مجلة العلوم السياسيّة

اسم المقال: دور التعيين الرمزي في الثقافات
اسم الكاتب: د. محمد عطوان
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/96
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 06:03 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة العلوم السياسيّة جامعة بغداد ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

بحوث ودراسات

دور المُتعيّن الرمزي في الثقافات

مراجعة نقدية في استعمال رمزية النبي من خلال رسوم الكاريكاتير

الدكتور
محمد عطوان (*)

تقديم

يلعب الرمز[1] دوراً فاعلاً في تشكيل ثقافة ما، أو الثقافات معاً، وتتحدد به طبيعة العلاقة فيما بينها، وبدت فاعليته جليّة في السنوات العشر الأخيرة عندما أُستعمل في الصراع الدولي عبر افتراض صَدم ثقافة بثقافة أخرى، وليس ضرب تقليدي لمصالح دولة من قبل دولة أخرى عينها. فالذي يجري هو تعبير عن سياق جديد في العلاقة بين الأنداد. أي تخطى الصراع هنا لفكرة التغاير الثقافي التي برزت في التخطيط الإستراتيجي الغربي في منتصف تسعينيات القرن الماضي، والتي كانت قائمة على أساس ترسيم خطوط التقسيم الثقافية (الهنتنغتونية)، إلى التركيز الدقيق على عناصر التصعيد بواسطة الرموز، والتركيز على الجزئيات الأساسية الفاعلة في جسد ثقافة ما، واستخدامها سياسياً وإعلامياً وثقافياً بصورة سلبية غالباً، من باب الإثارة التي تتعدى التأثير في نطاق الدولة الوطنية التقليدية، إلى التأثير في نطاق عالمي أخذ مديات أوسع بالتغذي على الأبعاد الدينية والمذهبية هذه المرة، وبالاستفادة من عواطف الشعوب وانتمائها لها.

تعد مسألة الرمز الديني في العالم العربي–تحديداً–نبياً كان أم نصاً ديناً مقدساً، من الفواعل الأساسية التي تستند إليها عوالم ثقافات الشرق بدرجة كبيرة في تحدياتها الحياتية والأخروية. ويستدعي لتسليط الضوء على البعد الرمزي المؤسِس لثقافة ما، بيان إمكانية إسهامه في تشكيل ثقافة ما، وبيان حجم ما يمكن أن يؤثر على ظروف صدام وحوار الثقافات–لاسيما الثقافة الاسلامية والغربية–أو نقاط الالتقاء والافتراق بينها.

انطلاقاً من هذه المقدمة نتناول موضوع البحث من خلال ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الرمز وعلاقته بالثقافة.

المبحث الثاني: التمثيلات المُنشئة لسوء فهم الرموز.

(*) مدرس / كلية القانون والسياسة/جامعة البصرة

المبحث الثالث: استعمال البعد الرمزي من خلال رسوم الكاريكاتير.

المبحث الأول

الرمز وعلاقته بالثقافة

تَتدافع المواقف التصارعية بين الثقافات المتغايرة، منذ ذلك الوقت الباكر للتاريخ، عندما سُجلت أولى وقائع الصراع بين الإنسان والإنسان، أُخذت . في الغالب . طابعاً قداسياً ووجودياً محضاً. ومنذ ذلك الوقت، راح السلوك البشري المُنتظِم ضمن ثقافة معينة، ومواقف تقابلية محددة، يستند إلى حمولات أسطورية ورمزية في صراعه التاريخي، تتحدد عبرها مجمل نشاطاته الاقتصادية، والإدارية، والعسكرية، فضلاً عن الدينية، ما جعل تلك الحمولات تعبر عن قيم توازنية، تُعيّن من خلالها مراراً مصير ذلك الإنسان أو تلك الجماعة، وعلى ذلك قيل؛ يموت الإنسان باسم الأسطورة، ويوظف الضديد أسطورته في شكل أو آخر، حتى تقوم الحرب . في سبيل تلك الأسطورة . على أسطورة العدو.[2]

أولاً: البعد الرمزي في صراع الثقافات

يدفع الإنسان إلى الصراع . كسبب فاعل من الأسباب المتعددة . تنَكبهُ ذخيرةً إيمانية، وتبنيه قناعات (قارّة) بضرورة سيادة وأحقية خطابه، حيث تتداخل المعاني الإيمانية والاعتقادية مع العوامل المادية معاً، بفعل فرط التجربة وتقادمها، فتُوظف التمثيلات بين أطراف الصراع متساوقة مع المصالح والنفوذ وتضاد القوى. يرى فوكو . جينالوجياً . أن ما يطلق عليه حقيقة، في موضع من المواضع، إنما هو نتاج لتضاد تلك القوى. ويُعَبر عن هذا التضاد بالتلاقي المؤسِس لعلاقات قوة مختلفة، تتسم غالباً بالصراع، ومن ثم بالهيمنة، وبالسيطرة. وينتج عن هذا التلاقي صراع القوى، وتبقى علاقات القوة حريصة على استمرارية تحفيز تلك النزعات الضدية المصطنعة، فتنزع كل قوة إلى الهيمنة والسيطرة. لهذا من العبث . وفقا لفوكو . "إقامة تاريخ للحقيقة دون الاهتمام بصراع القوى. إن ما يسمى حقيقة، ما هو إلا تجسيد لقوة انتصرت على قوة أخرى."[3] وتقوم تلك الرؤية . باعتماد ما يذهب إليه علم الاجتماع الديني . على حجة تضاد المقدس والمدنّس معاً في الصراع الأسطوري. وتستند (الحقيقة) المقدسة طبقا للمنظور الديني إلى تقسيم العالم إلى هذين المجالين المتعارضين والمتنافرين. لقد صاغ دعاة المركزية الدينية الغربية الدين بوصفه نسقاً متضامناً من الاعتقادات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي؛ إن السمة المميزة للدين؛ تقسيم العالم إلى مملكتين متعارضتين جوهرياً، تحتوي الأولى على كل ما هو مقدس وتحتوي الأخرى على كل ما هو مدنّس.(4) مثلما اقترن مفهوم دار الإسلام بالمجتمعات والأقاليم التي رضخت للفتح الإسلامي، فيما ارتبط مفهوم دار الحرب بكل ما يقع

خارج ذلك. وباتت تلك الأقاليم موضوع فتح وحرب معلنة أو مضمرة مع دار الإسلام. لذلك استندت النظرة لـ (الآخر) إلى أسس دينية وقيمية.[5] ومن شأن نزوع مركزي كهذا أن يرتب رؤية خاصة للعالم لدى الشعوب، ما يدفع إلى أن يتحول إلى أسلوب خاص في الاستيعاب الروحي للواقع، ونظرة للعالم بأن كافة الأشياء والظواهر تتبدى فيها أمور متقاربة ومتداخلة إلى حد ما بحيث يسهل سحب صفاتها بعضها على البعض الآخر أحياناً، أو العكس عبر إسباغ صور حسية عليها مع مراعاة حالة من الارتياب الثقافي من (الآخر). وكل ذلك؛ لإضفاء الشرعية على ممارسات القوة. وليس القصد التداخل والتقارب؛ عدم افتراض (آخرية)، أو اخفاء نوع من النزوع نحو مركزية محددة وحسب، ولكن تنطوي العلاقة على آلية تطرد أشياءً وتستجلب أشياءً أخرى بإرادة أنوية محضة.

ثانياً: المجال الرمزي المُدرَك بين الثقافات

والقول؛ إن تلك الصور حسية في أقل توصيف، مقدسة أو مدنسة، يُجسد الوعي بالانتماء إلى المكان أو عدمه، وإلى ما حول الذات أيضاً، فيتشكل الإدراك الرمزي للمكان، وللعالم. عملاً بالفرضية التي ترى أن للإنسان . بتعبير كاسيرر . جهازاً رمزياً يقُيَّم به علاقته الإدراكية بالعالم، ومن هنا، يرى كاسيرر في اللغة والأسطورة والفن والدين ليس سوى وجوه مختلفة من هذا "الجهاز الرمزي" الإدراكي، الذي يشكل الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، والنسيج المعقد للتجارب الإنسانية مع العالم.(6) من هنا، . من مراعاتها لحدود تشكلاتها وتمثيلاتها . تدرك الثقافات مجالها الرمزي فالعالم المُدرَك بعبارة أخرى؛ "الفضاء الذي تسود خارجه قوى الظلام.. وقوى الفوضى والسديم ويحتل مثل هذا العالم مركز الكون ومحوره، ويتحصن وراء قلاعه."[7] وعلى ذلك تكمن الحساسيات الثقافية غير المستثارة مشحونة وراء جدران الثقافات، فيصبح من الخطورة أن يُمارَس على الجهاز الرمزي الإدراكي لثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى أفعال إثارة أو بخس أو ندية، يُرام من ورائها تغيير بناءاته. سواء كانت تلك البناءات مادية محسوسة أو ماورائية، فهي التي تشكل المعاني الرمزية في أعماق الإنسان.

