

الفصل الثاني : العمق التاريخي

أولا : نظرية المؤامرة

على صعيد العمق التاريخي، أى طول المدى الزمنى من ناحية وحضور الخبرة الواقعية من ناحية أخرى، تتفوق نظرية المؤامرة على نظرية الصدام حيث تمتد بطول العصر الحديث تقريبا مستبطنة لهواجس الحضارة العربية إزاء تقاليده وأبنيته الجديدة، ومستحضرة لأكثر من خبرة تاريخية سلبية وقعت فى إطاره على رأسها خبرات ثلاث أساسية تمثل قمة تناقضات الغرب الواقعية مع تقاليده الحديثة "الكلاسيكية"؛

الأولى: بدرجة الخطيئة وتتمثل فى واقعة الاستعمار الغربى لشرقنا العربى الإسلامى بحجة التبشير بمدنيته وفى الحقيقة تعصبا منه لها وتكريسا لتفوقها وهى الواقعة التى كان لها بالغ الأثر فى تعميق أزمة المجتمعات العربية نتيجة للانقطاع السياسى الطويل نسبيا فى مسيرة تلك المجتمعات فى فترة مهمة من التاريخ الحديث تمتد بين القرنين التاسع عشر والعشرين وهى الفترة التى شهدت رسوخ الدولة القومية فى الغرب وتبلورها فى باقى أنحاء العالم عبر تطور ذاتى داخلى تدريجي حرمت منه جل المجتمعات العربية التى كانت قد دخلت إلى الفضاء الاستعماري من بوابة السيطرة العثمانية ولم تخرج منه إلا فى النصف الثانى من القرن العشرين ولديها نفس المطالب المؤجلة فى النهوض والتطور ومن ثم نفس الأسئلة عن المسالك والدروب والوسائل التى كانت مطروحة قبل حضور الاستعمار وظلت مطروحة بعد رحيله رغم مرور أكثر من القرن لأن شيئا ذا بال من هذه المطالب والأهداف لم يتحقق ومن ثم ظلت أجندتها بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين شبه ثابتة تتحور فى داخلها، وتتطور فى تفاصيلها بينما هي مستمرة فى بنيتها لأن الواقع نفسه كان كذلك رغم مرور الزمن الذى شغله أو قطعه الاستعمار الغربى ما ولد شعورا عميقا بالمرارة إزاء البنيتين التاريخيتين اللتين أحاطتا به وعمقتا من أزمته، الأولى

وهي البنية العثمانية المنتمية في أغلب ملامحها إلى القرون الوسطى والقائمة على نوع من الإقطاع أو شبه الإقطاع والتي اعتبرها الفكر العربي مسئولة عن تخلفنا التاريخي الساحق الذي أوقعنا في إسار الاستعمار. والثانية هي الغربية "الكولونيالية" المنتمية إلى العصر الحديث ونمط إنتاجه الرأسمالي في أشد تناقضاته جموحا وأكثرها تطرفا والتي كانت مسئولة بلا شك عن جريمة استعمارنا، وهو شعور مريب لأنه ضيق من خيارات الواقع العربي إزاء المستقبل الذي باتت تعوزه تجربة حديثة ومستقلة وحسنة السمعة في الوقت نفسه باتت صعبة المنال.

في هذا السياق يمكن فهم الطريق الذي انتهجته أغلب النخب العربية عند تشكيل دولها الوطنية الحديثة بعد رحيل الاستعمار والسدى تأسس على العسكرة المجتمعية والشمولية السياسية وتمدد الجيش والطبقة العسكرية في الحياة المدنية واجمالا من خلال الدمج الشديد بين المجتمع القاعدي والوظيفة العسكرية التي تم استعادتها تدريجيا بعد ذبول ناهز الألف عام، كرد فعل تاريخي على نموذج السلطة الرعوية، وكنزوع الى تأكيد الاستقلال الوطني عن المستعمر وان كانت قد وقعت في اسارة من جديد ولو من الباب العكسي إذ ظلت المفارقة الكبرى في النصف الثاني للقرن العشرين ممثلة في حضور ملتبس لظاهرتي: "العسكرة" حيث نخبة عسكرية مهيمنة ومتمددة وأن صارت وطنية هذه المرة، و: "الاعتمادية الأمنية" علي الآخر وان بشكل غير مباشر توارى خلف توازنات القوى الخاضعة لاستراتيجيات الحرب الباردة حيث عملت الظاهرتان معا في شبه تكامل غريب ومثير فالهواجس والإنشغالات الأمنية والإنهماك في قضايا الجغرافيا السياسية تحتل المرتبة الأولى علي جدول الأعمال، بينما الأداء العربي في مواجهتها بالغ التدني قليل الإنجاز وذلك لغياب تقاليد معرفية حديثة تصوغ إدراكا متوازنا لعلاقة العسكرية بالسياسة وعلاقة الوظيفتين معا بالمجتمع القاعدي "الوطني / القومي / المدني" نتيجة للإنقطاع التاريخي الطويل في ممارستيهما بفعل الاستعمار الغربي الذي يبقى مسئولا مباشرا - وان لم يكن وحيدا - عن أزمة التخلف العربي، وعن الشعور العربي بالاغتراب، بل والخوف من العصر الحديث بتقاليده وأبنيته والقوى المتحكمة فيه.

وبرغم بعض المزايا التي ينسبها تيار متغرب في الفكر العربى الى الحقبة الاستعمارية بزعم أنها شهدت تطبيقات ليبرالية في بعض البلدان العربية سواء على المستوى السياسى أو الثقافى نكص عنها عصر التحرر القومى الذى لا يمثل فى عرف هذا التيار الاردة ليبرالية، فان الفحص التاريخي يكذب هذا الزعم، حيث أن التجارب العربية المحدودة وبخاصة فى مصر والعراق التى شهدت تطبيقات ديمقراطية فى شكل الحكم قبل هذا العصر لم تكن قد شهدت تحولات ليبرالية تذكر على صعيد القاعدة المجتمعية الواسعة والمفترض انها حاضنة لهذه التطبيقات وخاصة على صعيد التعليم والثقافة والتصنيع وهى الروافد الأساسية التى صنعت الذات الحديثة وأنضجت الروح الفردية كركيزة أساسية لعقلنة العالم السياسى ومن ثم طرح المطلب الديمقراطى عليه.

واذ نعترف بالأهمية الشديدة للموجة التنويرية التى مثلها الجيل الثالث فى الثقافة المصرية الحديثة كالعقاد وطه حسين والحكيم واحمد أمين ومصطفى عبد الرزاق وغيرهم من الرموز وكذلك بالمعارك الفكرية التى أثاروها فى هذه الحقبة وخاصة معركة: كتاب "الاسلام واصول الحكم" لعلى عبد الرزاق، و"فى الشعر الجاهلى" لطة حسين، فان ذلك لا يجب ان يغطى على فوقية ونخبوية هذه الموجة التنويرية الهائلة فعلا، كما لا يجب أن ينسينا الطبيعة الرعوية للكتلة المجتمعية الحاضنة لها حيث استمر التخلف الساحق للمجتمع المصرى القاعدى وخاصة فى الريف الذى عانى من بؤس شديد على مستوى ادوات الانتاج التى لم تفارق اشكالها الفرعونية الا بالنذر اليسير زاد منه حرمان متزايد من ملكية الأرض الزراعية نفسها، وأيضاً القطاع الحضرى المحدود فى المدن الكبرى وما حولها الذى عانى من فقر مدقع يكفى للتدليل عليه ان مشروعا لمكافحة الحفاء! ظل مطروحا على البرلمان المصرى لأكثر من دورة برلمانية دون ان ينفذ ناهيك عن مشروع الاصلاح الزراعى وجميعها ظواهر لما اسمى آنذاك بالأزمة الاجتماعية، بل ان التجربة الليبرالية لم تستطع الافلات من الأزمة العامة على المستوى السياسى "الفوقى" نفسه لتحكم عناصر خارجية فيها اذ لعبت أهواء الأسرة الحاكمة، والاحتلال البريطانى، دورا حاسما فى حرمان حزب الوفد صاحب الشعبية الساحقة بين المصريين، والأغلبية الساحقة من مقاعد البرلمان، من قيادة الحكومة سوى سبع سنوات وبضعة أشهر

فى مدى زمنى ناهز العقود الثلاثة ظل خلالها مهيمنا على صناديق الإنتخارات ما كشف وولد أزمات سياسية عدة، اضعفت قدرته على متابعة القضية الأهم وهى المطالبة بالاستقلال أو ما أسمى بـ "القضية الوطنية" مما كان محتما لسقوط هذه التجربة، ودليلا على كارثية الحقبة الاستعمارية.

والثانية: بدرجة الجريمة اذ منح اليهود وطنا فى فلسطين هو وطننا سواء بالوعد البريطانى أو بالدعم الأمريكى متعاميا عن تقليد معرفى مهم لديه ينتصر للحقيقة التاريخية ضد الأسطورة أيا كان مصدرها دينيا أو سحرى، وأيضا عن تقليد سياسى أهم لا يزال يمارس العماء فى مواجهته وهو حق الشعوب فى تقرير مصائرها ومن ثم إقامة دولها على أراضيها أيا كانت ثقافات أو أديانها فالموقف الغربى من الصهيونية واسرائيل يكاد يجسد نموذجا كاملا ومثاليا للتحيز الثقافى والاستراتيجى معا يتغذى عبر مكونة الثقافى بكل هواجس التاريخ وأساطيره وعقده فى المخيلة العربية. كما يتغذى عبر مكونة الاستراتيجى بكل التناقضات والممارسات الوحشية الإسرائيلية اليومية، وهو بهذا وذاك لديه القدرة العالية على عبور حاجز التحيز ليستقر "أحيانا" فى موضع المؤامرة داخل الذهنية العربية.

فعلى سبيل التحيز الثقافى:

هناك قوانين "معاداة السامية" تلك التهمة التى تصيب فى الحقبة المعاصرة - كل ناقد للسياسة الإسرائيلية أو الايديولوجية الصهيونية فضلا عن التاريخ اليهودى إذا كان غير يهودى، أما إذا كان يهوديا فتهمته الجاهزة هى "اليهودى الذى يكره نفسه" وهو ما يعنى فى الحالتين حرمانا اجتماعيا، وتهديدا وظيفيا، وربما اعتقالا جسديا. ومن ثم فاتها تمثل سيفا مسلطا على رقاب الكتاب المؤرخين والمفكرين والسياسيين من دعاة الحل الانسانى للصراع العربى - الاسرائيلى سواء كانوا من العرب والمسلمين من أمثال إبراهيم نافع رئيس مجلس ادارة وتحرير الأهرام الذى مثل أمام القضاء الفرنسى بتهمة معاداة بعض الكتابات المنشورة على صفحات الأهرام للسامية صيف ٢٠٠٢ م، وأيضا الهجوم الضارى على مركز زايد واصداراته وأنشطته الثقافية والذى قاده "المجلس اليهودى الأمريكى" و"جمعية محاربى التشهير" وطالب بتطبيق

قوانين معاداة السامية وإنكار الهولوكوست على الجامعة العربية ومركز زايد الذى يتبعها والذى أدى فى النهاية الى اغلاق المركز نهاية صيف ٢٠٠٣م وكذلك ما تعرض له رئيس الوزراء الماليزى السابق السيد محاضير محمد قائد النهضة الماليزية القائمة على تصالح مشهود الى حد كبير بين الاسلام والحداثة خريف عام ٢٠٠٣م عندما وصف اليهود بـ "المتعجرفون" الذين "يسيطرون على العالم" اذ أثار هذا الوصف انتقادات شديدة فى الولايات المتحدة فضلا عن أوروبا وأستراليا كما أثار اهتمام كبريات الصحف الغربية كالنيويورك تايمز الأمريكية، ولوموند الفرنسية اللتين انتقدتا فى افتتاحيتهما دون موارد أو تحفظ. وهو وصف عنصري بلا شك تورط فيه السيد محاضير محمد دون داع حقيقى، ولكن الملحوظة المهمة كانت هى المبالغة فى ردود الفعل التى أغفلت السياق العام لحديثه والذى كان بمثابة دعوة الى المسلمين كافة الى طريق العلم والعقلانية والسلام حتى مع اسرائيل بل والذهاب الى اتهام العرب والمسلمين كافة بـ "اللاسامية".

