الإسلام - الغرب:

بين إشكالية العلاقة وتعليق المشكل

إبراهيم محمود*

بات سهلاً على أي كان، مهما كانت ثقافته اليومية محدودة، ومتابعاته لما يجري عالمياً ومن حوله قليلة، أن يتحدث ساعات طوالاً، وفي أمكنة مختلفة، عن موقعه في الكون، وعما ينبغي أن يكون عليه واقعاً، وبصيغ شتى، بصفته فرداً في مجتمع، ومسؤولاً ما في عائلة تخصه، وموظفاً في دائرة خاصة أو عامة، ومستهلكاً ضمن حدود معينة، ومنتجاً بدوره في حدود إمكان ما، بالطريقة التي ينظر فيها إلى نفسه، وأن يمضي مع متخيَّله أحياناً ليقول ما يجعله ذا مرتبة اجتماعية، أو قيمة، أو حتى وجاهة معتبرة، وأن يتحدث ومن موقع انتمائه الديني أو القيمي في حاضره الإنساني، وفي متحولاته، مختلفاً عن الآخرين. كل ذلك من خلال ما تؤمّنه له وسائل الاتصال والبث التلفزيونية، أو ما تقدمه له أجهزة الديجيتال من معلومات تتدفق، وتكاد تجرفه، حيث يجد نفسه في قلب العالم، وهو جالس في بيته، طالما أن إمكانية الاتصال بقيم التقانة المعاصرة قائمة.

ومن الممكن لهذا الذي ينتسب إلى جمعية خيرية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو المستقل عن ذلك، أن يتحدث باقتضاب أو بإسهاب، عن العالم من حوله، وكيف تتبدى له صورته، وأن يعلي مقامه، أو يبرزه، من خلال الدور المعطى له، أو يراه مناسباً له، أكثر من سواه.

* باحث من سوريا.

وكذلك فإن السياسي الذي يعرّف بنفسه، عبر كلمة السر الخاصة به، ذات القيمة الاعتبارية، بوسعه الإسهاب في ما يعنيه من جهته، وأن يعزز خاصية المكانة التي تسميه أو تجلوه، وهذا ينطبق على أي كان، ويكوّن المثقف الذي يجد نفسه مأخوذاً بالتدفق المعلوماتي الهائل، وسرعة المتغيرات، وهو يمارس مكاشفة، لجملة التحولات التي يتعرض لها عالمه مشرقاً ومغرباً، يستطيع أن يسمي أو يحدد جملة الكوارث المرتقبة والمهددة للإنسانية جمعاء، وفي مجالات مرصودة، بسبب التحديات التي تواجهها دون استثناء، طالما أن هناك قوى متنافرة، متضاربة، متناحرة، لها حضورها المؤثر في تقرير مصائر البشر، وتوجيه رغباتهم كذلك، وإن أي قوة حين تمضي في مسلك التحدي – باعتبارها القوة الاستثناء – تضر بالجميع وبذاتها، فيشعر المثقف أن ثمة بساطاً تاريخياً تليداً يُسحب من تحت رجليه، عبر حالة إهمال أو تهميش لموقعه، وأنه لا بد من أن يتحرك، أن يرفع صوته، ليس في انتسابه الفئوي أو المللي أو الإقليمي، وإنما بصفته ممثل الإنسانية قاطبة، شعوراً منه، بأن التحدي الكوني لما هو كوني يلزمه بذلك؛ إن هذا كله صار ممكناً التوقف عنده.

ولعل من أهم هذه التحديات، وأكثرها قوة نفاذ، ومضاء تأثير، وخطورة علاقة، وسوء إدارة للمفهوم، تلك الثنائية التي يجري رسمها والتشديد عليها، منذ عقود زمنية، وبشكل أخص بعد الحدث الكارثي في مداه العالمي في ٢٠٠١/٩/١١، وتوسع هوّة العلاقة بين ما يسمى بالشرق، وما يسمى بالغرب، وبصورة أكثر جلاء، بين الإسلام والغرب، وهذا الكون بكل متحولاته القيمية، وحركة التقانة فيه، وأنظمة رموزه الديجيتالية، والجدوى من الفنون والآداب والعلوم، وما عليه الحضارة من أهمية ودلالة، وما تشكله الثقافة من دور في تنوير علاقات الأفراد داخل مجتمعاتهم، وارتباطهم بمذاهبهم ومعتقداتهم، كأنه لم يعد ممكناً التفكير فيه، إلا من خلال هذه الثنائية العالقة؛ وأقول الثنائية العالقة، لأنها في حكم المنظور إليه، تفضي إلى المزيد من الفواجع، وتخرج كل المعنيين بها خارج التاريخ المرجو، والسياق الحضاري الذي يُرمز إليه! لأن مستجدات السنوات المعدودة والسالفة، وما تعدنا به مما لا يُرغب فيه من مرارة قيمة، وبؤس حياة، هي التي تكبح في الناظر (العتيد) جماح القوة الذاتية، والاندفاع المذهبي أو التحدي الجانبي، كما لو أنه من الممكن المضي في سباق التحدي، وفق الثنائية الموسومة، مع أمل تحقيق النصر، وإلحاق الهزيمة بمن كان

يسمى حتى قبل فترة بـ (الآخر)، لقد انتهى الآخر، حتى لو كان يقيم بعيداً عني، وعلى مسافة مئات الألوف من الأميال، طالما أن التقانة التي تضمنا في جوفها ذي العصارات القاتلة – إن أخطأنا في تقديرات جانبية، مأخوذين بالجدل الذي لم يعد ممكناً وهو (الأنا والآخر) – هي التي تفرض علينا وحدة العلاقة بامتياز.

نعم سأكون الإنسان السعيد، المفعم بما هو إنساني، حين أرفع من معنويات الذين يهمهم أمري، وأنا أتحدث باسمهم، أو يهمني أمرهم، وأنا أحاول تمثيلهم، في كتابة ما، في مواجهة ساخنة، وفق مجموعة من الاعتبارات، إذا ما علمت أنني سأنجو بفعل سعادتي هذه، وأنا أسبب دماراً للخصم أو العدو كما كان يسمى سابقاً، وأن ثواباً ينتظرني في مكان آخر، غير التقدير الدنيوي؛ ولكنها أي سعادة تكون، تلك التي لم تعد قائمة، تلك التي تقوم على وهم تصور الآخر، ووهم تصور الذات، ووهم تصور القيمة الذاتية، ووهم المثقف المتخندق الذي يشهد فصلاً بين حدود تخصّ العقائد والجماعات والدول؟ وكل ذلك يأتي أيضاً في عداد الأوهام الأخرى.

من يمكنه إدعاء السعادة؛ إذ يعرّف بنفسه مسلماً، وتحت الطلب (مجاهداً)، ولكن أين؟ حيث يكون (الكفار) موجودين؟ أين بدورهم؟ حيث يكونون مهدّدين لمعتقدي أو لديني. كيف؟ من خلال ما يصدر عنهم من تصرفات، أو تصريحات. وكأن ساعة الزمن التي تدق، يُسمع صوتها مجرداً، وأن الساحة التي يمكن المضي إليها، وممارسة النزال فيها، وتحقيق النصر أو الشهادة (ولا خيار ثالث هنا)، كما كان زمن معلوم في تاريخ مضى. من يمكنه تصور أن اللحظة التي يعيشها تعنيه حرفياً، وأن ما يتفكره، يمكنه الاستئثار به، وأن اعتباره مسؤولاً، يكون ضمن حدود معلومة، وليس أبعد من ذلك؟

ليس من الصعب على المرء أن يفكر بالطريقة هذه، وأن يتمم حساباته، أو يمارسها، ويسم خصومه أو أعداءه، أو من يعتبرهم هكذا، بالصفات التي تشد إليه النفوس والرؤوس، استعداداً لمواجهة حاسمة، أن يسمي نفسه مسلماً عقائدياً، وأنه منذور للحق، كما هو منصوص عليه في الكتاب والسنة، كما يمكن ذلك للمعتبر الآخر: الغربي، المسنود أو المعضود بالانتماء الجغرافي، وما يتضمنه من تموضعات مذهبية ومعتقدية، وتسويق قيم وأفكار تبقيه الإنسان الأكثر جدارة بتمثيل ما هو كوني، وليس من الصعب تعميق حدة

المواجهة، كما نشهد مثل الحالات هذه، في المنابر الثقافية ذات الصلة بالمعتقدات، وفي الصحف، وكذلك المواقع الإنترنتية، وأجهزة البث الخاصة، التي تروّج لأفكار دون أخرى، وما يتخلل الترويج هذا من عنف ملحوظ بأبعاده ومداه المتفعل سلباً؛ لكن تصرفاً كهذا، وهو لحظة الإمضاء عليه، أو تقريظ ممثله والمقتدي به، ألا يعدّ ضرباً من ضروب الانتحار، ودعوة إلى خراب كوني؟

لا أظن أن المثقف، وهو في أكثر لحظاته التاريخية حراجة موقع، وإشكالية تواصل مع الذات، ومع تدافع الأفكار والرؤى، وتجاذبات القيم، وتصادم التواريخ، لا بل وتجلي جغرافيات تعيش وطأة المعتقدات المتضادة كواقع ملموس، وقد استشرفت مصائر نهائية لها، لا تخفي زوالاً للكثير من المعهود فيها طبيعياً، وما يلي من حقيقة تخص إنسان الكون في المستقبل القريب، لا أظنه يقبل بمثل هذا التنازل عن دوره، وإنسانيته، وعن أفكاره التي تتجلى بعلامتها الفارقة، وهي أنها كونية، وليست محلية، دون تجاهل موقعها، وأنها إنسانية وليست قومية ضيقة، أو مذهبية استئصالية، ودون التغافل وأيضاً عما تكونه واقعاً، بقدر ما يجد نفسه في أكثر مشاهدها تجريداً عن الأنانية الذاتية والفئوية والمذهبية المسوَّرة، بسبب التحدي الذي يواجهه في أكثر القيم جلاءً فيه، وهي كيفية الحفاظ على الإنساني والكوني فيه.

ما أريد التحدث فيه، والتوقف عنده، هو ما يتجاوز الثنائية التي استهلكت الكثيرين، وخندقتهم بتصورات تكون عليهم وليس لهم، حيث يبقى المرء المعني في صميم الوحدة الكونية، إبرازاً لانتمائه الإنساني بالذات، وحيث لا تكون الثنائية تعزيزاً للاختلاف، إنما استمرار اختلاف في ظل تقديرات متبادلة، تكوّن الوحدة الأكثر قدرة على التجذر معرفياً وحصافة معنى.

إن هذا يمكن التوصّل إليه، من خلال مقاربة التنوع في المواقع التي تشهد بالعنف المؤجج فيها، مواقع تزيد من حدة طرفي الثنائية، وهو تنوع يهدد وحدة الأصل الإنساني فيهما: الأصل الأكثر تنوع قيمة ومكانة، بعيداً عن لعبة المفارقات التي تم تعظيمها كثيراً، وهي في حقيقتها التاريخية كانت العنصر الأهم في توليد الأحقاد، ليس بين طرف وآخر، إنما داخل المجموعة المكوّنة لذات الفريق: الطرف، حيث الخلاف المرسوم، يشكل حصيلة تنافر بين مكوني الطرف هنا.

الثنائية المصطنعة مجدداً

لا أسهل ثانية من أن نتوقف عند تلك الأعمال، التي خصصت عن العلاقة القائمة بين كل من الإسلام والغرب، أو بالعكس، أو حتى أن نقوم بإحصائها. سوف نواجه كماً كبيراً من هذه الأعمال، سواء تلك التي تدخل في حيّز التنظير، أم المناقشة، أم إطار التحاور وحقيقته، وسيكون لما قمنا به الطابع الاستعراضي، أي سرد العناوين والأقوال التي ترددت أو لا زالت تتردد في المنحى ذاته، ولا أظن أن ذلك بمفيد حقاً فكرياً، دون أن يعني ذلك التغافل كلياً عنها، لتفعيل مقولة دون أخرى، ليس اختزالاً، إنما لسان حال الاختلاف الذي يتطلب مكاشفة لما يجري.

إن كتاباً واحداً في مستوى (الاستشراق) لإدوارد سعيد، ذاك الذي صدر منذ أكثر من ربع قرن، وبات كلاسيكياً نوعاً ما، من خلال المتغيرات الجديدة، دون التقليل من أهميته وموقعه الفكريين والسجاليين معاً، يضم مئات الأسماء والإحالات المرجعية في هذا المنحى، وأظنه بات معلوماً بمجمل ما جاء به، لأي معني بالثنائية الموسومة، ومن خلال ما أثير باسمه عربياً طوال عقد زمني كامل وأكثر، في ثمانينيات القرن المنصرم، ولا زال يُرجع إليه بين الحين والآخر. ومن وجهة نظري، يمكن القول إن ذاك الكتاب، ساهم بطريقة ما، في تعميق الهوة بين الشرق والغرب، والاسم ضمناً، في تموقعه شرقياً، وتمايزه معاً، وأبرز إيديولوجياً تلك الحقيقة التاريخية المصعَّد بها والمضخمة، وهي أن بين الطرفين عداء كبيراً وخصومة لافتة، يكون الغرب هو المسؤول الأول عنها، وإن المؤلف، في مسعاه المسحي والسردي لحيثيات المواجهة، ومن خلال كم كبير من الإحالات المرجعية والأسماء السهلة التداول، والخاصة في مجال تخصصاتها، ثبّت القضية في ما لا يمكن تجاوزه بالطريقة تلك، مؤكّداً وجهة نظر الغرب في الشرق، وليكون الإسلام واقعاً، هو ما يقال فيه، أو ما هو مردَّد عنه، وبالتالي ليحيل الإسلام نفسه إلى الثقافة المواجهة للآخر، في الوقت الذي يتحدث المؤلف فيه، عن علاقات تتجاوز الحدود والثقافة الخندقية بين الجانبين، تلك الثقافة التي شكلت الطبيعة الثانية لجموع من المأخوذين بمصداقية الثنائية.

لأسميها عقدة الغربي هنا، السلوك الطقسي المعتاد والمستعاد عند الضرورة، عقدة من يحيل أساس المشكل إلى ما يتجاوز المهمة المطلوبة منه، كما لو أنه مستهدف في كل ما

يخصه: موقعاً جغرافياً، وانتماء ثقافياً، وعلامة فارقة مذهبياً، وأنه لا بد من تعرية هذا المستهدِف، كما يُستنتج ويستخلص من كلام سعيد، رغم أن انتماءه الثقافي يضعه خارج هذا المؤطَّر السجالي.

لأسميها عقدة الإسلامي، ضماناً لقيمة رمزية تخص تاريخاً مشتركاً من أنسباء الوجدان الجمعي، متجاوز لحدية المذهب، أو الجغرافيا المبتورة أرضياً، والمقتطعة داخل رهان يقوم على تبخيس قيمة طرفية، أو هدرها، بوسائل عدة، وأساليب مختلفة، محضِّر لها، وذلك عند الذي يحيل المفهوم الجغرافي في الكثير منه، إلى ما هو ديني، ليبقي المسلم في حالة استنفار كاملة، بعيداً عن القيام بأي عمل آخر؛ لأن مواجهة الغربي، كما تُظهر العلاقة التاريخية بين الطرفين – منذ أكثر من قرنين ونيّف (بداية الاستعمار في المنطقة) – تتطلب إعمال الفكر في ما يقوله ويريده هذا الغربي من الإسلام، أي الإسلام المستنسخ في ذاكرته ومتخيَّله، وكيفية الرد عليه، في الوقت الذي نجد الغربي باحثاً وعاملاً على أكثر من صعيد: عمراني واجتماعي وفكري وأدبي وتقاني، ويكون التبرير الأوحد لدى المعني بالإسلام – وهو في حالة تخلف عما هو عليه الآخر – إذا اعترف بالتخلف هذا، أنه لا يُعطى الفرصة للعمل، والمجال للبناء والتقدم؛ لأنه محارب في ذلك.

هذا الصراع الذي يستنزف طاقات الذين يكتبون، في مجال الدفاع عن الإسلام، واعتبار هذا الإجراء مطلوباً، هو الذي يحيلنا تاريخياً إلى أساس المشكل بالمقابل، إلى الجذور التاريخية لمفهوم العمران، وخاصية الثقافة التي تتشكل واقعاً، وعلاقة السياسي بمجتمعه، وبنية المجتمع هذا، وكيفية إدارة أموره، ليبدو المجتمع في مجمله مجتمعاً محارباً دفاعاً عن العقيدة، وكأن العقيدة هي أن تكون في حالة جهوزية كاملة، في انتظار ما يقوله الآخر استفزازاً أو تعليقاً أو ما يقوم به كتابة، كنقيض لما عليه الذات في كل آن وحين، ومن ثم الرد عليه بالمثل على الأقل، وليس أن يكون صاحب العقيدة بانياً لمجتمعه،أو مؤسساً له، مطوّراً فيه، موسّعاً حدود العلاقة بين أفراده، وفي مستوى العصر، باعتبار أن ذلك الرد هو الأكثر حيوية وجدوى، على ما يمكن لهذا المعتبر – الآخر أن يقوله أو يقوم به من نيل معيّن من الإسلام ومن هو معنيٌ به.

