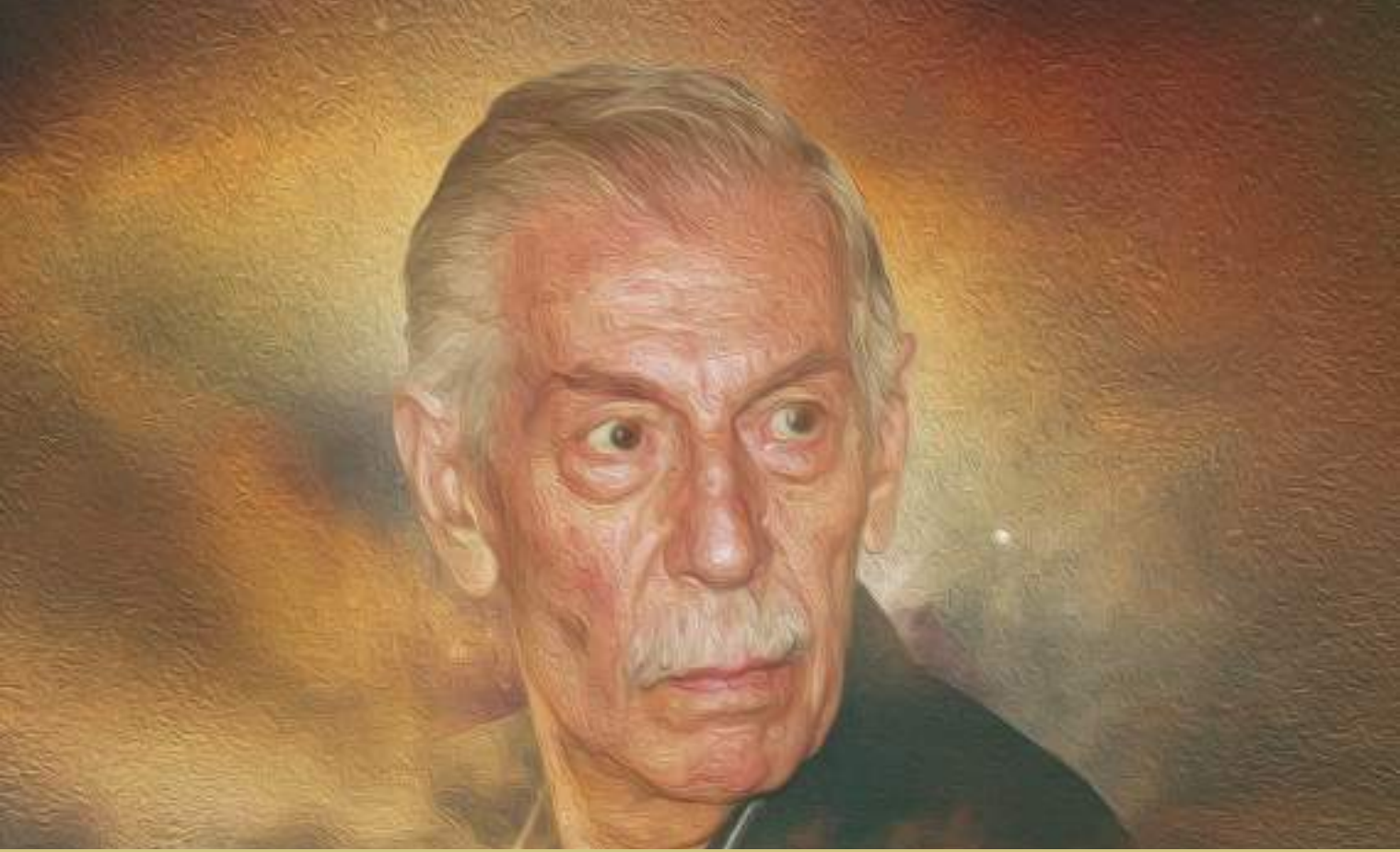




فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة



ملف العدد
حسين العودات، صحافياً ومناضلاً

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسّسة بحثية وثقافية وإعلامية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بشكل رئيس بإنتاج الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمنطقة العربية، خصوصًا الواقع السوري، وتهتم بالتنمية الثقافية والتطوير الإعلامي وتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي وتعميم قيم الحوار واحترام حقوق الإنسان، إلى جانب تقديم الاستشارات والتدريب في الميادين السياسية والإعلامية للجهات التي تحتاج إليها. يعمل مركز حرمون للدراسات المعاصرة لتحقيق أهدافه من خلال مجموعة من الوحدات التخصصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعدج من برامج العمل (برنامج المبادرات السياسية، برنامج الإعلام والصحافة، برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، برنامج مستقبل سورية، برنامج الشهادات والتوثيق، برنامج التأهيل والتدريب، برنامج جوائز المركز). ويعتمد المركز آليات متعدّدة في إنجاز برامجهم، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني. أُسس مركز حرمون للدراسات المعاصرة على أيدي أكاديميين ومثقفين وإعلاميين وفنانين سوريين يسعون لتقديم الفائدة في نواحٍ متنوعة؛ ويتألف مجلس أمناء المركز من أحد عشر عضوًا: الدكتور خضر زكريا، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور مروان قبلان، الدكتور حازم نهار، الأستاذة دينا عز الدين، الأستاذ سمير سعيّفان، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.



مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملأً رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم. تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية عميقة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع، وتهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.

ويشير اسم المجلة "قلمون" إلى التنوع والاختلاف؛ فكلمة "قلمون" في اللغة العربية تعني ثوبًا يترأى، إذا طلعت عليه الشمس، بألوان شتى، فضلًا عن إشارتها إلى منطقة جغرافية في سورية ولبنان.



فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الرابع - كانون الثاني / يناير 2018

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز حرمون للدراسات المعاصرة» أو «مجلة قلمون للدراسات والأبحاث»

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

حازم نهار

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

حسام السعد

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقايوي

أحمد حاجي صفر

جاد الكريم الجباعي

خضر زكريا

ريمون معلولي

عزيز العظمة

يوسف بريك

الإشراف اللغوي: سلاف علوش، سماح حكواتي، محمد عثمان

الإخراج الفني: كرم الكسيري، مجدي داؤد

أعضاء هيئة التحرير

بدر الدين عرودكي

رشيد الحاج صالح

عبد الباسط سيدي

عبد الله تركماني

عزام أمين

مناف الحمد

منير الخطيب

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



هاتف

+974 44 885 996

الدوحة، قطر:

+90 342 326 5112

غازي عنتاب، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

27000 غازي عنتاب، تركيا

info@harmoon.org

البريد الإلكتروني:

www.harmoon.org

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org

Kalamoon dergisi

ISSN: 25481339

Publisher and Supervisory Scientific Institution: Çağdaş araştırma derneği

Turkey, Gaziantep



9 770254 813398

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

كانون الثاني / يناير 2018

كُتّاب العدد

بحسب ترتيب المشاركة

يوسف سلامة



- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- عضو مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- مدير معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي في مركز حرمون.
- عمل أستاذاً للفلسفة الغربية في جامعة دمشق، وباحثاً وأستاذاً في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى سابقاً.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.

ممتاز الشيخ



- إعلامي وصحافي سوري، من مواليد دير الزور 1963، يعمل حالياً في (تلفزيون العربي/ بريطاني)، ماجستير في الصحافة الدولية 1988 (جامعة بيلاروسيا)، دكتوراه في العلوم السياسية 1998 (معهد الاقتصاد العالمي والعلاقات الدولية)، مدير هيئة الإذاعة والتلفزيون 2008-2010 ومؤسسة الوحدة للصحافة والنشر في سورية 2005-2006، ترجم كتاب (الإسلام: الثابت الحضاري والمتغيرات السياسية 1999)، له مقالات في عدد من الصحف والمجلات.

حسام الدين درويش



- أستاذ مساعد في قسم الدراسات الشرقية/ جامعة كولونيا، وفي قسم الفلسفة/ جامعة ديسبورغ- إيسن. حائز على شهادة الدكتوراه في جامعة بوردو مونتين/ فرنسا في تخصص (الهيرمينوطيقا ومناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية). نشر كتابين باللغة الفرنسية وكتابين باللغة العربية وعشرات الأبحاث والدراسات المدكّمة باللغتين العربية والإنكليزية، عن الهيرمينوطيقا والفكر العربي والإسلامي والفلسفة السياسية، في مراكز البحث والمجلات والمؤتمرات العربية والألمانية.

قيس الزبيدي

مخرج وباحث في نظرية السينما وتاريخ فلسطين في السينما، حازت أفلامه على جوائز في مهرجانات عربية ودولية عدة.



إبراهيم خليل الشبلي

- دكتوراه في الدراسات الأدبية/ جامعة تشرين في سورية، دُرّس في جامعة الفرات/ سورية، له كتابان منشوران (الذات والآخر في الرواية السورية) و(رؤيا الموت والحياة في شعر لوركا ونازك الملائكة)، نشر عددًا من المقالات الصحافية والأبحاث في مجلات علمية محكمة.



راتب شعبو

- كاتب سوري يعيش في فرنسا منذ صيف 2014، أمضى في سجون النظام السوري 16 سنة (1983-1999)، خرج منها مجردًا من حقوقه المدنية، تابع دراسته بعد السجن وحصل على شهادة ماجستير في الطب الجراحي، صدر له سيرة ذاتية عن مدة السجن بعنوان (ماذا وراء هذه الجدران)، وكتاب يتناول الجانب السياسي من الدعوة المحمدية (دنيا الدين الإسلامي الأول)، له ترجمات عن الانكليزية، ويكتب في الصحف العربية.



فايز سارة



- كاتب وصحافي وسياسي سوري، رئيس تحرير موقع (مدار اليوم)، اشتغل بالصحافة منذ بداية السبعينيات، كتب في صحف ومجلات عربية، ونشر دراسات وألف حوالي عشرين كتابًا، شارك في المعارضة منذ السبعينيات، وأسهم في (ربيع دمشق) في تأسيس لجان المجتمع المدني، وإعلان دمشق، ولعب دورًا قياديًا فيها، اعتقل مرات عدة، أسهم في تأسيس تشكيلات معارضة بعد ثورة 2011 وتولى مسؤوليات فيها، ولا سيما هيئة التنسيق والاتلاف، قبل أن يستقيل.

وصال العش عزديني



- شهادة الدكتوراه بعنوان (الإستطيقا وفلسفة الصورة في فينومينولوجيا هوسرل)، تدرّس في الجامعة التونسية / اختصاص (الجماليات وفلسفة الصورة)، لها مشاركات في الندوات العلمية وإسهامات تنظيمية في الملتقيات العلمية المحلية والدولية، لها مجموعة من المقالات في مجلات عربية، عضوة ناشطة في الحياة الجمعياتية العلمية.

الطاهر الثابت



- باحث تونسي في الحضارة ونقد الخطاب، يعدّ أطروحة دكتوراه في (تجربة نقد الخطاب الديني في الفكر العربي المعاصر)، شارك في بعض الندوات العلمية، ونشر عددًا من المقالات في الصحف التونسية والمواقع الإلكترونية، وهي تعالج مسائل سياسية وحضارية على صلة بالإصلاح والانتقال الديمقراطي.

خالد عثمان



- كاتب صحافي، عمل محرراً ومراسلاً وكاتب مقال في صحف وفصائيات ومواقع إخبارية ووكالات أنباء سورية وعربية، كتب عموداً أسبوعياً في صحف وأعمدة متفرقة باللغتين العربية والهولندية، أصدر سنة 2006 ديوان شعر، يحمل إجازة في الإعلام/ جامعة دمشق.

محمد نور النمر



- باحث سوري من مواليد حلب 1981، يعد أطروحة دكتوراه في الفلسفة الإسلامية/ تركيا، حاصل على الماجستير في الفلسفة الغربية المعاصرة/ دمشق، باحث متعاون في (مركز حرمون للدراسات المعاصرة)، له أبحاث علمية محكمة منشورة.

أحمد ياسين

(اللوحات الداخلية)



- من مواليد نابلس عام 1995، حاصل على بكالوريوس في الفنون الجميلة تخصص الرسم والتصوير من جامعة النجاح الوطنية، يعمل مدرساً في نفس الجامعة
- يهتم بالنحت والتصوير الزيتي تعالج أعماله الوجد الإنسانية

المحتويات

أولاً: كلمة العدد	يوسف سلامة	9
-------------------	------------	---

ثانياً: المقالات

1- الحاجة إلى الإعلام	ممتاز الشيخ	17
2- في العلاقة بين الثقافة والسياسة	حسام الدين درويش	29

ثالثاً: ملف العدد

1- حكاية كتاب	قيس الزبيدي	47
2- المساران التاريخي والديني في وعي الآخر عند حسين العودات	إبراهيم شبلي	51
3- النهضة العربية المفترضة والهم المزدوج	راتب شعبو	77
4- مسار حسين العودات في الفكر والممارسة	فايز سارة	95

رابعاً: الدراسات

1- ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي	وصال العش	105
2- مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب	الطاهر الثابت	119

خامساً: ورشة عمل

الإعلام السوري بين مرحلتين	ممتاز الشيخ	153
----------------------------	-------------	-----

سادساً: قراءة في كتاب

1- المجال الافتراضي في الثورة السورية الخصائص - الاتجاهات - آليات صنع الرأي العام	مراجعة خالد عثمان	177
2- نهاية الشجاعة من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية	مراجعة محمد نور النمر	181

سابعاً: إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة

		191
--	--	-----

كلمة العدد

يوسف سلامة

لا يخفى على متابعي (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) أن همه الرئيس منصب على الشأن السوري، من زواياه كافة ووجوهه المتعددة، سياسياً وثقافياً واجتماعياً وإنسانياً. وللوفاء بمتطلبات هذه الرسالة، لم يكن لمركز (حرمون) إلا أن يطلق منصات عدة تقارب الشأن السوري، وفقاً لبرنامجها المرسوم، بالتكامل مع ما تقوم به المنصات الأخريات من جهد في هذا السبيل.

مجلة (قلمون) هي إحدى هذه المنصات، وهي دورية محكمة تصدر أربع مرات في كل عام، وهي مثل (حرمون) عموماً معنية بخلق ثقافة سورية تنويرية ديمقراطية تحتفل بالإنسان الفرد والمجتمع، على حد سواء. من هنا، يأتي تطلعها إلى إحياء الوعي الذاتي العميق بالمواطنة في كل سوري، وتقوية الحس الشخصي بالكرامة الإنسانية، وتعزيز الرغبة في الدفاع عن حق متساوٍ للبشر جميعهم في التمتع بكرامة غير منقوصة. وعندما يصل هذا العدد إلى قرائه، ونحن في المراحل الأخيرة من تحريره، تكون مجلتنا متأهبة لإصدار عددها الخامس الذي تفتتح به العام الثاني من صدورها.

حسب المرء أن يلقي نظرة على الأعداد الأربعة التي يفترض أن تكون قد أتمت صدور آخرها في نهاية سنة 2017، ليتأكد من أن جل الجهد المكرس لإصدارها، وهو كبير حقاً، قد كان بالفعل منصباً على الشؤون السورية، مع ما يقتضيه ذلك من حرص على إبراز التواصل العميق بين هذه الشؤون والقيم الإنسانية الرفيعة التي تعلي من شأن الإنسان في حد ذاته، بعيداً عن كل صور الاستبداد البغيض والطائفية الهمجية والعنصرية الفجة التي تصنف البشر بحسب ألوانهم وصفاتهم الجسمية وخصائصهم النفسية الموهومة.

انطلاقاً من هذه الرؤية، كان العدد الأول من (قلمون) مكرساً لذكرى المفكر السوري الراحل (صادق جلال العظم) الذي وافته المنية في برلين منتصف ديسمبر/ كانون الأول 2016. وقد تضمن الملف المتعلق بفكر (صادق) عروضاً قيمة لأفكاره ومواقفه، وكان لهذه العروض، وما ارتبط بها من مناقشات نقدية، دور مهم في وضع أفكاره في سياقاتها الملائمة، من الناحية التاريخية والثقافية والسياسية، داخل الحياة السورية بخاصة، وأفق الثقافة العربية بعامه.

بوازع من الرغبة في بناء عقد اجتماعي جديد يستند إلى تصورنا عما نسميه بـ «الوطنية السورية الجامعة»، صدر العدد الثاني من (قلمون)، مكرساً للمكون السوري الكردي بعنوان (السوريون الكرد: التاريخ والثقافة). وقد احتوى هذا العدد على كثير من الدراسات التي كتبها مثقفون سوريون كرد، في جوانب عدة، منها ما هو متعلق بالحياة السياسية والوجود التاريخي، ومنها ما يتعلق باللغة والأدب الكرديين. لقد بسط عدد من الكتاب في هذا العدد جوانب من

«المظلومية الكردية» التي نشأت في معظمها مما ترتب على الإحصاء السكاني الذي أجري في منطقة الجزيرة السورية سنة 1961.

أما العدد الثالث من (قلمون)، فقد اتخذ من شخصية المفكر السوري الراحل (ياسين الحافظ) موضوعاً له. على صفحات هذا العدد، أتيحت الفرصة واسعة لعدد من أصدقاء (ياسين الحافظ)، ورفاقه في النضال والملتزمين عليه في الفكر والممارسة، أن يبرزوا إسهاماته القيمة في الفكر السياسي، وأن يكشفوا عن البصيرة السياسية والثقافية التي امتاز بها، على المفكرين القوميين العرب في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته. لقد احتوت بعض الدراسات المنشورة في هذا العدد على مراجعات نقدية عميقة وجادة، متعلقة برؤى (ياسين الحافظ) السياسية، ومناهجه الفكرية التي أغنت عقول كثيرين، وأخصبت تجاربهم وخبراتهم في الفكر والممارسة.

في هذه المناسبة، من المفيد التذكير بأن (مركز حرمون للدراسات المعاصرة)، اعترافاً منه بجدارة ياسين الحافظ ومنزلته المتميزة، قد خصص جائزة سنوية باسم (جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي)، وقد أعلنت أسماء الفائزين بهذه الجائزة، في دورتها الأولى لسنة 2017، في موقع مركز حرمون بتاريخ 26-11-2017. وفي مطلع العام القادم 2018 سيتم الإعلان عن الموضوع الجديد للجائزة في عامها الثاني، وستنشر مجلة قلمون في عددها الأول/ 2018، وهو العدد الخامس بحسب تعاقب الصدور، الأبحاث الفائزة بالمراتب الثلاث الأولى، إضافة إلى الأبحاث التي أقرت لجنة التحكيم بتميزها.

إن من أبرز من دافعوا عن حرية الإعلام والثقافة والفكر، ولم يكف عن المطالبة بتعديل قوانين المطبوعات الجائرة والعتيقة التي استند إليها النظام السوري في التأسيس لقمع الحريات الشخصية والعامة، وكل صور تعبير المجتمع السوري عن ذاته، والتشريع لذلك، عبر وسائل الإعلام التقليدية والألكترونية؛ هو الأستاذ الراحل (حسين العودات).

يعلم كل من لهم صلة بالوسط الإعلامي والثقافي ما للأستاذ الراحل من إسهامات ثمينة وخلاقة في مجال الإعلام والسياسة والفكر والثقافة. واعترافاً بفضلته وتقديرًا لجدارته، كان من الطبيعي أن تكرر مجلة (قلمون) عددها الرابع للاحتفال بذكرى الراحل، سيراً على نهج (قلمون) في الاحتفال بالشخصيات السورية البارزة. ويعد هذا العدد مناسبة تسمح لنا بعرض بعض منجزات الراحل في الميادين التي اتخذ منها موضوعاً لنشاطه وإنتاجه.

نفتتح العدد بمقالين غير محكمين، أحدهما في مجال الإعلام والآخر في حقل الفلسفة الاجتماعية، من ثم تنتقل إلى الملف لمناقشة بعض القضايا الثقافية والسياسية التي انشغل بها الأستاذ الراحل. وقد صدرنا هذا الملف بشهادة من فنان مبدع وعلم في مجال السينما والمسرح، واختتمناه بشهادة من سياسي سوري عايش الراحل وشاركه همومه السياسية والثقافية. لقد أتبعنا الملف بدراسيتين مهمتين في الفن والإرهاب على التعاقب، وألحقنا بهما مراجعة كتابين، ثم اختتمنا العدد بورشة عمل عن الإعلام السوري.

كتب (ممتاز الشيخ) المقال الأول غير المحكم (في الحاجة إلى الإعلام). وهو خبير مخضرم في مجال الإعلام والاتصال، وعلى دراية أكثر من كافية بإعلام النظام السوري، نتيجة لما اكتسبه من خبرة ناجمة عن المعاشة والمعاناة الشخصية المتأتية من المهمات والوظائف التي شغلها في أثناء حياته المهنية، قبل أن يغادر البلاد والمنصب على حد سواء. إن المقال غني بالمعلومات والأفكار والاجتهادات والرؤى والتفسيرات المتعلقة بحاضر الإعلام ومستقبله، مع الإلمام بشيء من تاريخه أيضًا، فالإعلام حاجة طبيعية للإنسان الذي مارسه، منذ أقدم العصور في الحضارات المختلفة، وفي أحوال وأوضاع شتى، وذلك لما بينه وبين المعرفة من صلة هي أحد شروط استقامة العلاقة بينه وبين بيئته أيضًا.

لقد تحول الإعلام في الحقبة المعاصرة إلى «قوة ناعمة»، لما له من مقدرة على صوغ الأفق الإدراكي للإنسان، وما يرتبط بذلك من بناء الرأي العام وتوجيهه. ويلاحظ الكاتب أنه من المتعذر على الإعلام، بما له وما عليه، أداء رسالته، ما لم يحظ المجتمع بهامش ديمقراطي، وإلا استحوالت المادة الإعلامية نسخة من المادة الحزبية المنشورة لترشد الحزبيين إلى أدوارهم ووظائفهم في ضبط المجتمع وكتبته، رديفًا للأجهزة الأمنية. هذه، على كل حال، هي وظيفة الإعلام في كل نظام استبدادي.

أما المقال الثاني غير المحكم في هذا العدد، فقد كتبه (حسام درويش) بعنوان (في العلاقة بين الثقافة والسياسة: نقد المقاربة الثقافية). وبعقلية الفيلسوف ومنهجية العالم، يطور الكاتب شبكة متكاملة من مفهومات مكتبته تفكيك «الزعة الثقافية» التي تفسر الاستبداد السياسي بثقافة المجتمع -بعد أن توحد بين المجتمع والثقافة- فتعفي بذلك المستبد من مسؤولياتهم، وما مارسوه من اضطهاد واحتقار للمجتمعات التي استولوا على الحكم فيها، وهو ما عاناه المجتمع السوري طيلة نصف قرن مضى.

(حكاية كتاب) هي المادة الجميلة والبراقة التي افتتحنا بها ملف العدد. وأما الكتاب الذي تُروى حكايته هنا، فهو (السينما والقضية الفلسطينية) الذي ألفه حسين العودات، بتشجيع من القسم الثقافي في منظمة التحرير الفلسطينية بدمشق، ودعمه. من خلال هذه الحكاية، رصد الكاتب تطور وعي (حسين العودات) بالأهمية الفنية والسياسية للسينما بعامة، وللسينما الفلسطينية بخاصة. وتشكل الحكاية بجملتها عرضًا ثريًا لفصل ناجح من تاريخ العلاقة بين القضية الفلسطينية والقطاع التقدمي من السينما العالمية، في عقد الثمانينيات من القرن العشرين. والأستاذ (قيس الزبيدي)، في تضاعيف هذا العرض، لا يفوته أن يكشف عن غياب التكافؤ في مستوى الخدمات التي أدتها السينما الصهيونية والسينما العربية والفلسطينية.

إذا كنا قد افتتحنا هذا الملف بشهادة عن الوعي الفني الذي جاء مقترنًا بالكفاح الوطني، دفاعًا عن القضية الفلسطينية، فقد اختتمناه بشهادة أخرى من رفيق دربه وشريكه في كثير من أوجه الفعل والممارسة؛ الأستاذ (فايز سارة). لقد قدم الكاتب في هذه الشهادة عرضًا مسهبًا لحياة الراحل وتطور فكره ومواقفه السياسية التي أهلته للمنزلة الرفيعة التي يحتلها في إهاب الحياة السورية.

أما صلب الملف، فيتكون من دراستين مهمتين. لقد كتب الأولى منهما (إبراهيم الشبلي)، بعنوان (المساران التاريخي والديني في وعي الآخر عند حسين العودات)، فأظهر بجلاء واقتدار كيف أن الذات تفترض الآخر، مثلما أن الآخر يفترض الذات، فكل منهما ينعكس في الآخر، والذات يمكن أن تكون شخصاً أو قبيلة أو ثقافة أو دولة أو ديناً أو أي كيان آخر، ويمكن لهذا كله أن يتحول إلى آخر. وقد اهتمت الدراسة بصورتين للآخر؛ أولاهما صورة الآخر السياسي، من مثل الفرس والبيزنطيين.. إلخ. أما الآخر الديني، فيتمثل في اليهودية والمسيحية والصابئة.. إلخ، وليس من الضروري دوماً أن يكون الآخر خارجياً، فقد تنقسم الذات على ذاتها، وهو ما يحدث في كل دين، فتصبح الطوائف كلها ذوات وآخراً، بنسبة بعضها إلى بعض، وهذا ما حدث في الإسلام.

جاءت الدراسة الثانية بعنوان (حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهيم المزدوج) وكتبها (راتب شعبو). هنا يعود بنا الكاتب إلى السؤال الذي ما انفكت أجيال من المفكرين والساسة منذ قرنين تطرحه، من دون أن ينبج أحد حتى الآن في الإجابة، وهو: لماذا تقدمت أوروبا وأخفق العرب والمسلمون؟ في محاولة لإحياء المناقشة في «معضلة النهضة»، يبين الكاتب أن التيارات الثقافية والسياسية جميعها، بما في ذلك الأنظمة السياسية، تحاول وضع اليد على مفهوم النهضة وما يقترن به من مفهومات، مثل الحداثة والديمقراطية والتصنيع والتنوير، وما إلى ذلك، ولكن بعد أن تكون الأطراف جميعها قد كيفت هذه المفهومات وفق حاجاتها الخاصة، بعيداً عما يقتضيه مفهوم النهضة أصلاً. عبر هذا التكيف يتم التخلص من المفهوم، عندما يتم تجاهل قاعدته العقلانية، مثلما تصورها فلاسفة التنوير. وفي الوقت الذي يظل فيه العربي شاعراً بتفوق المفهوم المقترن بتفوق أوروبا، يظل الجميع عاجزين عن غرس هذا المفهوم وتوطينه في بيئة لاعقلانية تميل غالباً إلى البحث عن العقلانية في ما لا يمت إلى العقل بسبب.

بعد كثير من المشكلات التي يعرضها (راتب شعبو) ويناقشها، من موقع المفكر والشريك، ينتهي إلى أن الجميع متفقون على إخفاق النهضة العربية، ولكنهم يختلفون في أسباب هذا الإخفاق، وهو يبين أن كثيراً من الباحثين الذين اهتموا بمسألة النهضة قد انتهوا إلى نتائج متناقضة في تفسيرهم لإخفاقها، و(حسين العودات) واحد منهم، وهو حالة نموذجية لكثير من الباحثين، أكثر مما هو نموذج شخصي. ولإيضاح ذلك يقول الكاتب: «يميل العودات إلى عد الخطاب الثقافي العربي والخطاب الديني والموقف من التراث عوائق حقيقية أمام دخول الحداثة المجتمعات العربية. هنا يعزو العوائق إلى الوعي (الخطاب والموقف)، في ما كان من قبل قد مال إلى عد الواقع (عدم ظهور حامل اجتماعي اقتصادي) السبب المهم في إخفاق النهضة العربية». والمخرج المتاح من هذه الثنائية، وفق رأي (راتب شعبو)، قد يكون متوفراً لدى (مهدي عامل) الذي تساءل قائلاً: «هل التراث في وجوده الحاضر سبباً للتخلف؟ بل هو وليد هذا التخلف، أي إنه أثر له». يبدو أن إجابة (مهدي عامل) لا تضعنا في مأزق يقل صعوبة عن ذلك الذي انتهى إليه (حسين عودات).

يجد القارئ دراسة مهمة خارج الملف، بعنوان (مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب) كتبها (الطاهر الثابت). في هذه الدراسة يسلم الباحث بأن مشكلة الإرهاب أكثر تعقيداً من أن يحيط بها بحث واحد، أو أن يتم الاهتداء إلى حلها في وقت قريب. ذلك لا يرجع إلى تعقد الظاهرة وتداخل عواملها فحسب، بل أيضاً وبالذات لعجز المجتمعات التي تمد

هذه الظاهرة بالطاقة البشرية، وهم الشباب، عن حل مشكلات هؤلاء الشباب، فالمجتمعات العربية والإسلامية معظمها فقيرة ومحكومة بنظم استبدادية فاسدة، الأمر الذي يجعل حل هذه المشكلات أمراً مستبعداً.

إن المواجهة العسكرية لهذه الظاهرة لن تغني عن تطوير شبكة فاعلة من العناصر المتداخلة، بحيث لا تكون الإستراتيجية العسكرية إلا عنصراً واحداً يتكامل مع غيره من العناصر التي تكون بمجموعها إستراتيجية عامة لا بد لعناصرها من مباشرة الفعل والتأثير، في وقت واحد وبصورة متفاعلة ومتكاملة. هنا، من الإنصاف الاعتراف أن الباحث ينطلق في دراسته الظاهرة من رؤية منهجية عميقة متكاملة الأركان إلى حد بعيد، وهي تتكون من خمسة مداخل ينتج عن تفاعلها وتكاملها رؤية منهجية قابلة للاستعمال والاستثمار في تفهم مشكلة الإرهاب، واستكشاف كثير من مساراته.

يتضمن العدد أيضاً مراجعة كتابين مهمين في بابهما. اتخذ الكتاب الأول من التاريخ المبكر للثورة السورية موضوعاً له، وعنوانه (المجال الافتراضي في الثورة السورية: الخصائص، الاتجاهات، آليات صنع الرأي العام). أما الكتاب الثاني، فقد دار حول المخاطر والصعوبات التي تواجه الديمقراطية الغربية والحياة الليبرالية ومحاولة التصدي لها، وعنوانه (نهاية الشجاعة: من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية).

يتضمن العدد ورشة عمل مهمة وقيمة أدارها (ممتاز الشيخ) مع مجموعة مرموقة من الصحفيين والإعلاميين والأكاديميين المختصين في قضايا الإعلام والاتصال حول (الإعلام في زمانين). لقد كشفت إسهامات المشاركين عن أن النظام السياسي السوري القمعي قد صاغ الإعلام، عبر خمسين عاماً، على صورته ومثاله، بل إن التعديلات جميعها التي أدخلها النظام على قوانين المطبوعات قد زادت القيود، وحدت من الحريات.

في ما يتصل بإعلام الثورة أو الإعلام البديل، كشفت أجوبة المشاركين عن الصعوبات والعقبات التي واجهت هذا النوع المبتكر من الإعلام، وأدت في النهاية إلى تعثره، بسبب من نقص الخبرة، واجتذاب الفصائل المسلحة أعداداً كبيرة من الإعلاميين الجدد، فضلاً عن التحاق كثيرين منهم بوكالات الأنباء والقنوات التلفزيونية الكبيرة. هكذا، فإذا كان إعلام النظام قد أخفق في أن يتحول إلى إعلام حقيقي، بسبب الاستبداد والتضييق على أشكال التعبير الحر كلها، فإن مصير الإعلام البديل؛ إعلام الثورة، لم يكن أفضل من ذلك، من حيث النجاح والإخفاق، وإن كان لأسباب مختلفة.

في ختام هذه الافتتاحية ليس من حقنا أن ننسى أو نتجاهل ما تعرضت له مشاعرنا ومشاعر كل محبي السلام والعدالة في العالم من الأذى جراء ما دهمنا به (دونالد ترامب) من الاعتراف بالقدس، عاصمة لـ «إسرائيل»، وعزمه الأكيد على نقل السفارة الأميركية إلى المدينة المقدسة. لقد قيل ما يكفي من ألفاظ الشجب والإدانة، في المنابر العالمية والعربية والفلسطينية كلها، ومن ثم لم يعد من داع لقول المزيد، وإذا لم يكن بد من قول شيء، فلا يمكن إلا أن يكون متعلقاً بالمقاومة الشعبية السلمية التي يمارسها الشعب الفلسطيني فوق أرضه، فإذا كانت هذه المقاومة سياسية في جوهرها، وشرعيتها مستمدة من القوانين الدولية والمعايير الأخلاقية التي تسكن إليها النفوس الإنسانية بفطرتها السليمة، فلا بد من الإشارة إلى أن بناييع الإبداع الفلسطيني تمثل الضمانة لاستمرار المقاومة الشعبية في التعبير عن الشخصية الفلسطينية،

حتى تدخل أسوار المدينة المقدسة. هذا تعبير لا يتنكر لأي حق أخلاقي أو روحي لمحبي السلام جميعهم الذين يحترمون حق الفلسطينيين في أن يكونوا شعبًا حرًا ومستقلًا وذا سيادة.

حسبنا في هذه العجالة التوقف عند أحد مظاهر الإبداع الفلسطيني في الفن التشكيلي، عبر البحث الذي ننشره في صفحات هذا العدد من (قلمون) للباحثة التونسية (وصال العش عزديني) بعنوان (ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي: الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجًا)، وقد جمعت الكاتبة فيه بين الحساسية الفنية المرفهة ودقة العلم وحدثة الرؤية وعمق التحليل، في كشفها عن مصادر الإبداع لدى الفنان الفلسطيني بعامة، و(أحمد ياسين) بخاصة.

من المفيد التذكير بأنه كثيرًا ما تساءل الفنانون والنقاد عما إذا كانت المادة التي يظهر من خلالها العمل الفني جزءًا من مضمونه الفني ودلالاته الرمزية، أم إن هذه المادة محض حامل محايد لهذا العمل ولا شيء غير ذلك. البحث المشار إليه يكشف عن أن (أحمد ياسين) قد شرع في الرسم على ألواح الصبار أو ما يدعى في بعض الأقطار بالتين الشوكي، ونحن نظن أن فناننا، بلجوئه إلى الصبار، قد افتتح فصلاً جديداً في الإبداع الفني، وذلك لأن نبتة الصبار، لا تشير إلى الصبر فحسب، وهو جوهر الخبرة الفلسطينية، بل أيضاً إلى القدرة الفائقة على تحمل الآلام الناجمة عن التعرض لأشواك هذه النبتة. نحن نذهب إلى أن استخدام ألواح الصبار، وما يقترن بها من دلالات رمزية، تفتتح فصلاً جديداً في النقد التشكيلي، ومؤداه الاعتراف بأن مادة العمل يمكن أن تكون جزءاً لا يتجزء من مضمونه ودلالاته الرمزية. وهذا منجز يجمع بين الإبداع الفني والإبداع النقدي، وهو ما جسده في لوحته التي أطلق عليها اسم (مستقبل).

تري الباحثة أن ما يبهنا في ذلك هو أن الجمال يصبح «إشراقاً للحقيقة الحية، وأن الحقيقة واقعية، وأن حضور الفكرة في الصبار تجسيد حرية تطلب تحرراً على الرغم من الآلام الشوكية»، فالفلسطيني مستعد لدفع ثمن الحرية مهما كان باهظاً. هكذا «فإن مشاركة الصبار في نسق الممارسة الفنية هي انفتاح على الحرية ونقد لنظام العالم، فالفنان يطلب حرية فنه، وهو يطلبها ليستطيع الالتزام بما يريده فعلياً». تنتهي الباحثة من ذلك كله إلى أن (أحمد ياسين) «قد جعل من الفن ما يريده، وليس الفن جعل منه ما يريده»، وهذا ليس باعتداء على ماهية الفن من جانب الفنان، بل هو نوع من احترام الفنان لكون الأثر الفني «يدفع بذاته إلى أن يكون موضوعاً استيعابياً، ليحقق استكمال وجوده الحي، لكن حيث يتعذر على الإنسان امتلاكه والاستقرار فيه».

إن هذا المستوى الرفيع من الإبداع هو ما يليق بنا أن نهديه إلى القدس، لأنه بمنزلة الضمانة الأكيدة لاستمرار الكفاح الإنساني من أجل كسب معركة السلام، وليس هذا كل ما يمكن تقديمه إلى القدس، وهي ذات منزلة متميزة تفرض على (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) إهداءها، ولو بعد حين، تكريمًا يليق بقداستها، وبكونها أرضاً للسلام.

لماذا الصبار؟

الفنان أحمد ياسين

لأنه أيقونة النصر، هنا بدأت أبحث عن سطح وأرضية تجسد معنى الصبر.

نبته الصبار أيقونة الصبر والثبات والتحمل والذي يتجسد في صمود الشعب الفلسطيني منذ النكبة عام 1948 من ظلم وتشريد بحق الفلسطينيين، لتكون شاهدة على أحقيتهم وتجزهرم بهذه الأرض وأنه شعب عصي على الانكسار، وحتى يومنا هذا...

عند مشاهدة حالة الوجدان من قتل وتدمير بحق الشعب الفلسطيني، (أندفع للتعبير عن غضبي، بالرسم على هذه النبتة التي تذكرنا بالصبر والصمود، حيث أشعر أن يدخلها شيء يريد أن يخرج، كما قال الشاعر الفلسطيني محمود درويش "نزرع حيث أقمنا نباتاً سريع النمو، ونحصد حيث أقمنا قتيلاً). عدا عن صفاتها الفسيولوجية، للصبار قدرة عجيبة على تحمل أشعة الشمس، حيث تنكش خلاياه ومن ثم تعيد بناء نفسها بفضل المياه المخزنة في أليافه، فالصبر لا ينتظر سقوط المطر، بل يلائم نفسه مع الظروف الخارجية. بالإضافة الى هيكله (شكله الخارجي) الذي يساعده على النمو المتواصل والمتجدد.



المقالات

الحاجة إلى الإعلام

ممتاز الشيخ

المحتويات

19	تاريخ الإعلام.....
21	الحاجة إلى الإعلام.....
21	الإعلام، سلاحًا ناعمًا في السلم والحرب.....
24	الإعلام والعولمة وإعلام المواطن.....
26	إعلام المواطن في ثورات الربيع العربي (سورية نموذجًا).....

خلال جلسة مع أحد كبار مسؤولي الأمن في سورية سنة 2009، دار حديث حول الأسئلة المتعلقة بضعف فاعلية الإعلام السوري وقصور مواكبته التطور ذا الصلة، مقارنةً بقنوات تلفزة مثل (BBC) و(الجزيرة) و(العربية) وغيرها. وبالطبع، لا تحتاج الإجابات إلى ذكاء شديد، لكنني أردت أن أشير إلى ضيق الهامش اللازم للإعلام كي يرتقي بأدائه، ففي ظل الخطوط الحمر الكثيفة يفرض على الصحفي أن يكون مقنعًا، وحتى بعض المعلومات التي يعرفها غالبية الناس تحتاج إلى موافقات أمنية لنشرها (اغتيال القيادي في (حزب الله) عماد مغنية على مسافة أمتار من مبنى الإذاعة والتلفزيون، مع ذلك لم يسمح لصحفيي التلفزيون السوري الوصول إلى المكان).

لقد ظل الإعلام السوري معطوبًا وأعرجًا في زمن السباق الإعلامي المحموم، وظل مثل غيره تحت القبضة الأمنية وتم التحكم بنشاطه تمامًا، ولهذا بقي سقف حديث الناس العاديين أعلى بكثير مما تكتبه الصحف وتبثه القنوات الرسمية. وفي الحالات النادرة، التي انتشرت فيها مقالة أو بُث فيها برنامج إذاعي أو تلفزيوني، ظل ذلك ضمن ظروف وشروط خاصة جدًا وغير قابلة للارتكاز عليها أو القياس وفقها. ويمكنني الاستفاضة كثيرًا في هذا المجال، لكن ذلك ليس موضوع المقالة هذه، فما أريد الإشارة إليه هو رد المسؤول الأمني الذي تلخص، بعد نقاش محسوم أصلاً، في أن الخطأ الفادح الذي تم ارتكابه في سورية هو غض النظر عن الانتشار الواسع للصحف اللاقطعة والبث الفضائي! إذًا، تمثلت المشكلة لديه في غض النظر عن ذلك، لا السماح به. وقد جرت العادة، في كثير من الظواهر، أن تترك الأمور بلا قوانين واضحة، فمثل تلك السياسة مفيدة كي يبقى غالبية أفراد المجتمع تحت تهديد اختراق قانون الطوارئ المعمول به (1963- 2011). هنا، لا أدري كيف يمكن محاورة من ما زال يفكر بإمكان فرض القناع على العقل، ويظن أن بإمكانه مواجهة موجة العولمة بأدوات بدائية؟

الحاجة إلى الإعلام

نجحت دول عدة حول العالم في التحكم بالإعلام بنسب متفاوتة، لكن ما يجمع أنظمة هذه الدول هو الخوف من الإعلام، بوصفه بوابة الجحيم التي يمكن للمجتمع أن يعرف من خلالها موقعه المتدني في السلم العالمي للتنمية ودخل الفرد وغير ذلك، فبالنسبة إلى أنظمة دول مثل كوريا وتوركمانستان وإيران وسورية والسودان يمثل الإعلام خطراً لا يقل في حجمه عن التخطيط للانقلاب عليها. وسأتوقف عند مثال كوريا الشمالية التي احتلت المرتبة الأخيرة بجداره، بحسب تصنيف (مراسلون بلا حدود) لسنة 2017 في مجال حرية الصحافة، وهي التي ما زالت سلطاتها تمنع أجهزة الراديو التي يمكن لها التقاط ترددات إذاعات أخرى، مهما كانت، فضلاً عن أن هذه الأجهزة متهورة بأختام التحذير الشديد لكل من تساوره نفسه بالعبث من أجل جعلها قادرة على استقبال إذاعات أو قنوات أجنبية والاستماع إليها. وثمة بلدان عربية عديدة تقع في ذيل القائمة، بحسب التصنيف المذكور، مثل السودان وليبيا واليمن ومصر. وقد حلت سورية في المرتبة 177 من أصل 180 دولة، لتكون بذلك ثالث أسوأ دولة عالمياً والأسوأ عربياً، وفق مؤشر حرية الصحافة. ولو أجرينا مقارنة بين تلك البلدان، لوجدنا تشابهاً كبيراً في طريقة إدارتها للحكم.

إن فرض إجراءات قسرية، من قبيل الحد من الحريات والحقوق، لا بد أن يؤدي في النهاية إلى الانفجار المجتمعي، فقد قدم لنا التاريخ شواهد كثيرة لثورات قدمت عشرات الآلاف من الضحايا في سبيل للوصول إلى مجتمع العدالة والكرامة والحرية. وقد واجهت مجتمعات عدة أنظمتها المدججة بالسلاح من أجل الوصول إلى الحرية والكرامة، إذ حدث ذلك خلال العقود الأخيرة في دول ضمها الاتحاد السوفيتي، قبل انهياره، ودول حلف وارسو، ثم لحقتها موجة من الثورات التي اجتاحت عدد من الدول العربية وسميت دول (الربيع العربي). وبغض النظر عن مآلات تلك الثورات والانحرافات التي تخللتها والعنف الشديد في مواجهة سلميتها والتدخلات الخارجية التي تعمدت تفرغها من محتواها، ما أدى إلى تشوهات في مساراتها وتحويلها إلى فوضى وساحات للعنف والتطرف، بعد أن كانت ثورات تستند إلى أسس متينة من المشروعية.

إن ما يهمنا، في هذا السياق، هو الجانب المتعلق بإمكان الاستبداد الحد حقاً من تدفق المعلومات أو التحكم بها، على الرغم من أن المؤكد، ولو من الناحية التقنية، استحالة إحكام الحجب نهائياً، فسبل اختراقه فاعلة ومتعددة. ومن الأمثلة على ذلك أن الاتحاد السوفياتي لم يستطع، بجبروته وقوة أجهزة استخباراته، منع تسريب كثير من الروايات الممنوعة أو متابعة إذاعة (صوت أميركا) و (أوروبا الحرة)، وهو أحد أقوى دولتين في العالم في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى انهياره. ويبقى مفعول الحجب وارداً بفعل الخشية من بطش السلطات عند المغامرة في الاستماع أو مشاهدة قنوات «مغرضة»، على حد تعبير أدوات النظام السوري الذي اعتقل كثيراً من المواطنين وعذبهم، لمجرد حيازتهم أجهزة وهواتف محمولة خاصة حوت مقاطع مصورة للحراك السلمي منذ سنة 2011. إن الحجب، في مثال كوريا أو الاتحاد السوفياتي (سابقاً) أو سورية وسواها من دول الأنظمة الشمولية، يتعذر إحكامه تقنياً، فسبل تخطي ذلك كثيرة وسهلة، لكنه حجب مرده الرهاب والخوف، لدواع أمنية بحتة.

وفي ظل حقيقة جماهيرية الإعلام وتقبله من الشرائح العريضة للمجتمع، يبدو من المستحيل لوسائل إعلام الدول التي لا تحظى بالحد الأدنى من الديمقراطية أن تحظى بالجماهيرية اللازمة لها، إلا لدى الموالين لتلك لسلطتها ممن يخشون على مصالحهم الضيقة من أن يطالها التغيير. إن مطلب الهامش الديمقراطي اللازم للإعلام، لكي يمارس دوره الحقيقي، غير ممكن في ظل الأنظمة التي ترى أن تغطية زيارة الحكام الدورية لمنشآت الدولة نفسها أهم من أخبار الحروب والكوارث. وفي هذا السياق وفي ضوء الأزمات المتلاحقة التي تشهدها بلدان المنطقة، تبرز الفجوة واسعة بين البعد الإعلامي الحقيقي لما يجري على الأرض وما تورده وسائل إعلامها. ولعل استعراضاً سريعاً لما تعرضه وسائل إعلام النظام السوري يشعر بأنّها تعمل خارج كوكب الأرض، فلا طيران يقصف المدن والقرى السورية، ولا مدافع تصب حممها على رؤوس المدنيين، ولا مشردين على الحدود وداخل البلدات، ولا مهجرين خارج أوطانهم. وقد تعرض هذه الوسائل، في ذروة الأحداث، برامج عن هجرة الأسماك أو كسوف القمر في مكان ما بعيداً!

تاريخ الإعلام

عرف عن البشر حبهم الاستطلاع وتطلعهم إلى معرفة محيطهم، بقصد الاطمئنان إلى البيئة التي تحيط بهم، من حيث توافر عناصر الأمان ووفرة الخيرات، ولذا اجتهد الكائن البشري في تطوير مهارات التواصل مع الآخرين، ليستفيد من تجاربهم وينقل إليهم تجاربه في الحصول على الغذاء ودعم سبل البقاء، وما إشراك الآخرين بالعملية الاتصالية إلا لتحقيق أهداف محددة، وفي تلك المحاولات وتراكمها تجسدت الخطوة الأولى للعملية الاتصالية الهادفة. إن حاجة الكائن البشري إلى التواصل مع الآخرين، لأهداف مرسومة مسبقاً، سمة تميزه من غيره من الكائنات، الأمر الذي ربما جاءت منه فكرة عزل الكائن البشري عن محيطه أو مجتمعه، بوصف ذلك عقوبة قاسية وراذعة عن مخالفة القوانين العامة المتفق عليها حول تدابير العيش المشترك ومتطلباته.

لقد استخدم الإنسان منذ فجر التاريخ أدوات عدة في التواصل الهادف، مثل الإشارات والأبواق للتحذير الخطر والرموز والنقوش على جدران المعابد والكهوف والصخور، الأمر الذي عبر عن نزوعه إلى التواصل ونشر المعلومات أو ما يمكن تسميته بالبدايات الأولى لاستخدام الإعلام، بوصفه إبلاغاً عن قانون أو التعبير عن حالة ما. ولاحقاً، عرفت الحضارات القديمة (الصينية والإغريقية والرومانية) الخبر المخطوط، وكان البابليون يعتمدون مؤرخين متخصصين لتسجيل الحوادث، شأنهم في ذلك شأن الصحفيين في العالم المعاصر. وفي نطاق آخر، ظهرت في عهد حمورابي (2100 ق. م) مجموعة قوانين عدها العلماء من أولى الصحف لتداول القوانين، وفي حقبة لاحقة أصدر يوليوس قيصر (59 ق. م) صحيفة مخطوطة دون فيها مداولات مجلس الشيوخ وأخبار الحملات الحربية وأخباراً اجتماعية تهم البلاد ولهذه الصحيفة مراسلون منتشرون في مختلف أنحاء البلاد من موظفي الدولة، وهذه فقط نماذج عابرة من حقب تاريخية مختلفة توضح الملامح الأولى لاستخدام الصحافة في تعميم قوانين أو تعليمات موجهة بصورة دقيقة للعامة، بغية توجيههم وإبلاغهم، وهو جوهر العملية الإعلامية.

الحاجة إلى الإعلام

ويرى بعض المؤرخين أن الصين أول من استخدم الصحافة المكتوبة، إذ ظهرت سنة 911 ق. م صحيفة اهتمت بالأخبار الرسمية وأعمال المحاكم ودامت 153 سنة. وبغض النظر عن تعدد المحاولات المشابهة في عدد من الأماكن والأزمنة، فإن القفزة الحقيقية في هذا المضمار بدأت فعليًا ومنهجيًا مع اختراع آلة الطباعة على يد يوهان غوتنبرغ سنة 1447. ومع اختراع الطباعة صارت الصحافة أكثر قربًا، من أي وقت مضى، من تجسيد وظائفها الأساسية في السبق ونشر الأخبار، ما استدعى وجود متخصصين في صياغة الأخبار ممن كانت له موهبة سردها وحفظها، حتى بات لمهنة الصحافة متطلباتها وشروطها، الأمر الذي استوجب تحديدًا أكثر لمتطلبات المهنة ووظائفها وواجبات الصحفي وحقوقه والتزاماته والمعايير التي تضبط نشاطه وتكرست في جمع المعلومات عن الأحداث الراهنة والتحقق من مصداقيتها ومحتواها، لنشرها في صحيفة أو مجلة أو منشور بنسخ عدة. ولاحقًا، أي بعد عبور وسائل الإعلام من الصحافة المكتوبة إلى المنطوقة (الراديو) والمرئية (التلفزيون والإنترنت)، تعددت المهن التي يعتمد عليها الإعلام في نقل المعلومة، ولم يعد عمل الصحفي وحده كافيًا لإنجاز المهمة، فكان لا بد من ربط جهده بجهد آخرين تختلف مهمتهم تمامًا عن جمع المعلومات، لكنها تصب في خانة نشرها ونقلها عبر الأثير، ولم يكن هذا الجهد ليكتمل، من دون وجود فني الصوت في الإذاعة، وفني الصوت والصورة في التلفزيون، إضافة إلى اختصاصات أخرى يصعب حصرها، من (غرافيك) وتصميم و (ديكور) وإضاءة ومقدمين ومتخصصين في مجال تقنيات النقل عبر الفضاء والأقمار الصناعية، وغير ذلك من المهن التي تشترك في نقل الصورة والصوت وتضمينهما المحتوى الفكري الملائم.

أمام مثل هذا التشعب، تعددت تعريفات الإعلام، حتى بات من بالغ الصعوبة حصرها أو إيرادها كلها أو الوقوف على مقاصد تعريفاتها كلها واختلاف بعضها عن بعض، خاصة أن وسائل الإعلام قد طالتها، مثلما ذكرنا، من التطوير ما يصعب الإحاطة به، بعد انتشار تقنية (الإنترنت) والوسائط التي تستخدمه، مثل الهواتف النقالة والألواح و (الكمبيوترات) وغيرها، فكل هذه أدوات فاعلة في نشر الصوت والصورة والكلمة، لكن المتفق عليه أن كل ما نراه ونسمعه من خلال وسائل الإعلام الجماهيري، مثل الإذاعة والتلفزيون والصحف، يقع تحت مسمى الإعلام. ومن العبث عدّ جميع الرسائل أو النصوص والصور المنقولة، عبر أي وسيط، إعلامًا، فلكي نضع حدًا بين الإعلام وما تنقله الوسائط المختلفة، يمكن القول بأن الإعلام، في جوهره، هو ما يتم نشره على نطاق واسع، ويكون مبنياً على خطة مسبقة، بأسلوب علمي منهجي في وقت مناسب ويستهدف شريحة بعينها، بغية نقل الخبر إليها أو تعديل مزاجها وآرائها حول قضية محددة.

الحاجة إلى الإعلام

اتسعت سطوة الإعلام وتعاضم نفوذه في المجتمعات تدريجيًا، الأمر الذي أثار انتباه الحكومات والسلطات إلى قوته، بوصفه سلاحًا ناعمًا، فعمدت إلى تسخيرها في تحقيق غاياتها، لأن وسائل الإعلام سهلة الانتشار وفعالة في التأثير، إلى حد عدها سلطة رابعة، فالإعلام أحد مصادر المعرفة الأساسية وهو الأكثر فاعلية في التأثير في الرأي العام وتعبئته وتعديله، وهو المسهم الأكبر في تشكيل البناء المعرفي والإدراكي للفرد والمجتمع، ويسهم في تشكيل رؤية تجاه القضايا العامة ويمكن من تحليلها وتحميلها رسائل في اتجاهات محددة. ومع تطور المجتمعات وتشعب نشاطاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لم تعد الحاجة تقتصر على معرفة بعض المعلومات حول الحيّز الجغرافي البسيط، حتى بات بشر كثيرون معنيين تمامًا بما يجري في البلدان الأخرى من تبدلات سياسية واقتصادية واجتماعية، لما لتلك التبدلات من تأثير على نشاطهم وعملهم. ونتيجة لذلك، بات من الصعب أن يمر عليهم يوم من دون الاعتماد على ما تنقله وسائل الإعلام من معلومات في شتى المجالات.

من جهة أخرى، انحسر اهتمام الحكام منذ القدم في الطريقة التي يمكن من خلالها نشر توجهاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين المحكومين، بأفضل السبل وأكثرها نجاعة لبلوغ أهدافهم، فكان لا بد من الالتفات إلى الإعلام والارتكاز إليه، بوصفه الوسيلة الأفضل لتجسيد غايات الحكام، خاصة في علاقتهم بالمحكوم. وقد صار الإعلام من أكثر الأدوات ضرورة لتطويع المحكوم وضبطه والتحكم به وتوجيهه أيضًا، فأكثر الأنظمة الحاكمة من القوانين التي توظف الإعلام في خدمتها، حتى بالغ بعضها في التقييد، إلى درجة تجريد الإعلام من بعض وظائفه الأساسية في الحيادية والمصادقية والموضوعية وغيرها. وفي هذا السياق، فإن غالبية الأنظمة العربية لم تنظر إلى الإعلام بوصفه حاملًا أساسيًا للتربية والتنمية وصانعًا الوعي وأداة للتثقيف والترفيه، بل ظل بالنسبة إليها السلاح الذي يمكن أن يخطفه معارضوها ويمكنه أن يحل محل المدافع، إذا خرج عن دائرة رقابتها الصارمة. ولعل هذا ما يفسر تشديد هذه الأنظمة الأمني الصارم على مباني التلفزة، ظنًا ورُهابًا من أن الانقلابات تبدأ من إذاعة بيان عبر الراديو أو التلفزيون.

الإعلام، سلاحًا ناعمًا في السلم والحرب

منذ أن وجدت الصحافة عنيت برسم محددات ووظائف تميزها، فكثرت نظريات الصحافة، طبقًا للنظام الاجتماعي السائد، واشتركت كلها في وظائف متفق عليها، لكن دلالاتها وتعبيراتها تختلف من مكان إلى آخر، مثل المصادقية والموضوعية وغيرهما. ولعل مفهوم الحيادية المطلوب في الإعلام التزامه قد أحدث كثيرًا من اللبس، حتى تعددت تفسيراته وتشعبت، وبات من الصعب فعلاً تحديد نقطة الحياد الإعلامي، لاختلاف الأيديولوجيات والقناعات، حتى إن بعضهم يرى أن الحياد بحد ذاته موقف، لا وظيفة. ولأن للحياد في المجالات الاجتماعية كلها شروطًا دقيقة ومثالية، كان من بالغ الصعوبة تحقيقه، لأسباب مادية وأيديولوجية، فالإعلام في طبيعته نهم جدًا بالأخبار المختلفة ومستهلك لها. وبما أنه لم يعد بالإمكان توفير الأخبار من نقاط العالم المختلفة بسهولة، توجب على وسائل الإعلام أن تنشر في

الحاجة إلى الإعلام

آلاف النقاط حول العالم مراسليها الذين يتقصون الأخبار في مختلف المجالات ويصلون إليها في لحظتها، مما فرض على وسائل الإعلام التعاون مع منابع الأخبار ومصادرهما. إن مثل تلك الحاجة دفعت بالإعلام إلى أن يتوحد إلى مصادر الأخبار التي غالبًا ما يصنعها السياسيون ورجال النفوذ الاقتصادي والاجتماعي، الأمر الذي مثل فرصًا كبيرة للهيمنة على وسائل الإعلام.

لقد ظلت العلاقة بين السلطة والإعلام جدلية وقائمة على التعاون والتكامل من جهة، وعلى التنافر والتناقض من جهة أخرى، وهي أشبه بزواج المصلحة، لأسباب سياسية عند السياسيين ومهنية عند الإعلاميين. لكن علاقة الإعلام بالسلطة في البلدان العربية كانت من أكثر العوامل التي أعاق تقدم صناعته، ولم تقبل هذه السلطة أن تبقي على علاقة تكاملية به، وظلت الأنظمة تنظر إلى الإعلاميين بوصفهم غير جديرين بثقتها تمامًا، إلا أولئك الذين قبلوا تمثيل السلطة تمامًا. إن الإعلام، بوصفه الكاشف الحقيقي للسليبيات التي ترتكبتها الحكومات، كان يمكن النظر إليه من زاوية إيجابية وبما يهدف إلى تسليط الضوء على السليبيات، بقصد تصويب أخطاء الحكومات وتحسين أدائها، لا منازعتها بشأن مكانها ودورها، لكن مستلزمات الاستبداد عادة ما ترفض العلاقة المتوازنة أو الشراكة، إذ لم تقبل غالبية الأنظمة الحاكمة في المنطقة إلا أن تصبح العلاقة بالإعلام تبعية، لذلك تجد أن وسائل الإعلام إما مملوكة بصورة كاملة من قبل الحكومات أو خاضعة بنسبة كبيرة، عبر التمويل المباشر وفق ما يسمى الدعم الإعلامي، أو غير المباشر عبر سوق الإعلان.

من ناحية ثانية، بقيت وسائل الإعلام في البلدان الليبرالية تتمتع بهوامش من الديمقراطية التي مكنتها كشف حقائق وملفات خطيرة في أماكن مختلفة من العالم، مثلما تمكنت أحيانًا الضغط على حكوماتها، عبر تجييش الرأي العام حول القضايا المحلية، وأجبرتها على اتخاذ تدابير معينة إزاء قضايا مجتمعية عامة، أي في ما يتعلق بالسياسة الداخلية للدولة. ولعل نظرة متأنية إلى خارطة الإعلام في أي بلد ومدى تأثيره وفاعليته تمكنا رسم تصور عام عن طبيعة النظام السياسي القائم وطريقة تعاويه مع أجهزة الدولة والمجتمع وإدارتها. وفي الحالتين، تظل المصالح وعوامل النفوذ متحكممة في نشاط الحكومات وأجهزة الإعلام، حتى في البلدان الغربية، إذ استغل مالكو وسائل الإعلام هامش الحرية المتوفر لنشاط وسائلهم وليونة القوانين التي تتيح التوسعة بلا حدود للتأثير في المجتمع وفي القرار السياسي، فتعاظم دور بعض مالكي وسائل الإعلام ونفوذهم، وسعى الأقوياء منهم إلى التأثير في منافسيه وتحجيم نشاطهم، بهدف احتكار ساحة الإعلام، الأمر الذي أدى إلى توسع بعض الاحتكارات وقيام إمبراطوريات إعلامية ضخمة تتحكم بالسوق الإعلامية واقتصاد المعرفة.

إن الأمر لم يعد محل شك الآن، فالذي يسيطر على الإعلام ووسائله يستطيع أن يؤثر في القرار السياسي، ويتحكم بصناعة السياسات والتوجهات التي يتم اعتمادها مسبقًا في غرف صناعة القرار التي يسيطر عليها رجال الأعمال، عبر امتلاكهم إمبراطوريات إعلامية، مثل مردوخ وبرلسكوني ولاغاردير وبلاك وغيرهم. إن هيمنة المنتج الإعلامي لم تعد على مراكز القرار السياسي في الدول الصغيرة فقط، بل تعدت إلى الأفراد، اعتمادًا على وسائل الإعلام والاتصال، ففي

سنة 1983 سيطرت حوالي 50 شركة على الإعلام الأمريكي، من ثم على الإعلام العالمي، ومع رغبة رأس المال في توسعة دوائر نفوذه، عبر الاتحاد والاندماج، تقلص العدد قبل خمسة أعوام إلى 6 شركات تسيطر على حوالي 90 في المئة من صناعة الإعلام. وتشترك هذه الامبراطوريات الإعلامية بممارستها أنواع النشاط الإعلامي كافة، بصورة متفاوتة، من صناعة السينما إلى التلفزيون وحيارة قنوات وصحف ومواقع (إلكترونية)، فضلاً عن أنها نشطت في مجال إنتاج ألعاب (الفديو) وشركات التسويق الإعلامي وغيرها، حتى باتت قادرة على الوصول، بمنتجاتها وثقافتها وأفكارها، إلى كل شخص في العالم.

وبطبيعة الحال، فإن الاحتكارات، سواء كانت إعلامية أو غير ذلك، تتحالف مع السلطات المركزية، لاشتراكها في المصالح، ولما توفره الأولى من سطوة هائلة للتحكم في الأخبار العالمية كلها، نظراً لكثرة مراسليها وتطور تقنياتها وإمكان وصولها إلى النقطة التي تريد وفي أي وقت، ولما توفره الثانية من تسهيلات ومصادر للسبق الإعلامي. بموجب ذلك، صارت وكالات الاحتكارات الإعلامية توزع الأخبار على الصحف والمجلات والقنوات في العالم، بعد تحريرها وتوجيهها بالصورة التي تريد، فتماهت أحياناً غاية الإعلام مع توجهات السلطات، ولعل أكبر مثال على ذلك ما لمسناه من إخفاء وسائل الإعلام الأميركية (سي إن إن خاصة) من تغييب الحقائق التي كانت بحوزتها عن الأحداث في العراق (1990-1991) إبان عملية (درع الصحراء) أو ما سمي بـ (حرب تحرير الكويت). لقد خضعت هذه الوسائل إلى السلطات الأميركية، وقبلت أن ترافق الدبابات، وفق هوى العسكريين، وقبلت تحكمهم المباشر في توجيه المعلومات التي يمكن نشرها وحجب غيرها عن الجمهور. وقد مثل النشاط الإعلامي الذي رافق القوات الأميركية إلى الخليج 1991 تحولاً مثيراً للدهشة في تسخير الإعلام في الحروب، فللمرة الأولى دخلت الفضائيات و(الإنترنت)، إلى جانب الصحافة ووكالات الأنباء والإذاعة، في حرب كبيرة شغلت الناس جميعاً، وصار المواطن العربي يتابع الأحداث التي تجري في بلاده، وربما في مدينته، عن طريق وسائل إعلام بعيدة عنه آلاف الأميال.

لم تنجح البلدان العربية في تطوير مثل هذا الاختراق الكبير في المستوى الإعلامي، إلا في حالات جزئية ومحدودة تمثلت في توظيف قناة (الجزيرة) وجعل هوامشها تبدو أكثر اتساعاً في تناولها القضايا الحساسة العربية والدولية، حتى تخطى مفعولها، في بعض الأحيان، دور السياسيين في البلاد نفسها. ولقد مثلت القناة نافذة مهمة تطل منها دولة قطر على العالم، وبفضلها تمكنت الدوحة لعب دور إقليمي أكثر تأثيراً، وتوّج دورها الفاعل بحصولها مثلاً على حقوق تنظيم (كأس العالم لكرة القدم) لسنة 2022. وفي نطاق آخر، تمكنت (الجزيرة) أن تصبح مصدر الخبر التلفزيوني في عدد من وسائل الإعلام وديفاً عربياً لما تنقله وسائل الإعلام الغربية عن أحداث المنطقة، وكان لوجودها دور أساسي في عدم انفراد وسائل الإعلام الغربية في نشر المعلومات التي تريد، وأجبر وجودها خلال غزو العراق سنة 2003، جنباً إلى جنب مع وسائل الإعلام الغربية، على إذاعة كثير من الأخبار والأحداث وكشفها للقراء والمستمعين، إذ كانت تخفيها قبل ذلك، وتم الإعلان عن سقوط طائرات بفعل المضادات العراقية، مثلما فضحت القصف الأميركي- الغربي لمراكز مدنية مأهولة، بعد أن كان الساسة الغربيون وإعلامهم يتحدثون عن تدمير أهداف عسكرية بحتة.

الحاجة إلى الإعلام

لقد اضطر الإعلام الغربي، أكثر من مرة، إلى تعديل أخباره عن اعتقال قادة عراقيين أو موتهم، بعدما تمكنت (الجزيرة) إثبات العكس، الأمر الذي أبقاها بلا منافس قوي في المنطقة العربية. ومع هذا النجاح غير الطويل زمنياً بدأنا نلمس ملامح تهديد لأداء (الجزيرة) المهني، إذ رأى بعضهم فيه سبباً في أزمات سياسية بين زعامات المنطقة (الأزمة الدبلوماسية بين قطر والسعودية والعراق ومصر، بعد سقوط نظام مبارك). إن كل ذلك يشير علانية إلى التدخل الكبير من قبل السلطات الحاكمة لتقييد دور الاعلام، فقد كان مطلب إغلاق (الجزيرة) من المطالب الأساسية التي فرضتها دول الحصار مؤخراً (صيف 2017) على (الدوحة). الأمر الذي يكشف لنا تأثير وسائل الإعلام بالحالة السياسية والحساسيات الطارئة بين الحكام، إذ لم تتمكن (الجزيرة) ألا تنجر إلى موضوع الأزمة وتبنت، بصورة لا تقبل الجدل، موقف الدوحة، فخرجت من نطاق الموضوعية واتجهت إلى الانحياز الذي تسبب في انحدار مستوى أدائها الإعلامي إلى مستوى التجاذبات السياسية بين حكومة قطر من جهة، وحكومات دول الحصار. إذاً، تبقى العلاقة بين الإعلام والسلطة ملتبسة، ولم تنته محاولات الأخيرة من أجل إخضاع الأولى ودفعها إلى أن تنظر إلى الأحداث بعيون رجال السلطة، لا وفق ما يراه الإعلامي، فهي (السلطة) لا ترى في وسائل الاعلام، إلا أحد القنوات التي تكمن جل مهمتها في ترويح سياساتها. ولا شك في أنه لو عارضت وسائل الإعلام، في البيئات السياسية غير الديمقراطية، التوجهات الرسمية العامة للحكام، لأصبحت عرضة للتهديد والإلغاء ومصادرة تجهيزاتها، وفق ذرائع كثيرة.

الإعلام والعولمة وإعلام المواطن

ازدادت أهمية الإعلام في عصر الثورة المعلوماتية والتكنولوجية والاتصالات الحديثة، وبات التلفزيون من أقوى الوسائل التي تؤثر في البشر كلهم، بمختلف فئاتهم العمرية، إذ يرى نيل بوستمان أن ظهور التلفزيون والإعلام الإلكتروني ألغى الحدود تماماً، لا بين الدول فحسب، بل حتى ضمن الأسرة الواحدة، فقبل ظهوره لم يكن الطفل ليعرف عن عالم الكبار إلا من خلال مشاهداته العابرة وشروحات والديه. أما الآن، فقد يفاجأ الآباء بسعة معلومات أطفالهم حول قضايا لم يعرفوها، هم أنفسهم، إلا بعد سنوات طويلة من القراءة أو في المدرسة والجامعة. ومنذ تطور وسائل الإعلام ووصولها إلى كل بيت، عبر التلفزيون و (الإنترنت)، باتت منافسة مع المدرسة والعائلة في المشاركة في تربية الأطفال وجذب انتباههم، حتى بدت سلطة الأهل والمدرسة ضئيلة، مقارنةً ب (الشاشة الزرقاء).

لقد أحدث هذا التطور الهائل ارتباطاً واضحاً في تقبل مثل هذا التغيير، فرأى بعضهم في عولمة وسائل الإعلام فضيلة يمكن عبرها المساعدة في التعليم والثقيف والترفيه، والأهم أنه يمكنها فعلاً أن تخلص المجتمعات التي ترزح تحت نير تعسف سلطاتها، من أحادية التفكير والاستبداد. في المقابل، يرى آخرون في عولمة وسائل الإعلام كارثة حقيقية تستهدف سيادة الدول وهويتها الثقافية، لتستبدلها بثقافة أخرى مغايرة عمادها قبوله الشعوب وتغيير ثقافتها وإقناعها بالتخلي عن قيمها واستبدالها. وما وسائل الإعلام إلا الحامل لهذا الـ (فيروس) الخطر والناشر له بنعومة وصورة براقة وكلام معسول لا تكل وسائل الإعلام المعولمة عن تكراره ومحاولة غرسه بقوة.

في هذه المقاربة المقتضبة، تبدو وجهات النظر مقنعة، لكن الواضح هو استحالة تجاهل العولمة أو حتى تطويقها، وأما الاكتفاء بانتقاداتها، فيعني هشاشة الأساس الثقافي والقيمي للمجتمعات التي تخشى التغيير. والطريقة الأبجدي تكمن في الانفتاح الإعلامي المتوازن، مصححاً بالتفاعل مع الموجة الكبيرة القادمة، واستيعاب النظم المتطورة ودمجها في الإعلام المحلي، عبر تأهيل كوادر بمستويات عالية من المهنية والثقافة، وإتاحة مساحة من الحرية الإعلامية. ولعله من المفيد هنا تأكيد أنه مهما بلغت وسائل الإعلام من القوة، فهي بطبيعتها غير معنية بصناعة الخبر، وإذا ما حدث ذلك، فهو انفلات وارد في ظل إرهابات العولمة، فوسائل الإعلام تجد في مسألة السبق الصحافي تميزاً، ما أوقعها أحياناً في مطب عدم المصادقية. وقد حدث أن اختلقت بعض وسائل الإعلام، عن سابق إصرار، أخباراً بثتها بوصفها حقيقة، بيد أن ذلك غالباً ما يتم بتوجيه سياسي عالي المستوى، لتحقيق مصلحة معينة تفوق في أهميتها مسألة المصادقية. وفي هذا السياق، يصعب تحميل الإعلام مسؤولية ما حدث وما يحدث من مشكلات واضطرابات وأعمال عنف، إلى درجة تقترب من تعويض الواقع بالافتراض، فذلك نشاز يخرج عن الوظائف الأساسية لوسائل الإعلام أصلاً.

إن تفاقم انتشار الأخبار والقصص غير الحقيقية، بصورة واسعة وبعد ازدهار تكنولوجيا المعلومات، بصورة غير مسبوقة وبحيث بات من السهل حتى على الأفراد غير المختصين أن يكونوا أعضاء فاعلين في مجال نقل المعلومات ونشرها؛ حقق خطوة كبيرة لصالح الإنسانية، إلا أنه من جهة أخرى، تم استغلاله بصورة كبيرة وغير منضبطة، لغايات لا تخدم البشرية، مثل الترويج للجنس والإتجار بالأطفال والأعضاء البشرية والمخدرات وتجديد الشباب في منظمات متطرفة وغير ذلك مما يحدث يومياً بصورة غير خاضعة لقوانين الإعلام ومواثيق النشر. وعلى الطرف النقيض، تم نشر أخبار وقصص يومية عبر الوسائط الفردية، مثل الهواتف النقالة والألواح الإلكترونية والكمبيوترات الشخصية، وكان أبطالها أناس عاديون تمكنوا، عبرها وبمساعدة التطبيقات الحديثة، الكشف عن قضايا اجتماعية مهمة سرعان ما أحدثت أثراً في الرأي العام وأجبرت السلطات المتخصصة على اتخاذ التدابير اللازمة بشأنها (شاعت مثلاً، قبل أيام من كتابة المقال الذي بين أيدينا، قصة تزويج فتاة قاصر لم يتجاوز عمرها 12 عاماً، وتمكن أحد الناشطين من نقل الخبر مع صورة العروس الطفلة، فانتشر الخبر بسرعة عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وسرعان ما تدخلت مصالح الشرطة التابعة لولاية أمن تطوان في مصر، لمنع إكمال الحفل، بعد تقديم شكوى من طرف أحد الحقوقيين. ولعل هذه واحدة من مئات وربما آلاف الحالات التي تتم يومياً حول العالم ويكون أبطالها مجرد أشخاص عاديين تمكنوا من كتابة جملة أو نقل صورة تحدث تعاطفاً وتعاوناً يلزم السلطات المختلفة باتخاذ التدابير اللازمة).

لقد صارت (الكمبيوترات) الشخصية و (الموبايلات) وسائل اتصال ونشر في الوقت نفسه، عبر استخدام تطبيقات مثل (فيسبوك) و(تويتر) و(إنستغرام). وقد أطلق بعضهم على هذا النوع من الإعلام تسمية (الإعلام البديل) أو (الإعلام الجديد) أو (إعلام المواطن)، بوصفه إعلاماً فتح آفاقاً تعذر على الإعلام التقليدي الوصول إليها، لضعف إمكاناته في الوصول إلى النقاط جميعها، وصولاً إلى كل بيت. إن مشاركة المتلقي في عملية النشر ومقدرته على التفاعل مع المحتويات الإعلامية في اللحظة نفسها وإنتاج المعلومة التي قد ترتقي أحياناً إلى قيمة الخبر، باتت ميزات لم تكن

الحاجة إلى الإعلام

متاحة من قبل للمؤسسات الصحافية التقليدية التي باتت حقاً تتعرض لاهتزازات غير مسبقة في نماذج العمل، وذلك مع التصاعد المتواصل لتأثيرات مواقع التواصل الاجتماعي، إلى درجة أصبحت فيها المؤسسات الإعلامية الكبيرة نفسها تستقي بعض أخبارها منها.

إعلام المواطن في ثورات الربيع العربي (سورية نموذجاً)

لعلها المرة الأولى، أي خلال مرحلة ثورات (الربيع العربي)، التي يتمكن فيها المواطن العربي التعبير عن نفسه بأدواته الخاصة، ولأول مرة منذ عقود يتم كسر الطوق الإعلامي واختراق حدود الصورة التي كانت السلطات تضيف عليها كثيراً من التعقيم على حال المواطن في بعض الدول العربية، مثلما هو الحال في تونس ومصر وليبيا واليمن وسورية وغيرها. ولقد حققت ظاهرة المواطن الصحفي نجاحاً متميزاً، خلال الأشهر الأولى من الثورات، فمنذ اللحظات الأولى للثورة السورية في آذار 2011 انتشرت الصورة الحقيقية للمجتمع السوري الذي ينشد الكرامة والحرية والمساواة، ومرر الناشطون الإعلاميون صورة الحراك السلمي إلى وسائل الإعلام العالمية، من دون المرور عبر أقنية الإعلام السوري الرسمي، وخلال مدة وجيزة استطاع هذا النشاط المبتكر أن يتصدر عناوين الصحف الكبرى ويكون حديث القنوات التلفزيونية العالمية، وتميز بميزة نادرة تمثلت في تقبل الناس له وعلاقته الودية معهم، فقد سمعوا صوتهم ورأوا صورتهم فيه للمرة الأولى منذ عقود.

لقد لعب بالفعل وجود الهاتف المحمول والألواح (الإلكترونية) و (الكمبيوترات) الشخصية دوراً رئيساً في إشراك إعلاميين من عامة الناس، إذ بدأ مشوار غالبيتهم عبر صفحات التواصل الاجتماعي، حيث ترفع الصور الملتقطة عبر الهواتف الذكية على الشبكة العنكبوتية، لتنتشر في أرجاء العالم خلال لحظات. ولقد هزت صور المظاهرات السلمية العارمة في المدن السورية المختلفة الرأي العام العالمي الذي لم يعرف عن سورية، إلا المعلومات الرسمية التي تريد الحكومة الإفراج عنها لأسباب تخدم أغراضها، إذ احتكرت وسائل الإعلام كافة، وألغت حق امتلاك الصحف إلا من قبل السلطة، أو من تراه مناسباً للالتزام بمواقفها وخطوطها الحمراء، ففرضت قيوداً صارمة على وسائل النشر وحكمت مسيرة الإعلام بموجب قانون المطبوعات رقم (53) لسنة 1949 الذي بقي ساري المفعول حتى سنة 2001، وبموجب قانون الطوارئ الصادر بأحكام المرسوم التشريعي رقم (51) الصادر في 22 ديسمبر/ كانون الأول لسنة 1962 الذي تم تطبيقه بمحض وصول حزب البعث إلى السلطة في سنة 1963. وكان ثاني بيان صادر هو الاستيلاء على وسائل النشر والطباعة العامة والخاصة وإغلاق الصحف والمجلات التي كانت تصدر قبل الثامن من آذار 1963، وبقيت البلاد محكومة بقوانين تعسفية قديمة لم تلحظ التطور في وسائل الإعلام أبداً، حتى إن قانون المطبوعات رقم (53) لسنة 1949 بقي حاكماً الإعلام حتى بداية الألفية الجديدة، ولم يلحظ وجود التلفزيون، بوصفه سابقاً في وجوده.