يفيض الواقع الموضوعي برموز ثرة ولا نهائية، تنعكس فيوضاته على ذات الإنسان وتستبغ بملامحه وبأفعاله، بحيث تعني الأمكنة والنصوص المدونة والعلاقات القرابية معان مقدسة لا تقبل الجدل أو التمحيص. فالناس . حسب إريك فروم . يعبدون حيوانات وأشجاراً، أو آلهة مصنوعة من الذهب، أو من الحجارة أو إلهاً غير مظور، أو بشراً قديساً، أو زعيماً كالشيطان، وقد يعبدون أسلافهم أو أوطانهم، أو الطبقة أو الحزب الذي ينتمون إليه، أو يعبدون المال أو النجاح، ويمكن أن يقودهم دينهم إلى تنمية

نوازع التدمير أو روح المحبة، إلى تنمية النزوع للتسلط والسيطرة، أو إلى روح التكافل والتضامن، إلى تنمية قدراتهم العقلانية أو إصابتها بالشلل.(8) وتلقي مثل هذه الإيمانات الدينية في القلب الفزع والهلع(9)، لكنها في نفس الوقت ذات قدرة جبارة على اجتذاب الناس، وهي قدرة لا تُقَاوم، لأن الإنسان يرى منها ما يألفه في أعمق المستويات، وما يعُد جوهر الإنسانية. فلم يكن البشر يتصورون أن مجتمعاتهم قادرة على البقاء، دون الارتباط بهذه القوى الجبارة، فتسيطر على كل من يملكها، فهي غير مرتبطة بشخص الملك الفاني . على سبيل التوصيف . بقدر ما ترتبط بوظيفةُ مثبـَتة كوظيفة أبدية[10]. يقول فروم: "نحن بحاجة إلى موضوع نُكرسُ من أجله كل حياتنا، وإلى أن نسير فيها، وبحاجة إلى نقطة مركزية تدور حولها كل جهودنا، وتكون أساساً لكل قيمنا الفعالة، وليس لمجرد القيم المـُعلن عنها، نحن بحاجة إلى موضوع التكريس هذا؛ لجعل طاقتنا تتكامل في اتجاه واحد ولكي نستطيع تجاوز وجودنا المنعزل بكل ما يكتنفه من شكوك ومخاطر، ولكي نُشبع حاجتنا، لأن يكون لحياتنا معنى."[11] وليس غريباً أن يتغلغل ذلك المعنى الرمزي المقدس مُنساباً في بنية الشعور ويصبح مكوناً لها، وليس مرحلة عابرة في تاريخ هذا الشعور، على المستويات الأكثر قدماً من الثقافة. وبذلك يظهر سلوك الكائن البشري في حد ذاته سلوكاً دينياً.(12)

لقد حملت الأدبيات الأوروبية من هذه المضامين والسلوكيات، ما جعل أوروبا تتمكن من التوسع عبر البحار عملاً بما كان يسميه ريموند وليمز "بنى الشعور" تلك التي يدثمنها البال والتي تدعم وتوسع وتعزز العمل الإمبراطوري المقدس وبالتالي لا الثقافة ولا الامبريالية جامدتين، ولذلك تتوطد العلاقات بينهما بوصفهما تجربتين تاريخيتين ديناميكيتين ومعقدتين.[13] فمن خلال تنمط الثقافة الغربية أيديولوجياً أُقحم الافتراض بـ(الحق الالهي) للقوة الإمبريالية في أن تحكم بتسلط وهيمنة. ويعود هذا الرأي بنا إلى الاهتمام بصراع القوى الذي أشار إليه فوكو من قبل، بطابعه الضدي والقداسوي. ربما أشاعت أوروبا في بدايات فتوحاتها الاستعمارية قيماً، صرحت أنها قيم علمانية تمدينية، غير أن فواعلها الثقافية . بضمنها فواعل السلوك الديني المغطاة بأردية العلمانية . تسري بكمون وتعقل تحت أغطية البروتوكول والمجاملات والليلقات والمراسيم والأعراف المتحكمة بواقع العلاقات التاريخية التي تربط الثقافات المتغايرة معاً، والتي من شأنها أن تنفجر بمجرد تعّرض حامل قيمها إلى نوع من القدح أو التصديع أو الزحزحة أو حتى المنافسة، إن ممارسة كهذه يمكن أن تثير ردود فعل أنطلوجية بمجرد الإشارة الرمزية إلى مكنونات الهوية الوجودية الغربية اليوم، وهذه بديهية ينبغي الاعتراف بها لكل الثقافات وليس للثقافة الغربية

وحدها. فالممارسات التي هي أبعد ما تكون عن العقل؛ هي الأبلغ دلالة. حيث "لا يُبحث عن حقيقة الشيء في ما هو ظاهر منه وبارز، بل فيما هو مستضمر فيه، في ما هو خلف الظواهر."[14] لذلك يقول ميرسيا إلياد: "تنحط الأساطير وتدخل الرموز طي الزمن والعلمنة، لكنها لا تزول حتى في أشد الحضارات ميلاً إلى الوضعية."[15] تنطوي الأساطير والرموز "على أعمق ما في السلوكات البشرية من نوابض وحوافز."[16] فعندما نشأ المجتمع المدني . كما يثبت هربرت سبنسر في "مبادئ علم الاجتماع" . احتفظت الدولة على الدوام بشيء من طابع الكنيسة، على الرغم من أنها بلغت نهاية مسار طويل من العلمنة. فمن طبيعة السلطة أن تصون . بشكل ظاهر أو مُضمر . ديناً سياسياً[17] أو رمزاً وجودياً . تشير الدراسات الأنثروبولوجية . كما يلاحظ ل. دوهوتش . إلى أن "كل حكومة وكل ملك هو بآن معاً، وعلى درجات متفاوتة... مؤتمن على القوى المادية الجبرية وكاهن متعبد لدين القوة."[18] وما أكثر ممارسات الكهانة اليوم؛ عبر دوام مسايرة الرب، على نحو يمارس الملك فيه سياسة العوام بلبوس روحاني.

المبحث الثاني

التمثيلات (représentations) المُنشئة لسوء فهم الرموز

يعتمل في مخيلتنا، عن إمكانية استعمال وتوظيف البعد الرمزي في العلاقة بين الثقافات، التساؤل حول قدرة الإمبراطوريات الإمبريالية على تحشيد رمزية معينة[19] في مواجهة المجتمعات التي استوطنتها، أو المجتمعات التي يُراد ترسيخ أسس التحديث فيها، وبوسائل إنسانية في أقل تعديل وعما يُساغ لها أن تُسبغ نظام قيمها الديني شرعيةً ليكون أداةً لقياس مستوى تقدم وانحطاط ثقافات الشعوب المتنوعة كيما يبرر لها صراعها هذا. وعن البحث في صحة استعمال أداة قياس معينة، تحدد بحد ذاتها سمو وضعة ثقافة ما، سنتعرض إلى ذلك لأجل الدخول في نقاط تفصيلية أخرى نختبر فيها الموقف الانثروبولوجي من التمركز وآلية التعويض السايكلوجي باستخدام الإساءة الرمزية للآخر.

أولاً: الموقف الأنثروبولوجي من التمركز

تقتضي، ابتداءً، حيادية الدراسات العلمية ونزاهتها؛ عدم جواز استخدام مثال ثقافي معين لدراسة مثال ثقافي آخر لاختلاف المعايير والتصنيفات اختلافاً شديداً بين مجموعات الثقافة المختلفة. وأن مصطلحات (بدائي) أو (متوحش) أو (بربري) تلك التي ساقها حامل القيم الغربية إلى الأقاليم (البدائية) و(القصية)، ليست سوى نتاجاً لعقلية لها مواقفها المُسبَّقة وصورها المتخيلة عن (الآخر)، لتجعل منه

موضوعاً للاقصاء والتجريد من كل ما هو إنساني يشترك فيه ويتشاطر به الجميع. بمعنى؛ أن هناك أصلاً ذهنياً يقف وراء إطلاق مثل هذه الصفات، يعمل كنموذج يقاس عليه ويجري الالتزام به والاحتكام إليه كدليل وموجه اجتماعي وسلوكي.[20] ولذلك ليس هناك، . فيما نروم الوصول إليه . حدوداً فاصلة بين البشر في هذا المسعى، رغم الاختلافات الواسعة، وإن وجدت فهي من صنع ميتافيزيقا التمركز والفصل والإلغاء.[21] وهو ما جهدت إلى تفنيده دراسات الأنثروبولوجيا الثقافية على مختلف المستويات المعرفية، ومنها اللغوية، حين قايست بين بنية اللغة وعلائقها التي يتعامل بها سكان القبائل البدائية، وبين اللغات الحية التي تتحدث بها الشعوب المتمدنة، فُوجد: "أن اللهجات الأكثر بدائية من لهجات قبائل أفريقيا أو سكان استراليا الأصليين تشاطر اللغة الفرنسية أو الإنكليزية بنية شبكية قاعدية، الأمر الذي يوحي بأن هذه البنية، هي تعبير عن تنظيم مشترك للدماغ."[22] ولهذا انطلق ليفي شتراوس من أن الاختلافات القائمة بين المجتمعات إنما هي اختلافات تكاملية، وعلى الرغم من وجود الاختلافات، وخصوصية الثقافات، تبحث الأنثروبولوجيا عما هو جامع في الخصائص المشتركة بين كل المجتمعات في ديمومة البنى الذهنية المشتركة عند الإنسان.[23]

ويُصر دريدا على إثبات ما ذهب إليه الأنثروبولوجيون في أنّ لكل تركيب مركزاً سواء كان تركيباً لسانياً أم غير لساني، فلسفياً أم غير فلسفي، ويعطي إقرار استكانة المراكز في التراكيب أهميةً لحركة الدوال، فالمركز على وفق دريدا؛ الجزء الحاسم من التركيب، إنّه النقطة التي لا يمكن استبدالها بأي شيء آخر. ولذلك ينبغي التفريق بين أهمية المركز بالنسبة للتركيب النصي، وبين نقد التمركز[24]. إن المركز شيء إيجابي لحركة الدلالة والمعنى، أما التمركز فهو شيء مُهتعل يضفي المركزية على من هو ليس مركزاً.[25] فالتمركز، ينتج التمثيلات، والأنماط، والتخييلات المجحفة عن (الآخر).

