مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies

أمتي في العالم

كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي

١٤٣١- ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٠-٢٠١١م

الحالة الثقافية للعالم الإسلامي

مكتبة الشروق الدولية

obeikan.com

مركز الحضارة للدراسات السياسية
١٣ ميدان التحرير- التحرير- القاهرة. هاتف وفاكس: ٢٥٧٧٩٧٦٥ (٠٢)
الموقع الإلكتروني: www.ccps-egypt.com البريد الإلكتروني: cenciv@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

مركز الحضارة للدراسات السياسية

١٣ ميدان التحرير، التحرير، القاهرة- ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر- مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتى فى العالم حولية قضايا العالم الإسلامى

١٤٣١- ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٠- ٢٠١١م

تقديم: د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠١١م

عدد الصفحات: ٣٩١

مقاس الصفحة: ٢٠ × ٢٨سم

رقم التصنيف: ٣٠١,٢٠٩٥٦

رقم الإيداع: ١٤٨٩٨/ ٢٠١١

الترقيم الدولى: ٥-٠٦٦-٧٠١-٩٧٧-٩٧٨

مكتبة الشروق الدولية

٢٢ شارع الأندلس - مصر الجديدة - بجوار حديقة ماري لاند

تليفون وفاكس : ٢٢٥٦٦٣٧٥ - ٢٢٥٦٦٤٣٥

٠١٠١٦٣٣٧١٨

Email: shoroukintl@hotmail.com

info@shoroukintl.com

website: http://shoroukintl.com

obeikan.com

المشاركون

مستشار الحولية:

المستشار طارق البشرى

الإشراف العام على الحولية:

د. نادية محمود مصطفى　　د. سيف الدين عبد الفتاح

مديرا التحرير:

أ. مدحت ماهر الليثى　　أ. محمد كمال محمد

مساعدو التحرير:

أ. سمية عبد المحسن

أ.شيماء بهاء الدين صلاح الدين

المشاركون بالتقارير والدراسات [بالترتيب الألفبائى]:

أحمد علي باشيتش　　عبد الله عرفان

أحمد محمد خلف　　عبده إبراهيم

أمجد جبريل　　عمر خلف

باكينام الشرقاوي　　لبنى السبيلجي

بشير أبو القرايا　　ماجدة صالح

حسن محمد　　محمد شوقي

حمدي عبد الرحمن　　محمد عيسى

رضوان زيادة　　محمد هُمام

سليمان صالح　　مروة صبحي

سماح عبد الصبور　　مروة عيسى

شيماء بهاء الدين　　نبيل شبيب

شيرين فهمي　　نسمة شريف

طلال عتريسي　　وائل مرزا

الإخراج الفنى والتصميمات: أسماء السيد خليل

الهيئة الفنية: راضية عبد الشافى

obeikan.com

شكر وتقدير

يتقدم مركز الحضارة بشكر جزيل وتقدير كبير إلى الأستاذة سعاد الجار الله (رئيس اللجنة النسائية في جمعية الاصلاح الاجتماعي بالكويت)، ودار القلم لإسهامهما في رعاية الحولية وإعدادها وإصدارها حتى مثلت بين أيدي القراء.

وكذلك نتقدم بامتنان عميق إلى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان - رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لدعمه المتواصل لمركز الحضارة للدراسات السياسية، والمنظور الحضاري في دراسة قضايا الأمة العربية والإسلامية.

فلهم جميعا صادق الدعوات والتقدير

مركز الحضارة

obeikan.com

المحتويات

الموضوع	الصفحة
• الافتتاحية :	
• المقدمات: عن العلاقة مع الآخر	
المستشار طارق البشرى	٧
• مقدمة العدد	
أ. سمية عبد المحسن	
أ. شيماء بهاء الدين صلاح الدين	١٥
أولا - عالم الأفكار	
• الاتجاهات الفكرية المتنافسة في العالم الإسلامي	
د. رضوان زيادة	٢٧
• التحدي والاستجابة في التفاعل مع الغرب: نماذج وخبرات	
د. وائل مرزا	٣٧
• الحرب على الرموز الإسلامية.. إلى أين؟	
أ.عبده إبراهيم	٧٠
• الدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي: الشعوب أبقى من الحكومات	
أ. نسمة شريف	
أ. مروة عيسى	٨٢
ثانيا - عالم المؤسسات	
• موقع القضايا الثقافية للعالم الإسلامي على أجندة المؤسسات الثقافية	
د. محمد شوقي	
أ. مروة صبحي	١٠٣
• حوار الحضارات في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية	
أ. عمر سمير خلف	١١١
• اللغة العربية بين الهدر والقهر	
أ. أحمد محمد خلف	١١٧
• المؤسسات الدينية ودورها في المجال الثقافي	
أ. محمد عيسى	١٣٥
• الصحافة والفضائيات بين الإطلاق والتقييد	
د. سليمان صالح	١٤٦
• صناعة الولع: المراكز الثقافية الغربية في العالم الإسلامي	
أ. عبد الله عرفان	١٦٠
• الأوعية الثقافية الصاعدة في العالم الإسلامي ٢٠١٠	
أ. حسن محمد	١٧٠
ثالثا - عالم الأحداث والتفاعلات ٢٠١٠	
• السياسات الثقافية لدول الأركان الثلاث وأثرها في المكانة والدور	
أ. شيماء بهاء الدين	
أ. سماح عبد الصبور	
إشراف: د. باكينام الشرقاوي	١٧٠
• تدافع الثقافي والسياسي: ماذا يحكم فلسطين؟	
د. بشير أبو القرايا	٢٠٨
• الثقافي والسياسي في الاستراتيجية الإسرائيلية لتهويد القدس: قراءة في تفاعلات الأمة مع قضية القدس عام ٢٠١٠	
أ. أمجد جبريل	٢٢٥
• لبنان بين حافتي الانفجار والاستقرار	
د. طلال عتريسي	٢٥١
• جدل الأنا والآخر بين المشرق والمغرب العربيين: الحالة الثقافية في المغرب ٢٠١٠ نموذجا	
د. محمد هنام	٢٦٢
• ثنائية الفقر والاستبداد في أفريقيا المسلمة	
د. حمدي عبد الرحمن	٢٧٧

obeikan.com

الموضوع	الصفحة
• المسلمون في آسيا: الإسلام والقيم الآسيوية والعولمة والهوية د. ماجدة صالح	٢٩٠
• الثقافة الاستراتيجية بين الجهاد والمقاومة والإرهاب: النموذج الأفغاني أ. لبنى السبيلجي	٣٠٦
• دور مؤسسات التعليم العالي في الحفاظ على الهوية الإسلامية في البلقان د. أحمد علي باشيتش ترجمة: أ. محمد كمال محمد	٣١٨
• المسلمون في الغرب.. بين قضاياهم وقضايا الأمة أ. نبيل شبيب	٣٢٨
• تطور العلاقات الإسلامية-الغربية في عام ٢٠١٠ من مدخل ثقافي د. شيرين فهمي	٣٥١
ملحق	
• الثورة المصرية.. نموذجًا حضاريا أ.د. نادية مصطفى	٣٦١

●●●

openkan.com

الافتتاحية

المقدمات

عن العلاقة مع الآخر

المستشار طارق البشري

المقدمة الأولى:

استطرد الحديث في السنوات الأخيرة عن موضوع اتخذ له عنوانًا هو «العلاقة بالآخر»، أو لفظ «الغير»، وهو يثور دائمًا في صدد البحث في موقف «الإسلام» أو موقف الشعوب التي تدين به، أو في صدد الحركات السياسية التي توجد في هذه المنطقة الممتدة من وسط آسيا إلى الساحل الغربي من أفريقيا، والمقصود ضمنًا هو بحث علاقة هؤلاء بغيرهم.

ولم ألحظ أن المتحاورين أو الباحثين في هذا الأمر وقفوا عند لفظة «الآخر» أو «الغير» يحددون معناها وضوابط فهمها، رغم أن أولى خطوات البحث العلمي هي تعريف ما يتخاطب المتخاطبون في شأنه. ونحن نعرف في لغة القانون والفقه، أنه عندما يتكلم أحد عن أثر به علاقة قانونية على غير أطرافها، إنما يتوقف مباشرة ليتكلم عمن يقصدهم بـ«الغير» في هذا الشأن، لكي يكون التعريف بهم تعريفًا إيجابيًا ومبينًا، فيقول مثلا إن «الغير» المقصود هم من يخلف طرف العلاقة من بعده وارثًا كان أو مشتريًا أو غير ذلك.

وفي الموضوع المثار الآن، لا نكاد نلحظ سعيًا لضبط هذا «الآخر» أو التعريف به، أو حتى تبيُّن خصائصه، أو حتى الإشارة إلى ملامحه. والقول بأن «الآخر» أو «الغير» هو غير المسلمين، أو غير شعوب معينة، هو قول بالغ العمومية والتجريد، هو تعميم بلا تخصيص وتجريد بلا توصيف بل هو تعريف بطريق الاستبعاد والنفي وحدهما. ونحن لا نعرف من ذلك أي مظاهر تتصل بهذا «الآخر» الطرف المعرَّف بالسلب، وذلك لنتبين من ذلك أي تقدير لأي علاقة تكون نشأت معه. ونحن إذا جهّلنا الطرف «الآخر» هذا نكون أيضًا قد جهّلنا الطرف الأول؛ لأن التمييز الوارد من أي وصف إنما يرد بالمقارنة بين المختلفين. إن الآخر صار «شبحًا» بالتعريف السلبي له، وباستبقاء هذا التجهيل المطلق للآخر، فإن الطرف الأول أو الذات أو الأنا يكون قد صار شبحًا هو الآخر؛ لأننا ندرك الخصائص بالمقارنة والأنا لم يظهر فيها إلا أنه غير الآخر.

ولا يظهر وجه لسؤال سائل يقول «ما علاقتك بمن ليس أنت؟»، ومن ثم لا يظهر وجه للجواب عن سؤال يصاغ بهذا التجهيل. والحاصل أن الآخر قد يكون دينيًا أو سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا أو غير ذلك مما لا يكاد يُحصَى من ضروب النشاط الإنساني. كما أنه قد يكون أخًا أو رفيقًا أو زميلا أو منافسًا أو مخاصمًا أو معاديًا أو محاربًا، وقد يكون مرتبطًا مع «الأنا» بأي من روابط الانتماء المشترك، أو يكون مبثوث الصلة بأيّها. وغير ذلك من الاحتمالات. كما أن العلاقة تختلف في مسارها ومنهج تناولها، بالنظر إلى كل نوع من هؤلاء، وهي تدور مع الوصف الذي يلحق بأي منهم.

المقدمة الثانية:

هناك فارق -في ظني- بين التوجه لآخرين بالدعوة أو التوجه إليهم بالحوار؛ لاختلاف منهج التوجه الدعوي عن منهج التوجه الحواري. فالتوجه الدعوي إما أنه يتجه إلى أصل الدين ذاته أو الفكرة ذاتها لتثبيت دعائمها لديه وإبعاد الزيغ عنها لديهم، أو أنه يرد هجومًا وتشكيكًا في ثوابت فكرية وأصولها، أو أنه يدعو آخرين للاقتراب من فكرته وتفهمها بقصد نزع فتيل خصومتهم لها أو استمالتهم إليها، استمالة تواد أو استمالة إقناع. وهنا فنحن نكون أمام مخاطَبين بذواتهم نعرف ملامح مواقفهم الفكرية والعقدية ونتعامل معها بهدف الوصول إلى شيء مما سبق ذكره حسب نوع المخاطَبين والمتحدَّث إليهم. ونحن هنا أمام صاحب خطاب وأمام مخاطَب، وصاحب الخطاب يتعرف خصائص المخاطَب ليتعامل معه، والأول مُنتج ومُعطٍ والآخر يراد أن يكون مستهدفًا وآخذًا متلقيًا.

أما التوجه الحواري فهو يجري بعلاقة ندية بين طرفين، ومن ثم يقوم على اعتراف كل من الطرفين بالطرف الآخر، أو بالأقل يكون في وضع الاستعداد للاعتراف به والتقبل لوجوده وبقائه، ولا حوار إذا لم يقم القدر المعتبر من ذلك الاستعداد للتقبل المتبادل بين المتحاورين. والأمر في ذلك مردود في النهاية إلى السعي لا لإلغاء موقف أي من الطرفين، وإنما إلى توسيع مجال التفاهم بينهما سعيًا إلى تبيُّن المجالات المشتركة، وكذلك إلى تعيين نقاط الخلاف ومجالاته ما أمكن ذلك، وتبيُّن وجود التعامل في المجال المختلف وأساليب التعامل في هذا المجال.

والحوار لا يعني أن ثمة فريقين أو أكثر يتخذون جدول أعمال معدًا ويتبادلون الحديث وفقًا لبنوده في مجالس مشتركة. إنه يعني ذلك باعتباره واحدًا من الصور التي يجري، بها، وهو يجري بالعديد من صور التفاعل الاجتماعي: بالأعمال الفكرية التي تصدر وبالأنشطة الإعلامية التي تجري وبالمواقف الفكرية والسياسية التي تتخذها الجماعات المختلفة في المجتمع. ومن ثم فإن هذه الأنشطة الحوارية تكشف عن الأحجام المختلفة للتيارات المتباينة في المجتمع، سواء كانت فكرية أو سياسية أو غيرها، كما أنها تُظهِر جوهر ما تتضمنه المواقف العملية من خلفيات فكرية لدى كل طرف.

وكل ذلك يقتضي ظهور الخصائص الذاتية لكل طرف وتبيُّن ملامحه وخصائصه وخصوصياته. فلا يقال أبدًا إن ثمة آخر غير محدد الذات والصفات، ويكون مطلوبًا تبيُّن وجوه التعامل معه وهو في هذه الحالة من التجهيل.

المقدمة الثالثة:

الخطاب الحواري لا يتعلق بالعقائد الدينية؛ لأن العقائد الدينية في جوهرها ترتكز على المطلقات، وليس على النسبيات، وهي تقوم على اليقينيات وليس على الظنيات. والمطلق بموجب إطلاقه يكون غير قابل للتقسيم ولا للاجتزاء، وهو إذا انجرح لا يبقى منه شيء، وهو إما موجود بتمامه وكماله أو غير موجود البتة. لذلك لا أتصور أن يقوم ثمة تداخل بين مطلقات متباينة ومختلفة؛ لأن حدود المطلق هي من جوهره بحكم عدم القابلية للانجراح أو الاجتزاء. ومن ثم فليس ثمة تدرج في التماسك العقيدي وبالمطلق. إنما كل ما يمكن أن يوجد هو التجاور بين المطلقات مع القابلية للاحتمال والتقبل، وهذا ما يتعين التركيز عليه.

إن الخطاب الحواري إذًا لا يتعلق بالعقائد والمرجعيات العقدية، إنما يتعلق بأثر العقائد والمرجعيات الفكرية في التصرفات الاجتماعية والسلوك البشري وفي التعامل بين الأفراد والجماعات، وهذا في ظني هو المجال الذي أوصى الإسلامُ المسلمين بالنشاط فيه. ونحن نعلم أن النص القرآني الكريم كان صريحًا ومؤكدًا في تكفير من يقول بالتثليث بسبب تجاوزه لعقيدة التوحيد الإلهي، ولكن الإسلام في الوقت نفسه أجاز للمسلم أن يتزوج من الكتابية القائلة بالتثليث فتكون أمًا لأولاده وصاحبة له في الدنيا. وهذا المثل يوضح لنا كيف يكون التمييز والحسم في مجال العقيدة وكيف يمكن التدخل والتخلل في المجال الاجتماعي؛ لأن المجال العقدي يتعلق بالمطلقات والمجال الاجتماعي يتعلق بالنسبيات التي تُحسب بالمقادير وتقبل التجزئة والقسمة، وتقبل التعايش والمجاورة.

لذلك رأينا الفقه الإسلامي يتبع هذا النهج فيما أقام من صروح فكرية تتعلق بالولاء والبراء في التعامل مع أهل المِلل والنِّحل الأخرى، وما أقام من تصنيفات لهذا التعامل مع أهل الكتاب والذميين والمستأمنين والمحارَبين

وكذلك فيما تفتق عنه الفكر الإسلامي الحديث من تبيُّن لمفهوم المواطنة التي يمكن أن تقيم جماعة سياسية من ذوي أديان مختلفة وترتكز على المساواة في الحقوق والواجبات الخاصة والعامة على السواء.

والخطاب الحواري هنا لا يقوم بين الأديان ولكنه يقوم بين رؤى الأديان، ولا يكون حول قضايا العقيدة ولكنه يكون حول قضايا العيْش المشترك للآخذين من العقائد المتباينة.

المقدمة الرابعة:

في إطار الوطن الواحد، يثور موضوع المواطنة، كما يثور موضوع العلاقات بين المواطنين من ذوي الانتماءات الفرعية المختلفة. وإذا كانت المواطنة تعبر عن الانتماء الأصلي الذي تبنته الجماعة السياسية في مرحلة تاريخية ما، فإن ثمة انتماءات فرعية عديدة تشمل هؤلاء الذين يضمهم وطن واحد، ولكنهم يختلفون جماعات بسبب تعدد ما ينتمون إليه من أعراق أو أقاليم جغرافية أو عقائد ومذاهب أو لغات ولهجات. وهنا تظهر وجوه العلاقة لذوي الانتماءات الفرعية بعضهم ببعض في إطار الانتماء الأشمل لهم والذي تقوم على أساسه الدولة.

والمواطنة -في ظني- هي واحدة من وجوه الانتماء للجماعة السياسية؛ لأنها هي صفة الفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة، متى كانت الدولة قد قامت على هذه الصفة التي تصنفت بها الجماعة. والدولة تعتبر من الناحية النظرية هي المؤسسة ذات السلطان التي تدير الشئون العامة للجماعة السياسية، وهي بموجب حاكميتها للجماعة تكون ذات سطوة وولاية عليها، ويظهر وصف المواطنة بحسبانه الوصف السياسي الذي يتحدد به الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة. فالمواطنة بذلك تكون هي الصفة التي تتعلق بالفرد؛ لما توافر فيه من وصف سياسي تصنف به الجماعة السياسية وقامت الدولة على أساسه.

وإن أهم التصنيفات التي تصنف بها الجماعات السياسية وقامت على أساسها الدول في التاريخ البشري هو: التصنيف القبلي القائم على وحدة الانتماء الأسري، والتصنيف الديني القائم على وحدة الانتماء العقيدي والرؤية الثقافية للكون وللمجتمع، والتصنيف القومي القائم على وحدة الانتماء اللُّغَوي، مع الاعتبار بطبيعة الحال بعامل الاتصال والتعايش الجغرافي وعامل الصيرورة التاريخية اللذاين من شأنهما إنضاج أي من هذه التصنيفات وجعله التصنيف السائد في مرحلة تاريخية معينة.

وما أود الإشارة إليه بعد هذا الاستطراد، أنه إن كان أي من التصنيفات السابقة هو ما تصنفت به الجماعة السياسية التي تقوم على أساسها الدولة، فإن التصنيفات الأخرى لا تزول تلقائيًا وبالضرورة بموجب سيادة التصنيف الذي صارت له الهيمنة، إنما تبقى بحسبانها وحدات انتماء فرعية تضم جماعات شتى وتدخل في علاقات بين بعضها البعض، من حيث التداخل الاجتماعي والتجاوز الثقافي والتعايش بالمعاملات والعلاقات الحياتية، وهي تصير بذلك علاقات «داخلية» خاضعة لهيمنة العلاقة الأشمل. وهذا يوجب عليها أن تقيم علاقاتها ضمن نطاق يتعلق بصالح مشترك ويستوجب التعايش والتجاور ويستبعد التنافي، وإلا انكسر الوعاء العام المكوِّن لوحدة الانتماء الأساسي والمعبر عن الجماعة السياسية القائمة.

وفي هذا النطاق فنحن نواجه علاقات وحوارات بين الجماعات الفرعية -ثقافية عقيدية هي أو انتقائية طبقية، أو جغرافية إقليمية، أو لغوية قومية أو عرفية قبلية- نواجه أيًا من ذلك بحسبانها علاقات لجماعات فرعية تقوم على التعدد في إطار جامع. ومن ثم فهي علاقات وحوارات تستهدف الحفاظ على الصالح الخاص للجماعة المعنية في إطار صبغة للتعاون المشترك وللعيْش المشترك، الذي يحقق الأمان للجماعة الفرعية ويحقق في الوقت ذاته المصالح العامة للجماعة الأشمل.

المقدمة الخامسة:

نحن في مجال المواطنة، ومادامت العلاقات الفرعية بين الجماعات تقوم في نطاق المواطنة، أي في نطاق المحافظة على الصالح العام الذي تعبر عنه الجماعة السياسية الحاكمة بجامعيتها لوحدات الانتماء الفرعية بداخلها، فإنه تتعين مراعاة الطابع العام للجماعة السياسية الأعم وذات الهيمنة الأشمل. وإذا كان هذا الطابع

العام يعكس الوجود المشترك للجماعات الفرعية، دينية أو قومية أو عرقية أو إقليمية أو حضارية أو ثقافية، فإن الموازين النسبية لهذه الجماعات المتعددة ينبغي أن تكون محل الاعتبار والمراعاة في تحديد هوية الجماعة السياسية. وبهذا الاعتبار يراعَى -مثلا- أن مصر بلد إسلامي؛ لأن ٩٤٪ من مواطنيه مسلمون، ورغم أن نحو ٦٪ من مواطنيه مسيحيون، كما أنها بلد أفريقي رغم أن سيناء منها تقع في آسيا، وهي بلد عربي رغم أن مئات آلاف من مواطنيها يتكلمون في أقصى الجنوب لغة نوبية. ومن ثم تكون الهوية العامة للأغلبية والخصوصية للأقلية في أي من المجالات، كما تكون الحاكمية للأغلبية والحقوق للأقلية.

وفي مجال العلاقات والحوارات الفكرية الدائرة في بلادنا، على المستوى الثقافي والفلسفي، بين ذوي المرجعية الدينية في النظر إلى شئون.. أقول: الحياة ونظم المجتمع والعيْش وعلاقات التعامل والسلوك وبين ذوي المرجعية الوضعية العلمانية في هذه الشئون، في هذا المجال من العلاقات والحوارات تتعين مراعاة أن الحوارات تدور هنا بين جانبين يصدر كل منهما عن مرجعية فكرية وفلسفية مناقضة لمرجعية الآخر؛ الأول مرجعيته تتحصن في ثوابت الدين وما يعتمد عليه من عقائد مطلقة، والثاني مرجعيته تستند إلى نفي ثوابت الدين بحسبانها مرجعية لشئون الحياة ونظم المجتمع والمعاملات، ومن ثم فإن الحوار بين الطرفين يستعصي أحيانًا على الحل؛ لافتقاد الأصل الفكري المشترك الذي يمكن أن يتصاعدوا إليه ويستمدوا منه معايير الحكم على الأمور بالصواب أو الخطأ أو بالصحة أو البطلان.

ونحن هنا عادة ما نكون في مجالات تعارض بين الحريات والحقوق، أو بين الجماعات الأصغر والجماعات الأكبر، أو بين المطلق والنسبي. ونحن مادمنا في مجال علاقات «داخلية» لجماعات تضمها جماعة سياسية واحدة، وتراعَى بشأنها الأوزان النسبية لأطراف العلاقة واستبعاد مبدأ التنافي بينها، فإنه يتعين أن تقوم هذه العلاقات في إطار المواطنة وفقًا للأسس الآتية:

أ- أن الحريات -وهي محض رخصوهي ما يكفله القانون والنظام، كحرية التعبير أو حرية التملك أو حرية الانتقال أو غير ذلك- يتعين أن تقف عند حدود «الحقوق» فلا تنتهكها؛ لأن الحقوق متعينة ومحددة، وأن حرية الانتقال يتعين أن تقف عند حدود ملك الآخرين فلا تقتحمها، وحرية البيع والشراء يتعين أن تقف عند حدود مال الآخرين فلا تغتصبها، وحرية التعبير ينبغي أن تقف عند حدود عدم جواز سب الآخرين... وهكذا.

ب- أن حق الفرد وصالحه يقف عند حدود حق الجماعة وصالحها، كما أن حق الجماعة الأصغر ينبغي أن يقف عند حدود حق الجماعة الأشمل، والعبرة هنا بالأوزان النسبية، وهذا أمر تتفق عليه وجهات النظر رغم تباين المرجعيات الفكرية. والفكر الديني الآتي من الشريعة الإسلامية يوافقه الفكر الوضعي الآتي من أي فلسفة مادية أو لا أدرية، في أرجحية الأعم على الأخص، كما يُلحظ ذلك واضحًا في مواثيق حقوق الإنسان التي تضبط عددًا من الحقوق بضوابط السلامة العامة والنظام العام والصحة العامة وحقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

جـ- مادامت سبقت الإشارة إلى ما يتعلق «بالفكر المطلق» والفكر النسبي، وأن الأول لا يحتمل التقسيم ولا التبعيض، بينما النسبي يحتمل ذلك، فقد وجب أن نخلص من ذلك إلى أن النسبي من الأفكار والمبادئ يتعين أن يقف عند حدود المطلق؛ لأن النسبي لا يتلاشى بالاجتزاء بينما المطلق يحدث له ذلك.

وقد نختلف كثيرًا عند إعمال هذه الضوابط، وعند السعي لتبيُّن وجه الصواب في كل نازلة معينة، ولكن التوافق على هذه الضوابط من شأنه أن يهدي المتحاورين إلى ما لا تتصدع به الجماعة من صراعات أو نزاعات، ويصير الاختلاف بين الأطراف اختلاف فروع غالبًا وليس اختلافًا في الأصول التي تقوم عليها الجماعة.

المقدمة السادسة:

في مجال العلاقات مع الغرب من الناحية الثقافية، فإن الأمر أوسع من أن يُعرض في فقرة فقيرة؛ لأنه مشتبك بالعديد من الصراعات السياسية مع الغرب، وبالعديد من الصراعات الفكرية بين المواطنين بعضهم وبعض، وحسبي الإشارة إلى بعض الجوانب.

وإن الغرب الثقافي، سواء كان مسيحيًا أو علمانيًا يبدو مكتفيًا بذاته، والسائد فيه أنه لا يرى احتياجًا له في أي من ثقافاتنا أو عقائدنا، سواء بالنسبة لثقافة المسلمين أو بالنسبة لثقافة المسيحيين الشرقيين. والغرب الثقافي يقيس تقدم الشعوب الأخرى بقدر قربها منه، ويقيس تأخرها بقدر بعدها عنه، ويحكم على حركتها إيجابًا وسلبًا بحركة اقترابها منه أو ابتعادها عنه. فهو معيار التقدم، ومرجع الشرعية والاحتكام.

والغرب الثقافي أيضًا، يعتبر نفسه هو العالم، وقسَّم تاريخ العالم كله، قديمه ووسيطه وحديثه، حسب تقسيمه لتاريخه هو. فسقوط روما هو العلاقة الفاصلة بين التاريخ القديم والتاريخ الوسيط، وسقوط القسطنطينية ثم النهضة في غرب أوربا هو العلاقة الفاصلة بين التاريخ الوسيط والتاريخ الحديث. وأطلق على التاريخ العالمي وصفه لتاريخه هو، فالعصور الوسطى هي عصور الظلمات رغم أنها لدى المسلمين عصر تنوير ديني وعقلي وعصر استنارة أيضًا.

والغرب الثقافي أيضًا، استخلص النظريات السياسية والاجتماعية من واقع خبرته التاريخية هو، واستخرج قوانين تطور المجتمعات وخصائصها من تجاربه هو، وأسمى العصور الاجتماعية وحدد خصائصها وفقًا لذلك، سواء العصر العبودي أو الإقطاعي أو الرأسمالي... وهكذا. واعتبر مدارسه الاجتماعية هي ما يشكل قوانين تطور البشرية في العالم كله. ونظر إلى تجارب الشعوب غير الغربية ليقيسها بمقياس نظره التاريخي والفكري ذاته المستخلص من تجربته الذاتية. فما شابه من تجارب الآخرين تجربته أكد صحة استخلاصه، وما خالفها أبقاه نتوءات أو شذوذًا على نظرته التاريخية، وفسره البعض بأنها «شبه إقطاعي»، «شبه رأسمالي» ... وهكذا. وفي الجملة أُبقيت تجارب الآخرين المخالفة بحسبانها تجارب «خارج السياق».

ونحن نلحظ في العديد من كتابات المستشرقين عن الحضارة الإسلامية أو أي من حضارات الشرق، أنهم نظروا إليها لا نظرة دارس محاور ولكن نظرة دارس تجاه موضوع يدرسه. بمعنى أنه نظر إليها وحكم عليها في ضوء معايير مستخلصة من واقع تجاربه الثقافية والحضارية وحدها، بغير جهد لاستخلاص معايير للحكم تجاوز كلا من الحضارتين والثقافتين أو تتصل بالمشترك العام بينها. ولا يتسع المقام لذكر الأمثلة، ولكن تكفي الإشارة السريعة لنظم الحكم مثلا ولنظم الأسرة وغير ذلك.

ومن هنا فإن موضوع الحوار مع الغرب في الشأن الثقافي يتعين أن يأخذ من جانبنا أول ما يأخذ بالاعتبار. فإن الافتراضات الغربية عن التقدم والحضارة والنظم وغير ذلك إنما جنحت أحيانًا من خصوص التجربة الغربية إلى عموم الاستخلاصات البشرية والعالمية دون دليل مستمد من الاستقراء التاريخي، وأنها من ثم جنحت أحيانًا إلى اعتبار ما هو مذهب أو وجهة نظر، إلى اعتباره «قانونًا» اجتماعيًا أو تاريخيًا يصدق على الكافة.

المقدمة السابعة:

يتصل بالنقطة السابقة، ما يذكرني بعبارة هادية قرأتها لمالك بن نبي من سنين بعيدة، وهي تعني أن المثقف الغربي يمكن أن يتفهم مطالبنا السياسية والاقتصادية، ولكنه لا يستطيع أن يتفهم منظومتنا الفكرية الناتجة عن السياق الحضاري والتاريخي والثقافي لنا. وأظن أن ذلك راجع إلى أن العقل الثقافي الغربي باستعلائه واستغنائه، لا ينجذب إلى تعبيرنا الثقافي الصادر عن المرجعية الفكرية والحضارية الإسلامية، حتى إن كانت تعبر عن وقائع ونوازل شبيهة بما يُعرف في تجربته التاريخية، ولكنه يعبر عنها في سياق ثقافته الذاتية.

إن المفكر الغربي الإنساني، لا يفهم فكرة دار السلام ودار الحرب في فقه المسلمين، ولكنه يفهم ما يُعرف بقوانين السلم وقوانين الحرب في الفقه الوطني الغربي الحديث، وما به من اتفاقيات ومواثيق تتعلق بهذه الأمور. وهو يرى في «دار الحرب» عندنا عدوانًا محتملا عليه، رغم أن المفهوم ذاته له مثيل في قوانين الحاضر الغربي. قد يكون علينا ألا نبقى أسارى ما ارتبط به هذا المفهوم من أوضاع قديمة تاريخية بادت، وقد يكون ينقصنا فيه تطوير الأحكام الفرعية المرتبطة به بما يتلاءم مع ظروف العصر الحاضر وأوضاعه. ولكن يبقى ثمة مجال حربي تثور قضاياه عند حدوث العدوان على أي من بلادنا أو شعوبنا، وثمة مجال سلمي تتراءى مسائله عندما تعم أوضاع سلام وتعاون وتهادن.

وإن المفكر الغربي يرى في مفهوم «الجهاد» عدوانية احتمالية تبدو تحريضًا من المسلمين عليه، وهو لا يطيق هذا المفهوم؛ لما يراه فيه من ترادف مع العدوان والتهديد. وذلك رغم أن المسلمين بعامة لم يستخدموا هذا المفهوم في حركاتهم الحديثة إلا تعبيرًا عن حركات تحرير وطني أو مقاومة وطنية ضد عدوان غربي عليهم، وأن مثل هذه الحركات للتحرير الوطني عرفتها إيطاليا ضد الحكم النمسوي لها في القرن التاسع عشر، وعرفتها فرنسا ضد الاحتلال الألماني والنازي لها في القرن العشرين.

نحن في حروب المقاومة الوطنية نستخدم سياقًا إيمانيًا نعبر به عن واجبنا المقدس تجاه جماعاتنا من أجل تحررها، والمثقف الغربي لا يحتاج لهذا السياق الإيماني لخوض المسألة ذاتها؛ لأن لغاتنا الثقافية متباينة بيننا وبينه، ومحركاتنا الفكرية ودوافعنا الإيمانية متباينة أيضًا. والمثقف الغربي الإنساني تفوته كثيرًا أو تفوته أحيانًا هذه التباينات في التعبير عن الفعل ورد الفعل، وعلينا عندما نتحاور معه أن ندرك هذه الفروق.

نحن نتخاطب في شئون الحياة المعيشة، بين بعضنا البعض من خلال مرجعيتنا الثقافية والعقيدية. ولكي نضمن وصول المعنى ذاته إلى العقل الثقافي الغربي الإنساني، فيمكننا أن نراعي ترجمة هذه المفاهيم إلى لغته الثقافية، وذلك للتقريب والتبيين.

المقدمة الثامنة:

العلاقات مع الغرب تلتبس بين الثقافي والحضاري من جانب والسياسي والعسكري من جانب آخر. وفي كلمات مختصرة فثمة خلاف يتعلق بالجوانب الحضارية العقيدية، وثمة صراع يتعلق بالجوانب السياسية. ويمكن القول إن الغرب سياسيًا منتصر وأن بعض قواه يمارس سياسات عدوانية علينا مستخدمًا الآلة العسكرية أو الهيمنة الاقتصادية أو الإحاطة الإعلامية. وهو من ناحية أخرى حضارية يرى حضارته هي حضارة العصر الحديث، ويتداخل كل ذلك لديه في نظرته إلينا وتعامله معنا. وهو يستخدم الخلاف الثقافي في تسويغ الصراع السياسي.

أما من ناحية المسلمين، فهم يتلقون عدوان الغرب ويتلقون حضارته النافع لهم منها وغير النافع، والكثيرون يتشتتون بين منبهر بحضارة الغرب طالب الأخذ بها وبين مقاوم لسياسة الغرب وعامل على التخلص منها، وتتداخل قضايا السياسة وموجباتها مع قضايا الفكر والحضارة وتوابعها. وإن جهدًا هائلا بذلناه وأنفقناه على مدى المائتي سنة الماضية في المعاناة من هذا التداخل، وفي الانقسامات حول هذه القضايا والاختلاف والتطاحن فيما نأخذ وما ندع وما ينفعنا وما يضرنا، حتى بدأت رؤانا تتضح مع خواتيم القرن العشرين في هذا الشأن فصار بإمكاننا الفصل بين السياسي وبين الثقافي، ويمكننا التمييز بين ما ينفع وما لسنا في حاجة إليه وما يضرنا.

على أنه تتعين ملاحظة أن العدوان الغربي على بلادنا وشعوبنا العربية والإسلامية على مدى القرنين الماضيين كان دائمًا لدى المعتدين يتخذ تعزيزًا ثقافيًا. وكانوا دائمًا يستخدمون حجة «التعصب الإسلامي» ضدنا لتبرير غزونا والسيطرة علينا. ونحن لا ننسى أن أحمد لطفي السيد -المفكر الليبرالي المصري الآخذ عن فكر الغرب وثقافته والداعي إلى الجامعة الوطنية غير الدينية- هو نفسه الذي لاحظ في ١٩٠٨ في مقال نشره أن «تهمة التعصب (الديني الإسلامي) يظهر أنها قاعدة سياسية يعتنقها الانكليز ليعملوا بها في مصر، فإنها عندهم تساوى قاعدة الباب المفتوح في التجارة أو قاعدة الفرار من النظريات إلى العمليات في العلوم» (جريدة المؤيد ٩ من أبريل ١٩٠٨).

والآن في بدايات القرن الحادي والعشرين تنطلق من الولايات المتحدة الأمريكية (وارثة الاحتلال الغربي في العالم) مقولة «صراع الحضارات» وتصريحات الرئيس الأمريكي بوش عن التعصب الإسلامي، وذلك لتغطية سياسات الهيمنة الأمريكية الجاري اتخاذها في بلادنا، وفي ظل هذه «القاعدة السياسية» (على حد تعبير أحمد

لطفي السيد) يجري ما يجري في أفغانستان والعراق، وفلسطين والسودان والصومال وغيرها، وتُستغل هذه «القاعدة السياسية» في مواجهة حركات تحرر وطني وحركات مقاومة وطنية تتخذ صيغة إسلامية في الدفاع عن الديار والأوطان وتستثير روح الشهادة لله وللوطن.

إن وصف الصراع الدائر في بلادنا الآن بأنه صراع سياسي يكشف مباشرة عمن هو المعتدي ومن هو المعتدى عليه؛ لأن المشهد يكشف عن أن أهالي بلاد معينة يُمسكون بالسلاح في أيديهم ويوجهونه إلى غرباء محتلين أتوا من أقاصي البلاد الأخرى، ويكشف ذلك عن أن من يُمسك بالسلاح إنما يدافع عن أرضه ووطنه وجماعته ضد غازٍ معتدٍ غريب.

أما إذا وُصف الصراع الدائر بأنه صراع ثقافي وحضاري، فإن المشهد يمكن أن يُصاغ على اعتبار أن هناك أناسًا بسبب ما يدور في أذهانهم من أفكار يُمسكون بالسلاح ويقتلون الآخرين، فيبدو من ذلك أن المقاوِم والوطني هو المعتدي، وأنه يعتدي على «الآخر» بسبب ما يدور في ذهن هذا المقاوِم من أفكار.

لذلك كنت حريصًا في بداية هذا الحديث أن أثير التساؤل عن: من هو هذا «الآخر» أو هذا «الغير» الذي نتكلم عن العلاقة معه.

المقدمة التاسعة:

بالنسبة للجوانب الحضارية، فقد كانت هناك تغذيات متبادلة بين الحضارات على مدى قرون طويلة، وعلى وجه الخصوص بين الحضارة الإسلامية العربية والحضارة الغربية الأوربية، وقام ذلك في حضارات ما قبل الإسلام وما بعده، والأمر في الحالين معروف مشتهر ومراجعه قريبة التناول مما لا حاجة معه لتكرار أو مزيد بيان.

إنما ما أود أن أنبه إليه في عجالة هنا، أن أهم التأثيرات وأبقاها إنما يجيء في ظروف الاختيار الحر لكل من الجانبين عن الآخر، وكانت هذه تجربة ما أخذه المسلمون مختارين من حضارة الغرب وخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما أنها هي تجربة الغرب فيما أخذه من حضارة المسلمين مختارين في القرنين الميلاديين الثاني عشر والثالث عشر وما بعدهما.

وأهم درس يمكن أن نتعلمه في هذا السياق هو أن الوفاق الحضاري يرد بالاختيار الحر لما يرى أي من الأطراف حاجة له فيه من منجزات الآخر، وهو يرد بقدر ما تغيب عوامل الفهم السياسي.

أكاد أقول إن قضية القضايا بالنسبة لنا على مدى القرنين الماضيين، لم تكن أن نتعامل ونتفاعل مع حضارة الغرب ومنجزاته، ولكنها كانت هي ما نأخذ وندع، وما نحتاج إليه وما لسنا في حاجة إليه لوجود مثيل له عندنا، قد يحتاج إلى تطوير وتجديد ولكنه موجود.

وأضرب لذلك مثلا، فإن أول كلية أنشئت في مصر لتدريس القانون الوضعي الغربي أنشئت في سنة ١٨٦٨ باسم «مدرسة الإدارة والألسن». وكانت تدرس القانون المدني والمرافعات والقانون التجاري وغيرها، مما كان لنا مثيل له في فقه الشريعة الإسلامية، ولم يكن من مناهج هذه المدرسة القانون الإداري ولا القانون الدستوري ولا القانون المالي مما كنا في أشد الاحتياج إليه. بمعنى أنها كانت تعطينا ما لدينا مثله ولسنا في حاجة لاستجلاب بديل عنه، وتمنع عنا ما نحتاجه.

المقدمة العاشرة:

من أهم ما يميز الحضارة الغربية في ظني مما نفتقر إليه افتقارًا شديدًا ونحتاجه احتياجًا ملحًا، هو العلوم الطبيعية والفنون التقنية، وكذلك نظم الإدارة غير الشخصية التي تعتمد على الأبنية المؤسسية والقرارات الجماعية وتقسيم العمل وتكامله وتعدد هيئات اتخاذه والتنسيق بينها، وذلك كله سواء في إدارة الدولة وهيئاتها أو إدارة شئون المجتمع الأهلي الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها من شركات وجمعيات ونقابات وغيرها.

إن هذه النوعيات من فروع المعرفة لا تُكتسب بالتعليم فقط، ولكن بالممارسة أيضًا، بل قد تكون الممارسة أبلغ أثرًا من التعليم.

ويبدو لي أن هذه الفروع من العلوم والمعارف التي تُكتسب بالتعليم وبالممارسة، يكون لها أبلغ الأثر في التثقيف الفكري وفي إصقال المواقف من الآخرين؛ لأن للعمل الجماعي وإدراك الاحتياج للآخرين في صياغة العمل الواحد، أثره الثقافي المهم في التواصل وفي الاعتماد المتبادل؛ كما أن علوم الصنائع وفنونها لها كذلك أثرها الثقافي في تزكية المنهج العقلي والتجريبي بين المتعاملين معها.

هذا ما بدا لي أن أذكره في شأن الموضوع المعروض للنقاش.

والحمد لله

●●●

obeikan.com

مقدمة

أ. سمية عبد المحسن(*)
أ. شيماء بهاء الدين صلاح الدين(**)

دأبت «أمتي في العالم» منذ بدايتها قبل ثلاثة عشر عامًا، على محاولة سد ثغرة مهمة في مجال الدراسات الأكاديمية المتخصصة في مجال العلوم السياسية، والإعلام السياسي العميق؛ ألا وهي ثغرة الوعي بالعالم الإسلامي باعتباره وحدة ومستوى للتحليل؛ سواء في داخله، أو علاقاته البينية بين وحداته الفرعية، أو علاقاته الخارجية مع غيره من القوى الحضارية والسياسية الإقليمية والعالمية.

عملت الحولية على تأكيد الوعي بالأمة الإسلامية واستحضاره في ضمائر أبنائها، واستهدفت فئة وسيطة تشمل عموم المثقفين في مصر والأمة العربية والإسلامية، من المهتمين بشئون وقضايا العالم الإسلامي، والساعين إلى نشر هذا الوعي الحضاري والإنساني بين فئات أوسع من غير المتخصصين؛ بوسائل شتى.

لذا، فقد تراتبت الأعداد السابقة لـ«أمتي في العالم» عبر خيط ناظم واضح هو (قضايا العالم الإسلامي)، وذلك على مستويات ثلاثة: داخليًا، وبينيًا، وخارجيًا. لقد بدأنا في نهاية القرن الماضي وصوبنا النظر إلى العولمة وتأثيرها على العالم الإسلامي، ثم العلاقات الإسلامية-الإسلامية، ثم واقع وحال الأمة على المستويات والأصعدة المختلفة عبر القرن العشرين في خلاصة عالية الأهمية: (الأمة في قرن). ومع مطلع قرن جديد، اهتمت الحولية بمتابعة آثار الأحداث الكبرى المؤثرة في الأمة في مرحلة مهمة بدأت بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر، وما تبعها من الحرب على أفغانستان ٢٠٠١، ثم غزو العراق ٢٠٠٣، ثم خطابات ودعوات الإصلاح الغربية الوافدة علينا ٢٠٠٤- ٢٠٠٦، وعودة مرة أخرى إلى نظرة كلية شاملة للعالم الإسلامي، أجرينا استقراءً لحال الأمة الإسلامية وعلاقاتها من مدخل النهوض الحضاري ٢٠٠٧- ٢٠٠٨، ثم التركيز -في العدد الأخير ٢٠٠٨- ٢٠٠٩- على يوم وحدث غاية في الأهمية، يتعلق بقلب الأمة الإسلامية فلسطين، وتحديدًا بالعدوان الإسرائيلي الوحشي على قطاع غزة الفلسطيني.

ويأتي هذا العدد ليجدد النظر إلى الأمة الإسلامية، ويقترب من جانبٍ كثيرًا ما يتوارى ويقلّ النظر فيه؛ ألا وهو البعد الثقافي، المتعلق بطرائق التفكير والتدبير وأنماط الإدراك والتعامل، وتجليات ذلك البعد داخل العالم الإسلامي وفي تفاعلاته وعلاقاته البينية والخارجية.

ومعلوم أن «الثقافة» مفهوم شامل يتسع للعديد من العناصر: الدين، والفكر، والخطابات والحوارات، والانتماءات والهويات والمرجعيات، وأصول التكوين السياسي والاجتماعي، وأسس بناء العلاقات بين البشر في داخل الأوطان وعبر العالم، وما يتجلى فيه هذا من تشييدٍ لمؤسسات، ونشاطات فكرية وثقافية من ندوات ومؤتمرات وإصدارات مقروءة ومسموعة ومرئية، وحركة الإعلام والاتصال المنفتحة على أقصاها، ودور المراكز الثقافية عبر الدول والأمم...إلخ.

«الثقافي» هو الشق المعنوي والفكري المكمّل للظواهر المادية الملموسة. وقد يقصر بعضنا مفهوم «الثقافي» على ما يتصل بنخب متميزة معرفيًا وفكريًا ومتمايزة عن سائر القواعد والجماهير، نخبٍ تمثل عقل المجتمع ولسانه؛ سواءً انتظمت في

مؤسسات أو لم تنتظم، تقاطعت مع الدوائر الرسمية أو اتسمت بالاستقلال. على جانب آخر، يصرف بعضنا مفهوم «الثقافي» إلى بعض العناصر المذكورة؛ من أنماط عيش وسلوك، أو طرائق تفكير وتدبير، أو أساليب حياة، أو رؤية للعالم، أو هوية وانتماء حضاري، أو إطار مرجعي أو إيديولوجيات...إلخ.

إن تتبع مؤشرات الحالة الثقافية للأمة الإسلامية ينبغي أن يتوجه إلى اختبار أمرين متكاملين: أولهما طبيعة الصلة بين الثقافي وبين مجالات الحياة الأخرى من السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعالمي والإنساني؛ هل ثمة اتساق بين حالة هذا «الثقافي» وبين خصائص الحالة العامة للأمة في عالم اليوم، أم أن ثمة انقطاعًا ومتغيرات وسيطة تعطل أو تشوه أو تحرف أثر الثقافي في السياسي والاجتماعي وغيرهما؟

الأمر الثاني- هو تقويم الحالة الثقافية نفسها ومدى توافقها أو تخالفها مع ثوابت الإطار المرجعي والحضاري للأمة. على أن يعتمد التقويم على رؤية وظيفية، تبحث عن مدى كفاءة الثقافة الراهنة بعناصرها المتعددة في مواجهة قضايا العصر، وتحديات الأمة الداخلية والخارجية، وصلاحية التطور الثقافي الراهن لأن يحقق مقاصد الأمة العليا ويحفظ مصالحها الحيوية.

ويصل بين هذين الأمرين المتكاملين عددٌ من القواعد الفكرية المهمة؛ على رأسها: - أنه في حالة انقطاع الصلة بين «الثقافي»، وسائر مجالات الحركة والممارسة والتعاطي مع شئون الداخل والخارج، فليس لزامًا أن تنصرف أولوية الإصلاح والتجديد إلى إعادة تجسير العلاقة بينهما؛ إذ لا بد -أولاً- من إنعام النظر في الشق الآخر: صلاحية هذه الحالة الثقافية لإنعاش الحركة وتوجيه الدفّة نحو نهوض حقيقي فاعل مستقيم. - كما أنه في حالة اكتشاف التأثير المتبادل بين الحالة الثقافية والأوضاع المعيشة؛ فيمكن أن يُعزى تدهور الأحوال والأوضاع الخاصة والعامة إلى تخلّف طرق التفكير وتشوش النظر إلى الذات والآخر، واختراق ثقافة الجماهير بالكثير من المفاهيم الملتبسة والمسمَّمة، -كما أن استمرار تراجع الأوضاع المحيطة بحركة الإنسان، له صداه في صنع عقلية الوهن وروح السلبية واللامبالاة ونفسية القهر والانقياد الأعمى، أو عقلية الاستكبار والاستبداد والاستئثار... - إذا كان الأمر على هذه الصفة من التغذية السلبية المتبادلة بين الثقافي والحركي/المعيش بشتى مستوياته، فإننا إزاء «أزمة حضارية» بكل معاني الكلمة، تتطلب ما يكافئها من رؤًى كلية واستراتيجية، وطروحات جامعة للتجدد الحضاري والواعي بشبكية الأزمة وخرائطها، والعارف بمفاتيح نهوض هذه الأمة وانبعاثها.

نظرة عامة على محاور العدد:

في إطار هذه الرؤية، تتحرك «أمتي في العالم» بناظم «الحالة الثقافية» في أرجاء عوالم الأمة العربية والإسلامية وما يحيط بها من سياق عالمي؛ لكي تستكشف بعضًا من أهم أنماط ثقافة العيش، والتحولات الكبرى المتعلقة بالهوية والانتماء والذات والآخر، وخطابات المرجعية في البناء والإصلاح، والتغيرات المتصلة بالخطاب الثقافي، وقضايا الحوارات الفكرية والعامة في الداخل والخارج، وما آلت إليه بعض نماذج الحوارات الاستراتيجية المتعلقة ببناء التيار الرئيس في الأمة والأوطان.

كما تطل الحولية على الجانب المؤسسي والنظمي للحالة الثقافية، بمراجعة موقع العالم الإسلامي وقضاياه من أجندة اهتمامات أبرز المؤسسات الثقافية المتخصصة (كالإيسيسكو، والإليسكو، واليونسكو) بالتركيز على قضيتين محوريتين: أولاهما قضية القدس وما تتعرض له من هدم وتخريب وطمس للمعالم الثقافية، وثانيتهما هي قضية حوار الحضارات بينيًا (على مستوى العالم الإسلامي) أو بين المسلمين وغيرهم. بالإضافة إلى تسليط الضوء على «الحالة الإعلامية» وخصائص المادة التي تقدمها الفضائيات العربية والإسلامية ومدى تأثرها بالسياسات الإعلامية (الرسمية وغير الرسمية) في حالات ونماذج معبّرة، وكذلك بعض مواقع شبكة المعلومات الدولية، في محاولة لقراءة الدلالات والفحاوى التي تتعلق بالمادة الإعلامية والمعلوماتية في عصر الطوفان المعلوماتي والانفجار الإعلامي الكبير big media bang وتأثيرها على عالم المسلمين من ناحية، وتفاعل المسلمين معها واستفادتهم منها من ناحية أخرى. كما يلقي العدد الضوء على نماذج من المراكز الثقافية الفاعلة في العالم الإسلامي واتجاهات حركتها، بالإضافة إلى متابعة رصد حالة المؤسسة الدينية، والمجامع اللغوية ومعالم من دورها الثقافي الراهن.

وفي محور ثالث تتناول «أمتي في العالم» ما يمكن تسميته بـ«عالم التفاعلات الثقافية» في الأمة والعالم؛ بما يشتمل عليه من رصد لأهم المجريات الثقافية عبر العالم الإسلامي؛ بدءًا من تدافع الثقافي والسياسي في القضية الفلسطينية، ومحاولات الصهيونية تهويد التراث الفلسطيني، انتقالاً إلى الجدل حول ثقافة المقاومة والجهاد وما يلصق بها من مفاهيم كالإرهاب بالتركيز على نموذجي أفغانستان وباكستان.

كما يرصد هذا المحور السياسات الثقافية لدول الأركان (مصر، إيران، تركيا) وتأثيرها على الدور والمكانة، والتراجع الاقتصادي والثقافي في الخليج العربي (نموذجي المملكة العربية السعودية والإمارات). ويتطرق أيضًا إلى جدل «الأنا والآخر» بين المشرق والمغرب العربيين، وقضية الهوية في آسيا بين الإسلام والقيم الآسيوية، وقضايا الفقر والقهر في أفريقيا المسلمة. هذا بالإضافة إلى أهم القضايا الثقافية المتعلقة بالأقليات المسلمة في الشرق والغرب، والأبعاد الثقافية في رؤية

الغرب للعالم الإسلامي. بالإضافة إلى إضاءة على أهم «التحولات الثقافية العالمية» من خلال تحليلٍ لعدد من أبرز الدوريات المعنية بالشأن الثقافي العالمي (كدوريات اليونسكو). يُضم إلى هذا مراجعةٍ لتقارير عن أنماط الاستهلاك الاقتصادي، ومؤشرت أفكار التماسك أو التفكك الاجتماعي عبر العالم الإسلامي.

جاء عالم أفكار هذا العدد ليلقي الضوء على بعض القضايا الفكرية والثقافية الكلية التي يثور حولها النقاش والجدل في العالم الإسلامي، سواء القضايا ذات الطابع النظري والفكري منها أو تلك القضايا العملية أو التطبيقية. فيتناول الدكتور رضوان زيادة قضية الاتجاهات الفكرية المتنافسة في العالم الإسلامي؛ حيث يتتبع النشأة التاريخية للاتجاهات الفكرية المختلفة في العالم الإسلامي منذ عهد الدولة العثمانية، والتي امتدت -ولو بصيغ مختلفة- حتى وقتنا الراهن، وتمحورت حول قضية رئيسة هي قضية «الإصلاح» وما يثيره بشأن العلاقة مع الغرب. يشير د. زيادة إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الاتجاه العثماني، والاتجاه العروبي، والاتجاه الإسلامي، نشأت وتفاعلت عبر هذه الفترة ورغم اختلاف رؤية كل منها للإصلاح مضمونًا ومجالاتٍ وأدواتٍ، إلا أن عاملاً مشتركًا جمع بينها تمثل كونها نشأت كردّ فعل للاحتلال الغربي المباشر أو غير المباشر.

وقد نشأ خلاف وصراع فكري بين التيارات المختلفة في العالم الإسلامي، كان محوره: طبيعة العلاقة مع الغرب، وما تستتبعه من سؤال الحداثة وعلاقتها بالإسلام، فضلا عن قضية الديمقراطية والتحول الديمقراطي في بلدان العالم الإسلامي وعلاقتها هي الأخرى بالإسلام. الخلاصة الأساسية التي يمكن استشفافها أن الإسلام كان ولا يزال هو القاسم المشترك بين ثنائيات الفكر والسجال عبر قرن كامل من الزمان، الأمر الذي يطرح السؤال عن مستقبل هذه الملاحظة في ظلال الثورات العربية الراهنة!!

واتصالاً بذات السياق، يركز د. وائل مرزا بدرجة أكبر على التحدي والاستجابة في التفاعل مع الغرب، مركزًا على أهمية البعد الثقافي في تلك التحديات؛ فالحديث عن قضية التحدي والاستجابة في العلاقة مع الغرب يتعلق في جانبٍ كبير منه بالقدرة على تحليل تلك العلاقة إلى عناصرها الثقافية قدر الإمكان. فقد بدأ «الثقافي» بجميع عناصره، وخاصة تلك المتعلقة بالهوية والدين، يفرض نفسه على الواقع الإنساني في كل مكان بشكلٍ أكثر وضوحًا. وظهر هذا جليًا في مسألة العلاقة بين الأمة والغرب، وما أفرزته وتفرزه من أنماط للتحدي والاستجابة من قِبل الطرفين.

وفي هذا السياق، فإن نمطين أساسيين من التحديات «الثقافية» تواجه تفاعل المسلمين والعالم الإسلامي مع الغرب هما: تحدي الهوية، وتحدي فهم الآخر (الغرب) متمثلا في عدم القدرة على فهم طبيعة المنظومة الثقافية العامة، والتركيز على الأحداث السلبية دون الإيجابية في التفاعل مع الغرب. هذا في مقابل أنماط ثلاثة لاستجابة المسلمين لتلك التحديات ويشير إليها د. ميرزا؛ هي: حوار الحضارات والثقافات، وتقنية الاتصالات والمعلومات، وجهود الجالية المسلمة في الغرب. وتركز الدراسة على أن التعامل مع هذه التحديات يحتاج إلى تخطيط استراتيجي يتجاوز الدائرة العربية والإسلامية، ويتجاوز الوسائل والأساليب التقليدية، كما يتطلب مراجعات كبرى لجميع مستويات وأنواع الخطاب الثقافي والسياسي والإعلامي في العالمين العربي والإسلامي، علاوة على أهمية بناء تحالفات حضارية كبرى.

وينتقل بعد ذلك أ. عبده إبراهيم إلى قضية تثير الكثير من الجدل على مستوى السياسات والممارسات في إطار العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي -في حين أنها تعكس توجهات فكرية وأيديولوجية، ألا وهي مسألة الرموز الإسلامية وكيفية التعامل معها ليس فقط في الغرب، وإنما أيضًا داخل بلدان العالم الإسلامي. وتتسم تلك «الحرب» التي تتعرض لها الرموز الإسلامية - سواء في الداخل أو الخارج- باتباع إجراءات تؤدي إلى التضييق الرسمي والحظر القانوني إزاء تلك الرموز. كما أنها تعكس محورية العنصر الثقافي في العلاقة بين الداخل والخارج؛ فالحكومات الغربية لا تمارس التضييق على المسلمين في الغرب فحسب، وإنما تفرض نفوذها أيضًا داخل الدول الإسلامية بالضغط على حكوماتها لاتباع سياسات مشابهة، أو تابعة.

وعلى صعيد أدوات التفاعل والتواصل بين الغرب والعالم الإسلامي، تأتي دراسة أ. مروة عيسى وأ. نسمة شرارة لتلقي الضوء على أداة ثقافية مهمة وصاعدة في هذا الإطار هي تلك المتعلقة بـ«الدبلوماسية الشعبية أو العامة»، إلا أن هذه الدراسة تتميز عن غيرها من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع بكونها تركز على الاتجاه المعاكس لما هو سائد التركيز عليه في الحديث عن الدبلوماسية العامة؛ حيث تركز على «الدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي»، في ظل غياب كبير في الدراسات التي تتعرض لتحليل الدبلوماسية العامة للعالم الإسلامي تجاه الخارج.

فقد صارت الدبلوماسية العامة أداة مهمة لتشكيل العقول من خلال التواصل مع الآخر والتأثير فيه، وفي هذا الإطار تلقي الدراسة الضوء على بعض النماذج غير الرسمية من العالم الإسلامي التي تعمل على إعادة تقديم الإسلام، سواءً كانت نماذج مؤسسية أو نماذج فردية. وتقدم الدراسة -في هذا الصدد- طرحًا يقوم على اعتبار الدعوة منظورًا للدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي.

ننتقل بعد ذلك إلى عالم المؤسسات لرصد موقع القضايا الثقافية من مؤسسات الأمة ذات الصلة، بدءًا بدراسة «موقع قضايا العالم الإسلامي على أجندة المؤسسات الثقافية الدولية»، الذي سعى من خلاله أ.د. محمد شوقي وأ. مروة صبحي إلى استكشاف مدى فاعلية تناول تلك المؤسسات للقضايا المتعلقة بالعالم الإسلامي وما نتج عنها.

ويأتي على رأس المؤسسات الثقافية العالمية محل الرصد منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو)، أما المؤسسات الإقليمية ذات الصلة فيأتي على رأسها المنظمتان الإسلامية والعربية للتربية والثقافة والعلوم (الإسيسكو والألكسو). وركزت الورقة على بعض قضايا العالم الإسلامي محل اهتمام المنظمات الثلاث، هي: القدس، وحوار الحضارات، وحوار الأديان، وازدراء الأديان، واللغة العربية.

ثم يأتي بحث أ. عمر سمير خلف ليركز على قضية محددة هي قضية «حوار الحضارات في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية»؛ حيث يؤكد أهمية الحوار البيني في العالم الإسلامي نتيجة عدد من العوامل من قبيل الاختلافات اللغوية والعرقية والمذهبية بين أبناء العالم الإسلامي ووحداته، فضلا عن الدعوات الطائفية والنزعات والنزاعات العرقية والإثنية والدينية. وذلك في ظل ما يشوب عملية الحوار مع الغرب من صعوبات، وهو ما يتضح -على سبيل المثال- في الحوار بين الأزهر والفاتيكان؛ حيث إن استخدام ورقة الأقليات سبب الكثير من التوتر في العلاقات بين الجانبين، الأمر الذي دفع الأزهر إلى تجميد الحوار مع الفاتيكان باعتباره تدخلا في الشئون الداخلية المصرية، وشئون العالم الإسلامي.

والمتابع للحوار البيني والحوار الحضاري على المستوى الدولي يمكنه رصد مجموعة من الملاحظات، من أهمها: التعدد في محاور ومجالات الحوار البيني على مستوى الأمة الإسلامية، وفعالية الجانب غير الرسمي غير المؤسسي للحوار بدرجة أكبر من الجانب المؤسسي للحوار، وغياب اللغة المشتركة في الحوار البيني. وعليه فإن الحوار البيني يتطلب مجموعة من العوامل الداعمة مثل: تصحيح الصور المتبادلة بين الدول العربية والإسلامية وبعضها البعض من ناحية وبينها وبين الدول الغربية من ناحية أخرى، وإيجاد لغة مشتركة بين المشاركين في الحوار البيني، وإعادة النظر في مفهوم المصلحة القومية للدول القطرية العربية والإسلامية ولتحل محلها مفاهيم مثل مصلحة الأمة عند الحوار مع الآخر، وتجنب مسألة تصارع الأدوار.

ويرتحل بنا أ. أحمد خلف إلى قضية في غاية الأهمية والخطورة بالنسبة لثقافة الأمة وهويتها، ألا وهي قضية اللغة العربية وما تتعرض له من تحديات في المجالات العلمية والتعليمية والإعلامية والثقافية. حيث تُبرز الدراسة أثر عدم الاهتمام باللغة على قضية الهوية والانتماء، الأمر الذي يبدو في مزاحمة اللغات الأجنبية للغة العربية في العملية التعليمية، وتراجع الاهتمام باللغة العربية في وسائل الإعلام وسوق العمل وأوساط الشباب والحركات والقوى السياسية، بل وفي مجال الدعوة الدينية، لاسيما بين أوساط ما يطلق عليهم (الدعاة الجدد).

وتضرب الورقة نموذجًا لعمل مجامع اللغة العربية (مجمع القاهرة ومجمع دمشق)، مبيّنة أنه بالرغم من قوة هذه المؤسسات إلا أن الريح العاتية التي واجهتها تركت من الغبار، على مرِّ الأيام ما نراه ماثلاً أمام أعيننا؛ من اهتزاز مكانة اللغة العربية. وفي المقابل تشير الدراسة إلى بعض التحركات الإيجابية من الشعوب غير العربية تجاه اللغة العربية عن طريق تعلمها والاهتمام بها، وتكوُّن مجتمعات أكاديمية عربية في دول مثل: ماليزيا وتركيا وإيران، كما أن هناك اهتمامًا على المستوى العالمي بشكل عام؛ الأمر الذي ينعكس بالإيجاب على مدى التواصل.

وتمثل المؤسسة الدينية إحدى المؤسسات الثقافية المهمة في الأمة؛ حيث تسهم في تشكيل وعي الأفراد وهويتهم. وإن كانت المؤسسات الدينية تواجه تحديات عديدة ناتجة عن ظهور فواعل جديدة في هذا المجال؛ سواء تمثلت في القنوات الإعلامية أو شبكة الإنترنت ...أو غيرها، إلا أنها لازالت تلعب دورًا مؤثرًا. لذلك حرصت دراسة أ. محمد عيسى حول «المؤسسات الدينية ودورها في المجال الثقافي» على دراسة علاقة الدين بالثقافة وأهمية الدور الثقافي للمؤسسات الدينية، وذلك من خلال بعض النماذج التطبيقية للإصدارات الخاصة ببعض المؤسسات الدينية، بالتركيز على: المحتوى والموضوعات، أصالة الموضوعات وارتباطها بالميراث الثقافي والحضاري، وفي الوقت نفسه مدى الارتباط بالواقع والتعبير عنه. وتوصلت الدراسة إلى أنه على المؤسسات الدينية أن تراجع دورها وخطابها، بحيث تكون مواكبة للعصر.

وانتقالا إلى المؤسسات الإعلامية، يدرس د. سليمان صالح حالة «الصحف والفضائيات بين الإطلاق والتقييد»؛ حيث يوضح بداية معايير «حرية الإعلام» التي تتمثل في: التعددية والتنوع، وانعدام القيود، وانعدام الرقابة، وحماية حق وسائل الإعلام في الحصول على المعلومات ونشرها. ثم يبين حال الصحف والفضائيات في الوطن العربي ومدى ما تتمتع به من حدود التعددية والتنوع، مؤكّدًا ما تعانيه وسائل الإعلام في الدول العربية من قيود قانونية وإدارية قد تكون في بعض الأحيان غيرَ دُستورية. الأمر الذي أدى إلى فرض حالة من التعتيم الإعلامي على الواقع العربي وتقديم وسائل الإعلام واقعًا مصطنعًا وغير

حقيقي، وهو ما انعكست نتائجه في حالة من الثورات العربية، التي مثَّل عليها الكاتب بالحالتين التونسية والمصرية. ويوضح كيف كان نتاج فرض تلك الحالة من التقييد والتعتيم إفساح مساحة أوسع للإعلام البديل ليلعب دورًا مهما في كشف وتغيير الواقع العربي (من خلال شبكة الإنترنت على سبيل المثال).

على السطر نفسه يكتب أ. حسن محمد عن «الأوعية الثقافية الصاعدة في العالم الإسلامي»؛ حيث يؤكد زيادة الأهمية التي أصبح يحظى بها ما يعرف بـ«الفضاءات الافتراضية»، التي أدت إلى التحول في عالم الاتصال من نمط وسائل الإعلام Mass media الذي تنتقل فيه المعلومة من مركز أو مراكز إلى الجموع، إلى نمط الاتصال الشخصي الجماهيري .Mass self-communication، وقد تناولت الدراسة موقع الـ«فيس بوك» باعتباره نموذجًا لهذا النمط الاتصالي، بالتركيز على واقع المسلمين ومدى فاعليتهم عبر هذا الفضاء، والذي يكشف أن العالم الإسلامي اكتفى بدور المتلقي دائمًا لتلك الفضاءات والمستخدِم والمستهلِك لمنتجاتها، فضلا عن ملاحظة انعكاس غلبة البعد العقدي في مواجهة القضايا الكلية، وانعكاس واقع الفرقة العربية على كثير من مضامين الرسائل على هذه الساحات.

وتلعب المراكز الثقافية الغربية دورًا مهمًا في تشكيل الهوية الثقافية في العالم الإسلامي، يصفه أ. عبد الله عرفان بكونه دورًا في «صناعة الولع: المراكز الثقافية الغربية في العالم الإسلامي» أو صناعة القوة الناعمة التي تمثل عنصرًا متزايد الأهمية في السياسات الخارجية للدول الغربية فيما عرفناه آنفًا بالدبلوماسية العامة. وتتعدد أهداف أنشطة ومشروعات المؤسسات الثقافية ونتائجها؛ حيث تتراوح بين الأبعاد الحضارية المتعلقة بالحوار والتثاقف الحضاري، مرورًا بالسياسي والاقتصادي وانتهاء بالأمني المعلوماتي الاستخباري. وهو ما تحققه تلك المراكز من خلال أنشطة مختلفة من قبيل: تعليم اللغات، الأنشطة الثقافية والفنية، الأنشطة العلمية والأكاديمية، الاحتفالات بالمناسبات العامة، التدريب على قضايا الديمقراطية، برامج التعريف والتواصل مع الشخصيات القيادية المحتملة في العالم.

وتدار هذه المراكز بواسطة جهات متعددة في الدولة، بداية من وزارة الخارجية إلى الجهات المسئولة عن الأمن القومي وليس نهاية بالوزارات المسئولة عن العديد من القضايا الحيوية والحضارية. فتقوم أجهزة الخارجية بتنسيق هذا التجلي لتحقيق أهداف السياسة الخارجية، وتقوم برامج الدبلوماسية العامة بتخطيط وتنفيذ ومراقبة المستوى الموجَّه للخارج؛ حيث تتنوع أدواتها في ذلك بين أدوات رسمية تابعة لحكومة الدولة مثل: مراكز المعلومات والمراكز الثقافية والملحقيات التعليمية بالسفارات، وأخرى غير رسمية مثل: البرامج والأنشطة المنفذة من خلال مراكز غير رسمية سواء محلية أو أجنبية.

أما عن الثقافي في عالم أحداث وتفاعلات الأمة خلال العام ٢٠١٠، فيبدأ برصد «السياسات الثقافية لدول الأركان وأثرها في المكانة والدور» من خلال بحث وافٍ قام بإعداده أ. شيماء بهاء الدين وأ. سماح عبد الصبور تحت إشراف د. باكينام الشرقاوي؛ حيث يتناول البحث السياسات الثقافية لما نسميه بدول الأركان في العالم الإسلامي ونتخير منها ثلاثًا: (مصر، تركيا، إيران) بامتداداتها الخارجية، وكيف عكست هذه السياسات رؤية كل دولة منها لطبيعة دورها وتوجهه. وذلك من خلال البحث في مقومات القوة والدور من: موقع جغرافي، وإرث حضاري، وتطور اقتصادي وسياسي، ورؤية الدولة لسياستها الخارجية، ومؤشرات السياسة الثقافية لكل منها (تعليم- إعلام-...)، ثم البحث في امتداد هذه السياسات وانعكاساتها على السياسات الثقافية الخارجية وأثرها في مكانة أركان الأمة ودورها.

وخلصت الدراسة إلى أنه على الرغم من امتلاك مصر من المقومات ما يؤهلها لسياسة ثقافية فاعلة داخليًا وخارجيًا، إلا أنه قد حدث تبديد لهذه الأرصدة عبر سياسات فاشلة متواصلة. ذلك على خلاف تركيا، فهي في حالة تمثل تصالحًا مع هويتها ما جعلها تسير على الطريق السليم لإحراز مكانة ثقافية متصاعدة. أما بالنسبة لإيران، فإنها -كذلك- تولي اهتمامًا للثقافي لاسيما وأنها تجدله وتوظفه في السياسي بشكلٍ كبير.

أما على الصعيد الفلسطيني فإن أبعاد دور «الثقافي» تتجلى في ثلاثة جوانب: مواجهة المحتل، حالة الشقاق الداخلي، والتعامل مع القوى المحيطة. وهو ما يوضحه بحث د. بشير أبو القرايا عن «تدافع الثقافي والسياسي: ماذا يحكم فلسطين؟»؛ حيث أعطى لمحة تاريخية عن التفاعل بين الثقافي والسياسي في فلسطين، ثم ركز على عهد السلطة الوطنية ثم عهد الحكومتين، وذلك استدلالاً بعدة مؤشرات مثل دور النشر والتعليم. وخلاصة المشهد الفلسطيني -كما تبينه الدراسة- أن تراجع الحالة الثقافية الفلسطينية يعود إلى تغلب السياسي على الثقافي، الأمر الذي أضحى معه من الضروري وجود استراتيجية ثقافية تقوم على ترسيخ الهوية الفلسطينية بأبعادها وقضاياها المختلفة، الأمر الذي لا يقل أهمية عن وجود استراتيجية أمنية أو سياسية.

وفي المقابل، يبرز العنصر الثقافي بوضوح شديد في التعامل الإسرائيلي مع العرب وفلسطين وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بالقدس، وهو ما يوضحه بحث أ. أمجد جبريل حول «الثقافي والسياسي في الاستراتيجية الإسرائيلية لتهويد

القدس: قراءة في تفاعلات الأمة مع قضية القدس عام ٢٠١٠»؛ حيث تزايدت عمليات تهويد القدس مع دخول الصراع مرحلة جديدة مع مطلع عام ٢٠٠٩ ركزت على المطلب الإسرائيلي-الأمريكي للعرب بالاعتراف بيهودية الكيان الإسرائيلي، وفي ظل ما تكتسبه القدس من أهمية ثقافية وحضارية، ومن مطامع الكيان الصهيوني فيها من جانب آخر، إلا أن تلك العمليات لا تعدو استمرارًا للسياسة الإسرائيلية في تنفيذ مخططات التهويد المعدّة سلفًا، ومن أبرز ملامحها في عام ٢٠١٠: الاعتداءات على المسجد الأقصى، ومعركة التغيير الديموغرافي.

ويلقي البحث الضوء على موقف الأمة من عمليات تهويد القدس من خلال قراءة في نماذج من أنماط المقاومة وردود الأفعال العربية والإسلامية على المستويات الرسمية وغير الرسمية، الداخلية والخارجية؛ موضحًا استمرار التخاذل والاكتفاء بالخطابات الانتقادية الخجولة على المستوى الرسمي سواء من الجانب الفلسطيني أو الجانب العربي والإسلامي، في مقابل إبداء المزيد من الوعي والاهتمام والفاعلية مع قضية القدس من الجانب غير الرسمي داخليًا، وعربيًا، وإسلاميًا.

وتستمر «لبنان بين حافتي الانفجار والاستقرار» كما يوضح د. طلال عتريسي، حتى على المستوى الثقافي الذي تشكل «ثقافة الطائفية» فيه عنصرًا أساسيًا يقسم المجتمع اللبناني إلى ثقافتين فرعيتين: ثقافة الحرص على المشاركة من جهة وثقافة الخوف من أن تنال الطوائف الأخرى أكثر من حصّتها في معادلة تقاسم السلطة المفترضة من جهة أخرى. وقد تعززت تلك الحالة مع الأزمة السياسية المتعلقة بالمحكمة الدولية، وانقسام اللبنانيين الشديد حولها بين مؤيد ومعارض ومشكك؛ وهو الانقسام الذي امتد إلى بنية المجتمع اللبناني نفسه؛ بحيث بات تأييد المحكمة أو رفضها والتشكيك في شرعيتها هو تأييد أو رفض الطوائف والمذاهب أيضًا، وليس القوى السياسية فقط. ومن ثم، تتمثل أبعاد تفسير الحالة اللبنانية في: البعد الطائفي الداخلي، والبعد السياسي الإقليمي والدولي، والاضطراب الطائفي-السياسي.

ويتجلى البعد الثقافي في المغرب العربي في «جدل الأنا والآخر بين المشرق والمغرب العربيين»؛ حيث يركز د. محمد هُمام على صراع الهوية الثقافية في دولة المغرب خلال عام ٢٠١٠، موضحًا بروز الاهتمام بالمجال الثقافي في المغرب سواءً على المستوى الداخلي أو البيني (بين دول المغرب العربي) من خلال عدة مظاهر. إلا أن الصراع الثقافي استمر في المغرب، واتضح في مجالات عدة؛ أبرزها: الخطاب الديني الذي بدا الصراع فيه حول قضايا التنصير، وصراع الفتاوى الإعلامية، والصراع الثقافي على القيم البادي في المهرجانات الموسيقية والخمور. وأخيرًا مثلت اللغة ساحة أخرى للصراع والجدل الثقافي في المغرب؛ حيث تواجه اللغة العربية حربًا فرنكوفونية داخلية (ثقافية وسياسية وحضارية) تعمل على تقليص مساحاتها.

أما في أفريقيا، فيبدو الجانب السلبي للبعد الثقافي وأثره في المجالين السياسي والاجتماعي؛ حيث تبدو «ثنائية الفقر والاستبداد في أفريقيا المسلمة» كما يوضح د. حمدي عبد الرحمن. فالحديث عن الحالة الثقافية في المجتمعات الإفريقية المسلمة يثير بعض الإشكاليات من أهمها: العلاقة بين الفقر والاستبداد، والعلاقة بين الداخل والخارج، والعلاقة بين الديني والسياسي، والتي تفاقمت وبرزت خلال العام ٢٠١٠.

وترتبط قضية التنمية في أفريقيا بشكل واضح بالمساعدات الخارجية التي تتلقاها من الدول الغنية والمنظمات الدولية، التي لم تسهم في تحقيق الهدف المرجو منها، بل -على العكس- كانت في كثير من الأحيان عنصرًا في مزيد من الفقر والفساد والاستبداد في المجتمعات الأفريقية. الأمر الذي يدفع الكاتب للتساؤل عن مدى إمكانية الخروج من هذه الدائرة المغلقة، ويرى أن السبيل الوحيد إلى ذلك يتمثل في التخلص من عبء المساعدات الخارجية والبحث عن سبل بديلة لها.

وفي آسيا يسود نموذجان يحكمان العلاقة بين المسلمين وغيرهم ينتجان عن، وفي الوقت ذاته يؤثران في، الهوية الثقافية للمسلمين في تلك الدول، وهو ما ترصده د.ماجدة صالح في بحثها «المسلمون في آسيا: الإسلام والقيم الآسيوية والعولمة وقضايا الهوية». ففي دول آسيا المسلمة يغلب نموذج «بوتقة الاختلاط»؛ حيث تحرص النظم الحاكمة على التوفيق بين القيم الإسلامية وغيرها من القيم الآسيوية بما لا يتعارض مع الإسلام، الأمر الذي يسمح بتعايش غير المسلمين في تلك المجتمعات بحرية. في المقابل يسود نموذج «بوتقة الاستيعاب» واضطهاد المسلمين -سواء كانوا أقلية أو أكثرية عددية- في دول آسيا غير المسلمة، مع وجود بعض الاستثناءات القليلة، مما يهدد قدرتهم على الحفاظ على هويتهم الإسلامية.

وتعكس أفغانستان نموذجًا متميزًا من الثقافة الاستراتيجية التي تتراوح أوصافها بين الجهاد والمقاومة والإرهاب، فتتجاذبها التفسيرات بين تلك العناصر الثلاثة كما تبين أ. لبنى السبيلجي في بحثها «الثقافة الاستراتيجية بين الجهاد والمقاومة والإرهاب: النموذج الأفغاني». فإذا كان مفهوم الثقافة الاستراتيجية يشير إلى سلوك الدولة من مدخل ثقافة المجتمع الوطنية، كما يستدعي التجارب التاريخية للشعوب وتأثيرات الجغرافيا والديموجرافيا عبر السنين بالإضافة إلى العقائد الدينية والعادات الاجتماعية، فإن الحالة الأفغانية تعكس تأثير المصالح السياسية للدول الكبرى على وصف الثقافة الاستراتيجية الأفغانية؛ ففي حين وُصِف الأفغان بـ«المجاهدون»

في فترة الاحتلال السوفيتي لأفغانستان، فإن الغزو الأمريكي لأفغانستان وُصف بأنه «حرب ضد الإرهاب». بل إن تأثير الخارج يمتد إلى محاولة إعادة تشكيل الثقافة الأفغانية بما يفرغها من مضامينها الأصيلة، في وقت يعاني فيه المجتمع الأفغاني انقسامًا فكريًا داخليًا وصل إلى الاقتتال؛ حيث أضحت أفغانستان مثالا على تصارع النفوذ الإقليمي والدولي وفي الوقت نفسه الاختلاف الفكري داخليًا.

وركز بحث د.أحمد علي باشيتش على «التعليم العالي الإسلامي في البلقان»، باعتبار أن التعليم كان أحد العناصر الثقافية الأكثر تأثرًا سلبًا بانهيار الدولة العثمانية ومواجهة مسلمي البلقان للقوميات الأرثوذكسية والنظم الشيوعية المعادية لهم. فبعد انهيار النظام العثماني، تقطعت سريعًا العلاقات بين اسطنبول والبلقان وتهشمت شبكة المؤسسات التعليمية الإسلامية الرسمية، وفي بعض الأحيان دُمرت بالكامل، وقد شهدت كل المجتمعات الإسلامية في البلقان انهيارًا لنظم التعليم الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية. حيث ظلت المؤسسات التعليمية، وخاصة المؤسسات الإسلامية، في البلقان تعاني لفترة طويلة مشكلات سياسية واقتصادية وأمنية، سببت قصورًا شديدًا فيما تقدمه من منتج تعليمي. وإن كانت مؤسسات التعليم الإسلامي في البلقان تشهد الآن تطورًا وتقدمًا ملحوظًا، إلا أنها مازالت تعاني بعض التحديات في الوضع القانوني، وتعيين هيئة تدريس مؤهلة، ووجود تمويل مستديم، وتطوير الكتب الدراسية.

وفي إطار أكثر اتساعًا يأتي تناول بحث أ. نبيل شبيب «المسلمون في الغرب.. بين قضاياهم وقضايا الأمة» لواقع وقضايا المسلمين في الغرب وفي ارتباطها بقضايا الأمة سعيًا لاستشراف مستقبل هذه المسألة. أخذًا في الاعتبار عدة عوامل بينها 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. مؤكدًا مسؤولية التنظيمات الإسلامية في البلدان الغربية، والتي لا يزال قصورها في هذا الميدان ملحوظا.

يتممه بحث د. شيرين فهمي عن «تطور العلاقات الإسلامية–الغربية في عام ٢٠١٠ من مدخل ثقافي»؛ من خلال رصد أهم الملامح الثقافية للعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي على ثلاثة مستويات: مجمل الأحداث بين العالمين، وتصريحات الحكومات الغربية عن العالم الإسلامي والإسلام، وتوجهات وأفكار أهم المفكرين الغربيين عن العالم الإسلامي والإسلام. حيث يتضح من ذلك الرصد استمرار وتيرة التأزيم المفتعل بين العالمَيْن، واستمرار احتدام الجدالات بينهما، ولاسيما في ظل تصاعد صوت اليمينيين المتطرفين في الشارع الأمريكي والأوروبي، على حدٍ سواء. ومن جهة أخرى، تتضح محاولات الحكومات الغربية احتواء ذلك التأزيم، وإسكات صوت اليمينيين على قدر الإمكان، حفظًا لمصالحها، عبر الخطب والتصريحات الرخوة اللينة التي لا تعكس سياسات حقيقية لتحسين العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي، وتنم عن تشبع السياسيين الغربيين بأفكار الاستشراق الجديد.

ومع اندلاع الثورة المصرية في مستهل عام ٢٠١١، كان من اللازم أن يتضمن هذا العدد قراءة – وإن كانت غير نهائية لكوْن الحدث مازال في طوْر التشكُّل– لمجريات أحداث الثورة حتى اللحظة الراهنة. وهو ما يقدمه بحث أ.د. نادية مصطفى عن «الثورة المصرية نموذجًا حضاريًا»؛ حيث يقدم البحث خبرة وشهادة عن عالم أفكار وأحداث ورموز ومؤسسات مرحلة زاهية من تاريخ مصر، بدأت باندلاع ثورة ٢٥ يناير. وبقدر ما حملت هذه الثورة نموذجًا ثوريًا حضاريًا إلى الوجود، بقدر ما كشفت عمّا يواجه «التغيير الحضاري» المنشود من تحديات وتهديدات، تحتاج للوعي وللتدبر ولبذل الجهد الدؤوب والمستمر والمنظم حتى «لا تُسرق الثورة».

وبعدُ،،،

كيف أجابت تقارير «أمتي في العالم» عن سؤال هذا العدد، وفي هذه اللحظة الفارقة من تاريخ الأمة التي انفجرت فيها ثورات الغضب العربي ضد نظم الاستبداد والفساد والتبعية والتجزئة والتخلف؟ وهل كانت ثمة علاقة بين خلاصات الحالة الثقافية للأمة: –فكرًا ونظمًا ودولاً وتفاعلاتٍ– وبين الحالة الثورية التي أعقبت الانتهاء من بحوث الحولية؟ وما دلالاتها بالنسبة للفترة المقبلة من احتمالات وبشائر الانتقال نحو منطقة عربية جديدة ومتغيرة في قلب العالم الإسلامي والسياسات العالمية؟

لا شك أن التحليل السياسي التقليدي (نسبة إلى ما قبل الثورات العربية لا سيما في تونس ومصر) سيقف طويلاً مشدوهًا أمام تطورات أوائل ٢٠١١، تحليلاً وتفسيرًا وقدرة على الاستشراف والفهم القويم.

لقد قامت في تونس ثورة آلت إلى نزع رأس النظام الذي حكم البلاد ثلاثة وعشرين عامًا من نار وحديد، تبعتها ثورة مصرية نموذجية بهرت الجميع، وفي مقدمتهم المصريون أنفسهم، ثورة رأينا فيها نموذجًا حضاريًا فريدًا لطالما حلمنا به ولم نفكر يومًا أنه يمكن أن تراه أعيننا وتسمعه آذاننا وتلمسه أيادينا، فإذا بنا نقع في مجراه، ونعيش في أجوائه.

إن أهم ما يميز الثورة المصرية –والثورات العربية من ورائها– في هذا المقام أنها ليست نبتًا شيطانيًا، ولا أسطورة تستعصي على الفهم... بل هي إبراز لمنظومة كانت كامنة من الأفكار والمفاهيم، والمبادئ والقيم، وثقافة لطالما عانت الكبت

والتقييد، فما إن رفع عنها الغطاء حتى وضح جلاؤها، وتجلت أصالتها. لم تكن الشعوب العربية بطبيعتها تألف ثقافة عبيد أو عقلية قطيع أو نفسية الوهن والمهانة، والعجز والتعاجز إنما كان الذي فرض على ظاهرها هذه المعاني ظلم متمكن وطغيان متحكم وفساد أفسد الماء والهواء. فما إن أذن الله تعالى بكشف الغطاء ورفع البلاء حتى بان للعيان أصالة ثقافتنا وعظم إيماننا بالحرية والكرامة والعدالة والحق في العيش الكريم ومساواة سائر البشر ومنافستهم على مقاعد السبق.

لقد اختير هذا العدد للحديث عن «الحالة الثقافية للعالم الإسلامي» ولم يكن بخاطر أحد سوى تسليط مزيد من الأضواء على سلبيات كثيرة أصابت العقل والوجدان وأنماط العيش والسلوك في أمتنا، ومحاولة رصد مناطاتها والكشف عن علل العلل، الظاهرة والباطنة... وكانت النتائج تصب في اتجاه واحد.

إن أزمة الثقافة العربية والإسلامية - المتمثلة في الفكر والشعور وأنماط السلوك في بلداننا- تعود في أكثر أسبابها إلى تسلط المستبد الفاسد في الداخل، والمعتدي الغاشم من الخارج. إن الأول يكبل حركتنا ويهدر طاقتنا، والثاني يعكر صفو عقولنا ويمتص ما يقدر عليه من عافيتنا وثرواتنا... وبين تشويش العقل، وتغبيش النفوس، وسلب الموارد والحقوق لا مكان لحديث عن حركة ذات إرادة، ولا أمة ذات ثقافة، ولا حديث عن حياة ذات بشر.

إن التقاء هذا العدد وخلاصاته الكبرى مع اللحظة الثورية الراهنة يؤكد المعنى السابق من كل باب، وهاك بعض شواهده:

١- ففي عالم الأفكار يقرر د. رضوان زيادة أن الغرب فرض نفسه على تيارات الفكر العربي والإسلامي عبر أكثر من قرن من الزمان، ليقيمنا في معضلته المزدوجة (الغرب هو الداء والدواء) كما عبّر عنها د. محمد عابد الجابري في بعض ما كتب.

ثم يؤازره د. وائل مرزا بتأكيد انحصار تحدياتنا الحضارية الراهنة في المسافة بين الأمة وهذا الغرب الجاثم على أنفاسها... بحيث تتردد استجاباتنا له بين حوارات لا تؤتي أكلها إلا قليلاً، واستيراد للتقنيات لا يزيدنا إلا تبعية واستلحاقًا وأدوارًا حائرة لمسلمين وعرب عبروا البحار إلى هذا الغرب وباتت لهم أزماتهم الخاصة معه. إن الغرب الذي فرض علينا أن نستمر عقودًا نتساءل: من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وإلى أين نذهب؟ دون أن يترك لنا حرية الإجابة في عالم سطا هو عليه - قد اعتدى علينا أيما اعتداء- وآن لنا أن نميز بين معتدٍ ومعتدىً عليه، وبين سياسات الصدق وسياسات الكذب والزور.

٢- إن يقظة الثقافة العربية والإسلامية خلال العقود الأربعة الأخيرة تحولت عبر قناتي الاستبداد الداخلي والاستكبار العالمي إلى هولة وفزاعة، يوقد الغرب والمتغربون بها نار الحرب على الرموز الإسلامية الكبرى والكبيرة والصغيرة، ويحركون قطاعات مجتمعية هنا وهناك لتكميل خط الاعتداء على الإسلام دينًا وحضارة وثقافة... الأمر الذي لم تؤثر فيه دبلوماسيات الشعوب خاصة بسبب الدبلوماسيات الرسمية اللعوب والتابعة.

٣- وفي ذات الإطار تتعثر المؤسسات الثقافية، وتدور في نفس الفلك، حصار العلاقة بين الرسمي وغير الرسمي داخليًا، وحصار العلاقة بين الذات والآخر خارجيًا. فالإيسسيكو والاليسكو -وكذا اليونسكو- ومجامع اللغة والمؤسسات الدينية، والمؤسسات الإعلامية ووسائط التواصل الحديثة والأوعية الثقافية والمراكز المختلفة -محلية وأجنبية-... كلها باتت رهينة هذين الحاجزين الكبيرين... سواء في قضاياها أو في طرائق معالجتها لها.

تكشف الحولية أيضا أن:

٤- قضايا الأمة الكبرى ذات الطابع السياسي البارز، إن هي إلا تجلّ لمعضلة/ لمعضلات حضارية وثقافية كبرى، إن في الداخل أو الخارج، ففلسطين والقدس وصراعهما مع الصهيونية والدولة اليهودية المزمع -فقط- التصديق الرسمي على يهوديتها،... يراد لها أن تبقى في جهتنا سياسية من نوع السياسة الناعمة المترهلة، أو ثقافية من نوع الثقافة المشوّهة التي تقلب الوحش فريسة والضحية إرهابيًا... الأمر الذي يكشف عنه بوضوح المستشار طارق البشري في افتتاحيته وينبه على خطورته.

لكن البعدين في النهاية حاضران: السياسي والثقافي، وحسن إدارة الصراع من خلالهما هو المنشود والمفترض.

٥- إن الحالة الثقافية في أفغانستان والعراق هي حالة تشويه ثقافة المقاومة، ودفعها بما يريد الغالب من تسميات: الإرهاب، التدمير، التطرف، التشدد...إلخ. الأمر الذي لا تقابله في ربوع الأمة ثقافة تصحيح وإصلاح... ثقافة تعلي من شأن المقاومة القائمة على الهوية والمرجعية، أو على الأقل على حق الدفاع الشرعي عن الأوطان والأرواح والأعراض والثروات.

لقد غبش علينا العدوان الرؤى والمنطلقات، كما جفف أرضنا من الطاقات والقدرات... ولكم عاونه الظالمون في هذا المخطط الأثيم.

٦- وتعطينا لبنان درسًا قاسيًا في العلاقة بين الثقافي والسياسي، وما يمكن أن تؤول إليه ثقافة الطائفية من تفريق وتشتت، وتمكين للأعداء من الذات، يتخللون صفوفها،

ويخربون علاقات الفرقاء فيها. لم يتعلم العرب والمسلمون من درس أفغانستان وسابق الدروس عبر نصف القرن المنصرم. فضاعت منهم العراق، فالصومال، فالسودان المنقسم والمعرض لمزيد من الانقسام.

إن سياساتنا وأفكارنا ومشاعرنا مضغوطة بفعل هجوم مستديم من الغرب ثم يجري اتهام ثقافتنا بأنها ثقافة طائفية، وقبلية، وبدوية... صراعية غير متحضرة!!

٧- سجال الثقافي والسياسي، والأنا والآخر، في المشرق العربي والمغرب العربي، يتسع لسائر البقاع الإسلامية في أفريقيا التي اختلط الاستبداد فيها بالإفقار وامتصاص دماء القارة، وفي آسيا التي تتعثر فيها جهود التوفيق بين قيم الإسلام وقيم الآسيويين بفعل الظل الثقيل لقيم الغربيين مدّعية العالمية والعولمة، وفي أوربا لعبت سياسات ما بعد الدولة العثمانية ثم سياسات استيعاب الأجيال المسلمة الجديدة وإدماجها وسياسات الهجوم على الإسلام ورموزه والتلاعب بقضايا أمته... هذه الثلاثية جعلت التحدي هو السمة الأساسية للوجود المسلم في الغرب، الأمر المرشح للاستمرار والتصاعد في السنوات القادمة.

هذه هي الصورة التي أبت الثورات العربية إلا أن تؤكدها من جهة، وتصارعها من جهة أخرى: التسميم المتبادل ما بين سياسات الفساد والاستبداد وثقافة السلب والسلبية والاستلاب... ولا مخرج إلا التكاتف والتشابك بين سياسات الكرامة والعدالة والحرية وثقافتها التي لا تجد لها منبعًا صافيًا ضاميًا مثلما تجده في الإطار المرجعي الحضاري لأمة الإسلام بكل مللها ونحلها وفرقها ومذاهبها وطوائفها وأعرافها وأجناسها.

إن كسر حلقة الاستبداد والقابلية للاستبداد ليس منتهى الأمر، بل هو مبتدأ لسلسلة من عمليات التطهير والتغيير اللازمة قبل تأسيس التعمير والتطوير... فثقافة الثورة ينبغي أن تحدث ثورة ثقافية ننظف بها ما تلوثت به ضمائرنا وتعكرت به ذاكرتنا، ونجلي به حقائقنا التي غُيبت، وثقافتنا التي تم نفيها ظلمًا وعدوانًا.

إن أمام الأمة اليوم فرصة تاريخية لاستعادة الذات وبنائها، وتصحيح أوضاعها الداخلية، وموازين علاقاتها مع الخارج...

والله المستعان.

(*) باحث بمركز الحضارة للدراسات السياسية.

(**) باحث بمركز الحضارة للدراسات السياسية.

●●●

obeikan.com

أولا: عالم الأفكار

obeikan.com

obeikan.com

الاتجاهات الفكرية المتنافسة في العالم الإسلامي

د. رضوان زيادة(*)

طُرِحَ موضوع الإصلاح أو التحديث بشكلٍ جدي في العالمين العربي والإسلامي خلال فترة التنظيمات العثمانية، وقد كان هدف التنظيمات وبشكل رئيسي تفادي التدخل الغربي خاصة الفرنسي باسم «المسيحية الشرقية»(١). لكن هذه الأحداث ولّدت شعورًا بالغبن لدى المسلمين بأن حركة الإصلاح العثمانية -التي كان فؤاد باشا وزير الخارجية العثماني في تلك الفترة أحد شخصياتها القائدة- تجسد النفوذ الأوربي في مركز الإمبراطورية العثمانية.

وخلال فترة الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦) تم تنفيذ إصلاحات إدارية وقانونية وتعليمية في دمشق وبغداد وبيروت وغيرها من مدن العالم الإسلامي التي كانت خاضعة للنفوذ العثماني. ففي دمشق -على سبيل المثال- جرت إصلاحات إدارية وقانونية وتعليمية سيكون لها أثرها الحاسم في إعادة ترتيب النخب الناشئة، فقبل عام ١٨٦٠ كان أعيان ووجهاء دمشق الذين يحتكرون السلطة المعنوية الفكرية والإدارية والاجتماعية، كانوا كلهم تقريبًا من أبناء العائلات التي تسيطر على المواقع الدينية الأساسية في دمشق، وقد ادّعى الكثير منهم التحدر من سلالة النبي ﷺ. وكان أفراد هذه العائلات قد تنافسوا على مدى ١٥٠سنة للحصول على أهم المناصب الدينية في دمشق، وهي: منصب «الخطيب» في المسجد الأموي بدمشق، و«المفتي» الحنفي، و«نقيب الأشراف». وكانت القدرة على السيطرة على هذه المناصب وأوقافها تحدد موقع كل عائلة في التراتبية الاجتماعية للمدينة(٢).

من هنا يمكن القول إن فكرة الإصلاح ارتبطت في العالم الإسلامي بالعلاقة مع «الغرب». ومع تحول «الغرب» إلى «مستعمر» و«محتل» فيما بعد، فإن العلاقة مع «الغرب» أصبحت أكثر إشكالية وتركت أثرها الواضح على الفكر العربي والإسلامي فيما بعد.

وقد أدت هذه الإصلاحات إلى تخفيض نفوذ العلماء التقليديين بطريقتين، أولا: قلّلت الإصلاحات من قوتهم عن طريق توطيد الرقابة المركزية على العواصم الرئيسة في العالم العربي وزيادة التمثيل «العلماني»(٣) في المجالس المحلية المتنوعة الجديدة التي أُنشئت حديثًا كـ«مجلس إدارة اللواء» و«مجلس البلدية»، وثانيًا: إن الافتراضات الأساسية للإصلاحات والآراء الواضحة تحدت سلطة العلماء من خلال تشكيكها في ملاءمة خبرتهم، فالبيروقراطيون والموظفون الذين استبطنوا الإصلاحات مثّلوا مجموعة اجتماعية ناشئة لها نظرتها العامة والخاصة ومصالحها التي اصطدمت مع نظرة ومصالح العلماء التقليديين(٤).

كما أن إنشاء الحكومة العثمانية بعد العام ١٨٥٠ محاكمَ خاصة للأحكام العاجلة والاستئناف مؤلفة من قضاة مسيحيين ويهود ومسلمين(٥) إلى جانب نظام المحاكم التقليدي الديني أو المحاكم الشرعية، أفقد «العلماء» احتكارهم للنظام القضائي وترك لهم أمر الاهتمام بالحكم في القضايا الخاصة بأمور الأحوال الشخصية. ولذلك بدأ بعض كبار العلماء عمليًا بتشجيع أبنائهم على دخول المدارس الاختصاصية في استانبول لدراسة القانون والإدارة العامة بهدف تأمين موطئ قدم لهم في النظام القضائي العلماني الصاعد. وفي الوقت

نفسه بدأ يصبح بعد أحداث عام ١٨٦٠ للمدارس المسيحية التبشيرية أثرها في دمشق وبيروت[٦]، وكان طلاب هذه المدارس يحصلون على تعليم ثانوي جيد يشمل العلوم الحديثة واللغات الأوروبية، وهذا ما مكّن طلابها من شغل مناصب تقنية أساسية في إدارة الولاية ومكنهم أيضًا من توثيق ارتباطاتهم المالية مع التجار والصناعيين الأوروبيين، كما أمّن لهم مراكز مهمة في القنصليات الأوروبية[٧].

ظهرت إذًا «طبقة جديدة» [٨] على حساب طبقة «العلماء»، وقد أحسن فيليب خوري وصفها بأنها طبقة «الملاك الدارسين»؛ إذ إنها لم تنشأ على أنقاض الطبقة السابقة وإنما نشأت بين ظهرانيها ومن أحضانها. إنهم باختصار أبناء عائلات «العلماء» ذوي النفوذ والميسورين منهم. ففي حين استمر رؤساء العائلات الدينية الأبرز في احتكار المناصب البارزة كمنصب المفتي الحنفي ونقيب الأشراف، إلا أنه قد صار لكلا المنصبين وزن سياسي أقل من السابق في مقابل صعود نجم مقاعد مجلسي الولاية واللواء على المسرح السياسي المحلي.

لكن وعلى الرغم من تراجع سلطة المؤسسة الدينية سيما الأزهر في العالم العربي بظهور المؤسسات العلمانية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ونظرًا لأن عدد المناصب الدينية كان أقل من عدد الساعين إليها، فإن الكثيرين من الشخصيات الدينية الأقل مرتبة اضطروا إلى البحث عن وظائف خارج نطاق المؤسسات الدينية وتوفير أحد البدائل في المؤسسات العلمانية الجديدة[٩] .

ويمكن القول إن هذا الصراع غالبًا ما كان يحسم لحساب العائلات ذوي الثروة الأكبر من حيث الأرض وصاحبة القدرة الأقوى على امتلاك المناصب في المؤسسات العلمانية الصاعدة، وهو ما فرض هجرة أو تحولا للعائلات باتجاه السعي لامتلاك مناصب في المجلس البلدي وتوسيع ثرواتهم عبر ملكية الأراضي وشركات الأعمال (تجار صوف وحرير مثلا) لزيادة قوتها المحلية[١٠].

وبحلول العام ١٩٠٠ فإن معظم هذه العائلات كان يمكن تصنيفها بدقة أكبر بوصفها جزءًا من فئة الملاك البيروقراطيين أكثر من كونه جزءًا من المؤسسة الدينية. وكنموذج بارز على حالة «الهجرة» تلك يمكن تتبع التحولات الاجتماعية والسياسية مثلا لفروع عائلة البكري في سوريا وفلسطين -على سبيل المثال لا الحصر- فعائلة البكري كانت تعتبر من «الأشراف» غير أنها لم تبرز في الشؤون السياسية إلا في نهاية القرن التاسع عشر، عندما بدأ عطا البكري سيرته المهنية قاضيًا في محكمة الاستئناف، وأصبح في بداية القرن العشرين عضوًا في مجلس اللواء والبلدية المهيبين. وبفضل روابطه مع تاجر دمشقي بارز مقرب من استانبول مُنح عطا لقب «باشا» عام ١٩٠٥، وأصبح بعد أربع سنوات عضوًا في المجلس الإداري للولاية. والأهم من هذا أنه راكم ثروة ضخمة من امتلاك الأراضي في اثنتين من قرى الغوطة الخصبة، وبنى قصرًا كبيرًا في حي الخراب خلف المسجد الأموي، وفي مطلع القرن العشرين زاد ابناه فوزي ونسيب في ثروة العائلة ونفوذها، وأصبحا ناشطين سياسيين لحسابهما[١١].

وبالتأكيد لحق ذلك ظهور موجة من الأفكار والرؤى الجديدة المختلفة عن تلك المحددة في التفسير الديني للنصوص، مما فرض في النهاية تغيرًا ثقافيًا واجتماعيًا ولاحقًا سياسيًا يمكن لحظه من خلال تتبع دخول المطبعة إلى القاهرة ودمشق؛ حيث تمكن أحمد عزت العبد -على سبيل المثال- وعبر نفوذه في الدوائر الرسمية التركية من الحصول على إجازة لنشر صحيفة أسبوعية (دمشق) وقد صدرت باللغتين التركية والعربية، واستمر مشروعه حتى عام ١٨٨٧، وحيث أصبحت (سوريا) بعد ذلك الصحيفة الوحيدة حتى عام ١٨٩٦عندما صدرت صحيفة عربية خالصة هي (الشام) [١٢]. ومع بروز الصحف اليومية فإنها صارت نافذة على الأفكار الأوروبية، إذ تعرفت المجتمعات العربية من خلالها على مختلف تيارات الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وإن كان قد جرى ذلك بكثيرٍ من الاختزال والتبسيط وأحيانًا السذاجة مع الفهم الخاطئ، غير أن هذا الاهتمام الناشئ يعكس تمامًا تحولا ثقافيًا في الوسط الاجتماعي العربي من الاهتمام بالمخطوطات والكتب الدينية والتراثية إلى الانفتاح على الأفكار والاتجاهات الأوروبية، ويعكس من جهة أخرى إلحاحًا لدى النخبة السياسية في مصر وبلاد الشام على ضرورة التعرف على العلم الحديث بغية تحديث الحكومة واكتساب المعرفة التقنية سيّما وأن هذا الهاجس كان مسيطرًا على معظم مصلحي الدولة العثمانية في فترة التنظيمات. ويمكن وصف هذا التحول حسب تعبير كومنز، «أن فعل القراءة قد اتخذ معنى جديدًا، فقراءة القرآن كانت فعلا من أفعال التقوى، أما قراءة الصحيفة اليومية فقد شكلت فعلا من أفعال اكتساب المعرفة حول حياة العالم اليومية، ولذلك تضمنت توجهًا نحو المجتمع والطبيعة أكثر منه نحو الدين»[١٣].

غير أن الجو الفكري الخانق في سوريا في عهد السلطان عبد الحميد دفع جميع الكتاب الذين رغبوا في التعبير عن أفكارهم أكثر من رغبتهم في التملق للسلطان للهجرة إلى مصر التي قدمت حرية أوسع للتعبير[١٤]. وعندها ظهرت القاهرة باعتبارها المركز الفكري للشرق العربي، ومرتعًا لولادة المثقفين الجدد، وذلك لأنها قامت جزئيًا بوظيفة الملاذ والمأوى للشخصيات السياسية والفكرية المخالفة في الرأي والمعارضة للإمبراطورية العثمانية. فعبد الحميد الزهراوي هرب في عام ١٩٠٢ إلى مصر[١٥]، أما طاهر الجزائري فقد هاجر إلى مصر في عام

١٩٠٧، واستقرّ رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي في مصر، ولذلك بدت مصر تحت الحماية البريطانية أكثر جذبًا للمصلحين الدينيين، ولعل رحلة جمال الدين القاسمي وعبد الرزاق البيطار إلى مصر في عام ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤ تبدو دليلا واضحًا على أن الجميع بدأ يتجه نحو مصر لتحطيم العزلة في دمشق وللتنفس بحريةٍ أكبر في جو القاهرة الأكثر تسامحًا[١٦]. لكن، ومع ذلك فإن أحدًا من المثقفين المتشددين في دمشق على العروبة لم يروّج لأيديولوجيا انفصالية للقومية العربية بوصفها بديلا ممكنًا للتفسير الاتحادي لـ(العثمانوية)، بل إن الشخصيات التي كانت تقف وراء أيديولوجيا العروبة الوليدة، أكدوا الحاجة إلى قدرٍ أكبر من اللامركزية السياسية والإدارية في الولايات الناطقة بالعربية[١٧].

وهكذا برز المثقفون ذوو الحساسية الأكثر للتغيير والذين ترافق وعيهم بالعروبة مع ظهورهم على الساحة السياسية، إذ يمكن القول إن العروبة كـ«العثمانوية» نشأت رد فعل على فشل النخبة الحاكمة في استانبول في الدفاع عن الحضارة الإسلامية في مواجهة التسلل الاقتصادي والثقافي والسياسي الغربي على حد تعبير ألبرت حوراني[١٨]. وإذا كانت «العثمانوية» قد اكتسبت محتواها الأيديولوجي قبل «العروبة»، فإن «العروبة» بإطارها الأيديولوجي تشكّلت على يد جماعة من المثقفين والناشطين السياسيين ذوي الأصول العائلية الملاكية، فقد سمحت لهم مواردهم العائلية والمادية بالسفر إلى الغرب للدراسة فيه والعودة منه حاملين تأثرًا واضحًا بالمفاهيم والأفكار الغربية عن الأمة والقومية والوطنية. فأصبحت «العروبة» عندها مصدر إعزاز وذلك كرد فعل على العدوين «الداخلي» و«الخارجي»، الأول «الكامن» في الإمبراطورية العثمانية والآخر «المرابط» على الحدود، وهكذا بدأ تبلور مفهوم المثقف بالتوازي تمامًا مع تأجج النزعة العروبية في بلاد الشام ومصر [١٩].

وباختصار يمكن القول إن بذور الوعي العروبي داخل النخبة السياسية في مصر وبلاد الشام قد انطلقت من ثلاثة عوامل رئيسة هي انتماؤها لعائلات الملاك ـ البيروقراطيين أصحاب الثروات وملاك الأراضي الواسعة، وهو ما ساعدها على استكمال تعليمها في الخارج. وهذان العاملان حرضا داخلها حسًا عروبيًا للدفاع عن هموم الوطن الذي بدأ يقارن «تخلفه» مع «تقدم» المجتمعات الغربية ونهضتها.

الصراع من أجل «الإصلاح» في العالم الإسلامي:

مع تغير شكل النخب ودورها -كما أشرنا إلى ذلك سابقًا- فإن نوعًا من الصراع على ما يسمى البقاء خوفًا من الاندحار سينشأ، وسيتمحور هذا الصراع بكل تأكيد حول الاستحواذ على السلطة المعنوية وبالتالي السياسية بحكم بداية تبلور ما يسمى فكرة الدولة القومية على أساس فكرة الدولة -الأمة، التي من أهم صفاتها كان فكرة الدولة المركزية، ولذلك سيدور نوع من الصراع الفكري بين التيارات الأساسية في العالم الإسلامي في تلك الفترة. سيتمحور هذا الصراع بشكل أساسي على: طبيعة العلاقة مع الغرب، أو بأي طريقة يجب أن نتعامل معه؟ وكيف ننفتح عليه؟

هذا الصراع أخذ مسميات مختلفة، بدءًا من الصراع بين التقليد والتجديد أو التراث أو الحداثة، أو بشكل مبكر فيما بعد بين القبعة والعمامة بفعل ارتدادات كمال أتاتورك وخطواته التحديثية القسرية على العالم العربي والإسلامي.

وهكذا فإذا أردنا العودة إلى تاريخ الصراع بين «الإصلاحيين» و«المحافظين» في بلاد الشام في القرن التاسع عشر لطالعتنا حادثة ذات دلالة تاريخية وسياسية واجتماعية ودينية في الوقت نفسه، هي حادثة المجتهدين عام ١٩٠٥، حيث اتفق عدد من علماء دمشق عام ١٩٠٥، وهم: الشيخ عبد الرزاق البيطار، والشيخ سليم سمارة، والشيخ بدر الدين المغربي، والشيخ توفيق أفندي الأيوبي، والشيخ أمين السفرجلاني، والشيخ سعيد الفرا، والشيخ مصطفى الحلاق، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ طاهر الجزائري، والشيخ احمد الحسني[٢٠]، وجميعهم ينتمون إلى ما يُعرف بطبقة علماء الدين في بلاد الشام في تلك الفترة[٢١]. فقد قرر هؤلاء عقد حلقة مذاكرة للمدارسة والعلم، فانتهت بهم وشاية إلى تقديمهم للمحاكمة، وعقد المفتي من أجلهم مجلسًا خاصًا في المحكمة الشرعية لمحاكمتهم.

وقد كانت التهم الموجهة لهم تتعلق بـ:

- ذم ترك العمائم.
- تحريم الدخان.
- أن الخلافة صارت ملكًا عضوضًا.
- أن «الجماعة» عدّوا أنفسهم مجتهدين، وأنهم يجتمعون على قراءة الحديث، ويطلبون الدليل على أقوال الفقهاء.

وكما يلحظ القاسمي نفسه الذي أرّخ للحادثة ببراعة، فإن أخطر هذه التهم هو ما قيل حول أن الخلافة صارت ملكًا عضوضًا.

يستعرض القاسمي بعضًا من جوانب التحقيقات التي تكشف لنا بعضًا من «الحساسيات الرسمية» خلف هذه المحاكمة التاريخية، إذ يروي على لسان المفتي قوله «مالكم ولقراءة الحديث؟ يلزم قراءة الكتب الفقهية، والحجر على قراءة الكتب الحديثية والتفسيرية».

بيد أن القاضي لم يجد في التحقيقات ما يستوجب الإدانة، بل إن الوالي كان قد ظن أن في الجمع سرًا سياسيًا. فلما

تحقق من أن الجمع لا يعدو سوى أن يكون تجمعًا علميًا فإنه أقر صرفهم قائلا: «إن فكرهم من أحوال السياسة خالٍ، ولا خطر لهم شيءٌ من شأنها على بال»[٢٢].

تُظهر هذه الحادثة الصراع الخفي والمبكر على السلطة الرمزية التي يتمتع بها علماء الدين في المجتمعات الإسلامية -كما أشرنا في القسم الأول- عبر استحواذ العائلات التقليدية على جميع المواقع الدينية التنفيذية، لدرجة أن السلطة السياسية لم تجد حرجًا في التحقيق مع علماء بارزين يحظون باحترام لافت داخل هذه المجتمعات. وفي الوقت نفسه تُظهر هذه الحادثة أيضًا الجدال التاريخي حول معنى التجديد، وكيف أن السلطة السياسية ذاتها ترغب في التدخل في هذا المعنى لأنه يعنيها، وبشكلٍ خاص عندما يمس هذا الاجتهاد شرعية السلطة السياسية ذاتها، فالإصلاح الديني إذًا مرتبطٌ وجوديًا بإعادة الاعتبار لمفاهيم دينية-سياسية من مثل الشورى وطاعة الحاكم وشرعية الخروج على الحاكم إلى غير ذلك.

لقد ارتبطت الحاجة إلى الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر بالرغبة في النهضة أو تحصل التمدن مع أواخر القرن التاسع عشر. حينها كان الإصلاح جزءًا من رؤيةٍ أوسع تشمل من ضمنها إصلاح المؤسسات التعليمية والدينية كالأزهر مثلا كما هي حال مشروع محمد عبده، وإصلاح المجتمع بإعادته إلى فضائل الأخلاق وغير ذلك .

واستُعملت كلمة الإصلاح الديني، بوصفها إشارة إلى الحركة التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده، إذ دعا الأول إلى تأسيس حركةٍ في الإسلام تضطلع بما اضطلعت به الحركة البروتستانتية في التاريخ المسيحي[٢٣]، وكما عبّر هو بنفسه «لا بد من حركة دينية. إذ لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنيّة نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين وتقاليد لا تمت بصلة إلى عقلٍ أو نفس، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بصبرٍ وعناء وإلحاح زائدين». ثم يقارن بين البروتستانتية والكاثوليكية معتبرًا أن «الصراع والمنافسة بين أنصار كلا الفريقين هو الذي ولّد المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها» .

فاستخدام كلمة الإصلاح هنا كان المقصود منه استحضار التجربة الأوروبية وخاصة البروتستانتية في القيام بعملية الإصلاح الديني المنشود في الإسلام[٢٤]، لكن السؤال هو: لماذا استُبعد تمامًا لفظ الإصلاح (Reform) لحساب مصطلح التجديد (Reconstruction)- الذي أخذ بعدًا دينيًا محضًا أشبه بمعنى الاجتهاد الشرعي؟

يمكن القول تاريخيًا إن مصطلح «التجديد» أسبق إلى الاستخدام في الأدبيات الدينية من مصطلح «الإصلاح»، وتنبع شرعية اللفظة الأولى من الحديث النبوي الشهير (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)[٢٥]. بيد أن تأثر الأفغاني ومن بعده عبده بما قرءوه من تجربة الإصلاح الديني المسيحي خاصة كتاب الفرنسي فرانسوا غيزو (تاريخ الحضارة في أوروبا) الذي نقله إلى العربية سنة ١٨٧٧ حنين نعمة الله خوري تحت عنوان (التحفة الأدبية في تاريخ الممالك الأوروبية)، جعلهم يحاكون التجربة ذاتها قارئينها في سياقٍ تاريخي مختلف تمامًا. بيد أنها تصب في النهاية في رؤيتهم الكلية للنهضة التي تنحصر في تعثر إدراك التقدم دون امتلاك أسبابه المتمثلة في الإسلام، ولذلك جرت قراءة تجربة الإصلاح الديني المسيحي في البروتستانتية باعتبارها سندًا إضافيًا مضاعف، يجابهون به بدايةً أولئك الذين يزعمون بإمكانية تحصل النهضة باستبعاد الدين تمامًا عن الحياة وهو ما تجلى في حوار عبده مع فرح أنطون في كتابه الشهير (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية)[٢٦]، ومن جهةٍ أخرى يُقارعون علماء الدين التقليديين الذين عناهم عبده بقوله:

ولكن دينًا قد أردت صلاحه

أحاذر أن تقضي عليه العمائم

وذلك عبر مخاطبتهم بالإحالة قائلا «إذا أردنا أن نلحق بركب الأمم المتقدمة فعلينا أن نقوم بإصلاح ديننا كما فعل الغربيون أنفسهم في إصلاح دينهم». وهكذا تبدو الحجة مزدوجة وتصحُّ لكلا الطرفين.

إن إنجاز الإصلاح الديني من شأنه أن يعيد تنضيد العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وفق علاقة تبادلية تسهم بلا شك في إعلاء قيمة الإنسان وشأنه، وهو الأمل الذي تطمح إلى تحقيقه جميع الحضارات والثقافات وعلى رأسها الحضارة الإسلامية. وهذا لن يتم إلا بنمط من إعادة تأسيس السلطة الرمزية لعلماء الدين على أساس الاستقلالية عن السلطة السياسية، ذلك أن انهيار السلطة المعنوية الدينية مكّن السلطة الرسمية من السيطرة على التراث الديني واستخدامه لتبرير سياساتها، وطمأنتها على عدم إمكانية نشوء سلطة معنوية أو اجتماعية موازية أو مقابلة تخفف من استبدادية حكمها[٢٧]. ولما فقد الإرث الديني سلطته ومكانته الرمزية فقد تحول إلى مادة أولية تحاول كل سلطة إعادة تركيبها بما ترغب وبما يثبت شرعية حكمها. ولذلك تحتاج السلطة الدينية إلى إثبات مصداقيتها عبر استقلالها السياسي وتأكيد شرعيتها من ذاتها لا من دلالة المنطق السياسي، وهذا يتطلب إعادة بناء التراث الفقهي على أسس ديمقراطية تتيح لسلطةٍ لم تكن يومًا روحية أو لاهوتية أن تحتفظ بإرثها الرمزي بوصفها سلطة معنوية وعلمية لا تجير لحساب الموقف السياسي المتغير بقدر ما تبنى بناءً على مصالح المجتمع الحقيقية .

العلاقة الإشكالية مع «الغرب»:

تعمّق الخلاف بين تياري «المحافظة» أو التقليد وتيار «الإصلاح» أو الحداثة، وبالطبع داخل كل تيار هناك تيارات مختلفة ومتنوعة، مع انهيار الخلافة الإسلامية أو العثمانية وبالتالي دخل العالم الإسلامي في حقبة ليست سياسية جديدة فحسب وإنما لها تداعياتها الفكرية والتشريعية. ومع بروز طبقة المثقفين في العالم العربي الذين اعتمدوا في تكوينهم العلمي بشكل كبير على المدارس والجامعات الغربية، نشأ نوع من الاحتكاك المعرفي داخل الثقافة العربية والإسلامية قائم على المقارنة والمقايسة، وهو ما أفرز فيما بعد شكلا من الانقسام الاجتماعي على أصول أيديولوجية أو ثقافية، وفيما بعد اتخذ صورًا سياسية عدة.

لقد بقي «الغرب» بوصفه الحضارة الصاعدة والمؤثرة في الاجتماع السياسي العربي مصدر الكثير من الإشكاليات الفكرية التي اشتغل عليها الخطاب العربي المعاصر، وهي عمومًا ظلت محدودة ومحصورة بعدد قليل من القضايا لأسباب حضارية يقوم بشكل رئيسي بسبب الاستعصاء التنموي في العالم العربي الذي راح يستهلك مخزونه المعرفي والثقافي تدريجيًا. فمنذ اشتغاله في ثنائيات من مثل «الأصالة والمعاصرة» و«التراث والحداثة» و«الشورى والديمقراطية» و«الإسلام والغرب» و«مفهوم العقلانية واللاعقلانية» وغيرها نلحظ أن أحد طرفي هذه الثنائيات كان دائمًا مستنسخًا من الفكر الغربي في سياق تطوره التاريخي؛ وأحيانًا تكون الإشكالية نفسها منقولة من الفكر الغربي ويطلب من الفكر العربي الاشتغال عليها كما يحدث الآن مع تيار ما بعد الحداثة. إننا لو حصرنا عدد هذه الإشكاليات لوجدناه ضئيلا وينتهي بعدد محدود جدًا رغم مرور أكثر من قرنين على بداية دخول العالم العربي صدمة الحداثة. إلا أن الخطاب العربي دائمًا ما كان يعيد ويجدد قوله في هذه القضايا، ولا يخف الجدل حولها إلا بعد انقضاء الزمن التاريخي الذي ترافق ظهورها دون أن تكون هذه الإشكاليات قد وصلت إلى حالة من النضج الفكري والمعرفي الذي يمكنها من الاستفادة من القضايا المتشابكة والمتداخلة.

لقد سيطرت فكرة الصراع بين التراث والحداثة على المفكرين والمثقفين سيما مطلع القرن الماضي، وتحكمت خلال فترة من الزمان في معظم النقاشات لا سيما أولئك الذين يعتبرون الثقافة بحد ذاتها محركًا رئيسًا للنهضة.

إن القراءة الثقافية التي سادت في الفكر العربي خلال فترة الستينيات وأخذت أوجها مع هزيمة (نكسة) يونية ١٩٦٧ تنظر إلى المجتمع العربي بحسب ما يظهر في خطاب نخبته الفكرية أو على مستوى الثقافة العالمة، إذ هي تنظر بعين الناقد إلى الإنتاج العربي فكريًا وفلسفيًا وأدبيًا ونقديًا وعلميًا لتلحظ تحولاته واختلاف مساراته ولتقرأ من خلال هذا الخطاب حقيقة المجتمع العربي وطبيعة تفكيره وبنيته العقلية أو الذهنية التي يرتكز عليها [٢٨]. ولا يقتصر ذلك على قراءة الواقع العربي الراهن، بل هي تعمد إلى قراءة التاريخ العربي من خلال تراثه الفكري، ولتستشعر صعود وهبوط المجتمع العربي تبعًا للإنتاج الفكري العربي في المراحل التاريخية المتعاقبة. إننا نلحظ مثلا أن نصر حامد أبو زيد أثناء قراءته للإنتاج الفكري العربي في الحقل الديني الفقهي والفلسفي والمنطقي، يرصد لحظات الصعود مع نشأة التفكير العقلي لدى الفلاسفة والبلاغيين العرب الأوائل، إلا أنه يعتبر لحظة الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) اللحظة التي لم يستطع العرب إلى الآن الخروج منها، وهي اللحظة التي كرست في العقل العربي آليات الرفض والتكفير، كما أنها ترمز إلى طغيان الديني والفقهي على العقلي والفلسفي. وهي فضلا عن ذلك كله جعلت الفكر العربي يدور في دوامة من الجدل حول علاقة الحقل الديني بالحقل الفلسفي بما يعنيه ذلك من سيادة النظرة التوفيقية بين حقلين، آليات التفكير في كل منهما مختلفةٌ عن الآخر [٢٩]. وهكذا يتم تكريس لحظة الغزالي كلحظة الانكسار والانحدار التي بدأ يعقبها التقهقر العربي حتى وصل إلى «تخلفه» الراهن، ولم تفد معها كل ومضات الإضاءة بعده من ابن رشد إلى ابن خلدون وغيرهما؛ إذ إن الغزالي قد حقق القطيعة المعرفية الابستمولوجية بين لحظتين في الفكر العربي، الأولى تسعى إلى إدراج العقلي في النقل، والأخرى ترفض العقلي عن طريق رفضها للسببية التي تمثّل بحد ذاتها انعكاسًا لدخول آليات البعد الصوفي والروحاني في الفكر العربي.

لم تكن دراسة أبو زيد وحيدة في ذلك، إذ جرى التركيز على الفكري والثقافي بشكل يراهن على أن تغييره سيقودنا إلى الخروج من المأزق العربي الراهن، وبذلك تمت قراءة الاستبداد مترامي الأطراف في البلاد العربية على اعتبار أن الثقافة العربية تكرس الاستبداد وتحض عليه، وأن الخطاب العربي -وخاصة ما تجلى منه في الأدب السلطاني- هو خطاب السلطة، ومن خلال قراءته وتشريح أصوله نحصل على الإجابة عن تركز الاستبداد في بلادنا[٣٠].

يستعيد أحد الباحثين العرب هذه النتيجة ولكن بصياغة أخرى مختلفة، يقول «لقد استحال التسلط في الخطاب التراثي إلى ثابت بنيوي لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب ذاته. لذلك ما من سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي، إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى. تلك الأزمة التي تتجلى في اكتفائه بمجرد الاستهلاك الأيديولوجي لمفاهيم النهضة كالحرية والديمقراطية وغيرها والعجز عن

إنتاجها معرفيًا في حقله الخاص، [٣١] فالبحث عن جذور أزمة التخلف العربي يجري اكتشافها في هذا الخطاب في الفكر العربي وثوابته البنيوية التي يرتكز عليها، وهنا يتم تشخيص الأزمة فكريًا، غير أن قراءتها من هذا المنظور لم تمنع إمكانية توظيفها أيديولوجيًا عن طريق صياغة الأزمة وفقًا لبعدها عن المنطوق الأيديولوجي أو اقترابها منه. فاليسار في بعض تلويناته يقر بوجود الأزمة الفكرية ولكن ليس في ثابتها البنيوي الثاوي في تكوينها وإنما في بعدها عن الفكر التقدمي الاشتراكي؛ ذلك أن أزمة العقل العربي تكمن في أنه عقل غير قومي وغير علمي وغير بنائي، في حين أن النموذج الاشتراكي هو القادر على تكوين عقل علمي قومي بنائي[٣٢]. وبحسب هذه الأيديولوجيا فإن العقل الاشتراكي -إذا صح هذا الوصف- يمثل المخرج الوحيد للأزمة العربية الراهنة. أما طه عبد الرحمن «المجدد الإسلامي» كما يصفه تلامذته، فإنه استخدم مصطلح «تجديد العقل» بدلا من إعادة البناء أو التشكيل. والعقل لديه درجات، بدءًا من «العقل المجرد» الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدًا في صدق هذا الفعل ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معين. ويليه «العقل المسدد» الذي هو عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال[٣٣]. أما المرتبة الأعلى في العقل فهي «العقل المؤيد» الذي يعني الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديًا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، وهو لذلك أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة والتي هي: الصفات والأفعال والذوات. فإذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات، والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات عن طريق الجمع بين النظر والعمل والتجربة. ولا تظهر كمالات هذا العقل إلا في الممارسة الصوفية [٣٤]، وهكذا يصبح «العقل المؤيد» محصورًا في «العقل الصوفي» إن صح هذا التعبير، وهو لذلك يرد على دعوى الخصوم كما يسميهم الذين يتهمون السلفية أو الصوفية باللاعقلانية واللاتاريخية، ويعتبر أنهم يقعون في فخ تقديس التاريخ وتأليهه وأنهم يتعلقون بنماذج عقلانية ونظرية ذهب الزمان بأسبابها، وأنهم يعمدون إلى النزع عن الأصول الدينية ثباتها وإطلاقيتها. وهكذا تنتهي دعوى «تجديد العقل» إلى دفاع عن التقليد، على اعتبار أن التقليد إنما يحمل بداخل المقلد إرادة العمل، وإرادة إقامته بالوجه الذي يوافق مذهب هذا الغير[٣٠].

والأمر ذاته ينطبق على مشروع محمد أركون القائم على نقد العقل الإسلامي الذي قدمه لأول مرة عام ١٩٨٤[٣٦]، والذي يهدف من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم، وإلى تحرير العقل من تراكمات هذا الموروث السلبية.. مستخدمًا في ذلك الأدوات والمناهج المعرفية الحديثة من سيمياء وألسنية ومفاهيم العلوم الفلسفية والاجتماعية الغربية المعاصرة محاولا توظيفها في قراءة النص الديني ومستخدمًا بشكل كبير المنهج التاريخي لنزع الأسطرة -كما يسميها- عن المفاهيم الدينية الموروثة وقراءتها وفقًا لمتنها التاريخي وتطورها الاجتماعي. إلا أن أركون وفي كتبه جميعها لا يحاول بلورة مشروع ناجز واضح الملامح والقسمات بقدر ما يهدف إلى إثارة قضايا نقدية في الحقل الديني. ولذلك يغيب عن مشروعه في «نقد العقل الإسلامي» الرؤية الشمولية أو الكلية في قراءة المجتمع العربي وفقًا لظروفه السياسية والاجتماعية ويبقى مخلصًا لمنهجه الفكري القائم على اختصار أزمة المجتمع العربي في العقل الذي ما زال قروسطيًا وغيبيًا وغير تاريخي، وعلى مشروعه في النقد أن ينقل هذا العقل ليصبح عصريًا وعقلانيًا وتاريخيًا .

ويبدو أن الهدف نفسه هو الذي حث الجابري على استكمال مشروعه الأضخم في نقد العقل العربي والذي حاول من خلاله أن يتجنب الأيديولوجيا ويبتعد عنها كما عبر ذلك في مطلع جزئه الأول [٣٧]، إذ إن ما يهتم به ليس الأفكار بذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، وهو يحصر لذلك اهتمامه في المجال الابستمولوجي وحده، ويعلل رهانه في «نقد العقل العربي» على اعتبار أنه جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة، ذلك أنه لا يمكن بناء نهضة بعقلٍ غير ناهض، عقلٍ لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه [٣٨]. وهكذا تتجلى رغبة الجابري في مشروعه في تحقيق النهضة عن طريق نقد العقل العربي؛ ذلك أن العقل العربي -وكما هو في حالته الراهنة- أكبر عائق أمام النهضة ومانع لها. وعلى العقل بعد ممارسة عملية النقد عليه، أن ينقلنا من التخلف إلى التنمية ويفتح لنا الباب واسعًا أمام النهضة .

ستنشأ مشاريع مضادة لمشروع الجابري ليس بهدف الإقلال من دور العقل ووظيفته في تحقيق النهضة وإنما لإعادة تحديد مفهومه والبحث في بنيته وإشكالياته [٣٩]، بحيث يبدو واضحًا أن البحث في العقل وعنه قد استأثر بغالبية الاهتمامات الفكرية على مدى عقود من الزمن العربي، وسيتحول مفهوم العقل نفسه إلى مفهوم صراعي بين التيارات الأيديولوجية العربية المتخاصمة، كلٌ يتهم مخالفه بالبعد عن العقل والعقلانية، ويحتكر المفهوم لنفسه «بحيث تحول مفهوم العقل حسب حاجات الصراع الأيديولوجي فأصبح شعارًا بقصد الانتماء إلى معسكر ضد آخر، ونزع شرعية الكلام عن الخصم»[٤٠]، وفي الوقت نفسه كان الرهان يتم على العقل نفسه، باعتبار أن تحريره يعني

تحقيق النهضة، إذ تفسير التخلف العربي الراهن كان يُختصر دائمًا في العقل المأزوم. وغالبًا ما ينأى هذا الخطاب عن قراءة الظروف السياسية والاجتماعية التي أنتج العقل العربي من خلالها خطابه، على اعتبار أن البيئة الاجتماعية و السياسية تشكل المحور الرئيسي في إنتاج المفاهيم التي يرتكز عليها أي خطاب، وتجاوزها أو عدم اعتبارها غالبًا ما يجعل دراسة الواقع العربي الراهن تتم فقط وفقًا للإنتاج النظري للنخبة المثقفة دون أخذ الواقع الفعلي محل النظر. فالمأزق العربي الراهن أسهمت عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية في إنتاجه وتكريسه، وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يكون الخطاب العربي مأسورًا لهذه الأطر؛ ذلك أن تجاوزها يتطلب خطابًا عربيًا يعيها ويضعها في سياقها الطبيعي، في حين أن الخطاب العربي المعاصر غالبًا ما كان يتجاهلها لحساب خطاب النخبة الفكرية التي لا تعني محدودية التأثير فحسب بقدر ما ترمز إلى تجاهل مطالب الشرائح والفئات الأكبر التي يمثلها المجتمع على اختلاف تلويناته وطبقاته .

مهما يكن فإن تشخيص الأزمة ينحصر في «العقل العربي» وفق هذا الخطاب، والخروج منها يكون بالرهان عليه كمخرج رئيسي. وكما يدّعي هذا الخطاب فإن تحليله هذا إنما ينبع من إرجاعه الأزمة إلى جذورها وأصولها الرئيسية، ويستغرق لذلك في البحث عن التفاصيل النظرية التي أنتجت العوائق السببية أمام تقدم العقل العربي وتحرره من أزمته، فلا يجدها إلا في نصوص المفكرين وأدبياتهم التي يتم تصويرها كمحرك للتاريخ ومولدٍ له دون أن يدرك أنها هي نفسها من نتاج التاريخ وآثاره .

إن مأزق هذا النوع من الخطاب أنه لا يدرك التحولات السياسية والاجتماعية، بل هو يفترض أن الثقافة عامل غير متغير، وإن تغيرت فإنها تتغير بالأفكار ذاتها وليس للصراع السياسي دور فيها.

في الحقيقة يجد الواقع الحل الحقيقي للصراع بين التراث والحداثة عبر استحضاره منهما ما يفيد رؤيته وتطوير حركته التاريخية. بمعنى يصبح الثقافي سؤالا من الماضي بينما يكون تحول المجتمع وتغيره هو سؤال الواقع والمستقبل .

سؤال الحداثة في المجتمعات المسلمة:

إن القيم التي بلورتها الحداثة الغربية حاضرةٌ في كل الثقافات تقريبًا، ربما ليس بالمفاهيم نفسها ولكن بتصورات أخرى تؤدي الغرض الإشكالي نفسه لا سيما قيم الحرية والتسامح والأنسنة والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها. فالمفاهيم الحقوقية السائدة الآن يمكن اعتبارها بمثابة المشترك الإنساني الذي أسهمت جميع الحضارات في خلقه ورفض ذلك هو كمن يقول بأن عقارب الساعة لم تكن متساوية قبل أن توجد الساعة كما يقول فولتير .

لذلك يجب النظر إلى علاقة الإسلام مع الحداثة، من خلال إعادة النظر في هذه العلاقة وفق المدخل القائم والمؤسس على الأنثروبولوجيا الاجتماعية، عبر النظر إلى هذه المفاهيم وفق صيروراتها التاريخية وضمن حواملها الاجتماعية .

فالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو يعتبر أن الحداثة حالة قائمة، فهي وفقًا لذلك ليست مرحلة من مراحل التاريخ، وعندها لا تغدو الحداثة بمثابة الحلم الذي يلهث وراءه الجميع من أجل جعله واقعًا، وليست مشروطة بتاريخ خاص بها. بل إن هناك سياقات مختلفة ومتعددة توصل جميعها إلى الحداثة، فالحداثة ليست مشروعًا ناجزًا حكرًا على الغرب. إنها ما يحققه صبو المجتمعات إلى التغيير والانخراط في مشروع النهضة والتنمية.

لذلك فالسؤال الذي يجب أن تطرحه المجتمعات على نفسها باستمرار كما يرى جان فرانسوا ليوتار هو: كيف نشأت الحداثة؟ وهل في الإمكان خلق نموذج خاص بالحداثة في كل مجتمع؟.

إن البديل الذي يجب أن تطرحه المجتمعات هو الابتكار المفارق للحداثة، لا عن طريق الانزواء والانغلاق أو التماثل والتوحد، بل إعادة صياغة الفوارق، ولكن دون الحاجة إلى جعلها شرطًا مسبقًا .

إن منطق المقاربة التاريخية بين الإسلام والحداثة يعود بشكل رئيس إلى منطق الثنائية المركب منها، إذ تفترض الثنائية عند تركيبها نوعًا من التناقض أو درجةً ما من التوفيق يقتضيها الجمع بين متعارضين، وفضُّ الثنائية وتفكيكها يغدو صعبًا بعد تكوّنها، فهي فضلا عن أنها تحوي لبسًا يغدو ظاهرًا من طرفيها، فمثلا هي تجمع بين طرفين ليسا متماثلين، فالإسلام دينٌ إلهي والحداثة أشبه ما تكون بالزمن التاريخي الذي تكوّن غربيًا، فما الذي يجمع بين الدين والتاريخ أو بين الدين والجغرافيا؟

إن السؤال الذي يجب أن تطرحه المجتمعات الإسلامية على نفسها هو قدرتها على ابتكار نموذج للحداثة منسجم مع سياقاتها التاريخية والاجتماعية من أجل تحقيق حراك سياسي واجتماعي. لكن دون الوقوف أبدًا عند انغلاق المجتمعات على نفسها وإنما بالانخراط في مشروع النهضة المستديمة والمتكاملة، بل إن نموذج الحداثة البديل المنسجم مع الإرث التاريخي الإسلامي لن يتم اختراعه أو تطويره إلا من خلال البناء على نموذج الديمقراطية القائم الذي يفسح المجال لصيرورة تاريخية خلاقة.

لذلك يبدو ضروريًا في البداية تبديد سوء الفهم لدى المجتمعات الإسلامية للعلاقة بين الإسلام والحداثة وعدم تناقضهما، وإن توافر مناخ دولي فكري وسياسي يؤمن بحرية الحضارات والثقافات ويساعدها في تحقيق حرياتها مما يساعد في تبديد سوء الفهم المتبادل.

فعلينا ألا نغلق أبصارنا عما حققته المجتمعات الغربية من حضارة وتقدم. فمن يراجع تاريخ الشعوب الغربية المعاصرة، يدرك أن مسيرة التقدم الحضاري الحديث كانت مرتبطة ارتباطًا جدليًا في كل حقبة وعصر بتقدم شروط الحرية، أي بنجاح المجتمعات في انتزاع وتكريس المزيد من المبادرة والاستقلالية الفكرية والسياسية الفردية والجماعية، أي كانت تتقدم مواكبة لعملية بناء الإنسان والحقيقة الإنسانية. وبالعكس فإن جميع المكاسب والإنجازات المادية والتقنية والعلمية مهما بلغت عظمتها ودرجة تراكمها لا تستطيع أن تقاوم طويلا انحطاط الإنسان وانهيار قيمه المدنية والسياسية. لذلك علينا أن نتصالح مع الحرية بوصفها الطريق إلى النهضة والتنمية للمجتمعات المسلمة .

إن الديمقراطية هي التعريف العملي أو المؤسسي للحرية، أو بعبارة أخرى هي تنظيم ممارسة الحرية، والقبول بالديمقراطية لا يعني أبدًا إغلاق التفكير فيها، وإنما هي تحريض على كشف تعيناتها وطرائق تطبيقها بغية الوصول إلى الصيغة المثلى في التطبيق. ومهما يكن للديمقراطية من عيوب إذا ما نظرنا إليها بشكلٍ مجرد، فإن علينا أن نقارنها مع بدائلها. وحين نلاحظ المآسي التي ستأتي بها تلك البدائل، فإننا لن نتردد في الأخذ بالديمقراطية، فهي الأقل ضررًا من النظم الأخرى، وبحسب تعبير تشرشل فإن الديمقراطية هي أفضل الأنظمة سوءًا.

من غير شك فإن الديمقراطية في المجتمعات الغربية تطورت خلال تاريخ طويل وبعد حروب عالمية وأهلية طويلة. إنها جزءٌ من مفاهيم الحداثة التي تطورت خلال السياق الغربي.

وهنا في الحقيقة تمحور الفكر العربي خلال عقدي التسعينيات من القرن الماضي وبداية القرن الحادي والعشرين. فمع استقرار الأنظمة السياسية التسلطية الحاكمة لفترات طويلة من الزمن ونجاح الكثير من شعوب العالم في الانعتاق من الاستبداد السياسي مع موجات التحول الديمقراطي التي بدأت في جنوب المتوسط مع إسبانيا والبرتغال واليونان في منتصف السبعينيات، ثم التحول من الأنظمة العسكرية إلى نظم ديمقراطية في أمريكا اللاتينية، وأخيرًا موجة التحول الديمقراطي التي طالت كل دول أوربا الشرقية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٩١.. كل ذلك طرح أسئلة عميقة على الفكر العربي حول استعصاء فكرة الديمقراطية في العالم العربي.

ولذلك يمكن القول إن الكثير من الكتابات والتحليلات بدأ يدور حول معنى الديمقراطية، وآليات توطينها في المنطقة العربية، وهو برأيي ما يشكل المعلم الأبرز للكتابات العربية في العقد الأخير.

إن الكثير من الدراسات المتخصصة فيما يسمى «التحول الديمقراطي» يربط بين القيم الثقافية لمجتمع من المجتمعات والتي تعتبر لب الرأسمال الاجتماعي وبين صيرورة العملية الديمقراطية. فاستقرار مفاهيم من مثل التعددية والفردانية والمواطنة وحقوق الإنسان والمساواة داخل القيم العميقة للمجتمع يُعد عاملا حاسمًا لجهة التحول الآمن لهذا المجتمع نحو الديمقراطية. بدون ذلك ربما لن تستطيع «الديمقراطية الوليدة» أو الناشئة أن يتصلب عودها دون مرور وقتٍ طويل من الصراعات والشد والجذب بين مناصريها وأعدائها، والتي ربما تتجلى في: نزاعاتٍ مسلحة أهلية أو طائفية، وضعف المؤسسات الشرعية والدستورية. وربما الأخطر من كل ذلك: فقدان الأمن الشخصي للمواطن، بما يعني فقدان استقرار المجتمع والدولة معًا.

فالنظام الديمقراطي إذًا يكون أكثر أمانًا عندما تكون بناه وسيرورته منسجمة مع القيم الشعبية العامة والنخبوية أكثر منها متصادمة. لكن، ربما ينقلنا ذلك إلى تلك الثنائية التاريخية التي سادت فترةً لا بأس بها واستقرت داخل وعي النخب العربية وتتعلق بالربط بين السيرورة الديمقراطية ودرجة التطور الاقتصادي، وذلك عبر الربط بين درجة تطور الوعي الثقافي والديمقراطية.

وقد ركز الكثير من الباحثين على العلاقة الجدلية بين «القيم الثقافية» والديمقراطية في محاولة لتفسير فشل تحقيق الديمقراطية في البلدان غير الغربية. وقد استُخدم هذا المنهج التفسيري في تحليل غياب الديمقراطية في المجتمعات المسلمة والعربية تحديدًا. وقد كان أحد مكونات هذا الاتجاه في الأدبيات الغربية، يركز على مجموعة خصائص وصفات للشعوب العربية، منها: النفاق واللاعقلانية والأعراف المتعلقة بالشرف، وهي صفات وقيم تتناقض في مجملها مع الديمقراطية، وقد يعيد البعض ذلك إلى «الإسلام» بوصفه دينًا لا ينسجم مع الفكرة الديمقراطية لأنه لا يفصل بين الروحي والزمني.

بيد أن وجهة النظر هذه تنظر إلى الثقافة أو حتى القيم نظرة سكونية مستقرة غير قابلة للتبدل والتحول ولا تحاول النفاذ إلى الأصول الاجتماعية والسياسية التي أتاحت لمثل هذه القيم الظهور، هذا إذا سلمنا جدلا بمركزيتها وتأثيرها المحوري في الثقافة العربية، مما جعلها تسود وتشكل بؤرة أو حلقة تنطلق النظرة السياسية العربية منها.

ولذلك غالبًا ما تكون «الثقافة السائدة» أو «القيم الموجهة» متصفة بالسلبية والعجز بل أحيانًا بالعنف والإقصاء والرفض، بحكم أن المجتمع المغلق غالبًا ما يكون تربة خصبة لنمو ثقافة الرفض بوصفها نمطًا من أنماط الحماية تجاه النظام السلطوي القائم. وهو لذلك يرتد إلى روابطه ما قبل المدنية القبلية والعائلية والطائفية ويحتمي بها باعتبارها حصنًا أخيرًا ما دامت كل

الروابط المدنية الحقوقية والسياسية والفكرية قد جرى تدميرها وتحطيمها من قبل النظام الحاكم.

وهنا تكون عملية التحول الديمقراطي مسألة في غاية الصعوبة والحساسية، فمن المعروف أن البلدان التي لم يدمر الحكم السلطوي فيها قوى المجتمع المدني تكون فرص التحول السريع إلى الديمقراطية فيها أعظم بكثير من تلك البلدان التي إما سُحقت فيها هذه القوى وإما تنقصها القوة والحيوية لتبدأ فعلها. ففي البلدان الأخرى التي اتسمت قوى المجتمع المدني فيها بالقدرة على استعادة حيويتها ووحدتها من خلال بقاء قاعدة المجتمع المدني سليمة من حيث الجوهر كما في أوربا الجنوبية وخاصةً إسبانيا واليونان والبرتغال فقد كان الضغط الشعبي أكثر بروزًا، مقارنةً مع مناطق أخرى مثل أمريكا اللاتينية التي كانت قوى المجتمع المدني فيها أقل رسوخًا.

ولذلك غالبًا ما يسود شكل من أشكال الثقافة الانقسامية أو التجزيئية لا على أسس سياسية وإنما بناءً على اعتبارات دينية أو طائفية أو عرقية أو إثنية بحيث تصبح هذه الانقسامات أشبه بالكانتونات المعزولة غير القابلة للتجاور أو الحوار، وتكون المشتركات الوطنية الجامعة بين مختلف هذه الأطراف في حدها الأدنى، هذا إن لم تنعدم في بعض الأحيان ويكون ذلك مؤشرًا على بداية الدخول في حرب أهلية طويلة ومزمنة كما وجدنا في لبنان وبشكلٍ ما في الجزائر.

إن النقاشات التي تدور في العالم العربي اليوم هي بكل تأكيد ارتداد لتغيرات جوهرية جرت داخل المجتمعات العربية بدءًا من القرن العشرين كما شرحنا ذلك من البداية. ومع تبدل أو تغير اصطفاف الطبقات الاجتماعية مع نهاية القرن، فإن الأسئلة اليوم تدور حول قدرة هذه المجتمعات على الانفتاح للسماح بعملية مشاركة سياسية واجتماعية وثقافية أكبر من أكبر نسبة من المواطنين، وهو ما تركزه فكرة التحول الديمقراطي والصراع حولها اليوم في العالم العربي.

