

الغرب والإسلام

استدراج التعالي الغربي

الدكتور

رسول محمد رسول



دار أسامة للتشريع والتوزيع
الأردن - عمان

الغرب والإسلام

٧٧١٧٢٨٩ : رقم : ٧٧١٧٢٨٩ - ٧٧١٧٢٨٩ : رقم

استدراج التعالي الغربي

الإعداد :

فصله من روضة

إلى أخى

٢٩ للرحيل المبكر ..

الدكتور

رسول محمد رسول

فصله من روضة

(٧٧١٧٢٨٩ / ٧٧١٧٢٨٩)

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠



دار أسامة للنشر والتوزيع

عمان - الأردن



١٩٨٠ : ١٩٨٠ : ١٩٨٠

مقدمة

الإهداء :

إلى أخي ..

الرحيل المبكر ..

مُقَدِّمَةٌ

ليس بالأمر الجديد الكتابة عن العلاقة بين الإسلام والغرب، لا في دار الإسلام ولا في دول الغرب، لكن الحياة تدفع الإنسان أبدأً إلى التغيير وتجعله يفكر مضطراً لإيجاد مداخل مختلفة يقرأ بها عناصر ومحفزات ومظاهر هذا التغيير، ويحيل وجهات النظر، ويصل به الحال إلى عكس مسارات التأمل، ففي الوقت الذي كانت فيه العلاقة بين الإسلام والغرب تبدأ هكذا .. الإسلام أولاً والغرب ثانياً، أصبح العكس مثاراً للدراسة، ومن هنا يجيء تأملنا العلاقة، فنبداً بـ (الغرب) ثم (الإسلام)، وحافز هذه المناشقة الفكرية هو تضخم، إن لم يكن انفجاراً في النظرة المختلفة إلى الإسلام، وخاصة ظهوريته الجديدة، التي انضوت تحت عنوانات معتادة مثل: الإسلام السياسي، الإسلام الحركي، الإسلامي المناضل، الإسلام الإرهابي، أو ضمنها وهي التي نشطت بشكل ملحوظ منذ خمسينات هذا القرن (القرن العشرين)، وما زالت تتشكل في ظهوريات متعددة، وصعدت إلى قمة العلاقات الدولية والنماذج الأيدلوجية الكبرى خلال مرحلة العقد الأخير من القرن العشرين، وهو ما أدى إلى ظهور نمط جديد من الكتابة عنها في الغرب، نمط يتجاوز إلى حد ما، منهجيات الاستشراق في دراسة الإسلام إلى ما بعدها Post- Orientalism، أي من دراسة الخطابات الثقافية والفكرية للإسلام إلى دراسة معطياته العملية والعينية والواقعية والمشخصة، أو بحمل راهنياته الفاعلة داخل عقر داره وخارجه، وهو نمط أخذ يظهر مطلع التسعينات بشكل ملحوظ لأسباب ضاغطة، منها مثلاً النكبات الحربية والاقتصادية والاجتماعية التي توالى داخل الوطن العربي والآفاق الإسلامية منذ حرب ١٩٤٨ إلى الحرب الكونية الشاملة ضد العراق، وكل ذلك أدى، خلال نصف قرن، إلى انفجار هجرة المسلمين إلى دول الغرب، كما أن موجات النمو، وإن كانت مشوّهة، أدت إلى الانفجار السكاني للمسلمين، يلي ذلك ارتفاع معدلات أسعار النفط في مطلع

السبعينات وما تبدى عنه، عبر تداول الإسلام موضوعياً في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتوسع في رقعة المؤسسة الإسلامية (معاهد، جامعات، مراكز بحوث، مساجد)، داخل الوطن العربي وخارجه، وهو ما عدّ نوعاً من التمرکز الإسلامي الجديد.

إن الغرب في راهنتنا المعاصرة لم يعد ينظر إلى الإسلام كونه مجرد دين سماوي يتراتب مع أديان سماوية سابقة، بل كونه: (ظهورية دينية) تكرر تزامنها من جديد في التراتب، وتتموضع كقوة فاعلة ضمن قصديّة المشاركة في خلق ضرورة التواصل الحضاري، وتطمح قراءات ما بعد الاستشراق للإسلام لتحويله إلى (ظهورية)، أو مزاحمة دينية سلبية، فكيف ينظر الغرب، منذ مطلع تسعينات القرن العشرين إلى إسلام اليوم، إسلام الموجة الثالثة ؟

الإجابة هو ما تهدف إليه فصول هذا الكتاب والمدخل إليها .

مدخل :

فاعلية الإسلام في معترك الرؤى الجديدة ..

شكل الإسلام، منذ ظهوره ، مُتغيّراً فاعلاً في تاريخ الحضارة الإنسانية عامة وتاريخ الأديان خاصة، ومعنى الفاعلية هنا يتخذ دلالة أوسع مما هو معروف، فالإسلام ليس ديناً فحسب، إنما هو ثقافة وخط حضارة ، ولذلك كان ولا يزال ينظر إليه في الدوائر الدينية والثقافية والحضارية المغايرة، نظرة شك وريبة وخوف، فهو سريع الحركة صاعق التأثير على المختلف... ومردّ هذه الهواجس يعود إلى المعطيات التاريخية الدائرة في فلك الظهورية الإسلامية، إذ نلاحظ أنه (في القرنين السابع والثامن للميلاد، كانت الجيوش التي تحارب باسم أول إمبراطورية إسلامية، وهي الخلافة، قد توسعت حتى بلغت قلب العالم المسيحي، فاحتلت مقاطعات من الإمبراطورية البيزنطية في سوريا والأراضي المقدسة ومصر، واتجهت غرباً حتى شمالي أفريقيا وإسبانيا وصقلية، ولم تكن هذه الفتوحات عسكرية خالصة، بل تبعها على مرّ السنين، اعتناق الدين الإسلامي على نطاق واسع..^(١) ، ومع الزمن تنامت لدى المختلف (الغرب المسيحي)، هواجس الخوف من الإسلام، فقد طالت أوصاله الشتات المسيحي، فكان الفتح المضاد، والذي تمثل في حروب الفرنجة، التي استمرت منذ القرن الحادي عشر حتى الثالث عشر الميلادي، لخلق حالة من التداخل المتكافئ بين الإسلام والمسيحية، الشرق والغرب.

بهذه المواجهة اتخذ مفهوم "الآخريّة" بعداً جديداً، وبعداً دينياً، لكنه قائم على فكرة الصراع، وفي الوقت الذي كانت فيه العلاقة بين الشرق والغرب علاقة متواصلة عملياً، كالتبادل التجاري مثلاً^(٢) ..، فإنها بعد الفتوح الإسلامية والفتوح المسيحية المضادة أخذت بعداً أكثر شمولاً، فالمعرفة بالآخر أضحت متبادلة، والوعي بالآخر أمسى تمثلاً Representation ، وليس مجرد نظرة سطحية عابرة ، فمن النظر إلى الآخر كقوة

اعتقادية مقرونة بنزوع جسدي ميداني وحربي إلى النظر للآخر كقوة معرفية، وشيئاً فشيئاً، مثل هذا التوجه إلى الشرق الإسلامي في حروب الفرنجة ومنه إلى تمثل معطياته الفكرية وخطابه الثقافي مُنفصلاً تاريخياً مهماً في تاريخ العلاقة بين الغرب والإسلام، فالذات الغربية في بُتّها الإغريقي كانت مُندسة في الخطاب الكلامي والفلسفي الإسلامي، وهذا أحد مُسوِّغات الشغف الذي أبداه الغربيون بالشرق الإسلامي، بل هي مغموسة بروحية الشرق المنفردة، ومن هنا تنامت لدى عشاق الشرق الرغبة الرومانسية الحاملة وهم يفكرون في الشرق والإسلام، لكن هذه الرغبة سرعان ما خضعت إلى شروط منطقية، فالشرق الإسلامي قوة وليس مجرد معرفة، ولأجل الكشف عن مفاعيل هذه القوة لا بدّ من الاحتكام إلى العقل في النظر إلى الشرق وإلى الإسلام، والعقل يقتضي الانتقال من قراءة واقع الإسلام إلى قراءة خطابه الديني والفلسفي والثقافي، وهكذا (برزت الدعوة إلى استبدال نهج الحرب على الإسلام بالجهاد التبشيري وتحويل الخوف من انتقال عدوى المحمدية عبر تعلّم العربية، ومن أهم الوجوه التي عبّرت أحسن تعبير عن خصائص هذا التحول القائم على معرفة الدين الإسلامي وتعلّم لغة العرب الفيلسوف الإنجليزي (روجر بيكون ١٢١٤-١٢٩٤) و(ريموند لول ١٢٣٥-١٣١٦) اللذين تبني أفكارهما مجمع (فينيا) المنعقد في سنة ١٣١٢م)^(٣)، وبدأت رحلة جديدة لإنشاء مؤسسات علمية تعنى بشؤون الإسلام والمسلمين عبر تعلّم العربية، وتذكر المصادر أن أول دراسة منتظمة للإسلام وتأريخه جرت في أوروبا الغربية تعود إلى نهاية القرن السادس عشر للميلاد، ففي سنة ١٥٨٧، بدأ تدريس اللغة العربية بانتظام في (الكوليج دي فرانس) في (باريس) ... وبعد ذلك بقليل، أي في سنة ١٦١٣، أنشئت أستاذية لتدريس اللغة العربية في جامعة (ليدن)، في (هولندا)، وأول من تبوأ المنصب كان العالم الشهير (توماس اربانيوس)، وفي (إنجلترا)، أنشئت أستاذية في جامعة (كامبردج) سنة ١٦٣٢م، وأخرى في (أكسفورد) سنة ١٦٣٤م، ومنذ ذلك الحين بدأت دراسة المصادر العربية بشكل جدي وثابت، وظهرت صورة الرسالة الإسلامية أكثر وضوحاً.^(٤) إلا أن الاهتمام الغربي، ومنه الأوروبي

في القرن السابع عشر لم يكن ليقترص على الاهتمام الفردي وحتى المؤسسي المحدود، بل طال اهتمامات ذات غايات أبعد، فلم يقتصر هذا الاهتمام على (الابداع الأدبي فحسب... وإنما أيضاً على صعيد المشاريع المعرفية المتخصصة، المستجيبية من جهة لظهور الدولة المركزية القوية في أوروبا ولحاجات^(١) نموها الاقتصادي والمرتبطة من جهة أخرى بالتهديد الإسلامي المتمثل في الإمبراطورية العثمانية على وجه التحديد)^(٢)، الأمر الذي كان منه انتقال التمثل من مستوى بسيط إلى مستوى أعقد، أي دخول الإسلام حيز الحسابات السوقية الطويلة الأمد أو الاستراتيجية المركزية في العلاقة بين الشرق والغرب، وفي عصر الأنوار، (وهو العصر الذي وُسم بالعقلانية والعلمانية، وبالتالي بمعاودة الكنيسة المسيحية والتعظيمية الوسطوية، ظهرت محاولات مفكرين وفلاسفة تذهب بشكل أو بآخر إلى رد الاعتبار للإسلام ودراسته بتجرد عن كل تعصب مذهبي عدواني، وكل فكرة تنقيصية قَبْلِيَّة، بل إنَّ منهم من خصَّ الإسلام بموقف الإعجاب وصوره كدين طبيعي قائم على العقل والتسامح وعدم الإكراه، وكلها يُلخصها مفهوم (deisme) الذي كان من المفاهيم التي تصدرت أيديولوجيا الأنوار في (فرنسا) والأوفكلارونج في ألمانيا^(٣)).

وفي القرن التاسع عشر أصبح الإسلام أكثر وضوحاً، وفي الوقت ذاته زادت رغبة الأوروبيين في التعلُّق به، فهو نقيض للمسيحية من جهة، وهو غلط من التفكير البشري مختلف، وتنامت في هذا القرن رغبة العداء للإسلام ثم النظرة العجائبية الساحرة إلى الإسلام وإلى الشرق معاً، ويُعد هذا القرن قرن تألق وتوسَّع الدراسات عن الإسلام، أو كما يسميه بعض الكتاب بقرن (الاستشراق)، مع ميل واضح بالنظرة إلى الإسلام بعيدياً، بعض الشيء، عن التأويلات الميتافيزيائية أو ربما اللاهوتية، ومرد ذلك هو نمو النزعة العلمية والوضعية التي دشنها (أوغست كونت)، رائد الوضعية الغربية، والتي مارست تأثيرها ليس في العلم وحده بل في الفلسفة وفي التاريخ أيضاً. والمهم ثمة نظرة جديدة إلى الإسلام في هذا القرن، إلا أنه ظهرت فيه بوادر جديدة كانت الأساس الذي غير النظرة الأوروبية إلى

الإسلام باتجاه توليد تفسيرات تُكرّس الاختلاف التصارعي، فمع (أرنست رينان ١٨٢٨-١٨٩٢)، مثلاً ظهرت التمييزات الجهوية والعرقية والمفاضلة بين شعب وآخر، فهناك عالم من الأعراق يعيش فيه البشر، هناك الآريون، وهناك الساميون، والنوع الأول متفوق ومتميز على الثاني، وهنا اتخذ التمثل الأوروبي للإسلام، وكذا الشرق... نمطاً آخرًا، فإنَّ يُرمَّ الشرق بالدونية الذهنية فمعناه تحييد عرقية وتفضيل ذهنية على أخرى، وبالفعل تبادرت إلى سطح الوعي الأوروبي مركزية قائمة على هذا الأساس، وعليه أيضاً ظهرت ثنائية الأنا والآخر، الأنا المتفوق والآخر المتخلف، وقد تأثر علماء المشرقيات بهذا المعطى وأخذوا يفكرون في علاقات الغرب بالشرق على هذا المنطلق، وترافق مع ذلك ظهور مسوحات وتوصيفات وإحصاءات للثروات المركزة في الشرق هيأتها انهماكات علماء المشرقيات في الآفاق الإسلامية والعربية والشرقية الأخرى، هذه الفرشة كانت الأرضية المعلوماتية التي أخذت الدول الأوروبية وغيرها إلى التفكير جدياً بالاستحواذ على مقدرات الشرق، فكانت الظاهرة الاستعمارية الحديثة، وهي التي (تبلورت منذ بداية القرن التاسع عشر في اقتسام العالم بشئى أنواع الهيمنة، ومن أقواها وأعنفها تلك التي مورست بالاحتلال والضم على بلدان أفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أوروبية متقدمة اقتصادياً وعسكرياً، ففي إحصائيات كثيرة ومتقاربة، منها مثلاً الواردة في مادة (استعمار) عن الموسوعة البريطانية، إنه من سنة ١٨٢٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية من ٣٥% من سطح الأرض المأهول إلى حوالي ٨٥%، وهذا ما جعل إنجلترا مثلاً تسيطر على ٣٠ مليون كم^٢ و ٤٠٠ مليون نسمة، وفرنسا على ١٠ مليون كم^٢ و ٤٨ مليون نسمة، فيما عادت الحصص الأقل اتساعاً إلى ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة^(٧).

في مطلع القرن العشرين أصبحت المعرفة بالإسلام وبالشرق أكثر توسعاً وأكثر رسوخاً حين دخلت الحيز الاستعماري والمجال الاستحواذي على الشرق، وفي الوقت ذاته عرّف

المسلمون الغرب أكثر من ذي قبل، الغرب الجديد الذي جاء إلى عقر دار الإسلام لينخضع آفاقه إلى مركزيته، فكان الصدام بينه وبين الإسلام داخل ديار الإسلام ذاتها، إذ نلاحظ إنوجاد الارساليات والبعثات والخبراء العسكريين والجيش الغربية متوجهة إلى العواصم العربية والتخوم الإسلامية ، ويتزامن هذا مع نمو المعرفة بالشرق وبالإسلام حيث طائفة من المفاهيم، وثلة من النظريات التفسيرية التي تقرأ الإسلام على وفق المركزية الغربية وتستمر الحال، خبراء استعمار واستحواذ وعلماء مشرقيات يقرأون الواقع العربي والإسلامي قراءة إمبريالية، ولم يكتف بذلك ، بل هيأوا جيلاً، تلاميذهم ليكونوا عوناً لهم في طمس الذات الإسلامية، إذ تقوم الثلة العسكرية والفنية الغربية بنهب المقدرات ويخرج علماء المشرقيات بمفاهيم عن الإسلام، يُقدمون إلى المسلمين عيون تراثهم الفكري على هيئة نصوص جميلة الطبع والنشر وعلى الضفة الأخرى ينهش المختلون الجسد العربي الإسلامي والاجتماعي والسياسي من الداخل ويعينهم في ذلك تلامذة علماء المشرقيات من العرب والمسلمين، الذين وصفهم أحد مفكرينا العرب المعاصرين بـ(مستشرقين عرب)^(٨) .

كانت المناهضة العربية الإسلامية قائمة على أشدها في الآفاق الإسلامية لشتى أشكال الاستحواذ والاستعمار، وقد وفرّ بعض المفكرين العرب جملة من المفاهيم الإجرائية في سَوق المناهضة، مثل الوطنية ، القومية، العلمانية، التحديث، التقدم، الثورة.. الخ، وجميع هذه المفاهيم مستلة من مربعات غربية، (فالوطنية اختراع أوروبي)^(٩) ، كذلك القومية فقد تبلور هذا المفهوم لدى الفلاسفة الألمان في العصر الحديث، ومن ألمانيا تم تسويقه إلى الوطن العربي من خلال مفكرين عرب بارزين زودوه بدلالات خاصة بخطابهم الفلسفي^(١٠)، كذلك التحديث والثورة والتقدم، وبهذه المفاهيم تآطر الخطاب النهضوي العربي والخطاب المناهض للاستعمار^(١١)، وأنتجت مفاعيلها على المستوى العملي اليومي وعلى المستوى الفكري، وفي مقابل ذلك كان بعض العرب والمسلمين يخوض غمار مناهضة مزدوجة، فيتوجه بالنقد إلى المفاهيم الليبرالية القادمة إلينا من الغرب بشكل مباشر أو عن

طريق وسطاء عرب، كذلك يتوجه بالنقد المناهض للوجود الفعلي لقوى الاستعمار الغربي، فوجد هذا الأخير إن الضرورة تدعو إلى زرع وجوده في الوطن العربي والآفاق الإسلامية نيابة عنه، وحلت الحكومات المحلية العسكرية محله لترفع شعارات الوطنية والخلاص من الاستعمار، هذا ظاهراً، ولكنها في الوقت ذاته تُنفذ ما يسعى له الغرب الاستعماري في علاقته بالشرق العربي وبالإسلام.

وفي الوقت ذاته أيضاً تطورت المعرفة بالشرق، متأثرة هذه المرة بتطور العلوم الإنسانية وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، التي كبدت الغرب خسائر مادية ومعنوية هائلة وكشفت عن الذات البشرية الغربية في أعنف صورة لها وهي تدمير ذاتها بذاتها من أجل المال والقوة والاستحواذ، لا سيما وأنه أخذ يستثمر معطيات الموجة الحضارية الثالثة القائمة على مكتشفات العلم والتقنية لكنه في علاقته بالإسلام أخذ يواجه ظهورية جديدة له، ظهورية منظمة، فالجامع في بعض العواصم العربية تحول إلى (مؤسسة) تنظم عملية المناهضة ضد الاستعمار ليس الاستعمار الغازي إنما الاستعمار كذات وكمفهوم ينطوي على سلطة معرفية وسلطة إجرائية معاً على حد سواء، ليس هذا فحسب، بل تعود هذه المناهضة على هيئة خطاب فكري تتوي فيه عناصر القوة والتحدي، وأصبحت أسماء مفكرين لامعين مثل (حسن البنا) و(سيد قطب) منائر جديدة تُعيد إلى أذهان الغربيين سيوف الفتح العربي المحمولة بأكف المسلمين في القرن الأول الهجري وقبلتها الأكف الأخرى تحمل كتاب الله (القرآن).

وإذا أردنا أن نعتبر للظهورية الإسلامية، على مدى التاريخ، مراحل أو موجات، فإن الفتح الإسلامي وإشراقة الدعوة المحمدية تمثل الموجة الأولى في تاريخ الرسالة الإسلامية، وحين عاد المسلمون إلى ذاقهم، مطلع عصر النهضة العربي، بعد قرون من التراجع الذي بدأ مع سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ وسقوط العواصم الإسلامية الأخرى وبرز هجمات التتار وإحلال الهيمنة العثمانية على الآفاق الإسلامية تُعدّ الموجة الثانية في تاريخ هذه

الظهورية، بينما بروز وعي إسلامي جديد مطلع النصف الثاني من هذا القرن يُمثل الموجهة الثالثة، أو (موجة الإسلام الثالثة)، وهي موجة تفترض نموذجاً فكرياً وسياًقاً حركياً في العمل أو الجهاد الإسلامي بعد أن أدركت أن الغرب يفتش نواياه وأساليبه في علاقته بالإسلام بشكل واضح المعالم، وفي الوقت ذاته أدرك الغرب الوضع الفكري عند هذه الموجة ومدى خطورة وفاعلية الحركة التي تشتغل بها.

لقد كان للمفاهيم الجديدة الموجهة إلى الوطن العربي والآفاق الإسلامية مثل العلمانية والقومية والوطنية أثرها الواضح في نحو اتجاهات تتبنى مضامين هذه المفاهيم وتحيلها إلى مناهج تثقيفية داخل المنظمات والأحزاب المنبثقة عن اعتناق هذه المفاهيم أو اتجاهاتها الفكرية، وشيئاً فشيئاً أخذت بعض الاتجاهات الفلسفية الأوروبية والغربية طريقها إلى الوطن العربي كالوجودية والوضعية العلمية والوضعية المنطقية والشخصانية والماركسية، ووجدت لها أتباعاً لدينا وشهدت مرحلة الخمسينات والستينات أوسع عملية ترجمة إلى اللغة العربية، وراح بعض مفكرينا العرب والمسلمين يؤصلون هذه الاتجاهات في تراثنا العربي الإسلامي^(١٢) ليس لشيء سوى الكشف عن تواصلية فحوى فلسفة هذه الاتجاهات وانسيثها وتأريخيتها، وما أن وصل الأمر إلى مطلع السبعينات حتى أدركت جميع هذه الاتجاهات الحتمية التاريخية للإسلام في التاريخ^(١٣)، فبات الإسلام حقيقة موضوعية تفرض أهميتها على الوعي العلماني العربي، لا سيما وإن جزءاً كبيراً من الدول الإسلامية أصبح لها مورد مالي (النفط) يؤولها كقوة مادية مزاحمة في السوق العالمي، وإن عدداً من هذه الدول أصبحت تستثمر هذه الثروة لتنفيذ طموحات تنمية إسلامية، فعاد بعض المفكرين والفلاسفة العرب إلى الإسلام مرة أخرى، فلا بدّ من إيجاد الوسائل التي تحفظ ماء الوجه، فبدأت ثنائية (العروبة والإسلام) و(الأصالة والمعاصرة) و(جدليات الربط بين الماضي والحاضر) و(التراث والمعاصرة) أو (التراث والحداثة)^(١٤).

لقد أثمرت هذه الثنائيات خطاباً فكرياً متنوعاً أخذ يشغل بال غالبية المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين واهتمامهم وتفكيرهم، بينما في أوروبا كانت الظهورية الإسلامية تتأصل جغرافياً (أفريقيا) وفكرياً (عمودياً) وشيئاً فشيئاً يتحول التعايش إلى قيمة خلافية وخاصة في (فرنسا)^(١٥)، فثمة بحث دائم لتأصيل الهوية الإسلامية وإصرار على تأصيل هذه الهوية في عقر دار الغرب، وهذا التطلع يقابله نمو جديد للظهورية الإسلامية في الوطن العربي والآفاق الإسلامية، فالبترو إسلام أخذ بالنفوذ، بل أخذ يتداخل في علاقة تجاذب جديدة مع الظهوريات الإسلامية في البلاد العربية الإسلامية سياق من التبنى العقيدي وهو ما شكل حالة جديدة أخذت تقلق الغرب، فمن جهة ثمة تراجع ملحوظ للمفاهيم الليبرالية داخل الوطن العربي، ومن جهة أخرى التقارب بين الحكومات في الوطن العربي وبين الاتجاهات الإسلامية لمواجهة تطرف كلا من اليسار واليمين الليبرالي في شكلية العربيين.

هكذا بدأت تظهر الموجة الثالثة في خطابها الإسلامي، ولغرض تخفيف حدة الضغط الإسلامي على الخطابات الليبرالية، الذي يهدف إلى تقويض فاعليات هذه الأخيرة، لجأ العديد من المفكرين العرب من ذوي التوجهات الحداثية إلى قراءة الحاضر عبر نزعة توفيقية بين التراث والمعاصرة، فالتراث لا بد من تجديده، هكذا يرى (حسن حنفي) مثلاً، والتراث لا بد من قراءته قراءة مركبة تستثمر مفاهيم وآليات المناهج القرائية المعاصرة، وهكذا يرى (محمد عابد الجابري)^(١٦)، على أن هذه المداخل لم تكن لتداوي الجرح، فقد تسابقت أحداث الواقع السياسي الإسلامي إلى متغيرات جديدة أكدت عكس ما تراه هذه الخطابات القرائية الجديدة فالمتغير الإسلامي في إيران سنة ١٩٧٩ أحدث منفصلاً تاريخياً كبيراً وأكد حتمية منقطعة النظر في التحقق العملي لفاعلية الإسلام في موجته الثالثة، وحينها شعر المسلمون الحركيون خارج إيران بالارتياح، خاصة في الوطن العربي، فإيران لا ينظر إليها كمختلف بعيد عن الروح العربية فضلاً عن الحركيين في دول الغرب، هذه

الدول أخذت تعد العدة للتفكير بإيجاد وسائل ضغط لإفراغ محتوى هذا المتغير التاريخي من قوته فكشفت التغطية الإعلامية الأمريكية ، مثلاً، غلواء آلياتها لتشويه هذا المتغير، ولم تكتف بذلك بل دفعت الأحداث إلى اشراك إيران في حرب ضروس طاحنة مع العراق، بينما كانت إيران تطرح عملياً مفهوم "تصدير الثورة" إلى خارج جغرافيتها، ولم يكتف الغرب بالحرب بل عمد إلى تطويق إيران اقتصادياً وسياسياً، وهنا أصبح للغرب هدف واضح، فإسلام الموجة الثالثة يتركز في عينة متفردة أنعشت عينات أخرى كانت تبحث عن مُعادل موضوعي أفقي داخل الوطن العربي وخارجه في الغرب غايتها تفعيل الإسلام وموضعه في الراهنية المعاصرة، وتأكيد دورة الحضاري والإنساني، فأصبح أمام الغرب أكثر من منافس، هناك المعسكر الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفيتي وهناك المعسكر الإسلامي الذي أخذ يؤكد حضوره بشكل جديد مطلع الربع الأخير من القرن العشرين، وفي خضم ذلك كانت الدول الإسلامية المتمكنة اقتصادياً داخل الوطن العربي وخارجه تمضي في انتعاش اقتصادي ملحوظ، وكان المورد النفطي والنمو السكاني، كنتيجة له، حالة تروق الغرب، كذلك أخذ المهاجرون الإسلاميون في زيادة مستمرة داخل الدول الغربية، وكان استقرارهم النسبي في هذه الحواضر مدعاة لهم لأن ينتقلوا من البحث والحصول على لقمة العيش إلى تنظيم حياتهم على أساس الملة الدينية التي ينتمون إليها، وما كان على الغرب سوى أن يذهب إلى منتجي المفاهيم من الباحثين في العالم، لتكوين مفاهيم تشوه سمعة إسلام هذه الموجة، فكان مفهوم (الإرهاب) واحداً من أبرز المفاهيم التي ظهر مطلع الثمانينات في حيزات الإعلام الغربي، إن مسلمي الموجة الثالثة إرهابيون وعدوانيون وغير اندماجين، وقد ساعدت جملة من الأحداث، خلال هذه الفترة على توليد قناعات تسوّغ هذه التسمية رُميت بها الحركات الإسلامية قبل مرحلة الثمانينات، ومن ذلك مثلاً هجوم عدد من الإسلاميين، في تشرين الثاني ١٩٧٩ فجر القرن الخامس عشر للهجرة على (المسجد الحرام) في (السعودية)، ومن ثم مطلع العقد التاسع، في أكتوبر ١٩٨١، جرت عملية ناجحة في اغتيال داعية السلام (محمد أنور السادات) في (القاهرة)

وبالتالي بروز المقاومة الإسلامية ضد إسرائيل جنوب لبنان، والتأويل الديني الذي نضده عدد من المسؤولين الفرنسيين إثر إضراب العمال المسلمين المهاجرين العاملين في مصانع السيارات الفرنسية بين ٨٢ و١٩٨٣، هذه الإضرابات شكلت فرصة لكل الاستنتاجات العشوائية، غير العقلانية، التي بلغت أقصى حد لها مع تصريحات كبار المسؤولين الفرنسيين، ومنهم وزير الداخلية الفرنسي الذي وصف المضربين بأنهم مجنونون من طرف شيعيين متطرفين، أو تصريح رئيس الوزراء حينها، بأن إضرابات المهاجرين ذات طابع ديني.. ولم تزد الأعمال التخريبية التي عرفتها فرنسا سنة ١٩٨٦ الطين إلا بلة، فقد أعادت إلى الأذهان شبح التطرف الديني الذي يهدد فرنسا^(١٧).