ظل السوريون محكومين بإعلام لا يتطرق إلى همومهم ومشكلاتهم، فالمواد الإعلامية أغلبها تتحدث عن استقبالات الرئيس ووداعاته وتدشينه مشروعات اقتصادية يدرك المواطن مسبقاً أنها لن تخفف من معاناته اليومية. لقد تغير المشهد بصورة مفاجئة تماماً، فانتقلت صور التظاهرات السلمية في أرجاء المحافظات والبلدات السورية ولم يعد بمقدور الإعلام الرسمي أن يزور الحقيقة ويدّعي أن أعداد المتظاهرين لم تتجاوز العشرات، بينما الصور المنقولة عبر هواتف الناشطين الإعلاميين كانت تظهر عشرات الألوف، مثلما فضح إعلام المواطن القمع العنيف الذي تعرضت له التظاهرات السلمية، إذ جوبهت بالرصاص الحي وكذلك استطاعت كاميرات الإعلاميين الجدد أن تفضح زيف الادعاء بوجود مندسين بين المتظاهرين. أمام هذه المشاهد التي تنقل على الهواء مباشرة وتكذب الإعلام الرسمي وتظهر رصاص النظام في مواجهة حناجر الشباب، وهي تصدح بالساحات مطالبة بالحرية والكرامة؛ كان لا بد للنظام أن يعدّ حامل الهاتف-(الكاميرا) ومن ينقل بصوته الأحداث أكثر خطراً من أي شيء آخر، لذا عمد إلى إسكاتهم بأي ثمن، وبالفعل لم يمض الكثير من الوقت حتى اكتظت المعتقلات بالثوار والناشطين الإعلاميين الذين لاقوا أقسى أنواع التعذيب، حتى إن كثيراً منهم استشهد نتيجة التعذيب المفرط في أقبية الأمن وزنازينه.

حقق إعلام المواطن، في بدايات الثورة، إنجازات هائلة في نتائجها، إذ تمكن من إيصال صوت المتظاهرين وأهازيجهم، مثلما وثق كثيراً من جرائم النظام السوري ضد المتظاهرين السلميين وحملات الاعتقال الواسعة التي شنتها أجهزته لتخويف الناس وإرهابهم. ولم يدم طويلاً فعل إعلام المواطن، فمثلما تمكنت آلة القمع إسكات الحناجر التي تصدح في ساحات المدن والبلدات والقرى البعيدة، تمكنت أيضاً إسكات ظاهرة إعلام المواطن في الداخل، فاعتُقل كثير من الشباب، وغادر قسم كبير منهم إلى خارج الحدود، خشية الاعتقال أو الموت في المعتقلات. وبغض النظر عن البدايات الناجحة لتجربة إعلام المواطن، إلا أن أعراض المرض على التجربة الوليدة سرعان ما بدأت تظهر، لأسباب ذاتية وموضوعية لا يسعني التطرق إليها كاملة، لكنني سأحاول التعرّيج على أهمها وبإيجاز مكثف، إذ عانى إعلام المواطن الضعف المادي، ولم يكن نقل الصورة إلى الوسائل الإعلامية الأخرى كافياً لتأسيس إعلام جديد، بقدر ما كان من الضروري تفسير الصورة والمشهد الذي وجدت فيه والأوضاع التاريخية العاصرة، الأمر الذي لم يكن متاحاً البتة. ومن ناحية أخرى، كان غالبية ممثلي الإعلام البديل من الهواة، حيث خلت رسائلهم من المعاني البعيدة اللازمة للصور التي ينقلونها واكتفوا بكسب تعاطف الناس معهم، لذا ترى أصواتهم تستنجد وتطلب المؤازرة، في الوقت الذي يحتاج فيه الإعلام الثوري إلى أن يعي مهمته في التضحية وفي طريقة كسب المعركة إعلامياً، عن طريق أحقية الثورة ومشروعيتها ومصادقيتها.

الحاجة إلى الإعلام

وبعد ملاحقة الإعلاميين الشباب وتدمير المواقع التي يثون منها، اضطر (الإعلام البديل) إلى أن يجد له مكاناً بديلاً. وأياً كان المكان، فقد كانت له إملاءات تقتضيها أجندة المسيطر على الأرض، وفي المراحل اللاحقة من الثورة ومع تفرق الفصائل تفرق الإعلام ووقع تحت رحمتها في تمويله أو إيقافه. وفي المراحل جميعها لم يتمكن الإعلام البديل صياغة خطة إعلامية محكمة طويلة الأمد، ظناً منه أن الثورة السورية لا بد أنها منتصرة خلال أشهر قليلة على أبعد احتمال، فكانت الرسائل الإعلامية متناسبة مع تلك الرغبات والظنون ولا تحمل خطاباً متواصلاً يمكن البناء عليه، ولم يكن هذا الخطأ يقتصر على المجال الإعلامي، بل ينسحب على المجالات الأخرى، السياسية والعسكرية والاجتماعية. أخيراً وبناء على ما سبق، يمكننا القول: لقد لعبت وسائل الإعلام على مر التاريخ أدواراً كبيرة في التوعية والتثقيف والتسلية، وأسهمت في عمليات التحول الكبرى للمجتمعات، عبر قيامها بمجموعة من الوظائف، لكن هذا الدور يبقى منقوصاً، إن لم يعط الجرعة الضرورية من الحرية والوعي الذي يفترض أن يتحلى به الإعلامي، بوصفه كاشفاً عن الأخطاء ومقوِّماً لها. وفي المقابل، يتعذر على الإعلام أن ينهض وحده بأعباء المجتمعات، إن لم يكن متفاعلاً ومتكاملاً في دوره مع القوى الاجتماعية المدنية الأخرى.

في العلاقة بين الثقافة والسياسة: نقد المقاربة الثقافية

حسام درويش

المحتويات

1. في تعريف الثقافة والسياسة وطرق تناول العلاقة بينهما؛ ملاحظات منهجية..... 30
2. السمات الأساس للمقاربة الثقافية؛ عرض ونقد..... 32
- مرونتها وتنوعها وتوظيفاتها من قبل أيديولوجيات مختلفة بل متناحرة..... 33
- الاختزالية المركّبة..... 34
- النظرة الجوهرانية الماضوية اللاتاريخية..... 35
- الدوغمائية أو اللاهيرمينوطيقية..... 37
- الميكانيكية أو الاجدية..... 38
- لا أخلاقيتها، حتى عند انطلاقها من أسس أخلاقية..... 40
- الثقافية بين الثقافة والسياسة..... 41
3. ملاحظات ختامية..... 44

تمثل العلاقة بين الثقافة والسياسة واحدة من أهم الموضوعات المشكّلة في فلسفة العلوم الاجتماعية. وتبرز هذه المشكلات بروزاً أكبر عند الحديث عن العلاقة السببية بين الطرفين، أي تأثير كلّ من الثقافة والسياسة في ما بينهما. وقبل المضي في تناول هذا المشكل، من الضروري تحديد معنى مفهوميّ الثقافة والسياسة.

1. في تعريف الثقافة والسياسة وطرق تناول العلاقة بينهما؛ ملاحظات منهجية

الثقافة، في التعريف الأولي والمبدئي، منظومة من القيم والأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد والرموز والقواعد والأفعال السائدة لدى جماعة أو مجتمع ما. ومن الواضح عمومية هذا التعريف ولا معياريته ونسبيته، في الوقت نفسه. فهو عموميّ أو عام، لأنه لا يحدد مضموناً واضحاً للقيم والأفكار المؤسّسة له، ولا للعلاقات القائمة بينها، مثلما تتجلى عموميتها في أنه يمكن أن يشمل أطرافاً مختلفة ومتمايزة تمايزاً كبيراً. وهو لامعاريّ، لأنه لا يقيم تراتباً ولا يتضمن مفاضلة بين الثقافات أو الجماعات أو الأفراد، وهو نسبيّ، لأنه يمكن أن يشير إلى الجنس البشري عمومًا، بحيث يمكننا من التحدث عن الثقافة الإنسانية أو جماعة أو مجتمع بعينه، مثل التحدث عن الثقافة الصينية أو الثقافة البوذية.

إن الحديث عن الثقافة، في الإطار الإنساني، لا يتضمن تقييماً إيجابياً أو إشادة بهذه الجماعة أو تلك، فالثقافة، بهذا المعنى اللامعاري، سمة إنسانية عامة تنطبق على كل البشر، إلى درجة أو أخرى، وبطريقة أو أخرى، ويشترك في الانتماء إليها المثقف ذو «الثقافة النخبوية» و«الشخص العادي» ذو «الثقافة الشعبية». لكن هذه السمة الإنسانية العامة للثقافة لا تنفي وجود اختلافات كثيرة وكبيرة بين مضامين ثقافات الشعوب والأفراد والجماعات، وهي الاختلافات التي تسمح بإقامة التمايزات بينها، من دون نفي تداخلها وتشابكها. على هذا الأساس، يمكن الحديث عن «الثقافة السورية» بوصفها ثقافة إنسانية تنتمي جزئياً ونسبياً، إلى الثقافة العربية والإسلامية وتتمايز عنهما في الوقت نفسه. في المقابل، تتضمن «الثقافة السورية» عدداً من الثقافات الفرعية، مناطقياً أو طبقياً أو فكرياً أو دينياً أو طائفيّاً.. إلخ.

تبدو محاولة تعريف السياسة، في السياق الحالي على الأقل، أقل إشكالية وتعقيداً، فالمقصود بالسياسة تحديداً في هذا السياق كل ما له صلة مباشرة بنظام الحكم في الدولة، من حيث طبيعة هذا النظام والأفكار والقيم والممارسات الصادرة عنه والمحايثة له ولخطاباته. وما نقصده بطبيعة النظام تحديداً ديمقراطيته أو استبداديته.

على الرغم من العلاقة السببية بين السياسة والثقافة مشكّلة، ومن الصعب فهم تعقيداتها وأبعادها وجدلها وتجلياتها المتعددة والمتنوعة عبر التاريخ؛ فإننا نلاحظ استسهالاً كبيراً لدى شريحة واسعة نسبياً من الناس في تبني رأيٍ ما في هذا الموضوع. وقد يكون هذا الرأي مباشراً أو غير مباشر، صريحاً أو ضمنيّاً، مسوّغاً ومبنيّاً، أو محض حدس غير مفكّر فيه مليّاً. وتتخذ تلك الآراء أحياناً صيغة الحكمة العميقة والقول المأثور. ويظهر عمقها المزعوم في القول، على سبيل المثال، بعدم إمكان تحسين الثمرة (السياسة أو نظام الحكم) أو إصلاحها أو حتى تغييرها، من دون تغيير التربة التي تنغذى منها الثقافة أو المجتمع.

إضافة إلى التناول الشعبي لهذه الإشكالية، يمكن التمييز بين **ثلاث مقاربات** أو طرق «نخبوية» أو أكثر حرفية في تناولها: طريقة حدسية- تأملية أو تفكرية، وطريقة أيديولوجية- صراعية، وطريقة بحثية- معلوماتية. والمقصود **بالطريقة الحدسية التأملية**: التحليل المفهومي النظري- المنطقي لطرفي المشكلة ولطبيعة العلاقة القائمة أو الممكنة بينهما، استناداً إلى حدس أولي تم تبنيه وتطويره عن طريق التأمل والتفكير والتفاعل المعرفي مع بعض الآراء والأفكار ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بالموضوع. أما **التناول الأيديولوجي- الصراعي**، فيكون منشغلاً بتقييم الآراء السائدة الخاصة بهذه المشكلة، وتفنيد ما يظنه أو يراه مخطئاً وغير مناسب منها، والدفاع عن الآراء والأفكار والقيم التي يرى أنها تتناسب مع القيم المعرفية والأخلاقية، ويؤمن بها ويتبناها، والمصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ترتبط بها.

أما **الطريقة البحثية المعلوماتية**، فتقوم على دراسة العلاقة بين السياسة والثقافة، استناداً إلى المعلومات والإحصاءات والأرقام التي توفرها المراكز البحثية والمؤسسات الحكومية والدراسات الميدانية والعينية لأوضاع محددة. ويصعب كثيراً الاعتماد على هذه الطريقة في عالمنا العربي، حيث يفتقر الباحثون إلى المعلومات والأرقام البحثية الدقيقة، ليس بسبب عدم وجودها غالباً فحسب، بل بسبب قيام السلطات العربية بحجب هذه المعلومات والأرقام والتعتيم عليها، في حال وجودها، لكي لا يتم استخدامها في توصيف حال الواقع العربي، إذ تعلم هذه السلطات علم اليقين أن أي توصيف دقيق للواقع العربي هو في الوقت نفسه تقييم سلبي لأدائها وممارساتها، أو أنه يوفر أرضية معرفية قوية لهذا التقييم.

من الواضح أن التمييز النظري- المنهجي بين تلك الطرق الثلاث لا يعني أن تضافها كلها غير ممكن، أو تضافر طريقتين منها، في مقارنة واحدة يتكامل فيها التفكير التأملي الحدسي مع الصراع الأيديولوجي، و/أو يستند إلى ما توفره الأبحاث والمؤسسات من معلومات وأرقام. هذا التضافر الأولي هو ما سأعمل على تبنيه في مقاربتني، مع التشديد على سيادة الطريقة التأملية الحدسية وارتباطها الوثيق بالطريقة الأيديولوجية الصراعية.

بالانتقال من منهج النص إلى موضوعه، لا بدّ من التشديد من جديد على المنظور الذي سيتم من خلاله تناول العلاقة بين الثقافة والسياسة، فهذه العلاقة سيتم تناولها تحديداً من زاوية الرابطة السببية أو التأثير المتبادل بين الطرفين، وليس مثلاً من زاوية العلاقة بين الثقافة، بوصفها ميدان النظر و/أو النقد و/أو الرؤية الأخلاقية المبدئية من جهة، والسياسة، بوصفها ميدان الفعل و/أو الممارسة و/أو الرؤية النفعية البراغماتية من جهة أخرى. ويمكن لمقاربات العلاقة السببية أو التأثير المتبادل بين الثقافة والسياسة أن تتخذ أربعة أشكال رئيسة يمكننا تصنيفها منهجياً ضمن اتجاهين متميزين: اتجاه اختزالي واتجاه جدليّ. يتضمن **الاتجاه الاختزالي** المقاربة التي تقوم برّد السياسة إلى الثقافة أو العكس. والمقصود بالرد أو الاختزال، في السياق الحالي، القول بإمكان تفسير طرف ما، تفسيراً أساسياً وربما كاملاً وشاملاً، من خلال الطرف الآخر، فثمة من يرى أن الثقافة نتيجة للسياسة، لا العكس.

في المقابل، هناك من يرّد السياسة إلى الثقافة ويرى أنه لا يمكن فهم الأولى، إلّا من خلال الثانية. في مقابل هذا الاتجاه، نجد **اتجاهاً جدلياً** يحاول القول بتبادل التأثير بين الثقافة والسياسة، وبعدم إمكان رد أحدهما إلى الآخر واختزاله فيه. ويمكن التمييز ضمن هذا الاتجاه بين جدل مائع وجدل مرن. والمقصود بال**جدل المائع** القول بوجود تأثير متبادل

ففي العلاقة بين الثقافة والسياسة: نقد المقاربة الثقافية

بين الثقافة والسياسة، من دون تفصيل التفاوت في درجة التأثير وشروطه وأبعاده ونتائجه، في السياقات المختلفة عمومًا وسياق تاريخي محدد خصوصًا. في المقابل، يقر **الجدل المرن** بجذلية العلاقة بين الثقافة والسياسة، لكنه يقول بإمكان تفاوت التأثير بين الطرفين، وفقًا لمتغيرات السياقات التاريخية المختلفة، فوفقًا للجدل المرن، يختلف جدل العلاقة بين الثقافة والسياسة في النظام الديمقراطي اختلافًا كبيرًا عنه في النظام غير الديمقراطي. وفي إطار تبني الجدل المرن، يمكن القول إن تأثير الثقافة في السياسة في حالة النظام الديمقراطي يكون، غالبًا وربما دائمًا، أكبر بكثير من تأثيرها في حالة النظام غير الديمقراطي.

في سياق تبني الجدل المرن، سنقوم بعرض نقديّ/ انتقاديّ للاتجاه الاختزالي الذي يقوم برّد السياسة إلى الثقافة، وهو الاتجاه الذي يُسمّى بالمقاربة أو **الرؤية الثقافية**، وستتم مناقشة هذه الرؤية في إطار تناول الوضع السوري خلال العقود الخمسة الماضية. وتتلخص رؤية متبني هذه الرؤية بالقول: إن النظام السياسي المستبد نتاج بنية هذا المجتمع أو ثقافته، فغالبًا ما تتم المماهة بين مصطلحي (المجتمع) و (الثقافة) لدى الثقافويين، وفي هذه الثقافة تحديدًا، لا في السياسة أو غيرها، تكمن لا المشكلة الحقيقية و/أو الأكبر فحسب، بل «أم كل المشاكل الأخرى»، ومن بينها المشكلة السياسية المتمثلة في وجود نظام استبداديّ.

2. السمات الأساس للمقاربة الثقافية؛ عرض ونقد

سنقوم في ما يأتي بعرض نقديّ لأبرز السمات الملازمة للمقاربة الثقافية. في البداية، ينبغي التشديد من جهة أولى، على أن هذه السمات ليست كاملة، ومن جهة ثانية، على أنها ليست **كلها** موجودة بالضرورة وجودًا كاملاً و/أو صريحًا في كل مقاربة ثقافية، ومن جهة ثالثة، على تدخل هذه السمات تداخلًا كبيرًا في أغلب الأحيان، بحيث لا يمكن فهم أيّ منها، فهمًا كاملاً، قبل الاطلاع على مضامين السمات الأخرى.

مرونتها وتنوعها وتوظيفاتها من قبل أيديولوجيات مختلفة بل متناحرة

تطوي المقاربة الثقافية على مضمون مرّن يجعلها جذابة وجاذبة لعدد من المنظورات المختلفة إلى درجة التناقض أحياناً، فيمكن لمتبني هذه المقاربة أن يكونوا من «عامة الشعب» أو «نخبته»، ومن الباحثين الأوروبيين أو العرب، ومن مؤيدي الأنظمة الديكتاتورية أو معارضيها، ومن اليمين المحافظ أو اليسار الثائر أو القائل بضرورة التغيير، ومن العلمانيين المعادين للدين أو المتدينين المعادين للعلمانية.

وفي السياق السوري، نجد بعض مؤيدي النظام أو مثقفي السلطة المستبدة يتبنون الثقافية، جنباً إلى جنب مع بعض من معارضيها أو الثائرين عليه أو المؤيدين للثورة. وفي حين يتم توظيف هذا التبني من قبل مثقفي السلطة، لتبرير وجود الأنظمة الديكتاتورية وتسويغها، فإن المثقفين «الثائرين» أو «المعارضين» يتبنون هذه المقاربة، باسم البحث عن الجذور الأساس والحقيقية للاستبداد، وعلى أساس ظنهم بأن لا خلاص من السلطان المستبد من دون أن يسبقه أو يرافقه، على الأقل، خلاص من الثقافة المنتجة أو المؤسسة له، وذلك تحت عناوين براقية، مثل «الواقعية» و«ضرورة النقد الذاتي»، إذ لا يتم نقد ثقافة هذا الشعب فحسب، بل تعييره بهذه الثقافة «المتخلفة» أو «المنحطة» والمنتجة للانحطاط، في وقت واحد. ويحصل كل ذلك الاحتقار للمجتمع أو الشعب وثقافته، باسم حب الشعب والرغبة في خلاصه أو تخليصه من الواقع الكارثي الذي يعيشه. وليس نادراً أن تظهر، في انتقادات الثقافويين عامة الشعب وثقافتهم، الرغبة المزعومة أو المعلنة في خلاص الشعب أو تخليصه. إن هذا تصعيد غير موفقٍ لرغبة في الخلاص من الشعب ذاته.

وتبرز مرونة المقاربة الثقافية، بروزاً كبيراً، في تبنيها من قبل «علمانيين» و «متدينين» يتفقون على أن المشكلة الأساسية، في مجتمعاتنا العربية و/أو الإسلامية، مشكلة فكرية أو ثقافية، قبل أن يختلفوا على حل هذه المشكلة والثقافة البديلة التي ينبغي أن تحل محلها، لكي يتم التخلص من كل المشاكل والظواهر السلبية التي تنتجها أو تنفرع منها، ففي حين يرى الثقافويون العلمانيون أن الخلاص يقتضي بالضرورة التخلي عن تلك الثقافة وتبني ثقافة الحداثة الغربية، يرى الثقافويون المتدينون (الإسلاميون تحديداً في السياق العربي) أن التخلي عن الثقافة الحالية «المنحطة» ينبغي أن يتم لصالح تبني (العودة إلى) ما يرون أنه يمثل الثقافة الدينية «الحقيقية» أو «الصحيحة».

وحتى إذا افترضنا جدلاً واقعية أو صحة توصيف الثقافويين واقع بلد أو مجتمع ما وتشخيصهم مشاكله، على الصعيد النظري، فإننا نرى أننا مضطرون، في كل الأحوال، إلى أن نكون سياسويين لا ثقافويين، على الصعيد العملي وفي حال وجود نظام سياسيّ مستبدّ في هذا البلد، ففي البلاد العربية معظمها (على الأقل) لا يمكن القيام بإصلاح أو تغيير ثقافيّ جذريّ وإيجابي من دون أن يسبق هذا الإصلاح أو يترافق معه إصلاح سياسيّ يسمح بتولي سلطة لها مصلحة في إصلاح المشاكل الأساسية لهذا البلد أو المجتمع أو الثقافة. وتبدو عدم الإمكانية هذه واضحة أو منطقية، إذا انطلقنا من رؤية الثقافويين بأن الثقافة تنتج السياسة المناسبة لها أو المتناسبة معها. إن «السؤال الخطابي» الذي يمكن طرحه عندئذ: إذا كان الإصلاح الثقافي يتطلب بالضرورة تدخلاً فاعلاً وقوياً من السلطة لتحقيقه، فكيف يمكننا توقع أن تقوم السلطة

ففي العلاقة بين الثقافة والسياسة: نقد المقاربة الثقافية

المستبدة بهذا التدخل أو الإصلاح، على الرغم من أنه يُفترض به أن يفضي إلى التخلص من الثقافة التي تنتجها وإحلال ثقافة جديدة محلها، وهي ثقافة ترفض سلطة الاستبداد وتؤسس لسلطة لا مختلفة عنها فقط، بل مخالفة أو مناقضة لها؟ لقد أشرت إلى خطابية هذا السؤال، بمعنى أن الإجابة عنه متضمنة فيه وواضحة، إلى درجة لا تسمح بوضعها موضع سؤال استفهامي. وحتى إذا افترضنا إمكانية وجود «المستبد المصلح» -على الرغم من وجود تناقض بين طرفي هذا التعبير- فنحن لا نرى معقولة أو جدوى التعويل على هذا الإمكان، ليس لتناقضه الذاتي نظرياً فحسب، بل بسبب ضآلة فرص تحقيقه عملياً من جهة، وبسبب التناغم أو الانسجام الواقعي القائم بين الاستبداد وإفساد الثقافة الدينية والسياسية، مثلاً وخصوصاً، من جهة أخرى.

الاختزالية المركبة

لا تقتصر الثقافية على الرد أو الاختزال إلى الثقافة فحسب، بل تقوم في سياق مقاربتها الواقع السوري، مثلاً وخصوصاً، باختزال أو اختزالات أخرى للثقافة المنقودة أو المنتقدة، بحيث يتم ردها إلى الدين أو مهاماتها به، قبل أن يتم رد هذا الدين إلى ممارسات (جماعة أو طائفة) معينة، و/أو إلى نصٍّ أو نصوص دينية ما (القرآن و/أو كتب الحديث وبعض كتب التفسير في الحالة الإسلامية). ويبدو طريفاً أو غير معقول اتسام الثقافية العلمانية بالطائفية أو المذهبية الدينية التي تظهر من خلال اختزال الدين في طائفة أو مذهب دينيٍّ معين، وغض النظر عن اعتقادات الطوائف الأخرى وممارساتها ونصوصها. لكن هذه المفارقة المتمثلة في وجود «علمانية طائفية» تبين ضرورة التدقيق في معنى العلمانية ودوافع تبنيها، أكثر مما تنفي واقعية هذه المفارقة.

ويتضمن اختزال الثقافة في دين ما (يتم اختزاله أيضاً إلى نصوص و/أو ممارسات جماعة ما) نزوعاً أيديولوجياً، بالمعنى السلبي للكلمة، لأنه لا يقتصر على إنكار التمايز النسبي بين الثقافة والدين فحسب، بل يمتد أيضاً إلى إنكار التنوعات الكبيرة والكثيرة في النصوص (المقدسة)، وفي فهمها وتأويلها وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في حياة المجتمع وثقافته. ويبدو التمايز بين الدين والثقافة واضحاً، عندما ننظر إلى الاختلافات الكبيرة والكثيرة بين الثقافات التي يسودها «دين واحد» أو حين ننظر إلى الاختلافات الكبيرة والكثيرة في الثقافة الواحدة، عبر المراحل التاريخية المختلفة، فالمماهاة بين الدين والثقافة تجعلنا غير قادرين على فهم الاختلافات الكبيرة والكثيرة بين «الثقافة الباكستانية» (الإسلامية السنية) و«الثقافة السورية» أو «الثقافة المصرية» (الإسلامية السنية)، أو بين «الثقافة السورية المعاصرة» و «الثقافة السورية قبل مئة أو ألف عام».

يبدو أن التعصب الأيديولوجي السوداوي هو غالباً ما يجعل الثقافيين غير قادرين على التمييز بين الثقافة والدين، أو بين الثقافات ذات البعد الديني (الإسلامي السني) القوي المتماثل، فهذا الاختلاف يبين أن تناول هذه المسائل يستلزم بالضرورة التمييز الجزئي والنسبي بين الدين والثقافة من جهة أولى، مثلما يستلزم فهم العلاقة المعقدة والتأثير المتبادل

بينهما، في السياقات التاريخية المختلفة وأبعادها السياسية والاقتصادية خصوصاً، من جهة ثانية. إن اختزال الثقافة إلى الدين، لدى الثقافويين، يتم في إطار تشخيص المشكلة أو المشكلات التي يعانيها الشعب أو المجتمع، ويخلص هذا التشخيص إلى نتيجتين متناقضتين، لدى الثقافويين العلمانيين والثقافويين المتدينين (الإسلاميين)، ففي حين يطرح الثقافويون الإسلاميون شعار «الإسلام هو الحل»، يرفع الثقافويون العلمانيون شعار «الإسلام هو المشكلة». وبين الحل المزعوم والمشكلة المصطنعة أو المضخمة، تغيب الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمشكلة والحل في آن معاً، أو يتم تغييرها وإهمالها في خطابات الثقافويين. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن اختزال الثقافة إلى الدين يمثل عَرَضاً من أعراض المشكلة، أكثر من كونه يساعد على تشخيصها، علاوة على إيجاد حلول لها.

النظرة الجوهرائية الماضوية للاتاريخية

تقول النظرة الجوهرائية أو الماهوية بوجود جواهر أو ماهيات ثابتة، بل جامدة لا تتغير أو تتبدل ولا تقبل التغيير أو التبدل. والثقافية ذات نظرة جوهرائية، لأنها تتحدث عن الدين بوصفه جوهراً ثابتاً لم يطرأ عليه أي تغيير حقيقي منذ نشأته حتى الوقت الراهن، فحديث الثقافويين عن الدين، بوصفه الثقافة، يتم بالدرجة الأولى بمعزل عن الصور والمضامين الكثيرة لاختلاف التدئين أو تمايزه عنه. إن العماء الأيديولوجي لدى الثقافويين يمتد إلى إهمال التمايز أو الاختلافات بين الدين والتدين، أو بين الدين بوصفه نصوصاً (الدين النصي) أو عقيدة أو لحظة تاريخية مؤسّسة، والدين بوصفه تدئيناً أو الدين التاريخي (الدين وفق ما يتجلى في ممارسات المتدينين عبر التاريخ). في المقابل، يتم التعامل النظري مع هذا التدئين انطلاقاً من الرؤية الجوهرائية للدين، بحيث يكون التدين «الحقيقي»، من وجهة نظر الثقافويين، ما ينسجم مع رؤيتهم حول جوهر الدين. وأما الاختلافات الكثيرة والكبيرة التي شاهدها ويشهدها التدين، فما هي، من وجهة نظرهم، إلا انحرافات لا تمثل «الدين الحقيقي»، وهي ناتجة عن جهل و/أو نفاق أو عن كليهما معاً.

إن اتسام الثقافية بالجوهرائية يجعل منها رؤية ماضوية لاتاريخية، على الرغم من إحالاتها المتكررة على التاريخ، فهي ماضوية لأنها ترى أن جوهر الثقافة/ الدين مرتبط بلحظة ما في الماضي تبلور فيها هذا الجوهر وتأسس وترسخ. وتحيل الثقافية الدينية على لحظة تاريخية ماضية وترى ضرورة العمل على استعادتها ومحاكاتها واستنساخها من جديد، من دون الاكتراث باختلاف السياقات التاريخية بين الماضي والحاضر. ولا ترى الثقافية الدينية في التاريخ ميداناً للتعاقب والتغير والتطور، بل تراه ميداناً لتكرار تجسّد الجوهر المؤسّس أو انحرافاً عن هذا الجوهر الذي ينبغي العمل على تصحيحه وتصويبه والعودة إلى محاكاته وتكراره.

تتفق الثقافية العلمانية مع الثقافية الدينية في أن جوهر هذه الثقافة/ الدين كامن أساساً في لحظة تاريخية ماضية هي أساس كل ما حصل بعدها، ولكل الأفكار والقيم المكوّنة للثقافة السورية (العربية/ الإسلامية)، منذ تلك اللحظة حتى الوقت الحاضر. لكن الاختلاف بين الثقافويتين يكمن في أن الثقافية العلمانية ترى ذلك الجوهر الثابت والماضوي

واللاتاريخي لحظة سلبية مؤسسة لما كان ولما هو كائن حتى الآن، وتشدد على ضرورة العمل على التخلص من تلك الثقافة المتأسسة عليها، وبناء ثقافة جديدة تقطع كلياً مع هذا الماضي وتبدأ تاريخاً جديداً.

إن ماضوية الثقافة الدينية تجعلها قاصرة عن إدراك استحالة تكرار الماضي المؤسس الذي تسعى إلى استنساخه، فالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والمؤسسية، على المستويين المحلي والعالمي، قد تغيرت وتبدلت جذرياً خلال القرون الطويلة التي تفصلنا عن تلك اللحظة المؤسسية. ويبدو أن السعي إلى تكرار تلك اللحظة ليس مجرد حلم يستحيل تحقيقه فحسب، بل كابوس يجعل صاحبه مغترباً عن زمنه وواقعه ومشكلات حاضره، فالثقافيون لا يتناولون المشكلات الاقتصادية والسياسية الأساسية، إلا من زاوية التغني بالواقع الأفضل المتمثل في «الماضي المجيد»، وضرورة استعادته أو العودة إليه.

إذا كان الثقافيون الإسلاميون يشكون قلة تأثير الماضي في الحاضر، ويطالبون بزيادة هذا التأثير إلى أقصى درجة ممكنة، فإن الثقافيون العلمانيون يبالغون في تقديرهم قوة هذه التأثير وحضوره. ويتبنى الثقافيون العلمانيون غالباً فكرة ساذجة عن علاقة الماضي بالحاضر، الأمر الذي يتمثل في رؤيتهم بأن الماضي يحضر في الحاضر حضوراً تلقائياً، إذ يغيب عن ذهنهم أن حضور الماضي في الحاضر لا يتم، غالباً أو أساساً، إلا من خلال استدعاء الحاضر بقواه وسلطاته ونخبه لهذا الماضي.

من هنا، تأتي ضرورة التمييز بين التراث والتقاليد، فالتقاليد هي ذلك الجزء الحي من التراث والقائم حتى الآن. لكن التراث يتضمن قيماً وأفكاراً وتقاليد ميتة، بمعنى أنها ليست متبناة أو متبعة أو حاضرة في الثقافة السائدة حالياً. إن استحضار التراث وترسيخ التقاليد التي تشجع على الثقافة «المنحطة»، ثقافة الخنوع والخضوع للحاكم وعدم احترام الاختلاف وإقصاء القيم التحررية والإيجابية في هذا الخصوص، ليس فعلاً بريئاً، بل فعل محكوم، دائماً أو غالباً على الأقل، بقوى السلطة السياسية الراهنة ومصالحها ومؤسستها وتوجيهاتها. باختصار، الماضي لا يحضر إلا من خلال استحضار الحاضر له، لأسباب تتعلق بهذا الحاضر وبالقوى المسيطرة والمهيمنة عليه. بهذا المعنى، يمكن القول إن تأثير الحاضر في الماضي أقوى من تأثير الماضي في الحاضر، وفي الأحوال كلها يبقى التأثير الأخير محكوماً بأوضاع الحاضر وقواه المهيمنة ومصالحها في استدعاء هذا الجزء من الماضي أو ذاك.

الدوغمائية أو اللاهيريمنوطيقية

تفضي جوهانية الثقافية إلى اتسام رؤيتها بالدوغمائية اللاهيريمنوطيقية، لأنها لا ترى في الدين، ممثلاً بنصوصه المؤسّسة بالدرجة الأولى، إلّا معنى سلبيّ ومنبوذ أو ينبغي نبذه (الثقافيون العلمانيون)، في حين إنه معنى إيجابي يجب على الجميع القبول به (الثقافيون المتدينون). انطلاقاً من ذلك، لا يعترف الثقافيون بإمكانية تعدد القراءات والمشروعية الفعلية، أو حتى المبدئية، للاختلاف الكبير بين التأويلات وتناقضها. والقراءات الثقافية قراءات تقييمية أو مشحونة بالتقييمات الأحادية المطلقة، فأيديولوجية الثقافية ولاهيريمنوطيقيتها تجعلها لا ترى إلّا المعاني والدلالات والقيم الإيجابية (الثقافية المتدينة أو الإسلامية)، أو المعاني والدلالات والقيم السلبية (الثقافية العلمانية).

وثمة مفارقة في اختزال الثقافويين العلمانيين الدين إلى ممارسات واعتقادات معينة ونصوص محدّدة ليس لها، من وجهة نظرهم، إلّا معنى واحد، وتجاهل الممارسات والاعتقادات المخالفة والفهم أو التأويل المختلف لهذه النصوص، من قبل متدينين آخرين. وتكمن المفارقة في تبني الثقافويين العلمانيين «ذهنية تكفير علمانية» موازية أو مماثلة لذهنية التفكير الموجودة عادة لدى المتدينين (الثقافويين)، فالطرفان كلاهما لا يقبلان بإمكان تعدد التأويلات ووجهات النظر في فهم النص، إذ لا معنى إلّا المعنى الذي يؤمنان به ولا فهم إلّا فهمهما. ويُفصح افتقار الثقافة العلمانية إلى الرؤية الهيريمنوطيقية عن تبنيها ذهنية تكفيرية مماثلة لذهنية التكفير الدينية، من حيث قولها بحقيقة واحدة لا ثاني لها وإخراجها من لا يقول بهذه الحقيقة من دائرة «الإسلام الصحيح أو الحقيقي».

إن الحديث عن «ذهنية التكفير العلمانية» يشير إلى قيام الثقافويين العلمانيين باختزال الدين/ الإسلام إلى رؤية معرفية/ قيمية واحدة وأحادية، ورفضهم الرؤى الأخرى كلها التي تختلف مع هذه الرؤية أو تخالفها، لكونها لا تمثل «الإسلام الحقيقي» ولا تعبر عن جوهره أو ماهيته، وتشديدهم على أن عدم الإقرار بهذه الحقيقة الواحدة ناتج عن وهم أو نفاق أو خطأ إراديّ مقصود أو غير إراديّ لا مقصود. وتظهر أحادية الفهم الثقافي في إنكار كل طرف مشروعية تمثيل الأطراف الأخرى المختلفة معه أو المخالفة له الثقافة/ الدين. لهذا، نرى شيوع الرؤية الأحادية أو الذهنية التكفيرية أو الإقصائية، شيوعاً كبيراً، في خطابات الثقافويين، ففي ظاهرتي (داعش) و (القاعدة) وما يماثلهما، نجد طرفاً يقول: «داعش والقاعدة لا تمثلان الإسلام»، وفي المقابل نجد طرفاً آخر يقول: «إن داعش هي الإسلام الحقيقي، وإن كل مسلم، بالضرورة أو التعريف والماهية، داعشيّ بالقوة أو بالفعل»، وفق مصطلحات أرسطو.

في الواقع، نرى أنه إذا ابتعدنا عن «ذهنية التكفير» ووضعنا في الحسبان غنى النص الديني والإمكانية المبدئية والفعلية للاختلاف في فهمه وتأويله، وفقاً للمنظورات المتعددة والسياقات التاريخية المختلفة، فيمكننا أن نتبين أن الاختلاف بين التأويلات الدينية الإسلامية ليس اختلافاً بين الإسلام والكفر، أو بين الإسلام واللاإسلام، بل اختلاف في الإسلام وضمينه بين تأويلات متباعدة تستند كلها إلى النصوص الدينية المؤسّسة لهذا الدين. وعلى الرغم من أن هذه الاختلافات تتأسس على مضامين النصوص الدينية المؤسّسة لهذا الدين، إلّا أنه لا يمكن فهمها بمعزل عن فهم علاقتها بالصراع السياسي المحيط بها والمنخرطة فيه، انخراطاً مباشراً أو غير مباشر.

الميكانيكية أو اللاجدلية

تبنى الثقافية رؤية ميكانيكية بسيطة أو تبسيطية تبسيطاً مخلاً للعلاقة بين السبب/ الثقافة والنتيجة/ السياسة، من خلال الاعتقاد التعميمي القائل بأن الثقافة هي التي تنتج السياسة، أو أنها السبب الأساس المؤثر فيها، لا العكس، وأن هذه الرؤية تصدق على كل زمان ومكان. وعادة، يتم القول إن هذا بالضبط ما حصل في أوروبا، في عصري النهضة و/أو التنوير، حيث لم يتحقق هذا العصر، بنهضته و/أو تنويره وبما أنتجه من حداثة وتقدم، إلّا من خلال ثورة فكرية أقامت قطيعة مع الثقافة المتخلفة، وأنتجت ثقافة جديدة تقدمية هي أساس الحداثة، بأبعادها السياسية والاقتصادية والمعرفية العلمية والحقوقية والاجتماعية كلها. ويرى الثقافويون العلمانيون أننا، في العالم العربي- الإسلامي، في حاجة إلى ثورة ثقافية مماثلة تؤسس لعصر النهضة و/أو التنوير العربي، وتسمح بإنتاج ثقافة جديدة تتأسس عليها أحداثنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والاخلاقية.. إلخ.

بالتضاد مع هذه الرؤية الثقافية الاختزالية ومع الجدلية المائعة التي تقول بتبادل التأثير بين السبب والنتيجة، أو بين الثقافة والسياسة، من دون الحديث عن إمكانية اختلاف هذا التأثير، بين سياق زمني وآخر؛ من الضروري التشديد على مرونة العلاقة الجدلية بين السبب والنتيجة أو بين الثقافة والسياسة. ونقصد بالجدلية المرنّة هنا أمرين: الأول هو الإمكانية الدائمة لتحول السبب إلى نتيجة والنتيجة إلى سبب. والثاني هو عدم إمكان وضع قانون عام وثابت للعلاقة السببية بين الثقافة والسياسة، إذ يمكن أن يتغير تأثير كل طرف في الطرف الآخر، وفقاً لشروط السياقات التاريخية وأوضاعها المتنوعة والمختلفة.

وإذا انطلقنا من الاختلاف بين النظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي، يمكن القول إن تأثير الثقافة في السياسة، في النظام الديمقراطي، هو أكبر بكثير من تأثيرها في السياسة، في النظام الاستبدادي. ويمكن القول إن إمكانية تأثير السياسة في الثقافة تزداد، في النظام الاستبدادي، ويتناسب ازديادها غالباً مع طول مدة بقائه وازدياد سيطرته وهيمنته على الدولة والمجتمع، ليصبح هذا التأثير (تأثير السياسة في الثقافة) تدريجياً أكبر بكثير من تأثير الثقافة في السياسة. وعلى الرغم من أهمية اللجوء إلى البحوث والدراسات التفصيلية والتوثيقية، للتدليل على صحة هذه الأطروحة، إلا أننا نعتقد بإمكان إظهار معقوليتها وواقعيتها ومنطقيتها، من خلال الاقتصار على الإحالة على طبيعة كلّ من النظامين الديمقراطي والاستبدادي.

النظام الديمقراطي، بالتعريف الأولي، حكم الشعب نفسه عن طريق امتلاك المواطنين المتساوين في الحقوق والواجبات حقّ اختيار من يحكمهم، أو بالأحرى من يحكم باسمهم ونيابة عنهم. ويبدو طبيعياً وبدهيّاً القول بتأثير اختيارات المواطنين وتوجهاتهم السياسية بثقافتهم، بطريقة أو بأخرى وإلى درجة أو أخرى. ويبيّن هذا التأثير معقولة الحديث عن وجود تأثير كبير للثقافة في السياسة في النظام الديمقراطي ويسمح جزئياً ونسبياً بالقول، في هذا السياق: «كما أو كيفما تكونوا يولى عليكم». في المقابل، يقوم النظام الاستبدادي على قمع الحريات وفرض خياراته وأجندته على الشعب والمجتمع والدولة.

وبدلاً من أن يقوم النظام السياسي الاستبدادي بتمثيل الشعب والتعبير عن خياراته، فإنه يسعى باستمرار إلى خلق و/أو تعزيز الثقافة التي تسوّغ وجوده واستمراره، وقمع ثقافة الديمقراطية والحريات السياسية وغير السياسية، الفردية منها على وجه الخصوص. وفي مثل هذا النظام، ومع استمرار الاستبداد لفترة طويلة، يزداد تدريجياً تأثير السياسة في الثقافة، ويتضاءل إمكان تأثير الثقافة في السياسة، بما يسمح بالقول في هذا السياق: «كما أو كيفما يُؤلّى عليكم تكونوا». ويفضي ذلك إلى أن تصبح الثقافة المسوّغة للاستبداد سبباً في استمرار الاستبداد، ونتيجة مستمرة لوجود هذا الاستبداد، في الوقت نفسه.

ولا ينبغي تحويل هذا التأثير المتبادل أو هذه العلاقة الجدلية، بين السبب والنتيجة أو بين الثقافة والسياسة، إلى دائرة مفرغة يستحيل الخروج منها، فإذا قبلنا بلامعقولية التعويل على إمكان وجود مستبد يعمل على إرساء أسس الديمقراطية، فإننا نرى أن المخرج الوحيد الممكن للتخلص من دائرية أو جدلية العلاقة بين الاستبداد السياسي والثقافة المسوّغة للاستبداد أو الداعمة لوجوده؛ يكمن في تغيير النظام السياسي ومحاولة بناء نظام ديمقراطي يفسح مجالاً للتخلص من القيم والأفكار المسوّغة للاستبداد و/أو الداعمة له.

من الضروري إعادة التشديد، في هذا السياق، على أن الأولوية النسبية وربما المطلقة، في حالة هيمنة الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي عموماً وفي سورية خصوصاً، هي للتغيير السياسي لا الثقافي، لأنه وإن كانت الثقافة هي المؤسسة للسياسة والمنتجة لها، فإن تغيير هذا الثقافة يستلزم بالضرورة دعم الدولة ومؤسساتها وسلطاتها الثلاث وإمكاناتها، ومن دون ذلك سيبقى الإصلاح الديني/ الثقافي أسطورة لا تنتج إلّا أوهاماً، فالسلطة المستبدة تتحكم بهذا الإصلاح وبممكّنات نجاحه أو فشله، وهي الحريضة دائماً على أن يسود المجتمع والدولة ثقافة تعزز حضور الاستبداد وتكرس وجوده وتحفظ استمراره.

لا أخلاقيتها، حتى عند انطلاقها من أسس أخلاقية

تتسم الرؤية الثقافية ببعد لأخلاقي يتمثل في تحويلها «المجرم» إلى «ضحية» و«الضحية» إلى «مجرم» أو في المساواة بينهما، على أقل تقدير، من حيث المسؤولية عن الجرائم أو المساوى أو السلبات القائمة، فالثقافية تؤسس للاتجاه الشائع والقوي الذي يحمل الضحايا مسؤولية الجرائم المقترفة بحقهم، بدرجة أو أخرى، بحيث يصورهم على أنهم مجرمون في حق أنفسهم، لأنهم «لا يؤمنون» أو «لا يعتقدون» بهذه الفكرة أو تلك، أو لأنهم «لا يقومون» بهذا الفعل أو التصرف أو ذاك. وينظر متبنو هذا الاتجاه نظرة دونية إلى الضحايا أو ثقافتهم أو أفكارهم.. إلخ، ويرون أنها المسؤول الأول عما حصل ويحصل لهم. ويتبنى هذه النظرة الدونية كثير من هؤلاء الضحايا أنفسهم تجاه ذواتهم، وهذه النظرة هي ما يسمى «الاحتقار الذاتي»، والذات المقصودة هنا ليست الذات الفردية وإنما الذات الجمعية (المجتمع برمته).

ولتوضيح هذا البعد اللاأخلاقي سأنقش، في السياق الحالي، الرؤية الثقافية لما حصل في سورية منذ انطلاق الثورة عام 2011. لقد ارتكب النظام الحاكم في سورية خلال العقود الخمسة الأخيرة جرائم كثيرة وكبيرة، وقد ازدادت هذه الجرائم، كمًّا وكيفًا، خلال السنوات التي تلت انطلاق الثورة السورية. وعلى الرغم من أن الموقف الأخلاقي المبدئي يقتضي إدانة هذه الجرائم وإدانة مرتكبيها والتعاطف مع ضحاياها، إلا أن أصحاب الرؤية الثقافية يسلكون مسلكًا آخر، غالبًا على الأقل. ويتمثل هذا المسلك في القول إن الاستبداد السياسي وغير السياسي ملازم للثقافة السورية (أو العربية الإسلامية)، وهو نتاج طبيعي لهذه الثقافة، ولا فائدة تُرجى من تغيير الحاكم أو النظام المستبد، مع الإبقاء على الثقافة السائدة، لأنه لا يمكن لهذه الثقافة أن تنتج إلا نظامًا أو حاكمًا استبداديًا، إذ من المرجح أن يكون الاستبداد الجديد أسوأ من الاستبداد القديم. ولذلك، ينبغي، في الوقت الحالي، عدم السعي إلى تغيير النظام السياسي الاستبدادي أو الحاكم المستبد، بل ينبغي، أولاً وقبل كل شيء، العمل على تغيير الثقافة المنتجة لهذا الاستبداد.

لقد أشرت سابقًا إلى أنه حتى لو سلمنا جدلاً، مع الثقافويين، أن تغيير أو إصلاح الدولة والمجتمع لا يتم قبل تغيير أو إصلاح ثقافي/ ديني، فإن هذا الإصلاح الثقافي الديني يتطلب بالضرورة إصلاحًا سياسيًا أو تغييرًا جذريًا يسبق الإصلاح الثقافي/ الديني أو يرافقه، على أقل تقدير. ما ينبغي أن ننتبه إليه أيضًا، في هذا الخصوص، هو أن تشخيص المشكلة في الثقافة/ المجتمع يجعل السلطة السياسية (المجرمة) ضحية لهذه الثقافة/ المجتمع، ويبرؤها، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، من المسؤولية الأخلاقية عن الجرائم التي ارتكبتها وتستمر في ارتكابها، فالسلطة الاستبدادية، من وجهة نظر الثقافويين (العلمانيين خصوصًا) ضحية، لأنها نتيجة حتمية لبنية الثقافة/ المجتمع وانحطاطهما واستبدادهما المحايث لجوهرهما. وتبرز لأخلاقية النزعة الثقافية بروزًا أكبر، عندما يقول متبنوها إن المشكلة الثقافية تتجسّد تجسّدًا أساسيًا في «ثقافة العامة» أو ثقافة عموم الشعب، وليس في «ثقافة النخبة».

هكذا، يصبح هؤلاء العامة مسؤولين عن ممارسات النخب الاستبدادية تجاههم وفي حقهم، فهم لا يستحقون أكثر من هذه الممارسات، لأنهم بثقافتهم المنحطة ووعيهم المتخلف لا يسمحون بتلك الممارسات فقط، بل ينتجون أساسها

النظري (المعرفي/ الأخلاقي) والعملي، في وقت واحد. وانطلاقاً من ذلك، يتمحور نقد أو انتقاد الثقافويين (العلمانيين خصوصاً) حول نقد العوام وثقافتهم «الشعبية» وجذورها ومضامينها وقيمها وأفكارها المتخلفة وصداها في الثقافة النخبوية، ويرون خطراً حقيقياً في إفساح المجال أمام هذه الثقافة لكي تعبر عن ذاتها بحرية في المجال السياسي.

قد يبدو مستهجنًا إطلاق الأحكام الأخلاقية في الميدان المعرفي، ويمكن أن يُنظر إلى هذا الإطلاق على أنه خلط مستهجن بين ميدانين متباينين: ميدان الوقائع المعرفية ووصفها، وميدان القيم الأخلاقية والتقييم على أساسها. انطلاقاً من هذا الاستهجان المفترض، يمكن المحاجة ضد الأحكام الأخلاقية التي أطلقناه في حق النزعة الثقافية ومتبنيها. في الردّ على هذا المحاجة المفترضة، ينبغي التشديد على أن الرؤية الثقافية تتضمن عددًا من المفهومات التي لا تنتمي إلى حقل الوصف الخالص ولا حقل التقييم الخالص. إن هذه المفهومات هي «المفهومات السميكة» التي تتضمن وصفًا وتقييمًا، في آن واحد، مثل مفاهيم السبب والمسؤولية والضحية.. إلخ، لأن دلالاتها الأساسية والثانوية تتضمن وصفًا وتقييمًا في الوقت نفسه، فعندما نقول مثلاً إن الثقافة هي السبب المفسّر للسياسة وإن تخلف المجتمع مسؤول عن طبيعة النظام الاستبدادي القائم، بكل سلبياته، فنحن لا تقتصر على الوصف والتحليل فحسب، بل تتضمن أحكامنا بعدًا تقييميًا/ أخلاقيًا واضحًا، بغض النظر عن كوننا نقصد القيام بهذا التقييم الأخلاقي أم لا نقصد ذلك.

الثقافية بين الثقافة والسياسة

يزعم أنصار الثقافوية أن فكرهم يتمحور حول الثقافة لا السياسة، وأنه ينبغي فهم هذا الفكر على أساس انتمائه إلى شيء من قبيل حقل الدراسات الثقافية (لا السياسية). ومع قبولنا بضرورة حفظ التمييز أو التمايز بين الثقافة والسياسة أو بين المثقف والسياسي، نرى أن الرؤية الثقافية تتضمن موقفًا سياسيًا واضحًا، بغض النظر عن رغبة صاحبه في التبرؤ منه غالبًا. ويتجلى هذا الموقف السياسي في تسويغ، مباشر أو غير مباشر، لاستبداد السلطات الحاكمة في البلاد العربية، من خلال القول إن بنية الثقافة السائدة ومضمونها لا يسمحان بقيام ديمقراطية فيها. ولهذا نرى إجماعًا أو شبه إجماع لدى الثقافويين العرب على عدم جاهزية المجتمعات العربية للديمقراطية، وعلى حصر خيارات هذه المجتمعات بين الاستبداد الديني والاستبداد غير الديني.

الثقافية نزعة أيديولوجية، من ثم فهي تتضمن بعدًا سياسيًا بالضرورة، وتحمل الأعمال الثقافية موقفًا سياسيًا، حتى عندما تمتنع عن التصريح بموقفها السياسي، إذ يمكن، في كثير من الأحيان، النظر إلى عدم اتخاذ موقف سياسي واضح أو صريح على أنه موقف سياسي واضح أو ضمني على الأقل. وتتضمن محاولة الثقافوية موضوعة ذاتها في حقل الثقافة لا السياسة، رغبةً في التملص من مجابهة استبداد الأنظمة السياسية الحاكمة وسعيًا إلى تكريس جهدها وطاقتها من أجل «أم المعارك» التي هي، من وجهة نظرها، معركة ضد الإسلام السياسي.

في العلاقة بين الثقافة والسياسة: نقد المقاربة الثقافية

وعلى الرغم من ادعاء الثقافة العلمانية رغبتها في الديمقراطية وإيمانها بها، إلا أنه من الواضح أن معركتها الأساسية هي ضد الدين والتدين والثقافة الدينية عمومًا. في هذه المعركة، تبدو الثقافة العلمانية مستعدة، دائمًا تقريبًا، للتضحية بالديمقراطية وتأييد الاستبداد أو السكوت عنه على الأقل، لأن الأولوية الأهم بالنسبة إليها هي العلمانية لا الديمقراطية. إن نفور الثقافويين العلمانيين من الإسلام السياسي أكبر من قناعتهم بضرورة الديمقراطية، لهذا تجددهم ينزلون بسهولة إلى تأييد الاستبداد، انطلاقًا من خوفهم المبرر و/أو غير المبرر من الثقافة الدينية التي لن تنتج، من وجهة نظرهم، إلا استبدادًا دينيًا، في حال حصلت على فرصة التعبير عن نفسها بحرية.

وتزداد معاداة الثقافويين للديمقراطية وضوحًا، إذا أخذنا في الحسبان مفهومهم للعلمانية، إذ لا يفهمها الثقافويون من العلمانيين العرب على أنها مجرد فصل الدين عن الدولة، بل يذهبون في معاداتهم الدين والمتدينين إلى درجة قصوى، ويرون أن العلمانية تقتضي فصلًا كاملاً للدين عن السياسة، وإقصاءً كاملاً للدين من الفضاء العام وحصره في الميدان الخاص بالأفراد فقط، مع العمل على تأسيس ثقافة لادينية على نمط ثقافة الحداثة الغربية، وفقًا للصورة (المتوهمة غالبًا) الشائعة عن «العرب المعاصر». ويمكن تشبيه علمانية الثقافوية العربية بالعلمانية التركية الأتاتورية وبدرجة أقل بالعلمانية الفرنسية، من حيث كونها تريد من الدولة أن تكون مضادة أو معادية للدين، لا محض محايدة في خصوصه. ومن الواضح التناقض في الدعوة إلى ثقافة حديثة أو حداثة مع الاستعداد للتضحية بالديمقراطية على مذهب العلمانية.

إضافة إلى تطرف فهم الثقافويين للعلمانية، ثمة قصور أو تناقض واضح في هذا الفهم، فبغض النظر عن كون العلمانية فصلًا للدين عن الدولة أو عن السياسة، يركز الثقافويون العلمانيون نقدهم أو انتقاداتهم الدين على توظيفه في حقل السياسة من قبل المتدينين، من دون أن يكثر هؤلاء الثقافويون كثيرًا باستخدام الساسة الدين لتسويق سياساتهم الاستبدادية وغير الاستبدادية، فالثقافويون يعترضون على استغلال الدين/الثقافة للسياسة، لكنهم لا يرون خطرًا مماثلًا في استغلال السياسة للدين/الثقافة. إن الخطر، كل الخطر، بالنسبة إليهم، لا يكمن في استبداد النظام السياسي و/أو استخدام المستبد «العلماني» الدين في استبداده، إنما يكمن في استغلال رجال الدين والثقافة الدينية عمومًا للسياسة، وامتلاكهم السلطة السياسية في الدولة.

يمكن القول بلاسياسية الثقافوية، بمعنى محدد وخاص يتمثل في كون الثقافوية العلمانية ترفض أي إمكان للتصالح مع الثقافة الدينية، في المجال العام عمومًا وحقل السياسة خصوصًا. وإذا قبلنا وجود تمايز بين الحرب والسياسة، من حيث إن الأولى ميدان العنف والإقصاء المتبادلين، والثانية ميدان التفاوض والتسويات والتنازلات المتبادلة، فيمكن القول إن الثقافوية هي أيديولوجيا حربية (لاسياسية) في السياسة، لأنها لا تقبل بأي إمكانية للتعايش مع أعدائها، حتى إذا قبل هؤلاء «الأعداء» بإمكانية هذا التعايش وضرورته وفائدته للجميع، فهي في حالة حرب دائمة، لا على الاستبداد من أجل الديمقراطية، بل على الثقافة الدينية من أجل العلمانية.

وبغض النظر عن سياسية أو عدم سياسية الثقافوية، فمن الواضح الإمكانية الدائمة لتقاطع خطاب الثقافويين مع خطاب السلطات المستبدة في عالمنا العربي. لا يبدو أن هذا التقاطع عرضيًا إذا تذكرنا، من جهة أولى، إن معظم المشايخ ورجال

الدين والثقافويين المتدينين تابعون لمؤسسات السلطة المستبدة ويسرون وفقاً لتوجيهاتها وتعليماتها، ومن جهة ثانية، إن الخوف من الثقافة المتخلفة وممثليها المتدينين هو المحرك الأساسي للموقف السياسي للثقافويين العلمانيين.

لا يبدو أن الخوف الأخير هو الخوف الوحيد المؤسس للموقف السياسي ومنطلقاته المعرفية لدى الثقافويين، إذ يمكن للثقافوية (العربية) دائماً أن تكون البنت الشرعية للاستبداد، بغض النظر عن عدم معرفتها بأصلها ووعيها بظروف نشأتها. إنها استبطان ثقافي للقمع السياسي وخضوع واع وإرادي أو غير واع وعفوي لإكراهات السلطة الاستبدادية وخطوطها الحمراء أو الملونة. وبغض النظر عن النيات الأولية للثقافوي ومقاصده الأساسية المبدئية، فإنه سرعان ما يكشف أن الساحة الممكنة أو المتاحة للعمل الثقافي المستمر في ميدان الشأن العام لا تكمن في حقل السياسة المحظور أو المليء بالأغام الكثيرة بالغة الخطر، إنما في ميدان الثقافة والدين ونقدهما، حيث يمكنه أن يفرغ شحناته النقدية بطريقة مفيدة للمستبد.

إن الانطلاق من أولوية الديمقراطية (العلمانية بالضرورة) يبين أن التركيز الثقافي المبالغ فيه على العلمانية، على حساب الديمقراطية، هو تواطؤ مقصود أو غير مقصود مع مقاصد المستبد الذي يسعى إلى حرف الأنظار عن مطلب الديمقراطية، عن طريق فرض «صراعات جانبية» تقسم المجتمع وتنشر النفور والخوف بين أفراد وأطرافه، بحيث يجد كل فرد وكل طرف مجتمعي أو ثقافي أن أمنه يتطلب الانصياع للمستبد الذي يمكن أن يحميه من التطرف الفعلي أو المزعوم أو المختلق للطرف الآخر وإقصائه له. وبهذا، تبدو الثقافوية العربية، مجدداً، عرضاً من أعراض المشكلة الأساسية المتمثلة في الاستبداد ونتائجها وتعزيزاً لوجودها، أكثر من كونها تشخيصاً لهذه المشكلة وتنظيراً لسبل حلها، وفق ما يزعم الثقافويون.

3. ملاحظات ختامية

أود أن أختتم عرضي النقدي للثقافية ببعض الملاحظات التي قد تكون، على الأرجح، ضرورية لإزالة بعض احتمالات سوء الفهم التي يمكن أن يثيرها. من هنا ضرورة التشديد، على سبيل المثال، على أن الانتقادات السابقة الموجهة إلى الثقافية لا تعني التقليل من أهمية النقد الذي يمكن أن نوجهه إلى ثقافتنا، ولا إلى نفي مشروعية هذا النقد وضرورته، فنقد مضامين الثقافات حق، من حيث المبدأ، وواجب وضروري في الحالة العربية الإسلامية السورية الراهنة، ولكن ليس ضرورياً ولا مفيداً أن يتخذ هذا النقد صيغة الثقافية. إن الثقافية واحدة فقط من إمكانات هذا النقد الذي يمكن أن لا يتخذ صيغاً عدة مختلفة عن الصيغة الثقافية فحسب، بل متناقضة معها.

ويمكن التعرف على هذه الصيغ النقدية المختلفة من نقد الثقافة، بسهولة غالباً، عندما تتم في إطار النقد الذاتي، لا نقد الآخرين «المتخلفين». وعندما تبتعد عن تحويل النقد إلى تعيير يسخر من السلبيات الموجودة في المجتمع وثقافته، بدون أن يسعى إلى تفهمها أو فهم أسبابها الموضوعية على الأقل، وعندما لا تقوم بتحميل المجتمع وثقافته المسؤولية الأكبر أو الأساس عن ما يحصل على مستوى الدولة ونظام الحكم فيها. على هذا الأساس، نرى أن أي نقد جذري للمجتمعات العربية المعاصرة وأفرادها وثقافتها هو ثقافية صريحة أو ضمنية، إذا لم يترافق مع إظهار البعد السياسي-الاقتصادي وتأثيراته السلبية الكبيرة في هذه المجتمعات وثقافتها أو مع إشارة، على الأقل، إلى هذا البعد وتلك التأثيرات.

لقد ركّز هذا العرض النقدي للثقافية على نقد الثقافية العلمانية أكثر من تركيزه على نقد الثقافية الدينية، على الرغم من أن النقد الأساسي موجه إلى الثقافية، بصيغتها العلمانية والدينية-الإسلامية، على حدّ سواء. ولا ينبغي للتركيز على نقد الثقافية العلمانية أن يسوّغ الانطباع بأن الثقافية الدينية أفضل من الثقافية العلمانية أو بالأحرى أنها أقل سوءاً منها، فمن حيث علاقتهما بالاستبداد وتسويغه وتكريسه، على سبيل المثال، كلتاها غالباً «في الهوا سوا». إن الحاجة إلى التركيز على نقد الثقافية العلمانية تبرز، بروزاً كبيراً، إذا وضعنا في الحسبان مزاعم متبني تلك الثقافية في خصوص الديمقراطية والحريات، إذ يبدو حينئذ ضرورياً إظهار عدم صدق هذه المزاعم، على صعيد التطبيق العملي، وفي خضم المواجهة مع «الأعداء» من الإسلاميين أو حتى الإسلاميين. ومن نافل الأمور القول: إن الديمقراطية وحقوق الإنسان (الفردية خصوصاً) ليست غالباً من مفردات خطاب الإسلاميين عموماً والثقافيين منهم خصوصاً.

إن قيام الرؤية الثقافية بتحميل الضحايا مسؤولية الجرائم المقترفة بحقهم قد يكون، في بعض الأحيان، نابغاً من الرغبة في التعبئة والتحريض الإيجابي واستثارة الهمم والسعي إلى النقد الذاتي الضروري، ولكن «النيات الطيبة» لا تمنع النقد الثقافي من التحول غالباً إلى تعيير يستهين بالمجتمع والثقافة ويهينهما وينفي إمكان تغييرهما، لأنهما، وفقاً لمتبني هذه الرؤية، متخلفان بحكم طبيعتهما الأصلية أو المكتسبة. على هذا الأساس، يحترف كثير من متبني هذا الاتجاه استخدام آليات الهجاء واللطم والندب والنواح، بدلاً من البحث عن جذور المشكلة ومناقشة أبعادها المتعددة والحلول الممكنة وآفاقها المستقبلية.

في النهاية، نود أن نشير إلى مفارقة ملازمة غالبًا للاتجاه المقابل للاتجاه الثقافي، فهذا الاتجاه يرى أن المشكلة تكمن في السياسة (والاقتصاد السياسي)، أكثر من كونها في الفكر والثقافة والعلاقات المتعددة المعقدة للداخل مع الخارج أو الخوارج، أكثر من كونها في صميم الداخل وماهيته، وفي السياق التاريخي والمحددات السياسية-الاقتصادية لتاريخية السياق، أكثر من كونها تعبيرًا عن جوهر سرمدّي وطابع دائم أو طبائع ثابتة. إن المفارقة الطريفة التي تحصل، في تركيز المتنبين للاتجاه الثاني على نقد الاتجاه الأول، هي أن هذا النقد ينقض ذاته بذاته، عندما يرى أن الاتجاه الثقافي مسؤول، مسؤولية كبيرة، عن الواقع الثقافي-الاجتماعي السليم الذي ينتقده. وهي مفارقة تتضمن ما يسمى بـ (التناقض الإنجازي)، لأنها لا تولي أهمية كبرى لما أو لمن تعتقد أن لا أهمية كبيرة له في توجيه سيرورة الواقع فقط، بل تقوم بتحميله جزءًا من مسؤولية إنتاج هذا الواقع و/أو إعادة إنتاجه.

بكلمات أخرى، إذا كان منتقدو الاتجاه الثقافي يرون أن الفكر أو الثقافة عمومًا نتاج واقع سياسي-اقتصادي، أكثر من كونهما منتجين له، فلماذا ينشغلون، كثيرًا أو حتى قليلًا، بنقد الفكر الثقافي؟ كيف يمكنهم تحميل الفكر والثقافة درجة من المسؤولية عن ما حصل ويحصل في الواقع، إذا كانوا لا يعتقدون بقدرة الفكر على ممارسة دور كبير أو مهم في إنتاج هذا الواقع؟ باختصار، كثيرًا ما ينزل ناقدو «الاتجاه الثقافي» إلى التبنّي الضمني لبعض أهم أسس هذا الاتجاه الذي يقومون بنقده، أو بالأحرى انتقاده.

تتصل هذه المفارقة بثقافة «النخبة» وكل رؤية فكرية تقلل من أهمية الفكر والثقافة، وتعلي من شأن تأثير القوى المادية الاقتصادية والسياسية. وعليه، فإن السؤال: لم نكتب، إذا كنا نظن أن الكتابة، بوصفها تعبيرًا عن الفكر وتوصيفًا للواقع والفكر و/أو نقدًا لهما، ليس لها تأثير مهم أو ملموس في إنتاج الواقع المادي والفكري و/أو تغييره؟ في مواجهة مثل هذه المفارقة، لا بد للفكر أن يستعيد بعضًا من الثقة في النفس، وأن يدرك أنه جزء من المعركة الفعلية القائمة في الواقع، وليس محض مراقب خارجي لها. في هذه المعركة الفعلية، يمكن للقول أن يكون فعالًا مؤثرًا وصوتًا فاعلاً، لا محض تعبير نفساني عن الانفعالات ومن دون أثر مادي فعلي ولا فائدة عملية تُرجى منه. انطلاقًا من ذلك، يمكن الاتفاق مع الثقافية على أهمية الثقافة والفكر عمومًا وتأثيرها الكبير في السياسة من جهة أولى، والاختلاف معها من جهة ثانية، من خلال التشديد على أن الثقافة أيضًا نتيجة لا محض سبب، وأنها قد تكون أحيانًا نتيجة أكثر من كونها سببًا. هذا حال ثقافتنا السورية (العربية-الإسلامية)، في ظل الاستبداد الأسدي خلال العقود الأخيرة.

ملف العدد

حكاية كتاب

قيس الزبيدي

لم يكن من باب المصادفة أن يهدي المؤلف حسين العودات كتابه (السينما والقضية الفلسطينية) إلى عبد الله الحوراني، مدير دائرة الثقافة والإعلام في منظمة التحرير الفلسطينية، وأن يوجه في مقدمة الكتاب شكره إلى من ساعده وأسهم في إنجازه، وأن يخص بالشكر المخرج قيس الزبيدي.

في سنة 1986 عرض فيلم (فلسطين: سجل شعب) التسجيلي في (مهرجان فالانسيا السينمائي)، وهو من إنتاج (دائرة الثقافة والإعلام) في (منظمة التحرير الفلسطينية). لقد صادف أن كان المخرج السوري محمد ملص عضواً في لجنة تحكيم الفيلم الذي أثار لدى اللجنة اهتماماً بالغاً، فقررت منحه الجائزة. وعلى إثر ذلك تم الاتفاق مع إدارة المهرجان، وهي إدارة تقدمية تناصر القضية الفلسطينية، على أن تتعاون مع (دائرة الثقافة والإعلام) لتنظيم برنامج أفلام بارونامي شامل عن القضية الفلسطينية. ولقد كان من الواضح أن توجه إدارة المهرجان جاء ردّاً على اعتراف إسبانيا بـ «دولة إسرائيل» وبدئها علاقات دبلوماسية معها، فتم الاتفاق على أن يعتمد المهرجان برنامجاً حافلاً من الأفلام عن القضية الفلسطينية، على أن يعرض البرنامج سنة 1987.

وتم خلال سنة كاملة التحضير لهذا البرنامج، ليقدم فيه 18 عرضاً سينمائياً وتتم دعوة مجموعة كبيرة من المخرجين والنقاد من دمشق ولبنان وعمان والناصرية وبرلين والقاهرة، ويصدر كراساً مفصلاً شاملاً عن السينما الفلسطينية التي أنتجت أفلامها (الفصائل الفلسطينية)، متضمناً دراسات مختلفة عن السينما الفلسطينية لمجموعة من النقاد، منهم كلود ميشيل كلوني وغوي هانبيال وهانس يواخيم شليغل وصلاح دهني وعدنان مدانات، على أن يُعدّ نصوصه قيس الزبيدي بلغات عدة شاملة الإسبانية، وأن يتضمن فيلموغرافيا لحوالي 46 فيلماً روائياً وتسجيلياً من جميع أنحاء العالم، إضافة إلى إقامة ندوة صحافية خلال العروض.

لقد كانت هذه المناسبة فرصة لإبراز أهمية تأليف كتاب بالعربية عن السينما الفلسطينية، فعرضنا على حسين العودات مشروع إعدادهِ وتأليفهِ، من ثم ضرورة أن يشارك في المهرجان ويشاهد الأفلام ويعقد لقاءات ثنائية مع المخرجين والنقاد والمهتمين الحاضرين في المهرجان، مثل عبد الله الحوراني الذي ربطته بالعودات صداقة وثيقة وتعاون في نشر بعض الكتب (وموسوعة المدن الفلسطينية) في (دار الأهالي)، ما عزز رغبته في ضرورة تلبية العرض.

حكاية كتاب

يقول العودات: «اعتمدت في إعداد الكتاب على مشاهدة معظم ما أنتج من أفلام حول القضية الفلسطينية فلسطينياً وعربياً وعالمياً، خاصة ما عرض منها في مهرجان فالانسيا في دورته السابعة. كذلك الاعتماد على سلسلة من الحوارات الثنائية عقدت أثناء فترة المهرجان مع عديد من السينمائيين العرب والفلسطينيين، نقاداً ومخرجين، وألحقت بالكتاب عدداً من الملاحق التي تتضمن الإنتاج العربي والفلسطيني كاملاً، وأهم الإنتاج الأجنبي حول القضية الفلسطينية، وأوردت فيلموغرافيا كاملة عن كل شريط سينمائي». ولم يكتفِ العودات بلقاءات (فالانسيا)، بل تابع عقد أخريات في دمشق، من بينها لقاءه قيس الزبيدي والناقد سعيد مراد.

تم إنجاز الكتاب بعد عمل دؤوب استغرق سنة كاملة، وقبل أن ينشر طلب من ناقد سينمائي ومخرج فلسطيني في دمشق أن يراجعاه. كنت وقتئذ في برلين، وحين عودتي طلب مني العودات أن أراجعها، فقدمت له مقترحات عدة تخص أغلب الفصول ووضعت تحت تصرفه مراجع ودراسات عديدة عن السينما الفلسطينية، ومع أن الكتاب كان جاهزاً للنشر، فقد أعاد تحرير فصوله، وفقاً للمصادر الجديدة. ولعل شكره جاء نتيجة هذه المراجعة التي أخذ بأغلب ملاحظاتها المقترحة بعناية وسعة صدر.

لقد صدر الكتاب سنة 1987 عن (دار الأهالي)، بعنوان (السينما والقضية الفلسطينية)، وتضمن فهرسه: «مدخل - الفصل الأول: دور السينما كوسيلة اتصال - الثاني: أهمية السينما للقضية الفلسطينية - الثالث: السينما العربية والقضية الفلسطينية - الرابع: السينما الصهيونية - الخامس: السينما الأجنبية والقضية الفلسطينية - السادس: السينما الفلسطينية، النشأة والتطور والإنتاج والاهداف والأولويات والسينما وأصحاب القرار والصعوبات». وتضمن الملاحق الآتية: «الإنتاج العربي من الأفلام الروائية - الانتاج العربي من الأفلام التسجيلية - الإنتاج الفلسطيني - أهم الإنتاج الأجنبي - البيانات».

إن محض إلقاء نظرة عل الفهرس وفصوله تبين المنهج الذي اعتمده العودات في إنجاز كتاب، لا يمكن إلا أن يقال إنه كتاب متفرد ومتميز لم يغفل أي جانب مهم من الجوانب التي تصدى لها من أخرج هذه السينما وأرخ لها وكتب عنها وعرفها، فلسطينياً وعربياً ودولياً. لقد أثار الكتاب بعد نشره دهشة السينمائيين والنقاد وفضولهم، ليصبح مصدراً شاملاً ومتميزاً لكل من يعنيه الإطلاع على السينما الفلسطينية أو فلسطين في السينما، أو لمن يريد الكتابة عن الأفلام أو من شرع في الكتابة عن تاريخ هذه السينما، ونذكر منهم مثلاً الباحث الفلسطيني، تيسير خلف، في كتابه (دليل الفيلم الفلسطيني) الذي صدر سنة 2001 عن (مهرجان الشاشة العربية المستقلة) في قطر، والناقد السينمائي بشار إبراهيم في كتابه (السينما الفلسطينية في القرن العشرين) الذي صدر سنة 2005 عن (المؤسسة العامة للسينما) في دمشق، والسينمائي الباحث قيس الزبيدي في كتابه (فلسطين في السينما) الذي صدر سنة 2006 عن (مؤسسة الدراسات الفلسطينية) في بيروت.

لنعد قليلاً إلى الكتاب الذي زينت صورة غلافه لوحة الرسام جمال الأفغاني، واعتمدت شعاراً لتظاهرة الأفلام الفلسطينية في مهرجان (فالانسيا)، وأهدي إلى عبد الله الحوراني لدعمه السينما الفلسطينية في مجالات عدة وإسهامه الفعال في تبني هذه التظاهرة الفيلمية وإنجازها بالمشاركة مع إدارة مهرجان فالانسيا، وهي في الواقع تظاهرة لم يكن لها مثيل أبداً. في المدخل، يرى العودات أن السينما سلاح فعال لمن يستطيع امتلاكه واستخدامه، خاصة إذا تذكرنا المثل الصيني الذي يقول «إن صورة واحدة تعادل عشرة آلاف كلمة»، وأنه علينا إدراك مدى تأثير وسيلة الاتصال هذه، وما يمكن أن تمارسه على مشاهديها ومدى خطورها.

وبما أن السينما العربية لم تؤد دورها في خدمة القضية الفلسطينية وتحقيق مهمات قومية أو سياسية أو ثقافية، لأنها لم تنطلق من أهداف واضحة، بل حكمتها مبادرات فردية وغايات تجارية، بخلاف ما فعلت «السينما الصهيونية» التي وضعت نفسها في خدمة «الهدف الصهيوني» وبرمجت خططها في ضوء استراتيجياته واختارت، في كل مرحلة، المواضيع السياسية والتاريخية والثقافية المناسبة له ووضعتها في خدمته. ويرى العودات إن للسينما مهمة ذات وجهين في بلدان العالم الثالث، فمن جهة أولى هي مطالبة بمواجهة الاختراق، إن لم يكن الغزو، الثقافي الأجنبي الضار، ومن جهة ثانية عليها أن تقوم بأعباء دورها الثقافي والاجتماعي والوطني والسياسي. الأمر الذي لم تقم به السينما العربية، بسبب عدم وضوح الرؤيا لدى قسم من القائمين عليها وطبيعة الأنظمة العربية وسياساتها، إذ غابت الديمقراطية في مختلف المراحل عن الحياة السياسية العربية بصورة عامة، إضافة إلى ندرة الحريات مما أدى إلى فقدان المناخ الديمقراطي ومنع النشاط السياسي والجهاد، لهذا تناولت السينما العربية القضية الفلسطينية، من خلال مصلحة الأنظمة السياسية ودور كل نظام فيها، مما جعلها هامشية في الأفلام معظمها.

أما السينما الفلسطينية فقد نشأت بعد قيام الثورة الفلسطينية المسلحة بسنوات، لكنها لأسباب ذاتية وموضوعية لم تستطع أداء مهماتها الكبيرة الملحة المتعلقة بالوطن والشعب وحق تقرير المصير. وفي هذا السياق، يحلل دور قيام «دولة إسرائيل» في إعطاء القضية الفلسطينية موضوعاً الأولوية على حساب ضرورات التطور الداخلي في البلدان العربية. ويؤكد العودات أهمية السينما للثورة الفلسطينية، بوصفها وسيلة من وسائل التوعية والتحريض على الثورة قبل قيامها، وعامل مشاركة ودفع بعد قيامها، ومع أنها لا تصنع ثورة، إلا أنها وسيلة تعليمية وتحريضية وترفيهية وفنية. وخلاصة القول: إن للسينما نصيب في التهيئة للثورة والتحريض عليها ونقل الحقائق المساعدة في تكوين الوعي الفردي والجماعي. من هنا، بدأت للعودات علاقة جديدة بالسينما دفعته إلى حضور المهرجانات، مثل (مهرجان لاينزغ للأفلام التسجيلية) و (مهرجان موسكو السينمائي الدولي) و (مهرجان أوغسبيرغ) الذي نظم برنامجاً خاصاً عن السينما الفلسطينية، ودعي إليه العودات نظراً لأهمية كتابه. لقد صادف أنني كنت مشاركاً في هذه المهرجان وكانت صحبتي معه منتجة ومفيدة، فهو يتمتع برؤية نقدية بشأن الأفلام التي يشاهدها، بصورة عميقة ومثيرة للإعجاب، وهي ناجمة عن إدراكه أهمية السينما في الصراع، ليس فقط في مجال القضية الفلسطينية، بل في مجمل قضايا النضال التحرري في بلدان العالم الثالث.

