

المبحث الثاني

الممارسات السياسية للإسلام الانقلابي .. نزعة تصادمية

أولاً: ضد الدولة الوطنية .. تحدياً للحدثة السلطوية

ثمة نموذجان أساسيان لبناء الدولة الوطنية/ القومية، الأول هو أكثرها كفاءة وأقلها ذيوفاً، وإن علا خطابه وصار الأكثر جاذبية في العقدين الأخيرين، وهو نموذج "الدولة الحارسة" التي نشأت وتطورت في سياق المذهب الفردي وبإلهام قاعدة "دعه يعمل .. دعه يمر" والتي نضجت تدريجياً على قاعدة نمط الإنتاج الرأسمالي الذي مثل بدوره الأساس الذي قامت عليه الديمقراطية الليبرالية في الولايات المتحدة وغرب أوروبا، والتي تطورت إلى نموذج دولة الرفاه تحت ضغط النموذج الاشتراكي الذي طالما مثل قيداً عليها اضطرها إلى مراجعة ذاتها وضبط نزوعاتها الأولى إلى التوحش سواء في الولايات المتحدة نفسها التي تمكنت بفضل السياسات الاقتصادية "الفورديّة" من تجاوز أزمات الكساد الكبير في الثلاثينيات وما بعدها، أو في أوروبا الغربية التي تمكنت عبر دولة الرفاه من درء مقلب الشيوعية إبان الحرب الباردة.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج تحقق الدولة الحارسة توازناً إيجابياً بين رعايتها في الداخل كونها دولة رحمة تخضع غالباً لسيادة القانون، وتضع موضع الاعتبار العام والواسع المنظومة العامة لحقوق الإنسان إذ يتمتع مواطنوها، فيما عدا استثناءات نادرة قد تحركها دوافع عرقية أو دينية، بكل حقوق المواطنة المدنية والسياسية وعلى رأسها الحق في التعبير عن الرأي والفكر وحق التنظيم، والمشاركة السياسية بالتصويت والترشيح وغيرها. وبين صلاحتها في الخارج كونها دولة قوية تتمتع في الأغلب بالمناعة الأمنية واليقظة الإستراتيجية ضمن منظومة فعالة لعلاقاتها الدولية تجعلها مشاركة بقوة في إدارة الأمن والسلم الدوليين سواء عبر إنصواء أغلبها في منظمة حلف شمال الأطلسي، أو الإتحاد الأوربي، أو عبر مشاركتها الأساسية في منظمات الأمم المتحدة الرئيسية وخاصة مجلس الأمن حيث تحوز الكتلة الغربية بالمعنى الذي

حددناه ثلاثة مقاعد من المقاعد الدائمة الخمس صاحبة حق الفيتو والتي تتمتع بدور هائل في تسيير دفة الشؤون العالمية منذ منتصف الأربعينات رغم تبدلات طفيفة في هذا الدور ارتبطت بالتحويلات الأساسية في مرحلة الحرب الباردة.

وإجمالاً لا تتورط هذه المنظومة من الدول في صراعات عبثية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث أدركت أوروبا بالذات حكمة التاريخ وتعلقت بالمثل السياسية لعصر ما بعد الحداثة حسبما يذهب المفكر الإستراتيجي الأمريكي روبرت كيغان في كتابه الشهير عن "الجنة والقوة". أو على العكس تتورط بفعالية شديدة ضمن طموح إمبراطوري للهيمنة العالمية كما تفعل الولايات المتحدة منذ انتهاء الحرب الباردة وانهيار الإتحاد السوفيتي لأنها تجمع حسب كيغان بين المثل السياسية لعصر الحداثة، وما بعد الحداثة أو بين مقومات الجغرافيا السياسية، والجغرافيا الاقتصادية في آن.

أما النموذج الثاني الأساسي فهو نموذج الدولة المتدخلة التي تقوم على التنظيم الدقيق والتحكم الشديد في شتى جوانب حياة مواطنيها على الطريقة التي رسمها جورج أورويل بحذق في روايته الشهيرة "١٩٨٤"، فلا أحد يمر وان كان الجميع يعملون في خدمة الدولة سواء بجهازها البيروقراطي كما كن الأمر في منظومة الدول السلطوية العالم ثالثة، أو بتنظيمها الحزبي العقائدي كما كان الأمر لدى منظومة الدول الاشتراكية وعلى رأسها الإتحاد السوفيتي السابق، والصين وكوريا الشمالية وكوبا حتى الآن، وهي المنظومة التي قامت على أساس العقيدة الاشتراكية في شتى تجسدها وأطرافها عدا حالة الاشتراكية الديمقراطية في بعض دول أوروبا الغربية والتي تنتمي الى النموذج الأول نظراً لقيامها على أساس تعددي وليبرالي في الفضاء السياسي العام، بينما انضوت دول المنظومتين سواء السلطوية العالم ثالثة، أو العقائدية الشيوعية داخل النموذج التدخلي تحت لافتة الأحادية على أصعدة العقيدة السياسية، والإيديولوجية الحاكمة، والتنظيم الحزبي الواحد، والتنظيم الاقتصادي المخطط، وربما البناء الاجتماعي الطبقي الذي اندمج ظاهرياً في طبقة واحدة عاملة، وإن تميز عملياً بدافع الفساد البيروقراطي والحزبي وغياب الشفافية في أجواء مغلقة ساعدت على الإثراء غير المشروع وعلى التمايز الاقتصادي غير المبرر.

وعلى صعيد العلاقة بين الداخل والخارج، مثل نموذج الدولة المتدخلية انحيازاً الى القمع في مواجهة الداخل، في موازاة الصلابة عند التعامل مع الخارج فمنظومة الدول تلك تعاملت بشكل صلد مع مواطنيها فحرمتهم من شتى تجسيدات المنظومة الحقوقية أو أغلب عناصرها رغم إقرارها بهم كمواطنين بدعوى الحفاظ على الأمن القومي حيث تسيدت الأجهزة السلطوية والأمنية ذات الطابع السيادي عمل الأجهزة التشريعية والقضائية لدى هذه المنظومة من الدول على حساب إعتبارات الحرية الفردية في التفكير والتعبير، والإعتقاد، والتنظيم، والإجتماع وأحياناً السفر الى خارج وداخل بلدانها نفسها.

وبرغم أن كل التعاملات الصلدة في مواجهة مواطنيها قد تم تبريرها بمعادة الخارج لها، فإن دول هذا النموذج التدخلية لم تثبت نجاحات كبرى عند المواجهات مع الخارج سواء بشكل نسبي في حالة دول المنظومة العقائدية قياساً الى مثيلاتها من الدول الحارسة، أو بشكل شبه مطلق في حالة المنظومة السلطوية التي كشفت أغلب دولها عن قصورات شديدة في هذا المجال قادت بعضها الى الهزائم العسكرية فعلاً، بينما قادت الأخرى الى الإرتهان بقواعد التوازن الدولي طيلة الحرب الباردة فلم تحقق لنفسها المناعة الأمنية إلا من خلال الخضوع لإرادة أحد القطبين المتصارعين على النظام الدولي، مع التورط أحياناً في صراعات مع جيرانها لأسباب تتعلق بخلافات حدودية، أو هجرات قبلية كما هو الحال في بعض الدول العربية، وفي العديد من الدول الإفريقية التي تجسد هذا النموذج بامتياز وخاصة جنوب الصحراء.

١- تحديات العولمة وظاهرة الدول الفاشلة

مع نهاية الحرب الباردة، وبزوغ العولمة كبنية تاريخية شهدت دول النموذج التدخلية تحولات جذرية على شتى الأصعدة الداخلية والخارجية ما قاد الى تباين مساراتها على نحو كبير أحياناً وجذرى أحياناً أخرى سواء بين منظومتها العقائدية الشمولية من جهة، والسلطوية البيروقراطية من جهة أخرى، أو حتى داخل كل منظومة منهما على حدة.

ففي حالة المنظومة العقائدية انهارت الدولة الشيوعية القائد وهي الجمهورية السوفيتية دون حرب أو صراع مع الخارج، ومالت الدول الأخرى التي لا تزال

شيوعية أو اشتراكية، الى الاعتدال العقائدى والمهادنة فى التعامل مع النظام الدولى مع تطعيم إيديولوجيتها الأساسية بحزمة جديدة من السياسات التى تبعد بها كثيراً أو قليلاً عن خطوطها العامة الأولى وخاصة على الصعيد الإقتصادى، ثم على صعيد التعامل القسرى مع مواطنيها وخاصة بعد ذبوع الخطاب الفكرى للعولمة، وممارسة حق التدخل الدولى الإنسانى بإسم أخلاقيات ومبادئ الفلسفة الحقوقية على اتساعها وإن على نحو تبريرى ومتحيز أحياناً.

كما خرجت من فلك هذا النموذج تماماً بعض الدول التى تمكنت من إعادة صوغ تكوينها السياسى جذرياً وتبنى النموذج الليبرالى للدولة الحارسة أو الإقتراب منه بدرجات مختلفة من النجاح، وتتوزع هذه الدول على مجموعتين أساسيتين:

أولاهما: مجموعة دول شرق أوربا حيث سمحت الثقافة السياسية المتجذرة فى التراث السياسى والفكرى الأوروبى بدرجة عالية من المرونة فى تعديل الإتجاه وتغيير المعتقدات على المستوى الإيديولوجى والإجتماعى، وإن بدرجات مختلفة حيث النجاح الأقصى لدى دول مثل بولندا، وتشيكيا التى تميزت مجتمعاتها دوماً، وحتى إبان الحكم الشيوعى، بدرجة عالية من الديناميكية السياسية وقوة التنظيم المدنى. بينما نجد النجاح الأقل لدى معظم الجمهوريات الآسيوية المنصرمة من داخل عباءة الدولة السوفيتية الأم.

وثانيتهما: مجموعة دول جنوب شرق آسيا التى مارست لنحو العشرين عاماً قبل نهاية الحرب الباردة تجربة تنمية ناجحة جداً تميزت بالتححر الإقتصادى والانفتاح على العالم والاندماج فى الإقتصاد الدولى مكنتها من الانتقال الهادئ أحياناً الى التعددية والحرية السياسية، كما فى حالة كوريا وهونج كونج، أو تحقيق درجة من الإستقرار السياسى والسلوك العقلانى فى التعامل مع النظام الدولى غالباً، وهى الفئة التى يسميها جون رولز المفكر السياسى الأمريكى المعروف فى كتابه "قانون الشعوب" بـ "الدول المنضبطة" التى تمارس سياسات عقلانية وتتدمج فى الاقتصاد الدولى ولكن من دون روح ليبرالية حقيقية. والتى يعتقد رولز بأنها، مع دول النموذج الأول "الليبرالى" تصلحان كأساس للمجتمع الدولى المعاصر، حيث يمكن أن يقوم عليهما معاً نظام دولى يركز على مبدأ العدالة.

وأما حالة المنظومة السلطوية فقد كانت هي الأكثر خطورة حيث واجهت دولها أزمة كبرى مع بروز بنية العولمة وذلك على مستويين أساسيين:

أولهما : تفاقى يتعلق بالخطاب الفكرى للعولمة وفى قلبه مبدأ التعددية الثقافية الذى دعا الى إحياء الثقافة الشعبية وما تحويه من تعبيرات "فلكلورية" ذات ملامح خاصة جدا وممارسات تقليدية أسطورية حينا ودينية أحيانا، وراثية في كل الأحيان كنوع من التعبير الثقافى الحر عن الهويات الفرعية: العرقية، والدينية، واللغوية، التى كانت مطمورة تحت سطح الحكم السلطوى ما فجر موجة من الصراعات المذهبية والعرقية والطائفية المتداخلة فى حدودها مع الحرب الأهلية.

وثانيهما : إقتصادى يكمن فى الفجوة الإستقطابية التى تحكم آليات عمل العولمة كبنية تتأسس على الثورة العلمية والتكنولوجية، وتنزع الى توسيع الفجوة الاجتماعية الاقتصادية بين الطبقات داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمعات وبعضها البعض شمالا وجنوبا، نظرا لما يتطلبه إقتصاد المعرفة الذى تقوم عليه من مهارات خاصة ومعارف راقية تبدو صعبة المنال علي تلك المجتمعات/ الطبقات، التى لم تلج الفضاء الصناعى نفسه، الذى لعبت فيه المواد الخام والعمالة العادية أو المتوسطة وموارد الطاقة دورا مركزيا، وهذه جميعها أو معظمها كانت متاحة لمجتمعات الجنوب وفشلت فى استغلالها لتخلف معارفها التكنولوجية، ومن ثم فإن تقلص أهمية هذه الموارد الآن أمام تصاعد دور المعرفة لابد وأن يعظم من قصوراتها ويزيد من الفجوة بين الأفقر والأغني والأقوي والأضعف علي صعيد الطبقات والمجتمعات. وبتزايد هذه الفجوة علي نحو حاسم، تتعمق درجة الغبن التى تعاني منها مجتمعات الجنوب فى التجارة الدولية لتدني قيمة إنتاجها، ومن ثم انخفاض قيمة عملاتها واختلال موازينها التجارية، مع ارتفاع نسبة البطالة ومن ثم معدلات التهميش الاجتماعى بين سكانها، ونتيجة لذلك تتصاعد حركات الرفض والإحتجاج وتبرز الأفكار الراديكالية، حيث النزعات اليمينية العنصرية من ناحية، والأصوليات الدينية من ناحية أخرى .

وهكذا نجد أنفسنا أمام قسم من الدول لا هو ليبرالي، ولا هو عقلاني منضبط، وهذا القسم هو ما يسمى بـ "الدول الفاشلة". ومفهوم الدولة الفاشلة يعني أنها تفتقد للقدرة على إدارة وتنمية مجتمعاتها، كما تفتقد لإحترام القانون وللشرعية في الداخل، كما تفتقد لروح التعاون واحترام الآخر الأمر الذي يثير لديها نزاعات الصدام مع الغير، وإيذاء نفسها بالصراعات القبلية والدينية والأهلية كما حدث بالفعل في حالة البوسنة والهرسك في قلب أوروبا كإستثناء، وفي حالات عديدة في إفريقيا جنوب الصحراء كالصومال وبوروندي، ورواندا، وغيرهم تجسيدا للقاعدة.

وهنا تمثل العولمة في ممارستها العملية، وبغض النظر عن خطابها الإيديولوجي، قالباً لتعميم ظاهرة الدول الفاشلة في ممارسة وظيفتها التي نشأت من أجلها، وخاصة على صعيد تحقيق الأمن وإدارة التنمية. وإذا ما صادفت هذه الدول الفاشلة تعددية مجتمعية حيث توجد إنقسامات جذرية أو كبرى بين ثقافات فرعية قد تسندها إلهامات دينية أو جذور عرقية تؤسس لما يمكن تسميته قوميات مضطهدة داخل هذه الدول، فإنها غالباً ما تصبح مصدراً للإرهاب الذي يعدو حينذاك محصلة لفشل ثلاثي أمني واقتصادي وثقافي معا سواء لهذه الدول، أو لمجتمعاتها.

٢- العولمة تزيد من فشل الدولة الوطنية العربية

وفي العالم العربي تحديداً، تخلقت ديناميكية سياسية جديدة كشفت عن الحاجة إلى إعادة صياغة أكثر مرونة للعلاقة بين الموروث الثقافي التاريخي، وبين التكوين الجغرافي السياسي تقوم على الديمقراطية بالمفهوم الواسع، وليس القسر بالمفهوم الشامل. ففي كل الأنحاء والتجارب التي سادها القمع وخلت من تجربة مركزية تقوم على الصهر الطوعي، أو افتقدت لتقاليد تاريخية بعيدة، نجد عوامل التفكك تنمو، والعكس صحيح أيضاً. حتى أن سؤالات مشروعاً بل وتزداد مشروعيتها منذ التسعينات الماضية يمكن صياغتها على النحو التالي: ماهو "الأصل" أو "القاعدة" وما هو الإستثناء للتكوينات السياسية المعاصرة التي نشأت ضمن عملية ترتيب الجغرافيا العالمية بعد الحرب العالمية الأولى في أضيق الحدود، والثانية في أوسعها كتتمه لدورة تاريخية طويلة نسبياً من الإستعمار الكلاسيكي الأوروبي وخاصة البريطاني - الفرنسي؟

ويطرح المشهد العربي الراهن إجابات متعددة تعكس كل منها درجات مختلفة للفشل سواء الإقتصادي أو الأمني، والعجز من ثم عن الحفاظ على الكيان "الوطني" ناهيك عن مهمة تنميته وتنهضه، ما يبرر القول بفشل نموذج الدولة العربية التحديثية أي "السلطوية الحديثة" الذي ساد عصر التحرر الوطني في الخمسين عاما الماضية في بناء مشروع الحداثة الوطنية والتي تحولت الى ما يسميه برهان غليون "حداثة رثة" أو "نموذج سوقى" يقوم لديه على قاعدتين أساسيتين^١:

أولاهما: هي التحالف عوض التنافس بين نخبة محدودة مرتبطة بالأسواق الخارجية ومعتمدة عليها ، وبين قوى السوق العالمية كبديل للتحالف الوطني الذي كان يحلم به المشروع الأصلي الطامح الى بناء الدولة / الأمة المتحدة المتساوية والمتكافئة.

