

نزعة الارتياب بين الأمم والعلاقات الدولية: حالة «الغرب ضد الإسلام»

فرد هاليداي*
Fred Halliday

1 - تخوف عظيم آخر

لا يمكن لأي نقاش يدور حول العلاقات الدولية منذ انتهاء الحرب الباردة أن يغفل عن ملاحظة ما يجري من صراعات حضارية أو ثقافية. فإذا كانت التحليلات الخاصة بالعالم ما بعد عام 1989 قد انفردت بكرنفال من التعميمات الكلية مما يسمى «بالنظام العالمي الجديد» إلى «نهاية التاريخ» و«العصور الوسطى الجديدة» و«صراع الحضارات» ، فإن هذا الكرنفال في أدبيات العلاقات الدولية ومثله في الجدل العام الدائر حالياً اهتم في معظمه بسيادة مفهوم «الثقافة» . ولئن كانت هذه الصراعات تتناول صراع «آسيا ضد الغرب» و«الغرب المسيحي ضد السلوفاك أو الغرب الأرثوذكسي» فإن أهمها هو ذلك الجدل الدائر في كلا العالمين المسلم وغير المسلم حول الصراع الغالب بين «الإسلام» و«الغرب».⁽¹⁾ فلقد استهلكت الألفية الثالثة دورتها وهاجس هذا المفهوم يسيطر على الموقع الاستراتيجي للقوتين العظميين السابقتين. فالولايات المتحدة منشغلة بالانتقال إلى عام 2000 وهاجس الإرهابيين الإسلاميين يسيطر عليها، مما دفعها في عام 1998 إلى شن هجوم صاروخي على

* أستاذ (Professor) العلاقات الدولية بمعهد لندن للدراسات الاقتصادية والسياسية LSE. وهذا البحث ينشر متزامناً مع صدره في The New International Agenda in Stephanie Lawson (Ed.) وترجمة البحث للأستاذة معصومة حبيب والتي سبق أن ترجمت «خلف أبواب الأوبك المغلقة» 1987، و«الاستعداد للقرن الحادي والعشرين» 1993.

(1) عبد الوهاب الأفندي - «الإسلام ومستقبل المخالفة بعد «نهاية التاريخ»» - مجلة فيوتشرز عدد 31 - 1999. انظر أيضاً بوبي سيد - «خوف أساسي (أصولي): التفوق العرقي ونشوء الإسلام» - (لندن: وكالة زد - 1997). لدراسة ميدانية حكيمة انظر فواز جرجس - «أميركا والإسلام السياسي: صراع الثقافات أم صراع المصالح؟» - (كيمبريدج: مطبوعات جامعة كيمبريدج - 1999).

أهداف في السودان وأفغانستان. أما روسيا فقد انشغلت هي الأخرى بالتعبئة العسكرية ضد المتمردين الإسلاميين في الشيشان التي يقال إن صراعها لنيل الاستقلال يهدد بقاء الدولة الروسية في حد ذاتها.

ويأتي ذكر هذا الصراع في بعض الحالات ضمن إطار عام بأنه صراع جاء ليحل محل الحرب الباردة بين الشرق والغرب بوصفه ملمحاً سائداً في العلاقات الدولية. وفي حالات أخرى يطرح الموضوع من منطق أقوى حين يقال إنه في وجود فراغ استراتيجي خلفته الحرب الباردة قام الغرب بالترويج لمثل هذا الصراع لملء الفجوة التي تركها الخطر الشيوعي بعد زواله. لكن هذا الطرح، كما هو منسوب لنشوء الصراع الثقافي، يتجاوز العلاقة بين «الإسلام» و«الغرب». لقد كانت هناك ادعاءات تتكرر حول الموقع الذي يحتله الصراع الثقافي في بداية عهد التاريخ الدولي المعاصر: في طرح هنتنغتون Huntington لسيادة الثقافة والصراع الحضاري في العلاقات الدولية، وفي مناقشة قضية مواجهة الفكر الاستخلاصي* particularist والثقافي ضد العولمة، وفي استحضار «البنى الجذرية» للهوية والفكر المعادي في السياسات الغربية وغير الغربية في الدراسات الثقافية والدراسات المتعلقة بالعلاقات الدولية على حد سواء⁽²⁾. وكل ذلك أدى دوراً مهماً في ما يسمى «بالدور الثقافي» في العلاقات الدولية.

وهناك ملاحظات ثلاث في سياق هذه الادعاءات⁽³⁾: أولاً أن هناك - كما في الادعاءات الأخرى حول جدة التاريخ المعاصر - عنصراً تناسبياً تاريخياً وفكرياً حول هذا الموضوع. فبالفحص الدقيق نجد أن هناك نوعاً من المبالغة في تأكيد الجدة وأهمية هذا الموضوع في التوازن الكلي للحالة الدولية الجديدة. وثانياً إننا بالتأكيد بصدد أمر تحركه أبعاد أخرى للوضع الدولي الجديد: وهي أقول نجم الشيوعية وعهد الحرب الباردة من جانب، ومن جانب آخر قلق كثير من بلدان العالم

* أن يخص الإنسان باهتمامه وولائه جماعة أو طبقة أو طائفة دون غيرها. (المحرر)
(2) صموئيل هنتنغتون - «صراع الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي» - (نيويورك: سايمون ويشستر - 1996). وحول رأي أوروبي قومي متطرف يطرح الخطر الإسلامي بوصفه جزءاً من الهجوم الأمريكي على أوروبا - انظر ألكسندر ديل فال - «الإسلام والولايات المتحدة: تحالف ضد أوروبا» - (لوزان: 1997).

(3) أحاول هنا إيجاز أطروحات تم طرحها في مواضع أخرى، كما في مقالة لي حول «الإسلام وخرافة المواجهة» - (لندن: وكالة تيروس للمطبوعات - 1996). و«الشعب والدولة في الشرق الأوسط» - (لندن: دار الساقي - 2000). و«سياسات الإسلام: إعادة نظر» نشرت في المجلة البريطانية للدراسات السياسية عدد 25 - 1995 ص 399 - 417. و«الخوف من الإسلام: إعادة نظر» دراسات إثنية وعرقية، عدد 5 أكتوبر 1999.

الثالث بشأن «العولمة» بوصفها قوة اقتصادية وثقافية في آن. هذا التداخل في العلاقات يتجلى في جانب منه في حقيقة مؤداها أن الادعاءات حول الصراع لا تنحصر في جانب واحد من التقسيم المزعوم؛ فالادعاء بمعاداة الغرب للعالم المسلم أمر شائع في الدول المسلمة - تتناقله صحافتها وإذاعتها وخطابها السياسي وخطب المساجد تماما كما هو شائع في الإعلام الغربي وفي التصريحات السياسية وغيرها. فهو إذا ادعاء وتخوف مشترك وليس تصورا من جانب واحد دون الآخر أو العكس. وثالثا إن تقييم هذا الادعاء ينطوي على ما هو أكثر من مجرد الحكم على القضايا الراهنة في العلاقات الدولية أو الحقيقة النسبية أو مدى منطقية أو بطلان الادعاءات حول الإسلام والغرب، فهو ينطوي على قضايا نظرية؛ كدور الثقافة والهوية والدين في العلاقات الدولية. كما يدعو إلى تفحص مسألة في علم الاجتماع التاريخي وهي الدور الذي تقوم به المواجهة و فكرة «الآخر» في تأسيس الدول الغربية وصياغة العلاقات الخارجية، ومعظمه قائم على الدور الذي تؤديه هذه «الآخريّة» المعادية في الحياة السياسية.

فإذا كان الادعاء بوجود صراع «الإسلام ضد الغرب» يشوبه التسطيح كما سأبرهن، فإن تحليل هذا الادعاء في ظل هذا الانتشار الواسع للفكرة يتعين معه تحليل الدور الذي تقوم به الخرافة ونظرية المؤامرة في العالم ما بعد عام 1989. إن الأهمية الجوهرية للادعاء بوجود صراع بين الإسلام والغرب ربما لا تكمن في العلاقات الإسلامية الغربية في حد ذاتها بقدر ما هي موجودة في تركيبة الخرافة حول الثقافة والهوية، وفي استخدام القوى السياسية لهذه الخرافة بوصفها أسباباً رئيسة لهذه الصراعات. ومناقشة قضية الثقافة والهوية وكيفية استغلالهما من قبل القوى السياسية قد تنطوي أيضا على مداخلات لمناقشة معيارية حول المسائل الكونية والنسبية، وهي قضايا واسعة الانتشار في النظرية السياسية المعاصرة: إذ ليس كل ما يبدو خاصا أو نسبيا أو «كثيفا» (على حد تعبير والتزر Walzer) يكون خاصا بالضرورة كما يراه مؤيدو الفكرة. وبمعنى آخر فإن تمحيص هذه القضية قد يخبرنا بالفعل شيئا عن العالم ما بعد عام 1989 ولكن ليس كما يدعي أنصار الخرافة أنفسهم.

