الفصل الثانى

مخاطر الإسلام السياسى وما يحمله من وعود تأثير العقيدة الإسلامية المهيمن:

فى ديسمبر ١٩٤٨، ظهر وولتر ليفينجستون «ليفى» رايت، الابن، قائدا لنقاش فى اجتماع لـ «مجموعة دراسة العالم الإسلامى» التابعة لمجلس العلاقات الخارجية. أتى رايت إلى الاجتماع من دوائر المتخصصين فى الشرق الأدنى من رجال البر والأكاديميين، حيث كان قد تولّى رئاسة روبرت كولدج بتركيا. وعمل مستشارا لمكتبة الكونجرس، ورئيس المؤرخين بوزارة الحرب. وبحلول عام ١٩٤٨ كان قد انضم إلى الفريق المتنامى للباحثين فى شئون الشرق الأوسط بجامعة برينستون بصفته متخصصا فى الشأن التركى. كان هدف رايت فى الاجتماع هو تقديم نظرة عامة عريضة عن حالة الإسلام فى سنوات ما بعد الحرب المبكرة. بيّن فى الاجتماع أن الإسلام «يُخبر أتباعه بما ينبغى عليهم أن يعتقدوه، وبالكيفية التى عليهم التفكير بها، وبما عليهم أن يفعلوه. إنه حياة كاملة، ثقافة شاملة.. دين يمارس سبعة أيام كل أسبوع». عبّر عن تلك الفكرة لاحقا بقوله إن «الثقافة الإسلامية نسيج جامع من قطعة واحدة [لا تتكون من وصلات] – يغطى العالم الإسلامى بكامله».

لم يكن رايت وحده، إذ كثيرا ما تحدث متخصصون آخرون عن خاصيات الإسلام الجامعة المزعومة التى تُضفى التناغم والتماثل على أتباعه. وفى هذا الصدد، كانت مقولة روم لاندو، الخبير بشئون المغرب، ممثلة لتلك الرؤية «أيا كانت الفروق العرقية أو القومية بينهم، فإن المسلمين يشكلون كيانا موحدا بأكثر من أتباع أية ديانة عظمى أخرى».

فى عام ١٩٥٢، أضاف تقرير استخباراتى بعنوان «المشاكل والتوجهات فى العالم العربى» مزيدا من التفاصيل على فحوى ما قاله لاندو، حيث ذكر أنه على الرغم من التنوع الهائل فى الشرق الأوسط فإن الإسلام يوفر أعظم عامل مفرد يُوحِّد بين جميع من فى المنطقة ويمد «الغالبية الساحقة من العرب برموز مشتركة، دينية وسياسية واجتماعية وقانونية واقتصادية على درجة من القوة بحيث تحشُد

ولاء غالبية الفلاحين، والبدو الرحل، والحرفيين، وتتطلب التوقير، الظاهرى على الأقل، من جميع السياسين، وكثير من البروقراطيين والتجار والمهنيين والطلبة. كان تقرير عام ١٩٥٣ الصادر من مجلس الاستراتيجية النفسية، وهى لجنة تشكلت فى عهد ترومان لتنسيق تفعيل السياسة الخارجية الأمريكية، كان ذلك التقرير أكثر صراحة ووضوحا، وجاء به: «لا يمكن دراسة الذهنية العربية التقليدية بدون الأخذ فى الاعتبار تأثير العقيدة الإسلامية المهيمنة بالكامل على التفكير العربى».

وفى ظل اعتقاد أعضاء الشبكة غير الرسمية المتخصصين فى شئون الشرق الأوسط وغيرهم بأن الإسلام هو ما يحدد السلوك اليومى لمعتقديه، فلا غرو أن اجتهد هؤلاء للوصول إلى فهم «عملياتى» لهذا الدين. وبهذا الهدف، قامت وزارة الحرب بتوزيع مذكرة فى عام ١٩٥٥ على أعضاء مجلس الأمن القومى تبرر دراسة

الدين – وبخاصة الإسلام. ذكرت الورقة أن المحللين فى السنوات الأخيرة قد تفحصوا بدقة وعناية الأوضاع «السياسية، والجيوسياسية، والاجتماعية، للشعوب فى مختلف أنحاء العالم المعاصر، وبدرجة ما تاريخهم وثقافاتهم». أكدت المُذكّرة أن «أهم موضوع بإطلاقه، وهو الوضع الدينى لما له من علاقة بكل تلك العوامل، قد تم تجاهله». مضت المذكرة تقول إن «هذا التجاهل يغدو مستغربا جدا حينما نتذكر أن العقائد والممارسات الدينية لأى شعب تتيح المفتاح المؤكد لكشف أوضاعهم النفسية، وثقافتهم، وسلوكهم التاريخى». وضع كاتبو المذكرة مزيدا من التأكيد على هذه النقطة بأن زعموا أن «سلوك الرجال، وبخاصة فى لحظات الأزمة، يقرره، إلى حد بعيد، ما يؤمنون به.. وإذا استطعنا أن نكتشف ما يعتقده الرجال حقا، ومدى رسوخ هذه المعتقدات، سيصبح بالإمكان التنبؤ بسلوكهم بقدرٍ ما فى ظل أوضاع معينة».

وفيما دعت المذكرة إلى تفحص دور الديانات، مثل الإسلام، فى الشئون الدولية، فقد اعترفت أن ذلك ليس بالمهمة البسيطة. فإن مجرد تعريف «ما الدين» يمثل عائقا كبيرا. طرحت الورقة التعريف العريض التالى: «أية مجموعة مركبة من المعتقدات حول طبيعة الحقيقة المتسامية [اللاأرضية] والتى يتقاسمها أى عدد كبير من البشر فى أى عصر وفى أية بقعة من العالم». يتخطى تعريف الدين بهذا الأسلوب الأشكال ذات الصبغة المؤسسية ليتضمن أى عدد من الأيديولوجيات والفلسفات التى قد تشمل حتى الشيوعية. وفقا للمذكرة، فإن حقيقة أنه «فى جميع أنحاء العالم المعاصر تقريبا تنشط عوامل متصارعة من الدين [ويكون مجالها] فى أغلب الأحيان داخل عقول الأفراد وخيالهم». وهذا ما يزيد دراسة الدين تعقيدا، ومن ثم سيكون من شبه المستحيل استخلاص مختلف التأثيرات الدينية وفصلها عن بعضها، أو الفصل بين التأثيرات الدينية والتأثيرات الفلسفية أو الأخلاقية. واقترح واضعو المذكرة أنه إن كانت المدركات العامة عن أثر الإسلام على معتنقيه تمثل

دلالة سيصبح من الصعوبة بمكان استخلاص أية تمايزات لدى دراسة هذا الدين تحديدا.

بالإضافة إلى العقبة المفاهيمية التى مثلها تعريف الدين، كان هناك أيضا المشكلة اللوجستية التى لا تقل أهمية والتى تمثلت فى العثور، على أشخاص مؤهلين لدراسة الديانات اللاغربية مثل الإسلام، لأنه حتى مع ظهور مراكز دراسات الشرق الأوسط فى الأربعينيات والخمسينيات، فلم يكن هناك سوى عدد قليل من الأشخاص فى الولايات المتحدة من الذين باستطاعتهم المشاركة فى مثل هذا الجهد. لم يكن فى نية واضعى تلك «الورقة» اللجوء إلى المستشرقين للتعويض عن نقص المتخصصين ذلك، وبدلا من ذلك فقد اقترحوا أن أفضل الأشخاص المناسبين لتلك المهمة» هم مجموعة من رجال الدين العاملين بالجيش والذين تلقوا تدريبا فى الديانات المقارنة و«اعتادوا العمل [مع الآخرين] بحميمية بدون اعتبار للاختلافات الطائفية»، هذا على الرغم من أن تقريرا سابقا كان قد صدر عام ١٩٥٤ ووضع خطوطا عريضة لمشروع مماثل لدراسة الإسلام قد أوضح أسباب احتمال فشل مثل ذلك النهج إذ بيّن أن دراسة الديانات العالمية وأثرها على الشئون الدولية تتطلب مهارة كبيرة بما فى هذا استيعاب السياسات الدولية، وخبرة فى مختلف المناطق المحددة، ومهارات لغوية، وكان كل هذا فى غير متناول رجل الدين العادى الذى يعمل بالجيش. أوضح ذلك التقرير أن أولى الخطوات فى أى جهد جماعى متسق لفهم الإسلام وتضميناته السياسية الدولية هو تدريب مزيد من الأشخاص للقيام بهذا العمل. ودعا التقرير إلى إنشاء قاعدات تدريبية فى المراكز الأكاديمية الراسخة لدراسات الشرق الأوسط مثل مركز الدراسات الدولية المتقدمة بجامعة چونز هوپكينز أو المراكز البحثية المرتبطة بالجامعات والحكومة معا مثل معهد دراسات الشرق الأوسط؛ وأشار إلى أن المزيد من التفحصات التفصيلية لن تكون ممكنة سوى بعد إنشاء هيكل التدريب الأساسى هذا.

لا غرو أن رأى واضعو هذين التقريرين أن الضرورة الملحة تقتضى تطوير فهم عملياتى [يتم العمل وفقه] للإسلام ودوره فى الشئون الدولية. وفى واقع الأمر، وعلى الرغم من أن التقريرين أوضحا تلك النقطة بجلاء بالغ، فإن الأفراد الذين قاموا بتخيل الشرق الأوسط كانوا قد عملوا ولمدة عقود، من منطلق تلك الفرضية. أبرز التقريران بجلاء شديد التحديات الفكرية واللوجستية التى يقتضيها مثل هذا المجهود ومن ثم أشارا إلى نمط الأسئلة التى ينبغى طرحها «الآن» حول كيفية تخيل المتخصصين للإسلام والتضمينات السياسية لذلك التخيل آنذاك، والسؤال عن: أية مؤهلات أتوا بها إلى جهودهم الرامية إلى تعريف الإسلام وملامحه الرئيسية؟ كيف فهم الناس «التوجهات الحديثة فى الإسلام». وكان ذلك عنوانا قد استخدمه أحد الباحثين فى سلسلة من المحاضرات التى ألقاها فى عام ١٩٤٥، وأثر [تلك التوجهات] المحتمل على السياسة الإقليمية؟ والأهم، بالنسبة للمهتمين بعلاقات الولايات المتحدة بالمنطقة، كيف فهم هؤلاء العلاقة بين الإسلام والقوى الأيديولوجية والسياسة الدولية المؤثرة الأخرى مثل الشيوعية، والتوجهات القومية والحداثة العلمانية؟

يتعاطى هذا الفصل مع الأسئلة المتعلقة بالكيفية التى تخيل بها أعضاء الشبكة عبر/ الدولية غير الرسمية من الأكاديميين ورجال الأعمال والمسئولين الحكوميين والصحفيين تخيلوا الشرق الأوسط من خلال رؤية مقدسة للإسلام، ويتفحص جهودهم لإنتاج معرفة عن الدين تساعدهم على تطوير فهم عملياتى لدوره فى الشئون الإقليمية والدولية. نبدأ الفصل بنظرة موجزة على سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى، حينما اعتقد كثير من المراقبين والمعلقين أن الدين كان مصدرا واضحا للتوترات فى الشرق الأوسط ونظروا للإسلام على أنه فى مركز تلك التوترات، مستخدمين ظهور تركيا خليفة علمانية للإمبراطورية العثمانية فى منتصف العشرينات كنقطة مركزية للتعبير عن تلك المخاوف. بعد ذلك ننقل اهتمامنا

إلى أربعينيات القرن العشرين والسنوات الأولى من خمسينياته حينما طوّر المتخصصون تأويلات متوازية أحيانا ومتعارضة أحيانا أخرى للإسلام، ركزت على كل من القوى التقليدية والتحديثية في المنطقة وصورت الإسلام كدين يعاني مأزقا. أبدى بعض المراقبين قلقهم من أن يعمد بعض القادة الدينيين إلى استغلال عدم الاستقرار هذا كي يستعملوا الأوجه التقليدية لما رآه هؤلاء المراقبون على أنه الإسلام «الشمولي» من أجل حشد جماهير المسلمين في حركة للأمة الإسلامية معادية للغرب وتتميز بالعنف. كشفت تلك الرؤى عن خصائص الإسلام، والتي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الثانية وانبثاق الحرب الباردة، كشفت مرة أخرى الاعتقاد القائم الذي لم يتغير بأن الإسلام ذاته ظل مصدرا للصراع.

وبمنتصف الخمسينيات، أدت مخاوف الحرب الباردة بهؤلاء المحللين إلى الاضطلاع بدراسة أكثر استدامة عن العلاقة بين الإسلام والشيوعية والتوجهات القومية في الشرق الأوسط، والتي تركزت في بداياتها على سؤال ما إن كان الإسلام يوفر مدخلا للشيوعية في المنطقة أو عائقا ضدها. ثم بعد ذلك، نقل المشاركون في الشبكة تركيزهم بعيدا عن الشيوعية والحرب الباردة فيما أخذوا يقتنعون أن الإسلام في حد ذاته يستحق الدراسة. بيد أنه، ظهرت في الأفق منذ منتصف الخمسينيات وحتى نهاية الستينيات، قوة جديدة أي القومية العلمانية الحديثة التي قد يصعب التحكم فيها، والتي اعتقد المتخصصون أنها تتحدى الإسلام كقوة سياسية مهيمنة في المنطقة. وفي تلك البيئة الجديدة، أمل بعض المتخصصين وصناع السياسة أن تعمل الحركات الدينية التقليدية التي كان قد سبق لهم أن تملكتهم الخشية منها، كقوة مضادة للقوى الجديدة التي أخذت تعم المنطقة وتحركها.

الإسلام، الصراع الديني، وسقوط الخلافة:

تخيل المراقبون والمحللون، حتى قبل أن تنتهي الحرب العالمية الأولى، الشرق

الأوسط بالنظر إليه من خلال عدسات الدين. كان الأمريكيون، ومنذ وقت طويل، قد فكروا فى المنطقة بصفتها «الأرض المقدسة»، ولعبت التوترات الدينية دورا مركزيا فى فهم أوربا الغربية أثناء السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر لما كان يسمى «المسألة الشرقية» أو «رجل أوربا المريض». ثم عمل موت مئات الآلاف فى تفجيرات متقطعة لأعمال العنف بين الأرمن المسيحيين والعثمانيين المسلمين فيما بين تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عمل على زيادة هذه المخاوف التى أضيفت إليها المخاوف التى أخذت تتبدى نتيجة التفاعلات بين المسلمين وأعداد اليهود التى مضت تتزايد فى فلسطين. من ثم، حينما وصلت الحرب العالمية الأولى إلى نهايتها، اعتقد أفراد مجموعة مراقبى الشرق الأوسط ذوى التوجهات السياسية، بعامة، أن الدين، والإسلام على وجه الخصوص، كان يلعب دورا أساسيا فى الصراعات السياسية بالمنطقة.

غدت المخاوف من الصراع الدينى بالشرق الأوسط جلية فى جهود التخطيط الأمريكى لما بعد الحرب. أتى ويليام وسترمان، المتخصص الرئيسى فى شئون الشرق الأوسط فى تنظيم «Inquiry» وفى وفد الولايات المتحدة إلى مؤتمر الصلح بباريس، أتى بتلك القضايا إلى المقدمة فى تقرير له بعنوان: «تقرير عن الحدود العادلة والعملية للإمبراطورية التركية»، زعم فيه أن الاختلافات العرقية واللغوية [بين أجزاء الإمبراطورية] ذات طبيعة ضبابية بدرجة أنها غير فاعلة ولا يمكن الاعتماد عليها فى تقرير حدود [بلدان] الشرق الأوسط فى زمن ما بعد الإمبراطورية العثمانية. ذهب إلى أن السكان قد قسموا أنفسهم وفقا لخطوط دينية، ومن ثم ينبغى أن يكون لـ «تقرير» الحدود وفقا لهذا المعيار الأولوية، مع دعمه بعوامل أخرى مثل المصالح الاقتصادية، والاستراتيجية والعرقية واللغوية. وفى بعض الحالات الأخرى، كما فى حالة سوريا، ينبغى استخدام تلك العوامل الأخرى للتغلب على التنوع الدينى وتعزيز الوحدة القومية. اقترح وسترمان أنه ينبغى لتلك

الحدود فى حالة فلسطين أن «تُرضى الطموحات إلى إقامة دولة قومية» لليهود، لكن رأى أيضا وجوب ممارسة تحكم دولى فى المنطقة إلى أن يتوصل المفاوضون إلى حل سلمى للمطالب الإثنية والدينية التى تزعم الحق فى الأرض.

لم تكن مخاوف الفترة المبكرة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى من الإسلام أكثر وضوحا منها فى المناقشات حول الدولة التى ستخلف الإمبراطورية العثمانية فى تركيا بقيادة مصطفى كمال أتاتورك الذى كان قد تولى قيادة القوات التركية فى غاليبولى. كما قاد بنجاح القوات التركية المتمردة فى مجهود استمر عامين لاستعادة أجزاء من الأناضول من الجيوش اليونانية والإيطالية والفرنسية التى كانت تحتلها، ثم بعد ذلك، أسس على نجاحاته تلك ليبدأ التحكم فى الدولة التركية الجديدة. بدأ فى عام ١٩٢٢ بتفعيل دستور جديد أعفى الخليفة من جميع سلطاته الدنيوية وحدد سلطته بالمجال الروحانى، وأعلن الإسلام دينا رسميا للدولة وأتاح النزر اليسير من الانفتاح السياسى من خلال انتخاب مجلس قومى مرة كل أربع سنوات، هذا على الرغم من أن تركيا ظلت دولة حزب واحد على أرض الواقع. ثم أعقب كمال ذلك، فى أواسط أكتوبر عام ١٩٢٣، باسترضاء مجلس مؤقت كى يعلن أنقرة عاصمة لكيان سياسى مستقل يُعلَن عنه قبل نهاية الشهر بصفته جمهورية تركيا. مثّل اختياره مقر الحكومة فى أنقرة، التى هى موطن لمجموعة سكانية متجانسة نسبياً، و موقع مركز قيادة الجيش التركى أثناء الحرب مع اليونان فيما بين عامى ١٩٢١ و١٩٢٢، مثّل قطيعة مهمة مع الماضى العثمانى حينما كانت الآستانة (إسطنبول)، الأكثر تنوعا بكثير، هى المقر الإمبراطورى. بعد ذلك قام بإلغاء الخلافة فى عام ١٩٢٤، ثم ألغى أيضا البند الدستورى الذى ينص على أن الإسلام هو دين الدولة. وفى عام ١٩٢٦، قام أتاتورك بتفعيل نظام قانونى جديد مؤسس على القوانين التجارية الألمانية، والقوانين الجزائية الإيطالية والقوانين المدنية السويسرية ومعها أحكام اجتماعية/ ثقافية أكثر تحديدا. بعد ذلك، تم تجريم

ارتداء الطربوش التقليدى، وإثباط ارتداء الحجاب بقوة، وحظر تعدد الزوجات، وأخضع الزواج والطلاق للمؤسسات والممارسات المدنية. وعلى نفس الدرجة من الأهمية كان إعلانه فى أغسطس عام ١٩٢٨ بأن تحل حروف أبجدية جديدة مؤسسة على اللاتينية محل الكتابة العثمانية الكلاسيكية المؤسسة على الأبجدية العربية، وعدم استخدام اللغة العربية فى التعليم أو الحياة العامة بما فى هذا الأذان. لم تكن هذه السياسية هجوما على الممارسات الدينية الأساسية للمسلمين فحسب، بل إنها، واقعيا، أوجدت قطيعة كلية مع الماضى العثمانى بجعلها المتحدثين بالعربية أو بالتركية العثمانية، أميين، وخلقها جيلا جديدا من الأفراد الذين يدينون بالولاء للدولة التركية ويستمدون منها حسهم بالهوية القومية. وبحلول عام ١٩٣٤، كانت النساء قد حصلن على الحق فى الاقتراع وأصبح بإمكانهن الالتحاق بالعمل فى «المجلس».

