

المبحث الأول

المرتكزات الثقافية للإسلام الانقلابي.. رؤية إستيعادية

ثمة رؤية فرعية ثلاث أساسية "وجودية، وتاريخية، وواقعية/سياسية" تصنع ما يسمى بـ "الرؤية الثقافية" للـ "الإسلام الانقلابي" تبدو العلاقة فيما بينها علاقة صورية كاملة على حد قول المناطق، بمعنى أن كل واحدة منها تصلح كمقدمة تتولد عنها الأخرتان، كما تصلح هي نفسها كنتيجة لهاتين الأخرتين أو إحداهما. أى أن علاقة تكامل تجمع بينها فتبدو كل منها كسبب ونتيجة فى الوقت نفسه، وإن حكمها ترتيب منطقي من التجريدى النظرى، الى الواقعى التاريخى، نتوقف حسبه عندها.

على المستوى الوجودى ينهض الإسلام "الانقلابي" على رؤية تقليدية تأخذ موقفا معاديا للحدثاء كما أنتجها العقل الأوروبى وأعاد من خلالها إكتشاف نفسه فى التاريخ، ومن ثم يمكن تسميته بالموقف "النقضى" لا "النقدى" إذ تدعو، ليس فقط الى تعديل شروط الحدثاء بما يكفى لنزع تناقضاتها وتحقيق المصالحة بين العقل وبين الإيمان، ولكن إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لها، لأنها تتأسس على قاعدة الذات "المطلقة والمركزية" فى الوجود، والتي أخذت تشرع لنفسها، وتسيطر على مصيرها، حتى تصورت أو سلكت وكأنها مركز الكون أو أصل الوجود، بل أنها ذهبت فى أقصى درجات جموحها الى محاولة إنزال الله من عليائه وهو ما لا يمكن قبوله منها، ولا يستحق إلا الرفض والعداء المطلق، خصوصا إذا ما تعاضد مع عوار منطقها هذا، شعور بمرارة تأثيراتها فى مجتمعاتنا العربية عبر تجربتى الإستعمار الأوروبى والإستيطان الصهيونى.

وإذ يرفض هذا التيار المفهوم الحدائى المنطوق عن "الذات المطلقة"، ويقصر عن إدراك مفهوم وحدود "الذات المستخلقة" التى يؤسس لها التيار العقلانى أو الإتجاه الإيجابى فى جدل عقيدة التوحيد مع التاريخ، "والذى نعرض له تالياً" فإنه لا يلبث أن يجنح الى دائرة "الذات المستلبة" التى تقوم أيضا على عقيدة

أولاً: الرؤية التقليدية
للوجود .. والذات
المستلبة فى
الأرض

التوحيد ولكنها لا تركز على البعد التحريري للإرادة الإنسانية من القيود الشكلية والتاريخية المعطلة لإنطلاقها نحو أداء مسؤولياتها ودورها، وهو البعد المنوط بوظيفة الإستخلاف، بقدر ما يركز على بعد العبودية "لله" وهى عبودية مطلقة لا شك فيها، ولا مشكلة إلا فى فهمها النصى الشكلى الذى يجمع البعد التحريري، ويؤكد على الجبرية والحتمية ومن ثم الى التواكلية التى تنفى السببية العلمية، وتجهض أى روح نقدية أو إبداعية خاصة عندما تلتبس هذه العبودية بأشكال ممارستها وقولها القديمة المستندة إلى الإدراك "الفطرى" للدين. وبالأخص عندما تكتسب هذه الأشكال قدسية مضموناتها وغاياتها التوحيدية الأمر الذى يسلب هذه الذات "المستلبة" كل إمكانات حداثتها ويرهنها بكافة القوالب والأشكال التقليدية.

