

لويس ماسنيون: آلام الحلاج

ترجمة: الحسين مصطفى حلاج، دار قدمس للنشر دمشق 2004

استشراقي في ميدان التصوف، وقد سخر لويس ماسنيون قسطاً مهماً من حياته لدراسة حياة الحلاج وفكره وتصوفه، حيث أقام فترة من الزمن في العراق مقتفياً آثار الحلاج، وحياته، ونصوصه، وقام بتحقيقها، وترجمتها، وتقديمها. وقدم عمله الضخم «آلام الحلاج: شهيد التصوف الاسلامي» في رسالة الدكتوراه التي قدمها الى جامعة السوربون، كي يؤسس لنظرية حول الزهد والتصوف الاسلاميين، وليبرز من خلاله عقلانية الاسلام اللاهوتية في النظرة الى الكون والى الانسان، وقد واجهت دراساته انتقادات عديدة معاصرة.

وبالرغم من تداخل الروايات وتضارب بعضها، الا ان معظمها يتفق على ان الحلاج ولد نحو العام (244 هجري)، اي في حوالي 858 ميلادية في الصور، احدى القرى القريبة من اقليم فارس، وترعرع في «تستر» او «واسط»، وان لقب (الحلاج) جاء من مهنة ابيه، رغم ان هناك رواية صوفية عن (حلاج الأسرار).

وفي العام (260) هجري، أكمل تعليمه في

أخيراً، صدر المجلد الاول من الترجمة العربية لكتاب لويس ماسنيون الشهير والمهم «آلام الحلاج»، والفضل يعود الى اختيارات وتوجهات القائمين على دار «قدمس للنشر»، الذين دأبوا على انتقاء كتب مهمة ومفيدة.

وكان لويس ماسنيون قد حصل على مكانته المرموقة من خلال وضعه لهذا الكتاب، الذي يُعد عملاً مهماً، بالفعل، حيث ظهرت معرفة ماسنيون بالاسلام وأدبه والعالم الاسلامي في القرون الوسطى عميقة وواسعة. وأنهى ماسنيون تحريره في 1914 ونشره في 1922، ثم أعاد صياغته وأصدره في صيف 1937 لدى «غاليمار» تحت عنوان:

La Passion de Husayn ibn Mansur
Hallaj: Martyr Mystique de L' Islam
Execute a Bagdad le 26 Mars 922

وبقي ماسنيون يدقق فيه حتى وفاته في 1962.

ويعدّ هذا الكتاب، الذي صدر في اربعة مجلدات وترجم الى لغات عديدة، أضخم عمل

سن السادسة عشرة : قواعد اللغة وتلاوة وشروح القرآن، ثم رحل الى «تستر»، حيث تتلمذ على يد المتصوف الكبير «سهل التستري» الذي توفي العام 869م، والذي يعتبر من المؤسسين الاوائل للتصوف الاسلامي، والذي أثر في الحلاج بشدة، بحيث ان الكثير من تعاليمه نجدها في كتاب «الطواسين» للحلاج. لكنه غادر «سهل» فجأة في العام 262 هجري متجهاً الى البصرة، ليكرس نفسه للتصوف ويلبس «الخرقة». وتزوج الحلاج في عام 264 هجري في البصرة من ابنة يعقوب الأتقع البصري الصوفي.

وحينما بلغ الحلاج الثامنة عشرة انتقل الى بغداد، حيث تتلمذ على كبار المتصوفة هناك. وقد زار الحلاج الجنيد في «الشنيزية» ببغداد مهوم البال، واتبع نصيحته بالصبر والعودة الى البصرة والعيش مع حماه فيها. ولم تكن البصرة، وقد انطوى الحلاج فيها تحت نفوذ مدرسة بشار بن برد في الشعر، المركز القديم للأدب العربي وحسب، بل اهتمت هذه المدينة تحت وطأة أزمة اجتماعية، هي ثورة الزنج العاملين في مناجم «النظرون».

في العام 270 هجري تلاشت انتفاضة الزنج، وأعاد الوصي موقف النظام الى البصرة، ولم يكن أمر الحلاج سهلاً مع بقية المتصوفة أيضاً، فشد رحاله الى مكة، ليس لأداء مناسك الحج، بل في عمرة يقضيها في فناء الكعبة وفقاً لنصيحة الشافعي. ثم عاد من الحج الى بغداد ثم البصرة، حيث كسب هناك أتباعاً من أمثال الهاشمي أبي بكر الربيعي، وكان ان اتهمه عمرو المكي بالهرطقة، فهجر الحلاج عباءة التصوف. وكان ذلك دليلاً على قطيعته لجماعة التصوف، لكنه عاد الى ارتدائها في رحلته وفي السجن.

حينما بلغ الحلاج 38 عاماً، وهو نفس العام الذي مات فيه «التستري»، ترك عائلته ورحل عن بغداد الى شمال شرق الامبراطورية الاسلامية لسنوات عديدة، ثم الى الجنوب، الى الهند، ثم

عاد الى فارس والأهواز واخيراً البصرة، ومنها حج البيت الكريم ثانية بصحبة اربعمائة من أتباعه، ثم عاد بعد ذلك الى بغداد التي غادرها متوجهاً الى وادي الهند. ويبدو ان رحلته هذه ما زالت موضع تحقيق، حيث يعتقد انه بعدها مرّ بكشمير عابراً الى تركستان، وهذا الاعتقاد يستند الى الانتشار الواسع جداً لاسمه في أغاني وأشعار هذه البقاع في اللغات السنديّة والبنجابية والكشميرية أكثر مما في أية بقعة أخرى من الأرض العربية والاسلامية.

لقد كان الحلاج يمتلك حضوراً مبهراً ورزناً، وكان لديه تأثير عظيم على متصوفة البلدان الاسلامية. غير ان السلطة المركزية في بغداد آنذاك نظرت اليه برية، وتخوفت من رحلته الى وادي الهند كثيراً، وظنت انه كان يقيم علاقات سرية مع الحركات الدينية المعارضة للسلطة المركزية، والتي كانت منتشرة في أرجاء الامبراطورية الاسلامية آنذاك، وان الحلاج يغطي اهدافه السياسية بتعاليم دينية غامضة.

وحينما عاد الى بغداد بعد رحلته هذه، بدأت الرسائل تصله من كل البلدان التي زارها، ومن الطبيعي ان هذه الحفاوة والتقدير، وهذه المكانة الروحية للحلاج قد تركت ردود فعل سلبية لدى بقية رجال الصوفية وسواهم.