أو كانوا غربيين من أمثال المؤرخ البريطانى ديفيد ايرفينج الذى أدانته المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة انكار الهولوكوست لمجرد أنه شكك فى الرقم المعلن لضحاياها والذى رآه مبالغا فيه بشدة حسب فحصه تاريخيا، والمفكر الفرنسى المسلم روجيه جارودى الذى عانى من الحصار الثقافى والاتهام الأخلاقى استنادا إلى قانون "جيسو" الذى يحرم إعادة التفكير أو الشك فى الرواية الصهيونية للتاريخ اليهودى والصادر فى يوليو ١٩٩٠م ليعيد فى فرنسا جريمة الرأى التى سادت عصر نابليون الثالث قبل أكثر من قرنين "١٨٨١م"، وهو القانون الذى كانت قد استخدمته جماعة "ليكرا" الصهيونية فى فرنسا لمحاكمته عندما اصدر بيانه الشهير "مجازر لبنان: معنى العدوان الإسرائيلى" والذى وقعته معه رجلا دين مسيحى هما: الأب ميشيل لولون، والقس إتيان ماثيو إنطلاقا من مواقف سياسية حرة تلهمها النزعة الإنسانية وتغذيها روح العدل فى الأديان جميعا.

ويعجب المرء كثيرا من "إستثنائية" هذا القانون فى سياق الثقافة الغربية التى تعتقد فى الشك المعرفى "جوهر" على مستوى المنهج، وفى النسبية لا

الدوجمائية "روحا" على مستوى رؤية الوجود، وفي حرية التعبير والتفكير والتنظيم "تجليات" على مستوى الممارسة السياسية والعملية حتى أنها صارت حديثة بقدر ما هي شكية، وليبرالية ديمقراطية بقدر ما هي حديثة، وإذا كان ديكرت "الفرنسي" هو من زرع بذور الشك في الثقافة الغربية منذ القرن السابع عشر مستلهما لتجريبية بيكون التي خلصت المعرفة العلمية من أوهم "الجنس والكهف والسوق والمسرح"، وملهما للوضعية التي سادت العقل الأوربي مع القرن التاسع عشر تكريسا لعلمية / حداثة الثقافة الغربية على أساس الروح الشكية، فإن فلسفة العلم الأهم في القرن العشرين تبقى هي الفلسفة البوبرية "نسبة إلى كارل بوبر فيلسوف العلم نمساوي الأصل ألماني الثقافة" والتي ترسخت على اعتبار القابلية للتكذيب هي معيار العلمية.. وهنا تحتل فرنسا بالذات مرتبة عليا من الدهشة: إذ كيف لها وهي التي أنجبت ديكرت، أن تصدر وتذعن لقانون مثل الـ"جيسو" في نهاية القرن العشرين أي بعد قرون من ديكرت راكمت فيها فرنسا وجسدت أو حاولت أن تجسد مبادئ ثورتها في الإخاء والمساواة والحرية ولو باقدار متفاوتة من النجاح؟

وهنا نقودنا كل محاولة للفهم إلى اعتبار هذا القانون ليس إلا التجسيد العملي لتلك "الاستثنائية التاريخية" التي منحها الغرب لليهود في الحقبة المعاصرة، والتي صنعها في الحقيقة موقفان لا أخلاقيان للغرب كلاهما يفتقد للتوازن والتسامح والعدالة؛

أولهما: هو الموقف "العنصري" الذي خلق المسألة اليهودية بالأساس من داخل تراث الجيتو والذي جعل من اليهود "بالسلب" تكوينا استثنائيا يجوز اضطهادهم وعزله والذي وصل إلى ذروته على أيدي النازي بمحاولة طردهم خارج الغرب الأوربي كله كما تقول بعض الروايات أو بإبادتهم جسديا كما تقول رواية المحرقة.

أما الثاني: فهو الموقف "الليبرالي" الذي ورث الموقف النازي ليجعل من اليهود بـ "الإيجاب" تكوين لا تاريخي أيضا لأنه تبنى ليس فقط حقهم في "حياة إنسانية كريمة" داخل تواريخهم الخاصة "الفرعية" والمتناثرة في جغرافيات وتراثات شتى في بلدان عديدة أوربية وغير أوربية وإنما أيضا بمساندة طموحاتهم

"الصهيونية" التي تبناها "بعضهم" إلى خلق وابتداع تاريخ عام جديد مثالي ومتجانس يضم كل اليهود ويتعالى على هذه التواريخ الفرعية "الحقيقية" المتميزة استنادا إلى أساطير عن ماض تليد تم اعتمادها كحقائق وشواهد تتجاوز عصور الزمن الممتدة والفاصلة لتقع في موقع قريب تصبح معه الجذر المباشر لهذا التاريخ الجديد والمعاصر الذي ينهي تلقائيا تاريخ آخر "واقعي" و"حي" للشعب العربي الفلسطيني الذي كان وعلى عكس المقولة الصهيونية موجودا وليس غائبا، مكافحا غير مستسلم بقدر ما أتاحت له ظروفه من وسائل وأدوات كانت تنتمي تلقائيا إلى وجوده الطبيعي "الحي رغم ضعفه" وذلك في مواجهة وسائل وأدوات أرقى وأعنف كانت تنتمي اصطناعيا إلى الوجود اليهودي المحدود في فلسطين، وطبيعيا إلى الوجود اليهودي الحقيقي في الغرب وبخاصة أوروبا وهو الموقف الذي يكشف عن بقايا "أسطورية" في العقل الغربي منذ مارس أسطورة الحرب المقدسة ليغزو ويتوسع في العالم الإسلامي على زمن الحروب الصليبية، والتي استمرت رغم فشله في هذه الحرب كامنة في لا وعية حتى خرجت مرة أخرى ملتبسة بدعوى "نشر المدنية" الغربية ولتغطي أطماعه التوسعية في موجة استعمار القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي أسلمت بدورها، وقبل أن تنتهي، إلى الوجود اليهودي الحقيقي ملتبسا بالأساطير الصهيونية في فلسطين سواء كانت تلك الأساطير القديمة عن أرض الميعاد والشعب المختار أو تلك الحديثة وعلى رأسها الهولوكوست التي صاغتها الصهيونية واستسلمت لها الثقافة الغربية لدرجة أنها قامت بعزلها عن نسقها المعرفي القائم على حرية البحث والتفكير والاعتقاد والتعبير رغم كونها واقعة إنسانية تاريخية متعينة يجب الشك فيها كما يمكن بحثها إما لنفيها أو لتوثيق بحجمها الحقيقي واستخلاص نتائجها الموضوعية، فالشك هو المقدمة الطبيعية لكل معرفة حقيقية في المنهج العلمي المعتمد لدى العقل الغربي.

هذه المعرفة لا بد وأنها كانت سوف تكسب واقعة الاضطهاد نفسها "معقولة" تاريخية" تنزع عنها ملامحها الأسطورية ونتائجها السياسية بالغة السلبية والتي تحمل العالم العربي أوزارها، ففي الأغلب الأعم سوف يؤدي البحث التاريخي إلى تأكيد واقعة الاضطهاد ولكنه في الوقت نفسه سوف ينفي أو يهمل ثلاث إدعاءات مهمة في تكوين "استثنائية" الحدث؛

أولها يتعلق بعدد اليهود الذين راحوا ضحية الاضطهاد النازي والذي تنفي معظم القرائن التاريخية رقمهم المعلن والمبالغ فيه "٦ مليون" وتتجه نحو أقل من نصف المليون وهو رقم يبقى بشعا من وجهة النظر الإنسانية ولكنه يقترب من الحدود الطبيعية في سياق حدث مثل الحرب العالمية الثانية التي راح ضحيتها نحو "٤٠ - ٥٠" مليون نسمة، ولذا فهو يوحى فقط بالاضطهاد وليس الإبادة بالضرورة.

وثانيها يتعلق بوسيلة الإبادة التي قد لا تصبح فقط غرف الغاز "الاستثنائية" الكثيفة ولكن مجمل الظروف المأساوية المحيطة بحدث الحرب من جوع ومرض وخسائر القتال الذي يشارك فيه اليهود بحكم وجودهم على أرض المعارك بالإضافة لمعسكرات الاعتقال وغيرها من وسائل الاضطهاد بالتعذيب المتعارف عليها تاريخيا وهو أمر يقلل مرة أخرى من استثنائية الحدث.

وثالثها هو تحديد من وقع عليهم الاضطهاد والذي قد يكشف البحث التاريخي تعدد انتماءاتهم وانتسابهم إلى قوميات وأديان أخرى كالغجر والسلاف مثلا وهنا لا تصبح الجريمة، وهي جريمة بالفعل، حكرا على اليهود بل تكتسي بملامح إنسانية عامة تقود إلى أمرين إيجابيين من وجهة النظر العربية:

الأول: هو نزع الاستثنائية الناجمة عن تضخيم عذابات اليهود والتي تمنحهم الآن، في مرحلة الشعور الغربي بالذنب، استثنائية موازية في التعامل الدولي مع العرب وغيرهم تجعلهم بالإيجاب، مثلما كانوا بالسلب، تكويناً لا تاريخياً وربما لا إنسانياً.

والثاني: هو إبقاء جل ممارسات الغرب إزاء الأجزاء الأخرى من العالم والتشكيلات الإنسانية الأخرى فيه وضمنها الشرق العربي من قبيل الاستعمار الغربي مثلا في إطار الجرائم السياسية التي ارتكبت ضدنا ويحق لنا اعتذاره وتكفيره عنها. ذلك أن "استثنائية" عذابات اليهود تمثل الوجه الآخر لـ "استثنائية" أخطاء الغرب الذي يبدو مبررا من كل خطايا التاريخ بمجرد الاعتذار لليهود وتبني طموحاتهم الصهيونية فيمنع في دعمهم إذا ما كان هذا الدعم هو الطريق الوحيد للبراء التاريخي.