هذا الإتجاه السلبي/ النقضى هو ما يدفع نحو التناقض الحتمى بين الإيمان والعقل، ومن ثم بين الإسلام الذى يصير مرادفاً للتقليد، وبين الحداثة القائمة على مركزية العقل والتجربة. فهو لا يعترف أحياناً بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقدر على التفسير الصادق للوجود كله، أو يحاول تأسيس هذا العلم فى قلب النصوص الدينية تحقيقاً لإسلامية المعرفة. ومن ثم فهو يقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل فهو يقلص من فضاء التحرر الذى هو العالم الواقعى المحسوس الذى يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية / التجريبية أو الإجتماعية / السلوكية بفحصه ودراسته فى إطار الرؤية الحديثة للوجود، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه إنغلاقاً، بينما يوسع كثيراً فى فضاء اللا محدود وغير القابل للتحقق "الميتافيزيقى" إلا من خلال إلهامات واشراقات صوفية أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها حيث يتقلص كثيراً دور العلم فى فهم وتحليل هذه الحقيقة لصالح الدين، وذلك على العكس من الرؤية الحداثية المتطرفة/الوضعية التى تكاد تمنح العلم وحده كل هذا الفضاء وتحرم الدين منه، وبالإختلاف مع التيار التوفيقى/ النقدى/ الترشيدي الذى يصوغ بينهما توازن يحفظ لكل منهما فضاءه الخاص.

هذا الموقف السلبي من العقل/ العلم يرجع فى اعتقادنا الى غياب مفهوم "السببية" لدى هذا التيار/ الإتجاه الذى يبقى أسيراً لبنية الثقافة العربية الإسلامية التى تمت صياغتها فى عصر التقليد والإتباع بعد القرن الثانى عشر بعد خفوت

روح التجديد والإجتهاد، إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية الموروثة هي الملهم لهذا التيار حتى الآن. ذلك أن غياب السببية إنما يقود إلى إلغاء العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العلة والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية في آن، حيث أن الأسباب الكامنة في هذه الظواهر نفسها ليست هي المحرك الأصلي لتفاعلاتها. ومن ثم فإن محاولة اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعي وعقلاني عبر فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيساً لعمومية وتجريبية القانون العلمي تكون إما غير ممكنة أو غير مجدية، ومن ثم يفتح الباب على الممكن والمجدي في اتجاه رؤية نقيضة تقليدية/ ميتافيزيقية أو سحرية تخضع هذه التفاعلات وتنسبها إلى إرادة خارجية عنها أو قوى خارقة للعادة وللطبيعة على السواء.

ولأن السببية كمفهوم يكرس لعقلانية وموضوعية المنهجية العلمية في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية لم يكن حاضراً إلا في الفلسفة الرشدية والتي مثلت التيار الهامشي في الثقافة العربية الإسلامية آنذاك أمام سيادة الأشعرية، ونهوض الاعتزالية بالدور الأساسي في معارضتها، فإنها - أي السببية - قد تعرضت لحالة من الغياب أو الخفوت الشديد على الأقل، وهو الأمر الذي أبقي الوعي العربي عاجزاً عن امتلاك ناصية العلوم الطبيعية وبالذات منهاجيتها التجريبية الحديثة.

وقد أثمر غياب العلم التجريبي الحديث بدوره، ضعفاً شديداً في نسق "الثقافة العلمية" أو الروح العلمية التي تنمو في المحيط الاجتماعي المحيط بالبيئة العلمية كلما نضجت هذه البيئة ونمت وتشعبت واكتسبت القدرة على الاستمرار عبر الأجيال المتتالية، وعلى الانتشار في الطبقات وبين الفئات المختلفة. فهذه الروح العلمية تعمل على تغذية طرائق التفكير العقلاني والموضوعي، وعلى نشرها في المجتمع ككل ما يسم هذا المجتمع بقدر كبير من التجانس والواقعية في رؤية الوجود والطبيعة والإنسان إلى درجة تغيب معها النظرة الجبرية/ القدرية، أو السحرية/ الأسطورية، فيتجه الناس كأفراد نحو الاعتبار بقيم الجد والاجتهاد ومراعاة الخبرة المهنية والتدريبية واختزان الكفاءات والمهارات البحثية والتنظيمية ثم تقنينها في مؤسسات وأبنية تنشرها في المجتمع وتحفظها في الأجيال المتعاقبة دونما إنقطاع كامل أو تقلب شديد على نحو يخلق نوعاً من

الحس العقلاني الرصين يخلو تدريجياً من الذاتية المفرطة ويكتسب تدريجياً تلك الموضوعية التي تسمه بالتجانس والاستمرارية والقدرة على التكيف الهادئ والاستيعاب الآمن للمعارف ووجهات النظر والآراء الجديدة دون تقلصات شديدة.