بين عامي (299-301 هـ) ازدادت ملاحقة الشرط والحلاجي السابق دباس البصري، بدافع من الكراهية التي أضمرها حامد، عدو الحلاج والمزارع الكبير في واسط، لكن دخول الحلاج الى بغداد في العام 301 هـ تزامن مع قيام حركة على المسرح السياسي، حيث نقلت السلطة الى وزير جديد هو ابن عيسى القنائي. وأجهض ابن عيسى قضية الحلاج، فأقام الحلاج قرابة تسع سنين أسير القصر، تحت نيران اصدقائه واعدائه المتصالبة. كما بدأ المتلصصون يتبعون كل شاردة او واردة تخصه، وتتوارد الأخبار عن تصرفاته الشخصية الغريبة، عن نسكه وبكائه الطويل

العام للأمة، وذلك بعد ان أعلن للعامة في بغداد رغبته في الموت جهاداً في العشق الإلهي، قبل نحو ثلاثة عشر عاماً من يوم مقتله.

وقد أراد ماسنيون لعنوان كتابه «آلام الحلاج» ان يعبر عما هو اكثر من سيرة هذا المتصوف، أي أكثر من مادة أدبية، ليطول أسطورة شهيد يحيطه المسلمون بهالة القديسين، ومن خلال فحص مصادر هذه المادة التاريخية التي جمعها حول شخصية الحلاج، تبرز أهمية هذه الشخصية المدروسة، حيث عمل المؤلف على جمع مؤلفاته واعادة بناء مذهبه في العشق الصوفي والتضحية الحقيقية.

ويتضمن المجلد الاول من الكتاب مراحل حياة الحلاج، وانعكاساتها الاجتماعية على شكل سلسلة لوحات، بدءاً من محاولاته الأولى في الزهد الفردي ثم الروايات الرسمية لقضيته، وصولاً الى «المشهد الجلي» لاستشهاده، كما انه يحدد ارتباطاتها الزمنية والمكانية على تفردھا، بدءاً من تربيته العائلية، وتعليمه المدرسي في البيضاء حتى واسط والبصرة، ثم رحيله الى ابناء الدنيا، وتلقيه نهج العلماء السلفي، وحفاظه في رحلاته على الاتصال بأبناء السبيل من الفقراء والمساكين، سواء على الجهة الشرقية: تركستان والهند، أم في مركز الحج الاسلامي في مكة التي زارها مرات ثلاثاً، ثم تطور تعاطفه الرسولي الديني الى رغبة نهائية في الموت، ملعوناً فداء اخوانه، ثم محاكمته وتذيبه على مسرح بغداد المفرط في تعالیه، حين كانت بغداد حاضرة العالم المتحضر في ذلك الوقت.

ويرتبط جهد ماسنيون في الكشف عن اصالة هذا المتصوف، الذي رفض «نظام السرية» الفطن الذي خضع له أتباع الصوفية الآخرون، وكذلك الكشف عن أصالة هذا المبشر الجوال الذي يعظ مذكراً بساعة الندم وبالحلول الصوفي لسلطان الله في القلوب، لا بالثورة الاجتماعية كما كان يفعل

توجداً وتعبداً، ثم ضحكه المفاجئ أحياناً، وحديثه الغامض عن (الحب الإلهي) الذي صدم الكثيرين من رجال الدين آنذاك. لكن المشكلة كانت آذاك مع السلطة، حيث كانت بغداد تعيش حالة من التوتر والاضطراب ما دفعها للتخوف من رجل كالحلاج، فزجت به في السجن، ثم نقل من سجن الى سجن، الى ان أعلن الوزير حامد انه مر اعدام الحلاج الى صاحب الشرطة عبد الصمد، بعد ان شدد من قسوة الحكم بوحشية.

وفي مساء 23 ذي الحجة من العام 309 هجري، اتعظ الحلاج من استشهاده، واستبصر قيامته الظاهرة، حيث جلد الحلاج في صبيحة اليوم التالي، وقطعت أطرافه، ورفع على الجذع. أما في صباح 25 ذي الحجة فقد حضر الوزير تلاوة الحكم وقطع رأس الحلاج، وُصِبَ النفط على بدنه وأحرق، ثم حُمل رماده الى رأس المنارة وألقي في نهر دجلة.

ويعتبر ماسنيون ان الحلاج أصبح في الأسطورة الاسلامية، عند الشعراء العرب والفرس والترک والهندوس والماليزيين، أمودجاً لـ«العاشق الكامل» لله بعد ان حُكم عليه بالصلب لسكرته في صبيحة الحال: «أنا الحق». وكان الحلاج في تاريخ الخلافة العباسية في بغداد شخصية تاريخية بحق، وضحية قضية سياسية كبيرة أثارته دعوته العامة. فقد استفزت هذه القضية كل القوى الاسلامية في زمانه: الامامية والسنية والفقهاء والمتصوفة، بينما تزامن صراعها المأساوي مع انحلال الخلافة العالمية وانفراط وحدة العرب. ولا يزال الحلاج في البلدان العربية ماثلاً في الأذهان، كصاحب كرامات أحياناً، وأحياناً كمجنون الله، وحياناً أخرى كمشعوذ.

ومن خلال دراسته للحلاج، يؤكد ماسنيون ان الحلاج كان يدري فعلاً انه منذور ليكون دعامة صوفية، وشهيداً روحياً للإسلام، فحين ذهب الى الحج أراد لاحقاً ان يحل هو نفسه محل اضحيته المنحورة، هدياً في عرفات في سبيل العفو السنوي

الدعاة الآخرون في عصره .

ومن خلال الأسانيد التي قدمها ماسنيون ، نلمس محاولته في دمج الحلاج في الجماعة الاسلامية ، في الحياة الدنيا ، قاصدا إعادة اكتشاف الاتحاد الصوفي ، المتجاوز للمغفرة وحمد الله ، والذي حققه الحلاج مع نفسه ، عبر مفهوم التوضحية الشامل ، المتمثل في تلبية الحج في عرفات . ولأن كل اسناد من تلك الاسانيد هو انتصار على الموت ، وعلى المصادفة والنسيان ، وتوكيد للنعمة المنتقلة ، فانها تمهد لدمج الأمة الاسلامية كلها في مقام المصطفين الاخيار ، عند اكمال فدية ابراهيم «بذبح عظيم» .

وقد اثبت الحلاج أطروحاته بمحاكمات متماسكة ، ومعدة بصبر وتأن مع كونه متصوفاً ، أما مؤلفاته الرئيسية «طواسين الأزل» و«بستان المعرفة» ، فتجمع بين عنفوان الشوق المقتضب والبراعة الجدلية الحادة .