وعلى العكس وفي الوقت نفسه الذي تفرض الثقافة الغربية فيه مركب الدوجمائية المعرفية على اسطورة الهولوكوست، وتجزم حرية البحث فيها باعتبارها المقدس الذي لا يجوز الشك فيه رغم وضعيته ونسبته لمجرد جموحها في تأييد الصهيونية ورغبتها في قمع كل حركة فكرية تجابهها، فإنها لا تبدي مثل هذا التقديس إزاء ما هو إسلامي "مقدس" فعلا وقد ظهر ذلك جليا في واقعتي التأييد الجارف لسلمان رشدي الأديب البريطاني من اصل هندي عندما أصدر روايته "آيات شيطانية" والتي امتهن فيها شخصية الرسول الكريم محمد (ص) وهو الأمر الذي يوجب غضب الضمير المسلم في كل مكان، ويثير معاني التحيز الثقافي الغربي في ذهن التيار التوفيقي الواسع، ولكنه يثير ويزكي صورة الشيطان "كاملا وعلى نحو مثالي لدى التيار السلفي ويغذى نظرية المؤامرة بافتراضات جديدة ووقائع تبدو معبرة ومثالية لدى هذا التيار، وجاذبة لعداء وكراهية ونفور الكتلة الواسعة في المجتمعات العربية - الإسلامية.

وفي موازاة هذين الموقفين الغربيين تولد نمطان من الاستجابة اليهودية؛

الأول: هو الأكثر إنسانية ويتمثل في حركة التنوير اليهودية "الهاسكالا" والتي بدأت في المانيا والنمسا نهاية القرن الثامن عشر وامتدت إلى باقي أوروبا في القرن التالي والتي كانت قد أوجدت قناعة بضرورة القيام بنقد جذري للمجتمع اليهودي الكلاسيكي استلهاها منها لفلسفة التنوير الأوربي القائلة بأن من لا يتعلمون من التاريخ محكوم عليهم بتكراره، ولذا فقد خلصوا إلى أن على جميع اليهود الذين يريدون فعلا تخليص أنفسهم من طغيان الماضي اليهودي الانعزالي أن يتجاوزوه إلى أفاق النزعات الإنسانية الليبرالية في مجتمعاتهم، وهذه الاستجابة هي ما عبر عنها العالم الفيزيائي العظيم البرت اينشتاين برفض فكرة الدولة اليهودية من الأساس قائلا "إن إحساسى الذاتى بالطبيعة الجوهرية لليهودية يصطدم بفكرة دولة يهودية لها حدودها وجيشها ومشروعها للسلطة الدنيوية مهما كانت متواضعة، فمجرد أن نصبح أمة بالمعنى السياسى للكلمة يساوى أننا سنحود عن روحانية طائفنا التى ندين بها لأنبيائنا".

وهى نفسها ما يكشف عنها بجلاء مارتن بوبر أحد أبرز المفكرين اليهود فى القرن العشرين بقوله "لقد برهن هتلر على أن مسار التاريخ لا يساير مسار

العقل ولكن مسار القوة، وأنه عندما يكون هناك شعب على قدر من القوة فإنه يستطيع أن يقتل دون عقاب وهذه هي الحالة التي كان علينا أن نحاربها، لقد كنا نأمل في أن ننقذ القومية اليهودية من خطأ تحويل شعب إلى صنم معبود ولكننا أخفقنا!

أما النمط الثاني: فهو الأكثر عنفا ويتمثل في الردة الصهيونية التي أجهضت الحركة التنويرية بنهاية القرن التاسع عشر إذ عمدت:

- ليس إلى تجاوز التاريخ الإنعزالي الاستبدادي لليهود ولكن إلى توظيفه لصالح تدعيم الاستثنائية اليهودية.

- وليس إلى الاندماج في النزعات الإنسانية والليبرالية ولكن إلى التحالف مع القوى المحافظة حتى أكثرها عنصرية طالما خدم ذلك مصالحها ولو كانت النازية نفسها إذ ثمة مفارقة تبدو في التهليل الذي أبداه القادة والمفكرون الصهانية لهتلر حين صعوده إلى السلطة لأنهم كانوا يشاطرونه الاعتقاد بتفوق "العرق" ومعارضة "اندماج" اليهود في أبناء العرق الأرى وذلك لتسهيل انتقال هؤلاء إلى إسرائيل الدولة التي كانت قد صارت لديهم حلما وشيك التحقق. بل وصل الأمر بحاخام يهودى كبير برز بعد ذلك كنائب لرئيس المؤتمر اليهودى العالمى بالولايات المتحدة هو دكتور يواقيم برنر "إلى الثناء على هزيمة الديمقراطية مع بداية الحرب العالمية الثانية لأنها كانت تقود إلى اندماج اليهود فى مجتمعاتهم معلنا تأييده للنازية التى هزمتها - قبل ١٩٤٢م - بقوله "إن دولة تقوم على مبدأ نقاء العرق والأمة لجديرة باحترام اليهودى" وهو قول يكشف عن منطق متسق مع ذاته إذ لا فرق بين الاسطورة القومية الألمانية الجرمانية القائمة على سمو العنصر الأرى والقائلة بألمانيا فوق الجميع، وبين الاسطورة العنصرية الصهيونية القائمة على سمو العرق اليهودى والقائلة بإسرائيل كمحور وعلامة التاريخ الإلهى فى العالم.

- وليس على استلهاهم خبرة التنوير الأوربى فى التعلم من التاريخ بقصد عدم تكراره، ولكن على تعمد تكراره الفج بل واستلهاهم أسوأ ممارساته فى مواقفها من الفلسطينيين اليوم الذين يعانون من موجات متتالية للتدمير والقتل

الجماعى وخاصة فى مخيم جنين الذى ارتبط إسمه بعمل قد تختلف الروايات العربية، والإسرائيلية على وصفه، ولكنه سوف يبقى فى التاريخ عملا من الأعمال "ضد الإنسانية" تلك التى تثير تعاطف ذوى النزعات الإنسانية ضدها بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والثقافية، ومواقعهم من القائمين بها. فقد استقطب الفلسطينيون تعاطفا إنسانيا واسعا لجمهور بعضه من اليهود أنفسهم، وبعضه من الولايات المتحدة ذاتها تجلى مثلا فيما أعلنه ستيبان سبيلبرج الأمريكى اليهودى مخرج فيلم "قائمة شندلر" عن المحارق النازية لليهود من عزمه على إخراج فيلم عن "المأساة الإنسانية الفلسطينية" فيما يبدو وكأنه تحول - وإن كان فرديا لدى سبيلبرج - فى الإطار الأخلاقى الذى دار فيه الصراع العربى - الإسرائيلى فى النصف الثانى من القرن العشرين منى شرعية "إنسانية" لإسرائيل أسستها المحارق النازية ضد اليهود فى إقامة وطن قومى لهم فرضت الاسطورة التاريخية، والرؤية السحرية للعالم معا أن يكون فى فلسطين، إلى شرعية إنسانية جديدة للفلسطينيين تؤسس لها المجازر الإسرائيلية فى حقهم كما تجلت فى جنين بعد صابرا وشاتيلا ودير ياسين وللدرجة التى دفعت مخرجا يونانيا آخر من أصل أمريكى يهودى تجاوز عمره ٩٠ عاما هو "جون داسان لأن يعلن "أريد أن أقتل شارون - هذا هو طموحى". وكان التعبير الأكثر صراحة فى هذا السياق للأديب البرتغالى الكبير الحائز على نوبل "جوزية ساراماجو" أثناء زيارته ضمن وفد البرلمان العالمى للكتاب إلى الأرض المحتلة ربيع عام ٢٠٠٢ عندما شبه المجازر الإسرائيلية للفلسطينيين بالمحارق النازية لليهود، وهو التشبيه الذى أثار أحد أكثر كتاب إسرائيل اعتدالا وهو الروائى "عاموس كينان" نظرا لحساسيته ودلالته ليس فقط فى نزاع "الاستثنائية" الإنسانية الممنوحة لليهود فى الذاكرة / العقل الأوروبى باعتبارهم الضحية الأبرز فى التاريخ المعاصر إن لم يكن التاريخ بإطلاق، وإنما أيضا لإشراكه الفلسطينيين "الأعداء" فى هذه الاستثنائية التى تحيل اليهود بالمقابل إلى موضع الجلاذ الأبرز لهذا الشعب الفلسطينى.

- كما عمدت - أى الصهيونية - ليس إلى تفتيت التناقض اليهودى مع الاغيار فى شتى المجتمعات التى يعيشون فيها ولكن إلى تجميع ومركزه هذا التناقض

في جيتو جديد هو الأكبر في التاريخ "إسرائيل". هذا الجيتو هو ما يقود حسب البروفيسور بنيامين كوهين الأستاذ بجامعة تل أبيب إلى "التصفية النهائية للفلسطينيين كشعب وللإسرائيليين كبشر".^{٢٠}

وعلى سبيل التحيز الاستراتيجي:

تمثل إسرائيل ورطة حقيقية للعرب لأنها اغتصبت أحد أوطانهم واستنزفت الكثير من مواردهم وكبريائهم ودفعت بهم إلى صراع دموي كان محتمًا خوضه في محاولة لاستعادة الكبرياء والأرض معا رغم عدم استعدادهم له، بل وقبل أن يتأكد حتى مجرد استقلالهم عن الغرب نفسه الذي قام بدور المورث لأراضيهم، وذلك في مواجهة اليهود الذين كان العرب هم أكثر الثقافات الإنسانية تسامحا معهم منذ قبل المسلمون الأوائل وجود اليهود في المدينة المنورة وأحسنوا التعامل معهم باعتبارهم أهل كتاب، وعندما احتضنهم مسلمو الأندلس فعاشوا في رحابهم إحدى أفضل مراحل تاريخهم حيث لمع أبرز فلاسفتهم ووصل بعضهم إلى مناصب سياسية غير مسبقة ولم يعانون الاضطهاد إلا من المسيحيين عندما سقطت الأندلس حيث كانوا يذبحون ويطردون مع المسلمين ومثلهم تماما. وحتى في الحرب العالمية الثانية كان المسلمون في بلغاريا "كما ذكر د. عبد الوهاب المسيري في موسوعته القيمة" هم الأكثر تعاطفا مع اليهود في مواجهة اضطهاد النازي لدرجة المغامرة بالتستر عليهم، وكان ذلك هو الشأن نفسه في الخلافة العثمانية تقريبا، بل وحتى عندما تشكلت عقيدة القومية العربية، فقد احتفظت بتراث التسامح العربي - الإسلامي مع اليهود ولم يتوقف هذا التسامح بميلاد الحركة الصهيونية ثم قيام إسرائيل الدولة بل أنه استمر مع اليهود العرب حتى حرب السويس على الأقل ولم ينظر لليهود في مصر مثلا على أنهم إسرائيليون وصهاينة بالضرورة حتى بدأوا هم أنفسهم بإعادة تكييف هويتهم ثم الهجرة إلى إسرائيل وخاصة بعد العدوان الإسرائيلي المشترك مع بريطانيا وفرنسا على مصر العربية.

