عدة مؤشرات على أزمتها، ومنها التالي:

- رغم المهرجانات السينمائية العديدة التي تُعقد بمصر كمهرجان القاهرة السينمائي ومهرجان السينما الروائية، فإن هذه المهرجانات ذاتها من أكثر ما تعرض للنقد. بل إن الأفلام المصرية التي تُعرض في المهرجانات ليست على المستوى المطلوب ولا تحوز إلا القليل من الجوائز.

- تراجع الفيلم المصري عالميًا في مقابل الأفلام الهندية والإيرانية؛ إذ نجد الفيلم الإيراني -وكما تشير إحدى الدراسات- يركز على سينما الإنسان التي تنتقل من الخاص شديد المحلية إلى العالمي.

- ضياع تراث السينما المصرية وبيعه بأسعار زهيدة، وقد رصدت وزارة الاستثمار مليار جنيه لاستعادته، إلا أن القرار وُصِف بالمتأخر وغير المدروس؛ إذ لم تسبقه اتفاقات مؤكدة مع الشركات المالكة الآن لهذا التراث مثل روتانا وart[١٣]. وهذا ما يُفسَّر أيضًا باعتباره ناتجًا لسيطرة رأس المال الخاص وتراجع دور وزارة الثقافة عن أداء مهامها في هذا الصدد.

ومن الإشكاليات الأخرى ما بدا من إهمال واضح لأدباء الأقاليم، فقد ارتفعت أصوات أدباء الأقاليم شاكين من التهميش وعدم الاهتمام، ما يشير إلى إهدار الكثير من الإمكانات، بل الدعائم المحلية التي من شأنها تدعيم مكانة مصر العالمية.

٢- قضايا الجدل العام وخريطة المواقف الفكرية:

أ- بروز إشكاليات التطبيع مع إسرائيل:

بدايةً، يمكن القول بأن هناك اتجاهين بين المثقفين المصريين حول هذا الأمر؛ فمن يرفض التطبيع يستند إلى أن التطبيع هو مكافأة للمعتدي وترسيخ لمفاهيم الشرق أوسطية. أما المؤيدون -وهم ليسوا كثر- فإنما يستخدمون مصطلحات السلام وضرورة إنهاء الصراع. ولكن يمكن القول إن المثقفين في غالبيتهم والشعب المصري في عمومه لا يزال مانعًا أمام التطبيع[١٤].

إلا أنه في الفترة الأخيرة لجأت إسرائيل إلى أدواتٍ مختلفة بحيث لا تنتظر موافقةً أو رفضًا للتطبيع، فقامت بترجمة إحدى روايات الروائي د.علاء الأسواني إلى العبرية دون إذن مسبق. كما أثار عرض فيلم لمخرجة إسرائيلية بالمركز الثقافي الفرنسي بمصر غضب واستياء الكثير من المثقفين والفنانين. كذلك، ومن الأشكال الجديدة التي أثارت إشكالية التطبيع، اشتراك فنانين مصريين مع آخرين إسرائيليين في أفلام عالمية.

ب- الجدل حول معنى حرية الإبداع:

تكرر خلال السنوات الأخيرة إثارة هذه القضية بمصر، وتحديدًا في مجال الآداب والفنون؛ فتحت مسمى حرية الإبداع جاء العديد من الأعمال الفنية التي رآها كثيرون إما أنها تهين مقدسات أو تخالف أخلاقيات المجتمع المصري. ومن أبرز ما أثير في عام ٢٠١٠ فيما يتعلق بهذا الأمر: المطالبة بمساءلة وزارة الثقافة لإصدارها طبعة من كتاب «ألف ليلة وليلة» الذي وُصف بأنه يتنافى وأخلاقيات المجتمع[١٥].

وعامةً، فإن كل ما سبق يكشف كيف أنه حتى على مستوى الآداب والفنون التي من المفترض أن تكون من أيسر وسائل التعبير عن المجتمعات لا يوجد اتفاق فيما يخص الأهداف أو المفاهيم في حد أدنى.

ج- إدارة التنوع وقضايا الأقليات:

برز خلال عام ٢٠١٠ أكثر من ملف على صعيد أوضاع المسيحيين في مصر، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١- قوانين الأحوال الشخصية؛ حيث الحكم بأحقية المطلقين من المسيحيين في الزواج الثاني بخلاف ما تراه الكنيسة.

٢- دور العبادة، وهو ما فجّره حادث العمرانية حيث وقوع مواجهات بين أفراد الأمن ومواطنين مسيحيين نتيجة القيام بتحويل أحد المباني إلى كنيسة بخلاف التصريح الصادر بشأنه.

٣- مسألة التفجيرات، فقد تكرر مرتين خلال العام ٢٠١٠ استهداف كنائس بالتزامن مع الاحتفال بأعياد الميلاد في كل من نجع حمادي والإسكندرية على الترتيب.

ذلك، إلى جانب بعض المطالب ذات الطابع الثقافي المباشر كالمسألة المتعلقة بإدماج التاريخ القبطي بشكل أكبر في المناهج الدراسية. وقد تمخضت هذه الأحداث -لا سيما بعد حادث الإسكندرية- عن عدة دلالات:

- الجدل بشأن طبيعة العلاقة بين الدولة والكنيسة، وهو ما أثاره رفض الكنيسة تطبيق قرار المحكمة الخاص بالزواج الثاني.
- ارتفاع وتيرة الخطاب القبطي خاصة عقب حادث الإسكندرية الأخير.
- بروز العنصر الخارجي، إذ وُجِهت أصابع الاتهام في تفجيرات الإسكندرية هذه إلى الخارج ممثلا في تنظيم القاعدة.

ومن مجمل تعامل الدولة مع هذه الأزمات، يمكن القول إنه كان هناك تركيز على الإدارة الإعلامية. وهذا مع أهميته، إلا أن الأمر يتطلب معالجة أكثر عمقًا، لعل أهم عناصرها الأداة الثقافية التي من شأنها ترسيخ معاني الانتماء الحقيقية على نحوٍ يتسع للجمع بين دوائره المختلفة، إلى جانب الاهتمام بالمظلة القانونية.

ومن ناحية أخرى، تهدر الدولة العديد من إمكانات التنوع الثقافي في مصر بتجاهل توظيف الإرث الثقافي لأبناء كل من سيناء والنوبة على النحو الملائم.

٣- التعليم والبحث العلمي:

ما زال التعليم والبحث العلمي من أعقد المشكلات التي تحول دون بناء ثقافي راسخ في المجتمع المصري. فرغم حدوث بعض الحركة في ماء التعليم الراكد بمصر مع تولي د.أحمد زكي بدر وزارة التربية والتعليم، فإنه لم توجد ملامح واضحة للتغيير المنشود. ومن أهم المشكلات التي برزت خلال هذا العام الدراسي: تأخر حصول الطلاب على الكتب الدراسية، وأيضًا وجود مشكلات بين الوزارة وناشري الكتب الخارجية التي يستعين بها الطلاب.

وإذا كان ذلك على الجانب الإداري والتنظيمي، فعلى صعيد المضمون التربوي والتعليمي الذي يتلقاه الطلاب، تجدد الجدل بشأن إعادة تدريس مادة الأخلاق بين مؤيد ومن يري أنه لا طائل من ورائها، وأنها لا تقدَّم على نحوٍ يُحدث تأثيرًا حقيقيًا.

أما على صعيد التعليم العالي، فكان من أبرز الأحداث المهمة خلال العام ٢٠١٠ الحكم باستبدال حرس مدني بالحرس العسكري، ذلك الحكم الذي حدث خلاف بشأنه أيضًا؛ إذ يرى البعض ضرورة وجود الحرس العسكري الذي يمتلك إمكانات غير متوافرة للحرس المدني، بينما يرى آخرون أن الجامعات مؤسسات ذات طابع مدني وأن غير ذلك يعوق تهيئة مناخ مناسب للإبداع الفكري والثقافي والعلمي.

وفي مقدمة الانتقادات الموجهة إلى سياسات التعليم والبحث العلمي في مصر: وضع التعليم العالي مرادفًا للوفاء بمتطلبات سوق العمل، أو تعليق تقدم البحث العلمي على اكتشاف الموهوبين والمخترعين من الشباب والباحثين. إذ يُرى ذلك بوصفه فكرًا استاتيكيًا لا ينظر إلى المستقبل، وباعتباره فكرًا يرتكن إلى حاكمية السوق وتسليع البشر. بينما تحتاج مصر باعتبارها دولة نامية إلى جعل التعليم محور سياساتها على نحوٍ يقيم مجتمع المعرفة ومن ثم اقتصاد المعرفة(١٦).

وبشكلٍ عام، يُرجِع الخبراء تدهور أوضاع التعليم بشكلٍ عام إلى سوء الإدارة وغياب الجانب القيمي والتربوي في المحتوى التعليمي وفي رؤية القائمين على العملية التعليمية. هذا، إضافة إلى ضعف ثقة المجتمع بمؤسسات التعليم الرسمية، وانخفاض قدر المعلم الاجتماعي، وضعف إتقان اللغات بما في ذلك اللغة العربية، وعمل حوالي ٣٠٪ من المدارس بنظام الفترات وتراجع الأنشطة الطلابية.

وقد أدى عدم مواجهة هذه التحديات إلى نتائج لها خطورتها على المدى الطويل اجتماعيًا وثقافيًا، رصدها د.حسام البدراوي في الآتي:

١- تهميش أكبر للفقراء، حيث عدم قدرة التعليم بوضعه الحالي على إحداث الحراك الاجتماعي اللازم.

٢- انتقال الفئات الأكثر قدرة إلى التعليم الخاص والأجنبي داخل وخارج مصر، ما أثر على الثقافة العامة بالمجتمع واستخدام اللغة العربية.

٣- تحميل الفئات الأكثر فقرًا أعباء لا طاقة لهم بها كتكاليف الدروس الخصوصية(١٧).

٤- الإعلام والإنترنت:

رغم ما أضحى متداولا بشأن حرية الإعلام والسماوات المفتوحة، فإنه مازالت هناك أحداث تدعو إلى إعادة تقييم المقولات بهذا الإطار.

فعلى سبيل المثال، كانت المسألة المتعلقة بتحجيم المساحة المعطاة للإعلام في تغطية القضايا المنظورة أمام المحاكم، لاسيما مع تزايد الجدل الذي أحاط بقضية «هشام طلعت مصطفى». ومع تأكيد أهمية الحفاظ على استقلالية القضاء

وعدم التعليق على أحكامه، أوصى بعض الخبراء في ندوة مشتركة بين كلية الإعلام ونادي القضاة بعدم التوسع في قرارات حظر النشر؛ إعمالا للإطار الصحيح لحرية الرأي والتعبير ودون المساس بحقوق الغير والأصول القضائية. إلى جانب الدعوة لإنشاء لجنة إعلامية في نادي القضاة مهمتها متابعة ما يثار في الإعلام حول الأحكام القضائية بالتنسيق مع الجهات المعنية، على أن يمثل اللجنة متحدث رسمي، مع ضرورة إنشاء مدونة للمعايير القانونية والمهنية لمعالجة الإعلام لشئون القضاة والقضاء[١٨].

وفي إطار تلك المسألة المتعلقة بحرية الإعلام، كان الأمر الخاص بإيقاف بعض القنوات خاصة الدينية كالناس والرحمة وإنذار قنوات أخرى، حيث يذكر أن القنوات الفضائية عامة والدينية خاصة محل كثير من الانتقادات كإثارة البلبلة بتعدد الفتاوى أو إثارة الفتنة الطائفية، إلا أنه تغيب الرؤية الموضوعية لدور الإعلام الفضائي، فقلما يوجد من يُقيِّم على نحوٍ متوازن دون تحيز[١٩].

وفيما يخص أحوال العاملين بالقطاع الإعلامي، كان استمرار موضوع إنشاء نقابة للإعلاميين، إذ قدم نائبان أحدهما ينتمي إلى الحزب الوطني وآخر إلى الإخوان المسلمين مشروع قانون بخصوص هذا الأمر، وقد واجه هذا الأمر عقبات كعدم حضور وزير الإعلام المناقشات حول مشروع القانون بمجلس الشعب دافعًا بأنه قدم اقتراحًا إلى مجلس الوزراء بإنشاء نقابة للإعلاميين، كذلك هناك خلاف حول من لهم حق الانضمام إلى مثل هذه النقابة بين من يرى أن كل من يجيد القراءة والكتابة ويعمل في مجال الإعلام له أن ينضم، ومن يُقصر حق الانضمام على الكوادر الإعلامية المتخصصة من مخرجين ومعدين ممن لهم صلة مباشرة بالعمل الإعلامي[٢٠].

وفيما يتعلق بالإنترنت على وجه التحديد، أثيرت كذلك خلال العام ٢٠١٠ قضية الحريات، خاصة ما يتعلق بالمدونات وما يُفرض عليها من رقابة وما يتعرض له القائمون عليها من تضييق على نحو يجهل طبيعتها.

وعلى جانب آخر، كان غياب الدولة عن الفضاء الإلكتروني وعدم تواصلها بشكل مباشر مع الشعب من خلاله على الصعيد الثقافي محل انتقاد، في حين أطلق عدد من جماعة الإخوان المسلمين موقعًا إلكترونيًا جديدًا يحمل اسم «إخوان فيس بوك» يحمل واجهة موقع «فيس بوك» العالمي نفسها ويقدم الخدمات ذاتها تقريبًا، إلا أن ذلك كان محل انتقاد بعض آخر من الجماعة؛ لسهولة اختراق الموقع والحصول على معلومات عن المسجلين به[٢١].

وعلى جانب آخر، حاولت وزارة الثقافة معالجة بعض القضايا ذات الطابع القانوني المتصلة بعالم الإنترنت، فكان إصدار قرار باتخاذ إجراءات خاصة بإغلاق المواقع الإلكترونية المخالفة التي تعتدي على حقوق الملكية الفكرية لمنتجي التسجيلات الصوتية والمرئية، على أن تتولى الإدارة المركزية لمراقبة المصنفات الفنية تحديد صاحب الحق في العمل الفني، كما تقوم بإخطار وزارة الاتصالات بإغلاق المواقع الإلكترونية المخالفة لقانون أحكام الملكية الفكرية[٢٢].

٥- المرأة:

تواجه المرأة المصرية الكثير من المشكلات كسائر فئات المجتمع، لاسيما مع ارتفاع نسبة الأمية بين النساء وكذلك نسبة المرأة المعيلة. إلا أن أساليب مواجهة مثل هذه المشكلات والعمل على النهوض بالمرأة عامةً سواء من جانب الدولة أو غيرها ركزا بشكلٍ كبير على الجانب التشريعي دون غيره، مع إغفال نسبي للأبعاد الثقافية ومسارات التوعية. فعلى سبيل المثال، استمر التركيز على انتقاد قوانين الأحوال الشخصية خاصّة فيما يتعلق باستمرار تعقد الإجراءات[٢٣]. كذلك، ثارت الاحتجاجات نتيجة استمرار رفض مجلس الدولة تعيين قاضيات بداخله[٢٤].

وقد مثّل وضع المرأة في مجلس الشعب محورًا آخر للجدل التشريعي بشأن حقوق المرأة؛ حيث انقسمت الآراء حول تخصيص كوتة ٦٤ مقعدًا للمرأة في مجلس الشعب بين من يرفض منطلقًا من أن ذلك بمثابة ضمان ٦٤ مقعدًا لصالح الحزب الوطني، كما أن هذا -من وجهة نظر هذا الاتجاه- يعني تراجعًا ديمقراطيًا يحول دون نضج المرأة سياسيًا؛ إذ إنها لن تناضل للحصول على حقوقها. أما المؤيدون، فيرون أن هذه المسألة إنما هي فقط خطوة للتفعيل[٢٥].

٦- أوضاع المؤسسات الثقافية الكبرى:

تأتي مؤسسة الأزهر على رأس المؤسسات الإسلامية التي تؤثر تأثيرًا كبيرًا على الحالة الثقافية في مصر. إن الأزهر جامعًا وجامعة ومعاهد تعليمية يعد واحدًا من أهم المنارات الدينية والعلمية في مصر والعالم على مر قرون. ولكن يسود تساؤل عام: هل مازال الأزهر كما كان؟

شهد الأزهر في الأعوام الأخيرة بعض الإجراءات التطويرية على الصعيد التعليمي، كإنشاء أقسام للغات وتحديدًا في مجال الدعوة بهدف تزويد الدعاة بمهارات لمخاطبة العالم. كذلك، تم إنشاء قسم ثالث في الثانوية الأزهرية إلى جانب القسمين العلمي والأدبي وهو قسم العلوم الإسلامية. ولكن مازال هناك الكثير من المتطلبات حتى يستعيد دوره، والتي رأى البعض أنها تتمثل في: استعادة علماء الأزهر دورهم الاجتماعي ليكونوا في قلب الحدث، ومواجهة محاولات السخرية من علماء الدين، ورفع مستوى المعلمين بالمعاهد الأزهرية، وفك الارتباط بين الأزهر والقيادة السياسية لتكون علاقة محايدة[٢٦]. فعلى سبيل المثال

هناك مطالب بألا يتم تعيين شيخ الأزهر من القيادة السياسية وإنما يتم انتخابه داخليًا، تلك المسألة التي أثيرت عقب وفاة شيخ الأزهر السابق د.محمد سيد طنطاوي.

وعادت مكتبة الإسكندرية لتكون من المؤسسات الثقافية المهمة في مصر؛ حيث مثّلت إعادة افتتاح مكتبة الإسكندرية أملا جديدًا لاستعادة مصر مكانتها الثقافية. وبالفعل، فإن المكتبة تقوم على العديد من الأنشطة والمشروعات؛ حيث تضم أكبر مكتبة رقمية بالعالم العربي. وتنبع أهمية ذلك من أن نسبة الكتب الرقمية على الإنترنت والمتخصصة في العلوم الاجتماعية والطبيعية باللغة الإنجليزية تصل إلى ٥٥٪. كما تعمل على إعادة نشر مختارات من التراث الإسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين-التاسع عشر والعشرين الميلاديين.

هذا، وتحاول المكتبة نشر نشاطها في جميع أنحاء مصر بدايةً من دور مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي بالقرية الذكية إلى فرع المكتبة في الجونة بالغردقة، حتى المركز الذي افتُتح بجامعة المنيا[٢٧]. هناك أيضًا مرصد الإصلاح العربي الذي دشن تقريره الثالث في ديسمبر ٢٠١٠[٢٨].

وهذا ما ينقلنا إلى التصورات المختلفة للكيفية التي يجب أن يكون عليها دور المكتبة في الواقع المصري. فمن ناحية، هناك من يرى أن دور المكتبة أكثر اتصالا بالواقع العالمي أكثر منه بالواقع المصري، وأنه لا يصب في الجدل الدائر حول قضايا الإصلاح السياسي والاقتصادي والتعليمي. ومن ناحية أخرى، هناك من يعارض انشغال المكتبة بالشأن العام وقضاياه المثيرة للجدل.. داعيًا إلى أن يقتصر دور المكتبة على إتاحة المعرفة للجمهور والباحثين[٢٩].

٧- الآثار:

يشهد قطاع الآثار بشكل عام اهتمامًا ملحوظًا في مصر، وكذلك كان الحال في عام ٢٠١٠. فعلى سبيل المثال تم اختيار «أربع» شركات عالمية متخصصة لتنفيذ المرحلة الثالثة والأخيرة للارتقاء بمشروع المتحف المصري الكبير الذى يتضمن إنشاء المبنى المتحفي وصالات العرض الداخلي[٣٠].

وفي إطار الجهد المصري المتواصل لاستعادة الآثار المسروقة، قد دعت وزارة الثقافة المصرية إلى تنظيم مؤتمر دولي لبحث سبل استعادة آثار الدول المسروقة في متاحف العالم المختلفة، ولعرض مصر تجربتها الناجحة في استرداد جانب من آثارها؛ حيث تمكنت مصر على مدار السنوات الست الماضية من استعادة نحو خمسة آلاف قطعة أثرية خرجت من مصر بطريقة غير شرعية، إضافة إلى بحث كيفية بدء تحرك دولي لاستعادة آثار ثلاثين دولة مشاركة في المؤتمر[٣١].

واستمرارًا للكشوف الأثرية، أعلنت مصر في ٢٠١٠/٥/٢٣م الكشف عن ٤٥ مقبرة أثرية يرجع تاريخ بعضها إلى نحو خمسة آلاف عام، في محافظة الفيوم جنوب غرب القاهرة، وتحتوى على مجموعة من التوابيت الخشبية الملونة وبداخلها مومياواتها[٣٢]. وقد بدأ مؤخرًا الاهتمام بالآثار الإسلامية وإن لم يكن على النحو الكافي؛ ففي أكتوبر تم افتتاح متحف الفن الإسلامي الذي يضم ٢٥٠٠ قطعة أثرية من العصور الإسلامية المختلفة، والذي تم تطويره بتكلفة ٨٥ مليون جنيه[٣٣].

إلا أن ما كان محط الأنظار حقًا، هو افتتاح المعبد اليهودي «موسى بن ميمون» في مارس عقب ترميمه (لاسيما مع قيام اليهود بالاحتفال بطريقتهم وشرب الخمر وغياب الجانب الرسمي المصري عن هذا الاحتفال وقول وزير الثقافة -آنذاك- إنها مناسبة يهودية خالصة)، فقد رأى البعض أن المعبد إنما هو جزء من التراث المصري ومن ثم لا مانع من ترميمه.. بينما تحفظ آخرون على الأمر انطلاقًا من الموقف إزاء إسرائيل[٣٤].

وقد كان هناك اهتمام بالجانب التشريعي المتعلق بالآثار؛ إذ صدر في فبراير قانون حماية الآثار الجديد الذي أصدر وزير الثقافة اللائحة التنفيذية له في يوليو وتضمن أمورًا من قبيل تحديد الأثر وشروط الحيازة الأجنبية وتوفيق الأوضاع ونزع الملكية وعمل البعثات والصيانة. وقد دشّن المجلس الأعلى للآثار حملة إعلامية للتعريف بالقانون الجديد، وأنشأ إدارة خاصة لتتولى تسجيل المقتنيات والحيازة لدى المواطنين الذين بدءوا بالفعل الذهاب لتسجيل ما لديهم[٣٥]. ومع ذلك، فإن ما حدث من سرقة لوحة زهرة الخشخاش (لفان جوخ) كشف عن وجود قصور فيما يتعلق بالمتاحف بشكل عام، حيث الإهمال وسوء توزيع الميزانيات وعدم وضوح المسئوليات.

(د) السياسات الثقافية على الصعيد الخارجي وتراجع الدور:

يلاحَظ على نحوٍ واضح تراجع الدور الثقافي المصري على الصعيد الخارجي، وعدم وضوح التوجه وتهميش دوائر أساسية، وهناك عدة دلائل على ذلك:

١- معارض الكتاب: غياب الإعداد الجيد:

يعد معرض القاهرة الدولي للكتاب -الذي ينعقد في بدايات كل عام- من أهم الأحداث الثقافية بمصر والعالم العربي. إلا أن هذا المعرض تُوجِّه له الانتقادات عامًا بعد عام، من قبيل ارتفاع أسعار الكتب، وتواجد الأنشطة التجارية بشكل ملحوظ كانتشار باعة الأطعمة ولعب الأطفال، وعدم الدعاية الكافية إلى الندوات والأنشطة الثقافية المصاحبة. وفي الفترة ما بين ٢٥ من فبراير و١٤ من مارس ٢٠١٠، كان افتتاح معرض الإسكندرية الأول للكتاب، وكان من أهم المآخذ على هذا المعرض: سطوة التمثيل الحكومي في مقابل ضعف تواجد دور النشر. كما لوحظت ندرة

عناوين ضيوف الشرف لاسيما موريتانيا. تلك الأمور التي تم إرجاعها إلى غياب التنسيق وصغر حجم المعرض[٣٦].

ومن أهم أنشطة الدولة في مجال النشر: مشروع مهرجان القراءة للجميع، الذي يقوم على توفير الكتب للقراء بأسعار زهيدة، ويضم مجموعة من السلاسل التي تعبر عن توجهات فكرية مختلفة.

ويتم إرجاع أزمة الكتاب المصري عامة وعلى المستويين الداخلي والخارجي، إلى أسباب اقتصادية نتيجة ارتفاع تكلفة النشر، إضافة إلى مشكلات أخرى. بل إن اتحاد الناشرين المصريين يواجه أزمات كالخلاف بين أعضائه والانشغال بمواجهة تزويد الكتاب المصري[٣٧].

٢- أنشطة المراكز الثقافية بين غلبة الشكلية وغياب الفاعلية:

لم تشهد أنشطة المراكز الثقافية المصرية تطورًا ملحوظًا، ويعد النشاط الأبرز خارجيًا: ما يتصل بالجوانب الفنية والثقافية. فمثلا في أكتوبر شاركت مصر في فعاليات مهرجان كوريا الجنوبية للفنون الشعبية الذي يشارك فيه عدد من الدول العربية والأوربية، حيث شاركت مصر في المهرجان بفرقة «الحرية» للفنون الشعبية التابعة للهيئة العامة لقصور الثقافة والتي تضم ١٨ عضوًا.. واستمر المهرجان ٨ أيام تم خلالها عرض الفنون التي تتميز بها كل دولة مشاركة من أجل التواصل بين الثقافات المختلفة من خلال الفن[٣٨].

٣- عدم القدرة على إحراز مكانة ملائمة في المؤسسات الثقافية الدولية:

وهو ما اتضح في كيفية إدارة مسألة ترشيح وزير الثقافة الحالي «فاروق حسني» لرئاسة اليونسكو: بالتأكيد كان هناك رفض غربي وخاصةً أمريكي-إسرائيلي لتولي عربي-مسلم رئاسة هيئة ثقافية عالمية كمنظمة اليونسكو. ولكن هذا لا ينفي غياب التخطيط الدقيق لبناء التحالفات، أو لنقل: التنسيق على نحوٍ مناسب، بل إنه لم يتم التعامل مع الأمر فيما بعد إعلان النتيجة بالشكل الصحيح الذي يتطلب مراجعة استراتيجيات السياسات الثقافية المصرية في المنظمات الثقافية الدولية.

٤- ضعف بل غياب الأداة الإعلامية على المستوى الخارجي:

فلا تحرص الأجهزة المعنية -على سبيل المثال- على بث قنوات فضائية بلغات متنوعة، فلا يوجد في هذا الإطار سوى قناة النيل الدولية التي تحتاج إلى مزيد من التطوير. وهو أمر لا يليق بموقع مصر الإقليمي والدولي.

٥- تراجع دور الأزهر على المستوى العالمي:

حتى أن هناك مطالبات من دول إسلامية مختلفة باستعادة الدور، فنجد قيادات أفغانية تدعو إلى تنشيط دور الأزهر الشريف بأفغانستان للتعريف بالإسلام الصحيح وتحديد مفاهيم التطرف والإهارب ولتأسيس فرع لجامعة الأزهر.. مؤكدة غياب الدور العربي والإسلامي في بلادها بشكل عام، وإن أشارت في المقابل إلى حيوية الدور الإيراني[٣٩].

٦- عدم تفعيل الأداة الثقافية في إدارة قضايا استراتيجية:

وقد اتضح ذلك في قضية غاية في الأهمية هي قضية «مياه النيل»، التي كان التعامل معها دليلا على تراجع الاهتمام بالدائرة الإفريقية. فقد كان توقيع اتفاقية بشأن مياه النيل تعدل اتفاقيتي ١٩٣٩ و١٩٥٩ دون مصر والسودان جرس إنذار حقيقيًا لفقدان مصر مكانتها في الساحة الإفريقية التي كانت فيما مضى من أهم دوائر حركة سياستها الخارجية التي كان للبعد الثقافي موقع مميز بها.

وقد رأى خبراء أنه كان من الممكن لمصر القيام بعدة خطوات، منها: الاستثمار في دول المنبع على نحوٍ يقلل فاقد هذه الدول من مياه النيل ويسهم في حل أزمتها ويسهم في تحسين صورة مصر. واستثمار دور الأزهر الشريف والكنيسة الأرثوذكسية في التقرب الثقافي من شعوب هذه الدول وإزالة ما لديها من توجس إزاء مصر، من خلال فتح مزيد من المدارس «الأزهرية» في هذه الدول واستقبال بعثات منها. كذلك فبابا الكرازة المرقسية بمصر هو بابا مسيحيي إثيوبيا وله تأثير روحي لديهم[٤٠]. وأيضًا تصحيح صورة الإفريقي في الإعلام المصري.

وبالمثل، نجد غيابًا لتوظيف البعد الحضاري والثقافي في التعامل مع الصراع العربي الإسرائيلي.

٧- ضعف دور مؤسسات المجتمع المدني:

فمن أبرز الساحات التي يتضح فيها دور المجتمع المدني المصري على الصعيد الخارجي: الدور الإغاثي وتقديم العون الإنساني. ومن أهم المؤسسات الناشطة في هذا المجال: الجمعية الشرعية والنقابات. إلا أن الدولة المصرية لا تعمل على توظيف هذا الدور أو التناغم معه على النحو المطلوب الذي يخدم دورها الدولي والإقليمي.

وعند محاولة تقييم أداء الدولة المصرية في المجال الثقافي، يمكن ملاحظة أن السياسة الثقافية لم تكن بحالٍ تناسب المكانة المفترضة لمصر، كما أنها لم تأتِ متوافقة مع ما هو معلن من سياسات. وقد كان هناك إدراك وتناولٌ على مستويات مختلفة خلال عام ٢٠١٠ لأزمة الثقافة في مصر.

وهناك عدة إشكاليات وتساؤلات يطرحها حال السياسة الثقافية المصرية:

- مسألة الهوية: حيث هناك جدل ليس بجديد بشأن هوية مصر، بين من يراها فرعونية فقط، ومن يعتبرها عربية، ومن

يؤكد إسلاميتها، ومن يريدها أوربية. ولكنَّ جانبًا كبيرًا من كل تيار يرى كل دائرة من دوائر الانتماء هذه في انفصال عن الأخرى، بل في تناقض معها. وينعكس ذلك على الأنشطة الثقافية كافة، سواء الرسمية منها أو غير الرسمية، فكل اتجاه يعمل على طريقته دون إحداث أي تواصل تراكمي.

- أزمة الرموز والقيادات الثقافية: هناك غياب للرموز، ويعود ذلك في جانب منه إلى عدم خبرة المثقفين بكيفية التعامل مع ما هو متاح من الإمكانات، فضلا عن عدم التواصل المباشر مع المجتمع. كذلك، هناك أزمة تواصل بين الرموز الثقافية والقيادات الثقافية الرسمية، ما اتضح في بيان المثقفين المائة الذي حمَّل وزير الثقافة فاروق حسني حتى مسئولية ما آلت إليه أحوال الثقافة المصرية، بل إنهم طالبوه بالاستقالة.

ثالثا- السياسات الثقافية التركية

(أ) مقومات المكانة والدور:

شكَّل موقع تركيا الجغرافي وتاريخها ركيزة لانطلاقها نحو العالمية؛ فهي تتوسط قارات العالم القديم الثلاث آسيا وإفريقيا وأوربا، مما جعلها تتأثر وتؤثر في العناصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على تخومها. وتمتد أراضي تركيا بين آسيا وأوربا؛ حيث يشكل الجزء الواقع غرب آسيا حوالي ٩٧٪ من مساحتها ويضم العاصمة أنقرة، بينما يقع الجزء المتبقي منها في جنوب شرق أوربا. وتقع تركيا في قلب المجال الجغرافي المسمى أوراسيا، مما يؤهلها لأن تكون دولة حاسمة في المجال الجيو-سياسي. كما أنها دولة قارية وبحرية في الوقت نفسه، وتحدُّها ثماني دول هي: جورجيا، أرمينيا، أذربيجان، إيران، اليونان، سوريا، العراق، بلغاريا. وهذا يمنحها حرية في اختيار السياسات والتحالفات. وتتحكم في مضيقَيْ البوسفور والدردنيل. ويجعل هذا الموقع وتلك الخصائص تركيا نقطة تقاطع لهويات ثقافية متعددة: الآسيوية، الروسية، الأوربية، العربية.

يبلغ عدد سكان الجمهورية التركية حوالي ٧٢ مليون نسمة حسب إحصاءات عام ٢٠٠٨. وتحتل تركيا المرتبة ١٧ العالمية من حيث تعداد السكان، مما يؤهلها للعب العديد من الأدوار منها الثقافية والدينية لاسيما وأنه يغلب الطابع العمري الشاب على التركيبة السكانية. ويتميز المجتمع التركي بالثراء الثقافي؛ إذ تتمتع بتعدد عرقي وديني، يعد صورة مصغرة عن السلطنة العثمانية. ويشكل المسلمون ما بين ٩٨٪، ٩٩٪ والباقي من المسيحيين واليهود. أما عن الأعراق فيمثل الأتراك من ٧٠٪. ٨٠٪، والأكراد من ٢٠٪ : ٣٠٪، والزازيون من ٢٪ : ٣٪، والعرب ٢٪، والشركس ٥ . ٠٪، والجورجيون ٥ . ٠٪، فضلا عن أقليات أخرى من أرمن ويونان وألبان والأقليات التركية كالتركمانية والكازاخية[٤١]. ولكن رغم هذه التعددية فإن الدولة التركية ركزت على القومية التركية دون غيرها، وهذا هو المصدر الأساس لأزمة الهوية العرقية والدينية في تركيا والذي تحاول الآن الحكومة التركية علاجه[٤٢].

أما فيما يتصل بالعلاقة بين التطورات السياسية والثقافة والهوية، فبحسب المحللين شهدت تركيا مراحل تحول رئيسة؛ أولها مرحلة التغريب والحزب الواحد التي مثلتها العقود الثلاث الأولى من الجمهورية؛ حيث دولة الحزب الواحد الذي هو حزب الشعب الجمهوري القائم على أفكار القومية والعلمانية. وفي هذا الإطار ظهرت المعارضات الشعبية ممثلة في حركات المعارضة الإسلامية والثورات الكردية. ثانيها: مرحلة الصراع بين كمالية الدولة والأحزاب ما بين عقد الخمسينيات حتى بداية الثمانينيات، وشهدت عمليات صعود وهبوط حادة فيما يتعلق بالانفتاحات الديمقراطية، إلا أن الجيش كان يتدخل بانقلابات عسكرية كانقلاب ١٩٦٠ وإعدام عدنان مندريس؛ إذ كان قد أعاد الأذان إلى العربية وأدخل الدروس الدينية إلى المدارس.

والمرحلة الثالثة كانت مرحلة أوزال؛ حيث فاز حزب الوطن الأم الذي يرأسه بالانتخابات في ١٩٨٠ ليتولى تشكيل الحكومة، وقد أظهر تعاطفًا مع النشاطات الإسلامية، وكان العمل على إعادة تشكيل الهوية السياسية والثقافية للدولة على نهج يحاول المواءمة بين القيم الغربية والقيم التاريخية. ورابعها: مرحلة أربكان، وفيها أسهمت ظروف ما بعد الحرب الباردة في بروز التوجه الإسلامي في المجتمع التركي ليفوز حزب الرفاه ذو التوجه الإسلامي في انتخابات ١٩٩٦ ويشكل حكومة ائتلافية. وقد أُجبِرت حكومة أربكان على الاستقالة بزريعة مخالفتها علمنة الدولة، وأعلن الجيش مذكرة جاء فيها إغلاق قسم من دور القرآن. أما المرحلة الخامسة فهي المرحلة التي أسس فيها رجب طيب أردوغان وآخرون حزب العدالة والتنمية عام ٢٠٠١ وفاز الحزب في انتخابات ٢٠٠٢، وأهم ما ميز هذا الحزب: الحرص على الاستفادة من دروس الماضي، فلم يعرِّف نفسه بوصفه حزبًا إسلاميًا، وإنما بوصفه حزبًا ديمقراطيًا محافظًا سعيًا للموازنة بين هوية المجتمع الثقافية وسلطة الدولة.

وأهم ما يميز التيار الإسلامي في تركيا أو الحضاري عامةً هو تنوع روافده، ففي إطاره يوجد: حزب السعادة (مسمى جديد لحزب الفضيلة)، وحزب العدالة والتنمية (الديمقراطي المحافظ)، وحزب صوت الشعب المنشق عن حزب السعادة ٢٠١٠. هذا إلى جانب استناد هذا التوجه إلى قواعد ومؤسسات اجتماعية راسخة[٤٣].

واقتصاديًا، تمكن حزب العدالة والتنمية من مواجهة الأزمة الاقتصادية التي عاشتها تركيا قبل عام ٢٠٠٢. حيث تحتل تركيا المركز ١٦ في العالم وفقًا لحجم الدخل القومي، فيما بلغت المرتبة ١٥ في نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي.

ومن المتوقع أن يصل الناتج المحلي الإجمالي وفقًا لتعادل القوى الشرائية في عام ٢٠١١ إلى تريليون و٩٣٢ مليون دولار[٤٤].

أما عن الإرث التاريخي والمكانة الحضارية، فقد كانت تركيا مركزًا لحضارة إسلامية قامت ببناء نظام سياسي تمثل في الدولة العثمانية التي استمرت لقرون. وقامت هذه الحضارة على عناصر ثقافية متعددة في مقدمتها: الإسلام والثقافة الأسيدية للأتراك والتراكمات الحضارية للثقافات التي امتزجت في بناء الدولة العثمانية. ولكن مع إنشاء الجمهورية التركية، حدثت قطيعة حضارية. وقد وصف الدكتور أحمد داود أوغلو عملية التحول التي رافقت إنشاء الدولة التركية الحديثة بانكسار تاريخي لم يتعرض له أي مجتمع آخر والذي سبّب أزمة بين النظام السياسي الجديد وهوية المجتمع ومؤسساته[٤٥].

وقد مرت السياسة الخارجية التركية بعدة مراحل عقب إلغاء الخلافة وتأسيس الجمهورية؛ حيث انكفأت تركيا في البداية على الداخل وانشغلت بتأسيس الدولة، وتحديدًا قطعت صلاتها بكل ما هو إسلامي. وعقب الحرب العالمية الثانية بدأت تركيا تخرج عن عزلتها، ولكن متجهة نحو الغرب. وخلال فترة الحرب الباردة شكلت حائط صد لمواجهة المد الشيوعي للاتحاد السوفيتي. وعقب انهيار الاتحاد السوفيتي خشيت تركيا أن تفقد مكانتها على الساحة الدولية، فسعت إلى القيام ببعض الأدوار التي بدت أقل مما يليق بمكانتها التاريخية، ومرجع ذلك إلى: ضعفها في ميزان القوى الدولية حينذاك، وعدم وجود دوافع ذاتية لقيادة المنطقة، وانحسار التفكير في حماية كيان الدولة.

ومع استلام حزب العدالة والتنمية الحكم في عام ٢٠٠٢ بدأ العمل على إحداث تغيرات داخلية سياسية واجتماعية وثقافية واستغلال المعطيات الجيو-سياسية لتحويل تركيا إلى قوة حضارية كبرى تلعب القوى الناعمة دورًا أساسيًا في ترسيخها. وعزز من ذلك الحاجة إلى تركيا على الصعيد الدولي؛ حيث: طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والإسلام، وتعايش الحضارات والأديان في نموذجها الثقافي، وملتقى شبكات الطاقة والغاز[٤٦].

وتقوم استراتيجية السياسة الخارجية التركية التي صاغها الدكتور أحمد داوود أوغلو على مبادئ خمسة هي:

١) التوفيق بين الحريات والأمن، ٢) محاولة حل المشكلات العالقة بين تركيا وجيرانها أو ما يسمى «تصفير المشكلات»، ٣) اتباع السياسة الخارجية متعددة الأبعاد ومتعددة المسالك، ٤) تطور الأسلوب الدبلوماسي وإعادة تعريف دور تركيا في الساحة الدولية، ٥) الانتقال من السياسة الكامنة والكمون الدبلوماسي إلى الحركة الكامنة؛ حيث استعادة تركيا تواجدها في عمقها الحضاري بدوائره المختلفة (العربية/ الإيرانية/ التركية) بجانب الغربية.

وكان من الأدوات التي استُخدِمت في هذا الصدد: أدوات القوى الناعمة، وإفساح المجال للمجتمع المدني لتحقيق التواصل الثقافي على المستويات الشعبية[٤٧].

ومن ثم، فتركيا تملك من المقومات الحضارية ما يمكنها من إنتاج سياسات ثقافية فاعلة، كما يشهد الواقع السياسي والاقتصادي تطورًا يصب في هذا الاتجاه ولا يتجاهل أهمية القوة الناعمة.

(ب) الرؤية الرسمية للهوية والثقافة:

يعرِّف الدستور التركي هوية الدولة باعتبارها دولة جمهورية ديمقراطية علمانية، ولا يذكر دينًا للدولة. وإن كان يؤكد احترام حرية المعتقد، بمعنى أنه لا يعترف بالهوية الإسلامية للدولة. في مقابل تأكيد القومية التركية واللغة التركية[٤٨].

أما عن رؤية حزب العدالة والتنمية، فيعكس برنامجه وعي الحزب بما أضحت عليه الثقافة من أهمية في العالم المعاصر، حيث تسارعُ وتيرة التبادل الثقافي، إلا أن ذلك شريطة أن تكون الثقافات والفنون المحلية قوية معبرة عن الهوية. وعليه، كان تشديد الحزب على دعم المشاريع التي تضمن تحقيق هذه المعادلة[٤٩]. ويؤكد الحزب في برنامجه الاهتمام بأولويات المجتمع بشكل عام كالبطالة والفقر، فضلا عن الأطفال. ويؤكد أهمية التعليم، ويراه السبيل الأولى لتحقيق التنمية والقدرة على المنافسة، وإلا فستفقد الدولة ما لديها من قوة.

وعلى المستوى المؤسسي الرسمي للدولة التركية، تأسست وزارة الثقافة والسياحة بموجب القانون رقم ٤٨٤٨ الصادر بتاريخ ٢٠٠٣/٤/١٦. والهدف من إعلان هذا القانون يتمثل في صياغة الأسس المتعلقة بتأسيس وزارة الثقافة والسياحة، وتنظيماتها وواجباتها. وتتمثل واجبات ومهام وزارة الثقافة والسياحة فيما يلي:

أ) تحري، وتطوير وتنمية، وحماية، وإحياء، وتقييم، ونشر، وتشهير، والحث على تبني القيم الوطنية والمعنوية والتاريخية. والثقافية والسياحية. والإسهام بذلك في تعزيز الوحدة الوطنية، وتطوير وتنمية الاقتصاد.

ب) توجيه المنظمات والمؤسسات الحكومية فيما يتعلق بالقضايا الثقافية والسياحية، والتعاون مع هذه المنظمات والمؤسسات، وتطوير الاتصال مع الإدارات المحلية، ومنظمات المجتمع المدني والقطاع الخاص والتعاون معها.

ت) حماية الثروات التاريخية والثقافية.

ث) تقييم وتطوير والترويج لجميع الإمكانات المناسبة للسياحة في الوطن لتحويل السياحة إلى قطاع مثمر للاقتصاد الوطني.

ج) توجيه الاستثمار، الاتصال، والقدرات التنموية في المجالات الثقافية والسياحية.

ح) تأمين القيم غير المنقولة ذات الصلة بالاستثمارات الثقافية والسياحية، وإذا استدعت الحاجة تأميمها، وتنفيذ الدراسات والمشاريع والإنشاءات الخاصة بها، وتكليف من يقوم بذلك.

خ) تسيير الخدمات الدعائية المتعلقة بالثقافة والسياحة من خلال الاستفادة من جميع الإمكانات والأدوات ونشاطات الدعاية للتعريف بثروات تركيا السياحية في كل المجالات.

(ج) السياسات الثقافية على المستوى الداخلي:

١- الفنون:

فيما يتعلق بالدراما، تتحكم فيها عوامل كثيرة بينها العوامل التجارية بغض النظر عن سياسات الدولة. ويرى البعض أن الدراما التركية بشكلٍ عام تركز على الطبقة العليا ورجال الأعمال، إلا أنه في الفترة الأخيرة ظهرت بعض الأعمال تناقش قضايا المجتمع التركي كمسلسل الأرض الطيبة الذي تناول قضية الأكراد، وكذلك مسلسل أغنية الحياة الذي ركز على مشكلات الفتيات في الريف التركي كالتسرب من التعليم والزواج المبكر.

وبالنسبة إلى السينما، فمن الملاحَظ أنها تعيش نقلة نوعية نسبية في ظل حكم «العدالة والتنمية» خاصةً على صعيد المضمون؛ حيث بدأ يتصاعد اتجاه يطلق عليه «الاتجاه المحافظ في السينما التركية» الذي يعلي من مراعاة القيم الأخلاقية بخلاف التيار العلماني. وقد بدأ هذا التيار السينمائي المحافظ في الظهور والتبلور في تركيا مع بداية التسعينيات؛ إذ أسس أصحاب هذا التوجه شركة سينمائية اشترت بعض دور العرض بحي الفاتح باسطنبول، ومن الأفلام التي أنتجتها «سرحون»، بل إن هيئة الشئون الدينية التركية ولأول مرة في تاريخها أنتجت فيلمًا هو فيلم «عبد الله المنياوي» الذي أُخرِج عام ١٩٩٥[٥٠].

كما تطرقت السينما لقضايا شائكة كالأقليات، وحتى حياة مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية. أيضًا أُنتج خلال عام ٢٠١٠ فيلم عن المفكر الإسلامي التركي «بديع الزمان سعيد النورسي»، بعنوان «الرجل الحر»[٥١]، ترفض بعض دور السينما عرضه.

هذا، وقد حققت السينما التركية نجاحًا على المستوى التجاري، فعلى سبيل المثال احتلت الأفلام التركية في عام ٢٠٠٨ المراتب العشر الأولى في شباك التذاكر التركي على حساب أفلام هوليوود الأمريكية. ومع ذلك، يرى المهتمون بالشأن السينمائي في تركيا أن التمويل لا يزال الحلقة الأضعف في مسيرة تطوير السينما التركية، فعلى الرغم من إنشاء وزارة الثقافة التركية المجلس الأعلى لدعم السينما في عام ٢٠٠٥، فإن مساهمته بقيت محدودة للغاية[٥٢].

٢- التعليم والبحث العلمي:

تهتم الحكومة التركية الحالية بأوضاع التعليم، ولقد شهد هذا العام عدة تطورات على صعيد التعليم في تركيا. ففي إطار الإعلان عن العمل على دفع التعليم التركي إلى المنظومة التعليمية العالمية، نجد على سبيل المثال، أنه تقرر مد فترة التعليم الأساسي لتصل إلى ١٣ عامًا بدلا من ٨ سنوات، فأصبحت كالتالي: عامًا دراسيًا سابقًا للمرحلة الابتدائية، وأربعة أعوام مرحلة ابتدائية، وأربعة أعوام تأهيلية وتوجيهية، وأربعة أعوام تعليم متوسط[٥٣].

كذلك، تقرر إدخال تعديلات على مادة «التربية الدينية والأخلاق» التي تُدرَّس بالمدارس التركية؛ حيث يتم العمل على إكمال أي نقص بهذا المقرر، وأهم ما يُلاحَظ هو إشراك لجنة من المفكرين من أصحاب «الفكر العلوي» الذي سيتم إدراج مبادئه في عملية التعديل هذه، ما يأتي في إطار سياسة الانفتاح الديمقراطي التي أعلنتها الحكومة وسنأتي إليها لاحقًا[٥٤].

أما فيما يتصل بمدارس «إمام- خطيب» الدينية التي تخرَّج فيها صفوة أعضاء حزب العدالة والتنمية الحاكم وبينهم «رجب طيب أردوغان»، فمع كونها تعطي تعليمًا ذا مستوى مرتفع بتكلفة منخفضة، إلا أن خريجيها يوضعون في مرتبة أدنى عند رغبتهم في الالتحاق بالجامعات في غير التعليم الديني نتيجة تعديلات أُدخلت على نظام الجامعات في أواخر التسعينيات، حتى أن عدد الطلاب الملتحقين بها قد تقلص وكذلك أعدادها؛ فاليوم يتردد ١٢٠ ألف تلميذ على نحو ٤٥٠ مدرسة من هذا النوع. من ثم، يحاول حزب العدالة والتنمية إعادة هذه المدارس إلى سابق عهدها، ولكن لم ينجح حتى الآن في تعديل نظام القبول بالجامعات.

وبالنسبة إلى الجامعات، فقد حصلت جامعة اسطنبول على ترتيب ٣٩ في مجموعة أفضل الجامعات الأوربية، وكان مما عزز مكانة جامعة اسطنبول لدى الجامعة العلمية الأوربية حصولها هذا العام أيضًا على ترتيب ٤٠٤ في أفضل ٥٠٠ جامعة في العالم[٥٥].

كما حقق البحث العلمي تطورًا ملحوظًا، وقد حصل عديد من العلماء الأتراك على عدة جوائز خلال هذا العام. ولعل الظاهرة الأبرز والأهم هي حدوث هجرة للعلماء الأتراك من الخارج ليعودوا ثانية إلى وطنهم بخلاف ما يحدث في بقية العالم الإسلامي. ولقد أسهم في ذلك اهتمام الجهات المختلفة رسمية وغير رسمية بالبحث العلمي واضطلاعها بمسئوليتها في

مختلف التخصصات، وقد أسهم في ذلك تطور الأوضاع الاقتصادية في تركيا. وعلى سبيل المثال، نجد أن شركة Turk Telecom قد أسهمت في استجلاب ٥٠ عالمًا تركيًا إلى وطنهم ووفرت لهم المكانة المناسبة(٥٦).

٣- الإعلام والإنترنت: أبرز ساحات الجدل حول الهوية:

يُعد الإعلام التركي واحدًا من أهم الأدوات التي تعتمد عليها التوجهات السياسية المختلفة للتعبير عن ذاتها وكسب الدعم والتأييد لبرامجها وتعبئة الرأي العام إزاء قضايا داخلية وخارجية. وكان أهم ما ميز وسائل الإعلام التركية هو قدرتها على الاستفادة من التطورات التكنولوجية الحديثة على نحوٍ شجع رجال الأعمال على الاستثمار فيها، فأصبح بتركيا أعدادٌ هائلة من الصحف والمجلات ومحطات الإذاعة والتليفزيون على مستويات محلية وإقليمية وعالمية، والتي يمكن القول إنها انقسمت بشكل أساس بين التيارين العلماني والإسلامي.

ومن أهم المجموعات الإعلامية بتركيا خمسٌ علمانية هي: مجموعة دوجان ميديا، بيلجن ميديا، روملي هولدنك، اقتصاد ميديا. هذا إضافة إلى مجموعتين ذواتي توجهات إسلامية هما مجموعة درب التبانة التابعة لحركة فتح الله جولن ومجموعة إخلاص(٥٧).

ويدور جدل وصراع بين الجناحين؛ ففي حين تعمل وسائل الإعلام التابعة للتيار الإسلامي على إثبات توازنها الفكري وتأكيد مصداقيتها في الجانب الإخباري، كما يركز خطابها على بيان أهمية عودة تركيا إلى هويتها الإسلامية وتوثيق علاقاتها بالدول العربية والإسلامية.. نجد -في المقابل- وسائل الإعلام العلمانية توجه لها الاتهام بالسعي إلى بناء نظام إسلامي والانقلاب على الإرث العلماني التركي. ومن أهم القضايا التي يركز عليها هذا الاتجاه لانتقاد الخطاب الإسلامي: مسألتا الحجاب والتعليم.

وطالما عانت وسائل الإعلام ذات التوجه الإسلامي قيودًا عدة، منها: الملاحقات القضائية وفرض الغرامات المالية، سيطرة رجال الأعمال ونفوذ الدونمة اليهودية. إلا أنه على جانب آخر، وفي الوقت الحالي تحديدًا وفي ظل تشديد حزب العدالة والتنمية على ديمقراطية محافظة تحترم النظام العلماني، فقد تراجع بعض الكتاب العلمانيين عن مواقفهم إزاء الحجاب والتعليم الديني والتحدث عنهم بوصفهم جزءًا من حقوق الإنسان. كما بدأ الإعلام العلماني عامة الدخول إلى مرحلة جديدة بحيث أصبح لأصوات أخرى مكان به. ويُعتقد أن استقالة «أرتوجرول أوزكوك» في أواخر ٢٠٠٩ عن رئاسة مجموعة «دوجان» وهو الذي يملك ٦٠٪ من الإعلام التركي وتسليم منصبه لابنته بعد مشكلات مالية تعرض لها والحجز على بعض من ممتلكاته.. يُعتقد أن ذلك من شأنه أن يُدخل الإعلام التركي مرحلة جديدة من الحراك(٥٨).

كما ارتفعت مكانة الإعلام ذي التوجه الإسلامي؛ فعلى سبيل المثال أصبحت جريدة «زمان» المؤسسة عام ١٩٨٦ والتابعة لمجموعة درب التبانة أكثر الصحف التركية مبيعًا، بحيث يُطبع منها يوميًا ما يتجاوز الـ٨٠٠ ألف نسخة. إذ التزمت الجريدة معايير رصينة على الجانبين الإجرائي والمضموني. فإجرائيًا، اتخذت شكلا مختلفًا في وقتٍ تشابهت فيه تصميمات الصحف. ومضمونيًا التزمت معايير الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما فصلت الخبر عن التعليق تأكيدًا على الموضوعية(٥٩).

وفيما يخص الإنترنت، فقد شهدت خدمات الإنترنت لعام ٢٠١٠ بعض التطويرات؛ حيث أعلنت شركة «تورك تليكوم» رفع سرعة الإنترنت بدايةً من عام ٢٠١١ بحيث تصل سرعة ADSL2 إلى ١٦ ميجا بايت وتصل سرعة VDSL2 إلى ٥٠ و١٠٠ ميجا بايت. وقد أعلنت الشركة أنها استثمرت في مجال تكنولوجيا الإنترنت منذ عام ٢٠٠٨ إلى الآن ١.٨ مليار يورو، وأن عدد مشتركي خدمة ADSL قد ارتفع من ٥.١ مليون عام ٢٠٠٥ إلى ٥.٦ مليون مع نهاية عام ٢٠١٠(٦٠).

وهذه التطورات ليست مقصورة على الجانب التقني في شقِّه المادي، وإنما يُذكر أن تقريرًا أوروبيًا تحت عنوان «الإنترنت بين الأمان والمخاطر» جاء فيه أن تركيا هي الدولة الأولى بين الدول الأوربية التي تحقق الأمان لأطفالها عند تصفح الإنترنت بالحرص على عدم خدش براءتهم(٦١). إلا أن حرية الإنترنت في تركيا كانت محل انتقاد؛ إذ تم حظر موقع يوتيوب منذ عامين لعرض تسجيلات تعد مهينة لمؤسس الجمهورية التركية «مصطفى كمال أتاتورك»، وعقب عودته هذا العام بعد حل الأزمة تم حجبه ثانية لبثه كذلك مواد تعد غير قانونية بتركيا. وقد أثار قرار الحظر حتى رئيس الجمهورية «عبد الله جول» الذي دعا في صفحته على «تويتر» إلى حل وسط، ولكن يبدو أن الأمر يحتاج إلى إصلاحات قانونية متزنة في مجال الإنترنت(٦٢).

٤- المرأة: خطوات نحو الحجاب:

يعد التضييق على حرية الحجاب واحدًا من أبرز القضايا الكاشفة عن الحالة التركية في أبعادها الثقافية والسياسية. فهي من أهم الإشكاليات المتصلة بالهوية الإسلامية لتركيا، وواحدة من أنشط ساحات الصراع -كما أشير- بين العلمانيين والإسلاميين. وقد سبقت الإشارة إلى ما تعرض له حزب «العدالة والتنمية» خلال عام ٢٠٠٨ جراء خطوات اتخذها لرفع الحظر عن الحجاب في الجامعات على نحو وصل إلى احتمال إغلاقه. ولكن عام ٢٠١٠ قد شهد عدة خطوات على طريق رفع الحظر عن الحجاب؛ حيث أصدر مجلس التعليم العالي التركي قرارًا بمنع طرد المحجبات من قاعات الدرس، بل إن أحد

المسئولين صرح قائلا: «نعتذر لفتياتنا المحجبات»، إذ تضطر الكثير من التركيات إما إلى التوقف عند مرحلة معينة من التعليم، وإما إلى خلع الحجاب عند دخول الجامعة، وإما السفر إلى خارج تركيا للتمكن من استكمال تعليمهن. كما بات ممكنًا للعاملات في الخطوط الجوية التركية العمل بحجابهن وفق تعديلات جديدة أُدخلت على اللوائح الخاصة بملابس العاملين في الشركة(٦٣).

ومن ناحية أخرى، قرر رئيس الجمهورية «عبد الله جول» أن تشاركه زوجته المحجبة السيدة «خير النساء» المراسم الرسمية لتلقي التهاني في الذكرى السابعة والثمانين لتأسيس الجمهورية التركية. إلا أن كلا من حزب الشعب الجمهوري والمؤسسة العسكرية قد قاطعا الاحتفال، وأعلن الرئيس الجديد لحزب الشعب الجمهوري «كمال قليتشدار أوغلو» -الذي يبدي مرونة نسبية إزاء الحجاب- أنه يجب حل المسألة أولا دون الالتفاف عليها(٦٤).

وعلى جانب آخر، تواجه المرأة التركية بعض المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وقد جاء في دراسة للمديرية العامة لوضع المرأة في تركيا في عام ٢٠٠٩ أنه مع الاعتراف بزيادة معدلات محو الأمية لدى النساء في العقود الماضية، لا يزال هناك ٧.٥ مليون امرأة أمية في تركيا وأن ٠٦٤٪ من النساء العاملات في تركيا لا يتمتعن بالضمان الاجتماعي(٦٥).

٥- إدارة الشئون الدينية:

تعد الإدارة العامة للشئون الدينية في تركيا هي المسئولة عن كل ما يخص الإسلام هناك. وتتمثل المهام الرئيسة لإدارة الشئون الدينية في: الإشراف على تعليم الدين الإسلامي في الجامعات؛ حيث توجد «٢٢» كلية للإلهيات في جميع أنحاء البلاد، بالإضافة إلى المدارس التابعة للدولة، لكن هذا الإشراف غير مباشر. وتتولى أيضًا الإدارة تعليم القرآن الكريم للأطفال من خلال «٤» آلاف دورة تقيمها سنويًا في العطلات الصيفية في محافظات تركيا المختلفة، فضلا عن تعليم الأسس الرئيسة للإسلام في هذه الدورات. كذلك من مهامها الأساسية إدارة المساجد؛ حيث يوجد في تركيا «٨٠» ألف مسجد تشرف الإدارة على ٧٠ ألفًا منها. علمًا أنه من الناحية النظرية يجب أن تكون كل المساجد تحت إشراف إدارة الشئون الدينية، لكن بسبب نقص الكوادر فإن هناك نحو ١٠ آلاف مسجد تديرها الجمعيات الأهلية، وتعين الإدارة الأئمة والخطباء، كما تعين في كل محافظة ومدينة كبيرة وبلدة مفتيًا يتولى إدارة شئون الأئمة والوعاظ في منطقته. ومن أهم مهامها أيضًا: تنوير الشعب وتثقيفه فيما يخص القضايا الدينية، وقد يكون ذلك في شكل فتاوى وإجابات عن الأسئلة والاستفسارات أو إعطاء وجهات نظر في القضايا المعاصرة.

وفيما يخص عدم وجود مفتٍ أكبر، هناك نظام مختلف في تركيا عن بلدان أخرى؛ حيث الإفتاء منوط بمجلس أعلى مكون من ١٦عالمًا دينيًا يتبع إدارة الشئون الدينية برئاسة رئيسها، وهو المكلف بإصدار الفتاوى وتقديم المعلومات الدينية للمواطنين.

ومن أهم القضايا التي تثير الجدل فيما يخص الإدارة: توحيد خطبة الجمعة في أنحاء البلاد؛ حيث يحدُّ هذا الأمر من حرية الخطباء في اختيار القضايا التي يريدون التحدث فيها ومن قدرتهم على التعبير عما لديهم من علوم وأفكار دينية. إلا أن رئيس الإدارة السابق قد نفى ذلك في تصريح له قائلا: «نحن لم نوحد خطبة الجمعة كما يفهم البعض، وإنما ننشر أسبوعيًا على موقعنا في شبكة الإنترنت نموذجًا استرشاديًا للخطبة، وللخطباء الحق في الأخذ به أو اختيار موضوع آخر. بمعنى أننا لا نفرض نصًا ولا موضوعًا للخطبة، بل على العكس نرى أن كل منطقة أو محافظة قد يكون لها ما يناسبها من القضايا والموضوعات، فما يهم جنوب شرق تركيا مثلا قد لا يهم أنقرة، والعكس صحيح. غير أن معظم الخطباء يلتزمون من تلقاء أنفسهم بالنموذج الذي نضعه، وهذا يرجع لهم».

وتحذر الإدارة من إدخال السياسة في المساجد، ويبرر الرئيس السابق للإدارة ذلك بقوله: «تركيا دولة علمانية، وهذا يعني أن شئون الدين منفصلة عن شئون الدولة؛ ولهذا لا نتدخل في النواحي السياسية والقضائية. وبالمقابل فإننا لا نسمح لأي جهة سياسية أو قضائية بالتدخل في شئوننا، ولا نسمح بأن تصبح مساجدنا ساحة لتضارب الأفكار السياسية. وتحذيري وقائي؛ حيث لا يُسمح لأئمتنا وخطبائنا بأي نشاط أو كلام سياسي في المساجد».

أيضًا تُتهَم الإدارة أحيانًا بتأثر بعض فتاواها بتوجه الدولة العلماني مثلما نُشر عن إعطاء الحق لعارضة أزياء تركية مشهورة في الخروج من الإسلام وتحولها إلى ديانة أخرى. إلا أن الرئيس السابق للإدارة صرح: «لم يحدث أن أصدرنا فتوى قلنا فيها هذا الكلام سواء فيما يخص عارضة الأزياء أو غيرها. لكن بعض الصحف نشرت آراءً مشوهة نقلا عن أحد أعضاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وقد طُرح عليَّ شخصيًا سؤال بشأن العارضة فأجبت بالقول إن تركيا دولة علمانية ولكل إنسان الحق في أن يغير دينه من وجهة النظر القانونية، إلا أنه من وجهة النظر الدينية فإننا نعتبر تغيير العارضة دينها ردة وعودة للوراء، ونرى أنها أساءت لنفسها نتيجة ما فعلت. ووصل الأمر إلى حد أن بعض الصحف اتهمتني بالتطرف، فرددت عليها بالقول إنني رجل دين ولا أقول ما يقوله الساسة، وموقفي يتمثل في اعتبار ما فعلته العارضة ضلالا بينًا وظلمًا للنفس».

وفيما يشاع من أن إدارة الشئون الدينية تتجنب القضايا التي للدولة موقف واضح فيها أيضًا مثل الحجاب، أشار «أوغلو»:

«مواقفنا واضحة جدًا فوظيفتنا شرح ما يمليه علينا الدين وليس إسعاد بعض الساسة والصحفيين بما يريدونه من آراء. وقد أكدت في أكثر من مناسبة أن الحجاب واجب ديني على المرأة المسلمة، ولكن ليس لنا دخل بالقوانين الخاصة بالحجاب. والأمر نفسه ينطبق على قضايا مثل زواج المسلمة من غير المسلم، ونحن نحرم ذلك؛ ففتاوانا تستند إلى أحكام الدين والقرآن الكريم».

وبالنسبة إلى تحميل الإدارة المسئولية أيضًا بشكل جزئي عن زواج بعض التركيات المسلمات من غير المسلمين، قال أوغلو:

«هناك شبه قاعدة إذا كان التعليم الديني ضعيفًا لدى بعض المسلمات فإن زواجهن من غير المسلمين أمر وارد، وهذا يحدث في دول إسلامية أخرى. وتركيا نفسها بها أكثر من ٧٠ مليون مسلم، وما يحدث حالات نادرة. ونحن بدورنا نُظهر استياءنا من أي خطأ يحدث. لكن علينا أن نضع في الاعتبار أن وسائل الإعلام في تركيا حرة ولا يسمح بعضها بمناقشة بعض القضايا الدينية بشكل موسع لعدم وجود وازع ديني لدى القائمين عليها». أي أنه يحمل المسئولية كلا من التعليم والإعلام[٦٦].

٦- الآثار والسياحة:

كان من أهم الإنجازات في هذا المجال، وعلى نحو يتسق مع تصالح تركيا مع تاريخها الإسلامي، هو إعادة افتتاح مسجد السليمانية باسطنبول والمدرج على قائمة اليونسكو للتراث العالمي في أول أيام عيد الأضحى المبارك، إذ صلى به رئيس الوزراء «رجب طيب أردوغان» صلاة العيد. ويُعد هذا المسجد مثالا لما كانت عليه وظيفة المسجد في الحضارة الإسلامية، فهو يضم مكتبة ضخمة معروفة بمكتبة السليمانية تضم ٧٠ ألف كتاب، ٨٠٪ منها باللغة العربية، كما كانت ملحقة به قديمًا دار للقرآن الكريم والحديث ومستشفى ومدرسة للطب وغير ذلك[٦٧].

وفي إطار متصل، تهتم تركيا بالقطاع السياحي وتتخذ الكثير من الإجراءات لاجتذاب السائحين، ومن بينها: قرار تحويل منطقة شبه الجزيرة التاريخية باسطنبول (التي تضم ثلاثة أحياء هي الأشهر في تاريخ اسطنبول حضاريًا، وهي: بايزيد، سيركجي، السلطان أحمد) من أول يناير ٢٠١١ إلى منطقة للمشاة والسائحين ومحظورة على السيارات خلال الفترة من العاشرة صباحًا إلى السادسة مساء[٦٨].

كما تضع تركيا خطة طويلة الأجل لتطوير السياحة العلاجية. وتهتم تركيا باجتذاب السائحين العرب والخليجيين تحديدًا، ومن أشهر برامج الترويج: إقامة المعارض وترتيب الرحلات للصحفيين العرب، والأهم هو الحرص على الحفاظ على العادات والتقاليد ومظاهر الثقافة الإسلامية[٦٩].

٧- الأقليات وسياسات الانفتاح الديمقراطي:

كانت الحقوق الثقافية للأقليات في الداخل التركي محل جدل لفترات طويلة، إلا أنها شهدت تقدمًا خلال السنوات الأخيرة حتى عام ٢٠١٠، ولا ينفصل ذلك عن سياسات الانفتاح الديمقراطي التي ينتهجها حزب العدالة والتنمية والمساعي التركية لعضوية الاتحاد الأوربي وما تشترطه في هذا الإطار.

ويرى الأكراد أنهم عانوا كثيرًا الاضطهاد في ظل الحكومات التركية المتعاقبة؛ حيث اعتبرت حكومات سابقة اللغة الكردية جزءًا من الدعاية الانفصالية. لكن حكومة «أردوغان» اهتمت بشكل ملحوظ بدمج الأقلية الكردية في المجتمع التركي؛ حيث صرح «أردوغان» أكثر من مرة قائلا إنه لا يفرق بين المواطن التركي سواء كان كرديًا أم لا، وقال في إحدى المرات: «لا فرق بين أخي التركي وأخي الكردي»، وهي الكلمة التي لاقت ترحيبًا واسعًا في الأوساط الكردية. لكن في الوقت ذاته ترفض الحكومة أي محاولات لزعزعة الأمن والاستقرار من جانب الميليشيات الكردية المقاتلة في الجنوب، ويشن الجيش هجمات بشكل منظم على معاقل المتمردين الأكراد في جبال شمال العراق.

وتتعدد المؤشرات على تحسن أوضاع الأكراد؛ فقد أعلنت إدارة الشئون الدينية التركية في ٢٠٠٩ أنها تعمل على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الكردية في إطار خطة تهدف إلى ترجمته إلى عدة لغات أخرى[٧٠]. كما أنه في أول جمعة من شهر مارس لعام ٢٠٠٩ وفي مسجد في جنوب شرق تركيا (شمال كردستان) ألقى إمام مسجد (أولو) خطبة صلاة الجمعة (بعد إلقائها باللغة العربية) ولأول مرة باللغة الكردية[٧١].

وفي هذا العام استمر النهج الإيجابي، فعلى سبيل المثال في فبراير ٢٠١٠، أوضح وزير الثقافة والسياحة التركي ارطغورل كوناي أن وزارته أنهت استعداداتها لطبع كتاب (مم وزين) الذي كُتب من قبل الكاتب الكردي الشهير أحمدي خاني والذي يعتبر من أحد الأعمدة الأساسية للأدب الكردي. وقد أوضح «كوناي» أن هناك استعدادات تُجرى لطبع النتاجات الأدبية الكردية عامة من جديد، وفي هذا السياق ذكر أن: «هناك عدة مشاريع لأجل دعم مسيرة الانفتاح الديمقراطي في البلاد من قبل الوزارة»[٧٢].

كذلك، أُعطيت اللغة الكردية مكانتها على الصعيد الأكاديمي؛ حيث أعلنت جامعة أرتوقلو بمحافظة ماردين التركية أن قسم اللغة الكردية وثقافتها بمعهد الأديان الحية سيقبل هذه السنة لأول مرة ٢٠ طالبًا من طلبة الدراسات العليا الذين سيدرسون اللغة الكردية بلهجتيها الكرمانية والزازية[٧٣].

أما بالنسبة للشيعة، فقد جرت محاولات لإدماج رؤاهم في المجال التعليمي، كما حرص أردوغان على توجيه خطاب لهم في ذكرى عاشوراء.

وعن المسيحيين الأرمن، وبالرغم من أنهم ليسوا كثر، فطالما كانت قضية الأرمن سببًا في توتر علاقات تركيا بالدول الأوربية والولايات المتحدة، كما تُتخذ ذريعة لعرقلة انضمامها إلى الاتحاد الأوربي. وتقبل تركيا بحقيقة أن بعضًا من المسيحيين الأرمن قُتلوا في حروب غير نظامية ابتداءً من ١٩١٥، لكنها تنفي بشدة أن يكون ما يقرب من ١.٥ مليون شخص قد قُتلوا، أو أن تكون أعمال القتل قد وصلت إلى درجة الإبادة، وهو مصطلح يستخدمه بعض المؤرخين الغربيين وبعض البرلمانات الغربية.

وفي تطور إيجابي يتعلق بحرص تركيا على تحسين أوضاعهم، أعلنت تركيا إعطاء التصريح بإقامة صلاة مسيحية مرة في السنة في كنيسة أرمينية بجزيرة مهجورة جرى ترميمها لتكون متحفًا في بحيرة فان بشرق تركيا. وتقع الكنيسة التي يعود تاريخ بنائها إلى القرن العاشر الميلادي في شرق تركيا الذي كان موطنًا لعرق الأرمن قبل الحرب العالمية الأولى، وأعيد فتحها عام ٢٠٠٧ كمتحف، ولهذه الكنيسة أهمية رمزية كبيرة للأرمن(٧٤).

(د) السياسات الثقافية على الصعيد الخارجي:

اتبعت تركيا سياسة ثقافية نشطة على الصعيد الخارجي وفي دوائر متعددة، من أهمها:

١- في مجال النشر والترجمة:

اتسع النشاط التركي في مجال معارض الكتاب. فقد عُقدت في الفترة بين ٣٠ من أكتوبر حتى ٧ من نوفمبر ٢٠١٠ الدورة التاسعة والعشرون لمعرض الكتاب الدولي، وضم المعرض أكثر من ٥٥٠ ناشرًا ومنظمة غير حكومية وأكثر من ٣٥ مشاركًا أجنبيًا. وتم اختيار إسبانيا ضيف شرف للمعرض(٧٥).

ومن حيث تشجيع الترجمة إلى العربية، فقد قدّمت هيئة ندا التركية -وهي مؤسسة حكومية وجزء من وزارة الثقافة والسياحة التركية- منحة مالية لعدد من الناشرين لتشجيعهم على ترجمة كتبها من اللغة التركية إلى العربية. ومن المقرر أن تقوم دار العربي بترجمة أحد كتب الروائي والشاعر التركي «تونا كير متشي»(٧٦).

٢- نشاط المراكز الثقافية التركية:

شهدت المراكز الثقافية التركية في الفترة الأخيرة نشاطًا ملحوظًا. فعلى سبيل المثال في مارس ٢٠١٠ افتتح وزير الخارجية التركي د.أحمد داوود أوغلو مركز يونس أمرة للثقافة التركية بالقاهرة، والذي يعد المركز الثقافي التركي الرابع الذي يتم افتتاحه بعد افتتاح معهد يونس أمرة بالبوسنة والهرسك في أكتوبر ٢٠٠٩، وآخر بألبانيا في ديسمبر ٢٠٠٩، وثالث بكازاخستان في فبراير ٢٠١٠. وفي كلمة داوود أوغلو في افتتاحه المركز ذكر أن افتتاح مثل هذا المركز يحقق أهدافًا ثلاثة: ١- تفاعل العلاقات الثقافية بين البلدين، وتطور اللغة بين الشعبين، سعيًا لتواصل ثقافي بحيث إذا كُتب شعر في اسطنبول يُفهم في مصر والعالم العربي. ٢- تطوير العلاقات بين المثقفين العرب والأتراك باعتبارهم رموز التقدم والرقي في كلا المجتمعين. ٣- إحياء التراث التاريخي المشترك لكي تطور الثقافة التاريخية وتحفظ للأجيال القادمة. ومن أهم الأنشطة التي شارك فيها هذا المركز: أنشطة الأسبوع الثقافي لنادي عماد الدين التابع لوزارة التعليم العالي في مارس ٢٠١٠، وتنظيم معرض فن الإبرو بكلية الفنون التطبيقية في يونية ٢٠١٠، وإصدار مجلة آفاق للصداقة المصرية التركية(٧٧).

٣- إعلاميًا:

أُطلقت في أبريل ٢٠١٠ قناة TRT التركية في نسختها العربية بهدف مزيد من التقارب مع العرب وتأكيد المصير المشترك، وصرح «أردوغان» في افتتاحه القناة قائلا: «إن مصير ومستقبل اسطنبول لا يختلف عن مصير ومستقبل الدول العربية. وقد تكون الحدود السياسية قد خُطّت بين أوطاننا في التاريخ القريب، وربما الألغام قد زُرعت بين دولنا، وربما الجدران والسدود قد شُيِّدت بين أراضينا، إلا أننا نمتلك من القوة والإرادة ما يتجاوز كل هذه العقبات»(٧٨). وفي المقابل أيضًا، وفي إطار السياسة التركية المنفتحة على مختلف الحضارات، أُعلن العمل على إطلاق نسخة من قناة TRT بالإنجليزية.

٤- فنيًا:

تحقق المسلسلات التركية نسب مشاهدة عالية في العالم العربي، وإن كان يوجه إليها كثير من الانتقادات لعدم تعبيرها عن الواقع الأخلاقي والسلوكي للمجتمع التركي الذي يعد أكثر التزامًا.

٥- التعاون العلمي:

فضلا عما تحرص عليه الجامعات والمؤسسات العلمية التركية مع نظيراتها العالمية، فقد كان هناك حرص مماثل على توثيق العلاقات العلمية مع الدائرة العربية. فمثلا؛ نجد تأسيس المؤتمر العربي-التركي للعلوم الاجتماعية وانعقاد أولى دوراته في أنقرة في الفترة ١٠-١٢ من ديسمبر ٢٠١٠(٧٩). أيضًا، زار وفد من الجامعات التركية العراق لإبداء الاستعداد لتدعيم العلاقات العلمية واستقبال الطلاب العراقيين(٨٠). بالإضافة إلى ذلك، كانت اللغة التركية من أهم مجالات التعاون العلمي بين الجامعات التركية والعربية، كما بين جامعة اليرموك الأردنية وجامعة سليمان ديميريل التركية وغيرها؛ إذ استحدثت الأولى

تخصص اللغة التركية لنيْل درجة البكالوريوس[٨١]، كما تقرر إنشاء قسم لدراسة اللغة التركية في جامعة قناة السويس[٨٢].

٦- التواصل المباشر في المجال الديني:

فعلى الصعيد الإسلامي عامةً، أُعلِن عن أن لدى إدارة الشئون الدينية مشروعات علمية كبيرة تهمّ الباحثين ورجال العلم في العالم الإسلامي، وأن الإدارة تقوم على مشروع طموح لإبراز دور العلماء الأتراك ونشر إنتاجاتهم العلمية وإسهاماتهم الرائدة في خدمة مختلف العلوم الإسلامية، وتستعد إدارة الشئون الدينية لتنظيم عدد من الندوات العلمية في تركيا تجمع العديد من العلماء والمفكّرين المسلمين تهدف لدعم العمل الإسلامي المشترك بما يسهم في عرض الصورة الصحيحة للدين الحنيف والحضارة الإسلامية[٨٣].

وفي أغسطس التقى الشيخ علي برداق أوغلو -رئيس الشئون الدينية السابق في تركيا- الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، وعضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في مقر الرابطة بمكة المكرمة، وتم خلال اللقاء بحث القضايا ذات الاهتمام المشترك بين الرابطة والشئون الدينية في تركيا، وفي مقدمتها عقد المؤتمرات والندوات المشتركة في موضوع الحوار بين المسلمين وغيرهم، وذلك في ضوء مبادرة خادم الحرمين الشريفين، الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود للحوار. وأثنى رئيس الشئون الدينية في تركيا على القرارات والتوصيات التي توصل إليها المشاركون في مؤتمر «رابطة العالم الإسلامي.. الواقع واستشراف المستقبل» وأبدى استعداد إدارة الشئون الدينية في تركيا للتعاون في تنفيذها[٨٤].

وتسعى الإدارة إلى توثيق علاقاتها بالعالم العربي؛ حيث بحث كل من نائب رئيس الشئون الدينية التركية والدكتور محمد العادل -رئيس مجلس إدارة الجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون- مجالات التعاون بين الجهتين. إذ كان التشديد على حرص الإدارة العامة للشئون الدينية في تركيا على فتح آفاق أوسع للتعاون مع البلدان العربية. من جانبه عرض الدكتور محمد العادل تصوّرًا للتعاون مع إدارة الشئون الدينية لاسيّما في مجال تمكين الأئمة والباحثين الأتراك من المشاركة في دورات للغة العربية في عدد من البلدان العربية، كما أشار إلى أن بعض المؤسسات العربية المتخصّصة قد أبدت استعدادها للتعاون مع الجمعية التركية العربية في هذا الشأن.

٧- الأوضاع في غزة مثالا لامتزاج السياسي والثقافي في السياسة الخارجية التركية:

كان الموقف التركي من القضية الفلسطينية عامة والتصعيد الإسرائيلي ضد غزة خاصة ولاسيما منذ أواخر عام ٢٠٠٨ من أهم مؤشرات التغير في السياسة الخارجية التركية تجاه جوارها العربي والإسلامي. وقد كان البعد الثقافي والحضاري بارزًا على عدة مستويات: أولها- مستوى التصريحات، فعلى سبيل المثال صرح وزير الخارجية التركي السابق «علي باباجان» قائلا مع بداية العدوان: «الفلسطينيون إخواتنا»، وفير ذلك من التصريحات التي أكدت التمسك برفع المعاناة عن الفلسطينيين.

ثانيها- أن تركيا لم تضع علاقاتها بإسرائيل كأولوية عليا، وإنما أكدت احترامها مبادئها التي تؤمن بها وتمسكت برؤيتها لمصالحها الحضارية طويلة المدى.

ثالثها- الدور البارز للمجتمع المدني التركي في هذا السياق، وهو ما كان أوضح ما يكون في دور مؤسسةIHH للإغاثة في أسطول الحرية وما تعرضت له سفينة مرمرة الزرقاء في مايو ٢٠١٠، واستشهاد ٩ أتراك على أيدي قوات الاحتلال الإسرائيلية. وتؤكد الحكومة التركية عدم تنازلها عن كل من الاعتذار والتعويض، وهو ما لا تستجيب له إسرائيل. وقد عاود الأسطول رحلته مرة أخرى إلى غزة في أواخر ٢٠١٠ وسط تأييد شعبي تركي واضح[٨٥].

وعلى الصعيد الفني، كان عرض مسلسل (وادي) الذي أثار حفيظة إسرائيل. وفي المقابل، أقبل الفلسطينيون على تعلم اللغة التركية.. مرجعين ذلك إلى أدوار تركيا في مساندة قضيتهم؛ حيث عقدت إحدى الجمعيات التركية هناك دورات لتعليم اللغة.

٨- الانفتاح الثقافي على العالم التركي في الخارج:

في إطار الانفتاح التركي على الدوائر الحضارية المختلفة سياسيًا وثقافيًا، يأتي الانفتاح على ما يُسمى العالم التركي. وظهرت عدة مؤشرات لهذا الانفتاح خلال ٢٠١٠، منها: استضافة المنتدى الإعلامي للدول الناطقة بالتركية في أنقرة، وقبله ملتقى آخر لهذه الدول تمت الدعوة خلاله إلى اعتماد اللغة التركية (في صيغتها المستخدمة بتركيا) لغة موحدة رسمية للاستخدام في مثل هذه الملتقيات بين الدول الناطقة بالتركية[٨٦].

وبالمثل كان هناك نقلة في التواصل بين تركيا وأتراك لبنان، إذ إن هناك بلدة تسمى «الكواشرة» بلبنان أهلها من الأتراك الحاصلين على الجنسية اللبنانية، إلا أن القرية تعاني كثيرًا من المشكلات. وقد زار أحمد داوود أوغلو القرية في يوليو ٢٠٠٩ وترك نصبًا تذكاريًا وسبيل مياه، وإن كان التواصل مع تركيا قد بدأ منذ الثمانينيات. وقد قدمت تركيا لهذه القرية عدة مشروعات، مثل: مشروع شبكة مياه، مولد كهرباء، منح دراسية وغير ذلك[٨٧].

٩- الحضور التركي الواضح على الساحة الأوربية:

حيث اختيرت اسطنبول عاصمة للثقافة الأوربية خلال عام ٢٠١٠، رغم كون تركيا ليست عضوًا في الاتحاد الأوربي بعدُ، إذ اتخذ الاتحاد الأوربي قرارًا في عام ١٩٩٩ بشأن توسيع نطاق مشروع عاصمة أوربا الثقافية بالشكل الذي يشمل الدولة التي لا تتمتع بالعضوية الكاملة في الاتحاد الأوربي. وفي ضوء هذا الاختيار، شهدت اسطنبول خلال عام ٢٠١٠ عدة مشروعات تؤكد مكانة المدينة العالمية؛ حيث العمل على دعم بنيتها الفنية والثقافية[٨٨].

كما أنه من المنتظر أن تصبح تركيا قاعدة معلوماتية لأوربا، إذ أعلن «أركان آيان» -الأمين العام لوكالة تنمية شرق مرمرة «MARKA»- أن مشروع «وادي المعلومات» المقرر إنشاؤه في محافظة «كوجالي» التركية سيجعل من تركيا قاعدة معلوماتية لأوربا، حيث سيصبح هذا المشروع مركزًا إنتاجيًا لشركات تكنولوجيا المعلومات، كما سيتيح للشركات الصغيرة الانفتاح على الخارج[٨٩].

١٠- دور بارز للمجتمع المدني: حركة «فتح الله جولن» نموذجًا:

وهي حركة مدنية تركية تمتد نشاطاتها داخل تركيا وخارجها، وتستمد أفكارها من المفكر التركي «فتح الله جولن» وتُنسب إليه. وتتسم الحركة بالانفتاح على الدوائر المختلفة في المجال الحضاري التركي؛ حيث الانطلاق من فكرة الخدمة الإيمانية والحرص على الاستفادة مما تتيحه العولمة والإيمان بالدور الحضاري في هذا السياق. وتتعدد مجالاتها كالتالي[٩٠]:

أ- التربية والتعليم: تنتشر المدارس التابعة للحركة في أكثر من ١٤٠ دولة، ولا يقل عددها عن١٥٠٠ مؤسسة في مختلف مراحل التعليم، فضلا عن مراكز تعليم اللغات والإعلام الآلي. كما نجحت في تأسيس ١٥ جامعة في مختلف أنحاء العالم، والطموح يتوجه إلى فتح جامعات جديدة في أذربيجان وجورجيا وكازاخستان والبوسنة وألبانيا ونيجيريا. وفي عام ٢٠٠٩ افتُتحت مدرسة صلاح الدين في مصر. وهذه المدارس لا تطبق دروسًا وبرامج منفصلة تحمل مواصفات دينية وأخلاقية تدرس فيه ما هو معنوي، وإنما تندمج في النظم التعليمية القائمة. كما أن تلك المدارس المنشأة في إطار المدرسة الحديثة قد احتلت الصدارة بالنجاح الذي أظهرته أكاديميًا.

ب- الإعلام المرئي والمسموع والمقروء: يتميز نشاط مجموعة درب التبانة -السابق تناولها- بالاتساع والتنوع ليصل إلى خارج تركيا. فعلى سبيل المثال، قناة إس تي في: قناة شاملة تغطي ١٥٠ دولة في العالم وتصنف بين أكبر (٥) قنوات في تركيا من حيث المشاهدة، ولها بث خاص بأمريكا باللغة التركية وبث خاص بأوربا تتفق مع القناة الأم أحيانًا وتختلف من حيث نوع برامجها أحيانًا، وتبثان أحيانًا باللغتين الإنجليزية والألمانية.

كما توجد أيضًا قناة مَهْتاب، وهي قناة فضائية ثقافية حوارية. وقناة الخزر، وهي قناة تبث في دول آسيا الوسطى التركية وتتواصل معهم باللهجة الأذربيجانية. وقناة أبرو: وهي قناة تنطلق من أمريكا وتغطي الولايات المتحدة الأمريكية وتبث باللغة الإنجليزية. بالإضافة إلى ثلاث إذاعات فضائية: الأولى ثقافية والثانية إخبارية والثالثة شبابية.

وفي إطار الصحافة المكتوبة، توجد مجموعة زمان الإعلامية، وتُصدر توداي زمان (الزمان اليوم) وهي جريدة يومية تصدر باللغة الإنجليزية، وهي الأولى في الصحف الإنجليزية الصادرة من تركيا.

أما عن وكالات الأنباء، فهناك وكالة جيهان للأنباء[٩١] وهي وكالة أخبار عالمية ولها مراسلون في كل أنحاء تركيا وفي أغلب أنحاء العالم، وتعد أكبر وكالة أنباء في تركيا. بالإضافة إلى وكالة زمان ووكالة أنباء جيهان، وهما واسعتا الانتشار بالجوار الحضاري العربي لتركيا لصدور إحداهما باللغة الإنجليزية والأخرى بلغات متعددة.

وتقوم بعض دور النشر بنشر فكر الأستاذ فتح الله جولن، وتترجم كتبه إلى كثير من اللغات العالمية، وعلى رأسها: العربية والأوردية والفارسية والإنجليزية والفرنسية فضلا عن اللغات الآسيوية. ومن الدور المهمة بهذا الصدد: مجموعة kaynak وتحديدًا دار النيل للطباعة والنشر، ولها فروع في تركيا والمقر الرئيس في القاهرة بجمهورية مصر العربية، ولها حضور واسع في المعارض الدولية للكتاب من الخليج العربي إلى المغرب العربي، فضلا عن حضورها في الجمهوريات الآسيوية وأوربا وأمريكا. ومن أهم إصدارات دار النيل: مجلة حراء[٩٢]، وهي مجلة ثقافية دورية تصدر بالقاهرة وتستقطب كثيرًا من الأقلام الجادة في العالم العربي وتركيا، ويتم توزيعها أثناء اللقاءات العلمية والتعليمية، بل اللقاءات الصناعية والتجارية. أيضًا هناك مجلة أكسيون، وهي مجلة أسبوعية إخبارية تحليلية سياسية وتصل مبيعاتها إلى ٣٠ ألف نسخة وتعتبر الأولى في بابها. كما أن هناك مجلة فونتين الألمانية.

ج- في المجال الاقتصادي: فقد أدت أفكار التعاون إلى حفز رجال الأعمال لتأسيس تجمع لهم يُعرف باسم (توسكون Tuskon) [٩٣] لتبادل الخبرات والمعارف التجارية والعلمية وتوسيع دوائر التعامل من الأطر المحلية الضيقة إلى العالمية؛ الأمر الذي أتاح إمكانية خلق فرص عمل هائلة تساعد على تخفيض معدلات البطالة والفقر عن طريق المشروعات الناجمة عن هذه المنظمة. كذلك، فإن التوسع في الأعمال يؤدي إلى زيادة

الأرباح التي يذهب جزء كبير منها بشكل طوعي إلى استكمال التوسع في المشروعات التعليمية والإغاثية والتنموية الأخرى، كما يعمل التوسع التجاري على المستوى الدولي على تمكين الحركة دوليًا من خلال نشر أفكارها ومؤسساتها عبر العالم.

د- المجال الطبي: وهذا مثل «مستشفى السماء» ولم يقتصر نشاط الخدمة الطبية على تركيا، إذ نظم المقتنعون بفكر الخدمة الإيمانية من الأطباء والعاملين في هذا المجال عامة، سواء كانوا في المشافي القائمة على «فكرة الخدمة» أو الموظفون في القطاع العام والقطاع الخاص الآخر، رحلات طبية لبعض الدول الإفريقية، مثل نيجيريا وكينيا والكونغو وتنزانيا والسودان وإثيوبيا وأماكن أخرى كثيرة. كما يتم العمل على تأسيس مستشفيات في مختلف الأماكن من العالم، وخاصةً في الدول الفقيرة أو التي تعيش توتّرات سياسية أو اقتصادية أثرت على مستوى الصحة العام في تلك البلدان، وخاصة البلدان الإفريقية وبعض بلدان القارة الآسيوية.

هـ- المجال الإغاثي: من أمثلة المؤسسات العاملة في هذا النطاق جمعية «كيسمه يوكمو» (هل من أحد؟)[٩٤] الإغاثية، التي تم تأسيسها سنة ١٩٩٧، وتزامنت نشأتها مع زلزال مرمرة. وتشمل هذه الجمعية عشرات الجمعيات المهتمة بمسألة الإغاثة، ولها مئات مشاريع الإغاثة داخل تركيا وخارجها. وتعد من أكبر الجمعيات الخيرية في تركيا. وقد كان لها دور بارز في تسونامي إندونيسيا وزلزال بيرو والصين، وزلزال باكستان، وأحداث غزة الأخيرة. وتحقيقًا لمسعى الإغاثة تعمل الجمعية على إنشاء قرية حديثة متكاملة في دارفور تبني بموجبها ٣٠٠٠ وحدة سكنية مع مستشفى ومدرسة وسائر مستلزمات الحياة.

و- الحوار: يمثل التسامح والمسئولية إزاء الآخر أساسًا في فكر «جولن»، حتى أنه يرى ما بدر من الغرب بمثابة صرخة نتيجة تقصير المسلمين في القيام بدورهم الحضاري. كما أن الحركة تهتم بالحوار العربي-التركي. ومن أهم المؤسسات العاملة في مجال الحوار «أبانت»؛ حيث الاهتمام بالحوار داخليًا وخارجيًا.

وعند تقييم أداء الدولة التركية في المجال الثقافي، لابد من النظر إلى مسألة مهمة تتعلق بأن الجدل بين العلمانيين والإسلاميين في تركيا يمثل أبرز ساحات الجدل حول الهوية التركية، ويتضح هذا في مختلف أوجه البيئة الثقافية من إعلام وفن وتعليم وغير ذلك. غير أن الفترة الأخيرة شهدت تقدمًا ملحوظًا لأصحاب التوجه الحضاري ذي الجذور الإسلامية. وفي ظل هذا، تشهد تركيا خلال هذه الفترة بالداخل انفتاحًا على مختلف التوجهات، وتحديدًا فيما يتعلق بالأقليات من أكراد وأرمن وغيرهم. هذه الرؤية في الداخل تتسق معها السياسة الخارجية التركية عامة والسياسة الثقافية خاصة؛ حيث كذلك الانفتاح المتوازن على دوائر حضارية مختلفة.

رابعًا- السياسات الثقافية الإيرانية:

لقد برز بوضوح الدور الإيراني على الساحة الإقليمية في الآونة الأخيرة، ولقد اتجهت إيران لدعم دورها وتحركاتها بأدوات القوة المختلفة. فعلى الصعيد الداخلي سعت إيران إلى دعم الداخل وتوحيده في مواجهة الخارج وذلك اعتمادًا على سياسة ثقافية قائمة على الحفاظ على مبادئ الثورة الإيرانية وخاصة منذ وصول التيار المحافظ إلى سدة الحكم في إيران منذ ٢٠٠٥. كما سعت إيران إلى تدعيم صعودها الإقليمي ببعض أدوات القوة الناعمة، ومنها: الإعلام والتجارة والاستثمارات، ودعم الروابط الثقافية بالبلدان الأخرى من أجل دعم أجندة السياسة الخارجية الإيرانية[٩٥]. وتتميز الحالة الإيرانية ببروز الأبعاد الثقافية على مستوى الخطط والتحركات؛ حيث يرى العديد أن الثورة الإيرانية بالأساس ثورة ثقافية تسعى لتغيير الواقع الثقافي ليس في إيران فقط بل في الخارج أيضًا وذلك في إطار مبدأ تصدير الثورة الإيرانية إلى الخارج.

(أ) مبادئ السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية (كأحد مقومات الدور):

وفي ضوء ما سبق، فإن مقومات المكانة والدور الإيراني لا ترتبط فقط بتميز الموقع الجغرافي وحجم وتنوع التركيبة السكانية، بل بما طرحته الثورة الإيرانية من مبادئ وقيم. ومن ثم عند التطرق إلى السياسة الثقافية لإيران فلابد من التعرض إلى مبادئ السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ومن أهم أنشطة المجلس العام للثقافة والمجلس الأعلى للثورة الثقافية: التخطيط والتنظيم لمبادئ السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية في إطار عدد من الأهداف التي تحدد الأولويات الثقافية للدولة، والتي جاء على رأسها ما يلي:

١- أن السياسة الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية هي سياسة الثورة الإسلامية، وبالتالي تتضمن السياسة الثقافية لإيران نشر مبادئ وقيم الثورة الإسلامية، وأفكار الإمام الخميني، في جميع الشئون الفردية والاجتماعية، وذلك انطلاقًا من أن الثورة الإيرانية ثورة ثقافية بالأساس.

٢- أن السياسة الثقافية لإيران مستلهمة من الرؤية الإسلامية للكون والإنسان، وتقوم على مبادئ من قبيل تأكيد النظرة التوحيدية والاعتقاد بأصول الدين وفروعه.

٣- أصالة القيم المعنوية والفضائل الأخلاقية داخل المجتمع الإسلامي.

٤- تأكيد خط الإمام الخميني في حفظ مبادئ الثورة، وخاصة جانبها الثقافي انطلاقًا من فكر الخميني ومقولاته التي من أهمها أن «الثقافة هي مصدر جميع أنواع السعادة

والشقاء لشعب ما. إن كسر طوق الثقافة الغربية وحلول الثقافة الإسلامية محلها ونفوذ الثورة الثقافية إلى جميع شئون البلاد الإسلامية ومرافقها يحتاج إلى السنوات الطويلة من الجهد ... فطريق إصلاح أي بلد هو ثقافة ذلك البلد، فيجب أن يبدأ الإصلاح من الثقافة».

٥- دعم الفن الأصيل وإحياؤه وعرضه في جميع الميادين والمجالات التي تتلاءم وروح التعاليم الإسلامية، والاهتمام بالمرأة المسلمة، وتأكيد مشاركة الشعب الثقافية.

٦- على المستوى الخارجي، جاءت مبادئ السياسة الثقافية لإيران مؤكدة ضرورة التواصل مع الأمم الأخرى، وتقوية أوصال الروابط الثقافية مع الدول الإسلامية(٩٦).

ومن أهم أهداف السياسة الثقافية لإيران كما عرّفتها الوثائق الرسمية:

١- توحيد الأساليب والأفكار والتنسيق الثقافي بين مختلف أجهزة الجمهورية الإسلامية.

٢- العمل على نشر القيم والمثل الإسلامية، ونشر ثقافة الثورة وتأكيد المبادئ الخمينية.

٣- تنسيق الخطط والبرامج الاقتصادية والاجتماعية ذات المردود الثقافي مع السياسة الثقافية العامة للدولة.

٤- توثيق التبادل بين المؤسسات الحكومية والأهلية في دعم السياسة الثقافية، وتعزيز روح البحث والإبداع(٩٧).

وبالتالي، فإن مبادئ السياسة الثقافية لإيران تتمثل في السعي الإيراني للحفاظ على تراث الثورة الإيرانية، وتأكيد خط الإمام الخميني في نشر مبادئ الثورة الإيرانية؛ حيث تقوم فلسفة ذلك على أن غزوًا ثقافيًا من الغرب موجه إلى المجتمعات الإسلامية ومنها إيران، وأن القضاء عليه ينبغي أن يتم بنوع من التوازن في الإنتاج الثقافي وتوحيد برامج التعليم وأجهزة الثقافة التابعة للسلطة والمجتمع، مع تأكيد أهمية التبادل الفكري والثقافي؛ حيث إن التيار الحاكم في إيران لديه استراتيجية ثقافية أساسها: تأصيل الثقافة الذاتية والموضوعية، وتأكيد التبادل الثقافي، والاستفادة من الأساليب الحديثة في نشر الثقافة والحفاظ على الهوية(٩٨).

وفي ضوء المبادئ والأهداف العامة، التي تعد الإطار النظري للسياسة الثقافية لإيران، فإنه لا بد من الانتقال إلى مستوى آخر وهو التحركات العملية على أرض الواقع لدراسة السياسة الثقافية الإيرانية ومدى قدرة إيران على تنفيذ ما جاء في الوثائق الرسمية. ولقياس ذلك يمكن التطرق إلى السياسة الثقافية لإيران على مستوى التحركات على البعدين الداخلي والخارجي.

(ب) البعد الداخلي للسياسات الثقافية الإيرانية:

تهدف إيران من سياستها الثقافية على المستوى الداخلي إلى مواجهة ما تراه السلطات الرسمية ورجال الدين ذوو الكلمة المسموعة في إيران غزوًا ثقافيًا في ظل عصر العولمة وانفتاح الثقافات، وسَعْي بعض منها إلى السيادة والانتشار على ما سواه من ثقافات محلية في إطار الدعوة إلى العولمة والقرية الكونية الصغيرة. كما تسعى أيضًا إلى تفعيل الهدف السابق بنشر الثقافة الإسلامية كما جاءت بها ثورة الخميني. وتتجلى أهداف السياسة الثقافية في مجالات عدة من أهمها ما يلي:

١- السينما والفن الإيراني:

سعت إيران لإيجاد فن لا يتنافى مع الأصول الإسلامية التي أكدتها الثورة الإيرانية، ويحل معضلة الصدام بين الفن والدين. وتعد السينما الإيرانية إحدى أهم الأدوات التي استخدمتها الدولة في إيران لنشر ثقافة الثورة، وواصلت قيادات الثورة ضغطها على الفنانين من أجل تأكيد مبادئ الثورة في السينما؛ حيث يؤكد وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي محمد حسيني في برنامجه الثقافي اهتمامًا خاصًا بالسينما، ويعتبرها جهازًا يؤدي خدمة جليلة للثقافة الإسلامية، لذلك فهو يرى ضرورة زيادة إنتاجها العالمي لتحتل مكانة عالمية. كما أكد ضرورة وجود هيكل لمنظومة فنية إسلامية سواء في الإذاعة أو التليفزيون أو السينما، وضرورة وجود اللامركزية في الإدارة الثقافية، والاهتمام بصندوق دعم الفنانين، والتفاهم مع البنوك من أجل إعطاء قروض قريبة الأجل للمؤسسات الفنية، والمساهمة في تشغيل الفنانين الشبان، ودعم العمل الفني خاصة في المحافظات الإيرانية التي تتعرض لتأثير الإعلام الخارجي(٩٩).

وتحوز السينما الدينية في إيران النصيب الأكبر من التمويل الحكومي، وقد ازداد بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة ليصل إلى خمسة ملايين دولار تقريبًا رُصدت لإنتاج فيلم يحكي قصة النبي سليمان، كما توفر الجهات الرسمية للسينما الدينية في إيران إمكانات تؤهلها للدخول في السباق التكنولوجي.

وتحتل السينما الإيرانية المرتبة السادسة عالميًا من حيث إنتاج الأفلام؛ حيث أصبحت منافسًا قويًا وحصدت العديد من الجوائز في المهرجانات العالمية، فقدمت السينما الإيرانية فيلم «المسيح روح الله» وحصلت بمقتضاه على جائزة حوار الأديان من مهرجان «الدين اليوم في الفاتيكان»(١٠٠). وبالتالي فقد استطاعت السينما -وخاصة السينما الدينية في إيران التي تتماشى مع الخط العام للنظام الحاكم في طهران- الدخول في المنافسة العالمية وحصد العديد من الجوائز، كما استطاعت تحقيق أهداف السياسة الثقافية في إيران.

كما أنه في ضوء التكامل بين الداخلي والخارجي، وتأكيد ثقافة المقاومة التي تتبناها الدولة الإيرانية في تحركاتها الخارجية وتبدو أيضًا في دعم حركات المقاومة في البلدان الإسلامية، وتأكيد محورية القضية الفلسطينية والقدس في العقلية والثقافة الإيرانية، أعلنت إيران أنها ستنتج فيلمًا سينمائيًا عن غزة والمقاومة من إخراج كل من إسماعيل رحيم زاده ومجتبى أسد بور تحت مسمى «فيلادلفيا»، وهو فيلم يدور حول حصار غزة ومعاناة شعبها والعدوان الإسرائيلي على القطاع[١٠١].

وتسعى إيران إلى الترويج لفن السينما الإيراني في الخارج باعتباره أحد أدوات نشر الثقافة الإيرانية عبر مؤسسات متخصصة، منها على سبيل المثال: مؤسسة الفارابي للأعمال السينمائية، وهي جمعية تضم عددًا كبيرًا من المخرجين السينمائيين، وتتمتع بإعانة رسمية. كما تسعى المؤسسة إلى إدخال ديناميكيات جديدة في الفن السينمائي الإيراني وإقامة قاعات سينما جديدة عبر البلاد. ويتسابق الموزعون في العالم على حق استغلال الأفلام الإيرانية في مناطق معينة بعد أن لمع عدد من السينمائيين الإيرانيين في العالم.

وفي إطار الاهتمام الرسمي بالسينما في إيران، ودورها بوصفها مرآة للفن والثقافة الإيرانية، صرح بعض المسئولين بوجود خطط لبناء ١٠٠ دار سينما جديدة خلال عام ٢٠١٠ لمواجهة المشكلات التي تعتري عرض الأفلام في إيران[١٠٢]. كما دشنت وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران مدينة سينمائية حشدت لها كل الطاقات والتكنولوجيا المتطورة، كما أقامت الوزارة مهرجان (فجر) السينمائي الذي يستقبل ما يزيد على ٤٥ دولة، وتنتج إيران بوجه عام ما يزيد على ١٣٠ فيلمًا سنويًا[١٠٣].

٢- الحفاظ على التراث الإيراني:

تسعى أجهزة الثقافة السياسية في إيران إلى الحفاظ على التراث الإيراني وخاصة التراث المذهبي الشيعي كأحد أبرز أوجه الثقافة الدينية الإيرانية؛ حيث تهتم إيران بدور المساجد والحسينيات والتكايا التي أصبحت من الركائز المؤثرة في نشر أيديولوجية الثورة الإسلامية والتثقيف الديني؛ حيث يتم استغلال تلك الأماكن للحديث عن قضايا الثورة وتثقيف المواطنين وتعبئتهم.

وتعد التكية والحسينية -وهي من الرموز الشيعية- أداة إعلامية تنقل ثقافة الشيعة إلى الأجيال القادمة، وهي همزة الوصل بين العلماء والمقلدين، ولا تكاد تخلو أحياء ومدن وقرى إيران من تلك الحسينيات، وتهتم الدولة بإنشاء المزيد منها، كما تحرص على تأكيد التواصل الشعبي في تلك الأماكن وتواصل الشعب مع الأئمة تأكيدًا على الثقافة الشيعية الإيرانية[١٠٤].

٣- العلاقة بين الحوزة والجامعة:

جاءت الدعوة إلى التوحيد بين الحوزة الدينية والجامعة في إيران على اعتبار أنه أساس استراتيجي من أسس النظام لتثبيت قيم الثورة. وأيد خامنئي -المرشد الأعلى الإيراني- مطالب الجيل الثالث للثورة في إيران بإنشاء ثلاثة كراسي علمية حرة لجمعيات علمية محايدة ومتخصصة في كل الحوزات والجامعات على أن يشمل ذلك جميع العلوم، مع إعطاء الفرصة للمراجع وآيات الله العظام والأساتذة والباحثين البارزين في الحوزة للمشاركة في هذا الأمر[١٠٥].

وسعت إيران من خلال الجهود التي تبذلها في طريق التوفيق بين الحوزة الدينية والجامعة إلى تجاوز ثنائية المدني والديني في محاولة لعدم تكريس الفصل بين الجانبين، إلا أن ذلك الطريق مازال أمامه الكثير في ضوء الاعتراضات التي يلاقيها.

٤- الإعلام والإنترنت:

سعت السلطات في إيران إلى تأكيد تواجدها في جميع المجالات انطلاقًا من الدور الذي يقع على عاتقها في الحفاظ على قيم الثورة بالطريقة التي تقتضيها؛ حيث تدخلت الدولة في إيران إلى حد كبير في بعض المجالات مثل الصحافة، الأمر الذي بدا جليًا مع الانتخابات الإيرانية الأخيرة التي تنافس فيها الرئيس أحمدي نجاد -الذي ينتمي إلى التيار المحافظ- وبعض القيادات الإصلاحية وعلى رأسها مير حسين موسوى. وهو بجانب كونه نوعًا من الصراع السياسي، فهو يحمل في طياته أيضًا أبعادًا ثقافية للصراع بين التيارين. فقد تعرضت الصحف الإصلاحية إلى تدخل واسع من الحكومة الإيرانية؛ حيث صادرت الحكومة العديد من الصحف الإصلاحية في إيران وعلى رأسها صحيفة (اعتماد مللى)، بينما تؤيد الحكومة التيار المحافظ تماشيًا مع الخط العام في إيران ومع التيار الحاكم.

من ناحية أخرى، تلجأ القنوات التليفزيونية الخاضعة للدولة في إيران إلى تقديم تغطيات إخبارية شديدة التحيز للخط الرسمي، مما يدفع العديد من الإيرانيين إلى متابعة القنوات الفضائية الغربية، وحتى هذه القنوات تخضع إلى التشويش المتعمد عليها في كثير من الأحيان[١٠٦].

كما يعمل النظام في إيران على الحد من انتشار المدونات الإلكترونية، وتضع الدولة رقابة واسعة على الصحف والكتب والمطبوعات وعلى العديد من المواقع الإلكترونية التي ترى فيها الدولة تهديدًا للهوية الإيرانية والهوية الفارسية خاصة. ورغم ذلك فقد وصل عدد المدونات في إيران إلى ما يقرب من ٧٠٠ ألف مدونة بما يمثل ثاني أكبر عدد للمدونين بعد الصين. كما أصبحت اللغة الفارسية من أكثر اللغات انتشارًا في المدونات، وتم إنشاء العديد من المواقع باللغة الفارسية[١٠٧].

ففي ضوء سعي الدولة في إيران إلى الحفاظ على الهوية والثقافة الإيرانية لجأت لتجاوز حرية الصحافة والآراء المختلفة مع التيار المحافظ، ولكن جاءت تحركات الأفراد ضد تلك الإجراءات مؤكدة سعيهم للحفاظ على هويتهم بطرق مختلفة، منها: الانفتاح على الخارج عبر الإنترنت والمدونات والمواقع المختلفة، وتأكيد اللغة الفارسية.

٥- المرأة:

أما فيما يخص المرأة الإيرانية -التي اعتُبرت جزءًا مهمًا في تحركات الثورة الثقافية للحفاظ على الهوية الإسلامية للمرأة- فقد عارض العديد من رجال الدين المحافظين في إيران وجود المرأة في المناصب العليا في الدولة، إلا أن ذلك لم يحُل دون إعطاء ثلاث وزارات للنساء في حكومة الرئيس أحمدي نجاد الثانية، كما تصل نسبة النساء الدارسات في الجامعات الإيرانية إلى حوالى ٦٥٪.

ورغم مطالبات العديد من الحركات بحقوق المرأة في إيران وإشراكها في العديد من المجالات العامة[١٠٨]، فإن المرأة في إيران لها مشاركة واسعة من الناحية الثقافية بوجه عام؛ حيث توجد في إيران ما يقرب من ٥٢٥ امرأة ناشرة، و٩٠ مديرة صحيفة، و٩٧ مديرة لمؤسسات ثقافية في إيران، كما أن هناك أكثر من ١٩٣مشاركة نسائية في المهرجانات الداخلية، و١٣٠ مشاركة نسائية في المهرجانات الخارجية، بالإضافة إلى ٥ آلاف من النساء يدرسن في الحوزات الدينية[١٠٩].

وجدير بالذكر أن الحالة الإيرانية يواجهها عدد من الإشكاليات فيما يخص سياستها الثقافية، ويمكن التطرق إلى أهم تلك الإشكاليات على المستوى الداخلي فيما يلي:

أ- إشكالية الهوية: حيث ما زالت ثنائية الهوية ما بين فارسي وإسلامي تخيم على العديد من التيارات الثقافية داخل إيران؛ فالهوية الإسلامية تفترض كونها الهوية الرئيسة التي تضم داخلها العرقيات المختلفة داخل الدولة. ويزيد عدد القوميات الكبيرة والصغيرة في إيران على ٣٠ قومية؛ يشكل الفرس نحو ٥٠٪ منها، يأتي بعدهم من حيث العدد الأذربيجانيون وهم من أصل تركي تتري (نحو ٢٠٪)، والأكراد (نحو ٩٪)، ويقطنون أساسًا في كردستان وكرمنشاه، وبنسبة أقل في خراسان والبختيار (جنوب غربي إيران)، والبلوج في بلوجستان (جنوب شرقي إيران). وهناك مجموعات من القوميات قليلة العدد نسبيًا يأتي على رأسهم التركمان والقاجار والأفشار والقشقاي.

أما العرب فيتركزون في عربستان (الأهواز- خوزستان) والأقاليم البحرية المطلة على الخليج العربي وخليج عمان، بالإضافة إلى ذلك تعيش في إيران مجموعات من الأرمن والأفغان والآشوريين والأتراك.

أما المعتقدات الدينية، فالإسلام هو دين الدولة، ويدين غالبية السكان بالإسلام (٩٦٪) أغلبهم على المذهب الشيعي الجعفري. ويدين قلة من السكان بالمزدكية والمسيحية واليهودية[١١٠].

إلا أن واقع التحركات الإيرانية لا يعكس ذلك التنوع، فمن أهم الانتقادات التي توجه إلى السياسات الثقافية لإيران على المستوى الداخلي: الإعلاء من القومية الفارسية على حساب غيرها من القوميات الأخرى على الرغم من أن السياسة الثقافية في دولة ما تسعى إلى حفظ التنوع والتعدد داخل ذلك البلد، بينما يعاني واقع الأقليات الإيرانية الثقافي بعض أوجه التمييز ضد العناصر غير الفارسية. فعلى الرغم من أن الدستور الإيراني يكفل حق تلك الأقليات في استخدام اللغات القومية والمحلية في العديد من المجالات، فإن اللغة الفارسية تبقى اللغة الرئيسة للتعامل في مجال التعليم والوثائق والصحف والإعلام.

وتبدو المسألة العرقية نموذجًا واضحًا داخل إيران؛ حيث تعاني الأقلية العربية في إيران أزمة هوية، فالعديد من الجماهير وخاصة في منطقة الأهواز العربية لا يجيدون التحدث لا بالعربية ولا بالفارسية، وتعد تلك المنطقة أكثر المناطق التي تعاني مشكلة التسرب من التعليم، وترتفع نسب الأمية بين النساء العربيات التي تقع أعمارهن ما بين ٤٥ و٧٥ عامًا لتصل إلى ٩٠٪، كما أن حوالي ٦٣٪ من طلاب جامعة طهران ينتمون إلى الأصل الفارسي ويمثلون النسبة الأكبر على الرغم من تعدد القوميات داخل إيران[١١١].

ب- إشكالية العلاقة بين الأجيال أكثر منها بين القوميات: فيعاني الداخل الإيراني إشكالية الاختلاف والتفاوت بين الأجيال الثلاثة المتعاقبة للثورة الإيرانية؛ حيث إن الجيل الثالث للثورة الذي لم يعاصر الفترات الأولى للثورة ولم يتعرف على الثورة إلا من خلال المنشورات والدروس الملقاة في المؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام، هذا الجيل لا يتذكر المعاناة أيام الشاه بقدر ما يتذكر عزلة إيران التي تعيشها بعد الثورة والقيود على حرية استخدام التكنولوجيا[١١٢]، وهو جيل أكثر انفتاحًا على العالم عبر الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة.

ويعاني هذا الجيل حالة من افتقاد حلقة الوصل بينه وبين الأجيال الأولى للثورة، كما أن السياسات الثقافية للدولة تضع مزيدًا من القيود لمنع التأثيرات الخارجية على الشباب، وهو ما يعتبره ذلك الجيل قيدًا على الحرية. وقد عبر هذا الجيل عن سخطه من تلك السياسات بوجه كامل في الانتخابات الإيرانية الأخيرة؛ حيث جابت شوارع طهران الاضطرابات والمظاهرات مع إعلان فوز التيار المحافظ مرة أخرى.

وفي دراسة أجرتها وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران مؤخرًا على عينة تضم ١٦٨٢٤ شخصًا، أفصحت عن النتائج التالية:

١- تراجع الاعتقاد والممارسة الدينية، خصوصًا بين الأجيال الجديدة.

٢- زيادة علمنة الحياة الخاصة.

٣- زيادة استخدام المنتجات الثقافية التي يحظرها رجال الدين على الشعب(١١٣).

وبالتالي يتضح مما سبق أن الإشكاليات التي تواجهها السياسة الثقافية في إيران هي إشكاليات متعددة المستويات ترتبط بالأساس بقضايا التنوع والاختلاف وكيفية إدارته بالسياسات الرسمية للدولة. فهناك على المستوى العرقي تعدد في الأعراق التي تقطن إيران مع بروز السياسات نحو تأكيد العرق الفارسي على ما عداه من أعراق. وهناك على مستوى الأجيال إشكاليات التواصل بين الأجيال الأولى للثورة والأجيال الجديدة الأكثر ميلا للانفتاح على الآخر. وعلى مستوى ثالث -وهو مستوى نوعي- توجد قضايا المرأة، ومدى حدود تحركاتها المجتمعية، ومدى تطابق ذلك مع ما يحدده رجال الدين في إيران.

(ج) البعد الخارجي في السياسات الثقافية لإيران:

تعلن قيادات الثورة في إيران منذ قيامها عن سعي الثورة إلى مد جسور روابطها مع الدول الأخرى وخاصة الدول الإسلامية سواء في محيطها الإقليمي أو الخارجي؛ حيث تأتي على رأس قضايا واهتمامات الثورة قضية تصدير الثورة الإيرانية إلى الخارج، وهي إحدى أهم مبادئ الثورة التي وضعها الخميني، ومن هنا تولي إيران أهمية خاصة إلى تصدير مبادئها الثقافية التي لا تنفصل عن مبادئ الثورة.

كما أنه -كما سبقت الإشارة- فإن القوة الثقافية للدول أصبحت أحد أهم عناصر القوة الناعمة، وقد اتجه العديد من الدول للتركيز على القوة الناعمة في الآونة الأخيرة ومنها إيران، ومن أهم مؤشرات امتداد السياسة الثقافية الإيرانية إلى الخارج ما يلي:

١) تمتلك إيران العديد من المؤسسات الثقافية النشيطة خارج الجمهورية الإسلامية، ومن أجل ضرورة وجود نوع من التنسيق بين تلك المؤسسات، ومن أجل دمج جميع المؤسسات والمراكز الحكومية العامة.. تم إنشاء رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، التي يأتي على رأس أولوياتها: توجيه النشاطات الحكومية وغير الحكومية خارج إيران، وتوجيهها وتوسيع العلاقات الثقافية مع مختلف الشعوب الإسلامية والعالمية، وتوصيل ثقافة إيران وحضارتها إلى الدول الأخرى. وتنشط الممثليات الثقافية التابعة للرابطة في أكثر من ٦٨ دولة في العالم لتعزيز الروابط الثقافية مع بلدان العالم المختلفة، وتسعى تلك الممثليات إلى التعريف بالحضارة الإيرانية والأدب والثقافة الفارسية، ويتمثل أهم الأنشطة الثقافية لتلك الممثليات فيما يلي:

- إقامة المعارض في الفنون التشكيلية والخط ومعارض الكتاب، والمشاركة في معارض دولية وإقليمية.

- إقامة الأسابيع الثقافية للتعريف بالجمهورية الإسلامية، وعرض مختلف أنواع الفن والثقافة الإيرانية، وإقامة الندوات والمؤتمرات الثقافية التي تدور حول اللغة والأدب الفارسي والحضارة الإسلامية.

- نشر الكتب والصحف والعمل على إقامة شبكة توزيع عالمية للإنتاج الثقافي الإيراني، وذلك لنشر الثقافة الإسلامية إلى شعوب العالم. ومن أجل تحقيق ذلك تم إنشاء عدد من المؤسسات، منها: مؤسسة الهدى الدولية، ومؤسسة الفكر الإسلامي التي تنشط باللغات العالمية بجانب الفارسية وتُصدر عددًا من المجلات منها (اشتا الفارسية، ثقليْن الهندية، زمزم الإنجليزية، التوحيد العربية، كوثر الإسبانية، لرمبازدوسلام الفرنسية، أهل البيت التركية وغيرها العديد).

وبجانب تلك المؤسسات تصدر الممثليات الثقافية في إيران العديد من المجلات الأخرى في العديد من دول العالم، ويتعاون مع الرابطة العديد من المنظمات مثل: المجمع العالمي لأهل البيت، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية(١١٤).

وبالتالى تهدف تلك الرابطة بالأساس إلى: تجميع الجهود الإيرانية الثقافية في الخارج، وإيجاد الخط الناظم فيما بينها من أجل دعم الجهود في نشر الثقافة الإيرانية في الخارج.

٢) في إطار الدور الخارجي للإعلام ودوره في نشر ثقافة الدولة، فإن إيران تمتلك العديد من القنوات الفضائية مثل قنوات: العالم والكوثر وسحر والغدير، وكربلاء، وأهل البيت، والمهدى وغيرها العديد من القنوات. كما تدعم إيران قناة المنار التابعة لحزب الله اللبناني، وقناة الفرات العراقية.

وقد أعلن القسم الدولي في الإذاعة والتليفزيون الإيراني أنه تم إنهاء المرحلة الأولى لإطلاق قناة خاصة تبث مسلسلات إيرانية مدبلجة إلى العربية، وتعد قناة (I FILM) قناة ترفيهية تسعى -حسب المسئولين الإيرانيين- إلى الترويج للثقافة الفارسية وتسويقها (١١٥)، وتسعى لمحاولة تقديم صورة إيجابية شاملة عن إيران في المجالات المختلفة.

٣) كما أعلنت إيران عن استراتيجية ثقافية وبحثية للجمهورية الإسلامية لخمس سنوات مقبلة خارج إيران في المجالات البحثية والفنية والتعليمية والثقافية والإعلامية والدينية في ٧٠ دولة. وفي عام ٢٠١٠ عقدت منظمة الثقافة والعلاقات الإسلامية ما يقرب من ٣٤٠٠ برنامج ثقافي، وتم إرسال ٥٠ داعية إلى ٣٠ دولة(١١٦).

٤) يأتي ضمن الأهداف الإيرانية: نشر المذهب الشيعي الذي تدين به إيران ولذلك تم إنشاء العديد من المراكز الإسلامية الشيعية والحسينيات كما هو الحال في حسينيات ٦ أكتوبر في القاهرة، وتم إنشاء عدد من الحوزات العلمية في سوريا، وإنشاء مجمع دعوي كبير في الأردن، كما تم إنشاء المركز الثقافي الإيراني في أم درمان بالسودان، والمركز الثقافي الإيراني في الخرطوم، وتم إنشاء عدد من المكتبات في السودان مثل الكوثر وفاطمة الزهراء، وعدد من الروابط والجمعيات مثل رابطة الثقلين، وآل البيت والزهراء(١١٧).

وفي العراق تتمثل الجهود الإيرانية في ذلك الإطار في إنشاء هيئة محمد الأمين الثقافية في العراق، التي تقوم بتوزيع الكتب والمحاضرات على الجامعات والمساجد والمدارس والمراكز الثقافية، بل الدوائر الحكومية. كما أنشأت الهيئة بعض المدارس، وكذلك بعض الفضائيات مثل قناتي الزهراء والمهدي، وقد وصل عدد المكتبات الشيعية في العراق إلى ٢٠٠٠ مكتبة(١١٨).

وعند تقييم أداء الدولة الإيرانية في المجال الثقافي، يرد عدد من الملاحظات العامة على الحالة الإيرانية، منها:

- إن من أهم أهداف السياسة الثقافية لدولة ما أن تأتي استجابة للحاجات الثقافية الداخلية للدولة، ولتعكس حالة التنوع والتعدد في دولة ما على اختلاف مستويات ذلك التنوع. إلا أن الحالة الإيرانية على الرغم من تأكيدها على المستوى الرسمي ذلك التنوع، فإن سياسات الواقع تعكس ميلا نحو القومية الفارسية على ما عداها من قوميات. بينما تعاني الأقليات العربية وغيرها في إيران واقعًا ثقافيًا لا يعكس حاجات تلك الأقليات الثقافية، وإنما يؤكد هوية الأغلبية.
- أن التحركات الإيرانية في إطار السياسة الثقافية على المستوى الداخلي أو الخارجي تنبع من أهداف ومبادئ السياسة التي حددتها الثورة الإيرانية وأكدها الخميني. وبرز بوضوح وزن الأبعاد الثقافية في التحركات الإيرانية انطلاقًا من أن التغيير يبدأ من الثقافة. كما أنه على المستوى الخارجي استطاعت إيران التحرك بنشاط للتعريف بالثقافة والحضارة الإيرانية التي مزجت ما بين الحضارتين الفارسية والإسلامية الشيعية؛ حيث تعددت مستويات التحركات الإيرانية وخاصة في الدول الإسلامية من مكتبات ودور نشر وصحف ومراكز إسلامية وحسينيات وغيرها من العوامل المساعدة على نشر الثقافة الإيرانية.
- تعد إشكالية الهوية الإيرانية من أهم المشكلات التي تواجه الأداء الإيراني في السياسات الثقافية على المستوى الداخلي في ظل تصارع الأجيال بين أجيال حديثة تؤكد الانفتاح على الآخر وترفض تدخل رجال الدين في تنظيم السياسة الثقافية في البلاد وخاصة في الجوانب الدينية، والأجيال الأولى للثورة التي تؤكد خط الثورة وخاصة في حماية الأجيال المتعاقبة من الغزو الثقافي الغربي.
- تواجه التحركات الثقافية لإيران على المستوى الخارجي العديد من المشكلات في العديد من البلدان الإسلامية بل غير الإسلامية؛ حيث تعتبر الدول أن تلك التحركات تتعارض مع سيادتها القومية، الأمر الذي يواجهه العديد من الدول بحذر شديد، وخاصة دول الجوار الإقليمي لإيران التي ترى في التحركات الإيرانية نزعة نحو السيطرة والتحكم وبناء الدور الإقليمي. ومن ثم تفتقر إيران إلى جسور الثقة بينها وبين العديد من البلدان الإسلامية التي تنظر بعين الريبة للتحركات الإيرانية تجاه شعوبها، وتتحدث عن التمدد الشيعي في البلدان الإسلامية. فما زال أمام إيران أن تمهد لسياستها الثقافية عبر بناء جسور الثقة بينها وبين البلدان الأخرى.

خاتمة- السياسات الثقافية لدول الأركان الثلاث في العالم الإسلامي: رؤية مقارنة

(أ) السياسات الثقافية على المستوى الداخلي:

١- بالرغم من تعريف مصر نفسها في الدستور باعتبارها دولة عربية ودينها هو الإسلام، فإن السياسات الرسمية للدولة لم تأتِ معبرة عن الهوية الثقافية المصرية بأي من روافدها بل جاءت متخبطة تمامًا، وذلك نتيجة مناخ سياسي واقتصادي غير واضح المعالم. وفي تركيا بالرغم من تأكيد الدستور علمانية الدولة فإن السياسات الثقافية عكست إدراكًا واضحًا لهوية تركيا وجذورها الحضارية الإسلامية، مع الحرص على مواكبة التطورات العلمية والثقافية العالمية. وتعرّف إيران نفسها في الدستور على أنها دولة تدين بالإسلام وثقافتها الأساسية هي الثقافة الإسلامية ومبادئ الثورة الإيرانية وقيم الخميني، ولا يلاقي ذلك تعارضًا في الداخل حيث يعترف بذلك في الأوساط الرسمية وغير الرسمية. وتسعى السياسة الثقافية في مجملها إلى الحفاظ على تلك الهوية الثقافية التي انعكست على الواقع السياسي والاقتصادي للجمهورية الإسلامية، بالرغم من بروز تيار ناقد في أوساط الأجيال الشابة.

٢- تعاني الأوضاع الثقافية المصرية تدهورًا كبيرًا -بخلاف ما هو معلن- على نحوٍ لم تتمكن معه السياسات العامة من تحقيق أهدافها المجتمعية والثقافية والاقتصادية؛ حيث يأتي الاهتمام بما هو ثقافي وتعليمي في ذيل اهتمامات الدولة التي لا تخصص لهذا المجال إلا قليلا من المال الذي بدوره يساء توزيعه. أما في تركيا، فتشهد الثقافة ازدهارًا واضحًا، ونجد أن العناصر والقيم الثقافية توظَّف على

نحو إيجابي في القضايا الاجتماعية والسياسية. وتولي الدولة في إيران البعد الثقافي أهمية كبيرة، في ضوء أن الثورة الإيرانية حثت على أهمية ما هو ثقافي لمواجهة الثقافات الواردة من خارج الإطار الإيراني الإسلامي. وترصد الدولة مبالغ طائلة للاهتمام بما هو ثقافي داخل إيران وخارجها، كما يظهر التخطيط الحكومي والتنسيق بين الجهات المعنية بوضع الخطط الثقافية.

٣- وتختلف طبيعة بعض القضايا الثقافية والسياسات بين الحالات الثلاث، ومن ذلك على سبيل المثال مسألة الأقليات. فبالرغم من أن مشكلات الأقباط في مصر ليست بالخطورة التي هي عليها في دول أخرى؛ فإن سطحية سياسات التعامل معها تزيدها عمقًا. في حين أنها في تركيا التي عاشت أقلياتها المتعددة مشكلات كثيرة نجد السياسات تعكس إدراكًا للأمر وتحقق تقدمًا ملحوظًا. وفي الحالة الإيرانية تظهر قضية الأقليات غير الفارسية التي تسعى إلى كسب حقوقها الثقافية، كالحق في اللغة والتمتع بالمزايا الثقافية كما هو الحال في الأغلبية.

٤- فيما يخص أدوات السياسة الثقافية، فإنه في مصر نجد تجاهلا للعديد من الأدوات وإغفالا لكثير من الإمكانات كما هو الحال في التعامل مع الأزهر، مع عدم إعطاء مساحة للجهات الثقافية غير الرسمية ذات القدرة. وفي تركيا نرى سعيًا لتوظيف ما يتاح من أدوات ثقافية في تناغم واضح، إلا أنه لا يشترط أن تكون الدولة هي الفاعل الوحيد على الساحة الثقافية كما تم تناوله في مجال الإعلام. وبالمثل تركز السياسة الثقافية الإيرانية على أدوات مختلفة، وتتعدد أنواع تلك الأدوات ما بين السينما والفن الإيراني والاهتمام به ودعمه في إطار مبادئ وضعتها الثورة، وكذلك الصحف والمنشورات التي تضع عليها الدولة رقابة كبيرة حتى تخضع للمعايير التي تنظمها السلطات.

