

الفصل الثاني

مخاطر الإسلام السياسي وما يحمله من وعود تأثير العقيدة الإسلامية الهيمن؛

في ديسمبر ١٩٤٨، ظهر وولتر ليفينجستون «ليفى» رايت، الابن، قائداً لنقاش في اجتماع لـ «مجموعة دراسة العالم الإسلامى» التابعة لمجلس العلاقات الخارجية. أتى رايت إلى الاجتماع من نواثر المتخصصين في الشرق الأدنى من رجال البر والاكاديميين، حيث كان قد تولى رئاسة روبرت كولدج بتركيا. وعمل مستشاراً لمكتبة الكونجرس، ورئيس المؤرخين بوزارة الحرب. وبحلول عام ١٩٤٨ كان قد انضم إلى الفريق المتنامي للباحثين في شؤون الشرق الأوسط بجامعة برينستون بصفته متخصصاً في الشأن التركي. كان هدف رايت في الاجتماع هو تقديم نظرة عامة عريضة عن حالة الإسلام في سنوات ما بعد الحرب المبكرة. بيّن في الاجتماع أن الإسلام «يُخبر أتباعه بما ينبغي عليهم أن يعتقدوه، وبالكيفية التي عليهم التفكير بها، وبما عليهم أن يفعلوه. إنه حياة كاملة، ثقافة شاملة.. دين يمارس سبعة أيام كل أسبوع». عبّر عن تلك الفكرة لاحقاً بقوله إن «الثقافة الإسلامية نسيج جامع من قطعة واحدة [لا تتكون من وصلات] - يغطي العالم الإسلامى بكامله».

لم يكن رايت وحده، إذ كثيرا ما تحدث متخصصون آخرون عن خاصيات الإسلام الجامعة المزعومة التي تُضفي التناغم والتماثل على أتباعه. وفي 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 عظمية أخرى».

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

ولاء غالبية الفلاحين، والبدو الرحل، والحرفيين، وتتطلب التوقير، الظاهري على الأقل، من جميع السياسيين، وكثير من البروقراطيين والتجار والمهنيين والطلبة. كان تقرير عام ١٩٥٢ الصادر من مجلس الاستراتيجية النفسية، وهي لجنة تشكلت في عهد ترومان لتنسيق تفعيل السياسة الخارجية الأمريكية، كان ذلك التقرير أكثر صراحة ووضوحاً، وجاء به: «لا يمكن دراسة الذهنية العربية التقليدية بدون الأخذ في الاعتبار تأثير العقيدة الإسلامية المهيمنة بالكامل على التفكير العربي». وفي ظل اعتقاد أعضاء الشبكة غير الرسمية المتخصصين في شؤون الشرق الأوسط وغيرهم بأن الإسلام هو ما يحدد السلوك اليومي لمعتقديه، فلا غرو أن اجتهد هؤلاء للوصول إلى فهم «عملياتي» لهذا الدين، وبهذا الهدف، قامت وزارة الحرب بتوزيع مذكرة في عام ١٩٥٥ على أعضاء مجلس الأمن القومي تبرر دراسة

الدين - وبخاصة الإسلام. ذكرت الورقة أن المحللين في السنوات الأخيرة قد تفحصوا بدقة وعناية الأوضاع «السياسية، والجيوسياسية، والاجتماعية، للشعوب في مختلف أنحاء العالم المعاصر، وبدرجة ما تاريخهم وثقافتهم». أكدت المذكرة أن «أهم موضوع بإطلاقه، وهو الوضع الديني 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 التاريخي». 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 يعتقدّه 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 الشؤون 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] والتي 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 تحديداً.

بالإضافة إلى العقبة المفاهيمية التي مثلها تعريف الدين، كان هناك أيضاً المشكلة اللوجستية التي لا تقل أهمية والتي تمثلت في العثور، على أشخاص مؤهلين لدراسة الديانات اللاغربية مثل الإسلام، لأنه حتى مع ظهور مراكز دراسات الشرق الأوسط في الأربعينيات والخمسينيات، فلم يكن هناك سوى عدد قليل من الأشخاص في الولايات المتحدة من الذين باستطاعتهم المشاركة في مثل هذا الجهد - لم يكن في نية واضعي تلك «المورقة» اللجوء إلى المستشرقين للتعويض عن نقص المتخصصين ذلك، وبدلاً من ذلك فقد اقترحوا أن أفضل الأشخاص المناسبين لتلك المهمة «هم مجموعة من رجال الدين العاملين بالجيش والذين تلقوا تدريباً في الديانات المقارنة» واعتادوا العمل [مع الآخرين] بحميمية بدون اعتبار للاختلافات الطائفية، هذا على الرغم من أن تقريراً سابقاً كان قد صدر عام ١٩٥٤ ووضع خطوطاً عريضة لمشروع مماثل لدراسة الإسلام قد أوضح أسباب احتمال فشل مثل ذلك النهج إذ بين أن دراسة الديانات العالمية وأثرها على الشؤون الدولية تتطلب مهارة كبيرة بما في ذلك استيعاب السياسات الدولية، وخبرة في مختلف المناطق المحددة، ومهارات لغوية، وكان كل هذا في غير متناول رجل الدين العادي الذي يعمل بالجيش. أوضح ذلك التقرير أن أولى الخطوات في أي جهد جماعي متسق لفهم الإسلام وتضميناته السياسية الدولية هو تدريب مزيد من الأشخاص للقيام بهذا العمل. ودعا التقرير إلى إنشاء قاعدات تدريبية في المراكز الأكاديمية الراسخة لدراسات الشرق الأوسط مثل مركز الدراسات الدولية المتقدمة بجامعة جونز هوبكينز أو المراكز البحثية المرتبطة بالجامعات والحكومة معاً مثل معهد دراسات الشرق الأوسط؛ وأشار إلى أن المزيد من التفحصات التفصيلية لن تكون ممكنة سوى بعد إنشاء هيكل التدريب الأساسي هذا.

لا غرو أن رأى واضعو هذين التقريرين أن الضرورة الملحة تقتضى تطوير فهم عملياتى [يتم العمل وفقه] للإسلام ودوره فى الشؤون 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 والحدثة 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 الشؤون الإقليمية والدولية، تبدأ 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 طُوّر المتخصصون تأويلات متوازنة أحيانا ومتعارضة أحيانا أخرى للإسلام، ركزت على كل من القوى التقليدية والتحديثية فى المنطقة وصورت الإسلام كدين يعانى مأزقا. أبدى بعض المراقبين قلقهم من أن يعمد بعض القادة الدينيين إلى استغلال عدم الاستقرار هذا كى يستعملوا الأوجه التقليدية لما رآه هؤلاء المراقبون على أنه الإسلام «الشمولى» من أجل حشد جماهير المسلمين فى حركة للأمة الإسلامية معادية للغرب وتتميز بالعنف. كشفت تلك الرؤى عن خصائص الإسلام، والتي ظهرت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية وانبثاق الحرب الباردة، كشفت مرة أخرى الاعتقاد القائم الذى 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 فى الشرق الأوسط، والتي تركزت فى بداياتها على سؤال ما إن كان الإسلام يوفر مدخلا للشيوعية فى المنطقة أو عائقا ضدها. ثم بعد ذلك، نقل المشاركون فى الشبكة تركيزهم بعيدا عن الشيوعية والحرب الباردة فيما أخذوا يقتنعون أن الإسلام فى حد ذاته يستحق الدراسة. بيد أنه، ظهرت فى الأفق منذ منتصف الخمسينيات وحتى نهاية الستينيات، قوة جديدة أى القومية العلمانية الحديثة التى قد يصعب التحكم فيها، والتي اعتقد المتخصصون أنها تتحدى الإسلام كقوة سياسية مهيمنة فى المنطقة. وفى تلك البيئة الجديدة، أمل بعض المتخصصين وصناع السياسة أن تعمل الحركات الدينية التقليدية التى كان قد سبق لهم أن تملكتهم الخشية منها، كقوة مضادة للقوى الجديدة التى أخذت تعم المنطقة وتحركها.

الإسلام، الصراع الدينى، وسقوط الخلافة؛

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

الأوسط بالنظر إليه من خلال عدسات الدين. كان الأمريكيون، ومنذ وقت طويل، قد فكروا في المنطقة بصفتها «الأرض المقدسة»، ولعبت التوترات الدينية دوراً مركزياً في فهم أوروبا الغربية أثناء السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر لما كان يسمى «المسألة الشرقية» أو «رجل أوروبا المريض». ثم عمل موت مئات الآلاف في 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 التي أضيفت إليها المخاوف التي أخذت تتبدى نتيجة التفاعلات بين المسلمين وأعداد اليهود التي مضت تتزايد في فلسطين. من ثم، حينما وصلت الحرب العالمية الأولى إلى نهايتها، اعتقد أفراد مجموعة مراقبي الشرق الأوسط نوى التوجهات السياسية، بعامّة، أن الدين، والإسلام على وجه الخصوص، كان يلعب دوراً أساسياً في الصراعات السياسية بالمنطقة.