تبدو العقيدة، وقد تجذرت في كينونة صاحبها، أشبه بالطبيعة الثانية مجدداً هنا، إنها

لا تعود خارجية، ولا يمكن الخوف عليها هنا، إلا إذا اعتبر العقائدي في الحالة هذه، أن ما يؤمن به يُخشى عليه، وأن إيمانه يتطلب منه التخلي عن كل شيء، وانتظار وترقب كل ما يقوله المخالف، ليرد عليه، غير مدرك أن ما يقوم به – كما هو جارٍ الآن بأكثر من معنى، ومنذ عقود زمنية طويلة – هو الذي يؤكد نظرة هذا الذي يريد تفنيد مزاعمه نظراً وعملاً.

ولربما جاز القول، إن الذين يعتبرون من رموز النهضة العربية الإسلامية، على الصعيد الفكري والاجتماعي والتعليمي والتنويري كذلك، منذ بدايات القرن التاسع عشر، كانوا يعملون داخل الثنائية هذه، أي في صميم العلاقة المذكورة، دون أن تكون ثنائية، كما تسمى الآن، لا بل إن العلاقة بين طرفي الثنائية هذه، لم تكن في يوم ما علاقة تنافر، حيث كل طرف يعدُّ للآخر، ويسعى إلى مغالبته، وكيفية دحره، وبالطريقة التي يجري تصويرها، مذ كان الإسلام، هذا إذا اعتبرنا ظهور الإسلام حدثاً تاريخياً – وهو حدث في حدود ما أثير ويثار باسمه – وأرَّخ لحدث آخر، هو التعامل مع العالم المعتبر بدوره خارجياً، أي خارج البؤرة الجغرافية التي ظهر فيها الإسلام.

ثمة توليف كبير ومخيف لطرفي الثنائية هذه، فلو أننا استعرضنا علاقة الإسلام بمحيطه، لرأينا أن ليس هناك من حدود فاصلة، حيث إن الحوار والدعوى إلى الدين الجديد – عندما أبصر النور في مكة – كانا من حيثيات الدين الجديد هذا، مع أهل مكة، فأهل المدينة، فالجوار، لتكوّن العلاقة الحوارية وارتباطها بالسيف بين الحين والآخر، من خلال الغزوات والحروب المختلفة، الأرضية الصلبة لتحديد الهويات التي عنت بالإسلام واعتنت به، وتشخيص مصائر الذين جسدوا الإسلام، وكيف أن حدود العلاقة هذه لم تتوقف عند نقطة اعتلام معينة، حتى في أكثر الحالات توتراً وحساسية، كما يمكن النظر في ذلك من خلال (جغرافية دار الإسلام) لأندريه ميكيل، ذلك الأثر السفر الثقافي والفكري الكبير والأثير حقاً، وأعني به الأثر الذي يرى، أن جعل العلاقة تقابلية تنازعية هو ضرب صارخ من ضروب الإيديولوجيا، ولوي عنق للتاريخ بالذات، إن الثنائية ملغاة هنا، بفعل تاريخ رحب من العلاقات، والتجليات المنبثقة من جغرافيات عوالم عرقية وثقافية مختلفة.

وهذا ما يؤكده الرحالة العرب والمسلمون، وما يبرزه علاّمة من مستوى ابن خلدون في المقدمة، حيث الجهات ليست معلومة بمناطق حظر يمكن دخولها، وحيث الثقافة لم تقف

عند حد معين، وهو ما يقول تاريخ الثقافة بالذات أيضاً، إذ بدلاً من الحديث عن الثنائية تلك التي تبرز للعقائدي المأخوذ بما يقال له أو عنه تعبوياً، لم يلغ ما كان من اتصال بين الشرق والغرب، أو الإسلام والمسمى غرباً، وإذا كان الوضع كذلك، فكيف نسمي الأندلس الحاضرة العربية الإسلامية في القلب الأوروبي، وكيف نسمّي انتشار الصيت الثقافي– الحضاري العربي الإسلامي المنشأ والعلامة – من خلال مدن شهدت على تاريخ كان عربياً إسلامياً، ويرجع إلى الجهة الجغرافية التي تُعتبر محارَبة الآن أكثر من أي وقت مضى، كما في حال (الحمراء – قرطبة، اشبيليا)؟ كيف نعرّف بمفكر علاّمة، هو ابن رشد، ذاك الذي نسب نفسه إلى أرسطو باعتباره مالك الحقيقة في ما يقول، وبصفته أرسطياً، أكثر من أن ينسب نفسه إلى أي كان؟ أيكون في الحالة هذه غربياً أم إسلامياً أم شرقياً أم غربياً، أم جماع هذه المسميات؟

في الإطار نفسه، كيف يمكن تحديد دار الإسلام، وطبيعة الدار هذه؟ وهل يمكن تحديدها حقاً، وهي التي تتجاوز، في الحيّز الثقافي وكذلك الانتشار الديني ما هو معلَن عنه، مهما يقال عن الدار هذه بأنها مهددة، وهي ليست كذلك!؟

إن كل علاقة تتحدد مختومة بالثنائية هذه، تكون راية الإيديولوجيا خفاقة فيها، تلك الراية التي تعدم رؤية التاريخ، مثلما تنزع عن الجغرافيا الحدود التي تسورها، كما هو جار اليوم تماماً.

يجري هنا دائماً تغليب الجزء على الكل، أو اختزال الكل العلائقي، بإبراز خلل ما، على أنه أساس المشكل. فأن يعلن أحدهم موقفه الرافض للإسلام، لا يعني ضرورة تأكيد غربته، وعدائية الغربية وقدمها، بقدر ما تدعو الحالة هذه، إلى مكاشفة ما دفعه إلى اتخاذ الموقف ذاك، وإلى مكاشفة صورة الإسلام في ذهنه، وتحديد الهوية العملية للإسلام واقعاً، وكيف أن لذلك صلة كبيرة ومؤثرة في إظهار ذلك الموقف.

تعميق الخلاف الموجَّه

يبرز هنا تعميق الخلاف، تأكيداً لجوهرانية حقيقة كل طرف، ويعني ذلك تعطيل التاريخ نفسه، هذا الذي لم يشر يوماً إلى أن البوابات الجغرافية التي تمرر المؤثرات

الثقافية – وتمضي على الحوارات التي تتم علانية أو في صمت، من خلال ما نقرأه في الكتب وسواها – قد أُغلقت، إن لذلك علاقة بمن يريد للثنائية أن تبقى، أن تدوم خلافية، ليبقى هو هانئاً قانعاً بما لديه من ثقافة، ومن كينونة ومن قيمة شخصية تؤثر سلباً في إنسانيته وفي ما يدعو إليه صراحة.

لا مناص هنا من التطرق إلى تلك الحقيقة المؤلمة، وهي أن الذي يتحدث عن الإسلام باعتباره مستهدفاً، وينبري في الدفاع عنه، محيلاً الآخر (الغربي)، إلى صورة الشبح المخيف، وداعياً المسلمين جميعاً إلى التكاتف والتضامن معه، إنما يمارس عشائرية مذهبية مرعبة، كونه يخلط جهراً بين الإسلام كدين، وهو لا يمكن دحره، والثقافة التي تخصه وكيف يمكن تطويرها، إذ باتت المسافة بين الجانبين: الإسلام كدين والإسلام كثقافة عميقة ومخيفة، لأن لا شيء يغري بالانهمام بالدين، والبقاء في ظله، مثل التحرك باسمه ثقافياً، أو ادّعاء تمثيله، وتجييره، بدلاً من تحريره من الوصائيات التي تضيف عليه تنوعَ أعراق وأمم، فالذين يبقون الدين مشرّعاً أبوابه للآخرين للدخول فيه، ليس الذين يدعون إليه بالقوة في النهاية، إنما الذين يستخدمون عقولهم وأفكارهم، ويستعينون بكل العلوم والفنون الموجودة: الدنيوية للاستفادة منها، إبرازاً لفضيلة هذا الدين، والإسلام أكثر من كونه عقيدة – إن نُظِر إلى تاريخه – كون العقيدة تسوّر ما حولها، وفق علاقة تراتبية، إنها العقيدة نعم، ولكنها مأخوذة برباط الفكر والثقافة، فليس الشافعي، كمثال، هو الذي عرّف بالإسلام في وجه جلي من وجوهه الفقهية، إنما الطبري تاريخاً وتفسيراً، من خلاله أو إلى جانبه، حيث تلاقى العمق الصحراوي البداوتي مع العمق الشرقي البعيد (الإيراني) أو ما هو أبعد منه (طبرستانياً)، خلل ثقافة جبلية الطابع، كما أن الطبري ليس هو الذي عرَّف بالإسلام كتاريخ وثقافة تجاور الفقه، إنما التوحيدي بجوار منه، وكذلك الجاحظ وابن قتيبة والفارابي وابن سينا والمعري وابن الرومي والمتنبي والخوارزمي وابن رشد والشيرازي... إلخ، الإسلام يُعرّف به في حدود ملله ونحله وجملة ثقافاته الكثيرة التنوع، مهما قيل ويقال عن الخصومة المذهبية والفكرية التي وسمت رموزه، إلا أنها تؤكد انتماءها إليه.

راهناً، من الصعب التحرك باسم الإسلام، والتباعد قائم بينه كدين، وبينه كواقع معاش

وممارس فكرياً وثقافياً، ولهذا لا يمكن والحال هذه – من جهة الغالبية الساحقة من المعنيين به – الاستنجاد بالأسلاف الدينيين، واتخاذهم الدريئة والحجة والمحجة، في مواجهة أولئك الغربيين (وهم منتمون إلى المسيحية واليهودية كذلك) – تأكيداً على عراقة ونبالة انتماء، لا يمكن النيل منهما – لما في هذا من تقهقر، ومن انكفاء سلبي على الذات، وانسحاب هروبي من العصر ومستجداته، وابتعاد عن اللغة التي يتطلبها المعاش اليومي، وضرورة المصارحة للذات، وممارسة التنوير الذاتي بالتالي، وليبقى هذا المعتبر الآخر في موقف الانتشار أكثر تاريخياً، لا بل والتعالي والاقتدار أكثر، ليكون كل ذم له، محاولة نفسية، تبرر بؤس المعني، وتمد في أسباب الانكفاء والنكبة الفكريين إلى أجل غير مسمى.(١)

في الثنائية الموحَّدة

أتحدث عن طرفي الثنائية، وما يثار حولها وباسمها، لأفصح عن موقف نقدي من هذا المثار باسم النقد، وهو بعيد عن اسمه الذي يتقدم به، فأقول: أن الثنائية تلك، لو كانت معلومة وممهورة بالعناصر البينية التي تفصلها بعضها عن بعض، لَما كان نقع الغبار المتعالي فوق الرؤوس، وداخل النفوس بهذا القدر، ولبدت المفارقات جانبيه تماماً، ولكنها خلاف المردود؛ إذ تكون النتيجة وخيمة العاقبة، كون الثنائية المخرجة، تتأزم كمفهوم باضطراد.

إن التداخل والتضايف والتعالق الضمني والعلني القائم بينهما وفيهما معاً، إلى درجة استحالة تحديد العنصر المميّز لأي منهما دون الآخر، أو مجموعة العناصر الخاصة بكل منهما، هو الذي يري مدى حدة الخصام وأوجه التنافر في الممارسة الفكرية، التي تكون في صلب منشأها سجالية، أعني معتقدية، تغض النظر عن المؤتلف، وتشدد على المخالف، كما هو متصور، وذلك في حيّز علاقة الأنا والآخر، هذه العلاقة التي لم تتوقف عن إقلاق و(نهش) أدمغة الذين اعتبروا ولا زالوا يعتبرون العلم مجموعة ثنائيات متعارضة، متقارضة، في الوقت الذي نعلم علم اليقين وعينه، أن العلاقة التجاذبية والتحاربية قائمة ولاهبة في صميم أنا كلٌ منا، وأن هذه الأنا (أو هذا الأنا في حالات أخرى)، طالما أن ذلك ينفتح على مشكل يتجاوز التحديد النوعي أو الجنسي، ويهم الجميع، أن العلاقة تلك ليست

على ما يرام في الوضوح الممنوح لها، ولا في المرجعيات الفكرية والمغذيات النفسية لها، والمقومات التربوية التي تشد من أزرها، أو تضعف من شأنها، كونها (الأنا اللامستقرة)، تعيش صراعات لا تهدأ بين ما تمتلكه، وما تريد امتلاكه، وما تريد التحول نحوه، وما تحاول التخلص منه، وما هي راغبة عنه، ومتهيبة من التذكير به، أو من ذكره، وما تخشى جانبه، وما يتلبسها من هواجس بخصوص تمايزها أو علائقها بغيرها...الخ، إلى درجة أن هذا التداخل وحده، يثير من الإشكالات، على صعيد المقصد والمعنى، ما يبقيها غريبة على نفسها أحياناً، فيكون الحديث باسمها نقضاً لحقيقتها أحياناً، والدفاع عما يسمى بخصوصيتها، تضييقاً لموقعها التاريخي والاجتماعي، والتعريف بها، تجريداً لها من غناها المعجمي والثقافي العام؛ لذلك لا أسهل من رمي كل ما يقال عنها باعتباره نقداً لأنه نقيصة وشبهة، مطعون فيهما، وكل مقاربة أو مكاشفة نقدية لها، مندرجة في باب الذم، فيكون التحدث باسمها جهادياً، وفي الطرف الأقصى من المواجهة، كما لو أنها مستهدفة في ذاتها، وتكون المسافة المصطنعة بين الأنا والآخر – كما هي الموجودة والملموسة بين الإسلام والغرب تحديداً، من جهة الذين يصرون على وجودها – معمولة في الجانب الخلفي من الذاكرة الشكاكة بأرشيفها الوقائعي، والموسوسة، إزاء الكم الكبير من المرويات التي ترد إليها وتعنيها، والسيئة الظن بمرجعياتها الخبرية، تلك التي تتراكم وتتداخل فيما بينها، وتتطلب في كل آن وحين، مراجعة لما هو تاريخي فعلي وتاريخي متخيَّل وتاريخي مدسوس، استناداً إلى طبيعة الذات المركبة، وقدرة الأنا على الانغواء بما يرد إليها، وتهوية للذاكرة بالذات، عبر رفدها المستمر بما يبقيها ذاكرة حية متجددة، ومميَّزة بأبوابها وفصولها وأقسامها وخاناتها، مثلما هي معززة بالكثير من العلامات الفارقة ذات الصلة بالحضور التاريخي؛ والإعلاء من شأن الذات في مجمل مكوناتها الثقافية والمجتمعية والهويّاتية.

وكمثال محرّك للذاكرة المناقبية والمشهود لها بالاحترابية من الداخل، والخصومات القائمة بين رموزها، – وهي تعنيها في الصميم – أتحدث عن الإسلام، وحديث (الفرقة الناجية)، أو ما يدخل في عداد (الفرق بين الفِرَق)، إذ مهما كان الحديث متماسكاً بصدد وحدة الإسلام وتماسكه، فإنه لا يعدو أن يكون دفاعاً مستميتاً عن الذاكرة الموسومة وهي تعاني من تواريخ متنافرة أو متصارعة، كما هو الحاضر الذي يتكلم باسم ماضٍ يمضي

بأهلية إلى الأمام، من خلال (دار الإسلام) بالذات، وأنظمة الإسلام، والذين يتحدثون باسمه، بدءاً من المؤكدين على أن الإسلام ثقافة وحضارة، وأن لا شيء يغنيه كالحوار مع تاريخه والآخرين، وانتهاء بالذين يقررون مصير الإسلام بحد السيف، وأن لا دين سواه، من جهة الحقانية، وكفاءة إدارة الكون، رغم تردّي أوضاع أهله.