ويذكر التاريخ الثقافي لمصر أن كثيرا من اليهود عاشوا لفترة طويلة على قمة الهرم الاجتماعي وكجزء طبيعي من نخبته حتى نهاية الخمسينات. ويشير الأستاذ جلال الشراوي المخرج المصري الكبير إلى مثال صارخ بالدلالة في

مذكراته التي نشرتها جريدة "القاهرة" صيف ٢٠٠٠م وهو أن "بديع حسني" ابن الفنان اليهودي "داود حسني" الذي أحب المصريون فنه العذب ولا تزال أعماله جزءا طبيعيا من تراثنا الفني، كان في الوقت نفسه أعز أصدقاء جلال الشرقاوي الذي لم يكن يدرك يهودية صديقه لأنه لم يكن ليهتم بمجرد التساؤل حولها. حتى فوجئ بهجرة صديقه عام ١٩٥٦م بعد حرب السويس مباشرة بينما كان المخرج المصري مجندا بالجيش. وافترق الصديقان زمنا طويلا اقترب من ربع القرن حتى جاء "بديع حسني" إلى مصر عام ١٩٧٧م مع الوفد الإسرائيلي لمحادثات السلام التي جرت بفندق مينا هاوس، فإذا بالصديق القديم "ابن الحارة المصرية" يتصل بالفنان المصري ليقدم له نفسه هذه المرة "كإسرائيلي" أي "كآخر" يفرض لقاءهما معا كبح جماح النفس المتفجرة بالمرارة إزاء دماء أريقت، وليس استدعاء أحاديث الصباء وأهازيج الشباب التي كانت في الذاكرة قد تشوهت.

بل ويمكن القول أيضا بأن تطور رؤية القومية العربية في اتجاه تساؤل قدرتها على التمييز بين اليهودية والصهيونية قد ارتبط بتطور مواز في رؤية اليهود كما عبر عنها الأدب العبري للآخر العربي من مرحلة ما قبل قيام الدولة وربما حتى يونيو ١٩٦٧م إلى المرحلة التالية على هذا التاريخ؛

ففي المرحلة الأولى كان الأدب العبري لدى أبرز رواده أمثال "آحاد هعام" أكثر إنسانية ووعيا بالمأزق الكامن في صعوبة، وأيضا ضرورة التعامل مع الوجود العربي في فلسطين مؤكدا في البداية على "حقيقية" هذا الوجود ومحذرا من سذاجة دعوى غيابه ومنتها في الغالب إلى دعوة للتعايش مع العربي كانت تستبطن شعورا عميقا بالذنب. وهو اتجاه يستمر لدى أديب آخر مثل "موشية سميلانسكي" عاش ميلاد الدولة الإسرائيلية وشعر بالمرارة إزاء قمع الفلسطينيين وهي مرارة دعت للتساؤل المستمر حول مصير علاقة اليهود بالعرب وهو تساؤل كان مغلفا بأمنية التعايش.

وأما الثانية فقد شهدت هيمنة متنامية للتيار الأكثر عنصرية وغرورا ربما تحت سطوة الإعجاب بالإنجازات العسكرية الإسرائيلية التي دفعت الوعي الإسرائيلي لتصور إمكانية العيش الآمن على أجساد العرب حيث بقاء الدولة صار حتميا،

وتعملقها صار هدفا فأخذ الأدب العبري يجاري هذه النزعة منفصلا عن دعوة التعايش نازعا إلى دعاوى الفصل والنزك كما تتجسد عند عاموس عوز مثلا في كثير من أعماله التي تربط بين العربي وبين الفقر والجهل والبداءة التي تهدد المدنية الإسرائيلية بالتوحش.

وهكذا يمكن القول بأن الموقف العربي من اليهود كان أخلاقيا تماما سواء في القبول بحقهم في الوجود الإنساني داخل التاريخ العربي وفي نسجه الطبيعي، أو بالرفض المنطقي لمحاولتهم الصهيونية هناك حرمة هذا التاريخ أو تفكيك نسجه حتى وأن كلفهم هذا الرفض خوض هذا الصراع الاجتماعي الممتد الذي تبدو فيه إسرائيل كمولود تاريخي لقيط وأناني تدفعه أنانيته إلى العدوانية وإلى القمع المستمر للإنسان الفلسطيني ومشاهدته لروايته الإنسانية يعيدها التاريخ مصورة أمام عينية من جديد في دراما إنسانية أكثر مأساوية يزيد من تعقدها ويعيد إنتاجها باستمرار هاجس الأمن وعقدة الخوف التي غالبا ما تصاحب كل كائن لقيط لا يجد لنفسه صكوك نسب إلى الزمن حيث تصبح القوة، مع المبالغة في إظهارها، هي الوثيقة الرئيسية وصك النسب الوحيد الذي يحول هذا الكائن إلى ملاكم في حلبة يلاكم دائما خوفا من الهزيمة/العدم في كل جولة رغم انتصاره في الجولة التي سبقتها لأنه لا يمكن أن يثق ليس فقط في خصمه ولكن أيضا في الحكم / التاريخ، ولا حتى في قواعد اللعب التي تجعله محدودا بزمن لا بد أن ينقضي.

وهنا فإن ثمة حاجة إلى استيراتيجية عربية متوازنة للتعامل مع هذا الكائن اللقيط، والملاكم الشرس، لا بد لها من أساس فلسفي يلهمها وتعمل على تحقيقه. هذا الأساس لا بد وأن يركز بدوره على النزعة الإنسانية الحديثة وتصورها لمنطق عمل وجدل حضور ثنائية الحرب والسلام وهي نزعة تؤمن في تيارها العام بأن السلام ليس فقط خيارا استراتيجيا لحل المنازعات المتفجرة بالفعل، بل هو أيضا وقبل ذلك فطرة إنسانية وحالة وجودية مثلى ومبدعة تسعى لتجنب التنازع أصلا، ولكنها تؤمن في الوقت نفسه بأن الحرب قد تصبح ضرورة إنسانية وإن ظلت استثنائية عندما يسود البغي وتعجز عن صده متواليه: الشرعية التاريخية، والإلهامات الدينية، والمواثيق القانونية وشتى أصول

ومكونات النزعة الإنسانية التي صاغت الأخلاق المدنية الحديثة. هذا الأساس الفلسفي يلهمنا ثقافة سياسية متوازنة هي أقرب إلى أن تكون "ثقافة سلام" ولكنها في الوقت نفسه ثقافة سلام ملتزمة لاتخضع لتلك النزعة المتنامية الداعية إلى تجاوز كل مركبات وحقائق الماضي من صراعات وعلاقات ومواقف وثارات وذلك بالقفز عليها فيما يشبه حالة من فقدان الذاكرة، وليس بحلها وتلبية متطلبات تسويتها العادلة. وهو من ثم، يحدد لنا طريقا للسلوك والفعل لا يقودنا مباشرة إلى الحرب، ولكنه لا يستبعد فكرة الحرب في الوقت نفسه، وإنما يجعلها آخر محطات هذا الطريق إذ فشلت قافلة السلام في أن ترسو على أي من المحطات السابقة عليها.

وعلى العكس يبدو الغرب متورطا سياسيا في دعم بنية تاريخية سلبية على نحو مستمر يضاف إلى تورطه الأخلاقي المسئول عن نشأتها من الأساس في ضدية الثقافة والمجتمعات العربية ومن ثم عن الورطة العربية - اليهودية التي لا نعتقد في إمكانية الخروج منها، على كل تناقضاتها إلا باستواء المنطق الإنساني لدى الغرب وإسرائيل معا. فإذا كانت وطأه شعور اليهود بعذاباتهم في السياق الأوربي قد أشعرتهم بالصدمة في الإنسانية الأوربية، فقد كان واجبا أيضا أن تقودهم إلى رفض تكرار مثل هذه العذابات لغيرهم ناهيك عن أن تكون بأيديهم هم إما لدافع أخلاقي بحت، أو لدافع تاريخي يؤكد على أن العرب الذين يتعذبون بأيديهم اليوم في فلسطين، كانوا أكثر الثقافات الإنسانية تسامحا معهم إذ لم تعرف مجتمعاتنا العربية الإسلامية قط ما يسمى "بالمسألة اليهودية" ومن المستحيل منطقيا وتاريخيا أن توجه لها أو للمنتقمين إليها تهمه العداة للسامية لأنها ببساطة شديدة شعوب سامية لغة وعرقا، أو حتى لدافع نفعى كى لا يكون هناك مظلومون آخرون مستعدون دوما للثار منهم.

ولعل هذا الفهم لكيفية الخروج من المأزق هو الملهم لحركة المؤرخين الجدد في إسرائيل والتي تدعو - كإمتداد نحيل لحركة التنوير اليهودية - لإعادة تأمل الرواية الصهيونية للتاريخ على طريق التسليم "بحقيقة" الوجود التاريخي الفلسطيني على النحو الذى يؤسس للحل السياسى الذى يطرحه "إيلان بابيه" أحد أبرز وجوه الحركة ومؤلف كتاب "نشوء الصراع العربى - الإسرائيلى: ١٩٤٧

- ١٩٥١م - كان مهدداً قبل عامين بالإحالة للمحاكمة والطرده من الجامعة لمساندته أطروحة دكتوراه لباحث إسرائيلي هو "تيدي كاتز" يكشف فيها عن مذبحه قام بها الجيش الإسرائيلي في قرية الطنطورة الفلسطينية عام ١٩٤٨م - وهو العودة إلى خطوط قرار التقسيم عام ١٩٤٧م لإقرار وجود دولتين حقيقيتين على أساس العدل لا القوة التي صاغت القرار ٢٤٢. ولعل ما يطالب به العرب اليوم وهو التطبيق الأمين للقرار ٢٤٢ يمثل المطلب الأكثر تواضعاً من وجهة نظر إسرائيلي معتدل وداعية سلام لبلده وللعرب معا.

وهنا يبدو التحيز الثقافي الغربي الذي تغذيه القوى الصهيونية اليوم لأنها تجيد وسائله بالقمع الفكري وعبر الاتهام بمعاداة السامية، وكذلك التحيز الاستراتيجي / العسكري الذي تمارسه إسرائيل نفسها بدعم أمريكي لوجيستي، ليس إلا ابتعاداً عن استواء المنطق الإنساني لن يقود: لا إلى حل التناقض الداخلي في إسرائيل والذي يقود إلى تصفية الإنسانية اليهودية على النحو الذي يتحسب له الأديب الإسرائيلي المرموق عاموس كينان في روايته "الطريق إلى عين جالوت" الصادرة عام ١٩٨٣م والتي تحذر من سلبية تحولات المجتمع الإسرائيلي باتجاه الفاشية العسكرية حيث تواجه النخبة الإسرائيلية تحديات التشطير العرقي والديني والسياسي عبر ثنائيات: الأشكنازي - السفاردي، العلماني - الديني، اليميني - اليساري، الليبرالي - العنصري، برفع وتيرة السلوك العسكري والجروح إلى المواجهة مع الآخر قطعاً للطريق على تفجير هذه التناقضات الداخلية وهو ما يغذى نزعة العسكرة ويقود إسرائيل في النهاية إلى الإفلاس الأخلاقي والسياسي معا إذ لن تكون العسكرة وحدها كافية على المدى البعيد لحل هذه التناقضات.