هذا النوع من الادعاءات - مع اجتياح موجة التعميم التي سادت العالم بعد عام 1989 - هي ادعاءات واسعة، وفي الوقت نفسه محيرة وصعبة على الإدراك. فهي قائمة على أساس ادعاءات تاريخية وثقافية وإعلامية وسياسية يشبهها البعض بالرمال المتحركة. فعندما تعجز الدلائل والإثباتات يظهر شكل منحط من التأويلات

التحليلية النفسانية لفئة «المقموعين» و«الصامتين» و«الآخر» وهي أفكار في حد ذاتها لا يهتم بها هذا العلم (علم التحليل النفسي). فإذا كانت هذه الادعاءات تتمتع بالشرعية خلافا لكونها شائعة وكثيرة التردد، فيجب مع ذلك أن تثار مسألة الثقة في مصداقيتها. ولكي نكون رؤية تحليلية واضحة لهذا الادعاء سيتم تمحيص هذا الطرح هنا بأربعة أبعاد رئيسية: هي البعد التاريخي والبعد الداخلي في الدولة نفسها والبعد الثقافي ثم البعد النظري، وذلك بغرض فحص هذا الطرح بوصفه موضوعاً في حد ذاته من جهة، وللاستخدام هذا الفحص لإثارة مناقشة مسائل أخرى كثيرة التردد في سياق تقييم العالم ما بعد عام 1989.

2 - مصححات تاريخية

البعد الأول للادعاء الذي نحن بصدد تمحيصه هو البعد التاريخي، وهو طرح يذهب إلى أن هذا الصراع بين الإسلام والغرب أوجده العالم بعد 1989 بطريقة أو بأخرى أو أعاد إيجاده. وإذا أخذنا هذا الأمر بوصفه حقيقة سياسية فلا خلاف حوله: فمن المؤكد أن الادعاءات حول هذا الصراع أثرت في الغرب وفي العالم الإسلامي خلال العقد الماضي. وغدت هذه الادعاءات مادة دسمة لكتابات الصحفيين والقادة السياسيين والمفكرين في كلتا ضفتي هذا التقسيم الثقافي⁽⁴⁾. ومما لا جدال فيه أيضاً أن الصراعات القائمة في إحدى ضفتي التقسيم هذا بين المسلمين وغير المسلمين كانت من المسائل الواضحة في يوغسلافيا السابقة وفي فلسطين وكشمير وإندونيسيا والسودان على سبيل المثال لا الحصر. غير أن التدقيق في السجل التاريخي قد يكشف عن صورة مختلفة جداً.

بادئ ذي بدء يمكننا بحث ما إذا كانت هناك قاعدة تاريخية أو «أساس» أو «خط متصدع» أو «لاوعي جمعي» يستند إليه هذا الجدل. لقد أصبح من قبيل «الموضة» - إذا جاز التعبير - الحديث في كافة السياقات عن «عودة المقموعين». وهذا الادعاء غالباً ما يستسهل طرحه في السياق الذي نحن بصدد البحث فيه. فإذا كان هذا الطرح يستند إلى أساس عودة بعض المواقف العدائية التي صنعها التاريخ فهو في هذه الحالة أساس مشكوك جداً في صحته؛ لأن سجل العلاقات بين الدول المسلمة وأوروبا الغربية ليس سجلاً متصلًا من العداء والحروب التي لا هوادة فيها. لقد كانت هنالك بالفعل مواجهات استراتيجية متكررة ولا سيما في القرن الثامن عندما توسع العرب في أسبانيا وفرنسا، ثم في القرنين السادس عشر والسابع

(4) انظر: «الإسلام وخرافة المواجهة» الفصل السادس.

عشر عندما تقدمت تركيا نحو وسط أوروبا. ولكن في فترات كثيرة أخرى لم يكن هناك اعتداء إسلامي ضد أوروبا. وإذا كان هناك أي عدوان وقع لأسباب استراتيجية أو تجارية فقد كانت الدول الأوروبية هي البادئة به. غير أنه منذ أواخر القرن السابع عشر فصاعدا كانت العلاقات بين الإمبراطورية العثمانية والدول الغربية قائمة على أساس تبدل التحالفات كما كانت الحال بالنسبة للدول الغربية نفسها. فقد سعت اسطنبول إلى التحالف ضد روسيا وبخاصة ضد بولندا حتى زوالها. وفي بعض الفترات وقفت بريطانيا وفرنسا وغيرهما مع الدولة العثمانية، في حين أنه في مناسبات أخرى وقفت هذه الدول ضدها. وفي حرب القرم تحالفت بريطانيا مع تركيا ضد روسيا. كما تحالفت تركيا مع ألمانيا والنمسا ضد روسيا وفرنسا وبريطانيا خلال الحرب العالمية الأولى.

ويسري هذا السجل العدائي الذي يعتبر طارئاً على جزئية تاريخية يتم استحضارها كثيراً لتفسير السياسات المعاصرة ألا وهي العلاقات الاستعمارية: ففي عهد الاستعمار الفرنسي وقعت مواجهات كبيرة مع شعوب تم تحديد هويتها الثقافية على أنها «مسلمة»، أي في شمال أفريقيا، في حين أنه لم يكن لدى الاستعمار البريطاني مثل هذا التصنيف. وقد كانت هنالك بالفعل مواجهات بين الحكم الاستعماري البريطاني والمسلمين (كحركة التمرد الهندي في عام 1857 وفي السودان في عام 1886). لكن الأعداء الحقيقيين وبخاصة الذين يستقرون في الخيال العسكري والشعبي لم يكونوا «المسلمين» بل غيرهم - فقبل الحرب العالمية الثانية كان الأعداء الحقيقيون هم المستعمرين الأميركيين والأيرلنديين من حركة الفينينيين Fenians* والزولو Zulu. وبعد عام 1945 كان الشيوعيون الصينيون الماليزيون والصهاينة في فلسطين والقبارصة اليونانيون من منظمة أيوكا Eoka والماو ماو Mau Mau في كينيا ثم الجيش الجمهوري الأيرلندي IRA هم الأعداء الحقيقيين. وحتى إذا سلم المرء بوجود أساس لمعاداة المسلمين فهذا الأساس غير متماسك كما توحى به المناقشات الحالية حول الموضوع.

وإضافة إلى ذلك فإنه إذا كان هناك أساس في السياسات الغربية في أوروبا الغربية فهو لم يستند أساساً إلى الصراع مع العالم الاستعماري إطلاقاً، بل قام على الصراعات بين الدول الأوروبية نفسها. فبالرغم من الادعاءات التي تثيرها الدراسات التي صدرت بعد العهد الاستعماري، فإن هذا البعد الأوروبي الداخلي هو الذي رسم إلى

* حركة ثورية أيرلندية ظهرت في القرن التاسع عشر ونادت باستقلال أيرلندا عن بريطانيا العظمى (المحرر).

حد كبير شكل التطور السياسي والاستراتيجي والاقتصادي لأوروبا الحديثة نفسها. فالادعاء إذاً بأن أحد تعريفات الهوية أنها عكس «الآخر» هو ادعاء مصدره نفساني بحث لا علاقة له هنا في هذا المقام إذا كان يقصد بهذا «الآخر» العالم الإسلامي.

ويجب أن يضاف إلى هذا التحدي التاريخي تحليل نظري، وهو تحليل من شأنه أن يماري في إعطاء المعنى التاريخي والتقليدي أهمية معاصرة. وهنا يمكن للمرء أن يطبق على دراسة التعصب بشكل عام، وهذا التعصب على وجه الخصوص، الجدل النظري نفسه الذي تم تطبيقه على الإيديولوجية القومية. فالفرضية القومية تذهب إلى أن مثل هذا التعصب قديم ومتواتر، في حين تذهب الدراسة النقدية إلى أنه حديث المنشأ. وكما هو الحال بالنسبة للقومية بوصفها رمزاً وهوية فإن العداوة بين الأمم لا يمكن للماضي فيه أن يفسر الحاضر، بل إن الحاضر هو الذي يحدد استخدامات الماضي عندما يتم اللجوء إليه ونبشه بل اختراعه للأغراض المعاصرة. فلا يمكن تفسير العلاقات الدولية أو المواقف الشعبية للعالم بعد عام 1989 مثلاً باستحضار مطول لمعركة تور بواتييه Tours (عام 745 بعد الميلاد)* أو حصار فيينا (عام 1683). وأي شخص يتناول «الكرواسان croissant» - وهو خبز يتخذ شكل الهلال تم خبزه للمرة الأولى احتفالاً بهزيمة المسلمين - لا يعني أنه يجدد هذا العداء. واستحضار الذاكرة القومية الموروثة والثقافة الشعبية وسياسات الهوية يحتاج إلى تدعيم من خلال توضيح الكيفية التي تمت بها إعادة إحياء هذه المشاعر بالذات. وبهذا المعنى يصبح اللجوء المتكرر للمراجع التاريخية بوصفها أسباباً لها لا أساس له. فالتعصب ضد المسلمين - كغيره من الإيديولوجيات المعاصرة الأخرى - يجب تفسيره من منظور تحليلي حديث بالرجوع إلى أسباب معاصرة⁽⁵⁾.

