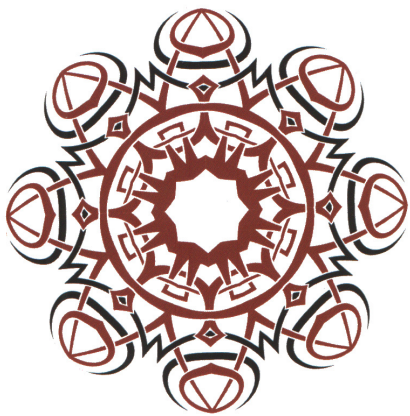
الطبعة الثانية

أوليفييه روا

عولمة الإسلام



"من أكثر الباحثين درايةً بـ"الإسلام العمليّ""
Guardian

مكتبة الفكر الجديد

دار الساقي

عولمة الإسلام

مكتبة
الفكر الجديد

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- تجربة الإسلام السياسي
- الجهل المقدّس
- الإسلام والعلمانية

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

مكتبة الفكر الجديد

أوليفييه روا

عولمة الإسلام

ترجمة
لارا معلوف

دار الساقي

مكتبة الفكر الجديد

https://www.facebook.com/1New.Library/

https://telegram.me/NewLibrary

https://twitter.com/Libraryiraq

Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*
© Éditions du Seuil, 2002

الطبعة العربية
© دار الساقي 2016
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2003
الطبعة الثانية 2016

ISBN 978-1-85516-770-4

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866 1-961+، فاكس: 443 866 1-961+
email: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

مكتبة الفكر الجديد

المحتويات

التمهيد ٧
المقدّمة: ولادة ديانة في الغرب ٩
الإسلام والتحوُّل الديني ١٢
التغريب والعنف ٢٠
الفصل الأول: بين القومية والبرلمانية: تبسيط الحركات الإسلامية ٣١
من الإسلام إلى القوميّة ٣١
دخول اللعبة السياسية ٣٨
تلازم التديّن المفرط وعودة الدين ٤٤
إعادة الأسلمة المحافظة ٤٨
مرحلة ما بعد الإسلامويّة ٥٢
الفصل الثاني: المسلمون في الغرب ٥٧
كيف نتصوّر إسلام الأقلية بلا دولة؟ ٦١
التثاقف وإعادة بناء الهويّة ٦٦
العِرقية الجديدة ٧٠
الثقافة الفرعية المدينية والغربية لدى شبيبة الضواحي ٨١
الفصل الثالث: فردانية التديّن ٨٥
خسارة البديهية الدينية ٨٦
أزمة السلطة والناشطين في الخطاب الديني الجديد ٩٣
الفرد: هدف الدعوة ١٠٦

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الرابع: إمكانية الإسلام الإنساني ١٠٩
الفصل الخامس: التغريب: بين المؤسسات الجديدة والمناخ السائد ١٢٣
تكوين «الكنائس» الإسلامية ١٢٣
التغريب اللامُدرَك ١٢٩
جمعيات الإخوان المسلمين الجديدة ١٣٤
الفصل السادس: الأصولية الجديدة أو السَّلَفية ١٤١
المصادر والناشطون المعاصرون ١٤٦
الأصولية الجديدة تتوافق مع العولمة ١٥٣
التثاقف ١٥٣
من الفردانية إلى الأمة الخيالية: نهاية أرض الإسلام ١٦٣
البيئات المؤسلمة ١٦٦
الأمة الخيالية وحدودها ١٧٢
الفصل السابع: الأمّة الوهمية عبر الإنترنت ١٧٥
الهجرة والمجتمع الوهمي ١٨١
الفردانية ١٨٧
الفصل الثامن: الراديكاليّون الجدد والجهاد ١٩٥
القاعدة ١٩٧
الرحم الأفغاني: جيل ابن لادن الأول ١٩٧
الجيل الثاني: دولانيّو الغرب الإسلاميون ٢٠٢
الشباب المتحدّرون من الهجرة ٢٠٥
المرتدّون ٢١٠
حزب التحرير ٢١٢
الراديكالية الإسلامية في الغرب ٢١٣
الخاتمة: ما بعد الإسلام وعجز الاستراتيجيا الجغرافية ٢١٧

مكتبة الفكر الجديد

التمهيد

هذا الكتاب هو محاولة لوضع خلاصة الأفكار التي طرحناها بعد كتابنا **فشل الإسلام السياسي**. لقد أثار هذا العنوان، الذي اخترناه شخصياً، جدلاً طويلاً، إذ كيف يمكن التحدث عن فشل الإسلام السياسي بعد ظاهرة أسامة بن لادن، وبينما تبلغ الأسلمة أوجها؟ نعتقد أن هاتين الظاهرتين نجمتا عن فشل مشروع إنشاء دولة إسلامية (مما يبرر بدقة موضوع كتابنا الأول)، وترتبطان بما سميناه الأصولية الجديدة. فالمسلمون الأصوليون (الثورة الإيرانية، حزب الرفاه التركي، الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، الجماعة الإسلامية في باكستان، الإخوان المسلمون، حسن الترابي في السودان...) يرون في الإسلام أيديولوجيا سياسيةً تسمح ببناء مجتمع إسلامي انطلاقاً من الدولة. إن فكرة الدولة الإسلامية متناقضة ويستحيل تنفيذها، إذ يمنح مفهوم الدولة الأولوية للسياسة في شكل من أشكال الدنيوية الزمنية.

وعلى الرغم من ذلك، ما زال الإسلام يلقى إقبالاً واسعاً. وما نشهده اليوم هو التفاف حول مسألة الدولة من خلال حركتي الأسلمة وبناء الهوية الإسلامية انطلاقاً من الفرد وصولاً إلى إعادة تأسيس مجتمع من المحال تجسيده في رقعة جغرافية محددة إلاّ على نحو فرضي وهمي. وإن حركة الفردانية والتخلي عن الجذور المزدوجة هذه هي دليل على عولمة الإسلام بطرق متفاوتة على الصعيدين السياسي والديني: الإسلام الروحاني والإنساني أو الأصولية الجديدة والاشتراكية أو الأممية الراديكالية المناضلة.

مكتبة الفكر الجديد

وانطلاقاً من منطق «الحيلة التاريخية»، تساهم هذه الحركات على تنوعها، في عولمة الإسلام وانتشاره، وبالتالي في منحه سمةً غربية، مع العلم بأن المجتمعات الغربية تشهد بعض التغيّرات نتيجة هذا التفاعل، الذي يسميه البعض خطأً التعددية الثقافية. ويوازي تغيير تركيبة المجتمع بأهميته انتقال الدين الإسلامي إلى الغرب. لكن الإسلام واحد بالنسبة إلينا: دين المسلمين المهاجرين إلى الغرب ودين العالم الإسلامي. ويشهد الغرب الظواهر نفسها إلاّ أنها متفاقمة وخارجة عن السيطرة لعدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية. ولا يتناول كتابنا الإسلام في الغرب على أنه دين بحد ذاته مما يؤدي بنا إلى إسلامين، بل على أنه خط موجه يساعد على دراسة اقتلاع الإسلام من جذوره بصورة عامة. على أي حال، تلقى سياسة الإسلام الفشل اليوم أكثر من أي وقت مضى: فالسياسة تنفصل عن الدين، وبموازاة الدهرية السياسية يعود اليوم الدين ليدخل بكل زخم إلى المجتمع. بيد أن هذا التطور يتطلب بدون أدنى شك بعض التفسيرات التي سنحاول أن نقدمها إلى القُراء.

هذا الكتاب فريد بالرغم من أن بعض تحليلاته قد وردت في مقالات عدة نُشر معظمها في مجلة *Esprit* سنة ١٩٩٤ (ثم أعيد جمعها في كتاب صغير بعنوان **نحو إسلام أوروبي**)،[١] بالإضافة إلى مقالين آخرين («ما بعد الإسلام»،[٢] و«المجتمع الافتراضي: الإنترنت وتغيير جذور الإسلام»).[٣] كما سنستعين بأطروحتنا حول الأعمال (١٩٩٥) وبمقدرتنا على توجيه الأطروحات (٢٠٠١) اللذين أتممناهما تحت إشراف السيد ريمي لوفر من المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية. وأخيراً، ما كان بحثنا أن يرى النور بدون مساعدة معهد الدراسات الإنترمناطقية الواقع في برينستون.

درو ـ برينستون، أيار/ مايو ٢٠٠٢

---

(١) منشورات Esprit، ١٩٩٩.

(٢) راجع: صحيفة المتوسط والعالم المسلم *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*، العدد ٨٥/٨٦، Édisud، Aix-en Provence، ١٩٩٩.

(٣) راجع: شبكات *Réseaux*، CENT/Hermes للمنشورات العلمية، باريس، ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

المقدّمة

ولادة ديانة في الغرب

لم يكن انتقال الإسلام نهائياً إلى الغرب يهدف إلى الغزو أو نشر الإسلام، بل كان بفعل نزوح طوعي للمسلمين، سعياً وراء العمل أو بحثاً عن ظروف معيشيةٍ فضلى. إن ظاهرة الأقلية المسلمة هذه ليست بالجديدة، ولكنها تكتسب أهميةً كبيرةً مع بروز ظاهرة عولمة الإسلام. فمع سقوط الحواجز التي تفصل بين الحضارات الكبرى، نشأت نظريات وحركات تهدف إلى إعادة إحياء هذه الأشباح: من «الشرخ» بين الحضَارات إلى «الحوار» بينها، مروراً بالانتماءات الإثنية أو الدينية، وقد شكلت كلها حدوداً جديدةً لا تقتصر على بقعةٍ جغرافيةٍ محددة فسحب، بل إنما تتغلغل إلى الأذهان والتصرّفات والخطابات، ويدافع عنها مؤيّدوها، تماماً مثلما ابتُدِعَت، بالقدر نفسه من العنف.

تتمحور الأسئلة التي سنطرحها في معرض كتابنا، حول الإسلام من دون سواه: إعادة بناء مجتمع ديني مثالي، ركيزته الوحيدة حفظ القواعد الدينية والالتزام الشخصيّ مع عدم اتّباع تقاليد وثقافة بلد ما أو موقع جغرافي معيّن؛ ظهور تديّن متطرّف يُعتَبَر سبيلاً إلى تحقيق الذات؛ الالتزام المطلق والمتشدد بنمط حياة يتمحور حول حفظ القواعد الدينية فحسب؛ اعتبار المجموعة الإسلامية أقليّة يشكّل محيطها تهديداً عدائياً لكيانها (أكان المقصود وجود ديانة أخرى أم عدم وجودها)؛ مطالبة عدة دول بالاعتراف بهوية المجموعة الإسلامية على أنها كيان قائم بحدّ ذاته، وإن كانت هذه المجموعة تشكّل الأكثرية؛ البحث

مكتبة الفكر الجديد

عن معنىً مبرَّر من خلال العودة إلى الإلهام وذلك بالالتفاف حول الفلسفة والحضارة والتاريخ؛ وأخيراً عزو الحقيقة المطلقة إلى التشدد الديني والإيمان لا إلى الانفتاح العلمي. كما أن الظواهر نفسها تبدو جليةً في الدين المسيحي[١] في أيامنا هذه. والغرض من هذا الكتاب تمحيص مراحل التطوّر العَرَضيّ للإسلام المعاصر: كيف تخترق الإسلامَ ميولٌ نجدها في الديانات السماوية الأخرى، انطلاقاً من «إلهام» وتاريخ معيَّنَين. إلاّ أن هذا التطورَ العَرَضيّ يأخذ منحىً عنيفاً لدى المسلمين الراديكاليين الذين ينتمون إلى وسط تطغى معارضتُه للامبريالية على تمسّكه بتقاليد الدين الإسلامي.

بيد أن ظاهرة «الأسلمة» الشائعة لا تقتصر ـ فقط ـ على التمسّك بالهوية (كما ورد في معرض الحديث عن انعكاس الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني على موقف المسلمين في فرنسا) أو على تحليلٍ يهدف إلى التوفيق بين التمسّك بالجذور وبين العصرية والاستقلالية الفردية (كما برهنّا في مسألة الحجاب).[٢] فالأسلمة جزء لا يتجزّأ من عملية المثاقفة، أو التخلّي عن حضارات بلدان المنشأ للتأقلم مع الثقافة الغربية.

وتلازم الأسلمةُ عمليةَ المثاقفة هذه، بقدر ما تشكّل ردةَ فعلٍ عليها: فهي تسمح بعيش هذه المثاقفة وتبنّيها. وعلى الرغم من أن الهوية الإسلامية تُعتبر مستقلّة كونها جزءاً لا يتجزأ من إرث ثقافي، لكن تلك الهوية لن تعرف الاستقرارية ما لم تُعَدْ صياغتُها وتوضيحُها بعيداً عن أيّ سياقٍ ثقافي، أوروبياً كان أو شرقياً. فالأسلمة مرتبطة بإرادة إنشاء دين اسلاميّ عالمي يتخطّى حدود الثقافات التي أَنْبَتت فجأةً أنها ثقافات هشة.

من المؤكد أن الحضارة العربية ـ الإسلامية تعيش عصراً ذهبياً مقارنةً بحقبة

---

(١) راجع أعمال دانيال هيرفيو ـ ليجيه حول التركيبة الجديدة للدين المسيحي في الغرب، وكتاب **الدين للذكرى** ***La Religion pour mémoire***، تحديداً، من منشورات دار Cerf، ١٩٩٣.

(٢) راجع: فرهاد خوسروخافار، **إسلام الشباب** ***L'Islam des jeunes***، فلاماريون، ١٩٩٧.

مكتبة الفكر الجديد

الاستعمار، لكن هذه النوستالجيا تدل على أن هذه الحضارة قد مرّت بمرحلة انحطاط. وقد طرح موضوع هذه النوستالجيا برنارد لويس في كتابه: **ما كانت المشكلة؟**، وتساءل فيه لماذا أصبحت اليومَ «الديانة الفضلى» وقفاً على شعوب كانت خاضعةً بمعظمها للاستعمار؟ ولمَ تتعرضُ باستمرار للإذلال، بسبب تفوّق خصومها عسكرياً (من فلسطين إلى العراق)، ونتيجة استبدادية أنظمتها السياسية وعدم كفاءتها؟ ولماذا يشكل الإسلام في أوروبا دين الأكثرية في المناطق المعزولة اجتماعياً من دون سواها؟ إن للنوستالجيا التي تتغنّى بالحقبة الذهبية للإسلام في عصر الخلافة تفسيراً واحداً، وهو التآمر (الاستعماري أو الصهيوني)، علماً بأن الحضارة الكلاسيكية العربية ـ الإسلامية ليست ثقافةً نابعةً من المنشأ، بل تأويل أسطوري وأكاديمي في بعض الأحيان. وبالتالي، نستشفّ نيةً للهيمنة تشكّل الأصوليةُ أداةً مثاليةً لتطبيقها: تفنّد الماضي وتتخطّى الانقسامات الحالية لتقدّم اقتراحاً لنموذج عالمي ينحو منحى المثاقفة الشاملة للمجتمعات الحالية.

تُترجَم هجرة المسلمين بالسعي وراء العالمية أكثر من الحنين إلى بلد ومجتمع لا يشكّلان في الأساس نموذجين إيجابيين (كالجزائر أو باكستان في أيامنا هذه)، بل إن سكانهما يغادرونهما سعياً وراء حياة فضلى في أوروبا أو في أميركا. ولكن، أنّى لنا أن نبرّر الموقف المعادي لأميركا من جهة، وطوابيرُ المنتظرين لا تهدأ على أبواب السفارات الأميركية أملاً في الحصول على تأشيرة دخول من جهة أخرى؟ ذلك أن السعي إلى العالمية يتناقض وحضارة البلد الأم كما يتناقض و«الحضارة الغربية» التي ينسبونها إلى حالة تاريخية محددة. فكثيرون من المثقفين المسلمين ينتقدون الأوروبيين عندما يزعمون أن حضارة «الأنوار» الأوروبية حضارة عالمية، خصوصاً في تحديدها لحقوق الإنسان. ويقابل هذا الانتقاد تحفّظٌ حيال الحضارة العربية ـ الإسلامية التي يفصلونها عن الرسالة القرآنية.[٣] إن

(٣) يظهر الرفض الجليّ للخلط بين الإسلام والثقافة المسلمة لدى المصلحين الذين يعيشون في الغرب (مثل محمد أركون أو طارق رمضان)، ولدى الأصوليين الجدد كمبشّري التبليغ. في المقابل، يشيد البعض بـ«الحضارة المسلمة»، ويرون فيها تجسيداً للدين الإسلامي، ومنهم

مكتبة الفكر الجديد

الإسلام في أوروبا مصبوغ بصبغة «تجرّد»، سواء أعلى الصعيد الثقافي أم الاجتماعي، بمعنى أنه ليس ديانةً «عرقيةً» ولا تعبيراً عن ثقافةٍ مستوردة، ما قد يناقض دعوةَ الإسلام إلى العالمية. لذا، فالمسلمون الملتزمون يرفضون تصنيفهم عرباً أو أتراكاً أو باكستانيين، بل مسلمون، فيتفادون بالتالي التفرقة الاجتماعية والاقتصادية التي تُشَرذمهم وتفصلهم عن باقي المجتمع، بيد أنهم يطرحون بدورهم سؤالاً ملحّاً يشغل بال الإناسيين والمؤرخين الغربيين: هل للإسلام جوهر أعمق من بُعده الثقافي؟

الإسلام والتحوُّل الديني

يميل المحللون في إطار دراسة المجتمعات المسلمة والحركات السياسية الإسلامية أو كل ما يحمل اسم الإسلام، إلى اعتماد خطاب القادة، ويعتبرون الإسلام ديناً يبرِّر بامتياز سلوك من يعتنقونه، ويردّون وضع المرأة والإرهاب واللاديموقراطية كلها إلى الديانة والثقافة الإسلاميتين. لذا، فالكثيرون يخالون الإسلامَ نظاماً منغلقاً يكمن تفسيره، فقط، في صفحات تاريخه أو في ما يقوله أو حتى ما «قد» يقوله القرآن، أو في أحداث الشرق الأوسط. كما تُنسب إلى الإسلام أنشطةٌ تحمل توقيع مسلمين.

إلاّ أن رأي الإسلام في العمليات الانتحارية (في فلسطين) وفي الجهاد (ابن لادن)، ومكانه المرأة، إضافة إلى الارتفاع في مبيعات نسخ القرآن في فرنسا بعد اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر، هما خير دليل على أن كل امرئ يبحث عمّا قد يثبت أو ينفي أن الإسلام دين عنف وفتوحات. في المقابل، فإن شريحةً من المسلمين المعتدلين ومن غير المسلمين (بدافع من طبقة سياسية ـ في فرنسا والولايات المتحدة ـ لمست أهمية المسلمين بعد أن أصبحوا يتمتعون بحق الانتخاب) تحاول جاهدةً أن تبرهن أن أتباع ابن لادن ضالّون، ويجهلون تعاليم القرآن.