حكاية كتاب

لنذكر أخيراً أن حسين العودات كاتب وصحافي سوري، وهو مجاز في الجغرافيا واللغة الفرنسية وحائز على دبلوم في الصحافة. تولّى إدارة (وكالة الأنباء السورية) و(دار الأهالي للنشر)، واختير عضواً في اللجنة العليا لـ (مهرجان دمشق السينمائي الدولي). مارس الكتابة عن الأفلام إلى جانب تأليف كتب عدة مهمة، ولعل أهمها: (الموت في الديانات الشرقية)، (وثائق فلسطين)، (العرب النصاري)، (المرأة العربية في الدين والمجتمع)، (الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين) و (النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق).

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

إبراهيم خليل الشبلي

المحتويات

ملخص تنفيذي.....	52
مقدمة.....	52
أولاً: مفهوم الذات «Essence».....	52
ثانياً: مفهوم الآخر.....	54
ثالثاً: مسارات وعي صورة (الآخر) من منظور (الذات).....	55
1. المسار التاريخي.....	55
2. المسار الديني.....	60
أ. (الآخر) اليهودي.....	60
ب. صورة (الآخر) النصراني.....	63
ج. صورة أصحاب الديانات الأخرى.....	70
د. صورة (الآخر) المسلم.....	71
خاتمة.....	74
مصادر البحث ومراجعته.....	75

ملخص تنفيذي

يستجيب البحث لضواغط فكرية تتصل بالمنجز المعرفي للأستاذ العودات ومقارنته وعي كل من (الذات) و(الآخر)، عبر مسارات متعددة ترسم ملامح تلك العلاقة وتحدد الأطر الفاعلة في إنتاجها، من ناحية، ويستجيب لضواغط واقعية تنسجم والتشظي الذي يعيشه الشرق الأوسط، إثنيًا وفكريًا وسياسيًا، من ناحية أخرى. وتكمن أهمية البحث في أنه يسعى إلى تحليل صور حضور (الآخر) في وعي (الذات)، عبر توظيف المنهج التحليلي المقارن الذي يساهم في الوقوف على الشروط التاريخية والثقافية والاجتماعية التي أسهمت في تحديد مسارات التفاعل مع (الآخر) وتطور صورته في الثقافة العربية.

مقدمة

ليس سيريًا الحديث عن مفهوم (الآخر) في الوعي الأنثروبولوجي، من دون البحث في البعد المعرفي والتاريخي والديني والأيدولوجي الذي يشكل الذاكرة المشتركة لكل جماعة بشرية، ولا سيما في ظل الاستسلام لسلطة القواعد الصلبة التي يفرضها المتخيل، وينتج بوساطتها صورًا أو تصورات حول (الذات) و(الآخر) والعالم. لذا، تغدو التجربة التاريخية والثقافية وحتى الدينية لكل جماعة بشرية، مُحَرِّكًا فاعلاً ورافدًا مُلْهِمًا التجربة الجماعية أو الفردية على حد سواء.

قد يشكل المتخيل فضاءً مغلقًا من التصورات والأفكار والرؤى الإقصائية أو التحيزية، في ظل التفاعل الذي تفرضه سياقات المتخيل التي تتجاوز الحدود المعهودة لشروط التجربة، لتصبح خارج حدود الواقع ومتعاليةً عليه في آن معًا. وقبلولوج في مسارات وعي (الآخر) في فكر العودات، لا بدّ لنا من أن نقف عند تحديد المصطلحات المفتاحية في بحثنا، عبر مناقشة السؤالين: ما مفهوم (الذات)؟ ما مفهوم (الآخر)؟

أولاً: مفهوم الذات «Essence»

قبل مناقشة مفهوم (الذات)، يجب أن نتحدث عن مفهوم (الأنا Ego) الذي تنوعت دلالاته في الفلسفة وعلم النفس والاجتماع ونظرية الأدب وسواها. يعرفها علم النفس بأنها «شعور بالوجود الذاتي المستمر والمتطور بالاتصال مع العالم الخارجي»⁽¹⁾، ومن أهم سمات (الأنا) الوعي⁽²⁾، فهي ذات تدرك تصرفات الإنسان، بوصفه فردًا ينتمي إلى مجتمع يتفاعل معه، لأنها «متصلةً بعالم الواقع اتصالاً مباشرًا، وهي حلقة الاتصال بين النزعات الغريزية ومثيرات العالم الخارجي،

(1) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص36.

(2) انظر: أ. أ. بنيت، ما قاله يونغ حقًا، مدني قصير (مترجمًا)، (دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص55.

ولها نزوعٌ أخلاقي يحافظ على القيم ويرعى التقاليد»⁽³⁾، ويُقصد بها عند الفلاسفة العرب «النفس المُدرَكة»⁽⁴⁾. إنها ليست ثابتةً، لأنّها مركّبةٌ ومعقّدةٌ ومتغيّرةٌ⁽⁵⁾، وهي تعني جزءاً من الشخصية يتكفّل بحلّ المشكلة التي تعترض الفرد.

إن لـ (الأنا) مراحل مختلفة، منها مرحلة الوعي ومرحلة الاصطفاء في علاقاتها مع (الآخر)، فالأنا الفردية تتطور في وعيها لتُشكّل الأنا الاجتماعية، ومن الوعي تنشأ (الأنا) عبر علاقتها مع (أنا) أخرى، إذ تشرع في تحديد سمات (الآخر) ومدى انسجامه أو اشتراكه في الخصائص الثقافية واللغوية والحضارية التي تنتمي إليها (الأنا)، مُشكّلةً (الذات)، وبذا تغدو «اجتماعية ثقافية»⁽⁶⁾.

أمّا مفهوم (الذات)، فهو «ما دلّ على ذاتٍ، أي شيء محسوس قائم بنفسه»⁽⁷⁾، بمعنى «الشيء الذي يمنح الشيء ماهيته»⁽⁸⁾، و (الماهية (الذات) Essence) تعني الأمر الذي «يمنح الشيء جوهره وحقيقته»⁽⁹⁾. وقد عرفها ابن رشد وابن سينا بأنّها «جوهرٌ قائمٌ بنفسه»⁽¹⁰⁾، لذا فإنّ (الذات) تشير إلى الخصائص النفسية والاجتماعية والعمليات العقلية التي ينطلق منها الفرد في تعامله مع ما يحيط به، وإنّها لذلك تعني «مجموعة الآراء والمعتقدات التي يكوّنها الفرد عن ذاته، من خلال وجوده في البيئة التي يعيش فيها»⁽¹¹⁾. وتسبق مرحلة (الأنا) مرحلة (الذات)، فعندما تصل (الأنا) إلى مرحلة التفكير بالسمات الحضارية والثقافية واللغوية التي تنتمي إليها تنتقل من مرحلة الفردية إلى التفكير بوساطة اللا شعور الجمعي، وبذا يتحدّد (الآخر) المختلف، نظراً لاختلاف لغته وانتمائه الحضاري أو الديني أو القومي. وحين تعي (الذات) اختلافها تنزع نحو تحديد من يشابهها ومن يختلف عنها، وتقوم تلك العملية على الاختزال، من خلال التركيز على بعض السمات، ومن ثمّ تعميمها⁽¹²⁾، لتصبح معياراً في تحديد من ينتمي إلى مجتمع (الذات) ومن لا ينتمي إليه. إن وعي (الذات) خصوصيتها يفرضها إلى وعيها بالاختلاف عن (الآخر)⁽¹³⁾.

⁽³⁾ علاء عبد الهادي، «شعرية الهوية»، عالم الفكر، المجلد 36، العدد 1 (2007)، ص 284-285.

⁽⁴⁾ جميل صليبا، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب، 1982)، ص 139.

⁽⁵⁾ انظر: أحمد بركاوي، الأنا (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009)، ص 7.

⁽⁶⁾ بركاوي، الأنا، ص 155.

⁽⁷⁾ مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، ص 45.

⁽⁸⁾ Dictionary of Current English (Oxford University Press, 1980), p.291.

⁽⁹⁾ صليبا، المعجم، ص 579.

⁽¹⁰⁾ صليبا، المعجم، ص 140.

⁽¹¹⁾ تامر إسماعيل سفر، «الذات والهوية في سيكولوجية الشخصية»، المعرفة، السنة 40، العدد 455 (دمشق: آب/ أغسطس 2001)، ص 64.

⁽¹²⁾ انظر: عبد الهادي، «شعرية الهوية»، ص 284.

⁽¹³⁾ انظر: سعد فهد الذويخ، صورة الآخر في الشعر العربي: من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009)، ص 7.

ثانيًا: مفهوم الآخر

تقتصر دلالة (الآخر) في المعاجم اللغوية العربية إلى المختلف⁽¹⁴⁾، ولا توجد أية إشارة إلى (الآخر)، بما هو مفهوم يحيل على السمات الحضارية والثقافية واللغوية التي تحدد هوية جماعة بشرية بعينها. و(الآخر) في أجلى صوره مثيلُ (الذات) ونقيضها، وهو عنصر مهمٌ تدرك من خلاله (الذات) نفسها، إذ «لا يتشكّل وعي الإنسان بصورة حقيقيّة إلّا حين يبدأ بوعي علاقته مع الآخر»، ولكنّ مفهوم (الآخر) لا يقتصر على المعنى المتداول الذي يعني السمات التي تميز مجموعةً بشريّةً من غيرها، بل إنّ فضلًا عن ذلك يتجلى في «جانبه التهديدي والتصنيفي والإقصائي والاستبعادي». ويختلف مفهوم (الآخر) باختلاف زاوية التعاطي معه، فضلًا عن أنّه يُمثّل موضوعًا بالنسبة إلى (الذات)، لأنّني لا أستطيع أن أكون موضوعًا بالنسبة إلى نفسي، و (الآخر) لا يمكنه أن يكون موضوعًا بالنسبة إلى نفسه، لذا فإنّه يمثل مرحلةً مهمّةً من مراحل تطوّر (الذات)⁽¹⁵⁾. وقد تباين مفهومه مع الفلسفة الدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، ف(الآخر) بالنسبة إلى علم النفس كلّ ما هو خارج (الذات)، إذ يتحدّد مفهومه عبر السيرورات النفسيّة للفرد لدى فرويد⁽¹⁶⁾.

لقد عدّ ميشيل فوكو الرجل (آخر) بالنسبة إلى المرأة، والمجنون (آخر) بالنسبة إلى العاقل⁽¹⁷⁾، ويتبلور مفهومه بالقوة الارتكاسيّة (العبد)، مقارنةً بالقوى الفاعلة لدى فريدريك نيتشه⁽¹⁸⁾، وهذا يعني أنّه مفهومٌ متغيّر ومتطوّر، وفقًا لما تقتضيه لحظة تاريخيّة محددة من مواقف وأفكار، فموقف العربي من (الآخر) في العصر الجاهلي أو الأموي مثلاً يختلف عن موقفه من (الآخر) في القرن الحادي والعشرين، ذلك أنّ مُحدّدات الثقافة آنذاك تختلف عما هي عليه اليوم، وأنّ الظروف السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة مختلفةٌ تمامًا. وقد أطلق بعض الباحثين مصطلح الهوس (Mania) على انهيار (الذات) بـ (الآخر)، ووسمو العلاقة القائمة على الخوف منه بـ (Phobia)، وموقف الفهم والحوار بـ (Philia)، وموقف الوحدة بـ (Unity)⁽¹⁹⁾.

(14) جاء في لسان العرب: آخرٌ «بمعنى غير، كقولك رجلٌ آخرٌ، وثوبٌ آخرٌ»، وفي تاج العروس: الآخر «أحد الشيئين، وبمعنى غير، كقولك رجلٌ آخرٌ، وثوبٌ آخرٌ»، وفي المعجم الوسيط: بمعنى أحد الشيئين وبمعنى غير.

(15) انظر: فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 23 وما بعدها.

(16) انظر: سيغموند فرويد، الأنا والهاذا، جورج طرايشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 9 وما بعدها.

(17) انظر: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، الطاهر لبيب (محررًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1999)، ص 54.

(18) انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة، فتح الله محمد المشعشع (مترجمًا)، ط 4، (بيروت: مكتبة المعارف، 1982)، ص 543.

(19) للمزيد حول هذه المصطلحات، انظر: فاخر عاقل، معجم العلوم النفسيّة (بيروت: دار الرائد العربي، 1988)، ص 221 وما بعدها.

إن العلاقة بين (الذات) و(الآخر)، وفق ما سنرى في منظور العودات، جدليّة لا يمكن تجاهلها، إذ تفرض طبيعة الحياة وجود هذه الثنائيّة، بل تجعل وجود كلّ طرفٍ منهما شرطاً لوجود (الآخر) وإدراكه وفهمه، فهما عنصران متّصلان ومنفصلان، ومبتعدان ومتّحدان في الوقت عينه⁽²⁰⁾، فلا يمكن فصل أحدهما عن (الآخر) ويصعب الاستدلال على (الذات) من دون معرفة حقيقية ب(الآخر)، ذلك أن صورة (الآخر) ليست هي (الآخر) عينه، بل هي مفهومه وانعكاسه في (الذات)، وصورة (الآخر)، وإن كانت مجردة شكلاً، فإنّها حصيلة شروط مادية وخارجية، وبذا يصبح (الآخر) مرجعاً تاريخياً للذات.

ثالثاً: مسارات وعي صورة (الآخر) من منظور (الذات)

تمثّل عملية تأريخ العلاقات الحضارية وتأطيرها، ضمن مفاهيم ثابتة أو محسومة، إشكالية مركزية في الدراسات التاريخية والثقافية والحضارية، وقد كان العودات واعياً بهذه المسألة، لذا عمد إلى تقسيم حالات وعي (الآخر) في الثقافة العربية إلى مسارات وسياقات ومستويات مختلفة تنسجم واللحظة التاريخية أو الشرط السياسي الذي تتم فيه تلك العلاقات. وعند دراستنا «الرؤية العوداتية»، بشأن تلك السياقات، وضعنا نصب أعيننا مهمة تحليل المنهجية التي وظّفها في قراءاته حول (الذات) و(الآخر)، ومن ذلك أننا قمنا بتحديد مسارات مختلفة تتضافر لتحقيق الهدف المنشود في قراءة (الآخر) من منظوره، مثل المسارين التاريخي والديني.

1. المسار التاريخي

لا يكاد يختلف أحدٌ في أهمية السياق التاريخي في تطور العلاقات بين الشعوب والجماعات البشرية، وما يزال السؤال عن الدافع الذي يحرك التأريخ مشروغاً، في ظل محاولة استئثار الفلسفات الغربية بتحديد مسارات وعي التاريخ ووضع قوانين توطّر العلاقة بين الغالب والمغلوب. وانطلاقاً من الهمم البحثي في محاولة رصد تلك المسارات والتحويلات، سنقف على تحليل مسار تطور صورة (الآخر) في الوعي العربي، متوسلين بالمسار التاريخي، وسنسعى إلى تحليل الشروط التاريخية والثقافية والسياسية التي أسهمت في تطور صورة (الآخر) أو تغيّرها ضمن السياق الثقافي العربي.

يولي العودات السياق التاريخي في تطور العلاقات بين الجماعات البشرية أو تحولها أهمية كبيرة، ويستجيب عنده البحث في صورة (الآخر)، عبر تتبّع السياقات المختلفة، لضواغط متنوعة يشترك فيها الفكري والثقافي والتاريخي والديني، ولا سيما في ظل الأحداث العصبية التي يمر بها العالم، وتنم على عدم فهم حقيقي أو محاولة التغافل عن استيعاب (الآخر)، لأسباب باتت معروفة للقاصي والداني. وفي مقدمة تلك الأسباب محاولة الإمبراطوريات الكبرى هضم أكبر قدر

(20) انظر: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية: من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 13.

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين الصودات

ممكّن من مواطن الثروات التي تسهم في توسعها، وتضمن استمرار سيطرتها ونفوذها، ولا يتم لها ذلك إلا عبر شن حروب مباشرة أو بالوكالة. وانطلاقاً من هذا السياق، تصبح التحالفات التي كانت عليها العرب قبل الإسلام مسوّغة، إذ لم يكن العرب آنذاك أمة موحدة ولم يؤسسوا دولة تجمعهم، فقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية الأساس لديهم، سواء في الجزيرة العربية، التي كانت تتناثر فيها القبائل وتتصارع في ما بينها على مواطن الكلاً والمراعي أو في تجمعات حضرية في مدن مختلفة، مثل مكة ويثرب ودومة الجندل وتيماء، فضلاً عن بعض الممالك التي لم تكن مستقلة، بل تابعة لإحدى الإمبراطوريات الكبرى (الساسانية، البيزنطية والحبشية).

نظراً للنظام القبلي المسيطر على الحياة الاجتماعية، ولا سيما في الجزيرة العربية، حيث الولاء للقبيلة والتعصب لها هو معيار الانتماء على قاعدة (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً). ولا يختلف الأمر كثيراً في الحواضر العربية، فقد كانت خاضعة للاستعمار الفارسي (الساساني) في جنوب العراق (المناذرة)، وفي شرق الجزيرة العربية (البحرين)، مثلما استعمر البيزنطيون جنوب بلاد الشام (الغساسنة) وصولاً إلى العقبة واستعمر الأحباش اليمن، لذا كان العرب يشعرون بالدونية والضعف إزاء (الآخر) القوي (الفارسي، البيزنطي والحبشي)⁽²¹⁾. إن ذلك لا ينفي وجود مظاهر التفاخر بالشعر والنسب إلى قبيلة دون غيرها، إذ يصل الأمر في بعض الأحيان إلى اشتعال الحروب بين القبائل، لا لشيء سوى التفاخر أو التباهي في ما بينها أحياناً أو لعوامل اقتصادية للسيطرة على مواطن الرعي والكلاً أحياناً أخرى، لذا كانوا يتنافسون في ما بينهم، ولكنهم إزاء (الآخر) يشعرون بالضعف والدونية، وينظرون إليه بإعجابٍ شديد، مثل «الفرس من ناحية والروم من ناحية، وكانت علاقة العرب تُشعر بالقوة، فهم يتعاملون معهم تجارياً ولكن ليست علاقة الند بالند، بل علاقة الفقير بالغني، والضعيف بالقوي، ومن تاجر منهم وانتقل إلى فارس والروم ورأى عظمتهم، استضعف نفسه»⁽²²⁾.

لقد كانت العلاقات الاجتماعية بين القبائل أو المدن الكبرى (الممالك) متشابهة إلى حد كبير، فالعلاقات بينهم كانت قَبَلِيّة يختلف بعضها عن بعضها (الآخر) بالدرجة لا بالنوع. وفي هذا السياق، يرى الصودات أن طبيعة النظام الاجتماعي للعرب البدو (في الجزيرة العربية) أو الحضر (في الممالك التابعة لنفوذ أجنبي) أسهمت بصورة كبيرة في تكوين العقل العربي وترسيخ المفاهيم المؤسسة لنظرة العرب إلى (الآخر) قبل الإسلام وبعده، وكان لها أثر عميق في تحديد موقف العرب من (الآخر)، سواء القريب (العربي المختلف دينياً أو قَبَلِيّاً) أو (الآخر) البعيد (الفارسي، البيزنطي، الصيني، الهندي، وغيرهم). ولم تتشكّل صورة (الآخر) بصورة عارضة أو آنية، بل كانت نتيجة جهود الرحالة والتجار والمؤرخين⁽²³⁾.

(21) انظر: الصودات، الآخر في الثقافة، ص 9-5.

(22) من تفسير الطبري: آل عمران/ الآية 103، نقلاً عن الصودات.

(23) انظر: الصودات، الآخر في الثقافة، ص 7 وما بعدها.

ذلك أن تمثّل (الآخر) في الوعي العربي ليس معطى من معطيات بنية العقل العربي، وإنما نتاج اجتماعي يتداخل فيه التاريخي والثقافي والسياسي، فضلاً عن التواصل الاقتصادي والحضاري مع الشعوب الأخرى.

يذهب العودات إلى أن نظرة العرب إلى (الآخر) كانت تستند في مجملها إلى التقاليد القبلية، فقد كان العربي يخشى الفارسي والبيزنطي ويشعر بالدونية إزاءه، ويرجع ذلك إلى عدم وجود دولة عربية قوية في مواجهة الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، بينما يشعر بالاستعلاء إزاء القبائل الأخرى، ومعيّاره في ذلك التفاخر في الأنساب⁽²⁴⁾. لكن تلك الصورة لم تبقى على حالها بعد الإسلام، ولا سيما بعد توسّع الفتوحات الإسلامية، إذ حدث انقلاب كبير في المفاهيم والرؤى والوسائل التي جعلت العرب يصبحون أصحاب رسالة وطموح كبير في تحقيق نهضة شاملة وتكوين أمة ذات نسيج اجتماعي موحد، فأصبحوا على أعتاب انطلاقة فكرية واقتصادية واجتماعية شاملة سقطت خلالها الإمبراطوريات التي كانت تحكم العالم قبل الإسلام (الرومانية، البيزنطية، الفارسية والحبشية).

لقد صاحب هذا التحول التاريخي تحولٌ في الموقع السياسي والعسكري والحضاري للعرب من جهة، وتغيّر صورة (الآخر) والموقف منه من جهة ثانية، فقد أصبح العربي يشعر بالقوة والتفوق إزاء (الآخر) الفارسي والبيزنطي، ولا سيما بعد توسع الفتوحات وتسارع امتدادها، إذ وصلت الإمبراطورية العربية الإسلامية إلى بلاد فارس، وآسيا الوسطى، والأندلس وبعض جزيرة إيبيريا (أوروبا)، وتنوعت الشعوب والثقافات التي تعيش في كنفها⁽²⁵⁾، فانفتح العرب على العالم وتعرفوا إلى عدد غير قليل من الثقافات والشعوب، وكان لزاماً عليهم أن يحددوا (الآخر) ويرسموا صورته، ويُعرفوه ليختاروا أساليب التعامل معه، ذلك أن (الآخر) قبل الإسلام كان محدوداً وقليل التأثير على النظام القبلي الذي كان سائداً، حيث لم يكن هذا (الآخر) يتعدى الفارسي والبيزنطي والحبشي إثنيّاً، أو اليهودي والنصراني والصابئي دينيّاً، بينما أصبح (الآخر) متعدداً بعد توسع الفتوحات الإسلامية⁽²⁶⁾.

لقد أفضى ذلك النسق التاريخي والسياسي الجديد إلى احتكاك العرب بثقافات جديدة لم يعهدوها قبل الإسلام، وتعرفوا إلى أنظمة سياسية وتقاليد اجتماعية مختلفة عن التي كانوا عليها⁽²⁷⁾، فقد انتقلوا من القبيلة إلى الدولة، ومن التعصب إلى القبيلة والدفاع عن قيمها وتقاليدها إلى اتباع تعاليم الدين الإسلامي والتضحية في سبيل دعوته، فضلاً عن عامل التاريخ الحاسم، إذ كان كانوا قبل الإسلام خارج الفعل التاريخي، لكنهم بعد الإسلام أصبحوا في مركز التاريخ، بل امتلكوا القدرة والوعي الكافيين لنشر الإسلام في أصقاع العالم كلّها. لقد أدى ذلك إلى التعرف إلى عدد غير قليل من الثقافات والشعوب والأديان، مثلما أدى التوسع الكبير للإمبراطورية الإسلامية إلى تطوّر المفهوم «الهوي» لدى العربي، فقد أصبحت لديه مرجعية جامعة بعد أن كانت تقتصر على القبيلة وحدودها الضيقة، وقد ترك الشرط التاريخي آثاراً

(24) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 34-35.

(25) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 187 وما بعدها.

(26) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 116-120.

(27) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 51-52.

المسارح التاريخية والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

عميقة في قيم الشعوب وأفكارها ومشاعرها، وتجاوز ذلك إلى التغلغل في المتخيل الشعبي الذي أضحي مشبعًا بالصور والتمثيلات الموحية التي حفرت عميقًا، لتفرض مواقف متمرسة حول الثقافي والمعرفي والموروث الشعبي. لكن ذلك المتخيل مشبع بالمتناقضات، ذلك أنه مزيج من الثقافي والمعرفي والأسطوري وصور الإدراك المختلفة.

ينظر العودات إلى الشرط التاريخي بوصفه عاملاً حاسماً ومؤثراً في العلاقات الحضارية، ولا سيما في ظل الاحتكاك الكبير الذي أحدثه ذلك التوسع، وفرض مظهرًا جديدًا من مظاهر التفاعل الحضاري، إذ أصبح الصراع العسكري بين العرب والأمم الأخرى ذا مرجعية دينية، وتعاقبت محطات تاريخية فاصلة كرّست الصور النمطية لدى كل طرف حول (الآخر)، فقد كان لسيطرة العرب على الأندلس (1492م) وسقوط القسطنطينية (عاصمة المسيحية ومقلها) بيد المسلمين والتوسع الاستعماري الغربي في البلاد العربية؛ أثر كبير في توسيع دائرة «الصراع الإسلامي-الصلبي»، حتى إن التجيش ضد العرب جاء بصيغ تبشيرية تدعو لاستعادة ما خسرت الإمبراطوريتان الرومانية والبيزنطية⁽²⁸⁾، وما رافقها من بعثات تنصير واستشراق ورحلات أدبية أسهمت في ترسيخ الصور المُقَوَّلة والنمطية حول (الآخر) المسلم في الوعي الغربي، الأمر الذي راسخًا حتى يومنا هذا.

إنّ لهذا المجال من الدراسات دورًا مهمًا في رصد الصورة التي يرسمها أدب شعبٍ ما حول شعبٍ آخر أو ثقافةٍ أخرى⁽²⁹⁾، فضلًا عن دوره في كشف سوء الفهم المتبادل بين الأمم والشعوب المختلفة، ونظرًا إلى أهوميته «قامت مؤسسات البحث الإستراتيجية في الغرب: سبرنغز، وراوند، وواشنطن ثنك تانك وغيرها من مراكز الدراسات الإستراتيجية والفكرية بإجراء البحوث لمعرفة اتجاهات الرأي العام العربي والإسلامي، وصورة النخبة السياسية والفكرية فيهما، بل إنّ إسرائيل أنشأت العديد من مراكز البحوث لدراسة شخصيات قادة منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت تعمل على "محو إسرائيل"، في حين أدّت شعاراتنا الجوفاء "إسرائيل المزعومة" و"الكيان الهزيل"، ودولة "شذاذ الآفاق" إلى أن تتحكّم فينا إسرائيل، بل أن تسعى لكي تقاسمنا ماءنا وغذاءنا وثرواتنا»⁽³⁰⁾. إن خير دليل على ذلك علاقات التطبيع التي قامت بها بعض الدول العربية مع الكيان الصهيوني، وفي مقدّمها مصر وبعض الدول الخليجية، فضلًا عن شعارات أنظمة المقاومة والممانعة المزعومة الجوفاء، وقد أفضى ذلك إلى تهميش القضية الفلسطينية، على الرغم من كونها قضية مركزية بالنسبة إلى الدول العربية، فضلًا عن نزوع معظم الأنظمة العربية إلى تغليب الهوية القطرية على الهوية القومية⁽³¹⁾.

(28) انظر: حسين العودات، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية (بيروت: دار الساق، 2014)، ص 213-216.

(29) انظر: ماريوس فرانسوا غوثار، الأدب المقارن، هنري زغيب (مترجمًا)، ط2، (بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1988)، ص 126.

(30) إبراهيم الداويقي، صورة الأتراك لدى العرب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 132.

(31) من أبرز مظاهر تشجيع الهوية القطرية في الخليج العربي، على سبيل المثال، أنهم يطلقون على (السوري والفلسطيني والأردني واللبناني) صفة الأجنبي، ويجعلونه في منزلة أقل من الأمريكي والبريطاني والفرنسي، ومن مظاهرها كذلك الشعارات التي ترفعها بعض وسائل الإعلام العربية، مثل: (إماراتي وأفنخر) (السعودية أولًا) (مصر أولًا) (سورية أولًا)، فضلًا عن الأغاني التي تمجّد هذا القطر أو ذاك.

لقد أثرت الصراعات السياسيّة والعسكريّة في رسم صورة (الآخر) وبلورتها، لذا فقد يصيبها التشويه، ومن ذلك على سبيل المثال الصورة المُشوّهة للعرب في الآداب الأوروبيّة في العصور الوسطى، أو صورة العرب والمسلمين في الإعلام الغربي بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، أو مثل التي رَوّجتها دوائر الإعلام المختلفة حولهم قبيل الغزو الأميركي للعراق، وتلك الصورة ليست مُسالمةً أو عفويّةً، بل هناك إصرارٌ على تشويهها أمام الرأي العام الغربي، وذلك سعيًا لكسب الحشد والتأييد لغزو البلاد العربيّة. ويجب أن تُدرس صورة (الآخر) في أدبٍ ما في إطار السياق التاريخي للمرحلة المُستهدفة بالدراسة، لأنّ تلك الدراسة «تُمثّل تنبّع السيورة الأدبيّة وتحول أفكار ثقافة ما إلى مُتخيّل، ولهذا لم يعد هذا المُتخيّل محض عنصرٍ خرافيّ، أو صورةٍ أو رمزٍ فقط، إنّما هو، بالإضافة إلى ما سبق، مرآة تعكس تاريخ المعايير الاجتماعيّة - النفسيّة في تصوّر الأنا والآخر»⁽³²⁾.

لقد اقتضت صورة (الآخر) الغربي في القرن العشرين على مواقف متباينة مثل لحظة الانبهار بـ (الآخر) والشعور بالعجز أمام تقدمه الحضاري والتكنولوجي، أو مواقف متشددة تدعو إلى مقاومته، وقد اتخذت تلك المقاومة أحياناً صوراً متطرفة ضد (الآخر) وحاولت النيل منه بشتى الوسائل، وعملت الشروط التاريخية، ولا سيما في القرن العشرين، على توسيع دائرة «الصراع العربي- الغربي»، إذ مثّل الاستعمار الغربي المباشر للوطن العربي لحظة حاسمة في تاريخ تلك العلاقة. وعلى الرغم من خروج الاستعمار، فإن آثاره مازالت باقية في تكريس الدولة القطرية والانتماء القطري، وهو ما حدا إلى أن يصبح اللبناني (آخرًا) بالنسبة إلى السوري أو المصري بالنسبة إلى الخليجي، بل حتى أبناء الدول الخليجية بالنسبة إلى بعضهم، وهو ما تكشف في الأزمة الخليجية الأخيرة التي أظهرت الخيوط الواهية التي تربطها في ما بينها، إذ تطور الخلاف إلى مقاطعة وحصار اقتصادي شامل وتجيش إعلامي يهدف إلى زيادة الهوة والانقسام العربي- العربي.

⁽³²⁾ مانيا بيطاري، صورة الآخر في الأدب القصصي والمسرحي والدراما التلفزيونيّة في سورية (2000-1970)، أطروحة دكتوراه غير منشورة بإشراف

أ.د. عبده عبود، جامعة دمشق (2010)، ص 9.

2. المسار الديني

يرى العودات أن الفكر الديني حذر من (الآخر) وعبر عن امتلاكه الحقيقة الوحيدة والمطلقة، منطلقاً من المُقدَّس وما يفرضه من ثوابت ومسلّمات قد لا تترك هامشاً للاعتراف ب(الآخر)، وإن حدث أن اعترف الفكر الديني ب(الآخر)، فإنه ينتقص من حقوقه ومكانته، ولعل المسار الديني في علاقة العرب مع غيرهم من الأمم هو المسار الأكثر تجذراً وظهوراً على مسرح العلاقات الحضارية.

أ. (الآخر) اليهودي

قطن اليهود مدناً عدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومن أهمها يثرب وخيبر وتيماء، وقد أتى قسم منهم من اليمن، بعد أن سيطر عليها الأحباش انتقاماً للنصارى الذين اضطهدهم ذو نواس اليهودي، بينما وفد القسم (الآخر) من فلسطين بعد السبي البابلي سنة 570 ق.م، واستقروا في تلك المناطق حتى مجيء الإسلام⁽³³⁾. وكان من أهم قبائلهم التي هاجرت إلى يثرب بنو النضير وبنو قينقاع وبنو قريظة وبنو زيد وبنو ثعلبة، وتعايشوا مع قبيلتي الأوس والخزرج العربيتين، واشتهر اليهود بالزراعة وصناعة السلاح، مثلما قاموا بنشر تعاليم التوراة التي لاقى اهتماماً كبيراً من القبائل العربية. وقد انتشروا في مواطن المياه وعملوا على استرضاء رؤساء القبائل العربية، عبر دفع إتاوة تارة، وإثارة الشقاق والخلاف بين القبائل تارة أخرى. لقد اتبع اليهود أسلوب التفريق على مر تاريخهم في عدد من البلدان⁽³⁴⁾، ليضمنوا أمنهم. وقد كان للأفكار التي نشرها اليهود حول الإله الواحد دور مهم في سهولة دخول العرب في الإسلام عندما بدأ النبي الكريم دعوته إلى الدين الجديد.

أقام العرب علاقات طبيعية مع اليهود، ولكن تصرفات اليهود وغطرستهم وتعاليمهم على العرب جعلتهم مرتابين منهم فتعاملوا معهم بحذر، وأصبحوا في نظرهم قومًا مارقين مخادعين أنانيين وأصحاب جشع وفتن. لقد أدى ذلك إلى أن تنطوي نظرة العربي إلى اليهودي على مفارقة كبيرة تمثلت في «إعجاب بثقافته وعقيدته الدينية من جهة، واحتقار لسلوكه وغطرسته وعدوانيته من جهة أخرى»⁽³⁵⁾. ثم أصاب العرب تغييراً بنوياً بعد الفتوحات الإسلامية، ليصبحوا في طريق تكوين أمة ذات نسيج اجتماعي موحد ورؤية شاملة، إذ لم يكونوا محض غزاة طامعين، بل أصبحوا حاملين رسالة قادرة على استيعاب الظرف الجديدة، وقد لاحظ عدد غير قليل من الباحثين والمؤرخين التطور الكبير الذي أحدثته الدعوة الإسلامية في المجتمع العربي.

⁽³³⁾ انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1970)، مج6، ص518 وما بعدها.

⁽³⁴⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص38.

⁽³⁵⁾ العودات، الآخر في الثقافة، ص39.

أصاب التبشير اليهودي تحولاً كبير بعد الإسلام، إذ أضحي اليهود غير مكثرئين بنشر الدين بقدر اهتمامهم بالمحافظة على مكتسباتهم التجارية، مثلما رفضوا الدخول في الإسلام، انطلاقاً من الاعتقاد السائد لديهم بأنهم الأخيار، وأن الله خلق البشر لخدمتهم، وقد أفضى ذلك إلى تجذر كراهية اليهود للإسلام والمسلمين، وقد أصبحت نظرة العربي إلى (الآخر) اليهودي مشبعة بدلالات الجشع والكذب والخداع والنفاق والغدر والجبن. لكن هذا الموقف لم يبقَ على حاله، ولا سيما بعد انتقال اليهود إلى جنوب سورية والعراق، لذا لم يعد المسلمون يتعاملون معهم بحذر مثلما كان سابقاً، فقد أصبحوا أكثر جرأة في نقدهم اليهود لتحريفهم تعاليم التوراة، وتعدى الأمر ذلك إلى أن أصبح العربي ينظر إلى (الآخر) اليهودي بوصفه غير متساوٍ بالمسلم، فضلاً عن ما كان يترتب على اليهودي من ضرائب أو تعاليم بخصوص عاداته وطقوسه ولباسه.

مثل اليهود جزءاً من سكان الجزيرة العربية، ولاسيما في الحجاز واليمن، إذ كان لهم فيهما وجود سياسي وتاريخي، ولكنهم استمروا في عزلتهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى، فضلاً عن الأنظمة القبلية أو المدنية التي اصطبغ بها النظام الاجتماعي في الجزيرة العربية، ويرى العودات أن تمسك اليهود بالخصوصية التي تميزهم عن غيرهم جعلتهم يرفضون دخول الآخرين في ديانتهم، لأنها نزلت من أجلهم فقط، وقد أفضى ذلك إلى تجذر الاستعلاء والغطرسة والانغلاق وتبني قيم وعادات وتقاليدهم أسهمت في ترسيخ صورة نمطية حول اليهودي في المخيال الجماعي للشعوب والأمم، مثل التعالي والفوقية والفردانية وكره (الآخر) ونبذه⁽³⁶⁾. وبعد مجيء الإسلام رفض اليهود الدخول فيه وأنكروا نبوة النبي محمد: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (البقرة/ 101)، وطالبوه بأن يبرهن أنه النبي المنتظر وأن ينزل عليهم كتاباً من السماء: (يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ) (النساء/ 153). لقد تالت الاتهامات التي وجهها اليهود إلى لبعثة النبوة، وأدرك النبي بعدما هاجر إلى المدينة الثقل الذي يمثلها اليهود، من حيث انتشارهم الجغرافي من ناحية، والتحالفات التي أقاموا مع قبائل الحجاز واليمن من ناحية ثانية، ولذلك أصبحوا يمثلون خطراً يهدد الدعوة إلى الدين الجديد، وقد تعامل معهم تعاملاً خاصاً وناجحاً، انطلاقاً من الاعتراف بتعددية الأديان في يثرب، وعمد إلى صياغة ميثاق يحترم خصوصية الجميع، بغض النظر عن الأسماء التي أطلقها المؤرخون والباحثون على هذا الميثاق (صحيفة المدينة، وثيقة المدينة، دستور المدينة، عهد المودعة)، فقد مثل محطة مهمة من محطات الدعوة إلى الإسلام، منسجمةً وتعاليم الدين الجديد، لذا نصَّ على بقاء المسلمين واليهود، كل على دينه، وضمان أمنهم والتعاون لحماية يثرب ومحيطها.

(36) انظر: العودات، صورة العرب، ص 186-187.

يرى العودات أن النبي أصدر الصحيفة، بوصفه قائد فئة دينية أو رئيس دولة، ومن ثم أصبحت هذه الصحيفة أمراً دينياً أملت الظروف السياسية والاقتصادية والتشكيلات الاجتماعية لسكان يثرب، فضلاً عن حاجة الدين الجديد إلى تهيئة الظروف الملائمة لتبليغ الرسالة⁽³⁷⁾. لقد أخفقت محاولات اليهود كلها في إثارة الفتن بين الأنصار والمهاجرين من ناحية، وتآمرهم ومحاولاتهم السرية مع مشركي قريش من ناحية ثانية، وفي عهد الخلفاء الراشدين تم التعامل معهم على قاعدة «لهم مالنا وعليهم ما علينا» التي أقرها الإسلام لأهل الذمة. على الرغم من ذلك، فإنّ العودات ينظر إلى تهجير عمر يهود الحجاز إلى الشام والعراق، بوصفه خطوة تملّيحها الشروط السياسية لتثبيت أركان الدولة الجديدة، فضلاً عن دخول معظم من تهوّدوا إلى الإسلام، مثل قبائل كنانة وكندة وقضاعة وجذام، التي شاركت في الفتوحات الإسلامية، بينما بقي قسم منهم في اليمن، وبذلك تقلص الوجود اليهودي في الجزيرة العربية، مما أصاب صورة اليهودي في المخيال العربي بتحول كبير أفضى إلى أن أصبح موقفه منه أكثر جرأة، إذ انتقل العرب من مرحلة الحذر والخشية من اليهود، التي كانوا عليها قبل الإسلام، إلى مواقف تنطوي على قدر غير قليل من التعالي والاحتقار، فضلاً عن التدخل في شؤون اليهود وحياتهم الاجتماعية والدينية، ولا سيما خلال عهد عمر بن عبد العزيز والمتوكل العباسي والحاكم بأمر الله الفاطمي⁽³⁸⁾.

لاقى اليهود في الأندلس ما لاقاه المسلمون من ملاحقات واضطهاد ومحاكمات وتعذيب، فهاجروا إلى شمال إفريقيا وبلاد الشام، حيث تساهلت معهم الدولة العثمانية وأفسحت لهم العيش والعمل، وقد تعاون يهود أوروبا مع العثمانيين أثناء الفتوح العثمانية في آسيا الصغرى وبعض أنحاء أوروبا، مثل يهود بورصة وأدرنة والقسطنطينية، لذا رحبت الدولة العثمانية بالمهاجرين من أعضاء الجماعات اليهودية، خاصة يهود الأندلس الذين صاروا عثمانيين بمحض إرادتهم، وفي ظل التحولات العسكرية وتوسع الإمبراطورية العثمانية استمرت صورة اليهودي الجشع والانتهازي.

لقد بقي الأمر على ما هو عليه حتى الحرب العالمية الأولى، حيث اتضحت نوايا الدول الاستعمارية في إيجاد وطن جديد لليهود، ليجمع أشتاتهم من أصقاع العالم كلها. هنا أصبح اليهودي العدو الأول للعربي، تالياً المستعمر الغربي، ولا سيما في ظل الممارسات الوحشية التي مارسها اليهود لتطهير مساحات واسعة، واقتلاع العرب من جذورهم وأرضهم، فأضحى اليهودي مثلاً حياً على الوحشية والقتل والتدمير والعنصرية، خصوصاً بعد قيام «دولة إسرائيل» التي ازداد معها إحساس اليهودي بالتعالي على العربي الذي أصبح موضع احتقار واستهزاء، في مقابل الصورة البطولية التي يرسمها «الأدب الإسرائيلي» عن اليهود. لقد ارتسمت صورة اليهودي في الوعي العربي، منذ العصر الجاهلي، عبر مسار ديني ارتهن إلى عوامل الصراع الذي أفرزته الشروط التاريخية والدينية التي دفعت اليهود إلى محاربة الدعوة إلى الإسلام، الأمر الذي أفضى إلى ترسيخ صورة نمطية عن اليهودي، وتعمّقت الصورة السلبية حول اليهود بعد ظهور المشاريع الصهيونية التي حققت حلمها في إقامة دولة تجمع أشتات اليهود، ولو تطلّب ذلك اجتثاث الفلسطينيين من أرضهم، والتكثير بهم على مدى

(37) انظر: العودات، صورة العرب، ص 187-188.

(38) انظر: العودات، صورة العرب، ص 192 وما بعدها.

عشرات السنين. هكذا، لم تستطع التغيرات السياسية والجغرافية أن تحسّن من تلك الصورة، فقد كانت مرهونة بالأيديولوجي والاجتماعي وبقيت عصيّة على التغيير.

ب. صورة (الآخر) النصراني

لم يعرف العرب قبل الإسلام مفردة مسيحي أو مسيحية، فقد أطلقوا على الذين يتبعون الديانة المسيحية تسمية (نصراني) أو (نصرانية)، نسبةً إلى مدينة الناصرة، وفق ما يرى بعض اللغويين والمؤرخين⁽³⁹⁾، وقد انتشرت النصرانية على نطاق واسع في الجزيرة العربية والعراق والشام قبل الإسلام، واعتنق عدد غير قليل من العرب النصرانية، مثل الغساسنة جنوب سورية والمناذرة جنوب العراق، فضلاً عن القبائل العربية في بلاد الشام وغرب العراق. ويرى العودات أن القبائل العربية قامت بتبسيط النصرانية وتحويلها إلى منظومة من القيم والأخلاق العليا، لذا فإن النسق اللاهوتي سطحي عند قبائل الجزيرة العربية على وجه الخصوص، إذ طبعت النصرانية وطوّعتها لتنسجم وظروفها الاجتماعية وتقاليدها القبليّة. لقد امتلكت القبائل العربية نصرانيّة خاصة، وقد أفضى ذلك إلى أن تصبح النصرانية العربية (الآريوسية واليعقوبية والنسطورية) على خلاف أيديولوجي وسياسي دائم مع مذهب الدولة البيزنطية (المذهب الملكاني)⁽⁴⁰⁾.

لقد أسهمت الأديرة التي بناها الرهبان على طول الطرق التجارية، التي تربط الجزيرة العربية ببلاد الشام والعراق، في ترسيخ عمليات التبشير بالنصرانية، إذ أثّرت «تأثيراً مهماً في تعريف التجار العرب والأعراب بالنصرانية، فقد وجد التجار في أكثر هذه الأديرة ملاجئ يرتاحون فيها، ومحلات يتجهزون منها بالماء، ووجدوا فيها أماكن للهو والشرب»⁽⁴¹⁾، وقد انتشرت النصرانية عن طريق الهجرة، خصوصاً من بلاد الشام بعد اضطهاد البيزنطيين للنصارى قبل أن تنتصر الإمبراطورية البيزنطية، إذ «كانت هناك هجرات لنصارى اضطهدتهم بيزنطة واختلفت معهم، بالإضافة إلى أن المناذرة والغساسنة بشّروا في الجزيرة، وبنو أديرة على خطوط التجارة وفي المدن الحجازية، وأرسلوا رهباناً قاموا بعمليات تبشير»⁽⁴²⁾، وكذلك انتقلت النصرانية عن طريق تجارة الرقيق القادم من إفريقيا والحبشة والإمبراطورية البيزنطية، وكان معظم الأرقاء من النصارى من ذوي ثقافة متطورة، فقد كانوا يجيدون الكتابة والقراءة ومطلعين على الحضارات الإغريقية والرومانية والفارسية، لذا أسهموا في نشر أفكار النصرانية وتعاليمها، مثلما أسهمت التجارة في الاحتكاك المباشر مع النصارى، مما أفضى إلى أن توجد النصرانية بصورة كبيرة في المجتمع العربي، وأضحى النصراني أحد أفراد القبيلة، ابناً أو أخاً أو عمّاً، فضلاً عن

(39) انظر: حسين العودات، العرب النصارى (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 26.

(40) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 40.

(41) جواد علي، المفصل، مج 6، ص 589.

(42) العودات، العرب، ص 48.

علاقات الجوار والاحتكاك المباشر. إجمالاً، كانت صورة (الآخر) النصراني تنطوي، قبل الإسلامي، على قدر غير قليل من الإيجابية والاحترام والتقدير.

استمرت الصورة الإيجابية للنصارى بعد الدعوة إلى الإسلام، فقد كان القساوسة يتجولون في الأسواق ويعطون الناس ويشرون ويذكرون بالبعث والحساب، إذ ساعدت الصورة الإيجابية التي رسمها القرآن الكريم عن النصارى في تكوين صورة إيجابية لدى العرب حول النصارى، فالمسيح ابن مريم مؤيد بروح القدس، واتسم أتباعه بالرفق والرحمة، ومن لم يحترم تعاليمه فهو من الفاسقين: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ) (البقرة/ 253)، وذكر أنهم أتباع دين سماوي، فهم أهل كتاب ومودة: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (المائدة 82)، وعيسى ابن مريم رسول الله وكلمته: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ مُبْخَنَاهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (النساء/ 171)، «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (المائدة/ 75).

يذهب العودات إلى أن القرآن تعامل مع اليهود والنصارى في سنوات الهجرة الأولى على أنهم أهل كتاب، ولكن بعد السنة الثالثة بدأ يميز بينهما بسبب معاداة اليهود للنبي ومحاربتهم دعوته، فضلاً عن ضعف المسلمين في تلك المرحلة⁽⁴³⁾، لذا انتقدتهم القرآن، بينما استمرت الآيات تعبر عن موقف ودي من النصارى، ذلك أنهم لم يثيروا كيداً، ولم يتكلفوا طعنًا، ولم ينتقدوا دعوة النبي، فكانوا أقرب إلى قلوب الناس من المجوس واليهود. وقد ذهب الجاحظ إلى أن النصارى صاروا «أحب إلى العوام من المجوس، وأسلم صدوراً من عندهم من اليهود، وأقرب مودة، وأقل غائلة، وأصغر كفرًا، وأهون عذاباً»⁽⁴⁴⁾. إن نص الجاحظ يمثل وثيقة مهمة، لكونها صادرة عن أحد رموز الثقافة العربية في عصرها الذهبي من جهة، ولأنها تعكس صورة النصراني في الوعي العربي من جهة ثانية.

(43) العودات، الآخر في الثقافة، ص 54.

(44) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ، عبد السلام هارون (محققاً)، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ج 3، ص 309-310.

لقد أصبح القرآن أحد أهم مصادر تكوين الصورة عن (الآخر)، فانتقاده اليهود جعل المسلمين يتخذون موقفاً دينياً من (الآخر) اليهودي الذي عادى المسلمين وحاول النيل من الدعوة إلى الدين الجديد، ولكن موقف القرآن لم يبق على حاله، إذ يشير إلى تحريف النصارى الإنجيل، فقد غالوا في دينهم إلى حد الكفر: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (المائدة/ 17)، «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (المائدة/ 72)، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (المائدة/ 18)، ثم يطالب القرآن بالاحذر منهم وعدم الاطمئنان إليهم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (المائدة/ 51). يأتي هذا التفرقة في سياقات تتصل بتعمد تحريف التوراة والإنجيل، لذا دعا إلى عدم اتخاذهم أولياء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مَوْمِنِينَ» (المائدة/ 57)، «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/ 28).

بذلك، يصيب النسق الثقافي العربي بعد الإسلام تحول كبير عن ما كان عليه الوعي العربي قبل الإسلام، إذ قدم الإسلام مفهوماً جديداً عن (الآخر)، وأرسى قيماً مختلفة عن التي كانت عليها العرب، وقبلها المسلمون وعملوا بها حتى نهاية الحقبة الراشدية، فقد عادوا إلى المعايير التي كانت سائدة في الجاهلية، على الرغم من تأكيد القرآن أن الإسلام للناس جميعاً: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ/ 28). لقد جاء الإسلام مكتملاً للاديان التوحيدية السابقة، مطالباً المسلمين بالإيمان بما أنزل على الأنبياء السابقين وعدم التفرقة بينهم أو تفضيل بعضهم على بعض: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (البقرة/ 136). ويتضح هنا موقف الإسلام من الديانات السماوية الأخرى، فقد أكد قبول المساواة بين أتباع تلك الديانات والمسلمين، ولعلها «المرّة الأولى التي يطرح من خلالها معيار جديد ينطلق من المساواة بين الأنا و(الآخر)، بعيداً عن المعايير القبلية التي كانت سائدة»، إذ «أكد أن لا إكراه في الدين»⁽⁴⁵⁾، ولكنه أشار إلى التعددية الجنسية (ذكر وأنثى)، والمجتمعية (الشعوب والقبائل)، في حين ألغى التفضيل أو التمييز على أساس عرقي أو طبقي، مبيناً أن مبدأ التفضيل هو التقوى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات/ 13)، وقرّر أن التعددية العرقية والمجتمعية والدينية هي من قوانين الكون ومن سنن الحياة، وقد حصلت بأمر الله: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ

(45) العودات، الآخر في الثقافة، ص 57.

النَّاسُ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿118/هود﴾. ثم وجه نداءً مرناً ومسالماً: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (الأعراف/158).

يقف العودات عند مفهوم (الآخر) في القرآن مطوّلاً، وذلك لأهمية السياق القرآني وأثره في الوعي عند المسلمين على مدى قرون طويلة، إذ مثلت الصورة التي رسمها حول (الآخر) محطة مهمة وفاصلة من محطات وعي العرب والمسلمين للنصارى، بل أصبحت تلك الصورة وذلك النسق موجّهاً للرؤية، وعنصراً فاعلاً ومكوّناً من عناصر الصورة التي يفرضها المتخيل عند المسلمين حول (الآخر)، مثلما أسهمت في تحديد الموقف منه. ويؤكد العودات فكرة تتكرر في ثنايا كتبه، وتتصل بالتحول الذي حصل في الوعي العربي بعد المرحلة الراشدية، إذ عاد العرب إلى التمسك بتقاليد القبيلة والتعصب لها من جديد، وهذا سلوك يتعارض مع مبدأ الجماعة التي قام عليها الإسلام، فضلاً عن تأسيسه مبادئ روحية تقوم على التضامن والتعاقد. إن الفضائل الكبرى التي ميزت العقل العربي قبل الإسلام، مثل الحلم والكرم والمروءة التي أصبحت مع الدعوة الإسلامية أكثر عمقاً وشمولاً⁽⁴⁶⁾، إذ انتقل القرآن بها من دلالاتها الضيقة المتصلة بالقبيلة إلى فضاء الجماعة والأمة، ليحقق نوعاً من التعريب الروحي، ويصوغ أنثروبولوجية قرآنية تنطوي على رؤية حول العالم والإنسان والحياة، ونمطاً فاعلاً من التضاد، فقد قامت ضمن علاقات صراعية مع مختلف العناصر الفاعلة في الجزيرة العربية آنذاك، اجتماعياً ضد التشردم القبلي، وعقائدياً ضد التحريف اليهودي النصراني والوثنية، وسياسياً ضد الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية⁽⁴⁷⁾.

اتسعت الفتوحات الإسلامية في العهد الأموي وتسارع امتدادها وسيطرت على مناطق واسعة من قارتي آسيا وإفريقيا (الأراضي البيزنطية وبلاد فارس والهند وما وراء النهر وآسيا الوسطى شمال وإفريقيا)، ثم توسعت حتى وصلت إلى الأندلس وجزء من جزيرة إيبيريا، وأدى ذلك إلى إسلام عدد من الشعوب والثقافات، وقد أصبح العرب أقلية، لأن سكان سورية والعراق من العرب وغيرهم لم يكونوا قد أسلموا بعد، ولم تكن اللغة العربية اللغة الرسمية في تعاملات الناس وتواصلهم. لكن هذا لم يمنع توافد لغات أجنبية وثقافات وديانات مختلفة على الوعي العربي، إذ انطوى تحت ظل الدولة العربية الإسلامية كل من الفرس والهنود والأرمن والسريان والقبط، والأمازيغ، فتعددت الثقافات الدينية الإسلامية واليهودية والنصرانية والمجوسية والبراهمية وغيرها، فضلاً عن تنوع العلاقات الاقتصادية (رعوية وزراعية وتجارية وحرفية)، وتلاشي النظام القبلي الذي كان سائداً، ليعبر نظام الإدارة الجديد عن تحول كبير في المفاهيم الاجتماعية والأنساق الثقافية، إذ أصبحت الدولة مصدر الحكم المسؤول عن التشريعات والقوانين والعلاقة بالمواطنين.

(46) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 13 وما بعدها.

(47) انظر: نور الدين أفاية، الغرب المتخيل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)،

فرض تنوع الثقافات والصيغة الملكية الإمبراطورية، التي أصبح عليها نظام الأمويين والعباسيين، ضغوطاً كبيراً على التوسع العسكري، فضلاً عن تعدد الثقافات الدينية والإثنية وما خلّفه من تناقضات بين مصالح أتباعها من جهة، والصراع الداخلي بين الأمويين والهاشميين من جهة أخرى. لقد خلق التنوع الديني والإثني والعربي في ظل الإمبراطورية الإسلامية توترًا بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى من ناحية، والعرب وغيرهم من الشعوب من ناحية ثانية، و«أمام هذا التعدد والتراكم والتناقضات والصراعات نشأت مواقف إسلامية جديدة من (الآخر) غير المسلم و(الآخر) غير العربي، في الوقت الذي أدى توسع الدولة وغناها وعلاقاتها التجارية وغير التجارية مع الخارج في آسيا وشرق أوروبا وجزيرة إيبيريا وفي أفريقيا، إلى اكتشاف العرب المسلمين شعوبًا أخرى لم يكونوا يعرفون عنهم شيئًا جدّيًا، وعمقت الرحلات والاكتشافات الجغرافية معارفهم عن هذه الشعوب، مع أن هذه المعارف خلطت الواقع بالخيال والوهم بالأساطير في أحيان كثيرة، سواء عن قصد من الرحالة والمكتشفين أم عن جهل وتخيل، ولكنها ساهمت على أية حال في تحديد صورة (الآخر) ثم تنميطها، وفي استقرارها في عمق الثقافة العربية»⁽⁴⁸⁾.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، إذ انقلبت العرب على المفاهيم الأممية والإنسانية الجديدة التي جاء بها الإسلام، ولا سيما أن تعاليم الإسلام قد ألغت المفاهيم والتقاليد القبلية التي كانت سائدة، فدعا إلى نبذ التعصب للقبيلة وأتى بقيم غربية على العرب تقوم على التلاقي الحضاري والتعارف، وهذه القيم تناهض تقاليد القبيلة والتفاخر بالأنساب، لذا أراد الإسلام تحويل العرب من محض قبائل متفرقة إلى أبناء أمة، بل أبناء إنسانية. لكن السؤال المركزي الذي يطرحه العودات في هذا السياق: هل تقبل العرب هذا التغير في المفاهيم بسهولة؟ نرى أن الرؤية العوداتية في الإجابة قد نهضت على مسوغات النظام القبلي وتقاليدته، فعلى الرغم من عدم قدرة العرب على رفض القيم الجديدة في عهد الرسول، خوفًا من العقاب الدنيوي أو لهشاشة حججهم في رفضها، فإنهم سرعان ما عادوا إلى تقاليد القبيلة وطقوسها، ورفضت بعض القبائل دفع الزكاة في عهد أبي بكر، إذ عدّوها «جعلًا» أو ضريبة كانوا يدفعونها لقبيلة قريش، مما دفعه إلى قتالهم في ما يعرف بـ (حروب الردة).

لا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ عادت العرب إلى التقاليد القبلية ونواميسها ومآثرها بقوة في العصر الأموي، واحتدم صراع بين الأمويين والهاشميين، وبين القحطانية والعدنانية (الأزد وتميم في خراسان، ولب وقيس في الشام)، وتسرب هذا النسق الرجعي إلى نظام الحكم في عصر بني أمية، إذ لم يكن حكمهم «إسلاميًا، يساوي فيه بين الناس، ويكافأ فيه من أحسن، عربيًا كان أم مولى، ويعاقب فيه من أكرم عربيًا كان أم مولى، ولم يكن الحكام فيه خدمًا للبيعة، وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية. فكان الحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل، فالعمل حق إذا صدر عن عربي من قبيلة، وهو باطل إذا صدر عن مولى أو عربي من قبيلة أخرى». لقد فرض الشرط الديني، إلى جانب مصالح الدولة العربية الإسلامية، نفسه بوصفه أحد محددات تكوين صورة (الآخر) النصراني، لذا بقي الموقف

(48) العودات، الآخر في الثقافة، ص 68.

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

الودي الذي درج عليه العرب إزاء النصراني. ويعود ذلك إلى أن النصارى كانوا أكثرية السكان في بلاد الشام والعراق، وظلوا يمثلون ثقلًا كبيرًا بعد ثلاثة قرون من الفتح الإسلامي، مما جعل المسلمين يتعاملون معهم بحذر، ونظروا إليهم بوصفهم مصدر خطر داخلي، وامتدادًا للآخر البيزنطي الخارجي، ولا سيما أن جيوش بيزنطة المسيحية ترابط على الحدود الشمالية للإمبراطورية الإسلامية، ولكن على الرغم من صيغة التعايش وسهولة العلاقات التي تكونت بين العرب والنصارى، فإن الأحكام المسبقة وعدم معرفة (الآخر)، معرفةً دقيقة، بقيت مسيطرة على وعي الجماعات البشرية إزاء غيرها، في ظل الإمبراطورية الإسلامية⁽⁴⁹⁾.

يقف العودات عند تحليل أسباب تبدل نظرة العربي إلى النصراني بعد توسع الفتوحات الإسلامية، ومن تلك الأسباب الوضع العسكري الذي كان يمثل عامل ضغط على الدولة عندما احتل البيزنطيون بعض المدن في أطراف الإمبراطورية الإسلامية⁽⁵⁰⁾، لذا كانت ردة فعل الدولة ضد النصارى تظهر بصورة اتهامات بأنهم جزء من (الآخر) الخارجي (البيزنطي)، وأنهم أداة من أدواته، مثلما حدث أيام هارون الرشيد عندما غضبت الدولة على النصارى، وازداد عداوة العرب لهم في نهاية القرن الحادي عشر بسبب الحروب الصليبية، فضلاً عن تحديد موقف العرب من النصارى، لأسباب مختلفة لا تقف عند حدود النسق الديني، إذ قد تكون استجابة لعوامل داخلية.

تعمقت ثقافة المسلمين مع اتساع إمكانية الجدل والحوار والمناظرة، واختلقت محددات النظر إلى (الآخر) عن ما كانت عليه في العهدين النبوي والراشدي، حيث كان مقتصرًا على مقاييس بسيطة تتصل بالقرآن والسنة النبوية، من دون إدخال الجدل اللاهوتي والفلسفي والفقهية والتأويل والاجتهاد في تكوين صورة (الآخر) وتحديد الموقف منه، وأصبحت المحاججة والمناظرة أهم مظهر من مظاهر الحياة الثقافية العربية، وقد كانت المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية قدرة على الجدل مع النصارى، إذ ألّفوا رسائل في الرد على النصارى، مثلما فعل الجاحظ في رسالته (الرد على النصارى)، فعكست نظرة الجاحظ إلى النصراني الموقف الجديد⁽⁵¹⁾، وتم التعامل مع (الآخر) النصراني من منطلق ديني يتصل بنقد اللاهوت المسيحي، مثل التجسيد والتثليث والصليب والفداء، فضلاً عن محاولة تأكيد أن الأنجيل محرّفة وفاسدة، وبذا لم يعد النصارى على حالهم في نظر العرب (أهل كتاب)، لأنهم حرفوا الإنجيل الذي أضحي عندهم محض أقوال بشرية صرفة⁽⁵²⁾.

ثمة عامل اجتماعي وشرط ثقافي يتصل بالأحوال الجديدة ويتجاوز الإطار اللاهوتي، فقد رأى الجاحظ أن النصارى استغلوا التسامح الديني واستفادوا من مهاراتهم وقدراتهم وقربهم من أصحاب القرار، لذا كان لهم تأثير في أحيان كثيرة

(49) انظر: رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام (طرابلس: منشورات دار الجهاد، 1985)، ص 44.

(50) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 72-73.

(51) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 73-74.

(52) انظر: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 192.

في القرارات التي يتخذها الخلفاء، فضلاً عن تقليدهم العرب في اللباس وأنماط الحياة اليومية، وحتى في الأسماء الإسلامية التي كانوا يعطونها لأبنائهم.

يشير هذا النسق الجديد إلى شعور العرب بالتفوق إزاء النصارى، وعدم مساواتهم بالمسلمين، إذ بقيت هذه الصورة مهيمنة على الوعي العربي حتى منتصف القرن الثامن عشر، أي حتى مرحلة محمد علي باشا وحملة نابليون على مصر. لقد أسهمت تلك المرحلة في تكوين مفهوم جديد حول (الآخر) النصراني (الصليبي)، ولا سيما بعد أن أتى إلى الوطن العربي غازياً مستعمراً، إذ أصبحت أوروبا هي (الآخر)، لأنها باتت تمثل خطراً على العالم العربي الإسلامي، بل أصبحت أوروبا (الآخر) الوحيد منذ سقوط الأندلس، ومرحلة التوسع الاستعماري الغربي في الوطن العربي، فأخذت الصور النمطية السلبية بالتجذر لدى الطرفين. ويشير تاريخ التواصل بين الحضارتين العربية والأوروبية، منذ ما قبل ميلاد المسيح إلى الوقت الحالي، أن هدف الحضارتين غالباً هو التوسع والهيمنة والاستعمار، فمن حروب القرطاجيين مع الرومان بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد إلى حروب الإسكندر المقدوني والحروب الرومانية حتى القرن الرابع الميلادي.

لقد كانت أكثر «تأثيرات التواصل خلال الفتوحات العربية الإسلامية في الجزيرة الإيبيرية، وجزر المتوسط من مطلع القرن التاسع حتى القرن السادس عشر، وتفاعل الثقافات العربية الإسلامية القادمة والأوروبية القائمة في إطار الحروب والصراع والحوار والسلام»⁽⁵³⁾، إذ مثلت معركة بوانيبه سنة 732م مرحلة فاصلة في تاريخ العلاقة بين العرب وأوروبا، ولا سيما بعد هزيمة العرب بعد أن خسروا مواقعهم في مناطق مختلفة في محيط جزيرة إيبيريا. لقد كانت نظرة الإيبيريين إلى المسلمين بوصفهم ملحدين، وثنيين، وغزاة همجيين، بل إنهم مجدوا الحرب ضدهم وتحولت (أغنية رولاند) التي تحث على لعن العرب والمسلمين إلى رواية صليبية عند القسيس كونراد.

وقد بلور المسيحيون صورة مشوهة عن الإسلام لا تنسجم ومبادئه وتعاليمه، بل تم تكوينها بما يتلاءم ورغبتهم وكرههم للإسلام، بل إنهم جعلوا من حروبهم ضد المسلمين حرباً مقدسة تقوم على تنوير الشعوب الظلامية المتوحشة وتحضيرها، وهذا ما طرحه دعاة الاستعمار الأوروبي إبان احتلالهم العالم العربي، إذ تم شحن الرأي العام الأوروبي بأفكار عدائية وصور مشوهة حول العرب والمسلمين، ولعلنا نذكر في هذا السياق عبارة الرئيس الأميركي جورج بوش الابن الذي أعلن من دون خجل أن الحرب على العراق حرب صليبية قامت باسم الرب. لقد زادت تدخلات أمريكا والدول الأوروبية من اتساع الهوة بين العرب والغرب، إذ تجذر الحقد والكراهية لدى العرب ضد تلك الدول الطامعة، وبرزت جماعات جهادية تحاول مقاومة ذلك النسق الاستعماري، وما زال (الآخر) الغربي يمثل العدو المتغطرس والحاقد والمحتل، فضلاً عن حالة الانسداد التي عاشها العرب، في المستوى السياسي، في ظل أنظمة قمعية لا ترى في الأوطان سوى ملك شخصي لهذا الرئيس أو ذاك. الأمر الذي عمق الهوة بين العرب والغرب، لتقوم العلاقة بينهما على مدار التاريخ على الصراعات العسكرية والسياسية والفكرية، حتى يومنا هذا.

(53) العودات، الآخر في الثقافة، ص 170.

ج. صورة أصحاب الديانات الأخرى

ذكر القرآن المجوس مرة واحدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج/17). وقد عرف العرب المجوس قبل الإسلام، وعرفوا ديانتهم معرفةً سطحية، إذ كانت القوافل التجارية تقيم صلات متعددة مع الفرس (المجوس)⁽⁵⁴⁾، وكذلك فعل مجوس اليمن الذين أرسلهم كسرى لطردهم الأبحاش ولحلوا محلهم في حكم اليمن⁽⁵⁵⁾، وذلك بسبب الصراع الاستراتيجي على مناطق النفوذ في جنوب الجزيرة العربية، لذا سعى الفرس إلى الحضور في كل من البحرين وعمان، وقد كان عرب البحرين أكثر الناس تواصلًا وتعاملًا واحتكاكًا بالمجوس الذين كانوا كثيرين، بسبب قربهم من الإمبراطورية الساسانية، وقد تأثر بعض العرب بالديانة المجوسية، إذ تحول إليها قليل منهم، فعبدوا «النار»، وهم أشتات من العرب، وكان ذلك سرى إليهم من الفرس والمجوس⁽⁵⁶⁾. لكن ذلك لم يخفف من احتقار العرب المجوس وعدائهم لهم، لأسباب سياسية تتصل بالصراع مع الفرس، واجتماعية تتصل بالنسق الديني والتقاليد القبلية التي ساروا عليها، فبقت صورة المجوسي سلبية حتى بعد مجيء الإسلام، إذ لم يدخل القرآن في جدال معهم، لأنهم مشركون يقولون بالهين (التثنية). لكنهم لم يكونوا خصوصًا مباشرين للنبي في مكة والمدينة، وقد كان حكمهم أن يعاملوا معاملة أهل الكتاب من دون الزواج منهم ولا أكل ذبائهم، وقد أطلق العرب على الزرداشية والمانوية والمزدكية اسم مجوس، ونظروا إليهم بوصفهم عدوًا رئيسًا. لقد سعى هؤلاء إلى إحلال روح الثقافة الفارسية محل التقاليد العربية وما تركته من أثر في المجتمع الجديد الذي تطور بصورة كبيرة⁽⁵⁷⁾، ومن ذلك يتضح النسق الديني والسياسي الذي أسهم في تكوين صورة سلبية عن المجوسي، مما أفضى إلى احتقاره من قبل العربي.

أما الصابئة، فإن كتب المؤرخين العرب تشير إلى أن تسميتهم جاءت من الصبوة، أي الميل والزيغ عن الحق، والانحلال عن قيد الرجال، ووصف مذهب الصابئة بالمذهب الذي يقوم على التعصب للروحانيين، في مقابل تعصب الحنفاء للبشر، وهو يدعو إلى الاكتساب بينما يقول الحنفاء بالفطرة. ويرى البيروني أنهم المتخلفون من أسرى بابل الذين نقلهم بختنصر من القدس، وأنهم استقروا فيها واستهوتهم تعاليم المجوس وصبوا إلى بعضها، لذا جاء مذهبهم مزيجًا من اليهودية والمجوسية. ويرى ابن النديم أن أشهرهم آراني وأغاتا وديمون وهرميس وسولون، وكان بعضهم من فلاسفة اليونان

(54) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص43.

(55) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص44-43.

(56) محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري (محققًا)، (القاهرة: دار الكتاب المصري، دت)،

مج2، ص233.

(57) انظر: جيب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)، ص16.

مثل هرمس المصري وأغاديمون وفيثاغورس وغيرهم⁽⁵⁸⁾.

وتذكر المصادر العربية أن بعض الزنادقة دخلوا في دين الصابئة بعدما خيرهم المأمون بين القتل أو أن يدخلوا في إحدى الديانات التي ذكرها القرآن. وقد وضع العرب الصابئة قبل الإسلام مع فئة اليهود والنصارى، إذ رأوا أن لهم ديناً خاصاً بهم، وكان بعض سكان مكة على دين الصابئة، لذا جاء موقف العرب منهم في سياقين، الأول ينظر إليهم بود ويعدهم أهل دين وعقيدة، والثاني يراهم خارجين على ما تعارفت عليه التقاليد الاجتماعية من ناحية، وفي طقوس العبادة من ناحية أخرى⁽⁵⁹⁾. وأما المانوية فقد روجت عقيدةً تتناقض مع مبدأ وحدة الخالق والخلق من العدم في الإسلام، إذ قالوا بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما قديمان، لذا تصدى لهم العباسيون بقوة وأمعن المهدي في قتلهم⁽⁶⁰⁾. وثمة أصحاب ديانات أخرى لم يشر إليها القرآن، إذ لا شرعية لها وكأنها غير موجودة، وقد تجاهلها المسلمون وفقهاؤهم ودولتهم، ولم يجدوا حاجة لاجتهاد في حكم شرعي تجاههم، أو رسم صورة أو تحديد نظرة عنهم، بصفتهم آخر.

د. صورة (الآخر) المسلم

اقتصر (الآخر) الداخلي في المرحلتين النبوية والراشدة على كل من لا يؤمن بالإسلام، وهم أصحاب الديانات الأخرى (اليهودية والنصرانية والصابئية والمجوسية وغيرها)، ثم أصبح (الآخر) ينتمي إلى الإسلام، ولا سيما أثناء صراع علي ومعاوية، إذ اتخذ الخوارج موقفاً دينياً وعقائدياً وسياسياً، وما لبث (الآخر) أن تعدد مع ظهور المعتزلة والمرجئة والإسماعيلية وغيرها من الفرق الإسلامية التي أصبحت كل واحدة منها تياراً سياسياً أو مذهباً دينياً. لقد أصبحت تلك الفرق (آخر) حقيقياً، بمواقفها من المجتمع والدولة، إذ احتدم الصدام بينها دفاعاً عن العقيدة من جهة، وطمعاً في السلطة من جهة ثانية، وقد تعددت المواقف والنظريات والتيارات داخل الإسلام، وأصبحت عاملاً مهماً من عوامل تحديد مصير الإمبراطورية الإسلامية.

يرى العودات أن الصراع القبلي، طيلة العصر الأموي وحتى صدر العصر العباسي، قد أسهم في ترسيخ حالة الانقسام والشرخ في الأمة الإسلامية، وقد أفضى ذلك إلى أن أصبحت صورة (الآخر) متغيرة ومتحولة تبعاً للشرط السياسي⁽⁶¹⁾، وتعددت التيارات واختلاف مصالحها وتوجهاتها الاعتقادية، مما أدى إلى أن يصبح الإطار المذهبي الضيق العامل الأبرز في تعريف (الآخر) وتحديد الموقف منه. ويرى بعض المؤرخين والفقهاء أنَّ حركة الخوارج ظهرت في عصر الرسول، ويرون

⁽⁵⁸⁾ البيروني، الآثار الباقية (بيروت: عالم الكتب، 1958)، ص 318. نقلاً عن العودات، الآخر في الثقافة، ص 46.

⁽⁵⁹⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 45-46.

⁽⁶⁰⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 77.

⁽⁶¹⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 66-67.

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

أن إرهابياتها بدأت مع ذي الخويصرة الذي اعترض على الرسول في قسمة كان يقسمها بعد إحدى الغزوات⁽⁶²⁾. تشير تلك الحادثة إلى بدايات تكوين تيار معارض للدعوة النبوية من داخل المسلمين أنفسهم، ولذا يربط عدد غير قليل من الباحثين بين حادثة اعتراض ذي الخويصرة وظهور الخوارج أيام صراع علي ومعاوية، فضلاً عن امتناع بعض القبائل عن تأدية الزكاة بعد وفاة النبي، إذ كانوا يرون فيها إتاوة يؤدونها إلى الرسول، مثل التي كانوا يؤدونها إلى المناذرة أو الغساسنة، مما اضطر أبا بكر إلى قتالهم، فتحولوا بعد ذلك إلى تيار سياسي له أفكاره وعقيدته وجيشه ودولته، إذ استطاعوا أن يقيموا دولاً أو أقاليم حكم ذاتي داخل الإمبراطورية الإسلامية في مناطق مختلفة مثل كرمان وبلاد فارس واليمامة وحضرموت واليمن والطائف. وبسبب نزوعهم نحو الانشقاق والاحتجاج على التوجه العام للمسلمين انقسموا على أنفسهم أكثر من مرة، ولا سيما عندما واجهوا ظروفًا جديدة، واستمروا حتى قيام الدولة العباسية إلى أن تلاشى دورهم السياسي.

ويرى العودات أن حركة الخوارج في بداياتها كانت سياسية، لذا قننوا شروط الحكم والخلافة، ورأوا أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة من قريش، فمن الممكن أن يكون أي واحد من المسلمين، شريطة أن يختاره الناس، ولا يحق للخليفة أن يتنازل عن الحكم ولا أن يتنازل عنه إلى غيره، لأن قضية الحكم تعود إلى رأي الجماعة، وقد مرجوا تعاليمهم بأفكار لاهوتية خلال عهد عبد الملك بن مروان. وقد أدى غلوهم وتشددهم إزاء الفرق الأخرى إلى ازدياد الانقسام داخل المجتمع الإسلامي، إذ «اختطوا بذلك طريقاً شائكةً للموقف من (الآخر)، وهو موقفٌ رفضه (تكفيره) وإخراجه من دائرة الثقافة والانتماء، وفي الواقع استباحة دمه، وهذا ما أصبح تقليدًا عربيًا»⁽⁶³⁾، وكان الخوارج أول من كفر (الآخر) في الثقافة العربية. ويذهب العودات إلى أنهم كانوا سبباً في تحريض المسلمين على رفض الحوار الداخلي وتكفير الفرق الأخرى⁽⁶⁴⁾، ما جعل بعض الفرق تتحالف مع الجماعات الإثنية والدينية ضد الفرق الإسلامية الأخرى. لقد أسهم تاريخهم الحافل بالتكفير والتشدد إلى أن تحاربهم الجماعات الإسلامية فكرياً ودينيًا، والسلطة سياسياً وعسكرياً، ولذا كانت صورتهم سلبية عند عموم المسلمين.

أما الشيعة، فقد كانت في بداية تكوينها حركة سياسية صرفة، ولكنها ما لبثت أن طورت خطابها الاعتقادي والديني بعد خلافة عمر وتولية عثمان، لذا تحول أتباعها إلى فريق مسلح بأيديولوجية دينية وموقف سياسي واضح⁽⁶⁵⁾، وأصبحت (آخراً) داخلياً ولها مواقفها من الدولة والمجتمع والأحكام الفقهية والاجتهاد، وما لبثت أن استُخدمت، بوصفها وسيلة من قبل (الآخر) الفارسي، طمعاً في استعادة بعض المصالح من ناحية، ولشق صف المسلمين وإحداث خلخلة في بنية النظام السياسي العربي من داخله من ناحية أخرى. لقد طور الشيعة نظريتهم العقيدية والسياسية لمواجهة السلطة السياسية

(62) انظر: سفر الحوالي، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1999)، ص 195 وما بعدها.

(63) العودات، الآخر في الثقافة، ص 85.

(64) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 85.

(65) انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 87.

التي كانت مقتصرة على العرب السنة، وذهبوا إلى تكفير من يخالفهم ورفضوا (الآخر)، وفي المقابل كان رد الأمويين والعباسيين قاسياً، وأفضى ذلك إلى انقسام عمودي في جسد الأمة وما زالت آثاره ماثلة حتى يومنا هذا.

ظل الشيعة على نهجهم طوال قرون يناهضون السلطة السنية ويحاربونها بشتى الوسائل، وقد لاحظنا إشارات تاريخية مهمة تبرز العداء التاريخي الفارسي للعرب، وربما وجدوا في التشيع وسيلة ناجعة للسيطرة على المناطق السنية من الداخل، سواء عبر التبشير الشيعي أو عن طريق الميلشيات التي تمثل أهم أدواتهم لتحقيق مشروعاتهم التوسعية⁽⁶⁶⁾، فبقيت صورة الشيعي، منذ بداية عهدها إلى يومنا، سلبية في الوعي السني، ووصلت إلى أسوأ أيامها بسبب الصراع العسكري والجيوسراتيجي الذي تشهده المنطقة، ووصل الأمر إلى حد «القتل بسبب الهوية». الأمر الذي لن تخفف من وطأته مراكز حوار الأديان أو اللقاءات التي يقوم بها رجال الدين من الطائفتين بين الفينة والأخرى، وقد ظل مصير العلاقة بالشيعة ذا طابع صراعي طائفي دموي نشهده كل يوم، في ظل حالة التشردم والصراع السني- السني، فضلاً عن غياب منطلق الحوار الداخلي.

