

الفصل الثالث : الحامل الثقافى للعقدة الحضارية

أولا : نظرية المؤامرة

بعيدا عن كل أطراف الرؤية الماركسية القائمة على نوع من الحتم تمارسه البنية التحتية "أنماط الإنتاج" وعلاقاته فى مواجهة البنى الفوقية "التعبيرات السياسية والتجليات الثقافية" لدى المجتمعات البشرية، نؤمن بوجود علاقة ما جوهرية لا تقوم على حتم ولا تأخذ اتجاها واحدا ولا تعطى أولوية مطلقة لعامل وحيد بين أنماط الإنتاج "الرعى / الزراعى / الصناعى / ما بعد الصناعى" وبين الأنظمة الاجتماعية السياسية التى تقوم فى الجماعة البشرية، ثم بين هذه وتلك وبين النشاط الفكرى والفلسفى، وبالأحرى التجليات الثقافية التى تسود لديها.

هذا الإيمان يتأسس من ناحية على فهم لأهمية أنماط الإنتاج ومن ثم نظمها الاقتصادية وهياكلها الاجتماعية وتراكيبها الطبقية وأشكال تعبيرها السياسى فى صياغة أبنية تاريخية متميزة ومتتالية فى الزمن وقادرة، مع نضوجها ورسوخها، على أن تفرز منطقها العام الذى قد تتعدد أشكال التعبير عنه "الأيدولوجيا" ولكنه يظل محكوما، على الأقل فى تياره الأساسى، ببنية عامة تقوم فى جوهرها على نموذج فى "المعرفة".

ذلك أن اقتصاد الزراعة مثلا كان قد قام على حامل المجتمع النهري المنظم الذى يخضع كل فاعلياته لدعم الانتاج الزراعى ويقيم العلاقات بين أجزائه حسب مقومات هذا الإنتاج وما يخلقه من أنشطة، ويسلّز منه من متطلبات التجانس والتكامل والاستقرار وجميعها مثلت المرتكزات الرئيسية التى قامت عليها الدولة لتنظيم النشاط الزراعى بضبط حركة المجتمع وتلبية حاجاته التلقائية المتدرجة والمتنامية بفعل تنامي هذا النشاط نفسه ورسوخ علاقات وتكوينات اجتماعية سمحت بقيام نظام اقتصادى اجتماعى بعد مرحلة طويلة فى التاريخ البشرى ظل فيها نمطا انتاج الصيد والرعى عاجزين عن افراز مثل هذا النظام لما تتطلبه ممارستيهما من ديناميكية للكر والفر أو الترحال والهجرة

المستمرين وما يفرضانه من حركة إنسانية سيالة تنافس الاستمرار، وما يتسمان به من روح فردية ترفض التعاضد والتلاصق والحاجة الى التنظيم، ومن خشونة في الطبع وحدة في المزاج لا تتوافق مع قيم التمدن.

كما أن اقتصاد الصناعة قد قام على حامل الطبقة الاجتماعية وليس المجتمع ككل، فالطبقة صارت راعيته والمهمة لتجلياته، أفرزتها تطوراتها الرأسمالية التي صعدت بالبرجوازية كطبقة متحركة، ودعمتها تناقضاته التي جاءت بالبروليتاريا كطبقة معارضة بعد أن كانت الارستقراطية قد انحسرت مع تضائل دورها الذي مارسه بالهام الاقطاع وكتلته التاريخية التي قامت على جماع أفكار عرقية وهواجس دينية بأكثر مما انبنت على فن انتاجي مميز لها، وبعد أن كانت الدولة قد تم تحييدها وإحالتها بفعل تطورات معقدة، إلى موقع المراقب أو المنظم على الأكثر وليس كما كانت في اقتصاد الزراعة هي المالك الرئيسي والمخطط المهيمن على النشاط الاقتصادي.

في هذا السياق التاريخي الطويل نسبيا فرض النمط الانتاجي نظامه الاقتصادي الاجتماعي والذي فرض بدوره تكويناته السياسية بقدر ما ألهم تجلياته الفكرية والفلسفية التي شغلت الوعي الانساني وفرضت عليه أو يسرت له -أو هما معا- الانتقال من فلك نشاط فكري قائم على الدين غالبا كمتصل وإن طغت عليه بعض بؤر نشاط عقلي من حكمة الشرق القديم أو اشراقات الفلسفة اليونانية سابقة له أو لاحقة عليه وهو النشاط الذي ساد حقبة الاقتصاد الزراعي، وذلك إلى فلك نشاط فكري قائم على العقل غالبا كمتصل نهض على اقتصاد الصناعة كنمط انتاج حتى وأن ظلت طافية عليه بعض بؤر دينية تمثل الاستمرار التاريخي للنشاط الروحي القديم الذي لا يزال في بعض تجلياته صالحا بل ومطلوبا لترشيد النشاط العقلي السائد الآن والذي أصبح في بعضها الآخر الأعنف والأكثر راديكالية بؤر احتقان واحتجاج ورغبة في تدمير هذا النشاط وبدوافع إما من عدم فهم طبيعته لدى تكوينات ثقافية ظلت لم تعرفه على وجه العمق والشمول، وإما لأنها عرفت نتائجها وأثاره بأكثر وأعمق مما عرفته هو نفسه وعبر تجارب سياسية تقطر بالمرارة.

وفى العالم العربى الذى دخل العالم الحديث على أرضية نمط انتاج زراعى فى أحسن الأحوال، رعى فى أغلبها، وفى ظل تركيبة اجتماعية سياسية أشبه كثيرا بالاقطاع، ولا يزال يعيش فى العالم المعاصر على أعتاب اقتصاد الصناعة الذى لم يرسخ لديه بعد ولم يفرز من ثم تأثيراته الشاملة العميقة فى أشكال تنظيمه الاجتماعى، وتعبيره السياسى، فإنه -أى العالم العربى- قد ظل أسيرا للرؤية الكلاسيكية للوجود والقائمة على "منطق الروح"^(١) اجمالا والتى واجه بها ومن خلالها الرؤية الحديثة بملامحها والهاماتها تلك التى جاءت فى ركاب الغرب الاستعماري بأدواتها وتنظيماتها وأسلحتها فهزمت وأشعرت بالقهقير أزاء عالم جديد عليه لا يستطيع الانتصار فيه ولا يستطيع فى الوقت نفسه الانسحاب منه فكانت محاولته للتوافق معها من قبل تيار فكرى هو التيار التوفيقى العربى، وكان جموحه أيضا فى رفضها من قبل تيار فكرى آخر هو التيار السلفى بينما ظلت نزعة العدمية التراثية التى نادت بالتماهى فيها والانصياع الكامل لها تحقيقا للمعاصرة ضيقة وهامشية وإن مثلت تيارا نحىلا، وقد انعكس هذا الانقسام بشدة على صعود رؤية الآخر "الغرب" فى الثقافة العربية والسذى يتجلى لديها على مستويات ثلاث شديدة التباين؛

على المستوى الأول :

يتجلى الغرب مثاليا وملهما لدى تيار "المعاصرة" الذى يعلى تماما من منطق العقل ويكاد يتعالى على منطق الروح ومن ثم فهو يقبل بالغرب ملهما لممارساتنا الكلية ويعطيه حق الرقابة على سلوكياتنا السياسية وينزع إلى تقويم واقعنا السياسى بمعاييره وقيمة حتى لو بدت تعسفية فى بعض الأحيان، بل يصبح الغرب لدى هذا التيار آلية تصحيح للأوضاع المختلفة حسب هذه المعايير "وخاصة الديمقراطية وحقوق الإنسان".

فهذه الآلية.. دوما وفى كل الأحوال موجودة ومؤثرة، إذ هى حاضرة فى ذهن قابضة فى الخيال محسوب حسابها، ومدرسة احتمالات ردود فعلها من قبل القائم بالفعل ذاته وقبل أن يفعله على نحو يطمئن معه كل أطراف هذا التيار.

(١) حسب تعبير الكاتبة البريطانية والراهبة السابقة كارين أسترورنج

كما .. يتم غالبا خطابها لتقوم بتقديم نصائحها أو فرز ضغوطها غير المباشرة، أو على الأقل مكاشفتها لتكون حاضرة وشاهدة ولو باللوم أو العتاب على النحو الذى يتم من خلاله الطرح الفكرى لقضية الديمقراطية بعد أحداث ١١ سبتمبر والذى يجعل الوجود السياسى العربى كله موضع مسألة وليس النظام العراقى البائد وحده، فالعالم العربى يمثل طيفا واسعا للاستبداد تميز فيه النظام العراقى فقط بغياب العقلانية وليس بغياب الديمقراطية ومن ثم فإن التحول من عقلانية الممارسة الى شرعية التأسيس كمعيار للمحاكمة أو للمسائلة انما يضع مجتمعاتنا العربية كلها تحت أقدام الامبراطورية الأمريكية رغم أن حالة الضعف العربى العام وغياب المناعة الأمنية الكاملة لا يمكن نسبتهما الى مجرد غياب الديمقراطية وحدها — على أهميتها — التى نفتقدها ولا تزال مجموعات شتى من الدول ومنظومات عدة اقليمية كما نفتقدها نحن ولكنها لا تعاني ما نعانیه من حالة الفراغ الاستراتيجى التى تدفع كل متغيرات السياسة الدولية، ولو كانت متناقضة، الى النيل منا فى نفس الوقت وكأنها عوامل التعرية الطبيعية التى نصاب فى مواجهتها بالعجز والشلل وليست متغيرات سياسية تختلط فيها الفرص بالمخاطر، وتثير من ثم احتمالات الانتصار والانكسار.

كما ... يتصور أحيانا استدعاءها للتصحيح على نحو مباشر لدى بعض أطراف هذا التيار، على منوال احتلال العراق الذى استحال حلا أمريكيا سحريا لتحقيق الديمقراطية كطريق للخلاص من المحنة العربية وإن جاءت فى ركاب الاحتلال الذى يبدو كالموت الرحيم خلاصا من ألم الاستبداد. ولا شك أن الذين يبحثون عن الموت الرحيم ويهللون للحضور الأمريكى انما يجهلون درس التاريخ القديم منه والحديث، فكما انه لم يوجد بعد ذلك المستبد العادل الذى بحث عنه الشيخ محمد عبده، فلن يوجد ذلك المحتل الديمقراطى النازع الى تحرير فرائسه بمنحها سر العصر فالأغلب انه يراوغ بالديمقراطية ضد نهوضها، وانه سوف يكرس بالتهادنية لخضوعها حيث الاحتلال لا يأتى الا بمثل انفجارات الرياض والدار البيضاء وشتى حوادث الارهاب على نحو ١١ سبتمبر وما قبلها، وما بعدها، اما الديمقراطية فليست الا نتيجة لتحولات ليبرالية اجتماعية وثقافية بالأساس تتيح بناء الذات الفردية وانضاجها على نحو تصبح معه الحرية السياسية مطلبا وجوديا وصيرورة تاريخية قبل ان تكون رغبة

سياسية عارضة ناجمة عن انتصار عسكري بحت. ولذا فإن الجيل العربي الذي عانى طويلاً من الاستبداد في ظل الاستقلال القومي قد يخلفه جيل آخر يعاني الاستبداد أيضاً، ولكن من دون أن ينعم بالاستقلال فيما لو استسلم هذا الجيل لمقولات مثل ديمقراطية الاحتلال كونها الوجهة الآخر لقابلية الاستعمار التي كان قد حذر منها قبل ثلث القرن المفكر العربي الراحل مالك بن نبي، حيث يقودنا العجز عن تنمية الذات إلى التخلي عنها دفعة واحدة على نحو يقينا ألم الموت البطيء والاحباط النفسي المستمر ويمنحنا مزية الموت الرحيم تفضيلاً لحكم استعماري يتصور البعض أنه في زمن ما بعد الحداثة والعولمة الأمريكية ربما يكون أخف وطأة وأكثر عدلاً مما كان في زمن الحداثة والمركزية الأوروبية.

