# الفصل السابع

# النظام العالمى الجديد والإسلام

## ( أ ) النظام العالمى الجديد: خطاب تبرير الأزمة

تتجلى الأزمة الحضارية المحتدمة على الساحة السياسية للنظام العالمى من منظورين: الأول يؤكد على أنها أزمة تتعلق بالدولة القومية، بصفتها وحدة سياسية، والثانى يؤكد على أنها أزمة تتعلق بالنظام الدولى كنظام عالمى. فالوحدة السياسية فى نموذج الحداثة الغربية هى الدولة القومية بوصفها السلطة السياسية العليا ذات السيادة على إقليم جغرافى محدد. ومن المعروف أن الدولة القومية ظهرت للوجود ككيان سياسى عبر سلسلة طويلة من التطورات بدأت من القرن الثانى عشر بالتوازى مع التطورات فى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك فإن الأسس الفلسفية لمفهوم الدولة القومية انتظرت طويلاً حتى جاء هيجل، الذى قام بتأصيلها وصياغتها صياغة متماسكة، وله فى ذلك عبارة شهيرة تقول: «إن الدولة هى شريعة الله فى الأرض». وتوضح هذه العبارة الشاملة البليغة الجوهر الحقيقى للدولة من منظور مجرد. وقد أعطى هيجل للنظم الاجتماعية والسياسية مضمونًا روحيًا وماديًا. ومن هنا يمكن القول بأن نظرية هيجل عن الدولة كانت أكثر شمولاً من نظرية الدولة التى وضعها توماس هوبز.

لقد حاول هوبز إيجاد مسوغات للقوة المطلقة للدولة عبر وضع تفسير حيادى، بينما منح هيجل الدولة مضمونًا ما ورائيًا مجردًا (غيبيًا)، يقول هيجل: «إن الدولة ترمز إلى واقعية الفكر الأخلاقى، فالعقل الأخلاقى يعد بمثابة الجوهر الذى سيعلن عن نفسه بإدراك أبعاده وتطبيق مفرداته إلى منتهى ما توصل إليه من المعرفة بذاته. وتنشأ الدولة مباشرة بصفتها عرفًا تقليديًا ينفذ إلى الوعى الذاتى للفرد والمعرفة وجميع الأنشطة الحياتية، بينما يجد الوعى الذاتى بفضل عاطفته خلاصه فى تلك الدولة كرمز لماهيته ونهايته، بل ونتاج لوجوده ذاته ونتاج لحريته المنشودة. وتظل الدولة عقلانية التوجه

على طول الخط بقدر ما تعبر عن جوهرها الحقيقى، مما يضمن لها السيطرة على الوعى الذاتى بمجرد ارتقاء ذلك الوعى إلى مستوى شموليتها. ويعد ذلك التوافق الجوهرى نهاية ثابتة مطلقة بحيث تأتى الحرية لتأخذ موقعها تحت مظلة تلك النهاية الثابتة المطلقة. وعلى الجانب الآخر تمارس هذه النهاية الثابتة نفوذها على الفرد ملزمة إياه بواجبات ومهام فى مقابل انتسابه لتلك الدولة» (١٩٩٠ : ٨٣ ـ ٨٤).

إن المنزلة السامية التى أسبغها هيجل على الدولة فى فلسفته ـ واعتباره أن الدولة مؤسسة أخلاقية حتمية ـ كانت تتفق مع قيام النموذج الحداثى خلال القرن التاسع عشر، وجاءت أيضًا لتتكامل مع فكرة الارتقاء والتطور وانعكاساتها التاريخية، وأسهمت كذلك فى إقصاء الكنيسة التى ادعت أنها تمثل الإرادة الإلهية فى الأرض: «إن عصر التنوير الذى شهد تنامى الشكوك تجاه المسيحية بين جميع طبقات المجتمع جاء ليكرس الدولة العلمانية وينزهها عن كل نقص وخصوصًا داخل الدولة القومية(هايز ١٩٦٠ : ٤٥). أضف إلى ما سبق أن تشكيل أيديولوجيات رسمية قادرة على وضع تعريف لتلك المؤسسة المجردة (الدولة) قد ولَّد أعنف الأجهزة السياسية القمعية التى شهدتها الإنسانية قاطبة. وأصبحت الأيديولوجية القومية والاشتراكية التى استرشدت بتنبؤات تاريخية كابوسًا يعانى منه الأفراد الذين لم يستطيعوا وضع هوية لذاتهم فى ظل الهيمنة الروحية المطلقة للدولة.

لقد وضعت الدولة ـ بوصفها مؤسسة سامية ومقدسة فى إطار النموذج الحداثى ـ هويات جديدة وقوانين وأدوارًا ومهام للأفراد؛ حيث لم تقبل الطبيعة ولا البيئة الاجتماعية نشوء فراغ بعد سقوط الكنيسة، وأصبحت الأجهزة الحكومية أكثر تطورًا وتعقيدًا، بل وتزايد هذا التعقيد خلال العصر الحديث، فى محاولة لكى ترقى الدولة إلى منزلة الموِّجه للنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولذا نلاحظ أن الفلسفة الهيجلية التى رسخت دعائم الدولة باعتبارها الطريقة المثلى لتحقيق الحرية والوعى الذاتى قد تحولت لتصبح نظام استرقاق وشعور بالاغتراب، لكن بشكل أكثر تعقيدًا.

صحيح أن الفلسفة الهيجلية ليست وحدها هى التى وضعت الأساس الفلسفى للتحولات التى طرأت على العلاقة بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، بيد أنها تظل هى المسئولة عن كونها مصدر الإلهام لعديد من الأنظمة الشمولية. فالماركسية

أعادت صياغة الجدلية الهيجلية بهدف وضع إطار لأيديولوچية ثورية، بينما حولت الفاشية الفلسفة الهيجلية للدولة لتصبح أيديولوجية قومية مستندة إلى فرضية تصف الدولة بأنها القوة الأسمى، وإنها مبدعة القيم والأخلاق. ولذلك فإن هذه المشلكة تدل على مدى شمولية وتجذر المعضلة الحضارية المعاصرة.

وفى ضوء ما تقدم، يتبين أن فوكوياما قد وقع فى مأزق معقد. فهو يحاول أن يثبت نظريته القائلة بنهاية التاريخ عن طريق إظهار مكامن الضعف التى تشوب الدولة القومية مستخدمًا الإطار الفلسفى الهيجلى. ومن ثم لا يجد مخرجًا من ذلك المأزق إلا عبر التفريق بين المجتمع المدنى وبين الدولة، ولكنه يناقض الفلسفة الهيجلية التى تؤكد على أن "التضحية لصالح انفراد الدولة هى الرابطة الأساسية بين الدولة وجميع أعضائها ومكوناتها، مما يعد واجبًا عامًا» (هيجل١٩٩٢ : ١١١). لذا فسيكون من الصعب تحقيق التصالح بين تصور التضحية من أجل الدولة كمؤشر دال على الدولة المثلى لهيجل، وبين تفسير فوكوياما للعقلانية الهيجلية الذى يضع خطوطًا حمراء تحت نقاط الضعف داخل منظومة الدولة كمؤشر دال على نهاية التاريخ. ويسعى فوكوياما لتكريس عنصر آخر كقوة مطلقة بإمكانها وضع نهاية للتاريخ: هذا العنصر هو عقلانية العلم الحديث بوصفها آلية توجيهية، يقول: «إن اكتشاف الوسائل العلمية خلق تقسيمًا أساسيًا - غير دائرى للتاريخ - إلى فترات قبل ذلك الاكتشاف وبعده. وبمجرد الوصول إلى عصر العلم، فإن التقدم، واستمرار الرقى العلمى سوف يوفران آلية توجيهية يمكنها تفسير عديد من مظاهر التطور التاريخى اللاحقة» (١٩٩٢ : ٧٣).

ويوضح فوكوياما نقاط ضعف الدولة - وهى العنصر الهيجلى فى النموذج الحداثى - باعتبار أن هذا الضعف دليل على نهاية التاريخ عبر تعيين عنصر مقدس جديد يشكل مظهرًا آخر من مظاهر النموذج ذاته. بيد أنه لا يسعى لسبر أغوار العلاقة التى تربط بين العناصر التى ينطوى عليها النموذج الحداثى ذاته. وعمومًا لن يتسنى بأى حال عزل أزمة نظام الدولة بعيدًا عن الإطار العام المميز للحداثة. والحق أن الإعلان عن ظاهرة نهاية التاريخ بهدف التحايل على ذلك التناقض الفلسفى ليس إلا استغلالاً برجماتيًا مفرطًا فى تبسيط المعطيات التاريخية. وقد أثبت انهيار النظام الاشتراكى أنه انهيار لمفهوم الدولة وليس نهاية للتاريخ. إذ لم تكن شعوب أوروبا الشرقية لتثور بسبب

ثبوت فشل النظم الاقتصادية الاشتراكية فحسب، بل إنها ثارت أيضًا ضد الأساليب القمعية التى تنبثق من مفاهيم الاسترقاق الحداثية. ومع ذلك ـ وحتى الآن ـ لا تزال تلك الشعوب عاجزة عن التوصل لبديل ملائم يملأ الفراغ الذى حدث. وبالتالى ظلت أمالها معلقة بالاندماج فى الجماعة الأوروبية لكى تحقق حلمها بالتحرر من قيود الاستبداد البيروقراطى الذى خلفته الدولة الاشتراكية. إلا أن هذه الأحلام تبخرت عندما حلت الانقسامات الإثنية المتعصبة محل نظام الدولة القومية.