تميل جميع الثقافات . حسب إدوارد سعيد . إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية، توفر سبيلا أفضل لمعرفتها بإتقان أو السيطرة عليها بطريقة ما، ولكن لا تصنع في حقيقتها أو تُعرِّف بإتقان أو تسيطر عليها فعلاً .[26] بل تتعمد أن تجترح أو تفترض صورة مبالغ فيها عنها. فتنساب الأيديولوجية متغلغلة في جسد الثقافة المُبَجَّة بقيم مشروخة عن ذلك (الآخر) لتُسهم في صناعة تمثيل أيديولوجي ما. فكل ثقافة هي نوع من الأيديولوجيا التي تنزع إلى صنع تمثيلاتها، أي ناتج القدرة التمثيلية الخاصة بالذات. تحت قناعة تهيمن فيها فكرة تَمَلّك الحقيقة الكاملة، على وفق معيارية إنتقائية، تأويلية للذات والكون، يصطفي فيها المرء الأشياء ويؤوِّل الوقائع بكيفية تظهرها دائماً مطابقة لما يعتقد أنه الأصح والحق

والواجب المطلوب الإلتزام به، والسعي من أجل تحقيقه وهو ما يترتب إجمالاً على علاقة الغرب بالشرق. لقد ارتبطت صورة الشرق في الغرب وفقا للغذامي بـ "أبعاد أيديولوجية، وسياسية متداخلة مع منطق القوة."[27] خصوصا عندما لا تُدرِكُ الشعوب المتمدنة الأهداف والمقاصد الموجِهة لها؛ وأن الهدف هو تكوين صورة نمطية شائهة عن (الآخر) سواء في ما كان يجري ترسيمه استشراقياً، أو في ما ينبعث من فكر (الآخر) نفسه، وتسري تلك الأهداف أحيانا في سياق نية الإساءة، والدفع بالعمل الحربي إلى الغزو. أي تخلق الذات الحديثة الواقع من خلال التمثيل. وتنتج العالم من خلال إعادة انتاجه على هيئة تمثيلات. ويحمل التحول الجذري من الإدراك للتكوين الذاتي بداخله ادراكاً عميقاً لمشكلة التمثيل (سنأتي على ذلك في مطلب التعويض) هكذا تطور تاريخ الصور عبر العالم وفي الغرب خاصة.[28] ويتجه هذا النزوع نحو الغزو مُحَّملاً بنفحات دينية تؤطر مسعاه (الفُتوحي)، لتنقله إلى مستوى تفكير تُرتَكب تحت تأثيره شتى عمليات القتل والتدمير والإبادة لـ (الآخر)، الخارج عن الدين والملة. ولم ينبنِ جل الجهد الاستشراقي على الفكرة الدينية، وأنما كانت الحمولة الدينية/الأسطورية واحدة من أهم مكوناته المـ ُ غرية، التي تؤسس له مفهومياً فئات من الإنتلجنسيا وتدعو إلى تحقيقه عملياً بامتلاك وسائل القوة من جهة، وبتسفيه (الآخر) وتشويهه تصورياً وتخييلياً كي لا يترك استخدام القوة ضده . في حال امتلاكها. صدمة وجدانية من جهة أخرى، ويُلاحظ هنا؛ أن استيلاد منظومة قيم لا إنسانية؛ "لازمة من لوازم إنجاز عملية التفوق من حيث هو آلية تعويض."[29] تتساوق فيها سياسة الهدم والبناء معاً .

ثانياً : التعويض السايكلوجي بالتعرض للرمز

يستند النزوع الأيديولوجي في الفكر الصراعي، المؤطِر لحدود العلاقة بين الثقافات، إلى أن لكل نظام اجتماعي قوتين: قوة تميل إلى الهدم والإخلال بالتوازن، وأخرى تعمل على البناء وإعادة التوازن، وقد أُخذت عملية الهدم والبناء تلك في سياق أيديولوجي، فإذا عاد التوازن فلا يعود النظام إلى حالته الأولى.[30] أي يمارس تشويهاً وخلخلةً في جسد الثقافة يحيلها إلى شكل ومحتوى آخر غير شكلها الأصل، ولا تعبر تلك الممارسة عن فوضى مشخصة تقتضي تنظيما معيناً، ولكن تتحقق عبرها حاجة القائم بالتدمير إلى التنظيم، ولا يُكتفى بتحطيمها، بل خلقها باستمرار.[31] يقول ريجيس دوبريه: إن تاريخ المجتمعات مرصوف بالمعارك، وليس بمقدور الإنسان إنتاج الطاقة من العدم، والإنتاج معناه التدمير، وعدم الرغبة في تدمير شيء، معناه عدم القدرة على إنتاج شيء، فإذا أنتجت شيئاً من الأشياء هنا، فذلك يعني أنك دمرت شيئاً ما هناك.[32] ويقترب هذا الاتجاه من فكرة الصراع من أجل البقاء، بوصفه واحداً من أشكال العلاقة العضوية بين الكائنات الحية داخل

النوع الواحد وبين ممثلي الأنواع المختلفة. وهو عامل معروف في تطور النباتات والحيوانات، وأدى سحب فكرة الصراع هذه على السلوك البشري إلى ظهور النظرية الداروينية الاجتماعية.[33] ووفقا للمدرسة الصراعية لا تستقيم الأمور إلا بإدراك هذه الغاية، التي تنطوي على أهداف تنافسية، ولا تُدرك إلا بنحو ديني. وعلى ذلك أُسس الوعي الجمعي الأوروبي على نحو بات يُرى فيه كل ما هو خارج المجال المسيحي ينتمي إلى عالم الشر.[34] فراح ينشئ الإنسان هناك الدلالات المخيالية والرموز، ويراها متعالية، أو هي في واقعيتها حصيلة قوانين موضوعية تاريخية. فيتعمد أن ينشيء الدلالات المخيالية، ومن ثم يحيلها إلى قوى خارجة عن إرادته فيُصبح أسيرا لها، أي تتحول إلى منظومة مطلبية وقيمية في آن، حتى تتخذ المسألة بعداً مجتمعياً أكثر تشابكاً وتعقداً. فـ "لا تنحصر الدلالات المخيالية في تمثلات représentations أو مفاهيم أو أشكال تظهر كإفراز تاريخي متواصل يبني المجتمعات والثقافات وحسب، مثلما لا تحيل مثل هذه الدلالات لأي واقع أو فكر عقلاني محض. إنها تفلت من كل تحديد عقلاني صرف، وترتبط بالكائنات والأشياء والمجتمع بعلاقات رمزية، فتحدد الغايات، وتعطي لكيانها معنى."[35]

ولتشخيص التمثيلات التي انتجها الغرب المسيحي عن الشرق وتحديداً الشرق المسلم، نُلمِح إلى الصورة الذهنية المعنوية السيئة التي رُسمت عن المسلمين العرب وديانتهم، وصُورت عوالمهم بنمطية ثابتة، جامدة، لا تاريخية، ولا متبدلة، ما جعلها نتيجة أساسية من نتائج الحروب الصليبية وما رافقها من صراعات دموية زادت الحقد في النفوس. لقد كمنت رمزية الصورة الذهنية المعنوية في الانتقاص من كل مظاهر الواقعة الإسلامية، رسولاً ونصوصاً وحضارة وإنساناً، وخلق صورة قدحية لـ (الآخر)، بهدف ذلك التعويض عن الفقدان الكبير الذي أحدثه صراع معين في زمن من الأزمنة، فنُعت الإسلام على أنه ديانة وثنية تمتاز بالعنف وتدعو إلى الشبقية والشهوانية، بكل ما يفترض ذلك من أرضية للتردي، مقابل المسيحية، الدين الروحاني. وللمقاربة التوصيفية قامت هذه المقابلة بمقتضى تضاد دلالي كان مستخدماً من قبل، لبيان الفرق بين ما جاءت به اليهودية وما جاءت به المسيحية.[36] ولم تكتف المخيلة المسيحية الغربية بتضخيم وتشويه عقيدة المسلم وسلوكه ونمط حياته، بل أضافت اعتبارات سيميولوجية تتعلق بلونه وهيئته، لدرجة كثفت تلك الصورة مخاوف، ونوبات اللاوعي الجمعي المسيحي في العصر الوسيط، ومثلت مصدراً للخوف شهدته الأوساط المسيحية في ذلك الزمن. وكان الهدف من وراء ذلك وضع حدود تميز المسلمين كـ(آخرين)، بكلياتهم عن المسيحيين المتمدينين، وخلق شروط تعبئة نفسية ومعنوية

لمحاربتهم، وهذا ما جسدته الظاهرة الصليبية في أبعادها الدينية والعسكرية والتخييلية.[37] فما يزال يُقدَّمُ الإنسان العربي المسلم بصورته المختزلة، على أنه لا يمكن أن يتصور حياته البشرية بغير الخيمة، أو الاجتماعية بغير القبيلة ورابط القرابة، ويترحل على أرض قاحلة وسيلته في ذلك الجمل، ومجاله قفر.[38] ويرى العقل المركزي الغربي أن تلك الحياة الصحراوية سطحية وبسيطة بالمعنى الأنثروبولوجي، ضيقة وهامشية، وأن على الإنسان الذي يقطنها الخروج من أطرها، إلى آفاق أرحب، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال اعتناق قيم المدنية ومعتقداتها، ما يترتب عليه إعادة النظر في العقائد وأساليب الثقافة التي كان يعتقد بها، عملاً وامتثالاً لبديل حضاري ناجز يقدمه ويسوقه الغرب. وهو ما يجعل هنتنغتون يعتقد بأن المعتقدات الغربية؛ "تجسد أرقى فكر وأنها أكثر المعتقدات إستنارة، وليبرالية، وعقلانية، وحداثة وتحضراً. وعلى (الآخر) أن يدخل في ما سوف تسميه الأجيال القادمة بالعصر الذهبي"[39]. ويغفل هنتنغتون أن طبيعة التقدم التي يشايعها ناتجة عن "تآزر الثقافات وعن انتشار التقنيات والاختراعات عبر وسائط مختلفة (هجرات، استقراضات، تجارات، حروب)، فليس هناك مجتمع مختص بملكية التاريخ التراكمي، نظراً لأن هذا التاريخ من نتاج ذاك التآزر."[40] فيما يحرص الغرب على تقديم السياق التاريخي بين الدول والمجتمعات باعتباره صراعاً حضارياً، جرى تحديد شروطه مسبقاً، وليس تنافساً ثقافياً مفتوحاً بتلقائية، ولذلك يرى الغرب دوره منفرداً في تمثيله لـ(الآخر) الحضاري، ومقِلماً ذاته باعتباره: الواقعي المجسد، العلمي التقني، الكوني الممتد، والدينامي المتحرك دائماً. وعلى ذلك بات لزاماً على تلك الشعوب كافة – على وفق المنظور الغربي – أن تنشد عناصر نهضتها خارج نطاق ثقافتها الخاصة، وتتبنى قيم أوروبا الفكرية والسياسية بحيث يكون التاريخ الغربي هو التاريخ الحقيقي والمنطقي والإيجابي الوحيد ويتم ذلك من خلال تدعيم مشروع تمديني للشعوب يتم على منوال ترسيمة التاريخ الغربي؛ النموذج (التنموي) العمومي للجميع الذي ينأى بمعزل عن تراثها الثقافي وبناها السياسية والإقتصادية[41]. وإن تعذر ذلك فسيُعاوَد استخدام الكَرّة ثانية باستحداث أساليب إساءة وانتقاص جديدتين تشوه صورة (الآخر) المختلف ثقافياً، عبر ممارسة اختزالية مقصودة، كان من محطاتها الأخيرة تعرّض نبي المسلمين إلى معاملة إعلامية كبيرة، حيثُ رُسم بطريقة كاركاتيرية ساخرة، تنم عن اختزان تاريخي دفين يخص التاريخ والتراث والدين ونبي المسلمين تحديداً.