إن كل حديث عن الإسلام، في ظل المتداول والمعمول به خارج نصابه التاريخي، وسلوكياته المتعددة الأوجه، وكأنه الإسلام الكتلي (كتلة واحدة)، أي أحادي الهوية، ينطق بلسان حال أكثر من أزمة، ويشكل هروباً متتابعاً من أزمة تلو أخرى، كما هو مشهود له، في دنيا العولمة اليوم أكثر مما مضى، ليكون الموسوم بالآخر صورة، لا بل صوراً من صور الإسلام تلك التي قاسها وفق توليف خاص، ووفق تدين خاص، وتسويق معتقدي خاص كذلك، وقد أسقِطت عليه، في الكثير مما يميّزه – أي يسم به سلباً هنا وليس إيجاباً – دون أن يعني ذلك، في مطلق الأحوال، أن هذا الآخر، بدوره يكوّن الصورة النقية والبهية لوناً وصوتاً وصورة، وأن ما يبعده عن نفسه من مثالب أو أوجه قصور، ويلصقها بالآخر المختلف عنه (الإسلام هنا كنموذج)، يشكل إمعاناً في تأكيد عنصر المفارقة الثقافية أو الحضارية، أو داخل الهوية الواحدة، وتأكيد بعد طهراني أبدي في الآن عينه. العلاقة هنا لا تقوم على تناظر، أو تشابه في السلبيات، إنما على اختلالات في التقدير، واختلافات في زوايا النظر، وفي تقويم الذات الحية لكل طرف، وما تعنيه هذه الذات، على صعيد إدراكها لتاريخها، ولحقيقتها، ولمدى حضورها الفاعل في التاريخ، وذلك الزخم الثقافي الذي يدر عليها بالقيمة المجدية والملهمة لاستمرارها في التاريخ بشكل أفضل، إذ يستحيل الآن أكثر من أي وقت مضى، إقامة التوازي في السلب التاريخي، بين ما يكونه الإسلام بكل مقوماته الثقافية والحضارية، والأبعاد الكونية الفعلية التي ينسبها لنفسه، وما عليه الغرب كاتجاه جغرافي، وكتجمع ثقافي وحضاري مسيحاني العلامة أكثر، إلا أنه يكتسح بمؤثراته الثقافية والحضارية، جلَّ جغرافيات العالم من حوله، وكأنه الملخص بجهاته قاطبة في جهته الوحيدة، كما تشهد عليه طفراته التقانية، وتلك الثقافة المرافقة له، ويشهد عليه أيضاً المنتمون إلى أديان ومعتقدات عالمية يعيشون في متروبولاته، بأكثر من معنى.

في ضوء المثار هذا، يمكن توجيه دفة الحوار إلى المنعطف التاريخي الذي يشدنا إلى

مستقبل لا مناص من التفكير فيه جماعياً، طالما أن ثمة تحديات تفترض هذا التوحد، وتستوجب هذا التحرك المشترك:

من خلال التحديات الكونية التي تطالنا، ونحن متباعدون عن بعضنا بعضاً، ومن خلال الطابع النووي الانتشاري والكوني الأبعاد، نجد أنه محتَّم علينا التفكير خارج الثنائيات المهلكة لكل ذي تفكير أحادي، حيث إن التحديات التي تضاعفت في الآونة الأخيرة، إرتدادية أكثر من كونها «شاقولية»، أي لا تترك أياً كان بمنأى عن الخطر الذي يمكن أن يغيّر في بنيته وتفكيره وقيمه، وموقعه الرمزي كإنسان.

ومن خلال نوعية الحروب التي هي بدورها – أكثر من اعتبارها عمودية – تتحضر في الأعلى، وتبدو كما لو أنها تتوجه إلى الأرض بمساحات رصدية ومرصودة أيضاً، وقادرة على ابتلاع مساحات واسعة منها، وتعريض كل الذين يعتاشون منها – بشراً وكائنات أخرى، وسبل عيش – لمخاطر جمة، قد تكون كارثية ولزمن طويل، حيث إن الأرض بدورها لم تعد رهان الإنسان ضد الإنسان، في معارك مواجهة جانبية، وإنما أكثر شراسة من ذلك، أي يتم رصدها من الأعلى وقصفها بطريقة قد تعدم سبل العيش والبقاء، وتغطي عقوداً زمنية طويلة.

من خلال كل ذلك سيكون الماضي الذي يُتحسر عليه في عالم ما بعد الميثولوجيات، فصلاً من فصول الذاكرة العصية على الاستدعاء، لما للتحديات الراهنة من ضغوطات. والمقارنة ليست ممكنة، بين المخاطر التي واجهتها البشرية سابقاً، وما يمكن أن تواجهه الآن وتالياً، حيث تكون النتائج مرعبة، بما لا يقاس.

إن الكون المفتوح على خزان العنف الكوني (العالمي الأبعاد)، يحتّم على المعنيين بسلامته، التحرك قدر المستطاع لدرء المخاطر، أي التصرف بعقلانية موازية للتحديات القائمة، وليس عبر التفكير بما يكون على صواب أو خطأ، وكيف يمكن لطرف أن يبقى ثابت الجأش والنهى في موقفه، في ظل الخطر المشترك.

يمكنني أن أتحدث عن المآزق التي لا زالت تتلبس جموع الأفراد، الذين يعتبرون أنفسهم أولي أمر كونيين، وأنهم انطلاقاً من تصورات عقائدية – ولكي يكونوا أبطالاً

قوميين، وبانتظار ثواب في العالم الآخر – بوسعهم أن يحافظوا على صلابة مواقفهم، حتى لو أدى ذلك إلى هلاك جموع هائلة من البشرية، وتعريض الأمن البيئي لأكثر من كارثة بيئية، وما يترتب على ذلك من تغيير «أقصوي» في القيم التي تحرك الإنسان، أو تتفعل فيما يقول ويكتب.

أظن هنا، وبسهولة، أن التفكير في البطولة ذات المرجعية القومية، أو الكاريزمات ذات العلامة الفارقة المذهبية، لم يعد جّلاباً لسعادة لها حظوتها تاريخياً، أو موقعها الكرنفالي المضاء والمحروس، في حياة مجتمع من المجتمعات التي نعيش فيها، وتحديداً، من خلال الثنائيات المعتمَد عليها، حيث التشديد على الأمن العالمي، والكوارث المحدقة بالبشرية حيثما كانت، يظل المدماك الأول في البنيان القيمي والوجداني لمليارات البشرية المؤلفة.

وهذا يعني إجراء مراجعات حسابية دقيقة، من جهة الذين لا زالوا على قناعة أنهم قادرون على تحقيق أو تفعيل تغييرات في هذه البقعة الجغرافية أو تلك، أو في هذا المجتمع أو ذاك، بجهود ذاتية، أو عبر اعتمادات قوى محلية أو إقليمية أو دولية، إذا اقتضت الضرورة، تخفيفاً من وطأة التحديات وزحمة الهواجس التي تحف بها.

إدراك الدور المنتظَر

أن يدرك كل معني بما يجري، أنه المقصود مما يجري سلباً أو إيجاباً، وبحسب الدور الممنوح له، أو ما يعتبره كذلك دون مجازفة بالروح الجمعية، وعلى قدر قوة الإرادة التي يملكها، ذلك هو المسلك الأصوب لأي منا، في استشراف المستقبل الذي يشد من أزر الجميع، من قبل الجميع، ولعلي هنا، لا أساوي، ولا أوازي حسابياً، كما هو ملحوظ، بين فرد وآخر، بقدر ما أسمي الإرادات الفاعلة، والإرادات الأكثر نفاذ قوة من سواها، وبحسب المساحة المجتمعية التي بوسعها التحرك فيها، ليكوّن ذلك مجموعةً الروافد الطاقية التي تسهّل فعل عبور البشرية قاطبة من وضعية مختلة، أو معتلة، إلى خلافها، متوازنة وسوية أكثر.

وإذا كان المسلم يعتبر نفسه ممثل الدين الأكثر أهلية للبقاء، وتمثيلاً للآخرين، وأن الذي يسمى بالغربي، في موقع لا يمكنه أداء المطلوب منه بنجاح، ولا القيام بالدور المنتظر

أخلاقياً على صعيد كوني، فإنه في الحالة مطالَب أكثر من سواه، لأن يكون الشاهد والشهيد معاً.

إن اعتبار المسلم لما هو عليه من فضل قيمة تاريخية، وفضل انتماء مذهبي، وعلو مكانة ثقافة تاريخياً، الأجدر في حراسة الكون، وفي الدفاع عن سكان المعمورة بالذات، يعني بداية، مثلما يحدد نهاية، ما يتطلبه تصوره لذاته ولتاريخه ولثقافته، من بذل جهود مضاعفة، ومن تفانٍ، في سبيل تحقيق المنشود. فالكريم، أو من يعتقد أنه الكريم أكثر من سواه، تستوجب خصلة الكرم المتجذرة فيه، البقاء خارج محيط الذات، وتقبّل الآخر، في حالة القصور التي يبدو عليها، ومدّ يد العون إليه، وتجسيد روح التسامح، بشكل يؤكد فيه ما كان ينسبه إلى نفسه أو دينه أو ثقافته.

وفي ظل وضع كهذا، لا مجال للتعبير عن الروح الوثابة هذه، روح الشفافية التي تتجاوز العقدة المركبة في الذات، وهي تحول دون رؤية العالم رحباً، ولا مجال من استدعاء الآخر، كما لو أنه البعض المفقود والرئيس منه وفيه، وما يلي ذلك من ود وتوادد، وإيثار، يوسع حدود الكوني فيه بلا مواربة.

ولعل المدقق في ما يجري، يلاحظ خلاف المشار إليه، وفي صميم العالم الإسلامي:

ففي ظل التخلف الذي لا يخفى على أي كان، يبرز العنف أكثر جلاء، وهو يسرح في جنباته.

وفي ظل التشرذم الاجتماعي والثقافي، يتبدى القهر الأداة الفاعلة في النهب القيمي لمجمل الأفراد.

وفي ظل التسيب والهدر الاقتصاديين، تكون العطالة الإدارية والمؤسساتية، حصيلة الاستهتار بما يدور ويجري في المجتمع، فلا مجال للحديث عن الضبط المجتمعي، والفساد الإداري يفتك فيه على أشده.

في الثقافة لا مجال للحديث عن التنوع والتعدد، وواحديةُ الهوية السياسية موجَّهة من قبل سلطة طاغية، وفي التفكير، لا مجال للحديث عن الإبداع، وعواملُ التحفيز والتنشيط للمتخيّل، تكاد تكون محجَّراً عليها.

ويمكن المضي قدماً في هذا المنحى، وصولاً إلى نتيجة، غير مشجعة في مردودها الأخلاقي ولا يُتمنى لها أن تدوم، وهي أن ما يجري فينا وحولنا، يضعنا على حافة العالم، إن على صعيد الاجتهاد الفكري، أو في المسلك العمراني، أو في الاختلاف الفكري.

وربما، في ضوء المحكي الآن، يمكن التأكيد على ما كتبه كمال عبد اللطيف، وهو أن: «**كل تضييق للهوية، وكل استعادة تجييشية وجدانية للمنتوج التراثي، تساهم في مزيد من نشر البلبلة الفكرية، فلا تستقيم الرؤية ولا تتضح، فتتنعش لغة المفارقات، مفارقات النظر ومفارقات التاريخ. ولعل في الأحوال السياسية والثقافية الراهنة في العالم العربي [أضيف هنا: الإسلامي، وفي السياق ذاته، ليستقيم المعنى أكثر]. كثيراً من مظاهر هذا الذي نتحدث عنه الآن**».[٢]

أجد ضرورة للتشديد على نقطة أخرى، تخص ما أتفكره، وما يبقيني مأخوذاً به كموضوع تفكير مقلق، وهي أن الغرب الذي يتردد مفهوماً جغرافياً مزدحماً بما هو أيديولوجي، ومعنى مأخوذاً به معتقدياً أكثر من اللازم، ويجري إبرازه، باعتباره مصدر الشر المستطير، غير معفى كلياً مما يجري، إن على صعيد توجيه الأنظار اليوم، على أن الخطر الذي يتهدد البشرية إسلامي الهوية، أو على صعيد تجسيد أن التخلف والعطالة الفكريين ثانية، يقع في الطرف الآخر من الغرب، ذاك الطرف الذي حاول الغرب هذا، وعلى الأرض، ترويض الوحشي فيه، كما يقال، وتمدين البري فيه، كما يسمى أحياناً، وإخراجه من عتمة التاريخ إلى فسحة أنوار الحضارة، إذ ليس أسهل بالمقابل من توليف الوقائع، وشحذ الأفكار التي تمارس اختلاق عوالم وبشر من لحم ودم، ويقيمون في تاريخ وجغرافيا، ويوصفون بالطارئين على التاريخ، حيث إن هذا التقريع الجانبي لا يُؤخذ به، إلا في منحى محدد وهو التسويق الدعائي أولاً وأخيراً، وثمة الكثير من رهانات الحقيقة المزيفة، والإرادات المضللة لوقائعها، لكن في ظل حركية التاريخ، تكون الثنائية – كما تتحدد – غير معمول بها.

النسب الجامع

وبغية توسيع المعنى المأخوذ به هنا، أشير إلى النسب الإبراهيمي، ذاك الذي يضم إليه ليس أدياناً ثلاثة فحسب، وإنما جموعاً آخرين من البشر، الذين يقعون في خط سير

إبراهيم الخليل تاريخياً، رحلته من حران إلى مكة، الرحلة القارية، إن جاز التعبير، التي تحدد نقطة البداية في الزاوية الأكثر وساعة وإشعاعية حضارة وثقافة، وإعلاماً بالتواجد المللي والنحلي والتعدد التاريخي رافدينياً، في الخاصرة الآسيوية، وتحدد أيضاً خاصية الشرق المأخوذ بالنورانية، أو بتفعيل رمزية النور في العبادة الزرادشتية والثالوث الديني: اليهودي- المسيحي- الإسلامي، وكيف أن خط سيره، لا يعني ماذا كان يحمل، بل يعني جملة اللغات والأقوام التي كانت تتوارد في ذاكرته الأرضية والسماوية معاً، حيث إن الكائن الأحادي الهوية لم يكن أحادي اللغة، لقد كان وريثاً للغات بابل، وليس أيدي سبأ متفرقاً، والذين التقوا به، أو مرّ بهم، كان يتنامى بالتعرف إليهم، ليكون أكثر من كينونة ذات إنسية، وأكثر من لسان حال إنسي، أو من انبناء أسطوري، وحتى ملحمي في رحلته التليدة ذات الصيت السماوي يوجد هنا أيضاً أكثر من علامة مذهبية أو تزكية ربانية معتبرة، بتهجئات مختلفة، بحسب المنطقة التي وصل إليها وخرج منها: يهوياً، ربانياً، إلهياً، دخولاً في الصميم القاري الإفريقي مصرياً، ومن ثم انعطافاً نحو التاريخ الذي يتمادى وراء المحيط الصحراوي المحتشد بالمقدس والرهبة الدنيويين والدينيين، حيث الحاضرة الإسلامية، وقبلتها التاريخية لاحقاً - أي مكة - ترد على البداية الآسيوية قارياً بالمختتم الآسيوي مكياً، ومن هنا، يكون التبدل والتغيير في الجسد الواحد، واللغة الواحدة والذاكرة ذاتها، ولكن هذه المرة - وليكون للتاريخ فضيلة التوحيد والتعزيز للفضيلة الموحدة هذه - وفق المستجد التاريخي إسلامياً.

إن حامل المسبحة العقائدية الثلاثية الألوان، يحتم علينا، النظر في الأصالة التكوينية للعقائد هاتيك، لنعمة النسب الواحد، الذي تفرَّع عنه أسماء الأنبياء بلغات مختلفة وثقافات تدعونا إلى التنقيب في روعة السرد الحكائي والتاريخي من خلاله، إن ابراهيم لم يعد كائناً من لحم ودم، وهذا يعني التجرد الأمثل من احتكاره شخصياً، إن صدى الصوت الواحد وضع جغرافيات وأقاليم وتواريخ وأعراقاً وشعوباً متباعدة المسافات، في بوتقة المصير الواحد تاريخياً.