هذا التيار يؤسس على مستوى الرؤية التاريخية، لما يمكن تسميته "الواقعية البراجماتية" التي تجسد بدورها رؤية للعالم تتحاز إلى ظواهره ومشاهده النهائية التي تروج لها الصورة المثالية لفلسفة التنوير والقائلة بأن جوهر التقدم الأخلاقي في التاريخ هو رفض التعصب والعنصرية والإيمان بالحرية والتعددية .. هكذا على نحو مجرد ودونما فحص لتناقضات الغرب الواقعية مع تقاليده الكلاسيكية وصورته النمطية والتي تتمتع لدى هذا التيار بقسوة كبيرة تنصرف ليس فقط إلى الثقافة الغربية وحدها، بل إلى المثقفين الذين شيدوها أيضاً.

والتنوير الأوروبي / الغربي في سياق تاريخه، وبشروطه المتعينة، وإنجازاته الباهرة لا شك في جاذبيته، ولكن غير المقدسة، فالوعي الغربي العام العقلاني / الليبرالي يستبطن في تجايفه عقد وعنصرية بل وأسطورية في بعض الأحيان. وكذلك المثقف الغربي داعية الحرية والعقلانية والثائر على قيودها ينطوي أحياناً على مفارقات تبدو مذهلة. فـ "فولتير" مثلاً أحد أنبياء الحرية ورواد التنوير الأوروبي كما تقدمه استعارتنا للنمطية للثقافة الغربية وتردد دوماً مقولته الشهيرة والرائجة عن استعداده لدفع حياته ثمناً لحرية مخالفة في إبداء رأيه، هو نفسه صاحب كتاب "الملك الشمس" الذي يسكب فيه ولعه وتقديره لملك فرنسي لويس الرابع عشر أحد أبرز نماذج الاستبداد الأوروبي في العصر الحديث وصاحب المقولة الأكثر شهرة "أنا الدولة" وهو الوصف الذي يذكرنا بمديح

الشاعر العربي الكبير والقديم أيضا أبي الطيب المتنبي لرجل الدولة سيف الدولة الحمداني أحد نماذج الإستبداد القروسطوى العربى.

هذا التيار، وعلى هذا النحو، يثق في الغرب عميقا وبشكل يتعالى على التاريخ ومن ثم فهو ينفى عنه أي شبهة للتآمر ضد العالم العربي أو حتى للتحيز ضده وفي عرّفه يبدو خطاب المؤامرة مفتقدا ليس فقط إلى كل شروط ومتطلبات النظرية العلمية وأهمها القدرة على التفسير والتنبؤ بظواهر العالم السياسي، بل هو أيضا ليس إلا منتج لذهنية مغلقة تستحضر الأوهام ومن ثم تستحق الرثاء بقدر ما تثير السخرية من إدراكها الأسطوري للعالم الذى لا يقبل إدراكه الموضوعي بمجرد التقسيمات النمطية لـ "العرب" و"الغرب" لأن الغرب "الثقافي" ليس إلا دولا وطنية وكتلا قومية لها مصالحها السياسية وصراعاتها الاستراتيجية ولذا فهو ليس موحدا سياسيا وإن ظل متجانسا ثقافيا بل وكذلك أصبح العرب أنفسهم ومن ثم فلا معنى أصلا لمثل هذه الصياغات "الشمولية" من قبيل "العرب"، و"الغرب" والتي تعمى عن الحسابات الاستراتيجية الوطنية والقومية التي تعدو لدى هذا التيار هي الحقيقة الكبرى في العالم السياسي، وهكذا تنحو واقعية هذا التيار إلى "البراجماتية" الواضحة التي تهدر القيم الثقافية والحس التاريخي وإلى الدرجة التي تبرر وصفنا العام له "بالواقعية البراجماتية".

وفي اعتقادنا أن هذا التيار إنما يسرف في التعالى على فكرة رائجة في ثقافتنا السياسية بقدر تستحق معه الاهتمام والمناقشة والتحليل بغض النظر عن مدى صدقها المعرفي لأن الأفكار عند ما تترسخ ويتراكم تأثيرها لدرجة أن تصبح ملهمة أو حاكمة وعلى نحو يصوغ بنية إدراكية للواقع لها جاذبيتها لدى قطاع واسع نسبيا من الجماعة الإنسانية المعنية به إنما تكون قد تجاوزت حدود النظرية، ولو بمعيار التأثير، إلى مستوى أعمق يفرض على المهتمين بقضايا وهموم هذا الواقع، والمنشغلين ببنية هذا العقل التوقف عندها بغض النظر عن صحة أو خطأ التسمية ودونما تعال شكلي أو لفظي مجرد عليها.

وحتى ما يثيره بعض أطراف هذا التيار من احتجاج على هذا الفهم جوهره: أن مناقشة الفكرة على أرضية الجدة والاهتمام إنما يكرس للإعتراف بها حتى

تسود على كافة المستويات ولتصبح المؤامرة الغربية الاسرائيلية الأكثر ذيوعا هي الحاكمة لواقعنا والمبررة لكل ما فيه من أخطاء وخطايا ودرجة تنزع عنا الشعور بالمسئولية عنها وتشغلنا من ثم عن التفكير في كيفية تجاوزها فإنه، أى هذا الفهم، يحتوي على خلط واضح يتجاهل حقيقة أن الظواهر السائدة أو الراسخة ليست بحاجة إلى اعتراف نظري بها يبقى من نافله الأمور وتحصيل الحاصل قدر حاجتها إلى معالجات فكرية وسياسية تسعى إلى وضعها في حجمها الطبيعي وسياقها المنطقي حتى لا تشوه وعي، أو تحرف حركة الجماعة الإنسانية.

كما أنه يتعالى فكريا وعمليا على تاريخ ثقافي وسياسي به الكثير من المواقف والتفاعلات التي تشي "بالتحيز" الغربي ضد القضايا، بل والوجود العربي، نازعا، أي هذا التيار، إلى محاولة فرض تصور مثالي على مسيرة ثقافية وتجربة إنسانية تحكمها إلى درجة كبيرة أنانية بعض منتجيتها وتدفعها أحيانا كثيرة إلى الخوض في أخطاء وخطايا تجاه الآخرين تجد فيها مصلحتها أولا، وتجد لديها القدرة على ارتكابها ثانيا.

وعلى المستوى الثاني:

يتجلى الغرب شيطانا "متآمرا" لدى تيار "الأصالة" الذي يجعل من منطق البوح رافداً لـ "نقض منطق العقل" في جوهره إما لعدم فهمه أو استيعاب منطقته، وإما للشعور بمرارة تأثيراته في مجتمعاتنا العربية. هذا التيار يرفض تحويل الذات الغربية الى ملهم للذات العربية وذلك لوجود تناقض أساسي في رؤية كل منهما للوجود، بقدر ما يرفض أن يكون الغرب رقيقا على ممارساتنا السياسية أو حتى معيارا لها تقاس به صحتها، ولذا فهو يدعو إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لذلك الذي تؤسس له الرؤية الحديثة يقوم على رفض الذات "المطلقة والمركزية" وعلى أساس من الذات المستخلقة التي تقوم أيضا على التوحيد الإسلامي كمفهوم عقدي ولكنه لا يركز على البعد التحريري للإرادة الإنسانية، والمنسوط بوظيفة الاستخلاف، من القيود الشكلية والتاريخية المعطلة لانطلاقها نحو أداء مسئوليتها ودورها، بقدر ما يركز على بعد العبودية "لله" وهي عبودية لا شك فيها، ولا مشكلة إلا في فهمها النصي الشكلي الذي يقمع البعد التحريري،

وخاصة عندما تلتبس هذه العبودية بأشكال ممارستها وقولبها القديمة المستندة إلى الإدراك "الفطري" للدين وبالأخص عندما تكتسب هذه الأشكال قدسية مضموناتها وغاياتها التوحيدية الأمر الذي يسلب هذه الذات "المستخلقة" كل إمكانات حداثتها.

هذا التيار اذن يؤسس على مستوى الرؤية التاريخية لما يمكن تسميته "السلفية التاريخية" والتي تجسد رؤية للعالم تنحاز عميقا إلى مكوناته الأولى وقولبه التاريخية إذ تؤمن بأن جوهر التقدم الأخلاقي في التاريخ هو الإيمان، ودرجة التعصب أحيانا، بهذه المكونات والقوالب والآليات التي تصوغ أصالتنا حتى لو بدى هذا الجوهر متناقضا مع قيم تاريخية حيوية، وأبنية فاعله في العالم المعاصر ما يرهنها بآليات عمل وتغيير تقليدية تنهض على افتراضات من قبيل:

١- أن التلاحم البشري الكثيف عبر توحيد الجماعة المسلمة كفيل وحدة، أو بشكل رئيسي على الأقل، بإقالة الأمة من عثرتها ودفعها نحو إعادة امتلاك زمام التاريخ.

٢- أن الضمير الأخلاقي المؤسس على الإيمان الروحي العميق يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة في صناعة التاريخ الخاص بالأمة - حتى الآن - وكما كان على زمن الرسالة بما يبثه في الفرد المسلم من روح التضحية وصولا إلى نموذج المجاهد الشهيد وبغض النظر عن الوسائل التي يحوزها أو يمارس بها جهاده والتي تحتل آنذاك مرتبة تالية في الأهمية.

٣- أن التوحد الإسلامي حول الضمير الأخلاقي والإيمان الروحي العميق هو الهدف الأمثل الذي يجب على مخلصي الأمة ومخلصيها التوجه صوبه أما غير ذلك فهو انحراف من كليهما عن القصد والسبيل الصحيح.