ولا إلى حل التناقض العربي - الإسرائيلي بل سوف يجعل الحل بعيداً وصعباً لأنه سيؤدي إلى تآكل قوى الاعتدال العربي التي يجب على إسرائيل والغرب بذل الجهد لدعمها وتميئتها وليس العمل على حصارها والذي يفتح الطريق إلى نمو التيار السلفي بشتى تجسدهاته المتطرفة والعنيفة تلك التي تستبطن عقدة المؤامرة وتسلك حسب الهامها إذ ترى في الغرب وإسرائيل ذلك الشيطان الذي لا يمكن التعايش معه.

أما الثالثة: فهي بحجم الكارثة وتتعلق بالانحياز الأمريكي ضد القضايا العربية وخاصة في الصراع مع إسرائيل طيلة النصف الثاني للقرن العشرين، ثم الجموح إلى الهيمنة عليه مع بداية الحادي والعشرين بعد أن ظلت الولايات المتحدة لردح طويل من الزمن هي القوة المعارضة للهيمنة الاستعمارية وللنزعات الامبراطورية التقليدية منذ استقلت عن بريطانيا في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وحتى دخولها ساحة السياسة الدولية بعد الحرب العالمية الأولى، والصراع الاستراتيجي بعد الثانية تدشيناً للنظام العالمي في طبعته المعاصرة حيث لعبت دور القطب الأعظم لخمس عقود والأوحد منذ العقد، وحيث قدمت هذا الإسهام "القطبي" مرتدياً عباءة الحداثة ومجسداً لمثلها: السياسية/الديمقراطية، والقانونية/الدستورية، والثقافية/التحررية، والاقتصادية/الانفتاحية، وغيرها من مقومات الجاذبية الملهمة علي النحو الذي رمز إليه تمثال الحرية علي الساحل الشرقي الأمريكي في اتجاه العالم القديم وصاغته دعاوي الحلم الأمريكي التي جعلت من الولايات المتحدة وطناً للفكرة بأكثر مما هي بالجغرافيا، وجعلت الأمريكيين ليسوا فقط القاطنين مابين الساحل الشرقي والغربي، ومابين الحدود الكندية والمكسيكية، ولكنهم أيضاً الحالمون بالعدل والهاربون من ظلم وعنصرية الحياة الأوروبية المندفعون إلي اقتحام التاريخ لصوغ الحرية الكاملة والوفرة الكاملة علي الأرض البكر.

ولقد تجسد الحلم الأمريكي في نمط للحياة جذب أفئدة الكثيرين في العالم، إذ يكاد يشكل بنية كاملة رمزية وعملية تلهم بقدر ماتستوعب السلوك الحيائي اليومي للإنسان العادي خاصة من الاجيال الشابة ذات المزاج العصري عبر تقديم الأدوات والوسائل التي تجعل حياة الإنسان أكثر سهولة وديناميكية سواء داخل بيته أو خارجه لأنها جميعاً أدوات ووسائل تأخذ إلهامها من فكرة الحرية وذلك بدءاً من النمط الغذائي القائم علي الوجبات السريعة سابقة التجهيز، والمشروب المعبأ الذي يسهل الحصول عليه والانتقال به إلي أي مكان وتناوله في أي طقس بدلا من القهوة الفرنسية، أو شاي الساعة الخامسة الإنجليزي بطقسهما الارستقراطي، مروراً بالزني العصري القادر علي تلبية حاجات الوظائف الأكثر ديناميكية في الحياة اليومية اللاهثة بكفاءة كبيرة ممثلاً في الجينز بشكل أساسي مع موسيقى خاصة صاخبة تمثل خلفية لهذا النمط بقدر

ماهي جزء طبيعي من طقسه كالروك أند رول الذي يقي، علي تنويعاته نتاجاً خاصاً بالقريحة الفنية الأمريكية يكمل مع سينما هوليوود المعبأة بأفكار الاكتشاف للعالم الداعية إلي مواجهة أخطار الكون الخارجية ضد كوكبنا بشجاعة الكاوبوي، ومع التحرر الجنسي الواضح أبرز الهامات الدور الليبرالي العالمي لأمريكا.

وقد ظل الحلم الأمريكي قادراً على الإلهام والتبشير دون الوقوع في فخ العنصرية الذي وقعت فيه قوى أخرى عندما أغرقت في المثالية فوقعت في أسر النرجسية القومية كالنازية والفاشية، ويرجع الفضل في ذلك للفلسفة البراجماتية التي شكلت العقل السياسي الأمريكي عند النخاع وخاصة فلسفة جون ديوى التي تبعد عن المثالية النظرية بقدر ما تسئلهم مثالية التجربة الواقعية باعتبارها خبرة "إيجابية" في التاريخ، فتمكنت بذلك من وضع قيود عملية، وواقعية على منظومتها المثالية، وإن كان ذلك قد صبغ رؤيتها التاريخية في المقابل بأفة التجزئية الناجمة عن عدم تقديرها بشكل كاف لأهمية القوى المعنوية لدى الشعوب وتصورها المبالغ فيه لدور القوة العسكرية وقدرتها على إنتاج تواريخ جديدة، ونظم مغايرة، بنفس قدرتها على تحقيق الانتصارات العسكرية، وهي رؤية تنبع من قصر عمر تجربتها التاريخية وصعودها الساحق السريع على الأغلب، فهي تكوين حديث العهد يفتقد للتقاليد التاريخية البعيدة ولديه في الماضي القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور للتاريخ باعتباره مجالا لمراكمة أحماد وضغائن الماضي وليس باعتباره مجالا لتفاعل أدوار وإرادات ورؤى الأمم والثقافات التي تعيش هذا التاريخ. هذه الرؤية تركز الرغبة الأمريكية في تجاوز الأبنية التاريخية القائمة على نحو مستمر وكان حركة الواقع لديها هي وحدها القادرة، وبشكل فائق، على إعادة تشكيل الحاضر وصياغة المستقبل حسب تأويل خاص للماضي يتجاوز عقدة وهواجسه.

غير أن هذه التجزئية قد انحرفت إلى "الاختزالية" بنهاية الحرب الباردة وانفراد أمريكا بالقيادة العالمية علي أرضية اقتصاد المعلومات حيث نمط إنتاج المعرفة الذي يتسم بطبيعة استقطابية ولد لديها فائض قوة شاملة: اقتصادية، وعسكرية

حاولت تقنيته من داخل بنية العولمة طيلة التسعينيات عبر مبدأ "حق التدخل الإنساني" بينما يتم توظيفه منذ صعود اليمين المحافظ، وبالذات بعد أحداث ١١ سبتمبر في نزعة "تدخلية شديدة" في مناطق كثيرة من العالم تحت غطاء مواجهة الإرهاب.

وفيما يخص العالم العربى تبدو المشكلة الحقيقية فى محاولة هذه القراءة إسقاط جديد العالم التاريخى "تحولات ما بعد الحرب الباردة" على واقع العرب السياسى "التسوية السلمية للصراع العربى الاسرائيلى والعنوان على العراق". إذ ترى هذه القراءة وتستبطن أن العالم العربى قد إنهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما أنهزم الإتحاد السوفيتى أمام الولايات المتحدة، بل وتكرست هزيمته عسكريا فى حرب عاصفة الصحراء التى أخلت خلا جسيما بالتوازن الإقليمى واتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليميا فى مواجهة ما تتصوره ضعفا إستراتيجيا عربيا. وتبعاً لذلك تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد أنهزمت أمام العقيدة الصهيونية، وكما تدعى نمط الحياة الإشتراكي بكل مقوماته أمام النمط الرأسمالى فيجب على العالم العربى أن يسلم قيادة لإسرائيل، وكما تم تفكيك الكتلة الإشتراكية حول روسيا ليتبدى إنكشافها أمام الغرب يمكن تفكيك الكتلة العربية حول مصر فيتأكد إنكشافها أمام إسرائيل.

ويبدو أن اليمين الأمريكى بعد ١١ سبتمبر قد وجد الفرصة مواتية لتطوير آلية التجريب السياسى فى القضايا العربية لخطاب الداخل، نحو "التجريب الإستراتيجى" فى الساحة العربية نفسها إختبارا لسياسات عملية، وتصورات مستقبلية عن هيكلية النظام العالمى عبر نوع من الهندسة الإستراتيجية بالتفكيك وإعادة التركيب معا للمناطق الأكثر رخاوة وأهمية فى الوقت نفسه حيث العراق مثل هدفا مثاليا كونه يعانى من سوء سمعته الدولية منذ التسعينات، وكونه وهو الأهم، لايمثل تحديا صعبا كالخطر النووي الكورى مثلا إذ يسهل ممارسة التجريب فى سقفه الأعلى "العسكري" دون خطورة تذكر.

وفى هذا السياق يتم اللقاء بين التحدى الإقليمى، أى المشروع الصهيونى، وبين التحدى الدولى، أى نزعة الامبراطورية الأمريكية على ارضية المسيحية الصهيونية وتصير مركزية سوريا فى الصراع العربى الاسرائيلى هدفا

اسرائيليا عزيزا على النحو الذى مثله نفط العراق امريكيا، وكما تم احتلال العراق ثمة محاولة لتركيع سوريا ان حربا وان سلما طالما لم تجد دعما لوجستيا كاملا من القوى المحورية فى عالمنا العربى الذى صار - لتردد هذه القوى - يمثل فراغا استراتيجيا مخيفا من الأفكار الكبرى بحجم القومية العربية التى تلوثت سمعتها ظلما وعدوانا على ايدى مستبدين حاولوا استغلالها كمطية لأحلامهم، وايضا من الزعامات الكبرى بحجم عبد الناصر الذى جسد كاريزما هائلة ملئت آفاق عصرها ولكن صارت سمعتها هى الأخرى سيئة بفعل من حاولوا تقمصها، ومن ثم تبدو الفرصة مواتية اليوم بأكثر كثيرا مما كانت عشية حرب السويس لاطلاق استراتيجية ملء الفراغ التى كان الرئيس الأمريكى دوايت ايزنهاور قد نادى بها آنذاك ولكنها فشلت مع سقوط حلف بغداد وفى ظل حضور الاتحاد السوفيتى والقومية العربية وجمال عبد الناصر.

وهنا فان اللحظة تبدو متخمة بالرموز لدرجة الاثارة فاذا كانت القومية العربية قد اسقطت حلف بغداد قبل نصف قرن، فان الامبراطورية الأمريكية تنتقم الآن باسقاط بغداد نفسها على رأس القومية العربية، واذا كانت كاريزما عبد الناصر قد حالت بين الولايات المتحدة وبين وراثة المنطقة بعد انهيار الامبراطورية البريطانية العجوز، فان استبداد صدام حسين قد فتح لها الأبواب على مصراعها بعد تداعى الامبراطورية السوفيتية.