ثانياً : الرؤية السلفية للتاريخ .. ونمط التقدم الدائري

على الرؤية التقليدية للوجود يؤسس الإسلام الإنقلابي رؤية سلفية للتاريخ تتحاز عميقاً إلى مكوناته الأولى وقوالبه القديمة التي تصوغ جوهر "أصالتنا" حتى لو بدى هذا الجوهر متناقضاً مع قيم حيوية، وأبنية جديدة فاعلة في العالم المعاصر على نحو تغيرت معه أو به البيئة التاريخية.

ومن ثم فهو يدرك التاريخ وكيفية التأثير فيه من خلال آليات تختلف كثيراً عن تلك الآليات التي صارت متواترة في العقل الحديث، كما صارت مقبولة من التيار التوفيقي في الفكر العربي ذاته، إذ يؤسس هذا التيار منطقته التاريخية على إفتراضات من قبيل:-

١- أن الإيمان الصحيح - إيمان الأوائل - يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة في صناعة التاريخ - حتى الآن - وكما كان على زمن الرسالة، بما يبثه في الفرد المسلم من روح التضحية والنضال صولاً إلى نموذج الشهيد، بغض النظر عن الوسائل التي يحوزها، أو يمارس بها جهاده والتي تحتل آنذاك مرتبة تالية في الأهمية طالما توفرت الرغبة العميقة واللامحدودة في بذل النفس، عبوراً إلى العالم الآخر "الحقيقي" الذي يخلو من الشر والزيغ إلى درجة يتوق إليها المسلم الصالح فلا يخشى الجهاد، بل يطلب الشهادة، إذ تقول أحد الأدبيات الرائقة لهذا التيار مفاخرة: "نحن طلاب موت".

وفي هذا السياق نلمس تحريفاً للفهم الإسلامي الرائق لمعنى الجهاد يدفعه باتجاه عدمي تختل معه العلاقة الدقيقة المتوازنة بين طرفي الثنائية الوجودية الأساسية "الشهادة والغيب" إذ يحيل عالم الشهادة الدنيوي الواقعي الإنساني إلى مجرد لحظة عرضية بلا قيمة أو معنى في ذاتها، ولا دور لها سوى بلوغ عالم الغيب فيما يتصور أنه بلوغ آمن أو بالأدق "البلوغ الوحيد الآمن" الذي من أجله يتم إهدار الوجود، وإشعال العالم بحرائق لا

تنتهى، إذ ينزع المسلم الى تفضيل الموت "الشهادة" من دون تردد أو تعقل، وليس الرضا به إيثارا لله عند الضرورة القصوى. ومن ثم فالجهاد الذى يعكس نزوعاً مثالياً قبل أى شئ آخر، إذ يبدأ بجهاد النفس لردها عن ضعفها وشهواتها بحثاً عن التطهر، وجهاد الطواغيت من البشر لتحرير إرادة الإنسان من الظلم، يتحول عن مثاليته القصوى، الى عدمية قصوى تتجسد فى الإرهاب الذى يروع النفس الإنسانية ويهدر وجودها من دون ذنب جنت.

٢- أن أصالتنا تكمن بالضرورة فى لحظة تكوين / تدوين ثقافتنا، وليس فى خصوصية تكوينها، ومن ثم فقد تم تفسير مفهوم الأصالة فى الإتجاه السلبى الذى يحدده بالزمن وينطلق به فى إتجاه الماضى حيث لحظة التشكيل الأولى بكل قواها وأشكالها لدى الذات العربية الإسلامية هى مستودع الأصالة الكاملة.

٣- إن توحيد الجماعة المسلمة كفيل وحدة، بإقالة الأمة من عثرتها ودفعها نحو إعادة امتلاك زمام التاريخ دونما حاجة الى النقل عن الآخرين أو الإقتباس منهم، أو التلاحق معهم فكل معرفة، وكل فضيلة موجودة فى نصوص الإسلام لا ينال منها الزمان. ومن ثم يصبح التوحيد الإسلامى حول الإيمان الصحيح هو الهدف الأمثل الذى يجب على مخلصي الأمة التوجه صوبه أما غير ذلك فهو إنحراف من كليهما عن القصد وعن السبيل الصحيح.