يكشف مقالان كتبهما السير ڤالنتين تشيرول، الصحفى البريطانى المؤثر والذى كان قد ظل يكتب عن الشرق الأوسط منذ أن نَحتَ ألفرد ثاير مِهان ذلك المصطلح فى عام ١٩٠٢- يكشفان بوضوح المشاعر السائدة عن الإسلام فى تلك اللحظة الزمانية. لم يستطع تشيرول فى مقاله بدورية «فورين أفيررز» الذى كتبه فيما كان كمال أتاتورك يبدأ محاولاته لتغيير تركيا ولم يكن طريقه قد اتضح بعد للمراقبين الأجانب - إخفاء مخاوفه ولو بقدر قليل من اللباقة من احتمال وجود نظام مسلم قوى فى تركيا، إذ قال: «إن انبعاث تركيا ركز الاهتمام على العالم المحمدى»، ثم مضى يتفحص الأثر المحتمل لهذا على ممتلكات بريطانيا الكلونيالية بالهند التى يدين عدد كبير من سكانها بالإسلام. بدأ مقالا آخر بعنوان: «الإسلام وبريطانيا» بأن ذكر أن «الإسلام وحده من بين جميع أديان البشرية الكبرى هو الذى وُلِد والسيف فى يده. لقد ظل الإسلام دائما يعتمد على السيف..» ومضى يقول إن الإسلام فى يد الأتراك الذين «دمَّروا ولم يبنوا أبدا، أصبح خَطراً رهيبا يتهدد

الحضارة الغربية وحتى حصار فيينا عام ١٦٨٣ الذى انتهى بالفشل. رأى أن اضمحلال العثمانيين كان نتيجة سوء ممارسة الأتراك للحكم الأمر الذى ولّد المقاومة فى جميع أنحاء الإمبراطورية فيما ظل الإسلام يحتفظ بقبضته القوية على أتباعه بحيث إنه فيما زاد تدخل القوى الأوربية فى آسيا واجهت مقاومة أعظم من «الأرثوذكسية الجامدة للإسلام التوحيدى الذى يقوم على أساس الحقيقة المطلقة للتنزيل القرآنى حتى آخر علامة تنقيط فى النص الذى أنزله الله على محمد». أعظم من أية مقاومة واجهتها تلك القوى من أى مصدر آخر. رأى تشيرول أن انبعاث تركيا من جديد فى عصرٍ للكلونيالية الأوربية، وللتوجهات القومية التى تشكلت حديثا، ولمعاداة الكلونيالية فى آسيا، سيعمل فقط على مضاعفة «بُغْضِ المحمديين» للغرب بأسلوب لا رجعة عنه»، حيث إن الأحداث فى تركيا والهند ومصر والأنحاء الأخرى التى وقعت فى السنوات السابقة قد «أوضحت سهولة استثارة جماهير المحمديين، للقيام بثورات وحشية ضد الأوربيين». وفى الواقع، فقد عبر تشيرول عن اعتقاده بأن الهوية المشتركة «ستوحد» جميع المسلمين للقيام بـ«عمليات مشتركة وفاعلة ضد الغرب، حينما تستمد استعادة الروح القتالية الإسلامية الحيوية التى تمتلكها واقعيا من تلك القوى العديدة المتصارعة فيما بينها وتجد تعبيرها الرئيسى فى عودة الحياة إلى الأتراك، الذين، حتى وإن وافقوا على أسلوب تعايش مشترك سطحى مع الغرب، فهم كالنمور التى لا تستطيع أبدا تغيير رقطات جلدها». لم يكن تشيرول وحده هو الذى استخدم مثل تلك اللهجة فى وصفه للإسلام والمسلمين فى السنوات الأولى من عشرينيات القرن العشرين حيث نجد، مثلا، إدوارد ميد إيرل أستاذ التاريخ بجامعة كولومبيا يكتب فى مقاله «تركيا، القوى العظمى، وسكك حديد بغداد.. دراسة فى الإمبريالية» عن المسلمين المتعصبين الذين سعوا إلى الحصول على الإلهام والدعم الملموس للوحدة الإسلامية من ألمانيا أثناء العقد السابق على الحرب العالمية الأولى. فيما ربط، بأسلوب مضمر، بين عدو أمريكا

أثناء الحرب [ألمانيا] وبين القوة [الإسلام] التى أمل أن يهزمها النظام العلمانى الذى كان آخذا فى التشكل فى تركيا وقتئذ.

عاد تشيرول إلى التعاطى مع الأحداث فى تركيا بعد عام واحد فقط فى مقال آخر بدورية «فورين أفيرز» اكتسب لهجة مختلفة تماما حيث احتفى بسعى كمال أتاتورك لتنفيذ أجندة تركية علمانية قومية. بدأ مقاله «سقوط الخلافة» باستدعاء مقاله الذى كان قد نشره العام السابق والذى أشار فيه إلى «الخطر الداهم المتمثل فى أن ملايين المحمديين بمن فيهم المحمديون الهنود، كانوا يهللون لتركيا بصفتها سيف العقيدة الذى لا يقهر، فيما كان ملايين الآسيويين الآخرين من غير المحمديين ينادون بها مرحبين بصفتها النصير لثورة الآسيويين ضد الغرب ورأس حربة تلك الثورة». لكنه فى مقاله الجديد عبر عن عظيم تفاؤله حيث أعلن أن «شيئا مذهلا قد حدث منذ آنذاك. فقد نبذت تركيا بإرادتها الحرة – لأننا علينا أن نفترض أن ما يفعله حكامها الحاليون هو تعبير عن إرادتها – نبذت السيف الذى كانت به قد حشدت أعداء الحضارة الغربية كى يدعموها؛ وألغت الخلافة التى كانت قد أسست عليها زعمها فى حقها لقيادة الإسلام؛.. وأعلنت نفسها جمهورية من نمط تقدمى وديموقراطى، اسمياً على الأقل». بيّن تشيرول أن «كمال استدعى المشاعر الوطنية التركية على أساس قومى لا دينى» أثناء الحرب مع اليونان، وأثنى على إنجازات كمال المبكرة زاعما «أنه لم يكن يمكن سوى لإدارى نشط ذى قدرة استثنائية أن يعيد تنظيم الجيش التركى.. بعد الحرب العالمية، أو أن يستثير حياة جديدة فى قوات المقاومة القومية التى كانت قد استُنفِدت» وأضاف أن إدارة كمال للحرب ضد اليونان «أوضحت أنه استراتيجى بارع».

وفقا لتشيرول فإنه بالرغم من أهمية ما حدث بالنسبة لتركيا، فهو أيضا بالغ الخطورة بالنسبة لبقية الشرق الأوسط والعالم الإسلامى الأوسع، إذ إنه غدا من غير الواضح أين سيتجه ذلك العالم بحثا عن القيادات. أبدى تشيرول تفاؤلا حذرا

حول المستقبل هذا على الرغم من أن معارضته لوجود دولة إسلامية قوية رشّحتْ من كتاباته حيث حذّر من أنه «على الرغم من أن مصطفى كمال قد ألغى الخلافة التركية فليس بوسعه أن يلمس الخلافة كمؤسسة إسلامية التى، وإن تنكرت لها تركيا، فمن المحتم أن تظل كامنة فى أماكن أخرى» ورجح «أن الإسلام سينقسم لفترة، كما كان الحال فى السابق، وأكثر مما كانه منذ وقت قريب، إلى عدد من الخلافات المستقلة». وفيما أبدى عدم اليقين حول المكان الذى قد تنتهى إليه الخلافة، فقد تركز نقاشه عن البدائل المحتملة على عدد من رؤساء الدول البازغة – ملك مصر، ملك أفغانستان، وملك السعودية المرتقب – وعلى صراعاتهم المحتملة مع دول أخرى أو مسلمين آخرين فى الشرق الأوسط. من ثم، فقد رأى تشيرول أنه على حين أن إمكانية ظهور الخلافة من جديد أمر يبعث على القلق، فإن هذا، ولبعض الوقت «احتمال لا يجوز له أن يتسبب فى قلق أى بلد أوربى له روابط واسعة مع «المحمديين» فى البلدان الأجنبية التابعة لها». علاوة على ذلك، ووفقا لتقديرات تشيرول، فإن الإسلام لم يعد باستطاعته أن يكون على نفس درجة الخطورة التى كانها حينما كان موحّدا تحت القيادة التركية، وكان ما أضمره فيما ذهب إليه أنه سيكون من دواعى سرور الأوربيين والأمريكيين أن يروا الإسلام وقد أُضعف وتفرق أشتاتا.

وعلى الرغم من تفاؤل تشيرول باحتمالات ما يحدث فى تركيا، فقد ظلت ثمة إلماحة تشير إلى التردد وعدم اليقين فى تقديره لمصطفى كمال أتاتورك، وسيظل هذا يميز تحليلات غالبية المتخصصين لقادة المنطقة العلمانيين الأقوياء لعدة عقود: «أيمكن اعتبار الثورة التى أحدثها ونفذها عمل مصلحٍ اجتماعى مستنير، على قناعة بأن انبعاث بلده لن يكتمل سوى بتحرير شعبه من قيود تلك العقيدة الضيقة التى تسد الطريق على جميع أنواع التقدم الحديث؟ أم أن حب السلطة المُسكِر قد أدار رأسه ودفعه إلى القضاء على الخلافة بصفتها الخطر الوحيد الذى قد يتهدد

الديكتاتورية التى شيدها لنفسه على أنقاض السلطنة؟». وإجابة عن هذا السؤال قال تشيرول «هؤلاء الذين يفضلون أحسن التفسيرات لسياسة الديكتاتور التركى يزعمون أنها بالفعل تعكس تغيرا نفسيا هائلا فى ذهنية الغالبية الساحقة للشعب التركى الذين دفعتهم المحن الهائلة التى مرت بها تركيا لأكثر من اثنى عشر عاما أن يُخْضِعوا المشاعر والمصالح الدينية لمقتضيات الخلاص القومى الحيوية». وهكذا، وعلى الرغم من أن مصطفى كمال لم يكن، فى منتصف عشرينيات القرن العشرين، قد وصل فى أعين من كانوا يقومون بتأويل الشرق الأوسط للجماهير الأمريكية، لم يكن قد وصل إلى المكانة التى كان له أن يرتقى إليها فى الأربعينيات والخمسينيات بسبب سياساته فى تركيا، فمن الواضح أن أجندته العلمانية السلطوية قد راقت لهم بحيث أنهم بدأوا يعتبرونه نموذجا أملوا أن يُحتذَى فى باقى أنحاء الشرق الأوسط.

الإسلام، الأصالة (التقاليد) والحداثة:

على حين اعتقد كثير من المتخصصين فى الأربعينيات والخمسينيات أن الإسلام هو الذى يحدد سلوك جميع المسلمين، ظهر نوع جديد من التفكير يؤكد على التصدعات داخل ما افتُرض وأنه جماعة إسلامية كوكبية تمثل كتلة متناغمة، حيث رأى مراقبون كثيرون أن المسلمين يبدون وأنهم يمرون بأزمة هوية، بشكل من الصراع بين الأصالة والحداثة. بدا وأن ظهور جماعات مثل الإخوان المسلمين – زُعم أنها سلفية تكرس للممارسات الثقافية والسياسية والدينية والاجتماعية التقليدية – يمثل رؤية واحدة فقط فى الشرق الأوسط، و بدا أن تركيا الأكثر علمانية وحداثة وتوجهاً نحو الغرب تمثل رؤية أخرى فى المنطقة مختلفة جوهريا. من ثم، رأى المحللون أن كيفية تعاطى الولايات المتحدة مع المنطقة تعتمد جزئيا على التقديرات التى توضح أية مجموعة كانت فى طريقها إلى الصعود فى فترة زمنية معينة.

وعلى الرغم من أن مجموعة كبيرة من المتخصصين من ذوى الخلفيات المهنية المتنوعة اعتقدوا أن الشرق الأوسط والعالم الإسلامى يمرون بنوع من الصراع بين التقاليد والحداثة، فقد كان هميلتون إيه. آر. جيب الباحث البريطانى الشهير فى الفترات المبكرة من الإسلام والذى نقل بؤرته بعد الحرب العالمية الثانية إلى الشرق الأوسط الحديث ثم أصبح، فى نهاية الستينيات مديرا لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد، كان أفضل المعبرين عن هذا المأزق من حيث الوضوح والدقة الفكرية الصارمة. فى عام ١٩٤٥، ألقى جيب عددا من «محاضرات هاسكل فى الديانات المقارنة» المتميزة بجامعة شيكاغو، والتى تم نشرها فيما بعد فى كتاب يعالج الموضوع بعنوان: «توجهات حديثة فى الإسلام»، ومن ثم، فهى تعكس التفسير الاستشراقى الذى كان مهيمنا لشرق أوسط ظل راكدا متخلفا منذ أمد طويل. وبشكل عام، ذهب جيب إلى أن الملمح المميز للإسلام فى أواسط القرن العشرين هو الانقسام المتنامى بين الحداثيين والتقليديين، وهو انقسام رأى جيب أنه بدأ فى السنوات النهائية للقرن التاسع عشر ثم اتسع نطاقه إلى حد كبير، وبخاصة منذ الحرب العالمية الأولى، التى بعدها أدخل العالم الغربى الحديث إلى الشرق الأوسط، الذى كان يعيش حياة القرون الوسطى، تغييرات سريعة فى مجالات التكنولوجيا، والسياسة والاقتصاد والفكر. اعتقد جيب أن استجابة المسلمين لتلك التغييرات تتراوح بين اعتناق البعض للقومية العلمانية الحديثة، أو توجه البعض الآخر نحو «تأكيد يتميز بالعنف على القانون المقدس.. الذى يمثل جوهر حركة أتباع المهدى الثورية».

استندت أطروحة جيب القائلة بأن المسلمين كانوا يصارعون من أجل إيجاد صلة بينهم وبين ذلك العالم المتغير على تيمات استشراقية تقليدية اعتنقها على نطاق واسع المراقبون الذين ميزوا الإسلام بصفته العائق الرئيسى فى سبيل قبول الحداثة فى الشرق الأوسط.. من ثم، استند الشاب ويليام بوك المتخصص فى

شئون الشرق الأوسط بجامعة هارفارد بدرجة جد كبيرة، على تحليل جيب، وعلى فكرة الشرق الأوسط الذى ظل راكدا متخلفا منذ أمد طويل، استند على ذلك فى مقاله المؤثر عام ١٩٥٢ بعنوان: «ما يفكر فيه العرب» زعم بوك أنه من الصعب «الفصل بسهولة بين الشئون الدنيوية والدينية وذلك لأن الإسلام هو دين ودولة وأسلوب حياة معا»؛ ثم أضاف إنه لا يوجد [فى العالم] الإسلامى «ما يمكن مقارنته بحركة الإصلاح الدينى البروتستانتية»، ومن ثم ظل «محصنا ضد الأفكار العلمانية التى وصلت إلى العالم العربى». عبر مسئولو الاستخبارات الحكومية عن آراء مماثلة فى تقريرهم لعام ١٩٥٢ بعنوان «مشاكل وتوجهات فى العالم العربى»، حيث زعم التقرير أن شعوب الشرق الأوسط تستجيب للحداثة داخل إطار «أسلوب حياة يلهمه الدين، والذى، ونظرا لأنه وُلد فى زمن راكد متحجر، قبل/ علمى، وقبل/ قومى، فإنه يفتقد المؤسسات، بل وربما الفرضيات الفلسفية التى من خلالها يمكن إنعاش تقاليده وتحديثها». وفى مقال بدورية «فورين أفيرز» عام ١٩٥٢، عبر روبرت مونتان، المتخصص الفرنسى فى شئون شمال إفريقيا، عن هذا الرأى دون أية مواراة حيث قال إن «المجتمع الإسلامى يتمسك بقوة بأشكال عصر أوسطية من الفكر والدين بدرجة لن يتمكن معها مواصلة مسيرته إلى الأمام». فيما بين نهاية الأربعينيات وأواسط الخمسينيات، أشارت الآراء التقليدية فى أوساط الأكاديميين، والحكومة، والمعلقين الإعلاميين إلى أن المسلمين غير معدين للتعاطى مع التغيرات التى كانوا يواجهونها، من ثم، أُمسك بهم فى مأزق صراع بين التقاليد والحداثة.