ولا تتوقف الرؤية الأمريكية الاختزالية عند حدود الشك فى التاريخ ولكن إلى كراهيته أيضا، ومن ثم كراهية التكوينات ذات التقاليد التاريخية البعيدة وهو ما يشوة رؤيتها لدولة كمصر بالذات كتجسيد للفضاء العربى لأنه يعمق تأثير الهاجس التاريخي - مهما كان بعيدا - على الحاضر السياسى - مهما كان زاهرا - حيث يبدو التناقض القديم فى علاقتها بالولايات المتحدة والذي كان قائما فى الستينات مثلا حاضرا فى التصور الأمريكى لمستقبل وحدود هذه العلاقات، بل وحاكما له رغم التبدل الحادث لهذه العلاقات فى الواقع الراهن إلى صداقة تبدو مستقرة، فبرغم التحول المهم الحادث فى العلاقات المصرية - الأمريكية منذ منتصف السبعينات عبر مركب الانتصار العسكرى فى أكتوبر والنزوع إلى السلام من قبل مصر، والتأييد الأمريكى لهذا النزوع إلا أن مصر

ظلت في موقع الآخر في الإطار التكويني للاستراتيجية الأمريكية حسب هذه الرؤية، وهو آخر قد تدفع تفاصيل الوقائع أو الأحداث إلى صداقته والتعايش معه ولكنه يظل في التحديد النهائي "آخرًا" وذلك برغم أن مصر بدت في أكثر من مرة أقرب إلى التصور الاستراتيجي الأمريكي من إسرائيل، وأكثر قدرة على تلبية متطلبات هذا التصور من إسرائيل وبخاصة في حرب عاصفة الصحراء التي شهدت تحالفا حقيقيا بين الطرفين في مواجهة طرف عربي ما كان يتيح الفرصة للانتقال بالعلاقة إلى إطار تكويني آخر يعتبر مصر حليفا، ولكن ضاعت الفرصة سريعا وتم تفكيك التحالف عبر مظاهر عدة أهمها الإهمال الدائم لوجهة النظر المصرية في الشأن العراقي، ثم رعاية الاتفاقات العسكرية بين إسرائيل وتركيا، وكان ذلك يعني ترسيخ الإطار القديم الذي يعتبر إسرائيل هي الحليف الوحيد في الإقليم، وأن مصر زعيمة المعارضة العربية التي يتوجب تحييدها.

وفي هذا السياق تتعرض الولايات المتحدة في أحيان كثيرة إلى لحظات اختيار بين مصر وإسرائيل، فهي تدرك أن كليهما لديها التصور الاستراتيجي المختلف لمستقبل المنطقة وللأوضاع الإقليمية، وأن التصور المصري الذي يتأسس في الحقبة الأخيرة على ثلاثية السلام والاستقرار، والتنمية هو الأقرب إلى الاستراتيجية الأمريكية وبالذات داخل بنية أو فلسفة عملية السلام بل، وهو الأخطر، تدرك الولايات المتحدة أن إسرائيل إذا ما تركت لها المبادرة ربما تتصرف ضد هذه الاستراتيجية، وبرغم ذلك فإنها لا تستطيع أن تمنح مصر حرية المبادرة بمعنى أن تراهن عليها هي بالأساس بديلا لإسرائيل بنت الحضارة الغربية وممثلة الشباب الأمريكي وذكريات النشأة الأولى والتي تبقى هي الأقرب إلى القلب وإن تناقضت مع العقل الاستراتيجي، بينما تبقى مصر تلك القوة التليدة، صاحبة الدعوة التوحيدية للمنطقة العربية، والمدرسة الوسطية في الحضارة الإسلامية هي الأبعد عن القلب حتى لو اقتربت من العقل الاستراتيجي. ويترتب على ذلك أن الولايات المتحدة تمارس في علاقتها بمصر ثنائية الدور، والدولة بشكل انتقائي ونفعي فهي تطالب مصر بممارسة دورها العربي عندما تكون هذه الممارسة لوجهة نظر أمريكية، وحينما ترتبط بنوع من التكاليف السياسية والاستراتيجية والإعلامية، مثال حرب عاصفة الصحراء

"ولكنها - أي الولايات المتحدة - تتجاهل متطلبات هذا الدور في لحظات وقضايا أخرى" الحصار على العراق ثم احتلاله، والموقف من ليبيا" تهم الإقليم العربي وتمس المصالح المصرية، إذ نتعامل معها بشروط الدولة الوطنية في هذه اللحظات التي تسمح بحرية حركة أمريكية منفردة، أو ترتبط بعوائد سياسية مؤكدة. ويفاقم من هذه المشكلة حقيقة أن الاعتراف بالولايات المتحدة كقوة عظمى كونية يأتي مطلقاً، بينما الاعتراف الأمريكي بمصر ليس مطلقاً إذ تعتبرها قوة إقليمية كبيرة ضمن قوى أخرى منافسة على رأسها تركيا وإسرائيل.

ونلاحظ أن فترة التسعينات بالذات قد شهدت وبشكل تدريجي سعى الولايات المتحدة لتغيير قاعدة المثلث المكون من إسرائيل ومصر نحو قاعدة مكونة من إسرائيل وتركيا، معها هي ذاتها كرأس للمثلث الحاكم للاستراتيجية العامة في الشرق الأوسط، وقد صاحب ذلك إهمالاً متنامياً لوجهة النظر المصرية في قضايا عدة لصالح التصور الإسرائيلي، وربما التركي وبالأخص في قضايا العراق، ناهيك عن عملية السلام ومسألة الانتشار النووي، والتحالفات العسكرية الإقليمية التي ترفضها مصر بينما شجعت الولايات المتحدة التحالف التركي الإسرائيلي.

إن هذه الممارسات جميعاً والتي أعقبت لحظة الذروة في توافق البلدين حول عاصفة الصحراء بمطلع التسعينات تتنافى مع القاعدة الأساسية للمشاركة الاستراتيجية وهي السعي الدؤوب لبناء التوافق حول القضايا الأساسية مع الاستعداد للمشاركة في العوائد، والتكاليف المترتبة على هذا التوافق في كل الأحوال ومن ثم فإنها تعيد إنتاج مكونات ذهنية التحيز الأمريكي "الغربي" ضد المصالح المصرية والعربية بشكل دوري يجعلها ذهنية "مزمنة" لدى الوعي السياسي العربي في أغلب تياراته بينما يحيلها إلى ذهنية "مؤامرة" لدى بعضها.

ثانيا : نظرية صدام الحضارات:

يصعب قصر مدى نظرية الصدام على نحو العقد منذ طرحها هانتينجتون صريحة وواضحة ونفعية رغم افتقارها لأى خبرة تاريخية حقيقية قياسا إلى الخبرتين الكبيرتين كالإستعمار والصهيونية اللتين تتوافرا لنظرية المؤامرة.

كما يصعب فى الوقت نفسه ارجاعها الى الأدبيات المسيحية فى العصر الوسيط والتى تحفل بكثير من التصورات السلبية عن الاسلام أو ما كانت تسميه بـ "الديانة المحمدية" وكذلك عن المسلمين أو "المحمديين" وهى تصورات راوحت فى الحقيقة بين أمرين:

الأول منهما هو انكار الديانة الاسلامية من الأصل واعتبار الرسول محمد "ص" مدع للنبوّة لا قيمة له الا اجادة الهرطقة فالاسلام ليس الا طبعة محرفة من المسيحية، والقرآن ليس الا تشويها للأناجيل.

أما الثانى فهو اتهام المجتمعات الاسلامية بالتخلف والقسوة رغم فترات التعايش الطويلة بين الطرفين حينما عاش النصارى كأهل كتاب متعاقدون أو ذميون داخل الحضارة الإسلامية وخاصة فى مصر والشام. بل واتخذ هذا التعايش طابعا ايجابيا فى غير قليل من المراحل التاريخية وخاصة فى مرحلة الانفتاح الثقافى العربى بعد انشاء دار الحكمة فى عهد الخليفة المأمون العباسى ونمو حركة الترجمة التى أطلقتها وكان للنصارى الدور الكبير فيها لاجادتهم اللغات السريانية واليونانية بجانب العربية التى قاموا بترجمة الكثير من عيون التراث اليونانى اليها. وكذلك فى ظل انتعاش حركة الفتوح العسكرية ابان الصعود الحضارى العربى الكبير حيث كانوا يتولون العديد من المناصب السياسية والعسكرية، وطالما ابلوا فيها بلاءا حسنا.

فبرغم وجود هذه التصورات السلبية الباكرة يصعب الادعاء بأنها تمثل جذرا تاريخيا ممتدا لنظرية صدام الحضارات تلك التى يحفزها كما أسلفنا عقدة الخوف على "التفوق" الغربى خشية زواله، وليس على "الوجود" الغربى نفسه من العالم العربى — الاسلامى او الحضارة الاسلامية والذى كان محفزا لهذه التصورات السلبية الأولى ابان التفوق الحضارى الاسلامى الكبير.

وهنا يمكننا الادعاء بان عقدة صدام الحضارات تعود الى "نزعة التمرکز الغربي حول الذات" والتي سايرت الغرب والهمته كثيرا من رؤاه، ومواقفه منذ بدأ رحلة صعوده الحضارى الكبير فى العصر الحديث والمستمرة الى الآن.

ومفهوم التمرکز حسب تعريف المفكر العراقي المرموق د. عبد الله إبراهيم في كتابه المهم "المركزية الغربية .. إشكالية التكون والتمرکز حول الذات"^٣ هو نسق ثقافي محمل بمجموعة من المعاني الثقافية والدينية والفكرية والعرقية، تكون تحت شروط تاريخية إلا أنه سرعان ما تعالى على بعدة التاريخي فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى إنتاج ذات مطلقة النقاء خالية تماما 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، وتشويه وتدني الآخر تبدأ ممارسات إيديولوجيا التمرکز في محاولة إقصاء الآخر.

هذا النسق المتمركز حول ذاته، هو ما اجتهدت الثقافة الغربية في بنائه منذ القرن الثامن عشر على الأقل تجاوبا وتطابقا مع فلسفة التاريخ التي بدأت تفرض تصورا خاصا لتاريخ أوروبا والغرب عموما 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 وإنتمائه الديني والعربي. وهنا تم اصطناع اسطورة الأصل النقي والمعجزة الإغريقية والمسئولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسي وليس الأخلاقي فقط.

وفلسفة التاريخ هذه التي جعلت الحتمية الغربية هي سر الكون ادت إلى ظهور منهج الوحدة والاستمرارية الذي يقول بوحدة الفكر الغربي وتماسكه وخصوصيته وإطراده، ويقول في الوقت نفسه بفرادته وكونيته بوصفه نموذجا صالحا لكل زمان ومكان وقد إندرجت جهود فيكو وهردر وكوندرسية في المرحلة الأولى لتشكيل نزعة التمرکز هذه ثم لحقتها جهود كانت وهيجل

وماركس وكونت في المرحلة التالية بانضاج هذا التصور وبلورته ثم تهيئة الأسباب لقبوله وتعميمه ليكون أحد مسلمات الفكر الغربي الحديث.