هذا الرؤية السلفية، بلا شك، تتجاهل طرح العديد من التساؤلات الجادة عن المكونات الأساسية للبيئة التاريخية، وعن طبيعة الإرادات الفاعلة فيها عبر المراحل المتعاقبة، وهى أسئلة مهمة لكون هذه المكونات، والإرادات هي الصانعة لما نسميه بـ "تمط الذكاء التاريخي" الذي يمنح قوة أو جماعة ما أو فكرة ما أو حتى شخصاً ما دوراً مهماً عن غيره أو نقيضه، فى لحظة تاريخية بعينها أكثر من سواها.

وهنا يمكن الوقوف عند تحول كبير يمكن وصفه بـ "الهيكلية" أو "البنوية" فى مسار حركة التاريخ بين مرحلتين متميزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخي مركب وشامل أحدث تغييراً حاسماً فيما يتعلق بمفردات البيئة

التاريخية، وفي طبيعة الإرادات الفاعلة فيها الى درجة شكلت ما يمكن تسميته بنمط "الذكاء التاريخي الخطي" بديلا عن الذكاء التاريخي "الدائري".

ففي المرحلة الأولى الممتدة في عصور طويلة سابقة لهذا المشروع، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها ساد ذكاء "دائري" حيث تمحورت مكونات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم، أو الأسرة / البيت الحاكم، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين، فكان لهذا الثلاثي بالأساس القدرة الفائقة على صياغة العالم السياسي، كما كانت تغلبه عمليات التراجع والإنحدار الى نقطة الإنطلاق الأولى.

ففي العصر الكلاسيكي، حيث بنيت المجتمعات بسيطة وتخلو من التعقيد أو التركيب، كانت عملية الصعود نحو الحضارة يمكن أن تتحقق للجماعة الإنسانية في مدى زمني قصير نسبياً، لأن الإرادة تكون هي الأكثر محورية وتأثيراً في هذه العملية، سواء كانت ناجمة عن وعي فرد/ ملك أو عائلة ملكية، أو عن إلهام عقيدة دينية كبرى أو فكرة قومية محفزة. ذلك أن التصميم والتوحد حول فكرة أو خلف هدف قد يكفل إنجازها، حيث معيار المقارنة بين الأمم والجماعات الإنسانية في عالم تقليدي رعوي أو زراعي، وفي ظل بنية تاريخية بسيطة ومتشابهة هو، بالأساس، قدرتها على التوحد وإصرارها على الإنجاز.

وإزاء هذه الطبيعة غير البنائية لمكونات البيئة التاريخية، تميزت آليات عملها وأنماط تأثيرها بعدم الاستمرارية، وسرعة التحول، وبالإنقلابية الجذرية، فالفاعلون في حالة تبدل سريع بين قوة وضعف لأنهم يفعلون باعتبارهم أفراداً، أو أسراً، أو حتى أفكاراً ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعاً، وينتهي أثره سريعاً أيضاً دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها، وتكون قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل وعلى نحو مؤثر، وبالأخص فعل الهيمنة أو التقدم إلا بقدر محدود وأجال قصيرة محكومة بالعمر البشري. وبالطبع ثمة فروق هنا بين الأفراد، وبين الأسر الملكية، وبين الأديان الملهمة، فمنها من وما يطول تأثيره، ومنها من وما يقصر تأثيره، ومنها ما ينتهي تأثيره تماماً ومنها ما يترك أثراً قابلاً للإحياء، وهكذا. غير أن السمة البارزة لهذا النمط من الذكاء التاريخي الحلقي

والتي تبقى عامة ومجردة تكمن في أولوية الإرادة، وسرعة التغير، كنتيجة لمحورية الفرد، وهشاشة البنى التاريخية التقليدية.