هذه الرؤية الكلاسيكية والتي لا تعترف أحيانا بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هي الاقدر على التفسير الصادق للوجود كله، أو التي تحاول التأسيس لهذا العلم في قلب هذه النصوص الدينية تحقيقا لاسلامية المعرفة تقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل. هذا الفهم في جوهره، وفي ضوء هيمنه والتباس مكون العبودية لديه، يقلص من فضاء التحرر الذي هو العالم الواقعي

المحسوس الذي يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية التجريبية أو الاجتماعية السلوكية بفحصه ودراسته في إطار الرؤية الحديثة للوجود، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه انغلاقاً، بينما يوسع كثيراً في فضاء اللا محدود وغير القابل للتحقق "الميتافيزيقي" إلا من خلال الهامات واشراقات صوفيه أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها حيث يتقلص كثيراً دور العلم في فهم وتحليل هذه الحقيقة لصالح الدين وعلى العكس من الرؤية الحديثة المتطرفة التي تكاد تمنح العلم وحده كل هذا الفضاء وتحرم الدين منه.

هذا الفهم المختل يرجع في اعتقادنا إلى غياب مفهوم "السببية" عن المنهجية العلمية لدى هذا التيار الذي يبقى أسيراً لبنية الثقافة العربية الإسلامية التي تمت صياغتها منذ العصر الوسيط إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية الموروثة هي الملهم لهذا التيار حتى الآن. ذلك أن غياب السببية إنما يقود إلى إلغاء العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العلة والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية في آن حيث الأسباب الكامنة في هذه الظواهر نفسها ليست هي المحركة لتفاعلاتها ومن ثم يصعب اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعي وعقلاني بعد فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيساً لعمومية وتجريبية القانون العلمي، بينما يفتح الباب على روى ميتافيزيقية أو أسطورية تخضع هذه التفاعلات وتتسببها إلى إرادة خارجية عنها وقوى خارقة للعادة وللطبيعة على السواء.

ويرجع هذا الغياب لمفهوم السببية إلى حقيقة أن المبدأ الأساسي في علم الكلام الذي شكل جوهر الفلسفة الإسلامية، ولب الثقافة العربية سواء عند الأشاعرة وهم التيار السائد في هذه الثقافة أو عند أغلب مدارس المعتزلة هو مفهوم "الجوهر الفرد" أو "الجزء الذي لا يتجزأ". وحسب هذا المفهوم فإن كل ما يقع من حوادث في الزمان سواء كان من أحداث الطبيعة أو الأفعال الإنسانية ينقسم إلى أجزاء متناهية من ناحية الامتداد أو الحركة، وهذه الأجزاء والتي تعد أصغر وحده من وحدات الأجسام أو الأفعال تظل منفصلة عن بعضها تمام الانفصال^٢.

وقد كانت الغاية أو النتيجة المترتبة على مفهوم "النتاهي" أو "الجزء الذي لا يتجزأ" هو أن كل حوادث الطبيعة وأحداث المجتمع المتفرقة والأفعال المتناثرة لا تفعل بطبيعة خاصة أو بقانون يشملها لكن الذي يربط بينها ويجعلها بتلك الطريقة التي تبدو بها إنما هي إرادة مفارقة لها. "هذه الإرادة المفارقة تخلق هذه الأحداث وتلك الأفعال في كل لحظة وهو ما يعرف" بدليل الحدوث " الذي يعد الوجه الآخر لمفهوم الجزء الذي لا يتجزأ"٣" وهو الشيء الذي يترتب عليه نتيجتان مهمتان تتعلقان بمفهوم الطبيعة ذاته ثم مفهوم العلية؛

الأولى: هي أن الغاية من علم الطبيعة تتحدد بالدلالة على معجزة الصانع وبذلك أصبحت الطبيعة جزءاً من علم الإلهيات وجزءاً من مباحث الوجود وليست غاية في ذاتها وهو الأمر الذي لا يجعلها موضوعاً للمعرفة ومجالاً للعقل البشري والفهم الإنساني"٤".

والثانية: هي ارتباط مفهوم العلية بدليل الحدوث، على منوال ارتباط الطبيعة بالإلهيات في علم الكلام حيث الطبيعة في صيرورتها والأفعال في غايتها لاتخضع لقانون أو علة ذاتية إنما المحرك لها والرابط بين حركاتها خلال الزمن هو قوة مفارقة، وهنا ينكر الأشاعرة بوضوح مفهوم السببية الطبيعية في تفسير حوادث الطبيعة ويرجعون تأثيراته الظاهرة إلى ما يسمونه بعادة "الاقتران" حيث العلاقة بين السبب ونتيجته ليس لها وجود في الواقع وإنما ترجع إلى طبيعة الذهن البشري ذاته الذي يربط بين السبب والنتيجة لمجرد تكرار حدوثهما معاً أو متتاليين على نحو ظاهري لا فعلي"٥".

ولأن السببية كمفهوم يكرس لعقلانية وموضوعية المنهجية العلمية في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية لم يكن حاضراً إلا في الفلسفة الرشدية والتي مثلت التيار الهامشي في الثقافة العربية الإسلامية آنذاك أمام سيادة الأشعرية، ونهوض الاعتزالية بالدور الأساسي في معارضتها، فإنها - أي السببية - قد تعرضت لحالة من الغياب أو الخفوت الشديد على الأقل. ولا شك أن هذا الغياب للسببية الكامنة في الأشياء نفسها والقابعة خلف الأحداث في ذاتها إنما يدفع العقل إلى تجاوز الأسباب الموضوعية المباشرة الكامنة في بنية الحدث

والتعويل على تفسيرات ميتافيزيقية وهو الأمر الذي أبقى الوعي العربي عاجزا عن امتلاك ناصية العلوم الطبيعية وبالذات منهاجيتها التجريبية الحديثة، ما أثمر ضعفا شديدا في نسق "الثقافة العلمية" الذي يركز على طبيعة الموقف من العلم لدى الجماعات الإنسانية: مدى حضوره كمحتوى أي كمجموع ظواهر يتوفر عليها طلاب العلم للفحص والدراسة وهذا هو السقف الأدنى لحضوره، ثم كمنهاجية تنظم وتصوغ طرائق التفكير في هذه الظواهر داخل كل ثقافة إنسانية وهل تسيطر عليها النظرة العلمية في رؤية الوجود والطبيعة والإنسان بمقوماتها العقلانية والموضوعية أم تغيب عنها هذه النظرة لصالح نقيضتها القدرية، أو السحرية الأسطورية، ومن ثم مدى استعداد الناس في هذه الثقافة للاعتبار بقيمة الجد والاجتهاد ومراعاة الخبرة المهنية والتدريبية واختزان الكفاءات والمهارات البحثية والتنظيمية ثم تقنينها في مؤسسات وأبنية تنشرها في المجتمع وتحفظها في الأجيال المتعاقبة دونما انقطاع كامل أو تقلب شديد على النحو الذي يخلق لدى هذا المجتمع نوعا من الوعي العلمي الرصين الذي يخلو تدريجيا من الاسطورية والسحرية والذاتية المفرطة ويكتسب تدريجيا عقلانية وموضوعية تسمه بالتجانس والاستمرارية والقدرة على التكيف الهادئ والاستيعاب الآمن للمعارف ووجهات النظر والآراء الجديدة دون تقلصات شديدة.

وقد أدى ضعف الثقافة العلمية بدورة إلى رسوخ المقوم الميتافيزيقي في بنية العقل العربي وهيمنته على روح النشاط الفكري والفلسفي والسياسي وفي الوقت نفسه خفوت النزعات الفلسفية الوضعية والمادية ما قاد الى صياغة مزاج ثقافي عام ينزع إلى استحضار قوة مفارقة غيبية، خارجية أو فوقية لديها القدرة دائما على الفعل والتأثير في الواقعي والداخلي والعادي. وإذا كانت هذه القوة المفارقة يتم تفسيرها على مستوى الوعي الشعبي تفسيراً سحريا أسطوريا تماما باتجاه خرافات الجان والعفاريت، فإنها تتحول على المستوى الثقافي الأرقى نوعا والذي يحوز أصحابه بدرجة أو بأخرى مؤهلات تعليمية أو تدريبات عملية أو يكتسبون مهارات إدارية ويحكمون خبرات مهنية ولكن دون تأسيس ذلك كله على منهاجية علمية تصوغ لديهم رؤية حديثة للوجود، في اتجاه تفسير "واقعي" ينتمي للعالم السياسي لا الفوقي وهو تفسير يستدعي "آخر" لا بد وأن يكون مناوئا لأهداف الجماعة الإنسانية على نحو يبرر تاريخيا وواقعا إتهامه بالعداء

وهو الأمر الذي يجعل إسرائيل ثم الغرب يجسدان الصورة المثالية لهذا العدو المتآمر "الشيطان" ويفسح المجال إلى نمو نظرية المؤامرة في الثقافة العربية استنادا إلى المشروع التي توفرها أحيانا وبأقدار مختلفة لهذا التيار تلك التحيزات الغربية ضد القضايا العربية على الساحة الدولية وبالأخص الصراع العربي - الإسرائيلي في القرن العشرين.

بل ويمعن هذا التيار، لدى أكثر تجلياته تطرفا، في تجاوز هذه الحسابات "التاريخية" إلى صياغة تناقض مبدئي / وجودي مع الغرب الذي يلتبس لديه بصورة الشيطان التي أنتجتها المخيلة الدينية للشر المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذي يقضى العمر كله باذلا الجهد كله في محاولة إغواء الإنسان وجره إلى الهاوية. ومن ثم يعتقد هذا التيار، وفي تجلياته الأخيرة بالذات، في خطاب المؤامرة الذي يتحول لديه إلى "نظرية" بل "نموذج تفسيري كامل" للعالم السياسي يتأسس على تلك الضدية الكاملة التي يأخذها الغرب من العرب المسلمين والتي لا تقل في عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنساني منذ بدء الخليقة وقبل أن يبدأ التاريخ، ومن ثم فهو يتبنى خطابا دعائيا زاعقا يستحضر المؤامرة ليس فقط في منطلقاته الفكرية أو تحليلاته ورؤاه السياسية، بل وأيضا في مواجهة أكثر الحوادث تلقائية ومباشرة والتي تصدر ليس عن الغرب وحده باعتباره الآخر الثقافي، أو إسرائيل باعتبارها الآخر الاستراتيجي وإنما أيضا في مواجهة الحكومات باعتبارها الآخر السياسي في اللعبة الحزبية حتى وصل الأمر بكاتب سياسي شهير "رحمة الله" كان معروفا بميوله الإسلامية رغم خلفيته اليسارية لاعتبار كارثة زلزال ١٩٩٢م الطبيعية مسئولية الحكومة المصرية.