وثانيتهما: هي التسليم لقوانين السوق ودينامياته عوض التركيز على ارادة التغيير المنظم والمنهجي كعامل أساسى فى توجيه عملية التحديث والتنمية وهذا هو نموذج دولة التبعية التقليدية الذى يشكل البديل الطبيعى والمباشر لإنهيار الدولة التحديثية فى كل الأوطان العربية. والفرق الجوهرى بين النمطين هو أن الدولة التحديثية تراهن بالدرجة الأولى على توسيع قدرتها على المبادرة الحرة، والتحكم بمصيرها من خلال التحكم بمواردها وسوقها الداخلية وتنمية تضامن وطنى داخلى عميق، بينما يعتمد نمط الدولة التابعة على التسليم لقوى السوق العالمية وفقدان السيطرة على المصير والقبول بما تمليه دوائر السياسة الدولية.

وربما كانت الحالة الإيجابية الوحيدة على صعيد ديناميكية العلاقة بين الجغرافية والثقافة منذ مطلع التسعينيات تتمثل فى النموذج التوحيدى اليمنى الذى برز كاستثناء، ولكنه يبقى تعبيراً أصيلاً عن عمق الموروث الثقافى والتاريخى لليمن الذى تصادمت معه أهواء إيديولوجية ورؤى نخبوية وضغوط خارجية لفترة من الزمن، ولكنها لم تصمد أمامه بكل حضوره ورسوخه فى الجغرافية اليمنية،

^١ - برهان غليون ، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٢٩٩.

مامكنه من تجاوز مرحلة الانقسام الإيديولوجي التي بدت هامشية تماماً وقصيرة جداً بمجرد انتهائها قياساً إلى الماضي الثقافي لليمن.

غير أن اليمن السعيد الذي إستعاد وحدته التاريخية والثقافية بعد منازعات وحروب، تبدو تجربته إستثنائية تماماً قياساً إلى ما عداها، فالإحتكام إلى الموروث التاريخي غالباً ما يمزق الجغرافيا العربية بدلاً من أن يعيد إليها حالة الإلتئام.

ولا تقتصر هذه الحالة على النماذج التي تتصدر المشهد الآن كلبنان الذي يستعيد هذه الحالة بعد هدنة قصيرة من الحرب الأهلية لم تطل إلا عقد ونصف العقد كنتيجة لكثافة التناقضات الطائفية والسياسية في الداخل، ولضغوط العنصر الإقليمي بل والدولي من الخارج. أو حتى فلسطين التي عجزنا عن أن نجعل منها وطناً منذ ستة عقود فلم تلحق بقطار عصر التحرر الوطني من الأساس، بل يمتد الفشل إلى أربعة أنحاء الخريطة العربية؛

ففي ليبيا تورط نظامها السياسي في كل الآثام من الإستبداد السياسي، إلى الفساد المالي، إلى دعم الجماعات المتشددة في غير موقع وزمان، إلى المغامرات الخارجية المكلفة، والمشاحنات غير المجدية بزعم أنه يملك طموحاً قومياً، ونزعة إستقلالية، ومشروعاً إيديولوجياً يمكن تصديره إلى العالم. وظل الشعب يدفع ثمناً باهظاً لهذا المشروع الغامض للنظام الليبي وما كان يتطلبه من بناء ترسانة أسلحة كيميائية، ونزوع إلى امتلاك أسلحة نووية، قبل أن ينقلب النظام على نفسه خشية تكرار نموذج صدام حسين ويجرد نفسه من كل هذا الأشياء طلباً لمجرد البقاء دون أن يكلف نفسه عناء تبرير سلوكه، وشرح موقفه لشعبه، والإجابة على تساؤلاته المحبطة والصامتة: لماذا كان هذا، ولماذا صار كذلك؟.

أما السودان فيعاني منذ عقدين مشكلات التكامل الوطني بين الجنوب والشمال لدوافع إثنية تخص الجنوب، وميول سياسية راديكالية أدت إلى نكوصات ديمقراطية فيما يتعلق بالشمال، وذلك قبل أن تتفجر الأزمة الأخيرة في دارفور محملة بملامح التدويل لأنها لمنطق مرحلة ما بعد سقوط بغداد وشروطها بالغة التعسف، فما هو كل عربي صار الآن قابلاً للتدويل، بعد أن صارت الولايات

المتحدة لاعبا وحكما فى شئون المنطقة نفسها بدلا من كونها فقط المراقب من الخارج بحكم كونها القطب الأعظم فى النظام العالمى.

ويجسد الصومال فى الجنوب أكثر النماذج فشلا منذ بداية التسعينات حيث وصل به الأمر الى حد اللادولة نتيجة لتفاهت المعضلات نفسها، مضافا اليها العنصر القبلى - الإثنى القائل للتكامل القومى الصومالى، قبل ان يلتبس الصراع بالبعد الدينى وتبنت جماعة "المحاكم الإسلامية" المتشددة والقريبة من النهج الطالبانى، من تلك الأرض التى أدمتها الطائفية. وبعد دخول إثيوبيا التى أضافت للصراع بعدا إقليميا قبل ان تحل معضلات التكامل الوطنى، بدا الصراع مركبا من كل عناصر التمزق القبلى والطائفية والإيديولوجية والإقليمية على نحو يكرس حالة اللادولة.

والجزائر هى الأخرى بمثابة نموذج للفشل العلمانى فى قيادة الدولة من خلال الصيغة القومية المحملة بخليط من شحنة يسارية كأغلب الدول العربية "التقدمية" وهو الفشل الذى أدى الى نمو المرجعية الإسلامية السلفية استغلالا للأزمة الشاملة التى أحاطت بالمجتمع الجزائرى مع بداية التسعينيات لتخطفه من الدولة العلمانية، أو تخطف الدولة العلمانية منه فصار الصراع بين الطرفين لأكثر من العقد ولم يكسب أحد بل خسر المجتمع نحو مائة وخمسين ألفا من خيرة أبنائه ناهيك عن الموارد الاقتصادية المستنزفة.

وعلى نحو مشابه تعد مصر نموذجا معياريا لهذه الحالة من الفشل الثقافى/ السياسى فى الربع الأخير من القرن العشرين، فقد كان متصورا لها أن تتجزأ تحولا ديمقراطيا بعد ان استقرت الثورة فى احضان الدولة التى انقلبت على تحالفات مصر الخارجية، وبنيتها الإجتماعية فسكت طريقى السلام مع اسرائيل والتحالف مع الولايات المتحدة، والانفتاح الإقتصادى الذى قاد الى تفكيك قاعدة الحكم الناصرى وأزكى الصراع الطبقي بما يفرضه من تعددية إجتماعية ومن ثم سياسية، غير أن الذى حدث كان نوعا من "التلفيقية" المدفوع برغبة عارمة فى التوفيق بين نقائص، كانت قد بدأت تلف الثقافة المصرية منذ نهاية السبعينات حيث عادت المرجعية السلفية للظهور "فكرياً" بعد أن حاول النظام الساداتى توظيفها عمليا ضد الناصريين والشيوعيين خصوصا فى الجامعات، وكان هذا التطور هو فاتحة زمن التلفيق والمواقف الإختزالية للنخبة المصرية

وأنايتها السياسية التي دفعتها لإختزال الحرية فى الاقتصاد، والرأسمالية فى الخصخصة، والإصلاح الاقتصادى فى بيع القطاع العام، فانقضى ربع القرن أو أكثر من الزمان ولا تزال مصر على الصعيد الإقتصادى محض تجربة تنمية مجهزة دوما لا تكاد تجاوز الإصلاح المالى بمؤثراته المعروفة مرة كل عقد من الزمن. وفى المقابل قامت بتجميد ديناميكية السياسة حفاظا على مواقعها فاستمرت مصر على الصعيد السياسى تجربة تعددية شكلية لم تستطع منذ انتخابات عام ١٩٨٧م إجراء انتخابات نزيهة، أو توفر وجودا حقيقيا للمعارضة الشرعية، كما لم تسمح بالوجود الشرعى للمعارضة الحقيقية ما أدخل مصر - منذ احتلال العراق على الأقل - نفق الأزمة الشاملة التى تقترب من حدود أزمته بعد حرب فلسطين ١٩٤٨م، التى استمرت حتى ثورة يوليو ودار خلالها الصراع على الدولة المصرية بين النظام القائم وبين المعارضة السياسية غير المنظمة من جانب، والتيار الإسلامى من جانب آخر قبل أن يقوم الجيش باختطاف الحكم وتدشين الجمهورية الأولى.

٣ - الدولة الدينية تنمو على أنقاض الحداثة السلطوية

يمكن اعتبار الموجه الإرهابية فى التسعينات فى مصر والجزائر، والسودان مثلا، محصلة لتفاعل فشل الدولة القائمة فى إنجاز وظيفتى الأمن والتنمية، ولكن الفارق بينها جميعا تمثل فى قوة المجتمع وعراقتة وعمق حضور وتغلغل الدولة فيه، وتراكم طبقاته الثقافية على النحو الذى أبقى الموجه الإرهابية فى مصر أقرب الى السطح كنتيجة للحضور التاريخى العميق للدولة فى الثقافة والمجتمع، وجعلها فى الجزائر أقرب الى زلزال هز المجتمع الذى لم تتركب ثقافته فى طبقات مثيلة، ولم تتغلغل الدولة فيه بالقدر المشابه والموازى لما عليه الحال فى مصر.

ويمثل العراق الآن حالة مثالية للصراع بين الدين/الطائفية وبين الوطنية، فهو يدخل هذه المرحلة تدريجياً منذ التسعينات الماضية أعقاب غزوه الفاشل للكويت وخضوعه للحصار الدولى، وقبوله لحظر الطيران فى الشمال والجنوب حيث مركز النقل الكردى والشيعى. ثم تنامى الأمر بعد احتلال بغداد وسقوط النظام وتفجر الأزمة الطائفية التى تربك القدرة العراقية على الاستقلال وتعطل مسيرته الى التحرر إذ تجعل كل طرف من الطوائف الكبرى المتصارعة على

السلطة "الشيعية والسنة والأكراد" مشغولاً بالآخر أكثر مما هو مشغول بالإحتلال، وكذلك بطبيعة الدستور ومدى مركزية - التي تعنى فى السياق التاريخى والثقافى والسياسى العربى مدى وطنية - الدولة العراقية.

فالسنة الذين يتركزون فى الوسط العراقى ويلتحمون حول مركزهم فى بغداد التى قادت عملية التوحيد الوطنى منذ العشرينيات تحت الحكم الملكى ثم البعثى، هم من يأخذون موقف الدفاع عن الوطنية العراقية. أما الأكراد فيزعون منذ زمن الى الاستقلال بفضاء خاص، وقد اتسمت مطالبهم حتى إنهيار النظام البعثى بالتحفظ والاقتصار على الحكم الذاتى، ولكنها تنامت فيما بعد الإنهيار الى فيدرالية يضمنها الدستور، ما يعتبره السنة خطوة أولى على طريق الانفصال. وفيما بينهم هناك الشيعة الذين يتأرجحون بين ميول إنفصالية ووطنية، إذ يدركون أن الانفصال يجعل منهم كيان صغير هش يقع تحت نفوذ الآخرين خصوصاً إيران، وهم لا يحبذون ذلك رغم مذهبيتهم الشيعية، حيث التيار الغالب عليهم يبقى وطنياً ولا يفتقر للبعد العربى. وهم فى المقابل يشعرون بالحنين الى ماض كانت فيه البصرة كياناً كبيراً مستقلاً يحتضن مذهبهم ويحول دون السيطرة السنية التى دامت فى القرن الماضى وما جرى خلاله من دراما سياسية قمعية وخاصة فى العهد البعثى. ما يعنى أنهم يحملون ثارات تجاه السنة، وحنيناً الى ماضيهم المستقل من ناحية، بقدر ما يخشون هواجس التهميش إذ ما فقدوا اللحمة الوطنية العراقية التى صاغت العراق الكبير مكاناً ومكانة من ناحية أخرى.

وبغض النظر عن مدى شرعية مطالب الفرقاء العراقيين، تكمن المعضلة الكبرى فى فشل تجربة القرن العشرين فى إنجاز عملية الصهر العرقى المذهبى الجهوى، فبقيت بوتقة الوطن هشة تحوى كتل متساوقة، ولا تجسد نسيجاً وطنياً موحداً، إذ يفترض فى المجتمعات السياسية الأكثر صحة وحيوية أن تندمج فى تيار رئيسى، ونسيج متضامن، إن لم يكن موحداً حتى لو بقى هناك تيارات نحيلة على الهامش لا تعوق دفع التيار الأساسى. والمشكلة على هذا النحو تبقى وليدة ممارسات سياسية وإختيارات عملية، وربما أنانية للنخب الحاكمة وليست وليدة خصوصيات عرقية أو حتمية ثقافية لا فكاك منها.

وعلى نحو مشابه، أو مع تغير بسيط فى التفاصيل، تجرى الأمور فى سوريا والكثير من الدول المغاربية والخليجية على الجانبين وإن بأشكال مختلفة وأقدار متفاوتة. حيث تعيش الدولة المدنية العربية حالة من الفشل العام على شتى الأصعدة تقريبا نتيجة لتردها فى الماضى على طريق الحداثة السياسية واختزالها التحديث فى قطاعات محدودة لا تقلص من مجال هيمنتها، وحتى فى هذه القطاعات المحدودة تتم الإستعارة الشكلية للأبنية والقوالب الحديثة دون المضمونات والجواهر. هذا التردد يتم تبريره من قبل النخبة الحاكمة بحجج معطلة من قبيل حضور التيار السلفى وأنصار الدولة الدينية والخوف من اختطافهم للسلطة السياسية عبر آليات ديمقراطية ثم الإرتداد عنها، وكأنه لا يعنىها أن هذا التيار المتشدد قد قام فعلا باختطاف الثقافة والمجتمعات العربية كلها.

وفى هذا السياق تواجه المجتمعات العربية صراعا مريرا بين نوعين من الإستبداد يقفان على جثة الدولة المدنية العربية ومشروعها الديمقراطى التعددى المجهض والذى كان يبدو قريب المنال قبل نصف قرن عنه الآن. الأول هو الإستبداد العلمانى، والثانى هو الإستبداد الدينى، وهو صراع مراوغ الى أبعد حد ممكن حول كيفية إختطاف المجتمعات العربية، إذ يعلو أحيانا صوت السلطات القائمة والنخب الحاكمة مطالباً بضرورة تجديد الفكر الدينى، بل وقيام الهيئات التعليمية فعلا لدى بعض الدول العربية بحذف آيات قرآنية وأحاديث نبوية من المقررات الدراسية بغية إظهار وجه اسلامى متسامح مع الآخر "اليهود أو النصارى غالبا" وذلك بقصد تقليص حدة الشعور الدينى أو حضور التيار السلفى أحيانا، وإستجابة لضغوط خارجية أحيانا أخرى، وهو الأمر الذى يقود - فى ظل أجواء سياسية مغلقة ودرجة شفافية متدنية وسلوكيات مهادنة مع الغرب وأمريكا بالذات - الى إثارة الشكوك فى النوايا تجاه إسلامنا الحنيف، وتحريض المؤمنين به ضد "الفجور العلمانى" ما يزيد من شرعية التيار السلفى على عكس المفترض، ويعمق درجة الإستقطاب الثقافى القائم لصالح التيارات المتطرفة، ما يكسبها أرضا جديدة فى الصراع على المستقبل العربى، ويعمق أزمة الدولة الوطنية العربية ومشروعها التحديثى المازوم أصلا.

وفى الوقت نفسه ترفض هذه النخب الحاكمة، بل وتستكر مجرد الحديث عن تغيير الدستور لمعالجة الخلل القائم فى بنية نظمها السياسية التى لا تزال تعتمد مجرد الإستفتاء كآلية لإختيار رئيس الدولة أحيانا، وتقود الى أو تسمح بتوريث السلطة أحيانا أخرى، أو باستمرار ملكيات مطلقة أحيانا ثالثة، وذلك كمقدمة لإثراء الحركة السياسية وضخ حيوية جديدة فيها تقود الى تجديد الفكر السياسى الراكد برغم أن الدستور، كل دستور، ليس إلا عقد اجتماعى يرتبط بدرجة تطور المجتمع فى لحظة معينة. ما يعنى ضرورة أن يكون متغيرا بتغير المجتمع السياسى وإلا إستحال صنما مقدسا وقيدا تاريخيا يعوق التطور الاجتماعى الشامل وليس السياسى فقط.