ويواجه نظام الدولة القومية ـ فى واقعه الراهن ـ أزمة شاملة من اتجاهين أساسيين هما: العولمة، والعصبيات العرقية المحلية. فأوروبا تعانى حاليًا من هاتين الظاهرتين فى الآن نفسه. ونلاحظ أن أوربا الغربية لا تقف مكتوفة الأيدى إزاء تلك الإشكالية، بل تقدم حلولاً واقتراحات عبر القفز من مفهوم الدولة القومية إلى مفاهيم أعمق وأكثر فعالية كى تتلاءم مع متغيرات العولمة، بينما لا تزال أوروبا الشرقية تترنح من جراء فوضوية التعصب العرقى المتوحش. ولا تسلم أية دولة سواء أكانت ذات نظام فيدرالى أو مركزى موحد من مواجهة تلك التحديات العاتية. وقد أدت التعددية الدينية والعرقية فى مناطق مثل البلقان والقوقاز إلى جعل هاتين المنطقتين من أكثر بؤر الصراع دموية فى سياق هذه المرحلة التى تتسم بالفوضى العارمة.

إن التغيرات الراديكالية فى منطقة شرق أوروبا والأزمة التى يمر بها نظام الدولة القومية ليستا مجرد انعكاسات لأزمة محلية خاصة بالنظم السياسية التى كانت تابعة للاتحاد السوفييتى السابق فحسب، بل هى انعكاسات لإشكالية حضارية شاملة تثقل كاهل النموذج الحداثى برمته. فالتوجهات القومية الجديدة فى أوروبا الغربية وشمال أمريكا تقدم لنا مؤشرات تحذيرية على الأزمة القيمية التى تميز هذه الحقبة من التاريخ. وبناء على ذلك يجب ألا نعتبر الأزمة التى تعانى منها الدولة القومية أزمة هيكلية، بل هى بالأحرى أزمة قيمية لن يتأتى تجنبها من خلال إجراء إصلاحات هيكلية فقط. ومن ذا الذى يمكنه أن يزعم بأن ما حدث فى البوسنة من تطهير عرقى ومجازر جماعية وحشية كان من الممكن تجنبه بمجرد إجراء تعديلات هيكلية؟. إن منظومة قيم الدولة القومية لم يكن بوسعها درء مثل تلك الفوضى، ومن ناحية أخرى ظهر الوجه المزيف لشمولية وعالمية «القيم الأوروبية» عندما كانت الشعوب المسلمة بحاجة لتلك القيم.

وفى ضوء ما سبق، يمكن القول إن الأزمة الداخلية التى يعانى منها نظام الدولة القومية ذات صلة وثيقة بالنظام العالمى برمته، هذا النظام القائم على أساس تفرد كل دولة عن الدول الأخرى: «إن الفردية هى الوعى بوجود الفرد كوحدة تتميز عن مثيلاتها من الوحدات الأخرى، فهى تعبر عن ذاتها فى دولتها وتميز وجودها عن سائر الدول، وهذه الدول بدورها تستقل بذاتها عن الدول الأخرى» (هيجل ١٩٩٠: ١١٠). ويقدم التصور الذى يعبر عن مهمة الفرد تجاه الدولة فى النظام الهيجلى مسوغًا فلسفيا لقيام الحروب: " فإذا ما اختلفت الدول، وتعذر أن تتوافق إراداتها معًا، فإن المشكلة لا يمكن حلها إلا بالحرب. وإن الدولة بمعونة رعاياها يمكنها أن تتوسع وتحقق مصالح متشعبة، وأن تقيم علاقات مختلفة، وتلك العلاقات والمصالح يمكن أن تتضرر إلى حد بعيد بقيام الحرب، لكن يظل من الصعب تحديد أى من تلك العلاقات والمصالح التى يمكن اعتبارها خرقًا صارخًا لمعاهدة ما بين الدولتين، أو حتى تحديد مدى إساءة ذلك الخرق لكرامة واستقلال الدولة. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الدولة قد تعتبر وجودها وكرامتها رهنًا بأى من تلك العلاقات والمصالح، وإن كانت ضئيلة، ومن ثم تُختزل العلاقة فى القول بأنه كلما شعرت الدولة بحساسية ما ضد أى تعد على مصالحها كلما فرضت تلك الدولة انطباعًا أقوى بتفردها عن غيرها نتيجة لسلام داخلى طويل فى بحثها عن خلق حالة من الفعالية خارج حدودها». (هيجل ١٩٩٠: ١١٣). وهكذا نرى أن تصور الدولة القومية لدى هيجل يظهر جانبًا إيجابيًا للحرب؛ لأنها سوف تمكن مواطنى الدولة من تحقيق وعى متزايد بمدى الرابطة التى تربطهم كمواطنين فى دولة واحدة.

ويشكك هيجل فى ما إذا كان باستطاعة القانون الدولى ومختلف الخطط المعاصرة التى تهدف لتكوين اتحادات سلام أن تحقيق أى تقدم ملموس؛ وهو يشك فى ذلك لأنه يؤمن بأن الدولة لا يجب - ولن تستطيع - التضحية بفرادتها واستقلالها، يقول: «إن الفرضية الأساسية التى تتعلق بالقانون الدولى (مثل ذلك القانون العالمى الذى يجب أن يكون صالحًا للتطبيق بين الدول، والذى يختلف عن المحتوى التفصيلى للمواثيق الوضعية) تقول بتقنين العلاقات بين الدول والتصديق على التزامات الدول تجاه بعضها، مما يجعل من الضرورى الإبقاء على هذا القانون. لكن: بما أن سيادة الدولة

هى المبدأ الأساسى الذى تبنى عليه الدولة علاقتها بالآخرين، فإنه إلى ذلك الحد تكون الدول فى حالة طبيعية مع بعضها البعض، وستنتقل حقوقها إلى حيز التنفيذ طالما كانت حقوقًا فردية وليست جماعية تحت مظلة إرادة مؤسسية تجمعهم. ولذلك فإن هذا الشرط الواجب ترسيخه فى القانون الدولى لا يتعدى كونه شرطًا مستحسنًا، لكن ما يحدث حقيقة أن العلاقات الدولية التى تخضع للمعاهدة المبرمة تحل محل تلك العلاقات». (١٩٩٠ : ١١٣).

وثمة ثلاثة تساؤلات تثور هنا فيما يتعلق بمدى تفهم العلاقات الدولية والأزمة التى تمر بها هذه العلاقات:

السؤال الأول هو: هل بالإمكان التوصل إلى أخلاقيات مثالية محددة تضمن تحقيق السلام والحرية استنادًا إلى الأسس الفلسفية التحديثية التى وردت فى النظام العالمى الذى تصوره هيجل؟. والإجابة بالطبع لا؛ لأن هيجل يرى أن تصاعد حدة التوتر بين الدول ضرورة من أجل حفظ كيان كل منها وكرامتها. إذًا فما هدف فوكوياما من أن يجعل الفلسفة الهيجيلية مرجعيته لبيان صلاحية القيم الليبرالية كصيغة عالمية مطلقة من القيم؟ اللهم إلا إذا كان فوكوياما غير مكترث من الناحية المنهجية وهو يختار قراءاته من كتابات هيجل، أو ربما يريد تقديم أساس فلسفى محكم لكى يحد من قدرة هيجل للدفاع عن النظام العالمى القائم الذى نتج بالأساس عن نظام الدولة القومية «الهيجلى»، لكن بصورة أكثر حداثة. وبالتالى يريد فوكوياما أن يخفى الأزمة المعاصرة، ويطمس فشل النموذج الحداثى فى إرساء دعائم نظام عالمى عادل. وعلى ما يبدو فإن ذلك سيشكل الخلفية الفلسفية للنظام العام الجديد.

والسؤال الثانى هو: هل سيكون هيجل محقًا أو على الأقل أكثر صدقًا من فوكوياما فى تحليله لدور القانون الدولى والمنظمات الدولية إذا كان يهدف إلى وصف الوضع الراهن؟. إن ممارسات نظام الدفاع المشترك بصفته أكثر المؤسسات نجاحًا داخل القانون الدولى تثبت أن تحليل فوكوياما لا يمت بصلة لتطور نظام القيم العالمى وأخلاقياته، لأن سياسة الكيل بمكيالين التى اتبعتها الأمم المتحدة فى حرب الخليج وخلال الأزمة البوسنية أظهرت حقيقة أن القوة الوحيدة التى تسيطر على السياسات الدولية هى إرادة الدول الكبرى، ولم تستطع الأمم المتحدة تنفيذ أية سياسات تتطلب فرض قرارتها بالقوة إبان

حقبة الحرب الباردة بسبب تأرجحها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى. وبما أن الاحتكار يمثل الصفة الغالبة على العلاقات الدولية خلال فترة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، فإن الأمم المتحدة أصبحت أقرب لأن تكون مؤسسة سياسة خارجية داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ولا تفعل شيئًا سوى الإقرار والتسبيح بحمد الدولة التى تتعهدها بالرعاية. لذا فإن القانون الدولى ومؤسساته كافة ليسوا سوى انعكاس يدل على هيمنة القوى الحقيقية على بقية الدول، الأمر الذى وصفه هيجل بدقة منذ قرن مضى أو يزيد.