(ب) السياسات الثقافية على المستوى الخارجي:

١- مع تأكيد الهوية العربية والإسلامية لمصر -كما أشير- إلا أن السياسات الثقافية لا تعكس توجهًا إزاء الدوائر ذات الصلة. وأبرز مثال على ذلك: الدائرة الإفريقية التي تمثل عمقًا استراتيجيًا غاية في الأهمية، كما لا يوجد انفتاح ثقافي ذو معنى إزاء أي من الدوائر العالمية، فقد أهدرت عناصر القوة. في حين تحرص تركيا على استعادة روابطها الحضارية بالعالم العربي والإسلامي عامة.. مع العمل في ذات الوقت على تقوية روابطها بالدائرة الأوربية. أما بالنسبة لإيران فقد توجهت بالأساس إلى الدول الإسلامية لتقوية روابطها الثقافية بها كأحد المبادئ الأساسية للثورة، إلا أن السياسات الثقافية الإيرانية وسَّعت من توجهاتها نحو مناطق جديدة من العالم في أفريقيا وأمريكا اللاتينية لتصبح السياسات الثقافية لإيران غير مرتبطة بمحيطها الإقليمي والإسلامي فقط.

٢- وبالنسبة للمجتمع المدني، فنجده غير مفعل في هذا الإطار فيما يخص الحالة المصرية، رغم وجود رصيد كبير له. وذلك بخلاف الدولتين التركية والإيرانية؛ حيث يلاحَظ الدور الفاعل للمجتمع المدني التركي خارجيًا ممثلا بشكل أساس في حركة فتح الله جولن دون تدخل مباشر من الدولة، وإن كانت تتيح المجال لتضافر الجهود. أما إيران، فتسعى إلى إشراك المجتمع المدني في تحركاتها الثقافية، وهناك دعم وتنسيق حكومي مع تلك الجهات غير الرسمية، إلا أن ذلك يتم مع الجهات التي تدعم الخط المحافظ للسلطات الحاكمة في إيران نفسه، وهناك يد كبيرة للدولة والسلطات الرسمية ورجال الدين في إيران في وضع السياسات الثقافية للدولة.

٣- وبالنسبة إلى السياسات الثقافية والدور؛ فقد شهد دور مصر تراجعًا كبيرًا ربما كان أهم أسبابه هدر المكانة الحضارية والثقافية. وتعمل تركيا على اتباع سياسة خارجية يأتي العامل الحضاري والثقافي في قلبها على نحو لا ينفصل عن السياسي والاقتصادي، كما نرى في التعامل مع القضية الفلسطينية. أما إيران فتهدف من سياستها الثقافية بالأساس إلى: نشر الثقافة الإيرانية، ودعم دور الدولة وتحركاتها السياسية والاقتصادية والدبلوماسية لبناء الدور الإيراني الإقليمي والدولي، فلا ينفصل الثقافي عما عداه من أبعاد أخرى للاستراتيجية الإيرانية لبناء قوة الدولة عبر توسيع الأحلاف في الخارج لمواجهة الضغوط الغربية لعزل إيران.

الهوامش:

(*) تمت كتابة هذا البحث في أوائل يناير ٢٠١١ (المحرر).

(*) باحثة بمركز الحضارة للدراسات الإسلامية.

(**) معيدة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

(***) أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

١- زكي الميلاد، الثقافة السياسية والسياسة الثقافية ، 4/5/2005، متاح على:

http://www.rasid.com/artc.php?id=5878

٢- هبة رءوف، القوة الناعمة في مصر: أزمة النظام القوي والدولة الضعيفة في مصر، في: محمد عبد العاطي (محرر): ثلاثون عامًا من حكم مبارك لمصر.. تبديد أرصدة القوة، المقالات البحثية (٧)، شبكة الجزيرة، ٢٠١٠، ص٦١. نسخة إلكترونية متاحة على:

http://www net/NR/exeres/.aljazeera. 2307BAEE-874E-4753-A06A- .htm .BA28DC12CB6D

3- Joseph Nye ،soft power: the means to success in world politics ،New York ،public affairs ،2004.

٤- موقع الهيئة العامة للاستعلامات ومصادر أخرى.

٥- لمزيد من التفاصيل انظر: حسنين توفيق إبراهيم، أزمة النظام السياسي المصري..العلاقة بين السلطة ومعضلة الشرعية السياسية في: محمد عبد العاطي (محرر)، مرجع سابق.

٦- لمزيد من التفاصيل حول الأوضاع الاقتصادية في مصر انظر: أحمد سيد النجار، الاقتصاد المصري ومعضلة الفقر والتهميش كمحصلة للسياسات الاقتصادية العامة، محمد عبد العاطي (محرر)، المرجع السابق.

٧- هبة رؤوف، مرجع سابق.

٨- حسن نافعة، في: محمد عبد العاطي (محرر)، مرجع سابق.

٩- المرجع السابق.

١٠- موقع وزارة الثقافة المصرية.

١١- الوطني اليوم، ٢٠١١/١/٤.

12- www.alsiasi.com.7/1/2011

١٣- المصري اليوم، ٢٠١٠/٤/١٢.

١٤- مها إسماعيل، المشهد الثقافي في مصر بعد السلام مع إسرائيل، على:
www.aljazeera.net.25/3/2009.

١٥- المصري اليوم، ٢٠١٠/٥/١٦.

١٦- د.محمد السعدني، أوهام التعليم العالي وخطاياه، المصري اليوم، ٢٠١٠/٨/٢٢.

١٧- د.حسام البدراوي، نهضة التعليم: تحديات التطبيق (١)، المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/١٣.

١٨- المصري اليوم، ٢٠١٠/٤/١٠.

١٩- المصري اليوم، ٢٠١٠/٣/١٠.

٢٠- المصري اليوم، ٢٠١٠/٥/٢٤.

21- www.onislam.net. 27/6/2010).

٢٢- المصري اليوم، ٢٠١٠/٩/١.

٢٣- هدى رشوان، قوانين المرأة.. ليس كل تشريع يعني الإنصاف الكامل، المصري اليوم، ٢٠١٠/٣/١٦.

٢٤- المصري اليوم، ٢٠١٠/٣/٩.

25- www.eyoun.org.30/9/2010

٢٦- د.محمد مورو، كيف يمكن استعادة دور الأزهر؟، على:
www.almuslim.net.

٢٧- الجمهورية، ٢٠١٠/١/١.

٢٨- النشرة الصحفية الصادرة عن مكتبة الإسكندرية.

٢٩- الأهرام، ٢٠١٠/١/٣.

30- http://www.ahram.org.eg/339/2010/11/03/27/46594/219.aspx.

31- http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4083D239-CC57-4F73-A887-E13281D8C3E4.htm /1/2010 7.

32- http://www.aljazeera.net/NR/exeres/3071534A-9816-48B6-A477-28253CAB0 0

٣٣- الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٢٧.

٣٤- القدس، ٢٠١٠/٣/٧.

٣٥- المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/٦.

٣٦- المصري اليوم، ٢٠١٠/٣/٤

٣٧- سامح كريم، ويسألونك عن اتحاد الناشرين المصريين، الأهرام، ٢٠١٠/٧/٢١.

38- http://www.ahram.org.eg/308/2010/10/03/16/41674/219.aspx

٣٩- المصري اليوم، ٢٠١٠/١١/١١.

٤٠- د.على أبو الخير، دور الأزهر والكنيسة في مياه النيل، على:
WWW.AL-ANWAR.EG.NET.30/5/2010)

٤١- على حسن باكثير، في: محمد عبد العاطي (محرر)، مرجع سابق، ص ٢٣.

٤٢- محمد الثلجي، محمد عبد العاطي (محرر)، مرجع سابق، ص ٩١.

٤٣- المرجع السابق.

44- www.TurkeyToday.net.(29/11/2010)

٤٥- محمد تلجي، أزمة الهوية في تركيا.. طرق جديدة للمعالجة، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠.

٤٦- على حسين باكثير، تركيا الدولة والمجتمع... المقومات الجيو-سياسية والجيو-استراتيجية، في: عبد العاطي (محرر)، تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج، مرجع سابق.

٤٧- لمزيد من التفاصيل حول رؤية «أوغلو» للسياسة الخارجية، انظر: أحمد داوود أوغلو، العمق الاستراتجي.. مكانة تركيا في الساحة الدولية، ترجمة: طارق عبد الجليل: مركز الجزيرة، ٢٠١٠.

48- The Turkish constitution.

٤٩- برنامج حزب العدالة والتنمية التركي (AkP pro-gram)، متوافر على:
http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

٥٠- التيار المحافظ في السينما التركية، على:
www.islamonline.net.

51- www.akhbaralaalam.net. 26/10/2010.

52- www.Turke ora?ytoday.net.

53 - www.Turke ora?y.net. 11/4/2010.

54 -www. Akhbaralaalam.net. 30/10/2010.

55 -www. Akhbaralaalam.net. 5/11/2010.

٥٦- قناة العربيةTRT، برنامج آفاق الصحافة، ٢٠١٠/١٢/٢٣.

٥٧- عبد الكريم على، الإعلام التركي بين العلمانيين والإسلاميين.. مواجهة طويلة تصل إلى التعايش، في:
www. aljazeera.net. 9/11/2006.

58 -www.akhbaralaaham.30/12/2009.

59- www.turkeytoday.net.3/11/2010.

60- www.akhbaralaalam.net 25/12/2010.

٦١- الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٣٠.

٦٢- وكالة أنباء جيهان، ٢٠١٠/١١/٥.

63- www.akhbaralaalam.net. 23/12/2010.

٦٤- سيد عبد المجيد، خير النساء تقسم الأتراك، الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٣.

65 - www.moheet.com. 9/2/2009.

٦٦- عبد الحليم غزالي، الأهرام،
http:// www.metransparent.com/old/texts/ali_bardak_ouglo_ahram_interview.htm

67- www.todayszaman.com.14/11/2010.
- www.onislam.net,18/11/2010.

68- www.akhbaralaalam.net. 23/12/2010.

69 -www.nufooz.com/ ar. 19/3/2010.

70- http://www.alukah.net/World_Muslims/0/525119/3/2009

71- http://www.alukah.net/Culture/10346/5230/ ،17/3/2009.

72- http://www.shafaaq.com/sh2/culture/culture-news/13502-2010-02-24-08-22-21.html.

73- http://turkeytoday.net/node/2001 09/14/2010.

74- http://www.alquds.com/node/245558, 25/3/2010.

75- www.turkeytoday.net. 5/10/2010.

76- http/.youm7.com. 1/8/2010.

٧٧- مجلة آفاق للصداقة المصرية التركية، مركز يونس إمرة للثقافة التركية، أكتوبر ٢٠١٠، ص ١٦-١٨.

٧٨- مجلة آفاق للصداقة المصرية التركية، مرجع سابق، ص١٣.

٧٩- لمزيد من التفاصيل انظر الموقع الخاص بالمؤتمر:
www.atcoss.com

80- www.TurkeyToday.net.26/12/2010.

٨١- وكالة أنباء اليترا، ٢٠١٠/٥/٣٠.

82- 30/10/2010.

83- http://www.turkisharab.com/news/shoondiniyya.htm.

84- http://islam.m3com.com.sa2010/8/4.

85- www.turkeytoday.net. 4/12/2010.

86- www.turkeytoday.net. 16/12/2010.

87- www.oljazeera.net. 15/6/2010.

٨٨- اسطنبول عاصمة للثقافة الأوربية ٢٠١٠، آفاق للصداقة المصرية-التركية، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧.

89-www.akhbaralaalam.net.

٩٠- ولمزيد من التفاصيل حول أنشطة الحركة انظر: أعمال مؤتمر «مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله جولن التركية»، عُقد في جامعة الدول العربية - القاهرة (١٩-٢١ من أكتوبر ٢٠٠٩) بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ووقف الدراسات الأكاديمية والإنترنت ومجلة حراء، (تحت الطبع).

91- www.cihanmedia.com.

92 -www.hiramagazin.com.

93- http://tuskon-arabic.com/ar.

94-http://www.kimseyokmu.org.tr/Default.aspx?hl=en.

95- Ethan charin and haim malka ,Iran's soft power create hard realities ,center for strategic and international studies (CSIS), Middle East program ،April 2008 ،available at: http://csis.org/files/media/csis/pubs/0408_menc.pdf

٩٦- مبادئ السياسة الثقافية لجمهورية إيران الإسلامية، متاح على:
- http: // www.iranculture.org

٩٧- المرجع السابق.

٩٨- حمدي عابدين، إيران المعاصرة: صراعات القوى والمصالح وآليات صنع القرار، متاح على:
www.balagh.com/islam/f80prli6.htm

٩٩- محمد السعيد عبد المؤمن، قراءة في برنامج وزير الثقافة الإيراني، مختارات ايرانية، العدد ١٠٦، أكتوبر ٢٠٠٩، ص ص ٤٨:٤٩.

١٠٠- فرح الزمان أبو شعير، السينما الدينية بإيران الفتوى والعالمية، ٢٠١٠/١٢/٢٦، متاح على:
http:// www. Al jazeera.net

١٠١- إيران تنتج أول فيلم عن غزة والمقاومة، ٢٠١٠/٨/٢٥، متاح على:
http://www.alwatanvoice.com

١٠٢- إيران تنشئ ١٠٠ دار سينما، ٢٠١٠/٧/٢٣، متاح على:
http://www. Al jazeera.net

١٠٣- أسماء العزاوى، السينما الإيرانية من المحلية إلى العالمية، ٢٠١٠/٦/٩، متاح على:
http://www.alfelal.org

١٠٤- يحيى داود عباس، الحسينيات والتكايا ودورها في إيران في الماضى والحاضر، مختارات إيرانية، العدد ٩٣، أبريل ٢٠٠٨، ص ص ٨٧ - ٨٩.

١٠٥- الثورة الإيرانية وجيلها الثالث، مختارات إيرانية، العدد ٣٣، أبريل ٢٠٠٣، ص ١٥.

١٠٦ - ميلاد بورنيك، الإنترنت والمعارضة السياسية: الحالة الإيرانية، السياسة الدولية، العدد ١٨٠، أبريل ٢٠١٠، ص ٧، ٨.

١٠٧- عادل عبد الصادق، الإنترنت والديمقراطية: الأبعاد النظرية وملامح التأثير: دراسة حالة إيران، مختارات إيرانية، العدد ١٠٢، يناير ٢٠٠٩، ص ٩٨- ٩٩.

١٠٨- عبد الرحمن الراشد، نجاد وتوزير النساء، ٢٠٠٩/٨/٢٠، متاح على:
http:// www.awsat.com

١٠٩- يوسف عزيزى، دور المرأة في التطورات الاجتماعية والسياسية، ٢٠٠٤/٨/٢٥، متاح على:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=22482

110 - http://www.marefa.org

١١١- حسان عبد الله حسان، الفكر التربوي الإمامي: إيران نموذجًا، متاح على:
http://alrashed.net.

١١٢- سمير زكى بسيونى، الشباب الإيراني والسياسة الخارجية من الثورية إلى البرجماتية، السياسة الدولية، العدد ١٦٨، أبريل ٢٠٠٧، ص ١٣٠.

١١٣- نزار الطحاوى، ثلاثون عامًا على الثورة الإيرانية، قراءات استراتيجية، السنة الرابعة عشرة، العدد الثالث، مارس ٢٠٠٩، ص ٣٩.

١١٤- محمّد علي آذرشب، أضواء على رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، متاح على:
http://www.iranarab.com/Default.asp?Page=ViewArticle&ArticleID=534

115- http://www.klamarab.net/vb/showthread.php?t=26504

١١٦- إرسال ٥٠ داعية إلى الخارج وعشرة آلاف آخرين إلى داخل إيران، ٢٠١٠/٨/١٧، متاح على:
http://alboraq.info/showthread.php?t=175392

١١٧- حمدان الأشقر، مظاهر تغلغل التشيُّع الإيراني في البلدان السنية: مصر- سوريا- الأردن وغيرها، ٢٠٠٨/١٠/٢٧، متاح على:
http://untishiaa.maktoobblog.com

١١٨- الهيثم زعفان، المؤسسات الشيعية التبشيرية في العراق ٢٠١٠/١/٢٣، متاح على:
www.almokhtsar.com

●●●

تدافع الثقافي والسياسي: ماذا يحكم فلسطين؟

أ.د. بشير أبو القرايا(*)

مقدمة:

الواقع الثقافي الفلسطيني جزء من الواقع الثقافي العربي مثلما أن الواقع السياسي الفلسطيني جزء من الواقع السياسي العربي، وقد شهد كلاهما فلسطينيًا وعربيًا تراجعات جعلت الشعب الفلسطيني والشعوب العربية تعاني إحباطًا كبيرًا في قضايا الثقافة والفكر والممارسة السياسية. فالمشهد الثقافي اليوم يعكس حالة من الضعف تعرضت فيه الأمة لغزو ثقافي أوجد جيلا يَحمل قيمًا فكرية دخيلة. الأمر الذي جعل مجتمعاتنا بحاجة ماسة إلى إعادة منظومة القيم والأخلاق وتربية الأجيال على حب العلم والفكر القويم وحمل هموم الأمة ورسالتها السامية(١). إن أي تغيير في العالم لتحقيق التحولات الاجتماعية وانعكاساتها الحضارية تكون بدايته على المستويين الثقافي والفكري بوصفها مقدمة للتغيير السياسي(٢)؛ لأن الإنتاج الثقافي والفكري يسبق عادة الإنتاج السياسي ولا ينساق للممارسات السياسية؛ ولأن المثقف دائمًا هو المعبر الحقيقي عن الإنسان والحياة الإنسانية(٣). المشكلة الثقافية جزء مهم من مشكلات الواقع، إحدى تجلياتها تفرُّق المثقفين وانقسامهم إلى تيارات واتجاهات سياسية ومعرفية تصل إلى حد غياب الحوار ومحاولة الإلغاء ومحاربة كل طرف للآخر، وهذا يؤدي إلى تفتيت المشهد الثقافي(٤). إن تغير المشهد الثقافي تغيرًا عميقا وواسعًا يستدعي مراجعة شاملة وإحداث تحولات داخلية كبري. الدولة العربية التي تتخلى شيئًا فشيئًا عن مسؤولياتها تواجه اليوم محنًا ثقافية يأتي في طليعتها الأخطار المحيطة بوعاء الثقافة وأداة البيان وهي اللغة العربية(٥). ما من شك في أن حالة التدهور السياسي والثقافي التي يعانيها العالم العربي لها تداعياتها على الواقع الثقافي الفلسطيني، وخاصة على مستوى طبيعة العلاقة بين الثقافة والسياسة، باعتبار أن القضية الفلسطينية هي قضية مركزية في العالمين العربي والإسلامي.

من هذا المنطلق، ستحاول هذه الورقة تحديد دور كل من العاملَيْن الثقافي والسياسي في تقرير الاتجاهات والسياسات على الساحة الفلسطينية، بحيث تتضح أبعاد دور الثقافي على المستوى الفلسطيني. وتتركز هذه الأبعاد في ثلاثة جوانب: مواجهة المحتل، حالة الشقاق الداخلي، والتعامل مع القوى المحيطة. ولكن إلى أي مدى يقوم الثقافي بدور في هذا الصدد؟ هناك فرق بين الثقافة الحرة وثقافة السلطة، كما أن هناك فرقًا بين الثقافة الوطنية والثقافة الفئوية. ثقافة السلطة والثقافة الفئوية هما السائدتان في الواقع الفلسطيني منذ نشوء السلطة الوطنية، وقد استفحلتا بشكل أكبر في ظل حالة الشقاق بين حركتَيْ فتح وحماس وبعد سيطرة الأخيرة على قطاع غزة. ومن المفترض أنه كلما اشتدت حدة الصراع السياسي بين الطرفين في ظل غلبة أحدهما -كتغلب حكومة حماس في قطاع غزة وتغلب حكومة فتح في الضفة الغربية- ضعفت الثقافة وتعمقت تبعيتها للسلطة الحاكمة. الافتراض في الحالة الفلسطينية هو تسييس الثقافة لصالح السياسة والخلافات الفئوية للقوى السياسية، وذلك يؤدي إلى حدوث التدافع والمواجهة بين السياسي والثقافي، استنادًا إلى غلبة السياسي وتبعية الثقافي له، وهو أمر سلبي بطبيعة الحال. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على المستوى الفلسطيني: متى تكون العلاقة صحية؟ ومتى تكون العلاقة مختلة بين السياسة والثقافة؟

بوجه عام توجد حالتان للعلاقة بين الثقافة والسياسة: حالة تهيمن فيها السياسة على الثقافة، وحالة يحدث فيها توازن بينهما. الحالة الأولى تعبر عن الشكل السلبي للعلاقة، بينما الحالة الثانية تمثل الشكل الإيجابي الأمثل. يترتب على ذلك وجود نمطين للعلاقة بين السياسي والثقافي: علاقة تكافؤية متوازنة تتاح فيها لكل طرف الحرية الكاملة والنزاهة في التعبير عما لديه دون ممارسة أي ضغط من السياسي على الثقافي بحيث يتصرف الثقافي من تلقاء نفسه، وعلاقة تدافع يتغلب فيه السياسي على الثقافي ويهيمن عليه ويجعله تابعًا له. وهكذا فالعلاقة بين السياسة والثقافة إما علاقة رأسية مختلة تتفوق فيها السياسة وتكون الثقافة تابعة لها وأداة من أدواتها، وإما علاقة أفقية صحية تقوم على أساس متكافئ ومتوازن بين العاملين السياسي والثقافي.

ولكن معيار مدى صلاحية العلاقة بين الثقافة والسياسة لا تحكمه فقط مدى تبعية طرف لآخر أو استقلاليته عنه، وإنما الأهم من ذلك هو تقييم طبيعة كل طرف. فعن أي ثقافة وعن أي سياسة نتحدث؟ السياسة العادلة تجعل الثقافة حرة مع أن بذرة الثقافة المأجورة تظل موجودة، بينما السياسة المستبدة تجعل الثقافة تابعة ومأجورة وبذرة الثقافة الحرة أيضًا تبقى موجودة. وهنا ينبغي التساؤل عن نوع الثقافة ونوع السياسة المقصودتين هنا. الثقافة نوعان: ثقافة حرة موضوعية، وثقافة مأجورة. والسياسة نوعان أيضًا: سياسة عادلة تقوم عليها سلطة يُنظر إليها على أنها جزء من المشروع الوطني المقاوم للاحتلال، وسياسة ظالمة تقوم عليها سلطة جائرة مستبدة تسعى جاهدة لتحويل المثقفين لأدوات أو أبواق تبرر وتجمل سياستها[٦] الثقافة الحرة تنمو وتترعرع في ظل مناخ سياسي عادل مفعم بالحرية، فيؤدي ذلك إلى التوازن والتكافؤ بين الثقافي والسياسي. أما الثقافة المأجورة فإنها تظهر في أجواء المناخ السياسي القمعي المستبد. وهذا ما يؤدي إلى التدافع. وخلاصة القول، أن التدافع بين الثقافي والسياسي حالة سلبية في جوهرها تقوم على المواجهة وسيطرة السياسي على الثقافي، بينما التوازن بين الثقافي والسياسي حالة إيجابية تقوم على التكافؤ بحيث تجعل الثقافي يقوم بدوره الاجتماعي والسياسي على أكمل وجه. فالثقافة والإبداع هما أساس التعبير عن أي نهضة في المجتمع، وليس مطلوبًا من الكاتب أن يأتمر بأمر الرجل السياسي وينفذ رغباته[٧].

وهنا ينبغي التعرف على ماهية الفعل الثقافي المقصود هنا. إنه فعل كفاحي يحفظ الهوية ويرسخ روح الانتماء للوطن باعتبارهما العمود الفقري للثقافة الوطنية والتمسك بها وتعزيزها، يسهم في توحيد الشعب الفلسطيني فيربط فلسطينيي الداخل مع فلسطينيي غزة والضفة مع فلسطينيي الشتات. والعمل الثقافي المبدع هو خير من يصلح من أخطاء السياسة وخير من يعبر عن عدالة القضية الفلسطينية وتحسين صورة الفلسطيني في العالم. المجال الثقافي رديف الحرية؛ لأن الثقافة لا تنمو إلا حيث تكون الحرية.[٨]

وقد انبثقت بعد الاحتلال حركة ثقافية شاركت في العملية الكفاحية وقامت بتعبئة الشعب وتحريضه على المقاومة والصمود والدفاع عن هويته الوطنية ومقاومة البطش والظلم والقهر والكبت والقمع الصهيوني. وشهدت هذه الحركة نهوضًا صادقًا وتمكنت من إخراج الأدب من دائرة الخطاب الذهني العاطفي إلى التعبير بوضوح عن الشخصية الفلسطينية عبر أدب كفاحي ملتزم امتاز بطابعه المتفاعل مع الهم الفلسطيني الجماعي والمعبر عن الحسّ الشعبي العميق. وقد تصاعد الدور الكفاحي للحركة الثقافية وشكّل ركيزة أساسية من ركائز المقاومة والصمود اليومي ضد الاحتلال وجرائمه. وقطعت هذه الحركة شوطًا كبيرًا في مجال إذكاء وتنمية الوعي الوطني، وتجديد علاقة الثقافة والأدب بالواقع اليومي المعايش، وكشفت جوهرية الالتزام في بناء وتشكيل الصرح الثقافي الفلسطيني.

وقامت النخب الفلسطينية المثقفة بدور بارز في إنماء هذه الحركة، المبدع الفلسطيني يكتب من خلال المعايشة اليومية للواقع الفلسطيني، وهو يكتب عن القيم الحضارية، وعن المرحلة والحصار والدم المراق، وما يعمق صورة الإنسان الفلسطيني وواقعه المأساوي ويدفعه إلى الأعلى نحو ترسيخ هويته وتكريس حقه في الوجود والحياة والمستقبل في وطنه. المبدع الفلسطيني يغمس وجدانه في قضايا الناس وهمومهم ويتفاعل مع الأحداث، ويرفض منطق الهزيمة والاستلاب والتشرد. الحركة الثقافية الفلسطينية استطاعت أن تغرس جذورها وتعمق الارتباط بالأرض والوطن والالتحام بالقضية العادلة رغم سياسة البطش والقمع والقهر وغياب الحرية[٩]. لذلك ينبغي إعادة صياغة العلاقة بين السلطة الوطنية والمشتغلين بالمجال الثقافي بالشكل الذي يكفل مواجهة التهديد الذي تتعرض له الثقافة الوطنية[١٠].

وتحاول هذه الورقة تحليل العلاقة بين الثقافي والسياسي على المستوى الفلسطيني من خلال تناول خمسة موضوعات رئيسة هي: التفاعل بين الثقافي والسياسي في فلسطين: لمحة تاريخية، الثقافي والسياسي في عهد السلطة الوطنية، الثقافي والسياسي في عهد الحكومتين، المشهد الثقافي في غزة، وتشخيص الواقع الثقافي الراهن في فلسطين وكيفية النهوض به.

أولا- التفاعل بين الثقافي والسياسي في فلسطين: لمحة تاريخية:

واجه المشروع الثقافي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة وفلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ تحديات كبيرة مع بروز

المشروع الثقافي الصهيوني[11]، كمشروع استعماري استيطاني إحلالي ارتكز فيه الكيان الإسرائيلي على القوة الرخوة ممثلة في الأسلحة الثقافية والدعائية تساندها القوة الصلدة ممثلة في القوة العسكرية. ففي سياق تناول مسيرة الحركة الثقافية في فلسطين وتأثيرها على الحالة الوطنية منذ نكبة ١٩٤٨ إلى يومنا هذا، لوحظ حدوث فراغ في المشهد الثقافي في الداخل بعد النكبة لتمكن الصهاينة من إجهاض الدور الثقافي والوطني للمدن الفلسطينية الكبرى. وعلى العكس من ذلك فإن نكسة ١٩٦٧ أثرت إيجابيًا على الحالة الثقافية ووحدت فلسطين التاريخية تحت الاحتلال، إذ باتت الكتب الوطنية أكثر انتشارًا في مكتبات فلسطين، وأصبح للشعراء دور بارز في الحركة الثقافية.

أما بالنسبة لفلسطين المحتلة عام ١٩٤٨، حيث اهتمت الحالة الثقافية بقضية الهوية والصراع مع الكيان الإسرائيلي، فإنها تعرضت لمحاولات إلغاء ثقافي وسياسي، فلوحظ عدم وجود دور نشر أو وسائل إعلام تهتم بالمشهد الثقافي أو نقاد أدب حقيقيين من شأنه أن يحد من تطور الحالة الثقافية بهذا الشكل المهدد للهوية. من هنا فإن التواصل الثقافي بين الفلسطينيين في أماكن تواجدهم كافة في داخل فلسطين وخارجها يعد أمرًا ضروريًا لا غنى عنه[12]. وهكذا فإن واقع الحال الثقافي للفلسطينيين عبر مجموعة التحولات التي مرت بالقضية الفلسطينية منذ نمو وتطور المشروع الصهيوني يعكس تواصلا مستمرًا للعلاقة بين الثقافة والشخصية الوطنية[13].

وقد غلب على الحركة الثقافية الفلسطينية بعد نشوء المنظمة الطابع السياسي والدعائي؛ حيث تم الاحتفاء بعدد كبير من الأدباء والكتاب والشعراء المعتمدين بشكل مباشر على القضية والخطاب السياسي والتراث بفنية متواضعة جدًا. وحول دور المثقف في الحياة السياسية يُلاحَظ أن التخبط السياسي الذي شهدته الساحة الفلسطينية منذ عام ١٩٣٦ يعود أحد مسبباته الرئيسة إلى الجانب الثقافي والمعرفي المهمش. فليس للمثقفين أي دور حاسم في الحياة العامة، ولا في اتخاذ القرار السياسي ولا التربوي ولا التعليمي ولا في مختلف مناحي الحياة. إن الحياة الثقافية في فلسطين انعكاس للحياة السياسية، قائمة على جماعات وشلل وليس على تيارات لها منظومة فكرية تخوض جدالا وصراعًا حقيقيًا. القائمون على الحياة الثقافية هم مسيسون أكثر منهم مثقفين. مفهوم السلطة أفسدهم وفتح شهوتهم وشهياتهم، لهذا يتعاملون مع المنبر الثقافي بوصفه وسيلة للحضور الاجتماعي وللحضور السياسي[14].

ورغم أن السياسة والثقافة في فلسطين لا ينفصلان، وحيثما وُجد الفلسطيني تكون الثقافة على رأس المجتمع والسياسة، فإن هذا الأمر بقي كذلك حتى عام ١٩٨٢[15]. فبعد خروج منظمة التحرير من لبنان وافتقاد القيادة الفلسطينية للسلطة التي كانت تمارسها، ضعفت سيطرتها المعنوية على الشعب الفلسطيني وكانت بداية الانكسار السياسي. في هذه المرحلة دخلت منظمة التحرير في مرحلة إنقاذ نفسها من مأزق فقدان السلطة بمسلسل طويل من التنازلات والضعف. وخلال تلك المرحلة أُودي بحياة عدد من المثقفين ودُفع عددًا غير قليل منهم إلى اعتزال العمل القيادي الثقافي. وبعد أن كان أعضاء اتحاد الكتّاب والصحفيون الفلسطينيون من كبار مفكري ومخططي وموجهي المشروع الثوري الفلسطيني، من أمثال منير شفيق وغيره، دخلت الحالة الثقافية في الخمول والغيبوبة، وابتعد المثقفون عن المشروع الثقافي الفلسطيني[16].

وكان الجدل الدائر في دائرة الثقافة بمنظمة التحرير وفيما يتعلق بإنتاج المنظمة للثقافة الفلسطينية، يتركز في أن الثقافي يتبع السياسي، وأن المثقف موظف عند الرجل السياسي. والواقع أنه لا يعيب الكاتب أو المثقف أن تربطه علاقة بالسياسي، ولكن ما يعيبه هو أن يكون تابعًا للرجل السياسي وأن يكون إنتاجه الفكري خاضعًا لهيمنة القرار السياسي. الرجل السياسي ورجل الثقافة منشغلان في فلسطين بهمٍّ واحد هو الهم الوطني، وهذا يعكس وجود تداخل في الاهتمام المشترك بينهما. هناك إنتاج ثقافي فلسطيني ذو طابع فصائلي، وهناك شعر مقاوم وهو ممدوح، وهناك شعر شعارات وهو بدرجة أقل من الجودة. وبالتالي لا يمكن القول إن السياسي الفلسطيني كان مهيمنًا على المشهد الثقافي، ولا يمكن اتهام المثقف الفلسطيني أنه كان مأجورًا عند السياسي الفلسطيني، ولكن يمكن القول إن طبيعة الهم كانت تفترض نوعًا من العلاقة، لأن هناك رسالة للثقافة والأدب، فلا يمكن منع إنسان فلسطيني من الحديث عن قريته التي شُرِّد وهُجِّر منها، ولكن يجب أن يقدم المثقف أو الأديب أو الكاتب حلولا إبداعية للواقع[17].

ومع تفجير الانتفاضة الكبرى، شهد المشروع الثقافي الفلسطيني انطلاقة جديدة ومحاولات تقويم اندفع خلالها المثقفون الفلسطينيون إلى إحياء مشروعهم الوطني والنهوض به من جديد[18]. إلا أن ذلك لم يدم كثيرًا بعد تشتت قوات منظمة التحرير في سبع دول عربية واحتلال صدام للكويت ثم عقد مؤتمر مدريد والتوصل إلى اتفاقات أوسلو المجحفة بالحق الفلسطيني. فقد أسهمت هذه التطورات في عدم توفير الفرصة للمثقفين كي يتعاملوا جيدًا مع الظاهرة الانتفاضية الفلسطينية، وأضحت الفعاليات الثقافية لا تتعدى الاعتصام والمناشدة وتوقيع العرائض. إن سلوكًا كهذا لا يمكن أن يصنع مشروعًا ثقافيًا. قد يُفهم عجز وصمت السياسيين وتناقضاتهم وألاعيبهم، لكن لا يُفهم تقاعس المثقفين أو تواطؤ بعضهم. وكان يجب أن يحثوا على الرفض والمقاومة والتصدي للفساد والتآمر[19].

وقد اتخذت القيادة الفلسطينية من الظروف الصعبة التي لحقت بالشعب الفلسطيني ذريعة لاختزال الحالة الثورية الفلسطينية وروح المقاومة التي بثتها الانتفاضة في الشعب في الداخل والخارج، فكانت عملية التسوية والتفاوض في هذه المرحلة اختزالا للواقعية السياسية للقضيةَ الفلسطينية وتحييدًا لقادة المشروع الثقافي ومصادرة للفكر والرأي. وهكذا كانت التسوية نقيضًا لاتجاهات المثقفين الفلسطينيين فاصطدمت بهم وحدث الانفصام وازدواج الرؤية في الشخصية الثقافية الفلسطينية[٢٠].

وهكذا، تأثر واقع الحال الثقافي بمجموعة التحولات التي مَرَّت بالقضية الفلسطينية منذ عام ١٨٨١ وحتى وقتنا هذا. يأتي في طليعة هذه التحولات: المقاومة المبكرة والانتفاضات المستمرة في مواجهة بدايات عمليات الاستيطان الصهيوني ثم الانتداب البريطاني ثم نكبة ١٩٤٨، مرورًا بتشكيل منظمة التحرير الفلسطينية وولادة فصائل المقاومة الفلسطينية، وانتهاءً باللحظة الراهنة التي أعقبت اتفاقيات أوسلو وظهور سلطة وطنية، ثم ظهور سلطتين وحكومتين متناقضتين في غزة ورام الله عقب قتل ياسر عرفات مسمومًا ثم سيطرة حركة حماس على قطاع غزة. تمثل هذه التحولات تفعيلا مستمرًا للعلاقة الوثيقة بين الثقافة والشخصية الوطنية رغم وجود صعوبات تكتنف الحديث عن الثقافة الوطنية والسياسة الثقافية[٢١].

ويمكن القول، تأسيسًا على ذلك، بأن هناك سبع مراحل أساسية للتفاعل بين الثقافة والسياسة في فلسطين، هي: مرحلة بزوغ الظاهرة الانتفاضية الفلسطينية تزامنًا مع عمليات الاستيطان الصهيوني المبكر (١٨٨١-١٩١٧) وفترة الانتداب البريطاني (١٩١٧-١٩٤٨)، مرحلة النكبة والتهجير ١٩٤٨-١٩٦٤، مرحلة ظهور منظمة التحرير ١٩٦٤-١٩٨٢، مرحلة خروج المنظمة من لبنان وتشتيت فصائل المقاومة على سبع دول عربية (١٩٨٢-١٩٨٧)، مرحلة الانتفاضة الكبرى (١٩٨٧-١٩٩٣)، مرحلة نشوء السلطة الوطنية (١٩٩٣-٢٠٠٧)، ومرحلة السلطتان والحكومتان في غزة ورام الله بعد سيطرة حماس على قطاع غزة (٢٠٠٧-٢٠١١). وستكتفي الورقة فيما يلي ببحث العلاقة بين الثقافي والسياسي على صعيد المرحلتين الأخيرتين.

ثانيا- الثقافي والسياسي في عهد السلطة الوطنية:

بعد مرور عشر سنوات على قيام سلطة الحكم الذاتي، تعمّق مأزق الثقافة الفلسطينية في الداخل والخارج، ودق معظم المثقفين ناقوس الخطر ضد الخمول الثقافي الإبداعي. مشكلة الثقافة مع السلطة الفلسطينية هي مشكلة توجيه وتعليب سياسي قادته رموز السلطة والدوائر الإدارية والوظيفية، فباتت الثقافة سلعة وأداة ووظيفة بعد أن كانت تميزًا وإبداعًا[٢٢].

السلطة الفلسطينية امتداد لمنظمة التحرير وأجهزتها وارتباطها بظاهرة الكفاح المسلح والاهتمام بفاعلية الأجهزة الأمنية التي أصبح مسئولوها الكبار يقبضون فعليًا على مفاصل الحياة السياسية والإدارية في وزارات السلطة الفلسطينية، ويشكّلون غطاء لحالات لا تحصى من الفساد الإداري والمالي وحماية لمرتكبي المخالفات. فكيف يمكن لقادة الرأي من المثقفين والكتاب أن يواجهوا ذلك وأن يقولوا كلمتهم؟ لقد باتت الحالة الثقافية الراهنة فاقدة الوزن والتأثير، ولعلّ أبرز مظاهر السلبية في تجلياتها الثقافية هي غياب أي درجة من درجات التضامن بين المثقفين أنفسهم وعزلة كل واحد منهم. إنها حالة غير مسبوقة عنوانها الأبرز تراجع حضور الثقافة وغياب دور الفكر في تصويب المسار في كل الميادين مما يؤدي إلى استمرار التدهور ووصوله إلى درجة تهدد القضية الفلسطينية والمجتمع الفلسطيني ومؤسساته بالخطر الشامل[٢٣].

مطلوب مواجهة الأزمات الذاتية ومواجهة المشروع الاستعماري الثقافي والتصدي للمشروع الصهيوني الثقافي. فالإستراتيجية الثقافية غير موجودة في فلسطين في ظل غياب المثقف عن المشاركة في اتخاذ القرار الثقافي، القرار الثقافي ليس بيد المثقف والمبدع الحقيقي، بل هو في يد موظفين رسميين يتماشون في طرحهم مع الخطاب السياسي الرسمي الذي هو خطاب متعثر. العلاقات الفئوية هي التي تحكم المشهد الثقافي الفلسطيني، وهي لن تقدر على خلق مشروع ثقافي فلسطيني. وفي ظل تشرذم الكتاب لا توجد أي فرصة لنجاح مشروع ثقافي فلسطيني. والمطبعون والمتفاوضون المعترفون بالكيان الإسرائيلي لا يشكلون حيزًا مهمًا في المشهد الثقافي[٢٤].

خلاصة القول، إنه لم تستفد الثقافة الفلسطينية من التنوع الحاصل في المشهد الثقافي بعد نشوء السلطة الوطنية[٢٥]؛ لأن السلطة قربت المثقف المطيع لتيار التسوية والتفاوض، واستبعدت المثقف الحر الملتزم بالثوابت الوطنية وخيار المقاومة[٢٦]. ولم تكن الأغلبية الساحقة من المثقفين راضية عن هذه التسوية إزاء هذا الانفصام والتباعد بين السلطة والمثقفين، ووجدت السلطة نفسها أمام تحدي نشوء تيار رافض من المثقفين. غير أن القيادة الفلسطينية استطاعت استمالة عدد منهم بمناصب إدارية.

وقد كانت نظرة المثقفين الفلسطينيين في الداخل والخارج لوزارة الثقافة وإداراتها في ظل السلطة بأنها مضرب المثل في الفساد. وبات يمثل المثقفين موظفون وإداريون، وأُخرج المبدعون من دائرة الثقافة الرسمية. وهكذا ابتعد المثقف الفلسطيني عن المشروع الثقافي الوطني، ولم تعد النخبة الثقافية تتصدر عملية المراجعة الواجبة. وبسبب اتفاقات أوسلو ارتبكت الثقافة الوطنية، مما أدى إلى فتح الباب أمام ظهور ثقافة سلطوية

تبريرية كرّست تبعية الثقافي للإداري المسئول، وحوّلت المثقف من مبدع إلى موظف يفتقر إلى روح المقاومة والنقد السياسي والمجتمعي. وهكذا ابتعد المبدعون عن قيادة المشروع الثقافي وتراخت السلطة السياسية في تلبية المطالب الثقافية[٢٧].

لذا فالقلق حول الحالة الثقافية الفلسطينية قلق عام مؤسساتي قبل أن يكون فنيًا، واللوم يوجّه إلى المؤسسة الفلسطينية الرسمية. فوزارة الثقافة الفلسطينية موجودة ديكورًا فقط، والسلطة مقصرة في رفد المشهد الثقافي. هذا إلى جانب تدخل المنظمات غير الحكومية في الحياة الثقافية بشكل مفرط، مما أدى إلى انحدار النتاج الأدبي ليهوى في حفرة التجارية. وكذلك خضوع الجمعيات الثقافية للسيطرة الأمنية، وتهميش اتحاد الكتاب بشكل متعمّد. فالمؤسسة السياسية تتعامل مع المثقفين كأنهم موظفون لدعاية سياسية. بعد اتفاق أوسلو قيل إن غزة ستتطور وتزدهر، وهذا سينعكس على الحالة الثقافية. بيد أن الأمر كان غير ذلك، فالشعراء الفلسطينيون لم يغنوا لأوسلو، لأنهم ليسوا موظفين عند السياسي[٢٨].

وقد ناقش المثقفون في غزة حالة الثقافة الفلسطينية في الماضي والحاضر وما يمكن فعله لتطويرها إثر سعي السلطة لخنق الثقافة الفلسطينية الحرة الرافضة للتفاوض والتسوية والداعية إلى المقاومة والعمل الانتفاضي، وتناولوا أربعة محاور هي: الحالة الثقافية قبل قيام السلطة الوطنية وبعدها، الثقافة الفلسطينية في الداخل والخارج، التشريعات القانونية المتصلة بالثقافة وصندوق التنمية الثقافية، والمهمات والتحديات الراهنة أمام الثقافة الوطنية. بينما انتقد «مؤتمر المشروع الثقافي الفلسطيني: إستراتيجيته المستقبلية»، الذي عُقد في القاهرة وشارك فيه عدد من المثقفين الفلسطينيين في الداخل والخارج، محاولات تطويع المشروع الثقافي الفلسطيني بما يتناسب مع المهمة التي جاءت من أجلها حكومة أبو مازن الأولى التي حظيت بدعم أمريكي لتنفيذ إصلاحات سياسية وتعليمية. إذ تحسس المثقفون الفلسطينيون خطورة غياب المشروع الثقافي الفلسطيني، وطرحوا هذه الإشكاليات الخطيرة[٢٩]. وفي مقارنة بين واقع الثقافة تحت الاحتلال وواقعها في ظل السلطة، فإن مساحة الحرية التي أتيحت للثقافة والمثقفين تحت الاحتلال تفوق نظيرتها في ظل السلطة. ولا يتوقف التقصير على المظاهر الثقافية، بل تعمّق بالتوازي مع ظاهرة الفساد في السلطة والتي انعكست في أقسام وزارة الثقافة[٣٠].

ولقد تسببت السلطة الوطنية، وهي التي قامت على خيار التسوية والتفاوض، في تراجع الحالة الثقافية بإلغائها أهم ميزات الأدب الفلسطيني وهي ميزة المقاومة، حتى باتت الإشادة بالمقاومة تضع الكاتب في دائرة الشك. إزاء هذا الواقع فترت همة الكتاب والمبدعين وتحول بعضهم إلى موظفين حكوميين. وهذه السلطة التي ركزت اهتمامها في تعزيز قوتها وسطوتها وتمكين أجهزتها الأمنية، وضعت المثقف الحر في صدارة المتهمين بالتآمر على مشروعها[٣١]. وبإلغاء السلطة لروح المقاومة في الأدب الفلسطيني والثقافة الفلسطينية، بات الأدب التافه هو عنوان مرحلة السلطة الفلسطينية، وبات الأدباء اللامعون هم أولئك الذين يمدحون ويبجلون والذين ألغوا النقد الفكري والسياسي من قاموسهم لصالح مديح تجربة السلطة.

وبالإضافة إلى أن السلطة لم تعمل على تطوير برنامج ثقافي يوحد الشعب الفلسطيني، فإنها بتوجهاتها وسياساتها ثبتت ثقافة الشقاق بين الثقافة الفلسطينية ومحيطها العربي[٣٢]. وكرّست السلطة التعصب والقبلية وطورت أجهزة أمنها مهماتها، وابتدعت رقابة على الكتب والصحف والمجلات والإذاعات وخطب الجمعة وحتى الشعر. وتعرض عدد من مكاتب الفضائيات للإغلاق وبعض المراسلين للضرب، وبات شائعًا أن يُسجن شاعر في فلسطين بسبب قصيدة أو نص[٣٣].

أمام كل هذه التغييرات لن يتمكن المثقف الفلسطيني من القيام بدوره الحقيقي ما لم يبتعد عن السلطة. وبقدر اتساع الفجوة بين السلطة والمجتمع الفلسطيني، اتسعت الفجوة بين مثقفي السلطة وهذا المجتمع، الأمر الذي يحبس المثقف في هامش ضيق لا يستطيع الخروج منه ما لم تسمح له السلطة بذلك، بما يضمن لهذه السلطة عدم قيادة المثقفين مشروعًا جديًا. على المثقفين أن يوسعوا المسافة بينهم وبين السلطة حتى يستحقوا قيادة المشروع الثقافي الفلسطيني، وأن يستعيدوا زمام القيم الأخلاقية والإنسانية وعلى رأسها ثقافة المقاومة، وبغير هذا لن يتمكن المثقف من تولي القيادة الحقيقية[٣٤].

في هذا السياق دعا الاتحاد العام للمراكز الثقافية في فلسطين الجهات الرسمية المختصة بدعم المراكز الثقافية للنهوض بدورها في تعزيز الثقافة الوطنية بعيدًا عن قضايا الانتقام والثأر؛ فالثقافة الفلسطينية وحدها القادرة على إقامة تجمع وطني سياسي وتحقيق سبل النهوض بهذا الدور بما يعزز الجانب الإيجابي في المجتمع ويقضي على السلبيات. فيقوم الاتحاد بالضغط على صانعي القرار فيما يتعلق بقضايا الثقافة حتى يمكن تشكيل رؤية ثقافية موحدة للعمل الثقافي، ولتجميع المراكز الثقافية وتوحيدها بما يحقق مصالح الشعب الفلسطيني في القضايا الثقافية كافة. وقد طرح الاتحاد فكرة إعداد خطة وطنية للثقافة الفلسطينية بالتنسيق مع الحكومة والقوى السياسية ومؤسسات المجتمع المدني، إلا أنه لم يتم الاتفاق عليها من قِبل وزارة الثقافة. إن عدم اهتمام السلطة بالجانب الثقافي أثّر على عمل المراكز الثقافية وأعاق حركتها حتى إن بعضها لم يستطع إلى الآن إقامة مقار دائمة لها بسبب النقص في التمويل وقلة الموارد. ولأن الحكومات تقدم دعمًا

للمراكز الثقافية، فإنه ينبغي على السلطة أيضًا تقديم دعم غير مشروط يسهم في أن تحدد المراكز الثقافية قراراتها ومواقفها باستقلالية كاملة وبدون الالتزام برؤية من يقدم لها الدعم. فالمراكز الثقافية تُوجِد ثقافة فلسطينية واحدة لا تتعدد[٣٥].

ومما لا شك فيه أن الاحتلال والتحديات الاقتصادية والسياسية الناجمة عنه جعلت الانشغال بالأمور الأمنية والسياسية على رأس سلم اهتمامات أصحاب القرار في السلطة الفلسطينية، أما الثقافة فقد تراجعت إلى درجة متدنية من الاهتمام. إلا أن سببًا آخر كان وراء تراجع موقع الثقافة في سلم اهتمامات السلطة؛ وهو غياب الرؤية وعدم وضوح أهمية الثقافة في مؤسسة السلطة، ذلك أن اعتقادًا ساد ومازال بأن النشاط الثقافي ما هو إلا شعارات وخطابات ترفعها وتقول بها أحزاب وقوى سياسية أو مثقفون في قاعات مغلقة. وبالتالي يتداخل مفهوم الثقافة الوطنية مع الدعاية الحزبية، أو أن الثقافة هي مجرد فِرَق فنية من رقص وغناء وموسيقى.

تأسس على هذا التصور اعتقاد بأن وجود وزارة ثقافة هو نوع من الترف الوظيفي الذي يمكن الاستغناء عنه، وإن وجدت فلتكن مفرغة المضمون. هذا التصور للشأن الثقافي عكس نفسه في الموازنة المخصصة لوزارة الثقافة حيث لا تتعدى ٠,٠٠٢ من الموازنة العامة. ترتب على هذا الضعف في الاهتمام الرسمي بالمجال الثقافي أن ضعفت العلاقة بين المثقفين، سواء داخل الوطن أو في الشتات، وبين المؤسسة الرسمية وخصوصًا وزارة الثقافة، أو أصبحت علاقة شخصية تأخذ طابع التبعية لهذا المسئول أو ذاك. أيضا تزايد عدد المراكز والمؤسسات الثقافية التي تعمل تحت العنوان الثقافي ولكن دون إستراتيجية وطنية ثقافية[٣٦].

ونظرًا لعدم قدرة الوزارة على دعم هذه المؤسسات أو توفير المتطلبات الضرورية لعملها، لجأت هذه المؤسسات للجهات الدولية المانحة، والتي تجاوبت معها ولكن ضمن شروط لا تنسجم مع متطلبات الثقافة الوطنية. وقد بانت خطورة الارتباط بالجهات المانحة عندما تم تسييس كثير من المؤسسات والمراكز الثقافية لصالح جهات خارجية لا تخفي معارضتها للمشروع الوطني وسياساته. ومن غير المقبول ترك المجال الثقافي يقاد بعقلية القطاع الخاص أو شروط الجهات المانحة. والفعل الثقافي لا يمكن ولا يجوز أن يُحصر في إطار العمل الرسمي، فالثقافة هي عالم الحرية اللامتناهي، وخاصة في ظل حالة عدم الاستقرار السياسي وفي ظل الأفكار المسبقة السلبية حول السلطة الوطنية ومؤسساتها، ووزارة الثقافة جزء من السلطة. ولكن في الحالة الوطنية وعندما تصبح الثقافة والهوية محل تهديد وجودي، فإن الأمر يحتاج لتفعيل المجال الثقافي بشكل لا يحدّ من الحرية بل ينظمها ويرشدها ويحدد أولويات العمل الثقافي، وهي عملية لا تعود للوزارة وحدها بل تشارك فيها كل المؤسسات الثقافية الوطنية رسمية وغير رسمية. وعليه، مطلوب من السلطة أن تعيد النظر في رؤيتها لأهمية الثقافة والفعل الثقافي[٣٧].

وبالنسبة لقطاع النشر في عهد السلطة، فهناك قيود مفروضة على صناعة الكتاب في فلسطين. كما أن المشروع الثقافي الفلسطيني، وعلى الرغم من أنه جزء من المشروع الثقافي العربي وتطوير علاقاته الثقافية مع العالم العربي أمر ضروري، فإنه لم يقدم إلا القليل على صعيد حركة النشر المحلي داخل فلسطين خلال أعوام السلطة الفلسطينية، وعلى صعيد التعاون مع دور النشر العربية. لكنَّ الكتَّاب والمثقفين الفلسطينيين قاموا بدور فاعل في مواجهة الثقافة الإسرائيلية المزورة[٣٨]. وقد وقعت حركة النشر في فلسطين أسيرة للوضعين الأمني والسياسي فحدَّ ذلك من مساهمتها في إثراء الحركة الثقافية. وتقف عدة عوامل حجر عثرة أمام قيام دور النشر بمهامها في نشر الإنتاج الثقافي المحلي، أهمها: صعوبة توزيع الكتاب، وضعف الإقبال على القراءة، وعدم وجود تسهيلات حكومية لدور النشر مثل منحها إعفاءات ضريبية. ومرت حالة النشر بحالات مد وجزر تبعًا للظروف السياسية التي كان يعيشها الشعب الفلسطيني. فإسرائيل كانت قبل إنشاء السلطة الوطنية تمنع عملية النشر، كما كانت تمنع عملية إدخال أي كتاب من الخارج إلى فلسطين أو طباعة أي كتاب يتم تسريبه من الخارج. فالكتاب شكّل تاريخيًا عنوان مجابهة مع إسرائيل كونه سلاحًا معرفيًا للحفاظ على الهوية الفلسطينية[٣٩].

ولم تطبع المؤسسة الثقافية الرسمية أي كتاب لأي مثقف فلسطيني يعيش في الشتات منذ قيام السلطة الفلسطينية سوى بضعة كتب. والطباعة في فلسطين ليست قائمة على قوة النص، بل قائمة على قوة العلاقة بين المسئول والكاتب. وهناك مثقفون فلسطينيون في الشتات لا يُعرف عنهم شيء حتى من المثقفين أنفسهم في الداخل. فالإقصاء موجود، وكل من يخالف أي مسئول ثقافي يُحرم من النشر[٤٠]. لقد تعززت صناعة النشر بعد قيام السلطة الوطنية حيث شهدت فلسطين إقبالا على تأسيس دور نشر، وشهدت هذه الفترة حراكًا مهمًا إلى حين اندلاع انتفاضة الأقصى في العام ٢٠٠٠؛ حيث تراجعت حركة النشر بسبب تردي الأوضاع السياسية والأمنية وفرض إسرائيل الحظر مجددًا على استيراد الكتب. واستمر التدهور في حركة النشر حتى العام ٢٠٠٥؛ حيث نظمت وزارة الثقافة بالتعاون مع اليونسكو معرض فلسطين الدولي السادس للكتاب، ورافق ذلك إدخال أحدث الإصدارات مما شكل كسرًا لحالة الحصار المفروضة[٤١].

وتوجد صعوبات كبيرة تعترض مهمة دور النشر في إثراء الحركة الثقافية الفلسطينية، أبرزها: ضعف الدعم الحكومي؛

فالسلطة الوطنية لا تدعم الثقافة من خلال تقديم تسهيلات ضريبية لدور النشر كما يحدث في الدول العربية. بل إنها على العكس تفرض غرامات كبيرة على استيراد الكتاب، فدور النشر لا تتلقى أي شكل من أشكال الدعم الحكومي. يوجد بند في اتفاقية أوسلو يستند إلى قانون إسرائيلي يفرض على أصحاب دور النشر دفع غرامة مالية عن كتب أدب الأطفال المستوردة من الخارج والتي تكون مكتوبة بأحرف غير عبرية، أموال هذه الغرامة -والتي تقدر بحوالي ١٢٪ من قيمة فاتورة الاستيراد- تصب في نهاية المطاف في خزينة السلطة الوطنية، والعمل بهذا البند لا يخدم المساعي لنشر الثقافة لاسيما بين الأطفال. العائق الآخر الذي يحد من عمل دور النشر هو الحصار الذي يعمل على تقطيع أوصال الأراضي الفلسطينية[٤٢].

ويحتاج نشر الكتاب لحدود مفتوحة لاسيما في الاستيراد والتصدير، وإسرائيل تسعى إلى عرقلة هذه العملية من خلال وضع معوقات جمة، من بينها: عدم السماح باستيراد الكتاب من الدول العربية التي لا تقيم علاقات معها. كما أن دور النشر العربية لا تشتري من نظيرتها الفلسطينية سوى جزء يسير من الإنتاج الثقافي الفلسطيني. ومعظم إنتاج دور النشر الفلسطينية يعود لمثقفين ومبدعين مغمورين. والمثقفون الفلسطينيون من ذوي الصف الأول غالبًا ما ينتجون كتاباتهم وإبداعاتهم في دور نشر عربية وأجنبية، الأمر الذي يحدّ من الدور التسويقي لدور النشر الفلسطينية، حتى الكتب السياسية تُنشر في الخارج.

ومن الواجب على وزارة الثقافة -في هذا الصدد- أن تتبنى مطالب الناشرين الفلسطينيين من خلال إيجاد آليات عمل تدعم صناعة النشر في فلسطين. كإعفاء الناشرين من كل ما يترتب عليهم من ضرائب وجمارك لتخفيف الأعباء عليهم ولإيصال الكتاب إلى القارئ بأقل الأسعار، حتى يتحقق الهدف المنشود وهو تعميم ثقافة القراءة والمعرفة في فلسطين. فما حدث في الواقع هو تردي الحالة الثقافية ومعاناة دور النشر من الكساد وعدم استقرار الوضعين الأمني والسياسي، نتيجة احتياج دور النشر لحدود مفتوحة تمكنها من توزيع الكتاب ونشره واستيراده وتوريده، وهذا غير متوافر في الأراضي الفلسطينية.

ومن الملاحَظ عدم وجود بند واضح في موازنة السلطة الوطنية لدعم الثقافة الفلسطينية ودور النشر، رغم أن الارتقاء بأداء دور النشر يؤدي إلى تقدم الحركة الثقافية بشكل عام. وضعف الإقبال على القراءة مرده انشغال العامة بتوفير قوت يومها. كما أن انعدام الدعم الحكومي لمختلف المؤسسات الثقافية أدى إلى تراجع الحركة الثقافية، وهو ما انعكس سلبًا على إنتاج دور النشر المحلية. وقد قُدِّر حجم الإنتاج الثقافي لدور النشر المحلية بما لا يتجاوز نسبة ٥٪ من حجم إنتاج أي دولة عربية أخرى، رغم وجود ما يقرب من ٣٠٠ دار نشر في الضفة وقطاع غزة؛ حيث لا تتعدى دور النشر الفاعلة العشر، معظمها مجرد مطابع تحت مسمى دار نشر، ومعظم المؤسسات التي تحمل مسمى دار نشر لم تؤدِ رسالتها الثقافية، أما دور النشر الحقيقية فلا تتعدى أصابع اليدين في أحسن الأحوال[٤٣].

وفيما يتعلق بمراقبة أداء دور النشر بعد حصولها على الترخيص فإنه ليس من اختصاص وزارة الثقافة وإنما اختصاص اتحاد الناشرين، وعليه أن يحدد شروط العضوية وكم الكتب المطلوب من كل دار نشرها سنويًا ونوعيتها كي تحافظ الدار على عضويتها في الاتحاد. أما بخصوص الرقابة على مضامين الكتب التي تنتجها دور النشر فالمواطن هو الحكم على الكتاب سلبًا أو إيجابًا.

والمحصلة أن دور النشر منقسمة على نفسها كحال الوطن المنقسم على نفسه؛ فاتحاد الناشرين الفلسطينيين هو الممثل الرسمي لدور النشر باعتباره ممثلا في اتحاد الناشرين العرب، وهو يسعى دائمًا إلى تقديم التسهيلات لدور النشر المحلية عند مشاركتها في المعارض الخارجية مثل توفير جناح مجاني، في حين توقفت وزارة الثقافة عن الارتقاء بوضع دور النشر وحالة الاتحاد العام للناشرين[٤٤].

ثالثا- الثقافي والسياسي في عهد الحكومتين:

هناك علاقة بين حالة الضعف الثقافي والتصدع الخطير الذي أصاب المشروع الوطني منذ سيطرة حركة حماس على قطاع غزة، فهناك وجه آخر من أوجه التراجع في المجال الثقافي، وهو إغلاق أو تقليص نشاط كثير من دور النشر الفلسطينية[٤٥]. ورغم توافر الرغبة في التغيير وخلق ثقافة وطنية، توجد حالة إحباط تسيطر على المثقفين نتيجة الأوضاع السياسية القائمة.

إن قراءة أولية للمشهد الثقافي الفلسطيني الحالي تؤكد تأثره الكبير بالوضع السياسي القائم وبكل مرحلة سياسية تمر بها القضية الفلسطينية[٤٦]. ففي ظل التشرذم السياسي والانقسام القائم في فلسطين اليوم، بينما الشعب محبط ومشغول بتحصيل قوته اليومي، انكفأ بعض المثقفين على أنفسهم وتراجع حضورهم في المشهد الثقافي الفلسطيني معتبرين أن الكلمة أصبحت فتنة أو فعلا عبثيًا، وأن السلطة القائمة -ممثلة في حكومة فتح في رام الله وحكومة حماس في غزة- لا تعبر عن تطلعاتهم الوطنية ولا تجسد رؤيتهم لمشروعهم الوطني، وبدءوا يبحثون عن موضوعات غير وطنية لإبداعاتهم. ومن الملاحظ أنه عندما يفشل السياسي يصبح دور المثقف الحر في الحفاظ على الهوية وحماية الثقافة الوطنية ورفع الروح المعنوية للشعب أكثر إلحاحًا وصعوبة وأهمية من أي وقت[٤٧].

وهنا فإن الخلافات السياسية لها دورها في تعميق التدافع السلبي بين الثقافة والسياسة في فترة وجود حكومتي حماس وفتح المتناقضتين، وهو ما يعكس حالة من الإحباط العام. بينما على العكس توجد حالة من التفاؤل العام عندما تتصاعد مواجهة الاحتلال، رغم شدة وطأتها.

إن التداعيات السلبية للتدافع بين الثقافي والسياسي بسبب الشقاق بين فتح وحماس أو بسبب التحيز مع أو ضد فتح أو حماس كثيرة، منها: ضعف القدرة على مواجهة العدو، وزيادة التمزق والتفرق السياسي والاجتماعي، والازدواجية الثقافية على المستوى الوطني، والصراع السياسي الداخلي، والتحكم في تقرير الاتجاهات والسياسات بشكل ازدواجي أيضًا. وهنا فالإنسان الفلسطيني أصبح حائرًا في ظل هذا الانقسام، والغالبية العظمى أصيبت باللامبالاة والشعور بالاغتراب. ومن التداعيات السلبية أيضًا: انعدام الأمن وغياب حرية الرأي والتفكير، حتى أصبح المتنفس الوحيد للناس هو المنتديات على الشبكة العنكبوتية، إلا أنهم يعلنون عن أنفسهم بأسماء مستعارة خشية القمع، وهذا بمثابة تفريغ كبت. حماس تسب على فتح وفتح تسب على حماس، مما أدى إلى انعدام الفكر الموضوعي والمنطقي، وذلك نتيجة للتفكير الفئوي المتعصب.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الحصار المفروض على غزة في ظل سيطرة حماس، له تداعياته على الحالة الثقافية من زاوية نقصان المواد اللازمة لسير العملية الثقافية على أكمل وجه، مثال ذلك عدم توفير الورق ومستلزمات الكتابة، وقطع الكهرباء أكثر من ثلثي اليوم، وهو ما ينعكس بالسلب على الحالة الثقافية ويؤثر على الإنتاج الثقافي وحركة التأليف والأنشطة الثقافية. كما أن إشكالية الرواتب تقوم بدور سلبي للغاية في هذا التدافع بين الطرفين المتناحرين، ففتح تعطي رواتب في غزة مقابل عدم المشاركة في الحياة الثقافية، والمثال هنا قطاع التعليم، مقابل عدم توظيف أو إنهاء خدمات المنتمين لحماس في الضفة الغربية، بهدف سعي فتح لإفشال حماس والتصدي لسيطرتها على غزة، وهذا يؤدي إلى صدام حماس مع المثقفين. وهكذا يصبح المثقفون بين مطرقة حكومة حماس في غزة وسندان حكومة فتح في رام الله.

وبالنسبة للمؤسسات الأهلية في غزة، فبعد أن كانت تقدم خدمات ثقافية أصبحت ملاحَقة، وتسعى حماس للسيطرة عليها أو قمعها. وفي المقابل تسعى فتح للسيطرة عليها أو قمعها في رام الله وفي مدن الضفة الغربية التي تخضع لسلطتها، وخاصة إذا عُرف عن أفرادها الميول الحمساوية.

أما بالنسبة لدور النشر فمازالت تتلمس طريقها نحو المشاركة؛ فوزارة الثقافة حاولت خلال السنوات الماضية مد يد العون لدور النشر من خلال تفعيل حضورها في المعارض المحلية والدولية، وتم توفير جناح مجاني لفلسطين في المعارض العربية تتيح للناشرين الفلسطينيين المشاركة فيها، ما يخفف الأعباء التي يتحملونها دون غيرهم من الناشرين في الدول الأخرى[٤٨].

وعلى مستوى الإعلام، الصادر عن كلا الطرفين، فقد سيطرت عليه ثقافة «الردح»، كما هو الحال في تليفزيون الأقصى التابع لحماس الذي يمثل فضح ممارسات فتح وفسادها وتشويه صورة قياداتها شغله الشاغل، وتليفزيون فلسطين التابع لفتح الذي يمثل تشويه صورة حماس وحكومتها وفضح ممارساتها السلبية بحق العائلات أو أبنائها الذين لا ينتمون إلى حماس شغله الشاغل.

كما أن المواقع الإلكترونية لفتح ولحماس أصبحت تتبنى ثقافة الردح مع أو ضد. حتى صحافة الجدران فإنها لم تسلم من الشقاق بين فتح وحماس، فهي مقصورة على حماس في غزة، ومقصورة على فتح في رام الله والضفة.

أما بالنسبة لقطاع التعليم، فقد تعرضت المؤسسات التربوية والثقافية في فلسطين إلى أعمال تخريب دائم وحصار جائر من قِبل العدو الصهيوني استهدفت تشويه مناهج التعليم وتمزيق مكونات الهوية الثقافية[٤٩]. إن المتابع للسياسة الإسرائيلية في حربها ضد الشعب الفلسطيني، يلمس أن هذه السياسة تعمل على جبهتين: جبهة عسكرية لاحتلال الأرض، وجبهة سياسية ثقافية لهدم ذاكرة الإنسان الفلسطيني وتشويه تاريخ القضية[٥٠].

كما لوحظ حدوث التجاذبات على مستوى الجامعات، فحماس في غزة تسيطر على جامعة الأقصى والجامعة الإسلامية، وفتح تسيطر على جامعات الضفة. وهناك تحكم في اتحادات الطلبة، وحتى المنتديات الثقافية خضعت للانقسام الثقافي ولم تسلم منه، فضلا عن انعدام الحرية وزيادة الكبت. وهذا ليس هو الجو الأكاديمي المطلوب، فهو جو مسيَّس مليء بالإضرابات والاضطرابات.

وقد تأثر طلبة المدارس بالانقسام الثقافي، فنسبة التعليم في غزة بعد سيطرة حماس في انحدار، حيث أدت ازدواجية السلطة الوطنية إلى حدوث التسيب الدراسي وانتشار الأمية رغم الجهود الكبيرة جدًا لوكالة الغوث في إصلاح الخلل الثقافي الناجم عن الانتفاضة والناجم عن الخلاف بين فتح وحماس، حيث إن ٦٠٪ من المدارس تابعة للوكالة والمدارس المتبقية تابعة للحكومة. وقد خضع التلاميذ الفلسطينيون إلى مناهج تربوية متعددة، بدءًا من المنهج الصهيوني الذي يستبدل ذاكرة بأخرى، وصولا إلى مناهج انتقائية متعددة، تذكر فلسطين أو تنساها وفقًا لأحوال السياق. هناك صعوبات تواجه الحديث عن الثقافة الوطنية والسياسة الثقافية والمثقفين الفلسطينيين، مما يشكل تهديدًا للهوية الفلسطينية[٥١].

من جهة أخرى، فإن ما تقدمه الثقافة العربية وما يقدمه المثقف العربي من إسهامات في الشبكة العنكبوتية صار بإمكان من شاء أن ينشر ما شاء ويقدمه باعتباره موصلا إياه مباشرة إلى المتلقي دون المرور بأي وسيط أو رقيب، وذلك على قدم المساواة مع أي أديب أو مثقف آخر. ويبقى التساؤل عن مصداقية المعلومة، وهي تمثل نقطة سلبية وإيجابية في آن: سلبية نظرًا للتلوث الذي تُحدثه في الويب، وإيجابية لما تضمنه من مساواة وديمقراطية بين منتجي الفكر والثقافة المعنيين بنشره في سائر أرجاء المعمورة؛ فالعديد من النصوص التي تُقصى ظلمًا من التداول الورقي -إما لمنع الرقيب أو لبيروقراطية جهاز النشر أو لسوء تقدير هيئة النشر- تجد فضاءً رحبًا للتداول، وبالتالي ثمة من ينجح في تكريس نفسه كاتبًا انطلاقًا من الشبكة، فتجد أعماله طريقها للنشر الورقي، كما أن ثمة من يكون قد كرّس نفسه كاتبًا في عالم الورق، ولا يجد له موطئ قدم في القارة الافتراضية. خط فاصل بين ثقافتين ومثقفين: ثقافة ومثقف رقميين عصريين، وثقافة ومثقف ورقيين تقليديين[٥٢].

ففي العالم العربي قليلة هي النماذج التي أدركت عمق التحولات التي تعرفها الثقافة البشرية في ظل الثورة الرقمية التي نعيش بداياتها، وبالتالي انتقلت من عالم الورق إلى عالم الرقم أو زاوجت بين الاثنين. وهنا يكمن عمق الثورة الرقمية في كونها ستؤدي إلى تحول كبير ليس في ميدان الدراسات الأدبية فحسب، بل كذلك في أشكال التواصل وحقول المعارف البشرية بكاملها، سواء على مستوى الإنتاج والنقل والإيصال أو على مستوى التلقي والتداول. فما الكتاب، والقراءة، والمؤلف، والإبداع الأدبي سوى قضايا جزئية في سياق تحول جذري يهم الحضارة البشرية بكاملها. هذه النماذج التي تزاوج بين النشر الورقي والنشر الإلكتروني تحضر في ثلاث واجهات: صحف ومجلات، مواقع ثقافية، ومواقع شخصية. واعتماد مثل هذه الأشكال معيارًا لتقويم حضور المثقف العربي في الشبكة العنكبوتية يكشف عن نتيجة محزنة مفادها أن عدد المواقع الثقافية والفكرية العربية لا يتناسب وعدد المبدعين والمفكرين ونقاد الأدب في العالم نفسه. وبالتالي فالثقافة العربية ما زالت في شطرها الأعظم ثقافة ورقية كلاسيكية تقليدية، في عصر يتسم أساسًا بإعداد مراسيم وداع زمن جوتنبرج وتحول الكتاب الورقي إلى مجرد قوسين في تاريخ البشرية، مثلما كان الحجر والألواح الطينية وورق البردي مجرد محطات في تاريخ الكتابة أفضت إلى الكوديكس الحالي الذي لن يكون بالتأكيد المحطة النهائية لتجسيد الإنسان لذاكرته وفكره[٥٣].

فالوضع العام للثقافة العربية وضع تخلف رهيب على مستوى بناء مشهد ثقافي عربي في الشبكة العنكبوتية. وفي سياق السعي لبناء مشهد ثقافي عربي عام بالشبكة، لم يتم حتى الآن عقد ندوة عربية واحدة في الشبكة العنكبوتية، لم يتم حتى الآن ولوج الأشكال الجديدة للكتابة، لم يتعامل مبدع عربي واحد مع الوسائط المتعددة، لا يوجد موقع عربي واحد خاص بإنتاج شخصية فكرية أو إبداعية عربية مشهود بثقل إسهامها في الثقافة العربية، بالإضافة إلى غياب منتديات متخصصة في الشؤون الثقافية يجتمع فيها المثقفون والمبدعون والنقاد ذوو الاهتمامات المشتركة لتبادل الخبرات والتجارب وطلب المساعدة أو تقديمها[٥٤].

من هنا يأتي دور إقامة مؤتمر الثقافة الفلسطينية الإلكتروني لدعم ونشر الحركة الثقافية في فلسطين ولتطوير الإبداعات الأدبية والفنية التي تعزز دور الثقافة والمثقف والفنان في المجتمع الفلسطيني. ويهدف المؤتمر إلى: إعادة الاهتمام بالأدب الفلسطيني، وتفعيل الجهد النقدي الذي بات محدودًا، وتنشيط الواقع الثقافي الفلسطيني وإعادة الاعتبار للثقافة الوطنية، فضلا عن تقديم الإبداع الثقافي الفلسطيني للقارئ العربي بأقلام عربية، وتأكيد صلة الأدب الفلسطيني بعمقه الثقافي العربي، وتكثيف المادة الثقافية الإلكترونية المتداولة بين الكُتّاب والمبدعين العرب، وتحقيق سبق ثقافي إعلامي من خلال عقد المؤتمرات الثقافية عبر الإنترنت، وكذلك استفادة الثقافة الفلسطينية من ذلك لتحقيق التفاعل الجماعي بين الكتاب والمبدعين الفلسطينيين ومع المحيط العربي الثقافي. وقد عُقد المؤتمر بشكل دوري سنويًا، وسيكون هناك مجموعة من الخبراء العرب في المحاور الثقافية والفنية المطروحة سيقدمون دراساتهم النقدية بعين النقد البنّاء والهادف لتعزيز الحالة الثقافية الفلسطينية[٥٥].

رابعًا- المشهد الثقافي في غزة:

فُرضت قيود على المشهد الثقافي الفلسطيني في غزة بعد سيطرة حكومة حماس على قطاع غزة، ترتب عليها أن ابتعد المثقفون عن نشاطات وزارة الثقافة في حكومة حماس واتجهوا إلى بدائل كالمركز الثقافي الفرنسي ومركز القطان ومؤسسة الثقافة والفكر الحر لعرض أعمالهم. فقد حدث شرخ آخر بين وزارة ثقافة حكومة حماس في غزة ووزارة ثقافة حكومة فتح في رام الله بسبب قطع كل طرف رواتب الموظفين لديه ممن ينتمون لطرف الحكومة الأخرى، الأمر الذي لم يجعل المثقف حرًا في اختيار مواقفه.

وبلغ هذا الشقاق حدودًا مثيرة للسخرية في طريقة ملاحقة كل طرف للآخر ومنافسته، إلى درجة أن ذلك أثار أقاويل بعض الجهات الرسمية في الدول العربية المحيطة حين تم إعلان القدس عاصمة للثقافة العربية عام ٢٠٠٩ حيث لم يتم تقديم أي اقتراح لفعاليات عمل وطني مشترك. هناك العديد ممن يريدون

التعاون مع وزارة الثقافة في حكومة حماس، لكنهم يخافون من انقطاع رواتبهم، فمن يمارس نشاطه الثقافي في غزة يتهمونه في رام الله بأنه اعترف بالانقلابيين ويتعاون معهم[٥٦].

ففي سياق فعاليات القدس عاصمة ثقافية دعت حماس المثقفين لاجتماعات أسبوعية لتقديم مهرجان وفعاليات وطنية ثقافية، لكن العديد من المثقفين والكتاب لم يشاركوا، في حين أن من حق المشهد الثقافي عليهم أن يقدموا شيئًا مجديًا وموحدًا للعالم للتعبير عن الهوية الثقافية الفلسطينية.

ومن المفترض أن يقود ذلك المثقفين إلى التعاون ووضع خلافاتهم جانبًا وتقديم مشهد متنوع والتحاور للوصول إلى مشروع مشترك، دون أن يكون الثقافي ملحقًا بشروط السياسي. إلا أن التحضير للقدس عاصمة ثقافية يحدث خارج إطار مرجعيات العمل الثقافي، وتحول إلى عمل مسيس يتسم بنوع من العلاقات الضيقة والبعيدة عن هياكل وفعاليات الحراك الثقافي، وكذلك وزارتا الثقافة في رام الله وغزة، بالإضافة إلى قصور المرجعيات الثقافية الأخرى بسبب قلة تأثيرها وضعف حضورها، وكذا مؤسسات المجتمع المدني الفاعلة في الحقل الثقافي واتحاد الكتاب تحديدًا إلى جانب رأس المال الوطني الذي لا يرى في الثقافة قيمة ذات جدوى يمكن الاستثمار فيها.

فمشاركة غزة في العملية الثقافية بعد الانقسام أصبحت ضعيفة للغاية، إن لم تكن غائبة، نتيجة ضعف اهتمام الحكومة الفلسطينية ووزارة الثقافة والمرجعيات الثقافية الرسمية بالحراك والنشاط الثقافي في غزة، علاوة على أن حصة الثقافة من التمويل الحكومي محدودة جدًا[٥٧].

وهكذا فإنه للنهوض بواقع المشهد الثقافي الفلسطيني يجب على المثقف والسلطة الحاكمة ومؤسسات المجتمع المدني ورأس المال الوطني القيام بالدور المطلوب. رأس المال لا يُستثمر في الثقافة الفلسطينية والمؤسسات الثقافية مدعومة خارجيًا، ولأنه لا يمكن رهن القرار السياسي فلا يمكن رهن الثقافة الفلسطينية بيد الدول المانحة. ينبغي تدخل رأس المال الفلسطيني لإنقاذ الثقافة الفلسطينية ودعمها، فالنقابات والاتحادات (مثل اتحاد الكتاب ونقابة الفنانين) معطلة ويجب إحياؤها وتفعيلها وتنشيط دورها في الحركة الثقافية، ويجب على السلطة الوطنية أن تتدخل لحماية الثقافة ودعمها وتنشيطها[٥٨].

وخلاصة القول أن الانقسام بين فتح وحماس، بين حكومة غزة وحكومة رام الله لم يكن انقلابًا سياسيًا فقط، بل إنه انقلاب على الهوية الثقافية أيضًا. إذ لا يمكن التعامل مع موظف وزارة الثقافة المعين سياسيًا، فكثير من المثقفين في غزة موظفون في السلطة ولهم موقف سياسي مما حصل من الانقلاب ومن القائمين عليه. ولا يستطيع المثقف تحت دعاوى التوازن والتسامح أن ينزع عن نفسه صفة الوطنية.

وحول الدعوة إلى المشاركة في النشاطات الثقافية يثور التساؤل عن مدى السماح للتعبير عن وجهة النظر بصراحة وشفافية في الندوات التي تقيمها حماس في غزة والتي قد تتعارض في كثير منها مع وجهة نظر سلطة حكومة حماس في غزة، وأن ذلك لن يؤدي إلى الاعتقال. فلا يعيب المثقف أن تكون له وجهة نظر في القضايا السياسية، كما لا يعيبه أن تكون له وجهة نظر في القضايا الاقتصادية وكذلك كل أوجه الحياة. فالمثقف مواطن يهتم بأمر بلده، واهتمامه بالسياسة جزء من اهتمامه بحياته الخاصة. من حق المثقف أن يتبني وجهة النظر السياسية التي تناسبه، ولكن لا ينبغي أن يكون المثقف مأمورًا بقرار سياسي، بل مطلوب منه أن يسهم بجدية في إنتاج وصناعة الأفكار التي تقدم المادة الخام للمواقف السياسية[٥٩].

وهكذا وبالنظر إلى حالة فتح وحماس فإن مثل هذا الاختلاف اختلاف ثقافي، وإن كانت له مسببات وتبعات سياسية. فوحدة المشهد الثقافي مصدرها وحدة الشعب الفلسطيني، ولا ينبغي للمثقف أن يعزل نفسه في برج عاجي عما يحدث. فالمشهد الثقافي رديء منذ بدايته ويهمش الشباب وفعالياتهم كما كان يهمش المثقفين المحسوبين على اتجاهات إسلامية سواء من قِبل الوزارة أو اتحاد الكتاب، الأحادية الثقافية موجودة منذ زمن بعيد.

ووزارة الثقافة طوال الأعوام الماضية قبل سيطرة حماس على غزة لم تقدم شيئًا للمواطن العادي، وكذا اتحاد الكتاب. على الرغم من أنه من الممكن توظيف الحالة الثقافية لتصبح وسيلة لمقاومة الاحتلال والحصار. وتحاول وزارة حماس أن تكون على مستوى التحديات وتعيد للثقافة أوْجها في الحياة اليومية لكنها لم تستطع لكثير من العقبات التي تواجهها.

ولا يمكن إقامة شراكة وقواسم مشتركة بين فتح وحماس ومجموعة الأفكار والسلوكيات التي يعكسها واقع الانقسام في قطاع غزة، وهو واقع سلبي لا يترك أي نافذة للحوار مع أي رأي مختلف في المشهد الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي. وادعاء البعض أن الطرف الآخر الوطني لا يتعاطى معه باتجاه إنجاز عمل ثقافي موحد بخصوص اختيار القدس عاصمة للثقافة العربية خلال العام ٢٠٠٩ فهو غير صحيح، فالرئاسة الفلسطينية أدرجت أسماء من مثقفي حركة حماس ليكونوا ضمن اللجنة التي تضطلع بهذا الأمر، لكنهم لم يتعاطوا بإيجابية مع هذا المقترح. وفي هذا السياق تمنع حكومة حماس في غزة أي فعالية ثقافية لا تتواءم ومنظومتها الفكرية، مثلما تمنع حكومة فتح في رام الله أي فعاليات لا تتواءم ومنظومتها الفكرية. لا بد للثقافي ألا يكون تابعًا للسياسي، لكن الواقع غير ذلك؛ فالثقافي تابع للسياسي. وعليه فإن عملية الفصل بين الثقافي والسياسي ذات طابع

صوري، فالسياسي الذي يدعو مثقفًا لا بد أن يكون متوائمًا أو متقاطعًا إلى حد معين مع فكره الثقافي[٦٠].

فقد شكّل انقسام فتح وحماس تمزيقًا غير مسبوق للنسيج الوطني الفلسطيني انعكس على أداء المثقفين كونهم جزءًا من الحالة الوطنية العامة، وأصبح العمل عملا تناحريًا بهدف انتصار لرؤى سياسية فئوية لا تخدم المشهد الثقافي الوطني. الأمر الذي يستدعي وجود وعي وطني لدى المثقفين دون الانتماء إلى السياسات الفصائلية المتناحرة. فمن يقرر الصواب والخطأ هو حس المجتمع وليس لأحد مصادرة حق الآخر في المعرفة واختيار السبل المؤدية لها، ولا يجوز لحكومة حماس قمع المشهد الثقافي الفلسطيني.

إن ما هو قائم لا يعدو كونه صراعًا على السلطة وليس على الفكرة، لا يوجد لدى حماس هيكل ثقافي متكامل وواقعي رغم امتلاكها الجمهور وقدرتها الكبيرة على التعبئة واستخدامها الدين. لم تحدث معركة ثقافية واحدة بشكل يليق بالمثقفين كي يكون هناك حراك ثقافي أو إغناء للحوار. المشهد الثقافي بشكل عام ملتبس من حيث كون الحركة فيه تتفاوت من موضع لآخر، وهو أمر طبيعي بحكم الشتات الفلسطيني[٦١].

ولا يزال المشهد الثقافي في قطاع غزة يراوح مكانه بعد أن تعطلت الكثير من الأنشطة والمراكز الثقافية وتراجع دور المؤسسة الرسمية في دعم وإحياء الثقافة؛ اتحاد كتاب لا حول له ولا قوة، ونقابات مغيبة وغير فاعلة، وأنشطة أدبية خجول، وكتّاب لا يحركون ساكنًا في زمن ساده الانقسام والفرقة وتراجع فيه مستوى الحريات. فالمثقف الفلسطيني فقد دوره في معالجة الواقع، وأدت حالة الانقسام إلى تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني بسبب هيمنة السياسي على الثقافي[٦٢].

وتعتبر الصالونات الأدبية والثقافية من أهم جسور التواصل بين المثقفين وبعضهم البعض والجمهور؛ لما لها من تأثير عميق وسرعة في توصيل الرسالة الثقافية والأدبية. في غزة اليوم حال هذا الجسر لا يسر كثيرًا؛ حيث بات قصيرًا للغاية، ليس لفقدانه أهميته وإنما لفقدانه الاهتمام به. صالونات الأدب والثقافة بمفهومها المتعارف عليه كانت تقتصر فقط على الأدباء والمثقفين الذين كانوا يدعون بعضهم البعض إلى بيوتهم لمناقشة بعض الأمور الخاصة بهم كمثقفين وأدباء من أدب وشعر ونقد بعيدًا عن الإنسان العادي والبسيط. وسرعان ما تغيرت هذه الطبيعة بحيث أصبحت تشمل فئات أخرى وتهتم بقضايا المجتمع.

وعند الحديث عن أي فعالية ثقافية أو أدبية أو تعليمية يجب التحدث عن مقومات خاصة يجب أن يتحلى بها القائمون عليها. من أهم تلك المقومات: حبّ العمل الثقافي والإخلاص فيه، عزيمة قوية وإصرار على النجاح دون انتظار أي مردود مادي، والانعقاد الدوري[٦٣].

الحالة الثقافية في قطاع غزة حالة مهترئة وضعيفة، والموضوع الثقافي همٌ ثقيل. فأمور الحياة العامة الحياتية والمعيشية تلهي المواطن الفلسطيني البسيط عن أي شيء ثقافي، وقد يسخر هذا المواطن ممن يدعوه إلى ندوة ثقافية أو إلى أي شيء ثقافي. الحالة الثقافية يرثى لها، كم الصالونات في قطاع غزة قليل جدا، وعدد من يحضرها أقل.

ورغم حداثة تجربة الصالونات الأدبية والثقافية في قطاع فإنها أثبتت أن المثقف الغزاوي متعطش لمثل هذه التجارب التي أثبتت بدورها نجاحها والتي تعتبر هي المنشط للحالة الثقافية في القطاع لاحتكاك المثقفين مع بعضهم البعض. فقلة العدد لم تلغ جمال المضمون الذي يُطرح فيها وجاذبيته من شعر ونثر ونقد لهذه التجارب.

ويبقى التفاعل الشخصي عبر الصالونات الأقوى؛ لأن كل من يحضر الصالون يكون بشخصه وصفته، على خلاف المنتديات الإلكترونية فالكل يختفي وراء أسماء مستعارة ويحكي ما يشاء. تجربة الصالونات الأدبية والثقافية في قطاع غزة متواضعة وتستحق مزيدًا من التقدير والدعم بسبب مضمونها الممتاز وحجم الإنجازات المتمثلة في إعادة الحياة إلى الثقافة الفلسطينية الغزاوية ومحاولة إشراك المواطن الغزي في الجلسات والنقاشات التي خرجت عن طابع الصالونات التقليدي من مناقشة أمور الأدب والثقافة إلى مناقشة مستجدات الوطن والمواطن، فهي جلسات توعية بالدرجة الأولى، وفي كل هذا يحق للمثقف القائم على هذا الصالون أن يكون لديه مطالب كي يستمر في عطائه. المطلوب من أصحاب القرار والمسئولين والمؤسسات أن يكون تشجيعهم للأدب حبًا فيه وليس لأنه تابع لفصيل معين. هناك مطالبة صريحة لوزارة الثقافة بدعم الصالونات وكل المبادرات الشبابية التي تدعو إلى الثقافة والتي تكون بعيدة عن اللغط السياسي، فالثقافة تعيش في خطر ويجب أن تعاد مكانتها في الصدارة[٦٤].

ولم تكن المرأة الفلسطينية غائبة عن المشهد الثقافي والعلمي، فلقد تبوأت الكثير من المناصب العلمية وتربعت على عرش الثقافة ونالت حصة مهمة في التعليم. وقد فرض النظام السياسي الفلسطيني قانونًا يلزم القوائم المتنافسة في الانتخابات التشريعية بضرورة تمثيل المرأة بنسبة ٢٠٪، واحتلت المرأة مناصب ومراكز قيادية مهمة في الأحزاب والقوى السياسية. إن المجتمع الفلسطيني بنظامه السياسي وتركيبته الاجتماعية يمثل حالة خاصة عن باقي المجتمعات العربية أتت من التجربة الثورية الفلسطينية[٦٥].

من ناحية أخرى تكاد تنعدم في غزة المشاريع الثقافية ومعارض الكتب، في حين تبدو الحالة الثقافية أفضل في رام الله مقارنة بغزة. حيث تخلو غزة من معارض الكتب ومعارض

الفنون والندوات والمحاضرات وأي فعاليات ثقافية. وقد تطورت الحالة الثقافية بشكل سلبي أدى إلى بروز مؤسسات ثقافية ذات هدف فئوي وليس هدفًا ثقافيًا، فالقنوات التليفزيونية ومحطات الإذاعة والصحف كلها مخربة، واتحاد الكتاب واتحاد الصحفيين مغيبان.

لقد أصبح هناك حالة من الازدواجية في الحالة الثقافية؛ فصحف حماس تُمنع من دخول الضفة، وصحف فتح تُمنع من دخول غزة، وهناك وزارتا ثقافة، واتحادا كتاب، واتحادا صحافة، وهكذا. وأدى ذلك إلى إضعاف التواصل الثقافي مع العالم الخارجي من قبل غزة وحكومة حماس، بسبب سوء علاقة حماس بالخارج. وضعف التواصل الثقافي بين الفلسطينيين على مستويي الداخل والخارج، بينما التواصل أفضل حالا في رام الله. ولكن في مقارنة بين تداعيات الانقسام السياسي الفلسطيني على الحالة الثقافية الفلسطينية في الداخل والخارج، نجد أنه في الداخل أكثر حدة.

فولاء المثقف الفلسطيني أصبح يرتبط بانتمائه السياسي لفتح أو حماس، في حين أن دور المثقف الفلسطيني النزيه والمحايد مطلوب في مواجهة حالة الشقاق والتغلب عليها.

وهكذا ومن منظور مدى الحرية الثقافية، تُلاحَظ ندرة معارض الكتب ومعارض الفنون والمحاضرات والندوات والمؤتمرات والملتقيات والصالونات الثقافية والفنية والمعاهد واتحادات الطلبة والمدارس والجامعات. كما يُلاحَظ التخبط الفكري في تقييم الخلاف بين فتح وحماس بسبب الكتَّاب المأجورين أو الموالين لكلا الفريقين. وأيضًا، الافتقار إلى الكاتب الموضوعي النزيه بشكل كامل، الكاتب الموضوعي أصبح لا مجال له لا في الداخل ولا في الخارج، وأصبح التأثير للكاتب المأجور، ومن ثم قل تأثير الكاتب الموضوعي في الحياة الثقافية الفلسطينية.

وفيما يتعلق بالانقسام الثقافي في الواقع الفلسطيني، يمكن رصد المراحل التي مرت بها الحالة الثقافية في غزة قبل وبعد حماس؛ حيث يتبين أولا تأثير الاحتلال والحصار على الثقافة بفرض قيود على تصدير الثقافة إلى الخارج، ثم دور المثقفين في إيجاد حل لحالة الشقاق الفلسطيني بين فتح وحماس. وهنا يثور التساؤل عن سبب حرمان المثقفين الفلسطينيين في غزة من المشاركة الثقافية خارج فلسطين بسبب الحصار في ظل حكم حماس، ونسبة الاستشهاد أو القتل أو التصفية أو السجن أو تحديد الإقامة بين المثقفين. الأمر الذي يطرح التساؤل بخصوص مستقبل المثقف إذا لم يكن منتميًا لحركة سياسية في ظل وضع الشقاق الحالي بين فتح وحماس على المستوى السياسي؛ فالمثقف غير المنتمي سياسيًا ليس له مكان ولا مستقبل.

خامسا- تشخيص الواقع الثقافي الراهن في فلسطين وكيفية النهوض به:

يبدو المشهد الثقافي الراهن في فلسطين مضطربًا ومشتتًا بسبب خضوعه للسلطة، فالثقافة الفلسطينية لم تخضع للسياسة مثلما تخضع لها في هذه المرحلة. ولكن لأن الأحوال السياسية تشهد حالا من الضعف والتأزم والحصار، فإنه يجب على المثقف أن يكون له دور في مواجهة القضايا المطروحة، ولا بد للثقافة أن تواجه هذا الواقع السياسي المأزوم بحيث تُحدث تحولا سياسيًا واجتماعيًا ما في المشهد العربي الراهن، ويجب على المثقفين اختراق هذه الأزمات. صحيح أن النشاطات الثقافية لا تتوقف، لكن هذه النشاطات لا تكفي وحدها لتصنع حالة ثقافية شاملة.

مطلوب من الثقافة العربية، وخاصة على المستوى الفلسطيني، ترسيخ هويتها وقضاياها عن طريق العديد من الفعاليات والأنشطة الثقافية والأدبية. فقد تبدو الثقافة العربية مزدهرة لكن المشكلات التي تعانيها تحول دون ترسيخ هذا الازدهار؛ وفي طليعة هذه المشكلات علاقة الثقافة بالسلطة رسمية كانت أم غير رسمية، فضلا عن الترهيب غير المعلن الذي تمارسه جهات نصبت نفسها في موقع المسؤولية. إلا أنه من غير الجائز أن يغلب الطابع التشاؤمي على التفاؤل، فالثقافة مهما عانت فهي قادرة دائمًا على النهوض بنفسها(٦٦).

إن دور الثقافة والمثقفين في فلسطين هو حماية الثقافة الوطنية المهددة من عدو صهيوني يؤسس وجوده على نفي وجود الآخر، وجدوى حرية المثقف أن توظف لوضع حد لفتنة تهدد وحدة الأمة وتاريخها وثقافتها. ولكن عندما يصبح الشعب مهددًا بالفتنة الداخلية ويصبح السياسيون ضعفاء وتائهين وتتحكم فيهم قوى خارجية، وعندما تصاب الأمة باليأس.. آنذاك يصبح للثقافة دور مختلف ويبرز دور المثقفين القيادي لحماية الهوية والثقافة الوطنية ورفع الروح المعنوية للشعب.

وتاريخيًا كان الشعب الفلسطيني يتميز بالثقافة وبمثقفيه وحضورهم المتميز في المؤسسات العلمية والأكاديمية والثقافية وفي الأحزاب والحركات السياسية العربية وفي الندوات الفكرية عبر العالم. ولم يكن حضورهم راجعًا لكثرة عددهم في المشهد الثقافي بل لقوة قضيتهم الوطنية وعدالتها. ويرى كثيرون أن الحالة الثقافية والفكرية في فلسطين قبل تأسيس السلطة وحتى قبل ظهور السلطتين والحكومتين كانت أكثر فاعلية وتأثيرًا في المجتمع ومتوحدة حول مشروع وطني واحد(٦٧).

اليوم وفي ظل الأزمة الشاملة للنظام السياسي الفلسطيني، والظروف الصعبة التي تمر بها القضية الفلسطينية بسبب ضعف القيادة السياسية فلسطينيًا وعربيًا، تأتي مسؤولية المثقفين حول الدور الذي يجب أن يقوموا به في هذه المرحلة.

وقد لوحظ حدوث تراجع كبير في حضور المثقفين في المشهد الفلسطيني وفي تأثيرهم على مجريات الأحداث لأسباب عدة، منها: واقع الشتات وما يفرضه من قيود على حرية المثقف في التعبير عن هويته الوطنية وممارسة دوره الوطني، وشعور المثقف بأن السلطة والأحزاب القائمة لم تعد تعبر عن تطلعاته الوطنية أو تجسد المشروع الوطني، واستقطاب السلطة للكثير من هؤلاء المثقفين الذين تحولوا لأبواق تجمّل صورة السلطة ونهجها، فضلا عن إيثار العديد من المثقفين الابتعاد عن الحياة العامة معتبرين أن المرحلة مرحة فتنة[٦٨].

وقد أدت اللامبالاة التي سيطرت على المثقفين الفلسطينيين إلى جعل الحياة الثقافية في حالة استلاب كامل؛ حيث خضعت حياة الكتاب والمبدعين لآليات حياة الموظف والقابضين على النفوذ المالي والاجتماعي[٦٩]. وأكثر ما أصاب المثقفين وأثر سلبيًا على دورهم هو انقسام النظام السياسي بسبب حالة الشقاق بين فتح وحماس؛ فالنخب السياسية منشغلة بالصراع على السلطة.

وفي ظل هذه الأوضاع فإن الذين قاموا بملء الفراغ الثقافي: إما مثقفين محسوبين على إحدى الفئتين فتح أو حماس، وإما مثقفين مأجورين يدورون في فلك السلطة بشقيها ممثلة بحكومة رام الله وحكومة غزة. فالمراقب للمشهد الثقافي الفلسطيني اليوم سيجد أن الفضاء الثقافي تملؤه ثقافة عولمة، أما الثقافة الوطنية فمحاصرة ومحل إهمال رسمي من الحكومتين. ورغم ذلك فهناك جهود منفردة لمثقفين وطنيين داخل فلسطين وخارجها مازالوا يرفضون هذا الشقاق المرير[٧٠]، الذي نجم عنه واقع ثقافي مرير يقوم على سياسة التهميش والإقصاء تجاه المثقف الحر[٧١].

ومن ثم، مطلوب من المثقفين أن يعيدوا النظر في تصوراتهم للعمل الثقافي، فلا شك أن كثيرًا منهم أثبت حضوره في المشهد الثقافي محليًا ودوليًا كمثقف مبدع، إلا أن كل مثقف بمفرده لا يشكل حالة ثقافية تخدم الثقافة الوطنية؛ فقد لوحظ وجود علاقة طردية بين انكفاء المثقفين على ذواتهم واكتفائهم بالإنجاز الفردي وبين ضعف المشهد الثقافي الفلسطيني. تجلى هذا الخلل في تغلغل الخلافات السياسية في المجال الثقافي وحدوث حالة استقطاب بين المثقفين ليس على أساس مدارس ومذاهب ثقافية تتنافس وتتصارع على كيفية تطوير وتنمية الثقافة الوطنية أو الإبداع الثقافي، بل تتصارع لجر الثقافة الوطنية وتطويعها لخدمة هذا الحزب أو ذاك. ومن الملاحظ هنا ضآلة الإنتاج الثقافي الفلسطيني المبدع؛ حيث لا يوجد مثقفون يحملون مشاريع ثقافية، فهناك فرق بين وجود مثقفين ينتجون أعمالا ثقافية ووجود من يمتلك مشروعًا ثقافيًا متكاملا، أساسه توريث الثقافة والهوية الوطنية المتماسكة، وضياعهما أخطر من احتلال الأرض[٧٢].

ويمكن للثقافة والأدب التعبير عما بداخل الإنسان الفلسطيني. والمجتمع الفلسطيني بكل أزماته المعاصرة هو مجتمع تناقضات متداخلة وصراعات مجتمعية ومع قوى خارجية. فواقع الثقافة الفلسطينية يعكس عدم اهتمام المؤسسة العاملة بالثقافة والفن وعدم اهتمام المجتمع المدني بالثقافة، مما أدى إلى حدوث تراخٍ في الحالة الثقافية الفلسطينية. فنشاطات اتحاد الكتاب والمؤسسات المختلفة معطلة، والكتاب مدانون في جزء من ذلك، ولكن المؤسسة مدانة أكثر والمجتمع أيضًا مدان.

ولا يمكن محاكمة الأدب بمعزل عن النشاط العام في المجتمع؛ لأن الأدب أساس التعبير عن أي نهضة في المجتمع، فالنهضة الأوربية -على سبيل المثال- سُبقت بنهضة ثقافية وأدبية، فالمثقف يجب أن يكون أول من ينهض.

وقد أدى الانقسام إلى تراجع الواقع الثقافي في قطاع غزة؛ الحالة الثقافية في غزة تكاسلت كثيرًا بعد الانقسام، فهناك نوع من الإحباط الداخلي وتراجع في مستوى الحريات، كذلك فإن عدم وصول الصحف والملاحق الأدبية إلى غزة وعدم وجود مجلات أدبية أسهم في هذا التراجع.

لقد وقفت حالة الانقسام حجر عثرة أمام المثقف الفلسطيني في تناوله لقضايا الواقع الراهن، كما أدى تراجع مستوى الحريات إلى تراجع مستوى التفكير في الحرية عند الكاتب. وفرضت حالة الانقسام على الكاتب أن يأتمر بأمر الرجل السياسي وينفذ رغباته، لا أن ينفذ رغبات الروح الإنسانية بداخله، فهو في طليعة من يعبر عن الحق[٧٣].

الخاتمة:

وهكذا يعود تراجع الحالة الثقافية الفلسطينية إلى تغلب السياسي على الثقافي؛ فالواقع الفلسطيني فرض ارتباط الشعب الفلسطيني بأكمله بالحالة السياسية بشكل مباشر. ورغم أن المثقفين هم السد المنيع أمام السياسي وهم الذين يحملون قضايا وهموم شعبهم ولا يمكن أن يقدموا تنازلات مثل السياسيين بل إنهم سند للسياسي، فإن طغيان الحالة السياسية في المجتمع الفلسطيني أدى إلى إيجاد واقع تراجع فيه المثقفون إلى الوراء ولم يكن لهم دور واضح بسبب تغلب الحياة السياسية على العمل الوطني بشكل عام[٧٤].

لقد بات واضحًا بعد السيطرة العسكرية لحماس على قطاع غزة ونشوء سلطتين وحكومتين في رام الله وغزة، وتداعيات ذلك على القضية الفلسطينية، أن الحاجة لاستراتيجية ثقافية لا تقل عن الحاجة لاستراتيجية أمنية أو سياسية؛ لأن ما جرى ليس نتاج خلل أمني أو سياسي بل هو اختراق للثقافة الوطنية. ومن ثم فالحلول الأمنية لن تقضي على حالة الانقسام، بينما الفعل الثقافي بكل أشكاله يمكن أن يساعد بشكل كبير على ذلك. فلو

كانت الثقافة والهوية الوطنية محصنة جيدًا لما جرى ما جرى أو على أقل تقدير لجرى بشكل أقل حدة ومأساوية[٧٥].

يجب استنهاض عقلية الفلسطيني من خلال تنمية ثقافية تراعي جذورها وامتداداتها في بلورة نسق ثقافي، وتضمن ثقافة تحرر وطني وفق نهج مقاوم للتطبيع والتفاوض ومتصدٍ لثقافة العولمة. فالمثقف الفلسطيني مكلف بمهمة إعادة تنشيط المشهد الثقافي ليقوم بدور فاعل ورائد في المجتمع الفلسطيني.

إن المشروع الثقافي يهدف إلى تثبيت الهوية الوطنية الثقافية، وفتح الآفاق لتطور هذه الثقافة. وبذلك تتحول الذاكرة إلى سدٍّ ثقافي منيع في وجه ثقافة التغريب والاستلاب العولمي المترافق مع الغزو الثقافي الإسرائيلي. على المثقفين الفلسطينيين والعرب مواجهة ثقافة التزوير والتزييف التي تتطلب متابعة وقراءة كل ما ينتج عن المجتمع الإسرائيلي من إنتاج ثقافي يكشف عن الطبيعة العنصرية للكيان الإسرائيلي. الفلسطينيون يواجهون عدوًا يمتلك المقومات كافة التي تؤهله للانقضاض على ما تبقى من أنقاض المشروع الثقافي العربي والفلسطيني، مقابل عدم تطور البناء الثقافي وتعمق أمراض الثقافة الفلسطينية، ومنها أن المبدع الفلسطيني الموظف في دائرة حكومية لا يمكن أن يسهم في إنتاج مشروع ثقافي جاد وجديد، ولا يمكنه بناء مشروع ثقافي حقيقي يستنهض الروح الحضارية ويشكل جبهة دفاعية ضد محاولات استلاب الهوية[٧٦].

يتطلب ذلك بناء مشروع ثقافي فلسطيني على أساسين مهمين هما: تأسيس تجمع حقيقي للكُتَّاب والمثقفين يقوم بأرشفة الثقافة الفلسطينية وتجميعها منذ ما قبل التاريخ ضمن أسلوب علمي مدروس، ووجود اهتمام إعلامي في احترام المثقف نفسه لتعميم إنتاجه لأنه يجب ألا تبقى الثقافة الفلسطينية في دائرة محدودة ومغلقة من خلال تقييمها عربيًا وعالميًا. ثمة مشكلة تتمثل في عدم الاعتراف بالثقافة المحلية في ظل غياب حركة نقدية جادة.

وحول مواجهة المشروع الثقافي الصهيوني يجب الاتفاق على مصطلح ثقافي فلسطيني واحد وحقيقي من قِبل المثقفين كافة؛ فالعملية الثقافية لا تقتصر على الكتاب والمبدعين والشعراء وإنما تمتد لتطال قطاعات المجتمع كافة.

إن المشروع الثقافي يتأتى من خلال الارتقاء بالوعي بالقضية الوطنية، وهكذا من المهم تأسيس أركان المشروع الثقافي الفلسطيني على أساس توثيق الذاكرة[٧٧].

يمكننا نحن المثقفين والشعراء والمفكرين والباحثين والكتاب وصحفيين بناء مشروع ثقافي فلسطيني يتسنى له مواجهة المشروع الثقافي الغربي والصهيوني الغازي. ورغم أن كلتا المؤسستين الرسمية والأهلية لم تضع إستراتيجية قادرة على النهوض بالمشهد الثقافي في فلسطين، إلا أنه يمكن بناء جدار ثقافي قوي لا يخضع للتقسيم السياسي الجغرافي للمناطق الثقافية الفلسطينية. بل يؤكد وحدة الثقافة الوطنية الفلسطينية، وبمقدوره مواجهة التطبيع بكل أشكاله ومنع هرولة بعض المؤسسات والأفراد لهدم الجدار الثقافي الباقي، فضلا عن دوره في تهيئة البنية التحتية والآليات الكافية لخلق أجواء مواتية للإنتاج الثقافي من قِبل المثقفين والمؤسسات الأهلية، وتعميم النص الثقافي بعد تحقيقه ونشره من خلال كل التقنيات والمناهج والمنابر في الداخل والخارج. هذه الأسس كافية لبلورة ملامح الاستراتيجية المطلوبة لمواجهة استراتيجية الاحتلال[٧٨].

على المثقفين طرح قضايا وهموم الناس أكثر من غيرهم، لأنهم مرتبطون بالناس وبالحالة الاجتماعية والثقافية للمجتمع بشكل مباشر، عليهم الحرص على الانخراط في أوساط المجتمع وتقديم رؤى تحاول أن تستنهض الواقع الفلسطيني، لا أن يسكنوا في أبراج عاجية مثل السياسيين.

التشاور بين المثقفين والسياسيين أمر مطلوب لتحقيق النهوض بالواقع الثقافي الفلسطيني، والسلطة الوطنية مطلوب منها القيام بدور فاعل في تقديم الدعم المادي للعمل الثقافي وإنشاء المؤسسات الثقافية المختلفة ومناقشة القضايا المختلفة التي تهم المثقفين. كما ينبغي إعطاء المراكز الثقافية وقتًا أكثر للعمل الثقافي والأهلي حتى يكونوا قادرين على تحقيق رؤية ثقافية بما يحقق مصلحة الشعب الفلسطيني[٧٩].

الهوامش:

(*) أستاذ مساعد بمعهد دراسات العالم الإسلامي، جامعة زايد، أبو ظبي.

(١) غسان مصطفى الشامي، المشهد الثقافي العربي فقير، ٢٠٠٩/٠٧/٢١، http://wwworg/.palestinefree..news_view_6735.html

(٢) محمد حسين، المشهد الثقافي العربي في مواجهة الإحباط والإلغاء، جريدة الثورة، ٢٠٠٦/٧/٢١، http:thawra.alwehda.gov.sy_kuttab_a.asp?FileName=871803836200607202203 23

(٣) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف: يطالب رأس المال الفلسطيني بالتدخل لإنقاذ الثقافة الفلسطينية ودعمها، أكد رفضه تلقي المؤسسات الثقافية تمويلا خارجيًا، البيادر السياسي، ع ٩٦٣، ٢٠٠٩/١/١٠، http://vb.arabseyes.com/blogs/b2613.html.

(٤) محمد حسين، المشهد الثقافي العربي في مواجهة الإحباط والإلغاء، مصدر سابق.

(٥) د. علي محمد فخرو، المشهد الثقافي العربي ومراجعة تخطيطه، الراية، ٢٠٠٨/٩/٤، http://wwwcom/.raya..site/topics/arti..4&parent_id=23

(٦) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين

شح الإمكانيات وغياب الرؤية، الحوار المتمدن، ع ٢١٠٣، ٢٠٠٧/١١/١٨، http://wwworg/debat/.ahewar. show.art.asp?aid=115697

(٧) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف، مصدر سابق.

(٨) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(٩) شاكر فريد حسن، عن الحالة الثقافية في غزة، عروق، http://www.orook.com/modules/AMS/article.php?storyid=5378

(١٠) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(١١) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، وكالة معًا الإخبارية، ٢٠٠٧/٩/٢٩، wwwnet/arb/.maannews ViewDetails.aspx?ID=78579

(١٢) علي عبيدات، فنجان قهوة بنكهة سياسية في حضرة أنطوان شلحت، وكالة الأنباء الفلسطينية وفا، رام الله، ٢٠١٠/١٠/١٨، wwwil/online/.co.naam print.asp?aid=6856

(١٣) د. فيصل دراج، الهوية، الثقافة، السياسة: قراءة في الحالة الفلسطينية، القدس العربي، ٢٠١٠/٤/١٣، http:/ /ru-ru.facebook.com/note.php?note_id=113116015375977

(١٤) سامي أبو سالم، الشاعر أحمد يعقوب يتمتع بتشظية اللغة وتصدمه الحالة الثقافية في فلسطين، المشهد الشعري يتسم بسطوة الخطاب السياسي وهو وسيلة حضور اجتماعي، دنيا الوطن، غزة، ٢٠٠٤/١١/٤، http://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/12246.html

(١٥) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، صوت فلسطين، http://www.palvoice.com/forums/showthread.php?t=44340

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف، مصدر سابق.

(١٨) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، مصدر سابق.

(١٩) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، مصدر سابق.

(٢٠) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، مصدر سابق.

(٢١) دراج يقرأ الحالة الثقافية الفلسطينية وتحولاتها، الدستور، عمان، الأردن، ٢٠١٠/٤/٧، http://www.addustour.com/ViewTopic.aspx?ac=%5CArtsAndCulture%5C2010%5C04%5CArtsAndCulture_issue909_day07_id226531.htm

(٢٢) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، مصدر سابق.

(٢٣) راسم المدهون، لماذا يغيب دور قادة الرأي عن فساد الحالة الفلسطينية، الحياة، ٢٠١٠/٦/٢٢، http://www.daralhayat.com/portalarticlendah/155095

(٢٤) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، مصدر سابق.

(٢٥) المصدر السابق نفسه.

(٢٦) السابق نفسه.

(٢٧) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، مصدر سابق.

(٢٨) سامي أبو سالم، الشاعر أحمد يعقوب يتمتع بتشظية اللغة وتصدمه الحالة الثقافية في فلسطين، المشهد الشعري يتسم بسطوة الخطاب السياسي وهو وسيلة حضور اجتماعي، دنيا الوطن، غزة، ٢٠٠٤/١١/٤، http://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/12246.html

(٢٩) بعد عشر سنوات على قيام سلطة أوسلو كيف تراجع المشهد الثقافي الفلسطيني؟، مصدر سابق.

(٣٠) المصدر السابق نفسه.

(٣١) السابق نفسه.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) نفسه.

(٣٥) محمد المدهون، رئيس الاتحاد العام للمراكز الثقافية يؤكد للبيادر السياسي ضرورة تعزيز مفهوم الثقافة الوطنية،

البيادر السياسي، ع٨٩٨، ٢٠٠٦/٣/١٨، http://mohammed-74.maktoobblog.com/date/2006/03/

(٣٦) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(٣٧) المصدر السابق نفسه.

(٣٨) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، مصدر سابق.

(٣٩) حركة النشر في فلسطين دور ضعيف في إثراء الحالة الثقافية، القدس العربي، ٢٠٠٨/٣/٣.

(٤٠) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، مصدر سابق.

(٤١) حركة النشر في فلسطين دور ضعيف في إثراء الحالة الثقافية، مصدر سابق.

(٤٢) المصدر السابق نفسه.

(٤٣) السابق نفسه.

(٤٤) نفسه.

(٤٥) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(٤٦) خميس لطفي، ثقافة العودة: مقابلة ثقافية، مجلة العودة، ع٣٨، س٣، ٢٠١٠/١١، http://wwwcom/.alawda-mag. Default.asp?ContentID=1363&menuID=19

(٤٧) المصدر السابق نفسه.

(٤٨) حركة النشر في فلسطين دور ضعيف في إثراء الحالة الثقافية، مصدر سابق.

(٤٩) في إجتماع المجلس التنفيذي لليونسكو بباريس سورية تدعو إلى توصيف الحالة الثقافية في الأراضي العربية المحتلة، اكتشف سوريا، ٢٠١٠/١١/١٣، discover-.http://www syria.com/news/9128

(٥٠) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(٥١) انظر: د. فيصل دراج، الهوية، الثقافة، السياسة: قراءة في الحالة الفلسطينية، مصدر سابق.

(٥٢) محمد أسليم، المشهد الثقافي العربي في الإنترنت قراءة أولية، ميدوزا، http://midouzanet/vb/showthread.php?t=110&highlight=%D1.%DE%E3%ED%C9

(٥٣) المصدر السابق نفسه.

(٥٤) السابق نفسه.

(٥٥) مؤتمر الثقافة الفلسطينية الإلكتروني الأول لعام ٢٠٠٨م من أجل المساهمة في تفعيل ونشر المشهد الثقافي الفلسطيني ودور المبدعين الفلسطينيين، www.ynbu3.com/vb/showthread.php?t=1346

(٥٦) أسماء الغول، جدل ساخن وعميق في المشهد الثقافي الفلسطيني، الأيام، روزنامة: خريطة النشاطات الثقافية، http://roznamah.net/?page=det_page&category_id=7&id=253&lang=ar

(٥٧) المصدر السابق نفسه.

(٥٨) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف، مصدر سابق.

(٥٩) أسماء الغول، جدل ساخن وعميق في المشهد الثقافي الفلسطيني، مصدر سابق.

(٦٠) المصدر السابق نفسه.

(٦١) السابق نفسه.

(٦٢) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف، مصدر سابق.

(٦٣) محمد عثمان، صالونات الأدب والثقافة في قطاع غزة جسر قصير للتواصل والتأثير، أقلامنا، ٢٠٠٩/١٢/٢١، http://www.aklaamuna.com/vb/showthread.php?t=1537

(٦٤) المصدر السابق نفسه.

(٦٥) صفوت بلاصي، المرأة في المشهد الفلسطيني، ٢٠٠٨/٧/٢٦، http://www.c-we.org/ar/show.art.asp?aid=142003

(٦٦) نتاجات إبداعية: المشهد الثقافي العربي الراهن، الحياة، مرافئ، http://www. org/marafea paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=12962

(٦٧) د. إبراهيم أبراش، المشهد الثقافي الفلسطيني بين الأمس واليوم، الحالة الثقافية الفلسطينية قبل السلطة ثم السلطتين والحكومتين وقبل ظهور الحركات الإسلامية كانت أكثر خصبا، شبكة النبأ المعلوماتية،

http://www.annabaa.org/nbanews/2010/02/146.htm

(٦٨) المصدر السابق نفسه.

(٦٩) راسم المدهون، لماذا يغيب دور قادة الرأي عن فساد الحالة الفلسطينية، مصدر سابق.

(٧٠) د. إبراهيم أبراش، المشهد الثقافي الفلسطيني بين الأمس واليوم، الحالة الثقافية الفلسطينية قبل السلطة ثم السلطتين والحكومتين وقبل ظهور الحركات الإسلامية كانت أكثر خصبا، مصدر سابق.

(٧١) أمجد التميمي، الشاعر أحمد الأشقر يشخص المشهد الثقافي الفلسطيني بقصائد جريئة في أمسية برام الله، وكالة أنباء الشعر، فلسطين، wwwcom/.alapn index.php?mod=article&cat=OMSEYAT &article=12465

(٧٢) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية"، مصدر سابق.

(٧٣) محمد المدهون، حوار مع الروائي عاطف أبو سيف، مصدر سابق، ٢٠٠٩/١/١٠.

(٧٤) محمد المدهون، رئيس الاتحاد العام للمراكز الثقافية يؤكد للبيادر السياسي ضرورة تعزيز مفهوم الثقافة الوطنية، البيادر السياسي، مصدر سابق.

(٧٥) إبراهيم أبراش، استنهاض الحالة الثقافية في فلسطين بين شح الإمكانيات وغياب الرؤية، مصدر سابق.

(٧٦) عايد عمر، المشهد الثقافي داخل فلسطين في الألفية الثالثة كيف سيبني الفلسطينيون مشروعهم الثقافي في مواجهة التطبيع ورواية الآخر، مصدر سابق.

(٧٧) المصدر السابق نفسه.

(٧٨) السابق نفسه.

(٧٩) محمد المدهون، رئيس الاتحاد العام للمراكز الثقافية يؤكد للبيادر السياسي ضرورة تعزيز مفهوم الثقافة الوطنية، مصدر سابق.

●●●

obeikan.com

الثقافي والسياسي في الاستراتيجية الإسرائيلية لتهويد القدس
قراءة في تفاعلات الأمة مع قضية القدس عام ٢٠١٠

أ. أمجد أحمد جبريل(*)

مقدمة:

مع مطلع عام ٢٠٠٩ دخل صراع الأمة مع الكيان الإسرائيلي مرحلة جديدة، أصبح عنوانها الأبرز المطلب الإسرائيلي-الأمريكي للعرب بأن يعترفوا بيهودية الدولة، وألا يتمسكوا بمطلب تجميد الاستيطان الإسرائيلي في القدس والضفة الغربية، في إطار متطلبات استكمال عملية التسوية التي تريد إسرائيل والقوى الداعمة لها حسم نتائجها بأسرع ما يمكن استثمارًا لحالة الضعف الفلسطينية والعربية التي تمثل عملية التسوية أحد وجوهها الكثيرة.

وقد بدا صعود رموز اليمين المتطرف في انتخابات الكنيست الثامنة عشر (فبراير ٢٠٠٩) كأنه إعلان صريح عن تجديد جوهر هدف الحركة الصهيونية المتمثل في قيام الدولة اليهودية وضمان بقائها وتفوقها، عبر استخدام القوة الباطشة و«إرهاب الدولة» المنظّم وتوظيف الدعم الخارجي، دون أدنى التفات إلى انعكاس ذلك على حقوق الشعوب الأخرى في المنطقة، وعلى رأسها الشعب الفلسطيني.

ويبدو أن طيَّ قادة إسرائيل صفحة حل الدولتين عمليًا عبر تكثيف الاستيطان، واستمرار بناء جدار الفصل العنصري، وتسريع وتيرة تهويد القدس، والمطالبات المتكررة على لسان وزير الخارجية العنصري أفيجدور ليبرمان بتأجيل التسوية مع الفلسطينيين عشر سنوات أخرى، وعودة الخطاب السياسي الإسرائيلي إلى التركيز على مصطلح «يهودية الدولة».. يبدو أن كل ذلك يكشف عن دلالتين واضحتين لسياسات حكومة بنيامين نتنياهو؛ إحداهما الرغبة الجامحة في إعادة تأكيد هوية دولة الاحتلال، وتعميق صِلتها بالجماعات اليهودية في العالم الخارجي، وإبراز أهميتها الثقافية لدول الغرب ومؤسساته بعد أن تآكلت أهميتها الاستراتيجية وتعمّق مأزق الشرعية الذي تعانيه، وفي كل ذلك تلعب قضية القدس وسياسة تهويدها وتمويل استيطانها وطمس طابعها الحضاري دورًا محوريًا محركًا للتفاعلات الإسرائيلية والصهيونية عبر العالم، وهو دور يكشف عن تداخل الأبعاد الثقافية والسياسية والاستراتيجية في هذه القضية الخطيرة بالنسبة للأمة الإسلامية وهوية هذه المنطقة.

أما الأمر الآخر فيتعلق بتوجيه رسالة واضحة للأطراف العربية والإقليمية حول السقف الذي تطمح إسرائيل إلى أن تنتهي عنده عملية التسوية والمفاوضات بمستوياتها المختلفة المباشرة وغير المباشرة في نطاق نهاية عام ٢٠١٢، أي قبل انتهاء ولاية الرئيس الأمريكي باراك أوباما.. مع حرص إسرائيل على إظهار تأييد المواقف الرسمية الغربية لها في المحافل والمؤسسات الدولية، بما يقنع الأطراف العربية والإقليمية بالكفِّ عن إعادة الصراع العربي-الإسرائيلي إلى مؤسسات الأمم المتحدة سواء أكانت مجلس الأمن أم الجمعية العامة أم هيئة اليونسكو أم المحكمة الجنائية الدولية، وذلك في إطار محاولات نزع الشرعية عن إسرائيل ومقاطعتها التي بدأت تتزايد منذ نهاية حرب غزة وصدور تقرير جولدستون في سبتمبر ٢٠٠٩، ربما بما ينبئ بتحولات إيجابية تحدث على الصعيدين الدولي والإقليمي، ستنعكس إن عاجلا أو آجلا لمصلحة قضية فلسطين.

منهجية التقرير وتقسيمه وحدود المعالجة:

يقع هذا التقرير ضمن عالم الأحداث والتفاعلات، ويتبنى منهجية رصدية مقترنة بدرجة من التحليل والتفسير. ويركز أساسًا على الأحداث ذات الطابع الثقافي/السياسي التي عاشتها قضية القدس في عام ٢٠١٠ على مستويين؛ مستوى فعل التهويد الصهيوني والطمس الثقافي واستلاب الهوية، ومستوى مقاومة الأمة وجهودها في مختلف دوائرها في مواجهة هذا التهويد. كما يعتني التقرير أيضًا بالأدوات التي استعان بها هذان الطرفان المتصارعان على القدس، مع محاولة تحليل دلالات ذلك على حال طرفَيْ الصراع ومن ثم على مستقبل قضية القدس ومآلاتها.

يبدأ التقرير بتوضيح الأبعاد الثقافية والسياسية في الاستراتيجية الصهيونية لتهويد القدس وفلسطين لإعطاء خلفية تاريخية/سياسية تمهّد لتناول خصوصية قضية القدس ومستجداتها في عام ٢٠١٠. في الجزئية الثانية يتضمن التقرير تحليلا لبعض أفكار نتنياهو حول القدس، ودلالات علنية سياسات حكومته إزاء القدس في الخطاب والرؤية والسياسة العملية. ثم ينتقل التقرير ثالثًا إلى تحليل تصدي الدوائر المختلفة في الأمة لسياسة تهويد القدس؛ فيتم التعرض لجهود الأمة لمناصرة القدس في عوالم الأحداث والأفكار والأشخاص والتنظيمات والتفاعلات عبر القومية. وأخيرًا تأتي الخاتمة.

وبناء عليه ينقسم التقرير إلى قسمين؛ أحدهما يحلّل الاستراتيجية الصهيونية لتهويد القدس وبعض أفكار نتنياهو حول القدس، ودلالات سياسات حكومته إزاء القدس. أما القسم الثاني من التقرير فيرصد كيفية تفاعل دوائر الأمة المختلفة مع قضية القدس على مدار عام ٢٠١٠.

أولا- موقع الأبعاد الثقافية والدينية والسياسية من الصراع على القدس:

ربما لا يتسنى فهم المقاربة الإسرائيلية لمدينة القدس، بما تمثله من مكانة بالغة الأهمية في الوجدان اليهودي والمشروع الصهيوني، وبما هي مورد من موارد الإجماع الصهيوني-اليهودي، دون إدراك عناصر التصور الإسرائيلي لمستقبل الدولة اليهودية ومصالحها. ففي القدس يجتمع الثقافي بالسياسي، والاقتصادي بالاستراتيجي، والديني بالمادي في منظومة متكاملة تكشف عن ارتباط وحدة الدولة لدى اليهود ببناء «الهيكل المزعوم» مكان المسجد الأقصى المبارك، مما يضفي على القدس «أهمية قومية وسياسية من حيث كونها مفتاح القضية الصهيونية، ورمز كيان الدولة اليهودية الموحدة في عصر ملوك بني إسرائيل»[١].

والقدس كذلك مهمة أيضًا، أو هي أشد أهمية، بالنسبة لفلسطين وأمّتها العربية والإسلامية ولقيم التعايش الإنساني الحضاري الفريد؛ فهي مدينة مثقلة بأعباء السياسات والأطماع والاحتلال والعدوان الخارجي من جهة، ومحمّلة بإيحاءات الثقافة والتاريخ والحضارة والقداسة من جهة أخرى؛ فاستقراء تاريخ القدس العربية يكشف عن موقعها المركزي في المنظومة الحضارية للإسلام، حتى يمكن أن يُقال إن تاريخها أصبح يعكس صورة دقيقة للذات الإسلامية حال قوتها وازدهارها وكذا حال ضعفها وتراجعها.

ثمة أربعة أشكال من الارتباط توضح علاقة الإسلام والمسلمين بالقدس؛ أولها هو الارتباط التعبدي؛ إذ استقبل المسلمون بيت المقدس في صلاتهم ستة عشر شهرًا، وحثّ الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام على زيارته والصلاة فيه. وثانيها هو الارتباط الحضاري والثقافي القائم على ما أسهم به الإسلام (بعصوره المختلفة من الخلافة الراشدة إلى الدولة العثمانية) في عمارة القدس من إضافات عمرانية تتمثل في المساجد ودور العلم والزوايا ومئات العقارات الوقفية والمستشفيات. وثالثها هو الارتباط السياسي الذي يبرزه حكم العرب والمسلمين لهذه المدينة منذ الفتح الإسلامي لها عام ٦٣٨م حتى استيلاء الاحتلال البريطاني عليها في ١٩١٧/١٢/٩م، باستثناء فترة حروب الفرنجة (المعروفة بالحروب الصليبية). ورابعها هو الارتباط التاريخي؛ إذ لم يشر التاريخ إلى أقدم من اليبوسيين والكنعانيين العرب في إنشاء المدينة والسكن فيها، وهو ما يدل عليه أول اسم لها وهو «يبوس»، ثم «أور- سالم» أي مدينة سالم أو مدينة السلام، وسائر أسمائها الأخرى، باستثناء اسم «إيلياء» وهو تعريب لاسم «إيليا كابيتولينا»[٢].

إن هذا التاريخ الممتد يكشف بوضوح عن عمق الصراع على القدس وأوجهه المتعددة من الثقافي إلى السياسي إلى الاقتصادي إلى الاستراتيجي والحضاري. والواقع أن كثيرًا من الدراسات العربية حول القدس وقضيتها ومصيرها قد ركز على دور القوة العسكرية والاستيطان اليهودي في حسم هذه القضية. إلا أن قليلا من تلك الدراسات اهتم بتمحيص الحزمة الواسعة من أدوات التهويد التي استخدمتها دولة الاحتلال لتعزيز نتائج توظيف الأداة العسكرية، ومنها أدوات ثقافية ودعائية واقتصادية تقوم على إنشاء المؤسسات الصهيونية والتمكين لها في القدس، مع إضعاف المؤسسات الفلسطينية المقدسية أو استئصالها تمامًا إن أمكن[٣].

وإذا كانت الحركة الصهيونية ثم الدولة العنصرية بذلتا أقصى جهودهما لتحطيم الوجود المؤسساتي العربي في مدينة القدس، حتى تجعل المقدسيين العرب أفرادًا لا رابطة سياسية اجتماعية مؤسساتية منظّمة بينهم، فإن المجتمع المقدسي (مدعومًا بمحيطه الأكبر فلسطينيًا وعربيًا وإسلاميًا) قد اتخذ موقفًا مقاومًا مضادًا[٤]. ولئن كانت الكِفة تميل في كثير من الأحيان لمصلحة دولة الاحتلال، بحكم سيطرتها العسكرية

والأمنية على المدينة منذ عام ١٩٦٧، إلا أن هناك مستوًى من المقاومة الثقافية الحقيقية التي تعكس حيوية كامنة في قدرات أبناء القدس وفلسطين والأمة، وهي قدرات تبقى قابلة للتحول إلى مستويات أعلى من المقاومة بجميع أشكالها كلما تعزّزت أوضاع الأمة وصاغت مشروعها النهضوي الحضاري الاستقلالي الشامل.