وأما على المستوى الثالث :

فيتجلى الغرب عاديا "متوازنا" لدى التيار التوفيقي والذي يقيم توازنا بين منطق العقل، ومنطق الروح نازعا إلى استلهاهم بعض مقومات منطق الروح لترشيد أو "نقد" وليس نقض النشاط العقلي المؤسس للرؤية الحديثة حفاظا على إيمانيته ونزعا لتناقضاته التي يثيرها تصوره عن المركزية المطلقة للذات الانسانية في الوجود، وذلك بإلهام منظومة قيمه عن الذات المستخلقة والتي تقوم بدورها على

"التوحيد الاسلامى" كمفهوم عقيدى يقدم أساسا راسخا لحرية الإرادة الانسانية على المستوى الوجودى إذ يكفل لها إزالة كل قيد معرفى أو سياسى يعطل انطلاقها وقدرتها على العمل ومسئوليتها فى الاختيار وطموحها إلى الابداع وتشبيد الأبنية والقواعد التى تحكم هذا العمل بشرط واحد هو أن لا تتعارض هذه الأبنية / القواعد العملية فى معناها النهائى مع الرؤية الإيمانية للوجود التى ترى فى هذا المعنى قانونا إلهيا ينزل من السماء لا ليحكم الأرض بكل تفاصيلها: أبنيتها ومؤسساتها وعلاقاتها، وأشكال تنظيمها الاجتماعى والسياسى إخضاعا لها، عند التطبيق العملى والممارسة التاريخية، لسلطات وهيئات قاهرة بل ليلهمها غايات الوجود النهائية التى يفسد الكون غيابها أو احتجابها تاركا لها، أى للإرادة الإنسانية، حرية العمل فى ظلها والبحث فى كيفية استلهاها بل وأيضاً محرراً لها من كل سطوة أرضية لا تبغى هذا الإلهام وناصراً لها على كل سلطة بشرية تبغى الفساد فى الأرض بتعطيل عمل هذه القوانين واستلهاها هذه الغايات الأساسية حتى وإن تسترت هذه السلطات / القوى بلباس الأديان نفسها فى قشورها وقوالبها البالية أو القديمة توطيدا لسلطانها وترسيخا لهيمنتها إذ تتحدد هذه الغايات النهائية فى ضوء الإدراك "العقلى" للدين والمتطور فى التجربة الإنسانية التاريخية وليس فى ضوء الإدراك "الفطرى" للدين والمتجمد عند الأشكال البدائية والقوالب التاريخية.

هذا الفهم الذى يوازن لدى التيار التوفيقى بين منطق العقل، ومنطق الروح يقوم على فهم آخر أعمق وأكثر توازناً للعلاقة بين الطبيعة بحدودها المادية الملموسة التى يمكن التحقق منها والخوض فى غمارها والتى تمثل محورا أو نسقا لجهد وعمل العلم التجريبي الشكى المؤسس للرؤية الحديثة، وبين الوجود الواسع والشامل واللامحدود الذى لا يمكن التحقق منه ولا اكتشافه كاملا مما يفرض على العقل الإنسانى أن يكون أكثر تواضعا وأقل نرجسية ليؤمن بأن جانباً من الحقيقة فى معناها الأشمل يبقى ممتعا عن الاكتشاف، ومستعصيا على التجريب بالوسائل نفسها المعتمدة لاكتشاف وتوظيف الطبيعة التى هى مجرد جزء من الوجود / الحقيقة وليست هى الوجود / الحقيقة كلها وهو ما يقود فى النهاية الى فهم يبقى للدين أو للإيمان الدينى بإلهاماته الجوهرية موقعاً على خريطة الانشغال العقلى بحسبانه قادراً على تفسير جزء أساسى من

الحقيقة الوجودية في مستواها الاعلى، وذلك على عكس الرؤية الوضعية المتطرفة الناكرة لهذا الجزء من الحقيقة أصلاً باعتباره ليس إلا "متيافيزيقياً" بالمعنى السلبي الذي يجعلها محض هواجس انسانية إزاء الغموض الكوني المخيف، والناكرة من ثم لوسائله الخاصة في المعرفة "النقلية" التي تقوم في الجوهر على الدين ونصوصه والهاماته، وهو الامر الذي يقود في النهاية إلى ترسيخ الايمان الديني ضد النزعات المادية البحتة، والاحادية التي اعتبرها التيار التوفيقي العربي تناقضات في تجربة الحداثة الغربية نهض هو على محاولة قمعها أو تجنبها بعد نقدها دون أن تمنعه هذه التناقضات من استلهاهم المقومات الايجابية العلمية والتكنولوجية والتحررية التي أسست لهذه التجربة التي صاغت بدورها النهضة الأوروبية الحديثة والغربية المعاصرة.

هذا التيار يرى في الغرب أحد روافد الهامه الثقافي ولكنه يرفض وضعه كرقيب على ممارساته السياسية أو كحلقة وسطى في تفاعلاته الداخلية، ليس فقط لأنه يحوز هواجس إزاء الغرب كمنافس وليس كـ "شيطان" تاريخي على امتلاك زمام الحضارة الإنسانية تدفعه إلى عدم الثقة الكاملة به، وإنما أيضاً لأنه يدرك طبيعة الاختلاف بين كثير من الهامات الثقافتين العربية والغربية عند الجذور- أي على مستوى الرؤية الوجودية - وإن بقيت إمكانية للتوفيق على الأصعدة العملية كأنماط الإنتاج الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي والممارسة السياسية.

فهو إذن يصوغ رؤية ثقافية متوازنة للغرب لا تتحرف به إلى الملائكية أو الشيطانية وإنما تحتفظ له بصورته الإنسانية "العادية" النازعة من ناحية إلى تحقيق التقدم الأخلاقي حسب الجوهر الذي تتصوره في الإيمان بالحرية والتعددية ولكنها تدرك من ناحية أخرى، وبوعى إنساني وجدلى عميق، أن الأخلاق المجردة لا تحقق الأهداف التاريخية وحدها، أو بذاتها، وإنما تحتاج إلى من يؤمن بها، كما أن الايمان قد ينجرف أحيانا الى نوع من التعصب، والغرب في مسعاة لصياغة تقاليد الكلاسيكية الأخلاقية والمعرفية لم يكن بمنأى عن هذه الإشكالية الكبرى ولذا فقد خضع لتناقضاتها أحيانا كثيرة في مسيرة تقدمه الطويلة التي وصلت إلى ذروتها في القرن العشرين ولكن دون أن يعني تقدمه

هذا، أو يقرن بمثالية أخلاقية / تطهيرية وهنا يأتي خطاب المؤامرة خافتا وكامنا في هامش الوعي مرتديا أزياء لغوية من قبيل "التحيز" و "الكيل بمكيالين" و "المراوغة" الغربية.

وعلى هذه الرؤية الثقافية المتوازنة والتي تضع الغرب في حجمه الطبيعي كتجربة تاريخية إنسانية وحضارية كبرى رغم كل تناقضاتها الداخلية، أو اختلافاتها معنا، يؤسس التيار التوفيقي العربي رؤية للتاريخ تتمتع بالتوازن نفسه يمكن تسميتها بـ "الواقعية التاريخية" وهي رؤية جدلية تركيبية تحتفظ بمكون "الواقعية" من التيار الأول "المعاصرة" دون "البراجماتية" حيث التخطيط الاستراتيجي انطلاقا من مصالح وطنية أو قومية هو المكون الأساسي في تصوره لبنية الصراع الاستراتيجي العالمي حيث يلتزم هذا المكون بالذاتي / الأناني في مواجهة الإنساني / الأخلاقي غالبا إن لم يكن بالضرورة.

بينما يحتفظ بالتاريخية من التيار الثاني "الأصالة" دون السلفية حيث إدراكه العميق للبيئة التاريخية التي يدور فيها هذا التخطيط الاستراتيجي، وتساولاته الجادة عن مفردات هذه البيئة، وعن طبيعة الإرادات الفاعلة فيها عبر المراحل التاريخية المتعاقبة لكون هذه المفردات، والإرادات هي الصانعة لما يمكن تسميته بـ "الذكاء التاريخي" الذي يمنح قوة ما، أو جماعة ما، أو فكرة ما، أو حتى شخصا ما دورا مهما في لحظة تاريخية بعينها أكثر من سواها، ومن سواها، ومن ثم فهو يتجاوز نفعية التيار الأول، وسلفية التيار الثاني.

وبينما التخطيط الاستراتيجي كمكون للعقلانية يحظى بالوضوح فإن الذكاء التاريخي يبقى محتاجا لإيضاح .. ذلك أن التاريخ يمكن تقسيمه على صعيد هذا الذكاء إلى مرحلتين متميزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخي مركب وشامل أحدث تغيرا حاسما فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية، وفي طبيعة الإرادات الفاعلة فيها. ففي المرحلة الأولى الممتدة في عصور طويلة سابقة لهذا المشروع، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها تمحورت مفردات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم، أو الأسرة / البيت الحاكم، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين، فكان لهذا الثلاثي بالأساس القدرة الفائقة على صناعة العالم السياسي. فهذا الحاكم يوحد القطرين فتتشأ وطنية مصر

التاريخية، وذلك بينى الأهرامات فتنسخ على أرضها حضارة شامخة لا تزال تكافح الزمن "التاريخ" ثم يأتي حاكم آخر تعوزه الرؤية، أو تنقصه الإرادة فإذا بمصر تحت أقدام قبائل من الرعاة الشرقيين "الهكسوس" وهكذا.

وعلى صعيد الأسر أو البيوت الحاكمة نجد فارقا هائلا بين الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة أسرة أحمس وتحتمس التي حررت مصر من الهكسوس وأعادت صياغة نظريات الأمن والاستراتيجية القديمة في مصر، والتي لا يزال بعضها إلى الآن يتسم بالجده والعمق، وبين الأسر من السادسة والعشرين وحتى الثلاثين حيث حكم النوبيون، والليبيون إن ضمنا، أو صراحة وسمعا أسماء بعنقى، وششنق ملوكا لمصر بعد تحتمس الثالث ورمسيس الثانى، قبل أن يتكرس احتلالها فارسيا ثم يونانيا مع سقوط الدولة الفرعونية الحديثة / العظيمة. بل نجد هذا التباين داخل الأسرة الواحدة والممتدة فشتان مثلا بين الأسرة الأموية في بدايتها وفي نهايتها، والعصر العباسي الأولى حيث سطوة أبي العباس، وامتداد الرشيد، وانفتاح المأمون، ثم الثاني حيث لا شئ سوى الضعف والتمزق وسيطرة السلطة الرعوية شبة الاقطاعية على المجتمع العربى.

وعلى صعيد الفكرة كانت هناك فكرة السمو لعرق ما، أو التفوق لجماعة ما ملهمة للإسكندر في تشكيل إمبراطوريته، كما كانت فكرة الدين قادرة على تعبئة أقوام وحشدها معا، وأيضا على تمزيق جماعة واحدة بين فرق وشيع، فقد تعذبت روما بالمسيحية ودخلت في صدام مع كل مستعمراتها المسيحية قبل أن تؤمن بها، بينما اجتمعت قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هي إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين اصحاب رسالة خرجوا لينشروها في العالمين.

هذا بالنسبة لمفردات البيئة التاريخية، أما طبيعة الإرادات الفاعلة فيها فقد اتسمت بالتغير الشديد على النحو الذي ذكرناه في هذه المرحلة فالفاعلون في حالة تبدل سريع بين قوة وضعف لأنهم يفعلون باعتبارهم أفرادا، أو أسرا، أو حتى أفكارا ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعا وينتهي أثره سريعا أيضا دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم

من داخلها وتكون قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل وعلى نحو مؤثر، وبالأخص فعل الهيمنة أو التقدم إلا بقدر محدود وآجال قصيرة محكومة بالعمر البشري.