كيف سيُحسم هذا الصراع: عبر العنف أو من خلال الدخول في حروب أهلية أو عبر الاحتلال العسكري كما جرى في العراق وأفغانستان، أم عبر المفاوضات والحوار كما جرى في أكثر من منطقة من العالم؟ هو ما سيحدد مصير المنطقة العربية خلال العقود المقبلة.

الهوامش:

(*) باحث زائر في جامعة جورج واشنطن - الولايات المتحدة الأمريكية.

(١) فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق ١٨٦٠ - ١٩٢٠، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٩٣) ص٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٣.

(٣) نقصد بالعلماني هنا الشخص الذي ليس سليل إحدى العائلات ذات الإرث الديني، كما أنه خريج إحدى المدارس أو الجامعات الأوربية.

(٤) ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة د. مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٩) ص٢٣.

(5) Moshe Ma'oz, Attempts at Creating a political community in Modern Syria, in (Middle Eastern politics and Ideas: A History from with in) Edited by; Ilan pappe ad Moshe Ma,oz (London; New York;: Towris Academic Studies, 1997) p. 209 -212.

6- Ibid, p.212, 213.

(٧) فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية، [م، س]، ص٥٤.

(٨) لا أقصد بمفهوم «الطبقة» هنا المعنى الماركسي المحدد للمفهوم، بقدر ما أعني بها فئة من ذات المصالح المشتركة التي تنشأ على حساب فئة أخرى، ولا تقتصر على حقل إداري أو اقتصادي معين، وإنما تُسيطر بواسطة علاقاتها ومنافعها على معظم الشؤون الحياتية للمجتمع في مختلف جوانبه السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية.

(٩) فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية [م، س]، ص٥٧.

(10) Mosh Ma'oz Attempts to Create a political Community in Modern Syria, p. 212 -214.

(١١) فيليب خوري: أعيان المدن والقومية العربية]م، س[، ص٧٥.

(١٢) ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني [م، س]، ص٣٠. وللمزيد حول ذلك، انظر: مهيار عدنان الملوحي، معجم الجرائد السورية ١٨٦٥ - ١٩٦٥ (دمشق: دار الأولى للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢).

(١٣) المرجع نفسه، ص٣٢.

(١٤) انظر ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٦٥)، وأيضًا جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، حلقة حلب (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٤).

(١٥) لقد ذهب الزهراوي إلى حمص بعد حادثة التجديد الشهيرة في ١٩٠١ ثم هرب إلى مصر في عام ١٩٠٢.

(١٦) ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، [م، س]، ص ١٠٨.

(١٧) فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية، [م، س]، ص١٠١.

(١٨) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ - ١٩٣٩)، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [د، ت]، وعلي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٧٨ - ١٩١٤) (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٥٥).

(١٩) فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية [م، س]، ص١١١.

(٢٠) للمزيد حول الأصول الاجتماعية لهؤلاء العلماء وتأثيرهم في المجتمع السوري في تلك الفترة، انظر: ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، ١٩٩٩).

(٢١) انظر: فيليب خوري، أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق ١٨٦٠-١٩٢٠، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٣).

(٢٢) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥) .

(٢٣) د. محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٣) ص ٣٠.

(٢٤) نقلا عن: عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨) ص٩٥- ٩٦.

(٢٥) أخرجه أبو داود بسندٍ صحيح.

(٢٦) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، كتاب الهلال، سبتمبر/أيلول ١٩٦٠.

(٢٧) برهان غليون، فلسفة التجدد الإسلامي، ضمن كتاب (الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر)، (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١) ص ٨٦.

(٢٨) ساد جدل كبير حول استخدام الجابري لفظ «العقل العربي» بدءًا من التشكيك بإمكانية وجوده وانتهاءً بالتساؤل عن قدرة هذا العقل على الفعل والتأثير في المجتمع العربي، وهل بإمكاننا قراءة الواقع العربي انطلاقًا مما تنتجه نخبته الفكرية فقط ؟، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي- ١ -(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤) وهذا ما دعا بعضهم لرفض مصطلح «العقل العربي» واستخدام «الذهنية العربية» بدلا عنه انظر: فؤاد اسحق الخوري، الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣).

(٢٩) انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠) وبالطريقة نفسها تقريبًا وجدنا عبد الله العروي في كتابه مفهوم العقل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦) يؤرخ للفكر العربي في أزمنته المختلفة وفقًا للآلية التي تعامل بها المفكرون العرب مع العقل ومفهومهم عنه، لا سيما محمد عبده وابن خلدون.

(٣٠) انظر: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).

(٣١) علي مبروك، النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية، ضمن كتاب (النزعة الإنسانية في الفكر العربي: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط) تحرير عاطف أحمد (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩) ص١٤٥.

(٣٢) حامد خليل، أزمة العقل العربي (دمشق: دار كنعان، ط١، ١٩٩٢) ص ٥.

(٣٣) د. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧) ص٦٧.

(٣٤) المرجع نفسه، ص١٤٦.

(٣٥) المرجع نفسه، ص٨٤.

(٣٦) انظر: محمد آركون في كتبه، نقد العقل الإسلامي (باريس، ١٩٨٤)، وقد ترجمه إلى العربية هاشم صالح تحت عنوان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦) وأيضًا: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧) والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠) وقضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩) وأخيرًا: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

(٣٧) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي ١-(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤).

(٣٨) المرجع نفسه، ص٥.

(٣٩) على قدر ما يبدو مشروع جورج طرابيشي في «نقد نقد العقل العربي» جذريًا ونقديًا لمشروع الجابري فإنه يقف على الأرضية نفسها ويناقشه وفق الأسس نفسها التي انطلق منها الجابري، انظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧) والجزء الثاني المتمثل في: إشكاليات العقل العربي (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨) وهذا ما يؤكده طرابيشي نفسه عندما يعتبر نفسه قمرًا يستمد نوره من الجابري - الشمس.

(٤٠) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨٧) ص٢٥٠.

التحدي والاستجابة في التفاعل مع الغرب: نماذج وخبرات

د. وائل مرزا(*)

مقدمة: دور «الثقافي» في عمليات التحدي والاستجابة

كثيرًا ما تفرض الأحداث والوقائع نفسها في واجهة المشهد الحضاري عندما يتعلق الأمر بقضايا التفاعل بين الأمة والغرب، في حين تنزوي العناصر الثقافية الكامنة وراء تلك الوقائع خلف المشهد. يحصل هذا غالبًا بطريقة تصعبُ معها عملية فرز تلك العناصر وقراءتها قراءةً تبيّن أهميتها الحاسمة في صناعة الأحداث وتشكيل المشهد بأسره. وغالبًا ما تضيع في خضمّ تلك العملية القدرةُ على تفكيك وقراءة معادلاتٍ ثقافية معقّدة تكون في حقيقتها الدافعَ الأصلي للمواقف والتصريحات والقرارات والممارسات التي تظهر على السطح وتشغل الناس. وتبدو الأحداث والوقائع وكأنها حتميةٌ تاريخية لا تقبل التغيير والتبديل، وما من خيارٍ للإنسان سوى التعامل معها كما هي من خلال ردود الفعل، أو في أحسن الأحوال عبر حسابات اللحظة الراهنة، بعيدًا عن البحث في أسبابها ومقدّماتها وجذورها الثقافية.

هذه مفارقة يندر وجود مثلها في التاريخ الإنساني. حيث يمارس الإنسان فيما يُسمى بـ(عصر السرعة) عملية هروبٍ ضخمة إلى الأمام من خلال التركيز على الآني واللحظي، والانغماس فيه دون التفكير في خلفياته أو مستتبعاته. يحصل هذا بتبريره نظريًا عبر مزيجٍ غريب من شعارات الحداثة وما بعدها، أو عمليًا عبر انغماسٍ متزايدٍ في أسباب ووسائل الرفاه المادي الناتج عن متواليةٍ هندسية ضخمة في مجال الاختراعات التقنية التي لم تعد العلوم الاجتماعية قادرة على استيعاب دلالاتها وآثارها في الواقع الإنساني. يذكرنا هذا بعبارة عالم الاجتماع الأمريكي فيليب سلاتر منذ زمن حين قال: «الحضارة الغربية أشبه بإنسان يركض بسرعة متزايدة في نفقٍ خالٍ من الهواء بحثًا عن مزيدٍ من الأكسجين. يمكنك أن تقول له بشكلٍ منطقي بأنه سيعيش فترة أطول إذا ما أبطأ في سرعته، ولكن من غير المرجح أن يفعل ذلك»[1]. وفي جميع الأحوال، تكون النتيجة واقعًا بشريًا منبتًّا عن التفكير في القضايا والأسئلة الكبرى المتعلقة بسبب وجود الإنسان على هذه الأرض وطبيعة دوره فيها.

تزيد تلك الممارسة من حجم التحديات البشرية داخل المجتمعات نفسها، أو بين المجتمعات المختلفة، وذلك من خلال زيادة الخلل في المنظومات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تتأثر بها. الأمر الذي يُبرز على المستوى الإنساني العام حضور تلك التحديات التي لا تفتأ تحاصر البشرية من كل جانب، ويُضعف قدرة الإنسان على صياغة أنماط استجابة مناسبة لها.

يحدث هذا في الفضاء الغربي كما يحدث تمامًا في الفضاء الإسلامي، بمعنى أن تجليات التحدّي وتجليات الاستجابة تشمل الفضاءَين ولا تقتصر على أحدهما دون الآخر. وإن كان التعبير عن الظاهرة المذكورة يتبلور عمليًا بقوالب وأشكال مختلفة تنسجم مع النسق الثقافي العام لكلٍ من الفضاءَين المذكورين. هذه مسألةٌ لابد من الاعتراف بها من اللحظة الأولى. فحديثنا عن موضوع التحدي والاستجابة في مسألة العلاقة مع

الغرب يتعلق في جانبٍ كبير منه بالقدرة على تحليل تلك العلاقة إلى عناصرها الثقافية قدر الإمكان، وإلى محاولة تفسير العلاقة على ذلك المستوى الثقافي، لأن هذا يوفر الأرضية لطرح أنماط للاستجابة تكون أقدر على التعامل مع التحديات.

بتعبيرٍ آخر، تواجه الأمة تحديات الخارج وهي تعاني تحديات داخلية على مستويات عديدة تسهم في إضعاف قدرتها الذاتية على مواجهة التحديات الخارجية، وعلى خلق أنماط استجابةٍ فعالة للتعامل مع تلك التحديات. والغفلة عن «الثقافي»[٢] بكل عناصره تلعب دورًا رئيسًا في هذا الموضوع. لكن الغرب بدوره يواجه تحدياتٍ ربما من الواضح أن للمسلمين دورًا مقدرًا فيها. نقول هذا بحكم استقراء الواقع العملي، وبعيدًا هنا عن الأحكام القيمية. لكن الواضح أيضًا أن الغرب نفسهُ يغرق في خضمّ تحدّيات ذاتية كبرى، وأيضًا على جميع المستويات. وهي تحدياتٌ تُضعف قدرته على مجرد التفكير أحيانًا بأنماط استجابةٍ موضوعية تُحقق مصلحته ومصلحة البشرية. وهنا أيضًا، تشكل محاولات القفز على «الثقافي» وتجاهله سببًا رئيسًا من أسباب المشكلة.

نحن إذًا أمام ظاهرةٍ تكاد تكون عامةً. حيث يتوارى «الثقافي» بأغلب عناصره ومكوناته في الغرب على استحياء في عمق الضمير الإنساني على المستوى الفردي، ويجري إخفاؤه على المستوى الاجتماعي والسياسي تحت شعارات الحداثة والعقلانية و(الترشيد) العلماني، والتي تُنكر نظريًا دور كثيرٍ من مكونات «الثقافي» في تشكيل الواقع، وبالتالي في ظهور التحديات، خاصة حين يتعلق الأمر بقضايا مثل الدين والهويات والمرجعيات، رغم دورها الحساس في تكوين تلك التحديات[٣]. وهي قضايا تمثل عناصر أساسية في الحالة الثقافية، وستركّز عليها هذه الدراسة بشكل كبير.

أما في واقع الأمة فإن عملية تغييب «الثقافي» تتجلّى بشكلٍ مغاير. إذ يبدو أن معظم القضايا التي تهمّ أبناءها وتشغلهم، إن لم تكن كلها، تمثل تعبيرًا عن أحد مكونات «الثقافي» بشكلٍ أو بآخر. خاصة حين يتعلق الأمر أيضًا بعناصر الهوية والدين والمرجعيات. لكن الفوضى العارمة التي تعيشها الغالبية العظمى من مجتمعات الأمة على مستوى عالم الأفكار وفي الواقع المعيش تعوق إمكانية طرح الموضوع والتفكير فيه بشكلٍ واعٍ ومباشرٍ بين عامة أفرادها. لهذا، تبدو أي طروحات لفهم الإشكاليات الذاتية المتعلقة بهذه العناصر ممارسةً نخبوية متعالية على هموم الناس اليومية، وترفًا فكريًا وأكاديميًا لا حاجة إليه في خضمّ إلحاح الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الطاحنة. وتخفّ تحت حدّة الضغوط الداخلية والخارجية درجة المراجعات والنقد الذاتي الذي يجب أن تمارسه الأمة بدعاوى مختلفة. ويبرز بالمقابل الانشغال الهائل بـ«السياسي»[٤]، وكل ما يحيط به من مفاهيم تقليدية سائدة، بحيث يُعتبر من قِبل الأغلبية على أنه أمّ الحلول لكل الأزمات والمشكلات، سواء على مستوى التحديات الداخلية، أو تلك التي تتعلق بالتفاعل مع الغرب منها.

لهذا، نؤكد من البداية أهمية إظهار دور العامل «الثقافي» في جدلية العلاقة مع الغرب من ناحية، وضرورة ممارسة عمليات النقد والمراجعة فيما يتعلق به في الفضاءين الحضاريين، وهو ما سيكون مجال تركيز هذه الورقة.

حين يفرض «الثقافي» نفسه

ثمة ظاهرة جديدة بدأت تبرز إلى السطح خلال السنوات الأخيرة، وهي تستحق الانتباه وتتمثل في أن «الثقافي» بجميع عناصره، وخاصة تلك المتعلقة بالهوية والدين، بدأ يفرض نفسه على الواقع الإنساني في كل مكان بشكلٍ أكثر وضوحًا. وظهر هذا جليًا في مسألة العلاقة بين الأمة والغرب، وما أفرزته وتفرزه من أنماط للتحدي والاستجابة من قِبل الطرفين.

فإلى ما قبل أعوام قليلة، كانت مظاهر التفاعل الحضاري بين المسلمين والغرب تعبّر عن نفسها في ضمير كلٍ من الإنسان المسلم والإنسان الغربي على شكل وقائع وأحداث كبيرة وضخمة. لن نعود هنا بالتفصيل إلى الماضي السحيق، حيث بدأت تلك العلاقة بالتماسّ بين الحضارتين على مستويي الصراع والتعارف في القرون الهجرية الأولى، مرورًا بالحملات الصليبية المعروفة، وانتهاءً بالاحتلال العسكري الذي عاشت تجربته معظم الشعوب الإسلامية على يد الغرب تحديدًا. فرغم أهمية استصحاب معطيات تلك الفترة في عملية التحليل، غير أن استيعابها كاملةً في هذه الدراسة بحجمها المطلوب سيكون مستحيلا. مع الاعتراف بأن الموروث التاريخي لتلك العلاقة، بكل ملابساته ونتائجه، وأنماط التحديات التي طرحها، وأنماط الاستجابات التي حاولت مواجهتها، سيبقى مكونًا أصيلا من مكونات الذاكرة التاريخية للشعوب في المنطقتين. وبالتالي، فإنه لايزال يؤثر في رسم أطر العلاقة النفسية والفكرية والعملية بين تلك الشعوب. وهذه نقطة سنعود إليها مرارًا وتكرارًا في هذا التحليل على وجه التأكيد.

لكننا نهدف هنا تحديدًا إلى الإشارة إلى بروز ظاهرة جديدة تتمثل في ازدياد قوة العناصر الثقافية على الحضور العلني والمباشر فيما يتعلق بعملية التفاعل بين الأمة والغرب. فقد كانت أنماط المواجهة مع الغرب بالنسبة للمسلمين تُختصر في عناوين كبيرة من قضية فلسطين، مرورًا بمسائل التبعية السياسية والاقتصادية، وصولا إلى الحروب العسكرية وما يسمى بـ(الحرب على الإرهاب) بعد أحداث سبتمبر عام ٢٠٠١م في أمريكا، واحتلال أفغانستان والعراق، وما إلى ذلك من عناوين معروفة. أما في الآونة الأخيرة فقد صارت أنماط المواجهة تُعبّر

عن حضورها الثقافي المباشر والواضح من خلال فرض نفسها على الحراك الإعلامي وفي الفضاء العام، بعد أن كانت تلك العناصر تتوارى في أغلب الأحيان خلف ضجيج العناوين الضخمة التي تشغل بذاتها وتفاصيلها الرأي العام في الفضاءين الحضاريين المذكورين. والذي حصل نتيجة هذه النقلة أنها بلورت أنماط التحديات الكبرى بينهما في أمثلة محددة يسهل رؤية عنوانها الثقافي على اختلاف تجلياته، كما تسهل رؤية نمط الاستجابة لها بالطريقة نفسها. وقد يكون من الضرورة بمكان الانتباه بشكلٍ أكبر إلى طبيعة وملامح النقلة المذكورة في أوساط الباحثين، إذ يمكن أن تصبح مفرق طريق في دراستنا لموضوع العلاقة مع الغرب للأسباب المذكورة أعلاه.

وبما أننا نحاول رصد الواقع، فسنناقش هنا بعض أنماط التحديات والاستجابة المعاصرة في جدلية العلاقة مع الغرب، والتي تتعلق بمسائل الهوية والدين تحديدًا، وما له علاقة بهما من فعاليات ونشاطات فكرية وإعلامية على مستوى الأفراد والمؤسسات، من خلال نماذج متنوعة طرحت نفسها على ساحة الواقع خلال الأعوام القليلة الماضية. وذلك من منطلق القناعة بأولوية وأهمية هذه الأنماط في تلك الجدلية، وأن فهمها بشكلٍ منهجي قد يساعد على تصحيح العلاقة المذكورة قدر الإمكان.

• أولاً- في أنماط التحديات

لمزيدٍ من التحديد والإيضاح، يمكن القول بأننا سنتجاوز في الطرح التالي ما يمكن أن يدخل مباشرة تحت عناوين التحدي السياسي والاقتصادي والعسكري. وبالتالي، فستُحيلنا هذه المقاربة للتركيز على نوعين من التحديات. يتعلق الأول بالوجود الإسلامي في الغرب؛ حيث باتت مظاهر وتجليات هذا الوجود عنصرًا رئيسًا في أي محاولة لدراسة أنماط التحدي وخاصةً في الإطار الثقافي الذي يهمنا هنا. ويزداد هذا العامل أهميةً إذا أخذنا بعين الاعتبار أشكال الاستجابة الغربية له، والتي لم تعد تنحصر بتأثيرها في فضائه الجغرافي والثقافي على الإطلاق، وإنما أصبحت مفاعيلها وارتداداتها تشمل دائرة الأمة في كل مكان.

أما النوع الثاني من التحدي فيكمن في التحدي الذاتي الداخلي المتعلق بالراهن الثقافي للأمة. خاصة في إطار قدرتها المنهجية على فهم الواقع الغربي المعقّد بشكلٍ شمولي وموضوعي يمكّنها من الفرز الدقيق للعوامل الثقافية التي تُشكّل ذلك الواقع؛ حتى يتحقق شرط فهم الظاهرة قبل الانتقال للحكم عليها والبحث عن طرق التعامل معها.

١- تحدي الهوية في سياق العلاقة مع الغرب

تظهر قضية الهوية في الواقع المعاصر كأبرز العناصر الثقافية التي تلعب دورًا مهمًا في رسم طبيعة العلاقة مع الغرب، وتحديدًا في توليد جملةٍ من التحديات الكبرى التي تؤثر في تلك العلاقة. يتجلى هذا التأثير في عدة أشكال، منها ما له علاقة بالوجود الإسلامي في الغرب بتفاعلاته المختلفة، ومنها ما يتعلق بالحضور العالمي المتزايد للإسلام والمسلمين وقضاياهم والأحداث المتعلقة بهم. لكن العامل الأول سيكون بؤرة اهتمامنا في هذا المجال، وبحيث يمكن أن نرصد بعد ذلك شيئًا من مقتضياته فيما يتعلق بالعامل الثاني.

لم تبرز إشكالية الهوية في الغرب وتطرح نفسها بهذه الدرجة من الوضوح كما حصل في الأعوام القليلة الماضية. لكن ثمة فارقًا في الموضوع بين أوربا وأمريكا لابد من الإشارة إليه. فوجود الإسلام والمسلمين يلعب دورًا رئيسًا في مسألة الهوية في القارة الأوربية بشكل عام، وفي القسم الغربي منها خصوصًا. بالمقابل، يشكل الواقع الأمريكي ظاهرة أكثر تعقيدًا عند الحديث عن مسألة الهوية. فالإسلام والمسلمون ليسا سوى جزء من مشكلة في غاية التعقيد ترتبط بجملة التحولات الاجتماعية والثقافية التي يشهدها ذلك البلد/ القارة. ومن هنا، سنأخذ هذا الفارق بعين الاعتبار في الصفحات التالية.

أ- السياق الأوربي لتحدي الهوية

يبدو الأمر في أوربا أقرب للمفارقة. فشعوبها تسعى إلى التقارب والاندماج من باب الشعور بالمصلحة الاقتصادية والسياسية التي تنتج عن مثل تلك العملية. وقد وصلت تلك المساعي إلى حدّ تشكيل الاتحاد الأوربي الذي بدأ بستة بلدان وبلغ عدد دوله حتى الآن ٢٧ دولة. لا ننسى أن دول أوربا خاضت على مدى قرون حروبًا طاحنة فيما بينها، وأنها شهدت صراعات عرقية وإثنية كانت بعض تجلياتها من أبشع ما شهده التاريخ البشري. بل قد يكون ظهور الدولة القومية في أوربا بحدّ ذاته نوعًا من أنواع التنظيم السياسي والإداري للمشاعر العرقية والإثنية بغرض حشدها للتميز عن الآخر المختلف عرقيًا وإثنيًا، ومحاربته عندما تقتضي الحاجة ذلك[٥].

رغم هذا، يظهر واضحًا أن إدراك أهمية المصالح الاقتصادية والسياسية نجح في دفع تلك العناصر الثقافية إلى منطقة (اللاوعي) لدى الإنسان الأوربي، وفي مواراتها بحيث لا تظهر باعتبارها عاملا في صناعة الواقع خلال العقود الأخيرة. كان العامل المذكور يُعلن حضوره في حالات نادرة كما كان الحال في صراع الكاثوليك والبروتستانت في أيرلندا الشمالية، ومساعي إقليم الباسك للانفصال في إسبانيا. لكن، يمكن القول بشكلٍ عام إن أوربا أفلحت لبضعة عقود في وضع مسألتي الهوية والدين على هامش الفضاء العام. وحصل ذلك من خلال ترتيبات سياسية وقانونية ظهر خارجيًا أنها قادرة على التعامل معهما نهائيًا، في حين أظهرت تطورات السنوات القليلة الماضية أن مثل هذه الترتيبات عملت فقط على تغطيتهما مرحليًا. بل

ربما يمكن القول إن الترتيبات المذكورة أسهمت لاحقًا في إظهار حجم التحدي الثقافي وإذكاء نار غلوائه كما سنرى بعد قليل.

وفي عقود الرخاء في أوربا بعد الحرب العالمية الثانية، احتاج كثير من بلدانها لأيدٍ عاملة رخيصة تعمل تحديدًا في مجالات متواضعة كان الإنسان الأوربي زاهدًا فيها بحكم قدرته على الانشغال بما هو أفضل منها[٦]. في هذه الأجواء، تصاعدت الهجرة إلى أوربا وكان للمسلمين فيها نصيبٌ كبير، خاصة من الهند وباكستان وتركيا وبلاد المغرب العربي. ورغم التقديرات المتفاوتة فقد وصلت أعدادهم مؤخرًا في القارة بأسرها إلى أكثر من ٥٠ مليون إنسان، منهم أكثر من ١٥ مليونًا داخل دول الاتحاد الأوربي[٧] ولا تدخل تركيا بطبيعة الحال في حساب هذه الأرقام.

ومع ازدياد ظهور المسلمين في أوربا، وترسيخ وجودهم من خلال كثير من المؤسسات والرموز التي تشمل المباني والأزياء وأشكال العبادة وغيرها، خرجت عناصر ثقافية تتعلق بالهوية والدين والمرجعيات من سُباتها الزمني في ضمير الإنسان الأوربي، وباتت تفرض وجودها على واقع العلاقة بين المسلمين والغرب كنمطٍ رئيس من أنماط التحدي التي تتلبّسُ تلك العلاقة. وبدأ هذا الإنسان الذي يُفترض أنه الإفراز المثالي لشعارات التعددية والانفتاح والمساواة يشعر بالخطر على ما يرى أنه هويته التي تحكم نمط حياته في نهاية المطاف.

ثمة مفارقة ثقافية يجدر الوقوف عندها هنا. فقد كان التحليل السائد بأن نمط الحياة لدى إنسان الحداثة ينبثق من حسابات عقلانية (راشدة) Rational Calculations، وهي حسابات مادية بحتة، لا علاقة لها من قريب أو بعيد بأي عنصرٍ ثقافي يتعلق بالأخلاق والقيم والمبادئ والمرجعيات المرتبطة حكمًا بالهوية والدين[٨]. ونحن مع قناعتنا بمنطقية هذا التحليل وقدرته على تفسير الظاهرة، إلا أننا نجد في التطورات الأخيرة ما يمكن إضافته إلى الطرح المذكور. إذ لا يمكن إنكار العامل الاقتصادي في الردّة التي يشهدها إنسان الحداثة الغربي نحو تضخيم مسألة الهوية. خاصةً مع الأزمة الاقتصادية العالمية الطاحنة الأخيرة التي أصابت عشرات الملايين في دولٍ كانت تُعتبر من مفاخر إنجازات النظام الاقتصادي العالمي، إن لم تكن من (معجزاته). بمعنى أن ذلك الإنسان وجد بناء على الحسابات العقلانية واقعًا جديدًا يرتسم أمامه، من ملامحه تناقصُ فرصة في الحصول على العمل من ناحية، وحصول المهاجرين على نسبٍ كبيرة من ميزانيات المعونات الاجتماعية من ناحية ثانية. وأدت هذه المسائل مع غيرها من العوامل الاقتصادية إلى تحفيز مشاعر الخوف من وجود (الآخر) على الأرض الأوربية. ولكن، ماذا يعني أن تقود هذه المشاعر إلى إيقاظ مشاعر (الهوية) العرقية والدينية تحديدًا؟ ألا يعني أن مثل تلك العناصر الثقافية متجذرةً بوصفها مكونًا رئيسًا من مكونات الشخصية الإنسانية عمومًا، والشخصية الأوربية التي نتكلم عنها على وجه الخصوص؟ بل ألا يمكن القول إنها تبدو وكأنها خط الدفاع الأخير عن وجود ذلك الإنسان، وليس فقط عن نمط حياته المعاصر؟

من الممكن القول بأننا نتحدث هنا عن شرائح من المجتمعات الأوربية لاتزال تشكل أقليةً من سكانها. لكن الظاهرة المذكورة تتصاعد نوعيًا وكميًا، وتعبّر عن نفسها بأساليب وطرق متنوعة لم تكن معروفة من قبل. كما يلفت النظر فيها ذلك التركيز الكبير على الرموز التي تُعبّر بطريقة وأخرى عما هو «ثقافي» سواء كان الأمر يتعلق بخيار اللباس كما هو الحال مع قضيتي الحجاب والنقاب، أو يتعلق برموز الإسلام كدين، كما هو الحال مع موضوع مآذن المساجد في سويسرا.

ظهرت القضية بشكل صارخ مع العام ٢٠٠٣م حين طُرح في فرنسا قانون يسمى قانون «صيانة العلمانية» يمنع ظهور الرموز الدينية في الأماكن العامة، وقد جاء أساسًا بوصفه رد فعل على غطاء الرأس أو (الحجاب) الذي ترتديه المرأة المسلمة في فرنسا. ولإبراز الجانب الثقافي في الموضوع، سننقل فيما يلي فقرات معبّرة مما كتبه الناقد الدكتور عبد الله الغذامي[٩] عن هذا القانون: «..ولقد كانت اللجنة التي يرأسها برنار ستازي، وهو وزير سابق وشارك فيها عشرون عضوًا وُصفوا بالحكماء، كانت هذه اللجنة قد اتخذت من العلمانية أساسًا للنظر في موضوع الحجاب، ورأت أن العلمانية هي قانون فرنسي منذ عام ١٩٠٥ حيث يؤكد فصل الدين عن الدولة، ورأت اللجنة أن العلامات الدينية الظاهرة تهدد فكرة العلمانية في فرنسا، وأن وجود مهاجرين مسلمين يحملون علامات دينهم الخاص يعد علامة على عدم الاندماج، لذا طرحت اللجنة مفهوم صون العلمانية وهذا يقتضي منع العلامات الظاهرة، وخصت بذلك الحجاب والصلبان الكبيرة والقلنسوة اليهودية، ولنا أن نتناسى الصلبان والقلنسوة لأنهما موجودان في فرنسا منذ قرون وقبل قانون عام ١٩٠٥، وأثناءه وبعده، ولم يكونا موضع سؤال، كما أنهما لم يكونا موضع نقاش قبل لجنة ستازي، ومن الواضح أنهما أُدمجا في التقرير للتهرب من تهمة العنصرية ضد الإسلام، والأمر في حقيقته محصور في الحجاب، فهو القضية وهو السؤال. والحجاب لباس وهو لهذا علامة ظاهرة تدل على هوية وعلى تميز، وهنا يأتي لب القضية، ويبدأ السؤال عن حقوق الفرد في التميز والاختلاف وعن حقوقه في أن يمتلك ثقافة خاصة ودينًا خاصًا...».

ينتقل بعدها الغذامي ليحلل الموضوع من مدخل ثقافة الصورة قائلا: «هنا تبدو قيمة الصورة ومدى أثرها في تحديد المواقف واستنهاض التأويل المضاد، وستظهر الثقافة وما تخفيه

من أنساق مضمرة.... ومع تقرير ستازي عن صون العلمانية تتكشف القيم النسقية الدافعة للموقف. وأولها صيغة (صون العلمانية) وهي صيغة فقهية تأخذ بعدها الاصطلاحي من اللاهوت التقليدي في حماية المؤسسة من الآخر المختلف.... وليست لجنة الحكماء مع ستازي سوى لجنة لاهوتية تصنع فقهًا تقليديًا بلبوسٍ جديد، وهي نسقٌ ثقافي يكشف عن التخوف من الآخر المختلف ويكشف عن ذاتٍ لا تحمي نفسها إلا عبر قمع الآخر.... والمسألة هنا تمس مبدأ العلمانية باعتبارها أساسًا ثقافيًا وحضاريًا وهل للعلمانية أن تكون بوتقة صاهرة، وإذا عجزت عن الصهر فماذا يكون الموقف، وهل من الحق أن يجري فرض الانصهار قسريا، وهل العلامات الثقافية تحمل مضادًا ثقافيًا بحيث يصبح معه لبس الحجاب مثلا إعلان ثورة على نظام الدولة..؟ وهل الحجاب لكونه علامة دينية، مضاد للعلمانية..؟ لو قال قائل إن العلامة الدينية هي شيء مضاد للعلمانية فهذا معناه أن العلمانية دين آخر له مقدساته الناسخة لما سواها، وأن العلمانية مضاد ديني لأي دين آخر..».

وينتهي الغذامي بعدها إلى استخلاص دلالات حضارية للموقف الفرنسي تعبر عن موقفها الثقافي في العالم المعاصر، فيقول: «وفرنسا في فعلتها هذه لا تختلف عن الفعل الثقافي النسقي لأي ثقافة محافظة حينما تجنح الثقافة المحافظة إلى حماية نفسها من الآخر المخالف عبر تشويه الغازي ووصفه بصفات تجعله خطرًا ومهددًا للذات لكي تستنفر قوى الحراسة الذاتية وتبدأ في إقصاء الآخر وإلغاء أثره.... ولا شك أن فرنسا تمر بعقدة ثقافية حالية حيث تشعر بتأخرها مقارنة بالمد الثقافي العالمي والأمريكي خاصة، لذا فإنها تعبر عن هذا الحس بالتأخر عبر طريقين، أحدهما في تكثيف الدعوة للفرنكفونية والسعي لخلق تجمع فرنكفوني عالمي لبث الثقافة الفرنسية في دول ترى أنها ذات قابلية لذلك، والثاني هو رفضها الآخر الداخلي المختلف، وكذا محاولة تنقية اللغة الفرنسية من شوائب الدخيل الإنجليزي. وهي هنا تعمل الشيء ونقيضه، ففي حين تحصن نفسها ضد الآخر الأمريكي والآخر المسلم فإنها تبيح لنفسها أن تبشر بذاتها الثقافية وتقدم هذه الذات على أنها نموذج رفيع للثقافة البشرية. وتلك هي سمات النسقية الثقافية؛ حيث يجري تنزيه الذات وتزكيتها في مقابل تشويه الآخر والتخويف منه. لذا فإن الظاهرة الفرنسية هي ظاهرة ثقافية تحتاج إلى تمعن كبير من أجل نقد السلوك الثقافي العلماني حينما يخرج عن علمانيته ويجنح إلى لاهوتية جديدة، متوسلا بحيلٍ ثقافية ومفردات مصطلحية ظاهرها صحيح ومضمرها نسقي، وهذا الفعل على وجه التحديد -إذا لم يُنتقد- فإنه سيتحول إلى مبرر ثقافي لأي ديكتاتورية عالمية لكي تقمع تحت مسمى العلمانية والديمقراطية وتسمي الانصهار القسري تحضرًا ومسلكًا علمانيًا محترمًا».

نحن إذًا هنا بإزاء عامل ثقافي بامتياز يشكل الجذر العميق لتحدي الهوية الذي يواجهه المسلمون في سياقه الأوربي. وتتضح أبعاد التحدي المذكور حين يُصبح الحل الوحيد المطروح أمامهم للتعامل مع الموقف متمثلا في عملية الاندماج. والحديث هنا لم يعد عن اندماج يتعلق باحترام قوانين الدولة ومؤسساتها، وبالانخراط في فعاليات الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها، وإنما أصبح يمثل إلغاءً كاملا، في الحالة الفرنسية على الأقل، لكل مقومات الهوية الأصلية في عملية سماها مراد هوفمان بـ(شَرَك التمثّل) الذي يقتضي أن «يذوب المسلمون بالتدريج في المجتمعات الغربية تمامًا».(١٠)

ورغم أن المسلمين في أوربا يطرحون خيار الاندماج بمعناه المتمثل في «احترام قانون البلد الذي يقيمون به والتعاون مع الأكثرية ككتلة متميزة من أجل عملية مشتركة لبناء مجتمع مثالي» كما يقول هوفمان، إلا أن دور الدين بحدّ ذاته في كل بلدٍ أوربي وتفاوت طبيعة علاقته بالدولة يقف أحيانًا عائقًا أمام ذلك الاندماج بأغلب تعريفاته ومتطلباته.

وهذا ما يجعل باحثًا مثل يحيى اليحياوي يقول: «إن المشكل الذي حال، أو قد يحول، دون «أوربَنَة» الإسلام لا يبدو متأتيًا من ممانعة لدى المسلمين لتمثل مبدأ فصل الديني عن السياسي، ولكن بالأساس لطبيعة العلاقات بين الدولة والكنيسة داخل كل بلد أوربي على حدة. فإذا كان مبدأ حرية التعبد مضمونًا بكل دول أوربا، فإن فصل الدولة عن الكنيسة ليس هو القاعدة العامة دائمًا، وبالتالي، يبقى إشكال تنظيم المسلمين الأوربيين، وأجندات مطالبهم مرتبطين بالهندسة المؤسساتية لعلاقة الدولة بالديانات حيث يعيشون، ويتعايشون».(١١)

لا نوافق الباحث في أن هذا هو العامل الرئيس في القضية، ولا في مبدأ القبول بفصل الديني عن السياسي بوصفه تعبيرًا عن عملية الاندماج؛ لأن الاندماج الموضوعي يقتضي على العكس من ذلك الانخراط في العملية السياسية على اعتبار أنها واحدةٌ من فعاليات الحياة التي لا يمكن تحقيق عملية الاندماج ابتداءً بعيدًا عن ممارستها. لكن من الواضح أن العامل الثقافي الداخلي كان يلعب دورًا في رسم أطر العلاقة مع الإسلام والمسلمين في أوربا.

يأتي في هذا الإطار مثلا أن مناقشة قانون منع النقاب في بلجيكا، ثم إقرار القانون المذكور في شهر مايو من العام الفائت ٢٠١٠م جاء في خضمّ أزمة سياسية طاحنة أعاقت تشكيل الحكومة البلجيكية لمدة شهور، وكانت خلفيتها الأساسية عرقية تتمثل في رغبة حزب (إن ڤي إيه) الذي يمثل إقليم فلاندرز الشمالي الناطق بالهولندية في تقسيم بلجيكا(١٢). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حالات ارتداء النقاب لا تتجاوز العشرات من عَديد الجالية الإسلامية الضخمة في بلجيكا فإن السؤال يُصبح

مشروعًا عن سبب التركيز وسط أزمة سياسية محلية على هذه القضية (الهامشية). لكن الإجابة تصبح واضحة حين نتذكر قاعدة ثقافية واجتماعية تتمثل في أن التخويف من الآخر المختلف كليًا يكون في كثيرٍ من الأحيان مدعاةً لتأكيد (ذاتية) محلية، قد يكون فيها هي نفسها بعضُ عناصر الاختلاف، لكن التعامل مع مشكلات الاختلاف على هذا المستوى يُصبح أسهل عند صرف الأنظار إلى المستوى الأعلى من الاختلاف مع ذلك الآخر.

وحين نعلم أن نسبة تتراوح بين ٢٥ - ٣٣٪ من سكان العاصمة بروكسل هم من المسلمين، وأن أكثر سبعة أسماء للمواليد شيوعًا في العاصمة عام ٢٠٠٩ كانت على التوالي: محمد، آدم، رايان، أيوب، مهدي، أمين، حمزة[١٣]. وحين نتذكر أن بروكسل هي عمليًا عاصمة الاتحاد الأوربي، فإن فهم الظاهرة من جانبها الثقافي يصبح أكثر إمكانًا. إذ يمكن تصور الذعر الثقافي من الرمزية الكامنة في أن تُصبح عاصمة الاتحاد الأوربي ذات غالبية مسلمة، وهي رمزية يشعر الأوربي بأن لها في المستقبل تبعاتٍ عملية، الأمر الذي يؤكد حدّة شعوره بالذعر منها، إلى حدّ الإحساس بضرورة التعامل معها عمليًا من الآن بشكلٍ من الأشكال.

ولكن، لما كانت المنظومة السياسية والقانونية والإدارية السائدة لا تعطي الفرصة للتعامل مع مثل هذه الظواهر بشكلٍ مباشر عبر قوانين تمنع الهجرة مثلا أو تفرض ترحيل الأجانب أو مثلها من الممارسات، فإن البديل الوحيد يكمن في اللجوء إلى هوامش تلك المنظومة وتفسير بعض مقتضياها الملتبسة بشكلٍ، وإن بدا مُفتعلا وموظفًا، إلا أنه المخرج الوحيد للتعبير عن العوامل الثقافية الأصلية التي تضغط على أصحابها للتعامل مع الظواهر المذكورة.

إن المشكلة في مثل هذه الممارسات أنها تساعد أهل المنظومة السياسية على الهروب من مواجهة الجذور الحقيقية للمشكلات الإنسانية في بلادهم وفي العالم على حدٍ سواء. فحين يجري الهروب إلى هذه الإجراءات تحت شعارات القانون والدستور، يمارس الساسة، ومعهم أحيانًا المثقفون، عملية تسطيح كبيرة لتلك المشكلات. ذلك أنهم يختزلون الإشكالات الثقافية الكبرى الناجمة عن تنزيل شعارات التعددية وحقوق الإنسان والانفتاح على واقعٍ بشريٍ معقّد لم يكونوا ابتداءً مهيأين للتعامل مع تطوراته. وهم يهربون من التناقضات العميقة التي بدأت تظهر في الحياة الإنسانية بين مقتضيات المنظومات الاقتصادية والسياسية والفكرية الغربية تحديدًا، والتي كان يُعتقد أنها ستبقى منسجمةً ومتكاملةً إلى الأبد، في حين أظهرت الأزمات المتلاحقة الناجمة عنها ضرورة إعادة النظر فيها على كل صعيد.

ومع طغيان عقلية الاستسهال والتسطيح والاختزال المذكورة، كان طبيعيًا أن يهرول المشرّعون الفرنسيون لإقرار قانون مماثل للقانون البلجيكي بعد شهور قليلة من صدور القانون الأول. بل إن بعض التحليل لتفاصيل القانون المذكور توحي بمزيد من الدلالات ذات الطبيعة الثقافية. فنص القانون لا يذكر النقاب مباشرة وإنما يلجأ إلى عبارة «تغطية الوجه في الأمكنة العامة». وتشمل الأمكنة العامة الشوارع وكذلك «الأماكن المفتوحة للجمهور» مثل المتاجر ووسائل النقل والحدائق والمقاهي أو تلك «المخصصة لخدمات عامة» مثل البلديات والمدارس والمستشفيات. ويضع النص بعد فترة «تمهيدية» من ٦ أشهر كل من تضع النقاب تحت طائلة غرامة تقدر بـ١٥٠ يورو وتدريب على المواطنة! كما يعاقب القانون كل من يجبر امرأة على وضع نقاب بالسجن عامًا وبغرامة ٣٠ الف يورو كجنحة جديدة تدخل حيز التنفيذ مع إقرار القانون.[١٤]

وهكذا، نرى كيف تجنب القانون المذكور الإشارة إلى الدلالة الثقافية للموضوع، والتفّ عليه بشكلٍ غير مباشر حين ربطه بمفهوم المواطنة، وذلك من خلال جعل (التدريب على المواطنة) جزءًا من عقوبة من ترتدي النقاب. بل يكاد الأمر يكون أقرب إلى قلب الموازين بالنسبة للقيم الثقافية التي كان يُفترض فيها أن تكون من صلب جذور النظام السياسي. فبدلا من أن تبقى مسألة اللباس أيًا كان ممارسةً تدخل في إطار الحرية الشخصية التي يُفترض فيها أيضًا أن تكون من أسس المواطنة، وهو ما كان عليه الأمر إلى الآن، انقلبت المعايير فأصبح هذا النوع المحدد من اللباس خروجًا على تلك الأسس يستحق العقاب وإعادة التأهيل. وهي ممارسةٌ تُحيلنا إلى الدلالات الواردة في تحليل الغذامي أعلاه.

إن شيوع هذه الطريقة من الحشد الرسمي للتركيز على الثقافي في التعامل مع تحدي الهوية يؤدي حكمًا إلى انتشار مقتضياتها على جميع المستويات، وبحيث يرشح أثرها تدريجيًا إلى المواطن الفرد العادي. فتكون النتيجة حادثة مثل قتل السيدة المصرية مروة الشربيني من قِبل مواطن ألماني، وداخل محكمة كانت تنظر في قضية رفعتها ضده لاعتدائه عليها قبل ذلك بسبب حجابها واصفًا إياها بـ(الإرهابية). وهو الوصف الذي أعاد إطلاقه وهو يطعنها داخل حرم المحكمة إلى أن فارقت الحياة.

ومن مظاهر الانتشار المذكور ما جرى في سويسرا حيث وافقت أغلبية ٥٧٪ ممن شاركوا في استفتاءٍ في ذلك البلد على منع بناء المآذن في سويسرا. لن نقارب الموضوع من مدخل التحليل السياسي وإنما سنسلط الضوء على الجوانب الثقافية فيه، وخاصة منها ما يتعلق بطبيعة الحملة التي صاحبت هذه القضية. فقد تمحورت الحملة المذكورة على شعارٍ وصورة، وهما

من العناصر الثقافية بامتياز. أما الشعار الذي رُفع في كل مكان فكان يتحدث عن ضرورة محاربة «أسلمة سويسرا». ولا شك أن رفع الشعار المذكور من قِبل أصحابه جاء مبادرة ذكية لتحقيق أهدافهم. فالشعارات عادةً ما تختزل كثيرًا من القضايا الشائكة والمعقدة في كلمات مباشرة وسهلة يلوح لأول وهلة أنها تُعطي إجابات على الأسئلة الكثيرة المتعلقة بتلك القضايا. ثم تأتي الصورة المستخدمة في الحملة، وهي صورة امرأة منقبة بجانب علم سويسري ومآذن رُسمت على شكل صواريخ كُتبت تحتها عبارة «إذا أردت أن تكون بلادك بهذا الشكل، فصوّت لمصلحة المآذن». ومرةً أخرى، يظهر كيف يُستعمل الرمز والشعار أداةً حاسمة للتعامل المجتزئ مع قضية ثقافية، وكيف يجري استخدامه لفصل القضية عن سياقها الكبير.

وفي جميع الأحوال، يظهر من الأمثلة السابقة كيف يفرض «الثقافي» نفسه، خاصة في مجال الهوية والدين والمرجعيات، وكيف يعبر عن حضوره المتزايد بوصفه عنصرًا أساسيًا من عناصر التحدي المعاصر مع الغرب، في سياقه الأوربي حتى الآن.

ب- السياق الأمريكي لتحدي الهوية

«أُعلن هنا أنني أؤمن بعيسى المسيح منقذًا ومخلّصًا وابنًا لله».. هذا ما اضطر إلى قوله المرشح الجمهوري لرئاسة الولايات المتحدة (تيم رومني) في خطاب مطول خلال انتخابات الرئاسة السابقة. لم يكن المرشح المذكور ينفي عن نفسه تهمة الإسلام، وإنما كان يقولها لأنه من طائفة (المورمون) التي تعتبر نفسها مسيحية، لكن مذاهب مسيحية أخرى لا تعترف بها. وقد قالها في خضم هجوم عليه من قِبل مرشح آخر هو مايك هاكابي الذي تساءل ببراءة في مقابلة مع صحيفة (النيويورك تايمز) قائلا: «ألا يَعتبر أتباع مذهب المورمون أن المسيح هو شقيق الشيطان؟»!..

والحقيقة أن تلك الحملة شهدت أيضًا حضور العامل العرقي بشكلٍ واضح. فقد كان من أبرز أحداثها الانتخابية قيامُ (أوبرا وينفري) أشهر مذيعة تليفزيونية أمريكية بتبنّي حملة المرشح الديمقراطي للرئاسة (باراك أوباما). حيث جالت المذيعة معه جامعةً له عشرات الآلاف من الحضور في لقاءات جماهيرية غير مسبوقة حظيت بتغطيةٍ إعلامية ضخمة. والمعروف أن كلا من (أوبرا) و(أوباما) هما من الجالية الأفريقية الأمريكية. والمعروف أيضًا أن (أوبرا) أصبحت امبراطورةً إعلامية هي في حدّ ذاتها ظاهرةٌ غيرُ مسبوقة. إذ يشاهدُ برنامجها اليومي عشرات الملايين من المشاهدين الذين يقول المعلقون إنهم ليسوا مجرد (مشجعين) وإنما بمثابة أتباع. علمًا بأنها المرةُ الأولى التي تُزكّي فيها المذيعة المشهورة مرشحًا للرئاسة.

ما يهمنا من هذه الوقائع الإشارة إلى أن ثمة حربًا شرسة على هوية أمريكا تدور في تلك البلاد في السنوات الأخيرة. وهي حربٌ لا يمكن أبدًا إيراد شواهدها الكثيرة جدًا في هذه الدراسة المحدودة. وقد أظهرت استطلاعات الرأي أثناء الحملة الرئاسية الأخيرة كيف أعرب ٥٠٪ من الأمريكان عن رأيهم بأن أمريكا (ليست جاهزة) لأن يكون لها رئيس من طائفة المورمون. هذا في مقابل ٢٧٪ قالوا إن البلاد (ليست جاهزة) لرئيس أسود و٢٤٪ ذكروا أنها (ليست جاهزة) لرئيسٍ امرأة.

لا نريد ابتداءً أن نقلل من شأن التحدي المتعلق بالمسلمين والإسلام في أمريكا، فهذا أمرٌ لايمكن إنكاره بأقل درجات المنطق. لكن هذه الورقة تهدف إلى تقديم تحليل موضوعي قدر الإمكان يساعدنا على فهم الظاهرة بشكلٍ علمي.

لابد من التذكير هنا بأن طبيعة الذاكرة التاريخية حين يتعلق الأمر بعلاقة أمريكا بالمسلمين والإسلام تختلف جذريًا عن تلك التي تميز علاقة أوربا بالمسلمين والإسلام. وحين نتحدث عن العامل الثقافي تحديدًا، فإن إدراك هذه المقدمة واستحضارها في عملية التحليل تصبح ضرورية على المستوى المنهجي.

وليس من المبالغ فيه أن نقول إن الأمريكان سمعوا على المستوى العام بالإسلام وشعروا بوجود المسلمين مع أزمة احتجاز الرهائن في طهران منذ ثلاثة عقود. ثمة واقعٌ أكاديمي أيضًا يتمثل في تنميط النظرة إلى الإسلام وأهله قبل تلك الفترة من خلال الجانب الأمريكي لعملية الاستشراق، وهي مسألة عالجها باستفاضة إدوارد سعيد خاصة في كتابيه (الاستشراق) و(تغطية الإسلام)، وكادت إلى درجةٍ كبيرة تنسف الجذور التي قامت عليها تلك النظرة، بل تجعل الانطلاق منها مدخلا لفهم المسلمين والإسلام تهمةً علمية وأكاديمية في كثيرٍ من الأحيان.

والأهم من كل هذا أن نستحضر حقيقة ارتباط الدين بالحضارة الأمريكية منذ اللحظة الأولى، وهي وإن كانت علاقة ملتبسة غير أن حضورها يفرض نفسه من تلك اللحظة المبكرة. ففي الحادي عشر من نوفمبر عام ١٦٢٠م، وقّع الرجال، دون النساء، على وثيقة تُدعى «وثيقة مايفلاور»، نسبةً إلى السفينة التي كان عليها مهاجرون إنجليز ورست على الشاطئ الأمريكي. وهي وثيقة أصبحت فيما بعد «أساسًا لعملية الحكم الذاتي، وسيادة القانون»[١٥]. بدأت الوثيقة على الشكل التالي: «باسم الله العلي، آمين. نحن الموقعين أدناه. من الرعايا المخلصين لمولانا صاحب الجلالة الملك جيمس المعظم. بفضل الله ونعمته. سيد بريطانيا العظمى وفرنسا وإيرلندا. حامي حمى الدين والذائد عن حياض الوطن. بعد أن قمنا برحلتنا لتأسيس أول مستعمرة في الأجزاء الشمالية من فرجينيا. تمجيدًا لاسمه تعالى. وترويجًا للدين المسيحي. وتعظيمًا لملكنا ولبلادنا. نتعهد بموجب هذه الوثيقة بالتكافل والتضامن. أمام الله، وأمام بعضنا البعض، بأن نتفق ونتحد معًا في كيانٍ

سياسي مدني واحد. وصولا إلى درجة أعلى من تنظيم الذات والمحافظة عليها وتحقيق ما ورد ذكره من أهداف. وأن نسعى بموجب هذه الوثيقة إلى وضع، وصياغة، وتنفيذ القوانين والتشريعات والأنظمة والدساتير والمناصب، من وقتٍ إلى آخر، حسبما تقتضيه الضرورة والمصلحة. خدمة للخير العام في المستعمرة، وتحقيقًا له، والتعهد بتطبيق ما ورد فيها من أحكام والامتثال لها..».

كانت الخلفية الدينية لأمريكا جلية إذًا، لكن ملابسات عديدة لعبت دورًا في تحديد دور الدين في إطار محدد، خاصة بعد أن صدر التعديل الدستوري الأول القاضي بالفصل التام بين الكنيسة والدولة عام ١٧٨٩م. وما بين الالتزام الديني، والالتزام بقيمة الحرية، وتحقيق مصالح (المستعمرة)، وتحديد طبيعة العلاقة مع الآخر، وهي من العبارات المفتاحية الواردة في الوثيقة أعلاه، ظهر تشابكٌ معقّد أدّى منذ تلك الأيام المبكرة إلى الأحداث الكبرى التي شهدها التاريخ الأمريكي، مثل إبادة الهنود الملحدين تقربًا إلى الله. ثم إن دور الدين انحصر بعد ذلك تاريخيًا في الشأن الخاص إلى درجة كبيرة. واستمر هذا تقريبًا إلى بداية الثمانينيات الميلادية مع وصول رونالد ريجان إلى سدة الرئاسة الأمريكية مع موجة من المحافظة الجديدة والتدين[١٦]. ورغم أن هذا العنصر لعب دورًا في المجال السياسي من خلال تزايد دعم إسرائيل بناءً على رؤية دينية، غير أنه لم يؤثر إلا نادرًا في طريقة التعامل مع الوجود الإسلامي داخل أمريكا.

لكن طبيعة العلاقة مع الإسلام والمسلمين اختلفت إلى درجة كبيرة مع أحداث سبتمبر المعروفة عام ٢٠٠١م. والذي لا يدركه الكثيرون أن تلك اللحظة التاريخية تزامنت مع تغييرات جذرية كانت تتفاعل داخل أمريكا فيما يتعلق بمسائل الهوية والدين والإثنيات والمرجعية. وسننقل هنا فقرة من تحليل سابق نُشر في سياق آخر[١٧] لعلاقته المباشرة بالموضوع:

«كانت نهاية التسعينيات لحظة نادرة في رحلة الحياة الأمريكية... ففي أوساط المجتمع الأمريكي كانت تلك الفترة من القرن الماضي ذروة تشكيل عقد اجتماعي جديد غير مكتوب، من تقاليده زيادة احترام الأقليات والاعتراف بدورها في البلاد، بل القيام بمراجعات تاريخية أكاديمية وإعلامية وحقوقية لما واجهته تلك الأقليات في الماضي من مظالم واضطهاد.

كما عمّ في أمريكا بشكل كاسح مصطلح (Politically Correct)، وقد شاع استخدام هذا المصطلح في كل مجال لتأكيد وجود تقاليد وحدود وأعراف تحكم بشكل صارم كيفية تناول الحساسيات الإثنية والعرقية والدينية وتلك التي تتعلق بجنس الإنسان (Gender)، وتحدد أطر التعامل مع تلك الحساسيات في الخطاب السياسي والإعلامي والأكاديمي والفني والأدبي والثقافي العام داخل أمريكا.

في خضم ذلك الحراك، كانت مجموعات اليمين المتطرف تنظر إلى ما يجري على أنه يمثل ضياع بوصلة أمريكا الحقيقية، وكانت تشعر بشكل متزايد بأن البلاد فقدت رؤية إستراتيجية مركزية تعيد لها هويتها الأصيلة داخليًا، وموقعها المركزي المهيمن في الساحة العالمية.

كانت هذه المجموعات تعتبر ما يجري في أمريكا عملية تفكيك للبنى الأساسية للمنظومة الفلسفية التي كانت السبب وراء «عظمة» الولايات المتحدة محليًا وفي الساحة الدولية، وكانت تنظر إلى التطورات التي تحدثنا عنها على أنها الدليل الأكيد على دخول البلاد مرحلة هلهلة واهتراء فوضوي عشوائي لا يبدو له ضابط.

تداخلت في المسألة بطبيعة الحال المصالح الشخصية مع بعض القناعات الأيديولوجية المغرقة في لاهوتيتها، وكانت الخلاصة تتمثل لديهم في إعادة رسم تلك الرؤية الإستراتيجية المركزية التي تعيد أمريكا إلى ما كانت عليه.

بدأت المجموعات المذكورة أولا رحلة بحث طويلة في أدبيات بعض المفكرين والفلاسفة المحافظين الأمريكان التاريخيين مثل ريتشارد ويفر وفرانك مير وفريدريك هايك ورسل كيرك وجيمس بيرنهام. وشيئًا فشيئًا، ومن خلال قراءة انتقائية لأدبيات المحافظين التاريخية، تشكلت لدى مجموعات المحافظين الجدد تلك الرؤية المركزية الإستراتيجية التي يجب أن تعيد أمريكا إلى ما يرون أنه المسار الصحيح. وقد ظهرت الرؤية في وثائق عديدة كان أشهرها وأكثرها شمولا (مشروع القرن الأمريكي الجديد) الذي صدر في يونية/ حزيران ١٩٩٧ وتحته توقيع شخصيات معبرة، منها -للمفارقة-: ديك تشيني ودونالد رمسفيلد وبول وولفويتز وزلماي خليل زاده. رغم هذا، بقي المحافظون الجدد في انتظار لحظة تاريخية تسمح لهم بتنزيل رؤيتهم تلك على أرض الواقع، وكانت تلك اللحظة بطبيعة الحال لحظة انهيار برجي مركز التجارة العالمي في ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١.

رفض المحافظون الجدد إذًا كل التأثيرات الثقافية التي حصلت في البلاد خلال الفترة السابقة، والتي تأثرت بالمتغيرات الاجتماعية والديموغرافية وأثّرت فيها. وفي خضمّ محاولتهم لتصحيح المسار بالشكل الذي يرونه جاءت أحداث سبتمبر المذكورة، فوفرت لهم فرصة فريدة لتحقيق الهدف من خلال التركيز على المسلمين والإسلام في تلك العملية.

وعبر عملية تجييش سياسي وإعلامي ضخمة وغير مسبوقة قامت بها النخب السياسية والدينية[١٨]، تأثرت شريحةٌ تبلغ الملايين من الشعب الأمريكي برؤية تلك النخب وتبنتها تدريجيًا.

من هنا، بات المسلمون في أمريكا عرضةً لأشكال متنوعة وعديدة من التحديات خلال السنوات الماضية. وخلال هذه الفترة، لم تظهر بشكلٍ واضح، خاصة لدى المسلمين داخل أمريكا وخارجها، مفاصل التداخل بين صراعات ثقافية على هوية أمريكا هي في أصلها محليةٌ وداخلية بحتة، ولا يكاد يكون للوجود الإسلامي علاقةٌ بها، وبين عملية توظيف هذا الوجود من قِبل الأطراف المختلفة، وبوسائل مختلفة، للتعامل مع تلك الصراعات.

لكن التطورات الداخلية في أمريكا خلال العامين الماضيين، وخصوصًا مع ترشيح ثم فوز باراك أوباما بالرئاسة أعادت إظهار جوانب الصورة بشكلٍ أكثر وضوحًا. وبما أن من وظيفة هذا البحث رصد الوقائع والبناء عليها، فإننا سنطرح فيما يلي بعض الوقائع التي تتعلق بفرضيتنا السابقة والتي يجب الحديث فيها بشيءٍ من التفصيل لفهم الواقع.

في شهر مارس من العام الماضي ٢٠١٠م، كانت مجموعةٌ من الأعضاء الديمقراطيين تحاول دخول قاعة الاجتماعات في مبنى الكونجرس الأمريكي للنقاش في خطة إصلاح نظام الضمان الصحي. وفجأةً أحاطت بهم جموعٌ من اليمينيين الغاضبين تحمل شعارات بأنهم شيوعيون وقتلة أطفال ويريدون اختطاف أمريكا. ثم تطور الأمر إلى إطلاق كلمات نابية عنصرية وإلى البصق عليهم. وبعد أن وقّع الرئيس الأمريكي باراك أوباما قانون إصلاح نظام الضمان الصحي، تلقّى أكثر من عشرة أعضاء ديمقراطيين في الكونجرس تهديدات بالقتل، وتعرضت منازل بعضهم لمحاولات تخريب.

لم تأتِ هذه الأحداث وليدة الصدفة أو التطورات العادية لتلك الأيام، وإنما جاءت مع حملة تصعيدٍ غير مسبوقة سياسيًا وإعلاميًا وتنظيميًا يقوم بها اليمين المتطرف في أمريكا منذ انتخاب باراك أوباما رئيسًا منذ أكثر من سنتين. وهي حملةٌ يبدو للمراقبين أنها مستعدةٌ لتجاوز جميع الحدود والمحرمات، إن لم تكن قد تجاوزتها فعلا.

تبدو تلك الحملة وكأنها أوركسترا منظمة يتمّ فيها توزيع الأدوار وصياغة الخطاب بشكلٍ محترف. ففي موقع القيادة، تتربع قناة فوكس الإخبارية اليمينية التي يملكها الملياردير روبرت مردوخ، وهي توظّف جميع برامجها للتحريض على الديمقراطيين بشكلٍ عام، وعلى الرئيس أوباما على وجه الخصوص. حيث يُصرُّ مقدمو البرامج ليلا ونهارًا على أن أوباما يقود حملةً لتحويل أمريكا إلى دولة اشتراكية، وعلى أن هناك مؤامرة كبرى لإقامة دولة ديكتاتورية في البلاد. فيجري تشبيه أوباما بهتلر مرةً، وستالين مرة أخرى، وبالخميني مرةً ثالثة! كما أنه كثيرًا مايوضع، بالتحليلات وبالصور، في خانة الرئيس الفنزويلي شافيز والرئيس الإيراني نجاد نفسها.. لهذا، يؤكد (إيريك بيرنز) الخبير الاستراتيجي في منظمة Media Matters التي تراقب الإعلام الأمريكي أن فوكس هي «آلة دعاية سياسية أيديولوجية وليست مؤسسة إعلامية»[١٩].

وفي الصف الثاني من جبهة الهجوم نجد مجموعةً من معلقي برامج الراديو المشهورين في الأوساط اليمينية، وهم يقومون ببث ألوانٍ من الكراهية والتشجيع على العنف والثورة، بشكلٍ غير مباشر غالبًا تجنبًا للمساءلة القانونية، وإن كانت الإشارات والإيحاءات والدلالات في غاية الإثارة والوضوح. ويمارس هؤلاء مع قناة فوكس كل ما يمكن أن يتخيله المرء من عمليات الدعاية السوداء أو (البروباجاندا)، مع صياغة سياسة تخويفٍ إعلامية لم يسبق لها مثيل في تاريخ أمريكا. حيث يتم استخدام جميع مهارات الإعلام والاتصال البشري لانتقاء كلمات وشعارات ورموز وصور توحي بأن الاستسلام لسياسات أوباما سيهدم أمريكا التي يعرفها مواطنوها على رؤوسهم. وبأنها ستقود إلى الإفلاس الاقتصادي، والضعف على المستوى الدولي، وإلى ديكتاتورية هي أقرب إلى النظام الشيوعي على الصعيد السياسي.

أما في ساحة الإنترنت، فيجري بناء مئات وآلاف الصفحات الإلكترونية التي تهاجم أوباما بشراسة غير مسبوقة. وبما أن تلك الساحة غير مضبوطة ولا يمكن التحكّم بها، فإنك تجد فيها تعبيراتٍ أكثر صراحة ووضوحًا بالكلمة والصوت والصورة عن حجم الكراهية والحقد على الرجل وسياساته في كل مجال وعلى كل مستوى.

ونتيجةً حملة التحريض المنسَّقة تلك، نشأت عشرات المنظمات والجماعات التي تناهض أوباما وسياساته بأسماء مختلفة. والمعروف في أمريكا أن إنشاء تلك المنظمات، ولو كان كلٌ منها يتألف من شخصٍ أو اثنين، هو من أساليب الضغط السياسي والإعلامي. لكن من الواضح أن خطاب التحريض بدأ يضغط بشدة على الملايين من ذوي التوجه اليميني المتطرف ومن أتباع الفرق والكنائس الإنجيلية، وهم مستعدون أصلا للتجاوب مع مثل هذا الخطاب. لهذا، قامت هذه الجماعات خلال الأشهر والأسابيع الماضية وتقوم الآن بتصرفات استفزازية بكل طريقة ممكنة في نشاطاتها ومظاهراتها وخطابها.

تتمحور أغلب تلك النشاطات حول مناهضة خطة إصلاح النظام الصحي وغيرها من سياسات الرئيس الأمريكي الداخلية، سواء منها التي أفلح في تمريرها أو يحاول القيام بها. وبما أن تأمين درجةٍ من الضمان الصحي لعشرات الملايين من المهمّشين أو الطلبة أو الفقراء أو أفراد الأقليات قد يخفف من سيطرة المنظومة الرأسمالية الضخمة على هذه الشرائح، ويجعلها أكثر اهتمامًا بتقرير مصيرها من خلال المشاركة السياسية، وأكثر قدرةً على الخروج من دوائر الجهل والضياع

الاجتماعي، فإن أساطين المنظومة الرأسمالية ينفقون مليارات الدولارات على التنظيم والحشد وعمليات اللوبي والدعاية الإعلامية لمحاربة الخطة.

رغم هذا، يبدو واضحًا أن اليمينيين، ومن خلفهم الجمهوريون، يبدون في حالةٍ من الهلع لا سابق لها بخصوص ما يمكن أن يحققه أوباما من إصلاحات داخل أمريكا. لهذا، يبدو السياسيون الجمهوريون في مأزق إلى درجة أنهم يتصرفون تصرفات رعناء. فمنذ أشهر، اصطدم طيار انتحاري بطائرته الصغيرة بمبنى الضرائب الفيدرالية في مدينة أوستن بولاية تكساس المحافظة. وبدلا من إدانة العمل، صرح (ستيف كينج) عضو الكونجرس الجمهوري بأنه يتعاطف مع الطيار ويتفهم دوافعه..

يجب التذكير مرةً أخرى أن المشهد الأوربي لا يتضمن أي مشابهة من قريبٍ أو بعيد في مجال أزمته الذاتية حول موضوع الهوية مع الوقائع المذكورة أعلاه وغيرها كثير في المشهد الأمريكي، وهذا عنصرٌ يجب الانتباه إليه وأخذه بعين الاعتبار مرارًا وتكرارًا عند البحث في موضوع العلاقة مع الغرب.

ومع كل التطورات السابقة، لاتبدو نتائج استطلاع الرأي الذي أجرته مؤسسة (هاريس) في شهر مارس الماضي أيضًا حول آراء الجمهوريين غريبة، مع أنها مخيفة كما يُجمع المراقبون في أمريكا. فقد عبّر ٦٧٪ منهم عن اعتقادهم بأن أوباما اشتراكي، ويؤمن ٥٧٪ منهم أنه بمسلم، ويعتقد ٤٥٪ أنه لم يولد في أمريكا أصلا بمعنى أنه رئيسٌ غير شرعي، ويرى ٣٨٪ أن أوباما «يفعل كثيرًا من الأشياء التي فعلها هتلر»، أما ٢٤٪ من الجمهوريين فيؤمنون أنه المسيح الدجال!..

اللافت هنا خلال الشهر نفسه الذي تصاعدت فيه حدة الهجوم على خطة إصلاح الضمان الصحي، هو تصريح المرشحة السابقة لمنصب نائب الرئيس (سارة بايلين) التي قالت: «لا يمكن إلقاء اللوم عليّ، فقط لأنني قلت بأن الوقت حان التصويب على مؤيدي خطة الإصلاح الإرهابيين، إذا قام بعض الوطنيين الأمريكان بممارسة حقهم في تفجير رؤوس هؤلاء الذين يؤيدون المُشرّعين النازيين المسلمين الشيوعيين الذين يريدون حشر خطة الإصلاح في حلوقنا».

حيث تظهر بشكلٍ واضح جدًا محاولة إدخال المسلمين في عملية التخويف التي تقوم بها القوى المذكورة في إطار صراعها المرير على هوية المنظومة الأمريكية، حتى لو افتقدت العملية المذكورة إلى حدٍ أدنى من المنطق يتمثل هنا في الجمع بين صفات النازية والشيوعية والإسلام لدمغ المشرّعين الديمقراطيين بها.

وتأتي في إطار مظاهر التحدي في هذا المجال وقائع لا يخفى إطلاقًا بُعدها الثقافي بمعناه الشامل مثل محاولة قس أمريكي حرق القرآن منذ شهور، والقضية المتعلقة ببناء مركز إسلامي ومسجد قرب موقع انهيار برجَيْ مركز التجارة العالمي.

ولا تخفى هنا دلالات عقلية محاربة الآخر، المسلم في هذه الحالة، من خلال رفض رموزه ومحاولة إلغائها. فالمألوف في الممارسة البشرية لعملية الحرق أنها تمثل محاولةً قصوى لإزالة شيءٍ ما من هذا الوجود البشري بالكامل، لكن تلك المحاولة وما نتج عنها أثبتت على العكس من ذلك حضور القرآن المحلي والعالمي بطريقة غير مسبوقة من خلال المواقف المحلية والعالمية. أما قضية المركز الإسلامي فيمكن النظر إلى ملابساتها العديدة على أنها كانت نموذجًا مثاليًا يُظهر بأن الإسلام والمسلمين يصبحون جزءًا لا يتجزأ من عملية بحث أمريكا عن هويتها المستقبلية. فرغم الهجوم المتصاعد لليمين الأمريكي على مشروع مركز قرطبة الإسلامي في مدينة نيويورك، كان واضحًا أن إدارة أوباما، ومعها شرائح الليبراليين من المثقفين والإعلاميين والنشطاء والأكاديميين يريدون خلق أجواء سياسية وإعلامية وقانونية داخل أمريكا نفسها تساعد المسلمين والعرب على أن يُصبحوا تدريجيًا جزءًا من المنظومة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الأمريكي، أي جزءًا مما يُسمى بالتيار العام Mainstream بدل أن يكونوا على الهامش كما كان الحال حتى الآن.

فقد أصرّ الرئيس الأمريكي أكثر من مرة على تأييده للمشروع[٢٠]، وجعل مدخلَ هذا التأييد مبدأ المساواة بين جميع الأقليات في أمريكا. ثم إن ثلةً من الإعلاميين الليبراليين البارزين أعلنوا مواقف تُظهر القناعة بضرورة أن تُصبح الجالية المسلمة والعربية جزءًا أصيلا من المجتمع الأمريكي مرةً واحدة وإلى الأبد كما يقول المثل الأمريكي. والأمثلة في هذا أصعب من أن يتم تعدادها في هذا المقام، إلى درجة أن صحيفة عربية اعتبرت أن الموضوع أصبح جزءًا من العملية الانتخابية المتعلقة بالكونجرس في أمريكا[٢١]، كما هو الحال مع وكالة رويترز للأنباء[٢٢].

وللتوضيح مرة أخرى، فإن ردّ الفعل المذكور والمؤيد لبناء المركز قد يكون صادرًا من رؤيةٍ مبدئية للقضية، على الأقل بالنسبة لبعض من اتخذوا ذلك الموقف الإيجابي. فهذا أمرٌ من الجحود إنكاره. لكن من المؤكد أن الموضوع بأسره جاء في سياق صراعٍ على الهوية الثقافية والاجتماعية لأمريكا لايزال محتدمًا هذه الأيام. ويأتي الفوز الكبير لشريحةٍ ضخمة من النواب المحافظين في الانتخابات النصفية الأخيرة للكونجرس الأمريكي نهاية العام ٢٠١٠م مظهرًا سياسيًا لذلك الصراع.

لا نغفل هنا أيضًا عن طبيعة المنظومة البيروقراطية العسكرية والأمنية خصوصًا، والتي من مصلحتها استمرار

عمليات التخويف للشعب الأمريكي، وذلك في كثيرٍ من الأحيان للحفاظ على ميزانياتها الضخمة ومصالحها المتشابكة مع مراكز القوى الاقتصادية والأيديولوجية داخل المجتمع. ومن هنا تظهر قضايا تمثل في حقيقتها قمّة السّخف والمهزلة، كما حصل مع اعتقال المنشد السوري أبو راتب مع مطلع عام ٢٠١٠م، وذلك بشبهة التعامل المالي مع منظمة إرهابية. في حين اتضح أن الأمر يتعلق بأجر تقاضاه عن مشاركته منذ سنوات في حفل لمنظمة إغاثية وضعتها السلطات الأمريكية في خانة المنظمات الإرهابية.

من المؤكد أن حجم التحديات الذي واجهته وتواجهه الجالية المسلمة والعربية في أمريكا كبيرٌ جدًا وأن أشكاله متنوعة ووقائعه كثيرة، وأن الخلفية الثقافية تبدو هنا أيضًا بشكلٍ صارخ أكثر مما كان عليه الحال سابقًا. لكننا نكتفي بالأمثلة المذكورة أعلاه على تلك الوقائع لأن الهدف الرئيس هو إظهار أن هذه التحديات، إلى درجة كبيرة، تأتي في سياق واقعٍ محليٍ أمريكي مغاير للواقع الأوربي. وهو واقعٌ مفعمٌ بتحدياتٍ ذاتيةٍ ثقافية تتعلق كما ذكرنا سابقًا بقضايا الدين والعرق والمرجعية الثقافية، وهي التي تشكل عناصر رئيسة في مسألة تحديد هوية أمريكا خلال المرحلة المقبلة، وهي مسألة ثقافية بامتياز.

وختامًا، تجدر الإشارة إلى أن التحديات الثقافية المتعلقة بالهوية والدين والمرجعية لا تتعلق بالمجتمعين الأوربي أو الأمريكي وحدهما. فهي من جهة إفرازٌ لعناصر ذاتية تاريخية وسياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية في تلك المجتمعات، لكن جزءًا كبيرًا منها يُعتبر أيضًا استجابة لتحديات ثقافية تتعلق أيضًا بالهوية والدين والمرجعية التي تعانيها الجالية المسلمة في الغرب. ولئن كان التركيز في الصفحات السابقة على الجانب الأول من الصورة، فإننا سنشير بتفصيلٍ أكثر إلى أنماط التحدي الذاتي التي تواجه تلك الجالية في سياق حديثنا لاحقًا عن أنماط الاستجابة داخلها، وذلك بحثًا من درجة من التكامل والانسجام في التحليل تساعد على فهم الظاهرة قدر الإمكان.

٢- تحدي فهم الآخر: الغرب في هذه الحالة

لايزال التحدي السائد في أوساط الأمة، عندما يتعلق الأمر بفهم الغرب بشكلٍ موضوعي وشامل ودقيق، واحدًا من التحديات الكبرى التي تعوق الوصول إلى إيجاد إطارٍ متوازنٍ لتلك العلاقة. ذلك أن قاعدة (الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره) لا تسري في دائرة علوم الشريعة وأصول الفقه فقط، وإنما يمكن القول إنها تشكل ركيزةً منهجية للتعامل مع الظواهر في كل مجالات الحياة. والتحدي المذكور يبرز في أكثر من اتجاه عند الحديث عن «الثقافي» بجميع مكوناته في هذا الجانب الحساس من جوانب حياة الأمة وواقعها.

ورغم تكرار استعمالنا في هذه الورقة مصطلح (التحدي)، فإنه من الضرورة بمكان التوضيح بأن مقاربة الكثيرين للعلاقة مع الغرب اصطلاحيًا من مدخل (التحدي) نفسه، مع كل ما يحمله من دلالات تطرح أسئلة تحتاج إلى تفكير وإجابة[٢٣]. إذ إن ثمة فارقًا مهمًا ومنهجيًا بين استعماله بوصفه مفهومًا مفتاحيًا يتحكم في مفاصله منذ اللحظة الأولى معنى الصراع مع الآخر بجميع أنواعه، وبوصفه أداة وحيدة لتفسير جوانب وملابسات ذلك الصراع، وبين استخدامه بوصفه مفهومًا يعمل على تفكيك وتحليل البنية الثقافية التي تُسبب إشكاليات في العلاقة مع الغرب، ويحمل في طياته فوق ذلك إشارات إلى معطيات سنة التدافع البشري والمداولة الحضارية، وهذا هو الاستخدام الذي نعتمده في هذه الدراسة.

ومن هذا المنطلق تحديدًا، يمكن الحديث في مستويين من مستويات تحدي فهم الغرب على الشكل التالي:

أ . عدم القدرة على فهم طبيعة المنظومة الثقافية العامة

يتجلى هذا التحدي خصوصًا عند محاولة كثير من أبناء الأمة فهم الظواهر السلبية التي تنشأ في الغرب، وعدم القدرة على وضعها في سياقها الثقافي والحضاري العام. وعودة إلى منهجنا في محاولة رصد الوقائع العملية ذات الدلالات الثقافية، والمضي في عملية التحليل انطلاقًا منها. يمكن النظر على سبيل المثال فقط، وأيضًا لصعوبة الإحاطة الشاملة، إلى قضيتين احتلتا في السنوات القليلة الماضية حيزًا كبيرًا من فضاء الاهتمام الإعلامي، تتمثل أولاهما في قضية الرسوم الكرتونية الدانماركية، وتتمثل الثانية في الفيلم الذي أنتجه سياسي هولندي.

فقد أثارت الأزمة مع الدانمارك مجموعة من القضايا الحساسة والمؤثرة في حاضر الأمة ومستقبلها، منها ما له طبيعة ثقافية واضحة مثل طبيعة التدين ودَوره في المنطقة، إلى دَور وسائل الاتصال الحديثة في مجتمعاتها. لكن البحث في هذه القضايا يجب أن يكون شموليًا ومن وجهة نظرٍ منهجية، بعيدًا عن ضغط اللحظة الراهنة وعقلية (الحشد) النفسي والعاطفي التي تعوّدنا أن تقودَ الواقع في مثل تلك الأحداث.

لقد كانت الإساءة المذكورة ولاتزال مرفوضةً بشكلٍ قاطع. وهي تُعتبرُ قبل أي شيء شاهدًا من شواهد الأزمة الحضارية في الغرب، حين اختلطت المقاييس والموازين في بعض جوانب منظومته الثقافية. بحيث لم يعد ممكنًا معرفة الحدود بين حرية التعبير والمسؤولية، وبين الفن والإسفاف، وبين حق الفرد وحق الجماعة. إلى غير ذلك من الجوانب التي تعبر عن الأزمة الحضارية الذاتية التي يعانيها داخليًا.

لكن ما لا يدركه الكثيرون هو أن الأزمة الحضارية المذكورة ألقت وتلقي بظلالها على كثير من مجالات الحياة في الغرب. فهي التي أدّت مثلا إلى سقوط كل ما يُعتبر في نظر الكثيرين

مقدّسات أو محرّمات. والإعلام الغربي الذي انتبه العربُ والمسلمون فجأةً إلى سخريته من نبي الإسلام، هو الإعلام نفسُهُ الذي تجد فيه دائمًا، ومنذ عقود، سخريةً من نبي المسيحية وكل نبيٍ آخر. وهو الإعلام الذي يوجدُ فيه على الدوام من لا يعرف حدودًا للهزء والسخرية من جميع الأديان والمذاهب والنظريات والأفكار والشعوب والأشخاص أيًا ما كانت وكانوا.

بل إن الواقع الثقافي والأكاديمي والفني في الغرب هو ذلك الواقع الذي طرح فيه البعض فكرة (موت الإله). وكتبوا عنها كتبًا طُبعت وتُطبع في المطابع. وبنوا عليها نظريات اجتماعية دُرِّست وتُدرّسُ في المعاهد والجامعات والمدارس. وهو طبعًا الواقع الذي بات (الإلحاد) و(الملحدون) جزءًا أساسيًا لا يتجزأ منه.

من هنا، فإن إدراك هذه الحقائق، بغضّ النظر عن رفضها أو قبولها، يجعلنا ندرك على الأقل أن مثل هذه الظاهرة لم تحدث باعتبارها مؤامرة تم التخطيط لها والإجماع عليها داخل المجتمع الدانماركي بأسره، بحيث يؤدي الأمر إلى ردة فعل حادّة وشاملة على ذلك المجتمع بأسره.

لقد ذكرنا أن هناك أزمة داخلية في المجتمع الغربي، لكن ثمة فارقًا حساسًا يجب تمييزه فيما يتعلق بمفرزات تلك الأزمة. فإصدار قانون منع النقاب أو قانون منع المآذن لا يوضع على السوية نفسها مع قيام صحيفة بإيراد رسومات مسيئة للرسول الكريم عليه الصلاة والسلام؛ لأن الممارسة الأولى تأتي قانونيًا عكس السياق الثقافي المعلن في أوربا في مجالها، في حين أن الممارسة الفردية الثانية لا تخرج عن السياق الثقافي الأوربي في مجالها، وكما أوضحنا أعلاه.

وعلى مستوى آخر، في حين أظهرت القضية عُمق الانتماء الديني في أوساط الأمة -وهو انتماءٌ لايمكن لأحد أن ينكره- هناك إغفالٌ لجانب آخر من جوانب طبيعة التدين أظهرتهُ الأحداث ويستحق الانتباه والدراسة والمناقشة بصراحةٍ ووضوح.

يتعلق هذا الجانب بطريقة تعبير الشارع عن تديّنه. فهذا الشارع الذي استُنفر للمشاركة في حملة المقاطعة بسبب الإساءة إلى (صورة) النبي، هو نفسُهُ الشارع الذي استمرأ، في واقعه وحتى النخاع، كثيرًا من الممارسات التي تشكّل مخالفةً صريحة لجوهر تعاليم النبي وتعاليم الرسالة الحضارية الكبرى التي جاء بها. ويظهر هذا (الاستمراء) الذي نتحدث عنه في أشكال لا حصر لها. من القيام بممارسة تلك المخالفات، مرورًا بالسكوت عنها، وصولا إلى درجة عدم الإحساس بها من قريب أو بعيد. رغم أن تلك التعاليم تمثل حقيقة (الرسالة) التي أُرسِلَ بها ولأجلها النبي. ولولا ذلك، لكان حضوره عليه الصلاة والسلام مطلوبًا إلى يوم الدين، بصورته الحسيّة الملموسة، ولكان ذلك الحضور هو الضمانة لبقاء الرسالة.

أما المثال الآخر المتعلق بفيلم (فتنة)، الذي يهدف للإساءة إلى الإسلام فعلا وعن سابق تصميمٍ وإصرار، فإنه يُظهر دلالات أخرى حول آليات معرفة الواقع وفهمه والتحقق من تفاصيله عندما يتعلق الأمر بالغرب. فالأغلب أن الأفكار التالية خطرت في بال الغالبية العظمى من المسلمين عند ظهور القصة: أن الفيلم هو فيلمٌ حقيقي، وأنّ من عَملَ على إنتاجه هو من أهل الفن السابع، وأن الفيلم عُرض في التليفزيونات أو دور السينما الهولندية، وأن هولندا الشعب والحكومة دعمت الفيلم ماديًا أو معنويًا أو احتفت به بشكلٍ من الأشكال. وهو ما يفسر الاحتجاج الشعبي والرسمي الصاخب في العالم الإسلامي على ذلك الفيلم.

والحقيقةُ أن كل هذا ليس صحيحًا على الإطلاق!..

فالفيلم الذي حاز على تلك الضجة هو مجردُ مَشاهد قديمة ومُجتزأة، بعضها لقصاصات جرائد، جُمعت بطريقةٍ فجّة لا علاقة لها بعالم الأفلام ولا بأهلها، لدرجة أن صحيفة الواشنطن بوست الأمريكية الكبرى أوردت مقالا وصفت فيه الفيلم بأنه جَلَفٌ وغير مثقف، وبأنه مملّ إلى درجة أنه لم يحقق شيئًا سوى أنه أعطى مفهومَ حرية التعبير اسمًا سيئًا[٢٤]. والذي قام بعملية القصّ واللصق هو نائبٌ يمينيٌ متطرف في البرلمان الهولندي. والمكان الوحيد الذي عُرض عليه الفيلم العتيد كان موقع النائب على شبكة الإنترنت. أما الفيلم نفسه فلم ينل أي دعمٍ معنوي ومادي من هولندا حكومةً وشعبًا.

لكن من شبه المؤكد أن الغالبية العظمى ممن تظاهروا واحتجّوا، وصرخوا وهتفوا، وطالبوا بمقاطعة هولندا في العالمين العربي والإسلامي لا يعرفون شيئًا عن الحقائق المذكورة. وأنهم لم يسمعوا عن الموضوع بأسره إلا عبر عنوانٍ يتيم جرى اختزال القضية من خلاله في ستّ كلمات انتشرت كالحريق من مشرق العالم الإسلامي إلى مغرب العالم العربي: (عرضُ فيلم يسيء للرسول في هولندا)، وهو اختزالٌ يخنق ثقافة المسلمين اليوم ويحاصرها من كل جانب.

لهذا، لم يكن غريبًا أن يحصل ما حصل. ولم يعد غريبًا أن يتكرر هذا السيناريو المشؤوم الذي يبدو أنه أصبح فتنةً في طُرُق التفكير والتعامل مع العالم هي في حقيقتها أكبرُ بكثير من الفتنة المصطنعة التي تحدث عنها فيلم النائب اليميني المتطرف.

الأكثر إثارة للدهشة هو غياب ثقافة المتابعة والتحقق والتحري والمتابعة، بكل مقتضياتها، في ثقافة الأمة. ليس فقط في أوساط عامة الناس، وإنما أيضًا في أوساط الإعلاميين والمثقفين ممن يُفترض فيهم أن يكونوا راسخين في تلك الثقافة

أكثر من غيرهم بحكم دورهم وخلفيتهم. ولو صبر العرب والمسلمون قليلاً. ولو أنهم استخدموا منهجية القرآن التي تقول ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[٢٥] لعرفوا أن رئيس الوزراء الهولندي أصدر بنفسه وقتها بيانًا بأكثر من لغة يأسف فيه لعرض الفيلم قائلا: «نعتقد أن الفيلم لا يخدم أي هدف، سوى أنه يسبب إساءة» إلى حدّ دراسة منع الفيلم كما ذكرت صحيفة الجارديان البريطانية[٢٦]، مع أن هذا يتناقض مع حرية التعبير في هولندا.. ولعرفوا أن عدة محطات تليفزيونية هولندية رفضت عرض الفيلم. وأن رئاسة الاتحاد الأوربي أدانت عرض الفيلم واعتبرته عملا يشجع على الكراهية. ولو أنهم حاولوا يومها الوصول إلى الموقع الرسمي للفيلم لوجدوا أن الشركة المسؤولة أوقفت عرضهُ مع توضيح بأنها تلقت احتجاجات عليه وأنها تدرس درجة توافقه مع شروط النشر.. ولم يعرفوا أخيرًا أن السياسي الهولندي منتج الفيلم مُنع من دخول بريطانيا وفقًا لقوانين الاتحاد الأوربي التي تمكّن دول الاتحاد من حرمان أي شخص قد يهدد حضوره السلم والأمن العام[٢٧].

أكثر من هذا، سمع العرب والمسلمون بسهولة وسرعة عن فيلم (فتنة) وعن النائب المتطرف جيرت فيلدرز وأصابهم هذا بالغضب ودفعهم للاحتجاج. لكنهم لم يسمعوا يومها ولا قبل ذلك باسم إيللا فوجيلار ولم يعرفوا ما هو منصبها ولم يتابعوا آراءها. لم يسمعوا بأنها وزيرة الإسكان والاندماج في هولندا، ولم يعرفوا حقيقة دعمها الدائم والمُعلن لتقبّل الجالية والثقافة الإسلامية في إطار المجتمع الهولندي، وتأكيدها المتكرر بأن الثقافة الإسلامية يمكن أن تصبح جزءًا من الثقافة الهولندية.. ولهذا، لم تُضفِ تلك الحقائق لديهم شعورًا بالرضا والراحة، ولم تدفعهم للتصريح بمشاعر العرفان التي تنسجم، في أقل الدرجات، مع قول القرآن الكريم ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [٢٨]. ولم يدركوا قبل هذا وبعده أن النائب المتطرف يبدو من تصريحاته بشأنها وكأنه يكرهها مثلما يكره المسلمين إن لم يكن أكثر، ويؤكد بأن آراءها في الموضوع تمثل أخطر ما يمكن أن يقوله سياسي هولندي. ويطالبها في تصريحاته المعلنة بتغيير كل ما يتعلق بسياسات الاندماج التي تضعها هي للدولة الهولندية، ولا يضعها جيرت فيلدرز.

وهذه كلها حقائقُ كبرى لا يجوز القفز فوقها عند ممارسة عمليات الحكم على أفعال آحاد الناس والمجموعات. وهي حقائقُ ينبغي أن تُوقفَ مسألة تعميم الأحكام على المجتمعات والدول بهذا الشكل الفوضوي الذي نراه.

إن كل الأفكار المطروحة أعلاه تمثل تحديًا يتعلق بثقافة الأمة في موضوع التعامل مع الغرب ويُظهر جانبًا من إشكالياتها. لكن هناك جانبًا آخر يتمثل في الغفلة عن التصور القرآني الأصيل فيما يتعلق بمثل هذه المواضيع، وكيف تعاملَ معها النص القرآني بشكلٍ فريد ينبغي استحضاره من جديد ليعود مكونًا أصيلا من مكونات تلك الثقافة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتعامل الشعوري والعملي حتى مع (الآخر) المُسيء باللفظ والصورة والكلمة. يمكن في هذا الإطار الإشارة إلى آيات عديدة مثل: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[٢٩]، ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾[٣٠]، ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾[٣١]، ﴿قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾[٣٢]، ومثلها كثير.

مجنون، ساحر، كذاب، مسكونٌ بالجنّ.. هذه إذًا بعضُ الأوصاف التي أطلقها على رسول الإسلام أولئك الذين لم يؤمنوا برسالته. حدثَ الأمر قبل أكثر من أربعة عشر قرنًا، وكان يمكن بسهولةٍ وبَساطة أن يطوي التاريخ هذه الأوصاف ويسكتَ عن الموقف، وأن تموت معهُ تلك الاتهامات. خاصةً أن (المُتَّهم) انتصر على خصومه المذكورين بطريقةٍ أو بأخرى. ونحن نعرف أن التاريخ يكتبه المنتصرون كما يحلو لهم في أغلب الأحيان.

مع هذا. لم يُبدِ القرآن أي حرصٍ على إخفاء الأوصاف، رغم كل ما تحمله من تحدٍ وهجوم. لم يحاول قطّ أن يطمسها في عالم النسيان، مع أنه كان يستطيع ذلك دون أن يخطر في بال أحد أن يتساءل عن السبب. لم يخشَ من تأثيرها على مقام النبي الذي جاء بالرسالة في عيون أتباعه، وفي عيون الناس من ورائهم إلى يوم الدين. لم يرَ في إيرادها وتكرارها والتفصيل في الإخبار عنها طعنًا جوهريًا في شخص الرسول الكريم، ولا مَسًا حقيقيًا بكرامته وسمعته.

لم يحصل ذلك كله وإنما حصل العكس. خطَّ القرآن في موقفه من المسألة درسًا في الممارسة الحضارية كان لابدّ أن يُسجّلَ في تاريخ الإنسانية. وذلك حين ضَمِنَ لتلك الاتهامات الحفظَ إلى يوم القيامة من خلال خلوده. وتَركَ المجال مفتوحًا لقراءتها واستعراضها ومعرفة خلفياتها وأبعادها ودلالاتها. بل تجاوز القرآن كل ما سبق وقام بعَرضها في إطار أسلوبه الأنيق بكل ما فيه من بلاغةٍ وبيان، وجمالياتٍ في الألفاظ والجمل والتراكيب يتذوقُها من يعرف شيئًا عن اللغة العربية، مسلمًا كان أو غير مسلم.

لم يحدث هذا عبثًا.. ولم تأتِ هذه المعالجة للموضوع خطأً أو سهوًا!

كان القرآن فيما نحسب يريد أن يضبط التصورات والمفاهيم في قضيةٍ حساسة وخطيرة تؤثر على الوجود البشري في هذه الأرض على الدوام. كان ولايزال يهدف إلى تحرير الإنسان من تقديس الإنسان. حتى لو كان الأمرُ يتعلق بصاحب

الرسالة الأخيرة. وبالرجل الذي تعتبرهُ الرسالةُ نفسها خيرَ بني البشر. الرجل الذي يؤكدُ القرآنُ أن الله وملائكته يُصلّون عليه، وهي منزلةٌ ليس كمثلها منزلة في مقاييس الرسالة.

كان القرآن ولايزال يهدف عندما عالج الموضوع بتلك الطريقة إلى ضبط التوازنات في العلاقة بين الإنسان والفكرة وإلى التأكيد بأن الهدف النهائي والأكبر يتمثل في ربط الناس بفكرةٍ ترمي لتأكيد قيم الحق والعدل والحرية والجمال في حياة البشرية على هذه الأرض. من هنا، لم يرَ القرآنُ أن مكمن الخطر على الفكرة يتمثل في تحدّي حاملها، ولا في الإساءة إلى شخصه، ولا في التهجم عليه، ولا في توجيه الاتهامات له.. حتى ولو كان يرى في مثل تلك التصرفات درجةً من الافتراء.

لكن المشكلة تظهر في ثقافة الأمة حين يصرُّ البعض على أن التعامل مع القضية بالمقلوب.

قد ترضى قلةٌ قليلةٌ فقط من المسلمين القول بأنها (تُقدّس) شخص الرسول، لكن لسانَ الحال أبلغُ من لسان المقال كما قالت العرب قديمًا. فالملايين من (المسلمين) التي تهجر الإسلام في تجلياته الإنسانية، وتتجاهلُ دلالاته الحضارية الكبرى، وتُعرض عن الالتزام بتعاليمه الأصيلة، وتتجاوز ما لا يُحصى من مقتضياته الحساسة، هي نفسها الملايين التي تُشهر أمضى سيوف الغضب المعنوي والمادي حين يتعرض شخصٌ من أتى بالفكرة للهجوم والاتهام.. والتناقضُ في المسألة واضحٌ بشكلٍ صارخ.

لا يدعو هذا الكلام بطبيعة الحال لفتح أبواب الإساءة لرسول الإسلام، ولا لغيره من الرسل والأنبياء، ولا لمخلوقٍ على هذه الأرض. وربطُ الأمور بهذه الطريقة مدخلٌ للتسطيح والانتقائية لا يستحق النقاش. ولئن كان الكثيرون ينظرون إلى الموضوع على أنه ازدراءٌ بالإسلام أو على أنه هجومٌ على رسوله من قِبل من قام بتلك الممارسات[٣٣]، فإننا لا نعترض على هذا التوصيف. كما أننا نقرّ بتخبّط النظام السياسي الغربي وأهله في التعامل مع المشكلة. لكننا نحاول أن ننظر إلى القضية بأسرها من مستوًى مغاير.

فالحقيقة أن قصة رسوم الكارتون الدانمركية والفيلم الهولندي باتا نموذجًا مثاليًا يُعبّر عن أزمةٍ إنسانية لا تختص بالإسلام ولا بالمسلمين، ولا بالعرب، ولا بشعبٍ من الشعوب أو بديانةٍ من الديانات.

وتلك هي الأزمة التي كان القرآن يحرص على ألا تقع فيها البشرية.

فحين يخرقُ البشر التوازنات المطلوبة في العلاقة بين الإنسان والفكرة، يُصبح من السهل حشرُهم في نفق التعصب والكراهية والعدوان. ويُصبح التافهون والهامشيون قادرين على جرّ مئات الملايين إلى الكوارث. لا فرق أن يتسبب هؤلاء في المأزق عن غباءٍ وجهل أو عن سوء نيةٍ وطويّة. فالنتيجة في النهاية واحدة. وهذا يجعلنا نستحضر حديث الدكتورة منى أبوالفضل عن «القلق التاريخي الذي يمكن أن نتفهمه عند ذكر الهوية الإسلامية في أوربا، وهذا يفرض تحديًا معينًا على مثقفي الأمة ومثقفي أوربا اليوم والذي يشكل مساحةً مشتركة للالتقاء... وإن لم ننتبه إلى الفرصة الرائعة المتاحة أمام المثقف في الفترة الراهنة، سواء كان مسلمًا أو غير مسلم، أوربيًا أو عربيًا، للتعامل على مستوى مسؤول لمحاولة تأطير وفتح مجالات جديدة للتفكير في هذه القضايا، وإن لم نفعل ذلك نصبح أمام لحظة خيانة أمانة».[٣٤]

من أجل هذا، يبقى مطلوبًا أن يُبنى ما يمكن أن نسميه نمط الاستجابة لـ (الإساءات) وفق منظور حضاري واستراتيجي، يضع الحدث الراهن في إطارٍ من الفهم الأشمل للواقع العالمي. وهو ما يساعد بعد ذلك على التعامل معه بفعالية حقيقية. فالإنسان العربي والمسلم الذي يستصعبُ أداء الأدوار الحضارية التي تعيد إليه كرامته وكرامة ثقافته وحضارته يمكن أن يلجأ إلى (الاستسهال) لإشعار نفسه بالرضا والطمأنينة.. وإذا كانت مقاطعةُ الزبدة والحليب من الدانمارك وهولندا، واللجوءُ إلى ألف نوع آخر من الزبدة والحليب تملأ رفوف المتاجر العربية، بطولةً في نظر المجتمع، فإن هذا يحتاج إلى وقفةٍ كبرى للمراجعة والتأمل..

إننا لا ننكر أن القضية التي نتحدث عنها أظهرت مرةً أخرى درجة الانتماء الموجود في أعماق الإنسان العادي العربي والمسلم لهويته وثقافته وحضارته. وهو انتماءٌ يحمل كمونًا إيجابيًا هائلا لو أمكن استثماره على الوجه الأمثل. لكننا نرى أن ما جرى سيقودنا إلى تحديات أخرى أكبر. وأن تلك التحديات (هي) التي قد تُظهر مدى (بطولة) أفراد المجتمع العربي والإسلامي، فيما إذا اضطروا إلى الاعتماد الكامل على أنفسهم. ليس فقط من خلال صناعة زبدتهم وحليبهم، وإنما بتدبير شؤون حياتهم دون آلاف الحاجات الاستهلاكية التي لاتزال مجتمعاتهم (تعيش) على (استيرادها) من الغرب على وجه الخصوص، مع كل مغرب شمس ومطلع نهار.

ب- التركيز على الأحداث السلبية دون الإيجابية

ثمة ظاهرة ثقافية يمكن أن نعتبرها وجهًا آخر للتحدي الذي تحدثنا عنه في الفقرة السابقة. وتسهم بشكلٍ كبير في فهم الواقع الغربي فهمًا مشوشًا وبعيدًا عن الدقة. وهي دقةٌ لا يأتي البحث عنها من باب الترف الفكري، لأنها حساسةٌ في إفراز منطلقات صحيحة تساعد على رسم علاقة موضوعية مع الغرب.

واستمرارًا لعملية رصد الوقائع واستقراء دلالاتها، فسنتابع هذه الممارسة بالنسبة لهذا الموضوع، لكننا سنحاول تقديمه هذه المرة بطريقة خاصة.

لنا أن نتخيل مثلا ما سيحدث لو أن مجلةً أمريكية كبرى صدرت وعلى غلافها الموضوع الرئيس للعدد يتحدث عن فشل الإسلام والمسلمين في أوربا. أو لو أن كبير أساقفة الكنيسة البريطانية هاجم الشريعة الإسلامية ودعا إلى عدم تطبيقها في أي مكانٍ من العالم. أو لو أن باحثًا مشهورًا في الشؤون الاستراتيجية والأمنية نشر دراسةً تؤكد بأن العالمَ سيكون أفضل مما هو عليه اليوم لو لم يكن الإسلام موجودًا في تاريخ البشرية أصلا.

ليس من الصعب توقّعُ ردّة فعل المسلمين، أو شرائحَ واسعة منهم على الأقل، لو أن أيًا من الأحداث السابقة جرت فعليًا في الواقع المعاصر. فالتجارب القريبة الماضية تؤكد أن العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه يهتزّ غضبًا بسبب هذا النوع من (الأخبار السيئة). وتبدو النتيجةُ نفسها سواء تعلّقَ الأمر بتصريحاتٍ لبابا الكنيسة الكاثوليكية أو برسومٍ كرتونية نُشرت في جريدةٍ أوربية هامشيةٍ أو بخبرٍ سيئٍ آخر يقع ما بين هذين الخبرين. فالقضية في النهاية قضيةُ ثقافةٍ سائدة في العالم الإسلامي بشكلٍ عام، وفي العالم العربي خصوصًا. وهي ثقافةٌ دفاعيةٌ تلبّست في أغلب الأحوال صورة (الضحية)، وأصبحت ترى ذاتها وترى العالم، وتتعامل مع ذاتها ومع العالم، من خلال تلك الصورة. من هنا، باتَ من النادر أن تجد محركًا للفعل البشري في هذه الثقافة يستطيع كسر ذلك التلبّس، والخروج من حصاره الخانق. بل ربما نلمح أحيانًا أننا بإزاء روحِ قلقةٍ مسكونةٍ بهاجس البحث في أحداث العالم الواسع عن كلّ ما يؤكد الشعور بأنها ضحية، لأن تلك الروح تحتاج إلى مثل هذه المؤشرات التي يُمكن لها، ولها وحدها، أن تؤكد إحساسها بالهوية والانتماء..

لا نريد ممارسة التعميم الشامل في هذا المجال، ولكن تتابعَ الوقائع وتكرارها يُظهر وجود مشكلةٍ هي أعمق مما يعتقد الكثيرون، ويجب تسليط الضوء عليها بكل ما يمكن من الصراحة والوضوح. نعترف أن إثبات الظاهرة المذكورة علميًا يحتاج إلى دراساتٍ إحصائية، لكننا نطرح فرضيتنا هنا من مدخل الاستقراء الكثيف للظاهرة. وعبر متابعة مقصودة لوقائع مُعبّرة وذات علاقة بهذا الموضوع حصلت في الفترة نفسها، وذلك خلال شهري يناير وفبراير من العام ٢٠٠٨م.

وما نريد قوله هنا أن الأحداث أو (الأخبار السيئة) المذكورة أعلاه لم تحدث قطّ، وإنما حدث في الواقع ما هو نقيضُها تمامًا. ففي آخر شهر يناير صدرت مجلة (التايم) الأمريكية واسعة الانتشار وعلى غلافها صور رجال ونساء على درجةٍ من الأناقة، منها صورة امرأتين ترتديان الزي الإسلامي، مع عنوان موضوع الغلاف التالي (قصة نجاح المسلمين في أوربا)،[٣٥] وداخل العدد، يعرض التقرير مجموعةً من قصص نجاح المسلمين والمسلمات في تلك القارة، مع تأكيد وجود شرائح واسعة من مسلمين يُبدعون في إيجاد أنماطٍ للحياة والتميز والنجاح لا يتضارب فيها الالتزامُ بتعاليم الدين مع حياتهم في الواقع الأوربي.

وفي الأسبوع نفسه تقريبًا، صدرت تصريحات القسّ الدكتور روان ويليامز -كبير أساقفة كانتربري (الكنيسة الإنجليكانية البريطانية)- لهيئة الاذاعة البريطانية (بي بي سي)، والتي قال فيها أن على الناس التعامل بذهنٍ منفتح مع الشريعة الاسلامية[٣٦] حيث اعتبر الرجل أن تبنّي بعض أوجه الشريعة الإسلامية في بريطانيا «أمرٌ لا مفر منه»، مذكرًا بأن الآراء المسيحية المناهضة للإجهاض مثلا» أخَذها القانونُ في الاعتبار». ولتوضيح رأيه قال ويليامز: «إن تطبيقًا جزئيًا لبعض قواعد الشريعة الإسلامية قد يساعد على بلوغ انسجامٍ اجتماعي». وضرب مثلا على ذلك بتمكين المسلمين من فضّ نزاعاتهم العائلية والمالية أمام محاكم شرعية. مؤكدًا بأنه: «لا ينبغي أن يُفرض على المسلمين الخيار الصعب بين الولاء الثقافي والولاء السياسي». وموضحًا أخيرًا أن هذا يحتاج لتفهمٍ عميقٍ لقوانين الشريعة الإسلامية، بعيدًا عن هيمنة بعض التقارير الإعلامية «المغرضة» التي قال إن الرأي العام لا يزال متأثرًا بها.

تعرض الرجل بعدها لهجومٍ من قِبل شريحةٍ واسعةٍ من السياسيين والإعلاميين وبعض رجال الدين إلى حدّ دعوته للاستقالة. مع هذا، تمسك ويليامز بتصريحاته وأكد بيان صدر عن مكتبه أنه لا يفكر في الاستقالة، وأن رؤيته جاءت بناءً على «دراسة معمقة» اشترك فيها خبراء قانونيون على درايةٍ عالية بنظم القضاء الإسلامي واليهودي.

وقبلها بأسبوع، نشر جراهام فوللر -أستاذ التاريخ والمسؤول السابق في الاستخبارات الأمريكية- دراسةً بعنوان (عالم بدون الإسلام) في مجلة (شؤون خارجية) المرموقة، خلُص فيها إلى أن الإسلام ليس مسؤولا عن الاضطرابات الدولية الراهنة[٣٧]. فبعد وضع سيناريو لا يوجد فيه الإسلام في الشرق الأوسط ومتابعة تطورات ذلك السيناريو يصل الكاتب إلى النتيجة التالية: «من دون الإسلام، لكان وجه الشرق الأوسط لايزال معقدًا ومتضاربًا. فالصراعات حول السلطة والأراضي والنفوذ والتجارة كانت موجودة قبل فترة طويلة من مجيء الإسلام... إنه شرق أوسط تسيطر عليه المسيحية الأرثوذكسية الشرقية وهي كنيسةٌ لطالما كانت تاريخيًا ونفسيًا مرتابةً من الغرب وحتى معاديةً له... وقد غزته الجيوش الإمبريالية الغربية مرارًا واغتصبت موارده، وأعاد الغرب رسم حدوده بالقوة لتراعي مصالحه المتعددة، وأرسيت أنظمة تطيع الأوامر الغربية. كانت فلسطين ستحترق رغم ذلك. ولبقيت إيران

قوميةً بشدة. ولكنا رأينا الفلسطينيين يقاومون اليهود، والشيشانيين يقاومون الروس، والإيرانيين يقاومون البريطانيين والأمريكيين». مؤكدًا بالمقابل أن الإسلام «أدى إلى نشوء حضارةٍ واسعة تتشارك [مع غيرها] الكثير من المبادئ الفلسفية والفنية والاجتماعية، ونظرةً أخلاقية، وحسّ العدالة والشريعة والحكم السليم، وكلها في ثقافة سامية عميقة الجذور». ثم يختم الباحث دراسته قائلا: «الأوربيون هم الذين فرضوا على بقية العالم حربين عالميتين. وهما نزاعان عالميان مدمران لا مثيل لهما في التاريخ الإسلامي. قد يتمنى البعض أن يكون (العالم دون إسلام)، حيث من المفترض ألا توجد هذه المشكلات. لكن في الحقيقة، فإن النزاعات والخصومات والأزمات في عالمٍ كهذا لن تكون مختلفةً جدًا عن تلك التي نعانيها اليوم».

ما من حاجةٍ فيما نعتقد لشرح الدلالات الإيجابية للآراء والتصريحات السابقة بالنسبة للمسلمين ودينهم. لكن هذه الوقائع المهمّة، التي حصلت متزامنة تقريبًا وخلال أقل من شهر واحد، مرّت وكأنها لم تحدث على الإطلاق في العالم الإسلامي.. ليس من المتوقع طبعًا خروج مظاهرات ابتهاج لمثل تلك الأحداث، لكنه ليس كثيرًا أن نتوقع فعلا إيجابيًا بخصوصها يأتي من عشرات الهيئات والمنظمات والجمعيات والأحزاب والمؤسسات التي تتسابق لاصطياد الأخبار والأحداث السلبية، وعلى تعريف ملايين المسلمين بها، وعلى تحريضهم لاستنكارها بجميع الوسائل والأساليب.

ليس ثمة تناقض بين الحديث عن هذه الوقائع والتعرض في بداية هذه الدراسة للتحديات التي تواجه المسلمين في أوربا وأمريكا. هذا إذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر شمولية وموضوعية. بل إن مثل هذه الأمثلة تؤكد حقيقةً سبق الحديث عنها. فقد ذكرنا أن هناك تحديًا ذاتيًا يعتمل في الغرب حول مسائل الهوية والدين. وهذا يعني أن هناك أطرافًا وجهاتٍ فيه تحمل وجهات نظر مختلفة، وأحيانًا متناقضة، فيما يتعلق بتلك المسائل. وأن هناك حراكًا ثقافيًا بخصوصها يعبّر عن نفسه بوسائل متنوعة، وهو ما يحيل أيضًا إلى ملاحظة الباحث احميدة النيفر الواردة أعلاه.

والأمثلة ذاتها وغيرها كثير[٣٨]، تؤكد أيضًا ماذكرناه عن ضرورة معرفة واقع الغرب بشكلٍ شمولي ودقيق. ذلك أن ثمة موقفًا نفسيًا مختلفًا سيتشكل بالضرورة بناء على تلك المعرفة، وهو موقف سيُفرز رؤية مختلفة يترتبُ عليها بعد ذلك موقفٌ عمليٌ مُغاير. فالمواقف العملية لا تنشأ من فراغ، وإنما تنبثق من الرؤية الفكرية التي يمتلكها المرء. كما أن العلاقة وثيقةٌ ولا يمكن إنكارها بين الرؤية الفكرية وبين المشاعر والأحاسيس. والثقافة التي لا تتعامل مع هذه العناصر بوعيٍ وتوازن يستصحب معاني الوسطية والعدل يمكن أن تحاصر نفسها وتوقع أصحابها في المشكلات قبل أن يفعل الآخرون ذلك.

إن فهم الواقع كما هو عليه بشكل مجردٍ وشمولي عمليةٌ عقليةٌ صعبةٌ تحتاج إلى نوعٍ من الصبر والتجرد، لأنها تحمل في طيّاتها محاولةً لاستيعاب جملةٍ من المعلومات والمواقف والحقائق والمعتقدات والآراء التي تتعلق بالطرف الآخر، والتي ربما لا تنسجم في قليلٍ أو كثير مع معتقدات الإنسان الذي يحاول فهم الحدث. لكن غياب هذه الممارسة في ثقافة الأمة يتناقض على المستوى النظري مع كل منطلقاتها الحضاري، ثم إنه عمليًا يؤدي إلى تعقيد العلاقة مع الغرب وصعوبة الوصول إلى أنماط استجابة تتعامل مع التحديات المتنوعة في معرض العلاقة معه على جميع المستويات.

ثمة مثالٌ آخر صارخٌ لا يمكن المرور عليه عرضًا في هذا المجال. ففي في منتصف عام ٢٠١٠م، ألقى ولي العهد البريطاني الأمير تشارلز كلمة بمناسبة مرور ٢٥ عامًا على تأسيس مركز الدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد العريقة. والذي يقرأ تلك الكلمة التي استمر إلقاؤها ساعة كاملة، والموجودة بنصّها في موقعه على الإنترنت، يشعر بأن الرجل الذي سيصبح رئيس الكنيسة القادم في بريطانيا عندما يصبح ملكًا عليها، يعرف عن جوهر الإسلام أكثر مما تعرف شرائح مقدّرة من المسلمين.

يبدأ الأمير الحديث عن الإسلام على المستوى الفلسفي فيقول[٣٩]: «إن جهودنا في العالم الصناعي اليوم لا تنبثق حتمًا من حبنا للبحث عن الحكمة، وإنما تتركز في الرغبة بتحصيل أكبر عائد مادي ممكن. وهذه الحقيقة تتجاهل تعاليم روحية مثل تعاليم الإسلام الذي يؤكد أن الجانب الحيواني من حاجاتنا كبشر لا يشكل حقيقة من نحن عليه... ومما أعرفه عن القرآن أنه يصف مرارًا وتكرارًا العالم الطبيعي على أنه صناعة أنتجتها قوةٌ توحيدية راعية... والقرآن يقدم رؤية تكاملية للكون تشمل الدين والعلم والعقل والمادة جميعًا...».

بعد هذا يقدم الأمير طرحًا متميزًا يعيد إلى الأذهان درجة الرقيّ الكامنة في المنظومة الحضارية الإسلامية حين تقدم للإنسان قواعد التعامل مع الكون من حوله. وهي قواعد لا تكاد تجد مصداقًا عمليًا لها في واقع المسلمين المعاصر. من هنا، يذكّر الأمير تشارلز مستمعيه وقراءه بقيمة تلك المنظومة قائلا: «إن العالم الإسلامي يحوي واحدة من أعظم كنوز الحكمة المتراكمة والمعرفة الروحية الموجودة لدى البشرية. وهي تشكل في الوقت نفسه تراث الإسلام النبيل وهدية لا تُقدّرُ بثمن لباقي البشرية. رغم هذا، كثيرًا ما يتم استصغار تلك الحكمة الآن بسبب التوجه السائد لتبنّي المادية الغربية، أي الشعور بأنه لتكون معاصرًا وحداثيًا فإن عليك أن تقلّد الغرب...».

وفي الكلمة المذكورة من المعاني المعبّرة ما يغري بنقلها كاملة إلى هذا المقام، لكن العودة إليها ممكنة على موقع الأمير الرسمي على الإنترنت والمذكور في الهامش.

من المفارقات أن يقول هذا الكلام إنسانٌ يمثل معقلا رئيسًا من معاقل الغرب والحضارة التي صنعها، ويحتل مركزًا مرموقًا في منظومتها السياسية والحضارية، فلا يمكن اتهامهُ بأنه رجعيٌ أو ماضوي. لكن من المفارقات أيضًا أن مثل هذا الطرح يمثل يدًا ممدودةً من قِبل أهل تلك الحضارة لا يبدو أنها تجد من يقابلها بشكلٍ مدروس. فالعرب والمسلمون يشكون على الدوام من التيارات الانعزالية الموجودة في أوربا وأمريكا، إلا أنهم يبدون غائبين عن الساحة عندما تظهر مثل هذه الطروحات المهمة. وأغلب الظن أن من سمع عن هذه الكلمة في الأمة قلائل، فضلا عن وجود أي مشروع عملي للبناء على ما ورد فيها.

وقد يجدر بهذه المناسبة الحديث عن الإعلام كأحد العناصر التي تُشكلُ «الثقافي» الذي نحاول التركيز عليه في هذه الدراسة. ففي حين نرى كيف يعطي إعلام الأمة أولوية غريبة لكل تصريح فيه إساءة للإسلام مهما كانت صغيرة، ولو صدر عن جهةٍ هامشية في الغرب.. يلحظ المراقب غيابًا كبيرًا عندما يتعلق الأمر بالجانب الآخر من الصورة. المفارقة هنا أننا نقع ثقافيًا فيما نشكو منه نفسه بالنسبة للغرب في هذا المجال. ذلك أن الشكوى شائعة في أوساط المسلمين من التركيز على الجوانب السلبية المتعلقة بهم في الإعلام الغربي، ويبدو أن إعلامنا بشكلٍ عام، وحتى الذي يسمي نفسه إسلاميًا أو هادفًا، يقع في المصيدة الثقافية نفسها وإن كان بشكلٍ مختلف.

قد يحتّم هذا علينا العودة إلى فقرةٍ أخيرة من كلمة الأمير تشارلز. فالمؤلم أن الرجل يطالب المسلمين في خطابه مباشرة بأن يقوموا بواجبهم وأن يقدموا للبشرية مساهمةً تنبثق من دينهم. وذلك حين يختم كلمته بقوله: «وبكل هذا في أذهاننا، فإنني أحب أن أضع أمامكم، وأمكن، تحديًا آمل أن يصل إلى ما وراء هذا الحضور اليوم. وهذا التحدي يكمن في تحفيز العلماء والشعراء والفنانين والمهندسين والحرفيين المسلمين لتحديد الأفكار العامة، ومعها التعاليم والتقنيات الكامنة في الإسلام، والتي تشجعنا على العمل بالانسجام مع الطبيعة وليس ضدها أو في تضاربٍ معها. إنني أدعوكم لاعتبار ما يمكن أن نتعلمه من ثقافة الإسلام التي تمتلك فهمًا عميقًا للعالم الطبيعي لمساعدتنا جميعًا في التعامل مع التحديات المخيفة التي تواجهنا».

من المؤكد أن هناك كثيرًا من الأخبار السيئة بالنسبة للمسلمين في هذا العالم. لكن نظرةً أكثر شمولا للعالم نفسهِ تُظهر أن فيه كثيرًا من الأخبار الجيدة أيضًا. وإذا ما قصّرت النُخب الفكرية والإعلامية في أداء دورها من خلال التعريف بتلك الأخبار وإيضاح دلالاتها وأخذ زمام المبادرة في التعامل الإيجابي معها، فإن هذا يعني أن النخب بحدّ ذاتها هي جزءٌ من المشكلة.

لابد من الإشارة هنا إلى أن النمطين المذكورين أعلاه من أنماط التحدي في العلاقة مع الغرب -واللذان يتعلقان بقضية فهم الغرب بشكلٍ شمولي ودقيق- يتجليان بشكلٍ أكبر بين مئات الملايين في العالم الإسلامي أكثر منهما داخل الجالية المسلمة في الغرب. فالممارسات التي تُعبّر عنهما تُرصد في أوساط الأمة داخل بلادها بطرق وأشكال تتجاوز بمراحل ما يشبهها في أوساط الجالية. يحدث هذا رغم أن أغلب تجليات التحدي، خاصة في جانبها الثقافي الذي نركز عليه هنا تمسُّ الجالية وأبناءها بشكلٍ مباشر أكثر من غيرهم.

رغم هذا، فإن الطبيعة الثقافية للتحديات تُفسّر بحدّ ذاتها هذه الظاهرة، خاصة مع دلالاتها الرمزية التي تستلهمها تلك الملايين، حتى ولو لم تؤثر فيها الممارسات بشكل مباشر. وهذه حقيقة تُظهر تعقيد الموضوع بأسره ودرجة التداخل بين عناصر العلاقة بين الأمة والغرب على جميع المستويات. الأمر الذي يؤكد -على الأقل- الحاجة إلى استمرار رصدها وبحثها ودراستها على الدوام.

ثانيا- في أنماط الاستجابة

انسجامًا مع السياق العام لهذه الدراسة، فإن البحث في أنماط الاستجابة للتحديات المطروحة أعلاه سيركز أيضًا على الجانب الثقافي للموضوع. لكننا ننوه من البداية بأن عرض التحديات كان يحمل في حناياه كثيرًا من الإشارات إلى بعض ما يتعلق بأنماط الاستجابة عليها. إذ لايمكن الفصل بشكلٍ حادٍ عند الحديث عن النشاط البشري بين التحدي والاستجابة حتى في معرض بحث الظاهرة نظريًا؛ لأن التداخل بين الأمرين عميقٌ ومستمر بحيث تصبح محاولة الفصل القسري بينهما سبيلاً لسوء فهم الظاهرة وتفسيرها.

من هنا، سنحاول في الصفحات التالية استكمال بعض الأفكار المتعلقة بأنماط الاستجابة للتحديات، وتنظيمها تحت عناوين ثلاثة يتعلق أولها بقضية حوار الحضارات والثقافات، ويتعلق الثاني بثورة الاتصالات والمعلومات، أما الثالث فإنه يتناول المُعطيات الثقافية للجالية المسلمة في الغرب، وذلك بحكم كونها في جبهة التماس المباشر على خط العلاقة معه.

١- حوار الحضارات والثقافات

إن استقراء دلالات جميع التحديات المطروحة أعلاه يوحي بأن الحوار بكل أنواعه ومستوياته يجب أن يكون نمطًا مهمًا من أنماط الاستجابة لتلك لتحديات. يأتي هذا التأكيد لأن الوقائع العملية تُظهر أن غياب الحوار يكون دائمًا مدعاةً لتأكيد كل

معاني الجهل بالآخر. والجهل المذكور مقدمةٌ رئيسةٌ للخوف من ذلك الآخر، فالإنسان يخاف ما يجهل كما بات معروفًا في الاجتماع البشري. ويتضح الأمر أكثر عندما نعلم أن غياب الحوار، وما ينبني عليه من معرفة بالآخر، سيشكل فرصةً ذهبيةً لأولئك الذين يريدون إشاعة المعلومات النمطية عن الآخر، واختزال ثقافته في رموز محددة وألفاظ معينة يجري التلاعب بها وتعريف تلك الثقافة بأكملها من خلالها.

فضلا عن هذا، فإن مسألة الحوار بكل مقتضياتها تُعتبر منطلقًا معرفيًا أساسيًا من منطلقات المنظور الحضاري الإسلامي، خاصةً عندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع الآخر، والتي يمكن النظر إليها من مفهوم (التعارف). فقد اقتضت مشيئة الله وحكمته أن يوجد الناس على هذه الأرض على شكل وحدات اجتماعية مختلفة في ألوانها ولهجاتها ومواقع عيشها. وقد يكون من حِكم هذا التنوع تهيئة الظروف المناسبة لتطور الجنس البشري من خلال التفاعل وتبادل التجارب وصولا إلى تحقيق الكمون الكبير الذي يعبر عنه وجود نفخة الروح فيه، ولتحقيق التكريم الذي اختص الله هذا المخلوق به من دون المخلوقات جميعًا.

لكن التفاعل وتبادل التجارب لا يكون ممكنًا في معزل عن سيادة مفهوم (التعارف) بين الأمم واالشعوب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.. الآية[٤٠]. وقد أثبت التاريخ أن غياب ذلك المفهوم بوصفه قاعدة للعلاقات بين شرائح البشر المختلفة غالبًا ما يؤدي إلى الصراع والنزاعات والحروب. وإذا كان التعارف إلى ما قبل قرن من الزمان محصورًا إلى درجة كبيرة في انتقال البشر شخصيًا من مكان إلى آخر، وفي أحسن الأحوال بالقراءة عن أحوال الآخرين، فإن ظهور وسائل الإعلام وثورة المواصلات والاتصالات العالمية ألغت جميع أنواع الحدود وقرّبت المسافات حتى ساد المفهوم الذي يؤكد أن العالم بات قرية صغيرة.

وقد شعرت البشرية بأسرها خاصة خلال العقدين الأخيرين بالحاجة إلى وجود الحوار بجميع أشكاله فتعددت المبادرات الرسمية والشعبية لإقامة منظمات ومؤتمرات وفعاليات تحت عنوان الحوار بين الحضارات والحوار بين الأديان والحوار بين الثقافات. ليست وظيفة هذه الدراسة تقديم إحصاء لهذه المبادرات، لكن من الممكن على الأقل الإشارة إلى بعضها في العالم الإسلامي ثم محاولة تحليل دورها كنمطٍ من أنماط الاستجابة للتحديات التي تواجهه في مجال العلاقة مع الغرب.

فقد رصد مركز حوار الحضارات في جامعة القاهرة مثلا المبادرات التي قامت بها الأمم المتحدة عبر اقتراح عام حوار الحضارات، مرورًا بملتقيات البعد الثقافي في الشراكة الأوربية- المتوسطية، وبمساعي الجامعة العربية في حوار الحضارات، ومعها جهود المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة[٤١] ثم إن المبادرات تتالت في الأعوام القليلة الماضية وكان من أبرزها: مبادرة تحالف الحضارات التركية الإسبانية المشتركة، ومبادرة حوار الحضارات، ثم الحوار بين الأديان التي قدمتها السعودية، ومبادرة مركز محمد بن راشد للتواصل الحضاري، وصولا إلى إقامة مركز حوار الأديان في قطر، وغير ذلك من المبادرات.

ورغم الحجم الكبير من النشاطات والمؤتمرات والفعاليات التي أقيمت في إطار جميع المبادرات المذكورة أعلاه، إلا أن رصد الواقع يُظهر أن هذا النمط من أنماط الاستجابة لم يُنتج نجاحات يشهد بها الواقع المذكور. من المفارقة مثلا أن مركز حوار الحضارات المذكور أعلاه، والذي يُعتبر الجهة الوحيدة التي ترصد هذا الموضوع علميًا وأكاديميًا وبحثيًا في العالم العربي على الأقل، كان ولايزال يعقد ندوة سنوية تتعلق بالموضوع. لكنه انتقل تدريجيًا في تركيز مواضيعه من البحث في خبرات الحوار وقراءة نماذجه ليصل في إصداره الأخير عام ٢٠١٠م إلى الحديث حصرًا عن أزمات ذلك الحوار، وهذا انسجامًا فيما يبدو مع ما آلت إليه عمليًا نتائج الحوار[٤٢]. وقد تساءلت الدكتور نادية مصطفى في تقديمها للكتاب الأخير عما إذا كانت الأزمات المذكورة هي سبب فشل الحوار أم أنها نتائج لفشله. وهو تساؤلٌ في غاية الأهمية لأنه يُبين جانبًا من تعقيد الظاهرة، ويُظهر درجة الصعوبة في إيجاد أنماط استجابة فعّالة لأنماط التحدي في علاقة الأمة مع الغرب.

بل إن باحثًا مثل الدكتور حسن حنفي رفض ابتداءً النظر إلى موضوع حوار الحضارات على أنه نمط من أنماط الاستجابة الإيجابية التي تساعد على إيجاد علاقة عادلة ومتوازنة مع الغرب. وعلى العكس من ذلك، رأى أنها «مفاهيم للتصدير وليس للاستهلاك المحلي.... فالمقصود منه في الغرب أن يخف التوتر بين الشعوب في حوارٍ على مستوى الثقافة بعيدًا عن السياسة ومشكلاتها والاقتصاد وهمومه. االثقافة توحد الشعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لايملكون، بين الأغنياء والفقراء، بين المستغِلّين والمستغَلّين، بين القاهرين والمقهورين، بين المركز والمحيط، يمكن عقد حوار بين الطرفين تآلفًا ومحبةً وإخاءً كما هو الحال في حوار الأديان»[٤٣]. لهذا، يرى الباحث أنه لا يوجد زخم لهذه المقولات في الثقافة الغربية التي خرجت منها وأنه لا يوجد نقاش نظري حولها، في حين يؤكد بالمقابل أنه «لا توجد ثقافة عقدت المؤتمرات وأقامت الندوات، وكتبت المقالات وأطلقت الأحاديث وحميت المناقشات حول صراع الحضارات أو حوار الثقافات كما حدث في الثقافة العربية المعاصرة وكأنها كانت على غير انتظار. وأصبح الموضوع وسيلة ليست فقط لإظهار اللاوعي التاريخي المكتوم، بل أيضًا وسيلة لإظهار اطلاع المفكر

على أحدث النظريات وأشهرها، وأنه أيضًا قادرٌ على الدخول في حوارٍ مع أشهر مفكري الغرب عامة والأمريكي خاصة حتى لا يفوته الركب، ويبدو (متخلفًا) غير قادر على التعامل مع أحداث الساعة».

ورغم صعوبة تعميم التحليل السابق، خاصة على النخب العربية التي وجد الباحث أنه ينطبق عليها أكثر من غيرها، إلا أنه في الحقيقة يُظهر جانبًا ثقافيًا مهمًا من جوانب الإشكالية التي صاحبت موضوع حوار الحضارات. بل إن حصر الحوار في النخب نفسها كان في رأينا أحد أسباب فشل أغلب المبادرات إن لم يكن جميعها؛ ذلك أن عزل الإنسان العادي عن فعاليات هذا الحوار كان هو الأمر السائد في معظم الأحوال. وفي حين أن الشرائح الاجتماعية المختلفة بكل أبعادها هي المُستهدفة بهذا الحوار الذي يجب أن يُفضي إلى مزيد من التعارف، تصيب عملية العزل المذكورة ذلك الهدف في مقتلٍ من اللحظة الأولى.

ويمكن أن نستشفّ مشكلةً أخرى تتعلق بالموضوع في معرض الحديث عن النخب. فحين يكون الحوار مثلا بين من يُسمون بالعلماء أو رجال الدين فإنه لا يمثل غالبيةً عظمى من شرائح المجتمع أصلا، خاصةً في المجتمع الغربي. ففي حين أن الحوار يجب أن يلامس جوانب وفعاليات الحياة الإنسانية المختلفة، وبشكلٍ شمولي، إلا أن رجل الدين الغربي غير قادر ولا مؤهل لأن يمثل مجتمعه في تلك المجالات بحكم دوره المحدد سلفًا فيه، وهو دورٌ محصورٌ إلى درجةٍ كبيرة داخل الكنيسة. بل إن هذا التحليل يمكن أن ينطبق أيضًا على واقع الأمة. فرغم التقدير المعنوي للعلماء ودورهم في المجتمعات الإسلامية، إلا أن هذا الدور يتفاوت من مجتمعٍ إلى آخر بدرجةٍ كبيرة. كما أن التطورات الثقافية المعاصرة تُقلّص تدريجيًا قدرة الغالبية الكبرى منهم على تقمّص دور من يمثل المجتمع ويعيش همومه وأسئلته.

ثمة مشكلة ثالثة تواجه حوار الحضارات والثقافات بوصفه مدخلا لتصحيح العلاقة بين الأمة والغرب يتمثل في الرعاية الرسمية والحكومية لها. ذلك أن مثل تلك الرعاية يمكن أن تكون مجال شكٍ في الفضاءين الغربي والإسلامي على حدٍ سواء. حيث يمكن أن يُنظر إلى الرعاية الرسمية الغربية على أنها وسيلةٌ فقط لإلهاء الإنسان المسلم عن واقع الصراع الذي يحكم العلاقة بين الطرفين، كما ألمح الدكتور حنفي إلى ذلك أعلاه. أما الرعاية الرسمية في العالم الإسلامي فيمكن تفسيرها بأنها مجرد نوع من أنواع الدعاية (البروباجاندا) الموجهة إلى الغرب لنفي تهم التطرف ودعم العنف والإرهاب. ولهذا، يمكن لكثيرٍ من المبادرات أن تفقد مصداقيتها حتى قبل أن تنطلق أيٍّ من فعالياتها، وهو ما يضمن فشلها ويُظهر بأنها تولد ميتة في كثيرٍ من الأحوال.

وأخيرًا، فإن فكّ الاشتباك بين ما هو سياسي وما هو ثقافي قد يكون بحدّ ذاته أحد التحديات التي تواجع قضية حوار الحضارات. ونحن لا نوافق الدكتور حنفي فيما ذهب إليه من تعميم بأن هذه القضية تُعتبر نوعًا من إلهاء الأمة عن «السياسي» بما هو «ثقافي». يلفت النظر ويستحق مزيدًا من الدراسة في هذا المجال مثلا طرحُ موضوع (تحالف الحضارات) بدلا من حوار الحضارات فقط، وهي المبادرة الإسبانية التركية المشتركة. وهذا «لأن تحالف الحضارات يعطي الأولوية للجانب السياسي والاقتصادي، بينما حوار الحضارات يعطيها للجانب الثقافي والفكري والأكاديمي»[٤٤]. ورغم أهمية الجانب الثقافي والفكري والأكاديمي، إلا أنه من غير الممكن إنكار عملية التداخل والتشابك المعقدة بين تلك الجوانب وبين الجانب السياسي.

وبشكلٍ عام، لا نعتقد أن الواقع المعاصر يؤدي بالضرورة إلى الحكم بالفشل الكامل على مدخل حوار الحضارات بوصفه نمطًا من أنماط الاستجابة للتحديات المطروحة في مسألة بين الأمة والغرب. وما من جدوى تُذكر من عملية التشكيك المستمرة بهذا النمط، فتحقيق عملية (التعارف) كما تحدثنا عنها أعلاه واجبٌ حضاري وأخلاقي بالنسبة للأمة، وتجاوز هذا الواجب يُعتبر نكوصًا عن منطلقٍ رئيس من منطلقات المنظور الحضاري الإسلامي له تأثيره الكبير في واقع الأمة.

كما أن حوار الحضارات يبقى منطقيًا مدخلا يحمل الكثير من الكمون إذا تحققت شروطه المطلوبة وظروفه المناسبة، وإذا تمّ تجاوز المشكلات التي تواجهه بإرادة إنسانية حقيقية. خاصة إذا انتقل الحوار من ساحات التنظير والحوار النخبوي إلى آفاق العمل الإنساني المشترك في كثير من المجالات، وعلى مستوى الأمم والشعوب.

٢- تقنية الاتصالات والمعلومات

لا يمكن في هذا الزمن الهرب من البحث عن أنماط استجابة للتحديات الموجودة في علاقة الأمة بالغرب في معزلٍ عن ثورة المعلومات والاتصالات العالمية المعاصرة. بل إن رصد الواقع نفسه يُظهر كيف أن هذه العلاقة بأسرها باتت محكومةً إلى حدٍ كبير بمعطيات تلك الثورة التقنية وبمضمونها الثقافي.

والواضح ابتداءً أن تلك الثورة باتت من الظواهر التي تحتاج إلى دراستها بشكلٍ شمولي وعميق، خاصة عندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع الغرب في حالتنا هذه، وبالعلاقات بين الأمم والحضارات على وجه العموم. ذلك أن تلك الثورة أصبحت تفرز عناصر متناقضة باتت بدورها تخلق واقعًا ثقافيًا في غاية التعقيد[٤٥].

من هنا، تظهر مرة أخرى أولوية استصحاب مفهوم التعارف كمنطلق أساسي من منطلقات العمل الإعلامي في الأمة. ورغم

أن الشكوى شائعة ومعروفة من أن الإعلام الغربي في أغلبه يُستعمل وسيلة لتنميط الثقافات وفق نمط واحد، ولفرض القيم والعادات وطرق التفكير والحياة السائدة في ثقافة معينة ولدى شعب محدد على ما سواهما من الثقافات والشعوب، فإن هذا يجب ألا يدفع إلى رد فعلٍ مشابه. ومن هنا يعود دور مفهوم التعارف حين يصبح هذه المرة منطلق العمل الإعلامي ليصحح هذا التوجه، وليعيد للاختلاف دوره الأصيل في إثراء الحياة البشرية على كل صعيد. وليرفض التنميط الاجتماعي والثقافي ويُصرّ على استمرار التنوع والتعددية بوصفه سنة من سنن الوجود الإنساني على هذه الأرض. بل يصبح محرضًا على الانفتاح المتوازن المدروس على باقي الشعوب والحضارات، وعلى التعاون معها لما فيه خير البشرية جمعاء.

إن النص القرآني يؤكد توضيح غايةٍ أساسية من خلق الجنس البشري تتمثل في (تعارف) شعوبه وقبائله. لكن الملاحظ أيضًا أن هذا النص لا يخاطب المسلمين ليخبرهم بمضمون تلك القاعدة ويطلب منهم إبلاغها للآخرين، بل إنه بصيغته الواردة في الآية يتجاوز المسلمين ويوجه خطابه مباشرةً لعامة الناس، مبينًا تلك الغاية لهم بوضوح. وكأنه يرسم بنفسه من خلال تلك الممارسة الخطوةَ الأولى على طريق تحقيق الغاية المذكورة، ويقدم للمسلمين مثالا عمليًا يُفترض أن يحميهم من إغلاق دوائر رسالة التعارف في مجتمعاتهم.

ورغم أن المسؤولية عامةٌ ومشتركةٌ كما يفرض المنطق وكما يُستخلص من توجيه الخطاب في النص القرآني للبشرية جمعاء، فإن مسؤولية المسلمين تكون مضاعفةً في هذا المجال بحكم كونهم أهل الرسالة الخاتمة، والمؤتمنين على تحقيق مقاصدها وغاياتها. وأهل الإعلام في الأمة هم أولى الناس بالانطلاق من هذه الرؤية في عملهم ونشاطهم، كي لا تكون العلاقة مع الغرب محكومة بردود الفعل العاطفية والمصالح الشخصية والأهواء الغرائزية والتَّبَعية والجمع بين مشاعر الحب والبغضاء بشكلٍ مَرَضي، وغيرها من المعاني التي لا علاقة لها بالتعارف في تجلياته الأصيلة. وهي تجلياتٌ تحمل معاني المبادرة والندّية والرغبة الحقيقية في فهم الآخر بشكل شمولي والتعاون معه لما فيه خير الجميع. وهذه هي المعاني التي يجب على الإعلام المطلوب أن يغرس جذورها بجميع الوسائل والأساليب.

ومن جهةٍ أخرى، فإنه من غير الممكن التفكير في قدرة أي ثقافة أو حضارة على بناء منظومةٍ للتعامل مع الآخر في غياب قدرة أصحاب تلك الثقافة والحضارة على تقديم نفسها إلى العالم وإلى الآخر في لبوس رفيع المستوى من الوضوح والتحديد والتفصيل. وهو ما يُمكن أن يكون مدلول مفهوم (البيان) الوارد في الآية الكريمة ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٤٦] والقدرة على صياغة خطابٍ يمكن تحقيق شروط البيان فيه يتطلب أول ما يتطلب تمكنًا من لغة الناس قريبهم وبعيدهم. ومفهوم اللغة هنا يتضمن المعنى الحرفي للكلمة لكنه لا يقف عنده. فهو يتضمن أيضًا الثقافة التي تُشكّلها تلك اللغة في مجتمعها. وإذا نظرنا إلى عدد وتنوع اللغات والثقافات التي يتشكل منها العالم المعاصر، ثم بحثنا في طبيعة ومحتوى برامج الإعلام التي تتعلق بالإسلام والتي ينتجها المسلمون ويقدمونها لشعوب العالم في الشرق والغرب، فإن بإمكاننا أن نرى حجم التحدي المطروح عليهم. وهو تحدٍ من المؤكد أن المسلمين لم يتمكنوا من مواجهته بشكلٍ فعال، حتى الآن على الأقل.

ورغم شكوى البعض من قلة الإمكانات، فإن من الواضح أن المشكلة الأساسية تتمثل في غياب مفهوم البيان في الثقافة الشائعة في بلاد المسلمين. فبذلُ الجهد العلمي والتخصص والتحليل والتحقق والتقصي والاستقصاء والبحث ليست جميعًا من التقاليد السائدة في تلك الثقافة، رغم أنها من الشروط الأساسية لتشكيل خطابٍ يتصف بالبيان. بل ربما كان الأمر على العكس تمامًا. فالسائد هو التعميم والاستعجال والاختزال والسطحية والاجتزاء. سواء تعلق الأمر بفهم الإسلام نفسه أو بطريقة تقديمه للناس. وهو ما يؤكد غياب مفهوم البيان بوصفه مقدمةٍ مهمة من مقدمات صياغة خطاب إعلامي إسلامي معاصر. كما أنه يؤكد مدى الحاجة إلى جهودٍ مقدّرة تهدف إلى تقديم الإسلام شريعةٍ تنبض بالحيوية والحركة والحياة، وتحمل قدرة كبيرة على استيعاب متغيرات العصر، وكمونًا هائلا للإجابة على الأسئلة الكبرى التي تطرحها الحضارة العالمية المعاصرة في كل مجال.

ولا تكتمل شروط التعامل الحضاري الإسلامي مع الإعلام إلا باستصحاب قيم العدل والموضوعية بوصفها منطلقات أساسية تحكم كل نشاط عملي يتعلق بهذا المجال. والمؤمنون بأسرهم مطالبون بهذا الأمر انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.. الآية[٤٧] فالأمر بالعدل وتحري القسط هنا مطلوب حتى تجاه من لا يريدون الخير للمسلمين. وحين نأخذ بعين الاعتبار الأفكار والمعلومات الواردة في الفقرات السابقة من جانب، ونرى الواقع المعاصر من جانب آخر، فإننا ندرك أهمية منطلق العدل في ضبط الخطاب الإعلامي الإسلامي المطلوب وتجنب سقوطه في عقلية ردود الفعل والتشنج والمبالغات في وصف الواقع أو الآخر وفي التعامل معهما.

وإذا عدنا لنستخدم بعض الوقائع التي تحدثنا عنها، فقد تناقلت وكالات الأنباء على مدى أسابيع مثلا أخبارًا تتعلق برفض شرائح كبرى من الساسة السويسريين والأوربيين قرار منع المآذن في سويسرا. فقد فسرت وزيرة الخارجية السويسرية تصويت مواطنيها بأنه «رد فعل انطوائي ودفاعي في ظرف يتميز

بالعولمة وأزمة اقتصادية وتنامي البطالة». وأعربت عن أسفها لأن «حرية ممارسة الديانة الإسلامية تم التضييق عليها في مستوى تعبيراتها العلنية». ولاحظت أنه «يعود إلى المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان (إذا ما تم اللجوء إليها) تقرير مدى تواؤم الإجراء الدستوري السويسري الجديد مع الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان». وحرصت الوزيرة على تأكيد أن «هذا التصويت لا يغير في شيء أهداف السياسة الخارجية لسويسرا التي تقيم علاقات وثيقة في المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع البلدان الإسلامية». وفي جنيف، قالت نافي بيلاي -المفوضة السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة- في بيان إن حظر أي هيكل معماري ينتمي إلى الإسلام أو أي ديانة أخرى يُعتبر «بوضوح عملا يقوم على التمييز البغيض». وقالت بيلاي إن الحظر «تمييزي ومسبب للانقسامات وخطوة تدعو إلى الأسف من جانب سويسرا وتخاطر بوضع البلاد على مسار تصادمي مع التزاماتها الدولية بشأن حقوق الإنسان». وأضافت: «أتردد عندما أنتقد تصويتًا ديمقراطيًا لكنني لم أتردد هذه المرة على الإطلاق في إدانة المتاجرة بالتخويف من الأجانب التي ظهرت في الحملات السياسية في عدد من الدول بينها سويسرا وساعدت في ظهور نتائج مثل هذه»[٤٨].

وكان الرئيس السويسري نفسه وكذلك مجلسا النواب والشيوخ في سويسرا قد رفضا مبادرة حظر المآذن في البلاد حتى قبل إجراء الاستفتاء عليه «بسبب تعارضها مع مبدأيْ التسامح وحرية الاعتقاد الأساسيين» ورحب بالرفض مؤتمر الأساقفة في سويسرا. لكن مجلس الشيوخ الذي كان آخر الرافضين «أقر بان نص المبادرة، برغم ما يتخلله من سلبيات سياسية وقانونية، سيُعرض في استفتاء عام، وسيتاح للشعب السويسري قول كلمته الفصل فيه»[٤٩]، ذلك أن الدستور السويسري يسمح لأي مجموعة أن تتقدم بمبادرة شعبية، بمعنى عرض مشروع قانون ما على الجماهير، إذا حصلت تلك المجموعة على عدد معين من التوقيعات على اقتراحها. لكن، وكما يقول التقرير الذي ننقل عنه من الموقع الرسمي السويسري: «هذا النظام يواجه المزيد من التحديات من يوم إلى الآخر، مما يثير التساؤل حول مشروعية بعض المبادرات التي تتخطى الخطوط الحمراء فعلى هامش مناقشة المبادرة الداعية إلى حظر المآذن، تطرّق العديد من أعضاء مجلس الشيوخ بالمناسبة إلى العلاقة القائمة بين القانون السويسري والقانون الدولي، ولأي منها يجب أن تعطى الأولوية، مطالبين الحكومة الفيدرالية بتقديم مقترحات محددة في هذا الإطار».

والحقيقة أن هذا الموضوع يمثل نموذجًا مهمًا على ما تحدثنا عنه سابقًا من التحدي الذاتي الذي يواجهه الغرب على أكثر من مستوى، وهو تحدٍ يُفرز مثل هذه الظواهر المعقّدة التي لا يمكن اختزالها في تفسيرٍ واحد. ولهذا، ينبغي البحث عن أنماط استجابة لها بشكلٍ شمولي يأخذ بعين الاعتبار تعقيدها وتعقيد الواقع الثقافي والقانوني الذي تظهر فيه.

وقد قدمنا في معرض الحديث عن قضية فيلم (فتنة) في هولندا عن الأجواء العامة من الرفض للفيلم في الأوساط الثقافية والسياسية. وحصل مثل هذا مع قضية حرق القرآن في أمريكا. وهذه كلها وقائع ومعلومات يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار حين نتحدث عن فهم الظاهرة بشكل متكامل وعن ضرورة تحري العدل والموضوعية في التعامل معها. لكن رصد الواقع يُظهر أن إعلام الأمة ركّز بشكلٍ كبيرٍ جدًا على الجانب السلبي من الصورة في حين أنه مارس نوعًا من التعتيم، المقصود أو غير المقصود، على جوانبها الأخرى التي أشرنا إليها قبل قليل.

إن الالتزام بقيم العدل والموضوعية لا ينبع من رقي الإسلام بشكل مجرد، وإنما له وظيفة عملية مهمة. فتلك الممارسة تهدف إلى ترك المجال مفتوحًا على الدوام لرؤيةٍ عاقلة متأنية واقعية شاملة للعالم وللناس يتحقق معها فقه الواقع بشكله الدقيق، وفي معزل عن هيجان العواطف والمشاعر التي تؤثر أحيانًا على ذلك الفهم وتجعله مشوهًا أو سطحيًا، خاصة حين تصبح المشاعر والعواطف الغالبة في ثقافة المسلمين لفهم العالم والتعامل معه.