وأما التساؤل الثالث فهو: إلام يهدف النظام العالمى؟. هل هو حقًا انعكاس لتأكيد فوكوياما على عالمية المبادئ الديمقراطية والليبرالية؟. إن العكس يبدو هو الصحيح؛ فالنظام العالمى هو تجسيد لنظام «حكم القلة» فى حقبة ما بعد الحرب الباردة، وقد منح هذا النظام صلاحيات ومسئوليات خاصة لخمسة أعضاء دائمين فى مجلس الأمن لهم وحدهم حق اتخاذ القرار، وحق الفيتو، بشأن أكثر القضايا حساسية وأهمية على الساحة العالمية. وإذا كانت نظرية فوكوياما القائلة بعولمة القيم الديمقراطية صحيحة، فمن المفترض أن يكون هناك توجه نحو بنية أكثر ديمقراطية فيما يتعلق بالعلاقات الدولية، ومن المفترض أيضاً أن تقود الأمم المتحدة هذا التوجه مع بقية الدول الديمقراطية الأخرى. غير أن العكس هو الذى ثبتت صحته خلال الأعوام الأخيرة؛ إذ تحول حكم القلة الذى كرسه النظام العالمى الغربى إلى احتكار شامل للقرار الدولى، وأية قرارات تتعلق بالقضايا الدولية المصيرية هى اليوم حكر على النخبة الأمريكية التى تحدد الأولويات الاستراتيجية، ولا تعدو مهمة المنظمات الدولية سوى تبرير القرارات الأمريكية. أضف إلى ذلك المغزى الذى يعبر عنه تكوين مجموعة الثمانية الكبار التى تضم «الدول الصناعية الكبرى» وما لها من سلطة على القرارات الاقتصادية الدولية، وهى تؤكد التوجه الحالى نحو نظام عالمى احتكارى تحكمه حفنة قليلة العدد من دول الكبرى.

ومن هنا يتبين أن هيجل كان محقًا فى تحليله التوصيفى، كما يتبين خطأ فوكوياما فى إساءته لاستخدام النظام الهيجلى من أجل الدفاع عن أغراض سياسية برجماتية لحساب تلك النخبة المتسلطة غير الديمقراطية، وذلك بتزويدهم بمسوغات الإبقاء على

النظام العالمى القديم ولكن فى الثوب الجديد الذى يرتديه النظام العالمى الراهن. وبرغم كل ذلك يظل من الصعب إخفاء الأزمة القيمية التى ضربت النظام العالمى الحالى فى مقتل، حتى وإن حاول أمثال فوكوياما تخفيف الآلام التى يعانيها هذا النظام فكريًا وسياسيًا.

## (ب) النظام العالمى الجديد والعالم الإسلامى: خلفية المواجهة

خلال العقدين الماضيين تولدت نزعة فى الدوائر السياسية والمراكز البحثية الغربية لتشويه المجتمعات الإسلامية وتصويرها على أنها مجموعات شاذة عن المجتمع الدولى. فقضية سلمان رشدى، والنقاشات التى دارت حول قانون الزى الإسلامى فى فرنسا وبريطانيا، كلها عوامل أثارت التحيزات التاريخية ضد الإسلام. وتم تسخير وسائل الإعلام بشكل مكثف لتدعيم ذلك التصور، إلى أن اندلعت أزمة الخليج باحتلال العراق للكويت، حيث لاحظنا أنه برغم دعم عديد من الدول الإسلامية للجبهة الكويتية، إلا أن الإعلام الغربى استغل صدام حسين ليصوره كرمز على نمو التهديد الذى يشكله التيار الأصولى الإسلامى. وبرهن هذا التصور على أن الغرب يحاول صناعة عدو إسلامى - على طريقة الأفلام السينمائية - لاستغلاله فى تحقيق أغراضه السياسية.

وفى مقابلة مع صحيفة الليبراسيون أشار عالم الاجتماع الفرنسى إى. مارين إلى أزمة العلمانية الغربية وذلك فى معرض حديثه عن الخطر الإسلامى المزعوم، وذهب إلى القول بأن البعض يسعى لحجب أزمة الغرب عن طريق التحريض ضد «صورة عدو تاريخى». وبالطبع فإن سيناريو العدو التاريخى قد يخفى صراعات وأزمات داخلية، كما أنه قد يساعد على خلق شعور بالوحدة والتآزر. وفى هذا السياق كان ربط شخصية صدام حسين بشخصيات مثل هتلر وستالين إبان أزمة الخليج نموذجًا ملفتًا للانتباه عندما نتأمل التداعيات الفكرية والنفسية لمثل هذا الربط، ومنها على أقل تقدير: تصوير العالم الغربى بقيادة الولايات المتحدة كمحارب يسعى من أجل الحرية والديمقراطية ضد النازية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، أو مثلما حدث بعد ذلك فى مواجهة المعتقدات الاشتراكية خلال الحرب الباردة.

إن وجود عدو أيديولوجى أو سياسى يعد وسيلة من وسائل تبرير السياسات الخارجية. ويؤكد فالرشتاين على تلك الظاهرة بوصفها خاصية من الخصائص الدالة على استمرارية السياسة الخارجية الأمريكية، فيقول: «نحن نفترض دون تدقيق حدوث نقلة فى السياسات الأمريكية تجاه الاتحاد السوفييتى من سياسة التهدئة التى وضعها روزفلت إلى السياسة العدائية التى اتسم بها ترومان وخلفاؤه إبان الحرب الباردة. إلا أننى أختلف مع ذلك، إذ يبدو لى أن سياسة الولايات المتحدة لم تتغير، فبعيداً عن بلاغة الخطاب السياسى، نجد أن الولايات المتحدة سعت لإقامة إمبراطورية ستالينية مصغرة بل وتعهدتها بالرعاية، وبخاصة داخل الحدود السوفييتية فى الفترة من ١٩٤٥م وحتى ١٩٤٨م. وقد ردت الستالينية الجميل دون قصد فوفرت مبرراً أيديولوجيا لترسيخ الهيمنة الأمريكية على النظام العالمى. كانت الستالينية ذاتَ توجهات معتدلة ولا تميل إلى تصعيد الأمور، وخاصة بما كان لها من نفوذ على القوى الثورية فى مختلف أرجاء العالم. بل وعملت على ضمان واستقرار النظام فى منطقة تمثل ثلث مساحة العالم، إلى أن توفى ستالين، فبدأ بذلك مسلسل تدهور الاتحاد السوفييتى المتسارع إلى أن وصل إلى نهايته إبان حكم جورباتشوف، الأمر الذى تسبب فى إحراج الولايات المتحدة الأمريكية(١٩٩٠ : ٤٦).

وبعد انتهاء الحرب الباردة، بدأت جبهة عدائية جديدة فى الظهور على الساحة لتحل محل ذلك التصور المتحيز. ففى عديد من الخرائط الافتراضية التى رسمتها الصحف لما يتعلق بالتوزيع السياسى للقوة خلال القرن الواحد والعشرين، كانت الأصولية الإسلامية هى التهديد الوحيد الذى سيعوق عولمة القيم التى تتبناها الحضارة الأمريكية، ويحول دون قيام أوروبا الموحدة. ويسير تحليل فوكوياما على هذه الوتيرة نفسها ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بقوله: «لقد تمكن الإسلام بالفعل من وأد الديمقراطية الليبرالية فى أجزاء عديدة من العالم الإسلامى، الأمر الذى يشكل تهديداً صارخاً للممارسات الليبرالية حتى داخل دول لم تحقق الديمقراطية السياسية بشكل مباشر. فقد أعقب نهاية الحرب الباردة ظهور تهديد عراقى ضد الغرب حيث شكل الإسلام عنصراً مؤثراً بشكل لا يقبل الجدل»[1]. وهكذا فإن تصوير العالم الإسلامى كعدو محتمل قد برر ثلاثة إجراءات ضد الشعوب الإسلامية:

أولها هو تبرير سياسات القمع السياسى ضد الجماهير المسلمة على يد النخب السياسية الفاسدة الموالية للغرب. وتحت تأثير مثل هذا الضغط النفسى وعمليات غسيل المخ، فإن انتهاكات حقوق الإنسان والإجراءات الشمولية غير الديمقراطية التى مارسها النظام العسكرى فى الجزائر، لم توضع موضع المناقشة أو مجرد الإدانة اللفظية، وبدا الأمر كما لو أن هناك منظومتين مختلفتين من القيم لعالمين متناقضين.

والأمر الثانى هو القمع الوحشى الذى تعانى منه الأقليات المسلمة، والذى اعتبرته القوى التى تزعم الدفاع عن حقوق الإنسان مجرد شأن داخلى لا يجوز لها أن تتدخل فيه، وتركته للدول التى تعيش فيها الأقليات المسلمة. فالأقليات المسلمة فى كشمير وچورچيا وكوسوفا وغيرها حُرمت من التمتع بعالمية القيم الديمقراطية بعد أن ذاقت الأمرين فى تلك البيئة العدائية. بل اتسع نطاق هذا الأسلوب ليصل الأمر إلى أن يدعى قطاع الطرق الصربيون - بعد أن قتلوا النساء والأطفال المسلمين - أنهم كانوا بصدد إنجاز مهمة تاريخية لحماية أوروبا من الأصولية الإسلامية، كما لو كان مليونا مسلم بوسنى رزحوا دهوراً تحت قمع حكوماتهم قادرين على غزو أوروبا!!.

أما الأمر الثالث فقد تمثل فى عقد تحالفات دولية ضد أية تهديدات إسلامية محتملة. فنجد مثلاً أن لارى برسلر، السيناتور الأمريكى وعضو الحزب الجمهورى الذى ينتمى له الرئيس بوش، قد أصر خلال زيارته للهند فى مطلع عام ١٩٩٢م على أن اتحاداً نووياً إسلامياً يتكون من تسع دول تقع فى وسط وجنوب آسيا على وشك القيام، مما سيهدد استقرار الهند بشكل خاص والاستقرار العالمى بشكل عام. ولا يزال المحللون الاستراتيجيون منكبين فى محاولات حثيثة لإثبات أن الحزام الإسلامى الذى يمتد من تركيا ليشمل إيران وأفغانستان وباكستان مروراً بخمس جمهوريات سوفييتية سابقة مقدم على التحول إلى الأصولية. ومما يثير الدهشة أن الحزام الإسلامى نفسه كان قد حظى بالدعم والرعاية من قبل الولايات المتحدة إبان الحرب الباردة لضمان المصالح الاستراتيجية الأمريكية ضد التوجهات السوفييتية التوسعية آنذاك. وعلى التوازى مع تلك الظاهرة تطالب جمهورية صربيا بتوسيع التعاون مع اليونان فى منطقة البلقان، بينما تعمل أرمينيا على تهييج المشاعر الدينية فى الدول المسيحية الكبرى بهدف كسب دعمها فى حربها ضد أذربيجان، كما تدعم إسرائيل الهند ضد الحركات الشعبية فى

إقليم كشمير والبنجاب، إضافة إلى عديد من المؤشرات الدالة على وقوع انتهاكات إسرائيلية لحقوق الإنسان فى فلسطين مشابهة لتلك الانتهاكات التعسفية والوحشية التى مارسها الصرب فى البوسنة. وهكذا نجد أن التحيز السافر ضد العالم الإسلامى المدعوم بتبسيط مخل لمفاهيم الأصولية الإسلامية يخفى وراءه عدائية متعنتة بتحريض الدول المجاورة لدول العالم الإسلامى من المغرب وحتى إندونيسيا ومن البوسنة إلى أوروبا الوسطى.