جمع ويلفرد كانتول سميث الأكاديمى المتخصص فى الشئون الدينية، والذى كان يحظى بالاحترام، جمع بين عناصر تلك التفسيرات المختلفة فى بحثه الدقيق عن الإسلام فى الشرق الأوسط فى زمن ما بعد الحرب. كان سميث، كندى الجنسية، طالب دراسات عليا بجامعة كامبريدج فى نهاية الثلاثينيات، والسنوات الأولى من الأربعينيات، يعمل تحت إشراف جيب، الذى كان بأكسفورد وقتئذ، على

رسالة موضوعها الإسلام فى هند القرن العشرين، من الواضح أن سميث، مثله مثل چيه. سى. هوورويتز الذى كان يعمل على فلسطين المعاصرة فى نفس الوقت، كان متشككا فى استناد المستشرقين التقليديين على نصوص الإسلام المبكر ومبادئه من أجل تفسير أحوال الشرق الأوسط فى منتصف القرن العشرين. رفضت جامعة كامبريدج رسالة سميث عن الإسلام فى الهند المعاصرة مما أدى به إلى العودة كطالب دراسات عليا بجامعة برينستون بعد الحرب العالمية الثانية. وطوال ما تبقى من حياته الوظيفية، تنقل سميث بين جامعات كندية مختلفة، وبين جامعة هارڤارد، وفى عام ١٩٥٧، أسهم بدراسة مطولة عن الإسلام فى العالم الحديث لقيت انتشارا واسعا بين القراء. لكنه فى أكتوبر ١٩٥١ كان قد نشر مقالا قصيرا بدورية فورين پوليسى بولتين بعنوان: «المسلمون والغرب» أكد فيها على الاندماج الكامل المزعوم لأوجه الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية فى العالم الإسلامى، ورأى مثل جيب، أن المسلمين يصارعون من أجل التوفيق بين التوجهات الحداثية والتقليدية. زعم أيضا أن هزيمة عام ١٩٤٨ فى الحرب مع إسرائيل ومعها المشاكل الاقتصادية واسعة الانتشار التى أعقبت الحرب أسهمت فى التخلخل الثقافى والسياسى للمسلمين فى الشرق الأوسط، ورأى سميث أن هذه العوامل مجتمعة أدت إلى خلق «مأزق روحانى» فى جميع أنحاء الشرق الأوسط الإسلامى.

وبجزمهم وجود مأزق روحانى فى الإسلام، ميّز پوك، وجيب وسميث وآخرون ما رأوه وأنه مجموعتان متناقضتان تماما تتنافسان على التحكم السياسى والدينى فى الشرق الأوسط. من ناحية، كان هناك الفلاحون، والقادة الدينيون، وفقراء المدن وشرائح من الطبقات الوسطى والمثقفين الذين تلقوا تعليمهم داخل أطر الأنظمة التعليمية شرق الأوسطية، والذين كانوا، وفقا لرؤية المحللين، تعتريهم الشكوك والمخاوف من التأثيرات الغربية ويرون أن ثمة فرصاً محدودة للتقدم داخل أطر البنى الاجتماعية/ السياسية والاقتصادية القائمة. علاوة على ذلك فقد قيل إن تلك

المجموعات ترى، ونتيجة للتخلخل الذى يُزعم أنه اعترى المسلمين الذين يعيشون فى عالم يتغير سريعا، أنه ينبغى إعادة تطبيق المبادئ الدينية بأشكالها الأكثر صرامة. ووفقا لأحد التقارير الصادرة عن «مجلس الاستراتيجيات النفسية» تلك الهيئة التى أنُشئت فى عهد الرئيس ترومان من أجل تطوير السياسة الخارجية الأمريكية وتنسيقها والإشراف عليها، فإن تلك المجموعة كانت «متطرفة بتزايد، ذات ذهنية ثورية» وكانت تُنتج «أكثر قيادات الأحزاب القومية والمجموعات الشيوعية تطرفا».

اعتقد كثير من المتخصصين فى الشرق الأوسط فى الأربعينيات وبدايات الخمسينيات أن جماعة الإخوان المسلمين كانت نموذجا لتلك الشرائح المستاءة. تشكلت الجماعة فى مصر بقيادة حسن البنا الذى كان ، ومنذ مطلع شبابه، ناقدا قويا للعلمانية وللهيمنة الأجنبية معا. عمل مدرسا بمدينة الإسماعيلية وقام بتأسيس الجماعة فى مارس ١٩٢٨ حينما استشاره ستة عمال يعملون بأحد المعسكرات البريطانية فى كيفية استرداد الكرامة العربية والإسلامية فى ظل الهيمنة الأجنبية. انتشرت دعوة الجماعة من خلال جمع الأموال لتشييد المساجد والمجالس وتوفير الخدمات التعليمية والرعاية الاجتماعية. وصلت الجماعة القاهرة فى عام ١٩٣٢ واختلطت بالجماعات الدينية الأخرى التى كان عبدالرحمن البنا شقيق حسن البنا يهيمن عليها، فيما تواصلت أيضا مع شخصيات سياسية ومسئولين مدنيين وضباط جيش من ذوى التوجهات الإصلاحية. عارضت الجماعة الملك فاروق، وأيضا حزب الوفد لأنه شكل حكومة تخدم المصالح البريطانية أثناء الحرب العالمية الثانية. من ثم، فلدى انتهاء الحرب، كانت الجماعة قد غدت إحدى قوى مصر السياسية الأكثر سطوة.

بعد ذلك، عملت عوامل عدة على اكتساب الجماعة سطوة أكبر بعد الحرب. كان ثمة أحزاب سياسية متنوعة، وعدد من المجموعات شبه العسكرية، والقصر يتنازعون التحكم فى مصر التى كانت غارقة فى خضم فوضى اقتصادية وسياسية

واجتماعية عارمة، وعمل الصراع على فلسطين وحرب عام ١٩٤٨ على تعميق حالة الفوضى هذه. فى تلك الأثناء قامت الجماعة بتخزين كميات كبيرة من الأسلحة وتدريب أعضائها على قتال البريطانيين فى مصر، والجماعات اليهودية فى فلسطين. وبعد أن تورطت الجماعة فى عدد من التفجيرات والاغتيالات ومحاولات الاغتيال، أعلنت الحكومة أنها جماعة محظورة فى ديسمبر عام ١٩٤٨ وقامت باعتقال حوالى أربعة آلاف من أعضائها فى غضون سبعة أشهر، بل ودبرت مقتل حسن البنا فى فبراير عام ١٩٤٩. ورغم كل هذا، حافظت الجماعة على قوتها فى مصر ويرجع هذا جزئيا إلى أن الحكومة قامت بسجن أعضائها معا، ومع مساجين آخرين، مما أتاح لهم الحفاظ على علاقاتهم السابقة وتجنيد أعضاء جدد. بعد ذلك، اكتسبت الجماعة وضعها القانونى بعد أن كسبت قضية ضد قرار حلها، وسرعان ما بدأت مرة أخرى بإثارة الرأى العام مطالبة بتحرير مصر من التدخلات الأجنبية وإصلاحات اقتصادية وسياسية واجتماعية بناء على خطة غير علمانية. بعد ذلك دعمت الجماعة حركة الضباط الأحرار عام ١٩٥٢، لكن سرعان ما تفرقت بهم السبل بسبب علمانية الحكم الجديد، ثم وصلت التوترات بين الطرفين إلى ذروتها فى أكتوبر عام ١٩٥٤ حينما حاول أعضاء من الجماعة اغتيال جمال عبدالناصر، ورد عبدالناصر باعتقال غالبية قادة الجماعة، وألف من أعضائها فى غضون شهر. رأى الأكاديميون، ومسئولو الحكومة، والصحفيون فى الولايات المتحدة، شعبية الجماعة ورسالتها المعادية للأجانب والداعمة للإسلام، تأكيدا لمخاوفهم من أن المسلمين كانوا ينساقون وراء عواطفهم وينزعون للعنف، وانتشرت بين المراقبين المخاوف من أن خطاب الجماعة الاستقطابى واستخدامهم للعنف سيعمل فى النهاية على قلقلة الأوضاع فى الشرق الأوسط. فى عام ١٩٤٧ ذكر أحد التقارير الاستخبارية أن «التطور الذى حققته جماعة الإخوان المسلمين بعد الحرب، مع تأكيدها على الإسلام، وعدائها المتطرف للتدخل الأجنبى فى العالم العربى» هو

أعظم تهديد مباشر للاستقرار فى مصر وعامل مهم لعدم الاستقرار فى أنحاء الشرق الأوسط بعامة. رأت السى آى إيه، فى عام ١٩٤٩، الإخوان «متدينين متعصبين، وقوميين متحمسين، ومعادين للأجانب بعنف، ويتبنون أساليب إرهابية». وبالمثل، ذكر روبرت مونتان فى مقاله الذى نشره بدورية «فورين أفيرز» عام ١٩٥٢ عن «الأمم الحديثة والإسلام» ذكر أن «تلك الحركة الشعبية المعادية للأجانب.. تتحكم فى أكثر من مليون مصرى». ورأى، علاوة على ذلك، أن اعتماد الجماعة على «الجماهير الجاهلة العاطفية» يوحى بأن «الإرهاب قد حل محل النشاط السياسى؛ وأن الاغتيال قد أصبح أسلوبا للحكم لدرجة أنه، وفى غضون ثلاث سنوات، دفع اثنا عشر رجل دولة من الجيل الأكبر سنا حياتهم ثمنا لشجاعتهم وروحهم المستقلة».

لم يفهم سوى قليل من المراقبين المبادئ الأيديولوجية الأوسع التى كانت تمثل دوافع الجماعة، وبدلا من ذلك، اعتقد غالبيتهم بأسلوب ارتدادى تلقائى أن رغبة أفراد الجماعة فى أن يظلوا متمسكين بالإسلام، تشكل أجندة معادية للحداثة. أما فى واقع الأمر، فقد رأت الجماعة أنه بالإمكان القيام بالتحديث والإصلاح داخل إطار إسلامى، وأن ذلك لا يتطلب العلمنة، بل إن تأكيد الجماعة على التحديث القائم على المبادئ الدينية لعب دورا حاسما فى تناميها السريع. إذ إن هذا وجد استجابة هائلة من شرائح المهنيين والطلبة والحرفيين والتجار الذين ينتمون للطبقة الوسطى البازغة والذين تقبلوا أسلوبا حديثا للحياة لكنهم ظلوا متمسكين بعقيدتهم، وأيضا لقيت دعوتهم نفس الاستجابات من جانب العمال الحضريين، والفلاحين فى الأرياف.

وعلى الرغم من ذلك، مضى بعض المعلقين يرددون نفس التفسيرات المكررة عن «الإسلام الذى لا يتغير» فى تعليقاتهم على الجماعة. فمثلا، ذكرت كريستينا فلبس هاريس الباحثة بمعهد هووفر فى عام ١٩٦٤ أنه «على الرغم من أن جماعة الإخوان

المسلمين حركة سياسية دينية وُلدت فى القرن العشرين، إلا أن دوافعها وأهدافها تعتبر تأسّلا أيديولوجياً للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر» ورأت أن الجماعة تواجه معضلة حرجة حيث إنها تستخدم مُكبّرات الصوت، وتكنولوجيا الطباعة والأدوات الحديثة الأخرى من أجل نشر أيديولوجيتها وكسب أعضاء فى صفوفها، ومن ثم، فهى تقوض أهدافها المفترضة المعادية للحداثة. وبهذه الطريقة اتسقت مثل تلك الدراسات التى هدفت لتقييم الجماعة لتوافق مع أساليب تخيل الشرق الأوسط والإسلام التى ركزت على التوتر بين الحداثة والأصالة والتقاليد، والتى رأى كثير من المشاركين فى الشكبة عبر الدولية غير الرسمية من المتخصصين أنه الملمح الأساسى للمنطقة بل وعملت أيضا على دعمها والحفاظ عليها.

كان التركيز على الإخوان المسلمين، مثله مثل الخطاب الأشمل الذى كان ذلك التركيز جزءا منه، فى غير موضعه بأساليب عديدة، كما أنه افتقد التضمينات وظلال الفروق. من المؤكد أن بعض الإخوان كانوا يلجأون للعنف بانتظام بدرجة تجعل الأسئلة حول ما إن كانت تلك التكتيكات سياسة صريحة مشروعة للجماعة ككل. بيد أن علينا أن نتذكر فى هذا الصدد أن ثمة مجموعات أخرى من غير الإخوان كانت تستخدم تكتيكات مماثلة للوصول إلى مختلف الأهداف، وأن الفرق الرئيسى بين الجماعة وبين تلك المجموعات كان هو مستوى القبول الشعبى، حيث إنه كان بإمكانها التأثير فى حشود كبيرة، بخلاف غالبية المجموعات الأخرى فى الشرق الأوسط. أيضا، تركزت تعليقات المراقبين على فرع الجماعة بمصر مع تجاهل تنظيماتها الشقيقة فى البلدان الأخرى. مثلا، تشكل التنظيم فى الأردن عام ١٩٤٥، تحديدا للتعاطى مع الوضع الفلسطينى، وعمل على تحقيق أهدافه من خلال إصلاح البنى السياسية الراسخة للدولة بدلا من اللجوء إلى العنف؛ واكتسبت الجماعة فى الأردن اعتراف الملك عبدالله ودعمه حيث كان يعتبرها حليفا ضد الشيوعية فى الصراع على فلسطين. وبعد ذلك، سمح الملك حسين حفيد عبدالله

الذى خلفه على العرش فى أوائل الخمسينيات، للإخوان بالعمل فى الأردن، جزئيا لأنهم كانوا يوفرون خدمات اجتماعية لم يكن يستطيعها جهاز دولته.

من ناحية أخرى فإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد مثلت الشق الراديكالى المستاء من «المأزق الروحانى» للإسلام وفقا لما اعتقده كثير من المتخصصين، فقد رأى بعض المعلقين المجموعة الصغيرة التى كانت تتنامى من مثقفى الشريحة العليا والمتوسطة من الطبقة الوسطى والذين كانوا فى غالبيتهم قد تلقوا تعليما غربيا، ومن المفترض أنهم كانوا يعتنقون مبادئ علمانية، رأوهم يرمزون إلى ما أسموه الجانب «التقدمى» من الصراع. وعلى الرغم من الزعم بأن أفراد تلك المجموعة كانوا لايزالون تساورهم الشكوك من التدخل الأجنبى وبخاصة فى وجود إسرائيل والصراع على فلسطين، فقد سعوا إلى تحديث الشرق الأوسط من خلال إدماج التكنولوجيا والمبادئ السياسية الغربية فى الحياة اليومية، وكانوا يعتقدون أنه يجب استخدام الإسلام فقط لإرشاد السلوك الأخلاقى الشخصى واتخاذ القرارات. أمل أعضاء الشبكة أن تكتمل مسيرة هذه المجموعة وتنتشر مثلما حدث فى تركيا حسب اعتقادهم، حيث إن تركيا كانت النموذج المفضل لديهم – بالرغم مما يشوبه من عيوب – لتحقق رؤيتهم المقدسة والدنيوية لشرق أوسط جديد حداثى.

فى الأربعينيات، كان المحللون متيمين بالإصلاحات التى أدخلها كمال فى تركيا ورأوا أنه يُولى وجهه شطر أوربا ويدخل مزيد من الغربنة والتحديث. انهال المديح بخاصة على الإصلاحات التى تجاوزت المعترك السياسى إلى المجالات الاجتماعية والثقافية وكانت تهدف تحديدا إلى إضعاف الإسلام، بل واجتثاثه. فمثلا، ذكر وولتر ليفنجستون رايت الخبير فى الشئون العثمانية والتركية أن الإصلاحيين يعتقدون أن الإسلام كان هو العقبة الكئود فى طريق الغربنة. تغلب كمال على تلك العقبة المفترضة بتفعيل مجموعة قوانين جديدة فى فبراير ١٩٢٦، زعم الأكاديميان لويس توماس وريتشارد فراى أنها أدت إلى التخلص من جهاز الحكم الإسلامى الأعلى بكامله.

وعلى حين أن غالبية المتخصصين تمسكوا بتلك النظرة الإيجابية حول ما يحدث فى تركيا من علمنة متزايدة، فقد أوضحت متتالية من الأوراق البحثية التى عرضها أكاديميون وصناع سياسة فى مؤتمر بجامعة هارفارد حول «الإسلام والغرب» فى يوليو ١٩٩٥، أوضحت أن لبعض المراقبين تفسيرات أخرى تحمل تضمينات وظلالاً من الفروق - مازالت إيجابية - لإصلاحات كمال ولدور الإسلام فى المجتمع التركى، وضع هؤلاء، وبدلا من التركيز على القطيعة الكاملة مع الماضى والتى بدا وأن كمال يمثلها ظاهرياً، وضعوا نظام حكمه فى سياق ذى مدى زمنى أطول من الإصلاحات العثمانية التى يعود تاريخها إلى أكثر من قرن مضى. وفى الواقع فقد رأى نيازى بركس الأستاذ الزائر بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكجيل، ودانكوارث روستو الذى كان وقتئذ أستاذا مساعدا فى علم السياسة بجامعة برينستون، رأيا أنه على الرغم من راديكالية سياسات كمال تجاه الدين والعلمنة، لكن تلك تلك الإجراءات كانت ضرورية لإيقاظ تركيا من فترة سُباتها الطويل المفترض والتى كانت الإمبراطورية العثمانية القديمة قد ظلت تحاول جاهدة الخروج منه على الأقل منذ فترة «التنظيمات Tanzimat»، [الإصلاحات التى أدخلها السلطان عبدالمجيد الأول على الإدارة العثمانية] فى منتصف القرن التاسع عشر، إن لم يكن قبل ذلك.

علاوة على ذلك، فحينما انبثقت حركة قوية فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات لإعادة بعض الممارسات الدينية - التربية الدينية الاختيارية فى التعليم الابتدائى، استخدام اللغة العربية فى الأذان، وإعادة إنشاء كلية الدراسات الدينية بجامعة أنقرة - بدا ذلك وأنه عملية ديموقراطية جوهرياً تناسب دور الإسلام فى المجتمع التركى وتعتبر مقياسا له. رأى روستو أن ثمة نسبة تتراوح بين ٨٠٪ و٩٠٪ من الأتراك تتكون من «العلمانيين» و«المعتدلين»، وأن العلمانيين ينظرون للدين على أنه السبب الرئيسى فى زواء الإمبراطورية العثمانية والعقبة فى سبيل

التعليم المحسَّن والغربنة، فيما ينظر المعتدلون إلى تركيا على أنها بلد مسلم بشكل جوهرى لكنهم أيضا يعتقدون أن إصلاحات كمال كانت «ضرورية ومرحباً بها فى وقتها، لكن ينبغى الآن إخضاعها لبعض المراجعة». من ثم، علينا أن نعترف بوجود أنصار التيار الدينى الذين اعتقد روستو أنهم يمثلون النسبة المتبقية من الأتراك والتى تتراوح بين ١٠٪، و٢٠٪ وكانوا يضغطون من أجل مزيد من الإصلاحات واسعة المدى. ذكر روستو أن من دواعى السرور أنه حتى أنصار التيار الدينى «يفضلون التعبير عن مطالبهم فى إطار ليبرالى وديموقراطى، فهم يصرون الآن على أن المؤسسة الدينية الحرة هى نتيجة منطقية للعلمانية نفسها ومتلازمة لها». من ثم، رأى روستو أن وجود أفراد وجماعات يدعون إلى تعزيز دور الإسلام فى المجتمع التركى بأكثر مما قد يرغب فيه كثير من المتخصصين، وحقيقة أنه يتم التعاطى مع هؤلاء من خلال عمليات سياسية منفتحة نسبيا، يمكن اعتباره قرينة أخرى على قيمة النموذج التركى لبقية المنطقة.