لقد أدرك الغرب خطورة إسلام الموجة الثالثة، فهو لا يقف عند حدود تعليم العبادات والبكاء إلى الله للخلاص من هذه الدنيا وإيداع الروح إلى ربها سالمة من امتياز الشهادة، وهو لا يقف عند حدود التنوير التراثي للتجربة العبادية، أو التذكير بعظمة الدين الإسلامي كما كان يراه عدد من مفكري النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، إنما يقف ويستأنف، ليعود إلى سيوف المسلمين في القرن الأول الهجري، إلى سيوف الصحابة التي عاضدت يد الرسول محمد ﷺ لإحقاق الحق في الدنيا وتحقيق موعد الظفر برضى الله سبحانه وتعالى وإحلال الإسلام زهرة يفوح بعطره على أرجاء البشرية كآخر رسالة سماوية منزله تقرر العدل والمساواة على الأرض.

وما أن توقفت الحرب الطاحنة بين العراق وإيران سنة ١٩٨٨ حتى فوجئ العالم بمتغير لا يقل تاريخية عن المتغير الإسلامي في إيران سنة ١٩٧٩، فقد تلقى العالم سنة ١٩٨٩ تفكك المنظومة الاشتراكية في العالم بتفكك الاتحاد السوفيتي كونه البوتقة المركزية المنظمة للعالم الاشتراكي، وهنا أزاح المسلمون في العالم عن كاهلهم أحد القطبيات الأكثر تضاداً مع جوهر العقيدة الدينية، فقد تنوافق وتلتقي الاشتراكية مع الدين في بعض التوجهات البشرية، لكنها تختلف حد التضاد في مبادئ أساسية تخص العقيدة الدينية، والغرب، الذي

اجتهد في تفكيك المنظومة الاشتراكية بغية التفرد بالعالم ومقدراته، راح يواجه الإسلام في موجته الثالثة بنمط من التعامل متشجع المنهج، فقد دفع الأحداث إلى حيز الانفعال السياسي الإقليمي في منطقة الخليج العربي وكان منه المتغير العسكري بين العراق والكويت الذي قاد المنطقة إلى ساحة لتكريس ارهاصات ما عرف فيما بعد بالنظام العالمي الجديد، لقد وجد الغرب في هذا المتغير الحيز الذي يملأ الفراغ في السياسة الدولية وليضفي على إسلام الموجة الثالثة قدراً من الإحباط بعد أن وصل التناحر بين الحكومات العربية في الوطن العربي، وهي حكومات إسلامية، إلى حد التوتر المطلق، وعمد الغرب، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، إلى استنزاف الثروات العربية الإسلامية في الخليج العربي خاصة والتمن الذي دفعه العراق والكويت كان باهظاً فضلاً عن تأخر عجلة التنمية بل توقفها نهائياً في العراق.

من الناحية الأخرى وجد إسلام الموجة الثالثة إنَّ الخيار الكتلة الشيوعية مؤسسياً وفراً له قدراً من الحيز الزماني والفكري لكي يشغله في مواجهة الغرب، الذي أوضح أهدافه الكويتية الجديدة والتي تهدف إلى إحلال قطبية واحدة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بمفاهيم الديمقراطية والخصخصة وحقوق الإنسان والسعادة الكونية والشراكة الإنسانية والتجاذب الحضاري ومن ثم حوار الأديان.

وفي الوقت ذاته عمد الغرب إلى عدم إغفال ظهورية الإسلام الجديدة، وشهدت مرحلة نهاية الثمانينات استقراءات متعددة المناهج للعلاقة بين الإسلام والغرب، ففي فرنسا مثلاً يكتب (Badie) عن: الدولتين/ السلطة والمجتمع في الغرب وأرض الإسلام ١٩٨٦، وأيضاً كتب عن: المعارضات الاحتجاجية في البلدان الإسلامية ١٩٨٤، وفي السنة ذاتها يكتب (Gardet) عن: الجغرافيات السياسية لمختلف أنواع الإسلام، (إسلام الأطراف)، كذلك يكتب (Laoust) عن: الحركة الإسلامية اليوم، ١٩٨٥، وفي السنة ذاتها يكتب (Krieger وزميله Krynicky) حول: المسلمون في فرنسا، الدين والثقافة، ويكتب (Lewiss) عن: عودة الإسلام ١٩٨٥، وبعد عامين يكتب (جيل

كيبيل) عن : ضواحي الإسلام (ولادة دين جديد) ، ثم يعود (لويس) ليكتب عن اللغة السياسية للإسلام ١٩٨٨ و (Ilbert) يكتب بعنوان : مثقفون ومناضلون في العالم الإسلامي، وبعد عام يضع (برينو آيتين، كتابه: فرنسا والإسلام، ويتابع (جاك فريمو) الموضوع ذاته في كتاب مهم عنوانه: فرنسا والإسلام، من نابليون إلى فرانسوا ميتران ١٩٨٩، ويعود (لويس) ليكتب عن (جذور السخط الإسلامي)، مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، حيث يرى: ثمة كراهية تتجاوز أحياناً العداء الموجه ضد مصالح وأفعال وسياسات وحتى بلدان معينة، وتصبح رفضاً شاملاً للحضارة الغربية برمتها ليس فقط بما تخرجه هذه الحضارة، بل بما هي، بقيمتها ومبادئها التي تمارسها وتحترفها، فهذه القيم تبدو للمسلمين شراً متأصلاً، وأولئك الذين يشجعونها، أو يقبلونها ، يعتبرون أعداء الله ..^(١٨).

إن هذه النظرة التي نضدّها (لويس) مطلع العقد الأخير من القرن العشرين كانت تتزامن مع المتغيرات الإسلامية التي كانت تتنامى في أقصى مغرب الوطن العربي، في الجزائر حيث الخطى حثيثة تخطوها (جبهة الإنقاذ الإسلامية) لموقعة ظهوريتها داخل مستوى السلطة، وفي ذات الوقت كان الاهتبار يلوح في الأفق الخليجي في أقصى مشرق الوطن العربي حيث المتغير بين العراق والكويت، وعاد (لويس) مرة أخرى ليذكر الوعي الغربي المعاصر بخطورة السخط الإسلامي وجذوره في التاريخ، ففي كتابه : (الإسلام والغرب نيويورك ١٩٩٣ ..) يؤكد أنه (لمدة ما يقارب الألف سنة، منذ أول رسو "موريسكي" في اسبانيا حتى الحصار التركي لـ "فيينا" كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من قبل الإسلام)^(١٩)، إلى جانب مجموعة من الأحكام السلبية ضد الإسلام يرصّها (لويس) في كتابه هذا، وقد علق (ادوارد سعيد) عليه يقوله: بعد خمس عشرة سنة على صدور كتاب (الاستشراق ١٩٧٨) أصدر (لويس) الذي خصصت له بعض الصفحات النقدية في كتابي هذا ، سلسلة من المقالات، جمع بعضها في كتاب بعنوان: الإسلام والغرب يدور في أحد أقسامه الرئيسية حول المجهوم عليّ، مُسيحاً بفصول ومقالات أخرى تستنهض مجموعة من

الصيغ المهلهلة والاستشراقية بصورة لا تخطئها عين: المسلمون في حالة استشارة ضد الحداثة، والإسلام لم يميز قط بين الدولة والكنيسة، وما إلى ذلك من صيغ تُطرح جميعها بمستوى بالغ من التعميم ولا تكاد تذكر الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الإسلامية، وبين التراثات والأحقاب الإسلامية، ولأن (لويس) عيّن نفسه ناطقاً، بمعنى ما، باسم جهاز تجمّع المستشرقين الذي عليه تركّز نقدي أساساً، فمن المجدي تكريس بعض الوقت الإضافي لنتجه، وأن أفكاره للأسف، مقبولة وراثة في أوساط معاونيه ومقلديه الصغار الذين تبدو مهمّتهم وكأنها مقتصرة على استنفار المستهلك الغربي ضد التهديد القادم من عالم إسلامي مستثار، وعنيف، ولا ديمقراطي بالفطرة^(٢٠).

إن محاولة (لويس) ، مثلاً، في البحث عن جذور السخط أو التمرد والبحث عن لغة الإسلام السياسي في التاريخ هي اهتمام ينطوي على وعي تحمّله الراهنية أكثر من كونه مجرد اهتمام معرفي، هكذا يرى (لويس) إنه إسلام الموجة الثالثة يحفل بروح من التمرد أو السخط أو الغضب (Rage) من جديد على الحضور الغربي، (لقد وجد الغرب عصياناً متنامياً ضد تسلطه ودافعاً لإعادة تأكيد القيم الإسلامية وإحياء المهابة الإسلامية، ولقد عانى المسلم في مراحل متعاقبة من الهزيمة ، أولى هذه الهزائم : فقدانه الهيمنة على العالم لصالح القوة المهاجمة، لروسيا من جهة والغرب من جهة أخرى، وثانيتهما: كانت تقليص سلطاته داخل حدود بلاده ذاتها، من خلال الأفكار الأجنبية الغازية والقوانين وطرق الحياة الأجنبية، بل وأحياناً الحُكّام والمستعمرين الأغراب وتدخّل العناصر غير الإسلامية، ثالثة الهزائم : كانت تحدي سيادته في عقر داره من النساء المتحررات والشباب المتمردين، لقد كان كل ذلك شيئاً لا يمكن تحمله، وكان أمراً محتوماً لا يمكن تجنبه أن ينفجر الغضب ضد هذه القوى المخالفة، الكافرة، العنصرية على الفهم، التي عملت على تدمير هيئته ومزقت مجتمعه وأخيراً انتهكت حرمة بيته، كما أنه كان من الطبيعي أن يوجّه ذلك الغضب، في المقام

الأول، ضد ذلك العدو الذي ناصبه العداء لألف سنة، وكان طبيعياً أيضاً أن يستمد قوته من العقائد والولاءات القديمة).

والملاحظ أن سيوف الفتح الإسلامي حينما انطلقت مطلع الدعوة المحمدية لم تكن قائمة على أساس الغضب أو السخط أو العنف، بل قائمة على أساس فكرة الدعوة والبلاغ، وما معارك المسلمين حينها سوى محاولة للدفاع عن الكيان الذي أرسى دعائمه الرسول محمد ﷺ وصحابته وآله الميامين، هكذا كانت الموجة الأولى للإسلام، أما في الثانية، فإن العودة إلى الإسلام كانت رغبة في خلق حالة من التوازن بين نمط من الثقافة والعقيدة حملهُ الفتح النابليوي إلى مصر، فقد غلب الخطاب الثقافي على خطاب السيف والحرب، دونما غضب أو سخط، لقد كانت تجربة الفكر النهضوي العربي الإسلامي مطلع العصر الحديث تجربة متفردة في الانفتاح والتسامح حتى إن المفكرين الإسلاميين العرب من ذوي التوجهات السلفية المتزمتة لم يرغبوا بتحريض المسلمين إلى حمل السلاح ضد القادمين من الغرب إلى ديار الإسلام إلا في حالات موضوعية حتمتها ظروفيات محددة، أما في إسلام الموجة الثالثة فإن الغضب على الغرب، أو الآخر المعادي، كان هماً وموضوعاً رئيساً ضمن أولويات الخطاب المناهض، ومرد ذلك اتضاح نوايا الغرب، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية حيث زرع الغرب الكيان الإسرائيلي، والإعلان عن المؤامرة الكبرى على العرب والمسلمين في قلب الوطن العربي، داخل فلسطين، هذه المدينة المقدسة التي ما أن شعر العرب والمسلمون أنها فقدت من أيديهم بعد سنة ١٩٤٨، حتى جعلوا منها القضية المركزية التي أجمعت فيهم جذوة الغضب وعدم التسامح إزاء المغتصب لأرضهم، وفي الوقت ذاته اتضح للغرب إن الرفض العربي الإسلامي لمعطياته يُشكل حالة تتضح من خلالها أنوية الآخر العربي الإسلامي الذي لا يريد أن يندأ أو ينأى عن قضيته المركزية. وعبر أربعة عقود وثيف من السنوات، كان خط الغضب والسخط يشتد عوده أكثر وأصبحت له امتدادات جانبية، فالقضية الفلسطينية قضية أرض وعقيدة، تراث ودين، ومن هنا أخذ المفكرون الإسلاميون بضم هذه

القضية إلى ثنايا الروح الثورية في الإسلام، وإن تعدد القضايا المصرية للأمة والوطن يُسهم في تعزيز قدرة الخطاب المناهض للصمود والتحدي.

إنّ البحث عن جذور الغضب لدى المسلمين هو بيان جديد يمارس دور القطيعة في العلاقة بين الشرق والغرب، بين العرب وغيرهم، والضرورة، حان أو لمّا لا حتواء ظهريات إسلام الموجة الثالثة، موجة السخط المُعقلن، وقد ساعد انقيار المعسكر الاشتراكي والمتغير العسكري بين العراق والكويت والنزوع الهوياتي للمهاجرين المسلمين في أوروبا، والمتغير الإسلامي في الجزائر، كل ذلك ساعد على تفكير الغرب من جديد بالإسلام، لأنه المعسكر المضاد، أو القطب المختلف، العصي الاندماج مع القطبية الأمريكية في الغرب إلى البحث والتفكير العملي الإجرائي لتنفيذ حزمة من المفاهيم والنظريات لكي تتوافق وتتواصل مع الإرادة الغربية الجديدة، فالصراع هذه المرة صراع فكري عقائدي جديد، واحتواء العالم أو الكون لا بد أن يأخذ أبعاداً جديدة، والإسلام هو القطبية المضادة عامة والحركي منه خاصة، لكن الغرب استنهض غروره وأنويته، بل أنه المطلق غداة انقيار المعسكر الاشتراكي وخرج (فرانسيس فوكوياما) سنة ١٩٨٩ بمقولة (نهاية التاريخ)^(٢١)، حيث نقطة النهاية للتطور الأيديولوجي للبشرية هي تعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحكومة الإنسانية. وبهذه الترسمة الاستشرافية عبّأ الغرب مُجنّديه بآليات التحليل والتفسير والتسويق ليدخل العصر موجة جديدة من المفاهيم قد تبدو براقاً وخلاصة لكنها لا تختلف أبداً عما صرّح به (نابليون) بالأمس القريب حين غزا مصر، إنّ المركزية الأوروبية أو الغربية هي معنى واحد ومضمون واحد وهدف واحد وما يختلف هو الشكل فقط، ثم توالى بعد ذلك، النظريات، ففي الوقت الذي كان فقهاء الاستحواذ والاستعمار الجدد يضعون اللمسات الأخيرة لاتفاق (وارشو) بغرض تكييل الفلسطينيين قيوداً جديدة كان (صامويل هنتنغتون) يرسم ملامح نظريته في (صدام الحضارات)، بينما كانت الأدبيات الغربية تتوسع في الحديث عن (العولمة) وتعد العدة إجرائياً لإدخالها إلى الحيز

الاقتصادية في العالم بعمل دؤوب ومستمر، منطلقة من إيمان مطلق بأن (العولمة) هي تنوير لتطور النظام الاقتصادي العالمي.

إن هذه المفاهيم الإجرائية شغلت العقد الأخير من القرن العشرين لتكون زاد الغرب في فرض هيمنته على العالم في القرن التالي، وهي لا تغفل من بعيد ولا من قريب المتغير الإسلامي في خطابه الجديد، فكل مفهوم من هذه المفاهيم يشتغل الإسلام من زاوية ما، في مجال الاقتصاد ربط الغرب عدداً من الدول الإسلامية (اليمن، مصر) بمساعدات صندوق النقد الدولي كأسلوب للهيمنة والتحكم بمواقف هذه الدول في العلاقات السياسية، فضلاً عن انسياب وحرية انتقال البضائع الغربية إلى الأسواق العربية والإسلامية بشكل سريع ومتواصل، وهو ما تزامن مع انسيابية معطيات الثورة المعلوماتية الجديدة التي أفاد الغرب منها عبر توصلات ثورة الاتصالات المتقدمة، ففي نهاية العقد التاسع سمحت كبريات الإمبراطوريات الإعلامية في الغرب لشركات عربية مساهمة في إنشاء قنوات فضائية عابرة للجغرافيات بُثَّت برامجها من مراكز صناعة القرار في الغرب وخاصة في (لندن) حيث أنشئت أول فضائية عربية تبث برامجها باللغة العربية تلك هي مركز تلفزيون الشرق الأوسط (mbc). وعلى مدى أقل من عشرة أعوام أصبح للعرب أكثر من أربعين فضائية تبث برامجها من خارج وداخل الوطن العربي متخطية دائرة الإعلام المركزي أو المحلي أو الوطني، إن هذه الفضائيات التي تنخرط ضمن تيار ثقافة الصورة والعولمة والجسد^(٢٢) ولدت في خضم التغيير الذي ينشده الغرب أساساً، وهي بعد مرور أكثر من تسعة أعوام، تتأرجح بين معطيات الهوية والخصوصية وبين الانفتاح على ثقافة الغرب ومعطياته، بعضها يتطرق باتجاه ثقافة الجسد وبعضها الآخر يلتزم مستوى من مستويات الأخلاق في السياسة والأعلام والاجتماع، لكنها بشكل عام أسهمت في أن يواجه الإنسان العربي المعاصر همومه لحظة بلحظة، ومكنته، رغم الأقنعة الأيدلوجية التي تغلف بها أخبار هذه الفضائيات، من الاطلاع على مجريات الحياة السياسية والاقتصادية، وفي الوقت ذاته مكنت الفرد أو المواطن الغربي

من مشاهدة أجناس وثقافات غيره تعرّف حركية أنماط الحياة الخاصة بهم عن كتب،
والسؤال الإشكالي المطروح الآن على عاتق هذه الإعلاميات العربية الإسلامية هو مدى
قدرتها على تصحيح نظرة الإنسان الغربي إلى العرب وإلى الإسلام؟

إن العولمة أو الكوننة والتصادم الحضاري ونهاية التاريخ والغضب الإسلامي والسلام
الموعود والشرق أوسطية والتعايش السلمي وحوار الأديان وحوار الثقافات والخواف من
الإسلام وثقافة الصورة ، كل ذلك يمثل اليوم الدوائر المفهومية الإجرائية التي يجابهها
إسلام الموجة الثالثة، الإسلام السياسي أو الحركي، وفيما إذا استطاع إسلام هذه الموجة
أن يضع مواقف مُفكّر فيها لهذه الدوائر المفهومية ، أعتقد إن الإجابة غير ممكنة الآن سوى
مبدئية الرفض في صيغها الاطلاقية، لا للعولمة، لا لثقافة الصورة، لا للتصادم الحضاري..،
وهكذا أثارت بنية الرفض هذه لمعطيات الغرب الجديدة رغبة مطالعة وقراءة الإسلام
الحركي، وظل الباحث الغربي باحثاً ومستقرّاً ظهورياً هذا التعامل الجديد مع الإسلام
إزاء غيره، لكن الباحث الغربي لم يُعدّ يوظّف حفريات علماء المشرقيات، فمن آليات
الاستشراق ، التي تخص الخطاب الثقافي للشرق، إلى آليات الباحث الاستقرائي لمعطيات
الأحداث والوقائع، إن نظرة الغرب إلى الإسلام الموجة الثالثة هي نظرة ما بعد الاستشراق،
فتمة تحوّل في سلطة الأشياء، هناك التفاعلية وقابلية التحرك والتحويل وهناك التوصلية
والشيوع أو الانتشار وهناك التدويل، (إن هذه المبادئ تشير مجتمعة إلى تحوّل كامل لا في
الطريقة التي نوجّه بها الرسائل ، بعضها إلى بعض، فحسب، بل أيضاً في الطريقة التي نفكر
بها والكيفية التي نرى بها أنفسنا في العالم..^(٢٣)، وهذه المعطيات لن تمضي هكذا في مهب
الريح دون أن تؤثر على مفكري الغرب في نظرتهم إلى الآخر عامة وإلى الإسلام ومعتنقيه
خاصة.

إن نظرة المفكرين الغربيين إلى إسلام الموجة الثالثة تتجاوز قليلاً أطروحة المركزية
الغربية أو الأوروبية، فالظهورية الإسلامية هي دينية قبل كل شيء، وهذه النزعة ونموها

الجديد هي حالة عامة في الدوائر الدينية السماوية، اليهودية والمسيحية والإسلامية، هكذا يريا (روجيه جارودي وجيل كيبل)، وهي برمتها تعبر عن غضب إنساني على علمانية الغرب التي أفقدت الإنسان مزاياه البشرية وحولته إلى رمز أو رقم في عصر الحاسوب، ونقطة أثرية في عصر الفضاء، وبنية لحمية في عصر الجسد، ولذة أوروبية في عصر العطش الجنسي، والظهورية الإسلامية هي عبء حين تنامي في عقر دار الغرب ذاته، وهي مبعث للخوف أو التخويف وزحف كاسر يواجه الغرب في المستقبل بل هي قوة للتصادم كما يرى (هانتنجن)، وهي إلى جانب ذلك، مواجهة لكنها مواجهة زائفة كما يرى (فريد هالدي) مثلاً، أو أنها مواجهة خرافية، ذلك إن (خرافات الخطر الإسلامي شأن خرافات الشيوعية أو القومية جزء من البضاعة البلاغية للصراع السياسي، يستخدمه كل ممن يريدون البقاء في السلطة، ومن يتطلعون إلى بلوغ السلطة، وطالما بقيت هذه المصالح فسيستمر توليد الخرافات لإضفاء الشرعية وللتضليل وللإسكات وللثعبنة^(٢٤).

ومع كل دعوات الحوار الإنساني أو الديني تبقى نظرة الغرب إلى الإسلام نظرة مخفوفة بالحدز، فالقيمة العليا التي يلتزم بها الغرب شعورياً أو لا شعورياً هي قيمة المصلحة الاقتصادية وعليها يبنى كل أنماط علاقاته مع الغير، وقد ينفلت أحياناً من هذا التطلع المسكون به لكنه لا ينفلت منه كلياً، قد يخفي رغبته في الصراع على مستوى الخطاب لدى بعض مفكره، لكنه لا يجعل هذه الرغبة تنتهى، وهذا يعني إن علاقة الغرب بالإسلام ستبقى علاقة تصارع لأنه لا يريد أن يفرض بأذن قدر من إرادة الهيمنة على العالم، خاصة بعد أن تضدَّ طروحاته الجديدة في خطاب النظام الدولي الجديد.

هذا على المستوى السياسي ، أما على المستوى المعرفي فإن حقلية دراسة الإسلام على ضوء ملامح منهجية ما بعد الاستشراق ستتطور أكثر^(٢٥)، وستحول اهتمامات المفكرين الغربيين إلى دراسة الإسلام في ظهورياته الجديدة بارتباطاته وردود أفعاله إزاء جملة المفاهيم الخاصة بالنظام الدولي الجديد وإزاء السلوكيات السياسية التي ينتهجها الغرب في تعامله مع

الدول الإسلامية، وفي الاطار الميداني فإن الجسد الإسلامي شهد في السنوات القليلة الماضية تصفيات في فلسطين بين (حماس) والسلطة الفلسطينية ، وبين مُنْقَذِي مذابح الموت في الجزائر ومطاردة رموز الحركيين في مصر وأفغانستان وتصفية القيادات الدينية المعتدلة في عدد من دول الوطن العربي والدول الإسلامية غير العربية.

هكذا تسعى الولايات المتحدة الأمريكية في إطار مؤامرة كبرى محكمة البناء لتدمير الظهورية الإسلامية في كل تياراتها، بكل ما لها من وسائل وسياسات، إن محاصرة إيران اقتصادياً وتدمير العراق وتخويله وتكبييل دول الخليج بمنظومات أسلحة بأثمان باهظة والسكوت عن احتلال إسرائيل لجنوب لبنان والأراضي الفلسطينية وعدم السماح بإعلان دولة فلسطين وإشعال فتيل الحرب في أفريقيا ومفاجمة الوضع في دول البلقان وضرب يوغسلافيا السابقة وتشتيت سكان كوسوفو .. ليست سوى مظاهر للسقوط الأخلاقي الذي تسير على مقتضاه السياسة الغربية ، ممثلة بالسياسة الأمريكية الراهنة، وهي ذاتها ستستمر في العقد القادم من الألفية الثالثة.

وعلى النقيض من ذلك ستولد أرضيات جديدة تتواصل فيها الأديان السماوية في حوار متواصل بالاستناد إلى القواسم المشتركة التي لا تستطيع الأديان تجاوزها، وستشهد مطالع الألفية الثالثة لقاءات كونية تضطلع بتفعيل الحوار بين الأديان أكثر، وفي غضون العقد الأول من هذه الألفية ستجد الجاليات الإسلامية في آفاق الجغرافيات الغربية نفسها قد توصلت إلى قناعات بأن التعايش السلمي ضمن الهويات المنضبطة في انفتاحها هي الوسيلة الأنجح في التواصل الديني والحضاري والثقافي، وكذلك الأمر مع إسلام الموجهة الثالثة فهو سيكتسب معقولات جديدة يتمكن من خلالها في موضوعة وجوده ضمن حركية العصر الجديدة من غير أن يفقد كل أوراقه ويند عن أن يكون لقمة سهلة المضغ في أفواه الآخر المتسلط !.

إحالات وهوامش :

- (١) د. البرت حوراني : الإسلام في الفكر الأوروبي ، ص ١٧ ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٤ .
- (٢) حول حروب الفرنجة والعلاقة بين الشرق والغرب أنظر كتاب : (الشرق والغرب ، زمن الحروب الصليبية ، لمؤلفه : كلود كاهن ، تر : أحمد الشيخ ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٥ .
- (٣) د. بنسالم حميش : الاستشراق في أفق انسداده ، ص ١٦ ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، الرباط ، ط ١ ، ١٩٩١ .
- (٤) البرت حوراني : المصدر السابق نفسه ، ص ٢٢ .
- (٥) د. بنسالم حميش : المصدر السابق نفسه / ص ١٦ .
- (٦) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
- (٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
- (٨) هذا التوصيف أطلقه (د. حسام الألوسي) في معرض قراءته للفكر الاستشراقي وتحولاته نهاية القرن العشرين ، حولية الاستشراق بغداد ١٩٩٧ .
- (٩) روجيه جارودي : الولايات المتحدة طليعة الانحطاط ، ص ١٤٦ ، تر : د. رجب بودبوس ، الدار الجماهيرية للنشر والأعلان ، طرابلس ، ط ١ ، ١٩٩٨ .
- (١٠) انظر : د. مصطفى الخالدي ، و د. عمر فروخ : التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، حيث نقرأ في ص ١٧٦ :

"جميع الحركات القومية التي قامت في البلاد العربية اتسمت في أول أمرها بميل بارز إلى التسامح الديني، ثم إنَّ هذا التسامح بدأ يتطور حتى انتهى في أيامنا هذه ميلاً ظاهراً عن الدين، ثم ظهر بوضوح إنَّ هذه الحركات القومية ترمي إلى إضعاف الشعور الإسلامي خاصة بين البلاد الإسلامية، وإلى قصر الصلات بين بلادنا على العنصر القومي وحده". المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط ٤ ، ١٩٧٠.

(١١) لجأ الخطاب المناهض للاستعمار إلى نقد هذه المفاهيم من منظور سلفي متزمت تارة ومن منظور معتدل وعقلاني تارة أخرى، فضلاً عن النقد الذي لا يعتمد منهجية سوى الرفض دون الرجوع إلى مرجعية نقدية ذات منهجية واضحة، عن هذه المسائل المتعلقة بالخطاب النقدي لمفاهيم الغرب الليبرالية . انظر :

١- د. محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر. دار الطليعة، بيروت، ط ١ ، ١٩٨٢.

٢- د. عبد الاله بلقزيز : إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٢.

٣- د. فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر، مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٣.

(١٢) لقد أصل (عبد الرحمن بدوي) الوجودية في التراث العربي الإسلامي وأصل (محمد عزيز الحبابي) الشخصية في الإسلام وأصل (طيب تيزيني) المادية في التراث العربي الإسلامي، زيادة على عشرات الباحثين الذين استكشفوا المعطيات العروبية في التراث الإسلامي.

١٣) على الرغم من أن الخطاب البعثي منذ نشأة معطياته الفكرية كان مدركاً للبعد الإسلامي في حياة العرب.

إلا أن مفكره (ميشيل عفلق) عاد منتصف السبعينات وأعاد قراءة العلاقة بين العروبة والإسلام، انظر: البعث والتراث مثلاً. بغداد ١٩٧٥.