بل إن غياب ثقافة التحرّي والتحقق من الأخبار والأنباء ظهر بشكلٍ جلي في قصة أخرى لها علاقة بموضوع منع المآذن. فقد ظهر فجأة مع بداية العام ٢٠١٠م خبر في الإنترنت عنوانه (صاحب مبادرة منع المآذن في سويسرا يشهر إسلامه)، وقد انتشر الخبر كالنار في الهشيم وتناقلته نشراته مئات المواقع العربية والإسلامية. ورغم ظهور أن الخبر ملفّق وأن اسم الرجل الموجود فيه لا علاقة له بالمبادرة وأنه سياسي سويسري أسلم منذ عام ٢٠٠٤م، فإن الخبر ظلّ يُتداول إلى نهاية العام تقريبًا. وإذا وضعت العنوان المذكور أعلاه على محرك البحث (جوجل) فإنك ستجد حوالي ٢٣٧٠٠ نتيجة، كثيرٌ منها هو بمثابة وصلات إلى مواقع عربية نشرت الموضوع!!.

ثمة ظاهرة أخرى في موضوع التعامل مع الغرب تتمثل في نمط من أنماط الاستجابة يتجلى في تأليف وانتشار بعض الكتب التي يرمي أصحابها من خلالها للمساهمة في الأخذ بيد العالم وبالذات الغرب (الحائر)، وهدايته من خلال تعريفه بدين الإسلام ودعوته للإيمان به. وهي ظاهرةٌ لا يمكن أن تكون مرفوضةً من ناحية المبدأ من باب حُسن النية وإرادة الخير للآخرين، ومن مدخل التعارف الإنساني الذي يُعتبر مقصدًا من مقاصد وجود البشر وتقسيمهم إلى (شعوب) و(قبائل).

لكن الأزمة تكمن في طبيعة الخطاب الذي يُقدَّمُ في مثل تلك الكتب. لأنه في غالبيتها العظمى خطابٌ لا يُدرك طريقة التفكير

السائدة في الغرب. وخاصةً منها تلك التي يحملها من تُسمّيهم هذه الكتب بـ(الحائرين). ومن هذا التمييز تظهر المشكلة الأولى في الكتب التي نتحدث عنها والتي تتعلق بمدى معرفة الإنسان المُخاطَب، أو ما يُسمى بلغة الاتصال البشري (المتلقي) للرسالة الواردة في تلك الكتب.

فالغرب على سبيل المثال يضم الملايين من (المتدينين) والملايين ممن لا يؤمنون بأي دين. والذي يتعرف إلى نماذج من هؤلاء وأولئك لا يشعر بالضرورة بأنهم (حائرون) بالطريقة التي يفكر بها بعض المسلمين. من هنا، فإن أغلب من يكتب تلك الكتب ينطلق من خلفيةٍ ثقافيةٍ، ومن طريقةٍ في رؤية الأمور، ومن منهج في الحكم على الظواهر، لا علاقة له من قريب أو بعيد بثقافة الغرب. وبالتالي فإنه حين يطرح الأمثلة والشواهد والأدلة التي يعتقد أنها (مقنعةٌ) و(مفحمةٌ) فإنه يكون في مقام ممارسة خطاب داخلي مع نفسه، ولو كان يعتقد أنه يمارس خطابًا مع (الحائرين).

إن ثورة الاتصالات والمعلومات توفر فرصة نادرة لأمةٍ تعتبر أن ثقافتها تتمحور حول كلمة (اقرأ) بكل دلالاتها لكي تقوم بممارسة عملية البلاغ المبين، ولكي تكون (رحمةً للعالمين) جميعًا، وليس فقط لوضع العلاقة مع الغرب في إطار متوازن يحقق مصالحها. لكن هذا لا يمكن أن يحصل في معزلٍ عن الالتزام بالمنطلقات الرئيسة التي تنبثق من المنظور الحضاري الإسلامي، والتي يجب أن تحكم طريقة التعامل مع تلك الثورة وصولا إلى أنماط استجابة لا تساعدها فقط على تحقيق المصالح وإنما على تحقيق المقاصد الحضارية الكبرى من الوجود البشري على هذه الأرض، والكامنة في ذلك المنظور.

٣- الجالية المسلمة في الغرب وأنماط الاستجابة

إن وجود الجالية المسلمة في قلب الغرب الأوربي والأمريكي ديموغرافيًا يضعها بالضرورة في موقع القلب من أي محاولات لتشكيل أنماط استجابة للتحديات المتنوعة التي تصبغ العلاقة معه في هذا العصر. وربما لا يكون من المبالغة القول بأن ما تعيشه تلك الجالية من تحديات، وما تقدمه من استجابات، سيبقى عنصرًا رئيسًا من عناصر أي معادلة ستتبلور على طريق صياغة تلك العلاقة.

ثمة ظاهرة أخرى تستدعي الإشارة في هذا المقام. ذلك أن أنماط الاستجابة المذكور أعلاه، والتي يتبين من رصد الواقع أن فعاليتها لاتزال قليلة في صياغة علاقة متوازنة مع الغرب تتعلق بالمجتمعات الإسلامية خارج الغرب أكثر منها بالجالية الإسلامية فيه. وقد يدعونا هذا للتأكيد مرة أخرى أن أنماط الاستجابة التي تظهر ويمكن أن تزهر في أوساط الجالية ستكون، على الأقل على المستوى الثقافي، مفرق طريق عند تحديد مصير تلك العلاقة.

تحاول الجالية المسلمة إذًا أن تتعامل في الوقت نفسه مع تحديات الهوية والدين والمرجعية النابعة ذاتيًا من ظروف الغرب، ومع التحديات الذاتية لها، والتي تعتمل داخل أوساطها على كثير من المستويات. فتحدي الهوية مثلا ليس تحديًا ذاتيًا غربيًا فقط، وإنما هو تحدٍ أساسي تعيش الجالية هاجسه باستمرار منذ اللحظة الأولى لوجودها في الغرب. فكما أن الثقافة التاريخية لأي شريحة بشرية تُشكّل جزءًا رئيسًا من هويتها، فإن الثقافة السائدة للموقع الجغرافي الذي تعيش فيه تلك الشريحة لا يمكن إلا أن تُصبح تدريجيًا جزءًا من تلك الهوية.

لكن إنتاج هويةٍ جديدة يمتزج فيها العنصران بنسب متوازنة يُعتبر عملية معقّدة لا يمكن أن تحصل بسهولة وسرعة. ويتأكد هذا حين نتحدث عن هويتين تحملان في الوقت نفسه قيمًا مشتركة وأخرى مختلفة. وهذا ما حصل ولايزال بالنسبة لوجود الجالية في الغرب. فالأمر يتعلق من جانب بطريقة فهم الإسلام نفسه، ومن جانب آخر بفهم الواقع الغربي بمنظوماته السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية، ومن جانب ثالث بالقدرة على إيجاد أوعية للتعامل مع هذا الواقع تنسجم من ناحية مع إرادة الالتزام بالإسلام، ولا تتضارب من ناحية أخرى مع القوانين السائدة. والواضح أن الجالية، خاصة في بدايات وجودها في الغرب، لم تكن مهيأة في الغرب للتعامل مع الجوانب الثلاثة.

ونحن هنا لسنا في معرض النقد؛ لأن الظاهرة المذكورة تُعتبر من أكثر ظواهر الحياة البشرية المعاصرة تعقيدًا وصعوبةً أيًا كانت الثقافة وأيًا كان الواقع الذي نتحدث عنه. تزيد صعوبة الأمر طبعًا حين نتحدث عن فوارق ثقافية تتعلق بالدين الذي ينطوي على (تعاليم) تتناقض ليس فقط مع القوانين السائدة أحيانًا، ولكن حتى مع مكونات الثقافة التي تأخذ في الفضاء العام درجة القوانين أيضًا إن لم تكن أكثر تأثيرًا في الإنسان منها.(٥٠)

والحقيقة أن الظروف الموضوعية لم تكن موجودة منذ البدايات للبحث عن هوية متوازنة للجالية المسلمة في الغرب الأوربي والأمريكي، فضلا عن امتلاك القدرة على صياغة مثل تلك الهوية مبكرًا، بحيث لا يؤدي الأمر إلى أزمات تجعل التحدي أكبر وأشمل.

وكما يطرح صلاح الجفراوي -المنسق العام لاستراتيجية العمل الثقافي في الغرب للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي- فإن «في ألمانيا على سبيل المثال هناك أكثر من ٢٠٠٠ مسجد، وكذلك الحال في فرنسا وبريطانيا هناك أكثر من ١٥٠٠ مسجد [هذه أرقام عام ٢٠٠٤] ولكن نسبة المؤهلين الذين يستطيعون أن يصلوا إلى أو يُوصلوا فهم الإسلام الصحيح لا تصل إلى ٢٠٪

تقريبًا، و٨٠٪ غير مؤهلين يقومون على أمر بقية المراكز الإسلامية».[٥١]

نتج من هذا الواقع في أوربا مثلا وجودٌ إسلامي عشوائي في جانبه الثقافي عمومًا، وفيما له علاقة بفهم متوازن للدين والهوية. ورغم تزايد أعداد المهاجرين وزيادة رقعة (الالتزام) الديني بين أبناء الجالية، فإن مسائل العلاقة مع الآخر، وحدود وطبيعة التعامل مع منظومات الواقع السياسية والاجتماعية، وكيفية فهم الإسلام وتنزيله في واقع مختلف تمامًا عن الواقع القديم، بقيت مُحاطة بأسئلة لم تكن لها إجابات. ورغم بقائها أقلية، ظهرت جماعات تحمل معاني الغلوّ في كثير من المجالات، وترى أنها تعيش في مجتمعات كافرة. وتولّدت عنها أحيانًا جماعات تدعو للعنف أو تمارسه، كما حصل في تفجيرات لندن ثم مدريد خلال السنوات الماضية.

لكن الجالية من ناحية، والجهات الرسمية الغربية من ناحية أخرى، تحاول التعامل مع الموضوع من خلال إنشاء منظمات إسلامية، والبحث عن أساليب بناء كوادر مؤهلة لقيادة الجالية ثقافيًا ودينيًا. إلا أن هذا المسار يواجه مشكلات عديدة إن بسبب الظواهر السلبية المتزايدة ضد المسلمين في أوربا، أو بسبب الشكّ في النوايا الحقيقية للجهات الرسمية في تلك الجهود.

رغم هذا، ثمة ظواهر تُبدي تطورًا فيما يتعلق بأطر استجابة المسلمين في أوربا للتحديات التي تواجههم. وفيما يتعلق ببعض الوقائع التي تحدثنا عنها في هذه الدراسة فإن ثمة أدلة على ممارسات تسير في الإطار المطلوب. فعندما تعلق الأمر مثلا بمبادرة منع المآذن في سويسرا، كان من الملاحظ أن أبناء الجالية قاموا بجهد ينسجم مع الثقافة السائدة للتعامل مع الموضوع قبل وبعد المبادرة.

فقبل إجراء الاستفتاء نظمت رابطة المسلمين في سويسرا ندوة في جامعة جنيف شارك فيها ممثلون عن الرابطة، وعلى الجانب الاخر ممثلون عن حزب الشعب صاحب المبادرة، بالإضافة الى عدد من المتحدثين الذين أعربوا بشدة عن معارضتهم للمبادرة، وهم من كبار المدافعين عن حقوق الإنسان في جنيف مثل تشارلز بونسيه ومارو بوجيا وكسافييه كارلو والقس فيليب ريموند ولوسيا داحلب وفيظ ورديري. كما قام المنظمون خلال الندوة بعرض للشرائح المصورة التي أظهرت كنائس دول منظمة المؤتمر الاسلامي والمدن التي تقف فيها المئذنة إلى جانب قبة الكنيسة[٥٢].

لجأ أبناء الجالية إذًا إلى التقاليد التي تنسجم مع رؤيتهم الحضارية ابتداءً في قضية الحوار، لكنها في الوقت نفسه تنسجم مع الأعراف السائدة في تلك البقعة من العالم. الأكثر من هذا، أنهم استخدموا لغة العصر خلال هذه الممارسة.

فالصورة في هذا الزمن أهمّ من آلاف الكلمات كما يقول المختصون، وحين عرض المسلمون السويسريون الصور التي تُظهر المآذن وقبب الكنائس في مدن العالم الإسلامي فقد كانوا يستخدمون الصورة لتخاطب بنفسها أهل سويسرا، كما فعل أصحاب المبادرة قبل ذلك. فضلا عن هذا، فتح المسلمون في ذلك البلد أبواب مساجدهم أمام السويسريين لزيارتها والتعرف عليها والحوار معهم فيها[٥٣]، وفي هذا ما فيه من تأكيدٍ عملي لمعاني الانفتاح على الآخر ووجود إرادة التعارف والحوار معه.

ورغم أن هذه النشاطات لم تمنع في النهاية حصول المبادرة على ٥٧٪ من أصوات المشاركين ونجاح تمريرها، فإنه من الواضح أن مثل تلك الممارسات تنبثق من وعي متقدم على ضرورة صياغة أنماط استجابة تنسجم مع ثقافة المجتمع المحلي وتستخدم نحويته ومفرداته ووسائله. والواضح أيضًا أن ثمة حاجة لمزيدٍ من التقدم في هذا المجال. ذلك أن استطلاعات الرأي في سويسرا كانت إلى بضعة أسابيع ترجح فشل المبادرة حيث أيدها فقط ٣٧٪ من المواطنين. لكن من الجليّ أن قدرة أصحاب المبادرة كانت أكبر من قدرة المسلمين على استعمال الوسائل الدعائية وتصعيد حملة التخويف من المسلمين والإسلام في سويسرا بشكلٍ كثيف في حملة استمرت أكثر من سنتين للوصول إلى هدفها.

ثم إن المجلس الإسلامي المركزي في سويسرا أعلن بتاريخ ٢٠١٠/١١/٢٩م عزمه طرح مبادرة منع المآذن- التي تم التصويت لصالحها في استفتاء عام في ٢٠٠٩- في استفتاء عام آخر للتصويت مرة أخرى عليها. واعتبر المجلس هذه المبادرة، التي جاءت في الذكرى السنوية الأولى لاستفتاء حظر المآذن، بمثابة المخرج الدستوري الوحيد لإلغاء قانون حظر المآذن، على اعتبار أنه يخالف الدستور السويسري الذي يدعو إلى المساواة بين الجميع في حرية العقيدة. وأضاف المجلس أن مبادرته ذات طبيعة شعبية وتهدف إلى رفع هذه المادة من الدستور الاتحادي.. مشيرًا إلى أن المخرج الدستوري الوحيد في هذا الأمر، هو محاولة طرح استفتاء حول قانون حظر المآذن مرة أخرى للتصويت من قِبل الشعب السويسري. وأعلن المجلس في بيانه تفاصيل خطة عملية متكاملة للقيام بالموضوع تبدأ بحملة مكثفة له خلال ٢٠١١م[٥٤]. ورغم الطبيعة القانونية والسياسية لهذا النشاط، فإنه يُظهر في خلفيته تطورًا نوعيًا ثقافيًا في مجال صياغة نمط استجابة متقدم آخر للتعامل مع الموضوع، وهو ما يمثل في الحقيقة مثالا معبرًا على نقلة تجري في أوساط الجالية في أوربا للتعامل مع التحديات التي يواجهونها.

وفي إطار آخر، يحاول مسلمو أوربا الموازنة في أنماط استجابتهم بين ممارسات ونشاطات تُعتبر بأسرها ضمن تقاليد

وأعراف الثقافة الأوربية. فقد أقامت جمعية الأئمة في أيرلندا حملة إعلامية لتفنيد دعاوى مناهضة الحجاب، وقامت شرائح من المسلمين في بروكسل بمظاهرة احتجاج سلمية على قانون منع النقاب. وتتوالى الحوارات والتصريحات التي توضح موقف المسلمين في أوربا من التحديات التي تواجههم. فقد نددت منظمات إسلامية بوجود «مناخ فاسد ومعادٍ للإسلام» في فرنسا؛ حيث يزداد النظر إليهم بشكل سلبي. جاء ذلك في أثناء اللقاء الـ٢٧ لمسلمي فرنسا الذي نظمه اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا خلال شهر مارس من عام ٢٠١٠م. وندد فؤاد علوي رئيس الاتحاد، ثاني تنظيم تمثيلي لمسلمي فرنسا، «بتنامي مناخ معادٍ للإسلام». وتطرق مسؤولو الاتحاد في افتتاح الاجتماع السنوي الذي جرى في مركز معارض باريس- لو بورجيه إلى «مناخ فاسد تغذيه نظرة سلبية متزايدة للمسلمين في بلادنا». كما أدان رئيس المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية محمد موسوي «نوعًا من التشنج» غذته «النقاشات حول الهوية الوطنية، النقاب، وتصويت سويسرا على منع المآذن». واعتبر موسوي أن «الأغلبية الساحقة من مسلمي فرنسا تطمح إلى ممارسة إيمانها وسط احترام كامل لقيم الجمهورية» وترغب في «أن يُنظر إلى عقيدتها الدينية على أنها من مكونات الحرية الشخصية»[٥٥].

وفي الوقت نفسه «أصدرت حوالي أربعمائة منظمة إسلامية أوربية في ١١ يناير ٢٠٠٨م «ميثاق مسلمي أوربا» في بروكسل، الذي يدعو إلى دعم قيم التفاهم وحسن الاعتدال وحوار الثقافات، وهي محاولة لتوحيد ١٥ مليون مسلم يعيشون في أوربا الغربية. ويركز علن أن (مسلمي أوربا مدعوون إلى الانخراط الإيجابي في مجتمعاتهم، على أساس توازن بين هويتهم المسلمة وواجباتهم بوصفهم مواطنين)».[٥٦]

ومع بداية هذا العام ٢٠١١م عقد مجلس شورى «اتحاد المنظمات الإسلامية في أوربا» اجتماعه الدوري الثاني في دورة الاتحاد التاسعة، في مدينة إستانبول، بحضور مسئولي الاتحاد وممثلي المؤسسات الأعضاء من عموم القارّة. وطالب المجلس مسلمي أوربا، بتكاتف الجهود الخيِّرة وتطوير الأداء الإيجابي في شتى الجوانب، والنهوض بشتى المسئوليات المُلقاة على عاتقهم بمقتضى مواطنتهم الأوربية. كما طالبهم بتقوية صلتهم بالله عزّ وجل، وأن يجسِّدوا في حياتهم اليومية، المواطنةَ الصالحة والأسوة الحسنة، وتنمية واقع الحضور المسلم الأوربي، خدمةً للصالح العام للمجتمعات الأوربية، مع توجيه قسط وافر من الجهود لرعاية احتياجات الأجيال الصاعدة وما تتطلّبه من مشروعات وبرامج وجهود حثيثة.

وأعرب المجلس عن أسفه لبعض حالات الانتقاص من الحقوق الأساسية والحرِّيات الدينية والشخصية، في عدد من الدول الأوربية، مبديًا قلقه لارتفاع أصوات الكراهية والتحريض ضد الإسلام والمسلمين، والتي تغذِّي ثقافة التعصّب وتضرّ بثقافة المجتمع وانسجامه ولا تخدم مصالح أيّ بلد كان. وندد المجلس بممارسات العنف والتطرّف بشتى صورها، وأعرب عن استنكاره الشديد لحوادث التفجير الآثمة التي شهدتها العاصمة السويدية استكهولم مؤخرًا، أو أي محاولة لزعزعة الاستقرار أو سفك دماء الآمنين أو ترويعهم؛ مشيدًا بالأداء الحكيم والتصرّف المسؤول الذي أبدته الحكومة السويدية في تعاملها مع هذا الحدث المروِّع[٥٧].

والحقيقة أن الجمع بين هذه النشاطات والتصريحات بأسرها يُعتبر أمرًا مهمًا لأن المطالبة بالحقوق هي في حدّ ذاتها معلمٌ راسخٌ من معالم الثقافة السائدة في الغرب وأوربا خصوصًا، حيث تسود الحركات الاحتجاجية في المجتمعات بشكلٍ متكرر للمطالب بحقوق شرائح اجتماعية مختلفة وفي جميع المجالات. ولا ينفع المسلمين في أوربا ولا غيرها الظهور بمظهر الاستكانة والرضا الكامل بكل ما يُمارس في حقهم من تجاوزات اجتماعية أو قانونية أو سياسية أو اقتصادية.

لكن من الضرورة بمكان وجود رؤية ثقافية وفكرية علمية ومنهجية تطرحها النخب الأوربية لتحرير كثيرٍ من المواضيع ذات العلاقة على المستوى الفكري بحيث لا يقتصر النشاط والعمل على النُشطاء والحركيين. ومن هذا مثلا عملية الاجتهاد الجماعي فيما يتعلق بقضايا الوجود الإسلامي في الغرب، كما يفعل أحيانًا المجلس الأوربي للإفتاء.

هذا إضافة إلى مجالات العمل البحثي والأكاديمي حتى لو قام بها أفراد. وكمثالٍ فقط على مثل هذه الجهود نرى كيف برز الدكتور طارق رمضان خلال العقد الماضي بوصفه واحدًا من المفكرين المسلمين الأوربيين الذين يحاولون القيام بعملية التحرير المذكورة. لسنا هنا في معرض دراسة آراء الرجل وطروحاته، ولا في مقام رفضها أو تبنّيها، فهذا أمرٌ يحتاج لدراسات مطولة. لكننا نعتقد أن جهوده تمثل خطوة على طريق صياغة هوية إسلامية متوازنة في أوربا. غير أن هذا الأمر لا يخلو من صعوبات، حيث تتراوح آراء المؤسسات الغربية والإسلامية وحتى الأفراد من الطرفين بعطائه ما بين الترحيب والاتهام.[٥٨]

ويجب ألا تفوتنا هنا الإشارة إلى مشاريع عملية تتمحور حول الفعاليات الثقافية وتمارس عملية الحوار والتعارف عمليًا من خلال نشاطاتها. وما يلفت النظر أكثر أنها قامت وتستمر على جهود نساءٍ أوربيات مسلمات من البوسنة من خلال مشروع مركز لدعم المرأة اسمه (نحلة)[٥٩]. إذ يدرك فريق العمل أن الهدف النهائي هو خدمة أبناء المجتمع بكل مكوناته الثقافية والدينية، لهذا تجد أن الخدمات التي يقدّمها المركز شاملة بدرجة مدروسة. وهي خدمات تتضمن تعليم اللغات

والمهارات، وتقديم الاستشارات النفسية والعائلية والتربوية والصحية، وتقديم تعاليم الدين الإسلامي وعلومه بطريقةٍ وسطية، وإقامة الدورات التدريبية لتأهيل النساء لكل ما يستطعن القيام به، من إنشاء مشاريع صغيرة إلى إتقان بعض الحرف اليدوية، إلى ممارسة الهوايات، مرورًا بفنون تطوير الذات على أنواعها، ثم إقامة المؤتمرات وورش العمل وندوات الحوار حول كل ما يهم المجتمع من قضايا ومسائل، إضافة إلى إقامة الأمسيات الشعرية والمعارض والرحلات والنشاطات المشتركة المتعلقة بخدمة المجتمع والحفاظ على البيئة وتنمية روح المبادرة والتطوع والعمل العام. هذا فضلا عن وجود مكتبة وقاعة رياضية ومختبر للحاسب الآلي وصالون تجميل. لكن ما يجدر الانتباه إليه مرةً أخرى أنه مركز يستفيد منه آلاف النساء، ليس فقط من أفراد الجالية المسلمة في البوسنة والهرسك، وإنما من جميع سكان الدولة بمن فيهم الصرب والكروات دون أي تمييز. وهو ما جعل المركز رمزًا للتعايش في واقعٍ يعرف الجميع درجة حساسيته فيما يتعلق بهذه المسألة.

كما أن على العالم الإسلامي أن يسهم بشكلٍ فعال ومدروس في مجال تقديم المساعدة للمسلمين في أوربا. وكمثال على هذا تأتي الدورة التي أقامتها لجنة التعريف بالإسلام في الكويت لتأهيل وإعداد الدعاة في أوكرانيا بداية عام ٢٠١١، بالتنسيق مع التجمع الأوربي للعلماء والدعاة وشارك فيها أكثر من ١٠٠ إمام وداعية(٦٠).

فوجود المؤهلين من قادة الجالية على المستوى الدعوي والفكري والثقافي يُعتبر مقدمةً أساسية من مقدمات صياغة أنماط استجابة صحيحة لتحديات المسلمين في أوربا، وهو أمرٌ ينطبق على مسلمي أمريكا كما سنرى في الصفحات التالية.

والملاحظ في هذا الإطار أن عنصرين يغلبان على الجالية الإسلامية في أمريكا منذ البدايات، ونوردهما لعلاقتهما بمسألة التحديات والاستجابة في العلاقة مع الغرب. فالغالبية العظمى من أعداد المهاجرين إلى أمريكا تنحدر من الطبقات المتعلمة والوسطى أو الطلبة في العالم الإسلامي، بعكس وضع الجالية الإسلامية في أوربا. أما العنصر الآخر فإنه يتمثل في أن الجالية عملت منذ البدايات على تشكيل منظمات تجمع صوتها وتحفظ حقوقها. وربما جاء هذا انسجامًا مع طبيعة المجتمع الأمريكي المؤلف ابتداءً من مهاجرين من جميع أنحاء الدنيا وتشيع فيه كثيرًا ظاهرة تشكيل منظمات تحفظ حقوق تلك الأقليات.

ورغم أن هذه العناصر ساعدت على اندماج أبناء الجالية على المستوى الفردي في المجتمع الأمريكي منذ البداية، بل وتحقيق كثيرٍ من النجاحات الشخصية فيه.. ورغم جهود القيادات الواعية التي أسست أغلب المنظمات والمؤسسات، فإن الخلفية الثقافية تحديدًا للمهاجرين، والتي جاءوا بها من بلادهم الإسلامية أعاقت صياغة علاقة إيجابية متقدمة مع المجتمع الأمريكي في تلك الفترة.

والمفارقة أن التركيز البالغ في الاهتمام بقضايا العالم الإسلامي داخل أوساط الجالية في مقابل الزهد الكبير في التعرض للقضايا الداخلية كان عنصرًا رئيسًا في سلبية العلاقة مع المجتمع الأمريكي على صعيد العمل العام. ثم إن هناك فرقًا ملحوظًا في التوجهات وبالتالي في الممارسات في أوساط الجالية فيما يتعلق بمسائل العلاقة مع المجتمع الأمريكي. ففي حين غلبت على المنظمات الكبرى درجة من الانفتاح الفكري والفقهي، كانت الغالبية العظمى من المؤسسات الصغيرة غارقة في العزلة والتقليد. والمشكلة أن هذه المؤسسات انتشرت بشكلٍ كبير في أنحاء القارة الأمريكية، بحيث باتت وبات تأثيرها السلبي يشكل جزءًا كبيرًا من صورة العلاقة مع المجتمع الأمريكي إلى ما قبل أحداث سبتمبر من عام ٢٠٠١م.

ويبدو من دراسة الظاهرة أن الجالية بقيت، ولاتزال في بعض المواقع، مطبوعةً إلى درجةٍ كبيرة بعقلية وطرق تفكير وعمل جيل المهاجرين الأول الذي بدأ ببناء تلك المؤسسات منذ ثلاثة عقود أو ينيف. فكثيرٌ من أولئك الأفراد الذين كانوا في ربيع العمر عند البدايات لايزالون يصرّون على البقاء في مواقع القيادة وهم في مراحل الخريف. لا نريد التعميم هنا بشكلٍ كامل، فبعض القيادات التاريخية تمتلك وعيًا بطبيعة الواقع الأمريكي وتركيبة منظوماته أكثر من غيرها بكثير، لكن هؤلاء يشكلون الأقلية في أحسن الأحوال.

ورغم أن بعض هؤلاء قام بتربية جيلٍ من القادة الذين وُلدوا في أمريكا أو هاجروا إليها صغارًا. وهم قادةٌ يُفترض أنهم أقدر على فهم المنظومة الأمريكية والعقدة، وعلى التعامل معها بلغتها واستعمال أدواتها بمهارة. فإن غالبية أفراد هذه الشريحة تأثروا فيما يبدو بسلبيات طريقة التفكير التي حملها أساتذتهم من المشرق. أو أنهم على الأقل باتوا مع المعايشة الطويلة للأساتذة، ومع شعورهم المبالغ فيه بالاحترام والتبجيل لهم، محدودين بمحدودية معلّميهم، الذين كان منطلق حركتهم الحماس والإخلاص والتجربة، ومحاولة التعلم بشكل ذاتي من خلال الذكاء الفردي، ودرجة المعرفة والاطلاع التي يسمح بها وقت الإنسان الحركي وطبيعته.

من هنا، يمكن فهم القصور الكبير الموجود حاليًا في الجالية على الأقل في ثلاثة مجالات: مجال التخطيط الاستراتيجي لحاضر الجالية ومستقبلها على أسسٍ علميةٍ مؤسسيةٍ تخصصية، ومجال الشباب والأجيال الجديدة، ومجال المرجعية الثقافية والدينية.

فاستعراض واقع كثيرٍ من المؤسسات العاملة في الجالية يُظهر أنها تُدار بعقلية ردود الفعل على المستجدات والطوارىء

والحاجات المُفاجِئة، أو التي يَظهر للبعض أنها مُفاجِئة، في حين كان يمكن توقّعُها لو وُجد من يخطط للجالية بشكل منهجي من خلال خبرةٍ بعلوم الأقليات وتاريخها ومراحلها ومؤسساتها، وعلوم إدارة المنظمات وخاصةً الخيرية منها. وعلوم الاجتماع والاتصال البشري التي توفر بمجملها رؤيةً شموليةً ومعرفةً أكثر دقةً بواقع الجالية، وبأساليب التعامل مع ذلك الواقع.

ولكن، أنّى لهذا أن يحصل والجالية تكاد تفتقر إلى متخصصين في أي من تلك العلوم؟ وإذا وُجد بعض هؤلاء فهم قلائل جدًا وفي حقلٍ أو حقلين من حقول المعرفة الضرورية لتطوير الجالية. وكيف يمكن إحداث النقلة التي نتحدث عنها وقيادات الجالية من صانعي القرار لايزالون في أغلبهم مزيجًا من الأطباء الأثرياء ورجال الأعمال؟![٦١]

نحن لا نتحدث هنا عن مشكلة وجود (الإخلاص) وإنما عن إشكالية الافتقار للصواب في الرؤية وفي العمل والتخطيط والإدارة. فحجم ونوعية المهمات والوظائف التي يجب الإحاطة بها لخدمة وتطوير جاليةٍ ظهر جيلها الثالث إلى الوجود وباتت تُعدُّ بالملايين، يختلف جذريًا عن حجم ونوعية المهمات والوظائف التي كانت تحتاجها جاليةٌ ناشئة تُعدُّ بالآلاف وتبحث عن نادٍ يجمعها هنا أو مسجدٍ يحافظ على هويتها هناك. والاعتقاد بأن تلك الفئة من القيادات التي أدركت أولويات المرحلة الأولى وأنشأت مؤسساتها، تستطيع أن تُدرك أولويات هذه المرحلة وتُنشئ مؤسساتها وتديرها هو أبعد ما يكون عن التفكير العلمي والمنهجي، بل عن أسس التفكير المنطقي السليم.

أما إشكاليات الشباب وإمكانية الانقطاع الممكن بين الأجيال فيمكن أن تتحدّثَ عنه بلا حرج حين تلتقي الناشئة من الأجيال الجديدة وتسمع آراءهم ومواقفهم السلبية ليس فقط من الجالية ومؤسساتها وقادتها ومشاريعها، بل من الهوية والدين والثقافة الذاتية. والواضح أن جيل القادة المهاجرين والجيل الثاني الذي قاموا بتربيته لم ينتبهوا إلى التحوّل الثقافي الجذري الذي أحدثته ثورة الاتصالات والمعلومات خلال العقد الماضي. وهي ثورةٌ يعايشها الجيلان الأول والثاني من الهوامش والأطراف ويعرفون بعض مظاهرها. في حين يعايشها أبناؤهم وبناتهم إلى الجذور والأعماق، وبدرجةٍ تتشكّلُ معها في دهاليز عقولهم وقلوبهم قيمٌ وتقاليدُ وقدوات وطرق تفكير وحياة لا يعرف عنها الآباء والأجداد سوى القليل.

لهذا، تصوغ المؤسسات الحالية في الجالية خطابًا يرفضه الأبناء في دواخلهم، ويتصنّعُ بعضهم بالاستماع له مجاراةً وحرجًا إلى حين.. كما أنها تُنتج مشاريع وبرامج لا تلقى من الأبناء سوى الإعراض والشكوى والتذمر؛ لأنها لا تستجيب لما يعتقد الآباء أنه حاجات الأبناء، وإنما لتلك الحاجات التي كانت لديهم هم في تلك المرحلة من العمر، وقبل حدوث ثورة الاتصالات والمعلومات[٦٢].

لقد كان البعض يعتقد أن مستقبل الجالية العربية والمسلمة في أمريكا يعتمد على التحولات الفكرية التي سيشهدها أبناء الجيل الثاني من أفراد الجالية، وبالتالي طرق تفكير وحياة هؤلاء. لكن الواضح الآن أن تحولات الجيل الثالث هي التي ستقرر إلى حدٍ بعيد مستقبل تلك الجالية. فالجيل الثاني، الذي انخرط في العمل العام منذ بداية التسعينيات الميلادية الماضية، أفلح في استمرارية المؤسسات التي أنشأها الجيل الأول أو جيل المهاجرين. وهي استمراريةٌ من نوع خاص اختلط فيها التقدم والتطوير في بعض المجالات بالإخفاق والتراجع في مجالات أخرى.

غير أن أدوات ووسائل الجيلين لم تكن مهيأةً للتعامل مع عالم ما بعد أحداث سبتمبر. خاصةً في الداخل الأمريكي. والمفارقة أن وعي الجيل الثالث بدأ يتكون بعد تلك الأحداث. والمفارقة الثانية أن ذلك الوعي تكوّنَ من خلال التعامل اليومي اللصيق والمباشر للجيل مع كل مفردات ثورة المعلومات والاتصالات التي ما برحت تتالى وتتسارع بشكل غير مسبوق نوعيًا وكميًا في السنوات الأخيرة.

من هنا فَتحت الأوضاع القانونية والسياسية والاجتماعية المستجدة في الساحة الأمريكية بعد أحداث سبتمبر الباب واسعًا أمام تساؤلاتٍ هائلة طرحت نفسها على الجيل الثالث. بعضها يتعلق بتفاصيل الهوية العربية والإسلامية للجالية وطبيعة الممارسات الفكرية والعملية التي تعبّر عنها داخل أمريكا. وبعضها الآخر يتعلق بالحاجات الكبرى التي استجدّت فجأةً خلال السنوات الماضية، مع الظروف والقوانين والتقاليد والأعراف الإعلامية والثقافية والاجتماعية الجديدة التي أصبحت تُحيط بالوجود العربي والإسلامي في الولايات المتحدة.

فقد رفعت تلك التغيرات حجم التحدي أمام مؤسسات الجالية وقياداتها. وفي حين أن الجيل الثالث بدأ يشعر أكثر من غيره بحجم التحدي لأنه يعيشه ويلامسه مباشرةً في المدرسة والحي والسوق والنادي، إلا أنه ليس في موقع صناعة القرار. وبالتالي فقد كان يَنتظرُ من تلك المؤسسات والقيادات أن تطرح الحلول والبرامج القادرة على التعامل مع التحدي. وهو ما لم تستطع القيام به لأن مجمل ثقافتها وأساليبها كانت مصممةً للتعامل مع أمريكا كما كانت ما قبل أحداث سبتمبر.

قد يقول قائل إن بعض القيادات التاريخية تشعر بحجم التهديد والتحدي الذي تمثله الأوضاع الجديدة، وهذا صحيح. لكن ما يغيب عن الأذهان هو أن طبيعة وحجم الشعور بالتحدي وطريقة الاستجابة له عمليًا تختلف بين إنسانين أحدهما جاوز الستين من العمر وآخر لم يبلغ العشرين.. ففي حين يغلب على

الأول القلق الفكري والذهني على مستقبل الجالية، يشعر الثاني بأن الأمر يتعلق بوجوده وحياته ومستقبله الشخصي المباشر، وفي كل تفصيلٍ من تفاصيل الحياة.

لهذا، تُصبح الخيارات الشخصية أمام أفراد الجيل الثالث صعبةً ومعقدةً جدًا. وغالبًا ما يجد نفسه مضطرًا لاتخاذها فرديًا في غياب منظومةٍ مؤسساتيةٍ محترفة تساعده على ذلك. وبالتالي تتفاوت الخيارات من أقصى اليمين لأقصى اليسار في جميع مجالات الحياة[٦٣]. وما لم تتدارك مؤسسات الجالية الأمر من خلال عملية انفتاحٍ ثوريةٍ على هموم الجيل الثالث، ومن خلال تواصلٍ كثيفٍ ومباشر معه، ومن خلال إشراكه في صناعة القرار بالطريقة المناسبة.. فإن حجم الانقطاع الذي سيظهر فجأةً بين هذا الجيل ومَنْ سَبَقَهُ سيكون مفاجئًا حتى لأكثر الناس تفاؤلا أو اعتقادًا بأنهم يسيطرون على مجريات الأمور.

وفي هذا الإطار، فإن مصدر الخطر على مستقبل الجالية قد يتمثل في افتقار قيادات الجالية في مواقعها المختلفة للقدرة على تشكيل إطارٍ مرجعي ثقافي وديني جامع، يستجيب لحاجاتها المتغيرة والمتجددة في مجال الهوية، ويُفعّلُ وجودها على المستوى الحضاري داخل أمريكا. ينطبق هذا على الجالية بشكلٍ عام لكنه ينطبق على الشباب بدرجةٍ أكبر. وهو خطرٌ إما أن ينتج عنه فقدان المرجعية ثم الهوية والانتماء تدريجيًا، أو وجودُ مرجعيات متضاربة تُسببُ انقسامات كبرى في كل مجال. الأمر الذي يمكن أن يؤدي لاختفاء أي تأثير إيجابي ممكن للجالية.

وأخيرًا، فإننا لسنا هنا في معرض الانتقاص من الجهود والتضحيات الهائلة التي قامت بها قيادات الجيل الأول للجالية العربية والإسلامية في أمريكا. وهي جهودٌ يجب القيام بتسجيلها للتاريخ وبدراستها. خاصةً أنها جهودٌ لم يكن للجالية أن توجد أو تستمر بدونها. فقصصُ البذل والجهد والعمل والتضحية الجسدية والنفسية والمادية التي صَبغت بدايات بعض شرائح الجالية في أغلب الولايات الأمريكية هي أقرب ما تكون لتلك القصص والمواقف الإنسانية النادرة التي حصلت في تاريخ العرب والمسلمين، والتي تكون مُفعمةً بالشعور بالمسؤولية العامة، وبروح المبادرة والبذل، وبإعطاء الأولوية لمصلحة الجماعة وتغليبها على المصالح الفردية.

لكن التحليل السابق لا ينفي أن الجالية المسلمة في أمريكا تشهد تطورًا نوعيًا يشابه -إن لم يكن يسبق- ذلك الذي تشهده الجالية في أوربا. وهو تطورٌ يعبّر عن نفسه في كل مجال، ويقدم أنماطًا مبتكرة وفعالة للتعامل مع التحديات التي تواجهها الجالية. ولا يمكن في هذا المقام سوى الإشارة إلى أمثلة منها للوقوف على دلالاتها ومعانيها.

فقد بادرت مراكز إسلامية كبرى مثل المركز الإسلامي لجنوب كاليفورنيا إلى الحديث مبكرًا عن هوية الإنسان (المسلم الأمريكي)، وهي هوية لا تناقض فيها بين انتماء المسلم للإسلام كدين ولأمريكا كوطن. من هنا، كان هذا المركز من أوائل المراكز التي فتحت المجال في أنشطتها وإدارتها لجميع المسلمين، وبادر إلى اعتماد الإنجليزية لغة رسمية، دون أن يعني هذا عدم الاهتمام بالعربية في مؤسساته التعليمية والدعوية. كما أنه كان من المبادرين إلى فتح حوارات مع أهل الأديان الأخرى وخاصة الأديان الإبراهيمية للتعاون على ما فيه مصلحة البلاد وإنسانها. وفي حين كانت غالبية الجالية ومعها المساجد والمراكز منغلقة على نفسها في السابق، أصبح الانفتاح على شرائح المجتمع الأمريكي منهجًا لمعظمها الآن.

وفي معرض نموّ الوعي الثقافي أدرك أبناء الجالية ضرورة بناء مؤسسات اجتماعية وسياسية وإعلامية تساعدهم على صياغة أنماط تفاعل صحيّة مع المجتمع الأمريكي وأنماط استجابة فعالة للتحديات التي تواجههم فيه. وكان من أكبر هذه المنظمات منظمة (كير/ CAIR)أو (مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية)، فرغم أن طبيعة عملها بشكل عام له صبغة سياسية، فإن كثيرًا من نشاطاتها تُعتبر ثقافية بحتة، وهو ما قد يعبر عن أهمية «الثقافي»، وضرورة التعامل معه بوصفه منطلقًا لتصحيح العلاقة مع المجتمع الذي تعيش فيه الجالية.

وكان من أمثلة هذا إطلاق حملة منذ سبتمبر عام ٢٠٠٢م لتزويد ١٦٢٠٠ مكتبة أمريكية عامة بمجموعة مختارة من ١٨ كتابًا وشريطًا تعليميًا موضوعيًا عن الإسلام والمسلمين، وحملة لتوفير نسخ مجانية من الترجمة الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم للأمريكيين الراغبين في قراءة القرآن. أما أثناء أزمة الرسوم الدانمركية والفيلم الهولندي فقد أطلقت المنظمة حملة لتزويد الأمريكيين والكنديين بكتب وأشرطة وثائقية تتناول حياة وتعاليم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بصورة موضوعية، كما بنت موقعًا إلكترونيًا خاصًا بالحملة التي تسمى «تعرف على حياة محمد (ص)»[٦٤]، أما حين انتشرت قصة محاولة إحراق المصحف الشريف بمناسبة مرور ذكرى الحادي عشر من سبتمبر. فقد عملت على توزيع مليون نسخة من القرآن الكريم ضمن حملتها (اكتشف القرآن).

إن مثل هذه الممارسات تنسجم بشكلٍ كبير مع الثقافة السائدة في أمريكا عند التعامل مع هذه القضايا. وهي ممارسات تقوم بها كثيرٌ من المؤسسات الأخرى على أكثر من صعيد. وانطلاقًا من إدراك أهمية «الثقافي» أيضًا، تقيم مثلا منظمة (إمباك / MPAC65) أو (مجلس الشؤون العامة للمسلمين) منذ سنوات حفلا ضخمًا سنويًا في مدينة لوس أنجلوس الأمريكية وعلى بعد أميال قليلة من (هوليوود)، يهدف

لتكريم شخصية فنية أو سينمائية أسهمت بشكلٍ فعال في جهود التعارف بين الأمريكان المسلمين وغير المسلمين أو في الدفاع عن حقوق الأقليات في أمريكا بشكلٍ عام وعن المسلمين بشكلٍ خاص.

لا تغفل الجالية أيضًا عن أهمية مسألة التعليم بجميع مستوياته. فمن النشاطات التي يقوم بها مثلا المعهد العالمي للفكر الإسلامي[٦٦] إنشاء كراسي دراسات إسلامية في بعض أهم الجامعات الأمريكية لضمان تحقيق عملية التعليم عن الإسلام والمسلمين في مثل هذه المؤسسات من قِبل علماء مختصين ومؤهلين. هذا فضلا عن إنشاء معهد فيرفاكس الذي يقدم دروسًا ودورات متخصصة للطلبة والأكاديميين بالإضافة إلى المتخصصين في الحكومة وصناع القرار ورجال الأعمال وكل من يرغب في تزويد حصيلته العلمية. وبحيث تساعد الدروس في زيادة معرفة الطالب وخاصة في مجالات القوانين الإسلامية وحضارة وتقاليد المسلمين التي تعتبر أساسية في هذا الزمن لفهم الأحداث المعاصرة[٦٧]. إضافة إلى رعاية (جمعية علماء الاجتماع المسلمين في أمريكا الشمالية). كل هذا بغرض ترسيخ العمق الفكري والأكاديمي والبحثي الذي يُعتبر أساسيًا في عمليات صياغة أنماط الاستجابة مع التحديات التي تواجهها الجالية.

وتحاول الجالية الحفاظ على التوازنات في تعاملها مع المجتمع الأمريكي فيما يبدو بوصفه محاولة لاستحضار ما تحدثنا عنه سابقًا من الصراعات الذاتية التي يعانيها بخصوص مسألة الهوية. فقد تم تغيير الاسم من (قرطبة) إلى (بارك٥١)، وذلك تجنبًا لاتهامات اليمينيين بأن اختيار الاسم الأول مقصود وفيه دلالة على عودة المسلمين إلى الغرب بعد طردهم من إسبانيا منذ قرون. كما عينت المنظمة المشرفة على المسجد مسؤولاً جديدًا على المشروع بدلا من المسؤول السابق الذي أثار بعض التحفظات في تصريحاته رغم كل محاولاته للتعامل مع الموضوع بشكلٍ حكيم. وقالت المنظمة في بيانٍ وُضع على موقعها على الإنترنت: إنّها عينت الإمام عبد الله أدهمي بدلا من الإمام فيصل عبد الرءوف الذي يقف وراء هذا المشروع». وأوضحت المنظمة أنّ أدهمي أمريكي مسلم مولود في واشنطن ويعمل منذ عشرين عامًا في خدمة الإسلام في الولايات المتحدة، وهو مهندس معماري تخرج في معهد برات في بروكلين جنوب شرق نيويورك وشارك في عدد من مشاريع دمج المسلمين.[٦٨]

وتتسع نشاطات الجالية في أمريكا لتشمل مجال المساعدات الإنسانية على مختلف المستويات. ففضلا عن توزيع المساعدات والمعونات على الفقراء في المناطق المهمشة من المدن الأمريكية، بادرت منظمات الجالية إلى جمع التبرعات لضحايا أحداث سبتمبر المعروفة، مرورًا بضحايا إعصار كاترينا، وصولا إلى نماذج مبتكرة في المساعدة مثل فتح عيادة (النور) المجانية لعلاج الفقراء في شمال شرق ولاية أوهايو من قِبل أطباء مسلمين يتعاونون مع منظمة تدعى (الرابطة الإسلامية الطبية). حدث هذا مع مطلع العام الماضي ٢٠١٠م وهو يُعتبر امتدادًا لسلسلة مبادرات لمساعدات الأمريكيين الذين لا يملكون تأمينا طبيًا قدمت منذ تأسيسها عام ١٩٩٦م خدمات لأكثر من ١٦ ألف مريض أمريكي مُحتاج بغض النظر عن دينه وعرقه[٦٩].

وتُعتبر هذه الممارسات من أفضل أنماط الاستجابة العملية للتحديات التي تواجه المسلمين في أمريكا، ليس فقط لحجم الأزمة الصحية التي يعانيها المجتمع الأمريكي حيث يعيش عشرات الملايين دون تأمين صحي، وإنما لأنها تؤكد عمليًا الشعارات النظرية التي تطلقها الجالية عن اندماجها المتوازن والفعال في المجتمع، وعن اهتمامها بقضاياه الملحة. وتظهر حساسية الممارسة حين نقرأ مثلا تصريح سعيدة ياسين، وهي إحدى الطبيبات المتطوعات في عيادة (النور): «إننا لا نريد الدعوة إلى الإسلام، فقط كل ما نريده هو أن نظهر للمجتمع أننا باعتبارنا مسلمين فإننا منتمون ومتحدون مع المجتمع الأمريكي، ونرغب في المساعدة». فهذه الطريقة في التعبير تسهم بشكلٍ علني في تهدئة الهواجس الثقافية ذات العلاقة بهذا الموضوع.

وأخيرًا في هذا المجال، تظهر القناعة الثقافية بضرورة تحقيق الاندماج المتوازن مع شريحة لا تُستهان بها من أبناء الجيل الثالث تحديدًا، والتي باتت تشارك في جميع مفاصل وفعاليات ومجالات الحياة الأمريكية. وقد التقيت عام ٢٠١٠م شخصيًا في مدينة شيكاغو الصغيرة (دانا). وهي فتاةٌ مسلمةٌ أمريكية عربية الأصل لم تكد تبلغ السابعة عشرة من عمرها. رغم هذا، تُعتبر من الناشطات اللاتي بدأ تأثيرهنّ يظهر في المجتمع وفي الجالية، إلى درجة أن إحدى كبريات صحف أمريكا (شيكاغو تريبيون) كتبت عنها تقريرًا منشورًا بالإضافة إلى تقرير آخر مصور في القناة الخاصة بها والموجودة على صفحتها على الإنترنت. كما ورد اسمها وأخبارٌ عنها في تقرير لوكالة (الأسوشيتيد برس) نُشر في موقع Huffington Post الإخباري واسع الانتشار.

فمنذ أكثر من سنتين، شاركت دانا وتشارك في الحملات الانتخابية للمرشحين السياسيين للمناصب المختلفة، وخدمت بمثابة قاضٍ في الانتخابات التمهيدية، وقامت بحملات توعية ومحاضرات ودورات تدريبية لتشجيع أبناء الجالية على المشاركة في العملية السياسية في مختلف مستوياتها، وشاركت في نشاطات الحوار بين أهل الأديان المختلفة، وأسهمت في النشاط الطلابي الذي تقيمه الأمم المتحدة بعنوان (نموذج الأمم المتحدة) لتعريف الطلبة بقضايا الحقوق المدنية وبالشؤون الدولية وقضايا العولمة والدبلوماسية وغيرها من المواضيع. وقد

أنهت خلال الصيف الماضي تدريبًا لمدة شهرين كاملين في مكتب (ماتي هنتر) السيناتورة الديمقراطية في مجلس شيوخ ولاية إلينوي، ثم أتبعتها بدروة مكثفة في التعرف على النظام القضائي الأمريكي أقامتها إحدى المنظمات الحقوقية. قامت هذه الفتاة المتميزة بكل هذا وهي لم تكمل السابعة عشرة من العمر! لهذا، قد لا يكون غريبًا أن يتحقق حلمها الذي صرّحت به للوكالة المذكورة أعلاه قائلةً إنها «تطمح لأن تكون أول سيناتورة ترتدي الزي الإسلامي أو الحجاب»، بعد أن بررت هذا بقولها: «نحن نهتم بكل شؤون ومشكلات أمريكا، كما يهتم بها أي شخص آخر في هذه البلاد».

ثمة رمزية كبيرة في عبارات الأمريكية المسلمة اليافعة، وحتى لو كان الإطار العام لنشاطها سياسيًا، إلا أن من الواضح أن الشأن الثقافي يلعب دورًا كبيرًا ولا يُخفي نفسه وراء الظاهرة السياسية هذه المرة. وكما يقول الدكتور لؤي صافي: «الجاليات الإسلامية المتنامية عددًا وقوة يمكن أن تشكل جسرًا بين الغرب والشرق، يمنع تزايد البون بين العالمين الإسلامي والغربي، وتحول دون الخطط الرامية إلى تأجيج الصراع بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني. لكن ذلك مرهون بقدرة القوى الإسلامية في العالم الإسلامي والغربي على تقديم رؤية حضارية، ومشروع إنساني لا يكتفي بالدفاع عن حقوق المسلمين، بل يعمل على نصرة الإنسان بغض النظر عن هويته ودينه، وتقديم الحلول للمشكلات الإنسانية المتزايدة»[٧٠].

وقد يكون من المفارقات في إطار أنماط استجابة الجالية المسلمة في الغرب أن يطلب الأوربيون من المسؤولين الأمريكان الاستعانة بتجربة (الاندماج) الإسلامي في أمريكا. حيث قام مندوبون عن منظمة (إمباك) مثلا باستقبال وإرسال مندوبين إلى كل من بلجيكا وإنجلترا لشرح وتبيان ومناقشة مختلف جوانب تجربة الوجود العربي والإسلامي في أمريكا. وذلك بالتنسيق مع ممثلين رسميين وشعبيين من هذين البلدين. وقد عرض لي السيد (سلام المراياتي) مدير المنظمة المذكورة أمثلة يصعب إيرادها في هذا المقام توضح مدى التفاعل الذي وجدته المنظمة أثناء عملها في النشاط المذكور. حيث انتبه المسؤولون والنشطاء الأوربيون المشاركون إلى جوانب من التجربة كانت غائبة عنهم إلى درجة كبيرة. لكن الدرس الأكبر الذي وصل إليه الجميع تمحور حول الأهمية القصوى لإشراك أصحاب العلاقة -العرب والمسلمين- فيما يتعلق بكل السياسات والقوانين والأنظمة والممارسات والأنشطة التي تؤثر في طبيعة وجود هذه الجماعة البشرية الضخمة في أمريكا. إذ ظهر جليًا من خلال الحوار والدراسة أن أي جانب من جوانب نجاح التجربة كان يتضمن مشاركة ممثلي الجالية بشكل أو بآخر. في حين كان غيابهم، على الدوام ومن دون استثناء، سببًا للإخفاق والفشل في صياغة عملية الاندماج بشكلها الإيجابي الذي يحمل فائدة مستركة للجميع.

إن النشاط المذكور وغيره من الأنشطة المماثلة يثبت إمكانية تحقيق معادلة يحسب البعض أنها صعبة، بل ربما مستحيلة التحقيق. وهي المعادلة التي تجمع بين تعديل وتصحيح صورة الغرب ومنظومتها في العالمين العربي والإسلامي، وبين تحقيق مصالح الوجود العربي والإسلامي في أمريكا. وهي معادلة متقدمة على طريق وجود علاقة إيجابية وفعالة مع الغرب تخدم مصالح الإنسانية جمعاء.

خاتمة

قد يكون ثمة خيرٌ في تبلور أنماط التحدي في وقائع يظهر بُعدها الثقافي بوضوح وجلاء وسهولة؛ لأن هذا يسمح للإنسان بأن يتعرف بشكلٍ مباشر على أسباب تلك التحديات ويدرك جذورها ومنطلقاتها الأصلية بدلاً من استغراقه في الأعراض الخارجية. وبالتالي قد تساعد هذه الخطوة على التعامل مع تلك التحديات بفعاليةٍ أكبر. ولئن كان هذا مطلوبًا من الإنسان في الفضاءين الحضاريين الذين نتكلم عنهما، فإن ثمة مسؤولية خاصة بالإنسان المسلم في هذا المجال لابد من تأكيدها.

«فقد حاول فريق المحافظين الجدد مثلا كما ذكرنا استخدام كبسولة الحادي عشر من سبتمبر بوصفها أسلوبًا أمثل لكي تصبح هيكلا يسير تاريخ البشرية داخل إطاره، وبشكل يجري فيه تدريجيًا ترسيخ أركان الرؤية المركزية الإستراتيجية اليمينية على أرض الواقع داخل أمريكا وفي أرجاء العالم بأسره. حصل هذا من خلال استخدام «السياسي» و«العسكري» و«القانوني» ووضعها جميعًا واجهةً لصورة العلاقات العالمية.

ولكن هل معنى هذا أن ذلك التصور صار بالضرورة قدرًا لا يمكن للبشرية الفكاك منه؟ إطلاقًا، بل ربما على العكس من ذلك؛ لأن التصور يحمل في أحشائه بذور دماره على المدى البعيد إذا استصحبنا في قراءتنا الإستراتيجية سنن وقوانين الاجتماع البشري على هذه الأرض.

لكن التحدي الذي يشكله هؤلاء في وجه البشرية جمعاء -بمن فيهم العرب والمسلمون والأوربيون والشعب الأمريكي نفسه- يبقى دون شك واحدًا من أكبر التحديات التي واجهتها الإنسانية في تاريخها الطويل. والتعامل مع هذا التحدي المبني على التخطيط (وليس المؤامرة) يحتاج إلى تخطيط إستراتيجي مقابل يتجاوز الدائرة العربية والإسلامية، ويتجاوز كل ما يجري الحديث عنه من وسائل وأساليب تقليدية.

لا يمكن هنا بأي حال إغفال ضرورة حصول واستمرار المراجعات الكبرى لجميع مستويات وأنواع الخطاب الثقافي والسياسي والإعلامي السائدة داخليًا في العالم العربي

والإسلامي؛ لأن هذا العامل يعتبر شرطًا لازمًا لا يمكن دون تحقيقه التقدم خطوة واحدة في مواجهة التحدي المذكور. غير أن المطلوب أيضًا هو بناء تحالفات حضارية كبرى لا تقف عند بعض التحالفات السياسية التي تهدف إلى تحقيق توازنات معينة آنية وعرضة للتغيير السريع مع أي تغيير في الظروف والمعطيات.

لقد عولَّم اليمين الأمريكي أزمة أمريكا الحضارية، ولا يمكن مواجهة هذا التحدي إلا من خلال عولمةٍ حضارية إنسانية لا يستطيع العرب والمسلمون إلا أن يكونوا في قلبها الفاعل على جميع المستويات[٧١]. حضارةٍ يلعب العامل الثقافي دورًا أساسيًا لها في جميع الأحوال.

وختامًا، فإن من الواضح أن مايُراد لها أن تكون أنماط استجابة إيجابية على طريق الوصول إلى تعامل متوازن مع الغرب تصبح بذاتها أحيانًا نوعًا من أنواع التحدي، وبدلا من أن تساعد الأمة على تحقيق مصالحها ومصالح البشرية، فإنها تنقلب جزءًا من المشكلة يزيد دوائر الأزمات اتساعًا وعمقًا. لهذا، فإننا مدعوون مرةً أخرى إلى قراءة ثقافتنا الذاتية قراءة نقدية؛ لأن ما نملك التحكم فيه في عملية التفاعل مع الغرب يتمثل في نهاية المطاف في خياراتنا ومواقفنا وممارساتنا العملية. وهذه بدورها تنبثق من ثقافتنا ومن عناصر رؤيتنا المعرفية وطريقة فهمنا للإسلام وللواقع البشري، ولكيفية تنزيل الأول على الثاني. من هنا، يأتي تركيز هذه الدراسة بشكلٍ واضح على النقد الذاتي فيما يتعلق بأنماط التحديات والاستجابة على حدٍ سواء. ورغم الإشارة إلى بعض الإشكاليات الكبرى الموجودة في الغرب -إن ذاتيًا أو في إطار العلاقة مع المسلمين والإسلام- وهذا أمرٌ يجب العمل على فهمه وبحثه باستمرار، فإن الساحة الرئيسة للعمل تكمن في تصحيح ثقافتنا ورؤيتنا الحضارية، الأمر الذي سيُولّد أنماط استجابة فعالة لكل التحديات التي تنبع من تلك الإشكاليات.

الهوامش:

(*) أستاذ الإدارة والاتصال بجامعة الشارقة.

(1) Earthwalk, Philip Slater, Garden City, New York: Anchor Books, 1974.

(٢) نستخدم في هذا البحث على سبيل الاختصار مفهوم «الثقافي» للدلالة على مجموعة من العناصر التي تشكل العوامل الثقافية الكامنة وراء كثير من الأحداث والوقائع والظواهر. وهي تشمل «الدين، والفكر، والخطابات، والحوارات، والانتماءات، والهويات، والمرجعيات، وأصول التكوين السياسي والاجتماعي، وأسس بناء العلاقات بين البشر في داخل الأوطان وعبر العالم، وما يرافق هذا من تشييد المؤسسات، ونشاطات فكرية وثقافية من ندوات ومؤتمرات وإصدارات مقروءة ومسموعة ومرئية، وحركة الإعلام والاتصال المنفتحة على أقصاها، ودور المراكز الثقافية عبر الدول والأمم..إلخ» وهو تعريف من تعريفات «الثقافة» طرحه مركز الحضارة بوصفه تعريفًا شموليًا للمصطلح ونوافق عليه بشكل عام.

(٣) يتحدث الباحث الدكتور عبد الله الغذامي في كتابه (القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة) (٢٠٠٩، ص٨) عن وجود صورتين ثقافيتين متضاربتين تمثلان سويًا سمة بارزة من سمات المرحلة الراهنة، تتعلق أولاهما بالبروز القوي للهويات العرقية والطائفية والمذهبية بصورة عنيفة تبدو أقوى مما كانت عليه في مرحلة كمونها المؤقتة في الفترات الماضية، وتتعلق الثانية بافتراض يقبله الناس بأننا في زمن العقلانية والعلم والانفتاح الكوني، مع تأكيده أن اجتماع الظاهرتين (المتناقضتين) معًا يخلق معضلة معرفية وبحثية، خاصة حين يحدث هذا في بيئة مثل البيئة الأوربية.

(٤) المقصود بـ«السياسي» في هذا المقام هو التركيز البالغ فيه في أوساط الأمة على الشأن السياسي خاصة فيما يتعلق بالسلطة والحكم. ورغم أهمية هذا العنصر فإننا نعتقد أنه إفرازٌ في نهاية المطاف لثقافة المجتمع وقوته المعنوية والمادية، وبالتالي قدرته على خلق ظروف موضوعية يتولد منها في الوقت المناسب نظام الحكم الرشيد الذي يبحث عنه. وهو ما يعيدنا إلى أولوية الحالة الثقافية التي نتحدث عنها ودورها الحاسم في عمليات الإصلاح والتغيير.

(٥) يطرح الدكتور عبد الحميد أبو سليمان هذه الرؤية بشكلٍ متكرر في معرض الحديث عن نشوء الدولة القومية، ومنها إشارته إليها في كتابه بعنوان (العنف وإدارة الصراع السياسي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ٢٠٠١م) ص: ٩٨.

(6) Ethnic Politics. Milton J. Esman, Cornell (University Press, 1994), pp. 198- 205.

(٧) انظر: تقريرًا بعنوان (أوربا الإسلامية: قنبلة ديموغرافية زمنية تُحوّل قارتنا) للكاتب أيدريان مايكلز بتاريخ ٨ أغسطس عام ٢٠٠٩ في صحيفة (التلغراف) البريطانية.

(٨) انظر مثلا مجمل كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري عن مصطلح (الترشيد)، ومنها الإشارة إلى الإنسان ذي البعد الواحد (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الشروق، ٢٠٠٨، ص ١٤٤).

(٩) (الثقافة التليفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥)، ص: ١٥٥ – ١٥٩.

(١٠) (مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مراد هوفمان، عبدالمجيد الشرفي، دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص: ١٦٤.

(١١) (الإسلام الأوربي: صراع الهوية والاندماج، مجموعة

مؤلفين، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٠)، ص: ٩٤.

(١٢) انظر صحيفة The Brussels Journal، تقرير بعنوان "Crisis in Belgium: If Flanders Secedes", Wallonia Disintegrates. بتاريخ ٢٠٠٧/٩/٩.

(١٣) مرجع سابق: تقرير بعنوان (أوربا الإسلامية: قنبلة ديموغرافية زمنية تُحوّل قارتنا).

(١٤) خبر من وكالات الأنباء العالمية. انظر مثلا: (جريدة الشروق الجديدة، ١٢ سبتمبر، ٢٠١٠).

(١٥) (مختارات من الفكر الأمريكي، تحرير دايان رافيتش، دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٨). ص: ٢٦ - ٢٧.

(١٦) (البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي - الصهيوني، يوسف الحسن، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠). ص: ٦٣ - ٧٣.

(١٧) (كيف عولّم اليمين المحافظ أزمة أمريكا). وائل مرزا، الجزيرة نت، ٢٠٠٦/٩/٢٠.

(١٨) انظر مثلا: (عالم بات روبرتسون، محمد السماك، الكتب وجهات نظر، مارس، ٢٠٠٨). وبات روبرتسون هو قسٌ من كبار رموز التيار الديني اليميني المتطرف في أمريكا.

(١٩) مقابلة مع قناة MSNBC الأمريكية بتاريخ ٢٣ أكتوبر، ٢٠٠٩م. مع الإشارة إلى أن الخبير الإعلامي المذكور Eric Burns كان يعمل مع قناة أخبار فوكس االتي تعبر عن أقصى اليمين الأمريكي المحافظ، ثم إنه استقال منها، وأسس منظمة مستقلة اسمها Media Matters، وذلك حسب قوله لشدة إحساسه بالدور السلبي الذي لعبته وتلعبه قناة فوكس في الحياة السياسية والثقافية الأمريكية.

(٢٠) انظر التصريحات على شبكة ABC الأمريكية المعروفة http://abcnews.go.com/WN/president-obama-supports-building-mosque-ground/story?id=11401964

(٢١) صحيفة الشرق الأوسط http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=582578&issueno=11584

(22) http://blogs.reuters .com/great-debate/2010/10/07/ground-zero-mosque-how-will-it-effect-midterms/

(٢٣) نستشهد هنا بمقولةٍ يطرحها الباحث احميدة النيفر، ونوردها في هذا الهامش رغم طولها لأهميتها المنهجية: «مايلفت النظر اليوم في غالب معالجات النخب المسلمة لقضايا المعرفة والقيم والاجتماع والسياسة مطروحةً من الجانب الغربي هو طغيان نسق ردّ الفعل عليها، وكأن أبرز جوانب تلك القضايا لا تنفك متداخلةً مع (كيد يهودي) أو (حقدٍ صليبي) أو (استعلاءٍ غربي شيطاني) أو ما شابه ذلك من الدواهي التي لا تهدأ. من ثم تبدو التحديات، وكأنه ليس لها من غاية إلا إظهار (ضعف الإسلام) قصد الإطاحة به وتجاوزه.... إن أول ما ينصرف إليه الذهن عند طرح قضية مستقبل الإسلام والمسلمين اليوم هو ضرورة التمييز بين جملة مفاهيم وظواهر تبدو متداخلة لكنها ليست سواء. وجود جهات لها مصالح مختلفة متناقضة مع مصالح العالم الإسلامي تؤدي بها إلى وضع مخططات تتناسب مع مصالحها أمر لا خلاف فيه، وهو يؤدي إلى وضع سياسات يسميها البعض كيدًا أو تآمرًا. ثم إن هذه البرامج والمصالح التي تدعمها هي شيء مغاير للتحولات العلمية والفكرية والمؤسساتية التي ميزت الحضارة الحديثة وما مهّد لها من نهضة وتنوير. ومن جهة ثالثة فإن هذا وذاك يختلف عن التحديات الحقيقية التي تواجه بها تلك التحولات كل ثقافات المجتمع القديمة سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة... إن الخلط بين هذه المستويات المكونة للمشهد الحضاري الحالي والإعراض عن التمييز بينها لا يمكن أن يساعد المسلم على الخروج من تخبط فكري وقيمي وسياسي يزداد حدة عندما يختزل الوضع في علاقة بين جهة قاهرة وطرفٍ مُستهانٍ به». (مستقبل الإسلام، مجموعة من المؤلفين، دار الفكر، ٢٠٠٤). ص: ٨٩ - ٩١.

(24) http://onfaith.washingtonpost.com/onfaith/guestvoices/2008/04/geert_wilders_film_a_flop_for.html

(٢٥) (سورة المائدة، آية ٨).

(26) http://www.guardian.co.uk/world/2008/mar/03/netherlands.islam

(٢٧) هيئة الإذاعة البريطانية. http://uk/hi/.co.bbc.news arabic/world_news/newsid_7884000/stm.7884226

(٢٨) (سورة النساء، آية ٨٦).

(٢٩) (سورة الحجر، آية ٦).

(٣٠) (سرة ص، آية ٤).

(٣١) (سورة الصافات، آية ٣٦).

(٣٢) (سورة يونس، آية ٢).

(٣٣) (أزمات حوار الثقافات والأديان، نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، برنامج الدراسات الحضارية

وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٠). انظر تحديدا فصل (أزمة في مسار حوار الثقافات والأديان: قراءة في تداعيات وقائع الحالة الدنماركية)، وكذلك فصل (التأزيم المتكرر في حوار الثقافات: الحالتان الدنماركية والهولندية).

(٣٤) (الهوية الإسلامية في أوربا.. إشكاليات الاندماج: قراءة في المشهد الفرنسي، تحرير نادية مصطفى، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٥)، انظر: (السياق الفكري والدولي للقضية: ملاحظات أولية) ص: ٢٦ - ٢٧.

(٣٥) مجلة Time الأمريكية، عدد ٣٠ يناير، ٢٠٠٨م.

(٣٦) انظر موقع إسلام أون لاين نقلا عن وكالات الأنباء.
//wwwnet/servlet/.islamonline.http:
Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-
Arabic-News/
NWALayout&cid=1201957719943

(٣٧) مجلة Foreign Policy، النسخة العربية، عدد يناير/فبراير، ٢٠٠٨م.

(٣٨) انظر مثلا صفحة (الأقليات المسلمة: حصاد الأسبوع) على موقع (أون إسلام) www .onislam.net وستجد أخبارًا (سلبية) حتمًا، لكنك ستجد أيضًا ما يوازيها من الأخبار الإيجابية عن الوجود الإسلامي في الغرب.

(٣٩) النص الكامل للكلمة موجود على الموقع الرسمي للأمير تشارلز: http//www/..princeofwales. ukgov
newsandgallery/news/
hrh_makes_a_speech_about_islam_and_th
html.e_environment_707124419

(٤٠) (سورة الحجرات، آية ١٣).

(٤١) (من خبرات حوار الحضارات قراءة في نماذج على الصعيد العالمي والإقليمي والمصري، تحرير د. نادية محمود مصطفى و د. علا أبو زيد، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣).

(٤٢) (أزمات حوار الثقافات والأديان، تنسيق علمي وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٠.

(٤٣) (خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات، تحرير نادية محمود مصطفى وعلا أبو زيد، دار السلام، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧)، ص: ٥٣ - ٥٧.

(٤٤) (تحالف الحضارات بين التاريخ والأيديولوجيا: الخصوصية الإسبانية، عبد الواحد أكمير، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٥٣، تموز/يوليو ٢٠٠٨)، ص: ٣٠.

(٤٥) يتحدث الدكتور محمد سبيلا عن وجود «آليتين موضوعيتين تعملان بشكلٍ متوازٍ، أولاهما تقنية تجارية تتمثل في اكتساح التقنية لكل ثنايا المعمورة، والتقريب بين أبعاده، وتقليص المسافات، والأزمنة، وتوحيد العالم في سوق تجارية واحدة ليصبح قرية تجارية ضخمة. وآلية موضوعية هي آلية النكوص إلى الحميميات الجماعية والمميزات والفوارق والخصوصيات وبخاصة على المستوى الثقافي. (حوار العرب، العدد ١٥، فبراير ٢٠٠٦). ص: ٨.

(٤٦) (سورة آل عمران، آية ١٣٨).

(٤٧) (سورة المائدة، آية ٨).

(٤٨) صحيفة الشرق الأوسط. عدد ٢٠٠٩/١٢/٢م.

(٤٩) انظر الموقع الرسمي السويسري (سويس إنفو) على الرابط
http:.//wwwswissinfoch/ara/detail/
content.html?cid=511658

(٥٠) انظر مثلا (الاقتراب من الإسلام، هانز كونج، مجلة الكتب وجهات نظر، عدد نوفمبر، ٢٠٠٧م).

(٥١) فصل بعنوان (في إيجابيات وسلبيات وضع المسلمين في أوربا: رؤية من الداخل) في كتاب (الهوية الإسلامية في أوربا.. إشكاليات الاندماج، مجموعة من المؤلفين، تحرير نادية مصطفى، برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥).

(٥٢) وكالة الأنباء الكويتية (كونا)، بتاريخ ٢٠٠٩/١١/٧،
http:wwwkwkuna.net.NewsAgencyPublicSite/
ArticleDetails.aspx?Language=ar&id=2038119

(٥٣) موقع البي بي سي.

http://www.bbc.co.uk/arabic/worldnews/
2009/11/
091107_als_switzerland_minarets_tc2.shtml

(٥٤) موقع أون إسلام. :http//wwwnet/.onislam
arabic/newsanalysis/newsreports/muslim-
minoritie/126849-switherland.html

(٥٥) موقع مفكرة الإسلام.

http://www.islammemo.cc/akhbar/Africa.
we-Europe/2010/04/05/97769.html

(٥٦) فصل بقلم الدكتور بومدين بوزيد بعنوان (مسلمو أوربا

بين الديني والعلماني) في مرجع سابق (الإسلام الأوربي: صراع الهوية والاندماج).

(٥٧) موقع أون إسلام. http://www.onislam.net/.. arabic/newsanalysis/newsreports/muslim-minoritie/127885--16-1-2011.html

(٥٨) (الإسلام الأوربي: إشكاليات مفاهيمية، الدكتور محمد الطيبي)، هذا إضافة إلى فصول أخرى عن جهود طارق رمضان في مرجع سابق (الإسلام الأوربي: صراع الهوية والاندماج).

(59) http://english.nahla.ba/.

(٦٠) موقع أون إسلام. http://www.onislam.net/.. arabic/newsanalysis/newsreports/muslim-minoritie/127885--16-1-2011.html

(٦١) كانت الغالبية العظمى من المساجد والمراكز الإسلامية قد أقيمت بناء على مبادرات الأطياء ورجال الأعمال وأموالهم، ورغم أن هذه الظاهرة خفّت نسبيًا فإنها لاتزال موجودة ومؤثرة في أوساط الجالية في أمريكا، وهي تلعب دورًا في رسم طبيعة العلاقة مع المجتمع الأمريكي.

(٦٢) من المفيد جدًا العودة إلى كتابَيْ المسلم الأمريكي الدكتور جيفري لانج (حتى الملائكة تسأل: رحلة إلى الإسلام في أمريكا، الطبعة العربية، ترجمة منذر العبسي، دار الفكر، ٢٠٠١) و(ضياع ديني: صرخة المسلمين في الغرب، ترجمة ابراهيم يحيى الشهابي، دار الفكر، ٢٠٠٨) حيث أورد فيهما المؤلف تحليلا مسهبًا عن الأوضاع المذكورة أعلاه.

(٦٣) تتراوح التجارب المذكورة ما بين ترك الإسلام بوصفه مرجعية وهوية على الصعيد الفردي والمبادرة بتأسيس منظمات صغيرة شبابية أصبحت أعدادها بالمئات في أنحاء أمريكا.

(64) http://wwwcair. com/muhammad.

(65) http: //www/mpac.org/

(66) http: //www,iiit.org/

(67) http://fairfaxi. net/

(٦٨) (موقع أون إسلام .http: //wwwnet/.onislam arabic/newsanalysis/newsreports/muslim-minoritie/127885--16-1-2011.html

(٦٩) موقع إسلام أون لاين .http://wwwnet/.islamonline servlet/ Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-Arabic-News/ NWALayout&cid=1262372362683

(٧٠) (مستقبل الإسلام، مجموعة من المؤلفين، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م). والنقل الوارد أعلاه من فصلٍ للدكتور صافي في الكتاب بعنوان (مستقبل الإسلام في رؤيته الحضارية، ص: ٢٨٤ - ٢٨٥).

(٧١) مرجع سابق: (كيف عولّم اليمين الأمريكي أزمة أمريكا؟).

●●●

الحرب على الرموز الإسلامية إلى أين؟

عبده إبراهيم علي(*)

مقدمة:

تتصاعد التحديات التي تواجه الإسلام والمتجسدة في محاربة رموزه في الغرب بصورة لافتة. فهذه الحرب لا تتناقص أو حتى تستمر على وتيرة واحدة ولكنها متسارعة ومتصاعدة، فمن الحجاب إلى الرسوم الكارتونية.. مرورًا بالمآذن، وانتقادات من قِبل مسئولين دينيين غربيين.. وصولا إلى حرق القرآن الكريم ومنع بناء المساجد وكذا المطالبة بالتهجير من البلاد. والخطورة في هذا الأمر أن المسألة لم تعد مقتصرة على البلاد التي فيها أحزاب دينية متطرفة مسيطرة، ولكنها أصبحت سمة عامة في البلاد الغربية تتعاون فيما بينها على محاربة الإسلام ومحاصرته. ومن هنا نجد اتجاه الأغلبية في أوربا والولايات المتحدة إلى الانسياق وراء خطاب هذه المبادرات المقيدة للحرية الدينية للأقلية المسلمة، مما سيؤدي إلى زيادة العداء للأقلية المسلمة وزيادة استبعادها من الاندماج الفعال في المجتمع(١).

أما في الداخل فالأمر فيه مشتبك إلى حد كبير. فاستنساخ مشكلات الخارج ذاتها يفرض نفسه على الواقع الداخلي، وكما سيتبين لاحقًا نجد أن الخارج لم يكتفِ بما يقوم به الداخل بنفسه ولكنه عندما يجد مشكلة -من وجهة نظره- لا يعالجها الداخل كما يرغب يتدخل مباشرة، والمثال على ذلك تدخل السلطات الفرنسية لمنع قناة فضائية إسلامية في مصر.

من الجدير بالذكر ملاحظة سرعة تبنى مبادرات حظر الرموز الإسلامية فى بعض الدول الأوربية وتحولها من مجرد مبادرات إلى قوانين سارية من خلال طرحها للاستفتاء الشعبى لتصبح بندًا فى الدستور الفيدرالى للبلاد مثلما حدث مع مبادرة حظر المآذن فى سويسرا فى نوفمبر ٢٠٠٩، أو حصولها على أغلبية كبيرة فى البرلمان كما هو الحال فى مبادرة حظر النقاب فى بلجيكا فى أبريل ٢٠١٠(٢)، وكذلك تصويت الجمعية الوطنية الفرنسية لصالح حظر النقاب فى الأماكن العامة فى فرنسا فى مطلع شهر يوليو ودخول القانون حيز التنفيذ في سبتمبر ٢٠١٠.

وقد تمادت هذه الاعتداءات إلى درجة أنها لم تقتصر على الأحياء فقط، فقد امتدت إلى الأموات أيضًا. ففي فرنسا تم «تخريب شواهد سبعة قبور لجنود مسلمين سقطوا دفاعًا عن فرنسا في القسم العسكري لمقبرة تاراسكون جنوب البلاد. وتضم المقبرة رفات المئات من مجندي المغرب العربي وأفريقيا السوداء الذين حاربوا تحت الراية الفرنسية فيما كان يعرف بـ«جيش أفريقيا» في الحرب العالمية الأُولى، مما استتبع إصدار بيان استهجان من وزارة الدفاع الفرنسية وصف العمل بالشائن والجبان(٣).

وتشير نجوان الأشول إلى أن هذه المبادرات تعمل في سياق محرض على استمرارها ودفعها باستمرار؛ ومن ذلك: الحفاظ على الثقافة العلمانية الأوربية، وكذلك الرغبة في الدفاع عن الحرية ورفض أشكال العبودية، وأيضًا تذليل العوائق الدينية والثقافية التى تحول دون اندماج الأقلية المسلمة في المجتمع الأوربى(٤). وتضيف الأشول أن هذه الحجج تكشف عن إشكاليات حقيقية عند طرحها، حيث إن الشعوب الأوربية فى كفاحها نحو الحرية وتبنيها للعلمانية فى ظل الدولة القومية الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية والتى أنهت مفهوم القومية العنصرية أو القومية المتطرفة تبنت مبادئ -من أهمها:

الحيادية، والتي تعني حياد الدولة فى تعاملها مع مواطنيها دون الالتفات لهويات عرقية أو دينية أو انتماءات سياسية، ثم الإيمان بقيم «التنوير» الأوربية التى تشمل الحرية والعدالة وقبول التنوع والاختلاف. وبالتالي فإن الأطراف التي ترى في الرموز الإسلامية مخالفة للروح الأوربية تنقلب على مفاهيم التنوير الأوربية وتقع في إشكالية إنكار تلك المفاهيم التي تفترض احترام التعددية، والمعاملة العادلة للأقليات الدينية والعرقية(٥).

أولا- نماذج من الاعتداءات الغربية على الرموز الإسلامية:

وفيما يلي نشير إلى تقرير لمنظمة حقوقية مصرية(٦) ترصد نماذج من الاعتداءات الغربية على الرموز الإسلامية(٧):

١- الولايات المتحدة:

تعد الولايات المتحدة الأمريكية إحدى أهم الدول التي تمارس التمييز والعنصرية ضد الإسلام والمسلمين، ويقوم بذلك الأفراد والمؤسسات ومنظمات المجتمع المدني المحسوبة على اليمين الصهيوني المتطرف، بل وصل الأمر لقيام بعض المؤسسات الدينية مثل الكنيسة بممارسة ذلك التمييز علانية، بالرغم من مخالفة ذلك لجميع الأديان السماوية التي تدعو للتسامح والمحبة.

حيث قامت بعض تلك المؤسسات بدعوة الأفراد والهيئات للتبرع من أجل محاربة الدين الإسلامي، الذي يُوصَف في الولايات المتحدة الأمريكية -من قبل البعض- بأنه دين الشيطان؛ حيث يطالب العديد من المعاهد البحثية المحسوبة على تيار اليمين المتطرف -وعلى رأسها معهد هدسون للأبحاث- مانحيها بدعم جهودها ماليًا، وذلك للمساهمة في دعم المرتدين عن الإسلام، ومحاربة ما وصفوه بالتعصب والعنف الإسلامي.

كما شنَّت كنيسة اليمامة الأمريكية في ولاية فلوريدا حملة على الدين الإسلامي، وصفته خلالها بأنه «دين من الشيطان»، وذلك ضمن احتفالاتها بأعياد الميلاد، وزينت جدران الكنيسة بعبارات ضد الدين الإسلامي. وقامت الكنيسة بالإضافة إلى ذلك، ببث شريط فيديو تقدم فيه التهنئة لروادها، تقول فيه إن المسيح هو الملك وأن الإسلام من الشيطان. وطالب القس تيري جونز -راعي هذه الكنيسة ومؤلف كتاب «الإسلام من الشيطان»- أتباعه بالتصدي للإسلام ودعا إلى تحويل يوم ١١ من سبتمبر إلى يوم عالمي لحرق القرآن الكريم معتبرًا أنه يقود الناس إلى الجحيم، لذا يجب وضعه في مكانه في النار(٨).

وبالإضافة إلى ذلك عثر المسلمون بولاية ميتشجان في أحد المساجد على نسخة من القرآن مكتوب عليها رسالة تصف الإسلام بالمرض والمسلمين بالفيروس، وتطالب بطردهم من الولايات المتحدة.

وقالت محطة (ABC) الأمريكية الإخبارية: «إن المسلمين في الجيش الأمريكي يتعرّضون لتمييز متزايد واضطهاد، خصوصًا بعد أحداث قاعدة «فورت هود» العسكرية بولاية تكساس في نوفمبر ٢٠٠٩م، المتهم فيها الضابط الأمريكي من أصل عربي نضال حسن». ونقلت المحطة عن فرد مسلم تطوّع في الجيش الأمريكي عام ٢٠٠٨م أنه يعاني اضطهادًا متزايدًا من زملائه ومن الضباط. وقال زكريا قلاون -أمريكي مسلم-: إنه يتعرّض لإهانات كبيرة في الجيش، وإن مطالباته بالتحقيق لم تؤدِ إلى شيء. ودلَّل زكريا على ما يحدث له بقيام زملاء له بتمزيق مصحفه الذي كان يقرأ فيه، وشهد زملاء له أنهم رأوا آخرين يصفونه بالإرهابي، كما قال زملاء له إن البعض يتهكَّم عليه ويسمِّيه «قرد الصحراء»، وشهد آخرون في اللقاء مع المحطة الإخبارية الأمريكية أنَّ بعض الضباط يسمِّيه «زكريا بن لادن»!!.

من جانبه أكد مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية (كير)، تزايد حالات التمييز ضد المسلمين، مشيرًا إلى أن تلك الحالات ارتفعت بمعدل ثلاثة أضعاف عن العام الماضي. وأن هناك شعورًا متزايدًا في أوساط المسلمين الأمريكيين بعدم دستورية العديد من الإجراءات التي اتخذتها الحكومة الأمريكية منذ أحداث سبتمبر ضد بعض المسلمين الأمريكيين ومؤسساتهم؛ لأنها كانت مبنية على التمييز العرقي والديني. وأن هناك ما يزيد على ألف وخمسمائة وست عشرة شكوى من انتهاكات تعرضت لها حقوق المسلمين المدنية، وأن إجمالي أعداد المسلمين المتضررين من أحداث سبتمبر بلغ ستين ألف مسلم.

الحقيقة أن الجماعات المعادية في سعيها لممارسة التمييز والعنصرية ضد المسلمين في الولايات المتحدة تقوم بتطوير وسائلها المعادية للأفراد، خاصة هؤلاء الذين أحرزوا تقدمًا في بعض المجالات، حيث تقوم بشن حملات للتشهير بكل تقدم يحرزونه. كما تعمل على ربط المسلمين بالجماعات الإرهابية والمتطرفة، وذلك من خلال العديد من المزاعم المنشورة على المواقع اليمينية، والتي توجه أعمالها مباشرة للهجوم على العرب والمسلمين الأمريكيين، وكذلك على أولئك الذين يعملون في الحكومة ورجال الأعمال الذين يعملون في الولايات المتحدة.

مسجد قرطبة:

وفي الولايات المتحدة الآن هناك حملة تقودها سارة بلين لمنع بناء مسجد جديد في منطقة قريبة من الموقع الذي شهد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، إذ ادّعت بلين أن المسجد يمثل «طعنة في القلب»!!. وأضاف آخرون من المحسوبين على اليمين الصهيوني أن المسجد يمثل جزءًا من التحدي الأكبر قائلين: «إن أمريكا تواجه هجومًا إسلاميًا ثقافيًا سياسيًا يهدف إلى تقويض وتدمير حضارتنا». وفي هذا الصدد سارعت مجلة المحافظين في الهجوم الشخصي على رئيس مشروع المسجد، الإمام فيصل

عبد الرءوف - وهو رجل له سجل طويل في مجال تعزيز السلام والمصالحة باستخدام أدوات مألوفة، حيث زعم أحد الكتاب أن «زوجته وأحد أعمامه لديهم موقع على شبكة الإنترنت به وصلات لمواقع منظمات متطرفة»، وقد دفع هذا عضو الكونجرس بيتر كينج، العضو الجمهوري البارز في مجلس النواب و لجنة الأمن الداخلي للمطالبة بإجراء تحقيق مع فيصل عبد الرءوف.

وفي الواقع يقف العديد من الهيئات الرسمية والإعلامية المختلفة في الولايات المتحدة وراء أشكال التمييز العنصري كافة التي يتعرض لها المسلمون في أمريكا، كما تغذيها وتدعمها -أيضًا- مراكز البحث العلمي المختلفة إضافة إلى المؤسسات التعليمية مثل المدارس والجامعات.

ويأتي الأطفال من أبناء المسلمين على رأس الفئات التي تتعرض للكثير من أشكال وأوجه التمييز داخل المجتمع الأمريكي. فعلى سبيل المثال، يواجه التلاميذ في المدارس مستوى هائلا من أشكال التمييز والعنف العنصري الذي يمارسه التلاميذ البيض وغيرهم من أبناء الجنسيات الأخرى وتدعمه إدارات المدارس المختلفة أو تتساهل تجاهه. حيث يواجه هؤلاء التلاميذ الكثير من النعوت السيئة التي تُطلق عليهم مثل «إرهابي»، «أسامة»، «كاره أمريكا». إضافة إلى المضايقات التي يتعرض لها الكثير منهم مثل: تكالب التلاميذ عليهم والصياح في وجوههم وتعرضهم للضرب وفي بعض الأحيان الركل بالقدم.

وقد أدّت هذه الأشكال المتواصلة من العنف ضد الأطفال من أبناء الجاليات المسلمة بالبعض منهم إلى الإصابة بالأحلام المفزعة أثناء النوم، بل إن البعض منهم لم يعد يرغب في أن يكون مسلمًا، ويريد أن يغير اسمه، ويتوقف عن الصلاة، كما لم يعد يريد الصيام أثناء شهر رمضان. والمثير للنظر أن هذه المشاعر الناجمة عن الضغوط التي يمارسها المجتمع الأمريكي على المسلمين قد انسحبت أيضًا على رغبة الأبناء في ألا يروا آباءهم يمارسون أيًا من الشعائر التي تَمُت إلى الإسلام بصلة.

ولا يتوقف الأمر عند الصغار بل يرتبط وبشكل شامل بالكبار؛ حيث يتم التمييز وفقًا للشكل ولون البشرة ونوعية الملبس والحجاب واللحية وطبيعة الاسم. ولا يقف الأمر عند هذه الرموز فقط، لكنه يتعداه إلى تلك المضايقات والملاحقات التي يواجهها المسلمون في أمريكا. فالمسلم مدان ومتهم وملاحق إلى أن ترغب السلطات الأمريكية في اعتباره غير موصوم.

وحتى هذا الاعتبار غير مطلق ودائم؛ حيث يحق للسلطات الأمريكية الاتهام أو القبض على أي فرد مسلم والتحقيق معه لأي فترة بغض النظر عن حقوقه القانونية التي يوفرها الدستور الأمريكي.

وتشمل أشكال التمييز العنصرية ضد المسلمين -بالإضافة لما سبق-: التمييز في فرص العمل والأجور، وعدم قبول توظيف المسلمين، والفصل غير المبرر من العمل، والتهديد بالقتل ضد النساء والرجال على السواء، والاستهزاء بالحجاب وبالنساء المسلمات، وكتابة الألفاظ النابية على حوائط المساجد، وإطلاق النكات الساخرة على المسلمين..إلخ من أشكال الممارسات العنصرية التي يمارسها الأمريكيون اليوم ضد المسلمين في أنحاء أمريكا كافة.

والمثير للنظر هنا أن هذه الممارسات العنصرية لا تطال المسلمين المهاجرين فقط، لكنها تطال أيضًا المسلمين من الأمريكيين البيض أو السود الذين تحولوا إلى الإسلام من النساء أو الرجال.

وقد كان من ضمن الانتهاكات التي حدثت للمسلمين في أمريكا خلال عام ٢٠١٠ رفض المجلس المحلي لمنطقة ستاتين أيلاند بولاية نيويورك الأمريكية مقترح بناء مسجد في هذه المنطقة، بزعم الخوف من نشوب أي أعمال إرهابية ولقناعة بعضهم أن جميع الإرهابيين ينبثقون أولا من المساجد.

ومن ضمن الانتهاكات المستمرة التي يتعرض لها المسلمون -أيضًا- في الولايات المتحدة، التمييز الفج ضدهم في وسائل الإعلام الصهيونية التي لا تكف عن المزج بين الإسلام والتطرف، ومن ذلك شن مذيع أمريكي هجومًا فجًا على الإسلام، وسب المسلمين صراحة، ومناداته بترحيلهم من أمريكا؛ حيث قال «مايكل سافدج» مذيع البرامج الحوارية وصاحب «برنامج سافدج نيشن»: «إنني لن أضع زوجتي في حجاب، ولن أضع ابنتي في البرقع (النقاب)، ولن أهبط على أربع وأصلي إلى مكة. ويمكنكم أن تموتوا إن لم يكن هذا يعجبكم..».

يضاف إلى ذلك إساءة مذيعي قناة فوكس الإخبارية الأمريكية -بصفة شبه مستمرة- وضيوفها للإسلام وللرسول - صلى الله عليه وسلم-؛ ففي برنامج (هانيتي أند كولمز)، استضاف المذيع شون هانيتي القائد الديني اليميني المتشدد بات روبرتسون، والذي تعرض لشخصية الرسول ﷺ بإساءات بالغة، في الوقت الذي لم يواجهه المذيع شون هانيتي بأي تحدٍ يذكر لآرائه المتطرفة، والتي تمثل إهانات واضحة ومليئة بالكراهية للإسلام والمسلمين.

وحسب العديد من الدراسات الأمريكية ينقسم التمييز في الولايات المتحدة إلى عدة أقسام هي:

(١) التمييز في أماكن العمل، (٢) التحرش اللفظي، (٣) عدم الاستجابة لحاجات المسلمين الدينية، (٤) التمييز في المطارات، (٥) التمييز من قبل المؤسسات الحكومية.

٢- بريطانيا:

على عكس بقية الدول الأوربية التي اكتفت بحظر النقاب اتخذت بريطانيا خطوة استباقية؛ حيث تقدمت الحكومة الحالية بقانون يحظر ارتداء الحجاب في الأماكن العامة، مما دفع المسلمين هناك لتنظيم عدة مظاهرات للتنديد بما وصفوه بالهجوم الأيديولوجي ضد الإسلام، وقد أكدت جميع الهيئات والمؤسسات البريطانية رفضها المس بالمجتمع المسلم وأعلنت تضامنها مع الجالية المسلمة التي تواجه عنصرية منظمة من قِبل جماعات دينية متشددة.

وحسب العديد من التقارير الإخبارية وتصريحات قادة الجالية المسلمة في بريطانيا فإن مسلمي المملكة المتحدة يتعرضون لاعتداءات عنصرية وتمييز ضدهم من قِبل المجتمع البريطاني.

فقد صرح الوزير البريطاني المسلم «شهيد مالك» إن مسلمي المملكة المتحدة يُعامَلون «كما كان يُعامَل اليهود في أوربا» أوقات اضطهادهم. وأوضح مالك، الذي عينه جوردون براون وزيرًا لوزارة التنمية الدولية: «لقد أصبح مشروعًا أن يتم استهداف المسلمين في الإعلام وفي المجتمع بشكل عام وبصورة غير مقبولة مع أي أقلية أخرى.. وبدرجة تُشعر المسلمين البريطانيين بأنهم غرباء في بلدهم». وذكر مالك أن وجه مقارنته بين ما يعانيه المسلمون في بريطانيا وما عاناه «يهود أوربا» يتمثل في أن استهداف اليهود في أوربا كان مسموحًا واستهداف المسلمين في بريطانيا أصبح كذلك، وأشار مالك في هذا الصدد إلى أنه تعرض شخصيًا لسلسلة من الاعتداءات العنصرية، منها: إحراق سيارة عائلته، ومحاولة صدمه بسيارة في إحدى محطات الوقود.

من جانب آخر، أبدت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة قلقها حيال خطط الحكومة البريطانية تمديد فترة احتجاز المسلمين المشتبهين بـ«الإرهاب» لدى الشرطة دون تهم من ثمانية وعشرين يومًا إلى اثنين وأربعين يومًا. وطالبت اللجنة السلطات البريطانية بتوجيه تهم فورية للمشتبهين بـ«الإرهاب» ومحاكمتهم ضمن فترة زمنية معقولة والسماح لمحاميهم بالاطلاع على الأدلة التي استُخدمت ضدهم. وجاءت تعليقات اللجنة الأممية التي تضم أعضاء من بريطانيا وأيرلندا وأستراليا وبنين وكولومبيا والإكوادور ومصر وموريشيوس والسويد، ردًا على تقارير بريطانية وأيرلندية حول طرق تنفيذ المملكة المتحدة وأيرلندا التزاماتهما بموجب المعاهدة الدولية حول الحقوق السياسية والمدنية.

وحسب العديد من الخبراء تتسع الفجوة أكثر فأكثر بين المسلمين وباقي المجتمع في بريطانيا. فنظرة الشك تجاه المسلمين البريطانيين قد وجدت طريقها إلى المجتمع هناك.

كما أنه وحسب العديد من الإحصاءات تعد نسبة البطالة بين المسلمين في بريطانيا هي الأعلى، كما وُجدت عندهم نسبة عالية جدًا من المعوقين ونسبة عالية من نقص التعليم؛ ما يجعل المسلمين أقل ثقة بأنفسهم، وفي هذا الصدد قال كين لفنجستون، عمدة لندن، إن مسلمي العاصمة الذين يمثلون واحدًا من كل اثني عشر ساكنًا في العاصمة البريطانية يعانون «مستوى خطيرًا من التمييز والأحكام المسبقة»، مؤكدًا ضرورة أن تلعب المجموعات المسلمة في لندن دورًا أساسيًا في حياة المدينة.

ويرى لفنجستون أن المسلمين يُستهدَفون بعدد أكبر من الجرائم التي تُرتكب على خلفية الانتماء الديني أكثر من أي مجموعة دينية أخرى. كما أن لديهم أدنى نسبة توظيف؛ حيث إن خمسة عشر في المائة فقط من المسلمات فوق سن خمس وعشرين سنة يعملن في وظيفة بدوام كامل مقابل سبعة وثلاثين في المائة من النساء على المستوى الوطني. ويعمل اثنان وأربعون في المائة من الشبان المسلمين الذين تتراوح أعمارهم ما بين ست عشرة وأربع وعشرين سنة في عمل اقتصادي منتج، مقابل ستين في المائة على المستوى الوطني ولديهم أدنى مستوى تأهيل». واتهم ليفنجستون مؤسسات التشغيل والإسكان بأنها أسهمت في خلق وضع يكون فيه المسلمون في عزلة.

كما أنه وحسب إحصاءات وتقارير وزارة العدل البريطانية ارتفعت نسبة الجرائم التي جرت على خلفية اعتداءات عنصرية على المسلمين في بريطانيا في مدة خمس سنوات بنسبة ٢٨٪، وأن السلطات الرسمية سجلت في عام واحد أكثر من ٦١٠٠٠ شكوى رسمية من قِبل مسلمين تعرضوا لاعتداءات عنصرية.

٣- ألمانيا:

تعاني الأقلية المسلمة في ألمانيا تنامي التمييز العنصري ضدها، وذلك لدرجة دفعت العديد من المنظمات الحقوقية الألمانية للتحذير من تنامي مظاهر التمييز الرسمي الموجه ضد الأقلية المسلمة في البلاد، والتداعيات السلبية للتشريعات والسياسات الجديدة لمكافحة الإرهاب، التي تضر باندماج المسلمين في المجتمع الألماني.

وقد وصل الأمر لدرجة تأكيد وزير الاندماج والأسرة في حكومة ولاية شمال الرين (أرمين لاشيت) أهمية التفريق بين ما أسماه الأصولية الإسلامية والإرهاب، وتحذيره الأجهزة الأمنية الألمانية من خطورة التجريم العام للمسلمين والتعامل معهم بالشبهات.

يضاف إلى ذلك مداومة الاستخبارات الداخلية، والأجهزة الشرطية المختلفة على مراقبة المسلمين ومنظماتهم منذ فترة طويلة سبقت أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وتكثيف الدوائر

الأمنية لهذه الرقابة بشكل غير مسبوق في العامين الأخيرين، ودأبها على القيام بحملات دهم وتفتيش مفاجئة وغير مبررة للمساجد ومقار الهيئات والمراكز الإسلامية ومنازل المسلمين.

كما شدد المسئولون قانون الجمعيات؛ بحيث ألغيت فيه الميزات المخصصة في الأصل لأتباع الديانات المختلفة، وتفسر الحكومة هذا التعديل من خلال الإشارة إلى أنه يستهدف منع «الأصوليين ذوي الدوافع الدينية» من التحريض على ارتكاب جرائم ما، أو التخطيط لهجمات إرهابية تحت «ستار» الجمعيات الدينية. ولا تستنكف السلطات المسئولة عن أن تصرّح بوضوح أن هذا التغيير يستهدف بالذات «التجمعات الأصولية- الإسلامية» التي لا تعارض استخدام القوة ضد أصحاب آراء أخرى لفرض اعتقاداتها على الناس.

وقد أدّت عمليات الشك والريبة بالمسلمين وتغليظ مواد قانون الأجانب وتحويله إلى سيف أمني مصلت على رقابهم، إلى تعميق إحساس قطاعات واسعة من الأقلية المسلمة بالتمييز والاضطهاد، وزاد من رغبتهم في التباعد والانعزال عن المجتمع الألماني. يكفي أن أي مسلم يرد اسمه في التقرير السنوي لهيئة حماية الدستور يوصم تلقائيًا بالتطرف والإرهاب مدى الحياة، ويُصنَّف عدوًا للدستور، ويتم رفض طلبه للحصول على الجنسية الألمانية دون بحث أو مناقشة.

ونتيجة لما سبق، يقع حاليًا العديد من الأبرياء في شراك شبكة المحققين دون تهمة واضحة، وقد صرّح المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا بأن العديد من العائلات المسلمة قد توجهت إليهم بشكاوى حول اقتحام بيوتهم في الليل واعتقال بعضهم لعدة أيام دون سبب، أو دون ذكر أي تُهم ثابتة ضدهم. وتشكل هذه الممارسات سابقة في تاريخ الإجراءات الأمنية الألمانية.

كذلك يدين المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا أسلوب التحقيق الجماعي المنظم ومعاييره؛ لأنه يؤدي إلى إيقاع ظلم بالمسلمين والعرب خصيصًا. وحسب اتفاق توصل إليه وزراء داخلية الولايات الألمانية في اجتماع لهم، كان هذا هو الأسلوب المعتمد للبحث عن «إرهابيين إسلاميين» على الأراضي الألمانية، أو كما صرحت وزارة الداخلية الألمانية في برلين، هو أسلوب يتبع بهدف العثور على من أُطلِق عليهم «النائمون».

كل ذلك وغيره أدى لأن يعاني المسلمون حاليًا أكثر من سواهم عجز أجهزة الأمن الألمانية عن تقدير الأمور التي تتعلق بالمسلمين بصورة قوية، إضافة إلى طريقة عمل الخبراء ورجال الأمن المبنية على تخمينات وتعليمات من أجهزة الأمن الأمريكي.

فمن ناحية تشكل الإجراءات الأمنية غير المتوازنة ضد العديد من المسلمين -مثل «التحقيقات الجماعية المنظمة» التي لجأت إليها السلطات لمحاربة ما تسميه «هيكلية الإرهاب» داخل ألمانيا- انتهاكات واضحة غير مسبوقة للحقوق الشخصية والمدنية الراسخة في الدستور الألماني. ومن ناحية أخرى، فإن عملية تشدد السياسة الداخلية والأمنية الألمانية في إقرار إجراءات وقوانين جديدة لمكافحة الإرهاب تشكل إضرارًا كبيرًا بحياة العرب والمسلمين في هذه الدولة، وتضعهم في موقف حرج.

ومما يؤكد تزايد التمييز في ألمانيا قرار الحزب المسيحي الديمقراطي في ألمانيا طرد رينيه شتادتكيفيتز العضو في الجناح البرلماني عن منطقة بانكو من الحزب بعد أن اشتهر بلقب «خصم المساجد» لكونه يكافح منذ عام ٢٠٠٦ ضد بناء مسجد في منطقة هاينرسدورف، كما أن الإسلام يعنى لديه نظامًا مجتمعيًا غير متسامح.

وتشير الإذاعة الألمانية إلى أن شتادتكيفيتز البالغ من العمر أربعة وأربعين عامًا وُلِد في ألمانيا الشرقية السابقة، ويتحدث عن ضرورة إحياء الثقافة «المسيحية اليهودية» ويطالب بوضع تعاليم جديدة لهجرة الأجانب في المدارس الألمانية.

وأضافت أن شتادتكيفيتز يبالغ في انتقاداته للإسلام حتى إن أصدقاءه ابتعدوا عنه، خاصة بعد تصريحاته الخاصة بأنه يفكر في أن يكون مؤسسًا لحزب الحرية اليميني في برلين على غرار الحزب اليميني الهولندي، وأن يشكل مع المجموعة المعادية للإسلام تحالفًا في أوربا يكون هو رئيسًا له.

وأخيرًا قامت السلطات الألمانية بغلق مسجد هامبورج الذي استخدم كنقطة التقاء إرهابي ١١ سبتمبر قبل أن يتوجهوا إلى الولايات المتحدة لقتل آلاف الأبرياء، وذلك بزعم أن المسجد أعيد استخدامه من جديد لإخراج الإرهابيين، وأن المترددين عليه انتقلوا لمعسكر تدريبي في أذربيجان.

٤- إسبانيا:

تعد إسبانيا هي الأخرى من الدول الأوربية التي تمارس التمييز ضد المسلمين من آن لآخر، حيث تشير التقارير إلى قيام إحدى الولايات الإسبانية بإغلاق كبرى المساجد بعد ملاحظة زيادة عدد المصلين بها!! حيث أصدر رئيس بلدة «لايدة» الواقعة شمال شرق منطقة كتالونيا الإسبانية قرارًا بإغلاق أكبر مساجد بلديته من حيث عدد المصلين بعد تجاوز عدد المصلين به الألف نسمة، علمًا بأن المسجد الذي كان يُستخدم من قبل جراجًا لخدمة الشاحنات لا يمكن أن يسمح بأن يتجاوز عدد المصلين به مائتين وأربعين مصليًا. ليس هذا فحسب، بل صرح رئيس البلدية بأن بلديته غير مسئولة عن توفير أي دور عبادة، مطالبًا المسلمين بالصلاة في بيوتهم، يضاف إلى ذلك أن بلدية «لايدة» هي الأولى بإسبانيا التي تفرض حظرًا على دخول المنتقبات إلى مبنى البلدية.

كما فرضت مدينة ريوس الإسبانية حظرًا على ارتداء النقاب، بعد أن أغلقت في وقت سابق مسجدين، أحدهما بحجة عدم الحصول على تصريح بيئي، والآخر بحجة زيادة عدد الزائرين.

وقد أدّت تلك الإجراءات التعسفية لأن يؤدى حوالي ألفى مسلم صلاتهم في الهواء الطلق تحت مظلات عسكرية بعد إغلاق المسجد الذي كانوا يصلون به منذ عشر سنوات. ورغم مطالبهم الخاصة بالعودة للصلاة في المسجد، باعتبار أن الصلاة ليست قضية سياسية بل دينية، فإن أحدًا لم ينتبه لمطالبهم.

٥- فرنسا:

تعتبر فرنسا مثلها مثل سويسرا في درجة التمييز والعنصرية التي تمارَس ضد الإسلام والمسلمين؛ حيث وافق البرلمان الفرنسي مؤخرًا على إصدار قانون يحظر ارتداء النقاب في الأماكن العامة، بعد أن تم اعتبار النقاب تعبيرًا عن الإسلام المتطرف، كما تم فرض غرامة مالية كبيرة على من ينتهك ذلك الحظر، ووصل الأمر لدرجة رفض إعطاء الجنسية الفرنسية لمن ترتدي النقاب.

وقد كان الرئيس الفرنسي (نيكولا ساركوزي) على رأس المتقدمين باقتراح إلى البرلمان يتعلق بفرض حظْر على البرقع (النقاب) مبررًا ذلك بقوله: «إنَّ إخفاء النساء بهذه الطريقة ليس موضعَ ترحيب في فرنسا»!!.

وفي هذا الصدد اتهم العديد من المنظمات ووسائل الإعلام فرنسا بمعاداة الأجانب وخاصة مواطنيها المسلمين، مما أدى إلى استياء وتململ المواطنين الفرنسيين من أصول أجنبية من هذا الأمر، وربط بعضها بين ما تشهده فرنسا من نقاش حول الهوية الوطنية وقضية البرقع المثارة حاليًا بها، محذرة من الخطاب العنصري الذي طبع هذا النقاش.

وقد تجسد هذا التمييز في اعتراف رئيس الوزراء الفرنسي فيون الذي أكد أنه «على بينة من تمييز واسع النطاق يجري ضد المسلمين في فرنسا»، مشيرًا إلى أن ثلاثين في المائة من المسلمين في فرنسا يتعرضون لأعمال عنف عنصري رغم أنهم يشكلون أقل من عشرة في المائة من السكان، هناك العديد من التهديدات ضدهم من الغالبية العظمى». كما ندد بتعرض ستة أماكن خاصة بالمسلمين للإساءة منذ بدء هذا العام «من تدنيس لمقابرهم ومساجدهم».

٦- سويسرا:

أشار تقرير صادر عن وزارة الخارجية الأمريكية إلى أن سويسرا تأتي في طليعة الدول التي تمارس التمييز ضد الإسلام في أوربا، مشيرًا إلى الحظر الذي فرضته سويسرا على بناء المآذن والذي جرى تطبيقه في شهر نوفمبر الماضي إثر استفتاء بهذا الخصوص.

وأضاف أن المسلمين يواجهون في بعض البلدان الأوربية – ومنها سويسرا- استياء اجتماعيًا على أساس الاعتقاد بأن «الإسلام يتعارض مع القيم الغربية». وأن «السياسيين اليمينيين يلعبون دورًا في تأجيج حالة الاستياء».

والواقع أنه وبالرغم من حياد سويسرا المعروف، فإنها تأتي في طليعة الدول الأوربية التي تمارس التمييز بشكل رسمي، وقد بدأت ذلك بدعوتها لحظر بناء المآذن في سويسرا، وتبعته بمنع دخول الدعاة الإسلاميين أراضيها؛ حيث قامت السلطات هناك بمنع دخول الداعية الإسلامي بيير فوجيل الألماني إلى العاصمة السويسرية، حتى لا يحضر تجمعًا إسلاميًا يناقش مسألة حظر بناء المآذن هناك.

٧- إيطاليا:

هناك العديد من حالات التعدي على المسلمين في إيطاليا، منها فرض بعض الولايات الإيطالية غرامات تصل قيمتها إلى ٥٠٠ يورو على النساء المنتقبات. ومثل العديد من الدول الأوربية، تحظر إيطاليا على المسلمات ارتداء النقاب في الأماكن العامة.

٨- أستراليا:

تعمل أستراليا حاليًا على استصدار قانون يحظر على المسلمات ارتداء النقاب في الأماكن العامة، وذلك بعد أن أظهر استطلاع للرأي موافقة ٨٨٪ من الأستراليين على أن تحذو بلادهم حذو فرنسا وإيطاليا وبلجيكا في فرض حظر على النقاب.

٩- بلجيكا:

أصدر البرلمان البلجيكي قرارًا بحظر ارتداء النقاب في الأماكن العامة، وقد اعتبر مسلمو بلجيكا ذلك القرار خانقًا للحرية، فضلا عن أنه يتعارض مع الحريات الأساسية التي يكفلها القانون والدستور البلجيكي.

١٠- هولندا:

يتعرض المسلمون في هولندا للعديد من الانتهاكات مثل: التخويف والمشاجرات والتخريب، وكتابة الشتائم على الجُدران، والأمور تتطور باستمرار وتتزايد الحملات المتطرفة المعادية للإسلام والمسلمين، وأبرز هذه الحملات يقودها النائب الهولندي المتطرف جيرت فيلدرز زعيم حزب الحرية وصاحب فيلم «فتنة»، والذي يعمل على جمع شمل القوى المناوئة للإسلام ويأمل -من خلال ما أسماه «التحالف الدولي من أجل الحرية»- في بناء شبكة جديدة تعترض أفكار الإسلام. ويهدف فيلدرز إلى أن تمتد هذه المظلة من هولندا إلى الدول الأوربية الأخرى وكذلك للولايات المتحدة الأمريكية لتضع حدًا لانتشار أفكار الإسلام[٩]. ويهدف فيلدرز من خلال حزبه في هولندا إلى ما

أسماه وقف أسلمة هولندا من خلال فرض حظر على القرآن وضريبة على ارتداء الحجاب ووقف الهجرة[١٠].

ثانيًا- وجهات نظر تحليلية في واقع التمييز الغربي:

انتهاك الرموز الإسلامية يتسع باتساع الرقعة الغربية:

يرى فهمي هويدي[١١] -الكاتب الإسلامي- أن: «الاشتباك مع الإسلام وتجريح تعاليمه ورموزه أصبح صراع الموسم في أوربا». وقال: «هذه حقيقة لا مفر من الاعتراف بها ولا تحسُّب لها، حتى لم يعد يمر أسبوع أو اثنان إلا وتتناقل وسائل الإعلام واقعة جديدة في مسلسل الاشتباك، الذي ظننا في البداية -وفهمنا- أنه محصور في الولايات المتحدة، بسبب أحداث سبتمبر الشهيرة. وكنا وجدنا أن الموجة امتدت إلى أوربا، واتسع نطاقها بعد التفجيرات، التي شهدتها مدريد وبعدها تفجيرات لندن، الأمر الذي غذّى ظاهرة الاشتباك والتجريح، التي طالت مظاهر المسلمين وعقائدهم ومساجدهم، فمن منْع للحجاب في المدارس الفرنسية إلى تحريض ضد النقاب في إنجلترا، إلى طعن في نبي الإسلام وسخرية منه في الدنمارك، إلى اتهام لعقيدة المسلمين، وتشهير بها من جانب بابا الفاتيكان، إلى غمز في التعاليم واتهام للملّة في ألمانيا..».

وأضاف: «الأمر الذي غيّر من صورة أوربا في إدراك العالميْن العربي والإسلامي؛ إذ كان الاعتقاد حتى وقت قريب، أن أوربا غير الولايات المتحدة، فهي أقرب إلى العالم العربي من الناحية الجغرافية، وبالتالي فهي أكثر فهمًا له وتعاطفًا مع شعوبه. ثم إن سيطرة المنظمات والجماعات الصهيونية على وسائل الإعلام ومراكز البحوث في الولايات المتحدة أقوى بكثير منها في أوربا. وفضلا عن ذلك فإن أوربا يعيش فيها حوالي عشرين مليون مسلم، في حين أن مسلمي الولايات المتحدة عددهم في حدود ٥.٧ مليون، وذلك يعني أن فرص تواصل المسلمين مع أوربا أفضل منها مع الولايات المتحدة، لكن تبيّن بمرور الوقت أن القرعة انتقلت من الولايات المتحدة إلى أوربا، حتى أصابت بلدًا مثل إنجلترا اشتهر بقدرته على احترام التعددية الثقافية. ولكن هذه القدرة تراجعت خلال السنوات الأخيرة، على نحو أشاع حالة من التوتر بين المجتمع والجالية الإسلامية، التي بدأ بعض أفرادها يعانون بسبب هويتهم الدينية. وعرفت إنجلترا لأول مرة حوادث من قبيل: نزع حجاب بعض السيدات في الشوارع، ومنع بعض المدرسات من الاستمرار في وظائفهن بسبب الحجاب أو النقاب، والاعتداء على منشآت يملكها مسلمون (معمل لإنتاج الألبان في مدينة ويندسور جنوب شرق البلاد)... إلخ. ودخل السياسيون على الخط، خصوصًا بعدما دعا جاك ستروه، وزير الخارجية السابق، السيدات المسلمات إلى التخلي عن النقاب».

واستطرد هويدي قائلا: «لا مفر من الاعتراف بأن هذه الحملة حققت قدرًا من النجاح على أصعدة ثلاثة على الأقل، فقد حدث الشرخ في علاقة الطرفين وأصبحت الفجوة مرشحة للاتساع حينًا بعد حين، وأصبح التوتر بين الجاليات الإسلامية في أوربا وأمريكا بطبيعة الحال حقيقة واقعة مستمرة ومتزايدة، وإذا استمرت الحالة على ذلك النحو فأخشى ما أخشاه أمران، أولهما أن تتحول الفجوة إلى خصومة وقطيعة تصبح الجاليات الإسلامية المقيمة في الغرب أول ضحاياها، وثانيهما أن ينشغل العالم العربي والإسلامي بهذه المعركة المفتعلة، بحيث يتصور الناس فيه أن تناقضهم مع الغرب هو القضية، الأمر الذي يصرفهم عن التناقض الأخطر والأكثر إلحاحًا المتمثل في المشروع الصهيوني بتطلعاته التوسعية والاستيطانية.

وإذا كان علينا أن نعترف بالنجاح النسبي لحملة الوقيعة بين الإسلام والغرب، فإن الإنصاف يقتضي منا أن نعترف بأن ممارسات بعض المسلمين -أخطاء كانت أم جرائم- أسهمت في تغذية هذه الحملة. صحيح أن التشهير بالإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة وفي بعض الأوساط الأوربية سابق لأحداث نيويورك ومدريد ولندن، إلا أن الجرائم التي ارتكبها بعض المسلمين في تلك البلدان وفّرت غطاءً مناسبًا لاستمرار الحملة، وذرائع قوية للتوسع فيها. يفرض علينا الإنصاف أيضًا أن نقرر بأنه إلى جانب الجهود التي بذلها في الغرب الكارهون والمتعصبون والمتآمرون والجاهلون للوقيعة لتعميق الفجوة بين الإسلام والغرب، فلم يخلُ الأمر من عقلاء وأصدقاء حاولوا وضع الأمور في نصابها الصحيح، ولم يترددوا في صد رياح العداء والوقيعة. لكن المشكلة أن الأولين هم أعلى صوتًا وأكثر جذبًا للأضواء، فقد سمعنا كثيرًا عن محاضرة بابا الفاتيكان في ألمانيا، التي أهان فيها الإسلام وشوّه صورته، لكننا لم نرصد بشكل جيد عشرات الردود في الصحافة الأوربية، التي انتقدت موقفه وردت على ادعاءاته، وكذلك مقالة مدرس الفلسفة الفرنسي، الذي هاجم الإسلام في صحيفة «الفيجارو» واتهمه بالدعوة إلى العنف، لكننا أيضًا لم نتابع سيل الردود التي نشرها بعض المثقفين الفرنسيين، تفنيدًا لمقولاته وردًا لادعاءاته».

وقال هويدي: «ورغم أنني أذكر في كل مناسبة -وأحيانًا بغير مناسبة- أن الغرب ليس كل العالم، كما أن مشروعه ليس نهاية التاريخ، وأن هناك شرقًا يجب التواصل معه (روسيا والصين واليابان والهند مثلا)، كما أن هناك آفاقًا قريبة منا ومرحبة بنا في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، أقول: رغم ذلك، فإنني أزعم أننا ينبغي أن نسعى جاهدين لأن نحتفظ بعلاقات قوية ومتوازنة مع الغرب».

وأضاف: «ينبغي أن تخضع حملة الوقيعة والتجريح الراهنة إلى دراسة معمقة تجيب عن أسئلة من قبيل: ما الأسباب التي

أدت إلى إطلاق الحملة التي تجاوزت إهانة المسلمين إلى إهانة عقائدهم؟ وما قيمة المنابر أو المواقع التي تسهم في تلك الحملة؟ وكيف يمكن تقليص الفجوة والحفاظ على جسور التواصل مع الآخرين؟ وما هي الأطراف في الغرب التي يتعين التفاهم معها استثمارًا لرصيدها من الاعتدال والإنصاف؟ وما الثغرات التي تستفيد منها الحملة لتعميق الفجوة وإذكاء الخصومة؟

واستطرد هويدي قائلا: «في الوقت ذاته ينبغي أن نكون واعين بحقيقة أنك لكي تكون محترمًا ومقدرًا من جانب الآخرين، فينبغي أن تقدم نموذجًا جديرًا للاحترام وهو ما يعني أننا يجب أن نتطلع إلى وجوهنا جيدًا في مرآتنا، بحيث نتحرى عيوبنا وتشوهاتنا، ونحاول إصلاحها قبل أن نطالب الآخرين بأن يروا وجه الحسن فينا. ليس عندي حل جاهز للمشكلة، لكنني أدعو إلى تفكير رصين فيه يدرك النقائض والثغرات ويحتكم إلى المصالح العليا ويتجنب الاستسلام للانفعال وردود الفعل، وفي الوقت ذاته يحاول فهم الآخرين وأعداءهم، فليس من الرصانة مثلا أن يثور العالم الإسلامي ويغضب كلما لوّح فرد أو جماعة في الغرب بإساءة إلى الدين وأهله، قبل أن يُقدِّر وزن ذلك الفرد أو الجماعة، فما أقدم عليه بابا روما ينبغي ألا يوضع على قدم المساواة مع عبث بعض الشبان في الدنمارك. وليس من الرصانة أيضًا أن يثور المسلمون لأن وزير خارجية بريطانيا السابق جاك ستررو انتقد النقاب ودافع عن حق المسلمات في ارتداء الحجاب، في حين أن قلة من علماء المسلمين يدافعون عن النقاب (بعض الجامعات المصرية تمنعه)، هذا في الوقت الذي يُمنَع فيه الحجاب في بلد مسلم مثل تركيا، ويتعرض لتنديد وهجوم شديدين في بلد عربي مسلم مثل تونس.

ليس عندي اعتراض على ما يُعبّر به المسلمون من غضب غيرةً على دينهم أو دفاعًا عن كرامتهم، لكن أتمنى أن يوضع الغضب في موضعه الصحيح، وذلك العقل والحكمة عينهما.

ويؤكد الدكتور عمرو الشوبكي -الخبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام[١٢]- أن الحرب على الحجاب والنقاب في بعض الدول الغربية والعربية على حد سواء ليست ظاهرة جديدة، ولكنها موجودة منذ القرن الماضي وهي مرتبطة بأمرين:

الأول- هو الخلط بين المسلمين أو الإسلامي أو الحركات الإسلامية المعتدلة من ناحية والإرهاب من ناحية أخرى، وهذا الخلط أدّى إلى تصاعد حساسية المجتمعات الغربية ضد المسلمين، وضد أي مظهر إسلامي، وهي الحالة التي أدت إلى تصاعد الحرب على الحجاب والنقاب وخاصة منذ أحداث ١١ سبتمبر حتى الآن.

والأمر الثاني- هو قيام بعض الأنظمة العربية أو معظمها باضطهاد أي مظهر إسلامي ينتهجه المسلمون في بلادهم، وكان من بينها اضطهاد الحجاب والنقاب في العديد من تلك الدول، ووصف الفتيات اللائي يرتدين النقاب بأنهن إرهابيات وتشبيه الحجاب بتشبيهات غير أخلاقية، وما يحدث في المغرب وفي تونس وفي مصر هو نموذج صارخ لاضطهاد المظاهر الإسلامية في مجتمعاتنا. وللأسف الشديد فإن هذا الأمر جعل الدول الغربية تتجرأ على الجالية الإسلامية هناك، وتحاول النيْل منها على طول الخط، وإذا ما واجهها أحد وحاول وقف ما تقوم به اتخذت مما يحدث للمسلمين في الدول الإسلامية مبررًا لما يقومون به.

واستبعد د.الشوبكي أن تكون الحملة الجديدة ضد الحجاب والنقاب مرتبطة بالتقدم الكبير الذي أحرزه تيار الإسلام السياسي في العديد من الدول العربية والإسلامية، ولكنه مرتبط أكثر بالتوجهات العلمانية لمعظم الأنظمة العربية. وحذّر الشوبكي من الإغراق في قضية النقاب على حساب القضايا الأخرى، والأصلية التي تهم الأمة العربية والإسلامية مثل القضيتان الفلسطينية والعراقية، والمساعي الدائمة للصهاينة للنيْل من المسلمين في شتى بقاع الأرض وذرع الكيان الصهيوني في المنطقة.

حرق القرآن قد يشعل الأزمة مرة أخرى:

يؤكد الدكتور ضياء رشوان -الخبير في شئون الحركات الإسلامية ونائب رئيس مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة[١٣]- أن التمييز الغربي ضد الإسلام بأنه سابقة خطيرة جدًا وتجاوز لا حدود له ولا يقبله عقل، وخصوصًا ما تردد مؤخرًا عن اعتزام قس أمريكي حرق القرآن الكريم، مؤكدًا أنه لو حدث ذلك فسوف يخلق أزمة كبيرة جدًا في العالم الإسلامي، ضاربًا المثل بالرسوم المسيئة التي أثارت أزمة لم تنته حتى الآن، متسائلا «ماذا يحدث إذن لو تم حرق كتاب الله؟!!».

وتابع رشوان: ليس هناك أي علاقة بين هجمات ١١ سبتمبر والقرآن الكريم، وإذا كان يتحمل مسئولية ذلك، فإن قتل سبعين مليون مواطن في الحرب العالمية الثانية يعتبر المسئول الأول عنه هو الكنيسة البروتستانتية نيابة عن هتلر، أو أننا نحمّل الإنجيل والكتاب المقدس دماء عشرات الملايين التي قُتلت في الحروب. واعتبر رشوان أن الخطورة الأكبر تكمن في إقحام المؤسسات الدينية التي تعبر عن قطاعات عريضة من الناس في هذا الإطار، مبديًا تخوفًا شديدًا من نتائج ذلك. وقال: إذا نفّذت الكنيسة كلامها وحرقت المصحف، فإنها تسير في طريق قمة التطرف، وأرى أنه سوف يتبعه تطرف مقابل وسنبدأ حلقة جهنمية شريرة من ردود الفعل هنا وهناك.

كما طالب رشوان بسرعة تدخل الإدارة الأمريكية؛ لأن حرق المصحف ليس حرية رأي أو تعبير، وإنما هو تعدٍّ وتجاوز في حق مليار وثلاثمائة مليون مسلم سواء كان شيعيًا أو سُنيًا، كما يجب أيضًا تدخُل مجلس الأمن بحكم وظيفته لوضع حد لتهديد العلاقة بين الأديان الكبرى.

وأشار رشوان إلى أن فعل الكنيسة سوف تكون عواقبه وخيمة، وأنه سوف يؤدي إلى تدهور ضخم في العلاقات الإسلامية المسيحية على مستوى العالم أجمع خاصة الأماكن التي بها نسب اختلاط كبيرة بين المسلمين والمسيحيين كمنطقة الشرق الأوسط.. واصفًا حدوث ذلك بأمر بالغ الخطورة.

وتابع رشوان: «فرنسا حظرت النقاب ولكنها لم تسئ له، أما الكنيسة فتسيء بشكل مباشر للمسلمين فهي لا تحظر سلوكًا وإنما تعتدي على أشياء مقدسة».

ولا يسعنا إلا تأكيد ما ذهبت إليه نجوان الأشول من أن هذا التدخل في الشئون الدينية بطريقة سافرة يعد معرقلا للاندماج الحقيقي للأقليات المسلمة في المجتمع الأوربى؛ حيث يعمل على إشعار أبناء هذه الأقلية -خاصة فئة الشباب الأوربى المسلم- بأنهم في واقع الأمر مواطنون من الدرجة الثانية، فهم باستمرار موضوع للتدخل وللتعديل على تصرفاتهم، وبالتالي ليسوا مواطنين بل يحتاجون من وقت إلى آخر إلى دورات «تدريبية» أو «تربوية» لتعليمهم كيفية العيْش في «مجتمعاتهم الأوربية» التي وُلدوا وعاشوا فيها.

كذلك يدفع هذا التدخل أيضًا الشباب المسلم إلى البحث عن هوية أخرى يشعرون من خلالها بشعور الانتماء والولاء، وبالتالي تبدأ رحلة التفكير الذهني في دولة الأصل إن كانوا ينتمون إلى عائلات مهاجرة أو التفكير في الانتماء إلى دول إسلامية أو جماعات إسلامية خارج حدود الدولة الأوربية. وقد تكون هذه الجماعات إرهابية أو متشددة فقط على أحسن الظروف، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه للانتماء الفكري أو الحركي أو الاثنين معًا إلى هذه الجماعات.

وتضيف الأشول إن ما يحدث من تدخل وتقنين لحظر الرموز الإسلامية للأقلية المسلمة يحدث في دول من المفترض أن تكون «ديمقراطية»، وبالتالي فهذا الحظر ما هو إلا تضييق على الأقليات في العيْش الطبيعي، وطارد لوجودهم في هذه البلاد[١٤].

ثالثًا- نماذج من التضييق على الرموز الدينية في الداخل الإسلامي:

ومن التضييق على الأقليات في الخارج نأتي إلى التضييق على رموز الأغلبية في الداخل، وللمفارقة فإن القضايا هي نفسها القضايا، بل يزيد من العجب أن مسارات المعالجة هي نفسها ما بين تضييق رسمي وحظر قانوني. ونرصد فيما يلي القضايا في مصر وسوريا وكيفية معالجتها. وللحقيقة فإن الفارق في الدرجة وليس في النوعية، فالحديث في البلاد الغربية على الحجاب وفي البلاد العربية والإسلامية على النقاب، وفي البلاد الغربية عن المآذن وفي البلاد الإسلامية عن الأذان،..إلخ؛ وفيما يلي نرصد حالة الرموز في البلاد الإسلامية.

١- سوريا:

تعاملت سوريا مع مسألة النقاب بقرارات رسمية؛ فقد قررت وزارة التعليم السورية حظر ارتداء النقاب في الجامعات الحكومية والخاصة، وأكد وزير التعليم العالي السوري غياث بركات أن النقاب يتعارض مع القيم والتقاليد الأكاديمية ومع أخلاقيات الحرم الجامعي[١٥]. ولم يقتصر المنع على التعليم الجامعي، فقد تم نقل أكثر من ١٢٠٠ مدرسة بوزارة التربية من المنتقبات إلى وزارة الإدارة المحلية، بهدف إبعادهن عن التدريس[١٦]، وهناك من قدم الشكر لوزير التربية على هذه الخطوة[١٧]، كما أشاد البعض[١٨] بالخطوة السورية وثمّن الحزم الذي تعاملت به السلطات السورية مع الأمر. كما أن الإشادة بالموقف الرسمي لم تتوقف عند حدود القرار الصادر وحسب، بل طالبت بالسير في طريق فرنسا والدول الغربية الأخرى التي أصدرت قانونًا من ممثلي الشعب ينظم هذه العملية دون الالتفات إلى المعارضين له. ودلالة ذلك أن الاستعباد انتهى بالقانون وأنه (أي القانون) لا يعترف برغبة بعض العبيد في الاستمرار أرقاء عند أسيادهم[١٩].

هكذا تعامل البعض في سوريا مع مسألة النقاب، وبالمجمل وبحسب بيسان الشيخ لم تثر المسألة جدلا في سوريا كما حدث في مصر بل في فرنسا والدول الغربية الأخرى، فقط توقفت بعض وسائل الإعلام عند القضية من مدخل دولة إسلامية تخرج عن تقليدها الديني. ولكن المسألة بقيت هامشية ولم تتحول إلى قضية رأي عام، فقد رأي المعارضون للقرار أن سوريا تتخلى عن إرثها الإسلامي، في حين رأى المدافعون عنه أن سوريا دولة علمانية وأن هذا القرار منطقي خصوصًا أن المنع اقتصر فقط على أماكن الدراسة ولم يتعده إلى الشارع أو الأماكن العامة. كما أن المنع للنقاب الذي يعتبر تقليدًا دينيًا، وليس للحجاب الذي يعد فرضًا دينيًا[٢٠].

٢- مصر:

الحديث عن أن الإسلام لم يفرض زيًا محددًا للمرأة شغل حيزًا كبيرًا من الجدل أسهم فيه رجال الدين، مثلما أفتى الشيخ علي جمعة (مفتي جمهورية مصر العربية) بأن النقاب -بحسب جمهور الفقهاء ومنهم الشافعية والحنفية- مجرد عادة وهذا مرتبط بظروف الزمن والعادات التي يعيشها الناس[٢١]. وعن

الزي الإسلامي للمرأة المسلمة أكد المفتي أن المطلوب من المرأة المسلمة هو كل زي لا يصف مفاتن الجسد ولا يشفّ ويستر الجسد كله ما عدا الوجه والكفين، وإذا تحققت هذه الشروط في أي زي جاز للمرأة المسلمة أن ترتديه[٢٢].

بل إن الدكتور محمود حمدي زقزوق[٢٣] (وزير الأوقاف المصري) انتقد فرض الآباء الحجاب على بناتهم اللاتي لم يصلن إلى سن البلوغ. كما أسهم في هذا النقاش بعض المفكرين من بينهم جابر عصفور[٢٤] الذي أكد أن التراث الإسلامي عقلاني تواصل عبر مشايخ الأزهر المستنير الذين قادوا حركة الاستنارة مع أقرانهم الأفندية المطربشين. وأشارت زينب رضوان إلى أن النقاب ليس من الشريعة في شيء[٢٥]. وأكدت أمنة نصير أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية بجامعة الأزهر على أن النقاب عادة يهودية. كما انتقد الدكتور عبد المعطي بيومي عضو مجمع البحوث الإسلامية قصر الدين على الاهتمام بتقصير الثياب وإطلاق اللحية وما هي إلا أمور نسميها قشور الدين بحجة أن ذلك تقليد للرسول بالرغم من الابتعاد في أشياء أكثر أهمية عن منهج الرسول[٢٦].

هناك من يؤكد أن النقاب عادة بدوية عربية خالصة وليست دينية.. ويربط البعض بين النقاب والجرائم، ويطالبون بحظره استنادًا إلى هذا الربط، بل يصفونه بالظاهرة السلبية[٢٧]. كما استند البعض إلى كتاب وزارة الأوقاف الذي صدر تحت عنوان «النقاب عادة وليس عبادة» في تأكيد هذه الرؤية[٢٨].

وقد جاء ذلك بسبب منع المنتقبات من دخول الجامعات بقصد العمل أو الدراسة. وقد تنوعت معالجات الجامعات بين السماح والمنع للطالبات المنتقبات بحضور الامتحانات؛ ففي الفيوم تم السماح لهن بأداء الامتحانات مع كشف وجوههن طوال فترة الامتحانات[٢٩]. إلا أن الحال في جامعتي كفر الشيخ والمنصورة استمر كما هو من منع دخول الطالبات بالنقاب[٣٠]. وبالمثل كان الوضع في جامعات العاصمة[٣١]. وقد تظاهر أكثر من ٤٠٠ طالبة منتقبة أمام كلية التجارة بجامعة كفر الشيخ بعد رفض دخولهن الامتحانات[٣٢].

وقد جاءت المعالجة الحكومية لهذا الملف بهذا التخبط على الرغم من صدور حكم محكمة القضاء الإداري بإعادة خمس منتقبات لعملهن عضوات في هيئة التدريس والسماح لهن بدخول الجامعة والمدينة الجامعية مرتديات النقاب، واعتبرت المحكمة أن القرار السابق بحرمانهن من دخول الجامعة بالنقاب مساس بالحريات وإهدار للحقوق[٣٣]. وقد ضرب وزير التعليم العالي هاني هلال بالحكم عرض الحائط، مؤكدًا أن النقاب يكون خارج الجامعة وأنه لن يُسمح له بدخول الجامعة ولابد من وضع قواعد تحقق أمن وسلامة الحرم الجامعي، فالنقاب خارج الجامعة حرية شخصية ولكن داخل الحرم الجامعي مسئولية الوزارة ومن لا تريد الكشف عن وجهها لا تخرج إلى مجال التعليم أو سوق العمل[٣٤].

وعلى الرغم من ذلك فإن الأمر فيما يبدو لن يقتصر على الجامعة، فقد تعدى الأمر الجامعة إلى ما أعلنته بعض الفنادق والمطاعم السياحية والأندية النيلية وكذلك بعض شواطئ الاسكندرية من منع دخول المحجبات والمنتقبات إليها من خلال لافتات وضعتها في أماكن الدخول[٣٥].

وقد تصاعدت الأزمة بعد أن هدد المحامي نزار غراب باللجوء للأمم المتحدة لحصوله على أحكام قضائية ولا يستطيع تنفيذها بخصوص السماح للمنتقبات بممارسة عملهن داخل الجامعة[٣٦].

القرآن بين التناقض والإضافة ونفي الوحي

بعد أن تفجرت أزمة حرق القرآن الكريم في الولايات المتحدة الأمريكية وانتشرت الدعوة من خلال رجل دين أمريكي، ثارت مشكلة مشابهة في المجتمع المصري على يد أحد رجال الدين أيضا؛ حيث تساءل الأنبا بيشوي -سكرتير المجمع المقدس، مطران دمياط وكفر الشيخ- في محاضرة له في مؤتمر تثبيت العقيدة الـ ١٣ الذي عقد بالفيوم عما إذا كانت بعض آيات القرآن الكريم قد قيلت وقتما قال نبي الإسلام القرآن أم أضيفت فيما بعد في زمن متأخر- وقت جمع عثمان للقرآن، وخص بالذكر آية «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح». كما أشار إلى أن في القرآن الكثير من الآيات المتناقضة وهي المتعلقة بعيسى ابن مريم، فالمسلمون -بحسب بيشوي- يقولون إن المسيح لم يمت ولكن القرآن يقول ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (الآية ٣٣ من سورة مريم)، وكذلك لماذا يقال «يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ» (الآية ٥٥ من سورة آل عمران)؟ ولا يكتفي بيشوي بذكر أن القرآن فيه إضافات بعد الرسول ولا يكتفي بأن القرآن فيه تناقضات، بل في مقدمة حديثه يقول: «قد قيلت وقتما قال نبي الإسلام القرآن» أي ينفي الوحي عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) من الأصل[٣٧].

وقد عبر مجمع البحوث الإسلامية عن صدمته بما نُشر أخيرًا منسوبًا إلى أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية بمصر من طعن على القرآن الكريم وتزييف على علماء المسلمين؛ حيث أكد المجلس في اجتماعه الطارئ بسبب هذه التصريحات برئاسة الإمام الأكبر الشيخ أحمد الطيب شيخ الأزهر أن هذه التصرفات غير المسئولة إنما تخدم الأهداف العدائية المعلنة عالميًا على الإسلام والمسلمين وثقافتهم وحضارتهم[٣٨].

معركة الأذان

ثارت أيضا أزمة في المجتمع المصري بعد قرار د.حمدي زقزوق وزير الأوقاف بتوحيد الأذان، فقد أكد أن مجمع البحوث

الإسلامية وافق على مشروع الأذان الموحد، كما أنه حصل على فتوى بذلك شريطة أن يكون الأذان لوقت كل صلاة بصوت مباشر دون أن يكون بواسطة شريط كاسيت[٣٩]. وهو الأمر الذي وجد معارضة شديدة صوّرها البعض في صورة معركة بين الحداثة والتيار الديني السلفي[٤٠]، فقد رأى المعارضون للمشروع أن هذا المشروع أمر مستحدث في العبادات، وأن الأذان الالكتروني يخالف روح الشريعة التي تحث الناس على التسابق على الأذان[٤١]. وأبدى النائب الشيخ السيد عسكر - عضو اللجنة الدينية بمجلس الشعب- دهشته من رغبة وإصرار وزير الأوقاف على تنفيذ قرار توحيد الأذان على الرغم من رفضه من قبل لجنة الشئون الدينية بالمجلس [٤٢].

تدخل الخارج وفرضه حلولا على الداخل

الأمر في تطور مستمر ولم يقتصر على استنساخ قضايا الخارج في الداخل، ولكن وصل الأمر إلى أن الخارج يحدد للداخل ماذا يفعل في قضايا داخلية.

ولعل ما تعرضت له قناة الرحمة منتصف العام ٢٠١٠ من منع يدل على ذلك دلالة بالغة، ففي اجتماع لجنة الثقافة بمجلس الشعب بتاريخ ٢٠١٠/٦/٩ حدثت مواجهة بين النواب مقدمي طلبات الإحاطة حول قرار القمر الصناعي المصري النايل سات إغلاق قناة الرحمة وبين أحمد أنيس رئيس الشركة المصرية للأقمار الصناعية «نايل سات»؛ حيث دافع أنيس عن قرار النايل سات إغلاق قناة الرحمة وقال إن قرار إغلاقها جاء بناء على مطالبة من القمر الصناعي الفرنسي «اليوتلسات» بعد أن اتهمها بمخالفة شروط العقد المبرم معها وأنها تبث مواد تحض على الكراهية ومعاداة السامية[٤٣]. ونظرًا للمصالح الضخمة التي تربط القمرين جاءت الاستجابة بوقف القناة حرصًا على هذه المصالح[٤٤]. ومن ثم فإن حملة مطاردة حضور الإسلام في المجال العام انتقلت من الخارج إلى الداخل برعاية الخارج أيضًا.

خاتمة:

أخيرًا نؤكد أن الموضوع ليس مجرد رموز قشرية يلحظها الرائي الأول، بل إنها فكر ووعي ومعالجة، هي إشكالية طرأت نتيجة للاختلاف الذي لاحظه المعترض. وبدلا من تقبل الآخر من باب الحريات في الممارسة والحقوق .. جعلوا منها قضايا كبرى دخلوا من خلالها إلى صميم الأمر؛ لأن الرموز هي الخطوات الواضحة للحركة المنتظمة للدين والفكر الإسلامي. ومن خلال التضييق على هذه الشعائر في الخارج أو إثارتها للجدل في الداخل، فإن ذلك يضع إشارة ضوئية للمهتمين بدراسة الفكر الديني والنظرية السياسية ليدركوا الوضع الراهن للإسلام في العالم الإسلامي.

الهوامش

(*) باحث فى العلوم السياسية

1-http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=11724&article=602092&search= &state=true

٢- نجوان الأشول، الرموز الإسلامية في أوربا على المحك، الشروق، ٢٨يوليو ٢٠١٠م.

3-http://www.aawsat.com/details.asp?section=31&issueno=11484&article=568589&search&state=true

٤- نجوان الأشول، الرموز الإسلامية...، مرجع سابق.

٥- المرجع السابق.

٦- مركز سواسية لحقوق الإنسان ومناهضة التمييز

vhttp://www.sawasya.net/news

٨- المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/٢١ ص١٧.

٩- المساء، ٢٠١٠/٧/٢٤م.

١٠- الحياة ٢٠١٠/٨/١٥م.

11- http://www.sawasya.net/news

12- http://www.sawasya.net/news

13- http://www.sawasya.net/news

14- http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=579511&issueno=1156

١٥- المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/٢٢م.

١٦- الأحرار، ٢٠١٠/٦/١١م .

١٧- حسين العودات، الأهالي، ٢٠١٠/٧/٧م.

١٨- سليمان جودة، المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/٢٢م.

١٩- وائل السواح، الحياة، ٢٠١٠/٧/٢٧م.

٢٠- بيسان الشيخ، الحياة، ٢٠١٠/٧/٢٦م.

٢١- المصري اليوم، ٢٠١٠/٧/١٦م.

٢٢- الدستور، ٢٠١٠/٩/٢٦م.

٢٣- المصري اليوم، ٢٠١٠/٨/٢٣م.

٢٤- جابر عصفور، الأهرام، ٢٠١٠/٦/١٤م.

٢٥- الأهالي، ٢٠١٠/٧/٢٨م.

٢٦- عقيدتي، ٢٠١٠/٩/١٤م.

٢٧- محمود قاسم أبو جعفر، الوفد، ٢٠١٠/٦/٢٩م.

٢٨- سمير رجب، الجمهورية، ٢٠١٠/٦/١٦م.

٢٩- المساء، ٢٠١٠/٦/١١م.

٣٠- الشروق، ٢٠١٠/٦/١٥م.

٣١- نهضة مصر، ٢٠١٠/٦/١٧م.

٣٢- الشروق، ٢٠١٠/٦/١٦م.

٣٣- نهضة مصر، ٢٠١٠/٦/١٠م.

٣٤- الأحرار، ٢٠١٠/٧/٢٧م.

٣٥- نهضة مصر، ٢٠١٠/٧/١٧م، محمد رجب، أخبار الحوادث، ٢٠١٠/٧/٦، السيد البابلي، المساء، ٢٠١٠/٧/٣م، محمود عيسى، اللواء الإسلامي، ٢٠١٠/٧/٧م، الوطني اليوم، ٢٠١٠/٧/٦م، أحمد شعبان، عقيدتي، ٢٠١٠/٧/٦م، الشروق، ٢٠١٠/٧/١٩م.

٣٦- الشروق، ٢٠١٠/٦/٢٣م.

٣٧- المصري اليوم، ٢٠١٠/٩/٢٣م.

٣٨- الأخبار، ٢٠١٠/٦/٢٦م.

٣٩- نهضة مصر، ٢٠١٠/٧/٨م.

٤٠- جمال زايدة، الأهرام، ٢٠١٠/٧/٧م..

٤١- نهضة مصر، ٢٠١٠/٧/٨م.

٤٢- الموقف العربي، ٢٠١٠/٧/١٢م.

٤٣- المسائية، ٢٠١٠/٦/١٠م.

٤٤- الأحرار، ٢٠١٠/٦/١٠م.

●●●

obeikan.com

الدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي.. الشعوب أبقى من الحكومات

أ. مروة عيسى - أ. نسمة شرارة

«انطلقت طلائع الغزو الثقافي تطارد الدين المغلوب على أمره في ميادين التربية والتعليم والتشريع، وتطوي تقاليده الاجتماعية والأدبية والاقتصادية والسياسية. وأفلحت في تكوين أجيال تنظر إلى ماضيها كله على أنقاض أو مخلفات ينبغي أن تستخفي ليحل محلها البناء الجديد الذي وضع الغرب حقيقته وصورته....».