= الإسلاميون ـ القوميون (مثل أتراك حزب الرفاه الذين يعظّمون شأن الحقبة العثمانية)، إضافةً إلى المثقفين العرب العلمانيين الذين يربطون الوحدة الإسلامية بالوحدة العربية.

مكتبة الفكر الجديد

ولكن، ما يهمّنا ليس معرفة ما ورد في القرآن، فشأنه شأن كل كتاب مقدّس، ينطوي على معانٍ غامضة يمكن تحويرها وقراءتها بطرائق مختلفة، ولا سيّما أنه عُثِرَ في «العهد القديم» على تبريرات للمحاكم الدينية ولفرانسوا الأسيزي، وبالتالي تمكن قراءة القرآن قراءات مختلفة (سنستشهد لاحقاً بآيات تدعو إلى احترام اليهود والنصارى، وأخرى تعتبرهم خصوصاً لدودين).[٤] المهم أن المسلمين يستشهدون بالقرآن، ويدلُّ تنوّع أجوبتهم، في غياب مرجع ديني موحّد، على افتقارهم إلى حقيقة موحّدة، وإن ادّعى كلّ منهم تفرّده بهذه الحقيقة.

في أي حال، إذا شئنا أن نفهم حقيقة الإسلام، فلْنَدَعْ تفسيرَ القرآن لفقهاء الدين، ولنتطرق إلى المسلمين وإلى ممارساتهم العملية. من البديهي أن يعزو المحاربون الإسلاميون أعمالهم إلى استمرارية القرآن، إلاّ أننا لن نفهم العالم الإسلامي المعاصر إلا بطريقة عَرَضيّة: سوف يترافق الإسلام من الآن فصاعداً مع سلسلة من الانقطاعات والاستمراريات مع مجمل الأديان والمجتمعات المعاصرة، فدين مسلمي اليوم ليس بالعزلة «الثقافية»، بل هو ظاهرة شاملة تخضع للعولمة وترافقها، في حين أن الديانتين، المسيحية واليهودية، تنطويان على ظواهر مثل تفرّد (إعطائها طابعاً فردياً) العلاقة بالدين، أو تحويل المجموعات الدينية إلى جماعات مشتركة تعتمد منطق «نحن والآخرين».

بيد أن الخطاب الثقافوي يخلط دائماً بين الثقافة والدين، ويجعل في نهاية المطاف من الثقافة أو الدين، السببَ الموجب، فيصلان في أفضل الحالات إلى ارتباط متبادل وخاص بحقبة محددة من التاريخ. ومن الممكن إيجاد علاقات متبادلة (بين الرأسمالية والبروتستانتية مثلاً وفق ماكس فيبر)، لكنه يصبح من

(٤) إن الجدل القائم حول موضوع التأويل، هو ثابتة من ثوابت التفسير في الدين الإسلامي (كما المسيحي). وسنتناول لاحقاً المناظرات التي تناقش موضوع الجهاد. وكتاب **وضع النسّاك** *Le Statut des moines*، ١٩٩٧ (من منشورات المؤلف) لنصر الدين لوباتولييه (اسم مستعار ليحيى ميشو) يبرهن أن اغتيال رهبان Tibérine على يدّ الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية، يبرّره الدين، استناداً إلى ابن تيمية.

مكتبة الفكر الجديد

الصعوبة بمكان تحديد السببية. فإن كان المذهب البروتستانتي شجّع تطوير الرأسمالية، فلماذا شهدت أوروبا الشمالية نشأةَ هذا المذهب وتطوّرَه؟ فلربما ثمة عنصرٌ قد سبق نشأة الظاهرة الدينية التي ليست سوى تعبير عنه؟[٥] وإن كان تجذّر العصبية (الارتباط بالجماعة أو العصبة) في منطق الدولة مرتبطاً بالإسلام، فلماذا تسيطر هذه المجموعات على صقلية الكاثوليكية، وليس على إسبانيا التي خضعت مدة أطول للحكم الإسلامي؟ ولِمَ وضعت تركيا، الدولةُ الإسلاميةُ، نظامَ دولةٍ عصرياً؟ هل لأن الأتراك ليسوا عرباً؟ إذاً، فالحضارة العربية، باختصار، هي المسؤولة عن التأخر السياسي، وليس الإسلام، وتكاد تكون التفسيرات التي يعطيها الدينُ تفسيرات منطقية ودائرية.

ثمة خصوصية إسلامية بدون أدنى شك. وكي نتوصل إلى فهمها يجب أن نلقي الضوء على كل ما هو غير إسلامي بنوعٍ خاص، وأن نقارن ما هو قابل للمقارنة. لقد برهن دانيال كوهين مثلاً، أن التأخّر الاقتصادي المنسوبَ إلى الإسلام، يفقد من خطورته إذا ما قورن كل بلد إسلامي ببلد غير إسلامي مجاور له، وليس بالغرب (أندونيسيا والفيليبين، الهند وباكستان، كوسوفو ومقدونيا، مالي وأفريقيا الوسطى). فماليزيا، البلد الإسلامي، تسجّل دخلاً فردياً يفوق بقليل ذاك الذي تسجّله جارتها تايلاند، في حين أن الدخل الفردي يتعادل في كل من ساحل العاج والسنغال، شأنهما شأن الهند وباكستان.[٦] كما أن مؤشرات التكاثر السكاني تدل على أن لا وجودَ لذاتية أو لديموغرافية إسلامية، بخلاف الصورة السلبية الواسعة الرواج حالياً (أندونيسيا، البلد الإسلامي ذو الكثافة السكانية

---

(٥) أطروحة إيمانويل تود مثلاً الذي يعتقد أن تركيبة العائلة تحدّد اختيار الدين. لكن ما الذي يحدد تركيبة العائلة؟ راجع كتاب **الكوكب الثالث** ***La Troisième Planète***، من منشورات Le Seuil، ١٩٨٣.

(٦) في صحيفة ***لوموند Le Monde***، ٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١، كتب دانيال كوهين: «هل من لعنة اقتصادية إسلامية؟». والتخلّف الذي يُعزى إلى الإسلام يختفي إذا ما قارنا بين بلدين متجاورين، أولهما مسلم وثانيهما غير مسلم.

مكتبة الفكر الجديد

الأعلى بين الدول الإسلامية، سجّل في العام ألفين مؤشر تكاثر سكاني بنسبة ٢,٦ طفل للمرأة الواحدة، في حين بلغ المؤشر نفسُه في الفيليبين الكاثوليكية نسبة ٣,٦). من جهةٍ أخرى، فإن تكاثر الشعوب المهاجرة يوازي تكاثرَ الشعب الأصلي في البلد المضيف على امتداد جيل كامل، والسبب الحقيقي هو الموقع الجغرافي أو الشرائح الاجتماعية وليس المنحى الثقافي. ولعلّ المفهوم الذي نادى به صاموئيل هانتنغتون، والذي يعتبر الدين أساساً للحضارة، لا يعطي أيّ تفسير دقيق.

غالباً ما يتزامن تغريب (جعله غربياً) التصرفات الاجتماعية (الزواج والتكاثر) مع تغريب مماثلٍ للقيم (التركيز على الفرد وعلى النجاح المهني)، بيد أنه لا يهدف بالضرورة إلى أقلمة نظام قيم متجانس (ثمة قيم متناقضة تتجاذب الغرب، والمجتمع الفرنسي نفسه يضمّ أنظمَة قيم متضاربةً منذ العام ١٧٨٩ كأقرب تقدير). حتى إن القيم الجمهورية الرنّانة التي يفترض أن تشكل العمود الفقري الموحد والتوافقي للمجتمع الفرنسي الماقبل أيامنا هذه (قبل ماذا؟ قبل العولمة أم الليبرالية أم الهجرة؟)، ليست سوى أساطير تتشاطرها قلّة من اليساريين الاشتراكيين أو اليمينيين الوطنيين أو الكاثوليكيين.

ثم إن الجديد في إسلام الغرب هو التشديد على مفهوم القيم، وذلك على حساب القانون: يحاول المسلمون أن يحدّدوا إيمانهم عن طريق خطاب عرقي، وليس من خلال احترام المعايير التي أرساها القانون. باختصار، بات مسلمو الغرب يتبنون الخطابات المحافظة (معارضة الشذوذ الجنسي والإجهاض) لا لأنها تتماشى مع الشريعة فحسب، بل لما تنطوي عليه من قيم. وينطبق هذا الأمر على موضوع الإجهاض الذي لم تتم قطُّ مناقشته في المجتمع المسلم التقليدي، إلاّ أنه تحوّل إلى موضوع أجمع على معارضته بشدّة المسلمون والكاثوليكيون المحافظون في أوروبا، في محاولة للدفاع عن قيمهم الدينية، مع العلم بأن علماء الشريعة الإسلامية أقلّ تشدّداً من الفاتيكان بخصوص تحريم الإجهاض. ولعلّ بروز ظاهرة إدانة الشذوذ الجنسي في مصر مؤشر على تغريب سلّم القيم: ما كان

مكتبة الفكر الجديد

محرَّماً ويحصل في السرّ، أصبح فجأةً يشكل خطراً على المجتمع. ولكي يُثبت الشرق نفسه في وجه الغرب، عليه أن يعتمد خطاباً واضحاً ومتناغماً في آن، أي أن يتبنّى شرائح من فئات المجتمع الغربي حتى لو صنّفها تصنيفاً سلبياً.

يبقى أنّ هذا يؤدي إلى سوء تفاهم شائع: الظنّ أن تغريب الإسلام يؤدي بالضرورة إلى تحريره. والواقع أن التغريب لا يتماشى مع خطاب متطرّف جديد فحسب، بل يمكنه أن يروّج له، وأن يتبنّى، في الوقت نفسه، نظرةً غربيةً إلى القيم (الدفاع عن العائلة وتأييد المعاقبة على الأخطاء المرتكَبة في حق الله: الحدود). كما أن لا علاقة لتغريب الإسلام بإعادة تقييم العقائد، لا من قريب ولا من بعيد، إذ يُلْحَق التغييرُ بالتديّن لا بالدين، أي يطال التغيير العلاقة الخاصة القائمة بين المؤمن ودينه، وكيفية صياغته والتعبير عنه، بعيداً عن المساس بجوهر العقيدة. وفي أي حال، لو كانت العصرنة تحرّر الدّينَ لظهرَ ذلك جلياً في الديانتين المسيحية واليهودية.

في المقابل، تبرز مشكلة حقيقية: غياب ظاهري للمفكرين المسلمين المصلحين، بحيث نجد أنفسنا أمام وهم خدّاع: فكثيرون هم المفكرون العصريون الجريئون (أركون، الفضل، سوروش، كاديفار)، لكن النقصَ هو نقصُ القراء لا المؤلفين. وهنا، يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي: لمَ لا تُلاقي الكتبُ الإصلاحية إقبالاً؟ هل لأنها تهدف، من خلال مقاربتها، إلى إرساء أرثوذكسية جديدة، وبالتالي معرفة أكاديمية حديثة. إلاّ أن هذا الموضوع لا يهمّ الفعالية المسلمةَ المنهمكةَ في فبركةِ دينٍ إسلامي، يُطَبَّق في عصرها ويلائمه (ليعيش المسلمون إيمانَهم في هذا الزمان وهذا المكان). حتى إنها ترتكز في بعض الأحيان على استراتيجيات سياسية واسعة التنوّع من المجتمعية وصولاً إلى الأصولية.

باختصار، إن أزمة السلطة والتشرذم التي تصبغ الإسلام اليوم، غير ملائمة لنشر نظرية دينية جديدة، مع العلم بأن النزعة المناهضة للعقلنة حاضرة بقوة في الحركات الكاريزماتية المسيحية.

مكتبة الفكر الجديد

لنعد الآن إلى الفعاليات الإسلامية وإلى خطابات المسلمين وأفعالهم، حيث يظهر جلياً تحدي التغريب. ومع ذلك، فإن المؤمنين بمجملهم يعيشون التغريب ويطبقونه بسهولة من خلال أفعالهم، على الرغم من أن فقهاء الدين لم يقيّموه قطّ من المنظار الديني، إلاّ بالتفسير والفتوى (وهما رأيان قانونيان لا يحددان المحرمات)، اللذين سمحا للمسلمين بالتأقلم مع الحقبات والمجتمعات على تنوّعها.

في المقابل، يجابه التغريب رفضَ الفعاليات المتطرفة، التي ترمي إلى وضع حدود واضحة وصريحة بين الكفر والدين. ولكن على الرغم من أنها تزعم أن مرجعهم الوحيد هو الحقبة التي عايشها النبي محمد، وترفض بالتالي أيَّ تأثير آتٍ من العالم غير الإسلامي، فهي ترى في العولمة فرصةً لإعادة بناء الأمّة (وهي مجموعة المؤمنين العالمية)، فيستحيل ضعفُها (كونها شريحة مهمَّشة في قلب عملية العولمة) إلى استراتيجيا (تعمل على بناء الأمة على أنقاض الثقافات القائمة).

وما لا شك فيه أن هذه المحاولة مُنيت بالفشل، شأنها شأن محاولة الإسلاميين إرساءَ مشروع دولة خاصة بهم. وفي الواقع، أن مقاربتهم المانوية، التي يشاطرهم إياها معارضو العولمة بمعظمهم، تحثهم على وضع حلّ إسلامي بديل ووهمي، وليس ابن لادن إلاّ تجسيداً دموياً لهذا الحلّ. ولعلّ الإخفاق الدائم الذي تُمنى به مثالياتهم الخيالية، سواء أكان على صعيد أنبياء الألفية أم الانتحاريين، هو ما سيحملهم عاجلاً أم آجلاً على تحكيم ضمائرهم.(٧)

لقد ولّد انتقال الإسلام إلى الغرب ظاهرةً جديدةً، هي انفصال الدين الإسلامي عن الثقافة الإسلامية الحسية، ما اضطر الفعاليات الإسلامية إلى إعادة صياغة دينٍ بعيدٍ عن الانتماء الاجتماعي. وتقتصر هذه المحاولة على مبادرات

(٧) تمّ تناول هذا الموضوع في: عبد الوهاب مدب، **مرض الإسلام** *La Maladie de l'islam*، Le Seuil، ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

فردية لأن السلطات الجماعية (الأهل، الضغوطات الاجتماعية، الفقهاء، قوانين الدولة) لم تعد قادرة على تحديد الدين الإسلامي، أو فرض الامتثال على صعيدَي السلوك والتصرفات. وليست الإيمانية واعلان الذات والسعي الفردي وراء الخلاص ومناهضة العقلنة والبحث عن مبدأ أخلاقي، سوى مجرد ظواهر نقع عليها في ديانات أخرى. فالمذهبُ البروتستانتي الأميركي والحركة الكاريزماتية، يشدّدان على مناهج الإيمان وعلى كون الالتزام الديني سبيلاً إلى لقاء الله، بيد أن النتائج هي هي: من العالم إلى مجتمع محدّد. فبينما يُفترض بكلّ شخص (مسيحياً كان أم مسلماً)، أن ينضمّ إلى كنيسته أو إلى أمته، أصبح من الضروري أن يُقدّم براهين عن إيمانه، وبالتالي أن يعرضه للنقاش في غالب الأحيان.

في ما مضى، كانت وثيقة المعمودية كافيةً للزواج في الكنيسة، كما كانت الشهادة أمام شهود كافيةً لاعتناق الإسلام. أما اليوم، فتفرض الكنيسة أن يقدّم المعمَّد براهين تثبت قوة إيمانه، وأن ينضمّ إلى رعيّة أو جماعة ترسّخ إيمانه. في المقابل، نرى في الجزائر وتونس العلمانيتين، أن كل من يودّ اعتناق الإسلام (للزواج بمسلمة خصوصاً) يتّبع دروساً في التعليم الديني، وإن كان ذلك غيرَ وارد في أي نصّ قانوني، كما أن حاخامات فرنسا يعتبرون الختان غيرَ كاف لاعتناق الديانة اليهودية مع أنه كان مُعتمداً في منتصف القرن الماضي.

قد تأخذ هذه التغيّرات منحىً شخصياً، إلا أنها سابقة فريدة. فالمؤمن ينتمي أكثر فأكثر إلى جماعة ضيّقة في قلب المجتمع، بل إلى أقليّة دينية، تطغى فيها هويتُه كمؤمن على أي هوية أو انتماء آخر. وفي حين تشارف الالتزامية الاجتماعية على نهايتها ليحلّ محلها الارتباط الشخصي، نجد أن الديانة لم تعد عنصراً «مسيطراً» من عناصر المجتمع، بل أصبحت جماعة ترتكز على رغبة الأفراد الصريحة في الانضمام إليها. وبات الكاثوليكيون في فرنسا يرون أنهم عاجزون عن عكس صورة للثقافة الفرنسية، وأصبحوا مجرّد جماعة تواجه مجتمعاً علمانياً

مكتبة الفكر الجديد

بأكثريته. كما أن البلدان ذات الأكثرية المسلمة، تشهد تكتّلات الأقليات، وتركيا مثال على ذلك، حيث يطالب مثقف مثل علي بولاق بإرساء نظام الملل العثماني (وهي جماعات إثنية ـ دينية يسوسها القانون الشخصي لدينها) مع إضافة كلمة بسيطة على هذه التسمية: ملّة... الملحدين الذين يقبلون العيش وفق القوانين الكمالية،(*) بينما يحق للمسلمين اتباع قوانين الشريعة.

وتطرح إعادة صياغة الدين «كمجرّد ديانة» مشكلة متواترة، هي الالتباس الدائم بين الديانة والثقافة، الذي تجسّده عبارة العالم «العربي ـ المسلم» الغريبة، بينما تستثني هذه العبارة المسيحيين العرب واليهود الناطقين باللغة العربية، أو تفصل العرب (بغض النظر عن ديانتهم) عن باقي المسلمين، مما يحول في كلتا الحالتين، دون التوصل إلى تحديد الثقافة المسلمة الخالصة والمختلفة عن الثقافة العربية بصورة عامة. وفي غالب الأحيان، لا يستخدمون، بالتوازي مع مصطلح «إسلام» أو «مسلم»، كلمةَ «مسيحي»، بل «أوروبي» أو «فرنجي». لكن ما لم يكن الدين المسيحي تجسيداً للغرب، فلمَ قد يجسّد الإسلامُ الشرقَ؟ فالغرب يشهد إعادة تشكيل للهويات يترافق مع التباس بين الديانة والعرق. وفي هذا الإطار، لا يشير مصطلح «مسلم» إلى المؤمن، بل يدلّ على هوية عرقية جديدة (أو تسمية عرقية مستعارة)، ويولّد في الوقت عينه فئات تحمل بصمة هويتها وتعمل في الغرب بغية تمهيد الطريق لسلالة المهاجرين. ويتناقض هذا الواقع مع أزمة ثقافات بلدان المنشأ الناجمة عن انتقال الإسلام إلى الغرب.