١٤) شهدت مرحلة الثمانينات اهتماماً منقطع النظير في دراسة واستقراء هذه الثنائيات، بحوث، كتب، ندوات، حلقات نقاشية.

وقد جرت هذه الأنشطة الفكرية في الوطن العربي من مشرقه إلى مغربه بل وخارج الوطن العربي أيضاً.

١٥) إن أول خلاف ذي طبيعة دينية، كما تذكر بعض المراجع يعود إلى سنة ١٩٧٦، فقد شهدت هذه السنة مشاكل بين العمال المسلمين وأرباب العمل بشركة (صوناكوترا)، وذلك حول موضوع افتتاح قاعة للصلاة في أماكن العمل، ينظر:

- رابح صادق: الإسلام في فرنسا، من الغياب إلى الظهور الهوياتي، (المستقبل العربي)، ع ٢٣٣، ٧/١٩٩٨. بيروت، هامش (٤) ص ٥٦.

١٦) كلاهما من ذوي المشاريع الألفية في التأليف، بشأن الدكتور حسن حنفي، انظر كتابه: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠، ثم موسوعته (من العقيدة إلى الثورة) وبالتالي ((مقدمة في علم الاستغراب، ط ١، ١٩٩٢) أما د. محمد عابد الجابري فبدأ بقراءة التراث بمنهجية واضحة الخطى، في (نحن والتراث) ثم موسوعته (نقد العقل العربي) ثلاثة أجزاء، وقد قرأ التراث على ضوء مفاهيم المرجعية الفرنسية، مفهوم (القطيعة المعرفية) عند جاستون باشلار ومفهوم

(الابستيم أو نظام الأنظمة) لدى ميشيل فوكو إلى جانب مفاهيم الألسنية المعاصرة وكذا البنيوية .

(١٧) انظر : رابح صادق، المصدر السابق نفسه، ص ٥٩، هامش (١١).

(١٨) بيرنار — لويس : جذور السخط الإسلامي، ١٩٩٠، ضمن كتاب : (الإسلام الأصولي في وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية) مع إدوارد سعيد، ص ١٠-١١، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، أما النص الإنجليزي فهو :

- Bernard, (L) : The Roots of Muslim Rage : why so many Muslims Deeply Resent the west and why Their Batteredness will Not Be Easily Mollified.

Atlantic Montnly, 266 (septemper 1990), 60

- Bernard, (L) : Islam and the west, New York , Oxford university . press , 1993 ,P(13)

(٢٠) د. إدوارد سعيد : تعقيبات على الاستشراق ، ص ١١٧، ١١٨، تر: د. صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط ١، ١٩٩٦.

Frantis (F) : The of History, The Nation Interst, 16 (٢١)
(Summer, 1989), 4, 18

(٢٢) انظر دراستنا : فضائياتنا العربية ، العولمة والصورة والجسد، جريدة العرب العالمية، لندن، الجمعة ٢٩/٥/١٩٩٨.

(٢٣) انظر : الفن توفلر، تحول السلطة ، ص ٤٦٨، تر: د. فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، بنغازي، ١٩٩٢.

٢٤) فريد هاليداي: الإسلام وخرافة المواجهة، ص ١٥، تر: محمد مستجير، مديبولي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.

٢٥) ومن ذلك مثلاً: كتاب سيصدر قريباً عن "الإسلام في القرن الحادي والعشرين" بقلم (غراهام فولر)، نائب الرئيس السابق للمجلس الوطني للاستخبارات المركزية الأمريكية CIA.

وهو مؤشر صريح على مدى التأزم الذي يعانيه الغرب من الإسلام المعاصر.

• أحببنا الله ... والامتثال الديني ..

ربما يعد كتاب جاك فريمو : (فرنسا والإسلام ، من نابليون إلى ميثران...) ^(١) ، واحداً من أوسع الدراسات التي رأت النور في مفصل العقد الأخير من القرن العشرين، ذلك إن هذه الدراسة تُسلط الأضواء على حدود العلاقة بين مفهومين يبدوان متباعدين، "فرنسا"، وهي كيان قومي على رقعة جغرافية محددة، و"الإسلام"، وهو دين وثقافة وحضارة وسلوك يتوزع أمكنة وجغرافيات متباعدة ومختلفة، غير أن هذه العلاقة - وتفعيلها في الخطاب - الثقافي ليست هي الكفيلة لوحدها بإضفاء أهمية على الكتاب، فهناك فضيلة أخرى له، تلك هي الفترة الزمنية الطويلة التي يصول خلالها (فريمو) محددات لتاريخ علاقة فرنسا مع الإسلام والتي - كما يشير العنوان - تمتد من نابليون بونابرت حتى فرانسوا ميثران. إن هذا التركيز على طول هذه الفترة التاريخية، يُدحض الرأي القائل بأن علاقة فرنسا بالإسلام الساخنة بدأت مع مطلع الثمانينات، كما إنه يدحض الرأي القائل إن هذه العلاقة تبدأ منذ وجود المسلمين العرب داخل فرنسا، وخاصة منذ سنة ١٩٦٢ حيث وجود الجزائريين بعدد وصل إلى ٣٥٠ ألف مهاجر.

على العكس من ذلك ، نلاحظ إن (فريمو) يسعى من خلال كتابه هذا، إلى تأصيل العمق التاريخي لهذه العلاقة إلى أبعد من هذا التاريخ، فمع (نابليون) جاءت (فرنسا) إلى عقر (دار الإسلام) ، وحتى مرحلة (ميتران) كان (الإسلام) حاضراً في داخل (فرنسا)، وخلال ذلك كانت الثقافة متواصلة على أشدها، سلباً وإيجاباً، لكنها علاقة مميزة عن غيرها من علاقات الغرب بالشرق.

يقع كتاب (فريمو) في أربعة أجزاء (فصول) هي : من مصر إلى الجزائر، السيف والذهب والروح، حربان مع الإمبراطورية، ثم : نحن الأزمنة الجديدة، ولعل أبرز ما يهمننا في

هذا الكتاب هو (الفصل الرابع) ، أي : نحن الأزمنة الحديثة، والتي تبدأ من منظور مؤلف الكتاب، من سنة ١٩٤٧ لغاية نهاية العقد التاسع في القرن العشرين، وخاصة القسم الثالث والذي خصصه للحديث عن ثلاثة مفاهيم برزت خلال العشرين سنة الماضية، أي منذ سنة ١٩٦٩ ولغاية ١٩٨٩، وهي المرحلة التي شهدت ظهور ونمو الأصولية الإسلامية في فرنسا، بل في أوروبا والغرب عموماً حسبما سنجده لدى باحثين آخرين، هذه المفاهيم هي: الإسلام — البترول — الهجرة .

يرتبط الحديث عن فرنسا وعلاقتها بالإسلام بجغرافية الوطن العربي وبعدد من قضاياها السياسية والاقتصادية الساخنة والدائرة في فلكه خاصة بالوضع السياسي والأهم الاقتصادي لفرنسا، ذلك إن الأخيرة ككيان وأمة لا تنظر إلى الإسلام في الوطن العربي بمعزل عن الاقتصاد ، والذي يمثل عصب الحياة وشريانها الحيوي، فالمصلحة الاقتصادية هي الأساس الذي غالباً ما تبني عليه دول الغرب علاقاتها الدولية مع العرب والمسلمين، بل مع العالم الثالث عامة.

وثم أمر ثالث يربط فرنسا بالإسلام ذلك هو : (النفط) ، فلمّا كانت الأزمة الاقتصادية عند الغرب قد تضاعفت مطلع السبعينات من القرن العشرين بسبب ارتفاع أسعار النفط وزيادة معدل الاستهلاك العالمي للطاقة، حيث ((كان استهلاك الطاقة سنة ١٩٥٠ أقل من عشرة ملايين طن (١٧% من حجم الطاقة)، وصل سنة ١٩٧٣ إلى ١١٢ مليون طن ، أي بنسبة (٧٠% من حجم الطاقة)، وهذا بعد ذاته شكّل اختلالاً في الميزان التجاري العالمي الذي كان فائضاً منذ سنة ١٩٧٠))^(١) ، الأمر الذي أدى إلى التضخم ونهاية النمو الاقتصادي وتزايد البطالة وظهور الهجرة، وهو ما أحدث صدمة shock يصح تسميتها بـ (الصدمة البترولية)^(٢) ولهذا وجدت (فرنسا) الطريق مناسبة للاستعانة بتوجهات سياسية جديدة إزاء عدد من القضايا العربية، مثل: الصراع العربي — الإسرائيلي والتسليح والتعويضات كطريق للخلاص من سطوة الأزمة البترولية ، وفي هذا كانت

لفرنسا مواقف منها: التسليح شبه السري لقطع الغيار الخاصة بالطائرات ، وبيع مائة وعشرين طائرة (ميراج) إلى (ليبيا) سنة ٧٣ والعداء الواضح للاحتلال الإسرائيلي للأطراف العربية أثناء حرب الأيام الستة^(٤).

إن هذه التوجهات عكست صرامة (فرنسا) في خططها السياسي، ليس لغرض سوى تجاوز أزماتها الاقتصادية، وهذا النوع من الانفتاح أدى إلى (تداخل ثقافي) بين فرنسا وبين كل هذه المواقع، وكان الإسلام كعقيدة وكخطاب ثقافي رسالي يزحف إلى فرنسا شيئاً فشيئاً، لكن ظهوريته، في جانب منها، أخذت طابعاً حركياً من قبل المهاجرين المسلمين إلى فرنسا، والذين يعود وجودهم إلى (سنة ١٩٦٢ حيث كانوا يمثلون ٣٥٠ ألف شخص من أصل ٤٠٠ ألف مهاجر مسلم مقيم في فرنسا)^(٥) ، وأدى استقرار بعضهم وتعايشهم مع بقية السكان إلى حصول بعض (المصادمات) وأخذت وسائل الاعلام تتحدث عن الاغتيالات العنصرية وذلك ابتداءً من سنة ١٩٧٣^(٦) ، وراحت السياسة الفرنسية تحاول إيقاف تدفق الهجرة العمالية التي عدتها غير متوافقة مع توقف النمو الاقتصادي^(٧) ، إلا أن أول أنواع الصدامات القائمة على أساس الطابع الديني كان قد بدأ سنة ١٩٧٦ ، حيث التصادم بين أرباب المصانع الفرنسية والمهاجرين المسلمين العاملين فيها^(٨).

هذا النمو رافقه متغيرات ترتبط من بعيد ومن قريب بالإسلام، يقول فريمو: إن الخطر الإسلامي ظهر في نهاية ١٩٧٩ حيث دخل المسلمون في القرن الخامس عشر للهجرة، وحيث بدا إن الأحداث راونا تتسارع، فقد راحت الثورة الإيرانية تصبح راديكالية أكثر فأكثر عندما تم احتجاز الرهائن داخل مبنى السفارة الأمريكية في طهران (نوفمبر ١٩٧٩) وعندما حصل الهجوم على المسجد الكبير في (مكة) ، وبعد سنة من ذلك التاريخ، اندلعت الحرب بين العراق وإيران في (أيلول ١٩٨٠) ، وفي أكتوبر من (عام ١٩٨١) اغتيل (السادات) من قبل أحد المناضلين الإسلاميين، وقد أدى ذلك كله إلى سريان كلمات ومفاهيم مثل: (التعصب الإسلامي) و(الجهاد) في التداول اليومي الشائع في الغرب، وفي

الوقت نفسه حصل ارتفاع أسعار البترول المؤقت الذي سببته الحرب الإيرانية — العراقية، ثم ارتفاع سعر الدولار الذي أدى إلى صدمات بترولية جديدة في سوق أصبحت غير مستقرة بشكل مزمن، وكل ذلك أظهر بشكل سلمي مدى الاعتماد على البترول العربي.

هذا في الخارج، خارج فرنسا، أما في داخلها فإن الفرنسيين لم يشعروا بأنهم دخلوا في مرحلة الأعاصير إلا بعد ذلك بوقت قصير وبعد حصول عدد من الأحداث ، منها : اعتقال (أنيس نقاش) بعد محاولته اغتيال (شاهبور بختيار) داخل باريس في (يوليو ١٩٨٠)، ثم إلقاء قبلة على الكنيس اليهودي في (شارع كوبر نيكوس)، (أكتوبر ١٩٨٠)، بعدها اغتيال سفير فرنسا في بيروت (سبتمبر ١٩٨١) وبالتالي تفجير قبلة في قطار باريس — تولوز (مارس ١٩٨٢) وحدث تراشق بالرصاص في (شارع روزيه) بباريس (سبتمبر ١٩٨٢)، وفي شهر (يناير ١٩٨٣) صرّح رئيس الوزراء (بيير موروا) بأن العمال المغتربين في شركة (رينو) للسيارات : مُحركون من قبل جماعات دينية وسياسية إسلامية، إنهم محرّكون بدوافع لا علاقة لها بالحقائق الاجتماعية الفرنسية، وفي (أكتوبر) من نفس السنة قتل (٥٨) جندياً فرنسياً عن طريق انفجار سيارة شحن مفخخة في بيروت، وفي (ربيع ١٩٨٥) وحتى خريف (١٩٨٦) حصلت عدة تفجيرات بالقنابل في الأماكن العامة وأثارت ذعراً حقيقياً في كل باريس^(٩).

من هذا التوصيف لظهوريات الإسلام الحركي في الفضاء الفرنسي يمضي (فريمو) إلى الاصوليات الإسلامية في الوطن العربي وعلاقتها بالحكومات والأنظمة العربية، التي يسميها: الأنظمة المنافقة فهي، أي الأنظمة (ترفض مقولات الحركات الإسلامية كلياً أو جزئياً فيما يخص التشريع والمؤسسات، ولكن أيّدولوجيتهم مضادة جداً للغرب، والذي يرون فيه الشر المطلق)^(١٠).

هذه الأنظمة تمثل (سُلطة تتحكم بالدين ذي المكانة المتميزة لدى الشعب وتستخدمه لصالحها، ولا يُمثلون سُلطة حيادية أو حتى متعاطفة مع التفكير الحر، فمعظم دساتير هذه

الدول تُحيل إلى الإسلام كمرجع^(١١)، ويؤكد (فريمو) إن الغرب يهادن هذه الأنظمة وسبب هذا الموقف هو : (الاتجاه الساذج لتعميم إفلاس الأديان في أوروبا الغربية على مناطق أخرى من العالم فقد اعتبرت الدول الغربية هذا الإفلاس السائد في السبعينات وكأنه يُمثل تطوراً عالمياً لا مرجوع عنه للنفوس والمؤسسات السائرة نحو الانعتاق والتحرر من العقائد والطقوس)^(١٢).

وتم خطأ فادح في تقييم تجربة الدول الغربية إزاء الأوضاع العقائدية في الشرق الإسلامي، خاصة وإن (تطور العالم الإسلامي كان يقود إلى امتثالية معاكسة تماماً، ففي الفترة ذاتها كان المناضلون الإسلاميون متجمعين في منظمات يُشكل أنموذجها الأصلي المختذى بدون شك "جماعة الإخوان المسلمين"، وكانوا يُشكلون قوة مُتزايدة ويطالبون بتطبيق القانون الإسلامي "الشريعة"، أو بنظام حكم مركّز فقط، وبشكل صارم على التقيد بالقرآن والسنة، وكانوا يرفضون بذلك، بالإضافة إلى التشريع التقليدي المنجز منذ القرون الأولى للإسلام، كل القوانين القضائية المُشكلة منذ القرن التاسع عشر معتبرين هذه، أو تلك، ذات أصل أجنبي دخيل ..)^(١٣).

لقد تعاملت الأنظمة العربية الحاكمة بشكل مصلحي مع الدين ومع الذين يعتقدون به في إطار حركي، فلم تكن علاقات الحركات الإسلامية سيئة بالضرورة مع هذه الأنظمة، ففي الغالب كان التقدميون، مثل: مصر والجزائر، يشجعونها بسبب حاجتهم إلى تقوية شريعتهم المهددة يساراً من قبل حركات ذات برامج أكثر راديكالية (جزرية) ، لقد كانوا يشجعونها إما مباشرة، وإما عن طريق التظاهر بالتدين والامتثالية.

إلا أن هذه الحركات، وبدءاً من الثمانينات، كما يرى (فريمو) : راحت تدخل في صراع مع معظم هذه الأنظمة والحكومات وأدانت عدم فاعليتها واستبدادها وفسادها، وقد تحوّل كل ذلك إلى شعارات وانتشرت بسرعة لدى الجماهير التي نادراً ما عرفت طعم الحرية أو الازدهار بعد نيل الاستقلال والسيادة الوطنية وكان إعلان الجمهورية الإسلامية في

إيران قد شكل بالنسبة لها تشجيعاً كبيراً على الرغم من انبساطها على تراث إسلامي يُعثل الأقلية الشيعية^(١٤).

إن (فريمو) لا يستطرد كثيراً في الرؤية المتبادلة بين الأنظمة العربية الحاكمة وبين الحركات الأصولية^(١٥) كما تعرف اليوم من حيث التسمية، لكنه يعتقد أن الطابع العملي لهذه الحركات الإسلامية الجديدة، خلال الربع الأخير من القرن العشرين لغاية مطلع العقد الأخير، أثار الدهشة لدى الرأي العام الفرنسي بل الخوف والرعب ذلك :

١- بقي هذا الرأي العام مندهشاً أمام ظاهرة العنف وروح التضحية التي يتمتع بها هؤلاء المناضلون الإسلاميون والتي تصل أحياناً إلى حد الموت، وقد دُعي هؤلاء المناضلون بنوع من المحاملة بـ (مجانين الله ..) من قبل وسائل الإعلام الفرنسية.

٢- وفي هذا الرأي .. ثمة خلط ونظرات اختزالية أصبحت لا ترى في كل مسلم إلا فرداً مفعماً فقط بأيدولوجيا ظلامية وعدوانية وقائمة في آن واحد.

٣- ولا يرى هذا الرأي .. في الإسلام إلا أيدولوجيا محضة تهدف إلى اقتصاص السلطة مثلها في ذلك مثل الماركسية - اللينينية .

وما يخلص إليه (فريمو) من هذا التوصيف التاريخي هو أن المجتمعات العربية تنكفى الآن على هويتها المثالية بشكل متشنج، (أي: على هوية الأمة الإسلامية)، وهذا الموقف لا يمكن أن يرى إلا بشكل سيئ في الغرب. ومحبو الأزياء الدارحة والإعلانات الذين يحلمون بنوع من الطوباوية بـ (القرية الكونية) لا يمكنهم إلا أن يحسوا بالرعب إزاء الرفض الإسلامي الذي جعلتهم رعاوتهم الروحية والفكرية عاجزين عن محاربته .

إن التصورات التي أوردها (فريمو) بأسلوب تاريخي سردي، ليست سوى بؤادر أولى للتصورات الغربية عن الإسلام الحركي، أو ما سيسمى، فيما بعد بالأصولية الإسلامية، والتي استأثرت باهتمام باحثين آخرين أدركوا أهمية هذا المتغير الذي أخذ يحتاج الغرب، الأمر الذي دعا فيلسوفاً فرنسياً لامعاً مثل: روجيه جارودي إلى بحث المتغير في ظهوريته الكونية أو العالمية كما سنرى في فصل تال.

* إحصاءات وهوامش :

(١) - Jacques Fremeaux: La France et L' Islam depuis

وترجمته إلى العربية ١٩٨٩ .

جاك فريمو : فرنسا والإسلام ، من نابليون إلى ميثران تر: د. هاشم صالح، دار قرطبة للنشر والتوزيع والأبحاث، قبرص ، ط١ ، ١٩٩١ .

(٢) المصدر نفسه من الترجمة العربية ، ص ٢٦٠ .

(٣) انظر : المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

(٤) انظر: المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

(٨) انظر : البحث القيم الذي أجراه (رابح الصادق) من القطر الجزائري الشقيق المنشور في مجلة "المستقبل العربي" بعنوان : (الإسلام في فرنسا من الغياب إلى الظهور الهوياتي)، ع(٢٣٣) ١٩٩٨/٧ ، ص ٥٦ ، وما بعدها بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية .

(٩) جاك فريمو: فرنسا والإسلام ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥-٢٧٦ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .

• جارودي... ومشكل الأصولية الإسلامية ..

من الواضح إنّ النظر إلى ظاهرة الأصولية الإسلامية كان قد استرعى انتباه الأوروبيين أكثر من غيرهم في الغرب، ففي فرنسا مثلاً ، (شكل المهاجرون المسلمون، -ولمدة طويلة- قوة عمل هائلة وبخاصة في عقد الستينات)^(١)، هذه القوة تنامت وانتشرت ليس في فرنسا فحسب إنما في أوروبا كلها حتى وصل عدد المسلمين فيها إلى الملايين بحلول نهاية العقد الأخير من القرن العشرين^(٢)، وهذا الظهور المتنامي كان مسوغاً للتأمل والمعاينة والمراقبة وباعتنا لأن يشكل حقلاً دراسياً استأثر باهتمام الباحثين والدارسين وعلماء المشرقيات فضلاً عن مؤسسات ومراكز البحوث، وبعد أن نجحت فرنسا وألمانيا في تصدير وتسويق مختلف الاتجاهات الليبرالية والعلمانية والقومية إلى الوطن العربي والآفاق الإسلامية في العالم، كانت إحدى هاتين الدولتين، وهي فرنسا مأمناً ومنطلقاً لواحدٍ من أهم الأحداث المركزية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، فمن فرنسا حلق الإمام (الخميني) الراحل إلى إيران، وهناك تسّم سنة ١٩٧٩ زمام قيادة إيران، وهي واحدة من أقوى الدول الإسلامية في الشرق حينها، وهذا المنفصل التاريخي كان نتيجة بلورت التصور الذي يقضي بأن وجود الإسلام، في عقر دار الغرب، بانت له فاعلية عملية وليس مجرد ملاذ مرحلي، الأمر الذي يعني أن ظهورية الإسلاميين الجديدة لا بدّ أن يحسب حسابها في تفكير العصر أو حين محاولة استشراف مستقبل الغرب الذي لا ينفك يؤكد فرادته في قيادة العالم.

وفي فرنسا، دون غيرها ، ليس هناك حاضرة شهدت اختلافاً وتعدداً في التفسيرات الخاصة بنمو الظاهرة الأصولية لدى المسلمين مثلها، وخاصة مطلع السبعينات حيث تبلورت مسألة الهوية الإسلامية في المهجر وصولاً إلى سنة ١٩٧٩ والمتغير الإيراني، ثم الظهورية الجزائرية الإسلامية في داخل فرنسا مطلع سنة ١٩٩٠، هذه الوقائع تألفت حولها مئات

الكتب والأبحاث والدراسات حتى عُدت حقلاً يُشار إليه بالبنان وأصبحت حقلية الاستشراق مرحلة سابقة على مباحث المعينة التفسيرية والتأويلية لوضعية الأصولية الإسلامية، وفي الوقت الذي راحت فيه دراسات متعددة تركز همها على استقرار مظاهر الأصولية في عواصم البلدان الأوروبية، وخاصة فرنسا، أخذت دراسات أخرى ترتقي بدراسة الظاهرة من مواقع جغرافية محددة مثل (جيل كيل) في كتابه (ضواحي الإسلام)، إلى دراسة أوصالها في العمق التاريخي مثل جاك فريمو في كتابه (فرنسا والإسلام، من فرنسا إلى ميتران)، ومن ثم إلى دراسة الأصولية كظاهرة عامة لا تقتصر على الإسلام والمسلمين إنما تطل إلى اليهود واليهودية وإلى المسيحيين والمسيحية، ومن ذلك كتاب جيل كيل: (يوم الله) وروجيه جارودي في كتابه: (الأصوليات المعاصرة - أسبابها ومظاهرها)^(٣).

بعد أن أمضى الفيلسوف الفرنسي (روجيه جارودي) رداً من حياته مسيحياً ماركسياً، عاد في رده الأخير من حياته ليعلم إسلامه، ولكن دون أن يتفلسف كلياً من ماركسيته.. ، وفي ذلك التدين الجديد وضع العديد من المؤلفات التي تدرس حال الإسلام فكراً والمسلمين وضعاً، اجتماعياً وتاريخياً وحضارياً^(٤)، ولما كانت (الأصولية) صفة تطلق على الحركة الإسلامية المعاصرة، فإنه يهم بدراساتها ليس في ظهورها الإسلامي فحسب، بل في كونها ظاهرة عامة، ففي كتابة (الأصولية المعاصرة..) يتناول ظواهرية الأصولية الدينية في كل الحواضر الساخنة المعاصرة، وهي من منظوره، (سواء أكانت تقنوقراطية أم ستالينية، مسيحية يهودية أم إسلامية، تُشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل، فبانتصارها يمكنها أن تحبس كل المجتمعات البشرية في مذاهب متعصبة منغلقة على نفسها، وبالتالي متجهة نحو المصادمة، وهذه الأصولية هي الأخطر على عصرنا، حيث لا يمكن حل أية مشكلة انطلاقاً من مجتمع جزئي، واستناداً إلى معتقداته الجامدة..، ويختتم مقدمته للكتاب بافتراض إن الأصولية الغربية هي العلة الأولى، ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى رداً على أصولية الغرب^(٥).

وهذا يعني أنّ الأصولية نبت كوني، فهي فوق الجغرافيات، لكنها تظهر مرهونة بزمان ومكان... وهي ظاهرة سلبية خطيرة تنذر بالخوف على البشرية منها، ولهذا الافتراض يخفى (جارودي) بدءاً في طبقات المعجمية الغربية بحثاً عن الدلالة الخاصة لهذا المصطلح، فحتى سنة ١٩٦٦ لا يكاد هذا المفهوم ينطوي على بنية تعريفية شاملة، ففي معجم (لاروس الصغير) تُعرّف الأصولية بأنها: موقف أولئك الذين يرفضون تكيف عقيدة مع الظروف الجديدة، وبعد أربع عشرة سنة يعرفها (لاروس الجيب) بأنها: استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكين الذين يكرهون التكيف مع الحياة الحديثة...، وفي سنة ١٩٨٤ يُعرّفها (لاروس) أيضاً بأنها موقف جمود وتصلب معارض لكل نمو أو تطور...، ثم في سنة ١٩٨٧ هي: موقف بعض الكاثوليكين الذين يرفضون كل تطور عندما يعلنون انتسابهم إلى التراث. وفي إطار هذه التعريفات التي تُضدت داخل دائرة الثقافة الفرنسية يستنتج جارودي إنّ الأصولية تعني:

أ- الجمودية، أو رفض التكيف والمعارضة لكل نمو أو تطور.

ب- العودة إلى الماضي أو الانتساب إلى التراث أو المحافظة.

ت- عدم التسامح أو الانغلاق والتحجر المذهبي والتصلب والعناد.

بهذه الدلالات السلبية تكون الأصولية (قرحة روحية آكلة تُهدد الحضارة بكاملها)^(٦)، ولكن بما إنّ الأصولية بنت الغرب، فإنها ليست بعيدة عن مُجمل الخطاب الفلسفي الأوروبي، الذي اتبلج ضوؤه في مطلع العصر الحديث، وتبلور، بشكل واضح، مع (أوغست كونت ١٧٩٨-١٨٥٧)، رائد الوضعية الذي يُمثل المصدر الأول من مصادر الأصولية المعاصرة، حيث كان يدعو لأن يكون الغرب (العرق الأفضل غير أولوية عقلانية علمية وتقنية، أولوية الدخول إلى العصر الوضعي)^(٧)، هذه القطعية كانت المقدمة الأساسية البادئة لهيمنة الغرب وفرض أنموذجه في علاقاته مع غيره، فلم يعد التبشير

(الإنجيل) هو الوسيلة، بل تصدير النزعة العلمية الوضعية ونقلها إلى الشعوب الراسية في ثقافتها ذات الطابع الميتافيزيائي أو الديني طابع الخصوصيات والهويات المختلفة عن وتيرة ونمط الحياة الغربية^(٨)، وقد وجدت وضعية أوغست كونت من يترجمها إلى واقع ملموس، وينقلها من دائرتها الفلسفية إلى دائرة التصارع والاستحواذ والسيطرة في الواقع التاريخي والسياسي، ومن هؤلاء مثلاً (جول فري)، الذي يُعد أحد المخرضين على الغزو الاستعماري في (مدغشقر) إذ يقول: يجب القول صراحة إنّ للأعراق العليا حقاً عملياً على الأعراق السفلى، كذلك الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل ١٨٠٦-١٨٧٣ صاحب كتاب: (في الحرية)، إذ يرى: إن المستعمرات بالنسبة إلى البلدان الغنية هي سوق مميز لتوظيف الرساميل، وبالحرف الواحد يقول: أجل، نحن نتبنى سياسة توسّع استعماري قائمة على نظام هذه السياسة الذي يعتمد ثلاث قواعد هي: اقتصادية، إنسانية، سياسية.