غير أن الادعاء بأن الصراع مع «الإسلام» قد حل محل الحرب الباردة برهن على صحته بالرجوع إلى نشوء الحركات الإسلامية الراديكالية. وهذا طرح أكثر تحدياً، ولكن بنظرة فاحصة نجد أنه لا يحل الإشكالية. وهذا ربما يؤكد صحة نظرية «الفراغ» الذي حدث بعد انتهاء الحرب الباردة، لكنه مشكوك فيه من جانب آخر وهو جانب التسلسل التاريخي؛ بمعنى أن ظهور الأصولية الإسلامية وصراعها مع القوى العلمانية ليس نتاجاً للفترة ما بعد عام 1989 بل هو، إلى حد كبير، نتاج للحرب الباردة نفسها. ففي هذه الحرب سعى طرفا الصراع إلى استغلال «الإسلام»

* تؤرخ العرب معركة تور بواتييه (بلاط الشهداء) عام 732 م (المحرر).
(5) تناولت ذلك في تفصيل أكبر في: «الإسلام وخرافة المواجهة»، الفصلان السادس والسابع.

لأغراض دولية. ففي أعقاب الثورة البلشفية كانت السياسة السوفييتية تقضي بالدعوة إلى «الجهاد» ضد الاستعمار البريطاني في الهند: كانت تلك رسالة «زينوفيف» في مؤتمر شعوب الشرق في باكو في عام 1920⁽⁶⁾. وفي الفترة ما بعد عام 1945 لَوَّح الغرب بالورقة نفسها ضد القوى الوطنية العلمانية والشيوعية في عدد من البلدان الإسلامية، وعليه تبنت كل من المملكة العربية السعودية وإيران وباكستان في الستينيات من القرن الماضي قوى محافظة وإسلامية في مواجهة النفوذ السوفييتي في الشرق الأوسط. وقد بلغ هذا الاتجاه أوجه في الثمانينيات في أعقاب الغزو السوفييتي لأفغانستان عندما تورطت وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية (C.I.A) في أكبر عملية سرية لها (كلفتها أكثر من ثلاثة مليارات دولار) لدعم المعارضة الأفغانية التي لا تزال ذيولها بتأثيرها الانشقاقي منتشرة في كثير من الدول العربية. هذا التاريخ يشير إلى أن تسييس الحركات الإسلامية سابق لعام 1989 وبالتالي لا يمكن عزوه إلى انتهاء الحرب الباردة بوصفه مبرراً لظهوره. كما أنه يقدم تصحيحاً لوجهة النظر التي يطرحها الإسلاميون الأصوليون في كثير من أدبياتهم والتي تذهب إلى أن الغرب كان ولا يزال ضد مصالحهم وجيوبهم⁽⁷⁾.

فإذا كانت الدول الغربية قد أدت دوراً في تشجيع الأصولية الإسلامية فإن الأنظمة العلمانية نفسها في الشرق الأوسط أدت الدور نفسه أيضاً. وبالنظر إلى الماضي يذهل المرء للكُم الهائل من القوى الإسلامية التي ظهرت إلى الوجود في الدول الإسلامية في التسعينيات بتشجيع من أنظمة تلك الدول خلال الحرب الباردة لاعتبارات تكتيكية، لكن سببها الرئيس هو لمواجهة اليسار وللقوموية العلمانية. ففي باكستان مثلاً سعت أنظمتها العسكرية والمدنية على حد سواء إلى استخدام الأحزاب الإسلامية ضد خصومهم. وفي تركيا في السبعينيات سمحت الحكومة العسكرية التي كانت في مواجهة مع قوى علمانية قوية بتنامي أنشطة القوى الإسلامية. وفي الجزائر ونتيجة للتفكك داخل جبهة التحرير الوطني سمح الرئيس الشاذلي بن جديد في الثمانينيات لجبهة الإنقاذ الإسلامي بالعمل الرسمي. وفي إسرائيل أيضاً تبنت الدولة في وقت ما المعارضة الإسلامية في مواجهة السياسات العلمانية لمنظمة التحرير الفلسطينية. بيد أن أسباب ظهور الحركات الإسلامية لا يمكن أن تختزل إلى مثل هذه

(6) هيلين كارير دانكوس وستيوارت شرام «الماركسية وآسيا: مقدمة وقراءات»، (لندن: آلين لين - 1969 ص 170 - 178).

(7) حول دعم وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية لعصابات الحرب الأفغانية انظر: جيمس سكوت «قرار التدخل: سياسة ريغان وسياسة أميركا الخارجية»، (لندن: مطبوعات جامعة ديوك - 1996). وانظر مذكرات رئيس وكالة الاستخبارات المركزية الأسبق روبرت غيتس: «من الظلال»، (نيويورك: سايمون وشستر - 1996).

الحالات من التبني الرسمي لها من قبل الدول سواء في الغرب أو في موطنها الأصلي، لكن هذا التبني مع ذلك يشكل جزءاً لا يستهان به من القصة.

هذا الاتصال المتداخل للحرب الباردة والسياسات الإسلامية على المستوى الدولي تكرر خلال الفترة نفسها من خلال عدة اتجاهات تأثرت بالحرب الباردة داخل المجتمعات الإسلامية نفسها. فظهور السياسات الإسلامية من حقبة السبعينيات فصاعداً كان في جانب كبير منه محصلة لفشل السياسات التي اتبعتها هذه الدول، سواء تلك التي اتبعتها الدول نفسها أو المعارضة فيها سواء بسواء. ورداً على هذا الفشل تطورت المعارضة إلى دول علمانية يسارية ويمينية وحددت سياساتها وفق برامج هي في حقيقتها تحديث مشروع وثابت دولياً لبرامج عصر الحرب الباردة. ويستوي في ذلك شاه إيران الموالي للغرب مع النظام التسلسلي القومي العسكري في مصر أو بالنسبة لجبهة التحرير الوطني في الجزائر. أما في إندونيسيا فقد غرق نظام سوكارنو القومي اليساري في بحر من الدماء في عام 1965 في ثورة مضادة إسلامية وعسكرية مشتركة. وفي الوقت نفسه تغيرت شخصية المعارضة من إيديولوجية علمانية وقومية وشيوعية إلى إيديولوجية دينية وذلك بسبب هزيمة هذه الاتجاهات الفكرية السياسية على أيدي أنظمة ثابتة دولياً. وتمثل ذلك في أحداث عام 1953 الانتقامية في إيران - فقد قامت وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية (C.I.A) ووكالة الاستخبارات الخارجية البريطانية (M.I.6) بدعم انقلاب أعاد الشاه إلى موقعه، وسحق الجبهة الوطنية، ومهد حزب «توده» الطريق لتقدم المبادئ الإسلامية التي نادى بها الخميني بعد عقد من الزمن. ونزید من الشعر بيتاً فنقول إن الإسلاميين أنفسهم استعاروا كثيراً من إيديولوجيتهم وبرامجهم وأشكالها التنظيمية من خصومهم العلمانيين. وقد طعموا بعض العناصر الإسلامية التي نشروها في المجتمعات الإسلامية لأغراض سياسية بأفكار عن الإمبريالية والقومية والتغير الاقتصادي والتنظيم السياسي - وهي أفكار استقوها من الشيوعية والقومية العلمانية⁽⁸⁾، فكان المد الإسلامي بالتالي - إلى حد كبير - محصلة للحرب الباردة نفسها لا نتيجة لزوالها.

(8) حول حادثة أفكار الإسلاميين ودينهم على الأفكار العلمانية بل أحياناً الليبرالية، انظر ارفاند إبراهيميان «الخمينية» (لندن: وكالة توروس - 1993). وانظر أيضاً سامي زبيدة - «الإسلام والشعب والدولة»، (لندن: روتلج - 1989). وانظر بسام طيبي: «أزمة الإسلام الحديث»، (سولت ليك - مطبوعات جامعة يوتا - 1988). وانظر عزيز العظمة: «الإسلام والحداثة»، (لندن: فيرسو - 1993). وانظر أوليفيه روي: «فشل الإسلام السياسي»، (لندن: وكالة توروس - 1994). وجيلز كيل: «انتقام الرب»، (كيمبريدج: مطبوعات بوليتي - 1994).

ويتضح هذا الاتصال المتشابك من خلال عملية أخرى ترتبط دائما بالعالم ما بعد عام 1989 ألا وهي الإرهاب وانتشار أشكال من العنف عبر الأمم. وهنا أيضا وبالفحص الدقيق نلاحظ عدم وجود توقف - ولو بسيط - في نهاية الثمانينيات، فقد كان الإرهاب الذي اتخذ شكل الاغتيالات - وهي أداة استخدمتها الجماعات العلمانية والدينية على حد سواء في العالم كله - كان شائعا في السياسات الحديثة منذ قرن على الأقل، وهو أمر غير مقصور على المسلمين أو منطقة الشرق الأوسط، بل إن أول من يشار له بالبنان في هذا السياق هم الأيرلنديون والأرمن والروس الشعبويون والقوميون الصرب، فضلا عن عديد من الفصائل والأحزاب في الهند. والواقع إن موجة انبعاث الإرهاب في العالم الإسلامي منذ أواخر الستينيات والسبعينيات كانت نتيجة للحرب الباردة ومحصلة لحالة الإحباط التي أصابت الجماعات العلمانية والقومية والراديكالية في فلسطين وإيران وتركيا وغيرها، ونتاجا للصراع الاثنى والطائفي في دول مثل لبنان. إن الإرهاب الإسلامي الدولي الذي ظهر في الثمانينيات كان بهذا الشكل نتيجة لتيار سابق أغلبه علماني وقومي. ولعل المكان الوحيد والأهم الذي لم تستطع الحرب الباردة أن تورد إليه المد الإسلامي كان وللمفارقة الغربية في سياق أكثر الدول استبدادا وعلمانية على الإطلاق ألا وهو الاتحاد السوفييتي؛ إذ لم تظهر قوى إسلامية ذات أهمية في الجمهوريات المسلمة أو من بين الخمسين مليون مسلم في روسيا باستثناء طاجكستان والشيشان، سواء أكان ذلك في ظل النظام السوفييتي نفسه أم في العقد الأول من فترة ما بعد انهيار الاتحاد السوفييتي. هنا حيث كان الغرب والدول المناهضة للشيوعية في الشرق الأوسط تأمل في وجود مثل هذه القوى وتوقعت صحو «إسلامية» اتخذت السياسات شكلا آخر من فساد ومحسوبية في قمة الهرم السياسي، وتلمل استهلاكي وديمقراطي في أسفله.