غدت المخاوف من الصراع الديني بالشرق الأوسط جلية في جهود التخطيط الأمريكي لما بعد الحرب. أتى ويليام وسترمان، المتخصص الرئيسي في شئون الشرق الأوسط في تنظيم «Inquiry» وفي وفد الولايات المتحدة إلى مؤتمر الصلح بباريس، أتى بتلك القضايا إلى المقدمة في 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 في تقرير حدود [بلدان] الشرق الأوسط في زمن ما بعد الإمبراطورية العثمانية. ذهب إلى أن السكان قد قسموا أنفسهم وفقاً لخطوط دينية، ومن ثم ينبغي أن يكون لـ «تقرير» الحدود وفقاً لهذا المعيار الأولوية، مع دعمه بعوامل أخرى مثل المصالح الاقتصادية، والاستراتيجية والعرقية واللغوية. وفي بعض الحالات الأخرى، كما في حالة سوريا، ينبغي استخدام تلك العوامل الأخرى للتغلب على التنوع الديني وتعزيز الوحدة القومية. اقترح وسترمان أنه ينبغي 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 النزى 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 يُعلن عنه قبل نهاية الشهر بصفته جمهورية تركيا. مثل 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، مثل قطيعة مهمة مع الماضى العثمانى حينما كانت الأستانة (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 التقليدي، وإثبات ارتداء الحجاب بقوة، وحظر تعدد الزوجات، وأخضع الزواج والطلاق للمؤسسات والممارسات المدنية. وعلى نفس الدرجة من الأهمية كان إعلانه في أغسطس عام ١٩٢٨ بأن تحل حروف أبجدية جديدة مؤسسة على اللاتينية محل الكتابة العثمانية الكلاسيكية المؤسسة على الأبجدية العربية، وعدم استخدام اللغة العربية في التعليم أو الحياة العامة بما في هذا الأذان. لم تكن هذه السياسية هجوما على الممارسات الدينية الأساسية للمسلمين فحسب، بل إنها، واقعا، أوجدت قطيعة كلية مع الماضي العثماني بجعلها المتحدثين بالعربية أو بالتركية العثمانية، أميين، وخلقها جيلا جديدا من الأفراد الذين يدينون بالولاء للدولة التركية ويستمدون منها حسهم بالهوية القومية. وبحلول عام ١٩٢٤، كانت النساء قد حصلن على الحق في الاقتراع وأصبح بإمكانهن الالتحاق بالعمل في «المجلس».

يكشف مقالان كتبهما السير فالنتين تشيرو، الصحفي البريطاني المؤثر والذي كان قد ظل يكتب عن الشرق الأوسط منذ أن نُحِتَ الفرد تايير مهان ذلك المصطلح في عام ١٩٠٢- يكشفان بوضوح المشاعر السائدة عن الإسلام في تلك اللحظة الزمانية. لم يستطع تشيرو في مقاله بدورية «فورين أفيرز» الذي 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 في تركيا، إذ قال: «إن انبعاث تركيا ركز الاهتمام على العالم المحمدي»، ثم مضى يتفحص الأثر المحتمل لهذا على ممتلكات بريطانيا الكونولالية بالهند التي يدين عدد كبير من سكانها بالإسلام. بدأ مقالا آخر بعنوان: «الإسلام وبريطانيا» بأن نذكر أن «الإسلام وحده من بين جميع أديان البشرية الكبرى هو الذي وُلِدَ والسيف في يده. لقد ظل الإسلام دائما يعتمد على السيف...» ومضى يقول إن الإسلام في يد الأتراك الذين «دمروا ولم يبنوا أبدا، أصبح خطراً رهيباً يتهدد

الحضارة الغربية وحتى حصار فيينا عام ١٦٨٣ الذي انتهى بالفشل، رأى أن اضمحلال العثمانيين كان نتيجة سوء ممارسة الأتراك للحكم الأمر الذي وُد المقاومة في جميع أنحاء الإمبراطورية فيما ظل الإسلام يحتفظ بقبضته القوية على أتباعه بحيث إنه فيما زاد تدخل القوى الأوربية في آسيا واجهت مقاومة أعظم من «الأرثوذكسية الجامدة للإسلام التوحيدى الذى يقوم على أساس الحقيقة المطلقة للتنزىل القرأنى 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 انبعث تركيا من جديد فى عصرٍ للكولونيالية الأوربية، وللتوجهات القومية التى تشكلت حديثاً، ولعادة الكولونيالية فى آسيا، سيعمل فقط على مضاعفة «بُغضِ 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 واقعياً من تلك القوى العديدة المتصارعة فيما بينها وتجد تعبيرها الرئيسى فى عودة الحياة إلى الأتراك، الذين، حتى وإن وافقوا على أسلوب تعايش مشترك سطحي مع الغرب، فهم كالنمور التى لا تستطيع أبداً تغيير رقطات جلدها»، لم يكن تشيرول وحده هو الذى استخدم مثل تلك اللفظة فى وصفه للإسلام والمسلمين فى السنوات الأولى من عشرينيات القرن العشرين حيث نجد، مثلاً، 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] التي أمل أن يهزمها النظام العلماني الذي كان أخذاً في التشكل في تركيا وقتئذ.

عاد تشيرول إلى التعاطي مع الأحداث في تركيا بعد عام واحد فقط في مقال آخر بدورية «فورين أفيرز» اكتسب لهجة مختلفة تماماً حيث احتفى بسعي كمال أتاتورك لتنفيذ أجندة تركية علمانية قومية، بدأ مقاله «سقوط الخلافة» باستدعاء مقاله الذي كان قد نشره العام السابق والذي أشار فيه إلى «الخطر الداهم المتمثل في أن ملايين المحمديين بمن فيهم المحمديون الهنود، كانوا يهللون لتركيا بصفتها سيف العقيدة الذي لا يقهر، فيما كان ملايين الآسيويين الآخرين من غير المحمديين ينادون بها مرحبين بصفتها النصير لثورة الآسيويين ضد الغرب ورأس حربة تلك الثورة». لكنه في مقاله الجديد عبر عن عظيم تفاؤله حيث أعلن أن «شيئاً مذهلاً قد حدث منذ آنذاك. فقد نبذت تركيا بإرادتها الحرة - لأننا علينا أن نفترض أن ما يفعله حكامها الحاليون هو تعبير عن إرادتها - نبذت السيف الذي كانت به قد حشدت أعداء الحضارة الغربية كي يدعموها؛ وألغت الخلافة التي كانت قد أسست عليها زعمها في حقها لقيادة الإسلام؛.. وأعلنت نفسها جمهورية من نمط تقدمي وديموقراطي، اسمياً على الأقل». بيّن تشيرول أن «كمال استدعى المشاعر الوطنية التركية على أساس قومي لا ديني» أثناء الحرب مع اليونان، وأثنى على إنجازات كمال المبكرة زاعماً «أنه لم يكن يمكن سوى لإداري نشط ذي قدرة استثنائية أن يعيد تنظيم الجيش التركي.. بعد الحرب العالمية، أو أن يستثير حياة جديدة في قوات المقاومة القومية التي كانت قد استنفدت» وأضاف أن إدارة كمال للحرب ضد اليونان «أوضحت أنه استراتيجي بارع».

وفقاً لتشيرول فإنه بالرغم من أهمية ما حدث بالنسبة لتركيا، فهو أيضاً بالغ الخطورة بالنسبة لبقية الشرق الأوسط والعالم الإسلامي الأوسع، إذ إنه غداً من غير الواضح أين سيتجه ذلك العالم بحثاً عن القيادات. أبدى تشيرول تفاؤلاً حذراً

حول المستقبل هذا على الرغم من أن معارضته لوجود دولة إسلامية قوية رشحت من كتاباته حيث حذر من أنه «على الرغم من أن مصطفى كمال قد ألغى الخلافة التركية فليس بوسعها أن يلمس الخلافة كمؤسسة إسلامية التي، وإن تنكرت لها تركيا، فمن المحتم أن تظل كامنة في أماكن أخرى» ورجح «أن الإسلام سينقسم لفترة، كما كان الحال في السابق، وأكثر مما كانه منذ وقت قريب، إلى عدد من الخلافات المستقلة». وفيما أبدى عدم اليقين حول المكان الذي قد تنتهي إليه الخلافة، فقد تركز نقاشه عن البدائل المحتملة على عدد من رؤساء النول البازغة - ملك مصر، ملك أفغانستان، وملك السعودية المرتقب - وعلى صراعاتهم المحتملة مع دول أخرى أو مسلمين آخرين في 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 في قلق أي بلد أوربي له روابط واسعة مع «المحمديين» في البلدان الأجنبية التابعة لها». علاوة على ذلك، ووفقا لتقديرات تشيرول، فإن الإسلام لم يعد باستطاعته أن يكون على نفس درجة الخطورة التي كانها حينما كان موحدًا تحت القيادة التركية. وكان ما أضمره فيما ذهب إليه أنه سيكون من دواعي سرور الأوربيين والأمريكيين أن يروا الإسلام وقد أُضعِف وتفرق أشتاتًا.

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

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

الإسلام، الأصالة (التقاليد) والحدأة؛

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

وعلى الرغم من أن مجموعة كبيرة من المتخصصين من ذوى الخلفيات المهنية المتنوعة اعتقدوا أن الشرق الأوسط والعالم الإسلامى يمرّون 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 المنزق من حيث الوضوح والدقة الفكرية الصارمة. فى عام ١٩٤٥، ألقى جيب عددا من «محاضرات هاسكل فى الديانات المقارنة» المتميزة بجامعة شيكاغو، والتي 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 المهدي 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 الذي ظل راكدا متخلفا منذ أمد طويل، استند على ذلك في 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 للحدثة داخل إطار «أسلوب حياة يلهمه الدين، والذى، ونظرا لأنه وُلد فى زمن راكدا 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، أمسك بهم فى مأزق صراع بين التقاليد والحدثة.