وهكذا تتبدى المفارقة العبيثة واضحة لدى المجتمعات العربية المعاصرة، فبينما تشغل الدولة العربية المعاصرة بقضية تجديد الفكر الدينى سواء لدوافع ذاتية أو بضغوط غربية/أمريكية، فإن الحركات السياسية الانقلابية ومن خلفها التيارات السلفية المتشددة، تطرح مطالب سياسية تنال من طبيعة السلطة المدنية فى المجتمعات العربية، ومن تركيبة علاقاتها الدولية فى آن. وفى المقابل، وهى بلا شك مفارقة، لا تفكر الدولة العربية فى أن تطرح على نفسها، حقيقة ودون مبالاة للضغوط الخارجية، مطالب تجديد الفكر السياسى، لأنها ترفض التنازل عن أى مساحة من الفضاء السياسى العربى إستطاعت أن تمتلكها بالإكراه أو بأدوات العنف المنظم. كما لا تطرح التيارات السلفية، وتجسدها الحركية من الجماعات السياسية الانقلابية على نفسها، بشكل حر ومن خارج أسوار وضغوط السجون، مطالب تجديد الفكر الدينى لأنها هى الأخرى لا ترغب فى فقدان جاذبيتها "الجهادية" أو قدراتها على تجنيد الأتباع والمريدين المشدوهين بخطابها الراديكالى رغم خوائه.

وفيما بين الطرفين المراوغين اللذين يستهدف كلا منهما فضاء الآخر، تقف المجتمعات العربية حائرة مترددة، ويتبدى أفق الحداثة السياسية العربية مأزوما الى أبعد مدى ومضطربا غاية الإضطراب. بل وأصبح الإنسان العربى موصوما بالإرهاب رغم أنه ليس الا ضحية للعراك بين سلطات راكدة تمثل "الإسلام التقليدى" تقمع مجتمعاتها وتتفى عنها تعدديتها، بينما تفشل فى حمايته وتأمين مصالحه فى مواجهة التحيز الدولى ضد قضايا الوطنى والقومية، وبين

حركات متطرفة بل وعبثية أحياناً تجسد "الإسلام الانقلابي" وتمارس نوعاً من الإحتجاج أو الخروج على المعادلة السقيمة التي فرضتها النظم العربية السلطوية المأزومة والتي تقوم على "القمع ضد الداخل، والعجز فسي مواجهة الخارج" ولكن إحتجاجها يبقى دمويًا عبثيًا بل وعدمياً، لا يحل المعضلات وإنما يفاقمها، على نحو يشعر معه الإنسان العربي العادي أنه دوماً يختار بين شرين لا يدري ما الأهلون منهما.

ثانياً: ضد المرجعية القومية.. تمزيقاً للكتلة العربية

بدأ الوعي بقضية النهضة العربية مع بداية القرن التاسع عشر، ثم أخذ فى التبلور حول تيار إصلاحى واسع يدعو الى تجديد الإسلام الذى كان بمثابة السقف الأعلى والإختيار النهائى للوعى النهضوى آنذاك. وربما كانت هناك خطابات عقلانية ترتدى مسوح تنويرية، ولكنها ظلت مضمرة أو مضمنة فى التيار الإصلاحى الأوسع فلم تدعى لنفسها عقلانية بديلة عن الإسلام، ولم تسعى الى تجاوزه، وإن ظل الجدل حول أى من تجليات الإسلام يصلح لحمل عبء النهضة العربية الحديثة. ولنحو القرن بعد ذلك، أى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى كان هذا الجدل لا يزال يدور بين توجهات عدة تتمايز قليلاً، بينما تقع جميعها تقريباً داخل التيار الإصلاحى الملتزم بالإسلام. وكان مناط التمايز بين هذه التوجهات يتعلق أساساً بالفضاء الذى تنبث منه وتصب فيه، وهل هو الفضاء الإسلامى كله على نحو ما ذهب إتحاء الجامعة الإسلامية الذى بدى أكثر سلفية، وما يستدعيه ذلك من ضرورة تجديد الخلافة، ومن محورية الدولة العثمانية، أو الفضاء الوطنى المحدود، أو الفضاء العربى القومى، الذى يمثل حلقة وسطى بينهما.

١- بدايات الخطاب النهضوى العربى

وقد تجسدت الدعوة النهضوية لهذه المرحلة الممتدة حتى الحرب العالمية الأولى فى حياة ونضالات وكتابات الكثير من الرواد؛

- ربما كان أولهم، وأسبقهم الى الخطاب العقلانى، هو رفاعة الطهطاوى الذى امتدت حياته فى ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر ١٨٠١ - ١٨٧٣ وشكلت فى مجموعها محاولة لنقل الأعمال الكبرى فى الثقافة الغربية الحديثة الى الثقافة العربية عن طريق الترجمة عبر مدرسة الألسن التى أنشأها خصيصاً لذلك الغرض برعاية محمد على باشا صاحب أول مشروعات النهوض العربى فى العصر الحديث، كما شكلت دعوة الى الحرية السياسية واحترام حقوق الإنسان وخاصة حق المساواة، وحقوق المرأة كما رآها فى باريس وضمناها فى كتابيه "المرشد الأمين للبنات والبنين" و "مناهج الألباب العربية فى مناهج الآداب العصرية" فيما بدا وكأنه بذرة الحرية الأولى بالمعنى الحديث يبذرهما الطهطاوى فى تربة الثقافة العربية.

- كما تجسدت في حياة المفكر العربى "خير الدين التونسي" التى حاول خلالها أن يجيب صراحة على سؤال أساسى: لماذا تخلف المسلمون، وكيف يستعيدون تقدمهم؟ ومن خلال تجربة عمل مباشرة بالسياسة، وكذلك تحصيل نظرى واسع للمعرفة يطرح التونسي إجابته فى صورة دعوى الى منهجية عقلية تنزرع جذورها فى التربة الإسلامية لإستنبات رجال دين يعرفون الدنيا كما يعرفون الشريعة، ورجال سياسة يعرفون الشريعة كما يعرفون الدنيا، كطريق لإحياء الحضارة العربية.

- وتمثلت كذلك فى كتابات المفكر العراقى "الألوسى" التى أكدت على ضرورة النهضة العربية من منظور سلفى بحث حيث أكد على تحقيق اليقظة عبر إصلاح شامل تتكامل فيه مناهج إصلاح العقيدة، والشريعة، والفكر، والأدب، واللغة.

- وكذلك فى نضال الثائر جمال الدين الأفغانى الذى جاب أهم عواصم العالم الإسلامى خصوصا إسطنبول، وطهران، والقاهرة داعيا الى التحرر من الهيمنة الغربية، ومن التخلف والتقليد والتشيزم باتجاه النهضة والوحدة عبر "الجامعة الإسلامية" ومدافعا عن عقلانية إسلامية كانت فى الماضى، ولا بد أن تبقى فى الحاضر ضد إتهامات مفكرى الغرب من الدهريين للإسلام وعلى رأسهم الفرنسى "أرنست رينان" الذى جادله كثيرا فى مناظرات مشهودة ومعروفة.

- وتتمثل بالأخص فى أعمال وكتابات الإمام محمد عبده الذى نقل محاولات النهضة العربية نقلة منهجية كبرى تجاوز بها ثورية الأفغانى السياسية، وتفاعلية الطهطاوى الحضارية، وإحيائية الألوسى الدينية الى محاولة بناء "عقلانية إسلامية" يمكن اكتسابها من خلال التربية التى تحتل الركن الأساسى فى دعوته الإصلاحية، كما يمكن توظيفها فى القضاء على شتى مظاهر الخرافة التى عمت الحياة العربية آنذاك من مدخل الطرق الصوفية. وفى عملة الأثير "الإسلام دين العلم والمدنية" يضع الإمام مانيفستو هذه العقلانية الإسلامية عبر سعيه الى التوفيق بين العقل والنص على طريقة ابن رشد والمعتزلة، مؤكدا على ضرورة توافقهما من ناحية، وعلى أسبقية العقل وحجته من ناحية أخرى، بحيث إذا جاء ظاهر النص مخالفا أحكام العقل

تكون الحجية لأحكام العقل، أما النص فنكون إزاءه أمام طريقتين، أولهما هو التسليم بصحته مع الإعتراف بقصور عقلنا البشرى عن فهمه فنفوض الأمر فيه الى الله، وثانيهما هو تأويل ظاهر النص حتى يتوافق مع أحكام العقل بدون إجترأ على قواعد اللغة. ومن هنا فإننا نخالف التيار السائد الذى يعتبر محمد عبده مجرد تلميذ للأفغانى مؤكدين على ريادة الإمام وعمق تأثيره الفكرى الذى إمتد بعده وشكل رافدا مركزياً فى تيار النهضة العربية طيلة القرن العشرين. بل ويمكن اعتباره رائدا للمشروع/التيار التوفيقى الذى نما تدريجياً فى الفكر العربى أغلب عقود القرن العشرين.

- وعلى نحو أكثر مباشرة فى دعوة عبد الرحمن الكواكبي الى النهضة العربية، عبر مواجهة الإستبداد، وتكريس الوحدة العربية، وذلك على العكس من أستاذة جمال الدين الأفغانى، ومعاصرة الإمام محمد عبده حيث شكل الفضاء الإسلامى نقطة إرتكازهما الأساسية ومحيط دعوتهما النهضوية. وقد دعا الكواكبي الى عقلانية عربية متحرره من الجبرية السائدة والمكتسبة بالنزعات الصوفية والغيبية من ناحية، ومن الإستبداد السياسى من ناحية أخرى، ما جعل لدعوته أثراً نافذاً فى ضمير الفكر القومى العربى الذى شهد تألقه فى خمسينيات القرن المنصرم.

وفضلاً عن تلك التوجهات الفكرية لرواد النهضة العربية، كان ثمة توجهات سياسية لزعماء حاولوا فى هذه الفترة السابقة على ثورة ١٩١٩م تجسيد تلك الدعوات الفكرية على منوال مصطفى كامل، محمد فريد، وسعد زغلول الذين برز لديهم نزوع وطنى متصالح مع الخلافة الإسلامية.

٢- جدل تيارات النهضة العربية فى القرن العشرين

غير أن المرحلة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الأولى، ونهاية الحرب الثانية ١٩١٨ - ١٩٤٥ شهدت نوعاً من الانشقاق المتنامى فى مرجعية النهضة العربية بين تيارات فكرية ثلاث أخذت فى التبلور والتمايز تدريجياً عبر جدل مع الواقع التاريخى أحياناً، وفيما بينها أحياناً أخرى.

التيار الأول: وهو التيار "السلفى" الذى يشكل الإستمرار التاريخى لنزعة التجديد الإسلامى المهيمنة على القرن التاسع عشر، والذى اعتبر نفسه أميناً على

مرجعية الرواد الإسلامية فأعاد تأسيسها، أو أكد استمراريتها على أكثر قواعدها محافظة والتزاما بالإسلام التقليدي، أو ما اعتبره "إسلام أهل السنة والجماعة" ومن ثم فقد أخذ يفقد أو يستقل تدريجيا عن الرموز الثقافية الكبيرة التي أخذت منحى عقلاني متزايد، ودافعت عن الروح النقدية الذي كان أسس لها محمد عبده.

وربما دفع في هذا الإتجاه ميلاد حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا عام ١٩٢٨ كأول تجسيد سياسى معاصر للتيار السلفى فى الثقافة العربية المعاصرة، وكأم لكل الحركات السلفية التى انبثقت فى العالمين العربى والإسلامى طيلة القرن العشرين. وقد بدأت كدعوة تربوية بحثه، ولكنها تورطت بعد ذلك فى عنف سياسى مباشر ضد أطراف عدة من النخبة السياسية، كما أسهمت فى القتال ضد العصابات اليهودية فى فلسطين أثناء حرب ١٩٤٨م. وكذلك ضد الإحتلال البريطانى لمصر ودوره المستمر فى إزهاق التجربة الليبرالية التى كانت قائمة آنذاك وخاصة منذ عام ١٩٥١م.

والتيار الثالث: هو الحدائى بالمعنى "التغريبى/ العلموى" الذى واجه التيار السلفى بتبنى المرجعية الثقافية الغربية صراحة وذلك تحت تأثير سطوة التجربة التاريخية للحدائى الغربية التى كانت قد هيمنت فى هذا الوقت - أى فيما بين الحربين - على مقادير العالم كله. فقد نما التيار الحدائى كصدى للحضور الغربى الطاغ والشامل فى العالم آنذاك فسياسيا كان المركز الغربى هو المتحكم فى شئون العالم وتنظيمه المركزى "عصبة الأمم"، واقتصاديا كانت "أوروبا" هى التى أنجزت لقرنين مضيا الثورة الصناعية الأولى، وكانت "الولايات المتحدة" تعمل على إنجاز الثورة الصناعية الثانية التى مكنتها من تغيير وجه العالم بالصناعات الكيماوية والهندسية، والكهربائية وصولا الى التكنولوجيا النووية بعد الحرب الثانية مباشرة. وعسكريا كان الغرب بجناحيه الشيوعى، والرأسمالى يسيطر على ثلاثة أرباع الكرة الأرضية وفى القلب منها عالما العربى. وكانت النتيجة على الصعيد الثقافى تتمثل فى سفور نزعة التمركز الغربى التى كان يتم تخليقها منذ القرن على مستوى الفلسفة، وكذلك فى علوم الأنثروبولوجيا، والبيولوجيا، واللغة، وغيرها من العلوم التى خدمت هذه النزعة النرجسية ووصلت بها الى الذروة مع نهاية القرن التاسع عشر،

حيث إستغلها العقل الأوروبي في فرض حضوره وتبرير هيمنته العالمية حتى منتصف القرن العشرين.

وفى المقابل لم تكن هناك قوة فكرية / سياسية فى العالم غير الغربى تستطع التصدى له قبل أفول العصر الإستعمارى. وحتى عندما كان مفكرون من خارج الغرب يجادلون معارضين للمركزية الأوروبية، فإنهم عادة لم يكن باستطاعتهم، أو حتى فى تصورهم نفي تفوق أو هيمنة أوربا كحقيقة سياسية فى هيكلة النظام العالمى للحدثة، وإن حاولوا تفسيرها بدوافع مختلفة عن تلك التى تركز إليها بحيث لا تبدو هذه الدوافع عنصرية مرتبطة بفضائل خاصة أو رقي ذاتي تتميز به العقلية الأوروبية وحدها، أو بتراكم ثقافي حضاري تم داخل تاريخها وحده وعلى نحو مستقل عن الآخرين، وإنما كنتيجة لتراكم حضاري إنساني تم داخل وعبر صيرورة التاريخ البشري فى حقبة وحضاراته المتعاقبة والسابقة على الحدثة.

ولم يكن عالمنا العربى خارج هذا الإطار، أو محصنا ضده بالطبع، ولذا فلم يكن غريبا نمو التيار الحداثى "التغريبى" أو "العلموى" الذى حاول أن يربط بين التخلف العربى والدين الإسلامى، كما حاول تفسير التقدم الأوروبى بالمسيحية واقعا فى إفسار المركزية الغربية، كما كان الأمر لدى فرح أنطون الذى اعتبر الأديان مدعاة الى التفرقة الإجتماعية والوطنية لا لزوم لها، داعيا الى وحدة الحضارة الإنسانية. وشبلى شميل الذى دعا الى إحلال العلم محل الدين كقاعدة للأخلاق حيث النظام الطبيعى هو أساس الخلق الصحيح، داعيا الى تبني النظرة المادية الى الكون، والى أولوية النظرية الداروينية فى تفسير الخلق على التفسير الدينى. وسلامة موسى الذى دعا الى تبني النموذج الغربى كلية وإحلاله بديلا للنموذج الإسلامى فى الحياة بدءا من العلوم والتكنولوجيا، مروراً بالسياسة والإقتصاد والعسكرية، وصولاً الى الفكر والسلوك والأخلاق، بل وحتى طريقة المأكل والملبس والمشرب. وعلى منوالهم نسج آخرون مقاربون لهم أمثال يعقوب صروف، واسماعيل مظهر وجورجى زيدان وفارس نمر.