فعلى صعيد الفرد مثلاً أتى الملك نارمر فوحد القطرين، فنشأت الدولة الوطنية المصرية، على قاعدة حضارة زراعية في بدايات عصور الكتابة التاريخية. وجاء أسلافه من الأسرة الرابعة ليبنوا الأهرامات فنترسخ أو لتكتشف على أرض مصر حضارة شامخة لا تزال تكافح الزمن "التاريخ" نفسه، ثم يأتي حاكم آخر تعوزه الرؤية في نهاية الأسرة السادسة، أو تنقصه الإرادة مع نهاية السادسة عشرة، فإذا بمصر تدخل عصور متوالية من الفوضى، أو تقع صريعة تحت أقدام قبائل من الرعاة الشرقيين "الهكسوس".

وربما كانت الإمبراطورية المقدونية واحدة من أبرز الأمثلة تأكيداً على دور الفرد في التاريخ الكلاسيكي، حيث بلغ بها الأسكندر الأكبر درجة إتساع هائلة، في غضون سنوات قليلة وكان ذلك محصلة لروحة الوثابة وعبقريته الحربية، ولذا لم تلبث الإمبراطورية في التدهور بعد رحيله المبكر بقليل، قبل أن تأخذ في التفكك بعد ذلك.

وعلى صعيد الأسر أو البيوت الحاكمة نجد فارقاً هائلاً بين الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة أسرة أحمس وتحتمس التي حررت مصر من الهكسوس وأعادت صياغة نظريات الأمن والاستراتيجية القديمة في مصر، والتي لا يزال بعضها إلى الآن يتسم بالجدة والعمق، وبين الأسر من السادسة والعشرين وحتى الثلاثين حيث حكم النوبيون، والليبيون إن ضمناً، أو صراحة وسمعنا أسماء بعنخي، وششنق ملوكاً لمصر بعد تحتمس الثالث ورمسيس الثاني، وذلك قبل أن يتكرس إحتلالها فارسياً ثم يونانياً مع سقوط الدولة/ الإمبراطورية الحديثة/ العظيمة.

بل نجد هذا التباين داخل الأسرة الواحدة والممتدة فشتان مثلاً بين الأسرة الأموية في بدايتها وفي نهايتها، وكذلك بين العصر العباسي الأولي حيث سطوة أبي العباس، وفتوحات الرشيد، وانفتاح المأمون، ثم العصر العباسي الثاني حيث لا شيء سوى الضعف والتمزق، ودسائس القصور، ومؤامرات الإغتيال ضد الخلفاء، وسيطرة السلطة الرعوية شبة الاقطاعية، المرتكزة على العنصر الفارسي ثم التركي على المجتمع العربي.

وعلى صعيد الفكرة كانت الأديان قادرة على تعبئة أقوام وحشدها معاً، وأيضاً على تمزيق جماعة واحدة بين فرق وشيع. فقد تعذبت المسيحية من روما قبل قسطنطين، كما تعذبت روما بالمسيحية بعده. وفي المقابل اجتمعت قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هي إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها في العالمين. ومن ثم يمكننا فهم كيف استغرقت الحضارة العربية أقل من القرن بين السابع والثامن الميلاديين في بداية العصور الوسطى حتى تتمكن من ريادة الحضارة العالمية بالهام الإسلام كعقيدة كبرى ملهمة.

لقد كان ممكناً للحضارة العربية الإسلامية أن تنشأ وتتوسع سريعاً لأن الإسلام كعقيدة ألهم المؤمنين به رسالة كونية ودعاهم لتبليغها إلى العالم، بما تقتضيه هذه الروح الرسالية من تحضير وترقية أدوات التبليغ حتى تكون الرسالة صادقة وناجعة. وقد نشأت الحضارة في جيل واحد، ثم استغرقت بعد ذلك جيلين آخرين أو ثلاثة حتى تصل إلى كافة انحاء العالم القديم الذي يمكن حصره بما يسمى اليوم عالم المتوسط حيث الشرق الأدنى القديم، وأوروبا وأفريقيا شمال الصحراء، وغرب آسيا على أكثر الأحوال وأفضلها. غير أن هذا الانتشار لم يكن ليستمر، لأن حالة التوهج الروحي الناجمة عن الإسلام لم تكن لتستمر على توهجها في مواجهة الطبائع البشرية المتغيرة، والسنن الكونية المتحولة، ومن ثم فقد أخذ العرب في التراجع تدريجياً مع ذبول العصور الوسطى، وتقدم النمط الدائري للذكاء التاريخي، وبزوغ فجر الحداثة وذكائها التاريخي الخطي مع بداية عصر الكشف الجغرافية متزامناً مع حرب الإسترداد بين العرب المسلمين وأوروبا المسيحية على أرض الأندلس، فعاد العرب أدراجهم إلى نقطة الإنطلاق الأولى داخل الجغرافية المشرقية.