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 باكسفورد وقتئذ، على

رسالة موضوعها الإسلام في هند القرن العشرين، من الواضح أن سميث، مثله مثل غيره. سى. هورويتز الذي كان يعمل على فلسطين المعاصرة في نفس الوقت، كان متشككا في استناد المستشرقين التقليديين على نصوص الإسلام المبكر ومبادئه من أجل تفسير أحوال الشرق الأوسط في منتصف القرن العشرين. رفضت جامعة كامبريدج رسالة سميث عن الإسلام في 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 هارفارد، وفي عام ١٩٥٧، أسهم بدراسة مطولة عن الإسلام في العالم الحديث لقيت انتشارا واسعا بين القراء. لكنه في أكتوبر ١٩٥١ كان قد نشر مقالا قصيرا بدورية فورين بوليسي بولتين بعنوان: «المسلمون والغرب» أكد فيها على الاندماج الكامل المزعوم لأوجه الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي، ورأى مثل جيب، أن المسلمين يصارعون من أجل التوفيق بين التوجهات الحداثية والتقليدية. زعم أيضا أن هزيمة عام ١٩٤٨ في الحرب مع إسرائيل ومعها المشاكل الاقتصادية واسعة الانتشار التي أعقبت الحرب أسهمت في التخلخل الثقافي والسياسي للمسلمين في الشرق الأوسط، ورأى سميث أن هذه العوامل مجتمعة أدت إلى خلق «مأزق روحاني» في جميع أنحاء الشرق الأوسط الإسلامي. وجزمهم وجود مأزق روحاني في الإسلام، ميز بوك، وجيب وسميث وآخرون ما رأوه وأنه مجموعتان متناقضتان تماما تتنافسان على التحكم السياسي والديني في الشرق الأوسط. من ناحية، كان هناك الفلاحون، والقادة الدينيون، وفقراء المدن وشرائع من الطبقات الوسطى والمتقنين الذين تلقوا تعليمهم داخل أطر الأنظمة التعليمية شرق الأوسطية، والذين كانوا، وفقا لرؤية المحللين، تعثرهم 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 الذي يُزعم أنه اعترى المسلمين الذين يعيشون في عالم يتغير سريعا، أنه ينبغي إعادة تطبيق المبادئ الدينية بأشكالها الأكثر صرامة. ووفقا لأحد التقارير الصادرة عن «مجلس الاستراتيجيات النفسية» تلك الهيئة التي أُتُشئت في 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 في الشرق الأوسط في الأربعينيات وبدايات الخمسينيات أن جماعة الإخوان المسلمين كانت نموذجا لتلك الشرائح المستاءة. تشكلت الجماعة في مصر بقيادة حسن البنا الذي كان، ومنذ مطلع شبابه، ناقدا قويا للعثمانية وللهيمنة الأجنبية معا. عمل مدرسا بمدينة الإسمايلية وقام بتأسيس الجماعة في مارس ١٩٢٨ حينما استشاره ستة عمال يعملون بأحد المعسكرات البريطانية في كيفية استرداد الكرامة العربية والإسلامية في ظل الهيمنة الأجنبية. انتشرت دعوة الجماعة من خلال جمع الأموال لتشديد المساجد والمجالس وتوفير الخدمات التعليمية والرعاية الاجتماعية. وصلت الجماعة القاهرة في عام ١٩٣٢ واختلطت بالجماعات الدينية الأخرى التي كان عبدالرحمن البنا شقيق حسن البنا يهيمن عليها، فيما تواصلت أيضا مع شخصيات سياسية ومسئولين مدنيين وضباط جيش من نوى التوجهات الإصلاحية. عارضت الجماعة الملك فاروق، وأيضا حزب الوفد لأنه شكل حكومة تخدم المصالح البريطانية أثناء الحرب العالمية الثانية. من ثم، قلدي 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 في مصر التي كانت غارقة في 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 حوالي 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 جزئياً إلى أن الحكومة قامت بسجن أعضائها معاً، 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، تأكيداً لمخاوفهم من أن المسلمين كانوا ينساقون وراء عواطفهم وينزعون للعنف، وانتشرت بين المراقبين المخاوف من أن خطاب الجماعة الاستقطاعى واستخدامهم للعنف سيعمل فى النهاية على قفلة 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 في مصر وعامل مهم لعدم الاستقرار في أنحاء الشرق الأوسط بعامة. رأت السى آى إيه، في عام ١٩٤٩، الإخوان «متدينين متعصبين، وقوميين متحمسين، ومعادين للأجانب بعنف، ويتبنون أساليب إرهابية». وبالمثل، ذكر روبرت مونتان في 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 نولة من الجيل الأكبر سنا حياتهم ثمنا لشجاعتهم وروحهم المستقلة».

لم يفهم سوى قليل من المراقبين المبادئ الأيديولوجية الأوسع التى كانت تمثل نوافع الجماعة، وبدلا من ذلك، اعتقد غالبيتهم بأسلوب ارتدادى تلقائى أن رغبة أفراد الجماعة فى أن يظلوا متمسكين بالإسلام، تشكل أجندة معادية للحدثة. 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 قبلوا 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 المبكرة عن الإسلام الذى لا يتغير» فى تعليقاتهم على الجماعة. فمثلا، ذكرت كريستينا فلبس هاريس الباحثة بمعهد هوفر فى عام ١٩٦٤ أنه «على الرغم من أن جماعة الإخوان

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

كان التركيز على الإخوان المسلمين، مثله مثل الخطاب الأشمل الذي كان ذلك التركيز جزءا منه، في 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 في هذا الصدد أن ثمة مجموعات أخرى من غير الإخوان كانت تستخدم تكتيكات مماثلة للوصول إلى مختلف الأهداف، وأن الفرق الرئيسي بين الجماعة وبين تلك المجموعات كان هو مستوى القبول الشعبي، حيث إنه كان بإمكانها التأثير في حشود كبيرة، بخلاف غالبية المجموعات الأخرى في الشرق الأوسط. أيضا، تركزت تعليقات المراقبين على فرع الجماعة بمصر مع تجاهل تنظيماتها الشقيقة في البلدان الأخرى. مثلا، تشكل التنظيم في الأردن عام ١٩٤٥، تحديدا للتعاطى مع الوضع الفلسطيني، وعمل على تحقيق أهدافه من خلال إصلاح البنى السياسية الراسخة للدولة بدلا من اللجوء إلى العنف؛ واكتسبت الجماعة في الأردن اعتراف الملك عبدالله ودعمه حيث كان يعتبرها حليفا ضد الشيوعية في الصراع على فلسطين. وبعد ذلك، سمح الملك حسين حفيد عبدالله

الذي خلفه على العرش في أوائل الخمسينيات، للإخوان بالعمل في الأردن، جزئياً لأنهم كانوا يوفرّون خدمات اجتماعية لم يكن يستطيعها جهاز دولته.

من ناحية أخرى فإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد مثلت الشق الراديكالي المستاء من «المازق الروحاني» للإسلام وفقاً لما اعتقده كثير من المتخصصين، فقد رأى بعض المعلقين المجموعة الصغيرة التي كانت تنتمي من مثقفي الشريحة العليا والمتوسطة من الطبقة الوسطى والذين كانوا في غالبيتهم قد تلقوا تعليماً غربياً، ومن المفترض أنهم كانوا يعتقدون مبادئ علمانية، وأوهم يرمزون إلى ما أسموه الجانب «التقدمي» من الصراع. وعلى الرغم من الزعم بأن أفراد تلك المجموعة كانوا لا يزالون تساورهم الشكوك من التدخل الأجنبي وبخاصة في وجود إسرائيل والصراع على فلسطين، فقد سعوا إلى تحديث الشرق الأوسط من خلال إدماج التكنولوجيا والمبادئ السياسية الغربية في الحياة اليومية، وكانوا يعتقدون أنه يجب استخدام الإسلام فقط لإرشاد السلوك الأخلاقي الشخصي واتخاذ القرارات. أمل أعضاء الشبكة أن تكتمل مسيرة هذه المجموعة وتنتشر مثلما حدث في تركيا حسب اعتقادهم، حيث إن تركيا كانت النموذج المفضل لديهم - بالرغم مما يشوبه من عيوب - لتحقيق رؤيتهم المقدسة والدينية لشرق أوسط جديد حديث.

في الأربعينيات، كان المحللون متيمين بالإصلاحات التي أدخلها كمال في تركيا ورأوا أنه يُولى وجهه شطر أوروبا ويدخل مزيد من الغربية والتحديث. انهال المديح بخاصة على الإصلاحات التي تجاوزت المعترك السياسي إلى المجالات الاجتماعية والثقافية وكانت تهدف تحديداً إلى إضعاف الإسلام، بل واجتثائه. فمثلاً، ذكر وولتر ليثنجستون رايت الخبير في الشؤون العثمانية والتركية أن الإصلاحيين يعتقدون أن الإسلام كان هو العقبة الكئود في طريق الغربية. تطلب كمال على تلك العقبة المفترضة بتفعيل مجموعة قوانين جديدة في فبراير ١٩٢٦، زعم الأكاديميان لويس توماس وريتشارد فراي أنها أدت إلى التخلص من جهاز الحكم الإسلامي الأعلى بكامله.

وعلى حين أن غالبية المتخصصين تمسكوا بتلك النظرة الإيجابية حول ما يحدث في تركيا من علمنة متزايدة، فقد أوضحت متتالية من الأوراق البحثية التي عرضها أكاديميون وصناع سياسة في مؤتمر بجامعة هارفارد حول «الإسلام والغرب» في يوليو ١٩٥٥، أوضحت أن لبعض المراقبين تفسيرات أخرى تحمل تضمينات وظلالاً من الفروق - مازالت إيجابية - لإصلاحات كمال ونور الإسلام في المجتمع التركي، وضع هؤلاء، وبدلاً من التركيز على القطيعة الكاملة مع الماضي والتي بدا وأن كمال يمثلها ظاهرياً، وضعوا نظام حكمه في سياق ذي مدى زمني أطول من الإصلاحات العثمانية التي يعود تاريخها إلى أكثر من قرن مضى. وفي الواقع فقد رأى نيازي بركس الأستاذ الزائر بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكجيل، ودانكوارث روستو الذي كان وقتئذ أستاذاً مساعداً في علم السياسة بجامعة برينستون، رأياً أنه على الرغم من راديكالية سياسات كمال تجاه الدين والعلمنة، لكن تلك الإجراءات كانت ضرورية لإيقاظ تركيا من فترة سباتها الطويل المفترض والتي كانت الإمبراطورية العثمانية القديمة قد ظلت تحاول جاهدة الخروج منه على الأقل منذ فترة «التنظيمات» [Tanzimat]، [الإصلاحات التي أدخلها السلطان عبدالمجيد الأول على الإدارة العثمانية] في منتصف القرن التاسع عشر، إن لم يكن قبل ذلك.