وأما **المرجئة**، فقد وقفوا على الحياد، ورفضوا الانحياز إلى أي طرف أو فصيل، ورأوا أنه لا يجوز تكفير أي طرف (الشيعة، بنو أمية والخوارج) وأن حكمهم إلى الله، هو أعلم بالناويا والسرائر، وقد نشأت المرجئة لدواعٍ سياسية وشروط تاريخية، وقبلوا (الآخر) وأبقوا سبل الحوار مفتوحة أمامه، ولكنهم وعلى الرغم من ذلك أصبحوا (آخرًا) بالنسبة إلى أتباع المذاهب والتيارات الإسلامية. ويذهب العودات إلى أن تلك الانشقاقات الداخلية جاءت استجابة لأسباب سياسية تتصل بالأطماع في الاستيلاء على السلطة.

وفي ما يخص فرقة **المعتزلة**، فقد نشأت في الأيام الأولى للعصر الأموي، وتأثرت إرهاباتها الأولى بالمناظرات التي كان يديرها يوحنا (يحيى) الدمشقي الذي كان يطرح حوارات دينية تقوم على اللاهوت والفلسفة اليونانية. لقد واجه المعتزلة عسفاً كبيراً من الأمويين، ومن ذلك ما تعرض له غيلان الدمشقي إبان خلافة هشام بن عبد الملك، فقد أمر بقطع يديه ورجليه وقلبه، ولكنهم ما لبثوا أن أصبحوا ذوي شأن كبير عند العباسيين، ولا سيما خلال عهد المأمون الذي تبنى أفكارهم وفرض عقيدتهم، وأمر بعزل كل من يخالف تعاليمهم، وقد أطلق خصوم المعتزلة على تلك المرحلة اسم (المحنة) إلى أن نكّل بهم المتوكل وطاردهم وقتلهم. ويرى العودات أن المعتزلة أهم من يمثل (الآخر) الداخلي، إذ كان لهم دور مهم في تاريخ الأمة، ليس من الناحية الدينية والسياسية وحسب، بل من الناحية العملية، إذ أصبحوا جزءاً من السلطة وشاركوا فيها خلال عهد المأمون والمعتصم والواثق، فعملوا على اضطهاد (الآخر) ومحاسبته وسجنه، وفرضوا رأيهم وقمعوا مخالفاتهم، وقد أفضى ذلك إلى جعلهم مكروهين من أتباع الفرق الأخرى⁽⁶⁷⁾.

هكذا وكلما كانت رقعة الفتوحات الإسلامية في اتساع، تنوعت أطراف رعايا الدولة الإثنية والدينية، وقد أسهم ذلك

⁽⁶⁶⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 92.

⁽⁶⁷⁾ انظر: العودات، الآخر في الثقافة، ص 93.

في دخول أفكار فلسفية غربية عن الدين، لذا تعددت الفرق الإسلامية. الأمر الذي يلخص العودات بقوله: «وقد رفض أهل السنة والجماعة جميع الفرق الإسلامية وأدانوها وبعضهم كفّرها، واتهموها بالفسق والزندقة والمروق، وكفّرت هذه الفرق (الآخر) أيضًا. هكذا، صار الجميع ضد الجميع ورفض الجميع الجميع، مع أنهم كلهم ينتسبون للإسلام، إلا أن كلاً منهم يزعم أن إسلامه هو الصحيح، وأنه على حق، ولا يعترف أن للآخر رأياً سديداً أو ماثرة»⁽⁶⁸⁾.

خاتمة

لقد نهضت رؤية العودات في مقاربتة وعي (الآخر) في الثقافة العربية على مسارين رئيسين، أولهما تاريخي يتصل بالشروط العسكرية والسياسية وما رافقها من تطورات فرضها الصراع الطويل بين العرب وغيرهم من الأمم المجاورة، وثانيهما ديني يقوم على تحديد الموقف من (الآخر) الخارجي لاختلاف دينه، ومن (الآخر) الداخلي لاختلاف مذهبه. وقد رأى أن دخول الفلسفة إلى مجال العقيدة الإسلامية أسهم في تعزيز حالة التشظي والانقسام التي صار إليها المسلمون، فكانت الأطماع السياسية المحرك الأول لبروز التيارات الدينية داخل الإسلام، وقامت العلاقة في ما بينها على الفعل ورد الفعل من ناحية، وتبعاً للشرط السياسي وطبيعة العلاقة مع السلطة من ناحية أخرى.

إن حالة العداء بين العرب والفرس ظلت مستمرة على مدار قرون طويلة، وتسببت الأطماع التوسعية للفرس في تأجيج مشاعر الكراهية بينهما، ولا سيما أن الفرس جعلوا التشيع مطية لتحقيق غاياتهم. وقد مثّل العاملان الديني والسياسي أهم عوامل بناء الصور السلبية لدى كل طرف حول (الآخر)، وأسهم الاستعمار في تكريس صور عدائية لدى العرب ضد (الآخر) الغربي (الصليبي) المستعمر.

⁽⁶⁸⁾ العودات، الآخر في الثقافة، ص 96.

مصادر البحث ومراجعته

1. القرآن الكريم.
2. أفاية. نور الدين، الغرب المتخيل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
3. الألوسي البغدادي، محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري (محققاً)، (القاهرة: دار الكتاب المصري، دت).
4. برقاوي. أحمد، الأنا (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2009).
5. بنيت. أ. أ، ما قاله يونغ حقاً، مدني قصير (مترجماً)، (دمشق: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1994).
6. البيروني، الآثار الباقية (بيروت: عالم الكتب، 1958).
7. بيطاري. مانيا، صورة الآخر في الأدب القصصي والمسرحي والدراما التلفزيونية في سورية (1970-2000)، أطروحة دكتوراه غير منشورة بإشراف أ.د. عبده عبود، جامعة دمشق (2010).
8. الجاحظ، رسائل الجاحظ، عبد السلام هارون (محققاً)، ج3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت).
9. الحوالي. سفر، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1999).
10. الداقوقي. إبراهيم، صورة الأتراك لدى العرب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).
11. ديورانت. ول، قصة الفلسفة، فتح الله محمد المشعشع (مترجماً)، ط4، (بيروت: مكتبة المعارف، 1982).
12. الذويخ. سعد فهد، صورة الآخر في الشعر العربي: من العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي (إربد: عالم الكتب الحديث، 2009).
13. سفر. تامر إسماعيل، «الذات والهوية في سيكولوجية الشخصية»، المعرفة، السنة 40، العدد 455 (دمشق: آب/أغسطس 2001).
14. السيد. رضوان، مفاهيم الجماعة في الإسلام (طرابلس: منشورات دار الجهاد، 1985).
15. الشرقي. عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986).
16. صليبا. جميل، المعجم الفلسفي (بيروت: دار الكتاب، 1982).
17. عاقل. فاخر، معجم العلوم النفسية (بيروت: دار الرائد العربي، 1988).
18. عبد النور. جبور، المعجم الأدبي، ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984).
19. عبد الهادي. علاء، «شعرية الهوية»، عالم الفكر، المجلد 36، العدد 1 (2007).
20. علي. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1970).

المساران التاريخي والديني في وعي (الآخر) عند حسين العودات

21. العودات. حسين، الآخر في الثقافة العربية: من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين (بيروت: دار الساقى، 2010).
22. العودات. حسين، صورة العرب لدى الآخر في ضوء العلاقات التاريخية (بيروت: دار الساقى، 2014).
23. العودات. حسين، العرب النصارى (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1992).
24. غويّار. ماريوس فرانسوا، الأدب المقارن، هنري زغيب (مترجمًا)، ط2، (بيروت، باريس: منشورات عويدات، 1988).
25. فرويد. سيغموند، الأنا والهذا، جورج طرايشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة، 1983).
26. كامل. فؤاد، الغير في فلسفة سارتر (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
27. مجموعة مؤلفين، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، الطاهر لبيب (محررًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
28. هاملتون. جيب، دراسات في حضارة الإسلام (بيروت: دار العلم للملايين، 1964).
29. وهبة. مجدي وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984).

حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهمّ المزدوج

(اتب شعبو

المحتويات

ملخص تنفيذي.....	78
مقدمة.....	78
أولاً: مشكلة النهضة العربية.....	79
ثانياً: الفشل العربي بين الفكر العلمي والفكر المثالي.....	80
ثالثاً: النهضة العربية المخففة.....	83
رابعاً: بين المواطنة والمساواة الإسلامية.....	87
خامساً: النهضة العربية والهمّ المزدوج أو «عقدة الشريعة».....	89
سادساً: الحداثة و«جاهلية القرن العشرين».....	91
خاتمة.....	93
مصادر البحث ومراجعته.....	94

ملخص تنفيذي

لقد انشغلنا، على مدار عقود، بالأسئلة التي تفرزها الملاحظة المباشرة، وهي: لماذا فشلنا، بوصفنا عرباً أو مسلمين أو عالمًا ثالثًا أو رابعًا؟ لماذا أصبح زمننا عقيمًا أو نكوصيًا؟ ما مكن الخلل؟ ويتضخم وقع هذه الأسئلة وتكتسب صدى نفسيًا خاصًا، على خلفية الازدهار الذي شهده العرب والمسلمون في فجر الإسلام وضحاها، وثمة شعور بالمذلة من بعد عزة، والتبعية من بعد ريادة، وحالة نفسية ممّضة تجمع الشعور بالتخلف إلى الشعور بالخسارة. الأمر الذي يحاول البحث الذي بين أيدينا مناقشته عبر قراءة إسهامات حسين العودات ذات الصلة.

مقدمة

العرب جميعًا في موقع الهزيمة، حتى في المرحلة التي يسمونها «نهضة»، العلمانيون منهم والإسلاميون والقوميون والليبراليون وغيرهم، والراضي الوحيد في البيئة العربية المحبطة (بكسر الباء وفتحها) هم أرباب الاستبداد ومحيطهم السياسي والثقافي. هؤلاء راضون بالتخلف، لأنهم نتاجه ولأنه سندهم الذي لا يريدون له أن يتضعض، فتذهب ريحهم. ليس في هذا، بالتأكيد، حكم عقلي أو منطقي يقول إن ديمومة التخلف في مجتمعاتنا تعود حصراً إلى الاستبداد، أو أن أرباب الاستبداد قادرون، لو شأؤوا، أن يضعضعوا التخلف، إنما هو قراءة واقع.

لم يستهلك موضوع في الكتابات العربية أكثر من النهضة العربية، بدءًا من موضوع نكبة فلسطين والهزائم التالية، وحتى وقوعنا ضحايا الفقر والأمية، وتدني مستوى التعليم والاستبداد السياسي والديني وصراعات الدول العربية في ما بينها والافتتال الأهلي العقيم وغير ذلك. إن حديثنا يتدحرج تلقائيًا إلى مستقر أليم اسمه إخفاق النهضة العربية، ويكاد لا يوجد كاتب عربي لم يتطرق إلى هذا الموضوع وينشغل به ويضع فرضيته بشأنه، أو يكتفي بالوصف أو يتفجّع لحالنا أو يهجوّه في سياقه، مثلما يكاد لا يخلو بحث عربي ذو صلة بواقع مجتمعاتنا من مفردات النهضة والحدّاتة والتنوير والتخلف والأصالة والمعاصرة والتراث والجمود وغير ذلك.

أولاً: مشكلة النهضة العربية

ينشغل الباحث السوري حسين العودات (1937-2016) بمشكلة النهضة العربية في كتابه (النهضة والحدثة بين الارتباك والإخفاق) الصادر عن (دار الساقى) سنة 2011⁽¹⁾، ويستعرض فيه عددًا مهمًا من النهضويين العرب ومن مختلف التيارات، باستثناء التيار الماركسي. إنه يحاول أن يتيقن، من خلال استعراض هذه التيارات ونقدها، مكن العلة وسبب «الارتباك والإخفاق» في النهضة العربية، ويشير في المقدمة إلى سعة التباين بين تيارات فكر النهضة وأثر «التيارات السياسية العربية» في قتل المفهوم بالمفهوم، ويرد هذا الأثر إلى نسبية مفهومات الحدثة ومعاييرها التي جرى استغلالها، لتكبييل المفهومات ومحوها واستبدالها، قائلًا: «وقد تم استغلال نسبية هذه المفاهيم من قبل تيارات سياسية عربية مما أتاح لها إعطاءها معاني أخرى أُلغتها في نهاية المطاف. ووضعت بدائل لها تكبلها أو تمحوها وتستبدل بها مفاهيم أخرى (إسلامية) تارة و(قومية) تارة أخرى و(ليبرالية) تتماهى مع المفاهيم والقيم وأنماط الحياة الأوروبية تارة ثالثة. كما أتاحَت للأنظمة السياسية العربية الحاكمة أن تساهم في إفشال نداءات النهضة، وتغير مفاهيمها، تحت شعار الخصوصية والنسبية»⁽²⁾.

منذ البداية يضعنا الباحث أمام ظاهرة عربية لافتة، هي الالتفاف والتحاييل على مفهومات الحدثة، أي الاحتفاظ بالمفهوم صورةً مع «تكبيله أو محوه أو استبداله». إذًا، للمفهوم قوة تجعل الإسلامي أو القومي أو الليبرالي يعمل على تبني المفهوم أو «حيازته»، بوصفه جزءًا من منظومته الفكرية والقيمية، لا من منظومة التيارات المنافسة الأخرى، الأمر الذي فيه سعي لاكتساب قيمة عامة من الارتباط بهذه المفهومات وزعم تمثيلها. إن السلطات السياسية العربية «الحديثة» تعمل من جهتها الشيء نفسه حين تضع اليد على هذه المفاهيم وتبناها لفظيًا. وتشير هذه الظاهرة إلى التباين العنيد بين مفهومات النهضة وواقع مجتمعاتنا، فالعجز عن غرس تلك المفهومات في أرضنا هو ما يدفع إلى التحاييل، عبر تكبييل أو محو أو استبدال المفهوم. من جهة أخرى، يشير ذلك إلى إقرار واسع بتفوق تلك المفاهيم، الأمر الذي يغري التيارات

(1) ظهر في العام نفسه عن مؤسسة الفكر العربي في بيروت كتاب (وجوه من زمن النهضة) من تأليف إبراهيم العريس. يقول في مقدمته: «إن الحدث الأكبر في عالم الفكر العربي والإسلامي، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، كان اكتشاف الأجيال الجديدة من الباحثين والقراء العرب لفكر النهضة، أو الفكر الإصلاحية الإسلامي، أو عصر التنوير العربي». إذا لاحظنا أن فكر النهضة العربية هو فكر منقول في معظمه، وأن النهضة العربية التي يجري الحديث عنها كانت في معظمها تداول أفكار منقولة ومحاولة أفلمتها أو حيازتها والسيطرة عليها، في أحسن الأحوال؛ ندرك أننا في فراغ فكري يعكس في الواقع ضعف روافع النهضة في مجتمعاتنا. وما قول الكاتب إن هذه العودة تعني «الإمسك ببداية الطريق إلى الجوهري، بعد أن كان الإنسان العربي ضائعًا بين تيارات ونزعات وأفكار معظمها غريبة عنه ولا تمت إليه بصله»، سوى تعليل للنفس، فحين يبرر الكاتب، مثلاً، الحق بالاختلاف، استنادًا إلى التراث وليس العقل، نكون أمام مفارقة هي: عرض لوجوه النهضة كاتب ينسف بكلامه أساس النهضة، الذي هو العقل الحر، من مرجعية مقدسة يحتاج فيها إلى نسب نتائج العقلانية أو العلمية إليها، لكي تكسب شرعيتها، مثلما يفعل العريس حين يبرر الحق بالاختلاف بنسبه إلى التراث. إن من ملامح صعوبة النهضة الفكرية العربية أن الحقوق الأساسية للإنسان أو أي فكرة عقلانية تحتاج إلى جواز سفر من «التراث»، أي إن التراث يعلو في الواقع على العقل، وأن التوفيق بين «العقل والنقل» يستهلك الكثير من طاقنا الفكرية، على الضد تمامًا من نقطة انطلاق التنوير الأوروبي من موقع ديكارتي يضع ما سبقه ككل موضع الشك.

(2) حسين العودات، النهضة والحدثة بين الارتباك والإخفاق، ص 4 (بسبب صعوبة الحصول على نسخة ورقية من الكتاب في مكان إقامة الباحث الحالية في أوروبا، اعتمد البحث نسخة إلكترونية بصيغة (وورد) حصل عليها من عائلة المؤلف الراحل).

حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

الفكرية، داخل السلطة أو خارجها، بالعمل على استثمار قيمتها الرمزية التي حازتها من تفوق الحضارة الغربية، مع العجز عن الوفاء للمنظومة الفكرية السياسية التي تنتمي إليها.

هذا المؤشر لا يخلو من دلالة جيدة على أي حال، فقوة المفهوم الحدائي التي تجعل السلطات تتبناه تعني أن له حضوره وتقديره في الوعي العام، إلى حد يغري أو يضطر السلطات إلى مراعاته، من دون أن نغفل بالطبع عن وجود تيارات فكرية إسلامية ترفض جملة المفاهيم التنويرية والحداثية، بوصفها خطرًا على الدين وعلى الهوية. غير أن هذه التيارات اللاعقلانية باتت اليوم في وضعية دفاعية، مهما أظهرت من حضور وفاعلية عسكرية وتعبوية. ويبقى الموقف المتوتر والعدائي لهذه الجماعات من الحداثة شبيهًا بموقف السلطات والتيارات الفكرية، ففي الحالتين نحن أمام انفعال فكري، لا أمام فعل فكري، وتيارات متوترة تحت ضغط الشعور بضعف سيطرتها على تاريخها.

يلاحظ المتابع، في هذا الانشغال الفكري الجامع، مقدار التباين أو التناقض في تحليل حالنا وتفسيره بين الكتاب المهمتين، بين من يرى أن حالنا المتردي يعود إلى هجر الدين الإسلامي «الصحيح» (من دون أن يعني هذا شيئًا في الواقع)، ومن يرى في الدين الإسلامي نفسه سببًا في ما نحن فيه، بين من يرى الحل في «العودة إلى الأصل» ومن يراه في تجاوز الأصل، بين من يراه في «الوصل» ومن يراه في «القطيعة». وبعبارة عبد الله العروي: «يمكن أن نميز ضمن الأيديولوجيا العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية. يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية والثاني بالتنظيم السياسي والثالث بالنشاط العلمي والصناعي»⁽³⁾. التيار الأول يمثل الشيخ والثاني رجل السياسة والثالث داعية التقنية. إن هذه التيارات تمثل لحظات متتالية ومتداخلة أيضًا في وعي العربي لذاته وللآخر.

ثانيًا: الفشل العربي بين الفكر العلمي والفكر المثالي

يستعرض العودات التيارات النهضوية العربية ويميز بين ثلاثة تيارات، هي: إسلامي وليبرالي وقومي، مغفلاً التيار الماركسي العربي ورؤيته بشأن موضوع النهضة العربية المخففة. لذلك ولكي تكتمل الصورة، سأعرض لهذا التيار، وفق ما يظهر على يد واحد من أفضل ممثليه، وهو المفكر اللبناني الماركسي مهدي عامل، قبل متابعة مناقشة ما يعرضه باحثنا.

بجهد فكري لافت، تماسكًا وحماسًا، ينتقد مهدي عامل إسهامات مجموعة من أصحاب الفكر والثقافة في الندوة التي عقدت في الكويت بعنوان (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) في نيسان 1974. إن هذا التاريخ ليس بعيدًا في راهنية حدثه ذي الصلة، على الرغم من بعده زمنيًا، ففي سنة 2014، أي في الذكرى الأربعين لتلك الندوة، عقدت ندوة في الكويت أيضًا وبالعنوان نفسه، وقال أحد المشاركين فيها: «السؤال الذي طرح قبل أربعين عامًا لا يزال اليوم دون

(3) عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 39.

إجابة»، أي إننا لا زلنا فكريًا حيث نحن إزاء هذا الموضوع. ولقد كان العودات أكثر قسوة حين استهل كتابه (النهضة والحداثة: الارتباك والإخفاق) بالقول: «ما زالت أسئلة النهضة التي طُرحت على المجتمعات العربية في نهاية القرن الثامن عشر ماثلة أمام هذه المجتمعات»، ولا شك في أن مجتمعاتنا لم تبق على حالها خلال هذا الزمن، غير أن «تطور» مجتمعاتنا لم يكن وفق ما نأمل، إذ كان مزيدًا من الركود لا النهضة، وما يزال فكرنا يتعثر ويتضارب ويتناقض في فهم أسباب تخلفنا أو تأخرنا وسبل الخروج منه.

ينتقد مهدي عامل مفهوم «النهضة» نفسه، بوصفه تعبيرًا عن سيطرة الأيديولوجيا البرجوازية الكولونيالية التي استخدمته للدلالة على «حركة فكرية ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي في الشروط التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكون تلك الطبقة المسيطرة»، وهي «حركة فكر البرجوازية الأوروبية في بدء نهضتها في القرن السادس عشر. فالنهضة الفكرية في أوروبا هي ولادة فكر البرجوازية الأوروبية الناهضة، أي - بالمعنى اللفظي للعبارة الفرنسية - هي الولادة الثانية أو الجديدة للفكر بولادة فكر البرجوازية نفسه»، وبين «الولادة الجديدة» و«النهضة» اختلاف لفظي له دلالة، «فكلمة النهضة لا توحى بما توحى به كلمة الولادة الجديدة التي هي جديدة، لأنها ولادة شيء جديد»، وفي «مفهوم النهضة يختفي معنى الولادة الجديدة، لأن النهضة ليست ولادة شيء جديد، بل هي نهضة الشيء نفسه». إن البرجوازية العربية لم تتكون بتناقض تناحري مع الطبقة الأرستقراطية والإقطاعية المسيطرة والسابقة، بل بتكيف داخلي للطبقة القديمة المسيطرة نفسها، وكان على الفكر القديم المسيطر أن يتكيف هو أيضًا، أي أن ينهض من دون أن يقطع مع الأصل، أي من دون ولادة جديدة، ففقد الفكر العربي السابق أصالته حين تحول من فكر طبقة مسيطرة بذاتها إلى فكر لطبقة مسيطرة عاجزة عن أن تسيطر إلا بخضوعها لسيطرة الإمبريالية. وهذا الفكر المكيف، فكر البرجوازية الكولونيالية، «هو العائق الرئيس لولادة الفكر العربي الجديدة. معنى هذا أن نهضة البرجوازية هذه بالفكر العربي هي التي حالت دون نهضته الفعلية التي هي فيه ولادة فكر جديد، أو قل إن هذه النهضة البرجوازية هي الشكل التاريخي الذي تحقق فيه عدم نهضة الفكر العربي»⁽⁴⁾.

سوف نلاحظ أن آلة النقد الماركسي فعّالة وقادرة على تدمير أي كيان فكري مقابل، ولكنها في المقابل آلة ضعيفة القدرة على دعم البناء الواقعي، ويجب أن نضيف هذه الصفة (الواقعي)، لأن النظر الماركسي قادر على البناء النظري، مثل قدرته على النقد النظري، ولكن يتأتى ضعفه من فشله في دعم البناء الواقعي. والمفارقة أنه يشبه من هذه الزاوية الفكر الذي يناقضه ويسهب في نقده، وأقصد هنا الفكر الديني. نقطة القوة في الفكرين تكمن في نقاط ارتكاز نهائية يصعب دحضها، مثلما يصعب إثباتها في الحقيقة. نقاط الارتكاز هذه في الدين هي نقاط غير مدركة، لأنها تقع خارج دائرة الوعي البشري (ميتافيزيقية)، وفي الماركسية هي نقاط ارتكاز «علمية» ترد البنية الاجتماعية إلى أساس تجريدي هو

(4) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط5، (بيروت: دار الفارابي، 1987)، ص 164.

حسين الصودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

«علاقات الإنتاج»، بوصفه ما يقوم عليه كل شيء، بتوسّطات وانعكاسات وصور ظهور وغير ذلك⁽⁵⁾. وسنجد، في الكتاب المذكور، كيف تمكن مهدي عامل بسهولة من «نقض» أصحاب الفكر المخالف، مثلما سنجد في المقابل، كيف يبدو خالي الوفاض تقريباً حيال البحث في السبيل الملموس للخروج من أزمة تخلفنا التي هي، وفق ما يقول، «أزمة سيطرة البرجوازية الكولونيالية».

يستهل مهدي عامل نقده للإسهامات المقدمة في ندوة الكويت بجملته تحدد الموقع الذي ينطلق منه، وتحدد في المقابل موقع المسهمين، قائلاً: «إن أول ما يلفت النظر في تلك اللوحة الفكرية التي ارتسمت في ندوة الكويت هو أن تحرك الفكر فيها قد تم من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة»⁽⁶⁾. إنه التحديد الذي يحيل المسهمين في الواقع إلى خصوم، لأنهم بوعي أو من دون وعي يخفون السبب الحقيقي «لأزمة الحضارة العربية»، ويرتّبون البرجوازية العربية من مسؤوليتها الأساسية عن هذه الأزمة، ويضلّلون إذ يطمسون المشكلات الحقيقية. إن أزمة المجتمعات العربية هي أزمة في بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية التابعة أو الكولونيالية، إنها أزمة سيطرة الطبقة البرجوازية العربية المسيطرة، أي أزمة سيطرتها الطبقية. هكذا، يحدد مهدي عامل الأزمة ويؤكد الفارق «بين منهج من التحليل يقود إلى إظهار أزمة التطور التاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كأزمة خاصة بالطبقة المسيطرة، ومنهج من التحليل يقود إلى إخفاء هذه الأزمة بإظهارها في شكل أزمة عامة هي أزمة حضارة»، ويتابع قائلاً «إن بين المنهجين اختلافاً هو الاختلاف القائم بين زاويتين طبقيتين من النظر: زاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الطبقة الثورية النقيض، وهو الاختلاف القائم بين زاوية نظر أيديولوجية وزاوية نظر علمية»⁽⁷⁾.

اليقين والحمز الفكرين هما من سمات التيار الماركسي الذي يسهل عليه نقد أي فكر آخر لا يقول إن الأزمة هي أزمة سيطرة الطبقة البرجوازية المسيطرة، ولا يرى جوهر الأزمة في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. لقد سبق لمهدي عامل أن قال إنه حين ينقد الخصوم الأيديولوجيين، فإنه يشعر مثلاً لو أنه يلهو أو يلعب، كنايةً عن السهولة في النقد. ويكفي أن تبرهن أن الفكر الذي يجري عليه النقد لا يرد التخلف إلى بنية علاقات الإنتاج، حتى تضعه في خانة الأيديولوجيا أو التضليل، وحين تتكلم من «زاوية نظر الطبقة الثورية النقيض»، فأنت في دائرة العلم لا الأيديولوجيا. وعلى الرغم من النبرة العلمية الطاغية عند مهدي عامل، تبقى الحلقة سائبة، فكيف نتيقن من أن قولاً ما يرى الواقع من زاوية نظر الطبقة الثورية؟ وكيف نفسر تناقض أقوال ماركسية تزعم جميعها أنها تتكلم من زاوية نظر الطبقة الثورية؟ أين لنا أن نعثر على الخط الفاصل بين العلم والأيديولوجيا؟

⁽⁵⁾ يعتقد الفيلسوف الماركسي الفرنسي لويس ألتوسير مقارنة بين مفهوم «بنية علاقات الإنتاج» الذي يقوم بدور مركزي في المنظومة الفكرية عند ماركس، ومفهوم «اللاوعي» ذي الدور المركزي عند فرويد، فهما «المستقر الصلب» الذي يصل إليه الباحث في التحليل الأخير.

⁽⁶⁾ مهدي عامل، أزمة الحضارة، ص 10.

⁽⁷⁾ مهدي عامل، أزمة الحضارة، ص 20.

إن التماسك الداخلي لمنطق مهدي عامل شديد الجاذبية وقدرته ظاهرة على نقد أو «نقض» الفكر الآخر، ولكنه لا يبنى على «أنقاض» إسهامات ندوة الكويت الأيديولوجية سوى «تصور علمي» بسيط أو سهل يقول إن الأزمة هي أزمة برجوازيات عربية مسيطرة، وإن الخروج يكون بحركة تحرر وطني «تنتقل بالعالم العربي من واقعه الكولونيالي الحاضر إلى الاشتراكية». هنا يتركنا مهدي عامل، الذي يمثل الالتماعة الأخيرة وربما الأنصع للفكر الماركسي العربي، مقطوعين بلا دليل، بعد أن كان شديد الدقة في نقد خصومه الأيديولوجيين، فهو شديد الدقة في النقد وشديد العمومية في البناء البديل أو في تصور أفق الخروج. كيف نخرج من مجتمع رأسمالي كولونيالي إلى مجتمع اشتراكي؟ كيف لمجتمع كولونيالي أن ينتج الطبقة الثورية القادرة على إنجاز هذا الانتقال التاريخي إلى الاشتراكية وحمائته؟ على أي أسس وبأي قوى ووفق أي منهاج؟ هذه أسئلة لا إجابة محددة عليها، وتحيل الفكرة الماركسية ثانياً إلى شبيهة بالفكرة الإسلامية التي تنتقد (تكفر) خصومها جميعهم بسهولة ويسر، ثم لا تقول بعد ذلك أكثر من أن «الإسلام هو الحل»، من دون أن يكون لهذا القول أي معنى محدد في الواقع.

لئن كان من غير السهل نقد منطق مهدي عامل، لأنه يقوم على نقاط ارتكاز باتت تشبه البدهيات التي يصعب نسفها بقدر ما يصعب البرهان عليها، فإن الواقع التاريخي هو ما تكفل بنقد هذا المنطق النظري الصارم والقطعي الذي تقترب «علميته» من حدود الميتافيزيقيا، فنرى بوضوح كيف يمكن أن يتقارب طرفا قوس التناقض الفكري، الفكر الماركسي والفكر الديني، حين يغتر الفكر الماركسي بامتيازه النقدي، بعيداً عن التباسات الواقع وتفصيله المتداخلة وعالمه المعقد.

ثالثاً: النهضة العربية المخففة

في بحث أسباب إخفاق النهضة العربية، يوجد تياران رئيسان، الأول يعزو الإخفاق إلى الوعي أساساً، والآخر يعزوه إلى الواقع بالدرجة الأولى. وهنا يعرض حسين العودات في مهمته، بوصفه باحثاً وشارحاً وعارضاً أفكار من تناولوا موضوع النهضة والحداثة في تفسير إخفاق النهضة، طيفاً واسعاً من الأسباب التي جعلت النهضة والحداثة بعيدتي المنال إلى الآن، قائلاً: «لأسباب عديدة ومتشابكة، بعضها تاريخي وبعضها الثاني يتعلق بمستوى التطور وانتشار الأمية والجهل وندرة التعليم وضعف الوعي، والبعض الثالث بالمفاهيم والقيم والدين وغيرها، والرابع بعدم وجود حامل اقتصادي اجتماعي للنهضة، والخامس بسبب تقليد النهضة الأوروبية ومجرباتها، دون إبداع أو أقلمة مع الواقع القائم، لهذه الأسباب وغيرها أيضاً فشل النهضويون في تحقيق النهضة وإنجاحها، وبقيت محاولاتهم صيحات في واد، فردية وغير فعالة»⁽⁸⁾.

(8) العودات، النهضة والحداثة، ص 7.

لكن هذا الطيف من الأسباب يحتاج، لكي يكون مفيداً، إلى تحديد ما الأساسي فيه. وتثير الفقرة السابقة أسئلة ذات دلالة، مثل: كيف يكون الفقر والأمية وندرة التعليم سبباً في فشل النهضة، وهل يحتاج إلى النهوض غير الأمة التي تعاني الفقر والجهل؟ ومن نافل الأمور القول إن الأمة الغنية والمتقدمة تعليمياً هي أمة ناهضة سلفاً ولا تحتاج إلى نهضة، أما إذا كان التقليد من دون إبداع أو أقلمة هو السبب، فما الذي يدفعنا إلى التقليد؟ وإذا كان الجواب هو: إن تقدم غيرنا هو ما يغرينا بالتقليد، يبقى السؤال: لماذا لم ننجح في الإبداع والأقلمة؟ هل المشكلة في «العقل العربي» أم في الواقع العربي؟ هل مشكلتنا في ما نحمل من تراث ثقيل لا نستطيع النهوض به ولا نستطيع الخلاص منه؟ ولماذا لا نستطيع هذا ولا ذاك؟ هل مشكلتنا في الدين الإسلامي؟ ولماذا لم يكن الدين الإسلامي عائناً حضارياً في لحظة ازدهارنا الحضاري؟ وغير ذلك من الأسئلة.

يقول العودات: «قامت حركة النهضة الأوروبية على حامل اجتماعي واقتصادي مهم وأساسي، مثل أقوى الحوامل وأصلب القواعد وهو نشوء البورجوازية الأوروبية ونموها»، و«بالمقابل لم تتيسر مثل هذه الظروف والشروط في البلدان العربية. حقاً، وجدت إرهاصات فكر بورجوازي وفعالية بورجوازية، ولكن أمر نشوء البورجوازية كطبقة لم يتحقق. وبسبب عدم نشوء بورجوازية محلية قوية في المجتمعات العربية وقادرة على حمل التطور وحركة النهضة بجوانبها المتعددة وأبعادها المتنوعة، وقع عبء النهضة على حراك أفراد ونشاطهم الفردي ورؤاهم الشخصية، وليس على عاتق تيار اجتماعي، سياسي، أو تيار شعبي أو طبقة»⁽⁹⁾.

يبدو لنا أن هذا القول يلخص السبب المرجعي في إخفاق محاولة النهضة العربية، إذ لم يتوافر لفكر التنوير، الذي هو فكر عالمي وإن كان أوروبياً في نشأته، طبقة صاعدة عندنا مثل الطبقة البرجوازية الصناعية التي تجد فيه وسيلة مناسبة لصراعها من أجل السيطرة، أو قل يتطابق مضمونه وآفاقه مع حاجاتها. لذلك، ظل هذا الفكر التنويري عائماً وبتيماً من الناحية الطبقية، إذا صح القول، وظل يدور في حلقات نخبوية، من دون فاعلية اجتماعية، فظلت نهضتنا في حدود التنوير وراح كثير من المتنورين، أمام عطالة النهضة العربية الشاملة، «ينهضون بأنفسهم»، فيقلدون الغرب في حياتهم ومسلكهم وأثاث بيتهم وغير ذلك، في مسعى نفسي للانتماء إلى الناهضين في وسط راكد، على طريقة المتنبي في قوله:

وما أنا مِنْهُمْ بِالْعِيشِ فِيهِمْ وَلَكِنْ مَعْدِنُ الذَّهَبِ الرَّغَامُ

بكلام آخر، لم تكن الحداثة (أو الفكر التنويري) وليدة تراكم الزمن الإقطاعي العاطل في أوروبا، بل وليدة تفسخ هذا الزمن بفعل نشوء الطبقة البرجوازية الأوروبية. على هذا، كان التنوير أحد جوانب بزوغ هذه الطبقة، أو كان بالأحرى فكرها، بينما وصل فكر التنوير إلى مجتمعاتنا باستقلال تام عن تطورنا المجتمعي الخاص، وظل لذلك خارجياً، ليس لأنه جاءنا من الخارج، بل بفعل غياب الأرضية الاجتماعية الطبقية التي يمكن أن تستقبله وتطوره وتتطور به، ولذلك «ظلت أسئلة النهضة ماثلة أمام مجتمعاتنا منذ أواخر القرن الثامن عشر»، وفق ما يرى العودات. الحق أن النهضة العربية لا تنطوي

⁽⁹⁾ العودات، النهضة والحداثة، ص 62.

على مدلول النهضة، بالمعنى الأوروبي، فهي تقتصر على انتشار أفكار التنوير في النخبة العربية وما وُلد ذلك من نقد للواقع العربي الذي بدا متخلفاً، في ضوء تلك الأفكار والاحتكاك المباشر مع المجتمعات الأوروبية التي دخلت مرحلة التوسع الخارجي ودخلت إلى مجتمعاتنا، غازيةً ومستعمرةً. وهذا التوسع هو ما تسبب بذلك الاحتكاك وجلب معه تلك الأفكار، أي إن ما تسبب في بروز الظاهرة التي نسميها «النهضة العربية» هو ذاته ما جعل زهور تلك النهضة عقيمة لا تثمر.

في الوقت الذي كان الفكر العربي، بتلاوينه، يتنور بفكر النهضة الأوروبية ويتفاعل معه ويبحث، في ضوء تجاربه ونماذجه، عن مكن العلة التي تشل تطور المجتمع العربي. إن المجتمعات الناهضة (مجتمعات النهضة الأوروبية) قد أنجزت مرحلة مهمة من تطورها الخاص وامتلكت القوة الاقتصادية والعسكرية الكافية لفرض شروط تطورها على المجتمعات الراكدة، ومنها المجتمع العربي، فالدخول الأوروبي إلى المجتمعات العربية حمل الفكر النهضوي معه، ولكنه ضرب، في الوقت والفعل نفسهما، الآليات الداخلية الخاصة بتطور هذه المجتمعات تطوراً مستقلاً كان من الممكن، افتراضاً، أن يفضي إلى نهضة عربية فعلية، ولو تأخر زمنياً. نقصد هنا أن الاقتحام الأوروبي عطل إمكان نشوء برجوازية عربية مستقلة تحمل مشروعاً نهضوياً، بآلية التطور والنهضة التي شهدتها أوروبا نفسها، وفرض علينا «نهضة» منزوعة الفاعلية. إن هذا ما يفسر، في الأساس، التأثير التاريخي الكبير للمصلح الديني الألماني مارتن لوتر، في مقابل الفاعلية المحدودة لـ «إصلاحٍ دينيٍّ جذريٍّ»، مثل محمد عبده.

لكن هل كان من الممكن للمجتمع العربي أن يحقق نهضته المميزة، لولا الاقتحام الأوروبي المباشر لتاريخه الخاص؟ ربما كان هذا التساؤل قليل أو عديم المعنى، ويشبه في افتراضيته تساؤل الكاتب المسرحي سعد الله ونوس عن الصور والأنماط التي كان يمكن أن تتطور إليها نشاطات العرض الأولية البسيطة عندنا، مثل الحكواتي وخيال الظل، لولا دخول المسرح الأوروبي وإزاحته هذه النشاطات التي حُرمت لذلك من أن تتطور. وعلى الرغم من عبثية هذه التساؤلات يبقى لها جاذبية الحضور وقوته النابعة من تدهور حالنا، وما يغذي النزعة إلى التعويض الخيالي أو الافتراضي، فضلاً عن أن هذا النوع من النشاط يدغدغ الشعور بخصوصية خصبة سُحقت بالعولمة.

بين الوعي بالنهضة والعجز عن تحقيقها عاش أصحاب الفكر النهضوي توتراً دائماً تمثل في الفشل والبحث عن أسبابه واقتراح سبل تجاوزه وتعدد التيارات النهضوية وتضاربها (التياران الإسلامي والليبرالي مثلاً) وبرز النزعات التشاؤمية التي عبر عنها مثلاً فرانسيس مراث بشأن مستقبل العرب، «فهم برأيه قد لا يخرجون من (دولة الخشونة والبربرية إلى دولة التمدن إلا بقوة المعجزات وبعد ألف عام)، وعلل موقفه هذا بأن العرب شعب منقسم على نفسه من كل قبيلة وملة، وليس لديهم محبة وطنية منزهة عن أغراض الطائفية والتعصب الطائفي»⁽¹⁰⁾. الحق أنه لا يمكن رد «الارتباك والإخفاق» في النهضة العربية إلى خطأ في موقف النهضويين العرب، مثلما يشير باحثنا بالقول: إن «من أسباب فشل حركة النهضة

(10) العودات، النهضة والحداثة، ص 52.

حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

العربية موقف النهضويين الخاطي والمتباين مما جرى في أوروبا، ومن أساليب الاستفادة من النهضة الأوروبية، ومن حركة التنوير والتطور»⁽¹¹⁾، فقد كان ذلك انعكاسًا لإخفاق نهضوي خارج عن إرادتهم ويتمثل في وقوع آليات تطور مجتمعنا تحت هيمنة تطور المجتمعات الأوروبية التي حملت لنا أفكار النهضة وضربت إمكانات النهضة الخاصة بنا، حين ضربت إمكان تطور إنتاج رأسمالي مستقل وطبقة برجوازية صناعية مستقلة هي الطبقة الوحيدة التي كان يمكنها أن تنتج فكرها النهضوي الخاص أو أن تستثمر فعليًا فكر النهضة الأوروبية، أي إنه كان من الممكن لها أن تكرر التجربة النهضوية الأوروبية.

على هذا، يبدو لنا أن النقد الموجه إلى رجال النهضة جائر، فلا التقليد الأعمى للغرب ولا نزعة «التأورب» ولا استيراد التحديث (المنتجات التقنية) ورفض الحداثة (الفلسفة والأفكار)، ولا الانبهار بالغرب هو المسؤول عن فشل النهضة. إن باحثنا يحمل رجال النهضة مسؤولية ليست مسؤوليتهم ويندفع بحماس إلى هذه المرافعة النقدية، قائلاً: «بالغت الفئة المندehشة بالحضارة الأوروبية في رغبتها بالعمل للتماهي مع هذه الحضارة وتقليدها دون تبصر، وعدها المثل الأعلى والطريق الوحيدة للخلاص، والأسلوب الأفضل للتطور، ولم تخش طمس الهوية العربية أو تجاهل القيم والتقاليد العربية الإسلامية. هكذا، بدلاً من أن تلعب دورًا فاعلاً في بناء النهضة تسببت بردود فعل وحذر وعدم قبول من فئات عديدة من المجتمع، وفي الخلاصة أعاقحت الحوار حول مسيرة النهضة، ووضعت العراقيل أمامها لئلا تنطلق من داخل المجتمع لا من خارجه، ومن حاجاته لا من تقليد غيره، وبحث عن تبريرات واهية حول حذر بعض الفئات الثقافية والاجتماعية والدينية من أفكار النهضة، وأعطت لبعضها المبررات لرفض أفكار النهضة أو لرفض التغيير وتنادي بالتجديد والتطوير، وتزين طريق المصالحة مع النظام القائم والتقاليد والقيم المعمول بها، وتحاشي الإصلاح الجدي والنهضة الحقيقية»⁽¹²⁾.

توحي الفقرة السابقة بأن التطور العام للمجتمع خاضع لانفعالات نخبته المفكرة والقادرة على أن تعرقل النهضة، حين تتوفر عواملها وحين تكون طورًا ضروريًا في تطور البنية الاجتماعية. ويشير الباحث في مكان آخر إلى أنه كان إلى جانب هذه «الفئة المندehشة بالحضارة الأوروبية» فئة أخرى أوسع وأكثر عددًا، وتدعو إلى النهضة تحت خيمة الشريعة الإسلامية. لماذا إذا لم يُفلح هؤلاء «غير المندehشين» في تحقيق نهضة، بينما نجح المندehشون في عرقلتها؟ لا شك في أن النهضة لا تحتاج لكي تنجح إلى استرضاء الفئات الشعبية أو التسلل إلى وعي الشعب من مداخل جانبية، خشية إعطاء فئات معينة منه مبررات لرفض النهضة والتغيير.

على الأقل، إن هذا الاسترضاء أو «المراعاة» ليس عاملاً حاسماً في تحقق النهضة، فالبحث عن سبب إخفاق النهضة في وعي رجال النهضة، وانفعالاتهم وسلوكهم وتصريحاتهم، لا يمكن أن يصل إلى أرضية ثابتة. هنا، يبدو لنا أن النقد

(11) العودات، النهضة والحداثة، ص 63.

(12) العودات، النهضة والحداثة، ص 65.

الماركسي لرجال الفكر الذين يبحثون عن تفسير «أزمة الحضارة العربية» في «العقل العربي» صائبًا، ففي الواقع لا في العقل يمكن تلمس أسباب الركود، وفي الحاضر (الواقع) يمكن تلمس أسباب سيطرة التراث، فالحاضر هو مفتاح الماضي، لا العكس.

رابعًا: بين المواطنة والمساواة الإسلامية

الصلة التي قامت بين حركة الواقع وحركة الفكر في أوروبا كانت معدومة عندنا، فتطور الفكر النهضوي الأوروبي كان لصيقًا بتطور الصراع الاجتماعي الذي جسّد في الواقع بيئة تطور الفكر التنويري هناك، في ما جاءنا هذا الفكر في حالته المكتملة وباستقلال كليّ عن صراعاتنا الاجتماعية. الأمر الذي جعل بين «فكر النهضة العربية» وواقع المجتمع العربي علاقة خارجية أو علاقة اغتراب، في حين كان لواقع مفردة «مواطن» بعدًا يقترب من القداسة في الثورة الفرنسية، ليس فقط لأنها ارتبطت بلحظة انتصار وتحرر «المواطن» من قيود الاقطاع، بل لأنها كانت بمنزلة اكتشاف أو ابتكار أصيل يلبي حاجة ملموسة وممكنة في الوقت نفسه، فهذه المفردة تفقد سحرها في بلادنا وقد وصلت إلى مجتمعنا باردة، لأنها لم تنبثق من سياق صراع اجتماعي محلي، ولم ترتبط بلحظة انتصار ضد ظلم مكس، وهي لهذا لم تكن ممكنة بالمعنى الأوروبي الذي تنطوي عليه.

المفارقة، في هذا السياق، هي أن ارتباط تطور مجتمعاتنا وارتهاؤها بمقتضيات تطور المجتمعات، التي جاءتنا منها فكرة المواطنة أصلًا، حال دون تحقق المواطنة عندنا. لقد كان من شأن تفوق مفهوم «المواطنة»، بفعل ارتباطه بمنظومة فكرية وسياسية أكثر تطورًا بالقياس إلى واقعنا الاجتماعي، أن جرى تبنيه من جانب كثير من «مفكري النهضة العربية»، ثم تبنته لفظيًا السلطات العربية «الحديثة» التي كانت تقتل هذا المفهوم وترفعه شعارًا في الوقت نفسه، حتى تحول إلى مفردة جوفاء خالية من المعنى، وبات ليس أكثر من بدهية سمعية عند «المواطنين العرب»، إذ لا يحمل في أذهانهم أي بعد تحرري ولا يثير فيهم انفعالاً أو توقًا من أي نوع. إن ما ينطبق على هذا المفهوم يمكن سحبه على باقي مفاهيم فكر النهضة التي يتناولها بالتفصيل العودات، مثل العلمانية والوطن والدولة والديموقراطية وما إلى ذلك.

الحق أن العربي لم يكن يعاني في تاريخه مشكلة الإقطاعيات وقيود السفر والتنقل التي تفرض على الناس، مثلما لم يكن يعاني التراتبية الاجتماعية. أقصد هنا تقسيم المجتمع رسميًا إلى مراتب موروثية بحقوق وامتيازات مختلفة، الأمر الذي اختفى فعليًا مع سيادة مفهوم «المواطنة» بعد أن كانت تعاني منه الشعوب الأوروبية. إن فكرة المساواة المجردة أو العقلية موجودة بكثافة في الثقافة العربية الإسلامية، وبمعنى يتجاوز معنى «المواطنة»، من زاوية محددة، لأنها منسوبة إلى العلاقة مع الله (أفضلكم عند الله أتقاكم) وليس إلى العلاقة مع سلطة سياسية. إنها منسوبة إلى الله الذي تحكم السلطة السياسية الإسلامية باسمه، أي إنها منسوبة إلى المرجعية الأعلى التي ليس بمقدور السلطة السياسية أن تتجاوزها.

حسين الصودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

في هذا السياق، نقرأ هذا التعليق للطهطاوي: «في ما يتعلق بالحرية والمساواة والعدالة لا يوجد اختلاف كبير بين مبادئ القانون الطبيعي وبين الشريعة الإسلامية. وأن مبادئ النظام الأوروبي الجديد معروفة لدى المسلمين منذ مئات السنين، وأنها بالتالي لا تتعارض مع الإسلام بل تتواءم معه كلياً». إذا كانت هذه المبادئ «معروفة لدينا منذ مئات السنين»، فلماذا كانت أساس النهضة في الغرب، فيما نحن في سبات منذ مئات السنين؟ إن قول الطهطاوي ينم على رغبة في ستر الفروق والتعمية، لأن التدقيق ليس في «صالح الإسلام»، فحين نضع الدين الإسلامي في منافسة مع العلم الطبيعي والاجتماعي، مثلما يفعل الطهطاوي هنا، ينبغي أن ندرك أننا نظلم الدين، لأننا نقحمه في غير مجاله. هذا الألم المستمر الذي يشعر به مسلمون كثر تجاه تخلفنا العلمي والسياسي ويحاولون تهدئته بالقول: «إن القرآن يحتوي على كل شيء» ويجهدون في التأويل لتبيان ذلك، ذاتي المصدر، فالمسلم بنفسه يتسبب به، لأنه يريد من الدين أن يتغلب على العلم الطبيعي في ميدان العلم الطبيعي، وعلى العلم الاجتماعي في ميدان العلم الاجتماعي، في حين أن للدين مجاله الخاص. إن هذا ظلم للدين الإسلامي، وهو يرتد أليماً ومرارة على المسلم نفسه.

إن فكرة المساواة بين المسلمين (هنا نضع جانباً إشكالية التراتبية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب) في التاريخ الإسلامي أعلى «نظرياً» من سلطة الدولة الإسلامية، أي إنها تقع بعيداً من متناول السلطة السياسية، ومع ذلك لا تجد هذه المساواة النظرية طريقاً لها إلى الواقع، وهذا مثال نموذجي لإظهار هشاشة الفكرة، عندما لا يتوافر لها بيئة مناسبة وشرطاً اجتماعياً اقتصادياً مستقبلاً. إن المساواة (بين المسلمين) هي في الواقع فكرة مضادة للدولة الإسلامية المشبعة فعلياً بالتميز والتراتبية إلى حد العبودية. لكنها فكرة عاطلة أو ملجومة على الرغم من أنها موجودة في النص القرآني وفي تضاعيف السنة النبوية. إنها فكرة مسيطرة في الحقل الثقافي العربي والإسلامي، وإلى جوار هذه الفكرة، التي تعد من أساسيات الدين الإسلامي، نما التفاوت الواسع في هذا المجتمع. أن تكون فكرة المساواة جزءاً أساساً من الدين السائد، وأن تتعايش لقرون مع كل التفاوت الاجتماعي والظلم المقيم والانتهاكات الفظيعة التي تملأ كتب التاريخ؛ يعني أن مشكلتنا ليست في الفكر، بل في الواقع الذي لا يوفر إمكان تحقيق المساواة وما هو أقل من ذلك أيضاً، مثل حماية حياة كريمة لأبناء «الأمة».

بماذا تختلف فكرة المواطنة عن فكرة المساواة الإسلامية؟ الفارق بين المساواة الإسلامية والمساواة في المواطنة جوهري. إنه الفارق بين أساس مادي متين يمكن أن تبني عليه، وأساس ضبابي وافتراضي لا يمكن البناء عليه، فالمساواة الإسلامية مساواة أمام الله، وهي إذاً ليست شأنًا دنيوياً صلباً، وهي بالأحرى وعد مؤجل وفكرة غيبية، مثلها في ذلك الحساب الأخروي. إن فكرة المواطنة تنطوي على تعديلين جوهريين في فكرة المساواة الإسلامية آنفة الذكر، هما: أولاً أنها تساوي بين الناس أمام القانون، وهذا معطى بشري محدد وواضح ملموس، مع وجود سلطة دنيوية تحمي حقوق الأفراد وفق هذا القانون. ثانياً أنها تنسب الناس إلى الوطن لا الدين، فالمساواة الإسلامية، بما هي مساواة أمام الله، ذهنية أو «متعالية»، أي غير عملية وغير ملموسة، وهي بالأحرى معنوية لا مادية.

أن ينصفك الله، فهذا أمر يختلف عن أن ينصفك القانون البشري، ففي الحالة الأولى إحالة على ما فوق العقل والغيب، وفي الثانية حصر فعل الإنصاف في دائرة الإدراك البشري والملموس. في الحالة الأولى لا يملك «المسلم» أن يعلم كيف يتم إنصافه ومتى، وفي الثانية يعلم «المواطن» أن جهة محددة مخوّلة بأن تحكم بما له وعليه. الحالة الأولى تفتح طريقاً إلى الأمل في «الإنصاف في الآخرة»، وفي الثانية يكون الإنصاف دنيوياً محضاً، أي ملموساً ومحددًا. في الأولى ينتظر «المسلم» المظلوم برضاء الإنصاف الإلهي، وفي الثانية ينشط «المواطن» لكي يدرك حقه الدنيوي الملموس والقابل للفهم، وفق ما في نص القانون.

على هذا، حملت فكرة المواطنة في ثنائياها تعارضاً مع الوعي العربي السائد، من حيث أنها تضع الدولة فوق الدين وتساوي بين أبناء الديانات، بجعل الانتماء إلى الوطن يعلو الانتماء إلى الدين، مما ينسف أفضلية المسلمين المستقرة في الوعي «كنتم خير أمة». وقد ارتبطت فكرة المواطنة بالاستعمار، فظهر أن مصدر الفكرة (الغرب) هو مصدر نكرانها، فالاستعمار فعل عدواني وقسري وتميزي، أي مضاد للفكر النهضوي. ولو سلمنا أن فكرة المواطنة طيبة، فإن طبيعة حاملها العدوانية تركت أثراً في تقبلها، ولكن الأهم أن فكرة المواطنة لم تمثل إجابة دقيقة بشأن وجع الفئات الشعبية الواسعة، ولذلك لم تترك صدًى مميّزاً وظلت مفهومًا خاملاً في الوعي الشعبي العام، وما تزال فكرة مرفوضة من جماعات الإسلام السياسي التي ترى أنها تمتلك فكرة أسمى من الرابطة الوطنية، هي الرابطة الدينية.

خامساً: النهضة العربية والهم المزدوج أو «عقدة الشريعة»

يعرض العودات تياراً من مفكري النهضة ويصفهم بالليبراليين الذين يرون ضرورة فصل الدين عن السياسة واحترام حرية الفرد، واستقلالية قراره وخياراته، وأن دين العلم هو إعلان الحرب على الديانات، فالدين عنصر تفرقة، لا يحد ذاته، بل لأن رؤساء الدين يبدرون الشقاق بين الناس، مما يبقّي المجتمعات ضعيفة، وتقوى الأمم بقدر ما يضعف الدين، وما أضعف الأمة ليس الإسلام أو القرآن، بل سلطة رجال الدين، وفق ما يرى شبلي شميل، وكذلك فإنه «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا إلفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»، وفق ما يرى فرح أنطون. بينما يرى الأفغاني والإسلاميون عمومًا أن «العلاج يكون في مزيد من اللجوء إلى الدين، لأن الروحانية الدينية تقود وحدها إلى التقدم الحقيقي المرادف للكمال». إن بين القول «إن الدين عنصر تفرقة» والقول «إن العلاج يكون في المزيد من اللجوء إلى الدين» تعارض صريح يفصح مفهوم النهضة العربية، حين تتبدى بوصفها تيارات متعارضة لا يمكنها أن تمثل قيادة لنهضة مجتمع.

إن الكتاب الثلاثة الذين يستعرضهم العودات في باب النهضويين الليبراليين هم من منبت مسيحي (فرانسيس مراث وشبلي شميل وفرح أنطون)، الأمر الذي له دلالاته الفكرية، وقد يميل المرء إلى القول إنه يسهل على هؤلاء، بحكم منبتهم، أن يحرروا قلقهم على حال الأمة من القلق على الدين الذي هو هنا الدين الإسلامي بما هو الدين السائد. هذا

حسين السعادات: النهضة العربية المفترضة والهَمّ المزدوج

على خلاف النهضويين الإسلاميين الذين يدفعهم إسلامهم إلى حمل الهم المزدوج (همّ تخلف الأمة وهمّ المحافظة على الشريعة)، ومن ثم إلى ابتكار حلول تلفيقية أو إصلاحية تسعى مرة إلى تطويع الشريعة مع متطلبات النهضة، ومرة إلى تطويع مفاهيم النهضة مع متطلبات الشريعة، مما يشير إلى ما يمكن تسميته «عقدة الشريعة» عند النهضويين الإسلاميين. لنلاحظ مثلاً هذا التحفظ المتكرر الذي يبيده هؤلاء، ومنهم رشيد رضا، من خلال القول إن «الأمة تستطيع وضع قوانين، لكنها يجب أن تخضع للشريعة إذا اصطدم حكم القانون مع مقتضيات الشريعة التي تستمد قوتها من مبادئ الإسلام».

يمكن بسهولة فهم «القلق الإسلامي» إزاء «الفيض الأوروبي المسيحي» الذي تمثل مفهومات النهضة أحد تجلياته، ذلك أن ثمة تاريخ طويل من الصراع والعداء الذي تغلف بالدين وصار لذلك أكثر عمقاً في الوجدان الشعبي، ومن المفهوم أن «الأفكار الأوروبية» صار عليها أن تمر إلى الوعي الإسلامي عبر بوابة محروسة بالشك ومحاطة بالقلق على الهوية التي كانت سيدة حضارة، حين كانت أوروبا غارقة في الظلمات. إن الاستقبال الإسلامي للفكر النهضوي الأوروبي محكوم بعقدة الشريعة التي يتم عدها معيار الهوية العربية الإسلامية، وفي الواقع جمّد الإسلاميون هذه الهوية، مثلما جمدها الليبراليون، فقد جمدها الإسلاميون خشيةً عليها من الابتعاد عن ذاتها، بفعل رياح النهضة الأوروبية اللادينية الجارفة، وجمدها الليبراليون حين رأوا أنه لا أمل في تطويرها، إلا بتجاوزها إلى هوية أوروبية جاهزة للنسخ ومائلة للعيان.

في محاولة لتجاوز شعور النقص إزاء الغرب وفتح باب لاستقبال مفاهيم النهضة الأوروبية، من دون المساس بالحساسية العربية الإسلامية، ابتكر بعض أصحاب الفكر المنشغل بالهوية الإسلامية مفهوم «الحس النهضوي» الذي يميز الإنسان العربي وخصوصية الثقافة الإسلامية، ويفسر النهضة العربية، لا الاحتكاك بالغرب، لأن «أرضيتنا في هذا العمل تقوم على أن النهضة العربية التي ظهرت منذ قرنين والتي تركزت مع التقاء الذات العربية المتشظية بأوربة صاحبة الريادة والسيادة، هذه النهضة كانت استعادة للحسّ النهضوي الذي تأسس منذ قرون مع الرسالة المحمدية والذي ظل بارزاً في مفاصل معروفة باهتاً أو مستترّاً في مراحل أخرى. من تلك البذرة القديمة انطلقت النهضة الحديثة، وليس نتيجة الصدام مع جيوش أوربة الغازية»، و«بتعبير آخر، فرضيتنا في هذا المستوى تنطلق من عدّ ما للالتزام النهضوي الحديث من علاقة مع الخصوصية الثقافية الإسلامية. إنها هي التي تفسره أكثر مما يفسره الصدام مع الغرب الغازي»، وإن «كل حراك سياسي واجتماعي عربي هو ذو معنى ديني بالضرورة»⁽¹³⁾.

هذا التأكيد الغريب لا يمكن فهمه، إلا في ضوء هاجس الهوية والهاجس الديني المرتبط به، لأن من شأن هذا التأكيد تخفيف القلق النفسي المقيم والذي منشأه الخوف من الابتعاد عن الهوية وفقدانها بمقتضى التطورات ومتطلبات العصر. «إن مرجعية الحراك العربي منذ القرن السابع موصولة بطبيعة الخطاب الديني، وخاصة بتصوره للألوهية دون أن يعني ذلك من جانبنا تنكراً لأي تأثير لعناصر موضوعية أخرى في صيرورة ذلك الحراك العام. لكن هذا لا ينبغي أن يغيب عنا الفاعلية الخاصة للتصور الديني، وهو ما جعل الإنسان العربي يظل كائناً متديناً بالأساس، حتى وإن عبّر عن تنكّره الصارخ لتعاليم

(13) محمد وقيدي وأحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية (دمشق: دار الفكر، 2002).

الشريعة أو شعائرها». إذا ثمة تأكيد هنا على فريدة عربية إسلامية عابرة للزمن وذات قيمة جوهرية دائمة حتى في حقبة الانحطاط والتخلف، بوصفها استعداد كامن للنهوض.

إن نهضة العرب القديمة كانت برافعة دينية، فيما نهضة الغرب الحديثة جاءت علمانية وتقوم على رد الدين إلى مجاله الخاص، إن لم نقل جاءت على الضد من الدين، هذا التباين يترك أثره على الاحتكاك بين التجريبتين أو المجتمعين، ويخلق لدى العرب، عمومًا، قلق الابتعاد عن «خصوصيتهم» ذات الأساس الديني، فيما لو هم أخذوا بأسباب نهضة علمانية. نهضنا كانت سابقًا بالدين، ولا نهض تاليًا إلا به. ولعل هذا ما ظل حديث الإمام مالك «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» مسيطرًا في سياقه ويجد من يتعامل معه، بوصفه نبوءة يُبنى عليها.

سادسًا: الحداثة و«جاهلية القرن العشرين»

يشترك التياران الإسلامي والليبرالي، في معالجة مشكلة التخلف، بالتركيز على مستوى الوعي والإرادة، بصرف النظر عن الاختلاف حول ما يصلح أو لا يصلح لهذا الوعي. الليبراليون يحاكمون بطريقة تماثلية تقول: بما أن أفكار النهضة الأوروبية ومفاهيمها وقيمها ومعاييرها قد «نجحت في نقل أوروبا من عصر إلى عصر، من عصر الانحطاط والتخلف إلى عصر المدنية، فلا بد أن تنجح في البلدان العربية لو تم تبنيها»⁽¹⁴⁾.

إن إرادوية تدوير الظهر إلى تغاير الواقع من بنية اجتماعية اقتصادية إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، فالإعجاب بالغرب والتوق إلى تقليده حرض عند أنصاره على تكرار القول «إن ولاءنا هو للشرق» دفعًا لتهمة التغرب ودرءًا للاغتراب. أما الإسلاميون فقد رفضوا الحداثة الغربية، لأنها تضع العقل فوق الدين، الأمر الذي عبر عنه العودات بالقول: «رفض أنصار التيار الإسلامي الدخول في عالم الحداثة، لأن مرجعيتها كانت غربية. لا شك في أن شعار الحداثة المدوي ومقتضاه أن العقل هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الديني، هو أحد الأسباب التي جعلت أنصار التيار الإسلامي يهاجمون الحداثة الغربية»، و «لم يعد المثقفون الإسلاميون المتنورون أن الحداثة تغيير بنيوي للمفاهيم الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية قد تؤدي إلى قطع مع التراث، مثلما عدها بعضهم عملية إحياء تستطیع الشريعة تحقيقها بالاجتهاد إذا عادت إلى أصول الدين، ولذلك قالوا عن الحداثة أنها (جاهلية القرن العشرين)، ورأوا أن المسلمين الذين قالوا بها ابتعدوا كثيرًا عن الأخلاقية القرآنية، وغلب على الدولة وفئات أخرى مع الحداثة الشر السياسي»⁽¹⁵⁾.

(14) العودات، النهضة والحداثة، ص 51.

(15) العودات، النهضة والحداثة، ص 84.

حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

يميل العودات إلى عدّ «الخطاب الثقافي العربي، والخطاب الديني، والموقف من التراث عوائق حقيقية أمام دخول الحداثة المجتمعات العربية»⁽¹⁶⁾. وهنا يعزو العوائق إلى الوعي (الخطاب والموقف)، في ما كان من قبل قد مال إلى عد الواقع (عدم ظهور حامل اجتماعي اقتصادي) السبب المهم في إخفاق النهضة العربية. وعلى الرغم من تداخل العلاقة بين الأسباب والنتائج وتعلّدها، يبدو لنا إن عبارة مهدي عامل في هذا المجال تمتلك قيمة دلالية ومعرفية: «ليس التراث في وجوده الحاضر هذا سببًا للتخلف، بل هو وليد هذا التخلف، أي أثرًا له»⁽¹⁷⁾.

إن أصحاب الخطاب الديني لا يمتلكون قوة مؤثرة في الواقع، إلا بسبب تعثر خروج مجتمعنا من دائرة التخلف، فالمشكلة الأساس ليست في التراث ولا في الدين، بل في الشروط التي تجعل من التراث والدين قوة إعاقة كبيرة يصعب تخطيها. إن فشل النهضة ونمط الحداثة الرديئة التي دخلت مجتمعنا، وتبني مفهومات الحداثة من قبل سلطات تقوم على القوة والتمييز، وترفع شعارات المواطنة والديمقراطية والحرية وغيرها؛ عوامل أسهمت في تعزيز الموقف العام السلبي من الحداثة، وهو ما أتاح للخطاب الديني أن ينتشر، بوصفه نوعًا من حماية المجتمع من شرور حداثة أدت، وفق ما يجري تصويرها لدينا، إلى انتشار الرذيلة وتفكك الأسرة وزواج المثليين وانعدام البعد الروحي في الحياة وما إلى ذلك.

تتيح الوضعية المنهزمة أمام الغرب المسيطر، بوصفه نموذجًا للحداثة، لمن يعدون أنفسهم ناطقين باسم الدين الإسلامي تصوير الحداثة، بعدّها سياق من التغريب والفسر على مجتمعنا، الأمر الذي عبر عنه راشد الغنوشي بالقول: «إن التغريب هو بذاته أبرز وأفدح أنواع العنف الذي تمارسه الدولة، إنه عملية سلخ مجتمع عن أصوله وضميره، من أجل فرض ما سمي بالحداثة، وهي في الحقيقة دكتاتورية الغرب على شعوبنا من خلال وسيط جماعة التحديث، الأمر الذي يجعل التغريب أو التحديث على النمط الغربي نقيضًا كاملاً للديموقراطية من كل وجه»⁽¹⁸⁾.

إن قول الغنوشي، بوصفه ممثلًا أحد أكثر تيارات الإسلام السياسي اعتدالًا، يقوم على أساس واقعي، فبالفعل ارتبطت معرفتنا بالحداثة مع دكتاتورية الغرب وسيطرته، وهي لذلك تبدو من هذه الزاوية نقيضًا للديمقراطية. وصحيح أن الحداثة إذا أخذت بصورتها الأوروبية الحرفية تبدو تغريبًا وسلخًا للمجتمع العربي المسلم عن أصوله وضميره، ولكن الصحيح أيضًا أن الماضي لا يحمل في ثناياه أجوبة الحاضر، وأن الحداثة، مفهومة بمعناها العام وبوصفها تحرير العقل من السلطات المعيقة، بما فيها وعلى رأسها سلطة النصوص المقدسة، أمر لا بديل منه لتطور المجتمع، وأن الجهد الفكري، الذي يذهب إلى اشتقاق الصلاح من التراث واستعراض «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» (عنوان كتاب للغنوشي)، هو جهد في غير محله. والأهم من ذلك، إن قدرة العرب على الخروج من الواقع «الحداثي» الغربي، بوصفه واقعًا دكتاتوريًا على شعوبنا، ترتبط باتصالنا بالحداثة، لا بانفصالنا عنها نحو تفعيل «قادمة» ما عاد لها أن تتفعل، إلا لكي تعيدنا إلى

(16) العودات، النهضة والحداثة، ص 86.

(17) مهدي عامل، أزمة حضارة، ص 60.

(18) العودات، النهضة والحداثة، ص 90.

الخلف. بكلمة أخرى، ليست الحداثة «جاهلية القرن العشرين» التي ينبغي دحرها لتحقيق النهضة، مثلما تحققت النهضة الإسلامية الأولى بدحر الجاهلية العربية، بل هي سبيل ممكن للنهضة التي لا تكون إلا ابتكارية ومبدعة.

خاتمة

هل يمكن استثمار عالمية مفاهيم الحداثة؟ لقد اقتحمت أفكار الحداثة مجتمعاتنا، وباتت من معطيات الحاضر، وقد يكون هذا الاقتحام الغزير والمتواصل من أسباب زيادة تمسك الكثيرين بالدين، قياساً على ما كان عليه الحال قبل قرون. وتغذو الثقافة التقليدية للمجتمع ملاذاً آمناً حيال ما سمي «غزو ثقافياً»، وهو «غزو» ليس فقط لأنه مفروض ويصعب رده، بل لأنه لا قدرة للمجتمع المغزو على استيعاب الأفكار القادمة المدعومة بالتفوق الحضاري لبيئتها الأم (لا بمعنى الاستيعاب العقلي)، ولذلك تبدو هذه الأفكار «تدميرية». وتشبه أفكار الحداثة، التي تصلنا مقطوعة عن بيئتها المنتجة، المنتجات التقنية الحديثة، مع فارق أن توظيف الآلة والسيطرة عليها أمر متاح، فيما مجال تأثير الفكرة وحركتها أكثر تعقيداً وأشد حساسية. لماذا فشلنا في امتلاك طريقنا الخاص إلى الحاضر والفاعلية والحداثة؟ يقول العودات في جوابه على هذا السؤال المضمّر: «أعتقد أن المثقفين العرب لم يستطيعوا الوصول إلى مفاهيم وأطر خاصة تطور الفكر الحداثي والوعي بالحداثة، وتقارب بين الجمهور والحداثة والتجربة الحداثية، وإنجاح الجهود لتوعية الناس وإقناعهم أن الحداثة ليست بالضرورة سلعة أوروبية، ولا تستورد كما هي»⁽¹⁹⁾.

يرتكر الفشل إذًا في عجز المثقفين عن خلق «التقارب بين الجمهور والحداثة»، و«توعية الناس»، غير أن النخبة العربية المثقفة تضم تيارات عديدة ومتعارضة منها ما يرفض الحداثة أصلاً، ولم تمثل هذه النخبة في أي لحظة «قيادة فكرية» موحدة. إن الفشل على مستوى الوعي جزء من مركب الفشل النهضوي في مجتمعنا، وإذا افترضنا أن فشل النهضة العربية يعود، في الأساس، إلى غياب الحامل الاجتماعي الاقتصادي (طبقة ناشئة)، الأمر الذي جعل مجتمعنا يدخل في «حداثة رثة»⁽²⁰⁾، فإن الطريق إلى تحديث المجتمع العربي في ظل الشروط العالمية القائمة التي لا انفكاك منها، هو الوعي العام الحداثي الموضوع في سياق الفعل. ويكون ذلك بتغذية الوعي العام بقضايا محددة وملموسة وابتكار آلية للفعل المباشر حيالها، إذ من شأن هذا أن يترجم الوعي الحداثي إلى فعل وأن يمثل رافعة حداثية في غياب «الحامل الاجتماعي الاقتصادي».

(19) العودات، النهضة والحداثة، ص 88.

(20) التعبير لبرهان غليون في مقابلة منشورة في موقع (الحوار المتمدن) بعنوان (الحداثة الرثة أنتجت من القهر أكثر مما أطلقت من الحريات): «إن حداثتنا تسد علينا الأبواب في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلم والمعرفة والاجتماع والأخلاق معاً. فهي تنتج قهراً وعنفًا واستبداداً أكثر بكثير مما تنتج من الحريات الفكرية والعملية، وهي تراكم الفقر والبطالة والبؤس أكثر مما تزيد من قدرة الأفراد على الاختيار في تحسين شروط حياتهم المادية والمعنوية، لذلك أطلقت عليها اسم حداثة رثة».

حسين العودات: النهضة العربية المفترضة والهّمّ المزدوج

إن حركة مجتمعاتنا إلى الدخول الفاعل في العصر، قد يمر عبر طريق ثقافي، بمعنى نشر وعي حداثي وتفعيل هذا الوعي بإظهار جدواه في الدفاع عن حقوق ملموسة ومباشرة للناس (ضد الفقر والتمييز والفساد، وما إلى ذلك)، من خلال صور تنظيمية مناسبة، أي إن الفراغ الحداثي الناجم عن ركافة التكوين الطبقي للمجتمع العربي يمكن ملؤه بنشاط ثقافي ومدني يعي أهدافه وينظمها ويسعى إلى الاتساق مع العصر والاستفادة من عالمية مفاهيم الحداثة وقيمتها.

مصادر البحث ومراجعته

1. عامل. مهدي، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط5، (بيروت: دار الفارابي، 1987).
2. العروي. عبد الله، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).
3. العودات. حسين، النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق (نسخة إلكترونية خاصة بعائلة المؤلف الراحل).
4. وقيدى. محمد وأحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية (دمشق: دار الفكر، 2002).

مسار حسين العودات في الفكر والممارسة

فايز سارة

يستحق المفكر السوري حسين العودات أن يكتب عنه الكثير، وأن تدرس سيرته بمزيد من التأني والتدقيق، سواء في الجوانب الفكرية منها أو في الممارسة التي جسدها في حياته العملية، بالنظر إلى ما تنطوي عليه تلك السيرة من تطورات وحيثيات لا تتعلق بحياته وسيرته من الناحية الشخصية فقط، إنما بوصفها نموذجاً لحياة وسيرة فئة من النخب السورية التي عاشت ونشطت في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، حاملةً هموم مجتمعها وبلدها، وعاملة من أجل تقدمه وتطوره، قبل أن تصدمها الخيبات وفشل السياسات التي تابعتها الحكومات السورية المتعاقبة والمسيطر عليها من قبل نظام بوليسي دكتاتوري اتخذ مع أوائل الستينيات من (حزب البعث) واجهة له، ومن المؤسسة العسكرية- الأمنية أداة حوّلت الدولة السورية إلى دولة يحكمها شخص سعى بإمكاناته كلها إلى جعلها دولة العائلة المكرسة باسم «سورية الأسد»، فانتهت في آخر فصولها في السنوات الأخيرة إلى حرب مدمرة، قتلًا واعتقالًا وتهجيرًا وتدميرًا للقدرات والإمكانات الفردية والاجتماعية.

لقد توزع دعاة التغيير الذين كان العودات من بينهم إلى مدارس واتجاهات عدة كان بعضهم على حوافها، وكان الأهم فيها المنتمون إلى التيار القومي، بشقيه البعثي والناصرى وما تفرع عنهما، ومثلهم كان اليساريون المنتمون إلى (الحزب الشيوعي السوري) وما تفرع عنه بسبب انقساماته وما قام على هوامشه، مثل الحلقات الماركسية والتشكيلات التي نشأت بسبب تقاربها. وبخلاف المنتمين إلى الاتجاهين السابقين، فإن مجموعة من التغييريين السوريين تكونت على هامشهما، وخلطت بينهما أحياناً، إذ خلقت خيارات المزاجية الفكرية بينهما، فبعضها خلق تجارياً حزبية، وآخرون ظلوا أفراداً يسعون مع غيرهم إلى الإسهام في عملية التغيير السياسي والاقتصادي- الاجتماعي والثقافي.

وكان من الطبيعي أن تصطدم فئة التغييريين بمجريات الواقع السوري وتحولاته، بما صار إليه من خيبات وفشل في السياسات، وصولاً إلى عهد الاستبداد والدكتاتورية، فكان من الطبيعي أن يترك ذلك أثره عليهم، فيوزعهم إلى ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول انحاز إلى النظام، ثم انخرط في بنيته السياسية والثقافية، ليلعب دوراً في تثبيت نظام الاستبداد والدكتاتورية وتعزيزه، واتجاه ذهب إلى المعارضة، حاملاً رؤيته ومشاريعه المستقبلية ومنتظماً في جماعات سياسية رفضت الانضواء تحت جناح النظام وفضلت العيش خارجه في حياة سرية أو أقرب إلى السرية غالباً، وسط متابعة أجهزة النظام لها بجماعاتها ورموزها التي كانت دائماً عرضة للقمع والاعتقال، لعدم توافيقها مع سياسات النظام، أما الفئة الثالثة، فكانت ذات طيف ثقافي- سياسي متعدد الأصول والرؤى التي تركت لحراكها هامشاً ما بين السلطة والمعارضة، مما جعلها في موقع متابعة الطرفين، بتناقضاتها وتوافقاتها في آن معاً.

مسار حسين العودات في الفكر والممارسة

يصح القول إن الأستاذ حسين العودات انحرف في الاتجاهات الثلاثة في تجربته الحياتية. فقد بدأ حياته السياسية بعثيًا محسوبًا على الجناح اليساري في (حزب البعث)، قبل أن يغادره، وكان قريبًا من (الحزب الشيوعي السوري)، لكنه لمس بعمق أمراض الطرفين في السياسة والممارسة، فتحول إلى ناقد لسياسات الطرفين وممارساتهما، قبل أن يذهب في أواخر سنة 2000 إلى المشاركة في حراك ثقافي اجتماعي سياسي مع طيف تعددي من المثقفين والشخصيات السياسية والاجتماعية الذين أسسوا ما صار معروفًا بـ (ربيع دمشق) وما تمخض عنه من تأسيس (لجان إحياء المجتمع المدني) في سنة 2001، ثم (إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي) في سنة 2005، وما تلاه من تجارب صنعها سوريون، منهم تشكيلات معارضة قامت بعد ثورة آذار 2011، من بينها (هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي) في سنة 2011، و(مؤتمر المعارضة السورية) في القاهرة سنة 2015، وقد كان الرجل بين الفاعلين الرئيسيين فيهما.