وهكذا، فسواء رحب البعض بإصلاحات كمال المعادية للدين، أو فضل آخرون العمليات التى من خلالها يتوصل الأتراك إلى تسوية مقبولة حول العلاقة بين الدين والدولة، فقد رأى المراقبون التجربة التركية تقدم إمكانيات أسرة لباقى المنطقة. ووفقا لمراقبى ذاك الزمان، فإن تركيا قدمت أفضل نموذج على كيفية حل التوتر بين الحداثة والتقاليد فى الشرق الأوسط. إذن، فليس من قبيل الإفراط فى التعميم الزعم بأن تشخيص لويس توماس وريتشارد فراى لما كان يحدث فى تركيا يمثل، بأسلوب عريض، كيفية فهم المتخصصين لهذا البلد فى الأربعينيات والخمسينيات. بيَّن هذان الباحثان أن تركيا كانت «بدون شك العنصر الأكثر عزما، واستقلالا، وديموقراطية، بل والأكثر غربنة أيضا وسط منطقة شبه شرقية يسودها عدم الاستقرار السياسى والاقتصادى» ورأيا بإيجاز أن توجه تركيا نحو الغربنة العلمانية جعل منها «أفضل ما يمكن لأمريكا أن تراهن عليه فى هذه المنطقة

المهمة». ووفقا لتلك الجهود التي كانت تُبذَل لتخيل الشرق الأوسط، فكلما نأى بلد ما مبتعداً عن الإسلام، تقلصت سماته «الشرقية».

أثناء العقد الأول الذي تلا الحرب العالمية الثانية، تخيل أعضاء الشبكة عبر/ الدولية غير الرسمية أن المسلمين يقفون في مفترق الطرق، وأن أحد تلك الطرق قد يؤدي إلى الإسلام الراديكالي والذي كان كثير من المحللين يعتقدون أن كثيرا من سكان المنطقة قد يجدونه الأكثر جاذبية. بيد أنهم زعموا أن شعوب المنطقة إذا تخيرت هذا الطريق، فسيستمرون في استلهام خريطة عقلية لن يكون باستطاعتها أبدا أن تقودهم إلى الحداثة. وفي هذه الحالة سيمضي الشرق الأوسط، وفقا لما ذهب إليه مكتب الاستخبارات والأبحاث التابع لوزارة الخارجية «دونما أساس فلسفي يمكنه من إدماج الأهداف الغربية في أهدافه أو التوفيق بينها» وسيواجه تحديات لا حصر لها في هذا الطريق، هذا علاوة على أن هذا الطريق يحتمل له أن يكون الأكثر عداء لمصالح الولايات المتحدة بالمنطقة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطريق الآخر – نموذج التطور المعلمن على غرار التجربة التركية – وعلى الرغم من اعتقاد الكثيرين أنه يضمر إمكانيات طويلة المدى وأكثر إشراقاً لمصالح الولايات المتحدة، فإنه يمثل عددا من المشاكل أيضا حيث إن إحداث التغيرات واسعة النطاق الضرورية لهيمنة المجموعات العلمانية الصغيرة نسبيا على المشهد في المنطقة يتطلب وقتا، ومن ثم، فإنه حتى في أفضل الأحوال، ستظل الأزمة الروحانية المفترضة عقبة كئوداً طوال المستقبل المنظور. بإيجاز، قدم المقال الذي نُشِر بالتايم في أغسطس ١٩٥١ بعنوان «العالم الإسلامي» تعليقا دالا على المكانة المُتخيَّلة للدين في منتصف القرن العشرين، حيث ذكر «أن الإسلام [الحالي] يعتبر مصيرا بائسا حزينا للديانة الكبرى الوحيدة التي أسسها رجل أعمال ناجح. الإسلام منقسم وبدون رأس، [وهذا] مصير مؤلم لدين أسسه رجل سياسة عملي من الطراز الأول. الإسلام يعاني من الوهن العسكري، وهذا وضع شائن لدين امتشق السيف ببالغ

الحماس، الإسلام راكد فكريا وثقافيا، وهذا عقاب ساخر لدين تم تأسيسه على فكرة ظلت لقرون تحمل مشعل العلم والتعليم، ثم حينما واجه مأزقا فى تاريخه، أدار ظهره عمدا للعقل بصفته عدوا للعقيدة».

الإسلام الشمولى:

فى معرض التعليقات التى أدلى بها وولتر ليڤينجستون فى اجتماع مجلس العلاقات الخارجية والتى افتتحنا بها هذا الفصل، ذكر أيضا «أن الإسلام ليس دينا بالمعنى الذى يفهم به الغرب الدين. إنه دين شمولى». وحينما ذكر عضو آخر فى مجموعة الدراسة تلك أن نعته بأنه «مونوليثى Monolithic» [وحدة كلية ضخمة جامدة] قد يكون نعتا «أفضل» ليس «شائنا» بما يكفى لوصف الإسلام، وافقه رايت الرأى لكنه بيّن أنه استخدم «شموليا» لأنه من غير المحتمل إساءة فهم هذا المصطلح وذلك بسبب تداوله على نطاق واسع آنذاك. لم يكن تعليق رايت فريدا فى زمنه، إذ ذهب هاميلتون إيه. آر. جيب فى «توجهات حديثة فى الإسلام» إلى أنه «كثيرا ما وصف الإسلام بأنه دين شمولى» لكنه رأى ثمة ديانات أخرى، بما فيها المسيحية تتشارك فى بعض تلك الخاصيات الشمولية. أما ما يميز المسيحية فى رأى جيب، فهو أنها «تعرضت لهجوم عدويْن جديدين فتاكيْن أى التوجهات الإنسانية والعلم وهما قوتان قد بدأتا مؤخرا تُحدثان أثرا فى الإسلام». يكشف استخدام رايت وجيب وآخرين لمصطلح «شمولى» لوصف الإسلام فى منتصف الأربعينيات الأساليب التى اعتبر بها المتخصصون فى الشرق الأوسط هذا الدين قوة سياسية منذرة محتملة.

يذهب المؤرخ بنجامين ألپرس إلى أن الأمريكيين فى الأربعينيات والخمسينيات كانوا يفهمون الشمولية على أنها نتاج محتمل للانتقال من الحياة التقليدية المتوارثة إلى الحداثة، وكان هذا «الانتقال» هو لب المأزق الروحانى الذى اعتقد المتخصصون أنه دهم الشرق الأوسط وقتئذ. وفى الفترة ما بين العشرينيات إلى الخمسينيات

تطور لفظ «الشمولية» ليصبح مصطلحا يستخدم لوصف تنويعة من الأيديولوجيات المختلفة، أو الحركات السياسية في بلدان بدت وأنها تمر بفترة الانتقال تلك؛ هذا على الرغم من أنه من غير الواضح ما إن كان الأمريكيون يعتقدون أن الشمولية كانت تمثل اعتناقا للحداثة أو مقاومة لها. لا يرى ألبرس أن بإمكان الدين أن يكون معيناً لا ينضب للأحاديث عن الشمولية، كما أنه لا يتعاطى مع الشرق الأوسط أو الإسلام بأي شكل أساسي، لكنه يحدد عددا من الملامح الأخرى التي ينسبها الأمريكيون للأنظمة الشمولية والتي توضح السبب في أن اللفظ حظي بقبول المراقبين المعنيين بالشرق الأوسط وراق لهم فيما كانوا يتخيلون الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية. أولا، يؤكد ألبرس أن غالبية الأمريكيين اعتقدوا أن الشمولية معادية، جوهريا، للديموقراطية. وثانيا، وفقا للمدركات الشائعة، تتحكم الأنظمة الشمولية في الأنشطة اليومية الأساسية لرعاياها ولا تترك سوى مساحة ضيقة للاختيارات الفردية، ومن ثم، تخضع رغبات الأفراد لرغبات الدولة. أما الملمح البارز الثالث للأنظمة الشمولية والذي يرى ألبرس أن الأمريكيين بعد الحرب كانوا ينسبونه لتلك الأنظمة فهو الصلة الوثيقة بين الرؤى السياسية العاطفية للجماهير وبين ديكتاتور قوي أو أوليجاركية صغيرة تقودهم، رغم أنه من غير الواضح ما إن كانت تلك الجماهير هي التي تخلق الديكتاتور أو العكس. وأخيرا، يبين ألبرس أن الأمريكيين كانوا يعتقدون في الأربعينيات والخمسينيات أن الأنظمة الشمولية كانت في أساسها مهتمة بفكرة الغزو مما يجعلها، وبطبيعتها، عدوانية ومتحدية، وغالبا ما تلجأ إلى العنف. من ثم. فإن الاسترشاد بألبرس بإمكانه أن يساعدنا على فهم الكيفية التي وجد بها المحللون من أمثال رايت وجيب مصطلح «الشمولية» شديد الإقناع في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات وسبب ذلك.

من المؤكد أنه كان لدى المتخصصين في الشرق الأوسط نزوع لرؤية الإسلام على أنه معاد للديموقراطية، هذا على الرغم من اعترافهم أحيانا بوجود بعض

الملامح المؤيدة للديموقراطية فى الإسلام. مثلا، نجد فيليب أيرلاند من وزارة الخارجية الأمريكية يقول فى مؤتمر لمعهد الشرق الأوسط عن الإسلام فى العالم الحديث عُقِد فى مارس ١٩٥١ «ظل الإسلام الأكثر نجاحا، بين جميع الأديان، فى القضاء على حواجز اللون والعرق والجنسية»؛ لكنه، وبالرغم من ذلك، زعم فيما بعد بوجود توجهات معادية للديموقراطية فى الإسلام، على نفس الدرجة من القوة إن لم تكن تفوقها، وأن أهم تلك الملامح هى تقسيم العالم إلى «دار الحرب» و«دار الإسلام» والتمسك بتراتبية تضع الإسلام فوق جميع الأديان الأخرى. أضاف أيرلاند أنه تم تطبيق تلك التراتبية، تاريخيا، من خلال نظام «أهل الذمة» حيث كان يُسمح للأقليات التى تنتمى إلى ديانات يعترف بها الإسلام مثل المسيحيين واليهود بممارسة شعائر دينهم والعيش فى حرية نسبية طالما دفعوا «الجزية». وفقا لأيرلاند، فإن الاستناد على أحكام الشريعة يمثل عائقا ينبغى على المسلمين التغلب عليه إذا كان للديموقراطية أن تزدهر فى الشرق الأوسط. من ثم، وكما كان النقاش حول تركيا قد كشف من قبل، فقد اعتقد متخصصو الشرق الأوسط فى السنوات المبكرة التالية للحرب العالمية الثانية أنه من المحتمل أن يشتمل إنشاء أنظمة ديموقراطية قوية القضاء، بشكل مؤقت على الأقل، على تأثيرات الدين فى الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية العامة، وبمجرد أن تتقبل الشعوب ككل الممارسات الديموقراطية وتحترمها، يمكن لبعض تلك التأثيرات الدينية أن تعود إلى سالف عهدها.

تتسق بعض الأوجه الأخرى لكيفية فهم الأمريكيين للشمولية فى الأربعينيات والخمسينيات، وفقا لما يقوله ألبرس، تتسق مع الصفات العامة التى كانت تُضفى على الإسلام وقتئذ. بيّن استهلال هذا الفصل بوضوح أن غالبية خبراء الشرق الأوسط اعتقدوا أن الإسلام يحدد السلوك اليومى لمعتنقيه. وعلى الرغم من وجود بعض الخلافات حول ما إن كانت الجماهير العاطفية أو المتعصبة هى التى تخلق

الديكتاتور أو العكس، فإن الاعتقاد بأن الإسلام – مثله مثل الأنظمة الشمولية الأخرى – كان يعزز وجود سياسات جماهيرية ذات فاعلية قوية امتدت لتشمل قمة مؤسسة السياسة الخارجية فى الولايات المتحدة فى السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية. قارن جون فوستر دالاس المتخصص فى الشئون الخارجية والذى كان ينتمى للحزب الجمهورى، ثم أصبح وزيرا للخارجية فى إدارة الرئيس دوايت أيزنهاور، قارن فى مناسبتين على الأقل فى نهاية الأربعينيات بين انتشار الشيوعية فى القرن العشرين، وانتشار الإسلام حتى وصل إلى شمال إفريقيا وأوربا قبل ذلك بألف عام. كان دالاس يشير إلى أن الجاذبية العاطفية إلى الإسلام والشيوعية تكمن فى الاعتقاد بأن «ما يقدمانه لجماهير البشر أفضل مما يقدمه أى شىء آخر». وفيما بعد، حينما تزايدت المخاوف حول ما يحدث فى ڤيتنام عام ١٩٥٤، تعجب أيزنهاور متمنياً فى اجتماع لمجلس الأمن القومى «ما إن كان بالإمكان العثور على زعيم بودى يصلح لاستثارة حماس الجماهير» على غرار ذلك الحماس الذى اعتقد أنه دفع المسلمين العرب إلى التوسع «فى العصور الوسطى المبكرة». ووسط ضحكات الحضور «بيّن أحد أعضاء المجلس للرئيس أن بودا، للأسف، كان داعية سلام لا رجل حرب». أوضح تمنى أيزنهاور، والاستجابة التى ولّدها، الاعتقاد الشائع بأن الجماهير المسلمة التى تنساق وراء عواطفها كانت تدعم أنماطا بعينها من القادة وتنزع إلى الحروب والغزو.

وبالمثل، اعتقد الناس بعامة أن المسلمين كانوا مُعرضين بشكل خاص لأن يتحكم الحكام المستبدون بهم وذلك لأنه بالإمكان استثارة تلك الجماهير العاطفية إلى الحد الذى يعتقدون معه أنه مُقدر لهم اتباع قائد اختاره الله لهم لتولى السلطة. وفقا للمتخصصين فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الثانية، فإن الحاج أمين الحسينى الذى اعتبره كثير من المراقبين أقوى شخصية فى الشرق الأوسط وأيضا أكثر الشخصيات شعبية وخطورة فى آن، وهو الرجل الذى رُجّحَ له أن يصبح مفتى

القدس والذى كان يتمتع بشخصية نابضة بالحيوية، ورأى المعلقون أن لديه جميع الخاصيات المتطلبة للقيام بدور القائد «المتعصب». وكان سر الاهتمام الكبير الذى استثارة الحسينى هو أسلوبه الدراماتيكى الذى كان يجذب الجماهير له، أكثر من تأثيره الواقعى فى المنطقة. والجدير بالذكر هنا، أن الخطابات والفرضيات المهيمنة عن المنطقة أدت بالمعلقين والمتخصصين إلى اختيار قائد لم يكن يمثل أى تهديد حقيقى وكانت سلطته وتأثيره فى سبيلهما إلى الاضمحلال فى بدايات الخمسينيات، اختياره للاستشهاد به على أطروحاتهم عن الإسلام.

ولد محمد أمين الحسينى عام ١٨٩٥ لأسرة نافذة كانت تتوارث منصب مفتى القدس لمعظم سنوات القرن التاسع عشر، وتلقى تعليمه فى مدرسة حكومية تركية بفلسطين، ثم التحق بالجامعة الأزهرية بالقاهرة حيث ازداد اهتمامه بالقضايا السياسية مما أدى به إلى تنظيم حركة معارضة للأنشطة الصهيونية فى فلسطين. وفى القدس، تمكن من التغلب على مناورات أعضاء نخبة المدينة وأقنع المندوب السامى البريطانى بتعيينه فى منصب المفتى، وفيما بعد أصبح الرئيس الدائم للمجلس الإسلامى الأعلى بالقدس الذى كانت تخضع له المساجد، والمدارس الدينية، ودور الأيتام، والمحاكم الشرعية وصناديق الأوقاف بالمدينة. وبصفته أقوى شخصية إسلامية فى فلسطين كان على وعى بالتوترات التى أدت إلى سلسلة من المواجهات الدامية بين اليهود والفلسطينيين فى عام ١٩٢٩، بل وربما ساعد هو على زيادة التوترات. عزز الحسينى مسوغاته فى معاداة الصهيونية بأن انضم إلى اللجنة العربية العليا أثناء الثورة العربية فى أواسط الثلاثينيات. وبعد خشيته من الاعتقال بسبب معارضته المتزايدة لسياسات البريطانيين فى فلسطين، هرب المفتى من القدس عام ١٩٣٧، واستقر بالعراق فى الفترة بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤١ حيث قام بدعم القوميين فى جميع أنحاء الشرق الأوسط الذين كانوا يقاومون الهيمنة البريطانية. فى عام ١٩٤١ ذهب المفتى إلى إيران قبل أن يتوجه إلى روما وبرلين

حيث تفاوض مع موسوليني وهتلر على المساعدة المتبادلة ضد العدو البريطانى المشترك. وبعد الحرب، طلب اللجوء السياسى إلى فرنسا لتحاشى اعتقاله من قبل القوات البريطانية والأمريكية والسوفييتية بصفته مجرم حرب. قبلته فرنسا لكنها وضعته تحت الإقامة الجبرية. وفيما حث البريطانيون الفرنسيين تكرارا على تسليمه تآمرت المجموعات اليهودية السرية على قتله، تنكّر المفتى تحت اسم مزيف واستقل طائرة ركاب أمريكية إلى القاهرة، حيث مضى يستحث القوات العربية على محاربة إسرائيل بعد قيامها، وكان له أن يشهد هزيمة العرب عامى ١٩٤٨ و١٩٤٩. فى يوليو ١٩٥١، صب أتباعه جام غضبهم وإحباطهم على عبدالله ملك الأردن، وقاموا باغتياله لاعتقادهم أنه ضحى بالأهداف العربية والفلسطينية وكان له دور كبير فى الهزيمة من أجل أن يضم الضفة الغربية إلى مملكته بدعم من البريطانيين. كان ما زُعِم عن مشاركته فى التخطيط لقتل عبدالله هو فعله الملموس الأخير على مسرح أحداث الشرق الأوسط.