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

التعليم المحسّن والغربنة، فيما ينظر المعتدلون إلى تركيا على أنها بلد مسلم بشكل جوهري لكنهم أيضا يعتقدون أن إصلاحات كمال كانت «ضرورية ومرحباً بها في وقتها، لكن ينبغي الآن إخضاعها لبعض المراجعة». من ثم، علينا أن نعترف بوجود أنصار التيار الديني الذين اعتقد روستو أنهم يمثلون النسبة المتبقية من الأتراك والتي تتراوح بين ١٠٪، و ٢٠٪ وكانوا يضغطون من أجل مزيد من الإصلاحات واسعة المدى. ذكر روستو أن من دواعي السرور أنه حتى أنصار التيار الديني «يفضلون التعبير عن مطالبهم في إطار ليبرالي وديموقراطي، فهم يصرون الآن على أن المؤسسة الدينية الحرة هي نتيجة منطقية للعلمانية نفسها ومتلازمة لها». من ثم، رأى روستو أن وجود أفراد وجماعات يدعون إلى تعزيز دور الإسلام في المجتمع التركي باكثر مما قد يرغب فيه كثير من المتخصصين، وحقيقة أنه يتم التعاطي مع هؤلاء من خلال عمليات سياسية منفتحة نسبيا، يمكن اعتباره قرينة أخرى على قيمة النموذج التركي لبقية المنطقة.

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

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

أثناء العقد الأول الذى تلا الحرب العالمية الثانية، تخيل أعضاء الشبكة عبر/الدولية غير الرسمية أن المسلمين يقفون فى مفترق الطرق، وأن أحد تلك الطرق قد يؤدي إلى الإسلام الراديكالى والذى كان كثير من المحللين يعتقدون أن كثيرا من سكان المنطقة قد يجدونه الأكثر جاذبية. بيد أنهم زعموا أن شعوب المنطقة إذا تخيرت هذا الطريق، فسيستمرّون فى استلهاهم خريطة عقلية لن يكون باستطاعتها أبدا أن تقودهم إلى الحداثة. وفى هذه الحالة سيمضى الشرق الأوسط، وفقا لما ذهب إليه مكتب الاستخبارات والأبحاث التابع لوزارة الخارجية «دونما أساس فلسفى يمكنه من إدماج الأهداف الغربية فى أهدافه أو التوفيق بينها» وسيواجه تحديات لا حصر لها فى هذا الطريق، هذا علاوة على أن هذا الطريق يحتمل له أن يكون الأكثر عداً لمصالح الولايات المتحدة بالمنطقة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطريق الآخر - نموذج التطور المعلمن على غرار التجربة التركية - وعلى الرغم من اعتقاد الكثيرين أنه يضمّر إمكانيات طويلة المدى وأكثر إشراقاً لمصالح الولايات المتحدة، فإنه يمثل عدداً من المشاكل أيضا حيث إن إحداث التغييرات واسعة النطاق الضرورية لهيمنة المجموعات العلمانية الصغيرة نسبيا على المشهد فى المنطقة يتطلب وقتا، ومن ثم، فإنه حتى فى أفضل الأحوال، ستظل الأزمة الروحانية المفترضة عقبة كئوداً طوال المستقبل المنظور. بإيجاز، قدم المقال الذى نُشر بالتايم فى أغسطس ١٩٥١ بعنوان «العالم الإسلامى» تعليقا دالا على المكانة المُتخيلة للدين فى منتصف القرن العشرين، حيث ذكر «أن الإسلام [الحالى] يعتبر مصيرا بائسا حزينا للديانة الكبرى الوحيدة التى أسسها رجل أعمال ناجح. الإسلام منقسم وبدون رأس، [وهذا] مصير مؤلم لدين أسسه رجل سياسة عملى من الطراز الأول. الإسلام يعانى من الوهن العسكرى، 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 في تاريخه، أدار ظهره عمدا للعقل بصفته عدوا للعقيدة».

الإسلام الشمولي:

في معرض التعليقات التي أدلى بها وولتر ليفينجستون في اجتماع مجلس العلاقات الخارجية والتي افتتحنا بها هذا الفصل، ذكر أيضا «أن الإسلام ليس دينا بالمعنى الذي يفهم به الغرب الدين. إنه دين شمولى». وحينما ذكر عضو آخر في مجموعة الدراسة تلك أن نعته بأنه «مونوليثي 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 في زمنه، إذ ذهب هاميلتون إيه. آر. جيب في «توجهات حديثة في الإسلام» إلى أنه «كثيرا ما وصف الإسلام بأنه دين شمولى» لكنه رأى ثمة ديانا أخرى، بما فيها المسيحية تتشارك في بعض تلك الخصائص الشمولية. أما ما يميز المسيحية في رأى جيب، فهو أنها «تعرضت لهجوم عدوئيين جديدين فتاكين أى التوجهات الإنسانية والعلم وهما قوتان قد بدأتا مؤخرا تُحدثان أثرا في الإسلام». يكشف استخدام رايت وجيب وآخرين لمصطلح «شمولى» لوصف الإسلام في منتصف الأربعينيات الأساليب التي اعتبر بها المتخصصون في الشرق الأوسط هذا الدين قوة سياسية منذرة محتملة.

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

تطور لفظ «الشمولية» ليصبح مصطلحا يستخدم لوصف تنويعا 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 للحدثة أو مقاومة لها. لا يرى ألبرس أن بإمكان الدين أن يكون معينا 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 حظى 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، جوهرية، للديموقراطية. وثانيا، وفقا للمدرجات 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 قوى 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

الملاح المؤيدة للديموقراطية فى الإسلام، مثلاً، نجد فيليب أيرلاند من وزارة الخارجية الأمريكية يقول فى مؤتمر لمعهد الشرق الأوسط عن الإسلام فى العالم الحديث عُقد فى مارس ١٩٥١ «ظل الإسلام الأكثر نجاحاً، 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 الملاح هى تقسيم العالم إلى «دار الحرب» و«دار الإسلام» والتمسك بتراتبية تضع الإسلام فوق جميع الأديان الأخرى. أضاف أيرلاند أنه تم تطبيق تلك التراتبية، تاريخياً، 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». وفقاً لأيرلاند، فإن الاستناد على أحكام الشريعة يمثل عائقاً 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، وفقاً لما يقوله ألپرس، تتسق مع الصفات العامة التى كانت تُصفى على الإسلام وقتئذ. بين استهلال هذا الفصل بوضوح أن غالبية خبراء الشرق الأوسط اعتقدوا أن الإسلام يحدد السلوك اليومي 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 في الولايات المتحدة في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. قارن جون فوستر دالاس المتخصص في الشؤون الخارجية والذي كان ينتمي للحزب الجمهوري، ثم أصبح وزيرا للخارجية في إدارة الرئيس دوايت أيزنهاور، قارن في مناسبتين على الأقل في نهاية الأربعينيات بين انتشار الشيوعية في القرن العشرين، وانتشار الإسلام حتى وصل إلى شمال إفريقيا وأوروبا قبل ذلك بألف عام. كان دالاس يشير إلى أن الجاذبية العاطفية إلى الإسلام والشيوعية تكمن في الاعتقاد بأن «ما يقدمانه لجماهير البشر أفضل مما يقدمه أى شيء آخر». وفيما بعد، حينما تزايدت المخاوف حول ما يحدث في قيتنام عام ١٩٥٤، تعجب أيزنهاور متمنياً في اجتماع لمجلس الأمن القومي «ما إن كان بالإمكان العثور على زعيم بودي يصلح لاستتارة حماس الجماهير» على غرار ذلك الحماس الذي اعتقد أنه دفع المسلمين العرب إلى التوسع «في العصور الوسطى المبكرة». ووسط ضحكات الحضور «بين أحد أعضاء المجلس للرئيس أن بودا، للأسف، كان داعية سلام لا رجل حرب». أوضح تمنى أيزنهاور، والاستجابة التي ولدها، الاعتقاد الشائع بأن الجماهير المسلمة التي تنساق وراء عواطفها كانت تدعم أنماطا بعينها من القادة وتنزع إلى الحروب والغزوات.

وبالمثل، اعتقد الناس بعمامة أن المسلمين كانوا معرضين بشكل خاص لأن يتحكم الحكام المستبدون بهم وذلك لأنه بالإمكان استثارة تلك الجماهير العاطفية إلى الحد الذي يعتقدون معه أنه مقدر لهم اتباع قائد اختاره الله لهم لتولى السلطة. وفقا للمتخصصين في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، فإن الحاج أمين الحسيني الذي اعتبره كثير من المراقبين أقوى شخصية في الشرق الأوسط وأيضا أكثر الشخصيات شعبية وخطورة في آن، وهو الرجل الذي رجّح له أن يصبح مفتي

القدس والذي كان يتمتع بشخصية نابضة بالحياة، ورأى المعلقون أن لديه جميع الخصائص المطلوبة للقيام بدور القائد «المتعصب». وكان سر الاهتمام الكبير الذي استتاره الحسينى هو أسلوبه الدراماتيكي الذي 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 مندوب 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 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 وهتتر على المساعدة المتبادلة ضد العدو البريطاني المشترك. وبعد الحرب، طلب اللجوء السياسي إلى فرنسا لتحاشى اعتقاله من قبل القوات البريطانية والأمريكية والسوفييتية بصفته مجرم حرب. قبلته فرنسا لكنها وضعت تحت الإقامة الجبرية. وفيما حث البريطانيون الفرنسيين تكراراً على تسليمه تأمرت 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 رُعِمَ عن مشاركته فى التخطيط لقتل عبدالله هو فعله للموس الأخير على مسرح أحداث الشرق الأوسط.