عاش الحلاج في حقبة ازدهار الاسلام الفريدة ، حيث تربع المجتمع العربي في بغداد على مصب الثقافات . وقد اصبحت هذه المدينة حاضرة العالم الثقافية في القرن العاشر الميلادي . وظهر في شوارع بغداد يدعو الى الله على انه العشق الوحيد والحقيقة الوحيدة في نهاية القرن التاسع الميلادي . وكان للفكر العربي اساتذته الكلاسيكيون الحقيقيون من النظام وابن الروندي الى الباقلاني في علم الكلام ، ومن الجاحظ الى التوحيدي وابن سينا في الفلسفة ، ومن أبي نواس وابن الرومي الى المتنبّي والمعري في الشعر ، ومن الخليل الي ابن جني في اللغة ، وكان الرازي بين الاطباء والبطاني بين الرياضيين . وكان الحلاج بين هؤلاء وواحدًا من اوائل علماء الكلام المتصوفة ، اكثر عمقاً من الانطاكّي والمحاسبي واكثر صلابة وحمزاً من الغزالي ، قد أدرك ، أي الحلاج ، القيمة التي لا تقدر بثمن لنهج يعرض اسلوب حياة تتمثل فيه الافعال الخارجية مع النيات الباطنية . لم يعتمد نهجه على فهم قواعد العربية

وحسب ، بل على استخدام المنطق . لقد استطاع ان يلجأ اليه كأنه زهد عقلي ، فيعريه من الصور الحسية والصيغ المبتدعة ، ممهداً الطريق السلبي نحو الاتحاد الصوفي ، لكن من دون ان يسجن رضا قلبه المطلق باستجداء المنة الالهية في اطار براهين القياس الضيق ، كما فعل كثير من المتأخرين من بعده .

ترك الحلاج أثراً كبيراً في الثقافة العربية ، وخصوصاً في ظاهرة التصوف ، لكن تأثيره يمتد الى الثقافة التركية واليرانية والهندية ، وخصوصاً تأثيره على الشعر الشرقي الاسلامي ، حيث استخدمت شخصيته كرمز نضالي لدى الشعراء الشرقيين ، وعلى مدى مختلف العصور ، لا سيما حينما تشد حلقة الظلام ، ويهيمن الظلم والعنف والاستعباد . وكتب الشاعر الهندي المسلم (غالب) خلال القرن التاسع عشر عن الحلاج ، مؤكداً أن الحلاج «نال الجزء الذي يستحقه لانه باح بالحب ، ومن يبوح بسر الحب ويكشف ستر المحبوب ينال العقاب ، حتى وان كان فيض الحب الذي دفعه للصرخ وكشف المستور ، أكبر منه» . وعلى هذه الخلفية انتقد العديد من المتصوفة الحلاج ايضاً ، وبدأوا يشككون في ادعائه الوصول الى الهدف ، ففي رأيهم انه لو تحقق له ذلك لكان قد صمت ، «لأن أجراس القافلة تصمت حينما يصل المسافرين الى قيلتهم» ، ومن هنا ايضاً ، فان صرخة الحلاج : «أنا الحق» ، ليست دليلاً على لحظة الالتحام وانما على العكس ، فهي دليل على البعد والفراق !

غير ان المتصوفين المتأخرين رأوا في الحلاج شخصاً «متوحداً بالوجود» ، وان صرخته المدوية عبر القرون هي دليل على ذلك ، وعلى هذه النظرة اعتمد العلماء والمستشرقون الاجانب عند حديثهم عن الحلاج ، والذي ورد ذكره في الغرب لأول مرة في القرن السابع عشر . وهنا من المستشرقين الاوائل من ينظر الى الحلاج كمجدف وهرطقي ، فيما ينظر بعضهم اليه كمسيحي متخف ، وان صلبه كان بسبب أفكاره النصرانية . وهناك ايضاً

غير دقيق، لأن لغته، بقدر ما هي متوهجة وجميلة، فهي عصية على الفهم وصعبة، ومتعددة الدلالة، وأحياناً تبدو عباراته غير مترابطة. وهنا يظهر دور ماسينون في إبراز هذه الشخصية الصوفية في الاسلام، من خلال دراسة نصوصها وخلفياتها. وقد هزّ الحلاج أعماق كل الذين حاولوا ان يكتبوا عنه، وملاًهم بالقلق. ويمكن هنا تسجيل تأثير الحلاج وتأثير «كتاب الطواسين» على الشاعر الألماني «فولفجانغ فون غوته»، وتأثيره الكبير على المفكر الاسلامي للباكستان والهند الاسلامية الشاعر «محمد اقبال».

لقد استبصر الحلاج مصيره بوصفه شاهداً، مردوداً سلفاً الى واحده، وأحس ببعثه المستقبلي، رآه في ومضة أخيرة، تفوح بخوراً، منبثقة من لهيب النفط المشتعل الذي حرق جسده.

من ذهب أبعد من ذلك حينما أراد ان يربط بين الحلاج والديانات الهندية القديمة، من جهة اعتبار ان صرخة الحلاج «أنا الحق» هي ذاتها التي وردت في (الابانيشاد): «أنا برهما»، وهذه هي النظرة السائدة في الثقافة الاسلامية في الهند.

ومن الخطأ بمكان فهم شطحة الحلاج وصرخته «أنا الحق» على انها تجديف او مس بالذات الالهية السامية، وما أسهل ان يدان الحلاج اذا ما تم تفسير شطحاته بسطحية من غير التعمق في العالم الروحي للتصوف الاسلامي وطرائقه ومراتبه وتحليلاته وروافده.

وهناك من الدارسين والمستشرقين الذين ذهبوا بعيداً، وعميقاً، ومتبعين صرخة الحلاج المدوية عبر القرون، ملتقطين صداها عند جلال الدين الرومي، وغيره من المتصوفة. ومن السهل فهم الحلاج فهماً

إدوارد سعيد مقالات وحوارات

تقديم وتحرير: محمد شاهين

المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 2004

الإنساني للأشياء، ولإزالة ما يحيط بها من انحياز وتشوه وخداع.

وكشف إدوارد سعيد الناقد، عن الكيفية التي تكون فيها النظرية واقعية بشكل ما هي عليه في الحقيقة، بوصفها موجودة في كل مكان، ولسبب من الأسباب، وضمن تاريخ محدد. وتجلّى هذا في الموضوعات الواسعة التي أخضعها إدوارد سعيد للبحث والدراسة والمساءلة، بدءاً من تناوله الأدب الإنكليزي، وتعقيدات النصوص وكيفيات تشكلها واشتغالها، وصولاً إلى السبل التي سلكها

تكمّن أهمية إدوار سعيد على المستوى النظري، وعلى مستوى الممارسة النظرية في موقعه التأسيسي في الدراسات والنقد ما بعد الكولونيالي، حيث أكد على الوظائف السياسية والثقافية للكتابة، ما جعله عالماً في التيار الرئيسي للنظرية المعاصرة. وتحتل أعمال إدوارد سعيد البحثية والنقدية مساحات واسعة في الفكر والثقافة الإنسانيين، والتي اتبع فيها منهجاً نقدياً وعلمياً لم يجمال / ولم يساوم فيه أحداً. ويمكن القول إن النقد كان سمة ملازمة له أو هوية، إذ مارسه بوصفه الوسيلة الأهم للإبقاء على الجوهر

القيام به تجاه أنفسنا. وبعكس ما هو شائع من أن فكرة الاستشراق تولدت لدى سعيد منذ نشر كتابه الشهير «الاستشراق» في العام 1979، فإن شاهين يؤكد أن «فكرة الاستشراق قد ولدت في بداية السبعينيات إن لم نقل قبل ذلك». ويعتمد للدلالة على ذلك مقالة إدوارد سعيد «التمنع والتجنب والتعرف»، التي نشرت مترجمة في مجلة «مواقف» البيروتية العام 1972، وفيها يتناول سعيد هشاشة واقع الثقافة العربية إزاء الاعتداء الأجنبي، وكيفية وقوف المثقفين عاجزين عن تقديم البديل. لكن سعيد لا ينكر وعي المثقفين العرب للمأزق، بل يأخذ عليهم وقوفهم حيارى إزاء واقعهم المتردي، مسجلاً «تجنّب الخوض في معرفة الذات العاجزة، وتمنعهم عن تقديم البديل».