وهكذا نلاحظ أمراً أساسياً يتعلق بحدود العلاقة بين الثابت، والمتغير في التاريخ، نلتمسها في النموذج المصري، ولكنها تنطبق على أغلب الأحوال. فالحضارة الزراعية التي مثلت سبق مصر في التاريخ إستمرت كذلك حتى هبوب الثورة الصناعية على أوروبا، ثم رسوخ الحداثة وتغير نمط الذكاء التاريخي بدرجة ١٨٠ مئوية، وهي من ثم حققت درجة توازن متوسط بين الثبات والتغير.

وأما الدولة المركزية التي مثلت كذلك سبق مصر في السياسة، فقد دالت نهائياً بوقوع مصر في قبضة الإحتلال الرومانى قبل بداية العصر الكلاسيكى، ثم الفتح الإسلامى، وذلك بعد تراجعات متكررة أمام الهكسوس الرعاة، والفرس واليونان المتمدنين. وهى من ثم تحقق درجة توازن محدودة جداً إذ تحيز الى التغير على حساب الثبات.

وأما الإقليم الجغرافى الذى تكونت فيه "الوطنية المصرية" وتراكمت عبر العصور، فيبقى التجسيد الأمثل لخلود مصر كدولة وطنية هى الأقدم والأكثر إستمراراً الى درجة لا تقاربها سوى الصين. ومن ثم فقد مال العنصر الجغرافى الى الثبات وبعيدا عن التغير ليحقق درجة توازن أقل لمصالح الثبات.

ومن قراءة الحالة المصرية نستطيع ان نجرد القاعدة التى نربو الى صياغتها، وهى ان الذكاء التاريخى الدائرى لم يستطع ان يقاوم التغير السريع أو حتى التحول الإنقلابى على الصعيدين الحضارى والسياسى سواء فى العصور القديمة، أو الكلاسيكية أو الوسطى، وبدأت مقاومته ممكنة فقط على الصعيد الجغرافى الأكثر ثباتاً فى التاريخ. وربما كانت هذه القاعدة هى الحاكم الأساسى الذى يمكننا من تفسير الكثير من المالبسات والتحوللات فيما بعد سواء لمصر أو العرب، أو غيرهم.

أما المرحلة الثانية: أى التالية على الحادثة، فقد سادها ذكاء تاريخى خطى تأسس على مرحلة جديدة في العلم الذى هو بدورة أكثر أبنية التاريخ إستقراراً واستمراراً لأنه يقوم سواء في تطوره أو في تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفى لدى أمة يعنى بالضرورة - رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات - تراكماً حضارياً. فمنذ هذه اللحظة تحول التاريخ إلى أبنية كبرى اجتماعية - سياسية - اقتصادية متميزة للتقدم حيناً، وللتخلف أحياناً أخرى حسب المواقف من العلم التى باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومن هنا أصبحت الدولة القومية/ الوطنية هي وحدة الفعل الأساسية، كما أصبح الاستقرار النسبى وليس التغير المستمر والإنقلابى هو طبيعة الإرادات الفاعلة في التاريخ.

ومنذ اللحظة نفسها أصبحت مسألة الإرادة، رغم استمرار أهميتها، غير حاسمة أو كافية وحدها لإنجاز عملية الصعود الحضارى التى تحتاج آنئذ الى ما هو

أكثر وبخاصة الى المعرفة من حيث هى منهج لإدراك الطبيعة وإكتشاف كنهها، ثم الحرية من حيث هى نمط لصياغة الإنسان وتكوين فرديته. ولذا فصعود أى مجتمع نحو الحضارة، ناهيك عن هيمنته عليها أو بالأحرى صعوده الى موقع الحضارة العالمية، المتغلبة أصبح فى حاجة الى زمن أطول نسبياً يكفى لإستغراقه فى عمليات البناء الهيكلى على محورى العلم، والحرية أو إعادة بناء رؤيته للكون والإنسان، وذلك بافتراض توفر الإرادة كمطلب أولى.