المبحث الثالث

استتعمال البعد الرمزي من خلال رسوم الكاركاتير.

نتساءل: ما هي الحدود التي تفصل بين حرية التعبير وحق انتهاك حرية (الآخر) الفكرية والمعتقدية؟ ولعل أسباباً دفعت إلى طرح مثل هذا

السؤال، ويقف متصدراً تلك الأسباب التصعيد السياسي والإعلامي الذي نجم عن نشر الرسوم الكاريكاتيرية عن النبي محمد، الشخصية التي ترتكز عليها المنظومة الاعتقادية الإسلامية في مجمل ممارساتها وتحدياتها الفكرية والحياتية. لذلك نتساءل هل يندرج نشر الرسوم هذا في نطاق حرية التعبير أم في نطاق الإساءة إلى معتقد (الآخر) من غير الملة؟ ولتحليل تفاصيل تلك المشكلة، يتوجب علينا ابتداء معرفة الجذور الم ُ نشِئة لها، ومعرفة التحولات التي أفضت إلى الخروج بتلك النتيجة، وأحدثت من جديد صدمة ثقافية بين الغرب والشرق.

أولاً: حكاية رسوم الكاريكاتير الدنماركية

بدأت رحلة البحث عن صور الرسول محمد من خلال حادث عفوي هدفه البحث عن صورة للنبي محمد لكتاب للأطفال، ولم ي ُعثر على صورة محددة، فتم الاتصال بجمعية الفنانين التشكيليينوع ُثر هناك على من كان مستعداً لتنفيذ مثل هذا العمل. ولم يكن هذا العمل في النية يتعلق بأية إساءة للرسول. لكن اغتنم محرر الصفحة الثقافية في صحيفة يولاندس بوستن الدنماركية الفرصة ودعا عدداً من الرسامين إلى رسم الرسول محمد فحصل على اثنتي عشرة صورة، تم نشرها في 30 سبتمبر عام 2005 بتأييد من رئيس تحرير الصحيفة كارستن يوسته.[42] وقد برر يوسته فعله هذا قائلاً: بأن هدفه لم يكن الرسول محمد نفسه، بقدر ما كان يريد من خلال هذه الصور أن يخلق نقاشاً حول الرقابة وحرية التعبير، لكي يثبت عملياً أن الجماعات التي تؤمن بهذا الدين . ويقصد جماعات المسلمين . معادية لحرية التعبير. وهو يعني أنه قام باستفزازهم لكي يثبت أنهم معادون للديمقراطية.[43] وفي ذلك قدر من التخطيط المدروس من قبل القائم بهذا الفعل، وقدر مبالغ فيه من التحريض، وهو يستخدم الرمز هذه المرة، من باب الإثارة، مستثمرا عواطف الناس للتفاعل بصدده.

وفي الوقت الذي نشرت فيه صحيفة يولاندس بوستن تلك الرسوم بدعوى حرية التعبير، رفضت الصحيفة نفسها نشر رسومات تسيء إلى المسيح خشية ردود الفعل الغاضبة من جانب قرائها، حسبما نشر الموقع الإلكتروني لصحيفة (جارديان) البريطانية، عندما تبرع الرسام الدنماركي كريستوفر زيلير في إبريل 2003 للصحيفة بسلسلة من الرسوم الساخرة تتعلق ببعث السيد المسيح من جديد. تسلم زيلر رسالة بريد إلكتروني من رئيس تحرير الصحيفة الدانماركية تقول: "لا أعتقد أن قراء الصحيفة ستروق لهم هذه الرسوم، بل أعتقد أنها ستثير مشاعر الغضب لديهم؛ لذا فلن أنشر الرسوم". ونقلت جارديان عن زيلر قوله تعليقاً على الرسوم: "الرسوم مجرد مزحة بريئة لدرجة أنها أضحكت جدي".[44] وفي أجواء ُمتع

فيها النشر من جهة، وأُجيز فيها من الجهة الأخرى ثارت ثائرة المسلمين في أوروبا والعالم ضد من قام بتلك الممارسة، ولذلك لم يتوان أن عرض أحد المراجع خلال صلاة الجمعة مكافأة مالية باهظة على من يأتي برؤوس من رسموا تلك الصور.[45] بذات الطريقة التي عومل بها الروائي سلمان رشدي، عندما أصدر روايته (الآيات الشيطانية) التي عاملت بدورها رمزيا نبي المسلمين، وأنهى الإمام الخميني في حينها إلى المسلمين بيانا تضمن فتوى باهدار دم المؤلف، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتمكن منه، وعَّد المسلم الذي يُقتل في سبيل أداء هذا الواجب شهيدا وينال الخلود في الجنة.[46] وكان القصد من وراء ذلك برأي غي هارشير صاحب كتاب العلمانية؛ "تبيان واجب الدولة في حماية الدين الإسلامي من التشهير الجارح بعمق والمسيء إلى كرامة جميع المنتمين إلى أمة الإسلام في العالم أجمع."[47] وينطبق الموضوع على حادثة الرسوم، فبالتعرض إلى رمزية النبي انطلقت في الرابع من شباط 2006 الماضي في معظم العواصم العربية والإسلامية تظاهرات احتجاجية، تحولت إلى الاعتداء على الكنائس المسيحية في المنطقة العربية، في محاولة وجدت ضالتها في استغلال الرمز وفتح ثغرة لحرب أهلية جديدة.[48]

لقد تجاوزت الرسوم في تفاصيلها مجرد الهجاء أو الرسم الكاريكاتيري المألوف، إلى درجة التشهير المحض[49]. لقد تم رسم النبي وهو يحمل سكيناً ضخماً ولديه لحية عشوائية كثة، تحيط به امرأتان محجبتان بالكامل عدا عينيهما، أما أكثرها استفزازاً، ذلك الذي يُظهر النبي وهو يحمل قنبلة في عمامته مما جعل الموضوع يأخذ تعبيراً دلالياً ثقافياً. لقد تعلق الأمر بجسد مرسوم ومختلق باللغة والخطاب والمقارنة التركيبية.[50] قد لا تحظى صورة النبي، وأي نبي آخر بمقبولية ثقافية وافية لدى الآخر وإن عُرضت علاماتها بمعنى مقدس، ومثل هذا الانطباع قد يصح فيما بين الثقافات المختلفة التي تنتمي إلى أديان مختلفة أيضاً، لكن الأغرب من ذلك عدم توفر ذلك الرضا بين أبناء الدين والثقافة الواحدة، خصوصاً عندما يتصل الموضوع بصور السيدة العذراء أو السيد المسيح المصلوب، أو دلالة الصليب، أو اللباس المرتدى الذي ينتمي إلى هذه الطبقة الاجتماعية دون تلك، وهو ما درجت فنون ومدارس الرسم في أوروبا عليه أن تقدم المسيح مرسوماً وفقا لما يلائم ذوق الطبقة التي ينتمي إليها الرسام أو الشخص الراغب في اقتناء الصورة المقدسة. ومثل هذا التصادم أو عدم الرضا من شأنه أن يوفر أرضية كبيرة للتعارض في تقبل صورة نبي الإسلام كاركاتيريا من قبل المسلمين، سيما أنها تركزت مع اللغة والخطاب في ذهن المنتمي لثقافة أخرى غير ثقافة المسلمين.