ولد حسين العودات لأسرة فلاحية فقيرة في قرية أم المياذن في محافظة درعا، ومثل كثيرين من أبناء جيله، كان التعليم مخرجًا له باتجاه مستقبل مختلف، فانخرط في التعليم العام، وصولًا إلى حصوله على شهادة في جامعة دمشق. ومن أجل تعزيز فرصه في الحصول على التعليم، كان لا بد أن يدمج بين التعليم والعمل، فانضم إلى قوافل العاملين لتوفير فرصة إتمام تعليمه من جهة، وبعض احتياجات عائلته، فكان لهذه الوقائع أثر كبير في همومه الاجتماعية التي ميزت حياته. وبعد انتهاء دراسته الجامعية، انتقل إلى مدارس درعا لممارسة مهنة التدريس التي كانت في الخمسينيات، أي عندما انخرط فيها، مختلفة عما صارت إليه لاحقًا. لم يكن التدريس حينئذ محض مهنة لكسب الرزق فقط، بل مرتبة اجتماعية وقيمة يحصل عليها المدرس عند بدء عمله، وعليه لاحقًا أن يطور هذه المرتبة ويرتقي بها، لتعلو مرتبته في السلم الاجتماعي، فيصير له تأثير عميق ومؤثر في الأفراد المحيطين به والمجال العام، وهذا لا يمكن أن يتم إلا عبر تطوير القدرات، من خلال القراءة وتوسيع دوائر المعرفة والمزيد من التواصل مع المجتمع وفهم قضاياها ومتابعتها والمشاركة في معالجتها.

لقد وضعت مهنة التدريس حسين العودات على القاعدة التي ستجعل منه شخصية اجتماعية فاعلة، ثم جاء دأبه وقدرته على المتابعة، ليجعله في المنزلة التي صار إليها، وأجزم أن أساسها بدأ من شخصيته، بما حملته من ود وقدره على التواصل مع الآخرين، واجتهاد ودأب ميزا المراحل والنقلات اللاحقة من حياته، مفتشًا ثم مديرًا للتربية في درعا، وهي مهمة لم يكن سهلًا الوصول إليها في حينه، إلا لمن توفرت لديه مستويات متقدمة من الكفاية والقدرة. ولا شك أن القدرة والكفاية، ولا سيما في الجانب الإداري، كانتا سببًا رئيسًا في حدوث النقلة الثانية في حياة الرجل، حيث تم اختياره سنة 1966 لتولي إدارة (الوكالة العربية السورية للأنباء) التي كانت قد تأسست للتو في دمشق، فكان الرجل الموعول عليه في وضعها على سكة العمل والتقدم في المستويين المهني والسياسي. ولهذا، يرى بعض من متابعي تلك المرحلة من العمل الإعلامي أنه المؤسس الحقيقي للوكالة التي استمر على رأسها لسنوات أربع، اختير بعدها ليكون مستشارًا صحافيًا وثقافيًا في رئاسة الحكومة السورية، فعاصر في هذا المنصب أربعة من رؤساء الحكومات، قبل أن يقيله عبد الرؤوف الكسم ويغادر العمل الرسمي بصورة نهائية ويتفرغ للعمل الخاص.

كانت السنوات العشرون (1966-1986) فرصة للانخراط في الإعلام عند المدرّس العودات، استناداً إلى نجاحه في الإدارة التي مارسها في مديرية التربية، لكن مع شروط جديدة، فبدل إدارة الخط الهادف إلى تربية الأطفال والشباب، صار في الخط الذي يدير شؤون المجتمع بسلح الكلمة، الأمر الذي تزامن مع تحويل آخرين تمثلاً أولاً في دخوله إلى عالم الكتابة، ولا سيما الصحافية منها، وثانياً في صقله أدواته الخاصة في واقع الإعلام العربي. وإذا كان العودات قد حقق نجاحاً في تحويل (سانا) إلى مؤسسة في السنوات الأربع الأولى، فقد اشتغل على تطوير أدواته ليصير بين الأقاليم الصحافية المعروفة في سورية ومحيطها العربي. وخلال هذه المرحلة انهمك في تطوير الواقع الإعلامي، من خلال جهد متعدد المسار، حيث شارك في إعداد دراسات إعلامية وألف وترجم غيرها، منجزاً كثيراً من الأعمال، إلى جانب اعتماده خبيراً غير متفرغ لدى (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ومستشاراً لعدد من الهيئات والمؤسسات العربية والدولية، ومعلماً طلاب الإعلام في جامعة دمشق في ثمانينيات القرن الماضي. ولعل ما اكتسبه في تجربته الطويلة كان الأساس الذي مكّنه قيادة مشروع إعلامي عربي طموح في جريدة (أخبار العرب) اليومية التي أسسها وأدارها في أبوظبي في سنة 2000، واستقطبت عدداً كبيراً من الأقاليم العربية المخضرمة والشابة، ثم تخلى عن إدارتها بعد سنتين من تأسيسها، ليقودها إعلاميون شباب، انطلاقاً من إيمانه العميق بدورهم الكبير وقدرتهم على النهوض بالإعلام ومسؤولياته، فكان ذلك آخر عهده في إدارة الإعلام، مما أفسح المجال أمامه لتعزيز جهوده في الكتابة الصحافية في صفحات الرأي في أكثر من منبر عربي، معالجاً الشؤون العربية، وخاصة الشأن السوري الذي كان من بين أكثر الموضوعات الصحافية أهمية في العقد الأخير.

لم يكن عمل العودات في الإعلام منفصلاً عن خط سار عليه بالتوازي في باب الإنتاج الثقافي في الترجمة والتأليف والإشراف، ما أثمر المكتبة العربية بعشرات الكتب المترجمة والمؤلفة، ومئات الكتب التي أشرف على إصدارها في مشروعه (دار الأهالي للطباعة والنشر) الذي أسسه في دمشق في سنة 1987. إن السير في مجال الإنتاج الثقافي، عبر الترجمة والتأليف وإدارة مشروع نشر، يعطي القائمين عليه قوة التأثير في المنتج الثقافي، ويجعلهم حاملين بصمة تبدأ من الفكرة وتمتد إلى صورة المعالجة والاستنتاجات والخلاصات وما يتعلق بموضوع النشر، من اختيار الناشر ومكان النشر وموعده، واختيار حرف الطباعة وحجم الورق ونوعيته وصورة الغلاف، وصولاً إلى سعر الكتاب، بما يضمن وصوله إلى القارئ، الأمر الذي يعد الهدف الأول لكل منتج ثقافي مطبوع.

إن العودات، في عمله في ميدان الإنتاج الثقافي، كان عارفاً بهذه التفاصيل كلها ومتابعاً إياها، طبقاً لما تؤكده التجربة التي خاضها في أربعة عقود، مترجماً ومؤلفاً وناشراً المنتج الثقافي ومشرفاً عليه. لكنه، في مرات عدة، لم يكن له قوة التأثير فيها والحسم بشأنها، فالرجل لم يقدم نفسه يوماً بصفته قادراً تماماً على ذلك، بل عمل باستمرار على استكمال شروط منتجه الثقافي إلى الحد الأبعد، وقد نجح في ذلك مرات عدة.

بدأ العودات رحلة الكتابة من بوابة الترجمة التي أبرزت اهتماماته الأولى والأساسية، وتطورت وتنوعت لاحقاً في إنتاجه الثقافي، فترجم من الدراسات السياسية ثلاثاً، هي: أولاً كتاب (الإسلام في فجر عظمته)، وتناول فيه مؤلفه، موريس

مسار حسين العودات في الفكر والممارسة

لومبار، الأسس التي قام عليها الإسلام في عصره الأول، وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق سنة 1979. وثانيًا كتاب (حملة الحقائق) الذي صدر في دمشق سنة 1977 وأرخ للمقاومة في فرنسا إبّان الحرب الاستعمارية في الجزائر، وهو من تأليف هيرفي هامون وباتريك روتمان، وصادر عن (دار الكلمة) في بيروت سنة 1980. أما الثالث فكتاب (الأفريقية) من تأليف فيليب ديكريين ويعالج مفهوم (الأفريقية) الذي كان مطروحًا بقوة آنذاك، وأصدرته (مؤسسة الوحدة) في دمشق سنة 1985. ثم ترجم كتابين في الإعلام هما جزء من اهتمامه الرئيس: الأول كتاب (وسائل الإعلام والدول النامية) من تأليف فرانسيس بال وإصدار (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) سنة 1982 في تونس؛ والثاني كتاب (وسائل الإعلام والدول المتقدمة) من تأليف فرانسيس بال وإصدار المنظمة ذاتها سنة 1983، إضافة إلى ترجمته رواية جوزيف شكفوريسكي (الجنباء) التي صدرت عن (وزارة الثقافة) في دمشق سنة 1982.

لقد تركزت اهتمامات العودات، في تجربة الترجمة، على الدراسات السياسية والاجتماعية، إضافة إلى اهتمامه الخاص بالموضوع الإعلامي ولفتة واحدة باتجاه الرواية التي تعكس نوعًا من ولع شخصي بالأدب الروائي، وهذا ما ظهر واضحًا في تجربة الناشر التي عاشها مديرًا لدار الأهالي، حيث نشر عددًا كبيرًا من الروايات العربية والعالمية المترجمة عن لغات عدة. وإذا كانت مرحلة الترجمة في تجربته قد أظهرت أساس اهتماماته، فقد مهدت للمرحلة اللاحقة في نتاجه الثقافي، وهي ما ركزت دراساته فيها على موضوعات سياسية ثقافية عامة، لكنها مرتبطة بقضايا لها أهمية، لا لدى الرجل فقط، إنما في المجال العربي العام، بمعنى أن اختيارها كان ينطلق من باب الأهمية والحاجة العامة في الواقع العربي. وفي هذا المجال، كتب العودات دراسته (الموت في الديانات الشرقية) التي صدرت عن (دار الفكر) في دمشق سنة 1986، ثم كتب دراسته الثانية (السينما والقضية الفلسطينية) التي صدرت في دمشق سنة 1987، وكتب لاحقًا دراسته المهمة (المرأة العربية في الدين والمجتمع) سنة 1996، ودراسته (العرب النصاري) سنة 1992، وقد صدرتا عن دار الأهالي في دمشق، وأصدر (وثائق فلسطين - دراسة وثائقية) التي طبعتها (دائرة الثقافة والإعلام) في (منظمة التحرير الفلسطينية) في تونس سنة 1989. وقد أصدرت له (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) أيضًا أربعة كتب في مجال الإعلام، هي: (النظام العربي الجديد للإعلام والاتصال) 1985، (موسوعة الصحافة العربية: دراسة توثيقة) 1990، (موسوعة الصحافة في بلاد الشام) 1991، و(موسوعة الصحافة في بلاد المغرب) 1991، إضافة إلى إصداره كتابًا خامسًا تحت عنوان (دراسات إعلامية) عن (دار الأهالي) في دمشق سنة 2006.

إن القوس الواسع للاهتمامات السياسية - الاجتماعية، في المنتج الثقافي عند حسين العودات، تركز في السنوات الأخيرة، وبدلاً من العناوين ذات الاهتمام العام والواسع، أخذت عناوينه بالتخصّص، الأمر الذي ظهر في كتبه الأربعة التي صدرت عن (دار الساق) في بيروت، بخلاف كتبه السابقة معظمها التي نشرت أغلبها (دار الأهالي) في دمشق. أول الكتب كان (الآخر في الثقافة العربية: من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين) وصدر سنة 2010، وتناول ظاهرة العنصرية في العلاقات العربية الإسلامية مع أوروبا التي اتخذت طابعًا صراعيًا في خلال الألف سنة الماضية، نتيجة للصورة المشوهة التي كونها كل طرف عن الآخر وحولها إلى صورة نمطية ذات طابع عنصري ما زالت تجسيدات قائمة. وقد

تضمن الكتاب عرضاً شاملاً لتطوّر صورة الآخر في الثقافة العربية، منذ ما قبل الإسلام ومروراً باحتلال الأندلس والحروب الصليبية، فالغزوات الأوروبية الاستعمارية للبلدان العربية والإسلامية، وصولاً إلى مطلع القرن العشرين وانطلاق حركة النهضة العربية، ثم خُصص إلى القول: «إن الطرفين كَوّنا نظرتيهما إلى الآخر في ظروف صراع وحروب وغزو واحتلال. ولم يتسنَّ لأيٍّ منهما أن يكون صورته عن الآخر في مناخٍ صحّي يؤهّله لرؤية إيجابيّاته، مثلما يرى سلبيّاته».

ثاني الكتب عنوانه ب (صورة العرب لدى الآخر) وأصدره سنة 2014، وهو ما عكس في موضوعه الصورة التي تضمنها كتابه الأول، في محاولة لإكمال المشهد المتبادل بين العرب والآخرين، حيث ألقى من خلاله الضوء على علاقات العرب بالشعوب معظمها، على امتداد خمسة عشر قرناً، متوقفاً عند العلاقات التاريخية، السياسية والدينية والاقتصادية التي رسمت صورة العرب في ثقافات الشعوب الأخرى، ملاحظاً أنها سلبية في الغالب، بسبب وطأة الهيمنة العربية على بعض هذه الشعوب قديماً، ونتيجة التعصب الديني والإرهاب، مثلما يظهر حالياً، ما عزز الصورة النمطية لدى كثير من الشعوب الأخرى عن العرب، وخاصة ممن كان لهم تماس مباشر مع العرب، مثل الفرس والترك والسلاف والأفارقة واليهود والأوروبيين. الأمر الذي كان من نتائجه تكوين صورة معاصرة تم تخزينها في أعماق وعيهم، نتيجةً لظروف موضوعية وتداعيات دينية وسياسية واقتصادية وثقافية لعبت دوراً مهماً في تصورات الآخرين عن العرب والعلاقات بهم، في وقت من المطلوب فيه أن تكون العلاقات أقل تعقيداً وأفضل حالاً.

أما الكتاب الثالث فعنوانه ب (النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق) وأصدره سنة 2011، متناولاً واحدة من أهم مشكلات العرب، وهي مشكلة الحداثة والنهضة التي فشلت محاولات التفاعل الإيجابي معها لأكثر من قرن في البلدان العربية كلها، نتيجةً لأسباب من بينها إصرار «التيار السلفي الإسلامي» على تطرفه، ورفضه المطلق دراسة التراث ونقده، وبسبب حرب الأنظمة العربية على التحديث ورفضها تطبيق مفهومات الدولة الحديثة في الحريات والديمقراطية وتداول السلطة، وبسبب قيام «دولة إسرائيل» الذي أعطى القضية الفلسطينية الأولوية على حساب ضرورات التطوّر الداخلي. لقد عرض الكاتب الأفكار النهضة التي أطلقها مفكرون وكتاب مختلفو المشارب الأيديولوجية، مثل رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وشبلي شميل وفرح أنطون ومحمد عبده ورشيد رضا ونجيب عازوري وبطرس البستاني. وقد أشار الكتاب إلى عوامل عدة أسهمت في نشوء النهضة العربية وتطوورها، ورفض شرائع عدة عربية مجتمعية ورسمية مفهومات النهضة والحداثة، ما أبقي العلمانية والديمقراطية ومفهومات الدولة الحديثة غريبة نسبياً على المجتمعات العربية، وأدى إلى تعثر حركة النهضة والحداثة وإخفاقهما.

الكتاب الرابع عنوانه ب (المثقف العربي والحاكم) وأصدره في سنة 2012، وقد عالج قضية مفصلية في الحياة العربية، مبيّناً أن الحاكم العربي حاول دائماً أن يفرض على المثقف الطاعة لقاء امتيازات يقدمها إليه، وفي حال رفضه الولاء واستمراره بالإخلاص لقناعاته العقائدية أو السياسية، يكون عرضة للعقوبات التي يصل بعضها إلى الإعدام وتقطيع الأوصال، مثلما بيّن لجوء الحاكم عموماً إلى اتهام المثقف المخالف بالزندقة أو الارتداد وغيرها، ليكسب رضى مجموعات من أبناء الشعب المتدينين. وعرض الكتاب مفهومَي الثقافة والمثقف، وتعريفهما ومهمّاتهما ودورهما في تطوّر

المجتمع، وعلاقة المثقف بالفقيه والفيلسوف والطبقة الاجتماعية والسلطة والسياسة والحاكم، تاريخياً ووصولاً إلى عصرنا الحاضر، مشيراً إلى محنة بعض المثقفين العرب منذ القرن الأول الهجري والعلاقة التي حكمت المثقف بالحاكم في التاريخ الحديث والمعاصر.

وسط تفاصيل تلك السيرة من الصحافة والترجمة والتأليف، وفي ظل الاحتياجات الموضوعية لمركز إشعاع فكري وثقافي، ولدت تجربة الناشر وتطورت عند حسين العودات، وبدا من الطبيعي ألا تكون التجربة تجارية، لا لأن عالم النشر محدود الأرباح ويكاد يكون خاسراً، بل لقناعته وخبرته بمشكلات الكتاب والمؤلفين والرقابة والسوق، فأصر على بدء مشروعه، على أن يخرج من دون خسائر، أو أقلها إذا أمكن ذلك. تلك هي الخلاصة التي رافقت مشروع (دار الأهالي) عندما أسسه العودات سنة 1987 في دمشق، إذ كان هدف المشروع معرفة وثقافة تنويرية، بأجود المواصفات وأقل التكاليف، وهو هدف جاء بوصفه مواجهة لواقع معرفة وثقافة «أصولية سلفية وجهادية»، وأخرى خارج الزمان والمكان وتقليدية جامدة شاعت طباعة كتبها إلى جانب كتب الخرافات والشعوذة والسحر، ومواجهةً لغلاء أسعار الكتب التي صارت بعيدة من متناول الفقراء ومحدودي الدخل من القراء، في ما الأغنياء لا يشترون الكتب، مثلما لاحظ المفكر الراحل أنطون المقدسي. وانسجماً مع هدفها، أصدرت (دار الأهالي) بإدارته حوالى خمسمائة كتاب توزعت على مختلف فروع المعرفة الإنسانية وركزت غيرها على القضايا الأكثر إلحاحاً وصلة بالواقع العربي والسوري خصوصاً، وهي ما أنجزها، تأليفاً وترجمةً، كتاب سوريون وعرب من شيوخ الثقافة والمعرفة وشبابها المجتهدين في ميادين علوم السياسة والتاريخ والبيئة والمجتمع وحقوق الإنسان والمرأة، والقضايا الاجتماعية والفلسفة وتجديد الدين، ومجالات الإبداع في الرواية والشعر والقصة القصيرة.

لم يكن الهدف المتميز هو التحدي الوحيد الذي واجهته (دار الأهالي)، بل تبع ذلك تحديات أخرى، وخاصة في ضوء نشر غير المألوف في موضوعات التجديد التي استنفرت السلفيين والتقليديين من رجال الدين المتحالفين مع «نظام الأسد»، ولا سيما ما مثلته كتابات محمد شحرور التي بدأها بكتابه المعنون بـ (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)، وتواصلت عبر كتبه التي حملت العناوين الآتية: (دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع)، (الإسلام والإيمان: منظومة القيم)، (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة)، (تجفيف منابع الإرهاب)، (القصص القرآني: قراءة معاصرة)، (السنة الرسولية والسنة النبوية: رؤية جديدة)، (الدين والسلطة: قراءة معاصرة للحاكمية). وهذه موضوعات كان من شأن إثارتها الضرب على عصب السلفية والتقليدية الدينية، وعصب النظام الذي يربها ويحميها. إن منشورات (دار الأهالي) لم تطلق مواجهة مع السلفية والتقليدية الدينية فقط، بل مع النظام نفسه، إذ قاربت محرماته أو دخلت فيها بطرح موضوع الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان في عشرات المؤلفات، مثل: (الحرية في الإبداع المهجري)، (هل نحن أهل للديمقراطية؟)، (الديمقراطية وحقوق الإنسان في سوريا)، (الولايات المتحدة وحقوق الإنسان)، (حقوق المستضعفين)، (من أجل مجتمع مدني في سوريا)، (موسوعة الإمعان في حقوق الإنسان)، (حرية الإعلام في العالم العربي والغرب)، (حق الصحة من

حقوق الإنسان)، (القانون الدولي وغياب المحاسبة)، (حماية الصحفيين)، (أبحاث نقدية في حقوق الإنسان)، (الطبيب أمام ضحية التعذيب)، (المقاومة المدنية: قراءة في المناعة الذاتية للمجتمعات)، وغيرها.

إن المهمة التنويرية لمنشورات الأهالي تعدت مسائل التجديد الديني والأطروحات السياسية إلى معالجة جوانب قضية المرأة وتحريرها ومنحها حقوقها التي تمثل واحدة من المسائل الاجتماعية المهمة التي لا بد من معالجتها وفتح آفاق بشأنها، ومن أمثلة ذلك العناوين الآتية: (عن الوضع الاجتماعي للمرأة العربية)، (المرأة والأسرة في المجتمعات العربية)، (المرأة العربية في الدين والمجتمع)، (المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة)، (يوم كان الرب أنثى)، (الكاتبات السوريات). وسط هذا الكم النوعي من منشورات (الأهالي) تمت المزاجية بين أسماء كبار المؤلفين من السوريين والعرب، والكتاب الشباب الذين كان من بينهم من نشر كتابه الأول، وقد نشرت الدار لعدد من الكتاب السوريين والعرب البارزين، مثل سعد الله ونوس، ممدوح عدوان، عبد السلام العجيلي، المنصف المرزوقي، هادي العلوي، نزار قباني، عبد الكريم كاصد، فايز سارة، رفعت السعيد، أحمد برقاي، عادل العوا وخطيب بدلة، محمد عزام، حاتم علي، فواز حداد، مية الرحي، أحمد جان عثمان، وغيرهم من الأسماء اللامعة اليوم في الساحة الأدبية والفكرية. ولم يكن لهذا السياق من عمل (دار الأهالي) أن يتم لولا إدارة شخصية مثقفة ومنفتحة ومتنوعة ومتابعة، مثل شخصية حسين العودات الذي أضاف إلى ما سبق تحويل (دار الأهالي) إلى منبر للكتاب والمثقفين والفنانين، يلتقون ويتحاورون في فضائه الرحب.

وسط تحولات فكرية وسياسية شهدتها سورية في العقود الستة الأخيرة، وفي ظل بيئات متعددة ومتنوعة، عاش حسين العودات، فتأثر بما جرى وعمل على التأثير في الأحداث والتطورات من حوله، فكان دائم السير باتجاه التقدم من أجل مستقبل أفضل لسورية والسوريين، من خلال معالجته ومتابعته القضايا الأكثر أهمية في الحياة السورية، ووضع نفسه وقدراته في خدمتها، متحملاً النتائج التي ترتبت على خياراته الفكرية والسياسية والاجتماعية. لقد تلمس حسين العودات القضايا الأساسية في الحياة السورية، وانخرط في مواجهتها في السياقين العملي والفكري، على نحو ما أكدته سيرته التي كانت سيرة المتابع والمدقق والقارئ للاحتياجات والضرورات العامة، وقد تم ربط ذلك بما قام به من نشاط على مدار عقود متواصلة.

انخرط حسين العودات منذ شبابه في النشاط السياسي عضوًا في (حزب البعث) الذي كان في الخمسينيات أحد أهم الأحزاب السورية وأكثرها شعبية، وبعد تولي (البعث) السلطة في عقب انقلاب سنة 1963 كان الرجل في صف التيار اليساري للحزب، وفي مواقع نقدية سياسية وتنظيمية جعلته أقرب إلى اليسار الذي مثله في حينها (الحزب الشيوعي السوري). لقد أثبت الواقع عجز (البعث) وحلفائه من الشيوعيين السوريين عن القيام بمسؤولياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ظل سلطة الأسد الأب، فغادره العودات، من دون أن يقترب من الشيوعيين، مستمراً في نقدهما، ومكرساً شخصية المثقف والمفكر التنويري المستقل. وكانت انطلاقة (ربيع دمشق) سنة 2000 فرصته الأكبر للانخراط في نشاط ثقافي سياسي واجتماعي من خارج البيئة السياسية المريضة، فشارك في تجربة (لجان إحياء المجتمع المدني) التي لعبت في حينها دوراً ريادياً لإحياء الحياة السياسية والثقافية في سورية، عبر بياناتها المعروفة، ومنها (بيان ال99) و(بيان الألف)

مسار حسين العودات في الفكر والممارسة

اللذان رسما الأهم في مطالب التحول باتجاه الحرية والديمقراطية وتغيير واقع السوريين وبلادهم، مثلما شارك في نشاط المنتديات العامة وإدارتها التي ميزت تلك المرحلة، وزاد عليها بكتابات في الصحافة العربية وظهوره في الإعلام، داعيًا للتغيير، ولم يثنه الاعتقال والمتابعات الأمنية ومنع السفر عن متابعة هذا المسار.

وعندما قامت ثورة السوريين، كان العودات أبرز مؤيديها، بل إنه سعى من أجل النهوض بقيادة سياسية معارضة تسهم في انتصار الثورة وتحقيق أهدافها، فضم جهده إلى آخرين لتأسيس (هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي) سنة 2011، هي ما تولى فيها مسؤولية نائب المنسق العام، ثم غادرها بعد أن تيقن من عجزها وعدم قدرة مكوناتها على إنجاز ما أخذته على عاتقها من مهمات وما ساد فيها من علاقات سياسية وتنظيمية ملتبسة. ولم يمنع فشله تجربته مع الهيئة عن السعي نحو مسارات أفضل، فكانت تجربته مع (مؤتمر المعارضة السورية) في القاهرة 2015، فبذل جهداً استثنائياً لتعزيز وثائقه وإخراجها، وهي التي يمكن وصفها أنها الأفضل والأكثر نضجاً في وثائق المعارضة السورية خلال السنوات الماضية، لكن «أمراض المعارضة السورية» والظروف المحيطة لم تصل بهذا الجهد إلى غايته. ولم تمنع صعوبات العيش، في ظل سيطرة النظام على دمشق والظروف الأمنية الصعبة، بما فيها المتابعات والاستدعاءات والاعتداءات وتدمير بيته في قريته أم المياذن وسرقته، إلى جانب أوضاعه الصحية الصعبة؛ من استمرار الرجل في مواقفه المعارضة للنظام وتبنيه مطالب الثورة في الحرية والديمقراطية والتغيير، فاستمر بها حتى اللحظات الأخيرة من حياته الباسلة، مدافعاً عن حقوق السوريين ومستقبل أفضل في سورية.

النبته الأم، 50/80، ألوان زيتية، تركيب

الفنان أحمد ياسين

بين نبتة الصبار والأم روابط مشتركة فهما مصدر التجدد والخصوبة والتكاثر الذي يبلغ ذروته بالإجاب.

جنين استعاض عن حنان أمه بحنان الأرض يخرج من رحم الأرض، رحم الصبر والصمود، وهو يمسك بالحبل السري من جذر الصبار فالإنسان لهما دور مشترك، دور مغذي محتوم.

الخامات المستخدمة: ألوان زيتية على الصبار، وحبل سري من ألياف الصبار وقطع من جذوره مع الغراء. يغطي سطح الصبار بشرة شمعية تمنع الماء من التبخر فهو يشبه تماما السائل الأمنيوسي الذي يوفر الغذاء والحماية للجنين، كذلك فإن الألوان الز يتيية والغراء لمعان يشبه لمعان هذا السائل، ويظهر العمل في جو مخضر يرمز إلى الربيع والبعث.



دراسات

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي

الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجًا

وصال العش عزديني

المحتويات

ملخص تنفيذي.....	106
مقدمة.....	107
أولاً: الفن، بما هو فعل مقاومة.....	107
ثانيًا: الفن في مواجهة الوعي المؤسسي.....	110
ثالثًا: إستيقا السياسة والالتزام الفني.....	111
رابعًا: الممارسة الفنية الملتزمة، بما هي فعل إيق.....	113
خاتمة.....	115
مراجع البحث ومصادره.....	116

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي
الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجًا



أحمد ياسين

ملخص تنفيذي

إنّ غرض الفنان هو البحث عن أنماط فنية يحقق بها حريته، وسواء كان التزامًا سياسيًا أو فنيًا جماليًا، فإنه يحقق التزامًا أرادته الفنان، لاستجلاء علاقة فنية متطورة. هذه العلاقة تدخل ضمن آليات مفهوم الحياة، من خلال ما يرصده الفنان من إمكانات الإثبات والسلب، أو التحقيق والنفي بين الذات المبدعة والآخر المتقبل وبين الجدل الذي تحدثه الذات في ذاتها وكيفية إظهارها. فهل يمكن أن نرسم ثورة؟ وهل يمكن أن نثور على الرسم؟ وما الذي يحدث عندما تُطرح هذه الاستشكالات داخل ساحة الفن؟ وما الذي يقود الفنان إلى طرح مثل هذه الأسئلة؟ ألأن اليأس من اللاعدالة قد رسم ترسيمته في صميم رغبة الفنان؟ هذه الأسئلة ما يحاول البحث الذي بين أيدينا مناقشتها، من خلال دراسة نموذج الفنان الفلسطيني، أحمد ياسين، بوصفه نموذج فنّ يقاوم العنف السياسي ويلتزم بقضية شعب.

مقدمة

إنّ الحديث عن المقاومة، بين السياسي والفني، يضعنا بالضرورة أمام مفهوم الالتزام، بقصد مقاومة العنف الاجتماعي والقدرة على الإبداع. وعلى الرغم هذه الإمكانية في الفن، يبدو لنا أن هذا الفن الجديد في حاجة إلى العودة إلى الأصلي، بما هو شعبي وبمعنى انبعائه من المشاعر الأولى والتجارب الأولى للإنسان. وإذا كان تناولنا فعل المقاومة، من خلال الفنان أحمد ياسين، لا نأمل به سرد تصور تاريخي لطريقة معينة في الفعل السياسي، فإنه جدير بنا أن نطرح المشكلة في صيغتها الإشكالية: كيف نلتزم ونمارس الفن، بما هو فعل مقاومة وثورة، في خضم العلاقة بين الفني والسياسي؟ وهل تكون ثورة دون إنجاز؟ هنا، يجيب ميكال دوفران بالنفي⁽¹⁾.

أولاً: الفن، بما هو فعل مقاومة

رسم الفنان الفلسطيني أحمد ياسين، من خلال ممارساته الفنية، مقاومة شعبه والشعور الثوري والإنساني الصّارخ والحزن العميق الذي يغمر الفنان في غربته الوجودية والتزامه الفني. لذلك فهو يوجّه، من خلال الفن، صرخة ثورية رهيبية يفرز بها الوجود الإنساني، بقصد تمثل الألم العميق الذي يقلق الحياة المعاصرة، في مستوى مؤسساتها جميعها. في الإطار نفسه، يبين ميكال دوفران، في أثره الفلسفي (الفن والسياسة)، أنّ رجال الفن إذا وُضعوا من قبل استراتيجية صاغتها المؤسسة، فإنهم بهذا المعنى يكونون عمالاً في مخبر. لقد أراد دوفران، في السياق نفسه، تعويض هذا الفن بفن آخر يختار الثورة ويخترق المفاهيم العلمية والصّورية، ويخرج من مخبره ويخالف أرضية المفهوم ويرفض المؤسساتية ويلتزم سياسياً وفنياً. هنا، يمكن للفنان أن يمنح فعله الفني معقولة متمثلة في داخل الحياة التي يختارها.

⁽¹⁾ Dufrenne, «Révolution dans l'art? », in Revue d'Esthétique, n° 17, dossier Art, révolution (Paris, Jean-Michel Place, 1990), p. 54.

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي
الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجًا



ليس من الضروري استخدام فعل من المقاومة، في الممارسة الفنية، ضمن سجل حزبي، لأنّ هذا النمط من الفعل يمكن أن يتجسد في التزام الفنان. من أجل ذلك أصبحت تجليات الالتزام اليوم مختلفة، ولقد عبر الفنان الفلسطيني الشاب، أحمد ياسين⁽²⁾، عن معاناة الفلسطينيين وآلام المشردين وقلق اللاجئين على ألواح الصبار، فترجمت لوحاته الانتهاكات اليومية التي تمارسها «إسرائيل» بحق شعبه. لقد ابتعد ياسين عن المألوف واللوح المحمول، فأرض جديدة يتحملها الفنان ليكون الفن فعل مقاومة، متحديًا شوك التين القاسي، وأصبحت نبتة الصَّبَّار مصدر قوة الفنان وعزيمة للخلق والإبداع المقاوم. ولقد عكس هذا الفن صمود الشعب الفلسطيني والتزامه، لأن التزام أحمد ياسين فنيًا هو اختيار أرادته الفنان من أجل فعل المقاومة، فهو يجسد به كينونته التي تطلب حرية الابتكار والخلق والبحث عن شيء جديد، فوجد الفنان الفلسطيني ضالته في الطَّبَّعة، وتحديدًا في الصَّبَّار أو التَّين الشَّوكي. إنّ حقيقة أفكار الفنان تجد حريتها في فعل الإبداع والأثر الفني، «لكن حقيقة الأثر ليست في الكاتب (الفنان)، أين هي إذا؟ إنها في معنى الأثر ذاته»⁽³⁾. ما الفن، إذا لم يحقق وظيفته النقدية والفنية واقعياً؟

تمثل المقاومة في هذا الإطار، مثلما يقول إدوارد سعيد، في كتابه (الثقافة والمقاومة)، صورة حيّة «من الذاكرة في مقابل النسيان»⁽⁴⁾. إن هذا المسعى لن يتحقق إلا إذا أنتج الفنان فناً آخر، يمكن تسميته بـ«لا-فن أو ضد-الفن، ولكن ينبع دائماً من الفن»⁽⁵⁾، وفق ميكال دوفران. وهذا الفن ليس نتيجة هيمنة مؤسسة سياسية، فنحن بصفتنا قارئين ندافع عن

(2) الفنان الفلسطيني أحمد ياسين: في العقد الثالث من عمره، ويدرس الرِّسم والفنون في كلية الفنون/ جامعة النجاح في نابلس في الضفة الغربية. باشر تجربته الفنية في الرِّسم على ألواح الصَّبَّار في كانون الأول/ ديسمبر 2015. انظر: <https://www.palinfo.com/news/2016/1/26/>

(3) Mikel Dufrenne, *Esthétique et philosophie* (Paris: Klincksieck, 1988), Tome. 1, p. 151.

(4) إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، دافيد بارساميان (محرراً)، علاء الدين أبو زينة (مترجماً)، (بيروت: دار الآداب، 2006)، ص 143. يمكننا أن نستشهد في هذا الإطار بالمقاومة الفلسطينية التي تمثل واقعاً حياً، فعلى الرغم من الضغوطات التي يعيشها الشعب في كلّ لحظة، إلّا أنه ثمة نشاط في السينما والمسرح والشعر والأدب والرِّسم، بخطاباته وضروبه النقدية والجمالية والسياسية كلّها، «وعندما يتعلّق الأمر بالهوية السياسية عندما تكون عرضة للتهديد، فإن الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء». وبهذا المعنى، يلعب التعبير الفني الثقافي دوراً كبيراً في المقاومة. انظر المرجع والصّفحة ذاتيهما.

(5) Dufrenne, *Art et Politique* (Paris: UGE, coll., 1974), p. 155.

ثراء كينونة هذه الممارسة الفنية، من خلال متعة المغامرة والالتزام الحر المقاوم لكل سلطة، ولذلك، يحمل الأثر الفني أسلوباً وإبداعاً ومعنى يعبر عن ذاته. ألا يغامر الأثر بالتزامه نحو تجاوز ذاته حتى يدرك إستيقياً؟ إن الأثر الفني يدفع بذاته إلى أن يكون موضوعاً إستيقياً، ليحقق استكمال وجوده الحي، لكن حيث يتعذر على الإنسان امتلاكه والاستقرار فيه.

قد يقاوم الفنان بممارساته الفنية، خدمةً لمبدأ. لذلك، يصعب عليه أن يتحول إلى منشطر سياسياً وفنياً، لأننا نتعامل مع فنان يلتزم مقاومة فنية، فهل يجب أن يُصاغ هذا المبدأ بثورة؟ هل يجب أن يتعين فنه سياسياً؟ حين يطلب الفنان حرية فنه، فهو يسعى إلى الإبقاء على إمكانية وحيدة، هي «أن يكون الفن نقياً وثنوياً، على الرغم من الضغوطات التي تمارسها الأيديولوجيا»⁽⁶⁾. لكن «لا يستطيع الفنان أن يبقى محايداً إطلاقاً، لا مبالياً أو منشطاً»⁽⁷⁾، ولذلك كان حضور مفهومي الفن والسياسة ثرياً وجلياً في النصوص الدوفرانية، ولا سيما في كتابه (الفن والسياسة)⁽⁸⁾، وما يمكن أن تنجزه السلطة في «المراقبة» و«السيطرة» التي فضح فوكو أركيولوجياً هرمها.



⁽⁶⁾ Dufrenne, p. 135.

⁽⁷⁾ Dufrenne, p. 151.

⁽⁸⁾ الفن والسياسة، لدوفران: أثر يضمّ، بطريقة ما، الوجه الآخر للتفكير الإستيقعي عنده، ولكنه يفتح الطريق أمام صياغة مسألة مناقضة لـ«فينومينولوجيا التجربة الاستيقية». إنه يجعل من الفن فعلاً «للمعارضة»، ويتوقّف عند «الثورة الدائمة الأصلية»، لأنها قد تحمل مضمون النموذجي أو الشعبي، بصورة تغاير وتناقض توجه مؤسسات التراث الأيديولوجي المّعظم. «إنه أثر يرمي الفن بكلّ قوّته وسط تدفق شعبي متحرّر». هذا الاستخدام ليس سوى نتيجة لإعداد مخالف وبصورة غير مباشرة «للاعادلة الاجتماعية التي تعرّف بها حضارتنا الحزينة». انظر:

Formaggio, «Mikel Dufrenne: La nature et le sens du poétique», trad. D. Férault, in Pourquoi l'Esthétique? n° 21 (Paris, Jean-Michel Place, 1992), p. 189.

ثانيًا: الفن في مواجهة الوعي المؤسسي

استطاع ياسين، من خلال لوحته الموسومة بـ «مستقبل» والمنحوتة على لوح التين الشوكي، أن ينتقد مقولة التطبيق النموذجي والمبتهج للفن المنظم من قبل السلطة. وفي هذا السياق، يرى إدوارد سعيد أن «هناك بعداً آخر للخطاب الثقافي يتعلق بالقدرة على التحليل، بمعنى أن تتخطى القوالب الجاهزة وتضطلع بمهمة تصحيح الأكاذيب»⁽⁹⁾ التي مصدرها السلطة والأيدولوجيا المسيطرة. من ثم، يجب أن تتوفر في الفرد القدرة على التحليل والمساءلة الناقدة ومحاولة البحث عن البديل، لأن هذا الجهد كله يعد جزءاً مهماً من أسلحة المقاومة الثقافية وتهديداً مباشراً للسلطة. لذلك، ينقد الفنان مقولة الوعي المؤسسي، داعياً إلى «عدم القول إن رجال الفن هم عمال مثل الآخرين، لكن العمال هم رجال فن مثل الآخرين»⁽¹⁰⁾. إنه كيان آخر جديد يضاف إلى البدء التأسيسي والمفهومي للفن، وهذا ما يسميه دوفران «الفن الشعبي»، ويسميه ياسين «مستقبل»، من خلال ممارسة فنية جليلة تتمثل في صورة طفل حديث الولادة. إنه فن يجسد مثله العليا: العدالة والجمال والنضال، وتمثل هذه المفاهيم التاريخية تصوراً عميقاً للظروف التي يعيشها الشعب بشأه. لذلك، يتجسد الفن في الفعل التحرري وينبغي أن يكون مفهوماً من الإنسان.

إن هذا الفعل يقودنا إلى تأكيد انفصال المؤسستين: الفن والسياسة، ونسبتهما المستقلة، فكل مؤسسة تحقق صيرورتها لذاتها، في بعدها وميدانها الخاص. وإن ما يعبر عنه الفنان، داخل عالم الأثر الفني، هو أن يحتاج هذه الخاصية العاطفية التي تقرب الأثر بالكائن الإنساني. لذلك، يساهم قارئ الأثر في تصوير الإرادة الحرة للفنان، حين يتفكرها جدلياً وعاطفياً، إذ كان بإمكان الفنان ياسين قطع جذور الصبار والرسم عليها في مرسومه الخاص، ولكنه أصر أن يبقها في مكانها الطبيعي. لقد عالج دوفران، في ملتقى (العقلانية اليوم) الذي نظمه قسم الفلسفة في (كلية أوتاوا) في كندا، مسألة عقلانية الأثر، مثلما دافع عن الفن الحر بالقول: إنه إذا ما حاولنا الهروب من لحظات العقلانية، فذلك ليس إلى اللاعقلانية، لأنّ البحث يتعلق بما قبل العقلانية وفي الآثار المنجزة تطبيقياً، لا بما يقال في الخطاب. ويشدد دوفران «أولاً على التطبيق في الفن، فبهذا يجب فهم خطاب نيتشه: «هنا الفن كي لا تُميتنا الحقيقة»»⁽¹¹⁾. إنّ الفن عند الفنان ياسين يقوم بحركة يظهر بها عالمًا ويفتحه، لكن لا يمكن لأحد أن يخترقه بأحدثه الكبيرة لكي يمتلكه، ويتعذر علينا سكناه عنفاً أو قوة أو قهراً.

(9) سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 143.

(10) Dufrenne, Art et Politique, p.269.

(11) ورد هذا القول لنيته في مقالة دوفران:

«La raison aujourd'hui», in Rationality Today, *La Rationalité aujourd'hui*, (Collection Philosophica), dirigée par Guy Lafrance, directeur Benoît Garceau et William Dray, vol.13, édité par Théodore F. Geraets, Editions de l'université d'Ottawa (Canada, 1979), p. 22.

تتحقق الحرية عند مباشرة القارئ الأثر وتظل عالقة ما دام الأثر لا يزال في طور التمثيل الصوري أو نتيجة انعطافه أو خضوعه لما هو سياسي وانحائه له⁽¹²⁾. يتلمس ياسين القوة الفاعلة في حياة الأثر الفني، بوصفها الوجه الحر للأثر عند مواجهة السلطة، إذ يكمن هم الفنان الفلسطيني الأول في أن يصنع في البداية أثره الفني. لكن السلطة قهرية بطبيعتها وكليانية، وهي تصبح موضوعاً أداة للطبقة المسيطرة. ولا تنفك السلطة تمارس سيطرتها على المؤسسات كلها، بما فيها المؤسسة الفنية، فلماذا تقع مقارعة تمثيل النظام، بما يحمله من لا نظام؟ قد تكون العودة إلى التيار التقليدي في الفن أسلوباً أرادته الواقعية، حتى تمجد النظام المعطى وتعظمه! لكن، ما الذي نقوله وما الذي لا نقوله؟ ما الذي لا نبينه، وما الذي لا نفعله؟ لتوضيح هذه الأسئلة يشخص دوفران قائلاً: «إنّ الرقابة أصبحت مستبطنة»⁽¹³⁾. ألا يمكن الحديث عن سياسة في الفن؟ نقول فن في الحرب، مثل قولنا مسرح في الجمال؟ فكيف للفنان أن يلتزم سياسياً ضمن الموضوع الإستيطقي؟

ثالثاً: إستيطقا السياسة والالتزام الفني

إنّ ما يبهنا في هذا الطرح الفني الذي يضعه ياسين هو أن الجمال إشراق الحقيقة الحية وأن الحقيقة واقعية وأن حضور الفكرة الفنية في التين الشوكي تجسد حرية تطلب تحرراً رغم الآلام الشوكية. كأنّ ياسين يقول مخاطباً العالم: نعم نمتلك طاقات جبارة وإبداع خالد، لكننا بحاجة إلى العالم الإنساني. إن مشاركة التين الشوكي في نسق الممارسة الفنية هو انفتاح على الحرية ونقد النظام والعالم، وإذا كان النظام، بمعناه الواسع هو «الكوسموس»، فإن فكرة «النظام» التي يشير إليها دوفران ليست إستيطقية في مقامها الأول، لكنها، «سياسية» و «بوليسية»⁽¹⁴⁾، إلا أنّ الجمال يرتاد هذا المقام الفني، ليشته ويهتم به ضمن مقاومته. لكن النظرة الإستيطقية لا يلهما هذا النظام، ولذلك يعلن دوفران منطقاً مغايراً: «إنها السياسة التي تتبع الفن»⁽¹⁵⁾، فما معنى هذا التعاقب بين الفن والسياسة؟ وما الذي يصوره لنا تراث كل منهما إذا ما انفصلا؟ ألا يعد هذا الانفصال دخولاً في الفوضى؟ أليست الفوضى فن؟

(12) انظر:

Frank Popper, Art, Action et participation: L'artiste et la créativité aujourd'hui, 2^{ème} éd. Paris, Klincksieck, 1985 (Ouvrage couronné par le prix: E. Souriau, Correspondance des arts en 1982), p. 272.

(13) Dufrenne, Art et Politique, Pp. 135- 136.

(14) Dufrenne, Art et Politique, Pp. 135- 136.

(15) Dufrenne, Art et Politique, p. 134.

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي
الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجاً

يمكن أن تلمس هذه الاستشكالات من استعارة طرحها دوفران في (الفن والسياسة): «إنها إستطيقا السياسة التي يجب أن نَفكر فيها ونعيشها»⁽¹⁶⁾. لكن دوفران لا يكتفي بهذا الطرح مما يجعله يعين «التفكير اليوتوبي» ويعرفه بقوله: «ليس تفكيراً علمياً ولا تفكيراً حكيماً، ولكنه تفكير يولد الالتزام وهو مستقبل الإنسان في العالم»⁽¹⁷⁾. لذلك، فإننا أمام سيوروتان، الأولى داخلية ترتبط بالمبدع، والثانية خارجية وسياسية واقعية، ويمكن أن تُفهم عن طريق القارئ. إن مثال ذلك الشاعر بابلو نيرودا الذي عرف برومانسيته الحاملة، ولكنه تحول بشعره إلى إطلالة الروح الدرامية بعد ذهابه إلى إسبانيا خلال الحرب الأهلية. كيف لهذا الشاعر أن يكتب عن الورود الحاملة والأوراق الخضراء، والحال أن البراكين القاتلة تعصف وطنه وتنزف دمه؟ لذلك، كتب هذا الشاعر المقاوم في إحدى قصائده، وهو يكرر العبارة مرات ثلاث: «هلم، وشاهد الدم في الشوارع»⁽¹⁸⁾، فقد يكون لعالم الأثر الشعري قدرة على الدفاع عن قضية إنسانية والالتزام بواقع.

يمكن للفن تحقيق الديمقراطية الجذرية، لكنها لا تتحقق إلا إذا كان الموضوع الفني من إنتاج فعل مبدع، فما الذي يطلبه الفنان ياسين «المحارب»؟ إذا كان الفنان يطلب حرية فنه، فإنه يطلبها ليستطيع الالتزام بما يريده فعلياً. لكن المسار المنطقي للفعل المقاوم هو أن يكون متبادلاً، وأن مفهومه يتجذر في أعماق الحياة. إنه أحمد ياسين الفنان الذي جعل من الفن ما يريده، ليس الفن الذي جعل منه ما يريده. وعلى الرغم من النداءات الإنسانية التي يدمجها ياسين في أثره، إلا أن استشكالاته، من هذا القبيل الالتزامي، سجّلت اختلافاً في القراءات ورصد بعض المرجعيات التي تطلبها عمله على التين الشوكي، فترجمت عن انجذاب إلى بعض الاتجاهات الواقعية في الإستطيقا، بما هي «فن جمالية التفكير»⁽¹⁹⁾، وهي أيضاً علم المعرفة المحسوسة⁽²⁰⁾. لذلك، ترجم هذا الفنان عن مناقشته بعض القضايا المتعلقة بالمقاومة والفن والالتزام السياسي، وعلاقتها بالأثر الفني، للبحث عن سبيل يحقق الفنان من خلاله حرته.

وبما أن عالم الأثر الفني هو أحد العوالم الممكنة، فإنه يحقق إحدى إمكانات الكينونة التي تكمن في فن الالتزام، «أن عقلانية الآثار الفنية لها هدف مقاوم للوجود الإمبريقي: تنظيم الآثار بطريقة عقلانية يعني أن نؤسسها بصرامة في

⁽¹⁶⁾ Dufrenne, Art et Politique, p. 134.

⁽¹⁷⁾ Dufrenne, Art et Politique, p. 173.

⁽¹⁸⁾ انظر: سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 146.

⁽¹⁹⁾ A. G. Baumgarten, Esthétique, précédée des Méditations philosophiques quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique, trad., prés. et notes par J.-Y. Pranchères, (Paris: éd. de l'Herne, 1988), p. 245. «Art de la beauté de penser».

⁽²⁰⁾ Baumgarten, Esthétique, p. 245. «La science de la connaissance sensible».

ذاتها»⁽²¹⁾. إننا نستأنف، بهذه الطرح الاستشكالي، صيرورة فعل الالتزام الفني⁽²²⁾ الذي يتعين بعمق في الإنسان الفنان، وبما هو طريقة في الوجود الإنساني، لكنه يبقى فضاءً لا ينفصل عن الواقع السياسي والفعل فيه، «فكيف للسياسة، إذا كانت تديرًا للمدينة، ألا تعمل على تنمية روابط إيتيقية غير قهرية وألا تفتح ذاتها لحيوية ما هو إيتيقي، لتبني ذاتها وإياه في ما يطلب ويرغب؟»⁽²³⁾ وكيف يتمكن فعل الفنان من أن يتجذّر فعليًا في الممارسة الفنية الملتزمة؟

رابعًا: الممارسة الفنية الملتزمة، بما هي فعل إيتيقي

لا يمكن اختزال زاوية النظر هذه في بعدٍ من دون آخر، ولا تستكمل إيتيقا الأثر مسارها، من دون أن تجد في السياسة وسيلتها المقدمة والسابقة عليها، ولا سيما حين تعطي الموضوع منزلته الدقيقة. إن هذا النظر لا يخلو من العودة المستمرة إلى الأثر ذاته والمبدع ذاته والمتلقي ذاته أيضًا، وإنّ ما يتحمّله الأثر ضمن علاقاته السلطوية أو التنفيذية يشرع للمسار التكويني (والصّيروري) لارتسام واقع معين ومعالجته. يقودنا البحث عن المقاومة والفن عند الفنان ياسين إلى الإيتيقي، من حيث هو «سكن»⁽²⁴⁾ لفعل الفنان الحر. لكن «ترك الفعل فريسة للعنف هو التخلي عن معناه ومن ثم عن إيتيقيته»⁽²⁵⁾، وبذلك يفتح المقام في صلب الفن ذاته ويتلازم الإيتيقي مع السياسي. إنّ «صيغة التلازم ذاتها لا تعني التوازن بقدر ما تشير إشكال طبيعة الرابطة بين الإيتيقا والسياسة»⁽²⁶⁾، مثلما أن انفتاح الفنان على هذه التجربة الفنية يتطلب التزامًا عميقًا وفعليًا من قبل الفنان، ليقوم بذلك التوافق العميق بين الفنان والعالم. ويمكن تهيئة شرط التحرر القويم، باستئناف هذا التوافق الطّبيعي، إلا أن الجديد لدى ياسين هو أن يشترك مفهوم الفن مع مفهوم الإيتيقا في نقطة تقاطع، هي الممارسة الفنية الملتزمة. يقول دريدا في كتابه (الحقيقة في الرسم): «إن القوة في أن نلتزم على طريق معين ونستمر على هذا الطريق. إنه احتفال التفكير»⁽²⁷⁾ وكيفية إزاحة الصّمت الفكري.

من ثم، فإن الرغبة المحض لا تعبر عن الإنجاز إلا بالفعل، أي حين تتصير الرغبة فعلًا وممارسة. ولو نظرنا إلى الممارسة الفنية بوصفها الفعل، لكانت اليد الحديدية المسيطرة والمحاربة للإنسان الفنان. لقد رفض ياسين تكبيل الفن ونزع طاقاته التفجيرية، مما جعله يحتفظ بوظيفة إيتيقية جليّة، فهذا التأويل الفلسفي للوحاته يصف هذا التعيين الجميل،

⁽²¹⁾ T. Adorno, Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, (Paris: Klincksieck, 1989), p. 366.

⁽²²⁾ يورد ديفيد بارساميان، في مقدمة كتاب الثقافة والمقاومة، قول إدوارد سعيد الآتي: «لم أستطع أن أعيش حياة ساكنة أو غير ملتزمة. ولم أتردد في إعلان انتمائي والتزامي بوحدة من أقل القضايا شعبية على الإطلاق». لقد نشأ هذا القول انطلاقًا من الترام المفكر بالقضية الفلسطينية ورفض الواقع المعطى والقهر الإسرائيلي المسلط. انظر: سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 13.

⁽²³⁾ عبد العزيز العيادي، إيتيقا الموت والسعادة (تونس: دار صامد للنشر، 2005)، ص 66.

⁽²⁴⁾ العيادي، إيتيقا الموت والسعادة، ص 62.

⁽²⁵⁾ العيادي، ص 64.

⁽²⁶⁾ العيادي، ص 64.

⁽²⁷⁾ Jacques Derrida, La vérité en peinture (Paris: Flammarion, coll. Champs, 2005), Pp. 38- 39.

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي
الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجاً

عبر تقديمه إتيقا عميقة للفن. من ثم، يجب تمييز خاصيتين اثنتين للممارسة الفنية في علاقتها بالإتيقا، هما: إما عدّ الفن سكناً خاصاً وحرّاً، وإما أنّ لكل إتيقا منها، وإلاّ، فما سرّ التراكم الغاضب للمعارك الحامية والعنف لدافنشي؟ ولماذا هذا الاقتران التراكمي للنوع الحيواني في آثاره؟ ألا يسعى، بهذا الأفق، إلى تقريب أسلوب جديد يقترب بضرب من التلقي الإتيقي الفني والجدي المستكشف في الآن ذاته لانتفاضات ومعارك الإنسانية؟

لكننا لن نكتفي بهذه المناظرات الفنية، مع ما حققته من شبكة علاقات خاصّة تنقد الواقع وتصوره. إنّها تكشف عن تصورها الخاصّ للمقاومة، أي بين ما هو فني وسياسي، فالموضوع الذي يطرحه الفن هو موضوع كينونة تريد أن تقاوم إتيقياً بمواجهتها الآخر السياسي. إنّها ديناميكية الإرادة الذاتيّة التي تنصير في فعل الذات المقاومة ويمكن أن تكون مشروعاً للعالم الذي يحمل أهدافاً وظيفية ويرتبط بالالتزام السياسي والفني. لقد عانت المسألة الفنية فقراً إتيقياً وانغلقت على ذاتها، بانحصارها في المجال الإستيطقي. لذلك، يبدو أن تحرير الفن من التفكير الصوري أمر ضروري، مثلما أن نهاية الفن أو موته لا يبرر أبداً عدم انفتاح الفن على العالم، فالمطلوب هو إحياء التجربة الإستيطقية في تناسب مع التجربة الملترمة فنياً، لأن ما يهمننا استعادة الاستشكالات التي صاغها الفنانون وارتسمها ياسين فنياً، لتظهر ضروب مفهومية مختلفة.

ليس الموضوع الإستيطقي شيئاً آخر غير الأثر الفني المرئي لذاته، وهو الذي نتعلم منه فن المقاومة. ويحتاج الأثر الفني صحوة إستيطقية أو جمالية وروح التزامية ونقدية تفكيكية، ليكون أكثر إبداعاً، و«ههنا بالضبط يحدث انزلاق دلالي يجريه التفكيك عمداً، وكإحدى مقوماته، من مفهوم الأساس إلى الجذر ومن الأصل إلى الهاوية»⁽²⁸⁾. لذلك نجد ميكال آنج يرد بسخرية لأدعة على الجمهور الذي لم يدرك بعد الهم الإستيطقي: «أكره هذه الحجارة التي تفرقني عن تمثالي، لكن الحجارة لا تكفّ عن فراق التمثال، وما لم تستجب النظرة لحل رموز التمثال، فإن الحجارة تبقى في هذا التأمل ذاته»⁽²⁹⁾. إنّ الانشغال الفني المبدع بالمقاومة، وهو في حالة مجده وشرفه، يعبر عن ما تقوله كينونته العميقة ويكشف عن ضرورة تأصيل حرية الفنان، ومسؤوليته أمام الأثر والعالم، استجلاءً للقيمة الوظيفية والنقدية للفن. إنّ الفن يعلم الإنسان كيف يقاوم ويوقظ فيه البحث عن ديمقراطية جذرية للفن، ف«ليست الديمقراطية أن نضع الفن للجميع، ولكن

(28) أم الزين بن شبيخة المسكيني، الفن يخرج عن طوره (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 249. ترى الأستاذة المسكيني، في الإطار نفسه، أنه يوجد «تشابك» غير مرئي يصعب الإمساك به، بين ما يعبر عنه كاتظ بأحكام التدبر ومفهوم الأصل الذي تميّزت به الخطابات الفلسفية في الفن مع هيغل وهيدغر. ولعلّ هذا التشابك هو الذي كشف عنه فعل التفكيك. انظر: المسكيني، الفن يخرج، ص 249.

(29) Dufrenne, Phénoménologie de l'expérience esthétique, 3^{ème} éd, (Paris: PUF, coll., 1992), p.46.

أن نضع الجميع تحت إمرة الفن»⁽³⁰⁾. إنَّ الفن الذي يخلق ذاته بحرية هو الفن المثور والثوري، وهو الفن الذي يصل «إلى حد التضحية بالكل من أجل إبداعه»⁽³¹⁾. إذًا، يعبر الفن بفعل المقاومة المستمرة عن حقيقته وحرته وحياته الفعلية.

قد تكشف بعض الرسومات عن مواضيع واقعية، مثلما تكشف بعض النصوص أيضًا عن عنف الواقع وهيمنته، ف «بوسع الفيلسوف أن يحول الحياة، مثلما كانت لدى اليونان القدماء، إلى ظاهرة إستيطيقية، والإنسان نفسه إلى أثر فني»⁽³²⁾، حينئذ نتحرر من عبودية الواقع والآخر. يبقى هذا الفن الثوري، على الرغم من ذلك، الشاهد الذي يفضي إلى ارتسام حقيقة فعلية مفادها أن الأثر الفني أكبر شاهد وفي على عصره. وإذا نعترف أن للفن مكانته التاريخية ونكشف عن أفق ممكن للتحوار مع تيارات فلسفية، فمن أجل تدعيم قول دوفران: «إنَّ التاريخ الذي يسمح بأن يحكم على الثورة وإنَّه المؤرخ الذي يسميها عندما يكون غير خائفٍ من الكلمة»⁽³³⁾، فهل يمكن للوحة تضمنت صورة واقعية أن يتخذ منها القارئ ثورة ملحمية أو كفاح ينظر لإيتيقا أصيلة؟

خاتمة

ينفتح الفن مع أحمد ياسين على تعددية المعنى، وهو ما سعينا إلى تفسيره وتأويله بمتعة الإحساس بالالتزام السياسي الحاضرة دائمًا وراء لعبة الدور في تمثيلها الفني وصورها المختلفة. ذلك هو معنى الأثر الفني في فعله وانفتاحه المقاوم، فتلك هي إنسانية الفنان الحرة وأصالته المتجددة في تربته الإيتيقية التي ليست فقط وفاءً للذات ذاتها، بل وفاء غير محدود للأثر الفني. تفتح التجربة الإستيطيقية للكينونة نورها، وللمقاومة فعلها المقاوم في نقد الواقع، فقد يحمل أثرًا فنيًا التزامًا سياسيًا وفعلًا مقاومًا للدفاع عن طبقة مسلوبة، وقد يعبر الفن عن العالم الواقعي والخيالي. تتضافر هذه العوالم وتصور المفهوم، بوصفه كينونة تحمل دلالة، وهذا هو شغلنا اليوم، لأنه لا يكفي الحديث عن الدولة بأنها آلة رادعة، فهذا الطرح لمعنى الدولة يأتي أيضًا، بوصفه آلة أو وسيلة تمثل تكون الكل وتوحد بالقانون وتدافع عن نزعاته ضد الخصوصية الجهوية أو أي عدوان خارجي. إنَّ من شأن الفن أن يقاوم ويعبر عن معنى الواقع وعن مبادئ إنسانية ترسم ضمن خارطة الآخر، ويتصير هما سياسيًا منكبًا في مهمة جمالية وحيث يتجذر الإشكال في الكشف عن فعل المقاومة في العلاقة بين الفني والسياسي. هذه هي المقاربة التي حاولت تحليل كيف للفنان أن يكون مسؤولًا ومقاومًا، وكيف للأثر الفني أن يتحول إلى موضوع إستيطيقي (جمالي) وإيتيقي (أخلاقي) قادر على تثويرنا.

⁽³⁰⁾ Dufrenne, Art et Politique, p. 138.

⁽³¹⁾ Dufrenne, Phénoménologie de l'expérience esthétique, p. 674.

⁽³²⁾ المسكيني، الفن يخرج، ص 109.

⁽³³⁾ انظر: Dufrenne, «Révolution dans l'art?», p. 51. يتساءل دوفران: هل يحقق الذي يريد القيام بثورة في الفن مشروع؟ وجيبنا بأنه لا يمكن

الحكم على الفنان إلا بما ينتجه. يتغير طرح السؤال إذًا، فنقول على لسان دوفران: «هل يمكن لآثار الفنانين أن تكون ثورية؟». انظر المرجع ذاته أيضًا: p. 54. Dufrenne,

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي
الفنان الفلسطيني أحمد ياسين نموذجًا

مراجع البحث ومصادره

- بالعربية

1. بن شيخة المسكيني، أم الزين، الفن يخرج عن طوره (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011).
2. جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان يول سارتر (بيروت: دار الآداب، 1988).
3. سعيد، إدوارد، الثقافة والمقاومة، دايفيد بارساميان (محاوَرًا)، علاء الدين أبو زينة (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 2006).
4. العيادي، عبد العزيز، إتيقا الموت والسعادة (تونس: دار صامد للنشر، 2005).
5. الكندي، أبو يوسف، رسائل الكندي الفلسفية، محمد الهادي أبو ريبة (محققًا)، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1953).

- بلغة أجنبية

1. Adorno, Théodore, Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, (Paris, Klincksieck, 1989).
2. Baumgarten, Alexandre Gottlieb, Esthétique, précédée des Méditations philosophiques quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique, trad., prés. et notes par J.-Y. Pranchères, (Paris: éd. de l'Herne, 1988).
3. Croce, Benedetti, La philosophie comme histoire de la liberté, contre le positivisme, textes choisis et présentés par S. Romano, pub. avec le concours du Centre Nationale des Lettres, (Paris: Seuil, Février 1983).
4. Derrida, Jacques, La vérité en peinture (Paris: Flammarion, coll. Champs, 2005).
5. Dufrenne. Mikel, Art et Politique (Paris: UGE, coll., 1974).
6. Esthétique et philosophie (Paris: Klincksieck, coll. Esthétique, 1988).
7. Phénoménologie de l'expérience esthétique, 3^{ème} éd., (Paris: PUF, coll., 1992).
8. «Esthétique- Esthétique et Philosophie», Encyclopedia Universalis (Paris, 1988).
9. «Révolution dans l'art? », in Revue d'Esthétique, n° 17, dossier Art, révolution (Paris: Jean-Michel Place, 1990).
10. «La raison aujourd'hui», in Rationality Today, Collection and Philosophica, dirigée par Guy Lafrance, directeur Benoît Garceau et William Dray, vol., n° 13, édité par Théodore F. Geraets, Éditions de l'université d'Ottawa (Canada, 1979).
11. Formaggio. Dino, «Mikel Dufrenne: La nature et le sens du poétique», trad. D. Féralut, in Pourquoi l'Esthétique? n° 21, (Paris: Jean-Michel Place, 1992).
12. Formaggio. «Mikel vivant», trad. de l'italien par D. Féralut, in Revue d'esthétique, dossier: Mikel Dufrenne, la vie, l'amour, la terre, n° 30, (Paris: Jean-Michel Place, 1996).
13. Onimus. Jean, Étrangeté de l'art (Paris: PUF, coll., 1992).

14. Popper. Frank, Art, Action et participation: L'artiste et la créativité aujourd'hui, 2^{ème} éd., (Paris: Klincksieck, 1985).
15. Sartre. Jean-Paul, Huis clos (Paris: Gallimard, coll. Folio, 1972).
16. Golaszewska. Maria, «La conception du quasi-sujet chez Mikel Dufrenne», in Pourquoi L'esthétique? n° 21, dossier: Hommage à Mikel Dufrenne (Paris: Jean-Michel Place, 1992).
17. De Waelhens. Alphonse, «Phénoménologie», in Encyclopedia Universalis, Corpus 14 (Paris, 1985).

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

الطاهر الثابت

المحتويات

ملخص تنفيذي.....	120
مقدمة.....	121
أولاً: مدخل مفاهيمي.....	122
1. مفهوم الإرهاب.....	122
2. مفهوم التطرف.....	123
3. مفهوم السلفية الجهادية.....	123
ثانياً: المدخل التاريخي.....	125
1. الإرهاب ظاهرة عالمية.....	125
2. الغلو الديني والعنف في العالم الإسلامي المعاصر.....	125
أ. الموجة الأولى (1966 – 1999).....	126
ب. الموجة الثانية (1992 – 2011).....	129
ج. الموجة الثالثة (2012 حتى اليوم).....	130
ثالثاً: مدخل التحليل الاستراتيجي.....	131
1. إستراتيجية التنظيمات القطرية: العدو القريب.....	131
2. إستراتيجية (القاعدة) الأم: الجهاد النكائي الخارجي- العدو البعيد.....	132
3. الإستراتيجية الجامعة: الجهاد النكائي والجهاد التمكيني- العدو البعيد والعدو القريب.....	133
رابعاً: المدخل التفسيري العواملي.....	135
1. المناخات والحواضن.....	136
أ. الحاضنة السياسية.....	136
ب. الحاضنة الاقتصادية والاجتماعية.....	138
ج. الحاضنة الثقافية والإعلامية.....	138
2. الاستعدادات الذاتية.....	139
أ. عوامل عمرية وفيزيولوجية.....	139
ب. عوامل نفسية وسلوكية.....	140
ج. عوامل فكرية ومعرفية.....	140
3. الجاذبية والاستقطاب.....	141
4. الصناعة والاختراق.....	142
خامساً: مدخل تحليل الخطاب.....	143
خاتمة.....	147
مصادر البحث ومراجعته.....	148

ملخص تنفيذي

ما تزال «ظاهرة الإرهاب» في حاجة إلى تدقيق الفهم، باعتماد مقاربات منهجية متنوعة تستند إلى علوم اللسان والإنسان. وهذا ما يحاوله البحث، مركزاً على مداخل، هي: المدخل المفهومي والمدخل التاريخي ومدخل التحليل الإستراتيجي والمدخل التفسيري العواملي ومدخل تحليل الخطاب. لقد ركزنا في المدخل الأول على مفهوم الإرهاب ومفهومين آخرين يدخلان ضمن شبكته المُتصورية ويرتبطان به ارتباطاً وثيقاً، هما: «التطرف» و«السلفية الجهادية». في المدخل التاريخي اشتغلنا على الإرهاب المعاصر الملتبس بالإسلام، فدرسنا نشأته وتطوره وفق موجاتٍ ثلاث تمتد أولاهما من تأسيس تنظيم الجهاد المصري إلى مراجعات الجماعة الإسلامية عام 1997 وتراجع العمليات في الجزائر. الموجة الثانية عالمية التوجه وتستهدف القوى الدولية، وكان عنوانها الأهم (القاعدة) وتفجيرات أيلول/ سبتمبر، ثم خفقت بمقتل البغدادي الأول¹ وتراجع (القاعدة) الأمّ مع قيام الثورتين التونسية والمصرية. الموجة الثالثة تغذّت من الساحة العراقية والسجون الأميركية خاصة، لتهز بعد عسكرة الثورات العربية. وعنوانها الأبرز (تنظيم الدولة).

ثم وقفنا عند الإستراتيجيات الثلاث الرئيسة التي مرت بها التجربة، بداية من إستراتيجية «الجهاد الفُطري»، ثم إستراتيجية «الجهاد العالمي»، وإستراتيجية «الجهاد الشامل». واعتمدنا في تشخيص الأسباب نموذجاً تفسيريّاً تكامليّاً رباعياً يأخذ بعين الاعتبار الشبكة العنكبوتية المتنافذة للظاهرة ومتغيراتها، ويبرز تداخل الموضوعي والذاتي فيها، وتفاعل عوامل كثيرة في إنتاجها، منها ما يتصل بالمناخات المختلفة، ويتعلق بالاستعدادات الذاتية للأفراد ويرتبط بجاذبية التنظيمات الإرهابية نفسها ويتصل بإمكانية الاختراق والتوظيف. وفي تحليل الخطاب وقفنا على الخصائص والأفكار الجوهرية والمرجعيات والتميزات والمراجعات، فذكرنا أن ظاهرة «الإرهاب» يهيمن فيها خطاب رفضي راديكالي ينهل من الخزّان الفقهي الأكثر انغلاقاً في ثقافتنا. خلصنا ختاماً إلى سمة مفتاحية للظاهرة، هي محورية الشباب فيها، فهم عنفوانها ووقودها وسبب تجددّها. لذلك، فإن أولوية الأولويات في مسعى تحجيمها، هي حلّ الأزمة الشبابية بأبعادها كلها لحماية الأجيال الجديدة وتأمين المستقبل.

(¹) أبو عمر البغدادي: أمير (دولة العراق الإسلامية) من 2006 إلى 2010، حيث اغتيل في 18 نيسان/ إبريل 2010 في تكريت، واسمه الحقيقي: حامد داوود محمد خليل الراوي، وهو عراقي الجنسية ومن مبايعي (تنظيم القاعدة).

مقدمة

تتلقي تنظيمات التطرف والعنف المسلح و «الإرهاب»⁽²⁾ منذ مدّة ضربات متلاحقة في الكثير من الساحات الدولية أسهمت، على ما فيها من علاّت، في إضعافها وبعثرة بعض أوراقها التكتيكية والإستراتيجية في ليبيا وسورية والعراق خاصّة. لكنّ نهاية هذه الظاهرة غير متوقّعة في المدى القريب أو المتوسّط، ما دامت شروط إنتاجها وتفاقمها قائمة في أحوال الفكر والثقافة والسياسة والمجتمع والاقتصاد، وفي برك النفس البشرية الآسنة. ولن تنهيها العمليّات العسكرية والأمنيّة، على أهمّيّتها، إذا لم تتنوّع الرؤى والمسارات والمعالجات في إطار إستراتيجية شاملة جامعة لمجابهة التهديدات.

من الخطوات الضروريّة في هذا الاتجاه التشخيصُ الصحيح والفهم العميق للظاهرة، بإحكام تعريفها وبالنظر في ملابسات تكوّنها التاريخيّ وتحولاتها وعوامل ظهورها وانتشارها، وفي مخطّطاتها وتحدياتها، وفي مقوّمات خطابها ومرجعياتها. وهذه مهمّة تشاركيّة تنبني على مراكمة الجهود، وتقع على عاتق الخبراء والمتخصّصين والباحثين ومراكز البحث، إذ لا سبيل إلى الادّعاء من أيّ طرف كان أنّه يملك وحده القدرة عليها، ونحن أمام ظاهرة متعدّدة الأبعاد ومتشعّبة المناحي وكثيرة الأسرار، وتحتاج إلى مقاربات ومداخل متنوّعة لبناء وعي سليم حولها.

سنحاول المضّي في هذه الطّريق، مستعينين بما تيسّر من المناهج العلميّة المناسبة والأدوات البحثيّة الملائمة، لضمان قدر أوسع من الدقّة والموضوعيّة والبعد عن الأحكام التبسيطية المسبقة والقراءات الأيديولوجيّة المنحازة، مكتفين بالوقوف على المسائل الأمّيات وتاركين الغوص في تفاصيل بعض المحاور إلى محاولات لاحقة.

(2) نستعمل هذا المصطلح الملتبس الوافد في وصف الظاهرة، مجازةً للساند، مع اعتقادنا أنّه ليس الأدقّ في نعتها، لما فيه من تجزّيء واختزال، فهو تعبير عن بعض أغراضها أكثر من تعبيره عن جوهرها.

أولاً: مدخل مفاهيمي

التعريفات وضبط الحدود وتحديد المفاهيم وتحرير المصطلحات هي إجراءات منهجية افتتاحية مألوفة، لتسييج القول وضبط المراد وإقامة التعاقد التواصلية السليم بين الباحث والمتلقي، وهي عملية دقيقة واسعة ترتبط بعلم له أصوله⁽³⁾. لكننا سنقتصر جهدنا على ضبط مفهوم «الإرهاب» ومفهومي «التطرف» و«السلفية الجهادية».

1. مفهوم الإرهاب

لا يوجد تعريف موحد مُجمع عليه دولياً للإرهاب، فالتعريفات كثيرة⁽⁴⁾ ويقع تطويعها بحسب الجهة التي تنتجها، وبحسب تنوع المقاربات والمنطلقات المرجعية. لقد عرّفه مثلاً مؤتمر دولي عقد في جنيف سنة 1937 بأنه «الأفعال الجنائية الموجهة ضد الدولة، ويكون الغرض منها أو تكون طبيعتها إثارة الفزع والرعب لدى شخصيات معينة أو جماعات من الناس أو لدى الجمهور»⁽⁵⁾. وعرفته دول عدم الانحياز سنة 1948 بأنه «نوع من العنف تقوم به قوى استعمارية عنصرية أو نظام ضد الشعوب المناضلة من أجل الحرية»⁽⁶⁾، بينما لم تفلح منظمة (الأمم المتحدة) في تبني تعريف للإرهاب تتفق عليه الدول كلها، لكن بعض الباحثين استنتج من حصيلة القرارات التي أصدرتها المنظمة أنه «الأعمال التي تُعرض للخطر أرواحاً بشرية بريئة أو تُهدّد الحريات الأساسية أو تنتهك كرامة الإنسان»⁽⁷⁾.

لقد عرّفه (مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر) بأنه «ترويع الآمنين وتدمير مصالحهم ومقومات حياتهم والاعتداء على أموالهم وأعراضهم، وحرّياتهم وكرامتهم الإنسانية بغياً وإفساداً في الأرض»⁽⁸⁾. وعرفته (الاتفاقية العربية لمكافحة الإرهاب والجريمة الإرهابية) في عام 1998 بأنه «كلّ فعل من أفعال العنف أو التهديد به أيّا كانت بواعثه أو أغراضه، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلحاق الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حرّيتهم

(3) انظر في علم المصطلح:

Maria Térésa Cabré, La terminologie, théorie, méthode et applications, Traduit par Monique C. Cormier, John Humbley (Canada: les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998).

(4) انظر: أحمد محمد هليل، «الإرهاب: إضاءات بحثية ومنارات علمية»، بحث مقدم إلى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي: الإسلام ومكافحة الإرهاب، 22-25 (شباط/ فبراير 2015)، ص 18-22.

(5) حميد الساعدي، مقدّمة في دراسة القانون الدولي الجنائي (بغداد: مطبعة المعارف، 1971)، ص 138.

(6) كمال حبيب، «إسرائيل دولة الإرهاب»، الفكر العربي 96 (1999)، ص 5.

(7) هيثم الكيلاني، الإرهاب يؤسّس دولة: نموذج إسرائيل (القاهرة: دار الشروق، 1997)، ص 17.

(8) «بيان مجمع البحوث الإسلامية بشأن ظاهرة الإرهاب»، القاهرة (1 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001):

أو أمنهم للخطر، أو إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق أو الأملاك العامة أو الخاصة، أو احتلالها أو الاستيلاء عليها أو تعريض أحد الموارد الوطنية للخطر»⁽⁹⁾.

إنّ الخلاف بين هذه التعريفات في الحقيقة ليس حول مُتصوّر المصطلح العام في حدّ ذاته، بل حول تنزيله على الظواهر المختلفة، فما يراه طرف إرهاباً قد يراه آخر مقاومة مشروعة، وفي ما عدا ذلك فإنّ أكثر التعريفات تلتقي في أنّ «الإرهاب»: عنف عدوانيّ مقصود للإضرار بالغير ومصالحه المختلفة وللترويع من أجل هدف سياسي في الغالب. وهذا الفهم ينطبق على أمثلة كثيرة، منها «الإرهاب الصهيوني» والأنظمة الدكتاتورية المستبدّة، و«الإرهاب التكفيري» الذي يمارسه الغلاة والذي يدخل ضمن أبواب العدوان والبغي والإفساد في الأرض، وما يعيننا في هذا البحث.

2. مفهوم التطرّف

هو إتيان الطرف، أي مجانية الوسط والاعتدال، إفراطاً أو تفريطاً⁽¹⁰⁾. وكثيراً ما يُستعمل مقترناً بمصطلح آخر أكثر رسوخاً في ثقافتنا القديمة هو «الغلو» أي مجاوزة الحدّ في معتقد ما أو ممارسة ما. ويكون «التطرّف» أو «الغلو» في الأديان والقوميّات وفي الآراء والمواقف وفي شتّى مجالات الحياة الدينيّة واللادينيّة، فثمّة تطرّف عنصريّ وتطرّف دينيّ وتطرّف لادينيّ⁽¹¹⁾ وتطرّف يمينيّ وتطرّف يساريّ، وما إلى ذلك. إنّ التطرّف إقصاء ورفض المخالف واحتكار الحقيقة، وهو الأساس الفكريّ والنفسيّ الضروريّ للسلوك الإرهابيّ، أيّاً كان نوعه وبواعثه، ويرتبط «الإرهاب» الذي نعالجه في بحثنا بضرب من «الغلو الدينيّ» المستند إلى فهم ديني منحرف يُشرّع للتكفير والكرهية والعنف.