أما المرحلة الثانية فقد اصطبغت بصبغة الحداثة التي دشنتها، فالأخيرة بناء تاريخي شامل اجتماعي - سياسي - اقتصادي تأسس على مرحلة جديدة في العلم الذي هو بدورة أكثر أبنية التاريخ استقرارا واستمرارا لأنه يقوم سواء في تطوره أو في تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفي لدى أمة يعني بالضرورة - رغم تبدل الحكام وتعاقب الإيديولوجيات- تراكما تاريخيا. فبدءا من هذه اللحظة تحول التاريخ إلى أبنية متميزة للتقدم حيناً، وللتخلف أحياناً أخرى حسب المواقف من العلم التي باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومن هنا أصبحت الدولة القومية / الوطنية هي وحدة الفعل الأساسية، كما أصبح الاستقرار النسبي وليس التغير المستمر والانقلابي هو طبيعة الإيرادات الفاعلة في التاريخ.

ومن نافلة القول أن العالم العربي الاسلامي الذي شهد ذروة تألقه في العصر الوسيط في نهاية المرحلة الأولى تقريبا بدأ رحلة تراجع ضمن دورة التراجع التاريخي للحضارة الإسلامية بمطلع العصر الحديث، ثم شهد ذروة ضعفة مع تألق الحداثة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوروبي بالاستمرارية، والتخلف العربي بالاستمرارية ذاتها ولم تحدث تحولات تذكر، ناهيك عن التحولات الانقلابية، في بنية القوة العالمية منذ قرنين على الأقل اللهم إلا داخل تجاوب الغرب نفسه. ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى في التاريخ هو الأقدر على صياغة قواعده الأمرة وقوانينه المنظمة فقد اطلع الغرب عبر بؤرة القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب في حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً على نحو مكن لهذه القواعد من أن ترى وتعايش، ومن ثم وجد العرب أنفسهم محكومون بهذه القواعد "الانتداب والوصاية والحماية على رأسها" وبهذه المؤسسات "عصبة الأمم، الأمم المتحدة" وبتلك الاستراتيجيات "الحرب الباردة وتوازنات الرعب النووي، والنظام العالمي الجديد" وغيرها من القواعد التي لم يشاركوا أبداً في

صنعها وأحيانا لم يعلموا بها، وتحملت الجغرافيا العربية في هذين القرنين بالذات أعباء عجز تاريخها احتلالا وتمزقا أمام الغرب وإسرائيل.

وفي اللحظة التاريخية التي نعيشها وبكل إحباطاتها كان ممكنا للعقل العربي، وربما مشروعا، أن يضطرب وأن يعيد تفسير تاريخه وبالذات الأحداث الثلاث الكبرى، الحملات الصليبية، والاستعمار الغربي، والهجمة الصهيونية فهي ذات دلالة ولا شك من وجهة نظر خطاب المؤامرة:

— فهي من وجهة نظر التيار الأول "المعاصرة" لا تعدو سوى إعمالا تلقائيا للتخطيط، ثم الصراع الاستراتيجي حول صياغة العالم بين طرفين لكل منهما دورة وغاياته في التاريخ، وكذا لأطراف فاعلة أخرى.

— ومن وجهة نظر التيار الثاني "السلفي" ليست سوى مفردات المؤامرة السياسية الكبرى المستمرة منذ وعي الغرب بحضارة وقوة الطرف العربي لتدمير العروبة والإسلام.

— ومن وجهة نظر تيار الواقعية التاريخية يبدو الأمر معقدا إذ أنه يرفض القول التبسيطي بالمؤامرة الغربية على العرب وحدهم، وذلك لأن سعي الغرب إلى الهيمنة - وهو حقيقة تاريخية - لم يكن لينجح وهناك قوة كبرى في العالم خارجه حتى وإن لم تكن في الجغرافيا العربية، فالعالم أوسع من مجرد العرب والغرب وحدهم، وفي الوقت نفسه لا يمكن لهذا التيار أن يفلت من صوت عميق يضج بالشكوى من داخله لكثير من ممارسات الغرب المنحازة ضد مصالحنا على الأرض، وضد رؤانا في العقل ربما بأكثر مما يشكو الآخريين في هذا العالم.

ومن ثم فإن هذا التيار لا يقبل بخطاب المؤامرة "الزاعق" الذي يحيلها نموذجا تفسيريا كاملا للعالم السياسي حتى في أدق تفاصيله وأكثرها عملية ومباشرة، ولكنه لا يتعالى تماما عليه لأنه يستشعر تحيزات الغرب ضد الوجود والمصالح العربيين في هذه المواقف التاريخية على تباعدها ولذا فهو يؤمن بأن ثمة "تحيز" تاريخي يمارسه الغرب في مواجهتنا لا يعود، وعلى نحو مبسط إلى مؤامرة مستمرة في التاريخ من الغرب المسيحي حيث يجلس قادته وزعماءه ليحيكونها في ظلمة الليل لأجل تنفيذها في نهار اليوم التالي ضد العرب والإسلام بالذات،

وإنما يعود إلى مركب شامل وعميق وإشكالي من دوافع ثقافية واستراتيجية تصنع نوعاً من الذكاء التاريخي السلبي من وجهة النظر العربية وتضغط باتجاه ضراوة الممارسات الغربية إزاء العالم كله في شق منه، وإزاء العرب المسلمين خصوصاً لحساسية موقعهم في هذا العالم وتاريخه الحضاري الاستراتيجي في شقة الآخر وعلى نحو يرسخ ذهنية "التحيز" لدى هذا التيار الواسع من ناحية، ولكنه يثير هاجس أو ذهنية "المؤامرة" لدى التيار السلفي من ناحية أخرى.

ثانيا : نظرية صدام الحضارات:

ويتأسس حاملها على خليط من رؤى لمؤسسات استيراتيجية، وإدعاءات تروجها ميديا اعلاميه واسعة الانتشار بالغة التأثير تنزع إلى الإختزال والتعميم لتبرير الإتهام واثبات الإدانة ولاشك انهما معا لايمثلان العقل الغربى كله لا فى دوائر النزيهة سياسيا أو المنفتحة ثقافيا ولا حتى يتطابقان تماما مع التيار الأساسى العريض القائم على نزعة التمرکز والذى كان قد أسهم فى حفرهما إلى فكرة الصدام بالهام أفكاره السابقة عن التفوق الغربى وصيحات تحذيرة من احتمالات زوال هذا التفوق، ولكنهما فى الوقت نفسه يصنعان ما هو أقرب إلى "مزاج إستراتيجى" واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة مستفيدا أولا من قوة حضور الغرب عموما فى عالما المعاصر وثانيا من موقعه المتقدم والمؤثر فى تيار التمرکز الواسع فى الثقافة الغربية، بعكس التيار السلفى العربى الذى يعانى من ضعف الحضور العربى فى العالم، وضعف التمثيل فى الثقافة العربية "الرسمية" نظرا لو قوعه أسفل التيار العريض الواسع فيها وهو التيار التوفيقى وهنا مكنم الخطر الحقيقى إذ على العكس من الاخير الذى لا يملك الا حرية تصور العالم فإن الأول يملك حرية تصوره، وتصنيعه إستيراتيجيا فى الوقت نفسه.

وهنا مكنم الخطورة الحقيقى فبرغم عمليات التكنذيب الثقافى المستمرة منذ بداية التسعينات لنظرية الصدام سواء من قبل دعاة السلام والتعايش الدولى أو من قبل الخائفين من توابعها عند الإعتراف بمنطقها وممارسته العملية وخاصة فى عالما العربى الإسلامى فإن أحداث ١١ سبتمبر كانت كافية لإحيائها مجددا فعاد الجدل للاحتدام بين من يكذبها ويسعى إلى اعادة تفسير الحدث الكارثى موضوعيا من قلب ادوات التحليل الإستيراتيجى المألوفة وبين من حاول النفخ فيها ليذكى النار المشتعله كما حاول شارون ضد الفلسطينيين، وكثير من السياسيين الأوربيين ركوبا للموجة ضد المهاجرين من العرب والمسلمين ضمن الجاليات الأخرى عموما وهوما كان سببا فى خلق نزعة يمينية سياسية جسدها صعود لوبن السياسى بوجه خاص فى فرنسا، وتصريحات سيلفيو بيرلسكونى ومواقفه فى ايطاليا، وكذلك قانون مكافحة الإرهاب الذى صدر بموافقة الكونجرس فى الولايات المتحدة أعقاب الحدث الكارثى مباشرة ويمثل تأثيرا

سلبيا مشهودا على روح الحرية التي كانت قد تأصلت في المجتمع والثقافة قبل النظام السياسي الأمريكي بل واعتبرت أبرز دعائم الحلم الأمريكي الذي كان قد اعتبر بدوره أكثر ليبرالية وزهوا وتألقا من كل نظريات العقد الإجتماعي التي صنعت الديمقراطية الأوروبية. اذ ثمة خشية من أن تؤدي الإجراءات الإستثنائية التي يتضمنها الى تقويض منظومة حقوق الإنسان في الفلسفة الليبرالية التي شهدت أكثر تجسدها شفافية في التجربة الأمريكية لصالح الهواجس الأمنية، وهو ما سوف يقود غالبا إلى بروز التعصب كملح في المجتمع الأمريكي عندما تتجه هذه الإجراءات بالذات نحو غير الأمريكيين أوحثى المواطنين الأمريكيين من أصول غير أوروبية فيتقوض بذلك ركن ركين في التجربة الأمريكية القائمة على بوتقة صهر شديدة لكل الاجناس والاديان.