تهدف أسطورة التعددية الثقافية هذه إلى إعادة إنشاء «مجتمع مسلم» مؤلّف من المسلمين المهاجرين، يُحتمى به كلما نشأت أزمة دولية، كأزمة الشرق الأدنى، وبالتالي لا ملاذ من العولمة، مهما كانت طبيعة إعادة صياغة الهوية، بيد أن هناك طرائق مختلفةً لتحديد المواقف منها.

(*) نسبة إلى كمال أتاتورك مؤسس النظام العلماني في تركيا.

مكتبة الفكر الجديد

وبالفعل يدلّ القلق القائم حالياً على فصل الإسلام، كسياسة وثقافة، عن الفرضية القائلة إن الإسلام دين ليس إلاّ. ويكمن التناقض في كون المنادين بالفصل هم تحديداً من أرادوا، أو يريدون، أن يروا في الإسلام ديناً مركّباً، أي أنهم يرفضون التمييز بين الديانة والسياسة. ويمكن القول، بطريقة استفزازية بلا شك، إن دنيوية الإسلام ليست ثمرة مساعي المسلمين «العلمانيين»، بما أنهم خارج عملية إعادة صياغة الدين، إنما هي من فعل الإسلاميين والأصوليين، بما أنهم يحاولون إيجاد حلّ للشرخ المتزايد بين الثقافة والدين، عبر الزيادة من حدة الدين. ولا تؤدي هذه الجهود إلاّ إلى فصل الدين عن السياسة وعن الثقافة. ويقابل هذا التطور، من جهة أخرى، سعيُ الإسلاميين إلى إعادة إدخال استقلالية السياسة، ومناداة الأصوليين الجدد بالقيم والثقافة، وهنا يكمن، بدون أدنى شك، سوء التفاهم: لا يخالف الإسلام عملية الدنيوية، لكنه يتجه صوبها قهقرة، الأمر الطبيعي بالنسبة إليه كديانة.

التغريب والعنف

بلغ تأثير هذه العصرنة العلاقاتِ القائمةَ بين الإسلام والعنف، مع أن الأصوليين هم أول المطالبين بترسيخ العنف في تقليد إسلامي لم يكتشفوه بل ابتدعوه بأنفسهم، ولكن غالباً ما يدعون إلى العنف، حتى غدا بدعةً من ابتكارهم: ما يشكّل الذروة لكل أصولي، أنهم يعطون الأولوية للجهاد، فيستحيل واجباً شخصياً (فرض عين) على كل فرد وفي كل وقت، في حين أن التقليد الإسلامي يعتبره واجباً جماعياً (فرض كفاية)، أي أنه ينحصر ضمن حدود جغرافية وزمنية، ويتوجب على كل جماعة تتعرّض لتهديد عدواني. وعليه، فإن العنف الذي يُمارَس اليوم باسم الاسلام، يُطَبَّق على أنه ارتباط فردي ولا يعبّر مطلقاً عن إرادة الجماعة. وهذا التطرّف في استغلال الجهاد حديث العهد، ويعود إلى سيد قطب (توفي سنة ١٩٦٦) وإلى الجماعات المصرية في السبعينيات التي انتمى إليها محمد عبد السلام فرّاج (الذي اعتبر الجهادَ فرضاً من فروض الإيمان

مكتبة الفكر الجديد

الخمسة: الإيمان والصلاة والحج والزكاة والصوم).[٨] وتُطلَق على الأقلية الأصولية التي تتبنّى هذه الفكرة، تسميةُ المجاهدين، ومنهم، على سبيل المثال، أتباع ابن لادن.

غالباً ما يُعتبر المسلمون محوراً لمعظم الصراعات الدائرة في عصرنا هذا، بيد أن مقاربةً أكثر دقّة تُظهر أن الإسلامَ لا يدخل بالإجمال في معادلة الصراعات القائمة، مع أنه يساهم في تحديدها! فقد جعل الصربيون الخط الذي يشكله الإسلاميون ذريعة أثناء مهاجمتهم سكان البوسنة، وليس في هجومهم على الكرواتيين: وفي كلتا الحالتين، كان الصراع عِرقياً ـ قومياً، كما حصل في كوسوفو العام ١٩٩٩ حين انضمّ السلاف والغجر المؤسلَمون إلى صفوف الصربيين، في حين أن الألبان المسيحيين تحالفوا مع المسلمين. صحيح أن القادة يسخّرون أحياناً الرموز الدينية الإسلامية ليدعموا قضيتهم، لكن نضالَ الشيشان والفلسطينيين، على حدّ سواء، هو أولاً وآخراً نضالٌ لتحرير شعب برمّته. ففي فلسطين تحديداً، نرى أن المسيحيين والعلمانيين (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي أسسها جورج حبش المسيحي) يخوضون الحربَ، شأنهم شأن المسلمين، وينفّذون عمليات انتحارية. وفي أندونيسيا حيث تدور صراعات عرقية، لا أحد يأتي على ذكر الإسلام، عندما يقف المسلمون في وجه السلطة المركزية (مطالبين باستقلال مقاطعة أتشي)، ولكن حين تتواجه إثنية مسيحية وأخرى مسلمة، يتحدثون على الفور عن حرب دينية كما هي الحال في منطقة المولوك، ويثبت هذا كله صحة الظاهرتين اللتين سندرسهما في هذا الكتاب: سيطرة النواحي العرقية والقومية؛ إلى جانب استغلال الأصوليين الجدد للجهاد في الخارج من أجل تجسيد الأمة العالمية تجسيداً مادياً طالما افتقرت إليه.

إن الشرخ بين الشمال والجنوب، أي بين أوروبا ودول العالم الثالث، يمرّ

---

(٨) للتعمّق في معتقدات المفكّر المصري فرّاج، راجع: جيل كيبيل **النبي والفرعون** *Le Prophète et la Pharaon*، Le Seuil، ١٩٨٣.

مكتبة الفكر الجديد

عبر الدول الإسلامية، ما يبرّر تحليل الصراعات التي خلّفتها الامبريالية (الشيشان)، أو الامبراطوريات المفكّكة (البلقان)، تحليلاً دينياً مع أنها صراعات قومية وعرقية. ويظهر هنا الإرثُ الاستعماري راسخاً في مسألة الهجرة، وخصوصاً أنها تتلازم مع شعور المهاجرين بأنهم مستبعَدون اجتماعياً. وقد تتخذ ثورة شبان ضواحي المدن صبغةً إسلاميةً، بما أن الإسلام ينخرط في قائمة الأديان الغَيرية (قضية خالد قلقال و«عصابة روبيه»).[٩] وحتى في هذا المجال، فإنهم يعطون البعدَ الإسلامي، في غالب الأحيان، حجماً مبالغاً فيه من وجهة نظر سياسية (تصريح أرييل شارون في شباط/فبراير ٢٠٠١ الذي حثّ فيه يهود فرنسا على العودة إلى إسرائيل مثلاً).

وغالباً ما يُنْسَب العنفُ في بعض الضواحي الفرنسية إلى الإسلام، ولا سيما إذا ما تزامن مع أنشطة مناهِضة للساميّة، غير أن الحركات الإسلامية الفرنسية لم تشارك قطُّ في أعمال العنف هذه، التي نفّذها شبان مهمَّشون لا يمتون إلى الإسلام بصلة. وعلى الرغم من أنهم سيستغلون مخاوف ذوي النفوذ (مستندين إلى صدام حسين العام ١٩٩٠ وابن لادن العام ٢٠٠١)،[١٠] فإنهم ينسون بالطبع أن بعض المناطق المعزولة اجتماعياً لا ترتدي طابعاً إسلامياً، ومع ذلك فإنها تشهدُ أعمالَ عنف متكررةً (غيتو الأميركيين السود مثلاً).

وسنرى أنه لفهم الراديكالية الإسلامية، يجب أن ندركَ أنها تستهدف (وتؤسلم) منطقةً معارضةً فتعمد إلى نشر شعائر مناهضة للامبريالية، أو تعبئة المناطق المعزولة اجتماعياً، أو شحن المفكرين الشبان بمبادئ التطرف. وعليه، فما من شأن تصاعد حدّة الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، أو التدخل الأميركي العسكري في المنطقة، إلا أن يغذّي العداء ضدّ أميركا الذي تتشاطره طبقات

(٩) سنعرض هذه الأحداث تفصيلاً في الفصل الأخير من الكتاب.

(١٠) راجع: «اعترافات مشعلي الحريق الثلاثة»، صحيفة ليبراسيون *Libération*، ٦ نسيان/أبريل ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

المجتمع الإسلامي جميعها، وهذا ما يبرّر انتقال أفرادها إلى التدخّل العملي. بيد أن هذا العنف ليس بالإسلامي: إنه مناهض للامبريالية، وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بُعداً جديداً مع الهيمنة الأميركية.

ثمة أمران مثيران للدهشة: يجسّد ابن لادن نزعةً جديدةً وتقليداً قديماً، وإن كانا لا ينطبقان بالضرورة على معتقدات الغالبية وإيمانها. فالنزعةُ الجديدةُ تظهر في أشكال الحروب: الأعمال الانتحارية التي لا ترد مطلقاً في العادات الإسلامية التقليدية (فالشهيد هو من يُقْتَل في ساحة المعركة، لا من يتعمّد الموت) وقد اعتمدتها في الثمانينيات الحركات الشيعية كـ«حزب الله» اللبناني، والأحزاب السنية مؤخراً.

بيد أن هذا الشكل من أشكال الإرهاب لا يقتصر على المسلمين من دون سواهم: فهو شائع لدى نمور التاميل في سيريلانكا، ولدى الفلسطينيين العلمانيين في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. ثم إن ابن لادن يخالف على عدة صعد، تقاليدَ الدين الإسلامي (حتى الشيوخ المقرَّبون منه يستنكرون العمليات الانتحارية)،[11] فهو يعتمد أساليب جديدة من أساليب الإرهاب العلماني والغربي، سواء أكان على صعيد أهداف العمليات الانتحارية (الامبريالية الأميركية)، أم على صعيد طريقة العمل (اختطاف الطائرات).

ويتميّز الكثيرون من الجيل الثاني لتنظيم القاعدة (الذين انتموا إليه بعد سنة ١٩٩٢)، بانقطاعهم عن العالم الإسلامي الذي يمثلونه على زعمهم، فقد غادروا جميعهم بلدانهم الأم ليحاربوا أو ليعيشوا ويدرسوا في بلد آخر. كما قطعوا علاقتهم بذويهم: فيكفي أن نقارن فخر واعتزاز عائلة انتحاري فلسطيني أو لبناني، بارتباك عائلات منفّذي الاعتداء على مركز التجارة العالمي (قالت هذه العائلات

(١١) راجع فتوى الشيخ الألباني حول «عمليات التفجير الانتحارية من منظار القانون الإسلامي»، www.allahuakbar.net؛ و«فتاوى الشيخ محمد ناصر الدين الألباني»، في مجلة **الإصلاح**، ١-٢١ و٢٩ آب/أغسطس ٢٠٠١.

مكتبة الفكر الجديد

إنها فقدت الاتصال بأولادها).[١٢] لقد استقرّ عدد كبير من الناشطين في الغرب، واكتسبوا في بعض الأحيان جنسية البلد المضيف من دون أن ينخرطوا في مجتمعه. وكان هؤلاء يحيون حياة طبيعية، لا سوابق لهم في النضال الإسلامي أو السياسي، فأسلم معظمهم من جديد في الغرب مثل أحمد رسّام المغربي أو محمد عطا، وقطعوا ببساطة أي صلة أو علاقة تربطهم ببلدهم الأم (المملكة العربية السعودية، الجزائر أو مصر) وبعائلاتهم وبالبلد المضيف، حتى أمست مسيرتهم تشبه، إلى حدّ بعيد، مسيرة خالد قلقال، الذي كان وراء اعتداءات العام ١٩٩٥ في فرنسا.

ولا يمثل هؤلاء المناضلون الجدد أي جماعة دينية لأنهم مهمّشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أي ثقافة تقليدية، فهم يجهلون ثقافتهم ويرفضونها بل يقاطعونها محلياً، ثم يؤسلمون فيفبركون ديناً إسلامياً يلائمهم كما نستشف من وصية محمد عطا.[١٣] كما أن هؤلاء الأصوليين الجدد لا يتبعون أيّ زعيم إسلامي، بل يحيون، في غالب الأحيان، حياةً تتعارض وتعاليم الدين (هذا النمط من «التقية» يسود في أوساط السُّنة).

كما أن ابن لادن لا يعبّر عن أي تقليد مسلم، ولا يعكس صراعات الشرق الأوسط، فهو غائب عن فلسطين وتركيا وسوريا والعراق ولبنان... إلخ. وعلى الرغم من أن تنظيم القاعدة مؤلف بمعظمه من سعوديين وجزائريين ومصريين، إلا أن الجيل الثاني، باستثناء السعوديين، دخل أفغانستان قادماً من أوروبا، وليس من بلدان الشرق الأوسط. ولنفترض أن التجمّع الإسلامي المسلّح يشاطر تنظيم القاعدة أفكاره، إلاّ أن أياً من أتباع ابن لادن لا ينتمي إلى المقاومة الجزائرية، بل

---

(١٢) ينطبق الأمر نفسه على منفّذ الاعتداء الذي أودى بحياة سيّاح ألمان في تونس: تعيش عائلة نزار نوّار في Saint-Priest، بالقرب من ليون، وتزعم أن ابنها غير مؤمن، وأنها لم تره منذ سنوات عديدة (نيويورك تايمز، *New York Times*، ١٨ نسيان/أبريل ٢٠٠٢).

(١٣) راجع: الترجمة الإنكليزية لوصية محمّد عطا، نشرة أخبار محطة ABC، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١.

مكتبة الفكر الجديد

أتوا جميعهم من مرسيليا أو باريس أو ستراسبورغ. حتى الشيخ عُمر الذي اختطف الصحافي دانيال بيرل في باكستان في شباط/فبراير ٢٠٠٢، فقد وُلِدَ في إنكلترا وعاد ليستقر في باكستان. كما أن المعتدين على فندق مراكش في المغرب سنة ١٩٩٤ قد أتوا من مدينة الـ٤٠٠٠ في كورنوف. وباختصار، يبدو أحياناً أن العنفَ الإسلامي في الدول المسلمة مستوردٌ بمجمله من الغرب. وقد قطع أعضاء تنظيم القاعدة الذين يمثّلون أحزاباً إسلامية متشدّدة ناشطة في الشرق الأوسط، كل صلة تربطهم بهذه المنطقة. فهل يُعقل ألاّ تشهد مصر أيّ اعتداء إسلامي متطرف، بين العامين ١٩٩٨ و٢٠٠٢، وأن تُخلي الحكومة المصرية سبيل المئات من أعضاء حركة الجهاد [الإسلامي] المصرية، علماً بأن زعيمها هو أيمن الظواهري، الذراع اليمنى لأسامة بن لادن؟ حتى إن أسامة رشدي، أحد زعماء الجماعة الإسلامية المنفي إلى هولندا،[١٤] كان قد انتقد الظواهري بعد اعتداءات ١١ أيلول/سبتمبر.

إن الجهاد الذي يتحدث عنه ابن لادن، ينحصر في مناطق محيطة بالعالم الإسلامي: البوسنة وكوسوفو والشيشان وأفغانستان وكشمير والفيليبين ونيويورك بالطبع. ولقد رأينا ابن لادن في السودان واليمن وأفغانستان، كما أنه سدد ضربة في غرب أفريقيا لكنه لم يتحدث عن مدينة القدس إلا عند إعلان الحرب الأميركية على أفغانستان، فهو لا يعتمد أيّ خطةٍ استراتيجية ولا يرسم أيَّ أهدافٍ سياسية: والدلالة على ذلك أنه لم يرسم خطةً لما بعد ١١ أيلول/سبتمبر.

أما الإسلاميون «الكلاسيكيون» فيستهدفون بالعنف، الذي يأخذ أحياناً منحىً إرهابياً، أهدافاً استراتيجية ووطنية (أراد الإيرانيون إرغام فرنسا على وقف دعمها للعراق وعلى مغادرة لبنان سنة ١٩٨٥، مثلما سعى الفلسطينيون إلى إرغام الفِرَق العسكرية الإسرائيلية على الجلاء عن أراضيهم سنة ٢٠٠٢). ويجعل هذا كله عنف الإسلاميين «الكلاسيكيين»، قابلاً «للمفاوضة» تماماً بعكس الأصوليين الجدد

(١٤) **الشرق الأوسط**، لندن، ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

الذين لا يسعون إلى تطبيق برنامج محدَّد ولا يرتجون نتيجة ملموسة، بل يختارون الموت لما يحمله من معانٍ ورموز، ولما ينجم عنه من نتائج، ويسعون إلى تحقيق ذاتهم في بُعد ديني، غير سياسي، لذا فالتفاوض معهم أمر حال.

في المقابل، يلتقي ابن لادن في استمرارية جليّة مع الحركات المناهضة للسامية ومع الحركات الغربية التي كانت تدعم دول العالم الثالث خلال عقدي الستينيات والسبعينيات. فقَدِمَ محاربون دولانيون من الغرب بغية دعم الحركات الشرق أوسطية، فخضعوا للتمرين في سهل البقاع [اللبناني] واختطفوا الطائرات، مثل فصائل الجيش الأحمر [الياباني].

وفي فرنسا، خلال محاكمة مناضلي «العمل المباشر» سنة ١٩٩٤، إذا بخطابهم يتلاقى مع خطاب ابن لادن (ومع فصائل الجيش الأحمر) في ما يختص بمناهضة السامية. وقد جسّد اعتناق كارلوس للدين الإسلامي وانتقال أحد محامي «بادر» إلى اليمين المتطرف، استمرارية هذه النزعة. كما أن بعض الشبكات الإسلامية المتطرفة والناشطة في فرنسا، ومنها مجموعة قلقال و«عصابة روبيه»، تُلقي الأضواء على شبّان بروليتاريين وعلى أشخاص متحدّرين من عائلات عريقة، لو عايشوا أسلافهم، لانضمّوا إلى الحزب البروليتاري اليساري أو إلى حزب «العمل المباشر»، ولكن إذ بهم، عوضاً عن ذلك، يعتنقون الإسلام ويتوجهون إلى البوسنة (مثل كريستوف كاز وليونيل دومون)،[١٥] بعد أن اكتسب هذا الجنوح طابعاً شرعياً بحجة محاربته للامبريالية ورفضه لفساد المجتمع. وسوف يطرح تأثير ابن لادن في هؤلاء الشبان الثائرين، الكثير من التساؤلات، ولكن هل نسينا تأثير «بادر» على الشبان (إضافةً إلى ماو)؟ فابن لادن لم يستهدف كاتدرائية القديس بطرس في روما ولا حائط المبكى، بل وول ستريت؛ وهو تصرّفٌ غريب يقوم به رأسمالي يتعامل بالبورصة، ولا يشكل عدوّاً لدوداً لاقتصاد العرض والطلب، إلا أنه يتبنّى خطابَ اليسار المتطرف المعادي للامبريالية في بلدان العالم الثالث،

(١٥) انظر: الفصل الأخير من الكتاب.