ومن ثم فقد استغرقت رحلة الصعود الغربى الى هذا الموقع نفسه نحو أربعة قرون على الأقل وليس أربعة أجيال، منذ مطلع القرن الخامس عشر "عصر النهضة" والكشوف الجغرافية، عبوراً على الإصلاح الدينى فى السادس، والسابع عشر، ثم التنوير، وبداية الثورة الصناعية فى الثامن عشر. بل لم يكن ممكناً لأوروبا أن تدعى حاكمية حضارتها قبل مطلع القرن التاسع عشر، وذلك لأن الفكرة المجردة أو المركزية لم تستطع ان تحقق لمعتقيها - مباشرة - كل مقومات النهوض الحضاري، بل كانت تحتاج الى زمن تتحول خلاله الى بنية مجتمعية متكاملة ونمط حياة شامل.

وفى هذا السياق نحسب أن ركيزتين محورييتين قادتا الغرب الأوروبى نحو الصعود الحضارى وهما "العلم/ العقلانية" و "الحرية/ الفردية" حيث الايمان بأولوية العقل، ومركزية الإنسان فى الكون "المذهب الانسانى" والثقة فى قدرة كليهما على إكتشاف الحقيقة وتطويرها، وإدراك الوجود وإعادة بناء المجتمع والتشريع له، على طريق الإنعتاق من كل قيد يكبل الإنسان كعقل/ معرفة، أو كإرادة / حرية. غير أن هذا الصعود قد إحتاج الى زمن تتحول فيه الفكرة/ الركيزة الى بنية/ إطار كلى شامل عبر العديد من التحديات وربما الصراعات.

فعلى صعيد العلم، كان الانتصار للمنهج التجريبي فى حاجة الى زمن طويل حتى يتحول الى معيار للحقيقة التى كانت تائهة فى فضاء العالم القديم بين الدين والفلسفة والحكمة الشرقية، والتقاليد السحرية الموصولة بتراث غامض كأنه السديم الكوني الممتد فى زمن الفطرة أو الخلق الأول. وبالأحرى كأنه هواء يدور حول وفى خلال هذا السديم، فقد استغرق إنتصار العلم نحو القرون الثلاث قضاها فى صراعات عدة مع كل السلاطين السابقين على الحقيقة، سواء مع التراث الإنسانى المتراكم فى طبقات سحرية وعادات بالية، أو حتى فى

أفكار متقدمة طالماً جسدت روح الحكمة أو العقل الشرقي القديم. أو مع سلطان الكنيسة القائم على احتكار الدين. أو حتى مع المناهج النقليّة والأطر الصوريّة التي استوعبت وفننت وتحكمت في الفلسفة التقليديّة التي ارتكزت على "الميتافيزيقا" حتى ديكارت على الأقل، إن لم يكن كانط.

وأما على صعيد الحرية فكان الصراع أكثر عنفاً ودموية مع سلاطين الاستبداد وكهنة الإقطاع وشياطين القمع التي طالماً احتكرت التاريخ، واحتقرت الإنسان، وتحكمت في مصيره. فالتاريخ مكتوب بحروف الاستبداد، والحرية لم تكن أكثر من فكرة وليدة تدعى حق الحياة، وحق الاعتقاد، وحق التعبير، وحق التنظيم، وهي جميعها حقوق لم تكن في مخيلة التاريخ البشري سوى هواجس وأوهام. وفي عرف الملوك والنبلاء وسدنة الكهانة والإقطاع سوى فوضى وهياج، فقد كان الميلاد عسيراً والنمو متعسراً في سياق ملتهب من معارك لم تتوقف مع التاريخ القديم وحراسه الأشداء. لقد كان الطريق الغربي إلى الحضارة طويلاً وشاقاً لأنه كان شاملاً، ولذا فقد قطعه في أربعة قرون لا أربعة عقود أو أجيال كما قطعه الحضارة العربية، فهل لذلك معنى؟.