3. مفهوم السلفيّة الجهاديّة

نشأ هذا المصطلح، بما هو وصف لاحق للظاهرة، وقد راج بالأساس في الحديث عن (تنظيم القاعدة) وفروعه وأشباهه في العالم الإسلاميّ، مثل (تنظيم الدولة). وتوحي صياغته اللغويّة بالجمع بين أمرين، هما: المنهج السلفيّ عقيدةً وفهماً للإسلام من جهة، و«الجهاد»⁽¹²⁾، وسيلةً في التغيير من جهة أخرى. وقد أشار إلى هذا المعنى أحد كبار منظري «السلفيّة الجهاديّة»، أبو محمّد المقدسيّ، فقال في تصريح طويل نوره كاملاً لأهمّيّته: «أحبّ أن أنوّه بأننا لم نتسمّ بهذا الاسم، وإنّما نعتنا به من سمّانا به من النّاس، لِمَتَمَسَّكنا بما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد والعمل والجهاد،

⁽⁹⁾ انظر نص الاتفاقية:

<http://www.madcour.com/LawsDocuments/LDOC-44-635278203054882024.pdf>

⁽¹⁰⁾ راجع: سلمان العودة، أسئلة العنف (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2015)، ص 157-161.

⁽¹¹⁾ راجع: محمد عمارة، مقالات الغلو الديني واللا ديني (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004).

⁽¹²⁾ نضع المصطلحات المستخدمة في خطاب الغلو بين مزدوجين، لنبيّن أنّها مجال اختلاف في الفهم والتأويل والتوظيف.

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

فالسلفية الجهادية تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته، والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت. هذه هي هوية التيار السلفي الجهادي التي تميزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية، فبعض الحركات السلفية تُقرّم وتُقصّر دعوة التوحيد على شرك التمايم والقبور ولا تتعرض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكام والمشرعين والقصور، بل قد تكون ممن يسير في ركاب الحكام ويعمل على تثبيت عروشهم، مثلما إن بعض الحركات الجهادية تُبَوِّق جهادها وتحصره في منطلقات وطنية وترفض رفضاً حازماً وحاسماً أن تتعدى بجهادها حدود الوطن. التيار السلفي الجهادي يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى التوحيد بشموليته وفي كل مكان، فحيث وُجد الخلق شُرعت دعوتهم إلى التوحيد بشموليته، وحيث وجدت هذه الدعوة وُجد الجهاد من أجلها وفي سبيلها ولا بد. ولذلك فأنت ترى أن هذا التيار لا يحصر جهاده في بقعة معينة من الأرض من منطلقات قومية أو أرضية، بل ميدانه هي الأرض كلها، فتجد أبناءه يجاهدون في شتى بقاع الأرض»⁽¹³⁾. هكذا، فإن هذا المفهوم يشير إلى ظاهرة شمولية جذرية وُلدت من رحم اللقاء بين السلفية المنغلقة ونزعات العنف⁽¹⁴⁾، ونهضت على نوع من الفهم المتشدد للدين في العالم الإسلامي المعاصر ضمن ملايسات تاريخية تحتاج إلى الفحص.

(13) أبو محمد المقدسي، «حوار مع مجلة العصر الإلكتروني وصحيفة المرأة الأردنية»، 2002. نشره كاملاً منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_121.html

(14) يعتقد السلفيون الجهاديون أنهم أحق بالسلفية من غيرهم وأنهم أكثر ولاء لمحمد بن عبد الوهاب ولأنهم الدعوة النجدية من باقي السلفيات المعاصرة، وكثيراً ما يؤصلون أفكارهم في كتب الشيخ ومصنف (الدرر السنية في الأجوبة النجدية).

ثانيًا: المدخل التاريخي

1. الإرهاب ظاهرة عالمية

نشير بدايةً إلى أنّ الإرهاب والعنف والعدوان ظواهر تاريخية عالمية منحرفة رافقت مسيرة بني آدم منذ القدم، لا خاصة بالمسلمين مثلما يُروّج البعض، فلا دين مخصوص بالإرهاب، ولا قومية ولا وطن. إنّ تاريخ الأمم يعجّ بالأعمال والسلوكيات المروّعة، وليس مقصوراً على ما يرتكبه بعض غلاة المسلمين. فلنستحضر مثلاً ظاهرة الاحتلال وما يتّصل بها في كلّ زمان ومكان من فظاعات، أو ما تلا الثورة الفرنسيّة من تصفيات وقطع رؤوس، في ما عرف أيام روبسبير (Robespierre) بـ (عهد الإرهاب)⁽¹⁵⁾، أو المجازر الدموية التي ارتكبتها البوذيّون ضدّ الروهينغا المسلمين في بورما⁽¹⁶⁾، أو الجرائم الإرهابية الفظيعة ضدّ مسلمي أفريقيا الوسطى في عام 2014. وقد وصفتها (منظمة العفو الدولية) بـ (التطهير العرقي)⁽¹⁷⁾، نظراً إلى ما حصل فيها من تقتيل وتقطيع أوصال وحرّق للأحياء من قبل الميليشيات المسيحية المتطرّفة (أنّتي بالاكا). أضف إلى ذلك ضلوع منظمات يسارية وعنصرية ومافيوزية في الإرهاب، مثل مسلّحي (حزب العمّال الكردستاني) اليساريّ في تركيا الذين تورّطوا في العديد من العمليات الإرهابية المعروفة. وعليه فقد مُرّس الإرهاب في العالم قديماً وحديثاً، باسم أيديولوجيات كثيرة ومتناقضة، وتحت المظلات الدينية والقومية والجغرافية كلّها.

2. الغلو الديني والعنف في العالم الإسلامي المعاصر

تنقسم هذه الظاهرة من الناحية التاريخية إلى أجيال أو موجات تراوح بين ثلاث وخمس، بحسب تبدّل زاوية النظر. يبدأ التقسيم الخماسي بموجة السبعينيات والثمانينيات وجيل البدايات ذي التوجّه القطريّ، ثمّ موجة التسعينيات في مصر والجزائر وليبيا، ومشاركة الأفغان العرب في المعارك القطريّة، ثمّ موجة الحادي عشر من سبتمبر وانطلاق ما سمّي «الجهاد العالمي»، وعنوانها الأوضح بن لادن والظواهري، ثمّ موجة ما بعد احتلال العراق وجيل الزرقاوي الدمويّ، ثمّ موجة ما بعد الثورات العربيّة وعنوانها الأبرز (داعش). لكنّنا نميل إلى اختزال هذه الموجات، بشيء من التصنيف المضغوط، إلى ثلاث تتداخل في ما بينها في البدايات والنهايات، في ما يشبه الحلقات المتوالجة التي تتزامن بعض أطوارها. وقد تشدّد قلّة من التنظيمات أو الساحات عن هذا الاقتراح التصنيفي، لكنّه يصدق على الأغلبية الباقية.

(15) راجع: البشير شمام، الإرهاب (تونس: مكتبة تونس، 2013)، ص 7-8.

(16) انظر: «التقرير العالمي 2015: بورما، أحداث 2014»، هيومن رايتس ووتش:

<https://www.hrw.org/ar/world-report/2015/country-chapters/268128>

(17) انظر: «جمهورية أفريقيا الوسطى: عمليات التطهير العرقي والقتل الطائفي»:

<https://www.amnesty.org/ar/press-releases/2014/02/central-african-republic-ethnic-cleansing-and-sectarian-killings/>

أ. الموجة الأولى (1966 – 1999)

خلال الثلاثينيات خرجت على حسن البنّا، مرشد (الإخوان المسلمين)، مجموعة من الشباب لم يرق لها منهجه التغييريّ المتدرّج، وسمّت نفسها (شباب محمد)⁽¹⁸⁾ وتبنّت أفكاراً متشدّدة حاسمة تُنظّر للتغيير بالقوّة، لكنّها لم تجد صدى وسرعان ما اضمحلت ولم يكن لها أعمال ماديّة عنيفة تُذكر، لذلك لا يمكن اعتبارها بداية فعليّة لتيّارات الغلوّ والعنف في (الحركة الإسلاميّة المعاصرة). أمّا «النظام الخاص للإخوان المسلمين» الذي تحوم حوله بعض شبهات العنف المسلّح، فهو تنظيم سريّ ذو طبيعة أمنيّة وعسكريّة أسّسه البنّا سنة 1940 تقريباً، وتركّب من فئات شبابيّة منتقاة وعناصر من الأمن والجيش، وقام بعمليات مسلّحة استهدفت الاحتلال الإنجليزيّ، وشارك في (حرب فلسطين) عام 1948، لكنّ بعض عناصره تورّطت أيضًا في أعمال عنف واغتيالات داخلية بقيت حقيقتها غامضة، وكان لعدد من منتسبيه صلة قويّة بتنظيم (الضباط الأحرار) الذي قاد (ثورة 1952). ونميل بناءً على ما تقدّم إلى عدم عد هذا التنظيم أصلًا للظاهرة المدروسة، لأنّه كان موجّهًا ضدّ الاحتلال بالأساس، وحتّى مظاهر انفلاته المعدودة لم تكن خيارًا منهجيًّا متفقًا عليه داخل الجماعة، سواء في عهد فاروق أم عهد عبد الناصر، فضلًا عن أنّ هذا الجهاز قد حلّ منذ أمد ولم يعد له امتداد⁽¹⁹⁾.

إن ما يعرف بـ (تنظيم 1965) الذي أنشأه عدد من الإخوان خارج السجون في سنة 1958 تقريبًا وعده النظام المصريّ تنظيمًا تخريبيًّا وأعدّم بموجبه قائده سيّد قطب، لم يكن إلّا محاولة من محاولات إعادة البناء التنظيميّ خلال الأزمة ولم يُسجّل عليه أيّ عمل ماديّ عنيف⁽²⁰⁾، إلّا أنّ بعض أفكار قطب الملتبسة حول «الجاهليّة» و«الحاكميّة»، خاصّة في كتابيه: (في ظلال القرآن) و(معالم في الطريق)، قد غالى عدد من الشباب المضطهد في تأويلها⁽²¹⁾ واستنبطوا منها تكفير الحكومات والمجتمعات، وقد زيّن لهم الوضع الاستبداديّ والمناخ النفسيّ المشحون في السجون ذلك، ممّا اضطرّ قيادة الإخوان المسجونة، ممثّلة في المرشد حسن الهضيبيّ إلى إصدار كتاب يتبرأ من أفكار الغلوّ والتكفير وينحاز إلى معاني

(18) عبد المنعم منيب، دليل الحركات الإسلاميّة المصريّة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010)، ص 66-68.

(19) راجع حول (النظام الخاصّ) وروايات عنه: - أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص، ط2، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989). - رفعت السعيد، الإخوان المسلمون في لعبة السياسة (تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1985). - علي العشماوي: التاريخ السريّ لجماعة الإخوان المسلمين، ط2، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائيّة، 2006). - كامل الشريف، الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987).

(20) راجع بخصوص هذا التنظيم وجهتي النظر المختلفتين: - أحمد عبد المجيد، الإخوان وعبد الناصر القصّة الكاملة لتنظيم 1965، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991). - رياض حسن محرم، «الإخوان والعنف: مؤامرة 1965»، الحوار المتمدّن:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=273755>

(21) سيّد قطب له أطوار وملابسات في كتاباته، وهو أديب قبل أن يكون مفكرًا إسلاميًّا، وفي أسلوبه الأدبيّ عبارات مجازيّة حمّالة أوجه لا بدّ من تأويلها نسقيًّا في إطار السياق الكلّي لأفكاره ونصوصه. مما لا يعني إنكار أثره الكبير في هذه المجموعات المنظرّة.

الاعتدال تحت اسم (دعاة لا قضاة)⁽²²⁾. أمّا خارج السجون، خاصّة خلال الستينيات، فكان العديد من الشباب المتدينّ الجديد يلجأ إلى الجمعيات الدينية المرخص لها، مثل (جمعية أنصار السنّة المحمّدية) ذات التوجّه السلفيّ التي كان الشيخ محمّد خليل هراس⁽²³⁾ أحد شيوخها ورؤسائها، وترتّب فيها المجموعة الأولى التي أسّست (جماعة الجهاد) المصريّة سنة 1966 على الأرجح، أي بعد إعدام قطب، وتكوّنت من إسماعيل طنطاوي وعلوي مصطفى ونيل البرعي، ثمّ أيمن الظواهري⁽²⁴⁾ الذي ذكر في (رسالة التبرئة) أنّ الشيخ هراس هو من أفتاه برّدّة النظام المصري⁽²⁵⁾.

هكذا، فإنّ أول تنظيم دينيّ عنيف ظهر في مصر وله امتداد حتى أيّامنا وتكوّن من شبّان متدينّين، أسهم في تكوينهم الثالث الأساسي الآتي: المناخ الاستبداديّ القهريّ، والمنهج السلفيّ المحافظ، وفهم متشدّد لبعض أفكار سيّد قطب. ثمّ جاءت المحاولة الانقلابيّة المحدودة الفاشلة، في ما عُرف بـ (تنظيم الفتيّة العسكريّة)⁽²⁶⁾ سنة 1974 في مصر بقيادة صالح سرّيّة الفلسطينيّ الذي قدم إلى القاهرة في بداية السبعينيات وألّف (رسالة الإيمان)⁽²⁷⁾ التي تُكفّر الدولة وتدعو إلى إسقاطها، واعتمد منهجاً انقلابياً يخترق الأجهزة الأمنيّة والعسكريّة، متأثراً بما كان رائجاً في زمانه من ولع بالانقلابات. في هذه المرحلة كانت الجماعة المعروفة بـ (التكفير والهجرة)⁽²⁸⁾ التي يقودها شكري مصطفى، تعمل سرّاً في النسيج الاجتماعيّ، متأثرة بـ «أفكار الخوارج» ومُكفّرة الدولة والمجتمع وداعية إلى الهجرة وبناء مجتمع بديل في الكهوف والمغاور، ثمّ في الشقق والمنازل، لتبرز بوصفها ظاهرة أواخر السبعينيات وتتورّط في أعمال عنف وقتل باسم الدّين. وفي

(22) (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، 1977).

(23) مصريّ أزهرّي (1915-1975). أنجز في الأربعينيات أطروحة حول ابن تيمية، فتأثّر به وتبنّى منهجه السلفيّ.

(24) راجع: - عبد المنعم منيب، التنظيم والتنظير: تنظيم الجهاد وشبكة القاعدة بين الماضي والحاضر والمستقبل، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010)، ص17-21.

- هاني السباعي، «قصّة جماعة الجهاد»، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_19973

(25) يقول الظواهري: «الشيخ العلامة المحقّق محمّد خليل هراس رحمه الله، وقد استفتيته في بيته بطنطا في حدود عام 1974م تقريباً، ولا أذكر تحديداً، فأفتاني برّدّة النظام المصريّ ووجوب خلع له لمن يقدر على ذلك. وتباحثت معه في ما ذكرت ومسائل أخرى منها حكم قتال اليهود في الجيش المصريّ للمُكره على ذلك، وعرضت عليه ما توصّلت إليه من أدلّة من كلام الإمام الشافعيّ وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمّد بن عبد الوهاب رحمهم الله، فأقرّني على ما توصّلت إليه، وسرّ بوجود شباب في مقتبل العمر يصلون لهذه الأدلّة ويُطالعون هذه المباحث». التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيّف من منقصة تهمة الخور والضعف (السحاب للإنتاج الإعلامي، يناير 2008). ص27.

(26) راجع: منيب، دليل الحركات الإسلاميّة المصريّة، ص82-84.

(27) راجع: رفعت سيّد أحمد، النبيّ المسلّح (لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، 1991)، ج1، ص31-52.

(28) راجع: محمّد سرور زين العابدين، الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو: جماعة المسلمين، ط4، (لندن: دار الجابية، 1431هـ).

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

آخر سنة 1979 ومطلع سنة 1980 تحصّن السعودي جهمان العتيبي²⁹ وأنصاره من (السلفية المحتسبة)⁽³⁰⁾ في الحرم المكي، وأعلنوا الخروج على النظام السعودي وأخذوا البيعة لقائدهم محمد بن عبد الله القحطاني وخاضوا قتالاً حتى الموت. وقد كان الشاب الأردني الفلسطيني الأصل عصام البرقاوي على صلة بهم، وهو الذي عُرف لاحقاً بـ (أبو محمد المقدسي) منظر السلفية الجهادية الشهير.

في سنة 1980 خطّ قائد (تنظيم الجهاد) عبد السلام فرج كتاب (الفريضة الغائبة)⁽³¹⁾ الذي استند فيه إلى بعض فتاوى ابن تيمية في قتال الطوائف الممتنعة عن تطبيق الشريعة وكفر الحكّام العرب (في مقدمتهم السادات) واعتبر الجهاد ضدهم، بوصفهم «الحكّام المرتدين»، فريضةً وطريقاً وحيداً إلى التغيير وإقامة «الدولة الإسلامية». واستطاع ضمّ شباب (الجماعة الإسلامية) في مناطق الصعيد المصرية إلى تنظيمه⁽³²⁾. لقد أفضى هذا التحرك إلى اغتيال السادات، بوصفه أكبر ضربة وجهها التيار المتشدد إلى الحكومات العربية، وقد كان لـ (اتفاق كامب ديفيد) الذي وقع عليه مع (إسرائيل) دور في تأجيج الغضب ضده وإضافة عامل آخر من عوامل التطرف الديني المرتبط بالنقمة على الحاكم العربي الذي عدّ عميلاً خائناً، زيادةً على نعته بالظلم والفساد والرذلة والكفر. في المرحلة نفسها تقريباً كان الإسلاميون السوريون قد جرّتهم الدولة وبعض مكوّناتهم الشبابية المتحمسة، إلى مواجهة عسكرية ملتبسة خاسرة مع نظام حافظ الأسد، لكنهم لم يكونوا منطلقين أساساً من فكر الغلو والتكفير، بل كان نشاطهم في سياق انتفاضة مسلّحة ضدّ نظام دكتاتوريّ طائفيّ لقيت الدعم من (البعث العراقي) والناصرين و(الاشتراكيين العرب) وغيرهم.⁽³³⁾ لقد انتهت هذه المواجهة بـ «نكبة حماة»، حيث دمر النظام المدينة، فكان عدد القتلى والجرحى والمعتقلين والمفقودين بالآلاف⁽³⁴⁾ وكان مصطفى ست مريم (أبو مصعب السوري المنظر الجهادي الشهير لاحقاً) أحد المقاتلين ضدّ النظام السوري في صفوف مجموعة (الطليعة المقاتلة) بقيادة مروان حديد، ثمّ في صفوف (الجيّة الإسلامية) التي ضمت الإخوان وغيرهم، ثمّ في صفوف المقاتلين مع عدنان عقلة.⁽³⁵⁾

(29) جهمان العتيبي: قاد جماعة مسلّحة يوم 20 تشرين الثاني 1979، لاحتلال الحرم المكي، معتقداً أن خروج المهدي المنتظر يبدأ من تحرير الحرم. كان يظن أن شيخه محمد بن عبد الله القحطاني هو من تنطبق عليه مواصفات المهدي وأن على المصلين في الحرم أن يبايعوه. كان شديد التأثير بالشيخ ناصر الدين الألباني.

(30) راجع: ناصر الحزيمي، أيام مع جهمان، ط2، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011).

(31) رفعت، النبي المسلّح، ج1، ص149 – 127.

(32) منيب، التنظيم والتنظير، ص25.

(33) وقّعت هذه الأطراف ميثاقاً مشتركاً في 11 / 03 / 1982، بعنوان «ميثاق التحالف الوطني لتحرير سوريا»، وعدّت فيه نظام الأسد خائناً مجرماً ودعت إلى الإطاحة به. راجع: عبد الله سامي الدلائل، الإسلاميون والديمقراطية في سوريا: حصيد وصريم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007)، المبحث السادس.

(34) ارتكب النظام السوري في هذه المدينة وفي غيرها مجازر حقيقية، ويمكن العودة بخصوص ما جرى في حماة إلى تقرير اللجنة السورية لحقوق الإنسان «مجررة حماة: شباط (فبراير) 1982 جريمة إبادة جماعية وجريمة ضد الإنسانية»، 2 شباط / فبراير 2006: <http://www.shrc.org/?p=8427>

(35) راجع تفاصيل هذه المرحلة من وجهة نظر أبي مصعب في نسخة إلكترونية من كتابه ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_25666.html

شهدت الثمانينيات والتسعينيات كذلك صراعاً عنيفاً خاضته التنظيمات المتشددة ضد الدولة لأسباب مختلفة، خاصة في مصر والجزائر وليبيا والسعودية، وارتكبت فيه فظاعات دامية، ولا سيما في الجزائر في تجربة (الجماعة الإسلامية المسلحة) التي كانت تعتمد كثيراً على فتاوى أبي قتادة الفلسطيني الشاذة القادمة من لندن. لقد لقيت هذه الموجة انكسارها مع مراجعات (الجماعة الإسلامية) المصرية، في ما عرف بـ (مبادرة وقف العنف) سنة 1997 وما تلاها من مؤلفات سيأتي ذكرها، إضافة إلى تراجع العمليات في الجزائر وإقرار (قانون المصالحة والوئام المدني) سنة 1999 في بداية عهد بوتفليقة، مثلما هو معلوم. إن السمة الرئيسة لهذه الموجة هي استهداف ما عدّ لدى المتشددّين بـ «العدو المرتدّ القريب» الذي قصد به الحاكم العربي، وقد بدأت فكرياً في الستينيات وعملياً في السبعينيات، واستمرت حتى أواخر التسعينيات تقريباً، وجاءت في إطار ردّ الفعل على استبداد الدولة وممارساتها القمعية. وهكذا، استمرت معتقلات المستبدّين وسياساتهم الجائرة في تفريخ التطرف والتكفير، بقدر ما يُمارس فيها من إرهاب الدولة وتوحشها، خاصة في مكاتب التحقيق والسجون.

ب. الموجة الثانية (1992 – 2011)

إنّها موجة عالمية التوجّه قامت على استهداف ما سُمّي بـ «العدو الكافر البعيد» المقصود به القوى الدولية وفي مقدّمتها الولايات المتحدة، وتزامنت إرهاباتها وبداياتها مع الموجة الأولى، من خلال ما يسمّيه بعضهم «الجهاد التضامني»⁽³⁶⁾ القائم على مساندة الشعوب الإسلامية في حروبها التحررية، وأسّس له عبد الله عزّام، أكبر الدعاة إلى المشاركة في دعم الأفغان ضدّ الروس، الأمر الذي امتدّ تأثيره إلى الشيشان والبوسنة والهرسك والصومال. لقد وُلدت هذه الموجة على أرض أفغانستان وفي سائر الساحات العالمية، على أيدي (الأفغان العرب)⁽³⁷⁾ وكان لحرب الخليج الثانية سنة 1991، وما صاحبها من وجود أميركيّ على أرض الجزيرة العربية، أثر في التمهيد لها، فقد ظهرت شراراتها الأولى المستهدفة للولايات المتحدة في فندق باليمن سنة 1992 وفي معارك الصومال سنة 1993، وترسّخت في تفجيرات الخبير بالسعودية سنة 1996 التي استهدفت جنوداً أميركيين، ثمّ في تفجير سفارتي الولايات المتحدة في تنزانيا وكينيا سنة 1998.

لقد تعاضم بروز هذه الموجة وجذبت إليها الأنظار والأنصار بعد تفجيرات 11 أيلول/سبتمبر 2001 المنسوبة إلى (تنظيم القاعدة)، إذ جاء احتلال العراق سنة 2003، بوصفه منعرجاً مهماً في هذه المسيرة، حيث عجّت البلاد بـ «الجهاديين» والشباب المتحمّس القادم من القارّات الخمس، ولا سيما بعد أن أفتى كثيرون بـ «تعيين الجهاد» في ذلك

⁽³⁶⁾ مصطلح رائج عند الباحث الأردني حسن أبو هنية، مثلاً في كتابه المشترك مع محمد أبو رمان تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السيئة والصراع على الجهادية العالمية (الأردن: مؤسسة فريدرش إيبتر، 2015)، ص 172.

⁽³⁷⁾ راجع: عبد الله أنس، ولادة الأفغان العرب (بيروت: دار الساقي، 2002).

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

البلد لصدّ الغزاة⁽³⁸⁾. وفي البداية، لقيت هذه الهبة دعماً وتسهيلات أمنية ولوجستية بيّنة من بعض الأنظمة العربية، مثل النظام السوري الذي كانت مؤسسته الدينية الرسمية برئاسة المفتي منخرطة في فتاوى الجهاد في العراق ضدّ الغزو الأميركي، وكانت شبكاته الأمنية على صلة بعمليات التسفير إلى العراق.

عرف العراق على يد (تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين) بقيادة الزرقاوي خلطاً بين عمليات المقاومة الموجهة إلى الاحتلال والعمليات الدموية الموجهة إلى العراقيين والأجانب غير المقاتلين، الأمر الذي كان محلّ خلاف بين التنظيم الأمّ الذي يقصر المعركة على المحتلّ والمتعاونين المباشرين معه⁽³⁹⁾، وبين الفرع العراقي الذي يستسهل التكفير ويوسّع الدائرة، فيستهدف الشيعة و (الحزب الإسلامي العراقي)، بل حتّى فصائل (المقاومة الإسلامية العراقية) الأخرى، لمجرد الخلاف معها، مثل (الجيش الإسلامي في العراق) و (الجهة الإسلامية للمقاومة العراقية: جامع) و (حماس العراق) و (كتائب ثورة العشرين). وبعد مقتل الزرقاوي سنة 2006 بأشهر أعلن (تنظيم القاعدة في العراق) والمندمجون معه في (مجلس شوري المجاهدين) قيام ما سُمّي بـ (دولة العراق الإسلامية)⁽⁴⁰⁾ في منطقة الأنبار وما جاورها. ثمّ خفتت هذه الموجة تدريجياً بداية سنة 2009، خاصّة بعد مقتل أبي عمر البغدادي وأبي حمزة المهاجر سنة 2010 وتفكّك (تنظيم الدولة) وتراجع «تنظيم القاعدة الأمّ» مع قيام الثورتين التونسية والمصرية، وظهور نمطٍ سلميّ يستبعد العنف في سبيل التغيير.

ج. الموجة الثالثة (2012 حتى اليوم)

تغذّت هذه الموجة من الساحة العراقية والسجون الأميركية وغيرها، ثمّ استفادت من ضعف الدولة وأجهزتها وحالات الانفلات التي صاحبت الثورات العربية، لتبرز بعد عسكرة هذه الثورات في ليبيا وسورية، مصحوبة بحالة قويّة من التعبئة والتجنيد في صفوف جماعات متشدّدة تُذكر بالحالة التي رافقت احتلال أفغانستان والعراق خاصّة. ومن ملامح هذه المرحلة إعادة بناء (تنظيم الدولة الإسلامية) في العراق وامتداده إلى سورية وسيطرته على مدينة الرقة وظهور (داعش) بممارساته الدموية، وهيمنته على الموصل وإعلان «الخلافة»، ثمّ سيطرة التنظيم على مدينة سرت الليبية. ومن أهمّ مميّزات هذه الموجة انفجار الخلاف بين (داعش) و (القاعدة) آنذاك في سورية (جبهة النصرة)⁽⁴¹⁾ بقيادة الجولاني،

(38) راجع مثلاً: «فتوى هيئة علماء الرابطة العراقية» (18 / 07 / 2003):

<http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=3015>

(39) راجع «رسالة الظواهري إلى الزرقاوي» (2005):

https://fas.org/irp/news/2005/10/letter_in_arabic.pdf

(40) راجع: عثمان التميمي، إعلام الأنام بقيام دولة الإسلام (العراق: مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، 2007).

(41) أعلن هذا التنظيم في 28 تموز / يوليو 2016 فكّ الارتباط بالقاعدة وتغيير اسمه إلى (جبهة فتح الشام)، لاعتبارات سياسية ظرفية ولضغوطات داخلية، ثمّ حلّ نفسه واندمج مع عدد من الفصائل ضمن (هيئة تحرير الشام) في 28 كانون الثاني / يناير 2017.

و(القاعدة) الأم أيضًا بقيادة الظواهري على أساس السؤال: «من يتبع من؟»، وإن كان للخلاف أبعاد أخرى اختلف حولها المحللون⁽⁴²⁾. ثم مُنيت الظاهرة ببعض الانتكاسات خلال العامين الأخيرتين في أكثر من مكان، خاصةً في مدينة بنقردان التونسية خلال شهر مارس 2016 وسرت الليبية والموصل العراقية والرقّة السورية، فذلك كله يبنى بتحوّلات جغرافية قادمة في هذا الشأن.

لقد جمعت هذه المرحلة بين استهداف «العدو البعيد» و«العدو القريب»، ومثّلت خطرًا حقيقيًا على نطاق الأمة والعالم، بما أحدثته من اختراقات وما سيطرت عليه من مُقدّرات وما تملكه من مخطّطات، وما زالت تمثل تهديدًا قائمًا على الأمن الدولي، على الرغم من الضربات التي ذكرناها. إنّ هذه المسيرة التاريخية الطويلة لهذه الجماعات في العالم الإسلامي بيّنت أنها جرّبت إستراتيجيات متنوّعة لمُحنا إليها في ما سبق ونحاول تدقيقها في «مدخل التحليل الإستراتيجي».

ثالثًا: مدخل التحليل الإستراتيجي

إنّ هذا اللون من التحليل المهم أصبح تخصّصًا له قواعده ومدارسه ونماذجه، ولا مهرب منه لمن يريد توسيع نظره إلى المشكلة التي تتحرّك على الأرض، ودراسة الظاهرة في حاضرها ومستقبلها، بتحديد رهاناتها وأهدافها، ونقاط قوتها وضعفها، ومخطّطاتها وتقدير تهديداتها واستشراف مآلاتها. وهذا العمل هو دور الخبراء ومراكز الدراسات الإستراتيجية والمستقبلية، وسنكتفي منه في هذا المستوى بتمييز أهمّ إستراتيجيات جماعات الغلوّ والعنف المسلّح، استخلاصًا من الجرد التاريخي الذي تقدّمه، وهي ثلاث إستراتيجيات رئيسة قد يحصل فيها تحوير هنا أو هناك.

1. إستراتيجية التنظيمات القطرية: العدو القريب

إنّها «إستراتيجية الجهاد القطري» التي سبقت غيرها في الظهور، وقد حكمتها جغرافيا ما قبل العولمة واشتغل فيها كلّ تنظيم على دولته التي نشأ فيها، مستهدفًا ما سمّي بـ «العدو القريب» أو «الحاكم المرتد» من أجل «دفع الصائل» أو «التمكين». والمقصود هنا بـ «دفع الصائل» هو الدفاع عن الجماعة وردّ هجمة الحاكم والنكاية به وبأعوانه⁽⁴³⁾، أمّا «التمكين» فيُقصد به إقامة «الدولة الإسلامية». وقد رأينا أمثلة عن هذه الإستراتيجية في تنظيمات الموجة الأولى التي

⁽⁴²⁾ ناقش أبو هنيّة وأبو رمان هذه المسألة في كتابهما المذكور، خاصّة في الفصل الرابع، ص 139-162.

⁽⁴³⁾ «دفع الصائل» في الأصل مفهوم فقهيّ قديم له تفصيلاته وضوابطه، ومن صورته «قتال البغاة» و «جهاد الدّفع». لكنّ جماعات التطرّف والعنف أساءت استخدامه. انظر مثلاً: عبد الله بن ناصر الرشيد، «دفع الصائل»، منبر التوحيد والجهاد:

باءت كلّها بالإخفاق والتفكّك، وآل أصحابها إلى المشانق أو السجون أو المنافي، وانتهى بعضهم إلى التأمل والمراجعة الفكرية والتراجع عن خطّ العنف، أو إلى تبديل الوجهة صوب عدوّ جديد ومعارك جديدة.

2. إستراتيجية (القاعدة) الأم: الجهاد النكائي الخارجي- العدو البعيد

هي «إستراتيجية الجهاد العالمي» التي ارتبطت بتنظيم القاعدة وبن لادن، وفيها استفادة واضحة من تنظيرات أبي مصعب السّوري التي ظهرت لاحقاً في موسوعته الضخمة (دعوة المقاومة الإسلامية العالمية)⁽⁴⁴⁾. وتقوم هذه الإستراتيجية على الجهاد النكائي الخارجي المتمثل في استهداف «العدو البعيد»، وهو أميركا و «التحالف الصهيوني الصليبي»، لا لإسقاطه، إنّما للنكابة به وكفّ أذاه وإبعاده عن المنطقة في إطار «دفع الصّائل» الخارجي هذه المرّة، وتحرص (الإستراتيجية) على عدم الانجرار إلى المعارك الداخلية في الدول العربية والإسلامية قبل الأوان توفيراً للجهد وبناء «الحاضنة الشعبية»⁽⁴⁵⁾. وقد تأكّدت القناعة بها مجدّداً عبر التجارب الفاشلة التي بيّنت أنّ «الدولة» يمكن أن تكون عبئاً، مثلما كان الحال في أفغانستان مع طالبان والعراق مع أبي عمر البغدادي وشمال مالي مع (دولة أزواد الإسلامية)، إذ لا يمكن أن تفي هذه «الدويلات» باحتياجات الناس وكثيراً ما تتورط في دماء المسلمين وتصنع الفرقة، مثلما تكون هدفاً سهلاً للضرب. وقد سعى بن لادن إلى تثبيت هذا التوجّه الإستراتيجي في الرسائل التي وجدت معه في مخبئه بأبوت أباد⁽⁴⁶⁾، لكنّ أكثر فروع التنظيم خرقتة لاحقاً.

(44) «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_11347

(45) من المراجع في شأن الحاضنة الشعبية: أبو مصعب في المرجع المذكور سابقاً، ورسالة الظواهري إلى الرقاي المذكرة سابقاً.

(46) نشر منها (مركز مكافحة الإرهاب) في أكاديمية (ويست بوينت) الأميركية (Combating Terrorism Center at West Point) 17 وثيقة:

<https://www.ctc.usma.edu/posts/letters-from-abbottabad-bin-ladin-sidelined>

3. الإستراتيجية الجامعة: الجهاد التكتيكي والجهاد التمكيني- العدو البعيد والعدو القريب

هي «إستراتيجية الجهاد الشامل العاجل، الآن وفي كل مكان»، وتختلف عن سابقتها في أمرين هما، أولاً الجمع بين استهداف «العدو البعيد» و«العدو القريب»، وثانياً الانتقال من «جهاد النكاية والإنهاك» في الدّاخل والخارج إلى «جهاد التمكين» وبناء الدولة. وتقوم على نشر الرّعب وإشاعة الفوضى والدفع نحو الفراغ وانعدام الاستقرار وإقامة «إدارة التوحّش» في أيّ منطقة تقع السيطرة عليها دون انتظار، وكان من المنظرين لهذا التوجّه «أبو بكر ناجي»⁽⁴⁷⁾ في كتابه «إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة»⁽⁴⁸⁾ الذي ظهرت حلقاته الثلاث الأولى تبعاً بعد الحرب الأميركية على أفغانستان سنة 2001، في مقالات على (الإنترنت) ثمّ جُمعت في 2004 تقريباً تحت عنوان «تحفة الموحّدين في طريق التمكين» أو «تحفة الموحّدين في بيان طريق التمكين»، ولا فارق بين النسختين إلّا في العنوان⁽⁴⁹⁾. ومن المنظرين أيضاً لهذا التوجّه عبد الله خالد العدم في كتابي (العالم على أعتاب الفوضى)⁽⁵⁰⁾ و(طريق التمكين)⁽⁵¹⁾، وعبد الله بن محمّد في كتاب (الجمع القيم لسلسلة المذكرّة الإستراتيجية)⁽⁵²⁾. وقد يكون أوّل من آمن بهذه الإستراتيجية الجامعة وبدأ تنزيلها على الواقع مبكراً تنظيم (قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين) ثمّ امتداده المتمثل في تنظيم البغدادي.

تعيش بقية مجاميع هذا التيار في العالم انقساماً وتذبذباً بين هذه الإستراتيجيات وتقلّباً في الولاء بين التنظيمين الكبيرين، ومن الأمثلة الدالة على ذلك جماعة (بوكو حرام) في نيجيريا⁽⁵³⁾، والسلفية الجهادية في السودان⁽⁵⁴⁾، والسلفية الجهادية

⁽⁴⁷⁾ أبو بكر ناجي: على الأرجح، محمّد خليل الحكايمه (أبو جهاد المصري)، أحد قادة (الجماعة الإسلامية) المصرية من رافضي مراجعاتها ووقفها قتالها ضد النظام.

⁽⁴⁸⁾ (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، دت)، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_10862

⁽⁴⁹⁾ منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_10825

⁽⁵⁰⁾ مركز الفجر للإعلام، ذو القعدة 1432 هـ:

<http://gestyy.com/q2b612>

⁽⁵¹⁾ شبكة أنصار المجاهدين، 1427 هـ، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_10836

⁽⁵²⁾ مؤسسة المأسدة الإعلامية، 2011، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12288

⁽⁵³⁾ راجع: فريديم أونوها، «انقسام بوكو حرام: صراع الزعامة وتأثير أيديولوجيا الدولة الإسلامية»، سيدي أحمد ولد محمد (مترجمًا)، مركز الجزيرة للدراسات (26 تشرين الأول أكتوبر 2016).

⁽⁵⁴⁾ راجع تقرير «وتواصل المفاجآت: ثاني أسيرة سودانية تباع (داعش) وتصل العراق!!»، المجهز السياسي (2015/01/14):

<http://www.sudaress.com/almeghar/24421>

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

التونسية التي يبدو أنّ قادتها بعد الثورة قد تنازعتهم أفكار شتى بين الولاء لـ «القاعدة الأمّ» وتوجيهاتها الداعية إلى التهدة واستثمار المرحلة في التوسّع الشعبي والضغط الميداني لـ «نصرة الشريعة»⁽⁵⁵⁾؛ وبين استغلال فرصة ضعف الدولة والمجتمع والمضي في نظريات «إدارة التوحّش»، بالجيلولة دون تعافيهما وترسيخ حالة الاضطراب الخادمة لمشروع «التمكين». وهذا يقتضي اللّجوء إلى العنف بمختلف صوره. وشيئاً فشيئاً تكرّس الخيار الثاني لدى قسم كبير من تيار السلفية الجهادية، ممثلاً في (أنصار الشريعة)⁽⁵⁶⁾ خاصّة وفي بعض المجموعات الصغرى الأخرى، في حين بقي شيخ السلفية الجهادية المشهور، الخطيب الإدريسي⁽⁵⁷⁾، على خيار «أولويّة الدّعوة وطلب العلم» في ما يتعلّق بأرض تونس، على ما يبدو من ظاهر أمره.

لقد تقلّبت هذه التنظيمات بين الوسائل والإستراتيجيّات والغايات المختلفة التي ازدادت بمرور الزمن، راديكاليّة وحده وتطرّفًا، ولا نعلم على وجه الدقّة ما قد يتبلور لديها من إستراتيجيّات جديدة وإعادة انتشار جغراسياسي، تفاعلًا مع ما تعيشه من ضغوطات ومخاضات، فهذا مجال متحوّل متجدّد لا يخلو من أسرار ومفاجآت، ويحتاج إلى يقظة دائمة ومتابعة متواصلة، وقدرة على الاستقراء والاستشراف، مثلما تحتاج الظاهرة أيضًا إلى الغوص في أسبابها ومعرفة المسارات والحيثيّات والخمائر التي تتخلّق من خلالها.

فيه معطيات حول خلافت السلفية الجهادية في السودان، ولا سيما الردود والردود المتبادلة بين أمجد فيصل (أبو براءة السيف) وشيخه صادق عبد الله عبد الرحمن. أبو براءة: سوداني من كتّاب (تنظيم الدولة) الجدد وله في ذلك بعض الرسائل: **بلى والله إنّها لخلافة، العذب الزلال في بيان أنّ بيعة دولة الإسلام بيعة إمامة لا قتال (الغريب للإعلام، 2014).**

(55) راجع كلمة الظواهري «يا أهل تونس انصروا شريعتكم»، مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي (11 كانون الثاني/يناير 2012):

<http://leyoth.net/showthread.php?t=35656>

(56) عُقد المؤتمر التأسيسي لجماعة (أنصار الشريعة) في أيار/مايو 2011، وترعّمها سيف الله بن حسين (أبو عياض)، ثم أعلنتها حكومة علي العريض سنة 2013 تياراً إرهابياً، بعد تورّط عناصرها في سلسلة من العمليّات الإرهابية.

(57) شيخ ضرير، ومن كبار شيوخ السلفية الجهادية في تونس، وهو أصيل منطقة سيدي علي بن عون بولاية سيدي بوزيد. قضى سنوات من عمره في السعودية وتلمذ على شيوخها.

رابعاً: المدخل التفسيريّ العوامليّ

لا يمكن أن ننسوه عن المجهود التحليليّ الضخم الذي أنجز في تفسير هذه الظاهرة، وما حواه من أعمال علميّة جدّية حرص فيها أصحابها على معالجة المشكلة، عبر توظيف المقاربات المختلفة التي توفرها العلوم الإنسانيّة، مثل علم الاجتماع السياسيّ⁽⁵⁸⁾ وعلم الاجتماع الدينيّ⁽⁵⁹⁾ وعلم اجتماع الإرهاب⁽⁶⁰⁾ وعلم النفس الدينيّ⁽⁶¹⁾ وعلم نفس الإرهاب⁽⁶²⁾ والأنثروبولوجيا الدينيّة وعلم الأديان⁽⁶³⁾ وعلم الإجرام⁽⁶⁴⁾. وقد أثمر ذلك الجهد تقدّمًا جليًّا في معرفة الظاهرة وتفكك بنائها العميقة، لكنّ واقع الحال لا يخلو من بعض الأخطاء التفسيرية أو القراءات المتعسّفة أو المغالطات المقصودة، مثل التفسير الجزئيّ الذي يؤكّد على عامل من العوامل ويهمل البقية، فمن الدارسين من يركّز على الواقع المريض، بوصفه منتجًا للمشكلة، ومنهم من يُحيل على النصّ، بوصفه مصدرًا مُنشئًا ومُشرّعًا لها، ومنهم من يهتمّ بالفاعلين وتكوينهم الاجتماعيّ والنفسيّ⁽⁶⁵⁾. ومن الأخطاء أيضًا التفسير الحتميّ الذي يربط ربطًا آليًا بين الظاهرة والعوامل الموضوعيّة، متعميًا عن المتغيّرات التي تجعل انبثاقها يختلف من مكان إلى آخر ومن شخصيّة إلى أخرى، فتجد فيها الفقير والغنيّ، والجاهل والمتعلّم، والشرقيّ والغربيّ.

إن الأخطر من ذلك التفسيرات الأيديولوجيّة والسياسيّة الضيقة التي لا يدّخر أصحابها جهدًا في ربط المعضلة الإرهابيّة بخصومهم الأيديولوجيّين أو السياسيّين، سواء كانوا دولًا أو تيّارات أو هيئات، فتصبح العمليّة التفسيرية مجرد ورقة للتوريط والشيطنة والتشهير، من دون مراعاة الحقائق أو القيم⁽⁶⁶⁾. إنّنا أمام قضية مركّبة يتداخل فيها الموضوعي والذاتيّ، وتفاعل في إنتاجها وانتشارها عوامل كثيرة منها ما يتّصل بالمناخات والحواسن المختلفة، وما يتعلّق بالاستعدادات

(58) انظر:

Maurice Duverger, *Sociologie de la politique*, (Paris: P U F, 1968).

(59) انظر:

Danièle Hervieu- Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion*, (Paris: P U F, 1980).

(60) راجع: إبراهيم الحيدري، *سوسيولوجيا العنف والإرهاب* (بيروت: دار الساق، 2015).

(61) راجع: إريك فروم، *التحليل النفسي والدين*، فؤاد كامل (مترجمًا)، (القاهرة: مكتبة غريب، 1977).

(62) راجع: محمود خوالدة، *علم نفس الإرهاب* (بيروت: دار الشروق، 2005).

(63) انظر:

Michel Meslin, *Pour une science des religions*, (Paris: Seuil, 1973).

(64) راجع: فتوح عبد الله الشاذلي، *أساسيات علم الإجرام والعقاب* (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2009).

(65) راجع: معتر الخطيب، *العنف المُستباح: «الشريعة» في مواجهة الأمة والدولة* (بيروت: دار المشرق، 2016)، من المقدّمة في موقع العالم للدراسات:

<https://goo.gl/U9M8MF>

(66) عرفت تونس مثلاً بعد الثورة ألوانًا من هذه التفسيرات الأيديولوجيّة المتعسّفة، من قبيل: المبالغة في اتّهام مناخ الحريّات بعد الثورة بأنّه يقف وراء العنف والإرهاب، وفي ذلك مغالطة، فالإرهاب في تونس سابق للثورة وللحريّات. كلّ ما في الأمر أنّ أجواء الحريّة تسمح في بعض الحالات ببروزه بعد كمون، ليس بسبب الحريّة وحدها، إنّما بسبب ما يسبقها من استبداد ومظالم واحتقان، وما يخالطها من انقسام وتجاوزات وشحن أيديولوجي وشطط إعلامي. وكذلك الحديث عن دور الكتائب والروضات القرآنيّة والتعليم الدينيّ والتنشئة الدينيّة التقليديّة في نشأة الإرهاب، والحال أنّ نشاط هذه الظاهرة في البلاد التونسية لم يعرفوا في نشأتهم شيئًا من ذلك، بل على العكس من ذلك، على اعتبار أنّ الكثيرين منهم كانوا قبل التوبة رّواد خمارات وأصحاب سوابق عدليّة.

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

الذاتية للأفراد، وما يرتبط بجاذبية التنظيمات المتطرفة نفسها وقدرتها على الاستقطاب، وقد تؤثر فيها الاختراقات الخارجية توجيهًا وتوظيفًا. لذلك، فهي تحتاج إلى تفسير تكاملي ونسبي يضع في الحسبان هذه الشبكة العنكبونية المتنافذة ومتغيراتها، ويستفيد من العلوم المتخصصة المذكورة وعطاءاتها. ويمكن اختزال هذا النموذج التفسيري التكاملي الرباعي في الرسم الآتي الذي يتلوه التحليل:



1. المناخات والحواضن

تتمثل أساسًا في العوامل الموضوعية والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المساعدة على نموّ العلوّ والإرهاب، بما فيها من تدهور وتهميش وإقصاء وغبن، وهي:

أ. الحاضنة السياسية

إنّ ظاهرة التطرف والعنف الدينيّ وحتىّ اللادينيّ، في بعض وجوها، على صلة بالاستبداد والدكتاتورية والممارسات القمعية للسلطات الحاكمة⁽⁶⁷⁾، فأرهاب الدولة كثيرًا ما يُؤلّد إرهاب الجماعات، ذلك أنّ بعض السلوك الإرهابيّ هو عنف كامن مختزن يتشرّبه المجتمع، نتيجةً لعنف الدولة، ثمّ ينتجه في صور مختلفة من القسوة والعنف والإرهاب بتعبيرات متناقضة، دينيّة وغير دينيّة، في المنازل والملاعب والمدارس والمساجد والساحات العامّة، فأكثر الدول معاناة من الإرهاب هي أكثر الدول التي عرفت الاستبداد والفساد أو الانقسام العرقيّ والطائفيّ. إن الأمثلة على ذلك كثيرة من أهمّها ما تعيشه العراق وسورية وليبيا، فهذه البلدان ذاتها هي التي استطاع الإرهاب أن يستوطن فيها ويسيطر على بعض أراضيها ويقيم فيها نوعًا من السلطة الحاكمة.

(67) عبد المجيد النجار، «الحرية الفكرية في مواجهة ظاهرة التطرف»، ضمن: ظاهرة التطرف والعنف... من مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب، سلسلة كتاب الأُمّة 167 (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015)، ج1، ص 28-31.

إنّ تعسّف المعالجة الأمنيّة يُفاقم الأزمة ويدفع الشباب إلى الغوص أكثر في المسار الإرهابيّ، فالخوف من العودة إلى الاعتقال والتعذيب من الدوافع التي وسّعت دائرة التحوّل نحو العنف في بلداننا، عبر سيورة من الهروب والتخفّي والمطاردة والصّدام. وعندما تنهار هذه الأنظمة الدكتاتوريّة الفاسدة، تحت هبّات الغضب الجماهيريّ أو غارات الغزو الخارجيّ، نشهد حالة من الاضطراب والانفلات والفوضى تُوفّر مناخًا ملائمًا للتطرّف والإرهاب، ولا سيما إذا كانت مصحوبة بتصدّع الجبهة الداخليّة وهيجان الاستقطابات الأيديولوجيّة وهشاشة الدّولة أو غيابها، فالعراق وبلدان «الربيع العربيّ» نماذج دالّة على ذلك بوضوح.

وللظاهرة جذور عميقة كذلك في السياسة الدوليّة الجائرة التي أثارت نقمة العرب والمسلمين على القوى الغربيّة، فقد كان الغاضبون الحانقون من الشباب خاصّة وقود معارك عدة ل(القاعدة) و (داعش). إن العديد من الدارسين الغربيّين يتبنّون هذا التفسير ويقولون بأنّ «الإرهاب» سليل هذه المظالم، ومنهم جان بودريار في كتاب (روح الإرهاب) ⁽⁶⁸⁾ وفرانسوا بورغا ⁽⁶⁹⁾ وروبرت فيسك ⁽⁷⁰⁾ ونعوم تشومسكي الذي يرى مع آخرين أنّ الكثير من ظواهر «الإرهاب» في العالم ناجم عن ممارسات الإدارة الأميركيّة وأخطائها ودعمها «إسرائيل» ⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁸⁾ بدر الدين عمرو زكي (مترجمًا)، (القاهرة: الدار المصريّة للكتاب، 2010).

⁽⁶⁹⁾ François Burgat, L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda (Paris: La Découverte, 2005).

⁽⁷⁰⁾ Robert Fisk, Age of the Warrior (New York: Harper Collins Publishers Ltd, 2008).

⁽⁷¹⁾ Noam Chomsky, 9-11 (Stockholm: Aftonbladet, 2002).

ب. الحاضنة الاقتصادية والاجتماعية

يؤكد الدارسون⁽⁷²⁾ دور هذه الحاضنة في تهيئة شروط «الإرهاب» أو تأجيجه، عندما يكون الوضع الاقتصادي مترهلاً عاجزاً عن تلبية طموحات الشباب والعاطلين، ويكون المناخ الاجتماعي مهمشاً ناقماً على الدولة والروابط العائلية رخوة متقطعة، ومظاهر الانحراف والجنوح متفشية، فكثير من المتشددين دينياً والضالعين في قضايا إرهابية هم من «التائبين» القادمين من عالم الإجرام والإدمان وسجون الحق العام⁽⁷³⁾، والبعض منهم، مثلما بيّنت المعاشية، لم يستطع التخلص من بعض عوائده السيئة، حتى بعد «التوبة». لقد لاحظنا ذلك عياناً في مختلف الأحياء التونسية، خلال انتعاش هذه الظاهرة فيها خاصة عند نشوب المشادات والخصومات بين شباب (السلفية الجهادية) وغيرهم من القوى والجماعات.

ج. الحاضنة الثقافية والإعلامية

تُمثل الأعطاب الثقافية المختلفة التي تعانيها مجتمعاتنا وأجيالنا ونخبنا عوامل منتجة لهذه الظاهرة وغيرها من الظواهر المنحرفة، فجانب من الموروث الفقهي الذي يتم إحياءه يغلب عليه التشدد والانغلاق ورفض المخالف⁽⁷⁴⁾. وفي الجهة المقابلة، نجد عدداً من المنابر الثقافية والإعلامية تنتج خطاباً متطرفاً ضد الدين، وهو خطاب يُرذل الهوية ويستبجح المقدسات ويشير الغضب ويهيج، عن قصد أو عن غير قصد، التطرف الديني، فالغلو لا يولد إلا الغلو. وتبدو فضاءات التربية والتنشئة الثقافية والاجتماعية، التي تتمثل أساساً في الأسرة والمدرسة ودور الثقافة والمساجد، غير قادرة على التوجيه والتأثير وتأمين الحصانة الفكرية والروحية للشباب في وجه تحديات العولمة من جهة، وفي وجه إعلام اتراضي يوفر إمكانات هائلة وفرصاً واسعة أمام جماعات التشدد والعنف، لتوصيل رسائلها إلى الشرائح المستهدفة وإنجاح خططها الاتصالية، ف(الإنترنت) أهم وسيلة تستخدمها هذه الجماعات للتواصل والتنسيق والدعاية والاستقطاب والتكوين والتعبئة والتضليل والتمويه والقرصنة والتجسس، في ما يُعرف ب(الإرهاب الإلكتروني)⁽⁷⁵⁾.

(72) راجع مثلاً: محمد الحاج سالم (محرر)، السلفية الجهادية في تونس: الواقع والمآلات (تونس: المعهد التونسي للدراسات الاستراتيجية، 2014). وقد ضم هذا الكتاب نخبة من الدراسات أعدّها باحثون متخصصون: المحرّر وطارق الكحلاوي وسامي براهيم وعادل بن عبد الله ومعتز الفطناسي وجهاد الحاج سالم والعربي النفاي وماهر الرغلامي. راجع أيضاً: هليل، مرجع سابق، ص 36.

(73) راجع: سامي براهيم، «الشباب بين التطرف والإرهاب»، بحث مقدّم في ندوة الشباب والإدماج (مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية ومركز جامعة الدول العربية- تونس، 2-11/3/2015).

(74) راجع: حسن محسن رمضان، تشريح الفكر السلفي المتطرف (دمشق: دار الحصاد، 2009). تجدر الإشارة إلى ما في بعض مواطن الكتاب من تعميم ومبالغات.

(75) راجع: 90% من الأوروبيين الإرهابيين تأثروا عبر الإنترنت، موقع السكينة (2015/02/09):

<http://www.assakina.com/awareness-net/terrorism-net/63079.html>

بالجملة، فإنّ هذه الحواضن المختلفة، بما فيها من أنواع التهميش⁽⁷⁶⁾ والاستبعاد والظلم والقهر والفساد والجهل وتعطلّ مسارات التنمية والديمقراطية، ومن وسائل مساعدة، ممثلةً في البيئة الملائمة لنشوء الإرهاب ونموّه في بلداننا وفي العالم، والمستنقع الآسن الذي تتعرّز فيه قابليّة التحوّل نحو هذا السلوك المدمر وغيره من السلوكات غير السويّة لدى بعض الشرائح الشبابيّة. لكنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ من يعيش في مثل هذه الظروف الموضوعيّة المتدهورة يصبح بالضرورة إرهابيّاً، فالمسألة أعقد وأعمق، وهي ذات صلة بعوامل أخرى لصيقة بالخصوصيّة الذاتيّة لكلّ فرد.

2. الاستعدادات الذاتيّة

إنّ الشخصيّات الهشّة وغير المتوازنة مؤهّلة أكثر من غيرها للوقوع في سرايب الانطواء والعزلة والاكتئاب والانتحار، أو فخاخ الانحراف والجريمة والإدمان والإرهاب. ومن جوانب هذا التأهّل والقابليّة الذاتيّة ما هو عمريّ وفيزيولوجيّ، وما هو نفسيّ وسلوكيّ وما هو فكريّ ومعرفيّ.

أ. عوامل عمريّة وفيزيولوجيّة

حادثة السنّ سمة ملحوظة لدى منتسبي الظاهرة، فهي مثلما يقول الباحث سامي براهم، مستنداً إلى معطيات الحالة التونسيّة، «ظاهرة شبابيّة تتراوح غالبيّة الأعمار فيها بين سنّ المراهقة وسنّ الثلاثين»⁽⁷⁷⁾. وهذه المرحلة، خاصّة في بداياتها، تتّصف بالاندفاع العاطفي وضعف الرّؤية المستقبلية والنزوع إلى المغامرة والقلق وشطط الأحلام والرغبة الجامحة في الرفض والتغيير الجذريّ.

⁽⁷⁶⁾ يؤكّد الباحث سامي براهم على نوعين من التهميش يسهمان في دفع الشباب نحو التطرّف والإرهاب، هما التهميش الاجتماعي والثقافي: «التهميش مدخلاً لفكّيك ظاهرة الإرهاب»، ضمن وحدة بحث الإرهاب والتخريب (تونس: مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، 2016)، ص 10-07.

⁽⁷⁷⁾ المرجع ذاته، ص 4.

ب. عوامل نفسية وسلوكية

نحن أمام شخصيات غير عادية تعاني كثيرًا مركبات ومشكلات نفسية متنوعة متناقضة أحيانًا ومتغيرة من حال إلى أخرى، مثل:

- الإحساس بالحرمان والإهانة واليأس وفقدان الأمل وضآلة الشعور بالانتماء المتين المطمئن إلى المجموعة الوطنية، والعجز عن إثبات الذات والاندماج السوي في المحيط وغياب الإحساس بالقيمة الذاتية والرغبة في التمرد والانتقام. ومعظم هذه المشاعر يمكن إدراجها ضمن «سيكولوجية الإنسان المقهور»، حسب عبارة مصطفى حجازي⁽⁷⁸⁾.
- الإحساس بالتعالي وتوهم التميز عند البعض، نتيجة ما يسميه أبو زيد المقرئ الإدريسي «وسواس الفرقة الناجية»⁽⁷⁹⁾. لذلك يلاحظ المخالطون للعناصر المتشددة ما فيها من حدة طبع ومزاج وجفوة وغلظة في التعبير عن الرأي ومعاملة المخالف.

ج. عوامل فكرية ومعرفية

- تدني المستوى التعليمي أو ضيق الأفق المعرفي عند نسبة كبيرة من المنتمين، فأكثرهم إما من المنقطعين عن التعليم مبكرًا، وإما من الجامعيين المغلقين على تخصصاتهم العلمية الصحيحة والمنعزلين عن مناهج التفكير الإنساني التنسيبي. أما المقدمون على العمليات التفجيرية و«الانغماسية» معظمهم، فهم من محدودي التعليم ومن ذوي التكوين الشرعي الضحل. الأمر الذي تبينه العديد من الدراسات الميدانية والإحصائية والعلمية حول الظاهرة⁽⁸⁰⁾.
- ضعف التحصيل اللغوي والجهل بأصول الفهم الصحيح للدين ونصوصه ومقاصده⁽⁸¹⁾.

⁽⁷⁸⁾ التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط9، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص228.

⁽⁷⁹⁾ أبو زيد المقرئ الإدريسي، «الغلو في الدين داء استعصى على الأمة»: <https://goo.gl/p2XX6t>. فيه مقتطفات من كتابه الغلو في الدين: المظاهر والأسباب.

⁽⁸⁰⁾ راجع:

Diego Gambetta and Steffen Hertog, Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education (New Jersey: Princeton University Press, 2016). وهي دراسة أكاديمية أنجزت سنة 2007، ثم نَقَحَهَا الباحثان ونُشِرت سنة 2016. تناولت 404 عينة من الجهاديين العالميين، وتبرز ارتفاع نسبة التخصصات العلمية لدى الجامعيين من العينة، وقد مثلت الهندسة 66.7 في المئة من تخصصات العناصر المركزية في (تنظيم القاعدة) مثلاً. وراجع: فدوى حلمي، «نسبة دارسي الشريعة في التنظيمات الإرهابية»، إسلام أون لاين (2017/03/12): <https://islamonline.net/20548>

⁽⁸¹⁾ راجع: نور الدين الخادمي، «الجهل بالدين والغلو»، بحث مقدم إلى المؤتمر الإسلامي العالمي حول مكافحة الإرهاب (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 22-25، شباط/ فبراير 2015).

- القناعات الفكرية المتشددة التي تعصف بفريق من المتدينين وتوقعهم في متاهة من الأوهام وتجعلهم يبيعون الدنيا ويطلبون الموت من أجلها، معتقدين أنهم أهل الحق و«الطائفة المنصورة» في هذا الزمان. إن هذا العامل الفكري العقائدي الموهم محدد أساسي لا يُستهان به في فهم هذه الظاهرة ومُحركاتها⁽⁸²⁾.

3. الجاذبية والاستقطاب

في تفاعل مع ما ذكرنا من مناخات واستعدادات، تملك جماعات الغلو والتطرف قدرات واسعة على الاستقطاب والإبهار، لما تتصف به من خصائص وتمنحه الشباب خاصة، وعموم الناس من إغراءات وخدمات معنوية ومادية جاذبة، مثل:

- فتنة الخطاب المضمونية وقدرته على استلاب أرواح الشباب وأشواقهم، بما فيه من عذوبة الحلم وبساطة الطرح وسحر المعاني، مثل العزة والبطولة والعظمة ونصرة الدين ورضا الله والشهادة في سبيله والفوز بالجنة ونعيمها.
- جاذبية الخطاب الصورية وتقنياته الرفيعة القادرة على الشد، باستخدام مشهدية عالية بالغة التأثير تتوسل الأناشيد والمؤثرات الصوتية والصور المبهرة.
- ما تكفله «الجماعة السلفية الجهادية» لأفرادها من حاضنة جماعية ومساعدات مادية «في نوع من الاقتصاد التضامني يديره، دولة بينهم»، على حد قول الباحث السوسيولوجي ماهر الزغلامي في دراسة ميدانية بيوغرافية⁽⁸³⁾.
- ما تهيه من إحساس بالانتماء والأهمية، ومن «زعامات رمزية» ملهمة الشباب التائه ومُشبعة تطلعاته.
- سهولة الانضمام إلى هذه الجماعات التي لا تشترط على المذنبين والمجرمين سابقاً غير التوبة، على خلاف الأحزاب التي تضع مثلاً شروطاً للانخراط فيها وتعمل بـ (نظام المُسقطات)، فيكفي الشخص المنحرف أو المنتمي إلى فكرة أخرى أن «يتوب» ويعلن اقتناعه بالمنهج السلفي الجهادي والتزامه به، ليصبح جزءاً من الجماعة، ثم يتدرج فيها بحسب عمله وفائدته⁽⁸⁴⁾. وهذه السهولة قد تجعل الظاهرة قابلة للاختراق.

(82) للتوسع في فهم هذه الأوهام يمكن العودة إلى: سامي براهم، التهميش، ص 12-19.

(83) راجع «السلفي الجهادي في تونس»، ضمن: محمد الحاج سالم، السلفية الجهادية في تونس، ص 326.

(84) يمكن الإشارة إلى أن عدداً من البعثيين وقيادات الجيش العراقي السابق أصبحوا جنوداً وقيادات نافذة في (تنظيم الدولة)، مثل سمير عبد محمد الخليفاي المكنى بـ(حجي بكر) الذي كان ضابطاً في المخابرات العراقية أيام صدام ثم أصبح لاحقاً مهندس (تنظيم الدولة) الاستراتيجي وعقله المدبر في الاختراقات التي حققها في سورية والعراق حتى تاريخ مقتله سنة 2014، وكذلك فاضل أحمد عبد الله المعروف بـ(أبي مسلم التركماني) الذي كان ضابطاً في القوات الخاصة في الحرس الجمهوري العراقي حتى الغزو الأميركي للعراق سنة 2003، ثم أصبح بعد سنوات رئيس المجلس العسكري للتنظيم.

4. الصناعة والاختراق

يبالغ بعضهم في التعويل على نظرية المؤامرة لتفسير نشأة ظاهرة «الإرهاب»، فتقع الإشارة إلى دور الاستخبارات المختلفة في صناعتها، إذ هي عند البعض صناعة المخابرات الأميركية أو الصهيونية، وعند بعضهم الآخر صناعة الاستخبارات المحلية أو الإقليمية. وهذا ممكن افتراضاً في عالم معقد لا يخلو من الألاعيب الخفية، لكنّه يحتاج إلى براهين قويّة، فالظواهر الاجتماعية الكبرى المنتشرة يصعب اختلاقها من الخارج، إذا لم يكن لها أسس وجذور في عالمي الذات والموضوع. لكن يمكن غضّ الطرف عنها في مرحلة ما أو دعمها بطريقة ما، لبناء توازنات جديدة أو استدراجها أو اختراقها من بعض الأجهزة الاستخباراتية أو بعض المنظومات المتنفّذة، في مستويات مختلفة، والتأثير في توجهاتها وتوظيفها بحسب أجندة المخترق.

في هذا الشأن، يذهب بعض المراقبين مثلاً إلى أنّ (الجماعة الإسلامية المسلّحة) الجزائرية التي تورّطت في جرائم إرهابية فظيعة خلال التسعينات، كانت مخترقة مخابراتياً،⁽⁸⁵⁾ وكذلك لا يمكن أن ننسى الدور المشبوه الذي لعبه الخطيب السوري المشهور محمود قول آغاسي (أبو القعقاع) في بدايات القرن الجديد، بخطبه الجهادية الرنانة في (جامع العلاء الحضرمي) في حلب، على مسمع ومرأى من النظام السوري آنذاك⁽⁸⁶⁾. وثمة شكوك كبيرة تحوم أيضاً حول (داعش) وملابسات سيطرتها السريعة المريبة على مناطق في سورية والعراق خلال عامي 2013 و2014، وحول عدد من قيادات السلفية الجهادية في تونس، مثل أحمد الرويسي المتهم الرئيسي في التخطيط لإدخال السلاح من ليبيا إلى تونس واغتيال القياديين السياسيين شكري بلعيد ومحمد البراهمي في 2013⁽⁸⁷⁾.

إنّ الاختراق المخابراتي أو السياسي ليس غريباً، ويحدث في الكيانات الجماعية معظمها، من منظمات وأحزاب ودول، فما بالك بجماعات مفتوحة في دوائرها القاعدية العامة ومتعطّشة إلى الكوادر في دوائرها الأرق، على الرغم من الاحتياجات الأمنية العالية التي تتميز بها نخبها القيادية وعناصرها الخاصة. لكن لا يجب تضخيم هذا العامل، فهو ليس إلّا بعضاً من العملية التفسيرية، ضمن ما أسميناه في محاولتنا هذه «النموذج التفسيري التكاملية الرباعي» الذي أكدنا فيه أهمية المقاربة النسبية الجامعة في فهم الظاهرة، بالتعويل على الشبكة العنكبوتية المتنافذة ومتغيّراتها المختلفة التي تجعل

⁽⁸⁵⁾ راجع: حبيب سويدية، الحرب القذرة: شهادة ضابط قديم في القوّات الخاصّة بالجيش الجزائري 1992، روز مخلوف (مترجمة)، (دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 2003).

⁽⁸⁶⁾ راجع: محمد محمود العلي، «صناعة التطرّف في سورية: النظام استغلّ الجهاديين»، العربي الجديد (10 حزيران/يونيو 2015):

<https://goo.gl/CdHiZa>

راجع أيضاً «أبو القعقاع: داعية المخابرات السورية»، برنامج الصندوق الأسود، قناة الجزيرة الفضائية (2015/11/26):

<https://goo.gl/WNOpxM>

⁽⁸⁷⁾ راجع: سيف الدين الطرابلسي، «أحمد الرويسي: من عزّاف زوجة بن علي إلى أمير في تنظيم الدولة الإسلامية في ليبيا»، القدس العربي، نقلاً عن وكالة الأناضول (2015/03/18):

<http://www.alquds.co.uk/?p=312168>

تكونها يختلف من مكان إلى آخر ومن كينونة إلى أخرى، إذ ليس هناك حزمة سببية واحدة لتفسير ديناميكيات التحول نحو الإرهاب كلّها، فلكلّ ديناميكية خصوصيتها.

خامساً: مدخل تحليل الخطاب

لا بدّ من دراسة الخطاب الذي تنتجه هذه الجماعات دراسة تحليلية نقدية تقف على مقوماته وثوابته ومُتغيّراته وتحوّلاته وعلاقاته بالواقع العام والسياق الحضاريّ، وتفكّك ما يعتمل داخله من آليات تفكير وتقويم وأفكار جوهرية تتعلّق بالأساس العقائديّ والمنهج الأصوليّ والمعرفيّ والمشروع المجتمعيّ والموقف من الآخر والأسلوب في التغيير والرؤى في السياسة والحكم والوصول إلى السلطة، وتنفيذ إلى ما يثوي في طبقاته العميقة من مرجعيّات. وهذا جهد لا يمكن الاستغناء فيه عن علوم الدين الإسلاميّ في الأصول والفروع⁽⁸⁸⁾، وعلوم اللسان العربيّ المختلفة، ومناهج التحليل والنقد والدلالة، مثل التأويلية⁽⁸⁹⁾ والتداولية⁽⁹⁰⁾ والحجاج⁽⁹¹⁾ وتحليل الخطاب⁽⁹²⁾.

إنّنا أمام ظاهرة غزيرة الإنتاج وكثيفة الأدبيّات وكثيرة المنابر، ومتعدّدة الوسائط والقنوات واللّغات، وجامعة في نشاطها التواصليّ بين المقروء والمسموع والمرئيّ، ويملك خطابها قدرات هائلة على الاستلاب والانتشار في أوساط الشباب خاصّة، حتّى أنّها اخترقت الجدر الحضاريّة السميكة ونفذت إلى شباب غربيّ من الجنسين ومن ذوي أصول غير إسلاميّة، وذلك ما بيّنته الباحثة الأنثروبولوجيّة الفرنسيّة دنيا بوزار (Dounia Bouzar) في كتابها (Comment Sortir de l'Emprise Djihadiste)، قائلة: «كيف يكون الخلاص من الاستلاب الجهادي؟»، فقد أجرت دراسة على 400 عائلة فرنسيّة التحق أبناؤها بداعش في العراق وسورية، فكانت النتيجة أنّ 40 في المئة من العائلات لا تؤمن بالأديان، و40 في المئة من الكاثوليك، و19 في المئة من المسلمين و1 في المئة من اليهود⁽⁹³⁾.

(88) خاصّة ما تعلق بالعقيدة ومسألة الخروج على الحاكم وفقه الجهاد.

(89) انظر:

- Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique* (Genève: Labor et Fides, 1987).
- H. Gadamer, *L'art de comprendre* (Paris: Aubier-Montaigne, 1982).
- H. Gadamer, *Herméneutique et champ de l'expérience humaine* (Paris: Aubier, 1991).

(90) راجع مثلاً: John Searle, *Les actes de langage* (Paris: Hermann, 1972).

(91) انظر: حمّادي صمّود (إشراف وتحرير)، أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم (تونس: كليّة الآداب متّوبة، 1998).

(92) - انظر:

- Maingueneau D, *Nouvelles tendances en analyse du discours* (Paris: Hachette, 1987).
- Charaudeau P, Maingueneau D, *Dictionnaire d'analyse du discours* (Paris: Seuil, 2002).

(93) - انظر: عزّام أمين، «مراجعة كتاب كيف يكون الخلاص من الاستلاب الجهادي؟»، سياسات عربية 15 (2015)، ص 159-163.

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

تنهل هذه الجماعات المتطرفة في عمومها من كتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي وعبد الله عزام وأئمة (الدعوة النجدية) وأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني وأبي مصعب السوري وسيد إمام الشريف والظواهري وعلي الخضير وعبد الله العدم وأبي بكر ناجي وأبي عبد الله المهاجر والزرقاوي وعثمان التميمي وأبي بكر البغدادي وأبي محمد العدناني وأبي عبيدة الشنقيطي وتركيب البنعلي وعبيدة الأنبجي وأبي عمر الحازمي⁽⁹⁴⁾. ويهيمن داخلها خطاب رفضي راديكالي من خصائصه ادعاء امتلاك الحقيقة الدينية وتوهم التطابق مع النص المقدس والانهال من الخزان الفقهي الأكثر انغلاقاً وضيقاً بالاختلاف في ثقافتنا القديمة. إنه خطاب تحرّك انفعاليّة حادّة على صلة بردود الفعل الغاضبة وسيكولوجيا الغربة والانتقام وهوس الغلبة والاستيلاء على السلطة، وتتوزّع أفكاره الجوهرية على مجالات عدة، أهمّها:

- الأفكار الملهمة: «الحكم بما أنزل الله» وإقامة «الدولة الإسلامية» واستعادة «الخلافة».
- المشروع المجتمعي: منغلّق متشدّد في علاقته بقضايا الحداثة والثقافة والفنون والمرأة.
- الموقف من المختلف: حادّ ينطلق من عقيدة «الولاء والبراء» ويقوم على الرفض والإقصاء والتبذير والتفسيق والتكفير، ووصم الدولة ومؤسساتها بـ«الطاغوت».
- منهج التغيير: يبنى في معظمه على عدم الإيمان بالتدرّج، وعلى السعي إلى التطبيق الفوريّ لما يُتصوّر أنّه أحكام الشريعة، ويعد الديمقراطية كفرًا ويجمع بين «الدعوة» والقتال.
- العقيدة القتالية: فعالة مؤثرة وترتكز على فهم مغلوّط للجهاد والاستشهاد والفوز بالجنة.

لعلّه من المهمّ أن نشير إلى أنّ هذه الجماعات، على الرغم ممّا يجمعها، ليست موحّدة في أفكارها أو مرجعيّاتها كلّها، فالاختلاف قائم بين (القاعدة) الأم وكثير من فروعها، إذ إن (القاعدة) الأم تبدو أكثر تنوعاً في أفكارها، وتختلط في مرجعيّاتها القطبيّة الراديكاليّة والأصوليّة الغاضبة والسلفيّة الجهاديّة، وليس في «مشروعها الجهادي» الأصليّ استهداف الحكومات العربيّة والإسلاميّة في هذه المرحلة، مثلما أسلفنا. لكن الفروع التي بايعت القاعدة، تأثراً برمزيّة بن لادن كانت في معظمها تنظيمات سلفيّة جهاديّة، مثل (الجماعة السلفيّة للدعوة والقتال) التي أصبحت بعد المبايعة تسمّى تنظيم (القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي)، وكذلك (تنظيم التوحيد والجهاد) بقيادة الزرقاوي الذي سُمّي بعد المبايعة تنظيم (قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين).

إذا تأملنا ما كتبه ثلاثة من كبار «الجهاديين»، هم أبو مصعب السوري وأبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني، لمسنا فوارق في بعض الأفكار والخلفيات، فالأول قطبيّ راديكاليّ جهاديّ وقليل التركيز على البعد السلفيّ في كتاباته⁽⁹⁵⁾، في حين أنّ الآخرين من ذوي المرجعيّة السلفيّة الجهاديّة الواضحة⁽⁹⁶⁾. وتختلف هذه التنظيمات أيضاً في الموقف من

(94) - اكتفينا بالأسماء المعروفة أو الصاعدة، وآثرنا عدم التعريف بها وبكتبتها، إلّا ما يأتي في موضعه، تجنّباً للإطالة.

(95) - راجع كتابه (دعوة المقاومة الإسلامية العالمية) و (ملاحظات حول التجربة الجهاديّة في سوريا)، وهما ما أحلنا عليهما سابقاً.

(96) - راجع كتاب المقدسي ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين، منبر التوحيد والجهاد:

بعض المسائل القتالية، مثل مسألة الذبح والحرق مثلاً، فهي محلّ خلاف فقهيّ واضح بين التنظيمين الكبيرين، وهذا أبو منذر الشنقيطي، أحد فقهاء القاعدة سابقاً يحرم ذبح الإنسان⁽⁹⁷⁾، أمّا أبو عبد الله المهاجر، فيجيز ذلك ويحثّ عليه⁽⁹⁸⁾، وهو الذي يُعدّ أهمّ مراجع الزرقاوي و (تنظيم الدولة) لاحقاً في القتال⁽⁹⁹⁾. لذلك، تتعمّد هذه المجموعة الذبح وقطع الرؤوس بوحشية صادمة.

بقي أن نذكر في هذا الباب أنّ «الخطاب الجهادي» قد شهد بعض المراجعات الفكرية لدى عدد من قياداته التاريخية، ومن أهمّها ما أصدرته (الجماعة الإسلامية) المصرية في سلسلة (تصحيح المفاهيم)، خاصّة الكتب الأربعة الأولى، وهي (مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية) و (تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء) و (النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين) و (حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين)⁽¹⁰⁰⁾، وكذلك مراجعات شيوخ السلفية الجهادية الثلاثة المشهورين في السعودية، وهم علي الخضير وناصر الفهد وأحمد الخالدي⁽¹⁰¹⁾. ومن النماذج المهمة أيضاً (وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم)⁽¹⁰²⁾ لسيّد إمام عبد العزيز الشريف ومراجعات (الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة)⁽¹⁰³⁾ ومراجعات محمّد الفزاري المغربي المنشورة في موقعه على (الإنترنت).

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_20383.html

وكتاب أبي قتادة الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج (الأردن: دار البيارق، 1999).