محمد الغزالي[1]

لن نتناول هذا البحث بالشكل التقليدي؛ فالأداة موضع البحث غير تقليدية، وقد تطورت بشكلٍ خطير بحيث أصبح هدفها الأساس -والمعلن- هو إعادة تشكيل العقول سعيًا إلى التأثير في فكر المستهدف. وقد مثلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر دافعًا مهمًا نحو إعادة النظر في المعنى التقليدي للدبلوماسية العامة من ناحية، وبداية النظر لها بشكلٍ مختلف -يواكب التطورات الجديدة- من ناحية أخرى، وخاصةً فيما يتعلق بالعالم الإسلامي، وذلك على النحو التالي:

أولا: أصبحت الدبلوماسية العامة من أهم الأدوات الاستراتيجية التي تم تبنيها وتفعيلها من جانب العديد من الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية داخل العالم الإسلامي، في محاولة منها لتغيير واقع هذا العالم. فبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، صاغت الولايات المتحدة الأمريكية العديد من الاستراتيجيات الخارجية التي توظف أداة الدبلوماسية العامة داخل العالم الإسلامي من أجل مواجهة ما تمت تسميته الكراهية الأمريكية Anti Americanism والتي يعتبرونها من أهم الدوافع وراء أحداث الحادي عشر من سبتمبر. والكراهية تجاه الولايات المتحدة -كما يؤكد المحللون الاستراتيجيون في الولايات المتحدة- نابعة من عدم فهم النموذج الأمريكي The American way of life بما يحمل من قيم وثقافة؛ وبالتالي أصبح على الولايات المتحدة ترويج نموذجها -قيمًا وثقافةً- داخل العالم الإسلامي باستخدام أدوات الدبلوماسية العامة. وفي هذا السياق، قد تم تبني العديد من المبادرات مثل إنشاء قناة الحرة الأمريكية وراديو سوا الناطقين باللغة العربية.. إلخ.

ثانيًا: أطلقت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ما يُسمى عملية «توصيف الإسلام» Branding Islam، وهي عملية إلصاق أو إضفاء صفات معينة على الإسلام والمسلمين داخل أذهان الشعوب، الأمر الذي جعل الإسلام في موضع دفاع عن النفس بحيث بات من الضروري محاولة التصدي لهذه العملية، في إطار ما يطلق عليه عملية «إعادة توصيف أو تقديم الإسلام» Rebranding Islam.

ثالثًا: بينما ترتب على أحداث الحادي عشر من سبتمبر سيل هائل من الدراسات التي تحلل الدبلوماسية العامة -خاصةً الأمريكية- تجاه العالم الإسلامي؛ فإنه يُلاحظ غياب كبير في الدراسات التي تتعرض لتحليل الدبلوماسية العامة للعالم الإسلامي تجاه الخارج. ومن ثم، تحاول الدراسة ملء جزء من هذا الفراغ من خلال محاورها الثلاثة، وهي:

المحور الأول: الدبلوماسية العامة: أداة لتشكيل العقول.

المحور الثاني: عملية إعادة تقديم الإسلام: قراءة في بعض النماذج غير الرسمية من العالم الإسلامي.

المحور الثالث: الدعوة: منظور للدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي.

المحور الأول: الدبلوماسية العامة: أداة لتشكيل العقول:

«إن الغزو الثقافي نجح في جعل قيمة مكان قيمة، واهتمام بدل اهتمام...» محمد الغزالي [٢]

يُعد مفهوم «الدبلوماسية العامة» مفهومًا جديدًا على حقل العلاقات الدولية والقانون الدولي. ورغم السيل الهائل من الكتابات حول هذا المفهوم، فإننا لا نجد تعريفًا محددًا له. ولكن تعريفات عدة تغيرت عبر الوقت، وبالتالي فمن الأسهل أن توصف من أن تُعرّف.

ويمكن أن نصف الدبلوماسية العامة على وجه العموم بأنها «وسيلة» تُستخدم للتواصل مع «آخر» بهدف التأثير فيه، وذلك عبر «أدوات عديدة». وبالتالي، يمكن القول إن للمفهوم أربعة عناصر هي: أنا (الحكومات، الدول، المنظمات،.. إلخ)، آخر (شعوب، ثقافات، حضارات، ...إلخ)، رسالة تعكس شكل التأثير المراد، وأدوات تنقل هذه الرسالة (بعثات دبلوماسية، منظمات غير حكومية، إعلام...إلخ).

ويهمنا في هذا السياق أن نوضح عدة أمور تعزز من فهم طبيعة هذا المفهوم وتوضح السياق الأكبر الذي يوجد في إطاره؛ وذلك حتى نتمكن من استيعاب تطوراته المستمرة منذ بدايات استخدامه حتى الآن. وهذا كالآتي:

أولاً: إن الدبلوماسية العامة أداة حضارية بالأساس، فهي نتاج عملية تفكير استراتيجي، يهدف -كنشاطٍ فكري- إلى تشكيل الواقع المستقبلي من خلال صياغة استراتيجيات قابلة للتطبيق. وهذا النشاط الفكري لم ينشأ في فراغ، وإنما نشأ بالأساس نتاجًا لوجود تحدٍ للرؤية الكلية المنبثقة عن النسق المعرفي؛ هذا التحدي هو الذي يحفز المفكر على التفكير الاستراتيجي.

وفي حالة وجود هذا التحدي، يبدأ المفكر بطرح ثلاثة أسئلة منهاجية -تمثل الإطار النظري لهذا النوع من التفكير أو بمثابة خطوات له- ألا وهي:

- **السؤال الأول:** سؤال الهوية، وهو السؤال الذي ينبثق عن النسق المعرفي للفرد، ويتكون من سؤالين: سؤال الأنا، أي رؤيته للذات باعتباره جزءًا من كل، وسؤال الأخر أي التساؤل: مَنْ الآخر؟ وما شكل التفاعل معه؟

- **السؤال الثاني:** سؤال الواقع، ويقوم المفكر الاستراتيجي من خلاله بتحليل التحدي المحفز في إطار البيئة الخارجية والداخلية. والهدف من هذا السؤال: معرفة وتحليل الفجوة ما بين الواقع والرؤية الكلية.

- **السؤال الثالث:** سؤال المستقبل، وهو السؤال الذي من خلاله يتم الربط بين ما هو قائم (الواقع) وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع بهدف وضع استراتيجيات لتحقيق الأخير، أي بمعنى آخر كيفية تشكيل الواقع وفقًا لهذه الرؤية في المستقبل.

ومخرج الأسئلة السابقة إنما يعبر عن نفسه في الاستراتيجية التي تكون الدبلوماسية العامة إحدى أدواتها.

ومن ثم، يُلاحَظ أمر مهم مفاده أن عملية التفكير الاستراتيجي بجوانبه الثلاثة تحمل تحيزات عديدة وإن كانت قائمة على التحليل العلمي. فعلى المستوى المنهاجي، تنشأ التحيزات من وجود رؤية كلية منبثقة عن النسق المعرفي للمفكر تعكس قيمه وثقافته وتاريخه...إلخ. هذا النسق وهذه الرؤية يتم النظر من خلالهما للواقع والعالم والتحديات النابعة منه، ويضعان حدودًا وأطرًا لعملية التفكير. وهنا، تدخل التحيزات في مرحلة رؤية التحديات الخارجية وتصنيفها بين محفزة وغير محفزة، في مرحلة جمع المعلومات حول الواقع، في الرؤية للذات، وفي تحديد الآخر.. إلخ.[٣]

وبالتالي، فالدبلوماسية العامة ما هي إلا نتاج عملية فكرية متحيزة ذات أبعاد حضارية بالأساس؛ فهي تنطلق من نسق معرفي لإعادة تشكيل نسق معرفي آخر. وهذا يعني أن محاولة تصنيفها ما بين سياسي، ثقافي، اقتصادي أمر شائك، فهي بكل تفريعاتها مصدرها واحد وهو الحضاري بجوانبه القيمية الثقافية.

ثانيًا: إن التطور التكنولوجي والمعلوماتي الهائل الذي شهده العالم في السنوات السابقة قد ألقى بظله علي مفهوم الدبلوماسية العامة التقليدية؛ وذلك بسبب تأثير هذه التطورات في مفهوم الدولة؛ حيث حدث تغيير في مفهومها كفاعل أساس ووحيد في العلاقات الدولية، الأمر الذي ترتب عليه العديد من التداعيات:

- تنامي دور فواعل جديدة غير الدولة بات لها تأثير دولي كبير يفوق التأثير التقليدي للدولة؛ فبانتقال العالم مما يُسمى الـ WEB 1.0 إلى WEB 2.0 وما تحتويه من شبكات اجتماعية جديدة Social Networks مثل: الفيس بوك Face book، تويتر Twitter، مای سبيس My Space، يوتيوب You tube ..إلخ، استطاعت هذه الأدوات أن تنقل أي فردٍ عادي من مجرد مستخدم للإنترنت إلى فاعل ومتفاعل رئيس في العلاقات الدولية. أي أن ثمة انتقال من حالة استاتيكية، يكون فيها الفرد مجرد متلقٍ للمعلومة، إلى حالة ديناميكية، يكون فيها فاعلا وناقلا للمعلومة ومن ثم محركًا للأفكار.

- التغير في مفهوم القوة، بحيث أصبح هناك مصادر قوة جديدة للدولة غير المصادر التقليدية. فلم تَعد مصادر القوة تنقسم إلى القوة الصلدة والرخوة فحسب؛ إنما أوجدت ما هو مصدر جديد من مصادر القوة وهي القوة الذكية Smart Power. وفي ظل عالم مليء بالمعلومات، أصبحت القدرة على جذب الاهتمام وكسب المصداقية من أهم عناصر القوة الذكية.

- أضحت قضية الهوية وتشكيلها علي يد الفواعل غير الرسمية من أهم القضايا المطروحة، فلم تعد الدولة هي المصدر الأوحد لتشكيل الهوية وما يرتبط بها من تصورات الأنا والآخر. فمع التطور الاتصالي الهائل الذي يتخطى الحدود الجغرافية والفكرية كافة أصبح هناك تلاقٍ بين الثقافات من ناحية وتواصل بين الهويات من ناحية أخرى.

وخلاصة ما سبق أن الدبلوماسية العامة لم تعد حكرًا على الأيدي الرسمية، بل انتقلت للأيادي غير الرسمية التي باتت تلعب دورًا أكثر فاعلية في مجال الدبلوماسية العامة. وبالتالي، كان الانتقال مما يُسمى Public Diplomacy 2.0 إلى Public Diplomacy 1.0 -وهو الانتقال من الدبلوماسية العامة القائمة على تصدير الأفكار والمعلومات، إلى الدبلوماسية العامة القائمة على التفاعل بين الأفراد والأفكار- بعيدًا عما هو رسمي.

ونتيجة لذلك، سوف تركز هذه الورقة على نماذج غير رسمية للدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي فقط دون الرسمية؛ وهذا بسبب ما تعانيه الأخيرة من تفتت وغياب من ناحية، وتنامي دور الفواعل غير الرسمية التي أصبح لها قدرة أكبر على التواصل بين الشعوب في ظل التطور التكنولوجي الهائل -كما أشير- من ناحية أخرى.

وبناءً عليه، تنطلق هذه الورقة من تساؤل أساس هو: كيف تفاعل العالم الإسلامي على المستوى غير الرسمي مع التطورات الحديثة لمفهوم الدبلوماسية العامة كأداة؟

المحور الثاني: عملية إعادة تقديم الإسلام: قراءة في بعض النماذج غير الرسمية من العالم الإسلامي:

«أنا لا أستطيع تعليم أي شخص أي شيء.. ولكن يمكنني أن أجعلهم يفكرون..» سقراط

تقدم الدكتورة مروة فكري إسهامًا مهمًا في مجال تحليل عملية الدبلوماسية العامة، حيث تقسم هذه العملية إلى عناصر أربعة يمكن على أساسها قياس فاعلية الأداة، وهي:

١- بناء الهوية Identity construction: وهي التي تتضمن سؤال الهوية بشقيه الأنا والآخر والعلاقة بينهما.

٢- السياق أو الإطار Context: أي البيئة التي يعمل فيها الكيان القائم بالدبلوماسية العامة.

٣- التصور Conception: أي تصور الكيان للأهداف الكبرى المراد تحقيقها.

٤- المضمون Content: أي الرسالة التي يهدف إلى توصيلها.(٤)

وتضيف هذه الورقة جانبًا آخر إلى العنصر الرابع وهو ما يمكن تسميته أداة التواصل Communication tool التي من خلالها ينقل الكيان المضمون.

بناءً على هذا المنهج التحليلي، تحاول الدراسة البحث عن محتوى ومضمون الدوائر الأربع لدى مجموعة من النماذج غير الرسمية في العالم الإسلامي، وتنقسم هذه النماذج ما بين مؤسسات وأفراد على النحو التالي:

أولا: مؤسسات:

١- مؤسسة طابة Tabah Foundation.

٢- مجلس العلاقات الإسلامي الأمريكي (كير)Council for American Islamic Relations.

٣- مؤسسة الجسور Bridges Foundation.

ثانيًا: الأفراد:

١- نايف مطوع: التسعة والتسعون The 99's.

٢- يوسف إسلام: جبل النور Mountain of Light.

وهناك ثلاث ملاحظات مهمة يجب الالتفات إليها عند دراسة هذه النماذج:

أولا: تم اختيار هذه النماذج لسببين أساسين:

١- هناك عامل مشترك يجمع ما بين النماذج المختارة وهو أنها قدمت إجابات نستطيع تلمُّسها حول الدوائر التحليلية الأربع؛ لذا فقد عكست ابتداءً نموذجًا للدبلوماسية العامة الجديدة.

٢- عكس كل نموذج على حدة مستوى من مستويات العمل بحيث يحقق الجمع بينهم نوعًا من التكامل عند قراءة الدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي على المستوى غير الرسمي. وذلك على النحو التالي:

- مستوى يعكس رؤية نابعة من داخل أقطار العالم الإسلامي تجاه «الآخر غير الإسلامي» سواء على المستوى المؤسسي (طابة والجسور) أو الفردي (نايف مطوع ويوسف إسلام).

- مستوى يعكس رؤية نابعة من العالم الإسلامي من خارج أقطاره تجاه «الآخر غير الإسلامي» سواء على المستوى المؤسسي (كير) أو الفردي (يوسف إسلام).

ثانيًا: تتطلب دراسة هذه النماذج القراءة في مجاليها النظري والعملي معًا؛ أي تحليل كل من أقوالها وأنشطتها لاستخلاص هذا المحتوى، إذ إنه ليس بالضرورة أن يعكس المجالان مضامين واحدة. فقد ينسجمان أو يتناقضان، وربما يكملان بعضهما البعض وصولا إلى مضمون واحد. وهذا ما سيتم اختباره ومعرفة دلالاته عبر التحليل.

ثالثًا: تماثلت النماذج الخمسة في عنصر

«البيئة "Context" التي تحركت في إطارها؛ حيث مثلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتداعياتها على العالم الإسلامي دافعًا مهمًا لتلك النماذج نحو التحرك والتفاعل؛ لما أفرزته تلك التداعيات من تحديات أمام العالم الإسلامي وخاصةً فيما يتعلق بالجوانب الثقافية والدينية؛ وبالتالي التأثير فيما يمتلكه من عناصر للقوة الرخوة.

أولا: المؤسسات

● **مؤسسة طابة** [٥] Tabah Foundation:

وهي مؤسسة غير ربحية مقرها دولة الإمارات العربية المتحدة، وقد جاء تأسيسها نابعًا من رؤيتها لضرورة إيجاد «تحول في طريقة تفكير المسلمين وغير المسلمين عن الإسلام في عالمنا المعاصر».

١- بناء الهوية:

يشكل الدين الإسلامي بقيمه «الحضارية» و«الإنسانية» المكون الأساس والمحور في معنى «الهوية» الذي تتبناه مؤسسة طابة وتسعى لإعادة تشكيلها على أساسه. وتعد «القيم الإسلامية الخالدة» و«الحضارة الإسلامية المشرقة» هي الصورة التي تريد من «الآخر» أن يراها في المسلمين ومنهم.

وترى المؤسسة أن هناك أزمة في جانب «الأنا» تتمثل في ضعف الخطاب الديني الإسلامي المعاصر حيث يعاني «ضعفًا في الرؤية وعدم القدرة على تشخيص الواقع. الأمر الذي يترتب عليه غياب الإجابات حول تساؤلات تنبثق عن واقع العالم الإسلامي والعالم ككل»، الأمر الذي يتطلب ضرورة العمل على إعادة تجديد الخطاب الديني بما يساعد على معالجة القضايا العالمية ذات الصلة بالعالم الإسلامي.

والـ «أنا» التي تسعى طابة لإعادة بنائها لابد أن تمثل قيم الإسلام في خطابها وسلوكياتها، مع إدراك واعٍ مستنير لما يدور حولها من مجريات أحداث في الفضاء العالمي، سواء تمثلت في أفراد عاديين أو قادة رأي أو مؤسسات، فلكل منهم دوره في هذا المجتمع الإنساني.

وإذا كان «الدين» هو محور مفهوم الهوية لدى نموذج طابة، وهو أساس تعريف الأنا بالنسبة لها؛ فإن ذلك يبدو منسجمًا مع رؤيتها للآخر أيضًا، فوفقًا لتصورها يتدرج الآخر من «المجتمع الإنساني» إلى «غير المسلم» انتهاءً إلى الغربي المسيحي.

وإذا كان الجانب الإنساني بدا العنصر الأساس في رؤيتها لـ«الآخر» وفقًا لخطابها، إلا أن أنشطتها عبرت عن عناصر أخرى تتحكم في هذه النظرة، وهي: كون هذا «الآخر» «مسيحيًا» وكونه «غربيًا». ويبدو ذلك منطقيًا باعتبار الغرب المسيحي هو الفاعل الرئيس في أهم وأخطر الأحداث والتصرفات التي تمس العالم الإسلامي، وهو العالم الذي يجب أن تبالي بأموره «الأنا». وهذا التدرج يعكس نوعًا من الاتصال بين الثقافي والسياسي وتأثير الأخير في الجانب الثقافي.

٢- التصوُّر:

تظهر أهداف طابة في مستويين تعمل عليهما وتوجه أنشطتها إليهما:

المستوى الأول- مستوى الداخلي: وهدفها في هذا المستوى إعادة بناء الأنا؛ بحيث يستطيع تطوير خطاب مستنير ينقل رسالته للعالم بشكل يمكن إدراكه. ولتحقيق ذلك تسعى طابة إلى إعادة تأهيل الخطاب الديني عن طريق إعداد عناصر المجتمع الإسلامي (أفرادًا ومؤسسات وقادة رأي) لكي تكون هي ذاتها بما تقدمه من فكر وخطاب وما تعكسه من سلوكيات أداة للدبلوماسية العامة الفعالة من ناحية أخرى. وفي هذا المستوى، تتواصل المؤسسة مع «الآخر» بوصفها أداة دبلوماسية بطريق غير مباشر.

المستوى الثاني- المستوى الخارجي: متمثلا في المجتمع الإنساني بشكلٍ عام، والغربي المسيحي بشكلٍ خاص، وتسعى المؤسسة إلى تحقيق عدد من الأهداف في تواصلها معه:

- ترويج القيم التي غاب عنها المجتمع الدولي وهي القيم المنبثقة عن الدين الإسلامي.
- تأسيس جسور من التفاهم والاحترام المتبادلين مع الآخر.
- التعريف بحقيقة دين الإسلام وبصفات وتعاليم نبينا محمد «ﷺ».
- تعزيز العلاقات مع الأطراف الواعية المعتدلة في البلدان غير المسلمة من أجل العمل على رفع مستوى الحوار وسيلة لحل كثير من سوء التصرفات المتعلقة بالعالم الإسلامي.

وفي هذا المستوى، تتواصل المؤسسة بوصفها أداة دبلوماسية مع الآخر بطريقٍ مباشر.

٣- المضمون والوسائل الاتصالية:

وقد استخدمت «طابة» لتحقيق أهدافها عددًا من الأنشطة الفكرية والعملية التي يمكننا تصنيفها وفقًا للمستهدفين منها والمخاطبين بها بشكل أساس على النحو التالي:

أ. أنشطة استهدفت بها الداخل (إعادة بناء الأنا):

قدمت المؤسسة عددًا من الأنشطة التي خاطبت من خلالها العالم الإسلامي قلبًا وفكرًا وسلوكًا سعيًا لإعادة بنائه وإعداده بما يحقق أهدافها. ونلاحظ أنه في كل نشاط منها ركزت بشكلٍ أساس على عنصر من عناصر الأمة. ونعرض هذه الأنشطة على النحو التالي:

- أنشطة ركزت على عموم المسلمين وخاصةً عنصر الشباب: ويعد برنامج «حي في قلوبنا» واحدًا من اثنين من

مبادراتها في هذا الإطار. وهو يهدف إلى إحياء صلة الناس بنبيهم الكريم «ﷺ»، باعتبارها السبيل لإحياء تمسك المسلمين بالأخلاق والتعاملات النبوية. وتقوم المؤسسة في ظل هذا البرنامج بعددٍ من الأنشطة التي تنوعت بين: إلقاء الدروس والمحاضرات والندوات الدعوية والإرشادية والتعليمية والتثقيفية في المساجد ومختلف المنابر الثقافية، تنظيم مناسبات وفعاليات دينية وثقافية وفنية ذات ارتباط بحب النبي الكريم «ﷺ».

أيضًا، تقدم بعض الشباب المسلمين بمبادرة تحت عنوان «جوائز المحبة»، رد فعل تجاه فتنة الاعتداءات الكرتونية على سيدنا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»، وكانت أولى فعالياتها «مهرجان جوائز المحبة ٢٠٠٦». وتمثل تلك المبادرة من الشباب نوعًا من التفاعل الإيجابي مع أنشطة المؤسسة مما له دلالته في فعالية المؤسسة على مستوى الداخل الإسلامي.

لقد عكست نوعية الأنشطة السابقة كيف أن المؤسسة معنية بشكلٍ كبير بالسلوكيات والأخلاقيات عند خطابها لعموم المسلمين والشباب بشكلٍ خاص. ومما يؤكد هذا المعنى ويكمله هو حرصها على تدريب الشباب وإمدادهم بالأدوات الملائمة لإثراء الحوار مع الأشخاص في كل أنحاء العالم. فبدعم لوجستي من قِبل مركز الحياة، نفّذت المؤسسة مشروع أساسيات الحوار، ويتمثل الهدف من هذا المشروع في عقد الحلقات النقاشية التدريبية حول كيفية الحوار.

وقد تم عقد العديد من البرامج التي تدار بين الثقافات المتعددة والتي تضم شبابًا من أوربا ومن الشرق الأوسط، وقد لوحظ -كما صرحت المؤسسة- أن الشباب من منطقة الشرق الأوسط غير مزودين بالأدوات اللازمة لتبادل الآراء بطريقة تنقل ثقافتهم ومبادئهم الإسلامية بصورة تتسم بالفاعلية.

ومن ثم، يتضح لنا أن اهتمام المؤسسة بإعادة بناء الهوية لدى الشباب لم يقتصر فقط على التكوين الأخلاقي لهم ولكن ضرورة صقلهم معرفيًا بالآخر وكيفية حواره.

- أنشطة ركزت بشكل أساس على قادة الرأي والعلماء داخل الأمة الإسلامية: ويُرى ذلك فيما قدمته من ملخصات تحليلية تهدف إلى تزويد كبار العلماء وقادة الرأي بالمعلومات الخلفية والتحليلات اللازمة لما يجري في العالم المعاصر من أحداثٍ ومحاورات (على المستويين الإقليمي والدولي). وهذه الملخصات عبارة عن «تقرير» مكون من ثلاث إلى خمس صفحات، حول مفهوم أو موضوع ذي صلة بالثقافة والتحولات الاجتماعية في المجتمع العالمي. كما تصبو هذه السلسلة نحو توفير معلومات مهمة للعلماء وقادة الرأي، بما يعينهم على صياغة تصور واضح حول ما يسمَّى «الفضاء العام المشترك» (Shared Public Space) في سبيل تكوين خطاب منبثق عن وعي وبصيرة، ومن ثم التصدي للتحديات العالمية التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم. ومن خلال القراءة لعناوين تلك الموضوعات، لاحظنا تركيزًا كبيرًا على الغرب المسيحي وأهم فاعل رئيس يمثله وهي «أمريكا»، ولهذا دلالاته بالنسبة لمدى تأثير الجوانب والأحداث السياسية في الجوانب الثقافية؛ فباعتبار أمريكا الفاعل الرئيس في كل ما يتعرض له عالمنا الإسلامي من أحداث فهي طرف فاعل في كل قضاياه.

كما عكست الموضوعات أيضًا تنوعًا بين جميع المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية، مما كشف عن نظرة معرفية واسعة للقائمين على إدارة هذه الأعمال، ووعي حقيقي لديهم بما يُسمى الفضاء العام المشترك.

- أنشطة ركزت على العمل المؤسسي ودوره في بناء البنية التحتية للعمل الإسلامي في المرحلة المقبلة، والتي من شأنها خدمة الخطاب الإسلامي.

وقامت طابة في ذلك بعدد من المشروعات، وهي: إنشاء مؤسسة سحنون التي سترعى أكاديمية بروكسل للعلوم الإسلامية، تطوير دار زايد للثقافة الإسلامية لنشر الثقافة الإسلامية، تطوير دار المصطفى وهي مؤسسة ماليزية. وقد شملت مؤسسة طابة بتلك التطويرات جميع الجوانب الإدارية والاقتصادية والثقافية والتعليمية التي سوف تتضافر جميعها لخدمة تطوير الخطاب الإسلامي الذي يعد بدوره أهم أدوات التواصل مع الآخر.

وفقًا لما خلصنا إليه من القراءة والتحليل لفكر المؤسسة وعبر كل ما سبق، تكون المؤسسة قد قدمت عملا متكامل الجوانب والأبعاد في عملية إعداد (الأنا) داخل العالم الإسلامي حتى تكون قادرة على إنتاج خطاب إسلامي واضح مستنير أمام الآخر.

إجمالا، يمكن القول بأن مؤسسة بهذه النوعية من الأنشطة تقوم بعملية إعداد أدوات مباشرة فعالة للدبلوماسية العامة متمثلة في شباب الأمة وقادة الرأي.

ب- أنشطة استهدفت بها الآخر (للتعريف بحقيقة الإسلام وقضاياه):

أطلقت «طابة» مبادرة «برنامج لتعارفوا»، ويهدف البرنامج إلى تأسيس جسور من التفاهم والاحترام المتبادلين مع الآخر وتعريفه بحقيقة دين الإسلام وبصفات وتعاليم نبينا محمد «ﷺ»، إضافةً إلى تعزيز العلاقات مع الأطراف الواعية المعتدلة في البلدان غير المسلمة من أجل العمل على رفع مستوى الحوار باعتباره وسيلة لحل كثير من سوء التصرف المتعلق بالعالم الإسلامي.

وأهم ما تميزت المؤسسة بتقديمه تحت هذا البرنامج:

- مبادرة كلمة سواء A Common Word: فتَحْتَ إدارة مؤسسة آل البيت الملَكية للفكر الإسلامي وبالتنسيق مع مؤسسة

طابة، أُصدرت هذه الرسالة التي أطلقَتْ مبادرة حوار بين المسلمين والمسيحيين صادق عليها علماء مسلمون بارزون. والرسالة انطلقت من مدينة أبو ظبي إلى قادة الكنائس المسيحية في العالم والمسيحيين كافّة، تدعوهم إلى التلاقي على أرضية مشتركة أساسها حب الله الواحد وحب الجار. ولقد أحدثت المبادرة صدى عالميًا واسعًا واهتمامًا إعلاميًا كبيرًا، وجاءت حولها ردود فعل مسيحية متوالية من كنائس ومنظمات وشخصيات دينية مسيحية، كان أولّها ترحيب كبير أساقفة كنتربري د.روان وليامز؛ بالإضافة إلى بعض السياسيين، منهم رئيس الوزراء البريطاني جوردن براون وسابقه توني بلير. وقد تضمن الترحيب تقديم اعتذار رسمي تاريخي للمسلمين وقّع عليه ما يزيد على ٣٠٠ مرجع مسيحي، وهو ما تم نشره في جريدة النيويورك تايمز. وقد تم في ضوء كلمة سواء تأسيس المنتدى الكاثوليكي- الإسلامي وتنظيم دورته الأولى في نوفمبر ٢٠٠٨.

- **مقالات جريدة كوبنهاجن بوست:** في ظل تصاعد مسألة الرسوم الدنماركية المسيئة، وإقرارًا بأن هذا النشر ناتج في أغلب الأحيان عن الجهل بمكانة الحبيب المصطفى «عليه وعلى آله الصلاة والسلام» -وفقًا لرؤية المؤسسة- فقد تبنت طابة -بالتعاون مع مؤسسة التزام للمعايير الأخلاقية- مبادرة نشر صفحة داخلية كاملة بجريدة «كوبنهاجن بوست» كبرى الجرائد الناطقة باللغة الإنجليزية بالدنمارك مع إعلان على الغلاف الخارجي للجريدة لمدة عام، بواقع عدد واحد لكل أسبوع، بشأن التعريف بأخلاق النبي «عليه الصلاة والسلام». وتسعى مؤسسة طابة لترجمة تلك المقالات إلى اللغتين الدانمركية والهولندية، سعيًا إلى نشرها في صحف محلية رائدة ناطقة بهاتين اللغتين في الدنمارك وهولندا.

ويُعد رد الفعل هذا نموذجًا يُحتذى في التعامل الراقي المتحضر الرصين مع الموضوعات التي تمسُّ مقدساتنا الإسلامية، حيث تصل الرسالة دون الوقوع في أخطاء تعد مأخذًا علينا كمسلمين. وهذا هو صميم معنى الدبلوماسية بشكلٍ عام.

- **إعلام طابة:** وظفت طابا أدواتها الإعلامية كأداة من أدوات الدبلوماسية العامة، ومنها:

أ-إنتاج الفيلم الوثائقي «دين تايت Deen Tight»: ويُركز الفيلم على فهم الصراع بين المُثل الدينية التقليدية والحداثة، ويبحث في التأثيرات الإيجابية والسلبية لثقافة البوب الأمريكية على الشباب المسلم هذه الأيام.

وقد تم عرضه في العديد من المدن والجامعات في الولايات المتحدة مثل جامعات كاليفورنيا وميتشجان وأريزونا. وقد جاب الفيلم أيضًا العديد من المدن البريطانية تحت رعاية السفارة الأمريكية في لندن، وكذلك تم عرضه على شبكة البي بي سي. كما تلقت طابة ما يزيد على ثلاثين طلبًا لعرضه في العديد من المحافل الدولية.

ب- إنتاج فيلم «الأرضية المشتركة»: ويُعد نافذة على الجهود المختلفة للمجتمعات التي تكافح للتغلب على التحديات التي خلّفتها أزمة الرسوم الكرتونية الدنماركية. إذ يعرض الفيلم لمحة نادرة للنهج والأسلوب المتبع من عدة ثقافات لحل الصراعات التي لا غنى عنها في القرن الحادي والعشرين. ويكشف هذا العمل عن أن مواجهة التحديات الدولية والصراعات تثبت أن تنوع الأصل والاختلافات في الكون هي أدوات فريدة لاكتشاف آفاق الطاقات البشرية والتعاون.

ج- إنتاج فيلم «عاصفة اليمن»: فقد ضربت عاصفة استوائية اليمن في أكتوبر عام ٢٠٠٨، وتسببت في فيضان شديد أحدث دمارًا كبيرًا، ودمرت آلاف المنازل والبنية التحتية في المناطق الساحلية الجنوبية، وخصوصًا حضرموت. ولأن وسائل الإعلام في المنطقة تجاهلت الكارثة تقريبًا، فقد تم تصوير هذا الفيلم الوثائقي من مواقع المناطق الأكثر تضررًا من أجل توثيق وتسجيل هذه الآثار والأضرار وجهود الإنقاذ والإغاثة التي يقوم بها الأفراد والمنظمات على الأرض.

وتسعى طابة من خلال تقديم هذه الأفلام الوثائقية -كما أعلنت- إلى إبراز الصورة الصحيحة للإسلام من خلال تناول مواضيع ذات بال بالنسبة لعموم الناس والمسلمين بشكلٍ خاص، ومن ثم محاولة التأثير على أولوية الاهتمامات.

د- التواجد على القنوات الأجنبية: فقد أجرت شبكة سي إن إن الأمريكية لقاء في أغسطس ٢٠١٠ مع الشيخ جهاد هاشم براون -رئيس قسم الأبحاث في المؤسسة- تحدث فيه عن القضايا والتحديات التي تواجه الشباب المسلمين في الغرب ودور الإسلام بوصفه دينًا للتسامح في تعزيز سبل الحوار وتبادل الرؤى ونبذ العنف.

هـ- نشر أول عدد من دورية جديدة تحت اسم «وضوح Clarity» باللغتين العربية والانجليزية وذلك في نوفمبر ٢٠١٠ ويمكن تحميل نسخة من الدورية من الموقع الإلكتروني للمؤسسة.

● **مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية (كير) Council for American Islamic Relations (CAIR)**[٦]

تم تأسيس كير بوصفها منظمة تتحدى النمطية في التفكير حول الإسلام والمسلمين، وبوصفها منظمة تقدم منظورًا إسلاميًا حول القضايا التي تهم الشعب الأمريكي. إذ يرى مؤسسوها أن التحدي الأساس في الولايات المتحدة هو التنميط ضد المسلمين والذي له تأثير سلبي على ممارسة المسلمين الأمريكان دورهم

المدني. ومن ثم، تم تأسيس المنظمة في ١٩٩٤ لتعزيز الصورة الإيجابية عن الإسلام والمسلمين داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ومن خلال علاقاتها مع عناصر المجتمع تحاول أن تجعل صوت المسلمين مسموعًا.

١- بناء الهوية:

مثّل الدين محورًا أساسًا في مفهوم الهوية لدى كير؛ فكان تقوية وتفعيل دور المجتمع المسلم في أمريكا والتعريف بالدين الإسلامي هما محوري أنشطتها. هذا وقد كانت اختلفت «كير» عن «طابة» في أن الدين لم يكن العنصر الوحيد المتحكم في تكوين «الأنا»، فالمسلم الذي تخاطبه هو الذي يتمتع بحقوق وحريات مدنية بوصفه مواطنًا أمريكيًا. وبالتالي، يمكن القول بأن «كير» لا تنظر إلى المجتمع المسلم الأمريكي بوصفه شكلا يعكس صورة وصوت الإسلام فقط، ولكن بوصفه عنصرًا ينتمي للنسيج الاجتماعي لهذا الوطن؛ ومن ثم يستطيع ذلك المجتمع التأثير في هذا النسيج.

وعلى هذا الأساس، يُعد الإسلام كدين وقيم المواطنة بمثابة عنصري تكوين «الأنا» لدى كير. ويبدو ذلك منطقيًا باعتبار أنها تخاطب مسلمًا أمريكيًا، فسواء كان مسلمًا بالأصل غير أمريكي ثم اكتسب الجنسية الأمريكية، أو أمريكيًا بالأصل غير مسلم ثم تحول إلى الإسلام، ففي الحالتين تعد أمريكا الوطن ذات دور في تكوين «الأنا» بداخله.

هذا النموذج لا يولي اهتمامًا كبيرًا لمفهوم «الآخر» بالمعنى الذائع للمفهوم، ولا يتمثل عنده في كيان مادي بذاته. ويمكننا القول بأن الآخر الذي يتوجه إليه برسالته هو «من يجهل» أو «من يهاجم» تحت أي مسمى كان. فالمسميات في هذا السياق لم تشغل حيزًا في خطاب هذا النموذج، فهو معني فقط بتوضيح صورة الإسلام ويُواجه بها من لا يعلم حقيقتها من ناحية، كما أنه معني من ناحية أخرى بالدفاع عن حقوق وحريات مدنية لمن حُرمها موجهًا في ذلك الدفاع لمن يهاجمها. وبالتالي، وجود «الآخر» هنا ليس له وجود بالشكل التقليدي الذي اعتدنا سماعه وقراءته فلا هو «المسيحي» ولا هو «الغرب» ولا هو «أمريكا».

٢- التصوُّر:

إن رؤية كير هي أن تكون من المدافعين الأساسيين عن العدالة والفهم المتبادل، وبالتالي فإن مهمتها الأساس هي: «تحسين فهم الإسلام، تشجيع الحوار، حماية الحقوق المدنية، تقوية المسلمين الأمريكان وبناء التحالفات التي تدعم العدالة والفهم المتبادل».

ومن ثم، تتمثل رسالة المؤسسة في هدفين رئيسين:

١- التعريف بالدين الإسلامي وتوضيح حقيقته وتعزيز فهمه.

٢- تقوية المجتمع الأمريكي المسلم وتفعيل دوره، حيث يجسد هذا المجتمع حقيقة الإسلام صورة وصوتًا، فكلما كان قويًا وفعالا تجسدت صورة الإسلام بشكلٍ أوضح.

٣- المضمون والأدوات الاتصالية:

وظّفت كير العديد من الأدوات لتحقيق رسالتها وأهدافها وذلك على مستويين:

المستوى الأول: الأدوات المباشرة (تجاه الآخر): وهي الأدوات الدبلوماسية العامة التي توظفها كير بشكلٍ مباشر للتواصل مع الآخر، ومنها:

- حملة استكشاف القرآن Explore the Quran:

تم إطلاق هذه الحملة من جانب كير رد فعل لانتهاكات القرآن في جوانتانامو. والفكرة من وراء الحملة هي أن قراءة القرآن ومعرفته من جانب الآخر قد تقف حائلاً أمام انتهاكه له، كما أن من شأنها أن تقوي علاقة الآخر بالمسلم.

وتهدف الحملة إلى توزيع نسخ من القران -مترجم باللغة الإنجليزية- بالمجان على المجتمع الأمريكي بمختلف مستوياته مع التركيز على المسئولين الحكوميين، والإعلاميين، والقيادات الدينية، وأعضاء الكونجرس.. إلخ. فكل من يريد نسخة مجانية من القرآن عليه فقط إرسال طلب على الصفحة الإلكترونية لكير ليتولى المجلس إرسالها له.

وقد لاقت المرحلة الأولى من الحملة تغطية إعلامية كبيرة من جانب العديد من القنوات الإعلامية الكبرى في الولايات المتحدة وخارجها ومنها الـ ABc news, BBC و NewYork Time.

وقد تم إطلاق المرحلة الثانية من الحملة تحت مسمى Share the Quran، وذلك على أثر زيارة الرئيس الأمريكي باراك أوباما إلى مصر في ٢٠٠٩ وإحالته إلى العديد من الآيات القرآنية في خطبته بجامعة القاهرة.

- حملة استكشاف حياة سيدنا محمد «ﷺ» Explore the life Of Prophet Mohammad:

وهى الحملة التي تهدف إلى التعريف بسيدنا محمد «ﷺ» من خلال: التعرض لسيرته، الأحاديث، عرض لكتابات عنه... إلخ.

- حملة مواجهة التنميط Beyond Stereotypes:

تهدف الحملة إلى تثقيف الإعلاميين حول الإسلام والمسلمين وذلك من خلال توزيع إصدار «المسلمون الأمريكان: دليل الإعلاميين لفهم الإسلام والمسلمين». إذ إن هذا الدليل يُعطي للإعلاميين أدوات لفهم أفضل للإسلام ليتمكنوا من تغطية المواضيع التي تتعلق بالإسلام بشكل أوسع وبفهم أوضح. كذلك يصحح الدليل المصطلحات والمعلومات الأساسية حول الإسلام والمسلمين.

وقد قامت كير في جزء من حملتها لمواجهة التنميط بإطلاق حملة إعلان في التليفزيون والراديو وفي ميدان التايم سكوار -وهو احد أهم الميادين في مدينة نيويورك- تحت مسمى «أنا مسلم أمريكي» والذي يظهر فيه العديد من المسلمين الأمريكيين من مختلف الجنسيات يصفون كيف يخدمون الولايات المتحدة، وفي النهاية يقول كل منهم إنه مسلم أمريكي.

- أساسيات الإسلام Islam Basics:

أعدت كير على صفحتها الإلكترونية مجموعة من الأسئلة والإجابات قد تتردد في الأذهان عن الإسلام، ومنها: ما الإسلام؟ ماذا يعتقد المسلمون؟ ما القران؟ ما أركان الإسلام؟ من هم المسلمون الأمريكيون؟

- تدريب حول التنوع Diversity Training:

تقدم كير ورش تدريب للوكالات الحكومية والشركات الخاصة حول التنوع الثقافي، وذلك أساس أن الوعي بديناميكيات التفاعلات بين الثقافات في مجال العالم قد يُحسن من كفاءة العمل ويُقلل من الصراعات.

- حملات ضد الإرهاب:

تؤكد كير مرارًا وتكرارًا على موقفها المعادي للإرهاب وقتل الأبرياء، وقد عملت على عدة مستويات لتأكيد تلك الرسالة، ومن ذلك: تبني عريضة «ليس باسم الإسلام»، مساعدة المساجد في إقامة «يوم مفتوح» لأعضاء المجتمع للتوعية، إضافةً إلى التنديد في الإعلام ضد إعمال العنف والإرهاب.. إلخ.

- الإصدارات والتقارير:

تقوم كير بطرح العديد من الإصدارات التي تساعد الآخر على فهم الممارسات الدينية في الإسلام في حالة تعامله مع المسلمين مثل: أصحاب الأعمال، المدرسين، الشرطة.. إلخ. وتقوم كير على نشر العديد من التقارير التي تتعلق بأوضاع الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، ومنها: تقرير عن الرأي العام الأمريكي حول الإسلام والمسلمين (٢٠٠٦)، تقرير حول المساجد في الولايات المتحدة، تقرير عن الناخبين المسلمين الأمريكيين.. إلخ.

- تنمية العلاقات بين مجتمع الأديان:

تعمل كير مع المجتمعات متعددة الديانات للارتقاء بالفهم للإسلام ومساعدة المسلمين على فهم الأديان الأخرى. وذلك من خلال العديد من الأدوات مثل: اللقاء مع القيادات الدينية، إعطاء محاضرات، حضور العديد من المناسبات في الكنائس والمعابد اليهودية.. إلخ.

- خدمة المتحدث:

تقدم كير خدمه إرسال متحدثين حول الإسلام إلى من يريد وذلك من خلال ملء استمارة على الشبكة الإلكترونية.

- الدفاع عن القضايا الإسلامية:

للمنظمة العديد من المواقف حيال القضايا الخارجية التي تمس العالم الإسلامي، وبينها:

- البوسنة: دعم جهود الكونجرس لرفع حظر السلاح على الحكومة البوسنية.

- الشيشان: مطالبة روسيا بسحب قواتها.

- فلسطين: قام مدير المؤسسة نهاد عوض بكتابة خطاب للرئيس الأمريكي باراك أوباما قبل زيارته لمصر في ٢٠٠٩ من أجل ضرورة التوصل لحل الصراع.. وضرورة إرسال رسالة للقيادات الإسرائيلية بعدم دعم رفضهم إعطاء الفلسطينيين حقوقهم الشرعية. وقد عارضت كير العديد من قرارات الكونجرس التي تدعم موقف إسرائيل.

المستوى الثاني: الأدوات غير المباشرة: والتي من خلالها تهدف كير إلى تفعيل دور المسلمين داخل الولايات المتحدة الأمريكية بحيث يصبحون في حد ذاتهم أداة من أدوات الدبلوماسية العامة. وهو ما أكده نهاد عوض في خطاب أرسله في مايو ٢٠٠٩ إلى الرئيس أوباما، جاء فيه: «المسلمون في العالم يجب أن يقدموا أنفسهم بوصفهم نموذجًا للقيم الإسلامية التي تقوم على الرحمة والتسامح والاعتدال».

ومن هذه الأدوات:

- حملة Muslim Care:

وهي حمله تم تأسيسها في ٢٠٠٥ لدعم العمل التطوعي في المجتمع الإسلامي، لحث المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية على المشاركة المجتمعية. وذلك بهدف توصيل رسالة للآخر مفادها توضيح كيف أن الإسلام دين أفعال.

وفي إطار هذه الحملة، تتبنى كير كل شهر مبادرة جديدة للتفعيل المجتمعي، ومنها مثلا: مساعدة المحتاج Helping the needy التوعية الصحية.. إلخ.

ومن الأعمال الخيرية التي تم تشجيع المسلمين للعمل فيها، نجد على سبيل المثال: حث المسلمين على صرف الزكاة على ضحايا الكوارث الطبيعية داخل الولايات المتحدة الأمريكية مثل ضحايا كاترينا، وكذلك خارجها مثل ضحايا الزلازل في تركيا وباكستان، وضحايا تسونامي في جنوب أسيا، إلى جانب التطوع في جهود التنظيف التي تمت بعد حادث تسرب البترول في خليج المكسيك بفلوريدا في ٢٠١٠.

- إعداد نشطاء من المسلمين الأمريكان:

تهدف كير إلى تدريب المسلمين الأمريكان كيف يصبحون نشطاءً في المجتمع الأمريكي، وذلك من خلال عدة أدوات:

- نشر بعض الإرشادات، مثل: دليل العلاقات الإعلامية لنشطاء المسلمين، دليل المشاركة المدنية، دليل الحقوق والواجبات كمسلم أمريكي.
- العمل في مجال التدريب، ومن أهم المبادرات: افتتاح مركز تدريب القيادات المسلمة في ٢٠٠٠، برامج لتدريب قيادات الشباب المسلم والتي تقوم بتدريب الطلاب حول استراتيجيات التعامل مع الإعلام والحقوق المدنية والوكالات الحكومية، حيث إنه في ٢٠٠٩ تم تقديم تدريب في ثلاثة مجالات: اعرف حقوقك (لتعريف المسلمين بحقوقهم الدستورية)، المشاركة المجتمعية (تدريب حول استراتيجيات التعامل مع الوكالات الحكومية)، العلاقات الإعلامية (تدريب حول كيفيه عمل مقابلات والتعامل مع الإعلام).
- تقديم الخدمات، وتتضمن الصفحة الإلكترونية فيما يخص هذا الموضوع ما يطلق عليه «مركز عمل» والذي يتضمن العديد من الخدمات لتفعيل المسلمين، ومنها: جمع التبرعات، التسجيل للانتخاب، المساعدة على التواصل مع الإعلام القومي، أدوات مجتمعية لحماية المسلمين ضد الانتهاكات.

● **مؤسسة الجسور**[٧] Bridges Foundation:

وهى مؤسسة غير ربحية تم تأسيسها تحت شعار «السلام من خلال التعليم .Peacemaking through education» وهي أول مؤسسة -كما تنص في تعريفها على مای سبیس My Space- متخصصة في تقديم الإسلام لغير المسلمين من خلال منظور ثقافي بهدف إقامة الجسور بين الإفراد، ومن خلال تدريب المتحدثين المسلمين على كيفية تقديم الإسلام والمشاركة في الحوارات الثقافية.

ويُلاحَظ مثلها مثل المؤسسات السابقة أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما ترتب عليها من تداعيات كانت الحافز الأساس وراء إنشائها، فتنص المؤسسة على أنه: «بعد الحادي عشر من سبتمبر أصبح الخوف من الإسلام Islamophobia عرضًا مشتركًا في الغرب، وهو الذي أوجد الحاجة لإنشاء هذه المؤسسة التي تخاطب الغرب وتقدم الإسلام لغير المسلم بشكلٍ صادق وبسيط وحديث باستخدام التكنولوجيا الحديثة».

١- بناء الهوية:

أضفت هذه المؤسسة على مفهوم الأنا جانبًا ذا طبيعة خاصة ألا وهو المسئولية، فالأنا ليس هو فقط المسلم، ولكن المسلم ذو الدور أو المسئولية؛ فكل مسلم تقع عليه مسئولية تصحيح سوء الفهم الذي يشوب الإسلام لدى الآخر، فالمسلم ممثل للدين الإسلامي بالكامل، فكل مسلم -كما يرى مؤسس مؤسسة الجسور د.فاضل سليمان- سفير للإسلام. وقد حددت المؤسسة مفهومها للآخر باعتباره غير المسلم الغربي الذي أصبح لديه صورة مشوشة حول الإسلام، سواء كان هذا الآخر موجودًا خارج العالم الإسلامي أو بداخله.

وترى المؤسسة أن العلاقة بين الأنا والآخر تعكس مشكلة ثقافية نابعة من عدم فهم كل جانب لثقافة الآخر، وأن هذا الاختلاف الثقافي يجب أن يكون هو أساس الترابط ما بين البشر. فيرى د.فاضل سليمان أن الإعلام الغربي قد دمر العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبالتالي يقع على عاتق كل مسلم أن يعرف كيف يكون مسلمًا صحيحًا وكيف يقدم الإسلام للآخر.

٢- التصور:

تهدف المؤسسة إلى فتح قنوات اتصال بين الأنا والآخر من أجل تقليص فجوة الفهم الثقافي ما بين المسلمين وغير المسلمين، وذلك من خلال التعليم. وتبني هذه المؤسسة فكرها من منطلق أساس، كالآتي: شواهد التاريخ تؤكد أن عامل الدين من أهم العوامل وراء اندلاع الحروب؛ وبالتالي ترى المؤسسة أن توعية الآخر باختلافاتنا هي أفضل وسيلة لتحقيق الترابط بين الأفراد وزيادة مساحة التسامح وتسهيل عملية بناء السلام في العالم.

ولتحقيق هذا التصور تعمل المؤسسة على جانبين:

- **الجانب الأول:** العمل على بناء الجسور بين الشعوب من خلال التواصل بين الأنا والآخر، وبالتالي من خلال هذا الجانب تلعب مؤسسة الجسور دورًا مباشرًا بوصفها أداة من أدوات الدبلوماسية العامة.

- **الجانب الثاني:** تدريب المسلمين على كيفية أن يكونوا أداة من أدوات الدبلوماسية العامة للعالم الإسلامي، بمعنى آخر كيفية أن يكونوا متحدثين عن الإسلام، وكيفية تقديم الإسلام بوصفها ثقافة وطريقة حياة لغير المسلم.

٣- المضمون وأدوات التواصل:

بناءً على أهدافها تلك، يمكن تقسيم الأدوات التي تستخدمها المؤسسة ما بين أدوات مباشرة وأخرى غير مباشرة، وهذا بحسب المستهدف: مسلمين وغير المسلمين.

أ- أدوات مباشرة: المستهدف من خلال هذه الأدوات هو الآخر غير المسلم، في محاولة من مؤسسة الجسور لسد فجوة المعرفة الثقافية التي تشوب العلاقة بين الآخر والإسلام. ومن هذه الأدوات:

- **متحدثون ممثلون للسلام** Public Presenters for peace:

وهنا تلعب المؤسسة دورًا مباشرًا بوصفها أداة من أدوات الدبلوماسية العامة، فالهدف من هذه الأداة هو توفير مجموعة من المتحدثين المتخصصين في تقديم الإسلام لغير المسلم بجميع اللغات وتحديدًا حول القضايا الحساسة مثل: الجهاد، وضع المرأة، حقوق الإنسان.. إلخ.

- **ورش عمل:** تهدف هذه الورش إلى محو الجهل وسوء الفهم حول الإسلام، وذلك من خلال تقديم مجموعة من ورش العمل التي تعمل على رفع التوعية حول العديد من القضايا التي تتعلق بالإسلام. وتقدّم هذه الورش على مستويين: المستوى الأول يتناول الإسلام كدين بشكلٍ عام مثل تعريف أركانه، طبيعة الرسول «ﷺ»، وضع المرأة في الإسلام، حقوق الإنسان التي أقرها الإسلام قبل الأمم المتحدة.. إلخ. أما المستوى الثاني من الورش، فيتضمن القضايا التي يشوبها سوء الفهم مثل: هل الدين الإسلامي معادٍ للسامية؟ هل يضطهد المرأة؟ هل قتل الرسول ٩٠٠ يهودي؟.

وقد شارك حتى اليوم عشرة آلاف مشارك من مختلف الجنسيات، منها: أمريكي، إنجليزي، أوغندي، ألماني.. إلخ.

- **حملات توعية ومواجهة:** إذ أطلقت المؤسسة مجموعة من الحملات، منها:

١- الحملة العالمية للتوعية بالإسلام Global Campaign for Islam Awareness

وقد تم إطلاق هذه الحملة في الحملة في أكتوبر ٢٠١٠ لمواجهة ما يُطلق عليه حملة الإسلام الفاشية واستطاعت مؤسسة الجسور أن تنشر هذه الحملة في ٢٠٠ كلية وجامعة بالولايات المتحدة الأمريكية. وتعتبر من أكبر الاحتجاجات المحافظة للطلاب في تاريخ الولايات المتحدة. وتهدف هذه الحملة إلى التوعية بالقيم الحقيقية للإسلام. ويتم من خلالها عرض لفيلم وثائقي عن الإسلام.

٢- اكتشاف الثقافة الإسلامية Discover Islamic Culture Event

والهدف من خلال هذا النشاط تعليم غير المسلمين المغتربين داخل العالم الإسلامي الثقافة الإسلامية. وقد انطلق هذا النشاط في مصر في نوفمبر ٢٠٠٩ على مدار ثلاثة؛ أيام حيث تم إرسال الدعوة لأعضاء السفارات الأجانب، أعضاء الشركات متعددة الجنسيات من الأجانب، أعضاء المدارس الدولية والجامعات الأجنبية.. إلخ. وقد شمل النشاط معرضًا للفنون الإسلامية، عرضًا للفيلم الوثائقي عن الإسلام، توزيع إصدارات عن الإسلام.. إلخ.

- **أفلام وثائقية:** وظفت المؤسسة الأداة الإعلامية في مجال الدبلوماسية العامة من خلال إنتاج فيلم وثائقي عن الإسلام تحت اسم الضباب يرتفع The fog is lifting. وهو فيلم وثائقي مكون من عدة أجزاء، وقد تم الانتهاء من توزيع وبيع الجزء الأول منه بعنوان «الإسلام بشكل مختصر». ويتطرق هذا الجزء للعديد من القضايا، منها: معنى الإسلام، هل هناك الله؟ حرية الأديان والمساواة، الإسلام والعلوم، الأنبياء والرسل.. إلخ. وقد تُرجم الفيلم إلى خمس وعشرين لغة، وبيع منه مائه ألف نسخة في أقل من سنة، وتم توزيع ٣٥٠٠٠ نسخة في الولايات المتحدة وعلى أعضاء السفارات في أستراليا ونيوزيلندا وأيرلندا وأمريكا. ويمكن مشاهدة الفيديو على اليوتيوب.

ب- أدوات غير مباشرة: لتحقيق هدف تدريب المسلمين على كيف يكونون متحدثين عن الإسلام، أي عملية تحويل المسلم الفرد إلى أداة من أدوات الدبلوماسية العامة أنشأت مؤسسة الجسور معهدًا دوليًا لتدريب المتحدثين International Institute for Training Presenters وهنا، تلعب المؤسسة دورًا غير مباشر من خلال تدريب الآخرين على أن يصبحوا أداة من أدوات الدبلوماسية العامة، فهذا المعهد يدرب المسلمين على كيفية تقديم الإسلام لغير المسلمين، وكيفية الرد على الأسئلة والتعامل مع سوء الفهم المتعلق بالإسلام بشكل مهني وذى مصداقية. وقد تم حتى الآن تدريب ٩٦٥٠ مسلمًا من ١٦ دولة.

ثانيًا: الأفراد:

- نايف المطوع: المجموعة القصصية «التسعة والتسعون»[٨]

١ - بناء الهوية:

من القراءة في مشواره التعليمي وخبرته العلمية والعملية، نجد أن نايف المطوع قد مر بنظام تعليمي غربي أمريكي منذ الصغر حتى حصوله على أعلى الدرجات العلمية، وكان لذلك دور كبير في تكوينه الفكري وبناء شخصيته. وقد عايش تجارب عديدة -من خلال مجال عمله طبيبًا في علم النفس الإكلينيكي- في معالجة المعتقلين السياسيين والناجين من التعذيب السياسي بسبب معتقداتهم السياسية والدينية. وذلك في كل من «مركز الرقعى» في الكويت ومستشفى «بولجو» في أمريكا. وسمح له مجال عمله ذلك بملامسة الآثار السلبية التي يمكن أن يُحدثها التعصب فى أي مجتمع. مما كان له تأثير كبير في تبنيه قيم التسامح مقابل نبذ التعصب في كتاباته بشكلٍ عام وفي قصص الأطفال بشكلٍ خاص.

فقد خاض المطوع تجربة الكتابة نتاجًا لما عايشه من خلال مجال عمله من ناحية، ونتاجًا لما أفرزه الواقع من تحديات من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال وليس الحصر مثّل خطباء المساجد ذوو «الوصفة الانتقامية» -كما يصفهم نايف المطوع- مثلوا تحديًا محركًا دافعًا لديه لتقديم الأعمال الأدبية التي قدمها. ومن جانب آخر، هناك ما عايشه من حالة التنميط الفكري، وخاصةً فيما يتعلق بالربط بين الإسلام كونه دينًا وأعمال الإرهاب والتطرف. وحالة التنميط هذه عكستها تصرفات وأفكار شباب من طلبة الجامعات التي درس ودرّس فيها سواء في أمريكا أو الكويت.[٩]

٢-التصور:

الرسالة العامة التي يدعو إليها نايف المطوع من خلال أعماله الأدبية هي ترسيخ ثقافة التسامح وقبول الآخر ونبذ التطرف ومحاربته باعتباره نوعًا من التفكير حيثما تجسد، سواء تجسد في عقول مسلمين أمثال أسامة بن لادن أو غير المسلمين كالرئيس الأمريكي السابق جورج دبليو بوش، فكلاهما -من وجهة نظره- نموذج للتطرف الفكري. فالأول يريد تفسير الإسلام تفسيرًا واحدًا، والآخر يريد نشر الديمقراطية بشكلٍ واحد في العالم كله.

ويريد نايف المطوع توصيل هذه الرسالة إلى طرفين؛ طرف داخلي يتمثل في العالم الإسلامي وخاصةً أطفاله وشبابه الذين يريد أن ينأى بهم بعيدًا عن هذه النوعية من التفكير المتطرف، وطرف آخر خارجي يتمثل في غير المسلمين. حيث يريد تصحيح الصورة السلبية التي تركتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر عن الإسلام بما ينافي حقيقته بوصفه دينًا يرسخ ويعلي ويرسي قيم التسامح والإنسانية.

٣- المضمون والأدوات الاتصالية:

وتركز هذه الدراسة في عمل نايف المطوع على «مجموعة أبطال الـ٩٩»، وذلك لما لاقت من قبولٍ شديد من جانب الآخر فكما يرى نايف المطوع أن السبب الرئيس لنجاح «التسعة والتسعون» وبالتالي فاعليته بوصفه وسطًا للتبادل عبر الثقافات، كما يبدو، هو غرس الكتاب لهذه القيم الإسلامية بأسلوب غربي سائد من الرسوم الكرتونية واللوحات.(١٠)

ويدور مفهوم «التسعة والتسعون» حول ٩٩ بطلا من ٩٩ بلدًا مختلفًا، يعملون معًا لجعل العالم مكانًا أفضل. كما أن مسمى «التسعة والتسعون» مستوحى من صفات الله الـ٩٩ في القرآن، مثل الكرم والرحمة والتبصر وعشرات الصفات الأخرى التي لم تُستخدم لعكس صورة الإسلام في وسائل الإعلام إلى أن جاء مفهوم التسعة والتسعين.

وتقوم الحبكة الفنية للقصص الكرتونية الجديدة على محطة رئيسة في التاريخ الإسلامي وهي سقوط بغداد على يد المغول في القرن الثالث عشر وتدمير مكتبة دار الحكمة الشهيرة وإلقاء كتبها في نهر دجلة.

وحاول نايف المطوع إعادة كتابة الحدث من خلال مزج التاريخ بالأسطورة، فتحكي القصة (مجموعة أبطال التسعة والتسعين) أن حراس دار الحكمة علموا بخطة المغول وأعدوا سائلا سحريًا يُسمى «ماء الملوك» ووضعوا به ٩٩ من الأحجار الكريمة تمكنت بدورها من امتصاص العلوم والمعارف والحكمة من الكتب التي ألقيت في دجلة.

وجرى فيما بعد تهريب الأحجار من بغداد إلى غرناطة حيث بقيت هناك حوالي ١٥٠ عامًا حتى سقوط غرناطة عام ١٤٩٢، وهو العام ذات الذي انطلق فيه المستكشف كولومبس للعالم الجديد حيث وضعت الأحجار في عدة سفن وانتشرت في أنحاء العالم. والآن يتعين على ٩٩ بطلا من ٩٩ دولة الحصول على الأحجار قبل الأشرار من أجل امتلاك القوة والحكمة. وفي قصص أبطال «التسعة والتسعون» هناك بكل قصة معالجة لمشكلة تساعد الطفل على إيجاد طرق لحل النزاعات عبر شخصيات مثل: «جبار» القوي، و«مميتة» المقاتلة المزاجية، و«وداد» التي تحمل سلاح الحب، و«سميع» في قوة أُذنيه، و«بصير» بعيونه، و«نورا» العارفة بأمور الناس.

وقد أراد نايف المطوع من خلال هذا العمل توضيح أن «المشكلة ليست في الإسلام وإنما في الأشخاص الذين أرادوا تسييس الإسلام لمصالحهم الشخصية. فأراد في سلسلة «التسعة والتسعون» العودة إلى الثقافة والقيم والتاريخ الإسلامي لاستخراج أنبل الرسالات منها؛ لأن هذه في النهاية قيم إنسانية عالمية. والهدف من تلك الرسالة للعالم غير الإسلامي هو إيصال فكرة مفادها أن ما يجمعنا كبشر هو أكثر مما يفرقنا». (١١)

وقد لاقت هذه المجموعة صدى كبيرًا لدى الآخر:

- إشادة الرئيس الأمريكي باراك أوباما بهذا العمل في القمة الرئاسية حول المبادرات في أبريل ٢٠١٠، حيث وصفه بأنه من أكثر المبادرات الإبداعية الابتكارية التي عكست الوجه المشرق للإسلام؛ لما فيها من تعبير عن قيم الإسلام السمحة، وقوله أيضًا إن هناك تشابهًا كبيرًا بين ما يفعله نايف المطوع وما يفعله هو. ولكن الفرق الوحيد هو أنه يسعى لتقريب وجهات النظر بين مختلف الشعوب الإسلامية والغربية على أرض الواقع، في حين يقوم نايف المطوع بالعمل نفسه ولكن بصورة خيالية من خلال مجموعة قصصية.
- حصلت «التسعة والتسعون» على تغطية واسعة من كبريات الصحافة العالمية كـ«وول ستريت جورنال، نيويورك تايمز، لوموند، واشنطن بوست، لاريبوبليكا، ومجلتي تايمز ونيوزويك».
- حصول المطوع على العديد من الجوائز، منها: تحالف الأمم المتحدة للحضارات، جائزة نيويورك للتقاطع بين الأعمال والأديان... إلخ.
- تم اختيار «التسعة والتسعون» من جانب مجلة فوربز كأحد أهم ٢٠ نزعة تجتاح العالم Trends sweeping the globe.
- استضافة مؤتمر تيد في ٢٠١٠ نايف المطوع، وهو مؤتمر سنوي في الولايات المتحدة الأمريكية يجتمع فيه أهم مفكري العالم، وقد ألقى نايف مطوع خطابًا حول مجموعته

القصصية جعل الفايننشيال تايمز تصفه بأنه مشروع للكتب الهزلية يعرض للقيم الإسلامية المستنيرة تحت ستار من الأبطال الخارقين.

– تم بيع حقوق بث سلسلة «التسعة والتسعون» المتحركة بأمريكا الشمالية إلى شبكة دولية في ٢٠٠٩، ومن المنتظر أن ينطلق أول بث لرسوم «التسعة والتسعون» المتحركة في شهر أكتوبر ٢٠١٠. وسيتم الانتهاء قريبًا من مسألة حقوق البث في أوربا الغربية. أما حقوق البث في الشرق الأوسط، فإنها تدرس حاليًا مع أهم قنوات البث في المنطقة.

– وقد تقدمت واحدة من أهم شركات صناعة اللعب في العالم من مجموعة تشكيل للإعلام للحصول على ترخيص عالمي لمنتجاتها. ومازالت المفاوضات الأولية جارية في الولايات المتحدة مع هذه الشركة. وقد تم وضع بعض المقاطع من رسوم «التسعة والتسعون» المتحركة على موقع اليوتيوب وتمت مشاهدتها من طرف أكثر من ٢٥,٠٠٠ شخص خلال الأسبوع الأول من عرضها.

– وقد غزت «التسعة والتسعون» مناطق جديدة في الصين وتايوان وهونج كونج وماكاو من خلال اتفاقيات لتوزيع محتواها الجوال مع شركة «كيتا» التي هي شركة رائدة في تقديم خدمات تجميع محتويات القصص المصورة الجوالة في الصين. كما وقعت مجموعة تشكيل اتفاقًا خاصًا مع شركة «إس إم إس كانتا» في تركيا بهدف ترخيص حقوق صناعة وتوزيع قرطاسية التسعة والتسعون في تركيا.

ونستطيع أن نخلص من خلال الجمع بين كل الأفكار السابقة إلى حقيقة أن شخصًا كنايف المطوع بعمله في سلسلته القصصية هذه هو نموذج متكامل للدبلوماسية العامة لا يقل أهمية عما تقوم به مؤسسات ودول. بل ربما يعد تأثيره أشمل؛ لأن الفن –كما قال نايف المطوع– لغة عالمية؛ فالفن هو اللغة الوحيدة التي يتشارك فيها جميع البشر، وبإمكان أي شخص أن ينظر إلى قطعة فنية ويخبرك ما تعنيه بالنسبة له، فيمكن كتابة أي كلمة بمئات اللغات، ولكنها لن تعني الكثير إلا لقلّة تفهم اللغة التي كُتِبت فيها. بالرغم من ذلك يمكن للكلمات أن تعني أمورًا مختلفة في اللغة الواحدة، وذلك وفقًا للمضمون الذي تأتي في سياقه[١٢].

بل إن نايف المطوع يؤكد بنفسه ما خلصنا إليه بقوله إن السلام والاستقرار العالميين يتطلبان تفهمًا واحترامًا لمختلف الثقافات ووجهات النظر. وتبدو مجلات القصص المصورة وأفلام الرسوم المتحركة، باعتبارها وسائط لتبادل الأفكار والمعايير الثقافية التي تيسّر الفهم، أشكالاً مناسبة لمبادرات دبلوماسية عامة ابتكارية لها هذا الهدف[١٣].

– يوسف إسلام: جبل النور[١٤] The mountain of light

١- بناء الهوية:

كات ستيفنز Cat Stevens مطرب بريطاني مسيحي اشتهر في الغرب في حقبة السبعينيات، وحقق شهرة واسعة من خلال أغانيه وفنه وأصبح من أهم الفنانين الغربيين. وقد تعرض لمحنة مرضية شديدة جعلته يطرح العديد من التساؤلات حول الحياة والوجود. وفي هذه الفترة، قاده القدر إلى نسخة من القرآن الكريم، الذي من خلال قراءته والتدبر فيه أشهر إسلامه، وغيرّ اسمه إلى يوسف إسلام، واعتزل الغناء وهو في قمة مجده اعتقادًا منه بأن الغناء أمر غير مستحب. ولكن بعد الدراسة والفهم الجيد للإسلام أيقن أنه من خلال فنه يمكنه أن يلعب دورًا مهمًا يخدم به الإسلام فعاود الغناء بهدف «المساعدة على تقليص الفجوة الثقافية بين الشرق والغرب...» وذلك باستخدام فنه –الذي أصبغ عليه صبغة إيمانية روحانية– ومن خلال أنشطته الخيرية التي تضع العديد من قضايا العالم الإسلامي موضع الاهتمام.

٢- التصوُّر:

يرى يوسف إسلام أن هناك «قدرًا كبيرًا من الجهل في العالم حول الإسلام اليوم..»، وهو قادر على أن يلعب دورًا محوريًا في مجال بناء جسور تقليص الفجوة ما بين الغرب والإسلام؛ وذلك لأن هويته تجمع بين ما هو إسلامي وما هو غربي من ناحية، وبسبب أن الأداة التي يوظفها ذات طبيعة خاصة قادرة على التواصل بين الثقافات والأجيال.. نأمل أن تتواصل بأداة أكثر صقلا عن المحاضرات والمحادثات..».

٣- المضمون والأدوات الاتصالية:

يقسِّم يوسف إسلام الأفراد إلى ثلاثة أنواع، «هؤلاء الذين يبنون الجسور، هؤلاء الذين يهدمون الجسور، وهؤلاء الذين ينتظرون العبور من فوق الجسور». ومن ثم، يحاول يوسف إسلام توظيف الأدوات لبناء الجسور سعيًا للتأثير على هؤلاء الذين ينتظرون العبور. وقد وظف يوسف العديد من الأدوات سواء بهدف التعريف بالإسلام –بصريًا وسمعيًا– أو من خلال جذب الاهتمام حول قضايا العالم الإسلامي.

أ- جبل النور: أداة للتعريف بالإسلام.

أسس يوسف إسلام مؤسسة (جبل النور) وهدفها الأساس هو إيجاد فهم رصين للإسلام والروحانية. ويوظف يوسف إسلام الصفحة الإلكترونية للمؤسسة لتحقيق ذلك على النحو التالي:

- بوابة للقرآن A doorway to the Quran تتضمن بوابة القرآن تسجيلات صوتية بصوت يوسف إسلام للقرآن باللغتين العربية والإنجليزية والتي يمكن تحميلها من الموقع. ويهدف يوسف إسلام من ذلك إلى ضرورة التعرف على القرآن باعتباره المصدر الأساس لعقيدة المسلم. ويرى يوسف إسلام أن القرآن وإن تضمن قضايا تمس الإنسانية

بوجهٍ عام مثل: الحكمة، العبادة، القانون، المعاملات.. إلخ، إلا أن أساسه يكمن فى العلاقة بين الله وخلقه.

- **حديث الأسبوع**: يتعرض هذا الجزء من الصفحة لأحاديث سيدنا محمد «ﷺ»، حيث يتم نشر حديث كل أسبوع وترجمته باللغة الإنجليزية. كذلك يتضمن هذا الجزء تعريفًا بمعنى الحديث ومن هو سيدنا «ﷺ».

- أنا أفكر.. أنا أرى I Think I See: ويتضمن هذا الجزء عرضًا للعديد من المقولات لشخصيات بارزة إسلامية وغير إسلامية أمثال: سيدنا عمر بن الخطاب، غاندي، سقراط، وكلها مقولات تحمل قيمًا عالمية راسخة مثل العدالة، أهمية التفكير.. إلخ.

- الموقف الروحاني للإسلام Islam spiritual Domain: ويستعرض من خلاله الإسلام باعتباره دينًا روحانيًا ويتناول قضايا مثل: حاجة الإنسان للإيمان، التسامح، وما إلى ذلك. ولعل من أهم ما يُقدَّم في هذا السياق الجزء الخاص بإسهامات الحضارة الإسلامية في تاريخ البشرية، والذي يتخذه مدخلا مهمًا من مداخل التواصل بين الحضارة الإسلامية والغربية: «من المهم في ظل ما يُسمى بصراع الحضارات والتي ترى عدم التجانس بين الشرق والغرب أن نتذكر بأن الحضارتين لديهما تراث فكري مشترك.. لم تكن لتقوم النهضة الغربية لولا العلوم والفلسفة الإسلامية..». وبالتالي، فهناك ضرورة لبيان الدور التاريخي للإسلام في الحضارة الأوربية.

- **كتاب السلام** My Peace BooK: من خلال هذه المدونة يقدم يوسف إسلام رؤية لكيفية تحقيق السلام في المجتمع؛ وتقوم هذه الرؤية على منهج سيدنا محمد «ﷺ» لتحقيق السلام باعتباره منهجًا قابلا للتطبيق في أي زمان ومكان؛ حيث يقوم على مبادئ عالمية مثل: ضرورة العمل بصدق، كظم الغضب.. إلخ.

- **مذكرات للسلام**: قام يوسف إسلام بعمل تسجيل صوتي -يمكن تحميله من موقع المؤسسة- لما أسماه «مذكرات السلام»، ويتعرض فيها لموضوعات مثل: لا تغضب، الإيجابية، منع الحروب، الإيمان بالمسيح ومحمد «عليهما الصلاة والسلام».

ب- الأغنية: أداة تواصل عالمية:

وظف يوسف إسلام موهبته الغنائية أداة من أدوات الدبلوماسية العامة لتعريف الغرب بالدين الإسلامي خاصة التعريف بجانبه الروحاني، حيث يرى أن «لغة الأغنية أحسن وسيلة لتوصيل قوة التغيير ..»، وقد قام في هذا الإطار بما يلي:

- إصدار ألبومين غنائيين و An Other cup Roadsing ويحث مضمون الأغاني بهما على الروحانيات وحب الله والبحث عن طريقه. وقد وصل الألبومين إلى العديد من الأغاني قمة قوائم الأغنية في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وهي القوائم التي تمثل مقياسًا لشعبية الأغاني.

- كتابة وتلحين أغنية للأطفال عن الإسلام باللغة الإنجليزية وهي «A is for Allah»، وتم تصوير الأغنية في كتاب. وتقوم فكرة الأغنية والكتاب على أساس نوع من تجسيد لمعانٍ إسلامية من خلال الحروف العربية.

- تسجيل السيرة النبوية باللغة الإنجليزية بصوته.

- تسجيل أدعية الرسول «ﷺ».

- تسجيل ألبوم غنائي للأطفال بعنوان «أنا أنظر.. أنا أرى» لمساعدة الأطفال على فهم قضية الخلق، والقيم الطيبة وحب رسول الله.

ج- الأفعال.. ومحاولة جذب الاهتمام:

يوظف يوسف إسلام شهرته من أجل جذب الاهتمام للعديد من القضايا الخاصة بالعالم الإسلامي، سواء بشكل مؤسسي أو من خلال فنه، ومن أمثلة ما يقوم به في هذا الشأن:

- مؤسسة small kindness: أسس يوسف إسلام هذه المؤسسة كأول مؤسسة خيرية تقدم مساعدة فعلية للاجئين من الحروب في البلقان. وقد توسعت أنشطة المؤسسة لتصبح إحدى المؤسسات غير الحكومية تحت مظلة الأمم المتحدة التي تساعد في عمليات الإغاثة في العالم. ومن أنشطتها: ما قامت به على سبيل المثال في كل من إندونيسيا وقت كارثة تسونامي في ٢٠٠٤ وعمليات الإغاثة بعد زلزال كشمير في ٢٠٠٥، الإغاثة في العراق.

والجدير بالذكر، أن المساهمة في عمليات الإغاثة تعد من أهم أدوات الدبلوماسية العامة التي يوظفها العديد من الدول وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل؛ وذلك لما لها من تأثير إيجابي على ما يُسمى «تقديم الدولة» Nation Bran-din ، حيث تلقى هذه العمليات اهتمامًا إعلاميًا وشعبيًا واسعًا.

- شارك في حملة غنائية لجمع التبرعات لضحايا تسونامي في إندونيسيا في ٢٠٠٥.

- كتب أغنية للأطفال ضحايا سراييفو باسم The little ones.

- شارك في حفل الأمم المتحدة لصالح ضحايا دارفور في ٢٠٠٤.

- سجل أغنية The day the world gets round وتبرع بريعها لصالح ضحايا الحرب على غزة في ٢٠٠٩.

وبناءً على ما سبق، استطاع يوسف إسلام أن يمثل جسرًا مهمًا ما بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية من خلال

أعماله الفنية ودوره الإيجابي في المجتمع الذي يضع قضايا الإسلام والمسلمين في بؤرة اهتمام الآخر. ومن أهم الدلالات على مدى فاعلية الدور الذي يلعبه يوسف إسلام، أنه تم منحه جائزة «رجل السلام» من لجنة حاصلي جائزة نوبل، كما سُمي من جانب الحكومة البريطانية بسفير الإسلام في بريطانيا، وتم اللجوء إليه بوصفه مستشارًا في إطار محاولة التصدي للتطرف لدى شباب المسلمين في بريطانيا.

المحور الثالث: الدعوة: منظور للدبلوماسية العامة في العالم الإسلامي:

حاولت الورقة من خلال المحور الأول أن توضح مفهوم الدبلوماسية العامة في العصر الحديث، وفي إطار جميع التطورات التي لحقت بالمفهوم. كما سعت من خلال المحور الثاني لأن تقدم قراءة في بعض النماذج «غير الرسمية» من العالم الإسلامي التي رأينا فيها نوعًا من التفاعل مع المفهوم الحديث للدبلوماسية العامة. وقد استطاعت النماذج من خلال أنشطتها السابق تناولها أن تحسم إلى حدٍ كبير إجابات أسئلة مهمة لتحقق بذلك نجاحًا في فعالية الدبلوماسية العامة والارتقاء بها فوق المستوى الدعائي، ومن هذه الأسئلة: السؤال المتعلق ببناء الهوية، ومضمون الرسالة التي تريد توجيهها وكيفية توصيلها لتحقيق أهدافها؛ معنى آخر نجحت تلك النماذج في تعريف من هي؟ من تخاطب؟ ماذا تريد منه؟ كيف تحقق ما تريده؟

ومن خلال الجمع بين ما توصلنا إليه من المحورين السابقين خلصنا إلى عدد من النتائج هي:

أولا: أهمية وجود تحدٍ يحفز على التفكير الاستراتيجي لرسم استراتيجيات للتعامل معه. فكما سبقت الإشارة، مثلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتداعياته على صورة الإسلام في الخارج الحافز الأساس وراء رؤية وأنشطة هذه النماذج؛ حيث أصبح الهدف الرئيس وراء هذه النماذج هو: التصدي لسوء الفهم، وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر. وهنا، تطرح الدراسة التساؤل التالي: لماذا يأتي الدافع الحيوي للحركة لدى العالم الإسلامي استجابةً لتحديات مصدرها «الخارج» دائمًا، وهذا بما يضعه في وضع دفاعي على الدوام؟

ثانيًا: أهمية وضوح سؤال الهوية بشقيه الأنا والآخر، فبناء الهوية من أهم العناصر التي تتأسس عليها الدبلوماسية العامة.

فبالنظر إلى النماذج موضع التحليل نجد أمرين:

١- أن هناك إدراكًا من جانب النماذج بأن هناك أزمة في «بناء» الأنا، وأنه لا يمكن مخاطبة الآخر بغير وضوح تلك الأنا؛ وبالتالي جاء جزء من نشاطاتها يستهدف إعادة بناء الأنا. فعلى سبيل المثال، جاءت قضية تجديد الخطاب الديني في لب اهتمام مؤسسة طابة باعتباره نقطة بداية تغيير طريقة تفكير المسلمين وغير المسلمين.

والجدير بالملاحظة، أن هناك إدراكًا واعيًا من جانب العديد من عناصر الأمة بأهمية بناء الأنا وبالذات خارج العالم إسلامي. ومن الأمثلة التي يمكن أن نوردها في هذا السياق مؤتمر Reviving the Islamic Spirit، وهو مؤتمر سنوي ينعقد بوصفه محاولة من الشباب المسلم في الخارج للتغلب على التحديات الاتصالية والتعامل مع مسألة الاندماج. ويهدف المؤتمر إلى تقوية الروابط بين مسلمي الشمال الأمريكي من خلال: إحياء التقاليد الإسلامية التعليمية، والتسامح، والتواصل الثقافي من خلال الاحترام المتبادل والقيم المشتركة. وبالتالي، كان تأسيس هذا المؤتمر منظمة، وتعد منتدى لجمع قادة المسلمين من مختلف الأنحاء وذلك من أجل إعداد الشباب في الشمال الأمريكي لإحياء الإسلام. وقد تم عقد مؤتمرها العام في ديسمبر ٢٠١٠ بمدينة تورنتو بكندا تحت عنوان «إحياء الوصايا العشر في العالم الحديث». وقد شارك في المؤتمر العديد من القيادات الإسلامية البارزة منها: د.علي جمعة مفتي الديار المصرية، الداعية د.عمرو خالد، الشيخ حمزة يوسف[١٥].

٢- كان «الدين» المكون الأساس في بناء الهوية لدى تلك النماذج، فقد عكست من خلال رؤيتها ملامح الشخصية المسلمة ذات التفكير الديني المعتدل المستنير النابع من فهم سليم لصحيح الدين الإسلامي من ناحية، والنابع من ناحية أخرى من إدراك واستيعاب للتطورات والتغيرات المحيطة به في شتى المجالات في الداخل والخارج. وقد كانت تلك الملامح والسمات التي تمثلتها هذه النماذج كأفراد ومؤسسات نفسها هي التي تحاول غرسها في عناصر الأمة الإسلامية من خلال رسالتها إلى داخل العالم الإسلامي، وذلك عبر مجهوداتها التي تدرجت بين محاولة إعادة بناء «الأنا» بكل عناصرها، وبين محاولة ضبط توجهاتها والحفاظ على أسسها السليمة والابتعاد بها عن ملامح التطرف.

أما بالنسبة إلى تعريف «الآخر»، فقد أخذ تعريفه أشكالا عدة لدى النماذج الخمسة، حيث تدرج من «الإنساني العالمي» إلى «غير المسلم» إلى «المسيحي» إلى «الغربي»، وأخيرًا «الأمريكي». ويمكن إرجاع اختلاف النماذج فى تعريف «الآخر» إلى عاملين هما: الطبيعة الغالبة على نوع الرسالة والأهداف التي يتبناها كل نموذج، ونوعية المخاطَبين بها بالأساس من غير المسلمين.

وإذا كان الدين هو المكون الأساس في بناء «الأنا» لدى تلك النماذج، فقد وجدنا أيضًا أن فهم «الآخر» يلعب دورًا كبيرًا في فاعلية الأدوات. فعلى سبيل المثال، استطاعت «كير» من خلال

إدراكها طبيعة المجتمع والنظام الأمريكي أن توظف أداة الدبلوماسية العامة في إطار هذا الفهم. أيضًا، فإن تعليم كل من نايف المطوع وفاضل سليمان في الولايات المتحدة الأمريكية قد أتاح لهما فرصة التعرف على الآخر على أرض الواقع وفهم كيف يفكر وكيف يتفاعل. أي أن العناصر التي كان «للآخر» دور في تكوينها الفكري والوجداني استطاعت تفعيل التواصل مع هذا «الآخر» بشكل كبير.

ثالثًا: كان هناك حرص على تقديم رسالتين: رسالة للعالم الإسلامي، وأخرى للعالم غير الإسلامي. وكانت الرسالة الموجهة للعالم الإسلامي أساسها إعادة «بناء الأنا»، وإيقافها على الجانب المعتدل من التفكير الديني، وتزويدها بمهارات تمكنها من التأثير في أحداث العالم بجميع تطوراته وذلك وفق إمكاناتها. فالرسالة تهدف إلى تنوير فكر المسلم وتقوية دوره. أما الرسالة للعالم غير الإسلامي، فأساسها تصحيح الصورة عن الدين الإسلامي وتغيير طريقة تفكير غير المسلمين تجاه هذا الدين.

رابعًا: من أهم أسباب فاعلية الدبلوماسية العامة: ضرورة استخدام أدوات يستوعبها المستهدف وتواكب تطوره. وبالنظر إلى النماذج السابقة، نجدها استخدمت أدوات ووسائل عدة لتحقيق رسالتها، وكان أهم ما يجمعها في هذا المقام هو مواكبتها جميعًا لتطورات العصر ومتطلباته الجديدة للتواصل مع «الآخر».

فكان لكل من تلك النماذج موقع على الإنترنت، كما أنها تقدم مادتها باللغة الإنجليزية بجانب العربية. كذلك استطاع العديد من النماذج توظيف الأدوات الحديثة مثل الشبكات الاجتماعية Social networking للتواجد والتواصل، وذلك باستخدام التويتر واليوتيوب والفيس بوك وماي سبيس. فمثلا نجد لمؤسسة الجسور تسجيلا على الفيس بوك وماي سبيس، كذلك تقوم كير بعرض العديد من أنشطتها على اليوتيوب.. إلخ.

وقد فعلت النماذج محل البحث الوسائل غير التقليدية التي تُحدث صدى لدى الآخر لتتمكن من توصيل رسالتها. فعلى سبيل المثال: استخدم نايف المطوع قدراته الإبداعية في قصص هزلية -الـ٩٩- التي تطورت لعمل كرتوني على غرار ما ينتجه الغرب. وتعد القصص الهزلية والشخصيات الخارقة التي ترسمها والتي تؤثر في خيال الشباب من أهم الأدوات التي يستخدمها الغرب لنشر ثقافته بطريقة غير مباشرة. فمثلا، إذا نظرنا إلى شخصية سوبرمان التي تحظى بشعبية كبيرة لدى الشباب بمختلف ثقافاتهم وهوياتهم سنجدها محملة بالقيم الغربية وبالذات الأمريكية تحديدًا منها، فهو مخلص العالم من الشر، فهو المدافع عن «الحقيقة، العدالة، وطريقة الحياة الأمريكية Truth, Justice and the American way».

ولعل من أهم الأدوات غير التقليدية التي يجب تفعيلها كأداة من أدوات الدبلوماسية العامة هي الأداة الفنية؛ وذلك لأنها من أكثر الأدوات تأثيرًا بسبب عالميتها وقدرتها على الوصول والتواصل مع قاعدة شعبية واسعة. ويستخدم الغرب هذه الأداة لترويج رؤية سلبية عن الإسلام والمسلمين، فنجد أن العديد من الأفلام والمسلسلات الغربية -وبالذات الأمريكية- تربط ما بين الإسلام والإرهاب. والجدير بالذكر، أن هناك مبادرة مهمة قامت بها الهند في محاولة لتفعيل الأداة الفنية في مجال الدبلوماسية العامة، وذلك من خلال إنتاج فيلم My name is khan في ٢٠١٠. ولقي هذا الفيلم صدى واسعًا في الغرب، وبالذات في الولايات المتحدة الأمريكية. وتقوم الحبكة الدرامية للفيلم على رجل هندي مسلم اسمه خان هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وما تعرض له من اضطهاد بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. ويُبنى الفيلم على مقولة أساسية يرددها البطل طوال الفيلم وهي «أنا اسمي خان.. ولست إرهابيًا»، وهي الرسالة التي يهدف الفيلم إلي توصيلها حيث رفض إلصاق الإرهاب بالإسلام.

خامسًا: ضرورة وجود إدراك واعٍ بأن هناك نموذجًا للإسلام يهدف الغرب إلى ترويجه وتشجيعه وهو النموذج التسامحي. فيلاحَظ بالنسبة للنماذج السابقة أن هناك حالة من الإشادة والترحيب من الجانب الغربي وعلى رأسه الجانب الأمريكي بالمبادرات التي تُعنى بالأساس بإبراز الجوانب الإنسانية، التسامحية العالمية للدين الإسلامي التي تدعو للخير لكل البشرية ونستطيع تلمسها بوضوح في عدد من المواقف مثلاً إشادة الرئيس باراك أوباما بعمل نايف المطوع في الـ٩٩، كما كانت -كلمة سواء- التي أسستها مؤسسة طابة الحافز الأساس وراء قرار وامب -أليسون في مجلس النواب الأمريكي الذي صدر عام ٢٠٠٨، حيث جرى في هذا القرار التنويه والإشادة بالمبادرة. كذلك كانت -كلمة سواء- موضوعَ عدة أطروحات ماجستير ودكتوراه في جامعات غربية في بلدان مختلفة (منها جامعة هارفارد، والمعهد اللاهوتي لجامعة توبنغن في ألمانيا، ومركز الدراسات الإسلامية في بريطانيا)، كما أنّها صارت تُدرَّس في كليّة اللاهوت بجامعة ييل.

ولكن هذا الترحيب والصدى يجب أن يُنظر إليه نظرة أكثر تمعنًا، فهو ترحيب خاص بجانب واحد من جوانب الإسلام وهو الجانب التسامحي، وبالتالي يحاول الغرب من خلال تشجيع مثل هذه المبادرات ممارسة دبلوماسية عامة مضادة من خلال الترويج لهذا النموذج للدين الإسلامي، إلا أن النموذج الإسلامي في الحقيقة له جوانب أخرى عديدة مثل جانب المقاومة والجهاد والتي لم تتعرض لها هذه النماذج بشكل واضح. وربما مرجع ذلك أنها معنية بإصلاح «الصورة» بشكل أكبر من التعريف بالنموذج الإسلامي وشرحه.

وما يهمنا تأكيده في تلك الفكرة أننا لا بد -ونحن نتلقى ردود فعل الآخر- أن نقف على أرض وسط بين طرفي الخيط، فلا نميل إلى نوعٍ من التفسيرات السطحية التي لا ترى إلا الإيجابيات في حالة أفلاطونية مثالية، ولا نميل إلى التفسيرات السلبية فقط مثال التفكير التآمري في حالة من التربص. وذلك حتى نظل متمسكين بمفاهيم الجهاد والدفاع عن مقدسات الأمة من جانب ونقضي على مفاهيم التطرف الديني من جانب آخر.

سادسًا: هناك عدة مستويات للدبلوماسية العامة على حسب الهدف المراد تحقيقه، فهي تتراوح ما بين: تعريف، تفاهم، وتأثير. كما تختلف الفواعل من حيث مستوى الهدف الذي ترمي إلي تحقيقه. وبالتالي، لكل كيان في العالم الإسلامي دور في مجال الدبلوماسية العامة، كل على حسب قدرته وبالتالي مستوى عمله.

والخلاصة مما سبق فيما يتعلق بالدعوة بوصفها منظورًا للدبوماسية العامة في العالم الإسلامي، هي:

أن تطور الدبلوماسية العامة بهذا الشكل الهائل الذي شاهدناه ليفرض علينا كعالم إسلامي أن نتعامل مع هذا الموضوع فى إطار مفهوم «الدعوة» تعاملا أكثر جدية. فيجب أن تنبثق الدبلوماسية العامة بمعناها الواسع الجديد من منظور دعوي بحيث توظفها مجتمعات المسلمين في البلدان غير المسلمة في العالم كله للتواصل مع الآخر، كل بحسب إمكاناته ودوره في المجتمع الذي يعيش فيه من هذا المنطلق.

فالدعوة في العهد النبوي كانت وظيفة إعلامية يقوم بها كل من الدولة والفرد المسلم العادي، إلا أنه للأسف الشديد قد حبست حكومات العالم الإسلامي هذا الدور الدعوي داخل أسوار المؤسسات الرسمية الدينية. وأصبح منظور الدعوة لا يُمثل أساسًا في تكوين عقيدة المسلمين، رغم أنها أساس من أسس تلك العقيدة. ونحن لا نقلل من أهمية الدور الذي تقوم به تلك المؤسسات (الرسمية الدينية) في الخارج (البلدان غير المسلمة)، ولكن ننبه إلى أن الرسالة التي تصل إلى الآخر «غير المسلم» من خلال قيم وسلوكيات الجاليات المسلمة في الخارج أسرع وأقوى تأثيرًا، فهي رسالات صغيرة تحدث كل يوم وكل ساعة، بمعنى: «سلوك واحد في ألفٍ أقوى من قول ألف في واحد». وهذا المنظور «الدعوي» كان من المفترض أن يتأصل مبكرًا في عقيدتنا ولكن كان دائمًا يتم إخماده.

وعند خروج المسلمين إلى العالم غير الإسلامي بتلك العقيدة الناقصة، وإذا أضفنا لها مظاهر الخلل الأخلاقي والتربوي تكون السفارات الإسلامية قد نجحت في إرسال أسوأ سفرائها للخارج مع كل تأشيرة سفر تعطيها لهؤلاء، رغم أن هؤلاء هم السفراء الجدد في ظل التطور الحديث للدبلوماسية العامة التي تسعى للتواصل بالأساس مع الشعوب.

ومن ذلك المنطلق يصبح على النماذج غير الرسمية -التي تتبنى التعريف بحقيقة الدين الإسلامي هدفًا لها- أن تتبنى الدعوة بوصفها منظورها الأساس عند تفعيل الدبلوماسية العامة، وأن تحشد الكثير من الجهود في عملية إعادة تأصيل مفهوم الدعوة في قلوب وعقول المسلمين خارج أقطار العالم الإسلامي باعتبارهم الشكل المجسد لهذا الدين.

وتعد الشروط التي وضعها النبي «ﷺ» لاختيار الرسل الذين يبعثهم إلى الملوك، بمثابة ضوابط لازمة في يومنا هذا لمن يتحدث باسم الإسلام. إلا أنه -للأسف- تبرز نماذج عديدة لا تمتلك أيًا من هذه الشروط لتُحدث تأثيرات سلبية تنعكس على صورة الإسلام، حتى وإن كانت تلك العناصر تتبنى حسن النوايا. إلا أنه من ناحية أخرى قد لا تكون على ثقافة واسعة بالدين الإسلامي ولا بثقافة المجتمعات التي تتحدث إليها وليس لديها الكثير من الفطنة وحسن التصرف. وهذه التأثيرات السلبية التي تُحدثها هذه العناصر تتعاظم مع التطور التكنولوجي. فالدبلوماسية العامة مع تطوراتها الحديثة تصبح سلاحًا ذا حدين.

وما نريد تأكيده مما سبق أنه لابد من التعامل مع مفهوم الدبلوماسية العامة في إطار مفهوم الدعوة من خلال مستويين: مستوى الفرد العادي، الذي يجب أن يقوم بدور في مجال الدبلوماسية العامة من منظور دعوي عبر سلوكه وقيمه، ومستوى المتحدث باسم الدين، وهنا لابد من أن تتوافر فيه جميع الشروط اللازمة والضابطة التي وضعها الدين. هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، يتطلب التداخل الشاسع بين الجوانب الثقافية والدينية والسياسية أن يفطن المسلمون على المستويين إلى ضرورة الوعي بالإطار الكلي للقيم الإسلامية في التعامل مع «الآخر». فهو إطار يجمع بين مفاهيم التسامح ومفاهيم الجهاد معًا كل في موضعه بحسب الواقع. وهذا وعي مطلوب حتى لا يستدرجنا «الآخر» إلى تبني أحد تلك المفاهيم دون الأخرى بما يحقق مصالحه. فهو إطار من العدل والميزان لا يسمح لنا بأن نجير على الآخر تحت اسم «الجهاد» في حالة من التعصب، ولا أن نسمح للآخر أن يجير علينا تحت اسم «التسامح» في حالة من الضعف.

ومن النقاط المهمة التي يجب التطرق لها عند الحديث عن الدبلوماسية العامة ومنطلقها الدعوي تناول شمولية الدعوة ومناطق الفراغ في العالم. فلم تكن الدعوة الإسلامية مقصورة في أي من عصورها الذهبية على قُطرٍ دون آخر، ولكنها اتسعت لتشمل العالم كله، ولم يترك النبي «ﷺ» مملكة من الممالك الموجودة وقت ذاك إلا وكاتب عظماءها، وهذا ما جعلنا ننتبه لفكرة المناطق الفارغة في العالم. بمعنى أننا وجدنا تأثيرًا كبيرًا جدًا للعوامل السياسية والثقافية على الدينية وبروز الاهتمام

«بالغرب المسيحي» -وأمريكا على رأسه- في حين تراجعت إلى الوراء باقي الثقافات والأديان والشعوب حيث تستشعر بمطالعة الكتابات والنماذج الإسلامية في الدبلوماسية العامة عبر الإنترنت أنه لا يوجد في العالم سوى الشعوب الأوربية والأمريكية والإسلامية، ولا يوجد سوى الإسلام والمسيحية كأديان. رغم أنه من الفطنة وليس فقط من متطلبات الدعوة أن يتم التحرك في جميع الأقطار، فالدول العظمى اليوم ليست بالضرورة عظمى غدًا وهناك قوى صاعدة في العالم، فأين على سبيل المثال الصين والهند؟! إن الدعوة فن كبير ولا يخفى ذلك على أهلها، فأين فنون الدعوة في جذب وتعريف باقي أقطار العالم بالإسلام؟ ولماذا دائمًا نحن رهناء رد الفعل، فيأتي التعريف بالدين الإسلامي رد فعل لأحداث الحادي عشر من سبتمبر والرسوم الدنماركية وما إلى ذلك من تصرفات مسيئة للإسلام؟ أعتقد أن مرجع ذلك أيضًا إلى تراجع مفهوم «الدعوة» في عقيدتنا وتحركاتنا بالمعنى الذي أرساه القرآن والسنة.

إنها مسألة عقيدة، هذا هو منتهى القول لدينا، لن تتعدى الدبلوماسية العامة -في إطار تطوراتها الحديثة- في العالم الإسلامي ككل المستوى الدعائي حتى يعاد بناء أسس العقيدة السليمة في قلوب وعقول المسلمين، ولن يتوقف الآخر عن النجاح في تشكيل العقول والقلوب المسلمة باستخدام القوة الذكية حتى تمتلك تلك العقول والقلوب العقيدة القوية، فهي حصن المسلم وأساس تفكيره الاستراتيجي السليم عند الفعل والتفاعل. وهو الكلام الذي أكده العالم الإسلامي الجليل مالك بن نبي الذي قسّم عالم الأفكار إلى شقين: الشق الأول هو العقيدة، والتي تتضمن نظرة الإنسان لله وللكون والغيب.. إلخ، والشق الثاني هو أنماط ومنهاجية التفكير. ويؤكد بن نبي ضرورة أن يصح الشقان ليصح عالم الأفكار؛ فعقيدة سليمة مع أنماط ومنهاجية تفكير غير صحيحة لا تبني حضارة، ونمط تفكير سليم بدون عقيدة صحيحة تبني حضارة مادية تتضارب فيها القيم.

الهوامش:

(١) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤.

(٣) انظر: نسمة شرارة، الفكر الاستراتيجي تجاه العالم الإسلامي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر: دراسة لبعض مراكز الفكر الأمريكية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠١٠.

(4) Marwa Abdel-Samei, Public diplomacy in the age of regional media: winning the war of hearts and minds in the middle east Al-Jazeera and al-Hurra» (2010), Northeastern University, Available at: http://iris.lib.neu.edu/polisci_diss/5/ ,p213-214.

(٥) انظر الموقع الإلكتروني لمؤسسة طابة

www.tabahfoundation.org

(٦) انظر الموقع الإلكتروني لمجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية (كير)

.www.cair.com

(٧) لمزيد من التفاصيل انظر:

- الموقع الإلكتروني لمؤسسة الجسور:

www.bridges-foundation.org

- تسجيل مؤسسة الجسور على شبكة MY Space.

- تسجيل مؤسسة الجسور على الفيس بوك.

(٨) انظر:

- الموقع الالكتروني لل٩٩:

www.the99.org

- نايف المطوع، اللغة العالمية للدين، على:

http//:common ground.org. 22/1/2008.

- جمال رمضان، تشكيل للإعلام تزيد رأسمالها بواقع ٢,٨ مليون دينار وتتوسع في أمريكا الشمالية وأوربا الغربية،

http/:alwatan.kuwait.tt/articledetails.4/ 22.2010.

- شيرين صبري، د.المطوع: لا تعليق على نوبل للسلام.. وكل الشكر لمن كرموني وسيكرمونني أيًا كان التكريم، في: http/:alwatan.kuwait.tt/article

- حمزة عليان، وجه في الأحداث، المبدع ٢٠١٠/٤/٣٠.

- نايف المطوع، بطل ذو (الـ٩٩ وجهًا)، ٢ تشرين الثاني ٢٠٠٨.

http//: hamzaolyan.maktoobblog.com

- يوسف كاظم، وهذه رسوم متحركة كويتي، ٢٠٠٦/٥/٣١. http://www.superkuwait.com

- الموقع الرسمي لنايف المطوع:

www.almmutua.com

(٩) نايف المطوع، الشخصيات الخارقة المستلهمة من الإسلام، مرجع سابق.

(١٠) الموقع الإلكتروني للـ٩٩، مرجع سابق.

(١١) أمان الله؟ هل يزاحم جبار وبارئ أبطالا خارقين مثل سوبر مان؟ خاص لشبكة (البي بي سي)، لندن:

http:// news.bbc.uk.co/arabic.

(١٢) نايف المطوع، اللغة العالمية للدين، على:

www.commonground.org.

(١٣) الموقع الإلكتروني لل ٩٩، مرجع سبق ذكره.

(١٤) انظر: الموقع الالكتروني الرسمي ليوسف إسلام

www.yusufislam.com

- موقع جبل من نور:

www.mountainoflight.com

Small kindness: www.smallkindness.org

- تسجيل ليوسف إسلام على الفيس بوك.

- تسجيل ليوسف إسلام على ماي سبيس.

(١٥) انظر الموقع الالكتروني للمؤتمر:

www.revivingtheislamicspirit.net

●●●

opeikan.com

obeikan.com

ثانيًا: عالم المؤسسات

obeikan.com

obeikan.com

موقع القضايا الثقافية للعالم الإسلامي على أجندة المؤسسات الثقافية

أ.د. محمد شوقي(*)
أ. مروة صبحي(**)

مقدمة:

عندما نتكلم عن القضايا الثقافية للعالم الإسلامي فإننا نقصد بذلك هموم ومشكلات الأمة الإسلامية التي تتعلق بمكونها الثقافي والحضاري، والتي يندرج تحتها العديد من العناصر التي تخص الدين وشريعته وقيمه، وأيضًا اللغة والفكر والهوية، والتي تعبر جميعها عن الانتماء للمرجعيات الكامنة في أصول الثقافة. ويرتبط بتلك العناصر، التي تحوي قيمًا خاصة بالعالم الإسلامي وحضارته، أنشطة وفعاليات تعبر عن النبض الثقافي لهذا العالم ممثلة في الممارسات الفكرية وأنشطة المؤسسات الثقافية الرسمية وغير الرسمية مثل الندوات والمؤتمرات وورش العمل وما إليها، وأيضًا ما يُترجم ذلك من إعلام مقروء ومسموع ومرئي ومعلوماتية وتقنية داخل وخارج الأمة الإسلامية.

ولعل ما دفع بنا إلى تناول القضايا الثقافية للعالم الإسلامي هو الكشف عن تلك الحالة الثقافية للأمة الإسلامية التي باتت تواجه تحديات كثيرة في ظل العولمة والثورة المعلوماتية والاتصالية والتطور الكبير في وسائل الإعلام المسموع والمرئي. وأيضًا التوابع المؤثرة عليها جراء الأحداث العالمية والإقليمية المحيطة بالأمة والتي نفذت إلى داخلها، بل أصبحت تمثل خطرًا على الهوية الثقافية لها، وهو ما يستدعي وجوب أن تُعدَّ العدة حتى تواكب تلك التحديات وتحافظ على المكون الرئيسي لثقافتها وحضارتها من المخاطر المحدقة بها.

ومن واقع اهتمام المؤسسات الثقافية العالمية والإقليمية بالمجالات الثقافية التي تهم الإنسان في ثقافته ووعيه وهويته، قمنا برصد بعض قضايا العالم الإسلامي للكشف عن موقعها على أجندة اهتمام تلك المؤسسات من جانب، ومدى فاعلية تناول هذه الأخيرة لتلك القضايا وما نتج عنها من جانب آخر. ويأتي على رأس المؤسسات الثقافية العالمية محل الرصد: منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو). أما المؤسسات الإقليمية ذات الصلة فيأتي على رأسها المنظمتان الإسلامية والعربية للتربية والثقافة والعلوم (الإسيسكو والألكسو).

أولا- التعريف بالمنظمات محل الرصد وأهدافها:

١- اليونسكو:

تعد منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، المعروفة اختصارًا باسم اليونسكو، إحدى المنظمات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة. يقع مقرها الدائم في باريس، ولها أكثر من ٥٠ مكتبًا وعدة معاهد تجريبية حول العالم. كما أن لها عدة برامج أساسية تدور حول التربية والتعليم والعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية والثقافة والاتصالات والإعلام. وتدعم العديد من مشاريع محو الأمية والتدريب التقني وبرامج التأهيل وتدريب المعلمين وبرامج العلوم الطبيعية والمشاريع الثقافية والتاريخية واتفاقيات التعاون العالمي للحفاظ على الحضارة العالمية والتراث الطبيعي وحماية حقوق الإنسان.

ولعل من أبرز أهدافها: العمل على تحقيق السِلم والأمن الدوليين عن طريق تشجيع التعاون بين الشعوب المختلفة في المسائل الثقافية والتعليمية، بما يؤدي إلى احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية له حول العالم. وأيضًا: تقديم المعرفة

المشتركة والتفاهم بين الشعوب باستخدام وسائل الاتصال والإعلام، ونشر الثقافة بين الشعوب عن طريق تشجيع التعليم والثقافة، ونشر العلوم والأفكار وجعلها متاحة للجميع، وتقديم المساعدات اللازمة لتحقيق ذلك لكل الدول والشعوب. هذا فضلا عن إعلان قائمة مواقع التراث الثقافي العالمي سواء كانت مواقع طبيعية أو تاريخية وحمايتها والحفاظ على سلامتها.

٢- الإسيسكو:

جاء إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، التي تم الاتفاق على ميثاقها المنشأ في مارس عام ١٩٧٢، بغرض: الحفاظ على القيم الروحية والاجتماعية الإسلامية، وتعزيز التضامن الإسلامي في مختلف المجالات. وكان من بين الأجهزة الفرعية المهمة لها: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة والمعروفة اصطلاحًا باسم (الإسيسكو) اختصارًا لاسمها باللغة الإنجليزية Islamic Educational Scientific and Cultural Organization.

ويقع مقرها في مدينة الرباط بالمغرب. وقد تطورت فكرة إنشائها بوصفها جهازًا إسلاميًا يختص بقضايا التربية والعلوم والثقافة عبر مراحل عديدة، بدأت باجتماعات المؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية في دوراته من الثامنة حتى الحادية عشرة، إلى أن تم التصديق في مؤتمر القمة الإسلامي الثالث على قرار إنشائها وحث الدول الأعضاء على دعمها والانضمام إليها. وهو ما استغرق أربع سنوات كاملة منذ عام ١٩٧٨ حتى عام ١٩٨١؛ وذلك بهدف: دعم الثقافة الإسلامية، وحماية التراث الإسلامي، والتعريف بالحضارة الإسلامية، وجعل الإطار العام لمناهج التعليم مستوحى من الثقافة الإسلامية.

٣- الألسكو:

لم تغفل جامعة الدول العربية ضرورة دعم التعاون العربي في مجالات الثقافة فانبثقت عنها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المعروفة اصطلاحًا بالألسكو اختصارًا لاسمها باللغة الإنجليزية Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization، والتي تأسست بموجب المادة الثالثة من ميثاق الوحدة الثقافية العربية في ٢٥ من يوليو ١٩٧٠.

وتنص المادة الأولى من لائحة المنظمة على أن أهم أولوياتها يتمثل في: دعم التقارب والاتحاد العربي عن طريق تشجيع التعليم والثقافة والعلوم بين دوله، ورفع المستوى الثقافي فيه، وتحديث وصيانة التعليم والتربية والثقافة والعلوم والاتصال، ورعاية ودعم اللغة العربية والثقافة الإسلامية داخل وخارج الدول العربية، ومد جسور للحوار والتعاون بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى.

ولتحقيق ذلك كان عليها العمل على الاستفادة من الخبرات والمعلومات ونشرها بين بلدان العالم العربي ومؤسساته البحثية العلمية، والوصل بينها وبين باقي المنظمات العربية المتخصصة في شتى المجالات، والحفاظ على الطاقات الموجودة وتطويرها وتشجيعها، والاستفادة من العقول العربية المهاجرة، وبناء قاعدة ثقافة علمية واسعة ومراكز علمية وبحثية متقدمة وربطها بمراكز الإنتاج، وتوفير رأس المال اللازم لذلك.

ثانيًا- القضايا محل اهتمام المنظمات الثلاث:

١- القدس:

هي المدينة العربية الإسلامية العريقة تاريخيًا وثقافيًا والتي لها مكانة خاصة في قلوب المسلمين في شتى أنحاء العالم؛ فهي أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى النبي (صلى الله عليه وسلم) في رحلة الإسراء والمعراج. وقد ابتُليت منذ أن وطأت أقدام الاحتلال الإسرائيلي أرضها المباركة بمحاولات مستمرة لا تتوقف لطمس معالمها العربية الإسلامية وإحلال معالم يهودية محلها توحي للآخرين بأنها ليست عربية إسلامية على خلاف الحقيقة. فأصدر المحتل قانونًا في ٣١ من يوليو ١٩٨٠ باعتبار القدس عاصمة له، على خلاف جميع قواعد القانون الدولي ذات الصلة والتي لا تجيز للمحتل أن يغير الوضع القانوني للأراضي المحتلة بأي حال من الأحوال. وتبع ذلك إجراءات إسرائيلية عديدة في اتجاه تهويد القدس، مثل: الهدم المستمر لبيوت المقدسيين، وإقامة المستوطنات اليهودية التي أصبحت تحاصر المدينة والأحياء العربية داخلها، واستبدال أسماء يهودية بأسماء المدن والأحياء العربية فيها، والاستيلاء على المعالم الثقافية مثل باب المغاربة والحرم الإبراهيمي ومسجد بلال بن رباح. فضلا عما تقوم به من حفريات تحت المسجد الأقصى بزعم البحث عن هيكل سليمان، الأمر، الذي يهدد بتخريب المسجد الأقصى وهدمه.

وإزاء تلك الإجراءات الإسرائيلية المستمرة جاء رد الفعل من قِبل المؤسسات السياسية العالمية كالأمم المتحدة والاتحاد الأوربي وغيرهما لا يتعدى كونه قرارات شجب وإدانة أو توجيه اللوم. وعلى الشاكلة ذاتها سارت ردود فعل المؤسسات السياسية العربية والإسلامية -كالجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي وقادة سياسيين عرب ومسلمين وقيادات دينية- متذبذة بين الشجب والإدانة ومطالبات للمجتمع الدولي بالتحرك، دون أن يكون هناك إجراءات فعلية على أرض الواقع لمنع ذلك أو مقابلته بإجراءات عربية مضادة لدعم البنية العربية الإسلامية في المدينة ودعم معالمها الثقافية والحضارية بأساليب وطرق مختلفة في مواجهة محاولات التهويد المستمرة.

وفي إطار رصدنا مواقف المؤسسات الثقافية الثلاث محل البحث مما يحدث في مدينة القدس، نستعرض مواقفها تلك تباعًا من هذه القضية.

اليونسكو وقضية القدس:

تراوحت ردود فعل المنظمة في العام محل الرصد ما بين القلق مما تقوم به إسرائيل من إجراءات مثلما جاء على لسان مديرة المنظمة ردًا على قرار إسرائيل شمول موقعين فلسطينيين، هما الحرم الإبراهيمي ومسجد بلال بن رباح، ضمن برنامج التراث الوطني في إسرائيل. وبين دعوة مجموعة من خبراء الآثار من الأردن وإسرائيل لتداول الأفكار -فقط- حول كيفية سير عمل المنظمة فيما يخص تراث القدس الثقافي. ومن المعلوم أن مدينة القدس تعد وفقًا لاتفاقية حماية التراث الثقافي والطبيعي في العالم، والتي تضم ٨٩٠ مَعلَمًا، من بين الأماكن المهددة بالخطر المُدرجة على تلك القائمة منذ عام ١٩٨٢؛ حيث ما فتئت المدينة منذ وقوعها تحت نير الاحتلال الإسرائيلي عام ١٩٦٧ تتعرض بشكل يومي تقريبًا لمحاولات طمس وتخريب معالمها الثقافية العربية الإسلامية.

وكانت النقطة الفاصلة، التي لم تجد ترحيبًا لدى إسرائيل وحلفائها، ما جاء في قرارات المنظمة في دورتها الـ١٨٥ في أكتوبر ٢٠١٠، التي واجهت فيها المجموعة العربية والإسلامية صعوبة كبيرة في حشد الأصوات لتأييد القرارات الخمسة الخاصة بالأراضي المحتلة، وقد وصلت تلك الصعوبات إلى حد تهديد الولايات المتحدة بمنع مساهمتها في ميزانية المنظمة إذا استمر التصويت عليها أو استطاعت المجموعة العربية الإسلامية حشد التأييد لها.

وقد خص القرار الأول من هذه القرارات الخمسة منطقة باب المغاربة التي استولت عليها إسرائيل وبنت فيها الحي اليهودي؛ حيث دعا القرار سلطة الاحتلال إلى تمكين خبراء فلسطين والأردن من الوصول إلى منحدر باب المغاربة دون تعطيل أو عوائق، وعدم اتخاذ إسرائيل إجراءات تنال من أصالة الموقع وسلامته وفقًا لأحكام اتفاقية التراث الثقافي والطبيعي واتفاقية لاهاي بشأن حماية الممتلكات الثقافية في حال وقوع نزاع مسلح. وقد جاءت نتيجة التصويت على هذا القرار متمثلة في تأييد ٣١ صوتًا له، واعتراض ٥ أصوات عليه، وامتناع ١٧ دولة عن التصويت.

أما القرار الثاني، فقد أعرب عن القلق إزاء الحفريات التي تقوم بها إسرائيل وتأثيرها على المسجد الأقصى والقدس.. مؤكدًا تناقض تلك الأعمال مع قرارات واتفاقيات اليونسكو وقرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن ذات الصلة.. داعيًا إلى ضرورة تعيين خبراء يكون مقرهم القدس الشرقية للإبلاغ عن أي شيء يتعلق بالوضع المعماري والتعليمي والثقافي والسكاني للقدس.

وجاء القرار الثالث في شأن الحرم الإبراهيمي ومسجد بلال بن رباح، مؤكدًا كونهما جزءًا من الأراضي الفلسطينية المحتلة، وأن أي فعل من جانب دولة الاحتلال ينال من وضعهما القانوني يعد انتهاكًا للقانون الدولي واتفاقيات اليونسكو ذات الصلة فضلا عن قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن. وتناول القرار الرابع التأثير السلبي للجدار الفاصل تعليميًا وإنسانيًا على سكان الأراضي الفلسطينية المحتلة التي يمر عبرها.

أما القرار الخامس والأخير فقد تم تخصيصه لحصار غزة؛ ذلك أن الحصار المستمر على قطاع غزة منذ عدة سنوات، وما شهده العام الأخير من اعتداء على أسطول الحرية ومنعه من إيصال المساعدات الإنسانية إلى غزة بحرًا وقتل عدد من الذين كانوا على متنه، لم يلقَ هذا جميعه أي رد فعل يتناسب مع تلك الجريمة الدولية سواء على مستوى المؤسسات الدولية السياسية أو الثقافية (اليونسكو)، ولم يزد موقف اليونسكو على مجرد التعبير عن الصدمة كما ورد على لسان مدير عام المنظمة في يونيو ٢٠١٠ والتعبير عن القلق والدعوة لإجراء تحقيق لمعرفة ما حدث بالضبط، وكأن الذي حدث كان بحاجة إلى تحقيق لمعرفة محتواه!! وضمن جهود المجموعة العربية والإسلامية في المنظمة في إصدار القرارات الخمسة المتعلقة بالأراضي المحتلة، جاء القرار الخامس ليشجب الحصار المستمر على قطاع غزة وأثره السلبي على تنقلات العاملين ومواد الإغاثة، ويناشد القرار المديرة العامة لليونسكو مواصلة مشاركة المنظمة في جهود الأمم المتحدة في غزة في مجال اختصاصها.

وما يهمنا هنا هو ما تحمله تلك القرارات من دلالات تعبر عن مدى غياب دور حقيقي للمنظمة فيما تعرضت له الأراضي المحتلة في الماضي وضعف ذلك الدور في الحاضر، وكأنها تسير على طريق ما يحدث في المؤسسات السياسية الدولية في هذا الصدد. وتعبر أيضًا عن مدى ما تتعرض له الثقافة العربية والإسلامية من صعاب في عرض وجهة نظرها فيما يتعلق بقضاياها، ومن بينها قضية التراث الحضاري والثقافي العربي والإسلامي في الأراضي الفلسطينية المحتلة ولاسيما في القدس الشريف. وذلك ما يقودنا إلى التساؤل عن فاعلية تلك القرارات من حيث التنفيذ على أرض الواقع، فقد علّمتنا تجارب التاريخ أن هناك الكثير من القرارات الصادرة عن أجهزة الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة إزاء الأراضي المحتلة، ولكنها باتت مجرد حبر على ورق. وإن كان صدور القرارات الخمسة في حد ذاته يعد كسبًا معنويًا ترتب على جهد دبلوماسي جيد في الإعداد وحشد التأييد.

الإسيسكو وقضية القدس:

في إطار رصدنا لمواقف الإسيسكو من قضية القدس نجد أنها تساعد في العملية التعليمية في فلسطين عمومًا وذلك من خلال المساهمة في شراء الكتب والمراجع الدراسية والتربوية والألعاب وغيرها. ولكن فيما يخص الجوانب الثقافية والحضارية العربية والإسلامية للقدس، تُعنى المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بـ: حماية المقدسات الإسلامية في القدس الشريف، والعمل على الحفاظ على هويتها الحضارية العربية الإسلامية. وقد أنشأت المنظمة «وحدة القدس» التابعة لمديرية العلاقات الخارجية والتعاون، والتي تقوم بالمهام التالية: الاتصال بجميع المنظمات والمؤسسات التي تُعنى بقضية القدس للتعرف على ما تنفذه من برامج، والتشاور معها حول تنسيق الجهود والتعاون المشترك، واقتراح الوسائل والسبل الكفيلة بتوفير الموارد المالية اللازمة للبرامج المتعلقة بالقدس، وتنسيق ومتابعة تنفيذ البرامج الخاصة بالممتلكات الثقافية في القدس، وإعداد تقارير المدير العام للمجلس التنفيذي والمؤتمر العام حول ما تقوم به من نشاطات. كذلك أنشأت المنظمة «صندوق مدينة القدس الشريف»، وفتحت له حسابًا مصرفيًا يخصَّص ريعُه لحماية الممتلكات الثقافية في القدس. وتواصل المنظمة اتصالاتها بالمؤسسات المعروفة والشخصيات الفاعلة التي يمكنها أن تسهم في دعم هذا الصندوق.

لكن ردود فعل المنظمة -في التحليل الأخير- لم تتعدَ الشجب والإدانة والتنديد. وكانت المنظمة قد شكلت فريقًا من الخبراء بهدف إعداد ملف لإقامة دعوى قضائية ضد إسرائيل في مواجهة ما قامت به من اعتداءات على الممتلكات الثقافية وغير ذلك في ٢٠٠٩/١٠/٥. وفي اجتماع خبراء الإسيسكو المكلفين بإعداد تقارير قانونية حول تهويد القدس في نوفمبر ٢٠١٠، تم عرض مجموعة من الأبحاث والتقارير وأوراق العمل الموثقة التي تم فيها استعراض جميع المخططات الإسرائيلية الهادفة إلى القضاء على الهوية الثقافية والحضارية للمدينة المقدسة.

كذلك زار وزير الأوقاف والشئون الدينية الفلسطيني في ٢٦ من يناير ٢٠١١ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، وتناول اللقاء: بحث سبل تعزيز الدعم الذي تقدمه الإسيسكو للمؤسسات التعليمية والثقافية والعلمية في القدس خاصة وفي عموم الأراضي الفلسطينية عامة، واستعراض الإجراءات والممارسات التي تقوم بها سلطات الاحتلال الإسرائيلي لتهويد القدس وتهجير المواطنين الفلسطينيين منها وهدم منازلهم، ومواصلتها للحفريات في محيط المسجد الأقصى. وقدّم الوزير الفلسطيني للمدير العام للإسيسكو خلال هذه المقابلة ثلاثة إصدارات لمؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف حول (المنارات المقدسية)، و(القدس: معالم ووثائق)، و(الحياة السياسية العربية في القدس في بداية القرن العشرين)، التي موّلت إصدارها الإسيسكو، وتم الإتفاق على ترجمة كتاب «المنارات المقدسية» إلى الإنجليزية والإسبانية والفرنسية.

والحق أن الجهود التي تبذلها الإسيسكو في هذا الصدد جهود متواضعة للغاية ولا تكفي بحال لمواجهة ما يحيط بالقدس من مخاطر، ولا تكفي حتى لمجابهة ما يصدر عن إسرائيل من لافتات وملصقات وأفلام تنشرها السفارات والمراكز الثقافية والسياحية الإسرائيلية حول العالم والتي توحي بأن القدس ليس بها إلا مقدسات يهودية فقط.

الألكسو وقضية القدس:

بمناسبة إعلان القدس عاصمة للثقافة العربية عام ٢٠٠٩ أصدرت الألكسو كتابًا تحت عنوان (القدس: الاعتداءات الإسرائيلية على أهاليها وتراثها)، كما نظمت ندوة دولية في باريس في الفترة ٤، ٥ مارس من العام ذاته حول «القدس ثقافة ومصير» بمشاركة اليونسكو.

وفي إطار دعم الأليسكو قضية القدس وقّع المدير العام للمنظمة الدكتور محمد العزيز بن عاشور في نوفمبر ٢٠١٠ اتفاقية شراكة وتعاون مع المدير العام لوكالة بيت مال القدس السيد عبد الكبير العلوي المدغري؛ من أجل تقديم المزيد من الدعم للقدس الشريف وسكانها في المجالات التربوية والثقافية والصحية والاجتماعية والرياضية؛ حيث تقوم الألكسو في سياق ذلك ببناء المدارس والمعاهد، والمساعدة على ترميم البنايات ذات العمق التاريخي، وشراء الأراضي لمزيد من التوسيع على سكان القدس في جميع المجالات التربوية والاجتماعية والصحية.

وفي اجتماع وزراء الثقافة والإعلام العرب في الدوحة في نوفمبر ٢٠١٠ وفي البيان الخاص بالقدس، تم توجيه الدعوة إلى اليونسكو لتنفيذ الاتفاقيات الدولية المعنية بالمحافظة على التراث الثقافي والحضاري في الأراضي المحتلة، واتفاقية التراث المعرض للخطر لعام ١٩٧٢، واتفاقية حماية التراث غير المادي لعام ٢٠٠٣، واتفاقية تعزيز وتنوع أشكال التميز الثقافي لعام ٢٠٠٥. فضلا عن تنفيذ القرارات الخمسة الأخيرة الصادرة في أكتوبر ٢٠١٠ عن الدورة (١٨٥) لليونسكو سالفة الذكر. كما عبّر وزراء الثقافة والإعلام العرب عن قلقهم العميق إزاء الإجراءات الإسرائيلية الهادفة إلى تهويد القدس.

على أن مثل هذا الاجتماع وأمثاله وما يصدر عنها من إعلانات تبدو كما لو كانت اجتماعات سياسية تسعى إلى توجيه رسالة سياسية إلى الطرف الآخر، دون أن تكون هناك آليات فعالة تعمل على أرض الواقع يخرج بها المجتمعون إعلاميًا

وثقافيًا وتربويًا؛ فالقدس لا تواجه تهجيرًا وهدمًا وتغييرًا لمعالمها المادية فحسب، بل إنها تواجه طمسًا وتغييرًا لمعالمها التاريخية والثقافية والحضارية كذلك. ومن ثم فإنها تحتاج إلى خطاب إعلامي عربي إسلامي له استراتيجية هادفة في ذلك الشأن تسعى إلى الوصول إلى العالم، كما تحتاج إلى مؤسسات تربوية وثقافية عربية بالتعاون مع الفلسطينيين تعمل على أرض فلسطين ذاتها.

٢- حوار الحضارات:

قامت فكرة الحوار بين الحضارات على إمكانية خلق تعاون وتكامل ثقافي عالمي بين الثقافات المختلفة على أساس التركيز على القيم الانسانية المشتركة بينها لمجابهة ما يُعرف بصدام الحضارات وأنصاره الذين يؤججونه. وتماشيًا مع فكرة الحوار هذه أخذت المؤسسات الثقافية العالمية والإقليمية الدعوة مأخذ الجد واعتبرتها عنصرًا من عناصر نشاطها العالمي والإقليمي، بل المحلي كذلك. وقد تجلى ذلك في الإعلان العالمي لليونسكو لتنوع الثقافات ٢٠٠١، والاتفاقية العالمية لحماية ذلك التنوع، والمندوبية السامية لتحالف الحضارات المنبثقة عن الأمم المتحدة عام ٢٠٠٥. ويندرج تحت هذه المظلة جملة تفاعلات أخرى ذات صلة، مثل حوار الأديان باعتباره مدخلا من مداخل حوار الحضارات.

ولعل هذا الموضوع، الذي أصبح يحتل مكانة خاصة من اهتمام الدوائر الثقافية والسياسية -كذلك- عالميًا وإقليميًا، قد وجد طريقه إلى أجندة اهتمامات منظمة اليونسكو التي ترتبط بالمندوبية السامية لتحالف الحضارات ببروتوكول تفاهم يجدَّد كل عامين. ومع ظهور تحديات كثيرة وقضايا لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع حوار الحضارات هذا، كالعولمة وتأثيراتها المختلفة، وثورة الإعلام ووسائط الاتصال الحديثة، وما شهده المجتمع الدولي من تغيرات جسيمة لاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ التي وجد فيها أنصار الصدام وأعداء حضارات وديانات معينة كالإسلام مرتعًا خصبًا للترويج لكراهية الإسلام باعتباره العدو الجديد الذي ينبغي تكتيل الجهود من أجل محاربته، وبحيث برز على سطح الأحداث ما أضحى يعرف بظاهرة الإسلاموفوبيا، وهو ما وضع على كاهل المنظمة عبئًا كبيرًا لمجابهة ذلك ثقافيًا ولتصحيح هذه الأوضاع المختلة. ومن ثم فقد أطلقت المنظمة مبادرة بشأن السنة الدولية للتقارب بين الثقافات في فبراير ٢٠١٠. وقد جاءت الأفكار والأوراق المعبرة عن وجهة نظر المنظمة خلال المنتدي الثالث لتحالف الحضارات في مايو ٢٠١٠ في ريو دي جانيرو في البرازيل، بحضور عدد من المسئولين السياسيين ومديرة المنظمة وممثلي الشركات ومؤسسات المجتمع المدني، تحمل أسئلة ومناقشات حول كيفية التعامل مع التحديات الجديدة (العولمة - الهجرة الدولية المتزايدة - الأزمات المالية) وللبحث عن سبل مختلفة لتحسين العلاقة بين الثقافات للتصدي لأنصار مبدأ حتمية التصادم. ومن الملاحظ أن أوراق اليونسكو التي عُرضت في الاجتماع الوزاري لمجموعة أصدقاء تحالف الحضارات قد ركزت على دور القيم المشتركة في بناء السلام، ودور العولمة أيضًا في التقارب.. غير أنها لم تسفر عن أفكار وخطط واضحة ودقيقة لبيان كيفية تفعيل دور هذه القيم المشتركة والعولمة في بناء جسور التقارب والتحالف، سيما وأن هناك اجتهادات كثيرة تنظر إلى العولمة باعتبارها مدخلا من مداخل دول الشمال الغني لاستغلال دول الجنوب الفقير. ولم تتطرق بحال إلى البحث في إمكانية أن تكون الديانات السماوية كالإسلام فيها من القيم الإنسانية ما يمكن الاستعانة به والبناء عليه في تفعيل عملية التقارب المأمول.

وعلى المنوال ذاته، نجد منظمة الإسيسكو في مؤتمر باكو بأذربيجان ٢٠٠٩ وبمشاركة عدد من الوزراء من الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي قد ناقشت التحديات العديدة التي تعترض طريق حوار الحضارات وما يرتبط بهذا من أحداث عالمية ومحلية كالعولمة وغيرها، والبحث عن سبل جديدة تركز على القيم الإنسانية المشتركة لتعزيز الحوار، دون أن تخرج لنا بآليات وخطط فعالة على أرض الواقع للتعامل الإسلامي مع تلك التحديات. غير أنه مما يُحسب للمنظمة في هذا السياق الفعاليات التي قامت بتنظيمها أو المشاركة فيها خارج العالم الإسلامي لتطهير وجه الحضارة الإسلامية من الشوائب التي أُلصقت بها عمدًا، وإيضاح الصورة الحقيقية لها أمام العالم. ومن ذلك على سبيل المثال: مؤتمر قرطبة بإسبانيا في أكتوبر٢٠١٠، والاجتماع العاشر للمجلس الأعلى للتربية والعلوم والثقافة للمسلمين خارج العالم في موسكو يونية ٢٠١٠، ومؤتمر مكانة الإسلام في أوروبا (في بلجيكا) بالتعاون مع مؤسسات علمية وبحثية وجمعيات إسلامية لإدانة ظاهرة الإسلاموفوبيا والظواهر التابعة لها مثل منع الحجاب ومنع بناء المآذن في سويسرا وغيرها، والبحث أيضًا عن سبل لتعزيز الحوار من خلال مناهج التربية والمقررات الدراسية في اجتماع المنظمة مع المنظمة الفرانكفونية في دكار (السنغال) في أكتوبر ٢٠١٠.

وانطلاقًا من ميثاق المنظمة الإسلامية الذى يدعو إلى تقوية الحوار المثمر مع الثقافات الأخرى، أدرجت المنظمة ضمن خططها المستقبلية مجال عمل متكاملا تحت عنوان «الثقافة الإسلامية الفاعلة والمتفاعلة» تم تصوره من خلال أسس الحوار وآلياته ومقاصده. وترتكز تلك الخطط المستقبلية على محورين أساسيين؛ يتضمن الأول منهما كيفية

تنشيط التفاعل بين الثقافات من خلال الدراسات والمنشورات التي -تصدرها المنظمة والمتعلقة بتصحيح الأخطاء الشائعة عن الإسلام والمسلمين الواردة في المنشورات التي تصدر من الغرب، وظاهرة الحوار من وجهة نظر إسلامية، وظاهرة الاستشراق عمومًا. كما شملت تلك الجهود كذلك الموائد المستديرة التي عقدتها المنظمة في أوربا لنشر قيم الإسلام وتقديمه في صورته الصحيحة. أما المحور الثاني فيمتد نحو التبادل الثقافي بين المسلمين أنفسهم؛ حيث خصصت المنظمة أنشطة عديدة للتبادل الثقافي بين المسلمين ولأدب الاختلاف في الإسلام. كما اهتمت كذلك بالتقريب بين المذاهب الإسلامية، وردّ الاعتبار للغات الشعوب الإسلامية عبر نشر معاجم للغات الأفريقية مثل الفلاني والسواحلي وغيرها. ونظمت أيضًا أنشطة أخرى لصالح الأقليات المسلمة في أوروبا، إضافة إلى استراتيجية الاستفادة من الكفاءات المهاجرة خارج العالم الإسلامي. ومن هذا المنظور تعمل الإسيسكو على تنفيذ البرامج المتعلقة بـ«الحوار الثقافي بين المسلمين» و«تعزيز الثقافة الإسلامية للأقليات والجاليات الإسلامية» و«تفعيل تبادل المنتوج الثقافي» و«استراتيجية التعامل مع ظاهرة العقول المهاجرة والاستفادة منها» وذلك في إطار التعاون مع مؤسسات منظمة المؤتمر الإسلامي وغيرها من المؤسسات الإسلامية والمراكز الثقافية للمجموعات الإسلامية.

أما منظمة الألكسو، التي نص دستورها في مادته الأولى على المرتكزات المحورية لها ومنها تشجيع التعاون بين الأمة العربية والأمم الأخرى، فقد جاءت فعالياتها خلال فترة الرصد معبرة عن اهتمام كبير بحوار الحضارات. وعلى اعتبار أنها منظمة عربية تدين الغالبية العظمى من شعوب الدول الأعضاء فيها بالإسلام، فهي معنية بالشأن الثقافي العربي الإسلامي، ولاسيما فيما تواجهه حضارة الإسلام من تحديات في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والتي طالت تداعياتها على أرض الواقع أجزاءً من أراضي الوطن العربي (العراق والسودان واليمن) والدول الإسلامية القريبة منه (أفغانستان وباكستان) في إطار ما سُمي «الحرب على الإرهاب» التي وجدت من يدفعون إلى لصقها بالعروبة والإسلام، وكل ما هو عربي ومسلم.

وقد جاءت الاجتماعات التحضيرية للقمة الثقافية العربية التي عُقدت في الدوحة في أكتوبر ٢٠١٠ بمشاركة ممثلين عن مؤسسات رسمية، وجمعيات أهلية ثقافية، واتحاد الكتاب والأدباء العرب، واتحاد الناشرين العرب، وأعضاء مجامع لغوية عربية، والهيئة العربية للمسرح... جاءت تعبر عن قلق عميق لما تواجهه الثقافة العربية من تحديات، وداعية إلى ضرورة التعاون بين المؤسسات الدينية والمدنية العربية والتوازن بينها لوضع آلية للحوار بين القيادات السياسية والمثقفين لصالح الوطن، وأيضًا تعميق الحوار مع الآخر.

والحق أن القراءة المتفحصة لما جاء بالبيان الختامي لهذه الأعمال التحضيرية تُظهر مثالب عدة توحي بأن المؤتمرين كما لو كانوا غير مدركين أننا ما زلنا في مرحلة لا ترقى إلى مستوى النِدِيَّة مع الآخر، وما يعنيه ذلك من كشف عن عجز إدراكي ومعلوماتي لمستجدات العالم وما يحيط بنا ويحاك لنا ثقافيًا، وعلى الأصعدة غير الثقافية أيضًا، وتعكس اعترافًا بالعجز أمام مجابهة من يريدون النيْل من ثقافة وحضارة الأمة العربية والإسلامية. كما تعكس هذه القراءة أيضًا حقيقة وجود هوة كبيرة بين المؤسسات الدينية والمدنية، وبين القيادات السياسية والمثقفين، توحي بأنه لا يوجد تعاون ووحدة للصف لمجابهة تلك التحديات.

وفي إطار متصل مع موضوع حوار الحضارات، سوف نتناول بالرصد التحليلي قضيتين على قدر كبير من الأهمية هما: قضية حوار الأديان، وقضية ازدراء الأديان، باعتبارهما مدخلين مهمين في التأثير على قضية حوار الحضارات.

٣- حوار الأديان:

ويعد حوار الأديان أحد المداخل المهمة في حوار الحضارات؛ لما للدين من مكانة كبرى في تشكيل الحضارات وتوجيه الخيارات السلوكية المجتمعية.

هذا وقد جاءت التفاعلات العربية الإسلامية في شأن حوار الأديان في مؤتمر الدوحة لحوار الأديان في أكتوبر ٢٠١٠، الذي عُقد بمشاركة مائتين وخمسين شخصًا من تسع وخمسين دولة منهم قادة مسلمون ومسيحيون ويهود، وذلك للبحث في تأثير العقائد الدينية في المشكلات والأزمات التي تواجه العالم -سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم مالية- وسبل التغلب عليها، والبحث عن دور فاعل للدين في تخطي تلك الأزمات وحماية مواقع الحضارة والمؤسسات الدينية والدفاع عن الحقوق والحريات الدينية.

٤- ازدراء الأديان:

وقعت خلال الفترة محل الرصد عدة إساءات للإسلام وللرموز الإسلامية الكبرى، كان من بينها الرسوم المسيئة للرسول والفيلم الهولندي المسيء للإسلام والكتب والتصريحات العديدة في هذا السياق والتي كان آخرها دعوة القس الأمريكي تيري جونز لحرق المصحف الشريف. والحق أن هذه الإساءات كان لها آثار بالغة الخطورة على الاتجاه نحو تعزيز الحوار بين الحضارات، والتي يشكل حوار الأديان أحد أهم مداخله.

وسنتناول في رصدنا هذا قضية ازدراء الأديان في محورين متصلين؛ يتعلق أولهما بتداعيات دعوة القس الأمريكي لحرق المصحف الشريف في ذكري الحادي عشر من سبتمبر، وهي الدعوة التي قوبلت بالاستنكار والاستهجان من جانب الأمم المتحدة، وشخصيات دينية مسيحية كبرى على رأسها بابا الفاتيكان، ومنظمات دولية إقليمية كاليونسكو والإسيسكو والألكسو. غير أنه مما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن رد فعل المنظمات الثقافية العربية والإسلامية لم يتجاوز حد الشجب والإدانة، دون أن يكون هناك استغلال جيد لذلك الأمر إعلاميًا ودعائيًا وعبر نشاط ثقافي مكثف (ندوات ومؤتمرات عالمية) يكشف حقيقة حضارة الإسلام وثقافته وقيمه العظيمة. مكتفية - أي المنظمات الثقافية العربية والإسلامية- بتوجيه النداء للهيئات الدولية من أجل تجريم ازدراء الأديان. وكانت التحركات في هذا الشأن فردية مارستها بعض الدول دون أن تكون مواقف مؤسسية لهذه المنظمات، ومن ذلك على سبيل المثال ما تقدمت به مصر من اقتراح لمشروع قرار بمنع وتحريم ازدراء الأديان، والذي لاقى دعمًا وقبولا من عديد من الدول في اليونسكو وتم إقراره فيها.

أما المحور الآخر فيتعلق بالرسوم المسيئة للرسول (صلى الله عليه وسلم) التي لم تجابَه أيضًا إلا بالشجب والإدانة من قبل المنظمات الثقافية العالمية مثل اليونسكو والتي وصفت ذلك الأمر بأنه يصعِّد التوتر في العلاقات الدولية. فيما اكتفت المنظمات الإسلامية والعربية -مثل الإسيسكو والألكسو- بالتنديد بهذه الرسوم والقول بأنها تتناقض مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يكفل حرية الاعتقاد الديني، وأنها تمثل خرقًا لميثاق الحقوق المدنية والسياسية.

٥- قضايا أخرى محل اهتمام المنظمات الثقافية:

طبقًا لما ورد في ميثاق عمل كل مؤسسة من المؤسسات الثلاث فإنها تركز على مجالات ترتبط بالثقافة ذات أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية، وعلى اعتبار أنها مؤسسات مهتمة بالأساس بالتربية والعلوم والثقافة، وترتبط بمنظمات دولية عالمية وإقليمية ذات توجهات وأهداف مختلفة في نطاق عملها جغرافيًا، وإن كانت تتكامل في غاياتها النهائية. فاليونسكو مرتبطة بالأمم المتحدة، والإسيسكو مرتبطة بمنظمة المؤتمر الإسلامي، والألكسو مرتبطة بجامعة الدول العربية. وليس بين هذه المنظمات من اختلاف إلا في النطاق الجغرافي للعمل، والآليات التي تعمل من خلالها على تنفيذ برامجها. فأعمالها تتكامل في النهاية وتصب في صالح الإنسانية جمعاء. ونتناول بالرصد هنا بعضًا مما يشغل بال الأمة الإسلامية من هموم وقضايا من خلال التفاعلات داخل أروقة هذه المؤسسات.

- **اللغة العربية:**

اعتُمِدَت اللغة العربية لغة عاملة على مستوى المؤسسات الدولية ذات الطابع السياسي في الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٦٨، وفي مجلس الأمن عام ١٩٨١.

أما على مستوى المؤسسات الثقافية فقد سعت المنظمات العربية والإسلامية إلى تعزيز استخدام اللغة العربية داخل أروقة وفاعليات منظمة (اليونسكو) من خلال عدد من الفاعليات والبرامج والاتفاقيات، لعل من أهمها: تخصيص الدورة الثامنة لجائزة خادم الحرمين الشريفين وبحضور اليونسكو في مايو ٢٠١٠ لقطاع الترجمة من وإلى العربية لعدد من الكتاب والباحثين والمترجمين من الدول العربية وخارجها. وفي إطار ذلك التعزيز صدر كتاب «الفلسفة مدرسة للحرية» باللغة العربية بدعم من برنامج الأمير سلطان بن عبد العزيز ودعم المملكة لبرنامج تعزيز اللغة العربية داخل المنظمة بـ٥٥ مليون دولار. هذا وقد أُطلق موقع «جديدة» للمندوبية الدائمة للجماهيرية الليبية لدى اليونسكو في سبتمبر ٢٠١٠ باللغة العربية، وخصصت الجماهيرية مبلغ مليون دولار لدعم استخدام اللغة العربية داخل المنظمة.

وليس ثمة شك في أن دعم استخدام اللغة العربية في فاعليات المنظمة قد أصبح مطلبًا ملحًا، خاصة أن هناك صعوبة كبيرة تواجه مستخدمي اللغة العربية في الحصول على المعلومات الخاصة بنشاطات وجوائز المنظمة المعلن عنها وشروطها وغير ذلك، مما يفوت الفرصة على كثير من الناطقين باللغة العربية للاشتراك فيها والتفاعل معها.

والحق أن اللغة العربية أصبحت تواجه تحديات جسيمة، منها: التراجع في مواكبة المستجدات العلمية والتقنية التي جاءت بلغات أجنبية أصبحت مهيمنة في مجال الإعلام والمعلومات اللذين يضطلعان بدور فعال في صياغة مجتمع المعرفة. وأصبحت تحتاج إلى: تنشيط حركة التعريب والترجمة، وتحسين مستوى تدريسها وآدابها في مراحل التعليم المختلفة، واستخدامها بشكل مكثف في مجال الاتصالات الحديثة.

وغني عن البيان أن اللغة العربية ذات أهمية كبيرة بالنسبة لكل من منظمة الإسيسكو ومنظمة الألكسو باعتبارها اللغة الأم للأمة العربية والإسلامية، فهي لغة القرآن الكريم. ولذلك فالمنظمتان دائمًا ما تحرصان على تدعيم اللغة العربية داخل بلدانهما من خلال تطوير المناهج الدراسية وتوفير الكتب اللازمة والمعلمين وتدريبهم وما إلى ذلك. وعلى المستوى الدولي تسعى المنظمتان إلى نشر اللغة العربية في الدول غير الناطقة بها سواء أكانت دولا إسلامية أم غير إسلامية بإرسال بعثات معلمين إليهما وإنشاء مراكز لتعليمها فيهما.

حيث أبرمت الألكسو -شراكة مع «مجموعة الطالب» التابعة للشركة الإعلامية الفرنسية Express – L في أكتوبر ٢٠١٠ بمقر المجموعة بباريس. وبموجب هذة الاتفاقية ستشرف الألكسو على جناح «اللغة العربية بلا حدود» في المعرض الدولى للغات في دورته التاسعة والعشرين الذي سوف ينعقد من ٢-٥ فبراير ٢٠١١ بقصر المعارض بباريس حيث كانت اللغة العربية ضيف الشرف باعتبارها واحدة من أبرز اللغات في العالم. وقد تأسس هذا المعرض الدولي الذي يقبل عليه جمهور عريض من الباحثين والمهنيين والإعلاميين عام ١٩٨٢، وتشارك فيه ثلاثون دولة وثمانون لغة.

كذلك أصدرت الألكسو في نوفمبر ٢٠١٠ كتابًا بعنوان «السياسة اللغوية القومية للغة العربية» في نطاق مشروع النهوض باللغة العربية للتوجه نحو مجتمع المعرفة تنفيذًا لقرار القمة المنعقدة في الدوحة مارس ٢٠١٠. ويهدف هذا المشروع إلى: تثبيت الهوية العربية والمحافظة عليها، ومعالجة مسائل التنمية البشرية، ونشر اللغة العربية وترقية استعمالها في المجتمعات والمحافل الإقليمية والدولية. كما يهدف المشروع إلى مواجهة تحديات مجتمع المعرفة.

وتنص المادة الأولى من لائحة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم على أن أحد أهم أولوياتها: رعاية ودعم اللغة العربية والثقافة الإسلامية داخل وخارج الدول العربية. ولقد أنجزت المنظمة العديد من الإصدارات والمعاجم، وقادت حركة تعريب للتعليم العالي من خلال مراكزها المتخصصة وتدريسها لغير الناطقين بها. وشرعت منذ قمة دمشق في وضع برامج وخطط للنهوض بها سواء على مستوى وضع السياسة اللغوية وتطوير مناهج التدريس والارتقاء بالكفاءات من أعضاء هيئة التدريس، أو من خلال إصدار كتب مرجعية ودراسات وبحوث متعلقة بطرق التدريس.

ولعل ما جاء عن الاجتماعات التحضيرية لقمة الدوحة الثقافية أكتوبر ٢٠١٠ في هذا الصدد يوحي لنا بذلك الاهتمام؛ حيث أوصى المجتمعون بتفعيل استخدام اللغة العربية داخل فعاليات الدول العربية، أي تعزيز استخدامها عربيًا أولا، وذلك بأن تكون جميع المؤتمرات الثقافية باللغة العربية، وتفعيل ذلك في الإطار الدستوري والقانوني في كل دولة من خلال: إقرار سياسة لغوية واضحة على المستوى الرسمي والشعبي في قطاعات التعليم والاقتصاد والعلوم والتقنية، وتطوير مناهجها، وإنشاء مراكز نشرها في البلدان الأجنبية. وحتى على المستوى الاقتصادي فقد حث البيان الصادر عن القمة وزراء العمل والتجارة على إبرام العقود باللغة العربية. وعلى المستوى الإعلامي جعل الفصحى هي اللغة الرسمية في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، وأن تكون إجادتها ضمن اختبارات العمل في تلك المجالات. كذلك فقد أوصى البيان الختامي للقمة بأهمية اللغة بوصفها عنصرًا أساسيًا في تطوير الثقافة العربية وضرورة النهوض بها وتطويرها وتحديث طرق تدريسها لمواكبة التطورات الحديثة حتى تصمد أمام اللغات الأخرى.