3 - العلاقات الدولية منذ عام 1989

وبالعودة ثانية إلى العالم ما بعد عام 1989 فقد كان أمام الذين يعتقدون بتنامي الصراع بين العالمين الغربي والإسلامي، سواء المؤيدين في الغرب لوجود مواجهة ثقافية من أمثال صموئيل هنتنغتون أو الأصوليين الإسلاميين المؤيدين لمثل هذه المواجهة في الشرق، كان أمامهم كثير مما يؤيد اتجاههم. فهناك أحداث تؤيد وجهة النظر هذه كالنزاع مع العراق الذي بدأ بغزوه للكويت في عام 1990 إضافة إلى سلسلة أخرى من أحداث إرهابية متلاحقة وقعت في أوروبا والولايات المتحدة. فقد

تحدث السياسيون هنا عن المواجهة مع الإسلام فيما تردد صدى هذا الحديث على لسان السياسيين الإسلاميين في العالم الإسلامي نفسه. فإطلاق الصواريخ الأمريكية على أهداف في السودان وأفغانستان في 21 أغسطس 1998 في أعقاب الهجوم على سفارتين أمريكيتين في أفريقيا رافقه تحذير باحتمال حرب طويلة في المستقبل؛ ففي الوقت الذي برر كلينتون في تصريحه تلك الضربات قائلاً إنها لم تكن موجهة ضد العالم الإسلامي كانت وزيرة خارجيته مادلين أولبرايت تتحدث بلهجة أكثر وضوحاً وحدة قائلة: «ستكون هذه معركة طويلة ضد الإرهابيين الذين أعلنوا الحرب على الولايات المتحدة». وبالنسبة لكثيرين في العالم الإسلامي كان الهدف هو العالم الإسلامي نفسه لا مجرد مواقع غير مؤكد تورطها خاصة في حالة السودان⁽⁹⁾. وعلى الجانب الروسي كان الأمر أكثر وضوحاً؛ فقد دخل الاتحاد السوفييتي حرباً في أفغانستان بين عامي 1979 و1989 كلفته الكثير. وقد واجهت روسيا بعد ذلك تحديات جديدة من الإسلاميين في الفترة ما بعد 1989 انتهت بحربين في الشيشان (1994 - 1996 و 1999 - 2000).

غير أن المرء ليس بحاجة إلى الاعتقاد بوجود سياسات إسلامية عامة أو أي تنظيم دولي مشترك من مثل ذلك الذي ارتبط بالأممية الشيوعية من عقد العشرينيات إلى السبعينيات لكي يتعرّف شعوراً سياسياً مشتركاً يخالف المسلمين في مختلف الدول الإسلامية عن المجتمع الغربي غير المتجانس بأنه عدوهم، سواء قصد في ذلك الغرب كله أو جزء منه لا فرق. هذا المنظور يربط بين الهجوم على الإمبريالية الغربية بشكله التاريخي، ودراسات نقدية للسياسات المعاصرة وللعولمة. وهناك ما لا يقل عن ثماني أفكار واضحة تتكرر عند الحديث عن هذا المجتمع غير المتجانس بتلوناته المحلية: أولاً: الهيمنة والتدخل الغربي في الماضي والحاضر (فقد تعرضت إيران على سبيل المثال للغزو مرتين في القرن العشرين مرة على يد بريطانيا ومرة أخرى على يد روسيا)، وثانياً: تقسيم الدول المسلمة - وتعتبر فلسطين مثلاً تاريخياً لهذه الحالة، فضلاً عن جنوب السودان والمنطقة الآمنة (منطقتا الحظر الجوي) في العراق كأمثلة حديثة، والاهتمام الغربي بتييمور الشرقية يعتبر مثلاً حديثاً آخر، وثالثاً: اللامبالاة بمعاناة المسلمين - في فلسطين والبوسنة

(9) اعترفت حكومة الولايات المتحدة فيما بعد بأن الهجوم على الموقع السوداني لم يكن مبرراً. انظر أيضاً: «بعد مضي عام يتشكك المسؤولون الأميركيون حول قصص السودان» انترناشيونال هيرالد تريبيون، عدد 28 أكتوبر 1999.

وأريتريا وكشمير وسينيانغ Sinijiang، ورابعا: الفساد الثقافي، وخامسا: دعم إسرائيل، وسادسا: دعم الأنظمة الديكتاتورية، وسابعا: الازدواجية في تطبيق قضايا حقوق الإنسان والعقوبات وتنديد مجلس الأمن الدولي، وثامنا: انتشار المرنثيات المضادة للمسلمين في الصحف والإعلام الغربي⁽¹⁰⁾. إنها أشبه بقائمة طويلة من التشهير والتنديد، بل إن الواقع هو كذلك، ومع ذلك فهو لا يعدو جزءا فقط من الصورة الحقيقية. وعندما ينظر إلى هذا الصراع الفريد من نوعه بين «الإسلام والغرب» من منظور مقارن تبدو الشخصية المفترض أنها دينية وثقافية شخصية ثانوية ليست لها الغلبة. فكثير من القضايا التي ندد بها المسلمون بالغرب في التسعينيات لم تكن بالضرورة قضايا خاصة بالمسلمين وحدهم كما يفترض بها مهما غلف طرحها بمصطلحات إسلامية. فالشعور بالاستياء من الهيمنة الغربية خلال الاستعمار وما بعده كان قويا أيضا في الصين والهند وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وكان هذا الشعور في جانب كبير منه نتيجة للميل الإسلامي لنظرية المؤامرة، لكن مثل هذه العقلية لا تقتصر على المسلمين فحسب فهي تنتشر إلى أبعد من ذلك؛ فإذا فحصنا الثقافة السياسية لصربيا أو الصين لخرجنا بمنظورين يمكن مقارنتهما: فقد بلغ رد الفعل الصيني لقصف سفارتها في بلغراد بطائرات الناتو في عام 1999 (وهو حادث لم يوجد له تفسير حتى الآن) ذروة السخط وتفعيل نظرية المؤامرة عندما تشكّل لدى الصينيين اقتناع بأنهم كانوا أهدافا رئيسة لعداء الولايات المتحدة. فرد الفعل هذا كان قويا قوة ردود الأفعال التي نشاهدها في الشرق الأوسط في مثل هذه الحالات على الأقل. والخميني وأتباعه أيضا تحدثوا عن «الاستكبار العالمي» أي الإمبريالية. والهجوم الموجه ضد الغرب بسبب سياساته المتعلقة بحقوق الإنسان لأنها تتسم بالآلية والنفاق نجده في الصين كما نجده في الشرق الأوسط سواء بسواء. فليس كل ما يطرح على أنه إسلامي يجب أن يسلم به على أنه إسلامي خاص. فقد دعا صدام حسين للجهاد وأصدر طوابع بريدية تحمل صورته إلى جانب صورة صلاح الدين الأيوبي حامي حمى قدس المسلمين ضد الصليبيين، علما بأن نظام صدام على الرغم من لجوئه

(10) لمعرفة إحدى جهات النظر حول هذا الاتهام السائد انظر: إيفون يربك حداد - «المدرجات الإسلامية لسياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط». وانظر ديفيد ليخ: «الشرق الأوسط والولايات المتحدة»، (أكسفورد: مطبوعات ويست فيو - 1996). وحول المرنثيات السينمائية الأميركية للعرب انظر تشارلز غلاس «انحياز أمريكي أصيل»، (مجلة نيوسيتيسمان عدد 20 نوفمبر 1998).

لاستحضار صور إسلامية هو نظام علماني صرف أقدم على سحق المؤسسة الإسلامية والمعارضة في بلاده. ومهما كانت صلاحيات وسلطات مجلس قيادة الثورة لحزب البعث فالأمر المؤكد أنه غير معني أو مكترث بتوجيه دعوة الجهاد. لقد تكررت هذه الصورة في مناطق أخرى من العالم حيث ليس كل ما يطرح ينبغي أن يؤخذ على علاته. فالإقبال الشديد الذي نراه على «البنوك الإسلامية» إنما يعكس مصلحة مالية معينة ولا يمكن اعتباره تغييرا في النهج الثقافي.