أما التيار الثالث: فهو التيار التوفيقى التى أخذت بذرته تنمو تدريجيا فى رحم الثقافة العربية فى المرحلة التاريخية التى يمكننا وصفها بـ "عصر التنوير

المصري" ما بين عشرينات، وأربعينيات القرن الماضي كاستجابة فكرية لتطورين أساسيين:

أولهما: يبدو مؤسسا لهذا التيار، ويمكن وصفه بعملية فرز تاريخي كان لابد منها بين توجهات التيار الإصلاحى القديم والواسع الذى كان قد نما فى القرن التاسع عشر واستوعب أطراف عقلانية شتى لم تكن لتستمر تحت مسمى "السلفى" ولكنها فى الوقت نفسه كانت بعيدة عن الروح التغريبية بمسافة كبيرة لا تسمح أبدا بانضوائها تحت وصف "العلموى" فكانت الأقرب فعلا الى مفهوم "العقلانية العربية الإسلامية" أمثال طه حسين ومنهجه الشكى فى الدراسات الأدبية والذى ضمنه كتابه "فى الشعر الجاهلى" عام ١٩٢٥، وعلى عبد الرازق ومنهجه التاريخى النقدى فى الدراسات السياسية والذى ضمنه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٦، وأحمد لطفى السيد بدعوته الى الحرية السياسية والى الوطنية المصرية حتى تكون مصر للمصريين، ومحمد حسين هيكل ودفاعه عن الفلسفة الإسلامية، وعباس العقاد بنزوعه الى استلهاهم العبقريّة الإسلامية والبطولة الفردية لإحياء الشخصية العربية المسلمة، ومصطفى عبد الرازق بدعوته الى تجديد الفلسفة الإسلامية، وتوفيق الحكيم بمحاولاته لإكتشاف الرموز البارزة فى شخصيتنا الحضارية، والتى إكتملت له فى مذهبه التعادلى الذى حاول التوفيق من خلاله بين ثنائيات شتى كالعقل، والوجدان، والدين والعلم، وغيرها من الثنائيات التى كانت تنمو فى الثقافة العربية.

أما ثانيهما: فيبدو مكملًا، ويتعلق بالروح النقدية البازغة إزاء الغرب الذى كان العرب، ضمن مرحلة التحرر القومى، قد بدأوا فى التخلص من سيطرته الإستعمارية، مع منتصف الأربعينيات وضمن موجة التحرر العالمى من الإستعمار الغربى التى هبت بعيد الحرب العالمية الثانية، ولكن من دون إهمال لحقائق قوته وتفوقه العلمى والتكنولوجى ومن ثم الإقتصادى والسياسى، الأمر الذى مكنهم من تجاوز نرجسيته الثقافية التى كرسها نزعة المركزية الغربية، وإحالاته الى موضوع قابل للدراسة والتحليل والنقد لبيان كيفية التعامل معه.

هذه المرحلة هي التي دفعت بالمجال القومي العربي الى الدخول الى فضاء النهضة ليصبح أحد مجالاتها أو فضاءاتها بعد أن ظل الجدل محصوراً بين الفضاء الإسلامي الأوسع، والوطني الأضيق. وإذا كان عبد الرحمن الكواكبي، هو رائد هذا الاتجاه، فإنه قد إكتمل مع القوميين العرب في سوريا الكبرى، ثم في مصر حيث نمت مدرسة الشرق ومهدت لثورة يوليو ولظاهرة جمال عبد الناصر الذي قاد بإصرار حقبة التحرر القومي العربي.

وهنا يمكن النظر الى ميلاد التيار التوفيقي على انه استجابة لنزوعات شتى. منها بروز البعد القومي المستقل عن البعد الإسلامي من ناحية، والوطني/ المحلي من ناحية ثانية، كفضاء وسطي لمشروع النهضة، إذ يبدو نمو التيار التوفيقي كوسط فكري بين السلفي والعلموي، موازياً لنمو المجال القومي كوسط جغرافي بين المجال الإسلامي، والمجال الوطني. ومنها الحاجة الى مراجعة نقدية للتيارين المتجادلين، سواء للسلفي الذي يتجه في منحى راديكالي بدا غير مقبول من التيار العقلاني المتنامي داخل التيار الاصلاحى الواسع والمترهل. وللعلموي في موازاة تراجع المركزية الأوروبية بعد الحرب الثانية أمام حركة التحرر العالمي وضمها حركة التحرر القومي العربي، ما جعل الذات القومية العربية تكتسب مزيداً من الثقة وتأخذ في البحث عن عقلانياتها المتميزة عن العقلانية الغربية التي إنحرفت تدريجياً نحو أنساق الرؤية المتمركزة حول ذاتها، والتي كان التيار العلموي مجرد صدى لها.

وإلى تلك النزعة التوفيقية يمكن نسبة موجة التحديث الثانية "الكبرى" في الثقافة العربية والتي تشكلت على أكتاف نخبة من الرموز في الفترة التي امتدت بين أربعينيات وستينيات القرن العشرين على أصعدة شتى فنية وقانونية وسياسية وفكرية وأدبية. فعلى الصعيد الفنى نهضت على أكتاف مبدعين أمثال زكريا أحمد ومحمد القصبجي وصالح عبد الحى وصالح جودت وبيرم التونسي، وكذلك الفنان الكبير رياض السنباطى الذى دشّن مع عبد الوهاب بوجه خاص حدثتينا الموسيقية التى استوعبت الأدوات والوسائل الموسيقية الغربية مع الأدوات الموروثة فى تكامل فنى مثير أكد على الروح العربية من جانب، وتجاوب مع أيقاع العصر من جانب آخر. وعلى الصعيد القانوني وبالدرجة نفسها كانت أسهامات د. عبد الرازق السنهورى. وكذلك كانت أعمال المثال

الكبير محمود مختار على صعيد النحت، ومحمود سعيد على صعيد التصوير، ورمسيس يونان ومن حوله الكوكبة المتمردة من جماعة الفن والحرية على الصعيد التشكيلي، وكتابات نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل وعلى أحمد باكثير ويحيى حقي ومحمد عبد الحليم عبد الله، وعبد الرحمن الشرقاوى ويوسف إدريس على الصعيد الأدبي، وأيضا الكتابات المتأخرة لطفه حسين، والعقاد، ومحمود شاكر على صعيد الوعي بالتراث الإسلامى تاريخيا وشخصيا وعيا نقديا ومنهجيا لا يعادى الإيمان، فضلا عن الفتوحات الكبيرة لصلاح عبد الصبور وأمل دنقل، وأحمد عبد المعطى حجازى الذى بلغ تألقه آنذاك فى إنجاز حدثتنا الشعرية وكذلك إنتاج حسين فوزى وحسين مؤنس وأشرف غربال التى أتمها جمال حمدان على صعيد بلورة الوعي النظرى بالشخصية الوطنية المصرية ذاتها، وفى تأكيد جذورها العربية وموروثها الإسلامى. وبالذات وفى القلب من كل ذلك وعلى صعيد الفكر النظرى/ الفلسفى تأتى عملية إعادة الصياغة الشاملة المستوعبة للتراث والمتجاوزة لطبيعة بنائه السلفى على صعيد المضمون والقضايا الفكرية بل وطريقة العرض والتأليف، والنازعة الى استيعاب الفكر الغربى المعاصر، وهى العملية التى ارتاد أفقها الأستاذ أحمد أمين ومن حوله المدرسة الفلسفية النشطة فى الترجمة والتصنيف ثم التأليف داخل وحول قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة والتى ضمت توفيق الطويل، ويحيى هويدى، وعثمان أمين، وزكريا ابراهيم، وهى العملية التى صاغ منطقتها العام بدأب وحذق الفيلسوف العربى الكبير د. زكى نجيب محمود فى مشروعه التوفيقى البارز الذى مثل ذروة الوعي العربى النظرى والفلسفى بقضية النهضة ومعضلة الحداثة واضعا إياها فى قلبه الأثير "الأصالة والمعاصرة".

وربما نلاحظ هنا أن الرجل الذى مثل ذروة النزعة التوفيقية العربية قد وصل إليها من طريق النزعة العلمية أساسا، والوضعية المنطقية تحديدا، على عكس العديد من رموزها وممثليها الذين ولجوا إليها من التيار الإصلاحى، ما يؤكد على التفسير الجدلى لميلاد هذا التيار ونموه فى إطار المراجعة النقدية للتيارين المتناقضين معا.

٣- حال الإستقطاب.. بين القومية العربية والإسلام الإقلابي

تدلنا خبرة القرن العشرين على أن الاسلام يتناوب حراسة المنطقة مع القومية العربية، فاذا ما توارت الأخيرة يسطع الأول. فإزاء صعود التيار القومي العربى منتصف القرن العشرين، بدأ التيار العلموى/ التغريبي مرحلة الذبول والتلاشى فى مواجهة الحساسية التوفيقية الجديدة، والنمط الجديد الذى صاغته للعقلانية العربية الإسلامية، بينما دخل التيار السلفى مرحلة كمون نسبى نتيجة لهيمنة الحساسية التوفيقية وعقلانياتها الجديدة هذه. ولكن ما إن بدأ تراجع التيار القومى، حتى كان إنبعاث التيار السلفى مجدداً، وهو الأمر الذى بات واضحاً فى العقد السابع من القرن العشرين حيث أخذ الجدل الفكرى شكل الإستقطاب الثنائى من جديد بين التيار القومى المتراجع بعد ربع قرن من الهيمنة، وبين التيار السلفى العائد، بعد ربع القرن من الكمون، الى صدارة الساحة الثقافية والسياسية العربية فى موجة تأسلم كاسحة.

وربما يختلف الكثيرون حول التاريخ الدقيق لبداية هذه الموجة والتفسير الجازم لدوافعها، غير أن تأريخها، وتفسيرها معا بهزيمة يونيو ١٩٦٧ واحتلال إسرائيل للقدس الشرقية مع الضفة وغزة وسيناء والجولان، يبدو الأكثر موضوعية فى اعتقادنا استنادا الى عدة دوافع:

فأولاً لأنها هى التى كسرت الموجة القومية الصاعدة آنذاك، وعطلت المسار التوحيدى الذى كان ينمو فى الجغرافيا العربية على أكثر من صعيد، وجعلت من القضية الفلسطينية مسألة وجود تحول الى منفى، وليس فقط قضية حدود مختلف عليها وهو المأزق الخانق الذى كسر الكبرياء القومى ولا يزال يستنزفه يومياً.

وثانياً لأنها هى التى أثارت الشكوك حول كفاية المرجعية القومية وكفاءتها فى الدفاع عن العالم العربى الذى فقد بين يوم وليلة جزءاً كبيراً من أرضه وتنتمى الى أربعة دول مشرقية. ومن ثم فقد أثارت التساؤل حول ماهية البديل الذى يستطيع حمايته، حيث كان الإسلام الإقلابي جاهزاً ينتظر لحظة الوراثة.

وثالثاً: لأنها التي حفزت موجة المراجعات الكبرى في الثقافة العربية، والتي سعت عبر العديد من المجالات المعرفية التي تمتد ما بين الأدب، والفلسفة، مروراً بالعلم الإجتماعي والسياسي والنظرية الثقافية، الى نقد الذات ومحاولة تقديم تفسيرات لما جرى حتى لا يتكرر. فقد إستفزت الهزيمة لتوها عدة مشروعات فلسفية كبرى لمفكرين كبار عمدوا الى وضع الثقافة العربية موضع تشريح ونقد، كان أسبقهم د. عبدالله العروى في "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" عام ١٩٦٧م. ويأتى على رأسهم د.زكى نجيب محمود صاحب المانيفستو التوفيقي "تجديد الفكر العربى" عام ١٩٧٠ وما تلاه "نحو ثلاثة وعشرين مؤلفاً" حتى عربى بين ثقافتين عام ١٩٩٠م. وبرغم أن المشروع التوفيقي لهذا الفيلسوف الكبير قد بدأ فى سياق جدله هو مع نفسه وكمرحلة ثالثة فى تطوره هو الفكرى بعد المرحلتين التكوينية والوضعية، إلا أنه قد نما فى سياق الجدل مع الواقع وفى إطار نقد الذات العربية فيما بعد.

كما توالى مشروعات فكرية عدة على الطريق نفسه لعل أبرزها مشروع الدكتور محمد عابد الجابري لـ "نقد العقل العربى" والممتد منذ ١٩٨٦ تكوين العقل العربى" وحتى ٢٠٠٤ "العقل الأخلاقى العربى" وأظنه لم ينته بعد. ومشروع د. حسن حنفى عن " التراث والتجديد" فى الوقت نفسه تقريباً. فضلاً عن الأستاذ السيد ياسين فى أعماله التى دارت حول "الشخصية العربية بين مفهوم الذات وصورة الآخر، والوعى القومى المحاصر". وكذلك المفكر البحرينى د. محمد جابر الأنصارى فى "الفكر العربى وصراع الأضداد، تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية، والعرب والسياسة ..أين الخلل، التأزم السياسى العربى وسوسيولوجيا الإسلام" والتى لا تتدرج ربما تحت عنوان مركزى موحد لمشروع نقدى ولكنها تشكل فعلياً، فهى فى مجملها تنويع على تأمل سسيولوجى للواقع العربى. ناهيك عن تأملات عرب المهجر وخصوصاً فى باريس ولندن وعلى رأسهم برهان غليون خصوصاً فى "إغتيال العقل" و "الدولة ضد الأمة"، ومحمد أركون الذى تتميز جل أعماله برؤية إستعلانية شبه إستشراقية.

وإزاء عمق هذه الموجة من التأسلم، فقد تمكنت من أن تلوى عنق المنطقة العربية نحو الإسلام السياسى، وبعيدا عن الفكر القومى الذى كان قد تمكن من ملء الفراغ السياسى والإيديولوجى، وصياغة حس الإتجاه العربى لربع قرن تقريبا. ومن ثم فقد تمكنت هذه الدعوى من إجهاض النزعة التوفيقية فى الثقافة العربية والتي إرتبطت بحركة التحرر القومى، وأذكت تيار التحديث الإجتماعى على الصعيد الوطنى والتي كانت تبشر بميلاد عقلانية عربية إسلامية جديدة.

فقبل عام ١٩٦٧ لم تكن هناك منظمة إسلامية فى فلسطين، وكانت منظمة التحرير بقيادة عرفات منظمة قومية وعلمانية لا تهدف سوى الى تحرير أراضيها المغتصبة، ولم يكن هناك نظاما واحد فى المنطقة العربية يحكم صراحة باسم الإسلام السياسى بل كانت المنطقة تعيش عصر التحرر القومى وتبحث لنفسها عن مكان ومكانة بين الأمم قبل أن يجهض مسعاها التوسع الصهيونى، ثم التحيز الأمريكى.

وكرد فعل للهزيمة، وبدلا من مراجعة نقدية كانت مطلوبة، اندفعت الثقافة العربية الى موجة من الغضب اذ تم قراءة الموقف/ الهزيمة على عجل كنتيجة لخلل يكمن فى ضعف همة وشجاعة السلطات العربية آنذاك، ومن ثم فالحل كان بسيطا ولا يتطلب بالضرورة هذه العمليات المعقدة من التحديث الذى كان مطلوبا فى القلب والجواهر، وعند القاعدة على منوال التطوير العلمى، والإنتفاع السياسى، والتحرر الثقافى، وواقعية الرؤية التاريخية، بل كان يكفى لتحقيقه مجرد الإنقلاب على السلطة القائمة ومرجعيتها الفكرية المأزومة واستبدالها بمرجعية أخرى صلبة تثير الهمة لدى النخبة الحاكمة الجديدة لمواجهة العدو بشجاعة أكبر وحماسه أعلى.

وقد أدى ذلك الفهم الى تحويل حال الانقسام الموروث داخل الكتلة المجتمعية العربية بين التيار الحداثى ونقيضه السلفى منذ القرن التاسع عشر، الى حالة إستقطاب مزمنة بين المرجعيتين والى صياغة الجدل حول كل قضايا الواقع العربى تقريبا فى ثنائيات متقابلة تعكس فى كل تكراراتها إحدى المرجعيتين على طرف ما من محور الاستقطاب بينما تعكس المرجعية الأخرى على الطرف المقابل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بدءا من القضايا ذات الطابع

الثقافى كالتنهضة والهوية وبعضها الآخر ذا الصبغة السياسية حيث الإشتباك بين الشورى والديمقراطية، وصولاً الى ثنائية القومية والإسلامية.