إن هذه الرؤية، المتطابقة، إلى حد كبير مع (فلسفة أوغست كونت) الوضعية هي: (الأساس الأيديولوجي لكل السياسات الاستعمارية الموسومة بالسياسات الاستيعابية التي كانت تقوم على استدماج نخبة محلية، أي أولئك الذين كانوا قد تقبلوا التخلي عن ثقافتهم الخاصة لكي يتوحدوا مع نظام المحتل من خلال هذا الاستيعاب، أي الثقاف والاندماج والتشتت...) ^(٩)، أو إفراغ الفرد من هويته واندماجه في غيرها.

إن الغرب من منظور (جارودي) يتشبت بهذه الأصول، أي التصور الوضعي الميكانيكي القائل: بأن العالم مصنوع من مجاميع متناهية يؤثر بعضها في البعض بدفعات قابلة للقياس الدقيق في مكان جامد وزمان خطي، في حين إن التطور الذي أتت به النظرية النسبية الحديثة مطلع القرن العشرين وفيزياء الكوانتات^(١٠) يشير إلى إن الإنسان ليس أمام العالم مثلما نحن أمام شيء معطى، بل كما نكون أمام عمل ينبغي إبداعه، ويكون في حالة ولادة دائمة، وعلى ذلك تلاشى مفهوم الشيء المماثل لذاته، المنفصل عن الأشياء الأخرى، وعن الإنسان، لقد صار المشاهد مشاركاً، وبات الكون نسيج علاقات

متداخلة لا يحدد أي مجموع من مجاميعها الفرعية، إلا من خلال روابطه بالمجموع الكلي، وهذا هو الأساس العلمي لنظرية العولمة المعاصرة، لكن الغرب غالباً ما يُفرغ هذا المحتوى إلى نقيضه وإن كان يسعى اليوم جاهداً إلى تفعيل العولمة في حياة البشرية المعاصرة، إنه في الظاهر هكذا، لكنه في صميم نواياه يعود إلى وضعية (كونت)، انه يجتزأ وجوده من العالم ويمنحه تفرداً خاصاً به، فهو (المركز) وبقية عباد الله (الأطراف)، وهذا ما يشكل المصدر الأول من مصادر الأصوليات المعاصرة.

إلى جانب هذا المصدر الوضعي العلوي للأصولية، هناك الأصولية الستالينية، التي تُعد المصدر الثاني للأصوليات، حيث التحريفات الأصولية لورثة ماركس المزييفين ...، بل ثمة تحريف أصولي حول ماركسية ماركس إلى عكسها، وهي نوع، أو شكل من أشكال الأصولية الوضعية وغالباً ما تمارس ردات فعل نابذة بالضرورة، فهي تتصف بمواصفات الحصرية والفتوية ورفض الإصغاء للآخر، مع الزعم ذاته بقياس كل شيء على مقياس الذات مثلما يفعل الغربيون الذين يصنفون البلدان بين متخلفة أو متطورة، حسبما تشابه، هذه البلدان كثيراً أو قليلاً، نمو الغرب في جريه وراء الناتج القومي^(١٢).

وفي ضفة ثالثة هناك (الأصولية الفاتيكانية)، التي تسعى للعودة إلى ما قبل (المجمع)، وهي تتحرك ضمن عناصر رؤية الأصولية، أية أصولية، أي العودة إلى المذهب المحافظ اجتماعياً وإلى مركزية السلطة سياسياً، والتعويل على التصور الغربي المحض للتعبير عن الإيمان^(١٣)، هذه العودة ليست سوى انبعاث للاستعرافية الغربية في الكنيسة، والتعبير عن الإيمان المسيحي في الشكل الغربي وحده^(١٤)، ولكن بطريقة تتخذ من العالمية الدينية طريقاً لتحقيق مأرب الغرب ذاته.

هذه هي نماذج الغرب في الأصولية، وبدهشة مفرطة يتساءل جارودي: كيف إن ردات الرفض خلال مواقف متعددة في العالم ومنها في الوطن العربي والآفاق الإسلامية إزاء نماذج أصولية كهذه قد أردت شكلاً إرتكاسياً وليس شكلاً تجاوزياً؟

إنَّ المقصود بالردات الراضة لنماذج الأصولية الغربية هي الأصوليات الإسلامية، أو الإسلامية حسب ترجمة د. خليل أحمد خليل لمثل النص، هذه الأصوليات الأخيرة عمدت، بدلاً من تجاوز هذه النماذج الغربية، إلى تكريس وتأسيس الارتداد ذاته إلى الذات المعتمدة، الأمر الذي يعني إنَّ الأصوليات الإسلامية في خطاها الأيديولوجي لا تختلف، من حيث المنطلق الرؤيوي، عن الأصوليات الغربية، ويطرح ضمن هذه الرؤية ثلاثة نماذج للأصوليات الإسلامية، هي الإسلامية الجزائرية والإسلاموية الإيرانية والأصولية السعودية في علاقتها بالأخوان المسلمين.

يعتقد جارودي إن المصدر الأساسي لكل أصولية هو قمع واضطهاد هوية متحدها، ثقافتها أو دينها^(١٠)، وهناك مظهران لولادة الأصولية في الجزائر، هما:

- ١- ولدت هذه الأصولية كقومية متطرفة غذتها تجاوزات المحتل الفرنسي.
 - ٢- الانغلاق على الماضي والسعي، بعد كبت، طويل إلى استرجاع ما كان قبل الاستعمار الفرنسي.
- ويرى جارودي ناقداً إنَّ الأصولية الجزائرية لا تنطلق لإحياء إسلام يجب على أسئلة العصر الحيوية وعودتها إلى الأصول هنا هي عودة إلى الأشكال، وثمة توجيه للأمل الإسلامي شطر تعابير رمزية، محرمات كسائية أو عبادية، بل ثمة تحويل للطهارة الروحية الحقيقية إلى (طهرانية شكلية)، وعلى هذا فإن مخطط القادة الإسلاميين في الجزائر يتحول إلى تكرار ذي طموح تهديبي وأخلاقي لصيغ تجريدية من السنة منذ ألف عام منفصلة عن سياقها في (القرآن) وفي التاريخ، ويضيف : إلى أن هؤلاء الأصوليين لا يدعون إلى أعمال الفكر ومبدأ المشاركة، بل يدعون إلى الانقياد السلبي للزعماء الدينيين (محترفي الدين)، الذين يجعلون أنفسهم بمثابة موظفين لدى المطلق خلافاً للأحكام القرآنية، الأمر الذي من شأنه أن يجعلهم طريدة سهلة لقوى أجنبية^(١١).

ولا أدري لماذا يختلف نقد (جارودي) هنا للظهورية الإسلامية في الجزائر عن أي نقد يوجهه أي ضابط شرطة في مدينة (ليون) الفرنسية إلى المسلمين الجزائريين، ولا أدري بأي معنى تكون فيه الحركة الإسلامية في الجزائر، بكل قطاعاتها (قومية متطرفة) كما يقول...، ولا بأس أن تكون (تجاوزات المحتل الفرنسي...) سبباً رئيسياً لاندلاع رفض إسلامي لمعطيات الخطاب الاستعماري الفرنسي، وهو استعمار فاعل أدى وظائفه بشكل مؤثر في المجتمع الجزائري، فاللغة الفرنسية ساكنة في عروق أي جزائري حتى هذه اللحظة، وهل من صمات العار أن يعود مجتمع ما إلى إرثه وتراثه الديني والحضاري؟

إن الماضي العربي الإسلامي يمثل بعض قوة الإنسان العربي المسلم في مواجهة الحاضر، وحاجة الإنسان إلى مثل هذه القوة تكون أكثر ضرورة إذا كانت التحديات قادمة من عدو يسعى إلى تهميش الذات تهميشاً كلياً وشمولياً، تهميش الهوية وسلب الامكانيات المادية، وهذا هو هدف الاستعمار الفرنسي أياً يكن وفي أي زمان ومكان، إن القضية التي تشغل العصر بالنسبة للإنسان العربي هي التحرر من ربة الاستعمار سواء في شكله المباشر (الاستعمار الفرنسي للجزائر) أو في شكله (غير المباشر) كالحكومات العميلة له باطنياً والوطنية ظاهراً، وما العودة إلى مرحلة ما قبل الاستعمار سوى التذكير التاريخي للمغتصب بوجوده الطارئ على الوطن العربي، وما مناهضته حركياً سوى الإجابة عن سؤال مركزي ورئيس في النهوض الإسلامي المعاصر ألا وهو الإجابة عن سؤال المصير، تحرير الأمة من أثقال الآخر المدمرة عن تقرير هذا المصير والتضحية من أجله بغية تحقيقه، ومن ناحية أخرى لم أطلع في عدد كبير من مؤلفات (جارودي) على تعريفه للطهارة الروحية الحقيقية، هل هي الصوفية المجردة إلى الذات الإلهية، أم أنها الإذعان إلى ما يريد المستعمر والسكوت عن نهيه لثروات الوطن والعبث بمعتقداته الدينية والاجتماعية؟ وبالتالي لا توجد، كما يزعم (جارودي)، صيغ تجريدية للسنة الدينية في الإسلام، إن الإسلام دين واقعي في جوهره، دين يخاطب العقل والإحساس والضمير، دين يتطابق فيه المبدأ مع النية

مع الفعل في سياق متكامل، وطروحاته غير منفصلة عن سياقها، لا في القرآن الكريم ولا في صيرورة التاريخ الذي يشتغل فيه منذ أربعة عشر قرناً، وتبقى الممارسة ويبقى التطبيق رهيناً لما هو نسي ومرن.

من الجزائر، أقصى الوطن العربي غرباً إلى إيران أقصى الوطن شرقاً حيث المتغير الثوري سنة ١٩٧٩، الذي يعده جارودي (انموج الثورة الأرفع لكل أشكال الرفض، فهي أول ثورة موجهة ضد حضارة، حضارة الغرب، وليس ضد نظام سياسي ما، ضد الطاغية وأصدقائه)^(١٧).

هذا الوجه الهادي الذي يُطل به (جارودي) على الإسلاموية الإيرانية كما يسميها، يُطل بنقيضه على الأصولية السعودية، التي هي (المصدر الرابع للأصولية.. بفضل قوتها النفطية..)^(١٨)، هذه القوة هي (المد الأسود الطاغية على الإسلام القرآني النبوي، انه إسلام النفط)^(١٩) وهو ما اصطبغ به الإسلام في منطقة الخليج العربي، وبروح نقدية ليست غريبة على (جارودي) كماركسي يتصيد سقطات ممارسة الإسلام في العربية السعودية في الداخل وفي الخارج، ففي الداخل (تسجن المساجد المسلمين في منبذ يجري فيه تثقيف اختلاف الإسلام، والانكماش على الذات وخلق المخاوف، ومن خلال عبادات بلا روح..)^(٢٠)، هكذا يعتبر (جارودي) المساجد (منابذ) على حد قوله، ولا أدري هل أداء الصلاة الجارية في الكعبة المشرفة هي صلاة بلا روح، وهل أداء الحج في الكعبة هو أداء شكلي لا روح فيه؟ هذا في الداخل، أما في الخارج فيقول: مما يلاحظ في بلدان مثل فرنسا وإيطاليا أو اسبانيا، حيث تثار ألف عقبة في وجه المتحدات الإسلامية عندما ترغب في بناء مصلى متواضع على نفقتها، وتجري الموافقة بسهولة كبيرة على إنشاء الجوامع العملاقة التي تمولها السعودية^(٢١)، وهنا ما وجه الغرابة والدهشة وربما القلق لدى جارودي إذا ما تمكنت السعودية من بناء مسجد ما في أي دولة أوروبية أو غربية؟

إن وجود هذه الجوامع والمؤسسات الدينية والثقافية والخيرية الإسلامية في دول الغرب أصبح أمراً ضرورياً بسبب الكثافة السكانية الآخذة بالازدياد في بلدان العالم غير العربي وغير الإسلامي، والحاجة هنا عملية، وليست رغبة رومانسية أو غريزية لدى المملكة العربية السعودية وهي تعبر عن واجب ديني وحضاري وتاريخي وجدت المملكة نفسها قادرة على الخوض في غماره ونعم الخوض، وعلى مدى أكثر من نصف قرن كانت المؤسسات الفاتيكانية ومدارس التبشير الدينية غير الإسلامية والمراكز الثقافية الأمريكية والبريطانية والفرنسية والإيطالية والألمانية والأسبانية تحتل أجهل المواقع في العواصم العربية الإسلامية وتمارس نشاطاتها الثقافية والدينية دون معارضة مطلقة من قبل الحكومات العربية...

يعود جارودي إلى ما ترعرع في أحضان العربية السعودية، (فإسلام النفط هو أنموذج أمثل لإقامة أية عدة من شأنها تجدد الإسلام الحي)^(٢٢)، وفي هذا الفضاء تمت أصولية أخرى مثّلها (الأخوان المسلمون)، ليس في ظهورهم المبكر، أو الأول، كما هو في مصر... بل بعد انتكاسة هذه الحركة على يد الراحل (جمال عبد الناصر) سنة ١٩٥٤، الذي نال من حركة الإخوان، وشظى كيائها فوجدت ملاذها في المنفى، (وكان عدد كبير من مريدها يعيش في العربية السعودية وفي دول الخليج الأخرى)^(٢٣)، واستحالت أصوليتهم في فضاء المنفى بعد أن كانت عوداً إلى المصادر الحية لفجر الإسلام إلى (عودة لتراث متحجر، تراث تدافع عنه وتنشره الأصولية السعودية، ويؤدي في قراءة الأمراء والعلماء الممالقين إلى طاعة غير مشروطة للحكام الذين يعتبرون أنفسهم بمثابة المؤمنين على مشيئة الله)^(٢٤)، وبوصول داعية السلام الراحل (أنور السادات) إلى دفة الحكم سنة ١٩٧٠، عاد الإخوان من منفاهم في الخليج، حيث تستعمل تصورات (حسن البنا)، حول المصارف الإسلامية التعاونية الصغيرة كتبرير نظري لمكر المصارف الكبرى المسماة إسلامية التي يديرها أصحاب المليارات...^(٢٥).

ومن جهة إنَّ العربية السعودية تجذّر أصوليتها أكثر بالعودة إلى خطاب فكري أساسه فلسفة (ابن تيمية) في الحكم والسلطان، فالسلطة السياسية ظلَّ الله على الأرض، وأكثر من ذلك تعود السعودية إلى المفكر الإسلامي المعاصر، الباكستاني الأصل (المودودي)، الذي ينص في فلسفته على: سلطة قوية في أيدي علماء الشرع وانصياع الشعب لهذه السلطة، ونظام فكري أخلاقي تفرضه هذه السلطة، ومكافأة وثواب لأولئك الذين يطبقون أحكامها^(٢٦).

بهذا التوصيف الجغرافي الموجز يختم (جارودي) الفصل الذي يدرس فيه أسباب ظهور (الأصولية الإسلامية)^(٢٧)، أسباب النشأة والتكوين والممارسة، ويعود ليسأل عن الجامع المشترك بين هذه الأشكال الراهنة للأصولية، المستوحاة كلها من ثلاثة نماذج: الإخوان المسلمون في ظهوريتهم الثانية، أي بعد قولبتهم في الأصولية السعودية، الجماعة الإسلامية المودودية في الباكستان التي ينشرها الأمراء السعوديون في العالم، ثم الثورة الإسلامية في إيران، هذه النماذج تشترك في (استلزام احترام السنة)، و(الخلط بين حرية الإنسان المسؤولة وضرورة النظام العام للعالم الذي أراده الله، والخلط بين الشريعة، قلنون الله الأخلاقي، وبين الفقه وتسريع الأحكام، ثم الخلط الدائم بين الكلام الإلهي والكلام البشري)^(٢٨)، ويرى في غلق باب الاجتهاد فرض تصور للشريعة مفرغ من كل روحانية، ومن كل حياة داخلية، من كل تساؤل حول الأهداف والنهايات، فلم تعد الشريعة تتضمن سوى الأداء الخارجي والحرفي للعبادات والأحكام الناجمة عن الصياغات الفقهية في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، بل إنَّ غلقه يقدم: صورة منفرة للإسلام يتمنى أعداؤه أن يقدموها عنه^(٢٩).

ولغرض انبعاث إسلام حي يرى (جارودي) : لا بد من معاودة اكتشاف كل أبعاد الإسلام، تلك التي صنعت عظمته في أصوله وفي مراحل، مراحل العز، من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر للهجرة، بعده الشمولي والروحاني والعشقي — الإلهي والاجتماعي

والانتقادي الذي يذكىه الاجتهاد والتأويل^(٣٠) إن حال الأصولية إذن، وبأي شكل كانت هي حال سلمي، لا بدّ من مخرج، وهذا لا يتم بحسب جارودي، إلا بنظرة جذرية مشتركة، نظرة تستلزم انقلاباً جذرياً في السياسة تجاه العالم الثالث، تجاه أوروبا تجاه البطالة، ومجمل السياسة الاجتماعية، تجاه الثقافات، ثقافات الآخرين وثقافتنا^(٣١)، الأمر الذي يقتضي شمولية الترابط، وهذا رهن بالتخلص من الحلول الجزئية والأذعان إلى (الحوار)، هذه العملية الذهنية التي تفترض الانفتاح والتعلم من الآخر، والابتعاد عن كل ما لا يمثل حقيقتنا وإقصاء الغوايات، غواية استبطان عقيدة الآخر، وغواية السير بخطوط مستقيمة متوازية غير قابلة للالتقاء^(٣٢)، بحثاً عن الإغناء المتبادل بعيداً عن الانتقائية والالتباس^(٣٣)، هذا الحوار هو : اجتماع أصحاب دين يتقبلون الفرضية والمخاطرة الحيوية القائلة إنّ عقيدة الآخرين يمكنها إغناء عقيدتهم الخاصة.. وهذا يفترض السعي إلى فهم الآخر ليس كموضوع معرفة خارجي بل داخل ذاته عندما يجعل المرء من ذاته مسألة .. ، ويفترض السعي إلى إحلال (التوافق) محل (التفوق)^(٣٤)، ثمّة تكريس لـ (اللامعنى) هذه الآفة التي تنخرنا من الداخل، ولا بد من تدمير هذا الوهم باتجاه المعنى كسراً للعزلة في العالم، ويختتم (جارودي) بحثه بالقول:

يتعين اتبعات وعي وحدة هذا العالم، حيث لا يوجد كل كائن إلا من خلال علاقته مع كل الآخرين، ويكون له معنى عبر هذه العلاقة وبها^(٣٥).

تلك هي الأصولية إذن، إنها قرحة .. ودواؤها الحوار الشامل الإنساني بين الأديان والحضارات والثقافات، ونظرة (جارودي) إلى الأصولية وبديلها تبقى نظرة فيلسوف واقعي لكنها نظرة مَطوّقة بتحيزات ثابوة في أصوله الفلسفية، والفضاءات الأولى التي نهل منها فلسفته وآليات نظريته إلى الطبيعة والوجود والمجتمع رغم فضائه الإيماني الجديد، رغم ذلك، يبقى التعلم في الصغر كالنقش على الحجر.

* إحصاءات وهوامش :

(١) رابح الصادق :الإسلام في فرنسا، من الغياب إلى الظهور الهوياتي، المستقبل العربي، ع(٢٣٣)، ١٩٩٨/٧، ص٥٦، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان.

(٢) يُعد الإسلام .. الدين الثاني في (فرنسا) مثلاً.

(٣) صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية، سنة ١٩٩١، وترجمه إلى العربية د. خليل أحمد خليل، دار الفين، باريس ١٩٩٢. وهي الترجمة المعتمدة في هذا البحث.

(٤) يرى د. رجب بودبوس إنَّ (موقف جارودي وعلاقته بالإسلام ليس جديداً، وليس مجرد رد فعل عن احباطاته الماركسية، لقد بدأت هذه العلاقة عندما نشر في الجزائر، عام ١٩٤٩ كتابه: (المساهمة التاريخية للحضارة العربية الإسلامية)، ثم (وعود الإسلام، ١٩٨١)، و(المساجد مرآة الإسلام، ١٩٨٥)، و(إسلام الغرب: قرطبة عاصمة الروح، ١٩٨٧)، و(الأصوليات المعاصرة ، ١٩٩١) و(عظمة وانقياد الإسلام، ١٩٩٦).

انظر: مقدمة ترجمته لكتاب (جارودي): الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط١، ١٩٩٨.

(٥) جارودي : الأصوليات المعاصرة ..، ص١١-١٢.

(٦) المصدر نفسه، ص١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص١٩.

(٨) لا يعني هذا إنَّ الميتافيزياء لم تكن مهيمنة على الفكر الغربي ، بل على العكس شهد القرن التاسع عشر وصول الميتافيزياء الغربية إلى ذروتها وخاصة لدى هيغل.

(٩) جارودي : الأصوليات المعاصرة ..، ص٢٢-٢٣.

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠، حيث يقول : إن الغرب يدين بهذه الأصولية، إلى تلك الجذور اللاواعية التي تمخر وعيه، وتسوّل له سلوكه في علاقاته مع الآخرين، هذه الجذور لم تقف عند حد، بل تمتد وتشتغل منذ خمسة قرون كميرر ايدولوجي لكل تجاوزات الاستعمار وهي تلعب دورها مرة أخرى، الدور اللعين في آخر المغامرات الاستعمارية في التاريخ، مغامرة الأمريكيين في الخليج العربي منذ حوالي ربع قرن. نجد تفصيل أكثر في هذه المغامرة عبر فصول كتابه: الولايات المتحدة طليعة الانحطاط.. انظر : هامش (٤) .

(١٢) جارودي : المصدر السابق نفسه، ص ٣٥-٣٦ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨-٣٩ .

(١٤) المصدر نفسه ، انظر ص ٤٩ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٦١-٦٢ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٧٤-٧٥ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥.

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٧٧.

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٧٨.

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٧٩.

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٨٢.

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٨٥.

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٩٦-٩٧.

(٣١) المصدر نفسه ، ص ١١٧.

(٣٢) المصدر نفسه ، انظر : ص ١٣٥، طرح جاوردي فكرة (الحوار الحضاري) في محاضرة له بالإسكندرية بتاريخ ١٩٨٣/٣/٢٠ ونشرتها هيئة الاستعلامات في حينها، لكن نظريته في حوار الحضارات كانت قد تبلورت بتفصيل أكثر في كتابه (في سبيل حوار الحضارات) ترجمة إلى العربية د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط ١، نيسان، ١٩٧٨.

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٦.

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٦.

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٨.

• جيل كيبل .. والأصولية الدينية الإسلامية :

في إطار المنظور الأوروبي إلى الإسلام، وإلى ظهورية الأصولية فيه، يضع (جيل كيبل)^(١) واحدة من الدراسات المهمة التي تقرأ الأصولية الدينية كظاهرة عامة تميز العصر، فهذه الظاهرة لا "تعود إلى أسباب خاصة بالعالم الإسلامي وحده، حتى لو كان هو ما يعطينا تلاوينها الخاصة بها"^(٢)، لذا يسعى (كيبل) إلى رسم بعض من الخطوط المنظومة لحركة تبدو كأنها مُلغزة ويستعرضها من القاهرة والجزائر إلى براغ، ومن الإنجليز الأمريكيين إلى (زبلوت)، منظمة غوش إيمونيم الإسرائيلية، ومن المناضلين الإسلاميين إلى أصحاب الهبة اللدنية الكاثوليكية ثم اللوبافيتش وإلى أصحاب التناول والتحرير^(٣)، هذه الحركة بمجموعها تريد تجاوز أزمة الحداثة عبر طريقة (أسلمة الحداثة)^(٤)، وهي ظاهرة عامة وعابرة للأمكنة، تطرح نوعاً من التحدي، وقد حان الحين، والقول لكيبل، قبول التحدي الذي تطرحه هذه الحركات على طرق تفكيرنا التقليدية، غير إن هذا ليس ممكناً إلا إذا أخذناها بإجمالها كلاً وجمعاً، لكن الركون إلى حيز ما، أو سياق ما، كفيل معرفياً بالانطلاق إلى معانية الظاهرة في عمومها، فالانطلاق من العالم الإسلامي يتيح للباحث أن يراقب من زاوية غير مألوفة ظاهرات تشكل جزءاً من وسطنا الثقافي، وكان يفترض بها أن تكلمنا وتتحدث إلينا من تلقائها وأن تيسر لإفهامنا بغير عناء^(٥)، وما ظهورية الأصولية الإسلامية سوى (الحيز / الجزء) من ظاهرة الأصولية في عمومها.

وجرت العادة في أن يُعبر عن هذه الظهورية بمصطلح (الأصولية)، فحين ينظر إلى أحداث العالم الإسلامي من باريس أو نيويورك فإنما نردها إلى ما يسمى: الأصولية الإسلامية، التي هي ترجمة للمصطلح الفرنسي (Intergrisme) أو المصطلح الإنجليزي (Fundamentalism) دون الأخذ بنظر الاعتبار تكون المصطلحين الفرنسي والإنجليزي، وكلاهما مقولتان ولدتا في العالمين الكاثوليكي والبروتستانتي على التوالي، وإن

استخدامهما، على سبيل الاستعارة أو المجاز، لا يعني إنَّ لهما قيمة كونية مسكونية شاملة، بل على العكس، إنهما تبسّطيان يختزلان الظاهرة ويحرفانها، بل ويعيقان معرفتنا بتلك الظاهرة في مجملها، ويضيف (كييل) إنَّ عجزنا الإجمالي عن تفسير أو تأويل الحركات الإسلامية اليوم، إنما يعود في حدود بعيدة لاستخدامنا هذه (النظارات) النظرية القديمة التي نضعها على أعيننا لأننا لا نجد، في عجالة أمرنا، خيراً منها، وكل ما تقوم به هو زيادة التشوش في فهمنا وإدراكنا^(٥).

يدخل (كييل) إلى مشكلة الأصولية من زاوية العلاقة بين الدين والسياسة، فسنوات السبعين كانت عُشرية انتهت فيها حقبة من العلاقات بين الدين والسياسة، التي تشهد، في الربع الأخير من هذا القرن، طفرة لم تكن في الحسبان، وبدأت فيها حقبة أخرى جديدة، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحيز السياسة يبدو كأنه ظفر باستقلاله الذاتي عن الدين بصورة حاسمة^(٦)، لكن هذا المسعى بدأ ينقلب، ب كله وجمعه، رأساً على عقب في حدود سنة ١٩٧٥، إذ بدأ يتكون خطاب ديني جديد لا يهدف إلى التكيف مع القيم الدنيوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساساً قدسياً... ويدعو هذا الخطاب في تعبيره المتعددة، إلى تجاوز (حادثة فاشلة) كان يعزو فشلها ومآزقها إلى الابتعاد عن الله... واتخذت هذه الظاهرة منذ عشرة سنوات بُعداً كونياً، وشملت المعمورة كلها، فقد انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي، مثلما تتباين في مستوى نموها لكنها كانت تندلع وتنتشر في كل صفع كردة فعلٍ على (أزمة المجتمع) الذي تقول أنها شخصت أسبابها العميقة والتي تتعدى الأعراض الاقتصادية والسياسية أو الثقافية التي تتجلى، هذه الأزمة، غيرها.

إلا أنَّ تجاوز الأزمة، أزمة الحداثة، لدى الأصوليات، لا يهدف فقط إلى الاستيلاء على السلطة، فهناك من يدعو إلى تكوين جماعات دينية غايتها ممارسة التديُّن إلى أقصى حدوده بعيداً عن طموحات سلطوية، ومن ذلك حسب كييل، ما نجده في (حركة التبليغ)، وهي أكبر منظمة إسلامية متعددة الجنسيات والقوميات.

وفي خلال فترة زمنية متقاربة جداً شهد العالم المعاصر انقلابات في اليهودية والمسيحية والإسلام، ففي سنة ١٩٧٩، الذي تصادف إسلامياً، مع بداية القرن الخامس عشر الهجري، شهد عودة آية الله الخميني (رحمه الله) إلى طهران، ثم تلا ذلك إعلان الجمهورية الإسلامية في إيران، وفي الوقت ذاته كان الهجوم الذي وقع على (المسجد الحرام) في مكة، وقد أظهر هذان الحدثان المدويّان أمام أعين العالم كله القدرة السياسية الكامنة في الدين الإسلامي، والتي زادها وتمّأها أتباعه، على إن هؤلاء ليسوا حالة، أو حالات معزولة، بل يندرجون ضمن متتالية أوسع وأعظم أعادت للإسلام بعده الاجتماعي والسياسي، الذي طالما سترته وأخففته مشروعات التحديث Modernization التي تولتها النخب العربية المختلفة بعد الاستقلال^(٨) الذي حظيت به بعض الدول العربية وإن كان شكلياً بعد أن قرر الاستعمار العالمي تغيير أفضته في الاستحواذ على مقدرات الوطن العربي.