هنا يمكن مثلاً، لفعل التضحية بالمعنيين الأسطوري والديني، أن يرفع من مقام الجسد الإنساني في كل منا، إلى أعلى عليين، بغض النظر عن تنوع الأمكنة، فالتنوع هنا، يعيد

الأبناء المفرقين جغرافياً إلى بهو التاريخ الذي يُمضي عليه إبراهيمياً، حيث يمكن للذرّية المتنازع عليها، أن تعيد للبيت الواحد في امتداده القاري المتعدد الألوان والأجناس سمة الوحدة الضامنة للتوحد والبقاء في التاريخ، والتحرك نحو المستقبل بثقة وطمأنينة أكثر، حيث «**يطيع إبراهيم أوامر الله ويخضع لإيمان منفتح. والإسلام يعترف بأن فارس الإيمان هذا هو مؤسس الديانات الثلاث**»،[٣] كما يقول عبد الكبير الخطيبي، الذي يبرز في ذاته ما يمكن أن يكون له، وعليه في الآن نفسه، فما يخصه في إبراهيم البعيد عنه آلافاً مؤلفة من السنين، والغريب عليه لغة وبيئة، والقريب منه، هو ما يتفكره ويعتقده كبعض جلي من كينونته في العقيدة والثقافة والألفة البيئية أيضا. وليس النقد المزدوج الذي يعتمده إلا محاولة حثيثة لمعرفة الوجه المركّب فيما يعنيه، وما هو مستخلص من ثقافته الشخصية، فهو المسلم والغربي، الفرنسي، حيث يكتب بالفرنسية ويتحدث بها أكثر من اعتماده العربية، وهو المغربي والعربي والإفريقي الذي يفارق الثقافة التي أوصلته إلى الحاضرة الأوربية الفرنسية – باريس – محمولاً ببعض سجايا الإرث الإبراهيمي، كما هو ملموس في رصانته الفكرية المتفلسفة، ورهافته الشعرية، وحيوية التاريخ لديه الجامع بين رحابة الأرض والمدى المفتوح من الأزرق السماوي المهيب، في (أنشودة إبراهيم):

«إبراهيم، يا فارس الإيمان التائه
إنني إذ أتأمل اليوم إغراءك القاسي
– بلوراً تقتلعه ريح إلهية –
وألامس طريقك، بطيراني المتأرجح،
أنفي، بدوري، نفسي يتيماً مهاجراً
وأرقص في إثر حقيقتك الخصبة....[٤]

بوسع كلٍّ منا، وهو يعيش مفارقة الثنائية، وينشد ما هو خلافها، أن يكون النسخة المستخلصة من إبراهيم الميثولوجي القدسي المعتقدي، طالما أنه يلخص بعداً كونياً فيه، أو يكون مثقفاً إبراهيمياً، حيث كان ابراهيم ذاك، وبلغة الحاضر، مثقفاً عابراً للحدود، هاوياً للمسافات مؤنسناً لها. ليس الاسم هو الذي يقرر ذلك، إنما ما يشغله الاسم من عطاءات قيمة مستولدة في الجهات كافة.

وليس مصادفة أن يدفع إدوارد سعيد بهذه المسألة إلى الأمام، من خلال جملة الموضوعات الجانبية إلى جانب الرئيسة منها، تلك التي ترى كيف أن ثنائية الإسلام– الغرب، هي أكثر من كونها برزخاً لتمرير الأهواء والمصالح، وحتى التنفيس عن المكبوت من الأفكار والرؤى المضادة لحداثة مفارقة لما يقال عنها أو باسمها اليوم، حيث يكاد خطُّ سير التاريخ – داخل القطار العقائدي– الثقافي الأممي – يبرز جملة التضاريس والمواقع الخاصة بشعوب وأمم، إن لم تشهر إيمانها المشترك بأعلام استقطابيين، فإنها لا تخفي التفافها على رموز، تكون قادرة على القيام بدور قريب من هذه اللملمة الحصيفة واللطيفة، نزوعاً إلى مدينة فاضلة، في مرتفع تاريخي مرصود، تشرئب إليها أعناقها، تجاوزاً لآلام ملحمية، ما زالت تنزف أعماراً وطاقات لأجيال متعاقبة واقعاً، وأنفساً ملسوعة مما تعيشه ويقال لها، وهي متباعدة ومتنابذة، حيث يسخر النسب المشترك، من الذين يتقاسمونه نقائض جلية؛ وليس غريباً أيضاً أن يتحرك سعيد، من خلال معاينة لا تخفي حداثة الموقف، وجمالية الطرح، في الاعتبار التاريخي، رغبة في تأكيد وحدة موجودة تاريخياً، وهو يقول: «**الإسلام ثقافة قريبة ومشاركة في الميراث التوحيدي مع اليهودية والمسيحية**»، ولاحقاً «**إن النبي محمد، الذي رأى نفسه مكمّلاً للخط النبوي الذي بدأ بإبراهيم، وموسى، والمسيح قد تمّت النظرة إليه ابتداء، في الجدال الحاصل ضد الإسلام في القرنين السابع والثامن، على أنه مدَّع**».(٥)

هذا التصعيد بالموقف، ليس من باب رش الزيت على النار، وإنما هو معرفة من يبقي النار مشتعلة، ومن يجلب الزيت، على طول خط التاريخ، وعند اللزوم المرَضي والتآمري على الإنسانية جمعاء، وهو تصوير كيف أن الحقيقة عند هذه الملة أو النحلة، أو الجماعة، خطأ عند سواها، كما يُستشف من كلامه، وأن من يتصرف به ممن يعتبرون رسول الإسلام مدعياً، إنما يطعنون في تاريخهم قبل سواهم، ويحيلون وحدة التاريخ، في تنوع وتعدد رواته وتعاقب أدواره داخل المسرح الإنسي، إلى ساحة حرب ضروس، وأن من يشعل نار التاريخ، لا بد على الأقل، أن ينتابه السعال أو ربما حالات اختناق بالدخان المثار، إن حاول تجنب الحريق، ولهذا يوجد من يطفىء النار، وصولاً إلى البؤرة التي ترى روح النار التاريخية الإبراهيمية المنشأ، في وليمة الأسماء المختلفة التي تحنّ إليه، أو تحتمي من مفارقاتها، بتجاذبات المشترك من خلاله، إلى النور الذي يستقطب الجميع، حيث إن النور

هذا هو الذي كان دعامة إبراهيم الروحية، في تحطيم الأوثان الافتئاتية، وتجاوزاً لتلك القبائلية اللامباركة، وتجسيداً لمقبل تاريخ مبشَّر به، ومدبر تاريخ لا يشرّف بنيه، روح النار التي ألهمت كتبة الميثولوجيات في بلاد ما بين النهرين وعند الأقوام الإيرانية وبلاد الشام وبلاد النيل والهندوس والأزتك والمايا، وهي في تجليها الكوني، وكأنها رامت القيام بثورة يُحضَّر لها من (فوق)، مع معرفة مسبقة بأنها جارية وسارية من (تحت)، وبالطريقة هذه، تكون البشرية قد تحركت ببوصلة الروح المضاءة هذه، بين غلافي حقيقتها المعتبرة: أرض – سماوية، أو سما – أرضية. ويكون تحرك إبراهيم طوافاً للروح حول كرتها الأرضية، وهي تنتقل من يهوه إلى الله. أما أن يجري تمزيق الروح هذه، وتمسيخها، كما لو أن الحقيقة هي هكذا – كما تقول المدونات الكبرى والمفجعة لشمامي الأجساد الشائطة والدماء الساخنة وهي تراق هنا وهناك – فذلك أمر آخر، تم تدبيره؛ لأن الإرث الإبراهيمي، بوسعه أن يضم إليه كل المتخاصمين، لحظة التفكير والتعقل ومعرفة أنهم من نطفته الرمزية.

المعرفة المرجوَّة

يمكن لأنواع المعرفة أن تتضامن، أو تتلاقى مع بعضها بعضاً، وأن تنفتح الذاكرة التاريخية على روافدها، وهي موصولة من الداخل بما هو حكائي وميثولوجي وديني متعدد الأسماء، ونفسي وعلمي، وأن تُدرس الذاكرة هذه، في وحدتها، وليس في ثنائيتها المضارباتية أو ثلاثيتها التفتيتية، أو أكثر من ذلك، ليكون المقدس بعداً من أبعاد الروح التي تتعالى على الأرضي المقسَّم حدوداً ملتهبة، والمصادقة في هذا الحيّز على «أن مجيء **ابراهيم الخليل إلى مكة يعتبر حقيقة لا تُناقش بالنسبة للوعي الأسطوري أو المنغمس في الخيال الأسطوري**»،[٦] كما يقول محمد أركون، أي ضرورة التركيز على فاعلية التوحيد بالمعنى الأوسع للمفهوم، ذاك الذي يري التنوع والتعدد فيما هو ثقافي واجتماعي وقيمي، وإلا لجاز القول، بأن البشرية دائماً وجدت وتوجد، لكي تدخل في حروب يُحضَّر لها باستمرار، فتدخل حروباً وتخرج منها لتدخل في سواها، وهكذا دواليك، لتفنى في قسم منها، وتفقد مناعة البقاء، وتعيش هاجس حروب مؤجلة، يُعد لها بدورها، كما لو أن الإله المشترك لا تقوم له قائمة، ولا شاغل له هنا كذلك، إلا رؤية الأرض وهي تلتهب، ويُسمع

منها صراخ الذين لا يكفون عن إيذاء بعضهم بعضاً، وهي التراجيكوميديا الأكثر إثارة للسخرية التي تظهر مدى استعداد البشرية، واعتماداً على أولي أمرها، على رفض البقاء سالمة، ورفض الانصياع للروح الكونية الناطقة فيها كافة، كما يلتمس ذلك في قائمة الدعوات الكبرى التي تتناظر أو تتساجل أو تمارس ردوداً على ردود، وتوليف وقائع أو تواريخ، واستحضار الماضي الذي لا يسعد أحداً، طالما ينفتح على الباب الأكثر إيغالاً في تشظية الذاكرة، وكأن مازوشية قدرية تبقيها في انتظار أكثر المواقف فظاعة وهي تفتك بها معاً، وخصوصاً في الوقت الراهن. كما يمكن ملاحظة ذلك، من خلال الذين يشددون على أن الماضي لا يمكن نسيانه، من جهة الأحقاد التي تخلط الجهات ببعضها بعضاً، وتقابل بين الأديان والمذاهب بغية إبقائها وقوداً لعنف لا نهاية له، وهو الماضي الذي يمكن الاستئناس إليه، من خلال معزّزاته القيمية المشتركة.

هنا لا تكون الجهات مختزلة، أو مجيَّرة لعلامات تقدير، ولا الأديان مسماة باعتباراتها التفاوتية تاريخياً، إلا في نفوس الذين يقيمون أودهم في النقائض والعوارض، وعرائض سفك دماء أبنائهم وأبناء الآخرين، حيث إمكانية التلاقي موجودة ضمناً.

إشكاليات جهوية ودعوية

عندما يوضع الإسلام في مواجهة الآخر: الغرب هنا – كما هو موسوم باستمرار كشاغل له، أو امتداد معين له، أو نقيض بنسبة ما – ويتمظهر على أنه الدين الحقيقة الشاملة واقعاً، بينما يتمظهر الغرب على أنه الجهة المقتطعة من الأرض، والتي يمكن تصورها وتبيانها على أنها الموقعُ الوحشي الذي يتطلب ترويضاً، وتأهيلاً، ليكون موسوماً بما هو ديني معتبر، وهو (الإسلام) هنا، عند ذلك لا بد من الوقوف في الفسحة المفتوحة، تلك التي تري جملة الإشكاليات التي تنزع عن الدين طابعه الكوكبي الأرضي والإقليمي والمحلي كذلك، إضافة إلى اللغة التي يُعرف بها، دون نسيان السلطة التي تدير شؤونه، ومن يعنى بها، وما هي لوازمه ومعالمه، وهو جارٍ تصريفه وفق منظومة قيمية، تخضع لإرادات دنيوية مرجعاً، ليكون الغرب – الجهة المنظور إليها – مصدر الخطر: الدرس، العظة، المثال، الخصم الذي لا بد من مواجهته، أو مثار التأمل والمتخيل لاحتوائه، وما إلى ذلك في صميم العلاقة القائمة، من متغيرات ومتحولات سياسية لا ريب في تاريخيّتها.

بوسع المعني بالإسلام، وانطلاقاً من القول المأثور – بصفته حديثاً يؤخذ به – (لا يُؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه)، أن يتمعن في العلائق التاريخية والسياسية والثقافية التي تخص الإسلام في دياره، وفي ما هو عليه وضع المسلم في عالم اليوم، وأنه هل حقاً، يمكن التحدث عن العلاقة التي يجري رسمها أو تخطيطها بين الدين المعتبر – الدين الذي لا دين سواه – والغرب الذي يُشطب فيه المقابل الديني الرئيس: المسيحية، وإلى جانبها اليهودية، (إذ هما متضمنتان فيه، وما يعنيه هذا التضمن من إشارة إلى صرف اللغة وفق رغبة مفكَّر فيها)، وما في عملية الشطب هذه أيضاً، من التفاف على الحقيقة: حقيقة التسمية، وهروب من الواقع المعاش، والواقع التاريخي، كما لو أن الأرضي بكل متغيراته ومفاسده، أي قابليته للتفسخ – حيث يتضمن ما هو ديني جرى تحريفه – يُقابل – وهو في استتارة الصرف اللغوي المعلوم – ما هو سماوي، مفارق أبداً لما هو دنيوي، السماوي الذي يتضمن من اللطائف ما يصنفه في خانة الأبدي، ويؤرشفه كحقيقة رئيسة كونياً، وما إلى ذلك مما يعود إلى تجاهل لوجهيه الدنيوي والديني.

ثمة نبرة دعوية لافتة في هذه الخطاطة التي تضع الأرضي: «الجغرافي الجهوي»، في شمول السماوي الكوني الدعوي، وما في التعيين من تراتبية هرمية، جلية المقامات والرموز الاعتبارية.

هنا، لا أنسى الغرب، وما يسمى من خلاله، كيف تدوَّن وتعنون وتسمى سورة تكوين حداثي، وكيف يكتسب كل كائن أو موجود مرئي أو غير مرئي اسماً مختوماً ذا علامة خاصة – من الجهة الجغرافية هذه – ما يشار من خلاله إلى الإسلام على أنه صندوق باندورا المرعب، رغم أن صندوق الشرور هذا، لم يكن ابتكاراً شرقياً، وإنما كان من نتاج متخيَّل مشهود له بسعة الأفق، لكن في سياق دنيوي: يوناني المصدر، إن أردنا تحديد نسبة الشرور، وما تعنيه دلالة ومرتجعاً.

أبدأ من حيث أكون، من حيث أقيم في جغرافيا دار الإسلام، كما سميت سابقاً، وما يتخلل الجغرافيا هذه، على صعيد التسمية والمفهوم، من مزج بين المد الطبوغرافي والأثنوغرافي والأنتروبولوجي، والمد الديني والمذهبي، من حيث يكون التقطيع الكوكبي أفقياً: عالم الدنيوة، وعمودياً: عالم الدين؛ وهو الإجراء المشهور والمؤلم بإحداثياته تاريخياً.

أنطلق من المدونات الفكرية أو الثقافية المنفتحة على التراث المحلي والعالمي، وكيف تعرّف بالهوية العملية للإسلام، دون تحديد المقابل، ليكون التحديد هذا، واقعاً في صلب المادة الممكن تشخيصها وتحليل عناصرها، لحظة التفكير المباشر بما يتميز به هذا الآخر: الجهوي، وتنوع الأبعاد الثقافية فيه.

لا يمكن إخفاء القلق، عندما نقرأ ما يكتبه باحث معني بالشأن الثقافي العربي والإسلامي والقومي العربي أيضاً، ومأخوذ بالهم الفلسفي السياسي بالمقابل، وما لذلك من صلات وصل بالذين كانوا يُعرفون بالشخصية المتعددة الاختصاصات والمهام الفكرية والعلمية سابقاً، أي الشخصية «العلاّمة» إسلامياً، كما في حال: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون...الخ، انطلاقاً من الواجب الذي التزم به، وهو أن يعرف من كل شيء شيئاً، ليكون في وسعه، أن يكون حاضراً في كل شيء، تجاوباً مع التعريف المعطى لما هو إسلامي، باعتباره كوكبياً، وأن ينشغل بجملة الهموم والقضايا التي تبقي المسلم مجتمعياً في حالة اليقظة الفكرية، وفي حدود الإمكان العقلي.

أشير هنا، بداية، إلى عبدالإله بلقزيز، وهو يقول: «**نعيش اليوم، تدهوراً حاداً في رؤية «الفكر» الإسلامي إلى مسألة السلطة الدينية، والسلطة السياسية في الإسلام، و- بالتالي- نشهد علامات تراجع مأساوي عن تراث الإصلاحية الإسلامية في هذا الشأن...**».(٧)

سيكون من نافل القول هنا، التركيز والتشديد، على أن المأتي على ذكره، يفصح عما لا يتطلب إفصاحاً عنه، وسيكون أيضاً من البداهة بمكان، الإشارة إلى أن الواقع الذي نعيشه، تحت وطأة سياسات إسلامية الطابع، واقع دنيويات، أي أن الإسلام الملحوظ بات إسلامات، من خلال تعددية الأنظمة التي تتقاسمه، ولكن التقاسم هذا، يفصح عن مدى التحكم بالإسلام، وتصريف شؤونه، باعتباره سلطة يجري تعيين علاماتها الفارقة، وتحديد أسسها، والعمل بموجبها، ليكون أولو الأمر هؤلاء دنيويين في المحصلة، لا بل يستحيلون علمانيين واقعاً فعلياً، رغم كل ما يقال من ذم وتسفيه وتجيير لمفردة (العلمانية) هذه، أعني بذلك، أن المتدارك والمتقارب في خط أفق النظر السياسي لجملة الأنظمة ذات العلامة الفارقة اسلامياً، يبقيانها خاضعة لتقلبات إلزامات، أو صروف الدهر، وأن الدين الذي ينصب بوابة الضمير الكبرى للمسلم، ومن يدخل في ذمته، يتجلبب أو

يتزّيا في إهاب تاريخي، ويعني بالتالي، أن الجهوية تتلبسه، في مجموعة أنظمته المعلومة واحداً إثر الآخر، وفي قلب هذا التيار الجارف لما هو دنيوي، يستحيل الإسلام الفعل الذي تتعدد أزمنته، لكنها الأزمنة التي تخص تاريخ بشر محددين هنا.