(*) أستاذ القانون الدولي بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة.

(*) معيد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة.

حوار الحضارات في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية

أ. عمر سمير خلف(*)

مقدمة:

في مطلع الحديث عن قضية حوار الحضارات في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية، وما يدور حول دور هذه المؤسسات في تفعيل أو التقليل من شأن هذه القضية لابد من إثارة مجموعة من التساؤلات، منها: هل للفكر مؤسسات وسياسات؟ وهل قضية حوار الحضارات قضية نظرية وفكرية بحتة أم أن لها تجليات في الواقع؟ وما مدى إلحاح قضية حوار الحضارات على أجندة المؤسسات الثقافية الدولية؟ وإذا كانت ملحة، فهل هي الأجدر بالتناول في هذا التوقيت بالذات؟ وما مدى جدوى وجدية الحوار البيني في العالم الإسلامي؟ كل هذه الأسئلة وغيرها الكثير تطرأ على ذهن الباحثين في كل ما يتعلق بالثقافة والحضارة، لا سيما إذا ما اقترنت بمفهوم الحوار وما له من دلالات ومعانٍ وعلاقات ومجالات.

كما يمكنني أن أسجل ملحوظة مبدئية، وهي أنه ليس هناك مؤسسات ثقافية دولية بالمعنى الدقيق للكلمة، ذلك أن مؤسسات كاليونسكو والإيسيسكو والإليسكو، لها مجالات متعددة بجوار الثقافة، وإن كانت مرتبطة بالثقافات والحضارات إلى حد كبير. ومن ثم فإنني ربما لن أقف كثيرًا عند أداء هذه المؤسسات. وما أركز عليه هنا هو أنشطة المؤسسات الثقافية غير الرسمية؛ حيث إن متابعة أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية تحتاج إلى جهود جبارة لإنجازها؛ لأن ما هو مكتوب عن أنشطتها وواقع هذه الأنشطة هو بين السطور وفي طيات موضوعات متشعبة.

مؤسسات الفكر وسياساته:

ليس غريبًا أن نجد أن من تحدث عن المؤسسية بكثافة في كتاباته الأكاديمية ومقالاته المنشورة في العديد من المجلات والدوريات العلمية الدولية هو ذاته الشخص الذى تحدث عن صدام الحضارات وصراعها.. إنه صموئيل هنتنجتون. والفكرة هنا أنه أطلق الفكرة وراح يذكي نارها ويوقد إوارها في المؤسسات التي عمل بها فيما يسمى بالـ Think Tanks. وهذا أيضًا مجال فريد لتميز السياسة الأمريكية عن غيرها، فهي تُدخل العوامل كافةً في تحليل التغيرات العالمية والتحديات التي يمكن أن تواجهها. كما أنها تعتمد على ربط النظرية بالتطبيق والعلم بالواقع فيما يعرف بسياسة الباب الدوار revolving door والتى تعني اشتغال رجال الفكر بالسلطة وخروجهم منها وعودتهم إليها.. وهكذا.

ولئن كانت فكرة حوار الحضارات ذاتها قد جاءت رد فعل لفكرة صدام الحضارات، فإن فكرة حوار الحضارات وتحالفها -كما طرحها الرئيس الإيراني محمد خاتمي- لم تحظَ باهتمام مؤسسي أو حتى أكاديمي -في نظري- مثل ذلك الذى حظيت به فكرة صدام الحضارات. ذلك أن فكرة حوار الحضارات -وبرغم أنها فرضت نفسها على أجندة الأمم المتحدة واعتُبر عام ٢٠٠١ عام حوار الحضارات- لم تجد لها إطارًا مؤسسيًا يضمن استمراريتها وتحقيق نتائجها المرجوة للجميع؛ ذلك أن فكرة الصدام كانت تتبناها القوة القائدة للنظام الدولي. ومن ثم انخرط الجميع في تبنيها سيرًا حثيثًا في مسار الاستتباع وسياساته التي ارتبطت بالمنع والمنح وكذلك بالهيمنة المعرفية الغربية، سواء في الناحية الأكاديمية والمعرفية أو الواقعية السياسية.

لكن فشل السياسات الأمريكية المتتالي في التعامل مع قضايا الإرهاب والصراعات سواء في الشرق الأوسط أو في إفريقيا، وانقلاب الفوضى الخلاقة إلى فوضى خانقة للهيمنة وسياساتها، وخصوصًا فشل الولايات المتحدة وحلفائها في إغلاق ملفَيْ العراق وأفغانستان من دون إشراك قوى سياسية داخلية وإقليمية ودولية ربما لا تتوافق مع التوجهات الغربية، وكذلك ملفات الدول المارقة أو الدول الساعية لتطوير برامج نووية أو المناوئة لسياسات الولايات المتحدة، بل تزايد حدة الصراع في المجتمع الدولي بوسائل مختلفة خلال العقد الأول من القرن العشرين.. كل ذلك استتبع بالضرورة مراجعات واسعة للسياسات المتبعة من قِبل الجميع سواء الحكومات أو مراكز الأبحاث، أو حتى الفكر والوعي لدى المواطن العادي في كل مكان من العالم، وبرز ما يُعرف بالسياسات العالمية والمواطن العالمي والمجتمع المدني العالمي بقوة في جميع الخطابات الأكاديمية والسياسية.

ولقد كان لهذه المتغيرات وتلك المراجعات تجلياتها في الواقع فبرزت مؤتمرات عدة للحوار وكذلك بعض السياسات المبنية على الحوار والتعاون، وإن كانت ليست كافية وتدور في فلك حسابات المصالح الآنية وفي فلك الحسابات الاقتصادية للمكاسب والخسائر دون النظر بجدية في جدوى الحوار للجميع.

ولئن كان البعض قد أشار إلى تطور فكرة حوار الحضارات سواءً باعتبارها منظورًا بديلا للعلاقات الدولية أو باعتبارها قضية من قضاياها في الواقع أكثر منه في التنظير، وذلك نظرًا للهيمنة المعرفية والمركزية الغربية في التفكير الأكاديمي لدى هؤلاء الباحثين في العلاقات الدولية ومنظِّريها ورؤيتهم للعالم من منظور واحد[1]، فلربما يصلح هذا التحليل للحديث عن التناول الغربي للحوار الحضاري، إلا أنه يمكن القول إن مثل هذا الحوار تطور لدينا في العالم الإسلامي في التنظير أكثر منه في الواقع؛ فالطرح العربي الإسلامي لموضوع حوار الحضارات هو طرح قديم وهو الطرح الأصيل؛ لأنه يبدأ من المصدر الأساسي وهو القرآن والسنة، وهو أساس من الأسس الإسلامية الأولى في التعامل مع الشعوب الأخرى انطلاقًا من الاعتراف بالتعددية الدينية والثقافية[2]. ومع ذلك، لم نرَ مؤسسات رسمية تتبنى هذا الحوار ولم نرَ أقسامًا أو وحدات في وزارات الخارجية لدول العالم الإسلامي مهتمة بهذا الحوار أو معتقدة في جدواه. وإن كان لدينا بعض المراكز البحثية المهتمة بالتنظير لحوار الحضارات، وربما تكون متطورة رغم تواضع إمكانياتها وما تعانيه من تضييق على أنشطتها في هذا الصدد عن مراكز بحثية في دول متقدمة. ومن هنا فمن المهم تأكيد أننا بحاجة إلى نقد الجانب المؤسسي للحوار وما آل إليه، وفي حاجة ماسة إلى «مأسسة» هذا الحوار بشكل فعال بينيًا وعالميًا، والاستفادة من تجارب الآخرين في نقد الذات؛ فلقد قدم «فابيو بتيتو» نقدًا حادًا للجماعة الأكاديمية الغربية لعدم إعطائها حيزًا كافيًا لفكرة حوار الحضارات من الناحية الأكاديمية، ومن هذا المنطلق فإننا يمكننا توجيه النقد لأنفسنا للتقصير في الجانب المؤسسي لهذا الحوار، وإن كان الجانب الأكاديمي يحتاج إلى مزيد من التدعيم والمراجعة والوقوف على أحدث التطورات في الواقع.

والملاحظة المفصلية هنا أن الفكرة التي لا تصل إلي درجة المؤسسية والتنظيم الجيد لحامليها والداعين إليها يُكتب لها الفناء والموت بشكل سريع. أما الأفكار التي تتحول إلى مؤسسات وسياسات، فهي التي تظل مطروحة وبقوة على الساحة وتزداد فعالية يومًا بعد يوم.

جدوى وجدية الحوار البيني في العالم الإسلامي

العالم الإسلامي متسع ومترامي الأطراف وبه من التباينات والاختلافات الكثير والكثير، إلا أن رباط العقيدة الذي يجمع بين أبنائه هو الرباط الأقوى والأقدر على تجميعهم. والحق أن الاختلافات اللغوية والعرقية والمذهبية بين أبناء العالم الإسلامي ووحداته تتطلب حوارًا مستمرًا وممنهجًا، وليس مجموعة مؤتمرات دورية كما تفعل المؤسسات. والحق أن هذا الاختلاف أيضًا هو في جوهره اختلاف تنوُّع لا تضاد.

وفي السنوات القليلة الماضية، وربما طيلة العِقد الأول من القرن الحادى والعشرين، تفشت الدعوات الطائفية والنزعات والنزاعات العرقية والإثنية والدينية في العالم كله، وإن اتضحت بشكل أكبر في العالم الإسلامي وإفريقيا. وليس محض صدفة أن تتزايد هذه النعرات وتلك الصيحات، وليست أيضًا محض مؤامرة. وإن كانت نظريات الفوضى الخلاقة التي وضعها هنري كيسنجر منذ كان وزيرًا للخارجية الأمريكية تتحقق الآن وبكثافة في معظم دول العالم الثالث، وتعيد تركيب الخريطة السياسية للعالم دون أن يكلف ذلك القوة التي تسعى إلى الهيمنة على النظام الدولي الكثير. فنجد أن العراق ولبنان ودول الخليج العربى في معظمها بدأت تتهدد كياناتها من خلال الطائفية سواء العرقية أو الدينية أو المذهبية، والحق أن هذه النبرة لم تتعالَ بهذا المستوى من قبل الاحتلال الأمريكى للعراق. وإذا كانت التنوعات والتباينات موجودة، فإنها لم تكن بهذه الحدة بحيث تتحول إلى صراعات دامية. كذلك فإن ما يتبادله الأكاديميون والصحفيون من مصطلحات من قبيل (الصراع السني الشيعي، الهلال الشيعي،.....إلخ) كلها مصطلحات زائفة ومحملة بما ليس فيها، وهي غريبة على قاموسنا السياسي والثقافي وتحتاج إلى تدقيق وتحقيق.

وقد رأينا في عام ٢٠١٠ كيف أن صراعًا من نوع آخر يشتعل وهو الطائفية بين المسلمين والمسيحيين في العراق، وانتشاره في العديد من الدول العربية والإسلامية، وإن كنت أشكك كثيرا في تكييفه على أنه فتنة طائفية. إلا أن استشراءه استدعى بحثًا وتحليلا معمقًا لنكتشف أن بعض الدول العربية ليست لديها مناهج دينية للمسيحيين ومنها العراق، وكذلك فإن مادة التربية الدينية للمسلمين هي مادة يعتبرها الغالبية العظمى من الطلاب هامشية، إن لم يكونوا يستغربون وجودها أصلا، وهذا تقصير ذاتي وجب أخذه في الاعتبار؛ لأنه يرتبط بالتنشئة الفكرية والعقلية والعلمية والثقافية، التي من شأنها أن تنظم سلوك صاحبها وتحدد خياراته وتؤثر عليه في حاضره ومستقبله.

كما أنه لابد من استنارة الوعي للعلاقة بين السياسي والثقافي التي تتنامى في الإستراتيجية الأمريكية بصفة خاصة والغربية بصفة عامة تجاه العالم العربي والإسلامي في المرحلة الراهنة من تطور النظام الدولي.

حوار الحضارات في المؤسسات الثقافية الدولية خلال عام ٢٠١٠

قد تختلف التسميات حول مسمى واحد، والمتابع لأنشطة اليونسكو والإيسيسكو والإليسكو، يلاحظ تسميات عدة لحوار الحضارات، ما بين «حوار الحضارات» و«حوار الثقافات» و«حوار الأديان» و«تحالف الحضارات» و«تقارب الحضارات» إلى غير ذلك من التسميات التي تحتاج إلى تدقيق وتوضيح ربما ليس هنا محله. فخلال عام ٢٠١٠ عقدت منظمة اليونسكو مؤتمرًا عربيًا أوروبيًا لتقارب الحضارات في السابع والعشرين من شهر يناير، في ظل إعلان المديرة العامة لليونسكو أن عام ٢٠١٠ هو عام التقارب بين الثقافات في قمة دول جنوب شرق أوروبا. وكان الهدف الرئيسي منه: تعزيز الدور الحاسم الذي تؤديه الثقافة في تثبيت التفاهم في المنطقة. ويندرج هذا اللقاء في إطار السنة الدولية للتقارب بين الثقافات لعام ٢٠١٠؛ حيث أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ٢٠١٠ سنة دولية للتقارب بين الثقافات، وأسندت إلى اليونسكو دور الوكالة الرائدة في إعداد الاحتفال بهذه السنة. وقد تمخض عن القمة إعلان اسطنبول ٢٣ يونيو ٢٠١٠. وبرغم ما تعلنه اليونسكو من إعلانات عن التنوع الثقافي[٣]، إلا أن الباحث والمدقق لا يستطيع أن يصدق كل هذه الشعارات؛ فانتخابات اليونسكو ذاتها تشوبها الطائفية الفكرية والتحيز، فأين إذن تحالف الحضارات؟ وأين إذن تنوع الثقافات؟

أما عن الإيسيسكو، فإن المتابع لبيانها الختامي في الاجتماع التنسيقي الثامن لرؤساء وفود الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي المشاركة في الدورة ٣٥ للمؤتمر العام لليونسكو (مقر اليونسكو، باريس، ٨ أكتوبر ٢٠٠٩)[٤] يلاحظ مجموعة من الإشادات والدعوات دون آليات للتفعيل أو استراتيجية للعمل.

وإذا كانت جامعة الدول العربية نفسها تحتاج إلى عمليات إصلاح كبيرة، فإن دور الإليسكو من الأفضل أن يصبح مسكوتًا عنه.

خلاصة القول في هذه المؤسسات الدولية الثلاث أنها تحتاج إلى تفعيل وتشغيل، وتفعيلها لن يكون إلا بنقد الذات والسياسات المتبعة من قِبل الكافة في هذه المؤسسات. وربما يكون أمرًا غير مقبول أن نقول بإبعاد آلياتها عن المصالح الآنية للدول. ولكن دورها الحقيقي لابد أن يكون التنسيق بين مصالح هذه الدول؛ فالعامل الثقافي قد يكون عامل تقريب بين المصالح حال تصحيح الصور النمطية المتبادلة.

كذلك فإن هذه المؤسسات يغلب على أنشطتها الطابع العولمي التفكيكي للمجتمعات؛ حيث تتحدث عن حقوق الطفل أو حقوق المرأة أو ما إلى ذلك وكأنها متضادات أو تعيش كوحدات منعزلة. وبالتالي فإنها تدعم الصراع وليس الحوار لأنها في معظمها دعاوى تفكيكية تجد لها صدى واسعًا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية والإفريقية، خاصة أن النخبة التي تُدعى بالمثقفة عندنا هي نتاج نظم تعليمية تعاني قطيعة تاريخية فتعتبر التاريخ هو تاريخ الاحتلال الأجنبي فقط، وبقية المجتمع تعتبر التاريخ هو التاريخ الإسلامي فقط.

الحوار بين الأزهر والفاتيكان.. والعلاقة بين الخارجي والداخلي

في مطلع عام ٢٠١٠ أطلَّ علينا شيخ الأزهر الجديد الدكتور أحمد الطيب. وقد حاول مرارًا أن يرسي دعائم الحوار البيني داخليًا بالتشديد على أهمية الوحدة الوطنية، وإقليميًا بالسعي نحو حوار بين مختلف مذاهب وعرقيات الأمة، ودوليًا بمحاولات تأكيد وسطية الإسلام ودوره الحضاري.

وعلى مستوى الحوار بين الأزهر والفاتيكان، فإن بالأزهر لجنة للحوار مع الفاتيكان تعقد اجتماعها مرتين سنويًا لاستعراض كل ما يتعلق بالتعاون بين الجانبين. ولكن المعروف عن بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر تعصبه ضد المسلمين، وهو ما يتضح من خلال رؤاه وآرائه المسبقة عن الإسلام والمسلمين، واستخدامه المتكرر لورقة الأقليات المسيحية في الشرق الأوسط. فهناك تصريحات عديدة لبابا الفاتيكان أدان فيها الهجمات على الكنائس في مصر والعراق ونيجيريا، وقال إنها بيّنت الحاجة لتبني إجراءات فعالة لحماية الأقليات الدينية، باعتباره حاميًا لها ومدافعًا عنها. وعلى الرغم من أن مؤسستَيْ الأزهر والفاتيكان تجمعهما الكثير من الأنشطة الحوارية والتعاونية، إلا أن استخدام ورقة الأقليات سبّب الكثير من التوتر في العلاقات بين الجانبين من وقت لآخر. ومن ثم فلا عجب أن يتم تجميد ذلك الحوار من حين لآخر بينهما. وقد دفع ذلك السلوك الأزهر إلى تجميدٍ للحوار مع الفاتيكان[٥] باعتباره تدخلا في الشئون الداخلية المصرية، وشئون العالم الإسلامي.

ويكشف هذا الأمر عن مدى تماهي العلاقة بين الداخلي والخارجي، كما يثير تساؤلات عدة حول مدى تداخل المصالح الاستراتيجية في خطاب حوار الثقافات والحضارات، وبالتالي تساؤلات حول تبني الدول الكبرى موقفًا معينًا من أحداث في دول صغرى وقد لا تتبنى الموقف نفسه إزاء دول أخرى تربطها بها مصالح استراتيجية. والحق أن هذا توظيف للقيمي لخدمة الصالح العام في تلك الدول. وإذا كانت الفكرة صالحة في حد ذاتها، فإنه يرد عليها تساؤلات عدة حول الثابت والمتغير في هذا القيمي، وكذلك أولوية القيمي على غيره، وهل هي بالضرورة متناقضات. ومن هنا فإن أحدًا لا ينكر أن هذه الدول ما زالت تستبطن نموذجًا معرفيًا وضعيًا ماديًا -تم تطعيمه بالقيمي على النحو الذي يخدمه- يحمل أولوية المادي على القيمي في التعامل مع الآخر. ومن هنا فإن علينا كأفراد ودول ومؤسسات في العالم الإسلامي أن نستبطن نموذجنا المعرفي الخاص بنا في كل ميدان وأن ندافع عنه، وأن نسعى إلى ربط المصالح الاستراتيجية للأمة به. وعلى الأزهر أن يستعيد دوره في الداخل والخارج الإقليمي والدولي، من خلال: التبادل الطلابي، والمشاركة الفعالة في المؤسسات الدولية المختلفة. وعلى الدول الإسلامية أن تسخِّر تراثه العريق ووسطيته ومكانته في: تدعيم الحوار العربي الإفريقي والحوار العربي الإيراني، وكذلك الحوارات الإسلامية مع القوى الصاعدة الجديدة كالهند والصين والبرازيل ودول شرق آسيا للتقريب بين وجهات النظر وإعادة ترتيب الأولويات الإسلامية من جديد.

ملاحظات حول الحوار البيني في المؤسسات الثقافية الدولية

المتابع للحوار البيني والحوار الحضاري على المستوى الدولي يمكنه رصد مجموعة من الملاحظات سنوضحها بالأمثلة:

- ففي مجال الحوار البيني على مستوى الأمة الإسلامية نجد تعددًا في محاور ومجالات الحوار. فمثلا هناك الحوار العربي التركي الذي يرعاه المنتدى العربي التركي الذي أقيم في اسطنبول من ٩-١٣/ ٦/ ٢٠١٠، وكذلك المؤتمر العربي التركي الأول للعلوم الاجتماعية. وتدعم الجامعة العربية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات والجمعية العربية التركية للحوار والثقافة ومؤسسات بحثية كثيرة مثل هذه الأنشطة. وهناك أيضًا الحوار العربي الإيراني الذي بدأت تتجدد الدعوات إليه في عام ٢٠١٠ في أكثر من مناسبة. وبالطبع فإن تنوع الحوارات البينية ومستوياتها المختلفة (ثنائية وجماعية) مطلوب، ولكن التنسيق بينها أمر في غاية الأهمية. إلا أن تصارع الأدوار يحول دون أن تؤتي هذه الحوارات أُكلها بالشكل الأمثل.

ويردُ هنا -على سبيل المثال- ما يثار من أقاويل حول مزاحمة تركيا أدوار الدول الأخرى في المنطقة على الرغم من صعوبة العثور على تصريحات رسمية تركية تدعم هذه الفكرة، سواء في كلمة وزير الداخلية في المؤتمر العربي-التركي أو في جل التصريحات الصادرة عن المسئولين الأتراك منذ حرب غزة ٢٠٠٨/٢٠٠٩[٦]. بل يمكن إثبات العكس تمامًا عبر قراءة جوهر دبلوماسية داود أوغلو القائمة على عدم عزل أي فواعل إقليمية مؤثرة في إطار سياسة تعدد البعد، التي تقوم على عدد من الآليات الجديدة في السياسة الخارجية التركية، وأهمها[٧]:

١- صياغة مقاربة متكاملة للسياسة الخارجية بما يعني النظر إليها بوصفها عملية وليس من خلال منعطف زمني قصير.

٢- تطوير سياسة خارجية استباقية تدعمها دبلوماسية متناغمة وحل المشكلات مع جميع جيران تركيا.

٣- تطبيق آلية التواجد على الأرض -خاصة في أوقات الأزمات- سواء في البلقان أو في الشرق الأوسط أو في القوقاز.

٤- الحرص على مشاركة الجميع مع الاحتفاظ بمسافة متساوية مع كل منهم؛ حيث تعمل تركيا على ضم جميع اللاعبين ذوي الصلة، حتى يؤلّفوا ائتلافًا واسعًا لحل المشكلات وتطوير المبادرات.. مع حرص الساسة الأتراك على تحاشي الانضمام إلى أي تحالف إقليمي.

كذلك فإن الأبعاد الثقافية والحضارية في الحوار العربي التركي تتحاضن مع الحقائق الجغرافية والسياسية؛ لما للمنطقة بقواها الإقليمية المختلفة من أهمية استراتيجية جعلت من دولها هدفًا للغزاة على مر العصور وأوجدت تاريخًا مشتركًا بين هذه الشعوب عضّدت منه وحدة العقيدة وإن اختلفت المذاهب. تأسيسًا على ذلك ووفقًا لبعض المحللين الاستراتيجيين[٨]، تعد الشريحة العربية الإيرانية التركية الشرط الأساسي للسيطرة على جغرافية العالم، وهو ما يصنع مشتركًا جيوبوليتيكيًا بين الأطراف الثلاثة يمكن إضافته إلى مشتركات الثقافة والجغرافيا والتاريخ بينها، وصولا إلى درجات أعلى من التنسيق والتعاون الإقليميين، كبداية على الطريق الطويل نحو إعادة اكتشاف سكان المنطقة لمصالحهم المشتركة.

- يمكن أيضًا ملاحظة فعالية الجانب غير الرسمي غير المؤسسي للحوار بشكل أكبر من الجانب المؤسسي للحوار. ويمكن إثبات ذلك من خلال النظر إلى أنشطة المراكز البحثية الداعية للحوار والداعمة له ودورها في إقامة هذه المؤتمرات والمنتديات، وهو دور محوري لكن مأسسته أمر يحتاج إلى دعم كبير ولو معنويًا من الحكومات في الدول الإسلامية.

- كذلك يلاحَظ غياب اللغة المشتركة في الحوار البيني؛ وذلك ربما يُعزى للقطيعة التاريخية بين دول العالم الإسلامي وبعضها البعض التي أوجدها الاحتلال الأجنبي ودعمتها النظم التي ورثته من خلال الاستمرار على طرائق التعليم التي وضعها المحتل الأجنبي.

فالصور النمطية المتبادلة بين العرب والأتراك والإيرانيين، ناهيك عن الصور النمطية بين معظم الدول الإسلامية وبعضها البعض، صور مشوهة وربما تحتاج إلى مجهودات مضنية لتصحيحها؛ ذلك أنها تمر عبر شبكة «فلترة» للقوى المهيمنة على النظام الدولي لتمرير ما يتوافق مع مصالحها.

كذلك فإن الصور النمطية المتبادلة بين المسلمين وغيرهم -سواء داخل الدولة الواحدة أو العالم ككل- هي صورة مشوهة ومشوبة بكثير من التعتيم على الحقائق، في عصر لم يعد التعتيم فيه أمرًا مقبولا أو متوقعًا أن يستمر، وذلك في محاولات منا أفرادًا ودولا لإثبات الذات ونفي الآخر، وهو ما يجعل الحوارات تسير مسار الصراع أو الجدل العقيم من أجل الجدل ليس إلا.

متطلبات الحوار البيني وفقًا لعوامل القصور في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية

أولا- تصحيح الصور المتبادلة بين الدول العربية والإسلامية وبعضها البعض من ناحية وبينها وبين الدول الغربية من ناحية أخرى، وهو ما يتطلب جهدًا مشتركًا متبادلا سواءً على مستوى الشعوب أو على مستوى الحكومات. وذلك من خلال تشجيع دور مراكز الأبحاث ومنظمات المجتمع المدني المحلية والدولية على توضيح الصور المتبادلة على حقيقتها ونقد الزائف منها.. مما يسهم في إيضاح الحقائق، وتوضيح أوجه القصور في رؤية الذات والآخر.

ثانيًا- إيجاد لغة مشتركة بين المشاركين في الحوار البيني على مستوى العالم الإسلامي وذلك بتعزيز دور اللغة العربية لغة للحوار بين الدول والشعوب الإسلامية، مع تفعيل التعلم المتبادل للغات دولنا الإسلامية، ومن خلال تشجيع تعلم اللغات وليس التعلم بها لتفعيل الحوار بين العالم الإسلامي والغرب.

ثالثًا- إعادة النظر في مفهوم المصلحة القومية للدول القُطرية العربية والإسلامية لتحل محلها مفاهيم مصلحة الأمة عند الحوار مع الآخر، بما يضمن تحاضن وتكامل هذه المصالح بدلا من الفهم المغلوط لهذه المفاهيم الذى قد يُحكم بتصارعها وتعارضها من دون دليل، وتوظيف العامل الثقافي في توضيح تلك الرؤى ومناقشتها بمنتهى الصراحة بحثًا عن الحقائق وليس إثباتًا للذات.

رابعًا- تجنب مسألة تصارع الأدوار فيما بين دول العالم الإسلامي وشعوبها؛ فكلنا يسعى لأهداف واحدة وإن اختلفت الوسائل. ويتحقق ذلك من خلال التحديد الدقيق للمفاهيم سواء السياسية أو الثقافية وأبعادهما الاقتصادية، وبما يضمن تكامل الأدوار وتقاسم الخيرات والمنافع الناتجة عن الحوار لا الصراع عليها. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى فكرة رابطة دول الجوار[٩] التي أطلقها الأمين العام لجامعة الدول العربية السيد عمرو موسى في قمة سرت الليبية مارس ٢٠١٠، وهي فكرة متميزة نتمنى أن تصل إلى حيز التطبيق يومًا ما.

خامسًا- من المهم كذلك أن تكون هناك دراسات جدوى لهذا الحوار سواء على المستوى البيني (بين الدول الإسلامية وبعضها) أو المستوى العالمي (بين دول العالم الإسلامي والدول الأخرى). ولا بد من إجادة استخدام ورقة الأقليات العربية والإسلامية في الدول غير الإسلامية في مسألة توضيح الصورة وتصحيحها، وذلك من خلال إيجاد مصادر للتلاقي والعمل المشترك بين مؤسسات العمل الإسلامي في الدول غير الإسلامية وبعضها البعض، وبينها وبين المؤسسات الأخرى العاملة في ميدان الحوار الحضاري والثقافي وفي المجالات الأخرى كلما أمكن.. مع التركيز على تلافي الخلافات المذهبية والعرقية وطرحها جانبًا في الحوار مع الآخر، واعتبارها قضية حوار بيني أصيلة.

سادسًا- المضي قدمًا في المنتديات الحوارية البينية، وإعطاؤها طابعًا غير رسمي بالإضافة إلى طابعها الرسمي، مثل منتدى الحوار العربي-التركي، وإنشاء منتدى حوار عربي-إيراني للتواصل مع فاعل إقليمي قوي لم يعزل دولنا عنه سوى رؤيتها لمصالحها من خلال مرآة غربية وغريبة عنها. وتشجيع التبادل الطلابي بين دول العالم الإسلامي وبعضها البعض وبينها وبين الدول الإفريقية ودول العالم أجمع؛ لأن هؤلاء الطلاب من دول أخرى هم سفراء لنا في دولهم وهم أكثر من يستطيع توصيل الصورة الحقيقية لنا عند دولهم وشعوبهم.

سابعًا- ينبغي أن نفهم أن ليس كل الآخر ضدنا؛ فهناك مفكرون غربيون منصفون، وهناك أناس يسعون إلى معرفة الحقائق واستيضاح الصورة عن الآخر غير الغربي، وهناك الكثير من الكتابات التي تدعو للحوار بجدية، بل إن اللحظة الراهنة لحظة تاريخية في توضيح الصور المتبادلة؛ لأن وسائل التعتيم لم تعد مقبولة لدى الكثيرين؛ ولأنه لا أحد يستطيع أن يصادر على حق الآخرين في الوصول للحقيقة وهم أكثر تقبلا لنقد الذات منا. فها هو ذا روجيه جارودي يقول «إننا بحاجة إلى الآخرين، وأتمنى أن يأتي متعاونون من آسيا وإفريقيا ليكملوا تربيتنا. إننا في عدد كبير من النقاط في الحياة متخلفون»[١٠]. وهناك الكثير من المستشرقين المنصفين، كما أن لدينا في ثقافتنا الشائعة نفيًا للآخر يحتاج إلى إعادة نظر.

خاتمة:

من خلال البحث والتدقيق في أنشطة المؤسسات الثقافية الدولية أمكن ملاحظة أن حوار الحضارات حوار هامشي في أنشطة تلك المؤسسات، وربما يأتي في سياق حوارات اقتصادية وسياسية، كلما استدعت الحاجة لذلك. وإن كنت أؤمن بأن حوار الحضارات مفهوم شامل له أبعاد اقتصادية وسياسية وعسكرية

وأمنية. وربما لا يشاطرني الكثيرون هذه الرؤية، لكنني على قناعة أن هذا المفهوم سيثبت شموله وأجدريته بالتناول في عالم لم نعد نتحدث فيه عن سياسات دولية، بل سياسات عالمية -بما تحمله الكلمة من معانٍ- تتمثل في أن هذا القرن هو قرن حقوق الأفراد بامتياز. بحيث تعاظمت حقوق الأفراد، وبدأنا نتحدث عن تراجع سيادة الدولة لصالح سيادة الفرد، وكذلك الحديث عن العولمة التي بدأت تتحول إلى واقع وسياسات ومؤسسات وتغير في بنى المجتمعات التقليدية بوسائل غير تقليدية، وتحقق نتائج غير متوقعة. كذلك الحديث عن دور التكنولوجيا في تغيير السياقات الاجتماعية وظهور ما يسمى بالمجتمعات الافتراضية وكذلك سحبها للتحكم من الدول الصغرى مع السماح لها بالحكم بحكم الفجوة التكنولوجية بين الشمال والجنوب.

في خضم التطورات السابقة فإن حوارًا بينيًا بين أفراد الأسرة الواحدة وبين الدول والشعوب الإسلامية وبعضها البعض وبينها وبين العالم بشعوبه وأعراقه المختلفة يبدو أمرًا حتميًا يفرض نفسه، وإن لم يتم استيعابه مؤسسيًا، فسوف يُجري بوسائل أخرى قد تقود إلى صراع أو تكامل. ومن هنا فـ«مأسسة» الحوار هي الحل الأمثل. وهذا لا يعني اتباع الحوار باعتباره خيارًا وحيدًا ونفي الصراع، وإنما الحوار لابد أن يكون خيارًا وحيدًا بين أبناء الأمة الواحدة، أما فيما عدا ذلك فهو وسيلة من ضمن وسائل أخرى لإدارة علاقات العالم الإسلامي مع ما يحيط به من قوى ومشكلات وأزمات. لكن أن نصبح أكثر تشتتًا وابتعادًا عن فهم بعضنا البعض في عالم تدعو كل المؤشرات فيه في جوهرها إلى التقارب لتلافي الصراع، فهذا هو الأمر الغريب.

الهوامش:

(*) باحث فى العلوم السياسية.

(1) Michalis S.Michalis and Fabio Petito, " Imperial monologue or civilizational dialogue?" , in Michalis S.Michalis and Fabio Petito (Eds.)," civilizational dialogue and world order" ,pal grave, Macmillan press 2009, ch 1, pp 1-25.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (٢)، خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات، على موقع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة، على الرابط التالي :
http://www.hewaronline.net/Publications/4.htm
(3) http://www.unesco.org/ar/cultural-diversity

(٤) للاطلاع على البيان انظر: www.isesco.org.ma/english/confSpec/.../Communiqué%20finalAr.DOC

(٥) حيث قام الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية بتجميد الحوار مع الفاتيكان رد فعل على التصريحات التي أدلى بها بابا الفاتيكان عن أوضاع المسيحيين في مصر، على خلفية أحداث كنيسة القديسين بالإسكندرية مطلع ٢٠١١، لمزيد من التفاصيل انظر موقع إسلام أون لاين الخميس ٢٠/١/ ٢٠١١ على الرابط التالي: http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2011/01/20/115741.html

(٦) انظر تغطية أمجد جبريل للمؤتمر العربي التركي الأول للعلوم الاجتماعية بعنوان «حوار هادئ في أعقاب المؤتمر العربي-التركي الأول للعلوم الاجتماعية الأكاديميا والسياسة.. علاقة لمشروع نهضوي فعال»، على الرابط التالي:
http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/127485-turkish-arab-academy.html

(٧) بولنت أراس، حقبة أحمد داود أوغلو في السياسة الخارجية التركية، ترجمة: غسان رملاوي، شؤون الأوسط، العدد ١٣٥، ربيع ٢٠١٠، ص ٤٩- ٥١.

(٨) د. مصطفى اللباد، «الأبعاد الجيوبوليتيكية للحوار العربي التركي الإيراني»، في موقع مركز الجزيرة للدراسات، على الرابط التالي: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/DB5675F3-44F1-4EB5-A9C4-C9D258F0980F.htm

(٩) تقوم فكرة رابطة دول الجوار على أن تقوم رابطة اقتصادية وسياسية وثقافية بين دول الجوار للمنطقة العربية ودول الجامعة بشكل مؤسسي. ومن الدول التي كانت مطروحة للدخول في الرابطة: إيران وتركيا وتشاد وربما باكستان وبعض الدول المهمة في العلاقات العربية.

(١٠) روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة الدكتور عادل العوا، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، ط٤، ١٩٩٩، ص ١٠٧.

●●●

اللغة العربية بين الهدر والقهر

أ. أحمد محمد خلف(*)

تُعَدُّ اللغة أحد العناصر الأساسية للهوية ووسيلة الاتصال والتواصل بين أعضاء الجماعة المنتمين لها وتراث هذه الجماعة ومخزونها الثقافي، وبالتالي لا بد لأهلها من الحفاظ عليها والعناية بشأنها. وإذا كانت اللغة العربية قد شرفها الله بأن أنزل بها كتابه الأخير للعالمين، فإنها تضحى لغة شريفة لا يجوز بحال إهمالها أو التهاون بشأنها. ولأنها لغة القرآن الكريم الذى جعله الله -سبحانه وتعالى- رسالة الهداية للعالمين فإن إدراك أسرار هذه الرسالة لا يكون إلا بالتواصل معها عن طريق اللغة التى نزلت بها. وإذا كان علماء الأمة الإسلامية على مَرِّ العصور قد اعتنوا بالقرآن والسنة الشريفة، اللذيْن هما عماد هذه الدعوة ومنطلقها، فإنهم قد قاموا بإيلائهما كل هذا الاهتمام عن طريق اللغة العربية. بل إن العديد من العلوم المتعلقة باللغة قد نشأت فى الأساس خدمة لهذا الكتاب العظيم وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المشرفة. ومن هنا كان سبيل استنهاض هذه الأمة وتلمُّسها طريق النهضة إنما يكون بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم. وهذا العَوْدُ لن يكون إلا من خلال اللغة العربية والاعتناء بها والحفاظ عليها والذَّوْدِ عن تُهَم المتغرِّبين واستهانات الحاقدين على انتمائنا العربي والإسلامي، كي نفهم التوجيهات والإرشادات الإلهية والنبوية، ولكي نستوعب جهود علماء الأمة في خدمة هذا الدين، واعتنائهم بالقرآن والسنة من طريق صحيح، وليس عن طريق الخيالات والتصورات التى تنتج عند إنزال معاني اللغة المتداولة على النصوص المقدسة، فإذ بنا نذهب بعيدًا عن مرامي النص الإلهي والنبوي، مما يتسبَّب في تشويه الطريق المؤدِّي إلى الفهم الصحيح، وإذ بالخرافة تنتشر.. والجهل يتمكَّن.. والتشدد يستفحل، ولا نجد أنفسنا إلا منغلقين على ذواتنا، منهمكين في صراعات لا يستفيد منها إلا الأعداء والشيطان، ولا ننفك ندور في هذه الحلقة المفرغة غير متمكنين من أداء رسالتنا للعالمين، منصرفين بتقصيرنا عن الريادة وحمل لواء التقدم والنهضة وتبصير العالم بمهمة الإنسان فى الكون، بدلا من أن نكون في ذيل الأمم وطوع بنانها.

وليس خافيًا ما تتعرَّض له اللغة العربية من هجمات وما يَعْتَرِضُها من تحديات، من مثل طغيان اللغات الأجنبية عليها في المجالات العلمية والتعليمية، حتى إنها لمْ تعُد اللغة المفضلة (وإنْ وظيفيًا) للدراسة في الجامعات العربية، وصارت الجامعات والمعاهد التعليمية في الوطن العربي «مستوطنات لغوية» بتعبير الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، وذلك سير فى عكس اتجاه سير دول العالم التى تحترم نفسها بتدريس المناهج العلمية والتقنية بلغاتها الأم، وليس بمهرجان اللغات الذي استشرى فى بلادنا، إلى جانب ضعف تدريس اللغة العربية في العديد من البلدان العربية، وجهل أبنائها بأبسط قواعدها، بالإضافة إلى إهمال الإعلام اللغة العربية بل ومشاركته في إضعافها عن طريق استخدام المصطلحات والألفاظ الأجنبية دون داعٍ يُذكر، حتى بدأ استخدام اللهجات الدارجة أو العامية فى مناطقٍ كانت محرَّمة فيها تمامًا مثل نشرات الأخبار وتنويهات القنوات التليفزيونية والإعلانات المكتوبة وفي الكثير من موضوعات الصحف.. وغير ذلك من أمور تجتمع لتؤدِّي في النهاية إلى ضعف اللغة العربية وضعف موقفها وموقف أبنائها الناطقين بها.

إن الدعوة لإحياء العربية من رقادها (لا نقول موتها) لا تعني أن نستبعد ونحن ننظر إلى الأمة الإسلامية شعوبًا أخرى تدين بالإسلام ولا تتحدث العربية كالترك والفرس والماليّ أو حتى المسلمين الأوربيين والأمريكان وغيرهم. كلا.. إننا نتحدث لا عن دين أو عقيدة فقط، بل عن حضارة هي الحضارة الإسلامية، وعن عنصر أصيل ومحوري وثابت في هذه الحضارة هو اللغة العربية، التي يمكن أن نصفها بأنها لغة هذه الحضارة. فالعلاقة الثابتة بين الإسلام والعروبة تفرض علينا منذ البداية أن نؤكِّدَ ذلك الاقتناع بأنه لا عروبة دون إسلام ولا إسلام دون عروبة، كما يقول الدكتور حامد ربيع، وإحياء العربية هو الذي سيساعد هذه الحضارة على أن تضطلع بدورها وأن تؤدي وظيفتها في تعمير الكون.

إن هذه الورقة تستهدف في قراءتها لحال اللغة العربية في المشهد الثقافي للأمة الإسلامية أن تبرز أثر عدم الاهتمام باللغة على قضية الهوية والانتماء، فالحس القومي تأثر كثيرًا، بالسلب، جرَّاء تداعي أوضاع اللغة العربية وإهدارها. وأن تبرز أثر مزاحمة اللغات الأجنبية للغة العربية في معاهدنا التعليمية. كما تلقي الضوء على تراجع الاهتمام باللغة العربية في وسائل الإعلام وسوق العمل وأوساط الشباب والحركات والقوى السياسية، بل في مجال الدعوة الدينية، لا سيما بين أوساط ما يطلق عليهم (الدعاة الجدد).

وتضرب الورقة نموذجًا لعمل مجامع اللغة العربية وتحاول قراءة وتقدير آثارها في المجتمع، فقد قيَّضَ الله -سبحانه وتعالى- لهذه الأمة مجامع لغوية تضطلع بمهمة الحفاظ على اللغة ونشر علومها، وبيان إمكانية مسايرتها للواقع المعاصر وتطوراته العلمية والثقافية، فقامت بهذا الواجب منذ نشأتها قبل عشرات السنين في العديد من الأقطار العربية. بيد أن تطاول السنين على هذه المؤسسات قد تباينت آثاره عليها، إيجابًا وسلبًا، صعودًا وهبوطًا. وبالرغم من قوة هذه المؤسسات فإن الريح العاتية التي واجهتها تركت من الغبار، بل والسخام، على مرِّ الأيام ما نراه ماثلا أمام أعيننا من اهتزاز مكانة اللغة العربية في نفوس العرب، فضلا عن غيرهم، واعوجاج الألسنة في نطقها، والانحراف عنها بغيرها من لغات الغرب في التعليم والإعلام والعمل، حتى وصل إلى ألسنة الصغار والكبار، وفي خطابات المؤسسات العامة والخاصة، إلى غير ذلك من مآسٍ تتصل باللغة، نُعَايِنُها ونُعَانِي آثارها منذ زمن حتى وقتنا الراهن.

فتحاول الورقة بيان دور هذه المجامع من حيث إصداراتها المعجمية واللغوية ومجلاتها الدورية ونشرها للتراث وتنظيمها المسابقات اللغوية والفكرية والأدبية، وجهودها في تيسير اللغة وتواصلها مع المجتمع بمختلف مكوناته عن طريق تواصل المؤسسة وأعضائها مع الإعلام وغيره، واستخدامها الإمكانات المتاحة لها أو تَحَرُّزها عن استخدام كل ما تملك، بالإضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني التي تتعامل مع قضايا اللغة العربية. وستحاول الورقة -بإذن الله- أن ترصد وضع اللغة العربية لدى العرب المهاجرين في الدول غير العربية سواء من ناحية ضياعها بينهم أو اهتمامهم بها في الوقت ذاته.

وتسعى هذه الورقة أيضًا إلى الإشارة إلى بعض التحركات الإيجابية من الشعوب غير العربية تجاه اللغة العربية عن طريق تعلمها والاهتمام بها، وتكوُّن مجتمعات أكاديمية عربية في دول مثل ماليزيا وتركيا وإيران، الأمر الذي ينعكس بالإيجاب على مدى التواصل والتعارف بين هذه الشعوب ومستوى التقارب بينها على مستويات عدَّة اجتماعيًا وثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا، وإن كان هذا التقارب ينبع ويصب غالبًا في المجتمعات غير العربية التي تنتفع بشكل أكبر من التأثير السياسي والثقافي وارتفاع مستوى التبادل التجاري والسياحة العربية في هذه الدول، أما المجتمعات العربية فلها النزر اليسير من هذا التقارب.

كما نُبَيِّنُ مدى الاهتمام العالمي بالتواصل مع الشعوب العربية ومخاطبتها بواسطة اللغة العربية، وهو أمر جدير بالاهتمام؛ حيث تهتم العديد من القوى الدولية والإقليمية بصياغة هذا التواصل عن طريق العربية عبر وسائل الإعلام المختلفة، بل إن إسرائيل بدا أنها تهتم اهتمامًا كبيرًا وممنهجًا حيث يتم تدريس اللغة العربية من المرحلة الابتدائية، الأمر الذي ستكون له عواقب يجب التنبه لها والاستعداد لمواجهتها.

أولا- العرب واللغة العربية:

من الواضح للعيان أن حال اللغة العربية بين أهلها لا يَسُرُّ بأي حال من الأحوال فكما ذُكِرَ في مقدمة هذه الورقة فإن اللغة العربية تقف أمامها العديد من التحديات، مثل طغيان اللغات الأجنبية في مجالات التعليم والعمل، وأنها لم تعد اللغة المفضلة في المؤسسات التعليمية أو التعامل في مجالات العمل الحديثة، وشاع استخدام الألفاظ الأجنبية في الأحاديث اليومية، وفي برامج الإعلام المختلفة، بل وصل الأمر منذ سنوات إلى اعتماد العامية في حلبة السياسة وخطاب رجالها ومؤسساتها، وأيضًا فإن العامية صارت تمثل جزءًا معتبرًا من الخطاب الديني المعاصر. إلى جانب كل ما سبق فإن لدينا مؤسسات حُمِّلَتْ أمانة حفظ اللغة العربية ورعايتها أو حملت هي على عاتقها من تلقاء نفسها قدرًا من هذه المهمة. فالأولى كالمجامع اللغوية، والأخيرة مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بشأن اللغة العربية، فمن المهم التوقف عند أدائها وقراءة نماذج عملها. كما سنُعَرِّجُ على وضع اللغة العربية بين أهلها المهاجرين إلى أقوام لا يتحدثون بها، وذكر وضعها بينهم وبعض الجهود التي يبذلونها من أجل الحفاظ عليها لديهم ولدى أبنائهم.

التعليم:

انتشرت المدارس والجامعات الأجنبية في بلادنا انتشار النار في الهشيم، فلا يكاد يخلو قطر من مدارس أجنبية أو وطنية تدرس موادها التعليمية باللغات المختلفة، وصارت أقطارنا العربية تتباهى بالجامعات الأجنبية التي تنشئ فروعًا لها على أراضيها، وتعلم الطلاب بغير العربية، دون تقدير جيد للعواقب التي تنتج عن هذا المسلك، أو معالجة صريحة وواقعية لآثاره السلبية.

لقد توقفت مليًا عند ما ذكره الأستاذ فاروق جويدة في مقال له تحت عنوان (هل يبقى الخليج عربيًا؟!) ذكر فيه حوارًا دار بينه وبين د.جون مارجوليس -أستاذ الصحافة وعميد كلية (نورث ويسترن) للصحافة والإعلام في مؤسسة قطر التي تضم فروعا لست جامعات أمريكية كبرى- عن تدريس اللغة العربية في أقسام الصحافة والإعلام؟ فأجابه بإجابة ينبغي أن نتوقف أمامها كثيرًا كي نستخلص تلك الرؤية التي تقف خلف هذه المؤسسات؛ حيث دار الحوار على النحو التالي: سأله الأستاذ فاروق جويدة قائلا: ما الموقف بالنسبة لتدريس اللغة العربية في أقسام الصحافة والإعلام؟ فقال: لا توجد برامج لتدريس اللغة العربية لدينا على الإطلاق، إن الدراسة في كل الكليات باللغة الإنجليزية فقط. فقال جويدة: هذا جائز في دراسة الطب والهندسة، ولكن أقسام الصحافة والإعلام يتخرج فيها أشخاص يعملون في أجهزة الإعلام في الدول العربية، واللغة العربية هي أساس المخاطبة والتفاهم والحوار.. قال: هذا جائز في مصر حيث يتحدث ٨٠ مليون مواطن مصري باللغة العربية، ولكن هنا في دول الخليج كل الأجيال الجديدة لا تتحدث اللغة العربية، الجميع يتحدث الإنجليزية، نحن هنا نطبق النموذج الأمريكي في الحياة، وطن واحد متعدِّد الجنسيَّات والعقائد واللغات، والإنجليزية هنا هي المستقبل، وتساءل د. جون: هل تعتقد أن الخليج العربي سيبقى عربيًا..؟ إن أغلبية السكان هنا من الهنود والباكستانيين والإيرانيين والأوربيين ومن جنسيات أخرى عديدة، ولكل جنسية لغتها، ولكن الذي يجمعهم هو اللغة الإنجليزية وليست اللغة العربية، كما أن العمل في المؤسسات الخاصة والعامة يجري باللغة الإنجليزية.. الخليج سيكون في المستقبل نموذجًا يُشبه ما حدث في أمريكا.. ولن يبقى الخليج عربيًا؟

من هذا الحوار الصادم يتبين لنا كيف يكون الإطار الذي تعمل فيه هذه المؤسسات، إنها تعمل على عولمة النموذج الأمريكي، فضلا عن أننا لا يجوز أن ننسى الدور الحضاري للجامعة في الفكر والتاريخ الغربيين، فمفهوم الوحدة الأوربية -مثلا- يستمد مصادره الحقيقية من «جامعة باريس» خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، و«جامعة اللايتران» في روما كانت جامعة حضارية تدافع عن الكاثوليكية السياسية، وإسرائيل حين نشأت كانت مسبوقة قبلها بأربع وعشرين سنة بـ«الجامعة العبرية» في القدس (١٩٢٥م)، ومن الواضح أن من بين الأدوار الحضارية التي تقوم بها جامعات الغرب هو محو الهوية العربية عن طريق التغريب والتدريس باللغة الإنجليزية عبر فروعها في الدول العربية، على أنه من المهم التذكير بالأزهر الشريف باعتباره جامعة إسلامية أدت دورًا حضاريًا بالغ الأهمية حتى الستينيات من القرن الماضي[1].

إلى جانب ما سبق فإنه يجدر بنا التوقف أيضًا عند عدد من الأرقام المخيفة التي يذكرها فاروق جويدة في مقاله سالف الإشارة إليه، ففي دول الخليج الست: السعودية والإمارات والكويت وقطر والبحرين وعمان ١٣ مليون أجنبي يمثلون ٣٧٪ من حجم سكان هذه الدول الذي يبلغ ٣٥ مليون نسمة.. في دولة قطر على سبيل المثال ٨١٪ من العمالة جاءت من آسيا و٥٪ فقط من الدول العربية.. يضاف لذلك أن عدد السكان العرب في دول الخليج أصبح هو الأقلية بينما الأغلبية من العاملين الأجانب.. إن أهالي قطر يمثلون ٣٠٪ من السكان وأهالي الكويت ٤٤٪ من السكان والبحرين ٤٩٪ والإمارات أقل من٢٠٪ من السكان.. وفي دولة الإمارات العربية يبلغ عدد العاملين في أجهزة (الدولة!) ٦٣٠ ألف عامل من بينهم ٢٥٥ ألفًا فقط من المواطنين الإماراتيين..

إن التعليم الأجنبي في ظل هذه الأرقام التي تعبر عن ديموغرافية هذه المنطقة (الخليج) يكتسب بعدًا آخر، إنه يرسخ هذا الخلل الديموغرافي، ويسعى لتغييره، فهذا الوضع يغري بمزيد من الوافدين الأجانب، حيث سيتلقى أبناؤهم تعليمًا متميزًا بلغة عالمية، والوظائف مضمونة إن في القطاع الخاص أو في أجهزة الدولة كما هو الحال في الإمارات. دعك الآن من أن الجمهور صار يفضل التعليم الأجنبي وتشيع في ثنايا أحاديثه مصطلحات أجنبية، ذلك أن المغلوب مولع دائمًا بالاقتداء بالغالب كما يقول ابن خلدون، لكن واجب النخبة التي تقوم بالتدريس والمسؤولين في الدوائر الحكومية المختصين بوضع إستراتيجية التعليم في بلادهم أن يراعوا هذه القضايا، ويتخذوا إزاءها السياسة اللازمة لدرء مخاطر التبعية الثقافية وطغيان اللغات الأجنبية على اللسان العربي.

وليس الأمر في الخليج وحسب، بل إن التعليم في دولة ركنٍ مثل مصر يمثل معضلة حقيقية، حيث لم يعد الأمر مقتصرًا على نخبة تلقن أبناءها تعليمًا أجنبيًا منذ زمن بعيد، بل إن الأمر انتقل إلى قطاعات أخرى من ميسوري الحال؛ حيث صار التعليم الأساسي يشتمل على ما يُسمَّى بالمدارس التجريبية التي تمثل النسخة الحكومية المُشَوَّهة لمدارس اللغات الأجنبية. وإذا انتقلنا للجامعة سنجد انتشار أقسام اللغات الأجنبية في

كليات الحقوق والتجارة والاقتصاد والعلوم السياسية وغيرها، ويتم الالتحاق فيها برسوم مادية أغلى من الأقسام التي يتم التدريس فيها بالعربية، وبالتالي تصبح ذات ميزة أرفع، تزيد من رغبة الطلاب في الالتحاق بها، وتتسبب في الوقت ذاته في ازدراء الدراسة باللغة العربية، وهو ما يؤدي مع تراكم الوقت إلى ازدراء للغة العربية ذاتها مع إكبار واعتزاز باللغات الأجنبية التي توفر فرصة العمل ومصدر الكسب.

إن المدارس الأجنبية[٢] في بلادنا صارت بوابة للخروج من المجتمع، بدلا من أن تكون عاملا من عوامل نهضته وتقدمه بجلب خبرات ونظم ومناهج أكثر تقدمًا. إن هذه المدارس والجامعات الأجنبية تتسابق فيما بينها لكي تهيئ الطلاب للهجرة[٣]. إن الاهتمام باللغة العربية ينبغي أن يتوازى مع، ويتضمن أيضًا منظورًا حضاريًا يحافظ على العقول العربية التي يهاجر منها ضعف العقول الهندية والصينية التي هجرت أوطانها مجتمعة، كما يذكر أنطوان زحلان[٤].

وفي المقابل فإن حال اللغة العربية في التعليم الحكومي لا يسر، وإتقان اللغة العربية لدى الطلاب أمر شاق عسير لا يكاد يوجد إلا نادرًا، يمكننا أن نستثني النظام التعليمي السوري من هذا الأمر إلى حد كبير. فإجمالا لا يعد الاهتمام بمستوى تعليم اللغة العربية في المدارس والجامعات من أولويات النظام التعليمي بحال، ويندر أن تجد معلمًا يتحدث الفصحى في أدائه واجبه التعليمي، حتى أساتذة ومدرسي اللغة العربية، وصار الدارسون يجدون صعوبة في فهم من يفعل ذلك من الأساتذة والمدرسين، وهو الأمر الذي انعكس بالسلب على الحس القومي والانتماء الوطني في مجالات الحياة كافة كما سنرى فيما يلي عند الحديث عن العمل والإعلام والسياسة وغيرها.

الإعلام:

أما الإعلام فحدِّثْ ولا حرج، فقد صار نتيجة طبيعية لإهمال اللغة العربية في مجال الإعلام، أن ينحدر مستوى الخطاب الإعلامي، ليس على مستوى استخدام العامية فحسب، بل وصل الأمر إلى حدِّ الشتائم بأقذع الألفاظ بين المتحاورين أو المتصارعين، ولا شك في أن تردِّي مستوى الحوار إنما يعود إلى إهمال اللغة العربية. إن الالتزام بقواعد اللغة والاهتمام بها قيدٌ في حدِّ ذاته على المتكلم؛ لينتخب كل كلمة يتفوَّه بها، ويُجري عملية عقلية يراعي فيها آثار كلامه، أما إطْلاق العنان ليتحدَّث المرء بالعامية فذلك يساعده في حالتي الانفعال والانبساط على حدٍّ سواء إلى الانزلاق نحو التفوه بألفاظ خارجة أو خادشة للحياء إن كان ممن يعتاد مثلها في حديثه الدارج.

إن نظرة خاطفة على أشهر البرامج التليفزيونية أو إنصاتًا سريعًا للبرامج الإذاعية أو تصفحًا متعجِّلا للصحف والمجلات السيارة أو للمواقع الإلكترونية على شبكة الإنترنت، سيكشف بوضوح وبما لا يدع مجالا للشك، مدى ما وصلنا إليه من تراجع في الحفاظ على اللغة العربية واحترامها، فالمستوى الركيك الذي يتحدث به المذيعون ومقدمو البرامج صار مخجلا، ومحاولتهم الحديث بالفصحى في بعض الأحيان، تثير الخجل أكثر من إثارتها للتشجيع والإطراء، والأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية في عناوين الصحف فضلا عن متون أخبارها ومقالاتها، فضيحة على كل المستويات. وتخطى بعض الصحف والمجلات مسألة الكتابة بالعامية، إلى إدخال الإنجليزية في الكتابة الصحفية بها على سبيل التحديث وركوب الموجة الشبابية!! بل إن بعض المجلات تكتب الآن العربية بحروف لاتينية (فرانكواراب)!! إن مؤشر اللغة المتراجع إلى أقصى درجاته صار ينبئ بحق عن حالنا المتردي، فكما يقول ابن حزم فإن (اعوجاج اللسان علامة على اعوجاج الحال).

الأمر المؤسف أيضًا أن هذا الاستخدام المفرط في العامية يمثل اتجاهًا يكاد يكون عامًا وغالبًا لدى قطاعات كبيرة من الشباب الذين ستقوم على أكتافهم هذه الوسائل الإعلامية، مما يجعلنا نتنبأ بمستقبل أكثر ظلامًا للغة في وسائل الإعلام بخاصة وفي تواصل المجتمع بعامة، ما لم تقم بين هذه القطاعات من الشباب صحوة تدفع إلى تغيير هذا الاتجاه بينهم، والله قادر عليم.

العمل والصناعة:

صار سوق العمل الآن غاصًا بالمؤسسات التي طلَّقت العربية ورمتها خلف ظهورها، وأصبحت تشترط للعمل إجادة اللغات الأجنبية، دون حاجة ملحة سوى استيفاء (المتطلبات الاجتماعية للشركات!!) إن صحَّ التعبير، وصار على المتقدمين للعمل أن يملئوا استمارات تقديم باللغة الإنجليزية أو غيرها، فضلا عن تعامل الكثير من الشركات الآن باللغة الإنجليزية ابتداءً في تواصلها مع العملاء، لاسيما شركات الاتصالات والبنوك والخدمات المختلفة، دون انتظار لتبيُّن لغة العميل التي يتعامل بها، مع أن القاعدة التي ينبغي أن تتعامل هذه الشركات على أساسها هي التعامل مع عملائها باللغة الأم لها ابتداءً، وأضحت مخاطبات هذه الشركات بغير العربية، ومواقع كثير منها على شبكة الإنترنت بالإنجليزية غالبًا، الأمر الذي يثير التساؤل حول استهدافها للجمهور المستفيد حقيقة من نشاطات هذه الشركات، التي تتعامل مع قطاعات كبيرة من الجمهور العربي.

وفي مجال الصناعة أيضًا باتت المؤسسات والهيئات الصناعية تسمي منتجاتها بأسماء أجنبية تكون في غالب الأحيان أسماء محايدة لا علاقة لها بالمنتج، أو لها علاقة من بعيد أو حتى من قريب، فليست صلة الاسم بالمنتج هي القضية، بل القضية تتعلق باستخدام غير اللغة العربية في التعامل مع العرب.

إن الأمر يكون مفهومًا حين تهتم هذه الشركات بجمهورها الأجنبي، وهو أمر يمكن أن يكون محمودًا إن كان على هذا النحو. أما حين يكون على نحو ما نراه من مخاطبة الجمهور العربي، بغض النظر عن إدراكه للمحتوى المقدم عبر هذا التعامل أو التخاطب من عدمه، فإنه أمر يجب أن يكون محل استهجان النخبة والعامة على حدٍّ سواء، لكنه ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب.

السياسة:

لم يكن مناسبًا أن تتخلف السياسة والحال كذلك عن ركب إهانة اللغة العربية، فلقد صارت العديد من المؤتمرات السياسية تعقد في الدول العربية بمشاركة وربما برعاية حكومية وتناقش قضايا مختلفة، عالمية أو محلية لها صبغة العالمية أو ليست لها هذه الصبغة أو غير ذلك، ولا تكون العربية لغتها الرئيسية، وتجد لافتات بغير العربية للتعريف بالمؤتمر تملأ أروقته وخلف منصته الرئيسية، وبطاقات التعريف بالحاضرين وأوراق المؤتمر والتسجيل، كل هذا بغير العربية. وعلى الرغم من إمكانية تحدث المسؤولين السياسيين بالعربية في المحافل واللقاءات الدولية فإن العديد من المسؤولين العرب يأبى إلا أن يتحدث بغير لغته الأم، وأحيانًا يفعلون ذلك في بلدهم، في الوقت الذي نرى فيه الكثير من السياسيين الغربيين والشرقيين يتمسكون بالحديث بلغاتهم الأصلية.

ومسايرة للتقاليع السائدة بشأن استخدام العامية، انبرت القوى السياسية في استخدامها في شعاراتها وحملاتها. وإذا اقتصرنا على النموذج المصري لظروف تتعلق بحجم هذه الورقة، ولما نراه من كفاية دلالته في هذا السياق، سنجد ذخيرة كافية لقتل اللغة العربية مرات تلو مرات.

فقد فاجأ الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم (سابقًا) في مصر، الجمهور في عام ٢٠٠٧ بشعار مؤتمره العام الذي جاءت صياغته (مصر بتتقدم بينا)، وكان هذا الشعار مقدمة لسلسلة من الاستخدامات السياسية للعامية، فقد حمل الشعار الانتخابي للحزب في انتخابات مجلس الشعب المصري ٢٠١٠ جملة (علشان تطمن على مستقبل ولادك)، العجيب فيما يخص شعارات الحزب الوطني أنه بعد أن استخدم الشعار الأول عاد لاستخدام الفصحى فلم يفهم القوم مراده من الشعار، حيث كان شعار مؤتمر ٢٠٠٩ (من أجلك أنت) فكانت كلمة (أنت) ملغزة إلى حد بعيد، هل يقصد بها المواطن، أم يقصد بها عضو الحزب الوطني، أم يقصد بها نجل الرئيس الذي كانت تظن العديد من القوى السياسية تطلعه وسعيه لاعتلاء عرش مصر؟

وتكرر الأمر مع القوى السياسية المعارضة، فحزب الوفد في حملته الإعلانية الخاصة بالمشاركة السياسية وانتخابات مجلس الشعب ٢٠١٠ لجأ إلى جملة من الاستخدامات للعامية، ففي أحد الإعلانات على شبكة الإنترنت تمت الصياغة على النحو التالي: (لما تبقى بتشتكي من المشاكل الاقتصادية ومستوى التعليم... ومفكرتش ولا مرة تنضم لحزب سياسي وتشارك بطريقة إيجابية علشان تغيُّر وتحل المشاكل دي، بداية الحل بيبتدي بإنك تقوي أحزاب تانية علشان تخدمك بجد، وساعتها هيبقى عندك اختيارات كتيرة وبتحقق التغيير بجد، عايز تغير.. انضم للوفد)، وفي آخر: (من غير أحزاب قوية مفيش حاجة هتتغيَّر، ومش كفاية حزب واحد يردد في إنجازات). لقد حاولت أن أراعي قواعد الإملاء قدر الإمكان، لأن هذه النصوص كانت مكتوبة بمصاحبة الصوت الذي ينطق بها، وكانت مليئة بالأخطاء.

بل إن الإخوان المسلمين الذين يحمل خطابهم السياسي والدعوي حفاظًا على الأنماط الخاصة باستخدام الفصحى والتشديد على أهمية اللغة العربية، تسلل إليهم هذا الداء، فالشباب في الجامعات يقومون بحملات سياسية ودعوية تخلط بين الفصحى والعامية، وفي الانتخابات التشريعية ٢٠١٠ دشن طلاب الإخوان في الجامعات المصرية حملة (صوتك واصل) لتشجيع الطلاب على التصويت في الانتخابات، وكان من بين رسائل الحملة: (بص يا سيدى يوم الأحد[٥] حاسم فى تاريخ مصر فرصة مش هتتكرر)، و(بإيدك تعمل كتير) و(بإيجابيتك هتفرق كتير) و(ارصد.. هنبذل كل جهد عشان نفضح كل مزور بكاميرا أو موبايل أو كلمة حق)[٦]، و(سكتناله دخل بحماره.. وهنسكت لامتى!!) وغيرها. ولا يقتصر الأمر على الشباب فقط، بل قام بعض نواب الإخوان في مجلس الشعب بتعليق لافتات خدمية مكتوبة بالعامية، مثل تلك التي تخاطب طلبة الثانوية العامة!! جاء فيها: (لو عايز تعرف النتيجة بمجرد ما تنزل على النت (وحدّ) يساعدك في (ملء) رغبات التنسيق كل ده في مكتب الأستاذ (..) عضو مجلس الشعب) وهنا نلحظ بجانب اللغة المتدنية والصياغة الركيكة، الإملاءَ السخيف، وقد تركته على حاله حتى أثبت إلى أي مدى وصل الإهمال للغة العربية حتى من قِبَل فصيل سياسي يرفع شعارات ويطرح برامج يُفترض أن مضمونها يشتمل ضمن ما يشتمل الحفاظ على اللغة العربية.

إلى جانب هذه القوى السياسية البارزة، فإن الحركات السياسية المعارضة الجديدة التي تتميز بحضور كبير من الشباب لم تسلم من هذه الآفة مثل حركات كفاية و٦ أبريل وغيرها، حتى في أسماء هذه الحركات أحيانًا، مثل حركة (مايحكمشي) وهو مصطلح ذو دلالة مبتذلة في الوعي المصري، على أن الناظر في حال السياسة العربية يوقن من سوء أحوالها وتَرَدِّي أوضاعها، الأمر الذي يثبت صحة مقولة ابن حزم (اعوجاج اللسان علامة على اعوجاج الحال).

المجتمع المدني:

لا تُمَثَّل اللغة العربية للعديد من مؤسسات المجتمع المدني في عالمنا العربي شيئًا ذا بال، والاطلاع على دعاية هذه المؤسسات ومستنداتها يُبَيِّنُ ذلك بوضوح شديد، على أنه لا يجوز لنا إغفال جهود عدد من المؤسسات التي حملت على عاتقها مهام تتعلق بالحفاظ على اللغة العربية وصيانتها، ولا بد من الإشادة ببعض المبادرات في هذا الصدد، التي تعبر عن نوع من المقاومة.

ففي المغرب حيث تتفشى الفرنسية في الحديث والتواصل، وعلى واجهات المحال التجارية، نشأت الجمعية المغربية لحماية اللغة العربية في ٢٠٠٧/٣/١٧، والتي يرأسها الأستاذ الجامعي موسى الشامي، وهو أستاذ للغة الفرنسية بكلية علوم التربية سابقًا، أسس مع عدد من الأكاديميين واللغويين المغاربة هذه الجمعية لمواجهة الهجمات الشرسة التي تستهدف اللغة العربية، وخاصة من الجهات الفرانكفونية التي تحاول تحقير اللغة العربية[٧]، وتعمل الجمعية المغربية على حماية اللغة العربية وتنظم المؤتمرات والفعاليات المختلفة من أجل هذا الغرض. ومما يلفت الانتباه في المغرب ويستحق الإشادة والتشجيع، أن هناك تيارًا متناميًا يحاول الحفاظ على اللغة العربية في مواجهة الهجوم الفرنسي المستشري هناك، فمن هذه الجهود مبادرة (بلا فرنسية) التي أنشأت مدونة جماعية على شبكة الإنترنت[٨] تهتم بموضوع الاستقلال الثقافي واللغوي بالمغرب وتتابع الأحداث المتعلقة بهذه القضية، وأنتجت فرقة موسيقية أغنية شبابية تدعم فكرة المشروع وتحمل اسمه[٩].

وفي مصر يختص عدد من الجمعيات باللغة العربية، مثل لسان العرب، وحماة اللغة العربية، وغيرهما، لكن من الجدير بالذكر الإشارة إلى ما تقوم به إحدى المؤسسات الخاصة في مصر وهي ساقية عبد المنعم الصاوي، حيث تعمل على تنسيق أنشطة تتعلق بالحفاظ على اللغة العربية، وخصصت عام ٢٠٠٦ عامًا خاصًا باللغة العربية، ولا تزال الأنشطة التي انطلقت خلاله تنظم حتى الآن، فهي تقدم دروسًا مجانية في النحو والصرف والبلاغة، وتنظم مسابقة (لسان عربي)، وتقيم مهرجانًا سنويًا لشعر الفصحى، إلى جانب مسابقات متعددة في الرواية والقصة، فضلا عن العناية والرعاية التي توليها للغة العربية وقواعدها النحوية والإملائية فيما تصدره من مجلات وكتب ودراسات، بل في مطبوعاتها الدعائية أيضًا.

لكن مما يثير الأسى والأسف أن تقوم بعض الهيئات التى تمثل أوجهًا للعمل العربي المشترك مثل اتحاد الأطباء العرب الذي يقوم بنشر بعض الإعلانات ويدشن بعض الحملات الإغاثية فى الصحف باللهجات العامية. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكّر بأهمية الدور والجهد الذي تقوم به كليات ومعاهد اللغة العربية ودار العلوم من إقامة دورات في علوم اللغة العربية خارج إطار الدراسة ومقرراتها والدارسين بها، فهي جهود بالغة الأهمية نرجو لها المزيد من التقدم والتطور وسعة التأثير والانتشار.

الدعوة الدينية:

بدعاوى متعددة مثل سهولة التواصل ومخاطبة الناس على قدر عقولهم وغيرها، تسللت العامية بغزارة إلى مجال الدعوة الدينية، وإن كانت العامية قد تسللت إلى الدعوة الدينية المسيحية منذ زمن بعيد. وفي الخطابة الإسلامية أيضًا، فإن الجديد هو التواصل بين الدعاة ومريديهم عن طريق الكتابة بالعامية عبر مواقعهم الإلكترونية أو مواقع التواصل الاجتماعي مثل Facebook وTwitter، وحتى الكتيبات الدعوية والإعلانات العامة. وبتتبع الخطاب الدعوي الإسلامي لمن يطلق عليهم (الدعاة الجدد) لا يلحظ المرء سعيهم نحو التواصل مع شريحة أكبر من الجمهور وتوصيل الرسالة بسهولة إلى عقولهم وقلوبهم فقط، وهو أمر لا نشكك فيه، بل يلحظ أيضًا ضعف حصيلتهم اللغوية وهم يكادون ينطقون نصوصًا مقدسة باللهجات الدارجة.

وفي الخطابة العامة في المساجد ودروس الوعظ بها، نجد من ركاكة اللغة ما ينفر السامعين، ويقلب معاني الكلام، ويُغيِّر من مقصد الإرشاد السماوي، فضلا عن ضعفٍ بل وسوءِ المحتوى في كثير من الأحيان، وليس ذلك إلا بسبب الخواء الفكري لدى الداعية وضعف ثقافته العامة وإدراكه للواقع ومرامي النص الإلهي، والمرجع الرئيسي في ذلك كله هو ضعف إلمام الداعية بلغته العربية التي هي وعاء للفكر الذي يقدمه للجمهور، فإذا لم يكن متمكنًا منها، فكيف يدرك مقصود النص الإلهي على الوجه الصحيح، أو أن يغوص في بطون كتب التراث يتواصل من خلالها مع خبر السماء، أو أن يصوغ خطابه بأسلوب أدبي رفيع يضيف إلى ما يقدمه من علم وحكمة جمالا وطلاوة يأسر بها الألباب ويأخذ القلوب ويثير الإعجاب؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن يتحدث الناس عن ضعف تأثير المسجد في المجتمع وخطاب الدعاة في النفوس، وحجر الزاوية في الموضوع هو اللغة العربية، فهي الركن الركين.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة[*]:

نعرض في هذا الجزء لما يمكن أن نعتبره تحقيقًا عن مجمع اللغة العربية في القاهرة الذي تأسس في ١٤ من شعبان ١٣٥١هـ الموافق ١٣ من ديسمبر ١٩٣٢م وبدأ العمل فيه في عام ١٩٣٤ في عهد الملك فؤاد، وتوالى على رئاسته عدد من أعلام اللغة والثقافة والفكر في العالم العربي مثل: محمد توفيق رفعت وأحمد لطفي السيد وطه حسين وإبراهيم مدكور وشوقي ضيف ومحمود حافظ، ويعمل المجمع على وضع المعاجم اللغوية وبحث

قضايا اللغة ووضع المصطلحات العلمية واللغوية وتحقيق التراث العربي والقيام بأنشطة ثقافية. ويضم المجمع عددًا كبيرًا من اللجان مثل: المعجم الكبير، وأصول اللغة، والألفاظ والأساليب، واللهجات والبحوث اللغوية، والأدب، وإحياء التراث العربي، والمعجم الوسيط، وعلم النفس والتربية، والفلسفة والعلوم الاجتماعية، والتاريخ، والجغرافيا، والقانون، والمصطلحات الطبية، والكيمياء والصيدلة، وعلوم الأحياء والزراعة، والاقتصاد، والنفط، والجيولوجيا، والشريعة، والهيدرولوجيا، والرياضيات، والهندسة، والمعالجة الإلكترونية، والفيزيقا، وألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون.

فالمجمع يعمل فى اتجاهين أساسيين هما: الأعمال اللغوية الصرفة مثل المعاجم اللغوية وإحياء التراث وتيسير اللغة. والتعريب وأعمال اللجان العلمية والتي يصدر عنها ما يتعلق بتعريب العلوم والمصطلحات العلمية؛ حيث يتم إعداد المادة من قِبل الباحثين قبل أن تُعرض على اللجان، ثم تُعرض على مجلس المجمع من المقيمين، ثم تعرض على مؤتمر المجمع الذي يضم جميع الأعضاء.

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما مدى انتفاع اللغة العربية من كل هذا الجهد وهذه المأسسة؟ ما مدى استفادة مصر (بوصفها قُطْرًا عربي لديه مجمع للغة العربية) في ناحية الحفاظ على اللغة واعتناء المؤسسات الرسمية ومنظمات المجتمع المدني بها، واقتناع مواطني هذا القُطْر بأهمية الحفاظ على اللغة وإكبارهم وتوقيرهم لها، وأن تكون اللغة همًا عامًا لدى العقل الجمعي في هذا المجتمع وعلى مختلف مستوياته، من المهندس والطبيب والسياسي والعامل والفلاح والموظف فضلا عن المعلم في المدرسة والأستاذ الجامعي في الجامعة، ومن المؤسسات التعليمية والسياسية والإعلامية؟

إن هذا يقتضي البحث بدايةً عن مدى تواصل المجمع مع وسائل الإعلام المختلفة وكذلك البحث عن مدى تواصله مع أجهزة الدولة العامة والخاصة، وأخيرًا البحث عن مدى اهتمام المجمع بإيصال رسالته للمجتمع بأي صورة من الصور سواء توافرت من خلال وسائل الإعلام وأجهزة الدولة ومؤسساتها أو لم تتوافر بالشكل المطلوب.

ونبدأ بالإعلام: فعلى خلاف ما كان سائدًا منذ زمن بعيد، فإن وسائل الإعلام لم تعُد تنشر ما يستقر المجمع عليه من قرارات بشأن المصطلحات المعربة، أو بقواعد الإملاء، أو إصدارات المجمع الحديثة أو ما ينشره من كتب التراث. وليس هذا الأمر مقصورًا على وسائل الإعلام من جانبها فقط، إذ إن المجمع أيضًا لا يهتم بهذا الأمر، فلا تجده يرسل إلى هذه الوسائل ما يريد أن ينشرُه، أو يفتح معها قنوات اتصال، بشكل مؤسسي، يستثمرها في نشر قراراته وأعماله، فضلا عن رسالته المتعلقة بالحفاظ على اللغة العربية وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون. الغريب في الأمر أن عددًا من أعضاء المجمع دائمو التواصل مع الإعلام، لكن بغير الصفة المجمعية، فهذا مفكر إسلامي أو عالم فيزياء أو اقتصادي بارز، لكنك لن تجد صفة (عضو مجمع اللغة العربية) إلا نادرًا وعلى سبيل سرد السِّيَر الذاتية، دون أن تكون ذات شأن يتصل باللقاء الإعلامي الذي لا يتصل في الغالب باللغة العربية وعلومها. وزد على العجب عجبًا أن منهم إعلاميون، تخصصهم الإعلام، ولهم برامج في الإذاعة والتلفاز، وإذا كتب أحدهم مقالا في صحيفة سيارة، ففي مجال تخصصه أو اهتمامه، وبصفته أستاذًا في جامعة كذا أو مسؤولا عن مؤسسة كذا، لكن.. ليس (عضو مجمع اللغة العربية) وموضوع بحثه أو مقاله لا يتصل في الغالب باللغة العربية. أضف إلى ذلك بطبيعة الحال انشغال كثير من الأعضاء عن المجمع وأعماله وقضاياه، وعدم تخصص عدد منهم في اللغة العربية وعلومها، ومع احترامنا الكامل لهم. لكن أن يظل غير المتخصص باللغة العربية خبيرًا للمجمع وأعضائه يشير عليهم في أعمال المجمع، أفضل كثيرًا من أن يكون عضوًا بالمجمع ولا تمثل له هذه العضوية في النهاية غير حِلْيَةٍ يرصع بها سيرته الذاتية.

على أن العلاقة بين المجمع وأجهزة الدولة متميزة بشكل دبلوماسي فقط، فإذا أرسل المجمع إليها يطلب مناقشة قضية أو طرح توصية فإن مسؤولين كبارًا يحضرون ويستمعون ويعدون بالإجابة، ثم لا يتمخض الوعد عن شيء يذكر على أرض الواقع. ومع أن التعديل الجديد الذي أُدْخِل على القانون أعطى للمجمع سلطة تتعلق بالحفاظ على اللغة العربية والتعامل بها، فإن أجهزة الدولة لا تتورع عن أن تكون هي أول من ينتهك هذا القانون، كما أشرنا قبل قليل عن استخدام العامية واللغات الأجنبية في خطابها ومخاطباتها، بل إن البعض يرى، ونحن معه، أن تعديلات القانون التي أقرها البرلمان المصري في عام ٢٠٠٧ إنما كانت نوعًا من المجاملة القانونية للمجمع في عيده الماسي دون أن تعني في الحقيقة رغبة أكيدة في تطبيقها أو حفاظًا على اللغة العربية وصدًا لهجمات اللغات الأجنبية عليها. وهو ما لم يكن أعضاء المجمع في حاجة إلى إدراكه فلم يسعوا لتطبيقه أو السؤال عنه، خاصة في ظل ما يتردد عن الجزاء الذي تلقاه وزير للتموين والتجارة الداخلية في التسعينيات حاول تطبيق القانون الذي يقضي بضرورة أن تكون اللافتات الخاصة بالمحلات والمؤسسات التجارية مكتوبة باللغة العربية وإذا أراد واضعها أن يضيف الإنجليزية إليها فبحجم أقل للخط الذي تُكتب به، فتم إعفاؤه من منصبه وإهداؤه منصبًا آخر على رأس إحدى المؤسسات السياسية الاقتصادية العربية لينعم فيه بترديد هذه الأفكار مع زملائه دون أن يسمعهم أحد.

وإذا أتينا إلى النقطة الخاصة بسعي المجمع للتواصل مع المجتمع لنشر رسالته وتحقيق أهدافه، سنجد -في تقديري- تقصيرًا واضحًا وقصورًا شديدًا. وإذا نظرت إلى موقع مجمع اللغة العربية بالقاهرة الإلكتروني فسترى أنه لا تحكمه رؤية تجعل منه مدخلا حقيقيًا يعبر عن رسالة المجمع وأهدافه، صحيح أنه يبذل فيه جهد مشكور ويحتوي على ثروة علمية كبيرة تتمثَّل في العديد من الكتب المتاح تحميلها من عليه، وحوالي ٩٠٪ من أعداد مجلة المجمع التي ربما تكون قد تجاوزت حين ينشر هذا البحث نحو ١١٧ عددًا، إلا أنه يلاحظ عدم خدمة هذه الثروة العلمية بالعرض الجيد والإشارة اللافتة للنظر التي تسترعي انتباه الزائرين وتدفعهم للاطلاع والنهل منها، كما أن أخبار المجمع وفعالياته التي ينظمها لا تجدها تُنشر عليه إلا لمامًا. والسيئ في الأمر أنها تُحذف ولا تستمر كأرشيف يرجع إليه الباحث أو زائر الموقع ليتعرف على أنشطة المجمع وما يقدمه من جهود وخدمات في سبيل العربية وعلومها، وكأن هناك من يحرص على السرية في القرن الحادي والعشرين، في أمور لا تنتمي إلى عالم الخفايا والأسرار، لكنها العقلية البيروقراطية التي تفشَّت في البلاد، الأمر الذي يستدعي إلى مجال العمل في الشؤون الثقافية بعض المفاهيم الخاصة بعالم السياسة والاقتصاد من مثل الحوكمة أو الرشادة والشفافية، مع الأخذ في الاعتبار تحفظنا على بعض الدلالات السيئة أو المغلوطة التي صارت تقتضيها بعض هذه الكلمات. وحين تواصلت مع بعض القائمين على العمل في هذا الموقع تبين لي أن تصميم الموقع الذي قام به بعض الفنيين في مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار التابع لمجلس الوزراء المصري يقتضي تعديله أو إضافة بعض الخصائص إليه مخاطبات عِدَّة وانتظارًا لموافقات من مسؤولين، في عملية اتصال معقدة يعرفها كل من له قدر ضئيل من الاطلاع على البيروقراطية المصرية، مع أننا في عصر يقال عنه «عصر الحكومة الذكية»، لكن يبدو أن الذكاء تأثر بالبيئة التي نشأ فيها!!

على أن وثيقة حصلت عليها من قسم الندوات بموقع المجمع على الإنترنت الذي وجدت فيه موضوعًا واحدًا، قبل أن يُزال في وقت لاحق، يتضمن محضر اجتماع اللجنة الثقافية بالمجمع، الذى عُقِد يوم الأحد ١١ من يونية سنة ٢٠٠٦م، واستغرق ساعتين، وناقش الاجتماع الموسم الثقافى للعام ٢٠٠٦ / ٢٠٠٧. ومن اقتراحات الاجتماع أن يضم الموسم الثقافي تسع ندوات، وميزانية الموسم فى حدود (ألف جنيه!!) واقترح لموضوع (العربية في التعليم قبل الجامعي) محاضرتين فى فبراير ٢٠٠٧ وفى آخرها، كما اقترح الاهتمام بتعليم اللغة العربية فى التعليم الجامعي وقبل الجامعي والتدقيق اللغوي فى المؤسسات الصحفية. واقترح أيضًا أن يكون للجنة خطة طويلة المدى وأخرى قصيرة المدى، واقترح مقرر اللجنة ثلاثة موضوعات للندوات هي: «اللغة والحوسبة في مجتمع المعرفة» و«اللغة العربية في مواجهة التحديات» و«دور الأدب في الحياة القومية». فالاجتماع الذى استغرق ساعتين اقترح مناقشة ما يُناقش منذ عقود، في حين كان ينبغى على اللجنة أن تتابع ما تقوم به فى هذه القضايا، لا أن تنشئ الحديث عنها من البداية. ولفت نظري في محضر الاجتماع الإشارة إلى ضرورة البدء بقضية تهم الجمهور، فإذا كانت هذه رغبة الأعضاء في التوسع والانتشار للإفادة، فلماذا يكون الأداء الإعلامي والإعلاني للمجمع محدودًا وقاصرًا لهذه الدرجة التي عليها منذ زمن، وأي موسم ثقافي ننتظر إقامته، فضلا عن تقدير نتائجه وآثاره بهذا المبلغ الهزيل المذكور في محضر الاجتماع؟!

والمسابقات التي ينظمها المجمع لم يعُدْ يتقدَّم إليها كثيرون ولم تعُد ذات صيت كما كان عليه الحال حين كان يفوز بها أمثال شوقي ضيف وعائشة عبد الرحمن ونجيب محفوظ وسهير القلماوي ومحمود حسن إسماعيل ومحمد رجب البيومي، والذين أمسى لهم مكان مرموق فيما بعد، حتى مع ارتفاع مقدار الجائزة والذي صار أربعين ألف جنيه (حوالي ٧٠٠٠ دولار)، في فروع إحياء التراث (جائزتان إحداهما ٢٥٠٠٠ جنيه والأخرى ١٥٠٠٠ جنيه) ومثلها في الأدب وتم استحداث جائزة جديدة فى العلوم اللغوية بالمبلغ ذاته، أي أن مجمل الجوائز يبلغ مائة وعشرين ألف جنيه، لكن الأثر المرجوَّ لا نكاد نشعر به.

ومجلة المجمع مجلة متخصصة وليست للعامة أو حتى للمثقفين غير المتخصصين في اللغة وعلومها ولا تباع تقريبًا في الأسواق مثل باقي إصدارات المجمع. وقد اقترحت على أحد كبار المسؤولين بالمجمع فكرة إنشاء مجلة سيارة تشتمل على مقالات مبسطة تختص باللغة العربية وقضاياها فأخبرني أنهم ناقشوا في المجمع بالفعل هذه الفكرة واتخذوا بشأنها (توصية) تُقِرُّهَا، وسيعملون على تنفيذها، لكنه لم يحدد موعدًا، ونرجو أن تصدر في موعد قريب.

كل هذه الملاحظات تكشف لنا عن مدى القصور في الأداء الحركي والإعلامي الخاص بأداء المجمع وأعضائه في سبيل الحفاظ على اللغة العربية وتيسيرها سواء من خلال أجهزة الإعلام أو بالتواصل مع أجهزة الدولة العلمية والتعليمية والإعلامية والسياسية ومؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي ينبئ عن عدم وجود رؤية واضحة تدفع إلى وضع إستراتيجية على مدى زمني بعيد بوسائل تنفيذ واضحة ومحددة ومرنة في الوقت ذاته تعمل على تحقيق أهداف المجمع ورسالته.

على أنه من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلا عند الحوار الذي أجرته صحيفة الأهرام المصرية مع الدكتور محمود حافظ رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة[١٠]، وسنجد في هذا

الحوار تناولا متميزًا ووعيًا صافيًا وإدراكًا واضحًا لقضايا اللغة العربية وأبعادها المختلفة، فرئيس المجمع يرى أن اللغة العربية هي رقم واحد في تكوين الهوية، ويذكر بالأرقام عدد المدارس التي تعلم باللغات الأجنبية فيقول: هناك ٢٥٠ مدرسة من الحضانة إلى التعليم الثانوي لا تدرس اللغة العربية، و١٨ جامعة مصرية التعليم فيها كاملا بالإنجليزية بالمخالفة لقانون الجامعات الصادر عام ١٩٢٥ (الذي ينص على أن يكون التعليم باللغة العربية ويجوز استثناءً التدريس بلغة أجنبية بصفة مؤقتة)، وعشرات الآلاف الذين يتخرجون في هذه الجامعات لا علاقة لهم باللغة العربية، بل انتماؤهم يكون لتلك اللغات وللبلاد صاحبة هذه اللغات، وستكون لهم الحظوة كما يحدث لخريجي الجامعة الأمريكية، فالهُوَّةُ تزيد بين خريجي هذه الجامعات الأجنبية وخريجي الجامعات المصرية، ولا بد من وقفة صارمة لإصلاح التعليم العام والعالي. ويدعو رئيس المجمع إلى تعريب الطب موضحًا أنه قد ثبتَ بالتجربة أن الطلاب يستوعبون الطب بلغتهم أفضل عشرات المرات من تعلمه بالإنجليزية، ويدعو إلى إنشاء منظمة عربية قومية للترجمة، لتعريب أمهات الكتب العلمية في جميع التخصصات. ويستغرب من أن ليبيا نفَّذَتْ قانون منع اللافتات الأجنبية بصرامة، وتدرُّجَتْ فيه العقوبة من الإنذار إلى الغرامة ثم سحب الرخصة فالحبس، تنفيذًا لتوصية مجمع اللغة العربية هناك. ويشير إلى اتجاه سوريا لإصدار قانون مشابه، في حين يتعثر تطبيق قانون موجود في مصر منذ عهد عبد الناصر. وفي الوقت ذاته يفصح رئيس المجمع عن مشكلة المجمع الأبدية بقوله «وأرسلنا توصيات إلى الوزارات المعنية ولكنها لم تجد صدى». ولا ينسى الدكتور محمود حافظ أن يشكر الدكتور فتحي سرور على استجابته لتعديل قانون المجمع، إلا أنه يستدرك قائلا: «وبالرغم من هذا لم يستجبْ أحد لتوصياتنا». وفي حوار الأهرام مع رئيس المجمع يبدو وكأنه لا حيلة للمجمع إزاء ما يحدث في اللغة وأن المدد لا بد أن يأتي من أعلى، ومن رئيس الدولة شخصيًا «وأتمنى على الرئيس مبارك أن يُصدر قرارًا بتعريب التعليم ومنح قرارات مجمع اللغة العربية قوة التنفيذ، لوقف الاعتداء الصارخ على اللغة العربية، لنعيد لها مكانتها».

هكذا تبدو لنا النقطة الرئيسة في أزمة حركة المجمع، تلك التي تعتمد على المنح والهبة من السلطة، وليس بأخذ المساحات وفرض الأمر الواقع في المجال الثقافي والاجتماعي بطرح العديد من الأفكار التي كان من الممكن للمجمع أن يعمل على تنفيذِها ليسهم بها في جهود الحفاظ على اللغة العربية مثل: توسيع شبكة العلاقات مع مؤسسات المجتمع عن طريق عقد الاتفاقيات مع عدد من المؤسسات للحفاظ على اللغة العربية، وتخصيص جائزة على سبيل المثال لأكثر المؤسسات والصحف والقنوات التليفزيونية التزامًا باللغة العربية واستخدامًا لها واهتمامًا بها وبقضاياها، وكذلك نشر إصدارات تتصل بقضايا المجتمع والوطن والأمة مثل تسليط الضوء على قضية المفاهيم والمصطلحات التي يتم التلاعب بها في القضايا التي تتصل بالحقوق العربية، من مثل مصطلحات الاحتلال والاستيطان والاستعمار والإرهاب وغيرها، التي انتشر استخدامها دون أن تعني حقيقة معناها في اللغة العربية، بل صارت تُستخدم استخدامًا يناقض في بعض الأحوال معناها اللغوي الحقيقي. فمثل هذا الاهتمام من قِبَلِ المجمع سيُعَدُّ جُهْدًا مشكورًا يُحْمَدُ على فعله، وكذلك أيضًا تنسيق المجمع العديد من الأنشطة الخاصة باللغة العربية والاحتفاء بها على مدار العام في العديد من الأماكن، تُنظَّم فيها مسابقات للغة العربية تستهدف الشباب والأطفال بمكافآت مادية تؤدِّي إلى تحفيزهم على زيادة اتصالهم باللغة وعلومها وتعرفهم على جهود المجمع في تيسير اللغة وتزيد من حبهم في اللغة العربية.

إن تطبيق مثل هذه الأفكار وغيرها سيسهم في النهاية في تشكيل قاعدة مجتمعية ترتبط بالمجمع ويرتبط بها، وتوسع من نشاط المجمع واهتماماته وتزيد من فاعلية ما يقوم به؛ حيث سيكون أكثر ارتباطًا بالمجتمع وقضاياه وستتحدَّد أولوياته على أساس هذا الارتباط، وتُغَيِّرُ من صورته النمطية التي تتصف بالانعزالية والانطواء، وهي صورة حقيقية على كل حال، وهذه الصورة النمطية هي التي تؤدي -في تقديري- إلى عدم الاستجابة لتوصياته، تلك التي يشكو منها رئيس المجمع وأعضاؤه، فلماذا تستجيب الدولة ومؤسساتها ومسؤولوها لمؤسسة لا يسمع عنها أحد ولا تتفاعل أو تتواصل مع المجتمع وقطاعاته المختلفة، بل لا تهتم أساسًا بهذا الأمر؟ إن عدم استجابة الدولة ومؤسساتها ومسؤوليها[١١] رد فعل طبيعي لهدوء نشاط المجمع وانخفاض صوته وبطء حركته وانكفائه على ذاته، وهو الأمر الذي يجب أن يتغير بمبادرة من المجمع ذاته وأن يدفع إلى قبول المجتمع لهذا الدور[١٢]. فالمجمع يقوم بجهد هائل ومشكور بلا شك، لكن هذا الجهد لا يؤدي غرضه ولا يحقق آمالنا ولا آمال أعضائه، ونحن نطرح في هذا المقام هذه الأفكار سعيًا لأن تذهب جهود المجمع في خدمة اللغة العربية إلى وِجهتها الصحيحة؛ فالعين التي من الخارج قد ترى ما لا يلتفت إليه أهل الدار، هذا إذا أراد المجمع أن يُحقق الأهداف التي من أجلها أنشئ والتي نظن أن أعضاء المجمع أيضًا يسعون إلى تحقيقها. إن على المجمع وأعضائه أن يولوا اللغة وقضاياها الاهتمام نفسه الذي يولونه للقضايا اللغوية.

مجمع اللغة العربية في دمشق:

من الملاحَظ أن مجمع دمشق الذي تأسس تحت اسم (المجمع العلمي) عام ١٩١٩م كأول مجمع للغة العربية في العالم العربي، يقوم بالمهام الموكلة إليه بصورة أكثر نشاطًا من مجمع

القاهرة، ويلاحظ أن هذا النشاط يعود بالضرورة -في تقديرنا- إلى الرعاية السياسية التي تقوم بعملية دفع كبيرة في هذا الإطار، فقد أصدر الرئيس السوري في عام ٢٠٠١ القانون (٣٨) الذي ينص على أن مجمع اللغة العربية هيئة عامة مستقلة ذات طابع علمي وشخصية اعتبارية واستقلال مالي وإداري، ترتبط بوزير التعليم العالي، وحدد من أغراض المجمع: المحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها وافية بمطالب الآداب والعلوم والفنون وملائمة لحاجات الحياة المتطورة، ووضع المصطلحات العلمية والفنية والأدبية والحضارية ودراستها وفق منهجية محددة، والعناية بإحياء تراث العرب في العلوم والآداب والفنون تحقيقًا ونشرًا، والعناية بالدراسات التاريخية والحضارية العربية، والحد من استفحال العامية، والنظر في كل ما يرد إلى المجمع من موضوعات تتصل بأغراضه. وحدد أعضاء المجمع بخمسة وعشرين عضوًا من العرب السوريين. كما نص القانون على أن المجمع يُعد المرجع الأعلى للغة العربية. وبالإضافة إلى ما سبق، فإن المجمع يشرف على دار الكتب الظاهرية والمدرسة العادلية الكبرى التابعتين للمجمع.

ولعل هذا الاهتمام من جانب السلطة وما ترافق معه من عمل من جانب المجمع وأعضائه قد أوجد جوًا شعبيًا ورسميًا يهتم باللغة العربية ويتابع المحافظة عليها ورعايتها في المجتمع ومختلف مؤسسات الدولة، فيُلاحَظ التعاون بين المجمع ووزارة التربية فيما يتعلق بضبط الكتب في مراحل التعليم العام، فهناك مشروع سياسة الضبط اللغوي بوزارة التربية الذي قامت لجنة اللغة العربية وعلومها بالمجمع بإدخال تعديلاتها عليه.

وتقوم اللجان الدائمة بخدمة اللغة فيما يتعلق بدراسة أصول اللغة وألفاظ الحضارة وتحقيق التراث وصناعة المعاجم اللغوية، وتوحيد المصطلحات في مجالات الرياضيات والكيمياء والفيزياء وغيرها.

ويقوم المجمع أيضًا بالمشاركة في مشروع الذخيرة العربية، الذي يعدُّ بنك معلومات بالعربية على شبكة الإنترنت، تحوي إنتاج الفكر العربي القديم والحديث وأهم ما ينتجه الفكر العالمي منقولا إلى العربية. وقد اقترح المجمع على وزير التعليم العالي السوري أن يكون المجمع هو الجهة المعنية بالإشراف على تنفيذ ما يتصل بسوريا من هذا المشروع، ورأى تأليف لجنة وطنية من ممثلين لبعض الهيئات يرأسها أمين المجمع. ولكن لم تتوصل اللجنة إلى تنفيذ شيء من مخططاتها، كما لم تلق الرسائل التي وجهتها إلى دور النشر أي صدى، وانتهى عام ٢٠٠٩ دون تحقيق أي تقدم في مجال مشروع الذخيرة العربية.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة، حرص المجمع على إبراز أعماله، فإن كان من الطبيعي أن تقوم الهيئات بتدوين الأعمال في محاضر ومضابط قد تفيد الأعضاء والباحثين على مستوى ضيق، فإن المجمع يخطو في هذا الأمر خطوة أبعد؛ حيث حرص منذ عام ٢٠٠٨ على طباعة كتيبات، بدلا من النشر في مجلة المجمع، تنشر أعمال هيئات المجمع ولجانه المختلفة ومشاركاته ومشاركات أعضاء المجمع وندواته ومؤتمراته وتطور حركة الكتب والدوريات الخاصة بمكتبة المجمع شراءً وإهداءً بالإضافة إلى ميزانيته المالية التي بلغت في عام ٢٠٠٨ أكثر من ٢٩ مليون ليرة سورية للموازنة الجارية (حوالي ٦٤٠٠٠٠ دولار أمريكي) و٣٥ مليون ليرة للموازنة الاستثمارية (حوالي ٧٦٥ ألف دولار) ونسبة إنفاقه منها، وهو سلوك محمود تنتهجه المؤسسات والهيئات المحترمة من شفافية واحترام لحق المجتمع في الاطلاع على أعمال هيئة عامة، وتوثيق يتيح لجميع المهتمين أن يطلعوا ويتابعوا تطور عمل هذه الهيئة العلمية.

ومما يلاحَظ في أعمال لجان المجمع وهيئاته كثرة الاجتماعات، فمجلس المجمع قد يجتمع أكثر من مرة في الشهر الواحد، ومكتب المجمع أكثر من ذلك، كذا لجان المجمع المختلفة، ويحظى المجمع في الوقت ذاته باهتمام عالٍ على المستوى السياسي من قبل الحكومة السورية، إذ يجتمع بالوزراء المعنيين بشؤونه والمعني هو بشؤونهم كوزراء التعليم والتعليم العالي ويتبادل معهم المخاطبات والمكاتبات المتعلقة بشؤون المجمع ويرعون مناسباته ويطلبون منه أمورًا خاصة بالعملية التعليمية على سبيل المثال كتعريب العلوم والمصطلحات ومراجعة الكتب وتصحيحها إملائيًا ولغويًا.

ويرسل المجمع مندوبين عنه للاطلاع على أحدث الإصدارات في بعض الهيئات الثقافية والعلمية في مصر مثلا وجلبها، وتشرف لجنتا (المجلة والمطبوعات) و(المخطوطات وإحياء التراث) بالمجمع على طباعة عدد معقول من الكتب التراثية والحديثة، وتصدر مجلة المجمع أربعة أعداد في السنة.

ويهتم المجمع بمناقشة بعض القضايا ذات الاهتمام العام بجانب القضايا اللغوية في المحاضرات التي يقوم بتنظيمها في دوراته المجمعية المختلفة. فإلى جانب عقد المجمع مؤتمره السنوي السابع في عام ٢٠٠٨ تحت عنوان (التجديد اللغوي)، فقد عقد أيضًا سبع أمسيات ثقافية جاءت متنوعة الاهتمامات مثل: (الأمم المتحدة تكون أو لا تكون) و(تدني مستوى التعليم العالي العربي وأثره في مستقبل الأمة) و(وجه لثلاث مرايا: الخيَّام كما قرأه البستاني ورامي والعُرَيِّض) و(التربية على المواطنة) و(الكنعانية والآرامية لغة وتاريخًا) و(الأساطير في الشعر العربي القديم) و(الآليات المنطقية في الدرس الصوتي عند ابن سينا في رسالة حدوث الحروف). أما في عام ٢٠٠٩ فقد عقد مؤتمره السنوي الثامن تحت عنوان (نحو رؤية معاصرة للتراث) وعقد أيضًا خمس أمسيات ثقافية جاءت

تحت العناوين التالية: (المرأة في صقلية العربية) و(الإدارة بالشفافية) و(العلاقة بين اللغتين العربية والأكادية) و(الأبجديات القديمة تاريخها وجغرافيتها) و(العلوم الحيوية واللغوية آفاق ومنهجيات). ويعقد ندوات بالتعاون مع هيئات أخرى، هذا بالإضافة إلى مشاركاته في أنشطة داخلية وخارجية متعددة.

أما بالنسبة لموقع المجمع على الإنترنت، فإنه للأسف يعيبه ما يعيب موقع مجمع القاهرة، من غزارة المحتوى وسوء العرض الذي لا يعبر عما يحتويه المجمع من ثروة علمية ومعرفية، ولا يشجع تصميم الموقع على البقاء فيه نظرًا للأعطال التي تصيبه.

اللغة العربية في المهجر:

تعد قضية اللغة العربية في بلاد المهجر من القضايا ذات الشجن، فهي تعبر ضمن ما تعبر عن مأساة، بل مآسٍ متعددة، تتعلق بهجرة العقول والكفاءات العربية، ومسخ أخلاقي أحيانًا، ودِيني أحيانًا أخرى، وأوضاع اضطهاد في أزمنة وأمكنة مختلفة، وأوضاع مستقرة أو شبه مستقرة في أزمنة وأمكنة أخرى، واتصال بالأمة والأوطان، وانفصال وانفصام عنها، خريطة معقدة إذن تلك التي تتعلق بهذه القضية، واللغة العربية في المهجر، قضية لا تخلو من هذا التعقيد.

فتعليم اللغة العربية لأطفال المهاجرين الذين هاجروا في سن صغيرة، أو وُلدوا في المهجر، أمر يمكن أن نصفه بالندرة في كثير من الدول التي يهاجر إليها العرب. على أن هذه القضية لا تعود إلى ندرة المدارس والمعاهد التعليمية التي تدرس العربية فحسب، بل تعود أيضًا في جانب كبير منها إلى عدم حرص، وربما عدم رغبة، من قِبل المهاجرين في التمسك بتعليم اللغة وربط الأبناء بلغة الوطن الذي يجب أن يقوموا بخدمته ذات يوم، أو الدين والعقيدة التي يجب التمسك بها إلى الأبد، خصوصًا في حالة الإسلام.

على الرغم من ذلك، فإن الأمر لا يخلو من مهاجرين حرصوا على الحفاظ على التعامل باللغة العربية، وأنشأوا وسائل إعلامية كالصحف والمحطات الإذاعية والتليفزيونية، خصوصًا في الدول الديمقراطية كأمريكا وأستراليا وكندا وأوكرانيا (بعض هذه الوسائل بلغة البلد الذي يقيمون فيه أو بلغات متعددة)، وهي وسائل مهمة في التواصل بين العرب أو حتى أبناء الجالية الواحدة، ومناقشة وعرض القضايا العربية، وكذا التواصل بينهم وبين المجتمع الذي يحيوْن فيه عن طريق التقاء هذه الوسائل بالمسؤولين ومحاورتهم ومناقشة القضايا المتعلقة بالمهاجرين معهم، وفي الحفاظ على التراث العربي الثقافي والفني، والإبقاء على كيان أو صورة على الأقل للوجود العربي في هذه المجتمعات وسط الأطياف التي تشكِّل هذه المجتمعات المتعددة وتقيم فيها، لكن من المهم الإشارة إلى صعوبة قياس مدى تأثير هذه الوسائل الإعلامية في تحقيق مثل هذه الأهداف، لكن وجودها أمر مهم على كل حال.

في الوقت ذاته فإن بعض هذه الوسائل الإعلامية يقوم بدور سلبي مثل تلك التي يصدرها بعض الذين يبحثون عن دور، وتستغلهم البلاد التي يقيمون فيها لينشروا موضوعات تحريضية ضد دولهم تثير الفتن الطائفية في بلادهم الأصلية وتزعزع استقرارها.

ومما تجدر الإشارة إليه، تلك الجهود التي يبذلها بعض المغتربين في بلاد المهجر.من إقامة مؤسسات وإطلاق مبادرات ومشروعات للحفاظ على اللغة العربية وتعليمها لأبناء العرب وغيرهم أيضًا في تلك البلاد، ونشير في هذا الإطار إلى نموذجين متميزين، ففي روسيا أسفرت جهود جمعية المغتربين العرب عن تخصيص أقسام -ولو قليلة- في بعض المدارس الروسية لتعليم اللغة العربية لأبناء العرب المقيمين في روسيا ولمن يرغب من الروس في تعليم أبنائه العربية[١٣].

ووضع الدكتور رفعت فودة في أستراليا برنامجًا متميزًا لتعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية الأسترالية، التي يقول القائمون عليها إن نسبة نجاح الطلاب فيها صار أعلى من متوسط باقي المعاهد التعليمية بنسبة ٨١٪ نظرًا للمناهج والوسائل التربوية والتعليمية التي تستخدمها[١٤].

ثانيًا- العالم واللغة العربية:

لعله من الأهمية بمكان في هذا المقام بعد أن استعرضنا وضع اللغة العربية بين أهلها، وتوقفنا عند العديد من التحديات التي تعترضها، والتي أدَّت في النهاية إلى ما أصابها من حال الوهن الشديد الذي تكاد تحيا فيه الآن، أن نذكر وضع اللغة العربية في العالم، وهو ما قسمناه إلى ثلاثة أقسام، الأول- يتناول وضع اللغة العربية في الدول الإسلامية غير العربية، وأخذنا نماذج لها: تركيا وإيران وماليزيا، باعتبارها دولا ذات ثقل حضاري وتاريخي وعددي، وبين المجتمعات العربية وبينها ما نعرف من وشائج القربى الدينية والصلات التاريخية، كما أن بين أنظمة الدول العربية الحاكمة وأنظمة تلك الدول ما نرى من تنافس وخصومة وصراع أو برود وإهمال، الثاني- يرصد الاهتمام العالمي بالتعامل بواسطة اللغة العربية حيث تتناول الورقة في هذا الجزء نماذج من الوسائل الإعلامية باللغة العربية تبثُّها قُوَى الغرب والشرق وغيرها والتي زادت بغزارة في الآونة الأخيرة، أما القسم الثالث فيتوقف قليلا عند اهتمام إسرائيل باللغة العربية، وانعكاس ذلك مستقبلا على الأوضاع الثقافية في العالم العربي والإسلامي.

- اللغة العربية في الدول الإسلامية غير العربية:

اللغة العربية في تركيا:

تشهد اللغة العربية في تركيا رواجًا وازدهارًا غير مسبوقين منذ أكثر من سبعة عقود يعود سببه إلى الانفتاح التركي على العالم العربي في ظل حكومة حزب العدالة والتنمية، وفتح الحدود مع عدد من الدول القريبة لها، وذكرت قناة بي بي سي في تقرير لها أن معالم هذا الرواج العربي تتضح في انتشار أقسام لغة الضاد في عدد من الجامعات التركية، فضلا عن المعاهد الخاصة سواء التابعة للحكومة أو غير التابعة لها؛ حيث توجد أسباب عديدة تدفع الأتراك إلى تعلم اللغة العربية منها الأسباب الدينية والسياسية والتجارية. وأوضح التقرير أن قسم اللغة العربية في جامعة إسطنبول، إحدى أعرق الجامعات التركية وأقدمها، تمَّ تأسيسه من قبل المستشرق الألماني هيلموت ريتير في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي، وهو يعدُّ أحد شواهد تاريخ اللغة العربية في عهد الجمهورية التركية[١٥].

لقد اتخذ اهتمام الأتراك باللغة العربية في السنوات الأخيرة أشكالا عديدة، تمثَّلتْ في اهتمام المؤسسات التعليمية باللغة العربية وتخصيص أقسام لدراستها، كما أن عددًا من المؤسسات صارت تُصدر مطبوعات باللغة العربية مثل مجلة (حراء) التي تصدر عن حركة فتح الله جولن، التي تعد المجلة الأولى التي تصدر بالعربية في تركيا منذ قيام الجمهورية التركية، ونشطت لدى جماعة الشيخ فتح الله جولن مشروعات ترجمة متميزة لأعمال بديع الزمان سعيد النورسي والشيخ فتح الله جولن وغيرهما. إلى جانب ظهور قناة تليفزيونية موجهة للعالم العربي باللغة العربية، وهي قناة عائلية تقدم برامج اجتماعية وثقافية وفنية وتتضمَّن عددًا من البرامج السياسية. بل إن الحكومة التركية صار لديها -كما يقول البعض- اهتمام بالدراما التركية (التي تتم دبلجتها إلى اللغة العربية) والتي باتت تلقى رواجًا في العالم العربي، هذا فضلا عن المواقع الإلكترونية المتعددة التي تُبَثُّ باللغة العربية. كما تجلَّى هذا الاهتمام التركي باللغة العربية إلى حدِّ عقد مؤتمرات ومسابقات خاصة باللغة العربية مثل تلك التي تنظمها أكاديمية إسطنبول، وهي أكبر مؤسسة تقوم بتعليم اللغة العربية في تركيا. وهناك ٢٥ كلية شرعية في تركيا تدرس اللغة العربية إلزاميًا، ونسبة حفاظ القرآن الكريم في تركيا -خاصة في بعض مدنها مثل مدينة «قونيا»- تُعدُّ من أعلى النِّسب عالميًا. وأقرَّت الحكومة التركية في أبريل ٢٠١٠ تدريس اللغة العربية في المرحلة الثانوية مادة اختيارية اعتبارًا من الدورة الدراسية ٢٠١٠/٢٠١١، ويدرس طلاب المرحلة الثانوية في تركيا لغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية اختياريًا[١٦].

أضف إلى كل ما سبق، ذلك العدد الهائل من الكوادر البشرية التركية الذي صار المرء يلقاه في العديد من المحافل والمنتديات سواء كانت سياسية أو دبلوماسية أو علمية أو تجارية، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ما نراه من هذا الحضور التركي الطاغي في القضايا العربية، وانعكاسه على صورة تركيا في الشارع العربي، والاتصال المتبادل بالقضايا المختلفة.

اللغة العربية في إيران:

تمثل اللغة العربية في إيران أمرًا بالغ الأهمية، لدورها ووظيفتها الدينية، وهذا أمر له جذوره التاريخية منذ قرون، فقد أقبل الإيرانيون على تعلم اللغة العربية حتى يستطيعوا التعرف على القرآن وعلومه، وتمَّ استبدال الخط العربي بالخط البهلوي وتغيير الألف باء البهلوية بألف باء عربية، وتبلغ نسبة المفردات العربية في الأدب الفارسي والبلاغة الفارسية أحيانًا من ٤٥٪: ٥٠٪[١٧]. ومن الجدير بالذكر ملاحظة اختلاف وضع اللغة العربية عن وضع العرب في إيران، حيث تحتل اللغة العربية مكانة مهمة في الفكر الشيعي عمومًا والإيراني خصوصًا، وزادت هذه المكانة بعد الثورة الإسلامية. فقد قامت حركة علمية أكاديمية على الصعيدين الجامعي والحوزات العلمية الدينية في إيران خاصة بعد قيام الجمهورية الإسلامية. فوفقًا للمادة السادسة عشر من الدستور الجديد يجب تدريس اللغة العربية بعد المرحلة الابتدائية حتى نهاية المرحلة المتوسطة في جميع الصفوف والحقول الدراسية[١٨]. وفي المرحلة الابتدائية أيضًا هناك دروس التربية الدينية والقرآن الذي يتضمن ترجمة النصوص الدينية القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وشرحها باللغة الفارسية. وعلى الصعيد الجامعي، فقد فُتحت فروع للغة العربية في أكثر من ثلاثين جامعة وكلية حكومية وغير حكومية. وفي الدراسات العليا أصبحت دراسة الدكتوراه والماجستير باللغة العربية في العديد من الجامعات، من ضمنها جامعة شهيد جمران بالأهواز، بعد أن كانت دراسة الدكتوراه قبل قيام الجمهورية الإسلامية تنحصر بكلية الإلهيات في طهران، ودراسة الماجستير تنحصر بفرع واحد بجامعة طهران. أما الحوزات العلمية الدينية، فمناهج الدراسة فيها هي كما كانت عليه منذ قرون، يعني دراسة كتب الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام وغيرها، المؤلفة باللغة العربية، ويكون تدريسها بترجمتها وشرحها للطلاب باللغة الفارسية. وإذا ما عرفنا أنه توجد في كل مدينة ما لا يقل عن أربع حوزات علمية، يظهر لنا مدى اهتمام الإيرانيين اليوم باللغة العربية والترجمة والنقل المكتوب والشفوي عنها... وفي مجال الدراسة الجامعية نجد أن اللغة والعلوم العربية تدرس في فروع الإسلاميات بميزان ٤٠ وحدة دراسية من أصل ١٣٥ وحدة في مرحلة الليسانس وتشتمل على: الصرف والنحو والبلاغة والترجمة والمحادثة وتاريخ الأدب العربي[١٩].

لقد صارت تناقش الآن آلاف الرسائل والأطروحات باللغة العربية في جامعات إيران، وهناك جامعة دار العلوم بزاهدان السنية التي تدرس العلوم الشرعية لأهل السنة بالعربية، وأسست معهد اللغة العربية والدراسات الإسلامية وجميع المواد تدرّس فيه باللغة العربية الفصيحة، والهدف كما يقول موقع الجامعة على الإنترنت هو إعداد وتربية نخبة من العلماء والمتمكنين في العلوم الإسلامية والأدب العربي القادرين على الترجمة، ليقوموا بنقل التراث الإسلامي العربي إلى اللغة الفارسية وبالعكس.

لقد أصبح إدراك المجتمع الشيعي للعرب أفضل بكثير جدًا من إدراك المجتمع العربي للمجتمع الإيراني، وهو أمر إيجابي بطبيعة الحال لصالح المجتمع الإيراني، لكنه سلبي جدًا في ناحية المجتمع العربي، وجزء كبير من هذا التفوق النسبي للجانب الإيراني يعود إلى ارتفاع نسبة معرفة الإيرانيين باللغة العربية، التي يعرفها كل رجال الدين، وعدد كبير وبنسب متفاوتة من الطبقة المثقفة والمتعلمين. ولعل اتجاه الأزهر نحو تدريس الفارسية والتركية والعبرية مما يسهم في تغيير إدراك الأزهريين نحو مزيد من التعرف على هذه المجتمعات والواقع الفكري والثقافي والاجتماعي لها، ما يعمق ويزيد من القدرة على الحوار والتعاون والمواجهة والصراع، وأن تكون هذه الخطوة نواة لاتجاه مؤسسات تعليمية وثقافية في السبيل ذاته.

على أن اهتمام إيران باللغة العربية لم يقتصر على المجال التعليمي وحسب، بل تخطى ذلك إلى المجالات السياسية والثقافية والفنية، فهي توجه صحيفة (الوفاق) للعالم العربي بلغته العربية، وهي صحيفة تصدر عن مؤسسة إيران الثقافية، وقناة العالم الإخبارية تبث إرسالها منذ عام ٢٠٠٣ باللغة العربية، وكذا قناة الكوثر وهي قناة ثقافية، ومؤخرًا ظهرة قناة (إيران فيلم - I Film) التي تعرض أعمال السينما والدراما الإيرانية مدبلجة إلى العربية، وهو الأمر الذي نجحت تجربته التركية في عدد من مسلسلاتها الدرامية وتلقى التجربة الإيرانية أيضًا قبولا، وإن كان أقل جماهيرية من التجربة التركية، من المشاهد العربي خاصة بعد الجماهيرية التي حظيت بها مسلسلات إيرانية مثل (مريم العذراء) و(يوسف الصديق)، وهو قبول مرشح للازدياد في الفترة المقبلة مع حسن اختيار الأعمال المقدمة، وترسيخ قدم القناة وسط طوفان الفضائيات في العالم العربي، لا سيما وأن القناة تنتهج جانبًا قيميًا وخلقيًا يستهدف المشاهدين المتدينين وهم نسبة كبيرة في المجتمع العربي لديهم رغبة في مشاهدة مثل هذه الأعمال وتجسيد الأحداث التاريخية على الشاشة. تقول القناة في موقعها على الإنترنت: (تشكل اليوم القنوات الغربية والأوربية هاجسًا من الخوف والرِّيبة لدى العوائل (العائلات) المُسلمة مما تقدمه هذه القنوات من برامج على أساس التوجه نحو عنصري الجنس والعُنف في إنتاجاتها. وبما أن المُجتمع الإيراني مُتمسك بالقيم الأخلاقية والعادات والتقاليد الاجتماعية الإسلامية، نرى أن الجُمهورية الإسلامية الإيرانية حريصةٌ على تقديم برامج تلقى القبول والاستحسان من قِبل المُشاهدين). وواضحٌ ما تقوم به القناة من ترويج للنموذج الإيراني، والذي تصوره الأفلام والمسلسلات الإيرانية.

وهناك مآخذ بالطبع على سلوك عدد من وسائل الإعلام الإيرانية في تركيزها على محتوى طائفي أحيانًا وقضايا محل خلاف فكري وسياسي مع الحكومات والشعوب العربية.

اللغة العربية في ماليزيا:

تهتم الحكومة الماليزية بتعليم اللغة العربية وتم تضمين ذلك في المناهج ابتداءً من الصف الأول الابتدائي، وتقوم بعض وسائل الإعلام بالمشاركة في دعم هذا التوجه عن طريق برامج تليفزيونية موجهة للأطفال يتم تعليم اللغة العربية من خلالها، وازداد عدد الجامعات التي تقوم بالتدريس باللغة العربية. كما أنه يلاحظ تدفق الأكاديميين العرب للدراسة في ماليزيا والحصول على درجات علمية من هناك، وهو الأمر الذي ساعد على تكوُّن نواة للوجود العربي العلمي في ماليزيا وخلق بيئة مساعدة لازدياد هذا التواجد من تدريس وتعليم وطباعة ونشر باللغة العربية، كما تشير إلى ذلك تقارير إعلامية[٢٠].

لقد بلغ من الاهتمام الماليزي باللغة العربية أنه يتم تضمينها المؤتمرات الخاصة باللغة، ويتم إفرادها أحيانًا بمؤتمرات خاصة مثل تلك المؤتمرات التي يعقدها قسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا الذي جاء مؤتمره العالمي الأول للغة العربية وآدابها تحت عنوان: إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، في نوفمبر ٢٠٠٧، وكان المؤتمر الثاني تحت عنوان: إسلامية الدراسات اللغوية والأدبية وتطبيقاتها، في ديسمبر ٢٠٠٩، ويعقد المؤتمر الثالث بإذن الله تحت عنوان: الاتجاهات الحديثة في الدراسات اللغوية وآدابها، في سبتمبر ٢٠١١، ومن المفروغ منه أن لغة المؤتمر الرسمية هي اللغة العربية، كما تحظى مثل هذه المؤتمرات برعاية رفيعة من الحكومة الماليزية.

ويُعقد العام المقبل (في أبريل ٢٠١١) المؤتمر الدولي الثاني للغات الذي ينظمه مركز اللغات والتنمية العلمية لمرحلة ما قبل التعليم الجامعي – ماليزيا، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والذي يسعى لإيجاد مجالات للحديث عن تنمية المهارات الدقيقة لدى متعلّمي اللغات، وقد سبقه المؤتمر الأول للغات في مارس ٢٠٠٨. وإذا كانت لغة المؤتمر الرسمية هي الإنجليزية، فإن الأوراق البحثية يمكن أن تقدَّم باللغتين العربية والمالاوية

أيضًا[٢١]، كما تدرس الجامعة الإسلامية بماليزيا العلوم الشرعية باللغة العربية.

وقد تنامى معدل السياحة العربية في ماليزيا التي صار يقصدها أكثر من مليون سائح عربي خلال شهري يوليو وأغسطس سنويًا، يمثل الخليجيون النسبة الكبرى منهم[٢٢]، كما يرتفع مستوى التبادل التجاري بين ماليزيا والدول العربية وفق مصادر متعددة.

الاهتمام السياسي العالمي باللغة العربية:

اعتنى كثير من الدول ذات التأثير الإقليمي والدولي باللغة العربية فليس الأمر مقصورًا على تركيا وإيران في المحيط العربي والإسلامي، بل يمتد إلى كلٍ من الولايات المتحدة وروسيا والصين وألمانيا وفرنسا بل حتى إسرائيل وسويسرا وأذربيجان وغيرها. ويأتي هذا الاهتمام باللغة العربية ضمن جملة اهتمام هذه الدول بالتواصل مع العالم العربي وتوصيل رسائل مختلفة عن طريقها.

فمكتب برامج الإعلام الخارجي التابع لوزارة الخارجية الأمريكية يشرف على موقع http://www america. gov/ar/. الذي تبثه الخارجية الأمريكية باللغة العربية. وقناة الحرة، وراديو سوا، وقبله صوت أمريكا، يبثون باللغة العربية. وصار لوسائل الإعلام الأمريكية إصدارات باللغة العربية مثل موقع سي إن إن الإخباري، وهناك أحاديث تتردد عن مشروع قناة سي إن إن العربية. وتدخل وسائل الإعلام الأمريكية في شراكات مع نظيراتها العربية لإنشاء قنوات فضائية أو ترجمة برامج أو بث مواقع إلكترونية أو مطبوعات صحفية باللغة العربية، مثل قناة CNBC الاقتصادية، وبرامج قنوات CBS الترفيهية بالتعاون مع مجموعة mbc، وأفلام ومسلسلات قنوات FOX الأمريكية بالتعاون مع مجموعة روتانا، ومجلة «نيوزويك» (وإن كانت طبعتها العربية توقفت مطلع ٢٠١٠) ومجلة العلوم وفوربس ورواد الأعمال، ومؤخرًا الطبعة العربية من المجلة العلمية «ناشيونال جيوجرافيك» التي تصدر من أبوظبي في الإمارات وغير ذلك. ولا يفوتنا انتقال المراكز البحثية الأمريكية إلى التواصل مع شريحة السياسيين والمثقفين والشباب العرب عن طريق الإنترنت مثل معهد كارنيجي الذي صار يبث موقعًا باللغة العربية ويقيم شراكات مع صحف عربية مثل المصري اليوم.

ويبث التليفزيون الألماني الدويتشه فيله برامجه على مدار اثنتي عشرة ساعة يوميًا باللغة العربية، إلى جانب راديو دويتشه فيله بالعربية أيضًا، بالإضافة إلى موقع دويتشه فيله الإخباري. كما أن اهتمام السياسة الألمانية بالعامل الثقافي دفعها إلى إقامة بعض المشاريع الثقافية عبر معاهد جوتة المنتشرة في عدد من الدول العربية في تنظيم العديد من الفعاليات الثقافية باللغة العربية وعرض الأفلام الألمانية ومظاهر الثقافة الألمانية باللغة العربية، وتم بث عدة مواقع تعنى بالحوار الألماني العربي مثل موقع قنطرة والموقع الشبابي (لي - لك) والموقع الأدبي (مداد) وغيرها، كما يتم إصدار بعض المطبوعات مثل مجلة (فكر وفن) الثقافية وبعض الكتب باللغة العربية أيضًا، وهناك موقع المركز الألماني للإعلام التابع لوزارة الخارجية الألمانية باللغة العربية.

وبما أن الصلات الثقافية لم تنقطع يومًا بالعالم العربي من جانب فرنسا منذ أكثر من قرنين، لذا فإنه كان مستغربًا تأخرها في بث قناة باللغة العربية، تلك التي أطلقتها في ديسمبر ٢٠٠٦ بثلاث لغات: الفرنسية والإنجليزية والعربية، ثم صارت تبث الخدمة العربية على مدى أربع وعشرين ساعة وهي قناة فرنسا ٢٤ للأخبار الدولية، وهي شقيقة إذاعة مونت كارلو الدولية (إذاعة مونت كارلو الشرق الأوسط سابقًا) التي تأسست ١٩٧٢. وللقناة الفضائية والمحطة الإذاعية موقعان إخباريان على الإنترنت يبثان موادهما على مدار الساعة، كما أن للخارجية الفرنسية موقعًا على الإنترنت باللغة العربية.

أما بريطانيا فيعلم الجميع، بل نشأ كثيرون منهم، على الاستماع لخدمة BBC الشرق الأوسط أو هيئة الإذاعة البريطانية التابعة لوزارة الخارجية البريطانية والتي يقول محمد حسنين هيكل إنها مدعومة أيضًا من جهاز المخابرات البريطانية، التي بدأت قبل سبعين عامًا، والتي صارت تقدم خدماتها عبر الإنترنت منذ ١٩٩٨، وفي ٢٠٠٨ بدأت بث أخبارها عبر قناة BBC العربية الفضائية عقب مشروع ١٩٩٤ الذي توقف بعد عامين، وللخارجية البريطانية موقع متميز على الإنترنت باللغة العربية.

كما أن قناة يورونيوز التي تمولها المفوضية الأوربية صارت تبث برامجها باللغة العربية، التى تبث بلغات ثمانٍ أخرى، منذ منتصف عام ٢٠٠٨ على مدار أربع وعشرين ساعة. وللاتحاد الأوربي موقع خاص بالعربية، وتهتم بعثات الاتحاد الأوروبي بالدول العربية بإنشاء مواقع لها بالعربية على الإنترنت.

وتبث الحكومة الروسية قناة روسيا اليوم باللغة العربية وتوفر موقعًا إخباريًا لها على شبكة الإنترنت، كما تفعل الأمر ذاته مع وكالة الأنباء الرسمية الخاصة بها (نوفوستي)، وأعادت إصدار جريدة (أنباء موسكو) نصف الشهرية، وتوزعها مجانًا في مصر.

وتبث الصين العديد من وسائل الإعلام المتميزة باللغة العربية، حيث تبث قناة (CCTV) الصينية بالعربية منذ يوليو ٢٠٠٩، وهناك البث العربي في إذاعة الصين الدولية منذ عام ١٩٥٧، وتقدم وكالة (شينخوا) الصينية خدماتها على الإنترنت بلغات متعددة منها اللغة العربية، وكذلك موقع (شبكة الصين)

على الإنترنت، ولصحيفة الشعب الصينية اليومية موقع باللغة العربية على الإنترنت، وتصدر مجلة (الصين اليوم) باللغة العربية شهريًا، ولوزارة خارجية موقع باللغة العربية على الإنترنت يبث أخبار الوزارة وينشر بياناتها الصحفية.

ولبعض الدول التي لا تتمتع بثقل كبير في العلاقات الدولية، مثل القوى الدولية السابق ذكرها، وسائل إعلامية باللغة العربية، مثل وكالة أنباء ترند (TREND) الأذربيجانية، ولها موقع متميز على الإنترنت، كما أن سويسرا لديها موقع إخباري شهير هو سويس إنفو .http://www (ch).swissinfo يقدم خدمة متميزة ويحظى بإقبال جيد. وسلكت كوريا الجنوبية مسلك الدراما في تعاملها مع اللغة العربية، وبثَّت قناة لعرض المسلسلات الكورية مترجمة للغة العربية (Korea TV) منذ أبريل ٢٠٠٩، إلى جانب العديد من الدول الأخرى التي تحرص على بث إذاعات أو صحف أو مواقع إلكترونية باللغة العربية سواء للتواصل مع العالم العربي أو العرب المقيمين بها، أو لتوصيل رسائل خاصة بقضايا متعلقة بهذه المجتمعات مثل الأرمن وغيرهم.

اللغة العربية في إسرائيل:

في شهر سبتمبر من عام ٢٠١٠ أعلنت وزارة التربية والتعليم في إسرائيل أنها قررت تعليم اللغة العربية في جميع المدارس ابتداء من الصف الخامس الابتدائي اعتبارًا من العام الدراسي المقبل، وقررت زيادة عدد مدرسي اللغة العربية لسَدِّ حاجة المدارس، حيث يوجد في إسرائيل ١٠٠٠ مدرس لغة عربية من اليهود، وتسعى هذه الخطة في تعليم اللغة العربية إلى مَدِّ جسور التواصل الثقافي مع دول المنطقة[٢٣]، هكذا هو المعلن. لكن المرامي والأهداف لا تخفى على أحد، فليس تدريس اللغة العربية لأطفال إسرائيل قطعًا من أجل التواصل الثقافي مع المنطقة(!!)، بل من أجل تواصل تدمير المنطقة والسيطرة عليها، وأهم أنواع السيطرة هي تلك التي تأتي من طريق الثقافة، فهي أكثر الطرق التي يمكن الخداع من خلالها، والأشد أثرًا، والأمضى نفاذًا. إن تعلم الإسرائيليين اللغة العربية مع مجاورة العرب في فلسطين المحتلة والاحتكاك بهم يوميًا، مما يُساعد أكثر في فهم الشخصية العربية ويُسهل من الحصول على أفضل الطرق للتأثير فيها وقِيَادِهَا من أجل تحقيق رغبات الإسرائيليين وأهدافهم بأنجع السبل وأقصرها. يرى البعض في تفسير هذا الاهتمام باللغة العربية، أنه يعود إلى محاولة الإسرائيليين السيطرة الثقافية، عن طريق استعداداتهم التي اتخذوها من شراء التراث الفني المصري الذي تم بيع معظمه للإسرائيليين بطرق ملتوية، والحصول على تسجيلات نادرة للكتاب والمفكرين العرب في المكتبة الإذاعية الإسرائيلية، ودخول بعض اليهود سوق الفضائيات العربية، وجمع أعداد هائلة من الوثائق التاريخية التي تتناول تاريخ فلسطين في مختلف العصور، خاصة ما يتعلق بمدينة القدس والمناطق التاريخية الأخرى.

هذا تفسير مهم ومقبول لا ريب، فتعلُّم أعداد كبيرة من الإسرائيليين اللغة العربية، يُمَكِّنُ المؤسسات الإسرائيلية من تجنيد عدد وافر منهم للتعامل مع هذا التراث الفني والوثائق التاريخية، وبالتالي تشويه تاريخنا وثقافتنا وصورتنا. كل هذا صحيح بلا شك، لكنني أضيف إلى ما سبق قضية التناول الديني، فأظن أن هذا هو المنحى الذي سيتم التركيز عليه في الفترة المقبلة، فالمحاولات التي يبذلها الإسرائيليون في هذا المجال ليست ذات جدوى كبيرة، ولم تَرْقَ إلى مستوى صياغتهم للمؤامرات السياسية والادِّعاءات الثقافية والسيطرة الإعلامية، فتعلم اللغة العربية بهذا الشكل، سيدفع المؤسسات الإسرائيلية إلى التعامل مع التراث الديني والنصوص الإسلامية المقدسة بصورة أكثر يُسرًا وسهولة عن ذي قبل، وتكوين جماعات متخصصة في هذا الشأن بصورة أكثر تخصصًا وعمقًا، تهاجم العقيدة وتثير الشبهات لدى العامة، ولديهم من السيطرة على منافذ الثقافة ووسائل الإعلام ما يكفل لها الذيوع والانتشار. وأمر التعامل مع التراث ضعيف جدًا في بلاد المسلمين بسبب الإهمال المريع للغة العربية، فالتعامل مع التراث بمنهج علمي محترم صار من أبلغ الصعوبات، لضعف اللغة على ألسنة الناس، واللغة وعاء الفكر، فإذا ضعفت صار إدراك الفكر الذي تحويه شاقًا عسيرًا، وهو ما نلمسه ونُعاينه منذ عشرات السنين.

خاتمة:

بعد أن استعرضنا فيما سبق من النماذج ما نظن أنه ذو دلالة حقيقية في بيان حال اللغة العربية في هذا الزمان التي باتت يهدرها أبناؤها صباح مساء ويقهرها خصومها ويستخدمونها في تحقيق مآربهم، فإننا في حاجة لإجمال ما خلصت إليه هذه الدراسة، وهو ما سنحاول بيانه في السطور التالية:

بالنسبة للغة العربية بين العرب، فهذا حالٌ عَسِر، حيث يستشري التردِّي على مختلف المستويات، ففي التعليم نجد اتساع الفجوة بين التعليم الرسمي باللغة العربية والتعليم الأجنبي سواء عبر مدارس الحكومات أو الجهات الأجنبية والخاصة. فالهوة تتسع، والنماذج المعرفية تتباين في المجتمع الواحد وتتشظَّى. كما أن التغريب الذي كان مقصورًا على أبناء الطبقات الثرية عبر التعليم الأجنبي، تغلغل داخل التعليم الرسمي عبر المدارس التجريبية واللغات في التعليم الحكومي، وأبواب الجامعات الغربية مفتوحة على مصارعيها لمن يسلك طريق التعليم الأجنبي من المتفوقين، وهو ما ترتب عليه تلقائيًا ضعف الحس القومي؛ حيث لم يعد أحد يقدِّم ما يُنمِّي هذا الحس الجوهري في نفوس الناشئة والشباب.

أما الإعلام فقد بلغ التردي والإسفاف فيه مبلغه، وصار من النادر أن تجد من يضبط لغته العربية وقواعدها أثناء الحديث ويلفظها دون لحن أو تحريف، هذا إن تحدَّثَ أصلا بالفصحى؛ إذ السائد الآن أن يكون الحديث في وسائل الإعلام باللهجات الدارجة، بل صارت هذه اللهجات تُستخدم في كتابة الصحف والمجلات السيارة، وبلغ الأمر بالبعض أن صار يكتب العربية بحروف لاتينية وهو ما صار يُعرف بـ(الفرانكوآراب). وهذا الأمر إنْ نَدَرَ في وسائل الإعلام المطبوعة، فإنه ذائع مشتهر ومنتشر بين الشباب في تواصلهم على شبكة الإنترنت ورسائل الهاتف المحمول القصيرة وغير ذلك. أما مجالات العمل فقد صارت تعتمد على اللغة الأجنبية بوصفه سلوكًا مظهريًا يميز الشركات والمؤسسات ومنتجاتها ويسبغ عليها وصف الراقية في قبولها طلبات العمل وفي تعاملها مع العملاء وفي وسائل الدعاية والإعلان وفي إنتاجها، وهو أمر لا أظنه يُفسَّر إلا من خلال محاولة ركوب موجة التغريب التي تفشَّت في بلاد العرب والاعتزاز بتقليد الحضارة الغالبة. وإذا لم تتخذ السلطات في دولنا العربية خطوات جادة في سبيل تعريب العلوم وحفظ الأمن الثقافي من خلال الحفاظ على اللغة العربية وصيانتها، فكيف لنا أن ننتظر سلوكًا أو خطابًا سياسيًا يحترم اللغة العربية ويحافظ عليها؟! لقد صار من النادر أن تجد من السَّاسة في بلاد العرب مَن يستطيع أن يتحدث بلغة سليمة، خلا أن يسعى للحفاظ عليها وتمكينها. المؤسف في الأمر أيضًا أن الخطاب السياسي لم يعد يهمل العربية وحسب، بل إنه باتَ قبيحًا حين استخدم ألفاظًا في اللهجات الدارجة لا تليق بمقام الحكم والسلطة أو حتى المعارضة، وهذا أيضًا مما يعبر عن حقيقة ما آل إليه حال هذا المقام. وبالإضافة إلى قبح الخطاب السياسي، فإن استخدامه العامية بإفراط صيَّرَه محليًا بامتياز، فلم يعد هناك ذاك الخطاب الذي ينتظره العرب من أحد الزعماء أو المسؤولين السياسيين، اللهم إلا بعض المفوهين الذين يندر وجودهم ولا نستمع إليهم إلا في أحلك الأزمات. على أن ثالثة الأثافي، أو قل خامستها، أن يكون مجال الدعوة الدينية خُلوًا أو يكاد من اللغة العربية السليمة، فاللهجات الدارجة صارت للدعوة الدينية كالماء والهواء، بدعوى تيسير التواصل مع الجمهور، الأمر الذي صاحب في حقيقة الأمر عدم قدرة الدعاة على التمكن من اللغة العربية وتهاونهم في تحصيلها، حتى صار الأمر على ما نرى من خطاب دعوي ركيك يفتقر إلى عناصر الجذب للجمهور، أو حتى الوعي بمقام الدعوة إلى الله.

فاذا وصلنا إلى المؤسسات التي يُفترض فيها أن تصون اللغة العربية وتعتني بها وتحافظ عليها كمجامع اللغة العربية وجدنا البيروقراطية وبطء الحركة والعجز عن التأثير وما يشبه العزلة والانكفاء على الذات؛ فلا تواصل مع الإعلام؛ ولا تأثير في المجتمع، تسليم بالواقع وإلقاء بالتبعة على الزمان والمجتمع ذاته والمؤسسات التعليمية والإرادة السياسية. أما المجامع فيكفيها ما تقوم به من جهود في إصدار قرارات تتعلق بتعريب المصطلحات الأجنبية، وتيسير اللغة، وإصدار الأبحاث المختلفة وتحقيق التراث وعقد المؤتمرات السنوية، وغير ذلك مما يفيد أعضاء المجمع والمتعاملين معه، وهم ندرة الندرة. أما باقي المجتمع ففي وادٍ آخر، له لغته ومصطلحاته وتراكيبه ومصطلحاته المتجددة التي ينحتها كل يوم خليط بين الفصحى والعامية واللغات الأجنبية، وكتابة للعربية باللاتينية وغير ذلك، مما لا يحتاج إلى قرارات ولا مؤتمرات ولا كتب.

وإذا كان ثمة أمل في تأثير أكبر لمجمع دمشق، نظرًا لوضع اللغة العربية في الجمهورية السورية والاهتمام الحكومي بها والدعم على مستويات متعددة، فإن هذا الدعم والاهتمام لم يشفعا للمجمع في أداء دور ملموس في مشروع الذخيرة العربية، إلى جانب أن أداء المجمع يجد صداه باهتمام خارجي عنه (هو الدعم الحكومي) وليس نابعًا من ذات المجمع أو مستقلا عن السلطة في أداء دوره المنوط به.

أما المجتمع المدني فلعل فيه من الغيورين على هذه اللغة من يحاول أن يقاوم الوضع القائم ببعض المبادرات التي تؤتي أكلها بين الحين والآخر، لكنها نادرة الوجود، ليس لها جمهور كبير، تصارع في الحياة طوفانًا هادرًا، ولكنها تصمد دون أن يدري بها إلا من يجاورها أو من يلقاها وكأنها تحرث في الماء. ويشارك أمثال هذه المؤسسات المدنية العربية في الصمود مثيلات أُخَرَ في بلاد المهجر، قام على تأسيسها وإنشائها مهاجرون يخشون على اللغة الضياع من على ألسنتهم وألسنة أبنائهم، وجهودهم في هذا المقام جديرة بالتبجيل والإكبار، لكنهم على غرار إخوانهم في بلادهم العربية أقلية لا يُخفون الحقيقة الأليمة وهي أن العربية بين أبنائها في المهجر تصارع الضياع من أجل البقاء على ألسنة أبنائها هناك.

هكذا هو حال اللغة العربية بين أبنائها، حال الإهدار والإهمال والضياع، وكأنها ليست لغة شريفة مقدسة. إن إهدارنا لها كما نفعل الآن يُرَسِّخُ فى أذهاننا ونفوسنا أنها لغة الجمود والتحجر والعجز والتخلف، فى مقابل إسباغ صفات التطور والارتقاء والنهوض والتقدم على اللغة الأجنبية، وهذا مما يكسر النفس ويقف حائلا أمام التقدم والنهوض والارتقاء. لذا نجد أن كثيرًا من الدول التى تقدمت بعد تخلف أو ضعف أو هزيمة، قد تبنَّتْ نموذجًا حضاريًا يعتمد فى الأساس على ثقافة هذا البلد ولغته وهويته، مثل الصين والهند واليابان وماليزيا وغيرها، وما تقدمت أمتنا إلا حين كانت متمسكة بلغتها ورسالتها تنشرها فى ربوع العالم بكل جهد ومثابرة وإخلاص. إنه في الوقت الذي يبلغ فيه استخدام اللغة العربية على شبكة

الإنترنت ٣.٣٪، فإن الإنجليزية تبلغ نسبة ٢٩٪ والصين تحلُّ فى المرتبة الثانية بنسبة ٢٢٪ ثم الإسبانية ٨٪ تليها اليابانية ٥٪ ثم الفرنسية والبرتغالية والألمانية وكل منها ٤٪[٢٤].

لكن لعلنا نجد عزاءً في اهتمام بعض الدول الإسلامية غير العربية مثل تركيا وإيران وماليزيا باللغة العربية، واعتنائهم بها. صحيح أن هذا الاهتمام يصب غالبه في صالح هذه الدول دون الدول العربية إلا أن الأمة كلها مستفيدة لا شك من هذا الاهتمام الذي يؤدي إلى زيادة التمسك بالدين الإسلامي ودراسته والتوسع في معاهد العلم الخاصة بذلك. فبجانب العامل الديني فإن الاهتمام باللغة العربية ينعكس في الحالة التركية إلى رواج للسياسة والنموذج التركيين في الحكم والعلاقات الخارجية وفي التجارة والسياحة، بل حتى في السلوك الاجتماعي التركي بحكم تأثير الدراما التركية. وينعكس في حالة إيران سياسيًا في أنه يفيد في إدراك الواقع العربي وبالتالي في تحرك إيران في المنطقة وصياغة سياستها نحو العرب على خلفية تصورات إيرانية شبه جماعية تنبع من هذا الإلمام باللغة العربية، على أنها تستخدم هذه المعرفة بالعربية في تصدير صورة ذهنية عن إيران تعتمد على نموذج قيمي باتت تُضَمِّنُه وسائلَ اتصالها الإعلامية مع العرب، وقد دفعت بهذا النموذج مؤخرًا ضمن أفلام ومسلسلات إيرانية مدبلجة للعربية وموجهة للعرب. وفي الحالة الماليزية نرى بجانب ما يبديه المجتمع الماليزي من اعتزاز واهتمام باللغة العربية يتبدَّى في سلوك إيجابي تجاهها عبر عقد المؤتمرات وتدريس العلوم الشرعية بها أنه ينعكس في حال من الرواج الاقتصادي في السياحة والتجارة، بالإضافة إلى جعلها مقصدًا للأكاديميين العرب، وجُلُّ هذا ممَّا يقوِّي وشائج القربى بين المجتمعات الإسلامية ويزيد من فرص التعاون بينها.

وإذا نظرنا إلى علاقة العالم باللغة العربية سنجد أن اللغة العربية -صارت كوضع العرب- «موضوعًا» للقوى الدولية تتنافس عليه وتستخدمه، وتوجه له ما تشاء من رسائل عبر وسائل إعلامهم التي صاروا يبثونها بالعربية، ويتم كل هذا تحت إشراف حكومات هذه القوى التي تحرص على توفير ودعم وسائل الاتصال مع العرب باللغة العربية، ويُتَّخذ في سبيل توصيل الرسالة كل ما يمكن استخدامه من أدوات لتحقيق الإبهار بقدرات هذه القوى ومكانتها وعمق تأثيرها وأداء وسائلها الإعلامية على المستوى المهني، مما يجعلها حاضرة وبقوة في ذهن المتلقي العربي. صحيح أن هذه الأمور تتفاوت بين الدول وبين وسائلها المختلفة في التواصل مع العرب، إلا أنها تؤدي هذه الوظيفة إجمالا. ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى ما يمكن أن نطلق عليه اجتهاد بعض الدول التي لا يوجد لها ثقل في المجتمع الدولي وتقوم بمثل هذه الخطوات، مثل أذربيجان وسويسرا وكوريا الجنوبية.

على أن أخطر الاهتمامات العالمية باللغة العربية هي تلك التي تقوم بها إسرائيل، التي بدأت في تدريس اللغة العربية ابتداءً من الصف الخامس الابتدائي ويوجد بها نحو ١٠٠٠ مدرس للغة العربية من اليهود، وهو ما أظن أنه سيؤدي إلى فاعلية أكثر للخطاب الإسرائيلي للعرب والعالم بسبب تعليم اللغة العربية لأكبر عدد من الإسرائيليين، الأمر الذي سينعكس في إدراك أكبر للثقافة العربية، ما سيؤدي إلى وضع تصورات والقيام بتصرفات أجدى في ميادين الصراع غير المسلحة أو حتى المسلحة إن اقتضى الأمر. بيد أن أخطر ما أظن أن هذا التعلم للغة العربية سيؤدي إليه هو قيامهم عبر هذا التدريس للغة العربية بتوفير أكبر عدد من الكوادر اللازمة التي ستقوم بالتعامل مع التراث الإسلامي وتحاول تشويهه والتدليس عليه، وهو ما لا يتوافر لهم في الوقت الحالي بالكفاءة اللازمة، وسيكون أيسر في المستقبل، في ظل إهمال العرب والمسلمين اللغة العربية وعدم اعتنائهم الكافي بها، الأمر. الذي سينعكس حتمًا في إدراكهم للتراث الإسلامي والتعامل معه.