بالنسبة لكثير من الصحفيين والمتخصصين كان المفتى نموذجاً 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»، وأيضاً مجرم حرب نازى، وقاتل، ونعتوه بـ «التعصب» بشكل منتظم. ألهم هروبه من فرنسا عام ١٩٤٦ عدداً 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 أن «لقبه نفسه [أى مفتى القدس الأعظم]» يوحى بمؤامرات البازارات، و السكاكين التى تتقارع فى المساجد المعتمة، والمسدسات التى تترقع فى ضوء الشمس الحار. أما الحقيقة غير العادية، فهى أن المفتى عاش وفقاً لتضمنات لقبه أى كنموذج

للشهير الأكبر الذي يحرك أحداث الشرق الأوسط الملى بالاضطرابات». مضت المقالة، وكأنما هي سيناريو فيلم سينمائي لا مقالة مجلة إخبارية، فصور المفتى عنكبوتا ينسج شبكة من المؤامرات والقتل في أنحاء المنطقة وقالت إنه لا يتوقع أقل من ذلك من رجل تواطأ مع النازيين أثناء الحرب. أما جيمس بل، فقد نجح في إجراء حوار نادر مع المفتى، وبدأ المقال الذي نشره بمجلة لايف وتضمن ذلك الحوار بأن ذكر أن «اسم الحاج أمين الحسيني ظل مرتبطاً بالاغتيالات وأعمال الشغب والثورات والحروب المدنية والدينية معا في جميع أنحاء الشرق الأدنى والأوسط. وكقائد مسلم، ظلت أنشطته دائما مغلقة بجو موبوء مسمم بالمؤامرات التي يُفضّل العمل من ورائها». ربطت تلك القصة الإخبارية بين المفتى والشمولية بأن ركزت على الكيفية التي برر بها الوسائل التي التجأ إليها - وبخاصة روابطه مع ألمانيا النازية واستخدامه للخطاب السياسي الجماهيري - لتحقيق أهدافه المعادية للصهيونية. ختم بل مقاله بالتركيز على ما اعتقد أنه مصدر قوة المفتى في 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 في 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 يؤدي 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 في أنحاء الشرق الأوسط لا يستطيع أحد أن يضاهاها. ووفقا لقتل الولايات المتحدة العام في القدس عام ١٩٤٨ «لا يقترب أحد من مكانة المفتى في أعين الفلسطينيين العرب. إنه الشخصية

المركزية على المسرح العربي، وكما فى 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 تحبذ 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 لنور المفتى وشخصه وللبيئة السياسية الأوسع فى الشرق الأوسط صحيحة بشكل جزئى فقط، لكنها بعامه 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 بروباجندا 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 المتعمد على المفتى وتخيرهم له كشخصية ممثلة 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].

وأخيراً، فمن الواضح أن المتخصصين في المنطقة في سنوات الأربعينيات والخمسينيات، اعتقدوا أن اهتمام المسلمين الأول والجوهري هو نشر دينهم من خلال المواجهات والغزوات. مثلاً، رأى فيليب أيرلاند المسئول بوزارة الخارجية الأمريكية أن الهدف الأساسي لأية دولة إسلامية هو «توسيع [مدى] الدين الحق» وبالتقابل، فإن الديمقراطية السياسية تهدف إلى «توسيع [مدى] التسامح». أيضاً، توصل تقرير صدر عن مجلس الاستراتيجية النفسية عام ١٩٥٢ إلى نتيجة مماثلة، حيث وجد أعضاؤه وهم يحاولون تحديد «برنامج استراتيجية نفسية للشرق الأوسط» أنه «حينما يهيمن الإسلام، يُنظر إلى هذا على أنه النظام الطبيعي للأشياء، ويُنظر لحكم غير المسلمين والسلطة التي يمارسونها بصفتها غير طبيعية ودلالة على أن الإسلام في سبيله إلى الضعف وأنه ينبغي عليه تجميع قواته وشن هجوم مضاد لاستعادة هيمنته التي يقتضيها [الله]».

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

أسهمت ردود الأفعال على قيام دولة إسرائيل في المخاوف من أن الإسلام الشمولي هو بطبيعته نزاع للمواجهة. رأى بعض المحللين أن وجود إسرائيل لم يساعد فقط على توحيد الفلسطينيين، بل أيضاً على توحيد مسلمين كثيرين في

أنحاء الشرق الأوسط والعالم ضد الولايات المتحدة وضد نفوذ غرب أوروبا في المنطقة. رأى كلينتون دانييل المراسل الصحفى بالشرق الأوسط، فى مقال له بالتاييمز 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 والاشتمزاز 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 تفهم 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 تحدِّ سياسى فى الشرق الأوسط، فإنهم لم

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

وعلى الرغم من أن الحرب الباردة بدأت كعركة على مستقبل أوروبا، فقد دخل الشرق الأوسط كعامل في الصراع منذ استهلالها. وضعت التوترات التي تسبب فيها تأخر انسحاب القوات السوفييتية من إيران في أوائل عام ١٩٤٦، والضغط السوفييتية على تركيا لتسهيل الوصول إلى الدردنيل في أواخر العام ذلك، وقلق الولايات المتحدة، بعامه، وحرصها على تيسير إتاحة موارد الإقليم النفطية لها، وضعت الشرق الأوسط في مركز الصراع بأسلوب شبه مباشر.

ومع الأخذ في الاعتبار أن المتخصصين وآخرين كرسوا تركيزهم على الإسلام حينما تخيلوا المنطقة، فليس من دواعي الدهشة أن بدأوا وقتئذ بتنعن العلاقة بين الدين والشيوعية حتى أن شخصية بحجم جورج كنان، المتخصص البارز في الشأن السوفييتي ألقى بدلوه في الموضوع. في مارس ١٩٤٧، وبُعيد أسبوعين من إعلان الرئيس ترومان عن برنامج مساعدات سخية لليونان وتركيا، وإصداره إعلاناً أيديولوجياً بالحرب الباردة ضد السوفييت، ألقى كنان خطاباً بكلية الحرب القومية،

كرس معظمه لتوضيح سبب اعتقاده أن الشرق الأوسط هو من شئون الأمن القومي الأمريكي، ومن ثم، فإنه ينبغى على الولايات المتحدة فعل كل ما فى استطاعتها للحيلولة دون سقوط المنطقة فى أيدي سوفياتية. إلا أن كنان، وفى جزء من خطابه، تعاطى مع القضية المعقدة الخاصة بعلاقة الإسلام مع الشيوعية فى الشرق الأوسط. استند تحليله إلى الفكرة البازغة عن تركيا بصفتها نموذجاً للشرق الأوسط الجديد وعلى التخيلات الشائعة عن الشرق الأوسط بصفته مكاناً يهيمن عليه إسلام ثابت لا زمانى بطبيعته.

كان كنان بعامية يدعم الأفكار التى كانت خلف مبدأ ترومان، وبخاصة الفكرة القائلة أنه ينبغى على الولايات المتحدة الاضطلاع بمهام البريطانيين فى اليونان وتركيا، حيث اعتقد أن السوفييت، أو المجموعات التى يرعاها السوفييت تمثل تحديات كبرى للبلدين. وفى استعراضه للشرق الأوسط الأوسع، رأى كنان أن المنطقة «خارج تركيا فى وضع حساس محفوف بالمخاطر» وأبدى مخاوفه من أن الحكومات غير المستقرة فى 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 فى حياة القلة الثرية. ومن ثم، فإن هؤلاء الناس، من أشباه المتعلمين، القلقين، العصاةيين، الذين يرون أنهم لن يفقدوا شيئاً بل سيغنمون الكثير من التغير الاجتماعى، قد ينتهى بهم المطاف إلى أن يشكلوا آلة نشطة وقاطعة يبدأ بها الاختراق الشيوعى للمنطقة».

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

وكبرهان على ذلك، أشار إلى المشاكل التي واجهتها الحكومة السوفييتية في محاولاتها لترسيخ نفوذ لها في 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، خلص كنان إلى أنه «من الصعب الاعتقاد بأن «محاولات الروس تنفيذ غزو أيديولوجي في الشرق الأوسط بدون استخدام قوات روسية كبيرة من الجيش والشرطة، وبدون اعتمادهم بشكل أساسي على عناصر محلية، يمكن أن تنجح أو تستمر». ثم مضى كنان يقول «إذا ساءلتُ نفسي، بكل صدق، عما إن كان بمقدور الروس في المرحلة الراهنة من تطورهم، تغيير الطبيعة السياسية للمنطقة بكاملها، تلك الطبيعة التي تركز على خبرات قرون وقرون عديدة، بل خبرات ألف عام، أجد نفسي مجبراً على الإجابة عن هذا السؤال بالنفي». وهكذا، رأى كنان أن وجود إسلام ثابت جوهرياً لا يتأثر بمرور الزمن يحول دون انتشار الشيوعية السوفييتية في أنحاء الشرق الأوسط.