ومن أبرز ما حققه هذا المنهج في ثقافة الغرب أنه أصل مقومات الغرب الفكرية والدينية والعرقية وثبتها انطلاقاً من لحظة تاريخية معينة، ولما كان الفكر من الأسس التي رآها هذا المنهج محورية فقد اهتم به وراح ينظم الممارسات العقلية لجعل منها مركزاً ومنطلقاً لذلك الفكر، وما إن عثر على قضية "المبدأ" في سياق التأمّلات الإغريقية إلا وعدت هذه القضية ممثلة بشخص طاليس الأيوني اللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة ورتبت الممارسات اللاحقة جميعها انتهاءً بالفلسفة الغربية الحديثة على أنها نسيج حي متصل يغذي بعضه بعضاً. ومن الطبيعي أن هذا النسيج سيهمل كل المعطيات والوقائع التي لا تتناسب معاييرهِ حتى يتحقق له التماسك والاضطراد، وهكذا رسخت فكرة خطيرة وهي أن كل فلسفة لا تشتغل بالمفاهيم التي أنتجتْها الفلسفة الإغريقية ومن ثم الغربية لابد وأن تستبعد من ميدان الفلسفة الحقّة وبذلك فرضت ولادة قيصريّة للفلسفة باعتبار أن أباهها طاليس وموطنها الأول هو الجزر اليونانية قطعاً لصلتها بالفكر الشرقي الذي كان يُمور في العالم القديم في الشرق وخاصة مصر وبابل وفارس واعتبرت المعجزة اليونانية أروع أحداث التاريخ.

وأيضاً قام منهج "الوحدة والاستمرارية" - بعملية تغريب ضخمة للمسيحية بما يجعلها حسب إرادة الكنيسة ديانة كونية شاملة بحيث اعتبرت أوروبا "المسيحية" حاملة رسالة كونية وحضارية شاملة في قلبها الدين إلى العالم الوثني والهمجي خارجها والذي يحتاج إلى قيم دينية يحملها إليه الرجل الأبيض المسيحي ذو الرسالة العالمية.

وفيما يخص العرق، يقول المؤلف، بأنه قد تم استثمار نظرية "الكيف الأرسطية" وتوسيعها من جانب، واختزالها من جانب آخر بما يجعلها تدعم الفكرة القائلة بتفوق الغربي، وجرت دراسات هائلة وظهرت نظريات كثيرة تبرهن على أهلية ذلك العرق وتفوقه على الأعراق الأخرى. وبهذه الطريقة "منهج الوحدة والاستمرارية" تم إنتاج غرب يتسم بالتفوق الثقافي والديني

والعربي ليس الآن فقط ولكن منذ بداية التاريخ الذي يستمر حتى الآن في تجسيد هذا التفوق.

والأمر المهم هنا أن تركز الغرب حول نفسه عبر رحلة طويلة من الفرضيات المتحيزة لم يتوقف عند حدود إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب صورة مشوهة للآخر، فالعالم خارج نطاق أوربا نظر إليه بوصفه سديما غامضا، وبدائيا وخاضعا لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه.

ويقوم خطاب "هيجل" كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر فهو، أي هيجل، يرى أن الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقا بالدونية التي تميزهم في كل شيء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيين الجنوبيين 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 اختزل إلى الحضيض والدونية التي تجعله يعيش دائما إحساسا بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخزلان 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 تخريبه واعتراجه.

وإذا كانت نزعة التمرکز الغربي هي الجذر الأول لعقدة صدام الحضارات، فلا شك أن العلاقة الاشكالية بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الحداثة الغربية قد مثلت الساق أو السياق الطبيعي لها منذ أتى الغرب في ركاب هجوم عسكري استعماري كاسح، ومنذ أخذت محاولات النهضة العربية موقف رد الفعل متمثلا في "الخطاب الانبعاثي" الذي حاول استعادة المركز الذي احتله العرب في الماضي وتجاوز الكبت التي وقعت للحضارة العربية الإسلامية في العصر الحديث وذلك من داخل رؤيتها الوجودية ومن خلال إعادة تأسيس الواقع العربي بواسطة مشروع يجعل الثقافة العربية المعاصرة تحل في بنية الحضارة الإنسانية عموما، وفي مواجهة الثقافة الغربية خصوصا، ذلك المركز الذي

احتلته في عصر إزدهارها. فهنا بالضبط حدث الاشتباك بين الحداثة الغربية وبين الثقافة العربية فكانت العلاقة الإشكالية غير "الإيجابية" أو غير "المنتجة" حسب تعبير د. صالح السنوسي الأكاديمي الليبي البارز في كتابة المهم "العرب من الحداثة إلى العولمة" وهو ما يرجع في اعتقاده إلى ثلاث محفزات أساسية:

أولها: هو الطابع التنافسي التاريخي لعلاقة العرب بالغرب فالحداثة مصدرها الجار الخصم الذي اتسمت العلاقة معه طوال العصور بالمنافسة والمواجهة. فالمنطقة التي عرفت فيما بعد بـ "العالم العربي الإسلامي" كانت دائماً في مواجهة مستمرة مع أوروبا من الصراع بين الفرس واليونان، إلى المنافسة الدامية بين روما وقرطاجنه إلى المواجهة بين الإسلام والمسيحية عبر الحروب الصليبية إلى ثنائية العرب والغرب التي لا تزال حاکمة لهذا الموقف الثقافي / التاريخي / الحضاري بين الطرفين حتى الآن، وهو الأمر الذي ميز علاقتهما بسمات يصعب وجودها بين طرفين حضاريين آخرين، وهي سمات فرضتها الجغرافيا التي حكمت عليهما بالتجاور، وشاءها التاريخ الذي منح كل منهما فرصة حاول من خلالها أن يقوم بدور الحامل لرسالة كونية حضارية حيث مفهوم الجهاد في الإسلام والصليب في المسيحية لا يشبهان بعضهما فقط كأساسين لهذه الرسالة الحضارية، ولكنهما أيضاً يميزان العقيدتين عن الأديان الأخرى بما فيها اليهودية التي تبقى ديانة قومية مغلقة لا تسعى إلى هذه الأفق الرسالية ولا ترغبها.

ولعل هذه الطبيعة التنافسية المعقدة كانت دافعا للرفض العربي "الثقافي" للحداثة الغربية، وهو رفض لا يمكن تشبيهه، مثلاً، برد فعل اليابانيين أو الصينيين وكذلك النمرور الآسيوية الآن، عند التقائهم بها رغم اختلافهم عن الغرب وشعورهم بهذا الاختلاف الذي يدفعهم إلى رفض بعض طروحاته حول طريقة الحياة ورؤية العالم حيث أن نوعية، ودرجة حدة رفضهم جميعاً للحداثة الأوروبية جاءت مختلفة وأقل بكثير من الحالة العربية لغياب هذا التاريخ الصراع الحافل حيث أن اليابان مثلاً، وكذلك الصين لم يكتشفا الغرب كقوة

مهيمنة مهددة، وبالذات كقوة عسكرية إلا في القرن التاسع عشر، ولم يشترك معه فعليا في صراعات حقيقية إلا في القرن العشرين.

والمحفز الثاني: هو ارتباط الحداثة بالغزو والهزيمة العسكرية وهو دافع مكمل لسابقة وناتج عنه ولكنه يزيد من عمق تأثيره لدرجة التأجج. ذلك أن العرب لم يشاهدوا التقدم الذي حققته أوروبا "منجزات الحداثة" عن قرب، ولم يعاينوه إلا في وسط هدير مدافع نابليون ونيران أسلحته المتطورة وما تبع تلك الحملة من ثروات واحتلالات استمرت حتى منتصف القرن العشرين. وقد زاد من مرارة هذه الحملات الاستعمارية أن الغازي الأوروبي طالما استهدف المقدسات والرموز الثقافية والتاريخية، وتصرف باستخفاف مدمر مع كل ما يرمز إلى الهوية والذات العربية. وربما يفضح سلوك نابليون وجنوده في الجامع الأزهر حينما تفرقوا بصحنه وربطوا خيولهم في قبته وارتكبوا فيه الفواحش هذه الروح المستخفة بالمقدس العربي الإسلامي وهي روح ظلت سارية في كل حملات الغرب وسياساته بعد ذلك إزاء العرب ربما حتى اليوم.

وأما ثالث هذه المحفزات: فيتعلق بخصوصية الموقع الجغرافي في الوطن العربي وجاذبيته التي أثرت في سلوكيات ونوعية ردود الأفعال الصادرة عن الجماعة التي تقطنه فوجود المنطقة في موقع يتوسط القارات القديمة جعلها منطقة حيوية بالنسبة لجميع القوى في كل العصور، هذا إلى جانب عدم مناعتها الدفاعية ما ترتب عليه أن تكون على الدوام عرضة للإجتياحات والغزو وبؤرة للأطماع وهو الأمر الذي جعل سكانها أسرى موقفين لا ثالث لهما وهو إما أن يكونوا أقوياء فيتخذون موقف الدفاع الهجومي، وإما أن يكونوا ضعفاء فيجدون أنفسهم في خندق المقاومة ضد تدفق الضغوط الخارجية، وبالتالي فهم لم يعرفوا وضع الاستقرار المطمئن دون هيمنة على الآخر، أو خضوع له، وهو الوضع الأمثل للتفاعل الثقافي والحضاري الحر مع ثقافة وحضارة الآخر غير المصحوبة بالغزو وهو ما حدث عكسه تماما في العلاقة مع الآخر الغربي عبر تجربة الاستعمار وما مثله من تهديد للوجود العربي، وإرهاق مستمر للإنسانية العربية وتعال دائم على عذاباتها.

وفى هذا السياق كان من الصعب على المجتمعات العربية أن تطرح على تاريخها أسئلة حضارية كبرى وجذرية كتلك التى تم طرحها فى الغرب ولذلك بقى نمط إدراك العالم كما هو موروث تقريبا من القرون الوسطى "الزاهرة فى السياق العربى" مهيمنا حتى القرن التاسع عشر سواء فيما يتعلق بموقع الدين فى النشاط الفكرى أو ما يتعلق بأشكال تنظيم المجتمع، وإدراك العالم السياسى. وبينما كان الأول مقبولا نتيجة لتمييز إطاره الإسلامى بغياب الهيكلية والبطيركية عن المؤسسات الدينية ونزعة التقديس التى اكتسبتها فى النمط الغربى الوسيط فإن الثانى، أى تنظيم المجتمع وإدراك العالم السياسى والذى استمر حول الأشكال التقليدية للعصور الوسطى العربية قد أوصل هذه المجتمعات إلى درجة الجمود.

وكان من نتيجة ذلك اختفاء الدوافع الداخلية للتغيير فى مجتمعاتنا العربية فلم تصدر كل محاولات النهوض فى العصر الحديث عن حركة ذاتية لتجربة تاريخية تتطور بثقة واستقلال فى أفق تاريخى مفتوح بل حركتها دوافع خارجية جسدها بالذات الاحتكاك "الدامى" بالغرب والهزيمة سياسيا وعسكريا أمام صورته الحديثة الملتبسة بالتقدم والاستنارة من ناحية والهيمنة والاستعلاء من ناحية أخرى، ولذا لم يكن أمام مجتمعاتنا العربية أسهل من وربما سوى "الصيغة التوفيقية" كصيغة ثقافية تقيها الشعور بالاغتراب إزاء عالم لا تستطيع الانتصار فيه ولا تستطيع الانسحاب منه فى الوقت نفسه.