بالنسبة لكثير من الصحفيين والمتخصصين كان المفتى نموذجا للتوجهات التى اعتقدوا أنها تسم المسلمين والتى يقول ألبرس إن الأمريكيين اعتقدوا أنها الملامح الأساسية للدول الشمولية فى الأربعينيات. وصف المعلقون المفتى بأنه «وغد» و«ديكتاتور» طموح و«متطرف»، وأيضا مجرم حرب نازى، وقاتل، ونعتوه بـ «التعصب» بشكل منتظم. ألهم هروبه من فرنسا عام ١٩٤٦ عددا من القصص الصحفية فى الدوريات الأمريكية، وقامت النيوزويك ولايف بنشر مقالات عن شخصيته بعد اغتيال عبدالله عام ١٩٥١. ذهب مقال نيوزويك الذى كان عنوانه «خلف الفوضى العارمة فى الشرق الأوسط.. يقف المفتى الشرير المنفى»، إلى أنّ «لقبه نفسه [أى مفتى القدس الأعظم]» يوحى بمؤامرات البازارات، و السكاكين التى تتقارع فى المساجد المعتمة، والمسدسات التى تقرقع فى ضوء الشمس الحار. أما الحقيقة غير العادية، فهى أن المفتى عاش وفقا لتضمينات لقبه أى كنموذج

للشرير الأكبر الذى يحرك أحداث الشرق الأوسط الملئ بالاضطرابات». مضت المقالة، وكأنما هى سيناريو فيلم سينمائى لا مقالة مجلة إخبارية، فصورت المفتى عنكبوتا ينسج شبكة من المؤامرات والقتل فى أنحاء المنطقة وقالت إنه لا يُتوقع أقل من ذلك من رجل تواطأ مع النازيين أثناء الحرب. أما چيمس بِل، فقد نجح فى إجراء حوار نادر مع المفتى، وبدأ المقال الذى نشره بمجلة لايف وتضمن ذلك الحوار بأن ذكر أن «اسم الحاج أمين الحسينى ظل مرتبطاً بالاغتيالات وأعمال الشغب والثورات والحروب المدنية والدينية معا فى جميع أنحاء الشرقين الأدنى والأوسط. وكقائد مسلم، ظلت أنشطته دائما مغلفة بجو موبوء مسمم بالمؤامرات التى يُفضِّل العمل من ورائها». ربطت تلك القصة الإخبارية بين المفتى والشمولية بأن ركزت على الكيفية التى برر بها الوسائل التى التجأ إليها - وبخاصة روابطه مع ألمانيا النازيّة واستخدامه للخطاب السياسى الجماهيرى - لتحقيق أهدافه المعادية للصهيونية. ختم بِل مقاله بالتركيز على ما اعتقد أنه مصدر قوة المفتى فى ذلك الوقت الحرج»: «ما قاله الحاج أمين كان وجهة نظر رجل واحد، لكنها كانت أيضا وجهة نظر يشاركه فيها آلاف من الأشخاص المهمين وملايين من غير المهمين فى جزء من العالم بالغ الحساسية».

وعلى الرغم من أن التقييمات الحكومية والأكاديمية للمفتى لم تكن بهذا القدر من المبالغة والوضوح، إلا أنها تطابقت مع المدركات الأمريكية الشائعة عن العلاقة بين المستبدين والجماهير العاطفية أو المتعصبة التابعين لهم بما يؤدى إلى الشمولية. بل إن أكثر التقديرات الحكومية اعتدالا اتهمت المفتى بأنه كان «محرّضا» «يحث» المسلمين على استخدام العنف من أجل إحداث التغيير. أظهرت تلك التعليقات المفتى وأنه مازال يمتلك جاذبية شعبية فى أنحاء الشرق الأوسط لا يستطيع أحد أن يضاهيها. ووفقا لقنصل الولايات المتحدة العام فى القدس عام ١٩٤٨ «لا يقترب أحد من مكانة المفتى فى أعين الفلسطينيين العرب. إنه الشخصية

المركزية على المسرح العربى، وكما في سابق الأيام، مازال تنظيمه يبدى إصرارا لا هوادة فيه على تحقيق أهدافه، يعمل وصوله إلى أية مدينة مباشرة على توليد انتفاضة بين السكان العرب» يحتمل لها أن تصبح عنيفة. اعتقد لوى هندرسون، مدير معهد الشرق الأوسط التابع لوزارة الخارجية فى سبتمبر ١٩٤٧، أن وجود المفتى واستعداده للجوء إلى العنف يعملان ككابح على سياسات الولايات المتحدة التى تحبّذ إعلان قيام دولة إسرائيلية. قال فى نقاش له مع وزير الخارجية: «إذا ضغطنا من أجل إقامة دولة يهودية، فبدون شك أننا بهذا سنعمل على إضعاف وضع العرب المعتدلين وتقوية أوضاع المتطرفين المتعصبين. مثلا، فى الأسبوع الماضى فقط تم اغتيال أحد القادة العرب المعتدلين على يد أتباع المفتى المتعصب».

كانت مثل تلك التحليلات لدور المفتى وشخصه وللبيئة السياسية الأوسع فى الشرق الأوسط صحيحة بشكل جزئى فقط، لكنها بعامة كانت تضخم من نفوذ المفتى وتأثيره. وعلى الرغم أنه من المؤكد أنه كان شخصية شديدة الأهمية فى فلسطين ما قبل الحرب، وأنه ظل أهم قائد فلسطينى مؤثر حتى سنوات الأربعينيات الأخيرة، وبخاصة بين اللاجئين الفلسطينيين الذين تم اقتلاعهم نتيجة الحرب [ومذابح العصابات الصهيونية] بيد أنه، وخارج ذلك النطاق، فلم يصل تأثيره أبدا إلى تلك المستويات التى زعمها المراقبون الأجانب. لم تحقق محاولاته أثناء الحرب لمساعدة ألمانيا بنشره بروپاجندا معادية للبريطانيين وحفز الثورة ضدهم، لم تحقق سوى الحد الأدنى من النجاح. علاوة على ذلك، فإن شعبيته الواسعة فى المنطقة لم تدم طويلا فى فترة ما بعد الحرب، إذ سرعان ما تجاوزتها شعبية الحركات القومية الصاعدة فى مصر وفى أرجاء أخرى. لكن تركيز المتخصصين المُتعمّد على المفتى وتخيرهم له كشخصية ممثِّلة على الرغم من اضمحلال تأثيره، يوضح مرة أخرى عزم رايت والآخرين على تخيل الإسلام، فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، من خلال منظور «الشمولية» [المرتبطة بالإسلام].

وأخيرا، فمن الواضح أن المتخصصين فى المنطقة فى سنوات الأربعينيات والخمسينيات، اعتقدوا أن اهتمام المسلمين الأول والجوهرى هو نشر دينهم من خلال المواجهات والغزو. مثلا، رأى فيليب أيرلاند المسئول بوزارة الخارجية الأمريكية أن الهدف الأساسى لأية دولة إسلامية هو «توسيع [مدى] الدين الحق» وبالتقابل، فإن الديموقراطية السياسية تهدف إلى «توسيع [مدى] التسامح». أيضا، توصل تقرير صدر عن مجلس الاستراتيجية النفسية عام ١٩٥٣ إلى نتيجة مماثلة، حيث وجد أعضاؤه وهم يحاولون تحديد «برنامج استراتيجية نفسية للشرق الأوسط» أنه «حينما يهيمن الإسلام، يُنظر إلى هذا على أنه النظام الطبيعى للأشياء، ويُنظر لحكم غير المسلمين وللسلطة التى يمارسونها بصفتها غير طبيعية ودلالة على أن الإسلام فى سبيله إلى الضعف وأنه ينبغى عليه تجميع قواته وشن هجوم مضاد لاستعادة هيمنته التى يقتضيها [الله]».

وهكذا عمل استخدام مصطلح «الشمولية» لتعريف الشرق الأوسط فى نهاية الأربعينيات على خدمة هدف محدد. استخلص «المروجون» لاستخدامه مقارنات صريحة مع [الأنظمة الشمولية] فى الحرب العالمية الثانية واقترحوا أساليب للتعاطى مع أنظمة الشرق الأوسط فى سياق الحرب الباردة البازغة. رأت الحكمة التقليدية والتى رسختها تجارب زمن الحرب مع ألمانيا وإيطاليا، أن استرضاء الشموليين لن يؤدى سوى إلى أن يصبحوا أكثر قوة، وإلى تأجيل لحظة المواجهة الحتمية. وفى هذا السياق، فإن إشارة رايت إلى الإسلام الشمولى أضمرت أن المسلمين يتميزون بالنزعات العدوانية وأنه ينبغى على الولايات المتحدة أن تكون مستعدة لمواجهتهم.

أسهمت ردود الأفعال على قيام دولة إسرائيل فى المخاوف من أن الإسلام الشمولى هو بطبيعته نزّاع للمواجهة. رأى بعض المحللين أن وجود إسرائيل لم يساعد فقط على توحيد الفلسطينيين، بل أيضا على توحيد مسلمين كثيرين فى

أنحاء الشرق الأوسط والعالم ضد الولايات المتحدة وضد نفوذ غرب أوربا فى المنطقة. رأى كلينتون دانييل المراسل الصحفى بالشرق الأوسط، فى مقال له بالتايمز مجازين فى عام ١٩٤٨ «أن قضية فلسطين قد تعمل على توحيد المسلمين ضد الغرب مثلما عملت على حجب الضغائن بين الدول العربية» وأضاف أنه من «الواضح» أن الوحدة الناجمة عن الكراهية المشتركة لإسرائيل لا يمكن «استخدامها أبدا فى عمل إيجابى» بل الأحرى أنه سينجم عنها فقط «ردود أفعال سلبية - نبذ الروابط، مع القوى الغربية، رفض الأفكار الغربية والاشمئزاز من التبعية للغرب». ردد الأكاديمى الفرنسى روبرت مونتان مخاوف دانييل، حيث ذهب فى مقال له بدورية «فورين أفيرز» إلى أن الصراع على فلسطين حفز «حركة لا يمكن مقاومتها باتجاه التضامن الإسلامى تتجاوز جميع الحدود القومية».

يكشف التحليل السابق عن المشاكل والتناقضات فى الأساليب التى بها فسر أعضاء الشبكة عبر الدولية غير الرسمية من المتخصصين الإسلام ودوره فى المجال السياسى الدولى فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. استند هؤلاء إلى إطار استشراقى أكد على وجود كتلة صماء من إسلام جامد ثابت لا يتغير، فيما ركزوا أيضا على الأثر الدراماتيكى للتغير الذى تدفع به قوى خارجية. أتاح تخيل هؤلاء الخبراء الإسلام من خلال منظور ثنائية التقاليد والحداثة المتنافسة تحاشى تفّهم الكثير من التعقيدات التى ميزت المسلمين وعالمهم. وبدلا من ذلك اعتمد المتخصصون على الخطاب المألوف الخاص بالشمولية، وهو خطاب حمل معه افتراضات مضمرة عن الحاجة للتيقظ والحذر ضد جماهير المسلمين التى يزعم عنها أنها عاطفية انفعالية ونزاعة للعنف.

الإسلام والشيوعية:

فى الوقت الذى رأى فيه كثير من المشاركين المتخصصين فى الشبكة عبر/ الدولية غير الرسمية، الإسلام كقوة تحدٍّ سياسى فى الشرق الأوسط، فإنهم لم

يظهروا سوى قليل من الاتساق فى تقديراتهم للعلاقة بينه وبين القوى السياسية الكوكبية المؤثرة الأخرى. هل سيعمل الإسلام مصدًّا ضد انتشار الشيوعية فى المنطقة، أم أنه سيشجع مبادرات الاتحاد السوفييتى فى المنطقة ويسهّل نفوذهم هناك؟ كيف سيتفاعل الإسلام مع القوى القومية المتنامية فى المنطقة، أو كيف ستكون ردود أفعاله تجاهها؟ مثلا، إذا كان الإسلام لا يتوام مع الشيوعية، لكنه يتواءم مع الحركات القومية، إذاً، سيكون على الولايات المتحدة التعاطى مع الاهتمامات القومية بأكثر من قلقها من التغلغل الشيوعى المباشر فى الشرق الأوسط. كانت تلك أسئلة حاسمة أولاها الأكاديميون والصحفيون وصناع السياسة وأشخاص آخرون اهتمامهم فى الخمسينيات، وأدت جهودهم لفهم العلاقة بين الإسلام والشيوعية لأساليب جديدة مثيرة للدهشة لتخيل الأدوار التى قد تلعبها كلتا القوتين فى العالم.

وعلى الرغم من أن الحرب الباردة بدأت كمعركة على مستقبل أوربا، فقد دخل الشرق الأوسط كعامل فى الصراع منذ استهلالها. وضعت التوترات التى تسبب فيها تأخر انسحاب القوات السوفييتية من إيران فى أوائل عام ١٩٤٦، والضغوط السوفييتية على تركيا لتسهيل الوصول إلى الدردنيل فى أواخر العام ذاك، وقلق الولايات المتحدة، بعامة، وحرصها على تيسير إتاحة موارد الإقليم النفطية لها، وضعت الشرق الأوسط فى مركز الصراع بأسلوب شبه مباشر.

ومع الأخذ فى الاعتبار أن المتخصصين وآخرين كرسوا تركيزهم على الإسلام حينما تخيلوا المنطقة، فليس من دواعى الدهشة أن بدأوا وقتئذ بتمعن العلاقة بين الدين والشيوعية حتى أن شخصية بحجم چورچ كِنان، المتخصص البارز فى الشأن السوفييتى ألقى بدلوه فى الموضوع. فى مارس ١٩٤٧، وبُعيد أسبوعين من إعلان الرئيس ترومان عن برنامج مساعدات سخية لليونان وتركيا، وإصداره إعلانا أيديولوجيا بالحرب الباردة ضد السوفييت، ألقى كنان خطابا بكلية الحرب القومية،

كرس معظمه لتوضيح سبب اعتقاده أن الشرق الأوسط هو من شئون الأمن القومي الأمريكي، ومن ثم، فإنه ينبغي على الولايات المتحدة فعل كل ما في استطاعتها للحيلولة دون سقوط المنطقة في أيدٍ سوفييتية. إلا أن كنان، وفي جزء من خطابه، تعاطى مع القضية المعقدة الخاصة بعلاقة الإسلام مع الشيوعية في الشرق الأوسط. استند تحليله إلى الفكرة البازغة عن تركيا بصفتها نموذجا للشرق الأوسط الجديد وعلى التخيلات الشائعة عن الشرق الأوسط بصفته مكانا يهيمن عليه إسلام ثابت لا زماني بطبيعته.

كان كنان بعامة يدعم الأفكار التي كانت خلف مبدأ ترومان، وبخاصة الفكرة القائلة أنه ينبغي على الولايات المتحدة الاضطلاع بمهام البريطانيين في اليونان وتركيا، حيث اعتقد أن السوفييت، أو المجموعات التي يرعاها السوفييت تمثل تحديات كبرى للبلدين. وفي استعراضه للشرق الأوسط الأوسع، رأى كنان أن المنطقة «خارج تركيا في وضع حساس محفوف بالمخاطر» وأبدى مخاوفه من أن الحكومات غير المستقرة في أنحاء الشرق الأوسط معرضة لأخطار أعداد متنامية من الشيوعيين المحليين «الذين أفسدهم تعليمهم ولم يعودوا يصلحون لظلام الحياة وقذارتها وسط المحرومين، دون أن يمنحهم وسائل المشاركة في حياة القلة الثرية. ومن ثم، فإن هؤلاء الناس، من أشباه المتعلمين، القلقين، العصابيين، الذين يرون أنهم لن يفقدوا شيئا بل سيغنمون الكثير من التغير الاجتماعي، قد ينتهي بهم المطاف إلى أن يشكلوا آلة نشطة وقاطعة يبدأ بها الاختراق الشيوعي للمنطقة».

لكن كنان توصل إلى استنتاج مختلف بشأن التهديد السوفييتي حينما تعاطى مع بعض القوى الأخرى النشطة في المنطقة، إذ إنه، وعلى الرغم من أنه عبر عن مخاوفه التي ذكرناها من أن بإمكان الشيوعية الانتشار من داخل الشرق الأوسط، فقد عبر عن شكوكه الجادة في استطاعة الاتحاد السوفييتي تخصيص موارد كافية [لنشر الشيوعية] بالتدخل العسكري المباشر للهيمنة على البلاد الإسلامية.

وكبرهان على ذلك، أشار إلى المشاكل التى واجهتها الحكومة السوفييتية فى محاولاتها لترسيخ نفوذ لها فى وسط آسيا والحفاظ عليه. هذا على الرغم من أن هيمنة المسلمين على تلك المنطقة لا ترقى بأية درجة إلى قوة هيمنة المسلمين على أنحاء الشرق الأوسط. وبشكل عام، خلُص كنان إلى أنه «من الصعب الاعتقاد بأن «محاولات الروس تنفيذ غزو أيديولوجى فى الشرق الأوسط بدون استخدام قوات روسية كبيرة من الجيش والشرطة، وبدون اعتمادهم بشكل أساسى على عناصر محلية، يمكن أن تنجح أو تستمر». ثم مضى كنان يقول «إذا ساءلتُ نفسى، بكل صدق، عما إن كان بمقدور الروس فى المرحلة الراهنة من تطورهم، تغيير الطبيعة السياسية للمنطقة بكاملها، تلك الطبيعة التى ترتكز على خبرات قرون وقرون عديدة، بل خبرات ألف عام، أجد نفسى مجبرا على الإجابة عن هذا السؤال بالنفى». وهكذا، رأى كنان أن وجود إسلام ثابت جوهريا لا يتأثر بمرور الزمن يحول دون انتشار الشيوعية السوفييتية فى أنحاء الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من عدم اعتقاد كنان فى قدرة السوفييت على غزو الشرق الأوسط، إلا أنه رأى أن الأمريكيين سيلحقون بأنفسهم ضررا كبيرا إن هم اكتفوا بالحفاظ على «هدوئهم» فى مواجهة تلك القدرات السوفييتية المحدودة» إذ إن مواجهة أية هجمة سوفييتية لن تكون أمرا سهلا وستقتضى تكلفات كبيرة. وفى تقييم له للوضع دونما مواراة، أعلن كنان أن الدفاع عن الشرق الأوسط فى أعقاب أى غزو سوفييتى لابد له أن يكون «عملية طويلة دموية، سنفقد خلالها كثيراً مما هو نافع وثمين». وعلى نفس الدرجة من الأهمية كان تحليل كنان للتضمينات – أو النتاج الجانبى – لمثل هذا الصراع بالنسبة لبقية أنحاء العالم، حيث رأى أن التحدى السوفييتى للغرب فى الشرق الأوسط لن يقتصر فقط على تهديد الإمدادات الغربية، بل سيكون له «آثار نفسية» هائلة وذلك من خلال «تعميق الانطباع بأن القوى الغربية فى سبيلها للأفول، والشيوعية الدولية فى سبيلها للتشكل والهيمنة». من ثم،

يمكن للحركات الأخرى، حتى غير الشيوعية منها مثل تلك التى تستلهم الإسلام، أن تتأثر بمثل تلك الأوضاع وتشن تحدياتها الخاصة فى وجه الولايات المتحدة وحلفائها.