ورغم حالة الإجماع التي تسود بين الإسرائيليين على أهمية الاستيطان في القدس الشرقية، بحيث باتت القدس هي «الجبهة الأولى للمشروع الصهيوني»، فإن الجهود الضخمة والتضحيات الكبيرة التي بذلها المقدسيون (وكان معظمها على أساس شخصي وعائلي) نجحت نسبيًا على المستوى الديموغرافي. فرغم كل ما اقترفته سلطات الاحتلال الإسرائيلية في القدس منذ عام ١٩٦٧، فإنها لم تتمكن من أن تحوّر المعادلة الديموغرافية الأساسية التي ورثتها منذ ذلك التاريخ: فحتى عام ٢٠٠٠ كان ٣٠٪ من سكان المدينة لا يزالون من العرب[٥].

ومن معارك إسرائيل الديموغرافية إلى ممارساتها الاستيطانية الإحلالية تظهر ثلاث صفات تميّز العقلية الصهيونية في حكمها للقدس وباقي الأراضي المحتلة؛ أولاها أنها عقلية إلغائية تسعى إلى إلغاء الاخر، أيًا كان فلسطينيًا عربيًا مسلمًا أم مسيحيًا، بل تسعى إلى سرقة تاريخه وآثاره وماضيه، فضلا عن مصادرة حاضره ومستقبله. وثانيتها أنها عقلية انعزالية «جيتوية» منغلقة فشلت في التعايش الحر المنفتح المتسامح العادل مع الآخر، وحَكَمَتْها عقلية الشك والخوف والعداء. وثالثتها أنها عقلية استعلائية نظرت إلى الآخر نظرة دونية، وتعاملت معه من خلال عقلية «الشعب المختار» وسعت إلى استغلاله وانتزاع حقوقه دون مبالاة لمعاناته وآلامه. إنها العقلية المانعة التي لا ترى إلا نفسها، والقائمة على الصدام وسفك الدماء وارتكاب الظلم. وهي عقلية لا يمكن أن تصلح لإدارة أرض مقدسة مباركة تستوعب الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق. وهي عقلية قابَلَتْها العقلية التي قدمتها الحضارة العربية الإسلامية وهي «العقلية الجامعة» القائمة على التسامح واستيعاب الآخر، وإقامة العدل وإعطاء الحقوق والحريات للجميع»[٦].

وهكذا فإن البعد الثقافي في تهويد القدس وسائر أراضي فلسطين يظهر جليًا من عدم ادخار سلطات الاحتلال الإسرائيلي وسعًا في طمس الثقافة العربية/الإسلامية في فلسطين، وتخطيطها لتجريد الشعب الواقع تحت الاحتلال من مقومات هويته الحضارية وثقافته العربية/الإسلامية. وتشير وثائق اليونسكو وهيئة الأمم المتحدة إلى أن العدو الصهيوني تناول التراث الثقافي والحضاري للشعب الفلسطيني -ابتداءً من قطعة الآثار القديمة إلى المباني التاريخية إلى الزي الشعبي الفلسطيني- بوصفه «مادة معادية»، وحاول نهبه وتدمير ما لم يستطع نهبه، في إطار سياسة شرسة لطمس التراث الثقافي والحضاري للشعب الفلسطيني وسرقته وانتحاله وتشويهه[٧].

وليس أدل على العداء الصهيوني لتاريخ القدس العربية وشخصيتها الثقافية مما فعله الإسرائيليون بمجرد احتلالهم لها. ففي ١٩٦٧/٦/١١ (أي بعد أربعة أيام فقط من احتلال القدس الشرقية) قامت سلطات الاحتلال بهدم حي المغاربة الذي يرجع تاريخه إلى عام ١٣٢٠م، والذي كان يضم ١٣٥ منزلا يسكنها ٦٥٠ شخصًا، إضافة إلى مسجدين في الحي نفسه، وقرابة ٢٠٠ منزل ومخزن في المناطق الحرام. ثم قامت السلطات في ١٩٦٧/٦/١٤ بنسف ١٤ دارًا من الدور الدينية والأثرية العربية، وذلك بحجة توسيع كشف امتداد الحائط الغربي للحرم الشريف (حائط البراق). وضمن هذه الدور كانت الزاوية الفخرية، وهي مقر مفتي الشافعية بالقدس[٨].

والملاحَظ هنا أن الاستيلاء على القدس الشرقية قد فتح الباب واسعًا أمام سلسلة من الحفريات الإسرائيلية في البلدة القديمة، بحثًا عما يعتبره الإسرائيليون تاريخهم القديم وسندهم القانوني في إثبات وجودهم في القدس منذ أيام الملك دواد، في محاولة لإثبات صحة التأويلات التوراتية الكتابية التي ازدهرت أول ما ازدهرت إبان تأسيس «صندوق استكشاف فلسطين» في بريطانيا عام ١٨٦٥، الذي اضطلع في الواقع بعمليات تنقيب ومسح ووضع خرائط للأراضي المقدسة، رافعًا شعارات الدراسات العملية والآثارية والاستكشافية في الظاهر، لإخفاء حقيقة كونه أداة في خدمة السياسة البريطانية الاحتلالية. وكان منطقيًا والحال كذلك أن تتوصل البعثات الاستكشافية إلى الزعم بأن المسجد الأقصى وقبة الصخرة قد أقيما على أنقاض «هيكل سليمان». وكان الهدف من تلفيق هذا الكشف هو «رفع وتيرة المطالبة بتأسيس كيان يهودي في فلسطين ترعاه بريطانيا البروتستانتية، باعتبارها الوريث الشرعي الوحيد لكلمة الربِّ على الأرض، وحافظة عهد المسيح»[٩].

وقد أثارت الحفريات الإسرائيلية حول الحرم القدسي الشريف والاعتداء على مقبرة مأمن الله (تسمى أحيانًا ماميلا) احتجاجات صاخبة لدى المقدسيين لأنها تعرِّض الأماكن المقدسة للخطر الشديد. وثمة من يرى أنه «في السنوات الأخيرة قد تصاعدت حملات نهب الآثار والأرض وما تحتها باسم «الحفريات الأثرية». وفي الحقيقة فإن ما يسمى «الاستكشاف الأثري» الذي يدور الآن ما هو إلا جزء لا يتجزأ من حملة سياسية واسعة النطاق تجتاح منطقة القدس ضمن مخطط علني ومسبق وموضوع من أعلى المستويات؛ إذ يتركز النشاط الأثري في المنطقة التي يسميها الإسرائيليون «الحوض المقدس» أو «الحوض التاريخي» وهي المنطقة التي تضم البلدة القديمة

ومحيطها، بالإضافة إلى السفوح الغربية لجبل الزيتون، وسلوان، ووادي حلوة، وحي البستان، ووادي الربابة، وتمتد إلى الشيخ جراح شمالا. وقد طالبت إسرائيل مرارًا وتكرارًا بالسيطرة الكاملة والحصرية على هذه المنطقة ضمن مفاوضات الحل النهائي»[١٠].

«وليس من المبالغة القول بأن «الحرب ضد الآثار» تحتل أولوية متقدمة في خيارات إسرائيل لتهويد القدس، فطالما عجزت الحفائر المتكررة عن الوصول إلى مكتشفات تؤكد المزاعم والدعاوى الصهيونية. فليس هناك من خيار سوى محو الهوية العربية الإسلامية القائمة، وهو أمر عسير دون إزالة أكبر عدد من الآثار الإسلامية والمسيحية التي تنفي بحضورها المهيب مزاعم يهودية القدس. إنها حرب ضد البشر والحجر، بل ضد التاريخ ومنطقه أيضًا»[١١].

وتشير المصادر إلى سلسلة من الحفريات التي قامت بها سلطات الاحتلال الإسرئيلي حول الحرم القدسي الشريف بحثًا عن «الهيكل المزعوم»، والتي انطلقت أعمالها الأولى منذ فبراير ١٩٦٨. وكانت تهدف إلى «الكشف عن الأجزاء الواقعة أسفل الطبقات الأرضية للأسوار المحيطة بالحرم القدسي، وهدم وإزالة جميع المباني الإسلامية من مساجد ومعاهد وأسواق ومساكن ومقابر فوق منطقة الحفريات الملاصقة أو المجاورة لحائط البراق، والاستيلاء بعد ذلك على الحرم القدسي وإنشاء «الهيكل» الذي يحلمون به[١٢].

ومنذ عام ١٩٦٨ تكرر منظمة اليونسكو دعوتها لإسرائيل بالتوقف عن الحفريات في القدس وعن تغيير خصائص المدينة، إلى حد دفع الأمين العام لليونسكو رين ماهيو إلى القول بأنه: بين صيف ١٩٦٧ وصيف ١٩٦٩ قامت إسرائيل بأعمالٍ سرقت من مدينة القدس صورتها الرائعة، وأعطتها مظهر جرح مفتوح في جسدها. إن التغييرات التي حدثت منذ عام ١٩٦٧ في موقع المدينة وشكلها خطيرة جدًا. وإذا كان لمثل هذه الأعمال أن تستمر، فإن شخصية القدس، وسحرها الفريد، وإشعاعها المادي الغريب النابع من روحانيتها، سيدمَّر خلال وقت قصير[١٣].

والواقع أنه يتم العثور على مئات الآثار الإسلامية أثناء هذه الحفريات، ولكن سلطة الآثار الإسرائيلية تتحفظ عليها وترفض تسليمها إلى إدارة الأوقاف الإسلامية التي علّق مديرها المهندس عدنان الحسيني في يوليو ١٩٩٧ بالقول «تجري عمليات تزوير إسرائيلية واضحة وتغيير للآثار الإسلامية التي تم اكتشافها في الجهة الجنوبية الغربية من المسجد الأقصى، ومنها الآثار الأموية. كما أن عملية الحفر قرب الجدار الغربي للمسجد والنزول إلى ارتفاعات عميقة سيؤديان إلى مخاطر مستقبلية نتيجة وصول مياه الأمطار إلى هذه الحفر ولصعوبة تصريف هذه المياه».

ومن الواضح أن جميع الحفريات التي جرت في منطقة الحرم القدسي أثبتت عقم البحث عن آثار يهودية؛ إذ إن ما يتم اكتشافه يكون غالبًا من العهد الأموي أو البيزنطي بحسب شهادة عالمة الآثار البريطانية كاثلين كينيون والبروفيسور الإسرائيلي بنيامين مزار اللذيْن ترأسا بعثات أجنبية وإسرائيلية للتنقيب حول المسجد منذ أواخر ستينيات القرن العشرين. ورغم أن السلطات الإسرائيلية تتوخى من هذه الحفريات إثبات وجود «الهيكل» في موقع الحرم القدسي، فإن هذا الحلم الإسرائيلي لا ينبع من دوافع بحثية أو علمية لمعرفة التاريخ، وإنما ينطلق من إيجاد الذريعة المادية لتهويد الحرم القدسي وإزالته وإنشاء «الهيكل» مكانه[١٤].

وإذا شئنا إجمال هذه الجزئية حول موقع الأبعاد الثقافية والدينية والسياسية من الصراع على القدس، يمكن القول من جهة إن الاستراتيجة الإسرائيلية لتهويد القدس وفلسطين تمزج بين الثقافي والأمني والسياسي والاقتصادي في علاقة جدلية واضحة ومتكاملة.

فلا عجب أن توجد مستويات مختلفة من الصراع وحروب أخرى غير مادية تتجاوز الاستيطان ومصادرة الأراضي: مثل حروب المصطلحات وتغيير المعاني والأسماء، وتهويد القضاء النظامي والشرعي الإسلامي، وتهويد المناهج الدراسية والتعليم العربي (عبر إصدار قانون الإشراف على المدارس لسنة ١٩٦٩)، وتهويد الإنسان العربي بترحيله أو سحب الهوية المقدسية منه، والاعتداءات الإسرائيلية المتواصلة على الحرم القدسي الشريف سواءً بمحاولة حرقه عام ١٩٦٩ أو التآمر على هدمه عبر الحفريات أو الاعتداءات المسلحة التي تُنسب إلى أفراد متطرفين للتعمية على أن ذلك يدخل ضمن سياسة الدولة العنصرية، أو تشريع إقامة الصلوات اليهودية داخل الحرم القدسي، أو الاعتداءات الإسرائيلية على الأماكن الدينية المسيحية والسعي لامتلاك أو تأجير أو اغتصاب الممتلكات والعقارات المسيحية في القدس، أو تغيير أسماء الساحات والشوارع والطرق العربية التاريخية وإحلال أسماء أخرى يهودية محلها (مثل تغيير اسم «طريق سليمان القانوني» في القدس ليصبح «شارع المظلّين»، وتغيير اسم «باب المغاربة» إلى «رحوب بيتي محسي»، وتغيير اسم «طريق المجاهدين» إلى «ديرخ شاعر خيروت»، وتغيير اسم «ساحة باب الخليل» إلى «ميدان عودة صهيون»، وغيرها من الأسماء)[١٥].

كما تعكس استراتيجية تهويد القدس من جهة أخرى تحركًا مؤسسيًا تقوم عليه مؤسسات الدولة الإسرائيلية المختلفة التي تستعين بالمستوطنين ومؤسساتهم وجمعياتهم المتطرفة وتؤمّنهم لمواجهة المقدسيين العرب وسائر سكان فلسطين الأصليين. وتتلقى هذه الاستراتيجية الإسرائيلية دعمًا مهمًا ومنتظمًا من

خارج الدولة العبرية، بالاستناد إلى مؤسسات صهيونية أو يهودية منتشرة في كثير من دول الغرب الأوروبي والأمريكي، فضلا عن الدعم الرسمي الدولي الذي تقدمه هذه الدول عمومًا، والولايات المتحدة الأمريكية خصوصًا للمواقف والسياسات الإسرائيلية، بما في ذلك مطالبة الفلسطينيين والعرب بالاعتراف بيهودية دولة الكيان شرطًا لاستئناف مفاوضات السلام المترنحة كما تقدم[١٦].

وهذا ما يدفع البعض للاعتقاد بأن قضية القدس «تشكّل عائقًا آخر في طريق التوصل إلى سلام بين العرب وإسرائيل. وتكمن أهمية القدس في كونها «قيمة» وليست «مصلحة» قابلة للتفاوض؛ نظرًا لمكانتها الدينية لدى كلا الجانبين، وعدم استعداد أي من الجانبين التفريط فيها أو التفاوض على مستقبلها، الأمر الذي يشكل معوّقًا حقيقيًا أمام الانتقال من حالة الثقافة الصراعية إلى ثقافة السلام»[١٧].

ثانيًا- الثابت والمتغير في تهويد القدس عام ٢٠١٠: استراتيجية إسرائيلية مستمرة أم سياسة حكومة نتنياهو؟

بالنظر إلى أن هذا التقرير يعالج تهويد القدس في عام ٢٠١٠، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما خصوصية هذا العام بالنسبة لقضية القدس؟ وهل تغيّرت السياسة الإسرائيلية في هذا العام أم بقيت ملتزمة بثوابتها الاستراتيجية؟

بعبارة موجزة يمكن القول إن الصراع حول القدس يدخل مراحله الحاسمة بعد أن اتضح انعدام أو محدودية الأفق الذي تتحرك فيه عملية التسوية والمفاوضات، وهذا ما يجعل معدلات التهويد والاستيطان تتصاعد بمرور الوقت. ويمكن أن تشكّل حكومة نتنياهو -ذات التوجه المتطرف- متغيرًا آخر يسهم في تسريع تنفيذ مخططات التهويد المعدة سلفًا.

بيد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن سياسة حكومة نتنياهو فيما يخص القدس مختلفة في جوهرها عن سياسات جميع الحكومات الإسرائيلية السابقة. وهو ما يختصره تصريح مستشار نتنياهو الإعلامي نير حيفتس أواخر مارس ٢٠١٠ بعد لقاء نتنياهو الرئيس الأمريكي في واشنطن بأن سياسة إسرائيل تجاه القدس لم تتغير، وأن نتنياهو وأوباما «اتفقا على استمرار البناء الاستيطاني في القدس الشرقية... ثمة تفاهمات مع الولايات المتحدة تقول إنه من جهة لن تتغير سياسة البناء في القدس، ومن الجهة الأخرى فإن إسرائيل مستعدة لتنفيذ خطوات من أجل تحريك العملية السياسية». بينما ذكرت صحيفة هآرتس أن نتنياهو عرض -بعد لقائه أوباما- على أعضاء في الحكومة الإسرائيلية جملة أفكار «تساعد الأصدقاء الأميركيين في تحريك عملية السلام مع الفلسطينيين، لكن من دون تغيير سياستنا في القدس القائمة منذ ٤٢ عامًا، والتي تحافظ على مصالح إسرائيل الحيوية وأمنها»[١٨].

إذًا ثمة استراتيجة صهيونية ثابتة بشأن القدس؛ إذ تعرف السياسة الإسرائيلية بشأن تهويد القدس منذ نشأة الحركة الصهيونية إلى اليوم استمرارًا واتصالا واضحًا، فيما يعكس مؤسسيّة الدولة العبرية وثبات توجهاتها الكبرى، حتى لو طرأ بعض التغيّر المحدود على التفاصيل والجزئيات الصغيرة؛ فالاستراتيجية الصهيونية لتهويد القدس وطمس طابعها الحضاري والثقافي تعد من أهم ركائز السيطرة على فلسطين بكاملها، وكما قال ديفيد بن جوريون -أول رئيس حكومة في إسرائيل- أمام الكنيست في ١٩٤٩/١٢/١٠ «كانت لدولة إسرائيل- وستكون عاصمة واحدة فقط، القدس الأبدية. هكذا كانت الحال قبل ثلاثة آلاف سنة، وهكذا ستكون كما نعتقد حتى نهاية الأجيال كلها»[١٩]. أما بعد احتلال القدس الشرقية في ١٩٦٧/٦/٧ فقال بن جوريون: «لا معنى لإسرائيل بدون القدس، ولا معنى للقدس بدون الهيكل»[٢٠].

والملاحَظ أن تشدد الخطاب الإسرائيلي حول القدس يعد مدخلا أساسيًا لكسب الشرعية بالنسبة لأي حكومة إسرائيلية، بغض النظر عن تركيبتها الحزبية أو حتى في ظل وجود قوى اليسار الصهيوني على رأسها. والملاحَظ أن هذا التشدد يترافق عادة مع سلوكٍ أكثر نشاطًا على صعيد تهويد مدينة القدس، وبالذات في تلك السنوات التي انتعشت فيها مسارات التسوية والتفاوض إن مع الجانب المصري أو الفلسطيني أو الأردني[٢١]. وقد بقيت القدس في الخطاب السياسي والديني الإسرائيلي تُقدَّم على أنها «العاصمة الأبدية لإسرائيل التي لا يجوز التنازل عنها»، وهو ما استمر حتى بعد توقيع اتفاقية السلام المصرية-الإسرائيلية ١٩٧٩، واتفاق أوسلو ١٩٩٣، والاتفاقية الأردنية-الإسرائيلية ١٩٩٤[٢٢].

والواقع أن تنبؤات البعض باحتمالات تغيّر السلوك الإسرائيلي الخاص بتهويد القدس في ظل عملية التسوية لم تثبت صحتها، بل على العكس ازداد الاستيطان ومصادرة الأراضي وبناء الطرق الالتفافية في ظل حكومة العمل وميرتس بزعامة رابين-بيريز (١٩٩٢- ١٩٩٦)[٢٣]. ويشير أحد التقارير المنشورة عام ١٩٩٥ إلى أن «الخطط الإنشائية لحكومة إسحاق رابين بالنسبة إلى الضفة الغربية والاستيطان في القدس تنافس، إن لم تكن تفوق في بعض النواحي، جهود حكومة إسحاق شامير في بناء المستوطنات خلال الفترة من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٢»[٢٤].

وتشير بعض الدراسات هنا إلى معوقات ثقافية وتاريخية وذهنية تمنع الاستراتيجية الإسرائيلية تجاه فلسطين والقدس من التغيّر، وجلُّها (أي المعوقات) نابع من سيادة مفاهيم التفرد لدى الإسرائيليين والإيمان المطلق بالقوة، مما يفضي عمليًا إلى تجذُّر السلوك العدواني العنيف لديهم.

وفي هذا السياق يرى أحد الباحثين أن «فكرة التفرد الإسرائيلي تجمع بين مركبيْ النقص والتفوق في آن؛ ففي حالة النقص يعاني الإسرائيليون إحساسًا مبالغًا فيه بالاضطهاد والتعرض للأذى من قِبل الجماعات الأخرى غير اليهودية التي عاشوا بين ظهرانيها. بينما في حالة مركب التفوق فإن اليهود والإسرائيليين يشعرون بالتميز عن الآخر والاختلاف العميق عنه، ويرون من ثم أنهم يمثلون نمطًا أخلاقيًا ورفيعًا وساميًا غير مسبوق لدى الجماعات الأخرى.

ويكتسب التفرد الإسرائيلي تعزيزًا أو دعمًا متناميًا عبر المعتقدات والأساطير الدينية والتوراتية والنكبات اليهودية القديمة، والخبرات الأليمة في الشتات مع غير اليهود والمعادين للسامية، وكذلك من خلال إدراك الإسرائيليين الخلل الكبير في القوة لمصلحتهم في مقابل الفلسطينيين والعرب. ويُفضي هذا التفرد الذي يوجّه ويؤسّس الوعي الإسرائيلي إلى ما يمكن تسميته «الاستثناء الإسرائيلي» إن في المجال الأمني أو الوجود القومي أو الأهداف المنشودة. ويرتب على ذلك في الواقع تشويه الحقائق وتعزيز مصادر الأوهام، والحيلولة دون التحليل المنطقي والعقلي للأحداث والوقائع والتقويم المتوازن بين الوسائل والغايات. وبذلك يقود الاستثناء الإسرائيلي إلى تغليب اللجوء إلى القوة العسكرية وتجاهل الأبعاد السياسية في تسوية الصراع مع العرب نظرًا لاستغراق النخبة والمواطنين في إسرائيل في مناخ نفسي يعزز الشعور بالتفرد والاستثناء الإسرائيليْن»[٢٥].

ثالثًا- نتنياهو والقدس.. ما بين الرؤية والخطاب والسياسة العملية:

قبل التعرض لسياسات حكومة نتنياهو إزاء القدس ربما تجدر الإشارة إلى بعض أفكاره حول القدس المتضمّنة في كتابه «مكان بين الأمم: إسرائيل والعالم»؛ إذ يرى نتنياهو أن «القدس كانت عاصمة الشعب اليهودي لأكثر من ألف سنة، وتشكّل اليوم مركز الطموح للشعب اليهودي في سبيل العودة إلى «أرض إسرائيل» وبعثها من جديد. لذا يجب ألا يُطلب من إسرائيل التفاوض بشأن أي جزء من القدس، ولا بأي ظرف من الظروف، تمامًا مثلما لا يجوز أن نطلب من الأمريكيين التفاوض حول واشنطن، ومن الإنجليز حول لندن، ومن الفرنسيين حول باريس»[٢٦].

وفي موضع آخر يوضح نتنياهو حدود ما يمكن أن تعطيه دولته للعرب في القدس: «يجب على إسرائيل في إطار اتفاقية سلام مع العرب، أن تضمن حرية وصول المسلمين الذين يريدون الصلاة أو الزيارة للأماكن المقدسة الإسلامية، ولكن لا يجوز لها أبدًا أن توافق على أي مساس بالمكانة السيادية في المدينة، وقدرتها على إبقاء القدس مدينة مفتوحة وموحدة تحت حكم إسرائيل (..) ومن جانب آخر فقد عرضت إسرائيل على العرب منحهم حقوقًا مدنية بصفتهم من سكان المدينة، أي مساواة في الحقوق داخل المدينة ولكن ليس حكمًا سياسيًا على القدس. ونظرًا لأهمية المدينة بالنسبة للشعب اليهودي، والحقائق التي نشأت في المنطقة بعد بناء الأحياء اليهودية الجديدة بعد «تحرير المدينة» عام ١٩٦٧ (ومنها: جيلو، رموت، رموت أشكول، مزراح تلبيوت، هجفعاه هتسرفاتيت، بسجات زئيف، نفيه يعكوف، معليه أدوميم، جفعات زئيف)، فإن فكرة تقسيم القدس من جديد، لم تعد واردة في الحسبان»[٢٧].

وإضافة إلى هذا التنظير الصهيوني الذي يقوم به نتنياهو في هذا الكتاب وغيره، تختزن ذاكرة الأمة صورة سلبية عنه؛ فأثناء حكومة نتنياهو الأولى (مايو ١٩٩٦- مايو ١٩٩٩) تم اتخاذ العديد من القرارات وتنفيذ المشروعات الاستيطانية في القدس، وأثار بعضها أزمات وردود فعل واسعة النطاق داخل فلسطين وخارجها. ومنها أزمة الاستيطان في جبل أبو غنيم.

وآنذاك، أي في عامي ١٩٩٦-١٩٩٧ تولّدت ردود فعل عربية وإسلامية رسمية يمكن ألا تكون قوية، لكنها كانت تصدر بالفعل مواكبةً أو مستشعِرةً الخطر المحدق بالقدس على الأقل. فانعقد في إسلام آباد مؤتمر القمة الإسلامي الاستثنائي أواخر مارس ١٩٩٧، وجاء في بيانه الختامي (إعلان إسلام آباد) أن مدينة القدس الشريف جزء لا يتجزأ من الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧، وينطبق عليها ما ينطبق على سائر الأراضي الفلسطينية المحتلة من قرارات الشرعية الدولية. وأدان البيان بشدة استمرار إسرائيل في سياساتها التوسعية الاستيطانية. كما طالب الإعلان بوقف تنفيذ جميع القرارات والإجراءات الإسرائيلية المتمثلة في: الاستيطان اليهودي ومصادرة الأراضي، وهدم المنازل، وسحب هويات المواطنين المقدسيين وأعمال الحفر حول الحرم القدسي الشريف. كما دعا مؤتمر إسلام آباد الدول الأعضاء إلى إعادة النظر في علاقاتها مع إسرائيل[٢٨].

ثم تلا ذلك اجتماع لجنة القدس في الرباط، التي طالبت في بيانها الختامي إسرائيلَ بالوقف الفوري لأعمال الاستيطان في مدينة القدس، خاصة مستوطنة جبل أبو غنيم. كما قررت اللجنة إنشاء صندوق القدس لدعم الوجود العربي في المدينة[٢٩].

وقد دفعت ممارسات حكومة نتنياهو الأولى إلى ارتفاع أصوات صحفية وشعبية تطالب بأن يكون عام ١٩٩٧ هو عام القدس وعام دعم المقدسيين العرب[٣٠]. وبالطبع لم يتحقق ذلك الشعار، وظلّ في نطاق الأماني أو الرغبات السياسية التي لا يتلوها عمل مؤسسي منظّم، وبقيت القدس تواجه مصيرها دون كثير من الاكتراث على الصعيد الرسمي عربيًا وإسلاميًا ودوليًا.

وآنذاك لجأ نتنياهو إلى تشجيع ودعم أعضاء جمعية «عطيرت كوهانيم» المتطرفة التي تدعو إلى إقامة «الهيكل الثالث» في الحرم القدسي. وتحدثت صحيفة كول هعير الإسرائيلية في ١٩٩٨/٢/١٥ عن الدعم المالي الرسمي للحركات اليهودية المتطرفة التي تعمل باتجاه إقامة «الهيكل الثالث»، وهو دعم قدمته عدة جهات، منها: وزارة الأديان، وزارة السياحة، وجهات رسمية إسرائيلية أخرى تموّل دائرة حارس أملاك الغائبين[٣١].

وإذا كان سلوك حكومة نتنياهو الأولى (١٩٩٦-١٩٩٩) قد جاء على هذا النحو، فما الذي تغيّر بعد توليه رئاسة الحكومة للمرة الثانية بعد انتخابات فبراير ٢٠٠٩؟

ربما يمكن القول إنه بات أكثر جرأة في التعبير عن سياسته وإعلانها دون مواربة؛ فمنذ أواخر مارس ٢٠٠٩ بدأت الأخبار تتوالى عن سياسات الائتلاف الحكومي الجديد في تكريس السيطرة على القدس عبر توسيع خطط بناء آلاف الوحدات السكنية اليهودية فيها. وقد تسارعت خطوات تنفيذ مخططات الهدم والتهجير بهدف تحويل القدس إلى مدينة يهودية بعد توفير أغلبية يهودية مطلقة فيها بحلول عام ٢٠٢٠. وكانت بلدية القدس الإسرائيلية قد وضعت -عندما كان إيهود أولمرت رئيسها- «المخطط الهيكلي لتهويد القدس» الذي يهدف إلى جعل القدس عاصمة للكيان الإسرائيلي ومركزًا للحكم بحلول ذلك العام. وقد قامت بعض المؤسسات الفلسطينية بنشر ترجمة عربية وإنجليزية للنسخة العبرية من المخطط، وذلك في إطار حملة لمناهضة هذا المخطط[٣٢].

ولا شك أن حرب مصطلحات تدور رحاها ببيت المقدس منذ ذلك الحين، ولعل أهمها مفهوم «تطوير القدس» الذي تستخدمه حكومة نتنياهو الثانية للتغطية على المفهوم الحقيقي وهو «تهويد القدس». والذي يتم تنفيذه عبر عدد من الخطوات، منها[٣٣]:

- عزل تجمعات سكانية كبيرة يقارب عدد سكانها ١٦٠ ألف مقدسي خارج الحدود البلدية المصطنعة للقدس في أحياء: الرام، وضاحية البريد، وسميراميس، وضاحية السلام، وكفر عقب، ومخيم شعفاط، وبلدة عناتا.

- احتفال إسرائيل في سبتمبر ٢٠٠٩ بوضع حجر الأساس لمخطط الحي الاستيطاني E1 الواقع شرقي القدس، وبدء عمليات البناء رغم الاعتراض الأمريكي والأوروبي على هذا المخطط الذي يشمل إقامة ٤٠٠٠ وحدة سكنية جديدة لاستيعاب ١٦ ألف مستوطن على مساحة تقترب من ١٣ ألف دونم من أراضي بلدات العيسوية والعيزرية وعناتا والطور.

- استهداف أحياء الشيخ جرّاح والبستان وسلوان.

- تكثيف عدد مرات اقتحام الأقصى؛ التي بلغت من يناير ٢٠٠٩ حتى فبراير ٢٠١٠ حوالي ٤٢ اقتحامًا (حسب معطيات مؤسسة القدس الدولية). فيما يراه مختصون مؤشرًا على تحضيرات تقوم بها قوات الاحتلال لتقسيم المسجد الأقصى بين المسلمين واليهود، في تكرار للحالة الموجودة في الحرم الإبراهيمي بالخليل.

- إعلان حكومة نتنياهو في مارس ٢٠١٠ عن ضم الحرم الإبراهيمي في الخليل ومسجد بلال في بيت لحم إلى قائمة المواقع التراثية اليهودية.

وربما تكون أوضح إشارات نتنياهو بشأن القدس هو قوله في لقاء مع كبار قادة المستوطنين في ٢٠٠٩/١٢/٢٥: «بعد عشرة أشهر لن يبقى شيء اسمه القدس الشرقية». كما أشار إلى أن القرار الذي اتخذه في سبتمبر ٢٠٠٩ من أجل الوقف الجزئي والمؤقت للاستيطان في الضفة لمدة عشرة أشهر سيؤدي في نهاية الأمر إلى ضم القدس الشرقية لإسرائيل لتصبح قلبًا وقالبًا العاصمة الأبدية الموحدة للشعب اليهودي. إن «هدفي أن تصبح أحياء القدس الشرقية أحياء مختلطة بين الفلسطينيين والإسرائيليين، كما هو الوضع في حيفا ويافا؛ بحيث يصعب على السلطة الفلسطينية الحالية، أو من سيأتي بعدها، المطالبة بشرقي القدس ليكون عاصمة للدولة الفلسطينية المستقبلية». ويسرني إبلاغ قادة المستوطنين بأنه «يمكنهم العيش أينما أرادوا في شرقي القدس، في الشيخ جرّاح أو في حي سلوان أو في القدس القديمة وشعفاط ووادي الجوز وجبل أبو غنيم، حيث سيتم تفتيت شرقي القدس. وأنه بعد عشرة أشهر لن يبقى شيء اسمه القدس الشرقية»[٣٤].

وإجمالا ربما يمكن القول إن مصطلح أو مفهوم «إلغاء القدس الشرقية» يمثل الإضافة الفعلية التي جاءت بها حكومة بنيامين نتنياهو بمجرد تسلّمها مقاليد الحكم في ٢٠٠٩/٣/٣١. والرجل ينطلق في ذلك من رؤية راسخة ويستخدم دبلوماسية هجومية وخطابًا واضحًا تتم ترجمته إلى سياسات عملية تنفيذية دون إبطاء، ربما بما يعيد إلى الأذهان نموذج أرييل شارون في إدارة الصراع مع العرب سواء في قضية القدس أو غيرها من القضايا.

رابعًا- بعض ملامح تهويد القدس في عام ٢٠١٠:

١- الاعتداءات على المسجد الأقصى

أشار تقرير «عين على الأقصى» الصادر عن مؤسسة القدس الدولية في ٢٣ أغسطس ٢٠١٠ إلى أن «رئيس وزراء الاحتلال الإسرائيلي بنيامين نتنياهو يتبع سياسة مزدوجة تجاه المسجد الأقصى؛ فمن الناحية الرسمية لا يعلن نتنياهو أي توجهات لتغيير الواقع القائم في المسجد الأقصى. أما على أرض الواقع فإنه يكلّف وزراء في حكومته وقادة كبارًا في حزبه بقيادة مطالب المستوطنين بالسماح لهم بالصلاة في المسجد الأقصى بحرية تامة»[٣٥].

كما يرصد التقرير تزايد سرعة الحفريّات الساعية إلى بناء مدينة يهودية مقدسة أسفل المسجد ومحيطه طوال الفترة التي يغطيها التقرير الممتدة من ٢٠٠٩/٨/٢٢ إلى ٢٠١٠/٨/٢١؛ إذ تبدّلت طريقة تعامل الاحتلال مع الحفريّات؛ فبعد أن كان يتعامل مع مواقع الحفريّات بحساسية مفرطة ويُحاول إخفاءها خوفًا من ردود الفعل، أصبح اليوم يتعاطى معها دون حساسية أو خوف من ردود الفعل الفلسطينية أو العربية والإسلامية، بل أصبح مستعدًا للدخول في مواجهات مع السكان المقدسيين لحماية سير العمل فيها. ويرصد التقرير بلوغ عدد مواقع الحفريّات حول المسجد ٣٤ موقعًا، بزيادة ٩ مواقع على عام ٢٠٠٩.

أما على صعيد تحقيق الوجود اليهودي داخل الأقصى فيرى التقرير أن «اقتحام المسجد الأقصى يُشكّل كرة الثلج التي تستخدمها المنظمات اليهودية المتطرفة المنادية بتغيير الواقع القائم في المسجد، لرفع سقف مطالبها تجاه المسجد وذلك من خلال تنظيم الاقتحامات الجماعية بشكلٍ متكرر ودائم، فيما تتولى الحكومة والنظام القضائي منحها الغطاء السياسي والقانوني اللازم لذلك، وتتولى الشرطة الإسرائيلية بدورها حماية هذه الاقتحامات، وترجمة التحولات التدريجية في الموقف السياسي والقانوني إلى إجراءات عملية تفسح المجال أمام تغيير الواقع القائم في المسجد»، ففي الفترة التي يغطيها التقرير بلغ عدد الاقتحامات التي نفذها متطرفون يهود للمسجد ٣٦ اقتحامًا، فضلا عن ٦ اقتحامات نفذتها شخصيات رسمية، بالإضافة إلى ١٥ اقتحامًا نفذتها الأجهزة الأمنية الإسرائيلية[٣٦].

٢- القدس ومعركة الديموغرافيا

في إطار السعي الإسرائيلي لأن يصبح عدد سكان القدس اليهود بشقيها مليون نسمة، تعمل سلطات الاحتلال على تقليص عدد الفلسطينيين من خلال نوعين من الطرد؛ الطرد الفردي بالإعلان عن طرد البرلمانيين المقدسيين في خطوة أولى لطرد شخصيات دينية ووطنية أخرى. والطرد الجماعي لسكان أحياء بالكامل، كما هو في حي البستان وحي وادي حلوة في سلوان وحي الشيخ جرّاح وأحياء أخرى[٣٧].

وفي هذا السياق أصدرت السلطات الإسرائيلية قرارًا بإلغاء حق الإقامة في القدس الشرقية لأربع شخصيات فلسطينية، وهم ثلاثة نواب من حماس ووزير سابق في حكومة حماس، وذلك بحجة انتمائهم إلى «منظمة معادية». وحددت السلطات للنائب محمد أبو طير يوم ٢٠١٠/٦/٢٥ موعدًا لمغادرة المدينة بعد أن صادرت كل أوراقه الثبوتية، في حين حددت يوم ٢٠١٠/٧/٢ موعدًا لمغادرة الثلاثة الآخرين.

وقد شكّلت قرارات الإبعاد هذه مثار قلق لعشرات الناشطين الفلسطينيين في القدس، خصوصًا أنها تزامنت مع إجراءات إسرائيلية أخرى مثل إبعاد ناشطين عن البلدة القديمة والحرم الشريف لفترات محددة (مثل منع الشيخ رائد صلاح من دخول القدس)، وتهديد شخصيات بالإبعاد بالطريقة نفسها في حال مواصلة نشاطها في القدس، وإقرار هدم أحياء سكانية بأكملها مثل حي البستان الذي يؤوي ١٥٠٠ فلسطيني.

وقد شارك مئات المقدسيين في تظاهرة يوم ٢٠١٠/٦/٢٥ بعد صلاة الجمعة في باحة الأقصى للتنديد بالقرار الإسرائيلي. ورددوا هتافات تضامن معهم وهتافات أخرى، منها: «ياهنية ويا زهار... الأقصى في انتظار». ونقلت وكالة فرانس برس عن الناطق باسم شرطة القدس شموليك بن روبي قوله: «نحن بانتظار أن يغادر أبو طير حدود دولة إسرائيل، وفي حال لم يغادر يوجد قانون في هذه الدولة، وبناء عليه سنتصرف»[٣٨].

ورغم أن قوات الاحتلال الإسرائيلية اتبعت منذ احتلال مدينة القدس عام ١٩٦٧ سياسة تهدف إلى تعزيز الوجود اليهودي فيها وتقليص الوجود العربي عبر هدم آلاف المنازل، وحرمان سكان المدينة من البناء في غالبية مناطقها، ومصادرة بطاقات الإقامة من كل من يسكن خارجها، فإن الأشهر الستة الأخيرة من عام ٢٠١٠ شهدت تصاعدًا في هذه السياسة. وفي نهاية ديسمبر ٢٠١٠ قررت دولة الاحتلال إبعاد عدنان غيث (أمين سر حركة فتح في حي سلوان) لمدة أربعة أشهر لأسباب أمنية. ورغم محاولات غيث تقديم اعتراض على القرار لدى المحكمة الإسرائيلية المركزية، فإن طلبه بالاستئناف قوبل بالرفض[٣٩].

وقد واجه المقدسيون سياسة طرد النواب والمواطنين العرب من المدينة، وخصوصًا من حي الشيخ جرّاح، بتدشين أسلوب خيام الاعتصام وتشجيع زيارات وفود التضامن سواء من فلسطينيي ٤٨ أو من الشخصيات الفلسطينية المستقلة أو من المتضامنين الأجانب[٤٠].

ويمكن الإشارة أيضًا إلى «عملية طرد صامتة تطال المقدسيين العرب؛ حيث تقوم المؤسسات الإسرائيلية بالتضييق عليهم في خيارات التعليم؛ إذ يلاحَظ أن المدارس في مدينة القدس غير مؤهلة للتدريس الجيد بسبب قِدمها. وقد منعت وزارةُ المعارف الإسرائيلية وبلدية القدس الإسرائيلية (منذ بداية العام الدراسي ٢٠٠٩-٢٠١٠) التعليمَ المجانيَ للطلبة العرب في مدينة القدس، الأمر الذي سيحرم ٣٠ ألف طالب وطالبة مقدسية من فرص التعليم والتحصيل العلمي. وبات نحو ٥٥٠٠ مقدسي دون إطار تعليمي رسمي. وفي ظل الحصار الاقتصادي الإسرائيلي على القدس، فإن الخيارات المالية باتت موصدة أمام الطالب والأسرة العربية هناك للتسجيل في مدارس خاصة. وتبعًا للسياسات الإسرائيلية المطبقة بحق قطاع التعليم من فرض للمناهج الإسرائيلية ومنع للتعليم المجاني، فإن حالة تسرب كبيرة ستحصل بين الطلبة العرب.

وفي هذا السياق تشير بعض الدراسات إلى أن نسبة تسرب الطلبة العرب في القدس قبل الوصول إلى المرحلة الثانوية بلغت نحو ٥٠٪ في العقد الأخير. كما لوحظ أن ثمة هجرة قسرية من قِبل أسر وطلاب فلسطينيين من القدس إلى مدن وقرى الضفة الغربية للبحث عن فرص تعليم مجانية، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى منعهم من العودة إلى مناطق سكناهم في محافظة القدس بالقانون الإسرائيلي بحجة الإقامة خارج القدس لأكثر من عام، وبالتالي الانقضاض على عقاراتهم ومنازلهم تحت مسميات مختلفة، ولتصبح بعد ذلك ملكًا لما يسمى «هيئة أرض وأملاك إسرائيل»[٤١].

ومن الممارسات العنصرية التي تلجأ إليها سلطات الاحتلال في إطار تهجير المقدسيين العرب من القدس، استصدار أوامر بهدم المنازل بحجة البناء غير المرخص. ولما كانت بلدية القدس الإسرائيلية لا تمنح إلا نادرًا رخصًا للبناء العربي، فإن المقدسي العربي يلجأ إلى البناء دون ترخيص، فتأتي السلطات الإسرائيلية لتطالب بالهدم، وتخيّر المواطنين ما بين هدم منازلهم بأنفسهم أو هدمها بواسطة جرّافات الاحتلال، وإلزامهم بدفع تكاليف الهدم وما يرافقها من حراسة من قِبل شرطة الاحتلال. الأمر الذي يرفضه المواطنون نتيجة التكلفة العالية لعملية الهدم، مما يضطرهم إلى هدم منازلهم بأيديهم والتي تكون أقل تكلفة ماليًا، وتصل تكلفة الهدم أحيانًا إلى ١٢ ألف شيكل. وأشار تقرير وزعه المركز الإعلامي للأمم المتحدة في القاهرة ٢٠١٠/٨/٢٨ إلى أن السلطات الإسرائيلية هدمت خلال الشهور السبعة الأولى من عام ٢٠١٠ (٢٤) مبنًى سكنيًا لفلسطينيين في القدس الشرقية، ما أسفر عن تهجير ٢٥ شخصًا، بالإضافة إلى ٦ مبانٍ أخرى هدمت على يد أصحابها، وأدى ذلك إلى تهجير ٢٢ شخصًا[٤٢].

ورغم الضرائب الباهظة التي يدفعها عرب القدس الشرقية لبلدية الاحتلال الإسرائيلي، فإن البلدية تستخدم هذه الضرائب في تمويل عمليات الاستيطان اليهودي في المدينة مقابل تشديد القبضة إزاء الاحتياجات السكنية للعرب. وتشير الدراسات إلى أنه على مدى ثلاثين عامًا من الاحتلال (١٩٦٧-١٩٩٧) بنت سلطات الاحتلال لليهود في القدس ٧٠٦٩١ وحدة سكنية، بينما لم تبنِ للعرب سوى ٦٠٠ وحدة كان آخرها عام ١٩٧٧. هذا فضلًا عن تقطيع تواصل الأحياء العربية بالوحدات الاستيطانية الجديدة، ومطالبة كل عربي يطلب ترخيص بناء على أرضه بالتنازل عن ٤٠٪ من هذه الأرض لصالح بلدية الاحتلال[٤٣].

ويمكن القول إن جهود إسرائيل لدعم استيطان اليهود المتطرفين في القدس الشرقية ومحيطها المباشر هي سلاح ذو حدين في الحقيقة؛ فهؤلاء يفرضون نمطًا من الحياة المتديّنة التي تنفّر اليهود العلمانيين من المدينة. ويحذّر رئيس بلدية الاحتلال في مدينة القدس نير بركات من تداعيات تراجع الأوضاع الاجتماعية في المدينة؛ فمنذ منتصف التسعينيات تضرّرت نوعية حياة الطبقة الوسطى- العليا في القدس، وبدأت أعداد متزايدة من اليهود بالهجرة من مدينة القدس إلى الضواحي وإلى المركز. وبحسب بركات هناك نحو ١٧ ألفًا من السكان اليهود يتركون المدينة كل سنة، وتفقد القدس سنويًا ما بين ثلث الدرجة المئوية إلى نصفها من سكانها اليهود(..) كما أن هجرة الطبقة الوسطى-العليا من القدس ومغادرة الشباب المثقفين لها، جعلتا القدس في العقد الأخير أفقر مدينة في إسرائيل.

وخطورة هذا الواقع تنبع من أنه جعل كثيرين في إسرائيل يقررون الاستسلام؛ إذ تزايدت الدعوات لتقسيم القدس بحجة أن الزمن يعمل لغير مصلحة اليهود. ولمواجهة هذا الوضع يدعو بركات إلى ضرورة حشد جميع القوى التي يملكها اليهود لإحداث تغيير اتجاه في القدس عبر وقف الهجرة السلبية منها؛ فالحفاظ على أغلبية يهودية في القدس مهمة قومية، مهمة الشعب اليهودي كله. ويقول بركات أيضًا: «يجب ألا ينحصر الجدل العام في تقسيم القدس، بل كيف نبني، وكيف نقوي، وكيف نستثمر. من أجل ذلك يجب أن نجنّد أيضًا القطاع الخاص، والتكافل اليهودي، وموارد دولة إسرائيل، والموارد البلدية الضئيلة لأفقر مدينة في البلاد»[٤٤].

ورغم ذلك، فإن بعض الدراسات العربية تحذّر من مستقبل الوضع الديموغرافي في القدس؛ «فقد وُضعت مخططات إسرائيلية منذ فترة حكم رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود أولمرت، تدفع إلى أن تتجاوز نسبة السكان اليهود في مدينة القدس بشقيها ٨٨٪، حتى تتراجع نسبة العرب إلى ١٢٪ خلال السنوات القليلة المقبلة، عوضًا عن نسبة المقدسيين العرب الراهنة التي وصلت في عام ٢٠٠٩ إلى ٣٤٪»[٤٥].

٣- أدوات تهويد جديدة/قديمة

كما أُشيرَ آنفًا، تلجأ سلطات الاحتلال إلى حزمة واسعة من الأدوات لتهويد القدس وفلسطين، منها أدوات ثقافية ودعائية واقتصادية. ونجري في السطور التالية تحليلًا لما يمكن تسميته تهويد القدس عبر «سياسة المؤتمرات والاحتفاليات» التي تتم على مستويين؛ أحدهما: تشجيع دولة الاحتلال على انعقاد المؤتمرات الدولية والعالمية في القدس، والآخر: استغلال مشاركة إسرائيل في مؤتمرات دولية خارجية للترويج لفكرة «القدس الموحدة هي العاصمة الأبدية لإسرائيل»، وكلا المستويين يعكس وجهًا آخر في جدلية السياحي والسياسي والثقافي والاقتصادي في تهويد القدس.

لذا فإن «سياسة المؤتمرات والاحتفاليات» ليست ابتكارًا لحكومة نتنياهو؛ فهي سياسة مستمرة ولها تاريخ طويل؛ فمنذ

نشأة الحركة الصهيونية اعتمدت آلية المؤتمرات للتباحث بشأن القضايا الاستراتيجية التي تهم الحركة، وكان لافتًا أن موضوع الاستيطان في القدس تبوأ دائمًا مكانًا محوريًا في مؤتمرات الحركة الصهيونية منذ أن اعتمد المؤتمر الصهيوني الرابع الذي انعقد عام ١٩٠٣ فلسطين مكانًا لإقامة الدولة اليهودية.

«ومنذ ذلك التاريخ سعت الحركة الصهيونية والمؤسسات المنبثقة عنها بكل ما في وسعها إلى إيجاد واقع جديد في القدس في سياق سياسة سكانية صهيونية مدروسة، تخدم الأهداف الأساسية للحركة الصهيونية -وبخاصة إقامة الدولة اليهودية وعاصمتها القدس الموحدة- بحيث يكون الميزان الديموغرافي لصالح التواجد اليهودي. وقد سجلت عشرات التوصيات في مؤتمرات هرتسليا السنوية وغيرها من المؤتمرات والندوات الاستراتيجية في إسرائيل، التي تم التشديد فيها على ضرورة وضع مخططات وسياسات إسرائيلية محكمة من أجل دفع العرب المقدسيين خارج أرضهم وتهيئة الظروف لإسكان عدد كبير من المستوطنين اليهود فيها من أجل الإخلال بالميزان الديموغرافي لصالح اليهود والإطباق على القدس في نهاية الأمر»[٤٦].

وعلى سبيل الأمثلة المحددة لهذه المؤتمرات والاحتفاليات يمكن الإشارة إلى ما يلي:

١- في إطار احتفال شركة والت ديزني العالمية بدخول الألفية الثالثة أنشأت معرض «قرية الألفية» في فلوريدا؛ حيث شاركت فيه ٢٤ دولة، من بينها إسرائيل. واستمر هذا المعرض من أكتوبر ١٩٩٩ حتى مارس ٢٠٠١. وكان ما أثار الجدل هو أن إسرائيل نظّمت جناحها في المعرض تحت شعار «القدس عاصمة إسرائيل»، وعرضت أفلامًا تزوّر تاريخ مدينة القدس، وتعتبر أن الملك دواد جعلها أول عاصمة لأمة اليهود. وهو ما أثار غضب مسلمي الولايات المتحدة الأمريكية، وقامت «اللجنة الأمريكية للقدس» و«مسلمو أمريكا من أجل القدس» بمحاولات جادة لتصحيح هذا الوضع عبر تشكيل ائتلاف يمثل ١٤ منظمة لعرب ومسلمي الولايات المتحدة للاحتجاج على قرار شركة ديزني لاند بأن يكون شعار الجناح الإسرائيلي: «القدس عاصمة إسرائيل». وبينما تخاذلت الجامعة العربية والأثرياء العرب عن اتخاذ موقف صارم لنصرة قضية القدس، كان الموقف الإسرائيلي حادًا حينما وصف في ١٩٩٩/٩/٢٩ الاعتراضات العربية والإسلامية بأنها «ابتزاز سياسي ومرادف آخر للإرهاب، وتعبر عن رفض عربي لاحترام الإرث اليهودي في المدينة المقدسة»[٤٧].

٢- في إطار مؤتمرات المنظمة الصهيونية العالمية التي تنعقد كل أربع سنوات، انعقد المؤتمر الصهيوني العالمي الرابع والثلاثين في القدس ١٧-٢١ يونية ٢٠٠٢. والمؤتمر هو الهيئة التشريعية للمنظمة أو ما تسميه الأدبيات الصهيونية «برلمان الشعب اليهودي الذي يحدد سياسات يهود العالم وبرامجهم». وحضر المؤتمر ١٢٠٠ مندوب وعضو رديف من ٣٣ دولة، فضلا عن ٣٠٠ مراقب من الناشطين الشباب. ومن بين ٨٥ قرارًا للمؤتمر، جاء القرار رقم ٥٢ خاصًا بالقدس مشيرًا إلى مركزيتها بالنسبة للشعب اليهودي، مما يفرض أهمية توجيه الهجرة اليهودية إلى القدس وتشجيعها، فضلا عن تدعيم موقعها العلمي والأكاديمي، إذ تحتضن الجامعة العبرية وعددًا آخر من المؤسسات العلمية والثقافية والتربوية المهمة، وذلك عبر توجيه الشباب اليهود من خارج إسرائيل لتلقي العلم في هذه المؤسسات في القدس. بالإضافة إلى دعوة الجمهور اليهودي في أنحاء العالم كافة إلى السياحة في القدس دعمًا لاستمرارية الوجود اليهودي فيها، وبما يدعم اقتصاد القدس خصوصًا في مجالات السياحة والطب والتقنية العالية والثقافة والتعليم العالي وتوسيع البنى التحتية ودعم القطاع اليهودي الخاص فيها. وهذا كله من شأنه أن يعزز وقوف الحركة الصهيونية وراء مطلب الحكومة الإسرائيلية والشعب اليهودي بصيانة وحدة القدس عاصمة لإسرائيل[٤٨].

٣- في ١٢من مايو ٢٠١٠ بدأت سلطات الاحتلال الإسرائيلي احتفالاتها السنوية بما يسمى «يوم القدس»، وهو ذلك اليوم الذي تزعم أنها فيه نجحت في توحيد شطرَيْ المدينة فيه، لتكون مدينة واحدة وعاصمة أبدية لإسرائيل. وهو احتفال تنظمه تلك السلطات منذ عام ١٩٦٧[٤٩].

٤- بالتزامن مع نهاية شهر رمضان لعام ١٤٣١هـ، أقدمت إسرائيل على عقد المؤتمر اليهودي العالمي الرابع عشر بالقدس ٢٠١٠/٨/٣١ إلى ٢٠١٠/٩/١، الذي اكتسب أهميته من ثلاثة جوانب؛ أولها طبيعة الشخصيات السياسية الإسرائيلية والدولية التي تحضره (وكان منهم شيمون بيريز الرئيس الصهيوني، ورونالد لورد رئيس الكونجرس اليهودي العالمي، وستانلي فيشر محافظ بنك إسرائيل، وتسيبي ليفني زعيمة حزب كاديما، وموشيه كانتور رئيس الاتحاد اليهودي الأوروبي، والكسندر موسكوفيتش مدير الاتحاد الأوروبي-الآسيوي، وخوسيه ماريا أثنار رئيس الحكومة الإسبانية السابق). وجميعها شخصيات تقدم رؤى واقتراحات لكيفية تدعيم دولة الاحتلال وسيطرتها على مدينة القدس. أما الجانب الثاني فيتعلق بجعل القدس مركزًا للقاء قادة الحركة الصهيونية ومركزًا أساسيًا للنشاط اليهودي الدولي. في حين يتعلق الجانب الثالث بالتبرعات التي يقدمها الممولون الدوليون الصهاينة في مثل هذا المؤتمر للجمعيات والمنظمات الإسرائيلية التي تعمل في مجال تهويد القدس والاستيلاء على عقاراتها وأراضيها[٥٠].

٥- في ٢٠١٠/١٠/٢٠ انطلق المؤتمر السياحي التابع لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD في القدس

الشرقية بحضور ٢٨ دولة من أصل ٣٣ أعضاء في المنظمة، رغم الخلافات التي دبت بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل، بسبب انعقاده في القدس الشرقية. ورغم أن إسرائيل هي أحدث المنضمين إلى المنظمة (انضمت في ٢٠١٠/٥/١٠)، فإنها حرصت على استضافة أول مؤتمر تعقده المنظمة بعد ذلك مباشرة في عام ٢٠١٠. وبدأ وزير السياحة الإسرائيلي ستاس ميسجينيكوف في توظيف انعقاد المؤتمر سياسيًا عبر تصريحه بأن عقد المؤتمر يعتبر اعترافًا بعاصمة إسرائيل (القدس الشرقية والغربية). وأثار التصريح جدلا كبيرًا وأطلق خلافات مع السلطة الوطنية الفلسطينية التي دعت الدول الأعضاء إلى مقاطعة المؤتمر الذي تحوّل إلى عنوان للصراع السياسي على المدينة المقدسة، وطالبت السلطةُ منظمةَ التعاون الاقتصادي والتنمية بإلغاء انعقاد المؤتمر في القدس حتى لا تُفهم المشاركة فيه على أنها اعتراف دولي بسيادة إسرائيل في القدس، وهو ما أغضب إسرائيل التي عبرت عن أسفها لمحاولات السلطة تخريب المؤتمر؛ لأن طلبها من أعضاء المنظمة مقاطعة المؤتمر لم يلقَ آذانًا صاغية. وإزاء هذا الخلاف قاطعت كل من بريطانيا وتركيا وإسبانيا المؤتمر، كما غابت كل من أيرلندا وأيسلندا لأسباب فنية. وبسب ما أثارته تصريحات ميسجينيكوف أرسلت أنجيل جوريا -الأمين العام لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية- رسالة إلى رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو تطلب فيها أن يقوم وزير السياحة الإسرائيلي بتصحيح المفاهيم الخاطئة التي أوجدها وأن يضع الاجتماع في منظوره الصحيح، وهو ما حدا بالوزير الإسرائيلي إلى التأكيد في رسالة إلى جوريا أن التصريحات التي أدلى بها لم تقصد جعل مسألة انعقاد المؤتمر في القدس قضية سياسية[٥١].

وكان كبير المفاوضين الفلسطينيين صائب عريقات قد اتهم إسرائيل بالسعي لانتزاع اعتراف غير قانوني بضم القدس الشرقية، وذلك من خلال استضافتها هذا المؤتمر في القدس. وأعرب عريقات عن شكره جميع الدول التي قررت الانسحاب وعدم المشاركة في هذا المؤتمر، مؤكدًا عدم شرعية السيطرة الإسرائيلية على القدس. وقال إن عدم حضور الدول هذا المؤتمر يحمل رسالة واضحة لإسرائيل مفادها أنها ليست فوق القانون[٥٢].

٦- في الحفل الختامي لمؤتمر «مستقبل الشعب اليهودي» الذي انعقد في ٢٠١٠/١٠/٢٢ في المتحف الإسرائيلي في القدس، أكد بنيامين نتنياهو رئيس وزراء كيان الاحتلال أن إسرائيل تواجه تحديات لا تواجهها أي دولة أخرى في العالم، فهناك دولة في الشرق الأوسط (المقصود هي إيران) تبذل كل الجهود الممكنة لتطوير سلاح نووي لإبادتنا. والدفاع يكلّف مالا، الكثير من المال، ولا سبيل إلى الحصول على هذا المال إلا عبر اقتصاد قوي يستند إلى إنجازات المجتمع. وقال أيضًا: «لا أعتقد أن هناك مستقبلا للشعب اليهودي بدون دولة إسرائيل، ولكن هذا المستقبل مرهون أيضًا بمدى التزام يهود الشتات نحونا كدولة. لقد اعتقد الشعب اليهودي أنه بإقامته دولة إسرائيل سينخفض مستوى العداء للسامية، لكن ذلك لم يحدث. بل إن معاداة السامية تحوّلت إلى عداء لإسرائيل، كما أن في الأجيال الجديدة هناك محاولات لتشويه صورة إسرائيل، والرد الوحيد على ذلك هو دولة يهودية قوية»[٥٣].

والحقيقة أن جميع ممارسات التهويد التي تقوم بها سلطات الاحتلال بالتعاون مع المستوطنين ومؤسساتهم تطرح سؤالا جوهريًا يتعلق بإذا ما كان عام ٢٠١٠ يمثل عامًا خاصًا في تهويد القدس بما يمثل نهاية لمرحلة حل الدولتين؟ وبداية مرحلة أخرى من صراع الأمة مع الاحتلال حول قضية القدس؟

خامسًا- الأمة وتهويد القدس.. قراءة في نماذج من أنماط المقاومة وردود الفعل:

يرصد التقرير هنا كيفية تفاعل دوائر الأمة المختلفة مع قضية القدس على مدار عام ٢٠١٠ متدرِّجًا من الدائرة الفلسطينية المحيطة بالقدس مباشرة، وصولا إلى الدائرة الإسلامية باختيار تركيا نموذجًا لها، وستجري الإشارة إلى نماذج وشواهد من الحركة الثقافية/السياسية المضادة للاستراتيجية الصهيونية لتهويد القدس.

١- القدس والدائرة الفلسطينية:

أ- الجانب الفلسطيني الرسمي (سلطة الضفة الغربية)

واجهت سلطة رام الله على مدار عام ٢٠١٠ تحديًا رئيسًا تعلق باستمرار الاستيطان الإسرائيلي في القدس والضفة الغربية، رغم استئناف المفاوضات غير المباشرة في مارس ٢٠١٠، ثم الانتقال إلى مفاوضات مباشرة اعتبارًا من ٢٠١٠/٩/٢. وإزاء انسداد الأفق التفاوضي وعقم الرهان على أي ضغط أمريكي لوقف التغوّل الاستيطاني، كان ملاحَظًا على نهج سلطة رام الله اللجوء إلى عدة إجراءات: التلويح بخيار الذهاب إلى مجلس الأمن للاعتراف بالدولة الفلسطينية على حدود عام ١٩٦٧، توجيه انتقادات خجول للموقف العربي بإلقاء اللوم ورمي كرة المسؤولية على الجانب العربي الرسمي عن التقصير في مساندة قضية القدس، محاولة تأمين الاعتراف بالدولة الفلسطينية في بعض دول أمريكا اللاتينية، إدانة لفظية للممارسات الإسرائيلية التهويدية واستعداد عملي للتجاوب مع إسرائيل فيما تطلبه في غرف التفاوض المغلقة، تدشين حملات فلسطينية لمقاطعة منتجات المغتصبات الإسرائيلية، بما أدى إجمالا إلى توتر العلاقة بين سلطة رام الله وحكومة نتنياهو.

ومن الأمثلة على سلوك سلطة رام الله في هذا الصدد:

١- قبيل انعقاد القمة العربية في سرت أواخر مارس ٢٠١٠ أوضح وزير الأوقاف الفلسطيني أن السلطة «طلبت إسنادًا سياسيًا وإعلاميًا لقضية القدس عبر استغلال العرب علاقاتهم الدولية ولغة المصالح بينهم وبين المجتمع الدولي، مثل المصالح التجارية والاقتصادية والعسكرية، بحيث تصبح جزءًا من تفاهمات وإجراءات على الصعيد الدولي». كما «طلبنا إسنادًا اقتصاديًا؛ إذ لا بد من رفد صندوق الأقصى بأموال إضافية لا تنفَق على استهلاك الغذاء والدواء، وإنما تنفَق على إنشاء مرافق اقتصادية وتنمية مستدامة على صعيد الزراعة والسياحة والصناعة بهدف دعم الفلسطيني وتثبيته على أرضه». كما «دعونا إلى إنشاء وقفيات عربية جديدة، بمعنى رصد أموال ومشاريع وقف ينفَق ريعها على القدس والخليل والمقدسات الإسلامية في فلسطين من أجل تطويرها وتعزيز مكانتها».. مؤكدًا: «نحن نفتقر إلى مصادر تمويل دائمة». ودعا العرب والمسلمين إلى شد الرحال إلى القدس والمسجد الأقصى، معتبرًا أن ذلك واجب ديني، وأن الأقصى يحتاج إلى أهله. وقال إن ذلك يبعث برسالتين مهمتين: «الأولى للفلسطينيين بأننا (كعرب ومسلمين) معكم، ولكم عمق عربي وإسلامي. والثانية موجهة إلى إسرائيل والمجتمع الدولي بأن القدس ليست فقط خطًا أحمر للفلسطينيين فقط، بل لهم وللعرب والمسلمين والمسيحيين، وأنها ليست متروكة وليست تراثًا يهوديًا بل إسلاميًا ومسيحيًا». ونفى أن تكون هذه الدعوة تمثل تطبيعًا مع إسرائيل، معتبرًا أن زيارة السجين لا تعد تطبيعًا مع السجّان. وقال إن «الرسالة الأساسية هي أنه لا بد من أن نعزز صلتنا بالعرب والمسلمين، وأن يتم ذلك في الداخل الفلسطيني ومن داخل الحدود»، ومن خلال التضامن الشعبي في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، تمامًا مثلما يفعل المتضامنون الأجانب»(٥٤).

٢- قال الرئيس الفلسطيني محمود عباس أثناء افتتاح مجمع فلسطين الطبي في رام الله في ٢٠١٠/٨/٨ إنه يشعر بـ «الإحباط» بسبب ما سماه قلة الدعم العربي وعدم التزام الدول العربية بما وعدت به سابقًا الشعب الفلسطيني. وقال أبو مازن: «أريد أن أذكر أن مستشفى المقاصد (في القدس) يريد أن يتوسع ليكون لديه ٢٥٠ سريرًا بدلا من ١٥٠ سريرًا، وهذا يحتاج إلى ١٠ ملايين دولار، وقمة سرت العربية أقرت ٥٠٠ مليون دولار لدعم صمود القدس، ولذلك ذهبنا إلى الجامعة العربية للحصول على العشرة ملايين، تبين أنه ما في عشرة شواقل». وأضاف أبو مازن أن «هذا محبط، لكن يجب علينا أن نعمل لتوسعة المستشفى، وسنوسِّعه بكل الوسائل، وسنطلب من الأغنياء الفلسطينيين التبرع لمساعدة أهلهم في بناء وطنهم»(٥٥).

٣- من الأمثلة على الإدانة اللفظية للممارسات الإسرائيلية التهويدية، ما قاله المتحدث باسم السلطة الفلسطينية نبيل أبو ردينة في يناير ٢٠١١ حينما أشار إلى إن إسرائيل «بهدمها فندق شبرد (بيت المفتي) في حي الشيخ جرّاح في القدس الشرقية المحتلة دمّرت كل الجهود الأمريكية وأنهت أي احتمال للعودة إلى المفاوضات. والمطلوب من الإدارة الأمريكية حفاظًا على مصداقيتها أن توقف هذا العبث الإسرائيلي؛ لأنه ليس من حق إسرائيل البناء في أي جزء من القدس الشرقية أو أي جزء من الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧». أما ديمتري دلياني -عضو المجلس الثوري لحركة فتح- فقال إن عملية هدم الفندق «تشكل انتهاكًا جديدًا للحقوق الشخصية والوطنية والتاريخية للشعب الفلسطيني، كما أن مواصلة تنفيذ المشروع الاستيطاني الاستعماري في الأراضي الفلسطينية المحتلة في ١٩٦٧ وخاصة في مدينة القدس دليل على إصرار حكومة اليمين المتطرف في دولة الاحتلال على تحدي المجتمع الدولي والقوانين والمواثيق الدولية»(٥٦).

ب- المقدسيون العرب

رغم ضعف إسناد سلطة رام الله للمقدسيين العرب، فإنه تجب الإشارة إلى جهود المقدسيين العرب وفلسطينيي ٤٨ في الدفاع عن القدس والتشبث بحقوقهم فيها؛ فبمقدار الهجمة الإسرائيلية التي يتعرض لها حي الشيخ جرّاح، بمقدار ما ظهرت صلابة أهل هذا الحي المقدسي في الدفاع عن ممتلكاتهم وأرضهم، وبالذات عائلات الغاوي والحنون والكرد. حتى إن إحدى السيدات اللاتي تعرضن للطرد من منازلهن (أم كامل الكرد) باتت رمزًا لمقاومة أهالي الحي لسياسة الطرد والتهجير الإسرائيلية التي يتم تنفيذها بالتعاون مع جمعيات الاغتصاب التي تكرس نفسها لمهمة اغتصاب القدس القديمة، وشراء العقارات فيها.

حكاية أم كامل الكرد ومعاناتها مع الصهاينة قديمة العهد، وتعود بداياتها لسنة ١٩٧٢، أي بعد احتلال القدس الشرقية بخمس سنوات، حيث بدأت تتعرض وزوجها وأبناؤها لمضايقات وتهديدات المغتصبين في القدس. وتطوّر الأمر عام ١٩٩٩ إلى منع جميع أبناء أم كامل من السكن في دارهم أو حتى زيارتها، وإن فعلوا يتم تغريم كل منهم ألف شيكل إسرائيلي. لاحقًا سلبها المستوطنون نصف دارها، وتركوا لها النصف الآخر يؤويها مع زوجها المريض(٥٧).

وفي عام ٢٠٠٨ بدأت شركة «نخلات شمعون» تشتري أراضي في حي الشيخ جرّاح بالبلدة القديمة، وفي ٢٠٠٨/١١/٩ طوّقت الشرطة الإسرائيلية الحي، وأخلت جميع المتضامنين الأجانب قبل أن تطرد أم كامل وزوجها المريض خارج المنزل. فقررت عدم ترك المكان، وبدأت في بناء خيمة إلى

جوار بيتها المغتصَب، مستفيدة من الأرض المجاورة التي يملكها الناشط المقدسي كمال عبيدات.

ومع رفع الأمر إلى الصليب الأحمر أقرّ بقانونية بناء هذه الخيمة. وبدأت الخيمة تستقطب اهتمامًا إعلاميًا وسياسيًا حتى بات يزورها عشرات الشخصيات الفلسطينية والدولية أسبوعيًا (ومنهم الشيخ رائد صلاح والأب عطا الله حنا وأعضاء في البرلمان الأوروبي وأفراد من المتضامنين الدوليين وممثلين عن مؤسسات المجتمع المدني). وتولّى المحامي المقدسي حسني أبو حسين الدفاع عن قضية أم كامل الكرد، وذهب إلى الأرشيف العثماني في استانبول طالبًا من وزارة الخارجية التركية إمداده بتوثيق مستندات الملكية من أيام العهد العثماني (الطابو) التي تثبت الملكية لعائلة الكرد المقدسية، والتي أصدرت بالفعل كتابًا يحمل الرقم ٣٧ ويحتوي على إفادة الملكية.

ورغم هذا الدفاع القانوني السياسي الإعلامي المستميت، ورفع شعار «لن نرحل» على خيمة أم كامل الكرد، فإن الخيمة هُدمت سبع مرات ثم أعيد بناؤها، ودفعت أم كامل غرامة أربع مرات لإصرارها على إعادة بنائها. أما الإغراءات المادية للتنازل عن بيتها فوصلت إلى ١٥ مليون دولار، دون أن تقبل السيدة بالرحيل معطية دروسًا في صمود المرأة المقدسية ومقاومتها وتمسك الشعب الفلسطيني بأرضه وكرامته[٥٨].

ج- فلسطينيو ٤٨

«بعد العزل الجغرافي المطبق للقدس عن الامتداد الطبيعي لها في الضفة الغربية، وتقطيع الضفة إلى معازل أو كانتونات، تمكّنت إسرائيل من ضرب بنية الحراك الشعبي والمقاومة الفلسطينية مستعينة بالسلطة الفلسطينية المحكومة باتفاقيات أوسلو وخارطة الطريق. وفي هذه الظروف برزت أهمية دور فلسطينيي ٤٨ في المعركة على القدس، لتصبح قضية القدس على صدارة جدول أعمالهم؛ إذ اجتمعت «لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية» أواخر أكتوبر ٢٠٠٩ لمناقشة استراتيجيات العمل في القدس، خصوصًا مع إصرار سلطات الاحتلال على منع قيادات العمل الفلسطيني من دخول القدس أو الاقتراب من المسجد الأقصى»[٥٩].

والواقع أن قيادات فلسطينيي ٤٨ تُظهر وعيًا وفعالية متزايدة في نصرة قضية القدس، بما يؤكد عدة أهداف: أولها: استثمار هامش الحركة المتاح أمامهم أكثر من فئات الشعب الفلسطيني الأخرى، وثانيها: إظهار وحدة الشعب الفلسطيني وفشل السياسات الإسرائيلية في تقسيمه، وثالثها: استثمار جامعية قضية القدس والدفاع عن المسجد الأقصى في تصعيد الحركة الوطنية لفلسطينيي ٤٨ خصوصًا بتفعيل دور فئتَيْ الشباب والأطفال، ورابعها: محاولة تحريك البعدين العربي والإسلامي لنصرة القدس، وذلك عبر الظهور الإعلامي المكثف والمشاركة في الفعاليات الدولية المساندة للقضية الفلسطينية ولفك الحصار عن غزة (كما رأينا في مشاركة الشيخ رائد صلاح والنائبة حنين زعبي في أسطول الحرية مايو ٢٠١٠).

وفضلا عن تحوّل الشيخ رائد صلاح إلى أحد رموز الدفاع عن الأقصى والقدس، يمكن الإشارة إلى زيادة دور موسسات فلسطينيي ٤٨ في التصدي للسياسة الإسرائيلية. وفي هذا السياق تبرز ألوان من المقاومة الثقافية حيث نظّمت مؤسسة «البيارق لإحياء المسجد الأقصى» بالتعاون مع «مؤسسة الأقصى للوقف والتراث» مهرجان صندوق طفل الأقصى الثامن الذي انطلقت فعالياته في ٢٠١٠/٧/١٠ من باحة المسجد الأقصى، وشارك فيه نحو ٢٠ ألف طفل تبرعوا للمسجد الأقصى بما جمعوه في حصالاتهم الصغيرة. كما شارك فيه أهل الأطفال وذووهم من الآباء والأجداد[٦٠].

ومن جهة أخرى، دعت «مؤسسة الأقصى للوقف والتراث» في بيان لها صدر أوائل نوفمبر ٢٠١٠ العالم الإسلامي والعربي والفلسطيني على المستويين الرسمي والشعبي للتحرك الفوري «لإنقاذ القدس والمسجد الأقصى المبارك من الأخطار الكبيرة التي تتهدده من قِبل الاحتلال الإسرائيلي»، وذلك على خلفية اتخاذ لجان التخطيط المختلفة في القدس المحتلة قرارات تتعلق بإقرار مخططات تهويد منطقة البراق ومحيطها. وقالت إن هذه القرارات «تدل دلالة واضحة على أن الاحتلال الإسرائيلي يسعى إلى تدمير منطقة البراق وتهويدها بالكامل، بدءًا من منطقة وادي حلوة مدخل بلدة سلوان جنوب المسجد الأقصى، مرورًا بباب المغاربة في السور الجنوبي للبلدة القديمة بالقدس، كذلك في منطقة القصور الأموية في الجهة الغربية الجنوبية واستمرارًا للحدود الشرقية الغربية لحارة الشرف المصادَرة، ووصولا إلى حائط البراق وباب المغاربة في الجهة الغربية من المسجد الأقصى المبارك، وانتهاء بأقصى غرب ساحة البراق، بالإضافة إلى الاستهداف الكامل للجهة الغربية من المسجد الأقصى على امتداد الجدار الغربي له».

وجاء في البيان أنه تمت في مكاتب «لجنة التخطيط والبناء اللوائية» الإسرائيلية في القدس المصادقة على المخطط الشامل لتهويد منطقة البراق بمساحة تزيد على ٨٠٠٠ متر مربع، وهو المخطط الذي سيتمّ من خلاله تنفيذ أعمال حفريات واسعة في سطح الأرض وفي أعماقها وإقامة إنشاءات فوق الأرض وتحتها، منها: مراكز دينية يهودية ومراكز عسكرية وشرطية وأبنية على طبقات ومواقف سيارات عامة تحت الأرض، وحفر أنفاق عدة جديدة وربطها بشبكة الأنفاق الأخرى، وتوسيع رقعة حركة السير ووصول السيارات ومواقفها حول الأقصى، وغيرها من المشاريع. وقال بيان «مؤسسة الأقصى» إن رؤية دقيقة لمجسم المخطط المذكور تؤكد أنه سيتم تدمير كامل للآثار العربية والإسلامية في

المنطقة عبر الحفريات والأبنية التي ستقام لاحقًا، وتحويل هذه المنطقة إلى منطقة ذات طابع حديث أو طابع يهودي مزوّر. كما أن تسارع المصادقة على المخططات المذكورة ومشاركة أذرع المؤسسة الإسرائيلية وعلى رأسها مكتب رئيس الحكومة ووزارات أخرى «يعنيان أن المؤسسة الإسرائيلية اتخذت قرارًا استراتيجيًا بتدمير كامل لمنطقة البراق وتهويدها، الأمر الذي يستدعي تدخلا عاجلا على مستوى الحاضر الإسلامي والعربي والفلسطيني؛ لأن الأمر لا يحتمل التأجيل»[٦١].

د- حكومة حماس وشعب غزة:

ربما يكون إسهام هذه الشريحة من الشعب الفلسطيني في نصرة قضية القدس محدودًا بالنظر إلى الحصار المفروض على قطاع غزة، فضلا عن العائق الجغرافي الذي يفصل عمليًا بين سكان القطاع ومدينة القدس.

وعلى أي حال، فإن حكومة غزة تتبنى خطابًا مبدئيًا بشأن القدس ومسائل أخرى مثل رفض الاعتراف بإسرائيل، بعكس حكومة الضفة التي تتبنى خطابًا ينحو إلى المرونة والتسويات والمفاوضات والخطوات الجزئية. ومع ذلك فإن كلا الطرفين يحاول كلما تزايدت وتيرة العدوان الإسرائيلي على القدس تحريك البعدين العربي والإسلامي لنصرة قضية القدس. ومن ذلك الدعوة التي أطلقها إسماعيل هنية -رئيس وزراء الحكومة المقالة في غزة- إلى عقد اجتماع عربي طارئ لدراسة وضع القدس وما يحيط بها من أخطار؛ حيث تعيش المدينة المقدسة أخطر فترات منذ احتلالها». إذ أشار البيان الصادر عن مكتبه إلى «الحاجة لوضع سياسات تحمي القدس وتعزز صمود أهلها، منددًا بالجرائم الاسرائيلية والتي كانت آخرها جريمة هدم فندق شبرد التاريخي في حي الشيخ جرّاح شرقي القدس لأغراض استيطانية وهو ما يأتي ضمن عقلية الاحتلال التي تعمل على انتزاع القدس من عروبتها وإسلاميتها». كما أكد هنية «أن كل المحاولات التي يقوم بها الاحتلال لن تنجح في تغيير التاريخ والجغرافيا، فنحن أصحاب الحق الأصليون، موجهًا نداءً لأهالي القدس يدعوهم فيه إلى المزيد من الصمود والتمسك بالأرض والتشبث بالمقدسات وعدم الانكسار أمام الموجة الإسرائيلية الجديدة»[٦٢].

٢- القدس والدائرة العربية:

أ- الجانب العربي الرسمي.. تداعيات الخطاب الرسمي حول القدس والتسوية

لا مناص عند تحليل هذا الجانب من الإشارة إلى القصور العربي والإسلامي في مناصرة قضية القدس، وضعف القرار العربي والإسلامي، وعدم وجود خطط للتنفيذ ولتدعيم الوجود الفلسطيني العربي في القدس مثل تلك الموجودة عند الإسرائيليين، ومحدودية مساهمة المال العربي والإسلامي في دعم صمود المقدسيين العرب ودعم مؤسساتهم، ناهيك عن التعويل الزائد على نجاح عملية التسوية مع الإسرائيليين، بما يتجاهل حقيقة توظيف إسرائيل لها لتعزيز سيطرتها على القدس وأجزاء مهمة من الضفة الغربية.

إن هذه الأزمة لدى القيادات الفلسطينية والعربية في طرح قضية القدس في الخطاب السياسي، تعطي وزنًا خاصًا للخطابات غير الرسمية أي الصادرة عن الفعاليات الشعبية والعلمية والمجتمعية، وكذلك تعطي وزنًا مهمًا لخطابات الدول الإسلامية غير العربية، وخصوصًا دولتي تركيا وإيران.

ويشار هنا إلى أن هزيمة ١٩٦٧ والثقافة التي أشاعتها (على مستوى الخطابات والتصريحات والبيانات والشعارات وأيضًا المراسلات الرسمية والمفاوضات السياسية)، قد أسهمتا في تحجيم مساحة القراءة الشاملة الوطنية والعربية والإسلامية والإنسانية لماهية قضية القدس؛ فقد قدمت الهزيمة صياغة تراجعية في رسم «جغرافية القدس»، وبات السؤال المشروع: «عن أي قدس نتحدث: الشرقية أم الغربية؟ أم التي كانت مطروحة في قرار التقسيم -أي منطقة القدس ذات النظام الخاص الذي يجعل للمدينة كيانًا منفصلا Corpus Sepratum- تتولّى الأمم المتحدة إدارته؟». كما أن التطورات اللاحقة في عملية التسوية منذ ١٩٦٧ حتى فشل مفاوضات كامب ديفيد الثانية في يوليو ٢٠٠٠، قد أدخلت مفردات ومفاهيم «قاموس التفاوض الإسرائيلي» إلى مضمون الخطاب الفلسطيني والعربي في قضية القدس[٦٣].

إن هذه الحالة تجعل رد الفعل الرسمي العربي والإسلامي مقصورًا على توجيه المناشدات لما يسمى «المجتمع الدولي» الذي لا يمثل سوى اسم حركي للقوى الغربية المهيمنة على النظام الدولي، أو الإصرار على اللجوء إلى مجلس الأمن أملا في استصدار قرارات أخرى مؤيدة للحق العربي، أو ممارسة «سياسة انتظار» تحوّلت إلى إحدى أبرز سمات رد الفعل الرسمي العربي والإسلامي.

ومن الأمثلة على هذه السمات ما حدث في افتتاح ملتقى القدس الدولي الذي انطلق بالرباط ٢٠١٠/١٠/٢٨؛ حيث وجّه العاهل المغربي محمد السادس -الذي يرأس لجنة القدس- نداءً من أجل التحرك لإقامة تحالف عالمي بين كل القوى الملتزمة بالسلام والضمائر المؤمنة بقيم التسامح والتعايش لإنقاذ القدس المحتلة، مدينة السلام ومهد الأديان السماوية. وقال: «ندعو المجتمع الدولي وفي طليعته الرباعية الدولية والاتحاد الأوروبي للضغط على إسرائيل للتخلي عن ممارساتها العدوانية ضد الشعب الفلسطيني الأعزل، وحملها على العودة الفورية إلى طاولة المفاوضات والالتزام بالقرارات الأممية والاتفاقات المبرمة بين الأطراف المعنية، والعمل الصادق على إيجاد حل عادل ودائم ونهائي لهذا النزاع». كما دعا إسرائيلَ

إلى التخلي عن سياسة الضم والهدم، والمجتمعَ الدولي إلى التدخل الحازم لوقف الانتهاكات الآثمة والحفريات المشبوهة في مواقع متعددة بالحرم القدسي الشريف، مؤكدًا عزم المغرب مواصلة تقديم الدعم لأهالي القدس، وتنفيذ برامج عمل وكالة بيت مال القدس الشريف.

أما الرئيس الفلسطيني محمود عباس فحذّر في كلمته أمام الملتقى من اشتعال «حرب دينية» في المنطقة نتيجة استمرار الممارسات الإسرائيلية في مدينة القدس والمقدسات فيها، واعتبر أن الوضع في القدس خطير للغاية وأنها أصبحت عنوانًا للمواجهة، مؤكدًا أنه إذا ما واصلت حكومة إسرائيل سياساتها وممارساتها بشأن تدمير إمكانات وفرص حل الدولتين، فإن الشعب الفلسطيني لن يعدم الخيارات والبدائل[٦٤].

إن تحليل الخطاب الرسمي العربي حول القدس والتسوية يكشف عن اعتلال منهج التسوية العربي وزيف مفهوم «الاعتدال الصهيوني»، وفي هذا الإطار يشير أحد المفكرين إلى تأثير فكرة التسوية السلمية للصراع العربي–الصهيوني على قضية القدس؛ ففي الوقت الذي تصاعدت فيه أفكار التسوية بعد هزيمة العرب عام ١٩٦٧، تصاعدت بالتوازي السياسات الإسرائيلية لتهويد القدس. ومن «اللافت للنظر في تاريخ تلك الفترة بين ١٩٦٧ و١٩٧٩ أنه كلما انجذب الموقف العربي الرسمي لمنطق التسوية السلمية، ازداد تجرؤ الحكومات الإسرائيلية على تغيير الواقع القائم في القدس انتهاكًا لاتفاقيات جنيف واستخفافًا بقرارات الأمم المتحدة الصادرة عن كل من الجمعية العامة ومجلس الأمن، وكذلك كلما زاد الدعم الأمريكي لهذه السياسة الإسرائيلية العدوانية، والعكس صحيح»[٦٥].

ويبدو أن مراهنة بعض الأطراف الرسمية العربية على إمكانية التسوية مع إسرائيل تنبني في الواقع على تأجيل قضية القدس والاكتفاء بتسجيل الموقف العربي منها، لأنه لا حل لها لدى الإسرائيليين سوى أحد حلين: «الحل الديني» الذي يدور حول «تنازل» إسرائيل عن إدارة الأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية في القدس الشرقية، وتحويل مسألة القدس إلى قضية تعبُّد وقداسة لإبعادها عن مدخل الأرض والسيادة، وهي مقاربة تدعمها الولايات المتحدة الأمريكية.

أما الآخر فهو «الحل البلدي» الذي يقوم على إقامة شبكة مكونة من بلدات صغيرة تتمتع بحكم ذاتي محلي وميزانية خاصة فيما يعبر عن «السيادة الوظيفية» وليست «السيادة القانونية». فيكون للفلسطينيين في هذه الأحياء سيادة تتعلق بممارسة وظائف وصلاحيات وأنشطة تحددها إسرائيل. ولا مكان في الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي أو الممارسات العملية للحل الذي يطالب به الفلسطينيون والعرب تفاوضيًا، وهو أن تكون القدس الشرقية بكاملها عاصمة للدولة الفلسطينية المرتقبة؛ لأن ذلك يشكل هزيمة دبلوماسية كبرى لإسرائيل بتناقضه مع سياسة الدولة منذ عام ١٩٦٧، فضلا عن تنافيه مع إجماع الرأي العام الإسرائيلي واحتمالات أن يثير ذلك انقسامًا داخليًا غير مسبوق في النسيج الإسرائيلي، مما يؤدي إلى آثار بعيدة المدى على هوية الدولة اليهودية ومستقبلها السياسي[٦٦].

أضف إلى ذلك أن معظم التسويات التي طُرحت بشأن القدس لم تكن في المنظور الإسرائيلي سوى نقاط انطلاق تستفيد منها إسرائيل لإعادة بناء موقف جديد أقوى من سابقه، وهو أمر يشارك فيه المسؤولون الأمريكيون بترويجهم للإفكار الإسرائيلية تحت زعم أنها أمريكية أو نابعة من الوسيط الأمريكي وليست قادمة من الخصم الإسرائيلي نفسه. ويفسّر البعض هنا سر الإلحاح الإسرائيلي في اتفاقات أوسلو عام ١٩٩٣ على تأجيل التفاوض حول القدس ومصيرها إلى المفاوضات النهائية، برغبة إسرائيل في أن يسلّم الجانب الفلسطيني (ومن ورائه العربي والإسلامي) بفصل قضية القدس عن سائر الأراضي الفلسطينية المحتلة، وإبعاد القدس عن أي التزامات يمكن أن تتعهد بها إسرائيل من جراء عملية التسوية مثل: تجميد الاستيطان، أو وقف نهب الأراضي ومصادرتها[٦٧].

ويبدو أن الدافع العربي الثاني للاعتقاد بإمكان نجاح تسويةٍ ما مع إسرائيل يتعلق بأن عملية التفاوض ستخلق بالتدريج اتجاهًا إسرائيليًا «معتدلا» يقبل بتسليم القدس الشرقية للفلسطينيين باعتباره حلا نهائيًا للصراع العربي–الإسرائيلي. وهو ما يسهل تفنيده عبر عدة حجج؛ أولها أن مسألة بقاء القدس موحدة عاصمة لإسرائيل تعكس إجماعًا صهيونيًا، حتى لدى حركات السلام وأحزابه مثل ميريتس أو غيره[٦٨].

ورغم النهج العربي والفلسطيني المفرط في البراجماتية، لم تسفر المفاوضات الفلسطينية–الإسرائيلية عن نتيجةٍ تُذكر، رغم انعقاد ما يزيد على ستين لقاءً تفاوضيًا منذ مؤتمر أنابوليس أواخر نوفمبر ٢٠٠٧ حتى ما قبل شن إسرائيل حربها على غزة نهاية ديسمبر ٢٠٠٨ –وبرزت في هذا السياق الرؤية الإسرائيلية الاستراتيجية للتسوية –كما عرضت في قمة كامب ديفيد الثانية يوليو ٢٠٠٠– وفي أغلب اللقاءات التفاوضية بعدها، والتي تقوم (أي الرؤية) على اقتسام الضفة الغربية، والإصرار على بناء المغتصبات، وتوسيع المطالب الإسرائيلية في اتجاه القدس[٦٩].

ورغم أن جزءًا من اللوم يمكن أن يوجّه للمفاوض الفلسطيني، فإن كثيرين يعتقدون أن الفعل العربي والإسلامي الرسمي لم يزل بالغ المحدودية مقارنة بمتطلبات الرد على الفعل الإسرائيلي. ومن الشائع في هذا السياق أن تجري المقارنات

بين جدية الآخر في التخطيط والالتزام، في مقابل تراخٍ عربي وإسلامي لا يتناسب مع خطورة المرحلة التي تمرّ بها القدس من عمليات الاستيطان والتهويد.

ويشير البعض هنا إلى «أنه في عام ١٩٨٥ أنشأت الحركة الصهيونية غير اليهودية ما يسمى «السفارة المسيحية الدولية من أجل القدس» ووضعت برنامجًا لعملها وللأهداف التي تريد تحقيقها. وقد سميت «سفارة» لأنها أقامت قنصليات في أغلب دول العالم لجمع التبرعات لمشاريع استيطانية في القدس، ولجمع أموال من أجل تمويل بناء «الهيكل» على أنقاض المسجد الأقصى، ولجمع الأموال من أجل شراء الأراضي داخل القدس تحديدًا، ولممارسة الضغوط السياسية على صانعي القرار في الدول التي توجد فيها هذه القنصليات فيما يتعلق بالقدس والضغط على هذه الدول للاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل، إلى غير ذلك من الأهداف، ولا تكاد توجد مادة واحدة من مواد برنامج «السفارة المسيحية الدولية من أجل القدس» لم تنفذ منذ العام ١٩٨٥ حتى اليوم.

وفي المقابل عُقدت القمة الإسلامية بالطائف عام ١٩٨٩، وقررت تشكيل «لجنة القدس» وعهدت إليها بوضع استراتيجية لتحرير القدس، ومن حق الجميع اليوم أن يتساءلوا عما حققته هذه اللجنة والمؤسسات الرسمية الإسلامية كافة في نصرة القدس.. باستثناء عقد الاجتماعات وإصدار البيانات التي لا تغني شيئًا في مواجهة مشاريع تهويد القدس، ويكون علينا دائمًا الانتقال من التعامل مع الأمر الواقع السابق إلى الأمر الواقع التالي»[٧٠].

وفي نهاية البعد العربي الرسمي في قضية القدس تجدر الإشارة أيضًا إلى أن بعض التحليلات الصحفية انتقد تقصير أغلب الدول العربية في نصرة مدينة القدس وأهلها المرابطين وتذكير الشعوب العربية بمأساة المدينة تحت الاحتلال في ذكرى «يوم القدس العالمي» الذي احتفلت به إيران في ٢٠١٠/٩/٣ عبر إطلاق مظاهرات غاضبة في مختلف المدن الإيرانية يشارك فيها سنويًا مئات الآلاف من الإيرانيين مرددين شعارات معادية للصهيونية ويجري فيها حرق العلمَين الإسرائيلي والأمريكي.

وإذا كانت الحكومات العربية غاضبة بسبب خطف إيران قضية فلسطين والقدس، فلماذا لا تبادر بدعوة شعوبها إلى التضامن مع القدس في يومها العالمي عبر إطلاق مظاهرات وفعاليات تؤكد وحدة الأمة في الدفاع عن القدس بعيدًا عن الاعتبارات الطائفية والمذهبية المرتبطة بأن الذي دعا إلى هذا الاحتفال السنوي هو آية الله الخميني؟! وكان هذا سيكون أفضل من الانشغال العربي الرسمي بتوفير الغطاء للمفاوضات الفلسطينية -الإسرائيلية المباشرة، ودعم الجهود الأمريكية لإطلاقها وفق الشروط والمواصفات الإسرائيلية. والمفترض أن العرب أحق من غيرهم بالاحتفال بيوم القدس العالمي وإظهار التضامن مع المقدسيين العرب المدافعين عن المدينة؛ بدل مقاطعة هذا اليوم المهم، الذي يُبرز أهمية قضية القدس وإمكانية أن تكون عنصر توحيد للأمة ولكل المسلمين، والعمل على تحرير القدس ومساندة أهلها في كفاحهم للحفاظ على هويتها[٧١].

ب- تفاعلات الجانب العربي غير الرسمي مع قضية القدس

رغم صعوبة نفي التقصير عن الأمة في نصرة قضية القدس، فإن الاهتمام الشعبي بهذه القضية على الصُعد الفلسطينية والعربية والإسلامية يشهد تصاعدًا ملحوظًا. ولعله يمكن تفسير تصاعد هذا البعد الشعبي والمدني بتراجع اهتمام السياسات العربية الرسمية بقضية القدس، التي تركت أمر هذه القضية لما تسفر عنه المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية. ومن ثم يكون من المعقول أن نفسِّر تصاعد دور القوى غير الرسمية (أو المدنية) بعجز القوى الرسمية العربية عن تقديم المساندة المطلوبة للمؤسسات المقدسية والمقدسيين العرب[٧٢].

وفي هذا الإطار دعا بعض رجال الدين إلى لقاء سني-شيعي لمعالجة قضية القدس؛ ففي تصريح له في ٢٠١٠/٣/٢٤ دعا المرجع الشيعي محمد حسين فضل الله «المرجعيات الدينية بعامّة، والإسلامية على وجه الخصوص، إلى أخذ زمام المبادرة، والعمل للقاء وحدوي عام يجمع السنّة والشيعة في لقاء تاريخي حاسم يكون عنوانه بحث قضية القدس فقط، لتعرية الأنظمة من جهة، ولشحذ همّة الشعوب من جهة أخرى». وقال إن الهدف من اللقاء هو «إيجاد آليات عملية إسلامية هادفة إلى دعم الشعب الفلسطيني، ومنع اليهود المغتصبين من تهديد بقية المواقع واغتصابها، وخصوصًا الأقصى الشريف»[٧٣].

وضمن تفاعلات الجانب العربي غير الرسمي مع قضية القدس يمكن الإشارة هنا إلى عدد من المؤتمرات والأنشطة التضامنية في عام ٢٠١٠:

- بالتزامن مع افتتاح معرض الرياض الدولي للكتاب لعام ٢٠١٠، الذي تنظمه وزارة الثقافة والإعلام السعودية، افتتح أمير منطقة الرياض الأمير سلمان بن عبدالعزيز ورئيس وزراء تركيا رجب طيب أردوغان في الرياض في ٢٠١٠/٣/٩ معرض «القدس الشريف وفلسطين» الذي ينظمه مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. وعقب الافتتاح، تجوّل أمير منطقة الرياض ورئيس وزراء تركيا في المعرض الذي يهدف إلى إبراز المعالم الحضارية والتاريخية والثقافية لمدينة القدس، في محاولة للتنبيه إلى الممارسات الإسرائيلية التي تحاول طمس الهوية الحضارية وتزوير التاريخ لمدينة القدس خصوصًا، وفلسطين عمومًا. واشتمل المعرض على مجموعة من الوثائق والطوابع التذكارية والعملات المعدنية والورقية والخرائط

والمخطوطات في مواضيع علمية مختلفة كُتبت في فلسطين أو تحدثت عنها، إضافةً إلى مجموعة من الأشغال اليدوية الفلسطينية، وبعض الكتب التي رصدت تاريخ القضية من جوانبها المختلفة(٧٤).

- تنظيم لجنة القدس باتحاد الاطباء العرب دورة المعارف المقدسية في القاهرة تحت رعاية جامعة الدول العربية في ١١-١٢ من أبريل ٢٠١٠(٧٥).

- إطلاق لجنة القدس باتحاد الأطباء العرب حملة لنصرة الأقصى والمقدسات في رمضان بعنوان «بالأقصى ألم ومن رمضان الأمل» في أغسطس ٢٠١٠، وقد استهدفت الحملة ربط الصائمين بالمسجد الأقصى وإبراز ما يتعرض له من تهديدات صهيونية تستهدف المسجد ورموزه وأهل القدس، ومنها حملة «كلنا رائد صلاح» تضامنًا مع الشيخ المعتقل بسبب دفاعه عن الأقصى والتعريف به وبقضيته. كما استهدفت الحملة أعمالا إعلامية باستخدام الشبكة العنكبوتية -الإنترنت- مثل حملات البريد الإلكتروني وإنشاء المجموعات على الـ«فيس بوك»، كما تضمنت أيضًا إصدار بعض المطبوعات التعريفية بالمسجد ومنها بوستر كبير للتعريف بمعالم المسجد الأقصى وحدوده وإمساكية رمضانية عبارة عن كتيب يحتوي على ثلاثين معلومة تتعلق بالقدس والأقصى وثلاثين آية قرآنية كريمة وحديثًا نبويًا عن فضل بيت المقدس(٧٦).

- انعقاد ملتقى الأقصى السنوي الثاني عشر الذي تنظمه جمعية الإصلاح الاجتماعي بدولة الكويت تحت رعاية د.عبد الله معتوق المعتوق تحت عنوان: «ملامح مشروع التهويد والتثبيت في القدس» من ٢٦-٢٨ من أكتوبر ٢٠١٠، على مسرح الجمعية في منطقة الروضة(٧٧).

ج- القدس في خطاب حركات المقاومة: حزب الله نموذجًا

دفع ضعف الخطاب الرسمي العربي من قضية القدس بحركات المقاومة والتحرر الوطني في لبنان وفلسطين لإبرازها في كثير من المناسبات والخطابات؛ إذ بات حضور قضية القدس في خطاب حركات المقاومة أكثر من واضح. ففي احتفال يوم القدس العالمي في بيروت ٢٠١٠/٩/٣، أشار الأمين العام لحزب الله حسن نصر الله إلى أن «يوم القدس هو يوم إعلان الثابت العقائدي الإنساني القانوني التاريخي الحقيقي، الذي ما عداه هو كذب وتضليل وتزوير وتحريف للتاريخ والحقائق. هذا يوم لإعلان أن القدس لا يمكن أن تكون، ولا شارع من شوارعها ولا حي من أحيائها، أن تكون عاصمة لدولة تسمّى إسرائيل. القدس هي عاصمة فلسطين، وكما نقول هي عاصمة الأرض وعاصمة السماء بمعنى من المعاني (..) ويوم القدس أيضًا هو مناسبة عالمية لتسليط الضوء على ما تتعرض له القدس وفلسطين وشعب فلسطين، ما يتعرض له المسجد الأقصى من مخاطر نسمع بها في كل يوم، ما تتعرض له القدس بوصفها مدينة مقدسة بمقدساتها الإسلامية والمسيحية من تهويد، ما يتعرض له سكان القدس من تشريد وطرد وهدم منازل ومصادرة أراضٍ، ما تتعرض له الضفة الغربية من زحف استيطاني لن توقفه حتى المفاوضات التافهة التي بدأت في ٢٠١٠/٩/٢، ما تتعرض له أراضي الـ٤٨ من محاولة أمريكية إسرائيلية غربية لفرضها دولة يهودية صافية، ما تتعرض له غزة وأهلها وشعبها من حصار وتجويع وظلم، وما يتعرض له ملايين الفلسطينيين الذين هُجِّروا من ديارهم وأرضهم وحقولهم في الشتات»(٧٨).

ولم يفت نصر الله ربط ذكرى يوم القدس العالمي بإعلان استئناف المفاوضات المباشرة في واشنطن وقبله الإعلان الأمريكي عن سحب جزء من قواتها في العراق في أغسطس ٢٠١٠. كما اهتم نصر الله بإبراز أن عددًا من القيادات الفلسطينية أشاروا إلى «الخيبة الكبيرة من سبعة عشر عامًا من التفاوض»، فـ«المفاوضات مع هذا العدو الإسرائيلي بالتحديد المستعلي والمستكبر والطاغي والمستبد الذي يمتلك هذا المستوى من التأييد الأمريكي والغربي، ليس لها نتيجة سوى إعطاء المزيد من الحياة والعمر والشرعية التي ليست شرعية لهذا الكيان ولهذا الاحتلال»(٧٩).

وقبل الانتقال إلى تفاعلات دولتي الجوار الحضاري المسلمتين مع قضية القدس، تجدر الإشارة إلى ملاحظة أساسية تتعلق بالدائرة العربية، ألا وهي أن تفاعلاتها تبقى أكثر تأثيرًا على القضية الفلسطينية من تفاعلات تركيا وإيران. صحيح أن العرب يعانون وضعًا استراتيجيًا صعبًا يتبدى في وهن الداخل ومحدودية البدائل الخارجية، بيد أن أي تحرك يقومون به يبقى مهمًا بحكم أهمية البعد العربي في القضية الفلسطينية.

وعلى سبيل المثال، يمكن التأمل في الإخفاق في كسر الحصار عن غزة طيلة عام ٢٠١٠ رغم الجهود الجبارة التي بذلتها تركيا حكومة ومجتمعًا مدنيًا وهيئات في هذا الصدد عبر تسيير أسطول الحرية في مايو ٢٠١٠. ولربما كانت النتيجة ستكون مختلفة لو انضمت الدول العربية الكبرى الثلاث (مصر وسوريا والسعودية) لدعم الجهود التركية في هذا الصدد.

وباختصار فإن أي استراتيجية إقليمية تركية-إيرانية لنصرة قضية القدس أو رفع الحصار عن غزة، لا يمكنها أن تحقق الكثير دون إسناد عربي رسمي وشعبي. وبقدر ما هو إيجابي أن يتطور الموقفان التركي والإيراني من قضية فلسطين، بقدر ما تبقى مواقف الدائرة العربية على الصعيدين الرسمي والشعبي حَكَمًا مهيمنًا على الاستفادة الحقيقية لفلسطين من هذا الدعم الإقليمي-الإسلامي.

٣- القدس والدائرة الإسلامية: (تركيا نموذجًا)

أ- الموقف التركي الرسمي

تسجّل المواقف التركية من القضية الفلسطينية حضورًا متزايدًا خصوصًا بعد حرب غزة ٢٠٠٨-٢٠٠٩ والمشادة الكلامية التي حدثت في منتدى دافوس بين رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان ورئيس الكيان الصهيوني شيمون بيريز. ولا يبدو غريبًا في هذا السياق أن يتقدم الخطاب التركي من القضية الفلسطينية وقضية القدس أغلب الخطابات الرسمية في العالمين العربي والإسلامي. ومن الملاحَظ أن المدن التركية بدأت تشهد في السنوات الأخيرة تصاعدًا في الأنشطة المحلية والفعاليات المدنية العالمية المساندة للقضية الفلسطينية.

«ورغم الحملة الشرسة لإسرائيل واللوبي اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية على سياسة حكومة أردوغان، ومحاولة الانتقام منها من خلال الضغط على الكونجرس لاعتبار المجازر ضد الأرمن في سنة ١٩١٥ «إبادة»، فإن أنقرة لم تلِن في مواقفها الفلسطينية. فقد وصف أردوغان القدس في مؤتمر القمة العربية في سرت ٢٠١٠/٣/٢٧ بأنها «قرة عين المسلمين»، ووصف محاولات إسرائيل تهويد القدس بأنها «جنون»، بل إنه مضى شخصيًا إلى التهديد (في حفل افتتاح القناة الفضائية التركية باللغة العربية في استانبول في ٢٠١٠/٤/٤) بأنه إذا ما استمر الحريق في غزة وتلبُّد الغيوم السوداء فوق القدس، فإن تركيا لن تبقى من دون ردة فعل، كما أنه قام بعد ذلك بأيام، باتهام إسرائيل من باريس بتدمير عملية السلام»[٨٠].

لقد تحوّل رئيس الوزراء التركي بفضل خطابه السياسي ودفاعه عن فلسطين وانتقاداته اللاذعة للسلوك العدواني الإسرائيلي تجاه فلسطين والمنطقة، إلى واحد من عالم أشخاص القدس في عامي ٢٠٠٩/٢٠١٠. وفي هذا السياق اعتبرت بعض التحليلات أن أردوغان ضرب -في قضية القدس- على وتر استعادة الهيبة التي ستعيد كل شيء مفقود من الكرامة والقدس والأحجار والزيتون والأرض؛ فالقضية «ليست في احتلال القدس وتدنيسها، بل احتلال الهيبة(..) لقد أخرج أردوغلن أولا قضية فلسطين من احتكار الحاضنة العربية التي ربما تحوّلت أحيانًا إلى زنزانة بدلا من حاضنة حنون.

أسلمها بطريقة المسلم العصري، وليس كما فعل معها أحمدي نجاد بطريقة المسلم «الحصري»! أرسل أردوغان إلى العالم رسالتين؛ إحداهما أن فلسطين ليست قضية العرب وحدهم، بل هي أوسع من ذلك. والأخرى أن إسرائيل ليست عدوة العرب وحدهم، بل هي أبشع من ذلك. إسرائيل تهديد لاستقرار وأمن الشرق الأوسط الذي تسعى تركيا أردوغان لتهذيبه وتنميته، في ثنائية عصرية قيميّة أخّاذة. أعلن أردوغان، في منتدى دافوس أواخر يناير ٢٠٠٩، أمام الميكروفونات والكاميرات أن الرئيس الإسرائيلي شيمون بيريز، الذي يجلس في الكرسي المجاور، هو سفاح أطفال ونساء غزة، ثم حمل أوراقه وخرج. وبذا أشاع مفهومًا جديدًا للمقاطعة... المقاطعة الإيجابية لا السلبية الخاملة»[٨١].

ويمكن الإشارة في عام ٢٠١٠ إلى مناسبتين على الأقل كان الخطاب التركي فيهما لافتًا؛ إحداهما أمام القمة العربية في سرت أواخر مارس ٢٠١٠؛ فقد حذّر أردوغان في كلمته، من أن «احتراق القدس معناه احتراق الشرق الأوسط وعدم إرساء السلام في عالمنا». واعتبر إعلان إسرائيل القدس عاصمتها «جنونًا». وقال إن «مصير استانبول لا يختلف عن مكة المكرمة ولا عن مصير القدس... تاريخنا وعقيدتنا لا يجعلان منا أصدقاء، بل إخوة أشقاء»، وانتقد الحصار الإسرائيلي على غزة[٨٢]. ولربما ذهب أردوغان في خطابه إلى إغضاب الأمريكيين والإسرائيليين بإشاراته المتكررة إلى القدس وغزة وفلسطين وضرورة إنشاء تحالفات عربية-تركية لصنع المستقبل والسلام وتحرير الشعب الفلسطيني لكي يعود إلى الحياة الطبيعية[٨٣].

أما المناسبة الأخرى فتمثلت في تصريحات أردوغان عند زيارته لبنان أواخر نوفمبر ٢٠١٠ عندما استنكر الممارسات الإسرائيلية، قائلا: «هل ستدخل (إسرائيل) أرض لبنان بأحدث الطائرات والدبابات وتقتل الأطفال والنساء وتهدم المدارس والمستشفيات، وبعدها تطلب منا أن نسكت؟ هل تستخدم أحدث الأسلحة والقنابل الفوسفورية والعنقودية وتدخل غزة وتقتل الأطفال الذين يلعبون في المزارع وبعدها تطلب منا أن نسكت؟ هل تقوم بالقرصنة في البحر المتوسط وتقوم بإرهاب دولي وتقتل تسعة من المواطنين المعصومين الأتراك الذاهبين إلى غزة، وبعدها تطلب منا أن نسكت؟ لن نسكت، وسنقول بكل إمكاناتنا إننا مع الحق».

وأضاف قائلا: «إن لم تكن هناك سيادة للحق والقانون فما أهمية المال؟ إن كانت هناك سيادة للحق تكون للأموال قيمة، وهي تكسب قيمتها مع الحق. لذلك نحن في هذه الجغرافيا نريد أن يسود الحق في المنطقة وليس القرصنة، نريد أن يسود السلام في منطقة الشرق الأوسط، لا نريد أن يُقتل الأطفال، بل نريد سيادة الرفاهية والاستقلالية في هذه المنطقة، ولا يحاول أحد أن يذهب إلى معانٍ أخرى».

وقال أردوغان «كنا في استشارة مع دول الجوار، وتركيا تهتم دائمًا بمصالح دول الجوار كما تهتم بمصالحها، ونحن نبذل ما في وسعنا من أجل السلام، لذلك سنستمر في المطالبة بالسلام لبغداد وبيروت وغزة والقدس». وقال: «نحن وعلى رغم كل التحريضات، إذا استمررنا في الدفاع عن الحق ولم نحد عن هذا الطريق فإن العالم سيستمع إلينا ويؤيد موقفنا ضد

الظلم. نحن نعيش في عالم تناقص فيه الشعور بالعدالة إلى مستوى كبير، وبالتوازي مع التفاوت الحاصل في مستوى الرفاهية. ونرى أن هذه الصورة المتناقضة تشكل تناقضًا جديًا فيما يتعلق بالمستقبل، ونريد من العالم المتطور أن يؤمن بهذا الموضوع ويهتم به»[٨٤].

ورغم وضوح هذه الشحنة القيمية-المبدئية في السياسة الخارجية التركية في عهد أردوغان، ورغم هذا التطور في الخطاب السياسي التركي الذي بات يتقدم على نظيره العربي بمراحل، إلا أن بعض التحليلات العربية لا تزال تراهن على أدوار عربية في القضايا الاستراتيجية العربية، وفي مقدمتها قضية القدس؛ إذ ترى هذه التحليلات أن الدور التركي في التعامل مع التصعيد الإسرائيلي لا يزال محصورًا في «المستوى اللفظي»[٨٥].

ب- الموقف التركي غير الرسمي

أحيت تركيا يوم القدس العالمي عام ٢٠١٠، وفي هذا الإطار تشير بعض الدراسات إلى أنه منذ سنة ١٩٨٧ أصبحت تظاهرات إحياء «يوم القدس العالمي» حدثًا سنويًا في مدن الأناضول كافة، ولا سيما في الجنوب والشرق حتى بدأت تصل في عام ١٩٩٧ إلى قرى قريبة من أنقرة ذاتها. وتبدأ الأنشطة التي تنعقد في ذلك اليوم بتلاوات من القرآن الكريم، ثم يجري التنويه بأهمية مدينة القدس في إطاري الإسلام والتاريخ العثماني، ثم يدعو المشاركون إلى نظام عادل ويتعهدون بالعمل لأولئك الذين يحققون العدل في الداخل والخارج، وتختتم الأنشطة بعزف النشيد العسكري العثماني لتعميق المشاعر الدينية[٨٦].

وفي إطار الأنشطة المحلية والفعاليات العالمية المساندة للقضية الفلسطينية انعقد «المؤتمر الشعبي العالمي لنصرة فلسطين» في مدينة استانبول بحضور خمسمائة شخصية، من بينهم عدد من الشخصيات الغربية. وفي الجلسة الختامية لهذا المؤتمر قال الدكتور يوسف القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين في ٢٠٠٩/٥/٢٣: «أدعو الله عز وجل أن أؤم المسلمين في المسجد الأقصى الأسير، وأن يمد الله في عمري حتى أشهد هذا اليوم»، غير أنه تابع قائلا: «أنا أحرِّم زيارة الأقصى الآن وهي في يد الاحتلال، نريد زيارتها محرَّرة، وأنا متفائل أن يعود الأقصى قريبًا».

وكان واضحًا أن العلماء المشاركين في المؤتمر يعارضون الدعوة التي أطلقها وزير الأوقاف المصري د.محمود حمدي زقزوق، الذي دعا إلى زيارة القدس للوقوف بجوار المقدسيين ودعمهم، في حين رفض شيخ الأزهر السابق د.محمد سيد طنطاوي، والبابا شنودة الثالث بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية، تلك الدعوة التي ما زالت تثير درجة من الجدل على الساحة الفقهية والسياسية في عدد من البلدان الإسلامية.

وأكد د.علي محيي الدين القره داغي -أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة بجامعة قطر- أن زيارة القدس في الوقت الحالي محرّمة؛ لأنها مرتبطة بإذن السلطات الإسرائيلية والحصول على تأشيرة منها، وهو ما يكرس التبعية للاحتلال، ويعد نوعًا من أنواع التطبيع. وقال إن منع الزيارة أيضًا يأتي من باب سد الذرائع، مخافة أن ينسى المسلمون قضيتهم إذا زاروا الأقصى، خصوصًا أن الاحتلال سيستغل الزيارة للترويج لتدويل قضية القدس، وتأكيد ادعاءاتهم أنهم يفتحون أبواب الزيارة لكل من شاء، وهذا سيؤدي للتطبيع النفسي، ومع مرور الزمن ينسى المسلمون القدس. ولذلك فإنه من الجانب الشرعي لا يجوز زيارة القدس؛ لأننا في حالة حرب حقيقية مع الكيان الصهيوني[٨٧].

كما شهدت الجلسة الختامية للمؤتمر إعلان د.علي بادحدح -الأستاذ بجامعة الملك عبد العزيز- عن انطلاق فعاليات حملة جديدة في الذكرى الحادية والأربعين لاحتلال القدس التي يحل موعدها في ٢٠٠٩/٦/٧، ومن أنشطتها تأسيس لجنة «نساء من أجل فلسطين» حملة «قدسنا» تهدف لتوعية الأطفال بقضية القدس، التي أصدرت عددًا من المطبوعات بهذا الشأن.

وعبّر البيان الختامي للمؤتمر عن رفض فكرة يهودية الدولة التي تضعها الحكومة الإسرائيلية برئاسة نتنياهو شرطًا لاستئناف مفاوضات السلام مع الفلسطينيين. وقال إن هذه الدعوة «تعبير عن النموذج العنصري لدولة الاحتلال في فلسطين، وهو مسعى لتهجير من تبقى من الفلسطينيين. ومحاولة لقطع الطريق على إنفاذ حقّ عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى أرضهم وديارهم». وطالب البيان «الأطراف الفلسطينية والعربية والإسلامية والدولية كافة، بالعمل الفاعل على إنفاذ حق العودة الفلسطيني والتمكين له». كما حث البيان القيادة التركية على رعاية حوار بين الفصائل الفلسطينية يحقق المصالحة الوطنية، منوهًا بأنه «آن الأوان لقيام الدول الإسلامية بتحقيق طموحات شعوبها في نصرة فلسطين»[٨٨].

وفي سياق التفاعلات التركية الراهنة والمستقبلية مع قضية القدس، تبرز مسألة بالغة الأهمية ألا وهي المتعلقة بالإمكانات التي يمكن أن يوفرها الأرشيف العثماني في تدشين وتدعيم نضال قانوني/مدني/سياسي يدعم الحق الفلسطيني في مدينة القدس وملكياتها وأراضيها. وتشير إحدى الدراسات النادرة في هذا السياق إلى أهمية استخدام الوثائق العثمانية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس، وخصوصًا فيما يتعلق بالسجل العقاري العثماني (الطابو) وسجلات المحكمة الشرعية في القدس[٨٩].

ففي مقابل تجاهل كل من بريطانيا وإسرائيل (الدولتين اللتين احتلتا فلسطين منذ مطلع القرن العشرين) لتسجيل أراضي القدس وملكياتها العقارية، «عملت الدولة العثمانية على إصلاح أنظمتها القانونية ومؤسساتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان من جملة ما أسست له إنشاء نظام تسجيل الأراضي، الذي عرف بـ«الطابو» الذي عمل على تسجيل الأراضي بأنواعها في البلاد التابعة للدولة العثمانية. ذلك أن تسجيل صفقات الأراضي كان يتم قبل ذلك في المحاكم الشرعية، وكانت الكثير من الخلافات تنشب بين الفلاحين وغيرهم فيما يتعلق بملكية الأراضي.

وبإنشاء هذا النظام، بدأ لأول مرة تسجيل الأراضي في فلسطين، وأصبح نقل ملكية العقارات مرهونًا بتسجيل هذا النقل في دائرة تسجيل الأراضي. وقد تم الاحتفاظ بسجل تسجيل الأراضي لفلسطين في القدس، وفي استانبول، عاصمة الدولة العثمانية. ومنذ ذلك الحين، لم يتم تسجيل الأراضي في القدس مجددًا. فبعد أن احتلت بريطانيا فلسطين وأعلنت انتدابها عليها، أصدرت في عام ١٩٢٨ قانونًا لتسوية الأراضي، أرادت بموجبه تحديد مساحة الأراضي المشاع (وهي أراضٍ لا يملكها شخص معين، بل يشترك في ملكيتها عدد كبير من الشركاء، كانوا في العادة فلاحين يزرعون أراضيهم بشكل جماعي) وقسّمتها إلى قطع تم توزيعها على ملاكها.

أما إسرائيل، فقد أحجمت عن تسجيل أراضي القدس الشرقية، على الرغم من ضمها إلى إسرائيل، منذ احتلالها حتى اليوم، إلا الأراضي التي بنيت عليها مغتصبات يهودية، أو الأراضي التي صادرتها من الفلسطينيين، فقد سارعت بتسجيلها وتسويتها باسم الدولة»[٩٠].

«ويُرجع المحامي المقدسي سامي أرشيد أسباب عدم تسجيل الأراضي في القدس الشرقية إلى سببين؛ أحدهما: أن إسرائيل تطمع في بناء مغتصبات يهودية على أراضي الفلسطينيين في القدس، وأن الاستيلاء على تلك الأراضي يكون أسهل إذا لم تكن الأراضي المنوي الاستيلاء عليها مسجلة. ففي هذه الحالة، تكون إمكانات الدفاع أمام المحاكم الإسرائيلية أصعب إذا دفع ملاك الأراضي بملكيتهم لها.

أما السبب الآخر فهو أن تسجيل الأراضي لملاكها الفلسطينيين سيمكنهم من استغلالها من خلال ترتيب مشاريع عمرانية وغيرها؛ ذلك أن القانون الإسرائيلي يُلزم من يطلب قرضًا للبناء من البنوك أن يستوفي شرط ملكية الأرض، وأن تكون مسجلة حتى يضمن المقرض حقه في حال عدم سداد القرض. ولأن أغلب أراضي الفلسطينيين في القدس ليست مسجلة بعدُ، فإنه من المستحيل على أصحابها أن يقيموا مشاريع عمرانية أو غيرها، وأن يستثمروا قيمتها الاقتصادية بالشكل الأفضل. وبما أن الأراضي ليست مسجلة، فإن النزاعات في المحاكم الإسرائيلية، على خلاف نظيرتها في كثير من الدول التي تمت فيها تسوية الأراضي، تشتمل على محاولات إثبات الملكية من قِبل أطراف النزاع.

وكما ذُكر سابقًا، فإن أهم تسجيل للأراضي في تاريخ فلسطين كان في عهد الدولة العثمانية، مما يجعل الفلسطينيين بأمس الحاجة للرجوع لأرشيفات الدولة العثمانية لإثبات ملكيتهم»[٩١].

وفي كتاب العمق الاستراتيجي يشير داود أوغلو إلى القدس، ويؤكد أنه «لا يمكن حل أي مشكلة في المنطقة دون الرجوع إلى الأرشيف العثماني»، وهو يهدف إلى التذكير بالماضي العثماني لتوفير موقع أساسي لتركيا في أي جهد يخص عملية التسوية في الشرق الأوسط، أو يتعلق بحل مشكلات المنطقة[٩٢].

خاتمة:

حاول هذا التقرير توضيح أن الاستراتيجية الإسرائيلية لتهويد القدس هي جزء من كلٍّ أوسع واستراتيجية أشمل تخص فلسطين، لا بل الأمة بأسرها. وبينما شهد عاما ٢٠٠٩ و٢٠١٠ تسريعًا ملحوظًا في خطوات تهويد القدس واستخدامًا لأدوات ثقافية قديمة/جديدة في ظل حكومة اليمين بزعامة بنيامين نتنياهو، لم يكن نصيب قطاع غزة أقل من الضربات العسكرية الصهيونية واستمرار الخنق الاقتصادي والمناورات الدبلوماسية الإسرائيلية الرامية لمنع أي تغيير في المواقف الدولية تجاه مسألة رفع الحصار عن غزة؛ فباتت القدس وغزة والضفة الغربية تتنافس في تلقي موجات العدوان الإسرائيلي بأدوات مختلفة وهدف واحد (يتمحور حول إنكار حق الشعب الفلسطيني في الوجود على أرضه، ومنعه من التمتع بالاستقلال السياسي وحق تقرير المصير في دولة ذات سيادة وعاصمة).

وتشير بعض التقارير هنا إلى أن سنة ٢٠٠٩ شكّلت تجليًا ناصعًا لمقولة «القدس جوهر الصراع» على المستوى الصهيوني، فقد كان واضحًا أن القدس هي الموضوع الأول لصانع القرار الصهيوني منذ أن وضعت حرب غزة أوزارها، وبات واضحًا أن الجبهة الأساس التي يحارب فيها المحتل هي القدس، ما لم يكن في جبهة مواجهة حربية أو عسكرية على حدوده الشمالية أو الجنوبية»[٩٣]. والأمر هنا يحتاج لدراسات تفصيلية لمعرفة درجة الترابط بين وتيرة تهويد القدس والحروب التي تشنّها دولة الاحتلال على غزة ولبنان.

إن السلوك الإسرائيلي لجعل قطاع غزة بؤرة القضية الفلسطينية ومحور تفاعلاتها العربية والدولية والإنسانية ينم عن عمل مدروس ومخطط يتداوله الإسرائيليون في كتاباتهم

وأبحاثهم. وهو انعكاس لطريقة تفكير تقصد تقزيم قضية فلسطين وتجزئتها باستمرار، بالتوازي مع استراتيجية أوسع تخص المنطقة بأسرها وتدور حول «تقسيم المقسّم وتجزئة المجزأ»، وهي استراتيجية تطبّق الآن بالفعل بنشاط واضح في العراق والسودان ولبنان واليمن وغيرها.

وفيما يخص خلق التنافس بين القدس وغزة تحديدًا، يمكن الإشارة إلى إحدى الدراسات الإسرائيلية الاستراتيجية الصادرة عام ١٩٩٥ التي ركّزت على مناقشة جميع أشكال الحلول الممكنة للصراع العربي-الإسرائيلي حول قضية القدس، وانتهت إلى تقديم «مقترحات لحماية السيادة الإسرائيلية على «القدس الموحدة» في إطار الحل النهائي في خمس خطوات محددة؛ أولاها: تجنب إقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية ودعم خيار فلسطيني-كونفيدرالي مع الأردن بما يجعل عمّان هي عاصمة المملكة الهاشمية على ضفتي نهر الأردن. وكلما كانت الصيغة الأردنية أقوى في محصلة الوضع النهائي، قلّ الضغط الفلسطيني لإقامة عاصمة سياسية في القدس الشرقية. وعلى نحو مشابه، إذا اقتصرت الدولة الفلسطينة على قطاع غزة، مع بروز ترتيبات لسيطرة مختلطة في الضفة الغربية، قد تبرز مدينة غزة بوصفها عاصمة طبيعية لفلسطين.

الخطوة الثانية هي إقامة منطقة القدس الأمنية الكبرى، التي يمكن أن تشكل خطرًا ديموغرافيًا إذا لم تتم مصادرة المزيد من الأراضي واستيطانها بالتوازي مع تقليل سكانها العرب. الثالثة: الدخول في شراكة مع الأردن لإدارة الأماكن المقدسة في المدينة؛ لأن ذلك أفضل من إدارة إسلامية أو عربية لها. والرابعة: تسريع وتيرة تطبيع العلاقات الإسرائيلية مع الدول العربية والإسلامية بما يقلّل من عدد الدول التي تستطيع منظمة التحرير الفلسطينية أن تشركها في صراعها الفعلي من أجل القدس، بعيدًا عن التصريحات اللفظية أو السياسية الداعمة.

أما الخطوة الخامسة والأهم فهي الوصول إلى تفاهم مبكر مع الولايات المتحدة حول مسألة القدس، بما يؤثر على مواقف الأطراف كافة منها سواء الأوربية أو العربية أو الفلسطينية. وما دامت الولايات المتحدة تسير في اتجاه دعم الحل الديني لقضية القدس القائم على أن تبقى موحدة تحت السيادة الإسرائيلية مع إعطاء حق الزيارة الدينية لأتباع الديانات السماوية الثلاث، فإن هذا الموقف الأمريكي يدعم إسرائيل، لا سيما إذا تم تعزيزه بنقل السفارة الأمريكية من تل أبيب إلى الجزء الغربي من القدس، بما يحسّن الوضع التفاوضي الإسرائيلي بشأن مسألة القدس»[٩٤].

إن السلوك الإسرائيلي المستند إلى استراتيجية ثابتة بشأن القدس والقضية الفلسطينية إجمالا، ربما يؤكد أنه بعد أكثر من قرن من الصراع على القدس لم تتغير حقائق الصراع، رغم اجتهاد قوى الهيمنة الاحتلالية وأنصار الخطاب الإمبريالي الأمريكي/الصهيوني في تحريف الرواية وتشويه المعاني وصك المصطلحات المضللة الرامية لجعل الفلسطينيين والمسلمين «إرهابيين»، والمقاومة «تطرفًا وعنفًا عبثيًا وعداءً للآخر»، والتنازل عن الحقوق المسلوبة «واقعية واعتدالا»، في دعوات صريحة للاستسلام؛ لأن التحرير -بزعمهم- غير ممكن في فلسطين ومدينة القدس، وأن الممكن فقط هو الاعتراف بالأمر الواقع الإسرائيلي بدل استمرار العرب في «سياسة تفويت الفرص»[٩٥].

ورغم هذا كله لم تزل شعوب الأمة وجماهيرها الحية تسعى لاسترداد سيادتها على القدس بما يتيسر من الوسائل الثقافية والتضامنية والمدنية والقانونية والرمزية انتظارًا للحظة البدائل الحاسمة، التي يتم فيها تصحيح سبل التعامل مع المشروع الإحلالي الاغتصابي الإسرائيلي المندرج في سياق احتلالي أوسع يستهدف الأمة ومشروع نهضتها وتحرير ثرواتها وتقوية اقتصاداتها واستئناف دورها الحضاري المشهود. وهي معركة تحرير المعاني وتصحيح الخطاب وتصويب المدركات؛ توطئة لامتلاك القدرة على إعادة تشكيل الواقع بما يخدم مصالح الأمة في قضية القدس وسواها من القضايا الاستراتيجية[٩٦].

ومن تحليل مستوى مقاومة الأمة وصمودها في مختلف دوائرها في مواجهة التهويد، يمكن القول إن هناك محاولة واضحة لاستعادة القدس بمعناها الرمزي في حياة الأمة؛ توطئة لتطوير أنواع أخرى من الاستجابة المستقبلية المناسبة التي تسمح بتحريرها من ربقة الاحتلال الصهيوني الجاثم على صدرها منذ عقود. وقد أشار هذا التقرير إلى نماذج وشواهد من الحركة الثقافية/السياسية المضادة للاستراتيجية الصهيونية لتهويد القدس، وهي نماذج يُتوقع لها أن تتزايد وتتراكم بمرور الوقت، خصوصًا مع إدراك أن المقاومة الثقافية والفعل الثقافي للأمة من شأنهما أن يؤسسا على المدى الطويل لخطوات سياسية أكثر ثباتًا وفعالية في مناصرة القدس.

إن الزحف الإسرائيلي على مدينة القدس يمثل خطرًا يحتاج إلى مواجهة بالعمل السلطوي الرسمي لا من قِبل السلطة الفلسطينية فحسب، بل أيضًا من الدول العربية والإسلامية والمجموعة الدولية كلها. فالواقع أن كثافة معدل تهويد القدس وتسارعه المتصاعد يوضحان قضيتين؛ إحداهما أن الجهود الفلسطينية الشعبية والرسمية ليس بإمكانها منفردة وقف عملية التهويد. أما الأخرى فهي أن الجهود الفلسطينية لا تعوّض الحاجة إلى عمل عربي وإسلامي ودولي منظّم ومخطط ومتناسق للحفاظ على هوية القدس وشخصيتها الحضارية الروحية التي تهم الديانات السماوية الثلاث والعالم بأسره[٩٧].