وهذا النقد ذاته يمكن أن ينظر إليه من وجه آخر، أي تطبيقه في هذه الحالة على سياسات الدول الغربية. ولوضع المسألة في موضعها الصحيح وبشكل أكثر صراحة نتساءل إلى أي مدى أدت الثقافة وبالتحديد المعادة للإسلام بوصفه ديناً دوراً في تحديد السياسة الخارجية للدول الغربية خلال العقد الماضي، أي ما بعد عام 1989، أو في سياسات الشركات متعددة الجنسيات؟ وإلى أي مدى اعتبر الإسلام بوصفه نظاماً عقائدياً خطراً على المصالح الغربية؟ على الصعيد الاستراتيجي والاقتصادي فإن الإجابة ستكون في معظمها سلبية⁽¹¹⁾. فالخطر الذي شكلته أية دولة كان نتيجة لتبني سياسات عسكرية معينة سواء أكانت تتعلق بالحصول على أراض أم أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي فإن الرد لم يكن مختلفاً عن ردود الدول غير الإسلامية كروسيا خلال الحرب الباردة، وكوريا في التسعينيات. بل إن السياسة العسكرية الغربية قدمت في بعض الحالات دعماً كبيراً للدول المسلمة: عندما دخل حلف شمال الأطلسي (الناتو) ثلاث حروب في عقد التسعينيات؛ وهي حرب الكويت في عام 1991 والبوسنة في عام 1995 وكوسوفو في عام 1999، وكلها كانت للدفاع عن الشعوب المسلمة.

والعالم الإسلامي من الناحية الاقتصادية لا يشكل أي خطر. وقد كان النفط في بعض الدول الخليجية يشكل أهمية إلا أن ذلك لا علاقة له بالدين. ولم تبرز أهمية القضايا الثقافية والدينية إلا في المسائل المتعلقة بالهجرة؛ أي بوجود أعداد كبيرة من المسلمين في الدول الأوروبية الغربية. فهل كان هذا الأمر سيختلف لو كانت هذه الأعداد الكبيرة من المهاجرين من غير المسلمين كالأفارقة مثلاً أو الهندوس أو البوليفيين أو الصينيين؟ نعتقد أن المسألة قابلة للجدل. ومع ذلك فقد كانت هناك درجة من المقاومة أو النفور الثقافي، تمثلت في أبلغ صورة لها في انضمام تركيا

(11) انظر جرجس: «أميركا والإسلام السياسي».

إلى الاتحاد الأوروبي. وهنا لم يتحدد عامل بعينه لعدم دخول تركيا للاتحاد؛ إذ إنه من المستحيل فصل العوامل التي أدت إلى معاداة أوروبا لتركيا - كالممارسات الاستبدادية للسلطة في تركيا وانخفاض مستوى التنمية فيها مقارنة ببقية الدول الأوروبية فضلا عن شخصيتها الإسلامية. وهنا لا يمكن إنكار أن الثقافة قامت بدور في هذا الأمر. ومهما يكن من أمر فقد حصلت تركيا بعد ذلك في نهاية عام 1999 على حق التقدم للترشيح لعضوية الاتحاد لا بتغيير في قمة الاتحاد الأوروبي عقدت في دولة أخرى خضعت للسيطرة الروسية وهي فنلندا.

عند توضيح العلاقة الإسلامية الغربية من الأهمية أيضا الابتعاد عن صورة العالم الإسلامي بوصفه دولا منفردة أو متحدة أو حتى منسقة فيما بينها. فالانطباع عن احتدام الصراع بين الدول الغربية والعالم الإسلامي يغفل عن حقيقة أن العالم الإسلامي يتألف من دول مختلفة ومتباينة بالرغم من وجود المشاعر المشتركة والروابط السياسية المشتركة بينها: فمنظمة المؤتمر الإسلامي تجمع بين طهرانيها نحو 54 دولة عضو. وربما يجمع بين هذه الدول موقفها من فلسطين مثلا أو البوسنة، ولكن هذا كل ما يجمعها. فمصالح هذه الدول والتنافس العرقي والخلافات المذهبية بين السنة والشيعة فيها مثلا، كل منها له دور يقوم به. ففي حقبة الثمانينيات والتسعينيات وفي أوج الصخب الذي أثير حول الصراع الإسلامي الغربي كانت الدول المسلمة نفسها تخوض مواجهات ساخنة ومقلقة فيما بينها. فقد دخلت إيران حربا ضد العراق من عام 1980 حتى عام 1988 راح ضحيتها آلاف الأرواح. كما أوشكت إيران وأفغانستان على الاشتباك في حرب بينهما في عام 1998 عندما أقدمت حكومة طالبان على تصفية نحو عشرة أو أكثر من الدبلوماسيين والصحافيين الإيرانيين، وقد حركت هذه القضية منافسة قديمة في أفغانستان نفسها بين حكومة طالبان العسكرية السنية والشيعة الأفغان الذين تتراوح نسبتهم ما بين 15% و20% من الشعب الأفغاني، وتنامي الشعور في إيران بأن طالبان ما هي إلا أداة للتوسع الباكستاني والسعودي في آسيا الوسطى. ولقد تصرف إيران بما يمليه عليها شعورها القومي فحشدت قواتها على الحدود بينها وبين أفغانستان، وتحدث زعيمها الروحي عن الحاجة إلى الدفاع عن مصالح الأمة الإيرانية العظيمة (ملت بزرك إيران)، ووصفت الأفغان الذين يشعر معظم الإيرانيين تجاههم بالفوقية بأنهم قوم «جهول»، وهو تعبير قرآني يعني «جاهل» ولكن ضمن هذا المعنى معنى آخر وهو أنهم ليسوا مسلمين.

ودعت إيران بعد ثورتها الإسلامية في عام 1979 إلى التضامن الإسلامي وقدمت الدعم للمليشيات الإسلامية المقاتلة في دول أخرى. ومع ذلك ففي كل حالة قدمت فيها إيران الدعم سواء في لبنان أو العراق أو أفغانستان كانت تجابه بمعارضة محلية سواء على الصعيد الحكومي أو الوطني. والواقع إن سياستها الخارجية تبدي مرونة تتحدى بها أي مجتمع ديني؛ ففي الصراع بين المسلمين الشيعة في أذربيجان والمسيحيين في أرمينيا وقفت إيران إلى جانب الأرمن وقدمت لهم الدعم المالي والدبلوماسي بل حتى العسكري. وخلال صراعها الطويل الخادم مع باكستان والذي اشتعل في عام 1998 على قضية أفغانستان كانت إيران تحتفظ على الدوام بعلاقات ودية مع الهند. ونظرا لعلاقتها الطيبة بباكين فقد أحجمت عن تقديم أي دعم للحركات الانفصالية في سينيانغ⁽¹²⁾.

وفي مواضع أخرى نجد أن ظهور العالم الإسلامي بمظهر المتحد والمتضامن يجافي الحقيقة. فأوروبا الغربية ولا سيما من وجهة نظر الاتحاد الأوروبي تنظر إلى تركيا كدولة مسلمة، لكنها لم تتمتع بالتضامن الإسلامي المطلوب على مدى سنوات. فالأتراك يشعرون بأن العرب طعنوهم من الخلف خلال الحرب العالمية الأولى، هذا فضلاً عن أنهم لم يقدموا الدعم الكافي لهم في قضية قبرص⁽¹³⁾. وما التصعيد في توتر علاقات تركيا بسوريا في عام 1998 إلا دلالة على أن مصالح الدول هي التي تحكم السياسة وليس التضامن الديني. وفي تركيا نفسها كما في معظم الدول الإسلامية يحدث الصراع بين المسلمين السنة والشيعة؛ فالتوتر السني الشيعي هو محور الصراع بين إيران وأفغانستان. كما يتجلى هذا الصراع في المذابح الطائفية التي تشهدها باكستان، وفي ازدياد نبرة التعصب القبلي والطائفي في العراق، وفي التوتر الاجتماعي في المملكة العربية السعودية والبحرين. ولا شك في أن شدة التعاطف الذي أبداه العالم العربي بشقه السني تجاه طالبان ضد إيران يعتبر مؤشراً آخر إلى مدى عمق هذه الصراعات.

(12) كانت السياسة الخارجية لإيران منذ عام 1979 عبارة عن تفاعل بين أفكار قومية ثورية ودينية تغلبت فيها مصالح الدولة على النزعة الدولية المتضمنة في الفكرتين الأخيرتين (الثورية والدينية). انظر روح الله رمضاني «إيران الثورية: التحديات وردود الأفعال في الشرق الأوسط»، (لندن: مطبوعات جامعة جون هوبكنز - الطبعة الثانية - 1988). وحول تفاعل الدين مع مصالح الدولة، انظر ويلفرد بوختا - «إيران الشيعية والسياسة الدولية»، (هامبورغ - المعهد الألماني للدراسات الشرقية - 1997).

(13) نيكول وهغ بوب «تركيا من غير حجاب: أتاتورك وما بعد أتاتورك»، (لندن: جون ميراي - 1997) لمناقشة واضحة ومنطقية تتضمن دور الإسلام والأحزاب الإسلامية في تركيا من دون اختصار الحياة الاجتماعية والسياسية إلى مجرد محددات ثقافية.