الهوامش:

(*) أحمد محمد خلف: باحث وكاتب.

(١) انظر د. سيف الدين عبد الفتاح: التعليم والهوية، نحو تأسيس جامعات حضارية، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر للبحوث السياسية، (التعليم العالي في مصر.. خريطة الواقع واستشراف المستقبل) ج٢ ص ١٠٥٢، بتصرف قليل واختصار، نقلا عن د. حامد ربيع: في الثقافة العربية، بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، القاهرة، دار الموقف العربي للصحافة والنشر والتوزيع، ص٥٨ - ٦٠.

(٢) نشرت المدرسة الألمانية الإنجيلية إعلانًا في بعض الصحف المصرية، تخاطب فيه الطلاب الذين اجتازوا العام الدراسي الابتدائي الثالث ولديهم مواهب علمية ولغوية إلى الالتحاق بها، والحصول على الشهادة الألمانية (الأبيتور)، وهذا الالتحاق بالصف الرابع الابتدائي تتيحه المدرسة، التي تأسست عام ١٨٧٣، منذ عام ١٩٧٧، انظر الإعلان في صحيفة المصري اليوم: ٢٠١٠/١١/٢٣.

(٣) د. جورج قرم: الفكر الاقتصادي العربي من التبعية إلى الاستقلال، مجلة العربي، عدد ٦٢٣، أكتوبر ٢٠١٠، ص٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص٩.

(٥) يوم الانتخاب.

(٦) المصري اليوم: ٢٠١٠/١١/٢٤.

(٧) انظر تقرير قناة الجزيرة عن الجمعية المغربية للدفاع عن اللغة العربية على الرابط التالي:
http:// www. youtube. com/
watch?v=VY5AtqWQaiw
(8) http://www.blafrancia.com/

(٩) يمكن مشاهدة تصوير الأغنية على الرابط التالي:
http:// www. youtube. com/
watch?v=gPsakAC5vvg&feature=player_embedded#at=192

(*) أتوجه بالشكر للأستاذ الدكتور كمال بشر نائب رئيس مجمع باللغة العربية بالقاهرة والأستاذ ثروت عبد السميع مدير عام المعاجم العلمية واللغوية وإحياء التراث بمجمع القاهرة ومسؤولي المجمع على المعلومات التي قدموها لي وما وفروه لي من وقت وجهد في لقاءاتي معهم.

(١٠) الأهرام: ٢٠١٠/٩/٧.

(١١) وإن كان من المهم أن نلفت النظر إلى اضطرار المسؤولين، الذين لا يستجيبون لقرارات المجمع، إلى التقوُّل على المجمع ونسبة بعض قراراتهم إليه!! كما ذكر الدكتور عبد الحكيم راضي، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة (لاحقًا)، في مقال له بجريدة أخبار الأدب ٢٠١٠/١٢/١٩، تحت عنوان: (التقول على مجمع اللغة العربية خط أحمر) حيث ذكر أن تصريحات وزير التربية والتعليم المصري التي ذكر فيها (أن التعديلات التي أجريت على مناهج اللغة العربية تمت بالاتفاق مع مجمع الخالدين) لم تحدث، وذلك بعد اتصالات مع ثلاثة من أعضاء المجمع بينهم أمين المجمع، وأن كل ما تم عبارة عن اتصال تليفوني من جانب الوزير، خلاصته حديث غامض وكلمات حسان عن التعاون دون أي كلام جاد أو دعوة حقيقية إلى عمل محدد.

(١٢) عقد مجمع اللغة العربية -بإذن الله- مؤتمره السنوي في دورته السابعة والسبعين (٢٠١٠- ٢٠١١) بعنوان: (اللغة العربية ومؤسسات المجتمع المدني) يوم ٢٠١١/٣/٢١ ولمدة أسبوعين، ونافش المؤتمر في هذه الدورة قضية «اللغة العربية ومؤسسات المجتمع المدني» وكانت المحاور الرئيسية للمؤتمر هي «موقع اللغة العربية فى الحياة اليومية للمجتمعات العربية، وثقافة اللغة العربية الصحيحة بين أفراد المجتمع، ودور المسؤولين عن نشر اللغة العربية في مؤسساتهم وتنميتها، ودور الوحدات المحلية في دعم اللغة العربية، وتجارب الدول المختلفة فى التعامل مع لغاتها القومية حفاظًا ونشرًا وتنمية، وقانون المجمع الجديد وتفعيل نشر اللغة العربية». انظر موقع اليوم السابع ٢٠١٠/١١/٢٥:
http:// www. youm7.com/
News.asp?NewsID=309045&SecID=94
أتوجه بالشكر للأستاذ عبد الكريم خونده، القائم بأعمال الملحق الثقافي السوري بالسفارة السورية بالقاهرة ولمسؤولي مجمع اللغة العربية بدمشق على البيانات والكتب وأعداد مجلة المجمع التي تفضلوا بإرسالها إليَّ لإتمام هذا البحث.

(١٣) انظر تقرير قناة روسيا اليوم على الرابط التالي:
http://www.youtube.com/
watch?v=FLT6zoWH19o&feature=more_related

(١٤) انظر تقرير قناة الجزيرة على الرابط التالي:
http://www.youtube.com/
watch?v=AJVg9fTPnwI
(15)http://www.akhbaralaalam.net/
news_detail.php?id=36953
(16)http://islamtoday.net/albasheer/
artshow-12-139966.htm

(١٧) د. حسان عبد الله حسان: التعليم في إيران.. من الثورة - إلى الدولة، هامش ص ١٩، ط المؤلف، نقلا عن الصفصافي أحمد المرسي: علم اللغة التقابلي وتطبيقاته على اللغات الشرقية، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠١، ص ٧١، ٨٨.

(١٨) جاء في المادة السادسة عشرة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: (بما أن لغة القرآن والمعارف الإسلامية هي العربية، وأن الأدب الفارسي ممتزج بها بشكل كامل، لذا يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائية، أي من المرحلة التوجيهية حتى المرحلة الثانوية).

(١٩) المرجع السابق بتصرف قليل: هامش ص ١٧١ ، ١٧٢، نقلا عن محمد شكيب الأنصاري: أهداف الترجمة بين العربية والفارسية ودواعيها، مجلة العلوم الإنسانية، طهران العدد ١٧، ١٩٩٧، ص ١٩.

(٢٠) انظر تقرير قناة الجزيرة على الرابط التالي:
http://www.youtube.com/
watch?v=LnweVqDpcyA

كما يمكن مشاهدة عرض لأغنية مصورة يقوم فيها أطفال ماليزيون بأداء أغنية نُظِمَت فيها الحروف الهجائية العربية على الرابط التالي:
http://www.youtube.com/
watch?v=Jmm7TDrZRhA

(٢١) يمكن الاطلاع على تفاصيل المؤتمر عبر موقعه على الإنترنت باللغتين العربية والإنجليزية عبر الرابط التالي:
http://www.iium.edu.my/ilc/ar/

(٢٢) (الطبيعة والتطور الاقتصادي يجذبان العرب إلى ماليزيا): صحيفة أخبار الخليج البحرينية، ٢٠٠٨/٨/١٠.

(٢٣) فاروق جويدة: اللغة العربية في إسرائيل، الأهرام، ٢٠١٠/١٠/٣.

(٢٤) د. صبرى حافظ: التنظير لفضاء الإنترنت - أخبار الأدب - عدد ٨٨٣ - ٢٠١٠/٦/٢٠.

المؤسسات الدينية ودورها في المجال الثقافي

أ.محمد عيسى

مقدمة:

يعتبر موضوع الدين والثقافة من المواضيع التي تتعدّد وجوه القول والبحث فيها، وبالأساس فإن مصطلح «ثقافة» مصطلح إشكالي، لا يستقر على تعريف محدّد جامع مانع. كما أن مفهوم الدين (وليس الدين نفسه) مفهوم ملتبس، على الأقل لجهة التمييز بين ما هو دين، وبين ما هو فكر ديني. وإذا كان الفكر الديني هو المعرفة البشرية بالدين، تَحتّم علينا أن نصنِّف الفكر الديني في خانة المعطَى الثقافي. ولكن هذا التصنيف لا يتم إلا بعد التوافق على أن مصطلح الثقافة -مهما تتباين تحديداته وتعريفاته- فإنها تُجمع على أن النشاط الفكري المعرفي هو عنصر أساسي من عناصر مصطلح الثقافة، وهكذا تغدو الخبرة الدينية أيضًا خبرة ثقافية. ولعل هذا هو ما يسوِّغ استعمال مصطلح «الثقافة الدينية» إلى جانب مصطلحات ثقافية أخرى، كالثقافة: العلمية، الأدبية، الفنية، السياسية. فقد شكلت المؤسسات الدينية حالة فكرية ثقافية مهمة على مدار أربعة عشر قرنًا كانت خلالها هذه المؤسسات تضطلع بعدد كبير من الأدوار الاجتماعية والتربوية والفكرية الثقافية.

فقد أضفت المدارس الفكرية الإسلامية[1] المتعددة طابعًا خصبًا كبيرًا على هيئة هذه المؤسسات وتوجهاتها الدينية؛ حيث شكلت هذه المدارس الفكرية العريقة المعين الذي أخذت عنه المؤسسات الدينية فكرها وتأثرت -بلا شك- بالسجال والحراك الفكري الدائر بين هذه المدارس. وهو الأمر الذي يفرض داعيًا منهجيًا مهمًا لتناول هذه المؤسسات بالبحث والدراسة والتحليل للوقوف على طبيعة دورها في الحياة الثقافية، من خلال اختيار عدد من النماذج الإسلامية المعاصرة باعتبارها حلقة الوصل بين المؤسسة الدينية والمجتمع الذي يمثل مجالا لتأثير هذه المؤسسة بطريقة مباشرة من خلال ما يُنشر للعامة فيها من آراء وتوجهات ومواقف.

كما شهد دور المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي موجات من المدر والجزر، على طول تاريخها، وبخاصة في عصرنا الحديث.. هذا العصر الذي ثار الحديث فيه عن أزمة المؤسسة الدينية وعن إشكالات دورها ومهماتها، وعن التحديات الجديدة، وبخاصة الدينية تجاهها والتي لا تبدأ من الحركات الدينية الصاعدة منذ عشرينيات القرن العشرين، كما لا تنتهي بالفضائيات الدينية والزخم الديني والدعوي على شبكة الإنترنت، وهو ما يراه الكثيرون سحبًا للبساط من تحت أقدامها.

وعلى الجانب الآخر من التطورات المعاصرة يأتي التطرف الديني والتشرذم المذهبي والكراهية الطائفية لتطرق الباب من جديد لإعادة النظر في الدور الذي لابد أن تقوم به المؤسسات الدينية في ترسيخ قيم المواطنة وتقبُّل الآخر؛ أي بناء الإنسان المعاصر وتغيير منظومته الثقافية التي قد يشوبها الكثير من الرواسب المعاصرة. فتنمية الدور الثقافي التوعوي للمؤسسات الدينية تعد أحد الأبعاد الاستراتيجية التي يجب أن يحرص عليها الجميع، بالعمل على وجود تلك المؤسسات الدينية القوية في مجتمعاتنا؛ لأن هذه المؤسسات الدينية القوية ستخلق حالة من الاستقرار والتوازن عند أفراد المجتمع[2]، و بالتالي تبرز أهمية رصد هذا الدور الثقافي للمؤسسات الدينية في العالم الإسلامي من هذا المنطلق المهم.

أولا- مفاهيم الدراسة:

يرى الباحث ضرورة منهاجية تقتضي التبيان والتوضيح لماهية المفاهيم المستخدمة في هذه الورقة البحثية إيمانًا بأن المفاهيم لبنات أساسية في التحليل السياسي بصفة عامة وفي بناء الفكر بصفة خاصة وتحليل الدور الذي تقوم به المؤسسات الدينية في الواقع الثقافي العربي بصفة خاصة. فالحالة المفاهيمية لها أهمية خاصة في فهم هذا الفكر ومآلاته، فمن المعلوم أن الفكر الإسلامي يعتبر الآلية المركزية والمحورية التي تعمل من خلالها المؤسسات الدينية، مقترنًا بالإنجاز الحضاري، أي أن الفكر الإسلامي لابد أن يقترن بوظيفة حضارية اجتماعية إيجابية. كما أن الفكر نتاج التراكم العلمي والمعرفي، فليس هناك انقطاع في الفكر وإنما هناك اختلاف منبعه سنة الله في خلقه، وغايته الاستفادة القصوى من التنوع من خلال التفاعل بين العوالم الفكرية والأنساق الثقافية البشرية.

وتقودنا هذه الوظيفة الحضارية لعنصر آخر يميز الفكر الإسلامي وهو القدرة على خلق الحراك[٣]، المتأتي من القدرة التي تحول الفكر إلى حركة تثري الحضارة وتصل الماضي بالحاضر وتقوده إلى المستقبل، وهنا تنتج الطفرة الحضارية ويحقق الفكر غايته بل ويتعداها ليصبح للفكر وظيفة جديدة وقائية[٤] احترازية وأخرى تنبؤية استشرافية. وفي هذا السياق الواعي لدور وطبيعة الفكر تنبع الأهمية المنهاجية من ترسيم خارطة المفاهيم الخاصة بكل فكر على حدة، فالمفهوم يمثل عنصر ضبط منهاجيًا للتعامل مع الظاهرة المدروسة من خلال: بناء الإطار المفاهيمي، بناء المصطلحات، فاعليتها ودواعيها.

وعلى الرغم من الأهمية الخاصة بالمفهوم وضرورته فإنه يثير عددًا من الاشكاليات النظرية، أولها يدور في فلك العلاقة بين المفهوم وأيديولوجيات العولمة والتدويل، تحت دعوى «تثبيت المفاهيم» لتكون وحدات تحليل ثابتة[٥]، وهو ما لا يصح إجرائيًا أو تنظيريًا، إذا كان التحليل مرتبطًا بسلامة البناء المفاهيمي ووضوح الخارطة المفاهيمية وعلم اجتماع المفهوم ودواعيه وهو ما لا يستقيم مع محاولات التنميط الثقافي والحضاري التي يضرب على وترها توحيد المفاهيم، فالتنميط يسير بالمفهوم خارج نطاق التحليل. فكل مفهوم ينتمي إلى إطاره الفكري الذي يعمل بداخله، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالعلاقة بين المفهوم والأطر المرجعية التي تعتبر البيئة الخاصة بالمفهوم، والتي تتوقف عليها صحة المفهوم وفاعليته. وفي هذا السياق كان لابد من الإشارة إلى الأهمية النظرية المتصلة بتحديد المفاهيم ذات الصلة بهذه الدراسة وهي:

١- مفهوم الثقافة.

٢- مفهوم الديني.

٣- مفهوم المؤسسة الدينية.

ولتحقيق التكامل الأكاديمي بين النظرية والتطبيق الواقعي كان على هذه الورقة أن تدرس الدور الثقافي الذي تمارسه المؤسسات الدينية في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، من خلال عدد من النماذج الواقعية التحليلية؛ وهي: مجلة «منبر الإسلام» الصادرة عن وزارة الأوقاف المصرية، ومجلة «التسامح» الصادرة عن وزارة الأوقاف العُمانية، ومجلة «منار الإسلام» الصادرة عن هيئة الأوقاف الإمارتية. وتحقيقًا لمبدأ الحياد الأكاديمي وتوحيدًا لرؤية التأثير العربي الإسلامي في المنطقة الإقليمية كان على هذه الورقة أن تتعرض لنموذج إسلامي آخر يحمل تأثيرًا نوعيًا على بعض أجزاء من الإقليم[٦] الإسلامي المعاصر وهي مجلة «حوزة» الصادرة عن الحوزة العلمية في إيران التي تعتبر المؤسسة الدينية الرسمية للفكر الشيعي الإيراني، وهذا لتكتمل الصورة العامة عن طبيعة الأدوار التي قد تلعبها المؤسسات الدينية من خلال وسائل تعبيرها عن موقفها وآرائها ورؤيتها للواقع المعاش، فلا شك أن تواصل المؤسسات الدينية مع الأفراد هو بالأساس مناط هذا التأثير المتوقع على السلوك العام للفرد الذي يتأثر سلوكه بهذه الأفكار والآراء.

وستقوم هذه الورقة بمراجعة بعض الأعداد -ما استطعنا إلى ذلك سبيلا- الصادرة من المجلات الفصلية سالفة الذكر في عام ٢٠١٠ بوصفها نماذج، من خلال العناصر التالية:

- مدى الارتباط العضوي بين الموضوعات المطروحة في الأعداد والواقع المعاش وسائر الأوضاع المعاصرة لصدور الأعداد.
- كيفية تناول الموضوعات وما تعبر عنه من ضحالة وعمق وأصالة ومعاصرة، وهل تناول الموضوعات يتم بشكل أكاديمي معمق مرتبط بغاية وأهداف أم أنه مجرد طرح عشوائي لقضايا سطحية غير مرتبطة؟
- دور الموضوعات المطروحة في تكوين الوجدان الجمعي العام للمتلقي، وهل تحمل الموضوعات رسالة للمتلقي أم أنها مجرد اجتهادات أكاديمية بغرض التعليم والتوضح ليس أكثر؟

التعريف اللغوي للثقافة:

يدل لفظ (الثقافة) في معاجم العربية وقواميسها والقرآن الكريم وعلومه والسنة النبوية وعلومها وكتب التراث الإسلامي بعامة على الصفات الذاتية للمتعلم وهي: (الفهم- الفطنة- الحذق- سرعة التعلم- ضبط العلم). فتُعرَّف الثقافة في «معجم لسان العرب» على أنها ثقف الشيء أي علمه وتعرف عليه، أي أن الثقافة هنا تعني: سرعة التعلم[٧]. كما يحدد العلامة فريد وجدي في دائرة معارف القرن العشرين، ثقف يثقف ثقافة، أي:

فطن وحذق، فالمثقف إذًا هو الحاذق الفطن. وبالتالي أجمعت معظم المعاجم الحديثة على أن الثقافة هي الحذق وسرعة الفهم. والقواميس الحديثة تقول «ثقف ثقافة: صار حاذقًا خفيفًا، وثقف الكلام فهمه بسرعة»[٨].

كما تدل بعض التعريفات على معنى الآلة؛ حيث استُعملت الثقافة أداةً وأسلوبًا في (تسوية المعوج وما يدخل في ذلك من التهذيب والإصلاح والتقويم) كقولنا: ثقف الصانع الرمح، ويؤيد هذا ما ورد في بعض المصادر عن آلة كانت تسوى بها الرماح تسمى «الثقافة».

ومنها ما يدل على معنى زائد على الصفات التي يتصف بها المتعلم، ليشمل موضوع الثقافة محسوسا كان أو معنًى كما في (الإمساك بالشيء والظفر به، ومصادفته، وحيازته)، وكذلك الحصول على الشيء وإدراكه والتمكين منه قال تعالى ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١][٩]. وبالتأمل فيما سبق نجد أن لمفهوم الثقافة دلالات[١٠] أصلية ودلالات متطورة، وأن بين المعنى الأصلي والمعنى المتطور علاقة وقرينة، وعلى هذا فليس غريبًا أن نجد بين المعنى اللغوي للثقافة، ومعناها الاصطلاحي صلة ونسبًا[١١].

ومن الصعب أن يجد الباحث تعريفًا جامعًا مُتفَقًا عليه للثقافة بمعناها العام، لاختلاف العقائد والفلسفات والأيديولوجيات التي تنطلق منها هذه التعريفات وما تقوم به من تصورات، ولكن يمكن أن نذكر أن أبرز هذه التعريفات ما يلي:

الثقافة في أذهان الباحثين فهمًا:

١- فهم قائم بأذهان أصحاب الدراسات الإنسانية: والثقافة في نظر أصحاب هذا الفهم هي طريقة الحياة، وتشمل حسب هذا التصور كل نواحي النشاط العادي كالعمل والعبادة والزواج وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد.

٢- الفهم الثاني يلتزم به الناظرون في الحياة الفكرية للشعوب. والثقافة في نظر أصحاب هذا الفهم هي نتاج الفكر وتشمل كل نواحي النشاط الفكري، كالفلسفة والعلم والأدب بفروعه المختلفة. ويُعَد عالِم الأجناس البريطاني إدوارد تايلور[١٢] أول من وضع تعريفًا عامًا شاملا للثقافة الإنسانية من منطلق الأنثروبولوجيا الغربية، في كتابه «الثقافة البدائية»، وينص هذا التعريف على أن الثقافة بمعناها العام «نظام كلي متشابك مركب، يشمل: المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات والتقاليد وجميع العناصر التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوًا في المجتمع».

٣- تعريف الثقافة باعتبارها ظاهرة خاصة مرتبطة بمجتمع معين، وقد قال بهذا التعريف مجموعة من علماء الإنسان الأمريكيين، والثقافة تبعًا لهذا التعريف نظام اجتماعي يُستمد من تاريخ وتراث مجتمع معين، ويظهر في منهج خاص للحياة متقدم أو متخلف يتبعه أفراد ذلك المجتمع، وهذا النظام يشمل اللغة والتقاليد والمؤسسات والأفكار الموجهة والعقائد والقيم التي تسود في الواقع الاجتماعي[١٣].

٤- تعريفات قال بها بعض التربويين العرب وبعض المفكرين المسلمين، مرة بإضافة الثقافة ووصفها وتخصيصها، ومرة بإطلاقها وعدم تقييدها[١٤].

من هنا جاءت تعريفات الثقافة في كتابات المفكرين المسلمين المعاصرين كثيرة ومتنوعة ومن أبرزها الآتي: «مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»، و«الصورة الحية للأمة فهي التي تحدد ملامح شخصيتها وقوام وجودها وهي التي تضبط سيرها في الحياة وتحدد اتجاهها فيها. إنها عقيدتها التي تؤمن بها ومبادئها التي تحرص عليها ونظمها التي تعمل على التزامها وتراثها الذي تخشى عليه من الضياع والاندثار وفكرها الذي تود له الذيوع والانتشار»، وعرفها مجمع اللغة العربية بـ«جملة العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق بها».

مفهوم الثقافة في اللغات الأخرى:

تعددت دلالات الثقافة في اللغة اللاتينية ثم في اللغات التي تطورت عنها بخاصة الإنجليزية وتطورت حتى أصبحت مصطلحًا لعلم بعينه وخلاصته في الآتي:

استُخدم لفظ الثقافة في اللاتينية منذ القدم بمعنى حرث الأرض وزراعتها، وهذا معنى حسي، واستُخدمت كذلك في المعنى المجازي للإشارة إلى تهذيب العقل وتنميته. وارتبط هذا المعنى الفلسفي كذلك بتنشئة الناس على تكريم الآلهة، كما أكد بعض الباحثين أن هذه المعاني للفظ الثقافة ظلت مستمرة طوال العصرين اليوناني والروماني، بل استمرت حتى القرون الوسطى حيث أُطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية.

واقتصر مفهوم الثقافة في الغرب في عصر النهضة على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع فعمد فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية، فأفردوا مضمارًا خاصًا للعمليات المتعلقة بمفهوم (الثقافة)، واستُخدم مفهومها للدلالة على تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة، واستُعملت فيما يبذله الإنسان من عمل لغاية تطويرية سواءً أكانت مادية أم معنوية.

وقد وضع إدوارد تايلور[١٥] تعريفًا علميًا يعد من أوفى التعريفات وأشملها لمفهوم الثقافة؛ حيث عرفها بأنها «ذلك الكل

المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»[١٦] في حين يرى الدكتور نصر عارف أن كلمة ثقافة يستحيل أن تحمل طابعًا عربيًا[١٧].

من هنا نخلص إلى أن الثقافة كمفهوم لا يمكن أن تستقيم بدون إضافةٍ تحدد محتوى المفهوم وتسهم في تفعيله داخل المنظومة الفكرية التي يعمل فيها كأن نقول: الثقافة السياسية أو الثقافة الإسلامية أو الثقافة المعاصرة، فهذا المفهوم يعطى درجة عالية من الفاعلية على مستوى التحليل والتنظير، وهو الأمر الذي يحدد المفهوم.

فإذا نظرنا إلى الثقافة على أنها موقف أيديولوجي ترتب على ذلك أن يفقد مفهوم الثقافة جزءًا كبيرًا من فاعليته التحليلية، ويتحول إلى مجرد موقف أيديولوجي متحيز لتوجهات خاصة[١٨] وتقل بذلك قدراته التحليلية، وأيضًا قد يصبح مفهومًا نخبويًا بالطريقة ذاتها، أو قد يتحول إلى مفهوم يرسخ تمايزات وتحيزات إنسانية كأن نقول الثقافة الإسلامية مثلا أو الثقافة الغربية وما إلى ذلك من تخصيصات لمفهوم الثقافة تحد من فاعليته وقدراته التحليلية. وهذا الخلل بالطبع لا يرتبط بمفهوم الثقافة في حد ذاته وإنما يرتبط بالاستخدام الخاطئ والحمولة الزائفة التي تُلقَى على المفهوم، فدلالة المفهوم وبناؤه لابد أن تتسما بقدر عالٍ من الوضوح والتعاضد بين الجانب التوضيحي والتعريفي للمفهوم والجانب التحليلي المعياري أو الكمي للمفهوم ذاته وإلا أصبح المفهوم وصفًا لظاهرة ما أو موقف أيديولوجي معين أو توجة عام وخرج من إطار كونه مفهومًا.

فكما يرى ميشيل فوكو[١٩] فإن المنظومة الفكرية «هي المسلمات والفرضيات الضمنية التي تتحول إلى ممارسات فكرية تتغير بتغير الزمان والمكان»، بما يمكّن من التعبير عن التحيزات وخلافها من المواقف والتعبيرات والانتماءات الأيديولوجية والفكرية، وعندها يضحى المفهوم أداة فعالة في التحليل ورصد التغيرات وتحديد أسبابها ومساراتها بطريقة واضحة ودرجة حياد علمي كبير.

مفهوم الدين[٢٠] والمؤسسة الدينية:

لا يوجد للدين تعريف واضح وثابت فهناك العديد من التعريفات للدين، وتتصارع جميعها على محاولة أشمل وأدق تعريف. فالدين يتناول واحدة من أقدم نقاط النقاش، ففي القِدم كان النقاش يتناول شكل وطبيعة الإله الذي يجب أن يُعبد. أما في العصر الحديث فيتركز النقاش بالأساس حول وجود أو عدم وجود إله خالق تتوجب عبادته. لذلك نجد محاولات لتعريف الدين من منطلق إيماني روحاني يقيني، أو من منطلق إلحادي، أو من منطلق عقلاني يحاول دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية نفسية فلسفية. فى حين ينظر علماء الاجتماع إلى الدين على أنه مجموعة مجردة من القيم والمثل والخبرات التي تتطور ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية. ويرتبط بمفهوم الدين مفاهيم أخرى مثل: العقيدة والعبادة والتدين والملة والوحدانية. ويمكننا أن نفكر في مفهومنا عن الدين من اتجاهات عدة: هل نتحدث عن الدين بوصفه اسمًا، أم باعتباره صفة، أم حالا، أم فعلا؟ فالدين باعتباره اسمًا يعبر عن مجموعة من التعاليم الدينية، أو عن شيء عالمي نرى أثره في كلّ البشر.

أمّا الدين باعتباره صفة، أو حالاً، فإنه يعدُ وسيلة لوصف أشياء أو سلوكيات بعينها (كقولنا: كتب دينية، مؤسسات دينية... إلخ). كما يمكننا أيضًا أن نتوسع في الحديث ليشمل «التدّين»، أي كفعل يدل على الدين نفسه»[٢١].

وبالرجوع إلى قواميس اللغة العربية نجد أن كلمة الدين أخذت عدة معانٍ؛ فكلمة الدين تؤخذ من فعل متعدٍ بنفسه «دانه يدينه»، وتعني: ملكه وحكمه وساسه ودبره وحاسبه وقضى في شأنه وجازاه وكافأه وأذله. كما تؤخذ كلمة الدين من فعل متعدٍ باللام «دان له»، وتعني: أطاعه وخضع له. وكلمة الدين لله يفهم منها كلا المعنيين: الحكم لله والخضوع لله، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا﴾ [النحل: ٥٢]. وتؤخذ كلمة الدين أيضًا من فعل متعدٍ بالباء «دان به»، وتعني: اتخذه دينًا ومذهبًا، أي: اعتقده واعتاد عليه أو تخلق به. فالدين هو المذهب أو الطريقة التي يسير عليها المرء نظريًا وعمليًا. يُفهم مما سبق أن كلمة الدين تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له. فإذا وُصف بها الطرف الأول كان خضوعًا وانقيادًا، وإذا وُصف بها الطرف الثاني كانت أمرًا وسلطانًا وحكمًا، وإذا نُظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين، كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنه المبدأ الذي يلتزم الانقياد له.

بينما أخذت اللفظة معانىَ أخرى في اللغة الانجليزية؛ حيث يتناول قاموس أكسفورد معنى كلمة الدين بأنها تعني الربط معًا، أي: ربط البشر بالآلهة، وربط الناس ببعضهم البعض من خلال ما يُفرض عليهم من القوة الإلهية التي هي فوق البشر التي يجب أن تُطاع وتُعبد، وذلك من خلال السلوك والطقوس والاعتقاد والقيم الأخلاقية[٢٢].

وإذا أضفنا كلمة «الدين» إلى أي أمة أو شعب لأصبح المعنى الناتج هو «مجموعة المعتقدات والمبادئ التي تؤمن بها تلك الأمة أو الشعب». وما يترتب على اعتناق هذه المعتقدات درج العلماء على تسميته «شريعة»[٢٣].

ومن الصعب إيجاد تعريف شامل يجمع كل الأديان، لذا توجد تعريفات كثيرة للدين تجنح إلى وضع مفهوم أولي لهذا المصطلح، ولا تهدف إلا إلى رسم الإطار العام له دون تحديده

بمعنى عام شامل، فيختلف معنى «الديني» باختلاف «الثقافة» التي يقترن بها[٢٤]. وقد قال بذلك البروفيسور مالوري ناي[٢٥] في كتابه المسمى «الدين الأسس» عند حديثه عن الدين[٢٦].

أما عن المؤسسة الدينية فيعود تاريخ ظهورها إلى تأسيس «المدارس النظامية»[٢٧]، ويمكن تعريف المؤسسة الدينية بأنها: «مجموعة الأحكام والقوانين الثابتة التي تحدد السلوك والعلاقات الاجتماعية في المجتمع»، ويمكن أن تُشبَّه بالعضو أو الجهاز الذي يُنجز وظائف مهمة للمجتمع. وهي أيضًا أمكنة تؤدَّي فيها العبادات الدينية كالمساجد، وقد تكون أمكنة لتلقي الثقافات الدينية كالجمعيات، وتؤدي خدمات ثقافية مثل: المحاضرات والندوات والاحتفالات بالمناسبات الدينية، وإصدار النشرات الدينية[٢٨].

وقد عرَّفها د.رضوان السيد تعريفًا وظيفيًا؛ حيث يرى أن «المهامَّ التقليدية للمؤسسات الدينية تشملُ إقامة العبادات، والتعليم الديني، والفتوى، وممارسة القضاء»[٢٩]، في حين يرى الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي أنها تعني تحول كل شيء يرتبط بالدين إلى مؤسسة[٣٠]، وينبغي تأكيد أن الإسلام في مهده لم يعرف وجود مؤسسات دينية بالصورة التنظيمية التي هي عليها اليوم، كما أنه ليس في الإسلام وساطة بين العبد وربه أو نظام كهنوتي هيراركي أو أن الدين حكر علي فئة دون أخري، لكن التطور التاريخي والمجتمعي والسياسي أدى الى قيام مؤسسات دينية تطورت عبر مختلف العصور، ويمكن أن تكون لهذه النقطة بحث آخر.

ثانيًا- علاقة الدين بالثقافة وأهمية الدور الثقافي للمؤسسات الدينية:

من خلال هذا العرض المفاهيمي لكل من الثقافة والدين نجد أنهما قد يرتبطان بعدد كبير من العلاقات المتداخلة. فإذا نظرنا إلى الثقافة فقد تحتوي الدين كأحد مكوناتها، فيمكن أن تكون العلاقة بين الثقافة والدين هي علاقة كل بجزء. وإذا قيّمنا علاقة الدين بالثقافة وجدنا العديد من الخبرات التاريخية التي تثبت وجود علاقة أزلية حضارية تربط بينهما.

وعلى الرغم من أن هذه الورقة ليس من أهدافها أن تقف على طبيعة هذه العلاقة بين الثقافة والدين فإننا لا بد أن نشير إلى أهمية هذه العلاقة، وخاصة في هذه اللحظة الحضارية التي تشهد الكثير من التنظيرات التي تؤكد أن الدين قد يتعارض مع الثقافة العامة التي يسمونها بالعولمة. فقد أشار صمويل هنتنجتون في مقاله «صدام الحضارات»، إلى أن الثقافة الدينية تدفع الأفراد إلى التمسك بهوياتهم الأولية والحفاظ عليها، الأمر الذي سيؤدي إلى صدام حتمي بين الثقافات. وهو الإطار نفسه الذي بنى عليه فوكوياما أطروحته «نهاية التاريخ»؛ حيث رأى أن الثقافة الموحدة هي التي ستنتشر، وهذه الثقافة في الغالب ثقافة عالمية لا علاقة لها بالدين، وبالمنطق نفسه واستنادًا إلى التكهنات حول مضمون العلاقة بين الدين والثقافة اتُّخذ الكثير من القرارات الدولية لتحجيم هذه العلاقة بين الدين والثقافة، وعلى رأس هذه القرارات بلاشك قرار الحرب على الإرهاب.

ومن شأن المؤسسات الدينية أن تلعب دورًا ثقافيًا مهمًا سواء على المستوى القومي؛ حيث يفرض الدور الثقافي للدين قيم التسامح ونبذ العنف وقيم الحوار واحترام الآخر وتقبله، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم في تحديد غاية خلق الانسان واستخلافه في الأرض ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [٣١].

وأيضًا على المستوى الدولي فإن الدور الثقافي للمؤسسات الدينية مطلوب في هذه اللحظة وخاصة لتعالي درجات الاختلاف الديني التي قد تصل أحيانًا إلى درجة التناحر والتقاتل. في حين أن اختلاف الأديان لا يعني أبدًا الاختلاف في القيم، والأحكام، والأهداف المشروعة. فضلا عن إلحاح ملف الإرهاب الدولي على الساحة الدولية، وغيرها من الملفات الطائفية والإثنية التي تحتاج من المؤسسات الدينية أن تمارس دورها في تغيير المنظومة الثقافية العالمية وتعديل مساراتها، وتبيان الغاية العامة لتنظيم مصالح البشر في هذا العالم، مهما اختلفت أديانهم. فغياب الدور الثقافي للمؤسسات الدينية من شأنه أن يخلق مناخًا اجتماعيًا وسياسيًا وإنسانيًا مليئًا بالكراهية والبغض والعنف والانحراف عن قيم الإنسانية والمواطنة واحترام الآخر.

فالخبرة التاريخية تؤكد أن تحصُّنَ الفكر الديني ضد أسئلة الثقافة وتحدياتها انتهى بعزلة الدين في حقبة من حقب التاريخ، أي في القرون الوسطى الأوربية التي تلتها حقبة عصر النهضة في أوربا وسيادة فصل الدين عن الدولة.

وهكذا تغدو كل محاولة لعزل الدين عن تحديات المعرفة (وكذلك توسيع صلاحيات الدين للإجابة الكاملة عن أسئلة لا تقع في دائرة صلاحياته هو صورة من صور عزله) محاولةً لتجريد الدين من بعده الثقافي الذي يتصل فيه ابتداءً، واستمرارًا ومصيرًا[٣٢].

فحضور البعد الثقافي في الخبرة الدينية ظاهرة موضوعية، ليست مفتعلة من أجل أغراض دينية أو أغراض إلحادية. لذلك نرى أن توسيع دائرة التعامل بينهما (الدين والثقافة) مسألة يُمليها هذا الواقع الموضوعي، وصولا إلى التماس الحدود والأبعاد المشتركة بينهما، وكذلك الحدود والأبعاد التي تخص كلَّ واحد منهما، فهما بعدان مكتملان متكاملان متقاطعان لخدمة البشر وتحقيق غاية الاجتماع البشري على هذه الأرض.

ثالثا- النماذج التطبيقية للدراسة:

١- مجلة منبر الإسلام:

وهي مجلة شهرية تصدر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وخاضعة بشكل مباشر لوزارة الأوقاف المصرية، صدر العدد الأول منها منذ واحد وسبعين عامًا أي في عام ١٩٤٠، رئيس مجلس إدارتها هو الدكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف المصري السابق.

ويمكن بيان الدور الثقافي للمجلة من خلال:

- المحتوى والموضوعات:

حققت مجلة منبر الإسلام الجمع بين البساطة في العرض بالقدرة على إيصال المعلومات إلى فكر القارئ بأقل جهد ممكن والدقة في تحليل الموضوعات التي يحتويها من خلال التأصيل والتعمق في البحث، وهي اعتبارات من الصعب التوفيق بينها. إلا أن هذه المجلة أثبتت أن الصعب ليس مستحيلا، فموضوعاتها تحمل قدرًا كبيرًا من التنوع بين التفاسير القرآنية والأمور الحياتية والإنسانية والثقافية للمسلم، فهي تهدف إلى توسيع دائرة ونطاق اهتمام الفرد المسلم لتخرج من الدائرة التقليدية التي تحصر الدين في القرآن والسنة لتعمق له مفاهيمه وتمده بالصلة الحقيقية بين الدين والحياة التي يعيشها المسلم.

- أصالة الموضوعات وارتباطها بالميراث الثقافي والحضاري:

تعتبر مجلة منبر الإسلام من أقدم المجلات التي تتناولها هذه الدراسة، وهذا القدم بلا شك أعطاها قدرًا من الخبرة في التعامل مع الجماهير، وهو ما يدل على أنها هي الأخرى شهدت تطورات عديدة في طريقة التناول والعرض لموضوعاتها التي تميزت بالمزج بين الأصالة والمعاصرة، في إطار نهجها التعليمي التثقيفي، فهذه المجلة لا تخاطب المثقف فقط، بل إن بساطتها ودقتها وسلاستها في العرض تجعل منها مجلة تعليمية تثقيفية في المقام الأول، فقد عملت هذه المجلة على الدمج بين التراث الإسلامي الخصب والقصص القرآني الشيق والبلاغة القرآنية المتعة والإعجاز العلمي المبهر والتطويع والتحليل الواقعي للأحداث التي تواجه الأمة الإسلامية لتخرج متكاملة الجوانب، لتخاطب قطاعًا عريضًا من المسلمين وهو ما يعتبر إضافة مهمة تقدمها هذه المجلة.

- الارتباط بالواقع والتعبير عنه:

لم يكن ارتباط مجلة منبر الإسلام بالواقع هو أحد أهم أسباب نجاحها فقط، بل ارتباطها بالقطاعات البسيطة من المتلقين من الجماهير.. وهو في رأيي عامل النجاح الأوحد للنموذج التعليمي التثقيفي التربوي الذي تقدمه مجلة منبر الإسلام. ومما يؤكد هذه الرؤية سعر المجلة المنخفض بما يجعلها في متناول كل الفئات، أي أنها تخاطب الجمهور الذي يحتاج دفعة للتعلم، وتسعى للتأثير على قطاعات البسطاء من الناس الذين تبهرهم فكرة التدين، وقد يأخذهم هذا الانبهار إلى اتجاهات لن تكون في مجملها صحيحة فهي تمثل منبرًا يهديهم ويرسم لهم أسباب الفهم الصحيح البسيط للتدين، وهذه النقطة تمثل عامل نجاح مهمًا لهذه المجلة.

٢- مجلة التسامح:

مجلة فكرية[٣٣] دورية مستقلة، تعنى بقضايا التسامح وحقوق الإنسان، وهي فصلية تصدر منها أربعة أعداد سنوية، وكان العدد الأول منها قد صدر في شهر كانون الثاني -ديسمبر- من العام ٢٠٠٣، وتسعى لنشر ثقافة معاصرة تنويرية من خلال تأكيدها قيم حقوق الإنسان والتسامح والتنوع الثقافي.

كما تسعى إلى دعم ومناصرة مبادئ التسامح، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحكم الصالح ونشرها على أوسع نطاق ممكن، في الفضاء المحلي، والعربي، والدولي.

ويلاحظ بشأن هذه المجلة:

- من حيث المحتوى والموضوعات:

مجلة التسامح من أكثر المجلات تنوعًا في تناول الموضوعات، مع الثبات في المبنى والهيكل العام للمجلة؛ فتقسيم الأبواب ثابت منذ العدد الأول لهذه المجلة، وخاصة ذلك الجزء المتعلق باختيار آية قرآنية في مستهل كل عدد. فهناك موضوع أساسي يدور في فلكه العدد ضمانًا للوحدة العضوية والبنائية للعدد ككل، وهو ما يُحدث نوعًا من التناغم والتكامل لدى المتلقي.

وهذا الثبات في الهيكل والأبواب يقابله تنوع هائل في طبيعة الموضوعات المطروحة والمتناولة في كل عدد ليس فقط في المادة والمحتوي وإنما أيضًا في التناول. فليس غريبًا أن يشهد كل عدد أسماءً متنوعة من المثقفين والأكاديميين الذين يكتبون في شتى الموضوعات من شتى الدول ومن مختلف الخلفيات الثقافية سواء كانت عربية أو غربية. وهذا بدوره يعمل على إثراء المحتوى والموضوعات المتناوله في كل عدد حتى في طريقة التناول والعرض، وخاصة في باب وجهات النظر الذي تُطرح فيه مقالات لكتاب مختلفين عن القضية نفسها، يعرض كل كاتب مقاله الأكاديمي من وجهة نظره وانطلاقًا من خلفياته وقناعته فتخرج بذلك المجلة جامعة لكل الآراء ومتضمنة لجميع الاتجاهات والتوجهات.

ولنا أن نشير إلى أنه غالبًا ما يتضمن كل عدد مقالا أو أكثر لكاتب أجنبي؛ تحقيقًا للتنوع والتعدد، فتخرج الصورة النهائية للمجلة ثرية بمحتواها وغنية بموضوعاتها.

- من حيث أصالة الموضوعات وارتباطها بالميراث الثقافي والحضاري:

تعرض مجلة التسامح تجربة فريدة في أصالة التناول للموضوعات المعروضة في المجلة. فعلى الرغم من مواكبة موضوعاتها لجميع الشواغل المعاصرة، يبقى التناولُ في حد ذاته أصيلا ومرتبطًا بغاية تهدف إلى ترسيخ القيم والمبادئ الحضارية الثقافية الإسلامية. فلم تمنع أصالة التناول من تعدد الموضوعات وتنوعها، بل سارت أصالة التناول جنبًا إلى جنب مع تنوع الموضوعات، فغاية ثبات الخطاب أو توحيده لم تكن عاملا محركًا لاختيار الموضوعات، بقدر ما كان الثبات في عرض وجهة النظر بحياد مع احترام وجهة نظر عارضها في إطار منهاجي أكاديمي عام.

وهذا التوازن بين الأصالة في طرح الموضوعات وتعددها كان هو الأساس في خلق نوع من الحياد والتوازن بين مقالات المجلة. فإذا عرضت المجلة رأيًا فهي تعرض في مقابله آراء أخرى دون أن يعكس أي من هذه الآراء توجهًا ما، فلم نجد أيًا من المقالات يرجح على أنه الأصوب. بل على العكس، كان التوجه العام للمجلة هو حرية العرض وفسحة التناول والحياد التام في إعطاء كل فرد فرصته المتكافئة في عرض وجهة نظره الخاصة طالما كانت تلتزم بالمعايير الأكاديمية للبحث العلمي فحسب.

- من حيث الارتباط بالواقع والتعبير عنه:

كما أشرنا في خضم الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، وحددنا أنها تكاملية تفاعلية، فقد عبرت مجلة التسامح عن هذه العلاقة بين الثقافة والدين من خلال الموضوعات التي طرحتها في جميع أعدادها.

فتوجه المجلة العام لا يرى حدودًا فاصلة بين الثقافة والدين، وهو ما ساعد هذه المجلة على أن تضمن مساحة كبيرة من التنوع بين الموضوعات الثقافية والدينية، ولم يمنعها من التعبير عن الأحداث المختلفة سواء على الساحة الدولية أو الساحة الإقليمية أو الساحة العربية من منظور ثقافي ديني متنوع، فيه ثراء فكري وإفادة عامة للمتلقي.

٣- مجلة حوزة الايرانية:

مجلة حوزة الإيرانية، أو «إنديشية حوزة» بالفارسية، صدر في صيف عام ١٩٩٥م العدد الأول منها. وهي مجلة فصلية سياسية اجتماعية ثقافية، تصدرها جامعة العلوم الرضوية[٣٤] بمدينة مشهد.

وقد اشتمل هذا العدد على مقالات في الفقه والسياسة والعلوم القرآنية والثقافة والأدب والأديان والفلسفة، وتقارير عن بعض الكتب.

وعن البعد الثقافي للمجلة، يُلاحظ:

- من حيث المحتوى والموضوعات:

تعتبر مجلة «حوزة» من أقوى المجلات الإسلامية الإيرانية الرسمية داخل إيران حيث إنها تصدر مباشرة من الجهات الرسمية في إيران فهي خاضعة للحوزة العلمية الإيرانية، وتمثل حلقة التواصل بين إيران وجمهور الشيعة في الداخل والخارج، وهو ما انعكس على التناول والمحتوى الخاص بالمجلة. فقد كان خطابها يتميز بالحدة والتعبئة والفخر بالرموز الدينية، كما حرصت «الحوزة» على إحياء أفكار هذه الرموز وتبسيطها بطريقة أكاديمية سهلة للمتلقي، فجاء الناتج العام حماسيًا متحيزًا لهذه الرموز ومناشدا للمتلقي بالفخر وتذكر هذه الرموز.

وقد عرضت المجلة في محتواها طريقة لربط هذا المحتوى بالواقع تأكيدًا على شمولية أصحاب هذا الفكر؛ حيث تقرن أحيانًا الفكر الشيعي بالتنمية الاقتصادية وتحقيق العدالة الاجتماعية التي تمثل قضية ملحة في عصرنا الحالي، في إشارة عامة من المجلة إلى قدرة الفكر الشيعي على مواجهة الصعوبات العالمية المعاشة في العصر الحالي.

- من حيث أصالة الموضوعات وارتباطها بالميراث الثقافي والحضاري:

لا شك أن هذه المجلة تحمل في غاياتها رسالة تنم عن الدفاع المتواصل عن الأصالة واحترام التقاليد والإرث الحضاري الشيعي وتقديس رموز هذا الفكر والعرض الجيد لهم، وتحليل رؤاهم لجميع القضايا والموضوعات في محاولة إحيائية مجتهدة لتراثهم الديني والفكري. كما حملت المجلة أيضًا نية الإشادة بالنماذج الفكرية المعاصرة التي تهتدي بالمنهج الأصيل نفسه، وتسير في فلك احياء التراث والميراث الشيعي.

- من حيث التعدد والتنوع في الطرح:

يلاحظ القارئ غياب التعدد في طرح وجهات النظر، فلا نجد كاتبًا لا ينتمي إلى المدرسة الشيعية يكتب في هذه المجلة، كما أننا لا نجد أيضًا أقطابًا أو محاور تناقش خارج إطار المجتمع الإيراني. فعلى الرغم من الثراء الأكاديمي الذي تتمتع به المقالات المنشورة وتحري الدقة المنهاجية في الطرح أو الكتابة أو إلحاق المراجع العلمية، فإن الموضوعات المطروحة لا يمكن بحال من الأحوال أن تُفهم إلا في إطار المدرسة الشيعية ذاتها. فهي محلية التناول في غالب الطرح، فلا تعطي مساحة للجانب الفكري الآخر بأي حال. وهو ما يعكس حالة فكرية متحيزة للفكر الشيعي، وخاصة في مرحلة الثورة وما تلاها.

- من حيث الارتباط بالواقع والتعبير عنه:

جاءت موضوعات المجلة مرتبطة إلى حد كبير بالواقع الإيراني ومتماشية إلى حد التطابق مع الرؤية الإيرانية الرسمية،

فوجدنا تكرارًا لمقولات تؤكد ذلك مثل «الإمبريالية الليبرالية والاشتراكية والشيوعية هي العدو»، أيضًا «ولاية الفقية» هي النموذج الأمثل للحكم الإسلامي، وايضًا «النظام الإسلامي الشيعي عالمي يحقق التنمية والازدهار»، وغيرها من العبارات التي تتردد كثيرا في جنبات هذه المجلة الفكرية القوية التي تؤكد الارتباط العضوي بين وجهة النظر الدينية الرسمية والطرح الثقافي والأكاديمي لهذه المجلة النخبوية الرسمية الدينية.

٤- مجلة منار الإسلام الإماراتية:

مجلة منار الإسلام مجله شهرية، ثقافية، دينية، تصدر عن الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف الإماراتية، تصدر منذ ٢٦ عامًا تقريبًا[٣٥]، فقد تأسست في عام ١٩٧٤ للميلاد وصدر منها حتى الآن ٤٤٢ عددًا.

والملاحظة العامة والأهم في هذا السياق عن مجلة منار الإسلام، أنها أقرب ما تكون إلى مجلة إخبارية إعلامية وإعلانية عن أخبار الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف الإماراتية، فهي أقرب ما تكون إلى نشرة أو دورية إخبارية أو ما يسمى Newsletter، وهو قد يكون مطلوبا بالنسبة لهذه الهيئة التي تعمل على نطاق فوق إقليمي، فالجانب الإعلامي في هذه المجلة يفوق غيره من الجوانب التعليمية أو التثقيفية.

خاتمة:

مما سبق يمكننا القول إن الدور الثقافي للمؤسسات الدينية مهم للغاية، خاصة إذا ما نظرنا إليه في سياق منظومة المقاصد والغايات الإسلامية، فالحضارة الإسلامية هي ميراث متكامل بين إعمال العقل وتوظيف وتفعيل الفكر مع النص المقدس، فيتحقق اكتشاف الإنسان لذاته وإمكاناته وقدراته التي بدورها تقوده لأن يكتشف العالم الذي يحيطه ويدرك غاية وجوده في هذه الحياة وعلى هذه الأرض، فيحول طاقته وطاقة أقرانه نحو هدف من المثالية والسمو الأخلاقي والرقي والإيجابية.

فمن الضروري أن يكون للمؤسسة الدينية كيان مؤسسي لا يتوقف مصيره ولا ترتبط قراراته بفرد معين أو بتوجهات رأس المؤسسة، بل بعمل جماعي يعبر عن لغة العصر. إن المؤسسات الدينية في العالم العربي والإسلامي تعاني أزمات ومشكلات، وليس أدل على ذلك مثلا من تصريح شيخ الأزهر د.أحمد الطيب واعترافه بغياب منهج الأزهر الوسطى المعتدل، فضلا عن تراجع وضعف مستوى الائمة والدعاة وخريجي الأزهر وعدم تحملهم مسئولية الدعوة، والانجرار وراء مطالبهم الحياتيّة والمصالح الضيقة[٣٦].

إن نِسب الجهل والأمية والفقر والمرض هي الأعلي بين دول العالم ناهيك عن الخلافات والنزاعات السياسية وتراجع النشاط الاقتصادي والمشكلات الاجتماعية، وغيرها من المشكلات التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية. وهذه المؤسسات موجودة وأدوارها غير ملموسة للمواطن العادي، وهو ما يتناقض مع خيرية الأمة الإسلامية.

كما أن هذه المؤسسات لا تعيش في بيئة منعزلة وبالتالي عليها أن تعلب دورًا فاعلا في محاربة هذه الآفات التي تعيش في العالم العربي والإسلامي. وعلي المؤسسات الدينية إعادة هيكلة ذاتها، ومراجعة دورها وخطابها وتنظيراتها والبضاعة التي تقدمها للجمهور؛ كي تكون مواكبة للعصر بحق لا بشعارات جوفاء أو بطلاءات لفظية لا تغني ولا تسمن من جوع. بل عليها التعامل مع الجماهير والعناية بمشكلاتهم والإحساس بهمومهم والتعبير عنها ثقافيًا ودينيًا حتى لا يكون الدين منعزلا في صورة عبادات وشعائر وتسابيح وهمهمات، بل متلاحمًا متعاضدًا؛ لأن الدين والنص المقدس لا ينطق وحده، وإنما ينطق به الرجال. وصناعة الرجال ومن قبلها العقل المتدين المثقف مهمة هذه المؤسسات التي تواتر علي محاولات إصلاحها الكثير[٣٧].

وقد زال بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير الاستبداد السياسي والقهر الذي كان البعض يبرر به ضعف المؤسسة الدينية في مصر مثلا، فما المانع الآن إذًا..؟ وهل سنصدق مقولة نصير الحرية وعدو الاستبداد الإمام عبد الرحمن الكواكبي أن «الاستبداد في السياسة متولد من الاستبداد في الدين أو مساير له»؟!

إن المؤسسات الدينية تضع على عاتقها وظيفة تاريخية ذات مرجعيه حضارية دينية، عليها أن تؤديها في نطاق الصراع الذي تعيشه الأسرة الدولية المعاصرة؛ لإنقاذ الإنسانية المعذبة من تَمَزُّقاتِها الضَّيِّقة التي فرضتها الأحداث على مجتمعنا، الذي نعيشه في الربع الأخير من القرن العشرين. علينا أن نبدأ فنزيل مجموعةً من المفاهيم الخاطئة التي لم يعد هناك موضع لتقبلها، والتي آن الأوان لكي نوضح حقيقة ما تحتويه من تشويه للخبرة التاريخية[٣٨].

فالتناغم مع النهضة الانسانية والوظيفة الحضارية للفكر هو مناط الوظيفة الثقافية للمؤسسات الدينية الإسلامية[٣٩].

الهوامش:

(١) لمزيد من المعلومات التفصيلية عن المدارس الفكرية الإسلامية وتوصيفها التفصيلي الدقيق، راجع: د.حسان عبد الله حسان، الفكر التربوي الامامي، ايران نموذجًا، سلسلة الفكر الايراني المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإيراني المعاصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، الجزء الأول، ص ١١-٤٠.

(٢) راجع: طارق حسن السقا، المؤسسة الدينية في العالم الإسلام، مقال منشور متوافر على الرابط التالي:
http://www.saaid.net/Doat/alsaqa/3htm

(٣) راجع: محمد محمد أمزيان، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥٨، قراءة في منهج البحث الاجتماعي، بين الوضعية والمعيارية، ملخص رسالة دكتوراه للباحث نفسه، عام ١٩٨٧.

(٤) راجع: سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق و تعليق وترجمة الدكتور حامد ربيع، تأليف العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، ألفّه للخليفة المعتصم بالله العباسي، الجزء الأول، مطابع دار الشعب بالقاهرة، ١٩٨٠.

(٥) يشير الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إلى حقيقة التعامل مع المفاهيم من خلال مبدء التجني أو التبني في إطار الإشكاليات المتصلة بالتعامل مع المفاهيم. لمزيد من المعلومات التفصيلية راجع: د.سيف الدين عبد الفتاح، محاولة لتحديد مفهوم الخصوصية الثقافية بين التأشير الإجرائي والتأصيل النظري، في: الخصوصية الثقافية نحو تفعيل التغير السياسي والاجتماعي، مراجعة وتحرير علياء وجدي، تنسيق علمي وإشراف نادية محمود مصطفى، محمد صفار، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ص ٤٨.

(٦) يرى الباحث في توجهه العام لاختيار النماذج التحليلية لهذه الورقة أن الشيعة إحدى المدارس الإسلامية، ولا تختلف كثيرًا من حيث الأهمية والتأثير عن باقي المدارس الإسلامية وقد اختار الباحث الحوزة العلمية ذلك للتوجه العام الشيعي في إيران على عكس مجلة المنار مثلا التي قد يكون توجهها شيعيًا إلا أنها لا تعبر عن مؤسسة دينية رسمية، في حين أن رصد تأثير هذا الأخير على المناخ و،الحالة الثقافية هو ما يعني الباحث بطريقة أو بأخرى.

(٧) راجع: مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، لبنان، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة ١٩٨٤، ص١٩.

(٨) مشكلات الحضارة والثقافة ص١٩.

(٩) سورة البقرة: ١٩١.

(١٠) نستنتج مما سبق أن للثقافة دلالتين: معنى حقيقي (حسي)، ومعنى مجازي (معنوي). إذًا الأصل في دلالة الكلمة في اللغة العربية أن تُستعمل في معناها الحقيقي الحسي؛ لأنها تدل على الأمور المعنوية دلالة مجازية، ومن هذه المعاني الأصيلة والدلالات الحقيقية ما يلي:

١- إدراك الشيء والحصول عليه.

٢- تقويم الشيء المعوج وتسويته.

٣- المثاقفة والملاعبة بالسيف.

ومن المعاني المجازية والدلالات المعنوية:

١- الحذق والفطنة والذكاء.

٢- سرعة التعلم والفهم.

٣- إدراك العلوم وضبط المعرفة المكتسبة.

٤- تنمية الفكر والمواهب.

(١١) فقد عرّف المجمع اللغوي الثقافة بالمعنى العام بأنها «جملة العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق بها». وعرّفها المجمع الفلسفي بقوله «كل ما فيه استثارات للذهن وتهذيب للذوق».. للمزيد انظر: راشد شهوان وآخرون، الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم وتحديات العصر، دار المناهج، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ، ص١٤.

(١٢) إدوارد تايلور عالم أنثروبولوجي بريطاني. من ورثة عصر الأنوار الفرنسي، ومتأثر ببعض علماء الإنسان الألمان مثل جوستاف كليم. استخدم كلمة الثقافة مفردة وجعل مراحل لتطورها ودافع عن الشعوب البدائية، وقال: إن الفارق بين ثقافتهم وثقافة المتحضرين هو درجة التقدم الثقافي، وحاول إيجاد براهين على ذلك. فهو يؤيد النظرية التطورية ذات الاتجاه الواحد.

(١٣) انظر: راشد شهوان وآخرون، الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم وتحديات العصر، دار المناهج، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ، ص١٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٤.

(١٥) أحد أبرز علماء الاجتماع السياسي، وُلد في لندن عام ١٨٨٣، من أبرز ما أبدع كان نظرية عن علاقة الأيديولوجيا بالثقافة، أو ما أسماه هو الثقافة الأولية أو التحتية. ولا يزال يستخدم تعريفه للثقافة في معظم الكتابات (الأنثروبولوجية) حتى الزمن الراهن.

(١٦) فتعريف الثقافة من هذه الناحية متعددة الجوانب يؤكد على تعدد روافدها وتقاطعها، فهي تشمل كل ما له علاقة بتكوين الفرد الذاتي والعقلي، ومتعلقة بتحديد طبيعة علاقته مع الآخرين، ومن هذا المنطلق تبدو الثقافة أكثر إجرائية ولزومًا في العلوم الاجتماعية الغربية.

(١٧) فهي من اللفظ اللاتيني Culture أي: حراثة الأرض وزراعتها، وتحول استخدامها فيما بعد في الفلسفة

لتكون بمعنى: زراعة العقل وتنميته، راجع: نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات ودلالة المفهوم (١)، ١٩٩٤، ص ٢٠ إلى ٢٢

(١٨) راجع: د.نادية مصطفى ود.محمد صفار، محاورات عن الخصوصية الثقافية، نحو تفعيل التغير السياسي والاجتماعي، تحرير ومراجعة علياء وجدي، تنسيق علمي وإشراف برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص ٣٦ وما بعدها، ط١، ٢٠٠٨.

(١٩) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه «تاريخ الجنون»، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح «أركيولوجية المعرفة».

(٢٠) لمزيد من القراءة عن أهمية دراسة الدين من وجهة النظر الاجتماعية، راجع: سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الاجتماع الديني، مكتبة النصر للتوزيع والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٢٣- ٣٠.

(٢١) راجع: مقال محمد حلمي عبد الوهاب، الدين والثقافة والمجتمع... علاقة تتشكل مجددًا في عالمنا المعاصر، ٢٠١١، منشور على الرابط التالي:
http://internat.ionaldaralhayatcom/internationalarticle/225990

(٢٢) راجع: مقال د. عصام محمد، مفهوم الدين ومفهوم المؤسسية الجزء الأول، ٢٠٠٧منشور على الرابط التالي:
,http://disam.maktoobblogcom/278007/

راجع أيضا: مقال، طارق حسن السقا، المؤسسة الدينية ودورها في العالم الإسلامي، منشور على الرابط التالي:
http://www.saaidnet/Doat/alsaqa/3htm

(٢٣) للمزيد حول تعريفات مفهوم الدين سواء كانت التعريفات وظيفية أو رمزية، انظر: سامية مصطفى الخشاب، دراسات في الاجتماع الديني، مكتبة النصر للتوزيع والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٢٣-٣٠، راجع أيضًا إشكاليات مصطلح الدين والتدين والتعريفات المختلفه له عند الغربيين في: د.مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، بحث منشور على الإنترنت، ٢٠٠٨، ص ١٥- ١٧.

(٢٤) فعلى سبيل المثال يختلف مفهوم «الديني» عبر الديانات والتكوينات الاجتماعية وغيرها من الضوابط النوعية التي من شأنها أن تحدد توجه مفهوم الديني أو تحدد فاعليته المفاهيمية، وأذكر علي سبيل المثال أن جوناثان سميث قد أورد قائمة مكوّنة من خمسين محاولة مختلفة لتعريف مفهوم الدين، ليخلص في النهاية إلى أن ذلك لا يعني عدم إمكان الوصول إلى تعريف للدين، وإنما يمكن تعريفه بوسائل عدة تصل إلى خمسين وسيلة تتراوح ما بين النجاح والإخفاق، راجع: مقال محمد حلمي عبد الوهاب، الدين والثقافة والمجتمع... علاقة تتشكل مجددًا في عالمنا المعاصر، ٢٠١١، منشور علي الرابط التالي:
http://internationaldaralhayatcom/internationalarticle/225990

(٢٥) هو نائب مدير معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية باسكتلندا، والمشرف على برنامج التعددية الثقافية، وصاحب كتاب «الدين الأسس»، وهو باحث مهتم بالتعدد الثقافي والحوار الحضاري.

(٢٦) حيث أكد أن «النظر إليه -أي الدين- ليس باعتباره شيئًا ذا معنى مميز في ذاته فحسب، بل ويُمارَس بطرق شتى في الحياة اليومية أيضًا. ومن ثم، قصد باستخدام المصطلح في كتابه الإشارة إلى ذلك النطاق الواسع للدلالات المتنوعة المندرجة تحت مفهوم الدين في استخدامات الحياة اليومية، ونتيجة لذلك أيضًا، اقترح ناي على الباحثين أنه بدلا من الاستغراق في إضافة تعريف جديد إلى قائمة التعريفات، عليهم أن يعملوا بدلا من ذلك بناءً على الفرضية القائلة إنّ في كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة ما لنشاط ثقافي ما يُطلق عليه مصطلح «الدين». وأنه في حال قبولنا بذلك مسلّمة يُصبح الغرضُ من دراسة الدين بوصفه معطى ثقافيًا ممثلا في «رؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح متعدد الدلالات كجزء من الحياة الثقافية ككل»،...

(٢٧) وهى من مدارس بغداد القديمة كانت موجهه للوقوف أمام المد الشيعى الإمامى وبعض فرق المعتزلة. وأسس هذه المدرسة الوزير السلجوقى نظام الملك عام ٧٥٤ هـ. وإن كان بعض المؤرخين يؤكدون على أن تأسيس المدرسة كان عام ٤٥٩ هـ/ ١٠٦٦ م وكان مشهورًا عن الوزير ميله للغة الحوار وان مقاومة الفكر لايكون إلا من خلال الفكر الذي يدحض آراء الآخرين. للمزيد: انظر الرابط التالي:
http://wwwahewaṛorg/debat/asp?aid=189684.showart

(٢٨) د.سامية الخشاب، مرجع سابق: ص ١٨٨.

(٢٩) انظر: رضوان السيد، المؤسسات الدينية بين الإحياء والإصلاح، جريدة الشرق الأوسط، علي الرابط التالي:
http://wwwaawsatcom/

asp?section=3&article=509842&i.leader
ssueno=11056

(٣٠) يرى الباحث العراقي أن «تمأسس الدين هو تحول كل شيء يرتبط بالدين إلى مؤسسة تدير التعليم، والرعاية، والتوجيه، والإرشاد، والدعوة، والتمويل للشأن الديني. ومادام الدين متغلغلا في المجتمعات.. ويتصل بوشائج عضوية بأنماط الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والمدنية للمجتمع، فإن صيرورة المؤسسة الدينية وتمددها وانكماشها، وانفتاحها وانغلاقها، وتطورها وتخلفها، يرتبط بالاجتماع البشري وصيرورته. للمزيد انظر حوار الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي بعنوان: تحديث المؤسسة الدينية يعتمد على إكتشاف المنطق الذاتي للموروث، علي الرابط التالي:

http://wwwbabnews.com/inp/
viewasp?ID=34802

(٣١) سورة الحجرات: ١٣.

(٣٢) راجع: محمد حسن الأمين، قضية العلاقة بين الثقافة والدين وحاجة الثقافة إلى شفافية الدين، مقال منشور على الرابط التالي: http://www.arabslinknet/
vb/showthreadphp?t=182

(٣٣) ذكرت وزارة الأوقاف العمانية في تقييمها الدوري للمجلة التالي: شكلت مجلة التسامح نقلة نوعية في منجزات الوزارة حتى عاد يشار إليها في أصقاع العالم وفرضت نفسها كدورية فصلية ينتظرها المتخصصون بفارغ الصبر لما تحمله في محاورها من نتاج الأفكار وروائع الدراسات والأبحاث زفتها إلى المجلة أقلام أساتذة متخصصين وباحثين يشار إليهم بالبنان من أنحاء العالم الإسلامي.

كما استطاعت المجلة أن تُظهر كثيرًا من المعارف المكنونة لا يستخرجها إلا إمعان النظر وإجالة الفكر في محور محدد كثيراً ما يكون آية قرآنية كريمة تتبارى الأقلام في رسم ظلالها وتلوين مباهجها. هذا وتعمل المجلة على ترسيخ مبدأ حق الاختلاف وتعددية وجهات النظر وتجديد الفكر الإسلامي من خلال بحوث الاجتهاد التي تعنى بمرونة الشريعة الإسلامية ومتغيرات الساحة وتصحيح المفاهيم والبحث عن الفكر المستنير. راجع النص الأصلي على موقع وزارة الأوقاف العمانية على الرابط التالي: http://wwwmaraomannet/
mainasp?ArticleId=148

(٣٤) هي كبرى الجامعات الإيرانية الحكومية التي أنشئت في أعقاب الثورة الإيرانية في مدينة مشهد.

(٣٥) راجع: موقع الهيئة العامة للشؤن الإسلامية والأوقاف الإماراتية،

http://wwwawqafae/
aspx?SectionID=8.Manar

(٣٦) انظر: http://www masrawycom/news/
egypt/politics/2011/march/7/
،aspx.azhar_tayeb

وانظر أيضًا للمزيد: محمد سليم العوا، أزمة المؤسسة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠.

(٣٧) انظر بحث د.عبد المعطي بيومي بعنوان: دور الأستاذ الإمام محمد عبده في إصلاح المؤسسات، علي الرابط التالي: http://www.alwasatpartycom/
modulesphp?name=News&file=article&
sid=10320

(٣٨) انظر: الدكتور حامد ربيع، مقال أمتى والوظيفة الحضارية، منشور على الرابط التالي:

.http://www net/Culture/1007/2422/ .alukah.

(٣٩) راجع: د.منى أبو الفضل، الأمة القطب: في السيرة والمفهوم، مجلة الرشاد، متوافر على الرابط التالي:
http://wwwalrashadorg/issues/12/12-
AbulFadlhtm

●●●

الصحافة والقضائيات بين الإطلاق والتقييد

أ.د. سليمان صالح(*)

مقدمة:

الحرية أهم شروط نهضة الإعلام وتطوره باعتباره مهنة ورسالة وصناعة. ولكي تنجح الوسيلة الإعلامية فلابد لها أن تكون قادرة على تقديم مضمون يجذب لها الجماهير، وهذا المضمون لا يمكن أن يكون جذابًا إذا لم يتم إنتاجه بحرية. فالقيود تقلل من جاذبية المضمون الذي تقدمه وسائل الإعلام؛ لأن هذا المضمون لا يتم تشكيله طبقًا لإرادة الهيئة التحريرية للوسيلة الإعلامية.

تلك حقيقة يدركها معظم الإعلاميين، لكن في كثير من الأحيان يثور الجدل حول مدى الحرية وحدودها ومفهومها، وهذا الجدل سوف يستمر لفترة طويلة.

ولكي نستطيع أن نقدم قراءة للواقع الإعلامي العربي فإننا يجب أن نحدد أركان مفهوم حرية الإعلام لكي نتمكن من توصيف هذا الواقع في ضوئها.

أولا- مفهوم حرية الإعلام:

تدّعي معظم الدول أن نظمها الإعلامية تتمتع بالحرية، وتستخدم في تبرير هذا بعض أشكال المضمون الذي يعارض السلطة أو يكشف جوانب الفساد في المجتمع.

لذلك فإنه لابد من الاتفاق على معايير يتم الاحتكام لها عند توصيف الواقع الإعلامي في أي دولة ومدى حريته والقيود المفروضة عليه. وفي ضوء هذه المعايير يمكن أن نحدد مدى اقتراب نظام إعلامي من حرية الإعلام أو ابتعاده عنها. وهذه الأركان هي:

(أ) التعددية والتنوع:

إذا كانت التعددية السياسية ضرورة لتحقيق الديمقراطية، فإن تعددية وسائل الإعلام ضرورة لإدارة المناقشة الحرة بين الاتجاهات السياسية وتوفير المعرفة للمواطنين، بحيث يتشكل المواطن العارف الذي يستطيع أن يشارك في إدارة شئون المجتمع، ويهتم بقضاياه، ويختار نوابه بحرية، ويختار البرامج السياسية والاقتصادية التي يشكل على أساسها مستقبله.

ولذلك فإنه لا يمكن تحقيق الديمقراطية في مجتمع لا يتوافر فيه عدد من الوسائل الإعلامية تكفي لإشباع احتياجات جماهيره للمعرفة، وإدارة المناقشة الحرة بين اتجاهاته السياسية.

وتختلف حاجة كل مجتمع لعدد الوسائل الإعلامية التي تكفي احتياجاته المعرفية، فقد يتوافر في مجتمع عدد كبير من الوسائل الإعلامية لكنها لا تكفي للوفاء بحق جمهوره في المعرفة نتيجة افتقادها التنوع في أشكال الملكية واتجاهات المضمون والقوى السياسية والاتجاهات الفكرية التي تعبر عنها.

لذلك فإن هناك علاقة قوية بين تعددية الوسائل الإعلامية، وتنوع المضمون الذي تقدمه، والمصادر التي تعتمد عليها، ومرجعياتها الفكرية والسياسية، والأهداف التي تريد تحقيقها، والهيئات التحريرية التي تشكل هذا المضمون.

وطبقًا لذلك فإنه لا تتحقق حرية الإعلام في مجتمع يتوافر فيه عدد كبير من الوسائل الإعلامية التي تعبر عن حزب أو اتجاه سياسي واحد، مثلما كان يحدث في الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية.

كما لا تتوافر الحرية إذا كانت وسائل الإعلام في أي مجتمع تعبر عن اتجاه سياسي واحد، أو يتم حرمان اتجاه سياسي فيه من امتلاك وسائل إعلامية أو استخدامها في الوصول للجماهير.

في ضوء ذلك فإن مقياس التعددية ليس هو عدد الوسائل الإعلامية في أي مجتمع، وإنما قدرة هذه الوسائل الإعلامية على التعبير عن التعددية السياسية والفكرية، وأن تمثل مصادر متعددة للمعرفة... وألا تخضع هذه الوسائل لأي نوع من الاحتكار السلطوي أو الرأسمالي.

لذلك فإننا لكي نعرف مدى تعددية الوسائل الإعلامية وتنوعها لابد أن نحدد ما يلي:

(١) عدد الوسائل الإعلامية (صحف- محطات إذاعة- قنوات تليفزيون- شبكات معلوماتية وإخبارية ومعرفية عبر الإنترنت).

(٢) ملكية هذه الوسائل، وأساليب إدارتها.

(٣) علاقة هذه الوسائل بالسلطة.

(٤) مدى قدرة هذه الوسائل على التعبير عن الاتجاهات السياسية والفكرية.

(٥) مدى التنوع في المصادر التي تعتمد عليها في تغطية الأحداث.

(٦) مدى تنوع المضمون الذي تقدمه.

(٧) مدى قدرة هذه الوسائل على إشباع الاحتياجات المعرفية والإعلامية للجمهور.

(ب) انعدام القيود:

توضح دراسة تاريخ وسائل الإعلام أنه كلما زادت درجة استبدادية السلطة وشموليتها، زادت رغبتها في فرض القيود على حرية إصدار الصحف وإنشاء الوسائل الإعلامية، واستخدام النصوص القانونية والإجراءات السلطوية والضغوط الاقتصادية لمنع هذه الوسائل من تقديم المضمون الذي يُزيد وعي الجماهير وقدرتها على تحقيق التغيير.

وفي ضوء ذلك فإنه يمكن التعرف على درجة حرية الإعلام في أي مجتمع من خلال معرفة القيود القانونية والسلطوية الموضوعة على إنشاء الوسائل الإعلامية وإدارتها وتشكيل مضمونها.

وكلما زادت القيود قلّت قدرة المجتمع على تطوير صناعاته الإعلامية والاتصالية، وعلى استخدامه وسائل الإعلام لإشباع احتياجات جمهوره.

لكن لابد من النظر بصورة أوسع للقيود التي تُفرض على وسائل الإعلام. فبينما تتجه النظم السلطوية إلى استخدام القيود القانونية والسلطوية، تتجه الدول الرأسمالية إلى التحكم في استخدام الضغوط الاقتصادية، وزيادة الاحتكار والتركيز في ملكية وسائل الإعلام.

(ج) انعدام الرقابة:

تعتبر الرقابة أكثر أشكال القيود على حرية الإعلام خطورة، وهي إحدى سمات النظم السلطوية التي تستخدمها بغرض التحكم في المعلومات التي تصل إلى الجماهير، والمضمون الذي تنشره أو تبثه وسائل الإعلام.

وقد عرف تاريخ وسائل الإعلام الكثير من أشكال الرقابة التي استخدمتها السلطات للتحكم في المضمون الذي يصل إلى الجماهير، ومنع نشر أو إذاعة المعلومات التي تكشف عن مساوئ السلطة أو سلبياتها.

أما الوطن العربي فقد عرف وظائف أخرى للرقابة لم يعرفها العالم، أهمها: استخدام وسائل الإعلام في نشر أو إذاعة مضمون تريد السلطات توصيله للجماهير. بالإضافة إلى تخويف الصحفيين وإرسال المواد التي يحظر الرقباء نشرها إلى الأجهزة الأمنية لمعاقبة الصحفيين الذين أنتجوها.

أدى ذلك إلى ظهور نوع خطير من الرقابة هو الرقابة الذاتية self censorship، وقد ظهر هذا النوع من الرقابة في كل دول العالم خاصة خلال الأزمات. لكنه انتشر في الوطن العربي بشكل كبير: فعملية التخويف التي تقوم بها السلطات بشكل دائم جعلت الصحفيين يميلون دائمًا إلى إنتاج مواد آمنة لا تثير جدلا، ولا تكشف عن سلبيات السلطة ولا تتعارض مع توجهاتها.

وأدى ذلك إلى عدم جاذبية المضمون الذي تقدمه وسائل الإعلام.

(د) حماية حق وسائل الإعلام في الحصول على المعلومات ونشرها:

تعتبر المعلومات المادة الخام التي تشكل منها وسائل الإعلام مضمونها، ولا يمكن أن تزدهر صناعة الإعلام إلا إذا تمكن الإعلاميون من الحصول على المعلومات وتغطية الأحداث دون قيود.

لكن توجد في معظم دول العالم نصوص قانونية وإجراءات إدارية وسلطوية تعاقب الموظفين على الإدلاء بمعلومات للصحفيين، ومن أهم العقوبات التي يواجهها الموظفون: الفصل من العمل أو الحرمان من الترقي الوظيفي. وهي عقوبات تؤدي إلى فرض نوع من السرية الواقعية على الكثير من أنواع المعلومات.

والحصول على المعلومات حق لكل مواطن، لكن المواطن لا يبحث عن المعلومات إلا في حالات قليلة، ولاسيما عندما تشكل له فائدة شخصية. لذلك فإن الصحفيين يقومون بدور الوكالة عن

المواطنين في البحث عن المعلومات ونشرها وإذاعتها. ومن ثم فإن حماية حق الصحفيين في الحصول على المعلومات تشكل حماية لحقوق المواطنين في الحصول على المعلومات والمعرفة.

وفي ضوء ذلك يعتبر كل تقييد لعملية تدفق المعلومات بمنع الصحفيين من تغطية الأحداث، أو إغلاق أبواب المصادر أمامهم اعتداءً على حرية المواطنين في الحصول على المعلومات وحقهم في المعرفة، كما أنه يشكل تقييدًا للديمقراطية التي تقوم على المواطن العارف Informed Citizen المهتم بشئون المجتمع وقضايا الوطن والأمة.

ثانيًا- الصحف والفضائيات في الوطن العربي: حدود التعددية والتنوع:

إذا طبقنا الأركان السابقة لحرية الإعلام على الصحف والفضائيات في الوطن العربي فإننا يمكن أن نكتشف الحدود التي تعمل في إطارها، والقيود التي تمنع قيام صناعة عربية مستقلة للإعلام والاتصال.

(أ) الصحف الورقية المطبوعة:

كل الدول العربية تفرض قيودًا قانونية وإدارية على إصدار الصحف، وأدى ذلك إلى قلة عدد الصحف في الوطن العربي مقارنة بأي دولة غربية، وبما لا يتناسب مع أعداد السكان واحتياجاتهم الإعلامية.

وبالرغم من وجود دساتير في معظم الدول العربية تحمي حرية الصحافة، إلا أن هذه الدول لا تحترم دساتيرها وتستخدم القوانين في حرمان المواطنين من حقهم في إصدار الصحف.

وتعتبر مصر حالة شاهدة على ذلك، فقد تضمن دستور عام ١٩٧١ المادتين ٤٧ و٤٨؛ حيث كفلت الأولى حرية الرأي والتعبير عنه، وكفلت الثانية حرية الصحافة والإعلام، ثم أضيفت المادة ٢٠٨ في استفتاء أبريل ١٩٨٠ لتؤكد الحماية الدستورية لحرية الصحافة.

وحرية إصدار الصحف وامتلاكها وإدارتها هي أساس التعددية والتنوع وهي الركن الأول لحرية الصحافة... ومادام الدستور يكفل هذه الحرية، فإنه يكفلها بكل أركانها وبشكل كامل، ولا يجوز فرض أي قيود على حرية كفلها الدستور بواسطة قانون أو بإجراءات سلطوية.

إن هذا يعني أن الدستور قد كفل حرية إصدار الصحف للمواطنين ضمنًا باعتبارها أهم وسائل التعبير عن الرأي في المادة ٤٧، وكفل حق إصدار الصحف لكل مواطن ضمنًا باعتبارها الركن الأول لحرية الصحافة في المادتين ٤٨ و٢٠٨.

وطبقًا لذلك فإن أي قيود على حق إصدار الصحف في أي قانون تكون غير دستورية وتشكل انتهاكًا للكفالة الدستورية لحرية الصحافة.

يمكن الاعتراض على ذلك بأن المواد الدستورية ٤٧ و٤٨ و٢٠٨ كفلت حرية الرأي والصحافة في حدود القانون أو طبقًا للأوضاع التي يحددها القانون، وهذا يعني أنه أباح للمشرع أن يتدخل لتنظيم ممارسة الحرية. لكن إذا كانت عبارة في حدود القانون تبيح للمشرع أن يقيد الحرية، ففي هذه الحالة تصبح المادة الدستورية التي تكفل الحرية لا قيمة لها، مادام المشرع يستطيع أن يقيد الحرية التي كفلها الدستور، وأن يحظر بالقانون ما يبيحه الدستور ويقيد ما أطلقه وكفله.

وتوضح دراسة القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ الذي ينظم الصحافة في مصر أن المشرع قد حرم الشخص العادي من حقه في إصدار الصحف، وأعطى هذا الحق فقط للأشخاص الاعتبارية العامة والخاصة والأحزاب السياسية. ثم قيد الأشخاص الاعتبارية الخاصة، فأباح فقط للشركات المساهمة إصدار الصحف اليومية والأسبوعية، وأعطى لشركات التوصية بالأسهم الحق في إصدار المجلات الشهرية والصحف الإقليمية.

ثم فرض الكثير من القيود على الشركات المساهمة، ومن أهم هذه القيود: ألا يقل رأسمال الشركة المدفوع عن مليون جنيه إذا كانت الصحيفة يومية، وألا تزيد ملكية الشخص وأفراد أسرته وأقاربه حتى الدرجة الثانية في رأسمال الشركة على ١٠٪ من رأسمالها.

وهذه القيود يمكن التغلب عليها. لكن دراسة الواقع الصحفي منذ عام ١٩٨٠ حتى الآن توضح أن عملية إصدار الصحف قد ارتبطت برضاء السلطة، وأن القيود القانونية تُستخدم بشكل تعسفي للتحكم السلطوي في إصدار الصحف، ومنع صدور صحف جديدة.

هناك أيضًا شكل آخر لملكية الصحف هو ملكية الدولة؛ حيث تم نقل ملكية المؤسسات الصحفية التي يطلق عليها وصف القومية من ملكية الاتحاد الاشتراكي العربي إلى ملكية الدولة.

ويتضح من ذلك أن الدولة قد تمتعت بوضع المحتكر في سوق صحفية شبه رأسمالية، وتتحكم السلطة في هذه المؤسسات، كما تتحكم في عملية الدخول إلى السوق، وتفرض الكثير من القيود القانونية على عملية إصدار الصحف لكي تمنع عملية إصدار صحف جديدة.

كما أن السلطة تقيد عملية إصدار الصحف لكي تمنع تيارات سياسية وفكرية من الوصول إلى الجماهير باستخدام الصحافة، وهو ما يعني تقييد الديمقراطية وحق الشعب في اختيار البرنامج الذي يقوم على أساسه بصياغة مستقبله.

في ضوء ذلك يتضح ما يلي:

(١) توضح حالة مصر أن السلطات في الوطن العربي ما زالت تتحكم في سوق الصحافة باستخدام النصوص القانونية

والإجراءات السلطوية التي تتناقض مع نصوص الدساتير وتقيد حرية الصحافة التي كفلتها.

(٢) أن القيود التي فرضتها السلطة قد أضعفت الصحافة صناعةً ورسالةً، فالمجتمع المصري يعيش على ١١ صحيفة يومية بينما يزيد عدده على ٨٠ مليون نسمة، وهو ما لا يمكن أن يكفي حاجة المجتمع للمعرفة ولا يشبع احتياجات المواطنين الإعلامية.

(٣) أن تقييد حرية إصدار الصحف وتحكم السلطة فيها قد قللا من إمكان تحقيق الديمقراطية وإدارة الحوار بين الاتجاهات السياسية والفكرية.

(٤) مازالت السلطات في الوطن العربي تعيش بعقلية ما قبل ثورة الاتصال، ومازالت تصر على التحكم في سوق الصحافة، واحتكار ملكية المؤسسات الصحفية القومية ماديًا، ولا تدرك أن هذا التحكم قد أضعف القوة الإعلامية للدولة.

(٥) تتشابه النظم الصحفية في الدول العربية في أنها بُنيت على أساس المفهوم السلطوي وهو أكثر النظم الصحفية تخلفًا.

(٦) بالرغم من وجود صحف مستقلة فإنها تدرك أنها تعمل في إطار ذلك النظام الصحفي السلطوي، وهي تراعي شروط هذا النظام فيما تنتجه من مضمون.

(٧) تبدو الاستثناءات في الوطن العربي قليلة، وهي تؤكد صحة النتائج السابقة، وأهمها إمكانات ازدهار الصحافة في الوطن العربي إذا تم إطلاق حق إصدار الصحف وظهرت صحف جديدة ومستقلة، وحالة اليمن تبدو شاهدة على ذلك.

(٨) تقلل استمرارية التفكير السلطوي في تقييد عملية إصدار الصحف من فرص الوطن العربي في تشكيل الوعي العام بقضايا الأمة، وبناء مجتمع المعرفة، وتحقيق التنمية، وبناء الاقتصاد القائم على المعرفة.

(٩) هناك علاقة قوية بين ازدهار الصحافة ونهضة الأمة... فالصحافة يمكن أن تدير الحوار حول أسس بناء النهضة وتزيد معرفة الجماهير وطموحاتها. وفي الوقت نفسه توفر حالة النهوض إمكانات لزيادة اهتمام المواطنين بالشأن العام وتزيد حاجتهم للصحافة، وهو ما يمكن أن يوفر إمكانات لازدهار صناعة الصحافة.

(١٠) توضح دراسة التاريخ أن الصحافة يمكن أن تسهم بدور مهم في تعبئة المواطنين لتحقيق أهداف وطنية؛ حيث قامت الصحافة في مصر والجزائر بدور مهم في تعبئة الجماهير ضد الاحتلال وتحقيق الاستقلال. لكن هذا الدور تناقص نتيجة تحكم السلطات في الصحافة في الخمسينيات والستينيات.

(١١) يوضح ذلك أن حرية الصحافة تشكل إمكانًا لحماية الاستقلال الوطني، وزيادة الوعي العام والولاء للوطن.

(١٢) لكن لكي يتحقق ذلك يجب تحرير الصحافة من التبعية للسلطة، ومن التبعية للنظام الإعلامي الدولي، وهذا يشكل تحديًا مهمًا يجب أن نواجهه بشجاعة بهدف زيادة القوة الإعلامية العربية، وتوفير الظروف الموضوعية لازدهار صناعة الصحافة في الوطن العربي.

(١٣) لكي تزدهر الصحافة في الوطن العربي لابد من تحقيق التعددية والتنوع عن طريق إلغاء كل القيود التي تقيد حقوق المواطنين في إصدار الصحف.

(ب) حرية القنوات الفضائية في الوطن العربي.. حدود التنوع والتعددية:

جاءت ثورة الاتصال لتفتح المجال أمام إنشاء الكثير من القنوات الفضائية عبر الأقمار الاصطناعية... وبذلك خرج العالم من حالة الندرة التي شكلت التفكير في بناء النظم الإعلامية وتحكم السلطات في القنوات التليفزيونية إلى حالة الوفرة التي تتيح إمكانات كبيرة لزيادة القوة الإعلامية للدولة، وتطوير صناعة المضمون التليفزيوني، وتحقيق التعددية والتنوع في القنوات التليفزيونية وفي المضمون الذي تقدمه.

ولقد تطلعت كل الدول للاستفادة من ثورة الاتصال اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا... ولذلك قامت مصر بإطلاق القمر الصناعي نايل سات، الذي شكل إنجازًا مهمًا؛ حيث إن القمر يستطيع أن يحمل عددًا كبيرًا من القنوات عن طريق النظام الرقمي. بالإضافة إلى القمر الصناعي العربي «أراب سات»، وشكل القمران إمكانات لبناء صناعة مضمون تليفزيوني متنوع، وزيادة القوة الإعلامية والثقافية العربية. هذا بالإضافة إلى أن دولا عربية تخطط لإنشاء أقمار صناعية جديدة.

لكن المشكلة أن الإطار القانوني العربي لا يتناسب مع ثورة الاتصال؛ فظلت الدول العربية تحافظ على قوانينها المتخلفة التي تم إصدارها في عصر الندرة عندما كانت الترددات محدودة، وكانت هناك إمكانات لتحكم السلطات في البث التليفزيوني، واحتكار ملكية القنوات التليفزيونية، واستخدامها للترويج لقرارات السلطات وتبريرها.

على سبيل المثال فإنه بالرغم من أن مصر قد امتلكت قمرًا اصطناعيًا، فإنها ظلت تحافظ على قانون اتحاد الإذاعة والتليفزيون -الصادر في ٢٩ من مارس ١٩٧٩- الذي ينظم البث الإذاعي والتليفزيوني. وقد أعطى هذا القانون لاتحاد الإذاعة والتليفزيون ملكية احتكارية للمحطات الإذاعية والتليفزيونية. وبالتالي فإنه يمنع وجود ملكية فردية أو ملكية شركات مساهمة أو أشخاص اعتبارية عامة أو خاصة للمحطات الإذاعية والتليفزيونية.

كما أعطى هذا القانون لاتحاد الإذاعة والتليفزيون: الحق في الإشراف على المضمون الذي تبثه المحطات الإذاعية والتليفزيونية، والحق في الرقابة على هذا المضمون، والحق في وضع القواعد المنظمة للرقابة وإنتاج المواد الفنية الإذاعية والتليفزيونية وتسويقها في الداخل والخارج.

وبالرغم من أن القانون يصف اتحاد الإذاعة والتليفزيون بأنه هيئة قومية، وهذا يعني إمكان استقلال هذه الهيئة عن السلطة وإدارتها بشكل قومي باعتبارها خدمة عامة على غرار الـBBC، فإن دراسة القانون توضح أنه أعطى السلطة التنفيذية السيطرة على اتحاد الإذاعة والتليفزيون؛ حيث أعطت المادة الرابعة لوزير الإعلام الحق في الإشراف على الاتحاد ومتابعة تنفيذه للأهداف القومية. كما أن رئيس الجمهورية هو الذي يعين رئيس مجلس الأمناء، ويقوم رئيس الوزراء بتعيين مجلس الأمناء.

لذلك هناك حاجة للبحث عن تصور جديد لملكية القنوات التليفزيونية وإدارتها، فعبر فترة زمنية طويلة تشكلت إمكانات كبيرة لاتحاد الإذاعة والتليفزيون، وهذه الإمكانات تعتبر ثروة للشعب المصري بالمقاييس المادية والثقافية والإعلامية. ولذلك لا يمكن خصخصة هذا الاتحاد بكل ما يملكه من قنوات، ولكن هناك ضرورة لقانون جديد ينظم هذا الاتحاد على أنه ملك للمجتمع كله، وأنه يمثل كل اتجاهات المجتمع، ويهدف إلى تحقيق القوة الإعلامية للدولة وتشكيل الرأي العام وتحقيق الديمقراطية والتنمية. وهذا يعني أنه يجب أن يقوم على تصور جديد يضمن استقلال هذا الاتحاد وعدم تبعيته للسلطة، وقيامه بعدد من الوظائف لصالح المجتمع.

وقبل إصدار قانون جديد يجب إجراء دراسة شاملة لاحتياجات المجتمع، وتحديات ثورة الاتصال، والحاجة إلى تحول المجتمع المصري إلى مجتمع معرفة، والدور الذي يمكن أن تقوم به القنوات التليفزيونية في هذا التحول بوصفها موارد مهمة في بناء هذا المجتمع المعرفي.

التحدي القائم هو: كيف يمكن أن تسهم القنوات الفضائية في بناء مجتمع المعرفة وليس الترويج لقرارات السلطة وتبريرها طبقًا لتصور الستينيات؟

وفي الوقت نفسه فإن القنوات التليفزيونية المملوكة للدولة يجب ألا تتم إدارتها بأسلوب تجاري وبهدف تحقيق الأرباح. فملكية الدولة للقنوات التي تتبع الاتحاد تتيح إمكانات أن تقوم هذه القنوات بتوفير المعرفة للجمهور وإدارة المناقشة الحرة والابتعاد عن وسائل الإثارة والمضمون المبسط السطحي الذي يجذب الجمهور. لذلك فإن الاتحاد يجب أن يعاد تنظيمه قانونيًا بحيث يضمن: حقوق المجتمع، والتعبير عن الاتجاهات السياسية المختلفة، والوفاء بحق الجماهير في المعرفة.

وهذه الوظائف يمكن أن تقلل من التأثير السلبي للاتجاه التجاري في قنوات التليفزيون الذي يقوم على التعامل مع الجمهور بوصفهم مستهلكين وليسوا مواطنين، فيقدم لهم مواد مسلية جذابة ولكنها مسطحة تؤدي إلى تزييف وعيهم والتقليل من قدرتهم على المشاركة في الإدارة الديمقراطية للمجتمع.

كما أن هذه القنوات المملوكة للدولة يمكن أن تقوم بأدوار مهمة لصالح المجتمع، من أهمها: المساهمة في تحقيق التنمية، والدبلوماسية العامة، والتعبير عن الأهداف العامة للدولة خاصة في مجال السياسة الخارجية، وتنمية الثروة الثقافية والمعرفية.

(ج) واقع القنوات الفضائية العربية:

كانت القنوات الفضائية العربية -التي تجاوز عددها حتى الآن ٤٥٠ قناة- من أهم تجليات ثورة الاتصال الحديثة، لكن يمكن تصنيف هذه القنوات على النحو التالي:

(١) **قنوات التسلية:** هذا النوع يشكل النسبة الأكبر من القنوات العربية، وهي تركز على التسلية طبقًا للنموذج الغربي، وتكرس التبعية في مجال صناعة التسلية. وهذه القنوات تؤثر بشكل سلبي على المعرفة، فهي تؤدي إلى: نشر التسطيح والجهل، وإبعاد الناس عن مجالات المعرفة الحقيقية.

ومعظم المضمون المسلي الذي تقدمه هذه القنوات لا علاقة له بقضايا الأمة العربية ومشكلاتها، ولا علاقة له بالتراث أو الثقافة العربية. وهي تسهم بشكل كبير في عملية الإلهاء العام، وتؤدي إلى زيادة التغريب نتيجة اتباعها نموذج التسلية الغربي. وحتى إن بدا المضمون المسلي في بعض الأحيان ينطلق من الواقع العربي، إلا أنه يسير طبقًا لشروط صناعة التسلية الغربية.

وهذه القنوات تؤثر بشكل سلبي أيضًا على الهوية العربية والإسلامية للأمة، فهي تشجع الشباب على التغريب وتقليد نموذج الحياة الغربية.

ولقد فتحت السلطات العربية المجال أمام إنشاء هذه القنوات؛ لإلهاء الناس عن مشكلاتهم الحقيقية، وإبعادهم عن التفكير في القضايا الكبرى وعلى رأسها قضايا الحريات وحقوق الإنسان والتنمية.

السلطات العربية أسهمت أيضًا في زيادة انتشار هذه القنوات؛ لأنها لا تريد أن تصل للجماهير المعرفة التي تزيد الوعي وتشجع على المشاركة السياسية أو العمل المنظم لتحقيق التغيير. لذلك فإن كل السلطات العربية شجعت على إنشاء قنوات التسلية، حتى تلك التي تقدم تسلية هابطة تتناقض مع منظومة القيم العربية.

وبالرغم من انتشار هذه القنوات، فإن هناك قدرًا من السخط لدى الجماهير العربية على هذه القنوات. ولذلك فإن زيادة نسبة التعرض لها لا تعود إلى جاذبية المضمون الذي

تقدمه ولكنها تعود إلى عدم وجود بديل يقدم مضمونًا معرفيًا جذابًا.

وتقوم معظم هذه القنوات على تقديم الدراما، لكن معظم الإنتاج الدرامي العربي يقوم على أفكار مكررة ومشكلات اجتماعية لا تتيح إمكانات لظهور أفكار جديدة أو عرض تطور المجتمعات العربية. وفي الكثير من الأحيان تشوه هذه الدراما صورة الشخصية العربية، أو شخصيات شعوب عربية معينة، فتُظهر هذه الشعوب بصفات سلبية.

وهناك مجموعة قليلة من الممثلين يطلق عليهم مصطلح «النجوم»، وأصبحوا يحصلون على أرقام فلكية لاشتراكهم في أعمال درامية، ويرجع ذلك إلى إغلاق الأبواب أمام ظهور مواهب جديدة، واعتماد العمل الدرامي على شخصية البطل النجم بدلا من الاعتماد على جاذبية الأفكار أو القصة التي تقوم عليها.

وعلى سبيل المثال فقد أنفق اتحاد الإذاعة والتليفزيون المصري ٧٥٠ مليون جنيه على المسلسلات التي عُرضت خلال شهر رمضان، ومعظم تلك المسلسلات لا يتضمن أفكارًا جديدة أو مضمونًا جادًا.

وقد حاولت السلطة استخدام الدراما لتحقيق أهداف سياسية، باعتبارها وسيلة لإدارة صراعها مع الإخوان المسلمين؛ حيث أنفقت الكثير من المال على مسلسل «الجماعة»، لكن هذا المسلسل شوه تاريخ مصر، وتعمد حجب كفاح المصريين لتحقيق الاستقلال، كما شكّل صورة سلبية للشخصية المصرية.

كما أن الكثير من هذه القنوات يركز على المباريات الرياضية، وتقوم بعملية شحن عاطفي للجماهير، وكان من أخطر نتائج ذلك أن تم شحن الجماهير في مباراة المنتخب المصري والمنتخب الجزائري، وأدى ذلك إلى أعمال عنف من الجانبين وشكّل خطرًا على علاقات البلدين. ومع ذلك فإن السلطات العربية مازالت تصر على منح التراخيص لقنوات التسلية في الوقت الذي تمنع فيه إنشاء قنوات تقدم مضمونًا جادًا.

ونحن لسنا ضد التسلية، ولكن ضد إغراق الناس في التسلية طبقًا للنموذج الغربي. وهناك إمكانات كبيرة لبناء صناعة مضمون يمكن أن يجمع بين المعرفة والتسلية أو تقديم المعرفة بأساليب عصرية جذابة وممتعة ومشوقة، كما في حالة الدراما التاريخية والمسلسلات التي تقدم الأحداث التاريخية والتطور التاريخي للمجتمعات العربية أو القضايا والمشكلات الواقعية.

كما أن هناك إمكانات كبيرة لتطوير صناعة مضمون تجذب الجماهير، وتستخدم الأساليب العصرية في تقديم المعرفة بأساليب مشوقة، ولكن ليس طبقًا للنموذج الغربي، وبشكل يكسر التبعية العربية الثقافية والإعلامية للغرب.

والإنسان العربي يحتاج إلى نوعية جديدة من المضمون تختلف عن التسلية الغربية وتلتزم بمنظومة الأخلاقيات والقيم العربية وشروط الثقافة العربية، وهذه الصناعة يمكن أن تتطور بالفعل في الوطن العربي بشرط إطلاق الحرية لإنشاء قنوات تقدم هذا المضمون.

إن التحدي الذي يجب أن نواجهه هو: كيف يمكن إقامة صناعة تسلية بشروط حضارية عربية وإسلامية تختلف عن صناعة التسلية الغربية وتكسر التبعية العربية لصناعة التسلية الغربية؟

ولكن الهدف يجب ألا يكون هو التسلية؛ ذلك أنه يجب ربط التسلية بالمعرفة. فالهدف هو المعرفة، ولكن يمكن استخدام تقنيات وأساليب الدراما والتقنيات الفنية الأخرى في تحقيق الجاذبية والتشويق للمضمون المعرفي.

أما نموذج التسلية الذي طوّره الغرب، واستخدمه في إلهاء الناس والسيطرة عليهم وتغييب عقولهم والتقليل من قدرتهم على تطوير حياتهم أو المساهمة في بناء الحضارة فيجب أن نواجهه بتقديم البديل المعرفي الجذاب والمشوق.

فنموذج التسلية الغربية يقوم على التقليل من قيمة الإنسان وأهميته Dehumanization، واستخدام المرأة سلعة جنسية، وجذب الجمهور بإثارة الغرائز. لكن البشرية تحتاج إلى مضمون جذاب يحترم كرامة الإنسان ويعلي قيمته ويتعامل معه بوصفه مواطنًا وليس مستهلكًا ويحترم حقه في المعرفة.

وهذا هو ما يمكن أن تتميز به قنوات عربية تنشأ في المستقبل لتحمل هذا المضمون المعرفي الجذاب الذي يقدم التجارب التاريخية دون تزييف، ويقدم مشكلات الحياة الواقعية، ويدفع الناس لمواجهة الواقع والكفاح لتغييره وتحقيق النهضة، ولا يؤدي إلى إلهائهم وتغييب عقولهم.

يضاف إلى ذلك أنه بالرغم من كل الأموال التي يتم إنفاقها على صناعة التسلية في الوطن العربي فإننا لا يمكن أن ننافس الغرب في التسلية؛ حيث تظل دائمًا صناعة التسلية الغربية هي الأكثر جاذبية وإبهارًا بكل ما طورته من تقنيات وأساليب حديثة. لذلك فالطريق الوحيدة للتميز والنجاح في صناعة الإعلام والاتصال العربية هي تقديم مضمون معرفي جذاب يتفق مع كرامة الإنسان.

إن الذي يريد التسلية سوف يجد مئات القنوات التليفزيونية الغربية التي تُغرقه في ذلك المضمون المسلي الرديء؛ حيث يموت من كثرة التسلية كما يقول نيل بوستمان، لذلك فهو لا يحتاج إلى القنوات العربية التي تقلد النموذج الغربي في التسلية.

(٢) **القنوات الحكومية**: أما النوع الآخر من القنوات الفضائية العربية فهو القنوات التي تسيطر عليها وتمتلكها وتديرها الحكومات، وهي تشكل النسبة الأكبر من القنوات الفضائية العربية.

وهذه القنوات تقدم مضمونًا لا يجذب الجماهير، وهي تركز على الدعاية للحكومات والترويج لقراراتها وتبريرها، وتفتقر للمصداقية والمهنية، ويقوم معظم مضمونها على التسلية طبقًا للنموذج الغربي.

لقد تجاوز الواقع هذه القنوات الحكومية التي لم تعد قادرة على منافسة القنوات الفضائية الأخرى أو الوسائل الاتصالية الحديثة مثل الإنترنت، كما أن هذه القنوات لم تستطع أن تطور وظائفها أو علاقتها بالجماهير، أو تقدم نوعية جذابة من المضمون.

والمشكلة الأساسية لهذه القنوات أنها صوت النظام، ولا تقدم أصواتًا معارضة.. مما يجعل المضمون الذي تقدمه يفتقر للتشويق، ولا يشبع حاجة الجماهير للمعرفة.

وبالرغم من أن هناك الكثير من الكفاءات الإعلامية في هذه القنوات، إلا أن هذه الكفاءات فرضت الرقابة الذاتية على نفسها، فأصبحت غير قادرة على تقديم نوعية من المضمون تتناسب مع قدراتهم المهنية.

إذن القنوات الحكومية لم تستطع أن تستجيب للتحديات التي فرضتها ثورة الاتصال، والجماهير لا تثق في هذه القنوات نتيجة التجارب الطويلة التي استخدمت فيها الحكومات هذه القنوات لتجميل واقع تعرف الجماهير مدى قبحه.

وتقدم تغطية القنوات المصرية لانتخابات مجلس الشورى ومجلس الشعب ٢٠١٠ دليلا على صحة هذه النتيجة... فلقد كانت تُستخدم لتصوير واقع يختلف تمامًا عن الذي تعرفه الجماهير وتشاهده وتتابعه عبر قنوات أخرى مثل الجزيرة والـBBC... ؛ ولذلك زادت هذه الانتخابات من أزمة هذه القنوات. وبالتالي فإن هذه القنوات تحتاج إلى صياغة جديدة لوظائفها لكي تستطيع أن تعيش في عصر ثورة الاتصال، وهي تحتاج إلى قدر من الحرية يمكنها من تقديم مضمون يجذب الجماهير، ويتيح لها أن تقدم أصواتًا معارضة تتمتع بقدر أكبر من الجاذبية والمصداقية.

ومع أن هذه القنوات تمولها الحكومات، إلا أنها تركز على التسلية طبقًا للنموذج الغربي، لذلك فإن مستقبلها يعتمد على الابتعاد عن هذا النموذج والبحث عن شخصية إعلامية متميزة تبتعد عن الطابع التجاري، وتركز على تقديم المعرفة التي تهم الناس باعتبارهم مواطنين وليسوا مستهلكين.

فلكي تعيش هذه القنوات في عصر ثورة الاتصال فإنها يجب أن تقوم بصياغة وظائفها طبقًا لعقد اجتماعي مع المجتمع توفر فيه المعرفة للجماهير وتدير المناقشة الحرة بين الاتجاهات السياسية.

(٣) **القنوات الإخبارية**: وتأتي «الجزيرة» كحالة متميزة؛ حيث يتم تمويلها من الحكومة القطرية، لكنها تتمتع بقدر كبير من الاستقلال التحريري الذي أسهم في زيادة قدرتها على تقديم مضمون جذاب يتركز حول تغطية الأحداث والمناقشة الحرة للكثير من القضايا العربية، خاصة القضايا السياسية.

هذه الصيغة أثبتت قدرتها على جذب الجماهير وتشكيل البديل للنموذج الغربي للتسلية، وإمكان إقامة صناعة مضمون تليفزيوني يركز على القضايا الجادة، ويبتعد عن التسلية، وفي الوقت نفسه يجذب الجماهير.

ولقد أثارت «الجزيرة» سخط الكثير من النظم العربية، ولكن ذلك لا يرجع لهجوم الجزيرة المباشر على هذه النظم، ففي معظم الأحيان ليس هناك هجوم مباشر أو مضمون يسيء إلى هذه النظم. وإنما من أهم العوامل التي أسهمت في سخط النظم العربية على الجزيرة أنها قدمت نموذجًا يختلف عن النموذج الذي تقوم عليه القنوات التليفزيونية الحكومية، وأنها أصبحت تشكل مصدرًا مهمًا للأخبار سواء بالنسبة للنخبة أو الجماهير العربية.

ولذلك أسهمت «الجزيرة» في زيادة أزمة القنوات التليفزيونية الحكومية وفي انهيار مصداقيتها، كما أسهمت في أزمة النظم العربية غير الديمقراطية التي مازالت ترفض المناقشة الحرة للقضايا والمشكلات العامة.

لكن «الجزيرة» حتى الآن حالة خاصة ومتميزة، بالرغم من محاولات إنشاء قنوات منافسة مثل «العربية»، غير أن مساحة الحرية التي تتمتع بها «العربية» أقل بكثير من التي تتمتع بها «الجزيرة» مما أدى إلى التقليل من جاذبية المضمون الذي تقدمه مقارنة بـ«الجزيرة»، كما قلل من قدرتها على تغطية الأحداث ومناقشة القضايا الجادة. وهذا يؤكد أن الحرية شرط ضروري لإنتاج مضمون متميز يجذب القراء.

ولقد ظهر ذلك بوضوح خلال تغطية حرب الخليج الثالثة فبالرغم من إغلاق الاحتلال مكاتب «الجزيرة» في العراق، وحرمانها من حق الوصول للمعلومات وتغطية الأحداث، فإن «العربية» لم تستطع أن تغطي الأحداث بكفاءة، أو أن تشكل مصدرًا للأخبار ينافس «الجزيرة». يضاف إلى ذلك أن تحيز «العربية» لبعض النظم العربية -خاصة السلطة الفلسطينية ضد حماس- قلل من أهميتها الإخبارية.

هناك أيضًا قنوات إخبارية أجنبية مثل الـ BBC التي أصبحت منافسًا قويًا في مجال تغطية الأحداث العالمية، والأحداث في الشرق الأوسط بشكل خاص.

ودراسة هذه القنوات تثبت أن هناك حاجة للكثير من القنوات التي تقدم مضمونًا جادًا وتغطي الأحداث تغطية شاملة ومتعمقة وتدير مناقشة حرة حول القضايا العربية والعالمية... وتثبت دراسة تجربة الجزيرة أن الواقع العربي يوفر إمكانات كبيرة لنجاح مثل هذه القنوات وجذب المشاهدين. كما أن إنشاء قنوات إخبارية جديدة ومتنافسة سوف يسهم في تطوير صناعة المضمون الجاد في الوطن العربي الذي يشكل بديلا لصناعة التسلية طبقًا للنموذج الغربي.

يضاف إلى ذلك أن الجزيرة أسهمت في التقليل من التبعية الإعلامية العربية للنظام الإعلامي الدولي، وأثبتت إمكان أن يؤثر العرب في تدفق الأنباء على المستوى العالمي، خاصة أن هناك الكثير من الأحداث الساخنة التي توفر للوطن العربي إمكان تطوير صناعته الإخبارية.

لذلك فإن القنوات الإخبارية يمكن أن تسهم بشكل كبير في بناء مجتمع معرفة عربي، وفي تطوير صناعة المضمون الجاد الذي يقوم على تغطية الأحداث تغطية شاملة ومتكاملة، وعلى المناقشة الحرة للقضايا العامة.

(٤) **نموذج قنوات الكفاح الوطني**: دراسة نموذج صحافة الكفاح الوطني الذي عرفته مصر والجزائر في النصف الأول من القرن العشرين يمكن أن تفتح مجالا واسعًا لتطوير القنوات الفضائية العربية وتقدُّم صناعة الإعلام والاتصال في الوطن العربي؛ حيث تحتاج الجماهير إلى هذا النموذج الذي يقدم مضمونًا معرفيًا يرتبط بتطلعات الجماهير للاستقلال والحرية.

لكن بالرغم من أن الأحداث في الوطن العربي توفر إمكانات لظهور الكثير من هذه القنوات طبقًا لهذا النموذج، فإن القنوات التي يمكن تصنيفها طبقًا لهذا النموذج مازالت قليلة وأهمها: الأقصى والقدس والمنار وبعض القنوات العراقية مثل الزوراء التي تم وقف بثها على القمر الصناعي النايل سات.

وإذا استثنينا المنار التي وفَّر لها حزب الله إمكانات مادية وبشرية مكنتها من تقديم المضمون الذي يتعلق بالمقاومة اللبنانية للغزو الإسرائيلي، فإن القنوات الأخرى تعاني صعوبات كبيرة في إنتاج المضمون وتغطية الأحداث نتيجة القيود التي يفرضها الاحتلال الإسرائيلي في فلسطين والاحتلال الأمريكي في العراق. مع ذلك فإن قناة الأقصى وقناة القدس أوضحتا إمكان تطوير هذا النموذج الذي يسهم في توفير المعرفة للجماهير النشطة المرتبطة بقضية عامة أو معركة تحرر وطني.

وبالرغم من ضعف القنوات التي تدخل ضمن هذا النموذج فإنها توضح أن هناك إمكانات كبيرة لتطوير مضمون معرفي يرتبط بكفاح الأمة للتحرر والاستقلال، وهو مضمون يمكن أن يجذب الجماهير مهما كان يفتقر للأساليب الحديثة لجذب الانتباه. كما أن هذه القنوات يمكن أن تحمل مضمونًا يبتعد عن النموذج الغربي للتركيز على المعلومات والتسلية.

إن مستقبل صناعة الإعلام والاتصال في الوطن العربي يرتبط بهذا النموذج؛ حيث يمكن تطوير صناعة مضمون يربط بين المعرفة وكفاح الأمة، ويستخدم التجارب النضالية العربية مادة لهذا المضمون، وهي تجارب تتميز بالثراء، وتوفر إمكانات لتطوير أعمال درامية متميزة تثير الخيال الإنساني، وأعمال وثائقية، وأعمال وثائقية درامية docudrama.

يضاف إلى ذلك أن هذه القنوات يمكن أن تسهم في توثيق التجارب الكفاحية، وتاريخ حركات التحرر الوطني، والأحداث المرتبطة بالقضايا الكبرى. وهذا يسهم بدوره في توفير مضمون معرفي، وفي تطوير مجتمع معرفة عربي.

كما أن التيار الإسلامي يمكن أن يقوم بدور مهم في تطوير المضمون المعرفي المرتبط بالكفاح الوطني؛ حيث أصبحت حركات التحرر الوطني في الوطن العربي ذات طابع إسلامي، وهذا يمكن أن يشكل عملية ربط بين الأصالة والمعاصرة والمعلومات والمعرفة والتاريخ والتجارب النضالية الحديثة.

وإعطاء قدر من الحرية لهذه القنوات يمكن أن يزيد قدرتها على تشكيل جيل جديد من الكوادر العربية التي تستطيع إنتاج مضمون معرفي يرتبط بالكفاح الوطني، ولذلك يمكن تطوير النموذج وما يرتبط به من معرفة. لذلك يمكن أن تسهم هذه القنوات بفعالية في بناء مجتمع المعرفة.

يضاف إلى ذلك أن هذه القنوات تسهم في زيادة اعتزاز العرب والمسلمين بشخصيتهم الحضارية التي تسهم بدورها في تشكيل تجاربهم النضالية الحديثة، وهذا سيزيد إقبال الجماهير العربية على المضمون الذي يتشكل طبقًا لهذه الرؤية وتقدمه هذه القنوات.

(٥) **القنوات ذات الرسالة**: وهي قنوات تقدم مضمونًا معرفيًا إسلاميًا، وقد أصبحت تجذب قطاعات كبيرة من الجماهير، وهناك مؤشرات على أن معدل مشاهدة هذه القنوات أكبر نسبيًا من قنوات أخرى تقدم مضمونًا عامًا أو مسليًا.

وبالرغم من أن هذه القنوات تفتقر في الكثير من الأحيان إلى استخدام الأساليب الحديثة في تشكيل المضمون بشكل يجذب الجماهير، فإن ارتباطها بنموذج المعرفة الإسلامي أدى إلى نجاحها، وأوضح أن هذا النموذج يمكن أن يشكل الأساس لصناعة عربية مستقلة للإعلام والاتصال بشكل عام، وصناعة مضمون إسلامي بشكل خاص. كما أوضح حاجة الجماهير إلى هذا المضمون، وأن إشباع هذه الحاجة يحتاج إلى الكثير من القنوات الإسلامية.

لذلك فإن إطلاق حرية الإعلام، ورفع القيود المفروضة على إنشاء القنوات الإسلامية يمكن أن يفتحا المجال لإنشاء الكثير من القنوات الإسلامية، والقنوات العامة ذات المرجعية الإسلامية، وقنوات الكفاح الوطني التي تقوم على أساس إسلامي وتعبر عن هوية الأمة وتدافع عن ذاتيتها الثقافية وشخصيتها الحضارية.

وقد بدأت بعض القنوات الإسلامية في تقديم مضمون عام وفي تغطية الأحداث مثل قناة المجد، وفي تقديم برامج تعرض الرؤية الإسلامية للحياة وتقدم حلولا للمشكلات المجتمعية والفردية، وفي الاهتمام ببرامج التنمية البشرية مثل: اقرأ والرسالة والنجاح.

لكن مجلس إدارة النايل سات أصدر قرارًا بإغلاق ١٤ قناة إسلامية، من أهمها: الناس والرحمة والحكمة والحافظ والصحة والجمال والخليجية والبدر والأثر وآيات للإعجاز العلمي وصفا، كما وجه مجلس إدارة النايل سات إنذارًا إلى أربع قنوات أخرى هي: المجد والفجر وصدى الإسلام وبداية. وقالت إدارة النايل سات إن الترخيص المعطَى لتلك القنوات هو ترخيص بقناة اجتماعية وليس دينية؛ حيث يحظر القانون الترخيص بقنوات دينية.

كما فرضت هيئة الاستثمار عددًا من الشروط على هذه القنوات للسماح لها بإعادة البث، أهمها:

- عدم التعرض للمذهب الشيعي.
- عدم التعرض للمسيحية.
- منع المواد التي تثير الفتنة وتنشر التشدد.
- ألا تتعدى مساحة البرامج الإسلامية في القناة أكثر من ٥٠٪.
- تخصيص مساحات كافية لإذاعة أفلام وأغنيات ومسرحيات.
- استخدام المؤثرات الموسيقية في الفواصل.

وهذه الشروط تعني إخراج هذه القنوات عن شخصيتها الإسلامية، ومنعها من تقديم المضمون الذي تريده. ويشكل ذلك اعتداءً على استقلالها التحريري، والتحكم في مضمونها.

وبدراسة تلك الشروط يتضح أن السلطة لا تريد بث مضمون له طبيعة إسلامية، أو يتم إنتاجه طبقًا لنموذج المعرفة الإسلامي، ولذلك فإنها تفرض على هذه القنوات تقديم ما لا يقل عن ٥٠٪ من المواد المسلية مثل الأفلام والأغنيات والمسرحيات.

وطبقًا لذلك فإن السلطة تتبنى نموذج التسلية الغربي، وتريد أن تفرضه على الجماهير، وتقلل من فرص تعرض الجماهير لأنواع أخرى من المضامين التي تزيد المعرفة خاصة تلك التي يتم إنتاجها طبقًا لنموذج المعرفة الإسلامي.

(٦) **القنوات التعليمية:** حتى الآن فإن تجربة استخدام التليفزيون في التعليم محدودة، وتتمثل في قنوات التعليم الرسمية على القمر الصناعي نايل سات، وهي قنوات تركز على مساعدة الطلاب في فهم الدروس في المراحل التعليمية المختلفة. بالإضافة إلى قناة التعليم العالي، وقناة جامعة القاهرة المفتوحة كوسيلة للتعليم عن بعد.

ومع ذلك فإن هناك ضرورة لتطوير استخدام التليفزيون التعليمي في الوطن العربي، وتطوير الوظيفة التعليمية لقنوات التليفزيون العامة. كما أن نموذج المعرفة الإسلامي يقوم على الربط بين المعرفة والتعليم المستمر والتعليم الذاتي. ويمكن أن يلعب التليفزيون التعليمي دورًا مهمًا في بناء مجتمع المعرفة العربي؛ حيث يمكن أن يوفر فرص التعليم المستمر للجميع، ويسهم في عملية إنتاج المعرفة.

ويمكن أن يدخل في إطار القنوات العامة التي تقوم بدور تعليمي وتثقيفي باستخدام أسلوب الدراما الوثائقية والتاريخية في تعريف الجماهير بتاريخ الأمة، وهذا يسهم في زيادة ارتباط الناس بهويتهم واعتزازهم بشخصيتهم الحضارية.

(٧) **قنوات عربية عامة تعمل خارج الوطن العربي [قنوات مهاجرة]:** مثل قنوات الحوار والمستقلة. وهذه القنوات تتمتع بقدر أكبر من الحرية، لذلك فإنها تسهم في إدارة المناقشة الحرة لقضايا الأمة. لكن هذه القنوات مازالت إمكاناتها محدودة ولم تستطع أن تطور وظيفتها الإخبارية.

(٨) **قنوات أجنبية باللغة العربية؛** حيث بدأت الدول الغربية مثل أمريكا وبريطانيا في بث قنوات باللغة العربية في إطار استراتيجيتها لكسب العقول والأرواح، وبناء صورة ذهنية (Image) للدول التي تبثها، كما أنها تسهم في الغزو الفكري والإعلامي. وتأتي في ذلك الإطار قنوات الحرة والـBBC العربية والألمانية وروسيا اليوم.

ثالثًا- خطورة تقييد حرية الإعلام:

توضح دراسة حالة الثورة التونسية مدى خطورة تقييد حرية الإعلام، فلقد فرض النظام التونسي كل أنواع القيود على كل وسائل إعلامه، بالإضافة إلى تقييد كل أشكال الاتصال الشخصي والجمعي. ولقد أبدع نظام بن علي في تقييد حرية الإعلام في تونس، فكان تنوع القيود بديلا عن تنوع الرسائل الإعلامية، والمضمون المقدم للجماهير.

وكانت هذه القيود المتنوعة التي طبقها بن علي على وسائل الإعلام التونسية مستمدة من أكثر النظم الإعلامية تخلفاً وهي النظم السلطوية، وارتبط تقييد حرية الإعلام -في المقابل- بإطلاق يد أجهزة الأمن لقهر المواطنين ونشر الخوف والتجسس

وكتابة التقارير الأمنية وانتهاك حرمة الحياة الخاصة وحقوق الإنسان.

أدى ذلك إلى فرض حالة تعتيم إعلامي على الواقع التونسي، وتقديم وسائل الإعلام واقعًا تونسيًا مصطنعًا وغير حقيقي.

وتشترك وسائل الإعلام التونسية مع الكثير من وسائل الإعلام العربية في عملية تصنيع واقع زائف، وتجاهل الواقع الحقيقي... لكن في النظام التونسي تطورت عملية تصنيع الواقع الإعلامي الذي يتناقض مع الواقع الحقيقي؛ حيث انكسرت الحدود بين الإعلام والدعاية، واختفت القيم المهنية، وتم تقييد كل الحقوق الإعلامية والاتصالية والمعرفية للشعب التونسي.

كما ارتبطت هذه العملية أيضًا بعملية تجهيل الشعب التونسي، وذلك بمنع نشر الكثير جدًا من المعلومات عن الواقع التونسي، في الوقت الذي قامت فيه وسائل الإعلام بإغراق الشعب التونسي بالحديث عن إنجازات النظام ومعدل التنمية الذي حققه، مما أدى إلى فقدان وسائل الإعلام التونسية مصداقيتها.

فقد تم استخدام وسائل الإعلام لتضليل الشعب التونسي، بنشر معلومات تهدف إلى تصنيع الاتفاق الزائف وإلهاء الجمهور عن مشكلاته الحقيقية. وقد اعترف بن علي في آخر خطاب له قبل هروبه أنه قد تم تضليله، ونحن يمكن أن نصدقه في ذلك؛ حيث إنه فصل نفسه عن شعبه وأصبح المصدر الأساسي له هو الوسائل الإعلامية التي تنقل فقط ما يرضيه، وما يكتبه إعلاميون خائفون أو منافقون.

لقد أصبح الهدف الرئيس لوسائل الإعلام التونسية تسويق بن علي ونظامه وتمجيده حتى أن صحيفة الصباح التي يملكها صهر بن على نشرت ٤٨ صورة لـ«بن علي» في عدد واحد.

وقد أشار محمد حسنين هيكل -في هذا الصدد- إلى اهتمام بن علي بصورته الشخصية المادية (الفوتوغرافية)، وأن هيكل قد قال له إنه يبدو شخصيًا أفضل كثيرًا من صورته التي تنشرها الصحف، وعلى إثر ذلك طلب بن علي استدعاء أفضل المصورين من باريس ليقوم بالتقاط صور له تتناسب مع جمال طلعته. واعتبر هيكل ذلك دليلاًعلى سطحية بن علي وتفاهة تفكيره.

وبالرغم من صحة ملاحظة هيكل فإن ذلك يشير أيضًا إلى اتجاه ساد في العقدين الماضيين في عملية التسويق الاجتماعي والدعاية حتى في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث يتم التركيز على صورة الرئيس، أو صورة المرشح الشخصية بدلا من التركيز على أفكاره وآرائه وبرنامجه ومؤهلاته العلمية. كما ظهر ذلك بوضوح في انتخابات الرئاسة المصرية عام ٢٠٠٥.

وقد أثبت هذا الاتجاه نجاحًا في حالة الرئيس الأمريكي كلينتون؛ حيث جذبت صورته أصوات النساء في الولايات المتحدة نتيجة لإعجابهن بصورته الشخصية... وحتى بعد فضيحة مونيكا زاد إعجاب النساء به.

لذلك اتجه الكثير من خبراء الدعاية والتسويق الاجتماعي إلى استخدام الصور الشخصية للمرشحين والرؤساء بوصفها عاملا أساسيًا في تشكيل الاتفاق العام والهندسة الاجتماعية.

أما في حالة أوباما فقد تم تطوير هذا الاتجاه لاستخدام الصور التلفزيونية الإنسانية بديلا عن البرامج والأفكار.

وحالة بن علي لا تختلف عن اتجاه الرؤساء العرب لاستخدام وسائل الإعلام في نشر صورهم الشخصية، لكن نظام بن علي بالغ بشكل كبير في هذا الاتجاه؛ حيث أصبح مضمون وسائل الإعلام التونسية يتمحور حول صورة بن علي، والتي انتشرت بشكل واسع في الميادين وعلى واجهات المؤسسات؛ حيث كان هناك نوع من التنافس المحموم بين المؤسسات الحكومية على رفع أكبر صورة لـ«بن علي» على واجهاتها.

ويتناقض هذا الاتجاه مع الحضارة الإسلامية ويشكل تحديًا لثوابتها؛ فهو يشير إلى تأليه للحاكم، وهذا بدوره يشكل صدمة للضمير الحضاري الإسلامي والمشاعر الإنسانية الإسلامية، وهذا يفسر اتجاه المظاهرات إلى تحطيم صور بن علي الضخمة المرفوعة في الميادين وعلى واجهات المؤسسات.

توضح حالة تونس أن حرية الإعلام صمام أمان، وأن التحكم في وسائل الإعلام يمكن أن يخفي الواقع الحقيقي ويصنع واقعًا زائفًا ويؤدي إلى تزايد حدة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية.

الإعلام البديل وكشف الانحرافات والفساد

كشف الانحرافات والفساد من أهم وظائف وسائل الإعلام. وبقيامها بهذه الوظيفة تحذر المجتمع ليقوم بعملية تصحيح في الوقت المناسب. ويطلق الغرب على الصحافة وصف «كلب الحراسة»؛ لأنها تقوم بالدفاع عن المجتمع وحمايته ضد الفاسدين الذين يسيئون استغلال السلطة.

وعندما ينام كلب الحراسة، كما يقول فيليب سيب، ينشط اللصوص في الظلام فينهبون ثروة الشعب، ويدمرون اقتصاد الدولة، ويزيدون السخط والحنق في نفوس الناس.

هذا ما حدث في تونس عندما قيّد نظام بن علي بتقييد حرية الإعلام، وسيطر على ملكية وسائل الإعلام أصهار الديكتاتور وأقاربه.

وبينما كانت وسائل الإعلام التونسية تستعرض بشكل دائم إنجازات النظام ومعدلات التنمية المرتفعة وتمجد الرئيس إلى درجة التأليه، كان أقارب بن علي وأصهاره يقومون بعملية استغلال وإفقار للشعب.

وعندما قام صحفيان فرنسيان بإصدار كتاب عن فساد زوجة الرئيس وأقاربها بعنوان «حاكمة قصر قرطاج»، نجح النظام في منع وصول هذا الكتاب أو أى معلومات يتضمنها إلى الشعب التونسي.

لكن تطور الإعلام البديل فتح مجالات واسعة لكسر التحكم الحكومي في تدفق المعلومات إلى الجماهير، وزاد قدرة الشعوب على كشف الانحرافات والفساد كما يتضح ذلك من دراسة حالة تونس.

وقد جاء عام ٢٠١٠ ليوضح أن الإعلام البديل قد تطور بدرجة كبيرة، وقد تزامن هذا التطور مع زيادة سخط بعض الذين يمتلكون حق الاطلاع على الوثائق الرسمية، وبالتالي زيادة إمكانات نشرها.

وجاء كشف موقع ويكيليكس آلاف الوثائق من أهم تجليات هذا التطور، فهذا الموقع نشر رسائل رسمية كتبها سفراء ودبلوماسيون أمريكيون. وقد كشفت هذه الوثائق عن اعتراف الدبلوماسيين الأمريكيين بحالة الفساد العام التي يعيشها نظام تونس الذي يعتبر من أهم حلفاء أمريكا.

يثير ذلك العديد من الملاحظات، أهمها: الارتباط بين الفساد والتبعية، فأمريكا كانت تعرف تمامًا فساد حليفها ولكنها لم تكشف عما لديها من معلومات ولم تنشر وسائل الإعلام الأمريكية أى معلومات عن هذا الفساد، وكان الفضل لموقع ويكيليكس في نشر هذه البرقيات الدبلوماسية الأمريكية التي تكشف عن معرفة الإدارة الأمريكية بفساد نظام بن علي.

كما كانت فرنسا تعرف أيضًا الكثير عن فساد نظام بن علي، والدليل على ذلك كتاب «حاكمة قصر قرطاج»، لكن هذا الكتاب لم تنشر وسائل الإعلام الفرنسية الكثير مما جاء فيه من حقائق وأدلة على فساد نظام بن علي.

يشير ذلك إلى عملية إخفاء وتعتيم تمارسها الدول الغربية على فساد حلفائها العرب، ولذلك فإن الفضل للإعلام البديل في كشف الكثير من المعلومات عن الفساد الاقتصادي المرتبط بإساءة استخدام السلطة.

ولقد استخدم الشباب التونسي الفيس بوك واليوتيوب والتويتر والمدونات والمواقع الإخبارية لنشر الكثير من المعلومات والتي أسهمت في تأجيج الثورة.

وكان من أهم ما كشفه الشباب التونسي على هذه المواقع فرض أقارب بن علي وأصهاره الحصول على نسبة من أي مشروع ناجح في تونس، وهو ما أدى إلى: إفلاس الكثير من المشروعات، وخوف التونسيين من إقامة مشروعات اقتصادية، وانتشار البطالة.

وكان لكل ذلك تأثيره السلبي على الاقتصاد التونسي، كما أن الأموال التي نهبها أقارب بن علي وأصهاره كان يمكن أن تُستغل في توفير فرص العمل، وتقليل عوامل السخط والثورة.

يوضح ذلك أهمية قيام وسائل الإعلام بوظيفتها في كشف الانحرافات والفساد وحماية المجتمعات من سوء استغلال السلطة. وينطبق ذلك على كل الدول العربية التي تحكمت في وسائل إعلامها ومنعتها من القيام بهذه الوظيفة.

وهناك الكثير من أوجه الفساد التي أسهم الإعلام البديل في كشفها، من أهمها: تزوير الانتخابات؛ حيث إن هذا التزوير يشكل عملية سرقة لإرادة الشعب، وقد أسهم الإعلام البديل وصحافة المواطن في الكشف عن عمليات تزوير واسعة في الانتخابات المصرية.

كما أسهم الإعلام البديل -ولكن بشكل أقل- في الكشف عن سوء استغلال السلطة في قهر المواطنين وتعذيبهم وقتلهم في بعض الأحيان، كما في حالة المواطن خالد سعيد والمواطن سيد بلال في الإسكندرية.

وهناك إمكانات لتطوير قدرات الإعلام البديل وتمكين الشباب العربي من كشف فساد النظم الحاكمة وسوء استغلالها لسلطاتها.

ويتزامن تطور الإعلام البديل مع تزايد الغضب الشعبي وشعور الناس بالإحباط نتيجة تزايد الفقر والبطالة وتقييد الحريات والديمقراطية.

يوضح ذلك أن النظم العربية لم يعد بإمكانها أن تمنع وصول الحقائق إلى الناس، وكل ما يمكن أن تفعله هو أن تُضعِف وسائل إعلامها التقليدية.

الرقابة على وسائل الإعلام أهم مظاهر الاستبداد والتخلف

عرفت تونس خلال فترة حكم بن علي كل أشكال الرقابة على مضمون وسائل الإعلام، والرقابة هي وسيلة متخلفة لمنع هيئات تحرير الوسائل الإعلامية من القيام بوظائفها، وتحقيق النجاح عن طريق تقديم المضمون الذي يجذب الجماهير.

وقد طبقت تونس وظيفة للرقابة عرفتها مصر في الخمسينيات وهي: قيام جهاز الرقابة بمنع المادة الصحفية والإعلامية من النشر أو الإذاعة، مع رفع هذه المادة إلى أجهزة الأمن لتقوم بمعاقبة منتجها. مما أدى إلى ظهور نوع خطير من الرقابة الذاتية التي يمارسها الصحفيون على أنفسهم نتيجة خوفهم من النظام، والشعور بأن هذا النظام يتحكم في أرزاقهم وترقياتهم.

هذا النوع من الرقابة ينتشر بشكل كبير في الوطن العربي ويحل محل الرقابة التقليدية، لكن في تونس بلغ هذا النوع من الرقابة درجة جعلت الإعلاميين التونسيين لا يكتفون بعدم كتابة ما يُغضب النظام، لكنهم أيضًا يحاولون دائمًا إنتاج مواد ترضي النظام وتبالغ في تمجيد الزعيم.

إن الرقابة الذاتية كانت من أخطر نتائج ثقافة الخوف التي فرضتها النظم المستبدة على الإعلاميين باستخدام آليات السيطرة والرقابة الصارمة.

يضاف إلى ذلك أن نظام بن علي قد بنى شبكة من الرقباء الإعلاميين الذين يقومون بدور الرقباء من خلال توليهم المواقع القيادية في المؤسسات الإعلامية مثل مناصب رؤساء ومدراء التحرير.

وبالرغم من تزايد الاحتجاجات خلال شهر ديسمبر ٢٠١٠ فقد منع النظام وسائل الإعلام من تغطية هذه الاحتجاجات ولجأ إلى عملية إعاقة منهجية ومنظمة لتغطية وسائل الإعلام للمظاهرات ومصادرة الصحف التونسية التي حاولت أن تشير إلى هذه المظاهرات مثل صحيفة الموقف الأسبوعية الناطقة بلسان الحزب الديمقراطي التقدمي في ٢٤ من ديسمبر ٢٠١٠، وصحيفة الطريق الجديد التابعة لحركة التجديد في ٢٥ من ديسمبر ٢٠١٠ لأنهما قدمتا بعض الصور والأخبار عن المظاهرات.

كما قامت أجهزة الأمن بتعقب الصحفي سفيان الثوري ومصادرة معداته وتعطيل مدونته؛ لأنه كان يغطي المظاهرات... كما شهدت تونس خلال شهر ديسمبر ٢٠١٠، ويناير ٢٠١١ الكثير من حالات إساءة معاملة الصحفيين.

وفي الوقت الذي كانت فيه الوسائل الإعلامية العربية مثل الجزيرة تقوم بواجبها في تغطية الأحداث، اتهم البرلمان التونسي الجزيرة بالسعي لتشويه سمعة تونس وبث الفوضى وزعزعة الاستقرار والتشكيك في إنجازات البلاد. ومن الواضح أن الخطاب الذي استخدمه البرلمان التونسي لا يختلف عن الخطاب الذي تستخدمه السلطات العربية في تبرير تقييد حرية الإعلام، ومهاجمة الوسائل الإعلامية عند قيامها بتغطية الأحداث التي لا تريدها السلطات.

ولكن بالرغم من أن نظام بن علي قد استخدم وسائل متطورة من الرقابة لمنع تدفق المعلومات إلى الجماهير، وفي إرهاب الصحفيين وإجبارهم على فرض الرقابة الذاتية على أنفسهم، فإن هذا النظام لم يفهم معطيات ثورة الاتصال، وأن هذه الثورة قد جعلت كل وسائل التحكم في تغطية الأحداث وفي تدفق المعلومات خارج إطار الزمن.

ومن أهم تلك المعطيات أن ٢٥ ٪ من شعب تونس يجيدون التعامل مع الإنترنت، وأن وسائل الإعلام البديل أصبحت تستعصي على الرقابة؛ لأنها مصممة على أساس عدم إمكانية التحكم فيها بواسطة أي نظام. ولقد حاول النظام التونسي أن يقيد إمكانات استخدام الشعب التونسي للإنترنت.

وبالرغم من أن تونس تصنف دائمًا على أنها من أسوأ عشر بلدان للمدونين في تقارير لجنة حماية الصحفيين، فإن محاولات الحكومة التحكم في الإنترنت قد تزايدت منذ بداية المظاهرات؛ حيث حجبت الوكالة التونسية للإنترنت في ١٧ من ديسمبر ٢٠١٠ عددًا كبيرًا من مواقع الإنترنت الإخبارية المحلية والدولية التي تغطي الاحتجاجات. كما قامت باختراق الكثير من المواقع وجمع كلمات المرور وأسماء المستخدمين التي تقود للمدونين والنشطاء السياسيين والمشاركين في الاحتجاجات. كما مسحت الوكالة التونسية للإنترنت حسابات الكثير من النشطاء التونسيين ومسحت الصور التي التقطوها للمظاهرات ورفعوها على مواقع الإنترنت... بالإضافة إلى محاولة تعطيل الفيس بوك والتويتر واليوتيوب. مع ذلك فإن آلاف الناشطين التونسيين نجحوا في تحميل صور المظاهرات على الإنترنت وإرسالها إلى الخارج حيث وصلت إلى وسائل الإعلام التي قامت ببثها.

يوضح ذلك أن المواطن الصحفي قد قام بدور مهم في تغطية الأحداث وفي نقل الحقائق، في حين فرض الصحفي المحترف الرقابة الذاتية على نفسه خوفًا من النظام، وفي الوقت الذي لم تستطع فيه وسائل الإعلام التقليدية القيام بوظيفتها في الوفاء بحق الجمهور في المعرفة.

كما يوضح أن كل أشكال الرقابة لم تعد تتناسب مع عصر ثورة الاتصال، وأن أي نظام يستخدم هذه الرقابة إنما يُضعف الصناعة الإعلامية والاتصالية لكنه لا يمكن أن يتحكم في تدفق المعلومات وتغطية الأحداث؛ فالعالم يعيش عصر ما بعد الرقابة بفضل ثورة الاتصال.

محاكمة النظام الإعلامي المصري

لكي نقيم نظامًا إعلاميًا يليق بمصر وبدورها الحضاري والعربي والإنساني يجب أن نحاكم النظام الإعلامي الذي أقامه نظام مبارك الاستبدادي.

وهذه المحاكمة يجب أن تقوم على دراسة علمية تصف الواقع وتفسر النتائج؛ فالعلم يجب أن يشكل أساسًا لبناء المستقبل الذي لا يمكن أن يتم بناؤه على أسس صحيحة دون دراسة حقيقية للماضي.

ومحاكمة النظام الإعلامي المصري يجب أن تنطلق من أن الفساد لا يقتصر فقط على نهب أموال مصر بواسطة السلطة ورجال الأعمال الذين ارتبطوا بها، لكن مفهوم الفساد يتجاوز ذلك ليشمل الفساد السياسي المتمثل في: تزوير الانتخابات، وإفساد الحياة السياسية، وتضليل الشعب وتزييف وعيه

وإخضاعه للاستبداد، وتبرير قرارات السلطة والترويج لها، وتصنيع صورة زائفة لنظام حكم فاسد.

وهنا يظهر دور وسائل الإعلام التي سيطرت عليها السلطة واستخدمتها طوال ثلاثين عامًا للسيطرة ثقافيًا وإعلاميًا على الشعب، والتحكم في المعلومات والمعرفة التي تصل إليه.

وأهم ما يمكن أن تكشف عنه دراسة الواقع الإعلامي المصري أن السلطة أضعفت القوة الإعلامية لمصر. ففي الوقت الذي تكافح فيه كل دولة لزيادة قوتها الإعلامية، وزيادة عدد وسائلها الإعلامية، وتقوية صناعة المضمون حيث تربط شعبها بثقافتها، وتشبع الاحتياجات الإعلامية والمعرفية لشعبها، فإن نظام مبارك كان كل هدفه أن يتحكم في المعلومات والمعرفة التي تصل إلى الجماهير الأساليب نفسها التي استخدمتها السلطات الديكتاتورية خلال الخمسينيات والستينيات دون وعى بالتطورات العالمية في مجال الإعلام، ودون الاهتمام بتأثير التحكم السلطوي على القوة الإعلامية لمصر.

هذا يعني أن كل قيد على الحرية الإعلامية يمكن أن يؤثر سلبًا على القوة الإعلامية للدولة، لذلك فإنه لا يجوز فرض أي قيود قانونية أو سلطوية دون شرعية سياسية واجتماعية لهذه القيود.

لكن نظام مبارك فرض على الإعلام الكثير من القيود القانونية والسلطوية دون الاهتمام بدراسة تأثيرها على الدور الثقافي والحضاري لمصر، ودون الاهتمام بشرعية هذه القيود وحاجة المجتمع لها.

هذا يعني أن السلطة كانت تفرض هذه القيود لتحقيق مصلحتها الخاصة، ولإخفاء ما ترتكبه من جرائم سياسية واقتصادية، وليس لتحقيق المصالح العامة.. بل إن هذه القيود تتناقض مع المصلحة العامة للمجتمع المصري، وتعتبر جريمة في حق مصر. إن دراسة الواقع الإعلامي المصري توضح أن السلطة أضعفت القوة الإعلامية لمصر عن طريق استخدام وسائل الإعلام لتحقيق مصلحتها في التحكم في تدفق المعلومات للجمهور، وتدفق المعلومات من مصر إلى الخارج.

وكان من أهم نتائج التحكم السلطوي في وسائل الإعلام المصرية أن تناقضت مصداقية هذه الوسائل، ولم تعد تشكل مصدرًا للأخبار والمعلومات يعتد به أو تعتمد الجماهير عليه. لذلك انصرفت الجماهير في مصر إلى وسائل إعلامية غير مصرية لمتابعة الأحداث حتى تلك الأحداث التي تحدث في مصر.

وتوضح دراسة تغطية وسائل الإعلام المصرية لثورة ٢٥ يناير مدى ضعف هذه الوسائل، وأن السيطرة السلطوية قد شلّت قدراتها المهنية، فهذه الأحداث لا يمكن لأي وسيلة إعلامية تريد أن تنجح في جذب الجمهور أن يتجاهلها.

لكن وسائل الإعلام المصرية تجاهلت أحداث الثورة لفترة طويلة، وركزت قنوات التليفزيون الرسمية على مظاهرات ميدان مصطفى محمود المؤيدة لمبارك، وتجاهلت المظاهرات المليونية في ميدان التحرير التي تطالب بإسقاط النظام، كما وجهت الكاميرا إلى نهر النيل بهدف إعطاء الانطباع بعدم وجود أي أحداث. الأمر الذي يشير إلى وعدم إدراك القائمين على إدارة وسائل الإعلام المصرية للتطورات الاتصالية العالمية.

لذلك فإن مصر تحتاج إلى محاكمة نظامها الإعلامي، وكل من قاموا بإدارته، وإضعاف مصر إعلاميًا، وذلك بوصفه خطوة مهمة لإقامة نظام إعلامي جديد يحقق القوة الإعلامية لمصر، وتتناسب مع دورها الحضاري والثقافي.

نتائج عامة:

من خلال العرض السابق نقدم النتائج التالية:

(١) مازالت التعددية محدودة في وسائل الإعلام العربية، وقد أثر ذلك على تنوع المضمون الذي تحصل عليه الجماهير العربية، وعدم قدرة هذه الوسائل على إشباع الاحتياجات الإعلامية والمعرفية لهذه الجماهير.

(٢) أن السلطات هي التي أضعفت صناعة الإعلام والاتصال في الوطن العربي باستخدام النصوص القانونية والإجراءات السلطوية التي تمنع إصدار الصحف وإنشاء القنوات التليفزيونية.

(٣) لا تزدهر صناعة الإعلام والاتصال إلا في ظل الحرية... ولذلك فإن تطوير هذه الصناعة يحتاج إلى إلغاء القيود القانونية والسلطوية التي أصبحت خارج إطار الزمن بفضل ثورة الاتصال التي فتحت المجال لإنشاء وسائل اتصالية لا يمكن أن تتحكم فيها السلطات مثل الصحف الإلكترونية والمدونات وصحافة المواطن... ولقد برز دور هذه الوسائل في تغطية الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠، ونشر الكثير من المعلومات والصور ومقاطع الفيديو التي كانت السلطة تحاول إخفاءها.

وهذا يوضح أن النصوص القانونية المقيِّدة للحرية والإجراءات السلطوية التي تهدف إلى التحكم في المضمون الإعلامي والمعرفي يمكن أن تُضعف وسائل الإعلام التقليدية مثل الصحافة والتليفزيون، وهذا يؤدي بدوره إلى إضعاف القوة الإعلامية للدولة، والتقليل من قدرتها على تطوير صناعتها الإعلامية والاتصالية.

(٤) يشكل تقييد التعددية والتنوع في وسائل الإعلام العربية تقييدًا لحق الجمهور العربي في المعرفة، وهذا يشكل تقييدًا للتطور الديمقراطي؛ حيث إن بناء الديمقراطية يحتاج إلى إمداد المواطنين بشكل مستمر بالمعرفة، وحماية

التدفق الحر للمعلومات والأنباء، وتشكيل المواطن العارف (The informed citizen).

(٥) لذلك فإن إطلاق حرية الإعلام خطوة مهمة لتطوير المجتمع العربي معرفيًا وثقافيًا وديمقراطيًا... وهو هدف مهم يجب أن تكافح لتحقيقه الحركات الوطنية في الوطن العربي.

(٦) يمكن أن تسهم وسائل الإعلام بدور مهم في بناء مجتمع المعرفة الذي ترتبط فيه صناعة الإعلام والمعلومات والمعرفة والاتصال من ناحية بالتعليم من ناحية أخرى. وبناء مجتمع المعرفة يشكل مدخلا مهمًا لبناء المستقبل.