ثانياً: البعد الثقافي في ممارسة حرية التعبير

عبرت أصوات إسلامية مترافقة مع السخط الإسلامي الموجه ضد من رسم تلك الرسوم عن استيعابها لموقف الحكومة الدنماركية المتسامح مع تلك القضية، باعتبار أن ما يجري يندرج ضمن إطار ما يطلق عليه عند الغرب حرية التعبير وحرية الصحافة، الذي عملت على تضمينه المادة 19 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.[51] كما رسّخ قرار لمحكمة حقوق الإنسان في ستراسبورغ (قضية هانديساید) منذ زهاء عشر سنوات أحكام المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان بخصوص حرية التعبير: "تشكل حرية التعبير أحد الأسس الرئيسة لأي مجتمع ديمقراطي وهي تسري أيضاً على الأفكار التي تؤذي أو تصدم أو تقلق." والأقوال الصادمة مغطاة بالمادة (10) من المعاهدة، تلك التي تكفل حرية التعبير. بيد "أن هناك حدوداً لتلك الحرية".[52]

يتنشط هذا الموقف من منطلق أن أموراً عدة لا يمكن للنظام السياسي الغربي السيطرة عليها، وبالتالي على الطرف المُساء إليه أن يتفهم التعقد الحاصل في مسألة التعاطي مع موضوعة العقائد ورموزها، لارتهان الموضوع إلى أقيسة تختلف بالضرورة عما يجري القياس عليه في عالم الشرق، وهذا عنصر مهم في المسألة، فمن الخطأ استعمال أداة قياس محددة ومن طرف واحد. لقد حاول الجانب القانوني الدنماركي تحييد مثل هذه التجاوزات والمرامي التمثيلية، إلا أنه قُضي أن يحدث تجاوز على خلاف ما هو وارد في البندين (140) و (266) من قانون العقوبات فيه، الذي يمنع البند (140) أي دنماركي من الاستهزاء العلني بالمعتقدات الدينية لأي مواطن دنماركي آخر. ويُجرم البند (266) أي شخص ينشر معلومات أو تصريحات الغرض منها إلحاق الإهانة بشخص معين بسبب انتمائه الديني.[53] ورغم وضوح النصوص القانونية الواردة في هذه المسألة، إلا أن المدعي العام في هذه القضية قرر إسقاطها قبل وصولها إلى المحكمة وصرح بأن لا أساس للقضية وأن إطلاق مصطلح اعتداء على أية حادثة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار حق حرية التعبير عن الرأي الذي يفُترض أن يمارس في إطار القانون.[54] ولذلك نرى أنه رغم ورود هذين البندين في صلب شرعة القانون الدنماركي، إلا أن القانون، وما فيه، في مثل هذه الحالة لا يستطيع أن يقف أمام قوة التقاليد أو الأعراف السائدة هناك، فما ورد في البند (266) جاء في سياق قراءة سياسية صريحة بإزاء الآخر، وقد تبدو القراءة بالنسبة للمواطن الدنماركي وللأجنبي المقيم ثقافية في وجه من وجوهها كما أريد لها، ويوجد فرق واضح بين الحالتين، كما أنه ليس من السهل أن يتغلب المعيار السياسي في

هذه الحالات على المعيار الثقافي، وأن ما تمخض عنه السلوك الأخير من نتائج تصادمية أخذ طابعاً ثقافياً بمعناه الكبير.

لذلك تُعبر تلك الأصوات . المستوعبة لآلية التفكير الغربي . في جانب منها عن رؤية تولي اهتماماً بتصورات (الآخر)، وعما انطبع في الذهن من قيم ومفاهيم عما يفترض هو من جحيمية. وتسعى بوعي ثقافي لمراجعة البديهيات التي ترسخت بنمطية عبر التاريخ، بالعمل على تجاوزها. ويتأسس على ذلك، أنه ليست المعالجة أن توعز خارجية دولة عربية أو غيرها إلى سحب سفرائها من الدنمارك أو أية دولة أخرى، فلا يمكن عد إجراء سحب السفراء أو إجراء المقاطعة سليماً، إلا في مقام ما يمكن أن يُستثمر لمصلحة المسار التعبوي السياسي، الذي غالباً ما يأتي بالمصلحة للأنظمة السياسية الحاكمة وليس للشعوب. ولطالما انتظرت تلك الأنظمة ذلك الوقت المُستقطع،لترمم فيه جانباً كبيراً من علاقتها المتصدعة حيال شعوبها، لاستعدائها الميسور على الغرب، رغبة في أن يطول هذا العداء لكل ما يأتي من هناك، خاصة الديمقراطية. كما يهمها و"قد ارتدت العمامة أمام شعبية بدت جارفة للتيارات الإسلامية عند كل اقتراع."[55] وتعبير العمامة الذي أُخذ عن (الصياد)؛ كناية عن الاخفاق الحُكمي والسياسي الواضح الذي تمر فيه حركة العلمانية في تلك الدول وخصوصاً العربية منها. فمنها من اتخذ إجراءات اقتصادية[56] ضد كوبنهاجن احتجاجاً وتظاهراً على عدم تحرك السلطات الدنماركية ضد تلك الصحيفة. دون ادخار جهد للبحث فيه . في الأقل . عن إمكانية نقل صورة سياسية إسلامية وليس ثقافية تُقنِع المختلف بغير ما يعتقد. وإذا أُريد لنا أن نعتقد أن التظاهرات كانت بريئة وتلقائية، والتي بدت أكثر عنفاً، فأن ما لا يعُتقد به أنها قامت كما يقول الصياد في دول لم تسمح يوما بمظاهرة واحدة ضد أنظمة الحكم فيها.[57] الأمر الذي فسح مجالاً لأن يدعو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المسلمين إلى التزام الطرق القانونية في الدفاع عن رموزها، والابتعاد عن كل ما له صلة بالعنف وتجاوز للقانون.[58]

ولنتساءل ما الذي دفع رساماً أو عقلاً غربياً إلى أن يزاوج بين ممارسة العنف الذي يستخدمه بعض المسلمين وعمامة النبي التي رُسمت على هيئة قنبلة؟ لقد خضعت مثل هذه المزاوجة إلى قدر من التعميم. لذلك يرى كاتب السطور أن ثمة إشكالاً يتحمله الإسلاميون والمسلمون على السواء، لتصحيح الصورة الثقافية الشائهة عن الإسلام ورموزه. لقد سّوقت عمليات الرد على (الاساءة) للإساءة بدرجة أكبر من الإساءة ذاتها، وأُستخدم الأسلوب الخطأ بالدفاع المحموم عن النفس أو عن الرمز. ربما هنالك من يرى أن

إشكاليات تكمن في طبيعة الثقافات وتغايرها، أعاقت الوصول إلى النتيجة المرجوة، ومن شأن بنود قانونية يسهل تطبيقها هنا، ويتعذر تطبيقها هناك، أو إنها فُهمت في سياق ثقافي يختلف بالضرورة عن سياق ثقافي آخر، ما أدى إلى حصول الالتباس والتضارب، إلا أنه لا مناص من وجود ذلك المسعى التصحيحي، لرأب أهم الصدوع الثقافية حساسية، باستثمار وسائط الاتصال الحديثة ومن خلال إقامة المؤتمرات الأكاديمية والدينية والسياسية والثقافية. ومع ذلك لا نروم من خلال تناول ظاهرة الاساءة الرمزية البحث في ما ينشئه تضاد الرؤى وحسب، بل البحث في صلاحية هذا الموضوع وراهنيته التاريخية، لقد واجهت مثل هذه الصور أعلى درجات الحساسية الدينية لدى كثير من المسلمين، وبنفس الأسلوب، قامت الدول الإسلامية بتصدير نوع من الغضب الشديد، وربما بشكل شعائري في هذه المناسبة، ضد إسرائيل والولايات المتحدة وحلفائهما. ولا غرو أن يُجابه المرء من داخل الملة ذاتها، بنفس ما جوبه به رسامو الدنمارك لحظة التعرض لمثل هذه القضايا، فلربما تقف حواجز عائلية، طائفية، قانونية شرعية. إذا أراد أن يتخطاها، تدخله في صراع عنيف مع هيئات مثل: الأب، الولي، الفقيه، الشيخ، القاضي، وفي معمعان الفوضى والجلبة، تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحسر، فيحس ساعتها بأن حريته تتضاعف أو تتقلص.

ثالثاً: أعباء الهجرة ومعضلة تَقبل الوافد

يتحجج فليمنج روز المحرر الثقافي لصحيفة يولاندس بوستن في مقالة كتبها للرأي بصحيفة واشنطن بوست؛ أن صحيفته لم تقصد الإساءة لدين الإسلام، لكن من الخطأ في الديمقراطيات تقييد دين النقاش العام. وأن الهدف ببساطة هو إبعاد القيود المفروضة ذاتياً على حرية التعبير والتي بدت كما لو كانت تضيق أكثر فأكثر، ما يجعل المناخ الحالي من الصعب تخفيف الرقابة الذاتية فيه."[59] ويُقصد بالمناخ هنا جو التصادم الثقافي الذي يهيمن على العلاقة بين الثقافات بسبب الاندماج العسفي مع غير الدنماركيين من المهاجرين والمُقيمين في الدنمارك. ويرجع هذا إلى أن ليس لدى أوروبا عموماً ـ كما يذهب العظم ـ إلا خبرة تاريخية محدودة في مسائل الهجرة إليها، ومشكلات الجاليات الأجنبية في داخلها، وفي معضلات التعددية الثقافية والدينية العميقة والواسعة في مجتمعاتها، وسبب ذلك بسيط أن الولايات المتحدة وأشباهها ـ مثلاً ـ قامت على الهجرة أصلاً وهي ما زالت تجدد نفسها، وتعزز طاقتها البشرية بالاعتماد على المزيد من الهجرة.[60] وعلى هذا الأساس سُنت قوانين تمييزية في أوروبا الغربية تُفضل أولئك القادمين من دول أوروبا الشرقية القابلين ثقافياً للاندماج في

الثقافة الأوروبية الغربية، بدلاً من أولئك المسلمين الذين يشكلون الأساس في صِدام الثقافات الذي شهدته أوروبا أخيراً. فالأوروبيون لا يجدون مبرراً يرغمهم على التخلي عن "ثوابت ثقافتهم".[61]

وبالعودة إلى قضية رشدي القريبة من موضوع الرسوم، نلاحظه نأى بطريقة خيالية ساخرة عن التقاليد التي تربى في كنفها، من باب امتلاكه حق تثبيت مواقفه عند الحدود التي يرتأيها، عملاً بأحقية كل إنسان في اختيار واعتناق ما يؤدى إليه اجتهاداً في الدين فلا يكون لغيره الحق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه.[62] فحاول إدخال ابتكار خاص على ما يعتقد به، ورأى أن ما يقوم به يجري في إطار حرية التعبير. وهو إذ فعل ذلك لأنه وجد نفسه متماهياً ثقافياً مع ما يتجه إليه الخطاب الثقافي الغربي، وهذا النوع من المتبنيات لا يوجد في الخطاب الشرقي أصلاً. لعل رغبة ذاتية كامنة لدى رشدي في الخلاص من عقدة الأجنبي أو ذلك الهندي العالمثالثي، وبالتالي نراه يقع تحت تأثير الهواجس ذاتها التي تحاصر ذهن الدنماركي (فليمنغ روز) في الخشية من أن تجيز جماعة . تطرح صراطيتها على بساط البحث . لنفسها المطالبة بالانقضاض على المنشقين عنها بالفكر، فتُصبح حرية التعبير . بحسب غي هارشير . أثراً بعد عين.[63] فتبدو محنة رشدي مركَبة لنا، وأكثر شدة من محنة من رسم تلك الرسوم، فهو الخارج بالأمس من تلك البيئة الاجتماعية الهندية الخانقة، التي يراها تتعامل حياتياً بتأثيمية دينية غامرة، وهو المهاجر ذاته، الذي أخذ عن علمانية أوروبا وتشرب بعقائدها.