ولذلك حملت سنوات السبعينات الحركات الإسلامية من ماليزيا إلى السنغال، ومن الجمهوريات الإسلامية السوفيتية إلى الضواحي الأوروبية المأهولة بملايين المهاجرين المسلمين الحضريين إلى مقدمة المسرح، وإذا كان ذلك قد شكّل (مفاجأة) لكثير من المراقبين الغربيين الذين اعتادوا على اعتبار ديانات العالم الثالث كبقايا فلكلورية، فإن انبعاث الإسلام، في شكله السياسي، لم يكن سوى الجانب المرئي من حركة عميقة واسعة تجتهد لإعادة الإسلام (أسلمة) إلى الحياة اليومية والعادات، ولإعادة تنظيم الحياة الفردية انطلاقاً من النصوص المقدسة، بل وبالاستناد إلى قطيعة ثقافية مع منطق الحداثة الدنيوية التي تعزو إليها كافة مجتمعات العالم الثالث.

وشأن (كيبيل) هنا، هو ذاته شأن (فريد هالداي)^(٩)، كلاهما يعاين الإسلام ليس في خطابه الفكري أو الثقافي، بل في الممارسة الاجتماعية والسياسية اليومية الملموسة، يقول (كيبيل) : لغرض تأويل وتفسير خطاب الحركات الإسلامية، لا بد من الاستماع إليه في سياق الممارسة الاجتماعية أو إلقاء الضوء على هذا بذاك، وإنارة ذاك بهذا في حركة

ذهاب وإياب ثابتة^(١).

وفي هذا السياق المنهجي يعاين (كيبيل) أربعة أصوليات معاصرة تشغل حاضرتنا المعاصرة، تلك هي : الإسلام المتوسطي، الكاثوليكية الأوروبية، البروتستانتية الأمريكية الشمالية، واليهودية في إسرائيل، وفي إطار الشتات اليهودي، أما عن الإسلام في أصوليته الجديد فيقرأه تحت عنوان (السيف والقرآن)، فيعود بنا إلى مرحلة السبعينات وهناك يضع قبالة الحركات الإسلامية، الظهورية الماركسية، ففي بلدان حوض البحر المتوسط الإسلامية وجوارها، خلفت حركات العودة إلى الإسلام زمنياً، المجموعات الماركسية، في خروجها على القيم المؤسسة للنظام الاجتماعي واحتجاجها عليها، لكنه يعود، قبل ذلك، إلى مرحلة الستينات حيث الاستقلالات العربية عن الاستعمار المباشر ونمو اقتصادات العوز في سياق الانفجار السكاني الذي شهدته هذه المرحلة، وتفاقم سلطة الاقطاعيات وفسادها المستمر رغم رحيل العم سام وأقربائه الغربيين عن بعض الدول العربية.

لقد وجد الماركسيون والشيوعيون، أنفسهم، مؤهلين نسبياً للظهور إلى سطح الأحداث، فأول الذين حاولوا استغلال الاستياء الناشئ في بلدان حوض المتوسط الإسلامية وجوارها هم الجماعات ذات الاستلهام الماركسي، حتى ولو لم يكن قد تكون نهاية الستينات أي حزب شيوعي ذي هيكلية قوية ومستقلة عن النظام وقادرة على تصدّر وتروّس حركة ثورية في أية من هذه البلدان تقريباً.

إلا إنّ المدّ الشيوعي وكذا الماركسي، في الوطن العربي، بل وفي العالم الثالث لا يملك وسائل الاطاحة بالأنظمة القائمة رغم انتشار قواعده في البلدان العربية، من المشرق إلى المغرب، والدول المجاورة للوطن العربي، والمسافة الزمنية بين حربي ٦٧/٧٣، كانت مدعاة لاعتقاد الماركسيين إن ساعته قد دقّت، فالحيار جيوش الدول العربية فتحت أزمة مشروعية عظمى للنخب الحاكمة..، وفي ذلك سارع الماركسيون في جعل أنفسهم دعاة المقاومة الفلسطينية والمدافعين عنها في وجه الخيانات المعزوة إلى القادة العرب..، إلا إنّ الرياح كانت

تجري بما لا تشتهي السفن، فتورة (السبعينات العظمى لن تدعي الانتساب إلى ماركس أو لينين، إذ ستكون جمهورية إيران الإسلامية التي لم يتوقعها أحد ولا تنبأ بها آخرون)، إنها مراوغة التاريخ، والمتغير الإيراني هنا، وصعود الإسلاميين إلى سطح الأحداث لم يكن مفاجئاً، فهو في واقع الحال، (نهاية مسار جوفي يمكن استكشافه من خلال سلوك)^(١١)!!

لقد سعت الاتجاهات القومية والوطنية خلال مرحلة الستينات والسبعينات إلى (الاحتكار شبه الكامل للرأي)، وإطراحهم على المجتمع العربي الإسلامي بكله وجمعه التحولات التي جرت في ذوات هذه الاتجاهات، وقد أسهم هذا الأمر، وإلى حدٍ بعيد، في تمويه وإخفاء استمرار تيارات فكرية حافظت على مطلبها بقيام أساس ديني للنظام الاجتماعي، وهذا يعني أن ثمة كواليس كانت الحركات الإسلامية تشغلها، فجمعية (العلماء الجزائريين) ساهمت وهي تتابع مرجعها الفكري (عبد الحميد بن باديس) مساهمة كبرى في الإبقاء على مرجعية الإسلام في خطاب جبهة التحرير الوطني الجزائري، وفي هذا السياق أيضاً كان (الأخوان المسلمون)، الذين تعاطفوا مع (جمال عبد الناصر) ورفاقه الضباط الأحرار في الاستيلاء على السلطة في مصر سنة ١٩٥٢، إلا أن داعية القومية الكبير (قمع هؤلاء بفضاضة تفوق في فضاعتها التجاوزات التي ارتكبتها جيوش الاستعمار زمن الاستعمار)^(١٢)، ولم يكتف بذلك، بل في سنة ١٩٦٦ شعر بخطورة أحد مفكري الإخوان.. البارزين على نظام (الرئيس)، ذلك هو: (سيد قطب)، الذي أعدهم في تلك السنة، وهو صاحب محاولة نقدية جذرية إسلامية للنظام الناصري، ذلك إن المفاصلة أو القطعية التي قام بها وهي العودة إلى الإسلام في بعده القيادي بعيداً عن جاهلية القرن العشرين هي (الأصل في حركات العودة إلى الإسلام المعاصر، فهي تجعل في كل وسط اجتماعي جاهلية وأنموذج كفر وظلم واستبداد)، وهزيمة ١٩٦٧ فتحت الباب أمام المعارضة الاحتجاجية الجذرية للأنظمة المنبثقة من مرحلة الاستقلال، والتي أصبح فشلها العسكري فجأة يوازي محضر إفلاس عام^(١٣).

إن أبرز ما يريد أن يصل إليه (كييل) هنا هو: التأكيد على وجود حركتين أو اتجاهين للمناهضة، الأولى للواقع العربي، والثانية للاستعمار الغربي، أي: الكتلة الماركسية المنصبة في إطار الجهاد الفلسطيني ضد إسرائيل . وبالتالي : الجذرية الإسلامية التي أرسى خطاها سيد قطب، إلا أن حرب ٧٣ كان لها انعكاسها المباشر على تنامي الحركات الدينية في السبعينات داخل دار الإسلام وخارجها، وقد لعبت المملكة العربية السعودية، بفضل ثرائها الأسطوري، دور الزعيم، وكان نشر الإسلام بصيغته السعودية في العالم يُمثل بين الأهداف الأولية للمملكة الوهابية، هذا (البثروإسلام) سيغذي الحركات الإسلامية الثورية التي تستلهم (سيد قطب)، وما انتقل المشعل الثوري من (الماركسية) إلى (الإسلاميين) سوى أحد المفاتيح التي ستسمح بتناول وإدراك آفاق حركات العودة إلى الإسلام، أو معاودة تخفيف المجتمع في مساره الزمني، من مرحلة السبعينات إلى بداية التسعينات.

ويحدد (كييل) الفترة الممتدة من منتصف السبعينات إلى منتصف الثمانينات بأنها (عشرية إسلامية ثورية) أصبحت الهدف في الاستيلاء على السلطة في الآفاق الإسلامية، وفي هذه الفترة جرت معاودة تخفيف المجتمع من (فوق)^(١٤) بالاعتماد على نجاحات حققها رمزية البثرو إسلام في السعودية، إلا إن هذا الجهد الاستثنائي، أو الظهورية الجديدة لم تحقق شيئاً سوى المتغير الإيراني^(١٥) سنة ١٩٧٩.

ولكن في هذه الفترة تحققت بعض النقولات بفضل ازدهار أسعار النفط، والدعم اللامحدود الذي قدمته العربية السعودية، حيث جرت تغييرات في البنى التحتية لعدد من المجتمعات الإسلامية، ومن أبرزها الانتقال من الأرياف إلى المدن، ثم التوسع في الجامعات ودخول المسلمين الفقراء إلى أروقتها، الأمر الذي كان منه بروز تكتلات إسلامية شبابية داخل هذه المؤسسة المهمة، وقد كانت محاولة المهندس المصري (شكري مصطفى) علامة بارزة في مصر لتفعيل الإسلام من تحت، إلا أنها سرعان ما تهاوت بحدود سنة ١٩٧٧، على يد (أنور السادات) الرئيس المصري، فكان ذلك أول فشل للاستراتيجية الإسلامية في

الاستيلاء على السلطة، ذلك ان (شكري ومريديه كانوا محللين تافهين رديين للوضع السياسي، في حين إن تطبيقهم الحرفي لترسيمات سيد قطب جعل منهم مرمىً ميسوراً وهدفاً سهلاً للقمع)^(١٦).

ومن هنا يعتقد (كيبيل) أن للمتغير الإيراني فرادة خاصة به فقد استطاع الإمام (الخميني) ان يُجنّد قاعدة من حملة الشهادات الجامعية التي نالوها بمساعدات مالية من حكومة الشاه المخلوع عن عرشه عنوة، أولئك الذين عاشوا الحيف في زمانه فمالوا إلى الانخراط داخل إرادة التغيير الإسلامي الذي يقوده الخميني. ولعل أبرز تجلٍ لفرادة الثورة الإيرانية في إيران إنما توتى ملامحه بإجراء المقارنة مع الإسلاميين الثوريين من أبناء الطائفة السنية، حيث (خرجت حركات العودة إلى الإسلام من فوق في العالم الإسلامي السُني مهزومة في كافة مواجهاتها العنيفة مع الدول)^(١٧)، ومن ذلك الهجوم على المسجد الحرام ومحاولة شكري مصطفى، وإعدام منفذي اغتيال السادات وبالتالي فشل إسلامي أفغانستان في مقارعة المد الشيوعي.

لم يتوقف (كيبيل) عند هذا التوصيف الأولي للفشل بل بحث في أسباب فشله، ومن ذلك :

١- ما يتعلق بهيكلية الحقل الديني في الإسلام السُني المعاصر، فالفقهاء ، أو العلماء السنة خلافاً لزملائهم الشيعة، لم ينجحوا في الاحتفاظ واقعياً باستقلال حقيقي إزاء السلطات القائمة في الدول المنبثقة عن الاستقلال، بل إنهم يحتلون تقليدياً في المجتمع مركزاً قطبياً مزدوجاً، يقرعون من جهة الأمير أو الحاكم أو السلطان..، ويدعون في الوقت ذاته ، إلى المزيد من العدل إزاء الأمة، ثم يعطون الأمة ويدعونها إلى احترام النظام الاجتماعي.

٢- شكل علماء السنة جمعاً متنافراً تخترقه تيارات عديدة متنافرة، وهو جمع لا ينتمى ممثلوه الأبرزون، كمفتي الجمهورية، أو كذا تسميات، إلا باستقلال وإزاء رغبات السلطة.

٣- انعدام انبعاث المناضلين الإسلاميين في العالم السني من صفوف العلماء، بل على العكس، فالمناضل النموذجي هو طالب في كلية حديثة علمانية دنيوية مع ميل إلى فروع العلوم التطبيقية، مهندسون زراعيون، كهربائيون، أطباء، .. الخ.

٤- على العكس من التحالف الذي جرى في إيران بين المثقفين الإسلاميين الشباب والكهنوت الشيعي، فإن المعارضة العنيفة بين المناضلين الإسلاميين والعلماء في البلدان السنية كانت أحد الأسباب العظمى لفشل المشروعات الثورية التي تتدرج داخل أفق العودة إلى الإسلام من فوق^(١٨).

وكمخرج لهذا الفشل النسبي الذي قوبل بنجاح متفرد في المتغير الإيراني، أي فشل (العودة إلى الإسلام من تحت) ونجاحه (من فوق)، لجأت الانطولوجية الإسلامية المعاصرة إلى ظهورية عاود بها الإسلام من تحت مرة أخرى، أو التحنيف من تحت، وقد جرى ذلك من منظور (كيبيل)، في السنوات العشرية للثمانينات، فثمة (أنماط لمفاصلة جرت مع المجتمع المحيط)^(١٩)، ضمن إطار المجتمع الإسلامي ذاته، وانخراط القيم المحمدية في السلوك اليومي، والذي بدا في (طريقة الغذاء واللباس والصلاة والعلاقات مع الجنس الآخر، والأطفال والتربية.. الخ، وغايتها القصوى هي إعادة الإسلام إلى المجتمع في مجمله، وهذا السلوك وجد بحالاته في أكثر من موقعه داخل الآفاق الإسلامية، إلا أنه تركز، بدءاً في (جمعية تقوية ولدت في الهند سنة ١٩٢٧، تلك هي جماعة التبليغ، ومؤسسها (محمد الياس) ..، والمريدون هنا يضبطون سلوكهم انطلاقاً من كتاب تقوي، ذلك هو (رياض الصالحين) وقوامه مدونه من الآيات أو الجمل والنصوص الإسلامية التي تتعلق بالنبي الكريم صلى الله

عليه وسلم ، وهي مبنية بحسب الموضوعات الخاصة بالسلوك المحمدي، وهو ما تطمح إليه جماعة التبليغ، في خطابها الفكري والسلوكي^(٢٠).

وفي حدود علاقة الدول العربية، أو بعضها بهذا الخطاب يعتقد (كيبيل) ، ان عدداً من الدول العربية في الآفاق الإسلامية، سهلت، إن لم تكن دعمت، الانطلاقة الأولى في النصف الأول من السبعينات لإزاحة اليساريين من حرم الجامعات، وحاولت بعد ذلك بعشر سنوات أن تُشجّع الجمعيات التقوية للتصدي، وأصبحت في حدود نهاية الثمانينات، على رأس شبكات متحدة قوية تسيطر، في بعض الأحيان على احياء بكاملها باتت وسيطاً لا مناص عنه يتوسط بين السلطات العمومية والمجموعات الاجتماعية المهمشة وشهدت العلاقات مع الدولة طفرة حقيقية، فقد تحركت هذه الجماعات نحو الحيز السياسي الذي لم تكن قد طرفته قبل ذلك إلا قليلاً.

إن نمو الرغبة لاعتلاء الحيزات السياسية لدى الحركات الإسلامية بدأ يبرز أيضاً في أوروبا الغربية خاصة بعد متغيرات صاعدة مثل قضية (سلمان رشدي) و(النقاب الإسلامي) و(انبثاق جبهة الإنقاذ في الجزائر) ومؤثراتها على فرنسا بشكل خاص^(٢١).

في هذه الحيزات يشير (كيبيل) إلى أنموذجين للحضور الإسلامي في أوروبا، الأنموذج الإسلامي في (فرنسا)، حيث تثوير المطاردة ضد الإسلاميين الذين يعيشون في المراكز وفي الضواحي، وخاصة الجزائريين، الذين مُنعت بناتهم ونسأؤهم من ارتداء الحجاب داخل الجامعات الفرنسية، ثم الأنموذج البريطاني، هذه الجزيرة التي دفعت روح المسامحة فيها إلى استفحال قضية (سلمان رشدي) في (آيات شيطانية)، والتي اثارَت حساسية من نمط مثير للاشمئزاز، وهنا كان (السياقان، الفرنسي والبريطاني، في المنطلق مختلفين ومتقابلين تماماً، ففي إنجلترا كان سبب القضية هو إنَّ شخصاً من أصل مسلم، حرق المحرمات الطوائفية في الحيز العلماني، حيز المدرسة..)^(٢٢)، على إنَّ مواجهة الإسلاميين لتحديات الدول الغربية في هاتين الدولتين يعكس، من منظور (كيبيل)، انخراطاً في منطق العودة إلى الإسلام من تحت،

وهذا الانخراط أظهر طاقات وإمكانات كبرى تتمتع بها آلية معاودة التحنيف بهذا الشكل، وهنا يظهر التحول من المواجهة والقطيعة الشاملة للدول العلمانية إلى مواجهات جزئية تفوز في بعض الأحيان بتحقيق انتصارات لمن يواصل إعادة التحنيف من تحت.

ويواصل كييل قراءة الأثر لله من علمانية البشر ويعود إلى الوطن العربي مرة أخرى، حيث الصلة بين الانتفاضة الفلسطينية وبين معاودة التحنيف، (فالقضية الفلسطينية ظلت حتى أواسط الثمانينات آخر تعبير حي عن القومية العربية التي لم تكن مصطلحات التعبئة الإسلامية تلعب فيها سوى دور متواضع...) (٢٣)، ولكن مع مطلع التسعينات أخذت الموضوعة الإسلامية طريقها إلى القضية الفلسطينية، وأخذ الإسلام يظهر كقوة في الصراع العربي الإسرائيلي، رغم إن إسرائيل (كانت تعامل الإسلاميين ببعض الحلم، الأمر الذي انعكس عليهم ريبة وشكوكاً وسط الفلسطينيين) (٢٤)، هؤلاء الإسلاميون ساهموا عملياً في الجهاد أو النضال ضد إسرائيل، وخاصة ضمن تشكيل (حماس)، وهم بنظر (كييل) يمثلون الجيل الثالث في حركة المقاومة وأبناء هذا الجيل (ليسوا جزءاً من نخب المال والمعرفة المنحدرة من (القدس)، فهم أبناء مجتمعات اللاجئين و(قطاع غزة) والمناطق الريفية في (الضفة الغربية)، كما إن مرواحة الانتفاضة على مدى ثلاث سنوات وعدم توفر أية مكاسب ملموسة، لا يمكن أن يضعف، في النهاية، موقع القيادة الوطنية الموحدة ويعزز حركات الأسلحة وإعادة التحنيف، التي تديرهما على مستوى القاعدة وفي الأحياء أو الحيزات الاجتماعية وشبكات التعاضد المتولفة حول المساجد...) (٢٥).

ومن فلسطين العربية إلى الجزائر والاشكالية الدموية في الصراع داخل المجتمع الجزائري المبثلى والتي هي انعكاس للتصارع التاريخي بين الغرب والإسلام، فالإسلام يشتغل بعودة من تحت، ويؤشر (كييل) بدايات هذا التطلع بالعودة إلى دور الرئيس الجزائري الراحل (هواري بومدين)، الذي خلق المناخ لظهورية الإسلام من تحت في الجزائر، إلا إن مقتل زعيم (جماعة بوبالي) سنة ١٩٨٧ على يد السلطة شكل المنفصل

التاريخي الذي حفّز الإسلاميين إلى ترسيخ انطولوجية جديدة للإسلام ضد كل ما هو ماركسي وفرانكفوني عبر ظهوريات جزئية ترتبط بالحياة العملية الدينية للمسلمين، ومن ذلك بناء المساجد بأبسط مواد البناء، وفرض اللغة العربية، والعداء المتواصل للغة المستعمر الفرنسي، وخلق نوع من الزحزحة في القيم وأساليب العيش، حتى إنّ السلطة أقرّت ترميزاً إسلامياً كان مثاراً للدهشة، حين استقدمت، من مصر، إمام جامع، ذلك هو (محمد الغزالي)، والذي كان (واحداً من أهم المعابر بين العلماء ومناضلي معاودة التحنيف والعودة إلى الإسلام)^(٢٦)، وتطور الأمر إلى أن اخترقت الظاهرة الإسلامية معازل الصفوف الوطنية في السلطة، وتم السماح بتكوين (جبهة الإنقاذ الإسلامي)، وقد سهّل التيار العربي الإسلامي داخل جبهة التحرير الوطني في وصولها إلى دوائر السلطة، وسرعان ما أثبتت أهمّ قدرة على توحيد القوى العديدة المنبثقة عن شبكات معاودة التحنيف من تحت.

هكذا، ومنذ أن ظهرت حركات معاودة الإسلام على المسرح السياسي في الآفاق الإسلامية في أواسط السبعينات، فإنها عرفت متاليتين تأريخيتين كبيرتين، فبعد عشرية بدا فيها الاستيلاء على السلطة وكأنه في متناول اليد، وبدت الثورة الإيرانية كمثل يحتذى، فإن نهاية الثمانينات افتتحت مرحلة جديدة، يفضل القوم فيها عودة الفرد إلى الإسلام بأكثر من أسلمة الدولة، وغاية العمليتين متماثلة، إنها معاودة تحنيف أو (أسلمة) المجتمع في البلاد الإسلامية ثم نشر الإسلام في كل مكان إلى حين تحويل الإنسانية إلى "أمة"، وعلى الرغم من أن العملية الثانية لم تحقق شيئاً فاعلاً في مستوى العلاقات والتوازنات الدولية كما في المتغير الإيراني، فإن (كييل) لا ينحس حق المعاودة من تحت (فمن الخطأ التفكير أن معاودة التحنيف من تحت هي أقل جذرية، Radical في رفضها للتنظيم الاجتماعي العلماني الدينيوي اليمقراطي)^(٢٧)، وواضح هنا أن (كييل) يحذر الغرب وأتباعه ضمناً من مغبة هذا النوع من المعاودة، فهذا النوع من الجهاد الشعبي المباشر ينطوي على إرادة الرفض، أي: إنه مفاصلة لروح العلمانية ومظهراتها في الآفاق الإسلامية، كذلك لا يختلف عن (صاموئيل

هتنتجتون^(٢٨)، فقيه جامعة هارفرد، الذي يحذر الغرب بملء فمه من هذا النوع من الانتشار الإسلامي الحديد في العالم، هذه الصحة الشعبية التي دفعت بالتدين من مجرد تدين إلى رغبة في تفعيل الدين كقوة لتغيير أوجه الحياة والاعتقادات الدنيوية، ولكن ليس مــــن باب المقاطعة المطلقة للحدثة إنما من باب المقاطعة النسبية، أي أسلمة الحدثة!

• إحصاءات وهوامش :

(١) جيل كيبل : يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، تر: نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوزيع والأبحاث، قبرص، ط١، ١٩٩٢.

و(جيل جيبل) هو أحد الباحثين الفرنسيين المهتمين بالحضارة الإسلامية المعاصرة، وبالإضافة إلى كتابه هذا له مؤلفات وأبحاث عديدة منها:

- Kepel (G) : Les banlieues de l'Islam naissance d'une religion en France , Seuil , 1987.

- ضواحي الإسلام / ولادة دين جديد في الإسلام ، سوي ، ١٩٨٧.

- كذلك كتابه المشترك :

- Leveau (R) et Kepel (G) : Les musulman dans la Societe Francaise presses de la Fondation national des sciences politiques , 1988.

- ليفو(ر) مع كيبل (ج) : المسلمون في المجتمع الفرنسي، منشورات المؤسسة القومية للعلوم السياسية، ١٩٨٨.

(٢) كيبل : يوم الله ..، ص ١١.

(٣) يقسم كتابه (يوم الله..) إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. في الفصل الأول (السيف والقرآن) يدرس الأصولية الإسلامية ، وفي الثاني (أوروبا أرض رسالة ورسالية)، وفي الثالث (إنقاذ أمريكا)، حيث يدرس الأصوليات المسيحية في العالم الغربي، ثم الفصل الرابع ويدرس فيه الأصولية اليهودية، ويختم بـ(اكتساح العالم).

* أما مصطلح (أسلمة الحداثة)، فيرى الشيخ (عبد السلام ياسين) مرشد جماعة (العدل والإحسان) المغربية انه أول من استخدمه قبل عشرين عاماً، انظر: مجلة (النور) لندن، ع(٩٣) شباط، ١٩٩٩.

(٤) كييل : المصدر نفسه، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه ، ص ١١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠، كذلك انظر: صموئيل هنتجتون: صدام الحضارات، الفصل الرابع (اضمحلال الغرب: القوة والثقافة والعودة إلى المحلية)، ص ١٥٨ منه، تر: طلعت الشايب، تر: د. صلاح قنصوة، سطور، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.

(٨) كييل : المصدر السابق نفسه، ص ١٣-١٥.

(٩) انظر كتابه : الإسلام وخرافة المواجهة، ص ٢٣٣، حيث يتمسك بنظرة ما قبل الحداثة وبسلاطة عقلانية التنوير حين ينهمك بدراسة حالة ما أو ظاهرة متميزة، تر: محمد مستجير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠، ويؤكد (هاليداي) نسبة إلى رؤيته تلك، ان مهمة المفاهيم والنظريات هي تحليل الوقائع وان الحكم على كفاءتها وقيمتها يُقاس في المقام الأول، بمدى تفسيرها له، فتلك هي قبليتي، ص ٢٣٣، انظر الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(١٠) كييل : المصدر السابق نفسه، ص ١٩.

(١١) المصدر السابق نفسه ، انظر : ص ٢٣، ٢٥، ٢٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٤) يميز (كيبيل)، في الخطاب الإسلامي المعاصر، بين مستويين، الأول: (المعاودة من فوق) وهدفها تغيير نظام حكم في دولة ما بشكل ثوري نخوي فاعل، والثاني (المعاودة من تحت)، حيث تندمج الجماهير الإسلامية في مشاركة فاعلة مع القيادات الإسلامية وتفعيل الثورة الإسلامية إلى سلوك يومي إجرائي مناهض ومناقض لكل ظهريات الدولة، وهو حتى الآن لم يحقق متغيراً كبيراً يصل إلى مستوى المتغير الإيراني مثلاً.

(١٥) بالطبع ليس هناك من أثر فاعل يذكر للعربية السعودية في تحقيق المتغير الإيراني، لكن (كيبيل) ينظر إلى تلك الفترة في كليتها العامة فلم يتحقق شيء مهم فيها سوى المتغير الإيراني سنة ١٩٧٩.

(١٦) المصدر السابق ، ص ٣٧.

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩.

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٤١.

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٤٣.

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٤٣-٤٤.

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢٢) كيبيل : المصدر نفسه ، ص ٤٨-٤٩.

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٥٠.

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٥١.

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٥١.

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٥٤.

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٥٥ ، في حديثه عن وضعه في السجن في ١٩٦٣ (الجزء ١)

(٢٨) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٢٩) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٠) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣١) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٢) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٣) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٤) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٥) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٦) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٧) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٨) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

(٣٩) انظر كتابه : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي . (الفصل الأخير في هذا الكتاب).

• صموئيل هنتنجتون: الإسلام والتصادم المفترض ...

حتى عام ١٩٩٦ استطاع (صاموئيل هنتنجتون) ان يجتهد في تقديم رؤية تفسيرية، بالاستناد إلى وقائع، لراهن الحضارة البشرية ومستقبلها، وبما أن كل رؤية تفسيرية تنطلق من ثابت فكري، قد يكون مستقر من الواقع، فإن (هنتنجتون) يعتمد مقولة: (الصدام the clash)، كتعبير عن لحظة الصراع الذي يجري وسيستمر من منظوره، في أرض الواقع البشري، ولكي تكون هذه المقولة ذات دلالات عامة وشمولية فإنه يحقنها بقوة دلالية مضافة لتصبح أكثر تعبيراً عن جوهرية هذا الصدام وعن شموليته، فمن الصدام الحضاري إلى الصدام الكوني، ومن الصدام الجزئي إلى الصدام الكلي بين أطراف التنازع.

ويبدو، للوهلة الأولى، ان مقولة (الصدام) وحدها ليست بذات شأن إلا إذا اقترنت بمقولات كبرى أخرى تدعم منطقياً حالة الصدام كما هو في أرض الواقع، ومن هنا يلجأ صاحب كتاب (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي)^(١) إلى إمعان النظر في مفاهيم أخرى ليست هامشية بل لا تقل مركزية عن مفهوم الصدام ذاته مثل مفهوم (التغيير)، حيث تبعث الأحداث المطردة والمتلاحقة الدماء فواره في عروقه!