ولأن المرجعية السلفية لم تستطع الانتصار تماماً لا فى داخل فلسطين تحديداً، ولا فى محيطها العربى، على نقيضتها الحديثة ولكن المأزومة، ولم تأتى من ثم بسلطات جديدة الى الحكم الا فى بعض الدول القليلة جداً، بينما صعدت الى سطح المعارضة النشطة والقوية فى أحيان قليلة من داخل إطار الشرعية، وكثيرة من خارجه، فقد أدت هذه القراءة، من ثم، الى تشطير المرجعية الثقافية للكتلة العربية الى كتلتين شبه متعادلتين رمزياً وعملياً إحداها حداثة وإن ظلت فوقية تضم التيار القومى المأزوم، واليسارى المتداعى، والليبرالى النحيل. والأخرى سلفية تجسدها التيارات الإسلامية فى شتى نزوعاتها المعتدلة والمتطرفة، وصولاً الى تلك التيارات العدمية التى تلتحف بمعطفها أو تحاول ذلك. ومع نزاعاتهما المعروفة التى تصل الى حد الثنائيات الضدية المتقابلة دوماً راحت رؤيتهما للتعامل مع الصراع العربى - الإسرائيلى تفرق الى الثنائية نفسها بين:

١- مرجعية قانونية / حداثة تسعى الى وتعمل فى إطار ومنطق الحل الوسط التاريخى، ولكنها لفرط أزمته البنائية وتلفيقيتها المراوغة تعجز بشكل متنامى عن فرض منطقها على الآخر كنتيجة لفشلها فى تنمية مجتمعاتها، ومن ثم تزايد الاختلال القائم بينها وبين خصومها، وكذلك بين قدراتها، وبين متطلبات الحل الوسط. ذلك أن بين أطراف النخب العربية الحاكمة والراكدة من يتصور أن السلام حالة إسترخاء يكفى لبلوغها مجرد إيداء الرغبة فيها، فبديل الحرب ليس إلا الغفلة مع أن بلوغ السلام أو الحفاظ عليه لا يعدو حالة جهاد حضارى وتاريخى لا تتوقف قط.

٢- مرجعية دينية/ تاريخية استمرت تؤكد على الحلول الجذرية وتمعن فى المنهاجية التصادية. هذه المرجعية لا تحوز المقدرات السياسية، والإقتصادية لنقيضتها، وإن حازت على أفئدة قطاع واسع فى الكتلة المجتمعية العربية وعلى جموع شعبية تمارس كثيراً من تجلياتها الأخلاقية والسلوكية والطفوسية فى الملبس ونمط الحياة، وتتجاوب مع رؤاها السياسية وتمدها من ثم بقدرة هائلة على التجنيد حتى أعلى مستوياته "الإستشهادية"

حيث تعول هذه المرجعية/ الكتلة على فضيلة الشجاعة الفردية، والفعالية الشديدة، ولكنها تفتقد لمنهجية الفعل، وللقدرة على الإحتشاد المنظم العقلاني، ولشرعية الحضور اللهم إلا في أحيان نادرة إذ تعمل تحت ضغوط نخبة الحكم في كل الأحوال، ومن موقع المعارضة غير الشرعية في أغلب الأحيان.

وهنا تكمن المفارقة الكبرى في المجتمعات العربية المعاصرة وهي أن المرجعية السائدة التي تحوز مقومات الفعل لا ترغب فيه ولا تلجأ إلا للطرق المستأنسة تماما والمألوفة لدى الخصم التاريخي الذي تكونت لديه ذهنية مستقرة، بفعل ممارسات نصف القرن الماضي، عن العالم العربي جوهرها العجز المزمن. بينما لا تملك المرجعية السلفية وتياراتها الاحتجاجية شديدة الفعالية والرغبة في الفعل مقوماته الشاملة، ولا قاعدة الإنطلاق الأساسية إليه، كما لا تعرف تقاليده المنهجية والحضارية التي يعتد بها عالمنا المعاصر. ومن ثم تنشأ بينهما حالة فيزيائية نادر حدوثها في المجتمعات الإنسانية بكل حيوياتها الدافقة، جوهرها شبه التماثل في القوة، والتضاد الكامل في الإتجاه ما يجعل من كليهما حجر عثرة على طريق الأخرى، ويعوق تكوين "كتلة تاريخية عربية منسجمة" في وعيها وفي حركتها، قادرة على تجسيد دفع الحياة العربية وتأسيس مجرى رئيسي لتطورها التاريخي وحركتها نحو المستقبل حتى ولو كانت هناك بؤر معارضة محدودة، أو تيارات هامشية تفرزها تناقضات جزئية حول الوسائل، أو تباينات طفيفة حول الأهداف مع هذا التيار الرئيسي، ومن ثم فهي لا تجسد وليست قادرة على أن تجسد كتلة حقيقية قادرة على تحدى هذا التيار أو إعتراض مجرى تدفقه نحو غاياته الكبرى. وهنا يصبح المجتمع العربي المعاصر، على تباينات محلية فيه، فاقدا ما يمكن تسميته "حس الاتجاه" بالمعنى التاريخي أمام عمق الانقسام وجذريته وإلى الدرجة التي دفعت مفكرا مصرياً بحجم د. فؤاد زكريا إلى القول "اننا نعيش في ظل ثقافتين".

وهنا بالضبط، تبدو حاجة الثقافة والمجتمعات العربية الى إعادة تنظيم العلاقة بين واقع الأمة العربية وبين الظاهرة الإسلامية، من أجل تفكيك حالة التعادل الفيزيائي هذه، ومن ثم الكف عن إستخدام العنف السياسي تحت رداء أو غطاء أكثر المكونات خصوبة في هوية الأمة، وأكثر المصادر قدرة على حفز روح

البطولة والجهاد بين أبنائها وذلك عبر نوع من إعادة الفرز التاريخي يحقق مطلبين أساسيين أولهما سياسى، والثانى ثقافى؛

المطلب السياسى: هو إعادة الإنسجام للمجتمع السياسى العربى عبر توسيع الكتلة الحديثة العقلانية، وتهميش الكتلة السلفية المتشددة، وذلك بإدماج الجماعات الأكثر عقلانية وقابلية للتجدد والحوار داخلها فى بنية الكتلة العقلانية، وفى المقابل نفى وحصار وتفكيك أكثرها رجعية وتشددا وانقلابية، إذ يمكننا أن نميز داخل هذه الجماعات بين ثلاثة أنواع:

الأول يتمثل فى جماعات ومنظمات قبلت بالتنافس السياسى والعمل السلمى مثل حماس وحزب الله ناهيك عن الإخوان المسلمين فى مصر والأردن، وهى تسعى من ثم إلى المشاركة فى عملية التحول الديمقراطى التى تشرف عليها أغلب دول المنطقة ما يمثل لها فرصة تاريخية لتخلل النظم الحاكمة، واكتساب الشرعيات السياسية والقانونية التى تمكنها من الاسهام فى قيادة مجتمعاتها. كما يمثل فرصة أيضا من وجهة نظر المجمع العربى الذى يرغب فى تجاوز حالة الإنقسام الجذرى تلك، وهو ما لن يتوفر له إلا عبر حال من الجدل بين الأضداد، وبين الإيديولوجيات/ النظريات والواقع قصدا الى بلوغ موقف تعادلى جديد يستوعب كما يتجاوز هذه الأضداد.

والثانى يتمثل فى جماعات تمارس عنفا واعيا دفاعا عن المشروع العربى الاسلامى التاريخى، خاصة فى مواجهة الاحتلال الإسرائيلى وعلى نحو يجعلها أهم مثيرات القلق لديه وأهم أوراق الضغط لدينا فى وقت تعجز فيه النظم العربية جميعا عن التأثير فى مجريات الصراع على منوال حزب الله بقيادة رجل الدولة الشيخ حسن نصر الله فى لبنان وكذلك حركتى حماس والجهاد الإسلاميتين فى فلسطين، ما يبقى لهذه الحركات ومثيلاتها التى تمارس اختلافا واعيا حول الوسائل أو المبادئ، وعنفا سياسيا منضبطا بشروط معينة، مكانا داخل التاريخ العربى العام.

والثالث هو الجماعات الأكثر تطرفا وعنفا داخل الظاهرة الإسلامية والتى ندعوها بـ "التيارات العدمية" كوصف لهذه الجماعات ينبع من غاياتها التى تتبدى لنا عبثية ومنفلتة من كل القيود لا فقط السياسية، وإنما كذلك

الإنسانية. فهي تمارس العنف المطلق غير المبرر، والذي لا تبدو له مبررات سياسية معقولة أو هدف واضح، أو منطق متسق يمكن تفهمه أو الإصغاء إليه، فلا هو شرعى ولا أخلاقى ولا حتى عقلانى، ولا هم له سوى إهدار قيمة الوجود الإنسانى كما كان فى الجرائر طيلة التسعينات، وكما كان فى مذبحه الأقصر عام ١٩٩٧م، وفى جريمتى شرم الشيخ فى العامين الأخيرين بمصر والتي لا يمكن وصف الجماعات التي إرتكبتها سوى بكونها جماعات قتل عديمة تهذر كل قيمة إنسانية، ومعنى حضارى، وفضيلة تاريخية، وغاية وجودية، ولا علاقة لها بالإسلام. بل هى، فى الحقيقة، ضد الإسلام لأنها، ضد الانسان فلا تتردد فى قتله واستباحة دمه باسم دين يعتبر أن قتل النفس بغير حق إنما هو قتل للناس جميعا بنص وثيقته المركزية / القرآن الكريم. وهى ضد المجتمع لأنها لا تترك فرصة للعبث بمقدراته وانتهاك رموزه إلا وانتهزتها حتى لو كانت على حساب مجتمعات إنسانية أخرى لا تصطدم معها مباشرة "مجتمعات ضحايا الأقصر". وهى ضد الطبيعة لأنها تكره كل ما هو فطرى وجميل، وضد كل عمران وإنجاز يرقى بالإنسان ويرسخ سنن الوجود.

أما المطلب الثقافى: فهو تجاوز النزعة الدفاعية التى أصابت الخطاب الثقافى العربى فى ربع القرن الأخير وجعلته مشغولا دوما بالدفاع عن صورة الإسلام كنص مقدس لا يحتاج الى دفاع، وعن صورة الشخصية العربية التى صارت متهمه بأفزع الصفات وهى النزعة التى ترجع الى أمرين:

أولهما هو ذلك التردى العملى والواقعى المحسوس فى أداء المجتمعات العربية - الإسلامية وعدم قدرتها على ضبط إنفعالاتها والتحكم فى موجبات غضبها، رغم كونه مستحقا فى كثير من الأحيان، وإلى الدرجة التى صارت تنال من مجتمعات أخرى - عربية غالبا - مع بداية القرن الحادى والعشرين، بعد أن كانت قد اكتوت هى به فى الربع الأخير من القرن العشرين. وطالما استمر ذلك التردى، فسوف تستمر هذه النزعة الدفاعية. ذلك أن الخطاب هو نمط من أنماط الإفصاح الشامل عن واقع حضارى بعينه يصدر عن ويتأسس على رؤية أشمل للوجود الإنسانى،

ومن ثم فهو إفصاح منطقي عن واقع سائد لدى الجماعة الثقافية لا يمكن معه تقديم صورة عن حالة الجماعة لا تؤيدها المعطيات الواقعية، ولا طرح تصور عن مستقبلها لا تؤيده إمكاناتها الحقيقية الراهنة وإلا افتقد الخطاب منطقة وتحول إلى محض صياغات بلاغية ومزايدات كلامية لا تقنع أحداً، حيث لا يمكن لأى خطاب ثقافى مهما بلغ ذكاؤه أن يقدم الإرهابيين قاتلى المدنيين فى برجى مركز التجارة العالمية مثلاً باعتبارهم مجاهدين أحرار كغاندى أو مانديلا ضد الاحتلال أو العنصرية ولن يكون أمامه غالباً إلا محاولة مستميتة لإبراز التمايز فيما بينهم وبين العرب المسلمين العاديين، أو بين ما قاموا به وما يقوم به الفلسطينيون من نضال وطنى ضد إسرائيل فى نزعة دفاعية سلبية إزاء موقف معقد يسهل على المعادين لنا استغلاله وإساءة تفسيره فى ظل ظروف مواتية لهم يتم عبرها إهدار طاقتنا فى الدفاع عن أنفسنا.

وثانيهما: هو تلك الروح النصية لدى أغلب التيارات المكونة للخطاب الثقافى العربى حتى العقلانية منها، إذ تتلبسها نزعة سلفية، فى مواجهة هجوم الفكر الغربى، تدفعها فى أغلب سجالاتها الى الوقوف على أرضية النص الإسلامى ذاته فى حضوره الرائق، وشفافيته العالية، وجودته التى لا شك فيها، وشموله الذى لا يقارن بنص آخر غيره، محاولاً طرح قيمه الجوهرية على الآخر باعتبارها قيماً "نحن" المعاصرون فى العدل والشورى وحرمة النفس الإنسانية، والتسامح مع أهل الملل والأعراق الأخرى، ما يكاد يشكل فى مجموعه نزعة إنسانية لها أصالتها وفرادتها بحق، ولكنها غير متجسدة فىنا ولا حاضرة فى واقعنا. وإذا ما نظر الآخرون إلينا فلن يجدوا منها شيئاً، ومن ثم فلن يصدقوننا لأنهم غير معنيين إلا بواقعنا المعيش ولا يعنهم قط خطابنا عن أنفسنا أو بالآخرى خطابنا عن نصوصنا الموروثة المحفوظة بين دفاف الكتب، ونحن لا نزال نتساءل: لماذا؟ ألم يقرأوا هذه الآية الكريمة، وهذا الحديث الشريف، ألم يعرفوا التجربة التاريخية تلك، والسبق الحضارى ذاك؟.

وإذ نطرح هذه التساؤلات جميعاً فإننا لا ندري كم أننا شوهدنا أنفسنا، وأن الصورة التى نروجها غير موجودة إلا فى خيالنا الجماعى كمثل يلهمه نصنا

المقدس، أو ذكريات تبثها بعض مفردات تجربتنا التاريخية، ومن ثم فإن أغلب ما نقدمه نحن عن أنفسنا، ونلج في التذكير به ليكون معيارا لصورتنا لدى الآخر هو مجرد خطاب "خطابنا نحن" عن الخطاب الأصلي "النص المضمن كتاب الله الكريم، وسنة نبينا المشرفة" فضلا عن بعض أنقى تجاربنا التاريخية في العصر الراشد، وأمضى مواقف علمائنا وفقهائنا في العصر التالي لهم والتي نقوم باختيارها على نحو إنتقائي، وليس خطاب عن واقع حقيقي حتى وممتد وفاعل فينا وحاكم لمصائرنا، حيث يزخر هذا الواقع بكل النقائص لما يرسم في مخيلتنا النصية عن أنفسنا، حيث الإستبداد في مواجهة الشورى، والحرمان الإقتصادي والفقر والتهميش للغالبية من مواطنينا في مقابل العدل والمساواة اللذين ترسمهما روح النص فضلا عن جسده، والنزوع الى العنف العبثي أحيانا، والعدمية أحييين، تحت رداء الدين، في تناقض مع ملكة التسامح التي سادت الحضارة الإسلامية حتى عهدها العثماني المتأخر.

ولأن العقل الغربي واقعي دائما، تجريبي غالبا، فهو لا يشاركنا بالتأكيد صورتنا عن أنفسنا المضمنة في خطابنا الراهن، كما لا يجد نفسه معنيا بالبحث معنا أو دوننا في خطابنا الأصلي النقي، ومن ثم لا يجد خطابنا المعاصر منه تصديقا لأن الحاضر المعيش يكذبه، ولأن خطابنا الأصلي النصي/ المثالي/ المقدس في نظره ليس سوى يوتوبيا إذا ما ظلت هكذا محلقة في فضاء الزمن موصولة بسحر الماضي، لم تنتزل الى الأرض وما لم تتجسد في الواقع المعيش.

ثالثاً: ضد المركزية

الغربية.. تشويها

للعالمية الإسلامية

يضطلع الإسلام، كالمسيحية برسالة كونية، فلدى كليهما نزوع إنساني ودعوة عالمية يسعى الى ممارستها في التاريخ. ومن ثم يبدو التناقض القائم بينهما كنتيجة للتشابه لا الاختلاف، كما يبدو التعصب المتبادل كعرض جانبي لإنفتاحهما، فالديانتين يتصارعان على لعب الدور "العالمي" نفسه فيقعان في التعصب، ويدعيان النزوع الإنساني نفسه فيميلان الى التناقض.

١- عالمية الإسلام .. وعالمية المسيحية

غير أن عالمية المسيحية، تبقى في الحقيقة، حدثاً طارئاً تم اكتشافه في التاريخ بمحض الصدفة، بل ربما بحكم الضرورة التي حولت دعوة عيسى من مجرد حركة تجديدية داخل اليهودية تهدف الى "هداية خراف بني إسرائيل الضالة" الى دين جديد يعاديه اليهود أنفسهم. كما حولت إيمان الحواريين الإثني عشر من اليهود المسيحيين من مجرد عقيدة بسيطة تسعى الى تحقيق الخلاص لليهود من عندهم، الى إيمان جديد تبناه بولس الرسول ربيب الفكر اليوناني والفلسفة الرواقية، وكذلك المواطن في العالم الروماني الزاخر بألهة المثل اليونانية وطابعها الإنساني حيث تموت ثم تبعث لتخليص مستضعفيها من الألم. فبولس إذن هو من فهم المسيحية، بثقافته اليونانية، على أنها دعوة عالمية الى كل البشر، وعلى أنها رسالة خلاصية صلب المسيح لفداء المؤمنين بها، وأنه سوف يعود لأجل أن يتم خلاص البشرية التي تولد ثانياً مع عودته، فيكون منها بمثابة آدم الجديد.