وختامًا يمكن القول إن تصاعد التحدي الإسرائيلي لمشاعر الأمة، وبالذات في قضية القدس، قد أوجد بابًا أوسع لاستجابة الأمة وتفاعلها مع هذه القضية المحورية، التي يُتوقع لها أن تحتل مكانة أكبر في العقل والوجدان المسلم، هذا رغم تكاثر الأزمات التي يعانيها العالم الإسلامي؛ إذ تبقى القدس قضية القضايا وأكثر قضايا الأمة جامعية دون منازع.

الهوامش:

(*) باحث مهتم بالشؤون العربية والإقليمية- مصر.

١ - نقلا عن: د.محمد شوقي عبد العال، السيادة على القدس: دراسة للدعاوى الإسرائيلية في ضوء أحكام القانون الدولي العام، مجلة البحوث والدراسات العربية، العدد ٣٣، يونية ٢٠٠٠، ص ٣٣٧.

وللاطلاع على نقد تنظيري لمفهوم «الهيكل» ودراسة لتطوره ودلالاته، راجع: د.عبد الوهاب المسيري، انهيار إسرائيل من الداخل، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢، ص ١٢٣-١٥٣.

٢ - انظر: الشيخ عكرمة سعيد صبري، منزلة القدس في الإسلام، في: د.شفيق جاسر أحمد (محرر)، القدس في الخطاب المعاصر، الزرقاء: جامعة الزرقاء الأهلية في الأردن، ١٩٩٩، ص ٢٩-٣٤.

وهناك عشرات المصادر التي تحلل أهمية القدس في الثقافة والاجتماع العربي والإسلامي، انظر على سبيل المثال: المستشار طارق البشري، عن القدس وفلسطين (وعاؤها الجغرافي)، في: أمتي في العالم، حولية قضايا العالم الإسلامي، ١٤١٨- ١٤١٩هـ / ١٩٩٨، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩، ص٤١-٤٦. وأيضًا: فؤاد إبراهيم، مصادر عروبة القدس، شؤون عربية، العدد ٩٦، ديسمبر ١٩٩٨، ص ٨-٣٩.

٣ - د.محمد خالد الأزعر، صراع المؤسسات في القدس، مجلة البحوث والدراسات العربية، العددان ٣١ و٣٢، يوليو ١٩٩٩ وديسمبر ١٩٩٩، ص ٤٣٣.

٤ - المصدر السابق، ص ٤٣٣-٤٣٧.

٥ - د.رشيد الخالدي، سياسة البناء في القدس، المجلة العربية للثقافة، (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، العدد ٤١، جمادى الثانية ١٤٢٢هـ/سبتمبر ٢٠٠١، ص ٧٠-٧١.

٦ - د.محسن محمد صالح، معاناة القدس والمقدسات تحت الاحتلال الإسرائيلي، سلسلة «أوَ لست إنسانًا؟»، العدد ٧، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠١١م-١٤٣٢هـ، ص ٦.

٧ - د.حسام الخطيب، الأرض المحتلة في خضم المواجهة الثقافية، شؤون عربية، العدد ٣٣/٣٤، نوفمبر/ديسمبر ١٩٨٣، ص ١٦٨-١٨٠، خصوصًا ص ١٧٢.

٨ - انظر: روحي الخطيب، تهويد القدس، في: الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، الدراسات الخاصة، مج ٦: دراسات القضية الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٨٧٥.

٩ - د.زياد منى، مئة عام من التنقيبات الآثارية في فلسطين تدحض الأوهام والمزاعم الصهيونية، شؤون عربية، العدد ١٠٤، رمضان ١٤٢١/ ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٩٢.

١٠ - نقلا عن: د.نظمي الجعبة، القدس بين الاستيطان والحفريات، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٧٩، صيف ٢٠٠٩، ص ٣٩.

١١ - نقلا عن: د.أحمد الصاوي، القدس: مقدسات لا تُمحى وآثار تتحدى، سلسلة كتاب القدس، القاهرة: مركز الإعلام العربي، سلسلة كتاب القدس (٢٠)، ٢٠٠٣، ص ٢٧-٢٨.

١٢ - راجع: إبراهيم عبد الكريم، تهويد الحرم القدسي: دراسة توثيقية في الذرائع والوقائع، شؤون عربية، العدد ٩٦، ص ١٤١-١٤٢.

١٣ - ورد في: د.هنري كتن، القدس، ترجمة: إبراهيم الراهب، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص ٦٩- ٧١.

١٤ - إبراهيم عبد الكريم، مصدر سابق، ص ١٤١-١٤٥.

١٥ - انظر: روحي الخطيب، مصدر سابق، ص ٨٨٦-٨٩٦.

ويمكن الاطلاع على قائمة بأسماء المدن والقرى العربية التي هوّدت سلطات الاحتلال أسماءها وحوّلتها إلى أسماء عبرية خالصة في: علاء النادي، صراع المصطلح ومعركة الهوية، القاهرة: مركز الإعلام العربي، سلسلة رسائل القدس، رقم (١٠)، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٥٧-٥٩.

١٦ - يقسّم العلامة د.عبد الوهاب المسيري يهود العالم من منظور مدى تبعيتهم للصهيونية أو معارضتهم لها إلى عدة أقسام؛ أولها اليهود المؤيدون للصهيونية أو اليهود الصهاينة. الذين ينقسمون بدورهم إلى نوعين؛ أحدهما «الصهاينة الاستيطانيون» الذين يمارسون الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها. والآخر «الصهاينة التوطينيون» وهؤلاء يؤمنون بالصهيونية قولا، ولكنهم يتملصون منها فعلا، ويسلكون حسب ما تمليه عليهم مصالحهم الوطنية والفردية. وهناك في القسم الثاني «اليهود غير المكترثين بالصهيونية» أو البراجماتيون وهم أكبر كتلة يهودية في الولايات المتحدة تقبل الصهيونية قولا وترفضها فعلا. أما القسم الثالث فهم «اليهود

الرافضون للصهيونية»، وهم قلة صغيرة موجودة في بعض المجتمعات الغربية التي تؤيد إسرائيل. راجع: د.عبد الوهاب المسيري، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، المؤلف: بدون مكان نشر، ١٩٨٩، ص ١٣٤-١٣٥.

١٧ - د.حسن حمدان العلكيم، التحديات التي تواجه الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين: دراسة استشرافية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد ١٩، صيف ٢٠٠٨، ص ١٠٦.

١٨ - نتنياهو يستبق بحث المطالب الأمريكية بالإعلان أن سياسة إسرائيل لم تتغير تجاه القدس، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٣/٢٧.

١٩ - عباس إسماعيل، تهويد القدس: العناصر الأساسية للمقاربة الإسرائيلية، الغدير، لبنان، دار الفلاح للنشر والتوزيع، العدد ٤٩، شتاء ٢٠١٠، ص ٣٥.

٢٠ - انظر: روحي الخطيب، مصدر سابق، ص ٨٨٩.

٢١ - راجع رصدًا لهذه التصريحات حول «بقاء القدس عاصمة دولة إسرائيل الأبدية خارج نطاق التفاوض والتسوية» منذ حكومة إسحاق رابين ١٩٧٤-١٩٧٧، إلى حكومة آرييل شارون الأولى ٢٠٠١-٢٠٠٣، في: أمجد أحمد جبريل، قضية القدس: الجذور التاريخية والآفاق المستقبلية؛ في: موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من «أمتي في العالم» القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ومركز الحضارة للدراسات السياسية)، المجلد الثالث، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م ص ٤٥٣- ٤٥٥.

٢٢ - جبر الهلّول، مدينة القدس بين قرارات الحماية الدولية وإجراءات التهويد، الغدير، لبنان، دار الفلاح للنشر والتوزيع، العدد ٤٩، شتاء ٢٠١٠، ص ١٢-١٣.

٢٣ - انظر: جيفري أرونسون، خطة المستوطنين والطرق الالتفافية، في: «الاستيطان اليهودي في الضفة: طرق رابين الالتفافية ستكون الأساس الذي سيبني عليه نتنياهو الكتل الاستيطانية الجديدة» (ملف)، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٢٨، خريف ١٩٩٦، ص ١٠٥-١١٦.

٢٤ - نقلا عن: د.إيمان حمدي، معسكر السلام الصهيوني: اتجاهات الثنائية القومية والتقسيم في الحياة السياسية الإسرائيلية ١٩٢٥-١٩٩٦، ترجمة صالح عزب، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٧، ص ٢٣١.

٢٥ - بتصرف عن: د.عبد العليم محمد، انتفاضة الأقصى والاستقلال: تحديات وآفاق، القاهرة: مركز الإعلام العربي، كتاب القدس، العدد ٢١، ٢٠٠٣، ص ٦٩- ٧١.

٢٦ - بنيامين نتنياهو، مكان بين الأمم: إسرائيل والعالم، ترجمة: محمد عودة الدويري، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٦، ص ٣٦٤. ويجب على قارئ هذا الكتاب التنبه للمصطلحات المضللة وتزوير الحقائق التاريخية الذي يقوم به نتنياهو على مدار صفحات هذا الكتاب، علمًا بأن هناك تحليلات عربية كثيرة اهتمت بتفنيد ما طرحه نتنياهو، انظر على سبيل المثال: تقديم أسرة دار الجليل للكتاب، ص ٧-١٠. وأيضًا: د.أحمد صدقي الدجاني، الخطر يتهدد بيت المقدس، سلسلة كتاب القدس (١)، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ٢٠٠٠، ص ٧٩-١٠٨.

٢٧ - بتصرف عن: المصدر السابق، ص ٣٦٤-٣٦٥.

٢٨ - راجع: صحيفة الأهرام ١٩٩٧/٣/٢٥، ص ٨.

٢٩ - صحيفة الأهرام ١٩٩٧/٣/٢٨، ص ٤.

٣٠ - أحمد يوسف القرعي، «١٩٩٧. عام القدس»، صحيفة الأهرام ١٩٩٧/٣/٢٠، ص ١٠.

٣١ - نقلا عن: إبراهيم عبد الكريم، تهويد الحرم القدسي، مصدر سابق، ص ١٣١.

٣٢ - أنور محمد زناتي، تهويد القدس: محاولات التهويد والتصدي لها من واقع النصوص والوثائق والإحصاءات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠، ص ٥٨-٦٠.

٣٣ - د.أحمد يوسف أحمد ود.نيفين مسعد (محرران)، حال الأمة العربية ٢٠٠٩-٢٠١٠: النهضة أو السقوط، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠، ص ١٨٩-١٩٢.

٣٤ - وردت هذه التصريحات في: د.خالد الحروب، القمة بين دعم القدس وخرافة التطبيع، صحيفة الاتحاد (أبو ظبي) ٢٠١٠/٣/٢٢.

٣٥ - «عين على الأقصى»، التقرير السنوي الرابع، بيروت: مؤسسة القدس الدولية، منشور في: تقرير القدس (يصدر عن مركز الإعلام العربي في القاهرة)، العدد ١٤٢، أكتوبر ٢٠١٠، ص ٤٤-٥٠. والاقتباس من ص ٤٥. والتقرير متاح على موقع مؤسسة القدس الدولية تحت عنوان: «الاحتلال يدرك أنه أمام فرصة سانحة لتهويد المسجد الأقصى، وتغييب معادلة الردع هو السبب»، على الرابط:
org/.alquds-online.http://www
php?s=news&id=5840.index

٣٦- نقلا عن: المصدر السابق.

٣٧ - عبدالعزيز بن عثمان التويجري، ماذا بعد حلول الذكرى الـ٤١ لإحراق الأقصى والـ ٣٠ لتهويد القدس؟، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٨/٢٤.

٣٨ – إسرائيل طردت ١٤ ألفًا من أهل القدس وتهدد الباقين، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٦/٢٦.

٣٩ – رفع سلاح الإبعاد في وجه من يناهض تهويد القدس، صحيفة الحياة ٢٠١٠/١٢/٢٧.

٤٠– الشيخ جرّاح: وفود أجنبية ومن الداخل تؤم خيمة اعتصام نواب القدس المهددين بالإبعاد، صحيفة الأيام (رام الله) ٢٠١١/١/١٥.

٤١ – نقلا عن: نبيل محمود السهلي، الخطر الديموغرافي اليهودي على مدينة القدس: واقع وآفاق الصراع الديموغرافي بين العرب واليهود، الغدير، لبنان، دار الفلاح للنشر والتوزيع، العدد ٤٩، شتاء ٢٠١٠، ص ٧٧–٧٨.

٤٢ – تقرير وليد عوض، سلطات الاحتلال الاسرائيلي تجبر أهالي القدس على هدم منازلهم بأنفسهم، صحيفة القدس العربي ٢٠١٠/٨/٣١.

٤٣ – إبراهيم عبد الكريم، المخططات الهيكلية الإسرائيلية لتهويد القدس، شؤون عربية، العدد ١٠٢، ربيع الأول ١٤٢٠هـ/يونية ٢٠٠٠م، ص ١٢٠.

٤٤ – بتصرف عن: عباس إسماعيل، مصدر سابق، ص ٤٥–٤٦.

٤٥ – نبيل محمود السهلي، مصدر سابق، ص ٧٥.

٤٦ – المصدر السابق، ص ٦٠–٦١.

٤٧ – أمال الشيمي، قضية القدس في ديزني لاند بين التفاعلات الرسمية وغير الرسمية، في: أمتي في العالم، حولية قضايا العالم الإسلامي، ١٤١٩–١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص ١٨٥– ١٩٣.

٤٨ – انظر: قرارات المؤتمر الصهيوني العالمي الرابع والثلاثين في القدس ١٧–٢١ حزيران/يونية ٢٠٠٢، تقديم: وليد الخالدي، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٥٣، شتاء ٢٠٠٣، ص ٧٠–٨٨، وخصوصًا ص ٨٤.

٤٩ – محمد عبد الهادي، دلالة احتفال إسرائيل بذكرى توحيد القدس، تقرير القدس، القاهرة، مركز الإعلام العربي، العدد ١٣٨، يونية ٢٠١٠، ص ٩٦.

٥٠ – راجع: د.حسن خاطر، المؤتمر اليهودي الرابع عشر بالقدس.. يبدأ وينتهي في ظل تغييب إعلامي كامل!!، تقرير القدس، القاهرة، مركز الإعلام العربي، العدد ١٤٢، أكتوبر ٢٠١٠، ص ٥١–٥٤.

٥١ – مؤتمر منظمة التعاون الاقتصادي ينطلق في القدس الشرقية رغم دعوات السلطة لمقاطعته، صحيفة الشرق الأوسط ٢١ /١٠/ ٢٠١٠، العدد ١١٦٥٠.

٥٢ – المصدر السابق.

٥٣ – رئيس الوزراء: «لن يكون هناك مستقبل للشعب اليهودي بدون دولة إسرائيل»، موقع (والا) الإسرائيلي ٢٠١٠/١٠/٢٣، مترجم في: مختارات إسرائيلية، العدد ١٩٢، ديسمبر ٢٠١٠، ص ٨٢.

٥٤ – وزير الأوقاف الفلسطيني: طلبنا من القمة إسنادًا سياسيًا وإعلاميًا واقتصاديًا لقضية القدس، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٣/٢٨.

٥٥ – أبو مازن: العرب وعدونا بـ٥٠٠ مليون دولار.. ولكننا لم نتسلم ١٠ شواقل، صحيفة الشرق الأوسط ٢٠١٠/٨/٩، العدد ١١٥٧٧.

٥٦ – إسرائيل تهدم فندقًا قديمًا في القدس الشرقية لبناء عشرين وحدة سكنية استيطانية، صحيفة الحياة ٢٠١١/١/٩.

٥٧ – تستند المعلومات الواردة هنا إلى المصدرين التاليين: «خيمة أم كامل الكرد»، برنامج وثائقي بثته قناة الجزيرة الفضائية ٢٠١٠/١٢/٣٠. وأيضًا: زهرة مرعي، من حي الشيخ جرّاح إلى أبي مازن...أسانج رجل العام وأم كامل الكرد امرأته، صحيفة القدس العربي ٢٠١١/١/٤.

٥٨ – راجع المصدرين السابقين.

٥٩ – بتصرف عن: أمير مخول، موقع القدس في القضية الفلسطينية، شؤون عربية، العدد ١٤٠، شتاء ٢٠٠٩، ص ٩٦–٩٧.

٦٠ – راجع: محاسن أصرف، مهرجان صندوق طفل الأقصى الثامن... للقدس نجدد العهد!، القدس، العدد ١٤٠، أغسطس ٢٠١٠، ص ٨٥–٩٠.

٦١ – السلطات الإسرائيلية أقرت مخططًا شاملا لتهويد منطقة البراق في المسجد الأقصى، صحيفة الحياة ٢٠١٠/١١/٤.

٦٢ – إسرائيل تهدم فندقًا قديمًا في القدس الشرقية لبناء عشرين وحدة سكنية استيطانية، صحيفة الحياة ٢٠١١/١/٩.

٦٣ – انظر: د.مهدي عبد الهادي، ملاحظات حول فلسطين والقدس في الخطاب العربي، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت، أغسطس ٢٠١٠، ص ٩.

٦٤ – ملك المغرب يدعو لتحالف عالمي لإنقاذ القدس من الاحتلال، صحيفة الوطن (السعودية) ١٠ذو القعدة ١٤٣٠هـ الموافق ٢٠٠٩/١٠/٢٩م، العدد ٣٣١٧.

٦٥ – نقلا عن: د.أحمد صدقي الدجاني، الخطر يتهدد بيت المقدس، سلسلة كتاب القدس (١)، القاهرة: مركز الإعلام العربي، ٢٠٠٠، ص ١٢٠–١٢١.

٦٦ - راجع تفاصيل هذه الحلول الديني والبلدي والجغرافي من منظور إسرائيلي في: دوري غولد، القدس: الحل الدائم في دراسة لمركز يافي، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٢٦، ربيع ١٩٩٦، ص ١٣٣- ١٤٢.

٦٧ - د.منعم العمار، القدس في الاستراتيجية الإسرائيلية: تكريس احتلال، وتغييب مقصود للهوية، شؤون عربية، العدد ٩٦، ديسمبر ١٩٩٨، ص ٦٦.

٦٨ - د.عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص ١٠٦-١٠٧.

وأيضًا: د.إيمان حمدي، مصدر سابق، ص ١٧٠ و٢٢٦.

وأيضًا: فهمي هويدي، خدعوك فقالوا: انكسر الإجماع الإسرائيلي!، صحيفة الأهرام ١٩٩٩/١/٥، ص ١١.

٦٩ - بلال الحسن، علامات الطريق في التفاوض الفلسطيني-الإسرائيلي: نهج الاعتدال الذي لم يثمر، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٨٤، خريف ٢٠١٠، ص ٢٥-٢٦.

٧٠ - راجع مداخلة محمد السماك، في: علياء وجدي (محرر) استشراف مستقبل قضية القدس في ضوء التطورات الراهنة «أعمال اللقاء الذي عُقد في القاهرة في ٢٠٠٥/٣/٢٢»، برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٦، ص ٤٢.

وأيضًا: محمد السماك، القدس قبل فوات الأوان، بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص ٦٣-٦٧.

وأيضًا: محمد السماك، نظرات في مسار الحركة الصهيونية، في: د.أحمد صدقي الدجاني (منسق)، الحركة الصهيونية والصراع العربي-الإسرائيلي في مائة عام: دروس الماضي وآفاق المستقبل، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٢٣-٢٦.

٧١ - رأي القدس، غياب العرب عن اليوم العالمي للقدس، صحيفة القدس العربي ٢٠١٠/٩/٤.

٧٢ - أمجد أحمد جبريل، المؤتمر السادس للقدس في الدوحة: تصاعد البعد الشعبي في الصراع، القدس، القاهرة، مركز الإعلام العربي، العدد ١١٩، نوفمبر ٢٠٠٨، ص ٣٧.

٧٣ - مرجع روحي شيعي لبناني يدعو إلى لقاء سني شيعي لمعالجة قضية القدس، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٣/٢٤.

٧٤ - أمير الرياض يستقبل ضيوف معرض الكتاب، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٣/١٠.

٧٥ - انظر: رجب الباسل، في دورة المعارف القدسية.. خبراء وأكاديميون: المفاوضات جزء من منظومة المقاومة وليست بديلا عنها، تقرير القدس، القاهرة، مركز الإعلام العربي، العدد ١٣٧، مايو ٢٠١٠، ص ٩٤-١٠٠.

٧٦ - اتحاد الأطباء العرب يطلق حملة رمضانية لنصرة القدس والأقصى، الأربعاء ٢٠١٠/٨/١١.

٧٧ - خبر من موقع جمعية الإصلاح الاجتماعي ٢٠١٠/١٠/١٩ على الرابط:
com/new/.eslah.http://www
php?ID=99.new_only

٧٨- نقلا عن: كلمة الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله في احتفال يوم القدس العالمي، بيروت ٢٠١٠/٩/٣، في: قسم الوثائق، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٨٤، خريف ٢٠١٠، ص ٢٠٠.

٧٩ - راجع: المصدر السابق، ص ٢٠٠-٢٠٢.

٨٠ - نقلا عن: د.محمد نور الدين، مرتكزات السياسة التركية تجاه قضية فلسطين، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٨٢، ربيع ٢٠١٠، ص ٢٨.

٨١ - نقلا عن: زياد بن عبدالله الدريس، أردوغان هو «الفيصل»!، صحيفة الحياة ٢٠١٠/١/٢٠.

٨٢ - افتتاح قمة سرت: مراجعة للعمل المشترك تخللها «حديث الأزمات» و«تمرد الشعوب»، صحيفة الحياة ٢٠١٠/٣/٢٨.

٨٣ - انظر: د.الهادي غيلوفي، العرب والأتراك ما بين المصالحة التاريخية والمصالح الاستراتيجية، شؤون عربية، العدد ١٤٣، خريف ٢٠١٠، ص ٢١٦-٢١٨.

٨٤ - أردوغان: نريد السلام لبغداد وبيروت وغزة والقدس، صحيفة الحياة ٢٠١٠/١١/٢٦.

٨٥ - انظر على سبيل المثال: د.أحمد يوسف أحمد، أردوغان في لبنان: المعنى والدلالات، الاتحاد (أبو ظبي) ٢٠١٠/١١/٣٠.

٨٦ - د.حاقان ياووز، العلاقات التركية-الإسرائيلية من منظور الجدل بشأن الهوية التركية، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٣٣، شتاء ١٩٩٨، ص ٥٣- ٥٤ وص ٧٠.

٨٧ - آية فاروق، مؤتمر النصرة: «يهودية إسرائيل» مخطط عنصري، إسلام أون لاين ٢٠٠٩/٥/٢٤ على الرابط:
net/servlet/.islamonline.http://www
Satellite?c=ArticleA_C&cid=124275913
2759&pagename=Zone-Arabic-News/
NWALayout

٨٨- المصدر السابق.

٨٩ - منير نسيبة، دور المستندات العثمانية والمؤسسات التركية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس، ورقة مقدمة للمؤتمر العربي التركي للعلوم الاجتماعية: «الثقافة ودراسات الشرق الأوسط»، أنقرة، ١٠-١٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠.

٩٠ - نقلا عن: المصدر السابق.

٩١ - نقلا عن: المصدر السابق.

٩٢ - نقلا عن: بولنت أراس، حقبة أحمد داود أوغلو في السياسة الخارجية التركية، تعريب: غسان رملاوي، شؤون الأوسط، العدد ١٣٥، ربيع ٢٠١٠، ص ٤٨.

٩٣ - مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، التقرير الاستراتيجي الفلسطيني ٢٠٠٩، بيروت: المركز، ٢٠١٠، ص ٢٧١.

٩٤ - انظر: دوري غولد، مصدر سابق، ص ١٤٢-١٥٢. والمصطلحات المستخدمة في الاقتباس هي للباحث الإسرائيلي، وليست لكاتب هذه السطور.

٩٥ - د.وليد سيف، الأسماء والأشياء الثوابت والمتغيرات: تحريف الكلم عن مواضعه، الكتب وجهات نظر، القاهرة: دار الشروق، العدد ١٢٢، مارس ٢٠٠٩، ص ٢٢-٣١.

٩٦ - المصدر السابق.

٩٧ - د.جاد إسحاق، سياسة إسرائيل الاستيطانية وتهويد القدس، المجلة العربية للثقافة، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد ٤١، جمادى الثانية ١٤٢٢هـ/سبتمبر ٢٠٠١، ص ٧٥.

●●●

obeikan.com

لبنان بين حافتي الانفجار والاستقرار

أ.د. طلال عتريسي(*)

ثقافة الطائفية بين المشاركة والخوف

عاش لبنان طوال عام ٢٠١٠ أزمة سياسية حادة تلخصت فيما عُرف بأزمة «المحكمة الدولية». والمقصود بهذه الأزمة هو انقسام اللبنانيين الشديد حولها.. بين مؤيد لها ولشرعيتها ولما سيصدر عنها من قرارات أو اتهامات بجريمة اغتيال رئيس الحكومة اللبنانية الأسبق رفيق الحريري، وبين من يشكك بهذه الشرعية أصلا ويعتبر المحكمة أداة سياسية في يد القوى الدولية وخصوصًا الولايات المتحدة لتصفية الحسابات والنيْل من المقاومة ومن حزب الله.

لم يقتصر أمر الخلاف والانقسام على الرؤى السياسية أو القضائية بشأن هذه المحكمة، بل امتد هذا الانقسام إلى بنية المجتمع اللبناني نفسه؛ بحيث بات تأييد المحكمة أو رفضها والتشكيك في شرعيتها تأييد أو رفض الطوائف والمذاهب أيضًا وليس القوى السياسية فقط. فالجريمة التي ارتُكبت في الرابع عشر من شباط /فبراير ٢٠٠٥ طالت رئيس الحكومة «السني» رفيق الحريري الذي كان يحظى بتأييد واسع وغير مسبوق في طائفته، والمتهم المفترض الذي ستوجَّه إليه تهمة ارتكاب هذه الجريمة –وفقًا لتسريبات الصحف والشخصيات السياسية المختلفة والمواقع الالكترونية– هو «أفراد من حزب الله» الذي قاد حركة مقاومة ضد إسرائيل حققت نجاحات غير مسبوقة أيضًا في تاريخ الصراع مع هذا الكيان، كما أن للحزب امتدادًا شعبيًا وتأييدًا قويًا في وسط شيعة لبنان. أي أن المحكمة –من حيث تعمدت ذلك أم لا– باتت سببًا لانقسام مذهبي ليس جديدًا على بنية المجتمع اللبناني الذي تعيش فيه الطوائف جنبًا إلى جنب في ظل نظام سياسي طائفي يأخذ بالاعتبار منذ تأسيس الكيان اللبناني عام ١٩٢٠ حصص الطوائف في توزيع السلطة وفي إدارة البلاد، وتخشى كل طائفة في الوقت نفسه من أن تحاول الطوائف الأخرى أن تستحوذ على ما تعتبره «حقًا لها» في هذا الموقع السياسي أو الإداري أو ذاك.

وقد ابتكر اللبنانيون ما عُرف بصيغة ٦و٦ مكرر، التي تعني المناصفة بين المسلمين والمسيحيين في المشاركة في إدارات الدولة ومؤسساتها... هكذا نشأت تدريجيًا في لبنان ثقافة «المشاركة» من جهة، وثقافة «الخوف» من أن تنال الطوائف الأخرى أكثر من حصتها في معادلة تقاسم السلطة المفترضة من جهة ثانية.

فنلاحظ على سبيل المثال أن شكوى الموارنة اليوم، وهم الذين هيمنوا على الحكم منذ تأسيس لبنان إلى بداية حربه الأهلية عام ١٩٧٥، هي في تراجع سلطة رئيس الجمهورية الماروني بعد اتفاق الطائف عام ١٩٨٩. في حين تتكرر مقولات الشك بالشيعة باتهامهم بأنهم يريدون مكاسب أكبر لطائفتهم في هذه التركيبة التي أعطت السُنَّة بعد اتفاق الطائف، الحصة الأرجح في مجلس الوزراء وفي قيادة دفة البلاد.

ومن هنا نفهم لماذا تحاول الأطراف السياسية وقادة الطوائف، في ظل الأزمة السياسية الحالية تأكيد التمسك باتفاق الطائف. والمقصود بذلك هو الإقرار بمعادلة توزيع المناصب بين الطوائف الأساسية في البلاد، وعدم السعي إلى تغييرها، وهذا ما يريده الرئيس الحريري بقوله: «...الوحدة الوطنية تعني أن يكون هناك تفاهم بين جميع الأطراف في لبنان على احترام الطائف والدستور...»(١).

أسهمت عوامل كثيرة منذ عام ٢٠٠٥ في تأجيج هذا التوتر وهذا الانقسام بين اللبنانيين، كما أسهمت عوامل أخرى مقابلة في السيطرة عليهما وفي منعهما من الانفجار. وربما لم يعرف لبنان في تاريخه المعاصر مثيلا لهذا الانقسام السياسي والمجتمعي، فكيف وصل لبنان إلى هذه المرحلة من الاضطراب ومن شيوع ثقافة «التهديد والخوف المتبادل» بين طوائفه وأحزابه ومنظماته؟ ولماذا يتمسك اللبنانيون في الوقت نفسه بمشاريع المصالحة والتوافق؟

ولماذا تعجز الأطراف السياسية والطائفية المختلفة عن التوافق الداخلي وتحتاج في حل كل أزمة أو في وقف كل حرب إلى تدخل القوى الإقليمية لمساعدتها على إيجاد الحلول إن لم يكن «لفرضها» كما حصل مع اتفاق الطائف (في المملكة السعودية) عام ١٩٨٩ الذي أنهى الحرب الأهلية، ومع اتفاق الدوحة (في قطر) عام ٢٠٠٨ الذي أنهى الأزمة السياسية الحكومية التي استمرت أكثر من سنة ونصف السنة، وساعد في ولادة «حكومة وحدة وطنية» عجز اللبنانيون عن تشكيلها بإرادتهم الذاتية المباشرة، من دون أن نغفل دور سوريا طوال نحو ثلاثة عقود في إدارة الحياة السياسية اللبنانية؟!

كيف وصل اللبنانيون إذًا إلى ما وصلوا إليه اليوم عام ٢٠١٠ من حال الانقسام الذي لا يخفى على متتبع ولا ينكره أهله الذين يؤكدون في الوقت نفسه رغبتهم في تجاوزه والعودة إلى ما يعتبرونه وحدة واتصالا وعيشًا مشتركًا بين أبنائه كافة؟

أبعاد تفسير الحالة اللبنانية

ثمة مستويات أو أبعاد عدة يمكن أن تسمح بتفسير ما جرى بين اللبنانيين ويمكن أن تساعدنا إلى حد بعيد في توقُّع ما يمكن أن يحصل لهم ولبلدهم في المستقبل المنظور.

- **البعد الطائفي الداخلي:**

يصعب على أي باحث في الشأن اللبناني أن يشرح سبب الأزمات المتلاحقة التي يشهدها هذا البلد وصولا إلى أزمة «المحكمة الدولية»، من دون أن يضطر إلى العودة إلى تاريخ تشكُّل هذا الكيان في مطلع العشرينيات من القرن الماضي. فقد عملت فرنسا -الدولة المنتدبة آنذاك- على دعم تشكيل نظام سياسي يقوم على تقاسم السلطة بين الموارنة والسُنّة؛ بحيث كانت الهيمنة للموارنة الذين نالوا حصة رئاسة الجمهورية والمواقع الأولى والمهمة في المؤسسات الأمنية والسياسية والإدارية، في حين نال السُنّة موقع رئاسة الوزراء، أما بقية الطوائف (الشيعة تحديدًا) فلم يكونوا شريكًا فعليًا في هذا التوزيع.

وكانت فرنسا الدولة المنتدبة بمثابة ما عُرِف بـ«الأم الحنون» للموارنة خصوصًا وللمسيحيين عمومًا، في حين كان المسلمون السُنّة أكثر ميلا نحو العروبة ونحو الدولة العربية الأكثر نفوذًا مثل مصر سابقًا والمملكة العربية السعودية حاليًا. وقد استمرت هذه «الغلبة» المارونية في إدارة السلطة والحكم في لبنان منذ الاستقلال عام ١٩٤٣ إلى اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥. لذا كان من المنطقي أن تكون الرغبة في التخلص من هذه الغلبة المارونية أحد أسباب تلك الحرب بالإضافة إلى أسبابها الأخرى الإقليمية والدولية[٢].

أتاحت هذه المعادلة الطائفية للنظام أن تبرر الطوائف «المغبونة» لنفسها التفكير في رفض «أزلية» الهيمنة من جهة والتهميش من جهة ثانية. هكذا سنشهد محاولات في أثناء الحرب الأهلية وبعدها لتقليص صلاحيات الرئيس الماروني لمصلحة رئيس الحكومة السني. كما سنشهد أيضًا محاولات شيعية للحصول على المزيد من الصلاحيات لرئيس البرلمان الشيعي... كما سعت كل طائفة في الوقت نفسه إلى أفضل ما يمكنها الحصول عليه من مواقع في إدارات الدولة. بحيث بات من «الطبيعي» أن نشهد نقاشات وخلافات حول من سيحصل على منصب مدير عام قوى الأمن الداخلي: الشيعة أو الموارنة، ومن سيحصل على موقع رئاسة الجامعة اللبنانية، وفي يد من ستكون وزارة المالية؟ ومن سيكون مديرًا لهذه الإدارة العسكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو تلك...

كان النظام يسمح بذلك التقسيم على قاعدة توزيع المناصب مناصفة بين الطوائف، من دون أي التزام دقيق أو عادل بهذا التوزيع. وما يؤكد عدم عدالة هذا التوزيع على المستوى الوطني العام أن مناطق واسعة من لبنان (في الشمال والجنوب) لم تنل حظها لا من التنمية ولا من الاهتمام الحكومي ولا حتى من التوظيف في إدارات الدولة ومؤسساتها مثل المناطق الأخرى.

لم تستمر تلك المعادلة من الهيمنة من جهة والتهميش من جهة ثانية على حالها، فقد جرت تحولات مهمة ولكن بطيئة في وسط الطوائف المهمشة وخصوصًا في وسط الشيعة. إذ تمكن هؤلاء تدريجيًا من مغادرة الجهل الذي عُرف عن آبائهم وانتقلوا من المهن الوضيعة في أسفل السلم الاجتماعي إلى مهن أخرى أكثر انسجامًا مع مستوياتهم التعليمية الجديدة ومع ارتفاع مستوياتهم الاقتصادية، وباتوا في الوقت نفسه أكثر وعيًا على المستوى السياسي «بحقوقهم» الطائفية أسوة بالطوائف الأخرى. هكذا سنشهد منذ منتصف السبعينيات مشهدًا سياسيًا طائفيًا جديدًا في لبنان من خلال حركة الشيعة وتظاهراتهم للمطالبة برفع الغبن عنهم من جهة ولمطالبة الدولة من جهة ثانية بحمايتهم في الجنوب اللبناني من الاعتداءات الإسرائيلية التي لم تتوقف عليهم منذ تأسيس الدولة العبرية عام ١٩٤٨، ولينخرطوا بعد ذلك في حركة مقاومة مباشرة ضد الاحتلال الإسرائيلي.

أفضى هذا التحول في واقع الشيعة في لبنان إلى تغيير في واقع التوازن القديم بين الطوائف. لكن الدستور الجديد كما عبر عنه اتفاق الطائف لم يلحظ تمامًا هذا التحول. وما زاد الأمور تعقيدًا أن ما جرى بعد هذا الاتفاق زاد من حجم الدور الشيعي ومن تأثيره السياسي والاجتماعي، في حين بات من الصعب بالنسبة إلى الطوائف الأخرى إعادة النظر في دستور البلاد (اتفاق الطائف) لتحقيق التوازن الفعلي بين الواقع الاجتماعي السياسي والنصوص الدستورية لهذا التوازن. إذًا على المستوى الداخلي الطائفي سيشعر الشيعة بأن اتفاق الطائف غير عادل بالنسبة إليهم، حتى لو لم يجعلوا هذا الأمر أولوية أو مطلبًا ملحًا في إطار الأزمة السياسية التي يشهدها لبنان حاليًا.

التحق الشيعة عمومًا منذ الاجتياح الإسرائيلي للبنان بحركة المقاومة ضد هذا الاجتياح، واستمروا في هذه المقاومة إلى أن نجحوا عام ٢٠٠٠ في تحرير معظم الأراضي التي وقعت تحت الاحتلال لأكثر من عشرين سنة. لذا كانت، بالنسبة إلى الشيعة، الدعوات التي أطلقتها قوى سياسية وطائفية أخرى في لبنان لنزع سلاح حزب الله بعد التحرير عام ٢٠٠٠ وبعد اغتيال الحريري عام ٢٠٠٥ وأثناء الأزمة الحالية بمثابة دعوة للعودة إلى مرحلة الاعتداءات الإسرائيلية من دون أي رادع.

وما يزيد من قلق الشيعة في هذه المعادلة الطائفية أنهم باتوا بعد سوريا هدفًا للاتهام «أفراد من حزب الله» بجريمة اغتيال الرئيس الحريري. هكذا ستشهد البلاد في التعامل مع المحكمة الدولية حالة من الانفعال المذهبي بين السنة الذين فقدوا زعيمهم «التاريخي» والشيعة الذين يعتبرون «أنهم قدموا التضحيات والشهداء من أجل الدفاع عن لبنان ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي... في حين أنهم يتعرضون مقابل ذلك إلى الضغوط من أجل نزع سلاح المقاومة وإلى الاتهام بقتل الرئيس الحريري...». وهذا يفسر تصريحات كثير من المسؤولين الغربيين لتبرير اتهام «أفراد من حزب الله» بأن هذه التهمة ليست ضد طائفة معينة (الشيعة) كما قالت على سبيل المثال وزيرة الدفاع الفرنسية ميشال أليو ماري[٣].

سيشعر سنة لبنان في المقابل -بعد اغتيال الرئيس الحريري- بأنهم يتعرضون لمؤامرة القضاء على زعمائهم، فقد اغتيل سابقًا الشيخ حسن خالد مفتي الجمهورية اللبنانية في أثناء الحرب الأهلية، وكذلك الدكتور الشيخ صبحي الصالح أحد العلماء والمفكرين السنة.

وكانت تكفي المقارنة مع زعماء الطوائف الأخرى من الشيعة والمسيحيين والدروز وقوة حضور هؤلاء الزعماء ودورهم في المعادلة الداخلية لكي يتمسك السنة برفيق الحريري ومبايعته زعيمًا بلا منازع على الطائفة. كما كان الحريري على المستوى السياسي أول رئيس حكومة سيحظى بعد اتفاق الطائف بالصلاحيات الجديدة التي انتقلت إلى رئيس الحكومة السني بعدما انتُزع قسم من تلك الصلاحيات من رئيس الجمهورية الماروني. بحيث سيبدو الحريري في نظر السنة اللبنانيين وهو يرأس اجتماعات مجلس الوزراء ويتصدى لرئيس الجمهورية، وينسج علاقات دولية وعربية واسعة بمثابة الزعيم التاريخي الذي لم يعرفوا مثيلا له بعد عقود من التهميش السياسي في ظل النفوذ السوري في لبنان، ومن غياب الزعامات المهمة للطائفة.

كما ظهر الحريري -ربما لأول مرة في تاريخ الكيان اللبناني- بوصفه أول رئيس حكومة «سني» أقوى من رئيس الجمهورية الماروني، في حكومات ما بعد الطائف. لذا كان «الاشتباك السياسي» حتميًا بين الرئيس إميل لحود ورئيس الحكومة رفيق الحريري؛ لأن لحود لم يرضخ لإغراءات الحريري ولم يمرر له كل ما أراد من مشاريع اقتصادية من الخصخصة إلى الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية مع الدول الأوروبية (باريس ١ وباريس ٢)...

هكذا سيشعر الرأي العام السني بالانزعاج من الرئيس إميل لحود وسيصبح أكثر التصاقًا بالرئيس رفيق الحريري. كما سيشعر المسيحيون أيضًا بمثل هذا القلق من رفيق الحريري رئيس الحكومة القوي في مواجهة الرئيس الماروني الذي كان قبل اتفاق الطائف الرئيس الأول بلا ند. ومن الممكن أن نتخيل أي شعور سيتولد لدى سنة لبنان بعد اغتيال الحريري عام ٢٠٠٥ واتهام سوريا بذلك الاغتيال بعدما قررت سوريا قبيل اغتياله التمديد للرئيس إميل لحود «خصم» الرئيس الحريري... لذا لم تواجه تهمة سوريا باغتيال الحريري أي عقبة لدى الجمهور السني الواسع في لبنان. وهي اللحظة التي ستبدأ فيها الأزمة اللبنانية الراهنة التي ستستمر طوال السنوات الخمس الماضية إلى عام ٢٠١٠ من دون أي حل لها.

وقد أسهمت القوى السياسية المحلية والخارجية -خصوصًا فرنسا والولايات المتحدة- في هذا التحريض ضد سوريا[٤]، ولم يكن من العسير دعوة هذا الجمهور للنزول إلى الشارع من أجل «السيادة والحرية والاستقلال» (ثورة الأرز) للتعبير عن الغضب مما فعلته سوريا وضرورة خروجها من لبنان، ولا من تحويل سوريا إلى العدو رقم واحد للبنان («البحر من أمامكم والعدو من ورائكم»: سمير جعجع في الذكرى الثانية لاغتيال الحريري في ٢٠٠٦/٣/١٤).

هكذا يمكن أن نفهم لماذا بايع سُنَّة لبنان سعد ابن رفيق الحريري زعيمًا لهم وهم لا يعرفونه؛ كانت المبايعة تعبيرًا عن حالة «التضامن الوجودي» لدى الطائفة السنية بعدما فقدت غدرًا أحد أهم زعمائها التاريخيين. وما فعلته هذه الطائفة ليس

خارج مألوف العلاقات العائلية والقبلية والعشائرية في لبنان أو في المنطقة العربية... فقد فعل الدروز في لبنان الأمر نفسه بعدما بايعوا وليد جنبلاط إثر مقتل والده عام ١٩٧٨، ولم يكن بدوره أكثر اهتمامًا بالشأن من سعد الحريري.

شعر المسيحيون بدورهم بما يمكن أن نسميه القلق «الاستراتيجي» على وجودهم وعلى مستقبلهم. ليس فقط بسبب تراجع صلاحيات رئيس الجمهورية الماروني لمصلحة الطوائف الإسلامية الأخرى، بل بسبب تغير ميزان القوى الديموغرافي في البلاد لمصلحة المسلمين، تشير الإحصاءات الأخيرة بحسب لوائح الشطب في انتخابات ٢٠٠٩ إلى أن نسبة المسيحيين لم تتجاوز ٣٥٪ من مجموع السكان، وهذه النسبة ستزداد انخفاضًا مع تزايد هجرة الشباب المسيحي وانخفاض نسبة الولادات عمومًا في العائلة المسيحية.

لم يكن بمقدور المسيحيين أن يوقفوا عجلة التحولات التاريخية والديموغرافية والسياسية، فقد خرجوا منهكين ومشتتين من الحرب الأهلية وفقدوا في اتفاق الطائف امتيازاتهم التاريخية... وقد باتوا في كثير من المناطق اللبنانية بحاجة إلى التحالف مع المسلمين السنة أو الشيعة للفوز بمقاعد انتخابية لهم. كما انسحب الأمر على التحالفات السياسية بين طرفين مسيحيين أساسيين (التيار الوطني الحر الذي تحالف مع حزب الله ليشكلا معًا نواة المعارضة اللبنانية، والقوات اللبنانية وحزب الكتائب الذين تحالفوا مع تيار المستقبل في إطار الموالاة).

هكذا تبدو معادلة الطوائف في لبنان شديدة التعقيد والتداخل، فهي تشبه المثلث الذي لا يمكن أن يتقوص أو يتمدد أحد أضلاعه من دون أن تتأثر الأضلاع الأخرى مباشرة. فيصعب أن نفصل بين طموحات الشيعة أو مخاوفهم على سبيل المثال من دون أن نلتفت إلى تداعيات ذلك على السنة. ومن غير الممكن أن نبحث في حجم نفوذ السنة من دون معرفة كيف ينظر الشيعة والمسيحيون إلى هذا النفوذ. ولا إلى مستقبل العلاقات بين السنة والشيعة من دون أن نلحظ مخاوف أو هواجس المسيحيين من هذه العلاقة سواءت كانت إيجابية أو سلبية.

- البعد السياسي الإقليمي/الدولي:

على الرغم من هذا الواقع الطائفي المباشر في علاقات اللبنانيين فيما بينهم لا ينبغي أن نغفل التداخل القوي بينه وبين الواقع السياسي الإقليمي والدولي. ليس فقط لأن لبنان شديد التأثر بتحولات ما يجري في محيطه، بل لأن الخيارات السياسية لكل طرف أيضًا كانت تتجاوز الطائفة إلى المحاور الإقليمية باتجاهاتها المختلفة.

لذا حاول الكثيرون في لبنان أن يثبتوا دومًا أن الصراع هو صراع سياسي وهو خلاف على مشاريع سياسية لها امتداداتها في المنطقة. وهذا في الواقع صحيح؛ لأن قوى «الرابع عشر من آذار» -على سبيل المثال- وعمودها الفقري تيار المستقبل ومعه حلفاؤه من القوات اللبنانية ومن حزب الكتائب تؤيد المحكمة الدولية من جهة، وتدعو من جهة ثانية إلى نزع سلاح المقاومة والتسوية مع إسرائيل (أيد رئيس الحكومة سعد الدين الحريري استئناف المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية في سبتمبر ٢٠١٠)، وتجاهر هذه القوى بانحيازها إلى «دول الاعتدال العربي»، وتحديدًا مصر والمملكة العربية السعودية. في حين كانت «الجبهة» الأخرى، أي قوى «الثامن من آذار» وعمودها الفقري حزب الله وحركة أمل وحلفاء الحزب من السنة ومن المسيحيين (التيار الوطني الحر)، ترفض المحكمة الدولية وتشكك في أهدافها، وتؤيد التمسك بسلاح المقاومة وتعتبره ضروريًا لحماية لبنان من أي عدوان إسرائيلي، وهي أقرب سياسيًا إلى «محور الممانعة» -أي إلى سوريا وايران.

أي أن الخلاف بين الطوائف في لبنان لا يقتصر على المستوى الداخلي فقط، بل يمتد في الوقت نفسه إلى خيارات هذه الطوائف السياسية تجاه ما يجري في المنطقة، وخصوصًا تجاه الصراع مع إسرائيل. وهذا ينطبق على المواقف من المحكمة الدولية التي تحظى بالتأييد أو الرفض من القوى الإقليمية أو الدولية انسجامًا مع مواقف حلفائها في لبنان. وربما تكفي للدلالة على هذا البعد السياسي المباشر للخلاف في لبنان، المقارنة بين وثيقتَي حزب الله وتيار المستقبل اللتين نُشرتا في فترتين متقاربتين نسبيًا لنتأكد من هذا التباين في الرؤية حول قضايا الصراع وحول كيفية التعامل معه، وحول نظرة كل فريق إلى موقعه فيه. في الوقت الذي لا تختلف فيه تقريبًا رؤية هذين الفريقين إلى الدولة وإلى ضرورة بنائهاوتعزيز دور مؤسساتها.

يستلهم «تيار المستقبل» في وثيقة إعلان حزبه السياسي (ربيع ٢٠١٠) وفي ذروة الأزمة السياسية في لبنان «تجربة الرئيس الراحل رفيق الحريري»، في حين يشير حزب الله في وثيقته السياسية (شتاء ٢٠٠٩) إلى «أولوية الفعل وأسبقية التضحية». فالأول يعتبر أنه لم يعد بالإمكان تأريخ المرحلة الممتدة من ثمانينيات القرن الماضي «دون ربطها باسم رفيق الحريري» وتجربته، والثاني يرى أنه لم يعد بالإمكان مقاربة التحولات الجارية حاليًا من «دون ملاحظة المكانة الخاصة التي باتت تشغلها المقاومة أو تلك الرزمة من الإنجازات التي حققتها مسيرتها».

المستقبل يدعو إلى «تجديد العروبة وتحديثها لجعلها رابطة منفتحة وديمقراطية وجامعة، أما بالنسبة لـ«حزب الله»، فتتحول مقاومته من «قيمة وطنية لبنانية» تدحر الاحتلال الإسرائيلي وتؤثر في بناء الدولة «القادرة العادلة»، إلى «قيمة

عربية وإسلامية»، بل «قيمة عالمية وإنسانية»، هدفها «استنهاض الأمة» وتغيير موازين القوى في المعادلة الإقليمية لمصلحة المقاومة وداعميها.

إن مجرّد قراءة هاتين المقدمتين يُظهر لنا الفوارق الكبيرة في مشروعَي كل من التيار والحزب، سواء على الصعيد المحلي أو الإقليمي أو الدولي. والتمايز واضح وعميق، بين محور لا يرفض السلام مع إسرائيل، وآخر يرفض أي شكل من أشكال التسوية معها؛ ذلك أن إسرائيل بالنسبة للحزب خطر دائم، كما أنها «مولود غير طبيعي وكيان غير قابل للحياة والاستمرار ومعرض للزوال» (المقدمة)، وبالتالي لا حاجة للاعتراف بها أو إقامة سلام معها. في حين يعتبر تيار المستقبل نفسه «مكوّنًا استراتيجيًا من مكونات الاعتدال العربي، القائم على «ملاقاة التحول الجاري في العالم العربي»، واستراتيجية السلام مع إسرائيل على أساس الحل العادل كما تجسده المبادرة العربية المقررة في قمة بيروت.

أما «حزب الله» فيريد إضافة القيم التأسيسية المتأتية من المقاومة إلى قيم لبنان الأساسية التي تكرّست في ميثاق ١٩٤٣. وبالتالي فإن «لبنان الحديث» هو تراكم «لبنانين»: لبنان الحرية والثقافة والعلم والتنوع، أي لبنان - الميثاق في العام ١٩٤٣، ولبنان العنفوان والكرامة والتضحية والبطولة، التي يعتبر الحزب أنه حقّقها بفضل مقاومته وتحريره الجنوب (الفصل الثاني، ثانيًا: المقاومة)... أما مشروعه، فهو قائم على مبدأ المقاومة ورفض عملية التسوية في المنطقة. والمحور الإقليمي الذي يعلن «حزب الله» الانتماء إليه يتناقض مع ذاك الذي يؤيده «تيار المستقبل»، فالحزب مع فكرة المقاومة في «المعركة الحضارية التاريخية» ضد الغرب الاستكباري. أما «المستقبل» فمع محور «الاعتدال العربي» القائم على الانفتاح على الثقافات، ركيزته «العروبة الجديدة» التي انطلقت من قمة الرياض...[٥].

- الاضطراب الطائفي-السياسي:

اضطربت العلاقات الداخلية بين الطوائف اللبنانية وخصوصًا بين السنة والشيعة بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري في شباط/فبراير ٢٠٠٥، وتفاقم هذا الاضطراب بعد تشكيل المحكمة الدولية وما تسرب عن قرارها الظني الذي سيتهم أفرادًا من حزب الله... قبل ذلك التاريخ لم يكن لهذا الاضطراب أي أثر يُذكر في الحياة السياسية والاجتماعية اللبنانية.

لقد سارعت قوى ودول كثيرة في لبنان وخارجه، ومن دون أي دليل أو بينة -وفي مقدمتها فرنسا والولايات المتحدة- إلى اتهام سوريا بارتكاب هذه الجريمة. فاعتبر السنة أن الشيعة شركاء غير مباشرين في هذه الجريمة لأنهم حلفاء سوريا، ولأنهم لم يتفاعلوا مع التهمة الموجهة إليها، كما رفضوا أصلا هذه المحكمة قبل أن يشككوا في أهدافها.

لكن سوريا، كما أشرنا، ستتحول في نظر قوى الرابع عشر من آذار إلى «عدو» لبنان الأول الذي ينبغي ترسيم الحدود معه ومنعه من إرسال السلاح إلى حزب الله، وإلغاء كل الاتفاقيات التجارية والمائية والاقتصادية والأمنية التي عُقدت معه في المرحلة السابقة... وطوال السنوات الخمس الماضية سيستمر التوتر الداخلي بين القوى اللبنانية السياسية والطوائف الرئيسة، يخبو حينًا ويتصاعد حينًا آخر. وسيبلغ ذروته عام ٢٠١٠ ليس فقط على طبيعة الحكم والمخاوف من الاستئثار، بل وأساسًا على المحكمة الدولية التي ستتحول في البداية إلى رهان دولي ومحلي على إسقاط سوريا أو إضعاف نظامها... ما يعني إضعاف حلفائها في لبنان وفلسطين (حزب الله وحركة حماس) وإيران... قبل أن تطوى صفحة ذلك الاتهام ضد سوريا، ليتوجه بحسب كل التسريبات (قبل صدور القرار الاتهامي) إلى «أفراد من حزب الله».

هكذا سيعود التوتر بشدة إلى العلاقات الداخلية اللبنانية بعد الانقسام حول المحكمة الدولية بين مؤيد لها وللعدالة التي ستحققها (قوى الرابع عشر من آذار) وبين رافض ومشكك في أهدافها (قوى الثامن من آذار).

مع تسريب هذا الاتهام سنعود مجددًا عام ٢٠١٠ إلى الاضطراب السياسي والإعلامي، ومعهما المخاوف من عدم الاستقرار ومن الفتنة التي قد تطل برأسها في لبنان.

لم يكن الوضع الداخلي في لبنان بطبيعة الحال معزولا عما يجري حوله على الصعيد الإقليمي، فقد تدهورت العلاقات السورية - السعودية بعد حرب تموز ٢٠٠٦، بعدما اعتبرت المملكة ما قام به حزب الله (عملية خطف الجنديين الإسرائيليين) مغامرة غير مسؤولة... في حين وقفت سوريا إلى جانب الحزب والمقاومة واعتبرت نتائج الحرب انتصارًا لها وإدانة لمن وقفوا جانبًا.

وقد انعكس هذا التدهور على حلفاء الطرفين: تيار المستقبل وقوى الموالاة من جهة، وحزب الله وقوى المعارضة من جهة ثانية؛ بحيث بات من الصعب تجاوز الخلافات الداخلية في ظل استمرار الخلاف بين السعودية وسوريا. ولهذا كان رئيس المجلس النيابي نبيه بري يؤكد دائمًا في معرض رؤيته للحل في لبنان وخصوصًا ما تعلق بأزمة المحكمة الدولية ما يسميه: «معادلة س/س» أي سوريا والسعودية، ما يعكس إدراك اللبنانيين مدى تأثير البعد الإقليمي على أوضاعهم الداخلية وعلى سبب خلافاتهم وعلى فرص الحلول التي يبحثون عنها.

ولم يكن البعد الدولي بدوره بعيدًا عن هذا التأثير وعن هذه المعادلة الداخلية /الإقليمية في تأجيج الصراع أو في البحث عن الحلول والتسويات؛ فقد وقفت الإدارة الأمريكية علانية إلى جانب المحكمة الدولية ولم تكُفّ عن إعلان الدعم والتأييد تارة

لرئيس الحكومة اللبنانية فؤاد السنيورة في مواجهة «من يريد تخريب استقرار لبنان ومنع تحقق سيادته»... وتارة للرئيس سعد الحريري، من خلال زيارات المسؤولين السياسيين والعسكريين إلى لبنان «للإشادة بصلابة رئيس الحكومة، ولتأكيد الدعم للمحكمة الدولية».

٢٠١٠ عام المحكمة الدولية:

تحولت المحكمة الدولية إلى قضية العام الرئيسة، بعد التسريبات المتلاحقة في الصحافة الغربية عن اتهامها أفرادًا من حزب الله وعن «موعد قريب لصدور قرارها الظني»، إلى «قنبلة موقوتة» يخشى الجميع انفجارها في وجه اللبنانيين في أي لحظة.

فقد عاد التداول وبقوة في وسائل الإعلام المحلية والأجنبية إلى ما سبق أن نشرته صحيفة دير شبيجل الألمانية (في ٢٣ من أيار/مايو ٢٠٠٩) عما اعتبرته «خلاصة جديدة تتجه إليها التحقيقات مفادها أن السوريين لم يخططوا ولم ينفذوا عملية الاغتيال، بل القوات الخاصة التابعة لتنظيم حزب الله الشيعي اللبناني»، ونقلت مضمون هذا التقرير فضائيات وصحف عربية وأجنبية عدة. ودخل لبنان في دوامة من الشائعات عن الموعد المفترض لصدور القرار الظني الذي سيوجه الاتهام إلى «أفراد من حزب الله» بجريمة الاغتيال.

لكن عام ٢٠١٠ هو أيضًا عام المصالحة الرسمية اللبنانية مع سوريا، فقد توجه رئيس الحكومة وزعيم تيار المستقبل سعد الحريري إلى دمشق بعد وساطة سعودية «لفتح صفحة جديدة من العلاقات بين البلدين». أما أهم نتائج هذه المصالحة فهو اعتراف الرئيس الحريري في تصريح إلى جريدة الشرق الأوسط السعودية في ٢٠١٠/٩/٦ «ببراءة سوريا من اغتيال والده وإقراره بوجود شهود زور ضللوا التحقيق وأساءوا إلى علاقات لبنان مع سوريا».

وأهمية هذا الاعتراف من رئيس الحكومة اللبناني أنه يعتبر نقيضًا لكل اتهامات لجنة التحقيق الدولية، وفريق رئيس الحكومة السياسي طوال خمس سنوات لسوريا بجريمة الاغتيال؛ أي أن الاعتراف ببراءة سوريا وبوجود شهود زور هو إقرار بأن مسار التحقيق السابق من جانب التحقيق الدولي لم يكن صحيحًا، وأن أبرياء سُجنوا بسبب هؤلاء الشهود الزور.

تمحور الخلاف حول المحكمة وحول قرارها المرتقب على القاعدة السابقة نفسها عن الانقسام السياسي والطائفي معًا؛ أي المعارضة: (حزب الله وحركة أمل وحلفاؤهم من القوى والطوائف الأخرى -حلفاء وأصدقاء سوريا وإيران)، والموالاة: (تيار المستقبل والقوات اللبنانية والقوى السياسية الأخرى - حلفاء وأصدقاء المملكة العربية السعودية ومصر والولايات المتحدة)، بين من يدافع عن هذه المحكمة من «أجل الاستقرار والعدالة»، ومن يتهمها بالتسييس خدمة لأهداف الدول التي تريد محاصرة المقاومة أو القضاء على دورها في الصراع ضد إسرائيل.

وفي ظل هذا الانقسام بات لبنان أمام محنة جديدة: إما أن يدخل أتون فتنة سياسية ومذهبية تطيح باستقراره، وإما أن يتم الحل أو التوافق الذي يمكن أن ينجم ليس عن التفاهم اللبناني - اللبناني فقط، بل عن التفاهم السعودي- السوري لتطويق قرار المحكمة الدولية ومنع انفجار الوضع اللبناني مجددًا.

ومع التلويح بهذا الاتهام ضد حزب الله سيعود لبنان مجددًا إلى الاضطراب السياسي والإعلامي وإلى سجالات لن تتوقف حتى الأيام الأخيرة من العام ٢٠١٠ بين مؤيدين للمحكمة ومعارضين لها، وستتعرض الحكومة اللبنانية للشلل، وتتوقف عن الاجتماعات في الأشهر الأخيرة من العام نفسه على الرغم من تفاقم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية... وسيتمحور الخلاف بين أطراف حكومة (الوحدة الوطنية) حول قضية رئيسة هي قضية شهود الزور؛ ففي الوقت الذي سيتمسك فيه فريق المعارضة (حزب الله وحلفاؤه) بالتحقيق مع هؤلاء الشهود، سيرفض فريق الموالاة (تيار المستقبل وحلفاؤه) هذا الأمر.

وتستند المعارضة في دعواها إلى ما أعلنه الرئيس الحريري نفسه لجريدة الشرق الأوسط السعودية عن «وجود شهود زور ضللوا التحقيق... ولذا ينبغي بالنسبة إلى المعارضة معرفة هؤلاء الشهود الذين اعتمدت عليهم لجنة التحقيق الدولية، ومعرفة من كلفهم مثل هذه الشهادة ولأي غاية ولماذا ضللوا التحقيق!!! في حين يصر فريق الموالاة تارة على عدم وجود مثل هؤلاء الشهود وتارة على أن محاكمتهم يجب ألا تتم قبل صدور القرار الظني بحق المتهمين بجريمة الاغتيال.

وقد زاد هذا التباين الأزمة تعقيدًا ومعها المخاوف من عدم الاستقرار ومن الفتنة التي قد تطل برأسها في لبنان... ذلك أن صدور مثل هذا القرار سيعني أن حزب الله هو من اغتال الرئيس الحريري وليس أفرادًا «غير منضبطين». كما سيعني الأمر على مستوى أوسع أن الشيعة هم من اغتالوا زعيم السنة في لبنان. خصوصًا أن تداعيات الفتنة بين السنة والشيعة التي ستنجم عن مثل هذا الادعاء لن تقتصر على لبنان وحده، بل ستتوسع على الأرجح إلى بلدان عربية أخرى، وسيشهد مشروع التفاهم العربي- الإقليمي برعاية سوريا والسعودية صعوبة لحل الأزمة في لبنان من دون توافق داخلي مناسب (الأسد من قطر: نرفض الاتهام من دون دليل.. وأفكار الحل تُعلَن لبنانيًا- السفير ٢٠١٠/١٢/١٥).

بعد هذا التحول في وجهة التحقيق الدولي وفي وجهة الاتهام نحو حزب الله بدلا من سوريا، بدأ حزب الله معركة

دفاعية استباقية ضد هذه المحكمة وضد قرارها الظني المرتقب.

وقد اعتمد الحزب في هذه المعركة على الجوانب الأمنية والسياسية والقانونية ليثبت وهن المحكمة وخضوعها للتدخل السياسي وبالتالي فقدانها معايير النزاهة والمهنية المفروضة للوصول إلى العدالة ولمعرفة القتلة، فسأل المحكمة: لماذا لم تكن إسرائيل بين المتهمين بهذه الجريمة؟ ولماذا لم يحاول المحققون التحقيق مع أي من المسؤولين الإسرائيليين (علمًا بأن طائرات التجسس الإسرائيلية لا تنقطع عن الطيران فوق لبنان، وكانت مثل هذه الطائرات موجودة فوق مسرح الجريمة)؟ وقدم حزب الله من أجل هذه الفرضية شريطًا مصورًا من أرشيف المقاومة يرصد حركة الطيران الإسرائيلي فوق بيروت بما فيها منطقة وقوع جريمة الاغتيال.

إلى ذلك استند الحزب أيضًا إلى ما كشف من تجسس إسرائيلي ومن قدرة على السيطرة على شبكة الاتصالات اللبنانية، خصوصًا أن قرار الاتهام يستند إلى اتصالات مفترضة بين أفراد من حزب الله قبل حصول الجريمة وبعدها. وقد تبين من هذه السيطرة الإسرائيلية على قطاع الاتصالات أن بإمكان إسرائيل أن تفبرك اتصالات متبادلة بين من تريد من مشتركين في شبكة الاتصالات من دون أن يكون أي من هؤلاء قد أجرى أي اتصال فعلي من هاتفه النقال.

كما لجأ الحزب في إطار هجومه على المحكمة إلى الإطار القانوني، مستعينًا بشخصيات حقوقية بارزة لتأكيد عدم قانونية إجراءاتها، خصوصًا أن الموافقة اللبنانية الرسمية على المحكمة عام ٢٠٠٥ لم تكن دستورية نظرًا لعدم توقيع رئيس الجمهورية (إميل لحود) عليها ولعدم عرضها على مجلس النواب للموافقة عليها.

لم يكن حزب الله من خلال معركته الاستباقية ضد المحكمة وقرارها الظني يخشى فقط اتهامًا ظالمًا، بل كان الحزب يدرك تمامًا أن مثل هذ الاتهام لن يقتصر على مجرد تشويه صورته داخليًا أو عربيًا؛ لأن مثل هذا الاتهام يتجاوز ذلك إلى تأكيد أن الحزب منظمة إرهابية تقوم بالاغتيالات. ومن المؤكد أن الماكينة الإعلامية الغربية ستستغل هذه التهمة لتنسب إلى الحزب عشرات عمليات الاغتيال التي حصلت في لبنان وفي أماكن أخرى في المنطقة وفي العالم. وقد لا تكون مخاوف الحزب وتقديراته مجرد أوهام، فقد أكد جيفري فيلتمان السفير الأمريكي السابق في لبنان في جلسة استماع في وزارة الخارجية في ٢٠١٠/٦/٨ أن حكومته أنفقت ٥٠٠ مليون دولار لتشويه صورة حزب الله في لبنان، كما أكد في تصريحات أخرى في شهر أكتوبر ٢٠١٠ أنه يعمل على تمزيق حزب الله وتقديمه هدية الأعياد إلى اللبنانيين...[٦].

ومن المرجح بعد صدور تهمة مماثلة ضد الحزب أن يتلقف مجلس الأمن ذلك ليُصدر قرارات أخرى أشد قسوة تعتبره ميليشيا وتدعو إلى نزع سلاحه... مع ما يعني ذلك من تعقيدات إضافية في الوضع الداخلي اللبناني ومن ضغوط ستمنع أي مؤيد للحزب في أي مكان في العالم من التعاون معه أو تأييده أو إرسال التبرعات إليه.

الاهتمام الإقليمي والدولي بالمحكمة:

لم تكن «معركة» القرار الظني، أو قضية المحكمة الدولية، في لبنان خارج بيئة الصراع أو المحاور الإقليمية والدولية. فمن المعلوم أن حزب الله وحلفاءه في قوى الثامن من آذار أكثر قربًا من «محور» سوريا-طهران، مع ملاحظة التفاوت في هذا القرب بين طرف وآخر من أطراف هذه القوى (علاقة حزب الله الخاصة مع إيران). كما أن الفريق الآخر، أي قوى الرابع عشر من آذار، أكثر قربًا من محور «الاعتدال العربي» وعلى رأسه المملكة العربية السعودية (وعلاقتها الخاصة مع تيار المستقبل) ومصر. كما تحظى هذه القوى بدعم علني وتأييد الولايات المتحدة الأمريكية. ما يعني أن طبيعة الخلاف حول المحكمة أو الرهان على نتائج ما ستتوصل إليه ليس معزولا لا عن صلات القوى المحلية بالمحاور الإقليمية ولا عن علاقة هذه المحاور بالقوى الدولية.

لذا، سنلاحظ أن الأطراف الإقليمية التي أشرنا إليها ستكون لها المواقف نفسها التي تنسجم مع مواقف حلفائها في لبنان من المحكمة الدولية ومن قرارها الظني.

فإيران -على سبيل المثال- وهي الأقرب (مع سوريا) إلى قوى الثامن من آذار وإلى حزب الله، اتهمت المحكمة بالتسييس وأدانت القرار الظني المرتقب. ويعتبر علي لاريجاني -رئيس مجلس الشورى الإيراني- بعد لقائه الرئيس الأسد في دمشق في ٢٠١٠/١١/٣٠: «أن القرار الاتهامي والمحكمة الدولية الخاصة بجريمة اغتيال رفيق الحريري هي مشروع أمريكي يهدف إلى ضرب الاستقرار في لبنان».

والموقف الإيراني الأوضح والأقوى كان على لسان مرشد الثورة في ٢٠١٠/١٢/٢٠ بعد لقائه أمير قطر في طهران عندما اعتبر جازمًا «أن أي نتائج تتوصل إليها المحكمة الدولية الخاصة بجريمة اغتيال الرئيس الشهيد رفيق الحريري ستكون باطلة... وأن هذه المحكمة صورية وسيكون حكمها لاغيًا وباطلا مهما كان.. داعيًا «جميع الأطراف في لبنان، إلى الحكمة والتعقل... كي لا يتحول هذا الموضوع إلى مشكلة».. مشددًا في الوقت عينه على أن «المؤامرة ضد لبنان لن تنجح».

اتهمت سوريا أيضًا المحكمة بالتسييس، فقد ربط وزير الخارجية السوري وليد المعلم بين استمرار المحكمة أداة

سياسية للقوى الخارجية، وتهديد استقرار لبنان... واعتبر أن من يريد استقرار لبنان عليه أن يحيّد المحكمة. وأشار المعلم في ندوة في جامعة دمشق في ٢٠١٠/٨/٢ إلى أنّ «موقف سوريا كان واضحًا منذ البداية، وهو أن المحكمة لا تسعى إلى كشف الحقيقة، بل تشكلت لأهداف سياسية وللضغط على دمشق»... معتبرًا أنّ «هذه المحكمة التي تُسرّب معلومات عن التحقيقات إلى الإعلام والإسرائيليين، لا أعتقد أنها تبغي العدل والإنصاف وكشف الحقيقة»... كما أكد نائب وزير الخارجية السوري فيصل المقداد بدوره تهمة التسييس وأضاف: «أنا كنت في الأمم المتحدة وأعرف كل الألاعيب التي تمت من أجل إنشاء هذه المحكمة ومن أجل التحقيق قبل إنشائها...»[٧].

والرئيس الأسد نفسه لم يتردد في رفض المحكمة وتوجيه التهم إليها... فقد نُقل عنه في ٢٠١٠/١٢/١٢ قوله لنظيره الفرنسي نيكولا ساركوزي: «إن المحكمة الدولية مُسيَّسة، وهذا لا تقبله سوريًا»...(وانسجامًا مع موقف حزب الله) أكد الأسد أن «التفاهم بعد صدور القرار الظني سيكون صعبًا». أما الموقف الأبرز للرئيس الأسد فكان في اعتباره «أن لجم تداعيات المحكمة الدولية على الوضع في لبنان... وأن النجاح في مواجهة القرار الاتهامي المسيَّس... سيكون إنجازًا يوازي في نوعيته وأهميته حدث إسقاط اتفاق ١٧ أيار»[٨]، وهو الاتفاق اللبناني الذي وُقِّع مع إسرائيل عام ١٩٨٣ بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان.

في مقابل هذه المواقف المعارضة للمحكمة التي تتهمها بالتسييس وتدعو إلى «لجم» تداعياتها، كانت دول «محور الاعتدال» تدعم المحكمة وتؤيد استمرار عملها. فبعد لقاء وزيرَيْ خارجية مصر والمملكة العربية السعودية في جدة (في ٢٠١٠/٥/١٠)، وبعد التباحث في عدد من الملفات الإقليمية من بينها لبنان، أكد الطرفان «ضرورة التزام كل الأطراف استقرار لبنان ودعم حكومته، إضافة إلى دعم عمل المحكمة الدولية الخاصة... وأن كلا من مصر والسعودية لها موقف واضح، والمحاولات المبذولة لتعطيل عمل المحكمة هي محاولات لن تحقق الهدف منها... وأن هذه المحكمة مهمة من أجل مستقبل لبنان، ومن أجل وقف عمليات الاغتيال السياسي في هذا البلد».

دافعت الولايات المتحدة من جهتها بقوة عن المحكمة ورفضت بحزم أي دعوة، وأي دور للبنان في وقفها أو تعطيل عملها، واعتبرت أن المحكمة «مبنية على آلية دولية يتعذر إلغاؤها أو المساومة حولها، واتهمت حزب الله بابتزاز لبنان والترويج لصفقة سورية-سعودية» نفت علم الإدارة الأمريكية بها.. مشددة على أن المحكمة ستستمر، وأن العلاقة بين دمشق وبيروت «لا تؤسس على تدمير العدالة (انسجامًا مع مواقف قوى الرابع عشر من آذار)... وأن المحكمة تشكل أمل لبنان الأفضل في حصد دعم دولي لوضع التاريخ المأساوي والدموي للعنف السياسي وراءنا».

ووفقًا لما صرح به مسؤول أمريكي لجريدة الحياة: «يريدون تخيير لبنان بين العدالة والاستقرار... نحن مع الاستقرار والمسار البنّاء... الشعب اللبناني يستحق الاستقرار والأمن والعدالة أيضًا...». وأضاف المسؤول الأمريكي أن «المحكمة الخاصة بلبنان تم تأسيسها باتفاقية بين لبنان والأمم المتحدة، إنما نصوصها خرجت من مجلس الأمن وتحت الفصل السابع وسلطاته.... ونتوقع من لبنان بوصفه عضوًا في مجلس الأمن ودولة تدعم القانون الدولي، أن يستمر في التعاون وألا يحاول تدمير المحكمة، إنما بغض النظر عما يقوم به لبنان، المحكمة ستستمر»[٩]. كما ربطت واشنطن بين عمل المحكمة وسيادة لبنان، فذكر الناطق باسم وزارة الخارجية الأمريكية فيليب كراولي في ٢٠١٠/٢١/٢١: «أن إنشاء المحكمة الخاصة بلبنان كان إشارة واضحة بأن سيادة لبنان غير قابلة للتفاوض...».

أما إسرائيل فربما تُعتبر أكثر المعنيين بتداعيات اتهام حزب الله، سواء لجهة ما سيلحق بالحزب من جراء هذا الاتهام أو لمخاوفها من الانعكاسات السلبية على التوازن السياسي في لبنان. لذا اعتبر رئيس شعبة الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية الجنرال عاموس يدلين أن القرار الظني للمحكمة الدولية سيشكل ما سماها كارثة دعائية على حزب الله، وأنه سيقوِّض الاستقرار في لبنان. وبث التليفزيون الإسرائيلي الرسمي في ٣٠ تموز/يوليو ٢٠١٠ خبرًا ادعى فيه أن المحكمة الدولية توصلت إلى نتيجة مفادها أن المسؤول عن هذا الاغتيال هو مسؤول عسكري بارز في حزب الله وليس سوريا كما أشيع في السنوات الماضية...»[١٠].

واعتبرت صحيفة هآرتس في ٢٠١٠/١٢/٣٠ أن المدعي العام للمحكمةِ الدوليةِ دانيال بلمار سيقدِمُ قرارَه الظنيّ الأولي في (٢٠١١/١/١٥) دون أن ينشُرَ محتوى هذا القرار أو أسماءَ الأشخاصِ الذين سيصدر بحقهم القرارُ الظني...كما نقلت هآرتس تقديرات ترجح نشر هذه التفاصيل في بداية شهر أبريل/نيسان (٢٠١١) هذا إذا لم يحصل تأجيل إضافي. وقد سبق لنائب رئيس الوزراء الإسرائيلي سيلفان شالوم القول: «إن إدانة صادرة من المحكمة الدولية الخاصة بلبنان ضد حزب الله ستؤدي إلى تطبيق القرار ١٥٥٩ وإلزامية تجريد حزب الله من سلاحه...».

لكن المخاوف الإسرائيلية اتجهت إلى ما يمكن أن يقوم به حزب الله إذا صدر القرار الظني، لذا بحثت الحكومة الأمنية المصغرة في إسرائيل (في ٢٠١٠/١١/٢٤) في احتمال عودة التوتر مع حزب الله مع اقتراب القرار الظني؛ لأن احتمال توجيه الاتهام إلى حزب الله باغتيال الحريري في ٢٠٠٥ قد يثير

«توترات كبيرة» بين إسرائيل ولبنان... ولم يصدر أي بيان في ختام الاجتماع الذي شارك فيه رؤساء وكالات الاستخبارات الإسرائيلية. حتى رئيس الحكومة بنيامين نتنياهو ربط بين عدم التدخل في شؤون المحكمة خشية التوتر الذي قد يثيره هذا التدخل من جانب حزب الله على الحدود الشمالية (٢٠١٠/١/٣)...

المبادرة السورية-السعودية:

ترافق التوتر الذي بلغ ذروته عام ٢٠١٠ في لبنان حول المحكمة وشهود الزور والقرار الظني المرتقب... مع مساعٍ سورية-سعودية لمنع الأزمة من الانفجار في الشارع أو في وجه الحكومة... لذا كانت المساعي تدور حول إما منع القرار من الصدور أو تطويق تداعياته السياسية والأمنية المحتملة.

وقد واجهت هذه المبادرة -التي حافظت على قدر كبير من السرية والتكتم- حول تفاصيلها أكثر من اتجاه داخلي لبناني وخارجي إقليمي ودولي في التعامل معها، بين مؤيد ومشجع وبين معارض ورافض إلى من يحاول نفي وجود مثل هذه المبادرة أصلاً.

كما اختلف فريقا الرابع عشر والثامن من آذار حول توقيت تنفيذ هذه المبادرة، بين من يريدها قبل صدور القرار الظني ومن يريدها بعده، والفارق شديد الأهمية بالنسبة إلى الطرفين. إذ يؤكد حزب الله أنه لن يذهب إلى التفاوض أو إلى التفاهم بعد توجيه التهمة إليه وإدانته ضمنًا، لذا فهو يعتبر نفسه غير معني بهذا القرار وبمضمونه الاتهامي بعد صدوره. وأنه لن يفاوض وهو في موقع الاتهام. لكن حزب الله يؤكد في الوقت نفسه تأييده هذه المبادرة ودعمه لها. وهو في الواقع (مع حلفائه المحليين والخارجيين) صاحب مصلحة أكيدة في تفاهم يُبعد عنه شر الاتهام ويخفف عنه وطأة التوتر الداخلي السياسي والمذهبي ويعيد إليه اهتمامه وتركيزه السياسي والإعلامي على قضية المقاومة.

في حين يعتبر الطرف المقابل، وخصوصًا تيار المستقبل (مع حلفائه المحليين والخارجيين)، أن صدور القرار الظني سيجعل حزب الله وحلفاءه في موقع أضعف في المعادلة السياسية الداخلية. لذا يفضل هذا التيار تأجيل البحث في أي تفاهم إلى ما بعد صدور هذا القرار.

يواجه هذا التفاهم السوري-السعودي المفترض تعقيدات تدور حول المقايضة المطلوبة بين الطرفين؛ إذ يريد رئيس الحكومة سعد الحريري في مقابل التخلي عن القرار الظني إطلاق يده حكوميًا في المجالات الاقتصادية والخارجية والمالية... بعدما منعته المعارضة (حزب الله والتيار الوطني الحر) عمليًا من حرية التحرك كما يشاء في هذين المجالين؛ أي ما أطلق عليه البعض «الحكم مقابل المحكمة».

في حين لا يبدو حزب الله مستعدًا لاستعادة المعادلة السابقة نفسها التي حكمت علاقته برئيس الحكومة الراحل رفيق الحريري عندما أطلقت يده في مجال الاقتصاد والإعمار -بوجود القوات السورية في لبنان- في مقابل عدم التعرض لشرعية المقاومة... وربما لهذا السبب يؤكد السوريون والسعوديون دور التوافق الداخلي اللبناني وأهميته في تحقق مبادرتهم.

ثمة مستوى آخر يدفع المملكة العربية السعودية -وعلى رأسها الملك عبد الله- نحو التفاهم مع سوريا لحفظ الوضع في لبنان ومنعه من الانفجار ومن احتمال تغيير معادلته السياسية الحالية التي يشير إليها حزب الله وحلفاؤه تلميحًا أو تصريحًا... إذ تعتبر المملكة أنها لا تريد خسارة نفوذها في لبنان بعدما خسرت ذلك النفوذ في العراق؛ أي المصالحة للحد من الخسائر. في حين يعتقد البعض أن اتهام الحزب هو الذي سيخلق معادلة جديدة تعوض تلك الخسائر.

الأطراف الأخرى المعارضة لحزب الله تبدو بدورها في حال من التردد والارتباك تجاه هذه المبادرة وتجاه تأثيراتها المحتملة على الوضع في لبنان عمومًا. فالولايات المتحدة -على سبيل المثال- تحاول أن تتجاهل وجود مثل هذه المبادرة؛ لأن حزب الله بالنسبة إليها «يهدد أمن إسرائيل، وهو -كما تردد دائمًا- امتداد للنفوذ الإيراني في لبنان». وهي تخوض معركة تقويض هذا النفوذ على جبهات وملفات عدة في المنطقة، لذا فإنها تعتبر اتهام الحزب بجريمة الاغتيال فرصة ثمينة لتشويه صورته والنيل منه... لكن مصدر القلق الأمريكي يكمن في عجز الولايات المتحدة عن فعل أي شيء إذا سيطر حزب الله على البلاد وفرض تغيير المعادلة السياسية لمصلحته ومصلحة حلفائه، لذا تحاول الولايات المتحدة عرقلة هذه المبادرة إلى أقصى حد ممكن. أما الدول الأوربية التي تتمنى بلا شك إضعاف حزب الله، فهي تخشى مع صدور القرار الظني من الفوضى المحتملة السياسية والأمنية التي ستعرض قوات اليونيفيل في جنوب لبنان لمخاطر أمنية تخلقها بيئة من الاضطراب ومن عدم الاستقرار.

لم يفصح الحزب عن نياته إذا صدر القرار الظني، لكنه أكد دعمه وتأييده المبادرة السعودية-السورية سواء لمنع صدور هذا القرار أو لتطويق تداعياته من خلال رفض مضمونه من قبل القوى السياسية اللبنانية خصوصًا فريق الرابع عشر من آذار، لكن الحزب عمل أيضًا على ترك الاحتمالات مفتوحة في التعامل مع هذا القرار. لذا انشغلت القوى الإقليمية والدولية في محاولة معرفة ما يمكن أن يقوم به الحزب إذا صدر القرار الظني، خصوصًا أن تسريبات صحفية وأمنية أوحت بأن الحزب قد يقوم بانقلاب مع حلفائه يسيطر فيه على لبنان بأكمله على غرار انقلاب حماس في غزة.

وعلى الرغم من نفي الحزب الدائم هذه التهمة، فإن المخاوف من احتمال مماثل لم تتوقف، فالمملكة العربية السعودية على سبيل المثال تخشى أن تفقد نفوذها في لبنان إذا حصل مثل هذا الانقلاب بعد خسارتها ذلك النفوذ في العراق وفشلها في دعم وصول إياد علاوي إلى رئاسة الحكومة. وتشاطر الولايات المتحدة المملكة العربية السعودية المخاطر نفسها؛ فهي تعتبر أن حزب الله ليس سوى امتداد للنفوذ الإيراني في لبنان. أما الدول الأوربية ففي الوقت الذي تتمنى فيه إضعاف حزب الله إلا أنها قلقة من الفوضى السياسية والأمنية المحتملة التي ستجعل قوات اليونيفيل في جنوب لبنان في بيئة من الاضطراب ومن عدم الاستقرار، وهذه قضية في غاية الأهمية بالنسبة للرأي العام الغربي.

أما على المستوى الإسرائيلي، فلا شك أن الدولة العبرية ستكون المستفيد الأول من اتهام حزب الله بهذه الجريمة ومن اعتباره منظمة إرهابية تتطابق مع نظرتها الدائمة إليه، معتقدة أن مثل هذا الاتهام سيجعل هذا الحزب في وضع أسوأ وهو الذي يلوح لها بامتلاك آلاف الصواريخ التي ستسقط على مستوطناتها في أي حرب مقبلة بين الطرفين. لذا يمكن الاستنتاج بأن فرضية قيام إسرئيل بعدوان وشيك على لبنان في المدى المنظور فرضية مستبعدة؛ لأن إسرائيل تعتقد أن عليها انتظار تداعيات القرار الاتهامي ضد حزب الله قبل التفكير في أي حرب ضده. لكن إسرئيل أيضًا تخشى -مثل الدول الغربية الأخرى- هيمنة حزب الله وحلفائه على لبنان، بالإضافة إلى قلقها الخاص من أن تؤدي الفوضى في لبنان إلى جعل حدودها الشمالية معه مفتوحة على كل الاحتمالات. علمًا بأن القيادة الإسرائيلية تبدو غير مستعدة لخوض الحرب مع لبنان وضد حزب الله بعدما أثبتت المناورات المتتالية للجيش الإسرائيلي عدم قدرته على الانتصار المؤكد في هذه الحرب.

خاتمة:

طوى عام ٢٠١٠ أيامه الأخيرة ولم يكن القرار الاتهامي ضد حزب الله قد صدر. ولم يكن التفاهم السوري-السعودي قد أبصر النور أيضًا. ولا يمكن أن نفصل تأخير صدور القرار عن الارتباك الدولي في التعامل مع تداعياته التي أشرنا إليها.

أما تأخر التفاهم السوري-السعودي فيعود إلى ثلاثة عوامل: الأول- الضغوط الأمريكية الشديدة، وثانيًا- التباين في وجهات النظر السعودية بين من يؤيد التفاهم للحد من الخسائر ومن يريد الإطاحة بحزب الله لتعويض تلك الخسائر. أما العامل الثالث فيعود إلى تعقيدات التفاوض حول حجم ونوع المقايضة الداخلية على «الثمن» المفترض إذا تم التراجع عن القرار الظني ضد حزب الله.

تبدو المحكمة الدولية وقرارها المرتقب جزءًا من لعبة الأمم، وهي بلا شك إحدى الأوراق المهمة في صراعات المنطقة. وإذا كانت المحاكم الدولية عادة أداة في يد القوى الكبرى والمهيمنة، فالمحكمة الدولية الخاصة بلبنان -بحسب بعض المحللين- «أداة أمريكية لضرب إيران عبر حزب الله ولو على حساب لبنان» كما كتب روجر كوهين في صحيفة نيويورك تايمز في ٢٠١٠/١٢/١٣، أو كما نقلت إذاعة فرنسا الدولية عن الباحث اللبناني روجيه نبعه قوله: «إن القرار الظني يتزامن مع الإرادة الجلية للولايات المتحدة لضرب إيران الشيعية عبر حزب الله... بهذا المعنى تصبح المحكمة ذريعة -إن لم تكن أداة- أمريكية... تهدد التوازن السياسي الطائفي الهش في لبنان الذي يبدو على المحك بسبب المحكمة»... وأن التدخلات الأجنبية باتت قوية لدرجة أنه بخلاف فرنسا التي لم يعد لها اليد الطولى في الشرق الأوسط فإن الولايات المتحدة تفضل رؤية لبنان «فاشلا على مستوى السيادة»... وعليه يصبح من الصعب تجاهل فكرة أن وضع حزب الله في خانة المحاكمة ومنزوع السلاح إذا أمكن سيجعل من لبنان المجاور لإسرائيل على الحياد تمامًا كما تشتهي الولايات المتحدة[11].

هكذا تحولت المحكمة الدولية إلى أخطر أزمة يواجهها لبنان عام ٢٠١٠، خصوصًا بعد تواتر التسريبات عن اتهامها أفرادًا من حزب الله، وأصبحت المحكمة سيفًا دوليًا مصلتًا على استقرار لبنان، وإلى «قنبلة موقوتة» يخشى الجميع انفجارها في وجه اللبنانيين في أي لحظة بعدما بات الافتراق حول هذه المحكمة على القاعدة السابقة نفسها من الانقسام السياسي والطائفي معًا بين من يدافع عن هذه المحكمة من «أجل الاستقرار والعدالة»، وبين من يتهمها بالتسييس ويعتبرها مؤامرة دولية تريد -بذريعة العدالة- بث الفتنة، ومحاصرة المقاومة والقضاء على دورها في الصراع ضد إسرائيل.

وفي ظل هذا الانقسام بامتداداته الإقليمية والدولية بات لبنان أمام محنة جديدة لن ينجو منها إلا بذهابه نحو التفاهم الداخلي من خلال المبادرة السورية-السعودية؛ لأن دروس الأزمات والحروب في هذا البلد ودروس المحاكم الدولية في بلدان أخرى تثير القلق من التدخل الدولي الذي كانت نتائجه على الدوام عدم الاستقرار والفتن.

الهوامش:

(*) كاتب ومحلل وباحث لبناني.

(١) الحياة ٢٠١١/١/٧.

(٢) راجع على سبيل المثال بشأن هذ التاريخ للبنان كتاب مسعود ضاهر، تاريخ لبنان الاجتماعي (١٩١٤-١٩٢٦)، منشورات دار المطبوعات الشرقية، بيروت، ١٩٨٤.

(٣) السفير ٢٠١١/١/٥.

(٤) راجع ما ورد في كتاب «سر الرؤساء» الذي نُشر بالفرنسية عام ٢٠١٠ ويتحدث فيه المؤلف «فانسان نوزي» عن دور الرئيس جاك شيراك في الإعداد للقرار ١٥٥٩ وفي التحريض على سوريا، وعن محاولاته لإسقاط النظام في دمشق (نشرت جريدة السفير اللبنانية في ٢٠١٠/١١/٨ فصولا من هذا الكتاب).

(٥) راجع الدراسة التفصيلية لهذه المقارنة في جريدة النهار ٢٠١٠/١٠/٢٥.

(٦) نشر الكاتب الأمريكي «فرانكلين لامب» تقريرًا على موقع «فورين بوليسي جورنال» أورد فيه كلامًا منقولا عن مساعد وزيرة الخارجية الأمريكية لشؤون الشرق الأدنى أن المحكمة الدولية هي وسيلة بيد «الولايات المتحدة وإسرائيل لتدمير حزب الله». وروى «لامب» وقائع محادثة قال إنها جرت بين فيلتمان وموظفة مكتبه السابقة، السفيرة الأمريكية الحالية في لبنان مورا كونيلي، في ١٧ من تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠ خلال زيارة إلى النائب وليد جنبلاط في دارته في كليمنصو، قال فيها فيلتمان: «لقد حاصرت هؤلاء حيث أريدهم يا مورا. شاهدينا فيما نحن نمزق حزب الله بألف ضربة بطيئة! من يعتقدون أنفسهم؟ وسنقوم بذلك باستخدام القرار ١٧٥٧، وهذه المرة سنسلك الطريق إلى آخره». وتابع فيلتمان: «لقد طلبت من إسرائيل أن تبقى بعيدة عن لبنان؛ لأن الجيش الإسرائيلي لا يمكنه هزيمة حزب الله، كما أن المنطقة برمتها قد تحترق. أنا من سيتعامل مع الأمر، وهذه ستكون هديتي إلى لبنان لمناسبة عيد الميلاد»، وكأنه «بابا نويل».

(٧) الرأي الكويتية ٢٠١٠/١٢/٥.

(٨) السفير ٢٨ /١٢/ ٢٠١٠.

(٩) الحياة ٢٠١٠/١٢/٢٣.

(١٠) الشرق الأوسط ٢٠١٠/٧/٣١.

(١١) السفير ٢٠١٠/١٢/١٥.

●●●

obeikan.com

جدل الأنا والآخر بين المشرق والمغرب العربيين
الحالة الثقافية في المغرب ٢٠١٠ نموذجًا

د.محمد همام(*)

مقدمة:

أُسنِدت أول وزارة للثقافة في المغرب إلى عالِمٍ في التراث ومتخصصٍ في الأدب الأندلسي اسمه محمد الفاسي تحت اسم «وزارة العلوم والمعارف والفنون الجميلة». وكان الوزير حينها يتمتع بشخصية ذات هيبة تاريخية؛ إذ يُعتبر من بين المُوقِّعين على وثيقة استقلال المغرب سنة ١٩٤٤م، كما تميز بعمق إبداعي واطلاع واسع وإلمام متنوع بالتراث مع انفتاح على الثقافة الغربية خصوصًا الفرنسية، وكان من أعضاء اليونسكو البارزين. هذا ما جعل وزارته مزيجًا من اختصاصات التعليم والإبداع والفنون؛ مما سيتغير لاحقًا وسيستقل كل قطاع علمي بوزارة خاصة.

ففي الحكومة المغربية لسنة ١٩٥٦م تحمل محمد الفاسي حقيبة بوزارة التهذيب الوطني تأثرًا بالمفاهيم المشرقية.. أي وزارة «المعارف والتهذيب». وكان معروفًا عنه استقطاب كفاءات مصرية للتدريس في المعاهد والمدارس المغربية، كما دعّم التعليم المغربي بكفاءات عراقية وسورية. إلا أن حضور الكفاءات المشرقية في المعاهد المغربية سيقل بسبب حرب الجزائر على المغرب سنة ١٩٦٣، وتورط بعض الدول المشرقية فيها، بحسب تقدير المغرب، وبذلك ستضيع على المغرب فرصة تدريس مواد الرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء والجيولوجيا باللغة العربية والتي كانت تتولاها الكوادر المشرقية ليعود تدريسها بالفرنسية في المدارس الثانوية إلى سنة ١٩٨٢؛ حيث سيبتدئ التعريب في الثانوي، ويبقى التدريس بالفرنسية في المرحلة الجامعية إلى اليوم. وهذا ما رسخ ازدواجية النخبة المغربية التي قادت الحركة الوطنية بين الانتماء للداخل والارتماء في أحضان مدارس الاحتلال الأجنبي وبعثاته. فغدت أزمة التعليم في المغرب إلى اليوم أزمة فكرية؛ أزمة أسس وأزمة بنيات وأزمة أهداف[١]، وإصلاحه اليوم مازال يتطلب تعرية جذوره والكشف عن طبيعة هياكله، وفضح المضامين الفكرية القاتلة التي يحملها، والاقتناع بالمبادئ الأساسية التي أُقرت أسسًا مركزية لمذهب التعليم في المغرب وهي: التعميم والتوحيد والتعريب ومغربة الأطر؛ فالتعليم في المغرب، في نظر المرحوم محمد عابد الجابري، يحتاج إلى ثورة ثقافية واسعة وشاملة[٢]، لإيقاف النزيف الذي يغذي المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى اليوم[٣].

وقد دافع الجابري -رحمه الله- عن مدرسة وطنية غير محافظة وغير مستلبة للماضي، وغير مشتغلة في أجندة الاحتلال الأجنبي وبقاياه اللغوية والثقافية[٤]؛ مدرسة ذات دور ثقافي تنويري يتجاوز ازدواجية الأصالة والمعاصرة، تجمع بين همّ التكوين العلمي والتأطير النضالي والانخراط في قضايا التنمية[٥]. وفي سنة ١٩٦٨ سيتقلد محمد الفاسي وزارة الثقافة المغربية تحت اسم «الشؤون الثقافية والتعليم الأصيل»، وهذا الاسم مؤشر على حدث مفصلي في تاريخ التعليم المغربي، وهو الفصل بين التعليم العتيق/الأصيل والتعليم العصري. وسيلعب الوزير محمد الفاسي دورًا أساسيًا في تأسيس جامعة محمد الخامس، وقد عُرف الرجل بميله إلى عوالم الفكر والإبداع والابتعاد عن السياسة وشؤونها.

وما قبل ١٩٦٨ لم يكن هناك أي اهتمام بالقطاع الثقافي في الحكومات المغربية، وكانت المجالات الثقافية موزعة بين وزارات التعليم والشباب والرياضة والإعلام والتليفزيون، ثم

أعيد ربط الثقافة بالشؤون الإسلامية. ولم يكن اختيار تدبير الشأن الثقافي العمومي بالمغرب يقع على وزراء محسوبين على الثقافة؛ إذ سبق لوزير سابق في الأشغال العمومية، وزارة تقنية جدًا، أن شغل منصب وزير الثقافة والتعليم العالي والثانوي وتكوين الأطر، كما عُيِّن وزير قادم من التجارة والصناعة وزيرًا للثقافة. وبقي الأثر الكبير في تدبير الشأن الثقافي العمومي للفقهاء أمثال محمد الفاسي والمكي الناصري، كما برز الأثر الأكاديمي الاستثنائي للوزير محمد علال سيناصر، بوصفه مفكرًا تولى مقاليد الوزارة، وكذا الدور الطلائعي الذي قام به محمد بنعيسى.

ويبقى محمد الفاسي أبرز واضعي الأسس الأولى للسياسة الثقافية العمومية في المغرب، وكان من معارضي رؤية بعض وزراء السياحة إلى المجال الثقافي والفنون الجميلة كأدوات استهلاكية لإنعاش سياحة الفرجة.

ومع دخول المغرب سياسيًا إلى مرحلة «التناوب الديمقراطي» على السلطة منذ سنة ١٩٩٨، وتحمل حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية رئاسة الحكومة، هيمّن الحزب على وزارة الثقافة منذ ١٩٩٨ إلى اليوم؛ إذ تولت الوزارة رموز كلها محسوبة على حزب الاتحاد الاشتراكي: محمد الأشعري، ثريا جبران، بنسالم حميش، فأصبحت السياسة الثقافية العمومية في المغرب شأنًا حزبيًا محدودًا.

السياسة الثقافية العمومية في مغرب ٢٠١٠:

في عام ٢٠١٠ تحمل مسؤولية وزارة الثقافة في المغرب مفكر معروف هو بنسالم حميش[٦]، عُرف بنقده للعولمة ونماذجها التنميطية من خلال المرئيات، واعتبر منتوجاتها مواد استهلاكية لتزجية الوقت، ودعا إلى إدماج الثقافة المغربية في منظومة التنمية البشرية وإعادة تحقيق «النبوغ المغربي». كما دعا إلى رفع ما يسميه بـ«غبن المشرقين» للمغاربة، كما دعا إلى إشراك القطاع الخاص/الأهلي في الشأن الثقافي؛ وقد تحقق له بعض من ذلك من خلال تسليم صندوق الإيداع والتدبير (بنك رسمي) لدار ثقافة مجهزة لوزارة الثقافة. كما جعل في برنامجه لسنة ٢٠١٠، حسب تصريحاته لعدد من وسائل الإعلام، وضع مخطط لدعم الكتاب المغربي، وتقديم مقترح إلى وزارة المالية لإعفائه من الرسوم. ودعا إلى عقلنة دعم الكتاب وكذا الفنون، وإلى إنشاء «شرطة التراث» تكون مهمتها حماية القطع الأثرية المغربية، والتي تعرضت للنهب بيعًا أو سرقة أو تهريبًا، وقد تم إنشاء «المؤسسة الوطنية للمتاحف» وهي مؤسسة خاصة يكون رئيس إدارتها وزير الثقافة. كما اعتبر الوزير/المفكر أن الورش الكبير لعمله في سنة ٢٠١٠ هو تنفيذ فكرة ومشروع «أولمبياد القراءة»، إيمانًا منه بأن لا شيء يمكن أن يحل محل الكتاب، وأن التكنولوجيات الحديثة يجب أن تدعم الكتاب لا أن تقتله. وخلال هذه السنة تم تدعيم المجال الثقافي المغربي بفتح «المكتبة الوطنية للمملكة» بالرباط. كما أن «المعهد الوطني للموسيقى والرقص» في مراحله النهائية من التشييد، ويتم إعداد «متحف للإيكيولوجيا وعلوم الأرض» سيوضع فيه هيكل «الديناصور» المغربي الذي تم تهريبه إلى الخارج (باريس). ويواجه وزير الثقافة في سنة ٢٠١٠ معضلة ظاهرة دعارة بعض المغربيات ببلدان الخليج بموجب عقود «فنانات»؛ وقد ضيّق على هذه الظاهرة وجعل وزارة الثقافة هي الحجة الوحيدة الوصية والمخولة إصدار بطاقة فنان، وبذلك سحب هذا الاختصاص من النقابات والجمعيات الفنية. ويتم التنسيق في ذلك مع السفارات والقنصليات المغربية في الخارج. كما يواجه الوزير الوضعية المزرية لأضرحة مجموعة من الشخصيات المغربية التاريخية كيوسف بن تاشفين، وهي مسؤولية مشتركة بين وزارة الثقافة ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. كما يواجه التحدي اللغوي من خلال التغلغل الفرنكفوني في أجهزة الدولة ومؤسساتها الثقافية والفنية. وعُرف عن الوزير/ المفكر غيرته على اللغة العربية؛ لكن سياسة الوزارة في هذا الاتجاه ما زالت غامضة ومترددة أمام الهجمة الفرنكفونية المدعومة من لوبي سياسي واقتصادي قوي ومتجذر في أجهزة الدولة. كما تتعرض سياسة وزارة الثقافة لنقد عنيف من طرف التيار الأمازيغي، خصوصًا بسبب موقف الوزير من الحرف الأمازيغي الأصلي المسمى «تيفيناغ»، وانحيازه لكتابة الأمازيغية بالحرف العربي وهو موقف الحركات الإسلامية والقومية العربية في المغرب، ضد موقف جل الحركات الأمازيغية التي مالت إلى الحرف اللاتيني. لكن المؤسسة الأمازيغية الرسمية في المغرب وهي «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» رجّح الحرف الأمازيغي الأصلي هروبًا من التقاطبات السياسية في الموضوع وخصوصًا بين الإسلاميين والأمازيغيين (في عمومهم) الذين ما زالوا يعتبرون الانحياز للعربية هو تلمذة كسولة على الشرق!

وعلى الصعيد الثقافي المغاربي (بين دول المغرب العربي) دعا بنسالم حميش إلى إقامة «سوق ثقافية مغاربية مشتركة» لتحقيق المقروئية الواسعة وترويج الكتاب وتداوله؛ كان ذلك خلال اجتماع الدورة الثانية لمجلس وزراء الثقافة بدول اتحاد المغرب العربي المنعقد في ليبيا. كما زكّى اختيار تلمسان ونواكشوط عاصمتين للثقافة الإسلامية. وتعمل وزارة الثقافة المغربية في إطار برنامج مشترك مع منظمة الأمم المتحدة سمي بـ«الصناعات الثقافية الخلاقة كقاطرة للتنمية» (٢٠٠٩-٢٠١٠). ولا يخفى التصور النظري الذي يبشر به وزير الثقافة المغربي كمثقف قومي بأن الثقافة التي يسعى إلى نشرها في المجتمع هي الثقافة التي تعتبر روح الأمة وعنوان هويتها. وهذا يتناقض مع تراجع دور الثقافة في التنوير والقيادة للفعل التنموي في

البلدان العربية اليوم، وما تعكسه التقارير التي تصدرها مؤسسة الفكر العربي وترصد فيها الأوضاع الثقافية في الوطن العربي على مستوى المعلوميات أو التعليم أو الإعلام أو الإبداع أو الحصاد الفكري.

فالموسم الثقافي في المغرب غير محدد إلا في أجندة البعثات الأجنبية، خصوصًا الفرنسية والأمريكية والبريطانية، والتي تملك مواعيد قارة ومضبوطة في غالبها، أما البرامج المحلية فيطبعها الارتجال والتفكك وضعف الإنجاز إلا إذا استثنينا المعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء، وعلى هامشه جائزة المغرب للكتاب، مما يعني غياب «سياسة ثقافية عمومية حقيقية». وبقيت الأنشطة الثقافية الضخمة (مهرجانات/مؤتمرات...) في أيدي لوبيات اقتصادية وسياسية ليست بالضرورة تستهدف التنمية الثقافية والبشرية لعموم المواطنين بعيدًا عن الطابع الفرجوي السطحي مع احترام أفق انتظار المتلقين وهم أبناء الوطن الواسع. وبقيت الأنشطة الثقافية المشبوهة أو في أحسن الأحوال مدفوعة برهانات سياسية وحزبية وغير ثقافية هي السائدة، مع الإغداق عليها من الأموال العمومية والأموال مجهولة المصدر، في غياب أي محاسبة لكشف الحساب والتدقيق في الصرف. وقد طالب كثيرون بإحداث «هيئة عليا لتنظيم المهرجانات» أمام سيطرة الأسماء الفنية السوقية الأجنبية على جل الحفلات والمهرجانات والتي كثيرًا ما تتحول إلى خليط من الرقص الفوضوي والتدافع أودت بحياة الكثيرين من الأبرياء (نموذج مهرجان الرباط)؛ حيث توفي أكثر من أحد عشر فردًا في تدافع عند حضور سهرة غنائية في ملعب رياضي طاقته الاستيعابية محدودة، مع دعوات متكررة إلى تفعيل المراسيم التطبيقية لقانون الفنان، فليست هناك برامج سنوية منظمة وموزعة على مجموع مناطق المغرب بشكل متوازن ومعروف سلفًا. يزيد من حدة هذا ضعف البنيات التحتية الأساسية الثقافية (قاعات عرض، متاحف، مسارح، دور سينما مجهزة...)[٧]. وما فتئ الكثير من المثقفين المغاربة يلحّون على أن الثقافة ليست احتفالا خاليًا من المعنى، أو ملحقًا ثانويًا، بل هي المستقبل، والدعامة الأساسية للتنمية. ففي فرنسا تم إلغاء مادة التاريخ والجغرافيا من المقررات المدرسية، وصارت تدرس للتلاميذ اعتمادًا على زيارتهم للمتاحف الإثنوغرافية والجيولوجية وغيرها، واليابان بدورها لن تكون أقل ذكاء من فرنسا بتبنيها مشروع بناء عشرة متاحف في السنة. وقد نكتفي بهذا المؤشر وحده للتدليل على وجود سياسة ثقافية في هذه البلدان[٨].

فمازالت بعض الأصوات في وزارة الثقافة في المغرب، رغم العمق الثقافي الذي يميز وزيرها كمفكر وفيلسوف، تلح على أن المهرجانات تخلق دينامية ورواجًا اقتصاديًا واجتماعيًا فترة تنظيمها[٩]، ولو كان ذلك على حساب الهوية الثقافية وقيم المجتمع، بل سلامة المواطنين!

فالكثيرون في وزارة الثقافة يتحدثون عن التنمية الاقتصادية، ولا يتحدثون عما تسببه هذه المهرجانات من فساد للذوق والبصر والجمال عبر ترويج أقراص مدمجة وسط النشء «لفنانين نجوم» في الملاهي. كما لايتحدثون عن الإيقاعات الأصلية التي تشن عليها حملات التهميش، كالغيوان، والأندلسي، والأمازيغي والحساني (الصحراوي المغربي)... وهي إيقاعات مغربية أصيلة؛ فالمنتوج المغربي الأصيل بعمقه الحضاري والديني لا يحضر في تلك المهرجانات إلا كمنتوج احتفالي فولكلوري للتزيين وإضفاء مسحة الإثارة ومحاولة ترسيخ الادعاء بالانتماء إلى الوطنية في ملتقيات باذخة[١٠].

والسؤال المحرج الذي لا ينبغي التهرب من طرحه في ضوء المعطيات الثقافية لسنة ٢٠١٠ هو: هل للدول العربية سياسة حقيقية في تدبير الشأن الثقافي المحلي في تفاعل مثمر مع الشأن الثقافي العربي في كل البلاد العربية بحكم الانتماء إلى رصيد ثقافي تاريخي وحضاري مشترك، رغم وجود خصوصيات محلية، لن تكون إلا عناصر إغناء وتكامل مع المعطى الحضاري والقومي المشترك؟

١- صحوة المثقفين في مغرب ٢٠١٠:

عرفت سنة ٢٠١٠ بروز مجموعة من المثقفين المغاربة من خلال نقد الأوضاع الثقافية الرسمية، ونقد سياسة وزارة الثقافة من حيث اقتصار تواجد المؤسسات الثقافية الأساسية على مدينتَيْ الرباط والدار البيضاء؛ فعلى سبيل المثال يوجد في الرباط «المتحف الوطني للفنون المعاصرة» و«المعهد الوطني العالي للموسيقى وفنون الرقص»، و«مركز الفنون الجرافيكية»، و«المتحف الوطني للآثار وعلوم الأرض». أما في الدار البيضاء، فقد تم تدشين «مسرح الدار البيضاء»، وسيعد الأكبر إفريقيًا على مساحة تتجاوز ٣٠ ألف متر مربع. كما تم تدشين «مكتبة الدار البيضاء» على مساحة ١٢ ألف متر مربع. هذه المعالم الثقافية الأساسية تنحصر بين الرباط والدار البيضاء، في حين تعاني مدن الهامش، رغم عمقها التاريخي والحضاري، التهميش الثقافي على صعيد البنيات التحتية.

كما يسجل معارضو السياسة الثقافية الرسمية خجل المشاركة المغربية في جائزة «البوكر»[١١]، وجائزة القاهرة للإبداع القصصي، وقد سجلت سنة ٢٠٠٩ فوز الروائي والناقد عبد اللطيف اللعبي بجائزة الكونغور الفرنسية.

وعبد اللطيف اللعبي[١٢] برز خلال هذه السنة بدعوته إلى إلغاء وزارة الثقافة، والدعوة إلى الرهان الثقافي في الانتقال الديمقراطي الذي يعرفه المغرب. وينتقد اللعبي السياسة الثقافية الرسمية لافتقارها للرؤية. وربط بين الثقافة والتربية، كما ينتقد غياب النصوص المغربية في المقررات المدرسية. كما يرى أن

وضع الكتّاب المغاربة وضع سيئ؛ إذ غالبية المغاربة في نظره يعتبرون الثقافة غير ضرورية وليست من المستلزمات، كما عُرف بدفاعه عن حرية الصحافة والرأي. ودعا المفكرين والمثقفين المغاربة إلى المشاركة في الحياة اليومية السياسية ومتطلباتها، كما دعا في أكثر من منبر إعلامي إلى أن يكتب الكاتب اليوم في المغرب للمستقبل مما يجعله أكثر صدقًا وحرية.

وانتقد اللعبي، وهو ذو توجه فكري يساري، حديث الدولة عن الحداثة واعتبره فارغًا؛ ذلك أن طريقة اشتغال السلطة لا علاقة لها بالحداثة إطلاقًا! كما دعا إلى فتح حوار جاد بين كتلة المثقفين والسياسيين والمجتمع الأهلي؛ فدور المثقف، في نظر اللعبي، يتمثل في تعبئة المواطنين حول القضايا المركزية مع احتفاظهم باستقلاليتهم التي تميزهم عن الفاعلين السياسيين. ولا يخفي عبد اللطيف اللعبي أن كتاباته، ولو أنها باللغة الفرنسية، تنبع من انتمائه العربي وهويته المغربية. والمثقف العضوي، في نظر اللعبي، يمارس النقد المزدوج، بتعبير المفكر المغربي الراحل عبد الكبير الخطيبي؛ نقد السلطة والحاكم والبنيات السائدة، ونقد النقد والمجتمع ذاته. ويذهب اللعبي إلى أن المغرب يعرف تدنيًا في الحس المدني مقارنة بشعوب في مستواه الاقتصادي والثقافي.

ولم يكلّ اللعبي بوصفه مثقفًا عضويًا من الدعوة إلى الالتحام بالقضايا القومية كقضية فلسطين؛ فوعيه السياسي كان موافقًا لوعيه بالقضية الفلسطينية وباكتشاف مأساة الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال الصهيوني، فقد زار الأراضي الفلسطينية وخصوصًا القدس ووقف على المعاناة. ويعتبر اللعبي الكتابة باللغة الفرنسية في المغرب نوعًا من الأدب العالمي الخاص، وقد سماه الكاتب الكاريبي إدوارد غيسنموت بأدب العالم Littérature monde يكتبه كتّاب في أوروبا أو أمريكا جاءوا من الهند والباكستان وأفغانستان وإيران وإفريقيا السوداء وشمال إفريقيا وجزر الكاريبي والعالم العربي؛ كتّاب هربوا من الهامش (بلدانهم) إلى المركز (أوروبا وأمريكا)، (باريس ولندن ونيويورك).

وإلى جانب الأنشطة الثقافية والإعلامية خلال سنة ٢٠١٠ التي ميزت المسار النضالي للمثقف اليساري عبد اللطيف اللعبي من خلال حوارات وندوات ولقاءات متكررة ومختلفة أعاد إلى النفوس مفهوم المثقف العضوي عند غرامشي والمثقف الملتزم عند سارتر، برز مفكر مغربي آخر وكاتب باللغة الفرنسية هو الطاهر بن جلون[١٣]، كان قد انخرط في تجربة مجلة «أنفاس» اليسارية التي أسسها عبد اللطيف اللعبي والمتخصصة في الشعر. عمل أستاذًا للفلسفة، وغادر المغرب إلى فرنسا سنة ١٩٧١ احتجاجًا على اقتحام الشرطة للثانويات واعتقال التلاميذ يومذاك، وكان قد سُجن بثكنتَيْ الحاجب في وهرمو باعتباره مناضلا يساريًا. وعن المشهد الثقافي المغربي يرى الطاهر بن جلون أن الكتاب بدأ يعاني منافسة وسائل الاتصال الجديدة، لذلك ضعف فعل القراءة في مغرب ٢٠١٠، وعليه دعا الطاهر بن جلون إلى ضرورة خلق جمهور قارئ. كما اعتبر مشكلة اللغة محورية في المغرب؛ إذ عندنا اللغة العربية الدارجة (أي المغربية) واللغة العربية الفصحى التي تُكتب بها الكتب، وهناك العربية (المتوسطة) وهي لغة الإعلام والصحافة، وكثيرًا ما تدخل فيها كلمات أجنبية، وهناك الفرنسية إلى جانب الانجليزية والإسبانية وإن بشكل هامشي. ويرى ابن جلون أن البلد إذا لم تكن له لغة قوية تعبر عن الروح والهوية فيه فإنه سيبقى بلدًا ضعيفًا، وهذه مسؤولية علماء اللغة والنفس والاجتماع.

ولم يفقد الطاهر بن جلون الأمل في الدفاع عن مغرب جديد حر فيه عدالة، واعتبر أن أخطر ما يهدد المغرب هو الرشوة والوساطة. وقد طالب بمسيرة خضراء ضد الرشوة في المغرب. ويذهب إلى أن القيم الإسلامية، وخاصة قراءة القرآن، بصفة ذكية، تقدم لنا طرق الخروج من هذه المشكلات؛ فالإسلام نجح في إصلاح مجتمع بدوي فاسد ومتحلل هو المجتمع الجاهلي. ودور المثقف في مغرب اليوم، في نظر الطاهر بن جلون، هو نشر الوعي الجديد وتشجيع القراءة والاهتمام بأمور الناس. لذلك قام بزيارة عدد من المدارس والإعداديات والثانويات العمومية والأهلية بمدينة الدار البيضاء لتشجيع القراءة.

فالمغاربة لم يُكتب عليهم أن يكونوا ملاعين الأرض الأبديين! وحمل ابن جلون في أنشطته الثقافية والإعلامية لسنة ٢٠١٠ على البلدان الأوروبية التي تستغل البلدان الإفريقية وتعمق جراحاتها بدعم أنظمة ديكتاتورية وتشجيع الإدارات الفاسدة والمرتشية فيها. فأوروبا عليها أن تتحول إلى «كلية أخلاقية» لمعالجة هذا الاختلال الرهيب في رؤيتها ومنهج عملها؛ فهي المسؤولة عن مأساة الأفارقة والشعوب الأخرى، وإلا لماذا تتوفر البلدان الغنية في أفريقيا وآسيا على شعوب فقيرة؟ فالمسألة أخلاقية بالنسبة لأوروبا وليست اقتصادية! ولم يُخفِ ابن جلون الحرج الذي يقع فيه الكاتب بلغة غير لغته الأم، ولكنه يقر بأن الأصول تلاحق صاحبها وإن حاول طمس آثارها؛ فالكتابة الشعرية عند الطاهر بن جلون يعتبرها مُشكِّلة من التراث المغربي ولو أنه يكتب باللغة الفرنسية. كما عبر عن انتمائه العربي لما رفض التصويت في لجنة جائزة الكونكورد لشخص معروف بعدائه للعرب وللقضية الفلسطينية، خاصة أن كل أعضاء لجنة التحكيم صوتوا لصالحه إلا ابن جلون! ويبقى دور المثقف عنده هو الدفاع عن ملاعين الأرض بتعبير فرانز فانون.

أكيد أن البروز الثقافي سنة ٢٠١٠ لكاتبين مغربيين يكتبان باللغة الفرنسية كان لافتًا، وهما اللذان كان يحجزهما عامل

اللغة عن التواصل مع عموم الجمهور المغربي الذي يشتغل على القراءة أكثر باللغة العربية. ويبدو تأثرهما بالمدرسة الفرنسية التي قادها سارتر في الالتزام الفكري والأخلاقي من خلال مجلته (الأزمنة الحديثة) أو في (الدفاتر البروليتارية)، وما كتبته رفيقته سيمون دوبوفوار في روايتها (المثقفون)[١٤]. وإلى جانبهما كان مفكرون آخرون يسهمون بشكل وافر في النقاش الثقافي بالمغرب، وبخاصة العلمان البارزان عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري -رحمه الله- هذا الأخير سنخصه بالذكر في فقرة خاصة به باعتباره مثقفًا استثنائيًا ودّعه المغرب والعالم العربي سنة ٢٠١٠.

أما عبدالله العروي، وهو المؤرخ والفيلسوف والأديب المعروف، فقد أصدر سنة ٢٠٠٩ كتاب «من ديوان السياسة»، مازال يثير النقاش في الوسط الثقافي المغربي، والذي نزل فيه من البرج العاجي الذي يتحصن فيه عادة المفكر والمثقف الأكاديمي إلى «حضيض» السياسة ومصالحها وحروبها وهمومها اليومية؛ فقد تكلم عن الملكية والبرلمان والدستور والقضاء واللغة. واعتبر في كتابه أنه لم يحصل بعدُ عندنا انفطام الفرد بين الغريزة والعقل وبين الاتباع والاستقلال، ولم ننتقل من التواكل إلى الهمة، ومن المبايعة إلى المواطنة. وما يجعل السياسة بئيسة هو بالضبط شموليتها؛ فلا تتكون نخب سياسية تتأهل وتتجدد باستمرار. ففي ظل الأمية السياسة طاغية ومنحطة، وفي ظل الديمقراطية مجال السياسة ضيق وقيمتها عالية. فالديمقراطية تحرر السياسة وتنقذها من كل ما ليس منها، فتصبح الرياضة رياضة والفن فنًا وكذلك العلم والفلسفة، أما إذا طغت السياسة على الكل جرّت الكل معها إلى الحضيض.

وذهب العروي على عادته في الكتابة، إلى نقد الأوضاع السياسية والثقافية في المغرب مع التركيز على المرجعيات والأسئلة المثيرة لا الأخبار والأجوبة العابرة، كما اشتغل على صياغة المقدمات وتجاهل الخلاصات؛ فبدون مقدمات ومرجعيات لا تُفهم الأجوبة. وكان أسلوبه في خرجاته الثقافية والإعلامية يميل إلى النقد الصارم، وهو صاحب تجربة سياسية وانتخابية سابقة سنة ١٩٧١م؛ إذ كان يوزع على الناس في حملته الانتخابية كتبًا وليس منشورات. وبقي العروي حاضرًا في الساحة الثقافية والمعرفية بكتبه وحواراته وخلاصاته التي ما زالت الأيام تثبت نجاعتها وصدقيتها. وهو صاحب طقوس في البحث والإبداع ذات مسلك صارم ومخيف؛ إذ يُحكى عنه أنه إذا كان منهمكًا في تفكير أو كتابة أو إبداع، من عادته أن يشعل مصباحًا بلون أحمر، ويعني أنه يمنع على الجميع -بمن فيهم أفراد أسرته- الاقتراب من باب المكتب! ويبقى عبد الله العروي نموذج المثقف الشجاع والحاضر باستمرار في الفضاء الثقافي المغربي والذي يملك القدرة على الانتقال من الأيديولوجيا إلى التاريخ ومن الحرية إلى الدولة ثم إلى العقل ومفاهيمه، ليعرج على عوالم الإبداع والرواية؛ من خلال رباعيته الرائعة: «الغربة» و«اليتيم» و«الفريق» و«أوراق».

كما عرفت سنة ٢٠١٠ صحوة مثقف في المغرب من نوع خاص هو حسن أوريد، كان زميل ملك المغرب محمد السادس في الدراسة في المدرسة المولوية بالقصر الملكي. وبعد تقلد الملك الجديد مسؤولية الحكم في المغرب عيّنه ناطقًا رسميًا باسم القصر الملكي، ثم تولى منصب محافظ مدينة مكناس التاريخية. وعُيِّن سنة ٢٠٠٩ مؤرخًا للمملكة خلفًا للدكتور عبد الوهاب بن منصور، لكنه أُعفي من هذا المنصب سنة ٢٠١٠. وتذهب المناقشات الثقافية في المغرب والتحاليل الإعلامية إلى أن سبب التخلي عنه هو تأليفه كتابًا بعنوان «مرآة الغرب المنكسرة»، تضمن مجموعات من الإشارات المشفرة التي تنتقد الوضع الثقافي بالمغرب خاصة في مجال التربية والتكوين والتعليم، وهناك من ربط الأمر بلعنة الثقافة التي ترافق المسؤول المثقف، وتؤكد استحالة أن يكون الإنسان مثقفًا ورجل سلطة في الآن نفسه في المغرب.

كما عرفت الأحداث الثقافية بالمغرب إصدار «المرصد الوطني للثقافة» وهو منظمة ثقافية أهلية يقودها مثقفون وأساتذة جامعيون، وهو بمثابة بلاغ يدعون فيه إلى مقاطعة أنشطة وزارة الثقافة وخاصة جائزة المغرب للكتاب والمعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء في فبراير ٢٠١١.

٢- الصراع حول الخطاب الديني في مغرب٢٠١٠:

أ- التنصير في المغرب تحت غطاء العمل الخيري:

انفجرت خلال هذه السنة ظاهرة التنصّير بالمغرب بشكل غير مسبوق؛ إذ تم ضبط ثمانية عشر منصِّرًا كانوا يشتغلون تحت الغطاء الخيري للترويج للأفكار المسيحية بمنطقة ريفية نائية تسمى «عين اللوح» بضواحي مدينة إيفران التابعة لمحافظة فاس، يبلغ سكان جماعة عين اللوح ٥٢٧٨ نسمة. تأسست فيها «قرية الأمل» المسيحية منذ ١٩٥١ في عز الاحتلال الفرنسي، أسستها سيدتان أمريكيتان هما «إلين كريستين دوران» وصديقتها «إيإماجين». وإلين تعتبر من أهم رموز الكنيسة المعمدانية بمينيا بوليس، تخرجت في مدرسة «الكتاب المقدس» بمينيا بوليس ثم من مدرسة الإنجيل المقدس بشيكاغو، وهناك التقت رفيقتها «إيماجين» التي قضت شهورًا عديدة في التدريب على العمل الميداني التنصيري؛ حيث «لبتا نداء الله» في بعثة ميدانية إلى المغرب بقرية «عين اللوح»، حسب وثيقة أمريكية تسربت إلى جريدة المساء المغربية. وأصبحت «قرية الأمل» بعين اللوح أول نواة تنصيرية ثابتة في المنطقة. وقد اشتغلت فيها

«إلين» وصديقتها ما يزيد على الخمسين سنة (توفيت سنة ٢٠٠٧ بمسقط رأسها)، و«إيماجين» (سنة ١٩٩٥)، وكانت تمولهما منظمة «الاتحاد من أجل التبشير». وتعتبر «إلين» مشروعها الخيري يشتغل على حوالي ٣٠ ألف طفل مغربي يحتاجون -في نظرها- إلى رعاية خاصة، ليكونوا متشبعين بقيم المسيحية الإنجيلية ومحققين اكتفاءهم الروحي الديني!

كما اعتقلت السلطات المغربية ثلاثة مغاربة بمدينة العرائش (تابعة لمحافظة طنجة)، وهم رجل مغربي وزوجته وأحد معارفهما اعتنقوا المسيحية ويروجون لمفاهيمها وسط المواطنين. وهم أسرة تحولت بسرعة من الفقر والحاجة إلى الثراء؛ تملك شقة فاخرة في أحد أرقى الأحياء بالمدينة، وهذا ما أثار أسئلة مقلقة حول هذه الظاهرة وأبعادها ومن المسؤول عنها. ففي مدينة العرائش توجد مؤسسة تبشيرية تدعى «دار الرهيبات» تتكفل بأبناء الأيتام والمتخلَّى عنهم من خلال الحصول على كفالة قانونية للطفل المعني دون معرفة ما يجري داخل الدار ونوعية التربية والتعليم اللذين يتلقاهما الطفل المتكفل به. وقد شوهد أطفال مغاربة ينتمون إلى هذه الجمعيات الخيرية في مدن إيفران والعرائش والقصر الكبير وأزرو يحملون الصلبان في أعناقهم ويتحدثون عن المسيح والأناجيل وبعض ما ورد فيها من قصص وحكايات. وقد نُشرت كتيبات كثيرة مترجمة إلى اللغة العربية تدّعي أنها تقدم للقارئ المغربي تلخيصًا وافيًا لتعاليم كلام الله وتثبت صحته بالحجج التاريخية والمنطقية والروحية ليثق بصدق الإنجيل بوصفه مرشدًا روحيًا. وهذه الكتب تقدم إلى مغاربة يريدون الاستفادة من خدمات جمعية في تعلم اللغة الإسبانية بالرباط.

كما يشتغل التنصير المسيحي عبر جمعيات خيرية مختصة في مجال الإعاقة وإعادة إدماج المعاقين وتأهيلهم وتقديم الخدمات الصحية (تصحيح النظر، وتقديم نظارات للفقراء)، وتوفير المياه للأسر الفقيرة في البوادي الجبلية النائية عن المراكز. كما تقدم خدمات ترفيهية للأطفال في مجال الألعاب والغناء والموسيقى والرقص، لتسهيل وصول الثقافة المسيحية للأطفال المسلمين في المغرب. ويدخل في هذا الإطار مشروع «البشارة للأطفال» من أجل تأمين فضاء مسيحي واعٍ ومتنور للأطفال، وهو مشروع انطلق بأربعين قصة من الكتاب المقدس، في أفق الوصول إلى ثلاثمائة وخمس وستين قصة مقتبسة من الكتاب المقدس ليقرأ الطفل قصة في اليوم تضاف إلى ما يتعرض له يوميًا الطفل المغربي وكذا العربي من غسل دماغ وجداني وعاطفي عبر أفلام الكارتون تعمق تمزقه واضطرابه.

وتذهب التحاليل التي استنتجها متخصصون في الأديان والسوسيولوجيا والخبراء في هذا الشأن، من خلال التقارير والأبحاث والندوات التي عُقدت في المغرب لهذا الغرض، إلى أن هذه الحملات التنصيرية منظمة ومخطط لها سلفًا؛ اتباعًا لما ورد في إنجيل متى بأمر من المسيح ٢٨ الفقرة: ١٨-١٩ «اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمِّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس». كما أن المغرب بلد استراتيجي على نطاق العالم، وهو المدخل إلى إفريقيا وغيرها، ويهتم به خصوصًا الإنجيليون- رأس حربة التبشير الجماهيري-؛ فقد أعلن المجلس العالمي للكنائس سنة ٢٠٠٢ سنة دولية للتنصير في المغرب. وتُظهر الدراسات والتقارير الكنسية اهتمامًا خاصًا بالمغرب، وخاصة في مدن الأطراف: مدينة وجدة على الحدود الشرقية مع الجزائر التي تعرف بدورها حركة تنصيرية واسعة خصوصًا في مناطق القبائل، ومدينة طنجة على الحدود الشمالية. وتحدد الجماعات التنصيرية أهدافها في تشكيل نسبة ١٠٪ من المتنصرين في المغرب سنة ٢٠٢٠م. والأهداف التبشيرية في المغرب تأمل في خلق أقلية دينية في البلد لتُستغل في الضغط السياسي ولتكون صناعة في يد العملاء، خصوصًا أن تجارب السنغال ونيجيريا وإندونيسيا والسودان ماثلة أمامنا؛ إذ يسهل التدخل في الشؤون الداخلية في أي بلد عبر تفجير الصراعات الطائفية وإلهاء الدولة بتداعياتها السلبية. وهذا ما يلمسه المتتبع لحالة المغرب؛ إذ طالب المحتجون على إجراءات المغرب ضد المبشرين بمراجعة «وضعه المتقدم» باعتباره متعاملا مع الاتحاد الأوروبي، وكذا مراجعة الاتفاقيات التجارية مع المغرب. فالإنجيليون يهتمون بالجماهير، والفاتيكان بالنخبة من خلال تعهد ملتقيات الحوار بين الأديان. وقد أشارت نائبة في البرلمان المغربي إلى أن مثقفين كثر لهم علاقة بمنظمات تنصيرية في المغرب، ويتلقون الدعم لتنظيم أنشطة فكرية وفنية وثقافية، وتنظيم سفريات بالجملة إلى الخارج. وكثيرًا ما يتعمق إغراء المثقفين بالمال أو بالمكانة المعنوية والإعلامية، أو بتوريط البعض في أخطاء مادية أو أخلاقية أو عبر التهديد.