وثمة خلفية تاريخية ذات أبعاد نظرية وحتى خيالية لمثل ذلك التحيز ضد الأصولية الإسلامية، ومن أهمها بعدان: أولهما هو أن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الوحيدة التى حظيت بمنزلة أرقى من الحضارة الغربية، وقد كانت السيادة الإسلامية فى منطقة شرق أوروبا وحوض البحر المتوسط من أهم الأسباب وراء سعى الغرب لاكتشاف طرق جغرافية تجارية جديدة إبان القرنين الخامس والسادس عشر. أما بقية الحضارات والثقافات العريقة الأخرى التى تئن تحت وطأة العولمة الغربية فى عصرنا الحالى فلم تكن لها سيادة مماثلة لسيادة الحضارة الإسلامية فى الماضى. ومن ثم فقد كانت الأمم الإسلامية تمثل دومًا العدو اللدود فى التاريخ الغربى. والبعد الثانى هو مقاومة المجتمعات الإسلامية للأطماع الاستعمارية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بينما رضخت مجتمعات أخرى أمام السيادة الغربية، أما البعد الثالث فيتمثل فى سعى الجماهير المسلمة فى الوقت الراهن من أجل إعادة صياغة ثوابتها الحضارية وثقافتها فى عصر عولمة الثقافة واحتكارها. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يفسر لماذا يجرى الحديث عن المسلمين بوصفهم عناصر غير منسجمة مع النظام العالمى.

وفى الواقع، فإن شعورًا عامًا ينتاب الجماهير المسلمة بعدم الأمان فيما يتعلق بدور النظام العالمى حيالهم، ويرجع ذلك إلى انتهاج سياسة الكيل بمكيالين والمعايير المزدوجة فى الشئون الدولية. فالأطماع التوسعية للسياسة الإسرائيلية تسامح معها النظام العالمى بكرم بالغ. بينما توصف الانتفاضة الفلسطينية بأنها أنشطة إرهابية، وفى الوقت نفسه جرى تصوير حركات التمرد الجماهيرى فى أوروبا الشرقية على أنها انتصار للحرية. ولم تكن هناك ردة فعل جادة حيال التدخل السوفييتى العسكرى فى جمهوريات البلطيق، حتى المنظمات الدولية التى تنتابها الحساسية المفرطة تجاه الأقليات فى دول

العالم، لم تكلف نفسها عناء شجب ما تتعرض له الأقليات المسلمة من قمع فى الهند ويوجوسلافيا السابقة وبلغاريا وكشمير وبورما وغيرها. وفى الوقت الذى اعتبرت فيه الدول النووية الإسلامية مثل باكستان وكازاخستان مصدر خطر يهدد العالم، نجد أن القوى الكبرى تغض الطرف عن الأسلحة النووية واعتبارها من الشئون الداخلية فى دول مثل إسرائيل والهند. وليس للمسلمين - الذين يمثلون ربع سكان المعمورة - مقعد واحد دائم فى مجلس الأمن، بينما يستغل حق الفيتو من قبل أية دولة ذات عضوية دائمة ضد جميع المطالب التى تتقدم بها دول العالم الإسلامى.

إن تلك الحقائق الذى أشرنا إليها، وكثير غيرها مما لا يتسع المقام لذكره، قد أفقدت الجماهير الإسلامية الثقة فى النظام العالمى كوسيط حيادى لحل الخلافات، خصوصًا بعد الجرائم التى ارتكبت فى حق الشعوب الإسلامية خلال العقدين الماضيين. وشعور المسلمين بعدم الأمان على هذا النحو هو أحد الأسباب الأساسية وراء ردود فعلهم تجاه الدور الذى يلعبه النظام العالمى المعاصر.

## (ج) - برنامج جديد للعمل السياسى فى العالم الإسلامى: نحو نظام عالمى بديل

من البديهى أن عملية التهميش التى تجرى فى ظل النظام العالمى، وانعكاساتها الصدامية بين النظام الدولى الجديد وبين الشعوب الإسلامية سوف تؤثر بالضرورة على البرنامج السياسى للأمة الإسلامية. ومن المؤكد كذلك أن التهميش والتحيز المسبق من شأنهما التأثير على الرؤى السياسية لجميع المسلمين، بما فى ذلك النخبة العلمانية المتطرفة فى علمانيتها. حتى الأقليات الإسلامية التى كانت منضوية تحت حكم أنظمة اشتراكية سابقة واقتنعت بأن مبادئ المساواة التى طرحتها الأيديولوجية الاشتراكية سوف تقضى على التفرقة بين أفراد المجتمع على أساس القومية أو المعتقد، تلك الجماعات لم تسلم من الأساليب القمعية التى طبقتها الأنظمة الاشتراكية، مثلما حدث من مجازر فى البوسنة على يد ميلوسوفيتش وانتهاكات حقوق الإنسان، ومثلما حدث نتيجة السياسات العدائية المتعصبة التى مارسها إدوار شيفرنادزه الزعيم الديمقراطى الذى كان يشار إليه بالبنان، وكان فى الوقت نفسه مواليًا للاتحاد السوفييتى ضد مسلمى إقليم أبخازيا وإقليم أوسيتنيا الجنوبية.

ومن جهة أخرى، فقد أصيب المسلمون من دعاة القيم الغربية فى البلدان الإسلامية بصدمة وخيبة أمل من جراء سياسات الكيل بمكيالين التى طبقت باسم الليبرالية والديمقراطية والحرية. فبينما استمرت عمليات التطهير العرقى وانتهاكات حقوق الإنسان فى البوسنة، طفقت السلطات الأمريكية تضغط على تركيا، والتى كانت حليفًا دائمًا للقوى الغربية خلال الحرب الباردة وما بعدها، وذلك من أجل تقديم تنازلات لقبرص برغم عدم ارتكاب أية عمليات قتل جماعى خلال الثمانية عشر عامًا التى تلت التدخل التركى هناك. إن مثل هذا التناقض سوف يؤدى بالضرورة إلى تفاقم الأزمة بين صفوف النخبة العلمانية فى تركيا التى ما فتئت تحاول إقناع مراكز القوى الغربية أن تركيا قد كفت عن تحمل المسئوليات الدولية التى كانت تحملها الخلافة العثمانية المنهارة. وبينما كانت القوات الجوية للتحالف الغربى تحلق فى أجواء شمال العراق لتدمير ما لم يدمر بعد، استمرت فى المماطلة وتبديد الوقت سدى حتى أباد الصربُ المسلمين فى البوسنة، وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على رغبة الغرب فى تدمير الوجود الإسلامى فى أوروبا. ومثلما حدث مع النخبة السياسية التركية، فإن سياسة الكيل بمكيالين من شأنها أن تجبر الأنظمة العربية المنساقة انسياقًا أعمى وراء القوى الغربية على إعادة النظر فى مواقفها على صعيد العلاقات الدولية.

وعلى المدى البعيد فإن تلك التطورات المتلاحقة سوف تؤثر حتمًا على الإدراكات النفسية والسياسية للجماهير المسلمة، إلى جانب تولد شعور قوى بالهوية الإسلامية لدى لنخبة الحاكمة فى تلك المجتمعات. ومن المتوقع أن يتعاظم دور الوعى الذاتى فى العالم الإسلامى نتيجة للأزمة التى تواجه نظام الدولة القومية، وما أودى إليه سوء الاستغلال من قبل القوى الغربية لتفريق شمل البلدان الإسلامية وتقسيمها إلى دويلات مفككة. ولذلك فقد نشهد تحولاً هائلاً فى البرنامج السياسى للدول الإسلامية عما قريب. وستكون النظريات السياسية والممارسات العملياتية فى العالم الإسلامى خلال القرن المنصرم خير معين لنا لتقديم أدلة ذات مغزى لوضع الخطوط العريضة للأولويات الإسلامية فى القرن الواحد والعشرين. والواقع يشهد بأن التحولات السياسية خلال القرن المنصرم قد أثرت بشكل عميق فى أطروحات وممارسات نظم الحكم فى الدول الإسلامية؛ فبعد أن خلقت سياسات التغريب هوة باعدت بين النظرية

والتطبيق، بدأت المؤسسات والمفاهيم التقليدية تشهد عملية تحول شبه جذرية. وعلى أية حال فإن القيام بتحليل مقارن للأطروحات والممارسات السياسية بين الربعين الأول والأخير من القرن العشرين؛ من شأنه أن يكشف لنا عن الفعاليات التجديدية التى تتسم بها الحضارة الإسلامية.