هذا الخليط من الاستجابات يتركز أكثر ما يتركز في القضية التي أدت إلى هجوم أميركي صاروخي في عام 1998 ألا وهي قضية الأصولية⁽¹⁴⁾. فصحیح إن الأصوليين في العالم الإسلامي مثلهم مثل نظرائهم في العالم الهندي واليهودي والمسيحي ينددون بفساد الأجانب والغرباء، لكن هدفهم الرئيس يكمن في مجتمعاتهم نفسها وهو ضرب القوى العلمانية؛ والمعركة التي تحدثت عنها أولبرايت معركة خاصة في جوهرها بالعالم الإسلامي نفسه. إن السبب الرئيس وراء ظهور الأصولية هو ذلك السخط والاستياء من الدولة العلمانية التي قامت بعد الاستقلال والتحديث، ولا فرق في هذا الشأن بين التمرد ضد جبهة التحرير الوطني في الجزائر والثورة الإسلامية في إيران.

4 - الصراع الثقافي والعلاقات الداخلية بين الدول

حتى الآن كنا بصدد مناقشة الدور التاريخي للإسلام ودوره في الفترة بعد عام 1989 في العلاقات الدولية. ولوضع هذه المناقشة ضمن سياق العلاقات الدولية ولاسيما في ما يتعلق بالتحويلات التي شهدتها هذه العلاقات في السنوات الأخيرة لا يكفي إثبات أن العلاقات الدولية لا ترتفع للثقافة⁽¹⁵⁾. فمن الواجب في هذا المقام النظر إلى المفردات التي تناقش بها هذه المسألة نظرة نقدية. وهنا نأتي إلى التشويه الذي تعرضت له كلمة «الغرب» وكلمة «الإسلام» في حد ذاتهما. فبادئ ذي بدء نقول إنه لا يوجد «غرب» واحد تماما كما لا يوجد «شرق» واحد. فالغرب نفسه عبارة عن خليط من الثقافات والأمم، وتتفاوت فيه الآراء حول الكيفية التي يجب أن يحكم بها العالم من آراء محافظة إلى ليبرالية واشتراكية وما إلى ذلك. والتاريخ الحديث للصراع بين الشرق والغرب كان يسير دائما جنبا إلى جنب مع الصراعات داخل المجتمعات الغربية نفسها من الثورات الكبرى والحركات الاجتماعية التي لا تزال برامجها تتواصل حتى يومنا هذا من خلال الحروب والمناقشات والجدل حول كيفية تنظيم المجتمع. فلا يوجد بالتالي موقف غربي واحد من الحقوق على سبيل المثال أو العلاقة بين الدولة والسوق. وتاريخ العالم العربي هو الآخر زاخر بالثورات

(14) انظر مراجع الملاحظة رقم (8) وفرد هاليداي - «الأصولية الدينية في السياسات المعاصرة»، وانظر أيضا باتريشيا فارا وآخرون «العالم المتغير»، (كيمبريدج: مطبوعات جامعة كيمبريدج - 1996).
(15) لمناقشة واضحة وفعالة لهذه الأفكار انظر كين بوث - «ثلاث حكومات استبدادية»، وانظر تيم ديون ونيكولاس جي. ويلر «حقوق الإنسان في السياسة العالمية»، (مطبوعات جامعة كيمبريدج - 1999).
ناقشت معالجة ميتشي أباتا وبيفرلي نيوفلد في «مواجهة الجانب السياسي في العلاقات الدولية»، (لندن: مطبوعات ماكميلان - 2000).

والمناقشات والمناظرات الجدلية. فالإسلام الذي يفترض أنه يتسم بالكمال والتناغم الكلي وبصفته صالحاً لكل زمان ومكان لم يسلم هو الآخر من الاختلافات والانقسام بسبب اختلاف التأويل، بل بسبب اختلاف المصالح إذا جاز القول. فالقرآن بخلاف أركان الإسلام الخمسة لا يكتفى بتفسير واحد لتعاليمه⁽¹⁶⁾. وهذا الجدل الدائر في أوروبا أو العالم العربي أو إيران يحتل أهمية فكرية وسياسية لا تقل عن أهمية الصراع بينها.

إن الهدف الرئيس للأصوليين في العالم الإسلامي هو هدف داخلي، كما هو الحال في إيران على سبيل المثال: «الثورة الثقافية» التي أطلقها الخميني تشبه «الثورة الثقافية» لماو في الصين في أنها موجهة ضد النفوذ الأجنبي، ولكنها في حقيقة الأمر كانت موجهة ضد التيارات الثقافية والإيديولوجية التي لم تكن تؤيدها داخل إيران. ومن المعروف أن أفضل وسيلة لإسكات النقد الداخلي تتمثل دائماً باتهام هذه التيارات بالعمالة للقوى الأجنبية. والواقع إن الكتاب من أمثال هنتنغتون يخطئون في استقاء النتائج التي توصلوا إليها من هذا الاتجاه لنزع الشرعية عن التيارات الأخرى: فالعدو داخلي كما هو خارجي. والحركات التي يقودها التقليديون الجدد موجهة ضد خصوم داخليين. وينطبق ذلك على الطرائق الهندوسية الرامية إلى إيقاظ الشعور الديني في الهند (الإحيائية الهندوسية) كما ينطبق على اليمين الديني في إسرائيل وعلى نحو ثمانين مليوناً من الأصوليين المسيحيين في الولايات المتحدة. كما ينبغي النظر إلى المصالح السياسية والاجتماعية التي يخدمها هؤلاء من خلال الدعوات الداخلية للنظام، والثقافة هنا بريئة من كل هذا الذي يحدث، فهي لا تقدم تفسيراً له.

وهناك كما أسلفنا أطروحات معينة تتكرر في الخطاب الإسلامي: كنقد الهيمنة والفساد الغربي والفساد بوجه عام، والتضامن مع فلسطين، وذلك الموقف الاجتماعي المحافظ تجاه المرأة وإغراء الأتقياء الذين يصفهم بالمستضعفين أو الأمة أو المؤمنين⁽¹⁷⁾. وكما تؤثر هذه الحركات في بعضها بعضاً فهي تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً. خذ مسألة الخلافة مثلاً، فبعض الإسلاميين ينادون بها ولكن لا

(16) نصر حامد أبو زيد «حديث الإسلام أم أسلمة الحداثة». العالمية والعراقة في الشرق الأوسط «ريتشموند - سري: مطبوعات كيرزون - 1999». وحول المرأة في ظل القوانين الإسلامية انظر «لأجلنا: المرأة تقرأ القرآن»، (ب. ب 23 - 34790 - غرابلز - فرنسا - 1997).

(17) معاني الكلمات بالعربية - تمت ترجمتها في النص الأصلي.

ينصح بنشرها في مكة أو إيران. كما أن نظام الخميني يتألف من ولاية الفقيه مع هامش كبير من الديمقراطية القائمة على المؤسسات. وبعض الإسلاميين في الجزائر يدعون إلى إقامة «مجتمع الرسالة» علماً بأن أحدا منهم لا يعرف بالضبط ما يعنيه مجتمع الرسالة. فالبرامج السياسية متعددة بتعدد الحركات والسبب الأهم في ذلك هو أن هذه الجماعات بالرغم من التأثير العام والثقافي تعمل ضمن دول مختلفة ذات تاريخ وأنظمة سياسية متباينة وخاصة بكل منها.

وللأصوليين الإسلاميين طرح تشبه مقدمته المنطقية - إلى حد كبير - تلك التي يطرحها دعاة العودة إلى الثقافة الأصولية في الغرب؛ فهم يرون أن هناك برنامجاً مشتركاً استقيت بنوده من الكتب الإسلامية. ويدعي هنتنغتون من جانبه أن المسلمين يرون العالم من زاويتين اثنتين هما: دار الحرب ودار السلام⁽¹⁸⁾.

إن الادعاء بأن الإسلام من حيث هو دين ونظام سياسي واجتماعي صنوان لا يفتقران يفتقر إلى السند المنطقي كما يبينه بحث السجل التاريخي المعاصر. إذ من الواجب أن ننظر إلى ما يفعله الناس لا ما يقولونه أو يعتقدون أنهم يفعلونه⁽¹⁹⁾. فتاريخ العالم الإسلامي أولاً يزخر بأشكال سياسية واجتماعية متباينة تماماً كما هي الحال بالنسبة للعالم الإسلامي في واقعه المعاصر⁽²⁰⁾. وتاريخ الإمبراطوريات الإسلامية منذ القرن السابع عشر يشير إلى أنها عبارة عن دول تدمج النظام القبلي فيها بالنظام الحزبي والاثني مستخدمة الدين لتبرير شرعية هذه الدول لفرض الاستسلام أو إقصاء الآخرين. لذا يمكن للمرء بالطبع أن يكتب التاريخ الديني الصرف للعالم الإسلامي، تماماً كما يمكنه في الوقت نفسه أن يكتب تاريخاً علمانياً له: فالثورة العباسية وقيام الدولة الفاطمية وسقوطها لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر الدينية وإن كان يمكن الإشارة إليها من منظور عام جداً من حيث التقوى

(18) «صراع الحضارات» - ص 264.