وتعمل منظمات التنصير في المغرب اليوم من خلال استراتيجيات القرب والاندماج، بتكوين قساوسة في الداخل واستثمار العناصر الثقافية والتواصلية المحلية. والقس المغربي هو الذي تنصر ودرس علم اللاهوت خارج المغرب لمدة ثلاث سنوات، والقس الواعظ هو الذي يقوم بإلقاء الدروس في المسيحية داخل المغرب. وكثيرًا ما تُعطى الأولوية للقرى والبوادي النائية التي تعاني الهشاشة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك للفوز بثقة الفقراء بوصفه اختيارًا تبشيريًا محوريًا. فلم يعد غريبا في هذه القرى المستهدفة تداول منشورات وأقراص مدمجة وأناجيل ومطويات عن حياة يسوع والمعتقدات النصرانية.

ويحكي كثير من الشباب المغربي الذي تراجع عن اعتناقه المسيحية أنهم التُقِطوا وهم في وضعية ضياع أسري وهشاشة اجتماعية وجهل ثقافي.

ورغم خطورة هذه الظاهرة فمازالت المعطيات الرسمية حول الموضوع شحيحة، مع العلم أن الجميع يتحدث عن مخيمات للمسيحيين المغاربة بمكناس وإيموزار- فاس، وإفران، والمحمدية، وعن عائلات مغربية كاملة اعتنقت المسيحية، والعديد من البعثات المسيحية التي تدخل المغرب باستمرار. فمنظمة «كارتياس» وتعني «الصدقة» أو «الحسنة» تنشط في مجموعة من المدن المغربية (الرباط، طنجة، تطوان، أصيلة، العرائش) تموّل من «مجلس الكنائس العالمي»، وتقوم بأعمال تبشيرية تحت غطاء المساعدات الإنسانية وهي تابعة للفاتيكان، وتتمتع بشخصية قانونية دولية من الأمم المتحدة مما يُكسبها قوة وتأثيرًا أكبر. وأيضًا منظمة «ساماريتا نزبورس» والإنقاذ الكاثوليكي تتلقى الدعم من اليمين الأمريكي المتطرف، ويسمونها بـ«كتائب القلوب»، كما أشارت إلى ذلك اليومية الأمريكية «نيويورك تايمز» وبجرأة كبيرة؛ فالمتطوعون ينظمون الصلوات قبل أن يعلّموا الناس كيف ينشئون مساكن مؤقتة.

إن مسألة التنصير في المغرب اليوم يتداخل فيها الثقافي والتربوي بالسياسي والمحلي؛ فقد أثارت الاحتجاجات الرسمية للسفير الأمريكي بالرباط ووزير الخارجية الهولندي على السفير المغربي بأمستردام إلى جانب احتجاجات المنظمات المسيحية ووسائل الإعلام الأوربية والأمريكية إثر طرد المنصّرين من المغرب علامات استفهام حول هذا المشروع الثقافي والعقدي الرهيب! وهذا ما يُحمّل الدولة مسؤولية كبيرة وخصوصًا وزارة الثقافة ووزارة التعليم لتعميق البعد الديني والوطني لدى الأطفال وحمايتهم من الشوارع وإكراهاتها. ولن تنفع أشكال المقاومات الذاتية الفردية التي أبدعها بعض الشباب المغربي عبر شبكة الإنترنت لمواجهة زملائهم من الذين اعتنقوا المسيحية وتنكروا لأوطانهم وانتمائهم الحضاري الإسلامي؛ إذ الأمر يحتاج إلى سياسة تأهيل ثقافي شامل يقدر خطورة هذا التهديد المتطور والمالك لإمكانات ضخمة؛ فالتنصير في عمقه مشروع ثقافي متكامل يحتاج إلى مشروع مضاد خلاق وفعال ومستمر في المغرب وفي غيره من البلاد العربية والإسلامية.

ب- صراع الفتاوى الإعلامية:

أثارت فتاوى نُشرت على صفحات جريدة التجديد ذات التوجه الإسلامي، والناطقة باسم حركة التوحيد والإصلاح -الجناح الدعوي لحزب العدالة والتنمية- في ركن (قال الفقيه) نقاشًا حادًا تجاوز الجريدة إلى اشتباك بين الإسلاميين والتيارات الأخرى خاصة من اليسار. وأبرز الفتاوى المثيرة للجدل متعلقة بمواضيع مختلفة مثل: قص الحاجب يؤثر على الصحة، الدولة لا توافق شرع الله خصوصًا في موضوع التعدد؛ إذ تشترط مدونة الأسرة في المغرب موافقة الزوجة الأولى، وفتاوى حول تحريم التأمين الصحي، معالجة القرآن الكريم لمرض السحر، عنف الوالدين ضد الأبناء، دفع الرشوة مع الاستغفار، وغيرها... وتحول النقاش من الفتاوى إلى مناقشة الأفكار والأنساق الثقافية المؤطرة للإعلام الإسلامي وموقف الإسلاميين من الحداثة والديمقراطية والعلوم.

واستُعمل نقد هذه الفتاوى لاتهام الإسلاميين بزرع بذور المنهج التفكيري التكفيري في المجتمع كما أبرز ذلك مدير دار الحديث الحسنية الدكتور أحمد الخمليشي؛ والمؤسسة تابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. كما اتُهمت المجالس العلمية ذات الطبيعة الرسمية من لدن مثقفي اليسار بنشر الأصولية والانغلاق، واتُهمت وسائل الإعلام الرسمية بالتهمة نفسها.

ويرى الباحث والأستاذ الجامعي محمد الساسي -أبرز المناهضين للإسلاميين في الثقافة والفكر، وأول المدافعين عنهم من الوجهة الحقوقية- أن مواجهة فتاوى الإسلاميين من صميم عمله بوصفه باحثًا وحقوقيًا وبوصفه إنسانًا يعترف بأن العقل البشري قادر على حل المشكلات، وأن تنظيم الحياة يجب أن يستقيم مع ما يقرره العقل. ودعا بالمقابل إلى ضرورة نشر فكر إسلامي مستنير وتقدمي، وحث الحركات الإسلامية على الاقتداء بالأحزاب الديمقراطية المسيحية. فتلك الفتاوى، في نظر محمد الساسي، التي ينشرها الإسلاميون في إعلامهم تدعو الناس إلى تنظيم حياتهم بشكل مخالف للقانون بدعوى أن ذلك يخالف شرع الله، وهذا -في نظره- هو عين ما تدعو إليه السلفيات الجهادية. واعتبر الإسلاميون أن ما يحدث حملة أقلام يسارية عليهم يدخل في إطار التحريض على الحركة الإسلامية وتقوية جبهة التيار الاستئصالي والأمني في السلطة، وأن الفتاوى المنشورة هي مجرد آراء لأفراد لا تلزم الناس. لكن الأستاذ محمد الساسي -وهو القيادي اليساري في حزب «اليسار الاشتراكي الموحد»- يرى أن من حق المفتي أن يبدي رأيه، لكن أن يقول أيضًا للسائل إن الحكم الذي سيطبق عليه في إطار مؤسسات الدولة هو كذا وكذا، ويمكن للمفتي عندها أن ينتقد ذلك الحكم، لكن أن يقدم فتواه مجردة من أي إشارة للقانون فهذا خطر على المجتمع والدولة! وأثارت فتوى التمييز في ممارسة الطب بين النساء والرجال وذهاب المرأة إلى طبيب مسلم أو غير مسلم نقاشًا حادًا انتقل إلى ما هو فكري وتصوري، وإلى موضوع المرأة ومشكلة المجتمع وثقافته وعاداته وكيفية تطويره وتغييره. وخلص محمد الساسي إلى أن الخطاب الإسلامي في المغرب يتميز بأربعة مظاهر، هي: التناقض والغموض والانتقاء والازدواجية، كما أن الفتاوى يحركها الهاجس السياسي والاستقطاب الانتخابي الذي تمارسه الحركة الإسلامية في المغرب من وجهة نظر اليسار.

أما الإسلاميون فكانوا يدافعون عن أنفسهم بأن الفتاوى مجرد آراء فردية لأشخاص علماء، تأتي في إطار الخدمات

الاستشارية التي تقدمها الجريدة لقرائها في المجالات القانونية أو التربوية أو النفسية أو الفقهية. كما يؤكدون أن الحركة الإسلامية المغربية تسعى إلى نشر وعي ديني فقهي معاصر يعتمد التيسير ورفع الحرج، وأن الفتاوى والآراء الفقهية تختلف عن الأحكام القانونية؛ إذ إن هذه الأخيرة ملزمة بقوة القانون، أما الرأي الفقهي فهو -في نظرهم- مبني على الاختيار. كما أن دور الإعلام الإسلامي في إثارة الفتاوى هو تشجيع الاجتهاد والتفاعل بين المؤسسات الرسمية ووزارة الأوقاف والمجلس العلمي الأعلى والهيئة العليا للإفتاء مع علماء الحركات الإسلامية ومطالب المواطنين. كما أن الجريدة التي تنشر الفتاوى تفتح الفرصة للردود المخالفة لتنشيط النقاش الفقهي خصوصًا في القضايا الفردية. أما انتقادات اليسار للفتاوى فهي تتسم بالانتقائية، في نظر الإسلاميين؛ إذ يتخيرون بضع فتاوى من مئات الفتاوى لإدانة الإسلاميين وتشويه صورتهم عند جمهور المغاربة.

فقضية الفتوى تفتح النقاش، ومازالت، في المغرب على قضايا الدين واستعمالاته، وأصبحت أداة لرصد تمثُّل الإسلاميين للمجتمع وحدود تصورهم لتطبيق الشريعة الإسلامية. وبقي موضوع الفتوى أهم المجالات التي يتشابك فيها مثقفو اليسار بفقهاء الحركة الإسلامية.

جـ- المغرب ملتقى الأفكار:

عرف المغرب خلال سنة ٢٠١٠ زيارة الكثير من المفكرين الذين يروجون لمشاريعهم وسط الجمهور المغربي. كان أبرزهم حَمَلة مشاريع التجديد الديني؛ فقد تردد على المغرب الأستاذ جمال البنا (الأخ الشقيق والأصغر للإمام الشهيد حسن البنا) صاحب المؤلفات والأفكار الدينية المعروفة والمثير للجدل، وكانت كل محاضراته تدور حول التجديد الديني والنظر في المنظومة المعرفية الإسلامية وشروط الحداثة الدينية. والملاحَظ أن التيارات الإسلامية في المغرب متبرمة من جمال البنا، في وقت يجد حظوة كبيرة عند المثقفين اليساريين والليبراليين وكذا بعض الدوائر الرسمية.

كما تردد على المغرب المفكر الجزائري محمد أركون صاحب مشروع (الإسلاميات التطبيقية) والمعروف باستثمار منهج العلوم الإنسانية خصوصًا اللسانيات في قراءة النصوص الدينية، وهو متزوج بمغربية، وأوصى بدفنه بالمغرب بعد موته. تستدعيه القنوات التليفزيونية الرسمية خصوصًا القناة الوطنية الثانية، ومؤسسة آل سعود للدراسات والعلوم الإنسانية[١٥]، الممولة من طرف المملكة العربية السعودية ومقرها بمدينة الدار البيضاء، ويشرف عليها مثقفون يُحسبون على التيار العلماني في المغرب. كما كانت تستدعي المؤسسة باستمرار المرحوم نصر حامد أبوزيد وكل المثقفين أصحاب المشاريع النقدية للفكر الديني والمعروفين بمناهضتهم لأفكار الحركات الإسلامية. ويكفي الدخول إلى موقع المؤسسة للاطلاع على برنامجها الثقافي الذي يميزه تناول الفكر الديني بخلفية نقدية وعلمانية.

٣- الصراع الثقافي على القيم في مغرب٢٠١٠:

عرف المغرب خلال سنة ٢٠١٠ سجالا ثقافيًا حادًا حول مجموعة من الظواهر والمسلكيات؛ صراع يُخفي تباينًا شاسعًا في الأفكار والمصادر الثقافية والنماذج السلوكية، ويتعلق الأمر بالمهرجانات الموسيقية والسينمائية وموضوع الخمور.

وقد صرح وزير الثقافة المغربي بأن قضية العري والإباحية لا تعطي قيمة مضافة للعمل الفني؛ لأن أمرها سهل ولا إبداع فيه، ولا هدف له إلا التزيين والتسويق، هذا مع العلم أن قطاع السينما غير تابع قانونيًا لوزارة الثقافة في المغرب. تصريحات وزير الثقافة رفضها مثقفون علمانيون يدافعون عن «الحريات الفردية» مهما كانت مزعجة لعواطف الناس وشعورهم، ويدعون إلى وضع الثقة في القارئ والمشاهد والمتفرج ليختار ما يناسب ذوقه وأفكاره وسلوكه. وصدرت مقالات صحفية عديدة تهاجم «حملة الإسلاميين على الفن»، عند إصدارهم بيانات ضد موسم حب الملوك، وملكة الجمال (ينظم في مدينة صفرو، منطقة أمازيغية تبعد عن مدينة فاس بـ٢٠ كيلومترًا)، وكذا ضد مهرجان «العيطة» بمدينة آسفي، تبعد ٢٠٠ كم عن الدار البيضاء، وهي منطقة عربية ذات أهازيج وألوان فنية تاريخية ومحلية. ويعتبر خصوم الإسلاميين أن تلك الأشكال الفنية المحلية والشبيبية ولو كانت «مبتذلة» و«رخيصة» تمجد الجسد والجنس والحياة الشعبية القريبة من كل ما هو مادي ومحسوس، فهذه الأشكال الثقافية هي اللبنات الأساسية التي تقوم عليها شخصية الإنسان المغربي بانفتاحها وتعددها وتوهجها.

وفي مقابل هذا التوجه يبرز في المغرب نموذج جديد من الفنانين يؤكدون باستمرار أنهم فنانو الرسالة والمسؤولية؛ أبرزهم الفنان نعمان لحلو رئيس جمعية (نجوم مواطنة) التي تأسست هذه السنة، والذي يعتبر رسالته هي الدفاع عن الوطن والأمة، خصوصًا داخل المؤسسات التعليمية. كما أن الجمعية تستلهم من تجربة فناني مصر ولبنان الذين استثمروا الفن للاستنهاض والتوعية والتحريض.

أ- صراع المهرجانات الموسيقية:

شهدت المدن المغربية خلال سنة ٢٠١٠ مجموعة من المهرجانات الموسيقية أحدثت خلافات حادة في المجتمع بين من يعتبرها تضييعًا للأموال العمومية وترسيخًا لنموذج فني ماجن وغير هادف، وبين من يعتبرها أداة للتنشيط السياحي والاقتصادي، بما توفره من مناصب شغل للشباب وبث للحيوية في الحركة الاقتصادية داخل المدن التي تحتضن هذه المهرجانات.

وقد أثار حضور مغني البوب البريطاني إلتون جون إلى مهرجان الرباط جدلا شعبيًا وسياسيًا واسعًا؛ حيث عارضت الحركات الإسلامية دعوته إلى المغرب لأسباب دينية وسياسية وأخلاقية؛ فإلتون جون معروف بموالاته لإسرائيل وبشذوذه الجنسي، كما عُرف بتهجمه على السيد المسيح. ونالت انتقادات الإسلاميين فنانين من بلدان عربية مختلفة كتامر حسني وإليسا وكارول سماحة ونوال الزغبي والشاب خالد. ورغم ما اكتنف أجور هؤلاء الفنانين من تكتم، فإن وسائل الإعلام المغربية تناقلت مبالغ ضخمة خصوصًا للفانانين الأجانب مع تهميش كبير للفنانين المغاربة وبخاصة ذوو التوجه الرسالي الملتزم كعبد الهادي بلخياط ومجموعة ناس الغيوان ومجموعة إزنزارن الأمازيغية.

وانتقدت المعارضة البرلمانية المغربية ممثلة في حزب العدالة والتنمية الإسلامي هذه المهرجانات، ودافعت عن حق البرلمان المغربي في مساءلة المسؤولين حول مضمون الأنشطة الفنية والمهرجانات، كما ترى أن للبرلمان حق المراقبة، وهو الأمر الذي رفضته بعض النقابات الفنية، مع الاحتفاظ للبرلمان بالحق في وضع قوانين متوافق حولها تنظم الأنشطة الفنية، وتمنع خدش الحياء العام أو المس بالمقدسات. وكان البرلمان المغربي قد شهد مناقشات حادة حول حفلات الفنانين الأجانب والعرب في المغرب خصوصًا من المعروفين، عند معارضيهم، بنشر الإثارة الجنسية والمس بالهوية الأخلاقية للمواطنين.

وهكذا عرف مهرجان مدينة الصويرة لكناوة وموسيقى العالم (مدينة جنوب المغرب) غياب مجموعة من الفنانين العالميين الذين اعتادوا المشاركة في هذا المهرجان، ومن المنتظر أن تعرف هذه المهرجانات تراجعًا في المغرب لتكلفتها السياسية الباهظة على الدولة وعلى المنظمين.

وفي المقابل كان يُستقبل الفنانون العرب الأصلاء بحفاوة كبيرة مثل المغني السوري صباح فخري الذي استقبلته مدينة فاس في مهرجانها للموسيقى العالمية العريقة الذي تنظمه مؤسسة «روح فاس»، وحدد المهرجان أهدافًا أساسية خلاصتها: نشر ثقافة السلام والإخاء بين الشعوب. وتتخلل هذا المهرجان، على عكس المهرجانات الموسيقية الأخرى، لقاءات فكرية متنوعة تتناغم مع أهداف المهرجان في التعمق في الأجواء الروحانية واكتشاف العالم والتعرف على الدواخل. وشارك إلى جانب صباح فخري المغني الأمريكي «بين هاربر» صاحب الأسلوب الفني الذي يزاوج بين القيم والكلمة المعبرة، إضافة إلى فنانين من إفريقيا وإيران وأفغانستان ومنغوليا والأناضول وموسيقى وادي النيل من منطقة الأقصر المصرية الذين يغنون أغاني صوفية مصحوبة بنغمات المزمار.

وتبقى المهرجانات الموسيقية في عمومها في المغرب معبرة عن رغبة لوبي اقتصادي في نهب المال العام والمال الخصوصي وترسيخ ثقافة التسطيح والتجهيل وتعميق ثقافة الفرجة والفولكلور مع تسجيل ندرة مهرجانات المسرح والكاريكاتير والشعر وغيرها من ملتقيات الكلمة الهادفة.

ب- حرب الخمور في مغرب ٢٠١٠ والصراع الثقافي بين المنطق التجاري والمنطق الديني الأخلاقي:

أظهرت إحصائيات مكتب الصرف (بنك رسمي مركزي) أن المغرب استورد من الخمور سنة ٢٠٠٩ ما قيمته ٣٦ مليار سنتيم و٥٩٥ ألف درهم[١٦]، بعد استيراده ١٦٢٢٠ طنًا. وبالمقابل صدّر المغرب سنة ٢٠٠٩ ما قيمته ستة ملايير سنتيم ونصف من الخمور والمشروبات الكحولية، أي ٤٩٧١ طنًا من هذه المواد. وأوردت وكالة الأنباء الأمريكية (أسوشيتد بريس) أنه من أصل ٢٧ مليون زجاجة من الخمور ينتجها المغرب، تقوم أكبر شركة للخمر في المغرب (هولدينج أبا هيبم زنيبر) بتصدير مليوني زجاجة فقط إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية[١٧].

وعرفت سنة ٢٠١٠ حربًا شرسة حول قانونية بيع الخمور في المغرب. وقادت الأحزاب المحافظة في المغرب هذه الحرب خصوصًا حزب الاستقلال الذي يقود الحكومة المغربية، وحزب العدالة والتنمية، في المعارضة. وقد هدد عمدة مدينة فاس -وهو من حزب الاستقلال- بسحب رخص المؤسسات التي تبيع الخمور. وبسبب ذلك الإجراء عرف المغرب نقاشًا سياسيًا بمضمون ثقافي وأخلاقي حول قضية الخمور. ودخلت على خط النقاش السياسي الحركات الإسلامية مستندة إلى مواقف مؤسسات رسمية مثل رابطة علماء المغرب التي دعت منذ مؤتمرها التأسيسي سنة ١٩٦١ السلطة إلى الوقوف بصرامة ضد بيع الخمر وشاربيه، كما استنكرت في مؤتمرها منذ ١٩٦٤ بيع الخمور في المغرب وترويجها، وطالبت بنزع الرخص لمن أُعطيت لهم. كما طالبت بتحويل معامل إنتاج الخمور إلى معامل لعصر الفواكه، وشنت حملة شرسة على تناول الخمور في الحفلات الرسمية التي يُحتفى فيها بالأجانب، بل طالبت في مؤتمرها التاسع سنة ١٩٨٤ بمنع استيراد الخمور وإخضاع الأجانب لقانون المنع. وتزعم هذه الحملة في الستينيات والسبعينيات كبار علماء المغرب أمثال: عبد الله كنون وعلال الفاسي في كتابه (النقد الذاتي). وأصدر المفكر المغربي أحمد الريسوني -عضو المجمع الدولي للفقه الإسلامي بجدة- فتوى حرَّم فيها التسوق من المحلات التجارية التي تبيع الخمور.

وعرف المغرب تظاهرات عديدة ضد بيع الخمور، واعتمدت الحكومة المغربية زيادة جديدة على ضريبة الاستهلاك الداخلي مسّت الخمور والمشروبات الكحولية في خطوة اعتبرها بعض المحللين إرضاء للإسلاميين وخوفًا من تأليبهم الشارع المغربي عليها. وفي مقابل هذه الحملة والإجراءات انتقدت مؤسسة علمانية تدعى (بيت الحكمة) فتوى أحمد الريسوني وكذا

إجراءات الحكومة، داعية إلى إلغاء قانون «منع بيع الخمور للمسلمين»، مفسرة ذلك بأن استهلاك الخمور بالمغرب يدخل في باب «الحريات الفردية الأساسية» التي لا مجال فيها لتدخل السلطة أو غيرها بالردع أو بالمنع أو المصادرة.

واتهم دعاة رفض بيع الخمور من يسمونهم «أنصار الخمر» بتهديد أمن المجتمع الروحي وأخلاقه وخرق الدستور المغربي. كما دخل عل الخط مثقفون وجامعيون، من وجهات نظر مختلفة، اعتبروا أن موضوع الخمر تم تسييسه في المغرب، ويجب دراسة الموضوع من وجهة اجتماعية ونفسية وثقافية تعتمد التوعية وإبراز مخاطر الخمور على المجتمع. وما زال الواقع الثقافي في المغرب منقسمًا في هذا الموضوع بين أغلبية -بغض النظر عن منطلقاتها- تؤمن بخطورة الخمر على الناس، وأقلية ذات توجهات علمانية تلح على أن المجتمع المغربي مؤهل ليختار ما يريد في إطار «الحريات الفردية الأساسية» بعيدًا عن الوصاية الثقافية والدينية للإسلاميين والمتحالفين معهم من المحافظين.

ويبقى النقاش الثقافي مستمرًا حول الخمر، يختزل صراعًا عميقًا في الرؤى والتصورات وأنماط النظر إلى الحياة والمجتمع. وتبقى لوبيات الكحول في المغرب من المؤسسات التجارية ذات يد طولى وإمكانات كبيرة لإجهاض حتى النقاش الفكري حول الخمور في المغرب، مع العلم أن الجميع يعرف أن حوادث السير تحصد سنويًا أربعة آلاف قتيل وآلاف الجرحى في المغرب بمعدل عشرة قتلى وألفي جريح كل يوم حسب المعطيات الرسمية، وهي من بين المعدلات العليا عالميًا بحسب تقارير لجنة الوقاية من حوادث السير بالمغرب، كما لا تخفى العلاقة الوطيدة بين حوادث السير المميتة وتعاطي الكحول. ويبقى النقاش الثقافي والسياسي والحقوقي حول الخمور مدخلا أساسيًا لولوج امتحان تجارب ناجحة في مكافحة الخمر ومنعه، بعد محاصرة الخطاب الداعي إلى التطبيع مع الخمر ورفع الحظر القانوني عن استهلاكه؛ فالخطاب العلماني حول الخمر في المغرب بقي -ربما من دون وعي- أسيرًا للسياسات التجارية للشركات المنتجة للخمور، ما يتطلب مراجعة فكرية شجاعة في هذا الخطاب بما يحقق التنمية في المغرب وغيره من البلاد العربية والإسلامية.

٤- سؤال اللغة والتعدد اللغوي في مغرب٢٠١٠:

وجه أستاذان جامعيان بكلية ابن مسيك التابعة لجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء رسالة[١٨] إلى رئيسة الجامعة الباحثة الاجتماعية الدكتورة رحمة بورقية، تختزل الصراع اللغوي الذي عاشه المغرب ويعيشه إلى اليوم. فقد عبرا عما تعانيه اللغة العربية من تجاهل مستمر في الإدارة، كما حمّلا رئيسة الجامعة مسؤولية «فرنسة» العديد من التخصصات التي كانت تدرس باللغة العربية ومنها علم الاجتماع والجغرافيا. فاللغة العربية في المغرب، بحسب الرسالة، لا تواجه تحديات العولمة، بل تواجه حربًا فرنكوفونية داخلية تعمل على تقليص مساحاتها؛ فرئاسة الجامعة مثلا تراسل الشعب والمسالك والأساتذة باللغة الفرنسية، إضافة إلى تدعيم البحث بالفرنسية وحسب. كما أن الموقع الالكتروني للجامعة بالفرنسية، ولا يعلن إلا عما كُتب بالفرنسية. وتلح الرسالة على أن الجامعة مغربية والأساتذة مغاربة. ويشتغل كاتبا الرسالة في كلية الآداب التي تُعطَى فيها جل الدروس باللغة العربية، ورغم ذلك تصر رئيسة الجامعة على المراسلات الإدارية بالفرنسية! بغرض إدامة هيمنة الفرنسية وطمأنة المستفيدين من هذه الهيمنة. ووزارة التعليم نفسها تراسل الجامعات المغربية بالفرنسية، كما أن القانون المنظِّم للجامعات مكتوب بالفرنسية. وهذا، بنظر الرسالة، خرق سافر للدستور؛ إضافة إلى المرسوم الذي أصدره الوزير الأول المغربي سنة ٢٠٠٨، والمرسوم الذي صدر قبله في حكومة الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي، القاضي بضرورة استعمال اللغة العربية في التواصل داخل الوزارات والإدارات والمؤسسات العمومية للدولة. وهذا يتناقض، بنظر المهتمين بالموضوع، مع سلوكيات بعض الوزراء الذين يستعملون اللغة الفرنسية حتى في لقاءات المجلس الوزاري.

وتأسست في المغرب «الجمعية الوطنية لحماية اللغة العربية» يترأسها رئيس شعبة اللغة الفرنسية بجامعة محمد الخامس في الرباط، للدلالة على أن المعركة اللغوية في المغرب خصوصًا بين العربية والفرنسية هي معركة ثقافية وسياسية وحضارية. فالدفاع عن اللغة العربية، بنظر الجمعية، هو دفاع عن الأمن اللغوي للوطن وتعميق التفكير الوحدوي العربي في ارتباط وثيق مع النسيج المغربي المتنوع. والتمكين للغة العربية يعني احترامها تداولا وقواعد واستعمالا في الإدارة ومراكز القرار دون إلغاء التنوع الثقافي واللغوي والإقليمي الذي يعرفه المغرب؛ ذلك أن الهوية المغربية هوية متعددة الأبعاد؛ إلا أن بروز التيار الأمازيغي، في شقه العلماني والفرنكوفوني، حوّل النقاش عن الأمازيغية من إغناء الهوية المغربية إلى عامل في التدافع الهوياتي في المغرب. وهذا يبرز في التوجهات الكبرى للحركة الأمازيغية ذات التوجه العلماني ويمكن اختصارها في النقاط الآتية:

أ- تفضيل المرجعية الدولية على المرجعية الإسلامية.

ب - الدعوة الصريحة إلى العلمانية.

جـ- إحداث تعارض متوهم بين الأعراف الأمازيغية والمرجعية الإسلامية في مجالات الأسرة والمجتمع وما يتعلق بهما من تشريع وقواعد منظمة للحياة.

د- مناهضة البعد العربي في الهوية المغربية بالترويج لقراءات تاريخية مزورة ومتحيزة، والتلويح عند بعض الغلاة الأمازيغ بأن العرب مجرد غزاة يتوجب عليهم العودة إلى الشرق، مع التمركز حول البعد الأمازيغي وحده في الهوية المغربية.

هـ- اعتبار الحركة الأمازيغية عنصر صد وتوازن مع الحركة الإسلامية.

و- إهمال قضايا الأمة الإسلامية، بل قد يصل الأمر عند بعض الغلاة الأمازيغ إلى مستوى دعم التطبيع مع الكيان الصهيوني من خلال تنظيم سفريات إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة. كما تأسست في جنوب المغرب جمعية سوس العالمة للصداقة الأمازيغية-الإسرائيلية، تعرضت لمحاصرة شعبية وأهلية شديدة ولم تستطع تنظيم ولو نشاطًا واحدًا منذ إحداثها في إحدى الصالات سنة ٢٠٠٧.

وتبقى أغلب هذه الحالات فردية ومعزولة ومحدودة الانتشار مع تنامي مد إثني شعبوي وتلقائي غير منظم أمام حالة تعدد شديد ومتناقض في الوسط الجمعوي الأمازيغي؛ إذ تتجاوز الجمعيات الأمازيغية في المغرب ٧٠٠ جمعية يشتغل أغلبها في المجال الثقافي العام، مع وجود مؤسسات أخرى ذات طابع حقوقي مثل: «الشبكة الأمازيغية من أجل المواطنة» و«المرصد الأمازيغي للحقوق والحريات»، و«العصبة الأمازيغية لحقوق الإنسان». وعرف المغرب تأسيس تنظيم سياسي يدعى «الحزب الديمقراطي الأمازيغي» لم يرخص له، إضافة إلى وجود تنظيم دولي فيه مغاربة وجزائريون يسمى «الكونجرس الأمازيغي العالمي». وأغلب هذه الجمعيات الحقوقية ذات توجه علماني يلح في مذكراته المطلبية على مراجعة التشريعات الوطنية لملاءمتها مع التشريعات الدولية لحقوق الإنسان، وإزالة كل النصوص المكرسة للتمييز ضد الأمازيغية في التشريع المغربي، وإقرار دستور ديمقراطي يفصل السلطة والدين عن السياسة والدولة، بل ذهب البعض إلى الحديث عن جوهر أمازيغي للثقافة المغربية، وأن بقية الأبعاد مجرد عناصر وافدة.

وجاء إحداث مؤسسة رسمية تعنى بالشأن الأمازيغي وهي «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» لاختيار نهج معتدل ومتناغم مع الأبعاد المتعددة للهوية المغربية وهي: البعد الأمازيغي والبعد الإسلامي والبعد العربي والبعد الإفريقي والبعد العالمي. يضاف إلى هذا أن تجربة تدريس الأمازيغية في بعض المؤسسات التعليمية أثبتت أن الأمازيغية ليست لغة واحدة بل لغات متعددة، لكن الخطاب الأيديولوجي الأمازيغي مافتئ يتحدث عن لغة واحدة موحدة، وهي في الحقيقة لغة افتراضية بتعبير المفكر اللساني المغربي محمد الأوراغي. وقد اختير التعليم والإعلام بوصفهما مدخلين أساسيين لإدماج الأمازيغية في منظومة الدولة في إطار تنشئة اجتماعية موحدة ومتناسقة[١٩].

ويبقى الازدواج اللغوي أمرًا ملحوظًا في مغرب ٢٠١٠؛ إذ بدأ النقاش يشتد حول توحيد اللغة، واعتماد اللغة العربية بشكل عملي وواقعي وملموس لغة العلم والمعرفة والتعليم والإدارة والبحث أمام الانحسار الشديد الذي تعانيه اللغة الفرنسية في المجال التداولي العالمي، الأمر الذي تعترف به المؤسسات الفرنكوفونية العالمية؛ فقد تقلصت رقعة انتشار الفرنسية، وقل الناطقون بها وكذا مستخدموها في العالم خصوصًا في البحث العلمي والتواصل التجاري؛ وبدأت تفقد مواقع كثيرة أمام الانجليزية والصينية والإسبانية والعربية والهندية. فقوة اللغة في الثقافة والعلوم التي تحملها، وفي قوة مجتمعها. وقد انتهى الزمن الذي تأتي فيه اللغة على دبابة محتل لتفرض نفسها على المستضعفين بقوة الحديد والنار؛ فالمتشبثون بالفرنسية اليوم في المغرب ليسوا إلا حاملي فيروس عبودية واستتباع أو حافظي مصالحهم المرتبطة باللغة الفرنسية، وهؤلاء يضعون مصلحتهم الذاتية هي العليا. كما أن الفرنسية في المغرب اليوم هي حاجز أمام العالمية، بتعبير المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز؛ إذ يرى أن مشكلة المغاربة لم تكن مع اللغة الفرنسية، «ولكن مع الفرنكفونية باعتبارها أيديولوجيا وأداة من أدوات تجديد السيطرة الثقافية واللغوية الاستعمارية على مجتمعاتنا»[٢٠].

وتبقى اللغة العربية في وضعية غير مريحة بسبب التهميش والمهانة والنظرة الدونية، خصوصًا من لوبي سياسي واقتصادي يحتل مواقع القرار في العديد من المؤسسات الرسمية.

٥- الصدى العربي لموت محمد عابد الجابري، رحيل مفكر استثنائي:

هزّ خبر موت محمد عابد الجابري الرفاق والأهل والأحباب والأصدقاء وكل التيارات الفكرية والسياسية والشبابية في المغرب في ذلك الصباح من يوم الاثنين ٣ من مايو ٢٠١٠، فتحول بيته المتواضع في أحد أحياء الدار البيضاء إلى مقصد للجميع. رحل وهو الذي أصر على كتابة مقاله «حديث الأربعاء» الذي نُشر في موقعه الالكتروني، ثم جلس في لقاء حميمي مع أقربائه إلى وقت متأخر من الليل يناقش قضايا الفكر والتجديد قبل أن يخلد إلى نوم دائم دون سابق إعلان إثر نوبة قلبية.

مات الجابري الذي كان معلمة مغربية وعربية وإسلامية، وكان نموذج المفكرين من الجيل الجديد الذين أحيوا عهد الموسوعيين، وهم القادرون على الجمع في عملهم العلمي بين تخصصات مختلفة؛ والجابري كان يعمل على حدود العلوم، ويستثمر جزءًا من أرض العلوم المجاورة، ويضع قدمين على أكثر من تخصص، وهو يشتغل بناء على القاعدة الطبيعية التي تعتبر منجم الذهب موجودًا دائمًا بقرب المناجم الأخرى. وعُرف الجابري بثقافته الموسوعية؛ فهو لا يؤمن بالاحتماء تحت سقوف

التخصصات، ولذلك كانت شهرته خارج تخصصه. وعليه كان الجابري يحاضر في الرياضيات ونظرية الطبيعة، والميثودولوجيا، والجغرافيا الطبيعية، والمنطق، والميتافيزيقا، والفلسفة الأخلاقية، واللاهوت الطبيعي، والدراسات الإسلامية، وعلوم التربية. وأظهر -رحمه الله- قدرة على استثمار تخصصات مختلفة لتشييد بناء فكري ونقدي ومعرفي متكامل.

كان منغمسًا في العمل السياسي إلى حدود الثمانينيات ليطلِّق السياسة بما هي شأن حزبي دون أن يودعها بما هي شأن عام. وظل يدعو إلى الكتلة التاريخية، وهي تكتل قوى الأمة المؤمنة بالمشروع الوحدوي العربي الإسلامي. وبقي الجابري ضمن الأموات الذين كان لهم بعد تاريخي كبير، والتزام لصالح الديمقراطية والتقدم الاجتماعي لبلده بحسب نعي الجريدة الإسبانية (إيل باييس ٩ من مايو ٢٠١٠) للجابري.

وقد نعاه المفكر المصري حسن حنفي في مقالة بعنوان «صديق العمر»، واعتبر مشروعه «نقد العقل العربي» من أهم أربعة مشاريع فكرية في العالم العربي اليوم، إضافة إلى مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد»، و«التراث والثورة» للطيب تيزيني، و«نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون. فالجابري، في نظر حنفي، أصبح يمثل الفكر العربي المعاصر، بجمعه في ثلاثيته في نقد العقل العربي بين كانط في «نقد العقل الخالص» وهيجل في «ظاهريات الروح»؛ أي العقل النقدي والعقل التاريخي.

وكتب عن رحيل الجابري المفكر السوري طيب تيزيني مقالة بعنوان «صفحة مهمة طُويت» أكد فيها أن رحيل الجابري يُشكِّل له صدمة كبيرة وعميقة رغم التباعد الذي حصل بينهما منذ أن تعارفا في تونس لمدة ثلاث ساعات. وكان الجابري حافزًا للطيب تيزيني على التوغل في القضايا التي طرحها، ويعتبر نفسه طرفًا في طرحها؛ لأن الجابري كان يتوجه إليه بالنقد في أبحاث كثيرة كتبها. كما نشرت صحيفة (الخليج) الإماراتية ملفًا وفاءً لمسار الفقيد، أوردت فيه شهادات لمثقفين عرب عن وفاة الجابري؛ إذ وصفه المفكر المصري اللامع المستشار طارق البشري بأنه «من كبار المفكرين الذين تركوا فكرًا مدروسًا وممنهجًا، له وجهات نظر ذات شأن» وبات من الضروري، في نظر المستشار البشري، «التواصل مع هذا الفكر بإقامة ندوات لدراسته، وإعادة إصدار كتبه ومؤلفاته، وأن تحظى باهتمام من المفكرين والكتاب في الوطن العربي».

ووصف محمد سلماوي -الأمين العام لاتحاد الكتاب العرب- رحيل الجابري بالخسارة الكبيرة للكتاب والمفكرين العرب. ويرى الروائي المصري يوسف القعيد أن اسم الجابري ارتبط بطرح أسئلة العصر على التراث؛ فقد طرح أسئلتنا جميعًا، كما أحيا قيمة العقل في التفكير العربي. أما المفكر الموريتاني ولد باه فيري في الجابري نموذجًا واضح التفكير وواسع الاطلاع وصاحب عقل منطقي ضارب في العمق والرجاحة. كما خصصت جريدة «الصباح» التونسية ملفًا لرحيل الجابري، وهو الذي كان يكتب فيها مقالا أسبوعيًا يحلل فيه جملة من القضايا والمواضيع الإسلامية، وأشارت الجريدة في تقديم الملف إلى أن رحيل الجابري جاء «بعد نحو نصف قرن من الإنتاج الفكري والثقافي، من دون كلل أو ملل، فكان مع كل إنتاج يضيء شمعة جديدة في ظلمة الفكر العربي المعاصر».

وأكد اتحاد كتاب مصر أن رحيل الجابري خسارة للفكر العربي؛ وقال السيد عيد -نائب رئيس الاتحاد- إن المرحوم الجابري كان أحد المفكرين الذين «تعتز بهم الثقافة العربية ونعتز بهم في مصر». وكتبت جريدة «القبس» الكويتية عن وفاة الجابري واعتبرته مفكرًا مرموقًا. كما جاء في مجلة «الشروق الجديد» المصرية: «مات محمد عابد الجابري، مات أحد أهم العقول العربية في وقتنا الحاضر، مات أحد أفضل من تعامل مع التراث الديني».

أما المفكر السوري صادق جلال العظم فقد صرح للإذاعة الألمانية «ويتشه فيله» بأن الجابري أوجد توازنًا في الفكر العربي بين المشرق والمغرب العربيين.. مذكرًا بالمساجلات التي دارت بين الجابري وجورج طرابشي، والتي تذكِّر بالمناظرة التاريخية التي جرت بين الغزالي في المشرق وابن رشد في المغرب. ومعلوم أن ترجمة كتاب «نقد العقل العربي» بالألمانية سنة ٢٠٠٩ أثارت نقاشًا في الأوساط الإعلامية والثقافية والفكرية الألمانية احتضنت إحدى حلقاته «دار ثقافات العالم» في برلين. كما نعى الجابري المفكر التونسي هشام جعيط واعتبر وفاته نكبة للفكر العربي والإسلامي.

ولم يفت المفكر السوري جورج طرابيشي نعي الجابري وهو الذي ساجله طويلا من خلال كتابه (العقل المستقيل في الإسلام) (صدر عن دار الساقي سنة ٢٠٠٤)، والذي استغرق منه مشروع الجابري حوالي ربع قرن في الاطلاع والتتبع والنقد. وذكر أن الجابري حفَّزه على تحقيق نقلتين في حياته الفكرية؛ الأولى: نقله من الأيديولوجيا إلى الابستمولوجيا، والثانية إعادة بناء ثقافته التراثية خصوصًا في العلوم الإسلامية. كما أن دور الجابري، في نظر جورج طرابيشي، يتمثل في عمله البحثي عن مفهوم العقل في التراث والمساهمة بحفرياته النقدية في تقصي أصول العقل ومساره التاريخي ومآلاته.

وخصصت أغلب الصحف اللبنانية حيزًا مهمًا لوفاة الجابري؛ ففي مقال تحت عنوان: «مشروع بحجم دولة» كتب الأديب اللبناني عباس بيضون المشرف على القسم الثقافي بجريدة (السفير) اللبنانية، أن الجابري صار له في كل جامعة وبلد مريدون بقدر ما صار له من خصوم ومخالفين، وأن فكره ساد على حقبة الثمانينيات في العالم العربي حتى أصبح سلطة

فكرية وثقافية راسخة. كما اعتبر مشروعه نظيرًا أيديولوجيًا للدولة القومية. أما الكاتب اللبناني علي حرب فذكر أن الجابري دشّن في الفكر العربي انفجار المشاريع النقدية. وذهب الكاتب والمترجم التونسي الطاهر لبيب -مسؤول المنظمة العربية للترجمة- إلى أن الجابري ذهب وترك خلفه جيلا يتأكل، وهو الذي علمنا الجمع بين المعرفة والتواضع والتعلق بالأمل بغد يأتي.

كما كتب المحرر الثقافي بصحيفة (المستقبل) يقظان التقي أن الجابري خلّف وراءه مسيرة حافلة بالعطاء بهمومها الفكرية ورؤاها المقلقة، وهو الذي جعل من الجدلية الفكرية منهجية وجوهر ممارسته للكتابة والبحث. كما خصصت صحيفة (الأخبار) اللبنانية صفحتيها (ثقافة وناس) للحديث عن رحيل الجابري، ونقل آراء ومواقف وشهادات الكثير من المثقفين حول الجابري ومشروعه الفكري. أما المفكر اللبناني رضوان السيد فقد اعتبر الجابري صاحب الدور الكبير في ترسيخ التيار البرهاني في الفكر العربي الحديث، وخصوصًا في المغرب، وأن أثره بالغ القوة والاتساع بين شباب الباحثين وكهولهم، وهو محايد في شخصيته، أراد ختم حياته بتفسير القرآن الكريم.. رغم أنه لم يكن ضمن أجندته البحثية كما ذكر في مشروعه النقدي «نقد العقل العربي». ونعى المجلس القومي للثقافة العربية الجابري بوصفه مثقفًا عضويًا في أوج عطائه الفكري؛ فقد شكلت وفاته فاجعة كبرى للثقافة العربية بكل أطيافها.

وتم إحداث مجموعة لأصدقاء الجابري على موقع (فيس بوك) يتضمن نبذة عن مساره الفكري والعلمي والسياسي، وتسلط الضوء على مكانته في الفكر العربي المعاصر. كما نعته المؤسسة العربية للديمقراطية بالدوحة وهو عضو مجلس أمنائها، ووصفته بفقيد الفكر والنضال من أجل الحرية.

ويبقى دور الجابري أساسيًا في التقريب بين الحداثيين والإسلاميين؛ إذ كانت له علاقات طيبة مع كل الأطياف الفكرية والثقافية؛ وقد التقى في جنازته بمقبرة الشهداء بالدار البيضاء الإسلاميون واليساريون والليبراليون؛ بل أُعطي لجنازته طابع رسمي؛ وألقى مستشار الملك محمد السادس رسالة تعزية من الملك وكلمة تأبينية في حق الفقيد، ووصفه الملك بأنه أحد كبار المفكرين المغاربة، وأنه كان نموذجًا عاليًا في العصامية والجدية والاستقامة والعطاء الفكري المتنور. وأضاف العاهل المغربي في رسالته إلى أسرة الجابري أن الفقيد سيظل خالدًا في سجل الفكر المغربي والعربي.

ومعروف أن الجابري لم يكن مثقفًا رسميًا، وكان ينأى بنفسه عن الاقتراب من الدوائر الرسمية؛ فقد اعتذر مرتين عن عدم الترشح لجائزة الرئيس العراقي السابق صدام حسين، التي تبلغ قيمتها ١٠٠ ألف دولار، كما اعتذر عن عدم قبول جائزة العقيد معمر القذافي لحقوق الإنسان، التي تبلغ قيمتها ٣٢ ألف دولار، كما اعتذر مرارًا عن عدم قبول جائزة المغرب على عهد الملك الراحل الحسن الثاني، كما رفض عضوية أكاديمية المملكة المغربية رغم إلحاح مستشار الملوك الثلاثة (محمد الخامس والحسن الثاني ومحمد السادس) الدكتور عبد الهادي بوطالب عليه أكثر من مرة، وهي عضوية يحصل صاحبها على أجر شهري ليس بالقليل. فالجابري اعتذر عن هذه الجوائز وفاءً وليس تمردًا بتعبيره، وفاءً لمسار فكري ونضالي وزهد صارم. وكانت آخر مقالة كتبها المرحوم الجابري هي «الاعتزال وهوية الدولة الأولى في المغرب» لفائدة جريدة الاتحاد الإماراتية، ونُشرت في اليوم الموالي لوفاته.

ويبقى ما أثار انتباه المثقفين في وفاة الجابري هو صمت عبد الله العروي عن الحديث عن وفاته، ومعروف أن الفيلسوفين كان بينهما قلة تواصل وتناقض كبير على مستوى المشاريع الفكرية والنقدية؛ ففي وقت كان العروي يدعو إلى التعامل المفتوح مع الحداثة الأوروبية الغربية مادامت فكرًا إنسانيًا كونيًا متاحًا للبشرية جمعاء، كان الجابري -رحمه الله- يبلور أطروحة مضادة تقوم على مفاهيم الخصوصية العربية الإسلامية والكتلة الحضارية، وضرورة استنبات الحداثة من داخل التراث نفسه.

خاتمة:

لقد سعينا في هذا التقرير الشامل إلى اختيار ظواهر نموذجية تجسد الجدل الثقافي الذي عرفه المغرب سنة ٢٠١٠؛ سواء من حيث نقد السياسة الثقافية العمومية التي تنهجها الحكومة والتي تعرضت لنقد عنيف من طرف الفاعلين الثقافيين بالمغرب إلى درجة تأسيس (المرصد المغربي للثقافة) يدعو إلى مقاطعة أنشطة وزراة الثقافة، أو من حيث صحوة مثقفين وسعيهم إلى التحريض الثقافي والبحث عن رهان ثقافي جديد لمغرب اليوم، أو من حيث الصراع على الخطاب الديني في المغرب عبر عمليات التنصير أو عبر الصراع حول الفتاوى الدينية والسياسية. وكذا اتخاذ المغرب باعتبارها؛ فضاء مناسبًا ومنفتح للترويج لمجموعات من المشاريع والأطروحات الفكرية. وكذا الصراع الثقافي على القيم من خلال: حرب الخمور، قضية التعدد اللغوي وهيمنة اللغة الفرنسية في الإدارة والمؤسسات الاقتصادية والمعاهد العلمية والتكوينية.. هذه الهيمنة التي تختزل محنة المغرب مع الثقافة الامبريالية، والرغبة في فصله عن محيطه العربي والإسلامي وإلحاقه بالثقافة الفرنسية خصوصًا.

فالجدل الثقافي في المغرب يختزل المخاض الذي تعرفه البلاد من خلال التفاعل بين القيم والمجتمع في إطار المجال الحضاري. ومازال هذا الجدل الثقافي في حاجة إلى التخفف من الأيديولوجيات السياسية، والتحول إلى جدل فكري بأن يستخرج القوانين الذاتية لخصوصيات الثقافة المغربية العربية الإسلامية

مثل ما أبدعه الفيلسوف الاجتماعي المغربي عبد الرحمن بن خلدون. فالأزمة الفكرية التي تعرفها الأمة اليوم، نعتقد بأن المجهود الثقافي المغربي قادر على المساعدة في حلها: عبر نفاذ الجدل الثقافي بمنطق تحليلي إلى قوانين الحركة والصيرورة، وبتداخل المحلي مع القومي والاسلامي والعالمي في سياق جدلي مثمر لا يعرف توقفًا ولا انقطاعًا. وهذا العمل يمكن أن تنجزه الكتلة التاريخية، بتعبير محمد عابد الجابري، وهي تجمع بين كل القوى الثقافية الوطنية والإسلامية، خصوصًا أن منظومة القيم العلمانية الوضعية عجزت في المغرب عن ملء الفراغ لعدم امتلاكها أي مشروعية دينية أو تاريخية أو اجتماعية أمام مد وطني وإسلامي مازال يشكل ظاهرة فكرية وسياسية وثقافية هي الوحيدة المتحركة لإحداث التغيير في وطننا العربي والعالم الإسلامي، مع تراجع بين القوى الليبرالية والشمولية وفقدانها الحاسة الاجتماعية والخلفية المحلية التداولية.

الهوامش:

(*) كاتب مغربي.

(١) محمد عابد الجابري، أضواء على مشكل التعليم في المغرب، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٧٣ ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٥) انظر: محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، الدار البيضاء، ١٩٧٧.

(٦) وُلد بمدينة مكناس سنة ١٩٤٨، حاصل على الإجازة في الفلسفة وعلم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس سنة ١٩٧٠، وعلى دكتوراه السلك الثالث سنة ١٩٧٤، وعلى دكتوراه الدولة من الجامعة نفسها سنة ١٩٨٣، مفكر وروائي وكاتب سيناريو؛ نُشرت له أعمال فكرية وأدبية بالعربية والفرنسية، فاز بجوائز عدة؛ كجائزة الناقد للرواية (١٩٩٠)، وجائزة الأطلس الكبير (٢٠٠٠)، وجائزة نجيب محفوظ (القاهرة ٢٠٠٢)، وجائزة الشارقة لليونسكو (باريس ٢٠٠٣) وجائزة نجيب محفوظ (اتحاد كتاب مصر ٢٠٠٩م).

(٧) هذا ما أكده تقرير مفصل أنجزه الإعلامي المغربي الدكتور يحيى اليحياوي وآخرون حول الصناعات الثقافية بالمغرب، انظر:
Industries culturelles au Maghreb: Réalisés et perspectives, Hassan EL OUAZZANI et Yahya EL YAHYAOUI et autres

(٨) عبد الواحد المهتاني، في الهندسة الثقافية، جريدة المساء المغربية، عدد ١٠٤٢، الأربعاء ٢٧ من يناير ٢٠١٠، ص ١٣.

(٩) تصريح الكاتب العام لوزارة الثقافة أحمد كويطع، في اليوم الدراسي الذي نظمته النقابة الحرة للموسيقيين، توفيق نادرير، جريدة المساء المغربية، عدد ١٠٣٤، الاثنين ١٨ من يناير ٢٠١٠، ص ١٨.

(١٠) فريد لمريني، المغرب الثقافي: الملامح الهاربة ورائحة الكون، ضمن: تقرير حالة المغرب ٢٠٠٩-٢٠١٠، منشورات وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

(١١) انظر: نبيل منصر، أسرار الصمت المغربي حول جائزة البوكر، مجلة أوال المغربية، عدد ٦، دجنبر ٢٠١٠، ص ٤٢-٤٣.

(١٢) شاعر وكاتب مغربي باللغة الفرنسية، وُلد سنة ١٩٤٢ بمدينة فاس، أسس مجلة أنفاس سنة ١٩٦٦، اعتُقل سنة ١٩٧٢ لأفكاره السياسية اليسارية، ولم يسترجع حريته إلا سنة ١٩٨٠ على إثر حملة دولية واسعة. من أعماله: العين والليل (رواية)، وعهد البربرية (شعر)، أزهرت شجرة الحديد (شعر)، يوميات قلعة المنفى (رسائل سجن). وترجم عدة أعمال خصوصًا شعر المقاومة الفلسطينية، أشعار عبد الله زريقة، ومحمود درويش، وعبد الوهاب البياتي.

(١٣) كاتب مغربي بالفرنسية، وُلد سنة ١٩٤٤ بفاس، اعتُقل سنة ١٩٦٦ لمشاركته في مظاهرات طلابية. درس الفلسفة في الرباط، ثم درسها إلى غاية ١٩٧١ حيث غادر إلى فرنسا وحصل على شهادة عليا في علم النفس. عمل كاتبًا مستقلا لجريدة لوموند، وبدأ ينشر الشعر والرواية. من أعماله: ليلة الغلطة ١٩٩٦، وتلك العتمة الباهرة، وأن ترحل، وليلة القدر، وطفل الرمال.

(١٤) ونسجل هنا اختلاف اللعبي والطاهر بن جلون عن سارتر في نزاعه مع ألبير كامي، وموقفه الملتبس من إسرائيل. انظر: محمد الهرادي، أي دور للمثقفين المغاربة، مجلة أوال، عدد ٣، نوفمبر ٢٠١٠، ص ٤٢-٤٣. وانظر: جيرار ليكلورك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١١٥.

(١٥) افتُتحت سنة ١٩٩٥م، تضم مسجدًا ومرافق ثقافية وإدارية، وتحتوي مكتبتها الضخمة على رصيد كبير من المخطوطات، وخاصة النادرة وآلاف الكتب القديمة والحديثة والمجلات المختلفة والوثائق. وتلعب المكتبة دورًا كبيرًا في التنشيط الثقافي بالمغرب، تُصدر مجلة «دراسات تاريخية».

(١٦) دولار واحد يساوي ثمانية دراهم، ودرهم واحد يساوي مائة سنتيم.

(١٧) جريدة الحياة الجديدة المغربية، عدد ٨٩، بتاريخ ٢١-٢٧ من يناير ٢٠١٠.

(١٨) صحيفة الوطن الآن المغربية، العدد ٣٦٦، بتاريخ ٧ من يناير ٢٠١٠.

(١٩) انظر: التقرير الاستراتيجي المغربي ٢٠٠٦-٢٠١٠، مركز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص ٣٣٥.

(٢٠) «اللسان الفرنسي، اضمحلال لغة»، عبدالإله بلقزيز، جريدة أخبار اليوم المغربية، العدد ١٨٢، بتاريخ ٧ من يوليو ٢٠١٠.

●●●

obeikan.com

ثنائية الفقر والاستبداد في أفريقيا المسلمة

د. حمدي عبد الرحمن(*)

مقدمة:

لا يزال موضوع الخطاب السائد حول الفقر وثقافته في الواقع الأفريقي المسلم مهيمنًا، ولا يُتوقع حسمه في الوقت الراهن. ويرتبط مفهوم ثقافة الفقر culture of poverty باسم أوسكار لويس Oscar Lewis الذي كتب ونظَّر عن المفهوم في ستينيات القرن الماضي[١]. ويلاحَظ أن هذا المفهوم يسود في المجتمعات التي تتسم بالخصائص التالية: ارتفاع معدلات البطالة بين السكان، ازدياد الضغط على عمليات تراكم الثروة والملكية، الشعور الشخصي بالنقص والدونية من جانب الأفراد الذين يعيشون في المجتمعات الفقيرة والمهمشة.

ولا شك أن التداعيات المترتبة على نمط حياة الفقر تفضي إلى تكريس نهج الهزيمة الذاتية، وهو ما يعوق مسيرة السعي نحو التحرر والانعتاق. وربما يعزى ذلك إلى عقلية الفقر والوهن التي يحكمها عادة اليأس والقنوط. كما أن الفقراء لا يستطيعون التخطيط للمستقبل على المدى البعيد؛ فغاية همهم السعي الدءوب نحو تحقيق مطالب آنية متمثلة في الحصول على الغذاء والمأوى[٢].

ويرى أوسكار لويس أنه إذا سادت «ثقافة الفقر» بين المجتمعات الفقيرة فإنها تمثل إستراتيجية للمواجهة والتعامل مع الفقر نفسه ولا تشكل في حد ذاتها سببًا لتفشي الفقر في تلك المجتمعات. وعلى الرغم من أن تلك الثقافة تصاحب الفقراء حيثما وُجدوا فإنها تختلف من حيث المعايير والمقاييس بحسب اختلاف الحالات والمناطق في مختلف أنحاء العالم. يصبح من الضروري إذن أن نطرح عددًا من التساؤلات لعل أبرزها ما يلي: هل يعد الفقر مسؤولية الفقراء أنفسهم؟ ومن الذي يسهم في إدامة واستمرار الفقر بحسبانه نمط حياة للفقراء؟ وبينما يوجد اعتقاد جازم بأن عقلية الفقر والوهن يتم تكريسها -بل توريثها- للأجيال القادمة، فإنه من اللافت أن نمط الاستبداد والقهر في أفريقيا المسلمة قد أدى إلى خلق حالة أقرب ما تكون إلى نمط «العبودية المختارة» التي تحدث عنها إتيين دي لابواسيه في كتاب له يحمل الاسم نفسه صدر أول مرة عام ١٥٦٢[٣]. ومنذ نحو خمسين عامًا خلت كانت الأجواء في المجتمعات الأفريقية كافة والمسلمة منها بخاصة مفعمة بالآمال بعد التحرر من نير الاحتلال الغربي. وكان على النخبة الأفريقية الوطنية أن تعمل جاهدة من أجل تدعيم ركائز قوتها السياسية. بيد أن التحدي الأكبر الذي واجه دولة ما بعد الاستقلال في أفريقيا قد تمثل في إشكالية تحويل بنيتها الهيكلية، التي قامت على أساس التخصص في إنتاج المواد الأولية، وتطوير اقتصادها الوطني من خلال تنويع قطاعاته المختلفة لتحاكي تلك الموجودة في الدول المتقدمة.

وإذا كانت الدول الآسيوية قد واجهت التحديات نفسها، فإن النتيجة في كلتا الحالتين لم تكن واحدة. فالتجارب الآسيوية في التنمية تُظهر نجاح دول شرق وجنوب شرق آسيا في تحقيق قفزات اقتصادية هائلة؛ بحيث أصبح العالم اليوم يتحدث عن قصص نجاح آسيوية كبرى. أما حالة أفريقيا فإنها أكثر تعقيدًا؛ إذ يبدو أن دولها تحركت وهي في وضع الوقوف على أحسن الأحوال، أو أنها تحركت إلى الوراء في الأغلب الأعم[٤].

ولعل مقارنة حالة غانا وكوريا الجنوبية، حيث كانتا على الدرجة نفسها من النمو الاقتصادي في أعوام الستينيات من القرن الماضي، تُظهر حقيقة الفجوة التي حدثت لاحقًا بين التجربتين الآسيوية والأفريقية. ففي عام ١٩٦٥ كان معدل كل من الدخل الفردي والصادرات لكل شخص في غانا أعلى مما هو عليه في كوريا. بيد أن الصورة سرعان ما تغيرت تمامًا وانقلبت الأمور رأسًا على عقب؛ حيث تجاوزت معدلات النمو الكورية نظيرتها في غانا مئات المرات. ولعل ذلك الوضع يطرح سؤالا منطقيًا مفاده: لماذا تقدمت آسيا وتأخرت أفريقيا؟ وينطبق ذلك على كل حال على أفريقيا المسلمة.

وتحاول هذه الورقة بلورة بعض المفاهيم والإشكاليات العامة المرتبطة بتطور المجتمعات المسلمة في أفريقيا مثل: ثقافة الفقر وواقع الاستبداد، وإشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي. ثم تطرح في محور ثانٍ بعض مشاهد تلك الثنائية بين الفقر والاستبداد كما جسدتها الفترة من أواخر عام ٢٠٠٩ وطيلة عام ٢٠١٠.

أولا- جدلية العلاقة بين الفقر والاستبداد:

في عام ١٩٨٨ أصدر المفكر الفرنسي المعروف رينيه ديمون كتابًا بعنوان «البداية الخاطئة في أفريقيا» وصف فيه حالة فشل الأنظمة الوطنية في الدول الأفريقية في تحقيق التنمية والنهضة المنشودة، وهي الغاية التي مثلت أجندة مرحلة ما بعد الاستقلال[٥].

لقد كانت التنمية مخيبة لآمال وطموحات الشعوب الأفريقية، حتى أنه نظر إلى أعوام الثمانينيات من القرن المنصرم باعتبارها عقدًا ضائعًا للتنمية الأفريقية. ولعل تلك البداية الخاطئة تتكرر عند متابعة وتقويم خبرة أكثر من عقدين من التحول الديمقراطي في أفريقيا. إذ لا يزال كثيرٌ من الدول الأفريقية بعيدًا كل البعد عن بناء مؤسسات ديمقراطية حقيقية، رغم وجود إصلاحات سياسية واجتماعية تنال من أسس التسلط والاستبداد.

فثمة انتخابات تعددية وتنافس حزبي ومؤسسات ذات طابع ديمقراطي ودرجات غير مسبوقة من الانفتاح السياسي، ورغم ذلك فإن بعض الدارسين ممن نحوا منحى كارل شميتر يصف تلك التحولات الليبرالية بأنها زائفة وغير حقيقية.

ولا تزال أفريقيا تعاني صراعات اجتماعية ممتدة كتلك التي تشهدها السودان وتشاد والصومال، وحالة الاحتقان الشديدة بين إثيوبيا وإريتريا. ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ إذ ظهرت صراعات أخرى جديدة اختلفت من حيث حدتها وكثافتها كما حدث في ساحل العاج منذ عام ٢٠٠٢ عندما شهدت البلاد نزاعًا مسلحًا أفضى إلى انقسامها من الناحية الواقعية إلى قسمين. وقد ازدادت الأمور سوءًا بعد ظاهرة عسكرة السياسية مرة أخرى لتصبح أحد أبرز ملامح التطور السياسي في القارة السمراء[٦].

وفي تفسيره لأزمة أفريقيا المستعصية يطرح المفكر الجنوب أفريقي موليتسى مبيكي عاملين أساسيين يساعدان على الفهم والتفسير؛ أولهما يتمثل في سوء إدارة النخب الوطنية الأفريقية الحاكمة للفائض الاقتصادي في مجتمعاتها على مدى العقود الخمسة الماضية، والثاني يتمثل في عمليات السلب والنهب التي تقوم بها القوى الدولية لموارد أفريقيا وثرواتها الطبيعية. فقد قامت النخب الحاكمة في الدول الأفريقية بعد الاستقلال وبمساعدة من الدول الغربية، باستغلال قوتها السياسية الطاغية من أجل تحسين أوضاعها المعيشية والوصول بها إلى حالةٍ تضاهي وضع الشرائح الاجتماعية العليا في الغرب.

ثانيًا- إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي:

لقد لجأت الدولة الأفريقية بعد الاستقلال إلى فرض الأيديولوجية التنموية التي تقوم على ترابط العمليتين السياسية والاقتصادية، كما أنها احتفظت بكثير من ملامح فترة الاحتلال الأجنبي، ولا سيما سياسات القمع والإكراه المادي. وكان واضحًا أن «التنموية» هي مجرد تبرير للتسلطية والطغيان السياسي. وعليه فإن أغلبية الشعوب ممن تمت تعبئتهم ضد الاحتلال الأجنبي أصبحوا بمعزل عن المشاركة السياسية الحقيقية، كما أن مؤسسات المجتمع المدني المتمثلة في الأحزاب والنقابات والتنظيمات الشعبية قد حُرمت من فرص التعبير عن نفسها، أو على الأقل تم إدماجها في مؤسسات وهياكل الدولة ذاتها.. أما قيادات المعارضة فقد تم التخلص منها[٧].

ونظرًا لزيادة اندماج أفريقيا في الاقتصاد العالمي، وعجز الدولة التنموية عن توفير الاحتياجات الأساسية للشعوب الأفريقية، بسبب انهيار أسواق المواد الخام في منتصف السبعينيات.. فإن الدولة الأفريقية عانت أزمات خانقة، بسبب تنامي الهويات العرقية، والإقليمية، والدينية التي نازعت الدولة من أجل البقاء. لقد أضحى وجود الدولة الأفريقية بحد ذاته محل شك ونزاع، ولنذكر -على سبيل المثال- الكونغو، والسودان، والصومال، وسيراليون. وثمة مطالب شعبية متزايدة بضرورة إيجاد أسس جديدة للحكم في أفريقيا تعلي من تمكين الشعب، ومحاسبة القادة الفاسدين[٨].

ويمكن بالاستناد إلى خبرة الممارسة السياسية للدولة الأفريقية في مرحلة ما بعد الاستقلال أن نشير إلى عدد من المؤشرات التي أسهمت في تآكل شرعية تلك الدولة، وشيوع ظاهرة الصراعات وعدم الاستقرار السياسي في المجتمعات الأفريقية، وذلك على النحو التالي:

- الاتجاه نحو تأسيس نمط من الحكم الشخصي الذي يعطي أهمية كبرى لدور شخص الحاكم في النظام السياسي.
- ضعف المؤسسات التشريعية والقضائية وعدم قيامها بالوظائف المنوطة بها دستوريًا، بحيث أصبحت أداة طيعة يستخدمها النظام الحاكم للحصول على الدعم والتأييد السياسي.
- اللجوء إلى استخدام سياسات القمع والعنف لتحقيق أهداف النظام السياسي، بدلا من الاعتماد على سياسات الإقناع والرضا الشعبي.
- الربط بين المنصب السياسي العام وتحقيق الثروة والمكانة في المجتمع، وهي الظاهرة التي أطلق عليها (جان فرنسوا بيار) سياسة ملء البطون، بحيث أضحت النخبة الحاكمة تمثل فئة اجتماعية متمايزة في سياق الانقسامات المجتمعية[٩].
- غياب التقاليد والأسس الواضحة التي تحكم عملية الخلافة السياسية، وهو الأمر الذي أدى إلى تبني الوسائل غير السلمية -مثل: الانقلاب، الاغتيال، الحرب الأهلية- في عملية نقل السلطة.
- تبني صيغ المنهج الفوقي في التغيير السياسي، وعادة ما كان ذلك يتم من خلال عمل انقلابي، أو الوصول إلى السلطة عن طريق حركة تحرير مسلحة، أو فرض قناعات أيديولوجية من جانب شخص الحاكم.

ويرى بعض الدارسين أن تخلف أفريقيا ما هو إلا نتاج للآثار المدمرة التي تمارسها قوى العولمة على التنظيمات السياسية والاقتصادية الأفريقية. لقد أدت العولمة إلى تراجع سلطة الدولة المركزية في أفريقيا، ولا سيما السيطرة على أدوات القهر المادي في المجتمع. في الوقت ذاته تمثلت ملامح الاستجابة السياسية لتأثيرات العولمة في ظهور حركات وتنظيمات إثنية ودينية تتحدى سلطة الدولة الأفريقية، سواء على المستوى القومي أو المحلي.

أضف إلى ذلك أن السياسات الاقتصادية الليبرالية التي اتُبعت في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي أدت إلى زيادة معدلات البطالة وسوء توزيع الموارد والدخول، وهو ما خلق البيئة المناسبة لتزايد الجريمة، وانتشار الفساد والسوق السوداء، وتهريب الأسلحة والمخدرات. وليس بخافٍ أن هذا السياق هو الذي يفسر ظهور الأشكال والأنماط الجديدة من الحروب الأهلية، والعنف السياسي الذي تشهده النظم السياسية الأفريقية.

لقد ظن البعض أن انهيار جدار برلين قد يمثل لحظة تاريخية مهمة يمكن للأفارقة من خلالها أن يحافظوا على استقلالهم ويجعلوا قارتهم بعيدة عن أعين الطامعين والمستغلين. بيد أن القارة أضحت مرة أخرى ساحة للتنافس الدولي بين القوى التقليدية الكبرى، مثل بريطانيا وفرنسا والبرتغال وقوى أخرى جديدة فاعلة مثل الولايات المتحدة والصين والهند وحتى البرازيل[١٠].

ولا شك أن هذه القوى التي رفعت شعارات التدخل الإنساني والشراكة الاقتصادية تتحرك بالأساس من منظور مصلحتها القومية الذاتية. ولعل أكبر مثال على ذلك مأساة رواندا عام ١٩٩٤ حينما وقف العالم كله ساكنًا وأغمض عينيه وكأن شيئًا لم يحدث.

اليوم لا تزال أفريقيا تعاني وطأة التدخل الأجنبي، فما الذي تغير إذن؟ إنها القوى الكبرى التي تحتل القائمة بالنسبة لمصالحها في القارة. فقد تم تحدي نفوذ وتأثير قوى الاحتلال السابقة من قِبل فاعلين جدد على التراب الأفريقي أمثال الصين والولايات المتحدة والهند. لقد دافع البعض عن هذا النفوذ المتنامي للقوى الدولية في أفريقيا بحسبانه أحد مظاهر العولمة الجديدة، وهو ما يعني عولمة القارة الأفريقية؛ حيث إنها لا تستطيع الفكاك منها.

ومع ذلك فإن ثمة جدلا واسعًا بين الكتاب الأفارقة ومن شايعهم في الغرب بأن ما يحدث الآن هو «تكالب احتلالي جديد» من أجل الحصول على الثروات والموارد الطبيعية الأفريقية. وإذا قبلنا بهذه الرؤية تصبح القوى الدولية الجديدة في القارة بمثابة قوى احتلال حقيقية، وإن جاءت في ثياب أخرى تُظهر عكس ما تبطن.

ثالثا- نماذج وحالات:

١- بوكوحرام وإشكالية الديني والسياسي في نيجيريا

يبدو أن نيجيريا التي تُثقل كاهلها مشكلات الفقر والبطالة والعنف المسلح والفساد كانت على موعد مع نمط آخر من التوترات والاحتجاجات الدامية. إذ تمكنت مجموعات من الشباب المسلحين الذين يتبنون منهج وفكر «طالبان» نفسه من أخذ قوات الشرطة على غرة، والدخول معهم في مصادمات أوقعت العديد من القتلى في صفوف الجانبين.

وتنذر هذه المواجهات التي قادها أعضاء جماعة «بوكو حرام» Boko Haram في عدد من الولايات الشمالية، بأن نيجيريا مقبلة بلا شك على مرحلة جديدة من العصيان الديني والاجتماعي[١١]. فما الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي تقف وراء هذه الموجة المختلفة من العنف الديني؟ وما دلالات وتأثيرات ذلك على مستقبل الدولة الوطنية في نيجيريا؟ وهل يخرج ذلك التأثير ليمتد عبر دول الجوار الأفريقية؟ وربما يمكن الحديث في هذه الحالة عن «أفرقة» ظاهرة طالبان بما يعنيه ذلك أن ينحى الخطاب الإسلامي في أفريقيا منحى سلفيًا محافظًا ومعاديًا لمؤسسات الدولة المدنية الحديثة!

الأسباب المباشرة

ترجع حركة العصيان الديني التي شهدتها ولايات بوتشي وكانو ويوبي وبورنو في الشمال النيجيري إلى قيام السلطات المحلية في بوتشي باعتقال بعض قادة حركة «بوكو حرام». ومن المعروف أن هذه الحركة التي تعني بلغة الهوسا تحريم التعليم الغربي، قد ظهرت إلى الوجود عام ٢٠٠٢ وتزعمها الأستاذ محمد يوسف.

ونظرًا لعدم وجود معلومات كافية عن الحركة وأهدافها، فقد لجأ بعض التقارير والتحليلات إلى إطلاق تسميات عدة عليها، مثل: «طالبان نيجيريا» أو «جماعة الهجرة» أو «أهل السنة والجماعة». ولعل هذه التسميات تعكس في جوهرها إشكالية المشابهة بين ما يحدث في شمال نيجيريا وبين نماذج أخرى مثل طالبان أفغانستان أو الشباب المجاهدين في الصومال. وعلى أي حال فإن الجماعة استطاعت أن تستقطب معظم أعضائها من الشباب المتعلم، الذين ينتسبون إلى أسر عريقة من حيث مكانتها الاجتماعية وثقافتها الإسلامية الواسعة.

وترمي جماعة بوكو حرام إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بصورة صحيحة وإقامة مجتمع إسلامي خالص في شمال نيجيريا، بالإضافة إلى تحريم التعليم الغربي. وطبقًا لرواية أحد قادة الحركة عام ٢٠٠٥ السيد أمينو تاشين ليني، فإنهم يسعون إلى إقامة حكومة إسلامية على نمط الإمارة الإسلامية في أفغانستان، وذلك من خلال استخدام أدوات العصيان المسلح وتطهير المجتمع من مظاهر الكفر والفجور[١٢].

ويرى أفراد الجماعة أن المجتمع النيجيري غارق في الفساد الأخلاقي والسياسي، وعليه فإن أفضل شيء للمسلم المتدين هو الهجرة من مجتمع الخطايا والفساد إلى مكان يمكن أن تتحقق فيه العدالة الإسلامية، والحصول على الرزق الحلال. ولذلك أطلق البعض عليهم اسم جماعة الهجرة.

ويبدو أن هذه الأهداف النبيلة لم تثر للوهلة الأولى أي إنذار أو مخاوف عندما هاجر أعضاء الجماعة من مايدوجوري Maiduguri إلى المنطقة المحيطة بمدينة كاناما Kanamma في ولاية يوبي من أجل «العيش في سلام والانشغال في الدراسة وأعمال الزراعة»، وهو ما يعني تحرير أنفسهم من عبء التعامل مع المجتمع النيجيري المذنب.

ومن اللافت للنظر أن الجماعة بعد هجرتها إلى كاناما أسست قاعدة لها قرب الحدود مع النيجر، وأطلقت عليها اسم أفغانستان. ولعل أحد مكامن الخطورة في هذا التطور الذي شهدته الساحة النيجيرية هو وجود جماعات راديكالية أخرى تؤمن بإقامة الدولة الإسلامية عن طريق الثورة والعنف المسلح، ونعني بذلك «حركة إخوان نيجيريا» بزعامة الدكتور إبراهيم الزكزاكي[١٣].

الأسباب غير المباشرة

يمكن القول بأن وضع حركة العصيان المسلح لجماعة بوكو حرام في إطارها النيجيري العام يطرح جملة من القضايا والعوامل التي من خلالها يمكن تقديم رؤية أكثر شمولية وعمقًا للتفسير والتنبؤ. ومن ذلك[١٤]:

١- **إشكالية الديني والسياسي**: إذ يمكن النظر إلى نيجيريا باعتبارها نموذجًا مصغرًا للواقع الأفريقي العام، وما ينطوي عليه من تعدد في الأديان والأعراق والثقافات. وطبقًا لبعض التقديرات الحديثة، يبلغ تعداد البلاد نحو ١٤٠ مليونًا نصفهم من المسلمين ونحو ٤٠٪ من المسيحيين، في حين لا يزال نحو ١٠٪ يؤمنون بالديانات التقليدية. وقد أضحى الخطاب الديني بشقيه الإسلامي والمسيحي بعد الاستقلال أحد أدوات التعبئة والتنافس على السلطة، وهو ما أضفى على علاقة الدين بالسياسة طابع التعقيد والتشابك الشديد في ظل الانقسام الحاد الذي تطرحه الخبرة النيجيرية.

ومن الملاحظ أن ثلث الولايات النيجيرية الـ٣٦ قد أقرت وطبقت الشريعة الإسلامية في العِقد الماضي، وعليه فإن مطالبة بوكو حرام بتوسيع نطاق تطبيق الشريعة ما هو إلا صرخة احتجاج ضد منظومة القيم السائدة التي تعكس واقعًا إثنيًا منقسمًا.

٢- **تأثير الخطاب السلفي المعاصر**: يمكن أن نجد بعض التأثيرات الفكرية والحركية لما تشهده الساحة النيجيرية اليوم في تقاليد خطاب الشيخ أبو بكر جومى الذي شغل منصب كبير القضاة في الشمال النيجيري، وحركته الدينية التي أسسها في السبعينيات وهي «جماعة إزالة البدعة وإقامة السنة».

ومن اللافت للنظر أن هذه الجماعات دخلت في صدام ومواجهات فكرية مع الطرق الصوفية التي تعد أبرز مكونات النسيج الديني للمجتمع المسلم في نيجيريا. وعليه فإن هذا الموروث الفكري والحركي للتقاليد السلفية في الشمال النيجيري وبعض دول الجوار في الغرب الأفريقي كان له ولا شك تأثير بالغ على خطاب بعض حركات الاحتجاج الإسلامي الراهنة في نيجيريا. وربما يفسر ذلك لجوء البعض إلى إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» على حركة بوكو حرام.

٣- **فساد مؤسسات الدولة النيجيرية**. لقد أضحت الدولة النيجيرية التي عانت تدخلات العسكر في السياسة واستغلال الوظيفة العامة لتحقيق التراكم الرأسمالي، أقرب إلى نموذج الدولة الفاشلة. فالدولة رغم ثروتها النفطية

الهائلة تعاني انتشار الفقر والبطالة وسوء توزيع الثروة. وقد دفع ذلك بالبعض إلى حمل السلاح والدخول في مواجهة عنيفة مع السلطة الحاكمة. ويمكن الإشارة في هذا الخصوص إلى جماعات المعارضة المسلحة في دلتا النيجر الغنية بالنفط.

ويلاحظ المشاهد لأي مدينة نيجيرية من تلك المدن التي وقعت فيها أعمال العنف أعداد خريجي المدارس الثانوية والجامعات العاطلين عن العمل والذين يتسكعون في الطرقات. وفي المقابل فإن ثمة أقلية متميزة تتباهى بمظاهر الثراء الفاحش؛ حيث تمتلك السيارات الفارهة والبيوت المنيفة. وباختصار فإن المجتمع المحلي في نيجيريا يفتقد القيادة الوطنية الصالحة التي تمتلك رؤية للمستقبل(١٥).

٤- **المؤثرات الخارجية:** لا شك أن بروز بعض نماذج الإسلام السياسي المعادية للغرب ولمؤسسات الدولة المدنية الحديثة والمطالبة بتأسيس دولة الإمارة الإسلامية وفقًا لرؤية إسلامية معينة مثل نموذج طالبان والشباب المجاهدين، قد ألهم عددًا كبيرًا من الشباب النيجيريين الذين عبروا عن استيائهم من واقعهم المعاش بالانخراط في حركات العصيان الديني. لم يكن بمستغرب إذن أن يجد خطاب تنظيم القاعدة بزعامة أسامة بن لادن أو خطاب طالبان آذانًا صاغية من قبل شباب كثر في الشمال النيجيري.

وصفوة القول أن جذور حركة العصيان المسلح التي قام بها شباب بوكو حرام في شمال نيجيريا، ترجع إلى الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يشهده المجتمع النيجيري منذ الاستقلال.

إذا كان الرئيس النيجيري الراحل عمر يار عودة قد أمر قواته بتعقب أفراد العصيان الديني والتخلص من تهديدهم، فإن ذلك الحل الأمني لن يفلح في القضاء على خطر هذه الجماعات الإسلامية الراديكالية. فحركة بوكو حرام هي في جوهرها تعبير احتجاجي من قبل الشباب النيجيري على سوء وتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تشهدها نيجيريا منذ الاستقلال. يعني ذلك أن عدم الاستقرار السياسي وسيادة نمط العنف المسلح في نيجيريا، مرتبطان بفشل الدولة الوطنية في تنفيذ برامجها التنموية والإصلاحية.

وربما يشير البعض إلى الفساد وسوء الإدارة كأحد عوامل انتشار الفقر في نيجيريا التي تعد ثامن أكبر دولة مصدرة للنفط في العالم. ومنذ عشر سنوات خلت تنفس النيجيريون الصعداء بعد التخلص من حكم العسكر والانتقال إلى الحكم المدني؛ حيث اعتقدوا بأنهم إزاء مرحلة جديدة تتسم بالمساءلة والشفافية. بيد أن كلا الرئيسين السابقين أولسيغون أوباسنجو وعمر يار عودة له ارتباطات قوية بالمؤسسة العسكرية، وهو ما أدى إلى تقويض الآمال الخاصة بالتخلص من ثقافة الاستبداد في المجتمع النيجيري.

يدفع ذلك كله إلى القول بإمكان أن تتحول نيجيريا إلى مسرح أفريقي آخر تنتشر فيه أعمال الفوضى والعنف المسلح، عندئذ يصبح الحديث عن الدراما النيجيرية الجديدة أمرًا لا مفر منه. لكن تبقى انعكاسات تردي الأوضاع في نيجيريا على جوارها الجغرافي في الغرب الأفريقي الذي يتميز بوجود أغلبية مسلمة، وبوجود بعض ملامح تشابه مع الفشل النيجيري. فهل يمكن الحديث عن تأثير العدوى ومن ثم انتقال نموذج طالبان نيجيريا إلى دول أخرى مثل النيجر وتشاد؟ ربما يعزز من ذلك القول بوجود بعض المواطنين التشاديين ضمن صفوف حركة بوكو حرام.

وعلى أي حال فإن بعض التقارير والتحليلات تقف عند مظاهر الحدث، وتحصر نفسها في إطار التسميات والمشابهات مثل التحذير من مخاطر طالبان وتنظيم القاعدة أفريقيًا.

بيد أن الرؤية الصحيحة -كما أسلفنا القول- تضع هذه الظاهرة الدينية في سياقها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العام في نيجيريا. إننا وبإيجاز شديد أمام أحد تجليات فشل مشروع الدولة الوطنية في نيجيريا وكثير من مناطق أفريقيا بعد الاستقلال.

٢- شباب المجاهدين ونموذج الدولة الفاشلة

بينما كان عشاق كرة القدم العالمية يتابعون بشغف بالغ المباراة الختامية بين إسبانيا وهولندا مساء الأحد الموافق ١١من يوليو/تموز ٢٠١٠، هزت العاصمة الأوغندية كمبالا أصوات انفجارات مرعبة لم تعهد البلاد مثلها منذ سنوات طويلة. وقد نجم عن هذه التفجيرات العنيفة مقتل نحو (٧٤) شخصًا وجرح مثل هذا العدد، وهو ما يجعل هذا الحدث هو الأسوأ في تاريخ أوغندا الحديث(١٦).

على أن ارتباط هذه التفجيرات بعناصر تنظيم القاعدة التابعة لحركة الشباب المجاهدين -التي تكاد تسيطر على معظم أرجاء الصومال- يطرح العديد من التساؤلات حول الأبعاد والدلالات التي يعكسها هذا التطور الفارق في المشهد الصومالي، إذ يلاحَظ أن تفجيرات أوغندا تمثل أول عمل عنيف تقوم به حركة الشباب الصومالية خارج نطاقها الوطني الصومالي حتى بمعناه الكبير.

محاولة للفهم والتفسير

لم يكن مثل هذا الهجوم مستبعدًا على الإطلاق من قبل أي متابع لتطورات الأوضاع في منطقة القرن الأفريقي. فقد دأب قادة وشيوخ الحركات الجهادية في الصومال منذ عامين على دعوة المجاهدين إلى استهداف مواقع مختارة

داخل الأراضي الأوغندية والبوروندية، نظرًا لمشاركة هذين البلدين في قوات حفظ السلام الأفريقية العاملة في الصومال (أميسوم)[١٧].

وعادة ما يُنظر في خطب وأدبيات حركة الشباب الصومالية إلى كل من أوغندا وبوروندي وإثيوبيا على أنها تمثل «بلاد الكفر» في أفريقيا. وبعد انسحاب القوات الإثيوبية من الصومال أوائل عام ٢٠٠٩ انصبّ جام غضب المجاهدين الصوماليين على أوغندا بحسبان أنها تسهم بالنصيب الأكبر في قوات حفظ السلام الأفريقية في الصومال (نحو ٢٧٠٠ جندي أوغندي). وعليه فلم يكن مستغربًا أن يعرب الشيخ يوسف شيخ عيسى -أحد قادة الشباب- عن سعادته بوقوع هجمات كمبالا؛ حيث قال أمام وفد من الصحفيين: «إن أوغندا واحدة من أبرز أعدائنا، وإن ما يبكيهم يسعدنا».

على أنه من الملاحظ قبل هجوم كمبالا أن تهديدات شباب المجاهدين لم تكن تؤخذ على محمل الجد، باعتبار أن نطاق عمليات مجاهديهم لا يتجاوز الأراضي الصومالية. ولا أدل على ذلك من أن الشيخ مختار روبو أبو منصور قد دعا صراحة في الخامس من يوليو ٢٠١٠، أي قبل أيام قلائل من هجوم كمبالا، كل المقاتلين المسلمين في جميع أنحاء العالم إلى مهاجمة سفارات كل من أوغندا وبوروندي في العواصم العالمية.

وبدهي أن موقف شباب المجاهدين يستند إلى مبررات أيديولوجية ووطنية من وجهة نظرهم؛ إذ تمثل القوات الأفريقية في مقديشيو العقبة الوحيدة أمامهم للسيطرة على كامل الصومال وإعلان دولة الإمارة الإسلامية، فحكومة الشيخ شريف شيخ أحمد تبدو عاجزة ومنقسمة على نفسها، وهي فوق ذلك كله حبيسة ضاحية واحدة من ضواحي مقديشيو، وتحيط بها القوات الأفريقية من كل حدب وصوب.

وعلى أي حال فإن توقيت ومكان تفجيرات أوغندا يدعو إلى إقامة علاقة ارتباطية بينها وبين إعلان دول الهيئة الحكومية للتنمية -المعروفة باسم إيتاد- التي تضم ست دول في شرق أفريقيا أثناء قمتها الأخيرة في أديس أبابا عن التزامها بزيادة عدد القوات الأفريقية العاملة في الصومال بنحو ألفي جندي. وعليه فإن حركة شباب المجاهدين أرادت توجيه رسالة تحذيرية لكل دول الجوار الأفريقية بعدم التورط عسكريًا في الشأن الصومالي.

لقد بات واضحًا من نجاح تخطيط وتنفيذ عملية كمبالا، إضافة إلى ما أحدثته من تداعيات وتأثيرات، أن حركة شباب المجاهدين باتت قادرة على تهديد منظومة الأمن الإقليمي في منطقة القرن الأفريقي، من خلال استهداف أمن دول الجوار الأفريقية. وربما يُعزى ذلك لأكثر من عامل واحد؛ فقد استطاعت الحركة زيادة وتنويع مصادر تمويلها من خلال: ابتزاز رجال الأعمال والشركات التجارية، والحصول على بعض موارد الموانئ، تحويل جانب كبير من المساعدات الإنسانية لصالحها.، ومن جهة أخرى تستفيد حركة الشباب من تعاونها مع بعض الجماعات الجهادية المسلحة في اليمن.

ويلاحَظ أن مصادر التمويل المادية الأخرى لشباب المجاهدين تشمل بعض دول الجوار الأفريقية والعربية، بالإضافة إلى الجاليات الصومالية في الخارج، كما تعمد الحركة كذلك إلى تجنيد مزيد من الشباب داخل الصومال وخارجه.

الأبعاد والدلالات

قد يميل البعض إلى تصوير تفجيرات أوغندا على أنها مجرد عمل إرهابي حتى يتم استخدامها مبررًا ومسوغًا للحملة التي تروج لها الولايات المتحدة الأمريكية باسم الحرب ضد الإرهاب[١٨]. إلا أن رد فعل الحكومة الأوغندية بأنها لن ترضخ للتهديد أو الترهيب، وأنها عازمة على الاستمرار في قوات حفظ السلام الأفريقية بالصومال، يدفع إلى ضرورة التركيز على الأبعاد الأخرى لهذه التفجيرات ولاسيما تلك المتعلقة بالأمن الإقليمي في منطقة شرق أفريقيا بمعناها الواسع. وهنا تمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات المهمة:

١- لقد استطاعت حركة شباب المجاهدين أن توجه رسالة قوية إلى دول الجوار الأفريقية والمؤسسات الدولية المنخرطة في الشأن الصومالي بضرورة الابتعاد وعدم تدويل القضية الصومالية؛ إذ إن تهديدات الحركة اكتسبت -ولأول مرة- نوعًا من المصداقية. وربما يفكر البعض الآن في مصداقية التهديدات التي أطلقتها القاعدة عام ٢٠٠٧ باستهداف القوات الدولية العاملة في إقليم دارفور. وإذا علمنا مدى ضعف وهشاشة الدول الأفريقية فإن مثل هذه التهديدات سوف تكون مبررًا كافيًا لامتناع هذه الدول عن تقديم الدعم والمساعدة في عمليات إحلال السلام وإعمار الصومال؛ نظرًا للكلفة السياسية والأمنية التي ينطوي عليها مثل هذا التورط في الملف الصومالي[١٩].

٢- يمثل الهجوم على أوغندا فرصة مناسبة لضرورة التشديد على البعد الإقليمي والدولي للصراع في الصومال، فقد أرادت حركة الشباب من تنفيذ هذا الهجوم التعبير عن إحباطها من الإستراتيجيات الإقليمية والدولية التي تعاطت مع الملف الصومالي منذ البداية؛ حيث اتسمت الحلول الدولية والإقليمية للدراما الصومالية بعدم الفهم وعدم الإدراك الواعي لطبيعة النزاع وأسبابه الحقيقية، ولا أدل على ذلك من القرار الإثيوبي غير المدروس بغزو الصومال أواخر عام ٢٠٠٦. وعليه فإن هذا الهجوم يمثل درسًا مهمًا حول أهمية بناء منظومة أمنية متكاملة تشمل الأطراف والقوى الفاعلة في دول المنطقة كافة.

٣- يطرح هجوم أوغندا كذلك العديد من التساؤلات حول طبيعة الصراعات التي شهدها العديد من الدول في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وهو ما يشير إلى ضرورة مراجعة مفهوم وجدوى حفظ السلام الدولي. لقد اتسمت هذه الصراعات البينية داخل الدول، والتي تتجاوز في كثير من الأحيان حدودها الإقليمية، بوجود جماعات وتنظيمات فاعلة غير الدول تستطيع أن تشكل تهديدًا حقيقيًا للأمن الأفريقي. وتعطي الصومال مثالا واضحًا في هذا السياق. وعليه فإن إرسال قوات دولية لحفظ السلام في مثل هذه السياقات والمواقف يعد أمرًا غير ذي جدوى إذا لم يتم البحث في الأسباب الحقيقية المفضية للصراع.

٤- حقيقة ما يجري في الصومال أنها حرب شاملة أقرب ما تكون إلى الحالة العبثية التي وصفها المفكر البريطاني جون هوبز بأنها «حرب الكل ضد الكل». وعليه فإنه لا يمكن فهم طبيعة وجود قوات حفظ السلام الأفريقية في الصومال، إذ ليس ثمة سلام لكي يُحفظ، والمثير للاستغراب كذلك أن خيار التدخل العسكري غير قادم. وفي اعتقادي أن الدرس الذي طرحه إقليم أرض الصومال -الذي أعلن استقلاله من طرف واحد عام ١٩٩١- يمثل نموذجًا مهمًا في كيفية بناء توافق وطني صومالي دون تدخلات خارجية[٢٠].

٥- تحتاج الأطراف الإقليمية والدولية اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة النظر والتفكير في مبدأ التدخل الدولي لأغراض إنسانية وأمنية، وذلك على ضوء الفشل في الخبرة الصومالية. فقد وقعت أخطاء واضحة في تجربة التدخل الأممي في الصومال منتصف التسعينيات من القرن الماضي، تارة تحت غطاء «اليونوسوم»، وتارة أخرى تحت غطاء قوات إعادة الأمل للصومال بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية.

فالمجتمع الدولي بحاجة ماسة إلى صياغة إستراتيجية متكاملة ذات أبعاد سياسية واقتصادية وأمنية للتعامل مع الملف الصومالي، بهدف بناء السلم والأمن في جميع أنحاء الصومال. ويعني ذلك ببساطة شديدة أن التعامل مع ما يمكن أن نسميه «المرض الصومالي» ينبغي أن يتجاوز مرحلة الوقوف عند الأعراض مثل القرصنة وانعدام الأمن وانتقال عدواه إلى دول الجوار، وعوضًا عن ذلك يتم التعامل مع الأسباب الحقيقية المفضية إلى هذا المرض.

بالإضافة إلى الأبعاد السابقة، فإن تفجيرات أوغندا تحمل دلالتين أساسيتين لهما تأثير واضح على مستقبل الصومال والمنطقة عمومًا؛ أولاهما أن الحكومة الصومالية الانتقالية قد أضحت عاجزة تمامًا وفي حالة موت سريري، فمؤسساتها بما فيها البرلمان تكاد لا تؤدي عملها الروتيني. أضف إلى ذلك أنها تعاني أزمة شرعية وأزمة قيادة، ففي ١٧ من مايو ٢٠١٠ أدى صراع السلطة مع رئيس الوزراء إلى استقالة رئيس البرلمان. أما الدلالة الثانية فإنها ترتبط بالاتحاد الأفريقي ودول الجوار؛ حيث أصبح الجدل الدائر هنا يشير إلى الحكمة من الاستمرار في دعم حكومة صومالية ضعيفة ومنقسمة على نفسها. وعليه يصبح السؤال المطروح متعلقًا بجدوى استمرار قوات حفظ السلام الأفريقية في ظل عدم وجود أفق واضح لعملية سياسية وسلمية فاعلة في الصومال.

الغياب العربي

لعل ما يثير الدهشة والاستغراب أن العالم العربي -الذي فشل في التعاون مع أزماته التي تنال مناطق القلب فيه مثل فلسطين والعراق- يكاد يهمل أطرافه في الصومال والسودان ليتركها تسير في طريق المجهول[٢١].

لقد حاول الجميع أن يجرب حظه مع المعضلة الصومالية، حتى تركيا استضافت هذا العام مؤتمرًا دوليًا حاشدًا من أجل إعادة إعمار الصومال. أما نحن العرب فجعلنا نصب أعيننا دائمًا المثل العامي الدارج «أذن من طين وأخرى من عجين»، وأصبح الملف الصومالي على خطورته -كما هو الحال بالنسبة للملف السوداني- لا يتجاوز نطاق التصريحات والبيانات المكررة من قبل القادة والمسؤولين العرب.

أحسب أن منطقة شرق أفريقيا تشهد اليوم تغيرات جيوإستراتيجية خطيرة سوف تفضي في الأجل القصير إلى إعادة رسم خريطة المنطقة، وهو ما يؤثر يقينًا على الأمن القومي العربي. فالاستفتاء المقرر في جنوب السودان أوائل العام القادم أغلب الظن أنه سوف يؤدي إلى دولة جنوبية تميل من حيث الهوى والجغرافيا إلى الارتباط بمنظومة شرق أفريقيا. كما أن تفجيرات أوغندا سوف تعزز من تصميم دول شرق أفريقيا على تقوية توجهاتها الاندماجية الخاصة بالتكامل الإقليمي لمواجهة هذه التهديدات الأمنية الخطيرة.

فأين العرب من كل هذا؟ أظن أن الاكتفاء بدور المتفرج سوف يجعلنا دائمًا خارج هذه التفاعلات والتطورات التي تجري من حولنا.

٣- الانتخابات وشرعنة الاستبداد

ارتبطت الانتخابات التنافسية دائمًا بمفهوم الحكومات النيابية في الفكر السياسي الغربي الحديث، إذ تشير كتابات كبار الساسة والمفكرين أمثال جيمس مادسون وتوماس جيفرسون وجون ستيوارت مل إلى أن المسألة الانتخابية تقع في منطقة القلب من النظام السياسي الديمقراطي، بيد أن الانتخابات تسهم كذلك في إضفاء الطابع المؤسسي على جوهر الديمقراطية، وهو حكم الشعب لنفسه.

ورغم ذلك كله فإن إجراء الانتخابات في حد ذاته لا يكفي مسوغًا للقول بوجود نظام ديمقراطي حقيقي. وقد اتسم الجدل حول دور ووظيفة الانتخابات في إطار عمليات التحول والانتقال إلى الديمقراطية في النظم غير الغربية بعد نهاية الحرب الباردة بسيادة النزعة التشاؤمية التي ترى في الانتخابات مجرد وسيلة لإضفاء الشرعية على النظم الأوتوقراطية والمستبدة[٢٢].

إن مؤشر الانتخابات العامة يمثل دليلا محدودًا للغاية على حالة الديمقراطية واحترام الحقوق المدنية للمواطنين في معظم البلدان الأفريقية، فالمعيار الكمي الذي يعتمد على عدد مرات توجُّه الناخبين إلى صناديق الاقتراع في السياق الأفريقي يعد مضللا. إذ شهدت السنوات الأخيرة سرقة العديد من الحكومات الأفريقية إرادة الناخبين من خلال أعمال التزوير وتغيير النتائج العامة. وسوف نحاول في هذا المقام إبراز التجربة الأفريقية، على ضوء حالتَيْ مصر وساحل العاج، حيث أضحت العملية الانتخابية بلا اختيار حقيقي، وهو ما أفقدها جانب التنافس الحر من حيث المبنى والمعنى[٢٣].

الانتخابات السيئة

يمكن التمييز بين نمطين أساسيين من الانتخابات في الواقع الأفريقي العام والمسلم منه بخاصة: النمط الأول يمثل نمط الانتخابات التنافسية السلمية التي يُطلَق عليها عادة الانتخابات «الجيدة»؛ فقد شهدت بعض الدول الأفريقية في العقد الأخير توجهات عامة نحو زيادة معدلات التنافسية الانتخابية، وهو ما يعني تعزيزًا للتوجه نحو الديمقراطية، فقد أضحت أحزاب المعارضة تمتلك قاعدة صلبة في الممارسات السياسية بما يمكنها من طرح البديل المناسب لأحزاب ظلت تُمسك بتلابيب السلطة منذ الاستقلال الوطني.

وتعطي انتخابات غينيا كوناكري عام ٢٠١٠ نموذجًا مهمًا لهذه الانتخابات الجيدة، فقد جاءت هذه الانتخابات بعد انقلاب عام ٢٠٠٨ ومحاولة اغتيال زعيم المجلس العسكري موسى داديس كامارا في ديسمبر ٢٠٠٩. وبعد شهور من التوتر والاضطراب تمكن مرشح المعارضة الفا كوندي من الفوز بمقعد الرئاسة في الجولة الثانية التي عُقدت في ٧ من نوفمبر ٢٠١٠.

أما النمط الثاني فهو يمثل الانتخابات «السيئة» غير التنافسية، التي هي أبعد ما تكون عن معايير الشفافية والنزاهة. إن الانتخابات في هذه الحالة يستخدمها حكام مستبدون غطاءً لاكتساب الشرعية.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة؛ ففي أغسطس الماضي حصل الرئيس الرواندي بول كاغامي على نسبة ٩٣٪ من إجمالي الأصوات في الانتخابات الرئاسية ليحتفظ بمقعد الرئاسة فترة أخرى. وفي بوروندي المجاورة لم يجد الرئيس بيير نيكورونزيزا من ينافسه في ظل مقاطعة أحزاب المعارضة انتخابات الرئاسة. وفي الانتخابات الإثيوبية لم تتمكن أحزاب المعارضة من الفوز إلا بمقعدين فقط من إجمالي عدد مقاعد البرلمان البالغة ٥٤٧ مقعدًا، وهو ما يعني هيمنة حزب رئيس الوزراء ميليس زيناوي على مقاليد الحكم بلا منازع.

مصر وساحل العاج نموذجًا

يبدو أن ثمة نوعًا من المشابهة بين الحالتين المصرية والعاجية من حيث بنية نظام الاستبداد والمطالب الشعبية المنادية بالتغيير؛ ففي مصر علقت الجماهير آمالها على شخص «المخلِّص» أو المنقذ، وهو الدكتور محمد البرادعي، الذي عاش سنوات طويلة خارج مصر، فأصبح بمنزلة المرشح الافتراضي على ضوء حالة الضعف والانقسام التي تعانيها الأحزاب والمنظمات السياسية الشرعية في مصر، وذلك في مواجهة تغول واستبداد الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم.

وربما يطرح زعيم المعارضة العاجية الحسن وتارا نموذجًا مشابهًا إلى حد ما لتجربة البرادعي المصرية، فقد شغل وتارا عدة مناصب في البنك الدولي، وعاد إلى بلاده لتبوؤ منصب رئيس الوزراء في آخر حكومة للرئيس الراحل هوفيه بوانيه، ولكنه حينما تطلع إلى منصب رئيس الدولة واجهته عقبات جمة، حيث استُبعد من حلبة المنافسة الرئاسية عام ٢٠٠٠، بحجة أن أحد أبويه ينحدر من بوركينافاسو. وقد أسهم ذلك في الزج بالبلاد في أتون الحرب الأهلية في العام ٢٠٠٢. ومع أن الحرب الأهلية في ساحل العاج قد وضعت أوزارها في العام ٢٠٠٤، فإنه لم يوقع اتفاق السلام بين طرفي الصراع إلا في العام ٢٠٠٧، وقد تأجلت الانتخابات منذ ذلك الحين أكثر من ست مرات.

ويبدو أن الرئيس لوران غباغبو لم يقدر طبيعة وحجم المعارضة الشعبية له، إذ إنه بعد إعلان نتائج جولة الإعادة بينه وبين الحسن وتارا في ٢٠١٠/١٢/٢ لم يقبل بهذه النتائج ورفض تسليم السلطة للرئيس المنتخب الذي حظي بدعم المجتمع الدولي. ولعل هذا الموقف من غباغبو يكرس تقسيم الدولة إلى شمال وجنوب[٢٤].

ولم تقتصر سرقة إرادة الناخبين على الحالة العاجيّة، إذ عكست الانتخابات البرلمانية المصرية الأخيرة خطة محكمة من النظام الحاكم لاستبعاد جماعة الإخوان المسلمين وتيارات المعارضة الحقيقية، وذلك بغية التمهيد للانتخابات الرئاسية المقبلة عام ٢٠١١.

إن تجربة كل من مصر وساحل العاج، بغض النظر عن اختلاف السياق المجتمعي، تفصح عن ثقافة الاستبداد ورفض التغيير الديمقراطي، بحجة أن البدائل التي تطرحها المعارضة

غير شرعية وتهدد الاستقرار وأمن البلاد، فالإخوان المسلمون في مصر يمثلون -من منظور السلطة- جماعة محظورة خارجة عن الشرعية وتهدد استقرار وأمن البلاد، وقد خضع محمد البرادعي لعملية تشويه مهينة من مؤيدي الحزب الوطني الحاكم. وفي السياق العاجي نُظر إلى الحسن وتارا على أنه أجنبي ودخيل على البلاد.

انتخابات بلا اختيار

ربما يلجأ كثير من النظم الحاكمة إلى آلية الانتخابات لتحقيق بعض المقاصد العامة، لعل من أبرزها أولا: إضفاء قدر من الليبرالية على نظام الاستبداد دون تغيير جوهر الوضع القائم، فأفريقيا تشهد نحو عشرة رؤساء قابعين في السلطة منذ أكثر من عشرين عاما[٢٥]، وقد أجرى هؤلاء انتخابات تعددية (صورية) مكنتهم من الاستمرار في السلطة. وعادة يعتمد هؤلاء الرؤساء على أساليب متعددة، منها: قمع أو حظر أحزاب المعارضة، أو الدفع بأحزاب المعارضة القائمة لمقاطعة الانتخابات، وكذلك السيطرة على وسائل الإعلام وموارد الدولة وتسخيرها لخدمة النظام الحاكم. وثمة من يذهب إلى ترويع وترهيب الناخبين واللجوء إلى عمليات تزوير واسعة النطاق.

أما المقصد الثاني فيتمثل في إضفاء الشرعية على نظم جاءت إلى السلطة بشكل غير شرعي، فقد شهدت أفريقيا منذ العام ٢٠٠٨ انقلابات عسكرية ناجحة في كل من موريتانيا وغينيا ومدغشقر والنيجر. وعادة يقوم العسكر بإطلاق الوعود من أجل إجراء الانتخابات والعودة للحكم المدني.

يشير المقصد الثالث إلى تأسيس نمط من العائلية السياسية المهيمنة التي يخلف الابن من خلالها أباه في رئاسة الدولة، ويمكن أن نشير هنا إلى أمثلة جمهورية الكونغو الديمقراطية حيث جاء جوزيف كابيلا إلى الحكم خلفًا لوالده لوران كابيلا، وتوجو التي شهدت انقلابًا عسكريًا عام ٢٠٠٥ في أعقاب وفاة الرئيس أياديما حيث جاء الجيش بابنه فوري أياديما ليتقلد زمام الأمور في البلاد خلفًا لوالده، وحينما ازدادت المعارضة في الداخل والخارج لهذا الإجراء غير الدستوري ما كان من النظام الحاكم إلا أن يجري الانتخابات ويكتسب شرعية الوجود. أما المثال الثالث فهو الجابون؛ حيث إن وفاة الرئيس عمر بونجو بعد نحو (٤٢) عامًا في السلطة قد أفضت إلى انتخاب ابنه علي بونجو في انتخابات شابتها أعمال تزوير وعنف واسعة النطاق[٢٦].

إذا كانت أفريقيا قد شهدت في السنوات العشر الأخيرة وجود نماذج ناجحة لانتخابات تنافسية وسليمة ودون مساعدة من المجتمع الدولي مثل حالات جنوب أفريقيا وبتسوانا وغانا، فإنها شهدت مع ذلك حالات متعددة للانتخابات السيئة التي شهدت أعمال عنف واسعة النطاق، كما هو الحال في كل من زيمبابوي وكينيا، أو اتسمت بالتزوير وإعادة إنتاج نظام الاستبداد مثل حالات إثيوبيا وبوروندي ورواندا ومصر.

لقد رأى توماس جيفرسون أنه دون الاعتراف بقيمة وأهمية حقوق الإنسان، يصبح من اليسير على الحكومات أن تنكر الحقوق الأخرى أيضًا، وهو ما يفضي إلى تدمير آمال وتطلعات الشعوب في كل مكان.

إننا ونحن نناقش من خلال هذا المنبر ما إذا كانت بعض الدول مستعدة للديمقراطية، يجب علينا أن نعترف بدءًا بمركزية ومحورية الديمقراطية والانتخابات الحرة في الحفاظ على حقوق الإنسان. وكما لا يزال الملايين يُحرمون من حقهم في التعبير والتنقل أو التجمع بحرية أو الحصول على محاكمة عادلة، فإن هناك الملايين أيضًا يُحرمون من الحق في المشاركة في اختيار حكومات بلدانهم.

إن الانتخابات الراهنة في أفريقيا لا تؤدي وظيفتها المرجوة؛ نظرًا لطبيعتها الرمزية وكيفية إجرائها. إنها ليست حرة ولا نزيهة، كما لا يتم الكشف أبدًا عن نتائجها الحقيقية. والقضية الأساسية هي أن فكرة الانتخابات تُفرض في كثير من الأحيان على الحكومات من الأمم المتحدة والدول المانحة، ولذلك فإن النخب الحاكمة تُجري هذه الانتخابات ليس من منطلق الإيمان بأهميتها ولكن لأن عليهم القيام بها.

وعندما تبدأ الحملات والدعايات الانتخابية نشاهد الوجه القبيح للتخويف والقمع والمضايقات التي تتعرض لها أحزاب المعارضة ومؤيدوهم، وهو ما يؤدي غالبًا إلى سفك الدماء. ورغم ذلك كله ليس أمام الشعوب المستضعفة من خيار آخر سوى التمسك بالانتخابات، وإن كانت معيبة. وأعتقد اعتقادًا قويًا أنه بمرور الوقت ودورية إجراء الانتخابات ومع تطور المجتمعات، تصبح ديمقراطية العملية الانتخابية نتيجة حتمية.

على سبيل الختام: هل يمكن لأفريقيا المسلمة التحرر من ثقافة الفقر؟

تخيلت بعد عودتي من إحدى العواصم الأفريقية أن الدول المانحة قررت فجأة قطع المعونات التنموية عن أفريقيا، ولا أدري لماذا جال بخاطري في اللحظة نفسها أحد شخصيات رواية الأديب النيجيري الأشهر شينوا أتشيبي وهو يقول: «إن الخيط الذي يجمع بين الشعوب الأفريقية قد تمزق إربًا إربًا، وهو ما جعل الأشياء تتهاوى»[٢٧]. ولا يخفى أن الأوضاع في أفريقيا المسلمة من نيجيريا إلى السودان لا تزال تستمر في التداعي والانحدار، فما الذي تغير إذن في أفريقيا المسلمة بعد نحو خمسين عامًا من التحرر من ربقة الاستعمار؟

لقد حصلت أفريقيا مجتمعة خلال تلك الفترة من الدول الغنية على نحو أكثر من تريليون دولار مساعدات تنموية، ورغم

ذلك فإن معدلات الفقر في تصاعد، ومعدلات النمو في انخفاض مطّرد. وطبقًا لبعض التقديرات فإنه خلال الفترة بين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٨، والتي تمثل ذروة تدفق المساعدات على أفريقيا، ارتفعت نسبة الفقر في أفريقيا من ١١ إلى ٦٦٪، وهو ما يعني أن نحو ٦٠٠ مليون أفريقي باتوا يرزحون تحت خط الفقر وفقًا للتصنيف الدولي[٢٨].

والتساؤل المحوري هنا يتعلق بإمكانات تحرر أفريقيا من النمط التقليدي المعتمد على المساعدات الغربية في إحداث نهضتها وتطورها، وهل ثمة بديل أفريقي معتمد على الذات؟ وهل يمكن للأفارقة العيش في عالم يخلو من المساعدات التنموية؟

المساعدات الجيدة والمساعدات الضارة

يمكن الحديث عن أنماط ثلاثة من المساعدات الخارجية هي: نمط المساعدات الإنسانية أو الغوْث الطارئ الذي يقدَّم في أوقات الأزمات والكوارث الكبرى مثل الزلازل والفيضانات والحروب الأهلية، ونمط المساعدات الخيرية التي تقوم بها منظمات وجمعيات طوعية وخيرية. أما الثالث فهو نمط المساعدات المنظمة التي يقدمها المانحون الدوليون سواء على أساس ثنائي حيث تقدمها حكومة إلى حكومة أخرى، أو على أساس جماعي كتلك المساعدات التي تقدمها المنظمات والمؤسسات الدولية المانحة[٢٩].

وإذا كانت هناك فوائد لا تُنكر للغوْث الإنساني الطارئ، فإن ثمة انتقادات عديدة توجَّه لأعمال الإغاثة والمساعدات الخيرية كتلك المتعلقة بسوء الإدارة وارتفاع التكلفة ومحاولة تنفيذ أهداف معينة ولا سيما من قِبل الدول التي تنتمي إليها تلك المنظمات الخيرية.

وتفصح تجارب منظمات المساعدات الدولية عن تبديد معظم أموال المساعدات قبل وصولها إلى مستحقيها. وتشير بعض التقديرات إلى أن كل ١٣ دولارًا يتم جمعها في الخارج لا يصل منها سوى دولار واحد فقط إلى أفريقيا. ويرجع ذلك إلى عدة أمور، منها: ارتفاع رواتب ومزايا العاملين في صناعة المساعدات، حيث إنها تخلق فرص عمل مهمة في الدول الغربية، كما أن معدات وأدوات الإغاثة يتم شراؤها من الغرب[٣٠].

وعليه فإن تجارة المساعدات تؤدي في نهاية المطاف إلى إثراء الغرب وإفقار أفريقيا، بما يعني أن المساعدات الخارجية أضحت جزءًا من الداء الأفريقي عوضًا عن أن تكون الدواء الشافي.

ويُذكر أنه خلال الفترة بين عامي ١٩٧٠ و٢٠٠٢ اعتمدت دول أفريقية كثيرة، مثل بوركينافاسو ورواندا والصومال ومالي وتشاد وموريتانيا وسيراليون، في تغطية نحو ٧٠٪ من إجمالي نفقاتها العامة على المساعدات الخارجية، وذلك طبقًا لمؤشرات أصدرها البنك الدولي.

وتؤدي المساعدات في معظم الأحيان إلى تفشي الفساد في المجتمع الأفريقي، ولعل المثال الأبرز هنا يتمثل في حالة جمهورية الكونغو الديمقراطية (زائير سابقًا) وهي دولة غنية بثرواتها الطبيعية، إذ استطاع الرئيس الراحل موبوتو سرقة ما يعادل الديون الخارجية للدولة والبالغة نحو خمسة مليارات دولار. ولم يهتم موبوتو بالدخول في مفاوضات مع الدول المانحة لتخفيف حدة الديون عن كاهل مواطنيه، قدر اهتمامه بتأجير طائرة كونكورد لتقل ابنته إلى ساحل العاج حيث جرت مراسم زفافها هناك. وتبدو الأرقام مذهلة ويصعب تصديقها عن حقيقة الفساد في أفريقيا؛ إذ يتم تحويل ما يعادل عشرة مليارات دولار سنويًا إلى خارج القارة نتيجة معاملات فاسدة.

ونظرًا لأن المساعدات الخارجية تحوَّل بشكل مباشر إلى الحكومات الأفريقية، فقد أصبح الاستيلاء على السلطة في الواقع الأفريقي أمرًا مربحًا ويستحق الصراع من أجل الوصول إليه. وعلى سبيل المثال حينما مُنح قائد التمرد في سيراليون منصب نائب رئيس الدولة في مفاوضات للسلام، لم يقبل به إلا بعدما أُعطي ولاية الإشراف على قطاع تعدين الماس في البلاد. ومن هنا فإن المساعدات الخارجية قد تكون أحد العوامل الرئيسية المفضية إلى عدم الاستقرار الاجتماعي وربما إلى الحرب الأهلية.

وفي كثير من الأحيان أسهمت تدفقات أموال المساعدات في إحداث ما يطلق عليه اسم «المرض الهولندي»، الذي يعني أن تدفق رأس المال بكميات كبيرة يمكن أن يؤدي إلى تدمير قطاع الصادرات في الدولة، وهذا ما أحدثته بالضبط المساعدات في بعض الدول الأفريقية؛ حيث ارتفعت أسعار المنتجات المحلية مما جعلها غير تنافسية في مجال التصدير.

أفريقيا والتحرر من المساعدات الخارجية

ليس هناك من أفق واضح على طريق النهضة والتقدم في أفريقيا إلا التحرر من ربقة المساعدات الخارجية، فالأفارقة ظلوا لعقود طويلة أشبه بصغار الطيور التي تقبع في أعشاشها فاتحة أفواهها لكل من يقترب منها ويلقي إليها بأي شيء، بيد أنه في نهاية المطاف تكبر هذه الصغار وتطير معتمدة على نفسها في الحصول على أقواتها. وعليه فقد آن الأوان للأفارقة أن يقفوا على أقدامهم ويعتمدوا على أنفسهم في الكفاح من أجل الحياة.

وتطرح دامبيسا مويو في كتابها المهم عن «المساعدات المميتة» أربعة مصادر بديلة للتمويل بالنسبة للاقتصادات الأفريقية، يمكن الاعتماد عليها حتى يمكن اتقاء الجوانب السلبية لسياسة المساعدات الخارجية[٣١].

ويتمثل البديل الأول في اتباع الحكومات الأفريقية نموذج القوى الآسيوية الصاعدة من خلال إصدار السندات. ومن المتعارف عليه اقتصاديًا أن السند يعني وعدًا من الحكومة بإعادة الدفع للمقرض بزيادة فائدة متفق عليها. وتهدف الحكومات عادة من وراء إصدار مثل تلك السندات للمستثمرين الأجانب إلى المساعدة في تمويل برامج التنمية، بما في ذلك: مشروعات البنية الأساسية والتعليم والرعاية الصحية. أضف إلى ذلك أن الأموال التي يتم الحصول عليها من تلك السندات يمكن استخدامها في تغطية النفقات اليومية الأساسية للحكومات الأفريقية.

ويشير البديل الثاني إلى ضرورة تشجيع الصينيين على المزيد من الاستثمارات المباشرة في مجالات البنية الأساسية الأفريقية. وطبقًا للتقديرات فقد استثمرت الصين في أفريقيا نحو ٩٠٠ مليون دولار عام ٢٠٠٤ مقابل ٢٠ مليونًا عام ١٩٧٥؛ فبنت الطرق في إثيوبيا وأنابيب النفط في السودان وخطوط السكك الحديدية في نيجيريا ومحطات الكهرباء في غانا.. وتلك أمثلة محدودة على الوجود الصيني الكبير في أفريقيا. وقد شهدت السنوات الخمس الماضية هجومًا صينيًا منظمًا على القارة الأفريقية كما لو كانت الصين تخطط لأن تكون القوة الأجنبية الوحيدة المهيمنة فيها خلال القرن الحالي.

كما يطرح البديل الثالث إمكانية إنعاش البديل الزراعي في أفريقيا ولا سيما المحاصيل النقدية من خلال ضغط الحكومات الأفريقية لتحقيق هدف تحرير التجارة العالمية. عندئذ يمكن للولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان أن ترفع الدعم الممنوح لمزارعيها، وهو ما يمكّن الدول الأفريقية من زيادة صادراتها الزراعية.

أما البديل الرابع فيقتفي أثر تجربة «بنك جرامين» التي ابتدعها عالم الاقتصاد البنغالي محمد يونس والتي حاز بمقتضاها على جائزة نوبل، ويتمثل إبداع محمد يونس في تمكنه من إقراض الفقراء الذين لا يمتلكون أي ضمانات، لكنهم يمتلكون الثقة والاعتماد المتبادل. وقد لاقت تجربة هذا البنك نجاحًا واسعًا خارج نطاق بنجلاديش، حيث طبقتها بشكل أو بآخر أكثر من أربعين دولة حول العالم.

آفاق المستقبل

لعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن في الجدل الأفريقي حول التنمية المستدامة هو: ما الذي نجحت فيه الصين بأفريقيا وفشل فيه الغرب؟ لقد جاءت المساعدات الغربية إلى أفريقيا دون النظر إلى ما تخلفه من نتائج وآثار. نجم عن ذلك إثراء النخب الأفريقية واستبعاد العامة والفقراء من عوائد هذه المساعدات، وربما يفسر ذلك حالة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في البلدان الأفريقية على مدى العقود الماضية. أما الصين فتنظر إلى الأمور بمنظور المصلحة والمنفعة المادية، ولذلك فهي ترسل الأموال إلى أفريقيا وتنتظر المقابل.

وعليه تصبح المعادلة كالتالي: يحصل الأفارقة على الوظائف والطعام والطرق وتتحسن طرائق معيشتهم، وفي مقابل ذلك تحصل الصين على النفط والمواد الخام والمكانة والنفوذ الاقتصادي. وقد دفع ذلك البعض إلى القول بأن التحسن الاقتصادي الذي ينعكس على حياة المواطن العادي يعد أكثر أهمية من مجرد إجراء انتخابات دورية ووجود تعددية حزبية.

ويتوقف المضي قدمًا في طريق المستقبل الأفريقي على أمرين: أولهما التخلي عن نمط التنمية المعتمد على المساعدات الخارجية، وإعادة التفكير الجدي في البدائل الأفريقية لتمويل مشروعات التنمية المستدامة. إن أفريقيا بحاجة ماسة اليوم إلى تفعيل شعار «حلول أفريقية لمشكلات أفريقية». ولا شك أن ذلك يتطلب درجة عالية من الوعي وحالة من الإبداع حول ما يصلح وما لا يصلح للتنمية في أفريقيا.

أما الأمر الثاني فهو أقرب إلى مقولة «المستبد العادل»، فأفريقيا بحاجة إلى نمط من الحكومات القوية التي تستطيع دفع عجلة النمو الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي أكثر من حاجتها إلى مجرد انتخابات شكلية وأحزاب «ورقية» قد لا تغير شيئًا من طبيعة المعادلة السياسية القائمة.

علينا أن نتذكر أنه قبل ثلاثين عامًا كانت معدلات النمو الاقتصادي في بعض الدول الأفريقية مثل ملاوي وبوروندي وبوركينافاسو تفوق تلك التي حققتها الصين آنذاك. وليس بخافٍ أن هذه المعجزة الصينية لا تُعزَى إلى المساعدات الخارجية وإنما إلى سياسات الاستثمار الأجنبي المباشر ونمو قطاع الصادرات. وأحسب أن على أفريقيا التعلم من الخبرة الآسيوية وتدع عنها وزر نمط التنمية الغربية المفروض من الخارج.

الهوامش:

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعتي القاهرة وزايد.

(1) Oscar Lewis. La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty, San Juan and New York. New York: Random House, 1966.

(٢) تتجسد تأثيرات ثقافة الفقر في انتشار مجموعة من القيم السلبية في المجتمع مثل السلبية والفساد وغياب الروح الوطنية. انظر في ذلك:

Robert Dibie, The Politics and Policies of Sub-Saharan Africa. Lanham Univ. Press of America, 2001, p. 106.

(٣) ترجع قيمة هذا الكتاب إلى أنه يعد من أفضل النصوص السياسية والفكرية في التاريخ الأوروبي التي قامت بتشريح مفهوم الطغيان ودور العامة من الناس في تكريس وديمومة الطغيان في المجتمع. انظر: أتين دي لابويسيه، العبودية المختارة، ترجمة مصطفى صفوان، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.

(4) Moeletsi Mbeki, Architects of Poverty: Why Africa's Capitalism needs Changing, Pan Macmillan, South Africa, 2009.

(5) Rene Dumont, False Start in Africa, Earths can Pubns Ltd; 2nd edition, 1988.

(٦) حمدي عبدالرحمن، الصراعات العرقية والسياسية في أفريقيا: الأسباب والأنماط وآفاق المستقبل، مجلة قراءات أفريقية، العدد الأول، أكتوبر ٢٠٠٤.

(٧) حمدي عبدالرحمن، أفريقيا وتحديات عصر الهيمنة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩.

(٨) كانت النتيجة الحتمية لهذه الممارسات التي تعبر عن عجز الدولة الأفريقية في مرحلة ما بعد الاحتلال الأجنبي تتمثل في زيادة حدة الفقر في أفريقيا؛ إذ إن القارة التي تحتضن ١٠٪ من سكان العالم يوجد بها نحو ٣٠٠ مليون فقير، يُتوقع أن يصل هذا الرقم إلى ٤٠٠ مليون عام ٢٠١٥ انظر:
Arne Bigstenb and Abebe Shimeles, Can Africa Reduce Poverty by Half by 2015? The Case for a Pro-Poor Growth Strategy, Development Policy Review, vol. 25, no.2, 2007, pp.147-166.

(٩) جان فرانسوا بايار، سياسة ملء البطون، دار العالم الثالث، ١٩٩٣.

(١٠) لمزيد من المعلومات حول ظاهرة التكالب الدولي الجديد على أفريقيا انظر:
George Frynas and Manuel Paulo, A New Scramble for African Oil- Historical, Political, and Business Perspectives, African Affairs (London) 106 (423): 229-251.

(١١) انظر في ذلك:
Adesoji, Abimbola, The Boko Haram Uprising and Islamic Revivalism in Nigeria, in: Africa Spectrum, vol. 45, no.2, pp. 95-108. and Onuoha, Freedom C., The Islamist challenge: Nigeria's Boko Haram crisis explained, African Security Review, vol.19, no.2, pp.54-67.

(12) Joe Boyle, Nigeria's (Taliban) enigma, available at: http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/8172270.stm.

(13) John N. Paden, Faith and Politics in Nigeria: Nigeria as a Pivotal State in the Muslim World, Washington, D.C.: United States Institute Of Peace Press, 2007.p.35.

(١٤) راجع وقارن:
Abdulrahman Mele, BOKO HARAM: A New Face of Militancy in Nigeria, at: http://www.hotneus.com/boko-haram-a-new-face-of-militancy-in-nigeria.html.

(15) Mohammed Salisu, Corruption in Nigeria, Lancaster: Dept. of Economics, Management School, Lancaster University, 2000.

(16) Anneli Botha, Are the Ugandan Terror Attacks a Sign of Things to Come from al Shabaab?, Pretoria: Institute of Security Studies, 14 July 2010.

(١٧) عبد الرحمن إبراهيم دريه، تفجيرات كمبالا.. دلالات ومآلات،
http://www.somaliatodaynet.com/port/2009-04-24-18-19-57/17-2009-04-15-02-16-23/1380-2010-07-21-08-53-47.html.

(١٨) انظر على سبيل المثال:
Michael Wilkerson, Uganda's War on Terror Comes Home: Somalia's radicals strike back, Foreign Policy, July 12, 2010.

(19) Somalia dilemmas, Changing security dynamics, but limited policy choices, Pretoria: Institute of Security Studies, ISS Paper 218, October 2010.

(٢٠) حمدي عبدالرحمن، تطورات القضية الصومالية وأزمة النظام العربي، القاهرة: مجلة آفاق أفريقية، العدد ٢٦ خريف ٢٠٠٧

(٢١) حمدي عبد الرحمن، رهانات الحرب والسلام في الصومال، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ملف الأهرام الاستراتيجي، المجلد١١٥، العدد ١٧١- مارس ٢٠٠٩.

(22) Said Adejumobi, Elections in Africa: A Fading Shadow of Democracy, In Government and Politics in Africa: A Reader, ed. Okwudiba Nnoli. Harare, Zimbabwe:AAPS Books, 2000. pp. 242-261.

(23) The power of the angry voter: Even bad elections are better than none, The Economist, July 22, 2010.

(24) David Zounmenou and Issaka K. Souaré, What Way Out of the Post-Election Imbroglio in Cote dIvoire- Pretoria: ISS News, 7 December 2010.at: http://www.issafrica.org/iss_today.php?ID=1077

(٢٥) انظر وقارن: حمدي عبدالرحمن، الانتخابات والمساءلة الاجتماعية في أفريقيا، مجلة الديمقراطية، المجلد ١٠، عدد (٣٩)، ٢٠١٠.

(٢٦) لمزيد من التفصيلات انظر: حمدي عبدالرحمن، العائلية السياسية وأزمة الشرعية في أفريقيا، مجلة الديمقراطية، المجلد ١٠، عدد ٣٧، ٢٠١٠.

(27) Chinua Achebe, Things Fall Apart. African writers series. Oxford: Heinemann Educational, 2000.

(٢٨) انظر: حمدي عبدالرحمن، تحديات العمل الخيري الإسلامي في أفريقيا (رؤية إستراتيجية)، مجلة مداد لدراسات العمل الخيري، العدد الأول ٢٠١٠، ص ص، ٦٧-١٠١.

(٢٩) حول مفهوم المساعدات الخارجية وتطوره انظر:
Roger Riddell, Does Foreign Aid Really Work? Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 17-30.

(٣٠) يقول تشارلز وارلدج Charles Worledge أحد مسئولي شركة شحن Sealift الناقل الرئيسي لبرنامج الغذاء الأمريكي ضد الجوع: «لقد كنت أعتقد أن هذه المساعدات الغذائية هي عمل خيري.. إنها ليست كذلك. إنها مجرد تجارة». لمزيد من التفصيلات انظر: المرجع السابق، ص ٨٩.

(31) Dambisa Moyo, Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa, Farrar, Straus and Giroux, 2009.

●●●

Obeikan.com

المسلمون في آسيا: الإسلام والقيم الآسيوية والعولمة والهوية

د. ماجدة علي صالح(*)

مقدمة:

تتناول الدراسة وضعية المسلمين في آسيا، وهي بلا شك قضية مهمة تتطلب الدراسة والتحليل؛ نظرًا لأن القارة الآسيوية تضم حوالي ٧٥٢ مليون مسلم، منهم ٤٧٠ مليونًا يعيشون في الدول الإسلامية بنسبة ٦٣٪ تقريبًا من إجمالي عدد المسلمين في آسيا، بينما يعيش الباقون في دول آسيوية غير مسلمة، ومعظمهم مسلمون سنِّيون.

وكما يبرز من الجدول رقم (١)، فإن أندونيسيا تعد من أكبر الدول الإسلامية؛ حيث يوجد بها ٢٠٢ مليون مسلم، وبنجلاديش ١٤٥ مليونًا، وباكستان ١٤٣ مليونًا، وتعد الهند من أكبر الدول الآسيوية غير المسلمة التي توجد بها أقلية مسلمة تبلغ ١٦٠ مليونًا، وتليها الصين التي يوجد بها ٢١ مليونًا. وذلك وفقًا لإحصاءات عام ٢٠٠٩(١).