وفيما يخص العالم العربي الإسلامي وإستراتيجيات التعامل معه، يمكن بلورة اتجاهين أساسيين يجسد كلاهما تيارا أساسيا في الثقافة الغربية المعاصرة؛

الاتجاه الأول: "سلبى" يتأسس على التيار العنصرى في الثقافة الغربية ذلك المستلهم لنزعة التمرکز والمستبطن لنسق الفكر الكولونيالى والذى لم يقدر أبدا، وربما لم يشعر أصلا بالأسئلة الحائرة والصعبة التي تطرحها الحضارة العربية الإسلامية منذ مطالع العصور الحديثة ومنذ الهجمة الاستعمارية ولا يزال يطرحها التيار التوفيقي العربى على نفسه في مرحلة الاستقلال، حول كيفية التوافق معه رغم الآلام المصاحبة عادة لطرح مثل هذه الأسئلة لدى من يطرحونها. بل أنه لا يبدو مهتما في الحقيقة بالحوار معنا ولا يقدر سعينا إلى هذا الحوار لأنه ينظر إلينا من خلال ذاته المتمركزة والتي تتدعم سلبيتها بآلية التتميط التي حكمت المخيلة الغربية وكرست للمسلم صورة واحدة مختزلة دوما مشوهة غالبا بعمق وحدة التنافس التاريخي بين الطرفين. وإذا كانت صورة التركى / الشيطان المدجج بالسلاح قد ظلت شبعا لأوروبا طيلة قرنين بتأثير هواجسها الحقيقية إزاء الفاتح المسلم فإن المخيلة الأمريكية فى القرن العشرين بحكم القدرة الإعلامية الفائقة من ناحية وبحكم وجود تناقضات حقيقية ظاهرة وملموسة فى واقعنا العربى الإسلامى من ناحية أخرى، صارت قادرة على انتاج وترويج صور أكثر تشوها للمسلم سواء "الخمينى" المتزمت المعادى

للغرب بإطلاق، أو "العربي" الذي يجمع الثراء الشديد مع السفة الأشد، والتكنولوجيا الغربية مع الكراهية العميقة للغرب في إطار تفكير غريزي لا يبحث سوى عن اللذة. والمشكلة هي أن المخيلة الأمريكية تقوم بذلك ليس تحت وطأة هواجس حقيقية تشعر بها في أغلب الأحيان وإنما في إطار نزوع إلى توظيفها استراتيجيا، وفي قف تصير فيه هي حيوية الغرب وصناعة أساطيره، ويصير فيه العربي من جديد نموذجا معياريا للإسلام.

ويميل هذا التيار إلى توصيف وتفسير أزمة الثقافة العربية - الإسلامية وبالأخص تأزم علاقتها بالحدثة وموقفها الإشكالي من الديمقراطية وإنتاجها لأنماط مختلفة من العنف السياسي والاجتماعي، برؤية عنصرية بحثة ذات طابع اطلاق يتجاوز الدوافع الموضوعية المتعلقة بالضغط الخارجية والأطر الاستراتيجية والملابسات التاريخية المحيطة وعلى رأسها تأثيرات الحقبة الاستعمارية وضغوط الصراع العربي - الإسرائيلي ويركز على ما يعتبره دوافع أصيلة في الشخصية العربية نفسها ترفض قيم الحدثة والحرية والفردية الناضجة إما لأنها: كعرق سامي لاتحبذها، أو كتقافة عربية لم تعتدها، أو كدين تتجافي نصوصه معها، وهو الأمر الذي يدفع بمعضلتنا العربية مع الحدثة إجمالا إلى كونها معضلة وجودية تخص إنسانيتنا كنوع بشري، أو ديننا كعقيدة سماوية، ومن ثم فلا يمكننا مهما حاولنا - اللهم سوي بالإنسلاخ عن بعض أو أعمق مكونات هويتنا القومية - البراء منها.

هذا التيار الذي يسم الثقافة العربية الإسلامية بكل نقبصة أصحابه هم الأقرب إلى دائرة صناعة القرار خصوصا في الولايات المتحدة ما يعنى أنهم موجهون أحيانا، وغائبون غالبا يستبطنون نزعة هجومية لا تكثرث بالهواجس العربية ولا تتفهم دوافع عقدة المؤامرة وتعتقد في امكان القضاء عليها بالقضاء على حاملها الثقافي "التيار السلفي" وعلى تجسدهاته الحركية ضد الولايات المتحدة، والنضالية ضد الإحتلال الإسرائيلي باعتبارها محض فاشيه وذلك على النحو الذي مارسه فوكوياما في مقاله الشهير بالنيوزويك ديسمبر ٢٠٠١م "هدفهم العالم المعاصر" والذي تساعل فيه حول ما إذا كانت المؤسسات والقيم الغربية في الديمقراطية والحريات الشخصية وسلطة القانون والرخاء المستند إلى حرية

الاقتصاد تمثل تطلعات عالمية أم أن ذلك التصور وهم غربي؟ وهو تساؤل يبدو لنا مراوغا لايكس دهشة مطلوبة للمعرفة بقدر ما يمثل استككارا لما يعتبره فوكوياما شذوذا في المزاج الثقافي لكل من لا يؤمن أو يعتقد هذه القيم والمؤسسات يمهّد لما يبغى الوصول اليه في نهاية مقاله من اتهام للمزاج الثقافي العربي الإسلامي بالإنغلاق والفاشية. وكذلك برنارد لويس المستشرق الكلاسيكي الذي طالما وقع في اسار التفكير النمطي المنبثق من قوالب جاهزة أو تقاليد موروثة تستبطن أغلب أعماله والأخيرة منها على وجه الخصوص "ما الخطأ في الحضارة الإسلامية" و"أزمة الإسلام: الحرب المقدسة والارهاب غير المقدس" إذ يندفع فيها الى مجازاة المكارثية الجديدة المتنامية ضد المسلمين لدى الرأي العام وفي دائرة القرار الأمريكي معاً، وكذلك دانيال بابيس الأكثر تعصبا والأقل علمية من استاذة لويس والذي تصب أغلب أعماله وخاصة كتابه "الإسلام المسلح ينال من الولايات المتحدة" في مجرى تيار صدام الحضارات.

وأيضاً على النحو الذي اثاره بيان المتقنين الأمريكيين المعنون بـ "ما هي القيم الأمريكية" والذي كتبه ديفيد بلا نكنهورن مدير ما يسمى "معهد القيم الأمريكية" ووقع عليه ستون مثقفا أمريكيا من بينهم هانينجتون وفوكوياما نفسه حيث تتبدى سلبية البيان في كونه يصوغ ما هو أقرب إلى "نزعة تركز أمريكية" جديدة مستقلة داخل نزعه التمرکز الغربي تبدو واضحة في الحديث المشبع بالإجلال عن حقبة "الأباء المؤسسين" باعتبارهم مشيدي الدولة الأمريكية الفريدة على أساس من الحرية والعدالة والمساواة وهي المبادئ التي صارت لديهم جوهرًا سرمديا لها تصدقه مواقفها العملية التي لا تحيد عنها إلا على سبيل الإستثناء وداخل إطار عام ينزع الى التطابق مع هذه المبادئ المطلقة اذا تبدو هذه الروح ذات الطابع المتيافيزيقي وكأنها وريثة لنزعة التمرکز الغربي حيث تحل تعاليم الأباء المؤسسين محل الفلسفة اليونانية التي أسست للعقلانية الغربية "الحديثة" كما تحل الولايات المتحدة محل أوروبا ويتم التعمية بعلّة الإستثناء على كل تناقضاتها الواقعية في القرنين الماضيين مع هذه المبادئ السرمدية مثلما يتم الإدعاء داخل نزعة التمرکز الغربي بنقاء الغرب وطهارته ووحدته تاريخه طيلة خمسة وعشرين قرنا بإبقاء كل انقطاعاته وتحولاته الدرامية في الحقيقة كمحض إستثناء في الرواية الحداثيّة المتمركزة للتاريخ.

ومثلما ادعت نزعه التمرکز بسمو الغرب الموحد هذا وتدنى الآخر خارجه بقدر
إبتعاده عن مثاله هو، فإن الأمريکین یکشفون فی هذا البیان عن روح مشابهة
جوهرها أن العالم يتأزم بقدر ما یبتعد عن المبادئ الأساسية الأمريکية وهی
روح تدفع الإدراک الأمريکی لفكرة الحوار او العلاقة مع الآخر خاصة العربی
المسلم، الذی عناه البیان أكثر من غیره، باتجاه الأحادية التي تجعله أقرب كثيرا
الى محاضرات تعليمیه يفترض أن یلقیها المعلم على التلميذ لیسמע فیها أفكاره
التي علیه التكيف معها لیتأكد له النجاح / التقدم والا فهو الإخفاق، فيكون الرد
العربی الإسلامی هو نفسه، ولوعبر سيكولوجيا بالغه التعقيد هو رد الطالب
الكاره للمعرفة والذی یراوح بین رفض قاعة المحاضرات أصلا والهروب منها
إلى ما هو غير محدد بذاته ولا يمكن تعريفه إلا بكونه ما هو خارجها أو بعيد
عنها وأحيانا نقيضها الساعی إلى هدم أعمدتها "الإرهاب" و بین الحضور
الجسدى بها ولكن فی غياب الذهن المكتشف الساعی الى مد الجسور حيث لقاء
الخطب البلاغیة حول قبول الآخر من قبل النخب العربیة الإسلامیة الناطقة
باسم ثقافتها دونما تأثير فی كتلتها المجتمعیة، هو نفسه حال الطالب الذی یلقى
بسمعه الى معلمه قاصدا النجاح لا المعرفة فی امتحان تلقینی على سبیل
إنجاز الهدف الشکلی من الطقس المراوغ الذی فرضته على الطرفين ظروف
تکاد تكون خارجة عن إرادتيهما معا بقدر ما تکاد تكون خاضعة لنظام مستقل
تحركه العادة الإجتماعیة لدى الطالب فی وطنه أو العادة الثقافیة لدى الجماعه
الإنسانیة فی مواجهة مثيلاتها.

أما الاتجاه الثاني: فایجابي بتأسس على التيار النقدي داخل الثقافة الغربیة
نفسها والذی یمتد من اللغة والفلسفة الى التاريخ والسیاسة والأدب، و یذهب،
مستلهما للحقیقة التاريخية، إلى التعاطف مع الثقافة العربیة اذ یرى فی هذا
التعاطف وما یؤسس له من تقدير وفهم لأزمات العالم العربی وبالأخص فی
صراعة مع اسرائیل مدخلا للتفاهم والتعايش معه وتفکیک ما ترسخ لديه من
عقدة "المؤامرة".

و یستلهم هذا التيار قیم التنوير الغربی الذی مثل كانط ذروته، ففی صياغته لمثل
الحدائثة السیاسیة وذلك ضمن کتیب "مشروع للسلام الدائم" والذی وضعة عام

١٧٩٥م فى مواجهة الجموح السياسى الفرنسى إلى الهيمنة على أوربا بعد الثورة، أعتقد كانط بأن التاريخ مدفوع دوما إلى الرقى ولكن ذلك لن يتحقق الا اذا تأسست منظومان قانونيتان تسيران جنبا إلى جنب، احدهما تسير الشئون الداخلية للمجتمع الواحد على أساس من الحرية والعدل وصولا الى الديمقراطية، والأخرى تنظم العلاقات بين الأمم على أساس من العدالة والتكافؤ وصولا الى السلام، مؤكدا على أنه لا يمكن تحقيق الحرية داخل الأمم اذا لم يتحقق العدل والسلام بين هذه الأمم. وهنا اقترح كانط هيئة دولية تقوم على مهمة السلام العالمى فى موازاة عملية تطوير الديمقراطية الليبرالية فى المجتمعات المحلية محذرا من ان تعامل هذه الهيئة مع بعض الدول المكونة لها بغير تكافؤ أو عدالة انما يفسد عملها وينهى السلام العالمى، مثلما يؤدي الخروج على فكرة سيادة القانون الى تقويض الديمقراطية داخل الأمة/ الدولة.