وقد أدرك سعيد مبكراً أن الغرب ينظر إلى منجزاته الثقافية بوصفها مقدسة، تكتسب فوقيتها من قوتها التنويرية الكهنوتية، بينما اعتبر منجزات العرب دونية قابلة للاستهلاك. وقد أراد الغرب النظر إلى العرب كشيء للاستهلاك، حيث جعل الغرب من العرب مادة تستهلكها الثقافة العدائية النهمّة.

وإذا كانت الثقافة تحدد بطريقتين خارجية وداخلية، إلا أن الغريزة العدوانية تنميها الثقافة بحيث تتفادى تدمير نفسها، فتوجهها نحو الخارج ضد الثقافات الأخرى التي ينظر إليها كخطر كبير يهدد وحدتها. والنظرة السريعة إلى العرب اليوم، تبين أن ثقافتهم فشلت في تحديد ذاتها تحديداً كاملاً. فالمجتمع لم يكبح الصراع داخل الجماعة، ولم يدفعها إلى التماسك ولم يجعلها كياناً مختلفاً تمام الاختلاف أو يطلقها ضد الكيانات الأخرى.

ويميز إدوارد سعيد بين فئتين من الثقافات: ثقافة غازية متقدمة، وثقافة مغزوة متخلفة، ولهذا الانقسام دلالة خطيرة بالنسبة إلى الثقافات

الغرب للسيطرة على العالم، ودور المثقفين في المجتمع، وانتهاء بالفن والموسيقى.

ويأتي كتاب محمد شاهين تحية وإكراماً للراحل إدوارد سعيد، ويتألف من مجموعة من المقالات التي كتبها وحوارات أجريت معه، وتشهد على شمولية سعيد وتناغمه مع نفسه زماناً ومكاناً. لكن المخزون المعرفي لدى هذا المفكر الفلسطيني الراحل أكبر وأشد اتساعاً من أن تحيط به الكتابة. وكجزء يسير من الوفاء لصاحب «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية»، انبرى محمد شاهين، كي يجمع في صفحات هذا الكتاب بعضاً من الدراسات التي أنتجها سعيد في فترات متباعدة ليؤكد أن «منجزات إدوارد سعيد لم تخضع للتعاقب الزمني الذي يخضع لناموس التطور والنشوء والارتقاء الذي تحكمه العادة لدى الحديث عن أصحاب المنجزات من أصحاب الفكر البارزين». وعليه يرى شاهين بأنها تؤكد أن سعيد «ولد شامخاً ومبكراً»، وأنه «تميز منذ البداية كصاحب فكر جديد أصيل».

ومن خلال قراءته المقالات الأولى لإدوارد سعيد يعتبر شاهين أن تلك المقالات تكشف وعياً مبكراً لدى صاحب «الثقافة والإمبريالية» على أحوال الأمة العربية، وبيان العلاقة الهشة التي تميزت بها المواجهة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي والأميركي، والتي يعزوها سعيد إلى «غياب التكافؤ المطلوب بين طرفين أحدهما قوي والآخر ضعيف، أحدهما بلا هوية محددة، والآخر يحمل هوية الهيمنة، أحدهما لا يعرف كيف يتعامل مع خصمه، والآخر يعامل الضحية بنمطية واضحة له دون أن تكون كذلك للضحية نفسها وهكذا».

ولا يرمي إدوارد سعيد باللائمة على الغرب في هذه المعادلة المختلة، بل إنه يبيّن بوضوح أن العرب هم أصحاب المسؤولية التي يمكن أن نسميها علاقة مَرَضِيَّة تملّي علينا القيام بما هو مطلوب منا

المغزوة، ذلك أن التغيرات اليومية التي تخضع لها هذه الثقافة تجعل تميزها أكثر هشاشة، وبالتالي، فإن ما يسميه «ماركيوز» بأحادية البعد هو أقرب إلى أن يكون مصيراً عالمياً، بحيث أن عربياً من دمشق أو نيجيرياً من «لاغوس» يفكران طبقاً لقوالب أميركية. ونظراً للعجز النسبي عن التحرك، وللعجز الأكبر في طاقتها على الصراع الثقافي الداخلي، فإن الثقافة العربية قبلت الثقافة الأوروبية بالشروط التي حددتها الأساليب المستخدمة للولوج فيها. وكان اكتشاف الغرب للثقافة العربية حدثاً يتوقف استمراره على اهتمام الغرب بها، ولقحت الثقافة العربية ببعض مظاهر الثقافة الغربية التي بذرت في كل مكان وشملت المجتمع بأكمله. وهذه المظاهر التي أنتجت الثقافة العربية ما يماثلها كما تعكس المرايا الصور، أنتجت، على الأصدعة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية، مؤسسات تفتقر إلى العمق وتفتقر، بعبارة أدق، إلى الجذور، لهذا نلاحظ اليوم غياب أي تقليد عربي راسخ من تقاليد الحكومة الحديثة أو الإصلاح الاجتماعي أو الفكر الاقتصادي والسياسي. كل شيء يبدو عابراً وكأنه طرُق على سطح لين لزج تحته ارتجاج واضطراب هائل غامض يبدو اليوم في صورة، وفي اليوم التالي في صورة مختلفة تماماً.

وفي المقالة الثانية «تأملات حول البداية» التي نشرت في مجلة «مواقف» عام 1978، ونقلها إلى اللغة العربية كمال أبو ديب وياسر الداغستاني، ينظر إدوارد سعيد في فكرة البداية، عبر تساؤل فلسفي عن معنى «البداية»، مستنداً فيها إلى أطروحات وآراء «ليفي ستراوس» و«فرويد» و«فوكو» وسواهم، وملاحظاً أن تركيب الجملة المفردة لمعناها والقائلة بأن أحدنا يبدأ عند البداية، معتمداً على قابلية كل من العقل واللغة على أن يعكسا نفسيهما، ويتحركا من الحاضر إلى الماضي ثم إلى الحاضر ثانية، من وضع معقد إلى بساطة

سالفة، ثم إلى التعقيد من جديد، من نقطة إلى أخرى كأنهما يتحركان داخل دائرة. والقدرة على القيام بمثل هذه الأشياء هي ما يجعل الفكر مهموماً وقريباً من حالة الغموض في الوقت نفسه. ومن الواضح أننا نعرف معنى أن يبدأ المرء، فما الذي دفع إلى الشك في هذا اليقين؟

إن تمييز بداية ما، لاسيما بداية حركة تاريخية أو طريقة تفكير معينة ونسبتها إلى شخص، هو بالطبع عمل يدل على فهم تاريخي، ويمكن وصفه بأنه عمل قصدي، لكن إدوارد سعيد يميز ما بين بداية ما مقبولة، وبداية أخرى مماثلة لها في زمان ومكان آخرين غير مقبولة، وعليه يحدد الشروط التي تسمح لنا بتسمية شيء ما بداية.