(19) ناقش هذه الفكرة بشكل مقنع ميشيل غيلسنان في «إدراك الإسلام»، (لندن: آي. بي. توروس - 1990)، وهو عبارة عن وصف دقيق لممارسات المسلمين التي لا تعتمد إطلاقاً على النصوص الدينية. انظر أيضاً ديل أيكلمان وجيمس بسكاتوري «سياسات المسلمين»، (مطبوعات جامعة برينستون - 1996). وانظر ستيفن همفريز - «بين الذاكرة والرغبة: الشرق الأوسط في عهد مضطرب»، (بيركلي - مطبوعات جامعة كاليفورنيا - 1999) حول فك لغزين معرفيين للجوهر السياسي أو الاجتماعي للإسلام.

(20) بين أمثلة كثيرة مثال موقف المسلمين من الملكية. وهو موقف اختلفت بشأنه الدول المسلمة وخضعت أحياناً لتقليد غير المسلمين وأحياناً أخرى لضغوط المصالح المحلية تماماً كأي أساس عقائدي. انظر عزيز عظمة «الملكية المسلمة»، (لندن: توروس - 1998). لا فائدة من النصوص الدينية مادام بالإمكان استخدامها لتبرير أي موضوع.

والفساد. والأمر ذاته يسري على العالم الإسلامي المعاصر؛ فلا توجد أية صحيفة في أية دولة إسلامية تجزئ تغطيتها الإخبارية إلى دار حرب ودار سلام. فإذا كان للإسلام أن يفسر السلوك السياسي والاجتماعي لكانت هناك وحدة في الحياة السياسية والاجتماعية وهو أمر غير وارد بالتأكيد، لأن الثراء الحقيقي للعالم الإسلامي يكمن في تباينه واختلافاته⁽²¹⁾.

تعتبر نظرية العلاقات الدولية القائمة على الصراع بين الحضارات نظرية فاسدة، فالثقافة كما أسلفنا لم تكن أساسا للصراع في النظام العالمي، وهي لا تؤدي هذا الدور أيضا في الوقت الحاضر. فقد كانت الصراعات دائما بين دول ذات اتجاهات ثقافية متشابهة: انظر مثلا إلى الصين واليابان، وألمانيا وفرنسا، والعراق وإيران. هنا يكمن الزيف بل الزيف المؤذي لمزاعم هنتنغتون بأن «لإسلام حدوداً دمية»⁽²²⁾. ومما يضاعف هذا الزيف أن كثيراً من الصراعات في العالم الإسلامي صراعات داخلية، ولأن الصراعات التي كانت قائمة بسبب الثقافة كان أبطالها غير المسلمين هم المسؤولين الرئيسيين في نشوبها، ولنا في البلقان، والهند، وفلسطين، وبورما أمثلة على ذلك.

أضف إلى ذلك كله أن في أطروحة هنتنغتون ما يشبه التضليل في استخدام التاريخ، فهو كما يبدو يفترض أن الثقافات أو الحضارات أو ما شابه هي أشبه بمكعبات ملونة على الخريطة. لكن الأمر ليس كذلك، فكل جيل يأتي يقوم بتعريف هذه الثقافات والحضارات وتحديدها ثم يأتي جيل آخر يعيد صياغتها وهكذا. فكل جيل يستجيب لاهتماماته الحالية في صياغته للحضارة والثقافة، وكل يحدد الحضارة والثقافة على حساب الآخرين. ويمكن تطبيق هذا على عملية استحضار «القيم الآسيوية» في الشرق الأقصى. فالظواهر التي تشاهد في آسيا على وجه الخصوص من اتجاهات للادخار والقيم الأسرية واحترام الحكومات والخضوع لها، كلها ظواهر معاصرة استحضرت لتلبية رغبات الذين يتربعون على قمة السلطة. بيد أنه، وكما يقول «كريس باتن» حاكم هونغ كونغ السابق، «فإن استخدام هذه الظواهر ما هو إلا رسالة من مجموعة بعينها موجهة إلى مجموعة أخرى تأمرها بالصمت».

(21) حول التباين والتشكيل الاجتماعي - الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط انظر سايمون بروملي «إعادة التفكير في الشرق الأوسط»، (كيمبريدج - مطبوعات بوليتي - 1994). وانظر حليم بركات «العالم العربي: المجتمع والثقافة والدولة»، (لندن: مطبوعات جامعة كاليفورنيا - 1993).

(22) «صراع الحضارات» ص 254 - 258.

وفي العالم الإسلامي يلجأ من بيدهم السلطة إلى الدين لتبرير تمسكهم بهذه السلطة، أو يلجأ إليها من هم خارج السلطة لتبرير أحقيتهم بها. فالثقافة مرنة ويمكن استخدامها أداة. وينبغي أن ننظر إلى هياكل السلطة والثراء في الدول والمجتمعات والأسر لنعرف لمصلحة من يتم استحضار مسألة الثقافة والتقاليد: إن تاريخ الثقافة واتصالها بعلم الاجتماع أمر مفضل على مسألة تأكيد هويات لا يحدها زمان.

5 - نظرية العلاقات الدولية وسياسة الثقافات

لا شك في أن إلقاء نظرة عقلانية رصينة وعارفة بحقيقة هذه الثقافة وتنوعها ربما يساعد على حل بعض الإشكاليات العامة التي تطغى على المناقشات المعاصرة للعلاقات الدولية، وبالتالي فإن إظهار قصور ومحدودية أطروحة «الإسلام ضد الغرب» لا يكفي لمعرفة موقعها في تحليل العالم ما بعد عام 1989، بل ينبغي أن تكون الدراسة النقدية لهذه الفكرة ممرا لتحديد قضايا أكثر عمقا في العلاقات الدولية المعاصرة التي تعبر عنها هذه الخرافة. ويمكن هنا أن نحدد أربعة جوانب للسياسات المعاصرة تتضمنها أية مناقشة للصراع الثقافي.

أولاً: ما المدى الذي يمكننا من خلاله الحديث من حيث السياق التاريخي العام عن مختلف الحضارات والثقافات وتأثيرها في العلاقات الدولية؟ إن تقسيم العالم إلى مناطق ثقافية منفصلة وساكنة هو اختراع وبدعة حديثة، وهو من هذا المنظور طرح مؤثر. وبطبيعة الحال فإن هناك لغات مختلفة وأدياناً مختلفة وأعراقاً وأدبيات متباينة لكنها متغيرة وكانت على الدوام في تفاعل مستمر فيما بينها، وتستعير إحداها من الأخرى وهكذا. ومثال على ذلك تفاعل الفكر السياسي الإغريقي مع الإسلام في العصور الوسطى. فمفهوم المدينة الفاضلة في نظرية المنظر السياسي الإسلامي الفارابي (870 - 950م) ما هو إلا ربط بين المفهوم الإغريقي الكلاسيكي والتفكير الإسلامي والمفاهيم الحديثة للمجتمع المدني والديمقراطية. ويمكننا النظر كمثال آخر إلى الدين: فالفكرتان المحوريتان في المفهوم السائد الآن لحقوق الإنسان هما القيمة الأخلاقية للفرد والحاجة إلى تقليص سلطة الدولة، بل في بعض الحالات الأكثر شططا الحق في التمرد على الدولة. وكلتا الفكرتين حاضرتان في أديان الشرق الأوسط، فقد أخذتها أوروبا من اليهودية والمسيحية والإسلام. وإليك مثلاً آخر رياضياً: في لحظة التحول إلى الألفية الثالثة استحوذت على العالم «مشكلة الألفية» المتعلقة بكيفية ملائمة أجهزة الكمبيوتر لمتطلبات عام 2000. وكان محور

هذه المشكلة هو الرقم صفر: وهذا الرقم هو اختراع هندي وصل إلى أوروبا في القرن الثاني عشر. وعلى ذلك فما يطرح اليوم على أنه «سياسات غربية» أو رياضيات أو حتى أنواع الطعام ما هو إلا نتاج للتفاعل الثقافي. إضافة إلى ذلك هناك مبدأ تقرير مشكوك في سلامته وهو مبدأ أسميته «وهم المنشأ» أو الموطن. فكون الشيء قد نشأ في مكان ما من العالم لا يعني أنه غير قابل للنقل والتطبيق في أماكن أخرى منه. ولنأخذ مثالين بسيطين على ذلك: خلال مباريات كأس العالم لم يتدمر أحد من كون لعبة كرة القدم اختراعاً إنجليزياً، وبالمثل لا يعترض أحد على مبدأ حق تقرير المصير القومي والسيادة للدول. فهذه الأفكار مقبولة في كل أنحاء العالم مهما تباينت الثقافات واختلفت الحضارات. والقول بأن الديمقراطية إنما نشأت في الغرب يختلف عن القول بأن الديمقراطية لا توجد إلا في الغرب، بمعنى أنها ليست حكراً على الغرب. أضف إلى ذلك أن كثيراً مما يطرح اليوم ضد الغرب تأثر بالغرب نفسه، فالفكر السياسي للخميني تم اقتباسه من الماركسية وفكرة صلاح عامة الناس ولا سيما في الأمور السياسية (Populism). وبإجراء دراسة متأنية لما يبدو في الأعمال المعاصرة على أنها أصوات «بديلة» أو «مخالفة» أو «أصلية» يتم الكشف عن أبجديات ومفاهيم مشتركة جرى تشكيلها لتوائم الاستهلاك المحلي أكثر مما توحى به النظرة الأولى لها⁽²³⁾.