كما يتمثل الآن فى المفكر المرموق وعالم اللغويات الأشهر نولان تشومسكى، والمفكر الفرنسى روجية جارودى، كما يجسده الفيلسوف الألمانى يورجن هابرماس الوريث الشرعى للمدرسة النقدية الألمانية وداعية "الحدثة الجديدة" التى تتجاوز تناقضات الحدثة وتقيم تواصلا مع مثل عصر التنوير فى ذروته الكانطية التى تؤسس السلام العالمى على قاعدتى العدالة والحرية، وكذلك الفرنسى جاك دريدا فيلسوف التفكيك وريث النزعة الشكية الفرنسية وأبرز نقاد المركزية الغربية ودعاة بناء عقلانية جديدة تخلو من التحيزات، والمؤرخان: الايطالى بيتر جران الناقد البارز أيضا للمركزية الأوروبية، والأمريكى هوارد زن الناقد الأبرز "للحلم الأمريكى" والذى يكاد يجعل من أمريكا، بالتوظيف السياسى مع الترويج الفكرى، محور تاريخ العالم، ومن تجربة الرجل الأبيض البروتستانتى الأنجلو ساكونى ذاكرة أمريكا الرسمية، وكذلك الروائى الكبير جور فيدال صاحب النزعة النقدية البليغة للشخصية الأمريكية والذى يدفعه تحولها من جمهورية ديمقراطية تقوم على اقتصاد السلام ومثل الحرية الانسانية الى دولة أمن قومى تلهث خلف اقتصاد الحرب وتخضع لمقتضيات المجمع الصناعى العسكرى الى تسميتها الساخرة بـ "الشركات الأمريكية المتحدة" وذلك فى كتابه الأخير "حلم الحرب: دماء من أجل النفط وطعمة تشينى - بوش".

ويكشف عنه بجلاء مثلاً، النائب الديمقراطي في الكونجوس الأمريكى دينيس كوشينيتش فى الكلمة التى ألقاها تحت عنوان "دعاء من أجل أمريكا" ونشرت بجريدة الحياة اللندنية باللغة العربية وعبرت عن جوهر القيم التى يتبناها.

كما يكشف عنها مقال لديفيد بلانكنهورن كان قد نشره فى أكتوبر ٢٠٠١م قبل أن يتعرض للاختزال بالحذف والتشوية والإضافة ليصدر بعد ثلاثة أشهر فى صيغة البيان السالف ملاحظته متماشيا مع تنامى فوبيا الإرهاب التى سادت الولايات المتحدة وتبريرا للجموح العسكرى الأمريكى. والمهم أن الأيجابى الذى كان قد أثاره المقال، وأهمله البيان "وهو أمر ذو دلالة فى حد ذاته" يتعلق بما إعتبره بلانكنهورن مهمتين ضمن خمس تقع على عاتق المثقفين الأمريكيين؛

الأولى: هى تحديد العدو عبر تجنب تصوير المعركة على أنها حرب بين الإسلام والغرب بل بين التوجه الإنسانى المفتوح والتوجه المتعصب المغلق. فهذه المهمة تكشف عن ادراك صحى للفارق بين حقيقة وجود تيار مغلق ينتمى للإسلام وبين ارتباط هذه الإنغلاقية بالإسلام وحده بما يفترضه هذا الإدراك ضمنا من أن التيار المغلق لا يعمل ضد أمريكا أو الغرب بالذات وإنما ضد التيار المفتوح الذى يجد بعض تجسدهات والهوامته لدى المنتمين الى الإسلام كما يجد بعضها الآخر لدى المنتمين الى الغرب الأمر الذى يغذى الجدل الثقافى العالمى بنزعة انسانية تعمل على تفكيك نزعة التمرکز ولو تدريجيا.

والمهمة الثانية هى دعم المثقفين المسلمين "الإنسانيين" المناهضين للأصولية الإسلامية وهى مهمة ايجابية ولكن بشرط أن لا يقتصر هذا الدعم على "الإنسانيين" باعتبارهم مثقفين أفراد اشتهروا بمواقف ايجابية من الغرب، ومعروفين بنشاطهم الفكرى فى هذا الاتجاه لأنهم بلاشك قلة لا تمثل دفق الحياة العربية ولا تعبر عنها افضل تعبير. وحتى لا يتحول الأمر كله الى نوع من "العلاقات العامة الثقافية" او الى تكريس صورة نمطية جديدة ايجابية لكنها محدودة وغير فاعلة فعليه أن يمتد ليشمل التيار التوفيقى العريض الذى شغل ولا يزال فى الفكر والواقع العربيين موقعا مركزيا رغم كل تعثراته وتلفيقاته.

ويبدى هذا التيار النقدى، على العكس من نقيضه العنصرى، فى الثقافة الغربية تفهما موضوعيا لأزمة الثقافة السياسية العربية يكاد يقترب من مثيله النقدى

"التوفيقى" فى الثقافة العربية وخاصة على مستوى الوصف إذ يؤكد على هيمنة التسلطية السياسية والأبوية الاجتماعية وهو وصف يقترب كثيرا من تصورنا نحن الآن عن أنفسنا والذي أخذ يسود تلك الأدبيات النقدية لحال الثقافة والمجتمعات العربية بل وحال المثقف العربي ذاته والذي يطرح نفسه كداعية للتحديث ورسول للحدثاء، بعد ان نضج وعيه فى ربع القرن الأخير بالذات الى درجة تمكنه من جعل نفسه موضوعا لتأمله، إذ يميل هذا التصور العربي إلى كثير من ركائز الوصف الغربي بل ويزيد عليه أحيانا حيرة المثقف العربي وتهافتة أمام السلطة العربية على النحو الذي يعوقه عن أداء دوره الرسالي في الدعوة إلى الحدثاء سواء كانت الإعاقة خارجية من السلطة والمناخ السياسي، أو داخلية نابعة من وعي المثقف نفسه وانشطاره بين رساليته من ناحية، ومنفعته الذاتية التي يعبر عنها انتماءه الطبقي وموقعه السياسي من ناحية أخرى.

غير أن الطرفين: النقدي الغربي، والتوفيقى العربى يختلفان على تفسير ما هو قائم بالفعل ولماذا كان أصلا؟ إذ يعطى الطرف الغربى الأولوية للعوامل الداخلية المتعلقة بأنماط التطور السياسى والاجتماعى التى مارستها المجتمعات العربية، ولكن المهم لدى هذا التيار هو الفهم التاريخى للعوامل الداخلية نفسها بعيدا عن الاسقاطات العرقية والاتهامات المذهبية والتى يستبطنها التيار العنصرى. كما أنه يعترف أحيانا بدور مكمل للعوامل الخارجية فى هذه الأزمة على منوال الاستعمار الغربى والاستيطان الصهيونى.

وعلى العكس فإن الطرف العربى يعطى الأولوية دوما للملابسات الخارجية التى تعزو حالة الانسداد الديمقراطى وغياب التسامح السياسى والأحادية الفكرية وهيمنة القهر الاجتماعى إلى الضغط الغربى على العالم العربى فى المرحلة الاستعمارية على نحو لم يتح له الفرصة للتطور الهادئ من داخله دونما شعور بالضعف وفقدان الثقة، وإن اعترف بخضوع المجتمعات العربية للصيغ التى فرضت عليها من قبل النخب التقليدية فى الحقيقة والمراوغة بالحدثاء نفاقا للعصر على مستوى الأبنية الخارجية للمؤسسات والصيغ المجردة للسلطات، وكذلك بقدرتها النسبية الأعلى من المتوسط العالمى على إنتاج ظاهرة العنف

السياسي طيلة نصف القرن الأخير، ربما لأنها تعيش مرحلة التحول إلى الروح الحديثة وما تتسم به من عراك وتوتر ناجمين عن ممانعة الروح التقليدية بكل أبنيتها الاجتماعية، ومخزونات النفس، وتنظيماتها السياسية وهي تحارب معركتها الأخيرة قبل الذبول ككتلة تاريخية متداعية، وليس بالضرورة عن تناقض حتمي مع الغرب أو مع غيره.

ويرى التيار التوفيقي العربي أن المعضلة الحقيقية للحوار مع الغرب كونه لا يعيش مشكلتنا الراهنة التي عاشها هو في لحظة زمنية سابقة، وحتى أن بقيت هناك مشكلة تحوز قدرا من الأهمية لديه فهو لا يتحاور معنا بشأنها حوار أنداد وإنما يأخذ منا موقع المعلم الناصح لنا في حل مشكلتنا. بل ويحتج هذا التيار، محقا، بأن الإرهاب والديمقراطية بينهما علاقة منحني وليس علاقة خطية إذ من المتصور وجود مجتمعات تقليدية: قبلية، أو حتي بدائية تعيش في استقرار يمكن وصفه بالجمود من قبل المراقبين لها من خارجها وهو حكم أخلاقي في النهاية. كما يمكن تصور مجتمعات أخرى تقترب من أو تنتقل إلى الحداثة / الديمقراطية تعاني من التطرف وربما الإرهاب نتيجة للسيولة الثقافية المصاحبة لعمليات التفكير، وإعادة التركيب الطبقي، وتغيير أنماط التنظيم الاجتماعي بذيول تلك القائمة على الإدماجية: القبلية، والدينية، والطائفية، وصعود أخرى حديثة على أساس من الفردية: مادية ومهنية / نقابية، وإيديولوجية/ سياسية، وهي العمليات المرتبطة إجمالاً بمرحلة التحول. كما توجد مجتمعات حديثة فعلاً أكثر تصالحاً مع نفسها وأكثر استقراراً وقدرة على التجدد من مثيلاتها التي تخوض مرحلة التحول بكل آلامها وإن كان ذلك لا ينفي احتمال وجود بؤر للتطرف هنا وهناك أو حدوث عمليات إرهابية بين الفينة والفينة ترجع في أغلب الأحوال إلى دوافع الإغتراب الفردي المرتبط بحالات الخواء الروحي الناجمة بدورها عن ضغوط الروح الحديثة والعجز عن إكتساب ذهنيته، ولكنها تبقى محدودة وفي إطار السيطرة من قبل الكتلة التاريخية الحديثة السائدة والتي غالباً ما تتمتع بالحيوية والفعالية.

وفي هذا السياق يؤكد التيار التوفيقي على أن الغرب الذي يعيش الآن حادثة ناضجة، عاش سلفاً وأكثر من ثلاثة قرون مرحلة تحول ظل خلالها أكبر

مصدر لإنتاج العنف السياسي في العالم وخاصة في لحظات ثلاث مفصلية وممتدة؛

الأولي بين القرنين السادس عشر والسابع عشر بإلهام الدين متجسدة في حروب الإصلاح الديني وخاصة بين المانيا وفرنسا.

والثانية بين الثامن والتاسع عشر وبتأثير الفكرة القومية العلمانية متجسدة في حروب فرنسا النابليونية مع أغلب الملكيات الأوروبية المحافظة.

والثالثة بين التاسع عشر والعشرين بضغط النزعة التوسعية الإستعمارية متجسدة بشكل خاص في الحربين العالميتين الأولى والثانية. فلم يتوقف الغرب إذن عن إنتاج هذه الظاهرة بشكل أساسي، إذ لم تختف لديه تماما، إلا قبل نصف القرن.