(٧) يقدم الواقع العربي إمكانات كبيرة لنجاح وسائل إعلامية لا تقوم على النموذج الغربي للمعلومات والتسلية، ولكن تقوم على أساس النموذج الإسلامي للمعرفة. والجمهور العربي تتنوع احتياجاته الإعلامية والمعرفية، وهذا يوفر إمكانات النجاح لوسائل إعلامية تقدم التغطية الشاملة المتعمقة للأحداث وتدير الحوار الحر بين الاتجاهات السياسية وتحقق حق الجماهير في المعرفة وتقوم بوظيفة تعليمية وتثقيفية... وهذا يشكل مبررًا مجتمعيًا وحضاريًا لإطلاق حرية الإعلام.

(٨) إن الثورات العربية خاصة في مصر وتونس يمكن أن تفتح المجال لزيادة القوة الإعلامية العربية وتطوير نظم إعلامية وطنية وبناء نظام إعلامي عربي جديد.

(٩) إن بناء نظام إعلامي عربي يمكن أن يقوم على الأسس التالية:

أ- كفالة المجتمع لحرية الإعلام في إطار عقد اجتماعي جديد تلتزم فيه وسائل الإعلام بالوفاء بحق المواطنين في المعرفة وإدارة المناقشة الحرة وكشف الانحرافات والفساد.

ب- كفالة حق المواطنين في إصدار الصحف.

جـ- تشجيع إنشاء الكثير من القنوات التليفزيونية التي تقدم مضمونًا إعلاميًا ومعرفيًا جادًا.

د- إصدار مواثيق أخلاقية لوسائل الإعلام وتدريب الصحفيين على الالتزام بأخلاقيات الإعلام.

المصادر:

أولا- الوثائق:

١- دستور ١٩٧١.

٢- القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦.

٣- قانون اتحاد الإذاعة والتليفزيون الصادر في ٢٩ من مارس ١٩٧٩ والتعديلات التي أدخلت عليه عام ١٩٨٩.

٤- ميثاق الشرف الصحفي.

ثانيًا- الصحف:

١- الأهرام.

٢- الأخبار.

٣- الشروق.

٤- المصري اليوم.

ثالثًا- الكتب:

١- سليمان صالح، التنظيم القانوني والأخلاقي لحرية الإعلام، القاهرة: مركز المدينة للإعلام والنشر، ٢٠١٠.

٢- سليمان صالح، ثورة الاتصال وحرية الإعلام، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفلاح، ٢٠٠٧.

٣- سليمان صالح، أخلاقيات الإعلام، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفلاح، ٢٠٠٤.

هوامش:

(*) أستاذ الصحافة والإعلام الدولي بكلية الإعلام جامعة القاهرة ومدير مركز التراث والتوثيق الصحفي.

●●●

صناعة الوعي: المراكز الثقافية الغربية في العالم الإسلامي

أ. عبد الله عرفان(*)

مقدمة:

يحاول هذا البحث التعرف على أنشطة المراكز الثقافية الغربية في العالم الإسلامي. ثم يعالج مكان ودور هذه المراكز في منظومة صناعة القوة الناعمة التي تديرها برامج الدبلوماسية العامة، التي هي جزء من السياسة الخارجية بشكل خاص وجزء من التجلي الحضاري لهذه الدول بشكل عام. ثم يناقش إدراك دور هذه المراكز من وجهة نظر المستقبلين في العالم الإسلامي. وينتهي بمناقشة عامة لسياق فهم هذه المراكز وكيفية التعامل معها.

أولا- أنشطة المراكز الثقافية:

تتعدد أنشطة المراكز والمؤسسات الثقافية الغربية على اختلاف مستوياتها الرسمية وغير الرسمية، ونعرض فيما يلي أهم هذه الأنشطة وأكثرها تكرارًا:

١- تعليم اللغات:

يعتبر نشاط تعليم اللغات أحد أهم الأنشطة وأكثرها جمهورًا لدى المراكز الثقافية الغربية منها والشرقية؛ حيث إن تعليم اللغة هو شرط التواصل الإنساني والحضاري. وتقدم المراكز الثقافية خدمات تعليم اللغة المدعومة عن طريق معلمين محترفين من أصحاب اللغة الأصلية، وهذا ما يعد أحد نقاط الجذب في هذه المراكز.

ولعل هذا ما دفع جامعة الأزهر لعقد اتفاقية مع المركز البريطاني لتعليم اللغة الانجليزية[١] للدعاة الذين يتم إرسالهم إلى أوربا والدول الأفريقية الناطقة باللغة الإنجليزية، بمركز أقيم خصيصًا لهذا الأمر داخل حرم الجامعة، وهو أيضًا ما حدا بوزارة التربية والتعليم السعودية إلى دعوة معلمي اللغة الإنجليزية السعوديين إلى الاستفادة من المنح التدريبية التي تقدمها السفارة الأمريكية بالرياض لمدة ١٠ أشهر للسنة الأكاديمية ٢٠٠٨- ٢٠٠٩م ضمن برنامج مؤسسة فولبرايت[٢].

٢- الأنشطة الثقافية والفنية:

يلي نشاط تعليم اللغات مباشرة الأنشطة الثقافية والفنية من حيث الجماهيرية؛ حيث تقيم المراكز الثقافية العديد من الأنشطة المتعلقة بالسينما والمسرح والفنون التشكيلية والموسيقى في صورة معارض وحفلات وعروض خاصة وتستضيف مثقفين محليين ودوليين، وبالتأكيد من الدولة المعنية من أجل عرض وترويج المنتجات الثقافية للدولة.

فقد أقام المركز الثقافي الإسباني في دمشق -على سبيل المثال- معرضًا للتصوير الضوئي عن الأمويين. كما يقوم المركز الثقافي الروسي بتنظيم دورات مستمرة للراغبين فى تعلم الموسيقى. وفي المركز الثقافي الفرنسي في دمشق، تم عرض حوالي ٨٥ فيلمًا سينمائيًا بعضها عبر برنامج سينما الخميس الذي يرتبط بالنادي السينمائي، وقسم منها عبر اشتراكه بعروض موازية على هامش مهرجان دمشق السينمائي، كذلك قدّم مجموعة من العروض المسرحية تنوعت بين مسرح السيرك والمسرح الكلاسيكي، إضافة لبرنامج نقاط اللقاء بين فنانين من سوريا وفرنسا، وكذلك دورات التدريب أو ما يعرف بورش العمل work shop لفنانين شباب سوريين في فرنسا أو في دمشق بإشراف خبراء فرنسيين، بينما يندرج ما هو أكثر من

ذلك في إطار حفلات الغناء والموسيقى بعضها في إطار الأيام الثقافية الفرنسية السورية[٣].

وتقيم المراكز الثقافية العديد من الأنشطة الحوارية بين المثقفين المحليين ومثقفي الدولة المعنية، فعلى سبيل المثال أقام المعهد الدنمركي بدمشق العديد من الندوات الحوارية التي تتعلق بقضية الرسوم المسيئة للرسول عليه الصلاة والسلام وتداعياتها، كان من ضمنها حضور بعثة مسيحية وإسلامية إلى دمشق التقت شخصيات مسلمة ومسيحية سورية لشرح وجهة النظر الدنمركية من أزمة الرسوم.

٣- الأنشطة العلمية والأكاديمية:

- **التبادل الأكاديمي والطلابي:** تموّل المراكز الثقافية التبادل الطلابي والأكاديمي بين جامعات دولتها وجامعات العالم بهدف التعارف والتبادل المعرفي والثقافي، وذلك لفترات قصيرة.

- **المنح الدراسية:** تقدِّم المؤسسات الثقافية أيضًا منحًا لتمويل برامج ماجستير ودكتوراه في جامعات بلدانها، مثل برنامج مؤسسة فورد وفولبرايت الأمريكية. حيث تقدم مؤسسة فولبرايت حزمة برامج، منها: برنامج دكتوراه في الدراسات الإسلامية لخريجي جامعة الأزهر، وبرنامج الطالب المصري، ودكتوراه في العلوم والتكنولوجيا، وبرنامج العلوم والتكنولوجيا الإقليمي، والمنح الداخلية، وبرنامج القرن الجديد، وبرنامج الباحثين المصريين، والبرامج المهنية، وبرنامج زمالة هربرت همفري. ويبلغ عدد المنح التي تقدمها مؤسسة «فورد» الدولية للمصريين ٢٨ منحة كل عام للحصول على فرصة الدراسة بها[٤]. وتقدم هيئة التبادل الأكاديمي الألماني في القاهرة أيضًا منحًا لدراسة الماجستير والدكتوراه في الجامعات الألمانية في التخصصات العلمية المختلفة بالتعاون مع وزارة التعليم العالي المصرية.

- **البحوث العلمية والأكاديمية:** تساعد المؤسسات الثقافية في دعم البحوث المشتركة بين الأكاديميين، وذلك عن طريق تمويل المؤتمرات واللقاءات العلمية بين الجانبين. فمثلا تمول مؤسسة فورد العديد من المشروعات حول إصلاح التعليم، وتمول هيئة التبادل الأكاديمي الألماني مؤتمرات حول حالة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، وغيرها من البحوث والمؤتمرات المشتركة مع جامعات ومراكز أبحاث محلية.

- **ترميم الآثار:** من المعروف عن المراكز الثقافية اهتمامها بترميم الآثار عن طريق تمويل البعثات الأثرية. فمثلا يشارك المعهد الدنمركي بترميم مدينة دمشق القديمة[٥]، وتمول فرنسا وغيرها من الدول العديد من البعثات الأثرية في مصر.

٤- الاحتفالات بالمناسبات العامة:

تحاول المراكز الثقافية الاقتراب من جمهور الدولة الموجودة بها عن طريق الاحتفال بمناسباته العامة من أجل بناء صلات أكثر عمقًا مع هذا الجمهور. فمثلا ينظم المركز الثقافي الروسي معرضًا للصور الفوتوغرافية التي تعبر عن الإسلام وحياة المسلمين في روسيا؛ حيث يصل عدد المسلمين هناك إلى ٢٠ مليونًا.

ويقيم المركز الفرنسي للثقافة والتعاون ليالي خاصة برمضان، بإحياء حفلات لفرقة «ابن عربي» المغربية التي تقدم فيها إنشادًا صوفيًا -عربيًا، والتي ينظمها المركز بالتعاون مع السفارة الإسبانية وصندوق التنمية الثقافية في إطار احتفالية بعنوان «من الفرات إلى الوادي الكبير»، والفرقة تنتمي إلى الطريقة الصديقية نسبة إلى الشيخ عبد العزيز صديق بينما تحمل اسم ابن عربي أحد أكبر أعلام التصوف الإسلامي، وتجمع الفرقة بين العزف والغناء وإلقاء أشعار كبار شعراء التصوف أمثال رابعة العدوية وابن عربي وابن الفارض[٦].

٥- التدريب على قضايا الديمقراطية:

وهي من المهام التي تقوم بها المراكز الثقافية غير الرسمية الغربية تحديدًا، وذلك عن طريق برامج تدريب الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية على قضايا مثل إدارة الحملات الانتخابية والتدريب على المفاهيم الديمقراطية. ويقوم العديد من المؤسسات البحثية الأمريكية والألمانية بهذه الأنشطة مثل: المعهد الديمقراطي الوطني والمعهد الجمهوري الدولي ومؤسسة فريدريتش نيومان الألمانية.

٦- برامج التعريف والتواصل مع الشخصيات القيادية المحتملة في العالم:

وتهدف هذه البرامج إلى توفير فرصة للقيادات المحلية الواعدة بالتعرف على الدول الكبرى، وذلك بهدف: التعارف وتوصيل وجهات النظر بشكل أفضل، وخلق حالة مرغوبة من العلاقة في المستقبل. ويعتبر برنامج الزائر الدولي، الذي يعتبر أحد برامج الدبلوماسية العامة الأمريكية، أحد أبرز الأمثلة على هذا النوع من البرامج؛ فعلى مدى سنوات طويلة استقدمت الحكومة الأمريكية عددًا كبيرًا من الأجانب الذين تتوقع لهم مستقبلا جيدًا إلى الولايات المتحدة لكي ينموا في ظل الثقافة ونمط الحياة الأمريكية ولكي يطلعوا على نقاط القوة والضعف في النظام السياسي الأمريكي. وقد شملت القائمة أسماء أصبح لها ثقل في بلادها مثل: الرئيس المصري الراحل أنور السادات ورئيسة وزراء بريطانيا الأسبق مارجريت تاتشر والرئيس الأفغاني حامد قرضاي والمستشار الألماني الأسبق جيرهارد شرودر[٧].

ثانيًا- منظومة الولع (القوة الناعمة):

تعتمد هذه الدراسة على مفهوم مركب للولع أو القوة الناعمة -سيتم التعامل معهما باعتبارهما مفهومًا واحدًا، علي الرغم من الحاجة إلى مزيد من الدراسة لذلك- فمن جهة تتعامل معه باعتباره تجليًا حضاريًا للدولة مجتمعًا ونظامًا، ومن جهة أخرى هو جهود منسقة من قِبل جهة ما في الدولة لاستغلال هذا التجلي وتنسيقه وتوجيهه لتحقيق أهداف السياسة الخارجية للدولة. ويعتمد المستوى الأول للمفهوم على تصور ابن خلدون للقوة الناعمة، فقد تناولها في سياق مقولته الشهيرة بأن «المغلوب مولع دائمًا باقتداء الغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٨]، ويُبرر ابن خلدون ذلك باعتقاد الشعوب المغلوبة بالكمال في الغالب نتيجة هزيمتها منه. فهي تقوم بتبرير هزيمتها بالاعتقاد بكمال الغالب، وهذا ما يقتضي اقتداءه. ويمكننا من هذا أيضًا استنباط اعتقاد الغالب بكماله أيضًا، وهو ما يبرر جزئيًا دوافعه للغزو والقتال. فهو لم يتمدد خارج حدوده إلا لإحساسه بالتفوق على الآخرين، وهو ما يعكس شعورًا بالكمال.

يمثل هذا المدخل محاولة أعمق لفهم ظاهرة القوة الناعمة التي أشار إليها ابن خلدون بالولع وأشار إليها جوزيف ناي بالقوة الناعمة، إلا أن ابن خلدون يضعها في إطار حضاري سنني يتشكل بطريقة طبيعية من جهة الغالب في اعتقاده بكماله وفى المغلوب بانقياده واقتدائه لاعتقاده بكمال الغالب، وهو ما يمثل تجليًا حضاريًا للغالب على المغلوبين. بينما يعتمد المستوى الثاني للمفهوم على تصور جوزيف ناي الذي يقدم المفهوم باعتباره أداة من أدوات القوى الكبرى في ساحة الصراع الدولية، على خلفية اعتبار قوة النموذج الأمريكي أحد الأسلحة الفعالة وغير المكلفة بالمقارنة بالقوة العسكرية. فهنا القوة الناعمة أداة تساعد بشكل أكثر كفاءة في السيطرة الأمريكية على العالم من خلال العقول والقلوب، وتقلل من تكاليف القوة العسكرية المتنامية، وتصل إلى حدود قد لا تصل إلها القوة العسكرية أيضًا[٩]. يبرز لدينا الآن مستويان لتناول الظاهرة: مستوى حضاري عميق ومتجاوز يدمج المادي بالمعنوي يبرزه ابن خلدون في إطار تحليله لشئون وأحوال الحضارات، ومستوى أداتي عملي يتناوله جوزيف ناي لاستغلال وتوجيه هذه التجليات الحضارية، في إطار محاولته حل معضلة التمدد العسكري الأمريكي وتدهور صورتها الخارجية في العالم وما يفرضه من تحديات على قدرتها على تحقيق أهدافها الإمبراطورية.

وعلى الرغم من تعدد هذه المستويات فإنها في الحقيقة تتكامل وتوفر لنا إطارًا أشمل وأكثر قدرة على تحليل الظاهرة من مجرد الاعتماد على أحدهما دون الآخر؛ حيث يمكننا بهذا التكامل فهم من أين تنبع القوة الناعمة، وكيف تنساب إلى المجال الدولي، وكيف توجّه وتُدار لتحقق أهداف السياسة الخارجية بما يمكن أن نطلق عليه إدارة منظومة الولع.

عناصر منظومة الولع (القوة الناعمة):

يقدم لنا مفهوم ابن خلدون للولع بعدًا متعلقًا بعمق الظاهرة وشمولها في الشخصية القومية، ما يعني أن القوة الناعمة تأتي من الداخل إلى الخارج، وتشارك في صنعها كل الوزارات والهيئات وليس فقط وزارة الخارجية، بما يعني أنها جزء من عملية صنع السياسات العامة الكلية وليس فقط السياسة الخارجية. في الوقت الذى يؤكد مفهوم جوزيف ناي أهمية استغلال هذا التجلي الحضاري وإدارته لصالح السياسة الخارجية.

تتعدد عناصر منظومة الولع، فتتراوح من المساعدات الفنية التي تقدمها الوزارات والهيئات في حالات السلم وحالات الطوارئ والحروب، والجامعات والتفوق العلمي والأكاديمي، والصناعة وتفوق المنتجات، ومؤسسات المجتمع المدني، والصحافة والإعلام، والمراكز والمؤسسات الثقافية والبحثية والتعليمية.

فعلي سبيل المثال؛ يتكامل دور برامج المساعدات الفنية التي تقدمها الوزارات الأمريكية في مناحي الحياة كافة لنظرائها في العالم، مع دور برنامج الدبلوماسية العامة الذي تديره الخارجية الأمريكية. فتقدم هيئة السكك الحديدية الأمريكية دعمًا فنيًا يتعلق بالطرق المثلى والأقل تكلفة في هذه الصناعة، وكذلك وزارة الصحة الأمريكية فيما يتعلق بالصحة العامة والشواطئ فيما يتعلق بالتنبؤ بالأعاصير وكيفية التعامل مع الطوارئ. تمثل كل هذه المساعدات الفنية المدعومة من الحكومة الأمريكية أحد أبعاد القوة الناعمة المستدامة وفقًا لمنظور ابن خلدون، والتي تؤثر تأثيرًا بالغًا في الحكومات والثقافات المستفيدة منها، ما ينعكس إيجابًا على الولايات المتحدة وتحقيقها لأهدافها في هذه الدول.

وتقوم وزارة الخارجية الأمريكية بتنسيق هذه المساعدات وتوظيفها في إطار التفاوض مع الدول لتحقيق مصالحها من جهة، ومن جهة أخرى تأثير هذا الاحتكاك مع جماهير العالم على اقتناعهم بقوة وجدارة النموذج الأمريكي، ما يوفر حالة من الانقياد الطوعي للسياسة الخارجية الأمريكية.

ويمكن إضافة مؤسسات القطاع الخاص الأمريكية التي تحاول مواصلة هذه الدبلوماسية الحيوية بالنسبة للمصالح الأمريكية، فنجد المؤسسات الصحفية -على سبيل المثال- تدعو الصحفيين الأجانب إلى الولايات المتحدة لدراسة نظم عمل المؤسسات الإعلامية الأمريكية سواء من حيث نقاط قوتها أو نقاط ضعفها[١٠].

من يدير منظومة الولع (القوة الناعمة)؟

هناك مستويان لمنظومة القوة الناعمة، ينبع الأول من التجلي الحضاري الطبيعي للشعب والحضارة، وينبع الثاني من الإدارة المخطِّطة له والموجِّهة للأول. فتقوم أجهزة الخارجية بتنسيق هذا التجلي لتحقيق أهداف السياسة الخارجية، وتقوم برامج الدبلوماسية العامة بتخطيط وتنفيذ ومراقبة المستوى الثاني الموجَّه للخارج.

وتهدف الدبلوماسية العامة إلى تحقيق ثلاثة مستويات من التواصل هي: مستوى الاتصال المباشر، ومستوى الاتصال الاستراتيجي، ومستوى آخر متعلق بتأسيس علاقة مباشرة طويلة الأمد مع الأشخاص المهمين عبر فترات طويلة من خلال أدوات متعددة رسمية وغير رسمية.

وتتكامل عناصر منظومة الولع أو القوة الناعمة بشكل يساعد على تحقيق مجمل أهداف السياسة الخارجية بشكل عام. فمثلا تقدم وزارة الثقافة والسياحة وحتى الإعلام في إسبانيا كل الدعم والتسهيلات لفروع مراكز ثربانتس الثقافية الإسبانية حول العالم، وذلك من خلال تقديم دعم مالي أو فني، عن طريق استضافة فعاليات في إسبانيا أو توفير محاضرين من الجامعات الإسبانية أو مفكرين وصحفيين للمشاركة في الفعاليات المشتركة(١١).

وتدير القوة الناعمة جهات متعددة في الدولة، بداية من وزارة الخارجية إلى الجهات المسئولة عن الأمن القومي وليس نهاية بالوزارات المسئولة عن العديد من القضايا الحيوية والحضارية.

أدوات الدبلوماسية العامة:

تتنوع أدوات الدبلوماسية العامة بين الأدوات الرسمية وغير الرسمية، وذلك لمحاولة إحداث أكبر قدر من التأثير والفعالية بالاستفادة من مزايا كلتا الأداتين وتجنب عيوبهما. تتمثل الأدوات الرسمية في الأنشطة والبرامج المنفَّذة من خلال قنوات رسمية تابعة لحكومة الدولة مثل مراكز المعلومات والمراكز الثقافية والملحقيات التعليمية بالسفارات. وتتمثل الأدوات غير الرسمية في البرامج والأنشطة المنفَّذة من خلال مراكز غير رسمية سواء محلية أو أجنبية.

المؤسسات الرسمية:

تتمثل المؤسسات الثقافية الرسمية التابعة للدول الأجنبية في المراكز الثقافية الرسمية التابعة للسفارات، والتي تدار من قِبل الملحق الثقافي المعين من قِبل الدول. ويوجد لجميع الدول تقريبًا مراكز ثقافية تابعة للسفارات. ولكن نظرًا لحساسية وضع التبعية للسفارة من جهة إعاقته عمق التواصل مع الجمهور مباشرة ولفترات ممتدة، بالإضافة إلى صعوبة تقديم أنشطة واسعة أو من طبيعة خاصة، أو التعاون مع مؤسسات المجتمع المدني وعقد الشراكات في مختلف الأنشطة مع مؤسسات الدولة المستضيفة، فيلاحَظ أن هناك اتجاهًا نحو تنفيذ استراتيجيات السياسة الخارجية والدبلوماسية العامة عن طريق أدوات غير رسمية تتمثل في مراكز ثقافية على هيئة منظمات غير حكومية أو جمعيات خيرية تابعة للحكومة أو تابعة للأحزاب لكن ممولة من قِبل الحكومة، أو وقفيات مستقلة لكن تدار من قِبل الحكومات أو بالتنسيق معها، وهو ما نناقشه في الجزء التالي.

المؤسسات غير الرسمية:

تساعد المؤسسات غير الرسمية في تحقيق أهداف السياسة الخارجية والدبلوماسية العامة بشكل أكثر كفاءة من جهة: عدم حملها اسم الدولة مباشرة، وتمتعها بشكل من الاستقلال الإداري النسبي، وكذلك من جهة قدرتها على التوسع وتكثيف الأنشطة والتطرق لموضوعات من الصعب على المؤسسات الرسمية التطرق لها. بالإضافة إلى سهولة عقد المشروعات المشتركة مع المؤسسات الحكومية وغير الحكومية على السواء بسهوله وبدون حرج كبير لأي من الأطراف.

ويمكن تمييز هذا الطيْف الواسع من المؤسسات الأجنبية ذات الطابع الثقافي من جهة مستوى تبعيتها للحكومة أو اقترابها من السياسات العامة للدولة، وسنستخدم معيار مدى الاستقلال المالي والإداري للمؤسسة للحكم على مدى قربها من السياسات العامة الخارجية للدولة. وهنا يمكن التمييز بين المؤسسات التابعة للحكومات، أو للأحزاب لكنها تمولّ من قِبل الحكومات فيما يتعلق ببعض البرامج أو كلها، والوقفيات المستقلة ماليًا لكنها تدار من قِبل الحكومات.

١- المراكز الثقافية المرتبطة بالحكومات:

وتتشكل هذه المراكز من مؤسسات أجنبية مشهرة في بلدانها على هيئة وقفيات أو جمعيات خيرية، غالبًا ما تؤسس من قِبل أشخاص قريبين من الحكومات، وتمولّ من قِبل الحكومات جزئيًا أو بوقفيات وتقديم خدمات بمقابل. وتمثَّل الحكومات بنسبة من مجالس إدارات هذه المؤسسات بالإضافة إلى شخصيات عامة مرموقة، وتتمتع هذه الكيانات باستقلال نسبي من الناحية الإدارية والمالية مما يساعدها على تحقيق أهداف السياسة العامة الخارجية والدبلوماسية العامة بكفاءة وفعالية أكبر. ويمثل هذا النوع من المراكز الثقافية: المجلس الثقافي البريطاني، وهيئة الأميد إيست، ومؤسسة فولبرايت.

١- المجلس الثقافي البريطاني: المجلس البريطاني هو جهاز عام تنفيذي غير وزاري، بمثابة شركة عامة ومؤسسة غير هادفة للربح. تم إنشاؤه عام ١٩٣٤ بمرسوم ملكي، وتم

تسجيله بوصفه مؤسسة خيرية غير هادفة للربح عام ١٩٤٠. وتتمثل مهمته في: تقديم معلومات عن المملكة المتحدة، وتقديم معرفة كبيرة عن اللغة الإنجليزية، وتشجيع التعاون الثقافي والعلمي والتكنولوجي والتعليمي بين المملكة المتحدة و باقي الدول، ودعم تطوير التعليم.

يعمل المجلس البريطاني كأحد أذرع الحكومة البريطانية، ويحاسب من قبل وزارة الخارجية البريطانية. يتمتع المجلس البريطاني بمنحة حكومية بمقدار ٢١١ مليون جنيه إسترليني، و٢٠١ مليون جنيه إسترليني من وزارة الخارجية البريطانية. وتدار الأنشطة الأخرى للمجلس من تعليم الإنجليزية وإدارة الامتحانات مقابل ٣٦٢ مليون جنيه إسترليني، والعقود الدولية للعملاء حوالي ١٣٠ مليون جنيه إسترليني. وبهذا يستطيع المركز الحصول على ٢,٥ جنيه إسترليني مقابل كل جنيه يحصل عليه من الحكومة.

٢- أميد إيست: أميد إيست هو مؤسسة أمريكية غير هادفة للربح تهتم بأنشطة التعليم والتدريب والتنمية على المستوى الدولي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، تم تأسيسه في ١٩٥١ بوصفهاجزءًا من إستراتيجية أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية لتعزيز فهم هذه المنطقة المهمة من العالم (العالم العربي والإسلامي). قامت مجموعة من المعلمين واللاهوتيين والكتاب عام ١٩٥١ بتأسيس الشركة الأمريكية الشرق أوسطية للخدمات التعليمية والتدريب «أميد إيست»؛ لدعم الفهم المشترك بين الأمريكيين وشعوب المنطقة وبناء التفاهم العابر للثقافات، وتوسيع الفرص التعليمية، وتأهيل الأفراد للوظائف في الاقتصاد العالمي، وتقوية المؤسسات والمجتمعات، وتمكين المرأة والشباب. وقد تم افتتاح أول فرع في طهران، إيران عام ١٩٥٣ وبغداد بالعراق[١٢].

ولقد اهتم الأميد إيست بدعم التعليم الأمريكي للطلبة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وإدارة المنح وبرامج التبادل المقدمة من الولايات المتحدة مثل برامج الطلبة الأجانب لمؤسسة فولبرايت. وبالإضافة إلى ذلك يقدم المركز خدمات الاستشارات التعليمية والمساعدة على الدراسة في الولايات المتحدة، إلى جانب التدريب الفني وخدمات الاختبارات الدولية. وانتقلت المؤسسة في الفترة الأخيرة إلى دعم مجموعة من القيم مثل: حكم القانون والمشاركة المدنية وتقوية المحاسبية وتطوير تقديم الخدمات الحكومية. وللهيئة مكاتب في ٢٣ دولة في الشرق الأوسط، منها: مصر، العراق، الأردن، الكويت، لبنان، المغرب، عمان، السعودية، تونس، الإمارات، الضفة الغربية وغزة، اليمن[١٣].

ب- المؤسسات الثقافية التابعة للأحزاب:

يُنشئ العديد من الأحزاب مؤسسات بحثية لصناعة السياسات العامة ونشر أفكار الحزب على الساحة الدولية. لكن فيما يتعلق بالعمل على الصعيد الدولي فإن هذه المؤسسات تعمل بالتنسيق مع الحكومات، وهذا ما يتضح من دعم الحكومات هذه المراكز البحثية على اختلاف توجهاتها، وهو ما نتناول أمثلته في الجزء التالي:

١- **فريدريش أيبرت:** مؤسسة فريدريش أيبرت مؤسسة ألمانية غير ربحية تابعة للحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني تأسست عام ١٩٢٥ على اسم أول رئيس ألماني منتخب، ولها فروع في أكثر من ٩٠ دولة لدعم الديمقراطية والحوار الدولي في موضوعات أساسية في: السياسة الدولية والعولمة والاقتصاد والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم[١٤].

٢- **مؤسسة فريدريش نيومان للحرية:** وهي مؤسسة للسياسات الليبرالية في ألمانيا، تهدف إلى دعم هدف جعل مبدأ الحرية صالحًا لكرامة جميع الناس في جميع أنحاء المجتمع سواء داخل ألمانيا أو خارجها. وذلك عن طريق الحماية والتنمية لمشروعاتها الأصيلة مثل: التعليم المدني والحوار، ورعاية المواهب، والبحوث والاستشارات السياسية، والعمل الأرشيفي. وتتبع المؤسسة الحزب الديمقراطي الحر، وتم تأسيسها عام ١٩٥٨. تدعم المؤسسة قضايا حقوق الإنسان وحكم القانون والديمقراطية خارج ألمانيا في أكثر من ٦٠ دولة في أوربا وأفريقيا وآسيا وأمريكا الوسطي، أيضًا عن طريق أشكال متعددة من الحوار الدولي وبرنامج الحوار عبر الأطلنطي يتم دعم هذه القيم الثلاث عبر العالم. كما تدعم المؤسسة المبادرات المحلية والإقليمية والدولية لتحسين حقوق الأقليات، والإدارة الديمقراطية لقوى الأمن، وتقوية التحالفات الدولية لحقوق الإنسان. بالإضافة إلى ذلك فإنها تساعد في تطوير البنى الديمقراطية والدستورية عن طريق دعم الأحزاب والمجموعات الليبرالية. حيث تؤسس شبكة قوية من الأحزاب الديمقراطية ومؤسسات حقوق الإنسان والأكاديميين في الخارج بوصفها جزءًا من سياسة التنمية والتعاون الخارجية لألمانيا.

وتعمل المؤسسة من خلال الأحزاب الليبرالية والمراكز البحثية والمنظمات غير الحكومية لدعم ظهور المؤسسات الديمقراطية المعتمدة على حكم القانون وتنمية اقتصاديات السوق. وللمؤسسة أربعة مكاتب إقليمية، و(٤٤) مكتب مشروع، وأكثر من (٦٠) مشروعًا حول العالم تموّل من وزارة التعاون الاقتصادي والتنمية الألمانية، ووزارة

الخارجية الألمانية، وبشكل كبير أيضًا من الاتحاد الأوربي وغيرها من مؤسسات المعونات التنموية[١٥].

٣- **مؤسسة كونراد أديناور:** مؤسسة ذات طابع سياسي ولا تهدف للربح ومقرها ألمانيا. تسهم برامج وأنشطة المؤسسة في دعم الحوار السياسي والتفاهم بين الثقافات المختلفة داخل وخارج ألمانيا على حد سواء. وتعتبر مصر منذ سنوات طويلة مركزًا مهمًا لنشاط مؤسسة كونراد أديناور نظرًا لموقعها الجغرافي المتميز ودورها الرائد في العالم العربي.

تتبع المنظمة الحزب المسيحي الديمقراطي الألماني، وقد أنشئت عام ١٩٦٤ على اسم المستشار الألماني كونراد أديناور. وتدير ميزانية بحوالي ١١٠ ملايين يورو تحصل على أغلبها من الحكومة.

تهدف برامج المؤسسة إلى الإسهام في تحديث وتطوير البناء والتركيب الاجتماعي التقليدي عن طريق تشجيع الجهود الراغبة في الإصلاح داخل وخارج نطاق المؤسسات الحكومية. وعلى رأس ذلك يأتي تقديم المساعدة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية وكذلك السياسية والتي نرى أنها تلعب دورًا على قدر كبير من الأهمية في تعميق مفهوم الديمقراطية في العملية السياسية وتحرير الاقتصاد في البلاد.

وتولي المؤسسة الأهداف التالية اهتمامًا خاصًا في نطاق النشاطات التي تقوم بها:

- دعم النظام السياسي الديمقراطي بتشجيع كل من الخطاب السياسي داخل البلاد والحوار مع الشركاء الأوربيين خارجها.
- تشجيع عمل المجتمع المدني المصري بهدف إرساء مبادئ التسامح وحرية التعبير في المجتمع ككل.
- تشجيع التنمية الاجتماعية-الاقتصادية علي أساس الأطر الاقتصادية العامة المتحسنة وذلك بدعم الخطط والبرامج الاجتماعية القائمة على اقتصاديات السوق والتي تبشر بالمزيد من النجاح مع مراعاة التقدم الاقتصادي مما يؤدي إلى نشر السلام في المنطقة.

ونظرًا إلى تجارب السنوات الماضية وبالاستفادة من اتساع دائرة الإدراك للحريات السياسية المعطاة، تولي المؤسسة من خلال نطاق عملها الأولوية للموضوعات الآتية:

- تشجيع الحوار الاجتماعي في الداخل بهدف الوقاية من الأزمات وتسوية المشكلات الاجتماعية.
- تقوية النظام الديمقراطي بمتابعة التطور الدستوري وتشجيع مقومات لامركزية القرار.
- تعميق الحوار الاقتصادي والسياسي لدعم سياسة للتنمية قائمة على اقتصاديات السوق والهادفة إلى تقوية دور القطاع الخاص مع مراعاة البعد الاجتماعي.
- تعبئة قطاعات المجتمع المدني المصري باستخدام وسائل التثقيف السياسي مع التركيز على دور المرأة، بالإضافة إلى الاهتمام بالجيل الجديد .
- تشجيع الحوار السياسي والأمني وسياسة التعاون الاقتصادي مع الشركاء الغربيين وخاصة الأوربيين لتهدئة وتسوية جميع النزاعات الإقليمية.

ويتم تنفيذ جميع المشروعات بالتعاون الوثيق مع عدد كبير من الشركاء، وهؤلاء الشركاء هم كل من المؤسسات القريبة من المؤسسات الحكومية، والجامعات الرسمية، بالإضافة إلى مؤسسات البحث العلمي غير التابعة للجامعات، وبيوت الخبرة، والمنظمات النسائية، إلى جانب غيرها من المنظمات غير الحكومية، بالإضافة إلى بعض الشخصيات البارزة والمرموقة[١٦].

٤- **روزا لوكسمبروج:** هي مؤسسة بحثية ألمانية مرتبطة بالحزب اليساري، تم تأسيسها في عام ١٩٩٠ على اسم روزا لكسمبورج الناشطة في التعليم السياسي في ألمانيا. في بداية ٢٠١١ أطلقت المؤسسة العديد من مشروعات التعليم السياسي بتمويل من وزارة الخارجية ووزارة التعاون والتنمية. وقدمت المؤسسة العديد من المنح الدراسية لحوالي ٩٠٠ طالب (بما فيها منح للدكتوراه) من داخل ألمانيا ومن العالم[١٧].

ج- الوقفيات:

وتعبر الوقفيات عن التجلي الحضاري للمجتمع المدني في كل المجالات، بما فيها السياسة الخارجية. وتتميز الولايات المتحدة الأمريكية بوجود هذا النوع من الوقفيات ذات النشاط الثقافي المتعدي للحدود الأمريكية، والذي يسهم بالتنسيق مع وزارة الخارجية الأمريكية في تحقيق أهداف السياسة الخارجية الامريكية.

١- **مؤسسة فولبرايت:** هي وقفية أسسها السيناتور وليام فولبرايت عام ١٩٤٦م، وتديرها وزارة الخارجية الأمريكية بالتعاون مع وزارة التعليم الأمريكية ومؤسسة الأميد إيست الأمريكية. وتقدم الوقفية حوالي ٨٠٠٠ منحة سنويًا في شكل منح دراسية للدراسات العليا وللبحوث المتقدمة وللمحاضرات الدراسية وللتدريس للأمريكيين وللأجانب.

٢- **مؤسسة فورد:** تعمل بشكل أساسي على تقديم المنح والقروض التي تبني المعرفة وتقوي المنظمات والشبكات. وتهدف إلى: تقوية القيم الديمقراطية، تقليل الفقر وعدم

العدالة، ودعم التعاون الدولي، وتحسين الإنجازات البشرية. وتدير المؤسسة وقفية بحوالي ١٣,٧ مليار دولار أمريكي، وتلقت منحًا بحوالي ٥٣٠ مليون دولار. وتعتبر مؤسسة فورد مؤسسة مجتمع مدني مستقلة نسبيًا.

ثالثًا- الأهداف والقيم المستبطنة:

يتناول هذا المحور تحليلا للقيم التي تقدمها البرامج والمشروعات من جهة، ومناقشة لإدراك هذه البرامج عبر عرض للجدل الدائر حول أهداف هذه البرامج في عيون المثقفين والرواد من جهة أخرى.من الضروري لفهم إقبال المواطنين على هذه المراكز والمؤسسات تحليل القيم المادية والمعنوية التي تقدمها من خلال هذه المشروعات والبرامج؛ من أجل فهم أعمق لطبيعة العلاقة معها حاليًا ومستقبليًا. وعند تحليل هذه القيم لوحظ أنها تندرج تحت الفئات التالية على سبيل المثال وليس الحصر:

- **الاحتراف والمهنية:** يلاحَظ ذلك من خلال الخدمات والأنشطة المختلفة التي تقدمها تلك المؤسسات لكل المتعاملين معها؛ حيث يشهد المتعاملون معها بدقة تنظيمها وارتفاع جودة خدماتها. فمثلا في المركز الثقافي الفرنسي بالجزائر نجد أن نشاطات المركز المكثفة ودقة المواعيد النوعية للنشاطات المقدمة، على مدار السنة تبقى محل اهتمام متتبعي الحركة الثقافية في الجزائر وتثير اهتمام وزارة الثقافة الجزائرية، وأحيانًا تثير غيرتها؛ لتفوق نشاطاته في العديد من الأحيان على نشاطات وزارة الثقافة نفسها.

وتقود هذه المهنية والاحتراف إلى جذب الكثيرين إلى المشاركة في أنشطتها وخصوصًا المسابقات الفنية والثقافية؛ وذلك لضمانهم للحيدة والشفافية في الاختيار، فمثلا مدرسة الموسيقي بالمركز الثقافي الاسباني في دمشق لا تحتاج إلى واسطة كالمعهد العالي للموسيقي السوري في قبول الطلاب[١٨]. وهذا ما يؤدي إلى اكتشاف المواهب المحلية من قِبل هذه المراكز وتدريبها وصقلها، فمثلا كان المركز الثقافي الروسي هو أول من قدم محمود شاهين الروائي كشاعر مرحلة ثم بوصفه فنانًا تشكيليًا وغيره من الفنانين.

وللسبب نفسه أيضًا، يمكننا فهم اعتماد الحكومات على هذه المراكز الثقافية لتقديم الخدمات التعليمية وخصوصًا تعليم اللغة وإدارة المنح الدراسية، فهناك الأزهر الشريف الذي يعتمد على المركز الثقافي البريطاني في تعليم اللغة الإنجليزية الضرورية للتواصل مع الآخر من خلال معلمين أجانب، وكذلك فعلت الحكومة السعودية مع هيئة فولبرايت، وكذلك الأردن التي وقعت اتفاقية مع هيئة فولبرايت لدعم التبادل الدراسي بتمويل من الحكومة الأردنية بمبلغ ٣ ملايين دينار (٤,١ مليون دولار)[١٩]، وهذا يعد أحد أهم الأنشطة لهذه المراكز والتي تمكنها من التواصل بعمق مع جمهور الدولة المعنية بما لا تتيحه وسائل أخرى[٢٠].

- **التمويل:** تتمتع المؤسسات الثقافية الغربية بوجه خاص بقدرات مالية كبيرة؛ نظرًا للمخصصات المالية الكبيرة من حكوماتها أو من قدرتها على جمع الأموال من خلال الوقفيات أو الخدمات التعليمية بمقابل. وتقوم هذه المؤسسات بتمويل العديد من الأنشطة العلمية والبحثية والثقافية، وذلك في ضوء ضعف الإنفاق العام على هذه القضايا في العديد من الدول الإسلامية. فمثلا؛ يقوم المركز الثقافي الألماني (جوته) بالاشتراك مع وزارة الثقافة السورية بعمل مشروعين مشتركين ضمن إطار دمشق عاصمة الثقافة العربية للعام المقبل. المشروع الأول يتمثل في استضافة فرقة مسرحية راقصة معروفة في ألمانيا، على أن يتولى الألمان نفقات السفر وبناء ديكور المسرح فيما ينفق السوريون على الإقامة ومكافآت الفنانين. أمّا المشروع الثاني فهو تقديم أوبرا لمؤلف ألماني مأخوذة من الأجواء الشرقية، ويتكفل الجانب الألماني بنفقات المخرج والملابس والديكور المسرحي، في حين يقدّم السوريون الفرقة الموسيقية والفنيين وكل ما يتعلق بالتنفيذ، إضافة لتكاليف الإقامة.

وفي مجال البحث العلمي، تنفق المراكز البحثية الغربية أموالا طائلة على البحوث المشتركة وعلى المنح الدراسية المجانية للدراسة في جامعاتها. وما يزيد أهمية هذه المنح والدراسات ضعف التمويل المحلي لها، ما يفرز طبقة من الباحثين المقاولين المضطرين للعب دور العمالة الحضارية من أجل استمرار أبحاثهم وتحصيلهم للعلم.

- **الحرية والاستقلالية النسبية:** وهو ما يبرز في الهوية المستقلة والمساحة الكبيرة في اختيار الموضوعات واختيار المحاضرين. مما يضفي نتائج إيجابية معتبرة على مستوى الإقبال والاهتمام[٢١]، وما يجعلها نافذة تدخل منها نسمات تلطف جفاف مناخات أفقرتها الأيديولوجيا[٢٢].

- **تنوع الأنشطة والخدمات:** نتيجة الحرية والاستقلال النسبي، تستطيع المؤسسات الثقافية تقديم العديد من الأنشطة المتنوعة التي تسهم في جذب جمهور أوسع عددًا وأعرض تنوعًا؛ فعلى سبيل المثال كان المركز الثقافي الروسي بدمشق أوّل مركز أجنبي افتتح دورات صقل موهبة الممثل المسرحي، وتوج ذلك بعرض مسرحي، كما كان أوّل من افتتح دورات تعلم كتابة السيناريو، بالإضافة إلى إقامته أربعة ملتقيات حول القصة القصيرة جدًا. فضلا عن أمسيات فكرية، وأمسيات أدبية وشعرية مشتركة مع اتحاد الكتاب العرب واتحاد الكتاب في روسيا[٢٣]، ما يجعل أنشطة مركز واحد مثل المركز الثقافي الفرنسي في سوريا من التنوع

والتعدد والكثافة لدرجة قد تفوق مُجمل النشاطات التي تقيمها المراكز الثقافية العربية المنتشرة في المحافظات والمدن السورية والبالغ عددها قرابة ٤٥٠ مركزًا[٢٤].

أهداف المراكز الثقافية:

تتعدد أهداف ونتائج أنشطة ومشروعات المؤسسات الثقافية والتعليمية الرسمية منها أو غير الرسمية على السواء؛ حيث تتراوح ما بين الأبعاد الحضارية المتعلقة بالحوار والتثاقف الحضاري، مرورًا بالسياسي والاقتصادي، وانتهاء بالأمني المعلوماتي الاستخباري. وتكمن أهمية التعرف على الأهداف والتمييز بينها، على الرغم من صعوبته، في تحديد طريقة التعامل والتفاعل معها سواء إيجابًا أو سلبًا، تعاونًا أو مكافحة لو لزم الأمر. ونعرض في الجزء التالي إدراكات شرائح من النخبة لهذه الأنشطة والبرامج.

١- حوار حضارات:

ينطلق هذا الإدراك من ضرورة تعزيز المشتركات بين البشر وأهمية التعارف بين الأمم والشعوب، وهذا ما تؤكده لفظة (لتعارفوا) التي ورد ذكرها في القرآن الكريم في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣][٢٥]، لأنها تشجع الحوار والتبادل وبالتالي التسامح.

وترى هذه الآراء أن الثقافة الأجنبية في الحياة العربية والإسلامية تثري بالضرورة الحياة الثقافية، وتنشئ نوعًا من الحوار وتبادل الآراء، والرأي والرأي الآخر. وعلى الرغم من إدراكهم للجوانب السياسية لهذه الحوارات والأنشطة، فإن الأمر متوقف في النهاية على مقدار ثقة الحضارة المستقبِلة بنفسها أمام الحضارة الوافدة[٢٦].

ويرى بعض الباحثين أن الوضع الحالي المتمثل في اختلال التوازن الحضاري والثقة بالذات لصالح الغرب أفرز نوعيات من المثقفين تتأثر سلبيًا بنواتج هذه المشروعات والبرامج ليتحولوا إلى ناقمين على تراثهم وكارهين لحضارتهم ومنبهرين بالغرب ومنجزاته الحضارية في شكل من التمركز حول ثقافة الغرب[٢٧]، وهذا ما يمثل هدفًا سياسيًا لهذه المشروعات والبرامج يراه قد تحقق بالفعل من خلال تكوين مدافعين عن القيم والمصالح الغربية ضد المصالح الوطنية في بلداننا[٢٨].

٢- أجندة سياسية:

يرى كثير من المثقفين والكتاب أن هذه المشروعات والبرامج والأنشطة ليس مقصودًا منها فقط التعريف بالدولة وحضارتها، ولكن أيضًا الترويج لأجندتها السياسية الخاصة، وهو ما يمكن التثبت منه من خلال متابعة قضايا المواسم الثقافية أو موضوعات الأفلام المعروضة في أسبوع الأفلام للدولة المعنية، أو من خلال نوعية الضيوف في الأنشطة والبرامج[٢٩].

وبينما ينكر مديرو المراكز الثقافية أي دور سياسي لها؛ حيث قد تتعرض العلاقات السياسية إلى تبدلات نحو الأفضل أو الأسوأ، إلا أن ذلك لا يمنع استمرار العلاقات الثقافية ونموها[٣٠]. يرى المثقفون العرب أن شكل الحروب قد تغير اليوم، وتحول إلى أشكال حرب ثقافات طاحنة تبحث لكي تكون الغلبة لها، فالحروب العسكرية يمكن أن تدمر مبانيَ وتدك البنى التحتية المادية، بينما الحرب الثقافية تدك البنى الثقافية والمعرفية التي هي أصل الحضارة[٣١].

ويمكن ضرب العديد من الأمثلة التي توضح كيفية تسلل الأهداف السياسية من خلال البرامج والأنشطة الثقافية والبحثية؛ ففي المركز الثقافي الفرنسي بسوريا، قام جدل كبير حول تمسك اللجنة المنظمة بعرض فيلم لمخرجة إسرائيلية في مهرجان (لقاء الصورة) على الرغم من معارضة الفنانين المصريين، حيث بدا ذلك القرار سياسيًا أكثر منه فنيًا، الأمر الذي أثار مخاوف الجميع من أن تتحول تلك المراكز إلى أبواب خلفية للتطبيع[٣٢].

وأيضًا بالنسبة لشروط الحصول على المنح المقدمة من المؤسسات الغربية سواء للبحوث المشتركة أو للدراسة في الجامعات الغربية، لاحظ البعض أن هناك فرصًا أكبر للفوز بالمنحة لمن لديهم وجهة نظر سلبية تجاه الحكومة، لكن في الوقت نفسه نفسه يجابية تجاه الإسرائيليين واليهود؛ حيث يجري الحرص على وجود إسرائيليين أو يهود في اللقاءات والمؤتمرات والحفلات المشتركة بين العرب أو المسلمين المشاركين والحضور. وذلك لا يخفي رغبة في الدفع باتجاه التطبيع القسري، ووضع المشارك أمام اختبار الاستفادة من البرنامج أو البحث المشترك، أو مقاومة التطبيع وبالتالي احتمالية عدم اكتمال مشروعه أو بعثته، ما يمثل ضررًا بالغًا بالنسبة له[٣٣].

ومن الملاحَظ أنه عقب تنحي مبارك عن رئاسة مصر مباشرة عقب ثورة ٢٥ من يناير، كثفت المؤسسات الثقافية والبحثية الغربية من زياراتها وزادت حدود تمويلها لمتابعة ما يجري في مصر عبر ورش عمل ومؤتمرات ولقاءات في مصر وفي هذه البلدان، ومن خلال تدريبات للناشطين السياسيين على إجراء الحملات الانتخابية وتكوين الأحزاب وغيرها من مهارات العمل السياسي مع التركيز على مفاهيم الديمقراطية، وطرح إشكاليات الدين والدولة وغيرها من المفاهيم المحورية في المنظومة الفكرية الغربية.

٣- أجندة معلوماتية أمنية:

يلاحِظ أيضًا كثير من الباحثين المشاركين أو المهتمين بأنشطة المؤسسات الثقافية الغربية أن أهدافها لا تقتصر فقط

على الجوانب الحضارية والسياسية، ولكن ينطوي الكثير من الأنشطة الحوارية والبحثية المشتركة على جوانب معلوماتية أمنية، وذلك من خلال رصد الموضوعات المطروحة للحوار أو للبحث. وهناك العديد من الأمثلة التي تدعم وجهة نظرهم.

فمثلا تقوم بعض المؤسسات الثقافية الألمانية بتمويل بحوث مشتركة عن قدرات مصر النووية، وعن توزيع الثروة في الدول العربية، وحول مجتمع النوبة في جنوب مصر وإمكانات توطينه من جديد، وخطوط التماس العرقي والديني في مصر، والفكر السياسي والحياة الاجتماعية للفلاحين المصريين. كما تقوم مؤسسات البحث الفرنسية بتمويل بحوث عن ثقافة صعيد مصر ونظرتهم للدولة المركزية. ويقوم المركز الأكاديمي الإسرائيلي بأبحاث حول التعليم والزراعة والصناعة والأدب العربي، وبدو سيناء وبدو مرسي مطروح، والأصول العرقية للمجتمع المصري[٣٤]. وهي -كما هو واضح- موضوعات ذات حساسيات متعلقة بأمن بلداننا وأمن بنيتها التحتية المادية والمعنوية.

الخاتمة:

بعد هذا العرض لمنظومة صناعة الولع الغربية، قد ينبري البعض منادين بمقاطعة أو محاربة المراكز الثقافية الغربية والتوقف عن التعامل مع أي طرف من أطراف منظومة الولع هذه، لكن قد يكون من المفيد أيضًا استدعاء ثلاثة مفاهيم أساسية للتعامل الحضاري الواقعي مع هذه المنظومة.

المفهوم الأول هو تصور الولع لدى ابن خلدون نفسه، وهو إحساس بالكمال من جهة الغالب وبالنقص في المغلوب، والعكس من جهة المغلوب، أي الاعتقاد بالكمال في المغلوب والنقص في النفس. وينطوي هذا المفهوم على أن جهود صناعة الولع من قبل الغالب هي جهود طبيعية باعتبارها انعكاسًا لرؤية الدولة والمجتمع والحضارة لنفسها ودورها في العالم. وهذا ما يعطي قوة إضافية للمفهوم تساعد في فهم ومقارنة القوة الناعمة للعديد من البلدان باختلاف رؤيتهم لأنفسهم وتوقعاتهم لدورهم ومصالحهم من جهة، ومن جهة أخرى عدم الانسياق في جهود عبثية لمحاربة مظاهر الولع، بل الالتفات إلى مكامن الولع ومقاومتها، وهذا ما يقودنا إلى المفهوم الثاني.

المفهوم الثاني الضروري هو مفهوم القابلية للاستعمار لصاحبة مالك بن نبي، وهنا يمكننا القياس عليه والخروج بالقابلية للولع في حالة القوة الناعمة أو تحليل مدى إمكانية نجاح جهود دبلوماسية عامة ما في تحقيق أهدافها في مجتمع معين بقياس قابليته للولع. وتتحدد القابلية للولع بشكل كبير بمدى ثقة المجتمع في حضارته وأفكاره وإنجازاتها، ومدى توافر الحد الأدنى من الحياة الكريمة لهذا المجتمع، وهو ما يقود إلى المفهوم الثالث.

المفهوم الثالث هو مفهوم حد الكفاية، ويُقصد به في هذا السياق الحد الضروري لحياة الناس من كل الأفكار والصناعات والأعمال والأنشطة، مثل: الصحة والتعليم والسكن والمواصلات، أو ما يمكن تسميته بالمعلوم من الدنيا، بالضرورة. فكلما انخفض حد الكفاية، وجهل الناس بضروراتهم من الدنيا وتعرى المجتمع، من خلال ضعف الحالة الفكرية والتعليمية والصحية والحضارية بشكل عام، من خلال تقاعس أهله عن القيام بأمره، كان ولع الضعيف بالقوي واردًا ومحتملا.

بهذا يتضح أن سياق التعامل مع هذه القضية يتمثل في: الانتقال بالمجتمع إلى حد الكفاية، الذي تقوم به الحياة، والارتفاع به إلى آفاق الحضارة والشهود على العالمين، وذلك بالعلم والعمل والإنفاق على وجوه الخير، التي هي قلب التجليات الحضارية لأي مجتمع.

الهوامش:

(*) مدرس مساعد بكلية التجارة - جامعة الأزهر.

1-http://www.britishcouncil.org/egypt.htm

٢- الجزيرة السعودية،

http://www.al-jazirah.com/84241/lp6d.htm

٣- القدس العربي، المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق تفتح نافذة لهواء ثقافي مغاير للثقافة الرسمية ولكن ذلك لا يمنع التعامل الحذر، http://www.alquds.co.uk/

٤- المصري اليوم، في انتظار «منح» لا تأتي.. الدراسة بالخارج أصبحت وسيلة لغاية أكبر هي الخروج من مصر، http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=264058&IssueID=1845

٥- مجلة جهينة، المراكز الثقافية الأجنبية هل تلعب دورًا سياسيًا أم حضاريًا وثقافيًا؟

http://www.jouhina.com/magazine/archive_article.php?id=1543

٦- انظر، موقع مكتوب، المراكز الثقافية الأجنبية في مصر تحتفل برمضان،

http://djodaba.maktoobblog.com/541062/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D9%86%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B5%D8%B1-

%D8%AA%D8%AD%D8%AA%D9%81

واليوم السابع، المراكز الثقافية الأجنبية بالقاهرة تستعد لاحتفالات الكريسماس،

http://www.youm7.com/NewsSection.asp?Page=85&SecID=94&IssueID=27

٧- مجلة الجزيرة،

http://www.al-jazirah.com.sa/magazine/13122005/almlfsais2.htm

٨- عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د.علي عبدالواحد وافي، طبعة نهضة مصر، إصدار مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦، ص ٥٠٥.

9- For more about Nye's concept for soft power see: Nye, Joseph S., Smart Power Needs Smart Public Diplomacy,ÅDaily Star, February 15, 2010.

١٠- أشرف البربري، هل تنجح الدبلوماسية الثقافية في تجميل وجه أمريكا في العالمين العربي والإسلامي؟!، مجلة الجزيرة،

http://www.al-jazirah.com.sa/magazine/13122005/almlfsais2.htm

١١- موقع سوريا الغد، المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق: تسويق أم نشر ثقافات؟

http://www.souriaalghad.net/index.php?inc=show_menu&dir_id=45&id=15075

12- http://www.amideast.org/about/amideast-history-brief

13- http://www.amideast.org/about/amideast-history-brief

14- http://www.fes.org.eg

15- http://www.fesdc.org/content/aboutus.htm

16- http://www.kas.de/aegypten/ar/about/

17- http://www.rosalux.de/english/foundation.html

١٨- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق: تسويق أم نشر ثقافات؟ مرجع سابق.

١٩- إخوان أون لاين، فولبرايت.. اختراق العقل العربي، http://www.ikhwanonline.com/

Article.asp?ArtID=46421&SecID=290

٢٠- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق تفتح نافذة لهواء ثقافي مغاير للثقافة الرسمية ولكن ذلك لا يمنع التعامل الحذر، موقع سابق.

٢١- جريدة جزاير، المراكز الثقافية الأجنبية بالجزائر،

http://www.djazairess.com/eldjadida/1315

٢٢- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق تفتح نافذة لهواء ثقافي مغاير للثقافة الرسمية ولكن ذلك لا يمنع التعامل الحذر، موقع سابق.

٢٣- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق: تسويق أم نشر ثقافات؟ موقع سابق.

٢٤- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق تفتح نافذة لهواء ثقافي مغاير للثقافة الرسمية ولكن ذلك لا يمنع التعامل الحذر، موقع سابق.

٢٥- راجع: ندوة المراكز الثقافية الأجنبية ودورها في تواصل الحضارات،

http://www.sudansite.net/2/2008-10-08-09-48-28/3737-2010-10-09-21-03-16

٢٦- الخليج الثقافي، المراكز الثقافية وحوار الحضارات،

http://www.alkhaleej.ae/portal/532a45ba-15d5-4845-b12c-29af4c212c79.aspx

٢٧- ندوة المراكز الثقافية الأجنبية ودورها في تواصل الحضارات، مرجع سابق.

٢٨- المراكز الثقافية وحوار الحضارات، مرجع سابق.

٢٩- ندوة المراكز الثقافية الأجنبية ودورها في تواصل الحضارات، مرجع سابق.

٣٠- المراكز الثقافية الأجنبية في دمشق تفتح نافذة لهواء ثقافي مغاير للثقافة الرسمية ولكن ذلك لا يمنع التعامل الحذر، مرجع سابق.

٣١- المراكز الثقافية وحوار الحضارات، مرجع سابق.

٣٢- الشروق المصرية، المراكز الثقافية الأجنبية تُغرق السينما في بحر السياسة،

http://www.shorouknews.com/ContentData.aspx?id=205266

٣٣- في انتظار «منح» لا تأتي.. الدراسة بالخارج أصبحت وسيلة لغاية أكبر هي الخروج من مصر، مرجع سابق.

٣٤- تساؤلات عن المراكز الثقافية الأجنبية في العالم العربي،

http://www.myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=1364

الأوعية الثقافية الصاعدة في العالم الإسلامي ٢٠١٠

أ. حسن محمد محمد(*)

مقدمة:

يلحظ المتابع لترتيب المواقع الأكثر زيارة على شبكة الإنترنت، تفوق مواقع الشبكات الاجتماعية والمدونات والفضاءات الافتراضية على غيرها من المواقع على الشبكة الدولية. ففي ترتيب موقع أليكسا للمواقع الأكثر زيارة على شبكة الإنترنت، احتلت مواقع الشبكات الاجتماعية والمدونات ثمانية مواقع من بين المواقع العشرة الأكثر زيارة، وتلك المواقع على الترتيب هي (فيس بوك- يوتيوب- ياهو- ويندوز لايف- ويكيبيديا- بلوجر- تويتر)[١]، مما يعطي دلالة مهمة ومؤشرًا حيويًا على زيادة الأهمية التي تحظى بها تلك الفضاءات الافتراضية، حول العالم كله، وفي قلبه العالم الإسلامي، باعتباره جزءًا ومكونًا من مكونات عالم اليوم المعاش، وبؤرة أحداثه واهتماماته.

كما أن العديد من القضايا التي أثيرت مؤخرًا على الساحة، وحازت على مساحة كبيرة من الاهتمام والجدل، كان للمواقع الاجتماعية دور كبير في نشرها والتعريف بها. وقد استخدم العديد من الشخصيات والمؤسسات والهيئات الشبكات الاجتماعية لنشر أفكار معينة أو للترويج لفكرة ما، أو للتعبير عن موقف أو قضية ما. وبالتالي فقد أصبحت الشبكات الاجتماعية ساحات جديدة للحركة، ومساحات متجددة لمواضيع وقضايا تهم فئة معينة من الناس أو الهيئات والمنظمات. وفي بعض الأوقات تحاول الحركات والجماعات استخدام تلك الشبكات في الترويج لها، وكسب مزيد من المؤيدين، والمساندين لها.

وتتنوع تلك الشبكات والفضاءات الإلكترونية بين العديد من الأنواع، إلا أنها تشترك في أنها تقدِّم مجموعة من الخِدْمات للمستخدمين، مثل: المحادثة الفورية، الرسائل الخاصة، البريد الإلكتروني، الفيديو، التدوين، مشاركة الملفَّات، وغيرها من الخِدْمات. وقد أحدثت تغيُّرًا كبيرًا في كيفية الاتِّصال والتواصل والمشاركة بيْن الأشخاص والمجتمعات، وتبادُل المعلومات. ومِن أشهر الشبكات الاجتماعية الموجودة حاليًا: (فيس بوك)، و(ماي سبيس)، و(تويتر)[٢].

وكما يرى مانويل كاستلز -عالم الاجتماع الأمريكي- فإن انتقال المجتمعات من النمط الصناعي التقليدي إلى «مجتمع الشبكة» الذي يفتقد المركز الواحد في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، حدث بشكل متزامن مع التحول في عالم الاتصال من نمط وسائل الإعلام Mass media (الذي تنتقل فيه المعلومة من مركز أو مراكز إلى الجموع) إلى نمط الاتصال الشخصي الجماهيري Mass self-communication. وبوصف هذا النمط بأنه شخصي لأن كل شخص هو مرسل ومستقبِل في آن، وجماهيري لأن الرسالة تصل إلى الجمهور الذي يختار بشكل شخصي، أيضًا، استقبال هذه الرسالة أو تلك من بين بدائل لا حصر لها، وهو ما يعنى توازنًا جديدًا بين الفردية والجماعية، بالإضافة إلى أنها توفر وسيطًا سهلا لـ«الجماعية» من خلال تطبيقات التواصل وتبادل التعبير والتعليق والنشر ضمن شبكة الأصدقاء[٣].

وقد بدأت بعض الشبكات الاجتماعية في الظهور في أوائل التسعينيات؛ حيث تم التركيز فقط على الروابط المباشرة بين الأفراد، وظهرت في تلك المواقع خدمة الملفات الشخصية

والرسائل الخاصة بين الأصدقاء. وفي عامي ٢٠٠٤، و٢٠٠٥ ظهر على الشبكة العنكبوتية موقعان من أنجح المواقع الاجتماعية هما: الفيس بوك وماي سبيس؛ حيث تم اعتبارهما من أكبر الشبكات الاجتماعية على مستوى العالم نظرًا لما قدماته من خدمات زادت فعاليّة التواصل بين الأفراد.

والشبكات الاجتماعية بصفة عامة أصبحت ذات تأثير كبير في عالم (الإنترنت)، وكذلك أصبح لها مكانة كبيرة في الوضع الإعلامي الجديد. فالآنية الإعلامية، وسرعة نشر الخبر، وانتشاره بين أكبر عدد ممكن من المستخدمين والمتابعين، وبطريقة متعددة الاتجاهات، كل ذلك أدى إلى زيادة أهمية تلك المواقع والشبكات الاجتماعية في عالم اليوم.

أما «علامات تداول المواقع»، أو المفضلات الاجتماعية فهي عبارة عن مواقع وظيفية، تعمل بغرض تمكين المستخدم من ترشيح ونشر ومشاركة محتوى عبر (الإنترنت)، أو جزء منه، سواء كان ذلك المحتوى نصًا، أو صورة أو فيديو، من خلال إضافة الوصلات أو الروابط التي تشتمل على هذا المحتوى، وإضافتها إلى تلك المواقع. وعلى ذلك فمواقع علامات التداول هي مواقع وظيفية تهدف إلى نشر وربط محتوى، وليس إلى تشبيك أفراد، أو تكوين شبكة اجتماعية للأفراد، بينما تقوم مواقع التشبيك الاجتماعي بهاتين العمليتين: تشبيك الأفراد، وربط ومشاركة المحتوى مع الآخرين(٤).

كل تلك الأنواع من الشبكات الاجتماعية والمدونات، أدت إلى ظهور ما يسمى بالواقع الافتراضي (Virtual Reality)، أو المجتمع التخيلي، غير الواقعي الذي انتشر بشدة مع ثورة المعلومات والإنترنت وانتشار الشبكات الاجتماعية على نطاق واسع في مختلف المجتمعات الإنسانية بما فيها العالم الإسلامي. ويشير هذا المفهوم إلى عالم يصنعه الحاسب الآلي، بحيث يمكن للإنسان التفاعل معه آنيًا بالأسلوب ذاته الذي يتفاعل به مع العالم الحقيقي(٥). كما يُقصد به التمثيل شبه الواقعي للأجسام والأشياء والأشخاص وبيئات تواجدها مضافًا إليها عنصر التفاعلية الدائمة بين مستخدم الحاسب الآلي والرسوم والصور الرقمية التي يتفاعل معها.

ويمكن القول إن العالم الافتراضي الذي أوجدته الشبكات الاجتماعية هو عالم شامل ومتكامل يوفر للإنسان بيئة افتراضية تحوي أطرافًا متعددة تحكمها شبكة علاقات معقدة ومتداخلة، لها مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة، وموضوعات وقضايا مشتركة، تتداخل وتتشابه في كثير منها بالواقع المعاش، ويغذي بعضها بعضًا. فنرى كثيرًا من الموضوعات التي أثيرت في الفضاء الافتراضي انعكست في الواقع المعاش، أو الحياة الواقعية، إضافة إلى أن الفضاء الافتراضي مَثَّل للعديد من الأفراد المتنفس والمجال العام المناسب للمشاركة والتفاعل والتعبير عن الآراء والتوجهات والمواقف، وبالتالي فالعلاقة بين الواقعي والافتراضي ليست علاقة منفصلة، وإنما متداخلة ومتشابكة، ولها اتجاهان في التأثير والتأثر.

وتعد الشبكات الاجتماعية الحديثة على الإنترنت هي النموذج الأوضح والأكثر تأثيرًا، والتي ساعدت على بروز ظاهرة الواقع الافتراضي. وفي هذا الإطار سوف نلقي الضوء على موقع الفيس بوك كأحد النماذج المعبرة والأكثر شهرة بين مواقع الشبكات الاجتماعية، أو عالم الفضاء الافتراضي في عالم اليوم، في محاولة لتلمُّس الانعكاسات الثقافية للموقع الاجتماعي على العالم الإسلامي، وخاصة على مواضيع وقضايا العالم الإسلامي، وسلم أولوياته، من خلال رصد لبعض النماذج السلوكية والممارسات اليومية للشباب المسلم على الفيس بوك.

وبالرغم من صعوبة تلمُّس الجوانب الثقافية للعالم الإسلامي من خلال الأوعية الثقافية الصاعدة كالشبكات الاجتماعية والمدونات وغيرها، فإننا نحاول في هذه الورقة تلمُّس أجندة وخريطة العالم الإسلامي في تلك الأوعية، وتحديد ملامح العالم الإسلامي ومفهومه من خلال رصد بعض المجموعات والمشاركات والنماذج على الشبكات الاجتماعية، وخاصة موقع الفيس بوك؛ نظرًا لشهرته الواسعة وانتشاره الكبير، وشموله العديد من الخواص والمميزات التي تسهل عملية الرصد والتحليل للأبعاد الثقافية للعالم الإسلامي.

فيس بوك

هو أحد أكثر المواقع الاجتماعية شهرةً في عالم الشبكات الاجتماعية على شبكة الإنترنت، وقد أسسه الأمريكي مارك زوكر عام ٢٠٠٤ في سن التاسعة عشرة لتحقيق التواصل مع زملائه في جامعة هارفارد. ثم قرر مؤسس الموقع أن يمده أمام كل من يشاء استخدامه عام ٢٠٠٦، مما زاد عدد المستخدمين. وقد استطاع الموقع إعادة صياغة العلاقة بين الكاتب والقارئ؛ حيث لم يعد الكاتب ذاك الشخص البعيد، وأصبح الكاتب يعرف آراء قرائه أونلاين ويتلقى النقد ويطور نفسه. وصار يستخدم الآن في الدعاية والتسويق كذلك، مما زاد قيمة الموقع ليصل لحوالي ١٠ مليارات دولار.

ويتسم موقع «الفيس بوك» بقدرته على تصنيف أعضائه، والجمع بين مميزات الدردشة والمدونات والمنتديات، والقدرة على جمع أعضائه وتصنيفهم، وإتاحة فرصة التواصل لذوي الفكر المتقارب، ويُتيح إمكانية تقديم ملفات وصور ووضع معلومات أحد الأشخاص، وعن هواياتك أو مقطع فيديو وتحديد حالتك وما تفكر به(٦).

وقد أصبح موقع الفيس بوك الاجتماعي الشهير أحد أهم

المواقع على شبكة الإنترنت وأكثرها تصفحًا؛ حيث تخطى عدد مستخدميه حول العالم ٥٠٠ مليون مستخدم يقضون ٤ مليارات دقيقة يوميًا في تصفحه، ويقوم ٣٠ مليون مستخدم منهم بتحديث «وصف الحالة» الخاص بهم يوميًا، ويُرفع عليه شهريًا ٨٥٠ مليون صورة و١٠ مليون فيديو على مستوى العالم، كما أنه يحتوي على ٣٠ مليون «مجموعة مستخدمين - جروب» حول العالم لمناقشة جميع القضايا التي تخص أو تهم كل مجموعة من المستخدمين على اختلافها، ويتضاعف عدد مستخدمي الفيس بوك في مصر من حوالي ٤٥٠ ألف مستخدم (أبريل) ٢٠٠٨- إلى حوالي ٥.١ مليون مستخدم (يونية) ٢٠٠٩ يمثل الشباب (من سن ١٤- ٣٤) حوالي ٩٠٪، ويمثل مستخدمو الـ«فيس بوك» بالنسبة للعدد الكلي لمستخدمي الإنترنت في مصر حوالي ١٤٪ كما يمثلون ٨.١٪ من مجمل السكان وحوالي ٧.٤٪ من عدد الشباب المصري من سن (١٨- ٣٤))[٧].

العالم الإسلامي:

نستخدم مفهوم العالم الإسلامي هنا للإشارة إلى المجتمعات المسلمة التي يمثل عدد سكانها نحو خُمس سكان العالم، والتي انتشرت عبر دول ومجموعات عرقية مختلفة تشترك معظمها في اعتناق الدين الإسلامي. ويقارب تعداد المسلمين في العالم المليارين، أكثر من ثلثيهم يسكنون البلاد الإسلامية، والثلث الباقي (الأقليات) يقيم في دول غير إسلامية، أو دول يمكن اعتبارها إسلامية ولكنها لم تنضم بعدُ إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، مثل البوسنة والهرسك، أو دول لا تعتبر نفسها إسلامية رغم تفوق نسبة المسلمين بها، مثل إريتريا وإثيوبيا. ويبلغ عدد الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، ستًا وخمسين دولة[٨].

مسلمون على الفيس بوك .. بين المستقبل ورد الفعل:

تعد عملية تحديد ما هو إسلامي على الشبكات الاجتماعية عملية معقدة للغاية؛ فمعيار وصف الأشياء بـ«إسلامي» يتسم بالغموض، ولا يمكن القول بوجود معيار محدد لتأطير ما هو إسلامي، وتوضيح ماهيته. لذا فإننا سنستخدم المصطلح للإشارة إلى المساهمات والأفعال المنسوبة للمنتمين للعالم الإسلامي عقديًا، سواء كانوا مسلمين من دول إسلامية أو أقليات مسلمة تعيش في دول مختلفة حول العالم.

وهناك ملاحظة تجدر الإشارة إليها، وهي أن الانتماءات الدينية لمستخدمي الشبكات الاجتماعية غير واضحة المعالم، وغير دقيقة؛ نظرًا لصعوبة التأكد من صحة بيانات الأفراد المشتركين، إضافة إلى السرية التي تتيحها تلك الشبكات للأعضاء في الإفصاح عن انتماءاتهم، فضلا عن اختيارية تحديد الهوية العقدية في الصفحات الخاصة بالأعضاء.

وقد طرح البحث في الوجود الإسلامي على الشبكات الاجتماعية عددًا من الأسئلة من عينة: هل يقوم المسلمون بالتواصل عبر الشبكة مع مسلمين في أماكن أخرى انطلاقًا من المعتقدات الدينية المشتركة؟ هل تعكس ممارسات المسلمين وعاداتهم «عبر-القومية» تلك الهوية الجامعة العابرة للحدود؟ أم أنها اتصالات «عبر-قومية» وتصادف أن تكون بين مسلمين (اتصالات «عبر-قومية» للتواصل مع أقارب وعائلات مشتتة مثلا)؟ وهل تتزايد النزعة «عبر-القومية» في مناطق دون أخرى؟ وقد وجدت إحدى الدراسات أن مسلمي إحدى الدول الأوروبية نشطون جدًا في مجال التفاعل «عبر-القومي» على أساس المعتقد الديني لعدم قدرتهم على الوصول لسلطات فكرية ودينية في الأطر التي يتواجدون فيها. ومن ثم فإنهم يعتمدون على علماء، وكتب ومؤسسات ورموز من خارج الإطار القومي. بينما الأمر تتناقص حدته في حالة مسلمي الولايات المتحدة؛ حيث يتم تأكيد الانتماء العالمي للأمة، ولكن يتم استخدامه في السياق المحلى الأمريكي لتوفير إطار جامع لمجتمع متعدد الهويات (في الإطار الأمريكي المسلم)[٩].

وفيما يتعلق بالمساهمات الإسلامية على الفضاءات الافتراضية بشكل عام، يمكن القول إن العالم الإسلامي اكتفى بدور المتلقي دائمًا لتلك الفضاءات، والمستخدِم والمستهلِك لتلك المنتجات -إذا جاز لنا التعبير- فالمراقب للشبكات الاجتماعية على الإنترنت يجد أن جُلها صناعة غربية سواءً في أوروبا أو الولايات المتحدة، أنتجها أفراد أو مؤسسات أو جماعات، واكتفى العالم الإسلامي باستخدامها واستهلاكها - كأحد منتوجات الحضارة الغربية.

وبالتالي فقد فُرض على العالم الإسلامي مفاهيم وأدوات تلك الشبكات، دون قضاياه، حيث استطاع العديد من المشتركين في تلك الفضاءات الافتراضية إيجاد قضايا مشتركة بينهم، وإن كانت غير مطلقة. فقد شهد عام ٢٠١٠ إغلاق العديد من المجموعات التي تدافع عن فلسطين في مواجهة الكيان الإسرائيلي، كما تم إغلاق مواقع أخرى تفضح الممارسات العنصرية ضد الفلسطينيين من قِبل قوات الاحتلال الإسرائيلي، وهو ما يعد فرضًا من قِبل المركز المسيطر على الهامش المُستَخدم، وهو في هذه الحالة العالم العربي والإسلامي.

وهي ضريبة لابد أن ندفعها نتيجة تخلفنا عن ركب الحضارة والعلم بين الحضارات، واكتفائنا بدور المتفرج والمستهلك لما يقدم من منتوجات. وهو ما يمكن أن يفسر لنا المعارك الوهمية، والمجهودات المهدرة، التي ينفقها العديد من مستخدمي الشبكات الاجتماعية على الإنترنت لإعادة مجموعة «جروب» إلى الموقع مرة أخرى بعد أن تم حذفه من قِبل إدارة الموقع، أو لتغيير مفاهيم ومسميات حول بعض القضايا التي

تهم العالم الإسلامي. وهو مجهود مشكور وكبير، ولكن ينقصه مجاله الصحيح؛ فليست الشبكات الاجتماعية، والفضاءات الافتراضية هي الساحات المناسبة أو الكافية لتلك المعارك، أو للدفاع عن تلك القضايا بعيدًا عن الواقع المعاش. وبالرغم من أهمية مواجهة تزييف الحقائق ونشر الوعي بين المستخدمين، والتصدي لمثل تلك الهجمات وحملات التزييف التي يواجهها العالم الإسلامي، فإننا ربما نحتاج إلى ساحات الحركة المناسبة لمواجهة مثل تلك المعارك، ونشر مفاهيمنا وأجندتنا التي تشمل قضايانا دون تدخل من هنا أو هناك.

وهو ما حدث عندما أغلقت إدارة موقع الفيس بوك مجموعة «جروب» (The Largest Islamic Group)، فأعاد العديد من المسلمين فتح مئات المجموعات تحت المسمى ذاته، في حين اتجه فريق آخر لتكوين مجموعات تندد بإغلاق المجموعة، كانت معظمها تعبر عن انفعالات وقتية، وتجمعات صغيرة للأفراد، انتهت بمرور الوقت، وكأن شيئًا لم يكن!!

فالواقع المعاش هو المجال الطبيعي، والساحة الملائمة دائمًا للحركة والفعل والسعي. وبالتالي فالفضاءات الإلكترونية الافتراضية، والشبكات الاجتماعية هي وسيلة تساعد على توجيه الفعل، والتشارك حوله، وترشيده، لا أن تحل محل الساحات الواقعية، ومجالات التدافع الإنساني في المجال العام.

وهو ما ترجمه العديد من مشتركي الفيس بوك في العالم العربي والإسلامي، في القيام بثورات كبيرة ضد الأنظمة الديكتاتورية كما هو الحال في مصر وتونس. وبالتالي أضحت العلاقة بين العالم الافتراضي على الإنترنت والشبكات الاجتماعية شديدة الصلة والتأثير على العالم الواقعي المعاش، وانتفت الأقوال التي كانت تشير إلى أن لجوء الأفراد إلى الشبكات الاجتماعية بوصفها عالمًا افتراضيًا هو هروب من الواقع بما يحمله من تحديات ومعطيات، إلى عالم آخر يستطيع أن يقضي فيه الأفراد أوقاتهم بعيدًا عن مشكلاتهم الحياتية في الواقع المعاش.

بل على العكس تمامًا، أتاح الواقع الافتراضي للأفراد التعبير عن آرائهم بحرية كبيرة دون السيطرة والمركزية التي تُميز وسائل الإعلام التقليدية في بلدان العالم الإسلامي، إضافة إلى تشكيل علاقات جديدة بين الأفراد المنتمين للعالم الإسلامي -عقديًا- عبر القارات، والتغلب على عنصرَيْ الزمان والمكان. فلم يعد حاجز المكان مؤثرًا في ظل الواقع الافتراضي، كما أن عنصر الزمن فقد الكثير من محدداته وضوابطه في عصر التفاعل المباشر والسريع والمتنوع.

ويملك العالم الإسلامي بعض النماذج للمساهمة في وجود تلك الشبكات، وإن كانت تتسم كلها في طبيعتها بأنها رد فعل، إلا أنها تظل من المساهمات التي يمكن الاستفادة منها في إطار رصد وتحليل المساهمات الإسلامية في عالم الشبكات الاجتماعية؛ فقد قامت جماعة الإخوان المسلمين بإنشاء موقع جديد يسمى «إخوان بوك» على غرار الموقع الاجتماعي «فيس بوك» في محاولة لتدعيم وجود الجماعة على شبكة الإنترنت، وقد بلغ التشابه بين موقع «إخوان بوك» وموقع «فيس بوك» درجة استخدام عنوان إلكتروني شبه متطابق (Ikhwanface-book.com). وهو يقدم حزمة من الخدمات التقليدية تتشابه كليًة مع «فيس بوك» بدءًا من تمكين مستخدميه من تشارك الصور والمواد الفيلمية وإنشاء مجموعات خاصة ووضع استطلاعات الرأي، فالهدف كما هو واضح من ذلك التطابق عدم تشتيت المستخدمين المعتادين على استخدام «فيس بوك» وجعل انتقالهم إلى الموقع الجديد سلسًا وبدون صعوبات.

كما قام مجموعة من الباكستانيين بإنشاء موقع إسلامي للتواصل الاجتماعي لمنافسة موقع (فيس بوك)، الأشهر عالميًا، ويأملون في أن يشترك فيه نحو مليار و١٠٠ مليون مسلم حول العالم، وذلك بعد غضبهم العارم من مسابقة أطلقها أحد مستخدمي (فيس بوك) لرسم صور تمثل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) اعتبرها الباكستانيون إساءة للإسلام. وجاء على الموقع أن (ملت فيس بوك.كوم) يعد أول موقع باكستاني للتواصل الاجتماعي، وهو من المسلمين وإلى المسلمين ويرحب كذلك بكل شخص دمث من دين آخر. وقال أحد مصممي الموقع، إن محترفين في مجال تكنولوجيا المعلومات يعملون على مدار الساعة لتوفير مزايا في الموقع مشابهة لتلك التي يقدمها (فيس بوك) الأصلي. وقال عثمان زهير (٢٤ سنة) -مدير التشغيل في الشركة التي تستضيف الموقع-: «نريد أن نقول لأصحاب (فيس بوك)، إنه إذا أسأتم التعامل معنا فعليكم تحمل العواقب، وإذا أساء أحد للنبي محمد فسوف نصبح منافسين له ونكبده الكثير من الخسائر الاقتصادية»(١٠).

غلبة البعد العقدي في مواجهة القضايا الكلية:

من الظواهر البارزة في معظم المشاركات من جانب المسلمين على الفيس بوك، التوجه نحو نشر المواد ذات البعد العقدي، وبشكل مكثف، سواء كانت أحكامًا فقهية أو دروسًا دينية ودروسًا وعظية، في مقابل نشر مواد بسيطة في مجملها حول قضايا الأمة الكلية، وبُعدها الحضاري، وهو تباين له دلالته.

فعقد مقارنة بشكل مبسط بين المجموعات التي تنادي بأمور عقدية وتعبدية، والمجموعات التي تحمل أسماء تشير إلى اهتمامها بالقضايا الكلية للأمة الإسلامية، لهو كفيل بتوضيح مدى الفارق بين هذا وذاك. ففي إحدى المجموعات التي تضع مسمى «العالم الإسلامي ٢٠٣٠ بإذن الله»، والتي تصف نفسها في خانة التعريف بالمجموعة بـ «ليه ميكنش العالم الإسلامي

دولة واحدة (الاتحاد الإسلامي) وله عملة واحدة وليه منكنش احنا المتحكمين في اقتصاد العالم ومش شرط الاقتصاد وبس ليه مايكنش في كل حاجه ليه؟؟؟؟، المجموعة دى معمولة لكل مسلم بيشجع الفكرة ويتحاول يشد بيد المسلمين سواء كانوا أقارب أو أصدقاء لكل حاجة صح أنا عن نفسي بإذن الله هبدأ بالموضوع وياريت اللي عنده اقتراح أو نشاط يبلغنا بيه»، فقد بلغ عدد أعضاء المجموعة ٢٢٢ عضوًا، في حين بلغ محبو صفحة «حملة مليون مسلم للصلاة على رسول الله ** أقسمك بالله أن تنشرها» أكثر من ربع مليون مشارك(١١).

فبالرغم من أهمية البعد العقدي في حياة المسلم، فإن غلبة الطابع العقدي على الموضوعات المتعلقة بـ«الأمة» وقضاياها الكلية لتكشف عن عدم وضوح للرؤية لدى عدد كبير من أفراد العالم الإسلامي، وهو ما يستدعي جهودًا كبيرة من جانب جميع المؤسسات والأفراد؛ والهيئات لإعادة تلك القضايا إلى صدارة أولويات أفرادها؛ فغياب قضايا الأمة في أولويات أبنائها، يعني في وجهه الآخر ضياع تلك القضايا واندثارها.

انعكاس لواقع الفرقة:

من بين مائة وخمسين مجموعة «جروب» على الفيس بوك يحمل اسم فلسطين (Palestine)، لم يجد الباحث سوى مجموعة واحدة وصل عدد أعضائها إلى خمسة عشر ألف عضو، وباقي المجموعات تراوح عدد أعضائها ما بين الثلاثة آلاف فما أقل، وهو مؤشر له دلالته فيما يتعلق بتوحيد جهود العالم الإسلامي، وتضافره، وانعكاس حالة التشرذم والفرقة بين دول وأبناء العالم الإسلامي على مشاركات المسلمين على «الفيس بوك». هذا فيما يخص الجانب الكمي للمجموعات على الفيس بوك، أما ما يتعلق بالمضمون، فقد ظهر على الفيس بوك العديد من المجموعات التي تنادي بوحدة إسلامية -الأمة- عبر القارات، ودعت مجموعات أخرى إلى القضاء على الحدود بين الدول الإسلامية، في حين نادت مجموعات أخرى بعودة الخلافة الإسلامية مرة أخرى.

إشكاليات حول الفضاءات الافتراضية:

أثار ظهور تلك الشبكات والمجتمعات الافتراضية العديد من الإشكاليات والأسئلة، حول طبيعة تلك المجتمعات الافتراضية، وطبيعة التفاعل داخلها، أو تأثيرها على الأفراد والمجتمعات عبر دول العالم المختلفة، إضافة إلى مخرجات تلك الشبكات على المستويات المختلفة، سواء السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها. وفيما يلي نقدم عرضًا لأبرز الإشكاليات التي أثارتها تلك الشبكات الاجتماعية في عالم اليوم.

• إشكالية الواقعي والافتراضي:

دفع ظهور وانتشار تلك الشبكات والمواقع الإلكترونية العديد من الباحثين والمراقبين إلى طرح تساؤل مهم حول إشكالية العلاقة بين الواقعيّ والافتراضيّ، إذ إنّ العديد من المتابعين للفضاءات الافتراضية لا يخفون مخاوفهم من إمكانية تحوّل هذه الشبكات الاجتماعية إلى وسيلة يستعملها الفرد للبحث عن تحقيق الذات وحاجاتها الوجدانية والتواصلية التي عجز عن تحقيقها على أرض الواقع، فيصبح العالم الافتراضي نتيجة لذلك واقعًا كامنًا في وجدان الفرد ومخيّلته يبتعد به عن التواصل الفعلي والحقيقيّ، ممّا قد يقيم حاجزًا أمام وجوده المجتمعيّ الحيّ والمحسوس(١٢).

ويؤيد هذا التخوف ما ينظر إليه البعض باعتباره مساحات وهمية للسعي والتدافع، وخلق معارك وهمية، والتي يقوم بها العديد من الشباب المسلم على بعض المواقع وخاصة «الفيس بوك» من اجتهاد وبذل للجهد ومسارعة للمشاركة في مسابقات لنصرة الرسول ﷺ أو جعل صفحة إسلامية صاحبة أكبر عدد من المشتركين ببعض تلك الشبكات أو الفضاءات الافتراضية، أو المشاركة في استفتاء لأكثر الشخصيات المسلمة على إحدى الشبكات الاجتماعية باعتبار ذلك نوعًا من النصر والانتصار للأمة، وهو ما ينتج عنه شعور لدى المشاركين بالرضا نتيجة الإيجابية والمشاركة الفاعلة في نصر أو نشر ما هو إسلامي.

وعلى الجانب الآخر، هناك من الاتجاهات النظرية التي تؤيّدها دراسات ميدانية ما يؤكّد أنّ الحياة الافتراضية اليوم ليست في تناقض مع حياتنا الطبيعية والواقعية أو بديلا عنها، بل هي مكمّلة لها. إذ إنّ المساحة التي تخلقها هذه الفضاءات الافتراضية والتي تطلق العنان للوعي ليتجوّل دون قيود الجسد، توفّر فرصًا إضافية للتواصل وللتعارف ولاستثمار القدرات الكامنة في الذات ولتنمية مهاراتها. يعدّ ذلك إضافة حقيقية للوجود الإنساني المعاصر، خاصة أنّ العلاقة بين الافتراضيّ والواقعيّ ليست منفصلة تمامًا، بل نجد في كثير من الأحيان تداخلا وتقاطعًا بينهما، ومن ثمّ يضاف إلى وجودنا بعد جديد هو البعد الافتراضي الذي يكمل وجودنا الحقيقي.

ولقد انطلق هابرماس في تناوله مجال التواصل من الفضاء العامّ وكيفية تشكّل الرأي العامّ، حيث يرى أنّ الفضاء العامّ قد كان مجالا أو ميدانًا للتعبير عن الرأي الفكري والنقدي، ثم جاءت وسائل الإعلام لتحتلّه وتشوّهه، وتسيطر على مضمونه جاعلةً منه دعامة للأيديولوجيا والمصالح. فبات من الضروريّ، مع تحوّل العلم والأيديولوجيا إلى أدوات للهيمنة، مساءلة الفضاء العامّ والتفكير من جديد في التواصل، وذلك من خلال تأسيس نظرية اجتماعية وثقافية في التواصل تسمح بالشروع في تفكير عقلي ونقديّ جديد ومستقلّ في قضايا عصرنا، وهو أمر لا يتمّ إلا بواسطة نظرية الفعل التواصليّ، حسب هابرماس. إن تشديد الفلسفة النقدية المعاصرة على

أهمية الفعل التواصلي الأفقي «بعيدًا عن إرادة مؤسّسات السلطة والهيمنة» يمثّل الإطار النظريّ المشجّع الذي امتدّت في ضوئه الفضاءات الافتراضية والشبكات الاجتماعية التي يمكن أن تدرج ضمن سمات عصر ما بعد الحداثة[١٣].

• إشكالية الداخل والخارج:

لا يقتصر الكثير من المحتويات التي تؤثّث الفضاءات الافتراضية على الواقع المحلّي للفرد الذي يتعامل معها، بل يشمل ظواهر عالمية تجعل الفرد منفتحًا على كلّ ما يجري في العالم الخارجي من أحداث وتطوّرات في شتّى المجالات، ممّا يولد مع الزمن وعيًا أو انتماء عالميًا لدى الأفراد، دون أن يحلّ بالضرورة محلّ الانتماء إلى الواقع الاجتماعي المحلي. وكما يقول كاستلز: «التكنولوجيا ببساطة ليست مجرد أداة، بل هي وسيط وأسلوب في التخطيط الاجتماعي له مضامينه. بالإضافة إلى ذلك هي منتج من منتجات ثقافتنا التي تتضمن كلا من رؤيتنا لفكرة استقلاليتنا الفردية ومشروعاتنا كفاعلين في المجتمع»[١٤]؛ حيث نجحت تلك الشبكات في خلق مساحات جديدة، وطرح موضوعات وقضايا أخرى، لم تكن متاحة للتداول والنقاش من قبل.

• إشكالية الثابت والمتغيرات في ضوء التفسيرات المختلفة:

وهذه التفاعلات التي تعيد النظر في عدد من المفاهيم المستقرة تتخذ أشكالا متعددة من الاتصال، وإنتاج المعرفة، وتشجيع حق الفرد على أن يقوم بالتفسير. مما يؤدي إلى هز مفهوم الاجتهاد القائم على سلطة النص؛ حيث إن سلطة فهم وتفسير النص تُنتزع من يد العلماء في الواقع الافتراضي وتُعطَى لكل من يمنح نفسه الحق في أن يمثل الإسلام أو ينتمي إليه، فيصبح النص موجودًا لكل من يريد أن يقرأه ومن يقرأه يفسره (وهنا تثار إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير...)، وتفوض سلطة القرار للمتلقي الذي يتصفح تفسيرات واجتهادات عديدة وينتقى من بينها، ومن ثم يتم التأثير على مساحات مكانية تقليدية ارتبطت بإنتاج المعرفة الدينية مثل المسجد. من أمثلة ذلك: تتبع إحدى الدراسات التفسيرات والآراء المتباينة في قضية العنف ضد المرأة فقط معتمدة على المواقع التي تبرز على الإنترنت لتكشف عن تباين وتعدد مصادر السلطة الفكرية والدينية بشكل يجعل المتلقي يدخل في «سوق» للأفكار تتم فيها محاولة اجتذاب جمهور افتراضي.

الفضاء الافتراضي وانعكاسه على الزمن:

إن عصر المعلومات تكوَّن في عقل إنسان يرى أن عنصرَيْ المكان والزمان قد بدأ يفقدان سلطتهما عليه، أي أن الإنسان لم يعد يرى نفسه أسيرًا للمكان والزمان. كما أن العلاقة بين الزمان والمكان قد تغيرت: فبدلا من ثبوت المكان وتجدد الزمان، تغيرت العلاقة؛ حيث أصبح المكان قابلا لأن يتجدد بالنسبة لزمان واحد؛ لأن الإنسان أصبح قادرًا على أن يستبدل بحيز الأرض حيزًا افتراضيًا تصنعه المعلومات لا الجغرافيا. ويرتبط هذا بإعادة تخيل المجتمعات التي أصبح في قدرتها أن تتخطى الحيز الجغرافي وتتمثل في حيز افتراضي[١٥].

يفرض الزمن الافتراضي وتيرة أسرع من تلك التي يقوم عليها التحوّل الاجتماعي، فما كان يتعرّض له الفرد خلال فترة طويلة من التنشئة الاجتماعية أصبح يواجهه في لحظات معدودة على الزمن الافتراضي، وما كان يقدّم للفرد من مفردات وسلوكيات وأفكار تدريجيًا في الزمن الاجتماعي -عبر تجارب ممتدّة في الزمن- أصبح من الممكن تقديمه تزامنيًا في لحظة واحدة؛ إذ إنّ الزمن الافتراضي يخرق جلّ هذه الحدود ويقفز فوق هذه المراحل، وهو ما يساعد الفرد على النظر إلى الذات وإلى المجتمع من زاوية نقدية خارجية نظرًا لمعايشته لعوالم متعددة[١٦].

إضعاف روابط.. وتقوية أخرى:

تفرض الشبكات الاجتماعية أنماطًا جديدة من العلاقات الاجتماعية بين المستخدمين، بناء على الاهتمامات المشتركة بين الأعضاء، وفي مقابل ذلك، تضعف الروابط التقليدية بين الأفراد المرتبطة بالبيئة الجغرافية والمكانية للأفراد في محيطهم المعيشي. وبالتالي فإن الفضاءات الافتراضية تفرض نموذج الروابط الافتراضية على العالم الحقيقي المعاش، فتنشأ روابط.. وتضعف أخرى وربما تنتهي، فقد ظهر في الثورات التي شهدتها مصر وتونس العديد من الروابط الاجتماعية التي نشأت على شبكات التواصل الاجتماعي «الفيس بوك» بين الثوار، وظهر نوع من التضامن والتنسيق بين هؤلاء فيما يخص قضاياهم واهتماماتهم المشتركة. فبعد نجاح ثورة تونس في إزاحة الرئيس التونسي المخلوع زين العابدين بن علي، ظهرت روابط جديدة بين ثوار تونس وعدد من المجموعات التي تنادي بالتظاهر ضد نظام مبارك، وظهر التلاحم بين المصريين والتونسيين في مواجهة النظم الديكتاتورية، وظهر العديد من المجموعات المشتركة بين البلدين مثل (مصر وتونس شعب واحد- اتحاد عربي يجمع مصر وتونس). وبعد اندلاع المظاهرات في ليبيا ضد نظام معمر القذافي، ظهر الدعم العربي لثوار ليبيا، ونشأت الروابط بين هؤلاء الثوار، والمجتمعات العربية. ومن أبرز الصفحات التي عكست هذا التضامن صفحة (مصريون وندعم ثورة ليبيا) التي ضمت نحو (٣٥٦٨٧) عضوًا بالصفحة، وجاء في جانب التعريف بالصفحة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ أشقاؤنا في ليبيا يتعرضون لاعتداءات عنيفة من مرتزقة يتبعون القذافي الذي يبرر قتلهم بإهانات وادعاءات لا تصدر عن عاقل. شعرنا بأن علينا أن نفعل شيئًا لمساعدتهم كي يتسع وطننا العربي الحر. ولأحبابنا في ليبيا نقول: لقد وجدنا ما

وعدنا ربنا حقًا في ميدان التحرير، فاثبتوا وأنتم المنتصرون إن شاء الله»، وتركزت مجهودات الصفحة في تقديم الدعم المادي والطبي لثوار ليبيا في مواجهة نظام القذافي، وشن حملات إعلامية ضد القذافي وقواته، ومناصرة الثوار في مطالبهم المشروعة في إزاحة النظم المستبدة.

لذلك يمكن القول إن الشبكات الاجتماعية تؤدي إلى مجتمعات عالمية مبنية على الاهتمامات والمصالح المشتركة. وفي المقابل، تكون نتيجة ذلك إضعاف المجتمعات المحلية، والأُسَر، وعلاقات الجوار والصداقة[١٧].

خاتمة:

بالرغم من أن الفضاءات الافتراضية التي أوجدتها تلك الشبكات الاجتماعية قد فتحت المجال واسعًا أمام العديد من الأفراد والمؤسسات نحو المشاركة الفعالة، والتفاعل البناء، وطرحت على الساحة موضوعات ومجالات وقضايا لم تكن مطروحة للنقاش والتفاعل من قبل، وأتاحت للأفراد فرصة التفاعل المباشر والسريع والمواكب للأحداث والأخبار، وجعلت من كل فرد مرسلا ومستقبلا في الوقت ذاته، ومكنت الإنسان من التغلب على هيمنة عنصرَيْ الزمان والمكان في علاقاته وتفاعلاته وروابطه.. بالرغم من كل هذه المزايا فإنه يمكن القول إن العالم الإسلامي قد تخلى عن دوره الحضاري في دعم المنجزات الحضارية التي يشهدها العالم؛ حيث اكتفى العالم الإسلامي، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى المؤسسات والهيئات، بالقيام بدور المستهلك لتلك المنتجات، والمتلقي لما يقدَّم له، دون المبادرة بالفعل والعمل. واقتصرت معظم مبادرات العمل والفعل لدى العالم الإسلامي على التقليد، والذي بدوره كان نتيجة حدث أو حادثة وقتية، أخذت بريقها ثم اندثرت كغيرها من مبادرات الفعل والعمل. ونماذج ذلك موقع «ملت فيس بوك.كوم» الذي دشّنه مجموعة من الباكستانيين لمنافسة موقع «فيس بوك»، نتيجة الغضب العارم الذي سببته مسابقة أطلقها أحد مستخدمي «فيس بوك» الغربيين لرسم صور تمثل النبي محمد ﷺ، إضافة إلى موقع «إخوان بوك» الذي أنشأته جماعة الإخوان المسلمين في محاولة لمحاكاة الموقع الأصلي الـ«فيس بوك».

إننا في حاجة ماسة إلى دور مؤسسي، فاعل ومتفاعل، حاضن ومكمل لدور الأفراد، مع تلك الشبكات الافتراضية الواردة لنا في عالمنا الافتراضي المشترك مع الآخر حول العالم، وما تقدمه لنا من قيم وموضوعات، وما تفرضه أجندة تلك الفضاءات الافتراضية. كما أننا في حاجة ماسة لتقويم الفعل الإسلامي (فعل وتفاعل المنتمين للعالم الإسلامي)، على تلك الشبكات؛ بغية تحديد الأهداف، وتصحيح المسارات، وتقويم التفاعلات، بل تقديم القضايا والموضوعات النابعة من أجندتنا واهتماماتنا، حتى نكون قادرين على أخذ زمام المبادرة في السعي والفعل، والخروج من بوتقة التلقي والاستهلاك التي طال زمن ارتباطنا بها في علاقتنا مع الآخر، وخاصة الغرب بقيمه ومنتوجاته.

إننا الآن مطالبون بصياغة مواصفات ومعايير إسلامية.. نحتاج إليها لأننا ننطلق واقعيًا من دائرة حضارية إسلامية تاريخيًا، جامعة للمسلمين وسواهم وفق أرضية تعايش مشتركة. ويجب أن يجدّد المشروع الإسلامي الحضاري، صياغة الثوابت -لا اختراعها من جديد- لوعاء القيم والمعايير التي يحتاج جنس الإنسان إليها في كل عصر وفي كل مكان، ويحتاج إليها الآن، ويجدّد صياغة السبل والآليات المناسبة لوضع ما تم التوصل إليه من تقنيات ومنجزات بشرية في الوعاء الحضاري الإسلامي، ومتابعة الطريق استيعابًا وتطويرًا وإبداعًا جديدًا[١٨].

الهوامش:

(*) باحث في العلوم السياسية.

١ - Top Sites، منشور على: http://www.alexa.com/topsites، تاريخ الزيارة (٢٠١٠/١١/١٠).

٢ - حسين فاروق، الشبكات الاجتماعية العربية.. نظرة تقييمية، موقع الألوكة، (٢٠١٠/٧/١٧)، تاريخ الزيارة: (٢٠١٠/١٠/٤) (http://www.alukah.net/Culture/10336/23781/).

٣- عمرو عزت، الشبكات الاجتماعية على الإنترنت.. دوائرنا الافتراضية التي تتلاقى وتتصادم، صحيفة الشروق الجديد، (٢٠١٠/١/١٠).

٤ - حسين فاروق، الشبكات الاجتماعية العربية.. نظرة تقييمية، مرجع سابق.

٥ - فهد عبد الرحمن أبوسيف، «الواقع الافتراضي وتقنياته في تعليم المستقبل»، http://www.aviadef.com/article.aspx?magid=47&artid=169&PageIndex=2

٦- فاطمة طه، المشاركة الإلكترونية شكل من أشكال المشاركة السياسية: البرادعي نموذجًا، منشور على: http://www.democraticac.com/2009-10-18-15-51-52/3297-2010-07-31-10-14-05، (٢٠١٠/١٠/٢١).

7- http://www.checkfacebook.com

http://www.facebook.com/press/info.php?statistics

https://www.cia.gov/library/publications/the-

world-factbook/geos/EG.html

http://www.census.gov/ipc/www/idb/country.php، تاريخ الزيارة (٢٠١٠/١١/١٨)

٨ - وزارة التربية والتعليم الأردنية http://www.moe.gov.jo/school/eil/majalah52.htm، تاريخ الزيارة: (٢٠١٠/١٠/١٦).

٩- آية محمود إسماعيل نصار، «المسلمون وشبكة المعلومات»، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٢٨)، ص١٤٦.

١٠ - إطلاق (مللت فيس بوك) للتواصل بين المسلمين، موقع صحيفة الشروق الجديد، تاريخ الزيارة (٢٠١٠/١٠/٢١)، http://www.shorouknews.com/ContentData.aspx?id=238070

11-http://www.facebook.com/pages/hmlt-mlywn-mslm-llslat-ly-rswl-allh-aqsmk-ballh-an-tnshrha/401193465079، تاريخ الزيارة (٢٠١٠/١٠/٦).

١٢ - مهدي البرهومي، الظاهرة الافتراضية.. السياقات النظرية والاتجاهات العملية، موقع الأوان، (٢٠١٠/٥/٢٠)، تاريخ الزيارة: (٢٠١٠/١١/١٩)، http://www.alawan.org/%D8%A7%D9%84%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D8%A9.html

١٣- المرجع السابق.

١٤- المرجع السابق.

١٥- آية محمود إسماعيل نصار، مرجع سابق، ص ١٤٦.

١٦- مهدى البرهومين، مرجع سابق.

١٧- عمر عبد الجبار، الجماعات، الشبكات والمنظمات الحديثة، الموقع الرسمى للدكتور عمر عبد الجبار،

http://omar. socialindex.net/intro.html

تاريخ الزيارة: (٢٠١٠/١٠/١).

١٨- نبيل شبيب، «الشبكة العالمية ومستقبل المسلمين»، أمتي في العالم، العدد الثاني، ص ٢٧٥ - ٢٩٦.

●●●

obeikan.com

obeikan.com

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.

●●●

obeikan.com

ملحـق

obeikan.com

obeikan.com

الثورة المصرية: نموذجًا حضاريًا

أ.د. نادية محمود مصطفى(*)

هذه الدراسة:

تقدم خبرة وشهادة عن عالم أفكار وأحداث ورموز ومؤسسات مرحلة زاهية من تاريخ مصر، من اندلاع ثورة ١/٢٥، مرورًا بثمانية الجمع ذات الدلالة الحضارية، جمعة الغضب ١/٢٨، جمعة الرحيل ٢/٤، جمعة الصمود ٢/١١، جمعة النصر ٢/١٨، جمعة الخلاص والتطهير ٢/٢٥، جمعة الاستمرار ٣/٤، جمعة الوحدة الوطنية ٣/١١، جمعة الاستفتاء ٣/١٨.

وهذه الأسابيع الثمانية منذ اندلاع ثورة الشباب وحتى الاستفتاء على التعديلات، بقدر ما حملت نموذجًا ثوريًا حضاريًا إلى الوجود، بقدر ما كشفت عما يواجه «التغيير الحضاري» المنشود من تحديات وتهديدات، تحتاج للوعي وللتدبر ولبذل الجهد الدؤوب والمستمر والمنظم؛ حتى «لا يسرقوا الثورة».

هذه الدراسة تتضمن مشاهد أربعة، تفاعلت من خلالها مع مصر، وهي ليست إلا قراءة ذاتية من منظور حضاري، ولكنها تحدد المنطلقات، وتطرح الأسئلة، وترسم خريطة التحديات، وجميعها تسعى لحفز التفكير والعمل والوعي، وتحتاج جميعها أيضًا لمتابعة منظمة للاختبار والتدبر.

إن الأسابيع والشهور التالية، بعد الاستفتاء وحتى أول انتخابات جديدة لا بد وأن تحمل إجابات عن كثير من الأسئلة المطروحة في هذا الكتاب.

وأتقدم بخالص شكرى وتقديرى لفريق مركز الحضارة للدراسات السياسية، وهم: أ. مدحت ماهر، أ. محمد كمال، أ. شيماء بهاء الدين، أ. سمية عبد المحسن، وأ. راضية عبد الشافى، الذين كان لهم إسهامٌ كبير فى إخراج هذا العمل.

المشهد الأول:

المشهد الثوري من ميدان التحرير.. مشهد حضاري (١/٢٥ - ٢/١١/ ٢٠١١م)

مع معايشتي لوقائع المشهد الثوري ساعة بساعة، تداعت أمامي مشاهد سابقة ذات دلالات حضارية، أريد أن أبدأ بها قبل أن أسطر كلماتي عن نموذج الثورة كنموذج حضاري بعد أن أدركت المشهد الثوري كمشهد حضاري:

– لقد هرمنا، لقد هرمنا، كلمتان ذرفهما مواطن تونسي خلال الثورة أو بعد رحيل زين العابدين، لاأعرف. ولكن لا تكف وسائل الإعلام عن إذاعتها.

ولكن.. هل هرم هذا الرجل ولم يعد قادرًا على متابعة تنفيذ الثورة؟ أم هرم ليقوم بها؟

إذًا، الشباب مطلوب، ولكنهم ليسوا بمفردهم الأمة، سواء عند الثورة أو فى بدايتها.

– نحن نكتب ونقول لمن لا يسمع ولا يفهم: أين مردود ما نفعل كقوى معارضة فكرية وسياسية ومدنية؟ كلمات كنت أقولها للدكتور سيف الدين عبد الفتاح حين يستحكم بي اليأس، وأنا أرى غي النظام يزداد ولا يستمع لأحد، لدرجة أوصلت بعض كبار الناشطين والمفكرين إلى التساؤل عما سيكسر الحلقة الفارغة وكان رد د.سيف دائمًا: نحن لا نتجه للنظام فقط ولكن للجماعة وللأمة، ونحن نبذر بذور هنا وهناك ولا بد أن

يثمر بعضها بإذن الله ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

إذًا، لا يضيع الله -عز وجل- أجر من أحسن عملا، وصدق حديث الفسيلة لرسول الله ﷺ.

- كنا نخطط لعدد من أعداد أمتي في العالم، وضعنا له عنوان «خطة استراتيجية للإصلاح»، وفي اجتماع مع المستشار طارق البشري لمناقشته استعدادًا لتنفيذه قال: من الذي سيخطط ومن الذي سينفذ، من مناط التخطيط الاستراتيجي وتنفيذه؟ وبعد حوارات معمقة وصلنا إلى أن الإنسان مناط الإصلاح ومناط التغيير، بل مكمن التغيير الحضاري.

- تذكرت خلاصة أساسية من خلاصات ندوة مهمة عقدها مركز البحوث والدراسات السياسية ٢٠٠٦، لتحليل نتائج انتخابات مجلس الشعب، وهي أن شعب مصر عليه أن يدفع ثمن الحرية والديمقراطية، وأن كسر الجمود السياسي لن يتحقق إلا إذا تحرك الشارع، ولكن متى؟ وكيف؟

- هل خروج الشارع هو خروج الفقراء والمهمشين فقط طلبًا لاحتياجات اقتصادية؟ وماذا سيحدث عندئذ مع ثورة للجياع والفقراء؟.. ولم يتحدث أحدٌ حينئذ أن الحرية مطلب للجميع، أغنياء وفقراء، وأنه لا حرية بدون عدالة اجتماعية، وأن خروج الفقراء قد لا يكون عنيفًا أو مدمرًا أو انتقاميًا.

- مع هموم الوطن تبتعد الهموم الخاصة، ومن تبدد الغيوم عن أحزان الوطن وظهور بشائر الضوء تنجلي ظلمات الحزن الخاص. فلقد أخرجتني أحداث الثورة من إسار حزني على فقدان زوجي قبل أسبوعين من اندلاعها، أخرجتني إلى مجال عام حي نابض يبعث على التفاؤل من جديد.

إذًا، من الخاص إلى العام مبعث التجديد والإحياء للذات وللأمة..

فلقد تراكمت عليَّ هذه التداعيات الخمس عبر الأيام الأولى من الثورة: روح الشباب ماذا ستنجز؟ بدأت ثورة والعمل الصالح يثمر ولو بعد حين، الإنسان مناط الإصلاح والتغيير، كيف سيفجر الشعب ثورة وما نمطها؟

وعايشتها -الثورة- يومًا بيوم، ولكن عن بُعد، لم أخرج إلا يوم ٢/٩ لاجتماع قسم العلوم السياسية؛ ليصدر بيانًا حول الثورة ،وكذلك يومي ٨، ٢/١٠في المظاهرتين الحاشدتين اللتين نظمهما أعضاء هيئة تدريس الجامعات المصرية. ودخلت بعد الأولى إلى ميدان التحرير وخجلت من نفسي.. أجئت متفرجة؟ ماذا يمكن أن أفعل بعد كل ما فعل المعتصمون والمتظاهرون كل جمعة؟ فخرجت حالا بعد أن أجريت عدة كلمات مع بعض المعتصمين، فلقد ازداد خجلي من نفسي وقد هرمت لأتحرك معهم. ولكن هل هرمت لأفكر وأكتب؟ وهل يحتاجون لمزيد من الكتابة والفكر بعد أن بدأوا الحركة الفاعلة؟

فحتى ذلك الحين كنت أختزن حصيلتي كإنسانة وكأستاذ علوم سياسية، من متابعة وقائع الثورة وما كُتِب عنها وما نُقِل عنها عبر وسائل الإعلام وشهادات مباشرة من زوج ابنتي ومن أبنائي الطلبة ثوار ميدان التحرير.

ظللت أراكِم مخزوني من موقع نحن (خارج ميدان التحرير، الذين لم يذهبوا أبدًا، ولو لزيارة مساندة) وأبناؤنا في قلب ميدان التحرير الذين فجروا الثورة وانضموا إليها في الشارع وبقوا في ميدان التحرير يرفعون المطالب ويدافعون عن الأرض والكرامة والشرف، بل يدافعون عنا جميعًا.

هكذا تفاعلت مع الثورة، عن بعد مكاني وليس روحي أو نفسي. ولأول مرة، عبر خبرتي كأستاذة علوم سياسية، لم أستطع أن أكتب سريعًا عن حدث سياسي مهم عايشته، فلقد كنت أبادر دومًا بالكتابة عما أتفاعل معه حضاريًا؛ حصار غزة والعدوان عليها وحرب لبنان على سبيل المثال.

ولكنني وأنا أعايش الوقائع في بلدي ساعة بساعة، لم أستطع الكتابة. لماذا؟ لم أعرف الإجابة إلا حين بدأت الكتابة المتقطعة المتراكمة منذ يوم ٢/٩، ثم تسارعت الكتابة وشعرت بالحيوية بدرجة أكبر حين نزلت لأول مرة إلى ميدان التحرير بعد خلع الرئيس مبارك وإخلاء المعتصمين للميدان، حينها وأنا أمشي على الطرقات التي نام عليها المعتصمون وتناقشوا وتحاوروا وتضامنوا وصمدوا وقاتلوا واستشهدوا، ثم شهدوا لحظة انتصارهم الكبير في مساء يوم الجمعة ٢/١١، حين نزلت ٢/١٦ إلى «الميدان» (هكذا أضحى الجميع يطلقون عليه) شعرت بالخزي لأنني لم أكن موجودة، وشعرت باستعجاب أكبر حين بدا لي «الميدان» (شكليًا) كما بدا لي مرارًا وتكرارًا من قبل، فلقد تم إزالة آثار ملحمة الثمانية عشر يومًا!!! لماذا هكذا وبسرعة وبأيدي أبنائنا ذاتهم!!!. كذلك شعرت بالقلق والترقب، وحدثت نفسي بأن الثورة كما بدأت على نحوٍ غير معتاد فهي مستمرة على نحوٍ غير معتاد أيضًا، فلم تعد في ميدان التحرير فقط ولكن عبر كل مصر.

هكذا يصبح للأمكنة والأزمنة دلالاتها الحضارية.

وتسارعت وتيرة الكتابة أكثر حين تسارعت وتيرة تفاعلاتي، ولكن المباشرة هذه المرة وفي مركز الحضارة ١٣ ميدان التحرير، مع مجموعات ممن شاركوا، بأشكالٍ ودرجاتٍ مختلفة في ميدان التحرير، ابتداءً من ائتلاف شباب الثورة إلى بعض من شباب الثورة وبعض الناضجين، بل ومن هرموا ولكن ظلوا في الميدان.

هكذا اكتملت حلقات تفاعلي مع الوقائع حين اقتربت من بؤرة الحدث ومن صانعيه، حين تفاعل الوعاء مع محتواه.

واكتشفت أنه لم يمكنني الكتابة عما مثله ميدان التحرير دون أن أكون فيه أو معه بدرجة أو بأخرى.

هكذا بدأت بالكتابة ناقلة حصيلة عملي الفكري؛ لفهم وتحليل ما حدث وما سيحدث لعلي أسجل إضافة في إدراك وفهم هذه الظاهرة الثورية على ضوء منظوري الحضاري، وحتى يصبح فكري وفكر غيري سندًا لحركة الثورة حتى تستكمل تحقيق أهدافها.

إذًا، ماذا بعد التداعيات الذاتية عن هذه المشاهد؟

وماذا بعد هذه الشهادة الذاتية؟ ما المشهد الثوري المقصود؟ ولماذا هو مشهد حضاري؟ وما النموذج الذي يجسده هذا المشهد؟

إن المشهد الثوري المصري: بؤرته ومحوره وجوهره ميدان التحرير ووعاؤه الوطن كله..

وهنا، أقتبس أو أقترب من مقولة شهيرة لطارق البشري: فلسطين وعاؤها القدس، فهل تصبح الثورة في ميدان التحرير وعاءً لكل مصر بعد أن احتضنت مصر كلها الثورة من ميدان التحرير، وبعد أن امتدت الثورة من الميدان إلى كافة أرجاء الوطن، ومن ثم فالمشهد الثوري هو مشهد الثورة في مدن مصر. فلقد مثل ميدان التحرير وجسد كل مصر، كما صبت مصر كامل عافيتها في ميدان التحرير عبر ١٨ يومًا. وهكذا أيضًا يصبح للأمكنة والأزمنة دلالة حضارية.

إذًا، كيف مثل هذا المشهد الثوري مشهدًا حضاريًا؟

إن الثورات بصفةٍ عامة، وفقًا للنماذج التاريخية الشهيرة، وكما قدمتها الأدبيات الفكرية والنظرية هي نماذج صراعية تتسم بالعنف وإقصاء الآخر غير الثوري، تعكس منظورًا واقعيًا نفعيًا ماديًا استعلائيًا من صميم النموذج المعرفي الوضعي المادي النفعي العلماني.

أما المشهد الثوري المصري، كما سنرى تفصيلا، فهو يختبر كل مفاهيم علم السياسة التقليدية، عن القوة والسلطة والنفوذ والسيادة، ودور القوى والكيانات السياسية والثورة، وعلى نحوٍ تخطى وتجاوز كل ما تم تداوله خلال العقدين السابقين من مراجعات تحت أثر العولمة.

ومن ثم، يقدم المشهد الثوري المصري نموذجًا حضاريًا شارحًا ومختبرًا منظورًا حضاريًا ينطلق من نموذج معرفي إيماني قيمي إنساني، وهذا النموذج الحضاري ذو صيغة كلية شاملة متكاملة وحاضنة بين أبعاده حيث يضفر بين مجموعة من الثنائيات متجاوزًا لكل منها إلى ما هو أرحب: الجزء/ الكل، الداخل/ الخارج، الفرد/ الجماعة، الجماعة/ الدولة، المدني/ السياسي، السياسي/ الاقتصادي، الفكري/ الحركي، الإيمان/ العمل، القيم/ المصالح، الروح/ العقل..

ويتكون هذا النموذج من شبكة تفاعلات عضوية تعكس نمطًا منتشرًا من السلطة وتعارفًا وحوارًا ؛سعيًا نحو وحدة في إطار التعدد والتنوع (التعارف/ الخلاف، الحوار/ الصدام، التنوع/ التنميط).

ومن ثم، فأركان ومفاصل هذا الحضاري ثلاثة: منظومة قيم، هيكل وبنيان، تفاعلات وعمليات.

كما أن ذلك المنظور يجسد كل المراجعات المعرفية والنظرية والمنهاجية التي تموج بها النظرية الاجتماعية ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة منذ أكثر من عقدين. ولم يكن الوعي الجمعي الأكاديمي بهذه المراجعات قادرًا على أن يُحدث انقلابًا في منظور التيار السائد في هذه العلوم والذي مازال ينحاز أكثر إلى المنظور الواقعي. فكيف يستطيع واقع الثورة في مصر أن يقدم نموذجًا حيًا على هذا المنظور الحضاري؟ وكيف ستختبر التطورات مصداقيته وصلاحيته في مواجهة المنظور التقليدي؟

إذًا، ما ملامح هذا المشهد الثوري التي تجعله حضاريًا؟ وما النموذج الذي يجسده؟

١- هذا المشهد يمكن إيجازه ابتداءً في الآتي:

(أ) اجتماع الأمة (الجماعة الوطنية) على مساندة الفعل الثوري الذي فجره ونفذه شباب الأمة، وكانت استجابات هذا الشباب للتهديدات وكذلك مبادراتهم وآليات فعلهم الثورية إبداعية، تعكس نموذجًا حركيًا جديدًا في الثورة على نظام شاخ وجمد على أساليب تقليدية صراعية.

(ب) اجتماع الأمة -الجماعة الوطنية- نحو وجهة واحدة وبتوجه مشترك خلق تيارًا رئيسًا وإن تعددت روافده: العمرية، والنوعية، والفئوية، والاجتماعية، والفكرية والأيديولوجية، هذا التيار عبر عن نفسه بأساليب حضارية: إيمانية، إنسانية، سلمية، تعارفية، حوارية، تضامنية، تكافلية، عقلانية، جهادية؛ خدمةً لمنظومة من القيم الدافعة والرافعة: الحرية، الكرامة، والعدالة الاجتماعية، وذلك كأساس لتحقيق المصالح الوطنية، كما يحددها توافق الشعب ورضاه العام.

بعبارة أخيرة، يمثل هذا المشهد لحظة تاريخية كشفت عن المخزون الحضاري الكامن في الأمة، فبعد يأس من ناحية ورهان على جمود الشعب من ناحية أخرى، قامت ثورة شعبية فريدة من نوعها في تاريخ الثورات الكبرى؛ ولذا فهي بإذن الله ستمثل منحى جديدًا في تاريخ الجماعة الوطنية المصرية والأمة العربية والإسلامية بل والعالم أجمع، إذا ما تحقق البناء الجديد الشامل على أسس هذه المنظومة الحضارية الإنسانية الكلية الشاملة التي كشفت عنها الثورة (الخيرية المشروطة).

٢- إن ملامح هذا المشهد الكلي تكونت وتبلورت عبر مراحل تطور الثورة منذ ١/٢٥ وحتى خلع الرئيس مبارك ٢/١١، ومن خلال عمليات تفاعلية بين الفواعل الرئيسة في المشهد، مر عبرها المشهد بحلقات مفصلية اختبرت ماهية مواقف هذه الأطراف وكشفت عن حقيقتها الصراعية اللإنسانية الدموية الأنانية لدى فواعل النظام، وعن حقيقتها الحضارية لدى فواعل الثورة، وعن ألطاف الله ونصره ومدده للثوار عند كل بادرة وهن أو شك. ولعلنا لسنا في حاجة للتذكرة بمفاصل تطور الثورة ومراحلها، فهي في قلب وعقل كل مصري، إلا أننا سنحددها على النحو التالي:

- مرحلة(١): من الثلاثاء ١/٢٥ إلى جمعة الغضب ١/٢٨: مرحلة الشهادة والتمركز في ميدان التحرير ورفع المطالب وحشد مساندة الثوار، وصولا إلى جريمة وخيانة الانفلات الأمني، بل الانهيار للجهاز الأمني هيكليًا ووظيفيًا وأخلاقيًا، وبداية رضوخ مبارك للمطالب (التغيير الوازري واختيار نائب للرئيس) ولكن في ظل ترويج النظام الشكوك عن مسئولية الثورة عما حاق بالبلاد من انفلات أمني وما يتهددها من ضرر اقتصادي.

- مرحلة(٢): من السبت ١/٢٩ إلى الثلاثاء ٢/١: اتساع نطاق الثورة في ميدان التحرير وصمودها ،وبروز اتساع قاعدتها مع ثلاثاء المليونية الأولى ٢٠١١/٢/١.

ثم الرضوخ الثاني لمبارك بالإعلان عن عدم ترشحه، والإعلان عن الحوار الوطني من أجل تعديلات دستورية حتى انتهاء فترة رئاسته، على نحوٍ أبرز مناورة النظام والتفافه لكسب الوقت لإجهاض الثورة.

- مرحلة(٣): من الأربعاء ٢/٢ إلى جمعة الرحيل ٢/٤: من الهجوم على ميدان التحرير (موقعة الجمل) هجومًا بربريًا بالبلطجية المأجورين وبالجمال والخيول وبالمولوتوف والقناصة، وهو الهجوم الذي تم صده بثبات وروح بطولية جهادية فائقة وباستراتيجية دفاع وهجوم إبداعية، إلى تحول القطاعات الرمادية أو المؤيدة لمقترحات مبارك نحو مساندة الثورة بعد مشهد الهجوم البربري على ميدان التحرير وما جسده من أساليب النظام الفاسدة، إلى استماتة عصابة أخرى من عصابات النظام في الدفاع سياسيًا عن بقاء مبارك حتى نهاية ولايته، تحت وهم إجراء إصلاحات دستورية وقانونية، وتحت فزاعة ما أسموه مخاطر الفراغ الدستوري على استقرار البلاد.

- مرحلة(٤): من جمعة الرحيل ٢/٤ إلى ثلاثاء المليونية الثانية ٨/ ٢، وصولا إلى جمعة الصمود ٢/١١:

عدم تنحي مبارك وتزايد فزاعات النظام الموجهة للرأي العام (تحركات إسرائيل، الاقتصاد، فزاعة الإخوان) على نحوٍ أثار مخاوف بانتكاسة الثورة، وحتى كان اتساع نطاق المظاهرات خارج ميدان التحرير ومن مراكز انطلاق متنوعة دعمًا لصمود الثورة في ميدان التحرير.

فقد كان التأكيد أن ميدان التحرير يمثل مصر كلها. وامتدت هذه المظاهرات الفئوية والنوعية عبر أرجاء العاصمة وفي الأقاليم، واقترن بها امتداد ثوار ميدان التحرير خارجه لمحاصرة مجلسي الشعب والشورى والإذاعة والتليفزيون ووزارة الخارجية، إضافةً إلى التوجه نحو قصر العروبة في مصر الجديدة.

ولم يقابل مبارك هذا الواقع، وفي الخميس ٢/١٠ (وبعد سيناريو غامض من التصريحات المتناقضة) إلا بقدرٍ من الرضوخ المتأخر لبعض مطالب الشعب والتي كان يمكن أن يقبل بها من قبل وهي تفويض السلطات إلى نائبه، كاشفًا بذلك عما تبقى من وجه النظام القبيح متحديًا كل هذه الإرادة الشعبية المتنامية، فما كان إلا أن خرجت جموع هادرة من الشعب (ما قُدِّر بنحو ١٦ مليون مصري عبر أرجاء مصر) وكانت ثورة في كل شوارع مصر تساند ثورة مصر من ميدان التحرير.

وفي جمعة الصمود ٢/١١، وبعد تخلي الرئيس عن سلطاته، سجد الناس شكرًا وهتفت جموعهم: الله وحده أسقط النظام، مبرزين البعد الإيماني الذي غلف كل أبعاد المشهد الثوري الحضاري وصبغه بصبغته. وتشارك في هذا البعد الجميع: المسلمون والمسيحيون، الإسلاميون وغيرهم ممن لا يلتفتون عادةً إلى الله في فكرهم أو حركتهم السياسية، فلقد بينت وقائع الثورة كيف أن للإيمان مردودات سياسية واجتماعية على أرض الثورة.

٣- وتزداد الدلالات الحضارية في المشهد الثوري وضوحًا وكذلك الحاجة إلى منظور جديد للنظر إلى الثورة، بالاقتراب من تفاصيل المشاهد الفرعية وبعض ملامحها الخاصة بمنظومة القيم والمكونات والعمليات، وذلك على ضوء مجموعة من الأسئلة الكبرى التي شحذت الهمم للحوار والنقاش:

(أ) من قام بالثورة؟ ثورة من؟ ومن يديرها (قيادة الثورة من الشباب وآلياتها وأدواتها في ميدان التحرير وتجاه الوطن: التحديات والاستجابات المتتالية بين النظام والثورة)؟

(ب) أين الأحزاب والقوى السياسية والجيش من الثورة؟

(ج) أين الخارج؟

(أ) ثورة شعب فجرها الشباب: من قام بالثورة، ثورة من؟ من يديرها؟ (القيادة، الفكر، الآليات، الأدوات)

بدأت يوم ٢٥ يناير مظاهرات شباب مصر التي تحولت إلى ثورة للشباب أولا، إذ فجروها بأساليب إبداعية عصرية، وقدموا مطالب طالما قدمها الشارع المصري ولكنهم قدموها في ثورة

غاضبة سرعان ما التف حولها الشعب المصري بكافة فئاته، وخاصةً غير المنتمين حزبيًا أو أيديولوجيًا وهم الغالبية، وكما اندمجت خلالها المطالب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، واندمجت خلالها التيارات السياسية والفكرية المتنوعة وطبقات الشعب المصري في مشهدٍ فريد.

ومن ثم، فهي ثورة شعبية ذات طبيعة خاصة فريدة فجرها شباب مصر، وبدأت بآليات جديدة غير تقليدية، وتسارعت ونمَت أيضًا بأساليب غير تقليدية أخرى وعلى نحوٍ غير مسبوق، حيث أمدها الشعب المصري بالزخم.

وتظل ثورة وطنية من داخل مصر وبأبناء مصر ونحو مصلحة مصر.

ومن ثم، فإن اجتزاء الثورة في كونها مجرد ثورة شباب الغضب، هو اجتزاء غير بريء ومخطط له؛ سعيًا لعزل شرارة الثورة عن خزانها، والوقيعة بين الشباب وقوى المساندة والتأييد من الداخل والخارج.

ولكن هل كانت ثورة بلا قيادة؟ ثورة بلا رأس ولا أذرع أو ذراع عسكري؟

هذه أسئلة من المنظور التقليدي تنظر للثورة من منظار تقليدي للثورات عبر التاريخ.

إلا أن وقائع الثورة، كما سمعت عنها وقرأت عنها من أكثر من مصدر وعلى أكثر من مستوى (شباب قاد أو شارك وكبار شاركوا، حوارات إعلامية، شهادات حكماء..)، قدمت لي إجابات أخرى منذ أول أسبوع في الثورة وخاصةً منذ الجمعة ١/٢٨، وتراكمت هذه الإجابات عبر أربعة أسابيع حتى تأكدت الرؤية وثبت الموقف. وهذه الإجابات تتمثل في أنها: ثورة لها قيادة غير تقليدية بدأت بحركة من مجموعات من الشباب نسقت وترابطت فيما بينها، رغم اختلاف توجهاتها، وتفاعلت تفاعلا حيًا على الأرض وسط الناس انطلاقًا من آليات العصر الجديدة.

إذًا، هي ثورة ذات عقل جديد وجسد جديد وأذرع جديدة، لا يمكن فهمها إلا من خلال منظور جديد، ثورة فجرها الشباب، من واقع رصدهم ومعايشتهم للجمود الذي أحاط بأهاليهم، ومن ثم فهي لم تكن ثورة على النظام السياسي فقط، ولكن ثورة على ثقافة الجمود والتواكل والخوف التي انخرط فيها الجميع تحت وطأة استبداد النظام وتحت وطأة الجهل والفقر.

إذًا، روح الثورة شابة عاقلة تفكر وتتحرك مؤمنة ثابتة، قادرة على الفعل التشبيكي (الجماعي غير التقليدي)، قهرت الجمود والتواكل والخوف أولا، فاستطاعت أن تتحرك، ثم أن يتجمع حولها الأهل. فالشباب لم ينسوا أنه لا يمكن أن يبقوا بمفردهم، فهم ليسم نخبة تقليدية جديدة تريد أن تقفز وتسيطر وتزيح من عداها بنفس النمط التقليدي للسلطة وللصراع، ولكنهم أدركوا بوعيٍ أنها ليست ثورتهم بمفردهم ولا يمكن أن تظل هكذا.. ولذا؛ فإن شعار «يا أهالينا ضموا علينا، انزلوا من بيوتكم علشان تأخذوا حقوقكم» كلمات صادقة رفعوها منذ أول يوم في الثورة، يفكرون في «الأهل» ويحتاجون أو يحفزون على «الضم» وبصيغة الجمع (نا) ويعرفون أن لا أحد يعطي لأحد حقوقه طواعيةً، كذلك تضامنوا تكافلوا تكاملوا خلال الفعل الثوري، وبطريقة سلمية وبتفاعلات تلقائية ،ولكن تنتظم بوشائج وحدة الهدف وتتناغم بدون (مايسترو) إلا الوازع الداخلي.

وهكذا، تكاملت حلقات الفاعلية الذاتية (بين الثوار) من ناحية والبينية من ناحية أخرى (مع أهلهم ومجتمعهم بكل فئاته) فلقد كانوا من فئاتٍ مختلفة أيضًا وليس فئة واحدة، كما توزعت أدوارهم كل لما يسر له: على الشبكة العنكبوتية، أو على الأرض.

إن هذا الوضع يمثل «سلطة جديدة» تنتظم تلقائيًا وبدون قيادة شكلية مع تنوع في الروافد ولكن في تناغم وتراكم في الحركة، وهي إنما تعكس نموذج «لانتشار السلطة»، وهو:

نموذج «السلطة» التي شرحها أ.د.حازم حسني منذ عشر سنوات في مقال رائع له تحت عنوان: «اللقاء بين وثار الحاسب والعلم الاجتماعي عند ملتقى عصر قيصر بعصر المعلومات».

كما أن خزان الأمة وبالرغم من كل آفات الاستبداد التي فككت أوصالها لتتمكن من الفساد والاستمرار، هذا الخزان أخرج ما بقى فيه من مخزون حضاري لم يتم تبديده انتظارًا لهذه اللحظة التاريخية التي هي تجسيد لسنة من سنن الله من دفع الله الناس بعضهم ببعض، سواء بدأت «الشرارة» من الحكماء أو من فورة الشباب.

هكذا، يجب أن نفهم هذا النموذج -الإيماني العمراني الحضاري- والأهم أن نفهم جانبه الإيماني بالمعنى الواسع. فالإيمان بالحق وبضرورة كسر الظلم وتحرير الإرادة هو إيمان متعدد المرجعيات، وتتوافق على قيمه مختلف المرجعيات، وإن تعددت أساليب تحقيقه، عنفًا أو سلمًا.

ولقد اختار الثوار وحضنهم وخزانهم، وفي أكثر اللحظات حرجًا، ثباتًا وإيمانًا بعدم التراجع أو الفر خوفًا أو هلعًا، اختاروا الثبات والكر على الدوام.

وفي حين انحاز كبار الحكماء -الذين يترسب فيهم الخوف من بطش النظام وسوءاته- إلى درء الخطر عن الشباب وتوخي السلامة والقبول بالتدرجية، فإن روح الشباب الثابتة والمؤمنة لم ترض بديلا عما خرجت من أجله وخرج أهاليهم معهم من أجله. ولهذا؛ فإن الفترة منذ ١/٢٥ وحتى ٢/١١، كانت نعمة من الله، والحمد لله تبدت خلالها ألطاف الله بالثوار وبخزانهم، نعمة

ورحمة ومساندة، كما أن امتداد الفترة تبدى خلاله غي وطغيان وجبروت الفرعون (أنا وما بعدي الطوفان)، مما أفرز اهتزاز أركان نظامه العاتي، ليس أمام قيادة عسكرية أو قوى سياسية ساعية إلى السلطة، ولكن أمام ﴿فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣] خرجوا من أجل الحق، وثبتوا ولم يخشوهم ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣].

وبذا، لم ينجح الثوار في إسقاط مبارك فقط، ولكن قبل ذلك نجحوا في إسقاط كل القيم السلبية: قيم الخوف والدعة والسكينة والسكوت عن الظلم توخيًا للسلامة، وكذلك قيم الاختلاف والفرقة والتنابز بالألقاب والأيديولوجيات، وكذلك قيم تفكك الأسرة والمجتمع وقيم الفساد وعدم النظام وعدم المبادرة..

نعم كسروا أول حلقة في هذه المنظومة من القيم التي عششت في المجتمع وحالت دون إمكانية أي إصلاح أو تغيير حقيقي، لأنها نالت من الإنسان ومن الجمعية، ومن الإيمانية، فما كان يمكن أن تثمر أي خبرة إصلاحية.

وكانت اللحظة التاريخية للثورة وجذوتها (١/٢٥ / ٢٠١١) تجسيدًا لهذا المعنى لمنطلقات التغيير. حقيقةً لم يتوافر لها رأس واحدة ولا أذرع عسكرية أو سياسية تقليدية، والحمد لله، ولكن توافر لها انتظام إرادي خفي يفسره البعض بالأسباب، ويفسره المجموع بـ«ألطاف الله» ونصره لمن أخذ بالأسباب وعلى رأسها الإيمان والثبات محيطين بالعمل المنظم الواعي والعملي.

إذا فهمنا هذه الروح، نفهم لماذا فشلت الأساليب التقليدية (الحوار الوطني بين رموز النظام وبين القوى السياسية التقليدية) في الالتفاف على الثورة ووأدها قبل خروج مبارك.

وهذا الفهم لطبيعة الثورة (روحًا وعقلا وحركة) ضروري بدرجة أكبر وعلى درجة أخطر من الحيوية لنعرف: لماذا لم يكن متوقعًا ألا تحقق الثورة أهدافها الكبرى؛ تغيير هياكل النظام، مرة واحدة أو عقب خروج مبارك مباشرةً وبسرعة، حيث إن أركانه الواهية مازالت قائمة تحاول أن تتلاعب بروح الثوار ومخزونهم الحضاري لتوئد هذه الجذوة الجديدة.

لأن هذه الجذوة هي مكمن كل تغيير حقيقي، وأقصد بهذه الجذوة منظومة القيم الدافعة والرافعة، والشارحة.. والتي جسدت (الأمة، الحضارة، الجهاد،..).

وهذا الفهم ضروري أكثر وأكثر لنعرف أن استمرار الثورة وحتى تحقيق أهدافها العلوية (المتصلة بالهياكل السياسية) لن يتحقق بتغييرات علوية فقط ولكن يحتاج أيضًا إلى تمتين ودعم وتوسيع قاعدة منظومة قيم الثورة بين «أهالينا» لتغيير ثقافة المجتمع نحو نموذج الثورة في مقابل وتضاد مع نموذج «النظام»: أي نحو النموذج الإنساني التعارفي الحواري العمراني في مقابل النموذج الفرعوني الطاغي الإقصائي المادي اللإنساني، وهو النموذج الذي تنتظم وفق منظومة قيمه العملية الصراعية السياسية «العلوية».

بعبارة أخيرة، فلتكن ثورة بلا قيادة تقليدية، ولكن لتظل ثورة بروح جمعية توافقية تحرث الأرض بأيدي مبادرات أبنائنا، وليستمر هذا الحرث لإعداد أجيال جديدة ذات روح جديدة مهما تنوعت اتجاهاتها السياسية، وحتى تتشكل هياكل علوية جديدة تستطيع أن تنظم وتفعل العمل السياسي، وفق نفس الروح، حيث إن المدني والسياسي لا ينفصلان وإن كان التمييز بينهما ضروري، لأن لكل دور ولكل احتياج في ظل نمط علاقة رشيدة تقوم على التكامل وتوزيع الأدوار وليس على التضاد والتنافر والاستبدال (تجسيد آخر للرؤية الحضارية: النموذج الإنساني العمراني الحضاري للتغيير في مقابل النموذج الفرعوني).

(ب) النظام والقوى السياسية الحزبية وغير الحزبية: المآل والفرص: الحاجة إلى عقل وفكر وحركة جدد:

إن قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الحشر: ٢]،وقوله: ﴿لاَّ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً﴾ [الكهف: ٩٣]، تصدق على قوى النظام السياسي (الحزب الديمقراطي، الداخلية، الرئاسة،..)، والتي جسدت النموذج الفرعوني.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، فيصدق على القوى الحزبية المعارضة والإخوان.

لقد تبلورت دلالات طبيعة الثورة على مستوى آخر، وهو المواجهة مع النظام والعلاقة مع القوى السياسية التقليدية.

فلقد تحقق للثورة ابتداءً من الجمعة ١/٢٨، وتأكيدًا منذ الأربعاء ٢/٢ شرعية سياسية واضحة، بل يرى البعض (د.الغتيت) أنها أيضًا ذات شرعية دستورية.

فالثورة هي ثورة شعبية والشعب صاحب السيادة، وقد استرجعها وعادت إليه السيادة وحافظ على أمن الوطن والمواطنين، حيث أعلن أن هذه ثورة سلمية ولم يلجأ للتخريب والتدمير، ولكن تعرضت البلاد لهذا النوع من التدمير والتخريب جراء ممارسات النظام ضد المظاهرات والمتظاهرين، ثم مع الانسحاب الأمني والمؤامرة الأمنية والسياسية وراء فتح السجون والهجوم على ميدان التحرير.

النظام القائم الذي اهتزت أركانه يوم الجمعة ١/٢٨ وفقد تمامًا كل ما كان قد تبقى له من شرعية دستورية وسياسية ٢/٢، لم يستجب أبدًا لمطالب الشعب، وظل يناور حفاظًا على ما يُسميه الشرعية الدستورية، مدخلا البلاد كلها في أكذوبة الحوار أو التفاوض في ظل ما أسماه مرحلة انتقالية، مستعملا

كل أساليب المناورة، رافضًا أن يقرأ الواقع، بل ساعيًا للالتفاف عليه لضرب الثورة وباسم الحفاظ على الشرعية الدستورية التي لم تتحقق له أبدًا إلا شكلا.

ولذا؛ شتتت فلول النظام الانتباه والقوى السياسية في تدارس ما سمى البدائل الدستورية والسياسية لما أسماه النظام الاستجابة لمطالب المتظاهرين، وأدخل البلاد في أزمة أشد استحكامًا تهدد البلاد بالدخول في دائرة الفوضى.

ويتحمل رأس النظام، مسئولية هذا المسار المتدهور الذي لم يخل في لحظة واحدة من المفردات المعتادة لخطاب الحزب الوطني والحكومة، حيث القول بأن ما يحدث في البلاد هو مؤامرة خارجية، وتوظيف فزاعة الإخوان المسلمين والتيار الإسلامي بصفةٍ عامة، وادعاء الحرص بمفرده على أمن ومصلحة البلاد، والتلويح بأن استمرار استقرار البلاد مرهون ببقائه وببقاء الرئيس، والتلويح بالانهيار الاقتصادي من جراء تداعيات الثورة، ناسين تداعيات الفساد التي تآكلت معه عناصر قدرة وقوة الأمة المادية والمعنوية، وأخيرًا التلويح بالتهديدات الخارجية لأمن البلاد.

وهكذا، في الوقت نفسه الذي أخذت الثورة في التصاعد، اتسمت استجابات النظام، بالعنف أولا وبالتآمر ثانيًا، ثم بردود الفعل السياسية البطيئة والشكلية اللاهثة للالتفاف على الثورة؛ أملا في تصفيتها، الأمر الذي أكد شرعية مطالب الثورة ودعّم من التمسك بالمطلب الأول وهو تنحي الرئيس مبارك.

وحين تلاعب النظام بورقة الشرعية الدستورية، التقط الجميع هذه الورقة، ما عدا الثوار في ميدان التحرير الذين ظلوا على صمودهم بل وتصاعدها، ففي حين ظلوا يقولون ارحل، انبرت النخب التقليدية الفكرية والسياسية والحزبية في النقاش حول فرص وخسائر رحيل مبارك في سبتمبر ٢٠١١ أم تنحيه فورًا أم تفويض سلطاته لنائب الرئيس، وحول بدائل التعديل الدستووي أو التغيير الدستوري، وحول الأجندة الزمنية لانتخابات رئاسية وبرلمانية، ناسين أو متناسين أن صوت الثورة ظل ثابتًا «ارحل» حتى فرض نفسه وأكد مصداقية مطلبه. بعبارة أخرى، ظل زخم الثورة هو صانع الحدث ومحفز تطورات الثورة. فإذا كانت القوى السياسية، الحزبية وغيرها أعلنت مساندتها لمطالب ثورة الشباب، فلقد حاولت أن تكون ذراعها السياسي (التقليدي) الذي تحمل مطالبها ويسعى إلى تنفيذها بالحوار مع النظام، ولكن تفاوتت أوزانها، وتفاوتت مواقفها في بعض الأحيان سواء تجاه مطالب الثورة أو تجاه مناورات النظام السياسي، وهو الأمر الذي حدّ من فاعلية هذه القوى كآلية، ومن مصداقيتها في نظر الشباب.

وفي الوقت نفسه، وبقدر ما اندمجت فئات الشعب في الثورة، بقدر ما اختفى ائتلاف القوى المعارضة المنظمة، وهذه القوى حين وقعت في فخ الحوار الوطني أثبتت عدم فهمها لطبيعة ثورة الشباب أو من احتضنهم، فلم تفهم أن هناك نخبًا جديدة تتشكل وروحًا وعقلا تتجاوز الأنماط التقليدية لممارسة السلطة، وتتجاوز الأنماط التقليدية للتشكيلات الحزبية القائمة. وفي حين وقعت هذه القوى في هذا الفخ، فإن القوة السياسية التي فرضت الانتباه إلى ما حاق بسلوكها من تغير، هي(الإخوان المسلمون)، فبدلا من أن تصبح الجماعة فزاعة تشتت الجهود وتفتت الصفوف -كما أراد النظام- ظل الإخوان لآخر لحظة يؤكدون أن الثورة ثورة الشباب وأنهم مجرد فصيل يساند مطالبها، وأن شباب الإخوان يشاركون كغيرهم من شباب مصر، وخلال الحوار الوطني أكد الإخوان عدم ترشحهم لانتخابات رئاسية مقبلة وعدم سعيهم للسلطة بقدر ما يسعون إلى خدمة شعب مصر وثورته وإنجاحها.

ولا يستطيع أحد أن ينكر الدور الجهادي الذي ساند به شباب الإخوان إخوانهم في ثورة مصر فى ميدان التحرير يوم الهجوم البربري على الميدان في ٢/٢، فلقد تجلت في هذا اليوم لحظة تاريخية عن ماهية توزيع الأدوار وتكاملها (كلٌ لما يُسرِ له) فكان الإبداع الاستراتيجي والتنفيذي للدفاع عن الثورة من ميدان التحرير إبداعًا مشتركًا متكاملا، سواء من العقول أو السواعد أو الأبدان، بل والأرواح والإيمان ولو من مرجعيات متنوعة: دينية، عقيدية، وطنية...