ومن المهم في البداية الإشارة إلى مجموعة من الملاحظات الأساسية وهي:

١- أن الباحث عن عدد المسلمين في القارة الآسيوية لابد أن تصادفه أرقام مختلفة، وهو ما يعود لأسباب عدة تأتي في مقدمتها مشكلة المصادر، ذلك أن أغلب المصادر الغربية تقلل من عددهم، في مقابل بعض المصادر الإسلامية التي تزيد من عددهم، فضلا عن عدم اهتمام كثير من الدول بإحصاء الأقليات داخلها على اعتبار أن هذا الأمر من شأنه أن يسبب مشكلات طائفية؛ حيث يخشى من عديد من النواحي، منها أن يدرك المسلمون أعدادهم الفعلية، والأثر الذي يمكن أن يترتب على هذا في حالة كونهم أكثرية.

يضاف إلى هذا اتجاه كثير من المسلمين في الدول الشيوعية السابقة لإخفاء عقيدتهم الإسلامية ليكونوا بمنأى عن الاضطهاد، وحتى لا يُحرموا من الحصول على الوظائف الأساسية في الدولة(٢).

٢- اختلاف الباحثين في التفرقة بين الأغلبية والأقلية في الدول الآسيوية، إذ ارتأى بعض الباحثين أنه إذا زادت نسبة المسلمين في الدولة على ٥٠٪ تكون الدولة إسلامية، وقرر البعض الآخر أنه إذا كان المسلمون أغلبية مقارنة بأصحاب الديانات الأخرى -حتى وإن لم تتجاوز نسبتهم ٥٠٪- تصبح الدولة إسلامية، على حين رأي البعض الثالث أن المعيار الأساسي المحدِّد لإسلامية الدولة يكمن في نص الدستور وتشكيل النظام الحاكم(٣)، وهو المعيار الأصوب الذي تأخذ به الدراسة.

٣- أن الدراسة وهي تتناول وضعية المسلمين في القارة الآسيوية، لن تتعرض لوضعيتهم في جميع الدول الآسيوية؛ حيث إن هذا الأمر (وإن كان مطلوبًا) يتطلب بحثًا جماعيًا يخرج عن نطاق الدراسة الفردية.

ووفقًا لهذا ستشير الدراسة إلى وضعية المسلمين في الدول الآسيوية من خلال عدد من النماذج الموضِّحة في كل من الدول الإسلامية وغير الإسلامية، مع تحديد علاقة المسلمين في دول آسيا بدول ومنظمات العالم الإسلامي، من خلال ثلاثة أقسام رئيسة.

جدول رقم (١) يشير إلى عدد المسلمين في الدول الآسيوية ونسبتهم لمجموع سكان العالم الإسلامي:

البلد	عدد السكان المسلمين عام ٢٠٠٩ بالمليون نسمة	نسبة المسلمين ٪ إلى مجموع السكان	نسبة المسلمين ٪ لسكان العالم الإسلامي
أفغانستان	٢٨,٠٧٢,٠٠٠	٩٩,٧	١,٨
أذربيجان	٨,٧٦٥,٠٠٠	٩٩,٢	٠,٦
بنجلاديش	١٤٥,٣١٢,٠٠٠	٨٩,٦	٩٣,
الصين	٢١,٦٦٧,٠٠٠	١,٦	١,٤
تيمور الشرقية	٤٣ ألفا	٣,٨	٠,١
الهند	١٦٠,٩٤٥,٠٠٠	١٣,٤	١٠,٣
إندونيسيا	٢٠٢,٨٦٧,٠٠٠	٨٨,٢	١٢,٩
إيران	٧٣,٧٧٧,٠٠٠	٩٩,٤	٤,٧
اليابان	١٨٣ ألفا	٠,١	٠,١
كازاخستان	٨,٨٢٢,٠٠٠	٥٦,٤	٠,٦
ماليزيا	١٦,٥٨١,٠٠٠	٦٠,٤	١,١
جزر المالديف	٣٠٤ آلاف	٩٨,٤	٠,١
كوريا الشمالية	٢,٠٠٠	٠,١	٠,١
الفلبين	٤,٦٥٤,٠٠٠	٥,١	٠,٣
روسيا	١٦,٤٨٢,٠٠٠	١١,٧	١,٠
سنغافورة	٧٠٦ آلاف	١٤,٩	٠,١
كوريا الجنوبية	٧١ ألفا	٠,١	٠,١
سريلانكا	١,٧١١,٠٠٠	٨,٥	٠,١
سورينام	٨٣ ألفا	١٥,٩	٠,١
تايوان	٢٣ ألفا	٠,١	٠,١
تايلاند	٣,٩٣٠,٠٠٠	٥,٨	٠,٣
تركيا	٧٣,٦١٩,٠٠٠	٩٨	٤,٧
تركمانستان	٤,٧٥٧,٠٠٠	٩٣,١	٠,٣
أوزبكستان	٢٦,٤٦٩,٠٠٠	٩٦,٣	١,٧
فيتنام	١٥٧ ألفا	٠,٢	٠,١
ميانمار	١,٨٨٩,٠٠٠	٣,٨	٠,١
باكستان	١٧٣ مليونا	٪٩٦,٣	١١,١
التبت	٢٥ ألفا	٠,٩٥	١١,١

المصدر: www.wikipedia.org.

أولا- المسلمون في الدول الآسيوية المسلمة:

تتركز الدول الآسيوية المسلمة في جنوب شرق القارة الآسيوية؛ حيث توجد أربع من أكبر الدول في عدد السكان المسلمين وهي: باكستان (٩٧٪)، وبنجلاديش (٨٩,٦٪)، وإندونيسيا (٨٨,٦٪) وماليزيا (٦٠,٤٪).

إذ يلعب الإسلام، إلى جانب القيم الآسيوية والقيم الخاصة بكل دولة، أدوارًا أساسية في التماسك الديني والثقافي للأغلبية المسلمة في هذه الدول -بدرجات مختلفة- وهو ما ستوضحه الدراسة على الجانبين الفكري والحركي.

١- دور الإسلام على المستوى الفكري في الدول الآسيوية المسلمة:

يشكل الإسلام إطارًا كليًا حاكمًا للأغلبية المالاوية في ماليزيا، ولكل من السانتري (تقليديين وتحديثيين) والأبانجان في إندونيسيا[٤]، وللأغلبية المسلمة في باكستان وبنجلاديش؛ حيث يمثل أساسًا مهمًا للهوية القومية والتماسك والتناغم الاجتماعي بين المسلمين، وبينهم وبين الآخرين سواء كانوا من الأقليات المتنوعة ممن يشاركونهم الوطن، أو كانوا من الدول الإسلامية الذين يشاركونهم القضايا والتحديات من خلال علاقة هذه الدول الآسيوية المسلمة بدول ومنظمات العالم الإسلامي.

ويعد الإسلام -حسب نص الدستور- في الدول الأربع دين الدولة.. هذا في إطار الحرص على مراعاة الحرية الدينية لأصحاب الديانات الأخرى من مسيحيين، وهندوس، وبوذيين وغيرهم[٥]. وهو الأمر الذي يكرس الشعار الأساسي الذي ترفعه هذه الدول حفاظًا على وحدتها الوطنية وهو «الوحدة في إطار التنوع»، من خلال إقامة نظام سياسي يعتمد على تعاون شركاء الوطن من جميع الأعراق، وعدم قصر المفاهيم السياسية للنظام على المفاهيم الإسلامية. وهو الأمر الذي يفسر رفض هذه الدول فكرة إقامة دولة إسلامية، ورجوع باكستان في دستور ١٩٦٢ عن تسميتها بدولة باكستان الإسلامية حسبما نص عليه أول دستور للدولة عام ١٩٥٦[٦]، ورفض الدولة الإندونيسية الضغوط التي طالما مورست عليها -خاصة من قِبل الأحزاب الإسلامية المتشددة- لإقامة دولة إسلامية أو أن تخوض الأحزاب الإسلامية الانتخابات العامة وفقًا لشعارات دينية[٧].

وتعمل الدولة في هذه النظم الأربعة على تدعيم الاستقرار السياسي بها من خلال الحفاظ على تحقيق المبادئ الإسلامية وخاصة في المجالات الدينية، والثقافية، والتعليمية، والإعلامية.. مع رصد أنشطة الأقليات الدينية -حتى لو كانت شيعية- حتى لا تخرج عن حدود السيطرة التي تهدد النسيج القومي للبلاد.

وفي إطار هذا السياق سعت الدولة الإندونيسية والماليزية - على نحو خاص- إلى تبني عدد من الأيديولوجيات الوطنية البسيطة في مفرداتها، والعميقة في معناها والتي من شأنها الحفاظ على التماسك القومي بين المسلمين وجميع عناصر المجتمع.

فقد اتجه النظام في إندونيسيا إلى تبني أيديولوجية البانكاسيلا، التي تعد منذ النص عليها في دستور ١٩٤٥ إلى الآن (٢٠١٠) بمثابة الأيديولوجية الرسمية للدولة، وتقوم على خمسة مبادئ بسيطة مترابطة مازالت تقوم بدور مهم في تجسيد البعد الديني، والخط الفكري العام للنظام، وتشكل بالتالي أحد العناصر الحاكمة في النظام الإندونيسي التي تلتزم بها مختلف الأديان والقوى السياسية دونما اعتراض كبير على مكوناتها التي تتمثل في: وحدانية الخالق، ووحدة الأمة الإندونيسية، والديمقراطية الموجهة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، والحفاظ على الواجهة الإنسانية المتحضرة.

كما مارست الثقافة التقليدية الجاوية آثارها -إلى جانب البانكاسيلا- على أنماط السلوك والعقائد والطقوس وأسلوب الحياة خاصة فيما يتعلق بعلاقة المسلمين بغيرهم[٨].

وفي ماليزيا اتجهت الدولة إلى تدعيم ثقافة الاتفاق بين الأعراق الثلاثة المالاي والصينيين والهنود انطلاقًا من أن ماليزيا شركة واحدة من خلال أيديولوجيات عدة، منها[٩]:

١- **أيديولوجية الروكونجارا (Rukunegara) التي تقوم** على خمسة أركان أساسية هي: الإيمان بالله، احترام الملك والوطن، احترام الدستور، حكم وسيادة والقانون، الأخلاق والسلوك الاجتماعي القويم.

٢- **المهاتيرية:** حيث تميزت الفترة التي تولي فيها مهاتير محمد رئاسة الوزراء (١٩٨٢- ٢٠٠٣) بجهود عدة تصب في مجملها في مجال تحقيق ودعم التماسك القومي للدولة، وهو ما أصبح يطلق عليه في الكتابات الغربية والعربية بالمهاتيرية.. في إشارة إلى أربعة أبعاد أساسية جمع فيما بينها في إدارته للدولة وهي:

أ) الإسلام باعتباره إطارًا عامًا للدولة، وقيمة حضارية أساسية؛ حيث تبني في هذا الصدد مشاريع عدة للنهوض بالمسلمين وتقوية الوازع الديني الإسلامي على مستوى الأفراد ومؤسسات الدولة. وتعد من أبرز ما تبناه من مشاريع في هذا الصدد «مشروع غرس قيم الإسلام في نفوس الشعب، والذي هدف لتعريف جميع الماليزيين بالأبعاد الحقيقية للقيم الإسلامية، وتأكيد دورها في شحذ العمل الجماعي وبناء نموذج متميز في التنمية يقوم على الاستفادة من المهارات التكنولوجية الغربية، والتمسك بالقيم الإسلامية، مع تضافر جميع أبناء الوطن في تحقيق هذا الهدف الذي يهم جميع الأعراق والديانات على أساس أن ماليزيا شركة واحدة كما سبقت الإشارة.

ب) الرأسمالية: وذلك في مجال الإدارة الاقتصادية للدولة.

ج) القومية: التي تقوم على الاهتمام بجميع الأعراق والديانات.

د) الديمقراطية الآسيوية: التي تقوم على أساس الأخذ بالأبعاد الأساسية للديمقراطية، مع مراعاة الواقع الماليزي فيما يطلق عليه «الديمقراطية المسئولة» التي تعني احترام السلطة وتضع حدودًا ومسئوليات على حقوق وحريات الأفراد.

٣- **الإسلام الحضاري:** وهو برنامج طموح تبناه عبد الله بدوي رئيس الوزراء الماليزي السابق (٢٠٠٣- ٢٠٠٨) لا يقتصر في أهدافه على المسلمين فقط بل يمتد إلى غير المسلمين، على اعتبار أن «عظمة الإسلام تتمثل في أن كل جوانب التنمية ملك للجميع». وقد قام المشروع على مبادئ أساسية تسعى الدولة لتنفيذها في داخل ماليزيا وخارجها. فمن الأهداف الأساسية في الداخل: الإيمان بالله وتحقيق التقوى، والحكومة العادلة، والتنمية الاقتصادية، والتمكن من العلوم والمعارف، وتحسين نوعية الحياة، وحفظ حقوق المرأة والأقليات، والأخلاق الحميدة والقيم الثقافية الفاضلة، وتقوية القدرات الدفاعية للدولة.

أما الأهداف الأساسية في الخارج فتتمثل في: عدم اللجوء إلى العنف، والاهتمام بتفعيل دور ماليزيا في المنظمات الإسلامية وحركة عدم الانحياز، وعدم إساءة استخدام الجهاد وتوضيح اختلافه الكامل عن الإرهاب.

يضاف لهذه الأيديولوجيات والأفكار السابقة المبادرة التي طرحها رئيس الوزراء الماليزي نجيب عبد الرزاق في سبتمبر ٢٠١٠ التي أُطلق عليها «الحركة العالمية للمعتدلين Global Movement of the Moderates»، التي تسعى لحشد دعم الزعماء والمفكرين المعتدلين في العالم الإسلامي من أجل التواصل والتحاور لتشجيع المناقشات التي تهدف لإيجاد حلول للصراعات الدولية ومواجهة التطرف(١٠).

ومن المهم في هذا الصدد الإشارة إلى أنه إذا كانت للإسلام مكانة مهمة في دساتير وخطط عمل النظم السياسية في هذه الدول الإسلامية على الجانبين العقدي والاجتماعي، فإن الأمر يختلف في مجال التطبيق اختلافًا تتفاوت حدته من دولة إلى أخرى. فإذا كانت الدولة في ماليزيا تسعى إلى حد بعيد لكفالة الحرية الدينية للأفراد، وتفعيل دور الإسلام في المجتمع، وإقامة العديد من المؤسسات الدينية والثقافية التي تهتم بتدعيم الإسلام، فإن الأمر يختلف في دول أخرى مثل باكستان، وبنجلاديش.

ففي باكستان، وعلى الرغم من أن تحديد الهوية الإسلامية للدولة كان بداية وجودها عام ١٩٤٧، إلا أن وفاة مؤسسها محمد علي جناح مثّلت صدمة كبيرة لمسيرة العمل من أجل بناء دولة إسلامية؛ فبعد تطورات عدة سيطرت على الحكم نخب سياسية -كان معظمها من دعاة التغريب- عملت بعد أن امتلكت نطاق القوة والتأثير في الدولة على تطوير أيديولوجية تأخذ في اعتبارها العامل الإسلامي باعتباره أساس نشأة الدولة لكن مع توظيفه لتحقيق مصالح هذه النخب، وهو ما عرف بالأسلمة الفوقية، والتي تم وفقًا لها إخضاع الأفراد وإضفاء الشرعية على الظلم والاستغلال. وهو ما أعاق الإسلام دينًا وممارسةً عن أن يتطور في باكستان بالشكل الذي يحدد النواحي المختلفة للدولة، وجعل عملية الأسلمة في المجتمع الباكستاني، تحافظ على الدين بوصفه شعائر وعبادات وتعليمًا وبنوكًا إسلامية فقط ولا يمتد لأكثر من ذلك من الناحية الجوهرية. وعليه فإن الحديث عن الهوية والذاتية الحضارية لمسلمي باكستان يصبح سلوكًا قوليًا، وليس فعليًا(١١).

وفي بنجلاديش، يتمتع المسلمون بموجب الدستور بحرية ممارسة شعائرهم واحترام الحكومة للحرية الدينية لحد بعيد. إلا أنه في إطار عمل الحكومة على الحفاظ على تماسك المجتمع، فإنها تحتفظ بما تعتبره حقًا لها من ممارسة بعض القيود في المجال الإسلامي؛ منها: سلطة عزل وتعيين الأئمة، والتدخل في نطاق عمل وزارة الشئون الدينية، وفي التأثير غير المباشر على محتوى الخطبة في المساجد الحكومية. كما لا يلعب الدين الإسلامي دورًا مسيطرًا على السياسة الوطنية، ولا تعترض الحكومة كثيرًا على الجهود العديدة التي يمارسها عدد من المنظمات غير الحكومية الأجنبية، وبعض المنظمات الوطنية في محاولات تنصير السكان باستغلال فقرهم، ومدّهم بجميع الخدمات نظير ترك دينهم. وتفيد الأرقام في هذا الصدد بوجود حوالي ٢٢ ألف منظمة أجنبية مسيحية، وحوالي ٥٠٠٠ بعثة أجنبية.

وهي نواحٍ تفرغ أي تساؤل عن الهوية الإسلامية والتميز الحضاري من محتواه وذلك في ظل عدم اكتراث الدولة بتدعيم البعد الإسلامي، وفقر الأفراد(١٢).

٢- دور الإسلام على المستوى الحركي في الدول الآسيوية المسلمة:

يشير الإطلاع على أوضاع المسلمين في الدول الثلاث إندونيسيا وماليزيا وباكستان في المجال الحركي التنظيمي إلى تمتعهم بحرية أساسية في هذا المجال من خلال عديد من التنظيمات الإسلامية التي تتراوح في توجهها الفكري ما بين الاعتدال، والثورية، والصوفية.

وانطلاقًا من أن تفصيل الحديث عن هذه الحركات يبعد عن أهداف الدراسة، فإن التحليل سيتناول من خلال بعض الأمثلة المختارة موقف هذه الحركات من الهوية والمرجعية الإسلامية.

فتوجد في إندونيسيا ثلاثة أنواع أساسية من الحركات الإسلامية:

١- الحركات الإسلامية المعتدلة[١٣]:

تتمثل هذه الحركات بصورة أساسية في جمعية نهضة العلماء (أعضاؤها ٤٠ مليون عضو) والجمعية المحمدية (وأعضاؤها ٣٠ مليون عضو). تنادي الجمعية الأولى -نهضة العلماء- بالتغيير المعتدل للأحكام الشرعية الدينية، وتعارض أن تصبح إندونيسيا دولة إسلامية، وتأخذ بفكرة التعايش بين الأديان والمعتقدات، ومجتمع إسلامي يسوده الأمن.

أما الجمعية الثانية -المحمدية- فيلاحظ عليها تعدد وتنوع الأهداف التي اتبعتها؛ حيث اتجهت في بداية تكوينها إلى العمل من أجل إقامة مجتمع إسلامي يسوده العدل والمساواة، ثم انحرفت عن نشأتها السلفية بالدعوة إلى أن الدولة الإندونيسية يجب ألا تقوم على أساس ديانة معينة حيث يجب أن تكون البانكاسيلا هي أساس الدولة.

وللجمعيتين أنشطة دينية دعوية وثقافية وتعليمية وخدمية تشمل المسلمين ولا تقتصر عليهم.

٢- الحركات الإسلامية المتشددة:

وهي حركات تختلف في مناهجها الفكرية وبيئتها التنظيمية إلا أنها تتفق على وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية. ومن هذه الحركات: الجماعة الإسلامية، حركة الشباب الإسلامي، كتائب عسكر جند الله، منظمة عسكر الجهاد.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن للمنظميتن الأخيرتين دورًا تقومان به في مجال المواجهات الدامية التي تنشب من وقت إلى آخر بين المسلمين والمسيحين في مجال الحفاظ على تطبيق الشريعة الإسلامية.

حيث أتلفت كتائب عسكر جند الله في بداية تأسيسها في ديسمبر عام ٢٠٠٠ أعدادًا كبيرة من الأفلام، والأقراص المدمجة الإباحية، مع تكسير عديد من حانات الخمور في سولاويزي في الجنوب.

٣- الحركات الصوفية للدعوة والإرشاد:

وهي حركات يعد هدفها الأساسي إبراز الصورة السلمية المعتدلة للإسلام، وهي تحظى بتأييد الجماهير؛ لما لها من أنشطة خدمية عديدة في مجال إنشاء المدارس الدينية، وكفالة الفقراء والأيتام، والمساهمة في الحفاظ على وحدة المجتمع الإندونيسي؛ حيث يستفيد من خدماتها المسلمون وجميع الأقليات الدينية. ومن أمثلة هذه الحركات جمعية الدعوة والإرشاد.

وتقوم الدولة الإندونيسية بتعزيز هذا النموذج المسالم من الحركات؛ حيث تعتبرها أداة مهمة في مجال مواجهة الجماعات الإسلامية الأخرى خاصة الثورية، فضلا عن كونها تنأى عن الانغماس في السياسة أو المبادرات الاحتجاجية[١٤].

ووفقًا لما سبق يتبين أن أغلبية مسلمي إندونيسيا يتمسكون بالإسلام المعتدل، كما ترفض كبرى الجماعات الإسلامية المتمثلة في نهضة العلماء، والجمعية المحمدية -بتعدد أعضائها الذي يصل إلى ٧٠ مليون مسلم- فكرة أن تصبح إندونيسيا دولة إسلامية؛ حيث إن هذا الأمر من شأنه أن يعرض السلم الاجتماعي للخطر، وهي الناحية التي تؤيدها الحركات الصوفية.

وإن كان الأمر في إندونيسيا لا يخلو من وجود تعصب ديني دائم بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، كما أن الجماعات الإسلامية المتشددة في حالة اصطدام مع النظام؛ لمطالبها العديدة التي يأتي في مقدمتها المطالبة بأن تصبح إندونيسيا دولة إسلامية من الناحية الرسمية، ولمطالب بعضها ذات الطابع الانفصالي، خاصة في منطقة آتشيه شمال سومطرة التي تعد المقر الأساسي للحركة الإسلامية الثورية المعروفة باسم الجبهة القومية لتحرير آتشيه؛ حيث يعد هذا الأقليم، الأقليم الوحيد الذي سمحت فيه الحكومة المركزية بإقامة أحكام الشريعة الإسلامية وإنشاء محاكم شرعية، وهو الأمر الذي خففت الحكومة منه عام ٢٠٠٧[١٥].

وعامةً فإن الدولة في إندونيسيا لا تفرض قيودًا على الحريات الدينية إلا ما يتعارض منها مع الاعتبارات الأمنية، كما تتعامل بحذر مع الجماعات والحركات الإسلامية المتشددة نظرًا لمطالبها المهدِّدة لاستقرار النظام. كما اتجهت عام ٢٠٠٨ لإصدار مرسوم وزاري يجمد أنشطة جماعة الأحمدية على اعتبار أنها تروج لأفكار تتعارض مع الدين الإسلامي، وهو المسلك نفسه الذي تتبعه كل من باكستان وماليزيا تجاه هذه الجماعة.

وهي الشواهد التي يمكن معها القول إن النظام في إندونيسيا، شأنه شأن النظام في ماليزيا، اتجه إلى الحفاظ على الهوية القومية من خلال ارتباط لا ينفصم بينها وبين الأيديولوجيات القومية (البانكاسيلا في إندونيسيا) و(الروكونجارا والمهاتيرية والإسلام الحضاري في ماليزيا) مع جعل منظومة القيم الدينية الإسلامية مكونًا جوهريا من مكونات الثقافة السياسية إلى جانب القيم الآسيوية الأساسية التي يشارك في اعتناقها المسلمون وجميع الديانات والأعراق الأخرى وتلعب دورًا مهمًا في تجاوز الولاءات الطائفية والمحلية والدينية بينهم، من هذه القيم[١٦]:

- **النظام والانضباط:** وهي قيمة كلية كبرى تحوي في طياتها عددًا من القيم الأخرى الداعمة والمساندة مثل: احترام السلطة وحكم القانون، والمنافسة القائمة على الاعتدال، فضلا عن أهمية الاستقرار السياسي.

وتظهر قيمة النظام والانضباط في الثقافة السياسية لدول جنوب شرق الإسلامية وغير الإسلامية في نواحٍ عدة أبرزها الدور القوى للدولة الذي يرتبط بصورة أساسية في التنظيم والتوجيه فضلا عن الرقابة، ومحاولة احتواء العلاقات المتوترة بين الطوائف الدينية وغيرها.

- **الاتفاق:** إذ تعد قيمة الاتفاق من القيم المتجذرة في الثقافة السياسية لدول جنوب شرق آسيا، وتبرز من خلال أطر عدة أبرزها القيم الحاكمة لسلوكيات واتجاهات الأفراد؛ حيث تقوم الأديان السماوية والوضعية والعقائد بدور مهم في تدعيم هذه القيمة، وهو ما يبرز من خلال: الانسجام الاجتماعي، التسامح، الوحدة والجماعية بين الأفراد على اختلاف انتماءاتهم.

- **العمل الجماعي:** إذ تشترك معظم دول جنوب شرق آسيا في قيم العمل الجماعي التي يعد من أبرز مظاهرها: التضامن، التعاون المتبادل وخاصة من أجل مواجهة ما يعترضهم من عقبات.

- **الانفتاح الفكري والحضاري:** وهو ما يتم من خلال اتجاه دول جنوب شرق آسيا لتبني معادلة أساسية تقوم على محاولة تحقيق التوازن بين الهوية القومية والعلاقة مع الآخر، بما يعنيه هذا من الانفتاح على جميع الأفكار والسياسات والثقافات التي يمكن أن تكون ذات أهمية في المجال التنموي. هذا مع الاتجاه في حالة الدول الإسلامية إلى الحفاظ على القيم الإسلامية؛ حيث تعد من العبارات ذات الدلالة الواضحة في هذا الصدد، العبارة التي ذكرها رئيس الوزراء الماليزي الأسبق مهاتير محمد عندما أشار إلى أنه: «إذا استطاعت آسيا أن تتمكن من المهارات الصناعية للغرب، ومع ذلك تحتفظ بقيمها الثقافية فإنها ستكون في موقع يسمح لها ببناء حضارة أعظم من أي حضارة عبر التاريخ».

ثانيًا- المسلمون في الدول الآسيوية غير المسلمة:

ينقسم المسلمون في الدول الآسيوية غير المسلمة ما بين أكثرية عددية توجد في دول مثل الهند، وأقلية عددية توجد في دول مثل الفلبين والصين وميانمار واليابان وبنجلاديش. وسيتم تقسيم هؤلاء وفقًا لعلاقاتهم بالنظم السياسية ما بين أقليات مضطهدة، وأخرى غير مضطهدة من خلال نماذج محددة.

١- أقليات مسلمة تعاني الاضطهاد:

أ- الأقلية المسلمة في الهند:

تبلغ نسبة المسلمين في الهند -كما هو موضح في الجدول رقم (١)- ١٣,٤ بالنسبة لمجموع السكان، ١٠,٣٪ بالنسبة لمجموع سكان العالم الإسلامي، وهي نسبة ليست قليلة.

يحظر الدستور الهندي التمييز على أساس الطبقة الاجتماعية، كما ينص على حرية الأديان؛ حيث تعد الهند مهد ديانات عدة هي: الهندوسية، والبوذية، والسيخية، فضلا عن الإسلام، وأديان أخرى.

ويعد المسلمون في الهند ثاني أكبر جماعة دينية، وأكبر أقلية دينية ويعانون توترات مستمرة من جانب النظام ومن جانب الهندوس؛ فالنظام السياسي لا يكافئ من الناحية الفعلية بينهم وبين الأقليات الأخرى، ولا يهتم كثيرًا بإيجاد سياسات تسعى لتحسين حالتهم الاقتصادية على نحو خاص، حيث يوجد ٣١٪ منهم تحت خط الفقر.

كما يتم التضييق عليهم من نواحٍ عدة، فيتم تقليص معاهدهم ومدارسهم وجامعاتهم في محاولة لتذويبهم تدريجيًا في شرائح المجتمع الهندي، ولا تتم توليتهم مناصب قيادية أو عسكرية أو تشريعية أو تنفيذية مهمة.

فمن خلال أحد الإحصاءات الصادرة عام ٢٠٠٩ تبين أنه لا يوجد بين ٥٤٣ نائبًا في مجلس النواب إلا ٣٦ مسلمًا، كما يعمل منهم ٥٪ في الحكومة الهندية، و٤,٥٪ في هيئة السكك الحديد، و٤٪ في الشرطة الهندية، و٧,٨٪ في السلطة القضائية، ١,٨٪ في السلك الدبلوماسي. كما يتم منع المسلمين من فتح حسابات مصرفية، ولا يسهل حصولهم على تسهيلات مصرفية.

وقد تصاعد التوتر بينهم وبين الدولة من ناحية، والهندوس من ناحية أخرى بعد هدم المسجد البابري في عام ١٩٩٢. وتتجه الحكومة إلى حظر بعض الكتب الإسلامية للحفاظ على السلام الاجتماعي في إطار الاشتباكات المستمرة بين المسلمين كما حدث عام ٢٠٠٣.

وقد تلقت وزارة شئون الأقليات ٢٢٥٠ شكوى في الفترة ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩، جاء معظمها من المسلمين[١٧]. ووفقًا للتقرير السنوي لوزارة الشئون الداخلية لعام ٢٠٠٩/ ٢٠١٠ حدثت حوالي ٧٥٠ حادثة عنف بين المسلمين والهندوس في جميع أنحاء البلاد في مقابل ٦٥٦ حادثة وأربعة أعمال شغب عام ٢٠٠٨.

وتعد المناطق الريفية من أكثر المناطق التي تتوالى فيها أحداث العنف ضد المسلمين من ذوي الطبقة الدنيا الذين يعيشون بهذه المناطق، حيث تعد -على سبيل المثال- واقعة دفع المسلم لبقرة تعترض مسار سيارته جريمة يقتل الهندوس بسببها كثيرًا من المسلمين. كما يخضع المسلمون بصفة عامة لتقلب العلاقات بين الهند وباكستان.

ويعد التعبير عن هوية المسلم على المستوى الفردي أمرًا مفتقدًا إلى حد بعيد؛ فالهندوس يعاملونهم بقسوة وعنف بالغين وفي مخيلتهم انفصال باكستان، ويرون أنهم يشكلون مشروعًا انفصاليًا محتملا[١٨].

أما على المستوى الجماعي التنظيمي فالوضع أفضل من خلال عديد من الحركات الإسلامية التي تحاول المواءمة بين وجود المسلمين الجسدي في إطار مجتمع مفعم بالتعددية يشكلون فيه أقلية، وبين قيمهم الإسلامية، وبالتالي مستلزمات الحفاظ على هويتهم في إطار ظروف غير نمطية يعايشونها[١٩].

والاطلاع على المنظمات الإسلامية في الهند يشير إلى وجود منظمات عدة تتنوع خلفياتها، ومنطلقاتها الفكرية، وآليات عملها، وتتراوح ما بين جماعات تحاول أن تلعب دورًا سياسيًا، وأخرى تكتفي بدور دعوي إغاثي من خلال أنشطة وخدمات تقدمها للمسلمين ويستفيد منها غيرهم.

وانطلاقًا من الطبيعة الفيدرالية للدولة الهندية التي تتكون من عدد من الولايات لكل ولاية حكومتها وبرلمانها، اتجهت الحركات الإسلامية الكبرى إلى إيجاد أفرع محلية لها بالولايات. ومن أهم المنظمات الإسلامية التي تبعد عن شبهة العنف ويغلب عليها الاعتدال: جماعة التبليغ والدعوة، والجماعة الإسلامية، وجمعية أهل الحديث. وهي جمعيات تحاول اتباع مقولة: «ما لا يُدرَك كله لا يُترك كله»، بأن تسعى للعب دور دعوي ثقافي من ذلك: ترجمة معاني القرآن الكريم، وإنشاء المدارس، ودعوة المسلمين للالتزام بالعبادات والأخلاق الإسلامية، وإن كانت الجماعة الإسلامية بصدد إنشاء حزب سياسي.

وتعد من بين الجماعات والحركات التي تحاول أن تمارس دورًا أكبر يمتد من المجال الثقافي ليصل ويمس المجال السياسي:

- **مجلس المشاورة الإسلامي لعموم الهند:** وهو اتحاد فيدرالي للجمعيات والمنظمات الإسلامية في الهند، أنشئ عام ١٩٦٤، ويتركز دوره في: التواصل مع الحكومة والإعلام والمجتمع الهندي في القضايا التي تهم المسلمين، والتنسيق مع مؤسسات المجتمع المدني في هذا الأمر، مع إصدار بيانات حول القضايا التي تهم المسلمين.

- **جماعة مجاهدي (ديكان):** وقد برز اسمها على الساحة السياسية عقب تفجيرات بومباي عام ٢٠٠٦، ويتركز دورها في الدفاع عن مسلمي الهند في مواجهة الاضطهاد الهندوسي. وتتفاوت الآراء إزاء هذه الجماعة بين من يرى أنها جماعة لا وجود لها، ومن يعتبرها ستارًا لجهة أخرى تعمل من خلالها.

- **جماعة الطلاب المسلمين:** وهي تدعو لتحرير الهند من تأثير الثقافة المادية الغربية، تمهيدًا لتحويلها لمجتمع إسلامي. وقد حظرت السلطات الهندية هذه الجماعة عام ٢٠٠٢، ثم رُفع الحظر عنها عام ٢٠٠٧. وهي تعمل الآن تحت اسم المجاهدين الهنود، وقامت بتفجيرات عدة هدفها -كما أعلنت- تدمير العقيدة الهندوسية التي تعتبرها «عقيدة كفار الهند». وقد أعلنت الحكومة الهندية مؤخرًا أنها جماعة إرهابية، إلا أنها لم تقم بحظرها، تأسيسًا على أنها لا تملك معلومات عنها.

كما توجد بعض الجماعات الإسلامية التي تدافع عن المرأة المسلمة في الهند وتسعى لتحسين ظروفها الاقتصادية، مع الحفاظ على هويتها الثقافية.

وبصفة عامة فإن الحكومة الهندية وإن كانت تؤيد الحركات الإسلامية المحافظة، إلا أنها تضيِّق على الحركات الراديكالية؛ حيث يتم إلصاق تهمة الإرهاب بها، ويتم حظرها.

ب- الأقلية المسلمة في الفلبين:

يعد المسلمون في الفلبين أقلية تحكمها أغلبية مسيحية، وقد أصبحوا أقلية متناقصة؛ حيث كانوا يبلغون في عام ١٩٩٥ حوالي ٥.٧ مليون نسمة وصلوا في عام ٢٠٠٩ -عقب حوالي خمسة عشر عامًا- ٤,٦٥٤,٠٠٠ نسمة، وهو ما يعود إلى سياسات عدة اتبعتها الدولة الفلبينية إزاءهم منذ استقلال الفلبين عام ١٩٤٦، ويعد من أبرزها: سياسات الإبادة المستمرة، فضلا عن سياسة إفقار المسلمين وتهجيرهم من مناطقهم التي طالما عاشوا فيها في جنوب الفلبين في مقاطعات مندناو وسولو وبالاوان، فأصبحوا يوجدون الآن في مندناو والجزر القريبة منها. وهي سياسات انعكست عليهم بالسلب؛ إذ هاجر الكثير منهم إلى المراكز الحضرية في مانيلا وسيبيو بحثًا عن الاستقرار وحلا لمشكلاتهم الاقتصادية، كما تحول الكثير منهم إلى المسيحية في ظل تضييق مستمر عليهم من جانب الدولة.. على الرغم من أن حرية الاعتقاد من الحريات التي ينص عليها الدستور الفلبيني[٢٠].

وتتراوح مطالب الأقلية المسلمة ما بين مطلبين هما: مزيد من الحكم الذاتي أو الاستقلال، وإن توارى في الفترة الحالية مطلبهم الثاني في مقابل سعيهم -من خلال وسائل عدة ستشير الدراسة لأهمها- لتحقيق مطلبهم الأول، الذي يعانون في سبيل تحقيقه ثلاث مشكلات[٢١]:

- **مشكلة اقتصادية:** تنعكس في عدد كبير من التحديات الاقتصادية التي تتمثل في مشكلة توفير الاحتياجات الأساسية من سكن وتعليم ورعاية صحية، ومشكلة البطالة، فضلا عن قلة الإنتاج الزراعي في مناطقهم، وهو ما يعود لعاملين؛ الأول نقص رأس المال اللازم، والثاني تضاؤل الأرض الزراعية. وهو ما يعود لسياسة نقل السكان التي عملت السلطات الفلبينية المتعاقبة بموجبها على تهجير أعداد كبيرة من المسيحيين إلى مناطق المسلمين، حيث فقد المسلمون تدريجيًا كثيرًا من أراضيهم بعد أن اعتبرها المسيحيون حقًا مكتسبًا لهم بالادعاء بعدم تسجيل ملكيتها للمسلمين، وبالتالي لا تدخل في ملكيتهم من الناحية القانونية. وهي النواحي التي دفعت البعثات التبشيرية لاستغلالها فمضت في إقامة المستشفيات والمدارس.

وتقديم جميع صور الخدمات التي يحتاجها المسلمون في مقابل تحولهم عن دينهم الإسلامي.

- **مشكلة سياسية:** وتشمل بُعدين؛ الأول بين المسلمين وبعضهم ويتمثل في الخلافات المستمرة بين قادة المسلمين الدينيين والسياسيين، والتي تعود لأسباب عدة تعد في معظمها أسبابًا واهية. من ذلك: تحديد مواعيد بدء الصوم وعيد الفطر، وهي خلافات تقسم بين المسلمين وتزيدهم ضعفًا وتدفعهم في كثير من الأحيان إلى الصدام المسلح.

أما البعد الثاني فهو بين المسلمين والحكومة، حيث يعاني المسلمون التمييز الديني، وحرمانهم من التمثيل في الحكومة.

- **مشكلة اجتماعية-دينية:** تتركز في الوضع الاجتماعي المتردي للمسلمين، وعدم معرفة الكثير منهم تعاليم وشعائر الإسلام؛ حيث تختلط لديهم بعديد من المعتقدات غير الصحيحة، وذلك على الرغم من وجود التعليم الديني؛ حيث توجد حوالي ١٠٠٠ مدرسة دينية في البلاد، يقع ٥٨٨ منها في منطقة الحكم الذاتي في مندناو، حيث تسمح الحكومة بالتعليم الديني في المدارس شريطة ألا تكون هناك تكلفة عليها. وعلى الرغم من أن الشريعة تعد جزءًا من القانون الوطني إلا أنها لا تطبق على المسلمين في المسائل الجنائية، وهو ما يطالب علماء الدين بتمديده(٢٢).

وهي مشكلات متفاقمة تتضافر في مجملها لتلقي بظلالها السيئة على قدرة المسلمين في الفلبين على الحفاظ على هويتهم الإسلامية.

وقد برزت على الساحة الفلبينية تباعًا ومنذ أوائل ستينيات القرن الماضي مجموعة من الحركات الإسلامية التي أخذت على عاتقها انتهاج طريق إسلامي حقيقي يحقق للمسلمين وحدتهم ويحقق لها ذاتيتهم، ومن بين هذه الحركات(٢٣):

- **حركة تحرير مورو الوطنية:** وقد تركز هدفها الأساسي في بداية تكوينها في الكفاح الوطني ضد السيطرة الاحتلالية الفلبينية؛ حيث رفض مؤسسو الحركة في البداية أن يطلقوا على علاقتهم بالحكومة الفلبينية لفظًا غير لفظ السيطرة الاحتلالية، وقد اتجه أنصار الحركة في منتصف سبعينيات القرن الماضي إلى اختيار أسلوب الحل السلمي لمشكلة المسلمين من خلال قبول التفاوض مع الحكومة والقبول بمزيد من الحكم الذاتي.

- **حركة تحرير مورو الإسلامية:** ويتركز هدفها في ايجاد إطار إسلامي شامل للمسلمين في الفلبين ينطلق من الدعوة ويسعى للجهاد. حيث تكون للدعوة درجاتها المختلفة التي تبدأ بتحويل كل فرد مسلم عضو في الحركة إلى مسلم حقيقي، ثم تحويل منازل المسلمين أعضاء الحركة لمنازل تسود فيها المعتقدات الإسلامية، إلى أن تصل الدعوة في المرتبة الثالثة إلى جماعة المسلمين لكي تأخذ بالإسلام في جميع سلوكياتها. أما الجهاد فيكون بالكفاح لإعلاء كلمة الله. وبالتالي يمكن لمسلمي الفلبين ممارسة حقهم في تقرير المصير الذي تتبلور رؤية الحركة له في الاستقلال التام، أو على الأقل إقامة حكم ذاتي فاعل في مناطقهم.

يضاف إلى هذه الحركات حركة أبو سياف التي تتبع منذ تكوينها أسلوب العنف في مواجهة الحكومة.

وتسعى الدولة الفلبينية بصفة دائمة لإضعاف واحتواء هذه الحركات، وقد استمرت الاشتباكات والمواجهات بين الطرفين خلال السنوات الستين الماضية في إطار جهود دائبة من الدولة للاستيطان وحرمان المسلمين من هويتهم الثقافية، في إطار سياسة إعلامية دعائية من جانب الدولة تروج لعكس ما يحدث، وهو ما يبدو من خلال مظاهر عدة(٢٤):

- سنّ الحكومة قانون ١٩٩٧ الذي أنشأ وموّل اللجنة الوطنية للمسلمين التي يتمثل دورها في دعم وتوسيع الأنشطة الدينية الإسلامية، وتعزيز تنفيذ البرامج الاقتصادية والتعليمية والثقافية، فضلا عن إصلاح البنية التحتية في مناطق المسلمين، وكذلك الترويج لمنتجات الحلال، وإجراء الدراسات، وإقامة مراكز البحوث والمتاحف الخاصة بالثقافات الإسلامية.

- سعي الحكومة لإضفاء صورة ذهنية محببة عن دورها في تعزيز الحوار بين الأديان، من أجل بناء الثقة والاحترام المتبادل بين مختلف الجماعات الدينية والثقافية، مع السعي لإيجاد مبادرات للتنسيق مع عديد من المنظمات الحكومية.

- استضافة الحكومة الفلبينية في الفترة من ١٦- ١٨ مارس ٢٠١٠ للاجتماع الوزاري الخاص لحركة عدم الانحياز المتعلق بالحوار بين الأديان والتعاون من أجل السلام والتنمية؛ حيث تمت فيه الدعوة إلى احترام التنوع الثقافي والديني وتعزيز الحوار والتسامح بين الأديان.

وفي هذا الإطار، ولمواجهة محاولات الدولة كبت الأقليات الدينية في الفلبين وفي مقدمتها الأقلية المسلمة، يتم مؤخرًا تكوين ائتلاف فضفاض تحت اسم Circle foundation يضم مختلف الجماعات الدينية والعقائدية، ويدعو إلى إقامة علاقات جيدة بين الأديان من خلال عقد حوارات أساسية وخاصة بين المسلمين والمسيحيين، ويتجه مؤتمر الأساقفة والعلماء من أعضاء رابطة العلماء في الفلبين لعقد اجتماعه في مندناو في محاولة لإيجاد حل لقضايا السلام وتضامن الثقافات المختلفة.

ج- الأقلية المسلمة في الصين:

يعطي المسلمون في منطقة سنكيانج شمال غربي الصين نموذجًا آخر على التعسف الذي تلاقيه الأقلية المسلمة التي

تعيش بالإقليم من جانب الأكثرية الحاكمة؛ حيث اتجهت الدولة الصينية لاتخاذ جميع الإجراءات القانونية والعملية التي تعتبر أي ممارسة دينية من جانب سكان الإقليم -الذين يطلقون عليه تركستان الشرقية- مخالفة لسياستها تجاههم، حيث يرغبون في الاستقلال في ظل رفض صيني مطلق تعمل على تحقيقه من خلال وسائلَ عدة، منها[٢٥]:

- منع الشباب والنساء المسلمات من ارتياد المساجد لأداء الصلوات والتعلم وحفظ القرآن، مع هدم المساجد المجاورة للمدارس خشية تردد الطلاب والمدرسين عليها، مع رفض بناء مساجد جديدة، وحظر رفع الأذان بمكبرات الصوت، وإلزام الأئمة وخطباء المساجد بقراءة خطبة الجمعة من كتاب معدٍ لهذا وضعته الهيئة الصينيه للإشراف على الشئون الإسلامية.
- منع الشباب ممن دون السن القانونية (١٨ عامًا) من التعليم الديني، ومنع التعليم الإسلامي في غير المعاهد الحكومية.
- مصادرة الكتب الإسلامية الواردة من الدول الإسلامية وحرقها، ومنع نشر المقالات الإسلامية في الصحف وإذاعتها في وسائل الإعلام.
- إخلاء إقليم سنكيانج من سكانه الأصليين من خلال تهجير الصينيين البوذيين إليه؛ حيث بلغ عددهم نحو ٧,٤٢١,٠٠٠ نسمة بنسبة ٤٠٪، بينما بلغ المسلمون ٨,٥٠٦,٠٠٠ نسمة بنسبة ٤٥٪ من جملة عدد سكان الإقليم البالغ عددهم حوالي ١٨,٧٦١٠٠٠ نسمة عام ٢٠٠١.
- حجب آلاف المواقع الإلكترونية والإخبارية والمدونات؛ لمنع تبادل التسجيلات وتبيان ما يتم من قمع للمسلمين، مع معاقبة من يخالف ذلك بتهم مطاطة، منها: إفشاء أسرار الدولة والتشهير والتخريب.

وفي إطار هذا التقييد الديني يصبح بحث المسلمين في الإقليم عن هويتهم وتميزهم الثقافي أمرًا من الصعوبة بمكان حتى في ظل وجود حركات إسلامية مثل الحركة الإسلامية لتركستان الشرقية، ومؤتمر شباب الإيجور، والمركز الإعلامي لتركستان الشرقية، ومنظمة تحرير تركستان الشرقية؛ حيث إن الحركتين الثانية والثالثة تعملان من الخارج، والأربعة لا يملكون خلفية إسلامية واضحة تمكنهم من بلورة خطة محددة المعالم تسعى للحفاظ على هوية المسلمين وحمايتها من التآكل والذوبان. هذا وإن أعطت الحركات الإسلامية في دول آسيا الوسطى، وطالبان في أفغانستان دعمًا معنويًا هائلا لهذه الحركات، إلا أنه خَفُت الآن لأسباب عدة تعود إلى: المشكلات الداخلية التي تواجهها هذه الحركات في الدول التي تنتمي إليها، فضلا عن عمل الصين إقليميًا ودوليًا على مواجهة هذه الحركات.

فعلى المستوى الإقليمي تتعاون الصين مع دول آسيا الوسطى لمواجهة التيارات الإسلامية من خلال منظمة شنغهاي للتعاون الإقليمي التي يعد أحد أهدافها الأساسية مواجهة ظواهر الانفصال القومي والتطرف الديني.

وعلى المستوى الدولي تتعاون الصين مع الولايات المتحدة في إطار حربها على الإرهاب عقب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتي يوجَّه جزءٌ منها للقضاء على الحركات الإسلامية التي توصف بالمتطرفة[٢٦].

وبالنظر إلى أحوال المسلمين في دول أخرى في جنوب آسيا تبرز حالة المسلمين في دول مثل ميانمار؛ حيث تعاني الأقلية المسلمة (التي يبلغ عددها ١,٧ مليون نسمة) اضطهاد الأغلبية (٥٥١ مليون نسمة)، وعلى الرغم من أن الدستور الجديد للبلاد الصادر عام ٢٠٠٨ يحظر التمييز على أساس العرق أو الدين، إلا أنه يحرم استخدام الدين لأغراض سياسية. وهو الأمر الذي يتم استغلاله تهمةً توجه دائمًا للمسلمين حيث يعتبرون كبش فداء خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وتمارَس عليهم ضغوط لاعتناق البوذية باعتبارها دين الأغلبية، وتوجد انتهاكات كثيرة لحقوقهم على نحو متزايد؛ حيث تم سحب الأموال السائلة والعقارية لكثير منهم لإفقارهم، كما يتم سجنهم وتعذيبهم، ومنعهم من مغادرة البلاد[٢٧].

د- الأقليات المسلمة في جمهوريات آسيا الوسطى:

يعد الدين الإسلامي (السني) ديانة أساسية في جمهوريات آسيا الوسطى الخمس (كازاخستان وأوزبكستان وتركمنستان وقيرغيزستان وطاجيكستان)، ويختلف التمسك بالإسلام بوصفه التزامًا دينيًا من جمهورية إلى أخرى؛ ففي طاجيكستان وأوزبكستان تكثر المساجد والمدارس الدينية لكونهما من الشعوب المستقرة. بعكس الحال في الجمهوريات الثلاث الأخرى حيث يبدو التمسك بالإسلام أقل بعض الشيء؛ إذ كانت شعوبها من الجماعات الرعوية التي تنتقل من مكان إلى آخر.

والإسلام ينقسم في دول آسيا الوسطى بين أنواع ثلاثة حسب درجة التمسك به، وهذه الأنواع هي[٢٨]:

- **الإسلام التقليدي** الممثل بصورة أساسية في إقامة العبادات وأداء الشعائر وإقامة مدارس التعليم الإسلامي وتدريس القرآن وتعليم اللغة العربية، وهو النوع الذي تتيحه السلطة السياسية بالجمهوريات دونما تعقيد يذكر.
- **الإسلام السياسي:** ويتمثل في التيار الإسلامي الذي يضم عديدًا من دعاة التجديد والإصلاح، وهو الاتجاه الذي بدا يظهر من خلال العديد من الأحزاب السياسية الإسلامية. وهو ما تشدد السلطة السياسية بالجمهوريات إزاءه وتحظر وجوده.

- **جمهور الصحوة الإسلامية:** ويتكون من عديد من المشايخ المتحمسين لقضايا الدين الإسلامي، والمعارضين لمواقف القيادات السياسية المتشددة من أصحاب التيارات الإسلامية المنضوية في أحزاب إسلامية، وهو ما تعارضه السلطة السياسية.

ومما سبق يتبين أن المواطن المسلم المنتمي لأي من جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية والذي يُقبل على ممارسة شعائر الإسلام المختلفة وغير المنتمي لأي من الحركات أو الأحزاب السياسية الإسلامية لا يلاقي تعنتا يذكر من جانب السلطات السياسية بهذه الجمهوريات؛ حيث يتماشي موقفه مع ما تُظهره هذه السلطات -العلمانية- من اهتمامها واحترامها للدين الإسلامي وهو ما جعلها تتجه لتأكيد خطاب عام رسمي يعلن اهتمامها بالدين الإسلامي في صورته الإيمانية، مع تأييد فكرة الحوار بين الأديان والمذاهب ونبذ التعصب الديني بين القوميات، واستضافة العديد من المؤتمرات التي تقيمها بعض الهيئات الإسلامية الدولية في هذه الجمهوريات كما تشير الدراسة. وهي الناحية التي وإن كانت تقدم فرصة متاحة للمسلمين بهذه الجمهوريات للتفاعل والتلاقي، والتعبير بالتالي عن هويتهم الإسلامية، إلا أن هذه الفرصة تفرُّغ من الكثير من محتواها؛ لأسباب عدة، من بينها:

- افتقاد الرابطة التنظيمية والعلمية، وذلك لافتقاد الصيغة التنظيمية التي يمكن أن تنظم هؤلاء المسلمين، فضلا عن الحاجة إلى قيادات من العلماء الذين يأخذون على عاتقهم تنقية الدين الإسلامي بهذه الدول مما لحق به من شوائب ومغالطات يعود معظمها إلى التراث التاريخي للحكم الشيوعي، فضلا عن عدم الإحاطة الكاملة بكل جوانب الإسلام.

- عدم اكتراث كثير من المسلمين بالعمل على أن يكون لهم خطاب ديني ثقافي محدد المعالم؛ نظرًا لأسباب عدة يعود معظمها إلى عناصر الخوف وعدم الأمان التي تغلغلت في طبيعة الثقافة السياسية لهؤلاء المسلمين إبان الحكم الشيوعي وأدت بالتالي إلى وجود درجة عالية من القبول لتحكم السلطة السياسية.

- استمرارية المناخ المعادي لأي اتجاه يخرج عن نطاق الإسلام التقليدي، إلى نطاق الإسلام السياسي؛ حيث أعلنت القيادات السياسية عن الفصل التام بين الدين والدولة، وهي لا تسمح للقوى الإسلامية بالدخول في العملية السياسية في أي من مستوياتها فيما عدا طاجيكسان؛ حيث تعد الأحزاب الإسلامية محظورة بهذه الدول، الأمر الذي دفع معظم هذه الأحزاب للتمسك بأفكارها وإصرارها على البقاء على الساحة السياسية داخل البلاد أحيانًا، وخارج البلاد أحيانًا كثيرة.

وعامة فإن البحث عن موضوع الهوية الإسلامية في الأجندة السياسية للحركات والأحزاب الإسلامية في جمهوريات آسيا الوسطى (بغض النظر عن اتجاهاتها معتدلة أو عنيفة) يشير إلى أنها تسعى للسلطة من خلال تبني مجموعة من الأهداف المشتركة تتمثل في: العمل على إقامة دولة إسلامية، وتثقيف الأفراد الثقافة الإسلامية الصحيحة وتخليصهم من الأفكار المغلوطة عن الإسلام، مع اعتبار أن الإسلام هو الحل في الداخل وفي الخارج، وذلك من خلال ما أطلق عليه حزب التحرير الإسلامي «التفاعل مع الأمة للدفاع السياسي والفكري عنها»، وحمل رسالة الإسلام لجميع البقاع. وفي هذا الإطار تبنى الحزب صياغة مشروع أطلق عليه «مشروع دستور دولة الخلافة الإسلامية» حدد من خلاله البنية التكوينية لهذه الدولة، والسياسة الداخلية والخارجية التي تتحرك في إطارها والتي تتمحور كلها لتحقيق هدف الحزب الأساسي وهو إعادة دولة الخلافة الإسلامية تأسيًا بالرسول عليه الصلاة والسلام مع البعد عن الحرب والعنف[٢٩].

وعليه وتأسيسًا على ما تطرحه الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية، ترفض النظم السياسية في كل جمهوريات آسيا الوسطى جميع تيارات الإسلام السياسي وتحرص على مواجهتها من خلال ثلاثة أبعاد[٣٠]:

- **البعد الأول في المجال الداخلي، من خلال عديد من الوسائل، منها:**

- **وسائل سلمية:** مثل إلغاء الأحزاب السياسية، إصدار تشريعات تحظر قيامها، إصدار أحكام قضائية ضد قادتها والمنتمين إليها.

- **وسائل قمعية:** تتراوح ما بين الاعتقال والاختطاف والتصفية الجسدية، وهي النواحي التي اعترضت عليها ونددت بها منظمات دولية عدة منها: المنظمة الدولية لحقوق الإنسان، ومنظمة العفو الدولية، وجماعات حقوق الإنسان، فضلا عن رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

- **البعد الثاني في المجال الإقليمي:** من خلال التنسيق مع العديد من الدول الإقليمية التي تعاني الظاهرة نفسها، فضلا عن منظمة شنغهاي للتعاون.

- **البعد الثالث في المجال الخارجي:** ويبرز من خلال التعاون مع الولايات المتحدة، ودول الاتحاد الأوربي فضلا عن إسرائيل من أجل مواجهة هذه الحركات والأحزاب.

٢- أقليات مسلمة لا تعاني الاضطهاد:

على الرغم من التعنت والاضطهاد الذي يلاقيه المسلمون باعتبارهم أقلية في الدول الآسيوية غير المسلمة الأمر الذي يؤثر بالسلب على حريتهم في تحقيق هويتهم الأساسية، فإنه توجد

في بعض هذه الدول الآسيوية غير الإسلامية نماذج أخرى لأقليات مسلمة تعد مثالا للأقلية التي تعيش بسلام وسط مجتمع الأكثرية.

حيث ستشير الدراسة إلى هذه الأقلية في كل من اليابان، وسنغافورة وكوريا الجنوبية.

أ- الأقلية المسلمة في اليابان:

يعد وضع هذه الأقلية في اليابان وضعًا استثنائيًا إلى حد بعيد حيث بلغ عددهم عام ٢٠٠٥ حوالي ٧٠ ألفًا، ويعتبرون مثالا لأقلية تعيش في سلام وسط مجتمع أكثرية يؤمن معظم أفراده بأديان أخرى مثل الشنتو والبوذية.

والمسلمون في اليابان -ربما لأنه ليست لهم مطالب سياسية، أو حركات إسلامية كبرى تطالب بحقوقهم- يعيشون في سلام وحرية داخل المجتمع الياباني؛ إذ ينتشرون في أرجائه من أقصى جزيرة في شمال اليابان (هوكايدو) إلى أقصى جزيرة صغيرة (جزر أوكيناوا) جنوبًا، ومن أقصى الشرق (طوكيو) إلى أقصى الغرب (كاتازاوا).

وهم يتكونون من مسلمين يابانيين، ومهاجرين، وطلبة مسلمين قادمين من دول إسلامية، وتجار وسائحين مسلمين.

ويعد المركز الإسلامي في طوكيو المؤسسة الدينية الرسمية الرئيسية لهم في البلاد، ويمارس دورًا تعليميًا تثقيفيًا من خلال: إنشاء أول مجمع تعليمي إسلامي، ومدارس تستوعب الأعداد المتزايدة من أبناء الأقلية المسلمة. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن اليابان تعد من الدول التي تدرك أهمية الإسلام، وتعد من بين أهم الدول التي تقيم حوارًا حضاريًا مع العالم الإسلامي، وهو الأمر الذي تبلور منذ عام ٢٠٠٠؛ حيث عقدت جولات عدة من أجل تعزيز الفهم المتبادل وتوثيق العلاقات بين الثقافات.

كما يتشابه وضع الأقلية الإسلامية في كل من سنغافورة وكوريا الجنوبية مع وضع نظيرتها في اليابان[٣١].

ففي سنغافورة يمارس المسلمون شعائرهم بحرية تامة، وقد تم إدخال الدين الإسلامي مادة أساسية اختيارية في المناهج الدراسية الحكومية منذ عام ١٩٥٨، ويعد الدين الإسلامي هو الديانة الوحيدة التي توجد هيئة ممثلة لها تتمثل في المجلس الإسلامي السنغافوري.

ويوجد عديد من الجمعيات والهيئات الإسلامية بسنغافورة تعمل من أجل هدف أساس هو نشر الدين الإسلامي والدفاع عنه، منها: جمعية الدعوة الإسلامية، وجمعية دار الأرقم[٣٢].

أما في كوريا الجنوبية، فإن كان المسلمون يعيشون في إطار من الحرية وعدم التنازع مع السلطة السياسية، إلا أن الإسلام يواجه سوء فهم، ويتعرض للتشويه على يد بعض المثقفين الغربيين الذين يساعدهم على ذلك أن كوريا ليست دولة إسلامية.

وإن استطاع المسلمون بكوريا التعبير عن هويتهم وتميزهم، إلا أن التعليم الإسلامي لم يصل بعدُ لمستوى عالٍ من الناحيتين الكمية والكيفية، خاصة أنه يفتقر إلى المرجعيات الإسلامية القادرة على إيضاح جميع جوانبه وتصحيح ما لحق به من شوائب[٣٣].

ثالثًا- علاقة مسلمي آسيا بدول ومنظمات العالم الإسلامي:

يشير التساؤل عن علاقة مسلمي آسيا بدول منظمات العالم الإسلامي إلى وجود علاقات متبادلة بين الطرفين، يمكن تقسيمها ما بين علاقات المسلمين في الدول الإسلامية الآسيوية والأقلية المسلمة في الدول الآسيوية وذلك بموجب موافقة أساسية من حكومات هذه الدول.

وتشير المعلومات المتوافرة في هذا الصدد إلى جهود وعلاقات عدة تربط ما بين دول آسيا الإسلامية وبقية دول العالم الإسلامي، وهو ما يتمثل في نواحٍ عدة للتعاون ومحاولة تنسيق المواقف في جميع المجالات خاصة في المجال الحضاري الثقافي وذلك على المستويين الثنائي والجماعي؛ حيث تبرز العلاقات على المستوى الثنائي من خلال آليات عدة تأتي في مجال التبادل الثقافي الذي يشمل: الاتفاقيات الثقافية، التبادل التعليمي، الدورات التدريبة، الأنشطة الثقافية والفنية.

وتبدو العلاقات على المستوى الجماعي من خلال العلاقات التي تربط بين هذه الدول من خلال عدد من المنظمات والهيئات الإسلامية، منها:

١- الأزهر الشريف: الذي قام بأدوار مهمة في رفع المستوى الديني والتعليمي في عديد من دول آسيا الإسلامية، كما لايزال يمارس دوره لكن في حدود إمكاناته وما يُطلب منه في التواصل مع الأقليات المسلمة في دول آسيا غير المسلمة ومن أبرزها جمهوريات آسيا الوسطى من خلال: إرسال العلماء والدعاة والكتب الإسلامية، فضلا عن تخصيص عديد من المنح الدراسية لأبناء هذه الدول، مع إقامة دورات لتدريب الأئمة وتعليم اللغة العربية. كما قامت مصر ببناء مركز ثقافي إسلامي على نفقتها في العاصمة الكازاخستانية «الما آتا» يضم: جامعة إسلامية، ومسجدًا، ومكتبة إسلامية، وفصولا لتعليم القرآن، ومستشفى لعلاج المسلمين بأجر رمزي. كما أنشأت مصر أيضًا المركز المصري للبحوث الإسلامية بأوزبكستان؛ حيث يأتي ٦٠٪ من هيئة التدريس به من جامعة الأزهر.

كما توجد عديد من التفاعلات الثقافية تجمع الأزهر بممثلي هذه الجمهوريات، يعد من أبرزها: المؤتمر الدولي المنعقد عام

١٩٩٣ تحت عنوان «المسلمون في آسيا الوسطى والقوقاز: الماضي والحاضر والمستقبل». كما ينظم ملتقى خريجي الأزهر عديدًا من المؤتمرات التي تجمع بين خريجي الأزهر في معظم دول العالم وذلك تحت رعاية شيخ الأزهر(٣٤).

٢- **رابطة العالم الإسلامي**: ومقرها السعودية، وتحرص على: التواصل مع المسلمين في أنحاء العالم، ومد يد العون والمساندة للأقليات المسلمة في مجال شرح مبادئ وتعاليم الإسلام، والتصدي للتيارات والأفكار الهدامة من خلال جهود عدة، أبرزها:

- عقد المؤتمرات التي تهدف لتنسيق الجهود من أجل نشر الدعوة الإسلامية، من ذلك المؤتمر الذي أقامته عام ٢٠٠٢ للتضامن مع مسلمي آسيا الوسطى تحت عنوان «الإسلام في آسيا الوسطى: تاريخ ومعاصرة».
- دعم المنظمات والمؤسسات الإسلامية ذات الصلة بالرابطة، مع الاستمرار في سياسة فتح مكاتب جديدة للرابطة في مختلف دول العالم حسب الأهمية التي تفرضها حاجة المسلمين من أجل متابعة أحوالهم وتلبية مطالبهم.
- رفع مستوى الثقافة الإسلامية عن طريق جميع الوسائل الممكنة باللغات الحية، وتشجيع التأليف الإسلامي وشراء الكتب الإسلامية التي تشرح حقائق الإسلام.
- إرسال وفود إلى جميع أقطار العالم التي يوجد بها مسلمون لدراسة ورصد مشكلاتهم والتعرف على مطالبهم ومد يد المساعدة لهم بتقديم المنح، والكتب وإنشاء المدارس والمعاهد الإسلامية. وقد زار الأمين العام للرابطة الصين على رأس وفد إسلامي عالمي في أكتوبر ١٤٣١هـ تلبية لدعوة رئيس الجمعية الإسلامية في الصين للاطلاع على أحوال الأقلية المسلمة بها.

كما تقوم المملكة العربية السعودية بدور يُحسب لها في منح أبناء الأقليات الإسلامية -ومنها الأقلية الإسلامية بالصين- المنح الدراسية ودعوات الحج، كما تسعى لمد أواصر العلاقات مع الأقليات المسلمة على ضوء مبادرة الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود للحوار والتعاون في قضايا المشترك الإنساني.

كما تهتم هيئة الإغاثة الإسلامية، التي أنشئت عام ١٣٩٩هـ في نطاق رابطة العالم الإسلامي، بقضايا المسلمين والأقليات المسلمة في مجالات رعاية المسلمين في الإسهام بكل ما يرفع مستوى المسلمين من أجل الحفاظ على كيانهم الإسلامي(٣٥).

٣- **منظمة المؤتمر الإسلامي**: وتقوم بدور كبير منذ تأسيسها عام ١٩٦٩ في دعم التعاون -على جميع الأصعدة- بين الدول الإسلامية؛ حيث يعد التعاون على الصعيد الثقافي من أقوى مجالات التعاون، وينقسم إلى أربعة مسارات أساسية(٣٦):

المسار الأول: إنشاء المراكز الثقافية الإسلامية: وقد اتجهت المنظمة في هذا الإطار إلى إنشاء، والدعوة لإنشاء عديد من المراكز الثقافية الإسلامية والجامعات الإسلامية في عديد من دول المنظمة، من ذلك: إنشاء الجامعة الإسلامية في ماليزيا عام ١٩٧٧، والمعهد الإسلامي للترجمة في الخرطوم. كما تم طرح موضوع المنظمة الإسلامية الدولية للمرأة من أجل ترشيد دور المرأة في المجتمع الإسلامي.

المسار الثاني: مناقشة عديد من المشاريع الإسلامية: وقد تم في هذا المسار مناقشة مشاريع عدة، منها: مشروع الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، وهو المشروع الذي تم بموجبه تكوين المجلس الاستشاري لتنفيذ هذه الاستراتيجية وهو المجلس الذي يتكون من ممثلي تسع دول هي: ماليزيا ومصر والسعودية والمغرب وإيران، فضلا عن السنغال ومالي وإندونيسيا وبوركينافاسو.

يضاف إلى هذا مشروع اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان، ومشروع خطة مكافحة المفاسد الأخلاقية، وهو المشروع الذي تصر ماليزيا على أن يرى النور، ويعارضه عديد من الدول الأعضاء لكونه يتنافى مع بعض سلوكياتها من بيع الخمور، وإفساح المجال للقمار.

المسار الثالث: إنشاء عديد من المؤسسات الثقافية المتفرغة: وهي مؤسسات كوّنتها المنظمة للعمل في مجالات عدة، منها: المجال الثقافي، أهمها إرسيكا، ومجمع الفقه الإسلامي.

المسار الرابع: إنشاء عديد من المؤسسات المتخصصة: وللدول الأعضاء حرية الانتماء إليها من عدمه، ومن أهمها في المجال الثقافي: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإسيسكو).

وتوجد بين دول المنظمة مجالات عدة للتعاون من خلال هذه المسارات الأربعة في مجال دعم وتحفيز التعاون الثقافي بينها، والمشورة المتعلقة بالقضايا المتصلة بالحضارة الإسلامية، وحماية الفكر الإسلامي من جميع أنواع الغزو الثقافي، ومحاولات مسخ وتشويه الثقافة والتراث الإسلامي، ورسم استراتيجية ثقافية للعالم الإسلامي. ومن أمثلة المراكز التي تقوم بدور أساس في هذا الصدد(٣٧):

أ- مركز البحوث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية (إرسيكا).

ب- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إسيسكو).

جـ- اللجنة الدولية للحفاظ على التراث الحضاري الإسلامي.

د- مجمع الفقه الإسلامي.

وتعد من بين أهم وأواخر الأنشطة التي تمت في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي في مجال دفع الحوار والتواصل الثقافي بين المسلمين في العالم: المؤتمر الذي عقدته الإسيسكو في أكتوبر ٢٠٠٩، وهو مؤتمر القمة الإسلامية السادس لوزراء الثقافة في دول المنظمة وانعقد في مدينة باكو بأذربيجان، وأكدت الدول الأعضاء في البيان الختامي للمؤتمر: أهمية الحفاظ على التراث، وتعزيز الحوار والتواصل بين الثقافات والشعوب، مع الدعوة لتغيير الصورة القومية السلبية النمطية للمسلمين.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن عديدًا من دول المنظمة -ومنها ماليزيا- قدمت مقترحات لتطوير العمل داخل المنظمة من أجل تقوية الوحدة بين دولها من أجل مزيد من الدفع لدور المنظمة في المجال الحضاري الثقافي.

خاتمة:

تبين من خلال الدراسة عدد من النتائج الأساسية التي تتصل بأحوال المسلمين في آسيا فيما يتصل بوضعهم وقدرتهم على تحقيق هويتهم الحضارية والثقافية، ومن أبرز هذه النتائج: وجود صورتين أساسيتين تميزان علاقات المسلمين بغيرهم في الدول الآسيوية:

الصورة الأولى: تبرز قسماتها في دول آسيا المسلمة ويغلب عليها نموذج Salad bowl أو «بوتقة الاختلاط»، وهو ما يتمثل في الحرية الدينية المتاحة للمسلمين المعتدلين (السُنَّة) وجميع الأديان الأخرى التي تعيش في كل دولة من هذه الدول الإسلامية؛ حيث يسود فيها إلى حد بعيد -فيما عدا بعض الاستثناءات والمشكلات البسيطة- تنوع ثقافي يقوم على أساس التعايش من خلال قبول الأغلبية (المسلمين) للأقليات المختلفة (أصحاب الديانات الأخرى)، الأمر الذي يساعد كل طرف على الحفاظ على هويته، وسهولة التعبير عنها دون خوف أو مضايقات. ففي ماليزيا إذا اعتنق الفرد الصيني الدين الإسلامي فإن هذا لا يمنعه من التعبير عن هويته الصينية، وعلى مر السنوات أصبح الصيني مالاي والعكس صحيح دون طمس أو اختفاء للهوية الأصلية حتى لو حمل المالاي أو الصيني دمًا مختلطًا نتيجة علاقات المصاهرة والزواج. وعليه فإن الحدود الثقافية التي شهدت بعض الاختراق نتيجة علاقات الزواج هذه وخاصة في الأجيال الأصغر، لا تؤثر في الهوية بصورة كبيرة، وهي الناحية التي ربما يكون لها تأثير مستقبلي إذا استمرت ومثلت تيارًا عامًا وهو ما لا يعتبره الباحث ظاهرة؛ حيث إن المسلم الماليزي يفضل دائمًا الزواج ممن هي على دينه، وهو وإن رحب بإسلام الماليزي الهندي أو الصيني إلا أنه لا يرحب بترك الملاي المسلم لديانته. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الأعراق الثلاثة في ماليزيا تسير في إطار جيد، فإنها لا تخلو من بعض الاحتكاكات البسيطة التي تحدث من فترة إلى أخرى، والتي يعود سببها الرئيس لاختلاف في الممارسات المتعلقة بالشريعة الإسلامية مثل: ارتداء ملابس غير محتشمة، أو شرب الخمور علنًا. ومن أواخر هذه الاحتكاكات ما حدث العام الماضي بين المسلمين والمسيحيين عندما أصدر المسلمون فتوى تحظر على غير المسلمين في ماليزيا استخدام كلمة الله؛ لأن هذا من شأنه إثارة البلبلة لدى المسلمين محدودي المعرفة وجلبهم إلى المسيحية.

الصورة الثانية: تبرز في دول آسيا غير المسلمة، إذ يغلب عليها -مع بعض الاستثناءات- نموذج «بوتقة الاستيعاب» Melting bowl.

وهو ما يبدو من خلال رغبة النظم السياسية في هذه الدول في تجنب عناصر عدم الاستقرار التي تسببها بعض الأقليات داخلها لاسيما الأقليات المسلمة، خاصة عندما يتحول بعض أعضائها إلى الجانب التنظيمي بتكوين حركات وأحزاب إسلامية يغلب على بعضها عنصر التشدد والعنف، وتصل في مطالبتها إلى حد الرغبة في الانفصال لتكوين دولة إسلامية كما أشارت الدراسة.

حيث إنه عادة ما تنشأ المشكلة في النظم هذه من عدم استعداد الأغلبية لقبول الأقلية، خاصة الأقلية ذات المطالب المهددة للنظام، مما يجعل النظام يتبع ضدها جميع وسائل إحكام السيطرة من خلال إجراءات وإن اتسم بعضها بالسلمية، إلا أن الكثير منها يكون تعسفيًا وقمعيًا سواء أكان ماديًا أم معنويًا، وهو سلاح ذو حدين: فهو إما يجعلها تتوارى وتختار أسلوب التهدئة ولو إلى حين، وإما أن يزيد عزمها على المضي قدمًا لتحقيق هدفها وإن استغرق هذا زمنًا أطول. وفي الحالتين يتوقف الأمر على قوة هذه الأقليات، وخاصة حجم إمكاناتها المادية ومن يدعمها. ومن هنا تعد مشكلة الأقليات أحد المصادر المحتملة للنزاعات الأهلية والتوتر السياسي في عدد من الدول الآسيوية؛ حيث لوحظ بصفة عامة أن المناطق التي تشهد حروبًا أهلية وعدم استقرار تعد في معظمها مناطق تقطنها الأقليات ذات المطالب التي لا تتفق مع توجهات النظام.

وعليه وإذا نظر المرء والحال كذلك إلى حال الأقليات في هذه الدول وخاصة في عام ٢٠١٠، لوجد استمرارية لأحوالهم في الأعوام السابقة؛ حيث لا يزال المسلمون في الهند يعانون تضييقًا مستمرًا في أحوالهم وأوضاعهم الاقتصادية، وهناك زيادة بنسبة ١٠٠٪ في عدد الشكاوى المقدمة منهم إلى اللجنة الوطنية للشكاوى على العام الماضي. ويتم منعهم من فتح حسابات مصرفية، ولا يسهل حصولهم على تسهيلات مصرفية، ولم يستطع حوالي ٩٠,٠٠٠ طالب مسلم في ولاية اندرابراديش، فتح حسابات لإيداع شيكات المنح المقدمة لهم من الحكومة.

وتظهر حالات عدة من الاشتباكات بين الهندوس والمسلمين، هذا العام في ولايات أوتار براديش، وبيهار ومهاراشترا، وراجستان، وجوجارات؛ حيث تثور المناوشات بين الطرفين غالبًا لأوهى الأسباب، من ذلك ما حدث في مايو ٢٠١٠ من أحداث عنف بين الطرفين في مدينة أحمد آباد بعد أن اتجه موكب زواج هندي لرفع صوت الأغاني والموسيقى الصاخبة أمام أحد المساجد.

وتضع التقارير الرسمية المسلمين أسفل السلم حتى أسفل الهندوس من الطبقة الدنيا، ومازالت فرصهم ضئيلة في مجالي التعليم، والعمل الجيد. كما لا يزال يعاني المسلمون في ميانمار اضطهاد الأغلبية، ومازالت تمارَس عليهم الضغوط لاعتناق البوذية، وغير معترف بهم كمواطنين. ومازالت الأقلية المسلمة في إقليم سنكيانج تعاني بعض الاشتباكات المستمرة مع الشرطة بسبب استمرار القيود المفروضة على حرياتهم وممارساتهم الدينية.

وفي الغالبية لا يزال المسلمون يعانون سوء أوضاعهم الاقتصادية والسياسية، ويوجد تعنت ضدهم من جانب الشرطة من خلال مواجهات مستمرة من عام ٢٠٠٩ على أنصار حركة مورو المطالبين بمزيد من الحكم الذاتي في مندناو.

كما يعاني المسلمون في المقاطعات الأكثر فقرًا عدم كفاية جهود الحكومة في مجال التنمية الاقتصادية.

كما يعاني المسلمون في تايلاند: استمرارية فرض السلطات البوذية التايلاندية مجموعة من القوانين الوضعية التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية، وعدم كفاية معاهد التعليم الإسلامي وقلة الكتب الإسلامية، وعدم توافر المناهج الخاصة بالتعليم الإسلامي، وعدم تطوير ثقافة المدرسين، وسوء الأحوال الاقتصادية لأن حرفتهم الرئيسة هي الزراعة، مما يجعل تقلب الأحوال الجوية وتقلب أسعار المنتجات عناصر تؤثر عليهم بالسلب إلى جانب فرض الحكومة ضرائب عالية عليهم.

كما يشكو المسلمون في دول آسيا الوسطى من: استمرارية تعنت الدولة إزاءهم، واستمرارية إلغاء الأحزاب السياسية المعارضة، والأحكام والتشريعات التي تحظر قيامها، هذا مع استمرارية رفض الحكومة الروسية قضية استقلال الشيشان.

وقد يكون من الأحداث التي قد تبشر بالأمل زيارة أكمل الدين إحسان -الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي- الصين في ٢٣ يونية ٢٠١٠ للاطلاع على أحوال الأقلية المسلمة بها؛ حيث أثمرت الزيارة عن عدد من النتائج الإيجابية، منها: بحث السبل الممكنة لتعزيز التشاور والتعاون بين الطرفين حول أوضاع هذه الأقلية، تخصيص عدد من المشاريع التنموية لرفع أحوالها الاقتصادية.. مع التشديد على أهمية الحفاظ على طابعها الثقافي. كما اتفق الطرفان على تنظيم ندوة أكاديمية مشتركة بين المنظمة والصين.

ومما سبق يتبين أن المسلمين في دول آسيا الإسلامية وإن كانت حريتهم غير كاملة إلا أنهم أفضل حالا في مجال وجود إطار نظامي ومؤسسي محدد يسهم في تشكيل هويتهم القومية والتمسك بقيمهم الإسلامية التي تتفاعل مع قيمهم الوطنية المحلية، وهو ما ينعكس على قدرتهم على مواجهة العولمة بأبعادها المختلفة خاصة بعدها الثقافي من خلال خط ثابت تسير عليه الدولة في المجالين النظري والتطبيقي. يتركز الجانب النظري في خطط التنمية التي يحتل فيها هدف الحفاظ على الثقافة موقفًا بارزًا على اعتبار أنها العنصر المحدد لسياسة الدولة في المجالين الداخلي والخارجي.

ويبدو الجانب التطبيقي في السياسات والتدابير التي تتخذها الدولة للحفاظ على ثوابتها الأساسية، والتي يأتي الإسلام من ناحية والقيم الآسيوية من ناحية أخرى في مقدمتها.

أما تأمل أحوال المسلمين في دول آسيا غير الإسلامية فهو الذي يثير الخطورة في مجال حفاظهم على تميزهم الحضاري وهويتهم الإسلامية، وهو ما ينعكس على مواجهتهم الآثار الثقافية والعولمة؛ حيث يثور خوف على هويتهم خصوصًا أنهم أقلية مما يجعلهم يدفعون بذلك ثمنًا أكبر من الأغلبية؛ إذ سيكونون عرضة أكثر لمسخ وتشويه هويتهم الثقافية. ويصدق عليهم القول إنهم ما بين مطرقة النظم غير الإسلامية التي يعيشون في إطارها، وسندان العولمة التي تمارس آثارًا سلبية خاصة على الأقليات الضعيفة، وهو ما يجعل هوية هؤلاء في وضع سيئ، وخاصة في إطار وجود مؤسسات فوق قومية أضحت تلعب دورًا متزايدًا في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية؛ حيث اتسع وتمدد نفوذها على حساب سيادة الدولة القومية ذاتها، وبالتالي على حساب الهوية الثقافية والانتماء الحضاري. وهي نواح تتطلب من هذه الأقليات على نحو خاص التمسك بهويتها الحضارية، وتفرض على دول ومنظمات العمل الإسلامي أن تكثف الجهود للتواصل مع هذه الأقليات لمساعدتها بشتى الطرق، مع تفعيل الدعوة لدولهم لاحترام التنوع الثقافي والديني والحوار والتسامح بين الأديان لمواجهة خطر انخراط وذوبان هذه الأقلية المسلمة تدريجيًا في مجتمع الأكثرية غير المسلمة، خاصة في ظل معطيات صعبة تعانيها هذه الأقلية المسلمة من: طرد زعماء مسلمين خارج البلاد، ومحاولات للتنصير، وخلخلة الوجود، والتذويب، ومنع التعليم الديني والكتب الإسلامية، وحق العمل الجيد، والتمثيل السياسي، والتواصل مع الجهات الخارجية الإسلامية بدون إذن من دولهم، التي تسعى دومًا لتشويه صورتهم بأنهم كسالى

ومتخلفون ومخربون.. مع ترويج صورة غير حقيقية عن مساعيها لرفع شأنهم، وانتشار الفرق التي تروج معلومات غير صحيحة تحت ستار الإسلام مثل القاديانية والبهائية. يضاف إلى ذلك الفجوة اللغوية التي تتمثل في عدم معرفة الكثير منهم اللغة العربية، الأمر الذي يشير إلى انقطاع جزء مهم عن التواصل بينهم وبين المسلمين العرب على نحو خاص.

فضلا عن عدم استطاعتهم قراءة الكتب الموسوعية، وضعف المستوى العلمي لقادتهم؛ حيث يعد أفراد الجيلان الثاني والثالث منهم مسلمين بالاسم لا يعرفون الكثير عن دينهم الإسلامي، فكيف يمكنهم أن يديروا هويتهم والهوية مفتقدة في ظل استيعاب ثقافي كامل من جانب الدولة، واتجاه عديد من الأقليات المسلمة إلى الحفاظ على وجودها المادي بانطوائها على نفسها وقطع صلاتها بمحاولات الخارج الإسلامي التواصل معها إيثارًا للسلامة.

الهوامش:

(*) أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية -جامعة القاهرة.

(1) .www.wikipediaorg

(٢) محمد عبد العاطي، الأقليات المسلمة في العالم، في: www.yelorg/vb

(٣) المصدر السابق

- محمد محمود محمدين، دراسة إحصائية عن الأقليات الإسلامية في العالم، على:
http://mostafamas.maktoobblog.com/1620327/%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D8%A5%D8%AD%D8%B5%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%81/

(٤) السانتري هم المسلمون الملتزمون، أما الأبانجان فهم المسلمون الذين يعتقدون بعدد من معتقدات التاريخ الجاوي في فترة ما قبل الإسلام.

(٥) انظر دساتير هذه الدولة في موسوعة دساتير العالم:
www.jurypeolia.org

(٦) د.ماجدة علي صالح، الإسلام والتنمية في باكستان، في: د.ماجدة علي صالح (محرر)، الإسلام والتنمية في آسيا (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٩)، ص ١٣٥- ١٣٧.

(٧) د.هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في إندونيسيا، في: د.ماجدة علي صالح (محرر)، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٨) د.ماجدة علي صالح، الثقافة السياسية لماليزيا ودول جنوب شرق آسيا، في: د.هدى ميتكيس، د.حسن بصري (محرران)، ماليزيا وجنوب شرق آسيا، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٩)، ص ١٥٣.

(٩) د.ماجدة علي صالح، المتغير الثقافي في ماليزيا بين الخصوصية والعالمية، في: د.هدى ميتكيس، د.حسن بصري، ماليزيا والعولمة، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠١٠)، ص ٢٠٠- ٢١٥.

(١٠) انظر لتوضيح أهم جوانب هذه المبادرة:
www.washingtonfile.org.malaysia.bassy. usem.

(١١) د.ماجدة صالح، الإسلام والتنمية في باكستان، مرجع سابق، ص ١٥٠، ص ١٥٧-١٥٨.

(12) www.Muslims in Asiaasianews.

(١٣) د.هدى ميتكيس، الإسلام والتنمية في أندونيسيا، مرجع سابق، ص ٨٨- ٩٤.

- Abdul Rahman Wahid, Islam politics and Democracy in Indonesia in the 1950 and 1990s, (Australia: Monash University, Melbour" 1995).

(14) www.3i3i3.com.

(15) Religious Freedom Report, 2010.

(١٦) د.ماجدة علي صالح، الثقافة السياسية لماليزيا وجنوب شرق آسيا، مرجع سابق، ص ١٤٤- ١٦٢.

(17) Sanjoy Majumder, India State-run banks turn away Muslims,BBC News, uk/news.www.bbc

(18) Religious Freedom Report, 2010, www.bbc.co.uk/news

(١٩) خديجة الزغيمي، إسلاميو الهند بين الهوية العقدية والوطنية، www.islamonline.net

- وخديجة الزعيمي، التنظيمات الإسلامية وتفجيرات الهند علاقة غامضة، في: http//mdarik.islamonline.net

- وعن الحركة الطلابية الإسلامية انظر:
- www-Students Islamic Movement of India, satp.orgs
-www.jamestown.org

(٢٠) د.ماجدة علي صالح، الحركة الإسلامية في الفلبين، في: د.علا عبد العزيز، الحركات الإسلامية في آسيا، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٨)، ص ٣٢١- ٣٢٢.

(٢١) المرجع السابق، ص ٣٢٣- ٣٢٦.

(22) Religious Freedom Report, 2010.

(٢٣) د.ماجدة علي صالح، الحركة الإسلامية في الفلبين، مرجع سابق، ص ٣٢٦- ٣٣٠.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٣٣١- ٣٤٧

Religious Freedom Report, 2010.

(٢٥) د.ماجدة علي صالح، «الحركات الانفصالية في القارة الآسيوية»، (في) د.هدى ميتكيس، العلاقات الآسيوية - الآسيوية، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٧)، ص ١٩٧- ١٩٨.

- ود.ماجدة صالح، «الحركات الانفصالية في الصين»، السياسة الدولية، عدد ١٧٣ يوليو ٢٠٠٨، ص ١١٦-١١٨.

(٢٦) د.ماجدة علي صالح، «الحركات الانفصالية في القارة الآسيوية»، مرجع سابق، ص ١٩٨- ١٩٩.

(٢٧) أحمد أبو الحسن وآخرون، الأقليات المسلمة في العالم، ط١، (جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م)، ص ٦٧- ٦٨.

-Religious freedom Report, 2010.

(٢٨) د.ماجدة علي صالح، «الحركات الانفصالية في دول آسيا الوسطى»، (في) د.هدى ميتكيس، آسيا الوسطى والتنافس العالمي، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠٨)، ص ٩١- ٩٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٩٢- ١٠٤.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٠٤-١٢١.

(٣١) أحمد أبو الحسن، مرجع سابق، ص ١٠١- ١٠٣.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٧٨- ٧٩.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٩٠-٩٢.

-Religious Freedom Report, 2010.

(٣٤) د.ماجدة علي صالح، الدور المصري في جمهوريات آسيا الوسطى وأذربيجان، سلسلة أوراق آسيوية، العدد ١٠، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، أكتوبر ١٩٩٦)، ص ١٩-٢٢.

(٣٥) أحمد أبو الحسن، مرجع سابق، ص ٥٣ وما بعدها.

(36) www.muslimworld.org

(٣٧) المصدر السابق.

●●●

الثقافة الاستراتيجية بين الجهاد والمقاومة والإرهاب.. النموذج الأفغاني

أ.لبنى السبيلجي

إن الحديث عن الثقافة الاستراتيجية لبلدٍ ما إنما يعني «منظومة عقائده المشتركة، وفرضياته، وأنماط سلوكه، المستمدة من تجارب مشتركة وروايات مقبولة، تسهم في صوغ هوية جماعية وعلاقاتٍ بالجماعات الأخرى، وتحدد الغايات والوسائل المناسبة لإنجاز الأغراض الأمنية»[١]؛ لذا فالثقافة الاستراتيجية تشير إلى أصل سلوك الدولة من الداخل من مدخل ثقافة المجتمع الوطنية ككل[٢].

ومن ثم؛ فالبحث يهدف إلى استجلاء الثقافة الاستراتيجية لأفغانستان -قدر الإمكان- وتجلياتها الحالية في عالم الأحداث في عام ٢٠١٠. ولما كان مفهوم الثقافة الاستراتيجية مفهوم له بعد تاريخي بطبيعته، فالشعوب تستقي تلك الثقافة عبر تجاربها التاريخية وتأثيرات الجغرافيا والديموجرافيا عبر السنين، بالإضافة إلى عقائدها الدينية الراسخة والعادات الاجتماعية؛ لذلك فتقدمة هذا البحث بمقدمة عن أفغانستان من حيث التكوين والجغرافيا والتاريخ لهي أمر مهم يمكننا من قراءة الواقع المعاش حاليًا. فإن كان البحث ينطلق من مبدأ الرصد والتحليل، إلا أن طبيعة المفهوم تفرض المرور بالتاريخ والفكر لهذا البلد.

أفغانستان: معلومات أولية

تقع أفغانستان في جنوب آسيا الوسطى تجاورها من البلدان: إيران غربًا، طاجكستان وأوزبكستان وتركمانستان من الشمال، والصين في أقصى شرق البلاد، وباكستان جنوبا وشرقًا[٣].

وهي تقع في طريق الحرير القديم؛ لذا فقد كانت مطمع الدول الكبرى عبر التاريخ بسبب موقعها المهم، ومن ثم فالاحتلال الأجنبي لها ليس بالأمر الغريب على الأفغان. هذا إضافةً إلى أن التدخل الأجنبي في سياسات أفغانستان أمر معتاد، مما سبب عدة حروب داخلية وصراعات عديدة عبر الزمن.

يبلغ عدد السكان حوالي ٣٢ مليون نسمة[٤]، ٢٨٪ منهم فقط يقرءون ويكتبون.. أي أن نسبة الأمية تزيد على ٧٠ ٪. وعن التوزيع النوعي لهذه النسبة فهو حسب إحصاءات عام ٢٠٠٠ كالآتي[٥]: ٤٣,١٪ فقط من الرجال يقرءون ويكتبون، وتنخفض هذه النسبة لتصل إلى ١٢,٦٪ من النساء. وفي ظل ارتفاع نسبة الأمية لدى الشعب الأفغاني على هذا النحو، فإنه من الصعب الحديث عن وعي شعبي أو ثقافة عامة تصل جميع الطبقات بعضها البعض.

وتتسم أفغانستان بالتنوع العرقي وتتوزع النسب على النحو التالي: من البشتون ٤٠٪، الطاجيك ٢٥٪، الهزارة ٢٠٪، الأوزبك ٥.٧٪، التركمان ٢٪ ثم ٥.٤٪ مجموعات أخرى[٦].

وبالتبعية، فهناك عدة لغات: الفارسية ٥٠٪ والبشتون ٣٥٪ ثم الأوزبكية ٨٪ ثم العربية كأقلية[٧].

أما من حيث الدين، فإن ٨٠٪ من السكان من المسلمين السنة و٢٠٪ من المسلمين الشيعة، وتوجد أقليات أخرى مثل السيخ والهندوس.

إذن، فأفغانستان غنية بالتنوع العرقي واللغوي، بالإضافة إلى توزع هذا التنوع إلى مناطق مختلفة. أما المجتمع الأفغاني فهو مجتمع قبلي تحكمه القبلية في العديد من الأمور خاصةً السياسة بطبيعة الحال.

نبذة عن التاريخ الأفغاني:

أدى الموقع الجغرافي المميز على طريق الحرير وفي وسط آسيا الوسطي -وكما أشير- إلى محاولة سيطرة القوى الكبرى على أفغانستان عبر العصور المختلفة. ومنذ تأسيس أفغانستان المعروفة حاليًا عام ١٧٤٧ على يد أحمد شاه الدوراني، تلعب الدول الكبرى أدوارًا مهمة في تشكيل الوضع الأفغاني. فتعاقب عليها عدة أشكال من الاحتلال، ويمكن تقسيم تاريخها إلى عدة مراحل:

أولا- الاحتلال البريطاني[٨]:

مثلت الدولة الأفغانية عائقًا أمام توسع الإمبراطورية البريطانية من ناحية والإمبراطورية الروسية من ناحية أخرى. وقد أدى الصراع على أفغانستان إلى نشوب حربين ضد أفغانستان من قِبل القوات البريطانية: الأولى في ١٨٣٩ وانتهت بانتصار أفغانستان، ثم الثانية في ١٨٧٨ وانتهت بسيطرة بريطانيا على السياسة الخارجية الأفغانية. ولقد نالت أفغانستان استقلالها من تلك السيطرة في ١٩١٩ عقب هجوم من أمان الله على الهند للضغط على بريطانيا لنيل ذلك الاستقلال.

ثانيًا- الاحتلال السوفيتي:

لم تغب روسيا عن المشهد الأفغاني عبر الفترات المتعاقبة. وتحول هذا التأثير إلى احتلال فعلي في ٢٤ من ديسمبر ١٩٧٩، وذلك حين شعرت موسكو أن النظام الماركسي في أفغانستان (الذي بدأ في أبريل ١٩٧٨ عقب انقلاب عسكري) لم يعد يستمع إلى توجيهاتها في إخماد الغضب الشعبي إزاء السياسات الماركسية لذلك النظام في عهد حفيظ الله أمين. وقد استمرت المعارك حتى انسحاب القوات السوفيتية في ١٩٨٩.

وفي خلال هذه الأثناء، ظهر «المجاهدون» لمقاومة الاحتلال، وقد كان تسليحهم ضعيفًا في بداية الأمر؛ إذ كانت إمكاناتهم قليلة، ثم تدخلت الولايات المتحدة وأعطت الضوء الأخضر لدعم المجاهدين ضد الاتحاد السوفيتي، فجاء الدعم من كل حدبٍ وصوب، وسمحت الدول العربية للشباب بالذهاب للجهاد في أفغانستان وبالفعل فقد ذهب الكثير (خاصةً مع تنامي الصحوة الإسلامية في ذلك الوقت)، وهنا كان مصطلح «الجهاد» هو المهيمن على تلك المقاومة.

ثالثًا- المجاهدون الأفغان: من الجهاد إلى التقاتل الداخلي:

في عام ١٩٨٥، اتحدت الأحزاب المجاهدة السبعة الرئيسة تحت راية واحدة وسميت «الاتحاد الإسلامي لمجاهدي أفغانستان» بقيادة عبد رب الرسول سيّاف، ونجحت في إرغام الروس على الانسحاب. وقد تلقى هذا الاتحاد دعمًا من الولايات المتحدة وعدة دول أخرى. ولكن منذ رحيل السوفيت عام ١٩٨٩، دارت رحى العديد من الحروب الداخلية في البلاد، وهي لم تكن حروبًا داخلية بمعناها التقليدي، بل كان هناك تدخل واضح من قِبل باكستان الجارة الجنوبية لأفغانستان. وفي ٢٤ من أبريل ١٩٩٢، تم توقيع اتفاق عُرف باسم اتفاق بيشاور من قِبل أحزاب الاتحاد الإسلامي لمجاهدي أفغانستان السبعة وحزب الوحدة الشيعي والحركة الإسلامية محسني، وفيه تم الاتفاق على تشكيل حكومة مؤقتة لمدة شهرين وعلى رأسها صبغة الله مجددي، ثم يتبعه ولمدة أربعة أشهر برهان الدين رباني. ولكن الحزب الإسلامي بقيادة حكمتيار الذي كان مواليًا لباكستان رفض الاتفاقية بالرغم من أنه من الموقعين عليها، فهاجم كابل وانهارت الاتفاقية، وبقي رباني في رئاسة الدولة.

ثم عادت الأحزاب المتناحرة لتجتمع في ٧ من مارس ١٩٩٣ في إسلام أباد في باكستان بعد حربٍ ضروس ومعارك طاحنة في كابل، وتم توقيع اتفاقية جديدة عُرفت باتفاقية إسلام أباد، وشاركت فيها السعودية وباكستان، ولقد نصت الاتفاقية على تولي رباني رئاسة الدولة لمدة ١٨ شهرًا، وتولي قلب الدين حكمتيار رئاسة الوزراء، وأن يتم إيقاف إطلاق النار. إلا أن الاتفاقية لم تنفذ بسبب اندلاع القتال من جديد بين رباني وحكمتيار بسبب الاتهامات المتبادلة بين الحزب الإسلامي والجمعية.

وفي الأول من يناير عام ١٩٩٤، تعرض برهان الدين رباني لمحاولة انقلاب بيد تحالف بين حكمتيار وعبد الرشيد دوستم وصبغة الله مجددي وحزب الوحدة الشيعي، ولكن الانقلاب فشل من قِبل أحمد شاه مسعود القائد المعروف وتم تجديد فترة حكم رباني لعام آخر في يوليو١٩٩٤.

وفي نوفمبر ١٩٩٤، بدأت طالبان في الظهور، وخلال عامين سيطرت على معظم مناطق أفغانستان حتى دخلت كابل عام ١٩٩٦ وأعلنت نفسها الحاكمة للبلاد بإزاحة رباني وحكمتيار الذي وقع مع رباني اتفاقية عام ١٩٩٦[٩]. ولم يزل القتال قائمًا بين تحالف الشمال بقيادة أحمد شاه مسعود (الذي أُغتيل قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر بيومين) وبعض المجاهدين وطالبان حتى دخول القوات الأجنبية لأفغانستان، وقد ساعد تحالف الشمال القوات الأجنبية في السيطرة على كابل.

رابعًا- احتلال الولايات المتحدة و«التحالف ضد الإرهاب» من خلال الناتو:

وبعد ذلك، هاجمت الولايات المتحدة أفغانستان بحجة إيواء طالبان لأسامة بن لادن المتهم بتخطيط هجمات الحادي عشر من سبتمبر في عام ٢٠٠١. ومنذ ذلك الحين تخضع أفعانستان للاحتلال الأجنبي المتمثل في قوات الناتو (الإيساف). وقد تم ذلك تحت مظلة الأمم المتحدة.

وهذه النبذة التاريخية تثير عدة ملاحظات حول الحالة الأفغانية بشكلٍ عام، فإن كان الغرض من البحث رصد أحداث العام ٢٠١٠ وتأثيرها في وضع الثقافة الإستراتيجية لأفغانستان، إلا أن الوضع المتأزم في أفغانستان لم يكن وليد الأمس، بل هو حصاد سنين من الاحتلال والمقاومة والجهاد وأخيرًا «الإرهاب»، سنين من القتال والتقاتل والفرقة، سنين من الدعم والتجريم، ومن الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية السيئة. ومما يستدعى من ملاحظات:

١- أن المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في الحالة الأفغانية لهي أكبر مؤشر على تأثير المصالح السياسية للدول الكبرى في تلك المسميات. فعندما جاهد الأفغان ضد المحتل السوفيتي -وهو جهاد واجب ومفروض- أُطلق عليهم «المجاهدون» وكان مسمى مشروعًا، وذلك مع توافق المصلحة مع الولايات المتحدة في إطار الحرب الباردة.

لقد سمحت الدول الإسلامية والعربية بالخروج للجهاد ودعم المجاهدين على غير العادة بسبب الدعم الأمريكي، و الوضع نفسه نراه في الحالة الشيشانية (قارن ذلك بالوضع الفلسطيني؛ حيث إنه حتى مصطلح الجهاد غير متداول في هذه القضية). أما الآن، فقد اختلفت الأوضاع وأُطلق الكثير من المسميات في غرف صانعي القرار وليس الباحثين.

كذلك، فإن مفهوم الثقافة الاستراتيجية يثير بعض الإشكالات، فإذا كان المفهوم يتحرك في الحديث عن ثقافة الدولة وتأثيرها في رؤيتها الأمنية وسياستها الخارجية والداخلية وأنه ينبع من الهوية الجماعية لتلك الأمة والعقيدة المشتركة لها، فالدولة من المفترض أن تترجم ذلك الوعي الجمعي من خلال مؤسساتها المختلفة، ومن ثم فإن السؤال هو: هل يمكن تطبيق هذا المفهوم مباشرةً؟ ومن هو الممثل لتلك الثقافة؟

فلقد تناحرت الفصائل المختلفة بعد حرب السوفيت، وظلت البلاد فترة كبيرة دون حكومة مركزية مستقرة، وطغت الأمية على ذلك الشعب الذي شهد حروبًا طويلة أكلت الأخضر واليابس. ثم جاءت حركة طالبان لتحكم بالحديد والنار وتمثل في الوقت ذاته نجاة من الحرب الأهلية القائمة..

٢- أعتقد أن الثقافة الاستراتيجية في الحالة الأفغانية هي في مرحلة تحاول أطراف عدة التأثير فيها وإعادة تكوينها. لذا؛ فالسؤال هو: هل تتمكن القوات الأجنبية من التأثير في تعريف الأفغان للعدو؟ وللإجابة عن هذا التساؤل سنحاول تمثيل الأطراف الفاعلة على الساحة الأفغانية كي تتمكن من رصد وتفسير وتحليل أحداث الحالة الأفغانية من مدخل حالة الاحتلال والتعامل معها.

لقد أثبت التاريخ الأفغاني أن الأفغان لا يقبلون الاحتلال، ولا يتوانون عن الجهاد والقتال ضد المحتل، ولم يستطع أي محتل الصمود أكثر من عِقد على الأرض الأفغانية؛ فأحد مقومات الثقافة الإستراتيجية هو رفض الاحتلال وعدم التسليم له حتى وإن كانت الحروب الداخلية متعددة والقبلية مستشرية. ولكن السؤال الآن هو: هل تلك الثقافة قد تتغير قريبًا؟ هل استهداف قوات الاحتلال الدولية أهدافًا غير عسكرية بجانب أهداف عسكرية قد يغير تلك الثقافة؟ هل «التطوير» المنشود من قِبل القوات الأجنبية قد يحول «الجهاد» إلى إرهاب يومًا ما؟

الساحة الأفغانية: الأطراف الفاعلة

هناك عدة أطراف على الساحة الأفغانية، وهذه الأطراف ليست متجانسة الرؤى في كثيرٍ من الأحيان، وستقتصر الدراسة على عدد معين من الفاعلين ترى أنهم الأهم.

فعلى المستوى الداخلي للدولة؛ توجد الرئاسة والحكومة الأفغانية، وتوجد القبائل والأحزاب: وذلك مثل تنظيمات المجاهدين حيث يوجد على سبيل المثال «تنظيم الدعوة الإسلامي بأفغانستان» وهناك الحركة الوطنية الإسلامية الأفغانية («عبد الرشيد دوستم» الشيوعي السابق)، والتنظيمات القبلية مثل اللوياجرغا. وهذا بالطبع إلى جانب: حركة طالبان الأفغانية، ومجموعة حقّاني التابعة لها، والحزب الإسلامي بقيادة قلب الدين حكمتيار.

هذا، فضلا عن الأطراف الخارجية ذات الصلة المباشرة، لاسيما قوات الاحتلال.

الوضع الأفغاني في عام ٢٠١٠:

منذ إقرار أوباما خطته الاستراتيجية في أواخر عام ٢٠٠٩ والوضع الأفغاني يأخذ منحًى آخر ألا وهو التمهيد لانسحاب القوات الأجنبية من أفغانستان، والتي اتفقت على الانسحاب بحلول العام ٢٠١٤ مع عمل شراكة استراتيجية في قمة الناتو في لشبونة في ٢٠ من نوفمبر ٢٠١٠. ويمكن القول إن ٢٠١٠ يعد بالنسبة لأفغانستان عام المؤتمرات بامتياز، فقد شهد العام ثلاثة مؤتمرات حول الشأن الأفغاني: أولها مؤتمر لندن عن أفغانستان في ٢٨ من يناير ٢٠١٠، ثم كابل في ٢٩ من يونيو ٢٠١٠، ثم قمة الناتو بلشبونة في٢٠ من نوفمبر ٢٠١٠.

- **مؤتمر لندن (٢٨ من يناير):**

لقد أقر مؤتمر لندن استراتيجية تُلزم الدول الغربية بالمساعدة على بناء الجيش والشرطة والاقتصاد في أفغانستان، إضافةً إلى تمويل جهود الحكومة الأفغانية الرامية إلى محاربة الفساد وإقناع مسلحين من طالبان بالمشاركة في العملية السياسية الجارية في البلاد[١٠]. ورُصد لذلك مبلغ ١٤٠ مليون دولار لإنشاء صندوق لدعم جهود المصالحة مع مقاتلي طالبان الذين ألقوا السلاح.

وإذا ما انتقلنا إلى التفاصيل المتصلة بتلك المقررات، سنجد أنه بالفعل بدأت قوات التحالف منذ هذا المؤتمر الاتجاه

إلى تمكين القوات الأفغانية أكثر فأكثر من القيام بالمهام الأمنية؛ حيث إن ذلك «يمثل خطوة حاسمة تجاه قيادة أفغانية أكبر لتحقيق الأمن والاستقرار والتنمية في أفغانستان» كما جاء في بيان المؤتمر. إلا أن المؤتمر أكد أن ذلك لا يعني تخلي المجتمع الدولي عن أفغانستان، بل هو ملتزم بأمن أفغانستان واستقرارها[١١].

- مؤتمر كابل (٢٩ من يونية):

ويعد مؤتمر كابل أكبر مؤتمر تنظمه أفغانستان في العقود الماضية بحضور بان كي مون -الأمين العام للأمم المتحدة- وأندرس فوج راسموسن -الأمين العام لحلف شمال الأطلنطي- بالإضافة إلى ممثلين عن ٧٠ دولة ومنظمة دولية. والحكومة الأفغانية عندما استضافت هذا المؤتمر أرادت أن تقول للمجتمع الدولي إنها قادرة على تأمين سلامة الضيوف الذين كان من بينهم ٤٤ وزيرًا للخارجية ومن ثم بإمكانها أن تتولى مسؤولية الدفاع في المستقبل كما يشير إلى ذلك بشير الأنصاري[١٢].

وقد هدف هذا المؤتمر إلى التباحث حول المصالحة مع المعارضة والتوطئة لتسلم مهام الأمن والتصرف في نسبة أكبر من المساعدات الدولية التي تتولاها الآن الهيئات العالمية في أفغانستان.

ويرى المراقبون أن مؤتمر كابل لم يأت بجديد عن مؤتمر لندن، فملف المصالحة والفساد وتسليم القيادة للأفغان هي الأهداف نفسها الأساس التي كانت لمؤتمر لندن. ويرى الأنصاري أن «المستفيد الأول من مؤتمر كابل هو الرئيس حامد كرزاي الذي تمكن من هندسة المؤتمر بطريقة تحقق أهدافه مثل أخذ موافقة دول التحالف على إبقاء قواتها في أفغانستان حتى العام ٢٠١٤، وهو العام الذي تنتهي فيه ولايته، وهو بحاجة إلى من يحافظ على عرشه»[١٣].

- قمة الناتو بلشبونة (٢٠ من نوفمبر):

لقد كانت قمة لشبونة -فيما يتعلق بأفغانستان- جزءًا لا يتجزأ من تلك السلسلة الممتدة من الاجتماعات، فقد صرح الأمين العام لحلف شمال الأطلسي أندرس فوج راسموسن في افتتاح جلسة اليوم الثاني بأن «التوجه المباشر اعتبارًا من اليوم هو نحو قيادة أفغانية للوضع في أفغانستان». وأضاف أن «هذه هي رؤية الرئيس الأفغاني حامد كرزاي التي نشاركه فيها وسنجعلها حقيقة واقعة اعتبارًا من العام ٢٠١١، مع استمرار الحلف في تنفيذ التزاماته هناك». مؤكدًا أن الحرب ضد الإرهاب أمر مهم بالنسبة للحلف كما هو مهم بالنسبة للأفغان، وأن الانسحاب من أفغانستان يعتمد في النهاية على الأوضاع على الأرض. قائلا في مقابلة مع صحيفة «فايننشيال تايمز» إنه إذا لم تستوف الشروط الكاملة بنهاية العام ٢٠١٤، فيتعين على الحلف مواصلة «المهمة القتالية»[١٤].

وبناءً على ما سبق، يمكن تلخيص هذه المؤتمرات في ثلاثة أهداف هي؛ الانسحاب وإعطاء «القيادة» للأفغان، وجهود المصالحة ودمج مقاتلي طالبان، ومحاربة الفساد.

وأرى أن هذه الأهداف تعكس الأزمة التي يعيشها التحالف الدولي والتخبط في استراتيجيته في أفغانستان. فبالنسبة للانسحاب وما يتعلق به من تصريحات مختلفة حول الجدول الزمني له؛ فقد أكدت تلك المؤتمرات أن الانسحاب يبدأ في ٢٠١١ وينتهي في ٢٠١٤ مع الإبقاء على الدعم اللازم للحكومة الأفغانية في حالة الاحتياج إليه. ثم نجد أن راسموسن قد أكد أن ذلك يخضع للظروف على الأرض. وبذلك تظهر الضغوط الحاصلة على الحكومات لإعلان جدول للانسحاب، برغم أن الوضع على الأرض يشير إلى فشل هذه الحملة وانتصار المقاومة الأفغانية.

أما فيما يتصل بالفساد، ففي الوقت الذي تصنف فيه منظمة الشفافية الدولية الحكومة الأفغانية على رأس قائمة أكثر الدول فسادًا في العالم -إذا استثنينا الصومال بحكم أوضاعها المختلفة- جاء مؤتمر كابل الدولي لتعلن الدول المانحة فيه تسليم ٥٠٪ من معوناتها إلى حكومة غارقة في الفساد بدلا من المنظمات الدولية.

هذا، علمًا أن هذا المعدل للفساد في أفغانستان هو معدل تصاعدي، فقبل سنتين كانت الحكومة الأفغانية تحتل المرتبة الخامسة في الفساد في العالم، ولكنها اليوم تتصدر تلك القائمة. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي جعل المجتمع الدولي يضاعف ثقته في نظام يضاعف فساده؟![١٥]

إلا أن هناك من يرى أنه مطلوب الآن الترويج لتعليل الانسحاب بعجز الأفغان أنفسهم عن «الارتقاء» إلى المستوى الذي يريده لهم الغزاة العسكريون من الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والرفاهية المعيشية. وبالفعل، فقد بدأ تأكيد هذه الفكرة لدى الرأي العام الغربي عبر التركيز المكثف على فساد حكومة كرزاي.

أي أن المقصود في نهاية المطاف هو تعليل الانسحاب المقبل حتمًا بالقول إن الفئة التي تسلمت السلطة عن طريق القوات الأمريكية، وبقيت فيها بدعمها هي مع دعم القوات الأطلسية، ليست جديرة بمزيد من العون العسكري والسياسي والاقتصادي لأنها فئة فاسدة»[١٦].

أما المصالحة، فهي تدل على جهل بالعقيدة الطالبانية والمقاومة الأفغانية، حيث إن مشكلتها الأساس هي مع الاحتلال كما يؤكد بذلك عبد السلام ضعيف[١٧] سفير طالبان في أفغانستان سابقًا، بينما رصد الأموال يعني وضع فرضية أن الأفغان يقاتلون من أجل المال والوضع الاقتصادي، وهي

فرضية غير صحيحة -في اعتقادي- وتمثل جهلا بالثقافة الأفغانية. وفي الوقت نفسه، فإن قوات التحالف تستعدي كل الأفغان بحملات الطائرات بدون طيار التي تسفر عن ضحايا مدنيين كثر.

ومع كل ذلك، فلا شك أن المصالحة مطلوبة لدرء فتنة الاقتتال الداخلي مستقبلا ولكن يجب أن تكون مصالحة وفق إرادة أفغانية بحتة وبرعاية شخصيات وطنية.

- الانتخابات الأفغانية (١٨ من سبتمبر):

لقد أقامت الحكومة الأفغانية الانتخابات البرلمانية في الثامن عشر من شهر سبتمبر، وأعلنت النتائج النهائية في نهاية شهر نوفمبر المنصرم، أي بعد حوالي شهرين ونصف.

وقد أوردت جريدة «النيويورك تايمز» عدة شهادات[١٨] حول حالات تزوير شابت العملية الانتخابية تنوعت ما بين تسويد البطاقات والرشى للموظفين كبارهم وصغارهم، إضافة إلى إرهاب المواطنين للتصويت لصالح مرشّح ما أو عدم التصويت لآخر.

وقد أُنفق ١٥٠ مليون دولار على هذه الانتخابات من قِبل دول التحالف؛ وذلك لإضفاء صورة زاهية على المشهد الأفغاني إلا أن المحاولة باءت بالفشل الذريع، فمشهد الانتخابات لم يكن أقل إحباطًا من بقية المشاهد الأفغانية بالنسبة لقوات الاحتلال. فقد أظهرت النتائج إبطال أكثر من ربع الأصوات من بين ٥-٦ ملايين صوت تم الإدلاء بها في هذه الانتخابات.

أيضًا، فإن نتائج الانتخابات لم تعكس النفوذ القبلي على الأرض، وكان هناك الكثير من الخاسرين والمحتجين مما يؤدي إلى حالة من التوتر على الأرض.

لقد أرادت قوات التحالف أن تؤكد نصاعة المشهد الأفغاني، وتطور ثقافته ومؤسساته فإذا بها «تمثيلية» هزلية أحبطت العالم الغربي من الوضع الأفغاني؛ فالبرلمان الجديد فاقد مصداقيته وشرعية الرئيس زادت اهتزازًا بعد الانتخابات الرئاسية المحبطة.

إن الانتخابات أكدت أن الاحتلال يهتم «بتمثيل» الديمقراطية دون أن يعبأ بما إذا كان يتوافر لها البنية المطلوبة والثقافة الداعمة أو لا؛ فأفغانستان تعاني عدم الاستقرار الأمني والاحتلال والقبلية والفساد، ولم تكن الحكومة إلا قائدة لقاطرة من الفساد -حسب تقرير الشفافية الدولية.

ومن ثم، فلم تسفر الانتخابات إلا عن مزيد من السخط الداخلي والخارجي.

- الوضع العسكري:

لقد تكبدت قوات الاحتلال حوالي ٦٠٠ قتيل خلال العام ٢٠١٠، وطبقًا لتقرير عسكري أمريكي يصدر بشكل دوري -وفي عدده الذي يغطي الفترة من أبريل /نيسان حتى الثلاثين من سبتمبر/أيلول ٢٠١٠- فإن العنف في أفغانستان بلغ في الأشهر الأخيرة أعلى مستوى له على الإطلاق، وإن ما وصفه التقرير بالتمرد يزداد تعقيدًا وتصاعدًا. كما أشار التقرير العسكري الموجه إلى الكونجرس إلى أن حوادث العنف زادت بنسبة ٣٠٠٪ مقارنةً بالفترة نفسها من عام ٢٠٠٧ باستثناء القنابل التي تفجر على الطرق[١٩].

ويصل نفوذ طالبان وسيطرتها على الأرض إلى مساحة كبيرة وعلى النحو الذي يجعل البعض يرى أن الحكومة لا تسيطر فعليًا إلا على كابل (علمًا أن هناك افتقارًا إلى تقارير حيادية عن نفوذ طالبان بالضبط).

ولكن فيما يتعلق بالمقاومة -التي هي محل اهتمام الدراسة- فإنها تكتسب قوة على الأرض بما يؤكد لقوات التحالف يومًا بعد يوم أنها في مأزق، بمعنى أنها إذا استمرت في المستنقع الأفغاني فقد ينفرط عقد قوات التحالف بسبب النفقات العالية التي تتحملها دوله في ظل أزمة اقتصادية ونتائج هزيلة على الأرض، وإذ انسحبت -كما تروج لذلك حكومة كرزاي- فإن دخول طالبان لكابل وشيك، واحتمال حرب أهلية ليس ببعيد أبدًا.

- الوضع الإنساني في أفغانستان (حسب التقارير الدولية)[٢٠]:

لقد صعدت أفغانستان عدة مراتب وفق مؤشر التنمية البشرية الذي يصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، حيث كانت تحتل المرتبة ١٨١ من أصل ١٨٢ بلدًا في عام ٢٠٠٩ لترتفع إلى المرتبة ١٥٥ من أصل ١٦٨ بلدًا في مؤشر هذا العام.

ويقيس مؤشر التنمية البشرية معدل الإنجازات في كل بلد وفقًا للعناصر الأساس للتنمية البشرية، وهي: الحياة الطويلة والصحية، وإمكانية الحصول على المعرفة، والمستوى المعيشي اللائق.

مع ذلك، فإنه وفقًا لتقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لاتزال أفغانستان واحدة من البلدان الـ ٢٣ الأقل نموًا في العالم؛ إذ إن ٤٢٪ من الأفغان فقراء ويصل معدل العمر المتوقع عند الولادة في البلاد إلى ٤٤,٦ عام ويوجد طبيب واحد وسريرا مستشفى فقط لكل ٥٠٠٠ أفغاني. في الوقت ذاته، يصل معدل وفيات الأطفال دون سن الخامسة في البلاد إلى ٢٧٥ لكل ١٠٠٠ ولادة حية، ومعدل الوفيات النفاسية إلى ١٤٠٠ لكل ١٠٠,٠٠٠ ولادة. كما لا يستطيع أكثر من نصف الأفغان الحصول على مياه الشرب المأمونة. ولا يتمتع ٦٣٪ منهم بخدمات الصرف الصحي المحسنة.

ويفيد التقرير أنه على الرغم من الصعوبات العديدة، يشعر أكثر من نصف الأفغان بالرضا عن ظروف معيشتهم. وقد

صنّفت منظمة الشفافية الدولية، وهي منظمة متخصصة في مراقبة الفساد تتخذ من برلين مقرًا لها، أفغانستان الدولة الثالثة الأكثر فسادًا في العالم في عام ٢٠١٠[٢١].

- الحالة الثقافية:

ليست أفغانستان بذلك مجرد «مقبرة عسكرية» لإمبراطوريات العصر الحديث، بل هي أيضًا مقبرة «استراتيجيات الهيمنة» التي حملت البصمات الأمريكية والأطلسية في العصر الحديث[٢٢]. إلا أنه مع ذلك، يرى البعض من خلال الرصد أن هناك تأثيرًا ثقافيًا لاستراتيجيات الهيمنة تلك.

هناك نوعان من الثقافة سيتم رصدهما في هذا البحث؛ الثقافة اليومية والمقصود بها ما يتصل بطبيعة الحياة اليومية للأفغان من مأكل ومشرب وملبس واهتمامات ثقافية مما يشير إلى تحول أو عدم تحول في هذا الشأن، والثقافة الاستراتيجية وهي تعريف الأطراف المختلفة للعدو ورؤيتهم للوضع الأفغاني وسبل الحل. ثم سيكون الحديث عن «الغزو الثقافي» لأفغانستان حسب رؤية الكاتب أمين الخراساني.

وقبل البدء، أود الإشارة إلى ملاحظة مهمة تتعلق بالبحث؛ وهي ضعف المصادر المتعلقة بالوضع الأفغاني من داخل الأمة الإسلامية. فإن الشبكة المعلوماتية تزخر بالمعلومات والأرقام والتقارير «العلمية» عن أفغانستان، ولكن من يكتبها جهات لها مصالح أو علاقة بالاحتلال الأجنبي، أما ما يُكتب من الأفغان أو مِن كتّاب من الأمة فهو مقالات رأي مميزة ولكنها ليست مدعومة بأسلوب علمي منضبط. لذا؛ فلقد مررت خلال بحثي بمراحل التبست عليَّ المفاهيم والأمور خلالها بشكلٍ كبير. فإذا اكتفينا بالتقارير «الدولية» فإن الوضع الأفغاني سيلتبس علينا كثيرًا، ما دفع إلى الاعتماد في هذا الجزء على شهادات عن الوضع الداخلي الأفغاني لتُرى الصورة من الداخل من مدخل قيمنا الإسلامية.

الوضع الثقافي في العاصمة المحتلة (الثقافة اليومية):

تعد الحالة الثقافية في أي عاصمة محتلة مؤشرًا على التغييرات الحادثة جراء الاحتلال، فالعاصمة هي المكان الأكثر تأثرًا بأي تغيير ثقافي، وليس شرطًا أن يكون الوضع هكذا في كل أنحاء البلاد، إلا أن غالبًا ما يؤثر ذلك في شكل النخبة الجديدة للدولة، حيث إن أهل العاصمة عادةً ما يتاح لهم التعليم أكثر من القرى البعيدة وبالتالي يؤثر ذلك في تكوين النخب القادمة للدولة.

الشاهد في أفغانستان أنه حدث تغيير كبير في شكل الحياة اليومية ونمطها؛ وشكل المدن الكبرى مثل العاصمة كابل؛ ويقول محمد الشافعي في تقرير لـ«الشرق الأوسط» من أفغانستان: «وتترك كابل، بلا استحياء، اليوم تعاليم الملا عمر وبن لادن زعيم «القاعدة» إلى أغاني الـ«روك آند رول»، والأفلام الأمريكية والهندية التي تكتسح ساحات العاصمة الأفغانية في محلات بيع شرائط الفيديو»[٢٣].

فمن حيث الملابس والأزياء، تنوعت ملابس الشارع الأفغاني بين البرقع والحجاب والسفور، وظهر الجينز في الشباب والبنات، وتبدلت العمامات الطالبانية.

فلقد فرضت طالبان عددًا من الأحكام على النساء بشكلٍ خاص مثل عدم جواز الخروج بدون محرم، وأغلقت مدارس النساء ومنعتها من العمل والقيادة، بالإضافة إلى ذلك مُنع العديد من الأشياء مثل التصوير والسينما والتلفيزيون وما إلى ذلك مما رأوه محرّمًا. فما إن سقطت طالبان وانسحبت من بعض المدن حتى ظهرت مظاهر مختلفة، بعضها غريب على المجتمع الأفغاني المحافظ، ويقول محمد الشافعي: «إن ما يحدث اليوم في الشارع الأفغاني، خلال ما شاهدته «الشرق الأوسط» في الزيارة الأخيرة للعاصمة كابل وعدد من المدن الأفغانية مثل مزار شريف ولشكر غاه عاصمة ولاية هلمند، يعتبر ردة عنيفة عما عاناه المواطنون في عهد الحركة الأصولية»[٢٤].

تغيرت معالم المدينة وانتشرت البنايات الحديثة العالية والفنادق الفخمة مع انتشار أعداد ضخمة من أفراد الأمن والشركات الأمنية الخاصة التي تلتهم نصف الدخل الأفغاني. هذا مع انتشار الأجانب من الأمريكان والأوربيين وما يصحب ذلك من عادات مختلفة عن الشعب الأفغاني. ويصف ذلك محمد الشافعي قائلا: «فالعصر الجديد يدخل بتأشيرة العولمة، وكابل راضية، بل سعيدة، بتوديع عصر الملا عمر و«الأفغان العرب»، والدولار هو سيد الموقف، فكل السلع تتداول بالعملة الأمريكية، والحساب في فندق هيتال بلازا بوسط العاصمة أيضًا بالدولار». ويضيف الشافعي: «وتشهد كابل انتشار البنايات الحديثة، ويعرف المواطنون أن أصحابها هم وزراء سابقون ومجاهدون تحولوا من الكفاح المسلح إلى الجهاد في سوق المال والعقارات... والوقت اليوم في كابل ليس للجهاد وإنما للثراء وجمع الدولار»[٢٥].

فهذه شهادة تؤشر للوضع اليومي الأفغاني في بعض الأماكن، وليس هذا إلا مؤشرًا على حدوث تغيير للجيل الجديد للمدن على الأقل. وليس كل الأفغان يرون في ذلك خيرًا، فالعقلاء يرون ذلك تطرفًا؛ حيث إن من رفض التطرف الطالباني في التعامل مع أحكام الشريعة الغراء واستخدام العنف في تطبيقها رأى ما يحدث الآن أيضًا تضييعًا لقيم الشباب الذي أصبح منشغلا بتوافه الأمور، وتحول من القرآن والعلم إلى أفلام هوليود والموضة. ويقول محمد صديق تشكري -المستشار

الإعلامي الأسبق للرئيس حميد كرزاي، الذي يشغل حاليًا منصب وزير الإرشاد والحج والأوقاف الأفغاني- إن: «الغزو الثقافي ينخر في عظام شبابنا وأشد مرارة من فيروس طالبان».

وتحسر الشيخ تشكري في لقائه مع «الشرق الأوسط» على الحال التي آلت إليها بلاده اليوم بسبب الغزو الثقافي الذي تتعرض له عموم المدن الأفغانية من أغاني «الروك أند رول»، والأفلام الأمريكية والهندية التي تكتسح ساحات العاصمة كابل في محلات بيع شرائط الفيديو -كما سلفت الإشارة- حيث الأقراص المدمجة للأفلام الهندية والغربية، إضافة إلى نحو٢٠ محطة تليفزيونية تبث الغث والسمين من أفلام هوليوود بصفةٍ يومية إلى جانب مسابقات غنائية بحثًا عن مواهب ونجوم في الغناء والرقص وليس في حفظ وتجويد القرآن الكريم[٢٦]. ويضيف أيضًا عامل وجود مائة ألف جندي مسيحي يحتفلون بأعيادهم ويدعون مئات المترجمين إليها.

ويرى الشيخ تشكري أنه «بينما تمكنت العاصمة من صد هجمات طالبان إلا أنها لم تتمكن من صد الغزو الثقافي الهندي لأفغانستان من حيث انتشار الأفلام والموسيقى والرقصات الهنديات والتغيير في مظهر الشباب والبنات. وهو يناشد الدول العربية إنشاء مراكز لتعليم اللغة العربية والقرآن لأبناء الأفغان؛ لأنه مع سطوة الغزو الثقافي سينسى شبابنا جذوره الإسلامية التي تربطه بالقرآن والسنة وتشده إلى عبق الفتوحات الإسلامية الخالدة».

إن الوضع في أفغانستان ليس في صالح أفغانستان بشكلٍ عام، فما يحدث هو صرف الشباب عن الشأن العام إلى أشياء تافهة في إطار ملء فراغ خلقته سياسات طالبان تجاه المجتمع. فنسبة الأمية العالية -خاصةً بين النساء- ودخول القنوات الهندية والأجنبية غير الهادفة ستمثل القناة الأساس لتشكيل الثقافة الأفغانية في الجيل الجديد مما سيخلق جيلا -في أحسن الظروف- منبهرًا بالغرب وسياساته كما حدث في دولنا التي خضعت للاحتلال وعانت ظهور نخب مشوهة الفكر والانتماء. وبالتالي، ستكون النتيجة تغيير الثقافة الإستراتيجية لأفغانستان.

آليات التغيير الثقافي واستراتيجياته:

لم يألُ الاحتلال جهدًا في دفع الثقافة الأفغانية للتغيير؛ لأنه يراها دافعة «للإرهاب» وشوكة في ظهر الهيمنة الأجنبية وأمركة الأفغان. ولكن في الحقيقة أيضًا توجد عوائق ثقافية كبيرة في طريق النهضة الأفغانية، خاصةً تلك الثقافة التي نشرتها طالبان، إلا أنه ليست قوات الاحتلال هي الجهة المناسبة للتغيير في أفغانستان التي هي بلد مسلم مجاهد، ولا بد أن يمتد هذا الجهاد إلى مناحي الحياة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية. ولما كان الأمر كذلك، فإننا نحتاج كأمة أن ندعم أفغانستان في مواجهة الغزو الثقافي؛ لأنه قد تنجح الثقافة (القوة الناعمة) فيما فشلت فيه القوة العسكرية.

لقد شهدنا في فترات الاحتلال الأجنبي للأمة نماذج لانكسار الأمة بالغزو االثقافي بعد أن صمدت أمام الغزو العسكري ولم تخنع له، ولقد انهارت أمتنا عندما انهار الفكر ولبسنا عباءة غيرنا. إذ هناك فارق بين تلاقح الحضارات والغزو الثقافي، فالأول تأثر مبني على وعيٍ وعلى بصيرة، أمّا أن نترك هويتنا وأصالتنا في مقابل تبني نماذج لا تناسبنا فهذه هي المشكلة.

وأكبر أزمة في أفغانستان -والتي تعمِّق من خطورة الأمر- هي تلك النسبة العالية من الأمية، ودخول قادتها «الجهاديين» ونخبها معارك بالأسلحة لسنوات طوال، ثم مجيء الحكم الطالباني الذي كان له مساوئ ثقافية جمة. مما قد يمهّد لحدوث شرخ في الثقافة الأفغانية المجاهدة.

ويرى الكاتب أمين الخراساني[٢٧] أن قوات الاحتلال تستهدف تغيير ثقافة الأفغان من خلال: إضعاف الالتزام بالإسلام، وإحداث اضطراب في المجتمع، وإحداث التشتت الفكري والثقافي، والتشكيك في الدعاة والعلماء، وإيجاد قيادات بديلة للشباب، ونشر الفكر العلماني، وطرح المسلَّمات الإسلامية للنقاش.