لكن إدوارد سعيد يرى أن اللغة التي قوامها اللفظ والخطابة تحرم نفسها من الصمت المعبر، لذلك يعالج مسألة الصمت في مقالته «من الصمت إلى الصوت ثم عود على بدء في الموسيقى والأدب والتاريخ»، حيث يتخطى مفهوم الصمت لديه عن المفهوم المؤلف للصمت، إذ يدخل إليه من الموسيقى واللغة وما يستدعي ذلك من تاريخ وأدب. ويهتم بالإشارة إلى الصمت الذي يكتنف الأجنحة الخفية لتعامل الغرب الاستعماري مع العرب، وتجنب مسألة الصمت الذي يخفي الأسرار العدوانية والاكتفاء بالظاهر من الحديث والقول، حيث يبطن الصمت أكثر مما يظهر، لأن الحقيقة في المخفي صمتاً لا في الظاهر علناً، وعليه، فإن ما تخفيه الثقافة الغربية في أدبها هو الذي مهد لها الطريق لترسم المشرق العربي بتلك الصورة التي أرادها الغرب له وللغرب في الوقت ذاته.

ويتوقف إدوارد سعيد عند صمت بعض الموسيقيين العالميين من أمثال «فاغنر» و«بيتهوفن»، حيث يشير إلى أن «فاغنر» بين أن الموسيقى، على الرغم مما تتصف به من طلاقة وقدرة على التعبير، فإنها تخضع للزمن والإقفال، أي للصمت.

وللتغلب على الصمت وجعل العبارة الموسيقية تمتد إلى ما بعد المحط الأخير أو النعمة الختامية، فتح بيتهوفن دنيا اللغة التي تمكنها طاقتها من استيعاب النطق الإنساني الصريح من أن تقول بنفسها أكثر مما تستطيع الموسيقى قوله. ومن هنا، وجد فاغر الدلالة الهائلة لثوران الصوت والكلام في النسيج الآلي للسمفونية التاسعة، فمارآه هناك كان تجسيداً إنسانياً للغة تتحدى صمت النهاية والموسيقى نفسها.

وفي المقابلة التي أجريت مع إدوارد سعيد عام 1992 ونقلها إلى العربية بكر عباس، يعتبر إدوارد سعيد أن التحول من كتابه «البدايات» إلى كتابه «الاستشراق» لم يكن في وجهة النظر الأدبية بقدر ما هو في وجهة النظر النصية، ويعتبر «الاستشراق» كتاباً مبرمجاً جداً بمعنى من المعاني، لكنه أتاح له مدى واسعاً وقدرًا هائلاً من حرية الاختيار، ويعترف قائلاً «لقد شعرت منذ سنوات عدة بطريقة ساذجة غير متحفظة أنه نظراً للقدر الهائل من سوء النية والتدليس العقائدي الذي يصور الكتابة في نوع معين من العلوم الاجتماعية، وكذلك الكتابة في التاريخ، لا بد أن هناك شيئاً منعشاً وجذاباً جداً في الكتابة حول مواضيع أدبية بحتة. . . أظن أنني أصبحت أنظر نظرة أكثر اعتدالاً إلى العلاقة بين الكتابة وأشكال الكتابة الأخرى».

أما المقابلة المهمة التي تمت في عام 1999 في نيويورك وأجرها مصطفى بيومي وأندرو روبن، ونقلها إلى العربية صلاح حزين، فإنها تمتاز بالشمولية لمجمل ما أنجزه إدوارد سعيد، وتؤكد أن صوت إدوارد سعيد لم يتغير، بمعنى أن ثوابته لم تتزعزع، وأن ممارسته على امتدادها وتنوعها هي محاولة مخلصنة لإيصال هذه الثوابت إلى أكبر قطاع ممكن من الناس دون التنازل عن حجمها أو عمقها أو جديتها، ودون اللجوء إلى تبسيطها. ويتناول إدوارد سعيد فيها الظروف التي رافقت

علمه بإصابته بمرض غامض من أنواع اللوكيميا في أيلول من عام 1991، حيث يقول «عرفت أن سيف ديموكليس مسلط فوق رأسي. فجأة اتضح لي أنني سوف أموت». ثم ينتقل إلى وصف فترة العلاج، التي استغلها في كتابة مذكراته، وتميزت الكتابة بنوع من الانضباط: «استخدمت وقت الصباح للكتابة ولتابعة ذكرياتي لإعادة خلق زمن كنت قد فقدته وأفقدته أكثر وأكثر كل يوم، وكنوع من وضع تصور لشكل الكتاب حاولت أن أستدعي الأماكن التي تغيرت بلا عودة في حياتي في مصر وفلسطين ولبنان. كنت خلال تلك الفترة زرت تلك الأماكن، فقد عدت في العام 1992 إلى فلسطين لأول مرة منذ خمسة وأربعين عاماً، كما ذهبت إلى لبنان في أول زيارة لي منذ الغزو الإسرائيلي في العام 1982».

وتعرض هذه المقابلة لمسألة الصمت من جديد، حيث لا يوافق إدوارد سعيد على اعتبار الصمت فضيلة كما هو شائع في المثل الشعبي، لأنه لا يتصل بصمت «إياغو» في مسرحية «عطيل»، ولا صمت «هاملت» الذي ينهي حياته بعبارة «البقية صمت»، كما يشبه صمت «كورتيز» الذي يقول عن الراوي «مارلو»: «من يدري؟ لقد رحل عنا مطبقاً شفثيه»، فإذا كان الصمت ظاهرة مهمة في الحياة، فإن الأهم منه هو تحدي الصمت. وأقرب طريقة لتمثل مفهوم الصمت لدى إدوارد سعيد هي تأمل «بروست»، الذي جعل همه البحث عن الزمن المفقود وتقصي أبعاد الذاكرة كي لا يضيع إلى الأبد في متاهات الصمت، وبحث في الكيفية التي نوقظ بها الصمت من سباته الأبدي لنحوه من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل يؤتي ثماره في هذا العالم الذي نعيش فيه. وهذا الفهم ينطبق على إدوارد سعيد ذاته، والأدوار التي لعبها في حياته الأكاديمية والنضالية والبحثية، حيث لم يهدأ رغم ظروف المرض القاسية، ولم يتوقف عن تحدي الصمت. الصمت الذي كان يلف قضايا

كثيرة تهم قضية فلسطين وقضايا العرب وقضايا الإنسان، واستمر في عطائه حتى آخر لحظة من حياته.