ويبدو أن باحثاً آخر، معروفاً بتعددية اهتماماته، ودرس في أمريكا منذ حين من الدهر، هو عبدالوهاب المسيري، لا يرى في مجتمعه ما من شأنه لفت الأنظار إلى البعد الكارثي فيه، ساعياً في ذلك إلى التشديد على أن أصل المشكل، يكمن في البعد المؤامراتي العالمي الأبعاد، الصهيوني العلامة، ويرى إلى التفكيك، باعتباره فلسفة ما بعد الحداثة، ومن خلال دريدا بالذات. وليس من طريقة لمواجهة هذا التردي العالمي المذكور، إلا برص الصفوف، ومواجهة هذا الغزو الاستعماري الذي لم يتوقف للنيل من كل ثقافة، خارج منطقة التغطية الاستعمارية المعروفة، فيكون أساس البلاء في بنية المجتمعات التي ظهر فيها الاستعمار السالف الذكر هو الاستعمار الغربي، وفي محصلة دراسة طويلة، لا يتلمس في بلاده سلبية يمكن تناولها في محيطها التاريخي، «**يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد هو إمبريالية عصر ما بعد الحداثة، إذ يجد الإنسان نفسه في عالم بلا تاريخ، تتفكك فيه علاقة الدال بالمدلول، وينزلق الإنسان من الخصوصية الإنسانية والتاريخية إلى عالم الطبيعة / المادة والجسد والجنس (والبراز والعدمية!)، تحيط به إمبريالية شرسة، لا تُسمي نفسها (إمبريالية).. وإنما (النظام العالمي الجديد)**».[٨]

لا يمكن الدخول هنا في مناقشة مع تصور كهذا، أو في سجال بالطريقة السالفة الذكر، كون القول المحصَّل ينبع من دوغما فكرية، دوغما تغري الذات بعالم مرسوم وفق مواصفات تبقيها سعيدة بما اصطلحت عليه باطنياً، وهي أنها تعيش التاريخ الفعلي، إنها الذات التي تعدم في الآخر: الغربي هنا، وكما هو مكاشَف بجلاء، كل إمكانية تواصل، ليس لأنه لا يمتلك القدرة على الدخول في حوارية بناءة، أو مثمرة، وإنما لأنه آيل إلى السقوط، كما لو أنه الغرب هذا، بالفعل على وشك السقوط السريع، وفي وضع كهذا، يمكن البحث عن البنية الذهنية التي تتفعّل داخلاً، وكيف تسوّق أفكارها، وتعيش ذلك اليقين المعتقدي، دون أي شعور بالذنب التاريخي، أو التجني التاريخي على حقيقة تخص الآخر، باعتباره أكثر من كونه قاب قوسين أو أدنى من التداعي، مع العلم أن صاحب (الموسوعة

الصهيونية)، تلك التي وضعها المسيري، يعلم جيداً، أن الثقافة التي حصّلها، هي نفسها تلك التي حصّلها مفكر فلسطيني ندّ له، هو إدوارد سعيد، ولكن الفارق هو في المنظور، حيث إن الأخير تعامل مع لغة الوقائع، رغم كل ما يمكن قوله عن نظرته المتشددة إلى الغرب وأمريكا بالذات، سواء في كتاب(الاستشراق) أو (تغطية الإسلام) أو (الثقافة والإمبريالية)، من ملاحظات، إلا أنه كان يتحدث من موقع المفكر، أما المسيري فمن موقع المؤدلج لمجمل الثقافة التي تلهج بها نفسه، أو تتقدمه كذلك.

من المؤسف لباحث متعدد الاهتمامات، وبسهولة لافتة، يضع (العدمية والبراز) في خانة واحدة، دون أي اعتبار للبعد القيمي والدلالي لعلاقة ربط، من النوع المذكور، حيث إن (إبراز) المفهوم، يحيل العالم المشار إليه، إلى سفلية القيمة، يسلب عنه كل اعتبار إنساني، وهذا يشكل صورة من صور الأنا في تقريع الآخر، لتطهر نفسها.

ثمة ليٌّ للتاريخ والمعرفة وثقافة الحوار، حيث يتجنس الغرب بما يجعله عرضة للرجم والذم، بينما الإسلام، يعلى شأنه، ونجد الطرف الآخر الداخل معه في حوار فكري، مختلفاً بما لا يقاس، أي نجد أنفسنا ليس إزاء عقليات مختلفة، وإنما رؤى تفصح عن أرضيات صلبة أو هشة بمقوماتها المعرفية والمعتقدية وآفاقها القيمية، إذ إن فتحي التريكي يقول: «**ومهما كان موقفنا من العولمة، بالإيجاب أو بالسلب، فإن ثقافتنا الحقيقية يجب أن تقوم على النقد والإبداع من ناحية، وعلى حركية التآنس والتآزر من ناحية أخرى....الخ**».(٩)

يعيدنا التريكي إلى العالم المتعدد في وقائعه، ولكنه القادر على تحقيق المعادلة المنشودة، معادلة التعايش، لأن ثمة إرثاً تاريخياً مشتركاً، إنه نفس الإرث الإبراهيمي المنشأ، ذلك الذي يقرّب بين الأبناء، بصفتهم أبناء، وإن ذم الآباء، هو في وجه من وجوهه الكبرى، دعوة إلى طرد الأبوة بكل أشكالها، وبالتالي، يعني ذلك سلب البنوة لكل قيمة ممكنة، إذ إن حديث الأب هو في جانب جلي منه، حديث الابن لاحقاً، وإن الإصغاء إليه توقير لمكانة الابن فيما بعد، والمسيري بطريقته تلك، ومن يفكر بالصورة ذاتها، إنما يختزل التاريخ، وخصوصاً في واقعه الراهن، باعتباره تاريخاً صراعياً بين عالم يوشك أن يتهافت ويزول ذاتياً، هو الغرب، وهو من خلال الاختزال الأكثر رعباً، من جهة الربط

الدلالي بين (البراز والعدمية)، يعدم تلك الذات التاريخية التي بها يحتمي ويعرّف بنفسه، لكأن العدمية هي إنسال (برازي) – التعبير المؤسف والمقلق بأفقه المسدود – أعني ما لاقيمة له البتة؛ وهي في الصميم الثقافي الغربي أولاً لا تشكل حقيقته، ولا تعني كما هو مدوَّن عنها مسيرياً، إنما العدمية باعتبارها ميتافيزيقا مشبوهة، أرضية، حلولية، متهافتة وساقطة تماماً.

في الزاوية المجاورة للمسيري، وفي الظل الثقافي الأكثر رحابة قيمة، يبرز الباحث السعودي سعد البازعي ذلك البعد الجلي في ثقافة العولمة وفعلها الكوني، وهو يجد نفسه مأخوذاً بمعطياتها الكونية، ليكون الغرب متجاوزاً لحدوده الجهوية، وليتجلى الإسلام دون الحدود الدعوية التي يُعرَّف بها «**فمن منا لا يحاكي الغرب على نحو أو آخر، أو من منا لا يجد الولايات المتحدة وأوروبا الغربية حاضرة إن لم يكن في ثقافته ففي بيته، في أدواته، وفي الممارسات الاجتماعية المحيطة به..الخ**».(١٠)

هذا ليس حديث أفك بالتأكيد، ولا حديث شرك طبعاً، وإنما حديث معايشة وقائع عالمية الأبعاد، تتبدى العولمة طاغية، وهي محمولة بثقافة موازية لها، ويكون الكوني مفتوحاً أمام مؤثراتها المناخية التي تكتسح المناطق المختلفة عالمياً، وهي إشارة إلى ضرورة التنبه إلى المتغيرات والمستجدات التي لا يمكن تناولها بتسفيهها أو تقويمها كما تقول ميثولوجيا النفس الأمارة بالسوء، لا يحاول البازعي كيل المديح للغرب، إنما لظاهرة كونية تتجسد في وضع جديد، وفي قيم تتوسع دائرتها جديدة، لا تني تتضاعف وتتجلى أكثر فأكثر، دون التخلي عن الثقافة التي تخص الإسلام، وما يجب القيام به، وصولاً إلى المستوى الذي يسم العولمة في مسيرتها المتعددة الاتجاهات، ببعض من آثار المحلية، أو تأكيد حضور ذاتي فيها، أو من خلالها.

إن الإسطقس الأهم – العنصر بمفهومه اليوناني القديم ودلالته –، ذاك الذي يكون مجلَبةً للأسى والمساءلة المنطقيين، يتولد في سياق المقارنة في ما يسعى إليه ممثل الإسلام، أو من يتخندق إسلامياً، أومن يحاول التحدث بصيغة من صيغ الإسلام، أو الشرق في معلم من معالمه الإسلامية، وهو ينبري ناقداً لهذا المسمى: الغرب الكافر، أو الجاحد للمعروف الثقافي والحضاري والثقافي الإسلامي، أو الغرب المادي، كما سمي

هكذا لمدة زمنية طويلة، وكأن الشرق منزوع المادية تماماً، كأن أنظمته أرواح تتنفس خارج أجسادها المتنعمة بما هو مادي، الغرب العلماني، الغرب الآيل إلى الزوال...الخ، ولا زال يسمى هكذا عند كثيرين ممن يمنون أنفسهم بأن الوضع سيكون كذلك، بينما هم في صميم استهلاك ما ينتجه أو ينجزه الغربي ذاك، وما يعنيه هذا التقويم من تعويم للذات الحضارية، وتهويمها وتعظيم الذات الأخرى ضمناً، في بحران اللاشعور غير المعترف به، لكنه غير ممكن تجاهله أو تناسي حضوره الطاغي فكرياً.، وكما يقول البازعي، وما في قوله من تجسيد لحدة المفارقة، في الحيّز المُعنى به «**الهوية العربية التي تأكل الطعام الأمريكي، وتقيم في الفندق الأمريكي، وتحمل الشهادة الأمريكية أو الأوربية، وتتحدث الإنجليزية أو الفرنسية، وتشاهد السي إن إن، أو البي بي سي، وتتواصل بالإنترنت، ثم تتبع منهجاً غربياً في البحث، أو تؤمن بالماركسية أو الليبرالية، لتكتب بعد ذلك الرواية أو المسرحية هي- شئنا أم أبينا- فقدت الكثير من اختلافها، هوية تحولت إلى حد ما، وهذا يعني أنها تشابهت مع غيرها...الخ**»،[١١] وهو إجراء يعزز الشعور بالجنوح الذاتي، والدخول في كنف الآخر، وحتى تبعيته، حتى في الحالة التي كان يبحث فيها عن نقيضه، من خلال أمثلة يجترحها الآخر ذاك، كما في نقده الذاتي له.[١٢]

لا أظن أن وضعاً كالذي نحن إزاءه، يمكن تجاوزه، دون معرفة ما ينطوي عليه من تصدع في إرادة من يعنيه أمر الإسلام، أو هول الفعل الذي يشير إلى مرتكبه الغرب، فثمة الكثير مما يمكن للكاتب، المثقف أن يقوم به، وهو في حالة تهميش داخل مجتمعه، وهو مدرك أن أي قرار مصيري يُتخذ على صعيد الأمة، وفي اجتماع مغلق، بحجة أن أمراً خطيراً يستوجب التكتم والسرية التامين، ربما يكون فيه آخر من فكرٍّ به، وبينما يُتخذ قرار بمواجهة معينة، أو بمقاطعة معينة، وواقعياً تبقى الحدود مفتوحة، لكن دون الإشارة الرسمية إلى ذلك، وعند النظر في قرار يُعتبر سياسياً، ويمسّ أمن الأمة، لا يُؤخذ برأي هذا الذي يطلب منه القيام بمحاولة انتحارية، من خلال ذم هذا الغرب، أو عقد ندوات هنا وهناك، وفي الطرف الآخر، يكون أولو الأمر خلاف المتداول فعلاً.

قد يكون ثمة استئناس بما يقوله مفكر إسلامي إيراني، وهو يتحدث عن التحدي المعاصر، ودون نسيان وجاهة القول ومأسوية المفكَّر فيه، وأعني به داريوش شايغان، وبلهجة نيتشوية صارخة آلة ومؤلة معاً، وما يستوجبه التحدي هذا من شحذ الهمم التي

تري المجتمع ذلك الفارق بين ممثليه الحقيقيين والذين يمثلونه قهراً «في التحدي المعاصر الذي نواجه، توجد مجتمعة كل هذه القوى – الأفكار التي تشكل إوالات الحضارة الغربية. فكرة إرادة القوة، فكرة الفكر التقني – التجريبي الموجّه حصراً للغايات العملية، فكرة السيرورة التاريخية، فكرة الإنسان المختزل إلى حدود غرائزه الطبيعية. هذه الظاهرة الإختزالية، كما يقول الأميركيون، هي، إلى حد كبير، تلك التي تقلص الحدود الروحية للإنسان إلى أبعد الحدود الممكنة».(١٣)

التحدي الموسوم والمعلن عنه، لا ينسي أياً منا، التحدي الآخر الذي نواجهه في عقر دارنا باعتبارنا كتّاباً ومثقفين، ومفكرين في حدود ضيقة، لأن شرط إمكان ظهور المفكر يستوجب جلاء تاريخ أكثر فراهة، وأكثر استظهاراً للذات الحرة، الذات التي تبرز في الكائن الباحث الفعلي والمفكر الضليع في شؤون الروح الكونية، وتلك التي يشدد عليها الدين – وفي الإسلام بصورة مائزة هنا – وما توفره هذه الروح من استشراف الأفق الإنساني، ومن إنسية حاضرة حضور رموزها تاريخياً، حضور السلطة المقوّمة لأولي السلطة الدنيوية السياسية على مستوى الأمة، ومن قدرة على توفير الفرص – للروح تلك – في مكاشفة مصائرها الحياتية، وجانب الإبداع فيها، وما كانت عليه تاريخياً، والوضع ليس كذلك، حيث إن الكندي والفارابي وابن سينا والتوحيدي والحلاج والشهرزوري وابن رشد وابن خلدون... الخ، لم يكونوا مجسدي الروح الحرة هذه، ولا كانوا ممثلي تلك الإنسية التي تمنحهم حرية التحرك والإبائية في الكتابة، بعيداً عن معقل الحاكم أو صاحب الولاية والدراية: رأس الأمة مجتمعة، كما هو الحال مع المفكرين في الغرب، الذي وإن بدا العديد من رموزه الفكرية ضحايا سلط مستبدة – سقراط مضرب المثل هنا –، إلا أنهم يشكلون بالتأكيد تاريخاً في تاريخ، ولا يمكن تجاهلهم، في سيرورة البحث عما كانوا عليه، وعما انتهوا إليه لاحقاً، إنه التحدث المتمثل في أنّ أياً منا، بوسعه الكتابة عن التحدي القادم إلينا من الخارج، وأن يبرز التحدي: الغربي، المادي، المجرد من العقلانية، العدمي، لكن دون الاقتراب من تلك الحدود الممنوع التحدث عنها أو التعامل معها، من خلال ممارسة النقد المباشر للأنظمة التي تجاوره أو تمثله عالياً، خلاف نده الغربي الذي لم يترك ثغرة أو موقعاً في السلطة إلا وتعرض لها، باعتباره ممثل روح حرة، ذات قداسة معلومة.