مكتبة الفكر الجديد

ويضرب المراكز التي كان ليستهدفها هذا اليسار الذي دخل مرحلة الاحتضار.

ليس ابن لادن سوى رجل عصري من زماننا. لا ندّعي أنه يساري (ولا حتى يساري متطرّف)، ولا نزعم أن حربَه شرعيةٌ بأي شكل من الأشكال، ولكن لن يتسنّى لنا أن نفهم حركته، إلاّ إذا اعتبرناها حركة مزدوجة غربية، بقدر ما هي مسلمة: حركة إسلامية متطرفة على قطيعة مع المجتمعات الحالية الفاسدة (خطاب حركة الطالبان)، كما أنها حركة عالمثالثية معادية للامبريالية، لا تتشبّهُ بالنزعة المناهضة للعولمة، بل تعتبرها محاولةً إصلاحية مسالمة أو جدّ غربية. كما أن سفير حركة الطالبان [المخلوعة] في باكستان، عبد السلام زايف، يلمّح إلى معاداة الامبريالية حين كتب:

> يعرف الجميع أن الامبريالية الأميركية تحمي الرأسمالية العالمية (. . .) لقد اختير الأميركيون كلابَ حراسة تحمي الرأسمالية العالمية، نظراً إلى الطريقة الوحشية التي خاضوا بها الحرب العالمية الثانية (أي ضدّ الألمان واليابانيين).[١٦]

ولا شك في أنه من المحال التحالف مع اليسار المسالم والمناهض للامبريالية، على الرغم من أنه استنكر بقوة الحملةَ الأميركية على أفغانستان. وقد شرح المناضل الإسلامي البريطاني إقبال صدّيقي، مشكلات التحالف مع اليسار، في حال حصوله، ضمن مقالة تحمل عنوان «إمكانية ومخاطر التعاون مع منتقدي الغرب وأميركا من غير المسلمين». وتسرد المقالة لقاءً جرى في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ـ لندن لمناقشة الموضوع التالي: «حرب على الإرهاب أم حرب صليبية ضدّ الإسلام؟». فالمقالة تلخّص المشكلة:

> تتعرض الولايات المتحدة لنقد شديد اللهجة، من قبل أشخاص غير مسلمين، ومع ذلك، فما من نقاط مشتركة بين هؤلاء والمسلمين.

---

(١٦) انظر: «الحملة العسكرية الأميركية على المنطقة» 'America's military campaign in the region'، *Frontier Post*، بيشاور، ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١: .

مكتبة الفكر الجديد

يميل المناهضون للدين، وتحديداً للدين الإسلامي، أكثر من سواهم، إلى معارضة الولايات المتحدة. والحقيقة المُرّة هي أن القليلين من غير المسلمين ـ في حال وجودهم ـ يفهمون أننا نطلب مساعدة غير مشروطة وإلاّ فليدعونا نسوّي مشاكلنا بأنفسنا.[١٧]

لقد أوشك أصوليو الجهاد أن يسيطروا على الحركة المعادية للامبريالية. وبعكس المتشددين الذين فهموا أن الائتلافات ضروريةٌ، شأنها شأن احترام الآخر، وبعكس المسلمين المعتدلين، وإن كانوا محافظين، الذين يختلطون بالمؤمنين غير المسلمين ويشاطرونهم بعض نشاطاتهم، فإن الأصوليين الجدد المتعصّبين لا يتقبلون إلاّ من أعلن إسلامَه، فإذا بهم ينغلقون على أنفسهم ضمن جماعة محدودة في محيط إسلامي مثلهم، فتقيّد بالتالي حركتُهم نفسَها بنفسِها.

بقيَ سؤال أخير: لمَ يتغذّى الشعار المتطرّف المناهض للامبريالية من المراجع الإسلامية؟ لا ريب في أن بعض العوامل الاجتماعية تلعب دورها في هذا المجال: فالمناطق المعزولة اجتماعياً (كالضواحي والأحياء الفقيرة) تكتظ بسكان من أصل مسلم، كما أن الشرخ بين الجنوب والشمال يجتاز بلداناً وشعوباً مسلمة، ويؤدي الارتداد إلى الإسلام دورَ اكتسابِ هوية معارضة، لكن التفسيرَ الاجتماعي الخالص غيرُ كاف. فأسلمةُ الضواحي الأوروبية ظاهرة حقيقية بيد أنها هامشية: خيارات شبان الضواحي على صعيد الملابس (الماركة)، أو الطعام (الطعام الجاهز)، أو الموسيقى (الراب)، أو اللغة (فرلان)... إلخ، ناجمة كلها عن ثقافةٍ رخيصةٍ خاصةٍ بمدن الغرب، لا عن الأسلمة. ويصعب على الحركات الإسلامية الأصولية التأقلمُ مع هذه الظروف، لذا فهي تعمل ضمن مِلل حتى في قلب المجتمعات المسلمة، وليس كطلائع حركة ثورية ضخمة. وتفتقر هذه الحركات إلى الدعم وإلى النقابات والمؤسسات. وبالفعل، لا يمكننا أن نعتبرَ

(١٧) نُشِرَ هذا المقال على موقع www.muslim.mediacom/critics.htm، ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

مكتبة الفكر الجديد

التهميشَ الاجتماعي سبباً كافياً وراء الراديكالية الإسلامية، ليس فقط لأن عدداً كبيراً من المناضلين غير مهمَّشين على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي (مثل ابن لادن)، بل لأن هذه الأصولية هي ثمرةُ تحوّل الإسلام المعاصر إلى دين هامشي، أقلّ ما يقال عنه إنه واضح وجليّ.

لكن، من الضروري اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، أن نفرّق بين الراديكالية الدينية المرتبطة بالهجرة وبالتثاقف وتغيير الهوية من جهة، والعنف في الشرق الأدنى من جهة أخرى، الذي ينشدُ وحدةَ الدول العربية ويدعم اللاامبريالية والعالمثالثية، اللتين تكنّان العداء للولايات المتحدة الأميركية على خلفية أنها تقدم دعماً غير مشروط لإسرائيل.

إن النزعة القومية، وليس الإسلامية، هي التي تهدد النظام المصري والعائلة المالكة السعودية، مع أن الراية الحمراء [الشيوعية] قد حلَّ محلها العلم الأخضر [الإسلامي]. أما على الصعيد الاستراتيجي، فإن أهم إنجاز تم تحقيقه في التسعينيات هو الفصل بين الصراع العربي ـ الإسرائيلي والتوتر الذي يهزّ الخليج العربي. فبفصل اتفاقية أوسلو، تحوّل الصراع العربي ـ الإسرائيلي إلى صراع بين الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي حول اقتسام الأرض. فأقرّت اتفاقية أوسلو بشرعية الشعب الفلسطيني، ولم يعد بالتالي للأنظمة العربية نفوذها السابق على الفلسطينيين، وتحوّلَ الصراعُ الإقليمي إلى علاقة ثنائية الأطراف، يعود إلى واشنطن، وحدها، الفصلُ فيها. ونتيجة لذلك، تنحّت مصر والأردن وسوريا، إذ بات من غير الضروري أن يدعم الشارعُ العربي الفلسطينيين، في مفاوضاتهم مع تل أبيب. ولكن ما لبث الصراع أن احتدم من جديد، فسعت الحكومة الإسرائيلية إلى تحويله إلى صراع إسرائيلي ـ عربي، وربطت بين عرفات وابن لادن، وانهار بذلك التوازن الهشّ، واستحال الفلسطينيون من جديد إلى رمز للذل العربي وللسيطرة اليهودية على أميركا، فإذا بالإسلام، كما القومية العربية، عرضة للاحتقار وللحصار.

مكتبة الفكر الجديد

فيا له من تباعد بين الغرب، من ناحية، الذي يرى في الإسلام ديناً غازياً وفاتحاً، وبين المسلمين، من ناحية أخرى، الذين يعيشون كأقلية مضطهَدة، حتى في الدول المسلمة. ومن شأن هذا التفاوت أن يغذّي نار الاحتدام، لأنه لا يترك للتفاوض مجالاً، سواء أكان على الصعيدين الاستراتيجي والدبلوماسي، أم على صعيد الهوية.[١٨]

(١٨) اقتباساً عن ريفا كاستوريانو، **فرنسا وألمانيا ومهاجروهما: مفاوضة الهوية**، *La France, l'Allemagne et leur immigrés: Négocier l'identité*، أرماند كولين، ١٩٩٧.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الأول

بين القومية والبرلمانية
تبسيط الحركات الإسلامية

من الإسلام إلى القومية

تطوّرت الحركاتُ الأصولية، ونشأت نزعةٌ راديكالية جديدة، يجسّدها ابن لادن، أعلنت الحربَ على الغرب، وتسبّب بها تخلّي الحركات الإسلامية الكلاسيكية عن سعيها إلى العالمية، وعن أيديولوجيتها، واضعةً برنامجاً يهدف إلى محاربة الفساد وإلى التحفّظ والوطنية.

تُطلَق تسمية «إسلامية» على الحركات التي ترى في الإسلام أيديولوجيا سياسية، وتؤمن بأن أسلمة المجتمع تمرّ بإنشاء دولة إسلامية، وليس بتطبيق الشريعة فحسب. فمن المودودي مروراً بحسَن البنّا وصولاً إلى سيّد قطب، تمحورت أفكارهم حول سياسة الدولة، لإيمانهم بأن التقليد لم يقطف ثمار الجمع بين الدين والدولة، وبذلك تخضع السياسة لنوع من إعادة التأهيل، مع مراعاة مفاهيم المؤسسات والمفاهيم العصرية والاقتصادية والأيديولوجية. كما يجري التطرق إلى المشاكل المعاصرة (وضع المرأة، التعليم، الفقر، التكنولوجيا وحتى المخدرات)، عوضاً عن البحث في الشريعة عن نماذج قانونية. وقد اجتذبت هذه الحركات مفكّرين وفنّيين، بعيداً عن الفقهاء التقليديين، استطاعوا أن يوجهوا موجة المعارضة الإسلامية التي شهدتها السبعينيات والثمانينيات، وبلغت أوجها مع نشوب الثورة الإسلامية في إيران.

مكتبة الفكر الجديد

تضمّ الحركات الإسلامية حزب الرفاه التركي والجماعة الإسلامية في باكستان وتابعيها الأفغان، والإخوان المسلمين بمعظمهم، والجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، و«حزب الله» اللبناني، وحركة حماس الفلسطينية، وحزب الإصلاح اليمني، والجبهة الوطنية الإسلامية في السودان بزعامة حسن الترابي، والنهضة التونسية وحزب النهضة الإسلامية الطاجيكي... إلخ.[1] ومن المؤكد أن هذه الحركات الإسلامية تُظهر تعددية حركات الأسلمة وتعقيدَها، فالإخوان المسلمون في مصر هم جمعية دينية وحركة سياسية على حدّ سواء، تابعة لسيّد قطب، استطاعت أن تطوّر تطرفيةً لا تهدف إلى بناء الدولة بقدر ما تسعى إلى مهاجمة رموز ما تسميه «حكمَ الكافرين» (اغتيال الرئيس أنور السادات في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١). كما أن جسور العبور والتواصل كثيرة بين هذه الحركات (الدكتور أيمن الظواهري، زعيم حركة الجهاد الإسلامي، انضم إلى ابن لادن)، فضلاً عن أن مسارَ أعضائها معقّدٌ أيضاً (عادل حسين وعبد الوهاب المصري كانا ماركسيين). إلاّ أنها تُجمع على هدف موحّد، وهو تأسيس مجتمع إسلامي ملموس (لا الأمة بصورة عامة)، من خلال الاستيلاء على أنظمة الحكم. والحال، أن هذه الحركات الإسلامية التي احتلت الصدارة في السبعينيات والثمانينيات أفل نجمها في التسعينيات، سواء أعلى صعيد العنف (لا النضال القومي) أم على صعيد تيارات الأسلمة. وقد برزت ثلاثة ميول أساسية في مسار هذه الحركات الإسلامية، فشهدنا من جهة ضغطاً مارسه الإسلاميون، تزامن مع نية الأنظمة الحاكمة في اكتساب شرعية دينية، تأتّت عنه أسلمةٌ محافِظة (تناولت الحقوق والعادات). لكنّ هذه الأسلمة خرجت عن سيطرة الحركات الإسلامية والحكومات، بعد أن وَلّدت قادة جدداً (وجهاء ودُعاة ومتطرفين)، فخرجت بذلك الأسلمة عن أطر الاستحواذ بالسلطة: وهذا ما قد نسمّيه مرحلة ما بعد الإسلام. أمّا من جهة أخرى، فإن الحركات الإسلامية تعتمد اليوم منطق الاندماج في

(١) إن فهرس الحركات الإسلامية طويل، وهو وارد في كتاب جيل كيبيل، **الجهاد: نهضة الإسلام وانحطاطه**، *Jihad: Ascension et déclin de l'islamisme*، منشورات Gallimard، ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

السياسة القومية، فأصبحت حركات «إسلامية ـ قومية»، تعي أن من الضروري إعادة صياغة أيديولوجيتها، بما يسمح لها بخوض اللعبة السياسية من بابها الواسع، ما لم توصده الأنظمة الديكتاتورية. وقد تسببت هاتان الظاهرتان الأُوليان في نهاية المطاف، بانتقال الإرهاب والراديكالية الإسلامية إلى خارج العالم العربي جغرافياً (أفغانستان و... نيويورك) واجتماعياً (الجماعة الإسلامية السلّحة الجزائرية وتنظيم القاعدة) على شكل أصولية سُنيّة محافظة أيديولوجياً، ومتطرّفة سياسياً. كما أن هذا التفاوت بين الإسلام الوطني والراديكالية الخارجية يوسّع رقعة عمل الأنظمة الحاكمة، إلاّ أنه لا يساعدها مطلقاً على السعي إلى الانفتاح السياسي. ولا تقدّم الأسلمة بالتالي سوى أيديولوجيا التعبئة الشعبية المعارضة، التي تتغذى من غياب الديموقراطية، ومن عداء الرأي العام المسلم للولايات المتحدة.

لقد تخلّت الحركات الإسلامية الكبرى عن طابع العنف السياسي، وأخذت منحىً وطنياً أكثر منه إسلامياً، لكن برنامج سياستها الداخلية لا يزال محافظاً. وتتفق هذه الحركات، في أغلب الأحيان، مع ما تبقّى من اليسار القومي، وخصوصاً حول دعم الفلسطينيين ومعاداة إسرائيل. ولا يمكن القول، هنا، إن هذا الإجماع هو نوع من أنواع التعصّب الإسلامي (عدد كبير من العلمانيين يؤيّدون مناهضة السامية التي تزداد انتشاراً في الشرق الأوسط، مثل اللوبي اليهودي الذي يقال إنه يتحكم بالولايات المتحدة).

لعلّ إيران هي النموذج الأهم الذي يجسّد أكثر من غيره تحوّل النزعة الإسلامية إلى انتماء قومي: فمنذ توقيع اتفاقية وقف إطلاق النار مع العراق (حزيران/ يونيو ١٩٨٨)، بدأت الأوضاع السياسية الإيرانية تستعيد مسارها الطبيعي، وسعت السياسة الخارجية إلى تحقيق الأهداف القومية ليس إلاّ، ولم تتعدَّ الأيديولوجيا الخطابات. ولكنّ الصراع بين المحافظين والليبراليين احتدم على الصعيد الداخلي، إلا أنه لم يؤثر، ولو تأثيراً بسيطاً، في السياسة الخارجية باستثناء العلاقات بالولايات المتحدة وإسرائيل. وخلال حرب الخليج [الثانية]

مكتبة الفكر الجديد

(١٩٩٠-١٩٩١)، لم تُعِق إيران انتشار القوات الأميركية في العراق، ولا في الخليج، وأقلعت بالتالي عن مساندة حلفائها التقليديين: الشيعة العراقيين سنة ١٩٩١، وشيعة البحرين سنة ١٩٩٦، و[بعض فصائل] الأفغان سنة ١٩٩٨. كما أنها دعمت الأرمن في القوقاز ضد جمهورية أذربيجان الشيعية، وتعاونت مع روسيا لوضع حدّ للحرب الأهلية في طاجكستان (حزيران/ يونيو ١٩٩٧).

ومن ثم اصطفت إيران، أثناء الحملة العسكرية على أفغانستان سنة ٢٠٠١، إلى جانب روسيا والهند والولايات المتحدة، داعمةً حلف الشمال الأفغاني في مواجهة الطالبان. وعلى الرغم من نزاعها القائم مع الإمارات العربية المتحدة حول جزر طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبو موسى (التي احتلها الشاه سنة ١٩٧١)، فإنها انضمت إلى البلدان العربية المحافظة (المملكة العربية السعودية وقطر)، فضلاً عن أنها لم تسجّل أي تدخّل [عسكري] مباشر في الانتفاضة الفلسطينية الثانية التي اندلعت سنة ٢٠٠٠، عدا عن دعمها السياسي لـ«حزب الله» اللبناني والفلسطينيين. كما أن طهران استنكرت بشدة الاعتداء على مركز التجارة العالمي في نيويورك، وقد جاء ذلك على لسان المرشد الروحي [خامنئي] شخصياً وعلى لسان الرئيس الليبراليّ [الإصلاحي] محمّد خاتمي. وفي الوقت نفسه، تعمل إيران على الإفادة من فشل اتفاقية أوسلو، وتسعى إلى أن تتحوّل إلى قوّة تفرض نفسها في الخليج العربي والشرق الأوسط في آن.

ولتعليل قومية الحركة السياسية الإيرانية، ما علينا سوى تحليل ممارسات السلطة، لنجد أنها اكتسبت صفة الدولة ـ الأمة فتقيّدت بمحور سياسي محدد. كما اعتمدت مبدأ الواقعية والذرائعية. ويتلازم هذا التأميم، الذي نلحظه في الحركات الإسلامية كافة تقريباً، مع السعي إلى الانفتاح السياسي والتحالفات الانتخابية، والانخراط في اللعبة السياسية القومية. أما في البلدان التي تعتمد سياسة الانفتاح (الأردن، تركيا، الكويت، المغرب)، فإن الإسلاميين يشغلون مركز الوسط، فإذا بهم قوميون في السياسة الخارجية، ورجعيون في السياسة الداخلية (وخصوصاً في مسألة حقوق المرأة). فقد أوقفت الجبهة الإسلامية

مكتبة الفكر الجديد

للإنقاذ الجزائرية نضالها المسلّح ورفعت، عبثاً، شعار التعددية (أعلن جناحها العسكري، جيش الإنقاذ الإسلامي، الهدنة بعد أن هاجمه الجيش والجماعة الإسلامية المسلّحة الجزائرية). ومن جهة أخرى، فقد اتخذ «حزب الله» اللبناني منحىً قومياً، في نظر مسيحيي لبنان، كما أن حزب الإصلاح اليمني كان له دور بارز في توحيد اليمن، ضارباً بعرض الحائط، مشيئة السعودية، حاضنته الأساسية وملهمته المخلصة.