⁽⁹⁷⁾ انظر كتابه الهدي السمع في طرق القتل والذبح، الفصل الرابع (حرمة ذبح الإنسان)، ص 57-71، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12417

⁽⁹⁸⁾ راجع كتابه مسائل من فقه الجهاد، ويسمّى أيضاً فقه الدماء، ص 269-278، منبر التوحيد والجهاد:

http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_17078

⁽⁹⁹⁾ قال محمد وائل حلواني (ميسرة الغريب)، عضو اللجنة الشرعية بتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين سابقاً: «كان شيخنا الزرقاوي رحمه الله يُحبّ شيخه أبا عبد الله المهاجر -فكّ الله أسره- ويُجلّه ويثني عليه ويؤدّ لو يأتي إلى العراق، وكانت قرائن الحال تدلّ أنه لو أتى لأوكل إليه مسؤولية الهيئة الشرعية، وكان شيخنا يحثني على تدريس الطلبة كتاب الشيخ المهاجر أعلام السنة المنشورة في معالم الطائفة المنصورة، وكنا صوّناه، وبدأتُ تدريسه للإخوة، هذا فضلاً عن كتاب فقه الدماء الذي كنّا ننتظر وصوله إلى الفلوجة وقتها ولم يصل إلى أن بدأت معركة الفلوجة الثانية، وكان الشيخ ذكر لي أنه درسه عند الشيخ (المهاجر) أربع سنوات إن لم تخني ذاكرتي.. ثم دارت الأيام ودخل الكتاب إلى العراق بعد أحداث الفلوجة الثانية وطُبع منه نسخ كثيرة جداً، تحت اسم (مسائل من فقه الجهاد)، وهو كتاب جيّد قويّ، جدير أن يلخّص منه ويُدرّس للإخوة المجاهدين». ميسرة الغريب، سلسلة من خفايا التاريخ، الحلقة الخامسة (الزرقاوي كما عرفته):

<https://goo.gl/qRGV14>

⁽¹⁰⁰⁾ صدرت الكتب الأربعة في القاهرة عن مكتبة التراث الإسلامي (2002). لكنّ المراجعات بدأت قبل ذلك في السجون المصرية وأفضت إلى مبادرة وقف العنف سنة 1997.

⁽¹⁰¹⁾ مراجعات مرتّبة مسجّلة في السجن، وهي حوارات بثّها التلفزيون السعودي، وكان أولها مع الخضير يوم 17 تشرين الأول/نوفمبر 2003، ثم نشرت في كتاب بعنوان المراجعات (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004).

⁽¹⁰²⁾ نشرت على حلقات في صحيفة الجريدة الكويتية بداية من العدد 145 (18 تشرين الأول/نوفمبر 2007) إلى العدد 159 (4 كانون الثاني/ديسمبر 2007)، ص 12 من كل عدد.

⁽¹⁰³⁾ عبد الحكيم الحاج وآخرون، دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 2010).

مداخل في مقاربة مشكلة الإرهاب

لقد أثارت هذه المراجعات سجلاً كبيراً خلال العشر الأول من هذا القرن، فتوالت عليه الردود والردود المضادة، مثل ردّ الظواهري على سيّد إمام في (التبرئة) ⁽¹⁰⁴⁾. وقد ردّ الأخير على (التبرئة) بـ (مذكّرة التعرية لكتاب التبرئة) ⁽¹⁰⁵⁾، فردّ عليه هاني السباعي برسالة (التجلية في الردّ على التعرية) ⁽¹⁰⁶⁾. ومن الردود الأخرى نذكر ردّ أبي يحيى الليبي حسن قائد على سيّد إمام تحت عنوان (التبديد لأباطيل وثيقة الترشيد) ⁽¹⁰⁷⁾، وردّ أبي قتادة على مراجعات (الجماعة الليبية المقاتلة) بعنوان (وقفه نصيحة) ⁽¹⁰⁸⁾، وردّه المطوّل على خطّ المراجعات بعنوان (مع صبغة الله الصمد، على خطي التراجعات والتخذيّل: محوًا) ⁽¹⁰⁹⁾، وردّ عبد العزيز بن رشيد على الخضير والفهد والخالدي تحت عنوان (هشيم التراجعات) ⁽¹¹⁰⁾، وردّ عبد الله بن عبد الرحمن الشنقيطي على أبي حفص الموريطاني بعنوان (هل تراجع ولد الوالد أم اخترقت القاعدة؟) ⁽¹¹¹⁾.

وبالنظر إلى حيثيات هذه المراجعات ندرك أهمية بعض العوامل التي أسهمت في حصولها، مثل التطوّر الفكريّ وتخطّي مرحلة الحماسة الشبابية وتوفّر فرصة للتأمل ونقد الذات، بعيداً عن صخب الأحداث، فقد تمتّ كلّها تقريباً في السجون. لقد رجّت المراجعات إلى حدّ ما الوعي الجمعيّ لهذا التيار في مرحلة سابقة، وكان لها دور في التخفيف من أخطاره وردّ بعض مكوّناته عن مسار العنف وتهدئة بعض الساحات. لكنّها لم تصبح حالة واسعة مؤثّرة في عموم المنتمين، ولا ندري ما ستمخّض عنه التحوّلات الراهنة التي تعيشها الظاهرة والأمة والعالم من مآلات.

⁽¹⁰⁴⁾ مرجع سابق.

⁽¹⁰⁵⁾ نشرت على 12 حلقة في صحيفة الشرق الأوسط، بدايةً من العدد 10948 (18 تشرين الثاني / نوفمبر 2008) إلى العدد 10959 (9 أيار / مايو 2008).

⁽¹⁰⁶⁾ (لندن: مركز المقريري للدراسات التاريخية، 2008).

⁽¹⁰⁷⁾ (السحاب للإنتاج الإعلامي، د ت).

⁽¹⁰⁸⁾ (الدنمارك: النور للإعلام الإسلامي، 2012).

⁽¹⁰⁹⁾ (الدنمارك: النور للإعلام الإسلامي، 2012).

⁽¹¹⁰⁾ منبر التوحيد والجهاد:

خاتمة

نؤكد ختاماً أننا أمام ظاهرة مأزومة تعكس حالة من الخلل وفقدان التوازن، ويعيشها الفرد والمجتمع والدولة والعالم. إنها معضلة معقدة وشديدة الخطورة ومتنوعة الموارد البشرية والاهتمامات، وسريعة التحوّل وقابلة للانتكاس، ردحاً من الزمن هنا أو هناك، وقابلة للديمومة والتشعب أكثر. إنها ليست ظاهرة موحدة وليست على الدرجة نفسها من التطرف، على الرغم ممّا يجمعها، فالخلافات والنزاعات تشقّها في الخيارات الإستراتيجية والاختيارات الفقهية ومتطلبات المرحلة والزعامة، وهي في حاجة إلى المزيد من البحوث والدراسات العلمية المعمّقة، خاصّة في ما يتعلّق بالعينات الميدانية والملفات القضائية والخطابات والأدبيات والاستشراف المستقبلي.

ولعلّه من المفيد أن ننصّب أخيراً على أنّ أهمّ سمة في تقديرنا لهذه الظاهرة هي محوريّة الشباب فيها، فهم عنفوانها ووقودها وسبب تجددّها، ومن دونهم لكانت قد فقدت فعاليتها وجاذبيتها، ولبقي شيوخها الذين قدموا إليها في شبابهم معلّقين في الهواء بلا حيلة. لذلك، فإنّ أولويّة الأولويّات، لمن أراد علاجاً جذرياً لهذه الآفة، هي حلّ الأزمة الشبابية بأبعادها المادية والمعنويّة كلّها، لحماية الأجيال الجديدة وتأمين المستقبل، لا من الإرهاب وحده، بل من الجريمة والإدمان والمخدّرات وسائر الانحرافات، فمن ليحدثاء الأسنان هؤلاء يحميهم من ضنّضى هذه الآفات الحالقة؟

مصادر البحث ومراجعته

- بالعربية

1. أحمد. رفعت سيد، النبي المسلّح (لندن: رياض الرّيس للكتب والنشر، 1991).
2. أبو رمّان. محمّد وحسن أبو هنيّة، تنظيم الدّولة الإسلاميّة: الأزمة السنيّة والصّراع على الجهاديّة العالميّة (الأردن: مؤسسة فريدرش إيبيرت، 2015).
3. أمين. عزّام، «مراجعة كتاب كيف يكون الخلاص من الاستلاب الجهادي؟»، سياسات عربية 15 (2015).
4. أنس. عبد الله، ولادة الأفغان العرب (بيروت: دار الساقى، 2002).
5. براهم. سامي، «الشباب بين التطرّف والإرهاب»، بحث مقدّم في ندوة الشباب والإدماج (تونس: مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية، 2-11/3/2015).
6. «التهميش مدخلاً لتفكيك ظاهرة الإرهاب»، بحث مقدّم ضمن وحدة بحث الإرهاب والتخريب (تونس: مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة، 2016).
7. بالحاج. عبد الحكيم وآخرون، دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 2010).
8. بن محمّد. عبد الله، الجمع القيم لسلسلة المذكرة الإستراتيجية (مؤسسة المأسدة الإعلامية، 2011).
9. بودريار. جان، روح الإرهاب، بدر الدين عمرو زكي (مترجمًا)، (القاهرة: الدار المصريّة للكتاب، 2010).
10. التميمي. عثمان، إعلام الأنام بقيام دولة الإسلام (العراق: مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، 2007).
11. الحاج سالم. محمّد (مراجعة وتحرير) السلفية الجهاديّة في تونس: الواقع والمآلات (تونس: المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، 2014).
12. حافظ. أسامة إبراهيم وآخرون، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعيّة ونظرة شرعيّة (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002).
13. حبيب. كمال، «(إسرائيل دولة الإرهاب)»، الفكر العربي 96 (1999).
14. حجازي. مصطفى، التخلّف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ط9، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
15. الحزيمي. ناصر، أيام مع جهيمان، ط2، (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2011).
16. الحيدري. إبراهيم، سوسيولوجيا العنف والإرهاب (بيروت: دار الساقى، 2015).
17. الخادمي. نور الدين، «الجهل بالدين والغلو»، بحث مقدّم إلى المؤتمر الإسلامي العالمي: مكافحة الإرهاب (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 22-25، شباط/فبراير 2015).

18. الخضير. علي وناصر الفهد وأحمد الخالدي، المراجعات (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004).
19. خوالدة. محمود، علم نفس الإرهاب (بيروت: دار الشروق، 2005).
20. الدلال. عبد الله سامي، الإسلاميون والديمقراطية في سوريا حصيد وصرير (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007).
21. رمضان. حسن محسن، تشريح الفكر السلفي المتطرف (دمشق: دار الحصاد، 2009).
22. زين العابدين. محمد سرور، الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو: جماعة المسلمين، ط4، (لندن: دار الجابية، 1431هـ).
23. الساعدي. حميد، مقدمة في دراسة القانون الدولي الجنائي (بغداد: مطبعة المعارف، 1971).
24. السباعي. هاني، التجلية في الرد على التعرية (لندن: مركز المقيزي للدراسات التاريخية، 2008).
25. السعيد. رفعت، الإخوان المسلمون في لعبة السياسة (تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1985).
26. سويديّة. حبيب، الحرب القذرة: شهادة ضابط قديم في القوات الخاصة بالجيش الجزائري 1992، روز مخلوف (مترجمة)، (دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 2003).
27. الشاذلي. فتوح عبد الله، أساسيات علم الإجرام والعقاب (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2009).
28. الشريف. علي محمد علي، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002).
29. الشريف كامل، الإخوان المسلمون في حرب فلسطين (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987).
30. شتام. البشير، الإرهاب (تونس: مكتبة تونس، 2013).
31. الشهرستاني. أبو الفتح، الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، د ت).
32. صمود. حمادي (إشراف وتحرير)، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغريبة من أرسطو إلى اليوم (تونس: كلية الآداب منوبة، 1998).
33. الظواهري. أيمن، التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيوف من منقصة تهمة الخور والضعف (السحاب للإنتاج الإعلامي، يناير 2008).
34. عبد العظيم. حمدي وناجح عبد الله وعلي الشريف، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002).
35. عبد الله. ناجح وعلي الشريف، حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2002).
36. العدم. عبد الله خالد، طريق التمكين (شبكة أنصار المجاهدين، 1427 هـ).
37. العالم على أعتاب الفوضى (مركز الفجر للإعلام، ذو القعدة 1432 هـ).

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

38. عبد المجيد. أحمد، الإخوان وعبد الناصر القصّة الكاملة لتنظيم 1965 (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1991).
39. العشماوي. علي، التاريخ السريّ لجماعة الإخوان المسلمين، ط2، (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 2006).
40. عمارة. محمّد، مقالات الغلو الديني واللا ديني (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004).
41. العودة. سلمان، أسئلة العنف (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2015).
42. فروم. إريك، التحليل النفسي والدين، فؤاد كامل (مترجمًا)، (القاهرة: مكتبة غريب، 1977).
43. الفلسطيني. أبو قتادة، الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج (الأردن: دار البيارق، 1999).
44. مع صبغة الله الصمد، على خطى التراجعات والتخذيل.. محوًا (الدنمارك: النور للإعلام الإسلامي، 2012).
45. وقفة نصيحة (الدنمارك: النور للإعلام الإسلامي، 2012).
46. كمال. أحمد عادل، النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص، ط2، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989).
47. الكيلاني. هيثم، الإرهاب يؤسّس دولة: نموذج إسرائيل (القاهرة: دار الشروق، 1997).
48. اللّبي. أبو يحيى، التبديد لأباطيل وثيقة الترشيد (السحاب للإنتاج الإعلامي، د ت).
49. منيب. عبد المنعم، التنظيم والتنظير: تنظيم الجهاد وشبكة القاعدة بين الماضي والحاضر والمستقبل (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010).
50. دليل الحركات الإسلامية المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010).
51. ناجي. أبو بكر، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، د ت).
52. النّجار. عبد المجيد، «الحرية الفكرية في مواجهة ظاهرة التطرّف»، سلسلة كتاب الأمة 167 (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015).
53. الهضيبي. حسن، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1977).
54. هليل. أحمد محمّد، الإرهاب إضاءات بحثية ومنارات علمية، بحث مقدّم إلى المؤتمر الإسلامي العالمي: مكافحة الإرهاب (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 22-25، شباط/ فبراير 2015).

- بلغة أجنبية

1. Burgat. F, L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda (Paris: La Découverte, 2005).
2. Cabré. M. T, La terminologie: Théorie, méthode et applications (Canada: les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998).
3. Charaudeau. P, Maingueneau. D, Dictionnaire d'analyse du discours (Paris: Seuil, 2002).
4. Chomsky. N, 9-11 (Stockholm: Aftonbladet, 2002).
5. Gambetta. D and S. Hertog, Engineers of Jihad (New Jersey: Princeton University Press, 2016).
6. Duverger. M, Sociologie de la politique (Paris: P U F, 1968).
7. Fisk. R, Age of the Warrior (New York: Harper Collins publishers Ltd, 2008).
Willaime. J, Sociologies et religion (Paris: P U F, 1980).
8. Maingueneau. D, Nouvelles tendances en analyse du discours (Paris: Hachette, 1987).
9. Meslin. M, Pour une science des religions (Paris: Seuil, 1973).
10. Schleiermacher. F, Herméneutique (Genève: Labor et Fides, 1987).
11. Gadamer. H, L'art de comprendre (Paris: Aubier-Montaigne, 1982).
12. Herméneutique et champ de l'expérience humaine (Paris: Aubier, 1991).
13. *Searle. J, Les actes de langage* (Paris: Hermann, 1972).

ورشة عمل

مركز الأبحاث في الدراسات الإنسانية

الإعلام السوري بين مرحلتين

ممتاز الشيخ

المحتويات

154	أولاً: ورقة مرجعية.....
157	ثانياً: الأسئلة.....
158	ثالثاً: الأجوبة.....
170	رابعاً: تعقيب على الأجوبة.....

أولاً: ورقة مرجعية

«الإعلام أشبه بفرقة سيمفونية يقودها مايسترو، وعلى العازفين أن ينظروا إلى عصاه». بهذه الكلمات عبّر أحمد إسكندر أحمد، وزير إعلام النظام السوري (1974-1983)، عن حال الإعلام في البلاد، منحرفاً بدلالة عصا المايسترو إلى ما لا يعني، في حالة الإعلام، إلا القمع والتدجين عبر الإلزام برؤية محددة لشخص بعينه، هو شخص رئيس النظام حافظ الأسد. لقد دشنت رؤية الوزير المذكور مرحلة جديدة لدور الإعلام ووظيفته التي استمرت حتى الآن، وقد أدرك الرجل توق حافظ الأسد إلى أن يكون شخصه محور الحياة السورية كلها، وأن تملأ صورته جدران المرافق العامة والخاصة، وأن يتكرر اسمه في وسائل الإعلام كلها، فكرس جهده في تجميع وظائف الإعلام واختزالها، كلها أو جلها، في وظيفة واحدة تلخص في تقديس هذا الشخص، بوصفه القائد التاريخي الملهم والمعلم الأول، وغير ذلك من الصفات الفريدة المطلقة.

يرى بعضهم أن الإعلام في سورية قد مات موتاً سريرياً، منذ استيلاء حزب البعث على السلطة سنة 1963 وإعلانه حالة الطوارئ، استناداً إلى نص المرسوم التشريعي رقم 51 الصادر في 22 ديسمبر/ كانون الأول 1962، إذ صدر الأمر العرفي رقم 4 الذي يقضي بإغلاق الصحف والمجلات جميعها، ووقف الترخيص لأية صحيفة أو مجلة، ومصادرة أدوات الطباعة جميعها، وحجز الأموال المنقولة وغير المنقولة لمالكي المطابع ودور النشر، ولم تستثن من ذلك سوى صحيفتنا بردى والعربي اللتان أغلقتا لاحقاً أيضاً، الأمر الذي أدخل البلاد في مرحلة الإعلام الحكومي الموجه بصرامة، بوصفه جزءاً من ممتلكات حزب البعث. أما المطبوعات الحكومية القليلة المتبقية، فأتخذت توجهاً آخرًا بعد تمكن حافظ الأسد من السلطة بعد سنة 1971، إذ صارت مهمتها الرئيسة مقتصرة على إنجازاته وأحاديثه وزياراته.

هكذا، غابت صحافة الأحزاب والمطبوعات الخاصة وحضر الإعلام الحكومي الذي فشل فشلاً ذريعاً، حتى في صناعة رأي عام داعم لسياسة الحكومة وتوجهاتها في مختلف المستويات، ومن ثم فشل في كسب ثقة المواطن وبناء علاقة تفاعلية معه، فظل هذا الإعلام محكوماً ومحدوداً بسقوف القانونين ذات الصلة، مثل قانون المطبوعات الصادر بالمرسوم التشريعي رقم 53 سنة 1949، وهو ما ظل سارياً حتى صدور قانون المطبوعات الجديد بالمرسوم التشريعي رقم 50 سنة 2001، أي بعد ولوج عصر تكنولوجيا المعلومات والإنترنت والفضائيات والصحافة الإلكترونية، وهو قانون لاقى فور صدوره موجة عارمة من الانتقادات، حتى من قبل المؤسسات الإعلامية الرسمية نفسها.

لم يختلف المشهد بعد أربعة عقود من تقييد الصحافة والإعلام، وقد عد باحثون القانون الجديد أشد وطأة على الصحفيين وحرية الإعلام من سابقه، فكلاهما منح السلطات التنفيذية الحق الكامل في التدخل، من دون أي اعتبار للتطور الهائل في حركة النشاط الإعلامي ووسائله. وصحيح أن القانون الجديد أتاح فرصاً للإعلام الخاص، إلا أن التدخل والرقابة على وسائل الإعلام قزماً التجربة الوليدة بموجب أحكام القانون الصادر نفسه، فأغلقت الصحف الجريئة، مثل جريدة الدومري (تأسست باستثناء خاص قبل صدور القانون الجديد، لكنها أغلقت بموجب تفسيرات بنوده)، وكذلك

كان الحال مع مجلات وصحف حاولت إيجاد هوامش، وإن كانت ضيقة، تحت ذرائع مختلفة، ولم يبق من المطبوعات الخاصة إلا تلك التي تحاكي الصحافة الرسمية الحكومية أو تلك التي تشبهها.

لقد أحبط المواطن السوري الذي علق آمالاً كبيرة على عودة الصحافة الخاصة التي هي مثل جميع الحالات المشابهة توجه نشاطات الحياة العامة، بمعزل عن نصوص القوانين أو بموجب تفسيرات خاصة من شأنها إجهاض مفاعيلها، بقيت السلطة تتوجس منها، نظراً لما تعانيه من رهاب وأوهام بشأن الانقلابات التي تنجح عادة بعد نشر أو إذاعة البيان الأول عبر الإذاعة أو التلفزيون. ومرة أخرى، لم تتمكن المطبوعات الخاصة تغيير الصورة النمطية، إذ تم تكييفها من قبل السلطات نفسها، سواء عن طريق إغرائها بالدعم المادي المباشر أم غير المباشر أم بتقديم التسهيلات لها، من حيث مصادر المعلومات أو تسهيل استيراد التقنيات اللازمة لها، وحين لم تنفع الإغراءات تم اتهامها بتجاوز الخطوط الوطنية أو بإسهامها في تخريب اللحمة الوطنية، وهكذا أجهض دور الإعلام الخاص نسبياً، أما الحالات البسيطة التي شذت عن القاعدة، وخاصة في مجال الصحافة الاقتصادية التي كان لها هوامش أكثر رحابة وتمكنت من تسليط الضوء على عدد من القضايا الشائكة، لكنها بقيت أقل تأثيراً وحجماً وعدداً من أن تؤسس إعلاماً بديلاً يُعتدّ به.

لم يهتم القانون الجديد، على الرغم من صدوره في بداية الألفية الجديدة، بإنشاء محطات إذاعية أو تلفزيونية أو مواقع للإعلام الإلكتروني، وفي الحالات جميعها لم يسمح لمن تتوفر لديهم الشروط بإصدار مطبوعات خاصة، فالتراخيص منوطة بالسلطة التنفيذية التي أجازت لعدد قليل من الذين تقدموا بطلب الترخيص، بحسب تقديرها وليس بحسب نص القانون، وكلنا يعرف أسماء أصحاب التراخيص الجديدة وخلفياتهم، فمعظمهم يدور في فلك السلطة ويخدم مصالحها. وقد بقيت وسائل الإعلام في سورية محدودة العدد جداً، بالقياس إلى حجم البلد وإمكانات مواطنيه، فالصحف المركزية التي تنتشر في عموم البلاد بقيت مقتصرة على صحف البعث والثورة وتشرين، إلى جانب الوكالة العربية السورية للأنباء (سانا) التي تأسست منذ سنة 1965، وفي مدد لاحقة صارت لعدد من المحافظات السورية صحفها الخاصة، مثلاً كان للاتحادات والنقابات المهنية صحفها المهنية الخاصة التي غالباً ما تقتصر موادها على نشاط محدد يخص النقابة التي تصدرها.

في الجانب المسموع والمرئي اقتصر الأمر على إذاعة دمشق (تأسست سنة 1947)، وتم إنشاء التلفزيون الرسمي في زمن الوحدة (سنة 1960) وبقيت هذه الوسائل تعمل مع إحداث قنوات جديدة لها في مدد لاحقة، أما الإذاعات الخاصة (FM) التي تم إنشاؤها بموجب القانون الجديد سنة 2001، فاقترص ترخيص بثها على الأغاني والأخبار الاجتماعية والفنية. على هذا الأساس، بقيت وسائل الإعلام محدودة الإمكانيات ولم تتمكن أن تحظى بالقبول داخل المجتمع السوري نفسه الذي راح يستقي أخبار بلده من وسائل الإعلام غير السورية، بسبب تغييب الإعلام عن مصادر الأخبار بشكل شبه مطلق، ولم يكن غريباً أن الجمهور السوري ظل يستقي أخبار لبنان (على سبيل المثال) من الوكالات العالمية ووسائل الإعلام الأجنبية الناطقة بالعربية، على الرغم من الهيمنة السورية شبه الكاملة على مناحي الحياة اللبنانية لسنوات

الإعلام السوري بين مرحلتين

طويلة، فضلاً عن أنه لم يكن للصحف المركزية أو للتلفزيون السوري أي مراسل في أي من العواصم العربية أو الأجنبية، وإن حدث ذلك ففي حالات خاصة ولمدد محدودة جداً.

وإذا ما أردنا أن نستوعب قوة التقدم الاجتماعي والحضاري المعاصر، فيجب علينا امتلاك أسلحته وأدواته التي يأتي الإعلام المهني الحر والمستقل نسبياً في مقدمتها. وفي ظل التطور التكنولوجي الهائل والمتغيرات السياسية في العالم والمنطقة العربية، ولا سيما في مرحلة ثورات (الربيع العربي)، فإن التغيير لا بد أن يحدث، في ظل توفر وسائل إعلام تساهم في حركة التطور وتكرس الحريات، ولا سيما حرية التعبير، الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق في ظل إعلام مُوجّه ما زال يسيطر على الوضع في سورية حتى الآن. لقد تمكن شباب الثورة السورية منذ أيامها الأولى سنة 2011 كسر القيود الثقيلة للنظام، عندما تمكنوا نقل الأحداث إلى قنوات العالم كله، بأدوات بسيطة مثل الهواتف المحمول والكاميرات الشخصية البسيطة، وتمكن المواطن السوري التعبير عن معاناته وهمومه بعد أن ظل رأيه مغيباً لعقود، وبرزت ظاهرة (الناشط الإعلامي). لكن هذه الظاهرة لم تستكمل دوائر تطورها وعانت ضعف في التمويل والاحتراف والمهنية، وبسبب ذلك شاعت في إعلام الثورة ظاهرة الارتجال وتمجيد الفضائل بصورة مفرطة، ما أدى إلى التكرار الممل والمنفّر، ولم يتوافر للفعاليات والفضائل الثورية منذ البدايات فرصة لإنشاء قناة تلفزة خاصة بها، الأمر الذي أسهم في تلاشي الظاهرة التي لم يكن لها أن تتجاوز الفصيل الذي تتبعه، أو صارت مرهونة بما يريده الممول. في هذا السياق، تجد الإشارة إلى أن غياب إعلام ثوري مهني وخطاب إعلامي ثوري موحد ومنسجم ذاتياً قد أثر سلباً في النشاط الثوري ذاته.

ثانيًا: الأسئلة

انطلاقاً من واقع الإعلام في سورية خلال العقود الأخيرة في مرحلتي ما قبل الثورة وبعدها، نرجو منكم الإجابة على التساؤلات الآتية:

1. ما مكن خشية النظام السوري ورهابه المزمّن من الإعلام المهني الحر والمستقل نسبياً، بحيث ما زال يخضعه لرقابة أمنية مشددة وقوانين بالية وغير واضحة الحدود؟
2. أكثر تعريفات الإعلام شيوعاً هي أنه مرآة للواقع أو أنه تأريخ للحظة، بما يمكنه ممارسة دوره بوصفه سلطة رابعة، فضلاً عن أنه، مع تطور وسائل الإعلام واقتنائها بالتكنولوجيا المتطورة، بات أكثر تأثيراً في صناعة الأحداث وتوجيهها وتوظيفها، فكيف لنا أن نعمق فهمنا دور الإعلام وحدوده في ضوء التجربة السورية في مرحلتي ما قبل الثورة وبعدها؟
3. ما العقبات التي حالت دون ارتقاء دور إعلام الثورة السورية إلى مواكبة النشاط الثوري وتمثيل هدفه وخطابه وتوحيدهما، وهل ما زال ثمة إمكان لتجاوز هذه العقبات وتدارك آثارها؟
4. ثمة رأي مفاده أن سورية قدمت، في مرحلتي ما قبل الثورة وبعدها، إعلاميين سوريين، لكنها عجزت عن صناعة إعلام سوري ومؤسسات إعلامية سورية، فما رأيكم أنتم حول ذلك؟
5. هل تتفقون مع فرضية أن من يخسر معركة الإعلام يخسر معركة السياسة والميدان؟ وكيف تجلّى ذلك في الحالة السورية الراهنة؟

ثالثاً: الأجوبة

1. أين تكمن خشية النظام السوري ورهابه المزمّن من الإعلام المهني والمستقل نسبياً، بحيث ما زال يخضعه لرقابة أمنية مشددة وقوانين غير واضحة الحدود؟

د. رياض نعان آغا

كان (وما يزال) لدى النظام السوري وعي دقيق جداً بخطورة الإعلام وحرية الرأي والتعبير. وأذكر أن بشار الأسد أقدم على محاولة انفتاح إعلامي، في أواخر التسعينيات، حين كلف الأخ المرحوم محمود سلامة برئاسة تحرير جريدة الثورة. لقد أبدى سلامة انفتاحاً على بعض المعارضين، فدخلت قوى الأمن وعزلته، وكانت هذه التجربة يتيمة. أظن أن التحول الاجتماعي لم يكن مطلباً رسمياً، وكان يتم بحكم طبيعة ديناميكية الحياة. لقد تحسن الأداء الإعلامي منذ نهايات القرن الماضي، حين لم تستطع الدولة أن تتجاهل تفوق التكنولوجيا وقوتها، بعد أن كان (الفاكس) ممنوعاً، فاضطرت للقبول به وقامت بإنشاء فضائية سورية والسماح بصحون اللاقط التي أحدثت جدلاً كبيراً حول منعها أو رفضها أو جعلها تحت السيطرة، عبر (الكابل) في مطلع التسعينيات. لقد تمكنت التكنولوجيا أن تفرض نفسها بقوة العلم الذي انتصر على جمود الاستبداد.

إبراهيم الجبين

من خلال تجربتي في الإعلام السوري الرسمي ودراستي ظواهره وتاريخه، أستطيع تأكيد أنه لا يخشى شيئاً على الإطلاق، بحكم جهله بأهمية وسائل الإعلام والاتصال البشري، وكونها أدوات تواصل حضاري متطورة، في الوقت الذي ينتمي فيه النظام إلى عالمه البدائي. من جهة أخرى، فإن هذا النظام يخشى كل شيء (من جهل شيئاً عاده). لذلك، تجده يعيش فصاماً دائماً، فهو تارة يحاول تحديث الخطاب الإعلامي، وتارة يعيده إلى حضيضه الذي اعتاد عليه، وهذا يعود مباشرة إلى بنية النظام الرقابية الأمنية التي لا تثق بأحد، ولا يمكنها أن تعتمد على الثقة، لأن عملها قائم على التشكيك بالآخرين. لكن حرب نظام الأسد كانت نافعة في زمن ما قبل الثورة، إذ إن الثورة الشعبية التي بشر بها ربيع 2011 طوت عصرًا كاملاً إلى الأبد. إن ما نراه اليوم، من استمرار تحكم النظام بالإعلام، عائد إلى استمرار حالة الحرب التي تبيح كل شيء، ولا سيما القتل، فهي تبيح الخروج على قواعد اللعبة الإعلامية وأصولها. لكن هذا لن يستمر شهراً واحداً، بعد أن تضع الحرب أوزارها.

عدنان عبد الرزاق

أرى أن الإعلام الحر الذي يتعاطى مع الأحداث واقعياً، ويكون مرآة صادقة للمتلقين، هو أكبر خطر على الأنظمة الديكتاتورية، إذ بمنتهى البساطة ووفق وظائف الإعلام (التحريض والتعليم والتوجيه)، ستسقط ورقات التوت والشعارات العريضة. عندها، سيزيد وعي الشعوب ومعرفتها بحقوقها ومن ثم المطالبة بها، وهو ما لا تسمح به الأنظمة المستبدة. وأعتقد أن هذه النقطة هي أكثر ما يخشاه النظام السوري، منذ عهد الأسد الأب أو حتى الابن الذي زعم فتح باب الاستثمار للقطاع الخاص ليدخل مجال الاعلام. لكننا رأينا رقابة مضاعفة على المطبوعات الخاصة، بل ليس من المبالغة بمكان، وربما المتطلع على الشأن السوري يعرف، أن ثمة رقابة على المطبوعات الخاصة قبل السماح بتوزيعها، وإن خرجت إلى السوق وفيها ما يخرج عن السياق القطيعي التدجيني، فإنه يتم سحبها ومحاسبة القائمين عليها. وعند الوقوف على الأسماء التي سمح لها نظام الأسد بالاستثمار في مجال الإعلام، نعرف أن مزاعم الحرية والانفتاح كانت كذبة تخدم «بروباغندا التطوير والتحديث»، إذ كانت من أقارب رأس النظام ومقربيه، بأسمائهم الصريحة أو عبر هياكل وواجهات.

نائر زعزوع

يشبه النظام السوري غيره من النظم الاستبدادية التي حكمت في ما مضى أو التي ما زالت قائمة حتى يومنا هذا، من حيث علاقته بالإعلام الذي تنظر إليه على أنه عدو، أو ربما بوصفه شراً لا بدّ منه ولا يمكن تجنبه. لكن، بما أن تلك النظم تمتلك وسائل القمع المختلفة، كان سهلاً عليها أن تحول ذلك الشر إلى أداة طيعة بيدها، من خلال تدجينه وتقليم أظافره، بحيث لا يعود قادراً على إيذائها، فوق منظورها: أي خروج على طاعتها أو خططها المرسومة هو إيذاء مباشر يوضع على الفور تحت مسمى الخيانة والتآمر. إن تجربة الإعلام السوري، منذ انقلاب البعث سنة 1963 وما تبعه من صعود نجم الديكتاتورية والاستبداد إلى أعلى مستوياتها وبعد استيلاء حافظ الأسد على السلطة ووصولاً إلى يومنا، تشبه تماماً ما كان يحدث في جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، إذ حولت الإعلام والثقافة إلى بوق في يد الحزب القائد وشخصياته، وهي التجربة التي استنبطها، على ما يبدو، وزير الإعلام الأسبق أحمد اسكندر أحمد، وما زال مفعولها سارياً إلى يومنا هذا.

2. أكثر تعريفات الإعلام شيوعاً هي أنه مرآة الواقع أو أنه تأريخ اللحظة، بما يمكنه من ممارسة دوره، بوصفه سلطة رابعة، فضلاً عن أنه، مع تطور وسائل الإعلام واقتنائها بالتكنولوجيا المتطورة، بات أكثر تأثيراً في صناعة الأحداث وتوجيهها وتوظيفها، فكيف لنا أن نعمّق فهمنا دور الإعلام وحدوده، في ضوء التجربة السورية في مرحلتي ما قبل الثورة وبعدها؟

د. نعتان آغا

اقتصرت أهم وظيفة للصحافة، في بداية نشوئها، على إخبار الناس عن الأحداث التي تجري بعيداً عنهم وعملت على تسجيل وقائعها، إذ لم يكن آنذاك من تطور تقني أو تكنولوجي، فكانت الأخبار تحتاج إلى أيام وأسابيع حتى تصل إلى مناطق جغرافية لا تتعدى عشرات الكيلومترات. حينها، كان المهم هو الإبلاغ عن الحدث أكثر من إعطاء الانطباع عنه، وبعد تقدم الطباعة والتطور التقني تعددت وظائف الصحافة ودورها، حتى صار الصحفي البارع هو ذلك الذي يمكنه إعطاء وجهة نظر في الأحداث أو تقديم تحليل بشأنها. حتى في مراحل غير بعيدة، كاد دور الإعلام أن يقتصر على دور النادل في المطعم، فكان يستدعى لتصوير الحدث، ثم يبيته بحسب رؤية السياسي وصياغته، ثم بدأ السياسي يدعو الإعلامي إلى حضور اجتماعات رسمية ويصغي إلى رأيه، فبدأ نوع من التشارك. أخيراً، تفرد الإعلامي بالسبق، فصار يسهم بصورة كبيرة في صناعة الأحداث، من خلال توجيه بوصلة الرأي العام تجاه القضايا المختلفة، حتى أصبح للإعلام دور بارز في حياة الأمم والشعوب والدول، وبات يُحسب له حساب في الميزانيات وضبط الأوضاع الداخلية، وتهيئة الرأي العام للسلم والحرب خارج حدود الدول.

الجيبين

هذه النظرة الجاهزة للإعلام، بوصفه مرآة للواقع، قادمة من فكرة نشوء هذه الأنظمة الشمولية أساساً، وهي تقوم على اغتصاب السلطة. وربما تتأتى مما يسمى عبر التاريخ «حاكمية المتغلب» التي تتبعها نقائضها الدينية المتطرفة أيضاً. تلك الأنظمة الشبيهة بنظام الأسد في سورية، إذ جاءت إلى السلطة على ظهر الدبابة، وهي لا تؤمن بأن ثمة قوي غيرها، لذلك لا يمكنها أن تفهم معنى «سلطة الرأي العام» التي تصنعها «السلطة الرابعة»، أي الإعلام. في المجتمعات الحرة التي باتت تتوسع خارطتها اليوم، لتشمل حتى البلدان النائية والفقيرة بحكم الفقاعة التكنولوجية الكونية؛ يتمكن الإعلام صناعة الواقع بحق، وهذا ما لن يسمح نظام شمولي ديكتاتوري، مثل نظام الأسد، يزعم أنه الأول والآخر المتحكم بأنفاس البشر ومستقبلهم. هنا، لا يعود الإعلام مجرد ناقل للحدث ومتأثر به، بل مبادر إلى صياغة وعي المستقبل، سواء كان قارئاً أو مشاهداً أو مستمعاً، وقيادته باتجاه محدد يصنعه الحوار والجدل المشترك، الأمر الذي لا يمكن له أن يعيش في بيئة مخنوقة يحكمها الاستبداد، لأنه يمثل خطراً على تلك البيئة.

لم يتمتع الإعلام بأي فرصة في زمن الثورة، ليكون صانعاً للرأي العام السوري، فقد تمت مصادرتة من جميع الاتجاهات التي تحكمت بالمشهد، فمن جهة واصل النظام إمساكه بزمام الإعلام الرسمي بالطريقة السابقة ومجبراً إياه، عبر القهر، على النطق بما يبرر كل جرائمه. على الضفة الأخرى، لم يختلف تعاطي المعارضة التقليدية السورية مع الإعلام عن فهم «حاكمة المتغلب»، فلم نجد في الإعلام أي قيمة تخدمها ولم تفهم دوره الحقيقي، وعدت وظيفته هي ملاحقة الحدث وتوثيق الثورة ونقل ما يجري على الميدان، وأخيراً أن ينطق باسمها، فتحوّلت المنابر كلها إلى نسخ عن الإعلام الرسمي التابع للنظام، ولكن بعلم الثورة ومصطلحاتها. وقد شاعت الأقدار، ذات يوم من سنة 2012، أن أكون عضواً في لجنة المتابعة المنبثقة عن مؤتمر القاهرة الموسع للمعارضة السورية، وهو أكبر المؤتمرات التي عقدتها المعارضة، حيث أنتجت وثائقها المهمة.

صغنا في اللجنة مش عدة روعات، من بينها إستراتيجية إعلامية أشرفت عليها شخصياً، فقدمنها في اجتماع رسمي نقله الإعلام للأمين العام للجامعة العربية الدكتور نبيل العربي الذي رفعها إلى اللجنة الوزارية العربية التي تولت الملف السوري. كان في تلك الإستراتيجية تفاصيل مهمة جداً عن تأسيس قنوات فضائية وإذاعات وإنشاء صحف ومجلات ومنابر تنطق باسم الثورة. لكن المشروع أوقف، بسبب رد المعارضة على اللجنة الوزارية، وقد جاء في الرد أنهم لا يريدون أن تتكلف الدول الداعمة مصاريف إنشاء هذه المشروعات، في الوقت الذي يمكن لقناة الجزيرة أو العربية أو صحيفة الحياة أو الشرق الأوسط وسواها أن تنقل أخبار الثورة السورية، فلا داعي لهذه الميزانيات التي قالوا إنهم يحتاجونها في جوانب أخرى، مثل الإغاثة ومعالجة الجرحى والتسليح. في هذه العبارات يتجسد فهم المعارضة التقليدية دور الإعلام الذي رأوا أنه يمكن أن تقوم به أية قناة أو أية صحيفة، وليس بالضرورة أن يكون سورياً ثورياً يفتح الحوارات ويثير الجدل ويحرك الرقابة الشعبية.

عبد الرزاق:

ربما، إن انطلقنا من أن الإعلام ليس جمعية خيرية، بل لكل حزب ناشر هدف وغاية تتعدى الربح المالي، سنصل من خلال المقاربة، إلى أن الإعلام يتدخل في صناعة الحدث وصياغة الأخبار، سواء من خلال السياسة التحريرية لكل وسيلة تتناسب مع هدف الممول أو الدولة والحزب، أو حتى من خلال التدخل في تحشيد المتلقي وتعبئته وتحريضه، لتصل عبر التالي والاستمرار إلى صياغة الأحداث. هنا، ربما من الضرورة التفريق بين الأنواع الصحفية، فالخبر يكون نقلاً آنياً وأقرب إلى الحيد، والتدخل فيه يكون عبر الصياغة، بما يتناسب والناشر، في حين تقتضي أنواع صحفية أخرى، أو الأقل لا يعيها، تدخل الصحافي، ليخرجها إلى الجمهور، وفق ما ترسمه سياسة وسيلته الإعلامية، أي لا يمكن النظر إلى الإعلام على أنه ناقل أو مرآة، بل صناعة ومهمة معقدة تخضع لكل عوامل الصناعة وظروفها. لذا، فإن التدخل السافر وغير المهني، أو المكشوف، يدفع المتلقي إلى العزوف عن الوسيلة، وهو أكبر ضربة يمكن أن يتلقاها المنتجون، إذ إن إعادة ثقة المستهلك بسلعة فاسدة أو منتهية الصلاحية أصعب عشرات المرات من اعتياده استهلاك سلعة جديدة.

زعزوع:

الإعلام، بوصفه سلطة رابعة، تكمن مشكلته في سوريا ما قبل الثورة، إذ كيف لسلطة لا تقبل أن يشاركها أحد صلاحياتها، وتعد نفسها الأمر الناهي الوحيد الأوحد؛ قَبُولُ أن يكون ثمة سلطة تراقبها وتكون مرآة الواقع، إذا كان النظام السوري قد ألغى أي دور لمجلس الشعب أو الحكومة، وهما السلطان التشريعية والتنفيذية، ونقل جميع السلطات إلى قبضته. إذاً، هو لن يسمح، بطبيعة الحال، بوجود سلطة إضافية. الأمر ببساطة أننا لا نستطيع القول إن سوريا كانت تمتلك إعلامًا حقيقيًا، مثل ذلك الذي كان موجودًا في دولة مجاورة (لبنان)، إذ كان لدينا مؤسسات تديرها أجهزة الأمن وتوجه عملها بصرامة ولا تسمح لها بالخروج عن الخط المرسوم، وأي خروج يعالج بالبرر النهائي، فالقوانين نحن نضعها ونحن نطبقها ونحن فقط من يقرر ما يجوز وما لا يجوز، حتى في أثناء «الفورة الإعلامية» التي شهدتها سورية قبيل الثورة بسنوات أنتجت عددًا من الصحف والمجلات التي بدا بعضها قادرًا على قول ما لا يقال في الإعلام الحكومي. كانت تلك المطبوعات تتلقى توجيهاتها من الفروع الأمنية الكثيرة، وأي تجاوز يعاقب بالإغلاق، مثلما حدث مع (الدومري) و(المبكي). مرحلة الثورة يمكن ببساطة وصفها بالفوضى الإعلامية، وهي نسق جديد لم يكن معتادًا، ولا يمكننا والحال هذه أن نعطيهِ تقييمًا علميًا، لأن كثيرين من الذين اشتغلوا به هم من الهواة. وللأسف، لم تنتج تلك الفوضى إعلامًا متماسكًا قويًا، لعدم وجود تخطيط مسبق ورؤية مكتملة، إنما فقط تجارب ظهرت وغابت. صحيح أن بعضها ما زال مستمرًا، لكنه في الكثير من الأحيان يخضع لشروط التمويل، وهو ليس سوريًا في كثير من الحالات، وقد يتوقف عن العمل في حال توقف التمويل.

3. ما العقبات التي حالت دون ارتقاء دور إعلام الثورة السورية إلى مواكبة النشاط الثوري، وتمثيل هدفه وخطابه وتوحيدهما، وهل ما زال ثمة إمكان لتجاوز هذه العقبات وتدارك آثارها؟

نعسان آغا:

وقعت الثورة في فخ الحاجة إلى التمويل، حيث لا يوجد صندوق وطني لدعمها، وباتت رهينة للداعمين الذين لكل منهم سياسته، فتشتت رؤية الثورة إعلاميًا. ولم يهتم الائتلاف بدور الإعلام واكتفى بموقع إلكتروني، فلم تصدر له صحيفة أو قناة تلفزيونية، لأسباب مالية محضه. لكن الإعلام الثوري الخاص كان له دور لافت واعتمدته أشهر قنوات التلفزة، فقد نشط الإعلاميون، بكاميرات هواتفهم النقالة، وأفادوا بقوة من وسائل التواصل الاجتماعي، وتم إصدار صحف ودوريات ومواقع الكترونية عديدة. وللأسف الشديد، لم يتم البناء على الوثبة الأولى لما حققه الإعلاميون من نجاحات في كسر قيود النظام على تقنين أخبار البلاد وتوجيهها، بحسب رؤيته ووفق ما يخدم مصلحته.

ثمة عوامل كثيرة موضوعية الطابع كان من الصعوبة بمكان تجاوزها بسهولة، حيث افتقر الإعلاميون الشباب إلى المكان الصحيح الذي يمكنهم الانطلاق منه، بعد أن تشتتوا في بقاع العالم المختلفة وصارت الجغرافيا عقبة في تسييرهم الإعلام الجديد بطريقة صحيحة وفي بيئة سليمة، إضافة إلى أن إعلاميي الثورة كانوا في بداية مشاركاتهم الإعلامية، فافتقروا إلى الجانب المهني العميق الذي تتطلبه الرسالة الإعلامية متكاملة الأركان. ويمكنني أن أزيد، لكنني ساكتفي بتلك العقبات، وهي كافية لتعويق استكمال المشهد الإعلامي الجديد.

الجيبين:

الإعلام الذي يمكن أن تطلق عليه صفة «إعلام الثورة السورية» هو إعلام حائر، فهو يريد أن يكون مهنيًا، إذ يؤخذ ببريق وهم الحيادية الذي تدعيه مدارس الإعلام واتحاداته في العالم، ليصبح إعلامًا صناعيًا بلاستيكيًا. وإذا لم يفعل هذا، فإنه يندفع نحو النبرة الثائرة، إلى الدرجة التي تخرجه من هوية الإعلام إلى وظيفة التوجيه الحربي، فيصبح سيلاً من الشتائم والندب والآهات. والحقيقة أن الإعلام يتحمل مسؤولية كبرى تجاه ما وصلت إليه أحوال الرأي العام السوري الكثيرة البائسة النائرة، فضياع بوصلة صنّاع الإعلام الثوري يتسبب بتصدير منتج إعلامي بلا هوية واتجاه ورؤية. هذا ما يجري استقبله من قبل جمهور الثورة الذي يتفاعل معه ويتبنى طروحاته بحكم التعاطف، بالإضافة إلى أن غياب الرؤية يولد فراغاً كبيراً تجري تعبئته وتعويضه بساعات بث الأخبار المأساوية التي تواصل التوثيق وتأخذ مشروعيتها بثها منه. لكن السؤال بعد هذه السنوات كلها: هل ما زال ثمة ما يستوجب إثباته، من خلال توثيق سلوك نظام الأسد وبعد أن أثبتت مجازره وجرائمه كلها؟

عبد الرزاق:

هذا سؤال موجه، إذ ببالغ الأسف لم يصل إعلام الثورة، بعدده وتعاطيه ومهنيته، حتى إلى المستوى المتدني لإعلام نظام بشار الأسد، والأسباب في ما أظن كثيرة. منها أن القائمين على الثورة (ائتلاف وحكومة) لا يدركون أهمية الإعلام ومدى فعاليته، فتعاطوا مع القصة، منذ البداية، وفق مبدأ الترقيع والمكاتب الصحفية، ولم يسعوا إلى تأسيس وسيلة مرئية خاصة تستقطب المهنيين الذين خرجوا على الأسد ولحقوا بركب الثورة، أو حتى الكفاليات السورية في الخارج. ثمة مشكلة أخرى تجسدت في التمويل الخارجي القصدي للمشاريع الإعلامية للثورة السورية، فغالبًا ما أوكل هؤلاء الممولون إلى «دكاكين» وشباب جلهم دخلاء على المهنة، فسادت مقولات «السبوبة»، عبر التمويل. لم نر وسائل إعلامية منافسة، أو على الأقل تحقق ثقة السوريين وتكون مصدرًا لهم، تؤكد القصديّة، لأن أكثر من دراسة ورأي تقدم به كثيرون إلى الممولين لتغيير سياستهم غير المبنية على المهنة، لكنهم كانوا يتذرعون على الدوام بأنهم يسعون إلى تأهيل الكفاليات وتدريب الناشطين.

وربما كان استسهال العمل الصحافي، أو هكذا حال الدخلاء، سببًا مهمًا حال دون الخروج بإعلام بديل يتناسب والثورة السورية التي ظلمها أيضًا الإعلام العربي والدولي، وأسهم، بصورة أو بأخرى، في حرفها عن سكتها، سواء باتجاه التبعية أو الأسلمة أو حتى الحرب الأهلية. وحول إمكان التجاوز، فالمسألة باتت عادة، ومعروف أن القانون يخرق والعادة لا تحرق، لذا فإن أي تفكير بتطوير الوسائل القائمة، أو معظمها على الأقل، يكون مخطئًا برأيي، إذ نشأت معظمها في مناخات سلبية نفعية، بعيدًا عن المؤسسية والمهنية.

زعزوع:

يشبه حال «الإعلام الثوري» حال فصائل (الجيش الحر) التي اندفعت في البداية، قوية حماسية، ثم انكفأت حتى لم تعد موجودة تقريبًا على أرض الواقع، وليس هنالك عقبات بمقدار أنه ليس هناك مشروع إعلامي ثوري حقيقي. في منتصف سنة 2015 قرر (الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة) أن يولي اهتمامًا أكبر بمسألة الإعلام، وحتى ذلك الوقت، أي بعد مرور ثلاث سنوات على إنشائه، لم يدرك أهمية الإعلام وقيّمته. لقد عقد اجتماع موسع في إسطنبول ضم من قال الائتلاف وقتها إنهم خبراء إعلاميون، وقد خرجوا بتوصيات وقرارات لم تبصر النور حتى يومنا هذا، وظلت حبرًا على ورق بسبب افتقار الرؤية. إن الاستسلام المطلق لوسائل التواصل الاجتماعي قد يكون واحدًا من أكبر الكوارث التي حلت بالثورة السورية من الناحية الإعلامية، فقد رأى كثيرون أن وجود صفحة على (فيس بوك) تضم خمسين ألف أو مئة ألف متابع هو انتصار إعلامي، ولذلك فقد وجد كثير من المشتغلين في الحقل الإعلامي أنفسهم متورطين في لعبة وسائل التواصل الاجتماعي، إذ ينقلون الأخبار ويشاركونها ويعدون أن صوت الثورة بات مسموعًا. هذا الركون والاستسلام جعل وجود جريدة يومية كبيرة ضروريًا من الخيال، فكيف الحال بقناة تلفزيونية في حاجة إلى تمويل ومقرات ومراسلين.

يمكنني القول إن رأس المال السوري المؤيد للثورة كان وما زال جباناً ولا يمتلك الجرأة على تجهيز قناة تلفزيونية مثلاً، وهو لا يثق أصلاً أن الثورة سوف تنتصر، باستثناء قناة أورينت، وهي موجودة قبل الثورة وتبث من خارج سورية، والقناة الوحيدة التي تواصل عملها. وبطبيعة الحال، ثمة إمكان دائماً لتلافي الأخطاء والبدء من جديد، فنحن نتحدث عن ثورة شعبية، لا حرب أهلية أو صراع على السلطة. هذه الفكرة تشكل حجر أساس مهماً للبدء من جديد والاستفادة من الأخطاء الكثيرة التي وقعت خلال السنوات الماضية، ولكن ينبغي وجود قوى سياسية واقتصادية تؤمن بضرورة وجود إعلام ثوري قوي وتعمل على دعمه، وإلا فلن يتغير في المشهد شيء.

4. ثمة رأي مفاده أن سورية قدمت، في مرحلتي ما قبل الثورة وبعدها، إعلاميين سوريين، لكنها عجزت عن صناعة إعلام سوري ومؤسسات إعلامية سورية، فما رأيكم أنتم حول ذلك؟

نعسان آغا:

نعم، تمكن إعلاميون سوريون النجاح في وسائل الإعلام السورية، بحضورهم واجتهادهم وثقافتهم وقدرتهم على الإفادة من الأوضاع المتوافرة، لكن طبيعة الحكم والنظام الشمولي وسيطرة حزب واحد، برؤيته الفكرية والسياسية، لم تكن تتيح التفرد الشخصي، فالتوجيهات الرسمية ترسم سياسة الإعلام في كل مناحي الحياة. لم تكن الدولة تنظر إلى الإعلام بوصفه مشاركاً في صنع السياسات أو رائداً فيها، فقد ضاقت النظرة لسنوات طويلة اعتبر الإعلام فيها مجرد وسيلة إبلاغ وترويج سياسي، فضلاً عن دور أساسي معروف هو تمجيد النظام وقائده. لكن الاجتهاد الشخصي لم يتوقف، وربما كانت ميادين الثقافة بوابة حرية أرحب لمن عمل فيها. كانت هذه تجربتي على صعيد شخصي في عملي في الإذاعة والتلفزيون، وكذلك كانت برامج المنوعات فسحة لإبراز إمكانات إعلامية محدودة.

لم يكن في سورية إعلام غير رسمي، إلا في حدود مواءمة للنظام، وكان يقال إن كل كاتب يشعر أن رجل أمن يقبع في رأسه. هذا الخوف من الكلمة أصبح هاجساً، مثلما أن الرقيب الذاتي أصبح أشد من الرقيب الرسمي، وللأسف غابت عن سورية قامات مهمة في الإعلام، ولا سيما كتاب الصحافة في السبعينيات، من أمثال جلال فاروق الشريف وغسان الرفاعي وحسيب كيالي وزكريا تامر ومحبي الدين صبحي. لكن هذا الوضع العام لم يمنع وجود إضاءات جعلت إعلاميين محترفين ذوي حضور طاع في المشهد الإعلامي الداخلي، وبعض الإعلاميين السوريين تمكنوا من الحضور بقوة في المشهد الإعلامي العربي. ولا بد من الإشارة إلى أن الفن الدرامي تمكن من الوصول إلى الناس وباتت الدراما التلفزيونية متنفساً خارج الحجب والرقابة، وأتاحت فرصاً إعلامية لظهور إعلام فني غطى الساحة العربية.

الجبين:

ربما يكون هذا صحيحاً، لكنه ليس فقط في زمن الثورة، إذ استطاعت سورية أن تثبت حضورها عربياً، ليس بفضل حالة إعلامها، بل بفضل إعلاميين قدموا أعمالاً مهمة ومبهره، وانتشر صدى أعمالهم في العالم العربي، ليلاقوا أسوأ مصير وأقبح معاملة من المسؤولين في الإعلام السوري الرسمي. هؤلاء صنعوا برامج سياسية وثقافية، وأسسوا صحفًا وكتبوا أعمالاً مهمة لفتت أنظار عشرات الملايين من المتابعين العرب، لكن لم تعطهم المؤسسات السورية حقهم.

في زمن الثورة، لم يختلف شيء وبقيت المؤسسات الإعلامية تدار بالطريقة ذاتها التي تدار بها مؤسسات النظام، وحين ينجح أي إعلامي في مؤسسة إعلامية ثورية، فإن الإدارة تعاقبه وتسارع إلى التخلي عنه، بذريعة كنا نسمعها في أروقة الإعلام الرسمي في دمشق قبل الثورة، هي الخشية من أن يصبح نجماً (يا لسخافة هذه النظرية التي افترض أمرها بعد انهيار الدكتاتوريات، على الأقل في ليبيا حين عرضت ملفات المخابرات الليبية التي كشفت عن وجود قسم أمني لمحاربة النجومية، كان القذافي قد أمر بإنشائه ليقطع رأس أي نجم يظهر في الإعلام أو السياسة أو الرياضة أو الأدب أو غيره). هكذا استمرت المؤسسات الثورية بطرد كوادرها، وعدم التأسيس على قدراتهم وخبراتهم، فقط كي يستمر تدوير السلطة فيها. إن هذا بالطبع ليس مرضاً سورياً وحسب، بل ما تتصف به أغلب مؤسسات العالم العربي ويستمر حتى تنتج من داخله آليات تتطوره وتقضي عليه.

عبد الرزاق:

لو نظرنا إلى كم الصحفيين ممن صنعتهم سورية وكيفهم (إن جازت الكلمة «صنعتهم»)، فكثير منهم قد تلقى تعليمه في دول خارجية، ونهل من تجربة مؤسساتها الإعلامية، وهم ليسوا كثيرين على صعيد الكم والنوع، وإن قارناهم بمن خرج من لبنان، سواء على صعيد الإعلام المحلي اللبناني أم العاملين منهم بوسائل إعلام عربية ودولية، سنرى أن السوريين قلة. بيد أن بعض الأسماء السورية لمعت، وربما طغت على سواها، بمحض أن عملت بمؤسسات إعلامية تتيح ولو حدود معقولة من الحرية وتمتع بالمهنية والمؤسسية.

في ما يخص عدم صناعة إعلام أو وسائل إعلامية حضارية تعبر عن السوريين، لما لهم من قدم وسبق ربما في مهنة الإعلام، أو لوجود موضوعات وقضايا تحت كل حجر في سورية، مثلما يقال؛ فإنني أظن أن السبب هو عدم توافر مناخ حريات بسورية، خاصة منذ تأميم الإعلام وتفرد المنظومة الحكومية، أي منذ ستينيات القرن الفائت. وربما من البدهي أن ينجز الإعلام الحكومي وراء الحاكم ويلعب دوراً أقرب إلى الترويجي والإعلاني، منه إلى الإعلامي. إن ما زاد المشهد قتامة هو منع خروج وسائل إعلامية خاصة ومنافسة إلى السوق الإعلامي، إذ لا تطور في أي قطاع، من دون منافس ومعارض.

حتى عندما خرج قانون المطبوعات، لا قانون الإعلام، وجدنا نسخاً مشوهة عن الإعلام الرسمي، ما يدل على سطوة المناخ الاستبدادي القامع للحريات، وهو ما نراه مستمراً بالعزف ذاته حتى اليوم، بوسائل مرئية أو مقروءة ومسموعة، فعند ذكر رئيس النظام، ترى صفات تمتد على سطرين وتسبق اسمه، حتى في وسائل إعلامية خاصة، وأي مرسوم يصدره ويكون من أبسط حقوق السوريين، يتم اسباقه بكلمة منة أو عطاء. وحتى صحف الأحزاب التي خرجت بعد سنة 2003 وجدناها تسبح بحمد القائد، على الرغم من أنها تتبع لأحزاب معارضة (أو هكذا يفترض)، ولم نر نقداً لها، إلا على الصعيد الاقتصادي وبعض من الصعيد الاجتماعي، في حين تلتزم بالأخبار السياسية الصادرة عن وكالة الأنباء الوحيدة التابعة لحكومة بشار الأسد.

إذاً، وبمنتهى الاختصار، أبعد عدم وجود مناخ حريات في سورية كثيرين عن الاستثمار بهذا القطاع، ما حجّم من عدد الوسائل، فضلاً عن عامل الخوف والمساءلة والاعتقال، مما دفع من دخل في هذا الاستثمار، من القطاع الخاص، إلى أن يلتزم بخطوط وسقف تسرق روح الموضوع الصحفي وتبعد المتلقي عن وسائل بلده، ليتابع أخباره عبر وسائل خارجية.

زعزوع:

هذا الرأي صحيح تماماً، وهو ينطبق على الحالة السورية وغير السورية أيضاً. إن إعلاميين صوماليين وأفغانين متميزين يعملون في مؤسسات إعلامية عالمية، على الرغم من أن بلادهم تفتقر إلى وجود وسيلة إعلامية حقيقية، وإن وجود المؤسسة الناجحة يخلق الكادر الإعلامي، وطبعاً فالإعلاميون السوريون الذين برزوا، سواء قبل الثورة أو بعدها، كانت المؤسسات الإعلامية التي عملوا فيها ناجحة، وقد قدمت لهم ما كانوا يحتاجون إليه. أما في ما يخص عدم وجود مؤسسات إعلامية سورية حقيقية، فأظن أن الجواب السابق يتضمن شيئاً من الجواب، إضافة إلى أن صناعة مؤسسة إعلامية لا تقوم على وجود إعلاميين ناجحين، لكنها تعتمد بالدرجة الأولى على وجود إدارة ناجحة ورأس مال وطني مغامر وجريء لا يفكر بالربح والخسارة، بقدر ما يفكر بعقلية ثورية تخدم الوطن والشعب، وهذا ما نفتقده في الحالة السورية.

يحيى العريضي:

سورية ما استطاعت صنع إعلام ولا إعلاميين. من تدخّلت منظومة الاستبداد في صناعته إعلامياً خلقت منه صنعة أو أداة مشوهة يردد سمومها وأكاذيبها، من دون أي إعمال للعقل أو الكرامة أو القيمة أو المصداقية. من هنا، كانت صناعته هذه بعد انتفاضة 2011 ملتزمة بما تربت عليه وصُنعت على أساسه. أما الحالات التي صنعت نفسها وجُبلت على القيم والأخلاق والمصداقية والرسالة الصادقة الحرة الخادمة للبناء الانساني والثقافي والاجتماعي الحقيقي، فتراها

الإعلام السوري بين مرحلتين

خرجت على المنظومة، إذ كان أول ما قامت به فضح تلك الحالة الاستبدادية وتعريضها أمام السوريين والعالم. لقد كانت أساسًا تعيش في غربة داخل الثكنة التي أوجدتها منظومة الأسد في عبادة الفرد وجعلتها فعلاً طوعاً يقوم به أولئك الذين ربّتهم فعلاً وصنعتهم، ليختزلوا البلد إلى فرد والفرد إلى بلد.

الإعلام الذي صنّعه المنظومة يليق بها فقط ويعمل لديها، وهو صدى لها وسخيف مثلها ومسطح مثل عقلها وستبدادي مثلها. تلك الشذرات الإبداعية الحرة التي تليق برقي الإنسان السوري وحضارته كانت، على ندرتها، من صنع أولئك الذين صنعوا أنفسهم خارج إطار منظومة اللباس الموحد. قاموا بذلك بفعل ذاتي، وكثيراً ما كانت رقابة المنظومة الغيبة تغتال أي ملمح إبداعي. هنا، أضرب مثلاً: برامج (فوكاس) و(لقاء الأجيال) و(نحن وهذا العالم) و(شاشة الصحافة)، حيث كنت أمضي نصف الوقت في إنتاجها والنصف الآخر للدفاع عنها وتمريضها عبر غباء يوسف مقدسي وعادل يازجي وعلي عبد الكريم ونذاتهم، والأمر ينطبق على كثير من المحاولات التي تم اغتيالها على أيدي صبيان الاستخبارات الذين كان النظام يسميهم «إعلاميين» وبعضهم ما يزال في حضيرته.

5. هل تتفقون مع فرضية أن من يخسر معركة الإعلام يخسر معركة السياسة والميدان؟ وكيف تجلّي ذلك في الحالة السورية الراهنة؟

نعسان آغا:

إن المشكلة الأساسية التي اعترضت إعلام الثورة بقاءه في إطاره المحلي، ولم يكن له حضور يذكر في الساحة الدولية، لأسباب كثيرة غالبيتها قهرية بطابعها، فلم يكن بالإمكان بناء البنية التحتية اللازمة لإعلام يليق بالثورة في الأراضي السورية، وهي تحت قصف طيران النظام ونيران مدفعيته، ولم يكن من الممكن إنجاز ذلك بسهولة في دولة أخرى يمكن أن تملي على هذا الإعلام الوافد شروطها، فضلاً عن عقبات التمويل وتفرق الكادر الإعلامي للثورة في دول المهجر. ذلك كله وغيره مكن إعلام النظام تسويق رؤيته وتقديم نفسه محارباً للإرهاب وترويج فكرة أن المعارضين له هم المتطرفون فقط.

الجبين:

في الحالة السورية بالذات، قد لا تجد منتصراً ومهزوماً، كي تحمّل الإعلام المسؤولية عن ذلك، فتوازن الضعف الذي أصرت القوى الكبرى على خلقه في سورية، هو توازن ضعف في الإعلام أيضاً، ما دام الإعلام النظامي والثوري يحملان الأعراض ذاتها. نعم بالإمكان تدارك ذلك عبر خلق منابر بمناخ أعلى ثقافة وأكثر مهنية وأوضح رؤية وأقل تبعية.

إن الفكر هو الأساس، وما دامت الهمجية لن تنتصر، فالثورة ستنتصر في النهاية على نظام الأسد، ولكن فقط حين تنجاز إلى الفكر المتقدم، وتنحاز أجهزتها الإعلامية إلى الفكر التنموي بالفعل، وليس إلى الاستهلاك وإنتاج الرداءة.

عبد الرزاق:

على الرغم من أهمية الإعلام ودوره، فإنه من المبالغة أن نقول إن من يكسب معركة الإعلام يكسب المعركة السياسية أو العكس، ولنا مثلاً في الإعلام الخليجي المنتشر، بآلاف الوسائل، أسوة ودليل. هنا، لا ننكر دور الإعلام، حتى في الترويج للهزيمة وعدها إعادة انتشار أو لضروورات إنسانية وأخلاقية ووطنية، ولكن المعارك السياسية تتكئ على عوامل كثيرة، منها مدى القذائف على الأرض والعامل الاقتصادي والمصالح، والكبار الذين، بقرار فيتو، يغيرون كل المعادلات على الأرض. وأشير، ربما من دون شك، إلى أن الإعلام، خاصة في واقع الاصطفاف وإعلان السياسات التحريرية والانحياز، بات عاملاً مهماً في اختلاط المشهد وتيه المتلقي، وأحياناً تزييف الحقائق وتزويرها.

زعرور:

بكل تأكيد، هذا الكلام مصيب وأنا أتفق معه تماماً، وقد كتبت مرات عدة في هذا الخصوص، لكنني أفضل أن أرى الأمر من زاوية مختلفة، لأننا لو نظرنا إليه من هذه الزاوية فسوف نقول إن نظام دمشق انتصر في المعركة الإعلامية. لكن هل ما تقدمه وسائل إعلام النظام يشبه مهنة الإعلام في شيء؟ دعنا نرجع إلى البداية أو إلى ما أميل إلى تسميته بـ «وقت الفوضى الإعلامية»، حين استطاعت كاميرا الهاتف المحمول الانتصار على ثلاث أو أربع قنوات تلفزيونية تعمل لمصلحة النظام، واستطاعت تلك الصور ومقاطع الفيديو التي كان ييئها الناشطون تحطيم ماكينته الإعلامية كاملة. وقتها، بدا النظام هزياً ومضحكاً، لكن الآن يمكننا القول إن النظام «انتصر إعلامياً» على طرف لم يعد موجوداً، طرف آخر افتراضي. من هنا، يمكنني القول إن المعركة الإعلامية الأخيرة لم تحدث أصلاً، ووسائل الإعلام التي ساندت الثورة السورية منذ البداية قدمت الشيء الكثير، وهذا ما لا يمكن نكرانه، لكنها في النهاية وسائل إعلام ليست سورية ولديها أجنداتها الخاصة، ويمكنها بسهولة أن تنسحب من المشهد وتنشغل بمشهد آخر، من دون أن يستطيع أحد أن يلومها، فهي ليست ملزمة بالدفاع عن ثورة شعبية سورية. لقد كان حرياً بنا أن يكون لدينا إعلام سوري يواجه إعلام النظام، ويواصل المعركة حتى النهاية، لنرى من المنتصر ونطلق حكماً النهائي: هل هزمنا في معركة الإعلام؟ للأسف، نعم لقد هزمنا.

رابعًا: تعقيب على الأجوبة

ممتاز الشيخ

ابتليت سورية، خلال تاريخها الطويل، باحتلالات متتالية أدت إلى قضم بعض أراضيها وتقسيم جغرافيتها، وبقيت تلك الغصة سمة في وعي المواطن السوري، حتى صار أكثر من غيره من مواطني الدول العربية حماسًا لمشاعر العروبة، وظل ينظر إلى أن قوى الاحتلال والاستعمار هي المعوق الأساس، إن لم يكن الوحيد، أمام تحقيق آماله وأحلامه في بناء بلد قوي، وظل واثقًا من أن قدرات بلاده وإمكانات مواطنيه تؤهله أن يكون في مصاف أكثر البلدان تقدمًا. لكن ما أن تحررت سورية من الاحتلال الأجنبي، وآخره الاستعمار الفرنسي سنة 1946، حتى دخلت سورية في معمة الصراع على الحكم بين الأحزاب والقوى السياسية المختلفة.

لم يمض وقت طويل بعد الاستقلال، حتى حدث أول انقلاب عسكري في آذار 1949، لتدخل البلاد في نفق طويل من الانقلابات المتعاقبة، إذ شهدت تسعة عشر انقلابًا آخرًا، خلال أربع عشرة سنة (1949-1963)، ومع ذلك يستذكر السوريون مرحلة ما بعد الاستقلال وحتى عام الوحدة مع مصر سنة 1958، بشيء من الحنين إلى ليبرالية باهتة، لكنها أكثر ثراءً وقربًا من الديكتاتورية القاسية التي عرفوها لاحقًا بدءًا من منتصف ستينيات القرن المنصرم.

في العقد الأول الذي تلا الاستقلال، انتعش المزاج العام وعجّت البلاد بالآمال، وارتقت الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والحزبية، وكان لكل حزب أنصاره وصحافته، إضافة إلى الصحافة المستقلة، وتعددت المجلات والصحف اليومية التي كان لكل منها كتّاب وصحافيون وقراء ورجال ممن يتصدرون المشهد الوطني ويتنافسون، بجو من الديمقراطية الوليدة لتمثيل الشعب في البرلمان. في تلك المرحلة، ارتقت الصحافة وتعددت مشاربها، لأنها لم تكن تخضع لرقابة حكومية مسبقة، وكانت تصدر في دمشق وحدها عشرات الصحف والمجلات، وبصورة أقل في حلب والمحافظات الأخرى، وقد بلغ عدد الصحف والمجلات في دمشق وحدها 45 مطبوعة سنة 1948.

عرفت سورية صحافيين كبار منهم، على سبيل المثال لا الحصر، أحمد عسة مالك جريدة (الرأي العام) صاحبة النفوذ القوي والانتشار الواسع منذ نهاية عشرينيات القرن الماضي، وقد فرّ إلى لبنان بعد انقلاب 1963، ونجيب الرئيس وابنه رياض (جريدة القبس)، وحبيب كحالة صاحب مجلة (المضحك المبكي) الساخرة التي ظلت تصدر منذ 1929 وحتى إغلاقها وسحب ترخيصها سنة 1965، بحكم القوانين الجديدة للصحافة في البلاد. ويمكن ذكر العشرات من صحافيي الخمسينيات ومطبوعاتهم وتأثيرها في الرأي العام، حتى تمثل بعضهم في البرلمان السوري ومنهم كحالة نفسه، إذ أصبح ممثلًا لمدينة دمشق آنذاك.

في مرحلة لاحقة لمعت أسماء صحافية، من مثل جلال فاروق الشريف وزكريا تامر وغسان الإمام وحسيب كيالي وآخرين. وربما مثل هؤلاء آخر جيل من الصحافيين الكبار، قبل أن تتقزم البلاد ويصير الإبداع حكرًا على النقابات والاتحادات، مثل (اتحاد الصحفيين) و(اتحاد الكتاب العرب)، بصفتها جهات تحدد سقفه وتدلّجته (الإبداع)، ليصير

طريقه معروفاً، ولا يحتاج سوى استنساخ تجارب الدول الشمولية، مثل الاتحاد السوفياتي سابقاً وكوريا الشمالية. لقد صار السقف الأعلى للإبداع في سورية وفقاً لمقاسات قائد النظام السوري الذي أحكم رؤيته على الإعلام ولم يسمح بالنجومية، لا في الإعلام ولا الأدب أو سواه.

على الرغم من حالة عدم الاستقرار في الحكم خلال الانقلابات المتتالية بعيد الاستقلال، إلا أن الصراع في سورية آنذاك بقي مقتصرًا على دوائر الحكم العليا، ولم يتغلغل إلى جوانب الحياة العامة أو التدخل في شؤون الحريات العامة أو حرية الصحافة، إلا في حالات محدودة. لكن بعد عقد أو أكثر بقليل (سنة 1958)، من مخاض البحث عن طريق التطور والاستقرار وفق صيغة حكم ما بعد الاستقلال، دخلت سورية في مشروع الوحدة مع مصر، وتعرفت البلاد لأول مرة إلى تجربة حكم الأجهزة الأمنية عبر المكتب الثاني أو المخابرات، وحتى حين حدث الانفصال لم تتمكن سورية الخروج من منظومة الأمن، بل ازدادت على نحو منفلت مع انقلاب 1963، حيث سيطر حزب البعث على الحكم. ثم بدأت مسيرة الانحراف بالحزب نفسه أولاً، إذ نُفي قادته وشُجن منظوره ومُلائت صفوفه بـ«المطبلين» وصار الانتساب يعتمد الولاءات، وأفرغت طروحاته، ولم يبق منه إلا الشعارات، وبدأت معالم طريق جديدة ترتسم في طريقة حكم البلاد، بطريقة مغايرة لما اعتاده السوريون، تحت ذريعة التخلص من الانقلابات وأمراضها المخلة بالاستقرار.

ولجت سورية في مرحلة استقرار آسن ولا مكان فيه للتنوع السوري المعروف والحريات، ومن ثم لا مكان فيه للرأي أو الصحافة، وتم مسخ التنوع الحزبي في إطار أحزاب (الجهة الوطنية التقدمية) بقيادة حزب البعث. لقد كانت النتيجة أن هجر كثير من العقول البلاد تحت وطأة حكم العسكر، وغادر رجال الصحافة إلى مصر ولبنان، بعد أن أغلقت القوانين الجديدة صحفهم ومجلاتهم وطاردتهم وخونتهم بذرائع مختلفة. لقد علّق الإعلامي نائر زعزوع في إجابته حول هذه النقطة بالقول «كيف يمكن لسطة تعد نفسها الأمر الناهي الأوحّد أن تقبل بسطة أخرى تراقبها، مثل سلطة الصحافة. وإذا كان النظام السوري قد ألغى أي دور لمجلس الشعب أو الحكومة، وهما السلطان التشريعية والتنفيذية، وحول جميع السلطات إلى قبضته، فهو لن يسمح بطبيعة الحال بوجود سلطة إضافية».

لو أردت الاستدلال في هذا الباب، من خلال مقارنة بسيطة تتناول جانب الصحافة وحضورها في مراحل مختلفة، لدفعنا الحال إلى الدفاع عن الاستعمار أو الحنين إلى بعض قوانينه، على الأقل بالمقارنة مع حال الصحافة في سورية بعد سنة 1963 وحتى الآن، فالسلطات العثمانية، على الرغم من تعسف ولاتها، لم تخضع الصحافة لرقابة منتظمة، منذ أواسط القرن التاسع عشر، وكذلك كان الحال في عهد الاستعمار الفرنسي. لكن الصحافة في سورية ومنذ نصف قرن، محتكرة ومراقبة بآن معاً وبصرامة يصعب وصفها، حتى أن قانون الطوارئ الذي حكم الحياة السورية، منذ سنة 1963 إلى سنة 2011، حين اضطرت السلطات إلى إلغائه تحت ضغط الثورة السورية، مع الإبقاء على سطوة أهم بنوده في رقابة المطبوعات والنصوص حتى يومنا هذا.

منذ سنة 1966، وهي المرحلة الثانية من انقلاب سنة 1963، تم دفن بوادر المشروع الليبرالي السوري الناشئ نهائياً في ثكنات العسكر، ومنذ ذلك التاريخ تراكم القمع نوعياً وكمياً. ومع تفاقم الأخير، لم يكن يتقدّم سوى الخوف والتخلف

الإعلام السوري بين مرحلتين

في كل المستويات. هكذا، دفع التخلف في السياسة إلى تخلف في الصحافة والإعلام، في جميع مناحي الحياة الأخرى. يعلق الدكتور رياض نعيان آغا على وضع الإعلاميين في تلك الفترة قائلاً: «كل كاتب كان يشعر أن هناك رجل أمن يقبع في رأسه». حتى أن الرقيب الذاتي صار أشد وطأة من الرقيب الرسمي نفسه».

لم يكتف النظام، الذي جذر نفسه عبر الأجهزة الأمنية بالسيطرة على مقاليد الحكم، إذ ما لبث رجاله أن تدخلوا في حياة الناس ونمط حياتهم وسلوكهم وتجارتهم، وحتى أشعارهم وأغانيهم، ومعه بدأت سياسة تدجين الحياة السورية، ومع مرور السنين تبدلت حياة السوريين رأساً على عقب، فلم يعد للأحزاب المختلفة مكان فيها، بل لم يعد بإمكان السوري أن يتحدث عن الشأن العام حتى مع أقرب أصدقائه، بعد أن أحكمت الأجهزة الأمنية قبضتها على الحياة كلها، ولم يعد بإمكان من وُلد في ظل قانون الطوارئ أو الأحكام العرفية أن يصدق ما يرويه والداه عن سورية قبل سنوات، حيث كانت تعج بالحياة السياسية المتنوعة والصحافة المختلفة، حتى إن تظاهرة في دمشق إبان عهد الاستعمار الفرنسي أسقطت تاج الدين الحسيني، حين شعر السوريون بموالاته الفرنسيين. إن شاعرًا مثل عمر أبي ريشة لم يتردد في هجاء الحكومة ورئيسها (جميل مردم بك) إبان النكبة على منبر منصة احتفال رسمي بقصيدته المعروفة بعنوان (أمّتي) التي أنتقي هنا بعضاً من أبياتها:

أمّتي هل لك بين الأمم منبر للسيف أو للقلم

أمّتي كم صنم مجدته لم يكن يحمل طهر الصنم

لا يلام الذئب في عدوانه إن يك الراعي عدو الغنم

فاحبسي الشكوى فلولاك لما كان في الحكم عبيد الدرهم

في قصة أخرى تحمل الدلالة نفسها، اعتصم طلاب جامعة دمشق سنة 1955 في مكتب وزير الاقتصاد آنذاك، رزق الله الأنطاكي، احتجاجاً على موافقة الحكومة السورية على إبرام صفقة تصدير القمح السوري إلى فرنسا تضامناً مع نضال الشعب الجزائري ضد المستعمر الفرنسي. كان الشعب السوري يتمتع إذًا بقدرٍ هائلة على الاحتجاج، إذ لم تكن سورية قد دخلت بعد دائرة الخوف، ففي الوقت الذي كان السوريون يحلمون ببناء بلادهم سريعاً، بعد خلاصهم من الاستعمار، راحت أمانى السوريين تتلاشى بصورة حادة، بعد أن هيمن الحزب الواحد والرجل الواحد، وتفشّت أعراض أمراض لم يعرفوها قبل وطأة الحكم الاستبدادي الجديد الذي تدرّج في خطف الحياة السورية، عبر مراحل ثلاث بدأت أولها في سنة 1963 ثم تلتها المرحلة الثانية في سنة 1966، واختتمت البلاد مسيرتها المعاصرة مع بدء المرحلة الثالثة في سنة 1970 بما أطلق عليه اسم «الحركة التصحيحية» التي أنهت فعلاً جميع مظاهر الحياة السياسية السورية والتنوع الثقافي السوري، بصوره المختلفة.