إن من ينظر في حياة إدوارد سعيد سيعثر على سجل خاص من نضال دائم من أجل تبلور شخصيته الحقيقية، ومن أجل الحفاظ على استقلاليتها من كل الظروف المحيطة بها، فقد نشأ هذا الرجل في القاهرة من دون أن يمتلكه الشعور بأنه مصري، ثم عاش فترة مهمة من شبابه في القدس، حيث تشبع بإحساس الانتماء إلى فلسطين، إلى أن غادرت أسرته القدس إثر قيام الدولة الإسرائيلية في عام 1948. ولم يكف، حتى في منفاه النهائي إلى الولايات المتحدة الأميركية، عن محاولته لإيجاد ذاته المستقلة. حيث تمكن من أن ينهي دراسته العليا بعد التخرج في الولايات المتحدة الأميركية، ونال شهادة الدكتوراه، ثم صار أستاذاً للأدب الإنكليزي في الجامعة. وتشربت حياته منذ ذلك التاريخ الثقافة الأميركية، وأصبح مفكراً وباحثاً مرموقاً. ولم يتبرأ إدوارد سعيد، بوصفه فلسطينياً، من جنسيته الأميركية، كما لم يستخف بها، لكنه لم يكف - في الوقت ذاته - عن البحث في ذاته عن كينونته ووجوده، وربما لازمه قلق هذا البحث الوجودي منذ طفولته، وعمّقه المأساة الفلسطينية، حيث إنها شغلت حيزاً مهماً من حياته، وكانت قضيته الأساسية.

وربما ساعدت مشكلة النفي والاعتراب إدوارد سعيد في أن يتحقق من كل شيء في حياته، من جهة كونها تتعلق بتوازنه النفسي، ومن جهة

تعلّم الكيفية التي يكون فيها دقيقاً في البحث، وأميناً في التعرف على الحقيقة. وهو أمر انعكس على كتاباته العلمية والأكاديمية وسواها، إذ استطاع السيطرة على أهوائه وعواطفه، وعزلها عن مهام ومتطلبات البحث والدراسة. واتبع منهجاً يعتمد على تحليل الوقائع والأفكار، بعيداً عن الذاتية، وعن التأثير الانفعالي. وعلى هذا الأساس فهم الهوية بوصفها بناءً ثقافياً، وتعبّر عن إرادة القوة.

ولم يجعل إشكال «الهوية» ومفارقته من إدوارد سعيد رجلاً منزوياً، حيث لم يمتلكه التفكير الفلسفي التأملي، الذي يتعالى على المشاكل اليومية والحياتية، ويغرق في إشكاليات الوجود ومسائله. كما لم يجنح إلى فلسفة الهوية والمطابقة، ولا إلى أي فلسفة متعالية. لكن ذلك لم يعيب عنه الربط بين منفاه المكاني والنفسي وبين الوجود في العالم. فهو الفلسطيني، سليل المأساة الفلسطينية، وهو المثقف العالمي الذي يؤمن بمهمته الإنسانية والحضارية، بغض النظر عن الفواصل والحدود. وعليه أخذ سعيد موقفاً سلبياً من الوجودية، خصوصاً وجودية سارتر، حيث ارتاب من آراء سارتر والوجودية بشكل عام، كما ارتاب من تواطؤ مثقفيها تجاه إسرائيل على حساب موقفهم من القضية الفلسطينية. وعليه، فإن إدوارد سعيد بوصفه ناقداً أكان أم منظرًا أدبيًا وثقافياً أم محللاً سياسياً أم مواطناً أميركياً، فإنه كان على الدوام يمثل طبيعة هذه الهوية القائمة على المفارقة، في عالم متعولم ودنيا مهاجرة.

وجيه كوثراني:

هويات فائضة، مواطنة منقوصة

دار الطليعة بيروت لبنان 2004. 160 ص فرحة من القطع الكبير

ثابتة، لا تتغير، فيما تنطلق نظرية "نهاية التاريخ" من فلسفة غائبة، تؤمن باندفاع حركة التاريخ نحو الأمام على الدوام، كي تحقق فيها نموذجاً أعلى للتقدم، هو الدولة الليبرالية الديمقراطية كما تصورهما الفيلسوف الألماني هيغل.

قد يكون الصراع وفق تعبير صامويل هنتنغتون في نظرية "صدام الحضارات" أمراً محتملاً، وممكناً، لو كانت الحضارات جواهر ثابتة وبنى دائمة، أما لو كانت الحضارات ظواهر تاريخية فإن نظرية "التقدم في حركة التاريخ" تضحى أمراً ممكناً وقابلاً للتطبيق في التاريخ، ومبرراً للقول بغائية التاريخ ونهايته.

وفي هذا المنحى يطرح كوثراني السؤال الآتي: هل تمت حضارة من الحضارات الإنسانية وأبعت وحيدة بمعزل عن اقتباس جاراتها القريبة والبعيدة أو التفاعل معها؟

مثال ذلك، هل يمكن أن نفرّد مختلف عناصر الحضارة الهيلينية في المشرق؟ أي بين ما جاء من الشرق الساساني، وما جاء من الغرب اليوناني، وبين ما كان قائماً وثابتاً في التربة الحضارية لبلاد ما بين النهرين، وحضارة وادي النيل، وحضارة شرقي المتوسط، ولاسيما الحضارة الكنعانية. ثم هل يمكن أن نفرّد العناصر الحضارية والثقافية التي جاءت بالحوار والسلم عن تلك التي جاءت بالصدام والحرب؟

وفي معرض الإجابة عن هذه الأسئلة، يرى كوثراني أنه خلال القرون الأربعة الأولى بعد انشقاق

انشغل العديد من الكتاب والباحثين بمسائل الهوية، والحضارة، والثقافة، وإشكاليات الصراع، أو الحوار فيما بينها، وخصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، حيث خاض رجال السياسة، ودعاة الإيديولوجيا سجالات عديدة تتصل بهذه المسائل الفكرية التي تعبر عن أسئلة قرن بأكمله. وفي ذات السياق يحاول وجيه كوثراني في كتابه "هويات فائضة". مواطنة منقوصة" تفكيك الخلفية التي انطلق منها السجال حول صراع الحضارات، ومقابلة حوار الحضارات، كاشفاً عن الهويات الفائضة التي برزت تحت مسميات الهوية الدينية، والهوية القومية، والمذهبية، والعشائرية، والطائفية، والتي أدت إلى مشكلات تتحدث عن ضياع الهوية، الأمر الذي نتج عنه غياب الانتماء إلى مدينة سياسية في البلاد العربية، أي مواطنة، ودول تحمي المواطن فعلاً، بدلاً من أن تجعله فرداً ناقص المواطنة.