وعلى الرغم من عدم اعتقاد كنان في قدرة السوفييت على غزو الشرق الأوسط، إلا أنه رأى أن الأمريكيين سيلحقون بأنفسهم ضرراً كبيراً إن هم اكتفوا بالحفاظ على «هدونهم» في مواجهة تلك القدرات السوفييتية المحدودة» إذ إن مواجهة أية هجمة سوفييتية لن تكون أمراً سهلاً وستقتضى تكاليف كبيرة. وفي تقييم له للوضع دونما مواراة، أعلن كنان أن الدفاع عن الشرق الأوسط في أعقاب أى غزو سوفييتي لا بد له أن يكون «عملية طويلة دموية، سنفقد خلالها كثيراً مما هو نافع وقيم». وعلى نفس الدرجة من الأهمية كان تحليل كنان للتضمينات - أو النتائج الجانبية - لمثل هذا الصراع بالنسبة لبقية أنحاء العالم، حيث رأى أن التحدي السوفييتي للغرب في الشرق الأوسط لن يقتصر فقط على تهديد الإمدادات الغربية، بل سيكون له «آثار نفسية» هائلة وذلك من خلال «تعميق الانطباع بأن القوى الغربية في سبيلها للأفول، والشيوعية الدولية في سبيلها للتشكل والهيمنة». من ثم،

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

لا تقتصر أهمية خطاب كنان وما يمدنا به من بصيرة ومعلومات على الكيفية التي أوضح بها مصالح الولايات المتحدة في المنطقة والعوائق الدينية التي تحول دون امتداد النفوذ السوفييتي هناك، بل هو مفيد أيضا بسبب الكيفية التي استجاب بها الآخرون له. «أرسل كنان نسخة من خطابه إلى ويليام إدي، الذي كاد يصبح، بسبب جذوره الممتدة في العمل التبشيري، وخبرته الواقعية في الشرق الأوسط متخصص الولايات المتحدة الرئيسي في المنطقة أثناء الحرب العالمية الثانية وفي الفترة التالية لها. وبدون شك، فإن كثيرا من آراء إدي كانت تتفق مع آراء كنان. وعن الخطاب الذي أرسله إلى كنان أجاب إدي بأنه ليس بإمكانه «تخيل أن يأتي أي أحد بما يضاهي ما قلته دقة وإقناعا». وعلاوة على ذلك وافق إدي كنان الرأي في جزئه بأن المثقفين العرب هم من سيكونون أول من يخضع لتأثير المبادئ الشيوعية في المنطقة ويتبنونها، هذا على الرغم من أن السوفييت سيجدون أنه من الصعوبة بمكان التحكم في الشرق الأوسط الإسلامي. بيد أن استجابة إدي توحى أيضا بأنه كان لديه مخاوف جديدة من تغلغل السوفييت في المنطقة بأكثر من مما كان لدى كنان، حيث إنه تمنع في الماضي القريب وفي إمكانية أن يلجأ السوفييت إلى وسائل أخرى للوصول إلى المنطقة مما سيمثل خطرا جد مباشرا. أتى إدي بسيناريو مختلف، فيما كان يفكر تحديداً في العلاقات السوفييتية/الأمريكية في الآونة الأخيرة: «يبدو لي أن الخطر المباشر الأعظم هو أن يلجأ العالم العربي، ويحافظ من فرط انفعالهم بأنماط العدوان عليهم كذاك الذي يمارسه الفرنسيون في سوريا والصهاينة في فلسطين، أن يلجأوا إلى تكوين تحالف مع السوفييت دون أن يقبلوا الأفكار والمؤسسات الشيوعية. يمكن لهذا أن يحدث بالأسلوب ذاته الذي كُنَّا

به متحالفين بقوة مع روسيا أثناء الحرب، فيما لم نكن، قد عدلنا موقفنا من المبادئ الشيوعية». أى أن إدى كان يرى، ووفقاً 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.

وفىما تكشف الحرب الباردة، وقويت شوكة الشيوعيين فى الصين وقيتنام وكوريا فى نهاية الأربعينيات، والخمسينيات، غدا سؤال ما إن كان الإسلام سيعمل حائلاً ضد الشيوعية فى الشرق الأوسط أم أنه سيفتح الأبواب لها، غدا أكثر إلحاحاً فى أوساط المطللين. 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 المصادقية 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 بلداً عضواً فى الأمم المتحدة فى بداية ١٩٥٧، وأن ستة عشر من تلك ذات غالبية سكانية من المسلمين، وأن اثنين وثلاثين بلداً 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 زعم من اتساق بين الأوجه الأساسية لهما، أو

عدم اتساقها. من جهة، فى عام ١٩٥١ بين فيليب أيرلاند، من وزارة الخارجية أن الإسلام يقتضى من معتنقيه الخضوع لله وأن هذا يبدو وأنه يتعارض تماما مع شجب لنين للدين بصفته «أفيون الشعوب» ومع محاولات الاتحاد السوفييتى لاجتثاث الممارسات الدينية ومنعها. كما رأى أيرلاند أيضا أن اعتراف القرآن بالملكية الخاصة يتناقض مع دعوات الشيوعية للملكية الدولة. وبالمثل، أشار محللون آخرون، كهؤلاء الذين كتبوا تقرير «مجلس تنسيق العمليات» فى 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 يرضى تلك الشعوب عميقة التدين من الناحية الأيديولوجية، وأن الإسلام والمسيحية واليهودية هى «تنوعات لأيدولوجيا واحدة تتضمن الاعتقاد فى إله واحد وأخوية البشر والخضوع لإرادة الله بهدف ترسيخ تنظيم الشؤون البشرية». عمل هذا على إشاعة التفاؤل فى أوساط هؤلاء الذين كانوا يأملون فى أن يكون الإسلام حائلا دون انتشار الشيوعية، ورأوا أنه، وتأسيسا على تلك المعتقدات المشتركة، فمن المحتم أن يكون العالم الإسلامى 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 الشيوعى. استند ريتشارد فراى، المدير المشارك لمركز هارفارد للدراسات شرق الأوسطية عام ١٩٥٦، على التخيل الراسخ للإسلام كدين شمولى وذهب إلى أن الإسلام «نظام جامد، كالشيوعية، يتحكم فى جميع أنشطة الفرد وأفكاره». وعلى الرغم من أن فراى لم يبد اقتناعه بأن المسلمين سيرحبون، تلقائيا، بالشيوعية، إلا أنه رأى أن «التماثل بين الإسلام والشيوعية صحيح بالقدر الذى يشمل به الاثنان جميع تفاصيل حياة الفرد ويتطلبان من أتباعهما أكثر مما تتطلبه الكنيسة أو الدولة أو أية مؤسسة غربية أخرى من أعضائها». اعتقد فراى أن هذا

كان يعنى أنه ينبغي على صناع السياسة فى الولايات المتحدة وغيرهم التفكير فى السبل التى يقنعون بها المسلمين بالعمل معهم إذ إن «الإسلام وحده» هو الذى باستطاعته الحيلولة دون انتشار الشيوعية فى الشرق الأوسط. أيضا، فى استجابتهم لتقرير «مجلس تنسيق العمليات» عام ١٩٥٧ عن التنظيمات الإسلامية، عبّر متخصصو وزارة الخارجية فى الشؤون 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 «قراثن تاريخية كثيرة تشير إلى عدم صحة تلك الفرضية» وأن «الاثنين يشتركان فى الكثير، وأنه بالإمكان تجاهل الإلحاد الشيوعى بسهولة فى المناطق التى يتمسك فيها مسلموها بالإسلام التقليدى ولا يتمتعون فيها بالورع العميق».

وعلى الرغم من أنه لم ينتج إجماع واضح عن محاولات تفحص ما إن كان الإسلام عائقا فى سبيل انتشار الشيوعية فى الشرق الأوسط أو مشجعا لمثل ذلك الانتشار، فإنها أدت إلى نقلة فى الأساليب التى كان بها بعض مراقبى السياسة الخارجية يفكرون فى المنطقة وعلاقتها بالحرب الباردة. وفى الواقع، فإن ورقة «الجيش» البحثية عام ١٩٥٥ التى دعت إلى زيادة التركيز على دور الدين فى السياسة الدولية، والتى افتتحنا بها هذا الفصل، استندت جزئيا إلى التفسيرات الشائعة لأهمية الدراسات عن الإسلام وضرورتها. ذهب تلك الأطروحات إلى أن الحركات الإسلامية الإحيائية التى 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 التى كانت ماثلة فى 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 حيناً 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 تصاعف هذا الاهتمام في الثلاثينيات والأربعينيات مع تصاعد المشاعر المعادية للكلونيالية، والتدخل الأجنبي المتزايد في الشؤون الإقليمية، ومخاوف شبكة المشاركين من «مأزق» الإسلام وتبعاته المحتملة.

كان في لب تلك المخاوف التي أثرت في بدايات الخمسينيات، ما اعتقد كثير من المراقبين أنه صحوة إسلامية متنامية فيما سعى المسلمون أن يشقوا طريقهم للتغلب على المأزق الروحاني الذي زعم 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 الأجنبي، ومقاومة دولة إسرائيل الجديدة. وغياب أية حركة قومية، علمانية واضحة في أماكن كثيرة، وقدرة الدين على أن يعمل «كعامل مشترك» بين أتباعه بغض النظر عن الانتماءات الطبقية، أو التعليم، أو درجة الوعي السياسي، بحيث أسهم كل هذا في الصحوة الدينية، وعلى الرغم من أنه رأى أنه يجب الانتظار لمعرفة ما إن كان بإمكان الدين التعاطي مع كل تلك القضايا بنجاح، فقد اعتقد أنه من الواضح أن المسيرة التي سيتبعها ستمثل تحديات معينة للولايات المتحدة.

وجد بادو وآخرون برهانا على مزاعمهم بأن الصحوة الإسلامية تسيطر على السياسات القومية في الشرق الأوسط في تصاعد الدعوات إلى وحدة الأمة الإسلامية في نهاية الأربعينيات وبدايات الخمسينيات، تلك الدعوات التي أسهمت أيضاً في وجود مخاوف على نطاق واسع حول توجهات الإسلام الشمولية. بدت ما أسمى الطبيعة «الرجعية» لغالبية الحركات الإسلامية التي افترض أنها تسعى لأن «تظل منعزلة ومحصنة، دون أن تتعرض للتهجين أو للتبادل الديني/ الثقافي مع الغرب» بدت موضع شكوك وخلافات. ذهب فيليب حطي، الأكاديمي 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، ينبغي مراقبتها عن كثب والحذر منها.