وفي المقابل تبدو عالمية الإسلام مكوناً أصيلاً في عقيدته، بنيوية في شريعته وفي عموم دعوته فهي واضحة في القرآن وفي السنة وفي التجربة التاريخية الراشدة، كما تجلت في حركة الفتوح الإسلامية بكل شروطها وما أحاط بها قياساً الى زمنها، بل وفي شكل بناء الدولة وتنظيم الخلافة، وخصوصاً في علاقات العنصر العربي بالشعوب، والأمم، بل والملل الأخرى داخلها. ويشهد على ذلك الدور الذي لعبه اليهود في الحكم والتجارة، والمسيحيون في الحكم والثقافة خاصة في حركة الترجمة عبر جامعة المأمون، وحاضرة الأندلس.

وكنتيجة لـ "أصالة" العالمية الإسلامية، تمتع الإسلام بحيوية فائقة ظلت مستمرة حتى الآن في الدفاع عن الحضارة العربية التي كان قد أسسها قبل

أربعة عشر قرناً، ولا تزال حتى اليوم بكل قرائحها ومورثاتها وملامحها المختلفة، مجرد انعكاسات له كعقيدة وشريعة وممارسة تاريخية أينعت طويلاً وهيمنت كثيراً حتى تمكنت وحدها في كل حقبة التاريخ البشرى من أن تضع الغرب/ الأوروبي/ المسيحي في حجمه وأن تغلق عليه حدوده وأن تجعله لا ينام إلا مرتعداً، ولا يصحو إلا قلقاً وربما مفزوعاً لنحو أربعة قرون على الأقل.

وقد حدث ذلك بالطبع إبان كان الفتح حقاً مكفولاً، والحرب أمراً مقبولاً، والإقطاع العسكري واقعا مشهوداً، ونماذج البطولة الإنسانية لا تتجدد سوى في السيف والفارس إما قاتلاً أو مقتولاً، ولم يكن ثمة معنى لسيادة الدول أو حتى مسماها، فلم يكن التاريخ قد نضج بما يكفي لينتج وعينا الجديد عن مفهوم السيادة وعن الدولة القومية وعن الديمقراطية وحق تقرير المصير وشرعة حقوق الإنسان. فالجماعات السياسية من القبيلة إلى الولاية وحتى الإمبراطورية لم يكن ممكناً لها أن تبقى في حال ثبات من دون قتال إذ هي دوماً في كمر للتوسع، أو فر خشية الهزيمة على النفس والعرض. فقد كان القتال عملية حيوية أشبه بالشهيق والزفير، ولهذا كان مفهوماً أن تقع الديانتين بكل طموحاتهما الرسالية والكونية في شرك التناقضات التي حفزت الحروب الإسلامية – البيزنطية، والحروب الصليبية، وحروب الاسترداد الأسبانية.

وإزاء الطبيعة "التاريخية" لعالميتها، جاء انسحاب المسيحية من بؤرة التاريخ الغربى إلى الهامش تاركة موقعها للعقل/ العلم/ الإنسان الحديث الذى احتل موقع الله فى الكون وأخذ ينشر دينه المدنى/ العقلى الجديد الذى أنتجته تجربة الحداثة الغربية وحاولت فرضه كنموذج عالمى، وهنا كف الصراع عن أن يكون بين الإسلام والمسيحية، وأصبح بين الإسلام والحداثة كهوية جديدة للغرب تمكن بفضلها، سواء بما أنتجته من موارد القوة، أو من دعاوى التفوق، من السيطرة على أغلب أنحاء العالم، والتحكم فى مصائر أغلب جماعاته وحضاراته. فالحداثة التى كانت أنهت لتوها التعصب الأوروبى القروسطوى الذى نما وتركز حول الصليب، أسرعت بتفجير تعصب جديد أعمق وأفعل يتركز حول الحرية بديلاً عن الصليب، أو يحلها فى الحقيقة إلى صليب جديد "عصرى" يحتل الغرب تحت لوائه موقع المركز السياسى، والمرجع الحضارى،

والمعيار الأخلاقي الذي يحوز، ليس فقط مقومات الرسالة العالمية، بل والقدرة على إبلاغها إلى الآخرين ولو اضطر، لأجل هذه الغاية النبيلة، لإحتلال أراضيهم بضعة عقود من الزمن، طالما أن الغاية انسانية وكونية وأخلاقية وهي مدينتهم أو تحضيرهم لتلقى رسالته.

ويرسم إدوارد سعيد^١ ملامح هذا المزيج المتناقض للسيطرة تحت زعم الأخلاقية ببلاغة شديدة مؤكداً على "أن السيطرة الغربية الفاعلة على العالم غير الغربي، والتي غدت الآن فرعاً من فروع البحث التاريخي مقبولة شرائعياً من وجهة نظر الشرائعية الأدبية الغربية هي سيطرة كونية في مداها بشكل ملائم، اذ ثمة تلاقي بين المدى الجغرافي العظيم للإمبراطوريات، وخاصة الإمبراطورية البريطانية والإنشاءات الثقافية المكونة. وتجعل القوة هذا التلاقي ممكناً طبعاً، وترافقها القدرة على الوجود في أماكن قصية نائية واكتساب العلم بشعوب أخرى وترميز المعرفة وتقنياتها ونشرها، ووصف أمثلة وعينات من الثقافات الأخرى ونقلها وتركيبها واستعراضها "عن طريق المعارض وبعثات الاستكشاف والصور واللوحات والمدارس"، وفوق كل شيء المقدرة على حكمها. وينتج هذا كله بدوره ما أسمى "واجباً" بإزاء السكان الأصليين، وهو مطلب تأسيس المستعمرات في إفريقيا وأماكن أخرى من العالم لـ "منفعة الأصليين" أو من أجل كسب الاعتبار والمقام للبلد الأم، فتلك هي بلاغيات الرسالة التحضيرية".

وفي هذه البلاغيات يكمن جوهر نزعة التمرکز الغربي التي أخذت تنمو بدعم ترسانة كبيرة من العلوم والمعارف منذ القرن الثامن عشر، لتصوغ مع نهاية القرن التاسع عشر نسقاً متكاملًا معرفيًا، وأخلاقياً وسياسياً.

هذا النسق المتمركز حول ذاته، وحسب المفكر العراقي د. عبد الله إبراهيم^٢ مثل "تجاوباً وتطابقاً مع فلسفة التاريخ التي بدأت تفرض تصوراً خاصاً لتاريخ أوروبا والغرب عموماً يتسم بالاستقلالية والاستمرارية والتطور ومن ثم بدأت تعيد إنتاج الماضي بكل مكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور بما يجعل الغرب هو الأسمى في ثقافته وإنتماءه الديني والعنقي، وهنا تم

^١ - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٧٣.

^٢ - د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.

اصطناع أسطورة الأصل النقي والمعجزة الإغريقية والمسؤولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسي وليس الأخلاقي فقط. وفلسفة التاريخ هذه هي التي جعلت الحتمية الغربية سر الكون، وأدت إلى ظهور منهج الوحدة والاستمرارية الذي يقول بوحدة الفكر الغربي وتماسكه وخصوصيته وإطراده، ويقول في الوقت نفسه بفرادته وكونيته بوصفه نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان وقد إندرجت جهود فيكو وهردر وكوندرسية في المرحلة الأولى لتشكيل نزعة التمرکز هذه، ثم لحقتها جهود كانط وهيجل وماركس وكونت في المرحلة التالية بانضاج هذا التصور وبلورته ثم تهيئة الأسباب لقبوله وتعميمه ليكون أحد مسلمات الفكر الغربي الحديث".

ومفهوم التمرکز على هذا النحو هو بمثابة نسق ثقافي محمل بمجموعة من المعاني الثقافية والدينية والفكرية والعرقية، تكون تحت شروط تاريخية إلا أنه سرعان ما تعالی على بعده التاريخي فاخترزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى إنتاج ذات مطلقة النقاء خالية تماماً من الشوائب، وفي الوقت نفسه إنتاج صورة مشوهة للآخر تفتش في نقائصه أو حتى تخلق هذه النقائص لديه عندما تحاول محاكمة تاريخه وظواهره الثقافية بمعاييرها هي، تلك التي نشأت وتطورت في سياق تاريخه هو وبشروطه هو النابعة من ثقافته الذاتية. وبين دعوى طهرانية ونقاء الذات، وتدني الآخر تبدأ ممارسات إيديولوجيا التمرکز في محاولة إقصاء الآخر.

وهنا لا يبقى ثمة إختلاف على التمييز الوجودي بين الغرب وبقية العالم فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس بها وتصورها في ثقافة الغرب درجة أننا يمكن ان نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يسميه يوهانسن فابيان^١ "نكران التعاصر" في الزمن وإنقطاع جذرى على صعيد الفضاء الإنساني. وهكذا يكون المشرق وإفريقيا والهند وأستراليا أماكن تسيطر عليها أوربا مع أن أجناساً أخرى تسكنها.

^١ - إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية ، مرجع سابق ، ص ١٧٣

ويقوم خطاب "هيجل"^١ كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر فهو، أي هيجل، يرى أن الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقاً بالدونية التي تميزهم في كل شيء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعي لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم. وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر سرعان ما أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعي وسلوكي أدت إلى انقسام في الفكر الإنساني، فثمة عرق منح التفوق والرفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها وثمة عرق آخر أختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائماً إحساساً بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجت ظروف تاريخية مختلفة وهي لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه.

ويشكل خطاب رينان بالذات نصاً شاملاً للعنصرية اللغوية والعرقية والدينية، ومؤسسا لظاهرة الخوف المعاصر من الإسلام إذ يؤكد على: "أن الشرط الأساسي لانتشار الحضارة الأوروبية يكمن في تدمير الجنس السامي عن بكرة أبيه وفي تدمير السلطة الثيوقراطية للإسلام، وبالتالي تدمير الدين الإسلامي لأن هذا الدين لا يمكن أن يكتب له الوجود إلا كدين رسمي ولأنه يتلشى ما إن نجعل منه ديناً حراً وفردياً، فليس الإسلام دين ودولة فقط كما كانت الكاثوليكية في عهد لويس الرابع عشر أو كما هي الآن في أسبانيا، بل هو الدين الذي يلغى الدولة والتنظيم الذي تجسد الدولة الحبرية في أوروبا نموذجاً عنه. وهنا بالذات يكمن سر الحرب الأبدي التي لا تتوقف ما لم يتم القضاء على آخر أبناء إسماعيل وتركهم لبرائث البؤس والشقاء وما لم يقصهم الرعب إلى عمق الصحراء. فالإسلام هو النفي الكامل لأوروبا إذ أن حتى التعصب الذي شهدته أوروبا لفترة زمنية قصيرة في أسبانيا في عهد فيليب الثاني، وفي إيطاليا في عهد البابا بيوس الخامس لا يمثل شيئاً يذكر بالمقارنة مع تعصبه. فالإسلام إحتقار للعلم والغاء للمجتمع المدني، وهو أيضاً التبسيط المرعب للعقلية السامية التي تقلص من قدرة العقل البشرى وتجعله مغلقاً أمام كل فكرة رفيعة وكل

^١ - د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، مرجع سابق.

شعور مرهف وكل بحث عقلائي لتضعه في مواجهة تكرار أبدى لا يزيد شيئا بالمعنى: لا إله إلا الله^١.

وعندما واجه العرب المسلمون حداثة الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر، كانت هذه النزعة لا تزال تنمو لم تكتمل بعد، ولكنها كانت قد بدأت تعطى ثمارها المرة عبر ميولها الإستعمارية التي أبدتها وسرعان ما جسدتها. ولذا فقد كان اللقاء الأول عاصفا، لأنه كان صراعا على الأرض والكرامة معا، كما كان مربكا لأن الغازي جاء بالمطبعة مع المدفع، فتبدى لنا كنار ونور فى الوقت ذاته، ومن ثم فقد كان مثيرا للجدل ولا يزال بين الرفض والقبول والنقد من قبل تيارات الثقافة العربية.

٢ - العرب بين المركزية الأوروبية .. والإختزالية الأمريكية

وإذا كان أول مسارات النهضة العربية قد إتجه نحو إعادة إكتشاف الذات وتجديدها، فإن أبرز مساراتها قد إتجه نحو الغرب، حيث نحت نخب عربية شتى فى القرنين التاسع عشر والعشرين نحو الحداثة الغربية إحساسا بجدارتها، وإيماننا بمفهوم التقدم الذى أنتجته والذى بشر الإنسانية بإمكانية تجاوز عقد الحضارة ونزعات الهيمنة السابقة عليها. وقد كان فى ذلك المسعى ما يكفى لأن نتوقف عن القتال معا، وعن تبادل الأخذ بالتأثر فيما بيننا وان نبدأ، فى المقابل، محاولة للفهم المتبادل والعيش المشترك، فلم يعد ممكنا أو مبررا أن يستمر هو فى البغى علينا، أو نظل نحن متعطشين للتأثر منه.

وبدلا من أن يسعد الغرب برغبة العرب المسلمين فى التجاوز عن مراراتهم القديمة/ العميقة نحوه، وأن يمد يده للنخب التى سعت إليه وباركت حداثة، فقد رمى فى وجوها بكل أغصان الزيتون، بل وأخذ يضيف الى شعورنا بالمرارة دفعات جديدة تحت وطأة جولاته الإستعمارية لأغلب بلداننا، وحروبه التدميرية التى أجراها على بعض أرضنا، ولا تزال مآسيها حية فى ذاكرة بعض العرب المعاصرين ممن شهدوا، وربما شاركوا فى ملحمة إستقلال الجزائر وحرب السويس وكل حروبنا الكبرى والصغرى ضد "إسرائيل" التى جعل منها رسالة

^١ - أرنست رينان، ما هى الأمة، منشورات برس بوكيت، مجموعة آغورا للكتب الكلاسيكية، باريس ١٩٩٢م. فى جورج قرم، شرق وغرب: الشرح الأسطوري، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٥٠.

عداء إلينا، ورأس رمح مصوبة الى قلوبنا، بعد أن كان قد إعتبرها جزءا من ذاته هو ومن جذره "اليهو مسيحي" برغم شهادة التاريخ كله على أن اليهود إن جاز لهم أن يندمجوا فى جذر فهو الجذر "اليهو - إسلامي". وإن جاز أن يكون لتجربتهم فضاء، فهو الفضاء الحضارى "العربى الإسلامى". ومن ثم فإن المهزلة التى قام بها الغرب ولا يزال من إعادة إختراع جذور لثماره التاريخية المرة الممتدة من الجيتو الى الهولوكوست، هى بمثابة الخيانة الحضارية التى طحنت العرب بأزمتهم الكبرى، وانزلت باليهود فى ورطتهم الأكبر، إذ جعل من شوارعنا الضيقة مسارح لقتال لا ينتهى معهم بعد ان جمعهم من حاراتهم الأضيقة المتناثرة فى جوانباته ليلقى بهم فى جيتو كبير ممتد ولكنه مغلق ومصمت ولو كان بحجم فلسطين.

وحتى اليوم، ونحن فى النصف الثانى للعقد الأول من القرن الحادى والعشرين، لا يزال العقل/ المجتمع العربى الإسلامى يواجه التعصب الغربى المضمن فلسفيا فى المركزية الغربية فى صورة تيار عنصرى يندفع الى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عنها على رأسها الديمقراطية الليبرالية، وتسم أدبياته الرائجة هذه الثقافة بكل نقيصة على منوال هاننتجتون فى نظريته الصدامية الشهيرة، وفوكوياما الذى اتهمنا صراحة بشذوذ المزاج الثقافى والنزوع العدمى نحو الفاشية وذلك فى مقاله الشهير "إنهم يستهدفون العالم المعاصر" وبرنارد لويس المستشرق الكلاسيكى الذى طالما وقع فى إسار التفكير النمطى المنبثق من قوالب جاهزة أو تقاليد موروثة تستبطن أغلب أعماله والأخيرة منها على وجه الخصوص "ما الخطأ فى الحضارة الإسلامية" و"أزمة الاسلام: الحرب المقدسة والارهاب غير المقدس" إذ يندفع فيها الى مجازاة المكارثية الجديدة المتنامية ضد المسلمين لدى الرأى العام وفى دائرة القرار الأمريكى معا، وكذلك دانيال باييس الأكثر تعصبا والأقل علمية من أستاذة لويس والذى تصب أغلب أعماله وخاصة كتابه "الاسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة" فى مجرى تيار صدام الحضارات، وغيرهم كثيرون أمثال بات روبرتسون ، وجيرى فالويل فى أمريكا ، وأوربانا فالانتشى فى ايطاليا، وميشال ويلبيك بفرنسا، ومارتن إيميس فى انجلترا.