لا يكون البحث في التحدي المعاش وخصوصيات ومغذيات التحدي ذاك، إلا باللجوء

إلى المزيد من المجازات والاستعارات، ضماناً للسلامة الذاتية، وحرصاً على موقع موسوم، ولكنه غير مؤمَّم، لأن ليس في وسع أي كاتب، أو مثقف أو من يُعتبر مفكراً، ادعاء استقلالية وحصانة، مهما كانت مرتبته، داخل مجتمعه، لا بل حتى ولو كان بعيداً عن مجتمعه، وعن يد السلطة الضاربة، عندما يحاول التعبير عن آرائه في بلد آخر، إذ يكون هناك طالب لجوء، أو يعيش خارج بلاده، وما يعنيه العيش أو الإقامة خارجاً، من تعرض محتمل، وفي أي لحظة، من إثارة شبهات أو تأليب العامة من الكتاب الذين ترعاهم السلطة بالذات، حيث يجري التعريف بالآخر، لمجرد إظهار عدم الرضى عنه، على أنه باع نفسه لشيطان الغرب، وحل عميلاً ما، وكأنه كان متمتعاً في مجتمعه بتلك الحرية التي تخوله التحدث باسمه، وفي الموقع الذي يجعله صاحب إرادة، في مواجهة ولي أمر سلطة ما، أو إزاءه.

إن القيمة التاريخية التي يضفيها أيٌّ منا على ما يقوم به كتابياً، في مجال الذود عن حياض الوطن، أو عن الذات في الوطن، أو جهة التعامل مع الآخر – وكلها بداية ونهاية – تشكّل ممارسات مأخوذة بذات القيمة، وهي أنها تعبّر عن الموقف مما يجري – تموقع الذات والشخصية – وتنشغل بالتحدي، ولكن التحدي هذا، لا يمكن أن يكون له المردود المثمر، إلا من جهة ما يعيه الواحد منا، في ما هو مقبل عليه، وفي ما يتقبله لنفسه ولأهله ولمجتمعه، وحتى لتلك السلطة التي يعيش مؤثراتها في كل من ذاته الخاصة وأهله ومجتمعه، ويتلمس حقيقة وجوده فيها، والأبعد من كل ذلك، حين تكون القيمة الأخلاقية ممثَّلة فيما هو وطني وقومي وإنساني كوني عام، وأظن أن الوظيفة الكبرى للباحث الفعلي، وللمفكر المتحدَّث عنه تكمن في اكتشاف وملامسة لغة المفارقة في ما يعنيه، باعتباره كائناً جديراً بالثقة والتقدير، وهو يكتب ويتحدث، وله الحضور الفاعل، وتبلغ به المسؤولية الفكرية أوجَّها، في حالة استحالته فيلسوفاً، ذاك الذي يعي الآخرين، أنَّى كانوا، ومهما كانت مراتبهم ولغاتهم، مثلما يعيش حقيقته فيهم، ومن موقع الاختلاف، بالصيغة التي يسمع ويرى ضميره، وقد تبدى حاملاً كونياً حقاً.

على هذا الأساس، يكون الخط الفاصل بين الإسلام والغرب، لكن بتعديل الصورة، وهي أنها، في الحالتين تمثّل الأفق المنظور، المتعدد الألوان، الأفق المشترك، وعلى قدر من الأهلية في بناء العالم أو عمرانه، بحسب المفهوم القديم والموحي في الوقت نفسه.

في هذا المنحى، يمكن الأخذ بما يثيره كتابةً، طه عبدالرحمن، المعروف بتشدده في مجال الاختلاف الفكري والفلسفي الإسلاميين، وتأكيده على ضرورة أن يكون لكل قوم وشعب ذلك الاختلاف «**وإيماننا الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي، بدءاً منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلنا نؤمن إيماناً لا يقل رسوخاً بحاجة الأقوام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض...الخ**».(١٤)

إنه تحدٍّ من نوع مختلف، ولكنه لا ينفصل عن التحدي الأساس الذي يستوجبه الباحث أو الفيلسوف، وذلك حين يريد اختلافاً للآخرين وله، ومن موقع كونه إسلامياً؛ وأرى أن الإشكالية تبدأ من هنا، ولا تنتهي، حين يتحرك باسم الاختلاف المشروع، وينفي في الوقت نفسه حقانية الاختلاف هذه، عندما يؤكد بصيغة ما، أن ما يدعو إليه (**مع ما تتضمنه مفردة الدعوى من تجيير للاختلاف كحق من حقوق المرء في ما يؤمن به ويعتقده ويتفكره ويتدبره كذلك**)، ويحيل كل مختلف عنه، إلى خانة المخالف وليس المختلف، انطلاقاً من تلك التراتبية التي يرسمها لنفسه موقعاً، حيث يكون الأكثر جلاء قيمة، والأبرز، ليس بصفته الأكثر امتلاكاً لتلك القدرة التي تمنحه تمايزاً لافتاً كهذا، وباعتباره نداً لسواه في الاختلاف الفكري والفلسفي، وإنما لأن تاريخاً يشفع له، أو بدقة أكثر، لأن ديناً هو الذي يولّد فيه هذا الشعور، فيكون الآخرون، ممن يفكرون ويبدعون أدنى ما هو فيه وعليه، انطلاقاً من هذا التفكير، وهنا يحضر الغرب المؤثر سلباً وفق منطقه المتفلسف في العرب والمسلمين، من خلال ما يسميه بـ(آفة التغريق)، أي التأثير عبر الفلسفة الإغريقية، وحديثاً (آفة التهويد)، حيث التأثر باليهود تفكيراً وثقافةً، أي حين يكون جل الكتاب والفلاسفة من اليهود، وخطر هذا الانتشار، ليكون البديل عنده اسلامياً، حيث «**الإسلام تجلى أول ما تجلى بصورة القومية العربية، لا بصورة غيرها، ولا ينقص هذا من كونية الإسلام في شيء، إن الدخول إلى هذه الكونية لا بد أن يكون من باب إحدى القوميات، ولا مدخل قومي أقرب إلى هذه الكونية من القومية العربية، بدليل وقوع الاختيار الإلهي عليها وسرعة انتشار لغتها وقوة الإقبال عليها، حتى صارت لغة العالم بحق**»(١٥).

إن المضي مع عبدالرحمن، يفضي بنا إلى طريق مسدود، وكما هو معلوم عنده في مؤلَّف سابق له، إذ إن الآخر لا يعود مميَّزاً بما هو مختلف، وإنما بما هو معوج وجار العمل به سلباً في سلب.

وفي المجال الحضاري والفلسفي هذا الغرب – ومن خلاله بالذات – بات خطراً يهدد الإنسانية فيما يتمثله، ويهدد نفسه، من خلال وعوده للآخرين، والتاريخ، كما يقدمّ سجالياً ودعوياً هنا، هو الذي يثبت مدى ضلالية الآخر، وهمه وتوهمه، ومن يتصوره هكذا، أو يرتكز إليه مرجعياً، ومدى حاجة الآخر: الغرب هنا، وحاجة هذا الذي يتحدث باسمه بالقرب منه، وهو على غفلة مما هو فيه وعليه كمسلم تحديداً، ومن يعيش بجواره (في ذمته)، ومن خلال الأخلاق الإسلامية، لتبرز الفلسفة خصلة إسلامية، ومن خلال ما هو موسوم دينياً في المحصلة «**وباختصار، ينبغي للنظرية الأخلاقية الإسلامية أن تأخذ بمبدأ مقتضاه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لا محلية، وعمقية لا سطحية، وحركية لا جمودية، وكل أخلاق للإنسان تكون هذه هي سماته لا يمكن إلا أن تكون هي الأخلاق الحسنى**».(١٦)

تفترض العلاقة مع الآخر، على الأقل، دخولاً في نوع من المساواة، إذ تكون الأرضية مشجعة على الدفع بالآخر – الآخر الغربي، والغربي الذي ينوسم بالحداثي، والحداثي بالخروج من كل أخلاق ضامنة لما هو إنساني – إلى نوع من التجادل أو التحاور بدقة، ليكون كل منهما على بيّنة مما يمثله الآخر ثقافياً وحضارياً بالمقابل، ويكون المعني بسؤال الأخلاق جاراً التاريخ خلفه، في مرحلة من مراحله الأولى، لحظة ظهور الإسلام – انبثاقه، إن رمنا تحديد المفهوم الدقيق المراد من جهة الباحث –، ومن خلال ما أشير به إلى الإسلام كدين قبل كل شيء، دون أي اعتبار، لما وعد به هذا الدين، وما يستوجبه الوعد من قيمومة ذات، تكون فالحة، وذاكرة تدخل التاريخ بسعة كونية، تستوعب أغوار محيطها الدنيوي، وتمارس بناء حيوياً من الداخل، ليكون الوعد الذي لا يتوقف – كما أرى – عن تقديم صورتين:

الأولى: هي تلك التي تري العالم من حول الناطق باسم الإسلام، باعتباره كاتباً أو مفكراً، أو فيلسوفاً – مع كامل التحفظ على اسم الفيلسوف الذي لم يتجذر أو لم يتطبع اسلامياً حتى اللحظة، من الذين يريدون أسلمة كل شيء –، على أنه – العالم – ينعم بما هو اسلامي، أو يعيش فضائل الإسلام العملية، دون استخدام العنف، والسلطة الدنيوية الممثّلة له.

الثانية: وهي تلك التي تبرز للعالم أن الوعد هذا، في حالة مواظبة من الصيرورة والسيرورة؛ الصيرورة في التحول والتغير، استجابة للمستجدات واستيلاداً للمفردات،

التي هي شهود الحق على الحقيقة الاسلامية الطابع، مثلما هي شهود التاريخ على الوقائع الجارية والملهمة حقيقةً، وتوسيع فضاء الروحي في المرء – ما يوصل المرء هنا بما هو قيمي، أخلاقي، ومن باب المروءة في حيّز التفاني –، والسيرورة في المتابعة بما هو مرغوب فيه كونياً، والممانعة في رفض ما يقلص حدود الإنسان، ورفد الإنساني بما يعزز فيه كينونته المختلفة.

لا أرى توافر هاتين الخصلتين، العلامتين الفارقتين، في ما يريد عبدالرحمن، في محاولته الأكثر اندفاعاً لتمثيل الإسلام، واعتباره الأكفأ والأقدر على تمثيل العالمي في روحه، تلك الروح التي لم تتحقق كمشروع انبناء إنساني، من خلال من يزعمون تمثيله، وأولُهم هو نفسه، لأنه لم يقدم إلا ما هو دعوي، يخص ماضياً في المجمل.

إن سؤال الأخلاق في صلب عملية التثاقف، مثلما هو حق الاختلاق، لا يبينان فاعلية الاسم في الموسوم فكراً أو عملاً، أو حقيقة حياتية تنتظر من يردفها بمعنى محلي يشاد به، معنى يتقدمها تشهيراً لها وليس بها، إلا من جهة مدى تجلي الفاعل فاعلاً بحق، وليس مفعولاً بمقتضى فعل يفارقه تاريخاً وتصوراً ملموسين، وفاعلاً بتاريخ يشهد له بمفعول زمكاني معاش، يتقدم به الآخر، بوصفه المشغول بأثر من أثاره، ليكون شريكه على الأقل، فيما يشغله حضارياً.

في وسعي أن أتمثل ما هو أخلاقي، ما هو حضاري وقيمي، ولكنني سأكون حينها خارج التاريخ الحدثي، عندما أمارس إشهاراً لذات لا تعنيني إلا من بعيد، ذات أكونها هنا، وهي مفارقة لي تاريخاً أو نسابةً، ذات تكون شبحاً مختلقاً، وأنا أعيش الزمن الراكد بين تاريخ تجاوزني، هو تاريخ من كانوا أجدادي، أو أسلافي –بلغة البعض – تاريخ لم يعد بالإمكان استحضاره، بالطريقة الدعوية التي يُتحدث عنها، للفارق الكبير، وعلى المستويات كافة، بين ما هو معاش راهناً، وبين الشعور بالدفق الزمني، وكيفية التعامل معه سابقاً، وتاريخ متعدد الأبعاد، وهو التاريخ الأرضي الذي يواجهني متحدياً إياي فيما أحمله داخلي من معرفة لا تعرّف بي خلفاً جديراً بالتحية ممن يعيشون حيوية الراهن، أو حتى هول مخاطره، وكيفية التصدي لها، ولا الكائن المأهول بالمعرفة المؤازرة على الدخول في حوار مع الذات الحية، مع الجسد المنتمي بقيافته وحركته وتلك المواد التي يستهلكها، وهي تنتمي إلى الراهن، وكذلك السلوكيات الخاصة بآداب المائدة، وكيفية الجلوس والمناظرة المباشرة، أو المسجلة أو المتلفزة، وتلك المشفرة بالمقابل، دون نسيان استخدام

وسائل النقل والكتابة والمراسلة ذات السرية الأكثر تكلفة..الخ، فهذه كلها تقدمني، رغبت أم لم أرغب باعتباري الكائن الجديد،إذ من الجهل العملي بمكان أن أكون معتداً بنفسي، وأن ألزمها تواصلاً ندياً مع المنتمي إلى الآخر: العربي، وأنا على يقين تام، بيني وبين نفسي، أن ثمة تفاوتاً فظيعاً في التفكير وفي الاعتداد بالذات، وجهة التمثيل، وكيفية استخدام اللغة، وآلية التخييل في التعامل مع المحيط الخارجي، كما أن من الجهل المفرط، أن أعزز في نفسي ما هو مأسوي، وما ليس قادراً على شحن قدراتي، لأكون ما أكون الكائن المعاصر، أي المشفوع بالإمكانات التي تلزم الآخر: الغربي بالإصغاء إلي، وأنا في محاولة التواصل معه، وتداول ما يخصني، أمارس خداعاً للذات، ومراوغة جهرية، في اعتماد أساليب بلاغية معينة، أو قولية أو استراتيجيا دفاع عن النفس، تخصه، على صعيد البناء الثقافي والحضاري زمناً طويلاً.

لا تعود القضية هنا، قضية ثقة بالذات، ووهم الثقة وغوايتها أيضاً، أو النهل مما تركه الأجداد / الأسلاف لي، فثمة تاريخ من العطالة والكسل الفكريين والسلب الروحي كذلك، يميط اللثام عن جغرافيا راكدة غير مستثمرة، جغرافيا مسكونة بالأشباح والخرائب، أو بما هو «مستشبح»، بسبب الانقطاع عن العمران بالمعنى الحي للكلمة، ثمة جعبة فارغة، أو تكاد، تشير إلى أن الدخول في حوار مع هذا الآخر يفترض اعترافاً بالعطب التاريخي المتعدد القرون، بغية شحذ الهمم الجماعية، ومعاينة السلطة التي هي وحدها، تمارس فخاراً بتاريخ مجيد، إنما لتبقي التاريخ هذا عتبة سلطوية، وممهورة بخاتم سلطاني، وتحت الظل السلطاني، وليكون الشعب داخلاً غي خانة الرعية : المفردة التليدة في علم الاجتماع السياسي، أو في المدونة الكبرى للآداب السلطانية، وليكون لي المجال الأرحب للتعلم والتقدم باقتدار.

إنه لمؤلم، حقاً أن يتحدث أحدهم عن ضرورة شحذ الهمم، والأدوات والوسائل أو الظروف المساعدة غير الموجودة البتة، وأن يعيش أحدهم تخلفاً متعدد الأوجه، وهو يحاول تشخيص بما يسمى بأمراض الغرض، واعتبار المتوافر اسلامياً الدواء الناجع «**وينبغي التأكيد في هذا المجال، أن الحضارة الغربية بأمراضها وأزماتها المستعصية المستفحلة باستمرار، لن تخلي موقعها استجابة لنداء العقل والضمير، أو إيماناً بأحقية الإسلام وسموه. أو مراعاة لحقائق أو تطلعات تاريخية أو إنسانية**»، وتالياً أو «وأن الدين الإسلامي

يمتلك ذلك المخزون الحضاري الهائل والقادر على إمداد البشرية العافية والشفاء من الأمراض الحضارية».(١٧)

قول كهذا، دعويّ في كلّيته، يدخل في حيّز الحواريات، وهو في حقيقة أمره، يعرّف بمضمونه مباشرة، أعني من جهة نقضه لما هو ساعٍ إليه، أو من ناحية ما يريد القيام به، بخصوص هذا الآخر: الغرب، هذا الذي يتجذر في صميم اللاشعور الإسلامي للمعني، وكيف يجري توليفه، إي إعادة تركيبه، كما لو أنه ليس هذا الذي يتراءى أمامه، أكثر نفاذ قوة وشكيمة، وأشد تماسكاً في الذات، وحتى في الروح التي تلهمه عطاء كونياً، وأمضى في معاينة ثقافته وممارسة نقدها باستمرار، ليكون في مستوى ما هو مرغوب فيه، الغرب الذي يتم إدخاله باستعجال، أو باستغفال ما، باعتلال الاسم، والتضييق عليه مفهوماً، في حوار ثنائي، وهو منزوع القوة، الغرب المتخيَّل وليس الحقيقي، والغرب الطائر أو المحلّق في الجهات الأربع، وليس المقيم والمستقر في جهة واحدة، كما تعلمنا أدبيات العولمة الغربية في مجملها، والغرب المتنقل بخفة في الأمكنة كافة، وفي بلد المتحدث هنا(السعودية)، والغرب الذي يشخص (عيوبه) أكثر مما يتصور، ويسمي أفراده، كل في موقع محدد، وليس الغرب الذي يجري تعيينه توصيفياً، أو ابتكاره في مخيلة تنزع التاريخ عنه، لأنها تكون مجرَّدة من روح التاريخ، وإرادة تسمية الموجودات المنظورة، من جهة دلالتها على الصانع راهناً، وبشكل مختلف، إذ إن المضي قدماً، في تمريض الآخر، يعني توهين الذات التي تدّعي تمثيل الإسلام.