ويمكننا سبر أغوار نظم الحكم فى العالم الإسلامى خلال القرن العشرين والنظر إليها من خلال أربع مراحل، كل منها يلخص تقريبًا ربع قرن من التطورات السياسية فى العالم الإسلامى. تبدأ المرحلة الأولى من مستهل القرن العشرين وتنتهى بسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، وهذه المرحلة كانت استمرارًا للفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر من الناحية النظرية والتطبيقية السياسية. أما المرحلة الثانية فتبدأ من نهاية الخلافة العثمانية وحتى نشوب ثورات التحرر من الاستعمار بُعَيدَ الحرب العالمية الثانية. وتأتى المرحلة الثالثة لتشمل فترة الثورة ضد الاستعمار إلى عقد السبعينيات، لنصل من ثم إلى المرحلة الرابعة التى تميزت بعصر جديد من الإدراك الذاتى الموازى لقيام أحداث جسام مثل انطلاق الجهاد فى أفغانستان، واندلاع الثورة الخومينية فى إيران، وتأجج الانتفاضة فى فلسطين، والسقوط المدوى للاشتراكية. وكل مرحلة من تلك المراحل تركت بصمات بارزة على العلاقات الدولية المختلفة ضمن النظام العالمى المعاصر، وكذلك على القوى الكبرى المهيمنة عليه.

**المرحلة الأولى**: كانت النزعة الاستعمارية هى المقوم الأساسى من مقومات النظام العالمى خلال تلك المرحلة، وظهرت خلالها ممارستان سياسيتان مختلفتان، حيث كان التقسيم الجغرافى السياسى للدولة العثمانية ـ التى كانت مركز النظام الحاكم متمثلة فى شخص الخليفة العثمانى ـ يئن تحت الضربات المتوالية للقوى الاستعمارية، بينما رزحت الدول الإسلامية الأخرى تحت نير الاستعمار. لقد أدرك السلطان عبد الحميد الثانى العلاقة الوثيقة بين الوضعين السياسيين السابقين. كما كان على قناعة تامة بأنه لن يكتب للدولة العثمانية البقاء إلا بتعاضد الخلافة مع بقية البلدان الإسلامية فى مواجهة النظام العالمى الذى رسخت دعائمه القوى الاستعمارية. ولعبت مؤسسة الخلافة دورًا محوريًا فى هذا الصدد. وكانت هى الأمل الوحيد للم شمل الأمة الإسلامية، وتعبئة الجماهير الإسلامية لمواجهة الاستعمار. ولذلك عملت القوى الاستعمارية، وخاصة

الإمبراطورية البريطانية، على تدمير الخلافة التى كانت تمثل رمزاً نحو إقامة نظام عالمى بديل وجديد.

وعليه يمكن القول إن تلك الممارسات الاستعمارية قد حددت ميادين العمل السياسى الإسلامى خلال تلك المرحلة، وظلت الوحدة الإسلامية هى الوسيلة الوحيدة التى كانت تضمن الاستغلال الأمثل لتلك العلاقات الإسلامية، حيث نجحت الثقافة السياسية والمؤسسات المبنية عليها فى البقاء برغم الضغوط التى ولدتها استراتيجيات التغريب التى فرضت بعد عهد «التنظيمات» (٢). ولم يتضمن البرنامج السياسى فى العالم الإسلامى التخلص من تلك المؤسسات أو ثقافتها السياسية، بل على النقيض من ذلك، نجحت تلك العناصر فى تطوير نمط جديد من المؤسسات شكلت الإطار الأساسى للسياسة الإسلامية، حتى إن قياديى حركة «الاتحاد والترقى» الموالين للغرب كانوا على دراية بنشوء تلك الظاهرة.

وقد احتلت عملية تقوية دعائم البنية الإدارية والعسكرية، عبر إجراء إصلاحات بيروقراطية برجماتية، مكانة متقدمة فى التغيير الاجتماعى وفى الفكر السياسى على السواء. إلا أن الإصلاحات الهيكلية البيروقراطية والخطاب الدينى النظرى كانا ملمحين غاية فى الاختلاف داخل السياسة الإسلامية فى تلك الفترة، مما تسبب فى تبنى تصور انتقائى فيما يتعلق بالنظرية السياسية وتطبيقها. وقد بذل السلطان عبد الحميد الثانى ما فى وسعه لمزج هذين الملمحين بهدف تطبيق أفكار الوحدة الإسلامية عبر إجراء إصلاحات فى النظام التعليمى وتنشئة جيل جديد يتسلح بالعلوم الغربية الحديثة. وحازت تلك المحاولة التوفيقية على رضا رواد النظرية السياسية الإسلامية خلال تلك المرحلة، بل شجعتهم على أن يحذوا حذو الشيخ الأفغانى فى المزاوجة بين الوحدة الإسلامية والنزعات القومية فى العالم الإسلامى. إلى جانب محاولات خير الدين التونسى لإجراء إصلاحات بيروقراطية داخل إطار المؤسسات التقليدية. وقيام حركات المعارضة الإسلامية بقيادة محمد عاكف وسعيد النورسى للمطالبة بمساحة أكبر فى الممارسة السياسية. والمبادرة الإسلامية التى تبناها سعيد حليم باشا الذى شغل منصب رئيس الوزراء إبان حكم حزب الاتحاد والترقى، وغيرها من محاولات المزاوجة والانتقاء التى قامت بهدف إيجاد حلول للإبقاء على النظام العالمى الإسلامى فى مواجهة النظام العالمى الاستعمارى.

وبرغم كل الصعوبات فى تلك الفترة الأولى، فإن النظرية السياسية الإسلامية اتسمت بالوضوح الشديد مقارنة بالفترات اللاحقة، وذلك بسبب الخلفية المفاهيمية والنظريات والمؤسسات المشتركة داخل الثقافة الاجتماعية السياسية التى استندت إلى مفاهيم إسلامية مثل: دار الإسلام والجهاد والخلافة والشورى والبيعة وغير ذلك من المفاهيم والممارسات التى كانت سائدة فى السابق؛ فى الثقافة والممارسة. وقد شكلت تلك المفاهيم نقطة التقاء بين النخب السياسية وبين الجماهير المسلمة. ومن ثم كان بالإمكان حشد وتعبئة الشعوب الإسلامية خلال الحروب الشاملة التى اندلعت فى الفترة بين عامى ١٩١١، ١٩٢٣م فى جميع أرجاء الإمبراطرية العثمانية من خلال تلك الرابطة الاجتماعية الثقافية، والاجتماعية السياسية.

**المرحلة الثانية**: وهى التى بدأت بسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م، واستمرت حتى نشوب ثورات التحرر من الاستعمار بُعَيدَ الحرب العالمية الثانية. وخلال هذه المرحلة خضعت الشعوب الإسلامية لتغيرات جذرية شاملة لم تعهدها قط خلال تاريخ الحضارة الإسلامية. لقد كانت بالفعل فترة تاريخية حرجة بالنسبة للهوية الإسلامية، وشهدت تأميم المؤسسة الدينية، وأدت الممارسات السياسية للنخب المتغربة إلى عزل وتهميش جميع المفاهيم والمؤسسات الموروثة تقريبًا.

وعلى أية حال فقد تحددت الملامح الأساسية للعلاقات الدولية خلال هذه المرحلة تحت تأثير ظاهرتين مهمتين: الأولى تمثلت فى التخلى عن منظومات الفكر الدينى واللجوء إلى المنظومات الأيديولوجية كصيغة عقائدية حديثة، وكتعبير عن بلوغ البنية السياسية الاستعمارية إلى ذروتها من منظور التبرير المؤسسى على المستوى الدولى. وقد سيطرت القوى الاستعمارية الغربية على مقدرات جميع الدول غير الغربية تقريبًا، باحتكارها المطلق للنظام العالمى، وبترسيخها للدعائم النفسية والأيديولوجية للعقلية الاستعمارية. وباستثناء ثلاث دول تم الاعتراف بشرعيتها دوليا وهى: تركيا وإيران وأفغانستان، فإن بقية بلدان العالم الإسلامى وقعت تحت سيطرة الإدارة الاستعمارية خلال تلك الفترة. وحتى بالنسبة لإيران وأفغانستان؛ نشأت نظم شبه استعمارية داخل كل منها، أما فى تركيا فقد سعت النخبة السياسية إلى الانضمام إلى العالم الغربى من خلال نبذها لهويتها التاريخية والتنكر لماضيها الحضارى الإسلامى.

وجاءت نهاية الخلافة العثمانية منسجمة مع الهيكل الداخلى للنظام العالمى القائم خلال تلك الحقبة. فقد استطاعت الخلافة العثمانية كمؤسسة سياسية الاستمرار فى الإمساك بزمام السلطة عبر التاريخ الإسلامى حتى سنة ١٩٢٤, وتخطت كل المحن التى مرت بها مثل هجمات المغول فى القرن الثالث عشر الميلادى. وكان لإسقاط الخلافة خلال تلك المرحلة دلالة مزدوجة فى البرهنة على ما وصل إليه تهميش الفكر السياسى الإسلامى فى شئون السياسة الدولية: الأول على مستوى النظام العالمى والثانى داخل العالم الإسلامى.

فعلى المستوى العالمى، كانت نهاية الخلافة هى نهاية النظام العالمى الإسلامى كبديل للنظام الاستعمارى الغربى. وأدى ذلك إلى خلق حالة من الغموض بشأن مفهوم «دار الإسلام» من حيث كونه مركزاً لنظام عالمى بديل [٣]. وكان ذلك انهياراً لآخر معقل من معاقل مناوئة الاستعمار كنظام عالمى قمعى، ومناهضاً كذلك لأيديولوجية التحديث كعدو نظرى ومؤسسى لدود ليس للرؤية الإسلامية الحضارية فقط، وإنما للرؤية الإنسانية الفطرية أيضاً. وهكذا، وللمرة الأولى فى تاريخ العالم الإسلامى أضحت الأمة عنصراً خاملاً على الساحة السياسية الدولية. وقد أنتج هذا الخمول توتراً نفسياً اجتماعياً داخل العالم الإسلامى بسبب التناقض بين القوة النظرية للإدراك الذاتى، وضعف المكانة الدولية فى الوقت نفسه. وتجلى هذا التوتر بوضوح داخل المجتمع التركى بصفته آخر مركز لنظام الخلافة.