أيضا، تملك القلق من المسؤولين بوزارة الخارجية فيما جسدت حركات الوحدة الإسلامية نفسها في سلسلة من المؤتمرات عُقدت بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥٥، دعت باكستان إلى انعقاد تلك المؤتمرات واستضافت عددا منها وجمعت بين زعماء المسلمين (بمن فيهم مفتي 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 شوبري خلق الزمان الدور المهيمن في تنظيم المؤتمرات وبذل جهداً كبيراً في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية. وفقاً لمراقب واحد على الأقل، فقد عملت تلك المؤتمرات على نشر مشاعر الوحدة والصحة 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 بصفقتها 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 عدداً من القرارات ذات صياغات مبهمّة عن الوحدة الإسلامية، قرارات لم تلزم الشعوب والحكومات الإسلامية بالكثير، ولم تُنجز ما 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 ملموساً، فقد ولدت 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، والذي كان قد عمل مساعدا لوزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى وجنوب آسيا والشتون الإفريقية، إلى الشعور بالقلق من تلك المؤتمرات المتوالية. من ثم لجأ إلى وزارة الخارجية وإلى رؤساء البعثات الدبلوماسية 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 صلبة، والتى تتشارك فيها دول المنطقة بوضوح». ورأى أيضاً أن «العيب الأساسى» فى المبادرة الباكستانية كان هو «التركيز على الإسلام أساسا للوحدة المقترحة». حث 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 وأيضاً مخاوفهم من احتمال اندلاع صراع فى المستقبل. وافق جورج ميرل، 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 تضره 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 الاجتماعي إلى الشرق الأدنى من خلال استعادة الغرب لموقعه القيادي 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 ديني أو ثقافي أو سياسي أو اقتصادي سوف تفشل ولن تحقق أى نجاح على أرض الواقع، ومن ثم، فمن غير الضروري 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 السوفييتي.

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 الذي التحق ببرنامج تعلم العربية الذي أداره الفرنسيون في ثلاثينيات القرن العشرين، ثم واصل دراسة تلك اللغة بنفسه. عُرف عنه أيضا أنه كان خبيرا في توصيل المعنى الذي يريده بهدوء، وفي العمل من خلال بيروقراطية وزارة الخارجية وبخاصة من خلال إرسال البرقيات التي كان يصوغها بعناية ودقة. وعلاوة على تعيينه سفيرا لدى ست دول مختلفة في الخمسينيات والستينيات، فقد عمل أيضا مرشدا، بشكل رسمي وغير رسمي، لمجموعة متنامية من المتخصصين في الشرق الأوسط بوزارة الخارجية، وبخاصة من خريجي برنامج التدريب بمعهد الشرق الأوسط، والذي كان هو قد ساعد على إنشائه. لم يقف هير في وجه معارضة

زملائه لحركة الوحدة الإسلامية بالمنطقة، على الرغم من أنه قال إن بإمكانه «أن يرى إمكانيات هائلة في تشجيع أتباع الإسلام والديانات الأخرى على استخدام القوة الروحانية ضد العدمية الشيوعية». بيد أنه اعتقد أن الأفضل، في غالبية الحالات، «الإبقاء على مسارات للدين والسياسة مختلفة ومتوازنة في آن، مسارات تؤدي في النهاية إلى نفس الوجهة النهائية». وبالطبع، فإن الوجهة النهائية تلك كانت هي شرق أوسط مستقراً علمانياً معادياً للشيوعية وموالياً للولايات المتحدة في نهاية المطاف، توافقت وزارة الخارجية في الرأي مع ماكجى وغالبية عاملها في المجال باقتراحها سياسة رأى معظم مراقبي الشرق الأوسط أنها ستأتي بالنتيجة المتألية لو كتب لها النجاح. حثت وزارة الخارجية ممثليها في المنطقة إلى حفز القادة هناك، بحذر، على اتباع طريق مماثل لذلك الذي سار فيه مصطفى كمال أتاتورك في تركيا. عبّر رد الوزارة، الذي 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 في الشرق الأوسط: «تعتبر الوزارة أن أعظم إرث خلفه أتاتورك هو سياسة الأتراك الحاسمة في اتباع نهج علماني في العلاقات السياسية الداخلية والدولية. وعلى حين أن تحقيق موقف مشابه من قبل الباكستانيين والأفغان ودول الشرق الأوسط سيتطلب وقتاً، إلا أن الوزارة تعتبر محاكاة سياسة الأتراك هذه هدفاً مرغوباً فيه».

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

هي «فعل خيانة» وأن «الحشد الجماهيري 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 تأثيراً 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 هي «الرغبة فى التقدم المادى»، «ردود الأفعال ضد الهيمنة الغربية»، «الحركات القومية كضرورة متقبلة مؤقتة أحياناً.. لتحرير الأمم الإسلامية لأهداف سياسية». بيد أن جون 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 هي 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 فضلاً أكثر مما تستحقه.

أدت الآراء البازغة القائلة بأن الإسلام والقومية ليسا بالضرورة الشئ 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 في بداية الخمسينيات ميلهم الواضح للحد من الأنشطة الإسلامية كقوة سياسية. أدت البيئة السياسية المتغيرة في الشرق الأوسط في نهاية الخمسينيات والتي تميزت بالتوجهات القومية القوية ومعها التفسيرات الجديدة للإسلام أدت ببعض المراقبين إلى أن ينظروا إلى الإسلام كمضاد محتمل للقوى القومية.

تظهر النقطة في مقاربات الإسلام جلية في ردود الأفعال على تنامي تيار القومية العربية العلمانية في منتصف الخمسينيات وبخاصة بعد أن تولى جمال عبدالناصر والضباط الأحرار السلطة في مصر. في البداية، نظر غالبية المتخصصين في الشرق الأوسط إلى القائد المصري الجديد على أنه نموذج للتوجهات الحداثية والعلمانية التي شجعوها وأملوا أن تتبع مصر مسارا مماثلا لذاك الذي اتبعته تركيا قبل ذلك بجيل. بيد أن ناصراً أتبع مسارا للوحدة العربية والقومية وعارض التدخل الأجنبي في شئون الشرق الأوسط، ودعا إلى الحياد في 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 في عام ١٩٥٥، حيث إنه، في تلك السنة وحدها، تفاوض على صفقة للحصول على السلاح من الاتحاد السوفييتي، واعترف بالصين (الشعبية) ورفض المشاركة في خطة ألفا Alpha Project السرية التي رعتها الولايات المتحدة لحل الصراع العربي الإسرائيلي. ونتيجة لهذا، نشط صناع السياسة في الولايات المتحدة في البحث عن أساليب تضمن عزله وتقويض حكمه.

وفي مواجهة ما اعتقدوا أنه نظام قومي عربي علماني في مصر متصلب بتزايد، قام صناع السياسة في الولايات المتحدة، بين عامي ١٩٥٦ و١٩٥٨، بعكس موقفهم من الكيانات الإسلامية وحركات الوحدة الإسلامية في الشرق الأوسط. بحث

الرئيس أيزنهاور عن أساليب قابلة للحياة لمجابهة طموح ناصر ومكانته في المنطقة فيما فسدت العلاقات المصرية الأمريكية في 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 في تلك المنطقة، اعتقد صناع السياسة والاكاديميون والصحفيون ورجال الأعمال أن الإسلام يلعب فيها دورا مهما في 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 سانديز 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». أيضاً، نكّر 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 مسئولاً 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 في مناج عديدة. من ثم، لم يكن لسعود أي دعم خارج بلده ولم يكن من المتوقع له أبداً 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. مثلاً، وفيما استمرت المفاوضات في بداية عام ١٩٥٧ حول حقوق إسرائيل في الملاحة في مضائق تيران والبحر الأحمر في أعقاب أزمة السويس، عبّر الملك سعود باتساق عن مخاوفه من أن حقوق مرور الإسرائيليين تلك قد تمثل تهديداً للأماكن الإسلامية المقدسة ورحلات الحج السنوي إلى هناك.

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

السلفى النقى - وكانت تلك هي النتيجة التي ظل المتخصصون في الشرق الأوسط يخشونها في أواخر الأربعينيات وبدايات الخمسينيات.

وفيما أدرك المتخصصون في الشرق الأوسط هذا التناقض، توصلوا، تدريجياً إلى إجماع عام في نهاية الخمسينيات بأن العلاقة بين الإسلام والقومية تتطلب مزيداً من الاهتمام والتمعن أكثر مما تتطلبه العلاقة بين الإسلام والشيوعية. كانت المحاولات السابقة لإيجاد تفسير قابل للاستخدام لدور الإسلام في العالم قد تهاوت لدى تفحصها تلك القضايا. في عام ١٩٥٨ توصلت مجموعة من «مجلس العلاقات الخارجية» لدراسة «الشرق الأوسط والإسلام الحديث» - تشكلت من أبرز المتخصصين في الإقليم من الجامعات، والمسئولين الحكوميين ورجال الأعمال - توصلت إلى تفسير منطقي أكثر اتساقاً. وجد المشاركون أن العلاقة بين الشيوعية والإسلام لم يعد لها سوى أهمية ثانوية وذهبوا إلى أن الشرق الأوسط قد برهن في نهاية الخمسينيات على أنه منطقة قوية في حد ذاتها ترفض الخضوع للهيمنة الأجنبية. وبناء على ذلك، رأوا أن على صناعات السياسة التعاطي 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 في المنطقة.