وكما هو معتاد فإن أي مفهوم إجرائي لا بد أن يشتغل في مجال ما وإلا ظل سلخاً في فضاء تعطل فيه فاعليته، فالتغيير يجري ضمن مجال، أما أن يصل إلى التطابق بين إرادة التغيير، أو أن يصل إلى حالة الصدام والتنافر بين الارادات المتضادة . والمجال الذي يفترض فيه (صاموئيل هنتنجتون) (التغيير والصدام) هو مجال "الحضارات"، التغيير يجري في وضعية الحضارات، والصدام سيكون فيما بينها، وهنا إقصاء لرؤية الانسجام والتوائم الحضاري، وإنزال بالتناوب والتنافر إلى حيزات الواقع الفعلي بله المستقبل كذلك.

ثمة مفاهيم ذات مساس مباشر بالخطاب العام الذي يشتغل به كتاب (هنتنجتون) وهي: مفهوم الحضارات مسألة الحضارة الكونية، العلاقة بين القوة والثقافة، ميزان القوى المتغير بين الحضارات، العودة إلى المحلية التأصيل في المجتمعات غير الغربية، البنية السياسية

للحضارات، الصراعات التي تولدها عالمية الغرب، العسكرية الإسلامية، التوازن والاستجابات المنحازة للقوة الصينية، أسباب حروب خطوط التقسيم الحضاري والعوامل المحركة لها ومستقبل الغرب وحضارات العالم^(٢).

هذه المفاهيم، أو التكوينات المفاهيمية، تتوزع في أجزاء خمسة من الكتاب، وهي: عالم حضارات، الميزان المتغير للحضارات، نظام الحضارات الناشئ، صدامات الحضارات، مستقبل الحضارات، هذه الأجزاء الخمسة تنحل إلى اثني عشر فصلاً، لكنها تبقى تفصل القول في خمسة محاور أساسية هي طروحات أساسية في الكتاب:

١- لأول مرة في التاريخ نجد (الثقافة الكونية) متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات^(٣)، التحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب، ولا يُنتج حضارة كونية بأي معنى، ولا يؤدي إلى تغريب المجتمعات غير الغربية^(٤).

٢- ميزان القوى بين الحضارات يتغير، الغرب يتدهور في تأثيره النسبي، الحضارات الآسيوية تُبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، الإسلام ينفجر سكانياً مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عموماً تُعيد تأكيد ثقافتها^(٥) الخاصة.

٣- نظام عالمي قائم على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود، المجتمعات التي تشترك في علاقات قربى ثقافية تتعاون معاً، الجهود المبذولة لتمويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة^(٦)، الدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة في حضارتها.

٤- مزاعم الغرب في العالمية^(٧) تضعه بشكل متزايد في (صراع مع الحضارات الأخرى) وأخطرها مع (الإسلام والصين)، وعلى المستوى المحلي، فإن حروب خطوط التقسيم الحضاري، وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين، ينتج عنها

(تجمع الدول المتقاربة)، وخطر التصعيد على نطاق واسع، وبالتالي جهود من دول المركز لإيقاف تلك الحروب.

٥- إن بقاء الغرب يتوقف على الأمريكيين بتأكيدهم على (الهوية الغربية)، وعلى الغربيين عندما يقبلون حضارتهم كحضارة (فريدة)، وليست عامة، ويتحدون من أجل تجديدها، والحفاظ عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية، إن تجنب حرب حضارات كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية المتعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للحفاظ عليها^(٨).

تشير هذه المحاور إلى أن عالم ما بعد الحرب الباردة، متعدد الأقطاب، يفتقر إلى تقسيم واحد ومحدد، كالذي كان أثناء الحرب الباردة^(٩)، هذه الأقطاب هي (الحضارات) التي يتكون منها العالم، وهي : الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأفريقية، وأمريكا اللاتينية، وما يحكم العلاقات بين هذه الحضارات هو (الصدام)، هذا الصدام ينطلق ويعود بالاستناد إلى (الثقافة)، أو إلى (الهوية)، ذلك "إن الثقافة أو الهويات الثقافية، التي هي على المستوى العام، هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في علم ما بعد الحرب الباردة.."^(١٠) على أن العوامل الثقافية المشتركة والاختلافات هي التي تشكل المصالح والخصومات وتقاربات الدول، ونلاحظ أن أهم دول العالم جاءت من حضارات مختلفة، والصراعات الأكثر ترجيحاً أن تمتد إلى حروب أوسع هي الصراعات القائمة بين جماعات ودول من حضارات مختلفة، وأشكال التطور السياسي والاقتصادي السائدة تختلف من حضارة إلى أخرى، والقضايا السياسية على أجندة العالم تتضمن (الاختلافات بين الحضارات)، والقوة تنتقل من الغرب، الذي كانت له السيطرة طويلاً، إلى الحضارات غير الغربية، والسياسة الكونية أصبحت متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات^(١١).

إن رؤية (هنتنغتون) تتقاطع هنا كلياً مع رؤية (فرانسيس فوكوياما)، الباحث الأمريكي الجنسية الياباني الأصل، والذي قال : بأن انهيار القطبية الثنائية بالغيار الاتحاد

السوفييتي، كإطار للشيوعية، أدى إلى انفراد الرأسمالية والليبرالية الغربية بالعالم وهو ما يمثل نهاية التاريخ، أو بتعبيره : حالياً نشهد نهاية التاريخ بما هو نقطة النهاية للتطور الأيديولوجي للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحكومة الإنسانية^(١٢) هذه الرؤية ولدت لحظة الشعور بالبهجة، في نهاية الحرب الباردة، ووهماً بالتوافق والانسجام، الذي سرعان ما انكشف أنه وهم بالفعل، فقد أصبح العالم مختلفاً في أوائل السبعينات ولكنه، بالضرورة، ليس أكثر سلاماً، التغير كان حتمياً، التقدم لم يكن كذلك، كذلك ازدهرت أوهام مماثلة عن التوافق والانسجام في نهاية كل من صراعات القرن العشرين الرئيسية الأخرى^(١٣).

التغير في مسار التاريخ والتغيرات المتلاحقة خلال ربع قرن لم تؤدِ إلى حالة من الانسجام أو التوافق الواحدى الاتجاه، بل، على العكس من ذلك، أخذت تتشظى هذه القطبية المنفردة إلى أقطاب أخرى، فالصراع خرج من مجال ضيق بين نظامين هيمنا على البشرية، خلال خمسة وسبعين عاماً، إلى مجال أنظمة متعددة ومختلفة، ومن دائرة عقائدية مُنطقية ومُعتقنة إلى مجال أنظمة وجودية فكرية ترتبط بمفاهيم مؤصلة في الذات البشرية، ذات ارتباط معيوش لا يكاد ينفصل انفصلاً كلياً عن الوجود البشري في ظهوره الشخصي مثل: العرق، الدم، الطائفة، الدين، العقيدة، التقاليد، وهي مفاهيم تمثل قوى للصدام، أو هويات ثقافية أو حضارية، مؤهلة للتنازع والصدام والتصارع بين التعدديات الحضارية، أو القطبيات المختلفة.

الصراع الجديد إذن صراع هويات ثقافية أو حضارية وهو الذي سيحكم العلاقات بين البشر، وفي عالم يوصف بأنه مائع ترى الناس (يبحثون عن الهوية والأمان، وعن جذور وصلات لحماية أنفسهم من الجھول)^(١٤)، ومع نهاية الحرب الباردة بدأت الدول في أنحاء العالم تتلمس الطريق نحو التجمع، ويجدون هذه التجمعات مع دول لها الثقافة نفسها والحضارة نفسها^(١٥)، بمعنى أن السياسة الكونية يعاد تشكيلها الآن على امتداد الخطوط

الثقافية، الشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب والشعوب والحدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد، الانحيازات التي تعتمد على الأيديولوجية والعلاقات مع القوى الكبرى تفسح الطريق لتلك التي تعتمد على الثقافة والحضارة، والحدود السياسية يُعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية والعرقية والدينية والحضارية، المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية^(١٦).

هكذا نلاحظ أن الانحيازات الراهنة هي (انحيازات حضارية)، بل أصبحت (الهوية الحضارية هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها، كذلك تحدد مكانها في السياسة الكونية المترقية، وأكثر من ذلك أصبحت "قضايا الهوية" تأخذ شكلاً حاداً، وبخاصة في البلدان ذات الصدع التي توجد فيها جماعات كبيرة من البشر ينتمون إلى حضارات مختلفة وفي تمثيلهم مع أزمة الهوية، وما يهم الناس هو الدم والعقيدة والإيمان والأسرة، الناس عادة يهرعون نحو أولئك من نفس السلف والدين واللغة والمؤسسات ويتباعون عنهم عكس ذلك^(١٧).

إن إرادة البحث عن الهوية والعودة إلى فيافيها رغبة أفرزتها متغيرات العصر، ويلاحظ (هنتنغتون) أكثر من ذلك، فلقد شهدت مرحلة التسعينات انفجار (أزمة هوية كونية)، فأينما تنظر تجد الناس يتساءلون: (من نحن؟)، (لمن ننتمي؟)، (من هو الآخر؟) وهي أسئلة مركزية، ليس فقط للشعوب التي تحاول أن تصوغ دولاً قوية جديدة، كما في يوغسلافيا السابقة، إنما على المستوى العام.

هذه الأسئلة أثارت لدى الباحث أسئلة أخرى الإجابة عنها تقتضي النظر إلى الوقائع في كليتها وشمولييتها، فلماذا تُسهّل العوامل الثقافية المشتركة من عملية التعاون والتلاحم بين الناس؟، هذا السؤال الذي يطرحه هنتنغتون يريد به التوصل إلى تفسير لأسباب تركيز العلاقات بين البشر على أساس مبدأ أو مرجعية، ولغرض الإجابة عن هذا السؤال يرى أنه:

١- يوجد لدى كل الأفراد هويات متعددة، قد تتنافس مع بعضها وقد تُقوّي من بعضها البعض، القرابة، المهنة، المؤسسة، الإقليم، التعليم، الحزب، الأيديولوجيا... الخ.

٢- البروز المتزايد للهوية الثقافية على (المستويات الدنيا) قد يقوي بروزها على (المستويات العليا).

٣- الصراعات بين الجماعات الثقافية تنزايد أهميتها والحضارات هي الكيانات الثقافية الأوسع.

٤- البروز المتزايد (للهوية الثقافية) دفع القدرات الرائدة وقوة المجتمعات غير الغربية إلى إعادة تنشيط الهويات والثقافات الأصلية.

٥- أدى التحسّن، الذي حدث في مجالات الانتقال والاتصال إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكراراً واتساعاً وتناسقاً وشمولاً بين شعوب من حضارات مختلفة، ولذلك أصبحت هوياتهم الحضارية أكثر بروزاً.

٦- إن مصادر الصراع بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة كانت دائماً تولد صراعاً بين الجماعات، كالسيطرة على الناس، الأرض الثروة، القوة، النسبية، أي القدرة على فرض القيم والثقافة والمؤسسات الخاصة على جماعة أخرى.

٧- الهوية على المستوى الشخصي "القبلي" العرقي، الحضاري، يمكن أن تعرف فقط في علاقتها بـ(الآخر)، شخص آخر، قبيلة أخرى، جنس آخر، حضارة أخرى.

٨- كَلِيَّة وجود الصراع، فالكُره شيء إنساني، ولتعريف النفس ودفعها يحتاج الناس إلى أعداء، منافسين في العمل، خصوصاً في الإنجاز وفي السياسة، ومن الطبيعي ألا يثق الناس في المختلفين عنهم ومن لديهم القدرة على إلحاق الضرر بهم، بل يرونهم خطراً عليهم، حل صراع ما أو اختفاء عدو ما، يولد قوى شخصية واجتماعية وسياسية تؤدي إلى نشوء صراعات جديدة أو أعداء جدد، نزعة الـ(نحن) والـ(هم) عامة تقريباً في السياسة، والـ(هم) في العالم المعاصر، وعلى نحو متزايد، هم أناس ينتمون إلى حضارة أخرى^(١٨).

من كل هذا نلاحظ أن (هنتنغتون) لا يرى في انتهاء الحرب الباردة نهاية للتعدد، وما الانسجام والانفراد المتوقع بالكون سوى محض وهم، التعدد وتأصيله في الكون البشري أصبح أكثر حقيقة وواقعية من ذي قبل، والحاجة إلى الذات والهوية والأصل والعرق والمجال المحدد أمست حاجة وجودية، لكنها تتركز في عالم اليوم بالهوية الحضارية، هذا الثابت هو أساس وجوهر الصراع والتنافس في حياتنا المعاصرة، والنزوع إلى الاختلاف بالطبع لا يلغي النزوع إلى التوحد والتوافق والانسجام، فانتهاء الحرب الباردة لم يضع نهاية للصراع بين الجماعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، التي هي على المستوى الأوسع حضارات، وفي الوقت ذاته، فإن الثقافة العامة أيضاً تشجع التعاون بين الدول والجماعات التي تشترك في تلك الثقافة، وهو التعاون الذي يمكن أن نلمسه في شكل الارتباطات الإقليمية التي تنشأ بين الدول في المجال الاقتصادي^(١٩).

وفي إطار نظرية (التصادم الحضاري) يعتقد (هنتنغتون) أن (أخطر الصدام) سيكون بين الحضارة الإسلامية والصينية^(٢٠) وبين الحضارة الغربية، فالنمو السكاني في الآفاق الجغرافية للإسلام والتطور الاقتصادي الآسيوي مؤشرا قوة تُجابه الغرب في نهاية القرن العشرين والعقود القادمة في القرن القادم.

إنّ هاتين القوتين، إلى جانب الشعور الحاد بالهوية الحضارية، يمثلان متغيراً فاعلاً آخداً بالنمو في الربع الأخير من هذا القرن، الأمر الذي أدى إلى بروز ظاهرة (الصحة الإسلامية) في الآفاق الإسلامية، ويرجح (هنتنغتون) الرأي بأن (أواخر القرن العشرين شهد انبعثاً أو صحة دينية في أنحاء العالم، وأدى ذلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان^(٢١))، ونظرتة إلى المستقبل ترجح انتصار الإسلام إذ على المدى الطويل سيبتصر محمد "ص"^(٢٢)، والمسيحية تنتشر أساساً عن طريق التحول، الإسلام ينتشر عن طريق التحويل والتناقل ونسبة المسيحيين في العالم ارتفعت إلى ٣٠% في الثمانينات ثم استقرت وهي الآن تنخفض، وقد تصل إلى ٢٥% من سكان العالم بحلول عام ٢٠٢٥م ونتيجة لمعدل الزيادة السكانية المرتفع جداً، فإن مسلمي العالم سيستمرون في الزيادة الكبيرة التي قد تصل إلى نسبة ٢٠% من سكان العالم مع نهاية القرن الحالي وتفقّ عدد المسيحيين بعد سنوات قليلة وربما يصل إلى نسبة ٣٠% من سكان العالم بحلول سنة ٢٠٠٠^(٢٣) وتصعيد بنية الاختلافات بين الحضارات يؤدي إلى اتساع الفجوة بينها، ضمو واحد وصعود غيره، لكن الغرب، أو الحضارة الغربية آخذة بالتراجع، ونصيبها من معظم - وليس كل - مصادر القوة المهيمنة وصل إلى أعلى مستوى له في بدايات القرن العشرين، ثم بدأ في التدهور مقارنة به لدى الحضارات الأخرى^(٢٤)، ومن ناحية أخرى فإن الضغطة الأمريكية التي استمرت مائتي عام على الاقتصاد العالمي سوف تنتهي^(٢٥)، وفي الوقت ذاته فإن اضمحلال الغرب وصعود مراكز قوى أخرى سينمي عمليات (التأصيل الكونية) والعودة إلى (المحلية) وصحة الثقافات الغربية^(٢٦)، وبما أن توزيع الثقافات في العالم يعكس توزيع القوة فإننا نلاحظ أن: (التأصيل والعودة إلى المحلية والجذور كانت هي جدول أعمال في كل العالم غير الغربي، في الثمانينات والتسعينات، الصحة الإسلامية Islamic Resurgence^(٢٧) الأسلحة هي القضايا الرئيسة في المجتمعات الإسلامية)^(٢٨).

إن عملية التأصيل الكونية هذه تتجلى بشكل واضح في الإحياء الديني الذي يجري في أجزاء كثيرة من العالم، خاصة ذلك الانبعاث الثقافي في الدول الآسيوية والإسلامية الناجم عن نشاطها الثقافي ونموها الديمغرافي^(٢٨)، وتنبع هذه الصحوة في الجمهوريات الإسلامية كونها رد فعل ضد العلمانية والنسبية الأخلاقية والانغماس الذاتي وإعادة تأكيد لقيم الانضباط والعمل والعون المتبادل والتضامن الإنساني^(٢٩)، وهذا يعني على حد تعبير (وليم ماكنيل) حين يقول: إن إعادة تأكيد الإسلام مهما كان شكله الطائفي، يعني رفض النفوذ الأوروبي والأمريكي على المجتمع والسياسة والقيم المحلية^(٣٠)، وهذا يؤثر على أن (صحوة الأديان غير الغربية هي أقوى مظاهر معاداة التغريب في المجتمعات غير الغربية، لكن الصحوة هنا ليست رفضاً للحدائث بل هي رفض للغرب والثقافة العلمانية النسبية المتفسخة المرتبطة به^(٣١).

وعلى هذا الأساس تُعد الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام اليوم التحدي الإسلامي الجديد، والحضارة الإسلامية تُعبر عن ثقفتها بنفسها في تحدي الغرب بالاستناد إلى التعبئة الاجتماعية والنمو السكاني، هذا التحدي له آثاره على (عدم استقرار السياسة العالمية في القرن القادم)^(٣٢).

وتتجلى مظاهر القوة الإسلامية الجديدة في (الصحوة الإسلامية)، ذلك أن المسلمين (يتوجهون نحو الإسلام كمصدر للهوية والمعنى والاستقرار والشرعية والقوة والأمل)^(٣٣)، هذه الصحوة هي : (حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة منتشرة في معظم أنحاء العالم العربي...)، وهي تيار عام وليست تطرفاً، متغلغلة وليست منعزلة..^(٣٤)، كما أنها في نظرتها إلى الآخر تحسد قبول الحدائث ورفض الثقافة الغربية والعودة إلى الالتزام بالإسلام كدليل حياة في العالم الحديث^(٣٥)، وبالاستناد إلى (جول . ل. اسبوسيتو) لهذه الصحوة مؤشرات في الواقع العملي من مثل الاهتمام المتزايد بالطقوس الدينية، كالذهاب إلى المسجد والصلاة والصيام، ونشر البرامج والمطبوعات الدينية، والتركيز على اللبس والقيم

الإسلامية، وإعادة الحياة الصوفية، كذلك زيادة عدد البنوك والخدمات الاجتماعية والقوانين والمؤسسات التعليمية ذات التوجه الإسلامي^(٣٦).

يستقري (هنتنجنون) واقع حال هذه الأصولية ومعطياتها، فقد لمست الصحوة كل مجتمع في العالم تقريباً، مع بداية السبعينات اكتسبت الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية التزاماً متزايداً ودعمًا في كل أنحاء العالم المكون من بليون مسلم^(٣٧) والممتد من المغرب العربي إلى إندونيسيا، ومن نيجيريا إلى كازاخستان، وقد اتخذت عملية بعث الروح في الأسلمة طريقها إلى الظهور من خلال ثلاث فئات، شأنها في ذلك شأن الحركات الثورية، وهي:

١- الفئة الأولى: وتتكون من الطلاب والمثقفين الذين اجتاحتهم الاتحادات الطلابية، ثم الاختراق الإسلامي للجامعات في مصر والباكستان وأفغانستان وطلاب المعاهد الفنية وكليات الهندسة، ثم جيل التأصيل الثاني الذي عبّر عن غمط جديد من الأسلمة في السعودية والجزائر^(٣٨).

٢- الفئة الثانية جاءت من القطاعات الأكثر تقدماً في الطبقة المتوسطة، كالأطباء والمحامين والمدرسين والموظفين في الدولة.

٣- الفئة الثالثة من جماهير الإسلام الثوري كما يقول (روي): هم نتاج المجتمع الحديث القادمون الجدد إلى المدينة، ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا من عدد سكان المدن الإسلامية الكبرى^(٣٩)، وهذا برأي (هنتنجنون) استخلاص نظري، فالمهاجرين من المزارع والمكدسون في الأحياء العشوائية والحقيرة من المدن كانوا دائماً في حاجة إلى الخدمات الاجتماعية التي توفرها لهم المنظمات والمؤسسات الإسلامية وكانوا هم المستفيدين منها^(٤٠).

ومن ناحية ترتبط الصحة الإسلامية بوضعية الحكومات الإسلامية فالعلاقة متداخلة. ويحاول (هنتنجنون) استقرار مؤشراتهما، فالحكومات التي تمارس الحكم من منظور إسلامي عملياً هي قليلة في الآفاق الإسلامية، هناك إيران والسودان ودول الخليج العربي فضلاً عن دول أخرى خارج هذه الأطر الجغرافية، في السبعينات والثمانينات كان الصراع قائماً بين فكرة الديمقراطية الليبرالية والاتجاهات الإسلامية، لكن الحركات المتأسلمة تكتسب قوة في البلاد الإسلامية..، التأسلم كان هو البديل العملي للمعارضة الديمقراطية للسلطوية في المجتمعات المسيحية..، هذه الحركات احتكرت غالباً عملية المعارضة للحكومات في الدول الإسلامية، ومن منظور (هنتنجنون) كانت قوة هذه الحركات تعود - في جزء منها - إلى ضعف مصادر المعارضة البديلة، والحركات اليسارية والشيوعية فقدت مصداقيتها ثم قلَّ شأنها لدرجة كبيرة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية العالمية، جماعات المعارضة الديمقراطية الليبرالية كانت موجودة في معظم المجتمعات الأمية لكنها كانت تقتصر عادة على أعداد محدودة من المثقفين وغيرهم من ذوي الارتباطات أو الجذور الغربية ومع استثناءات قليلة كان الديمقراطيون الليبراليون عاجزين عن كسب الدعم الشعبي في المجتمعات الإسلامية ، بل حتى الليبرالية الإسلامية فشلت في تكوين جذورها^(٤١).

وبالمقارنة مع الأحزاب الديمقراطية فإن القوة الأصولية تنوعت عكسياً مع هذه الأحزاب، ومنها العلمانية والوطنية، هذه الأخيرة تبدو بلا قناع، بينما الحركات الأصولية لديها غطاء شعبي واسع، فضلاً عن المؤسسات التي تدعمها، وقوة الصحة وجاذبية التأسلم أدت إلى تبني الحكومات للممارسات الدينية ودمج رموزها في أنظمتها، وهو الأمر الذي يعني إعادة تأكيد الشخصية الإسلامية للدولة والمجتمع^(٤٢).

ومن وجهة نظر (هنتنجنون) هناك أسباب لتعاظم القوة الإسلامية في مرحلة السبعينات والثمانينات ومنها - وهو الأهم - الطفرة النفطية التي حدثت في السبعينات حيث حفزت على الصحة الإسلامية وزودتها بالسوق، هذه الطفرة زادت، لدرجة كبيرة، من ثروة

وقوة كثير من الدول الإسلامية ومكنتها من أن تعكس اتجاه علاقة السيطرة والتبعية التي كانت بينها وبين الغرب^(٤٣)، بل ويذهب هنتنغتون مع (دانييل بايس) إلى القول أن: تصرفات الدول الإسلامية الغنية بالنفط إذا وضعت في إطارها التاريخي والديني والعرقى لا تصل إلى أقل من محاولة واضحة وقوية لإخضاع الغرب المسيحي للشرق المسلم^(٤٤).

إن هذا المتغير الذي ساعد على تصعيد الرغبة في الإحياء الإسلامي، في تلك المرحلة، أدى (بالمسلمين إلى أن يتحولوا بسرعة عن الافتتان بالثقافة الغربية إلى الانغماس العميق في ثقافتهم والاستعداد لتوكيد مكانة الإسلام وأهميته في الدول غير الإسلامية، لكن الزخم الذي صنعه الارتفاع الشديد في أسعار النفط هبط في الثمانينات، كما إن النمو السكاني كان قوة دافعة باستمرار^(٤٥)، هذه المعطيات ستخلف (ميراثاً مهماً، إذ ستترك شبكة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية داخل التجمعات والمجتمعات التي تمتد إليها^(٤٦)، ولعل أبرز ما يلوح في الأفق للقرن القادم إننا سنشهد "صحوة" مستمرة في القوة والثقافة غير الغربية، وفي الصراع بين شعوب الحضارات غير الغربية والحضارات الغربية وبين بعضها البعض^(٤٧)، وطالما سيستمر التدفق السكاني الإسلامي وسينمو الانبعاث الاقتصادي الآسيوي فإن (الصراعات بين الغرب وحضارات التحدي سوف تصبح أكثر مركزية في السياسة الكونية عن أي خطوط تقسيم أخرى ومن المرجح أن تستمر حكومات الدول الإسلامية في أن تكون أقل مودّة والعنف المحدود المتقطع، وربما الشديد سيحدث بين جماعات إسلامية والمجتمعات الإسلامية)^(٤٨).

الصراع إذن حقيقة موضوعية عامة بين الشعوب، وأسباب (الصراع المتجددة بين الإسلام والغرب توجد في الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة، من الفاعل ومن المفعول به...، من الذي يجب أن يحكم، ومن الذي يجب أن يكون محكوماً...)^(٤٩)، وبما أن النمو السكاني والثراء الاقتصادي يمثلان قوة أساسية غير التاريخ، فإن (مستوى الصراع العنيف بين الإسلام والمسيحية، غير الزمن، كان يتأثر دائماً بالنمو الديمغرافي وهبوطه، وكذلك بالتطورات

الاقتصادية والتحول التكنولوجي وشدة الالتزام الديني والعلاقات بين الإسلام والمسيحية، سواء الأرثوذكسية أم غيرها، كانت عاصفة غالباً، كلاهما كان (الآخر) بالنسبة للآخر، وصراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر بين الإسلام والمسيحية، أحياناً كان التعايش السلمي يسود، غالباً كانت العلاقة علاقة تنافس واسع مع درجات مختلفة من الحرب الباردة^(٥١) وهذا يعني أن (الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك..)^(٥٢).

وعلى مدى القرون الماضية كان الصراع بين الإسلام والغرب يتركز في مظاهر أو ظواهر تطلع إلى الواجهة دون غيرها، وفي أواخر هذا القرن كانت الصحوة الإسلامية، ولكن وراء هذه الظاهرة أسباباً أو عوامل متشابهة كما يرى (هنتنجتون) زادت من حدة الصراع بين الإسلام والغرب ومنها :

- ١- خلف النمو السكاني الإسلامي أعداداً كبيرة من الشباب العاطلين والساخطين الذين أصبحوا مجندين للقضايا الإسلامية ويشكلون ضغطاً على المجتمعات المجاورة، كهجرة الشباب المسلم إلى دول الغرب.
- ٢- أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين في طبيعة وقدرة حصارتهم وقيمهم المتميزة مقارنة بتلك التي لدى الغرب.
- ٣- كذلك جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي والتدخل في الصراعات داخل العالم الإسلامي ولدت استياءً شديداً بين المسلمين من الغرب.
- ٤- سقوط الشيوعية أزال عدواً مشتركاً للغرب والإسلام وترك كلا منهما لكلي يصبح الخطر المتصور على الآخر.

٥- إن الاحتكار والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير في كل من الجانبين إحساساً بهويته الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر، وهو ما يفاقم الخلافات حول حقوق أبناء حضارة في دولة يُسيطر عليها أبناء حضارة أخرى في الثمانينات والتسعينات إنها بشدة ذلك التسامح بالنسبة للآخر في كل من المجتمعات الإسلامية والمسيحية^(٥٣).

إن هذه العوامل المشتركة، أي القائمة على أساس علائقي، ليست سوى ملامح تحيل إلى الصراع أو الصدام، هذا الخوف أو الخوف^(٥٤) يُعد في عالم اليوم الأرضية التي تُسوّج النظرة التشاؤمية في مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، فمن المرجح أن تكون علاقات الغرب بالإسلام متوترة على نحو ثابت وعدائية جداً في معظم الأحوال^(٥٥)، كما يلاحظ (هنتنغتون)، بل إن العداء الإسلامي المتزايد للغرب يمكن مقارنته بالقلق الغربي المتزايد من الخطر الإسلامي المتمثل في التطرف، إنهم ينظرون إلى الإسلام كمصدر للانتشار النووي والإرهاب، وإلى المسلمين كمهاجرين غير مرغوب فيهم داخل أوروبا^(٥٦)، إلا أن هذا الخطر أو الخوف لا تمثله الأصولية بحذاتها كظاهرة تتركز فيها حدة الآخر بالنسبة للغرب، أي المسلمين، فالمشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضالة قوته^(٥٦) إزاء الآخر.