وعلى المستوى الداخلى فى العالم الإسلامى، تجلى المظهر الثانى من مظاهر التهميش فى تهالك الهيكل الداخلى للمجتمعات الإسلامية. فقد تآكل دور الفكر الإسلامى فى شئون السياسة وفى توجيه الحياة اليومية خلال تلك المرحلة. وتدهور الوضع المركزى للمؤسسة الإسلامية لصالح مؤسسات حديثة أرست دعائمها السلطات الاستعمارية والنخبة العلمانية الحاكمة. وآلت التغييرات الجذرية فى المؤسسة التعليمية خلال تلك المرحلة الاستعمارية إلى أن أصبحت أداة لتخرج كوادر نخبوية تتوسط بين المراكز الاستعمارية وبين المجتمعات المستعمرة، وخصوصاً خلال حقبة الاستعمار الجديد فى المرحلة الثالثة كما سنوضح بعد قليل. وبذلك ضمنت القوى التوسعية الغربية استمرارية الهيمنة الاستعمارية.

كان تهميش الإسلام فى تركيا ـ التى لم تعان من سلبيات الحكم الاستعمارى المباشر ـ أكثر شمولاً وتأثيرًا مما حدث داخل المجتمعاتَ الإسلامية الأخرى. فالنخبة السياسية التى تنصلت من جميع المسئوليات التاريخية لتركيا، وتخلت عن حقوقها وروابطها مع العالم الإسلامى، هذه النخبة صاغت فكرًا استبداديا مطلقًا كى يتسنى لها التحكم فى جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية كافة لصالح عمليات التغريب الشامل. واستهدفت القضاء على كل ما يعرقل سير الثقافة التركية نحو الحضارة الغربية، وذلك عبر خلق ثقافة جديدة، وهوية سياسية جديدة، ونظم تعليمية جديدة، بل وتفسير جديد للتاريخ. صحيح أن تلك المحاولة كانت طموحة ومثالية(يوتوبيا) فى تطلعها نحو تغيير حضارى كلى يتجاهل معطيات الثقافة والتاريخ والقوى الاجتماعية والسياسية المتجذرة فى المجتمع التركى، ولكن التجربة التركية أثبتت خلال القرن العشرين أن محاولات الإكراه الحضارى تولد رفضاً للتكيف مع التوجهات الغربية، وأن التغيرات التى قادتها النخبة السياسية الحاكمة المتغربة لن يكتب لها النجاح أبداً.

بيد أن تلك الممارسات قد ألقت بظلالها على السياسة الإسلامية خلال تلك المرحلة. ويمكن تحليل ذلك من خلال ملمحين أساسيين:

أولهما يتمثل فى ظهور محاولات لتفسير نهاية الخلافة، ونشوء البنية السياسية الحديثة. ويمكن عرض التوجهات الأساسية لهذه المسألة من خلال ثلاثة تصورات عبرت عنها ثلاث شخصيات بارزة. التصور الأول هو إنكار رسالة الإسلام السياسية، رغم إنها كانت الركن الركين فى مؤسسة الخلافة. وتبنى على عبد الرازق هذا التصور فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وكان يهدف من وراء ذلك إلى نفى التناقض الحادث فى الواقع المعاصر من خلال إنكار النظرية التاريخية وممارسة الخلافة كمؤسسة سياسية. أما التصور الثانى فقد تمثل فى محاولات إصلاح المؤسسات السياسية، وقدم الشيخ رشيد رضاً أفضل نموذج على هذا التوجه فى كتابه «الخلافة الإسلامية»، وحاول أن يمزج فيه بين المقومات التقليدية والحديثة بهدف إعادة إحياء نظام الخلافة. وسعى أنصار التصور الثالث لتقييم نظام الحكم الإسلامى ضمن إطار فلسفى نظرى عام، مشدداً على التجديد فى المفاهيم والمبادئ التقليدية، وكان فى مقدمة هؤلاء محمد إقبال، الذى حاول فى كتابه «تجديد الفكر الإسلامى» أن يعيد تفسير وظيفة «الإجماع» فى ترسيخ روح الحكم الجمهورى.

أما الملمح الثانى فيتمثل فى غياب العلاقة العضوية بين الدولة وبين المساهمات المجتمعية الإسلامية التى لطالما وصفت بأنها ممارسة تاريخية. والدليل على ذلك هو ظهور الجمعيات والجماعات الأهلية الإسلامية التى تسعى لملء الفراغ الذى أحدثته الدولة. وللمرة الأولى فى التاريخ واجهت الجماهير المسلمة مشكلة تطبيق التعاليم والتوجيهات الإسلامية بدون دعم من الدولة، بل إنه تعين على الشعب فى بعض الدول الإسلامية أن يتحمل عبء أداء الواجبات الإسلامية، وأن يواجه القوة التى تملكها الدولة، الأمر الذى فجّر مواجهات اجتماعية وسياسية عنيفة. لقد تسلمت الشعوب المسلمة مسئولية «الجهاد» ضد القوى الاستعمارية، وهو دور كان يفترض أن تقوم به السلطات السياسية الحاكمة، كما أصبحت الشعوب مركزاً للمقاومة الإسلامية ضد تيارات العلمانية الساعية لتهميش الإسلام فى حياة المسلمين اليومية، ونشطت حركات مثل الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى بكستان، وجماعة النور فى تركيا خلال تلك الفترة، واستهدفت هذه الحركات إقامة نظم جديدة وبديلة فى الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين.

وكانت المشكلة السياسية المركزية خلال تلك الفترة هى كيفية تطوير إطار نظرى ومفاهيمى جديد بعد عمليات تهميش المفاهيم والمؤسسات التقليدية، وذلك حتى يمكن التغلب على مشاكل هذا التهميش فى الممارسة السياسية. وبعد سقوط الخلافة العثمانية قادت الشعوب الإسلامية مسيرة المواجهة ضد قوى الاستعمار، واندلعت المواجهة بين النظام الدولى المهيمن وبين الشعوب الإسلامية، ولم تكن هذه المواجهة فى حقيقة الأمر سوى حرب غير متكافئة وميئوس منها فى نظر النخبة العلمانية التى آثرت انتهاج سياسة تمالئ سياسة سادتهم الاستعماريين. وقد ظن السادة المستعمرون ومن ورائهم أتباعهم من النخبة العلمانية أنهم بصدد التشفى والثأر من الحضارة الإسلامية بينما هى تلفظ أنفاسها الأخيرة، وبعد أن تكالبت عليها قوى الحداثة والاستعمار. إلا أن أحلامهم ذهبت أدراج الرياح بعد أن نهضت الحركات الإسلامية مستبسلة فى الاستمساك بالهوية الإسلامية، وفى تقوية الإدراك الذاتى الأصيل ونشره بين جموع المسلمين، الأمر الذى وفر رصيداً نفسياً مسانداً لجهود إحياء الروح الإسلامية خلال المراحل اللاحقة.

**المرحلة الثالثة**: فقد تتجلى فى تكوين الدول الإسلامية خلال المرحلة التى أعقبت الثورات المناهضة للاستعمار. والواقع أن أجندة العالم الإسلامى النظرية والعملية قد تغيرت لتتماشى مع التطورات الجديدة، وتغيرت أيضاً نتيجة لردة الفعل ضد الاستراتيجيات الاجتماعية السياسية التى نشأت خلال عملية تكوين البنية السياسية السلطوية فى إطار النظام الجديد للدولة القومية.

كان السؤال الأول متعلقاً بالنخبة السياسية التى قادت ذلك التحول من البنية الاستعمارية إلى نظام الدولة القومية. فقد أنيطت بالنخبة العلمانية التغريبية ـ دون غيرها ـ مهمة التغيير لسبب بسيط وهو تجنب الجماهير المسلمة للنظم التعليمية الاستعمارية خلال المرحلة السابقة. وفى عديد من البلدان الإسلامية استغلت النخب العلمانية التغريبية النجاح العسكرى الذى أحرزته حركات الجهاد ضد القوى الاستعمارية، وسخرت ثمار هذا النجاح من أجل وضع البنية السياسية لنظام الدولة القومية. كما فضل السادة المستعمرون أن تمسك تلك النخب العلمانية بمقاليد الحكم لتكون أداة لاستمرار الروابط الاستعمارية فى إطار الاستعمار الجديد، إلى جانب الشعارات البلاغية الزائفة التى رفعتها هذه النخبة عن الاستقلال السياسى والسيادة الوطنية.

وقد ساعدت النظم الاقتصادية والسياسية والثقافية التى ابتدعتها الدولة القومية الحديثة فى ظهور نمط جديد من التبعية للنظام العالمى المسيطر. هذا برغم صعوبة التوفيق بين الهوية الإقليمية وما تؤدى إليه من انقسامات وتجزئة، وبين التصورات السياسية للجماهير الإسلامية المبنية على وعى شامل وعميق بأنهم يشكلون أمة واحدة. وأدت صعوبة التوفيق هذه إلى نشوء توجهات ديناميكية جديدة على المستويين النظرى والتطبيقى، الأمر الذى شجع المفكرين ومنظرى الجماعات الإسلامية على السعى من أجل وضع مفاهيم جديدة، وصوغ أطر نظرية متطورة لتحل محل الخلفية التقليدية التى لم تعد تساير مستجدات الواقع المعاصر.