ثانياً: إنه في رد مقابل لأطروحة الكتل الحضارية المتنافرة وخطوط الانقسام الحضاري قد نكون قادرين من حيث العمليات المحلية المتعلقة بتنازع المصالح على إضفاء المزيد من الجوهر على قيم المجتمع الدولي. كما نستطيع بتوخي الحذر المطلوب التحدث عن القيم الكونية وعن مجال عالمي للخطاب أو المناقشة كإحدى نتائج التحديات المشتركة التي يواجهها العالم الحديث (فالجميع مشمولون بمبادئ قوانين المرور أو القوانين المصرفية أو المسؤولية الأسرية للأبناء) وانتشار القيم من خلال الفتوحات والصراع الذي يشهده العالم. فكل دول العالم أعضاء في اقتصاد عالمي موحد ونظام عالمي واحد للمعلومات، وكل الدول أعضاء في عالم سيعيش ضمن قواعد مشتركة؛ فكل دولة عضو في الأمم المتحدة ملتزمة بالدفاع عن قيم معينة، وكل الدول والشعوب ملتزمة رسمياً بتحقيق الرفاهية الاقتصادية

(23) تم ذكر حادثة الخميني في الملاحظة رقم (8). ويمكن تطبيق الفكرة نفسها على غاندي الذي استعار كثيراً من تولستوي. وحول التأثيرات العالمية على مثال حقيقي آخر «للغير» أو «الآخر» انظر ولفغانغ ديكروز - أطروحة دكتوراه - 1977 «الإمبريالية ومعاداة الإمبريالية في فكر ماوتسي تونغ».

والسلام. فنحن جميعا أفراد في نظام واحد وبالتالي لا يمكن أن نفلح إلا بفلاح كل النظام. وهذا يتضمن «المجتمع الدولي» الذي تناقشه المدرسة الإنجليزية في العلاقات الدولية ولكن بمفهوم أوسع. فهو بخلاف نموذج «المجتمع الدولي» يحدد عالما من المصالح المتضاربة. فالخطاب المشترك لا يدل على مصالح مشتركة لكنه مؤشر إلى لغة يمكن من خلالها التعبير عن الصراع.

ثالثا: نأتي إلى أطروحة تتردد كثيرا أثناء مناقشة أحوال العالم في حقبة التسعينيات ولا سيما ما يتعلق بالعالم الإسلامي، تلك الأطروحة التي يفترض أنها جاذبة ولكنها في واقع الأمر أطروحة يسهل اللجوء إليها ألا وهي «الخطر الضرورة». وطبقا لهذا الرأي نستطيع القول إن الغرب فقد عدوا بعد عام 1989 تمثل في الشيوعية، فكان عليه الآن أن ي اخترع عدوا آخر فكان الإسلام. ولهذا صيغتان: تاريخية ومحددة، وأخرى اجتماعية نفسية أكثر شمولاً ومتجاوزة للتاريخ.

والواقع إن هذه الأطروحة غير مقنعة لأسباب عديدة. أولا: إن العالم الغربي لم ي اخترع الخطر الشيوعي: فالشيوعية لم تكن حالة من استشراف المستقبل أو سوء إدراك، فقد كان هذا الخطر قائما كحقيقة كما كان أول من سيصرح بذلك لينين وستالين وخروشوف أنفسهم بل حتى بريجنيف. والاتحاد السوفييتي شارك فعلا في سباق التسلح والتنافس لبسط النفوذ على العالم الثالث. كل ذلك لم يكن وهما. أضف إلى ذلك أن الفرضية التي تقوم عليها أساسا أطروحة «الخطر الضرورة» هي أن العالم الغربي يحتاج بشكل أو بآخر إلى وجود خطر ما أو عدو خارجي. وبالطبع فإن التحديات والأخطار الخارجية تشكل غطاء واقيا لتماسك الدول والمجتمعات: فالحروب والتنافس الاقتصادي هي التي شكلت الدول الحديثة. ولكن ما يريده الغرب أساسا هو عالم شبيه بعالمه بحيث يستطيع أن يتعامل معه تجاريا ويتمتع بعلاقات سلمية معه وهكذا. وقديما قال فولتير: «في السوق لا يوجد مسيحي أو محمدي (أي مسلم) أو يهودي، والكافر هو المفلس»، وهذا ما تضمنه «البيان الشيوعي» لماركس وإنجلز، وهو أن الرأسمالية تحوّل العالم إلى صورتها هي. وإذا كان صحيحا أن هناك أخطارا تواجهها الرأسمالية فهي في مجملها أخطار تتمثل في التنافس الاقتصادي، وعليه فإذا كان هناك تهديد أو خطر يواجه الغرب اليوم فهو قادم من منطقة الشرق الأقصى التي تتحول إلى دول صناعية تنافسه، ومن انتقال القوة إلى منطقة المحيط الهادي. وبهذا القياس يكون الشرق الأوسط منطقة هامشية - فهو ومعه أفريقيا يعتبران خارج نطاق المرحلة الحديثة التي تتسم بالتحويلات

الاقتصادية. وفي هذا السياق لا يصبح «للإسلامية» أي معنى على الإطلاق. والواقع إن أموال النفط غطت إلى حد ما على هذا التهميش، ولكن من حيث المقارنة نستطيع القول إن الشرق الأوسط تأخر عن ركب التغييرات التي طرأت على الاقتصاد العالمي في العقود الثلاثة الأخيرة. وهذا ما يجعل الحديث عن الخطر الإسلامي محض هراء. كما يدفع بالمرء إلى الشك في مدى صلاحية الحلول التي يطرحها الأصوليون أو القوميون في الشرق الأوسط في تناولهم للمشكلة. بل يمكن القول إن هذه الحلول لا تحل المشكلة من هذا الجانب.

وأخيرا عودة إلى قضية الخرافة أو ما يمكن تسميته «بالهوس الأممي» نفسه. هنا ندخل مرة أخرى إلى عالم من التخصصية و«العبر تاريخية»: كل بلد أو ثقافة سياسية تنظر إلى توجهاتها في هذا الشأن على أنها توجهات خاصة بها وحدها دون سواها. ويمكن للمرء على سبيل المثال مقابلة أدبيات الخرافات السياسية الإسلامية مع أدبيات الوسواس والخوف وجنون الشك في الآخرين التي تزخر بها السياسات الأمريكية التي تنذر دائما بالشر من دون مبرر. هذه المخاوف تنسب أيضا إلى أساس ديني عميق يتعلق بالاتجاهات التطهيرية (بيوريتانية) في الحياة السياسية الأمريكية⁽²⁴⁾. وكثير من الكتابات حول موقع نظرية المؤامرة في سياسات الشرق الأوسط - وهي تعتبر حقيقة حياتية لا يمكن تجنبها وتغذيها العولمة والتغيرات المعاصرة - هذه الكتابات تستقي هذه النظرية من سياقها الحديث والمادي⁽²⁵⁾. وهناك اتجاه آخر للتفسير من خلال مفهوم «دساسة العرق» (العرق دساس) نجده في كثير من الأدبيات حول القوميات ولا سيما في كتابات النقاد الليبراليين الذين يحاولون ذم النزعة القومية من خلال إضفاء هذا الاتجاه على أنه من مخلفات عهود بائدة لا عقلانية.

غير أنه يمكن هنا تطبيق رد فعل انعكاسي نقدي: وهو أن تكون قابلا للمنافسة لا أحاديا، أن تكون محدثا لا تقليديا تقتات على التاريخ. إن ثقافة الهوس، أو جنون الشك إذا جاز التعبير، لها مكونات وأسباب تاريخية أيضا. لكن عودة ظهورها في

(24) ريتشارد هوفستادتر - «أسلوب الشك المرضي في السياسة الأميركية» وغيره من البحوث (نيويورك: نوف - 1965). انظر أيضا ديفيد لارسن - «الأخلاقيات الصفوية في السياسة الخارجية للولايات المتحدة»، (لندن: فان نوستراوند - 1966).

(25) ريتشارد باييز «اليد الخفية: مخاوف الشرق الأوسط من المؤامرات»، (لندن: مطبوعات ماكميلان - 1996).

الزمن المعاصر في العالم ما بعد عام 1989 إنما تعكس عوامل معاصرة ومتجاوزة للحدود. فمن جانب هناك سياقات تختلط فيها قضايا ذات اهتمام محلي ولا سيما الهجرة مع قضايا ذات صبغة سياسية دولية، ومن جانب آخر وجود مناخ فكري تكثر فيه الادعاءات الضارة بل ادعاءات «عالمية» من دون الرجوع إلى المنظور التاريخي أو المنظور القائم على التجربة . ويشجع هذه الأطروحات بالطبع «تحول ثقافي» في النظرية الاجتماعية والعلاقات الدولية تمت صياغته بطريقة تفتقر إلى الدقة وتتسم بالطيش، وهو اتجاه يعطي الأولوية للأشكال المادية لا المجردة للثقافة حتى وإن طبق هذا الاتجاه بالمعايير التقليدية للمصادقة التاريخية. ففي عقد التسعينيات تسبب بعض الفلاسفة في فوضى فكرية من خلال تحليلهم للعالم. وواجبنا الآن ربما يكون بإرجاع هؤلاء الفلاسفة إلى أرض الواقع. فلا ينبغي أن يكون البرنامج القادم ترخيصاً لفوضى وارتباك جديدين وإن لم يكونا جديدين بحق.