إن فكرة التنظير للأزمة (أي الوضع العالمي المأزوم)، ترتكز إلى الذين يتموقعون في محيطها، إلى مدى علاقتهم بحقيقة الأزمة، إلى الحوار الذي لا ينفصل عن علاقات قوى، لا يمكن التقليل من أهميتها، لحظة التقدم للتناظر أو التحاور، إذ لا بد في الحوار، من طرفين يستوعبان بعضهما بعضاً، لا بد من ركيزة كافية في سعتها، تضع كليهما في منظور تجاذبي، حيث يكون الأول متحدثاً بروية، والآخر مصغياً بشغف، لأن ثمة ما يفيدهما معاً، وهذا لا يتطلب حسن الظن فقط، وإنما ذلك الرأسمال الرمزي: ثقافة وحضارة ومعرفة ذاتية. والذي يفعّل قول كل منهما بحسب موقعه، ومدى تمثيله لمجتمعه، هو مدى مصداقيته، وهو يعرّف بنفسه لسان حال تاريخ ومجتمع، أو سلطة تُمهر من خلاله، إذ المواطنة وحدها قادرة على بلبلة الألسن أو تقويمها، عندما يدرك كل محاور، وممثل طرف

ما، أنه يحاور من يمكنه التاثير في محيطه، وأن هناك من يترقب رجوعه، للاستفادة مما أثاره.

يلعب التمثيل هنا دوراً على عدة محاور:

الأول: حين يكون صورة من صورة البلاغة القولية، فيكون الشخص بعداً ملحقاً به، وليس موجّهاً له.

الثاني: حين يصبح التمثيل أكذوبة الذات، في أنها تمثل حقيقة وجودها، وهي أبعد ما تكون عن مثل هذا التمثيل العملي.

الثالث: حين يتحرك التمثيل من داخل الممثّل، ويتعنون به، حيث تلعب الكلمة دورها الفاعل هنا.

على صعيد التمثيل الإسلامي، إلى أي درجة، يمكن لممثل الإسلام، أن يعرّف بذاته لسان حال مجتمع ما، وصوتاً مسموعاً في فضاء سلطة مرهوبة الجانب، كليانية، أحادية الجانب؟ وكيف يمكن قياس حركية القيمة الممثّلة فيما يقول ويكتب؟ أن يتحدث أحدهم، حول أن «**فكرة الصراع القادم والمواجهة المرتقبة بين الإسلام والغرب، وهم مصطنع غذته الصهيونية وبعض المؤسسات الإعلامية لغرض في نفس يعقوب**»،[١٨] إنما يتحرك خارج المسار الفكري، وليس ممثلاً لحقيقة المعاش سياسياً، لأن ثمة أولويات في المجتمع، لها صلة مباشرة بالحراك السياسي والأمني المجتمعي سلطوياً، كما في العلامات الفارقة للقول المشار إليه، كون تحديد فكرة الصراع هذه فقط، يعني تجريد التاريخ من وقائع تؤثر في مسيرته، مثلما أن الصراع يبرز ماورائياً، محكوماً بالريبة والخشية من عدو مختلق أكثر مما هو واقعي، عدو يجري التشديد عليه دعائياً وإعلامياً، وفي الجانب الآخر، يتم التعامل معه كحقيقة تاريخية، وما يعنيه التداول المفجع لحقيقة كهذه، على أرض الواقع، وفي نفوس المعنيين، وخصوصاً، من يعتبرون أنفسهم كتّاباً أو مفكرين لهم حضورهم الفاعل في المجتمع، وكأن الإسلام من خلال ممثليه، وأقول (أولي أمره)، لا صلة له بالصراع المذكور، وبالطريقة المخرجة، وباعتماد رواة محددين، يولفون الحدث هنا!.

يقوم هنا مفهوم الاعتراف بالآخر، على خصيصة أخلاقية قبل كل شيء، وهي اعتباره مختلفاً، وأن هذا الاختلاف يبقيه في متناول النظر، بحيث لا يمكن احتواءه مادة يجري التصرف بها، إنه تحول في الاعتراف من جهة المضمون، أو جوهر الآخرية في الإنسان

المختلف انتماء، قومياً ومذهبياً وموقعاً، بعيداً عن الارتجالية في الموقف، والتخندق في آبائية معينة، أو سلفية موجهة، تشرع لممارسة العنف ضد الآخر بصفته الخارج عن ديني أو ملتي، حتى لو كان متقدماً علي في الجانب الثقافي والحضاري التقني.

فعندما يقول أحد المعنيين بهذا الجانب، وهو ضرورة «**أن يقوم الحوار على المعلومة الصحيحة الواضحة وأن يقوم على الندية بين المتحاورين، وأن تكون هناك نقاط تلاق، كما تكون هناك نقاط اختلاف، ليكون للحوار مغزى وثمرة، دون خوف من الغرب على الإسلام، ودون خوف من الإسلام على الغرب**»[١٩] فإنه يبرز تلك الخصلة القيمية المعتبرة فيما يقوله، كونه يفصح بصورة ما، عن أن هناك من لا يريد حواراً، وأن هذا الذي لا يريد يكون موقعه في الغرب، وليس في الاتجاه الآخر: الإسلامي طبعاً.

والقول المقبوس هو في الأساس مؤكد عليه، يخص باحثاً آخر، ولكنه جار تبنيه، أو الإمضاء عليه، إلا أن المشكل في الموضوع، ليس في الدعوى إلى الحوار ومستلزمات الحوار الدقيقة، وإنما في الذهنية التي تدعو إلى الحوار، ومدى جاهزيتها للحوار كذلك، ولا أظن أن الباحث يتدعم بتلك الشروط التي تبقيه نداً للآخر، على أرض الواقع، حيث الجانب المعتقدي سرعان ما يري فيه ما لا يدخل في أدبيات الحوار، وإنما في منحى الكرم الأخلاقي، والذي يعرّف بالممثّل الإسلامي على أنه مهتم بالآخر، ومتقدم نحوه، خلاف ما هو عليه، ولعل تحديده لما يريد التأكيد عليه، يفصح عن ذلك «**إن تجسير هذه الفجوة العلاقية بين الشرق / الإسلامي، والغرب / النصراني- اليهودي، يمكن أن يتم عبرآليات أتاحتها معطيات الألفية الثالثة، وكون العالم أصبح قرية كونية صغيرة**».[٢٠]

هذا التحديد الجهوي يلوي عنق الحقيقة الجغرافية والتاريخية، فمن جهة مرئية، لا يمكن اعتبار الغرب نصرانياً- يهودياً، وحسب التصنيف القديم، وما يعنيه التصنيف هذا من معتقد، وتقويم معتقد، لأن هناك ملايين المسلمين يعيشون في الغرب، ويمارسون حياتهم، من خلال أنظمة وقوانين غربية تماماً، ولكنهم يمارسون الطقوس الخاصة بهم، إذ في فرنسا نفسها، توجد ملايين عدة من المسلمين، وهكذا بالنسبة للشرق الموسوم إسلامياً، إذ توجد ملايين الأفراد من المنتمين إلى المعتقدات الأخرى، عدا عن أن خط الفصل بين الشرق والغرب غير جائز في توجيهه المعتقدي نهائياً من جهة ثانية، خصوصاً وأن الشرق عالم واسع شاسع ببشره ومعتقداته، كما في حال الصين والهند واليابان، ويعني ذلك، أن التشديد على الحوار، يجيّر الجغرافيا مسبقاً، ومن جهة ثالثة، يكون تجسير

الفجوة – هذا المفهوم المسيَّس عربياً منذ عدة عقود زمنية –، مذكّراً إيانا بعلاقة حسابية، حيث يكون الطرفان واقعين في موضعين، مميَّزين بالعلامة ذاتها اعتبارياً. فكيف يكون الحوار حواراً إذاً؟

ردود داخل أقنعة

يظهر أن المعني بالرد على ما يقال وما يثار بخصوص الشرق، والإسلام ضمناً، أو بصدد الإسلام كدين وثقافة وجغرافيا معلومة بالدين ذاته، يموقع نفسه مقابل الغربي، ذاك الذي يتلمس فيه نظيراً له على الأقل، ومن قناعة راسخة، كما يقول نصه أو حديثه، وهو أنه يعيش المشكلة ذاتها، ويعيش الهم العلائقي نفسه، أي ما من شأنه التحدث أو الكتابة فيه، دون أي تفكير في اختلاف الموقعين وحرارة التمثيل أو مصداقيته، حيث إن الغربي عندما يتحدث يؤخذ كلامه على محمل الجد، وهو منتم إلى مؤسسة فكرية أو ثقافية، أو سياسية مختصة في شؤون فرع من فروع الشرق، أو جانب منه، ووفق تقاليد ثقافية معتمدة ومدروسة، فالغربي حين يقول عن نفسه إنه غربي، فإنما يكونه حقيقةً، وهو لا يصيره أو يكونه، إلا عبر مروره بسلسلة من الاختبارات أو خضوعه لامتحان فكري، ولدراسة بحثية تتناوله من الجهات كافة،ولهذا فإن الكلمة التي يتفوه بها، أو يدونها، ما إن تصدر عنه، تُسمع أو تُقرأ، حتى يكون لها صداها ومداها، من خلال الترويج لها، أو تناولها من زوايا عديدة، لتكون العلاقة بين الكائن والمكان علاقة توحد، خلافاً لما هو معمول به، إذ ليس من اعتراف بالمثقف أو الباحث، وهو، وإن كان في الحد الأقصى جرى اختياره، ليقوم بدراسة معينة، وأمضى وقتاً طويلاً نسبياً لإنجاز دراسته، حول مسألة معينة، فإنه يواجه مجموعة من العوائق والمزالق من جهات عدة:

الأولى: جهة صناع القرار، أولئك الذين يديرون دفة السلطة، أو يكونون أهل الحل والعقد في الدولة.

الثانية: جهة أفراد لا يُرغب في معرفة أسمائهم، لأسباب أو دواعٍ أمنية، إنهم ببساطة، يستسهلون التدخل في صغائر الأمور، ويستعذبون توجيه هذا الباحث أو المكلف، مهما كانت رتبته أو درجته الأكاديمية، لكنهم، يدركون ما هم فيه، من حيث العلاقة المتوترة أو القائمة بينهم وبين عموم أفراد المجتمع.

الثالثة: جهة الكثير من المعلومات التي تفيده في بحثه، إن كانت متعلقة بالطرف الآخر،

أو بمجتمعه، معلومات لها حضورها الوظيفي الفاعل في المجتمع، لأنها ممضيٌّ عليها أمنياً بدقة، وفي مجتمع معلق أكثر مما هو مفتوح، فتأتي الدراسة دون المأمول، ولا يُعتد بها، لا في مجتمعه، ولا في المجتمعات الأخرى ذات التقاليد البحثية.

إنه نوع آخر من التقليد، التقليد المنزوع التاريخ، والذي يرتقي إلى مستوى التماهي مع النموذج، اعتبار الكاتب، كالكاتب هناك، وما يعنيه التقليد من حرفية موجهة، خارج مسارها التاريخي، كما هو شأن جل الممارسات التي تتم في المجتمع.

ولعلي هنا، أجد نفسي ملزماً من جديد بالتوقف عند إدوارد سعيد، وكيف أنه قبل ربع قرن ونيّف، شخص هذا الجانب، مستجيباً لذلك النداء الإيديولوجي الشرقي– الإسلامي، دون أن يلتزم بالتقاليد الأكاديمية الغربية في تناول الموضوع، مأخوذاً بالجانب الأكثر دراما تيكية لما هو مسيَّس وحتى مبتذل، وأعني بذلك، ذلك التفريق الحدي والمصطنع بين الشرق والغرب، ومن داخل المجال المعرفي الذي أفل نجمه كثيراً راهناً، وأعني به (الاستشراق)، إذ إنه لم يتناول الموضوع في تداخل وظائفه، وكمستشرق، إنما كباحث أدلج موضوعه كثيراً، مثلما جرد الرواية من طابعها الأدبي، أو المجازي، والمتقبّل لتأويلات عير محددة، وربطها في الكثير من جوانبها بالصعود الإمبريالي للغرب، وذلك في (الثقافة والإمبريالية)، ليكون بإجرائه، مستجيباً للشرط الإستعماري والإمبريالي في آن، أي كيفية ممارسة تعبوية للشارع العربي– الإسلامي، وتدشين الوعي المعتقدي الاستنفاري، ليخدم بعمله أكثر الأنظمة ولوغاً في الاستبداد، وممارسة قهر في أفراد مجتمعاتها، هو الحال عندنا، ولينقاد خلفه جيش لجب من المعنيين بالشأن المعتقدي، في إطار مصطنع، وهو الصراع بين الشرق والغرب، وكما تجلى من خلال كم كبير من الذين تناولوا الشرق، أو الإسلام في أدبياتهم المتعددة المقاصد والمرامي، وفي لحظة من التاريخ حاسمة، تطلب الرد قرابة عقد من الزمن تقريباً، في نهاية العقد الثامن من عشرينيات القرن الآفل، وحتى نهاية العقد التاسع من القرن الموسوم، بسبب حدة وسخونة الأوضاع، والحروب الفعلية التي شهدتها المنطقة، إضافة إلى القهر المتجلي من قبل الدولة هنا وهناك(في العراق ودول الجوار)، حيث الحرب العراقية الإيرانية، وحروب الخليج، لا زالت تداعياتها متواصلة، وهي تداعيات تنفتح على رهانات تسمى تدريجياً، تهدد المعنيين بها جميعاً.

وأعتقد أن الذين حاولوا الرد، إنما كانوا يريدون التأكيد على نبالة الموقف، وعلى روح

المواطنة الإعتبارية فيهم، ومدى قدرتهم في تجسيد الحالة الاجتماعية والسياسية، وعلى انهم جديرون للقيام بمهمة الرد والنقد، دون الالتفاتة إلى البنية المجتمعية لهم، ولشعوبهم، إذ إنهم، حتى في ردودهم، ملزمون بردود محكومة بأسقف سياسية وأمنية، لا يمكنهم تجاوزها، ليكونوا في منحى ردودهم، أدوات في آلة كبرى تخص الأنظمة القائمة بالذات، دون أن يعني تجريد هؤلاء في عامتهم، من تلك الروح المقدامة التي تربطهم بمجتمعاتهم، ولو من طرف واحد.

وفي السياق نفسه، تأتي قائمة الردود على فوكوياما وهنتنغتون، في نهاية القرن القرن المنصرم، كون الذين انشغلوا بالردود في مجملهم، كانوا ينطلقون من موقع حددوه لأنفسهم، ولكنهم لم يستطيعوا البتة إيلاء شرف الموقف التاريخي لكتاباتهم، بصفتهم مؤثرين في المجتمع، وأن ما كتبوه أخذ بعين الاعتبار، فهذا ما لم يحدث، ولا يمكن أن يحدث حتى اللحظة، طالما أن البنيان المؤسساتي والإداري، يفتقد التحرك الذاتي الحر.