وفى هذا السياق احتل مفهوم «الدولة الإسلامية» مكانة مركزية فى النظرية السياسية الإسلامية؛ حدث ذلك فى الوقت الذى لم تكن هناك أسس نظرية ولا ممارسات عملية سابقة توضح كيفية التعامل مع مثل هذا المفهوم المستحدث؛ فطوال التاريخ الإسلامى، وعندما كان النظام العالمى الإسلامى هو النظام السائد والمطبق فعلاً، كان من غير

الممكن تصور نشوء دولة غير إسلامية أو سلطة سياسية علمانية فى إطار هذا النظام. ولهذا جرى استخدام مفهوم «دار الإسلام» لوصف المنطقة الجغرافية التى تقع تحت سلطة السياسية الإسلامية، التى تستطيع تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية فيها.

وانطلاقًا من هذا المنظور، ظهر جلياً التنافر بين مفهوم «دار الإسلام»، وبين النظام العالمى المبنى على مفهوم «الدولة القومية». لقد كان مفهوم «دار الإسلام» منسجمًا نظريًا وتطبيقيًا مع النظام العالمى الإسلامى، ومع ذلك، وبسبب التعايش السلمى بين الحكومات الإسلامية المتعاقبة[٤] وبين مجموعات أهل الذمة ـ التى حافظت على استقلاليتها وأسهمت فى صبغ الحضارة الإسلامية بصبغة تعددية ـ لم يكن مفهوم «دار الإسلام» ليصبح مجرد عنصر من عناصر نظام «الدولة القومية»، إذ هو فى الواقع يشكل بديلاً كاملاً له. ولما ظهرت حاجة المسلمين إلى وضع مفاهيم جديدة خلال تلك الحقبة التى تزامنت مع ظهور نظام الدولة القومية، تجلى الدور المحورى لمفهوم «الدولة الإسلامية» فى السعى لإعادة صياغة نظرية الحكم الإسلامى برؤية حديثة. وكان الخطاب الفكرى السياسى الجديد لكل من المودودى وسيد قطب وعلى شريعتى، دليلاً على هذا التوجه، وثمرة من ثماره.

إن التساؤل الذى عالجناه فى الفصل السادس بشأن الشرعية السياسية، والتحيز المسبق لدى مراكز القوى فى النظام العالمى الذى يقوده الغرب خلال الفترة التى نتحدث عنها، قد أثرا على المجتمعات الإسلامية بكل فئاتها، بما فى ذلك المجموعات ذات التوجهات العلمانية المتطرفة. فالجميع أدرك أن تهميش وإقصاء الدول الإسلامية من الساحة الدولية سوف يستمر برغم تبنيهم سياسات موالية للغرب. وقد جاء تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامى بموجب قرارات القمة الإسلامية ـ التى انعقدت عقب الهجوم على المسجد الأقصى وإحراقه فى سنة ١٩٦٩م ـ ليشكل نقطة تحول مهمة، ويوضح أن ثمة تغيراً نفسياً وسياسياً قد حدث. فللمرة الأولى منذ سقوط الخلافة العثمانية تدرك النخب السياسية الحاكمة فى العالم الإسلامى مدى حاجتها للعمل المشترك، وتنتبه إلى أهمية تقوية موقف الدول الإسلامية على الساحة العالمية. ويمكن أيضاً اعتبار هذا التطور تعبيراً عن العلاقة التصادمية بين مراكز القوى السياسية على الساحة الدولية وبين العالم الإسلامى.

وعلى أية حال فإن الضغوط والسياسات القمعية التى مارستها مراكز القوى الدولية فيما يتعلق بالمشاكل السياسية التى ينوء بها العالم الإسلامى - وخاصة فى قضية فلسطين - قد دعمت هذا التوجه التعاونى بعد موقف القوى الغربية المتحيز لليونان فى الأزمة القبرصية، على الرغم من القمع والكبت اللذين تعرض لهما المسلمون حتى العلمانيون منهم فى تركيا، التى سبق أن تخلت عن جميع مسئولياتها الدولية، مما أكد ضرورة التوحد مع العالم الإسلامى مرة أخرى. وهكذا بدأت النخب والشعوب على حد سواء تدرك أن التحيز الغربى والعداء الذى تمارسه القوى الدولية ضد العالم الإسلامى أمران مستمران، ويمارسهما الغرب تحت غطاء من الشعارات الإنسانية الرنانة، من قبيل نظام الأمن الجماعى الذى تبنته الأمم المتحدة.

هناك جانب آخر يتعلق بنظام الحكم الإسلامى خلال تلك المرحلة وهو تغير النموذج الأساسى للقيادة الاجتماعية السياسية والفكرية داخل الحركات الإسلامية. فبالمقارنة مع الزعامة السياسية التقليدية التى تزامنت مع الجزء الأول من تلك المرحلة، نشأ نموذج قيادى جديد من خريجى المدارس الحديثة. وكان رواد هذا النموذج من الأطباء والمهندسين وعلماء الاجتماع يحاولون إعادة صياغة النظرية الإسلامية وصبها فى شكل جديد أكثر تماسكًا من الناحية التنظيمية. وأطلق المحللون الغربيون المراقبون لحركة الإحياء الإسلامى على تلك الجهود التنظيرية اسم «أدلجة الإسلام». والحقيقة إنها كانت ردة فعل طبيعية من جانب الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى أجبرت على أن تكون هامشية وغير فاعلة على المستويين الداخلى والخارجى. ومن المفارقات أن سياسات القمع و التحيز ضد العالم الإسلامى قد أسهمت فى تقوية نزعة إحياء معايير الحضارة الإسلامية والاحتكام إليها. وظهرت ثمار هذه النزعة بوضوح فى نهاية القرن العشرين عندما انتشر شعور متزايد بالثقة بالنفس، وأدى هذا الشعور بدوره إلى توليد حيوية اجتماعية وفكرية وسياسية فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى.

**المرحلة الرابعة**: بدأت هذه المرحلة مع ظهور تغير جذرى فى أولويات النظم الحاكمة فى العالم الإسلامى على المستوى النظرى والتطبيقى، وبخاصة بالمقارنة مع المرحلة الثانية السابق ذكرها. فقد تجدد الإدراك الذاتى الإسلامى، وعاد بقوة متخلصًا

من عقدة الدونية التى سيطرت على الذات المسلمة خلال المرحلة الاستعمارية. وبعد أن ظن كثيرون أن الثوابت والمعايير الحضارية الإسلامية باتت فى النزع الأخير- وخاصة خلال المرحلة الثانية التى تحدثنا عنها- أظهرت مرونة فائقة وقدرة على التجدد فى نهاية القرن العشرين. ويمكن القول إن الانتصار الذى تحقق فى أفغانستان ضد السوفييت بفضل قوة الإدراك الذاتى لدى المسلمين وإصرارهم على البقاء، قد أسهم فى إظهار جوانب الضعف فى الكتلة الاشتراكية، كما أسهم فى زعزعة دعائم نظام الثنائية القطبية على الساحة الدولية. وكشف كل من السقوط المدوى للاشتراكية، وتداعى النموذج الحداثى، عن أبعاد جديدة لحركة التجديد والإحياء الإسلامى التى استطاعت صياغة أشكال حديثة من الفاعليات النفسية والفكرية والاجتماعية والسياسية.

وبالرغم من الصعاب والتحديات التى تقف أمام تطوير مركز حضارى بديل- كما أوضحنا فى الفصل السادس- إلا أن هذه الحيوية الحضارية سوف تتحول على المدى البعيد إلى تفهم أكثر عمقًا لنظم الحكم فى العالم الإسلامى. ولن يؤدى السلوك التصادمى الذى تتبناه مراكز القوى الغربية إلا إلى تحفيز هذه العملية ودفعها إلى الأمام. وهذا ما تؤكده التجارب الماضية للصدام بين الغرب والعالم الإسلامى. فقد أسهمت المواجهة بين قوى الاستعمار والشعوب المسلمة فى زيادة تمسك هذه الشعوب بإدراكها الذاتى خلال أكثر الفترات ضعفاً فى تاريخ الحضارة الإسلامية، فى وقت كان النموذج الحداثى يشهد فيه أوج ازدهاره وتفوقه على الثقافات التقليدية من جهة، وفى وقت استطاعت فيه السياسة الصدامية المتحيزة- التى انتهجتها القوى الغربية المهيمنة على النظام العالمى ضد الدول الإسلامية المشتتة- إجبار المسلمين على الإذعان والتعاون من أجل مصالحها القومية من جهة أخرى.

وكما بينا آنفًا فإن محاولات تشويه صورة العالم الإسلامى وتصويره على أنه فى موقف متناقض مع النظام العالمى الجديد هو أسلوب جديد من أساليب المواجهة التى يفرضها الغرب، ولن يؤدى هذا الأسلوب إلا إلى تحفيز سعى العالم الإسلامى لإيجاد بديل حضارى جديد. وسوف تؤدى أزمة نظام الدولة القومية بالمسلمين إلى مناقشة الهياكل السياسية الأساسية، والمعايير الحضارية التى ظهرت فى المرحلة الثالثة التى سبق الحديث عنها. ويمكننا أن نلاحظ المؤشرات الأولى لهذا السعى الجديد فى أكثر من بلد

عربى وإسلامى؛ منها مثلاً الجزائر والأردن ومصر، حيث أحرزت الجماعات الإسلامية انتصارات سياسية لافتة فى الانتخابات العامة. كما يمكننا القول إن التأثيرات السلبية التى يولدها النظام العالمى الجديد على العالم الإسلامى، ومحاولاته الدءوب للحفاظ على الوضع الراهن - الذى تشكل فى المرحلتين الثانية والثالثة - لن تحول دون بزوغ قوى ومؤسسات فعّالة فى العالم الإسلامى كضرورة من ضرورات تطوير نظام عالمى بديل على المدى البعيد. ولن يكتب لأية قوى سياسية داخل العالم الإسلامى البقاء إذا ما استمرت فى إنكار مدى تعاظم النفوذ الإسلامى: عدا بعض الأنظمة الحاكمة التى اكتسبت شرعيتها بمساندة القوى السياسية الغربية - كما هو الحال فى الجزائر - التى قد تغوص فى مستنقع من القلاقل والتوترات كلما تقدمت الحركات الإسلامية وأضحت أكثر تركيزاً وفعالية، على النحو الذى تظهره التطورات التى شهدتها السنوات الأخيرة.