ولذلك تنكشف مشكلة فليمنج روز والغربيين عموماً على أنها مشكلة ذاتية وفردية بالدرجة الأساس، فضلاً عن كونها مشكلة موضوعية، أي أن القيود والرقابة لا يفرضهما المحيط العام كما هو الحال في البلدان الشرقية، إنما هي كذلك حاجات ذاتية صرفة نمَّت فعالية مناقشتها ومساجلتها عناصر الفردية والعلمانية في الثقافة الأوروبية منذ قرنين ونيف من الزمان. ولو تأملنا الشرق المسلم للاحظنا أن المهيمن الرمزي فيه ذو طبيعة مجازية جماعية، يشكل المضمر الجمعي، ويقوم بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة وهو المكون الخفي لذائقتها ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة. حيث "يملك المفعول النسقي المضمر مقدرة على التحكم في الوجدان العام ولا تملك الثقافة الشخصية الذاتية القدرة على إلغاء مفعول النسق لأنه مضمر من جهة، ولأنه متمكن ومنغرس منذ القديم."[64] من المُستغرب أن يُلاحظ في أوروبا قس مثل (فيسرتهوفت) يصف التحولات التي حققتها حركة العلمنة في الغرب بالمنجزات؛ وهو يلحظ أوروبا تبتعد عن الحقائق اليقينية التقليدية، أي تبتعد عن العقائد المسيحية، وتحول الانتباه بصورة كلية إلى الإنسان نفسه وتركز جميع الجهود عليه، وتحقق ما يسمى بنضج الإنسان باعتباره كائناً يتمتع باستقلال

ذاتي (عن القوى الروحية التقليدية) ما يتيح ذلك من إضعاف لفكرة الله.[65] لذلك لم تعد تعني مسألة الرمز كل ما يتعلق بما هو ديني في الممارسة الحياتية الغربية بنحو ما يسلكه ذلك القس. ومن هنا تأتي أهمية النقد الثقافي في التعامل مع موضوعة الثقافة، من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي وليست في نقد الثقافة هكذا بإطلاق، أو مجرد دراستها ورصد تجلياتها وظواهرها.

تقف كثير من المهيمنات الرمزية اليوم حائلاً دون نقد بعض البناءات الرمزية السياسية والدينية في مجتمعاتنا، كأن تحاصر هيئات تأثيمية اجتماعية الوعي الذاتي الفردي، جراء نقد ما، يطال سلطة الأب الروحي أو ابن الأب الروحي أو تلك الحركة المنطوية على مصيرية تمثيلها لطائفة ما، فيتراجع مسعى الحرية هنا لحساب معنى إرثيمديد، يَنسبُ للناقد أو الباحث بصورة صريحة نعت المروق أو التجديف أو الإساءة. وفي مقابل ذلك يتفهم مفكرون في أوروبا حجم ما سببته الرسوم لعالم المسلمين، ذلك؛ "أن أي تصوير أو رسم لشخص النبي يعتبر من المحرمات في الإسلام، لاسيما إذا كان هذا الرسم كاريكاتيراً مشوهاً ومشيناً." لابد من معرفة الواقع الثقافي الذي يؤكد بلاغة التغاير في النظر إلى الرسالة المبثوثة بين مجتمع وآخر. فقراءة أي رسم يعتمد بالضرورة على تاريخ المجتمع وكيف يستخدم مجتمع ما هذه الإشارات أو تلك فيه ضمن سياقات محددة لانتاج المعاني الايحائية. وعليه فأن هذه الرسوم بتعبير جيل كيبيل تشويه مدان: "إنه لمفهوم ومتوقع أن يشعر المسلمون بالصدمة من جراء تصوير نبيهم على هذه الشاكلة. وإذا كان بعض المسلمين إرهابيين متطرفين . وهو السبب الذي يقف وراء تلك الرسوم . فهذا لا يعني أن كل المسلمين إرهابيون متطرفون! هذا تعميم مستعجل ومغرض".[66] ما يجعل كيبيل يذهب مع الرأي القائل: إن عدم التمييز بين الحركات الإسلامية المتعددة واعتبارها جميعاً جماعات عنفية سوف يفاقم المواقف المتعارضة، وسوف يقوي المتطرفين على حساب المعتدلين الذين يشكلون الأغلبية في تلك العوالم. وأن تطوير صورة الحركات الإسلامية التي ترى الدين متداخلاً في سلوكها اليومي، دون الفصل التاريخي والمقامي لتلك العلاقة، سوف يُعطل الحسابات السياسية والستراتيجية لتلك الحكومات الغربية ويعرقل تمكينها من وضع سياسة خارجية بناءة لبلدانها. لقد عبر البابا بندكتس السادس عشر عن ذلك في قوله: "أنه لا يمكن نسب مظاهر العنف إلى الدين، إنما إلى الحدود الثقافية التي يعيش وينمو فيها مع مرور الزمن... في الواقع، إن جميع التقاليد الدينية الكبرى تحتوي على شهادات عن الصلة الحميمة بين العلاقة مع الله وأخلاقية المحبة."[67]

يتساءل جماع المتفهمين لواقع الشرق المسلم على نحو ما يتسائل رئيس المفوضية الأوروبية خوسيه مانويل باروزو: "هل من الأفضل أن يكون

هناك نظام يُسمح فيه ببعض التجاوزات، أم أن تكون في بعض الدول حيث لا يملك المرء حتى الحق في أن يقول ذلك؟"[68] ولإفعام مستويات أخرى من التجربة الثقافية، ومن باب الانعطاف على جمل مغايرة قد تبدو للمتلقي مارقة في جانب منها، يصب الموقف أحياناً في مصلحة صاحب الآيات الشيطانية، أو يُرجح الكيل لكفة من رسم تلك الرسوم فيما يتعلق بحرية التعبير عن الرأي!! فليس مستبعداً أن تعتمل في أذهان بعض الغربيين هواجس في أن تتفاوض الجماعات المتشددة على عقد تسويات أو اتفاقات تجنبها كلام النقد الفردي والانشقاقي الذي تقوم به جماعات ترى حريتها في الانشقاق على بناءاتها مراراً. أو الخشية من أن يتاح (لحلف كهنوتي مقدس) التنامي باستخدام حجج العلمانية نفسها، أو قد تقوم جماعة بسلطانها وسطوتها مقارنة بالجماعات الأخرى باقصاء تلك الأخيرة من دون قيد أو شرط عن الحياة الاجتماعية والسياسية.[69] ولا يوحي سياق مثل هذا الرأي نجاعة فكرة بإزاء فكرة أخرى، إنما يوجد في عالم الأفكار وفي عالم الممكنات ثمة افتكارات متعددة وشائقة للتأمل والنظر، يجري رصدها بأبعاد متعددة بغية التوصل إلى قراءة ممكنة، والإنصات إلى معنى ما دفين يمكن أن يستنهضه تناقض الأفكار واحتدامها لاستحصال قيم وجودية أحياناً، من شأنها الإفضاء إلى سبل متعددة للحوار، وإلى حل للمعضلات الشائكة مع (الآخر).

وأخيرا أحدثت نزعة التمركز الغربي فجوة بين الثقافات، على كل المستويات، في الوقت الذي بدا المسلمون عاجزون عن تبيان صورة إيجابية عن الإسلام ذي الصور المتعددة. حيث غابت بسبب تلك الفجوة الرؤية السليمة لبناء علاقة حسنة بين الثقافات. ولذلك لمسنا في آراء بعض المفكرين والسياسيين الغربيين، تفهماً لواقع (الآخر) المُختلف، مثلما لمسنا لدى بعضهم محاكمات تُجرى وفقاً لأقيسة كهنوتية، تحاكم المقدس ضمن سياق ثقافي متجرد تماماً من الحساسية الدينية بمعناها الشرقي، وفهم مختلف في طبيعة العلاقة مع الله والرسول والكتاب المقدس، والذي لا يُعار فيه لمفهوم المقدس المرتبط مباشرة بكلمة الله بالنسبة للمسلمين،يلُحاكَم الإسلام . من وجهة نظر أغلب الغربيين . إلى مفهوم الدين في الفكر الأوروبي، ذلك المفهوم العلماني له، والذي يعني . عندهم . الطقوس والعبادة الكهنوتيّة، والمبني على علاقة بين الله وذات الإنسان فقط. وهذا مُشكِل يحول دون استيعاب جوانب الإسلام المختلفة أو الاطلاع عليها في الأقل.