يرى الكاتب أمين الخراساني أن هناك عدة آليات يستخدمها الاحتلال، إلا أنه يؤكد أنها سلاح ذو حدين بحيث يمكن للأمة استخدامها في عملية مقاومة الغزو الفكري، هي:

١. التعليم:

والهدف هو إحداث التغيير عن طريق:

- تغيير المناهج الدراسية في المرحلتين الابتدائية والثانوية. حيث كان يدرُّس المناهج التي وضعها المركز التعليمي التابع لاتحاد الأحزاب الجهادية الأفغانية أثناء فترة الجهاد ضد الروس، ولكن تم حذف مجموعة من المواد الدينية وتقليل ساعات القرآن للأطفال، وإدخال نظريات ثبت عدم صحتها مثل نظرية التطور والارتقاء.
- إرسال مجموعات من أساتذة المدارس من الذكور والإناث لأخذ دورات تدريبية في أمريكا، تلك الدورات التي تنظمها شركات غربية بتكاليف باهظة (تسترد بها أموال إعادة الأعمار!).
- وفيما يخص المرحلة الجامعية، فقد تم إلغاء الفصل بين الإناث والذكور المعمول به في المجتمع الأفغاني المحافظ، واستقدام أساتذة من دول غربية، وعدم الاهتمام بالكوادر الوطنية، وعمل رحلات للمتميزين للسفر لأمريكا، وأخيرًا فتح المجال لإنشاء جامعات خاصة.

ومن مخاطر هذه السياسات أنها قد تؤدي إلى عزوف الأسر الأفغانية عن إرسال بناتها إلى الدراسة مما يزيد من مشكلة الأمية في الإناث.

٢- الإعلام:

وقد تم السماح بإنشاء محطات إذاعية وتليفزيونية وجرائد خاصة، فامتلأت أفغانستان بسيل إعلامي رهيب حتى وصل عدد الجرائد إلى ٣٠٠ جريدة تستفيد ٢٨٠ منها من تمويل غربي وأمريكي، هذا بالإضافة إلى المحطات التليفزيونية العديدة والمحطات الإذاعية المختلفة، والكابلات التليفزيونية والأقراص المغنطة التي تحتوي على الأفلام الهندية والغربية. ويقول أمين الخراساني: «إن مما لا شك فيه أن كثرة الجرائد والمجلات والمحطات الإذاعية والتلفزيونية في بلدٍ ما لهي دليل على نشاط الحركة الثقافية فيه، إلا أن الأمر يختلف في أفغانستان الآن؛ لأن الإعلام موجه توجيهًا معينًا يتعارض مع ثوابت الشعب الأفغاني وقيمه، حيث يُستخدَم هذا الإعلام لإحداث تغيير اجتماعي عميق لصالح المشروع الغربي في أفغانستان. فإن الأمم المتحدة والجهات الأمريكية تمول الإذاعات الخاصة التي تنشر برامج من نوعٍ خاص، وتمول الجرائد والمجلات التي تسهم في عملية التغريب»[٢٨].

إلا أن ذلك في المقابل يترك الباب مفتوحًا لمن يريد الإصلاح أن يصلح، فالفضاء الإعلامي ينتظر دعمًا من الأمة الإسلامية، فذلك يعد جهادًا لا يقل عن إمداد الأفغان بالسلاح في مواجهة أي عدوان كما أرى.

ومن ناحية أخرى، فإن الإعلام الغربي استطاع أن يملأ الإنترنت بوجهة النظر الغربية، مما يسب عائقًا كبيرًا أمام الباحثين ويُحدث تشوشًا فكريًا لديهم، مع وجود نقص كبير في الدراسات العلمية الجادة في هذه المنطقة الساخنة من الجانب المحايد أو الإسلامي.

٣- المرأة:

لقد فتحت سياسات طالبان الظالمة للمرأة المجال للغرب لاستخدام ملف المرأة أداة لإحداث التغيير، فحاولت جعل المرأة الغربية نموذجًا تقتدي به المرأة الأفغانية عن طريق اللقاءات والسفر لأمريكا لأخذ الدورات التدريبية وما إلى ذلك. وبالطبع، فإن التأثير يكون بالمظهر فقط، وكل ذلك بما يخالف طبيعة الشعب الأفغاني. ولا شك أن التغيير مطلوب ومرغوب، لكن المهم: في أي اتجاهٍ يسير؟ وبأي وسيلة؟ فإن كان الهدف هو إخراج المرأة من وضعها الصعب، فتلك السياسات ليست مطلوبة في هذا الوقت. فعلى سبيل المثال، في مجال التعليم يجب توفير مدارس وجامعات خاصة بالنساء «لأن المجتمع الأفغاني له تقاليده التي يصر عليها، فإن الكثيرين من الأفغان يصعب عليهم إرسال بناتهم إلى الفصول الدراسية المختلطة.

ومن هنا ستبقى المرأة محرومة من التعليم والتربية بسبب ضيق أفق أصحاب المشروع الأمريكي، فإن هؤلاء لا يهمهم معالجة مشكلات المرأة الأفغانية الحقيقية، بل الذي يهمهم هو أن يُخرجوا المرأة الأفغانية من جلبابها»[٢٩]. ففي المقابل تعاني المرأة مشكلات جمة يجب التركيز عليها بشكلٍ أكبر مثل الأوضاع الصحية والاقتصادية التي تحتاج إلى موارد مالية ضخمة.

٤- تقنين العلمانية:

وذلك عن طريق صياغة الدستور الأفغاني في ظل حالة من الاضطراب والفوضى في البلاد، وقد شُكِّل المجلس البرلماني (اللويا جيركا) لبحث الدستور وقد كان معظم أعضائه من الأميين! وهناك عدة أمثلة على التأثير الغربي في صياغة الدستور؛ فقد نص الدستور على أن النظام الاقتصادي هو اقتصاد السوق، وينص الدستور في المادة الثانية منه على أن أتباع الأديان الأخرى يتمتعون بالحرية في اتباع أديانهم وأداء المراسيم الدينية في إطار القانون برغم أنه لا توجد أقليات دينية سوى السيخ ويمثلون ١ ٪، فهل هناك مجال لتغيير هذه النسبة عن طريق الحملات «التبشيرية»، فلماذا لم يخصوا السيخ بهذا الأمر؟

ونص الدستور أيضًا على «تنظيم» وتحسين وضع المساجد والمراكز الدينية والمدارس، ويُخشى من ذلك تأميم التعليم الأهلي في أفغانستان. كما نُص على الحريات المطلقة في أكثر من وضع، وهو ما لا يناسب المجتمع الأفغاني.

وفي هذا الإطار، سُمح بإنشاء المؤسسات التعليمية للأجانب (وهو سلاح ذو حدين).

٥- استيراد الكوادر الغربية في هيئة مستشارين أجانب يأخذون مبالغ ضخمة ويعملون في مختلف المجالات.

٦- إعادة صياغة مؤسسات الدولة على أسس متغربة.

٧- فتح مجال للتبشير والمذاهب الهدامة: تهيأت الفرصة في المرحلة الحالية لعمل المؤسسات التبشيرية وللفرق الهدامة مثل البهائية والإسماعيلية في أفغانستان بشكلٍ واسع جدًا. إذ تشتغل عشرات المؤسسات التبشيرية والإسماعيلية في مختلف الولايات الأفغانية، وخاصةً المناطق الفقيرة، وتستغل الظروف المعيشية الصعبة للناس في تغيير دينهم.[٣٠]

وذلك كما يهدد الثقافة الأفغانية يهدد أيضًا التكوين الديموجرافي للبلد ويزيد الطين بلة للوضع الأفغاني بما يهيئ للتدخل الخارجي في المستقبل بدعوى حماية الأقليات.

٨- تشجيع العصبيات: وقد ظهر ذلك في التشكيل الوزاري، وفي مختلف الأحاديث السياسية، فمثلا في الانتخابات

الأخيرة كان موضوع العرقيات مهمًا في الحديث عن التمثيل السياسي، وهو أمر موجود بالفعل ولكن من الممكن تهميشه أو تضخيمه كما حدث في العراق.

إن الحاجة إلى إعلاء مفهوم الجهاد والمقاومة الثقافية (بجانب المناحي الأخرى) لأمر مهم جدًا في هذه المرحلة الحرجة، فإن الاحتلال إن فشل في إحداث تغيير جذري في الثقافة الأفغانية، فإنه قد يتمكن من عمل طبقة من المتعلمين المتغربين كما فعل الاحتلال في دولنا العربية، وقد تحكمت هذه الطبقة في الدولة، وكانت وسياستها شوكة في جسد الفكر الحضاري الإسلامي، وعائقًا لم تنجح الأمة في تخطيه حتى الآن. وتلك الطبقة برغم أنها لا تشكل نسبة كبيرة لكنها مؤثرة.

في هذا الموضع أستحضر أفكار مالك بن نبي حول الاحتلال الفرنسي لبلاد المغرب العربي، أستحضر التاريخ المصري والتحولات الفكرية التي مرت به، لقد صنع الاحتلال في بلدنا تغييرات فكرية تعدّت التنوع إلى التشوه، وأعادتنا قرونًا إلى الوراء، بل ومازلنا نتخبط في رؤانا وأفكارنا، فلم تعد عندنا ثوابت حول مبادئ الرقي الحضاري وحول تعريفنا لأنفسنا وهويتنا.

لقد عانينا سياسات التعليم ولم تنفك الدول الغربية في استهدافه برغم أنه أصبح حطامًا بجانب ميراثنا الثقافي الضخم.

لذا؛ أرى أن الأمة الإسلامية يقتلها أكثر ما يقتلها التشوه العقدي والفكري. فإذا كانت الولايات المتحدة وتحالفها قد غزت أفغانستان، فإن التقاتل الداخلي قد فتتها من قبل الغزو، فداء الأمة الإسلامية يأتي من داخلها أولا.

قراءة حول مفاهيم «الجهاد» و«الإرهاب» و«المقاومة» في الواقع الأفغاني:

يغلب على استخدام مفهوم الجهاد في الساحة الأفغانية استخدامه بمعنى القتال، وإن كان لا يغيب عن بعض المفكرين والقادة الأفغان استخدامه بشكلٍ أوسع، ومفهوم الجهاد – كما يقول راشد الغنوشي في عرضه عند الشيخ يوسف القرضاوي– أنه «من خلال التحليل اللغوي لمادة الجهاد وتدور حول بذل الوسع، ومن خلال تتبع ورودها في القرآن والسنة ولدى فقهاء الإسلام لينتهي إلى تفريق واضح بين الجهاد والقتال، فلقد ورد الأمر بالجهاد في القرآن المكي حيث لم يكن قتال بل مجرد جهاد دعوي بالقرآن ﴿وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]. كما ورد الجهاد في القرآن والسنة وفقههما بمعانٍ عدة تدور حول بذل الوسع في مجاهدة العدو ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس، وهو ما يجعل الجهاد أوسع من القتال»[٣١] وهو ما يجب أن ننشره في حديثنا عن الجهاد.

المشكلة الأكبر في مفهوم الجهاد إطلاق هذا المفهوم على حالة التقاتل الداخلي التي حدثت في أفغانستان، فطالبان تتحدث عن جهاد ضد التحالف الشمالي (من قبل الغزو)، والتحالف الشمالي يتحدث عن الجهاد ضد طالبان. وهنا، تبرز ضرورة استجلاء هذا الحكم المتعلق بالفئة الباغية؛ هل يمكن إطلاق الجهاد على هذا الوضع؟ وهل هذه هي حالة الفئة الباغية؟ وما مدى شرعية حكم المتغلب في الحالة الأفغانية؟، إن الحديث عن هذا الأمر لا يعد حديثًا عن تاريخ، بل إن مستقبل أفغانستان متعلق بهذا الحكم، فماذا سيحدث عند خروج الاحتلال هل سترى كل فئة أن لها حقًا في الجهاد، وأن قتلاها في الجنة وقتلاهم في النار! فهذا ما حدث في أفغانستان بعد خروج الاحتلال السوفيتي، حدث اختلاف سياسي فلم يلق أحد أسلحة الجهاد بل رفعها في وجه أخيه لأنه هو المعتد.

يجب أن يستعد الأفغان لإلقاء السلاح بعد خروج المحتل: فكما أن الجهاد مفروض ضد الاحتلال فإن التقاتل مرفوض بعد ذلك.

أما مفهوم المقاومة، فهو قليل الاستخدام باعتبار أن مفهوم الجهاد هو الأكثر انتشارًا في المجتمع الأفغاني المسلم. ومازال هناك اختلاف حول التعامل مع الوضع الحالي، فالبعض يرى حركة طالبان وفكرها «المتشدد» أخطر على أفغانستان من الاحتلال الخارجي، وهنا تجب الإشارة أن عدم معاداة هؤلاء للاحتلال بشكلٍ واضح يزيد الدعم الشعبي لطالبان التي تتسم مواقفها بالوضوح والانسجام.

ويُستخدم مفهوم الإرهاب أكثر من قِبل الاحتلال والداعمين له للدلالة على المقاومة الطالبانية ومن والاها. ومن الصعب إقناع الأفغان أن طالبان وهجماتها إرهاب بينما الغارات الأمريكية بالطائرات على المناطق الآهلة بالسكان ليست كذلك. ومفهوم الإرهاب أصلا يُقصد به القوة الردعية التي تقلل من حدوث هجوم على الدولة المسلمة، ولكن ما حدث أنه جرى استخدامه حاليًا بمعنى ترويع الآمنين والمستأمنين كما يشير إلى ذلك بعض الفقهاء.

«الإرهاب» (بمعناه الغربي) هو السبب الذي يستند إليه الاحتلال في تواجده في أفغانستان تحت مسمى الحرب على الإرهاب. واكتسب المفهوم عبر السنوات الماضية معنًى سلبيًا على عكس المفهوم الردعي القرآني. وبالتالي، فإن الواقع طرح إشكالية تعريف مفهوم الإرهاب في ظل احتلال يعلن حربًا على الإرهاب ويمارسه في الوقت نفسه!

أفغانستان إلى أين؟

إن المشهد الأفغاني معقد جدًا، تتضافر فيه عوامل داخلية وإقليمية ودولية تجعل إخراج هذه الدولة من أزمتها أمرًا شديد

الصعوبة، فهي مثال على تصارع النفوذ الإقليمي والدولي وفي الوقت نفسه الاختلاف الفكري الذي أدى لاقتتال، كما أدى إلى الضعف الاقتصادي والسياسي.

فعلى المستوى الداخلي، يمكن تقسيم الساحة الأفغانية إلى ثلاث مجموعات، اعتمادًا على رؤية كل طرف لتعريف «العدو»:

- المجموعة الأولى: تتضمن طالبان الأفغانية ومجموعة حقّاني والحزب الإسلامي (قلب الدين حكمتيار). وهؤلاء يرون أن العدو هو قوات الاحتلال الأجنبية. وهذه المجموعة لا ترى جدوى من الحوار الداخلي قبل الانسحاب التام والحقيقي للاحتلال. وتكوين تلك المجموعة ليس متجانسًا في الأفكار، فالفكر الطالباني مختلف عن الحزب الإسلامي في مناحٍ أخرى.
- المجموعة الثانية: تضم الحكومة الأفغانية و«المجاهدين» (السابقين) المتعاملين معها ومعظمهم من تحالف الشمال المقاتل لطالبان. وهي ترى أن العدوالأخطر هو عودة طالبان، بل إنه أخطر من القوات الأجنبية على الأرض. وهذه المجموعة تختلف فيما بينها في الأفكار والانتماء السياسي ولكن جمعها عداؤها لطالبان.
- المجموعة الثالثة: هي المعارضة السياسية للحكومة مثل عبد الله عبد الله المرشح السابق للرئاسة وهو يعارض الحكومة وفسادها وسياستها ولكنه يرى أن طالبان أشد خطرًا على الأفغان، ثم هناك المستقلون من المجاهدين مثل المهندس أحمد شاه زي رئيس وزراء حكومة المجاهدين الموحدة والذي نأى بنفسه عن الأحزاب المتصارعة ويقوم بدور الوساطة بين الأطراف المختلفة.

أي لو فرضنا أنه لا يوجد عوامل خارجية، فإن المشهد الداخلي ينذر بعودة الاقتتال عند انسحاب قوات الاحتلال.

ومن ثم، فلا حل سوى الحوار ونبذ أسلوب القتال للهيمنة على حكم البلاد.

وعلى المستوى الإقليمي والدولي، تعتبر أفغانستان منطقة نفوذ لعدة دول خاصةً بعد الاحتلال، فهناك باكستان وهي تملك كثيرًا من مفاتيح الحل الأفغاني بحكم علاقاتها بطالبان والحدود الطويلة مع أفغانستان بالإضافة إلى تواجد قبيلة البشتون بين البلدين ما يعني أن كل الطرق تمر عبر إسلام آباد.[٣٢] ومع ذلك، لا يوجد اهتمام بتحسين العلاقة من قِبل الحكومة مع باكستان، وفي المقابل فإن علاقة الحكومة جيدة مع الهند العدو اللدود لباكستان. والهند بدورها أيضًا تدفع بمصالحها في باكستان، وليس من مصلحتها استقرار الحدود الباكستانية. وعلى جانب آخر، تتحدث بعض المصادر عن تنامي النفوذ الشيعي في أفغانستان؛ إذ لن تخسر إيران الورقة الأفغانية في تفاوضها مع الولايات المتحدة والغرب في الشأن النووي.

ويجب ألا نغفل السعودية التي يعول عليها الأفغان في الوساطة في حوار وطني يضم طالبان، علمًا بأنها لن تدعم ذلك الحوار دون شروط مسبقة وهو ما لن ترضى به طالبان.

أما دول التحالف والولايات المتحدة الأمريكية، فقد وقعت في المستنقع الأفغاني، ولم تستطع أن تحقق أي نصرٍ عسكري أو استراتيجي، ولكنها قد تحقق بالقوة الناعمة ما فشلت فيه القوة الخشنة.

فالأزمات الاقتصادية والفشل العسكري يدفعانها لإعلان خطة الانسحاب، ولكن تصريحات الناتو بأنهم لن يتركوا أفغانستان إلا بعد أن يتأكدوا من استتباب الأمن (وهو أمر صعب الحدوث)، تجعلنا نشك في جدية الانسحاب فهو انسحاب جزئي وليس كاملا كما يظهر.

وفي غمار كل ذلك، مازالت الأمة الإسلامية بعيدة عن مستوى الحدث، فنعم رأينا بعض الجهود في إعادة الإعمار من قِبل منظمة المؤتمر الإسلامي مثل افتتاح بعض المدارس وما إلى هذا، ولكنه يظل جهدًا قليلا على أرضٍ أعلنت الجهاد سنينًا طوالا وتمر بأزمات لن تُحل إلا بدور فاعلٍ للأمة على المستوى الرسمي والشعبي. فالدول الموجودة الآن موجودة في إطار التحالف ضد الإرهاب وبشكلٍ رمزي، والدول القادرة على الفعل مثل السعودية غائبة عن الأحداث.

إن الحديث عن الثقافة الاستراتيجية في أفغانستان يؤكد أنه برغم محورية الجهاد في الفكر الأفغاني، حيث إن الجهاد شرف للمجاهدين إبان الغزو السوفيتي، إذ يفاخر كل مجاهد بذلك الجهاد ويدرأ عن نفسه تهمة ترك الجهاد حتى وإن لم يكن ذلك أمرًا صحيحًا. إلا أنه يحدث الآن -في رأيي- أمريان؛ أولهما، تغييب الجهاد عن طريق إلهاء الشباب، وثانيهما أنه عندما يتعارك المجاهدون يفقد الجهاد معناه فيدّعي كل طرف أنه يجاهد حتى وإن كان ضد أخيه.

إن إحدى معضلات الوضع الأفغاني أن من يحمل لواء الجهاد ومقاومة المحتل وهي حركة طالبان (أهم الحركات المقاومة) أذاقت الشعب الأفغاني ويلات حكما عسكريَ لا يؤمن بتعدد الآراء حتى وصل الأمر إلى عدم السماح بتعليم المرأة، فالأفغان بين شقي رحى. فالجهاد واجب ولكن من يحمل لواءه لا يفهم فقهه، فنحن لا نعرف ماذا ستفعل طالبان إذا خرج المحتل وبقى من بقى في السلطة، إلا أن تجربتها السابقة لا تشير إلى قدرتها على عمل نهضة حضارية تعيد بناء أفغانستان. فشبح الحرب لن يغادر أفغانستان إلا إذا تقررت تنحية السلاح جانبًا فيما بينهم، ورفعوا سلاحًا واحدًا في وجه المحتل.

الهوامش:

(١) عرض لكتاب: جنيفر كنيبر، أندرو تيريل، الثقافة الاستراتيجية الإيرانية والردع النووي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، السلسلة: دراسات عالمية، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٩. عن موقع:

.http://www. neelwafurat. com

aspx-id=lbb186590./itempage.

155520&search=books

pdf Jean-.org/irp/agency/dod/dtra/syllabus.fas.

(2) www Larson".Johnson, Jeffrey A.nies L

.Comparative Strategic Culture Syllabus"

(٣) معلومات عن أفغانستان: org/wiki/.wikipedia.http://ar

(٤) حسب إحصاء ٢٠٠٨، نقلا عن المصدر السابق.

(٥) موقع الأمم المتحدة aspx-.org/Data.un.http://data

q=literacy%2b+afghanistan&d=GenderSt

at&f=inID:49;crID:84

(٦) أفغانستان: org/wiki/.wikipedia.ar.www

(٧) المصدر السابق.

(٨) موقع وزارة الخارجية الأمريكية:

htm .gov/r/pa/ei/bgn/5380.state.http://www

(٩) أفغانستان www.org/.wiki/.wikipedia.ar.

(١٠) شبكة الجزيرة، «مؤتمر لندن يقر إستراتيجية لأفغانستان»، http://www.net/NR/.exeres/

.aljazeera.5FF2A428-C9B5-456F-B5B0

htm.E8FCC62EB61F

(١١) المصدر السابق.

(١٢) بشير الأنصاري، مؤتمر كابل الدولي ومشروع الاحتلال الثنائي، http://www.net/NR/.aljazeera.exeres/

1C7C48D1-E9C7-42F0-81EE-

htmÅ.2F39B5697DF5

(١٣) المصدر السابق.

(١٤) أخبار شبكة الجزيرة، الناتو يبحث نقل القيادة للأفغان، على الرابط: http://wwwnet/NR/.aljazeera.exeres/

8F146F9E-

htm.7269-4904-A002-114F5A339BC0

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) نبيل شبيب، أفغانستان مقبرة استراتيجيات الهيمنة: http://www.net/NR/exeres/.aljazeera.

B1412BC5-6061-4D70-AD02-

.htm 31/12/2009.BC15D3290C50

(١٧) محمد الشافعي، أفغانستان حرب لا تنتهي: الملا عبد السلام ضعيف: مشكلة طالبان ليست كرزاي بل القوات الأجنبية، جريدة الشرق الأوسط: http://wwwcom/aawsat

asp?issueno=11679&article=595806.details

(١٨) انظر مقالة Rubin and Carlotta Gall,Alissa J

Widespread Fraud Seen in Latest Afghan

http://wwwcom/nytimes.Elections, 2010/

09/25/world/asia/

html?_r=1&pagewanted=all.25afghan

(١٩) أخبار الجزيرة، أمريكا: التقدم متواضع بأفغانستان، http://wwwnet/NR/exeres/aljazeera.

94B1F052-B579-4439-8714-

.htm.BC6B39E1385A

(٢٠) عن موقع مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية (أوتش) بتاريخ ٩ نوفمبر ٢٠١٠، org/.irinnews.http://arabic

.aspx?SID=232.ReportArabic

(٢١) منظمة الشفافية الدولية، تقرير ٢٠١٠ على الرابط:

http://wwworg/policy_research/.transparency

surveys_indices/cpi/2010/results

(٢٢) نبيل شبيب، أفغانستان مقبرة استراتيجيات الهيمنة، مصدر سابق.

(٢٣) محمد الشافعي، أفغانستان حرب لا تنتهي: أفغانستان تترك تعاليم طالبان إلى تعلم الإنجليزية والكومبيوتر، http://wwwcom/.aawsat.

asp?issueno=11688&article=597056.details

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) محمد الشافعي، أفغانستان.. الوجه الآخر ـ الحلقة (٣) ـ وزير الحج والأوقاف الأفغاني: الغزو الثقافي ينخر في عظام شبابنا وأشد مرارة من فيروس طالبان، جريدة الشرق الأوسط. http://wwwcom/.aawsat

asp?section=4&article=534564&i.details

ssueno=11238

(٢٧) أمين خراساني، الاحتلال العسكري والغزو الثقافي وفرض القيم الغربية، موقع رسالة الإسلام على الرابط: com/.islammessage.http://mail

aspx?cid=1&acid=123&pg=17&.articles

aid=9447

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) راشد الغنوشي، ما الجديد في جهاد القرضاوي،
http://wwwnet/arabic/madarik/politics/.onislm

(٣٢) انظر: بشير الأنصاري، مؤتمر كابل الدولي ومشروع الاحتلال الثنائي، http://wwwnet/.aljazeera.
NR/exeres/1C7C48D1-E9C7-42F0-81E
htm.E-2F39B5697DF5
html.119910-2010-08-11-095910

●●●

obeikan.com

دور مؤسسات التعليم العالي في الحفاظ على الهوية الإسلامية في البلقان

أحمد علي باشيتش

ترجمة: محمد كمال محمد(*)

مقدمة(**):

لم يكن سهلا أن يكون المرء مسلمًا في وسط أوربا وشرقها خلال القرنين الماضيين. وفيما خلا استثناءات شديدة الضآلة؛ حيث واجه معظم المسلمين في هذه المنطقة تحديات -إن لم نقل تهديدات- لهويتهم وفي بعض الأحيان لوجودهم المادي. فمع بداية الانسحاب العثماني من أوربا في الفترة من ١٨٢٠ إلى ١٩٢٠ كان على المسلمين أن يكافحوا ضد صورة ذهنية ووصمة بأنهم بقايا احتلال بغيض أو خونة أو متعاونون مع هذا الاحتلال.

عانت مجتمعات مسلمي البلقان بشكل خاص هذه الصورة والوصمة لأنها نشأت مع الوجود العثماني في المنطقة، فارتبط مصير هذه المجتمعات بمصائر الدولة العثمانية. ويحدد التاريخ والتراث العثماني إلى حد كبير الطريق التي يُنظر بها إلى المسلمين من قِبل جيرانهم غير المسلمين. وفي الأوقات العصيبة التي أعقبت الرحيل العثماني فإن معظم المظاهر المرتبطة بالإسلام صارت أهدافًا للكراهية الشعبية وتصرفات حكومية مدمرة.

وفي السنين التي تلت تلك الحقبة والتي تراوحت ما بين ٥٠ و٧٠ سنة، لم تقلّ الشيوعية عن الفترة السابقة في عدائها للإسلام بدرجات متفاوتة، وقد حاولت النظم الشيوعية قمع كل الهويات الدينية بما فيها الإسلامية. وبلغ النظام الألباني أقصى مدى في التطرف بأن اعتبر الإلحاد العقيدة الرسمية للدولة، في حين كان النظام اليوغوسلافي أقل النظم عداء ضد الدين. ومع انهيار الشيوعية انتعشت القوميات الإثنية المتطرفة (في الغالب المسيحية الأرثوذكسية) وتشكلت هذه القوميات في مواجهة الآخر المسلم، سواء كان ذلك في بلغاريا في الثمانينيات أو البوسنة وكوسوفا ومقدونيا في التسعينيات.

ومما جعل الحفاظ على الهوية الإسلامية أمرًا صعبًا على وجه الخصوص هو أن كثيرًا من دول ما بعد الشيوعية في أوربا الشرقية كانت كيانات تاريخية جديدة. وكقاعدة، فإن الدول الجديدة تميل لإعطاء أولوية كبيرة لبناء الأمة. والقائمون على بناء الأمة بالتعريف يستخدمون تعليم الأدب والتاريخ لترويج سير تاريخية تقوم على غائية تقرير المصير.

وبشكل أكثر تأصيلا، هناك من يرى أن «تواريخ الدول الجديدة في أوربا الشرقية كتواريخ أحادية وغير متسامحة مع وجهات النظر البديلة، كما كانت الحال نفسها مع سابقاتها الشيوعية، وهي لم تفعل سوى أن استبدلت التوجه القومي بالأيديولوجية الشيوعية. وبهذا المعنى فإن إنشاء ديمقراطية رسمية في بلاد ما بعد الشيوعية لم يمنع أو يقلل من استخدام التعليم في أغراض بناء الهوية»(١).

التعليم الإسلامي العالي في البلقان:

يبلغ عدد المسلمين في جنوب شرق أوربا، باستثناء الجزء الأوروبي من تركيا، حوالي ٩ ملايين نسمة، معظمهم من السكان الأصليين لهذه المنطقة فيما عدا أقليات مسلمة مهاجرة صغيرة العدد في اليونان ورومانيا. وقد نشأت المجتمعات المسلمة في البلقان مع الوجود العثماني في هذه المنطقة، وارتبط مصيرها لقرون بأحوال الدولة العثمانية، وحتى في أيامنا هذه فإن التاريخ والتراث العثماني يحددان إلى حد كبير الطريقة

التي ينظر بها السكان غير المسلمين إلى مسلمي البلقان. وظلت هذه المجتمعات المسلمة جزءًا من «السلام العثماني» وعاشوا ونموا تحت مظلتها حتى عام ١٨٣٢م (اليونان)، ١٨٧٨ (البوسنة، جزء من صربيا، الجبل الأسود، بلغاريا، رومانيا) و١٩١٣ (السنجق، كوسوفا، ألبانيا، مقدونيا).

كان مسلمو البلقان جزءًا أساسيًا من الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الدولة العثمانية، ومن ثم فقد مثّل انهيار النظام العثماني صدمة ثقافية كبيرة لهم. ومنذ هذا الانهيار فصاعدًا كان على مسلمي البلقان التعامل بمفردهم مع القوميات الأرثوذكسية شديدة العداء لهم في جنوب شرق أوروبا، وبعد ذلك بفترة صغيرة كان عليهم التعامل مع الأنظمة الشيوعية التي ناصبتهم العداء أيضًا، وفي العقود المضطربة التي تلت ذلك أصبحت معظم الملامح المرتبطة بالإسلام أهدافًا للحقد الشعبي وإجراءات مدمرة من قبل الدول في هذه المنطقة.

وبعد انهيار النظام العثماني، تقطعت سريعًا العلاقات بين اسطنبول والبلقان وتهشمت شبكة المؤسسات التعليمية الإسلامية الرسمية، وفي بعض الأحيان دُمرت بالكامل. حيث شهدت كل المجتمعات الإسلامية في البلقان انهيارًا لنظم التعليم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية؛ ففي يوغسلافيا السابقة -حيث كان هناك أكبر عدد من المسلمين في البلقان وأقل الديكتاتوريات سلطوية- لم يُسمح إلا باستمرار مدرسة واحدة في عملها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، بينما كان هناك في البوسنة والهرسك وحدها ٢٣ مدرسة قبل الحرب. كما أُغلق المعهد الديني الشرعي العالي عام ١٩٤٦ وكان مؤسسة التعليم العالي الإسلامي الوحيدة في ذلك الوقت. وبعد تقارب النظام اليوغسلافي مع العالم الإسلامي، سُمح للتعليم العالي الإسلامي باستئناف عمله عام ١٩٧٧ في سراييفو. وبعد انهيار الكتلة السوفيتية، وتفكك يوغسلافيا أُنشئت معاهد إسلامية أخرى في بريشتينا وصوفيا، وسكوبي...إلخ. واليوم تخدم سبع كليات حاجة المسلمين للتعليم العالي الإسلامي ويبلغ عدد طلاب هذه الكليات ٢٢٠٠ طالب، كما تخرّج فيها حتى الآن ٢٢٠٠ طالب. ونتناول هذه المؤسسات فيما يلي.

البوسنة والهرسك:

يدير مسلمو البوسنة شئونهم الدينية من خلال منظمة غير حكومية مستقلة تنتشر في جميع أنحاء البوسنة تسمى المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك، والتي تأسست عام ١٨٨٢م ويرأسها الآن رئيس العلماء أو المفتي الأكبر الدكتور مصطفي تسيريتش[٢].

تدير المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك ست مدارس إسلامية ثانوية (يحضرها الطلبة بعد ٩ سنوات من الابتدائية): مدرسة الغازي خسرو بيك (تأسست ١٥٣٧م) في سراييفو، مدرسة إبراهيم بك (تأسست عام ١٦٦٢م وأعيد إنشاؤها ١٩٩٣م) في ترافنيك، ومدرسة عثمان أفندى ريجوفيتش (تأسست ١٩٩٢) في فيسوكو، وجمال الدين أفندى تشاؤوتشفيتش (تأسست عام ١٩٩٣) في تسازين، ومدرسة كارادوز بك (تأسست عام ١٩٩٥) في موستار. وقد تغيرت المناهج بشكل كبير في هذه المدارس خلال العقد الماضي، لتتحول من مؤسسات تدريب إمام المسجد ومدرس التربية الدينية إلى مدارس ثانوية عادية، بالإضافة إلى منهج ديني إضافي.

جدول رقم (١) المؤسسات الرئيسة للتعليم العالي الإسلامي في البلقان ٢٠٠٨/٢٠١٠

المؤسسة	المدينة/البلد	تاريخ الإنشاء	عدد الطلاب	عدد الخريجين
كلية الدراسات الإسلامية	سراييفو/ البوسنة والهرسك	١٩٧٧	٨٠٠	٦٥٤
المعهد الإسلامي العالي	صوفيا/ بلغاريا	١٩٩١	١٠٠	٢٨٥
كلية الدراسات الإسلامية	بريشتينا/ كوسوفا	١٩٩٢	١٠٠	١١٨
كلية التربية الإسلامية	زينيتسا/ البوسنة والهرسك	١٩٩٣	٦٤٠	٧١٠
كلية التربية الإسلامية	بيهاتش/ البوسنة والهرسك	١٩٩٦	٢١٣	٣٢٩
كلية الدراسات الإسلامية	سكوبي/ مقدونيا	١٩٩٧	٨٠	٩٠
كلية الدراسات الإسلامية	نوفي بازار/ صربيا	٢٠٠١	٢٣٠	٣٥
الإجمالي			٢١٦٣	٢٢٢١

ويتخرج حوالي ٤٠٠ طالب (في السنوات الأخيرة يتساوى عدد الطلاب والطالبات من هؤلاء الخريجين) كل عام من هذه المدارس الست، ومعظمهم يستمر في الدراسة ويلتحق بالجامعات العامة في مجالات غير الدراسات الإسلامية. وخريجو هذه المدارس -خاصة مدرسة الغازي خسرو بك- عملوا بعد تخرجهم سياسيين ودبلوماسيين، ورجال أعمال وأكاديميين ومفكرين وكتابًا...إلخ، وربما يكون حارث سلايجتش، عضو مجلس رئاسة الدولة البوسنية السابق ووزير الخارجية السابق، أشهر خريجي مدرسة سراييفو.

وبالإضافة إلى ما سبق، تدير المشيخة الإسلامية في البوسنة ثلاث مؤسسات للتعليم العالي: كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو (تأسست عام ١٩٧٧)[٣]، وكلية التربية الإسلامية في زينيتسا (تأسست عام ١٩٩٣)، وكلية التربية الإسلامية في بيهاتش (تأسست عام ١٩٩٦). وبعد السماح بتدريس الدين لمختلف الطوائف في مدارس الدولة بالبوسنة، وفرت جامعة جمال بيديتش في موستار، ولمدة عدة سنين، برنامجًا لتدريب مدرس التربية الدينية الإسلامية (١٩٩٧-٢٠٠٢).

وتعتبر كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو أقدم مؤسسات التعليم العالي الإسلامي وأرفعها مكانة في جنوب شرق أوربا، وقد أسستها عام ١٩٧٧ المشيخة الإسلامية في البوسنة والهرسك. لكن كغيرها من مؤسسات التعليم العالي الإسلامي في البلقان، تقوم الكلية على أساس تراث طويل من التعليم الإسلامي في البوسنة والهرسك، الذي بدأ مع بناء المساجد الأولى في المنطقة، والتكايا والمدارس الابتدائية (Muallimhana) في النصف الأول من القرن الخامس عشر. استمر هذا التراث مع بناء المدارس ودور القرآن ودور الحديث في القرن السادس عشر.

كما أن كلية الدراسات الإسلامية وريثة لمدرسة القضاء التي تأسست عام ١٨٨٧ لتخريج القضاة الشرعيين، وقد أسستها حكومة الإمبراطورية النمساوية المجرية لإعداد القضاة المسلمين وسُميت الكلية فيما بعد «المدرسة العليا لأصول الدين والشريعة»، ثم أُغلقت عام ١٩٤٦ بعد إلغاء نظام القضاء الشرعي في يوغسلافيا الاشتراكية[٤]. ومبنى هذه المدرسة ذات الأسلوب الموروث الجديد (نمط معماري) هو المقر الحالي لكلية الدراسات الإسلامية في سراييفو.

وفي سبتمبر ٢٠٠٤ انضمت الكلية إلى جامعة سراييفو، وهو ما يعني أن الكلية لها استقلال في تطوير برامجها، لكن يجب عليها اتباع قواعد الجامعة فيما يتعلق بتوكيد الجودة ونظم ترقية الأساتذة وما شابه ذلك من مسائل. وللكلية مصدر تمويل ثابت من بيت المال، وهو يعتبر ميزانية خاصة للمشيخة الإسلامية، ويأتي من الزكاة وزكاة الفطر منذ السبعينيات.

تقدم كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو برامج لطلاب المرحلة الجامعية الأولى وطلاب مرحلة الدراسات العليا، وتقوم بالبحث الأكاديمي في مجال الدراسات الإسلامية وما يرتبط بها من تخصصات (مثل اللغة العربية والأدب العربي). في المرحلة الجامعية الأولى هناك ثلاثة برامج: أصول الدين، التربية الدينية، إعداد الإمام والخطيب والمعلم؛ حيث مدة أول برنامجين ثمانية فصول دراسية، ومدة البرنامج الثالث ستة فصول دراسية.

يمد التخصص الرئيس في أصول الدين طلابه بتعليم مؤهل في الدراسات الإسلامية، ويعرِّفهم بالبحث العلمي في هذا المجال، ويُمنح الخريجون شهادة البكالوريوس في الدراسات الإسلامية.

وهذا البرنامج مصمم ليقدِّم للطلاب -بالإضافة إلى التخصصات الإسلامية التقليدية- معرفة جيدة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة، ويُعِد البرنامج الطلاب للقيام بالواجبات الدينية والتربوية في المشيخة الإسلامية والقيام بمختلف الأنشطة الثقافية والاجتماعية والتربوية التي تقتضي التخصص في العلوم الإنسانية. ويستكمل العديد من الخريجين تعليمهم في الخارج (الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، ألمانيا، أستراليا، كرواتيا) وبعضهم يصبح وزراء وأعضاء في البرلمان.

أما التربية الدينية كتخصص رئيس، وقد بدأ عام ١٩٩٢، فيقدم للطلاب تعليمًا في مجال التربية الدينية، ويعرفهم بالبحث العلمي في هذا المجال؛ حيث يُمنح الخريجون درجة البكالوريوس في التربية الدينية. ويقدم البرنامج تركيبة من المواد الدينية والتربوية واللغوية والعامة. ويُعِد هذا البرنامج الطلاب للعمل في مجال التربية الدينية والثقافة الدينية في المشيخة الإسلامية، ومدارس الدولة ومؤسسات ما قبل المدرسة وفي الإعلام.

وقد خُصص برنامج إعداد الإمام والخطيب والمعلم الذي أنشئ عام ٢٠٠٦ لتلبية احتياجات المجتمع المسلم للائمة والوعاظ والمعلمين المؤهلين. ومنذ عام ٢٠٠٦ قررت المشيخة الإسلامية أنه منذ ذلك الوقت فصاعدًا، يجب أن يكون الأئمة من خريجي الجامعة، وقبل ذلك كان من الممكن لخريجي المدارس العمل أئمة.

وبالإضافة إلى برامج المرحلة الجامعية الأولى، تقدم الكلية برامج للدراسات العليا منذ عام ١٩٩٤ على مستوى الماجستير والدكتوراه. تضم الكلية حوالي ٣٠٠ طالب بدوام كامل، ٥٠٠ طالب بدوام جزئي. وتخرج في الكلية حتى الآن حوالي ٦٥٤ طالبًا وطالبة، كما منحت الكلية ٣٢ درجة ماجستير، و١٧ درجة دكتوراه. ويعمل بالكلية حاليًا ٤٠ عضو هيئة تدريس (١٩ دكتورًا، و٨ من حاملي درجة الماجستير) كلهم يحملون الجنسية البوسنية ماعدا أستاذًا للغة العربية.

والآن، ومنذ سنوات عديدة، يوجد بالكلية هيئة تدريس مؤهلة كافية لتلبي معايير الجامعة في هذا المجال، وقد تلقوا تعليمهم في مختلف أرجاء العالم، من كوالالمبور والرياض والقاهرة من الشرق، وفي زغرب ومدريد وشيكاغو في الغرب، وتعتبر الكلية من بعض النواحي بوتقة انصهار. ولغة التدريس هي البوسنية، إلا أن أطروحات الماجستير والدكتوراه يمكن أن تُكتب بالعربية أو الإنجليزية. وليس للكلية، مدينة جامعية خاصة بها، لكن بناء هذه المدينة بدأ وسيستغرق ذلك بعض سنوات حتى يكتمل.

وتمنح الكلية دبلومة في الدراسات الإسلامية –وهو برنامج مدته ثلاثة أشهر ولا يعد درجة علمية– باللغة البوسنية والإنجليزية للرجال والنساء العاديين الذين يريدون أن يعرفوا أكثر عن الإسلام عامة، وعن الإسلام والثقافة الإسلامية في البوسنة والهرسك على وجه الخصوص. وهو مصمم ليقدِّم معرفة أولية بالإسلام عقيدةً وشريعةً وتاريخًا وثقافةً، مع تركيز خاص على الإسلام في البلقان والبوسنة والهرسك. ويُعَد هذا البرنامج جزءًا من استجابة الكلية لاحتياجات المجتمع وتحديات الوقت الراهن، وقد نتج عن هذه الاحتياجات والتحديات عدد من التغيرات والتعديلات في برنامج الدراسة وتوسيع البرنامج الأكاديمي، ففي العام الدراسي ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣ جرى تنفيذ إصلاح شامل لبرنامج المرحلة الأولى الجامعية حتى يقترب من متطلبات عملية بولونيا.

كما أسست المشيخة الإسلامية كليات التربية الإسلامية في زينيشا عام ١٩٩٣ وبيهاتش في عام ١٩٩٦ كمؤسسات أكاديمية للتربية الإسلامية، بها برامج تستمر لمدة عامين لتلبية الحاجة إلى معلمي التربية الدينية الإسلامية في المدارس العامة، بعد السماح بالتربية الدينية لمختلف الطوائف في تلك المدارس في عام ١٩٩١، وفي عام ٢٠٠٤ أصبحت الكليتان كليات جامعية.

تقدم الكلية الموجودة في مدينة زينيشا في وسط البوسنة[٥] الآن ثلاثة برامج لطلاب المرحلة الجامعية الأولى للحصول على درجة البكالوريوس في التربية الإسلامية والتربية الاجتماعية (منذ عام ٢٠٠٥) وإعداد مدرسي ما قبل المدرسة (منذ ٢٠٠٨). مدة برنامج التربية الاجتماعية ثمانية فصول دراسية، بينما تبلغ مدة البرنامجين الآخرين ستة فصول دراسية. ومنذ عام ٢٠٠٩ تقدم الكلية برنامج ماجستير في إدارة الجودة في التربية الدينية. وقد أثبتت هذه الكلية في مجالات عديدة أنها الأكثر إبداعًا من بين كل الكليات الإسلامية في البلقان، وقد تمكنت من تجاوز الدوائر الدينية المغلقة لتقدم تدريبًا لمهن أكثر عمومية مثل المربي (الإخصائي) الاجتماعي ومعلم ما قبل المدرسة (رياض الأطفال).

وتختلف مناهج البرامج الثلاثة عن بعضها البعض بشكل كبير؛ حيث توجد ٤ مجموعات من المواد في برنامج التربية الإسلامية: مواد دينية (تلاوة القرآن، التفسير، الحديث، الفقه، العقيدة، الدعوة)، ومواد تربوية ولغوية وعامة. وقد خرَّجت الكلية حتى الآن سبعمائة خريج معظمهم في برنامج التربية الإسلامية (٦٣٠ طالبًا)، وتضم الكلية الآن ٦٤٠ طالبًا تبلغ نسبة الطالبات حوالي ٦٠٪ منهم، معظمهم الآن في برنامج التربية الاجتماعية. ويقوم بالتدريس لهؤلاء الطلاب تسعة من حاملي درجة الدكتوراه يعملون بدوام كامل، و(١٤) يعملون بدوام جزئي في الكلية. وفي عام ٢٠٠٤ انضمت الكلية إلى جامعة زيتشيا، والتمويل الأساسي للكلية يأتي من السلطات المحلية (٧٠٪) والتبرعات والمصاريف التي يدفعها الطلاب.

أما الكلية التي توجد في مدينة بيهاتش التي تقع غرب البوسنة[٦] فقد أسستها المشيخة الإسلامية في عام ١٩٩٥/ ١٩٩٦، وتعد أصغر الكليات الإسلامية الموجودة في البوسنة فيما يخص عدد الطلاب، ولكنها تتمتع بأفضل الإمكانات والمدن الجامعية في الكليات الإسلامية في البلقان. أسست المملكة العربية السعودية مبنى الكلية وافتُتح عام ٢٠٠٢.

وقد بدأت أيضًا كمؤسسة أكاديمية بها برامج تمتد لسنين، ثم تحولت بعد ذلك إلى كلية جامعية مدة الدراسة بها ثلاث سنوات، وبها برامج مشابهة جدًا لكلية زينيتسا. وتتبع الكلية الجامعة الإقليمية منذ عام ١٩٩٧[٧]. خرجّت الكلية حتى الآن ٣٢٩ خريجًا، ٤٠٪ منهم خريجات. ويبلغ عدد طلاب الكلية الآن ٢١٣ طالبًا (٣٠٪ منهم طالبات)، ويعمل بها أربعة من حاملي درجة الدكتوراه بالإضافة إلى أحد حاملي درجة الماجستير. ويتم تمويل الكلية عن طريق الحكومة المحلية، لكن يصعب أن تستمر الكلية وهي تقدم برنامجًا واحدًا فقط.

من بين هذه المؤسسات الثلاث للتعليم الإسلامي، فإن كلية سراييفو هي الأطول تراثًا والأرفع مكانةً. ويرى رئيس العلماء الدكتور مصطفي تسيريتش أن هذه الكلية –جنبًا إلى جنب مع مكتبة الغازي خسرو بك (تأسست عام ١٥٣٧)– يمكن أن تمثل نواة لجامعة إسلامية دولية في المستقبل[٨]. بالإضافة إلى أنه في الوقت الحاضر تتعدى أهمية هاتين المؤسستين حدود البوسنة لأنهما تجذبان الطلاب من البلاد المجاورة بخاصة الجمهوريات التي تفككت إليها يوغسلافيا السابقة.

كوسوفا:

يوجد في جمهورية كوسوفا مدرسة إسلامية ثانوية واحدة، وهي مدرسة علاء الدين في بريشتينا ولها فرعان في بريزرن وجنيلان، ويلتحق بها الآن طلاب وطالبات. أُنشئت المدرسة عام ١٩٥٢ وتخرج فيها حتى الآن ١٣٠٠ طالب، ويجمع منهجها بين مواد دينية ومواد غير دينية.

أنشئت أول كلية للدراسات الإسلامية في كوسوفا[٩] في عام ١٩٩٢ بعد تفكك يوغسلافيا وانقطاع علاقات كوسوفا مع

مركز التعليم الإسلامي في سراييفو. وكأول مؤسسة تعليم عالي إسلامي باللغة الألبانية فقد اجتذبت أيضًا طلابًا يتحدثون الألبانية في الجبل الأسود، وألبانيا، ومقدونيا وجنوب صربيا (وادي بريشيفا).

المعلمون في هذه المدرسة من أصل ألباني أكملوا دراساتهم في كوسوفا أو خارجها. وفي الوقت الحاضر تقدم الكلية برنامجًا لطلاب المرحلة الجامعية الأولى لمدة أربع سنوات به حوالي ١٠٠ طالب، ٣٠٪ منهم طالبات. وقد قبلت الكلية في عام ٢٠٠٨/٢٠٠٩ أربعة عشر طالبًا منتظمًا و١٧ طالبًا بدوام جزئي، وقد تخرج في الكلية ١٦٦ طالبًا وطالبة بحلول منتصف عام ٢٠٠٩.

وفيما يتعلق بالمنهج، فإن هذه الكلية من بين الكليات الإسلامية في البلقان تعد الأقل انفتاحًا على المقررات غير الدينية. وفيما عدا مقررًا في اللغة ومقررين في الفلسفة الإسلامية، تقدم الكلية مقررات في التخصصات الإسلامية التقليدية: تلاوة القرآن، التفسير، الحديث، العقيدة والفقه الإسلامي، السيرة، الدعوة..إلخ، ولا توجد مقررات في علم النفس وعلم الاجتماع أو التربية. ويعمل بالكلية سبعة من حاملي درجة الدكتوراة وخمسة من حاملي درجة الماجستير.

تمول المشيخة الإسلامية الكلية ويدفع الطلاب مصاريف رمزية. وتحتل الكلية في الوقت الحاضر مبنى قديمًا في أمسّ الحاجة إلى إعادة البناء، وليس للكلية مدينة جامعية لسكنى الطلاب، ولكنْ هناك خطط تأخرت طويلا من أجل إقامة مبنى جديد، وأخيرًا تقدم العمل فيها. وقد خصص صندوق زايد الخيري من الإمارات العربية المتحدة تمويلا لإعادة البناء.

وتخضع كل من مدرسة علاء الدين وكلية الدراسات الإسلامية للإشراف القانوني للمشيخة الإسلامية في كوسوفا. وعلى الرغم من أن الوضع القانوني للجماعات الدينية لم يتم حسمه، فإن شهادات الخريجين تقبلها وتنظمها وزارة التعليم في كوسوفا منذ عام ٢٠٠٨, وتعاني الكلية في الوقت الراهن مشكلات تتعلق بعملية الاعتماد. ومن المعتاد أن يعمل خريجو الكلية أئمة ومعلمين للتربية الإسلامية داخل المشيخة؛ حيث لا يُسمح بالتعليم الديني للطوائف في المدارس العامة(١٠).

مقدونيا:

توجد في مدينة سكوبي مدرسة عيسى بك، وهي مدرسة ثانوية دينية تأسست عام ١٩٨٤ وتديرها المشيخة الإسلامية في مقدونيا. وللمدرسة فروع في المدن المسلمة الكبيرة في مختلف أنحاء مقدونيا مثل تيتوفو وجوستفار للفتيات، وشتيب للطلاب. وتقبل المدرسة في سكوبي طلابًا وطالبات. وتدرِّس الإسلام منهجًا أساسيًا وهذا المنهج ليس محل رعاية أي هيئة من هيئات الدولة، ومن ثم فإن تمويله يأتي من المشيخة الإسلامية في مقدونيا، إلا أنه في عام ٢٠٠٩ قررت وزارة التعليم والعلوم أن يتم تمويل مدرسة عيسى بك من ميزانية الدولة بدءًا من عام ٢٠١٠، وستعمل تحت إشرافها، وستضم التغيرات أيضًا تغيرات في المناهج، ويشمل ذلك تقديم عدد كبير من المقررات غير الدينية.

وتعد كلية الدراسات الإسلامية في سكوبي التي أنشأتها المشيخة الإسلامية في مقدونيا عام ١٩٩٧ المؤسسة التعليمية الإسلامية العالية الرئيسية في مقدونيا(١١)، وتقع الكلية على أطراف سكوبي في مبنى مدرسة عيسى بك. وفي عام ٢٠٠٨ أصدر البرلمان قانونًا لمؤسسات التعليم العالي للتجمعات الدينية، مما أتاح لكلية الدراسات الإسلامية أن تتحول من مؤسسة خاصة إلى مؤسسة تعليمية خاصة غير هادفة للربح، وهو ما يتيح للمدرسة أن يتم تمويلها عن طريق الدولة، بالإضافة إلى تبرعات من مصادر أخرى، وبشكل أساسي من المشيخة الإسلامية في مقدونيا.

وبالإضافة إلى هذه الكلية، فإن العاملين في مجال الدين الإسلامي في مقدونيا يتم تدريبهم في الخارج في كليات الدراسات الإسلامية وبشكل رئيس في تركيا ومصر والأردن وسوريا والبوسنة.

وكما هو الحال في بريشتينا، فإن المنهج الحالي يركز بشدة على التخصصات الإسلامية التقليدية كتلاوة القرآن والتفسير والحديث والعقيدة والفقه الإسلامي.

ويحتوي المنهج على مقررات لغوية كثيرة لتعكس الطبيعة التعددية للبلاد. حيث يتم تدريس اللغة العربية في الفصول الدراسية الثمانية، وتُدرس التركية في ستة فصول دراسية، والإنجليزية في أربعة فصول دراسية، بينما تُدرس كل من الألبانية والمقدونية في فصلين دراسيين. إلا أن لغة التدريس هي اللغة الألبانية، ولكن الطلاب يمكن أن يستخدموا المقدونية في الامتحانات. مرة أخرى، كما هو الحال في برشتينا، لا توجد مقررات للعلوم الاجتماعية، وهناك خطط للبدء في برنامج للتربية الدينية.

وحتى منتصف عام ٢٠٠٨ تخرج حوالي ٩٠ طالبًا، ويوجد الآن بالكلية ٨٠ طالبًا، ٨٠٪ منهم طالبات. ويعمل في الكلية في الوقت الحاضر خمسة من حاملي درجة الدكتوراه والعديد من حاملي درجة الماجستير. وقد أعاقت بشدة الخلافات المستمرة داخل المشيخة الإسلامية في مقدونيا تطوير الكلية.

صربيا:

تدير المشيخة الإسلامية في صربيا مدرسة الغازي عيسى بك وكلية الدراسات الإسلامية، وكلتاهما توجد في نوفي بازار،

والمدرسة مدرسة إسلامية ثانوية[١٢]، أنشئ قسم الطلاب عام ١٩٩٠، أما قسم الطالبات فقد أنشئ ١٩٩٦. وقد تم افتتاح قسم آخر للطالبات في روشاى (في الجبل الأسود) عام ٢٠٠١.

وقد تأسست كلية الدراسات الإسلامية[١٣] عام ٢٠٠١ بوصفها مؤسسة أكاديمية للتربية الإسلامية يستمر برنامجها لمدة سنتين، ثم تحولت إلى كلية مدة الدراسة بها ٤ سنوات. واليوم تقدم الكلية بشكل أساسي تدريبًا لأئمة المستقبل ومعلمي التربية الإسلامية في المدارس العامة.

وتقدم الكلية برامج لطلاب المرحلة الجامعية الأولى ومرحلة الماجستير والدكتوراه في ستة مجالات: القرآن والسنة، والشريعة، الدعوة والإعلام، العقيدة ومقارنة الأديان، التربية الدينية، الاستشراق. ولغة التدريس هي اللغة البوسنية. وكثير من هيئة التدريس محاضرون زائرون من البوسنة ومقدونيا.

وتضم الكلية في الوقت الحالي ما يقارب ٢٣٠ طالبًا في المرحلة الجامعية الأولى. وقد حصل ٣٥ طالبًا على درجة البكالوريوس من الكلية حتى الآن. وبسبب مرونة برامج الدراسة يأتي بعض الطلاب من خارج صربيا وبشكل أساس من البوسنة. ويشبه المنهج بدرجة كبيرة جدًا منهج كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو. ومصدر تمويل الكلية الأساسي هو مصاريف الطلاب بالإضافة إلى مساهمة من المشيخة الإسلامية في صربيا.

وبالإضافة إلى هاتين المؤسستين، تدير المشيخة الإسلامية في صربيا جامعة نوفي بازار الدولية[١٤] المسجلة رسميًا بوصفها وقفًا. وهي جامعة علمانية بها العديد من الكليات والفروع في عدد من المدن الصربية، ويدرس بها طلاب مسلمون وغير مسلمين[١٥]. وكلية الدراسات الإسلامية بصربيا هي إحدى كليات جامعة نوفي بازار.

بلغاريا:

يتكون نظام التعليم الإسلامي في بلغاريا من: ثلاث مدارس ثانوية، المقررات القرآنية، المعهد الإسلامي العالي في صوفيا. تقع المدارس الثانوية الثلاث في مدن بشومين، وروسة، ومومشيلجراد. ويمكن لخريجي هذه المدارس العمل أئمة أو مواصلة تعليمهم في أي مجال دراسي[١٦]. وتدعم منظمات أجنبية مختلفة العديد من مدارس القرآن، لكن تحت إشراف المفتي الأكبر. ويأتي المعهد الإسلامي العالي في صوفيا على قمة هذا النظام التعليمي.

أُسس المعهد الإسلامي في ١٩٩١ بوصفه مؤسسة تعليم فوق المتوسط، وتحول إلى معهد عالي ١٩٩٨[١٧]. يضم النظام الأساسي للمعهد دراسات لطلاب المرحلة الجامعية الأولى والدراسات العليا، لكنه لا يقدم في الوقت الحالي سوى برنامج المرحلة الجامعية الأولى. والمهمة الأساسية للمعهد هي إعداد القادة الروحيين للمجتمع المحلي المسلم، أي المفتين والأئمة والوعاظ ومدرسي التربية الدينية. يحصل الخريجون على بكالوريوس في أصول الدين الإسلامي. وهناك إمكانية للخريجين للتقدم إلى امتحانات إضافية قليلة ليحصلوا على لقب «متخصص في تاريخ وثقافة الشعوب الشرقية» من الجامعة البلغارية الجديدة في صوفيا[١٨].

ويوجد في المتوسط مائة طالب في أي فترة زمنية، معظمهم منتظمون. ويمكن للأئمة ومسئولي دار الإفتاء ومدرسي التربية الدينية حضور الدراسة في المعهد بوصفهم طلابًا بدوام جزئي بشرط ألا يتخطوا سن الخامسة والثلاثين. ومنذ عام ١٩٩٣ يقبل المعهد الطالبات أيضًا، ويمثلن الآن أكثر من ٣٠٪ من مجموع الطلاب. يعود معظم الطلاب إلى خلفية تركية، ويمثل البوماك (مسلمو بلغاريا) ٣٠٪، وطلاب روما (الغجر) ١٠٪، وبعد التخرج يمكنهم تدريس الإسلام في مدارس الدولة. وخلال الفترة ١٩٩١- ١٩٩٨ خرَّج المعهد الإسلامي فوق المتوسط ١٢٣ خريجًا، بينما تخرج ١٦٢ طالبًا من المعهد الإسلامي بعد تحوله إلى معهد عالٍ.

يشبه منهج المعهد الإسلامي بشكل كبير منهج كليات الإلهيات في تركيا، ويقوم بتدريس المواد الدينية أساتذة أتراك معتمدون من هيئة الشئون الدينية التركية. وفي الوقت الحالي يوجد ٢٢ محاضرًا: ١٢ منهم يحملون درجة الدكتوراه واثنان حاصلان على درجة الماجستير. ويتم التدريس باللغتين التركية والبلغارية، ويتكون المنهج من مقررات إجبارية واختيارية.

والتعليم بالنسبة للطلاب كاملي الانتظام مجاني، بالإضافة إلى الإعاشة والطعام، وفي بعض الحالات يحصل الطلاب على منح. وقد تلقى المعهد عونًا في الفترة من ١٩٩١ إلى ١٩٩٨ من منظمة تركية غير حكومية، ومنذ نهاية التسعينيات يعمل المعهد تحت إشراف لجنة تتكون من ممثلي مشيخة المسلمين في بلغاريا وتركيا، وقد تأسست هذه اللجنة من خلال بروتوكول وقعته الدولتان[١٩]، ويطمح المعهد الآن إلى الاعتماد من قِبل الدولة. ويتم تمويل المعهد من خلال دار الإفتاء الرئيسة، ويأتي معظم التمويل في الواقع من تركيا؛ فالدولة لا تمول المعهد. وللمعهد مبناه الخاص، لكن ليس لديه سكن خاص للطلاب، ولكنه يوفر لهم شقق مستأجرة يدفع تكاليفها المعهد.

ألبانيا وكرواتيا واليونان والجبل الأسود ورومانيا وسلوفينيا:

لا توجد في هذه البلاد أي مؤسسة للتعليم الإسلامي العالي، وإن كانت هناك عدة مدارس في ألبانيا تديرها المشيخة الإسلامية في ألبانيا ومنظمات مسلمة خارجية. حيث تدير المشيخة الإسلامية سبع مدارس ثانوية، ومدرستين ابتدائيتين،

وخمسة مقررات أخرى. لكن لا يوجد معهد عالٍ إسلامي في ألبانيا. وهو ما يعني أن المسلمين الألبان يعتمدون على مؤسسات خارجية لتدريب أئمتهم ومدرسي التربية الدينية.

وقد أثيرت مسألة بناء جامعة إسلامية في ألبانيا منذ عام ٢٠٠٥[٢٠]؛ حيث إن كلا الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية لديها مؤسسات التعليم العالي الخاصة بها. وكانت استجابة الحكومة إيجابية من ناحية المبدأ، لكن الجامعة لم تنشأ حتى الآن، ويرجع ذلك إلى مجموعة من الأسباب السياسية ونقص الموارد البشرية المحلية. وحينما عرضت أطراف خارجية راغبة في دعم المشروع مساعدتها رفضت الحكومة. وبسبب حرص النخبة الألبانية العلمانية ذات القوة الكبيرة على السيطرة المجتمع المسلم، فإن بعض المراقبين يتشككون في إمكانية السماح بإنشاء كلية جامعية إسلامية مستقلة في الوقت القريب. ويرى آخرون أن الدولة الألبانية قد تسمح بإنشاء مثل هذه الجامعة فقط من أجل منع الطلاب من دراسة الإسلام بالخارج.

وفي كرواتيا، تدير المشيخة الإسلامية مدرسة «د.أحمد اسماعيلوفيتش»، وهي مدرسة دينية إسلامية ثانوية منذ عام ١٩٩٢، ولكنها تحولت في عام ٢٠٠٦ إلى مدرسة إسلامية ثانوية عامة بسبب قلة عدد المتقدمين إليها. ويتوافق برنامج المدرسة مع برنامج مدارس الدولة الثانوية ويضم مواد إسلامية، لكن الخريج لا يحصل على لقب إمام[٢١]. ومنذ سنوات طويلة كانت هناك خطط لإنشاء كلية إسلامية في زغرب، ولكن لم ينجز الكثير في هذا الموضوع، وجدوى المشروع محل شك. أما الأئمة فيرسلون للخارج ليتم إعدادهم غالبًا في البوسنة والهرسك.

وفي اليونان ينظم القانون ١٩٩١/ ١٩٢٠ مدرسة إعداد الأئمة لكنها لم تنشأ إلى الآن. ومعظم أئمة البلاد خريجو مدرسة تراكيا أو مدارس «إمام خطيب» في تركيا. وتعتبر الأقلية المسلمة التركية مدرستي شاهن وكوموتيني مدارس غير ملائمة للوقت الحالي، ويدرس بهاتين المدرستين البوماك (مسلمو بلغاريا) في الغالب.

ويُعِدُ بعض الأئمة أنفسهم ذاتيًا، إلا أن خريجي المدرسة لا يمكن أن يصبحوا أئمة في الوقت الحالي بدون الدراسة في الجامعة وغالبًا ما تكون في تركيا[٢٢]. ويواصل الخريجون دراستهم بكلية التربية بتسلونيكي ليصبحوا معلمين في المدارس الابتدائية.

في ٨ من أكتوبر ٢٠٠٨ أقام مسلمو الجبل الأسود أول مدرسة إسلامية ثانوية معاصرة؛ حيث أغلقت سلطات الجبل الأسود آخر مدرسة من هذا النوع عام ١٩١٨. ويشبه منهج هذه المدرسة مناهج مدارس الدولة، إلى جانب مواد دينية إضافية.

وفي الوقت الراهن تعتبر المدرسة أهم مشروعات المشيخة الإسلامية في الجبل الأسود؛ حيث تعترف الحكومة بالمدرسة لكنها ما زالت في إطار عملية الاندماج الكامل في النظام التعليمي للدولة. وفي الوقت الحاضر، ليس لديها إلا الطلاب الذكور، لكن المشيخة الإسلامية تعمل بجد من أجل إيجاد فرص لإلحاق التلميذات بالمدرسة.

رومانيا أيضًا، ليس لديها مؤسسة تعليم إسلامي عالٍ؛ فآخر مدرسة ثانوية في رومانيا أغلقها الشيوعيون عام ١٩٦٧، وأعيد فتحها عام ١٩٩٦ في ميدجيديا Medigidia. واليوم يحصل كل خريجي أصول الدين الإسلامي على شهاداتهم من الخارج. وككل الدول الشيوعية السابقة فإن شهادات هؤلاء الخريجين تخضع لعملية الاعتراف بها من خلال وزارة التعليم الرومانية بعد اعتمادها من المفتي. وتثور المشكلات عندما يرفض المفتي اعتماد الشهادات التي حصل عليها الخريجون من العالم العربي[٢٣]، لأنه يُفترض مسبقًا أن حاملي هذه الشهادات تأثروا بالتفسير المتطرف للإسلام في العالم العربي. ومن اللافت للنظر أن تركيا أيضًا لا تعترف بمعظم شهادات الدراسات الإسلامية التي تم الحصول عليها من الخارج.

وفي سلوفينيا لا توجد مؤسسات تعليم عالٍ أو مدارس ثانوية إسلامية. وإن كان بعض الشباب السلوفيين يلتحقون بمدارس زغرب أو البوسنة. ويتم إعداد معظم الأئمة السلوفيين في مؤسسات بالبوسنة والهرسك[٢٤].

ملاحظات عامة:

يبلغ العدد الكلي للطلاب في الكليات الإسلامية في البلقان حوالي ٢٠٠٠ طالب، معظمهم ذكور، نسبة كبيرة منهم بدوام جزئي، والعدد الكلي للخريجين يبلغ حوالي ٢٢٠٠ طالب، وتحتل كليتا سراييفو وزينشيا المرتبة الأولى والثانية، وأكثر لغات التدريس شيوعًا هي: البوسنية والألبانية مع استخدام التركية في معهد صوفيا.

ومن الناحية العملية فإن كل هذه الكليات في المراحل الأولى من التطوير، وهي محلية التوجه، مهمتها عادة تلبية احتياجات المجتمع المحلي للكادر الديني. ولم يتجاوز أي منها الحدود الإقليمية أو اللغوية، كما لم تحاول أي منها جذب طلاب من خارج الإقليم. وفي الواقع لا تلبي هذه الكليات حتى الاحتياجات المحلية للتعليم الإسلامي العالي، وما زال عدد كبير من الطلاب المسلمين من الإقليم يدرسون في بلاد مسلمة أخرى.

يجلب هؤلاء الطلاب معهم أفكارًا ومهارات ودراسات جديدة ويؤسسون صلات جديدة في أماكن دراستهم، وتثور مشكلات من أن لآخر بسبب التفسيرات غير المقبولة محليًا، لكن في غالب الأوقات نجحت الإدارة الإسلامية المحلية في إحداث تحول في

هؤلاء الطلاب الذين تلقوا تعليمهم خارج الإقليم لملاءمة التقاليد الدينية المحلية. لكن من المؤسف أن العديد من المبادرات -سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة- لم ينجح في حث اهتمام هذه المؤسسات على تطوير برنامج دولي حقيقي للدراسات الإسلامية بالإنجليزية والعربية، مع أن كلية سراييفو على الأقل لديها إمكانية فعل ذلك. ويبقى الانتظار لرؤية ما إذ كانت الجامعة الإسلامية في سراييفو ستبدأ في العمل.

وتمثل العوائق اللغوية والسياسية أكبر مانع في وجه التعاون الإقليمي الكثيف، فمسلمو البلقان لا يتحدثون لغات «مسلمة» أخرى غير لغتهم، فيما عدا مسلمي مقدونيا وإلى حد ما مسلمي كوسوفا. يضاف إلى ذلك أن هناك مشكلات سياسية وأمنية عديدة، مثل عدم اعتراف السلطات البوسنية بوثائق السفر الكوسوفية؛ مما أعاق بشدة التعاون الإسلامي الإقليمي.

كما أن الحساسية السياسية بشأن هذا التعاون تلعب دورًا أيضًا؛ فالمجتمعات المسلمة في هذه المنطقة لديها درجة كبيرة من رقابة الذات وتحاول عدم الظهور بشكل واضح، بل إنها تتجنب التعاون الكثيف مع المؤسسات المسلمة الأخرى خوفًا من توصف بأنها ذات ميول ونزعة إسلامية متطرفة، وإن كانت هناك مؤخرًا صلات كثيفة بين المؤسسات الألبانية والبوسنية. كما أن الخلافات المحلية الداخلية تعوق التطوير المؤسسي.

ويوجد اهتمام خارجي -مسلم وغير مسلم- بالتعاون مع الكليات الإسلامية المحلية بأكثر مما هو موجود في هذه الكليات ذاتها. وقد تم توقيع العديد من مذكرات التفاهم، لكن أيًا منها لم يؤدِ إلى مشروع تعاون مهم ومستمر.

وعمليًا يتم تمويل كل هذه الكليات من خلال المشيخيات الإسلامية المحلية، وتدار ماليًا في الأغلب عن طريق هذه المشيخات، مما يفسر إلى حد كبير ضعف تمويلها. ويتساوى الجميع في حسدها على استقلالها، فيما عدا معهد صوفيا الذي يتلقى دعمًا مهمًا من هيئة الشئون الدينية التركية.

ومما يميز الكليات البوسنية أنها أصبحت كليات ضمن جامعات حكومية بينما لا تزال تتمتع باستقلال كبير في تطوير المناهج. ومن ناحية المبدأ، فإن الدول اليوم متعاونة. لكن في بعض الحالات -مثل ألبانيا وصربيا- مازالت الدولة تقف عائقا أساسيًا في طريق تطوير التعليم الإسلامي العالي. وهذا يمثل قطيعة رئيسة مع ممارسات الدولة المتدخلة في الشئون الدينية، وكمثال فإن النظام الشيوعي أبلغ المؤسسات الدينية الإسلامية بوضوح سنة ١٩٧٧ أنه غير مسموح للرئيس البوسنى الراحل علي عزت بيجوفيتش بتدريس الأخلاق في كلية أصول الدين بسراييفو، وبالفعل لم يُسمح له بذلك أبدًا، وتوجد حالات أخرى مشابهة. ولم تبلغ أي من المؤسسات حجمًا اقتصاديًا كبيرًا يتيح لها تقديم برنامج أكثر تنوعًا، فالمكتبات ووسائل البحث ليست على المستوى المطلوب، وقلة من الكليات لديها سكن جامعي لطلابها.

وبينما أُنجز الكثير على صعيد تلبية الحاجات المحلية لنخبة دينية متعلمة جامعية، فإن توكيد الجودة يبقى بشكل عام مشكلة من الناحية العملية. ولم يعمل أي من المعاهد على تأسيس نفسه مركزًا تعليميًا أو بحثيًا متميزًا، بالرغم من أن كلية سراييفو يعتبرها كثيرون نموذجًا ناجحًا وإضافة أساسية إلى الإسلام الأوربي[٢٥].

وتميل المناهج ووسائل التدريس بشكل عام إلى أن تكون ثابتة وتقليدية، وإن كانت كلية زينشيا أكثرها إبداعًا. وتعاني معظم هذه المؤسسات نقصًا في عدد الحاصلين على درجات الدكتوراه في هيئة تدريسها. وقد أُنجز الكثير على صعيد المساواة بين الجنسين؛ حيث تمثل الطالبات غالبًا نصف العدد الكلي للطلاب، لكن فيما يخص هيئة التدريس فإن النساء أكثر ندرة.

بشكل عام -ومقارنة بالخمسينيات، حينما تركت مدارس إسلامية ثانوية قليلة تعمل- فإن مؤسسات التعليم الإسلامي في البلقان اليوم تتطور بسرعة، وآفاق المستقبل تبدو واعدة، باستثناء ألبانيا. في حين يكمن التحدي الأكبر مستقبلا في مجال الوضع القانوني، وتعيين هيئة تدريس مؤهلة، والتمويل المستديم، وتطوير الكتب الدراسية.

خاتمة:

لا يستطيع معظم المسلمين في أوربا الشرقية الاعتماد على المؤسسات التعليمية الرئيسة للقيام بتطوير هويتهم الدينية وحمايتها بسبب طبيعة القوميات الموجودة في تلك المنطقة. الاستثناء الوحيد هو التعليم الديني الملي في بعض المناطق التي يمثل هذا التعليم جزءًا من النظام التربوي فيها. وعلى المسلمين أن يعتمدوا على المؤسسات التعليمية البديلة الإثنية والدينية للحفاظ على الهوية الإسلامية.

وقد تناولت هذه الدراسة: رياض الأطفال، مدارس المساجد (المكاتب)، والمدارس، والكليات الإسلامية بوصفها حلقات رئيسة في سلسلة النظام التعليمي الإسلامي. والمكون الأساس لهذا التعليم هو مؤسسات التعليم العالي؛ لأنها تمد المجتمعات المسلمة في هذه المنطقة بالقيادة التربوية والدينية بشكل كبير كما هو الحال في البوسنة والهرسك حيث يرتفع المستوى، وألبانيا التي تغيب عنها مثل هذه المؤسسات، ولكن الحاجة إليها ماسة. إلا أن هناك مساحة كبيرة في كل أنحاء المنطقة، وبخاصة فيما يتعلق بالمناهج وتطوير الكتب الدراسية، والمعلمين، والتطوير، وتطوير البحث، والتعاون الدولى والتمويل المستديم.

ولأهمية الدور الذي تلعبه مؤسسات التعليم العالي الإسلامي في البلقان والتحديات التي تواجهها، فإنها يجب أن تكون بؤرة التركيز فيما يتعلق بمعونة منظمة المؤتمر الإسلامي لهذه المجتمعات المسلمة. ومثل هذه المعونات يجب أن تحترم الخصوصيات المحلية، وفي الوقت نفسه تشجع التعاون والشراكات في مواجهة التحديات المذكورة.

وتُعتبر ألبانيا أشد البلاد حاجة لمؤسسات تعليم عالي إسلامية. ولا يسع المرء إلا أن يتمنى أن يقوم أحد الشخصيات أو المؤسسات في العالم الإسلامي بتأسيس وقف لإنشاء جامعة إسلامية في البلقان. ولا شك أن استثمارًا كافيًا في هذه المنطقة سينتج تفاعلات طيبة متتالية في تطوير المجتمعات الإسلامية في هذه المنطقة.

الهوامش:

(*) باحث بمركز الحضارة للدراسات السياسية.

(**) جاءت هذه الدراسة ضمن كتاب: Jorgen Nielsonm, Yearbook of Muslim, vol. 11, leiden: Brille 2010. ويشكر المؤلف كل من ساعده في جمع المعلومات لكتابة هذه الدراسة، ويتوجه بالشكر على وجه الخصوص إلى كل من عزيز شكير، أحمد توبكف، زهيبر هايتي، حسن سيلو، أوصلو يازيهي، هاجردين هودزيتش، حسن موستش، الأمير برا مفكفيش. وبالطبع فأي أخطاء هي مسئوليتي منفردًا.

(1) Jan Germen Janmaat and Edward Vickers, Education and Identity Formation in Post-Cold War Eastern Europe and Asia, in: Compare: A Journal of Comparative and In- - Olsi.ternational Education, vol. 37, No.3 (2007),p. 267-75. Jazexhi, Depicting the Enemy: the Image of the Turk and the Muslim in Albania's High School Textbooks, presented at the conference "Ottoman Legacy and Balkan Muslim Communities Today", Sarajevo, 16-18. October 2009.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

Ahmet Aliba'i? and Asim Zub?evi?, Islamic Education in Bosnia and Herzegovina, in: Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag, 2009, pp. 43-57.

(٣) موقعها على الانترنت www.fin.ba

(4) Fikret Kar?i?, The Bosnians and the Challenges of Modernity: Late Ottoman and Habsburg Times, (Sarajevo: El-Kalem, 1999).

- عملية بولونيا نسبة إلى مدينة بولونيا الإيطالية، هي عبارة عن برنامج إصلاحي للتقريب بين أنظمة التعليم في الدول الأوروبية هدفه إيجاد معيار أو مجال أوروبي موحد للتعليم العالي.

(5) www.ipf.unze.ba

(6) www.ipf.unbi.ba

(7) لمزيد من التفاصيل عن التعليم الإسلامي في البوسنة انظر:

Aliba?i? and Zub?evi?, Islamic Education in Bosnia and Herzegovina, pp. 43-57.

(8) Mustafa Ceri?, A draft proposal for the Gazi Husrev-bey University, ed. Willem B. Drees & Pieter Sjoerd van Koningsveld (Leiden: Leiden University Press, 2008) p.p 326-332

(9)www.fsi-ks.org .

(10) Xhabir Hamiti, Islamic education in Kosovo, in Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag, 2009, pp.233-238.

(11) www.fshi.edu.mk

(12) http://medrsa.net

(13) www.fis.edu.rs

(14) www.uninp.edu.rs

(15) Svenka Savi?, Some Notes on Islamic Education in Serbia, in: Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag, 2009, pp. 56-449.

(١٦) يلبي حوالي ١٠٠٠ إمام الحاجات الدينية للمسلمين في ١٢١٧ جامعًا و ٢٤٠ مسجدًا، انظر:

Ina Merjanova, Administering Islam in Bulgaria: Legal, Political, and Cultural Aspects, Paper presented at the Islam in South East Europe Forum (ISEEF)'s con "Administration of Islamic Affairs in Secular States: Southeast European Experi- Sarajevo, 17-19 April 2009. ence" ference.

(17) http://www.islamicinstituite-bg.org

(18) http://genmufti/bg/eduction/43-vil.html

(19) Margot Badran, Finding Islam, Al-Ahram Weekly Online, 20-26 Nov. 2001, No. 552.

(20) Olsi Jazexhi, Albania, Jorgen Nielsen et al., (eds.).

(21)Yearbook of Muslims in Europe, vol. 1 (Leiden: Brill, 2009).

انظر أيضًا:

Dinka Marinovi? Jerolimov and Ankica Marinovi? Bobinac, Islamische Ausbildung in Europa ? kroatisches Modell, in Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag,2009 PP.239-258.

(22) Ziaka Angeliki, Muslims and Muslim Education in Greece, In: Ednan Aslan, (ed.), Wien: Bohlau Verlag, 2009, 141-78.

(23) Laurentiu D. Tanase, Study Regarding the Muslim Community and the Islamic education in Romania, in: Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag, 2009, 367-402.

(24) -Christian Moe, Islamic Education in Slovenia, in: Ednan Aslan (ed), Islamic Education in Europe, Vienna: Böhlau Verlag, 2009,

-Stefan Schreiner, Seat of knowledge and mediator between the cultures,

http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-478/_nr-925/i.html.

يقول د. شرينر: «كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو هي أهم مؤسسة للتعليم العالى الإسلامي بحثًا وتدريسًا في أوروبا. وهي الدليل الحي على أن الإسلام له مكانه في المجال الإكاديمى الحديث».

(25) Christian Moe, A Sultan in Brussels? European hopes and fears of Bosnian Muslims, Sudosteuropa, 55 (2007), no. 4: 374-94.

●●●

المسلمون في الغرب.. بين قضاياهم وقضايا الأمة

أ.نبيل شبيب

توطئة: تبدّل معطيات محورية

يوجد من العوامل الظاهرة في الواقع الراهن والمُستخلصة من مجرى التاريخ القريب، ما يستدعي الحرص على وضع السؤال عن دور المسلمين في الغرب على صعيد قضايا الأمة، في إطار السؤال عن مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب إجمالا، وأهمّ هذه العوامل بإيجاز:

أولا- معظم المسلمين في الغرب الأمريكي، وزهاء الثلثين في الغرب الأوربي، هم الآن جزء عضوي من نسيج المجتمعات الغربية، فلا ينفصل تأثيرهم بمنظور قضايا الأمّة عن تطوّر تفاعلهم في مجتمعاتهم الغربية، كمًا ونوعًا، سلبًا وإيجابًا. ومن شأن محاولة فصلٍ من هذا القبيل أن تُضعف ذلك التأثير، وتضيف مزيدًا من الأسباب للتشتّت الحالي، على خلفية:

١- خارطة تعدّد الاجتهادات والتصوّرات والتكتلات الإسلامية، فضلا عن الخلفيات الطائفية والمذهبية..

٢- خارطة تعدّد الانتماءات والتوجّهات القومية وسواها عند أصحاب الأصول الوافدة جغرافيًا، الأجنبية غربيًا..

٣- خارطة تعدّد الانتماءات والتوجّهات الوطنية المحلية للمسلمين ذوي الأصول الغربية، ومَن بات في حكمهم من مواليد ما يسمّى الجيلين الثاني والثالث وأصحاب الإقامات الاستيطانية الطويلة لعدة عقود..

٤- خارطة الاختلافات حول «الهويّة» بين مقتضيات تطبيق الإسلام الواجبة ومقتضيات المعيشة المشروعة في الغرب.

ثانيًا- انطلاقًا من أهمية موقع التنظيمات في أي جهد يستهدف قضية من قضايا الأمّة، ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أن واقع التنظيمات الإسلامية في الغرب -بغض النظر عن صور تعميمية وربّما تجميلية له- لا يسمح باستشراف ما يمكن أن تصنعه مستقبلا، لأسباب جوهرية عديدة، منها: غياب أطروحات جادّة لِما يكفي من التنسيق فضلا عن التعاون الوثيق، ثمّ التفاوت بين تنظيم وآخر من حيث حجم قاعدته البشرية من المسلمين عدديًا، ودرجات تأثيره النوعيّ المتبادل في المجتمع حوله. ويعني ذلك ضرورة ربط السؤال عن قابلية التأثير الفعال مستقبلا على صعيد مختلف القضايا المحلية وعلى مستوى الأمّة بالسؤال عن قابلية تأمين حدّ أدنى من الأرضية التنظيمية القويمة.

ثالثًا- يرتبط تأثير أي فرد أو تجمّع بشري بأوضاعه الذاتية، الثقافية والفكرية والاجتماعية والمادية. فمن الضروري استشراف ميزان التأثير المرجو داخل المجتمعات الغربية أو في التفاعل مع القضايا الإسلامية عمومًا، استشرافًا واعيًا بحقيقة تطوّر تلك الأوضاع على صعيد المسلمين في الغرب.

ثم مع التطلّع إلى أن يكون التأثير إسلاميًا من حيث المنطلق والوسيلة والهدف وشاملا للرؤية والمقتضيات الإنسانية المشتركة، ينبغي أن يشمل استشرافُ ذلك الميزان مراعاة:

(١) الالتزام بتطبيق الإسلام ووسطيته.. و(٢) ضعف هذا الالتزام أو غيابه.. و(٣) النكوص على الذات دينيًا والعداء الصريح بدعوى حرية النقد غالبًا. وللتنويه بحجم المهمة (استكشاف الأوضاع الذاتية والخلفية الإسلامية) وبالتالي بالحاجة إلى دراسات وبحوث مستفيضة، ومتوالية

متجددة، لأدائها كما ينبغي، تكفي الإشارة في هذا الموضع إلى ثلاثة اعتبارات:

١- ما يطفو على السطح من إنجازات فردية، ونوعية التفاعل الغربي معها، وهذا ما يتفاوت بين عطاء رفيع متميّز في البحث العلمي -ومثاله حامل جائزة نوبل للكيمياء أحمد زويل من الولايات المتحدة الأمريكية- وبين أنشطة تهجمية أو «علمانية أصولية» تُكافأ بجوائز ثقافية وبالدعم المباشر، كما في حالة نجلا كيليك في ألمانيا[١].

٢- ما لا يطفو على السطح من إنجازات فردية مقترنة بالالتزام بالإسلام وتطبيقه، إذ لا تُسلَّط عليها الأضواء، مثلما تُسلَّط على ما يقترن بالعداء الصريح.. ولكن ينبغي أن يؤخذ هذا وذاك بعين الاعتبار لاستشراف تطوّر «الحالة الثقافية» للمسلمين في الغرب، كعنصر أساسي من عناصر استشراف تأثيرهم المحتمل أو المرجو.

٣- التفاوت في نسبة الإنجازات الإيجابية والسلبية، بين بلد غربي وآخر، مع الإشارة إلى ارتفاعها عمومًا في «مجتمع الهجرة الاندماجي» الأمريكي، وظهور تطوّر كمي ونوعي في الغرب الأوربي، تتسارعُ وتيرته مع انتشاره أفقيًا، ويمكن أن تظهر نتائجه للعيان خلال جيل واحد على أبعد حدّ.

رابعًا- لا يخفى ارتباط دوافع أي سؤال عن دور المسلمين في الغرب على صعيد قضايا الأمّة، بما أثارته حملات التخويف المرضي من الإسلام، وتعميم وصمات «الأصولية.. والعنف.. والإرهاب.. والتخلّف» وما شابهها على المسلمين الناشطين، وأحيانًا على المسلمين الملتزمين عمومًا، ومدى تأثّرهم وتحجيم دورهم، إنّما ينبغي تجاوز الانطباعات العامّة لاستجلاء تفاصيل ما لا يتمّ رصده بما فيه الكفاية من حيث:

١- اعتماد هذه الحملات على اتجاهات «علمانية أصولية» و«يمينية متطرّفة» و«سياسات مصلحية».. مع ضرورة التمييز بين ذلك ومن يشارك تأثّرا بها ونتيجة غياب جهود إسلامية متوازنة منهجية تفنّد ما تنطوي عليه من افتراء، وتطرح العلاج لِما تستند إليه من وقائع تتطلّب العلاج ولا تسوّغ الاستغلال للعداء.

٢- ظهور اتجاهات منهجية منصفة داخل المجتمعات الغربية، لا سيّما الأوربية (في ذلك تطوّر معاكس لِما يشهده الشمال الأمريكي مع نهاية العِقد الأول من القرن الميلادي الحادي والعشرين) تتعامل بصيغ موضوعية مع الإسلام في الغرب وعالميًا، وينبغي التفاعل معها، لا سيّما وأنّها بدأت تسهم إسهامًا متناميًا في اهتراء مفعول الحملات المعادية.

٣- ازدياد تأثير معرفة الإسلام أو بعض جوانبه الأساسية على جيل الشبيبة من ذوي الأصول الغربية، تأثيرا يسمحُ باستشراف رؤية «مستقبلية» مغايرة لِما تعبّر عنه الأجواء العامّة الآنيّة.

وعلى ضوء ما سبق لا ينبغي استغراب السؤال: ما إذا أصبح «تصعيد» الحملات العدائية من قبيل «الهجوم أمضى وسائل الدفاع».. والمقصود ببعض التبسيط:

- هي حملات صادرة عمّن لا يزال يشكّل غالبيّةً علمانية أصولية من صنّاع القرار السياسي والإعلامي والثقافي والاقتصادي..
- تستهدف ممارساتٍ وقيمًا إسلامية وسطية ثابتة تهدّد استمرار مفعول قيمٍ غربية داخل الغرب نفسه..
- تجري التغطية على استهدافها عبر نسبة «العنف غير المشروع» و«التخلّف» وما شابه ذلك إلى الإسلام نفسه، وترويج القول بتناقضه مع «إيجابيات» معروفة في منظومة القيم الغربية (ما يتعلق باستقلال القضاء مثلا)..
- هي بذلك حملات تستهدف المواطن الغربي غير المسلم، كيلا يزداد تجاوبه مع قيم إسلامية لم يعد يمكن إنكارها بصيغ نمطية قديمة متوارثة، وقد بدأت بوادر تمرّده (أو تذمّره على الأقلّ) إزاء قيم غربية قديمة وأخرى صُنعت صنعًا خلال العقود الأخيرة وظهرت عواقبها للعيان (على صعيد الأسرة تخصيصًا ومن خلالها على مستوى العلاقات الاجتماعية).. وهو ما شمل العلاقات البشرية والدولية مع «الإنسان» غير الغربي عموما، ويتركّز على المنطقة الإسلامية حاليًا، وجميع ذلك ممّا تتزايد الأصوات الغربية للتحذير من حصيلته، إضافة إلى دعوات إعادة النظر في موقع القيم الدينية في النظم العلمانية.

خامسًا- يعزّز هذه الفرضية -مع تأكيد استمرارية الحملات المعادية وتصعيدها- أنّ ضعف مفعول الصور النمطية القديمة يسهم في اللجوء إلى «نهج التشكيك»؛ إذ لم يعد يمكن حجب معلومات «إيجابية» حول الإسلام عن العامّة من الغربيين غير المسلمين، فبدأ التشكيك في وقائع التاريخ الإسلامي الثابتة وفي المصادر الإسلامية الأولى، عساه يؤدّي إلى عدم «تصديق» العامّة لِما بات يلوح لهم من إيجابيات الإسلام[٢].

سادسًا- ينبغي في استشراف مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب وفعالية تأثيره، ألا يغيب عن الأذهان، أنّ الخطر الأكبر لا يكمن في مفعول حملات عدائية أو «إساءات صارخة»، قدر ما يكمن في جهود منظّمة حثيثة «الآن» لاستيعاب جيل الأطفال والناشئة من المسلمين في إطار معطيات أخرى «مستقبلا». والقاسم المشترك هو العمل على أخذه تدريجيًا بصيغة يعبّر عنها ما يسمّى «علمنة الإسلام»، وستظهر الحصيلة عبر ما نرصد على أرض الواقع جوابًا عن السؤال:

هل تنجح القوى العلمانية الأصولية، التي تمثّل حاليًا غالبية صانعي القرار الغربي في قطاعات السياسة والفكر والإعلام والثقافة، ويدعمها من ينهج نهجها من أوساط المسلمين، في رسم معالم التوجّهات الفكرية والثقافية والسلوكية لجيل المستقبل، من المسلمين ذكورًا وإناثًا، أم تنجح الجهود الإسلامية الفردية والتنظيمية في التأثير الكافي للوصول إلى حصيلة أخرى، لا يمكن التكهّن مسبقًا بنوعيتها ومدى رسوخها، ما استمرّ العجز الحاليّ (أو الامتناع) عن رؤية منهجية هادفة لواقع الجهود الإسلامية الإيجابية الوليدة، وواقع الجهود الأخرى المنفتحة عليها، وتطويرها تطويرًا دائبًا متجدّدًا؟

تستهدف الفقرات التالية إلقاء الضوء ما أمكن على أسئلة منبثقة عن هذه العوامل المحورية، مع ملاحظة انخفاض نسبة ما يمكن اعتماده من بحوث منهجية تحتاج إليها أيّ دراسة استشرافية مستقبلية، حول الوجود الإسلامي في الغرب عمومًا، أو حول ميدان معيّن مثل درجة ارتباطه وتأثيره بمنظور الانتماء إلى الأمّة، وما يوجد من ذلك لا ينطلق إلا نادرًا من «رؤية إسلامية بحثية»، علمًا بأنّ الأوساط الرسمية والجامعية الأوربية شرعت في تنفيذ مشاريع بحثية عديدة وواسعة النطاق لإيجاد قاعدة أساسية يمكن البناء عليها مستقبلا.

تظهر الصعوبات ابتداء من تعداد المسلمين، فلا يمكن الجزم به على مستوى البلد الغربي الواحد أو الغرب بمجموعه، فحول الغرب الأوربى تخصيصا يتردّد ذكر أرقام ابتداء من ١٥ مليونًا إلى ٥٣ مليونًا. من أسباب ذلك:

١- العامل الجغرافي لتعريف الغرب الأوربى، بين منظومة الاتحاد الأوربى المتوسّع شرقا، وما كان معروفًا بأوربا الغربية في حقبة الحرب الباردة، وما يمتدّ إلى ما وراء القوقاز في الأدبيات السياسية الحديثة..

٢- شمول الأرقام الغالبيات المسلمة والأقليات المسلمة الكبيرة في دول البلقان، أو تجاهلها..

٣- عدم التمييز بين الطوائف بالمعايير الإسلامية، كما في التعامل مع القاديانية مثلا، وخلط الأرقام غالبًا ما بين «مسلمين» و«أجانب» و«ذوي أصول أجنبية» و«مهاجرين ولاجئين» و«مقيمين عبر هجرة مخالفة للقانون».. وما شابه ذلك.

وليس من الأسباب الفعلية -وإن تردّد ذلك كثيرًا- عدمُ ذكر «الديانة» إحصائيًا لزمن طويل، انطلاقًا من سواد الرؤية العلمانية القائلة باعتبارها «شأنًا شخصيًا»، فمن لا تشملهم أرقام إحصائية هم المسلمون في الدرجة الأولى، بينما يأتي تعداد سواهم دقيقًا نسبيًا، مما يشمل طوائف المسيحيين المتعدّدة (منات الفروع الكنسية)، واليهود من السكان. أما تعداد المسلمين، فتتناوله أرقام تقديرية -منذ فترة طويلة- فينفسح المجال:

- للتخفيض على مستوى دوائر رسمية غربية بما فيها شبه الإحصائية، ربّما لتجنّب ما يترتّب على «الإحصاءات الدقيقة» من حقوق..

- للمبالغة على مستوى بعض المصادر الإسلامية من منطلقات عاطفية في الدرجة الأولى..

- للمبالغة أيضًا من جانب «اليمين المتطرّف» الغربي ليستخدمها في التخويف ممّا يسمّيه «أسلمة أوربا».

لعلّ أبرز المحاولات الشاملة لحصر تعداد المسلمين في مختلف البلدان الغربية هي ما يعطيه مشروع بعنوان «الكتاب الإحصائي السنوي»[٣] اعتمادا على دراسات/ متابعات مفصّلة تقوم بها جهاتٌ مختارة من داخل كلّ بلد على حدة، إنّما يظهر عند التمحيص في بعض ما يرد فيه الاعتمادُ على المصادر المتوافرة وبالتالي التقديرات العامة أيضًا، فلا يمثل حصيلة «إحصائية» أو حصيلة دراسات قائمة بذاتها مع اتّباع طرق منهجية يمكن اعتمادها علميًا.

تظهر صعوبات أخرى تعود إلى فوضوية متزايدة في استخدام مصطلحاتٍ أو تعابير عامّة في حكم المصطلحات، عند التعامل مع قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب، ابتداءً من مصطلح مبتكر مثل «الإسلام الأوربى» أو أصيل مثل الجهاد، مرورًا بمصطلحات استُهلكت عبر استخدامها بمفاهيم متناقضة، مثل: الانتماء والهوية، ومصطلحات باتت بحدّ ذاتها من أدوات الخلاف والصراع كـ: منظومة القيم، والعمل الإسلامي الحركي، وحتى «الإرهاب» والمقاومة، انتهاء بمصطلحات يغلب على فهمها لدى عموم المسلمين في الغرب ما يختلف أو يتناقض مع فهمها لدى الباحثين المسلمين في البلدان الإسلامية، مثل: الاندماج والتعدّدية الثقافية.

سيرد في الفقرات التالية عند الحاجة تنويهٌ بالمقصود من مصطلح أو تعبير اصطلاحي معين، ولن يغني ذلك وحده للتغلّب على صعوبة أخرى تظهر عبر النظر في كتابات عامة ومواقف تتردّد في الأدبيات السياسية والإعلامية في المنطقة العربية، حول الوجود الإسلامي في الغرب.. ينطلق غالبها من اعتبار الإسلام وافدًا والمسلمين وافدين، تأثّرًا بالطرح السائد غربيًا، أو استنادًا إلى معرفة سابقة بأوضاع قديمة، لم يعد لها أثر يستحقّ الذكر في هذه الأثناء.

وليس بسيطًا -على سبيل المثال- أن تدعو جهات إسلامية ردًا على مسلسلات حظر حجاب المسلماتِ الملتزمات به للرحيل إلى بلدانهم الإسلامية، مقابل ما يرمز إليه قول رئيس الجمهورية الألمانية كريستيان فولف في كلمته بمناسبة الذكرى

العشرين لإعادة توحيد ألمانيا (٢٠١٠/١٠/٣م) إن الإسلام أصبح جزءًا من ألمانيا.. وهذا ما لا يسري على ألمانيا فقط.

سيجتهد كاتب هذه السطور أن ينطلق في الفقرات التالية من واقع الوجود الإسلامي الآنيّ عبر محطات تطوّره التاريخية، وما يُنتظر له مستقبلا، مع مراعاة النظرة السائدة في البلدان العربية، ومراعاة العوامل المحورية الستة المذكورة آنفا، ومع التركيز على الجوانب الأساسية المساعدة على رؤية جذور التطوّر المستقبلي، من خلال:

تصوّرات عامة ووقائع متبدّلة.

مؤشرات مستقبلية بين الضغوط والإنجازات.

خاتمة: نظرة استشرافية.

ولا تتحقق في إطار بحث بحجم محدود نسبيًا الإحاطة بالموضوع من جوانبه كافة، ولا تغطية البعد الجغرافي المرتبط به على امتداد العالم الغربي، فضلا عن أثر الفوارق القائمة على صعيد الوجود الإسلامي بين بلد غربي وآخر أو بين الشمال الأمريكي والغرب الأوربي، وهو ما لا يسهّل الإجابة عن سؤال محدّد كمستقبل التفاعل والتأثير بمنظور قضايا الأمة، ولكن يستدعي الحرص على تجنّب التعميم ما أمكن مع محاولة بيان بعض العوامل الأساسية المشتركة وبالتالي الاتجاه العام الأرجح مستقبلا.

كما تفرض ضرورة الإيجاز في موضوع واسع النطاق، التركيز على جوانب تبدو لكاتب هذه السطور هي الأهمّ، وعلى مصادر المعلومات والرؤى الأقرب إلى دائرة وجوده، ممّا يتوافر من دراسات أوروبية حديثة عمومًا وباللغة الألمانية تخصيصًا، إضافة إلى الاعتماد على المتابعة المباشرة المتوافرة عبر الإقامة في ألمانيا منذ بضعة وأربعين عامًا.

أولا- تصوّرات عامة ووقائع متبدّلة

يناقش هذا الجزء من البحث الأرضية الأوربية التي ينطلق منها تقديرُ واقع المعطيات الذاتية للمسلمين في الغرب أساسًا لاستشراف مستقبل فاعليتها، سواء بمنظور غربي بين حدّي الاندماج والذوبان، أو بمنظور إسلامي بين حدّي التأثّر والتأثير. ويتركّز الحديث على عناوين مختارة، باتت تُستخدم شعارات أو مصطلحات، مثل الإسلام الأوربي، والاندماج على أرضية التميز الأوربي (وهو ما يُطرح أيضًا بعناوين إسلام فرنسي.. وإسلام ألماني..). يلي ذلك استخلاص معالم عامة لواقع الأوضاع الاجتماعية والتعليمية والثقافية، التي بدأت بعض البحوث والدراسات تتناولها حديثًا، مع ملاحظة اعتمادها على استطلاعات لا ترقى نتائجها إلى مستوى المؤكّدة، وافتقارها إلى أرقام إحصائية ودراسات أساسية.

الإسلام الأوربي وعلمنة الإسلام:

«الإسلام الأوربي» شعار دون مضمون اصطلاحي، ممّا يستدعي تصنيف استخداماته ليمكن تقدير مفعوله، ومن ذلك:

١- سياسيًا كشعار غربي محض، يتردّد على ألسنة السياسيين أحيانًا..

٢- إعلاميًا وفكريًا في كتابات غربية ومستغربة تحتضن غالبًا ما يسمّى «علمنة الإسلام»..

٣- إعلاميًا وفكريًا في كتابات إسلامية التوجّه على سبيل التحذير من تلك «العلمنة»..

٤- فكريًا في كتابات إسلامية التوجّه أيضًا على سبيل الاجتهاد لإعطاء تعبير الإسلام الأوربي مضمونًا اصطلاحيًا وواقعيًا مقبولا من الجانبين..

تبعا لهذه الاستخدامات لا يمكن التعامل مع تعبير «الإسلام الأوربي» أو الغربي، بعيدا عن تعبير «علمنة الإسلام»، وليس لهذا التعبير أيضا مفهوم اصطلاحي محدد، وإن استُخدم على نطاق واسع..

١- في المنطقة الإسلامية بتوظيفه أداةً في «صراع اتجاهات» داخل الأقطار الإسلامية.. (استهدفت مؤخرًا حزب العدالة والتنمية.. والإخوان المسلمين.. وما يوصف بالدعاة الجدد)..

٢- في التعامل مع «كتابات علمانية المضمون إسلامية العنوان» تجد الترحيب في الغرب وفي الأوساط العلمانية في البلدان الإسلامية.. (أبرز الأمثلة عليها نظريات محمد أركون ومن نحا نحوه أخذًا بنهج متفرّع عن مدارس فلسفات لغوية غربية، لطرح تفسير «آخر» للإسلام والنصوص القرآنية)..

٣- كما استُخدم تعبير «علمنة الإسلام» في الغرب، في التنظير والتخطيط عبر مؤتمرات تُعقد لهذا الغرض، من أبرزها خلال العقد الأول من القرن الميلادي الحادي والعشرين مؤتمر بيترسبورج في فلوريدا ٤و٥/٣/٢٠٠٧م بمشاركة عربية وأمريكية..

٤- الأهم في هذا البحث ما يتضمّن من تلك الأطروحات وسواها تخصيصَ دورٍ لمسلمي الغرب على طريق «علمنة الإسلام»، وبرزت من بين ذلك تقارير مؤسسة «راند» الأمريكية[٤]، وأطروحات الكاتب الفرنسي جيل كيبل[٥]. ويمكن أن ندرج في الاتجاه نفسه ما يطرحه المفكّر الفرنسي أوليفيه روا، الذي تنبّأ عام ١٩٩٤م بنهاية ما يسمّى «الإسلام السياسي» (وهو من التعابير المبتكرة أيضًا، التي تُعطى صبغة اصطلاحية عبر كثرة تداولها فحسب) إذ عاد في عام ٢٠٠٣م للدعوة واقعيًا إلى «علمنة الإسلام» في كتابه بعنوان «عولمة الإسلام»، الذي خصّص

الفصل الثاني منه للمسلمين في الغرب، وسعى لربط جميع ما ينشأ من توجّهات في صفوفهم بما يراه من قواسم «سلبية» مشتركة بين جميع التوجّهات الإسلامية عالميًا (تُرجم تعبيره الفرنسي إلى: الإسلاموية، وهو التعبير المحبّب علمانيًا) وشمل ذلك اتجاهات إصلاحية وإخوانية وصوفية وغيرها، ليؤكّد -أي روا- تناقضَ جميع ذلك مع متطلبات المجتمع العلماني المدني، فلا يبقى بين يدي القارئ في نهاية المطاف -وإن لم يطرح الكاتب ذلك بصورة مباشرة- سوى إخضاع تلك الصور المتعدّدة لتلك المتطلّبات[٦].

لا وجود في واقع الحال للإسلام الأوربى أو الإسلام «الغربي» بمعنى «العلمنة» إلا ما هو في صيغة «هدف» يراد تحقيقه، وتُبذل جهود حثيثة من أجله. ونجد بالمقابل ظهور تطوّرٍ تلقائي لصيغة من صيغ تطبيق الإسلام في مجتمع غربي، ممّا يسمح باستخدام تعبير «الإسلام الأوربى» مجازًا بمعنى الصيغة التطبيقية للإسلام في أوربا، فالازدياد المطّرد لنسبة ذوي الأصول الأوربية، والمواليد المسلمين، يؤدّي تلقائيًا إلى تطوّر مطّرد في الصيغ التطبيقية للإسلام، بما يشبه ما يمكن أن نطلق عليه مجازًا أيضًا: «الإسلام الإندونيسي» أو «الإسلام الصيني» أو «الإسلام العربي» نسبة إلى مجتمعات انتشر فيها الإسلام جغرافيًا، ولم يسبّب على مرّ قرون عديدة ذوبانَ ما لا يتناقض مع أركانه وكلياته الكبرى، من المميزات الذاتية لكلّ مجتمع نتيجة ماضيه الحضاري القائم بذاته. وهذا ما يسري على المجتمعات الغربية، ومنها ما أصبحت الغالبية السكانية فيه للمسلمين كالمجتمع الألباني أو المجتمع البوسني.

«الإسلام الأوربى» الطبيعي والممكن هو (بشروط.. أو مع ملاحظة أن خلفية الطرح علمانية معتدلة) من قبيل ما يتحدّث عنه بروفيسور ماتياس روهه، القاضي والمرجع في علوم القانون، ومؤلّف كتاب «الشريعة»[٧] المرجعي باللغة الألمانية، حيث يرى أنّ «نشأة إسلام ألماني أو أوروبي أمر ممكن، والاندماج على أساس نظام ديمقراطي حرّ أمر قابل للتحقيق بوسائل الشريعة الإسلامية، والطرف الإسلامي مدعوّ إلى استخدام هذه الوسائل بصورة حاسمة»[٨].

التميّز الإسلامي والهوية الأوربية:

لا يمثل قول ماتياس روهه تيّارًا فكريًا وسياسيًا حتى الآن، رغم ظهور «جزئيات» للتفاعل مع الإسلام من منطلق علماني، كأطروحات الأخذ ببعض أحكام الشريعة في النظام القضائي البريطاني، أو أحكام المال في الشبكة المالية الفرنسية. بالمقابل نجد المطالبة بالعلمنة (عبر تطويع القيم العقدية الإسلامية للقيم الغربية) مطروحة تحت عنوان الاندماج، ولكن دون صيغة منهجية تحدّد بوضوح المقصود من «الاندماج في المجتمع الأوربى»، فمثل هذا الاندماج -قيما وثقافة- يستدعي وجود «مجتمع أوروبي» متميّز بقيمه وثقافته، وليس لهذا التميّز الأوربى وجود تاريخي أو معاصر.

جميع ما ظهر من محاولات حديثة لإثبات وجود تميّز أوروبي/ هوية أوروبية، عبر دراسات وبحوث علمية وأطروحات إعلامية، هو من قبيل مواكبة متطلّبات تطوّرات سياسية حديثة نجمت عن مسيرة توحيد أوربا، وهو ما يطلق عليه علماء الاجتماع وصف «اصطناع بنية هيكلية اجتماعية لتصبح واقعًا قائمًا» كما يقول أستاذ علوم الاجتماع في جامعة هومبولدت في برلين سابقًا، بروفيسور كلاوس إيدر منذ عام ١٩٩٤م، ويضيف: «يجري اختراع أوربا، وما نشب من نقاش حول ذلك يمكن أن تنتج عنه حقائق على أرض الواقع مستقبلا»[٩]..

وبعد ١٠ أعوام.. يقول عالم الاجتماع الألماني بروفيسور يورجن هابرماس، إنّ ما يجري أوروبيًا هو «إيجاد آليات صناعة القرار المشترك بين حكومات متعددة، دون الحاجة إلى اندماج فعلي بين المواطنين اندماجا يُفترض أن يكون منطلقًا لأهداف مشتركة تتجاوز الحدود القومية... هو عملية توحيد على خلفية غياب الهوية المشتركة»[١٠].

وتقول الباحثة في اللغات «ساراه فيلشيك Sarah "Wilczek" عام ٢٠٠٦م: «يكشف البحث والتمحيص عن أنّ مصطلح الهوية الأوربية عبارة عن تعبير مركّب، فإن بحثنا عن معناه في قاموس بيرتيلسمان مثلا وجدنا مجموعة كتابات حول الاتحاد الأوربى، كمجموعة دولية أوروبية، أو رابطة دفاعية أوروبية، أو حول مصرف الاستثمارات الأوربى.. إلى آخر ما هنالك ممّا يُستخلص منه أن التعبير نشأ في نطاق نشأة الاتحاد الأوربى وليس له مستند من الموقع الجغرافي»[١١].

ويطول البحث عن قول مخالف لِما سبق، ونجده -للوهلة الأولى- بقلم الأستاذ الجامعي للتاريخ الحديث في جامعة بون، فولفجانج شمالي عام ٢٠١٠م، إنّما سرعان ما يظهر في كتابه تحت عنوان «تاريخ الهوية الأوربية ومستقبلها» من منطلق إثبات وجودها، أنّ الكاتب يسعى لتحديد معطيات قيمية وثقافية عبر ربط مسيرة الاتحاد الأوربى حديثًا بإحداث مصالحات تاريخية قديمة، ويبقى ما يطرحه مقتصرًا على الحديث عن تسويغ تاريخي لآليات تكوين الاتحاد ومستقبله[١٢].

بغض النظر عن «اختلاف اصطلاحي» ينطوي على أقوالٍ ترى لكلمات الهوية والتميّز «مضامين ما» خارج نطاق المسار الثقافي والحضاري، يمكن القول بعدم وجود تميّز أوروبي غربي بمعنى عدم وجود هوية «واحدة» أو «مشتركة»، معاصرة، صنعتها منظومة قيم وتصوّرات ثقافية تاريخية، في قارة تتعدّد فيها القوميات والأعراق والديانات والثقافات واللغات منذ القدم تعدّدًا يصعب إحصاؤه (تذكر الإصدارة الألمانية لموسوعة

ويكيبيديا الشعبية بصورة موثّقة وجود أكثر من ١١٠ لغات أوروبية عدا ما يتفرّع عن بعضها). ومثل ذلك ثابت ابتداءً على الغرب الأمريكي القائم على بوتقة الهجرة أصلا.

لهذه النتيجة أهمية جوهرية لوجود «العنصر الإسلامي» في الواقع الأوربى الآنيّ والمستقبلي، ذلك أنّ..

١- افتقاد وجود تجانس أوروبي يقوم عليه تميّز أوروبي يُسقط -أو يضعف على الأقلّ- مقولة اعتبار وجود العنصر الإسلامي فيه غريبًا أو وافدًا، فكل ما تحتضنه البوتقة الأوربية، غريب عن بعضه بعضًا، ويتلاقى على قواسم مشتركة، ويختلف على مواصفات انفرادية ذاتية، وهذا ما يسري على العنصر الإسلامي أيضًا.

٢- ما دامت العوامل التاريخية البعيدة (الجذور الإغريقية والرومانية الأوربية واليهودية والمسيحية المشرقية، الوافدة قديمًا) لم تحسم السؤال عن التميّز الأوربى تاريخيًا، يبقى العنصر الأهمّ في الجهود الحالية لإيجاده، هو السؤال عن قواسمه المشتركة المعاصرة.. ومنها الوجود الإسلامي، وإذ يستحيل تغييب ما يوجد من تنوّع وتعدّدية، ستبقى النتيجة محصورة في صياغة «مجموعة متجاورة متعايشة» من هذه العناصر وإن سمّيت مجازًا: تميّزًا أوروبيًا.

٣- لا يستند الطرح الراهن لإشكالية الوجود الإسلامي تبعًا لذلك -تحت عناوين «الاندماج.. والتميّز.. والهوية.. والتنوع الثقافي» وسواها- إلى أسس تاريخية سابقة أو منهجية علمية حديثة، إنّما يصدر عن رؤى سياسية ومصلحية محضة، تواكبها أطروحات فكرية وإعلامية تنطلق منها في الدرجة الأولى، ولا يمكن بالتالي إلغاء وجود «التميّز الإسلامي» ضمن إطار التعددية الشاملة لسواها على أرضية أوروبية مشتركة، وجلّ ما تصنعه تلك الرؤى هو «الضغوط.. والحصار.. والتهميش» إنّما لا تلغي وجود العنصر الإسلامي نفسه من حيث الأساس.

الإسلام رافد تاريخي متجدد وليس وافدا حديثا:

يستدعي ما سبق السؤال عن موقع الهوية الإسلامية ومستقبلها في الغرب من منطلق معطيات واقعية حالية، وما تؤدّي إليه «جولة صراع» تدور بين جهود ترسيخها.. كسواها، والضغوط المضادة. ودون النظر فيما يعنيه «تفجّر» أزمة جديدة خلال عام ٢٠١٠م حول الوجود الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية وما قد يترتّب على ذلك، لا تزال التركيبة السكانية للوجود البشري الإسلامي في الغرب الأمريكي متميّزة عنها في الغرب الأوربى بوضوح، فالمجتمع الأمريكي حديث التكوين نسبيًا، وجميع الأمريكيين فيه «وافدون مستوطنون» ابتداء، ومن هؤلاء: المسلمون على امتداد التاريخ الأمريكي، القائم على أنقاض وجود الهنود الحمر من قبلُ. بينما شهد الغرب الأوربى الحديث عملية إعادة تكوين هي التي غلب فيها وصف الوجود البشري الإسلامي بأنّه وافد على القارة الأوربية.

من الناحية التاريخية لم يختلف جوهر النشأة الأولى للجماعات البشرية المسلمة الأوربية موضوعيًا عن جوهر نشأة الجماعات المسيحية الأولى، ففي الحالتين كانت البداية «وافدة» من مهد ولادة الديانتين المشرقي، وفي الحالتين تعاقبت موجات القبول والرفض، والغلبة والانحسار، قبل الاندماج والاستقرار.. وهذا بمنظور «تاريخي» أولا.

لقد كانت النشأة الأولى للعنصر المسيحي الأوربى وليدة وفوده ووليدة اعتناق فريق من الأوربيين للمسيحية.. وكانت كذلك بالنسبة إلى العنصر الإسلامي الأوربى.. وافدًا كما هو معروف عبر إرهاصات الفتوحات الإسلامية الأولى (بين داغستان ٢١هـ وصقلية ٣١هـ والأندلس ٩٢هـ) واعتناقًا كما يبيّن المؤرّخون والرحّالة في الحديث عن الوجود البشري الإسلامي دون حروب عسكرية أيضًا. وقد توزّع على أكثر من منطقة في قلب أوربا، لا سيما في منطقة البلقان، وسبق بذلك الفتحَ العثماني ونتائجه بعدة قرون[١٣].

جميع ذلك قبل تكوين الغرب بمفهومه الراهن انطلاقًا من حقبتي التنوير فالحداثة الغربيّتين.. ولكن يسري أيضا بمعايير التأريخ وجودُ الأثر الإسلامي الحاسم في عملية تكوين الغرب الأوربى في هاتين الحقبتين الحاسمتين، وإن بُذلت جهود كبيرة متواصلة لتغييبه، وكما يقول الباحث في العلوم والآداب والتاريخ إيكيهارت روتّر: «كانت أوربا اللاتينية تأخذ بسخاء كبير.. أخذت من العرب الصفر وسهّلت العمليات الحسابية، واكتشفت عطاءات الفلاسفة والأطباء الإغريق التي لم يحفظها إلا العرب، واستفادت من المعارف الفلكية المشرقية فبنت عليها الآلات الضرورية -كالاسطرلاب- لاستكشاف الفضاء الكوني، و... ولكن أوربا لم تكن تعترف بذلك الفضل...»[١٤]. وهذه عبارات معدودة من فصل مطوّل بعنوان «كيف تنشأ الصورة العدائية؟»، في نطاق كتاب يضمّ ٢٩ فصلا لكوكبة من الباحثين، يؤكّد كثير منها عمق الأثر الإسلامي/ العربي في قيام الغرب على أرضية نهضته الحديثة، ممّا لم يقتصر على الجانب العلمي والتقني. ومن عناوين الفصول الأخرى كأمثلة: «الإسلام اخترع الديمقراطية»، «الغرب كوريث للعلوم الطبيعية العربية»، «الحريم والعروض العارية.. مَن المرأة الأكثر تحرّرًا؟».

لا يغيب العنصر الإسلامي ضمن «تعدّدية» العناصر الأساسية التكوينية الذاتية (وليس الوافدة) في الوجود الأوربى المعاصر، بجذوره التاريخية وليس ضمن التعددية الراهنة فحسب.

إذا أمكن الوصول مستقبلا إلى عناصر تميّز أوروبي

مشترك، عبر رؤية منهجية متفاعلة مع التاريخ والواقع، فالمفروض أن يشمل تلقائيا جميع العناصر المكوّنة تاريخيًا وحاليًا للمجتمعات الأوربية غير المتجانسة، ومن ذلك العنصر السكانيّ الإسلامي، الذي يأتي عدديًا في المرتبة الثانية بعد العنصر المسيحي من حيث تعدّد الأديان، ويمثل حوالي ٨ في المائة سكانيًا، أي يمثل عدديًا: ٣٥-٥٣ مليونًا، في المنطقة الممتدة من الأورال شرقا إلى الأطلسي غربًا دون الجزء الآسيوي من تركيا، وذلك من أصل زهاء ٧٠٠ مليون نسمة، مقابل ٧٥ في المائة من الفئات المسيحية المختلفة، وأقلّ من ١ في المائة من اليهود ومثلهم من الديانات الهندوسية والبوذية وغيرها، و١٧ في المائة يعتبرون أنفسهم رسميًا دون عقيدة دينية[١٥].

ويمكن أن يسري على طبيعة الوجود البشري الإسلامي في الغرب ما ورد في ندوة «حوار حول الهوية القديمة والجديدة» في فوبرتال/ ألمانيا في أيار/ مايو ٢٠١٠م، على لسان الباحثة بيرجيت رومّلسباخر في معهد «آليس سالومون» في برلين: جميعنا -وليس المسلمين فقط- نبحث.. «كل إنسان يميّز نفسه بأكثر من طريق، أسريا، ودينيًا، وسياسيًا، وهو ما يرتبط أيضًا بعمره ووضعه المعيشي، فتتبدل هويّاته وتتعدّد باستمرار.. ومن يثبّت نفسه على هوية واحدة ينكر هذه التعددية القائمة ويجعل من الآخرين حوله غرباء»[١٦].

وفي كتابها «مسلمون في أوربا»[١٧] تنطلق الباحثة في شئون الأديان بجامعة لشبونة، نينا كلارا تيسلر من أثر المتغيّرات الاجتماعية على تكوين الوجود الإسلامي في أوربا، فالديانات «ليست منفصلة عن عنصري المكان والزمان، بل تتبع علميات التحوّل التاريخية والاجتماعية»[١٨].

وفي إطار الجدل الغربي حول الوجود الإسلامي في المجتمع الغربي يمكن الأخذ بهذه المقولة مقياسًا غربيًا مستمدًا من الرؤية الغربية لتطوّر الأديان عبر «ممارستها» (أي بغض النظر عن تطابق ذلك مع ثوابتها وفق نصوصها الشرعية). وسرعان ما تظهر للعيان آنذاك أهمية تطوّر الأوضاع الاجتماعية والثقافية للمسلمين في الغرب على امتداد العقود الماضية، فنصل إلى صور جديدة مرئية في الوقت الحاضر.. منها: «في كثير من البلدان الأوربية التي ازداد الحضور الجديد للإسلام فيها، حيث بات الشبيبة تخصيصًا في أوضاع سيئة دون رؤى مستقبلية لتحسينها، اكتشف الباحثون أشكالا جديدة مختلفة في أوضاعهم الثقافية»[١٩].. «ولم يعد يوجد في أوربا فرع علمي دون أن يأخذ في اعتباره المسلمين أيضًا، سواء في ذلك العلوم الاجتماعية والثقافية الأساسية، أو دراسات النوع البشري/ الجندر، أو في العلوم الاقتصادية، والجغرافيا أو الهندسة المعمارية أو علوم القانون»[٢٠].

يمكن المضيّ مع أمثلة عديدة أخرى لنجد بوضوح أنّ السؤال عن الوجود الإسلامي في الغرب ومستقبله، لم يعد قابلا للطرح بصيغة «هل يمكن؟.. هل سيتحقق.. هل ينبغي؟..» بل بصيغة «كيف سيكون؟..» فحسب.

الحصيلة هي «استحالة» فصل الوجود الإسلامي عن تاريخ المجتمع الأوربي وواقعه وتطوّره وصيرورته المستقبلية.

يعني ذلك على أرض الواقع أن الوجود الأوربي المعاصر يشمل المسلمين بوصفهم أحد العناصر السكانية والإسلام بوصفه أحد العناصر الدينية، والخلفيات الانتمائية القومية للمسلمين باعتبارها جزءًا من الخلفيات الانتمائية القومية لجميع الأوربيين، والحضور القيمي والثقافي والعلمي وسواه من جانب المسلمين كالحضور الآخر من جانب سواهم، وكل فرد أوروبي يحمل الفرد المسلم في أوربا أيضًا انتماءات متعدّدة، دينية وقومية واجتماعية وثقافية، وما ينبغي ضبطه دستوريًا وقانونيًا وسلوكًا هو التعامل بين مختلف تلك الانتماءات دون أن يلغي أحدها الآخر أو يطغى عليه (وهذا ما يُفترض سريان مفعوله على الغرب الأمريكي أيضًا).

لمحة عن الأوضاع الاجتماعية والتعليمية

تتردّد في وسائل الإعلام وأحيانًا في تصريحات المسئولين «معلومات» عن أوضاع المسلمين في أوربا، لا يمكن الجزم بدقتها، وسبق التنويه ببعض الملاحظات على ما يتردّد بشأن «تعداد المسلمين»، ويمكن أن نضيف إليها ملاحظات مبدئية أخرى، نرصدها من الواقع القائم دون تقويم المقاصد الكامنة وراءها.. في مقدمتها من الساحة الألمانية كنموذج:

١- الخلط في الحديث عن أوضاع المسلمين بينهم وبين «ذوي الخلفية الأجنبية» رغم المستوى العالي للاهتمام الألماني الكبير بالإحصاءات والأرقام، ويُعتبر استخدام هذا التعبير اصطلاحًا أمرًا جديدًا نسبيًا، أخذ مكانه بين «الأجانب» الذين لا يحملون الجنسية الألمانية، وبين «المواطنين» من ذوي الأصل الألماني، بينما يشغل المسلمون نسبًا معينة من هذه التصنيفات وسواها.

٢- التمييز أحيانًا والخلط أحيانا أخرى بين ذوي الأصول الأجنبية عمومًا، وذوي أصول أوروبية أخرى، أو ذوي أصول الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي.

٣- معظم ما يُنشر من الأرقام يرتبط بالكتلة البشرية الأكبر من ذوي الخلفية الأجنبية من بلد إسلامي في البلد الأوربي المعني، كالأتراك في ألمانيا، والمغاربة في بلجيكا. ويُطرح على أنّه يعني المسلمين عمومًا، رغم تفاوت ما تقول به تلك الأرقام بين فئة وأخرى، ممّا يمكن أن يوصل إلى أرقام أخرى عند البحث بدقة أكبر.

هذا وسواه يستدعي الحذر عند ذكر بعض الأرقام

والمعلومات، حول الأوضاع التعليمية والاجتماعية وغيرها، رغم استخراجها من مصادر «رسمية» أو شبه رسمية، فهي في حدود تقديرات عامّة غير دقيقة، إلا نادرًا، فتعبّر عن «اتجاه عام» فحسب. ومن ذلك -مثلا- ما ورد في كتاب صادر في منتصف عام ٢٠٠٩م باسم «مؤتمر الإسلام في ألمانيا» بإدارة وزارة الداخلية الألمانية، وقد اعتُبر أشمل من سواه مضمونًا، وأدقّ تقديرًا، وصحّح بالفعل بعض النظرات العامة المنشورة من قبلُ، بدءًا بتعداد المسلمين، وانتهاء بأوضاعهم الاجتماعية والتعليمية، حتى «الطائفية» والتنظيمية، وحفل في ٤٥٢ صفحة بالجداول والأرقام وبعض الاستنتاجات. ولكنّ الكتاب بمجموعه قام على أساس «استطلاع واحد» شمل ٦٠٠٠ مسلم من «ذوي الخلفية الأجنبية من ٤٩ بلدا». ويلخّص القائمون على الاستطلاع حصيلته في تعريفٍ من ٨ صفحات، منشور في مطلعه، يتحدّث عن تديّن الغالبية من حوالي ٤ ملايين مسلم في ألمانيا، وعن نقص على مستوى التعليم المدرسي، وعن مطالبة ٧٦ في المائة بتدريس الإسلام، وعن نفي انعزال الشبيبة المسلمين على ضوء انخراطهم في الجمعيات والروابط الألمانية (كالرياضية والبيئية والثقافية ومنظمات المجتمع المدني). إذ يشمل أكثر من ٥٠ في المائة من الشبيبة، مقابل هبوط نسبة المنتسبين منهم إلى تنظيمات إسلامية دون ٢٥ في المائة[٢١] (ملاحظة: علاوة على أنّ هذه نسبة استطلاعية تقديرية أصلا، لا يراعي القائمون على البحث أن غالب أشكال الارتباط قائم عبر التردّد على المساجد والمصليات التي تديرها التنظيمات المعنية، والمشاركة من خلال ذلك في تمويلها وأنشطتها، وليس عبر عضوية رسمية فقط).

وتقول الأرقام المستمدة من الدائرة الاتحادية للإحصاء في ألمانيا (والأرقام متشابهة مع بلدان أخرى) إنّ نسبة من يختمون المرحلة الدراسية الإلزامية من سكان ألمانيا تعادل بالمجموع ١، ٦٩ في المائة، وهي بين ذوي الأصل الألماني ٢. ٩٨ في المائة، وتهبط بين ذوي الخلفية الأجنبية إلى ٨٦ في المائة، وإلى ذوي الخلفية التركية الأجنبية إلى ٦٩ في المائة.. على أنّ هذا الفارق الكبير (١٠ و٢٧ في المائة) يضمحلّ أو يهبط إلى ٥ في المائة، عند المقارنة الأدقّ (اعتمادًا على أرقام ٢٠٠٧م من المؤسسة الاتحادية للإحصاء أيضًا) وذلك عند النظر في فئة التلاميذ تحديدًا دون التعميم على «عامة السكان»، أي المقارنة بين التلاميذ في المدارس الألمانية عمومًا، وذوي الخلفية الأجنبية منهم (تعريفهم المعتمد: من مواليد ألمانيا من أسر الوافدين أو من الأطفال الوافدين قبل بلوغ ٥ أعوام من العمر) فنجد أنّ من لا يختم الدراسة الإلزامية هم في حدود ٥.٦ في المائة من ذوي الخلفية الأجنبية مقابل ١. ٥ في المائة من ذوي الأصل الألماني[٢٢].

رغم التحفظ على هذه الأرقام يبقى أنّها توثّق عمومًا ارتفاع نسبة أبناء المسلمين الذين لا يصلون إلى نهاية فترة الدراسة الإلزامية، وكذلك الحصول على الشهادة الثانوية/ التوجيهية، وهي بدورها البوابة الرئيسة لدراسة جامعية.

من العسير حصر هذه الأوضاع مع التفاصيل المرتبطة بها واختلافها بين بلد غربي وآخر، إلا أنّ الاتجاه العام هو ما يعبّر عنه مثال ألمانيا المذكور، مع ملاحظة أنّه مؤشرٌ على مفعول المستوى الأسري الاجتماعي في الدرجة الأولى، وليس على مفعول انتماء ديني إسلامي، ممّا يستدعي البحث الأدقّ عبر السؤال عن أسباب انخفاض مستوى الأوضاع الاجتماعية والمادية على صعيد المسلمين في الغرب. من المؤكّد أنّ منها أسبابًا ذاتية، توجب العمل على علاجها بالتوعية الإسلامية، إنّما ينبغي في الوقت نفسه النظر إلى الأوضاع الاجتماعية والمادية ضمن إطارين: الإطار الأول: ما تعنيه حركة الهجرة والاستيطان عالميًا بالنسبة إلى الأوضاع الأسرية، والإطار الثاني: ما يحمله المجتمع الذي يستقبل المهاجرين إليه والمستقرين فيه من مسئولية.

أصبح الغالب في الغرب عند طرح هذه الأوضاع «التعليمية» ما يُذكر بصدد «عدم الاستعداد الكافي لدى المسلمين للاندماج في المجتمع» وبالتالي «تقصير التلاميذ أو أسرهم المسلمة في واجب الدراسة»، وهذا ما يقلب المشكلة رأسًا على عقب: دستوريًا وقانونيًا.. فالعلم «حق فردي» في المواثيق الدولية والدساتير الديمقراطية.. قبل أن يكون واجبًا فرديًا. وتطبيقيًا.. فالدولة هي المسئولة عن تأمين متطلبات تحصيل هذا الحق الفردي، وعن إزالة العوائق على هذا الطريق.