وتعتبر السياسة الخارجية التركية فى العقدين الأخيرين خير مثال على القبول المتنامى للقوى الإسلامية على الساحة الداخلية. فتركيا التى قبلت بانتهاج سياسة خارجية منكفئة على ذاتها ومتكيفة مع «الأمر الواقع» بعد سقوط الخلافة العثمانية، تتصاعد فيها ضغوط ومطالب القوى التاريخية الإسلامية. وقد دحضت هذه القوى - التى اتسمت بالديناميكية والحيوية - المزاعم القائلة بضرورة عزلة تركيا عن بقية العالم الإسلامى. وتتعرض حدود الدولة التركية لضغوطات مماثلة من قبل المجتمعات الإسلامية مما يعد دليلاً على انعدام شرعية التقسيمات الإقليمية الاصطناعية فى المنطقة، وهو ما تشير إليه هجرات المسلمين من بلغاريا واليونان، وتشير إليه أيضاً عودة ظهور الروابط التاريخية بين البوسنة وكوسوفا ومقدونيا من جهة، وتركيا من جهة أخرى، إضافة إلى إعلان إقليم ناختشفان الوحدة مع تركيا، ومطالبة أذربيجان بالدعم العسكرى ضد أرمينيا، وكذلك الهجرات المتواصلة من منطقة شمال العراق، والمطالبة بالدعم والاعتراف الدولى من قبل جمهوريات شمال القوقاز الإسلامية المستقلة مثل الشيشان وأنجوشيا وأبخازيا وغيرها، فجميعهم يضغطون على تركيا لتحقيق مزيد من التعاون معها، ومن ثم تغيير سياستها الانعزالية أحادية الاتجاه التى ترجع إلى عقد الثلاثينيات من القرن العشرين.

ومن المتوقع أن يلاقى هذا التوجه الجديد قبولاً فى بقية دول العالم الإسلامى. وسوف يغير التيار الإسلامى بالضرورة السيناريو الذى رسمته القوى الاستعمارية للعالم الإسلامى خلال الفترة الثانية. لقد تنبأت القوى الاستعمارية بإمكانية حدوث حركة إحيائية إسلامية فى قلب العالم الإسلامى، وتحديداً فى الشرق الأوسط ضمن المنطقة التى تشمل مصر والحجاز والعراق وسوريا وتركيا، ولذلك حاولت تلك القوى التحكم بمقدرات النظم السياسية داخل هذه الدول. وبرغم ذلك، وعلى غير المتوقع، أخذت البلدان التى تقع فى أطراف العالم الإسلامى بزمام المبادرة خلال العقدين الأخيرين، مثلما نرى فى حركة الجهاد بأفغانستان، وعملية الأسلمة فى باكستان، وإحياء الثقافة والهوية الإسلامية فى منطقة القوقاز ووسط آسيا، وبزوغ آفاق جديدة لبديل حضارى إسلامى فى منطقة جنوب شرق آسيا، وتأسيس حكومة إسلامية فى السودان، والوعى الإسلامى المتزايد فى إريتريا ونيجيريا، والمساندة الجماهيرية الجزائرية لإقامة نظام سياسى إسلامى بديل، والإرادة القوية للشعب البوسنى لإنشاء دولة إسلامية مستقلة فى منطقة وسط أوروبا؛ هذه كلها معطيات ذات مغزى تدل على التوجه الجديد الذى يتبلور فى دول محيط العالم الإسلامى. وقد شجعت هذه المعطيات الأقليات المسلمة على المقاومة فى مختلف الدول التى توجد فيها، وصعدت مطالبها باحترام الشعائر وحقوق الإنسان فى مناطق متعددة منها إقليم تركستان الشرقية فى الصين، وإقليم مندناو فى الفليبين، وإقليم أراكان فى بورما، وإقليم كشمير بالهند، والحركة الأفخازية فى چورچيا، ومسلمو الفولجا بشمال القوقاز فى روسيا، ومسلمو إقليم شبه جزيرة كرايميا بأوكرانيا، وإقليم كوسوفا فى جمهورية صربيا، هذا إلى جانب الأقليات المسلمة فى بلغاريا واليونان، وكلها دلائل على البرنامج السياسى الجديد الذى يتبناه العالم الإسلامى فى الوقت الراهن.

ولعل أهم سمة تميز هذا البرنامج هى المطالبة بتضافر الجهود والإمكانيات بين الدول الإسلامية، الأمر الذى من شأنه أن يشجع المسلمين على بث الحيوية فى أوصال المفاهيم التقليدية مثل «الأخوة العالمية بين أبناء الأمة»، و«دار الإسلام» كمفهوم لنظام عالمى و«الخلافة» كمؤسسة سياسية لذلك النظام العالمى. وليس من الضرورى التمسك بالأنماط التقليدية القديمة لتلك المؤسسات، فمما لا شك فيه أن إيجاد صيغة جديدة

يعد أمرًا محتومًا لا مناص منه، وخصوصًا بعد التجارب المريرة التى خاضتها الشعوب الإسلامية من جراء السياسات العدوانية التى طبقتها القوى الغربية المهيمنة على النظام العالمى. ويعتبر هذا التوجه محاولة لتطوير نظام عالمى بديل وليس محاولة لتطوير نظام الدولة القومية الذى أكل عليه الدهر وشرب. وسوف تسهم النزعة العامة نحو العولمة فى زيادة الشعور بضرورة التعاون المتبادل بين الشعوب الإسلامية. صحيح أن تلك التوجهات السياسية الحديثة سوف تمر بعدة مآزق عصيبة نتيجة للأزمة الراهنة التى تعيشها الأمة على المستويات الفكرية والاقتصادية والسياسية، غير أن هذه المآزق سوف تتحول حتمًا إلى عملية ديناميكية على المدى البعيد من خلال وضع خطط عقلانية راسخة الخطى بعيدة المدى. وكلما قويت عملية التأسيس النظرى للإحياء الحضارى الجديد، سوف تزداد فاعلية الرؤى والتوجهات الرامية لتحقيق المثل الاجتماعية الإسلامية القويمة.

* * *

## الهوامش :

١ ـ يبدو لى أن فوكوياما نسى أو تناسى أن القوى الغربية الليبرالية الديمقراطية سبق أن دعمت العراق وزعيمه نفسه(صدام حسين)دعماً عسكريا ضد إيران التى كانت رمزاً يتهدد الغرب خلال تلك الحقبة . ومع ذلك يعترف فى هوامش كتابه أنه «بالرغم من كون العراق دولة إسلامية إلا أن حزب البعث الذى ينتمى إليه صدام حسين كان حزبًا عربياً ذا توجهات قومية علمانية ، وإن محاولاته للتمسح برداء الإسلام عقب غزوه الكويت لم تكن سوى محض هراء بالنظر إلى محاولاته لتصوير نفسه كمدافع عن القيم العلمانية فى مواجهة التعصب الإسلامى فى إيران خلال حرب الخليج الأولى» (١٩٩٢ : ٣٤٧) وبالطبع لم يحدد فوكوياما ما الذى يقصده بتسميته للعراق بالدولة الإسلامية ، ولذلك يظل عاجزاً عن تفسير كيفية وجود دولة مسلمة تحت حكم حزب علمانى . إننى أعتقد أنه يخلط بين فكرة الشعب المسلم وبين الدولة الإسلامية ، وتلك هفوة لا تغتفر فى العلوم السياسية . فتعبير «الشعب المسلم» يصف معتقداً يدين به شعب ما ، بينما ينطوى تعبير «الدولة الإسلامية» على معنى انتهاج الدولة لنظام اجتماعى وسياسى إسلامى .

٢ ـ يعكس الجزء التمهيدى من إعلان «التنظيمات» تلك الخاصية . فقد كان الهدف من تلك السياسة الجديدة(آنذاك)هو استعادة قوة النظام الإسلامى و«الشريعة» الإسلامية ، اللذان كانا قوة دافعة للنجاح التاريخى الذى أحرزته الإمبراطورية العثمانية .

٣ ـ بالطبع استمر المعنى القانونى لذلك المصطلح قيد التنفيذ .

٤ ـ بزوغ دول إسلامية عديدة خلال بعض الحقب التاريخية نتيجة لانتشار الإسلام أو نتيجة لعجز الخليفة السياسى جعل من الواضح أن «دار الإسلام» حد سياسى قانونى فاصل يذهب لأبعد من سيطرة تلك الدولة الفردية . وقد استطاعت تلك الدول فى بعض الأحيان ملء الفراغ السياسى الذى نشأ نتيجة لعجز مركز القوة السياسية . مثلما حدث من نضال صلاح الدين الأيوبى ضد الحملات الصليبية . وأحيانًا كانت تلك الدول تطلب موافقة الخليفة لإضفاء الشرعية على نفوذها السياسى . كما حدث من السلطان السلوجوقى طغرل بك عندما طلب ذلك من الخليفة العباسى ، وعندما طلب ذلك أيضاً حاكم بلاد الهند المسلم من الباب العالى فى الآستانة . وعلى الرغم من ذلك لم يعلن أى منهم تحديد «دار الإسلام» بحدود جغرافية كى يتحكموا فيها كيفما يشاءون» . (أحمد داود أغلو ١٩٩٤ : ٢٠١) .