أن نتحدث عن نهاية التاريخ فوكوياميّاً، أو عن صدام الحضارات هنتنغتونياً، ففي الحالتين، واستمراراً للخطة السياسية، ذات المعلم الثقافي الضيق الأفق استشراقياً، ثمة تجيير للباحث، لما تكبده من جهد في الرد أو في السجال الدائر الساخن، لما نظَّر له، باعتباره الممثل المعتبر في مجتمعه، إن شاء إبقاء الاستشراق مفعَّلاً بصيغته التي لم تعد تاريخياً، ولكنه يؤدي الوظيفة الرمزية، في تأجيج المشاعر، ولا يساعد على رؤية الموضوع في مضمونه، أو يحاول التخفيف من الاستشراق بإحالته استعراباً، ليكون التحديد الجهوي ثقافياً مختلفاً عليه، وما في ذلك من تضييق خناق على الذين ألزموا أنفسهم بالرد أكثر في الحالة الأولى، ويخسر الكثير مما هو معتبَر فيه ذاتياً، وهذا ما يمكن ملاحظته بجلاء، من خلال طبيعة العلاقة التي تربطه بأولي الأمر في المجتمع، وهي علاقة قد ينتبَه للمضمون العملي لها جيداً، إلا أنها في حقيقتها ترتسم، من خلال الشاشة الضخمة لمجريات الأحداث، لذلك التواصل المأزوم والمذموم القيمة، بين ما يعتقده الباحث، أو الكاتب في هم من همومه المجتمعية الكبرى، وفي الحيّز المسمى، وما يعتبره أس المشكلة، وليس مشكلاً معلقاً، تحت وطأة معتقد، أو استجابة استبدالية لحالة نفسية، لا تستطيع تحقيق المرغوب فيه واقعاً، فتبتغيه تصوراً، أو من خلال تلفظات تطمئن النفس، ولكن لأمد محدود جداً. فعندما يقول أحد الإسلاميين، وهو جودت سعيد، وبلغة جميلة بداية «**إننا لا نستطيع أن نتحرر من الآباء، ومن السادة الكبراء، سواء منهم السادة والكبراء**

الداخليون أو العالميون، إلا إذا كشفنا ما عندهم من العلم وزدنا عليه، وسنة الله أن لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وأهل العلم هم الذين يسخرون الكون والمجتمع»، تالياً يظهر كأنه يعقّب أو يطمئن نفسه، وبلغة تتبدى سجالية ومنازلاتية تحديداً، على أن ما لديه كاف لجعله علماً يقتدى، وأن ما لديه أيضاً يبز ما لدى الآخر «إن علمي القليل بالإسلام، وعلمي القليل بما حدث في العالم، زادني علماً وحررني إلى حد ما من السادة الكبراء، ولو في مواضيع قليلة، وإن التحرر معناه أنني أستطيع أن أتمسك بفهمي، ولا ألغيه ولا أقفل عقلي خوفاً من عقولهم وفهمهم»،[٢١] حيث الكتابة تتحرك في المدار النفسي، إذ ليس العقل بمنطقيته، هو الذي يتكلم هنا، إنما النفس المطمئنة إلى منطقها، حيث يصبح القليل من العلم بالإسلام وبالآخر كافياً، لجعله في موقع القوي، لا بل والتغلب على الخصم، ليكون الاستكبار العالمي (كما يسمى عند البعض)، مدحوراً، بالزخم الإنشائي، ويتشكل الغرب قوة وضعفاً، في سياق التعريف به، من داخل المتخيل المحصّن بالإسلام، باعتباره الأقوى أبداً، رغم التأكيد أن القوة هذه، لا يمكن أن تتجذر إلا بمواجهة الواقع وكيفية تغييره.

إن الاندفاع المحموم نحو نتائج متصوَّرة، واعتماداً على أساليب بلاغة غربية تماماً، من قبل بعض المعنيين بأوجه العلاقة المذكورة، والسلبية طبعاً بين الشرق والغرب، أو الإسلام والغرب، مع تعميم التصور في الحكم والقيمة، مصادرة للحقيقة ذات المسحة التاريخية والمتفاوتة الدلالات والتمظهرات، حيث أذكر هنا نيتشه وفوكو وجان بودريارد وغيرهم. وربما كان المثال الفكري الأكثر دسامة، ولكنه الأكثر هدراً للمعنى التاريخي، وللمراد الوصول إليه، هو فيما ذهب إليه فتحي المسكيني، في كتابه الفيلسوف والإمبراطورية «في تنوير الإنسان الأخير»، مذكراً إياناً عربياً بما كان يردد مطاع صفدي في الكثير من افتتاحياته التي تأخذ حيزاً كبيراً، من مجلته الفكرية (الفكر العربي المعاصر)، فعندما يقول **«وليست الحداثة غير سردية كبرى لإنسانية فقدت كثيراً من هويتها وباتت على شفا حفرة من تاريخ بلا توقيع»**،[٢٢] يغير قبل كل شيء موقعه، باعتباره هنا مشاطراً الغربي قبل سواه في معاينة ما يجري كونياً، ويتماهى مع الغربي نفسه، في ترداد مقولاته المابعد حداثية، وهي مقولات تتموقع على أرضية تاريخية، تبعاً للمستجدات التي يعيشها، ويعانيها بصورة ما.

ذلك ما يظهر أكثر، في فصل حاسم من فصول كتابه المذكور، وهو (الإمبراطورية

والمسلم الآخير أو حديث القيامة بين «الجليل» و«الهائل»)، المقال المكتوب في ضوء الحدث النيويوركي اللافت في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث الجليل Le sublime، يشير إلى المسلم المفجّر نفسه، باعتباره الجسد/ الكمين، الجسد الشهيد، الجسد المعلن لقيامة «**القيامة هي نمط كياني من العناية بالعالم بوصفه شهوداً جذرياً**»[٢٣] والهائل Le gigantesque، يشير إلى الآخر: الغربي، حيث الحديث عن التصادم بينهما «**التصادم التاريخاني بين الجليل والهائل هو ما وقع يوم ٩/١١، إنه تصادم بين «الإسلام» بوصفه الحضارة الوحيدة التي ما تزال تقف في ميدان الجليل، والتي لم تدخل بعد في أفق الهائل، و«الغرب» بوصفه الحضارة الوحيدة التي تقف في ميدان الهائل والتي تزعم أنها خرجت بعد من أفق الجليل**».[٢٤]

وفقاً لتصور كهذا، يمكن نسج الكثير من البلاغات التي تودي بالآخر، على صعيد المتخيّل، حيث الأنا بعيد عن أي مشكل يمكن أن يُتحدث عنه، عن القصور الذي يمكن أن يتلبسه، عن المسؤولية الأخلاقية التي اشترطها على نفسه، في وعي الممكن التاريخي، ومحاسبة الضمير المتشكل في ظله، وليس بالانتقال إلى حقل بلاغة الآخر، كما لو أن الآخر ذاك هو الوحيد الموجود، وكما لو أن الأنا لا يبصر حقيقته إلا بتقريعه، ليسلم هو من كل نقد، في الوقت الذي نجد أن ثمة كثيرين تناولوا العلاقة التبادلية بدقة أسلس[٢٥].

وربما كان علي حرب الأقرب إلى العلاقة القائمة باعتبارها تعليق مشكل وليس إشكالية قائمة حصراً، إذ إن النظر التشاركي يخفف من عنف المسؤولية الأخلاقية، كما يمني النفس بأمل ممكن حصوله، كون مهمة التصدي للأزمة الحاصلة تكون مشتركة، وبنسب متفاوتة طبعاً «**النظر إلى الإسلام بوصفه ضداً للغرب بالمطلق، هو كالتعامل مع الغرب بوصفه معادياً للإسلام بالمطلق. كلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة تحفر الخنادق الثقافية أو العسكرية بين المجموعات البشرية...الخ**»، وهي الخنادق التي يظهرها ذلك التجني على الواقع المختلف حيث «**العلاقات بين الإسلام والغرب هي صلات بين عالمين لا ينفكان عن التواصل، إذ الواحد منهما يحتاج إلى الآخر بقدر ما يسعى إلى اختراقه أو يعمل على نفيه**»[٢٦]، وهو بذلك يريد بناء معادلة تكون أضمن من جهة النتائج، وأكثر قابلية للاستمرارية، وتعزيز التواصل بين العالمين، وإن كان في الذهنية الكاتبة للمعادلة تلك، نوعاً من التوفيقية في العلاقة، والتوافقية في إبقاء العلاقة، كما لو أن تمادي الغرب فيما هو

عليه من تقانة واستغلال للآخر، يقابل تنامي التخلف في الطرف الآخر الموسوم بالإسلام، حيث الموقف يتطلب من كل منهما الانتباه إلى الخطأ الذي يستمر عليه نهجاً.

نتحدث عن العلاقة بين عالمين يجري تحديد اسميهما خارج تاريخهما، ودون تناول المشكل، وكيف يُضحى بالواقع لصالح سياسات شعبوية أكثر إسلامياً، ومنذ عقود زمنية طويلة، حيث إعمال النقد إسلامياً يكاد يكون مستهجناً، مصنفاً في الغالب، في باب العمالة للغرب، خلاف ما يمكن أن يكون عليه النقد غربياً (إنّا استعملنا المفهومين هنا تجاوزاً: الإسلام– الغرب)، إذ لا أسهل من أن يعتمد أحد المفكرين أو الفلاسفة في الغرب نقداً لاذعاً، يطال مجتمعاً بكامله، أو سلطة في عمومها، كما يشهد بذلك تاريخه، رغم كل ما يمكن أن يقال عن الذين يقدمون الغرب باعتباره المتفرد إنسانياً، حيث يمكن القول إن ما حققه الغرب المذكور من تقدم تقني وحضاري، وما لديه من إنجازات، كان بفضل النقد الذي طاله في كل شيء، بدءاً من أفلاطون إلى يومنا هذا، وأظن أن رموز عصر النهضة العربية، قبل أكثر من قرن ونصف، كانوا يحاولون اتخاذ المسلك نفسه، ولكن ما حصل، كان التضييق المتنامي على تنويرهم الملموس، ويكفي أن يتمعن أي منا، في مجريات الأحداث، والمصائر المجتمعية والقيمية والتاريخية عربياً وإسلامياً، في نصف القرن المنصرم وراهناً، ليكتشف (أم ليلاحظ؟)، أن ثمة خصومة – إن لم تكن معاداة جلية – لما هو تنويري، وليكون تجميل الواقع البادي التنافر، على حساب التاريخ الذي ينفلق تدريجياً على المعنيين به أكثر فأكثر، بتفويت فرص الخروج من الأزمة ذات الصلة المباشرة بأولي أمر المجتمعات هذه، ومن صاروا في ظلّهم من المعتبرين كتاباً وباحثين، وحتى مدّعي التفلسف.

الهوامش:

(١) بصدد تصور كهذا، وكيف يتم النظر إلى الغرب وتسفيهه، والارتداد على الماضي، بحثاً عن المتراس الذي يغيّب جسد صاحبه خلفه، يحضرني هنا قول أركون، وهو «أما الباحثون الغرب والمسلمون فيفضلون الاستمرار في التغني « بالعصر الذهبي» وبتمجيد التراث في عصوره الكلاسيكية المبدعة بدلاً من محاولة الكشف غياهب مرحلة» الانحطاط» وإنارة كل جوانبها.»- انظر محمد أركون: **الإسلام، أوروبا، الغرب «رهانات المعنى وإرادات الهيمنة»**- ترجمة وإسهام هاشم صالح، ط ١، ١٩٩٥، دار الساقي، بيروت، ص ٦٦.

(٢) انظر الدكتور كمال عبداللطيف: في تشريح أصول الاستبداد «**قراءة في نظام الآداب السلطانية**»، ط ١، ١٩٩٩، دار الطليعة، بيروت، ص ٦. وهذا الكتاب غني بمضمونه والمعلومات التي تخص جملة العلاقات التي تقوم بين (الحاكم والمحكوم)، في الدولة العربية الإسلامية.

(٣) الخطيبي، عبدالكبير: **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس وآخرين، دار العودة، بيروت، ص ١٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٥) انظر ريتشارد كيرني: **جدل العقل «حوارات آخر القرن»**، ط ١، ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٣٤.

(٦) انظر محمد أركون، في مصدر سابق، ص ٧٥.

(٧) بلقزيز، عبدالإله: الإسلام والسياسة «**دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي**»، ط ١، ٢٠٠١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٠١. وبلقزيز المفكر القومي العربي، أو العروبي في كتابات، والإسلامي في سواها، لا يخفي قلقه وحتى تردده في التحرك إلى أقصى العروبة من جهة التمثيل لها، كما في رهانه على رموز سلطة مثل صدام حسين، ورهانه على ما هو إسلامي، من خلال تنوع الكتابات في هذا المجال، وفي الوسط المتذبذب: الباحث والمفكر القدير: العربي والإسلامي والغربي معاً، كما نقرأ في كتبه (حرب الخليج، العنف والديمقراطية، نهاية الداعية، أسئلة الفكر العربي المعاصر، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر...الخ.

(٨) انظر كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة)، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط ١، ٢٠٠٣، دار الفكر، دمشق، ص ١٧٦.

(٩) انظر المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٠) البازعي، سعد: **شرفات للرؤية «العولمة والهوية والتفاعل الثقافي»**، ط ١، ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢) عندما يكتب مفكر في مستوى إدوارد سعيد، مثل هذا القول، وفي كتاب يدخر بكمٍّ كبير من المفارقة الثقافية، تلك التي تتمحور حول الأنا والآخر، وليس الإسلام ببعيد عن الأنا، مثلما أن الآخر ليس ببعيد عن الغرب هنا «إن بعض الزعماء العرب الذين يقضون حياتهم في التنديد بالمصالح الأميركية ينفقون طاقات كبيرة أيضاً في السعي لإدخال أبنائهم إلى الجامعات الأميركية وفي تدبير حصولهم على البطاقة الخضراء» الأميركية)- انظر حول ذلك (الثقافة والإمبريالية)، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، ط ١، ١٩٩٧، دار الآداب، بيروت، ص ٢٥٠: فإنه لا يخفي الطابع التهكمي لما يمكن أن يحدث، حين يشار إلى الإمبريالية الأميركية، والغزو الأميركي للمنطقة، والطغيان الأميركي، والتحالف الأميركي الصهيوني، وطاغوتية العم سام...الخ، حيث إن الذين يكتبون مثل هذه العبارات النارية، ينطلقون من داخل الدول التي

تحتفظ بعلاقات قوية ليس مع هذه القوة العظمى (المنزوعة الأخلاق)، وإنما مع حليفتها الصهيونية ضمناً، من خلال معرفة مسبقة لطبيعة العلاقة التاريخية هذه، ليظل الكاتب أو المثقف العربي أو الإسلامي مخدوعاً مرتين، مرة لأنه يحاول تطويع نفسه دفاعاً عن الذين يترقبون منه دفاعاً كهذا، إعلاماً عن شفافية العلاقة، وبراءتها، ومرة حين يخادع نفسه أنه قادر على تمثيل الشرق أو الإسلام، وهو أمر محزن غاية الحزن، ليس لأن قولاً كهذا، يعني التخلي عن الكتابة في هذا المضمار، وإنما ضرورة النظر في نتائج مؤثرة – غاية التأثير – سلباً في خيارات، يكون الكاتب أو المثقف هذا خارج كل تغطية قيمية اعتبارياً لها.

(١٣) شايغان، داريوش: **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، ط ١، ١٩٩٣، دار الساقي، لندن، ص ١٥.

(١٤) عبدالرحمن، طه: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ١، ٢٠٠٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٦) عبدالرحمن، طه: **سؤال الأخلاق «مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية»**، ط ١، ٢٠٠٠، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٧٦.

(١٧) محفوض، محمد: **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، ط ١، ١٩٩٨، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٣٠.

(١٨) انظر عبدالله العليان: **الإسلام والغرب ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١**، ط ١، ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٤٢.

(١٩) النملة، علي بن إبراهيم الحمد: **الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدّداتها**، ط ١، ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٤٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢١) انظر الإسلام والغرب والديمقراطية «قراءات وتعليقات على مقالتي صدام الحضارات لصاموئيل هنتنغتون والإسلام والغرب لبريان بيدهام»، جودت سعيد، وعبد الواحد علواني، ط ١، ١٩٩٦، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ص١٣٩.

(٢٢) المسكيني، د. فتحي: **الفيلسوف والإمبراطورية «في تنوير الإنسان الأخير»**، ط ١، ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٧. بالوسع هنا، الرجوع إلى جملة المقالات التي يكتبها صفدي، باعتبارها افتتاحيات لمجلته (الفكر العربي المعاصر)، ونظرته للحداثة الغربية، والشر المحض، والإنسان الأخير ضمناً، وتلمُّس المفارقة اللافتة، من خلال التصعيد بالمفردة النيتشوية المولفة، والفضاء الغربي في التفكير، ومحاولة التحرك كاتباً ينتمي إلى خانة العروبة والإسلام معاً، حيث تلتقي فيه حداثة هلامية، وما بعد حداثة في طور التنامي.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢٥) انظر على سبيل المثال، ملف مجلة (مدارات غربية)، العدد الرابع ٢٠٠٤، والمعنون بـ(الإسلام بعين غربية)، حيث الهدوء الذي يسم الملف، بصدد رؤية الغربي لنفسه، وفق نماذج محددة، للإسلام، والتفاعل القائم تاريخياً، يخلف انطباعاً مؤثراً في النفس، وأظنه هو المطلوب هنا.

(٢٦) حرب، علي: العالم ومأزقه» منطق الصدام ولغة التداول، ط ١، ٢٠٠٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٧٠– ٧١.