كان أهم استنتاج توصلت إليه «مجموعة الدراسة» تلك، هو أنه، وفي الصراع للهيمنة على الشرق الأوسط، فقد مُني الإسلام بهزيمة محدودة، قد تكون مؤقتة، أمام الحداثة، بقدر ما كان يتم التعبير عن الحداثة على شكل القومية العربية العلمانية. ووفقاً لتلك المجموعة فإن أحد المؤشرات على هذا التوجه هو أن دستور «الجمهورية العربية المتحدة» حديثة الإنشاء لم ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي. علاوة على ذلك، فإنه، وفي معظم أنحاء المنطقة، فإن الدولة، لا المؤسسات الدينية، هي من تتحكم في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. من ثم، فإن مجموعة الدراسة وقد رأت العلمانية تتصاعد، ورفضت الاعتراف بأي 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 للحدثة، واستمراراً أيضاً في الاعتقاد بالفرضية القائلة بأنه لا يمكن التوفيق بين الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية، إلا أن هؤلاء المتخصصين، وبخلاف زملائهم في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات والذين خشوا من إمكانية المزاجية بين حركة وحدة الأمة الإسلامية والأفكار القومية الغربية، ذهبوا إلى أن أية حركة تسعى إلى الجمع بين الصحوة الإسلامية والقومية الغربية من المحتمل أن تفشل وذلك لأنها، وبأسلوب تلقائي سترفض الاندماج في عالم علماني حديث ومتربط بأسلوب متزايد، ومن ثم، ستقلص بحدّة قابليتها للحياة سياسياً واقتصادياً. وهكذا، فقد رأوا أن العوامل ذاتها التي أدت إلى مأزق الإسلام المفترض ستمنع حدوث ثورة قائمة على وحدة الأمة الإسلامية. وفيما اقترب موعد الاجتماع النهائي لمجموعة الدراسة عن «الشرق الأوسط والإسلام الحديث» في 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 في الشرق الأوسط الحديث».

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

وجود «الرجل القوي» الذي يمسك بمقاليد الأمور السياسية في 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 الإسلامي، فقد رأى هؤلاء أن الوحدة العربية تحمل معها إمكانية تهديد وجود شرق أوسط موحد لمصالح الولايات المتحدة والغرب في المنطقة. والأهم من ذلك، فقد انتهت مجموعة الدراسة تلك إلى أن المنطقة بحاجة إلى صيغة مُعدّلة 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 ينتهي أمرها «إلى الحدود القصوى المتطرفة من الهيستريا القومية أو كراهية الأجانب العاطفية غير المكبوحه» - وهي نفس مشاعر القلق التي أشعلت المخاوف من الإسلام المستبد قبل ذلك بحوالى عقد من الزمان - أو إلى احتمال ظهور الشيوعية كخيار «لأولئك المثقفين المتقلقين 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 التي رأت الإسلام دين مواجهات عدوانيا يعانى من مأزق ورفضوا تماما فكرة أن القومية العربية قد حلت محل الإسلام كخاصية تميز الأوضاع الحالية في الشرق الأوسط، أو فكرة استبعاد إمكانية المزوجة بين القوى القومية والدينية لتصبح قوة سياسية فاعلة ومعادية. قدّم هارولد هوسكينز، الذى كان مثل ابن عمومه ويليام إدى قد أتى من خلفية تبشيرية، وعمل بالاستخبارات أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم أصبح مديرا لمعهد الدبلوماسية 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 هي مجرد عباءة تحجب الدين المحمدي». رفض مكتب شئون الشرق الأوسط بوزارة الخارجية تحليل هوسكينز وحاول، بعامة، تقليل دور الدين إلى الحد الأدنى. رأى ويليام راونترى، أحد المسؤولين بالمكتب، أن آراء هوسكينز كانت «تقوم على أساس أن الدين ما يزال عاملاً سياسياً مهماً بالمنطقة، لكن اعتقادنا في صواب هذا الرأي أصبح أقل وأقل». عكست حقيقة أن المتخصصين لم يعودوا ينظرون إلى الإسلام كعامل يحدد سياسات الشرق الأوسط، المدى الذي به غدا الفهم الأكثر تعقيداً - رغم أنه كان مازال معيباً - في نهاية الخمسينيات يتحدى أطر تفكير المبشرين والمستشرقين.

نظر المراقبون إلى صعود آية الله الخميني وحركة المعارضة الدينية في إيران وسقوطهما الظاهري في أواسط الستينيات على أنه يدعم تفسيرهم الجديد الذي يذهب إلى أن القومية العلمانية كانت في سبيلها إلى تخطي الإسلام. كان للخميني تاريخ طويل في مقاومة الملكية الحاكمة يعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين وعهد رضا شاه بهلوي. في بداية الستينيات كان قد غدا للخميني أتباع كثيرون بصفتهم أحد أكثر الزعماء الدينيين احتراماً، وكان يجتذب حشوداً كبيرة كلما ألقى خطاباً في العلن، ثم جذب انتباه المتخصصين وصناع السياسة لأول مرة في يونيو ١٩٦٢ حينما لعب دوراً حاسماً في متتالية من التظاهرات المعادية للشاه والتي تحولت إلى حشود جماهيرية. كان يُقلق الخميني بخاصة البرنامج الإصلاحى الذى طرحه الشاه، واعتبره الخميني معادياً 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 الخميني ومن معه من رجال الدين» ثم أفرج عنه فى ربيع ١٩٦٤. لكن الخميني عاد إلى نقد الشاه على أساس ديني وأضاف إلى نقده لهجة قومية قوية معادية لأمريكا، ودعوة للشاه بتغيير أساليبه وإلا واجه سقوطاً محتملاً.

وفى النهاية، أعيد إلقاء القبض على الخميني ثم تم نفيه إلى تركيا فى وقت متأخر من العام ذاك حيث لم يطا 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 تجاهلوا بعامة، بدا تى. كويلر يونج، أبرز المتخصصين فى إيران بالولايات المتحدة، على غير وعى تام بالمعارضة الدينية المتنامية. تركّز مقال يونج بعنوان: «إيران فى أزمة مستمرة» والذي نشر بدورية فورين أفيرز فى يناير ١٩٦٢، تركّز 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 فيلبس تالبوت، المتخصص القديم فى الشرق الأوسط، ومساعد وزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى وجنوب آسيا، ورئيس قوة المهمات الخاصة الحكومية للشأن الإيرانى عام ١٩٦٢، أوضح أن «الدين كقوة سياسية فاعلة فى إيران قد تلقى 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 الخميني والزعامات الدينية الأخرى «القبول بالبرنامج الإصلاحى بكامله»، بل إن جون ديليو. بولينج، المتخصص فى الشأن الإيرانى بوزارة الخارجية، والذي يبدو الآن وأنه كان أكثرهم بصيرة لأنه كان أول من أدرك «المعارضة اليمينية للشاه» - كرّس اهتماما أكثر لنخبة ملاك الأراضي الأثرياء. فى تقرير له فى مارس ١٩٦١ رأى بولينج، بعامة، المعارضة الدينية على أنهم «زعماء دينيون شديدي الكراهية للأجانب» أو «متعصبون دينيون يتبنون 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 الخميني للتأكيد على ما ذهبوا إليه من أن أهمية الإسلام الرئيسية كانت هى قدرته على دعم الحركات السياسية الأخرى، ورأوا أن بالإمكان قراءة مثال الخميني على أنه يوضح أن بإمكان الدين، ووفقا لما ذهب إليه مجموعة الدراسة المنبثقة عن مجلس العلاقات الخارجية، أن يعزز القوى القومية وبصفته هذه يظل، بقدر ما، قضية ينبغى على صناع السياسة بالولايات المتحدة، التعاطى معها. اعترفت ورقة بحثية لوزارة الخارجية عام ١٩٦٥ أن نقد الخميني 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 الخميني كان يمثل «وجهة نظر المجتمع الإيرانى التقليدى» كان دلالة على أن المتخصصين كانوا مائزالون 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 الخميني 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 الأمريكين 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 أولاً كي يصبح باستطاعتهم فهم المنطقة ودورها في الشؤون العالمية. ذهب هؤلاء إلى أن المسلمين كانوا يعانون مأزقاً روحانياً وذلك لأنهم كانوا يخوضون صراعاً بين التقاليد والحدائق، ومن ثم استخدم المتخصصون مفهوم الشمولية في محاولة منهم لتفسير تضمينات ذلك على المنطقة وعلى تدخل الولايات المتحدة فيها. تفحص المتخصصون، بمزيد من التمعن، العلاقة بين الدين والشيوعية في 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 بصفقتها 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 تعقيداً محملةً بظلال من الفروق والتضمينات، تحدت فرضيات الحرب الباردة الأساسية التي كانت قد أدت إلى دراسة الإسلام بعناية أكبر. بيد أنه، فقد انتهى الأمر بهؤلاء المتخصصين أنفسهم إلى تحدى آرائهم ذاتها حول «هيمنة الإسلام كأكثر قوة سياسية أهمية بالمنطقة»، وبدلاً من ذلك، بدأوا ينظرون إلى التيار القومي العلماني وأنه قد حل محل الدين كمشكلة ملحة ينبغي التعاطى معها في أنحاء المنطقة.

ومن منطلق تأويلي أوسع وأكثر منهجية تشير حقيقة أن المتخصصين في الأربعينيات والخمسينيات ركزوا اهتمامهم بتمعن على الإسلام كقوة سياسية، وبصفته الطريق الذي من خلاله يمكنهم فهم المنطقة ككل، تشير إلى أنه ينبغي على الباحثين توسيع بؤرة دراستهم من حيث التسلسل الزمني. تركز معظم الأبحاث في الموضوع على إيران في نهاية السبعينيات - أو ما أسماه أحد الأكاديميين أول لقاء للولايات المتحدة بالإسلام الراديكالي - أو على جهود الولايات المتحدة في مساعدة المجاهدين الذين كانوا يقاتلون القوات السوفييتية في 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 متخيل بإطلاقه.