لا تقتصر أهمية خطاب كنان وما يمدنا به من بصيرة ومعلومات على الكيفية التى أوضح بها مصالح الولايات المتحدة فى المنطقة والعوائق الدينية التى تحول دون امتداد النفوذ السوفييتى هناك، بل هو مفيد أيضا بسبب الكيفية التى استجاب بها الآخرون له. «أرسل كنان نسخة من خطابه إلى ويليام إدى، الذى كاد يصبح، بسبب جذوره الممتدة فى العمل التبشيرى، وخبرته الواقعية فى الشرق الأوسط متخصص الولايات المتحدة الرئيسى فى المنطقة أثناء الحرب العالمية الثانية وفى الفترة التالية لها. وبدون شك، فإن كثيرا من آراء إدى كانت تتفق مع آراء كنان. وعن الخطاب الذى أرسله إلى كنان أجاب إدى بأنه ليس بإمكانه «تخيل أن يأتى أى أحد بما يضاهى ما قلته دقة وإقناعا».. وعلاوة على ذلك وافق إدى كنان الرأى فى جزمه بأن المثقفين العرب هم من سيكونون أول من يخضع لتأثير المبادئ الشيوعية فى المنطقة ويتبنونها، هذا على الرغم من أن السوفييت سيجدون أنه من الصعوبة بمكان التحكم فى الشرق الأوسط الإسلامى. بيد أن استجابة إدى توحى أيضا بأنه كان لديه مخاوف جدية من تغلغل السوفييت فى المنطقة بأكثر من مما كان لدى كنان، حيث إنه تمعن فى الماضى القريب وفى إمكانية أن يلجأ السوفييت إلى وسائل أخرى للوصول إلى المنطقة مما سيمثل خطرا جد مباشر. أتى إدى بسيناريو مختلف، فيما كان يفكر تحديداً فى العلاقات السوفييتية/ الأمريكية فى الآونة الأخيرة: «يبدو لى أن الخطر المباشر الأعظم هو أن يلجأ العالم العربى، وبحافز من فرط انفعالهم بأنماط العدوان عليهم كذاك الذى يمارسه الفرنسيون فى سوريا والصهاينة فى فلسطين، أن يلجأوا إلى تكوين تحالف مع السوفييت دون أن يقبلوا الأفكار والمؤسسات الشيوعية. يمكن لهذا أن يحدث بالأسلوب ذاته الذى كُنّا

به متحالفين بقوة مع روسيا أثناء الحرب، فيما لم نكن، قد عدّلنا موقفنا من المبادئ الشيوعية». أى أن إدى كان يرى، ووفقا لتحليلاته، أن جماهير الشرق الأوسط، وربما بمساعدة من القيادات الدينية أو بناء على طلبهم، قد تتغاضى عن الخلافات الأيديولوجية المهمة مع الشيوعيين وتتحالف مع الاتحاد السوفييتى من أجل شن حملة تحد خطيرة ضد مصالح الولايات المتحدة فى المنطقة.

وفيما تكشفت الحرب الباردة، وقويت شوكة الشيوعيين فى الصين وڤيتنام وكوريا فى نهاية الأربعينيات ، والخمسينيات، غدا سؤال ما إن كان الإسلام سيعمل حائلا ضد الشيوعية فى الشرق الأوسط أم أنه سيفتح الأبواب لها، غدا أكثر إلحاحا فى أوساط المحللين. رأى روم لاندو، المتخصص فى شئون شمال إفريقيا، فى مقال له بالنيويورك تايمز فى إبريل ١٩٥٢ » أن «السلام قد يكون فى أيدى المسلمين، وأن موقف البلدان الإسلامية من الغرب قد يكون هو ما يقرر بسهولة مستقبل كل أمريكى، وكل فرنسى، وكل بريطانى». أضفى حجم العالم الإسلامى المحض فى منتصف الخمسينيات المصداقية على مثل هذا الزعم. أشار تقرير أصدره بعض خبراء الشرق الأوسط من «مجلس تنسيق العمليات». تلك المجموعة التى أنشأها أيزنهاور للإشراف على تفعيل السياسة الخارجية للولايات المتحدة والتى حلت محل «مجلس الاستراتيجيات النفسية» الذى كان ترومان قد أنشأه، أشار إلى أنه كان ثمة ٨١ بلدا عضوا فى الأمم المتحدة فى بداية ١٩٥٧، وأن ستة عشر من تلك ذات غالبية سكانية من المسلمين، وأن اثنين وثلاثين بلدا آخر يضم كل منه أكثر من خمسين ألفاً من المسلمين. وككل، فقد كان ثمة ما يربو على ٣٥٠٠٠٠٠٠ (ثلاثمائة وخمسين مليون) مسلم يعيش غالبيتهم فى دول حديثة الاستقلال فى آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط.

ركز المتخصصون الذين عكفوا جاهدين على فهم العلاقة بين الإسلام والشيوعية، ركزوا اهتمامهم على ما زُعِم من اتساق بين الأوجه الأساسية لهما، أو

عدم اتساقها. من جهة، في عام ١٩٥١ بيّن فيليب أيرلاند، من وزارة الخارجية أن الإسلام يقتضي من معتنقيه الخضوع لله وأن هذا يبدو وأنه يتعارض تماما مع شجب لنين للدين بصفته «أفيون الشعوب» ومع محاولات الاتحاد السوفييتي لاجتثاث الممارسات الدينية ومنعها. كما رأى أيرلاند أيضا أن اعتراف القرآن بالملكية الخاصة يتناقض مع دعوات الشيوعية لملكية الدولة. وبالمثل، أشار محللون آخرون، كهؤلاء الذين كتبوا تقرير «مجلس تنسيق العمليات» في عام ١٩٥٧ عن المنظمات الإسلامية إلى أن محاولات السوفييت والصين لاستغلال الإسلام لم تلق سوى نجاح محدود واعتقدوا أنه ليس بإمكان الشيوعية أن تقدم ما يرضي تلك الشعوب عميقة التدين من الناحية الأيديولوجية، وأن الإسلام والمسيحية واليهودية هي «تنويعات لأيديولوجيا واحدة تتضمن الاعتقاد في إله واحد وأخوية البشر والخضوع لإرادة الله بهدف ترسيخ تنظيم الشئون البشرية». عمل هذا على إشاعة التفاؤل في أوساط هؤلاء الذين كانوا يأملون في أن يكون الإسلام حائلا دون انتشار الشيوعية، ورأوا أنه، وتأسيسا على تلك المعتقدات المشتركة، فمن المحتم أن يكون العالم الإسلامي والولايات المتحدة «حلفاء طبيعيين ضد الشيوعية الملحدة».

وبالمقابل، أشار بعض المتخصصين إلى وجود خصائص مشتركة بين الإسلام والشيوعية وزعموا أن تلك الخصائص قد تجعل الشرق الأوسط معرضا لأخطار النفوذ الشيوعي. استند ريتشارد فراي، المدير المشارك لمركز هارفارد للدراسات شرق الأوسطية عام ١٩٥٦، على التخيل الراسخ للإسلام كدين شمولي وذهب إلى أن الإسلام «نظام جامد، كالشيوعية، يتحكم في جميع أنشطة الفرد وأفكاره». وعلى الرغم من أن فراي لم يبد اقتناعه بأن المسلمين سيرحبون، تلقائيا، بالشيوعية، إلا أنه رأى أن «التماثل بين الإسلام والشيوعية صحيح بالقدر الذي يشمل به الاثنان جميع تفاصيل حياة الفرد ويتطلبان من أتباعهما أكثر مما تتطلبه الكنيسة أو الدولة أو أية مؤسسة غربية أخرى من أعضائها». اعتقد فراي أن هذا

كان يعني أنه ينبغي على صناع السياسة في الولايات المتحدة وغيرهم التفكير في السبل التي يقنعون بها المسلمين بالعمل معهم إذ إن «الإسلام وحده» هو الذي باستطاعته الحيلولة دون انتشار الشيوعية في الشرق الأوسط. أيضا، في استجابتهم لتقرير «مجلس تنسيق العمليات» عام ١٩٥٧ عن التنظيمات الإسلامية، عبّر متخصصو وزارة الخارجية في الشئون الآسيوية عن أفكار جازمة مماثلة حول التماثلات بين الشيوعية والإسلام. إذ إنهم حينما طُلب منهم التعليق على التقرير زعموا أنه استخلص مقارنة بالغة البساطة، ووضع تأكيدا غير مبرر على عدم الاتساق «بين الشيوعية والإسلام»، ورأوا بدلا من ذلك أن ثمة «قرائن تاريخية كثيرة تشير إلى عدم صحة تلك الفرضية» وأن «الاثنين يشتركان في الكثير، وأنه بالإمكان تجاهل الإلحاد الشيوعي بسهولة في المناطق التي يتمسك فيها مسلموها بالإسلام التقليدي ولا يتمتعون فيها بالورع العميق».

وعلى الرغم من أنه لم ينتج إجماع واضح عن محاولات تفحص ما إن كان الإسلام عائقا في سبيل انتشار الشيوعية في الشرق الأوسط أو مشجعا لمثل ذلك الانتشار، فإنها أدت إلى نقلة في الأساليب التي كان بها بعض مراقبي السياسة الخارجية يفكرون في المنطقة وعلاقتها بالحرب الباردة. وفي الواقع، فإن ورقة «الجيش» البحثية عام ١٩٥٥ التي دعت إلى زيادة التركيز على دور الدين في السياسة الدولية، والتي افتتحنا بها هذا الفصل، استندت جزئيا إلى التفسيرات الشائعة لأهمية الدراسات عن الإسلام وضرورتها. ذهبت تلك الأطروحات إلى أن الحركات الإسلامية الإحيائية التي عمت أنحاء الشرق الأوسط، ومعها الانقسامات الداخلية القوية، والتوجهات القومية المتطرفة ومعارضة التأثيرات الغربية، عملت جميعها على خلق وضع خطير. لكن تلك الورقة أيضا طرحت تبريرات أخرى لدراسة الإسلام. استند التقرير ذاك إلى المخاوف التحتية من احتمال اندلاع صراع بين الإسلام والغرب، تلك المخاوف التي كانت ماثلة في أواخر الأربعينيات

وأوائل الخمسينيات، استند إليها ليخلص إلى أن الإسلام قد أصبح «قوة عالمية لا تقل عن الشيوعية وعلى الاستراتيجيين أن يتعاطوا معه بصفته هذه». خلص ويلفرد كانتول سميث إلى نتيجة مماثلة عام ١٩٥٧ حينا رأى أن الإسلام «قوة بشرية عميقة وفاعلة ينبغي أن تواجه بالاحترام بل وبالتبجيل»، وأن العلاقات مع الشرق الأوسط لن تكون ممكنة إلا إذا أدرك «الغرب هذه الحقيقة» واعترف بها. وبالنسبة لهؤلاء المتخصصين، فقد كان الإسلام - لا الشيوعية - القوة الأكثر أهمية التي على الولايات المتحدة أن تعمل حسابها في المنطقة وتتعاطى معها من ذلك المنطلق.

الإسلام والقومية:

على حين أن النقاشات حول علاقة الإسلام بالشيوعية كادت تكون بكاملها نتاجا للحرب الباردة، فلم يكن هذا هو الحال فيما يتعلق بالاهتمام بالعلاقة بين الإسلام والقومية. وفي الواقع، وكما كشف النقاش حول ظهور تركيا المستقلة في العشرينيات، فقد كان ثمة اهتمام، منذ وقت طويل، بالعلاقة بين الدين والقومية في الشرق الأوسط، ثم تضاعف هذا الاهتمام في الثلاثينيات والأربعينيات مع تصاعد المشاعر المعادية للكلونيالية، والتدخل الأجنبي المتزايد في الشئون الإقليمية، ومخاوف شبكة المشاركين من «مأزق» الإسلام وتبعاته المحتملة.

كان في لب تلك المخاوف التي أثيرت في بدايات الخمسينيات، ما اعتقد كثير من المراقبين أنه صحوة إسلامية متنامية فيما سعى المسلمون أن يشقوا طريقهم للتغلب على المأزق الروحاني الذي زُعِم أنهم يعانون منه. رأى جون بادو، الذي كان قد عمل بالتبشير في العراق، ثم أصبح عام ١٩٥٣ رئيس الجامعة الأمريكية بالقاهرة، أن الصحوة الإسلامية في الخمسة عشر عاما الأخيرة منذ ١٩٣٩، كانت ملموسة، وذهب إلى أن تلك الصحوة كانت بمثابة «ميلاد جديد للدين كقوة اجتماعية، وحزب سياسي، ونظام اجتماعي»، إذ إن الدين غدا يحتل المقدمة في أوضاع كان من شأنها، في أوقات أخرى أن تتبع في تطورها خطوطا أكثر علمانية

وقومية. عزا بادو ذلك إلى عوامل عدة من بينها معارضة التدخل الأجنبى، ومقاومة دولة إسرائيل الجديدة. وغياب أية حركة قومية، علمانية واضحة فى أماكن كثيرة، وقدرة الدين على أن يعمل «كعامل مشترك» بين أتباعه بغض النظر عن الانتماءات الطبقية، أو التعليم، أو درجة الوعى السياسى، بحيث أسهم كل هذا فى الصحوة الدينية، وعلى الرغم من أنه رأى أنه يجب الانتظار لمعرفة ما إن كان بإمكان الدين التعاطى مع كل تلك القضايا بنجاح، فقد اعتقد أنه من الواضح أن المسيرة التى سيتبعها ستمثل تحديات معينة للولايات المتحدة.

وجد بادو وآخرون برهانا على مزاعمهم بأن الصحوة الإسلامية تسيطر على السياسات القومية فى الشرق الأوسط فى تصاعد الدعوات إلى وحدة الأمة الإسلامية فى نهاية الأربعينيات وبدايات الخمسينيات، تلك الدعوات التى أسهمت أيضًا فى وجود مخاوف على نطاق واسع حول توجهات الإسلام الشمولية. بدت ما أسميت الطبيعة «الرجعية» لغالبية الحركات الإسلامية التى افتُرض أنها تسعى لأن «تظل منعزلة ومحصنة، دون أن تتعرض للتهجين أو للتبادل الدينى/ الثقافى مع الغرب» بدت موضع شكوك وخلافات. ذهب فيليب حطى، الأكاديمى بجامعة برينستون ومؤسس برنامج دراسات الشرق بالجامعة، وهو يكشف عن أفكاره الاستشراقية الثابتة حول طبيعة الإسلام غير القابلة للتغيير ذهب إلى أن «الدعوة إلى الوحدة الإسلامية تنظر إلى الخلف وتستمد إلهامها من مفاهيم عصر أوسطية عن الحياة - إنها معادية للغرب ومعادية للديموقراطية» وبصفتها هذه، ينبغى مراقبتها عن كثب والحذر منها.

أيضا، تملك القلق من المسئولين بوزارة الخارجية فيما جسدت حركات الوحدة الإسلامية نفسها فى سلسلة من المؤتمرات عُقدت بين عامى ١٩٤٩ و١٩٥٥، دعت باكستان إلى انعقاد تلك المؤتمرات واستضافت عددا منها وجمعت بين زعماء المسلمين (بمن فيهم مفتى القدس)، والشباب، والشخصيات الشعبية وأعضاء من

النخب السياسية من الدولة الإسلامية على أساس سنوي. دعمت باكستان فكرة الوحدة الإسلامية، ومن ثم تلك المؤتمرات، لأنها أرادت أن تُقنع مسلمي العالم بأنها دولة قابلة للحياة، كما لعب المفكر الباكستاني شودري خلق الزمان الدور المهيمن في تنظيم المؤتمرات وبذل جهدا كبيرا في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية. وفقا لمراقب واحد على الأقل، فقد عملت تلك المؤتمرات على نشر مشاعر الوحدة والصحوة الإسلامية بين العرب والمسلمين في أنحاء المنطقة. ذكر ويليام بروور من سفارة الولايات المتحدة بالسعودية أنه «من المؤكد أن مثل تلك المؤتمرات والبيانات الصادرة عنها التي تؤكد على وحدة الإسلام تلقى قبولا كبيرا هنا بالنظر إلى دور السعودية بصفتها أرض الإسلام المقدسة ومركز التقاء المسلمين أثناء مراسم الحج إلى مكة».

اعتقد المتخصصون الحكوميون في الشرق الأوسط أن من المحتمل لتلك المؤتمرات أن تخلق مشاكل مهمة للولايات المتحدة، وعكفوا على رصد الاجتماعات ومعها ردود أفعال العالم الإسلامي عليها. عادة ما كانت تلك المؤتمرات تُصدر عددا من القرارات ذات صياغات مبهمة عن الوحدة الإسلامية، قرارات لم تلزم الشعوب والحكومات الإسلامية بالكثير، ولم ثم لم تحقق سوى الحد الأدنى من النتائج. في برقية له عن مؤتمر العالم الإسلامي لعام ١٩٥١، ذكر أحد العاملين بالسفارة الأمريكية في باكستان أنه «حتى الفحوى المعادية للغرب والمعادية للإمبريالية للمؤتمر كانت خافتة ومكبوحة بدرجة تفوق ما توقعته السفارة بكثير. يتفق المراقبون بعامة أن المؤتمر كان جعجعة بلا طحن». من ثم، كان صناع السياسة وغيرهم من المراقبين يتنفسون الصعداء بعد كل اجتماع.