نعم ثمة معنى عميق ظاهر وكامن. أما الكامن فهو أن التاريخ قد تحول، وأن العالم صار مؤسسة للمجتمع لا الفرد، وأن التطور التاريخي صار بنية تاريخية متكاملة ناهيك عن كونه إرادة أولية متأصلة. وأما الظاهر فهو أن الرؤية السلفية للتاريخ باتت لا تاريخية، وأن مشروعية النهضة العربية الأولى قد تقادمت، ولا مستقبل من دون معرفة/علم، وإرادة/حرية.

من نافلة القول أن العالم العربي الإسلامي الذي شهد ذروة تألقه في العصر الوسيط وفي ظل مقومات الذكاء الدائري، قد واصل دورة تراجعه مع نمو الروح الحديثة، إذ تأخر في إكتساب المنطق الجديد أو مقومات الذكاء الخطي. ثم شعر بذروة ضعفه مع تألق الحداثة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوروبي بالاستمرارية، والتخلف العربي بالاستمرارية ذاتها ولم تحدث تحولات تذكر، ناهيك عن التحولات الانقلابية، في بنية القوة العالمية منذ قرنين على الأقل اللهم إلا داخل تجاويف الغرب نفسه.

ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى في التاريخ هو الأقدر على صياغة الواقع بقواعده الأمرة وقوانينه المنظمة، فقد اطلع الغرب عبر بوابة

ثالثاً : الرؤية الحديثة
للواقع .. ونفى
الحضور الغربي

القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب في حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً وتوصلاً على نحو يسمح لهذه القواعد بأن ترى وتعايش. ومن ثم وجد العرب أنفسهم، في الحقبة المعاصرة، محكومين بقواعد غريبة عنهم مثل: "الانتداب والوصاية والحماية" ومؤسسات على منوال: "عصبة الأمم، الأمم المتحدة" واستراتيجيات من قبيل: "الحرب الباردة وتوازنات الرعب النووي، والنظام العالمي الجديد" وغيرها من القواعد والتقاليد والمؤسسات التي لم يشاركوا أبداً في صنعها وأحياناً لم يعلموا بها، وتحملت الجغرافيا العربية، في القرنين الأخيرين بالذات، أعباء ركود تاريخها إحتلالاً وتمزقاً أمام الغرب وإسرائيل.

ومن هنا بدأت "ثقافة الكراهية" في النمو لدى الوعي العربي العام إزاء الغرب، وإن كانت هذه الثقافة أقوى وأكثر جذرية لدى التيار السلفي، وبؤره الانقلابية المتنامية من منظمات وجماعات التطرف التي تنحرف تدريجياً نحو العنف.

وقد جعلت ثقافة الكراهية هذه، من الغرب عدواً يتآمر ليل نهار على العرب والإسلام. وفي ظل ضعف الثقافة العلمية ورسوخ الميثاقيزيقي في بنية العقل العربي عموماً ولدى هذا التيار خصوصاً، تحول الغرب إلى قوة خارقة أو مفارقة، غيبية أو فوقية، لديها دائماً القدرة على التحكم في الواقع العربي ولو عن بعد. ومن ثم يعتقد هذا التيار، وفي تجلياته الانقلابية بالذات، في خطاب المؤامرة الذي يتحول لديه إلى "نظرية" بل إلى "نموذج تفسيري كامل" للعالم السياسي استناداً إلى المشروعات التي توفرها تلك التحيزات الغربية ضد القضايا العربية على الساحة الدولية وبالأخص الصراع العربي - الإسرائيلي في القرن العشرين.

بل ويمعن هذا التيار، لدى أكثر تجلياته تطرفاً، في تجاوز كل الخبرات "التاريخية" إلى صياغة تناقض "مبدئي/ وجودي" مع الغرب الذي يلتبس لديه بصورة الشيطان التي أنتجتها المخيلة الدينية للشر المطلق المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذي يقضى التاريخ كله، باذلاً الجهد كله في محاولة إغواء الإنسان وجره إلى الهاوية. ما يعنى أن الثنائية الضدية بين الإسلام والغرب جذرية ولا تقل في عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنساني، فهي أولية بدأت مع بدء الخليقة، وقبل أن يبدأ التاريخ، وهي مستمرة في الواقع حاكمة له، وهي نهائية عابرة للزمن.