ومسئولية الدولة أمر مفروغ منه في الغرب، ولهذا نجد أنّ «دراسات بيسا» الدورية الصادرة عن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (تضمّ الدول الصناعية) لا تتوجّه بالنتائج حول أوضاع التلاميذ «عالميًا» إلى «الأفراد والأسر» بل إلى الحكومات، كي تبذل الجهود اللازمة لتدارك النقص عندما لا تحقّق منظومة التدريس أهدافها، ممّا يترتب عليه في الدول المعنية اتخاذ إجراءات عديدة عندما يثبت أن مستوى التلميذ وسطيًا فيها أدنى من مستواه في دول أخرى، وهذا ما سرى على المنظومة المدرسية في ألمانيا، فحمّلت الدراسةُ الحكومةَ الألمانية المسئولية عن ذلك وكذلك «عن تدنّي مستوى التلميذ الألماني بخلفية أجنبية تدنّيًا أكبر»، بل تقول نتائج دراسات بيسا إنّ التلاميذ ذوي الخلفية الأجنبية أشدّ حرصًا من سواهم على الدراسة والتعلّم، وأكبر استعدادًا لذلك، ويُظهرون التفوّق على سواهم عندما تتوافر لهم الظروف المكافئة لسواهم[٢٣].

أسباب التفاوت في مستويات التلاميذ ذوي الخلفية الأجنبية، بين بلد وآخر، وفق تلك الدراسات، هي المعالم

الأساسية لنوعية حركة الهجرة (العمل.. اللجوء.. إغراء المتخصصين وأصحاب الكفاءات) ثم الخلفية الاجتماعية والاقتصادية، واللغة، والنظام المدرسي.. وما شابه ذلك، مما يعود القسط الأعظم من المسئولية عنه إلى الدولة[٢٤].

ليست مشكلة ارتباط التخلّف المدرسي بواقع أسرة ذات خلفية أجنبية في بلد من البلدان، مشكلة خاصة بالمسلمين في الغرب، أو ببلدان الغرب فحسب. والمحور الحاسم الذي يمكن أن يعالج المشكلة هو «نوعية المدرسة» نفسها، ونوعية نظام التدريس، والأجواء الاجتماعية والمعطيات الاقتصادية، مما يعني مراعاة المناهج الدراسية وتأهيل المعلّمين والمعلمات، لظروف مختلف فئات التلاميذ، وهي ظروف متفاوتة. ولا تصنع التفاوتَ حدودُ الانتماء القومي أو الديني، وإنّما المعطيات الاجتماعية والمادية. ولا يمكن تحقيق تطوّر جذري على هذا الصعيد دون جهود رسمية تحمل الدولة المسئولية عنها.

بين الاندماج والذوبان

إضافة إلى أسباب ذاتية تعود المعطياتُ الاجتماعية والمادية للأسرة المسلمة إلى أسباب آنية أخرى مثل «التخويف المرضي» من الإسلام وما يعانيه التلاميذ المسلمون في أجوائه، علاوة على ما تقول به مصادر رسمية -شأن ممارسات التمييز- المستترة والظاهرة للعيان، علاوة على وجود أسباب تاريخية أحاطت بنشأة الوجود البشري الإسلامي في الغرب.. وبالعودة إلى مثال ألمانيا يمكن الوصول إلى كثير من الأدلّة بصدد تلك الأسباب التاريخية، ويكفي التنويه بشاهد واحد.

في عام ١٩٨٥م صدر في ألمانيا كتاب «في الحضيض» للأديب الألماني الشهير «جنتر فالراف»، وبيع منه ٤ ملايين نسخة، وأحدث ضجة اجتماعية وثقافية وسياسية كبيرة، وتُرجم إلى ٣٠ لغة أخرى، وتبعه صدور عدة كتب بأقلام كتّاب ألمان وأتراك عن أوضاع العمال الأتراك في ألمانيا آنذاك، إذ قضى الكاتب سنتين متنكّرًا في زي عامل تركي حينًا وإفريقي حينًا آخر، فعايش بنفسه ممارساتٍ لا تكاد تُصدّق من الاضطهاد وانتهاك الكرامة والحقوق المالية والظلم الاجتماعي، بحق من كانوا يُسمّون «العمال الضيوف»، ممّن جلبتهم الشركات الألمانية في حملات نظّمتها الدولة للإسهام في صنع ما عُرف بالمعجزة الاقتصادية الألمانية في حينه.

ويعبّر الكتاب بصورة موثّقة عن أوضاع أولئك العمال وأسرهم آنذاك، وكانت غالبيتهم من العمال المسلمين، لا سيّما من تركيا.. ويُلخص أوضاعَهم قولُ المؤلّف: «لا أعلم حتى الآن كيف يتفاعل الإنسان الأجنبي مع الإهانات والعداوات والكراهية ممّا يتعرّض له يوميًا، ولكن أعلم الآن ما الذي يتعرّض له فعلا، وما مدى ما وصل إليه الاستهتار بالإنسان في بلدنا هذا»[٢٥]. والجدير بالذكر أنّ الأوضاع التي يتحدّث عنها الكتاب الصادر عام ١٩٨٥م كانت أقلّ سوءًا ممّا كانت عليه على امتداد عدة عقود من قبل.

الأهمّ من ذلك امتداد آثار تلك الحقبة إلى الآن، وانعكاسها في الظروف الاجتماعية والتعليمية الراهنة، وكان قد بدأ انتشار المسلمين في الغرب خلال القرن الميلادي العشرين في مثل تلك الظروف الاجتماعية التاريخية -وألمانيا نموذج على سواها[٢٦]- فلا يمكن الفصل بين الأسباب الكامنة في هذه النشأة التاريخية وما يتردّد في الوقت الحاضر عن انخفاض نسبة التعليم، أو المستوى الثقافي، أو التأهيل المهني، وما شابه ذلك بشأن الأوضاع الراهنة للمسلمين عمومًا.

لم تكن هذه الأوضاع مجهولة إنّما تضاعف الاهتمام بها سلبًا وإيجابًا -خلال العقد الأول من القرن الميلادي الحادي والعشرين- وغلب عليها المنحى السلبي نتيجة ما يسمّى «الحرب على الإرهاب» وأجواء «التخويف المرضي من الإسلام»، ممّا ترك أثرًا بعيد المدى على التعامل الرسمي مع واقع المسلمين الاجتماعي والتعليمي والثقافي في الغرب.. من محاوره:

- تراجع مفعول عنوان «التعددية الثقافية» وبالتالي مسار اندماج المسلمين بوصفهم عنصرًا سكانيًا من بين عناصر سكانية غربية عديدة، له حقوقه وواجباته وحرياته وتصوّراته.. كسواه، فأصبح المطلوب «تطويع» العنصر الإسلامي وفق التصوّرات العدائية المتصاعدة تجاه الإسلام والمسلمين عمومًا.
- ما سمّي «القوانين الاستثنائية» مثال على ما يرتبط بعملية التطويع، بينما نلمس ما يعنيه على صعيد دوره الفعلي أو المرجوّ تجاه «قضايا الأمّة» من خلال أمثلة أخرى، كالحملات الأمنية والملاحقة القانونية ضدّ جمعيات خيرية إسلامية على خلفية الاشتباه بدعم «منظمات المقاومة» الإسلامية في بلدان إسلامية، ولو كان ذلك في حدود إغاثة ذوي الشهداء. ومن الأمثلة أيضًا المطالبة المتكرّرة تجاه التنظيمات الإسلامية بإدانة ما ترصده الجهات الغربية وتدينه تحت عنوان «عمليات إرهابية يرتكبها مسلمون في مكان ما من العالم».. ويصنع معظم التنظيمات ذلك منذ فترة، ولكن تجاوز كثير منها حدود الاستجابة إلى درجة التردّد -خوفًا من العواقب- عن إدانات مشابهة عندما يكون المسلمون في بلد من البلدان، لا سيما فلسطين، ضحية أعمال إرهابية عسكرية ممّا يوصف بإرهاب الدولة. وبلغ التردّد تحت الضغوط مستوى أن تصدر تلك الإدانات عن بعض المفكرين وبعض منظمات المجتمع المدني في الغرب ولا تصدر عن بعض التنظيمات الإسلامية إلا نادرًا.
- تجاوز الحديث عن الاندماج حدود «الالتزام» بالدساتير والقوانين، وهو ما لم يطرح إشكالية كبيرة لا سيما على مستوى التوجيهات التشريعية الإسلامية بجهود متميزة كجهود المجلس

الأوربى للاستفتاء، فبدأ تمييع التعددية الثقافية القائمة على أساس التنوع العقدي والثقافي والقيمي والسلوكي، وعلى أرضية التكافؤ والتكامل والتأثير المتبادل، فتجاوزت المطالبُ المطروحة حدود «الجانب الدستوري والقانوني» إلى ساحة المطالبة بالتخلّي عن القيم الذاتية (الإسلامية) لصالح قيم الآخر (العلمانية وما ينبثق عنها) وعلى وجه التحديد «القيم السلوكية» فيما يرتبط بالعلاقة بين الجنسين.

- من الأمثلة المعروفة على ذلك ما يُطرح بصدد رفض كثير من المسلمين مشاركة الناشئين (المراهقين) من بناتهم وأبنائهم في الرحلات المختلطة المدرسية لعدة أيام، أو ارتداء ألبسة السباحة الفاضحة والمشاركة في دروسها المختلطة. ومن الأمثلة ما يُستصدر من قوانين وأنظمة لحظر الحجاب بصورة تحظر معه «حقوقًا» أخرى عن الفتاة أو المرأة المسلمة كحق التعليم أو العمل في التدريس وسواه. ومن الأمثلة التوضيحية أيضًا التعامل مع ما يسمّى العلاقات المثلية، المعروفة إسلاميًا بالسحاق واللواط، والتي يجري تقنينها حديثًا، فمعارضتها معروفة عن الأوساط والأجهزة الكنسية، كما أن القوانين الصادرة لا تصدر بإجماع النوّاب المنتخبين، بل توجد دومًا نسبة رافضة لها، تمثل قطاعات من الشعوب، وبالتالي لا يوجد في الأصل حرج قانوني أو دستوري عندما يرفضها المواطن الأوربى المسلم، بغض النظر عن دوافع الاعتراض لديه.. إنّما يمكن أن يتعرّض آنذاك للاتهام بانتهاك الحريات الفردية وحقوق الأقليّات والتعصّب وما شابه ذلك.
- كثير من المطالب الرسمية والإعلامية، الموجّهة للمسلمين في الغرب، على المستوى الأسري والاجتماعي، يرتبط بعادات سلوكية مرفوضة إسلاميًا (يقابلها وجود عادات أخرى منتشرة في الغرب بين غير المسلمين مرفوضة كنسيًا) كالزواج بالإكراه، أو حظر خروج المرأة من بيتها، أو حرمانها من بعض حقوقها، أو الاعتداء عليها (ويوجد أخطر من ذلك في المجتمعات الغربية عموما ممّا يشكو منه غير المسلمين في الغرب ولم ينتشر في أوساط المسلمين إلى حد بعيد، كالاعتداءات الجنسية على الأطفال والناشئة). إنما يجري التعامل مع العادات المرفوضة إسلاميًا، كما لو كانت جزءًا من الإسلام نفسه، وتُطرح مطالب التخلّي عنها في إطار المطالبة بحرية نقد «أحكام الإسلام» ونقضها، وهو ممّا يترك أثره على قطاعات من جيل الشبيبة المسلمين بقدر غياب التوعية بالإسلام وأحكامه.

تبعًا لهذه النماذج المعدودة -وسواها ممّا يضيق المجال بذكره- نجد أنّ المطروح غربيًا تحت عنوان «الاندماج» ليس مطروحًا في هذه الأثناء على أساس تأمين شروطه في المجتمع الغربي دون أن يفقد «هوياته»، مقابل درجة من التلاؤم من جانب المسلمين دون إلغاء هويتهم بخصائصها الذاتية أو تميزهم، كما هو الحال مع سواهم، في إطار ما تحدّده الدساتير والقوانين، بل أصبح مضمونُ كلمة الاندماج في التطبيقات الرسمية أقرب إلى عملية «ذوبان» مرفوضة من حيث الأساس، وغير ممكنة على أرض الواقع عمليًا.

ومن المؤكّد أنّ الاندماج الإيجابي القويم، القائم على التميز الذاتي والانفتاح على الآخر، مصدر قوّة للتأثير الإيجابي من جانب الكتلة الإسلامية في الغرب، محليًا في المجتمعات الغربية، وكذلك في نطاق التعامل مع «قضايا الأمّة» خارج حدود الغرب. ومن المؤكّد بالمقابل أنّ «الذوبان» يعني -كالانعزال- تغييب مفعول هذا المصدر إلى حدّ بعيد.

ثانيًا- مؤشرات مستقبلية بين الضغوط والانجازات

لا ينفي ما سبق وجودَ جهود من جانب جهات رسمية وشبه رسمية، للتخلّص من سلبيات قائمة في العلاقة بين المسلمين وسواهم بغضّ النظر عن أسبابها، ولإيجاد أسس أفضل للتعامل النزيه مع الوجود الإسلامي البشري في الغرب، كما يلفت النظر حراكٌ فكري عبر كتب ومؤلفات يميل محتواها إلى المنهجية والإنصاف وبيان مخاطر أجواء العداء والتحامل والممارسات المنبثقة عنها، كما يُلاحَظ وصول هذا التطوّر جزئيًا إلى وسائل الإعلام أيضًا، مقابل عدم رصده بما فيه الكفاية على صعيد التنظيمات الإسلامية القائمة، لتقويمه والتجاوب معه وإعطائه دفعة إيجابية نحو تحقيق المزيد. ومن شأن استدراك هذا القصور أن يمثل عنصرًا فاعلا فيما يُنتظر تحقيقه عبر «جيل المستقبل» من المسلمين في الغرب.

ويتطلّب استشرافُ ذلك التأمّلَ في مسارين متوازيين؛ أحدهما للضغوط المتصاعدة وخلفيتها وآثارها، وثانيهما للإنجازات الإيجابية وانتشارها واحتمالات تطوّرها، مع التركيز على الطرف المستهدف أكثر من سواه، وهو الناشئة والشبيبة من الكتلة الإسلامية البشرية في الغرب.

حراك ما بين «الأجيال»:

ينبغي التنويه بعدم دقّة استخدام أوصاف «الجيل الأول والثاني..» وما شابه ذلك -بمعنى جيل الوافدين وذرياتهم- للتمييز بين «مراحل» الوجود الإسلامي في الغرب، إذ تنطوي على إيحاءات معيّنة ولا تعبّر عن الواقع وتطوّره بما فيه الكفاية.

لم يُعتبر المسلمون في الغرب في مرحلة سابقة «جيلا أولا» بطبيعة الحال، بل بدأ التصنيف في مرحلة متأخرة، فتزامن مع الأجواء السائدة خلال العقدين الماضيين (الإسلام عدوّ بديل.. الأصولية.. التخويف المرضي من الإسلام.. الحرب على «الإرهاب») وبالتالي انتشر هذا التصنيف في نطاق الحرص على أمرين:

- التركيز على اعتبار الإسلام وافدًا غريبًا طارئًا.. لا علاقة له بالجذور التاريخية الأوربية، ممّا يسمح بتسويغ مواقف سلبية تجاهه..

- التعامل من هذا المنطلق مع «الشبيبة المسلمين» في الغرب، رغم أنّ معظمهم مستوطنون مستقرون ومتجنّسون تضامل مفعول أصولهم الأجنبية على واقع حياتهم، إضافة إلى نسبة متزايدة بوضوح خلال العقدين الماضيين من معتنقي الإسلام من الشبيبة الغربية عمومًا.

هؤلاء مَن أُطلق عليهم -حديثًا- وصف «الجيل الثاني» لينبثق عن ذلك -حديثًا أيضًا- إطلاق وصف «الجيل الأول من الوافدين» على من كان يوصف -قديما- بالعمال الضيوف، أي مَن وَفَد من العمال (أو جيء به) منذ أواخر الخمسينيات من القرن الميلادي العشرين، من تركيا أولا ومن بلدان إسلامية أخرى لاحقًا، ثمّ مَن تلاهم من الطلبة، وقد أصبح جلّ مَن لا يزال حيًا من الفريق الأول من المتقاعدين، كما أصبح جلّ الفريق الثاني من الخريجين الجامعيين المستقرين في الغرب الأوربي، إضافة إلى آخرين، معظمهم من الأكاديميين الذين توافدوا في إطار اللجوء السياسي وهجرة الأدمغة.

هذا التطوّر المرحلي الخاص بطبيعة الوجود «الحديث» للمسلمين في ألمانيا يمكن أن يسري بصورة مشابهة على النمسا مثلا، ولكن لا يمكن تعميمه على بلدان غربية عديدة أخرى، كالولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا وفرنسا؛ حيث لعبت خلفية حركة الهجرة منذ عدة أجيال، وكذلك الخلفية الاحتلالية، دورًا أكبر في تكوين الوجود البشري الإسلامي الحديث في الغرب.

إنّ تسميات «جيل الوافدين» وما يُشتق منها تربط الوجود الإسلامي في الغرب بكلمة «وافدين»، ولا تعبّر عن واقع الجيل الحالي وجيل المستقبل من المسلمين فيه، ولا تساعد تبعًا لذلك على استخلاص المعطيات الحالية والمؤشرات المستقبلية لاستشراف ما يمكن أن يحمله جيل المستقبل من دور، داخل المجتمعات الغربية، أو من خلال ذلك على صعيد قضايا الأمّة.

إذا تجاوزنا هذه الاعتبارات وأطلقنا مجازًا وصف الجيل الأول على «مسلمي الغرب في الربع الثالث من القرن الميلادي العشرين»، نجد في نطاقه «نخبًا» متميّزة في مختلف الميادين، رغم الظروف القاهرة اجتماعيًا وثقافيًا وقانونيًا وماديًا آنذاك، ومن هؤلاء من لا يوجد رصدٌ لأسمائهم ومواقعهم وتأثيرهم؛ لانخراطهم في بوتقة المجتمع الغربي على جميع المستويات، التقنية والعلمية والاقتصادية والمهنية، ولا تُسلّط الأضواء عليهم إلا لِمامًا، مقابل الحديث عن «إنجاز» يفرض نفسه تلقائيًا على الساحة الدولية، كما هو الحال مثلا مع فاروق الباز في وكالة ناسا الأمريكية منذ بضعة وأربعين عامًا، أو حامل جائزة نوبل للكيمياء أحمد زويل، وآخرين ذكرت بعضَهم مجلة العربي الكويتية بمناسبة مرور ٥٠ عامًا على صدورها، وهم من العلماء على أعلى المستويات[٢٧]، فضلا عن بعض المحاولات للتعريف في الشبكة العربية بأسماء «نخبوية» وما تحقق على أيدي أصحابها من إنجازات[٢٨]. وليس مجهولا أن «ظاهرة هجرة الأدمغة» تنطوي أساسًا على واقع وجود نسبة عالية من العرب والمسلمين المبدعين علميًا وتقنيًا وفكريًا في ديار الغرب.

إنّ لبروز أسماء بعض المشاهير من تلك الحقبة مغزاه العميق على خلفية تجاوز عوائق الأوضاع السلبية العامة، اجتماعيًا وماديًا وثقافيًا وتعليميًا لمجموع «الكتلة البشرية» الإسلامية في الغرب. وينبغي عند استشراف مستقبل فعالية التأثير الإسلامي في الغرب، محليًا وعلى مستوى قضايا الأمّة، السؤالُ عن المتغيّرات على صعيد هذه «الكتلة البشرية» وما إذا كانت تسجّل من الإيجابيات ما يؤهّل لتكوين «قاعدة عريضة» تنبثق عنها النخبة المؤثرة في مختلف الميادين.

جولة المستقبل على عقول الشبيبة:

غلبت في الكتابات الفكرية والإعلامية إلى الآن صورٌ نمطية فعلية ومصطنعة عن الشبيبة المسلمة في الغرب، نشأت بتأثير جهود مكثفة على مسارات متعدّدة، سبق التنويه ببعضها، ومنها:

- الحملة العدائية المرافقة لِما يسمّى الحرب ضدّ الإرهاب، وقد تعزّزت عبر ما شهدته إسبانيا وبريطانيا وهولندا من عمليات تفجير واغتيال، فانتشر التعميم أنّ نسبة عالية من شبيبة المسلمين في الغرب تميل إلى العنف واستخدامه..

- كتابات عدائية لانتشار الإسلام وتطبيقه، وهي من نطاق المسلمين، فيجري احتضانها إعلاميًا بدعوى حرية النقد وضرورته، وممّا تقول به «استحالة الاندماج الإيجابي من جانب المسلمين.. بسبب تعاليم الإسلام نفسه»..

- تعميم الاتهام بالجمود والانغلاق بحيث لا يقتصر على صيغ التعنّت والتشدد التقليدية في الحياة المعيشية.. بل يشمل مواقفَ الرفض الواجبة إسلاميًا لتأويلاتٍ منحرفة، علمانية غالبًا، ومتناقضة تناقضًا جوهريًا مع قواعد التجديد الإسلامي الذاتي ومع أسسه وثوابته، مقابل الترويج لهذه التأويلات وحملات تكريم من يتبناها في نطاق المسلمين.

- التركيز على صور سلبية في واقع حياة المسلمين في الغرب، وتحويلها إلى صور نمطية معمّمة، بدعوى ممارسة غالبية المسلمين لها، إضافة إلى ما يُنسب إلى «الإسلام» نفسه عبر التخويف المرضي منه!..

- مقولات تعميمية سلبية وخطيرة التأثير، تصدر عن جهات رسمية، أبرزها القول بارتفاع نسبة الجريمة في صفوف

شبيبة المسلمين في الغرب. ولا يتسع المجال لتفنيد هذه المسارات جميعًا، فتكفي الإشارة إلى الأخير منها وبيان بعض وجوه الخلل على سبيل التنويه دون الاستقصاء- فيما يُنشر من مقولات رسمية ويُركّز عليه إعلاميًا. من وجوه الخلل:

أ- عقد المقارنات في ارتكاب الجريمة مع «معدلات وسطية» شاملة لا تراعي ظروف التهميش الاجتماعي على خلفية أسباب تاريخية ومعاصرة للشبيبة المسلمة (المثال الفرنسي معروف عبر أحداث ضواحي المدن العشوائية).. وتختلف النتيجة عند مقارنة تفاوت نسب ممارسة الجريمة بين فئات المجتمع «المهمّشة» تحديدا، من مسلمين وغير مسلمين..

ب- شمول المقولات التعميمية أنواع الجريمة والجنايات؟ والجنح «كافة»، وإغفال انخفاض نسبة انتشار الجريمة المنظمة، والقتل، والسطو المسلح، وسواه من «الجرائم الثقيلة»، بين فئات الشبيبة المسلمة بالمقارنة مع سواهم، كالشبيبة ذوي الخلفية الأجنبية من بلدان شرقية (الجريمة المنظمة) أو أصحاب التوجّهات اليمينية المتطرّفة (الجرائم ذات الدوافع العنصرية).

إنّ التطوّر الإيجابي المرجوّ للكتلة البشرية الإسلامية أو للقاعدة العريضة التي يمكن أن تنبثق عنها إنجازات نخبوية متميزة مستقبلا، لا يجري في فراغ بل يواجه جهودًا سلبية مضادة، ويتطلب استشرافُ التأثير المحلي المباشر وعلى مستوى قضايا الأمّة أن تؤخذ بعين الاعتبار، لا سيّما ما يتركّز منها على الميادين الفكرية والثقافية والأدبية. ولا يفيد التعميم في مواجهة تلك الجهود السلبية المضادة، بل ينبغي تصنيفها بدقة ليمكن التعامل مع كل صنف منها بالطريقة الهادفة المناسبة، ومن ذلك على الصعيد الفكري:

- الإساءة مضمونًا والتحريض أسلوبًا ومضمونًا، ولكن بصورة واهنة لأنه تحريض مباشر يفتقر إلى المنهجية إلى حدّ بعيد[٢٩]..
- أطروحات فريق أقدر على وضع التحريض في قالب دراسة منهجية، وهذه أشدّ خطرًا بمفعولها من سواها. ومعظم هؤلاء معروف في الغرب وفي البلدان الإسلامية، مثل دانيل بايبس الأمريكي.
- أطروحات فريق يركّز على ما ينبغي صنعه للتأثير على «جيل المستقبل» من المسلمين في الغرب، وذاك أولى بالاهتمام في استشراف المؤثرات على دور الوجود الإسلامي في الغرب، داخل نطاقه، وبمنظور قضايا الأمة. وسبق التنويه في هذا الصدد بالكاتب الفرنسي جيل كيبل وكتابه «الفتنة.. الحرب في قلب الإسلام» وقد جاء في ثناياه الكثير حول ضرورة التركيز على جيل الشبيبة المسلمة في أوربا، وتلخّصها عبارات حذرة في ختامه، وهي حسب الترجمة المنشورة للكتاب: «وليس من خيار، في مقابل ذلك، سوى العمل على إشراك الشبيبة المسلمة إشراكًا ديمقراطيًا كاملا، في الحياة المواطنية، عبر الأدوات -ولا سيّما التربوية والثقافية منها- التي توفر لهم الترقي الاجتماعي، كما ترافق النخب الجديدة المنحدرة من هؤلاء المواطنين خلال انبثاقها.. ولسوف يكون على هذه الأجيال المسلمة الجديدة أن تجسّد، بامتياز الوجه الجديد لعالم مسلم متصالح مع العصرنة، فيما يتجاوز التصوّرات الموهومة عن الجهاد والفتنة، وفيما يتجاوز حدود أوربا»[٣٠].
- كتابات عدد من الكتّاب والمفكرين المتغرّبين داخل البلدان الغربية ممّن يمارسون منذ فترة دورًا مضادًا إلى درجة التحريض المباشر على ظهور تميّز إسلامي في المجتمع الغربي، ومن الأمثلة القديمة عليهم في الساحة الألمانية والأمريكية بسام طيبي[٣١]، وكان في مقدّمة من طرح في ألمانيا الدعوة إلى «حظر الحجاب» أسوة بتركيا «العلمانية قبيل وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة، وهو أيضًا من أوائل من طرح شعار ما يسمّى «الثقافة الموجِّهة» التي ينبغي إخضاعُ الثقافات «الوافدة» لها، كما طرح «الإسلام الأوربي»، ولكن في هذا الإطار فقط.
- لا تنقطع الجهود بحثًا عمّن يتابع مثل هذه المهمّات من «جيل المستقبل»، وفي مقدّمة تلك الجهود إبراز أسماء إسلامية معيّنة عن طريق الترويج الإعلامي لها، وتقديم الجوائز التقديرية لتأكيد «تميّز» إنجازاتها والترويج لها، وسبق التنويه بأمثلة على ذلك، ونجد قاسمًا مشتركًا بين تلك «الإنجازات» هو الموقف السلبي من الإسلام، وإن تراوح ما بين:

● نظرة «تحررية ليبرالية» يمكن اعتبارها «اجتهادًا فكريًا» منحرفًا عن ثوابت إسلامية، مع ملاحظة تجاوز مفهوم الليبرالية الأصلي من حيث نشأتها كاتجاه رأسمالي محض بمعنى حرية الفرد المطلقة ماديًا، وتصويرها اتجاهًا يحتضن الحقوق والحريات الإنسانية عمومًا (مثال ذلك في ألمانيا لمياء قدور)..

● العداء العلني المباشر إلى درجة غوغائية (مثال ذلك في ألمانيا نجلا كيليك)..

ولا يقتصر الترويج لمثل تلك المنجزات على دوائر وأوساط فكرية وثقافية ورسمية غربية، بل تنشط جهات علمانية من بين «المسلمين» في الغرب بأسلوب مماثل[٣٢].

وتمثل هذه الجهود سلسلة حلقات متصلة، متكاملة، ويرث بعضها بعضًا (من قبل آيات سلمان رشدي الشيطانية إلى ما بعد الإساءة الكاريكاتورية). فلا تمثل «أساليب مستحدثة» مما صنعته الموجة الأحدث لمواجهة الإسلام في الغرب ابتداء من

صياغة شعار «الإسلام عدو بديل» فور سقوط الشيوعية ومع مطلع التسعينيات من القرن الميلادي العشرين.

ليست هذه الممارسات إذن وليدة ردود فعل على أحداث بعينها، بل تمثّل منهجًا تطبيقيًا توضع له النظريات والمخططات، ويتطوّر الإخراج على حسب تطوّر الظروف والمعطيات، كما تتجدّد «الأسماء» التي ترفده بالمزيد جيلا بعد جيل. ولا يعني ما سبق غيابَ تكريم إنجازات إيجابية تفرض نفسها على الساحة من خلال قيمتها الذاتية، إنّما تصعب المقارنة «الكميّة» بين هذا وذاك، علاوة على أنّ ما يناله بعض الجهود الفردية من التكريم، لا يزال في حدود المستويات الأدنى من الأوساط الرسمية والمدنية فلا يلفت النظر إلا نادرًا.

بذور أطروحات إيجابية:

نجد مقابل الجهود السلبية ازديادًا مطردًا في إنجازات فكرية وثقافية تسهم في تعزيز الوجود الإسلامي في الغرب على أسس قويمة، وهي موزّعة ما بين:

- جهات إسلامية تربط بين الهوية الإسلامية في مجتمعها الغربي وبين منجزات إيجابية تقدّمها على هذا الصعيد.. ومن الأمثلة على ذلك مع خلفية تنظيمية مركز «الملتقى ومتابعة التأهيل للنساء المسلمات في كولونيا»، الذي تأسس عام ١٩٩٦م[٣٣]. ومن الأمثلة أيضًا «معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية» التابع لجامعة فرانكفورت، الذي بدأ بجهود فردية من جانب الأستاذ الجامعي من أصل تركي، المتخصص بالاستشراق، فؤاد سيزجن مع زوجه أورزولا سيزجن.

الجدير بالذكر أن ابنتهما «هلال سيزجن»، كانت بين ١٠ مسلمات وجدن تكريمًا خاصًا في بريطانيا عام ٢٠١٠م، من جانب منظمة مشبوهة[٣٤]، وهي صحفية وكاتبة ركّزت على الأطفال والناشئة، وقد نهجت نهجًا يختلف نسبيًا عن نهج أبيها فؤاد سيزجن، يقوم على فهم الإسلام وطرحه وفق المنظور المعروف في المنطقة العربية عن نصر حامد أبو زيد.

- جهات غير إسلامية ترى ضرورة الإنصاف ما بين الانتماءات المتعددة تحت عنوان التنوع الثقافي.. من الأمثلة عليها مع خلفية «تنظيمية» ما يتعلّق بالإسلام من مشروع «خطب برلين» حول السياسة الدينية[٣٥].

على أنّ النسبة الأكبر من الإنجازات الإيجابية/ المنصفة تعتمد على جهود فردية في الدرجة الأولى، وهنا يمكن تعداد قائمة طويلة ممّا صدر في السنوات القليلة الماضية وترك أثره في الساحة الغربية، ولا يتسع المجال للمتابعة التفصيلية وذكر أمثلة من مختلف البلدان الغربية، إنّما يمكن لكاتب هذه السطور أن يذكر بعضها من الساحة الألمانية كنموذج على سواها:

- مؤلّفات ماتياس روهه، المتخصص في القانون والعلوم الإسلامية، ومنها «الإسلام.. أزمات يومية وحلول» عام ٢٠٠١م، و«الشريعة.. في التاريخ والعصر الحاضر» عام ٢٠٠٩م.
- مؤلفات سابينه شيفر (وأنشطة مركزها: «المسئولية في وسائل الإعلام») المتخصصة في الإعلام، ومنها: «صورة الإسلام في وسائل الإعلام» عام ٢٠٠٥م، و«عداء السامية وعداء الإسلام» عام ٢٠٠٩م بمشاركة كونستانتين فاجنر.
- كاي سولكولوفسكي المتخصص في التاريخ والفلسفة، ومن كتبه «صورة المسلم العدائية، نشأتها، صانعوها، تفنيدها».
- يورجن تودنهوفر، السياسي سابقًا والكاتب الإعلامي، اشتهر بكتبه عن المقاومة الإسلامية في أفغانستان والعراق، ووجد كتابه «لماذا تقتل يازيد» عام ٢٠٠٨م أصداء واسعة وتُرجم مؤخرا إلى العربية.

والقائمة طويلة..

ما يقال عن تطوّر مبدئي في ساحة الفكر والنشر يقال عن ساحة الإعلام، فلم تعد خالية من كتابات منصفة كما كانت قبل فترة وجيزة نسبيًا. ومن المؤكّد أن شدّة الافتراءات والإساءات على مستويات عديدة بدأت تصنع «ردّة فعل» تصحيحية، لا تجد الرصد بصورة دقيقة إنّما لا يصحّ إنكار وجودها من الأساس، تأثرًا بما كان من انحياز مطلق من قبل، أو تأثرًا باستمرار غلبة الانحياز في الوقت الحاضر. يشهد على ذلك كأمثلة:

١- في مواكبة أوّل قرار رسمي بحظر الحجاب على التلميذات الناشئات في فرنسا (قضية لمياء وليلى من أصل مغربي) ثم المعلّمات المسلمات في ألمانيا (قضية فريختا لودين من أصل أفغاني) كانت النسبة الأكبر ممّا نُشر إعلاميًا معارضًا للقرار الرسمي، محذرًا من عواقبه على صعيد الحريات والتعايش.. وإن تبدّل الاتجاه الإعلامي نسبيًا في وقت لاحق، ممّا يكشف عن القصور في متابعته إسلاميًا، وعن مفعول الحملات والجهود المضادة في الوقت نفسه.

كان للإعلام الألماني (بما في ذلك وسائل إعلامية لا تُعتبر بعيدة عن الانحياز عادة) دور فعّال في الردّ على آخر الأطروحات السياسية عام ٢٠١٠م بشأن «إغلاق الأبواب» أمام المسلمين الوافدين، لا سيما من تركيا والمغرب، حتى في إطار تلبية حاجة الاقتصاد الألماني إلى كفاءات تعوّض النقص الكبير الحالي.

الجدير بالذكر أيضًا أن الرأي العام الشعبي في الغرب تأثّر سلبًا بحملات التخويف المرضي من الإسلام، إنّما لا يصحّ

تعميم ذلك دون ملاحظة ردود فعل شعبية معبّرة عن نشأة اتجاه معاكس أيضًا، وإذ يضيق المجال بإيراد التفاصيل يكفي التنويه بعناوين أمثلة معدودة:

- المظاهرات (المليونية) التي واكبت المرحلة الأولى من انتفاضة الأقصى والمرحلة الأولى من حرب احتلال العراق..
- ارتفاع نسبة المعارضة الشعبية للحرب الأمريكية/ الأطلسية في أفغانستان، والتي أسهمت في تراجع عدد من الحكومات الغربية عن المشاركة في الحرب جزئيًا أو كليًا..
- نتائج الاستطلاعات الرسمية الدورية للاتحاد الأوربى التي تحوّلت منذ ٢٠٠٥م بوضوح إلى إدانة السياسات العدوانية تجاه العالم الإسلامي، لا سيّما الأمريكية والإسرائيلية..

ومن الأمثلة الأخرى على صعيد الرأي العام في قضايا محلية غربية تتعلّق بالإسلام والمسلمين:

- عزلة السياسي اليميني المتطرف جيرت فيلدرز في نطاق ردود الفعل الأولى على فيلمه المسيء لمقام النبوة، الذي وجد الإدانة من جانب مختلف الجهات السياسية والكنسية والإعلامية الهولندية، فعجز عن العثور على جهة إعلامية محترفة لنشره، ولم يجد ذلك ما يكفي من المتابعة فلم تمنع عزلته من حصول حزبه على مزيد من الأصوات في انتخابات تالية..
- خروج زهاء ٥٠ ألفًا من عامة السكان في مدينة كولونيا في خريف عام ٢٠٠٨م، لمعارضة حملة يمينية ضدّ بناء مسجد كبير في المدينة، كان من المشاركين في الترويج لها منظمة تشكّلت باسم «المسلمين.. سابقًا».. وكان من المتابعة الإعلامية المعبّرة لها رصدُ كلمات بعض الشبيبة المسلمين وهم «يتحدّثون بالألمانية بصورة أفضل لغويًا وتعبيرًا من حديث ذوي الأصل الألماني من الطرف المعادي لوجود الإسلام والمسلمين في ألمانيا واعتباره وافدًا مرفوضًا»[٣٦]!..

أعلام من الشبيبة:

الصور التعميمية المتداولة وسواها عن واقع الشبيبة المسلمة في الغرب (والمسلمين عمومًا) صور «خاطئة» على الأقل، إنّما لا يُكشف عن حقيقة ما يكمن وراءها من تزييف إلا نادرًا، وتحت ضغط الأحداث غالبًا، ومن الشواهد على ذلك:

- شهدت سبعينيات القرن الميلادي الماضي (بعد رفع أسعار النفط الخام) حملة واسعة ربطت بين «التنديد بشيوخ النفط» والإسلام، وكان من رموزها في ألمانيا: جيرهارد كونسيلمان (نشر ١٣ كتابًا خلال فترة وجيزة) واعتُبر «خبيرًا في شئون الإسلام». وكشف المستشرق الألماني جيرنوت روتّر من هامبورج بعض جوانب التزييف في كتاباته.. فسقط إعلاميًا.
- شهدت تسعينيات القرن الميلادي العشرين موجة اعتداء عنصري على الأجانب عمومًا والأتراك في ألمانيا تخصيصًا، في ظلّ شعار «الإسلام عدو بديل» واستغلال اليمين المتطرّف لذلك، فكان من دعاواه أنّ «الأجانب» يعيشون على حساب الضمانات الاجتماعية السخية من جانب الدولة، ممّا ترك أثره لدى الرأي العام. وعندما بلغت الاعتداءات درجة خطيرة وصارخة، نُشرت أرقام رسمية تقول إنّ حصيلة ما يسدّده العاملون «الأجانب» من رسوم الضمانات الاجتماعية، وما يتلقاه جميع «الأجانب» من معونات، تترك فائضًا سنويًا يُعتمد عليه في تمويل ما يتلقاه أهل البلاد الأصليون من معونات.
- مع الجدل حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربى والقول إن «الأتراك» عبء مالي كبير أشار رئيس الوزراء التركي أردوجان في كلمة له في كولونيا عام ٢٠٠٨م، إلى أنّ عدد الشركات التي يملكها ويديرها ذوو الأصل التركي في ألمانيا يزيد على ٣٠٠ ألف، وأن نصف العاملين فيها هم من «ذوي الأصل الألماني»، فتؤمّن زهاء نصف مليون مكان عمل.
- زعم الكاتب الألماني تيلو سارازين في كتابه «ألمانيا تلغي نفسها بنفسها» عام ٢٠١٠م أن «الغباء يسيطر على ألمانيا من خلال المسلمين من بين ذوي الأصول الأجنبية غير القادرين على الاندماج في المجتمع الألماني»[٣٧]. وكان من ردود وزير الداخلية الألماني توماس دي ميزيير مؤخّرا أنّ ١٠-١٥ في المائة (فقط) من المسلمين يرفضون الاندماج، وعندما سئل في المجلس النيابي عن الأدلّة على حقيقة هذه النسبة، لم يستطع تقديم أيّ دليل منهجي اعتمادًا على استقصاء معتبر أو دراسة علمية، حتى في نطاق هذه النسبة «المنخفضة»[٣٨].
- ارتفعت في عام ٢٠١٠م مطالبة الشركات الألمانية بجلب أصحاب الكفاءات للتعويض عن النقص الكبير في مختلف القطاعات الاقتصادية، فكان من المواقف السياسية البارزة مطالبة رئيس حزب المسيحيين الاجتماعيين هورست زيهوفر باستثناء الأتراك والعرب، بدعوى استحالة اندماجهم في المجتمع وانخفاض كفاءة من يوجد منهم فيه. ونشرت وسائل الإعلام الأشهر من سواها (دي تسايت ودير شبيجل ودي فلت وغيرها) نقلا عن الدائرة الألمانية الاتحادية للإحصاء، أنّ ٥٤ في المائة من العاملين من ذوي الخلفية الأجنبية في ألمانيا، من خارج نطاق دول الاتحاد الأوربى -ومعظم هؤلاء مسلمون من عرب وأتراك وإيرانيين وأفغان- هم في عداد ذوي الكفاءات العالية، وأنّ ٢٣ في المائة هم من ذوي الكفاءات الممتازة (النادرة).. ولولا هؤلاء لأصبحت ثغرة الكفاءات أخطر على واقع الاقتصاد الألماني. كما أنّ عدة بحوث، مثل بحث قامت عليه جامعة كونستانس جنوب ألمانيا،

أثبتت أنّ نسبة عالية من حالات رفض طلبات عمل ذوي الأصول الأجنبية رغم كفاءاتهم يعود إلى «أسمائهم» الأجنبية، لا سيما التركية[٣٩]. ومن الأسباب أيضًا: التعقيدات المبالغ فيها على صعيد الاعتراف بالشهادات الجامعية من بلدان أجنبية، وهو ما دفع وزيرة التعليم أنيتّي شافان إلى إعلان العزم على تعديل الأنظمة السارية بهذا الصدد، ويشغل حوالي نصف الأتراك المسلمين من فئة أعمار فترة الإنتاج أمكنة عمل، ثلثاها في مهن بتأهيل مهني معترف به، وما لا يقل عن ١٠٠ ألف من أصحاب الكفاءات العالية[٤٠].

بل يُعتبر ارتفاع أصحاب الكفاءات المسلمين من الشبيبة «معجزة» بالمقارنة مع الظروف الاجتماعية والثقافية القاسية التي عانتها أسرهم من الجيل السابق، هذا علاوة على معوّقات معاصرة. وتشهد المعايشة المباشرة في المجتمع الغربي على وجود الشبيبة المسلمة في القطاعات كافة بصورة متزايدة ومؤثرة وعلى مستوى رفيع من التخصصات والكفاءات، بدءًا بقطاع المهن الأكاديمية في الطب والهندسة، انتهاء بالقطاعات السياسية والحزبية نفسها -رغم انغلاقها حتى الآن- كما في المجالس البلدية والأحزاب الأقلّ تعصّبًا تجاه كل ما له خلفية أجنبية، كما هو الحال مع أحزاب الخضر والبيئة مثلا.

الواقع هو أنّ «الجهود الفردية» الإيجابية من جانب غير المسلمين، وكذلك الإنجازات الفردية من جانب شبيبة المسلمين، تجاوزت ما يوحي به قصور الواقع التنظيمي للمسلمين في الغرب عن متابعتها والتعامل معها إلى حدّ كبير.

لم يعد السؤال الواجب طرحه: ما السبيل إلى تحقيق الاندماج من حيث الأصل، بل هو السؤال عن كيفية ضبطه ليكون إيجابيًا مؤثرًا ولا يتحوّل إلى حالة «ذوبان» أو حالة «انعزال». فواقع المسلمين في أوربا يشهد جزئيًا على الأقلّ درجة «مبالغًا فيها» من الاندماج، كردّة فعل على مرحلة انعزال ذاتي سابقة وعلى موجة ضغوط لاحقة. وتشمل المبالغة كثيرًا من مواقف التنظيمات الإسلامية التقليدية (من حقبة الوافدين) مثلما يشمل قطاعات من عامّة أبناء ما يسمّى الجيلين الثاني والثالث. وهو ما يؤكّده بحث استطلاعي بعنوان «النخب المسلمة في أوربا» للكاتبة يوتّي كلاوزن[٤١]، أجرت فيه حوارات شملت زهاء ٣٠٠ مسلم من ستة بلدان أوروبية ترتفع فيها نسبة المسلمين، وهم ممّن يشغلون مواقع سياسية في المجالس النيابية والبلدية، أو يشغلون مناصب إدارية قيادية في تنظيمات إسلامية.

لقد تسارعت وتيرة التحوّل في واقع الوجود البشري الإسلامي، لا سيما الشبيبة، في الغرب، وتجاوزت بذلك واقع التنظيمات الإسلامية القائمة، سواء في صيغة قصور عن المتابعة أو صيغة «مبالغة» في التعبير عن الاستعداد للاندماج، دون وجود صيغ مدروسة لتحديد معالم المطلوب والممكن في إطاره، ناهيك عن وجود توافق عام حوله.

في هذا الإطار يبدو جيل الشبيبة في موقع بالغ الحساسية والخطورة، ما بين:

١- صور تعميمية حوله ترفع من وتيرة الضغوط عليه في اتجاه الذوبان.

٢- وافتقاد القيادات التنظيمية والإدارية ضبط تفاعله مع تلك الضغوط في اتجاه قويم.

لئن كان من طبيعة التحوّلات الاجتماعية ألا يُقاس مسارها بالنظرة الآنية للواقع دون عقد المقارنات بين معالم التطوّر الجاري بين جيل وجيل، فمن المؤكّد أنه ما يُرصد الآن على مستوى إنجازات فردية يسمح باعتبارها بذور تطوّر نوعي اتخذ مساره على أرض الواقع. ولا بدّ من إيراد بعض الأمثلة كشواهد على هذه الإنجازات لرؤية اتجاه الريح في مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب، القابل للتطوّر والتأثير نتيجة ظهور النخب فيه، في مختلف الميادين، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ففي إطار متابعة الكفاءات الناهضة من داخل كتلة المسلمين البشرية في الغرب، تردّد ذكر أسماء عديدة لا يواري التنويه ببعضها في «مثال ألمانيا» هنا، حقيقةَ وجود أعداد كبيرة سواها في مختلف الميادين، وفي مختلف البلدان الأوربية ومنها:

- كمال شاهين صاحب مجموعة شركات نسيج كبرى تعمل على المستوى الدولي وكان والده مزارعًا من الأناضول..
- وإيزين راجر امرأة من أصل تركي تدير شركة استشارية مرموقة في هامبورج، إضافة إلى عملها في الإعلام على مستوى رفيع، واشتهرت بحرصها على حماية البيئة..
- والإخوة الأتراك الثلاثة شيفيت الذين وصلوا بشركة أسّسوها لألعاب الحاسوب وأصبح لها فروع في دول عديدة إلى مصافّ كبرى الشركات العالمية خلال سنوات معدودة..
- والمهندس المصري إبراهيم سماك صاحب شركة إنجوتيك التي تولّت نشر منشآت خلايا الطاقة الشمسية على سقوف مباني المجلس النيابي ومقر المستشارية والمحطة الرئيسية للقطارات في برلين، ويموّل مشاريع تأهيل وتعليم في عدة بلدان إفريقية عن طريق مؤسسته «رابطة الأمل الإفريقي»..
- وأمير قاصاي الإيراني الذي يعتبر في المرتبة الثالثة بين «المبدعين» عالميًا، وتعتمد على استشارته شركات كبرى مثل: فولكس فاجن وماك دونالد..

- والمخترع السوري عدنان وحّود الذي تعمل أحدث آلات النسيج الألمانية المتطوّرة، المعتمِدة على اختراعاته المسجّلة عبر بضعة وثلاثين عامًا مضت، في جميع أنحاء العالم ما بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية..

- ونشرت وسائل الإعلام عن نساء مسلمات محجبات بلغن درجة متقدّمة في التألّق المهني، مثل المهندسة المعمارية آيسا أوسلو مارشالكوفسكي، والمحامية نورهان زويكان، والمصمّمة الفنية بيليز كيسمين، والمتخصصة الاجتماعية رفيدة مصطفى، وغيرهنّ كثير.

القائمة طويلة، ولم تعد تقف عند حدود العمل السياسي (مع ملاحظة التحرّك السياسي في إطار نظام علماني) والبحث الجامعي أيضًا، فعلاوة على وجود أعداد متزايدة في المرتبتين الثانية والثالثة على مستوى إدارة البلديات وإدارة المدن وفي الأحزاب ومؤسسات الإعلام وفي مشاريع البحث العلمية الجامعية، يوجد من يصل من هؤلاء إلى مرتبة متقدّمة، وقد اشتهر منهم في ألمانيا: جيم أوزديمير، رئيس حزب الخضر حاليًا، الذي ارتفع في عهده تأييد الحزب شعبيًا بوضوح، وأيجول أوزجان، أول مسلمة تصل إلى منصب وزاري -الشؤون الاجتماعية- في ولاية ساكسونيا السفلى، وكان ذلك أثناء رئاسة حكومتها من جانب رئيس الدولة الحالي كريستيان فولف، ويمكن تعداد مزيد من الأمثلة من مختلف الدول الأوربية.

وقد أثير في الآونة الأخيرة أنّ الضغوط والأجواء السلبية تجاه المسلمين أسهمت في انعكاس تيّار الهجرة، بما شمل أصحاب الكفاءات المسلمين، لا سيّما من تركيا، فبات عدد الراحلين إلى تركيا أعلى من عدد القادمين إلى ألمانيا التي تشكو نقص الكفاءات، ووصل الفارق إلى ١٠ آلاف خلال عام ٢٠٠٩م.

صحيح أنّ الذين يخطّطون لهذه الهجرة المضادة لا يزالون دون ٣ في المائة من الشبيبة المسلمة التركية، ولكن الاستطلاع الذي يقول بذلك، وأجرته «رابطة رجال الأعمال الألمانية-التركية» عام ٢٠٠٩م، يكشف عن «اتجاه الريح» عندما يقول أيضًا إنّ ٣٦ في المائة من الأكاديميين ذوي الخلفية التركية، أعربوا عن اعتقادهم بأن مستقبلهم سيكون في تركيا وليس في ألمانيا، رغم احتياجها الكبير إلى الكفاءات. وسبق أن أعلنت عن خطة «مغريات» لجلب ٥٠ ألف هندي متخصص في تقنيات الحاسوب والشبكة قبل أعوام، وأخفقت في جلب ما يتجاوز ٢٠ في المائة من هذا الرقم.

وليس الراحلون عن ألمانيا من ذوي الأصل التركي من المسلمين من «المتقاعدين» أو «عامة العمال». بل أوردت عدة محطات ألمانية للإذاعة والتلفزة، على هامش زيارة الرئيس الألماني لتركيا (١٨-٢٢/١٠/٢٠١٠م) أمثلة عديدة حول أسباب الرحيل، من خلال أقوال أعضاء في رابطة أسستها شيجدم أكايا عام ٢٠٠٥م في اسطنبول، وبلغ عدد أعضائها زهاء ١٠٠٠ عضو يزيدون يوميًا بمعدل يتأرجح بين عضوين و٩ أعضاء، ومنهم «بوكلي» الذي يستشهد بدراسات ألمانية تؤكّد كيف يُدفع التلاميذ ذوو الأصل التركي بألمانيا دفعًا كيلا يتابعوا الدراسة للحصول على الشهادة الثانوية، وليتحوّلوا إلى مدارس «مهنية». ويضيف أنّ الأساليب المتبعة في الجدل حول الاندماج بألمانيا تزيد باستمرار أعدادَ ذوي الأصل التركي الراغبين في الحصول على مكان عمل في تركيا.. ومنهم «كاراتاس» التي تقول إنّها حصلت على شهادة جامعية، وتعرف عن تاريخ ألمانيا وثقافتها أضعاف ما يعرفه سواها من الألمان، ورغم ذلك فقد عايشت كيف أنّ متسكّعين في الطرقات لا يستطيعون صياغة عبارة سليمة بالألمانية، يعتبرون أنفسهم أفضل منها، لأنهم من أصل ألماني..

وهذه القائمة طويلة أيضًا..

لا بدّ في متابعة ما يمكن استشرافه بشأن الاندماج الطبيعي الإيجابي للشبيبة المسلمة في مستقبل تركيبة المجتمعات الغربية من التمييز بين أمرين:

١- الاتجاه العام وهو ما يمكن الاستناد على صعيده إلى أرقام ومعلومات رسمية وشبه رسمية.

٢- التفاصيل الدقيقة وهو ما لا يتوافر له مثل تلك الأرقام والمعلومات ويوجب الاستشهادَ بأمثلة فحسب.

ولكن يُلاحَظ أنّ الأمثلة المذكورة آنفًا ليست نتيجة «استقصاء» أو بحث طويل، بل هي ممّا يجده الباحث حوله بصورة مباشرة، في فترة زمنية قصيرة، ممّا ينطوي على قابلية ترجيح أنّه ظاهرة عامّة وليس حالات منفردة قائمة بذاتها. فيمكن القول إنّ ظاهرة «هجرة الأدمغة المضادة» مثلا لا تكشف فقط عن أهمية ما شهدته تركيا من تطوّر، أو عن مفعول موجات العداء المتعاقبة في الغرب فحسب، بل تكشف في الوقت نفسه، عن نوعية الشبيبة المسلمة في البلدان الغربية، فالراحلون يمثلون «نسبة مئوية محدودة» والمواطنون أو المستوطنون المسلمون الباقون لا يختلفون كثيرًا من حيث مستوياتهم الثقافية والتعلمية والتأهيلية المهنية.

خاتمة: نظرة استشرافية

كاتاجون أميربور الإيراني الأصل ولودفيج أمّان الألماني ينطلقان من عرض صيغ عديدة تطرحها «أقلام إسلامية» من أنحاء العالمين الإسلامي والغربي لتفسير الإسلام وتأويل نصوص القرآن الكريم بصور يطلقان عليها أوصاف «المحافظة» و«الليبرالية»، ليؤكّدا في كتاب نشراه حول مستقبل الإسلام عموما وفي الغرب تخصيصًا، من أن الإسلام نفسه قابل

للتجديد ويميلان في ذلك إلى تأويل النص القرآني وفق مدارس الفلسفة اللغوية الغربية[٤٢].

نيفيد كيرماني الإيراني الأصل، ينطلق من ارتباط مستقبل الإسلام في ألمانيا نموذجًا بدور الدولة الغربية نفسها، على أساس ما يعتبره أكبر إنجاز حققه الغرب، وهو «نموذج الدولة التي لا تتقبّل فقط وجود أديان ورؤى عالمية متعددة مختلفة فقط، بل تتعامل معها بصورة قاطعة على قدم المساواة»[٤٣].

طارق رمضان يرى معالم تزداد وضوحًا لوجود إسلامي جديد في الغرب، ويرى أن المسلمين الأوربيين هم المسئولون عن استكمالها وتثبيتها، ويطالب بتحرّك أكبر على صعيد عامّة المسلمين الأوربيين يواكب الأصوات الفعالة التي بدأت تظهر على هذا الصعيد[٤٤].

ما الاتجاه المستقبلي للوجود الإسلامي في الغرب وتأثيره؟.. ما هي المعالم التي يراها كتاب مسلمون وغير مسلمين كلّ بمنظوره وحسب اجتهاداته؟.. هل يمكن الجزم بغلبة رؤية على أخرى؟.. هذه أسئلة يحكم المستقبل «القريب» عليها، إنّما لن تنقطع إلى ذلك الحين الجهودُ والجهود المضادّة، الإيجابية والسلبية، من جانب المسلمين وغير المسلمين، ومن طبيعة الأمور أن تتركّز الأنظار على «المثير» منها، ممّا يغيّب جهودًا حثيثة متواصلة قد يكون لها التأثير الحاسم في تحديد اتجاه الريح كما يقال.

من ذلك ما لم يتسع المجال للتعرّض إليه -إنّما يجب تأكيد أهمية متابعته بدراسات منهجية وجهود إسلامية مكثفة- وهو حديث النشأة والتطوّر نسبيًا، ويشمل مساعي رسمية غربية واسعة النطاق لضبط أمرين في نطاق التصوّرات الرسمية عن «حدود» مستقبل الوجود الإسلامي في الغرب:

١- تدريس الإسلام للأطفال والناشئة في المدارس.

٢- إعداد الأئمة والخطباء في كليات «إسلامية» جامعية غربية[٤٥].

إنّ السؤال الحاسم عن مستقبل التأثير المطلوب من الكتلة البشرية الإسلامية في الغرب، بشأن أوضاعها ومستقبلها وبشأن دورها في دعم قضايا الأمّة العادلة، هو ذاته السؤال الحاسم حول درجة الاندماج ونوعيّته، ويتفرع عنه عدد من الأسئلة الأساسية، المرتبطة بحقيقة أن الشبيبة من المسلمين، ذكورًا وإناثًا، تمثل تقديرًا زهاء ٦٠ في المائة من الكتلة المسلمة في الغرب حاليًا، ويُرجَّح أن تشكّل بعد جيل واحد زهاء ربع فئات «الإنتاج وصناعة القرار» في بنية هرم الفئات السكانية في المجتمعات الغربية. من أمثلة تلك الأسئلة:

- هل تتجه هذه الفئة إلى الانعزال في المجتمعات الغربية، فيكون تأثيرها ضعيفًا للغاية، نتيجة إعطاء هذا «التأثير»، لتحقيق أي هدف، صيغة «صراع أقلية» في نطاق الكثرة الكاثرة للمجتمعات الغربية من غير المسلمين؟..

- أم تتجّه الشبيبة إلى الذوبان مع غلبة «علمنة الإسلام» على تميّزه في نطاق «نظام علماني»، فيكون تأثيرها منعدمًا، سواء في تحقيق الاحتياجات الإسلامية المحلية أو في التفاعل الإيجابي مع «قضايا الأمّة»؟..

- أم تكون الغلبة كمًا ونوعًا للاندماج الإيجابي الذي يجمع بين التميّز الإسلامي والمشاركة الفعالة فيما لا يتناقض معه في فعاليات المجتمعات الغربية، بحيث يرتبط تحقيق الأهداف القويمة على صعيد الاحتياجات المحلية وقضايا الأمّة؟..

الجواب محسوم عند الكاتب في نطاق الاحتمال الثالث، ويرتبط به استشراف المستقبل، ممّا يستدعي استنباط الجواب من متابعة المؤشرات العامة الحالية، مع تأكيد الحاجة إلى بحوث مستفيضة للخروج بالجواب من صيغة الانطباعات والتقديرات المبدئية، إلى مستوى ترجيح منهجي موضوعي.

على أنّ «التفاؤل» بأنّ الجواب محسوم، وإن صدر عن متابعة المعطيات الواقعية وتطوّرها، لا ينفي ضرورة مراعاة عدد من الاعتبارات الأساسية ليتخذ التطوّر الإيجابي مجراه المأمول خلال جيل واحد بدلا من أن يواجه النكسات نتيجة عقبات وعراقيل مقبلة أيضًا، فيتأخّر تحقيق الأهداف القويمة. ومن هذه الاعتبارات بإيجاز شديد:

(١) استدراك النقص الكبير على صعيد رؤية ارتيادية شاملة:

ليس للمسلمين في الغرب جهاز مركزي مشترك، ولا يعود غيابه إلى التعددية والتنوع قدر ما يعود إلى غياب الرؤية الشمولية المشتركة، التي يمكن أن تقوم على أساس العوامل والمصالح والأهداف المستقبلية المشتركة، دون أن تكون على حساب تميّز كل انتماء فرعي بما يركّز عليه من منطلقات ورؤى. لا يمكن ضبط الجهود المستقبلية دون جملة تصوّرات مستقبلية مشتركة عامة، في صيغة ميثاق، أو «ورقة استراتيجية»، أو مخطط أو بيان أو إعلان إسلامي.. سيان ما تكون التسمية، إنّما الأهمّ هو أن ينطوي المحتوى على رؤى ثاقبة بعيدة، وتقدير احتياجات الإسلام والمسلمين في الغرب، الحاضرة والمستقبلية، ومراعاة علاقتهم المباشرة في المجتمعات التي يشكلون جزءًا عضويًا منها ضمن إطار رؤية إنسانية جامعة لا تعطي الأولوية لمصالح جزئية على المصلحة المشتركة للأسرة البشرية، وتنطلق من ذلك في التعامل مع القضايا الإسلامية تعاملا يوجب من خلال نوعيته ومنهجيته وأسلوب طرحه، تأييدًا متزايدًا من جانب القوى المؤثرة داخل الغرب.

ليس المهم مَن يُقدم على الخطوة العملية الأولى لصياغة رؤية شمولية، إنّما المهم أن يكون الجهد المبذول من البداية حتى

النهاية، نوعيًا متميّزًا بدرجة راقية تكفي للحصول تلقائيًا على تجاوب جميع الأطراف وتأييدهم ومشاركتهم في الخطوات التالية.

(٢) التحرك على الأرضية الغربية:

إذا كان العنصر الأول المشترك بين مسلمي الغرب أنهم مسلمون فالعنصر الأساسي الثاني هو وجودهم في الغرب، ويستحيل أداء أي مهمة إيجابية تحقق مصالحهم المشروعة أو مصالح قضايا الأمة العادلة، دون الانطلاق من وجودهم على الأرضية الغربية وقدرتهم على التفاعل معها في الاتجاه الصحيح. ولا يعني ذلك تجنّب ما يُفرض من «جولات صراع» في مواجهة «إساءات محلية» أو «اعتداءات دولية»، إنّما يعني ضرورة الربط الوثيق بين مواقف المواجهة والإدانة والرفض ومواقف مماثلة صادرة عن أصحاب النظرة المتعقّلة الواعية، ولتحقيق المصالح العادلة لجميع الأطراف ودفع الأضرار عن جميع الأطراف، بما في ذلك المجتمعات والشعوب والدول الغربية، دون أن يكون شيء من ذلك على حساب المسلمين في الغرب وفي أنحاء العالم.

(٣) التحرك في مختلف الميادين:

لا غنى مثلا عن التحرك السياسي لتحقيق أغراض ثقافية، أو الثقافي لتحقيق أغراض سياسية. ولا غنى أيضًا عن التحرك المحلي لتحقيق أهداف دولية شاملة لقضايا الأمة العادلة. ولا غنى عن التحرّك من أجلها لتحقيق أهداف محلية، وهذا ما يسري على مختلف الميادين الأخرى. فلا ينبغي أن يكون تحرّك الكتلة البشرية الإسلامية في ميدان دون آخر، ولا أن تكون الأولوية لجانب دون جانب، بل المفروض توظيف الجهود وتكاملها وتناسقها بما في ذلك المشترك منها مع غير المسلمين، بما يشمل مختلف الميادين بخطى متوازية مدروسة.

(٤) التفاعل المنهجي مع الإيجابيات والسلبيات:

لا يحقق التفاعل مع أي قضية محلية أو دولية أغراضه القويمة إذا انطلق من رؤية إسلامية طائفية، أو مذهبية، أو حزبية. وهو ما بقي غالبًا في حقبة ماضية لزمن طويل، ولا يزال يفعل فعله السلبي لدى فريق من الشبيبة على بعض المستويات المتوارثة. إنّما تجاوزته غالبية جيل الشبيبة بصورة ملحوظة. وهذا ما يمكن أن يسبّب انفصامًا على مستوى العلاقة بين الأجيال، لا يمكن تجنّبه دون التحوّل إلى التفاعل في مختلف الميادين، ومع مختلف التطوّرات الإيجابية والسلبية، على أسس منهجية، تراعي أسس الإسلام بكلياته الجامعة، وتتجنّب الاجتهادات الفرعية المفرّقة، وتراعي خصوصيات الوجود الإسلامي في الغرب وخصوصيات الانتماء إلى الأمّة الإسلامية في وقت واحد.

(٥) انطلاقة المرأة المسلمة في الغرب:

إن معظم ما يتحقق لصالح المرأة المسلمة والأسرة المسلمة في الغرب، يتحقق في هذه الأثناء عن طريق ارتفاع مستوى الوعي والمعرفة وارتفاع مستوى العطاء والإنجاز من جانب جيل جديد من النساء المسلمات. بينما لا يزال السائد لدى غالبية الكتلة البشرية الإسلامية في الغرب مشابهًا للأوضاع السائدة في عموم المنطقة الإسلامية وينطوي على تهميش المرأة المسلمة وتهميش دورها الفاعل في مختلف الميادين دون استثناء.

ولم ينقطع التركيز على الارتباط بين دور المرأة وواقع الأسرة، إنّما لا يزال يُطرح فكريًا وثقافيًا وعمليًا على حساب الارتباط بين دورها وواقع المجتمع، وهو ما جعلها -في الغرب وفي البلدان الإسلامية- تحت الضغوط من مختلف الجهات: الإسلامية والعلمانية، الرسمية والأسرية، التنظيمية وغير التنظيمية. ولئن تجاوزت نسبة متزايدة من المسلمات في الغرب هذا الواقع جزئيًا، فلا يزال من الضروري أن يتجاوزه عموم المسلمين في الغرب، ليكون رافدا لا غنى عنه في أي دور إيجابي منتظر من المسلمين في الغرب على كلّ صعيد.

(٦) القيادات الإسلامية الشابّة الواعية:

مع كل التقدير الواجب تجاه إنجازات قيادات إسلامية عرفها المسلمون في الغرب وأسهمت إسهامًا كبيرًا في الحفاظ على الإسلام -بين الوافدين- وفي تحقيق الصحوة الإسلامية لدى نسبة عالية من جيل الشبيبة، لا بد في الوقت نفسه من تأكيد أن عدم انتقال مسئولية القيادة والتخطيط والتوجيه وصناعة القرار اليومي، في مختلف الميادين إلى جيل الشبيبة، يساهم في اهتراء ما يوجد حتى الآن من تنظيمات إسلامية، ويضعف إنجازاتها وتأثيرها، كما يسهم في استمرار التباعد فيما بينها إلا في حالات استثنائية، وثانوية. والأهمّ من ذلك، أنّ بطء حدوث النقلة الواجبة ما بين جيلين، يؤدّي في الوقت الحاضر إلى انفصال الجيل الجديد بما يحققه من إنجازات عمّا يمكن أن يرفدها ويساهم في ضبطها إسلاميًا عبر خبرات الجيل السابق، لا سيما من حيث مستوى معرفته الأعلى بالإسلام وكلياته وأحكامه ومقاصده.

إنّ القسط الأكبر من احتمالات النجاح والإخفاق مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذه النقلة، وتحوّل العلاقة بين القيادات السابقة والقيادات الشابة إلى عملية انسيابية تحفظ ما سبق من إنجازات، وتقوّم أخطاءها، وتهيّئ المعطيات الواجبة لتخفيض نسبة الخطأ في منجزات مستقبلية أكبر وأشمل وأقوم، ممّا يتلاءم مع الاحتياجات المتنامية للمسلمين في الغرب، ويتلاءم مع التطوّرات السريعة الجارية في العالم المعاصر، لا سيما ما يرتبط بها ارتباطًا وثيقًا بقضايا الأمّة والتعامل معها.

وبعد..

فإن المسئولية الأكبر في متابعة التحولات الجارية على صعيد الرأي العام، وبالتالي على صعيد المناخ الملائم لتطوّر تأثير الوجود الإسلامي في الغرب محليًا وعلى صعيد قضايا الأمة، وكذلك المسئولية الأكبر في التفاعل مع المتغيرات ودعم التوجّه الإيجابي فيها ورعاية بذوره، هي مسئولية التنظيمات الإسلامية في البلدان الغربية، ولا يزال قصورها في هذا الميدان ملحوظًا.

وإنّ تنمية التأثير التنظيمي الذاتي في أيّ ميدان، مرتبطة بمراعاة وجود أرضية مشتركة مع غير المسلمين في معظم الميادين، إلا القليل الموجب مراعاة مقتضيات دينية ذاتية، وهذا ما يستدعي تطوّرًا جذريًا ونوعيًا متجدّدًا يشمل -في أوربا تخصيصًا- ابتكارَ ما يتجاوز موروث «الوافدين» ويراعي ظروفًا جديدة واحتياجات وإمكانات آنية، مع حسن توظيف الوسائل الحديثة. يسري ذلك على:

أ- تنظيمات مدنيّة بمشاركة إسلامية فعّالة، وهي الأصل..

ب- تنظيمات إسلامية «خالصة»، بقدر الضرورة والحاجة.

ولئن وُجدت أسباب وأعذار تفسّر عدم قدرة التنظيمات الإسلامية على اللحاق بالمتغيّرات حول الوجود الإسلامي في المجتمعات الغربية، فقد تتلاشى المعوّقات تدريجيًا نتيجة الحراك المتنامي من خلال الجهود والإنجازات الفردية في نطاق الكتلة البشرية الإسلامية في الغرب. ويساهم تراكم ما يتحقق فرديًا في تطور القاعدة العريضة التي تولد في نطاقها نخب وقيادات أخرى.

وقد عرف معظم البلدان الغربية عددًا من أفراد النخبة المتميزة بإنجازاتها على الصعيد الإسلامي بالمعنى الأضيق للكلمة، منهم على سبيل المثال دون الحصر: محمد حميد الله في فرنسا، ومحمد أسد في النمسا، وعلي عزت بيجوفيتش في البوسنة والهرسك، وزكي بدوي في بريطانيا. ولا يزال عطاء آخرين من الرعيل الأول مستمرًا، مثل: روجيه جارودي في فرنسا، وما أسّسه طه جابر العلواني في الولايات المتحدة الأمريكية، وعطاءات مراد هوفمان في ألمانيا، وطارق رمضان في فرنسا، وغيرهم.

وكان لكل من هؤلاء قسط مرئي في تطوّر الوجود الإسلامي في الغرب، كمًا ونوعًا. ولئن كان كل منهم يلفت النظر بمفرده من خلال حجم إنجازه الذاتي، فقد كان يلفت النظر أيضًا ظهور ذلك الإنجاز في فترة زمنية لم تكن توجد من ورائه فيها «قاعدة عريضة» للنخبة المسلمة في الغرب. وهذا ما يرجّح أنّ تطوّر الصحوة الإسلامية من ظاهرة تديّن إلى ظاهرة إنجاز وعطاء، منطلق بالغ الأهمية، لتأمين الشروط الموضوعية من أجل نشأة الضوابط التنظيرية، والرؤى المستقبلية، والمخططات العملية.. اعتمادًا على ما يتكوّن من نخب وقيادات جديدة، من صفوف جيل الشبيبة المسلمة، ذكورًا وإناثًا.

الهوامش:

(١) حول خلفيات «منح الجوائز» لإنجازات معادية انظر:

هادي يحمد، اختيار ١٠ مسلمات أكثر نفوذًا في أوربا.. أياد خفية، ٢٠١٠/١١/٨م، أون إسلام:
http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/newsreports/muslim-minoritie/126486--10-------.html

وتزامن مع كتابة هذه السطور صدور كتاب جديد بالألمانية بعنوان: «انهيار العالم الإسلامي»:
Hamed Abdel-Samad, Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose, Droemer Verlag, München 2010

وسارع بعض وسائل الإعلام إلى اعتباره «جريئًا وإن افتقر إلى الأدلّة»، وهو بقلم الكاتب المصري الأصل المقيم في ألمانيا حامد عبد الصمد، الذي سبق أن أنكر صلاحية الإسلام والقرآن الكريم للعصر الحديث، وأنكر قيام الحضارة الإسلامية على الإسلام، ودعا إلى «ملحدين» لتخليص الإسلام من «العنف». ولا يختلف نهج نجلا كيليك المشار إليها كثيرًا عنه، إلا أنّها وجدت تكريمًا أكبر بالجوائز «الثقافية» رغم الإقرار بضحالة القيمة العلمية لما تنشره بصفة «دراسات وبحوث»، والمزيد عن ذلك للكاتب في: ليبراليون في ألمانيا يختارون نجلا كيليك لجائزة الحرية لعام ٢٠١٠م، أون إسلام، ٢٠١٠/١١/٦م:
http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/europe-north-america-australia/126451-islamofobia.html

(٢) من أواخر ما نُشر نموذجًا لنهج التشكيك: الإصدارة الخامسة لعام ٢٠١٠م من الكتاب الدوري لمؤسسة «مجلة دير شبيجل» الألمانية، تحت عنوان «الإسلام، ١٤٠٠ عام عقيدة وحروب وثقافة»:
Der Spiegel, Der Islam,1400 Jahre, Glaube, Kriege, Kultur, 10-11/2010.

التعريف به للكاتب في مداد القلم:
http://www.midadulqalam.info/midad/modules.php?name=News&file=article&sid=1628

وسبق لدير شبيجل أن أصدرت عدة كتب دورية حول الإسلام والمسلمين غلب عليها أسلوب العداء المباشر قبل غلبة أسلوب التشكيك في هذه الإصدارة، وهو ما ينسجم مثلا مع نهج اتُّبع في إصدار مؤلَّف أصبح «مرجعيًا» عن السيرة النبوية للمستشرق تيلمان ناجل، بمشاركة فريق من معاونيه وتكليف رسمي رُصد له مبلغ كبير بعد «الإساءة الكاريكاتورية وردّ الفعل الإسلامي عليها» فصدر بعنوان «محمد.. سيرة وأسطورة» في مجلدين:

Tilman Nagel, Mohammed, Leben und Legende, Oldenbourg Verlag, München 2004.

وأورد تيلمان في مطلع كتابه فرضية ضعيفة لباحثة أمريكية مغمورة، تزعم أنّ شخصية محمد صلى الله عليه وسلم- شخصية مختلقة تاريخيًا، وأنّ كل ما روي عنه هو من باب نسج الأساطير، ولا يزعم ناجل أنّ هذا صحيح، ولكن يسوّغ به زعمه بوجود «مبالغات»، فيبقى مفعول ما ذكره متمثلا في تشكيك القارئ العادي فيما يسمع أو يقرأ عن الإسلام وتاريخه وعن السيرة النبوية.

(٣) يورجن نيلسن (تحرير)، الكتاب الإحصائي السنوي للمسلمين في أوربا:

Joergen S. Nielsen, Yearbook of Muslims in Europe, Vol. 1, Brillverlag, Ledien and Boston, 2009.

(٤) Rand Corporation، أهمّ التقارير السنوية التي تناولت فيما تناولت مستقبل المسلمين في الغرب، التقرير الصادر بعنوان «الإسلام المدني الديمقراطي» عام ٢٠٠٤م، وعنوان «شبكات إسلامية معتدلة» عام ٢٠٠٧م.

(٥) تعدّدت ترجمات عنوان كتاب كيبيل، مثل: «الفتنة.. الحرب في قلب الإسلام» و«الفتنة.. الحرب على عقول المسلمين» و«الفتنة.. حروب في ديار المسلمين».. وأصل العنوان بالفرنسية هو: FitnaGuerre au coeur de l'islam.

جيل كيبيل، ترجمة نزار أورفلي، الفتنة.. حروب في ديار المسلمين، دار الساقي، بيروت ولندن، ٢٠٠٤م.

(٦) أوليفيه روا، ترجمة لارا معروف، عولمة الإسلام، دار الساقي، بيروت ولندن، ٢٠٠٣م.

(٧) ماتياس روهه: الشريعة.. التاريخ في العصر الحاضر:

Mathias Rohe, Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart, Beck Verlag, München 2009.

(٨) ماتياس روهه/ Mathias Rohe، مقابلة صحفية مع فرانكفورتر ألجيماينه، ٢٧/١٠/٢٠٠٦م.

(٩) كلاوس إيدر، هوية أوروبية، مركز توثيق العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٨م، ص ٢، نسخة إلكترونية:

Klaus Eder, Europäische Identität, http://www.ssoar.info/ssoar/files/2008/428/eder_1994_integration.euro.identität.pdf

وتذكر النسخة الإلكترونية أن هذا البحث نُشر مطبوعًا لأوّل مرة عام ١٩٩٤م في دورية «النظرية الاجتماعية»:"Teoria Sociologica"، العدد ٢.

(١٠) يورجن هابرماس: الغرب المجزّأ، ص ٦٩.

Jürgen Habermas, Der gespaltene Westen, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2004.

(١١) ساراه فيلشيك، هوية أوروبية، ص ١.

Sarah Wilczek, Europäische Identität, Linse Uni, Essen, 2006.

(١٢) فولفجانج شمالي، تاريخ الهوية الأوربية ومستقبلها:

Wolfgang Schmale, Geschichte und Zukunft der europäischen Identiät, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2010.

(١٣) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، المجلد ٢٢، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق وعمان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

و د. أحمد عبد الكريم نجيب، البوسنة والهرسك: دراسة عامة، دار المعرفة/ موقع كلمات،

http://www.kl28.com/knol3/?p=view&book=8144

وقد أورد د. نجيب في بحثه عرضًا تاريخيًا يتميّز بالإيجاز والتوثيق، مما يعود به إلى مؤرّخين غربيين قدماء، مثل «كيناموس» الروماني، كما يعود به إلى محمد قاروط في كتابه «الإسلام في يوغوسلافيا»، والرحالة ابن فضلان في عهد الخليفة العباسي المقتدر، وياقوت الحموي في كتابه «معجم البلدان»، مما يؤكد وجود أوائل المسلمين قبل الفتح العثماني للبلقان بعدة قرون.

(١٤) إيكيهارت روتّر، كيف تنشأ الصورة العدائية، في كتاب: عوالم الإسلام، ص ٥٢.

Ekkehart Rotter, Wie ein Feindbild entsteht, in: Hrsg. Gernot Rotter: Die Welten des Islam, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1994, 1. Auflage 1993.

(١٥) ويكيبيديا الألمانية، مادة «الإسلام في أوربا»،
http://DE.WIKIPEDIA.ORG/WIKI/ISLAM_IN_EUROPA

وتستند المادة إلى دورية «فيشر المناخ» الإحصائية السنوية، و١٥ مرجعًا آخر باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية.

(١٦) صحيفة تاجس شبيجل، المسلمون في أوربا أو المسلمون الأوربيون؟، ٤/٥/٢٠١٠م.
Tagesspiegel: Muslime in Europa oder europäische Muslime? 4.5.2010

(١٧) نينا كلارا تيسلر، مسلمون في أوربا- سياسات الدين والهوية في ظل ظروف اجتماعية متغيرة
Nina Clara Tiesler, Muslime in Europa.. Religion- und Identitätspolitiken unter verändertengesellschaftlichen Verhältnissen, Lit Verlag, Hannover, 2004

(١٨) المصدر السابق، ص ١١٥.

(١٩) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٢١) سونيا هاوج وستيفاني موسيخ وآنيا شتيكس، حياة المسلمين في ألمانيا، ص ١١-١٩.
Sonja Haug, Stephanie Müsig, Anja Stichs: Muslimisches Leben in Deutschland, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Berlin 2009

(٢٢) الموقع الشبكي للدائرة الألمانية الاتحادي للإحصاء، يوم ٢١/١٠/٢٠٠٨م:
http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/zdw/2008/PD08__042__p002.psml

(٢٣) هي الحروف الأولى من PISAدراسات بيساعنوان الدراسة بالإنجليزية:
Program for International Student Assessment

بريان كيلي، الهجرة الدولية، ص ٦٧-٦٨
Brian Keeley,"Internationale Migration", Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2010.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٦٨-٧٢.

(٢٥) ظهر كتاب «في الحضيض» بقلم جنتر فالراف عام ١٩٨٥م، ثم منذ عام ١٩٨٨م في طبعات جديدة مع إضافات توثيقية واسعة النطاق، كما أُنتج فيلم وثائقي حول محتواه عام ١٩٨٦م، وورد في قائمة ١٠٠٠ كتاب أكثر تأثيرًا من سواها على المستوى العالمي، والعبارة المستشهد بها من مقدّمة المؤلف.
Günter Wallraff: Ganz unten, Kiepenheuer und Witsch Verlag, Köln 1985.

(٢٦) تشابه الأوضاع بين ألمانيا ومعظم الدول الأوربية الغربية على الأقل، تشابهٌ واضح في دراسة «بيسا» الدولية المشار إليها آنفًا، وتوجد شواهد عديدة أخرى، ومن ذلك على صعيد المصادر ما تكشف عنه بعض مضامين مشروع لتقديم مواد وثائقية وعامة للمشتغلين في التعليم والتربية بألمانيا، في صيغة سجلات (من منات الصفحات) مزوّدة بتسجيلات إلكترونية نصية وتوضيحية، يطرح السجلّ رقم ٥ منها سلسلة من الوثائق والنصوص حول الوجود الإسلامي في بريطانيا وفرنسا وهولندا (لا تختلف إلا من حيث التفاصيل عن الوضع في ألمانيا) والبوسنة والهرسك.

«الإسلام- ثقافة سياسية وتعارف بين الأديان»
Islam-Politische Bildung und interreligiöses Lernen, Band 5 ,Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2007.

(٢٧) مجلة «العربي» الكويتية، أبرز علماء العرب في نصف قرن، عدد خاص، كانون أول/ ديسمبر ٢٠٠٧م.

(٢٨) من المواقع الشبكية العربية للتعريف الموجز بإنجازات متميزة، من بينها لمسلمين في الغرب موقع المبدعين العرب:
http:/www.arabiancreativity.com

وانظر أيضًا «علماء عرب أبدعوا في الغرب» في شبكة الجزيرة:
http://www.aljazeera.net/nr/exeres/2b3ee28c-f802-40e6-8539-ed5e9d0e97fa.htm

(٢٩) صدر في المكتبة الألمانية حديثًا أكثر من كتاب يوثّق الأسلوب والمضمون التحريضيين في وسائل الإعلام، أشهرها كتاب سابينه شيفّر، عرض الإسلام في الصحافة
Sabine Schiffer: Die Darstellung des Islam in deutschen Medien, Ergon Verlag, 2005.

وكتاب تورستن جيرالد شنايدر: معاداة الإسلام، عند تمييع حدود النقد
Thorsten Gerald Schneider, Islamfeindlichkeit, Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, VS Verlag, 2009.

ومن الأمثلة على كتب التحريض الصارخ ما ينشره أودو أولفكوتّي، ومن كتبه:

- أنقذوا الغرب.. أسلمة أوربا المتسلّلة، التعريف بالكتاب في مداد القلم للكاتب:

http://www.midadulqalam.info/midad/modules.php?name=news&file=article&sid=1270

وحرب مقدسة في أوربا (صدرت طبعة أخرى - بعنوان: الحرب في مدننا)، التعريف بالكتاب في مداد القلم للكاتب:

http://www.midadulqalam.info/midad/modules.php?name=news&file=article&sid=368

وما ينشره هنريك برودر، ومن كتبه: يا للفرحة.. نحن نستسلم - (المقصود تجاه «أسلمة أوربا»)

Henryk Broder: Hurra.. wir kapitulieren, WJS Verlag, Berlin, 2006

(٣٠) جيل كيبيل، الفتنة، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

(٣١) بسام طيبي، من أصل سوري، يدرّس في جامعات ألمانية وأمريكية، من العاملين في نطاق ما يسمّى «حوار قرطبة الثلاثي» بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وحصل مع المؤرخ اليهودي الألماني ميشائيل فولفزون عام ٢٠٠٣م على جائزة «مؤسسة العودة إلى القيم الغربية» في زيورخ لقاء دفاعهما عن القيم الأوربية. بدأ في سبعينيات القرن الميلادي العشرين بنقد «الاشتراكية العربية» وانتقل إلى نقد الإسلام منذ الثمانينيات، ومن عناوين كتبه «من الدولة الإلهية إلى الدولة القومية»، و«الأصولية الإسلامية»، و«الشمولية الجديدة»، و«مع الحجاب إلى أوربا»، و«التحدي الإسلامي».

(٣٢) انظر (الهامش رقم ١) حول خلفية الجوائز التقديرية من جانب جهات غير إسلامية، بينما يبرز من بين الأمثلة على تنظيمات ناشطة من منطلق علماني «مؤسسة ابن رشد» في برلين، العاملة منذ عام ١٩٩٩م من خلال جائزة سنوية بدأت بتخصيصها لقناة الجزيرة، ثم كانت الجائزة على التوالي من نصيب عصام عبد الهادي من فلسطين/ تحرير المرأة، ومحمود أمين العالم من مصر/ الفكر النقدي، وعزمي بشارة من فلسطين/ السياسة، ومحمد أركون من أصل جزائري/ الفلسفة، وصنع الله إبراهيم من مصر/ الأدب السياسي، ونصر حامد أبو زيد من مصر/ الإصلاح الديني، وفاطمة أحمد إبراهيم من السودان/ حقوق الإنسان، ونوري بوزيد من تونس/ إخراج أفلام، ومحمد عابد الجابري من المغرب/ النهضة العربية، وسمير أمين من مصر/ الاقتصاد.. وخُصصت جائزة ٢٠١٠م لموقع «الحوار المتمدن» الشبكي الذي يعتبر مجمّعًا للكتابات العلمانية العربية.

(٣٣) انظر للتعرف على المركز النسائي ونشاطاته موقعه الشبكي بعدة لغات:

http://www.bfmf-koeln.de/for_arabic/index.php

(٣٤) انظر الهامش رقم ١

(٣٥) انظر تعريف الكاتب بمشروع «خطب برلين» في موقع «مداد القلم»:

http://www.midadulqalam.info/midad/modules.php?name=news&file=article&sid=137

(٣٦) نيفيد كيرماني، من نحن؟، ص٥٧، ٥٩.

Navid Kermani: Wer ist wir?, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2009

والكاتب «علماني معتدل» معروف بمستوى إنتاجه الأدبي الرفيع، وكان من بين من اختير بشخصه ضمن من يمثل المسلمين في مؤتمر الإسلام في ألمانيا خلال جولته الأولى، ويردّ في كتابه على مقولة عدم اندماج المسلمين في المجتمع، وأبرز ما يقول بهذا الصدد ما ورد في ص ١٩ من الكتاب: «يزعجني أن مناقشة الاندماج بمجموعها تُختزل في تأييد الإسلام أو معارضته، كما لو أنّ المهاجرين لا يمثلون شيئًا سوى أنهم مسلمون، وهنا تجري التغطية على جميع المواصفات والعناصر الأخرى رغم أهميتها أيضًا، أين أصلهم، وكيف نشئوا، وكيف كانت تربيتهم، وماذا تعلّموا»..

(٣٧) تيلو سارازين، ألمانيا تلغي نفسها بنفسها

Thilo Sarrazin, Deutschland schafft sich ab, DVA Verlag, München, 2010.

(٣٨) صدر التصريح عن وزير الداخلية يوم ٢٠١٠/٩/٥م عبر القناة الأولى للتلفزة الألمانية، ونوقش في استجواب نيابي يوم ٢٠١٠/٩/٧م، وتبيّن أنّ الوزير اعتمد على دراسات ومصادر متعددة منذ عام ٢٠٠١م، ولكنّها لا تتحدث عن «رفض الاندماج»، فهو من «استنتاجاته الشخصية»، والتفاصيل في موقع المتحدث باسم حزب الخضر لشؤون الهجرة:

http://www.memet-kilic-gruene.de/plenarrede-zur-lage-der-auslander-in-deutschland

وفي موقع «الهجرة في ألمانيا»:
http://www.migazin.de 27/9/2010
integrationsverweigerer-allee-nr-10-15-

(٣٩) حفلت وسائل الإعلام الألمانية بالتقارير والأخبار عن ذلك في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠م، ومن ذلك مثلا ما ورد في الموقع الشبكي التالي حول الدراسة المشار إليها:
HTTP://WWW.JOBWARE.DE/MAGAZIN/HOCHQUALIFIZIERTE-MIGRANTEN-SIND-WENIG-BEGEHRT.HTML

(٤٠) أين العرب؟، أسبوعيّة دي تسايت
"Wo bleiben die Araber", Die Zeit, 22/10/1010

(٤١) يوتّي كلاوزن، النخب المسلمة في أوربا
Jytte Klausen, Europas muslimische Eliten, Bundeszentrale der politischen Bildung, Bonn 2006

(٤٢) كاتاجون أميربور ولودفيج أمّان، الإسلام على مفترق الطرق.. مصلحون ليبراليون ومحافظون لدين عالمي،
Katajun Amirpur, Ludwig Ammann, Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Berlin, 2006.

(٤٣) نيفيد كيرماني، من نحن؟، مصدر سابق، ص ١٧٠.

(٤٤) طارق رمضان، المسلمون في الغرب، ترجمة يوسف كون عن الفرنسية إلى الألمانية، ص ٧٥
Tariq Ramadan: Die Muslime im Westen, MJD, Berlin, 2004

النسخة الفرنسية الأصلية:
Tariq Ramadan: Musulmans d'Occident, Construire et contribuer, Tawhid, Lyon, 2002

(٤٥) من الأمثلة على الإعداد الجامعي الجاري على خلفية النقلة «الجامعية» لاستيعاب الإسلام وتدريسه، مشروع أكاديمية العلوم في برلين وبراندنبورج ، المرتبطة بحكومتي الولايتين(www.bbaw.de) الألمانيتين، بعنوان «كينونة القرآن/ "Corpus Coranicum" «لتوثيق نشأة النص القرآني كتابة ومشافهة ونقده»، ويشير إلى ما يستهدف المشروع صدورُ إعلان توظيف عن الأكاديمية في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠م، يشترط الخبرة السابقة بالفترة المتأخرة لتاريخ اليهودية والنصرانية. ويبدو من المشروع في الوقت نفسه ازدياد الإحساس بالحاجة إلى تأصيل جامعي لِما يُطرح حتى الآن من نظريات وفرضيات بصدد عدم ضمان سلامة حفظ القرآن الكريم وجمعه في العهد الأول، ومن مقولات تزعم تناقض نصوصه مع بعضها بعضًا.. ومن العسير الفصل بين حصيلة مثل هذه المشاريع وبين ما يمكن أن يحمله كادر المتخرّجين عن طريقها من مهامّ في صياغة «مناهج» تدريس الإسلام وإعداد الأئمة.

●●●

تطور العلاقات الإسلامية-الغربية في عام ٢٠١٠: من مدخل ثقافي

د.شيرين حامد فهمي السيد(*)

مقدمة:

شهدت الساحة الثقافية -بين العالمين الإسلامي والغربي- تطورين ملحوظين أو نقلتين نوعيتين فيما بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١. تمثلت النقلة النوعية الأولى في تحول الهجوم الغربي على العالم الإسلامي من الهجوم على بعض الحركات الإسلامية إلى الهجوم على الإسلام في ذاته كدينٍ وعقيدةٍ وفكرٍ وتشريع. وتمثلت النقلة النوعية الثانية في افتعال عمليات التأزيم من جانب الغرب تجاه الإسلام بصورةٍ متكررة ووتيرةٍ متسارعة.

وفي إطار هذين التطورين، تبحث هذه الورقة في الملامح الثقافية الإسلامية -الغربية التي شهدها عام ٢٠١٠. وستتناول الورقة ذلك على ثلاثة مستويات: أولا- على مستوى مجمل الأحداث الثقافية التي جمعت بين العالمين، ثانيًا- على مستوى تصريحات الحكومات الغربية عن العالم الإسلامي والإسلام، ثالثًا- على مستوى توجهات وأفكار أهم المفكرين الغربيين عن العالم الإسلامي والإسلام.

ما تذهب إليه هذه الورقة، يؤكد -من جهة- استمرار وتيرة التأزيم المفتعل بين العالمين، واستمرار احتدام الجدالات بينهما، ولاسيما في ظل تصاعد صوت اليمينيين المتطرفين في الشارع الأمريكي والأوروبي، على حدٍ سواء. ومن جهة أخرى، تشدد الورقة على محاولات الحكومات الغربية احتواء ذلك التأزيم، وإسكات صوت اليمينيين على قدر الإمكان، حفظًا لمصالح تلك الحكومات السياسية والاقتصادية والأمنية من ردود فعل الإسلاميين.

وستتطرق الورقة إلى تناول المستويات الثلاث، السالف ذكرها، كل على حدة، مستعينةً بالصحف العربية والغربية: الأهرام، «ذا جارديان»، «بيرلينير تسايتونج»، «يو إس توداي»، كمصدرٍ أساسي للمادة العلمية؛ مستخدمةً المنهج الاستقرائي للأحداث والتوجهات والأفكار.

تأزم القضايا وازدياد المد اليميني

أكدت الأحداث الثقافية التي وقعت في خلال عام ٢٠١٠ تجدد التأزيم بين العالمين الإسلامي والغربي؛ وازدياد المد اليميني المتطرف في الشارع الغربي بوجهٍ عام، ومن أبرز الأحداث الدالة على ذلك:

١- اندلاع قضايا ذات طبيعة جدلية وتازيمية بين العالمين الإسلامي والغربي:

فعلى الجانب الأمريكي، اندلع الجدل حول قضية إنشاء مسجد «جراوند زيرو»، وحرق القرآن، وتفضيل الصوفيين على مُن سواهم من المسلمين.

فقد احتدم الجدل حول إنشاء مركز قرطبة الإسلامي في مدينة «مانهاتن» بالقرب من «الجراوند زيرو» بموقع هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١(١). هذا بالإضافة إلى جريان مراسم إحياء ذكرى هجمات ١١سبتمبر في ظل أجواء مشحونة بالتوتر على خلفية دعوة القس الأمريكي «تيري جونسون» إلى حرق القرآن، وهو ما يعتبر سابقة أولى من نوعها.

وقد امتدح «ديفيد باترسون» حاكم ولاية «نيويورك» الصوفيين فقط دون السُنة والشيعة، واصفًا الصوفيين بأنهم

مهجنون ومؤيدون للتوجه الغربي، ومختلفون عن التيار الأساسي في الإسلام، مما أثار حفيظة المسلمين في الولاية[٢].

فضلا عن عكوف السفارة الأمريكية بالقاهرة على الإعداد لعقد مؤتمر صوفي عالمي للولايات المتحدة بمشاركة ١٦ شيخ طريقة صوفية مصرية وعدد من مشايخ الطرق الصوفية بالدول الإسلامية. واستهدف المؤتمر: تصحيح صورة الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي، ونشر المبادئ الصوفية التي تحقق -على حسب رؤيتهم- التقارب بين الأديان والثقافات المختلفة ونبذ العنف والإرهاب[٣].

وعلى الجانب الألماني، ثار الجدل حول قضية إدماج المسلمين على يد رجل الاقتصاد الألماني «تيلو ساراتسين» (عضو مجلس إدارة البنك المركزي الألماني) الذي هاجم المسلمين متهمًا إياهم بالفشل في الاندماج وبين معارضيه الذين تحدوه في مدينة «هام» الألمانية بطريقةٍ عملية؛ وذلك من خلال تنظيم سوق رمضانية ضخمة وموائد رحمن، وتوزيع طعام الإفطار مجانًا على الجميع، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ وهو ما يعتبر ظاهرة غير مسبوقة في ألمانيا[٤].

وعلى الجانب الدانماركي، عاد الجدل حول قضية «جيرت فيلدرز»، ممتدًا إلى أئمة مسلمين في أستراليا؛ فقد حقق «جيرت فيلدرز» انتصارًا كبيرًا في الانتخابات البرلمانية الدانماركية (٢٠١٠/٦/٩)، واكتسب شهرةً دوليةً بسبب تصريحاته المعادية للإسلام، ومقارنته بين القرآن وكتب النازية[٥].

وعلى الجانب الفرنسي، بزغت قضية أبناء المهاجرين وإمكانية سحب الجنسية الفرنسية منهم؛ فجاء العمل على مشروع قانون فرنسي يقضي بسحب الجنسية الفرنسية من أبناء المهاجرين الذين تعتبرهم حكومة «ساركوزي» مُخلِّين بأمن المجتمع؛ وهم يشتملون على البلغار والرومان والغجر والمسلمين[٦].

وعلى الجانب الأسترالي، اندلع الجدال حول قضية إنشاء مسجد «جولد كوست» على غرار مسجد «جراوند زيرو»؛ فجاءت معارضة مشروع إقامة مركز إسلامي ومسجد في منطقة «جولد كوست» الساحلية بشرق أستراليا بزعم المخاوف الأمنية من الإسلام وبعض المخاوف الاقتصادية المرتبطة بالتأثير على أسعار العقارات في المنطقة؛ حيث قامت مجموعة من سكان «وورونجاري» في المنطقة بتوكيل محامٍ وتشكيل فريق يعمل للتصدي لفكرة إنشاء مركز إسلامي في منطقة «جولد كوست»[٧]. هذا فضلا عن دعوة «فيظ محمد» -أحد أبرز الأئمة الأستراليين- إلى قطع رأس السياسي الهولندي اليميني «جيرت فيلدرز» بسبب مواقفه المعادية للإسلام، ووصفه بالشيطان[٨].

وعلى جانب مفوضية الاتحاد الأوروبي، كان تأكيد «جوزيه مانويل باروزو» -رئيس مفوضية الاتحاد الأوروبي- أن ما يعوق انضمام أنقرة إلى عضوية الاتحاد الأوروبي يتعلق بالاختلافات الثقافية بين الجانبين، وتغيرات في مواقف تركيا بعد إطلاقها سفينة «مرمرة» في محاولة لكسر الحصار على غزة[٩].

٢- انتشار المتطرفين اليمينيين في الشارع الغربي بوجه عام:

وهو ما يؤكده ذيوع صيت «حزب الأحرار» النمساوي، وانتصار «جيرت فيلدرز» الدانماركي في الانتخابات البرلمانية على الرغم من تصريحاته الفجة ضد الإسلام، ودعوة «تيري جونسون» إلى حرق القرآن.

فمع انتصار «فيلدرز» وتجرؤ «جونسون» على الدعوة إلى إحراق القرآن، كما ذكرنا سالفًا، كان شن حزب الأحرار اليميني حملة عنصرية ضد الإسلام والمسلمين وغيرهم من الأقليات، على الرغم من محاولة المستشار النمساوي «فرنير فايمان» (رئيس الحزب الاشتراكي) احتواء الأمر عبر تأكيده التزام بلاده بنهجها القائم على الجوار السلمي واحترام الثقافات والأديان[١٠].

تصريحات الحكومات الغربية.. مغازلة صريحة للمسلمين «المعتدلين»

وفيما يتعلق بتصريحات الحكومات الغربية، حاولت الورقة البحث عن أهم التصريحات التي وردت على ألسنة مسئولي الحكومات الغربية فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين، على مدار عام ٢٠١٠. وهي تصريحات -كما سنرى- تتسم بمرونة واضحة ومغازلة ملموسة، خطبًا لود العالم الإسلامي، شعوبًا وحكومات.

وهو ما تأكد لدينا عبر ترحيب «ميركيل» بإعفاء «ساراتسين» من عضوية مجلس إدارة البنك المركزي الألماني جراء اتهاماته العنصرية للمسلمين؛ وذلك بناءً على مطالبة الرئيس الألماني بذلك[١١]. وكذلك اعتذار المستشار النمساوي «فايمان» عن فجاجة «حزب الأحرار» اليميني؛ وتأكيده التزام بلاده بنهجها القائم على الجوار السلمي واحترام الثقافات والأديان[١٢].

وأيضًا تعيين حكومة «كاميرون» البريطانية المحامية الباكستانية المسلمة «سعيدة وارسي» في حكومته الائتلافية في مايو ٢٠١٠، كأول مسلمة تشغل منصبًا وزاريًا في تاريخ بريطانيا؛ وهي تلقب الآن بـ«أكثر النساء المسلمات نفوذًا في بريطانيا»[١٣].

ورفع «ساركوزي» التمثيل الفلسطيني من مفوضية عامة إلى بعثة لفلسطين لها وضعها الدبلوماسي؛ يرأسها سفير وتكون لها لوحاتها الدبلوماسية المستقلة. وذلك بالتزامن مع إشادة «كوشنير» -وزير الخارجية الفرنسي الأسبق- بالسلطة الفلسطينية وحسن الإدارة وتطبيق الشفافية، ومن ثم مساندتها

حتى الربع الأول من عام ٢٠١٢ لتصير دولةً ذات مؤسسات مستقلة قادرة على البقاء، إلا أنه مع التأييد الرسمي الفرنسي الواضح لـ«عباس» و«فياض»، تم تجاهل الحديث عن حق العودة[١٤].

وأخيرًا مطالبة «أوباما» القس «تيري جونسون» بالامتناع عن حرق القرآن، واستجابة «جونسون» له. هذا فضلا عن مغازلة السفارة الأمريكية بمصر، وحاكم ولاية «نيويورك» الصوفيين صراحةً.

ومن القراءة في تلك التصريحات، يمكن القول بأن الحكومات الغربية قد أجمعت ضمنيًا فيما بينها على وضع منظمات وأحزاب إسلامية بعينها -مثل «القاعدة» و«حزب التحرير»- وعلى وضع دول بعينها -مثل باكستان- في خانة ما يسمونه «الإسلام المتطرف» المرفوض غربيًا. بينما أجمعت تلك الحكومات، في الوقت ذاته، على وضع دول بعينها -مثل تركيا- في خانة ما يسمونه «الإسلام المعتدل» المُحبَّذ غربيًا.

فقد دافع رئيس الوزراء البريطاني «كاميرون» عن عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي[١٥]، مطالبًا الاتحاد بإسقاط تحيزه ضد تركيا[١٦]. وعلى الجانب الآخر، صرح بأن باكستان تساعد على «تصدير الإرهاب» إلى أفغانستان وبقية العالم[١٧]. ثم نجد إقرار «لجنة الأعمال الخيرية» بأن المدارس الإسلامية في بريطانيا لم يعد لديها أي علاقة بـ«حزب التحرير» الذي تعتبره حزبًا أصوليًا متطرفًا[١٨].

ونجد تأييدًا موازيًا لتركيا من قِبل المستشارة الألمانية «ميركيل» من خلال اقتراحها إنشاء جامعة تركية ألمانية؛ حيث تحدثت المستشارة «ميركيل» مع وزير الخارجية التركي «أحمد داود أوغلو» حول إقامة مشروع لجامعة تركية ألمانية في الجزء الآسيوي باسطنبول، على الرغم من استمرار احتدام الجدل حول عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، كما أشارت الورقة سالفًا[١٩]. هذا بالإضافة إلى انتقاد «ميركيل» الاقتصادي الألماني «ساراتسين»، موجهةً إليه الحديث قائلة: «إن آراءك غير مقبولة بالمرة»، «إن طريقتكم في الحديث تقسم المجتمع»[٢٠]. إلى جانب إعلان وزير داخلية ألمانيا «توماس دي مايتسيره» مجددًا أنه لا يرى مؤشرات على هجوم إرهابي وشيك على ألمانيا، غير نافٍ في الوقت ذاته أن بلاده مستهدفة بوجه عام من قِبل الجماعات الإرهابية[٢١].

وبالنسبة للولايات المتحدة، نجد تصريحات «أوباما» التي تفيد بأن الولايات المتحدة ليست ضد الإسلام، وإنما ضد «القاعدة»، وأن الإسلام ليس المعتدي، وإنما تنظيم «القاعدة». بالإضافة إلى إعلانه مصطلح «أمركة تنظيم القاعدة»، مما يدل على التخوف من متمردين في الداخل الأمريكي[٢٢]. كذلك نجد خطبة «أوباما» بالبيت الأبيض -في احتفالية شهر رمضان- التي أيَّد فيها إنشاء مسجد في منطقة «جراوند زيرو» قائلا: «أنا بوصفي مواطنًا، ورئيسًا، مؤمن بأن المسلمين لديهم الحق نفسه في ممارسة الدين كأي فرد آخر في هذه الدولة»[٢٣]. وأكد في الخطبة نفسها «أن الإسلام كان جزءًا من الولايات المتحدة، وأن المسلمين الأمريكيين قد قدموا مساهمات عظمى لهذه البلاد»، وإن كان استطلاع للرأي في «السي.إن.إن» قد أظهر -على الوجه المناقض- أن حوالي ٧٠٪ من الأمريكيين يعارضون بناء المسجد[٢٤]. هذا إضافة إلى تخطيط مستشاري «أوباما» لحذف مصطلحات مثل «الراديكالية الإسلامية» من العقلية الأمريكية للدلالة على أن الأمريكيين لا يرون الشعوب المسلمة من عدسة الإرهاب[٢٥].

إن الخطاب المهادن والمُسالم -على ألسنة المسئولين الغربيين- يتضمن مغازلةً صريحةً تجاه العالم الإسلامي، ليس فقط لحفظ المصالح السياسية والاقتصادية والأمنية الغربية مع العالم الإسلامي الذي يمثل خمس سكان العالم، وإنما أيضًا للتجاوب مع الواقع الذي اضطرت الحكومات الغربية إلى التعامل معه منذ الثمانينيات. بمعنى آخر، لقد أُجبِرت الحكومات الغربية على مغازلة العالم الإسلامي، ليس حبًا في التعارف على ذلك العالم، وإنما تجاوبًا مع الواقع المفروض عليها.

يتمثل هذا الواقع، الممتد منذ الثمانينيات، في تحول الإسلام في الغرب إلى محرك لممارسات ذات طابع سياسي. والأمثلة على ذلك عديدة؛ ففي بريطانيا، صار «المجلس الإسلامي البريطاني» منذ عام ١٩٩٧ المتحدث المفضل لدى الإدارات الحكومية التي ترغب في مراعاة قضايا المسلمين عند وضع القرار السياسي، وكذلك أضحت المساجد مُفعلة للقضاء على المخدرات والدعارة. «إن المسلمين كمسلمين أصبح لهم إذًا وجود ودور في كل المدن الرئيسية في أوروبا. ومن المستوى القومي إلى المستوى المحلي نجد أن ذلك الوجود المسلم والمرئي والفعال -على الأقل في تصوري- هو أحد العوامل الرئيسة التي تدفعنا لمراجعة طريقتنا التقليدية في فهم هويتنا القومية»[٢٦].

وفي ألمانيا، تم السماح للأجانب -ومنهم المسلمون- بالاحتفاظ بجنسية مزدوجة. كما أتاحت الحكومة الفرنسية الفرصة لتمثيل الجاليات المسلمة أمام الدولة؛ وفي عام ٢٠٠٤ تم انتخاب مجلس إسلامي حظي فيه «اتحاد المنظمات الإسلامية» في فرنسا بالتمثيل الأكبر. وفي السويد والنرويج، لم يعد هناك وجود للكنائس الرسمية. كلها إذًا دلائل تشير إلى تزايد تأثير المسلمين في الغرب، وقبول الحكومات الغربية لهم كأمرٍ واقع؛ فليس هناك بديل آخر.

توجهات المفكرين الغربيين: هناك إسلامان

مرت توجهات وأفكار المفكرين والأكاديميين الغربيين تجاه الإسلام بتطورات ملحوظة؛ تمثل أهمها في تحول الاستشراق

التاريخي إلى الاستشراق الجديد أو ما عُرف بـ«أنثروبولوجيا الإسلام» في ظل العقود الثلاثة الأخيرة، على يد كلٍ من «إرنيست جيللنر Ernest Gellner» و«كليفورد جيرتس Clifford Geertz»؛ حيث اتجه كلاهما إلى نقد الإسلام ذاته؛ في الثوابت والنصوص، وهو الأمر الذي لم يكن له وجود من قبل في ظل الاستشراق التاريخي الذي كان منصبًا في اهتمامه على استكشاف الأوطان والبلاد التي كانت مهدًا للأديان السماوية الثلاث[٢٧].

وترتكز أهم أفكار الاستشراق الجديد -كما يؤكد «جيللنر»- على النظر إلى جوهر الإسلام باعتباره دينًا نصيًا أخرويًا، يتميز بنزوع طهوري شديد، وأن النص هو أساس المشروعية وليس التقليد أو مرجعية الجماعة. ومن ثم، يتم التسلح بالنص في وقت الأزمات لاستعادة تلك الطهورية. وهو الأمر الذي يشي بفكرة أن الإسلام عصي على التغيير، على حسب رؤية «جيللنر»[٢٨].

وفي عام ١٩٧٧ دشّن «مايكيل كوك Michael Cook» و«باتريشيا كرون Patricia Crone» و«جون فانسبوروف John Wansbourough» مرحلةً جديدةً، تم فيها نقد النص القرآني؛ حيث اعتبروا أن القرآن لم يكن موجودًا في القرنين الهجريين الأولين، وأن النصوص القرآنية مزورة على أيدي أهل السُنة بعد أن صاروا إمبراطورية. كان من أهم نتائج تلك النقلة الجديدة حدوث تخريب ملموس في المصادر الأساسية للإسلام (القرآن والسُنة) طوال العقدين الماضيين، بعد أن صارت المراجع اليهودية والمسيحية الموروثة عن القرنين السابع والثامن للميلاد هي المصدر الأساسي للإسلام. وكان من ضمن النتائج أيضًا، تضاؤل العروض الجدية والشاملة عن الحقبة الإسلامية المبكرة، وتعليم الشبان من الدارسين الاستخفاف بالنصوص القرآنية والنبوية، ومن ثم استخدام الاستراتيجيين والسياسيين ومغلقي الصحف السيارة لذلك المنهج. وكان من أبرز من استخدم ذلك المنهج من المفكرين السياسيين والاستراتيجيين «برنارد لويس Bernard Lewis» في كتابيه «أزمة الإسلام» و«كيف حدث الخلل؟»؛ حيث أوضح في كليهما أن المرض الحقيقي كامن في المسلمين الذين يحسدون الغرب لنجاحاته. وكذلك «دانيل بايبس Daniel Pipes» في كتابه «الإسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة»؛ الذي أوضح فيه أن الإسلام كله أصولي ومتطرف[٢٩].

وقد تطرقت الورقة إلى بعض أهم الأفكار الغربية تجاه الإسلام التي نُشرت خلال عام ٢٠١٠، ولم تستطع الباحثة -بالطبع- حصر جميع الأفكار خلال عام ٢٠١٠؛ حيث لا يتسع المقام والوقت لذلك. ومن القراءة في توجهات المفكرين الغربيين، سيتبين لنا أن النقطة المحورية التي يلتف حولها الجميع هي فكرة أن هناك إسلامين، وأن هناك فصلا واضحًا بين الإسلام «المعتدل» العلماني الذي تعقد عليه الحكومات الغربية الآمال والطموحات، والإسلام الآخر «غير المعتدل» الذي تهاجمه الحكومات الغربية وتعلن الحيطة منه. فـ«جون إل. إسبوزيتو John L. Esposito» يؤكد أن الإسلام ما زال في حاجة إلى «إصلاح» و«تعديل» حتى يتوقف عن بث الخوف تجاه الغرب.. معتبرًا الإسلام أخًا للمسيحية واليهودية، إلا أنه ما زال مختلفًا. فما زال الغرب متخوفًا من الإسلام، وما زال يثير تساؤلات حول مدى إمكانية تحول المسلمين في الغرب إلى مواطنين أوفياء لحكوماتهم الغربية، ومدى قدرة الإسلام على الإصلاح، خاصةً فيما يتعلق بحقوق المرأة، هذا إلى جانب عقد الأمل على المسلمين «المعتدلين» المهيأين للإصلاح والتغيير أكثر من غيرهم[٣٠].

بينما يثني «جون آر. بوين John R. Bowen» على مسلمي فرنسا لاندماجهم بطريقة «معتدلة» و«علمانية» في المجتمع الفرنسي.. مصورًا أن الإسلام لابد أن يكون علمانيًا حتى يقبله الغرب. فهو يعتبر مسلمي فرنسا مسلمين مندمجين ومعتدلين في المجتمع الفرنسي لكونهم يندمجون فيه بطريقة سلمية وعلمانية[٣١].

أما «ستيفين آر. جراند Stephen R. Grand»، فقد أشار إلى «المسلمين الحقيقيين» الذين يعيشون حياتهم فقط لتحقيق طموحاتهم الاقتصادية، وأنهم مثل بقية البشر الذين يعيشون ليومهم فقط، دون وجود رسالة أو مهمة تشغل بالهم.. معتبرًا أن الإسلام الصحيح هو إسلام سواد المسلمين (الإسلام الحياتي غير المقاوم) الذي يتكفل من خلاله المسلم بتلبية مطالبه الاقتصادية والحياتية[٣٢].

في حين اعتبرت «إليزا جريسولد Eliza Griswold» الإسلام مشكلةً متعاظمةً في الشئون الدولية؛ متخوفةً من تدخل الإسلام بنصوصه في تلك الشئون[٣٣].

نلحظ فيما سلف، انحصار جميع الأفكار في نقد الإسلام في ذاته، وإن لم يكن بصورة صارخة أو مستفزة، كما فعل «جيللنر» و«كرون» و«كوك»، كما أشارت الورقة سابقًا. فالإسلام يصير مثار خوف إن لم «يُصلح» و«يُغير» من ذاته، كما يؤكد «إسبوزيتو»؛ وكأن الأخير يردد فكرة «جيللنر» -رائد الاستشراق الجديد- نفسها التي تقول بأن الإسلام دين نصي عصي على التغيير. والإسلام يصير مُرحَبًا به إذا أضحى علمانيًا ومسالمًا ودنيويًا، كما يؤكد «بوين» و«جراند»، وهو ما يتضمن فكرة تحييد الإسلام المتحرر من النص الذي صار متهمًا وغير معترف به في الفكر الغربي الاستشراقي الجديد، على مر ثلاثة عقود، كما ذُكر سالفًا. والإسلام يصير مشكلةً إذا تدخل بنصوصه في العلاقات الدولية، على حسب رؤية «جريسولد»، وهو ما يتضمن -ثانيةً- فكرة تحييد الإسلام «العلماني» الفردي الذي لا يتدخل في شئون العالم.

الخلاصة:

يتبين لنا من الحصر الإجمالي للأحداث والتصريحات الرسمية الغربية -على مر عام ٢٠١٠- تراجع الخطاب السياسي الغربي عن مهاجمة الإسلام في ذاته، ذلك الخطاب الذي كان سائدًا في عهد «بوش» الابن، ومهاجمة تنظيم «القاعدة» بدلا منه. إلا أنه مع التمعن والتدقيق في ذلك، سنجد أن الهجوم على «القاعدة» ليس إلا صورة أو تمويهًا للهجوم على مبادئ أساسية في الإسلام مثل «الجهاد» و«المقاومة». فحتى لا تقوم الحكومات الغربية بمهاجمة تلك المبادئ مباشرةً، وحتى لا تستثير مشاعر سواد المسلمين، تستخدم تلك الحكومات «القاعدة» كبش فداء لتهاجم من خلالها تلك المبادئ. ومن ثم، تصير كل التنظيمات الإسلامية التي «تجاهد» و«تقاوم» ضد المحتل الغربي والإسرائيلي منظمات متطرفة مشكوكًا في إسلامها. ملخص القول، أن الحكومات الغربية تستخدم تلك التنظيمات -«القاعدة» وما شابهها من تنظيمات مقاومة مثل «حماس» و«حزب التحرير»- ستارًا لتُنفس من خلاله هجومها على مبادئ «الجهاد»، وهي من أصول الإسلام التي تنكرها المدرسة الاستشراقية الجديدة منذ السبعينيات، التي ما زالت روافدها مهيمنة على رؤية مفكري الغرب تجاه الإسلام.

كذلك يتبين لنا وجود تحيز واضح داخل المجتمعات الغربية ضد الإسلام، ومحاولة الحكومات الغربية احتواء ذلك عبر الخطب والتصريحات الرخوة اللينة التي لا تعكس سياسات حقيقية لتحسين العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي. والسؤال هنا: من الذي أوصل تلك المجتمعات إلى ذلك الحد من التحيز ضد الإسلام؟ والإجابة تكمن باختصار في تلك الحكومات الغربية نفسها التي تتفوه بتصريحاتها الرخوة. فسكوت تلك الحكومات على ما تبثه دوائر الإعلام الغربية من معلوماتٍ مغلوطة عن الإسلام هو الذي أوصل المجتمعات الغربية إلى تشبعها بتلك النظرة المتحيزة ضد الإسلام.

هذا فضلا عن تشبع السياسيين الغربيين بأفكار الاستشراق الجديد على مر ثلاثة عقود؛ فقد أثرت تلك الأفكار -كما أكد «رضوان السيد»- على السياسي والإعلامي والإستراتيجي والمفكر. وإذا كانت التصريحات الرسمية الغربية تبدو في الظاهر رخوة ولينة، فإنها ترقد في النهاية على بركانٍ من الأفكار الاستشراقية الجديدة التي ليس من الحكمة إظهارها في الخطاب السياسي الغربي. إلا أنها قد تظهر -على استحياء- في بعض المناسبات من أجل استقطاب اليمينيين، ولاسيما قبيل إجراء الانتخابات. وهو ما وجدناه واضحًا فيما صرحت به «أنجيلا ميركيل» في ١٨ من أكتوبر ٢٠١٠، كما أورد موقع «شبيجيل أونلاين»، حينما أعلنت صراحةً أن تعدد الثقافات في ألمانيا تجربةٌ «باءت بالفشل الذريع»، وأنه لابد من حفظ «الثقافة الألمانية المهيمنة» أو ما يُسمى بالـ Leitkultur. وهو ما أثار الجدال عن مدى مصداقية ذلك التصريح؛ هل هو فعلا تصريح يعبر عن الواقع في داخل ألمانيا أم هو تصريح استهلاكي لجلب مزيد من النقاط السياسية الرخيصة، في أثناء خطبتها أمام بعض الشباب الأعضاء في حزبها «الاتحاد المسيحي الديمقراطي»، لاسيما بعد ظهور العديد من الاستطلاعات الألمانية الأخيرة التي تعكس تخوف الألمان من تزايد الوفود المهاجرة إلى ألمانيا[٣٤]؟

والغريب في الأمر، أن يأتي هذا التصريح بعد تصريح مناقض للرئيس الألماني «كريستيان فولف» في ٣ من أكتوبر ٢٠١٠، يقول فيه إن «الإسلام جزء من ألمانيا»؛ وهو ما يدلل على وجود شد وجذب بين مصلحتين متناقضتين: المصلحة الأولى تتمثل في الحفاظ على تأييد اليمينيين في الشارع الألماني، والمصلحة الثانية تتمثل في التعامل بحكمة مع الواقع الإسلامي الحركي المتنامي في ألمانيا، وفي الغرب عامةً.

إن السياسات الخارجية الغربية الرخوة تجاه العالم الإسلامي لم تغير من الواقع السياسي شيئًا. ولنضرب مثلا سريعًا بسياسة «أوباما» الخارجية تجاه العالم الإسلامي؛ وهي تلك السياسة التي أعلن «أوباما» عن رخاوتها ونعومتها منذ مجيئه إلى البيت الأبيض في عام ٢٠٠٩. فكما أكد مركز «بروكينجز»، يعتبر عام ٢٠٠٩ هو العام الذي شهد أكبر معدل لبرامج الدبلوماسية الشعبية الأمريكية تجاه العالم العربي؛ فخلال العام المالي ٢٠٠٩، زاد حجم المساعدات الأمريكية السنوية المخصصة لدعم الديمقراطية في العالم العربي على إجمالي المبلغ الذي أُنفق على الغرض نفسه بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠١[٣٥].

لقد تبنى «أوباما» الدبلوماسية العامة في سياسته الخارجية تجاه العالم الإسلامي، إلا أنه لم يكن إلا تبنيًا خطابيًا فقط؛ فخطابه تجاه العالم الإسلامي وما تضمنه من وعودٍ بالتعاون وعدم الدوران في فلك «بوش» الابن، وكذلك خطابه اللين مع مسلمي الولايات المتحدة... كل ذلك كان خطابًا فقط، وليس ممارسةً سياسيةً على أرض الواقع. فسياسة «أوباما» الخارجية كانت تُمارَس في إطار القوة الصلبة، على الرغم من استخدام إدارته أدوات الدبلوماسية الشعبية/ العامة[٣٦].

بمعنى أكثر تفصيلا، إن «أوباما» لم يستطع الانسلاخ من عباءة الصهيونية المسيحية؛ وهو ما يعضده التاريخ السياسي الأمريكي من جهة، والواقع التطبيقي الذي شهدته سياسات «أوباما» من جهةٍ أخرى. ذلك الواقع الذي شهد دعم إدارة «أوباما» للسياسة الإسرائيلية الاستيطانية، وعدم تراجع إدارة «أوباما» عن استخدام القوة العسكرية في العراق وأفغانستان، بل إنه شهد تكثيف السياسات الأمنية الأمريكية في الساحة

الأفغانية الباكستانية، وتعيين «أوباما» عددًا من وزرائه ومساعديه الذين تتقارب أفكارهم مع أفكار المحافظين الجدد، والإبقاء على فكرة الإمبراطورية العسكرية الأمريكية حتى بعد وصول «أوباما» إلى الرئاسة الأمريكية[٣٧].

ويمكن القول إن الأدوات التي استخدمها «أوباما» صاحب التوجه الديمقراطي الليبرالي هي ذاتها التي استخدمها «بوش» الابن صاحب التوجه الجمهوري المحافظ الجديد، وأن استخدام «أوباما» الأدوات الرخوة والناعمة كان من أجل استعادة الهيمنة الأمريكية ومنافسة إيران والصين وتنظيم القاعدة، لا من أجل تبييض الوجه الأمريكي. ولا شك أن استخدام القوة الرخوة تم من قبل مسئولي القوة الصلبة (وزارة الدفاع الأمريكية)، وهو ما يشير إلى استمرار استخدام الأدوات الرخوة من قبل الدوائر العسكرية، كما كان يحدث في عهد «بوش» الابن. خلاصة القول، أن استخدام الأدوات الرخوة لم يمنع من تنفيذ السياسات «الصلبة» التي تبنتها إدارة «أوباما»[٣٨].

وتكشف هذه الورقة عن العلاقة بين الثقافي والسياسي، مؤكدةً ومبرهنةً عليها؛ حيث غدا «الرخو» خادمًا الـ«الصلب». فالحكومات الغربية تدغدغ مشاعر مسلمي العالم، ليس حبًا لهم أو تسامحًا معهم، وإنما خدمةً لمصالحهم الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

لقد غدا البعد الثقافي أداةً من أدوات تنفيذ السياسات الخارجية، ومكونًا من مكونات الرؤية، ودافعًا ومبررًا لتشكيل السياسات، ناهيك عن تبلوره في مجالات وآليات محددة. وهناك ثلاث حقائق نظرية يجب التشديد عليها في هذا السياق: أولها- تجدد الاهتمام بالبعد الثقافي في العلاقات الدولية علميًا وسياسيًا، وثانيها- تغطية الأبعاد الثقافية لمجالات عدة في العلاقات الدولية، وثالثها- تعدد وتنوع الاتجاهات في تناول الأبعاد الثقافية في العلاقات الدولية[٣٩].

الهوامش:

(*) مدرس العلوم السياسية بالجامعة البريطانية بمصر- وباحثة وكاتبة ومترجمة.

(١) «مظاهرات في ذكرى ١١سبتمبر لمؤيدي مسجد جراوند زيرو ومعارضيه»، الأهرام، ٢٠١٠/٩/٤، ص٧.

(٢) «بدء حملة التبرعات لبناء المركز الإسلامي الجديد قرب جراوند زيرو»، الأهرام، ٢٠١٠/٨/٢٩، ص٦.

(٣) «المسلمون ينتقدون حاكم نيويورك لامتداحه الصوفيين فقط دون السُنة والشيعة»، الأهرام، ٢٠١٠/٨/٢٩، ص٦.

(٤) «مظاهرات في ذكرى ١١سبتمبر...»، مرجع سابق.

(٥) مازن حسان، «ساراستين يرحل عن دويتشه بنك بسبب تصريحاته العنصرية...وإمام أسترالي يدعو لقطع رأس فيلدرز»، الأهرام، ٢٠١٠/٩/٤، ص٧.

(٦) نجاة عبد النعيم، «مظاهرات حاشدة في فرنسا ضد سياسة الدولة تجاه الغجر والأجانب»، الأهرام، ٢٠١٠/٩/٥.

(٧) أحمد صبري، «مخاوف في أستراليا بسبب بناء مسجد»، الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٧، ص٣.

(٨) مازن حسان، مرجع سابق.

(٩) سيد عبد المجيد، «باروزو: الاختلافات الثقافية تعوق انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي»، الأهرام، ٢٠١٠/٩/٢٣، ص٤.

(١٠) مصطفى عبد الله، «النمسا ترفض بشدة اللعبة المسيئة للإسلام»، الأهرام، ٢٠١٠/٩/٥، ص١.

(١١) «مظاهرات في ذكرى ١١سبتمبر.....»، مرجع سابق.

(١٢) مصطفى عبد الله، مرجع سابق.

(١٣) دينا عمارة، «رحلة وزيرة مسلمة في بريطانيا. من الظل إلى النور»، الأهرام، ٢٠١٠/٨/٩، www .alahram.org.eg.

(١٤) حازم فودة، «فرنسا ورفع التمثيل الدبلوماسي الفلسطيني..المغزى والمقابل»، الأهرام، ٢٠١٠/٨/٧، www.alahram.org.eg

(15) Ed West, «Who is David Cameron to Say what the Real Islam is?», July 28, 2010, www.blogs.telegraph.co.uk

(16) Rose Prince, «David Cameron: Pakistan is Promoting the Export of Terror?», July 28, 2010, www.telegraph.co.uk.

(17) Rosa Prince, «Cameron Urges EU to Drop Prejudice against Turkey», July 27, 2010, www.telegraph.co.uk.

(18) Martin Beckford, «Islamic Schools Cleared of Rule Breaches over Extremist Links», June 8, 2010, www.telegraph.co.uk.

(19) «Merkel Wirbt fuer Tuerkisch-Deutsche Uni», Berliner Zeitung, Mar.31, 2010, www.berlinonline.de/berliner-zeitung/

(20) Holger Schmale and Thomas Rogolla, , «Sarrazin Provoziert nun auch Juden» Berliner Zeitung, Aug.30, 2010, www.berlinonline.de/berliner-zeitung/

(٢١) «ألمانيا تصر على عدم وجود خطر إرهابي وشيك»، الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٧.

(22) Obama: «America's Enemy is al-Qaeda, not Islam», US Today, Sep.10, 2010, www.ustoday.com

(23) Sheryl Gay Stolberg, «Obama Strongly Backs Islam Center near 9/11 Site», The New York Times, Aug.13, 2010, www.nytimes.com.

(24) David Gibson, «At Ramadan, Obama Hails Islam as «Part of America», Politics Today, Aug.11, 2010, www.politicstoday.com.

(25) «Obama Has to Eradicate Radical Islam», Pajamas Media, April 9, 2010, www.pajamasmedia.com

(٢٦) يورجن نيلسن، أثر الإسلام في أوروبا الغربية المعاصرة، في: نادية محمود مصطفى (محرر)، مسارات وخبرات في حوار الحضارات: رؤية متنوعة في عالم متغير، مرجع سابق، ص٢١٦.

(٢٧) رضوان السيد، تطورات رؤية الإسلام في الغرب: قراءة في السياقات الأكاديمية والسياسية، في: نادية محمود مصطفى (محرر)، مسارات وخبرات في حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤)، ص٥٥.

(٢٨) المرجع السابق، صص٥٦-٦٠.

(٢٩) المرجع السابق، صص٦٠-٦٦,

(30) Carl L. Brown, The Future of Islam (Book Review), Foreign Affairs, May/June 2010, www.foreignaffairs.com

أصل الكتاب:

Esposito, The Future of Islam,(.John L. Oxford: Oxford University, 2010).

(31) Andrew Moravcsik, Can Islam Be French- Pluralism and Pragmatism in a Secularist State (Book Review), Foreign Affairs, Apr./May 2010, www.foreignaffairs.com

أصل الكتاب:

John R.Bowen, Can Islam Be French- Pluralism and Pragmatism in a Secularist State, (Princeton: Princeton University, 2009).

(32) Stephen R.Grand, «Of Korans and Kingdoms: U.S. Relations with the Muslim World», The Brookings Institution, Sep., 11, 2010, www.brookings.edu

(33) Richard N.Cooper, The Tenth Parallel: Dispatches from the Fault Line between Christianity and Islam (Book Review), Foreign Affairs, Sep./Oct., 2010, www.foreignaffairs.com.

أصل الكتاب:

Eliza Griswold, The Tenth Parallel: Dispatches from the Fault Line between Christianity and Islam, (Farrar, Straus and Giroux, 2010).

(34) Merkel's Rethoric in Integration Debate is 'Inexcusable', Spiegel Online, 18/10/2010, www.spiegelonline.de

(٣٥) شادي حميد، المجتمع المدني في العالم العربي و معضلة التمويل، مركز بروكينجز (الدوحة)، ٢٠/١٠/٢٠١٠، www.brookingsedu.

(٣٦) شيرين حامد فهمي، جهود الإدارة الأمريكية لتحسين صورة أمريكا لدى الشعوب الإسلامية، في: نادية محمود مصطفى (محرر)، سياسة الولايات المتحدة تجاه العالم الإسلامي: ماذا بعد خطاب أوباما في القاهرة؟، (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٠)، تحت الطبع.

(٣٧) المرجع السابق.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) شيرين حامد فهمي، الأبعاد الثقافية للإستراتيجية الأمريكية تجاه المنطقة العربية بعد ١١سبتمبر (رسالة دكتوراه)، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٠)، (تحت إشراف د.نادية محمود مصطفى)، ص٧.

●●●