كما أن من المعلوم بصورة مؤكدة أن الرمز يُنتَج في الغرب بطريقة أرضية، بخلاف ما يتعاطاه الشرقيون، ويخضع لسياسة التسليع، بطريقة تقترب من صناعة النجم، التي اضطلعت بها مؤسسات

ودور السينما الغربية؛ صناعة الرمز المُغَني، وصناعة الرمز المُمثل وصناعة الرمز السياسي. ويُصنَع الرمز سايكلوجياً بحسب ما كان يُصنَع الرمز الوثن تاريخياً، رغبة في استعادة صنمية ما، وبوعي صناعي جديد، آخذاً بعين الاعتبار تطور العقل السياسي الغربي الآلتي، بمقياس أن الصيرورة التاريخية مركزت حضور الإنسان الغربي بوصفه ذاتاً أو رمزاً، وبالتالي أنزلت القداسة من عليائها وحلّت في ذات ذلك الإنسان الغربي، مُطلقة العنان لطاقاته وقواه الفعالة. وبالتالي تؤثر رموز كثيرة مُصنَعة، في النصر والهزيمة وفي التقدم والتأخر، وفي التحضر والتخلف. فما زالت العلاقات والتصورات للحياة والثقافة تقرر وفق المنظومة المطلبية والقيمية لتاريخية الرمز، دينياً كان أم أرضياً، والتي تجسد تاريخ سلطتها وما تريد تكريسه حاضراً ولاحقاً من شكل للحياة والمجتمع والتصورات والعلاقات والوظائف الإنسانية. لكن تُحرك المنظومة المطلبية والقيمية في هذا المجال من خلال استغلال البعد الديني في الصراع السياسي بصورة عملية، حتى يُخيّل أن الصراع قائم على أساس ذلك البعد، فينقسم العالم. تبعاً لذلك. إلى فسطاطين؛ "فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر"، وبالتالي يساغ لعامة الناس استخدام عبارة الحرب الصليبية ضد الإسلام مثلاً، فيتغلغل هذا الموضوع ويترسخ ويتحكم في واقع السياسة الدولية. لذلك فأن أخطر ما يكون الصراع عليه في مثل هذه الحالة هو عندما يأخذ طابعاً دينياً.

الهوامش

([1]) تنقسم الإشارة إلى ثلاث فئات: الأيقونة والدليل أو المؤشر والرمز. تحدد الأيقونة العلاقة بين الدال والمدلول. الصور الفوتوغرافية يمكن أن تعد مثالاً للاشارة (الايقونة) وتكون مثل ماهي في الواقع. بينما العلاقة بين الدال والمدلول في المؤشر أو الدليل هي علاقة سببية. لكن لا يوجد في الرمز علاقة مباشرة أو سببية بين الإشارة والموضوع. فالعلاقة هنا تكون اعتباطية أو اقناعية. و لا يوجد فصل تام بين فئات الإشارة الثلاث; فهي قد تكون أيقونية تمثالية ومؤشراً أو رمزية. وسنعالج هنا الجانب الثالث من الإشارة وهو الرمز. ترجع كلمة (رمز) إلى الزمان القديم، ولكن تجد الشعوب، ذوات المخيلة الخصبة، في الرموز وجوداً حاضرًا دائماً يمثل المسيح، أو الأربعة الإنجيليين، أو النبي محمد (هذا الايراد منا) أو سفينة الرسل والقيامة (وهي مجسدة بطائر الفينيق) وهيأ الفلاسفة الرواقيون ترميزية خاصة (وهي نظرية في تأويل الإشارات، على أنها عناصر رمزية تعبر عن حضارة معينة) لتفسير كثرة المعاني لتلك الرموز واكتسبت الديانة القديمة معنى أكثر وضوحاً ورؤيوية في أذهان المؤمنين وأكثر ابهاماً وتجريداً في أذهان المفكرين ورواد الأسرار العميقة. هنري بيير، الأدب الرمزي، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت - باريس،1981، ص7.

([2]) نصر حامد ابو زيد، القرآن نص تاريخي وثقافي، (أجرى الحوار: محمد علي الأتاسي)، عن ملحق النهار الثقافي، الخميس 17 تشرين الأول\2002.

(3) ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي/عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، 1988، ص53.

(4) نقلاً عن: عبد اللطيف الهرماسي. مفهوم المقدس بين دعاوى الكونية وخصوصية الإنسان الدينية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 132 - 133 السنة السادسة والعشرون 2005. ص143.

([5]) أنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001.

([6]) أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت 1961 ص67.

([7]) أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، عن كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه(تحرير:

بحوث ودراسات

الطاهر لبيب)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 90.

([8]) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، (140) آب1989، ص127.

([9]) لايعني الدين هنا نظاماً يتضمن مفهوماً مُعيَّناً للرب أو لمعبودات بعينها، أو حتى نظاماً يُنظر إليه باعتباره ديناً، وإنما نظاماً للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي لكل فرد في الجماعة إطاراً للتوجه وموضوعاً يُكرس من أجله حياته. أنظر: إريك فروم، نفس المصدر، ص127.

([10]) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص84.

([11]) إريك فروم، مصدر سبق ذكره، ص130.

([12]) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج1، دار دمشق، 1986، ص ص 81-87.

([13]) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، (إدوراد سعيد - مفارقة الهوية)، ترجمة: سهيل نجم، (مراجعة: حيدر سعيد)، دار نينوى للنشر والتوزيع، دمشق، 2002، ص124. كذلك وردت عبارة (البنى الشعورية) في الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص81.

(14) جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1997، ص ص 268 - 269.

([15]) نقلاً عن: أسماء العريف بياتريكس، مصدر سبق ذكره، ص 90.

(16) جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص293.

([17]) نقلاً عن: جورج بالانديه، مصدر سبق ذكره، ص83.

([18]) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص84.

([19]) صاغ مناصرو ورجال الدعاية العقيدية للإمبراطورية، لغة كان لصورها عن النماء والخصوبة والتوسع، وكان لبنيتها الغائية عن التملك والهوية وكذلك التمييز الأيديولوجي بين نحن وهم قد نضجت من قبل في مكان آخر، لذا خلال ظهور الدعوة للإمبريالية أعلنت حتى أشد التوكيدات على الهيمنة إثارة للتساؤل على أنها حقائق مقبولة فعلياً وعلى نحو شامل. ترشحت هذه النوايا في هذا الوقت عبر الثقافة نفسها. بيل أشكروفت وبال أهلواليا، مصدر سبق ذكره، ص137.

(20) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص85.

([21]) عمر كوش، الصور النمطية بين الشرق والغرب، مجلة نزوى، مسقط، عدد43 تموز 2005.

([22]) سلفادور لوريا، الحياة تجربة غير مكتملة، ترجمة: محمد حسن إبراهيم، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1994، ص151.

(23) جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص 267.

([24]) إن الإغريق هم أول من قال بمصطلح التمركز حول العقل Logos, Logocenterisim : إنها لفظة يونانية تعني الكلام أو المنطق أو العقل، وبذا فأن حقلها الدلالي متشعب بحيث تتطابق وما يذهب إليه (دريدا) في محاولته هدم اليقينية المطلقة في الفكر، والثورة على سكونيته. إن دلالة المصطلح تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق. بيد أن الفلسفة الغربية بدءاً من أفلاطون دفعت العقل إلى واجهة إهتمامها وأعطته سلطة أولى في تحديد المعاني، ولهذا تنامت وتطورت الفلسفة في ظل النزعة المنطقية العقلية، وأصبح القياس المنطقي أنموذجاً أولياً تقاس عليه النماذج الفكرية الإبداعية، ففرض هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، ومن هنا وجه (دريدا) جل عنايته لتفكيك هذا التمركز، وذلك لتقويض الأصل الثابت المتفرد بالقوة ومايرتبط به من مفاهيم التعالي والقصدية. إن الانطلاقة من مجرد تعيين هندسة الشكل أو العلاقة بين الذات و(الآخر) يضع حداً لقيام أي حوار بينهما. فالمركز الذي حدد موقعه كمركز فرض على (الآخر) أن يكون بلا مركز لأنه ليس للدائرة سوى مركز واحد. وما التعين خارج المركز إلا هو التورط في المساحة اللامتعينة، كمحيط يمكن أن يتسع إلى ما لا نهاية، فالمتعين الوحيد هو المركز، وبالتالي يغدو متعينا بلا حدود، مقابل لا حدود المحيط حوله الذي هو محيطا فعلاً وأنما هامش، لأن كل ما ليس مركزيا إنما هو طرف آخر هامش وهامشي. عن: مقدمة مطاع صفدي في كتاب: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989–1990، ص7. كذلك أنظر: عبد الله ابراهيم وآخرون، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 123.

([25]) د.محمد سالم سعد الله، فلسفة التفكيك عند دريدا، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 417 كانون الثاني 2006.

(26) ادوراد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مصدر سبق ذكره، ص 166.

(27) عبد الله الغذامي، مصدر سبق ذكره، ص 35.

(28) Downing D & B Bazargan, s, Image and Ideology Post modern culture, N.Y, state unit press. 1991, P.232.

(29) أحمد يوسف داود، البعد الصهيوني في نظرية المركزية الأوروبية، مجلة نزوى، مسقط، عدد33 سنة 2004.

(30) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة محمد عاطف، عباس الشربيني، الدار القومية للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، 1964، ص 140.

بحوث ودراسات

(31) إ. اوسبنسكي وآخرون، نظريات حول الدراسة السيموطيقية للثقافات، ترجمة نصر حامد ابو زيد، عن كتاب: مدخل إلى السيموطيقا، (اشراف:سيزا قاسم و نصر حامد ابو زيد)، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص319.

(32) ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986، ص 416.

(33) الداروينية الاجتماعية: نظرية تعتبر الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي المحرك الأول للتقدم الاجتماعي، وقد نشأت هذه النظرية عن تطبيق نظرية داروين البايلوجية على علم الاجتماع على يد (فردريش لانغ، وادتوآمون، وبنجامين كيد) وكانت النظرية سارية في علم الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر، ويزعم بعض الداروينين الاجتماعيين (المر بنديل وفرنسيس مونتجاو) أن الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء يستمران في فعلهما في المجتمع الإنساني حتى هذا اليوم. انظر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1980، ص193.

(34) محمد نور الدين أفاية، الإسلام في متخيل الغرب(في مكونات الصورة الغربية النمطية عن الإسلام)، مجلة فكر ونقد على موقع الإنترنت: www.fikrwankd.aijabriabed.net\1_10_table.htm

(35) سمير أبو زينب، في المخيال والتاريخ (بين الأوتونوميا والمجتمع المكبل)، مجلة التجديد العربي، 21 يوليو 2006 على موقع(الإنترنت): www.arabnewal.com

(36) آنزو باتشي، الكنسية الكاثوليكية والإسلام، عن: صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص512.