وفي السودان، تبنّى حسن الترابي سياسةً قوميةً قبل أن ينقلب عليه القادة العسكريون، ولكن من المبكر أن نرى في هذا الحدث انتصاراً للعلمانيين على «التوتاليتارية الإسلامية». فقد مارس الجنرال عمر حسن البشير ديكتاتورية عسكرية كلاسيكية. أما في طاجكستان فقد اعتمد حزب النهضة الإسلامية خطاباً قومياً بعد بلوغه السلطة (١٩٩٧)، وراح يدافع عن الطاجيكيين ضدّ الطالبان (بدعم من القائد أحمد شاه مسعود) والأوزبكيين. حتى إن الجماعة الإسلامية الأفغانية وحزب مسعود أصبحا حركتين قوميتين ترتكزان على قاعدة عرقية.

وتكاد تكون فلسطين أفضل تجسيد للقومية الإسلاموية، فالتنظيمان الإسلاميان (الجهاد وحماس) لا ينتقدان عرفات لاتجاهه الديني، بل للتسويات التي أقامها مع إسرائيل خلال الانتفاضة الثانية. وبات صعباً التمييز بين الحركات الإسلامية والعلمانية (قامت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بعمليات انتحارية وشارك قادة الحركتين [الجهاد وحماس] في جنازات محاربيها). وفي الجزائر ظهر جلياً تراجع الإسلام السياسي أثناء مظاهرات القبليين في ربيع العام ٢٠٠١: السبب (استحواذ حكومة الأقلية العسكرية على السلطة والثروات) والجهة المنفذة (شبان بدون مستقبل)، هما نفساهما اللذان شهدتهما الحملة الانتخابية الداعمة للجبهة الإسلامية للإنقاذ سنة ١٩٩١، مع مفارقة واحدة هي غياب الإسلام عن الشعارات المرفوعة.

لم يعد الإسلاميون يركّزون على الرسالة الاجتماعية والثورية، بل على الشريعة، خصوصاً في أيامنا هذه، حيث باتوا لا يأبهون لموضوع العدالة

مكتبة الفكر الجديد

الاجتماعية. حتى حزب الرفاه الإسلامي التركي، لا يتبنّى أيّ رسالة اجتماعية، على الرغم من أنه أقرب الأحزاب الإسلامية إلى السياسة، بل يدعو إلى التفاهم بين العمال وأرباب العمل. ونقابة العمال المنبثقة عنه لا تزال في بداياتها. ولم يُدِن هذا الحزب الخصخصة على الرغم من أهميتها للاقتصاد التركي ولشرائح واسعة من المجتمع. فهي تفرّق في إيران بين اليسار الإسلامي والمحافظين. وفي مصر أكثر من سواها، يرفض الإسلاميون التدخل في المسائل الاجتماعية. فالجماعة الإسلامية وافقت، باسم الشريعة، (ترجيح حق الملكية) على «معارضة الإصلاح الزراعي» التي تمت برعاية الرئيس حسني مبارك وأصبحت سارية المفعول سنة ١٩٩٨ (أُلغيت بموجبها إيجارات المزارع وسُمح للمالكين بزيادة قيمة الإيجارات واستعادة أراضيهم). كما بلغ هذا التبسيط حركات كانت حتى اللحظة حركات راديكالية مثل الجهاد الإسلامي في مصر: فقد شجب أحد قادته، أسامة رشدي، اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر والخط «الجهادي» الذي يدعو إليه الظواهري وابن لادن.[٢]

وتتبلور أولوية اللعبة القومية في انقطاع العلاقات بشتات لا يناصر حركة معينة، بل يميل إلى العالمية، وقد يكون حزب الرفاه التركي أفضل مثال على ذلك (سنتابع الحديث عنه بعد فقرة التجزئة والانقسامات سنة ١٩٩٨) فيصعب على جناحه الأوروبي («ميلي غوروش») أن يتابع التطوّر السياسي ويتأقلم مع انشقاقات الحزب، وذلك أن لأعضاء الحركة الأوروبيين مصالح أهم من السعي إلى إقامة حكومة ائتلافية في أنقرة. ولهذا السبب، يميل حزب «ميلي غوروش» إلى العالمية وإلى الأصولية (التي تشدّد على تطبيق الدين تطبيقاً صارماً). وبدلاً من أن يكون لسان حال الحزب في الخارج، تقرّب من الإخوان المسلمين العرب ورسم خطة للعودة إلى الدين والدخول في قطيعة تامة مع ميل الحزب الرئيسي إلى الزمنية.

---

(٢) مقابلة في صحيفة **الشرق الأوسط**، ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

كما سجلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ حضوراً خجولاً في بلاد المهجر، والشبان الجزائريو الأصل الذين يستقرون في فرنسا، يحملون السلاح في أفغانستان لا في الجزائر. كما يسهل على الأفراد المتحدرين من أصل باكستاني والمقيمين في بريطانيا الدخول إلى باكستان، ذلك أن الشبكات الناشطة فيها ميّالة إلى الدولانية: نجد مواطنين باكستانيين في أفغانستان أو في كشمير. كما أن الجدل الذي أثاره كتاب سلمان رشدي، **آيات شيطانية**، قد انطلق من بريطانيا ولم يلقَ صدىً واسعاً في البلدان الشرق أوسطية [الإسلامية]. وهذا خير دليل على أن منطق الدولانية الراديكالية يبلغ ذروته في بلدان الاغتراب أكثر منه في البلدان الإسلامية.

ويختبر الفلسطينيون، بطريقة ما، الظاهرة نفسها، إذ يسهل على لاجئي العام ١٩٤٨ الانضمام إلى حركات دولانية (عبد الله عزّام والخطاب) ويصعب عليهم الانخراط في صفوف منظمة التحرير الفلسطينية وتنظيم الجهاد. وفي كل بقعة من بقاع العالم، يقف الإخوان المسلمون المهاجرون أمام خيارين: إما الانخراط في بوتقة سياسات الدول الجديدة، أو اعتماد دولانية تقرّبهم من الأصوليين (سنتعمق في دراستهم لاحقاً). ويبدو هذا الصراع جلياً في تردد المنظمات المسلمة الفرنسية، مثل اتحاد الجمعيات الإسلامية في فرنسا: هل لها أن تنخرط في إسلام فرنسي، أو أن تختار البعد الدولاني؟ وبعد استشارة مسلمي فرنسا، رسا خيار المنظمة على النزعة القومية. وازدادت هذه النزعة انتشاراً مع سيطرة تحالف استراتيجي عالمي، خياراته الأيديولوجية والدولية ثابتة. وخلال حرب الخليج [الثانية] سنة ١٩٩٠-١٩٩١، سجّلت الجماعات التابعة للإخوان المسلمين، وهي عديدة، موقفاً يتماشى والوضع الاستراتيجي في بلد كل منها (أيّد الإخوان المسلمون في الكويت استدعاء القوات الأميركية في حين عارضه الإخوان المسلمون في الأردن). وأظهرت ردّات الفعل على اعتداءات ١١ أيلول/ سبتمبر، كيف أن منطق الدولة يبقى فوق جميع الاعتبارات، باستثناء الطالبان (غير الإسلاميين)، على الرغم من كراهية الشارع العربي لأميركا وإعجابهم بشخص ابن لادن.

مكتبة الفكر الجديد

وثمة حالتان استثنائيتان للإسلاموية القومية: باكستان والمملكة العربية السعودية. ففي باكستان، وحده حزب الجماعة الإسلامية يؤدّي دوراً في إدارة البلاد، في حين أن الأحزاب الراديكالية الأخرى سلكت مسلك الأصولية الجديدة المحاربة.[٣] كما تعاني المملكة العربية السعودية من هشاشة برنامجها القومي نظراً إلى غياب حزب إسلامي قومي، وتركيز الشباب الراديكالي على دعم شبكات عالمية من طراز تنظيم القاعدة. ولكن حتى في هذين البلدين، فإن الانتماء الوطني يبقى المرجع الأخير للمناضلين الإسلاميين: كانت باكستان حتى يومنا هذا، مجرّد مفهوم (دولة مسلمي شبه القارة الهندية) أكثر منها أرضاً، في حين أن المملكة العربية السعودية تترجّح ما بين كونها جامعة للمسلمين (حماية الأماكن المقدسة وانتشار الوهابية) ومملكةً قبليةً (حكم آل سعود).

وأصبحت الحركات الإسلامية في أواخر التسعينيات، تنزع بمعظمها إلى القومية، وإلى الدين، وانحصر نشاطها في بلد واحد. وتتزامن هذه القومية مع عنصر أساسي: قبول فصل السياسة عن الدين، بعد أن كان رجال الدين يبسطون سيطرتهم على سياسة الدولة. وتتماشى القومية مع التبسيط ومع سيطرة السياسة، وتترك بصماتها على السياسة القومية، ما يحث الإسلاميين على التفكير في مسألة التعددية السياسية.

دخول اللعبة السياسية

تؤدي الحركات الإسلامية دوراً فاعلاً في هيكلة المسرح السياسي في بلدانها، من خلال تعبئة الشرائح الاجتماعية التي غُيِّبت عن اللعبة السياسية، وتقديم أيديولوجيا بديلة، تحلّ محل الانتماءات العشائرية والحزبية. وعلى سبيل المثال، فقد قوّت الثورة الإسلامية في إيران حكومتها من خلال تسييس الشعب وإشراك عدد من «المحرومين» في اللعبة السياسية، ناهيك بتوسيع النظام التعليمي

(٣) انظر: مريم أبو ذهب وأوليفيه روا، **شبكات إسلامية: الرابط الأفغاني ـ الباكستاني**، *Réseaux islamiques: La connexion afghano-pakistanaise*، منشورات Autrement، ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

(وبالتالي استعمال اللغة الرسمية) وتوحيد الصفوف (أقلّه خلال الحرب على العراق)، وعلى وجه خاص من خلال الفصل بين رجال الدين وأهل السلطة. ومع ذلك، لم تُحقق مجانسة المسرح السياسي الغاية المرجوة منها، أي تعزيز الانتماء الأيديولوجي دون سواه: على العكس من ذلك، فَقَد الإسلاميون خصائصهم. وإذا سُمِح للأحزاب الإسلامية بالمشاركة في الانتخابات (كحزب الرفاه التركي)، فسوف تحصل على ٢٠ ٪ من الأصوات كأبعد تقدير، ما خلا بعض الحالات التاريخية الاستثنائية (الثورة الإيرانية، انتخابات الجزائر سنة ١٩٩١). من جهته، حصد حزب الإصلاح ١٨,٥ ٪ من الأصوات في انتخابات اليمن في شهر أيار/مايو من العام ١٩٩٧، مقابل ٥٧,٤ ٪ لحزب التجمع الشعبي العام، المناصر للرئيس علي عبد الله صالح. ومع ذلك فإذا بالشيخ [عبد الله] الأحمر، زعيم حزب الإصلاح، يترأس البرلمان اليمني، بدعم من حزب الرئيس؛ وفي هذا صورة واضحة عن تصدر اللعبة السياسية سلّمَ الأولويات. أما حزب الجماعة الإسلامية الباكستاني فلم يحصل على أكثر من ٥ ٪ من الأصوات. وفي حين أن الدول التي تواجهها الأحزابُ الإسلامية ليست بالدول القوية، نجد أن هذه الأحزاب تنحرف عن جوهر المعارضة. فالإخوان المسلمون المصريون، شأنهم شأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية، يتّخذون موقفاً دفاعياً، إذ تتجاذبهم الخشية من قمع الحكومة من جهة، ونشاط مجموعات أكثر تطرفاً من جهة أخرى. ويلقى الإسلاميون الأردنيون أو الكويتيون، الذين يشغلون مقاعد في البرلمان، أنفسهم مرغمين على التبشير بأسلمة شرعية لا تعيق النظام القائم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإخوان المسلمين السوريين، الذين لم يتحيّنوا فرصة وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد. بينما استطاع الإخوان المسلمون الأردنيون وحدهم اجتذاب المناصرين، برفضهم الإذلال الذي تفرضه السياسة الإسرائيلية، لكن شأنهم شأن حركة حماس الفلسطينية، فإن القومية (المصبوغة بصبغة عربية) هي المحرّك الرئيسي الذي يسيّرهم.

مكتبة الفكر الجديد

من ناحية أخرى، انحلّ حزب الرفاه التركي سنة ١٩٩٨ بضغط من الجيش، مع العلم بأنه كان يشكل حكومةً ائتلافيةً (١٩٩٦-١٩٩٧)، فتقدّم باسم الديموقراطية بطلب استئنافٍ، رَفَعَه إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وليس إلى الجماهير الشعبية. ومن ثم أخذ مكانه حزبان: أسست الحكومة السابقة حزب «سعادة»، كما أسس المصلحون حزب العدالة والتنمية برئاسة رئيس بلدية إسطنبول السابق، طيّب أردوغان، يدعمه التكنوقراطيون وكوادر الحزب، بعد أن اكتسبوا الخبرة من تجربتهم في إدارة البلديات (تجربة إيجابية بصورة عامة).

إن التطبيق العملي للسياسة هو وراء ظهور الديموقراطيين في إيران وتركيا، وليس الفكر الفلسفي (ما يشجع على قلب الأنظمة الاستبدادية إلى أنظمة ديموقراطية عوضاً عن التشكيك في انسجام الإسلام مع الديموقراطية).

وبعد العام ١٩٩١، شنّت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية حرباً مسلّحة في الجزائر، والتزم ممثلوها السياسيون في أوروبا (رباح كبير، وقمر الدين خربان في لندن الذي مثّل جناحاً أكثر تطرّفاً)، وجناحها العسكري في الجزائر (جيش الإنقاذ الإسلامي)، منطقاً سياسياً يصبو إلى إقامة تحالفات عمادها القومية الجزائرية، بعيداً عن أيديولوجيا توسيع رقعة الجهاد إلى الخارج. لكنّ هذه الاستراتيجية باءت بالفشل، لسببين، أولهما أن مجموعةً أشدّ تطرفاً أصبحت تمثل المعارضة الشاملة والإرهابية، أما السبب الثاني فهو أن الحكومات الأوروبية (ومعظم وسائل الإعلام والرأي العام) التزمت مواقف الحكومة الجزائرية، وحالت دون تفرّد الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالسلطة السياسية. وهكذا، خسرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ المعركة الميدانية لصالح جيش الإنقاذ الإسلامي، لا سيّما أنها لم تكن مهيأة لمواجهة الأعمال السرية.

إن أيديولوجيا الإسلاميين لا تدعو إلى الديموقراطية، ومع ذلك فهم يقتربون شيئاً فشيئاً من التعددية الحزبية لأنهم أولاً سياسيون. ولكنّ ثمة سؤالاً يطرح نفسه: لماذا تصدّرت السياسة سلّم الأولويات؟

مكتبة الفكر الجديد

أولاً، لأن هذا ما تمليه عليهم أيديولوجيتهم. فالشريعة، جوهر النظام، تتنحّى أمام منطق الدولة السياسي، شرط أن تكون هذه الدولة إسلامية، وهذه واحدة من ثوابت الدين الإسلامي. أما الدستور الإيراني فيكرّس ازدواجية السلطة، بين الله عبر المرشد الروحي، وبين الشعب، بما أن الدستور يُقَرّ بالتصويت. فينتخبُ مجلسُ خبراء مُنْتَخَبٌ المرشدَ، وهو ليس أعلى مرجع ديني، بل «عالِمٌ بزمانه»، ما سيخلّد اسمه في سياسة البلد وتاريخه.[٤] وقد شدّد الخميني في رسالةٍ وجهها إلى خامنئي (شباط/ فبراير ١٩٨٨) على أولوية السياسة على القوانين الدينية، وحلّل التخلّف عن الالتزام بفرض ديني (الحجّ) إذا ما تطلّبت مصلحة الدولة ذلك (الدولة الإسلامية بالطبع).[٥] وبعد وفاة الخميني انْتُخِبَ خامنئي، خلفُه السياسي، مرشداً مع أنه لم يكن آية الله، ولم يُنْتَخب أيٌّ من آيات الله الذين كانوا حينها على قيد الحياة. ولإقامة ترابط منطقي بين المرجعيتين، الدينية والسياسية، راح الإسلاميون يطلقون على قادة الثورة السياسيين ألقاباً دينية، الأمر الذي واجهه رفض كبار آيات الله. وإليكم مثالاً آخر على إخفاق الدستور في التوفيق بين الدين والسياسة، وهو «مجلس التمييز» المكلّف فضَّ الخلافات القائمة بين البرلمان المنتخَب و«مجلس الرقابة». ويضمّ مجلس التمييز اثني عشر قاضياً (ستة منهم من رجال الدين) مكلّفين الحكم على مطابقة القوانين المقترحة للدين الإسلامي. بيد أن هذا المجلس يُعْتَبر سلطة سياسية، وخصوصاً بعد التعيينات التي حصلت في شهر أيار/ مايو ١٩٩٧: يضمّ اليوم مجموعة الإداريين أو الإداريين السابقين، بغض النظر عن معرفتهم الدينية. وكيفما نظرنا إلى المشكلة، تبقَ الغلبة دائماً للسياسة على الدين.

---

(٤) انظر: فرهاد خسروخافار وأوليفيه روا، **إيران: الخروج من ثورة دينية**، *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*، Le Seuil، ١٩٩٩.

(٥) أصبحت مكانة الشريعة نسيبة: إعادة الأولاد إلى عائلة الأب ما إن يفارق الحياة وعدم دفع أي نفقة للزوجة في حال الطلاق، هما مبدآن حاربتهما النساء الإسلاميات أنفسهن، لكن الاجتهاد الرسمي حوّرهما لأنهما طرحا مشاكل اجتماعية تعذّر حلها (حرمان أرامل الحرب من أولادهن).