ويمكننا في هذا السياق التمييز بين طريقين متفرعين عن المركزية الغربية يشتركا ظاهرا، رغم إختلاف دوافعهما، في الإحياء بصدام حضارى بين الثقافتين العربية والغربية ؛

الطريق الأول: ينتمى الى الوعي الأوروبى ممثلا فى تيار عنصرى، ولو نحيل، كامن تحت الجلد الأوروبى لا يترفع عن شيطنة الإسلام أو إهانة نبي المسلمين، مثلما لا يتعاطف مع وجود الأقليات المسلمة على أرضه، ويتبدى أحيانا وكأنه قد أخذ برقاب الثقافة الأوروبية رغم وجود تيار رئيسى أوسع يمارس خيارات أخرى تمتد بين التسامح مع المسلمين، وبين عدم الإكتراث بوجودهم حيث يقل عدد المتدينين الى ما نسبته ٢٠ % على الأكثر من الأوروبيين.

ويجسد هذا التيار على نحو مثالى، اليمين القومى المتطرف الذى فجر أزمة الرسوم الدانماركية المسيئة الى الرسول الكريم محمد "ص" قبل عام والتى أمدت لأشهر، وقاربت حد المواجهة بين التيار العام الرسمى على الجانبين، أى العالم الإسلامى/ منظمة المؤتمر الإسلامى من ناحية، والإتحاد الأوروبى من ناحية أخرى. وقد دار العراك على قاعدة منطق جدلى متعسف بين "حرية التعبير" و"حرية الاعتقاد" اللتين طالما أعتبرتا قرينتان ضمن الحقوق الأساسية التى ثمنها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وما يوازيه أو يشبهه من موائيق أفرزتها الفلسفة الليبرالية عبر مراحل تطورها المتعاقبة. فالمفترض إذن أنهما يتسقان ولا يتناقضان فلماذا حدث التناقض إذن؟

لقد أصرت الصحيفة الدانماركية واليمين الأوروبى على التمسك بحرية التعبير مع سوء تفسيرها والتعسف فى إستخدامها، بينما أصرت الجماهير المسلمة على "حرية الاعتقاد" حسب خصوصيتها هى، وهنا وقع التناقض. فالتيار العنصرى الأوروبى يعطى لنفسه الحق فى أن يفرض معايير الخاصة للتسامح السياسى بما يرتبه ذلك من قيم، ويضعه من حدود تدفعه الى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عنها، كما يرتب فهما نرجسيا لحدود "حرية التعبير" تتمدد حيث لا توجد محرمات أو مقدسات من وجهة نظره فتعلو على "حرية الاعتقاد" أو تتسع لتستوعبها.

واذ تقع الثقافة الغربية بروحها الشكية فى غواية نقد المسيح ولا تتورع عن الإساءة اليه، تحاول مد غوايتها الى شخص الرسول الكريم، وهو ما لا يجوز

فى السياق الإسلامى بحكم منهجية الإعتقاد القائمة على التوحيد المطلق والتزیه الكامل لله، وعلى السمو الكامل للنبي الكريم كرسول معصوم من الله حيث تربى العقل المسلم على رفض تجسيد الرسول الكريم فنا أو أدبا، ومن ثم يصبح هذا التجسيد، ناهيك عن التشويه أو الإساءة، نیلا من ضمير المسلم أو حریته العقیدیه. وهو فارق يجب على الثقافة الغربیة أن تعیه وان تحترمه بالضرورة فلا تفرض على الرسول الكريم "محمد" طریقته فى التعامل مع النبي الكريم "عیسی" الذى نبجله نحن كما نبجل نبینا، فمن حق الثقافة الإسلامیة أن تصوغ لنفسها مقدساتها، وكذلك محرماتها، مثلما تصوغ الثقافة الغربیة مقدساتها ومحرماتها. فعلى عكس الإدعاء الشائع بأن هذه الثقافة تتجاوز فكرة المقدس أو المحرم "التابو"، يكشف الواقع عن وجود ذلك التابو. وإذا كانت قد جاوزت عقدة الدين فلم تجعله مقدسا لها، وهو الأحق بالقداسة، فقد حددت ما هو دونه على منوال جريمة "الهولوكوست" أو المحرقة النازیة ضد اليهود مثلا، رغم كونها واقعة تاریخیة وضعیة معینة لا يجب أن تخضع للتقديس وإلا بقيت فى أسر الأوهام المعرفیة الأربع التى حذرت منها تجربیة بیكون، ورفضتها شکیة دیکارت وهما معا جذر العقلانیة الأوروبیة التى تجافى المطلق، وتعدى یقین.

ولا شك فى أن مثل تلك الأزما ت تبقى قابلة للتكرار طالما أن الثقافة الأوروبیة لم تستطع إمتصاص التيار العنصرى داخلها، أو الخلاص من تلك النزعة النرجسیة الكامنة فى صمیمها والتى تجعل من أى حوار ثقافى أو حضارى أقرب الى حوار طرشان إذ يتحول الى محاضرات تعلیمیة يفترض أن یلقیها الغرب/ المعلم على المسلم/ التلمیذ لیسمعه فیها أفكاره التى علیه التكيف معها لیؤكد له النجاح/ التقدم وإلا فهو الإخفاق، فیکون الرد العربى الإسلامى هو نفسه، ولو عبر سیکولوجیا بالغة التعقید، رد الطالب الكاره للمعرفة والذى قد ینحو الى رفض قاعة المحاضرات أصلا والهروب منها إلى ما هو غیر محدد بذاته ولا یمکن تعریفه إلا بكونه ما هو خارجها أو بعيد عنها، وأحيانا نقيضها الساعى إلى هدم أعمدتها "الإرهاب". وفى إتجاه آخر الى الحضور الجسدى بها ولكن فى غياب الذهن المکتشف الساعى الى مد الجسور حيث إلقاء الخطب البلاغیة حول قبول الآخر من قبل النخب العربیة الإسلامیة الناطقة باسم ثقافتها دونما تأثير فى كتلتها المجتمعیة، هو نفسه حال الطالب الذى یلقى بسمعه الى

معلمه قاصدا النجاح لا المعرفة فى امتحان تلقينى على سبيل إنجاز الهدف الشكلى من الطقس المراءوغ الذى فرضته على الطرفين ظروف تكاد تكون خارجة عن ارادتهما معا، بقدر ما هى خاضعة لنظام مستقل تحركه العادة الاجتماعية/ التعليمية لدى الطالب فى وطنه، أو العادة الثقافية لدى الجماعة الإنسانية فى مواجهة مثيلاتها.

أما الطريق الثانى: فيبدأ مع نمو الدور الأمريكى العالمى من نزعة تطهيريه فى القرن السابع عشر أسست للدولة فى القرن الثامن عشر، الى هيمنة على القارة الأمريكية فى الشمال تحت دعاوى المصير المبين أو القدر الواضح، ثم فى الجنوب عبر مبدأ مونرو فى القرن التاسع عشر، ثم الصعود الى العالمية مع منتصف القرن العشرين بإلهام من المثالية الويلسونية، وفى إطار الواقعية السياسية، بعد تردد قصير استغرق النصف الأول للقرن العشرين.

ومنذ صعدت الولايات المتحدة الى موقع القطب العالمى قبل سنة عقود لم تتوقف عن محاولاتها المستمرة للتحكم فى مصائر الشرق العربى الإسلامى، حيث توالى عمليات تفكيكه، وإعادة بناءه فى سياقات وقوالب شتى. وبدلا من كونه الشرق الأدنى أو مجرد طريق للإمبراطورية البريطانية نحو الهند درة تاجها، وأهم مستعمراتها قاطبة فى القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، أصبح هو "الشرق الأوسط" ذا الموقع المركزى فى إستراتيجية الإحتواء الأمريكية ضد الإتحاد السوفيتى فى زمن الحرب الباردة. وإزاء اشتعال الصراع العربى - الإسرائيلى متزامنا مع بدايات الحرب الباردة، ونمو التحالف الأمريكى - الإسرائيلى، كان لابد من أن تتأزم علاقة الولايات المتحدة بالجماعة القومية العربية كمحصلة لمطامحها الخاصة فى ثرواتها، ومطامع حليفاتها فى أراضيها.

وقد عمق من حالة التأزم تلك، ذلك الدافع نفسه الذى ورطها فى فيتنام، وقد يورطها فى إيران، وهو المنحى البراجماتى للعقل السياسى الأمريكى والذى يحول دون هذا العقل وإدراك ما تعنيه تماما أو بشكل كاف فكرة "الكرامة القومية" لدى الأمم والشعوب، وذلك لأنه عقل ذرائعى نشأ ونما فى إطار البحث عن فكرة "السعادة" فى أرض "الفرص الكبرى" ومن ثم فهو يقيس كل المواقف بذهنية ما تمثله من ربح "مادى" تحقيقاً للوفرة والتفوق.

ويتجذر هذا الإدراك البراجماتي في طبيعة الرؤية الثقافية الأمريكية والتي تقع في أسر نزعة تجزئية للتاريخ تعكس نوعاً من التشكك فيه ودرجة عالية من اللامبالاة به. فالولايات المتحدة تكوين حديث العهد يفتقد للتقاليد البعيدة ولديه في الماضي القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور التاريخ باعتباره مجالاً لمراكمة أحقاد وضغائن الماضي بل وعقده النفسية أحياناً، وليس باعتباره مجالاً لتفاعل أدوار وإرادات وتراكم رؤى وخبرات وموروثات خاصة بالأمم والثقافات التي تعيش هذا التاريخ. ومن ثم يسلك العقل السياسي الأمريكي حسب تصور أن كل شيء يقبل التفاوض، وأن عقد الصفقات أمر ممكن دوماً، وحيال كل الموضوعات فالعقل الذي تشكل ضد، وخروجاً على ما اعتبره "العقد الدينية والقومية لأوروبا" يرى في مثل هذه الأمور "عقداً نفسية" لا بد من القفز عليها، وهو ما يحكم منطق تفاعله مع المحيط العالمي. فطالماً أن تجربته قد تأسست على هذا النحو، فلا بد أن يستجيب الآخرون لفهمه، ويتشكلون حسب تصوره.

هذه الرؤية التجزئية تركزى الرغبة الأمريكية في تجاوز الأبنية التاريخية القائمة على نحو مستمر وكأن حركة الواقع لديها هي وحدها القادرة، وبشكل فائق، على إعادة تشكيل الحاضر وصياغة المستقبل حسب تأويل خاص للماضي يتجاوز عقده وهواجسه. ومن ثم كانت هي الحافز الذي دفع الولايات المتحدة إلى تصور إمكانية تحقيق نظام عالمي جديد بعد الحرب العالمية الأولى على أساس من المثالية الويلسونية ذات الطابع الليبرالي رغم ما خلفته مآسى الحرب من جروح قومية وخاصة في الشخصية الألمانية، وهو ما لم يتحقق كنتيجة لتفجر العنصرية الألمانية في أقصى تجسدها "النازية" بأكثر مما كان نتيجة لسيطرة الروح الإنعزالية على أمريكا ضد نزوع ويلسون العالمي. ثم كانت الرؤية التجزئية نفسها هي أساس دعوتها إلى نظام عالمي جديد أيضاً بعد الحرب العالمية الثانية وهو ما تجسد في نظام الأمم المتحدة الذي دشنته في يالتا لتحقيق السلام العالمي فإذا به ينتهي عملياً إلى نموذج الحرب الباردة تحت تأثير الطموح القومي والتناقض الإيديولوجي مع الإتحاد السوفيتي. وكانت هذه الرؤية، مرة ثالثة، هي حافزها إلى إطلاق صيحة النظام العالمي الجديد ضمن خطاب كوكبي شامل راح يتمحور حولها بعد إنهيار الإتحاد السوفيتي، وظل

حديثه صاخبا حائرا بين العولمة ونهاية التاريخ من ناحية، وصدام الحضارات من ناحية أخرى حتى بدى وكأن مصيره قد حسم بعد ١١ سبتمبر فى إتجاه صدام الحضارات.

وفيما يتعلق بالعالم العربى مثلت النزعة التجزئىة هذه، المنطلق الأساسى للخطاب الشرق أوسطى فى شتى تجلياته من الجديد الى الكبير أعقاب نجاحها فى هزيمة العراق عام ١٩٩١م. فهى نزعة تؤمن بأن الانتصارات العسكرية قادرة على إنتاج تواريخ جديدة وصياغة أبنية متميزة عن أبنية الماضى، حيث يمكن إسقاط جديد العالم التاريخى "تحولات ما بعد الحرب الباردة" على واقع العرب السياسى "التسوية السلمية للصراع العربى الإسرائيلى" وإحتلال العراق" إذ ترى هذه القراءة وتستبطن أن العالم العربى قد انهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما انهزم الإتحاد السوفيتى أمام الولايات المتحدة، بل وتكرست هزيمته عسكريا فى حرب تحرير الكويت "عاصفة الصحراء" التى أخلت خلا جسيما بالتوازن الإقليمى وأتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليميا فى مواجهة ما تتصورة تمزق إستراتيجى عربى.

وتبعاً لذلك تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية، كما هزمت الإيديولوجيا الشيوعية أمام الرأسمالية. وكما تدعى نمط الحياة السوفيتى/ الإشتراكى بكل مقوماته أمام النمط الأمريكى/ الفردى، يجب على العالم العربى أن يسلم قيادة للصهيونية. وكما تم تفكيك الكتلة الإشتراكية حول روسيا ليتبدى إنكشافها أمام الغرب، لابد من تفكيك الكتلة العربية حول مصر ليتأكد إنكشافها أمام إسرائيل. وهنا لا تعدو القومية العربية بكل عمقها التاريخى، وموروثها الثقافى صانع الحضارة الإسلامية الواسعة والممتدة والمتجذرة فى ربع البشرية، كونها مجرد إيديولوجيا سياسية قابلة للهزيمة والتلاشى.

وبرغم أن عاصفة الصحراء التى تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولى، لم تكن لتتجج على هذا النحو إلا بدعم لوجيستى من الدول العربية، ومعنوى من التيار الفكرى العربى الأكثر عقلانية وإفتاحا وحرصا على الانتصار للشرعية القانونية العربية والدولية معا، فقد تصرف العقل الأمريكى وكأن العرب جميعا مهزومين. وبينما كانت الشعوب العربية، وعلى

رأسها شعوب الدول المشاركة في التحالف: مصر وسوريا والسعودية، تتجرع مرارة العلقم وهي تشاهد على الفضائيات عملية تدمير العراق، وكان الجميع يعززون أنفسهم بأن في ذلك تحريرا للكويت، ويتبادلون الأمنيات بأن لا يطول عمر الحرب حتى ينتهى أحد أكثر المشاهد كآبة في تاريخ العرب المعاصر، فإن الولايات المتحدة لم تكن تصغى الى تلك المشاعر العميقة، ولم تشعر من ثم بعمق الألم في الوجدان العربى، ولذا فقد استمرت في تغذية المشهد الكئيب للحرب بالزمن الأكثر كآبة للحصار والتجويع وقتل الأطفال، فكان انطلاق موجة الاحتجاج الإسلامى فى دول مصر وشمال إفريقيا لأكثر من خمس سنوات لتثبت أن الإسلام هو العصب الحساس للمنطقة كلها عند ذبول القومية العربية.

وهنا تكمن الملابس التى دفعت الى الوجود بتنظيم القاعدة الذى تأسس تقريبا منتصف التسعينيات بزعامه أسامة بن لادن، وإندمج معه تنظيم الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهري منذ عام ١٩٩٨، ثم مع مجلس شورى الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وكذلك حركة الأنصار فى باكستان، وتنظيم الجهاد فى بنجلاديش لتشكيل "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" والتى مثلت تطورا جذريا فى فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب "نظم الحكم العربية" الى قتال العدو البعيد أو الأصلى وهو الغرب أو الولايات المتحدة باعتبارها "الطاغوت الأكبر".

٣ - الإسلام الإقلابى فى مواجهة النرجسية الأمريكية

وقد حفزت هذه الجبهة وفى قلبها تنظيم القاعدة أعنف موجات الإسلام الإقلابى، وأكثرها عالمية، حيث نما الترابط بين منهجها الإقلابى، وبين السلوك الدولى، وبخاصه ضد النهج الأمريكى المتحيز فى موجات متعاقبة من الفعل ورد الفعل، والتأثير والتأثر، إستنادا الى عدة عوامل متناقضة فى الحقيقة ولكن جعلتها فى المجل أكثر إشتباكا وتشابكا مع النظام العالمى وتحولاته الجارية، بل ومؤثرة فى هذه التحولات ؛

فهى أولا تمحورت حول ظاهرة "الأفغان العرب" التى تمكنت من أن تعكس نفسها على مسار تطور العلاقات الدولية فى مرحلة تحولها الكبير، عندما تم

توظيفها ضد الإمبراطورية السوفيتية طيلة الثمانينات على طريق إنهاكها فى أفغانستان حتى كان سقوطها المدوى وانسحابها من التوازن القطبى العالمى بنهاية هذا العقد ما أتاح تدشين الكثير من التفاعلات المرتبطة بما أسمى "النظام العالمى الجديد" فى أوائل التسعينيات.