وفي هذا الكتاب، يتساءل كوثراني عن موقع الحضارة العربية، أو الإسلامية، القادرة على الحوار، أو الصدام في عالم اليوم، ذلك أن النخبة العربية تنادي بحوار الحضارات، مقابل دعوات صراع الحضارات والثقافات، مع أن الحديث عن تنفيذ نظرية "صراع الحضارات" أو نظرية "نهاية التاريخ" لا يتم بالاكتمال بالمحاجة الإيديولوجية، باعتبار أن منطلق كل منهما مختلف، فنظرية الصدام الحضاري تنطلق من منطلق بنوي، ينظر إلى الحضارات كبنى

ظل قائماً منذ زمن بعيد وصولاً إلى فوكاياما الذي لجأ إلى "فلسفة التاريخ" الهيجلية لينطلق من نظرية هيغل القائلة بأن التاريخ سائر في خضم جدلية صراع الأفكار نحو غاية حتمية هي انتصار مبادئ الدولة الليبرالية.

إذاً، ما الذي ينتظر العالم في المستقبل على خطوط تماس فسرهما هنتغتون بوصفها خطوط تماس "دموية"، قبل أن يعدل رأيه في الآونة الأخيرة؟ وما هي الصورة البديلة، أو الوجه الآخر من العولمة الذي استنفر مختلف الانتماءات الثقافية الفرعية على حساب جوامع الدولة الوطنية والقومية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة يعترها قلق، ليس فقط على المستقبل، بل على كيفية إعادة إنتاج التاريخي أو الماضي، بما يضمن إمكانية تجاوز السجلات الإيديولوجية والتفكير البيروقراطي، والمخيلة الفاشلة.

ذلك أن العولمة وعبر تشكيلها كنظام عالمي، وبمسار أحادي الهيمنة، وحصري النفوذ، دفعت مجتمعات بل دولاً وثقافات إلى صياغة منظورات عالمية بديلة ومسارات أخرى، وما يزال القرار السياسي بأبعاده ومفاعيله الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية يلعب الدور الحاسم في تعيين مسار العولمة نحو "الأحسن"، أو نحو "الأسوأ".

وما زالت الأزمة كما كانت في مرحلة مواكبة الحداثة ومحاولة أنجاز برامج التنمية وخطتها في مراحل الاستقلال الوطني، تتجسد في "أزمة تعثر، إن لم تكن أزمة إخفاق". وكان قد بدأ الحديث عن إمكانية "نشوء مجتمع مدني عالمي"، ومع "المواطنة" وحقوقها في نظريات العلوم الاجتماعية منذ تسعينات القرن العشرين المنصرم، ثم أوضحت مع التحولات ذات بعد إنساني شديد الارتباط بثقافة حقوق الإنسان. لكن أين العرب من كل هذه التحولات والطروحات، والثقافة العربية التي يجري البحث عن مقوماتها، أو مقومات لها في عصر العولمة؟

الدعوة الإسلامية من الجزيرة العربية، تشكلت الحضارة الإسلامية على قاعدة توليف حضاري معقدة ومبدعة، وانصهرت الحضارة الإسلامية في حضارات الهند والصين وإيران إلى درجة يصعب معه وصف التأثير والتأثر في مثل هذه المجالات "الجيو-حضارية"، إذ كان الأمر أشبه بعملية اختراق جدّ معقدة امتدت من خراسان إلى قرطبة.

أما في دراسة نشوء الحضارة الغربية الحديثة فإن الباحثين يستحضرون العديد من عوامل انطلاقتها في عصر الإحياء (عصر النهضة)، فيشيرون إلى التحديات الأوروبية الداخلية بدءاً من الحروب الصليبية إلى التحديات المجاورة المتأتية من تأثير الأتية، والأوعية الإسلامية الموصلة، ولاسيما المتمثلة في مجاري صقلية، وإسبانيا، وإلى رد الفعل على ثقافة الاستلاب والاستعباد القروسطية.

ومع انتشار الدعوة الإسلامية وعقيدة الوحي، احترم العرب الحضارات غير الإسلامية. وما أن مضت بعض العقود حتى برز المشهد الثقافي في عالم الإسلام حاملاً ألوان الحضارات التي احتك بها العرب المسلمون الذين ورثوا ماضياً يخص الآخرين، لكن ما لبثت الثقافة الإسلامية أن أعطت هذا التراث حياة جديدة وإثراء أصيلاً. وفي هذا المجال ما يزال كتاب فرنان بروديل "المتوسط والعالم المتوسطي" أحد أهم المراجع العلمية لتلك الفترة، وتبدو الحضارات في أمادها الطويلة كناية عن واقعات تاريخية بصلافة في حدودها الجغرافية، لكنها في مدى تاريخي قصير نسبياً تعيش صراعات عنيفة بعضها ضد البعض الآخر. وها هو المتوسط، في القرن السادس عشر، حافل بمثل هذه الصراعات.

ومن غير الجائز أن نتبنى تعريفاً اصطلاحياً أحادياً للثقافة، فالثقافة ليست ثابتاً لاوعياً في المعنى الإيتولوجي، الكلاسيكي كما أنها ليست هوية حصرية في المعنى الإيديولوجي المطلق، ورغم أن الثقافة تتضمن معاني معاصرة فإن الخلاف حولها

غير أن طرح موضوع صدام الحضارات، أو حوارها يفضي إلى طرح موضوع الثقافة العربية في هذا المعنى، مع استحضار جملة واسعة من حقول الدراسة الإثنولوجية من أساطير، ورموز، ومأكل، وندور، وزيارات الأولياء، والصالحين، وأمثال، وحكم، وفنون، وكل تقنيات الحياة اليومية وأمطاطها.

ومن تجليات النظرة الإثنولوجية في طبيعة السلطة لدى العرب ما نجده في الكثير من الكتابات، كالرأي القائل باستمرار العصبية الدينية والطائفية (لبنان). وباستمرار العصبية القبلية (اليمن) كمحرك للتاريخ، وكتابت من ثوابت الحياة الثقافية. ويشير بعض الكتاب حول موقف ثقافي كهذا إلى أن التركيب السكاني الطائفي في لبنان مثلاً، وتطوره السياسي كذلك، محكوم بثابت ثقافي هو ثابت الانتماء إلى الطائفة، وإلى ثقافتها وتصورها لمسألة السلطة وسعيها إليها في إطار العلاقة مع الطوائف الأخرى. لكن المهم ربط الثقافة بحرية التفكير والتعبير، وبالمقدرة على النقد باتجاه التجاوز، والتفوق كأمر ومهمات، ترتبط بالوعي والقدرة على الاختيار والتفضيل والانتقاء، وليس باللاوعي والعجز أمام حتميات ثقافة لها طبيعتها، وخصوصيتها المعزولة.

ويحاول وجيه كوثراني تلمس أزمة النظام العالمي الجديد، مناقشاً الوظيفة السياسية لرسالة المثقفين الأميركيين التي كتبت في إثر أحداث 11 أيلول 2001، تلك الرسالة التي تقدم "الحرب العادلة" كوظيفة، وتسكت عن حيز السياسات والاستراتيجيات التي ترسم مجال المصالح في العالم، ومجال التكتلات والشركات الكبرى والأسواق وجغرافية البترول، وتتقاطع مع مشاكل أثنوية وقومية تتمثل باحتلالات لا تزال قائمة، وباضطهاد جماعات، وطرده شعوب، وبسياسات عنصرية، وبانقلابات عسكرية، وبضغوط وحصارات اقتصادية ينتج عنها إفقار الشعوب وتجويع لها.