وإذ يعترف هذا التيار للغرب بسبقه في هذا السياق، فإنه يحمل به بمسؤوليات كبرى تدور حول أهمية وعيه بمشكلنا الحضاري حيث آلام عملية التحول وما تتطلبه من تسامح مع التناقضات التي تثيرها وعلي رأسها ظاهرة العنف السياسي، ليس فقط لأنه أسهم في تضخيمها عندما تحالف مع تيارات العنف الديني في ربع القرن الأخير لحصار الشيوعية قبل سقوطها، ولكن بالأساس لأنه مسئول أخلاقيا وتاريخيا عن بعض دوافعها. ولعل أولى متطلبات هذا التسامح هي الكف عن تهديده من خارجه أو حتى التدخل في شؤنه لأن هذا التدخل انما يقود الى تفجير تناقضاته باتجاه مزيد من العنف لا الديمقراطية التي تستلزم مناخا سلميا هادئا للتطور المستقل والمتدرج.

ثمة دعوة إذن يمكن توجيهها إلى العقل الغربي اليوم: إذا ما أراد أن يفهم العقل العربي ويتواصل معه أن يوجه بوصلته نحو التيار التوفيقي العربي الذي يعيش، علي تعددية أطيافه وتمايز نبراته، ألم التساؤل حول كيفية التفاعل مع الغرب، وهم البحث عن مسارات للالتقاء بحدائته، إذ عليه أن يقدر هذا الألم بالسعي لإزالة هواجس هذا التيار الذي لا يمكن لغيره أن يقود تطور المجتمعات العربية رغم كل تعثراته وتلفيقاته أحيانا، وذلك بدلا من محاولة هذا الأخير خطف الثقافة العربية إما لصالح نخبة محدودة من المتمسحين فيه والمرددين لأصداءه من بقايا تيار العدمية التراثية الذي كان دافعا أوائل القرن الماضي

والذين يستطيعون تبرير منطق غربي متسام دائما قد يقبل بالإحتلال المؤكد طريقا الى ديمقراطية محتملة علي نحو يرضي الذوق الأمريكي ولكنه لن يفيد في التواصل مع العقل العربي، وإما علي النقيض لصالح التيار السلفي في أسوأ نزواته وأعنف تجسدهاته بشكل انتقائي فحج تبريرا للاتهام وتكريسا للصدام.

وهنا فان ثمة مطلبين للتيار التوفيقي العربي يطرحهما على التيار النقدي الغربي كأرضية للحوار بينهما اذا استطاع الأخير أن يمسك بزمام ثقافته باعتبارها صاحب المبادرة التاريخية الآن، وذلك حتى يتمكن الأول من الامساك بثقافته هو الآخر وقيادتها نحو الحداثة ومثلها الديمقراطية بالذات؛

الأول: هو أن لا يقوم النظام العالمي علي أرضية مشبعة بالمظالم، من الوارد طبعا وجود بعض التحيزات في الممارسة العملية لكل نظام مؤسسي أيا كانت أركانه، ولكن ما نقصده هنا هو المظالم الكبرى التي هي بحجم الخطايا والقادرة علي البقاء في الذاكرة الجماعية والنفوذ إلي الوجدان الفردي لجماعة ثقافية أو قومية ما بحيث تستطيع إشعارها بالإحباط علي نحو مستمر يؤدي بها إلي الرسوف في حالة من القهر علي منوال حالة القهر العربي الناجم عن الصراع العربي - الإسرائيلي منذ سقوط فلسطين، وكذلك عن احتلال العراق بعد سقوط بغداد، وهنا فإن ثمة تحذيرين مهمين يمكن للعقل العربي اقتراحهما على العقل الأمريكي لقمع حدة الاندفاع إلى التناقض وربما العداء معه وتغليب النزعة الإيجابية في الرؤية الأمريكية للعالم العربي الاسلامي بعد ١١ سبتمبر، أولهما من الرؤية المثالية التبسيطية التي تصل في ذروتها إلى خليط من المتنافيزيقية في مصطلحات "العدالة المطلقة" و"الحرية اللانهائية" و "الحرب العادلة"، ومن المانوية إذ تقسم العالم على أساس من ثنائيه الخير والشر باعتبارها زعيمة معسكر الخير ضد "محور الشر". ذلك أن هذه الرؤية التبسيطية انما تدخل علوم السياسة ومناهج التحليل الإستراتيجي في غياهب النزعة الإطلاقيه الغيبية التي يركز عليها عادة الأصوليون في كل الأديان والعنصريون في كل الأمم مما يجعل من ترويجها بابا شيطانيا تدخل منه قوى التطرف والعنصرية بكل أشكالها وألوانها وهي القوى التي حاولت أو ادعت انها تسعى لمواجهتها بإطلاق هذه النزعة التبسيطية. وثانيهما من وهم القدرة على التحكم في الظواهر

السياسية بصناعتها وتوظيفها وهو وهم كبير تغذية القدرة الأمريكية الشاملة المتفوقة، ولكن يفضحه الواقع والتاريخ معا وخاصة فيما يتعلق بالظواهر ذات الجذر الثقافي أو الإلهام الديني ولعل خبرتها مع الإسلاميين في أفغانستان إبان الغزو السوفيتي، وبعده وحتى أحداث سبتمبر خير دليل، ولذا فالنزعه إلى خلق اعداء مفتعلين "محور الشر" أو غير محددين "منظمات الإرهاب وجماعاته" إنما يحيلهم إلى اعداء حقيقيين حسب قاعدة "التنبؤ المحقق لذاته" وهو ما يفرض عليها إستلهاهم منهج بديل لعلاج الظواهر لا توظيفها.

أما الثاني: فهو الإيمان بتعددية المسارات الثقافية إلى القيم الحداثيّة والمثّل الديمقراطية وهو ما يعني أن تترك للمجتمعات العربية حرية الاقتراب منها واكتشافها وتجربتها وتمثلها بطرائقنا المختلفة وعبر عمليات ثقاف خاصة لدينا تتطلب منا تكيفات وتحويرات ثقافية لأبد منها في أنساقنا الموروثة بما لها من رسوخ عميق في بيئاتنا الاجتماعية وتراكيبنا النفسية ومن ثم تتطلب وقتا طويلا ليتم تغييرها التدريجي البطيء ولكن السلمي الهادئ، كما تتطلب غياب الإملاءات الخارجية حتي تشعر هذه الثقافة أو تلك أنها تتحول في اتجاه ما يصلح شأنها ويجمل مستقبلها هي وليس ما يحقق مصالح أو يلبي أهواء الآخرين فينتقص ذلك من كرامتها ويدفعها إلى الرفض والمقاومة.

ويترسخ هذا الايمان بأدراكنا لوجود مفهومين معياريين أساسيين، ومن ثم وجهين مختلفين وربما متقابلين لظاهرة الثقافة؛

أولهما: سسيولوجي يشترك مع علم إجتماع الثقافة ويستند إلى علم الإجتماع وخاصة لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركهايم والثقافة لديه هي نمط عيش واسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخوص وتنتفي فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك وهنا يصبح فعل "المعاش" هو المؤسس لفعل "التأمل" في حياة البشر إذا أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة وإن أمكن إستخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية "الخاصة" بعد أن تكون قد تقررت في واقعها التاريخي بشتى جوانبه، وهذا المفهوم هو المهيمن على التصور الغربي وبخاصة الأمريكي النازع الى تسويد العولمة أو الكوكبة كصدى للخبرة الواقعية

والتجربة الانسانية العامة فى صورتها النهائية "الحداثية"، وذلك على حساب الخصوصية الثقافية للحضارات المغايرة بل وللمجتمعات المحلية داخل هذه الحضارات نفسها.

وثانيهما: سيكولوجى يشتبك بفضاءات الفكر المختلفة ويستند بالأساس إلى الدين والفلسفة واللغة والإيديولوجيات الكبرى، والثقافة كما يراها بناء عقلى ونظام صارم للأفكار يتسم بالخصوصية لدى كل جماعة إنسانية فى رؤية الوجود بدءا من مقدسة المطلق - إن وجد - وعلاقات البشر بالطبيعة "تصورهم لوظيفتها، وكيفية الإستفادة منها" وعلاقات البشر داخله ببعضهم فيما يصوغ قوانين أو قواعد إجتماعهم. والثقافة هنا وبالأساس رؤية تصدر عن تأمل، والتأمل قد يكون فعلا إنسانيا محكما فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم وذلك فى أحيان نادرة، وقد يكون صادرا عن مقدس ابتدء ويخضع فقط لتأويلات البشر عند محاولتهم صياغة رؤاهم المجتمعية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية بين المجتمعات الإنسانية، وذلك فى أحيان كثيرة وعلى منوال ما يسود الثقافة العربية لجمالا، والتيار السلفى خصوصا.

وظنى أن الإدراك التاريخى لظاهرة "الثقافة" يثير ضرورة التكامل بين التعريفين لأن الإنحياز المطلق لأى منهما قد يؤدي لإهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها.

فالتعريف السسيولوجى مثلا إذا ما أعتبرناه وحدة هو المرجعية لتصورنا عن الثقافة فسوف يصل بها إلى تصور عدوى يكاد يفرغها من حيويتها وقيمتها كنموذج للوعى يؤكد على التعددية الثقافية، ويثرى الروح الانسانية، ويجعل لحياة البشر معنى ودلالة فى التاريخ.

وفى المقابل فإن إطلاق التعريف "السيكولوجى" سوف يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية "التاريخ" إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحيية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى فضاءاته الفكرية، ولعل الخبرة التاريخية وحدها هى التى قامت بتهديب الفلسفة مثلا ضمن تيارها العام وذلك بإسقاط تلك النزعات الميتافيزيقية المتطرفة والتى لم تمثل سوى

ومضات فى عقول متفلسفيها عجز الناس عن فهمها كما أسقطت تلك النزعة النقيضة والمفرطة فى ماديتها والتي إستهدفت بناء جدران عالية من الحتميات الطبيعية أو الإجتماعية حول عقول البشر وحياتهم سرعان ما تجاوزها تيار التاريخ العام، وهى القادرة على تهذيب النزعات العنيفة والعدمية على منوال الارهاب بشرط توفير الشروط التاريخية لمواجهته والمعتمدة للعقلانية والحكمة لا القوة والهيمنة.

ولذا فإن الحاجة تبدو ملحة لتحقيق نوع من التكامل بين التعريفيين يحقق بدوره مرجعية مشتركة تتأسس على الجدل الإيجابى بين طرفيها ومن هنا يتحقق نوع من الحوار بين بنية العقل وحركة الواقع لدى كل ثقافة إنسانية ومن خلاله تتمكن الثقافتين العربية والغربية ليس فقط من الحوار مع بعضهما، ولكن أيضا من فحص منتجاتهما فى الوعى وفى الواقع معا لإكتساب ديناميكية نهضوية إيجابية ومستمرة وإنسانية.