وعلى الرغم من أن المؤتمرات لم تنجز شيئاً ملموسا، فقد ولّدت مخاوف كافية من احتمال انتشار الإسلام السياسي الشمولي بدرجة شعر معها متخصصو الشرق الأوسط في وزارة الخارجية عام ١٩٥٢ أن عليهم التخطيط لسياسة

للتعاطى مع تلك المبادرات. فى بداية عام ١٩٥٢، دعت باكستان إلى لقاء آخر للدول الإسلامية، مما حدا بجورج سى. ماكجى سفير الولايات المتحدة فى تركيا، والذى كان قد عمل مساعدا لوزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى وجنوب آسيا والشئون الإفريقية، إلى الشعور بالقلق من تلك المؤتمرات المتوالية. من ثم لجأ إلى وزارة الخارجية وإلى رؤساء البعثات الديبلوماسية بالمنطقة رسميا، طلبا للرأى والمشورة حول حركات الوحدة الإسلامية والاجتماعات التى تعقد حول الموضوع. فى طلبه هذا، عبر ماكجى عن إدراكه أن فكرة الوحدة بين بلدان الشرق الأوسط لم تكن سيئة فى حد ذاتها «إذا كانت منفصلة تماما عن الدين ومؤسسة على عوامل سياسية واستراتيجية واقتصادية وثقافية صلدة، والتى تتشارك فيها دول المنطقة بوضوح». ورأى أيضاً أن «العيب الأساسى» فى المبادرة الباكستانية كان هو «التركيز على الإسلام أساسا للوحدة المقترحة». حثَّ ماكجى على تطوير سياسة لـ «التأثير على باكستان والدول الأخرى المهتمة بوجود وحدة بين دول الشرق الأوسط للتخلى عن الأساس الدينى أو جعله أمرا ثانويا».

عارض كل من استجابوا بالرد على طلب ماكجى، بشكل شبه إجماعى، أية محاولات للدعوة إلى وحدة دينية فى الشرق الأوسط وعكست ردودهم اعتقادهم الضمنى بدونية الإسلام ومؤسساته وأيضا مخاوفهم من احتمال اندلاع صراع فى المستقبل. وافق جورج مِرل، سفير الولايات المتحدة بكابول، ماكجى الرأى بأن أى «جهد» للدعوة إلى وحدة الشرق الأوسط على «أساس إسلامى محض هى دعوة غير واقعية ومن المحتم لها أن تفشل. علاوة على ذلك فإن ثمة أوجهاً ضارة بالتأكيد لهذا النمط من التجمع الدينى تشمل ما تضمره من عدم تسامح دينى والدعم الذى ستمنحه للعناصر الإسلامية المتعصبة المعادية للغرب». وبالمثل، رأى هارولد ماينور، سفير الولايات المتحدة فى بيروت أنه لا يستطيع أن «يرى أية قيمة» فى المبادرة الباكستانية وأن ما تحتاجه المنطقة هو «الإتيان بالاستقرار والنظام والوحدة

والتحسن الاجتماعى إلى الشرق الأدنى من خلال استعادة الغرب لموقعه القيادى هناك».

لم يعبر سوى اثنين فقط ممن استجابوا لدعوة ماكجى لنقاش قضية الوحدة الإسلامية عن معارضة محدودة. جاء الرد المعارض الأول من العاملين بسفارة الولايات المتحدة ببغداد الذين حاولوا تفريغ المخاوف من الوحدة الإسلامية من محتواها بأن أوضحوا الفكرة الشائعة القائلة بانعدام كفاءة العرب والمسلمين وعجزهم، وأكدوا أن أية محاولة لتحقيق الوحدة شرق الأوسطية سواء على أساس دينى أو ثقافى أو سياسى أو اقتصادى سوف تفشل ولن تحقق أى نجاح على أرض الواقع، ومن ثم، فمن غير الضرورى مناقشة القضية برمتها. اعتقد مقاتلو الحرب الباردة الملتزمون هؤلاء أن من الأفضل للمحللين وصناع السياسة أن يكرسوا وقتهم للتوصل لأساليب تعزز الدفاع عن الشرق الأوسط ضد التهديد السوفييتى.

أما رايموند هير، سفير الولايات المتحدة بالسعودية، فقد عبر عن تحفظات أكثر تمعنا على مقترحات ماكجى. وكما بينت تريزا توماس، فقد كان هير أول من تعلم العربية من بين العاملين بوزارة الخارجية حيث كان طالب الدراسات العليا الوحيد الذى التحق ببرنامج تعلم العربية الذى أداره الفرنسيون فى ثلاثينيات القرن العشرين، ثم واصل دراسة تلك اللغة بنفسه. عُرِف عنه أيضا أنه كان خبيرا فى توصيل المعنى الذى يريده بهدوء، وفى العمل من خلال بيروقراطية وزارة الخارجية وبخاصة من خلال إرسال البرقيات التى كان يصوغها بعناية ودقة. وعلاوة على تعيينه سفيرا لدى ست دول مختلفة فى الخمسينيات والستينيات، فقد عمل أيضا مرشدا، بشكل رسمى وغير رسمى، لمجموعة متنامية من المتخصصين فى الشرق الأوسط بوزارة الخارجية، وبخاصة من خريجى برنامج التدريب بمعهد الشرق الأوسط، والذى كان هو قد ساعد على إنشائه. لم يقف هير فى وجه معارضة

زملائه لحركة الوحدة الإسلامية بالمنطقة، على الرغم من أنه قال إن بإمكانه «أن يرى إمكانيات هائلة فى تشجيع أتباع الإسلام والديانات الأخرى على استخدام القوة الروحانية ضد العدمية الشيوعية». بيد أنه اعتقد أن الأفضل، فى غالبية الحالات، «الإبقاء على مسارات للدين والسياسة مختلفة ومتوازية فى آن، مسارات تؤدى فى النهاية إلى نفس الوجهة النهائية». وبالطبع، فإن الوجهة النهائية تلك كانت هى شرق أوسط مستقراً علمانياً معاديا للشيوعية وموالياً للولايات المتحدة.

فى نهاية المطاف، توافقت وزارة الخارجية فى الرأى مع ماكجى وغالبية عامليها فى المجال باقتراحها سياسة رأى معظم مراقبى الشرق الأوسط أنها ستأتى بالنتيجة المثالية لو كتب لها النجاح. حثت وزارة الخارجية ممثليها فى المنطقة إلى حفز القادة هناك، بحذر، على اتباع طريق مماثل لذلك الذى سار فيه مصطفى كمال أتاتورك فى تركيا. عبّر رد الوزارة، الذى صاغه جى. لويس جونز رئيس شعبة شئون الشرق الأدنى، وإل إى. متكاف، رئيس شعبة شئون شرق آسيا وأرسل بتوقيع دين أتشسون وزير الخارجية، عبر بوضوح عن أفضليات صناع السياسة بشأن الحركات الدينية فى الشرق الأوسط: «تعتبر الوزارة أن أعظم إرث خلّفه أتاتورك هو سياسة الأتراك الحاسمة فى اتباع نهج علمانى فى العلاقات السياسية الداخلية والدولية. وعلى حين أن تحقيق موقف مشابه من قبل الباكستانيين والأفغان ودول الشرق الأوسط سيتطلب وقتا، إلا أن الوزارة تعتبر محاكاة سياسة الأتراك هذه هدفا مرغوبا فيه».

وبغض النظر عن رغبات وزارة الخارجية، فقد توالت مقترحات اجتماعات الوحدة الإسلامية فى الظهور طوال منتصف الخمسينيات. فى ديسمبر ١٩٥٣، عقد مؤتمر إسلامى حول القضية الفلسطينية فى القدس وصدر عنه قرارات أقوى مما صدر عن أى اجتماع آخر. انتهى المشاركون أنه كان فرضاً على المسلمين فى أنحاء العالم أن «يعملوا على تحرير فلسطين» وأن تفاوضات السلام مع إسرائيل

هى «فعل خيانة» وأن «الحشد الجماهيرى للنضال الفعلى» فى جميع أنحاء العالم يجب أن يحل محل «دعوات السلام غير المجدية». اقترحت الأردن ومصر عقد مؤتمرين آخرين فى عامى ١٩٥٤ و١٩٥٥، لكنهما واجها مصاعب إذ إنه بدا أن المنظمين لم يكن باستطاعتهم التوصل إلى تبرير يقبله المشاركون عن جدوى هذين المؤتمرين.

وعلى الرغم من أن محللين كثيرين رأوا أن الصحوة الإسلامية وقوى القومية المتصاعدة كانت توجد فى إطار علاقة تضامنية أوجدت أعظم قوة سياسية وأكثرها تأثيرا فى سنوات الخمسينيات المبكرة، إلا أن هذه النظرة بدأت تتغير فى السنوات الأخيرة لذلك العقد. جاء تقرير مجلس تنسيق العمليات OCB لعام ١٩٥٧ عن التنظيمات الإسلامية بنص تقليدى يقول بأن الحركات القومية توفر «متنفساً لعدد هائل من المشاعر والأفكار المكبوتة» ذات الطبيعة الإسلامية، وأن بعض تلك الأوجه الإسلامية المفترضة للحركات القومية هى «الرغبة فى التقدم المادى»، «ردود الأفعال ضد الهيمنة الغربية»، «الحركات القومية كضرورة متقبلة مؤقتة أحيانا.. لتحرير الأمم الإسلامية لأهداف سياسية». بيد أن چون جوردون ماين أتى بتصويب ضرورى واضح حيث علق قائلاً: إن القومية والحياد هما من المواقف التى تتميز بهما الأمم غير الإسلامية فى آسيا وإفريقيا. من ثم، فإن التضمينات القائلة إن تلك المواقف هى نتيجة «الصحوة» الإسلامية أو مرتبطة بالإسلام لا تبدو صحيحة». ورأى أن الاستمرار فى النظر إلى التعبيرات عن المشاعر القومية فى الشرق الأوسط على أنها مشاعر دينية يعزو إلى الحركات الإسلامية فضلا أكثر مما تستحقه.

أدت الآراء البازغة القائلة بأن الإسلام والقومية ليسا بالضرورة الشىء ذاته أو أنهما حتى يدعمان بعضهما، أدت بالخبراء إلى إعادة النظر فى الإسلام، ورأوا إمكانية أنه قد لا يكون بالخطورة التى نسبها إليه المتخصصون قبل ذلك بخمسة

أعوام حينما أوضحت ردود وزارة الخارجية على حركات دعوة الوحدة الإسلامية فى بداية الخمسينيات ميلهم الواضح للحد من الأنشطة الإسلامية كقوة سياسية. أدت البيئة السياسية المتغيرة فى الشرق الأوسط فى نهاية الخمسينيات والتى تميزت بالتوجهات القومية القوية ومعها التفسيرات الجديدة للإسلام أدت ببعض المراقبين إلى أن ينظروا إلى الإسلام كمضاد محتمل للقوى القومية.

تظهر النقلة فى مقاربات الإسلام جلية فى ردود الأفعال على تنامى تيار القومية العربية العلمانية فى منتصف الخمسينيات وبخاصة بعد أن تولى جمال عبدالناصر والضباط الأحرار السلطة فى مصر. فى البداية، نظر غالبية المتخصصين فى الشرق الأوسط إلى القائد المصرى الجديد على أنه نموذج للتوجهات الحداثية والعلمانية التى شجعوها وأملوا أن تتبع مصر مسارا مماثلا لذاك الذى اتبعته تركيا قبل ذلك بجيل. بيد أن ناصراً اتبع مسارا للوحدة العربية والقومية وعارض التدخل الأجنبى فى شئون الشرق الأوسط، ودعا إلى الحياد فى الحرب الباردة، وكان هذا نهجاً أكدت عليه جهوده لضمان انسحاب بريطانيا من قاعدتها بالسويس حيث توصل إلى اتفاق مع البريطانيين تمت صياغته النهائية وتفعيله عام ١٩٥٤. وعلى الرغم من دعم الولايات المتحدة لجهود ناصر تلك، إلا أن نجمه أفل لدى المحللين الأمريكيين فى عام ١٩٥٥، حيث إنه، فى تلك السنة وحدها، تفاوض على صفقة للحصول على السلاح من الاتحاد السوفييتى، واعترف بالصين (الشعبية) ورفض المشاركة فى خطة ألفا Alpha Project السرية التى رعتها الولايات المتحدة لحل الصراع العربى الإسرائيلى. ونتيجة لهذا ، نشط صناع السياسة فى الولايات المتحدة فى البحث عن أساليب تضمن عزلته وتقويض حكمه.

وفى مواجهة ما اعتقدوا أنه نظام قومى عربى علمانى فى مصر متصلب بتزايد، قام صناع السياسة فى الولايات المتحدة، بين عامى ١٩٥٦ و١٩٥٨، بعكس موقفهم من الكيانات الإسلامية وحركات الوحدة الإسلامية فى الشرق الأوسط. بحث

الرئيس أيزنهاور عن أساليب قابلة للحياة لمجابهة طموح ناصر ومكانته فى المنطقة فيما فسدت العلاقات المصرية الأمريكية فى بدايات عام ١٩٥٦. رأى أيزنهاور أن تقوية شخص اعتقد أن «لديه طموحات شخصية معادية» لطموحات ناصر قد يساعد على الحد من خيارات الزعيم المصرى. وقع اختيار أيزنهاور على سعود ملك المملكة العربية السعودية للقيام بهذا الدور فى تلك المنطقة، اعتقد صناع السياسة والأكاديميون والصحفيون ورجال الأعمال أن الإسلام يلعب فيها دورا مهيمنا فى تحديد أفكار الشعوب وأفعالهم، حيث بدا أن الدين أو الشيوعية هما البديلان الوحيدان للحركات القومية. فى ربيع عام ١٩٥٦، وفيما تدهورت العلاقات المصرية / الأمريكية، كتب أيزنهاور فى مذكراته «تضم بلاد العرب الأماكن المقدسة للعالم الإسلامى، ويعتبر السعوديون أعمق الشعوب العربية تدينا. ومن ثم، فبالإمكان إعداد الملك للعب دور الزعيم الروحانى. وبمجرد إنجاز ذلك يمكننا أن نبدأ فى حفزه لاكتساب حقه فى الزعامة السياسية». وللأشهر الثمانية عشر التالية، مضى أيزنهاور فى الدفع بتلك السياسة. ذكر لوزير الدفاع البريطانى دانكان ساندیز أثناء زيارة الملك سعود للولايات المتحدة فى فبراير ١٩٥٧ أنه على حين أن الملك سعود كان «عصر أوسطياً فى نهجه» فإنه يظل «الحجر» الوحيد المتاح «لنا للبناء عليه». أيضا، ذكّر أيزنهاور الملك سعود «بوضعه الخاص بصفته راعى أماكن الإسلام المقدسة» وجاء ذلك فى خطاب له إلى الملك فى أغسطس ١٩٥٧ هدف منه حفز الملك سعود للمساعدة فى احتواء توجه سوريا نحو اليسار.

أوضح المؤرخ سليم يعقوب كيف أن المبادرة لإعداد الملك سعود وتعزيز حجمه ومكانته كزعيم دينى ينافس جاذبية ناصر وتأثيره العلمانى كانت تعانى من مشاكل متعددة. فعلى الرغم من صواب تأكيد أيزنهاور أن سعود كان مسئولا عن حماية أقدس المواقع الإسلامية إلا أن أسلوب حياة الملك لم يكن هو الذى يتوقعه الناس من شخص يتميز بالتقوى والورع. كان سعود قد أنجب ١٠٧ ابن، وراكم ثروة

هائلة من صادرات النفط، وكان ينفق الأموال بسفه فى مناحٍ عديدة. من ثم، لم يكن لسعود أى دعم خارج بلده ولم يكن من المتوقع له أبدا أن ينافس ناصر وشعبيته الإقليمية. وعلى الرغم من أن سعود كان يأخذ دوره كمدافع عن الأماكن الإسلامية المقدسة على محمل الجد، إلا أن ذلك كان يؤثر على العلاقات الودية بين السعودية والولايات المتحدة. مثلا، وفيما استمرت التفاوضات فى بداية عام ١٩٥٧ حول حقوق إسرائيل فى الملاحة فى مضايق تيران والبحر الأحمر فى أعقاب أزمة السويس، عبّر الملك سعود باتساق عن مخاوفه من أن حقوق مرور الإسرائيليين تلك قد تمثل تهديدا للأماكن الإسلامية المقدسة ورحلات الحج السنوى إلى هناك.

وعلاوة على المشاكل الذى مثلها سعود لهؤلاء الذين أملوا فى استخدامه ثِقلاً دينيا فى مجابهة ناصر، فقد كشفت تلك السياسة أيضا عن تناقض جوهرى فى الأسلوب الذى تخيل به صناع السياسة والخبراء الآخرون فى الولايات المتحدة الشرق الأوسط فى أواخر الخمسينيات وعلى الرغم من أن دعم نظام كذاك الذى كان يتزعمه الملك سعود فى السعودية كان بإمكانه توفير قدر من الاستقرار والتحكم فى منطقة على قدر هائل من الأهمية الكوكبية، لكن ذلك كان يمثل تحديا لذلك الحس الدائم بالمهمة المقدسة والدنيوية (العلمانية) التى هيمنت على تخيلات الأمريكيين للشرق الأوسط. فقد بدا دعم سعود وأنه رفض للتحول والتغيير لصالح ما اعتقد كثير من المحللين بأنه إسلام عصر أوسطى فاسد لا يعرف الرحمة. علاوة على ذلك، فلو أن سياسة الارتقاء بسعود ليصبح مطالبا شرعيا للقيادة الإقليمية قد نجحت، لكان من المحتمل لها أيضا أن تأتى بنتائج عكس المرجوة منها، هذا لو أن الحركات القومية الغربية والتأثيرات الأخرى كانت هى بالفعل المسئولة عن «المأزق الروحانى» القائم فى الشرق الأوسط وفق ما ذهب إليه كثير من المتخصصين، منذ وقت طويل. والحال كذلك، فقد يجمع المسلمون المحافظون فى السعودية أو فى أماكن أخرى بالمنطقة بين الأيديولوجيات القومية مع حافزهم للعودة إلى الإسلام

السلفى النقى - وكانت تلك هى النتيجة التى ظل المتخصصون فى الشرق الأوسط يخشونها فى أواخر الأربعينيات وبدايات الخمسينيات.