مكتبة الفكر الجديد

ومن ثم تقوّي القومية ظاهرة التسييس لأنها تفرض مراعاة معطيات المسرح السياسي، إذ يشارك الشيعة غير الإيرانيين في عملية انتخاب المرشد، وتنشأ، في المقابل، إرادةُ فصل دور «المرشد» عن المرجع (مصدر الاستلهام)، ونية القضاء عن دور المرشد في قُم (عاصمة الإسلام الدينية) وفي لبنان. وهذا التغيير، في حال حصوله، يبدّد مفهوم اندماج السلطتين الدينية والسياسية، ويقضي بالتالي على الإسلاموية. ولا يعني هذا أن الإسلام لم يعد «سياسياً». فرجل الدين [الشيعي] اللبناني السيد محمد حسين فضل الله، المرشّح للقب «المرجعية الدينية»، وهو قائد سياسي صرف، قال بصراحة إن «دولة إسلامية» في لبنان لن تنشأ لأن البعدَ المسيحي جزءٌ لا يتجزأ من هوية هذا البلد. كما اعترفت الجبهة الإسلامية للإنقاذ صراحة أثناء مشاركتها في مؤتمر سان دييغو (من تنظيم جماعة كاثوليكية) بضرورة التضامن مع القوى الأخرى، لوضع برنامج يخطط لتطبيق الديموقراطية، لا الأسلمة (وهنا يكمن الفرق بين الجبهة والحركات اللينينية، رفيقة الدرب، التي تعمل على إقامة ديكتاتورية بروليتارية).

لقد غدت فكرة الانصهار السياسي الديني فكرةً باطلة لأنها غير مجدية. والأسلمة ليست بانتصار الدين بل بانتصار السياسية. ولكن ماذا بقيَ من الوهم؟ فالإسلاميون لا يصبون إلى مشروع اجتماعي واقتصادي. وفي الواقع، عندما يبلغ الإسلاميون السلطة يصبحون محافظين ويتفقون مع الأصولية الجديدة حول نقطة: تعليق أهمية كبرى على الآداب، فتظهر الإسلاموية على أنها ردة فعل حيال الثقافة الامبريالية الغربية، ونموذجها الثقافي نموذج ارتكاسي، حيث تغدو الثقافة وشرطة الآداب سيّان بالنسبة إليه. وواكبت الإسلاموية ركب التطوّر (الاجتماعي والتكنولوجي) وكان لها فيه دور فاعل، إلا إن إحراج «الثقافة الإسلامية» أعاقها، ما ولّد مقاربةً أصولية جديدة، ترتكز على التحديد والتحريم. ومن السخرية أن نرى أن طريقة التعارف بين الفتيات والشبان هي نفسها في الأردن وفي طهران وفي جدّة: مجموعة فتيات محجبات تسير وراءهن مجموعة من الشبان يتفادون جميعاً الشرطة الدينية، وإذا بورقة، دُوّن عليها رقم هاتف، تقع على الأرض، وهكذا

مكتبة الفكر الجديد

يكون الاتصال بين الطرفين.[٦] والمفارقة بسيطة، فالشابات الإيرانيات يقدن سياراتهن بأنفسهن، ما يثبت أن الثورة كانت مجديةً، لكن التشابه الجليّ بين النموذجين هو اعتراف إيراني بالفشل.

ولكن، ما هي الآفاق السياسية للإسلاموية؟

الحقيقة، أن هذه الآفاق تتوقف على إطار سياسة كل بلد على حدة. ونرى أن نزعة الإسلاموية إلى الاعتدال، تشير إلى رغبة في دخول اللعبة السياسية، على نحو أقرب إلى الديموقراطية المسيحية، وليس إلى الحزب الشيوعي الفرنسي في الخمسينيات، وإن كانت الإسلاموية ترمي إلى حماية «دورها التاريخي». فالإسلاميون توّاقون إلى السلطة وإلى تحالف انتخابي، بيد أن نشاطهم يقتصر على المؤسسات والجيش، وما يتطور ليغدو مجتمعاً مدنياً. ولو مُنِحت اللعبة البرلمانية شيئاً من الحرية لانضم الإسلاميون إلى فئات مصبوغة بالتعددية السياسية واعتمدوا مبدأ القومية لا مبدأ الأمة المسلمة. ولعل الأردن يجسّد الطابع المبسّط للإسلاميين، حيث قاطع الإخوان المسلمون انتخابات العام ١٩٩٧، ثم شكلت النقابات المهنية والأحزاب اليسارية جبهةً مشتركة، بينما تحول في مصر حزب الوسط إلى حزب سياسي محض، شأنه شأن حزب العدالة والتنمية في تركيا.

ويشير هذا الاندماج والابتذال إلى أن اللعبة السياسية أصبحت، على الأقل، منفتحة، ما لم تكن ديموقراطية. لكن المسألة ليست بهذه السهولة: فالأنظمة «العلمانية» تحاول، بدعم من الغرب، أن تضع حدوداً للديموقراطية، أو أن تلتفّ من حولها بسهولة فائقة، كما هي الحال في تركيا.

ويفقد مصطلح «ديموقراطي» معناه، عندما يوجد علمانيون جمهوريون، في تركيا وفي سواها من البلدان، يتكلون على الجيش «لاستئصال» (بمعان مختلفة

(٦) للاطّلاع على موضوع جدّة، راجع ليزا وين، «رواية شارع تحليّة» 'The Romance of Tahliyya Street'، في: *MERIP Report*، عدد ٢٠٤، ١٩٩٧، ص ٣٠. وقصة طهران هي وليدة مراقبة خاصة.

مكتبة الفكر الجديد

للكلمة) الإسلاميين. باختصار، لا يقف الاسلاميون المعتدلون حجر عثرة في طريق تحقيق الديموقراطية بقدر ما تعوقها نخبة العلمانيين المحافظين الحريصين على إحكام قبضتهم على السلطة وعلى استبعاد الإسلاميين، ما يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين: فمن جهة واقعية متزايدة لدى الإسلاميين وتقرّبهم من فئات أخرى مهمَّشة سياسياً (طاجكستان)؛ ومن جهة أخرى، تبرز تجمّعات إرهابية أصولية تبرّر أعمالُهم «قساوةَ» الأنظمة في بلدانهم (الجزائر).

تلازم التديّن المفرط وعودة الدين

كان من شأن الأهمية التي أولاها الإسلاميون للدولة أن قلّلت من شأن الدين، وإن كانت بعيدةً كل البعد عن الديموقراطية: فالنشاط السياسي يولّد العنف والتنازلات أو حتى التساهل، ما يُترجَم بالفساد وبممارسات تسووية للسلطة. باختصار، تكمن المخاطر في تقييم الإسلام من خلال ممارسات الإسلاميين السياسية. وفي نهاية المطاف، توصلت الإسلاموية إلى سؤال، واجهته أيديولوجيات أخرى: هل هذا ما كنا نريده؟ سواء أعلى صعيد الثمن الذي يتوجب دفعه، أم على صعيد تقييم النظام النهائي قياساً إلى التقييم والنوايا التي أحاطت به.

وتلتقي انتقادات آية الله منتظري الإيراني مع حذر الشيخ البوطي السوري: لماذا دعا بعضهم إلى الجهاد، وهل هذا هو الوجه المثالي للإسلام؟ ألم يخسروا في مسارهم السياسي، المثالياتِ التي ناضلوا من أجلها؟ وهل خسر الإسلام طابعه العالمي، بفعل السعي إلى إرساء نظام جديد ونهائي (الثورة الإسلامية، «النظام الإسلامي») وما نجم عنه من رفض الآخر؟ إن تطابق الثورة الإسلامية مع دولة محدودة (إيران) يعزّز أزمة العالمية هذه.

وفي المقابل، ظهرت ردة فعل دينية بحتة تسعى إلى تحرير الدين من السياسة، بدعم من علماء دين ليبراليين مثل كاديفار ومجتهد شابستاري في إيران اللذين يدعوان إلى انفتاح التديّن بغية تحرير الدين من السياسة (بعكس ما يحصل

مكتبة الفكر الجديد

في بلدان كفرنسا وتركيا، اللتين تشهدان جهوداً حثيثة لتحرير السياسة من الدين). بيد أن هذا المسار يظهر في أوساط محافظة ودينية (الشيرازي والخوئي في إيران) تعترض على سيطرة رجال الدولة على رجال الدين (مركزية الموارد، تعيين أئمّة المساجد الكبرى)، وإن كانت هذه السيطرة تحصل باسم الدين. ويحاول هؤلاء المحافظون، أو بالأحرى هؤلاء التقليديون، جاهدين، أن يستعيدوا استقلاليّة فقدوها، وخصوصاً من خلال التعليم. كما أنّ تعزيز مجال ديني مستقل وجديد ليس سوى نتيجة إخفاق الإسلاموية، فالإسلاميون، من ذوي السلطة، فضّلوا مصلحة الدولة على الأيديولوجيا. كما ينطبق هذا المنطق السياسي على الحركات الإسلامية التي لم تصل إلى سدة الحكم كالجبهة الإسلامية للإنقاذ أو حزب النهضة التونسي وعلى رأسه الغنّوشي.

غير أن ثمة عنصراً آخر ساهم في فصل الدين عن الدولة. فكما رأينا آنفاً، لم ينجح الإسلاميون قطّ في السيطرة التامة على السياسة: ما معناه أن منظمات وأفراداً مسلمين يرفضون إعطاءهم الضوء الأخضر، فأي موقف سيتخذ الإسلاميون حيال الحركات المسلمة التي ترفض أن تدعمهم. فهم إما سيصنّفونها مع المسلمين الصالحين، وإمّا سيفصلون الاستراتيجيا السياسية عن التمثيل الإسلامي، وبالتالي سيعمدون إلى فصل المجال الديني عن النشاط السياسي. وإذا كان القادة الإسلاميون جميعهم يؤكدون على انصهار الدين والسياسة، فإن الطرائق المتنوّعة للتعبير عن الإسلام في المجال السياسي، تساهم في تنويع داخلي للمجالين.

لقد أمست الأحزاب الإسلامية عاجزةً عن المحافظة على دورها في التعبير السياسي الشرعي الوحيد. ففي الجزائر، دلّت النتائج التي حققها حزب حماس التابع للشيخ نحناح (٥,٣٥ ٪ من الأصوات سنة ١٩٩١؛ ٢٥ ٪ في الانتخابات الرئاسية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥) على أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ لا تستحوذ على أصوات الإسلاميين. والمثل الأكثر تجسيداً لهذا الواقع هو تركيا التي تضمّ أخويات متنوعة لمّا أبت حركتا النقشبندية ونوركو الانضمام إلى حزب

مكتبة الفكر الجديد

الرفاه الإسلامي (مع أن مؤسسه أربكان كان عضواً في حزب النقشبندي) لكنهما قامتا بدور سياسي هام، أو بالأحرى دور «مسيِّس»، لمّا ساومتا على رصيديهما من أصوات الناخبين (عدة ملايين).

وفي العام ١٩٨٣، قطع أربكان صلته بالفرع الرئيسي لحزب النقشبندي الذي ترأسه عزة كوزان، مع أن كوزان هذا قد أدّى دوراً هاماً في تأسيس حزبه، ما حمل حزب النقشبندي على دعم تورغوت أوزال وحزبه (أنافاتان بارتيزي) في السرّ، ومن ثم دعم أخيه كوركوت أوزال الذي خاض انتخابات العام ١٩٩٥ (مع حزب أنافاتان بارتيزي) وسنة ١٩٩٧ (مع الحزب الديموقراطي) في محاولة لتعزيز موقع سياسي معتدل. وفي هذا دليل صريح على أن الناخبين المسلمين لا يصوّتون بالضرورة لحزب إسلامي. وإذا رغب حزب إسلامي في نيل أصوات ناخبين لا ينتمون إليه، فعليه أن يدخل في تحالفات وأن يخفّف من لونه الأيديولوجي، فحزب العدالة والتنمية الجديد (الذي تأسس سنة ٢٠٠١) والذي ينتسب إلى الديموقراطية المسيحية، لا يفرض على أعضائه أيّ انتماء ديني (قد يكونون ملحدين علناً). في المقابل، فإن الحزب نفسه يدافع عن قيم محافظة مشتركة وعامة تتخطّى حدود الديانات (كالعائلة مثلاً): فإذا بالدين يخرج عن نطاق الدائرة السياسية. ولا تظهر وراء أزمة الإسلاموية عودةُ أيديولوجيات سابقة (القومية العربية، أو العلمانية مثل الكمالية) تعيش هي أيضاً أزمة صعبة، بل نلحظ تغييراً في الأيديولوجيات. فالخطابات الكثيرة عن «المجتمع المدني» تشكّل مظهراً من مظاهره، لا بديلاً له.

ومن زاوية ما، يدلّ تبسيط الإسلاموية على انتصار الأسلمة الجديدة: إذا كانت اللمسة التي يضفيها الإسلام على المجتمعات (على صعيد المظاهر ومن بينها الملابس) فإنها باتت اليوم أوضح مما كانت عليه قبل ثلاثين سنة خلت، فهل في هذا انتصار للإسلاموية؟

ليس هذا الافتراض بالأمر اليقين، إذ إن تبسيط الإسلام يولّد نتائجَ تتعارض

مكتبة الفكر الجديد

والإسلاموية: مثل ظهور نزعة علمانية، لا تهدف إلى «نقض الدين»، بقدر ما تشير أسلمة المجتمع هذه (الغامضة والمتنوعة والمتناقضة) إلى تجنّب السياسة؛ فقد تتم الأسلمة خارج النظام السياسي، وتتّبع منطقاً خاصاً بها، يستحيل معه اتّباع «شمولية» بالأسلمة على الصعيد الاجتماعي.

لقد اعتمدت الإسلاموية ممارسات اجتماعية مختلفة ومعقّدة، لا تستند إلى منطق أيديولوجي ولا ترمي إلى تطبيق مشروع دولة. والخلاصة، أن الأسلمة الجديدة تحديداً، تخفّف من حدّة المرجع الإسلامي، وتزيد من تنوّعه على حساب تصوّرات إسلامية مركّبة. والإسلاموية التي هي مجموعة ممارسات فردية، تكاد تكون نقيض المشروع الإسلامي الهادف إلى إعادة تأسيس المجتمع، وتطبيق مبادئ الإسلام: تزيد الأسلمة من التنوّع وتعترف بخارجانية السياسة. وإن استراتيجية الأنظمة الاستبدادية التي تمهّد الطريق للأسلمة، شرط ألا تكون منوطة بحزب إسلامي، ليست استراتيجيا محدودة بقدر ما كان متوقعاً. وبالتالي، فإن فرضيتنا تقوم على اعتبار الأسلمة التي تلي النزعة الإسلاموية غير ناجمة عن انحدار الديانة الإسلامية، بل هي ضرب من ضروب علمنة المحيط، الذي يشهد انتشار الممارسات الدينية. والتناقض بين عودة الإسلام وفشل الإسلاموية واضح وجليّ.

والحال، أن تطوّر الإسلاموية ظاهري التناقض: فهو يقوّي السياسة على حساب الدين، أو بتعبير أدق، يزيد من استقلالية الدين عن السياسة. كما أن الأسلمة خرجت من اللعبة السياسية (عندما يتم فرضها كما هي حال إيران اليوم والطالبان [سابقاً]، تولّد نتيجةً عكسيةً، أي التديّن المفرط في المجال السياسي). واتخذت عودة الدين منحيين دعم واحدهما الآخر: أسلمة جديدة محافظة، وخصوصاً بين العامين ١٩٨٠ و١٩٩٥، بدعم من حكومات استبدادية سعت إلى إيجاد حلّ يوازن الإسلاموية، إلى جانب حركة اجتماعية أساسية، تركّز أكثر فأكثر على المبادرات الفردية، وعلى أنشطة الوجهاء.

مكتبة الفكر الجديد

إعادة الأسلمة المحافظة

إن عودة المجتمعات المسلمة إلى الإسلام بمعدلات كبيرة في الثمانينيات، هي واقع ظاهر للعيان (الحجاب والرموز الدينية وإطالة اللحى. . . إلخ). وعلى الصعيد السوسيولوجي، هذه العودة إلى الإسلام أو إعادة الأسلمة، إما العفوية وإما الناتجة عن حفز الدولة، قد تُرجمت بتطور المدارس الدينية الحكومية (في تركيا تحت حكم أوزال)، أو الخاصة (في مصر وباكستان وكذلك في مالي). وهذه المدارس تعوّض عن النقص في التربية الوطنية وتتلقى أحياناً تمويل البترودولار. وفي سنة ١٩٧٥، شارك ١٠٠ ألف طالب (طالبان) في المدارس الدينية الباكستانية، أما في العام ١٩٩٨ فتراوح عددهم بين ٥٤٠ ألفاً و٥٧٠ ألف طالب، نصفهم من البنجاب،[٧] وعدد المعاهد التابعة لجامعة الأزهر في مصر (من الصفوف الابتدائية إلى الثانوية) قد ازداد من ١٨٥٥ معهداً بين العامين ١٩٨٦ و١٩٨٧ إلى ٤٣١٤ بين العامين ١٩٩٥ و١٩٩٦، وارتفع عدد المدارس الابتدائية (المختلطة) من ٩٢٠ إلى ٢٣٠٠ مدرسة.

وفي المرحلة الثانوية، تضاعف عدد معاهد الذكور مرتين،[٨] أما عدد معاهد الإناث فقد تضاعف ٣ مرات. وفي حقبة التسعينيات في المغرب فاق عدد أطروحات العلوم الدينية عدد أطروحات العلوم والآداب، كما تفوقت هذه الأطروحات في المملكة العربية السعودية على سائر الأطروحات الأخرى لجهة العدد.

وهذه المدارس، تطرح في سوق العمل كمّاً كبيراً من حاملي الشهادات في «الدين» الذين يعتبرون أن أسلمة الحقوق والمؤسسات هي الطريقة الوحيدة لإعطاء قيمة لتحصيلهم الدراسي، فهم يبحثون عن مهنة وليس فقط عن منزلة كمثقفين. وحتى إن كانت فحوى التعليم مختلفةً، فإن شكل الشهادة في الشبكات التعليمية

---

(٧) انظر: *Jane's Intelligence Review*، لندن، ١-١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٩، ص ٣٤.

(٨) انظر: **الأهرام الأسبوعية**، القاهرة، ٣-٩ نيسان/أبريل ١٩٩٦.

مكتبة الفكر الجديد

المعروفة بالشبكات العصرية (دورات من ٣-٥-٨ سنوات بعد المرحلة الثانوية) هو الذي ينتشر، وهذه الشهادات تملك في أحيان كثيرة التسمية نفسها المتعارف عليها في التعليم العلماني (ماجستير أو أطروحة). وأصحاب الشهادات هؤلاء يريدون أيضاً تأمين دخل بفضل دراساتهم. ووجودهم في سوق عمل يعني أنهم يواجهون المنافسة ويبحثون عن مجال للاستفادة المادية، كما أنهم يتوقعون من الدولة أن تؤمّن لهم وظائف بفضل سياسة للأسلمة.