(37) عمر كوش، الصور النمطية بين الشرق والغرب، مصدر سبق ذكره.

(38) محمد نجيب بو طالب، العلوم الاجتماعية والاستشراق، عن: صورة الآخر العربي...، مصدر سبق ذكره، ص433.

(39) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات(إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم:صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، ط2، 1998، ص ص 489-501.

(40) جاك لومبار، مصدر سبق ذكره، ص 283.

(41) برهان غليون، تحرير التاريخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 37، ك 1/ 1985 ك2 / 1986، ص 41.

(42) أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مجلة وجهات نظر، القاهرة، عدد86، آذار 2006، ص6.

(43) نقلاً عن: سلام عبود، الرابحون والخاسرون في معركة حرية التعبير. جريدة الحوار المتمدن، العدد 1455، في2006/2/8 على موقع الإنترنت www.rezgar.com

(44) أحمد فتحي، جيلاندز بوستن رفضت نشر رسوم مسيئة للمسيح، إسلام أون لاين.نت/2006/2/8.على موقع الإنترنت www.islamonline.net

(45) حرب الرسوم والحدود الفاصلة بين حرية التعبير والاستهزاء، شبكة النبأ المعلوماتية، الأربعاء 22 /شباط /200 www.annabaa.org/nbanews/54/276.htm

(46) وهذا نص الفتوى: باسمه تعالى إنا لله وإنا إليه راجعون.. "أنهي إلى المسلمين الغيورين في أنحاء العالم كافة. إن مؤلف كتاب (الآيات الشيطانية) الذي أعيد وطُبع وُنشر ضد الإسلام والنبي والقرآن، وكذلك ناشريه المُطلعين على محتواه، محكومون بالإعدام. أطلب من المسلمين الغيورين إعدامهم بسرعة أنى وجدوهم حتى لا يجرأ أحد بعد على امتهان مقدسات المسلمين. وكل من يُقتل في هذا السبيل. شهيد إنشاء الله. هذا. فمن تيسر له الوصول إلى مؤلف الكتاب، ولكنه غير قادر على إعدامه. فليُعرف الناس عليه حتى ينال جزاء أعماله." نقلاً عن: صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، دار المدى، دمشق - نيقوسيا، 1997، ص288.

(47) نقلاً عن: غي هارشير، العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، مراجعة: د. جمال شحيد، دار المدى للنشر والتوزيع، دمشق ، 2005، ص98.

(48) محمد الرميحي، الحروب البديلة، جريدة الحياة، لندن، في1\3\2006..

(49) تُلمح إلى الجهود التي قدمها رولان بارت (Roland Barthes) في مجال سميوطيقا الصورة، ويتجلى ذلك في مقاله "الرساله المصورة" (Photographic Message) المتضمن في كتابه الشهير-(Image-Music-Text). يرى رولان بارت أن الصورة أو الرسم كرسالة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية: مصدر الرسالة, الواسطة الإعلامية التي تمر عبرها الرسالة والمتلقي. يمثل جانب المصدر المصورون أو الرسامون أو من يختار الصور ويضع عناوينها أو التعليقات المرفقة. وتنقل الواسطة الاعلامية سواء كانت مطبوعة أو مرئية أو ألكترونية عن طريقها هذه الرسالة المصورة إلى المتلقي. ويرى رولان بارث أن هناك مرحلتين أساسيتين لقراءة الصورة الفوتوغرافية وهي المعنى الإشاري والمعنى الايحائي، المعنى الاشاري هو المرحلة الاساسية من الرسالة وفيها يتم وصف العلاقة في الاشارة بين الدال وهو المفهوم الطبيعي للإشارة ومثالها الصورة أو الرسم، والمدلول وهو المفهوم الذهني لفحوى الرسالة ومثالها ما يعنيه موضوع الصورة أو الرسم بالنسبة للمتلقي. فالمعنى الإشاري للرسالة المصورة هو ما تلتقطه آلة التصوير للحدث; لكن الذي يختلف في الصورة الفوتوغرافية عن الرسم هو التدخل البشري، هو أن

بحوث ودراسات

آلة التصوير تقدم لنا رسالة إشارية تصف الواقع كما هو وبتجريد، بينما يقدم الرسام من خلال رسم ما رسالة ذات معنى آخر وهو المعنى الايحائي. مع ادراكنا أن في فن التصوير الفوتوغرافي من الايحائية ـ لحظة تدخّل الإنسان ـ ما يرفع من قيمته ويجعله يفوق حتى الرسم، لكن جل ما نحاول ابرازه في ذلك هو؛ القصدية التي تهيمن بشكل كبير على أعمال راسم الرسوم. بمعنى آخر اذا كانت الاشارية في الرسالة المصورة هي العلاقة بين الاشارة والموضوع, فتأتي الايحائية كطور متقدم على الإشارية في الرسالة المرسومة وتعني العلاقة بين الاشارة والموضوع والشخص المفسر. بإضافة عنصر ثالث وهو الانسان أو الشخص الذي يتدخل في المعنى الايحائي للصورة عن طريق إخراج العرض النهائي. أوردنا هذه الإحالة للاستفادة من فهم بارت للصورة الفوتوغرافية، وحاولنا من خلال التوظيف المنهجي أن نقرب بين ما يطرح وبين فهمنا الشخصي لقصديات الرسم الكاريكاتيري أو أي رسم آخر. Roland Barthes, (Image Music Text), London, Fontana, 1987.P.20.

(50) بمجرد ما تمتلك اللغةُ والصورةُ الجسدَ يكف عن أن يكون جسداً واقعياً ليغدو جسداً ثقافياً بالدرجة الأولى. ومتى ما مس الوصف الجسد فإنه يتعامل معه انطلاقاً من مخزونه الفكري وذاكرة اللغة وقيمها وأخلاقها، وأيضا من خلال الممكنات البلاغية التي تسجنه في الصورة. لذا يغدو الجسد بهذه العملية البلاغية الوصفية مثالاً لغوياً يحاكي أصوله المرجعية، ومن شأنه أن يتحول إلى مشهد للمتعة والتأمل الجمالي. محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي, بيروت/ البيضاء, 2000، ص87.

(51) اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200ألف(د -21) المؤرخ في 16 كانون الأول 1966 تاريخ بدء النفاذ:23 آذار 1976،وفقا لأحكام المادة 49.

(52) نقلاً عن: غي هارشير، العلمانية، ص95.

(53) مها النحاس، حرب الرسوم(من فان جوخ.. إلى يولاندز بوستن):جريدة الأهرام، الاثنين العدد130في 20\فبراير\2006.

(54) أنظر: محمد الأمين ولد سيد المختار، حملة الإساءة إلى النبي في الصحف الأوروبية ... الدلالات والأبعاد، مجلة الوعي الإسلامي، شهرية إسلامية جامعة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دولة الكويت. في 2006/8/8 http://alwaei.com

(55) أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص6.

(56) وصف الدكتور عدنان بن خليل باشا الأمين العام لهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية المقاطعة بأنها "إجراء سلبي"، خاصة بعد اعتذار الصحيفة، وطالب باتخاذ "إجراءات إيجابية" عبر قيام التجار ورجال الأعمال بمخاطبة الشركات الدانماركية، وإيضاح أن نشر مثل تلك الرسوم هو "تصرف غير سليم". وقال دين صيام الدين قائد الجماعة المُحمدية التي تضم 30 مليونا وتُعَد ثانية أكبر تجمع إسلامي بإندونيسيا: "كان رد الفعل كافيا... لتوصيل الرسالة". ماليزيا: لن نقاطع منتجات الدانمارك، كوالالمبور، وكالات/ إسلام أون لاين.نت/ 2006/2/7. على موقع الإنترنت www.islamonline.net كذلك أنظر: محمد أمين، تزايد الدعوات لاحتجاج بلا عنف على الرسوم، جاكرتا، وكالات/إسلام أون لاين.نت/ 2006/2/8 . الإنترنت www.islamonline.net

(57) أيمن الصياد، صدام الجهالات(الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص7.

(58) جيلاندز بوستن رفضت نشر رسوم مسيئة للمسيح، مصدر سبق ذكره.

(59) فيليب كينيكوت، النزاع حول الرسوم الكاريكاتيرية، كاريكاتير الحضارات، عن الواشنطون بوست، على موقع الإنترنت:- http://al-shaab.org/2006/10-02-2006/a19.htm

(60) انظر: صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، مصدر سبق ذكره، ص274.

(61) أيمن الصياد، صدام الجهالات (الأسئلة الدنماركية)، مصدر سبق ذكره، ص6.

(62) عبد العزيز محمد سالمان وآخرون، الحقوق والحريات العامة في الدساتير العربية والفقه والقضاء والشريعة الإسلامية، عن كتاب: الديمقراطية والحريات العامة، المعهد الدولي لقانون حقوق الإنسان، جامعة ديبول، 2005، ص ص 68 - 69.

(63) غي هارشير، مصدر سبق ذكره، ص 101.

(64) عبد الله الغذامي، مصدر سبق ذكره، ص ص، 80 -82.

(65) نقلاً عن: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 1969، ص186.

(66) هاشم صالح، الكاريكاتير الدنماركي.. ألا يستهدف المهاجرين العرب في الغرب؟، جريدة الشرق الأوسط، لندن، العدد 9941، الأربعاء 16 محرم 1427 هـ 15 فبراير 2006.

(67) النص الكامل للرد البابوي، المنشور في 2006/9/16. على موقع (الإنترنت) bbcarabic.Com

(68) حرب الرسوم والحدود الفاصلة، مصدر سبق ذكره.

(69) غي هارشير، مصدر سبق ذكره، ص84.