وفيما أدرك المتخصصون فى الشرق الأوسط هذا التناقض، توصلوا، تدريجياً إلى إجماع عام فى نهاية الخمسينيات بأن العلاقة بين الإسلام والقومية تتطلب مزيدا من الاهتمام والتمعن أكثر مما تتطلبه العلاقة بين الإسلام والشيوعية. كانت المحاولات السابقة لإيجاد تفسير قابل للاستخدام لدور الإسلام فى العالم قد تهاوت لدى تفحصها تلك القضايا. فى عام ١٩٥٨ توصلت مجموعة من «مجلس العلاقات الخارجية» لدراسة «الشرق الأوسط والإسلام الحديث» - تشكلت من أبرز المتخصصين فى الإقليم من الجامعات، والمسئولين الحكوميين ورجال الأعمال - توصلت إلى تفسير منطقى أكثر اتساقا. وجد المشاركون أن العلاقة بين الشيوعية والإسلام لم يعد لها سوى أهمية ثانوية وذهبوا إلى أن الشرق الأوسط قد برهن فى نهاية الخمسينيات على أنه منطقة قوية فى حد ذاتها ترفض الخضوع للهيمنة الأجنبية. وبناء على ذلك، رأوا أن على صناع السياسة التعاطى مع المنطقة من هذه المنطلقات بدلا من منطلقات الحرب الباردة. ومن ثم، كرست مجموعة الدراسة تلك جل نشاطها لتفحص الأوجه المتعددة للعلاقة بين الإسلام والقومية فى المنطقة.

كان أهم استنتاج توصلت إليه «مجموعة الدراسة» تلك، هو أنه، وفى الصراع للهيمنة على الشرق الأوسط، فقد مُنِى الإسلام بهزيمة محدودة، قد تكون مؤقتة، أمام الحداثة، بقدر ما كان يتم التعبير عن الحداثة على شكل القومية العربية العلمانية. ووفقا لتلك المجموعة فإن أحد المؤشرات على هذا التوجه هو أن دستور «الجمهورية العربية المتحدة» حديثة الإنشاء لم ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى. علاوة على ذلك، فإنه، وفى معظم أنحاء المنطقة، فإن الدولة، لا المؤسسات الدينية، هى من تتحكم فى الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. من ثم، فإن مجموعة الدراسة وقد رأت العلمانية تتصاعد، رفضت الاعتراف بأى تهديد لثورة

تقوم على أساس وحدة الأمة الإسلامية. وعلى الرغم من أن أعضاء المجموعة كانوا مازالوا يستندون إلى التخيلات المستهلكة للإسلام بصفته عصر أوسطياً، راكداً، ومعادياً للحداثة، واستمرارا أيضا فى الاعتقاد بالفرضية القائلة بأنه لا يمكن التوفيق بين الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية، إلا أن هؤلاء المتخصصين، وبخلاف زملائهم فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات والذين خشوا من إمكانية المزاوجة بين حركة وحدة الأمة الإسلامية والأفكار القومية الغربية، ذهبوا إلى أن أية حركة تسعى إلى الجمع بين الصحوة الإسلامية والقومية الغربية من المحتم أن تفشل وذلك لأنها، وبأسلوب تلقائى سترفض الاندماج فى عالم علمانى حديث ومترابط بأسلوب متزايد، ومن ثم، ستقلص بحدة قابليتها للحياة سياسياً واقتصاديا. وهكذا، فقد رأوا أن العوامل ذاتها التى أدت إلى مأزق الإسلام المفترض ستمنع حدوث ثورة قائمة على وحدة الأمة الإسلامية. وفيما اقترب موعد الاجتماع النهائى لمجموعة الدراسة عن «الشرق الأوسط والإسلام الحديث» فى مايو عام ١٩٥٩، تعجب أحد أعضائها عما إن «كانوا قد مضوا يتحدثون عن الموضوع الخطأ طوال العام»، لكنه انتهى إلى أن الأمر لم يكن كذلك إذ «إننا قد توصلنا إلى أن الإسلام ليس هو القضية المركزية فى الشرق الأوسط الحديث».

لم تعن حقيقة أن المتخصصين توصلوا إلى أن الدين لم يعد القضية المركزية فى الشرق الأوسط أنهم استبعدوا الإسلام بوصفه غير ذى أهمية. بل إنهم استمروا يساورهم القلق حول الإسلام ورأوا أن دوره كان مازال حاسما وداعما، هذا على الرغم من اعتقادهم أن القومية العلمانية قد حلت محل الدين كقوة سياسية مهيمنة فى المنطقة. كان تأثير الإسلام المهيمن المفترض وتركيزه على الجماعة أكثر من الفرد يعنى أنه مازال يوفر الدعم الأيديولوجى الضرورى لتقوية جاذبية القومية العربية العلمانية وإتاحة النجاح لدعوات الوحدة العربية. أيضا بدا وأن ما يزعم عن التوجهات القدرية للمسلمين تدعم أهداف القومية العربية وزعامتها وذلك بتبريرها

وجود «الرجل القوى» الذى يمسك بمقاليد الأمور السياسية فى الشرق الأوسط، حيث إنه، وفقا لنمط التفكير هذا، فإن المسلمين يُجلّون بخاصة الزعماء الكاريزميين أو الأقوياء ويتبعونهم ويحترمونهم لأن الله يصطفيهم لقيادة الأمة. من ثم، ومع استبعاد قيام ثورة على أساس وحدة العالم الإسلامى، فقد رأى هؤلاء أن الوحدة العربية تحمل معها إمكانية تهديد وجود شرق أوسط موحد لمصالح الولايات المتحدة والغرب فى المنطقة. والأهم من ذلك، فقد انتهت مجموعة الدراسة تلك إلى أن المنطقة بحاجة إلى صيغة مُعدَّلة من الإسلام تساعد على جعل القوى الأخرى بالمنطقة أكثر اعتدالا، وأنه بدون ذلك فإن البدائل تبدو قائمة منذرة، حيث يحتمل للتوجهات القومية أن تتنامى بدون كبح إلى أن ينتهى أمرها «إلى الحدود القصوى المتطرفة من الهيستريا القومية أو كراهية الأجانب العاطفية غير المكبوحة» – وهى نفس مشاعر القلق التى أشعلت المخاوف من الإسلام المستبد قبل ذلك بحوالى عقد من الزمان – أو إلى احتمال ظهور الشيوعية كخيار «لأولئك المثقفين المتقلقلين الذين يعانون من فراغ عقلى بعد أن فقدوا أسس عقيدتهم التاريخية، ويبحثون عما هو أكثر تأثيرا وفاعلية من التيارات القومية غير اليقينية».

بالطبع، كان ثمة بعض المراقبين ممن تمسكوا بالمفاهيم الاستشراقية القديمة التى رأت الإسلام دين مواجهات عدوانيا يعانى من مأزق ورفضوا تماما فكرة أن القومية العربية قد حلت محل الإسلام كخاصية تميز الأوضاع الحالية فى الشرق الأوسط، أو فكرة استبعاد إمكانية المزاوجة بين القوى القومية والدينية لتصبح قوة سياسية فاعلة ومعادية. قدّم هارولد هوسكينز، الذى كان مثل ابن عمومته ويليام إدى قد أتى من خلفية تبشيرية، وعمل بالاستخبارات أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم أصبح مديرا لمعهد الديبلوماسية الأجنبية فى أغسطس ١٩٥٨، قدم مذكرة إلى شعبة العاملين بوضع الخطط السياسية بوزارة الخارجية رأى فيها أن الدين كان هو «المشكلة الأساسية الوحيدة بالشرق الأوسط»، وأكد أنه «فى واقع الأمر، فإن

القومية العربية هى مجرد عباءة تحجب الدين المحمدى». رفض مكتب شئون الشرق الأوسط بوزارة الخارجية تحليل هوسكينز وحاول، بعامة، تقليل دور الدين إلى الحد الأدنى. رأى ويليام راونترى، أحد المسئولين بالمكتب، أن آراء هوسكينز كانت «تقوم على أساس أن الدين مايزال عاملا سياسيا مهما بالمنطقة، لكن اعتقادنا فى صواب هذا الرأى أصبح أقل وأقل». عكست حقيقة أن المتخصصين لم يعودوا ينظرون إلى الإسلام كعامل يحدد سياسات الشرق الأوسط، المدى الذى به غدا الفهم الأكثر تعقيدا – رغم أنه كان مازال معيبا – فى نهاية الخمسينيات يتحدى أطر تفكير المبشرين والمستشرقين.

نظر المراقبون إلى صعود آية الله الخمينى وحركة المعارضة الدينية فى إيران وسقوطهما الظاهرى فى أواسط الستينيات على أنه يدعم تفسيرهم الجديد الذى يذهب إلى أن القومية العلمانية كانت فى سبيلها إلى تخطى الإسلام. كان للخمينى تاريخ طويل فى مقاومة الملكية الحاكمة يعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين وعهد رضا شاه بهلوى. فى بداية الستينيات كان قد غدا للخمينى أتباع كثيرون بصفته أحد أكثر الزعماء الدينيين احتراما، وكان يجتذب حشودا كبيرة كلما ألقى خطاباً فى العلن، ثم جذب انتباه المتخصصين وصناع السياسة لأول مرة فى يونيو ١٩٦٣ حينما لعب دورا حاسما فى متتالية من التظاهرات المعادية للشاه والتى تحولت إلى حشود جماهيرية. كان يُقلق الخمينى بخاصة البرنامج الإصلاحى الذى طرحه الشاه، واعتبره الخمينى معاديا للدين، وبخاصة تلك الإجراءات التى عززت حقوق النساء وجعلت الأراضى التابعة للمؤسسات الدينية تخضع لإعادة توزيعها. قام الشاه، فى رد فعل منه على أعمال الشغب باستدعاء «الجيش لقمع التظاهرات وإلقاء القبض على الخمينى ومن معه من رجال الدين» ثم أفرج عنه فى ربيع ١٩٦٤. لكن الخمينى عاد إلى نقد الشاه على أساس دينى وأضاف إلى نقده لهجة قومية قوية معادية لأمريكا، ودعوة للشاه بتغيير أساليبه وإلا واجه سقوطا محتما.

وفى النهاية، أعيد إلقاء القبض على الخمينى ثم تم نفيه إلى تركيا فى وقت متأخر من العام ذاك حيث لم يطأ أرض إيران مرة أخرى حتى عودته المنتصرة إلى هناك أثناء ثورة ١٩٧٩.

لم يكن كثير من المتخصصين هم من اعترفوا بوجود حركة معارضة قوية فى إيران فى بداية الستينيات، أما هؤلاء الذين اعترفوا بوجودها فقد تجاهلوها بعامة. بدا تى. كويلر يونج، أبرز المتخصصين فى إيران بالولايات المتحدة، على غير وعى تام بالمعارضة الدينية المتنامية. تركز مقال يونج بعنوان: «إيران فى أزمة مستمرة» والذى نشر بدورية فورين أفيرز فى يناير ١٩٦٢، تركز على المعارضة القومية لحكم الشاه وأغفل تماما الحركة الدينية المتنامية. كان عدم استعداد مسئولى وزارة الخارجية لأخذ المعارضة الدينية على محمل الجد دلالة واضحة على اعتقادهم بتقلص أهمية الإسلام فى المنطقة. أوضح فيليبس تالبوت، المتخصص القديم فى الشرق الأوسط، ومساعد وزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى وجنوب آسيا، ورئيس قوة المهمات الخاصة الحكومية للشأن الإيرانى عام ١٩٦٣، أوضح أن «الدين كقوة سياسية فاعلة فى إيران قد تلقّى ضربة قاتلة» نتيجة رد فعل الشاه على التظاهرات وقمعه لها. أيضا، وبعد أقل من ثلاثة أسابيع من وقتئذ، زعم العاملون بسفارة الولايات المتحدة بإيران أنه «من المؤكد أنه ليس بإمكان أية مجموعات رجعية» معارضة الشاه بنجاح، وأنه سيكون على الخمينى والزعامات الدينية الأخرى «القبول بالبرنامج الإصلاحى بكامله». بل إن چون دبليو. بولينج، المتخصص فى الشأن الإيرانى بوزارة الخارجية، والذى يبدو الآن وأنه كان أكثرهم بصيرة لأنه كان أول من أدرك «المعارضة اليمينية للشاه» - كرّس اهتماما أكثر لنخبة ملاك الأراضى الأثرياء. فى تقرير له فى مارس ١٩٦١ رأى بولينج، بعامة، المعارضة الدينية على أنهم «زعماء دينيون شديدو الكراهية للأجانب» أو «متعصبون دينيون يتبنّون الاغتيالات وسيلة للتعبير السياسى»، وقلل من أهمية العنصر القومى

فى رسالة رجال الدين موضحا أنهم كانوا قد انشقوا على القوميين من أتباع مصدق بسبب قضية العلمنة، مضمرا بأنهم بهذا قد أضعفوا بدرجة لا يمكن علاجها.

أيضا، فمن المحتمل أن بعض المتخصصين قد أولوا اهتماما بصعود الخمينى للتأكيد على ما ذهبوا إليه من أن أهمية الإسلام الرئيسية كانت هى قدرته على دعم الحركات السياسية الأخرى، ورأوا أن بالإمكان قراءة مثال الخمينى على أنه يوضح أن بإمكان الدين، ووفقا لما ذهبت إليه مجموعة الدراسة المنبثقة عن مجلس العلاقات الخارجية، أن يعزز القوى القومية وبصفته هذه يظل، بقدرٍ ما، قضية ينبغى على صناع السياسة بالولايات المتحدة، التعاطى معها. اعترفت ورقة بحثية لوزارة الخارجية عام ١٩٦٥ أن نقد الخمينى لتدخل الولايات المتحدة فى الشئون الإيرانية، ونفيه إلى تركيا «أيقظ مشاعر قومية هاجعة» فى أوساط الجماهير الإيرانية. وفى نفس الوقت، فإن اعتقاد وزارة الخارجية بأن الخمينى كان يمثل «وجهة نظر المجتمع الإيرانى التقليدى» كان دلالة على أن المتخصصين كانوا مايزالون يتخيلون أن إيران، والشرق الأوسط الأوسع، يخوضون صراعا بين الحداثة والتقاليد، وأنهم لم ينجحوا بعد فى الخروج من مأزقهم الروحانى المزعوم. وأخيرا، ومثلما فعل ناصر بمصر وأنحاء أخرى من المنطقة، بدا الخمينى وأنه يملأ دور «الرجل الكبير» الذى اقترحت مجموعة الدراسة عام ١٩٥٨، أن الإسلام يجعل منه [من هذا الدور] احتياجا جوهريا لجماهير الشرق الأوسط.

الخلاصة:

إذا كان الإسلام قد برهن على أنه أحد الأوجه المهمة فى كيفية تخيل الأمريكيين للشرق الأوسط طوال القرن التاسع عشر والسنوات المبكرة للقرن العشرين، فإنه، وفى منتصف القرن العشرين، اكتسب دورا أكثر حسما وأهمية بالنسبة للمتخصصين من أعضاء الشبكة عبر/الدولية غير الرسمية. وفيما اقتربت الحرب

العالمية الثانية من نهايتها، اعتقد أعضاء تلك الشبكة أن عليهم فهم الإسلام أولا كى يصبح باستطاعتهم فهم المنطقة ودورها فى الشئون العالمية. ذهب هؤلاء إلى أن المسلمين كانوا يعانون مأزقا روحانيا وذلك لأنهم كانوا يخوضون صراعا بين التقاليد والحداثة، ومن ثم استخدم المتخصصون مفهوم الشمولية فى محاولة منهم لتفسير تضمينات ذلك على المنطقة وعلى تدخل الولايات المتحدة فيها. تفحص المتخصصون، بمزيد من التمعن، العلاقة بين الدين والشيوعية فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات فيما كانت الحرب الباردة تتشكل، لكنهم سرعان ما تجاوزوا المخاوف البدئية المتعلقة بالحرب الباردة وبدأوا يتخيلون الإسلام كقوة فاعلة مستقلة عليهم التعاطى معها بصفتها هذه. من ثم، وفيما توسعت شبكة المتخصصين تلك منذ أواسط الأربعينيات وحتى بدايات الستينيات ومضت تدرس الدين بمزيد من التمعن، نتج عن ذلك تفسيرات أكثر تعقيدا محمّلة بظلال من الفروق والتضمينات، تحدّت فرضيات الحرب الباردة الأساسية التى كانت قد أدت إلى دراسة الإسلام بعناية أكبر. بيد أنه، فقد انتهى الأمر بهؤلاء المتخصصين أنفسهم إلى تحدى أرائهم ذاتها حول «هيمنة الإسلام كأكثر قوة سياسية أهمية بالمنطقة»، وبدلا من ذلك، بدأوا ينظرون إلى التيار القومى العلمانى وأنه قد حل محل الدين كمشكلة مُلحّة ينبغى التعاطى معها فى أنحاء المنطقة.

ومن منطلق تأويلى أوسع وأكثر منهجية تُشير حقيقة أن المتخصصين فى الأربعينيات والخمسينيات ركزوا اهتمامهم بتمعن على الإسلام كقوة سياسية، وبصفته الطريق الذى من خلاله يمكنهم فهم المنطقة ككل، تشير إلى أنه ينبغى على الباحثين توسيع بؤرة دراستهم من حيث التسلسل الزمنى. تركز معظم الأبحاث فى الموضوع على إيران فى نهاية السبعينيات – أو ما أسماه أحد الأكاديميين أول لقاء للولايات المتحدة بالإسلام الراديكالي» – أو على جهود الولايات المتحدة فى مساعدة المجاهدين الذين كانوا يقاتلون القوات السوفييتية فى أفغانستان أثناء الثمانينيات.

وفى الواقع، فأفضل وسيلة للتصالح مع المفاجأة التى دهمت الأمريكيين فى أعقاب انتصار الإسلاميين فى إيران لا تكون بالنظر إليهم كحركة انبثقت من الفراغ؛ بل بإدراكهم أن جهود المتخصصين لفهم الإسلام ودوره فى السياسات الإقليمية والدولية من الأربعينيات إلى الستينيات أدت بهم إلى الاعتقاد أن الإسلام كان فى حالة زواء، ومن هذا المنظور، كان ما حدث فى إيران غير متخيَّل بإطلاقه.