غير أن الصيغة التوفيقية قد انحرفت تلقائيا إلى "التفريقية" عند الممارسة التاريخية طيلة القرنين الماضيين كنتيجة منطقية للسياق الدفاعى الذى مورست فيه. ذلك أن التوفيقية الخلاقة كعملية تركيب جدلى تبدو بحاجة، ربما أكثر من الممارسة العادية التلقائية، إلى إرادة قادرة على ممارسة الاختيار بحسم وحزم، وإلى رؤية شفافة ناصعة لما تقوم بالاختيار من بين عناصره وإلى فضاء تاريخى مفتوح يسمح بوضع هذه الاختيارات موضع التجربة العملية كما يسمح بإعادة فحص هذه التجارب فى الواقع المعاش قبل إعادة مراجعتها وتفتحها نظريا من جديد وعبر عملية تغذية إسترجاعية فى الأفق المفتوح بين الفكر والواقع وجميعها متطلبات ربما لم تتوفر للوعى العربى الحديث الذى بدأ هذه

العملية "التوفيقية" فى سياق أزمة وجودية وسياسية محيطة به، وممسكة بتلابيبه قادتته إلى التلقيق الذى تكرر بفعل عاملين أساسيين:

الأول: معرفى فلسفى يتعلق بتغير جوهرى فى الأساس المنطقى للتوفيقية من سكونية سادت الحقبة التاريخية قبل الحديثة ووسمت الرؤية الكلاسيكية للوجود قامت بالأساس على المنطق الأرسطى القائم بدوره على مبدأ عدم التناقض ووحدة الحقيقة الإنسانية فى مستواها الأعلى حيث الإيمان الفلسفى بقدرة واحدة متعالية ومهيمنة لدى أرسطو تلك التى تم تأويلها وبسهولة إلى "الله" فى الفكر العربى الإسلامى القائم على عقيدة التوحيد المطلق منذ العصر الوسيط، وذلك إلى النزعة الجدلية الشكية الحديثة التى قامت بالأساس حول الديالكتيك الهيجلى القائم بدوره على مبدأ التناقض والصراع بين أطراف ثنائيات بحثا عن المركب الجدلى الجديد المندمج الذى سرعان ما يتحول فى حركة الواقع إلى طرف فى ثنائية جديدة يصارع طرفها الآخر.. وهكذا،

ولا شك أن هذه الجدلية المتحركة التى صاحبها فى الفكر الغربى نزعات شك وإلحاد من ناحية وكانت تحتاج لاستلهاها إلى مجتمع أكثر ديناميكية وحيوية يتطور باستقلال فى أفق تاريخى مفتوح من ناحية أخرى، قد مثلت عامل إرهاب للفكر العربى المعاصر لأنها أثارت تناقضاته وكشفت عن قصوراته وعمقت أزماته لأنها غيرت من الأساس السكونى المريح والواضح الذى سهل من عمل التوفيقية فى الحقبة الوسيطة، قبل الحديثة.

أما الثانى: فهو سياسى / عملى يتعلق بطبيعة السلطة العربية "التقليدية" حتى النخاع رغم الشكل الحدائى الذى اتسمت به على مستوى الخطاب الأيديولوجى وهى الطبيعة التى لم تخرج عليها أو تنجو منها معظم الحركات الوطنية التى كافحت ضد الاستعمار والتى اضطلعت بالدور الحاسم فى بناء دولة "حديثة" تفتقد لمقوماتها فكانت النتيجة دائما مخيبة للآمال وأدت المقدمات إلى نتائج عكسية وذلك لوجود فجوة حقيقية بين طبيعة السلطة العربية التقليدية وبين الأهداف التحديثية التى ترجوها لمجتمعاتها وهى الفجوة التى قادت دائما إلى المراوغة بين الوسائل والأهداف وبين الأبنية ووظائفها العملية، وبين المؤسسات وأدوارها السياسية الحقيقية.

وهكذا قادت المرواغة إلى التلفيق الذى صار ملكة طاغية فى الثقافة السياسية العربية تكشف فى أحد تجلياتها مثلاً عن مفارقة الموقف العربى من العلم الحديث حيث الصداقة مع منتجاته حتى من قبل أولئك المتمردين على الحداثة والمعتصمون بما يعتبرونه أصالتهم ولكن دون منهجه الشكى، ومنطقه الوضعى والذين كانا يتطلبان لاستلزامهما نوعاً جديداً من التنظيم الاجتماعى لم يكن القائمون على عملية التحديث / التغيير مستعدين للقبول به لإصطدامه ليس فقط بطبيعة تكوينهم ولكن أيضاً بمصالحهم السياسية المباشرة ودون أن يمنعههم رفضهم الفعلى لمنهجية ومنطق العلم الحديث، من إقامة أبنية جامعية وأكاديمية وبحثية تحمل فى مسمائها أوصاف العلوم والتكنولوجيا، مثلاًما تحمل فى السياق نفسه أبنية ترسيخ حكم الفرد فى عالماً العربى شتى تعبيرات الديمقراطية والنيابية والتمثيلية السياسية.

ثم أدى فشل المشروع التوفيقى وهيمنة التلفيقية الى تعمق الشعور بالاغتراب لدى الواقع العربى أزاء صورتين متميزتين فى الفكر عندما صار ماضى الذاتى طرفاً ثالثاً فى معادلة الآن والأخر ومن ثم أصبحت الذات العربية الحديثة فى مواجهة وجودين غريبين عنها، الأول منهما ينتمى للزمان حيث "ماضى الذات" أو الفكر الإسلامى التقليدى، والأخر إلى المكان حيث الآخر الغربى أو فكر الحداثة، ولذا فهى غربة الزمان، وغربة المكان اللتين واجهتا الفكر العربى المعاصر وأضيفتا صعوبة كبيرة على محاولة التوفيق التى لم تعد فقط بين حقيقتين إنسانيتين مختلفتين، أو وجودين حقيقيين متميزين يدخلان فى صراع ينجز المركب الأرقى بل صارت بين وجود حقيقى واحد وبين وجودين نظريين صوريين غريبين مكاناً وزماناً عن الواقع الذى كان يزخر بمشكلات تحتاج إلى رؤية نظرية وطرائق للحل والانسجام لم يلها أو يسعى إلى إنتاجها الفكر العربى المعاصر، فازداد اغترابه عن الواقع، بقدر ما ازداد الواقع تمزقاً بين الصورتين الغريبتين عنه.

وقاد الشعور بالاغتراب الى تصاعد التيار السلفى ونزوعه الى فرض مشروعه الخاص القاضى باستعادة أصالة المجتمعات العربية كطريق الى نهضتها وذلك حسب فهمة الماضوى السلبى لهذه الأصالة وما يثيره من هواجس العنف

الاجتماعى والسياسى على نطاقات جد مختلفة تبدأ من نطاق الإقليم وتمتد بنطاق الدولة وتصل إلى النطاق العالمى عبر تكوينات ما يسمى بـ "العالمية الإسلامية" التى تمارس مخططات عنيفة داخل مجتمعات عديدة سواء كانت هى تلك المجتمعات الأم المقصودة بالتغيير والمعنية باحتضان المشروع الثقافى الحضارى الجديد أو حتى المجتمعات الأخرى التى تدخل فى مصالح معها ما يثير لدى هذه المجتمعات الأخرى "وخاصة الغرب" شعورا بالاستعداد والاستهداف يترجم نفسه فى عقدة صدام الحضارات التى قد تجد تبريرها لدى الوجدان العام الغربى بأحداث مثل أحداث ١١ سبتمبر أو الهجوم على بعض السفارات الأمريكية فى العالم العربى وإفريقيا فى التسعينات وغيرها من وقائع ارهابية متناثرة تشوه وجه الثقافة العربية التى صارت تعاني حالة شاملة من سوء الفهم العالمى / الغربى صار معها الخطاب التعايشى / الدفاعى من قبل التيار العام فيها غير مجد أو مؤثر وذلك بدافع من معضلتين أساسيتين على الأقل؛

الأولى: تتعلق بأزمة الواقع نفسه فالخطاب هو نمط من أنماط الإفصاح الشامل عن واقع حضارى بعينه، وعن إدراكه السياسى حسب منطق متماسك داخليا يصدر ويتأسس على رؤية أشمل للوجود الإنسانى ومن ثم فهو إفصاح منطقى 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 ومزایدات كلامية لا تقنع أحدا، حيث لا يمكن لأى خطاب ثقافى أو اعلامى مهما بلغ ذكاؤه أن يقدم الإرهابيين قاتلى المدنيين فى برجى مركز التجارة العالمية وما يقومون به من عنف عبثى باعتبارهم مجاهدين أحرار كغاندى أو مانديلا ضد الاحتلال والعنصرية، ولن يكون أمامه غالبا إلا محاولة مستميتة لإبراز التمايز بينهم وبين العرب المسلمين العاديين، أو بين ما قاموا به وما يقوم به الفلسطينيون من عنف جهادى 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.

وكذلك لا يمكن تقديم صورة زاهية عن مجتمع عربى حر ومتفتح للحوار بينما تمتلئ ضروب هذا المجتمع بشتى صنوف القهر والاستبداد ومن ثم فإن الرغبة الصادقة فى تطوير الخطاب الإعلامى العربى لابد أن تنطلق من رغبة أعمق فى إحداث تغييرات جوهرية فى النموذج الثقافى العربى السائد باتجاه العقلانية والحرية وبالقدر الذى يمكن ثقافتنا العربية من استيعاب ألوان طيفها بل والنهوض من خلالها والكف عن انتاج ظاهرة العنف العبثى داخلها، حتى يبقى للجهاد الاستشهادى مكانة ومكانته اللائقة به والتى يمكن الدفاع عنها حينما يبذل الدم النبيل فى وقته وضد من يستحق وفى إطار إدارة شاملة واعية لصراعاتنا الكبرى.

أما الثانية فتتعلق بإتجاه الخطاب الاعلامى العربى إلى الداخل وكأنه سلعة غير قابلة للتصدير، وهو أمر يثير سلبيتين رئيسيتين، فمن ناحية يضعف المردود الخارجى له فما يصل منه إلى العقل الغربى سوف يبقى محدودا، لا يكاد يذكر فضلا عن أنه يصطدم بحائط التكذيب المبدئى الناجم عن سيطرة شبه كاملة للإعلام المضاد. ومن ناحية أخرى فهو يزيد من الشقاق السياسى العربى الرسمى والشعبى لأن الخطاب الإعلامى إذ يتوجه إلى الداخل فإن القائمين عليه ينطلقون من انتماءاتهم الوطنية والفكرية والسياسية، كما يسعون إلى كسب ود جماهيرهم أو حتى تملقهم أحيانا داخل هذا الوطن أو ذاك التيار وهو ما يؤدي إلى تشطير الخطاب وينحو به منحى تصادميا بين أجزاءه ومكوناته مثيرا لتناقضاته التى ينشغل بها الجمهور العربى على حساب إنشغاله نفسه بالقضية الام التى يطرحها ومن ثم فإن الخطاب الإعلامى العربى الذى يرجى له التأثير فى الخارج يأتى، ويا للمفارقة، مثيرا للشقاق والصراع فى الداخل نفسه.