إن ظاهرة الصحوة الإسلامية الجديدة هي تعبير عن مظهر من مظاهر الهوية الدينية الإسلامية وهي حسب منظور (هنتنغتون) مظهر أعم من مظاهر الهوية الحضارية الإسلامية، التي تدخل عنده طرفاً في الصراع الحضاري القادم، وطرفاً رئيساً في الصدام مع الحضارة الغربية، ففي العالم الناشئ لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة، علاقات وثيقة، بل غالباً ما ستكون عدائية، بيد أن هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها، وعلى المستوى الأصغر فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفاً

هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين، وعلى المستوى الأكبر فإن التقسيم السائد هو بين (الغرب والآخرين) مع أشد الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية وبعضها من جهة أخرى، ومن المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني^(٥٧).

وعلى المدى القادم فإن (العلاقة بين قوة وثقافة الغرب وقوة وثقافة الحضارات الأخرى هي السمة الأكثر ظهوراً في عالم الحضارات، ومع زيادة القوة النسبية للحضارات الأخرى يقل التوجه نحو الثقافة الغربية وتزداد ثقة الشعوب غير الغربية بثقافتها الأصلية والالتزام بها)^(٥٨)، لكن الغرب سيعاني من مشكلات عديدة في هذا الاتجاه، فالمشكلة الرئيسة (في العلاقات بين الغرب والباقي، بالتالي هي التنافر بين جهود الغرب لنشر ثقافة غربية عالمية وانخفاض قدرته على تحقيق ذلك)^(٥٩)، ومن ذلك أيضاً نلاحظ مع (هنتنغتون) انه (طالما إن الإسلام يظل و(سيظل) كما هو الإسلام، والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما الغرب فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف يستمر في تحديد علاقتهما في المستقبل كما حددها في مدى الأربعة عشر قرناً السابقة)^(٦٠). مستوى الصراعات والعلاقات المتبادلة.

وبعد، إن مبدأ الصراع، الذي يؤسس عليه (هنتنغتون) بمجل نظريته، هو مبدأ جوهرى في الوجود، سواء في الطبيعة أم في المجتمع البشرى، كذلك ليس بالأمر الجديد أن يتخذ الصراع Conflict بعداً تفاقمياً ويصل إلى حدّ الصدام Clash ، أو التنازع الحاد، والصراع والصدام كلاهما ظاهرة قديمة في المجتمع الإنساني على مدى التاريخ البشرى، كما أنّ الصراع والصدام بين المجتمعات في الشرق، داخل الشرق ، وفي الغرب، داخل الغرب، هي حال معهودة، والصراع بين الشرق والغرب هو الآخر حال قائمة على مرّ العصور التاريخية، ومع الأزمنة الحديثة، وخاصة في القرنين، التاسع عشر والعشرين إذ اتخذت هذه

الظاهرة أبعاداً جديدة ومنها تداخل العقائد الأيديولوجية الفكرية مع النوازع المادية تداخلاً فاعلاً، الأمر الذي أدى إلى انبثاق الظاهرة الاستعمارية، ظاهرة الاستحواذ على مقدرات الشعوب الغنية، وقد اجتهدت هذه القوى في توفير بنية معرفية تساعد على النفوذ إلى تحقيق الأهداف، وخاصة بعد ولادة الأنثروبولوجي الجديد مطلع الربع الأخير من القرون التاسع عشر فكان (التوافق بين الأيديولوجية الاستعمارية وأيديولوجية الأنثروبولوجيا الجديدة)^(٦١)، وكان ذلك يتزامن مع نمو الظاهرة الاستشرافية التي وفرت غطاء معلوماتياً هائلاً للقوى الاستعمارية، إلا إن صيرورة الأحداث المتسارعة ورفع الحجب بين الشعوب والأمم بفعل التقدم العلمي وتقنيات الاتصال سلط الأضواء على عجايب التسلط والاستحواذ، كما أدى إلى نمو ظاهرة قدرة الإنسان على اختزال أفكاره، وإزاحة أسوار المعرفة، وفي ذات الوقت أدى ذلك إلى إمعان الإنسان ذاته ووجوده الجهوي أكثر من ذي قبل، فالصحوة هي صحوة الذات البشرية في تجلياتها الوجودية ومن ثم صحوتها الجهوية وربما سنشهد لاحقاً سعي الإنسان لهدم أسواره الجهوية باتجاه منطقة الذات الإنسانية في نقائها الأول.

إن (هنتنغتون) في نظريته الصدام يتوقف عند حدود بروز جهات الإنسان الجديدة / القديمة في نهاية القرن، وهي: الشرق والتدين الطائفي وبمستوى أعم الهوية الثقافية أو الحضارية التي يقودها إلى حيز الصراع أو الصدام عنوة، وذلك بالاستناد إلى وقائع وأحداث إن هي إلا متغيرات يعدها (هنتنغتون) مؤشرات تغير لتغير سيقع في المستقبل وهو الصدام المتوقع بين الغرب وبين الإسلام ضمن تصور صراعي أو صدامي بين حضارات متعددة هي التي تكوّن عالم اليوم والغد.

إن فكرة (التصادم) إذن قديمة قدم الوجود الإنساني، وهي تتأثر بشكل أو بآخر بثقافة العصر وبطبيعة العلاقات الدولية في المجتمع الإنساني فضلاً عن تغيرات الفكر العلمي والفلسفي، أما فكرة التصادم في الأدبيات الغربية، الفكرية والسياسية والفلسفية، التي تطرح العلاقة بين الشرق والغرب كونها علاقة تصادمية، أو ستكون كذلك فإنها طُرحت قبل

(هنتجتون)، كتحصيل حاصل لنظريات أو تصورات تفسيرية تستشرف العلاقة بين الشرق والغرب عامة والإسلام والغرب خاصة، وقد وجدنا إن (روجيه جارودي) الفيلسوف الفرنسي طرح فكرة التصادم، ولو بشكل سريع، يقول جارودي في مطلع كتابه: (الأصوليات المعاصرة / أسبابها ومظاهرها)، إن الأصوليات، كل الأصوليات، سواء أكانت تقنوقراطية أم ستالينية؟ مسيحية يهودية أم إسلامية؟، تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل، فانتصاراتها، في عصرٍ لم يعد لنا فيه الخيار إلا بين الدمار المتبادل والأكيد وبين الحوار، يمكنها أن تحبس كل المجتمعات البشرية في مذاهب متعصبة منغلقة على نفسها أو بالتالي متجهة نحو المصادمة^(٦٦)، كما أن هناك العديد من الباحثين والمفكرين الغربيين قد استشرفوا رؤية التصادم القادم بين الغرب والإسلام، وقد اعتمد (هنتجتون) طروحاتهم لتعزيز تفسيره للصراع الحضاري القادم.

إن التصادم الذي يطرحه (هنتجتون) كأيدولوجية للقادم القريب من عمر البشرية يتقاطع مع نظريات متعددة تقف على الضد من التصادم، ومن ذلك نظرية (حوار الحضارات)، التي طرحها الفيلسوف الفرنسي (روجيه جارودي) من ذي قبل، كما إنها تتقاطع مع طروحات (حوار الأديان) التي قال بها مفكرون وسياسيون وفلاسفة في الشرق والغرب على السواء، وفي الوقت الذي يؤصل (هنتجتون) التصادم كان عليه أن يتنبه ليستقري عناصر (التداخل) التواصلي الذي يجري بين الإسلام والشعوب الغربية خاصة بعد المتغير الإيراني سنة ١٩٧٩ وانفتاح الاقتصاديات العربية الإسلامية في مرحلة الثمانينات والتسعينات على الغرب بفاعلية العولمة الاقتصادية، فضلاً عن زيادة نسب ومعدلات هجرة المسلمين من مختلف الشعوب في العالم إلى البلدان الغربية، ومنها الأوروبية خاصة، كما أن مساهمات المسلمين في هذه الدول أصبحت ظاهرة تعبر عن روح الانفتاح، بل والتسامح والرغبة في التواصل الإنساني.

إن (هنتنغتون) لا ينظر إلا إلى الجوانب السلبية من ظهوريات الإسلام أو الأسلمة في العالم الآخذة بالازدياد، وهو في الوقت الذي يتابع ظهوريات الإسلام في الدول الغربية - وذلك أمر مهم- نراه يركز على أحداث ووقائع تعكس عتف العلاقة بين الغرب والإسلام، ولعله فاتته أن هذه الأحداث هي نتاج لماكنة السياسة الغربية في العالم، إن ما حدث عام ١٩٩١، حين شنت القوات العسكرية الأطلسية حربها الشعواء المدمرة ضد العراق، وطناً وشعباً، كان نتاجاً لقصدية سياسية استراتيجية غربية في المنطقة، كما أن ما حدث وما زال يحدث في (كوسوفو) هو الآخر نتاجاً لارادة سياسية بالدرجة الأساس، وقد اعتاد الغرب أن يتحين الفرص ويصطاد الأفكار، ويُنضد الايديولوجيات المرحلية ليصل بها إلى حالة التصارع الحضاري، أو الثقافي، إن المهم والأساس بالنسبة للغرب هو مصالحه الاقتصادية وتأمين احتياجاته المادية لحياته لا أكثر، أما الشعوب الأخرى فلتذهب إلى الجحيم .

• إشارات وهوامش :

* سنرمز إلى اسم صاموئيل هنتجتون بـ (ص هـ) للاختصار.

(١) كان (ص هـ) في صيف ١٩٩٣ قد نشر مقاله بعنوان (صدام الحضارات) The Clash of Civilizations في مجلة (Foreign Affairs) طرح فيه موجز نظريته عن (صدام الحضارات) التي ستكون ظاهرة العصر القادم، وقد أثار هذا الطرح الجدل واسعاً في الأوساط الفلسفية والفكرية والسياسية، الأمر الذي أدى إلى أن يعكف (ص هـ) على تطويره إلى كتاب واسع يحتوي على أصل الأطروحة والإجابة على المسائل التي أثيرت حول أطروحته في الصدام، فكان كتابه القديم الجديد:

The Clash of Civilizations and the Remaking of world order, New york , 1996

وقد تمت ترجمته إلى العربية بعنوان: (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد) ، من قبل الأستاذ (طلعت الشايب) ومراجعة الدكتور / صلاح قنصوة، وصدر عن دار (سطور) بالقاهرة، سنة ١٩٩٨، ونحن نعتمد عليه في هذه الدراسة.

(٢) ص هـ : صدام الحضارات...، ص ٣٠.

(٣) يرى (ص هـ) إن العلاقات بين الحضارات في القرن العشرين انتقلت إلى مرحلة يغلب عليها التأثير الموجة من إحدى الحضارات على غيرها إلى تأثير ذي تفاعلات متعددة الاتجاهات بين كل الحضارات، كما أن السمات الرئيسة للعلاقات المتداخلة بين الحضارات التي كانت تميز المرحلة السابقة بدأت في الاختفاء في هذه المرحلة، انظر ص ٨٧ من كتابه أعلاه.

٤) التحديث يقوي من الحضارات ويقلل من القوة النسبية للغرب والعالم يصبح أكثر (حدثاً) داخل (غربة) في أمور أساسية (ص هـ ، ص ١٢٩)، والسؤال هو كيف ذلك؟ الإجابة غائبة عند (ص هـ).

٥) يستند (ص هـ) في أولوية العامل الثقافي في الصراع القادم إلى طروحات باحثين غربيين، ومنهم (فاكلاف هافيل)، إذ يقول: الصراعات الثقافية تتزايد، وهي الآن أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق، انظر :

- Vaclav Havel : "The New Measure of Man", New York Times, 8 July. 1994, P A 27

كذلك ما يذهب إليه "جاك دلوز" حيث يقول : (إن الصراعات المستقبلية سوف تشغلها عوامل ثقافية أكثر منها عوامل اقتصادية أو ايدولوجية) ، انظر :

- Jacques Delors : " Questions Concerning European security" , Address, International Institute for strategic studies , Brussels, 10, September, 1993 P.20

٦) يبدو هنا أن (ص هـ) يقف ضد (التحويل الأفقي) ، كأن يتحول (المجتمع الإسلامي) إلى (مجتمع غربي) قلباً وقالباً، وهكذا محاولات جرت من قبل الدول الغربية في اتجاهها... وبدلاً من ذلك يذهب (ص هـ) إلى فكرة الانتقال من حال (التواصل المشوّه) إلى (التقاطع الصارخ) بين الحضارات، وهو مؤدى الصراع بينهما.

٧) يناقش (ص هـ) فكرة (العالمية) أو مفهوم (الحضارة العالمية) بإسهاب، ويرى: ان انتاج العالمية مميز غربي، ففي القرن التاسع عشر كانت فكرة (عبء الرجل الأبيض) تساعد على تسويق بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية، وفي نهاية القرن العشرين فإن مفهوم (الحضارة العالمية) يساعد مرة أخرى، بل أشد من ذي قبل، على تسويق بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، انظر : ص ١٠٩، وفي أوساطنا الفكرية العربية وجدت فكرة العالمية مناقشة لدى

عدد من مفكرينا المعاصرين، ومنهم د. محمد عابد الجابري، إذ يرى أنَّ العالمية Universalism هي : طموح للارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، وهي تفتِّح على ما هو عالمي وكوني، ونشدانها لهذا طموح مشروع، رغبة، في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح، إنها طريق الأنا للتعامل مع (الآخر) بوصفه (أنا ثانية)، طريقها إلى جعل (الإثرة) تحل محل (الإيثار)، والعالمية تناقض (العولمة)، كون الأخيرة إرادة للهيمنة وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي.

انظر دراسته : العولمة والهوية الثقافية ، عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، عدد (٢٢٨)، ١٩٩٨، ص ١٧، ومن جهة أخرى ينظر د. علي حرب إلى (العالمية) كونها مقولة من مقولات الحداثة ارتبطت بتفوق الغرب وتوسعه في أرجاء المعمورة، وهي ثمرة الاكتشافات والثورات الحديثة..، وهي تقوم على نشر فكرة أو عقيدة أو دعوة أو صيغة أو ثورة من الثورات كالنقد والاشتراكية والديمقراطية...

انظر دراسته: الثقافة والعولمة، مجلة (الشاهد)، ع (١٥٩)، تشرين الثاني، ١٩٩٨، ص ٨٣-٨٤، والملاحظ أن المرجعيتين بين (الجابري) و(حرب) تختلفان، الأخير يريد مصادرة هذا المفهوم، كونه يُعبر عن (عصر الحداثة)، وهو عصر غربي، بينما الأول يطرحها كمدخل للحوار الحضاري والتواصل الإنساني، ولا بد من الإشارة إلى أنَّ فكرة العالمية هي أحد المكونات الأساسية للرؤية الدينية الإسلامية إلى التاريخ والحضارة، فالأديان ذات طابع عالمي.

(٨) (ص هـ) : ص ٣٧-٣٨، على الرغم من أن (ص هـ) لم يشر إلى كلمة (عولمة) بل يتحاشاها غالباً، فإنه هنا يُنوه إليها عندما يدعو إلى (..شخصية متعددة الحضارات..) لتفادي التصادم.

(٩) (ص هـ) : المصدر نفسه ، ص ٣٨٦.

(١٠) (ص هـ) : ص ٣٧.

(١١) (ص هـ) : ص ٣٨، نلاحظ هنا أنه يتقاطع مع النظرة الانفرادية التي يسعى لها الغرب والسيطرة على العالم، وخاصة الموقف الأمريكي المتماادي في إرادة الهيمنة والانفراد بالعالم.

(١٢) انظر :

- Francis Fukuyama : "The End of History", The National Interst, 16(Summer, 1989) P 4-18.

(١٣) (ص هـ) : ص ٥٢.

(١٤) (ص هـ) : ص ٢٠٥.

(١٥) (ص هـ) : ص ٢٠٧.

(١٦) (ص هـ) : ص ٢٠٣.

(١٧) (ص هـ) : ص ٢٠٣، كذلك ص ٢٠٧، الانحياز إلى الهوية يُعبر عن موقف مخالف لما تطمح إليه (العولمة) في عصرنا الراهن، وموقف (ص هـ) هنا يتقاطع كلياً مع موقف أحد مفكرينا المعاصرين، إذ يذهب (د.علي حرب) مثلاً : إلى أن الهوية وهم من أوهام مفكرينا العرب، (هذا الوهم جعل المثقف يقيم في فوقعتيه ويتصرف كحارس لهويته وأفكاره الأمر الذي منعه من التجديد والإبداع، وحال بينه وبين الانخراط في صناعة العالم انطلاقاً من مجال عمله وتأثيره، أي من خلال صناعة الأفكار وابتكار المفاهيم، انظر كتابه (أوهام النخبة أو نقد المثقف)، ص ٨٦ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ط ١، ١٩٩٦. وفي الوقت الذي يرى (ص هـ) أن ثورة المعلومات والاتصالات أدت إلى تفاقم الانتباه إلى (الهوية) يرى (د. علي حرب) أن العولمة أسدلت الستار على الهوية إذ ان (العولمة تخرق الآن جدران الهويات المغلقة)، ذات المصدر. ولا أدري إن كانت هناك هويات مغلقة وأخرى مفتوحة؟ المشكلة تكمن فيما تتعرض له الهويات من قهر وتسلط مما يحد من إنوجادها الفاعل.

(١٨) (ص هـ) : ص ٢٠٨-٢١٢

(١٩) (ص هـ) : ص ٢١٢

(٢٠) يقول (ص هـ): في مقاله الذي نشره في Foreign Affairs أطلقت على تلك الحضارة اسم (الحضارة الكونفوشية)، ومن الأرق أن نستعمل اصطلاح "الحضارة الصينية"، إذ بينما (الكونفوشية) أحد المكونات الأساسية في الحضارة الصينية، فإن الحضارة الصينية أكبر من أن تكون مجرد كونفوشية، كما أنها تتخطى (الصين) ككيان سياسي، ص ٧٥.

(٢١) (ص هـ) : ص ١٠٦

* (المختصر (ص) بين معقوفتين ، وضع من قبلنا.

(٢٢) (ص هـ) : ص ١٠٨-١٠٩.

(٢٣) (ص هـ) : ص ١٣٧

(٢٤) (ص هـ) : ص ١٤٥

(٢٥) (ص هـ) : ص ١٥٠

(٢٦) هكذا يضع (ص هـ) المقابل الإنجليزي لمصطلح (الصحة الإسلامية)، يبدأها بالحرف الإنجليزي الكبير، ويرى الأستاذ (طلعت الشايب)، مترجم النص، أن (ص هـ) بهذا الرسم يريد أن يجعل من (الأصولية الإسلامية) حدث تاريخي بالغ الأهمية يُعادل الاصلاح البروتستانتي في المجتمع الأوروبي، وأنه لا يقل عن الثورة الأمريكية أو الفرنسية أو الروسية، انظر ملاحظته في ص ١٨٠ من ترجمته للنص إلى العربية.

(٢٧) (ص هـ) : ص ١٥٤-١٥٥

(٢٨) انظر :

- Gilles Kepel : Revenge of God, the Resurgence of Islamic christianity and Judaism In the Medren World, 1994,P.20

والتُرْجُمة العَرَبِيَّة للنص أعلاه: يوم الله : الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاثة، ص ٩-١٠، تر: نصير مروة، دار قرطبة، بيروت، ١٩٩٢، انظر الفصل المخصص له في كتابنا هذا.

(٢٩) ص ١٦، كذلك ص ١٦٦.

(٣٠) انظر :

- Dore In Bull and Watson eds, Expansion of International Society, P411, McNeill In Marty and Appleby, eds, Fundamantalism and Socity , P569.

- هذه الإحالة مأخوذة من كتاب (ص هـ) أعلاه.

(٣١) (ص هـ) : ص ١٦٨

(٣٢) (ص هـ) : ص ١٦٩

(٣٣) (ص هـ) : ص ١٨٠

(٣٤) (ص هـ) : ص ١٨١

(٣٥) (ص هـ) : ص ١٨١

John, L. Esposito : The Islamic Threat, Myth or Reality, (New York : Oxford universit press,1992) P12.

هذا لا يحدث داخل الوطن العربي ودول العالم الثالث ودول الإسلام إنما حتى في دول العالم الغربي، وأصبحت ممارسة العبادة الإسلامية وممارسة معطيات الشريعة الإسلامية الاجتماعية والاقتصادية ظاهرة آخذة بالنمو.

(٣٧) (ص هـ) : ص ١٨٣

(٣٨) (ص هـ) : ص ١٨٥ ، كذلك انظر:

- Olivier Roy : The failure of political Islam, London, Tauris, 1994 P 49 ff .

- Ibid : p53.

(٣٩)

كذلك انظر : (ص هـ) ١٨٧

(٤٠) (ص هـ) : ص ١٨٦، وكانت نسبة الشباب بين سنة (١٥-٢١) في معظم البلاد الإسلامية قد ارتفعت بشكل كبير، وبدأت تتخطى نسبة الـ (٢٠%) من عدد السكان، المصدر نفسه ، ص ١٩٤.

(٤١) (ص هـ) : ص ١٨٨.

(٤٢) (ص هـ) : ص ١٨٩-١٩٠.

(٤٣) (ص هـ) : ص ١٩١.

(٤٤) (ص هـ) : ص ١٩٢، كذلك انظر:

- Daniel pipes: In the path of God, Islam and political power, (New York: Basic Book, 1993) P.P 282,290,292.

(٤٥) (ص هـ) : ص ١٩٢

(٤٦) (ص هـ) : ص ١٩٦

(٤٧) (ص هـ) : ص ١٩٩

(٤٨) (ص هـ) : ص ٢٠٠

(٤٩) (ص هـ) : ص ٣٨٦

(٥٠) (ص هـ) : ص ٣٤٢

(٥١) (ص هـ) : ص ٣٣٨

(٥٢) (ص هـ) : ص ٣٣٩

(٥٣) (ص هـ) : ص ٣٤٢

* (حول مصطلح الخواف لقد التقيتُ لأول مرة بهذا المصطلح عند (تركي علي الربيعو) في ورقته (الخواف من الإسلام: في موقف الغرب من الإسلام)، ضمن كتاب (حوارات لقرن جديد)، الإسلام والغرب: الحاضر والمستقبل، ص ٩١ وما بعدها،

دار الفكر، دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩٨، والخواف من الإسلام له أشكال ومستويات متعددة حاولت الأنظمة الغربية تأصيلها في الذات البشرية، وقد أشار عدد من علماء المشرقيات المعاصرين إلى أن الأمر وصل بالفرد الأوروبي انه يخاف حتى من قراءة أي نص يخص الحضارة أو الثقافة الإسلامية، بمعنى هناك حساسية شديدة من العرب والمسلمين، هذا على مستوى الفرد العام طبعاً، انظر التغطية التي أجراها جمال الغيطاني، الروائي العربي ورئيس تحرير جريدة (أخبار الأدب) المصرية، لوقائع الندوة التي عقدتها (مدرسة طليطلة للترجمة)، أو (مدرسة الترجمة في طليطلة، باسبانيا، وبمناسبة مرور عشرة أعوام على حصول الروائي العربي الكبير (نجيب محفوظ) على جائزة نوبل، أخبار الأدب، ٢٧٩٤، ١٥/١١/١٩٩٨.

(٥٤) (ص هـ) : ص ٢٥٩

(٥٥) (ص هـ) : ص ٣٤٨

(٥٦) (ص هـ) : ص ٣٥٢

(٥٧) (ص هـ) : ص ٢٩٣

(٥٨) (ص هـ) : ص ٢٩٣

(٥٩) (ص هـ) : ص ٣٩٣

(٦٠) (ص هـ) : ص ٣٤٣

(٦١) انظر حول هذا الموضوع:

جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، ص ٢٦، تر: جورج كتوره، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠.

(٦٢) روجيه جارودي: الأصوليات المعاصرة : أسبابها ومظاهرها، ص ١١، تر: د. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط ١، ١٩٩٢.

• جدل المواجهة .. من الصدام إلى الخرافة ...

لقد رأينا في الفصل السابق إن إوالية البحث لدى صاحب نظرية (صدام الحضارات) تختلف عن إوالات علماء المشرقيات وهم يقرأون ويفكرون في الشرق والإسلام، فثمة تركيز على الوقائع في حركتها الجديدة وإذا كانت هناك سلطة تتحكم في رؤية الباحث الغربي المعاصر وهو يفكر في الإسلام فهي سلطة الوقائع والأحداث، وهذا لا يعني قطعاً، تخلي الباحث الغربي كلياً عن بعض القبلات Priorites المؤدجلة.

وهذا الاتجاه الجديد، الذي أطلقت عليه ، في مقدمة الكتاب، اتجاه (ما بعد الاستشراق) يتجلى أكثر لدى باحث أنجلوسكسوني من طراز مختلف ذلك هو (فريد هاليداي F.Haliday)، أستاذ العلاقات الدولية في مدرسة لندن للاقتصاد، والذي قطع شوطاً طويلاً في قراءة الواقع العربي عبر دراسات طويلة^(١) لكنه توقف، دارساً وباحثاً عند ظهريات إسلام الموجة الثالثة، وذلك في كتاب جديد له صدر في لندن سنة ١٩٩٦ بعنوان (الإسلام وخرافة المواجهة/ الدين والسياسة في الشرق الأوسط)^(٢) إذ خصص جزءاً منه لدراسة هذه الظهورية تحت عنوان (خرافات المواجهة) Myths of Confrontation إلا أن العودة إلى المقدمة، مقدمة كتابه، تساعدنا في تسليط الضوء على عدد من التمييزات التي يفترضها (هاليداي) لقراءة الإسلام المعاصر، فهو يسعى لأن يربط المنطقة العربية الإسلامية بالاتجاهات الأوسع في العلوم الاجتماعية^(٣) كما أنه يدحض الأطروحة التي تفترض (فردة) الشرق الأوسط، فأبحاثه في كتابه أعلاه (تنكسر الافتراض الشائع بأن الشرق الأوسط حالة فريدة تختلف تماماً عن بقية العالم وغير مفهومة لمن هم خارجة..)^(٤)، وهو حين يتوجه إلى دراسة الإسلام يفصل بين معنيين له، هناك الإسلام كـمعتقد ديني (أصول وعبادات)، وهناك الإسلام كونه (نظاماً اجتماعياً وسياسياً..، ويرى أن الإسلام كموضوع دراسة ينبغي، لغرض فهمه، أن نذيه لنجعله شيئاً عينيّاً في دراسة أحداث وأوقات وأماكن بعينها)^(٥)، وعلى النقيض من أطروحة (صامويل هنتنغتون) لا

يرى (هاليداي) في (الاختلاف الحضاري أن يكون أساساً للنزاع الدولي...) ^(٧)، كما أن الاتجاهات التي تتوجه بالنقد إلى الخطابات الفلسفية الكلية لا تفترض، في عالم اليوم، سوى (عقلانية زائفة على الخبرة الإنسانية...) ^(٨)، ذلك أن (القوة ومفهوم العقل القائم على الهيمنة قد صنعا الكثير لتشويه فهمنا للعالم المعاصر وللقضايا الأخلاقية المتجسدة فيه...) ^(٩)، كما أن (احتكارات القوة هي احتكارات للمعرفة، ويتجلى هذا في دور الإمبريالية في خلق النظام الدولي الجديد، وفي التحيز الجنسي في عرض ما هو ابتداع إنساني مشروط باعتباره الطبيعي...، وقد آن الأوان، ومنذ وقت طويل، لنقد هياكل القوة واحتكارات المعرفة القائمة...) ^(١٠)، كذلك يؤكد (هاليداي) ضرورة نقد التناقضات الفاضحة في القرن العشرين، فمن أكثر دروس هذا القرن حدة هي : أن مشاريع التحرير، أو الخطابات المرتبطة بها، قد تؤدي في أيدي من ينصبون من أنفسهم قادة إلى أشكال بديلة من القهر والانكسار، وتقدم أشكال جديدة من التشوه تحت ستار الأصالة من أسفل... والقوى التي كثيراً ما تعبأ ضد ما هو قهري وعالمي ومحلي وأصيل وطائفي قد تُخفي من البلبلة والذرائعية والقسر قدر ما تخفيه الهياكل التي تدّعي تحديثها...) ^(١١)، إلى جانب ذلك هناك تناقض آخر، (فالتعابير التي يتم بها تحدي القوة والقيم الأوروبية هي ذاتها تعابير مأخوذة من التقاليد الأوروبية، الدولة القومية، الحقوق، الاستقلال، السيادة، الديمقراطية.. إلخ، ويكشف لنا البحث الأوثق أن الجدل السياسي عن (الغرب) مقابل (البقية)، هو نزاع بين تفسيرات وأنواع مختلفة من التقاليد السياسية الغربية ذاتها، بل إن تاريخ أوروبا أنتج أفكاراً لكل من القهر والتحرر على حدٍ سواء، ثمة عبارات من مثل: (نهج أوروبي) مقابل (نهج غير أوروبي)، يصور الأول كونه (مركزياً عرقياً) والثاني كونه (متحرراً)، ومن مثل هذه التداخيلات الخصوصية هي إنكار للتنوع والنزاع القائم في كل تاريخ، هي إنكار للارتباط بين السيطرة والمقاومة المائل في كل المجتمعات) ^(١٢).