وبغية التصدي للتأثير الراديكالي، والإيراني بشكل أخصّ بعد العام ١٩٧٩، قبلت عدّة دولة إعادة أسلمة القوانين: فالمادة الثانية من الدستور المصري في العام ١٩٧٢ تقول إنّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للقانون، أما السودان (قبل حقبة الترابي) فقد أصدر في العام ١٩٨٣ قانوناً جزائياً إسلامياً، بينما قدّمت باكستان في العام ١٩٨٥ «مشروع قانون الشريعة» الذي يهدف إلى جعل الشريعة الإسلامية المصدر الأوحد للقانون وإلى استبدال المحاكم الأنغلوساكسونية النمط بمحاكم الشريعة. وفي الكويت بعد حرب الخليج [الثانية]، أقام الأمير جابر الأحمد الصباح لجنةً لأسلمة القانون. أما القانون الجزائري في العام ١٩٨٤ فقد أعاد إدخال الشريعة إلى الأحوال الشخصية، وبسَط اليمن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي على سائر مساحة البلاد بعد توحيد شطريها [الجنوبي والشمالي] في العام ١٩٩٤.

وقد سعت الدول أيضاً إلى خلق أو تعزيز «إسلام رسمي» لإحكام سيطرتها على تطوّر الدعوة المتطرفة. وقد تجلّت هذه الفكرة بتعيين مفتٍ رسمي (في مصر ومجمل الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقاً وسوريا)، وتشكيل مديرية للشؤون الدينية (في تركيا) أو وزارة للأوقاف الدينية أو الشؤون الدينية (في الأردن). ومُنحت تلك الطبقة الدينية الرسمية الحق الحصري في تعيين أئمّة المساجد الكبيرة والتعليم الديني، كما في المغرب والجزائر وتونس ومصر وسوريا وتركيا وأوزبكستان... إلخ. وفي تركيا بعد العام ١٩٨٣ أصبح التعليم الديني إلزامياً، أما خريّجو الثانويات الدينية فقد فُتحت لهم أبواب الجامعات

مكتبة الفكر الجديد

وكبرت لمصلحتهم امتيازات مديرية الشؤون الدينية. وفي مصر عهدت الدولة إلى جامعة الأزهر مهمة رقابية جديدة وخصوصاً في ما يتعلق بالوسائط الالكترونية. وفقط في السعودية وباكستان وأفغانستان، لا تتحكّم الدولة بتعليم الأئمّة أو العظات في المساجد الكبرى، لكنّ السعودية قد طوّرت أنشطة الرابطة الإسلامية العالمية.

واستندت الحكومات إلى ملاك ديني يمتاز بموقفه المحافظ على الصعيد الأيديولوجي حتى وإن كان موالياً سياسياً، وملاك الرابطة متحدر بمعظمه من أوساط الإخوان المسلمين الذين يتولّون عدداً من المؤسسات التي تموّلها هذه الرابطة.

ويُعتبر موقف الأزهر بالنسبة إلى أكبر المشاكل الاجتماعية، شبه مطابق لموقف الإخوان المسلمين، فالمثقّف فرج فوده قد تعرض للاغتيال في مصر بعيد إعلان ردته على لسان رئيس الأزهر سنة ١٩٩٢. وفي تركيا على الصعيد المحلي، غالباً ما نرى موظّفين في مديرية الديانات ينضمون إلى حزب الرفاه بعيد تقاعدهم، أما محاكم الشريعة في باكستان فتقبل بمعالجة قضايا الردّة أو التجديف. وقد أمنت أسلمة القانون سلاحاً قضائياً للأوساط المحافظة من أجل المضي قدماً بقضيتها: ففي بنغلادش، تعرّضت الكاتبة تسليمة نصرين لدعوى قضائية بتهمة التجديف لدى محاكم الدولة، بينما تمكّن مدّعون فرديّون في مصر من انتزاع حكم من المحكمة بتطليق الكاتب نصر حامد أبو زيد من زوجته، رغماً عنه وعن زوجته، بحجّة أن المرتدّ لا يمكن أن يكون متزوّجاً بامرأة مسلمة. وفي باكستان أدين عدد كبير من المسيحيين بتهمة التجديف. وهنا نلقى المشكلة الكبرى للارتداد إلى الشريعة من وجهة نظر الدولة الحديثة، فالشريعة ليست قانوناً وضعياً بل مجموعة قواعد يطبّقها القاضي على حالات معيّنة، إذاً، ليس القاضي ملتزماً بقوانين منتخبة أو تمّ اشتراعها لأن الشريعة هي تفسير مستمر، وهكذا تفقد الدولة وظيفتها الكبرى، أي وظيفة الاشتراع.

مكتبة الفكر الجديد

ويمكننا أن نعتبر حتّى أنّ بعض السياسات العرقية قد ولّدت عودةً إلى الأسلمة؛ ففي يوغوسلافيا [السابقة] الشيوعية كما في الصين استعانت الدولة بالمعالم الدينية لتحديد مجموعة عرقية كالبوسنيين والهوي مثلاً.[٩]

وقد تبدل التيار السائد نحو العام ١٩٩٥، وحاولت الحكومات أن تستعيد سيطرتها على الشبكات الدينية، ففي اليمن أعلن الرئيس صالح سنة ١٩٩٧ عن برنامج لتأميم المدارس الدينية الـ ١٥٠٠ المنتشرة في البلاد، وحظر الجيش التركي حزب الرفاه سنة ١٩٩٨. وفي باكستان، بدءاً من العام ١٩٩٩، حاولت الحكومة أن تسيطر على الأقل على محتوى برامج المدارس الدينية. لكن بفعل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر تمّ اتخاذ إجراءات ملموسة، فقد بيَّن خطاب الأمة الذي ألقاه الجنرال مشرف في ١٣ كانون الثاني/ يناير، شرخاً لافتاً، ليس فقط بالنسبة إلى حقبة الجنرال ضياء الحق، لكن بالنسبة إلى تصريحات مشرّف السابقة (وخصوصاً في ما يتعلق بكشمير وأفغانستان). فقد أكد مشرف تقدّم الدولة والأمة على كل أشكال الوحدة الإسلامية، وأعاد إدراج تاريخ باكستان في مشروع مؤسسها، محمد علي جناح، منشقّاً عن سياسة الأسلمة التي طبّقها الجنرال ضياء الحق (الذي لم يأتِ الخطاب على ذكره). فهناك جدل متكرّر [حول هوية باكستان] يقضّ مضجع هذه الدولة منذ العام ١٩٤٧ [حين تأسيسها]: فهذا البلد الذي تأسس بصفته دولة للمسلمين في شبه القارة الهندية، هل يجب أن يكون في المقام الأول دولة إسلامية رسالتها تمثيل كل الذين يناضلون بصفتهم مسلمين والدفاع عنهم (وهذه نظرة المودودي والجنرال ضياء الحق والراديكاليين الدينيين)، أم أنه مجرد دولة قومية كالكثير سواها التي تتفوق فيها مصالحها القومية

---

(٩) معالم الهوية التي تعترف بها الحكومة الصينية هي معالم دينية صرفة (كالامتناع عن تناول لحم الخنزير) مع أنها تشير إلى عرقية (هوي مين) لا إلى ديانة (هوي جياو). وبغية حجب الإسلام عن النظر، عززت الدول الملحدة المعالم الدينية. ومن جهة أخرى عززت الدولة في الثمانينيات نشاط الملا لأسلمة الهوي. راجع: د. غلادني، *Making Majorities*، Stanford University Press، ١٩٩٨، ص ١٢٧.

مكتبة الفكر الجديد

على التضامن الإسلامي؟ وهذه النظرة الأخيرة هي التي يدافع عنها الجنرال مشرّف.

مرحلة ما بعد الإسلاموية

إن مرحلة ما بعد الإسلاموية هي خصخصة لإعادة الأسلمة. ومحافظون كثيرون يعارضون امتيازاً أساسياً للدولة وهو امتياز سَنّ القوانين (في باكستان ومصر)، عبر الاستناد إلى الشريعة مباشرةً. وعدد من رجال الأعمال «الإسلامويين» استفادوا من سياسة التحرير الاقتصادي فتحرّكوا في سوق الأعمال الإسلامية (كتجارة الملابس والمؤسسات المالية الإسلامية وكذلك النشاط الإنساني والعمل الخيري وتمويل المدارس الخاصة). وحتى في تركيا، فإن قطاع الشركات الصغيرة والمتوسطة المؤتلفة في «الموسياد»، يتميّز عن رعاية علمانية كبيرة مؤيدة لأوروبا («التوسياد»). ويعمل الناشطون الإسلاميون الحاليون ضمن الليبرالية ومناهضة الدولة بالتخلي عن الخطاب الاجتماعي أحياناً للإسلامويين التقليديين المتأثرين باليسار، حيث يُعتبر الإثراء الفردي إيجابياً إن كان المكسب شريفاً وإن تطهَّر بواسطة دفع الكفّارة والزكاة الإسلامية. ويتوجهون إلى الطبقة البورجوازية الدنيا الصاعدة المستفيدة (في مصر وتركيا وتونس وإيران والمغرب)، أو التي تود أن تستفيد (في سوريا والجزائر) من التحرير الاقتصادي وأزمة الأنظمة الاحتكارية الكبرى للدولة.[١٠]

باختصار، النموذج البوريتاني المتزمّت الذي حكى عنه فيبر، أصبح موجوداً في السوق. وقد وجد هذا العداء للدولة من قبل الأصوليين الجدد شكله السياسي التناقضي عند الطالبان الأفغان الذين لم يبالوا كثيراً بالدولة التي خفّضوا تسميتها في بلادهم فانتقلوا من «دولة» إلى «إمارة»: فكان التطبيق الصارم للشريعة يتم على حساب نظام الدولة.

---

(١٠) إن الجماعات الإسلامية المصرية برغم تجذرها في الأوساط الفلاحية في جنوب البلاد، قد وافقت في العام ١٩٩٧ على إلغاء الإصلاح الزراعي الناصري.

مكتبة الفكر الجديد

لقد أراد الطالبان من جهة، أن يتم الاعتراف بهم كدولة شرعية لأنهم كانوا ورثة تقليد حكومي أفغاني تحمله قبائل الباشتون في منطقة قندهار التي يتحدرون أنفسهم منها (دولة أفغانية مبنية من قبائل الباشتون، لكن في نطاق الشرعية الإسلامية التي تمتاز بالإصرار على الشريعة وتسمح بإشراك مجموعات عرقية أخرى). لكن من جهة أخرى، لم يُعِد الطالبان بناء الدولة الأفغانية بل فكّكوها، فإعلان صلاحية الشريعة وحدها يفرّغ القانون الوضعي من معناه. وهنا يتوجب وجود هيئة عليا لتحديد ما تقوله الشريعة في حكمها الأعلى النهائي. فكان «أمير المؤمنين»، الملا محمد عمر هو الذي يقرر ذاك التفسير. لكن هذا الأخير لم يكن بالمعنى الصحيح رئيساً للدولة، فهو لم يسكن في العاصمة ولم يرأس جلسات الوزراء ولم يستقبل السفراء. والتناقض المثير للاهتمام في تلك «الدولة الإسلامية» هو أنها لم تكن تدير المجتمع بكل معنى الكلمة، لأنها لم تكن تنظمه إلاّ بالممنوعات. والإدارة الحقيقية تم تلزيمها إلى منظمات غير حكومية وإلى وكالات الأمم المتحدة شرط أن تتقبل القانون المسلكي النافذ (لكن مثلاً لم تتم أي سيطرة للدفق المالي). وبما أن اقتصاد أفغانستان تحت حكم الطالبان قد قام بشكل أساسي على التهريب (الذي تحتل فيه المخدرات حصّة صغيرة)، فهو قد قوّض الدولة أيضاً، فالطالبان لم يهتموا على الإطلاق بالاقتصاد ولا بحالة المجتمع. لكن المؤسسة الأكثر نفوذاً كانت وزارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي وضعت على المستوى نفسه كل أنواع المعروف (من فريضة الصلاة إلى حظر تواجد النساء في الأمكنة العامة، إلاّ بهدف التسول، وصولاً إلى طول اللحية). بعبارة مختصرة، تختفي فكرة المجتمع والتاريخ نفسها على الرغم من أننا نبقى طبعاً في منطق السلطة. كما لا يعني غياب المرجعية الصريحة للسياسة أن السياسة غائبة، بل أنها تنتمي إلى مستوى مختلف، غير مدرج في الخطاب الرسمي (وأحياناً إلى البعد العرقي الذي يعتبره الطالبان أساسياً).

والتناقض هو أن مزاعم الأصولية الجديدة في فرض الإسلام كنمط عيش كامل، تترك كل السياسة الاجتماعية خارج الإسلام، وهذا بعكس ما نراه في

مكتبة الفكر الجديد

الإسلاموية. إن هذه اللامبالاة بالبعد الاجتماعي هي إشارة أخرى إلى أن الأصولية الجديدة متوافقة تماماً مع العولمة بصورتها الليبرالية، ولا تضع حدوداً سوى مسألة الآداب والأخلاق، وهذا موضوع نجده أيضاً في اليمين الأميركي المتدين.

إن التحوّل إلى الأصولية الجديدة يعيد النظر في تفوّق الدولة كمراهِنة على السلطة وكمشرفة على الأسلمة. أما المطالبات النموذجية للأصوليين الجدد العصريين فهي: أولاً جعل تفوق الشريعة مدرجاً في الدستور؛ ثانياً الحصول على الحق والسبل لنقض كل قرار قضائي باسم الشريعة. وهذا المخطط غالباً ما يُستعمل في مصر وفي باكستان، وهو يهدف في الواقع إلى تفريغ القانون الوضعي من محتواه ووضع الدولة أمام مأزق: فإما تعود إلى قضاء الشريعة لتفسير القوانين وتطبيقها (وبالتالي التخلي عن شريحة كبيرة من سيادتها)، وإما تشكل هيئة عليا للحكم والنقض لكنها تضطر إلى البت في سجالات جد معقدة تطرحها الشريعة التي تجهل المبادئ القضائية للدولة الحديثة (مثل الجنسية).

إن الطابع السياسي للخيارات يتيح بالتالي نقض الشرعية الإسلامية للدولة، فتظهر مجالات أخرى للاستثمار، أي الفرد وخصوصاً الفرد البعيد عن جذوره، والمجتمع الشمولي وخاصة المجتمع الوهمي.

لا تتوصل الحركات الإسلامية إلى احتكار إعادة الأسلمة تلك، وهي لا تسيطر أبداً على شبكات المدارس الدينية الخاصة. فحتى في باكستان، تكون تلك المدارس إجمالاً بإدارة جمعية علماء الإسلام المحافظة وليست بيد الجماعة الإسلامية ذات الميول الإسلاموية. ففي تركيا وزن حزب الرفاه ضعيف في مجال التعليم الديني الذي تسيطر عليه إما مديرية الديانات وإما جماعة فتح اللّه الدينية. وعلى الغرار عينه، تخرج الأشكال الاجتماعية الثقافية لإعادة الأسلمة إجمالاً عن سلطة الحركات الإسلامية لمصلحة فئات اجتماعية جديدة (كالأعيان ورجال الأعمال والمحامين... إلخ) الذين يجدون فيها شكلاً من التأكيد الاجتماعي والفردي كذلك (مثلاً الموائد الخيرية التي تُقام في مصر في نهاية شهر رمضان

مكتبة الفكر الجديد

والتي تجسّد تنافساً على كسب الصيت).[١١] كما أن تطوّر جمعيات الإخوان الجديدة (مثل فتح اللّه ونوركو في تركيا والكفتارية في سوريا والأحباش في لبنان... إلخ)، واستمرار جمعيات الإخوان التقليدية في مصر والسودان والمغرب، يجذبان أيضاً شريحة «زبائن» شعبية كان بوسعها الانضمام كذلك إلى الإسلامويين، فيقدّم المضمون الديني تحت أشكال مختلفة ومجمَّلة، وتكون المسارات متقلبة ومتبدلة، ويطبع الدين بَصْمَتَه على مجالات علمانية فيتعلمن في الوقت عينه، بمعنى أنه يصبح موافقاً للقرن الذي هو فيه.

إن تبسيط (ابتذال) الإسلاموية ليس نهايةً لا لإعادة الأسلمة ولا للراديكالية، وهو اليوم ما نسميه الأصولية الجديدة التي تشغل هذين المجالين: وهي من عواقب أزمة الدولة، الإسلامية أو غير الإسلامية، وكذلك من عواقب خروج الإسلام من أرضه الأصلية بفعل عبوره إلى الغرب.

---

(١١) انظر: باتريك هاينـي 'Le Post-islamisme'، *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*، العدد ٨٥-٨٦، ١٩٩٩.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثاني

المسلمون في الغرب

لا شك في أن ظواهر الهجرة قد نالت القسط الوافي من التحليل الاجتماعي، في حين أن دراسة الإسلام في أوروبا لا تزال، في كثير من الأحيان، تُتناول من وجهة نظر سوسيولوجيا المهاجرين. فالهجرة العمالية التي حصلت ما بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٧٠ من المغرب العربي وتركيا والدول الأفريقية جنوبي الصحراء الكبرى أو شبه القارة الهندية، قد شكّلت بالطبع القاعدة الديموغرافية للإسلام في أوروبا الغربية، وأصبحت بالتالي البلدان ضمن الوحدة الأوروبية تعدّ ما لا يقل عن اثني عشر مليون مسلم. إلا أن ظهور جيل ثان، بل ثالث، من أولاد المهاجرين الذين وُلدوا وتعلّموا في الغرب، قد أطال المسافة في العلاقة مع البلد والثقافة الأصل، فضلاً عن أن الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام، والذين لا نستطيع إحصاءهم، قد ساهموا، إلى حدّ كبير، في فصل الإسلام الأوروبي عن الشرق الأوسط أيضاً.

فضلاً عن ذلك، فإننا نجد إلى جانب الهجرة بسبب الدوافع الاقتصادية، أن شعوباً جوّالة، مثقفة بصورة عامة، قد نمت وتخطت القوميات لأسباب كثيرة. وهذا الأمر ينطبق على نزوح الأخصائيين (من أطباء وصحافيين ومعلوماتيين وهم في غالبيتهم جزائريون ومصريون وباكستانيون) واللاجئين السياسيين بالمعنى الأشمل، أي الطبقات الوسطى الفلسطينية والجزائرية والعراقية والإيرانية، مروراً بالطلاب الذين غادروا بلادهم نهائياً، إضافة إلى المغتربين أو المواطنين العالميين عن خيار أو قسراً.