لم تسلم الثقافة السورية من قسوة القوانين والتعليمات، وصحافة البلاد المتنوعة من التقييد الذي حل بها منذ ستينيات القرن الماضي، حين قضى البلاغ الأول لانقلاب سنة 1963 بإعدام الصحافة، فأغلقت الصحف والمجلات والمنابر الثقافية وصودرت ممتلكاتها، ولم يعد كثير من صحفيي القرن الماضي يشعرون بالانتماء إلى مهنتهم، فهجر بعضهم البلاد ليكمل مشروعاته خارجها.

بناء على ما سبق، هل يمكن القول إن الإعلام تضرر أكثر من سواه من القطاعات الأخرى في سورية؟ أم إن التقدم والتخلف يطالان القطاعات جميعها، ويصعب التفريق بين حدود أي منها. من ناحية أخرى، ثمة قطاعات، مثل الصحة والإسكان والمرافق والخدمات، لا تتقاطع مع السياسة ولا ترتبط بحجم الحريات المتاحة في البلاد، فهل كان بإمكانها أن تشق طريقها بخطوات أوسع إلى الأمام؟ أظن أن حالة التطور ونسب النمو الاقتصادي، أو منزلة سورية في البيانات الدولية... إلخ، لم تكن من أولويات النظام في سورية، وهذا ما تثبته الوقائع والأرقام، إذ تراجعت مكانة سورية كثيراً، بالمقارنة مع دول أخرى كانت على الدرجة نفسها في إحداثيات التطور في الخمسينيات والستينيات، مثل ماليزيا. لكن الأخيرة شقت طريقها ونأت بنفسها عن الدول المتأخرة في النمو الاقتصادي، وتقدمت بتعليمها وجامعاتها وخدماتها ومن ثم في دورها، بينما تراجعت سورية كثيراً إلى الحد الذي باتت فيه الآن في مصاف الدول الفاشلة.

وفق ذهنية النظام السوري وطريقة استيعابه السلطة وعلاقتها بالمجتمع، بات لزاماً على الإعلام أن يخضع لعملية تدجين مضبوطة، على الأقل لأن بيانات الانقلابات تم بثها عبر الإذاعة ووسائل الإعلام، وهو المحرك الأساس للرأي العام الذي يشير الفرع لدى النظام الذي يظن أنه باقٍ إلى الأبد. على هذا الأساس، ظل الإعلام والإعلاميون تحت الرقابة القاسية على إبداعاتهم وكتاباتهم وبرامجهم في التطوير بمجالاتهم. ويرى الإعلامي إبراهيم الجبين أن النظام السوري تعامل مع الإعلام بهذه الطريقة، بحكم جهله بأهمية وسائل الإعلام والاتصال البشري ولم ير فيها أدوات تواصل حضاري متطورة، لأنه ينتمي إلى عالمه البدائي. وحتى عندما أراد النظام السوري، في بداية الألفية الأخيرة، أن يجرب طريقة تعامل جديدة، ولكن نظامه الأمني لم يحتمل آراء الإعلاميين والمثقفين. هنا، يستذكر الدكتور رياض نعتسان آغا تجربة الانفتاح القصيرة التي روج لها الرئيس القادم بالتوريث.

لقد كان من بالغ الصعوبة أن يصل الإعلام في سورية، ضمن هذه الأوضاع، إلى أي درجة من النجاح، فهو لم يحظ بثقة مواطنيه، حين ابتعدت وسائل إعلامهم المحلية عن تناول الموضوعات اليومية التي تهمهم ومنعت من تغطية كثير من الحوادث الحساسة في سورية. وضمن هذه البيئة المحدودة جداً بشأن الحريات وفي ضوء الرقابة الصارمة على ما يكتبه الصحفيون وما تلتقطه الكاميرات كان من المستحيل تقريباً أن تظهر مهارات الإعلاميين وينالوا حقهم في النجومية أو النجاح في مهنتهم، ولعل هذا هو أهم أسباب صعوبة الإشارة إلى قاعات إعلامية نجحت، بفضل إعلام بلادها، خلال العقود الأربعة المنصرمة. في هذا الإطار، ينوّه الإعلامي إبراهيم الجبين بأن الإعلاميين السوريين، ممن شذّ عن القاعدة السابقة وتمكن من كسر طوق العزلة، قد صنعوا ذلك بجهدهم الخاص، بعيداً عن الآلة الإعلامية الرسمية، حين أنجزوا أعمالاً مهمة وباهرة، بحيث انتشر صدى أعمالهم في العالم العربي. في المقابل، فقد لاقوا أسوأ مصير وأقبح معاملة من

الإعلام السوري بين مرحلتين

المسؤولين في الإعلام السوري الرسمي، ويتفق معه في وجهة النظر هذه الإعلامي ثائر زعزوع، حين يؤكد بأن المؤسسة الناجحة هي من تصنع كادرها الناجح، ويضيف أن بروز إعلاميين سوريين، سواء قبل الثورة أم بعدها، كان بفضل نجاح المؤسسات الإعلامية التي عملوا فيها.

في معرض الحديث عن تجربته في مؤسسات الإعلام السوري لسنوات، يرى الإعلامي عدنان عبد الرزاق أنه في ظل الرؤية التي فرضها النظام السوري لوظيفة الإعلام ودوره يتعذر تمامًا استكمال لوحة الإبداع الإعلامي، مهما بلغت الموهبة من درجات، فالسقف المتدنية للهوامش المفروضة على الإعلام في سورية حدّت كثيرًا من ملكات الإعلاميين وإبداعاتهم، داخل حدود بلدهم. ويستذكر د. يحيى العريضي معاناته عند إنتاج البرامج المكلف بها في التلفزيون الرسمي، ما يعني أن الإعلامي، حتى حين يتم تكليفه رسميًا لأداء مهمة، يبقى موضع شك، ويبقى إنتاجه عرضة للرقابة، خشية تخطي حدود الهوامش الضيقة بصورة مقصودة أو غير مقصودة.

لكن الطامة الكبرى تكمن في عدم الجدية في معالجة تلك الأمراض، حين هلّت بشائر الزمن الآخر، ففي سنة 2011 انتفض الشعب السوري ضد الاستبداد وطالب بحريته وكرامته وخرج إلى الساحات يهتف بإسقاط النظام. لكن الأخير واجه التظاهرات السلمية بالرصاص الحي وبالمدافع، حين تطلب الأمر ذلك، ثم بكل أنواع الأسلحة، حين فقد السيطرة على الساحات. لقد خرج الإعلاميون الشباب، بأدواتهم البسيطة، يصورون هذا الحراك، ونقلوا الصورة إلى القنوات والوكالات معظمها، مغامرين بحياتهم في مواجهة الرصاص الحي. لقد ضاعت فرصة ثمينة في تصويب المسار الإعلامي، ولم يتم التقاط اللحظة في توظيف تجربة هؤلاء وخبرات عدد من الإعلاميين السوريين الآخرين من المشهود لهم، حين سنحت الفرصة وانكسرت قيود الإعلام الرسمي وتهشمت حواجزه. لم يتم الالتفات إلى استثمار خبرات الشباب والاستعانة بمن يلزم في صقلها لتأسيس إعلام جديد، إعلام يليق بالثورة السورية.

لم تكن المشكلة، كلها أو جلها، في النظام الجائر على الناس وإعلامهم، فالثورة التي قامت ضد ممارسات النظام تقع في الحفرة ذاتها، حين لم يكثرث القائمون عليها لأهمية الإعلام وظنوا أن الإعلام ليس أكثر من ترف واستنزاف المال في هذه المرحلة من الثورة، فالأفضل توظيف الأموال في الإغاثة، أما الثورة فيمكن الترويج لها عبر المؤتمرات. وفي هذه النقطة يرى ثائر زعزوع بأن سبب مثل تلك الرؤية المحدودة هو غياب المشروع الإعلامي الثوري، ف (ائتلاف الثورة السورية) لم يدرك أهمية الإعلام وقيّمته، حتى أن قاداته توهّموا بأن وجود صفحة في (فيسبوك) تضم خمسين أو مئة ألف متابع هو انتصار إعلامي.

اتفق الإعلاميون، ممن سألناهم، على فشل إعلام الزمن الآخر أو إعلام الثورة، لكنهم اختلفوا في ترتيب أولويات الأسباب، فالدكتور رياض نعيان آغا رأى أن السبب الرئيس تجسّد في ضعف التمويل والارتهاق للداعمين، وحتى المشروعات الإعلامية الصغيرة التي دعمتها غالبًا مؤسسات أوروبية حاولت التركيز على قضايا حقوق الإنسان وتعزيز مفهوم المواطنة وقبول الآخر، لكن أثر ذلك بقي محدودًا ولم يتمكن بلورة رسالته الإعلامية خارج نطاق ضيق لا يتعدى حدود مدن صغيرة.

من زاوية أخرى، يمكن القول إنه على الرغم من الملاحظات القيمة والمنطقية على الأداء الإعلامي للثورة السورية، فإن الأوضاع التي واجهتها الثورة السورية كانت استثنائية، إذ افتقرت إلى المكان الآمن داخل بلدها، وعانى إعلاميوها الشتات في بلدان متباعدة ومتفرقة ومختلفة في توجهاتها، وافتقرت حقًا إلى التمويل المنتظم وطويل الأمد الذي يمكن من خلاله رسم استراتيجيات إعلامية طويلة الأمد. في مكان آخر، ظهرت أعراض الفصائل المختلفة والتمويل الممول من جهات مختلفة أيضًا، وبرزت أجنداتها الخاصة التي لا جامع بينها، سوى كره النظام ظاهريًا على الأقل. أما في ما بعد ذلك، فتباعد الرؤى وكان من الطبيعي أن تتشتت المشروعات الإعلامية الصغيرة بين متطلبات الفصائل. ومع ضياع الفرصة في تأسيس إعلام ثوري منهجيًا، غاب منبر الثورة وصوتها، وتبعثر بين القنوات الأخرى ذات الأجندات المختلفة.

مع الإخفاق الأولي للإعلام في الزمن الجديد، بدأت تظهر في ملامحه أعراض أمراض الإعلام الرسمي نفسها، مع وجود علامة فارقة وحيدة تكمن في أن إعلام النظام السوري بلغ حده الأعظمي، بعد أن توافرت لديه الإمكانيات، من الوقت والمال والكوادر، وعجزه عن توظيفها. في المقابل، ما زال إعلام الثورة قيد الحركة والتجربة التي لم تستقر، بسبب الأحوال التي عرجنا على بعضها، ولم يأخذ فرصته كاملة، إذ تم تجاهل دوره مرة واستغلاله مرات، مع ملاحظة جدية بالأهمية هي أن المشروعات الأساسية لإعلام الثورة موجودة خارج حدود سورية وفي غير بيئتها، ولعل هذا خلل في أهم متطلبات المشروع الإعلامي الناجح.

أخيرًا، لم يكن لإعلام الثورة أن ينجح، بمفرده ومن دون انتصار الثورة نفسها في المجالات الأخرى، السياسية والدبلوماسية والعسكرية والإغاثية والاجتماعية... إلخ. بقي أن أشكر الزملاء الذين لبوا طلبي بشأن المشاركة، محتالين على وقتهم ضمن بيئة غير التي اعتادوها، وبعيدًا عن مكنتاتهم الخاصة ودفاتر ملاحظاتهم، وأشكر أولئك الذين لم تسمح لهم أحوالهم بالمشاركة، على الرغم من الحماس الذي تملّكهم.



قراءة في كتاب

قراءة في كتاب

مراجعة كتاب

المجال الافتراضي في الثورة السورية

الخصائص - الاتجاهات - آليات صنع الرأي العام

مراجعة: خالد عثمان

تأليف: حمزة مصطفى المصطفى

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

تاريخ النشر: 2012

مكان النشر: بيروت

ليس سهلاً على خبراء الاتصال أو علماء الاجتماع تحليل العلاقة المركبة الناشئة بين وسائل التواصل الاجتماعي والقائمين عليها من جهة، وجمهورها ذي الخصائص الفريدة من جهة أخرى، من حيث التأثير الذي تحدثه في هذا الجمهور، أو لنقل في الرأي العام عمومًا، خاصة في عالمنا العربي الذي لم يسهم أصلاً في إنتاج الطفرة الاتصالية ومستلزمات عملها. ويصبح الأمر بالتأكيد أكثر صعوبة عندما يحاول الباحث فهم هذه العلاقة وتفكيكها في ظروف شديدة التعقيد والحساسية، مثل أوضاع سورية في ظل الاحتجاجات التي بدأت في آذار سنة 2011 وتحولت بعد أشهر إلى احتجاجات مسلحة، بحيث بات يتشابك بشأنها، لدى الرأي العام، المدني والعسكري والديني، والأيدولوجي بالسياسي.

يمهد الكاتب، حمزة مصطفى المصطفى، لبحثه بالإشارة إلى اضطراره إلى الاعتماد على التاريخ اليومي المباشر والمتابعة الشخصية للأحداث والتطورات والظواهر، عبر وسائل التواصل الاجتماعي، واختياره مدة زمنية محددة لرصدها، ومن ثم قياس المؤشرات والدلالات من خلالها، نظرًا لغياب الإحصاءات العلمية الموثقة وصعوبة إجرائها. وفي المقدمة يفترض الكاتب أن «وسائل الإعلام التقليدية التي تضبط وتوجه الحيز العام، عادةً في سورية، اختطفت من قبل الحيز العام الافتراضي، وأن وسائل التواصل الاجتماعي الفاعلة باتت تشكل المورد الأساسي للتفاعلات والتغيرات في القيم والرموز السياسية التي تنتج في المجتمع».

يسعى الكاتب إلى إثبات مدى تأثير وسائل التواصل الاجتماعي أو المجال العام الافتراضي في تكوين الكيانات التنظيمية وقوننتها، ضمن ما وصفه بـ «المجتمع الافتراضي»، وقدرة هذه الوسائل على التأثير الجذري، أو بعبارة أخرى: إعادة صياغة الرأي العام السوري افتراضياً وميدانياً. ويشرح في الفصل الأول بعض مفهومات أهم علماء الاجتماع والاتصال وتعريفاتهم بشأن الحيز أو المجال العام الافتراضي، ولا سيما تعريف يورغن هابرماس له بأنه: «التقاء الناس في منتديات شبه مفتوحة للنقاشات العامة». ويتوقف في هذا الفصل عند ما جرى قُبيل الاحتجاجات وفي أثنائها، إذ استفاد المستعدون للمشاركة فيها من رفع السلطة الحجب عن استعمال وسائل التواصل في شباط 2011 (قبل شهر تقريباً من اندلاع تلك

المجال الافتراضي في الثورة السورية
الخصائص - الاتجاهات - آليات صنع الرأي العام

الاحتجاجات)، قائلاً: «إن السلطات الأمنية- السياسية في سورية أنتجت حيزاً عاماً خارج سلطتها وبارادتها». ويلفت إلى أن غياب حيز واقعي أو ميداني يوازي الحيز الافتراضي أدى إلى إقبال المعنيين بالشأن العام على التركيز على الحيز الافتراضي لإنتاج المناقشات السياسية، في ظل تأثير الرأي العام في سورية بمجريات الأمور في الدول العربية، خاصة الثورة في تونس التي كانت حينها قد نجحت في تحقيق أهدافها، مستفيدةً من الحيز الافتراضي في إطلاق الاحتجاجات، ومن ثم تنظيمها.

يتناول الكاتب في الفصل الثاني أهم المواقع الإعلامية وصفحات التواصل الاجتماعي وأكثرها تأثيراً في المجال الافتراضي السوري، ثم يسهب في تحليل دورها وأدوات عملها، ويتناول ثلاثة نماذج من هذه الوسائل التي وصفها بـ «الصفحات التعبيرية»، وهي: (صفحة الثورة السورية ضد بشار الأسد 2011) و(شبكة شام الإخبارية) و(شبكة أوغاريت). ويستنتج، من خلال طريقة عرض الاستفتاءات التي كانت تطلقها (صفحة الثورة السورية ضد بشار الأسد 2011) وتعليقات متابعيها وغير ذلك من المؤشرات، أنها أسهمت بقوة في إحداث التغيير الذي نشدته في الرأي العام السوري، ثم في إطلاق الاحتجاجات في سورية وتصعيد مطالبها من إصلاحية إلى جذرية كبرى، مثل «إسقاط النظام»، ومن ثم استدعاء التدخل الخارجي لتحقيق ذلك، على الرغم من أن هذا كان يخالف، في كثير من الأحيان، مطالب المحتجين أنفسهم، إضافةً إلى تجاوزه أطياف المعارضة الداخلية التقليدية.

يلفت الكاتب إلى أن هذه الصفحات كانت تفتقر، عموماً وفي كثير من المفاصل الحساسة، حسب القائمين عليها ونزعاتهم العقائدية واتجاهاتهم السياسية، مع أنه من المفترض أن الهدف الذي تسعى إليه واحدٌ تقريباً، وهو دعم الاحتجاجات، وصولاً إلى تحقيق مطالب المحتجين. وفي هذا السياق، يذهب إلى أبعد من ذلك في شرح فاعلية الشبكات المذكورة ويأتي بأدلة على أثرها الواضح في تأسيس الكيانات الافتراضية/ الميدانية الفاعلة معظمها، خلال المرحلة التي تناولها البحث، ثم يسوق أمثلة على ذلك، ومن أهمها (التنسيقيات) التي ظهرت بعد شهرين من انطلاق الاحتجاجات، ثم تصعيد شعاراتها، وصولاً إلى ظاهرة التسليح وتعتمد إحداث أثرها الواقعي وغيره، من خلال الاستفتاءات المتحيزة التي دأبت على إدراجها والتسويق لنتائجها. ويخلص الكاتب هنا إلى أن من كان يحدد شعارات أيام الاحتجاجات (لا سيما أيام الجمع) هم القائمون على الصفحات التعبيرية، خاصة (صفحة الثورة السورية ضد بشار الأسد 2011) التي لعبت دوراً فاعلاً يتجاوز رغبات المحتجين أو أهدافهم، من ثم المعارضة السياسية بأطرها التقليدية. وفي السياق ذاته، يسجل لهذه الشبكات امتناعها عن الانخراط في عرض الخطب الدينية التحريضية، مثل خطب عدنان العرعور، لكنه يشير إلى دورها في إقناع الرأي العام المحتج بالدعوة إلى التدخل الخارجي.

في الفصل الثالث، يتعامل الكاتب مع الصفحات «التحريضية الدينية» التي قصد بها الخطاب الديني شكلاً والسياسي مضموناً، ثم يبرز الدور السلبي للخطابات والشخصيات الدينية التي دأبت على عرض رؤيتها السياسية والعقائدية للأحداث من خلال الإطلاقات التلفزيونية أو الخطب الجماعية التي أحدثت أثراً ملحوظاً في الرأي العام المحتج الذي ساهمت عوامل أخرى في تهيئته لتقبل مثل هذه الخطابات والتأثير بها، ومن بين ذلك خطب الشيخ يوسف القرضاوي المرتبطة

بالدول العربية التي شهدت ثورات واحتجاجات، خاصة تلك المتعلقة بسورية. وفي السياق، يصف خطاب العرور وعموم الخطابات التحريضية المشابهة بـ «الظاهرة العرورية»، ثم يحاول تفسير انتشارها ويدلّل على أنها بدأت تلقى قبولاً في الرأي العام، حتى قبل اندلاع الاحتجاجات سنة 2011، ولا يغفل ذكر الاستفزازات العقائدية والأخلاقية التي مارستها بعض أجهزة السلطة مع اندلاع الاحتجاجات، الأمر الذي هيأ المتلقي أو جزءاً من الرأي العام لتقبل الرسالة التحريضية والتفاعل معها، بغض النظر عن المرسل أو الوسيلة.

يخصص الكاتب الفصل الرابع لمناقشة مفاسل صنع الرأي العام افتراضياً، إذ يرصد الآلية التي اعتمدت في إطلاق تسميات معينة على أيام الاحتجاجات، ويبيّن كيف أن (صفحة الثورة السورية ضد بشار الأسد 2011) استحوذت على نصيب الأسد، في سياق فرض اسم معين ومن خلال الاستبيانات المتحيزة والترويج لخيار معين يتوافق مع رغبات ورؤى القائمين عليها، ثم يسלט الضوء على الأثر السلبي التقسيمي للمجال الافتراضي في صفوف المعارضة، من خلال دعم طرف وشيطة أخرى، ويدلّل على فرض المجال الافتراضي، بأذرع الفاعلة المختلفة، محدّدات التوجه ضمن الرأي العام ودفع فئات سياسية معينة إلى قبول شعارات لم تكن تطرحها، مثل استدعاء التدخل الخارجي، فضلاً عن الإسهام المباشر وغير المباشر في جعل بعض شعارات الاحتجاج ومظاهرها طائفية في مفاسل معينة، ثم يفسر كيف جرت تهيئة الرأي العام المحتج لقبول اعتماد علم خاص بالثورة، ويشرح ملابسات اعتماده بديلاً من العلم الرسمي الحالي والأسباب التي دفعت إلى ذلك والرمزية التي بات يحملها. ويؤكد الكاتب في هذا الفصل أن «الثورة انطلقت من الوسط الشعبي الريفي في مدن حوران، وأن تصنيفها سيولوجياً أقرب إلى ثورة الأطراف»، ثم يتهم الصفحات التعبيرية أو الفاعلين في المجال الافتراضي عموماً بتغطية الظاهرة المسلحة التي تراكمت مع بدء الحراك افتراضياً.

يفرد الكاتب الفصل الخامس والأخير لدراسة الأثر الميداني للمجال الافتراضي، فيتناول نشأة التنسيقيات عبر مواقع التواصل، خاصة (فيسبوك)، ثم آليات عملها ودورها افتراضياً وميدانياً في توثيق الانتهاكات والتنسيق لتأمين الدعم اللوجستي للاحتجاجات، واتساقها معاً بعد نحو شهرين من العمل في ما بات يعرف بـ (اتحاد تنسيقيات الثورة). ويتناول الباحث هنا بالتفصيل كل ما يتعلق بعمل هذه التنسيقيات، مثل البعد التنظيمي وآليات اتخاذ القرار، ثم يصف الاتحاد المذكور الذي تمخض عن التقاء معظم تلك التنسيقيات بأنه تحول إلى ما يشبه الحزب السياسي الذي «يلخص برنامجه في إسقاط النظام». وفي السياق ذاته، يروي قصة نشأة (الهيئة العامة للثورة السورية) التي أصبحت في ما بعد، حسب وصفه، «أنضج تشكيل للحراك الثوري لجهة مصادر المعلومات والتوثيق»، على الرغم من أنه يظهر جوانب القصور فيها، من ناحية اختلاف أيديولوجيات القائمين عليها وتأثرهم بقوى المعارضة التقليدية وعدم قدرتها على فرض توجهاتها على بعض الصفحات التعبيرية التي ظلت تشكل، بحد ذاتها، مثلاً إضافياً للتحول الكبير في المفهومات التقليدية الراسخة، مثل المجال العام ووسائل التواصل الاجتماعي والرأي العام.

لقد حاول الكاتب فهم تطور هذه المفاهيم المركبة وتحليلها في ظل طفرة اتصالية هائلة وأوضاع استثنائية شديدة الدقة، ونحسب أنه بذل جهداً بحثياً مضاعفاً في تتبع مدخلات ووسائل التواصل الاجتماعي الفاعلة ومخرجاتها، في سبيل

المجال الافتراضي في الثورة السورية
الخصائص - الاتجاهات - آليات صنع الرأي العام

فهم دورها الافتراضي والميداني، فقدم بحثاً جديراً بأن يكون مرجعاً لاستقاء المعلومات والاطلاع على تفاصيل مهمة ومثيرة حول انطلاق الاحتجاجات في سورية وتصاعدها، فضلاً عن كونه قراءة واقعية لدور وسائل التواصل الاجتماعي وفعاليتها وتأثيرها في الرأي العام، خاصة في ظل الوضعيات الاجتماعية الاستثنائية المشابهة. وفي المقابل، نرى أن افتراض الكاتب إمكانية قياس فاعلية وسائل التواصل الاجتماعي أو المجال العام الافتراضي في الرأي العام وتأثيرها بمعزل عن دراسة دور وسائل الإعلام التقليدية، مثل الصحف ومحطات التلفزة، وصولاً إلى تعميمات يمكن الركون إليها ومن ثم استقرار المستقبل أو بناء تصور علمي يمكن البناء عليه في فهم الحالات الأخرى المشابهة؛ غير كاف ولا يغطي كل جوانب الموضوع، ولا سيما أنه اقتصر على تحليل عدد محدد من الصفحات أو مواقع التواصل ومنابر الإعلام الحديث ذات التوجه الموحد، وهو التوجه المعارض في فترة زمنية محددة ودرجة في مجتمع ورأي عام دهمه إعصار من الأحداث التي شهد بعضها بنفسه، ثم تابعها بصورة آتية مفرطة وعبر وسائل الإعلام التقليدية المؤثرة، ووجد في مواقع التواصل منبراً مفتوحاً للتعبير عن موقفه إزاءها، بعيداً عن الرقيب الأمني.

إن ما رصده الكاتب من أثر ميداني لم يكن فقط حصيلة تأثر الرأي العام أو العاملين في المجال العام الواقعي بالمجال العام الافتراضي المستحدث المتمثل بالصفحات والمنابر المشمولة بالدراسة فقط؛ إنما كان حصيلة جملة من المجالات العامة الافتراضية والواقعية، مثل تأثره بالإعلام التقليدي أو الجماهيري. ولقد أغفل أيضاً حضور الإعلام الرسمي التقليدي والافتراضي الموازي الداعم للسلطة، فهذا الإعلام لم يقف متفرجاً حينها، بل فعل كل ما يملك من أدوات في التشويش والتحريض والدعاية المضادة، ما أدى حتى في البدايات إلى إحداث انقسام واضح وحاد في الرأي العام، ومن ثم إحداث التأثير التدريجي في الرأي العام المتسرب من تأثير الإعلام الرسمي المعهود. وقد يصح القول إن الأداء الإعلامي الرسمي اتسم بالتخبط والوقوع في هفوات مهنية كارثية أسهمت في إضعاف تأثيره، لكنه استطاع أن يلج الحيز العام الافتراضي ويخلق حيزاً افتراضياً من الموالين أيضاً، فاستطاع أن يوظفه ليبقي على جمهوره تحت السيطرة، على الأقل أولاً، ثم نجح في استقطاب جانب من الجمهور الآخر بالتدريج ثانياً، أي إن النظام استخدم الحيز العام الافتراضي أيضاً، وأحدث تأثيراً ملحوظاً لم يقتصر على جمهوره أو الرأي العام المؤيد له فقط، بل امتد وتسرب تدريجياً ليؤثر في المعارض له أيضاً، أي إن ساحة الحيز العام الافتراضي لم تكن خالية أبداً للطرف الآخر، مثلما قد يبدو من خلال الكتاب. ونعتقد أخيراً أن ما يتم رصده من تفاعل الجمهور، عبر مواقع التواصل عموماً، هو الرأي العام المتشكل أو الناجز والمُعبر عنه بمنسوب أعلى من الحرية، فقد نضج قبل وفي أثناء هذا التفاعل، لا خلاله أو بواسطته فحسب.

مراجعة كتاب

نهاية الشجاعة

من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

تأليف: سينتيا فلوري

مراجعة: محمد نور النمر

ترجمة: عبد النبي كواره

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

سنة النشر: 2017

يأتي الكتاب، بوصفه لبنة جديدة تضيفها سينتيا فلوري، الفيلسوفة الفرنسية الشابة، إلى نسقها الأخلاقي السياسي، ويتألف من مقدمة وقسمين؛ الأول بعنوان (آيات الشجاعة) ويتألف من ثمانية عشر عنواناً، والثاني معنون بـ (سياسية الشجاعة) ويتألف من أربعة عشر عنواناً، فضلاً عن الخاتمة.

بعد افتتاح فلوري مقدمة الكتاب بقولها «يعم الانجماد صفوف الشباب»، تضعنا وجهاً لوجه مع الأسئلة الصعبة للشجاعة، مثل: هل التمرن على الموت هو التمرن على الشجاعة؟ كيف يمكننا أن نتعلم الشجاعة؟ وكيف نستعيدّها؟ كيف نغذيها، فلا تغادرنا أبداً؟ من ذا الذي سيعمّدي أو يسلمني سر الشجاعة؟ من ذا الذي سينترعني من سراب الوهم؟ وتحدد ثلاث قواعد لاستعادة الشجاعة أو استرجاعها، أولها: التوقف عن السقوط، وهذا لا يتحقق لفرد واحد، بل لا بد من مساعدة الآخر لنا، حتى نتوقف جميعاً عن هذا السقوط. ثانيها: استرجاع الحيوية الذي يحتاج إلى الزمن والصحة الجيدة. ثالثها: البحث عن القوة أينما وجدت، سواء في العائلة أم في المجتمع وغيرهما. هكذا، يتجاوز الإنسان الشجاع الموت والزائل إلى الأبدى، لأنه يعرف كيف يتذوق طعم الموت.

في القسم الأول، تتساءل فلوري: كيف يمكن أن يحول كيان جمعي أو فرد ما حقيقة التصدع إلى أنطولوجيا فاصلة؟ وكيف نجعل من تجربة الوهن هذه إعادة استكشاف المستقبل؟ ولعل السؤال الرئيس هو: كيف يمكننا أن نعيد صوغ نظرية ما للشجاعة؟ وكيف نصمد أمام الاستسلام وأمام إقراراته الأبدية؟ لأن التاريخ الإنساني، وفقاً للمؤلفة، ليس إلا عصور استعمال الشجاعة واختفائها. عليه، تصبح نظرية الشجاعة الخلقية الأساس الذي نقيم عليه تصورنا الشجاعة السياسية التي لا تتحقق، إلا باستكشاف الأسس الشخصية والجمعية.

نهاية الشجاعة من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

تحت عنوان (الشجاعة أو ظلمة الضوء)، تتفق فلوري مع جورجيو أغامبين⁽¹⁾ حول أن الإنسان المعاصر هو الإنسان الشجاع ذاته الذي يشعر بظلمة الحاضر، ويشعر أيضًا بضوء ما في داخل هذه الظلمة، لأن الشجاع يعرف كيف يقيم علاقة الاتصال بالواقع أو الانفصال عنه. أما تحت عنوان (الشجاعة أو معنى الخوف)، فتتعلم كيف يصبح الخوف حكمة الشجاعة، لأن الإنسان الشجاع ليس من يتجاهل الخوف أو يحجبه أو حتى ينكره، بل العكس. الشجاع يشعر بالخوف ويلبث إلى جانبه، فالشجاعة الحقيقية تدرك حقًا ما يبعث على الخوف، حتى إننا نقيس شجاعة الإنسان بمدى تمظهرات خوفه التي يعرف كيف يتجنبها ويحتفظ بها.

تري فلوري، ضمن ما كتبه بعنوان (الشجاعة: شاعرية الماء والصلابة)، أن الشجاعة لا تخضع لمقولات الإبيستيمولوجيا الباشلارية، مثل مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية، فالشجاعة لحظة جدلية تنشُد الشمس بالتحديد، ومن ثم تجازف بالعمى، لتكون لنا القدرة على النفاذ إلى العالم والانتصار على عتمته الكثيفة. عليه، تكون الشجاعة لحظة الولادة من جديد. أما في ما عنونته بـ (الشجاعة: آية اغتنام السانحة)، فيمثل الخوف هربًا من الفرصة الملائمة، أي عدم استغلال فرصة الحاضر. عليه، تأتي عظمة الرجل من شجاعة اللحظة الملائمة، فالقرن العشرين قد بصم بالفعل على نهاية التقاربات والتحالف بين التقدم والعقل، بين الأدب والعلم، وبين الأخلاق والتقنية. بذلك، نكون وراء خيال الضوء، ومنذ ذلك الحين فقدت الأنوار إضاءتها الذاتية، ولم يعد أي ترميم ممكنًا. من هنا، تأتي ضرورة التأسيس لميتافيزيقا جديدة والوصول إلى التعالي من دون عقيدة.

تذهب فلوري، في عنوان لافت هو (لكن الشجاعة نورًا للقلب)، إلى نيتشه، وهو منظر الشجاعة الأهم وأكبر حامل لنظرية الإنذار أمام الخوف، لأن فلسفات الشجاعة الأخرى تدافع عن الحقيقة بوصفها قدوسًا. أما نيتشه، فهو يتذوق فضح الحقائق وتهديم أصنامها. تتفق فلوري، ضمن ما عنونته بـ (شجاعة البداية)، مع الفيلسوف الفرنسي فلاديمير جنكليفيتش⁽²⁾ على أن الشجاعة هي أس الفضائل، والشجعان تمامًا مثل العاديين يتوافرون على فن البداية، ومعلوم أن عدو الشجاعة هو وهن العزيمة، لذلك أن تكون شجاعًا معناه أن تكون لك الغلبة، حتى لو كلفك أن تنهار أخيرًا، لأننا بقدر ما نقترّب من نخوم الوهن نكون أقرب إلى الشجاعة، فالتفوق يمر عبر اختبار الفراغ. بهذا المعنى، لا يكون الجسور شجاعًا، فالشجاع وحده الذي يختبر جهد سيزيف والخوف من الشيطان، حتى يكون سيد زمنه.

بعد أن تتساءل فلوري ضمن ما عنونته بـ (فن الإرادة الشجاع): هل نكون أحرارًا بقدر اختبارنا للشجاعة؟ ثم ماذا يعني أن نريد؟ أليس شكلاً من أشكال الشجاعة، على الأقل، أن نعبّر عما نريد؟، تستعرض تعريفات الفلاسفة للإرادة،

(1) فيلسوف إيطالي معاصر (1942-؟). يهتم بالجمع بين التفكير الفلسفي والنقد السياسي، ومن أهم كتبه الإنسان المستباح: السلطة السيادية والحياة العارية، وهو ما نال من خلاله شهرة عالمية واسعة.

(2) فيلسوف وموسيقار فرنسي من أصول روسية (1903-1985). له توجه عقلائي أخلاقي. كتب العديد من الكتب منها: التسامح، الموت، التفكير في الموت، الفلسفة العقلانية.

ولا سيما عند مالبرانش (الحركة من أجل الذهاب بعيداً)، وعند نيتشه (علاقة سياسية مع الذات)، وأخيراً تتفق مع جنكليفيتش في أن الشجاعة هي الإرادة، بعدّها المسمى الآخر للماهية الإنسانية أو ضميرها الواعي. عليه، تبني فلوري رأيه في أن المسمى الآخر للإنسان الشجاع هو الإنسان المتماثل للشفاء، ذلك الذي اختبر على جسده عنف الحياة. وتحالف فلوري ضمن ما عنونته بـ (كوجيتو الشجاعة الذي لا يعوز) التفسير السلطوي للإرادة عند نيتشه، وتتفق مع جنكليفيتش في تفسيره المدني لها، وهو ما يجعل الانسان الشجاع يظهر عزلة على صلة بالآخرين، فالشجاع لا يفوض إلى الآخرين فعل ما يجب فعله.

الإنسان الشجاع عند فلوري هو الذي يفهم الإدراك الأخلاقي الذي يمارس الفعل الآن، في الزمن المعيش في الحاضر، أي إن الشجاعة لا تنزع إلى الماضي أو المستقبل، إنما هي لحظة أنطولوجية حقيقية نشعر، من خلالها بالمحدودية ونتجاوزها، وبالأبدية والآن، فالشجاعة وحدها تعبر عن فريدة الجنس البشري. وتضع فلوري الشجاعة في الطرف النقيض من الفلسفة، إذ لا تكفي صلاحية العقل الوحيدة لتحديد الشجاعة وإقراراتها، لأن الإنسان الشجاع ينفذ الآن وهنا، بينما الحكيم يؤجل إلى حين التأكد من مشروعية المهمة. الشجاع ليس الجسور غير الواعي الذي يغلب عليه خوفه أو الذي يمارس الفورية بطريقة انعكاسية، ولا هو الحكيم الذي يرهن الحاضر إلى ما لا نهاية. باختصار، إن مستقبل الانسان الشجاع هو مستقبل الدقيقة الآتية التي تؤجل إلى الغد، وإذا كان العقل الفلسفي عقلاً إمهالياً يتأمل معنى الحاضر، فإن الانسان الشجاع يتكفل بوظيفته، لأنه الوحيد الذي يدرك التحقق الفعلي الذي يحمله الطارئ، ويعرف كيف يهدم أوهام الطارئ ذاته، ليجعل منه نظرية حقيقية للفاعل.

تطرح فلوري، ضمن ما عنونته بـ (من أجل نظرية جمعية للشجاعة)، مفهوم (الانهمام بالذات)، فهو الدليل على أن الشجاعة هي السبيل الواثق لإحكام صلتنا بالآخر، لأن هذا المفهوم ينفذ الجماعات ويبقي الرابط الاجتماعي بينها، مع تأكيد أن الانسان الشجاع لا يندرج ضمن أي نظرية محاكاة، فهو ذات متميزة تقف دوماً في وجه الآخرين، وكل إنسان شجاع يشبه نفسه. وتعتقد فلوري أنه ليس هناك من مدينة صحيحة، من دون الانهمام بالذات، مثلما أنه ليس هناك مصلحة عامة من دون إشراك الأنا واستدعائها. لذلك، يقاطع الفعل الشجاع المجتمع ويعزل نفسه عن الآخرين بتجديده الحياة بأفعاله، وعليه يكون مسار الإنسان الشجاع رهيباً وحزيناً: مريض وحده ووحيد يتمثل للشفاء وعليه وحده أن يستجيب للاستدعاء، من أجل نعمة جمعية أكثر منها خاصة.

المدينة، وفق فلوري، هي: المكان الذي تبني فيه الأخلاقيات في مستوى الفرد والجماعة، وهي صورة من أخلاقيات الحياة، حيث يصادق على هرب الأخلاق، وعليه تكون المدينة الشجاعة الوجهة المناقضة للمدينة اليوتوبيا، وهكذا تصبح الشجاعة الخلقية أساس الشجاعة السياسية. ثم تميز فلوري ضمن ما عنونته بـ (ابستمولوجيا الشجاعة والاعتراف) بين مجتمعين: مجتمع الاحتقار أو مجتمع نهاية الشجاعة الذي يكون فيه التخفي الاجتماعي الوسيلة التي تجري من خلالها ممارسة مجتمع الاحتقار، ويمارس الاستخفاف الاجتماعي، الذي يعوق كل مشروع اعتراف، برفضه مشروعية التظاهر الاجتماعي، ومن ثم رفض إعطاء أي قيمة اجتماعية.

نهاية الشجاعة
من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

أما مجتمع الشجاعة الذي تتقاسم فيه إبستمولوجيا الشجاعة سيرورة الظهورية مع إبستيمولوجيا الاعتراف، حيث يظهر فيه الفرد انطلاقاً من الجهد الذي يبذله، وهو أيضاً الذي يعلن فيه الشجاع القطيعة مع مجتمع الاحتقار؛ فيكون استثنائياً بمقاومته ذاك النظام غير الفاعل. وإذا كانت الأنا في مجتمع الاحتقار فارغة وطفولية ونرجسية، فإن الأنا الشجاعة هي الأنا المهيبة والمלתهمة للتجارب والمهووسة بذاتها، وتضرب فلوري مثلاً على مجتمع الاحتقار هو عالم العمل، بوصفه واحداً من المجالات التي يسود فيها غياب الشجاعة، لأن الفرد يجد نفسه مجبراً يومياً على تنفيذ تعليمات يرفضها داخلياً.

تناقش فلوري، ضمن ما عنوانته بـ (التفكيك الشجاع لتزوير الاعتراف)، أشكال الاعتراف المتعددة، ومنها: الاعتراف الأيديولوجي الذي يجعلك تنتمي إلى مجتمع الاحتقار، والاعتراف الذي يهديك الفضاء الحقيقي والأوحد لتقدير الذات، فالإنسان الشجاع يسعى إلى الاعتراف، وهو سعي شبيه بسعي الحكيم وراء الأصدقاء، بينما هو في غنى عنهم. هكذا، يندمج الإنسان الشجاع في براديجم الاعتراف، بعدّه مشاركاً في طريقة كاملة ومثالية في التمرين الاجتماعي، وعليه تتوصل فلوري إلى أن المواطنين بحاجة إلى الاعتراف الاجتماعي، حتى يتمكنوا من المساهمة في الهيكل الديمقراطي للإرادة، لأن إبستمولوجيا الشجاعة، بوصفها براديجم يجمع بين براديجمي التواصل والاعتراف، ضرورية من أجل العدالة أو ضد الاستخفاف الاجتماعي.

تتبنى فلوري، ضمن ما عنوانته بـ (الشجاعة أو تجربة الإنكار)، موقف الفيلسوف الفرنسي جنكيليفيتش في العلاقة بين الشجاعة والاعتراف والإنكار، فالاعتراف يتحول إلى تدريب على الشجاعة؟، لأنه يجب أن نعيش ألم التنكر لشخصنا، كي نحصل على بهجة الاعتراف، فوحده الإنسان الشجاع يمكنه الولوج إلى الاعتراف الحقيقي، وتذوق طعم العتبة التي تفصله عن الإنكار، لأن من لم يجرب قط طعم إنكار الآخرين له، لا يمكنه أن يستسيغ نشوة الاعتراف. وضمن ما عنوانته بـ (الشجاعة، أو وعي لا تبادلية الحق والقانون) يعبر فيكتور هوغو عن الموقف الكامل لفلوري، ليس فقط في تمييز إبستمولوجيا الشجاعة بأنها ذات طبيعة «هوغوية» تربط ممارسة الحقيقة الخالصة بلحظة المرور إلى الفعل، إنما أيضاً كلمات هوغو تحمل الانهماك بالذات والآخرين وترجمه.

تتفق فلوري مع قول هوغو بأن الحق والقانون يشكلان قوتين، من توافقهما وتصارعهما تنتج الكوارث. وإذا كان الحق يوصي بحقائق من أعلى، فإن القانون يجيب من عمق الوقائع، فالحق يتحرك في ما هو عادل كله، أما القانون فيتحرك مع الممكن، لأن الحق شأن إلهي، بينما القانون شأن وضعي. وإذا كان الإنسان الشجاع أو الشاعر هو صاحب مهمة قياس البون الفاصل وانعدام التبادلية بين الحق والقانون، فإن أول من ينسى تنازعهما هم الحكام، ومن هنا تبرز الحاجة إلى ممارسة قول الحقيقة التي لا تخادع أبداً. وتحاول فلوري ضمن ما عنوانته بـ (إبستمولوجيا الشجاعة: معادلة بثلاثة مداخل، الخيال الحقيقي وجبر الضرر والقوة الهزلية)، أن تحدد الديناميات المعرفية والأخلاقية الثلاث في إبستمولوجيا الشجاعة.

المعادل الأول، من حيث هو قوة أولئك الذين يكتشفون الواقع، ويعملون على انبثاق الحدث، هو مفهوم الملكة ذاتها التي تتوافر عند الفرسان والأنبياء الذين يكافحون من أجل عالم أفضل. أما المعادل الثاني، فهو ثمن الألم الذي

نمنحه للحياة التي تستحق أن تعاش مثل حياة سقراط وبرونو اللذين مارسا قول الحقيقة الخالصة، عندما اعتقدا أن حياة تدحض ما نعدده صحيحاً ليست جديرة بالعيش وأن الموت أفضل منها. والمعادل الثالث هو الذي يكشف عن حقيقة غير قابلة للاختزال وكل من يقاوم القول الحقيقي.

ترصد فلوري، ضمن ما عنوانته بـ (الشجاعة أو خصوبة المخاطرة)، الاختلافات بين الإنسان العادي الذي يكتفي بانتظار اللحظة ويأمل نيل تلك النعمة منها واقتناصها، ويتشابه في ذلك كل الناس العاديين، أما الشجعان فلا يتطابقون أبداً ولا يقبلون أن يكون للشجاع شبيه، لأنه يشعر بضرورة أحداث النعمة، وهو الفاعل والقادر على خلق تلك اللحظات التي تسمح بالولوج إلى الحاضر، ومن ثم سيكون الإنسان الشجاع شريك النعمة ورفيقها ومبدأها الناشط، لأن المخاطرة لا تخصب نفسها بنفسها، والشجاعة بذرة ممكنة للنعمة، فالإنسان الشجاع لا يشعر بالحاجة إلى أن يأمل في العشر على لحظة النعمة، إذ تكفيه إرادتها وإثارتها وحدها. وينتمي الشجاع إلى ميدان الأخلاق البرغسونية المفتوحة، لأن الشجاعة هي التي تصنع تفرد الأنا ومشروعيتها في الفعل. لذلك، فإن ما يسهم في تقديس الشجاعة ليس نجاح العملية، إنما أن تكون هناك شجاعة وقصد شجاع، لأن القفزة الشجاعة تقدر القفزة الضرورية للحياة، فالأبدية هي الدافع والمحرك إلى أن يكون الإنسان شجاعاً.

تختتم فلوري القسم الأول بما عنوانته بـ (الشجاعة أو إرادة الابتهاج)، حيث إن الإنسان الشجاع يتوافر على غياب الغيظ، ويحتفظ بمعنى الابتهاج وإرادته، بل حتى اقتفاء أثره. وتنفذ فلوري، في أثناء تقديم مفهوم ابتهاج الشجاع، مفهوم التفاؤل البرغسوني «الساذج والخال من الفاعلية»، لأن إبستمولوجيا الشجاعة هي ميتافيزيقا مفتوحة تحدد الولوج إلى الأبدية والمعنى في اللحظة الشجاعة، بينما تفاؤل برغسون هو نوع من إبستمولوجيا الشجاعة، لأنها تعلم أن الإنسان يوجد تحت الإقامة الجبرية في الصيرورة، وأنه سجين أشغال الزمنية الشاقة. إن رحلة الإنسان الشجاع هي الرهان على ما يبدو مستحيلاً، وهنا يكمن الابتهاج وإرادة الابتهاج، لأن الابتهاج يولد من الجهد الذي يجب بذله، وتتفق فلوري مع جنكليفيتش في أن السعيد لا يبتهج بما يملك إنما بما يمنح، وليس بما يكتنز إنما بما ينفق، وليس بما يستفيد إنما بما يضحى. هكذا، تتحول ملكة قول الحقيقة التي لا تنفصل عن الانهماك بالذات والآخرين إلى شجاعة بأن تحيا حياة جديرة بهذا الاسم، شجاعة تجمع بين الحرية وأخلاق الشجاعة، وتدرجها في إطار إبستمولوجيا الشجاعة.

يبدأ القسم الثاني الموسوم بـ (سياسة الشجاعة) بتساؤل رئيس هو: هل هي نهاية الشجاعة السياسية؟ تجيب فلوري بالإيجاب، لأن من ينسبون أنفسهم إلى الشجاعة أمراء أكثر، وهذا الانتساب هو تهريج. وتطرح أسئلة مهمة، مثل: كيف يمكن إعادة التأسيس نظرية سياسية للشجاعة لا تكون في الحقيقة غير استغلال شعوي لها؟ بماذا تختلف الشجاعة السياسية عن نظرية الشجاعة الأخلاقية؟ هنالك ثلاثة مشاهد للديموقراطية، فالأول: يؤكد على أن الفضيلة مؤسسة للجمهورية ودعامة أخلاقية للفعل السياسي وجانب مشعّ لروح الشعب ويمثله روسو ويمكن أن نسميه «كارثة الفضيلة». المشهد الثاني: يمثله توكفيل الذي يحمل ذلك الحدس المميز للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، ويقضي بتحديد القصور الواقع في طبيعتها، وهكذا يختلف مونتسكيو وروسو اللذان يضعان الفضيلة في قلب النظام الجمهوري الديمقراطي.

نهاية الشجاعة
من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

أما توكنيل، فيفضل الحديث عن المصلحة المفروغ منها (المقررة)، وهي عقيدة قليلة السمو ولا تبحث عن الأهداف الكبرى وتتلاءم مع نقاط ضعف الناس، وتوزع يوميًا بتضحيات صغيرة وهي غير قادرة على خلق إنسان فاضل، ولكن بإمكانها أن تشكل عددًا غفيرًا من المواطنين المنضبطين والقنوعين والمعتدلين والمحترسين، وهم أسياد أنفسهم. وعلى الرغم من هذه الصفات السلبية عمومًا لمفهوم «المصلحة المفروغ منها»، تعتقد فلوري أنها العقيدة الأكثر ملاءمة لحاجات شعوب هذا العصر من باقي النظريات الفلسفية، وهي الضمانة القوية التي بقيت أمامهم، فعلى الباحثين في علم الأخلاق أن يحولوا إليها اهتماماتهم. وتتساءل فلوري: ما نوع الشجاعة الخلقية السياسية التي تسببها عقيدة المصلحة المفروغ منها الوثيقة والأقل علوًا؟ أما المشهد الثالث، فهو أخلاق الشجاعة ويبحث في ما وراء خيبة الأمل عن طريق الفضيلة وأخلاق مشكوك فيها ويبنى على أساسها الشعب من بعيد، جماهيرًا وأفرادًا.

في العنوان الثاني تتساءل فلوري (هل يجب إعادة بناء نظرية الشجاعة السياسية؟) وتجب بأن الكتابة عن الشجاعة السياسية بلا جدوى، في حين أن مناقشة طبيعتها، من دون أن نعلم مباشرة عن رجعتها أو استدامتها، تبدو بلا فاعلية. تميز فلوري بين الشجاعة السياسية، في زمن الحرب ويمثلها ميكافيلي، والشجاعة السياسية، في زمن السلم ويمثلها مونتسكيو. وما يجمع بينهما هو ضرورة تحديد مفهوم الفضيلة، وإذا كان ميكافيلي يشتغل على أنسنة الفضيلة والسياسة، فإن مونتسكيو ذهب بعيدًا، عندما أسس علمنة الفضيلة والسياسة، وبذلك يؤسس ميكافيلي نوعًا من الأنثروبولوجيا السياسية للفضيلة، وأما مونتسكيو فيؤسس لسوسيولوجيا سياسية للفضيلة. وتنتهي فلوري إلى أن لا ميكافيلي ولا مونتسكيو اشتغلا على تخليق الشأن السياسي ووضعه تحت إشراف شيء مفارق متعال غير السياسة.

في العنوان الثالث (تروير الشجاعة 1: من فضيلة الأمير إلى الأنموذجية السياسية المضادة)، يكون الأمراء الحاليون فضلاء بدرجة أقل، وعصرنا الحالي هو عصر الأنموذجية المضادة. لقد كان الأمير الفاضل يعرف كيف يجعل الحظ موائيًا لإيجاد براغماتية ما للشأن السياسي، وإن من شأن الشجاعة أن تحوّل القدر إلى فرصة، على عكس الزعيم الأنموذجي المضاد الذي يكتفي بسلطة براغماتية ويتواصل بطرية خشنة. والزعيم المعاصر يتميز أولاً بكاريزما مركبة، لأن الأيديولوجيات أضعفت والاعتقادات أعيد انتشارها، والمبادئ هجرت. لذلك، يفضل الوعي بضرورة التحرر من هذه الشبكات المرجعية، بسبب قلة إجرائيتها ولتحويل إلى كاريزما مركبة، وثانيًا بكاريزما هستيرية، لأن الزعيم السياسي يرغب في أن يحكم عبر الإعجاب واستفتاء الرأي، وحيث يكبر الإغواء في الأنظمة ذات السلطة الإعلامية عندما نشاهد المهرجين الفاشلين يحتكرون الساحة، مثلما يحتكرون الأجندة الإعلامية ونشهد على المسرحة السياسية، وهي تؤسس نظامًا شبه ديموقراطي. هكذا، يبتعد الزعيم عن الشجاعة ويكون حراكه هو الانتساب لمن سبقوه، على الرغم من أنه يتفاخر بالشجاعة. لذلك، يتقمص الزعيم المعاصر شخصية الإنسان الديموقراطي الخالص، ويمارس الإيهام والغموض، حيث تأخذ مهارة التواصل مكان مهارة العقل، ليتحول في نظر الآخرين إلى الرجل الشجاع، وبذلك يولد الشجاع المسخ والمصطنع، مثلما هو حال الديمقراطيات الحالية.

ضمن ما عنوانته بـ (تزوير الشجاعة 2: هل هي نهاية الشعب وخزي النخب)، تؤكد فلوري أنه لا يكفي الإشعار بالأنموذجية السياسية المضادة لإعفاء الشعب من مسؤوليته أو حتى مساءلته عن غيابه الخاص، لأن الديمقراطية تعرف كيف تضع الجماهير في الواجهة. إن نهاية الشجاعة تعني نهاية الشعب، لأن الشعب والنخب السياسية والفنية والاقتصادية تنزلق نحو الاستسلام أمام خزي النخب والحذر، إذ إن مجتمعات الحذر هي مجتمعات الخزي. وتعود فلوري، في إجابتها عن التساؤل المها: هل هناك نظرية في الشجاعة السياسية؟ إلى فوكو وإستمولوجيته في ممارسة القول الحقيقي الخالص، من أجل وصف اتصال الشجاعة السياسية بالشجاعة الخلقية، وتؤكد مع فوكو أن ممارسة قول الحقيقة الخالصة متجذر في الممارسة السياسية ومشكلة الديمقراطية، وهو ما يتفرع في ما بعد إلى دائرتي الأخلاق الشخصية وتأسيس الذات الأخلاقية، فالفيلسوف لن يرتاح له بال إلا بفضح ازدواجية العلاقة بين الديمقراطية وشجاعة الحقيقة، مع التأكيد أن فضاء التواصل السياسي لا يسمح بممارسة قول الحقيقة، فمن هو الرجل السياسي الذي بإمكانه أن يجازف بكسر هذه العلاقة والانسحاب من اللعبة الانتخابية التي أصبحت مناهضة للديمقراطية بصورة متزايدة.

في (ميثاق شجاعة ممارسة قول الحقيقة)، توافق فلوري فوكو في ما يسميه «الميثاق الاجتماعي» الذي ينص على أنه على الشعب والأمير والفرد أن يقبلوا لعبة الشجاعة وقول الحقيقة، وأن عليهم أن يقوموا باللعبة وأن يعترفوا بضرورة الاستماع إلى من يخاطر بقول الحقيقة. هكذا، تترسخ ممارسة قول الحقيقة، فشجاعة قول الحقيقة لدى فوكو هي شجاعة الحقيقة لدى المتكلم ومن يخاطر بقولها كلها، على الرغم من كل شيء، وهي أيضًا شجاعة المخاطب الذي يقبل باستقبال الحقيقة الجارحة كونها حقيقة صادقة. وفي الحديث عن (الخزي الممنهج وممارسة قول الحقيقة من قيم الإنسان الشجاع) يجري تأكيد أنهم نادرون أو حتى غير موجودين، أي رجال السياسة، الذين يمارسون شجاعة قول الحقيقة، ولعل السؤال المهم هنا: هل بإمكانهم أن يقوموا بذلك فحسب، لمحض رغبتهم بذلك؟ مع أن شجاعة قول الحقيقة ليست مهنة أو تقنية، إنما هي موقف ونمط وجود يتخذ ملمح الفضيلة، وهي فعل كذلك.

وفق فوكو، ليس قول الحقيقة تواصلًا سياسيًا سفسطائيًا، بل إنه ينتمي إلى الخزي القصدي، بحسب تعبير فلوري، وهو يشبه الإنسان الكليبي (نسبة إلى ديوجين الكليبي)، بوصفه أنموذجًا لشجاعة تختبر التجاوز الذي يكون من خلاله أقرب إلى القول الحق. هنا، تؤكد فلوري أن الرهان بالنسبة إلى المواطن الشجاع، على غرار الإنسان الكليبي، يكمن في إيجاد الطريقة المحكمة لربط خطابه بحياته. وينطلق عنوان (لشجاعة: من القول الحق إلى أخلاقية المناقشة) من مقولة فحواها أنه علينا عدم الابتعاد عن الخير متى استطعنا ذلك، ولكن علينا أن نلج الشر متى كان ضروريًا، ومنها تولدت الأسئلة المتعددة، من مثل: هل نبتعد عن الحقيقة عندما نريد الكلام بخطاب سياسي، ونعلم كيف نلج الكذب متى كان ضروريًا؟ هل بإمكاننا أن نكذب لما فيه خير شعب ما؟ هل علينا أن نعدّ براغماتيتنا، في الشأن السياسي، كما لو أنها براغماتية الحقيقة، أو على العكس أن نعدّ الشأن السياسي تبريرًا يقصي الحقيقة؟

تؤكد فلوري أن القول التواصلية هو السمة المميزة لخطابات السياسيين المعاصرين الذين يكتفون أقوالهم ويغفرونها، بحسب الحاضرين ومن دون أن يربطوا خطابهم بحقيقة ما، لأن الديمقراطية بحسب فوكو هي نتاج الأفراد الديمقراطيين

نهاية الشجاعة من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

الذي يتناقض لديهم طعم الخطاب الحق والانهزام بالذات، بالمعنى الأفلاطوني للكلمة. وإذا كان الدرس المستفاد من أفلاطون هو ضرورة وجود الشجاعة والتربية عليها واكتسابها ونقلها إلى الآخرين درسًا تربويًا، فإن السؤال السقراطي يبدو سؤالًا أنطولوجيًا يسأل فيه سبب الشجاعة (لماذا)، ولعله السؤال السقراطي الأبدي عن ثمن الحياة. عليه، تصل فلوري إلى نتيجة مفادها: إذا لم تكن الديمقراطية المكان السياسي لممارسة قول الحقيقة بامتياز، فهل بإمكانها أن تكون مكانًا للتربية والتعليم على الشجاعة؟ ثم تخصص فلوري ما عنوانته بـ (صحوة الشجاعة) للحديث عن كتاب هوغو المعنون بـ (سنسحو)، وهو ما كتبه عن الشجاعة السياسية وغايته أن يهز الرقاد الذي يساوي الموت. لذلك، فهو يحاول أن يفضح النظام النابليوني وإزالة القناع عن جرائمه، بعدّه مثلاً على الخطاب التواصلية القائم على الكذب، أي بوصفه مثلاً على الأنموذج المضادة التي تمثل غياب المعتقد السياسي. هذه الأنموذجية السياسية التي اقترنت بالمال.

نشن فلوري، في ما عنوانته بـ (الانتخابية أو غدر الشجاعة)، هجومًا نقديًا على مفهوم الانتخاب، من خلال استعراض آراء عدد من منتقديه، فهو علامة على نهاية الديمقراطية. وعلى الرغم من أن التصويت مقوم مهم في الحياة الإجرائية الديمقراطية، فإنه لا يعدو أن يكون أداة ملتبسة حمالة أوجه ولا تتعلق بحقيقة الديمقراطية. وإذا كان هابرماس قد عد المشاركة الديمقراطية المعيار الأساس للالتزام السياسي، والهدف هو تطوير مشاركة من خارج البرلمان تدعو إلى تمكين المناقشة، من دون تقديم تنازلات في قطاعات المجال العام جميعها؛ فإن دانيال سعيدي عدّ قانون العدد ليس دليلًا على الحقيقة أو العدالة، فهو لم يرفض فكرة العدد، إنما وقف على ثغراته التي تقضي بإفراغ الحق من مضمونه، عبر تحويله إلى محض قوة للواقع الأكثرية. لقد كان هوغو أقوى المدافعين عن الاقتراع العام، خصوصًا في جهة تمثيله، فالأقترع يمنح صوتًا للمواطنين الأكثر فقرًا ولأحياء البائسين، وهذا يعد طريقًا موثوقًا نحو الديمقراطية. وإذا كان الزعماء الشعبويون قد استعملوها أداة لتنويم الشعب الواثق وإيهامه أنه مارس سيادته، فإن هوغو يقول: «صوت واستمر بالكفاح». من هنا، يحدد شروطًا ثلاثة للاقتراع العام حتى يكون مشروعًا: الحرية، الوعي، والعدد الصادق، وهذه الشروط عمقها أمارتيا سن، عندما رأى أن الديمقراطية تتوقف على قدرة وحرية حقيقية لدى كل فرد في الجماعة للتعبير عن رأيه.

في ما عنوانته فلوري بـ (أخلاقيات الشأن السياسي: عدم اكتمال العدالة والشجاعة)، يُستدعى هوغو بوصفه ممثلًا تيار استحالة فصل الأخلاق عن السياسة في الديمقراطية، وهذا يسمى فضيلة مدنية أو وعيًا سياسيًا أو شجاعة، لأن الأخلاق هي الضامن الوثيق للاشتغال الجيد في الديمقراطية، وهي ليست عقيدية، ولكنها تمثل رابط النسب الفلسفي والإنساني للديمقراطية والضمير الإنساني وحصن المقاومة الأخير. أما عند أمارتيا سن، فالديمقراطية ليست ميكانيكية، إنما هي مسارات ومداولات، حيث الكل مدعو إلى الإسهام الفاعل، ومن هنا تنظر فلوري إلى قوة النظرية في التفكير وإظهار كيف نبادر إلى الفعل في إطار جمعي، أي ديمقراطية فعالة ومتعددة وتشاركية.

ثم تتبنى فلوري في ما عنوانته بـ (عنوان شجاعة ونضال ووعي) المفاهيم الأدبية لهوغو في التعبير عن الشجاعة، حيث إن الإنسان الشجاع هو الصادق في قول الحق الذي يدين الفضيحة ولا يستسلم لها أبدًا. ويتفق هوغو مع توكفيل في أن الحضارة الحالية أتقنت الاستبداد نفسه، ففي ظل الحكم المطلق للفرد يعنف الاستبداد الجسد بغلظة كي ينفذ

إلى النفس، والأخيرة تحاول الإفلات من ضرباته وتسمو إلى المجد. ويختلف الأمر مع الأنظمة الديمقراطية في مقاربتها للاستبداد، إذ تترك الجسد جانباً وتتوجه إلى النفس. وفي العنوان قبل الأخير (الركض عبر العتب لرجل من دون شجاعة)، تؤكد فلوري أن السیادات «المخصصة» مسهبة في الخطاب إلى حد الإطناب، إذ في الفعل السياسي الوزان يزدهر النشاط التواصلی. إن هذا ما نلاحظه في عالمنا المعاصر، فهو ركض جامح لزعيم يخلط بين السياسة والتواصل ليفقدهما في آن معاً، لأن التواصل يظهر أداة ضرورية ومكملة للسياسة.

تختتم فلوري القسم الثاني بما عنوانته بـ (سلسلة الشجاعة المتصلة: شجاعة العاهل والحكومة والشعب)، حيث تؤكد أن الديمقراطيات الغربية بصدد دفع ثمن إرث فلسفي أخذته وهضمت من غير أن تستفيد من جردة مكاسبه. إن سوء الفهم الذي يقضي أن نتصور الحكومة محض سلطة تنفيذية يعدّ أكبر الأخطاء ذات العواقب الوخيمة في تاريخ الفلسفة الغربية. عليه، يكون القول إن الذي يمارس الحقيقة هو قول شجاع، لأنه يرفض التجريد في مبادئ الديمقراطية وينشد ممارسات عملية، والطريق الوحيدة لتخليد الديمقراطية وتأييدها هي الشجاعة، فالإيمان ليس المسيح، إنما هو الشعب بوصفه العناية الإلهية، لأن الشجاعة ليست الفضيلة، إنما هي فاتحة الفضيلة والجهد الأبدي والإرادة بأن لا نسمح للانحطاط أن ينتصر بسهولة. ثم تؤكد فلوري، في خاتمة الكتاب، أن الشجاعة ليست نظرية طبيعية، إنما هي أمر نتعلمه، والتعلم لا نهاية له، وهي تجربة فردية وجماعية وخلقية وسياسية، بوصفها حماية ضد القصور الديمقراطي. لذلك، فإن دراسة الشجاعة السياسية والخلقية تتقدم، بوصفها رهان نظري كاشف، لأنها تؤكد المعيار والقاعدة، عبر غيابهما أو ندرتهما، فالشجاعة تقول كل شيء عن التاريخ الفردي والجماعي للبشر.

لا شك في أن الكتاب نص فلسفي جاد يتخذ من مفهوم الشجاعة موضوعاً له بوصفها قيمة ميتافيزيقية في الأخلاق وقيمة متعينة في السياسة، حيث قدم شبكة من المفاهيم الفرعية المساعدة، مثل الانهماك بالذات، مجتمع الاحتقار، الأنا المهيبة، الخزي القصدي، وغيرها. لقد بُني الكتاب على سؤال رئيس هو: ما الأساس الذي تنكئ عليه في بناء تصورنا للشجاعة: الأخلاق أم السياسة؟ وانطلقت الباحثة في القسم الأول من أن الأخلاق هي أساس التصور الأنطولوجي لنظرية الشجاعة. عليه، جاءت العناوين الكثيرة ذات الصبغة الأخلاقية التي تخدم هذا التصور، من زوايا عدة، إلا أنها في مجموعها ذات طبيعة ميتافيزيقية خالصة. أما القسم الثاني، فقد اتخذ أساساً مغايراً للأساس الأخلاقي في القسم الأول، فبُني على أن السياسة هي أساس بناء نظرية جديدة في الشجاعة، ولم تكن العناوين الكثيرة ذات طبيعة سياسية تخدم هذا التصور فحسب، بل قدمت مجموعة كبيرة من الوقائع التاريخية والنظريات السياسية التاريخية، لتأكيد صدقية تصورهما السياسي للشجاعة.

لم تحسم الباحثة موقفها في تحديد الأساس النهائي للشجاعة: الأخلاق أم السياسة، أم تصور آخر يجمع بينهما؟ لذلك ظل الكتاب ينوس بين أساسين مختلفين ومنفصلين للشجاعة هما: الأخلاق والسياسة، ولكلٍ منهما تصورات أو مفهوماته أو حتى وقائعه. لقد خاضت الباحثة حواراً نقدياً عميقاً حول نظرية الشجاعة مع الأسماء الكبرى الكثيرة في تاريخ الفكر الإنساني. إن استدعاء الأسماء الكبرى لا يدل على تأكيد فلوري وحدة الفكر الإنساني والمعرفة الإنسانية

نهاية الشجاعة
من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

فحسب، بل على الأمانة العلمية في ذكر مصادر أفكارها، ويدل أيضًا على تمثلها القيم الأخلاقية عمليًا. ويمكننا القول إن الكتاب لا ينطوي على وفرة في المعلومات والمعارف، سواء في الأساس الأخلاقي لنظرية الشجاعة أم الأساس السياسي لها، فحسب، بل أيضًا على غنى في التحليلات والتمييزات التي تخص مفهوم الشجاعة في تعريفه أو تعيين حدوده أو نقطة اتكائه الرئيسة، أو حتى علاقاته بالمفاهيم الأخرى، الأخلاقية منها أو السياسية، وتضمّن كذلك حشدًا كبيرًا من المعلومات والأدلة والأمثلة، كي تؤكد أهمية موقفها من الشجاعة. إن ما يلفت الانتباه، في مواضع كثيرة، التبنّي الكامل لمواقف بعض الفلاسفة وتكرار كل ما قالوه حرفيًا في الجوانب الأخلاقية، مثل جانكيليفيتش، والناحية السياسية، مثل هوغو.

إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة



الإصلاح السياسي لدى الحركات الإسلامية
حركة الإخوان المسلمين في مصر مثالاً

أحمد فايق دلول

عانت الأمة العربية والإسلامية تضاعف عوامل كثيرة ومتداخلة، أدت في مُحصّلتها إلى تكوين النواة الأولى لنشأة الحركات الإسلامية المعاصرة. ففي المستوى الخارجي أدّت الحرب العالمية الأولى 1914-1918، بما رافقها من نتائج كارثية، إلى وقوع عدد من الدول العربية والإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية الغربية المباشرة، وما نجم عن الاستعمار من أزمة في قيم الدول العربية والإسلامية، تمثّلت في اهتزاز القيم الروحية بسبب تزايد الاتجاه نحو العلمانية، وخصوصاً في الفكر المصري الحديث. وكذلك مثّل انهيار الخلافة الإسلامية في عام 1924 دافعاً للمصلحين والمفكرين المسلمين لتأليف النواة الأولى لقيام الدولة الإسلامية.



الانفجار السوري الكبير
الحرية والكرامة بين مخالب المفترسين

منى شهود

"هل يمكن لنظام مستبد أن يكون شريكاً في حلّ المشكلة التي كان له باع طويل في مفاقتها واستفحالها؟". لم تكن المشكلة في الواقع سوى هذا الطريق المسدود الذي وصل إليه نظام الاستبداد البعثي في سورية خلال أربعة عقود وعلى الصعد كلها: الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

يقدم الكاتب في مختلف نصوص الكتاب مجمل الأسباب التي جعلت من "الانفجار السوري" أمراً حتمياً ولا مناص منه، وذلك من خلال عرض للإرهاصات التي أدت إلى "الانفجار السوري"، وسرد لذكريات وحوادث ومواقف شديدة الدلالة، شارك فيها الكاتب على أرض الواقع، كي ينتهي إلى تقديم رؤيته الفكرية والسياسية لمراحل تطور الحدث السوري ولاسيما في السنتين الأولى والثانية، مع ما رافق ذلك من مشاعر الخوف والبهجة، وما اعتراه من إخفاقات وآمال.



الواقع

العدد الأول - كتاب نصف سنوي

دراسات سياسية حول الواقع السوري وصراع القوى الإقليمية والدولية في المنطقة العربية

من 1 أيار/ مايو 2016 إلى 31 كانون الأول/ ديسمبر 2016

في هذا العدد الأول مجموعة دراسات ترصد عن كثب متغيرات الحدث السوري منذ الجولة الثانية من مفاوضات جنيف التي خصصت لها قراءة معمقة لمجرياتها ومقاربة الخيارات المطروحة خلالها وطبيعة الرد الضروري عليها؛ إلى مقاربة للموقف الأميركي من الثورة السورية، أو الأطماع الإيرانية في سورية، فضلاً عن محاولات تبديد الهوية السورية بله طمسها. كما تتناول الدراسات أيضًا مختلف المتغيرات الطارئة على الوضع السوري على صعيد القوى والتحالفات الإقليمية والدولية. إذ يتم التركيز في دراسات مفصلة على الأسئلة الكبرى التي يطرحها الحدث السوري اليوم في أبعاده المختلفة والمتغيرات المهمة المؤثرة عليه إقليميًا ودوليًا: التدخل الروسي المباشر في سورية؛ الفدرالية في الحالة السورية؛ السياسات الأوربية إزاء المسألة السورية؛ التقارب التركي الروسي؛ الانقلاب التركي الفاشل والدروس المستفادة؛ الاتفاق الأمريكي الروسي وموقف المعارضة منه؛ فك ارتباط النصرة عن القاعدة في احتمالاته ومحاذيره.



الواقع

العدد الثاني - كتاب نصف سنوي

دراسات سياسية حول الواقع السوري وصراع القوى الإقليمية والدولية في المنطقة العربية

من 1 كانون الثاني/ يناير 2017 إلى 30 حزيران/ يونيو 2017

يتابع العدد الثاني من هذا الكتاب رصد مختلف المتغيرات التي طرأت على الحدث السوري من خلال مواقف القوى الدولية والإقليمية بوجه خاص: فمن إعلان موسكو وما انطوى عليه من فرص ومعوقات، إلى إيران والمستجدات السورية، ومن رصد التغيرات في الموقف الروسي هل هي جذرية أم تكتيكية، إلى بحث السياسة التركية الجديدة وتأثيرها في القضية السورية، وصولاً إلى محاولة فرض مرجعية جديدة للانتقال السياسي من خلال محادثات أستانة؛ وكذلك مقارنة عطالة النظام الإقليمي العربي، فضلاً عن الصين ومواقفها من المسألة السورية. يضم هذا العدد أيضاً أبحاثاً تتناول مسألتين جوهريتين في التطورات الأخيرة في سورية: المناطق الآمنة ولعبة الأمم على الجغرافيا السورية من ناحية، والتغيير الديموغرافي في سورية في انتقاله من السياسة العشوائية إلى السياسة الممنهجة.



وجوه القلعة
حفريات قصصية

لؤي علي خليل

قصص عن مدينة دمشق وقلعتها، تضم ما يأتي:

إشارة، وجوه القلعة، امرأة من هناك، عمود الجامع، حبات العنب، الجدار، المدينة التي أغلقت أبوابها، يحدث في الشرق، مرآتي الكعبة، جنة عدن، زيارة إلى بيت جدي



رؤية سياسية قانونية للمرحلة الانتقالية في سورية الإجابة عن أسئلة السيد دي مستورا وأسئلة أخرى

بالتعاون بين وحدة دراسة السياسات ووحدة المقاربات القانونية، حزيران/ يونيو 2016

يتضمن هذا الكتاب إجابات عن أسئلة مبعوث الأمين العام للأمم المتحدة، الخاص إلى سورية، السيد ستيفان دي ميستورا (29 سؤالاً) باللغتين العربية والإنكليزية، التي سلّمها إلى وفدي المعارضة والنظام في 18 آذار/ مارس 2016 حول "الحكم الموثوق وذي المصادقية"، الذي نصّ على تشكيله القرار الدولي (2254)، بعد مفاوضات بين الحكومة والمعارضة؛ وكذلك الإجابة عن أسئلة أخرى، مهمة ومشروعة، يمكن أن تُطرح في أذهان الجميع؛ فقد أضفيت مجموعة أسئلة أكثر تحديداً (11 سؤالاً)، وتناولت موضوعات مهمة لم تأتِ عليها أسئلة السيد دي ميستورا، ورأينا أن الإجابة عنها ضرورية؛ لضمان الوضوح، وتنفيذ مرحلة انتقالية ناجحة.

تقدّم هذه الأوراق، التي تتضمن الأسئلة والأجوبة المشار إليها، رؤية متكاملة، وخطوطاً عريضة وتفصيلية، في آن، للخيارات السياسية والتنظيمية والدستورية والتشريعية، للانتقال السياسي في سورية، تعاونت على إنجازها وحدة دراسة السياسات، ووحدة المقاربات القانونية، في مركز حرمون للدراسات المعاصرة؛ بهدف طرحها للنقاش السوري العام، ووضعها بين أيدي ممثلي الأمم المتحدة والدبلوماسيين كافة في العالم، آمليين أن تقدّم الفائدة المرجوة لبلدنا وشعبنا.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة "قلمون" في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وآلاً يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.
2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:
 - أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.
 - ب. ملخص باللغة العربية (250-300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.
 - ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤسّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج والاستنتاجات.
 - د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.
 - هـ. ينبغي أن يكون البحث مدوّلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمد عليه مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
3. يكون البحث بين 6000-12000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، والمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض الأبحاث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد.
4. أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث.

معايير نشر مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب إلى ما تخضع له الأبحاث والدراسات من قواعد التحكيم، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميته.

ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاورة الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقل ما ذكره المؤلّف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعيّة، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 3000 و4000 كلمة.

إجراءات النشر

1. تتسلّم هيئة تحرير المجلة المادة المرسلّة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحدّ أقصى.

2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدّمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.

3. تنظر هيئة التحرير في نتائج التحكيم، ثم تقوم بإعلام الباحثين بنتائج التحكيم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال

اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.

4. بعد إجراء الكاتب للتعديلات، تُنوّت هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسَل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللّغوي، ليُجريَ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدّرجه الرّماني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيره بمكانة الباحث.

5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يقبل.

6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولاً منه لشروط المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحرّرين وفريق التحرير.

2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

4. تنقيد المجلة بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المجلة في أبحاثهم الخاصة.

5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدّاً تحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.

6. حقوق الملكية الفكرية: يملك مركز حرمون للدراسات المعاصرة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى الأبحاث المنشورة في مجلته، ولا يجوز إعادة نشرها جزئياً أو كلياً، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز.

7. تنقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقييداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1- الكتب

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، الطبعة، (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يتم استخدام العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع فتتد معلومات الكتاب بشكل مفصل.

2- الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

3- مقالات الصحف

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

1- المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

2- المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصيّة مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآتٍ ماليّةً للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

مقالات:

ممتاز الشيخ
الحاجة إلى الإعلام

حسام الدين درويش

في العلاقة بين الثقافة والسياسة

راتب شعبو

النهضة العربية المفترضة والهم المزدوج

فايز سارة

مسار حسين العودات في الفكر والممارسة

قيس الزبيدي

حكاية كتاب

إبراهيم شبلي

المساران التاريخي والديني في وعي الآخر
عند حسين العودات

دراسات:

الطاهر الثابت

مداخل في مقارنة مشكلة الإرهاب

دراسات:

وصال العش

ممارسة الفنان بين الالتزام الفني والعنف السياسي

ورشة عمل:

ممتاز الشيخ

الإعلام السوري بين مرحلتين

السعر: 15 دولارًا

ISSN 25481339



9 770254 813398