(ج) الجيش: ماذا كان دوره منذ أن قبل أمر الرئيس في ١/٢٨، وحتى انسحب الرئيس:

تتعدد التحليلات والمعلومات ولكن تتوافق حول خمسة أمور:

- رفض الجيش ضرب المعتصمين يوم ١/٣٠.

- تواطؤ حين وقف على الحياد السلبي وخاصةً عند المتحف في يوم ٢٠١١/٢/٢.

- تزايد التململ داخله والضغط من الداخل، واحتمال تعرضه لضغوط خارجية.

- رهان على استمرار ضغط الشعب ليصل إلى خلع مبارك، بدلا من أن يتدخل الجيش بانقلاب؟ ضغط الجيش على مبارك حتى قبوله التخلي؟

- تأكيده تمسكه بالشرعية التي يريدها الشعب.

(د) وأخيرًا، من عبقريات الثورة المصرية، أن الخارجي لم يكن حاضرًا في مطالبها المعلنة، ولكنه كان بالطبع حاضرًا في دوافعها، حيث لقى نظام مبارك المستبد كل أنماط المساندة من الخارج والتي أطالت في عمره الافتراضي، كما أن سياسات النظام الخارجي كانت من أهم مصادر عدم الرضاء عنه وفقدانه لشرعيته.

الجدير بالملاحظة، أنه كان لهذا الخارج موضعه من مفردات خطاب النظام حين التلاعب بالثورة، ولكنه موضع متناقض. ففي الوقت نفسه الذي رفع فيه النظام ورقة التدخلات الخارجية لتحريك الثورة، فلقد تراوح الاتهام الضمني ما بين اتهام الضغط الأمريكي واتهام المؤامرة الإيرانية وحزب الله، وزاد من التناقض وضوحًا أنه اقترن برفع فزاعة الإخوان المسلمين، فهل من المعقول أن تريد الولايات المتحدة إعطاء فرصة للإخوان، أم أن الخطابات الأمريكية المتأرجحة والمتسمة بالمعايير المزدوجة في الموقف بين النظام والثورة، تلعب لعبتها المعتادة بين الشعب والنظام في الوقت نفسه، وحتى تتضح الصورة؟

فلقد أصاب المشهد الثوري كل النظم الغربية بالارتباك، تلك التي طالما راهنت على النظم في المنطقة حفاظًا على استقرار الأوضاع، وهو الاستقرار الهش المحقق للمصالح الغربية والإسرائيلية بالأساس. كما أن هذه النظم الغربية طالما راهنت على الإصلاح السياسي التدريجي السلمي مستبعدة ثورات الشعوب.

وأخذًا في الاعتبار، غير المعلن حتى الآن عن الأدوار والمواقف الخارجية من الثورة المصرية، وبدون استدعاء نظرية المؤامرة، وتأكيدًا للمنطلقات الوطنية لهذه الثورة، وبالرغم من غياب الخارج من خطابات الثورة حتى ٢/١١، فإنه لا يمكن أن تسقط تأثيرات الخارج. ولذا؛ لا بد من بلورة رؤية متكاملة، تستند إلى معلومات وإلى خبرات سابقة على الثورة، ويكفي الآن الإشارة إلى الدلالات الحضارية للبعد الخارجي فيما سيلي من خلاصات.

٤- ومن استقراء مراحل هذا المشهد الكلي أفقيًا ومفاصله رأسيًا، نستطيع أن نستنتج مجموعة من الدلالات الحضارية التالية:

(أ) امتداد المدى الزمني لثورة مصر ميدان التحرير، أفرز الكثير من الدلالات الإيمانية الحضارية: إيمان ولطف من الله، فبالرغم من مصاب الشهادة التي حظى بها عدد كبير من الثوار في أيام الثورة الأولى نتيجة عنف الشرطة المنظم، إلا أنهم استطاعوا تحدي الجهاز الأمني وإرباكه واختراق صفوفه وإجهاده على نحوٍ مثل عاملا من عوامل تفكيكه بسرعة حين صدرت أوامر الخيانة العظمى بالانسحاب.

فالنصر الأول كان في التصدي للجهاز الذي كان يبدو عاتيًا ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١].

ومع كل وهن وشك، كان يتبدى نصر الله ومؤازرته فتتجدد القوة والعزيمة. فكان ثبات وإيمان وصمود الثوار أمام الهجوم البربري في ٢/٢ براعة استراتيجية من ناحية، ولكن أيضًا لطف من الله ونصر منه والحمد لله، تأكيدًا لمعنى الإيمان الحضاري الفاعل الذي يأخذ بالأسباب ويتوكل على الله ويُفَعِّل قيم الثبات والصبر والمرابطة في مقابل حسابات موازين القوى التقليدية (التي طغت على عقل وسلوك النظام المستبد وهو يقاوم الثورة).

فيتحقق النصر: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۝١٥ وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥، ١٦]، ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣].

وبعد القبض على وائل غنيم منذ بداية الثورة، وبالرغم من عدم معايشته للثورة التي ساهم في تفجيرها، فإن الإفراج عنه في مرحلة حرجة وحساسة منها -قبل جمعة الصمود بيومين وعند الدعوة إلى المليونية المستمرة- جعل خطابه إلى الناس من التليفزيون عاملا محفزًا لكل من ظل يتردد حتى الآن في الثقة بثورة الشباب.

(ب) بالنظر إلى روافد شباب الثورة وروافد الشعب المصري، وآلياتها وأدواتها وخطاباتها، يمكن استنتاج دلالات حضارية أخرى: (السلمية، الجهادية، العمرانية، التدرجية)- (التعددية، التعارفية، الحوارية، التكاملية)- (التضامنية، التكافلية، التعاونية)، والمؤشرات التالية تبرز هذه الدلالات:

١- العلاقة بين الفكري والتنفيذي والعملي ما قبل الثورة، وخلالها، وما بعد مبارك.

فما قبل الثورة: برامج إعداد متناثرة ومتكاملة ودون تنسيق، صبت جميعها في وعاء الثورة، واستمرت روافدها تحقق تراكم تدريجي، فالشباب تربوا في قنوات رحبة سمحة حوارية، وتجسد ذلك خلال اندلاع الثورة.

٢- روافد متعددة: اجتماعية، مهنية، فكرية، وسياسية.

دوافع موحدة..

أهداف موحدة..

آليات متشابهة: جديدة، غير تقليدية، مبادرة واستجابة وسرعة وعملية في العمل المدني.

٣- إذًا نخبة جديدة، غير حزبية، غير تقليدية، ابتدعت وسائلها وطورتها، تراكمت خبراتها قبل ٢/٢٥.

٤- إذًا، الثورة ليست مفاجئة إلا في تلقائية اندلاعها الكثيف، وحماسة الانضمام إليها من روافد أخرى في المجتمع، غير نخبوية وتقليدية.

٥- نخب جديدة، منظومة قيم موحدة، الآليات إبداعية التفت في ميدان التحرير وحققت، عبر تطور أنضجها، ليس هدفها الأول فقط ولكن حرث التربة الراكدة، على نحوٍ يمهد للعمل من أجل تحقيق بقية الأهداف.

٦- تحقيق بقية الأهداف ليس في ظل «ما بعد الثورة» ولكن ما بعد مبارك: لأن الثورة تظل روحها سارية ولا بد وأن تتأسس هذه الروح على ضوء: تحديد النموذج، منظومة القيم، البرامج والاستراتيجية.

٧- روح ثورية على صعيد المجالات والقطاعات المختلفة: نخب جديدة.

قيم جديدة..

آليات جديدة..

النخب: المدنية من روافد مختلفة، لا تحكم للأيديولوجية ولكن تصب في رافد واحد لتحقيق المصالح الوطنية.

منظومة القيم: الإنسانية الحضارية والعمرانية في مقابل المادية الصراعية الإقصائية الاستقطابية لصالح فئة واحدة.

الآليات: الإبداعية التي أثمرت قبل وبعد، ولكن في نطاق استراتيجيات تحدد المنطلقات والبرامج وتعي التحديات.

٨- الأولويات الراهنة على ضوء التحديات:

- العملية وحدها لا تكفي، ولكن حيوية الفكر والمنطلقات.

- التحديات:

من الرومانسية إلى المأسسة.

من التآلف والاندماج إلى الاختلاف.

بقايا النظام القديم.

تدخلات القوى الخارجية.

المطالب الفئوية.

إعادة بناء الأطر السياسية والأمنية.

(المرجعيات: كيف تتفاعل).

- الأولويات: على ضوء منظومة القيم الإنسانية العمرانية، ومن أجل منع سرقة الثورة.

- المجالات:

- التنظيمات والنقابات والاتحادات:

لملمة شمل، ولكن مأسسة روح الثورة، وتحجيم فلول النظام السابق الاستغلالية.

- الاقتصاد:

- سبل دعم المضارين.

- سبل دعم الادخار والاستثمار المحلي.

- سبل دعم الإنتاج المحلي.

- الرأي العام: الخطاب في الإعلام.

- التثقيف والتوعية المستمرة للشباب على روح الثورة: منظومة قيمها وآلياتها.

(ج) وعن الدلالات الحضارية للبعد الخارجي من الثورة، يمكن الإشارة إلى الملاحظات التالية:

- راقبت الشعوب الغربية وقائع الثورة باهتمام كبير، وأبدت قطاعات كبيرة من الرأي العام الغربي تقديرًا واحترامًا لنموذج هذه الثورة وما سيكون لها من تأثيرات، إلا أنها مازالت تحرص على دراستها واحتمالات تطورها وكيفية التعامل معها.

- الشعوب العربية والإسلامية لم تكتف بالمراقبة والتأييد، ولكن انتقلت الثورة إلى الجوار الحضاري العربي (اليمن، البحرين، ليبيا، الجزائر، المغرب، بل وفي العراق) بدرجاتٍ مختلفة. وكذلك إلى الجوار الحضاري الإسلامي (إيران). والمراقبة الدقيقة تساعد على استكشاف قدر التشابه فيما بين نمط المقاومة والثورة ضد النظم، وفيما بين نمط مقاومة النظم لثورات شعوبها.

- اعتدنا التأريخ للتطورات في عالمنا بتواريخ غيرنا، مثلا نهاية الحرب الباردة، الحادي عشر من سبتمبر، ومما لا شك فيه أننا سنبدأ التاريخ السياسي والاجتماعي لعالمنا بتواريخنا الوطنية والقومية، فنقول ما قبل ثورة ١/٢٥ وما بعدها سواء للتاريخ الداخلي أو الإقليمي أو الدولي. وفي ذلك تأكيد لما سبق ونادى به كبار مفكرينا -أمثال طارق البشري ومحمد عمارة- من التأريخ مثلا بالانتفاضة الأولى والثانية أو الاحتلال الأمريكي للعراق..

وهكذا، ستعود مصر بإذن الله إلى قلب التفاعلات العربية والإسلامية والعالمية؛ استنادًا إلى ما حققته ثورتها حتى الآن، وانطلاقًا -بإذن الله- مما ستتابع الثورة تحقيقه من تغيير حضاري بشر به نموذجها خلال الأيام الثمانية عشر الأولى من عمرها، ذلك النموذج الذي استقرأنا خصائصه وحاولنا أن نستنبط ملامحه كنموذج ثوري وحضاري.

وأخيرًا، إن فهم المشهد الثوري كمشهد حضاري وتحديد ملامح نموذجه ليس غاية في حد ذاته أو ترفًا علميًا،أو اختبارًا لمنظورات، ولكنه ذو حاجة عملية وضرورية لفهم أمور مهمة: كيف يمكن أن تستمر، وتواجه التحديات عبر ما سُمى المرحلة الانتقالية وصولا إلى تحقيق أهدافها كاملة؟ وكيف أن طبيعتها -لخصوصيتها في إنجاح الثورة- لا بد وأن تستمر لتحقيق أهدافها وباستخدام أساليب جديدة أيضًا للاستجابة للتهديدات بعد مبارك.

إذًا، هل المشهد الثوري الثاني (المرحلة الانتقالية) سيدعم من الدلالات الحضارية للأول، وكيف يمكن أن نقرأه؟

الحمد لله: القاهرة، الأحد ٢٠١١/٢/٢٠م

المشهد الثاني:

المرحلة الانتقالية ومسار التغيير الحضاري كيف تصبح مصر كلها نموذج ميدان التحرير؟

مقدمة: في مفهوم المرحلة الانتقالية: على ضوء الخبرة من جمعة النصر إلى جمعة الخلاص والتطهير (٢/١١-٢٠١١/٢/٢٥).

يطرح مفهوم الانتقالية عدة أمور كالآتي:

١- الفرص والتحديات، كيف تصبح المرحلة حرثًا حقيقيًا لاجتثاث جذور النظام السابق، في ظل ممارسة ديمقراطية تعددية جديدة (الحوارات في الفضاء العام عبر آليات عدة تتشكل خلالها قوى جديدة ومنظومة قيم جديدة)، أم أنها تواجه التفافًا على الثورة؟ بعبارة أخرى، بعد أن كانت الثورة عملية حضارية نجحت في اجتثاث مبارك ودائرته وهزت أركان نظامه دون أن تسقطه مرة واحدة بضربة قاضية، فهل المشهد الثوري الثاني يؤسس لتغيير حضاري يجتث أركان النظام ومنظومة قيمه أيضًا؟ أم ستختزل الثورة في مجرد تغيير سياسي تقليدي؟

٢- ومن ثم، فإن اختبار معنى الانتقالية ومضمونها وغايتها (ناهيك عن مداها الزمني) يقوم على تحليل أركان أربعة من التحديات:

أولا: التحديات المعرفية والفكرية: نحو تأسيس رؤية كلية للثورة في تيار رئيس جامع.

ثانيًا: التحديات السياسية والمدنية والاقتصادية أمام تحقيق أهداف الثورة: نحو إطار كلي لتحقيق أهداف الثورة وبناء تيار أساس في الجماعة الوطنية.

ثالثًا: نماذج من الحوارات حول مآل الدستوري والسياسي والمدني: كيف يتشكل التوافق العام حول قضايا محددة؟

رابعًا: الخارجي الحاضر الغائب: كيف؟ ولماذا؟

٣- إذًا، قراءة هذا الجانب من هذه المرحلة الانتقالية تبدأ من الرؤية الكلية ومنظومة القيم إلى إطار كلي إلى قطاعات مفصلية وبرامج وآليات تتصل إما بمنظومة القيم أو هيكل النظام الجديد أو عملياته وتفاعلاته.

ولهذا؛ أطلقت على هذه المرحلة المشهد الثوري الثاني؛ لأنه من السابق للأوان أن نتحدث عن «ما بعد الثورة».

إذًا، الرؤية عن المشهد الثوري الثاني تضم مستويات ثلاثة: فكرية واستراتيجية وتنفيذية، وتغطي مجالات زمنية آنية ومتوسطة، انطلاقًا نحو المستقبل.

والغاية من القراءة في هذا المشهد الثوري: هي اختبار قدرة نموذج ميدان التحرير وحاضنته (مصر كلها) على الاستمرار والتدعيم والتوسيع من أجل تحقيق المطالب ليصبح روحًا سارية في مصر كلها محدثًا تغييرًا قيميًا يستند إليه ويقوم عليه التغيير الهيكلي والبنائي (دستورًا ومؤسسات) لتصبح الثورة منطلقًا لتغيير حضاري شامل، يبدأ من شعب مصر كما بدأت الثورة ولا يكون تغييرًا مفروضًا من أعلى «جامدًا» بلا روح. ومن ثم، فإن قراءتي لهذا المشهد الثوري الثاني لا تنفصل عن قراءتي للمشهد الأول، باعتباره مشهدًا حضاريًا لانفجار الثورة ومسارها وإزاحتها لمبارك، فهل المشهد الثوري الثاني مشهد حضاري أيضًا يؤسس لتغيير حضاري شامل؟

حقيقةً، لا يمكن ادعاء أن خبرة أسبوعين كافية لتقديم تحليل متماسك أو رؤية ذات مصداقية، إلا أن هذه الخبرة تحمل من المؤشرات المهمة التي لا بد من تسجيلها ابتداءً، والعمل على اختبار ما يتصل بها من فروض وجدالات على ضوء الأسابيع التالية وما تحمله من تطورات متلاحقة.

أولا: التحديات الكلية المعرفية والفكرية:

- هل افتقدت الثورة فلسفة واضحة ورؤية كلية عما بعد إسقاط النظام؟

- هل الحيوية الهائلة على الأرض لم يكن لها منطلقات فكرية أو نظرية أو مشروع سياسي واضح يفجرها ويحرك مسارها؟

- هل تلك الحيوية التي قدمت رؤى جزئية تلاحمت وتناغمت بتلقائية على الأرض افتقدت في الوقت نفسه إلى إطار جامع ورؤية كلية؟

إذًا، كيف تحقق هذا الإنجاز المبدع دون وجود هذه النظرية أو الأيديولوجية أو الرؤية الكلية أيًا كان مسمى «الإطار الجامع»، وهل كان يمكن أن يكون لهذا المشهد الثوري الحي النابض الذي جسّد ما بقى من مخزون حضاري كامن للأمة، رؤية جامعة أو نظرية أو.. واحدة على نحوٍ لا يقضي على التنوع والتعدد الذي شارك في الثورة؟

إن الإجابة بنعم عن هذه الأسئلة، تمثل إجابة تقليدية تنظر للثورة من منظور تقليدي درجت عليه دراسة الثورات السابقة، كذلك، فإن الإجابة بلا عن هذه الأسئلة إنما تعكس منظورًا جديدًا جسدته الثورة ذاتها ومثلت اختبارًا حيًا لفرضياته (نعم يمكن، بل لا بد من تحقيق الوحدة في إطار التنوع والتعدد (كما سنرى لاحقًا).

ويحتاج هذا المنظور لبعض الشرح.

وينطلق هذا الشرح ابتداءً من رؤية جماعات من شباب الثورة لموضع الفكري والنظري من تكوينهم وحركتهم، حيث أبرزت هذه الجماعات حين الحديث عن خبرتها اتجاهات ثلاثة:

١- وجود منطلقات فكرية خلال التراكم التدريجي السابق على الثورة، ولكن بمرونة ودون قوالب جامدة، حيث إن مبادرات العمل المدني والطوعي التي تربى على صعيدها روافد شباب الثورة مثلت مجالا للتفاعل الخصب بين تيارات سياسية متنوعة وشباب بلا لون، وعلى نحوٍ خلق تناغمًا على الأرض بين هذه التيارات وهي تنجز المهام الطوعية المدنية الإنسانية أو وهي تمارس الحركة السياسية، وعلى نحوٍ جديد خارج صندوق العمل السياسي التقليدي.

٢- عدم الالتفات إلى الفكري العميق أو بمعنى أدق عدم الوعي بوجود أو أهمية أطر فكرية ونظرية في مقابل التركيز على السرعة والعملية والإنجاز في الجزئيات، ذلك نظرًا للاهتمام الأكبر باستراتيجية الحركة والتنفيذ.

٣- دوافع الثورة ومطالبها وأهدافها جسدت مشتركًا قيميًا فاعلا يحقق مصالح مشتركة، فالقيم الإيجابية الساعية إليها: حرية ومساواة وإنسانية وكرامة، وكذلك القيم السلبية التي حفزت الثورة ضدها: الظلم والفساد والاستبداد، هي قيم دافعة رافعة لتغيير الواقع ولتحقيق مصالح، فهي ليست مجرد شعارات. ومن ثم، لا يمكن القول إن روافد الثورة من الشباب لم تكن ذات توجهات فكرية. فكل حركة تعكس فكرًا ولو لم يكن معمقًا نظريًا.

هذا، وبالنظر إلى هذه الشهادات الثلاث، وعلى ضوء طبيعة الثورة من واقع مسارها وميكانزمها.. (وكما سبق التوضيح) لا يمكن قبول القول إن الثورة كانت بلا عقل أو رأس يقودها أو بلا أذرع تحقق أهدافها.

فيصدق هذا القول من منظور تقليدي للثورة يبحث عن قوة سياسية تقليدية (حزب، تيار، جيش، طبقة..) تقود كما حدث في ثورات سابقة، إلا أنه وحيث إن هذه الثورة تجسد منظورًا جديدًا بل وانقلابًا في المنظور Paradigm shift، فوفق هذا الجديد يمكن القول إنه كان لها عقل جمعي وأذرع عدة متنوعة، تعمل وفق هذا العقل الجمعي على نحوٍ ساعد الثورة على النجاح في مشهدها الأول.

ولكن إذا استقام هذا الوضع، أي سبق الحركي والعملي والإنجازي على الفكري العميق (بالمعنى التقليدي) خلال المشهد الثوري الأول (١/٢٥- ٢/١١)، فهل يمكن أن يستقيم خلال المشهد الثوري الثاني (٢/١١-)؟..

وهل يمكن أن يظل هذا العقل الجمعي الخصيصة الأساسية في هذا المشهد الثاني، أي خلال مشهد ما سُمى «المرحلة الانتقالية»؟. أم أن غاية هذه المرحلة يجب أن تكون بناء رضاء وتوافق عام جديد يكون بمثابة الحرث للتربة التقليدية السابقة وحتى تتمكن الجماعة الوطنية من البناء؟

وهذا سؤال يمثل التفكير به أحد أهم ملامح المرحلة الانتقالية، وترتبط به أسئلة أخرى خاصة «بالتحديات» التي تواجه الثورة بعد أن حققت هدفها الأول، وتجاهد لتحقيق الأهداف الأخرى.

إن هدف الثورة الكلي وهو إسقاط النظام له وجه آخر، وهو إعادة بناء النظام، فإذا كانت عملية إسقاط النظام قد عكست منظومة حركية وقيمية صبغت الثورة بصبغةٍ خاصة، فهل بناء النظام لا بد وأن يعكس المنظومة نفسها؟ وهل تقدر على ذلك الثورة في مرحلة تحمل تحديات أخرى، بعضها امتداد لتحديات المشهد الأول وبعضها الآخر جديد؟ وماذا عما سيكون من حركات مضادة للثورة؟

إن تفرد المنظومة القيمية والحركية لنموذج الثورة، يدفع للعمل على تدعميها في المشهد الثاني، وذلك بتقديم رؤية كلية تجسد الحيوية الهائلة على الأرض، من خلال العمل الفكري والفلسفي لبلورة مشروع سياسي للثورة (بنيان وقيم وأدوات النظام السياسي الجديد والمشروع التنموي النهضوي). وذلك من أجل استمرار الثورة بمشروعات وآليات إبداعية جديدة غير تقليدية.

«ويسعى هذا المشروع[١]- لتقديم رؤية كلية (منظومة القيم والمجالات والمعايير)، ويتضمن توصيف الدوافع والأهداف الكلية: الموحدة الجامعة والمبنية على نموذج معرفي إنساني حضاري عمراني. وهنا، يمكن طرح التصور التالي (الناتج عن عمليات عصف ذهني جماعية متراكمة).

فانطلاقًا من طبيعة ثورة الشعب التي فجّرها شباب مصر الواعي الباسل، ومن كونها ثورة الجميع وللجميع، وأنها تستمر بجهدٍ الجميع، وتتجسد فيها سائر عناصر الشخصية المصرية الأصيلة وجذورها القيمية والمعنوية، يجب أن يُستحث السعي إلى إنجاز مشروع نهضوي وتنموي شامل تنتظم فيه سائر قطاعات الشعب وقواه، وبما يتجاوز الثنائيات والإقصاءات ويؤسس للوحدة في إطار التنوع والتعدد، ويمهد للفاعلين في المجالات الحياتية المختلفة.

وكما توحدت الدوافع التي فجّرت الثورة، والتي تجسدت في قيم اتفق عليها الجميع من رفض القهر والاستبداد، وضرورة استعادة الكرامة المهدرة، واستعادة مكانة المواطن والوطن، وتجاوز الانتماءات الضيقة الحزبية والطائفية، والأمل في حياة كريمة، يجب أن تستمر هذه الدوافع وهذه الوحدة في سائر قطاعات الحياة المصرية، وأن تفرز ثقافاتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

ومن هذا المنطلق، تتجلى ملامح أساسية لمشروع سياسي جمعي وتوحيدي، يجسد خصائص الثورة المصرية، ويشيد بنيانًا اجتماعيًا وسياسيًا غير استقطابي ولا إقصائي، ويخرج

بنا من نطاق المشروع السياسي التقليدي الراكد، الذي سيطر على رؤى المجتمع وجوانب حياته بمنظار ضيق ضعيف وخانق، ويتوجه بنا إلى رحاب مشروع سياسي جديد وإبداعي في أهدافه ومنطلقاته وأبعاده وآلياته، ورؤيته للإنسان والعالم، والوطن والمواطن، والسياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة.

يتأسس هذا المشروع الفكري لحياة سياسية مصرية على نظرة جديدة للإنسان، ومنظومة قيم يجب أن توجِّه الحياة السياسية إلى سعادة الإنسان المصري، وتقدم للأمة والعالم نموذجًا متقدمًا وراقيًا في منطلقاته وآلياته؛ سعيًا نحو إصلاح النظام العالمي، والاتجاه به نحو إسعاد البشرية وتحقيق أحلامها التي لم تكن مستحيلة أو ممتنعة إلا بفعل عوامل الاستبداد والفساد والقهر والتجهيل والعدوان على الكرامة الإنسانية الأصيلة.

هذا المشروع الذي أفرزته ثورة القيم والحرية والعدالة والكرامة، هو مشروع تغيير شعبي بعرض الحياة الإنسانية والسياسية المصرية وطولها؛ ليشمل كافة مجالاتها وميادينها، ويغطي دوائر الاجتماع والاقتصاد والثقافة ويصل فيما بينها بوصال نهضوي شامل، ومن خلال برامج وخطط وأفكار إبداعية تستلهم الروح نفسها التي انطلقت منها ثورة ٢٥ يناير واستمرت تمضي بها حتى هدفها الأول، ولا تزال ماضية بها إلى غاياتها العلا.

هذا المشروع السياسي، ومن ورائه الرؤية الإنسانية والحضارية، تهدف إلى الحفاظ على خط الثورة المصرية، التي قدمت للعالم حتى الآن نموذجًا فريدًا في التغيير والتضحية من أجل الكرامة والحرية، وحتى تظل فعاليات هذه الثورة مستمرة في جوانب الوطن ونفوس المصريين، حتى بعدما ترسو مساراتها ضمن إطار سياسي منتظم، يعبر عن الثورة وكونها نقطة تحول في تاريخ الدولة والمجتمع في مصر والأمة والعالم.

من هذا المنطلق تتأكد الصلة القوية التي تبنيها ثورة ٢٥ يناير بين المشروع السياسي وإعادة بناء الحياة السياسية الجديدة في مصر ومحو سائر سلبياتها، وبين المشروع التنموي والنهضوي الشامل الذي يمضي باتجاه جميع قطاعات المجتمع المصري الرسمية وغير الرسمية، المؤسسية والفردية، وتدفع إلى التغيير فيها، من خلال منظومة القيم التي جسدتها ثورة مصر وشعبها وشبابها.

ومن هنا، يجب تأكيد مبادئ أساسية وحدود لمشروع إعادة بناء المجال السياسي المصري في داخل الحياة السياسية المصرية وطبيعة قواها وعلاقاتها البينية وتفاعلاتها، أو فيما بين المشروع التنموي والنهضوي أو فيما يتعلق بعلاقات مصر مع الأمة والعالم، وسياساتها الخارجية. وسنقتصر في هذا المقام على الداخلي.

فبالنظر إلى إعادة بناء الحياة السياسية في داخل مصر:

يتأسس المجال السياسي المصري الجديد على جملة من المعايير الأساسية التي تمثل امتدادًا لروح الثورة المصرية، وتجسيدًا لمنطلقاتها وقيمها وأهدافها، وهي:

١- العدالة هي القيمة السياسية العليا التي يجب أن تستظل بها جميع فعاليات الحياة السياسية المصرية: بحيث تُقام العدالة ميزانًا حاكمًا لكل القوى والتفاعلات، ولا يُسمح للإنسان بظلم أو اعتداء على الحقوق.

٢- المساواة الأصيلة تفرض عدم التمييز بين أفراد الشعب وقواه وطوائفه وفئاته في الحقوق السياسية والإنسانية على أي أساسٍ غير موضوعي.

٣- تحرير النشاط السياسي البنّاء من كافة القيود غير الضوابط القانونية العامة، ومن كل حَجْر تمارسه الدولة أو قوى مجتمعية ما.

٤- الانطلاق من حق الاختلاف، وأولوية التعدد والتنوع في الرؤى والأفكار والمصالح والاتجاهات السياسية، والاعتراف بحق كل كيان سياسي، والأفراد، في التعبير عن رؤاهم والدعوة لها، وتمثيل مصالحهم عبر المجال السياسي والعام.

٥- اعتبار تفعيل الحقوق الإنسانية وصيانة الحريات الأساسية للإنسان المصري كاملة غير منقوصة، هو المعيار لجودة وسلامة الحياة السياسية المصرية.

٦- تكريس حقيقة أن المشاركة السياسية والعامة من قِبل الأفراد والجماعات في تحديد منطلقات المجتمع وقِيمه وأهدافه، واجب قبل أن تكون حقًا للجميع بغض النظر عن أي انتماءات.

٧- تعزيز مكانة الهوية المصرية ذات الروافد الحضارية الممتدة عبر التاريخ، والتي عبرت عنها ثورة الشعب المصري وقيمها، وعدم السماح بمحاولات التلاعب بهذه الهوية أو دعاوى انتفائها، ترويجًا لمشروعات حزبية ضيقة، أو خارجية مفرِّقة.

٨- تأكيد الاعتزاز بالمخزون الثقافي الحضاري المصري، القادر على إفراز قيم الحياة السياسية المنشودة، والذي تجسَّد في قيم الثورة الشعبية ويجب أن يكون مرجعًا أساسًا للقوى السياسية والمجتمعية والثقافية.

٩- حرص المد الثوري المصري الساعي إلى التجديد والبناء، على عدم الانجراف إلى معارك فكرية وسياسية جانبية، لطالما أهدرت طاقات المجتمع وجهوده، وضرورة تركيز التفاعلات السياسية على ما يحقق النموذج الراقي للشعب

المصري، وثورته، ويدفع للأمام المنجزات السياسية والتنموية.

١٠- الحرص على تكاتف وتماسك القوى الصادقة التي أسهمت - والتي تسهم- في التغيير السياسي والإصلاح العام، وضرورة الحذر من محاولات الالتفاف على هذا المدّ أو صرف مساره عن غاياته الحقيقية.

١١- ضرورة الانفتاح على إنجازات سائر التجارب السياسية في العالم شرقه وغربه، والاستفادة من الرؤى والأفكار، والتجارب والآليات التي أثبتت فعاليتها ونجاحها، في ظل الوعي بمستلزمات الاستفادة عبر الحضارات والأمم.

١٢- تطوير النظر إلى المجال العام بوصفه ميدانًا أوسع من المجال السياسي وحدوده، بحيث يتسع النشاط العام والفكر العام في مصر لامتدادات مجالات الحياة المختلفة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبحيث تكون الحياة تتويجًا لتفاعلات المشروعات التنموية والنهضوية وموجِّهًا لثمراتها.

١٣- تأكيد الجانب التنموي للسياسة المصرية؛ بحيث تحرص قوى الحياة السياسية على رفاهية الشعب وحفظ كرامته الإنسانية، من خلال مستوى معيشة إنساني، وتأكيد دور كل فرد في المجتمع في المشروع التنموي العام.

١٤- تأكيد العطاء المتبادل بين التماسك والسلام الاجتماعي والسياسات العامة تجاه الأسرة والطفولة والأمومة والشباب، وعناية الدولة بضروريات حياة اجتماعية سليمة واحتياجاتها.

١٥- تأكيد الوصل والتفاعل بين المجال السياسي والمجال الثقافي؛ بحيث تسهم السياسات الرسمية في دعم وتنمية الوعي الثقافي لدى المواطنين».

إن هذا المشروع وأبعاد هذه الرؤية تحدد ثلاثة مفاصل أساسية:

١- منظومة القيم اللازمة لبناء تيار أساس في الجماعة الوطنية المصرية، وهي المنظومة التي اختبرت الثورة فعاليتها.

٢- النظام السياسي الجديد ومشروع التنمية النهضوي مستويان غير منفصلين لا بد من الاهتمام المتزامن بالعمليات اللازمة لبنائهما: التوجه، السياسات، البرامج.

٣- المبادرات المدنية الجزئية والمتنوعة على جميع المستويات، هي السبيل لتمتين روح الثورة وتدعيمها، وكذلك توسيع نطاقها، إلا أنها لا بد وأن تعي طبيعة الإطار السياسي والاقتصادي المحيط، وتحقق التفاعل بين الجوانب العملية والفكرية.

ثانيًا: التحديات السياسية والاجتماعية والاقتصادية: بين المطالب الكلية والمطالب الجزئية وبين المنظومة الكلية وبين القطاعات الجزئية، بين الآني والعاجل والآجل: غايات أداة الثورة للتغيير السريع:

منذ أن نضجت ملامح الثورة ومطالبها في مواجهة النظام القائم، وما إن بدأت خطة التفافه عليها لاحتوائها وتحويلها لمجرد مطالب إصلاحية يقوم النظام السابق نفسه على إصلاحها تدريجيًا..، نجد أنه قد بدأ حوار، أسماه النظام حوارًا وطنيًا، وانزلقت إليه القوى السياسية التقليدية، ولكن ظل ميدان التحرير رافعًا سقف مطالبه إلى الحد الأقصى، رافضًا أي حلول وسط، رافضًا المزاعم بأن هذه الحلول الوسط هي السبيل للحفاظ على أمن البلاد واستقرارها. وكانت المخاوف على الثورة من أن يتم الالتفاف عليها وإجهاضها أو تغيير مسارها.

ومنذ هذه اللحظة التاريخية -قبل رحيل مبارك- تبلورت محاور للحوار، فيما بين روافد الثورة وبين القوى المساندة لها من ناحية، وبينها وبين مؤسسات النظام من ناحية أخرى.

وهذه المحاور تمثل: الإطار الكلي السياسي (الرئيس، البرلمان، الطوارئ، الفساد) والإطار الدستوري والقطاعات المفصلية (الإعلام، الأمن، القضاء، قطاع الأعمال).

كما بدأ في الأسبوع الأخير قبل خلع الرئيس مبارك اتساع نطاق الثورة من ميدان التحرير إلى كل شوارع القاهرة وأرجاء مصر، وبمشاركة كل الهيئات والمؤسسات النوعية، ولم تكن التحركات النوعية في هذه المرحلة إلا مساندةً لمطالب الثورة الشعبية.

وكان من الممكن خلال الأسبوعين الأولين من الثورة تبين ملامح إطار عام للحوارات السياسية والدستورية والاجتماعية.

ومن أهم اللحظات التي شاركت فيها فكريًا لدعم الثورة تلك التي تبلورت نتاج اجتماع قسم العلوم السياسية ١٠يناير٢٠١١، والتي تجسدت في بيان القسم الذي حدد مجموعة مبادئ:

١- العلاقة بين الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية للثورة، سواء كمبرر لاندلاعها أو لإدارة مسارها أو لتحمل نتائجها. فالثورة لم تطالب بتغيير النظام السياسي فقط، وإنما طالبت كذلك بحقوق اجتماعية واقتصادية. كما أن التمسك بأهداف الثورة يتطلب تحمل كل تكلفتها، فلكل ثورة ضريبة ولكل تغيير ثمن.

٢- إعطاء الأولوية للأطر الكلية لمطالب الثورة، دون الوقوع في فخ المصالح والمطالب الفئوية، فهي مدخل من مداخل تفكيك الصمود لطالما درج النظام على توظيفه.

٣- العلاقة بين الأبعاد السياسية والدستورية في اندلاع الثورة وما تلاها من تداعيات، فلا يمكن الالتفاف على الثورة التي

حققت شرعية سياسية باسم الحفاظ على شرعية دستورية لنظام سقطت عنه كل مسوغات الشرعية.

٤- لا يمكن الاكتفاء بإصلاح نظام فاسد ومستبد تحت ذريعة الحفاظ على الاستقرار وعدم تعريض البلاد لتحديات اقتصادية، خاصةً ضد طبقات الشعب الأقل حظًا في موارد البلاد. فهذه إحدى أوراق لعب النظام القائم بالعقول والقلوب سعيًا وراء الاستمرار.

٥- لا يتم إصلاح/تغيير نظام بعد ثورة شعبية عليه من خلال مؤسسات ذات النظام ورموزه، فالثورات الشعبية تستعيد سيادة الشعب من هذه الرموز والمؤسسات التي استبدت بالشعب وسلبته سلطاته.

٦- النظام السياسي ليس رئيسًا فقط- وإنما دستور وأحزاب ومؤسسات وقيادات- ومن ثم فإن التغيير السياسي المطلوب لا يتحقق برحيل الرئيس فقط، ولكن بتغيير في الدستور وما يرتبط به من تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية، استجابةً للواقع الذي فرضته الثورة على الأرض، وهو الأمر الذي يحقق للثورة شرعية دستورية تدعم من شرعيتها السياسية.

٧- الفترات الانتقالية في تاريخ الثورات ذات وظيفة عضوية، ومن ثم فإن إجراءات الفترة الانتقالية لا بد وأن تحرث الأرض لإعداد التغييرات المطلوبة في النظام.

٨- السلمية في الثورات الشعبية ليست خيارًا مضمون الاستمرارية. فإذا كانت الثورة المصرية الشعبية قد بدأت ولا تزال سلمية، فإنه من غير المقبول استمرار هجوم النظام عليها بأساليب شتى، أمنية وسياسية.

٩- الجيش في الديموقراطيات لا بد وأن يتسم بالحياد التام وحماية مصالح الوطن. ولقد لعب الجيش دورًا في حماية الثورة وشرعيتها السياسية حتى الآن، والمطلوب أن يستمر هذا الدور الوطني حتى تتأكد الشرعية الدستورية الجديدة.

١٠- الاعتزاز بالدور الوطني المسئول الذي تلعبه المؤسسة العسكرية منذ تدخلها في الأزمة وحتى توليها زمام الأمور -ونعبر عن ثقتنا في التزامها بحماية مكتسبات الوطن.

١١- الإفراج الفوري عن كل المعتقلين السياسيين، وعدم ملاحقة أي من المتظاهرين.

١٢- إلغاء قانون الطوارئ.

١٣- الإسراع بالإعلان عن الخطة الزمنية لتنفيذ المطالب الشعبية المشروعة.

١٤- تأكيد الشفافية -كمبدأ وممارسة- في محاسبة المتورطين في قضايا: الفساد والتعذيب والانفلات الأمني.

١٥- تأكيد التزام الجيش أنه ليس بديلا عن الشرعية التي يرتضيها المواطنون.

ومازالت هذه المبادئ -بعد رحيل مبارك- وحتى الآن (٢٠١١/٢/٢٥) تمثل إطارًا يمكن التمييز على ضوئه بين اتجاهات الحوار، حول كيفية استكمال الثورة وتدعيمها وتوسيعها، وذلك في ظل طبيعة هذه المرحلة الانتقالية (كما سبق التوضيح).

حيث لم ترفع الثورة أيديولوجية واحدة، ولم يكن لها ذراع واحدة لفرض تحقيق مطالبها بصورة جذرية كما حدث عادةً في الأنماط التقليدية للثورات، ولعل هذا هو مناط قوة الثورة المصرية، ولعله أيضًا يكون مكمن الخطر من الالتفاف عليها وتغيير مسارها (لصالح من؟؟).

مكمن القوة، لأنها يجب ألا تستبدل قوة بقوة فرضًا وقسرًا من أعلى في ظل زخم الثورة وضغوط الحاجة إلى تطهير النظام، وحتى لا تتحول الثورة إلى عملية حشد وتعبئة وحماسة ثورية بلا رؤية، فنجهض فرص البناء الديمقراطي الجديد (الحرية والعدالة الاجتماعية وهوية الدولة). ومن ثم، فمكمن القوة أيضًا أن يتم التغيير من خلال حوار مفتوح أيضًا لعله يقود إلى توافق ورضاء عام حر حول أركان هذا النظام، ومن قبل ذلك حول منظومة قيمه وحتى لا نقع في أخطاء لحظات تاريخية سابقة انفردت فيها قوة واحدة فارضة توجهها وقراراتها على الجميع أولا في ظل حديث العهد البائد مع عبد الناصر الذي ضحى بالديمقراطية من أجل عدالة اجتماعية زائفة بلا جذور،.. ثم السادات باسم ثورة التصحيح والذي ضحى بالعدالة الاجتماعية من أجل تعددية زائفة وانفتاح زائف سرعان ما كرس ديكتاتورية حزب واحد واستقطاب بينه وبين الإخوان وعطل مشروع التنمية، ثم تلاعب نظام مبارك بكل هذا من أجل الاستمرار والتوريث في ظل فساد اقتران السلطة بالثروة.

ولكن يظل أيضًا مكمن الخطر هو أن يحدث خلال التغيير الناضج والممتد المأمول، التفاف على الثورة بحركات مضادة من فلول النظام السابق.

وإذا كانت الثورة قد وعت بتلقائية شديدة، بل وجسدت على الأرض ولمدة ١٨ يومًا (كما سبق التوضيح عند شرح حضارية المشهد الثوري الأول) نموذجًا توافقيًا إنسانيًا حضاريًا عمرانيًا، فهل المشهد الثوري الثاني، وفق ميكانيزماته يؤشر حتى الآن إلى إمكانية استمرار النموذج نفسه؟ وما فرص استمرار هذا النموذج (الذي أصّل مشروع ملامح نظام جديد ورؤية كلية عنه)؟ وما التحديات التي تواجهه؟

إن الإجابة عن هذا السؤال، وتفعيلا لتحديدنا الإجرائي لمفهوم المرحلة الانتقالية (المشهد الثوري الثاني) تفترض أمرين:

من ناحية، أن ننظم التحليل وعرض الرؤية عن التحديات في مشاهد فرعية، مع الحرص على استكشاف خيطها الناظم، مع التركيز على ما يقدمه كل منها من فرص ومخاطر أمام تحقيق غاية هذه المرحلة. ومن ناحية ثانية،السؤال حول المدى الزمني لهذه المرحلة. وهو بدوره يفرض تمييز التفكير بين ما هو آني، وما هو عاجل، وما هو آجل، ولكن في شكل منظومة تكاملية. ومن ثم، فإنه لا بد من التدبر في التحديات على كل مستوى من المستويات الزمانية، وعلى نحوٍ يساعد في ترتيب الأولويات في كل مدى. إذًا، ما جوهر هذه التحديات؟ وما مجالاتها؟

وهذه المشاهد الفرعية تنقسم كالآتي:

١- الجيش: قيادة التغييرات: من الترحيب به إلى الشكوك إلى بناء الثقة.

٢- الوزارة: رئيس مجلس الوزراء والوزراء: الشرعية والمكونات وطبيعة الدور.

- رئيس وزراء عينه مبارك وحلف له اليمين؟

- تسيير أعمال، أم وظيفة ثورية عضوية، أم التفاف على الثورة: تعديلان في الوزارة نفسها بعد مبارك. ما الدلالة؟

- بين سرعة محاكمة رموز الفساد والنظام وبين التباطؤ.

- بين إعادة الأمن والاستقرار استعدادًا للتغيير السياسي، وبين فقدان البوصلة للتمييز بين ما هو آني وآجل، والعجز عن إعلان خريطة واضحة لاحتياجات البلاد العاجلة اللازم تأمينها.

٣- قطاعات مفصلية:

أ- جهاز الأمن: بين إبراء الذمة وإعادة الثقة مع الشعب؛ أين المحاسبة والعقاب؟

ب- جهاز الإعلام الرسمي وغير الرسمي: من التعتيم إلى المتحولين، بين الاتهامات للنظام السابق وبين الرؤى عن كيفية إعادة البناء؟

ج- الجامعات: الفضاء الجامع للشباب: بين مصداقية الرأي والفكر الحر وبين قفز المتحولين وخطورة الكامنين من قيادات لجنة السياسات في الحزب الوطني ومستشاري أمناء الحزب ومستشاري وزراء الثروة وخادمي التوريث.

د- رجال الأعمال: أين صوتهم وجمعياتهم؟

- مؤسسات عمالية ونوعية ونقابية (الحركات الفئوية: لماذا؟ وإلى أين؟)

- قوى النظام السابق: الحزب الوطني، المحافظون، رؤساء المؤسسات والقطاعات المفصلية، ورؤساء النقابات... التفاف، إعادة تنظيم الصفوف، تلوّن وتحول.

٤- بناء كيان شباب الثورة السياسي، وظهور كيانات سياسية جديدة وإعادة تشكيل كيانات وقوى سياسية قائمة لنفسها، سواء قوى النظام السابق أو المعارضة له.

٥- الدستور: التعديل/التغيير: مجرد رئيس جديد، وماذا عن توجه النظام كله؟ وما الأجندة الزمنية لتغيير الدستور ولإعادة بناء المؤسستين الرئاسية والتشريعية وغيرهما من المؤسسات لتحقق توجه النظام الجديد، من خلال سياسات جديدة؟

٦- دور الكيان المدني لشباب الثورة: الدور تجاه المنطقة الرمادية: كيف نحافظ على تحركها وخروجها عن صمتها ونقل منظومة قيم الثورة إليها (إلى جانب دور التعليم والثقافة والإعلام)؟

إن الانتقال إلى كل من هذه المشاهد الفرعية وفيما بينها، يحتاج إلى قراءة أخرى - ذات طابع رأسي تفصيلي- ولأغراض القراءة الحالية وهي قراءة أفقية، نكتفي بالآتي: استنتاج الملامح الكبرى للتطورات في مرحلة ما بعد مبارك (المشهد الثوري الثاني) وحتى الآن (٢٠١١/٢/٢٥) (من جمعة الصمود ٢/١١ إلى جمعة النصر ١٨ إلى جمعة الخلاص ٢/٢٥)، على أن نتوقف بعد ذلك بالتفصيل عند مشهدين أحدهما داخلي والآخر خارجي.

الملامح الكبرى:

إن هذه الملامح هي استنتاج واستباط كلي وعام، من واقع الاستقراء المنظم ولكن الشخصي والذاتي لي، وهو في حاجة، ليصبح أكثر علمية، لتكوين فريق منظم لجمع يومياته ووقائعه للانتقال من الجزئي اليومي السريع جدًا إلى الصورة الكلية (ولو بعد كل شهر) وبالنسبة لكل مفصل من المفاصل الستة السابق الإشارة إليها وبالنسبة للخيط الناظم بينها.

وهذا الاستقراء الذاتي يقابله جهود أخرى قد تقود إلى استنباطات أخرى حول طبيعة ما يجري وأسبابه ومآلاته.

وتتلخص الملامح الكبرى في مجموعتين:

أولا: إدارة الجيش بتؤدة وتدريجية وتراكم ودون اندفاع (أو ثورية) لتحقيق المطالب: كيف؟ ولماذا؟

(الإعلان عن تعديل وزاري بعد جمعة النصر، تحويل رموز الفساد إلى السجن بعد تقييد إقامتهم والإسراع بمحاكمتهم، طلب تجميد أرصدة مبارك وعائلته، عدم تغيير رموز الحزب الوطني في القطاعات المفصلية (الإعلام والأعمال والجامعات) ولكن مع الاعتراف بعدم شرعيتهم السياسية ودعوتهم للاستقالة، الإعلان عن قائمة جديدة من المحدد إقامتهم، التحقيق مع رئيس جهاز مباحث أمن الدولة وتجميد دوره..).

هذه كلها، وغيرها بالطبع، مخرجات لعملية استماع منظم من الجيش لقادة الرأي والفكر والحركة المستقلين أساسًا وقادة القطاعات المفصلية ووافد شباب الثورة، ثم أخيرًا ظهور قادة الجيش علنًا في خطاب مفتوح بل وحوار مفتوح مع الرأي العام بعد مخاطبتهم من قبل بالبيانات العسكرية وذلك في محاولة لاستيعاب المطالب بالتغييرات الجذرية والسريعة وتأكيد رسالة: التغيير الجذري ولكن التدريجي وفي إطار القانون ومن خلال إطار حواري، على الأقل المعلن عنه، ناهيك عن غير المعلن، والأخير أثار التساؤلات حول توجهات الجيش نفسه من شكل نظام المستقبل وتوجهه، بل وحول توجهات الجيش تجاه بقايا النظام السابق، وخطورة حركاته المضادة لمطالب الثورة. حيث لم تتحقق مطالب ليس هناك مبرر واضح لعدم الاستجابة السريعة لها: إطلاق المعتقلين السياسيين، إعفاء رئيس الوزراء ووزارته وإعادة تشكيلها بدلا من إجراء تعديلين لم يتناولا أركان سابقة في النظام (الخارجية + العدل)، التحرك لمنع تهريب أموال الفساد أو تبييضها بل واستعادتها، إعادة هيكلة جهاز الأمن شكلا ومضمونًا لاستعادة دوره الطبيعي، إجراءات اقتصادية عاجلة، استيعاب المطالب الفئوية الآنية على النحو الذي يعيد عجلة الإنتاج للبلاد، على الأقل من خلال تغيير قادة قطاعات معروفين بفسادهم المالي والسياسي الواضح في خدمة النظام السابق والانتفاع منه..

وليس هناك حاجة للتذكرة بأن تصفية الفساد وعقاب رموزه مقترنًا بتصفية وعقاب رموز الحزب الوطني وأركانه وجهان لعملة واحدة، ويمثلان الإطار الحاكم والمحرك للمشاهد الفرعية كلها على نحو يطرح التساؤل: أليست القدرة على البناء الجديد تتطلب إزالة أسس وأركان النظام القديم؟ ولكن إلى متى يظل كشف القديم وتوثيقه وإدانته والمطالبة بعقابه يغلب على عملية التطهير الفعلي والخلاص السريع من بقايا أركان النظام السابق من ناحية، كما يغلب من ناحية أخرى على التفكير في محتوى البناء وشكله حيث يظل الإعلام يوجه الرأي العام نحو الانتقام فقط وليس البناء أيضًا؟ فإذا كان لا تراجع في مبادئ أساسية يتوافق عليها الجميع، إلا أنه لا بد من بذل الجهد لإنضاج الرؤى عن النظام الجديد.

وهذا الوضع يجعل من عدم الوضوح والسيولة سمة لهذه المرحلة حيث تتعدد الاتجاهات حول كل قضية، ومن ثم يثور التساؤل: ماذا سيكون المآل؟ ومن الذي سيحدده؟ وما مغزى هذه التدرجية أو التباطؤ في «التطهير»؟ وكيف يتحقق التوافق حول النظام الجديد؟ والأهم الجدول الزمني أو خريطة المطالب المطلوبة لإرسائه. فعلى سبيل المثال، وليس الحصر، بعد أن حدد المجلس الأعلى للقوات المسلحة فترة انتقالية بستة أشهر أو أقل حتى انتخاب رئيس جديد وبرلمان جديد بعد إجراء تعديلات دستورية، مازالت مطالب قائمة حول مد الفترة الانتقالية للاستعداد لتغيير دستوري، وتشكيل أحزاب جديدة، والاستعداد الأفضل لانتخابات أكثر تعبيرًا عن مصر جديدة.. لا تقفز عليها قوى سابقة على حساب القوى التي فجرت الثورة (الشباب) والتي حضنتها (قوى جديدة غير حزبية حتى الآن).

وعلى ضوء كل ما سبق، فإن استقراء المشاهد الفرعية، السابق الإشارة إليها، لا بد وأن تكون غاياته اختبار مقولة مهمة أو افتراضًا مهمًا جدًا جدًا سبق وأشير إلى جزء منه في مقدمة هذا المشهد الثاني، ألا وهو: هل يدور الآن حوار ديمقراطي في ظل مراجعات وثورات داخلية على كافة الأصعدة وفي ظل معلومات متدفقة عن الفساد وعن الإخلال الأمني، وفي ظل دعوات للتطهير ،ولكن مع ضرورة محاكمات عادلة ولكن سريعة وفق القانون وعدم التعميم وعدم التشفي والتسامح المشروط، وفي ظل استمرار ضغط شباب الثورة بالدعوة إلى ميدان التحرير (جمعة التطهير ثم جمعة الخلاص)؟

فهل هذا المنحى الحواري التدرجي، هو وأد لروح الثورة والتفاف عليها قبل تحقيق أهدافها؟، أم هو ميلاد جذور نظام ديمقراطي تعددي حقيقي لا يستبدل شمولية بشمولية أخرى ولا يستبدل استبدادًا بفوضى؟ وأليس هو انعكاسًا لطبيعة الثورة التوافقية في ظل إدارة الاختلاف بنموذج حضاري فريد؟

ولكن ما قواعد إدارة هذا الاختلاف؟ وكيف يتلقى المجلس الأعلى للقوات المسلحة المدخلات إليه من المشاهد الفرعية؟

وكيف تتحدد المخرجات منه؟ وعما تعبر هذه الاستجابة التدرجية ولكن المتصاعدة من جانب الجيش؟

وهل امتدادات المشهد الثاني بعد جمعة الخلاص، يمكن أن تدعم هذه الغاية أم تصيبها بنكسة إذا ما تمادى التشكك بالجيش وإذا ما تمادت حركات مضادة للثورة في تلاعبها، وإذا ما تمادى مناخ عدم الثقة بالجيش في ظل استمرار تباطئه، وفي ظل استمرار عدم توضيح رؤيته حول خريطة عمل محددة؟

هذا، وتنقسم الإجابات -بدون معلومات دقيقية- ولكن على ضوء قراءات عدة لمؤشرات الواقع- بين اتجاهات ثلاثة:

- اتجاه يرى أن الجيش متواطئ وأنه لا يجب الثقة به؛ لارتباطه بالولايات المتحدة ولكونه جزءًا عضويًا من النظام السابق.

واتجاه آخر يرى ضرورة الثقة به ومساعدته ،لأنه لا بديل له الآن؛ ولأن الملفات المطروحة معقدة ومركبة، ومن ثم لا بد من كف المظاهرات والاعتصامات لإعادة الاستقرار إلى البلاد.

واتجاه ثالث يرى إعطاءه فرصة، مع استمرار الضغط الشعبي ومع استمرار بلورة المطالب، ومع استمرار قطع الطريق على المخططات المضادة للثورة من ناحية، ولكن من ناحية أخرى

الحذر من أن يقود الضغط إلى مزيد من انخراط الجيش في تفاصيل الحياة لدرجة قد تدفعه إلى عدم الخروج، حتى بفرض أنه لم يكن يرغب في ذلك منذ البداية. ومن ثم، فإن هذا الاتجاه الثالث يبدو وكأنه يساعد على اختبار إمكانية تحول طبيعة دور الجيش في الحياة السياسية ليصبح محايدًا وبدون دور سياسي:

فهل هذا ممكن؟ والأهم أليس هذا مرغوبًا بل وشرطًا أساسًا من شروط النظم الديموقراطية الفاعلة؟ (ولعل التطورات قبل جمعة الاستمرار، إقالة حكومة شفيق وتعيين د.عصام شرف، تقدم دلالات إضافية منذ ٢٥ فبراير).

ثانيًا: في منظومة نمط معاقبة الفساد وضرورة الاستجابة لدمج مطالب العدالة الاجتماعية مع مطالب الحريات والقانون ومطالب هوية الدولة.

١- الفساد بين الأطر القانونية والسياسية والمنظومة القيمية المجتمعية:

إذا كانت الثورة على نظام مبارك قد كسرت رذائل اقتران السلطة بالثروة من أعلى، حيث تبين حجم ونطاق الفساد من أعلى، إلا أنه لا يجدر أن ننسى أن الفساد قد أضحى داءً هيكليًا على كافة المستويات، وتعددت وتنوعت المستويات، فساد شاركنا فيه أيضًا نحن الشعب الذي ثرنا عليه وشكونا من عواقبه. إذًا، أما آن الأوان لأن ننتقل إلى محاسبة أنفسنا أيضًا، والأهم أن ننتقل للتفكير في كيفية الوقاية من فساد جديد وكيفية الانتقال من حالة تبرير الثورة وشرح أسبابها، إلى كيفية تمتين نموذجها وتدعيمه وتوسيعه؛ ليكون أساس نظام جديد: روحًا وشكلا.

وبالتالي، نحن في حاجة لتغيير سريع يجتث رموز الفساد، ويضع الإطار القانوني والسياسي لمنع الفساد أو مراقبته وحسابه بدقة حتى لا يستشري، كما نحن في حاجة لتغيير مجتمعي واقتصادي يقي من الفساد واقعيًا وخلقيًا وإيمانيًا.

إذًا، نحن في حاجة لعمليتين متوازيتين؛ الاجتثاث والتفكير الجديد، والتغيير السياسي والقانوني، وكذلك التغيير القيمي والمجتمعي.

٢- الدفع نحو إدماج مطالب العدالة الاجتماعية مع مطالب التغيير السياسي: خطاب الثورة وحركتها:

- الضغوط الفئوية بين المشروعية وإمكانية التحقيق السريع؟ الاعتصامات والاحتجاجات الفئوية قبل ٢/١١ (٦- ٢/١١) وما بعده: ما الفارق؟

- من زخم للثورة إلى حركة معيقة ومضادة للثورة، ولا أقول ثورة مضادة.

- من خزان لشباب الثورة وداعم له إلى منتفع من الثورة، أم منفذ لمطالب الثوار؟

- لا مانع من الضغوط الفئوية فهي مشروعة، ولكن حذار من الفوضى والاختلاط بأهداف البلطجية والعوام أدوات بقايا النظام السابق.

-هناك ما يمكن الاستجابة إليه فورًا، وما يمكن الإعلان عن العمل من أجل تحقيقه: تحقيق المطالب الكلية شرط لتحقيق المطالب الفئوية كاملة.

- آليات التعامل:

- الخطاب المدني العام (نحن جميعًا للثورة).

- الخطاب الرسمي من داخل القطاعات (المسئولية والقدوة):

مثال: الجامعة- البنوك- الإعلام- النقابات: المحامين، الصحفيين.

حيث نرى أن الناس تتحرك وتطالب بالتغيير والقيادات «لازقة» وتتلون، إذًا ألا يجب إزاحة هذه القيادات في جميع القطاعات، وما المبرر للإبقاء عليها؟ وضرورة قيادات جديدة تستجيب لروح الثورة.

- خطاب الجيش (إدارة البلاد: بتدرجية، نعم ولكن لا بد من حزم وإزاحة سريعة لرءوس النظام السابق والفساد في جميع القطاعات). وهذا حتى يتحقق رضاء عام وحتى تبدأ الفرصة لتغيير، انطلاقًا من تحديد التصور وتقييم السياسات وهو التصور الذي يدمج المطالب الاجتماعية مع السياسية حتى لا تبدو مطالب الثورة قاصرة على السياسي بالمعنى التقليدي وحتى يحدث الجدل بين كل المجالات في ظل مبادئ وأسس استراتيجية تحكم جميع هذه المجالات.

٣- الحريات والقانون إلى أي حد الآن؟

- أين الرأي الآخر؟ مخاطر تلوّن الصف الثالث والرابع من الحزب الوطني: حيث يبرز خطاب «ثوار الحزب الوطني من الداخل» الذين يعيدون تقديم أنفسهم ككفاءات جديدة تستعد لخدمة النظام الجديد كما فعلت من قبل، وذلك على جميع المستويات. فلماذا تبقى؟ هل لتتلون من جديد؟.. أفليس لنا حق أن نتساءل أين ذهب إصلاحيو الحزب الديمقراطي، أين ذهبت الآراء التي ظلت تدافع عن بقاء مبارك حتى سبتمبر وإجراء الإصلاح من الداخل؟ هل توارت خجلا أو استياءً أو خوفًا أم تتلون لتقفز من جديد ولكن هذه المرة على الثورة؟ أم تستطيع أن تبرز كقوة معارضة للثورة؟ وهل بمقدور المرحلة الآنية أن تفرز قوة معارضة في نطاق نظام للثورة؟ وما محتواها؟ أم أن ما يبرز هو قوى مضادة للثورة، وشتان بين الأمرين. الثانية تريد إجهاضها والأولى تنتظم كقوة سياسية بين قوى أخرى على أسس تنافسية شريفة وسليمة وشفافية؟

- ما معنى المراجعات المعلنة للجهاز الأمني- مظاهرات الشرطة: ممارسة للحرية؟ أم توبة؟ أم إبراء ذمة؟ أم دفاع عن الذات؟ أم شفافية أم مطالبة بمحاسبة المسئول من بينهم وتكريم الشرفاء من بينهم؟ ولماذا عدم الإسراع بتولي المهام الأمنية مرة أخرى؟ ولماذا السكوت عن جهاز مباحث أمن الدولة؟

- ما معنى تبرير التباطؤ في التغيير بالاستناد إلى القانون عند اتهام ومحاكمة الفساد في هذه المرحلة الثورية التي تحتاج سرعة إنجاز؟ أليست طبيعة المرحلة الثورية تستدعي سرعة الإنجاز فيما لا يمكن التباطؤ فيه، وعلى رأسه التطهير والخلاص من بقايا النظام السابق؟ ولكن على حساب ماذا؟ هل نستبدل استبدادًا جديدًا باستبداد سابق؟ أم يجب أن نؤسس لروح القانون واحترامه منذ الآن دفاعًا عن الثورة ذاتها، كما حدث في ميدان التحرير، بالرغم من حيوية وضرورة التمسك بإعادة البناء على أسس القانون والعدالة والحرية؟ ولكن الحالة الثورية الراهنة وما بدأت تواجه من حركات مضادة تستدعي السرعة في اجتثاث الفساد السياسي والمالي الظاهر للعين ولا يحتاج لقانون لإثباته. إلا أنه في الوقت نفسه، فإن البناء الجديد يستدعي التفكير في الأطر القانونية والسياسية اللازمة لحماية الحريات، وكذلك الأطر المجتمعية اللازمة لبناء قيم الحريات وكيفية ممارستها وحمايتها، أي أن القانوني- السياسي- المجتمعي متلازمون والبداية من العلوي لتمهيد الإطار.

٤- هوية الدولة: لا تختص بالمجتمع فقط ولكن بالنظام العام، وهي ليست هوية الحكومة ولكن توجه حضاري عام على ضوء تاريخ وثقافة شعب مصر، وهو توجه حضاري عربي إسلامي. وإذا كانت هوية الدولة قضية أكثر تركيبًا من مجرد العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، فإنه يجب الاقتراب منها بمنهج متعدد المداخل؛ تاريخي، جغرافي، ديمجرافي، ثقافي، ديني. فإن فهم طبيعة الهوية (مصادر ومحتوى وكعملية تطورية ذات نواة صلدة) ضروري لفهم تداعياتها على مجالاتٍ عدة: الخصوصية الثقافية، المواطنة، النظام العام، وكذلك دوائر السياسة الخارجية ودوائر الانتماء. وقد يسقط فهم هذه المجالات في مناحي اختزاليةٍ جزئية إذا ما انطلق من المنظورات التقليدية (الحداثية)، وقد ينحى منحى آخر -حضاريًا- إذا ما انطلق من منظور حضاري رحب يتجاوز الثنائيات المتضادة.

وتبين المؤشرات خلال المشهد الثوري الأول أن قضية الهوية لم تقفز إلى السطح ولم تنعكس في الأهداف المعلنة، إلا أن المشهد الثوري الثاني بدأ يسجل بعض هذه المؤشرات، والخاصة بالعلاقة بين المسلمين والمسيحيين وذلك من مدخل وضع الإخوان والسلفيين، ويقول البعض إن جمعة النصر التي كان الشيخ القرضاوي إمام صلاتها هي التي استدعت على السطح هذا الفهم لموضع هوية الدولة من الثورة حيث رأى البعض في إمامة الشيخ للصلاة اتجاه الثورة توجهًا دينيًا - وفق قوله- إلا أن هذا الاقتراب من هوية الدولة هو اقتراب تجزيئي تفكيكي وعلماني لا يفهم طبيعة الثورة ذاتها. وسرعان ما جاءت أحداث البحرين وليبيا لتبين بُعدًا آخر لهذه القضية، ألا وهو دائرة انتماء مصر الإقليمية (العربية) ومدى التفاعل بينها وبين الدائرة العالمية، ناهيك عن الوطنية بالطبع.

خلاصة القول:

من واقع هذه الملامح الكبرى لأسبوعين منذ رحيل مبارك، وهي الملامح ذات الدلالة حول مدى استمرار المشهد الثوري: إن الحرص على نموذج الثورة كنموذج حضاري يستدعي كمشهد حضاري ثلاثة أمور (هما انعكاس لهذا النموذج ذاته).

- الأمر الأول (آني): سرعة الحركة والمبادرة في عقاب الفساد ورموز النظام السابق، الأمر الذي يتطلب التفكير في آليات سريعة وفاعلة وجديدة (على عكس ما يبدو حتى الآن من الأسلوب التدرجي المتبع من جانب المجلس الأعلى للقوات المسلحة). فالمطلوب مثلا هيئة قضائية مستقلة للاتهام والمحاكمة السريعة، تغيير القيادات الفاسدة وذات الصلة العضوية بالحزب الوطني في المؤسسات الإعلامية والأكاديمية والفكرية والثقافية،كيفية استعادة الأموال المنهوبة، كيفية تقليل الإنفاق الحكومي الفسادي، كيفية مواجهة مطالب العدالة الاجتماعية الآنية (مثلا الإعلان عن حد أقصى للأجور)، فمما لا شك فيه أن مثل هذه الإجراءات السريعة لا بد وأن تحقق أمرين؛ أحدهما: تدعيم الثقة بين الجيش والشعب، وثانيهما: احتواء الاتجاه السلبي نحو الفوضى والتهييج والحشد اللامنتظم والذي يهدد بتفكيك ما تبقى من الدولة وعلى النحو الذي لا يبعد عنه، ألا كل يشهد في الثورة بتحركات مضادة؟

- **الأمر الثاني (وسطي):**

- كيفية إجراء تعديلات دستورية والاستفتاء عليها، ووضع خطة أولويات ذات أجندة زمنية لانتخابات رئاسية وتشريعية تستعيد الأمة بعدها السلطة من الجيش.

- حركة مجتمعية ومدنية سريعة ومستمرة على مستوى الأرض؛ انتهازًا لفرصة تاريخية لتغيير منظومة قيم، تحتاج إلى وقتٍ أطول بكثير مما يتطلب صياغة أطر قانونية وسياسية جديدة.

- **الأمر الثالث (آجل):** اتضاح التصور عن الدستور الجديد والنظام السياسي والاقتصادي والمجتمعي الجديد، لإحداث تغيير حضاري رشيد.

إن استجابة الجيش لحصلة هذين الأسبوعين، بعد جمعة الخلاص لا بد وأن تكون المحك على مدى استجابته للثورة كمشهد حضاري للتغير الحضاري، لأن جمعة الخلاص تضع على المحك الآن إمكانية الاستمرار في الثقة في الجيش والتي سبق وأكدها الجميع طوال الشهر الماضي، ويظل السؤال: كيف يدير الجيش التحديات والملفات الهائلة المفتوحة أمامه، هل بعقلية أنا الذي أفهم أفضل المصلحة أم بعقلية من يسمع ويستجيب ويقرر؟

كذلك، فإن استجابتنا ومبادرتنا بعد هذين الأسبوعين لا بد وأن ترتكز على مجموعة من المحاذير (فقه المحاذير بعد فقه فرض الوقت: الآني، الوسيط، والآجل):

- فحذار من امتداد سيولة حرية القول الشاكي.
- حذار من امتداد نشوة رحيل مبارك فقط.
- حذار من الاكتفاء بكسر حاجز الخوف فقط.
- حذار من فوضى حرية الرأي.
- حذار من تكريس الشماتة لدرجة تعجز عن الفعل الرشيد.
- حذار من الكف عن المطالبة بالأهداف الكلية والكاملة، فإن زخم الشارع هو الذي صنع الحدث وسيظل يصنعه.
- حذار من قوى الالتفاف على نموذج الثورة.
- حذار من مؤامرة المتلونين والمتحولين بسرعة من خدام الحزب الوطني السابقين.
- حذار من لمعان وبريق تعددية ميدان التحرير بدون مد وتعميق قيم وثقافة التعددية والحوار في المجتمع بأكمله.
- حذار من تسطيح منظومة قيم الثورة لتصبح مقتصرة على الشكلي.

مشهد من المشاهد الفرعية: المدني الداخلي:

إن الملامح الكبرى للمشهد الثوري العام خلال الأسبوعين الماضيين تعكس الخيط الناظم بين المشاهد الفرعية الستة، إلا أن دراسة كل مشهد من هذه المشاهد على حدة يتطلب دراسة مستقلة، وبالفعل فإن كل منها موضع تحليلات عدة: حول ما كان عليه الوضع، والوضع الحالي مع الثورة وبعد رحيل مبارك، المراجعات على مستوى كل مشهد باعتباره منظومة فرعية من الثورة، التصور حول ما يجب أن يكون عليه اتجاه وشكل التغيير. ومع أهمية الغوص الرأسي في كل مشهد، فيظل الخيط الناظم الأفقي لا يقل أهمية بل ربما شرطًا مسبقًا يحدد القواعد والأسس، أو يكون بمثابة البوصلة لعملية الغوص الرأسي، ذلك نظرًا للارتباط العضوي بين هذه المشاهد الفرعية، كما تتطلبه كل مرحلة ثورية، وهو الأمر الذي يعكس الصفة الحضارية لهذا المشهد الثوري الثاني أيضًا.

إذًا، كيف أقترب من بعض هذه المشاهد الآن؟ اخترت المشهد المدني الداخلي.

المبادرات المدنية للشباب منطلق لتدعيم منظومة قيم الثورة: كيف؟ وإلى أين؟

يرجع اختياري لهذا المشهد دون غيره للأمور التالية: إن جميع التحليلات السياسية، من أساتذة العلوم السياسية وغيرهم، مازالت أسيرة المفهوم التقليدي للسلطة والقوة الذي يركز بالأساس على الهياكل العليا الدستورية والقانونية والسياسية، وربما الاقتصادية في بعض الأحيان. في حين أن خطاب شباب الثورة – وخاصةً التيار غير الحزبي أو غير الأيديولوجي (ولكنه مسيَّس بالطبع)- يركز على الشباب وعلى الشعب: ما فعلوه وما يجب أن يفعلوه، مع تغييب مقصود أو لاإرادي من ناحية للإطار السياسي المحيط وما يحدث فيه من تغييرات علوية، وعلى نحوٍ يركز من ناحية أخرى، الطاقة على التلاحم وعلى التغيير من الناس.

إلا أن رؤية حضارية، أي رؤية سياسية غير تقليدية – تستجيب وطبيعة الثورة كنموذج حضاري- لا بد وأن تفكر في الرابطة بين المستويين السياسي والمدني، العلوي الهيكلي، والسفلي الشعبي. فإذا لم يكن للثورة، بعد إسقاط مبارك سلطة تحكم باسمها لتحقيق أهدافها، وإذا كان الجيش قد تولى مؤقتًا هذا الدور، وإذا كانت المحاذير قد كشفت عن وجهها خلال الأسبوعين الماضيين، إلا أن صمام الأمان لحماية الثورة يكمن في الشعب وفيما يحتاجه من أطر علوية لتأسيس ثورته وإضفاء الشرعية الدستورية عليها تدعيمًا للشرعية السياسية التي لا بد وأن تدعمها.

وبعد رحيل مبارك، هناك تسجيل ملحوظ لاندفاع الشباب، الذي استعاد ثقته وتجدد أمله، نحو المبادرات المدنية في مجالات مختلفة؛ إغاثة، خدمات، توعية سياسية، تنمية، حقوقية، تربية مدنية. وهو الأمر الذي يجب تدعيمه ولكن ترشيده أيضًا. لماذا؟ وكيف؟

١- فإذا كانت الممارسة المدنية قبل ١/٢٥، حققت تراكمًا فكريًا وعمليًا تدريجيًا صب في عافية ثورة الشباب منذ ١/٢٥، فإن استمرار هذا المنحنى، بعد إقالة مبارك، يتطلب جهدًا دؤوبًا يتشكل في منظومة متكاملة ليحقق هدفًا أساسيًا: استمرار روح الثورة على المستويات المدنية والشعبية وتفعيلا لقيمها (التعددية، التنوع، التكامل، التواصل، المبادرة،..) وتمتينًا لها وتدعيمًا وتوسيعًا لقاعدتها بين القطاع الرمادي من الشباب والكبار الذي خرج عن صمته وجموده حين احتضنت مصر كلها شباب الثورة وبحيث أضحت ثورة الشباب هي ثورة مصر كلها. وهذا الهدف هو جوهر التصدي للحركات المضادة للثورة.

إن هذا الهدف إنما يعني العمل حتى لا تتم سرقة الثورة وتغيير مسارها، بمعنى العمل على مستوى منظومة قيمها وليس فقط نمط التوجه السياسي للفواعل القائدة لها. فالتنافسية السياسية يمكن أن تتأسس في ظل منظومة قيم الثورة، فالأخيرة ليست مثالية تتحدث عما يجب أن يكون، ولكن هي ترتبط بتحقيق مصالح أساسية، ألا وهي توفير بيئة التنافسية الرشيدة، وليس الصراع والتضاد والاستقطاب والاستئصال والاختزال، فإن هذه التوجهات السلبية لم تكن قاصرة على السياسة العلوية فقط ولكن امتد نموذجها إلى ما دونه وصولا إلى القواعد الشعبية العريضة grassroots،ومن هنا كانت كل الانتقادات لنموذج المجتمع المدني في مصر.

كذلك، فإن هذا الهدف إنما يُعنى بالتسلح في مواجهة حركات الثورة المضادة والتي بقدر ما تتحرك علويًا وفوقيًا، بأكثر من أداة، فهي تتحرك أيضًا تجاه القاعدة بأدوات أخرى، مثل التشكيك في الجيش، وفزاغة الإخوان وفزاعة الفتنة الطائفية والانهيار الاقتصادي، وتحريك المطالب الفئوية الطبقية بصورة فوضوية. وغيرها من مفردات خطاب الحزب الوطني والنظام السابق وأدواته، وجميعها مفردات وأدوات تحريضية تضادية تنبني على منظومة قيم النظام السابق التي نريد تغييرها كمنطلق لتغيير حضاري.

٢- ويستجيب هذا الهدف لدوافع عديدة من واقع يوميات الثورة:

في اللحظة التاريخية الراهنة، خلع بعض المصريين، ومازال بعضهم يريد أن يخلع، ولا يعرف معظمهم كيف يخلع، ثوب اللامبالاة والجمود والتواكل والإحساس بالعجز الناجم عن الخوف أو عدم المعرفة أو عدم القدرة (لأسباب الفقر والجهل..)، فروح الثورة لا يجب أن تظل أسيرة الشباب فقط الذين فجروها، ولكن يجب أن تمتد إلى روافد الشباب الأخرى وفئات الشعب الأخرى، حتى لا تقع هذه الغالبية إما أسيرة التعبئة والحشد وراء الثورة في حماسة زائفة تموت بمرور الوقت، أو أسيرة الحرية الفوضوية أو أسيرة نظرية المؤامرة (تضامنًا مع الحركات المضادة أو خوفًا منها) أو أسيرة المطالب الفئوية الجزئية الضيقة فقط (فهي مشروعة ولكن كيف ننظم حمايتها وتحقيقها؟) أو تقع أسيرة مكاسب الثورة والانتفاع بها على حساب الآخرين وحساب المصلحة العامة كلها.

بعبارة أخيرة، هذا العمل المدني هو الذي يوفر القاعدة لتأسيس منظومة قيم الثورة؛ لإحداث تغيير حضاري مجتمعي رشيد وممتد. لا تكفي الهياكل والأبنية العلوية بمفردها لتحقيقه، وإن كانت هي الضامنة لاستمراره والحامية له إذا تحقق. ومن هنا، وجب التذكرة مرة أخرى بمنظومة قيم نموذج الثورة الذي أثبت فعاليته:

الإيمانية-العمرانية.

التنوع، التعددية، التعارفية، الحوارية.

التضامنية التكاملية، التكافلية.

السلمية ولكن الجهادية.

وآليات هذه المنظومة هي: المبادرة، الطوعية، إنكار الذات، المرونة، الإنجاز والعملية، الشفافية والمحاسبة، الواجبات إلى جانب الحقوق. وإذا كانت منظومة القيم ترفض التنميط، فإن الآليات تتطلب الإنسان الحر.

٣- إن هذه الأهداف ودلالتها بالنسبة لتغيير حضاري منشود، إنما تواجه تحديات ذات مصادر متنوعة يجمع بينها تحد أساس، ألا وهو أن نتائجها ليست منظورة بسرعة في المدى الآني، لأن التغيير الحضاري عملية ممتدة، ولأن الثورات وإن أحدثت هزة في منظومة قيم النظام السابق، إلا أنها لا تخلق منظومة جديدة دفعة واحدة (إلا عن طريق القسر والفرض من أعلى) بل تحتاج لجهد دؤوب ومنظم وممتد وفق رؤية تعي التحديات وتحدد القواعد والآليات.

ويتلخص فقه التحديات والمحاذير من سرقة الجهد المدني اللازم لتحقيق أهداف الثورة في المناطات التالية:

أ- المدني ليس ضد الدولة أو بديلا عنها أو خادمًا لها، وليس بديلا عن التغيير الجذري الشامل، ولكنه يتكامل مع الدولة ويحقق التغيير بأساليب سلمية تعارفية حوارية تراكمية.

ولذا؛ فإن العمل المدني لا ينفصل عن الإطار السياسي والقانوني للمجتمع، ومن ثم، فإن قوى الثورة العاملة على الصعيد المدني بسرعة وحيوية لا يجب أن تنغلق على ذاتها مكتفية بسرعة مبادراتها وتعددها، غير واعية بحقيقة التأثر والتأثير في الإطار السياسي المحيط وبحقيقة التحديات النابعة من أعلى وكيف يمكن أن تنال من نتائج التغيير من أسفل والعكس صحيح.

ومن ناحية أخرى، إذا كانت دولة ميدان التحرير والمقتضيات وفروض وقت الاعتصام قد طورت آليات موازية للدولة. فهل يجب أن يستمر هذا الاتجاه، أي خلق كيانات وآليات موازية للدولة؟ وإذا كان هذا مطلوبًا فيما يُسمى المرحلة الانتقالية وخاصةً في مجال الأمن والأمان وحتى يتم استكمال إعادة بناء هيكل الجهاز الأمني ومنظومة قيمه، فهل يستمر ذلك؟ أم المطلوب استمرار دور مدني في جميع المجالات متضافرًا مع دور الدولة، ليعظم الموارد والقدرات للدولة المصرية؟ إذًا، لا بد من التشبيك بين الدولة والمجتمع المدني.

كذلك يستطيع المدني أن يسبق أحيانًا الرسمي (الدولة) في بعض المجالات الأخرى الآن، أي في مواجهة الاحتياجات الآنية

الأخرى (المساعدات للمتضررين اقتصاديًا، مواجهة روح الثورة المضادة).

ب- على القوى السياسية (الحزبية وغير الحزبية) وكذلك النخب التقليدية (السابقون على الثورة) الوعي بطبيعة هذه الثورة وتداعياتها على مستقبل المجتمع والنظام.

ومن ثم فعلى هذه القوى، التي التحقت بالثورة وساندت مطالبها بل وتفاوضت للمشاركة بتنفيذها، على هذه القوى عدم الانجراف بالمشهد الثوري -بعد مبارك- إلى المشهد السياسي التقليدي فقط، أي إعادة بناء النظام السياسي من أعلى (الدستور، الانتخابات، الوزارة)، وإدارة الحركات المضادة للثورة فقط، ولكن عليها أن تنظر للمشهد الثوري بعد مبارك بمنظور جديد أكثر اتساعًا وشمولا وهو منظور جيل الثورة الجديد. حقيقةً الثورة، ثورة شعبية، وليست ثورة للشباب فقط، ولكن نأمل أن يظل شبابها محافظًا لها على قوة الدفع حتى تتحقق المطالب.

جـ- المدني لا يمكن أن يتكون على أسس طائفية: مبادرات أو جمعيات مسلمة أو مسيحية، قومية أو يسارية أو ليبرالية أو إسلامية فقط.

فإذا كانت هذه التصنيفات قد وسمت كيانات المجتمع المدني قبل الثورة، إلا أن المبادرات المدنية بعد الثورة لا بد وأن تعكس التعددية والتنوع الذي جسده ميدان التحرير. حتى يتحقق الانفتاح من جديد بين جميع التيارات السياسية والفكرية وعلى نحوٍ يساعد على منع الاستقطابات السابقة.

كذلك، فإن المدني ليس علمانيًا فقط بالضرورة تقوم جهوده على التربية المدنية أو التوعية السياسية أو التنمية بالمشاركة باعتبارها غير ذات صلة بالدين. فلقد أثبتت الثورة من ميدان التحرير أن للدين مردودات سياسية واجتماعية واقتصادية إيجابية.

كما لا يجب أن يظل المدني نخبويًا أو حضريًا فقط، فإن منظومة قيم الثورة لابد وأن تتسع قاعدتها من خلال العمل المدني، وكذلك التعليم والثقافة والإعلام، لتمتد إلى قطاعات في الدولة لم تصلها بالدرجة الكافية الجهود المدنية الرشيدة، الحقوقية منها أو التنموية، مما يستلزم تثوير هذا المجال المدني ليستهدف قطاعات إضافية من الشباب ومن الكبار وخاصةً في الريف.

د- إن فورة الاهتمام بالسياسي، بعد الثورة تستلزم جهودًا معمقة في مجال التوعية السياسية باعتبارها مجالا أساسيًا من مجالات العمل المدني والمبادرات. فتلك الأخيرة لا بد وأن تمتد أيضًا إلى مجالات إضافية.

فإذا كان قد غلب عليها حتى الآن البعد التنموي والإغاثي، إلا أن هناك احتياجًا للتحرك في الآتي: تجديد الخطاب الديني (المسيحي والإسلامي)، إعادة بناء العلاقة بين الشرطة والشعب، إعادة بناء الصورة السائدة عن الجيش، الحرية المسئولة (مع الذات، الأسرة، الجماعة، الحكومة، الدولة)، ثقافة واجبات الإنسان وحقوقه وليس حقوقه فقط، خدمة القطاعات المفصلية (التعليم، الثقافة، الإعلام)، إعادة بناء التصور عن غاية المشروعات القومية التنموية (الإنتاجي وليس الريعي)، حماية المستهلك، تشجيع الادخار..

ومن ثم، فباستدعاء منظومة القيم كنسق إرشادي، وباستدعاء الآليات، وكذلك مجالات العمل المدني الجديدة، المشار إليهم عاليًا على التوالي، يمكن القول إنها (قيم، آليات، مجالات) تصب في توجه النظام السياسي والاقتصادي الجديد المأمول بنائه استجابةً لأهداف الثورة: الكرامة، الحرية، العدالة، (فكما سبق القول الهياكل السياسية بمفردها لا تكفي لبنائه).

وهذا التوجه يتلخص في الآتي: كف يد الفرعونية، كف يد الفساد، كف يد الاستقطاب الأيديولوجي الحاد، كف يد الإقصاء والاختزال، كف يد التشريع لصالح القلة، كف أذى جهاز الأمن عن الناس..

أما توجه النظام الاقتصادي، فهو: إنتاجي منفتح على العالم، سياسات مالية لإعادة توزيع الدخول وتحقيق عدالة اجتماعية، طمأنة الرأسمالية الوطنية وتشجيعها في مقابل محاسبة الرأسمالية المتوحشة، وأخيرًا منظومة لإعادة بناء ثقافة حضارية تجسد هوية المجتمع والدولة وليست وافدة غير قادرة حتى الآن على تعبئة موارد الوطن المعنوية لخدمة أهدافه السياسية والتنموية.

اعتمد المجتمع المدني على التمويل الأجنبي وعلى نحوٍ مثل النقيصة الأساسية التي استندت إليها الانتقادات الموجهة للعمل المدني قبل الثورة، ومما لا شك فيه أن تعبئة مصادر التمويل الذاتية يجب أن تحوز درجة أكبر من الاهتمام، وخاصةً أن هذه المصادر لا بد وأن تصبح أكثر ارتباطًا بمنظومة القيم المطلوب بناؤها في المجتمع والنابعة من طبيعة الثورة المصرية الخاصة، حيث إن التمويل الأجنبي يرتبط -ولو بصورة غير قسرية- بأجندات الغرب ورؤيته تجاه عملية الإصلاح والتغيير في مجتمعاتنا، فهي على سبيل المثال تفترض أن المدني غير ديني كما تفترض أن المرجعية الإسلامية بالضرورة مضادة لحقوق الإنسان وليست إنسانية (بالمعنى الغربي). ناهيك عما يتصل بالرؤية للمرأة وكذلك الرؤية لوضع المسيحيين كأقلية.. إلخ. وقضية هوية الدولة والمجتمع -كما سبق ورأينا- بدأت تطرح نفسها كملمح من ملامح المرحلة الانتقالية.

هـ- وأخيرًا، فإن فورة إصدار المبادرات وإن كان تعبيرًا عن حماس الشباب للقيام بدورهم في هذه المرحلة[٢]، إلا أنه قد لا يكون العدد الكبير مقترنًا بالعمق أو توزيع الأدوار، ومن هنا

أهمية جهود الرصد والتنسيق والتشبيك، وضرورة الذراع الفكرية للعمل المدني، ولكن في قوالب جديدة تضمن انسياب التوجهات الاستراتيجية بنعومة وعبر قنوات وسيطة تترجم الرؤى والتصورات في خطط عملية (سياسات وبرامج)، وتصل بها إلى التنفيذيين على صعيد العمل المدني. فإن هذه الركيزة الفكرية الاستراتيجية للعمل المدني ضرورة لترشيده، إلى جانب ضرورة التنسيق والتشبيك الذكي الذي يعظم من الجهود ولا يكبلها بأطر جامدة.

ومن هنا، حيوية التذكرة بثلاثية: الفكر، الخطة، التنفيذ.

٣- إذًا، ما المطلوب في مواجهة هذه التحديات؟

١- المبادرات الشبابية تقوم على تغيير الناس من خلال العمل الاجتماعي المبتكر، والانتقال بالتجربة من مربع اجتماعي إلى آخر.

٢- يمكن مواجهة تحولات الرأي العام من خلال الروح العملية الفعالة: البحث عن حاجة اجتماعية حقيقة وجامعة (حملة للتكافل الغذائي)، أو بالفعل غير المباشر الذي يمكن أن ينقل تركيز الرأي العام إلى اتجاهات جديدة (قصة محاصرة القصر الجمهوري).

٣- النهج التفاعلي يعني تطوير المبادرات عبر الأفعال وردود الأفعال، مع تثمين ردود الأفعال الصغيرة حجمًا بإعطائها بعدًا رمزيًا يمكنها من الانتشار والاتساع.

٤- عدد الشباب لا يساوي عدد الكفاءات والإمكانات التي يمكن أن يقدمها: فتعدد إمكانات الفرد يعني ضخامة كبيرة في إمكانات المجموع والمجموعات. أضف إلى هذا استعدادًا عاليًا في بذل مجهود متواصل بلا كلل.

٥- من قوانين اللعب لدى هذا الشباب فرض خصائصه على المساحات التي يتحرك فيها: الفطرة - الحكمة- الثقافة الخاصة وغير المعمقة نظريًا- الرومانسية: إحساس فطري جارف أكثر من حكمة الكبار، وثقافة غير مدرسية وغير معمقة. وهناك مخاطر للانطلاق من طاقة فطرية ضخمة ضعيفة الحكمة والثقافة إما أن تتوقف وتتهادى بعد فترة أو يجري التلاعب بها صعودًا وهبوطًا، لكن عنصر قوتها في شفافيتها وإمكانية كشف الألاعيب من خلالها. والثقافة غير العميقة قد تكون مفيدة عمليًا كما أن العمق الفكري قد يعني بطئًا في الحركة، والطاقة الرومانسية لها بالطبع فوائدها.. لكن كل هذه الخصائص لها مخاطرها. فالرومانسية يجب أن تكون محل فحص، وإنسانية الشباب التي تبدت في الأيام الماضية ستكون محل اختبار مع الانتقال إلى مربعات أخرى.

٦- الحالة الشبابية متوائمة جدًا مع عالم «الأداة الجديدة»: الفورية، البساطة، الاتصالية العالية، التلاحقية والجدة العالية، التسابقية، عدم الانتظام المنطقي التقليدي، التغير السريع والانتقالات الكثيرة، وسعة المجال، والتجريبية.. فيها ضرب للمنظومة التقليدية، والواضح أنه تم توجيه المنظومة الأداتية الجديدة لصالح قيم إنسانية يؤمن بها هذا الجيل.

٧- التنبيه على الأبعاد الفكرية للحالة الشبابية وعدم الإيغال في نفي الفكرية والثقافية عنها، حيث إن الثورة جسدت منظومة قيمية يمكن وصفها بالإنسانية الحضارية العمرانية.

(٨) ...

أ- ضرورة تطوير خطاب عملي للجماهير يشتمل على حلول للمشكلات.

ب- ضرورة إعادة صياغة المطالب المتفاقمة في بنود بارزة جدًا ضمن مطالب الثورة، وأن يدرك الناس أنها انتظمت في سلك أهداف الثورة.

جـ -تقديم حلول مبتكرة للمشكلات المتفاقمة وتسويقها.

د- إنتاج مشروعات واضحة محددة الملامح.

هـ- التحديات.. تواجهها مشاريع واضحة محددة الملامح.. تؤطرها مبادئ إنسانية واضحة محددة الملامح.. أدوات وآليات تنفيذ واضحة محددة الملامح.

و- ضرورة السرعة الشديدة والتتابع في الخطوات.

الحمد لله: القاهرة، الثلاثاء ٢٠١١/٣/١م

المشهد الثالث:

تحديات أم قيود أمام التغيير الحضاري؟

من جمعة التطهير إلى جمعة الاستمرار إلى جمعة الوحدة الوطنية ونحو جمعة الاستفتاء (٢/٢٥- ٣/٤-٣/١١ - ١٨ - ٣ - ٢٠١١).

قال بلال فضل في لقاء شاركت فيه معه وأ.د.محمد المهدي، في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (٢٠١١/٣/١٤): إن الثورة ليست ثورة من كل شعب مصر ولكن هي ثورة الأحرار من شعب مصر. ومن ثم، فإن أهل مصر الذين أعنيهم هنا هم أحرار شعب مصر، ممن يعون أهداف الثورة ومطالبها ويتحركون من أجلها، وغيرهم أيضًا ممن يستهدفون الثورة ويعرضونها للخطر إراديًا أو لا إراديًا (في أحسن الأحوال).

والطرفان موضع لتفكيري في كيفية إحداث التغيير الحضاري وما أضحى يواجهه من قيود نابعة من شعب مصر ذاته: كيف؟

هل نحن شعب مصر: نخبًا وأهالي، بحاجة إلى تغيير سياسي أم تغيير حضاري لتحقيق أهداف الثورة؟ وشتان أيضًا

بين مطالب الثورة وأهدافها. فالأهداف هي الكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية. أما المطالب لتحقيق إسقاط النظام، فهي تبدأ أساسًا من إسقاط النظام السياسي السابق بأركانه التي تآكلت في ظلها قواعد وأسس النموذج الحضاري المصري. ولكن يظل تحقيق أهداف الثورة يتطلب العمل من أجل أكثر من ذلك بكثير، وإن كان لا بد وأن يرتكن إليه، أي يتطلب العمل لتغيير ما أضحت عليه منظومة قيم المجتمع المصري وليس فقط أبنيته العليا.

وإذا كان نصف القرن الأخير قد وسم هذه المنظومة بما لم يكن فيها، وإذا كانت ثورة ميدان التحرير قد أحيت الأمل من جديد، فإنه مازال في مصر مخزون حضاري يكشف عن نفسه في لحظات التغيير الجذرية.

وإذا كان الأسبوعان الأولان من عمر الثورة بدون مبارك، وفي ظل محاكمة بعض من رموز نظامه وفي ظل فورة حماسة شباب مصر وأهلها وأملهم في الحرية، قد شهدا التحذير من التحديات التي تواجه الثورة، إلا أن الأسبوعين الماضيين قد حملا مجموعتين من المؤشرات لا بد من النظر إليهما معًا وبدون انفصال، فهما وجهان لعملة واحدة ويحملان ما هو أكثر من مجرد التحديات.

- المجموعة الأولى (وفق أولويتها من وجهة نظري): ألا تعوا يا أهل مصر مخاطر فوضى الحرية والحركات المضادة للثورة؟

في ظل استمرار الغياب الأمني الفاعل على الأرض، وفي الوقت نفسه الذي يستمر حضور قضية الأمن في خطابات الندوات والفضائيات (خاصةً بعد أحداث جهاز مباحث أمن الدولة -الخميس-الجمعة- السبت التي أعقبت مباشرةً استقالة أحمد شفيق)، تتصاعد أعمال ترويع المصريين.

كما تتوالى الاعتصامات والمظاهرات في جميع قطاعات الدولة، ثم امتدادها لتصبح طائفية وليست مجرد فئوية (بعد جريمة كنيسة أطفيح وأحداث منشية ناصر)، في ظل انتشار التخويف من ظاهرة البلطجة بكافة مستوياتها (ابتداءً من الاستيلاء على الأراضي والممتلكات، وإغلاق الطرق، ومهاجمة أتوبيسات المدارس..)، وفي ظل تصدع قيم وقواعد العمل بين الرؤساء والمرءوسين على جميع المستويات، على نحو دفع بالبعض للتحذير من تفكك المؤسسات الكبرى الوطنية، حيث تحولت المطالب بالتغيير تعبيرًا عن الحرية إلى فوضى المطالب تعبيرًا عن غياب «السلطة الرشيدة والمحترمة»، بل تعبيرًا عن عدم احترام «السلطة» على إطلاقها، ودون تمييز بين سلطة فاسدين سياسيًا ماليًا ارتبطوا بالحزب الوطني وظلوا في أماكنهم، أو كانت سلطة شرفاء سياسيًا وماليًا، ودون تمييز أيضًا بين مطالب يمكن تحقيقها فورًا وبين مطالب آجلة ودون تمييز بين أساليب التغيير الغوغائية وأساليب التعبير السلمية..

وإذا كان البعض، خلال الأسبوعين الأولين بعد سقوط مبارك (٢/١١- ٢/٢٥) قد رأوا في هذا الوضع، تحركًا مضادًا للثورة مبعثه بقايا نظام مبارك (ولا أقول النظام السابق لأنه مازالت أركانه قائمة)، وإذا كان تحذير البعض من خطورة هذا الوضع قد اعتبر منذ أسبوعين من العلامات الكامنة عن معارضة الثورة، إلا أن التحذير الآن من هذه المؤشرات، لا بد وأن يصدر من أصحاب الثورة ذاتها ومن داخلها، مؤكدين مخاطر الثورة المضادة ومخاطر القابلية لها من جانب بعض من ناس مصر.

إذًا، في ظل هذه الحالة من الاختلال الأمني وعدم الاستقرار المجتمعي متنامية الظهور من حيث الاتساع والعمق، يبرز التساؤل: هل يرجع هذا إلى غياب الجهاز الأمني الرشيد في الشارع ومن ثم غياب «القانون» في الشارع حيث سقطت هيبة الدولة حين سقط رأس النظام السابق وذراعه اليمنى أي الجهاز الأمني، أم أن هذه المرحلة المائجة بثورة المطالب والآمال قد أخرجت من المصريين، أو من قطاع منهم، كل ما تبقى لديهم من مخزون القيم السلبية: الأنانية والأثرة في ظل ضغوط الحياة المتزايدة نتيجة الأوضاع الاقتصادية؟ أم أن الجيش قد تباطأ في اتخاذ إجراءات حاسمة منذ البداية، كان من الممكن أن تحول دون كثير من هذه الملامح، إجراءات من قبيل تغيرات فوقية في القيادات سواء على مستوى الوزارة، المحافظين، رؤساء أجهزة الإعلام، قطاعات البنوك، الجامعات، والأهم تغيير جذري وسريع في الجهاز الأمني، على اعتبار أن ذلك كان مطلب جمعة التطهير.

إن هذه المجموعة الأولى من المؤشرات من جهة ومن الأسئلة حول أسبابها من جهة أخرى، قد دفعت إلى تصاعد التحذير من أن ما يجري على أرض مصر لم يعد تفكيكًا للنظام السياسي السابق. ولكن أضحى يهدد أركان الدولة المصرية، بل ويهدد أركان المجتمع المصري ذاته بالتفكيك نتيجة فوضى الحرية من ناحية والتي اختلطت بترويع البلطجية المحسوبين على بقايا النظام الجديد. ولقد زاد من خطورة هذا الوضع - على الصعيد المجتمعي والمدني والشعبي- تفجر مطالب طائفية بصورة غير مسبوقة وغير متوازنة مع طبيعة الواقعة التي فجرتها وبالنظر إلى توقيتها وتزامنها مع بداية الحوار حول التعديلات الدستورية (كما سنرى لاحقًا).

ومن ثم، تدفع هذه المؤشرات للقول إن مواجهتها -الآنية- إنما تتطلب التفاعل الفوري والمتزامن مع الأبعاد الثلاثة التالية: عودة سريعة وقوية للجهاز الأمني، قيادات جديدة في القطاعات المهمة يثق بها الناس وتكون قادرة على الالتحام معهم بأساليب غير تقليدية، تحرك أقوى للجيش وأسرع لتوسيع رقعة محاكمة رموز الفساد السياسي والمالي، ولضبط «الشارع المصري» من البلطجة الإجرامية والبلطجة السياسية، وأخيرًا دعوة أصحاب

المطالب الفئوية إلى العودة للإنتاج وانضباط العمل مع الاعتراف بمشروعية مطالبهم والتخطيط لتحقيقها.

ولقد مثلت مبادرة د.عصام شرف رئيس الوزراء بالاجتماع علنًا وجزء من وزارته مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة (٣/٩)، مثلت نقلة مهمة حملت رسالة مهمة أفصح عنها البيان الذي صدر عن الاجتماع، كما أفصح عنها حديث لرئيس الوزراء. فالبيان ترجم مطالب نخب عديدة بتحرك أكثر حسمًا وسرعة، حيث نص على مشروعية استخدام المواطنين للقوة لحماية أنفسهم والمنشآت وتشديد العقوبات على البلطجية. وفي الوقت نفسه، أفصح رئيس الوزراء بصراحة ووضوح عن أمرين من ناحية: إن هناك ثورة مضادة ممنهجة ومنظمة ولا بد من مواجهتها بقوة حتى يتحقق الأمن الذي هو وسيلة وليس غاية في ذاته، وسيلة لتحقيق الاستقرار والإنتاج، وهما هدف حكومته التي أسماها حكومة الثوار، ومن ناحية أخرى أفصح عصام شرف عن مخاطر انتشار الفتنة الطائفية. وذلك في وقت استمر اعتصام مئات الأقباط أمام ماسبيرو، الذين لم يقنع معظمهم كل ما بذله عصام شرف بنفسه والقادة العسكريون والرموز الإسلامية والمسيحية، ناهيك عن تعهدات الجيش الواضحة.

وإذا كان ميدان التحرير قد تم إخلاؤه بسرعة وحسم يوم الأربعاء ٣/٩، دون ردود فعل سلبية من المصريين، وإذا كانت الجامعات قد شهدت مع بداية الدراسة (٢٠١١/٣/٥) اعتصامات ومظاهرات ضد رؤساء الجامعات وعمداء بعض الكليات، ولم تتم الاستجابة إلى مطالب الطلاب مع دعوتهم للانتظام في العملية التعليمية واستمرار تقديم مطالبهم، فيبقى الانتظار لنشهد تفعيل مضمون بيان مجلس الوزراء على مستويات أخرى وخاصةً بعد توالي نزول الأمن إلى شوارع القاهرة والإعلان المتتالي عن التحقيقات. فهل ستكون مصر مع جمعة الوحدة الوطنية وما بعدها أمام ملامح حالة أمنية جديدة؟ وكذلك حالة مجتمعية ترشد مطالب الثورة سعيًا نحو الاستقرار والإنتاج تفاديًا لانتكاسة اقتصادية ومجتمعية تطيح بالأخضر واليابس؟

- المجموعة الثانية: ألم تعتبروا يا نخب مصر أن السياسة من أعلى فقط لا تكفي وأن في العودة للاستقطاب الفكري والسياسي الإقصائي خطورة على الثورة؟

إذا كانت الحالة الأمنية وحالة الاعتصامات والمظاهرات والمطالب الفئوية والطائفية المستمرة كانت موضوع المجموعة الأولى من المؤشرات وحيث كان «أهل مصر» هم الفاعلون المتحركون، فإن المجموعة الثانية من المؤشرات تتجلى حول مجال أساس حظي باهتمام الجميع وكان الفاعلون (بأكثر من آلية ووسيط وعلى أكثر من ساحة من ساحات الفضاء العام، الفكرية والسياسية)، هم النخب الفكرية والسياسية وكان المستهدفون هم أهل مصر في حراكهم السياسي والمجتمعي غير المسبوق، وبالطبع فإن المجال خلال الفترة من جمعة التطهير وحتى جمعة الوحدة الوطنية وما بعدها نحو جمعة الاستفتاء (٣/١٨)، المقصود هو «التعديلات الدستورية والاستفتاء عليها».

فلقد اختبر هذا المجال أمورًا كثيرة واتسم بحالة متميزة، إلا أن الأهم هو أن الحراك من حول هذا المجال قد بدا، وكأنه منفصلا عن الحراك حول المجالين المدني والمجتمعي المشار إليهما سابقًا، وهذا هو مكمن الخطورة الأول، لأن التغيير الحضاري المنشود يتطلب الضفر بين ما هو سياسي دستوري وما هو مدني وشعبي، ومكمن الخطورة الثاني أن هذا الحراك بدأ بحوار هادئ حول التعديلات الدستورية فور الإعلان عنها، إلا أنه سرعان ما أفصح عن تجدد في الاستقطاب الإقصائي الفكري والسياسي بين النخب، وعلى العكس تمامًا مما قد تبلور من توافقات وانفتاح وتعارف خلال المشهد الثوري الأول (١/٢٥- ٢/١١)، وهو المشهد الذي سبق وأحيا الآمال في بناء تيار رئيس للجماعة الوطنية يقود عملية التغيير الحضاري، ويتكون من خلال عمليات حوار وطني رشيدة وممتدة.

وإذا كان هذا الحراك في حد ذاته محمودًا ومطلوبًا وقد بدأ الشعب المصري يمارس حريته، ويعبر عن لهفته للفهم حتى يقدر على الممارسة الديمقراطية السليمة، إلا أن هذا لا يمنع، بل يدفع إلى ضرورة مراقبة الحالة والتنبيه إلى مكامن الخطورة بقدر الإشادة بالإيجابيات. كيف؟

إن العديد من المؤشرات تساعد على شرح مكمن الخطورة المقصودة والتي أحاطت بالمشهد الثوري حول التعديلات الدستورية (من جمعة التطهير وحتى جمعة الوحدة الوطنية ونحو جمعة الاستفتاء).

من ناحية: الحراك اتسم في بدايته بحالة من الجدل أكثر منها حالة حوارية رشيدة. كما كان أقرب «للمونولوجات» المتزامنة أو المتعاقبة التي يتبارى فيها الجميع في مباراة صفرية إما بالرفض وإما بالقبول.

ولقد بدأ فريق الرفض مبكرًا، سواء بالحجج الكلية أو الانتقادات الجزئية للبنود المعدلة وخاصةً شروط اختيار الرئيس، وصولا إلى الدعوة الصريحة للتصويت بـ«لا».

ثم لحق بالمباراة، بعد تأخير (يحتاج لتحديد السبب) فريق الدفاع وخاصةً من أعضاء لجنة التعديلات ذاتها. والبداية كانت مع المستشار البشري، الذي أعاد حديثه العلني توجيه دفة الجدالات من التركيز على الجزئيات الفنية إلى ضرورة الاهتمام بالكليات.

حيث قدم في خطاب هادئ جمع بين حكمة وخبرة القاضي وبين رؤية المفكر وبين فقه التاريخ، قدم فلسفة التعديلات،

مضمونًا وتوقيتًا وغاية. وسرعان ما نزل من بعده إلى الساحة تباعًا وبانتشار أفقي أعضاء اللجنة الآخرين.

وظلت الرموز الفكرية والإعلامية والسياسية المخاطبة لأهل مصر تكاد تقتصر إلى حد كبير على أصحاب الصوت العالي في انتقاد التعديلات بل تحول الانتقاد إلى حشد وتعبئة صريحة وواضحة للناس تدعوهم للاصطفاف حول رفض التعديلات.

ولقد جاء معظمهم هذا الحشد ممن استعادوا التنادي بما يسمى «الدولة المدنية»، أو بمعنى أصح الليبراليين من «العلمانيين» الذي يرفضون أو يستغلون أو يجددون الفزاعات مما أسموه «التيار الديني» أو الإخوان وعلى نحو أعاد التذكرة، ولو من بعيد بخطاب الحزب الوطني، وذلك في وقت لم يكف الإخوان وغيرهم من الإسلاميين عن تقديم التطمينات السياسية وعن شرح مفهوم المرجعية الإسلامية والتذكرة بهوية المجتمع.

ولقد اقترن هذا الزخم وراء قول «لا» للتعديلات بزخم آخر، ألا وهو ما سمي الفتنة الطائفية، ولم يكن أخطر مشاهدها في قرية صول ولكن الأخطر هو ما حدث في منشأة ناصر وأمام ماسبيرو، وفي المقابل جاء زخم الإفراج عن عبود وطارق الزمر، بعد وقت قليل من تحذير رئيس الوزراء علنًا بوجود خطر ممنهج ومنظم من ثورة مضادة، وقبل وقت قليل من الإعلان عن حل جهاز أمن الدولة أو بمعنى أصح إعادة تشكيله ليصبح جهاز الأمن الوطني.

كل هذا في وقت توالت فيه مؤشرات أخرى عن إعادة تجميل بعض رموز النظام السابق من الإعلاميين (تامر أمين، عبد اللطيف المناوي) أو إعادة تجميل بعض رموز الحزب الوطني (محمد عبد اللاه، محمد رجب) أو إعادة تجميل جهاز الأمن في مجموعه (حديث رجائي عطية مع يسري فودة)، ثم إعادة تجميل رجال الأعمال بتسريب أفكار حول التسامح والعفو مقابل ردهم الأموال والاعتراف بالخطأ.

كل هذا جعلني أتساءل: ما الفارق بين الدعوة للمصالحة وبين ضرورة العقاب أولا أو الفارق بين دفاع عن الثورة المضادة وبين تقديم المبررات والعوامل المفسرة لها؟ فلقد كانت صيحة المليونية يوم جمعة التطهير واضحة جلية ولكن لم يتم الاستماع إليها بقوة وبجدية.

هذا هو السياق الذي اقترن بانفراد من هاجموا التعديلات بالساحة أولا، حتى لحق بالساحة أعضاء لجنة التعديلات ثم انضم إليهم وبقوة رموز فكرية وسياسية وقضائية ممن أفاضوا في شرح فلسفة ومنطق التعديلات، ولم يصلوا إلا متأخرًا (بعد جمعة الوحدة الوطنية أي قبل أسبوع من الاستفتاء)، بالدعوة للتصويت بنعم للتعديلات. وهو الأمر الذي يستوجب التساؤل، بغض النظر عن حجج الفريقين لماذا هذا التأخر؟ لماذا لم تعد اللجنة نفسها لما بعد الإعلان عن التعديلات؟ لماذا لم يردوا إلا بعد تزايد الهجوم عليها قانونًا وسياسة؟ أوليس «التيار المدني» المدافع عن الديمقراطية هو الذي بدأ حالة الاستقطاب حين أخذ يحذر من أن المستفيد من انتخابات برلمانية (بعد قبول التعديلات) هم الإخوان وبقايا الحزب الوطني؟

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لماذا الزخم ولو المتأخر في الدعوة صراحةً وعلنًا لقبول التعديلات، وهي الدعوة التي لم تقتصر على الإخوان فقط؟

أرى أن السبب، وبناءً على خبرة تفاعلي ومراقبتي، كما أحسست به مع نفسي، هو أن الأمر لم يعد يقتصر على مواقف سياسية من تعديلات دستورية، ولكن أضحى الأمر، على ضوء كل ما سبق طرحه من مؤشرات، يتصل بمواقف معرفية وسياسية من قضية كلية ألا وهي هوية مصر: دولة ونظامًا ومجتمعًا.

بعبارة أخرى، كان المشهد السياسي العام، الذي سجلت بعض المؤشرات عن حالته عاليًا والمحيط بالجدال حول التعديلات إنما يطرح أكثر من سؤال عن العلاقة بقضية ظلت كامنة حتى الآن (تحت إيجابيات المشهد الثوري الأول) وهي قضية «الهوية» (ستكون موضع المشهد الثوري الرابع)، وخاصةً في ظل الجدال حول التعديلات الذي أفصح عن بوادر عودة الاستقطاب التقليدي في ظل النظام السابق والذي اكتسى بلغة استعلاء ممن تسموا «بالمدنيين» تجاه «الإسلاميين» كما صحبه التخويف من التيار الإسلامي.

هذا الاستقطاب سبق وأعطانا الميدان أملا في إمكانية تجاوزه كما أعطانا أيضًا أملا في المخزون الحضاري القيمي الإيجابي لدى الشعب المصري ومردوداته الفعالة مدنيًا وسياسيًا.

كل هذا أيقظ لدي، المخاوف، التي لا تعني التشاؤم ولكن التي تدفع للحذر والتنبيه من أن حرية الرأي والتعبير من أجل الديمقراطية لا بد لتكون رشيدة وتقودنا إلى تغيير حضاري -أن تتجاوز مجرد تغيير سياسي، لا بد وأن تتجاوز الانقسام والاستقطاب الإقصائي إلى حالة التوافق بين روافد تيار رئيس في الجماعة الوطنية. ذلك أنه بعد الميدان ليس من الممكن أو المطلوب أن يظل العلمانيون أو القوميون أو اليساريون أو الإسلاميون أو الوفد أو الناصري أو التجمع.. على ما كانوا عليه قبل ٢٥ يناير. فهل تعي نخب مصر هذا الوضع؟ إذًا لماذا الرغبة في تأجيل ممارسة الديمقراطية حتى تستقوي بعض التيارات وتستعيد تشكيل نفسها؟ أليس هذا تقييدًا لممارسة الديمقراطية انتظارًا لما ستأول إليه بعض القوى؟ وماذا لو لم تتمكن من ذلك؟ إلى متى يظل الانتظار؟ أنا هنا أردد نفس ما أفصح عنه البشري قبل الاستفتاء بيومين، وأضاف إليه ما يلي:

- المرحلة الراهنة من الزخم الثوري هي الأفضل للقوى الجديدة وليس بعد عام ونصف العام.
- وأن ما لم تفعله الأحزاب التقليدية من قبل لتدعيم وتوسيع قواعدها، هل بمقدورها أن تفعله في عام ونصف العام من الآن؟
- إن النخب السياسية والإعلامية بعيدة عن حس الناس والشارع، بل وعن روح ثورة ٢٥ يناير ذاتها.

إذًا، وعلى ضوء كل ما سبق، ألم يكن ميدان التحرير إلا لقطة ساكنة لم تنتقل إلى كامل المجتمع المصري، والسياسيين المصريين؟ هل هذا الاستقطاب السلبي من جديد على عكس روح ميدان التحرير، هو نتاج ما أسماه إبراهيم البيومي «الأحزاب الطائفية المضادة للثورة»؟ أم هي سمات هيكلية مازال أمامنا الكثير لنغير منها، لدى «القادة التقليديين» بعد أن قدم شباب التيارات المختلفة قدرة على فتح الأبواب وتخطي الحدود بين المعسكرات السياسية والفكرية؟

فهل ما يجري بين الناس، وينتقده الساسة من أعلى، يفعله هؤلاء الساسة أيضًا ولكن على نحوٍ آخر؟ وما الضابط لذلك القيد؟ وما الذي يضمن عدم تفاقم هذا الاستقطاب الجديد؟ هل فترة انتقالية أطول كما يريد بعض الداعين لرفض التعديلات، أم فترة انتقالية أقصر يحتكم فيها الجميع إلى صناديق نزيهة لعلها تعكس حقيقة «هوية الناس»؟

ومهما كانت نتيجة الاستفتاء فمازلنا في حاجة أكثر إلحاحًا وأكثر سرعة لما سبق المطالبة به، خلال المشهد الثوري الثاني (الأسبوعان الأول بعد رحيل مبارك، من جمعة النصر وحتى جمعة التطهير).

خلاصة القول:

وبالنظر إلى حوارات الفضاء العام في مصر على جميع المستويات حول مجموعتي المؤشرات السابق طرحهما، وبالنظر إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة الذي يدير البلاد، وكذلك مجلس الوزراء، نجد أن الحوارات الوطنية إنما تركز على المجموعتين ولكن منفصلتان ودون ربط مباشر بينهما، على ما في ذلك من خطورة.

وتنبع هذه الخطورة من الاعتبارات التالية:

أ - النخب المصرية الفكرية والسياسية مازالت أسيرة المنظور التقليدي للسياسة الذي يركز على العلوي، بل وينطلق منه باعتباره ذا الأولوية ومنه تتحدد بقية الأمور وتتشكل، دون نظر فيما يمكن أن يحدثه السفلي من انقلاب وما يصدر عنه من معوقات تجعل من هذا العلوي شكلا بدون روح.

كذلك، فإن الحديث في «العلوي» هو حديث في «السلطة والقوة» بمفهومها التقليدي أيضًا: ما مناطها؟ وما مركزها؟ وما آلياتها، السلطات الثلاث فقط أم مناطات أخرى؟ وكيف يمكن أن يترجم ذلك في الدستور الجديد؟

ب- أن بعضًا من الناس في الشارع المصري، يمارسون سلطاتهم، كما يدركونها في ظل مناخ «الحرية» الطاغي الآن، ناسية أو متناسية أو جاهلة أو غير واعية، أن حرية بدون قانون هي فوضى وأن عدم التمييز في المطالب الفئوية الطائفية بين ما هو آني وما هو آجل، إنما يمثل «انتهازية ونفعية ضيقة»، وأن تحقيق المطالب يقتضي تنظيم الجماعات الفئوية المختلفة (مهنية وغيرها..) وتدعيمها، وأنه مهما كانت مبررات هذه المطالب ومشروعيتها، إنما لا يجب أن تكون على حساب تماسك الدولة والمجتمع. وإذا كان إدراك جميع هذه الأمور هو من طبائع الأمور في الأوقات العادية ولدى ناس على قدر من العلم والعمل، إلا أننا ننسى أن نظام مبارك قد ترك نصف شعب مصر تحتَ خط الفقر يعاني الكثير الذي يحول دون صفاء الرؤية والإدراك والوعي (وصدق عمر بن الخطاب حين قال: لو كان الفقر رجلا لقتلته) ونصف هذا النصف يعمل في مؤسسات وهيئات وأجهزة حكومية تمثل عصب إدارة الدولة، مما يعني أن هذا العصب معطوب من ناحيتين، ما انُتقد به دائمًا من بيروقراطية، وما ينتقد به الآن من تدفق اعتصامات فئوية سريعة ومتسعة تعوق الإنتاج.

جـ- هناك مساحة ثالثة حية وناشطة وواعدة ومتفانية، لا تنسى مطالبها ولكنها في الوقت نفسه لا تنسى العمل والإنتاج بجميع الأشكال سواء كان إنتاجًا ماديًا أو معنويًا. وأقصد بهذا قطاع «العمل المدني» الطوعي الذي نشط نشاطًا كبيرًا والذي مازال يمثل روح نموذج الثورة ويجتهد لتدعيمها وتوسيع نطاقها.

د- المساحة الرابعة هي جهاز الخدمة الإدارية والمدنية، وهي ناشطة سلبًا، وفي حاجة لاهتمام وتركيز عليها، ولكن بالطبع في المدى الوسيط وليس الآني. وإن كانت تتطلب الاستجابة الفورية لبعض مطالبها المشروعة الممكن تحقيقها آنيًا (الإعلان عن حد أقصى للأجور مثلا).

بعبارة أخيرة: إن ضغط الأحداث خلال الأسبوعين الأخيرين من جمعة التطهير إلى جمعة الاستمرار ثم جمعة الوحدة الوطنية، قد بين شدة الاستقطاب بين هذه المساحات الأربع، في حين أن التغيير الحضاري المنشود مع الثورة يتطلب العمل على المستوى الآني والتخطيط للآجل على نحوٍ يربط بصورة متكاملة بين المداخل الأربعة، وإلا سيصبح تغييرًا منقوصًا. هكذا يجب أن تكون الرؤية وما يخرج عنها من سياسات وبرامج بعد انتهاء ما يُسمى المرحلة الانتقالية. ولهذا؛ جاء عنوان المشهد الثالث الثوري: كما هو موضح عاليًا.

وفي الخاتمة، يجدر القول إن موطن الالتقاء بين تفاعلي مع الساحتين: المدنية والسياسية، بل ودعوتي لعدم الفصل

بينهما، هو أن كلاً منهما لا بد وأن يستهدف الآن: الاستقرار والإنتاج، فالأمن والأمان لازمان وكذلك قبول التعديلات الدستورية ضروري أيضًا، باعتباره أفضل المتاح الآن، من أجل الاستقرار والإنتاج، ولذا فلنظل جميعًا ثائرين ولكن نبني أيضًا ونصون في ظل تعارف وانفتاح. ولعل الأيام القليلة السابقة على جمعة الاستفتاء قد حملت نسمات طيبة حيث ظهر الحوار، وليس «المونولوج»، بين أنصار التعديلات والرافضين، والأهم أن الجيش قد دخل في هذا الحوار العلني، من على موقعه على شبكة التواصل الاجتماعي، ومن خلال أحد وسائل الإعلام المرئي؛ حيث شارك اللواء ممدوح شاهين في «٢٠١١/٣/١٥» مع المستشار سامي ماهر أحد أعضاء لجنة التعديلات في مناظرة علنية مع د.عمرو حمزاوي. فضلا عن دوائر حوارية أخرى في اليوم نفسه ضمت إحداها عصام العريان من ناحية ومنى ذو الفقار ود.عصام شيحة ود.جابر نصار من ناحية أخرى. كما ضمت دائرة أخرى عصام سلطان من ناحية ود.عمرو الشوبكي ود.نهى الزيني من ناحية أخرى، وضمت ثالثة في ٣/١٦ د.أحمد أبو المجد وضياء رشوان من ناحية وأيمن الصياد ووائل من ناحية أخرى. وجاءت كلمات طارق البشري في اليوم نفسه كاشفة عن خريطة الانتماءات السياسية للاتجاهات الرافضة أو الموافقة على التعديلات. ولقد تدعمت الآمال في مزيد من الحوار تجاوزًا للاستقطاب مع مبادرة القوى الوطنية في ٣/١٦، التي أعلنت بيانًا يتضمن توافقها على المبادئ الخاصة بالداخل والخارج. فكيف ستؤثر هذه النسمات الطيبة على نتيجة التعديلات؟

وكان الحاضرون الغائبون طوال المشاهد الثلاثة السابقة هم الاقتصاد، والسياسة الخارجية للثورة، وهوية مصر.. وسيتم الاقتراب منهم في المشاهد التالية.

الحمد لله: القاهرة، الأربعاء ٢٠١١/٣/١٦

المشهد الرابع:

هوية مصر: الدولة والنظام والمجتمع كيف امتد سجال الاستفتاء إلى هوية مصر؟ ومن المسئول؟

يشهد تاريخ مصر أن هويتها ظلت حاضرة دائمًا في حوارات الفكر السياسي المصري (بل العربي والعالمي)، وخاصة خلال مراحل الانتقال من عصر إلى عصر، وهي جزء من هوية «الفضاء العربي والفضاء الإسلامي». وقد كانت التحولات في مصر ومن مصر ونحو مصر دائمًا في قلب تحولات هذين الفضاءين تأثيرًا وتأثرًا، وكانت دائمًا قضية الهوية في القلب من هذه التحولات، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وفي ارتباطاتها بالأبعاد السياسية والاقتصادية والمجتمعية على حدٍ سواء.

ولعلنا نتبين ما سبق، على ضوء استدعاء حوارات الوافد والأصيل، التراث والمعاصرة، الخصوصية والعالمية، التقليدية والحداثة، الإسلامية/ العلمانية، الإسلامية/ العروبة. ولعلنا نتذكر أيضًا مفاصل تاريخية فارقة على هذه الحوارات خلال القرنين الأخيرين. على الأقل، الحملة الفرنسية، الاحتلال البريطاني، ثورة ١٩١٩، ثورة ١٩٥٢، وأخيرًا ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١.

ولعلنا أيضًا نستطيع أن نميز في حوارات الفكر السياسي بين تيارات متنوعة وبين خريطة الحركات والقيادات السياسية وتوازنات القوى فيما بينها وبين النظم الحاكمة في مصر والقوى الخارجية المؤثرة في السياسة المصرية داخليًا وخارجيًا.

إن تراكم أنماط هذه الذاكرة ودلالاتها، لا بد وأن يكون حاضرًا ونحن نتحدث الآن، بعد ثورة ٢٥ يناير عن هذه القضية -الهوية- بل لا بد وأن يكون حاضرًا ونحن نتساءل: متى ولماذا بدأت هذه القضية في الظهور؟ وهي التي ظلت كامنة طوال المشهد الثوري الأول والثاني، أو بمعنى أصح ظلت حاضرة على نحوٍ إيجابي، حيث إن نموذج الثورة من ميدان التحرير كان نموذجًا حضاريًا وصفه البعض بأنه تعبير عن أقصى أشكال هوية مصر اكتمالا؛ ذلك لأنه -كما أشير في المشهد الثاني- قضية هوية مصر لا تختص بالمجتمع فقط ولكن بالنظام العام، وهي ليست هوية الحكومة ولكن توجه حضاري عام على ضوء تاريخ وثقافة شعب مصر، وهو توجه حضاري عربي إسلامي. وإذا كانت هوية الدولة قضية أكثر تركيبًا من مجرد العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، فإنه يجب الاقتراب منها بمنهج متعدد المداخل؛ تاريخي، جغرافي، ديمجرافي، ثقافي، ديني. فإن فهم طبيعة الهوية (مصادر) ومحتوى وكعملية تطورية ذات نواة صلدة) ضروري لفهم تداعياتها على مجالاتٍ عدة: الخصوصية الثقافية، المواطنة، النظام العام، وكذلك دوائر السياسة الخارجية ودوائر الانتماء. وقد يسقط فهم هذه المجالات في مناحي اختزاليةٍ جزئية إذا ما انطلق من المنظورات التقليدية (الحداثية)، وقد ينحى منحى آخر -حضاريًا- إذا ما انطلق من منظور حضاري رحب يتجاوز الثنائيات المتضادة.

وتبين المؤشرات خلال المشهد الثوري الأول أن قضية الهوية لم تقفز إلى السطح ولم تنعكس في الأهداف المعلنة، إلا أن المشهد الثوري الثاني بدأ يسجل بعض هذه المؤشرات، والخاصة بالعلاقة بين المسلمين والمسيحيين وذلك من مدخل وضع الإخوان والسلفيين، ويقول البعض إن جمعة النصر التي كان الشيخ القرضاوي إمام صلاتها هي التي استدعت على السطح هذا الفهم لموضع هوية الدولة من الثورة؛ حيث رأى البعض في إمامة الشيخ للصلاة اتجاه الثورة توجهًا دينيًا -

وفق قوله- إلا أن هذا الاقتراب من هوية الدولة هو اقتراب تجزيئي تفكيكي وعلماني لا يفهم طبيعة الثورة ذاتها. وسرعان ما جاءت أحداث البحرين وليبيا لتبين بعدًا آخر لهذه القضية، ألا وهو دائرة انتماء مصر الإقليمية (العربية) ومدى التفاعل بينها وبين الدائرة العالمية، ناهيك عن الوطنية بالطبع.

إذًا، كيف ظهرت هذه القضية، ولماذا؟

وما دلالاتها في هذه المرحلة الانتقالية؟ وما مآلها؟

كانت جدالات ثم حوارات «التعديلات الدستورية» ولمدة أسبوعين (من جمعة الاستمرار إلى جمعة الوحدة الوطنية إلى جمعة الاستفتاء) ساحة لظهور هذه القضية، على نحوٍ ضمني في البداية، ثم على نحوٍ ظاهر وصريح حين اتضحت طبيعة التيارات السياسية المصطفة وراء (نعم) أو (لا) للتعديلات، وحين تحولت مواقف المدافعين عن (لا) من مجرد الاعتراض على مضمون البنود المعدلة إلى الحديث عن الكليات، أي توقيت التعديلات والخطة الزمنية للتغيرات بعد الاستفتاء والتي تقرها هذه التعديلات ومآل الساحة السياسية في ظل تنفيذ هذه الخطة. هنا، تجلت واتضحت مآلات أخرى، وخاصةً من واقع المخاوف والفزاعات التي امتلأ بها خطاب المدافعين عن (لا) للاستفتاء. ومن أهم هذه المخاوف انفراد القوى المنظمة، أي التيارات الإسلامية، في وقتٍ لم تستكمل فيه القوى الجديدة تشكيلاتها ولم تستعد القوى المنظمة الجزئية القديمة عافيتها. والخطير أن هذه المخاوف قد اقترنت باستعلاء «مدني ليبرالي» نحو ما هو إسلامي، بشكل يستبطن أن الحرية والديمقراطية لا يمكن أن تستقيم مع «الديني». والجدير بالذكر أن الموافقين على التعديلات برز خطابهم الداعي إلى «نعم» كرد فعل لصعود خطابات المدافعين عن «لا»، والتي اقترنت بهجوم على «التيار الإسلامي» باعتباره حليف الحزب الوطني والمستفيدين من التعديلات.

ولقد كشف الأسبوع السابق على الاستفتاء كيف تحول الموافقون على التعديلات إلى مدافعين عن «التيارات الإسلامية» في إطار الدفاع عن التعدد والتنوع والتداول من جهة، كما تحولوا من جهة أخرى إلى محذرين من مخاطر هذا الاستقطاب الجديد الذي يفجره الرافضون للتعديلات. ومع الاعتراف بأن ليس كل الموافقين على التعديلات من التيارات الإسلامية أو بقايا الحزب الوطني، وأن ليس كل الرافضين لها من التيار التقليدي العلماني ليبراليا أو يساريًا، إلا أنه يجب القول إن الحوارات المعلنة في الفضاء العام والتي تستهدف الناس ولا تمثل كل الناس هي التي خلقت هذا الاستقطاب وهذا المناخ. وشتان بين حرية الرأي في ظل الديمقراطية وبين التشتت وعدم الاتساق لدرجة وصلت للقول إن الصورة لم تتبلور بعد في ذهن الكثيرين في حين أن الأمر أبسط من ذلك بكثير لو كانت فزاعات الحزب الوطني القديمة قد توارت من خطاب مدّعي الدفاع عن الديمقراطية.

فإن الحاضر الغائب في هذه المواقف (الداعية للاستفتاء بلا) كان كيفية التأثير في هوية «النظام» بدعوى أن «المدنية» هي جوهر الديمقراطية. علمًا بأن المدنية المقصودة لدى أصحاب هذه المواقف هي العلمانية، في حين أن «الموافقون» على التعديلات قد استدعوا التلازم بين «الهوية» وبين الديمقراطية.

وبدون تكرار الحديث عن مؤشرات سبق ذكرها في المشهد الثالث، يجدر القول إن قضية «الهوية» لصيقة بقضية الحرية والعدالة الاجتماعية. ويكفي هنا طرح الأسئلة التالية التي يجب أن تحكم التفكير في هذه القضية الآن على ضوء السياق المحيط بها، بل ويجب أن يتحدد توافق حول المفاهيم المتصلة بها:

١- ما المقصود بالدولة المدنية؟ وما المقصود بالتيار الديني؟

٢- ما الفارق بين «الإسلام السياسي» وبين السياسة من مرجعية إسلامية، أو المجتمع أو الاقتصاد.. من مرجعية إسلامية؟

٣- ما العلمانية المقصودة، وهي ذات أشكال مختلفة؟

وما النمط الذي لا بد وأن يستجيب لهوية المجتمع، بفرض أنها أضحت هوية للنظام؟

٤- ما الفارق بين هوية الدولة، المجتمع، النظام السياسي؟

٥- وما الفارق بين هوية المجتمع وهويات التيارات السياسية؟

٦- ما الفارق بين مواقف النخب والتيارات ومواقف «الأهل» والناس؟ وما درجة تعبير كل من «التيارات» السياسية عن «الأهل»؟

٧- هوية المجتمع ثابتة، وهل هوية النظام متغيرة؟ وهل هوية المجتمع محسومة لدى «الناس» أم مختلف عليها؟ وهل هوية النظام هي المختلف عليها بين التيارات السياسية؟

٨- وهل الدستور يحدد هوية المجتمع أم هوية النظام؟

٩- هل يمكن أن تكون هوية النظام بعيدة عن هوية المجتمع؟

١٠- ومن الذي يحدد هوية الدولة والمجتمع والنظام في الدستور؟ وما وزن النخب مقارنةً بالأهل؟

إن هذه الأسئلة راوحتني كأستاذة في العلوم السياسية (من منظور حضاري) أثناء متابعتي الجدالات والحوارات والمونولوجات والمناظرات بين النخب في الفضاء العام (الإعلام والندوات والمحاضرات).

وقد كان دافعي لتسجيلها هو ملاحظتي مدى الارتباك أو الانفعال الذي ساد هذا الفضاء، سواء من حيث الإعلان صراحةً أو التنويه ضمنًا عما هو كامن وراء قبول أو رفض

التعديلات، كذلك ما يمكن أن تحدثه المفاهيم المستخدمة (المدني، التيار الديني..) من ارتباك لدى «الأهل» الذين يريدون الحراك والخروج من صمتهم فإذا بهم أمام نخب تفتعل جدالا يدلي فيه بصوته كل من يعرف ومن لا يعرف وعلى الملأ، في الإعلام الذي تبارى «لخدمة الثورة» ولكنه في الواقع تبارى في إرباكها بحجة «حرية الرأي وتعدده» وهو الأمر الذي جعلني أكرر التساؤل: هل المرحلة الحالية من الثورة تحتمل هذا الاستقطاب السياسي في وقت مازالت فيه التحديات الآنية تواجه الثورة على مستوى الشارع المصري؟

وفي مقابل هذه الظاهرة الصوتية المربكة والمشتتة، كنت أرى الذين يصبون طاقاتهم في العمل المثمر لتدعيم قيم الثورة وتوسيع نطاقها، ولا يهدرون طاقاتهم في جدالات سياسية مجردة، وهم يعتقدون أن نموذج الثورة الحضاري قد حسم أي نقاش حول «هوية مصر» لأنه جسد نموذجًا حضاريًا يأمل كل مصري أن يكسو وجه مصر كلها، أو بمعنى أدق أن تستعيد مصر هذا النموذج الذي هو نموذجها الأصلي، لأنه نموذج أهلها وليس نموذج نخبها. ولهذا تساءلت: كيف يمكن الجمع بين العمل المدني والعمل السياسي على التوازي لأن كل منهما في حاجة للآخر، ولكن في مناخ صحي لا يستعيد آثام مناخ نظام مبارك؟

وللإجابة عن الأسئلة المطروحة وبمعنى أدق لحفز الإجابة وتنظيم حوار منظم علميًا وفكريًا وسياسيًا حول المفاهيم المتصلة والتعريفات الإجرائية اللازم تقديمها للناس، في حراكهم المتميز للفهم وللممارسة، كل ذلك سعيًا «لتحديد» «المخاوف» والتفكير في التطمينات، سأكتفي هنا بالإحالة إلى نتائج حلقة عصف ذهني مهمة نظمها مركز الحضارة، وكانت تحت عنوان «هوية مصر: الدولة والمجتمع»[٣] وهي كما يلي:

«جددت ثورة الخامس والعشرين من يناير الجدل حول هوية مصر بشكل صريح وضمني، وهو ما وضح في تصاعد الخطاب العلماني بمكوناته الليبرالية واليسارية برفض التعديلات الدستورية التي تمهد إلى إجراء انتخابات نزيهة وصياغة دستور جديد بعد هذه الانتخابات، بالإضافة إلى ما وقع من حوادث فتنة طائفية بعد أن سعد الجميع بتلاحم جميع مكونات الشعب في ميدان التحرير، ودعوة قلة -وإن كانت ذات صوت عال عبر الإعلام بأشكاله المختلفة عبر حملات منظمة- إلى تغيير المادة الثانية من الدستور والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. وهو الأمر الذي يستهدف النواة الصلبة الحاضنة لهوية مصر: إسلاميتها وعروبتها.

ومن الضروري تأكيد أن الحديث عن الهوية المصرية لا ينحصر في مسألة الدين (مسلم /مسيحي). فالهوية لا تقتصر على الجانب الديني بل هناك التاريخ واللغة والثقافة والفكر والقيم الحاكمة التي ارتضى المجتمع أن تحكم سلوكه وتوجه مساراته. فالقيم هنا هي موجهات السلوك وضوابطه وموازينه، وحامية البناء الاجتماعي ومفعّلته. كما يجب التمييز بين عدة مستويات عند الحديث عن الهوية: هوية الدولة، هوية المجتمع، هوية النظام السياسي. فالقول بأن الديمقراطية والليبرالية والعدالة والمدنية والنهضة، هي التي يجب أن تشكل ملامح هوية مصر الآن وجهة نظر تتعلق بهوية النظام السياسي، كما أن المكونات الخمس تحتاج لمن يملأ مضامينها، والذي يجب أن يحددها هو التيار الرئيس بما يحمله من تاريخ وثقافة وفكر، يتمثل هذا التيار الرئيس في الجماهير ونخبتها المنطلقة من ثوابت هذه الجماهير والمعبرة عنها. فمن يصوغ هوية النظام السياسي هو هوية المجتمع والدولة، وعكس هذه المعادلة معناه معاداة الهوية الأصلية للملايين وهو ما مثل أحد أسباب الثورة المصرية حيث سعى النظام السابق حثيثًا لطمس هوية الشعب فلم يكن معبرًا عنها في توجهاته وسياساته الخارجية والداخلية.

وقد أكدت وكشفت ذروة الثورة (٢٥ يناير- ١١ فبراير) عن النواة الصلبة الحاضنة لهوية مصر بكل تنوعاتها ومشاربها. فالغالبية العظمى التي شاركت في الثورة تعبر عن مجتمع مصري متدين -بمسلميه ومسيحييه- عروبي، يستوعب جميع ألوان الطيف السياسي من الليبراليين واليساريين.

وضح ذلك في مواعيد المليونيات في أيام الجمعة وإقامة الصلوات في ميدان التحرير، ومشاركة مسيحيين من الكاثوليك والإنجيليين أقاموا صلواتهم في الميدان، بالإضافة إلى بعض الأرثوذكس، مع تذكر منع البابا شنودة لطائفته من المشاركة صراحة وتأييده للرئيس المخلوع وقوله له «احنا معك» على شاشات التليفزيون، كما أن مشاركة المسيحيين في باقي المحافظات في الثورة كانت مشاركة ضئيلة للغاية، وانعدمت في معظم محافظات الصعيد خصوصًا أسيوط. أما العروبة، فاتضحت في استلهام الثورة التونسية ودعم الثورة الليبية معنويًا وماديًا بالمساعدات الطبية فيما بعد.

تجاوزت الثورة في تلك الفترة الفصل المفتعل بين مكونات الشعب المصري، فتجاور رقيق الحال قاطن الأحياء الشعبية مع ميسور الحال من أهل الأحياء الراقية، وشارك في الثورة أهل العاصمة والأقاليم من خلفيات ثقافية وفكرية ومجتمعية وسياسية متعددة، تناغمت وانسجمت في عمل ثوري مبدع.

هذه الحالة مثيرة للإعجاب، لكنها عند أغلبية المتابعين لم تدم، بوصفها لحظة فريدة استثنائية أو (إتيكيت) ثوري تنازل الكل فيه عن تحفظاته ضد الكل، وليس تغييرًا جذريًا في الرؤى عند الجميع. إدامة هذه اللحظة الاستثنائية وجعلها طبيعة أمر

يحتاج إلى جهد كبير، فالزخم الثوري في ميدان التحرير لم ينتقل بعد إلى المجتمع، ونحتاج إلى جهد منظم وعمل مخطط يتعلق بالتحول المجتمعي حتى لا ينفك المجتمع عن الثورة.

هذا الجهد المطلوب من جميع الأطراف تتحمل الأغلبية الجزء الأكبر من مسئوليته، من خلال إدارة حوار مجتمعي على أرض الواقع يتمثل في العمل المشترك في القضايا المتفق عليها، وهي قضايا تنموية ذات طبيعة عملية مترجمة للمحتوى المتفق عليه من شعار الثورة :الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، ودور الأقلية يتمثل في المشاركة في البناء و عدم الاستفزاز غير المبرر بزعم أن من لم يأخذ الآن شيئًا فلن يأخذ شيئًا فيما بعد. وهو منطق التفاوض لا منطق الحوار. الحوار يحكمه وعي بمصلحة عليا، أما التفاوض فهو سعي للمصلحة الخاصة الفئوية في مباريات قوى. وفي هذا الإطار، فإن رفض التعديلات الدستورية يخفي وراءه ترتيب يريد أن يحدد علاقة الدين بالدولة مرة واحدة وللنهاية لصالحه وفقًا لتصور خاص به في مواجهة إرادة الشعب، أي احتكار الحكم على التعديلات وهي معروضة لاستفتاء شعبي.

وينبغي التنبه إلى أن عدم استمرار الحالة التي ولدتها الثورة من تلاحم القوى المختلفة لا ينفي أن كميات من الطاقة والفاعلين قد دخلت المجال العام السياسي. وتحركت مراكز الثقل لتتجاوز القوى التقليدية ولم تنفها، لكنها صبت في عافية النواة الصلبة للهوية المصرية. فالشباب اليوم يقدم نموذجًا مهمًا وجديدًا بمرجعية متجاوزة، تتماهى في الهوية المصرية المتدينة المنفتحة.

إن مقولة النواة الصلبة الحاضنة: الإسلام والعروبة لا تعني أن الهوية أمر ناجز، بل إن مفاد وجود نواة يعني لزوم وجود دوائر متنوعة متراكبة غير متنافية تحتضنها وتظللها وتحتفي بها النواة الأساسية؛ لأن تلك الدوائر إثراء لها. فالإسلام يمثل عقيدة للمسلم، وحضارة للمسلم وغير المسلم، باعتبار أن الحضارة الإسلامية العربية شارك في بنائها المسلمون والمسيحيون وغيرهم من أديان وأعراق مختلفة، وهي التي تمثل الإطار الجامع لهذه المكونات. تلك الهوية ليست إقصائية استقطابية فضلا عن أن تكون مفجرة للصراعات فيما يصفه البعض بأنه «هويات قاتلة» إشارةً إلى ما يثيره الانتماء الديني من صراعات ووجوب تنحيته جانبًا، فإذا كان مثير للصراع فينبغي تجنبه، وهو دفن للرءوس في الرمال خصوصًا إذا ما طُلب ذلك من طرف واحد وهو في حالتنا المسلمين، في حين أن الآخرين ينزلون الشارع ويعتصمون حاملين رمزهم الديني.

وصفوة القول: إن الثورة أكدت لب هوية الأغلبية الصامتة التي أعلنت في جلاء: مركزية الإسلام والعروبة في هوية مصر، وأن العروة الوثقى التي تنعقد حولها هويتنا هي أن تكون مصر حرة مستقلة قوية. وهي هوية ذات مرجعية، وشرعية، وجامعة، وفعالة، ودافعة للعمل. وهذا هو السبيل للخروج من الاستقطاب ما بين النخبة -فالجماهير حسمت هويتها- عبر صياغة خطاب للهوية من خلال مبادئنا وقيمنا وإطار واسع جامع، وهذه الجماهيرتستحق أن تجرى هويتها الإسلامية العربية في الدستور بجميع مواده -وليس الثانية فقط- والقوانين والسياسات مجرى الماء في الورد عبر منظومة قيمه من أجل تحقيق الحرية والعدل والكرامة. وهنا، يمكن أن تلتقي النخب الإسلامية والاشتراكية والليبرالية».

هذا، ولم يكن يخفى عني، طوال متابعاتي أحوال مصر من مدخل «الهوية»، ثمانية حضارية غير مسبوقة، واقصد بها ثمانية أيام الجمع التي توالت على شعب مصر واحتضنت أحرار مصر، ولا بد من التأريخ للثورة من خلالها. وهي: جمعة الغضب ١/٢٨، جمعة الرحيل ٢/٤، جمعة الصمود ٢/١١، جمعة النصر ٢/١٨، جمعة التطهير والخلاص ٢/٢٥، جمعة الاستمرار ٣/٤، جمعة الوحدة الوطنية ٣/١١، جمعة الاستفتاء ٣/١٨.

وحين قفزت برأسها قضية الهوية خلال الأسبوع الأخير قبل الاستفتاء، تساءلت: ما الدلالة الحضارية لهذه الثمانية بالنسبة لقضية «الهوية»؟

وبقدر ما كنت أجيب أحيانًا بأن هذه الدلالة قوية وتحسم كل شكوك وما قد يترتب عليها بالنسبة لأمور كثيرة، بقدر ما كنت أبحث عن «المخاوف» التي قد تسببها هذه الدلالات لدى البعض من أصحاب المرجعيات الأخرى، وعن الضمانات اللازم توافرها حتى لا يشعر أصحاب أي مرجعية بالمخاوف في هذه المرحلة الانتقالية، شريطة ألا يبتدعوها أو يضخموها لأغراض «سياسية أنانية» ولكن يطرحوها للتشارك لأغراض التوافق الوطني الذي هو النواة الصلدة الأساسية لأي نظام عام ينتظم الجميع في إطاره مهما كانت مرجعياتهم- محددًا قواعد التنافس والتداول في إطار هذا التوافق، دون وصاية من أحد على أحد وبدون إقصاء من أحد لأحد.

فهل تخلصنا من فزاعات الحزب الوطني ونظام مبارك عن التيار الإسلامي كله، وليس الإخوان فقط، لنسقط في الفزاعات نفسها ولكن يرفعها هذه المرة «ثوار» وباسم الثورة التي جاءت للحرية والكرامة والعدالة للجميع؟ فهل يصبح الإسلاميون عن بكرة أبيهم من جديد موضع اتهام؟ ولمصلحة من؟ والأعجب أنه يتم الربط بين الإخوان وبين الحزب الوطني كضاغطيْن من أجل «نعم» للتعديلات؛ فأي حزب وطني يقصدون؟ وألا يتذكر أصحاب هذا الربط من أهل اليمين وأهل اليسار كيف نسقوا هم من قبل مع الحزب الوطني مستبعدين «الإخوان» مما سُمي الحوار الوطني تحت رعاية نظام مبارك؟

ولهذا كله؛ يجب أن نتصدى بجدية وعلمية وبدون هوى لقضية الهوية في ارتباطاتها بقضيتي الحرية والعدالة الاجتماعية.

الحمد لله: القاهرة، السبت ٢٠١١/٣/١٩م.

الهوامش:

(*) أستاذ العلاقات الدولية ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

(١) جاءت هذه الرؤية في تقرير صاغه أ.مدحت ماهر بعنوان «مشروع إعادة بناء المجال السياسي المصري في ضوء امتداد ثورة ٢٥ يناير» نتاج حلقة عصف ذهني عُقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية في ٢٠١١/٢/١٦ أدارتها أ.د.نادية مصطفى، وحضرها عدد من الأساتذة ومنهم: د.حسين القزاز، أ.توفيق غانم، أ.هشام جعفر، إضافة إلى عدد من شباب الثورة والباحثين.

(٢) جاء هذا في تقرير بعنوان «ملامح رؤية سياسية وخبرات ورؤى وتحديات» أيضًا نتاج لقاء عُقد بمركز الحضارة للدراسات السياسية في ١٦ فبراير ٢٠١١، إذ دار نقاش حول أهم ملامح وخصائص الثورة المصرية والقائمين عليها.

(٣) أعد هذا التقرير أ.محمد كمال محمد، نتاجًا لحلقة عصف ذهني عُقدت في مركز الحضارة للدراسات السياسية أدارتها أ.د. نادية مصطفى، وحضرها عدد من الأساتذة وشباب الثورة والباحثين منهم: أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، د.هبة رءوف، د.حسين القزاز، د. معتز عبد الفتاح، أ.توفيق غانم، أ.هشام جعفر، أ.مدحت ماهر، أ.وسام فؤاد، أ.نجوان الأشول، أ.عبد الله عرفان، أ.سمية عبد المحسن، أ.شيماء بهاء الدين.

●●●

obeikan.com