كما أنها تتمثل في دعم دول، وأنظمة عسكرية، مستبدة على غرار الاستخدام الأميركي "للإسلام الجهادي" في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي. وكما تسكت رسالة المثقفين الأميركيين عن كل هذا، يسكت فوكوياما أيضاً عن ذكر الأسباب التاريخية التي أفضلت مشاريع الحدائة في العالم العربي. وخلاصة القول هي أن عناصر الصدام التي يعدها هنتنغتون لبيني عليها فرضيته لا تندرج في نسق ومفهوم الحضارات، بل تعبير عن أزمة نظام عالمي يمر في "النقطة الحرجة" التي تجعل منه، على حد ما يقوله الباحث الفرنسي بيار لولوش "فوضى الأمم"، إذ تحاول الولايات المتحدة ضبط الفوضى، واحتواءها في إطار من الإمبراطورية العالمية الجديدة.

كما أن عناصر التطور التاريخي العالمي، التي يشدد فوكوياما على اعتبارها في حركة التاريخ اليوم هي عناصر لا يمكن رؤيتها وفقاً لنسق واحد، أو وفق وتيرة واحدة في العالم، وبمعزل عن السياسات المعتمدة التوازن والعدالة، حيث يفضي في الواقع التاريخي إلى عكس ما ترغب فيه النظرة التاريخية التي يؤسس عليها فوكوياما تفاؤله في "نهاية التاريخ"، وتكشف ما يستتر خلف شعار "الحرب العادلة" الذي يستخدمه المثقفون الأميركيون الذي وقعوا الرسالة.

وفي مقابل اهتمام الخطاب الأميركي اليوم بالحريات والديمقراطية في الشرق الأوسط الصغير والكبير، ومن ثم في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، تظهر خيبة أمل وجيه كوثراني فيما يخص السجلات العربية وعلاقتها مع "الأخر"، وخبثته من مفاهيم الدولة والسلطة والعمل السياسي المشبعة بثقافة قديمة مغروسة في الذهنيات والعقليات، وحتى في النصوص، التي ما تزال تعيد إنتاج طبائع الاستبداد، ومسالك الاستيلاء، وأخلاقيات الطاعة أو الممانعة، وبمعنى من المعاني "ثقافة الحروب الأهلية". والأدهى من ذلك، صار الصراع على السلطات الأهلية

في المجتمعات العربية والإسلامية، من صميم الاستراتيجيات الغربية من أجل تمكين السيطرة أو التمهيد لمداخل مناسبة لها.

ويعمارس كوثراني نقداً لحاضر ثقافة العرب الأهلية ولما تنتجه من أفكار للنهوض والتقدم وثقافات سلطانية ورعوية، يراوح تنوعها بين حدين من المعرفة: معرفة فقهية تقليدية مذهبية، ومعرفة صوفية طرقية، وقد اكتنف الطرفين التقليد والإتباع، وهيمن عليهما طابع السمع والطاعة. مع أن السؤال المعرفي يتأسس حول تبيان وتشخيص المآزق الثقافي في عالم اليوم، هل سنستمر في تكرار خطاب العصبية على اختلاف مفرداتها وفي طليعة هذه المفردات "الهوية"، حيث تغيب المشكلة الفعلية لنطرح على الدوام سؤال أين المشكلة؟ هل في ضياع الهوية، أم في غياب الانتماء إلى مدينة سياسية؟ أي مواطنة ودول تحمي المواطن فعلاً قبل أن ترفع لواء حراسته أو هويته وتعطيه ألوان من الحراسة والهويات الدينية والمذهبية والعشائرية وسواها.

لقد نمت أعراف "الرعية" أو "التابعة"، و"الزبائية" في آليات الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفي عمق الثقافة السلطانية الرعوية التي أعيد إنتاجها في الدولة العربية الحديثة، فضلاً من أن المنحى الخطير للعولمة، والتأثير السلبي لتتائجها على الحياة السياسية الوطنية، تجاهه عولمة من النوع المقاوم، والتي تتسلح بما أجزته حداثة الحياة السياسية في مرحلة ازدهارها من إيجابيات وسلبيات. تلك المسائل ما تزال تنتظر العلاج، وتنتظر نظرة نقدية فاحصة وهادئة.

من جهة أخرى، صورت الإيديولوجيا الأمم بمثابة كيانات منفصلة عن بعضها البعض، وادعت أن أصول الأمم بعيدة وموغلة في التاريخ، ونظرت إليها بوصفها كيانات قديمة ومتواصلة، تطورت، وفق منطق الوحدة والاستمرارية.

وعلى مرّ القرون، جرت عمليات التثقيب

والتخليق في التراث والتقاليد والحكايات التاريخية، والمرويات الشفاهية، وحفريات الآثار وغيرها، بغية الكشف عن مرجع للهوية أو موحد للأمة.

وجرت عملية توظيف الدين في هذا المسعى، بأشكال متنوعة، وعكس ذلك بذور نشأة الأصوليات، إذ أن الرجوع إلى الماضي غداً مبرراً، طالما أن الهدف هو أن تستمد منه الدعوات القومية الشرعية، والقيم المثلى، والبطل الملهم، وتمّ القفز فوق الفوارق والفواصل التاريخية والجغرافية، من أجل إيجاد الصلات الواهية بين الماضي والحاضر في ارتكازية ماضوية.

والتقى ذلك مع وجهة نظر الميتافيزيقا الباحثة عن الأصل الأول، والنسخة الأولى، حيث اعتبر الفرد مجرد نسخة مطابقة لأصل سابق له. منطق المطابقة هذا تماشى مع الفكر الإيديولوجي القومي ومسبقاته وأوهامه، لأن هذا الفكر لا يقرّ إلا بمنطقه الواحدى، وتخليه الذي يصور الآخر وفق صورة نمطية رغبوية استيهامية، تحاول استبعاده، أو الدخول في مواجهة ضده، بدلاً من فهمه والتفاعل معه.

وجرت توظيفات سياسية وأداتية للتراث، واللغة، والدين، والعرق والتاريخ، وغداً سؤال "نحن؟" سؤال هوية أزلية واحدة للجماعة - الأمة. وبالرغم من أن الهوية تتغير باستمرار بتغير الجماعات الإنسانية، وتغير شروطها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وواقع الحال يشهد على تنوع واختلاف الهوية داخل مختلف تشكيلات الجماعات، بل وزوالها في بعض المواقع وتخليقها في مواقع أخرى، إلا أن النزعة القومية تصورها هوية ثابتة لأمة واحدة موحدة، مازجة "القومي" مع "القطري"، إضافة إلى الازدواجيات القومية واختلاط مفهوم الدولة بالقومية.

عمر كوش