وهى ثانياً تستند فى ممارساتها الانقلابية الى التحولات المعرفية العميقة التى تكتثت فى بنية "العولمة" حيث استفادت من كل إنجازات الثورة العلمية والتكنولوجية من قبيل الفاكس، وشبكة الإنترنت، والقنوات الفضائية وغيرها من الأدوات التى أضافت الى قدراتها التنظيمية ومكنتها من التحول الى شبكة عالمية حقيقية، وهى هنا ربما سارت فى عكس الاتجاه الإنغلاقى الذى سارت فيه التيارات التقليدية الأمر الذى مكنها من القيام بعملية متطورة على شاكلة أحداث ١١ سبتمبر بافتراض أنها هى الفاعلة !.

وهى ثالثاً أسهمت فى إنطلاق أو تبرير التوجهات اليمينية المتشددة أو المحافظة من عقالها بذريعة هذه الأحداث التى ترافقت مع صعود اليمين الجمهورى المحافظ الى مواقع السلطة العليا، فأسلمت الولايات المتحدة نفسها الى آليات هيمنة عسكرية تنتمى الى عصر الامبراطوريات الكلاسيكية فأنحرفت بالنزعة "التجزئية" الأصلية فى التكوين الأمريكى العام، الى فلك نزعة "إختزالية" أكثر جموحاً بلورت قراءة جديدة للواقع العالمى على نحو أكثر تبسيطاً وتفاؤلاً وربما سداجة أوشت له بقدرته على إعادة تشكيل هذا الواقع قسراً على نحو يتفق مع إدراكه التاريخى الإختزالى. وتحت تأثير هذا الإدراك، جنحت الولايات المتحدة الى إحتلال أفغانستان بعد شهر واحد من أحداث سبتمبر، ثم إحتلال العراق عام ٢٠٠٣ بتصور واهم عن قدرتها على إعادة تصنيع دولة وتكوين ثقافة، بدلا من محاولة بناء دولة بإلهام من ثقافة وموروث مواطنيها، كما تجسد فى حصار سوريا، وتبرير الحرب الإسرائيلية على لبنان، والتهديد الدائم بالهجوم على إيران لحرمانها من برنامجها النووى الذى لم يثبت حتى الآن بأى دليل، إنحرافه عن الطبيعة السلمية الى الناحية العسكرية.

وهى رابعاً تمثل التحدى الأكبر الآن لما يمكن تسميته — "نزعة التمركز الأمريكى"، تلك النزعة النرجسية التى نمت فى موازاة النزعة التدخلية المتنامية وفى سياق تبريرها، حيث يحل الحديث المشبع بالإجلال عن الآباء المؤسسين

مشيدي الدولة الأمريكية علي أسس الحرية والعدل، والمساواة كمبادئ سرمدية لاتحيد عنها المواقف العملية إلا علي سبيل الاستثناء في إطار عام ينزع إلي التوافق معها، بديلا للفلسفة اليونانية التي أعتبرت نقطة تكون وانطلاق العقلانية الغربية في التاريخ الأوروبي الموحد والمتجانس. كما تحل الولايات المتحدة كدولة قارية محل أوروبا كتجربة تاريخية فيتم التعمية بعلة الاستثناء علي كل تناقضاتها مع هذه المبادئ السرمدية طيلة القرنين الماضيين مثلما تم الادعاء بنقاء الغرب وطهارة روحه في الخمس والعشرين قرنا الماضية. ومثلما صار النموذج الأوروبي هو المثال المحتذي وإلا فالإتهام الجاهز بالنقص والدونية فإن الخطاب الأمريكي يصوغ نرجسيته ليس علي المثالية التاريخية "الحلم الأمريكي" وانما علي المثالية التقليدية التي هي خليط من الميتافيزيقية في مصطلحات "العدالة المطلقة والحرية اللانهائية والحرب العادلة" ومن المانوية في ثنائيات "الخير والشر" و "من معنا ومن ضدنا".

وهنا تمثل النرجسية الأمريكية تهديد أكبر للجماعة القومية العربية من سالفاتها النزعة التجزئية وإن كانت إمتدادا لها، كنتيجة لتصورها الإختزالي عن روح الثقافة القومية / العربية، وعن حضور الدين الإسلامي، وعن تاريخ المنطقة / الجغرافيا العربية.

- **فالثقافة العربية / القومية** لدى هذه النرجسية محض إيديولوجيا لا هوية، يمكن هزيمتها ومن ثم إزالتها في أي كيان أو مسمى. وهنا تغيب حقيقة أن الأمم العظيمة لا تنتازل عن كرامتها، وأنها دائما تجد لديها ما تدافع به عن نفسها. وأن صلابتها وعزتها هما أعمق موروثاتها وهي تسعى للدفاع عن نفسها بما لن يسمح للولايات المتحدة بالسيطرة عليها حتى لو تنامي وجودها المباشر علي خرائطها. فالأغلب أن يأخذ هذا الوجود شكلا دفاعيا عن كبريائها، وليس شكلا منظما يستطيع هيكلة النظم والأفكار فيها. ومن ثم فالمستتق الذي واجهته الولايات المتحدة في فيتنام من مقاومة وطنية منظمة، وتصورت أنها تجاوزته فلم تواجهه في العراق نظرا لهشاشة النظام، يواجهها الآن من جماعات قبلية، ومن منظمات العنف السياسي الأكثر راديكالية، والتي سينمو عددها وتتسع قاعدتها وتعمق عنفيتها في عموم المنطقة العربية.

والمنطقة العربية في تصورهما ليست سوى فراغ واسع تسهل فيه الحركة كسير السكين في الزبد، وتسهل عملية تشكيله بكل المرونة والليونة القرينة لحالة الفراغ أو حتى العدم. وهى هنا لا تدرك أن نجاحها فى استنزاف نظم الحكم المحافظة والمتأكله حتى لم يعد لديها ما تغطى به عوراتها، أو ماء وجه جديد تريقه على مذبح الغرب، لا يعنى نجاحا نهائيا فى كسر إرادة الناس والأفكار. فالنرجسية الأمريكية لا تعرف منطق عمل المنطقة أو تحركها، ويغيب عنها كونها تتحمل الاستبداد سنوات طويلة ولكنها لا تتحمل الإغتصاب الخارجى عشر المعشار.

وليس فى الأمر أية غرابة، بل محض سنة تاريخية وسياسية، لعل آخر تجسدها كانت فى جغرافية الغرب، وقلب حضارته، فمحاولة إذلال ألمانيا بعد الحرب الأولى، وهى من نبتة، صنعت النازية ومعها راح ستين مليوناً من البشر فى الحرب الثانية، فلا غرابة إذن فى أن تدفع المحاولة الأمريكية لسحق قوى المقاومة الحية لدينا، الى الإرهاب بديلاً ونحن من خارج ذاكرته ومن خارج أرضه، بل نحن الذين فتحنا يوماً بعض أرضه، واحتل هو يوماً أغلب أراضينا.

— والإسلام فى إدراكها ليس أكثر من دين متخلف يسهل تشويهه والتخويف منه فينكمش أهله الى داخلهم مدافعين بخجل عن أنفسهم، فلا يظهرون إلا بعد الخلاص من المهمة المطلوبة وهى تجديد/إصلاح الخطاب/الفكر الدينى. وهنا يتبدى جهلها الفاضح بالإسلام كدين صلد حيوى، يتسم بهيمنة كاملة على روح المسلم وبقية أى شعور بالخواء الروحى أو الأخلاقى. فالمسلم يمتلك سواء من منابع اعتقاده، أو من مسارات تاريخه ما يبعث على الفخر، ويدفع الى رفض الضيم. وحتى إذا رأى نفسه اليوم متخلفاً عن الأمريكى أو الأوروبى فهو لا يشعر بالمهانة بقدر ما يشعر بالحنين الى الماضى، فهو أبداً لا يشك فى الإسلام وإن كره من يحكمون باسمه أو من يعتدون عليه.

ولذا فسوف يتحتم عليها اليوم وغدا أن تواجه تيارات العنف وأمواج ثقافة الكراهية طالما تصر على مواصلة عروضها الهزلية على مسرح التاريخ السياسى البائس للجغرافيا العربية، تنكرا لكل مثل الحداثة السياسية، وإستفزازاً لشتى نزعات الثأر وإراقة الدماء.

وفي المقابل إنطلقت النرجسية الانقلابية للتيار العدمي لتطرح نفسها بقوة على المصير الإنساني في مواجهة النرجسية الأمريكية. فبدلاً من ذلك الدور التبشيري الملهم الذي طالما لعبته الأديان وخاصة الإسلامى كقوة روحانية خلاقة قادرة على الصهر فى بوتقة الإنسانية، وعلى الفعل فى مجريات التاريخ، إنطلاقاً من قاعدة الجهاد ضد خطايا النفس، ثم مظالم الآخرين وهو الدور الذى حقق عالمية الإسلام بوجهها الحضارى المشرق فى الماضى، يتنامى الفهم التحريضى لدى الفصيل الانقلابى المنشق على إجماع الأمة ووسطيتها فيحرف الفهم الإسلامى الرائق لمعنى الجهاد، ويجعله فى خدمة العنف والإرهاب على المستوى العالمى، بما يعنى بروز عالمية جديدة ولكن مشوهة وسلبية تتورط فى تفجير السلم العالمى، وتتواطأ مع النرجسية الأمريكية ضد مفهوم التقدم، ومثل الحداثة السياسية.

وبالهام تلك النرجسية الانقلابية، أطلق تنظيم القاعدة موجات إرهاب متسعة برز أكثرها فى الدول العربية كاليمن والسعودية ناهيك عن العراق نفسه الذى بات مسرحاً لصراع مفتوح لم ينته بعد بين فلول القاعدة وما يشابهها، وبين القوات الأمريكية والبريطانية المحتلة من جانب، ورموز الدولة العراقية الوليدة من رحم الاحتلال نفسه من جانب آخر، ناهيك عن بعض العواصم الغربية مثل لندن ومدريد.

وتستقى هذه الموجة الإرهابية منطقتها من استنتاج زائف ينهض على مقدمة صحيحة، أما المقدمة فهي: أن الجماعة القومية العربية قد فشلت فى إدارة حوار خلاق مع الولايات المتحدة عبر نظمها الرسمية التى جسدت بشكل أو بآخر التيار النقدى فى الفكر العربى، ومارست الإعتدال السياسى، وسلكت جميع المسالك التى كشفت عن جماعة إنسانية مسؤولة لا تبحث سوى عن تحررها، ثم عن السلام حتى مع عدوها الذى إغتصب أراضيها، حتى أنها لم تتردد فى التحالف معها ضد شقيق لها لتثبت إلتزامها بشرعة القوانين، فلم تحصل على أى من أهدافها لا فى السلام ولا فى الحرية، بل عانت وتعانى من أجل أن تحافظ فقط على مسمى جغرافيتها وإقليمها أو حتى نظامها الرسمى ومجالها الثقافى تحت لافتة "العروبة" من هجوم الشرق أوسطية القادم بكل فضائته، وعلى تعدد مستوياته فى ركاب اليمين المحافظ.

وأما الإستنتاج فهو : إذا كانت الجماعة القومية العربية قد بذلت هذا الجهد لأجل علاقة إيجابية مع الغرب والولايات المتحدة خصوصا، تحقق توازن المصالح وتحافظ على الحقوق فلم تنجح في ذلك، فإن السبيل الى مثل هذه العلاقة أو تلك الحقوق لا بد وأن يتغير، وبدلا من الحوار السلمي أو تحكيم قواعد القانون، فلا بد من إستخدام القوة؟.

وإذا كان إستخدام القوة المسلحة النظامية هو أمر مستحيل نظريا وعمليا لإفتقار الرغبة والقدرة معا لدى النخب الحاكمة، فهل يبقى من سبيل سوى إستخدام العنف من خارج إطار الشرعية؟. ذلك أن ديار الإسلام اليوم قد تكون بلا حارس كبير، ولكن الإسلام نفسه يبقى دوما كبيرا أخذا منيعا هادرا ثائرا وهاجا يملك في جعبته كل الأطياف، فلديه تسامح عمر الفاروق، وبأس خالد ابن الوليد، وحكمة صلاح الدين، ومرطقات البهاء، وعدمية الخوارج والحشاشين، فالإسلام منجما كبيرا تجد في ثناياه كل ما تشاء من أعاجيب الزمان وتناقضاته، وانتصارات الإنسان وإنكساراته، فلديه أنصع تجارب الإخاء والمساواة في المدينة المنورة بين المهاجرين والأنصار، ولديه أسرع توسع حضارى بلغ نصف المعمور في خمسة عقود ونيف، ولديه أعرق إنكسار حضارى في القرون الثلاث الماضية، ولا يزال حتى اليوم يجمع بين صلابة حسن نصرالله وحنكته، وعبثية أسامة بن لادن ودمويته، وكلما زاد الضغط عليه من خارجه نضح بأسوأ وأعنف ما لديه، وتفجر داخله بالدماء بحثا عن الشعور بالكرامة.

وفي هذه الحال، وحسب هذا الإستنتاج، لا غرابة في أن يكون بن لادن هو المحاور الأساسى لليمين الأمريكى ولكن على طريقته هو، والتي ربما تتناسب مع النرجسية الأمريكية، ليس فقط باسم النواه العربية، بل وربما أيضا باسم الهلال الاسلامى المحيط بها والممتد الى جنوب شرق آسيا حيث: تنظيم أبو سياف بقيادة ابى بكر جانجالانى فى الفلبين، وحركة جام الأصولية الانفصالية فى اندونيسيا، والجماعة الإسلامية الإندونيسية المتهمه بتفجير جزيرة بالى وغيرها. فلن يبقى الأمر رهنا أو حصرا بشخص بن لادن كما يتم الترويج، أو حتى بتنظيم القاعدة كما سوف تحاول الولايات المتحدة، إذ أن شيطنة هذ التفصيل تبدو ميسورة وكذلك تبدو عملية صياغة الشرعية للحرب ضدّة وعلية،

وليس من المصلحة في شيء أن تبدو المعركة مع عموم التيارات السلفية المنتشرة داخل المجتمعات العربية، أو حتى مع فصائل مارقة وإرهابية عديدة تجسد شمولاً في تمثيلها لأن في ذلك إدانة للولايات المتحدة التي سيبدو حضورها آنذاك مكروهاً تماماً ومفتقداً للقبول من عموم المنطقة. وهنا بالضبط سيدور سجال طويل وحرب إعلامية وربما مؤامرة صمت على الحقيقة لتزييف الواقع وبالأحرى لشيطنة بن لادن ونسبة كل عواصف الإرهاب إليه حتى لو كان بن لادن نفسه لم يعد على قيد الحياة.

وهنا نجد أنفسنا إزاء "مباراة صفرية في العنف" يدفع الجميع ثمنها. وإذا كانت الولايات المتحدة تعاني اليوم في العراق، أو مع الإرهاب، فدول المنطقة أيضاً تعاني إما الجمود أو الفوضى المستمرة ومن ثم التردد المزمّن أمام الخيارات النهضوية الكبرى، ما يزيد من ركودها الاقتصادي ويبطئ تطورها السياسي ويدفع ثقافياً إلى تشظى "تيار الوسط التاريخي العربي" الأكثر اعتدالاً والقابل للحدثة بشرطى الإستقلال والتدرج بفعل عملية استقطاب سوف تنتامي على نحو أشد مما هو قائم بين نظم حكم أشد رجعية ومحافظة، وبين تيارات عنف أصولي ديني أو قومي تعبر عن غضبها واحتجاجها على التدخل الأمريكي والقمع الاسرائيلي.

وفي المقابل تزداد دوافع الحضور وتتكسر التدخلية الأمريكية التي تستفز بدورها الحركات الراديكالية وتوفر لها القدرة على تجنيد أعضاء جدد فتزداد قدرتها على تحدى الولايات المتحدة والنيل منها، فيأتى الرد الأمريكى عاصفاً وهكذا في حلقة مفرغة من العنف والعنف المضاد الذي قد يحمل ظاهراً مغزى صدام ثقافى يبرر نظرية صدام الحضارت، وهو في الحقيقة ليس إلا توظيفاً رديئاً لها في خدمة مشاريع الهيمنة والسيطرة، وهو التوظيف الذى ينتج سلوكيات تقود إليها، أو يكرس آليات عملها فنكون بصدد عملية إنتاج لها أما بشكل تلقائى تجسيدا لفكرة دهاء التاريخ، وإما بشكل واعى تصديقا لنظرية أخرى أكثر علمية وهى نظرية التنبوء المحقق لذاته