إذا ثمة مواجهة دائمة بين الشرق والغرب أو بين الأخير والإسلام، وهذه المواجهة تتخذ طابع (الخرافة) من منظور (هاليداي)، وهي مدعمة من جانبين يدوان في الظاهر متناقضين:

١- معسكر أولئك الذين يسعون في الغرب - ولكن ليس فيه وحده - إلى تحويل العالم المسلم إلى عدو آخر!

٢- معسكر من يدعون داخل البلدان الإسلامية إلى مواجهة مع العالم غير المسلم وخاصة الغربي!

إنّ هاتين الدعامين تتضمنان تدليلاً ينتقد أيديولوجيات أولئك الذين سعوا طويلاً إلى السيطرة على العالم المسلم، ولكنها تنتقد أيضاً الكثير مما يُقدّم بوصفه رداً بديلاً أصلياً أصيلاً من داخل هذه البلدان.

والملاحظ هنا أنّ نقد (هاليداي) لتمثل الغرب المعاصر للإسلام ينطلق من رؤية شمولية صوب الإسلام، كما يعكسه المسلمون الحركيون، وصوب الغربيين أنفسهم، ويرى وجود (بليلة تُحيط بقضية الإسلام في العالم المعاصر...)، ويعتقد أنّ دراسة (الخرافات) قد تكشف عن الطابع الوهمي، أو الزائف للخطاب، لكنها أيضاً تزيح القناع عن جدول الأعمال الكامن خلف ترويجها، فخرافات (الخطر الإسلامي) شأنها شأن (خرافات الشرعية) أو (القومية) جزء من البضاعة البلاغية للصراع السياسي الذي يستخدمه كل ممن يريدون البقاء في السلطة ومن يتطلعون إلى بلوغ السلطة، وطالما بقيت هذه المصالح فسيستمر توليد الخرافات لإضفاء الشرعية وللتضليل وللإسكات وللتعبئة، وفي الوقت الذي يواجه الغرب الإسلاميين بنمط من الخرافة كذلك تحدث خرافة مشابهة لدى الإسلاميين أنفسهم، ذلك أنّ الخرافات التي روّجت ضد المسلمين يتبناها أيضاً الإسلاميون ليبرروا قضاياهم هم^(١٢).

من مقدمة الكتاب لنذهب إلى خاتمته، حيث عدد من القضايا يطرحها (هاليداي) وهو يقرأ واقع الإسلام المعاصر، ولهذا الغرض يلجأ إلى الاستشراق كمعرفة وكخطاب كونه همزة الوصل الأكثر حيوية بين الغرب والإسلام، ويطرح في هذا السياق أسئلة متعددة، لكن الأهم فيها هو فيما (إذا كانت الكتابات الغربية من المنطقة طيلة القرن أو القرنين الماضيين وما زالت، مُشوّهة بمجموعة من التحيزات نشأت عن تصورات مسبقة أوروبية وإمبراطورية؟)^(١٣).

إن (هاليداي) متمسك، كما رأينا، بمعطيات العلم الاجتماعي عموماً وفروعه المتعددة لكنه يؤكد تمسكه (بنظرة ما قبل الحداثة، التي يفترض الآن أنها أصبحت عتيقة، وهي نظرية ترى أن هناك ما هو واقع، وأن مهمة المفاهيم والنظريات هي تحليل هذا الواقع، وإن الحكم على كفاءتها وقيمتها يُقاس في المقام الأول بمدى تفسيرها له، فتلك هي قبلته (بني تنوير)، أو ما يمكن أن يسمى سلالة عقلانية التنوير، وكما هو الشأن في معظم الانتماءات القبلية فحين أرى مدى خطورة العالم خارج انتمائي لا أعتزم التخلي عنه)^(١٤).

إلى جانب هذه القبلية النظيفة والرجوع إلى منهجيات الحداثة، التي تبدو لهاليداي أكثر براءة وأشد فاعلية، نراه لا يأخذ كذلك بفكرة (خصوصية ما مفترضة، مُستمدة من الدين أو الفضيلة أو السياسة أو القومية...) ^(١٥)، ودحض فكرة (الخصوصية) أدت به إلى عدم الإيمان بإمكانية تناول أي مجتمع بالبدء من هذا المجتمع وحده وبرسم تاريخه أو قيمه أو خصائصه بمعزل عن المجتمعات الأخرى...) ^(١٦)، وهذا يعني أن دراسة ظاهرة ما لا يمكن أن تتم، إذا ما توخينا النظرة الشمولية، بمعزل عن الظواهر المتماثلة في سياق أو مجال آخر، (ففي الواقع ان كثيراً من الظواهر التي توصف بأنها إسلامية نوعية ليست شيئاً ينفرد به العالم الإسلامي: فالدول الديكتاتورية، والنظم القبلية، والديمقراطيات المهشة، والتعصب ضد الأقليات أو المنشقين، لا تكاد تكون من اختصاص دار الإسلام، وينطبق الشيء نفسه على

الأصوليات الدينية، فظروف الأصوليين الإسلاميين ومبادئهم التنظيمية وبلاغياتهم تشترك في الكثير مع مثل هذه الحركات بين المسيحيين واليهود والهندوس^(١٧).

كذلك الأمر مع مفهوم "الخرافة"، خرافة المواجهة، فهي لا تقتصر على ما يروجه الإعلام الغربي بل هي تُشكل في دار الإسلام ذاته، يقول (هاليداي): إذا كانت هناك خرافات عن "الإسلام" فإنها خرافات لا تُبتدع وتُروّج في عالم الهيمنة المفترض في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فحسب، بل كذلك في ساحة الإسلام الخاصة المفترض أنها مقهورة وخاضعة للسيطرة، ومن ثم فأي محاولة لوضع هذه القضية في منظورها، ولاقتراح طرق لتناول مجموعة الأسئلة المعقدة المتخمة ستشمل عملية مزدوجة لتحدي أفكار ليست سائدة فحسب في أوروبا الغربية بل كذلك في العالم الإسلامي ذاته^(١٨).

يُحيل مفهوم الخرافة لدى (هاليداي) رغبة اختبار مفهوم (الخطر) القادم من الإسلام على عالمنا المعاصر، وبدهشة مفرطة يتساءل أهو خطر الإسلام، أم خطر على الإسلام؟.

هكذا يبدأ (هاليداي) دراسته في العلاقة بين الإسلام والغرب على ضوء مفهوم (خرافة المواجهة)، ففي العلاقات الدولية قليلة هي القضايا التي ولدت من الخرافات بقدر ما ولدت قضية الخطر الإسلامي المزعوم، هكذا يبدأ، ويضيف: إن صورة الخطر الإسلامي المزعوم، كما يجب أن يكون واضحاً من البداية، هي صورة مضللة بطرق أخرى، ففي قلب هذا التحدي أو النزاع يكمن تشويشان:

الأول : لقد خلطت حقيقة وجود شعوب إسلامية بمعنى ديني وحضاري عام ما بحقيقة اعتناق معتقدات وسياسات تُوصف بالدقة بأنها إسلامية أو أصولية، وبعبارة أخرى فقد ادعى أن معظم المسلمين يسعون إلى فرض برنامج سياسي يفترض أنه مستمد من دينهم على مجتمعاتهم.

الثاني: وهذا يطمس حقيقة أن معظم المسلمين ليسوا أنصاراً للحركات الإسلامية، وكذلك الظروف التي يتحول فيها الناس إلى هذا الخيار المحدد، وينسب كل شيء ببساطة زائدة إلى تأثير الإسلام العام، وكما هو شأن الخرافات السياسية الأخرى فإن مجرد ترويج هذه الأفكار يعطينا واقعاً ما لدى من ترمي إلى تعبتهم، ولكن أيضاً لدى من توجه ضدهم^(١٩).

إن (هاليداي) يفترض عدم وجود نزاع قائم على دعائم الخطر الإسلامي، والمناقشة التي يجريها في القسم الثاني من كتابه تحت عنوان (خرافة المواجهة) هي ليست سوى فك وإيضاح معنى هذا النفي للخطر الإسلامي، إلا أن واقع الحال يشير إلى هذا الخطر، فالمتغير الإسلامي في إيران سنة ١٩٧٩ ومشكلات الرهائن وتفاقم الأوضاع في الجزائر وطرائق بث الهوية الإسلامية لدى المهاجرين المسلمين إلى أوروبا.. هذه وغيرها دلائل واقعية على خطر الإسلام حسب المنظور الغربي.

هناك ما يدعم هذه الأحداث، إذ تلقى هذه الصورة المعاصرة للخطر الإسلامي، أو يزعم إنها تلقى — دعماً من ثلاثة مصادر أخرى :

الأول : تاريخ نزاع بين عالم الغرب المسيحي وعالم الإسلام يمتد عبر ألف عام.

الثاني : يلقي هذا القلق التاريخي من الإسلام الدعم من مصدر آخر تماماً، هو انتهاء الحرب الباردة، فهناك من يزعم، في كل من الغرب والعالم الإسلامي، أن انتهاء الحرب الباردة، وهي نزاع بين غرب ديمقراطي رأسمالي وشرق ديكتاتوري يسيطر عليه السوفيت ، قد استدعى خلق أو بعث النزاع القديم المفترض بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي.

الثالث : تواجه البلاغيات الإسلامية البلاغيات الغربية بتقديم صورة مضادة كما كانت الحال مع الشيوعية ونما يبدو تأكيداً لها ...، وهنا تبدو الحركات الإسلامية متطابقة مع الخرافة الاستعمارية في رفض عبارات التحديد والاختلاف لصالح تعبير مسلم كمقولة حضارية / عرقية...، وبالتالي يبدو أن الدعوات من وقت إلى آخر إلى الجهاد، والدعم الحقيقي لبعض المجموعات الإرهابية والبلاغيات الدموية عن قطع أيدي أمريكا كلها تضفي مصداقية على صورة خطر إسلامي...، ومن دواعي الخرافة في المواجهة بين الشرق والغرب أو بين الإسلام والغرب يضيف (هاليداي): القول بأن يتفق خصوم وأنصار الحركة الإسلامية على أن الإسلام ذاته نظام كلي، غير متغير، وأن تعاليمه عملت طيلة قرون، في كل أنواع المجتمعات، وحددت مواقف شعوب مختلفة من السياسة والجنس والمجتمع، والجانبان يقتسمان فكرة إسلام ما هوي حدد تاريخياً يفترض أنه قادر على تفسير كل ما يقوله المسلم ويفعله، وما ينبغي أن يقوله ويفعله، فالخميني والتراي والإخوان المسلمون وغيرهم يصرون على هذه النقطة كأبي متعصب معاد للإسلام في الغرب، وهذا يعني أن صورة إسلام لازمني ليست مجرد فكرة أذهان غربية محمومة^(٢٠).

إن هذه التصورات هي مجرد تشابكات في الفهم رغم أن الوقائع تشير إليها إن لم تكن تدعمها، فالخرافات حالما تروج تكتسب قوة خاصة بها^(٢١)، ومسعى (هاليداي) فك هذا التشابك، فهو ينفي أية (علاقة ضرورية أو تاريخية بين السياسة الإرهابية والهويات الإسلامية...) ^(٢٢)، ولا أحد يستطيع أن يزعم أن المسلمين المناضلين هم وحدهم المسؤولون عن هذه الأزمات إن كانوا مسئولين أصلاً...، كما أن مفهوم الخطر الإسلامي هو ذاته خرافة، والحديث عن نزاع مستمر عبر التاريخ بين العالم الإسلامي والغرب هراء، فمن الجانب الإسلامي، من الحماسة أن نرى البلدان الإسلامية وكأنها بمعنى ما تهدد

الغرب، فقد اختفى منذ أمد طويل الخطر العسكري الذي تُثيره قوات إسلامية موحدة...، ومجموع قوى العالم الإسلامي اليوم تقل كثيراً عن الغرب...، وبالطبع فإن بلداناً إسلامية تمتلك سلاحاً نووياً يمكن أن يسبب كثيراً من الدمار، وشأنه في ذلك شأن الصين أو إسرائيل، لكن أي استخدام كهذا سيكون قليلاً بالمقارنة بما يمكن لخصومه أن يلحقوه به^(٢٣).

وما يؤدي إلى استفحال فكرة وجود خطر إسلامي هو ما يعتقد البعض بأن الغرب يفترض أبداً وجود عدو قبالته، وهنا يرى (هاليداي) أن المجتمع الغربي ككل والرأسمالية الغربية. وبوجه خاص لم يكن بحاجة أبداً إلى عدو. بمعنى متسق ما، بالعكس إن الرأسمالية قوة توسعية تسعى إلى إخضاع العالم كله لسيطرتها وإجباره على تقليد الغرب في المجالات الرئيسة للنشاط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي^(٢٤).

وخراقة وجود عدو تقابلها على مستوى الخطاب في التماثل بين الإسلام والغرب خراقة أخرى، (فالإسلامويين ينكرون اليوم الفصل بين السياسة والدين، وكل من يعرف تعاليم وممارسات المفكرين الإسلامويين سيتبين اتجاهاً قوياً إلى ربط الدين بالسياسة...، إلا أن من يعارض العالم الإسلامي يتوحد مع المفكرين الإسلامويين ذاقم في إنكار أن المسلمين يمكن أن يفصلوا بين الدين والسياسة ليست بأي حال خاصة بالبلدان الإسلامية، فكثير من النزعات القومية الأوروبية الشمالية، مثل الصورتين الأيرلندية والبولندية، يغمرهما الدين، وكذلك تقريباً كل النزعات القومية المسيحية الأرثوذكسية: اليونانية والصربية والقرصية اليونانية والروسية، وبعض أبعاد هذه المشكلة خاص بالإسلام، كما يؤكد الإسلامويون أنفسهم باعتزاز، لكن التقسيم بين سياسة غربية علمانية وسياسة شرقية دينية أبعد عن أن يكون مطلقاً^(٢٥).

ويتوافق رأي (هاليداي) مع (جارودي) و(كيبيل) في أن ما عرف بالأصولية — وهي

تسمية غير دقيقة — كما يقول، في مرحلة السبعينات لم يكن خاصاً بالإسلام^(٢٦)، بل كذلك في الآفاق الأوروبية والغربية على السواء، لكن ظهورية الحركات الإسلامية، ليست انعكاساً لواقع لازمني، على العكس من ذلك، إنها تعكس قوى بعينها داخل مجتمعات محددة في العالم المعاصر، وبعبارة أخرى إنها استجابة لمشكلات جارية ذات طبيعة اجتماعية وسياسية غالباً، وحيث تنشأ الحركات الإسلامية، أو حيث تصف مجموعات بعينها نفسها بأنها بالدرجة الأولى (مُسلمة) فإنها لا تستجيب لتأثير لا زمي، وإنما للقضايا التي تواجهها مجتمعاتها وجماعاتها اليوم، .. والمشكلات التي تواجه سكان البلدان الإسلامية..، وإذا كانت الجماعات القائمة إلى أوروبا الغربية تعرف نفسها بصورة متزايدة بعبارة إسلامية فقد لا يكون هذا إعادة لتأكيد هوية إسلامية قائمة ما بقدر ما هو استجابة لمشكلات الهجرة والوضع، والتحيز العنصري، والتمييز في الاستخدام، والاغتراب، التي يواجهونها حيث هم، وبالطبع فإن ادعائهم الهوية الإسلامية كانتما أبادي كلي يستند إلى الوحدة الإسلامية، هو جزء من الذاتية التي تجد تعبيراً عنها في مثل هذه المزايم، غير أن هذه المزايم جزء من الأيديولوجية لا من التفسير^(٢٧).

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن (هاليداي) ينفي أن تكون صورة الإسلام ظاهرة عالمية لا ترتبط بدولة، بل هذه الفكرة لا تعدو أن تكون صورة مضللة^(٢٨)، إلا أنه يستثني ويقول : أنه من المؤكد قد وجدت مثل هذه القوى عبر القومية..، ويمضي أكثر من ذلك فيقول: إن الحركة الإسلامية في شكلها السياسي تعرفها وتمدها الدول القومية والأجنحة السياسية المتنافسة، هذا أولاً: بمعنى أن هدف هذه الحركات يظل هو الاستيلاء على سلطة الدولة، وثانياً: أنها إذا فعلت ذلك، وحين تفعله، فإنها تستخدم المبدأ الإسلامي لتعزيز مصالح هذه الدول، وأخيراً : فإن هذه الاتجاهات قومية من حيث إن الشكل الخاص الذي تتخذه الحركة الإسلامية تحدده المشكلات التي يواجهها المجتمع^(٢٩).

يعود (هاليداي) إلى مسألة الجاليات الإسلامية في الغرب، فلا يتجلى الإحساس بأن الإسلام يتعرض للتهديد ولخطر الفساد قدر ما يتضح في إطار نمو الجاليات الإسلامية في العالم المتقدم ذاته، بل هذه الجاليات تمثل الآن قوة هامة في كثير من البلدان الغربية..، ويعزو تضخم الجاليات في الغرب إلى عامل الهجرة التي بدأت في الخمسينات والستينات وتضخمت أكثر في السبعينات والثمانينات ويتضح هذا الاتجاه في عدد المساجد: فهناك أكثر من ١٠٠٠ مسجد في فرنسا، وارتفع عددها في بريطانيا من ٥١ مسجداً سنة ١٩٧٠ إلى ٣٢٩ مسجداً في سنة ١٩٨٥..، ويتضح أكثر في أنشطة الجمعيات الإسلامية والمجموعات الطائفية التي توجد مئات منها في كل دولة كبيرة، وأدت نفوس الريادة في الظهور الديني إلى حملات في قضايا ذات أهمية للمسلمين: توافر اللحم الحلال، توفير أماكن العبادة، احترام الممارسات الإسلامية في التعليم، ملابس المرأة، الفصل بين الجنسين، المرأة والرجل.

إلا أن هذه الجاليات مشكلاتها الذاتية مثلما هي مشكلاتها الموضوعية، فثمة قلق على الجيل التالي من المهاجرين الذي ولد في الغرب، والقلق ناجم من درجة الالتزام بالدين واحترام العقيدة الإسلامية، ومع ذلك يعتقد (هاليداي): إن غلق أبواب الهجرة أمام المسلمين قد شجع على زيادة تأكيد الهوية الدينية، والتي أخذت تتأصل أكثر بسبب ظهور الهجمات العنصرية على المسلمين ومنها اعتداءات البريطانيين على الباكستانيين داخل بريطانيا كذلك بروز (لوبي) في فرنسا، ونشاط اليمين المتطرف في ألمانيا، الأمر الذي أدى إلى فقدان الجيل الثاني الأمل في الاندماج أكثر مع الغرب^(٣٠).

يبقى (هاليداي) في فضاء الإسلام المهاجر، ويتطرق إلى الزوبعة الإلحادية التي فتق أوصالها (سلمان رشدي) من خلال كتابه (آيات شيطانية، ١٩٨٨)، والنزاع الذي دار حول مضامين (رشدي) وطروحاته في دار الإسلام وخارجه، يعود إلى كونه (انعكاساً

لنزاع داخل العالم الإسلامي ذاته..^(٣١)، وعلى الرغم من أن قضية المواجهة بين الإسلام والغرب هي نوع من أنواع الخرافة المزدوجة كما يكرر ذلك (هاليداي) فإنه يرى : أن قضية الإسلام والغرب هي أكثر تعقيداً وأكثر مشروطة بالاهتمامات المعاصرة مما قد يوحي به خصوم السياسة الإسلامية أو أنصارها، وهناك قضايا حقيقية مطروحة في هذا السياق، قضايا علمانية تتعلق بقوة الدولة ووضع المجموعات المهاجرة ومعاملتها وتوازن القوى داخل مجموعة من المجتمعات النامية، .. ولغرض تخفيف ما يصور على أنه نزاع بين الغرب والعالم الإسلامي يتطلب برنامجاً مزدوجاً يقوم على :

أولاً : فصل الصعوبات الواقعية والمادية المحددة، والعلمانية التي يواجهها كل من المجتمع الإسلامي والمجتمع الغربي عن تعبيراته الدينية المشوشة.

ثانياً : التصدي لهذه المصاعب ذاتها، وباختصار فإن هذه الصعوبات ينبغي أن تُدعم بمفهوم عن الكلية، يشمل العلمانية بالإضافة إلى التنمية.

يعود (هاليداي) إلى أرض الواقع، بل إلى واقعيته واستقرايته في تحليل إسلام المواجهة الثالثة، (فداخل المجتمعات الإسلامية نفسها نما الشعور الإسلامي والحركات الإسلامية كاستجابة ثقافية وقومية لمشكلات معاصرة حقيقية جداً، تواجه هذه المجتمعات، وبشكل أخص المشكلات التي أصبحت أوضح مع انتهاء الجيل الأول من نظم ما بعد الاستقلال، أفي إيران أم في تونس أم في الجزائر أم في باكستان أم مصر، لم تنتج الحركات الإسلامية ضد السيطرة الأجنبية المباشرة بقدر ما اتجهت ضد الدولة المحلية، وإن تكن بعد استعمارية، والتي فشلت في حل مشكلات المجتمع الذي تحكمه واستنفدت رصيدها السياسي.

ومن ناحية أخرى إن الحركات الإسلامية هي، في المقام الأول، تمردات ضد سياسات الدولة التحديثية، التسلطية والعلمانية والتدخلية ، وما عجز هذه الدول وسياساتها عن تلبية التوقعات الاقتصادية أو التطلعات الثقافية لشعبها سوى الإطار الذي تطورت فيه

الحركات الإسلامية.

وفي مقابل ذلك - وهذا جزء من خرافة المواجهة - يعتقد (هاليداي): أن الحركات الإسلامية ذاتها لا تستطيع أن تقدم إجابات، إذ تضللها أفكار فارغة عن الاقتصاد الإسلامي والطريق الثالث والبدائل الأخرى المفترضة للتنمية الرأسمالية والشيوعية تطرح في الواقع شكلاً متهاكاً من شعبية العالم الثالث أقل قدرة حتى من أسلافها الأكثر علمانية على حل المشكلات التي تواجهها هذه المجتمعات ويرجع عجزها إلى أن الوضع في هذه البلدان قد تفاقم في كثير من النواحي منذ فترة ما بعد الاستقلال مباشرة، ولعل الانفجار السكاني هو أوضح مثال لذلك^(٣١).

وفي إطار إشكالية التنمية يفترض (هاليداي) عدداً من الأفكار للخروج من أزمات العالم الإسلامي، (فالحل الوحيد لعلاقات العالم الإسلامي بالعالم الخارجي هو التنافس...، ويتخذ شكل المنافسة الاقتصادية، الصناعية وغير الصناعية وليس اللجوء إلى ديموغجيات عتيقة وغير فعالة وإلى السلاح، أما في الخارج فإن العمالة والمساواة هما الشرطان المسبقان والنبد السياسي سيشعلان التناحر الأصولي)^(٣٢).

إذا كان هذا الأمر يشكل مهمة تقع على عاتق الإسلاميين أنفسهم فإن (هاليداي) يرى مهمة أخرى تقع على عاتق الغرب ذاته إزاء الإسلام، فالممارسة السياسية لا بد أن تؤسس على سياسة متوازنة للقضايا التي يلخصها تعبير (الإسلام)^(٣٣) :

- ١- ينبغي أن يكون هناك وعي أكبر وعداء أكبر للعنصرية والتحيزات العرقية الدينية العامة الموجهة ضد المهاجرين المسلمين في المجتمعات الأوروبية الغربية، وتجاه البلدان الإسلامية في الخارج.

٢- ومن الضروري بعد ذلك أن يرسم الغرب سياسة طويلة الأجل للتفاعل مع هذه البلدان ترمي إلى مساعدتها في طريق التنمية.

٣- هذه السياسة ينبغي أن لا تستتبع مداراة الحركات الإسلامية ذاتها أو الادعاءات الشمولية الزائفة التي يطرحها الإسلاميون في العالم الإسلامي أو في الغرب.

هكذا تمضي جدلية الصراع من الصدام إلى خرافة المواجهة بين الغرب والإسلام، وكلا النظريتين تنطويان على معطيات سلبية، الأولى صارخة والثانية، نوعاً ما، هادئة وأخف حدة، وكأن (هاليداي) يضع همه لنقد أطروحة (هنتنغتون)، لكنه يتجاوز الرؤية التشاؤمية لدى الأخير برؤية تسمح بالتفاؤل إذا ما أعاد الغرب النظر في طروحاته إزاء الإسلام.

إن ظهور رؤية نقدية مزدوجة لدى باحث غربي معاصر مثل (هاليداي) ربما يكون أمراً نادراً إلى حد ما، في الوعي الغربي، لما بعد استشراقي، وهذا يجد ذاته يتطلب من إسلام الموجة الثالثة إعادة النظر في مفهوم المواجهة ذاته واستكشاف أبعاده اللاواقعية وطرد ما يندس إلى مخيلته ولا وعيه مما يعيق ظهوريته الفاعلة في التواصل والاستمرار. وهو أمر يتطلب الإمعان في النظر في واقع الصراع القائم بروح عقلانية ومنهجية نقدية وهذا يتوقف على إعادة النظر بطريقة التمثيل أساساً، تمثل (الذات) وتمثل (الآخر) على وفق التوازن المرن بينهما.

• إحيالات وهوامش :

(١) من مؤلفاته في هذا المجال :

- أ- شبه الجزيرة العربية دون سلاطين ، ١٩٧٤.
- ب- إيران الدكتاتورية والتنمية ، ١٩٧٨.
- ج- صناعة الحرب الباردة الثانية ، ١٩٨٣.
- د- الحرب الباردة والعالم الثالث، ١٩٨٨.
- هـ- الثورة والسياسة الخارجية، حالة اليمن الجنوبي، ١٩٩٠.
- و- العرب في المنفى / الجاليات اليمنية في الحضر البريطاني، ١٩٩٢.
- ز- إعادة التفكير في العلاقات الدولية، ١٩٩٤.

٢- Islam and The Myth of Confrontation / Religion and Politics in The Middle East, 1996.

ترجمه إلى العربية : محمد مستجير، مكتبة مديبولي ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٧

(٣) هاليداي : المصدر السابق نفسه ، ص٩.

(٤) المصدر نفسه : ص٩.

(٥) المصدر نفسه : ص١٠.

(٦) المصدر نفسه : ص١١.

(٧) المصدر نفسه : ص١٢.

- ٨) المصدر نفسه : ص ١٢ .
- ٩) المصدر نفسه : ص ١٢-١٣ .
- ١٠) المصدر نفسه : ص ١٢-١٣ .
- ١١) المصدر نفسه : ص ١٣-١٤ .
- ١٢) المصدر نفسه : ص ١٤ .
- ١٣) المصدر نفسه : ص ٢٣٢ ، يقصد المنطقة العربية والإسلامية .
- ١٤) المصدر نفسه : ص ٢٣٣ .
- ١٥) المصدر نفسه : ص ٢٣٤ .
- ١٦) المصدر نفسه : ص ٢٣٣-٢٣٤ ، دحض الخصوصية هنا هو دحض موقعي ونسي .
- ١٧) المصدر نفسه : ص ٢٥٠ ، وهذا الموقف يتطابق مع رأي جارودي وكييل ، انظر
الفصول السابقة عنهما .
- ١٨) هاليداي : خرافة المواجهة ، ص ١٣٣ ، النقد هنا عن هاليداي هو نقد مزدوج ورمي
هذه هي جذريته ..
- ١٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
- ٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٢٩-١٣٢ .
- ٢١) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .
- ٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ ، قد يبدو هذا التصور غريباً لدى الوعي العربي المعاصر .
- ٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

- (٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٨، ١٣٩ .
- (٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .
- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
- (٢٨) انظر صفحة ١٤١ في المصدر نفسه .
- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٤١، ١٤٢ .
- (٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ وما بعد ، يعتمد (هاليداي) في كثير من المواقع في مناقشته لهذا الموضوع على (جيل كييل) وخاصة في كتابه : (ضواحي الإسلام : ولادة دين جديد ...)، انظر فوق الفصل الخاص بكييل .
- (٣١) المصدر السابق نفسه، ص ١٥١، لا يكشف (هاليداي) عن كيفية هذا الحكم.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢-١٥٤، ويتفق رأي (هاليداي) في هذه المسألة مع رأيي جارودي وكييل.
- (٣٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
- (٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

تنويه :

يشكر المؤلف زميله الدكتور نعيم
البدرى .. على جهوده لما أبداه من عناية
في مراجعة هذا الكتاب لغوياً.

١٦
٢٦
٢٧
٢٢
٥٢



الغلاف الأخير



دار أسامة للنشر و التوزيع

الأردن - عمان

تلفاكس: ٤٦٤٧٤٤٧ - فاكس: ٥٨٦٢٦٢٣

الطبعة الأولى

١٩٩٩