مكتبة الفكر الجديد

إنّ عولمة الشهادات الجامعية (الدكتوراه واستخدام اللغة الإنكليزية) قد ولّدت أيضاً فئة من مثقفين بلا حدود استطاعت أن تتنقل من منصب إلى آخر في بيئة «أكاديمية» تشهد توسّعاً مستمرّاً (كاليفورنيا وفلوريدا وبرلين وفلورنسا وسنغافورة... إلخ). وهذا الترحّل الجامعي لم يقتصر على الإسلام[1] دون سواه فحسب، بل أضاف إلى هذا المحور الجامعي الأنغلوساكسوني[2] محور المعاهد الإسلامية ومدارس تعليم الشريعة التي تتجه هي أيضاً أكثر فأكثر نحو العولمة. ولهاتين الشبكتين، على الرغم من تباينهما، قاسم مشترك وهو غض النظر عن الجنسية. وهنا لم يعد الأمر متعلقاً بالشتات لأن المرجعية إلى البلد الأم تقلّ، باستثناء حالة تركيا: والسبب في ذلك يعود إلى أن البلد الأصل لم يعد يمثّل مرجعيّة ذات قيمة (بالنسبة إلى رعايا أفغانستان والعراق، في حين أنّ أكراد إيران وتركيا والعراق لا يعتبرون أنفسهم إيرانيين أو أتراكاً أو عراقيين في بلاد الاغتراب). هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن الهويات في المهجر تتشكّل من جديد (مثل اعتماد تسميات المغاربة والعرب والآسيويين والبور[*] بدلاً من الجزائريين أو البنغلادشيين).

وهشاشة الهويات القومية هذه ناجمة أيضاً عن القوانين المتعلّقة بالجنسيّة، والتي لم تبلغ قط المستوى الحالي من الصرامة في العالم الإسلامي، في حين أنها أكثر انفتاحاً في معظم الدول الغربية. فقد نجد في إيران والمملكة العربية السعودية

---

(١) في مجال لا يتعلّق بالإسلام بل بالهند، راجع: «المثقفون في الشتات والنظريات المترحلة» Intellectuels en diaspora et théories nomades، مجلّة *L'Homme*، العدد ١٥٦، أكتوبر/ ديسمبر ٢٠٠٠.

(٢) نلاحظ في الواقع أن الجامعات الأميركية والبريطانية أكثر انفتاحاً على ذلك الشعب الدافق من الجامعات الفرنسية، ما يتوافق مع الدراسة التي أجريناها حول مواقع الإنترنت الإسلامية الفردية التي تستضيفها في الغالب الجامعات الأنغلوساكسونية، وكذلك جامعات كيبيك للمواقع الفرنكوفونية.

(*) البور beurs: شبان ضواحي المدن الفرنسية المتحدرون من أصل مغربي، وهم يشتهرون بتدني مستواهم الاقتصادي ويمتازون بالعنف نسبة إلى سكان المدن الفرنسية الكبرى.

مكتبة الفكر الجديد

والكويت والإمارات العربية المتحدة قوانين صارمة جداً، وهي تستشري نظراً إلى عدم انتقال الجنسية إلى الأولاد إلاّ عن طريق الوالد، ما يزيد عدد عديمي الجنسية والمغتربين وخصوصاً بين صفوف لاجئي الحروب والأزمات خلال النصف الثاني من القرن العشرين (مثل فلسطينيي الـ٤٨ والأفغان).[٣]

أمّا التفاوت في مستويات المعيشة داخل العالم الإسلامي فكفيل أيضاً بتكوين كتلة من العمال النازحين، وبالتالي تتزايد الزيجات بين أشخاص من أصول مختلفة لا يتوصّلون، للأسباب نفسها، إلاّ إلى إنجاب مزيد من عديمي الجنسية: فابن مواطنة كويتية ولاجئ فلسطيني مثلاً لن يحظى أبداً بالجنسية الكويتية حتى وإن وُلد في الكويت.[٤] وبالنسبة إلى هؤلاء، لا يسعهم سوى الحصول على جواز سفر مزوّر (وهذا مثل ممتاز عن العرضية التي نحن في صدد دراستها)، ما يسهل عليهم نيل جنسية غربية أكثر من نيل هوية بلد شرق أوسطي.

والحقيقة أن تخطّي القوميات هو أيضاً سمة من سمات أحزاب أخرى، مثل جمعيات الإخوان الصوفية الحديثة، والإخوان المسلمين وابن لادن: فلا يمكننا أن نفهم تنظيم القاعدة إذا اعتبرنا أنه ينحصر ضمن بُعد شرق أوسطي. وهناك أعضاء جمعية الأخوان المسلمين أو مؤيدوهم القادمون من الشرق الأوسط، وهم

---

(٣) إن اللاجئين بسبب الأزمات السابقة في الدول التي لم تصل بعدُ إلى حالة الدولة ـ الأمة، قد دُمجوا كمواطنين لحظة الانتقال إلى الدولة ـ الأمة: مثلاً الشتات البلقاني والقوقازي والآسيوي الذي استقر في نطاق السلطنة العثمانية أو في الأماكن المقدسة في مكة. فبالرغم من وجود شيشانيين سوريين وأردنيين أو سعوديين، غير أنه لا يستطيع اليوم الكردي أو الأفغاني أو الباكستاني الحصول على الجنسية السورية أو الأردنية أو السعودية.

(٤) على سبيل الطرافة، وعدا حالة يوسف رمزي (التي سندرسها لاحقاً) الذي وُلِدَ في الكويت من أب باكستاني وأم فلسطينية، فلنذكر الحالة الأقل شهرة لخالد محمود عوض المولود في القاهرة سنة ١٩٥٨. إنّه مصري فجّر قنبلة في السفارة الروسية في الرباط سنة ١٩٩٥. وقد جعله تحصيله الجامعي يقيم في العراق وليبيا وتونس والجزائر وسويسرا والمغرب (سنة ١٩٩١)، وهناك تزوج بامرأة مغربية فانتقلا إلى سويسرا حيث تعمل. وما لبث أن طلقها فطُرد من مصر وعاد إلى المغرب فتزوّج بامرأة مغربية أخرى فطلقها أيضاً وعمل لشركتين مصريتين في المغرب (انظر: *Le Matin du Sahara*، المغرب، ٤ شباط/فبراير ١٩٩٦).

مكتبة الفكر الجديد

يؤدّون دوراً مهماً في المنظمات الإسلامية المتعددة الجنسيات، مثل الرابطة الإسلامية العالمية التي يديرها السعوديون، أو المنظمات الإسلامية في الغرب، مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا الذي أسسه اللبناني فيصل مولوي الذي يشغل حالياً منصب الأمين العام للجماعة الإسلامية اللبنانية.

أمّا جماعة التبليغ الباكستانيّة فترسل مجموعات من الدعاة من أصول شتّى، لينشروا الدعوة في دول لا ينطقون بلغتها، في حين أن جاليات العمّال المهاجرين في الغرب تطالب بأئمة من دول شتى (وخصوصاً من دول الخليج وباكستان) لتولّي المساجد في الأحياء. وقد كانت مرونة القوانين البريطانية المتعلقة بحق اللجوء وحرية التعبير، كفيلة بتحويل لندن إلى عاصمة للمعارضين الإسلاميين على اختلاف انتماءاتهم، فكوّنوا بذلك بيئة مدوّلة تتلاحم بفضل استعمال اللغة الإنكليزية والعربية الحديثة. أما بالنسبة إلى الأصول القومية فلا تظهر أحياناً إلاّ في الألقاب (كما لدى الشيخ أبي حمزة الملقّب بـ«المصري»، والذي يتولّى مسجد فنزبوري بارك في لندن الذي ترتاده شتّى الجنسيات).

لقد دُرست هذه الشبكات ببعدها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي،(٥) ولكن ما يهمنا هنا ليس تحليلاً على صعيد علم الاجتماع، بل بالأحرى مقاربة لتلك البيئة المتخيَّلية وللأثر الملموس الذي قد تولده، وللإنتاج الفكري وحتّى الخيالي الذي قد تفرزه: ما هو العنصر «الفعلي» في هذه البيئة؟ ما هو دور الشخصيات الساحرة التي تجذب الجماهير وتحرّك الشبكات؟ ما هي تبعاتها السياسية (إلغاء شرعية كل دولة موجودة)؟ فلعل الأشكال الجديدة للإسلام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعولمة، وخصوصاً بما يتعلق بإعادة صياغة السلفيّة التقليدية.

---

(٥) نذكّر بأعمال آرييل كولونوموس *Sociologie des réseaux transnationaux*، L'Harmattan، ١٩٩٥؛ وآلان تاريوس (مع لمياء ميساوي)، *Arabes de France dans l'économie mondiale*، *souterraine*، L'Aube، ١٩٩٥؛ ودايل إيكلمان وجايمس بيسكاتوري *Muslim Travellers*، University of California Press، ١٩٩٠؛ وسوزان هوبر رودولف وجايمس بيسكاتوري *Transnational Religion and Fading States*، Westview Press، ١٩٩٧.

مكتبة الفكر الجديد

كيف نتصوّر إسلام الأقلية بلا دولة؟

لقد دخل الإسلام اليوم إلى الغرب، وللمرة الأولى في التاريخ استقرّت جالية مسلمة لا يستهان بها، وبمحض إرادتها، في دول غير إسلامية وأنجبت ذريّتها فيها. لذا، يترتب على تلك الجالية أن تتعلم العيش بصفتها أقلية. ولقد قيل دوماً إن الإسلام دين ودولة ولا يجوز فصل أحكام القضاء عن القانون الديني، فلا يمكن للمسلم أن يعيش إيمانه الحقيقي إلاّ في مجتمع إسلامي، أو على الأقل، في مجتمع يحكمه المسلمون.[٦] لكنّ وجود الإسلام ذي الأقلية الديموغرافية وغير المهيمن سياسياً ليس بالواقع الجديد، والمثل الأبرز على ذلك، التتار في روسيا الذين انخرطوا منذ العام ١٥٥٢ في عالم سلافي أرثوذكسي، ولا يزالون حتى اليوم يحتفظون بهوية دينية وقومية راسخة معترف بها قانوناً من قبل كل السلطات التي قامت منذ عهد الامبراطورة كاثرين الثانية سنة ١٧٨٤.[٧] والمدجّنون الإسبان (وهم مسلمون بقوا خاضعين للحكم المسيحي بعد استرداد إسبانيا [الأندلس] من العرب) قد عرفوا هم أيضاً هذا الوضع قبل أن يهاجروا أو يعتنقوا المسيحية بالقوة، ثم طُردوا بالإكراه في بداية القرن السابع عشر.

لقد اعتبر بعضهم أن وجود الجاليات من الأقلية المسلمة ما هو إلاّ وليد الغزوات والهزائم العسكرية، ما يفسّر الصعوبة التي يواجهها الإسلام في اعتبار نفسه أقلية. والسواد الأعظم من الفقهاء الذين كتبوا عن هذا الموضوع قد اعترضوا، بحسب برنارد لويس، على تشكيل المسلمين أقلية «سياسية»[٨] لفترة طويلة. ولقد شددوا على أهمية فكرة أن المُهاجر ـ الذي شأنه شأن النبي محمّد

---

(٦) لعرض هذا السجال المتكرر في العالم الإسلامي، راجع «مقدمة» برنارد لويس في *Musulmans en Europe*، (تحت إشراف برنارد لويس ودومينيك شنايير)، Actes Sud، ١٩٩٢.

(٧) المشروع المقدّم في تموز/يوليو ١٩٩٧ في مجلس الدوما (البرلمان) الروسي اعتبر الأرثوذكسية والإسلام واليهودية والبوذية كأديان «وطنية» روسية. أما الأديان الأجنبية فهي البروتستانتية... والكاثوليكية.

(٨) انظر: برنارد لويس، *Musulmans en Europe*، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

الذي هاجر من مكة إلى المدينة المنورة ـ يغادر بلده الخاضع لحكم غير المسلمين ليعيش في أرض الإسلام. ويرد موضوع الهجرة مراراً في تاريخ العالم الإسلامي، وهنا نعطي مثلاً على الأندلسيين الذين غادروا إسبانيا إلى فاس [في المغرب]، والقوقازيين الذين لجأوا إلى تركيا بعد الغزو الروسي في القرن التاسع عشر، والمسلمين الهنود الذين انتقلوا إلى باكستان سنة ١٩٤٧، والأفغان الذين غادروا بلادهم خلال الغزو السوفياتي سنة ١٩٨٠... إلخ. ولكن في الواقع وخلف هذا النموذج المثالي، كانت الحالات الواقعية أكثر تعقيداً، فالمدجّنون [الإسبان] الذين أُجبروا على اعتناق المسيحية وأصبحوا يُعرَفون بـ«الموريسك»، لم يهاجروا بل طُردوا. ومن ثمّ وجد الكثير من الأقليات المسلمة على الصعد كافة والتي لم تتعرض قط للغزو: مثل الهُوي في الصين البالغ عددهم عشرات الملايين، وكذلك مسلمي كمبوديا وتايلند ومسلمي الهند الذين اختاروا البقاء فيها بعد العام ١٩٤٧. إذاً، فالواقع الإسلامي الذي يُعتبر حديث العهد في أوروبا الغربية، هو في الحقيقة راسخ الجذور في أوروبا الشرقية، وغالباً ما يُذكر في قوانين البلاد (الديانة الإسلامية معترف بها في القانون الروسي منذ العام ١٧٨٤، وفي النمسا في قانوني العامين ١٨٧٤ و١٩١٢، ناهيك بالأقليات المسلمة في اليونان).

لكن الجديد هو أننا ما بين العامين ١٩٦٠ و١٩٧٠ شهدنا نزوحاً كثيفاً وإرادياً للشعوب الإسلامية نحو دول غير إسلامية. وإذا ما جمعنا كل الحالات البارزة فسوف نرى اليوم أن ثلث المسلمين في العالم يعيشون في دول يشكلّون فيها أقلية. إذاً، من المفيد أن نبحث في الأمثلة التاريخية عن النماذج التي اعتُمدت لتصوّر إسلام الأقلية. فلنأخذ مثلاً التصنيفية التي وضعها ميكيل دي إبالزا لتصنيف ردود الفعل الخاصة بالمسلمين الباقين في إسبانيا بعد استردادها على أيدي الإسبان[٩] ومقارنتها بمجموعة من المواقف الناشئة اليوم في الأقليات الإسلامية.

---

(٩) انظر: ميكيل دي إبالزا، *Jésus otage: Juifs, chrétiens et musulamans en Espagne (VI^e-XVII^e siècles)*، le Cerf، ١٩٨٧.

مكتبة الفكر الجديد

فهذا الأمر سيسمح لنا بأن نرى مواضع الثبات في تاريخ العالم الإسلامي وفي الوجود الإسلامي في أوروبا أيضاً.

ويشير إبالزا إلى عدد من الخيارات التي قدّمت إلى المدجَّنين:

أ ـ الهجرة: أي رحيل الشعوب الأندلسية إلى المغرب والشرق الأوسط بعد استرداد إسبانيا. وفي العصر الحديث، قام أمير الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية علي بلحج، قبل حظر حركته، بمطالبة الجزائريين في الغرب بالعودة إلى بلدهم. وفي لندن، قامت حركة راديكالية قريبة من ابن لادن تدعى حركة المهاجرين، أسسها في بريطانيا كليم صدّيقي ويديرها عمر بكري، تدعو المسلمين إلى العودة إلى بلد إسلامي مع اعترافها بعدم وجود بلد مسلم بكل معنى الكلمة. ولكن لا وجود أيضاً لبلاد «دار الحرب»، أي الحرب ضد الأمة الإسلامية، لذا، فإن المهاجر يفضل البقاء في لندن على الذهاب إلى أفغانستان.[١٠] ويظهر التباين في العنوان أن أتباع الشيخ عمر ينمون في بيئة متخيَّلة خارج جذورها ، لأن عبارة المهاجر هنا لا تعني الذين يهاجرون من بلد غير مسلم إلى أرض الإسلام بحسب معنى أصل الكلمة، بل العكس.

ب ـ الرغبة في استرداد الأراضي المفقودة: كانت فكرةً شعبيّة بين الأندلسيين الذين لجأوا إلى المغرب بعد العام ١٩٤٢. وموضوع الجهاد المسلح هذا موجود في المجموعات الراديكالية ذات الأقلية (مثل القاعدة) التي تفنّده بعبارات دفاعية إجمالاً بحجّة أنّ مجتمع المسلمين يخضع اليوم لـ«هجوم اليهود والصليبيين».[١١]

---

(١٠) هذه الحركة الراديكالية معزولة أيضاً، لكن برنامجها للعام ١٩٩٧ (نص غير مؤرّخ من توقيع محمد خالد بيون) ينطوي على البند التالي: «احملوا رسالة الإسلام إلى غير المؤمنين في الغرب، وبيّنوا لهم كيف أن هذا الدين هو في الوقت عينه عقيدة ونظام عيش، وهذا سيخولهم فهم الإسلام واعتناقه، أو على الأقل قبوله كنظام سياسي». وبشأن نهاية التناقض بين أرض الإسلام وأرض الكفر في منطق آخر، نقرأ طارق رمضان الذي يؤكد بوضوح وشجاعة أن المسلمين يكونون في الغالب أكثر حرية في الغرب من بعض الدول «المسلمة».
راجع: *Les Musulmans dans la laïcité*, Éditions Tawhid, Lyon, 1994, p. 101.

(١١) إعادة فتح إسبانيا وصقلية والبلقان. وهناك تضارب صارخ بين النظرة الغربية المعاصرة التي ترى

مكتبة الفكر الجديد

ج ـ اعتناق المسيحية: لاقى اعتناق المسيحية إقبالاً شديداً في إسبانيا، سواء أكان إرادياً أم ظاهرياً على حد قول إبالزا. وهذه الظاهرة تندر اليوم في أوروبا مع أنها كانت مهمّة لدى المسلمين السوريين واللبنانيين الذين هاجروا إلى أميركا اللاتينية في القرن العشرين (وعائلة الرئيس الأرجنتيني السابق كارلوس منعم خير مثال عن ذلك).

د ـ التقسيم إلى جماعات «عرقية دينية»: يتم هذا التقسيم وفقاً لسياسة الملل العثمانية، أي إن المؤشر الديني يحدد المجتمعات، التي تعتمد قوانينها الخاصة للأحوال الشخصية، بغض النظر عن إيمان أفرادها وممارساتهم. مثلاً الجماعات المسلمة التي اعترف بها القانون اللاتيني الأميركي حتى العام ١٥٢٥، هي صيغة معكوسة لقانون أهل الذمة في الدول الإسلامية. وقد عاد هذا الموضوع إلى الرواج لأنه يعتبر المسلمين في أوروبا مجموعة عرقية - ثقافية تتمتع بوضع خاص من دون الدلالة على الدونية القانونية التي تتعلق بأهل الذمة (كالضريبة الخاصة... إلخ).

وهذا الأمر ينطبق أيضاً على بعض الإسلامويين الأتراك، مثل علي بولاق، الذين يطالبون بإسباغ طابع الملة على المؤمنين. أما غير المؤمنين حتى وإن كانوا مسلمين، فسيتبعون قانون مصطفى كمال. وبما أن الحالة الدونية للذميين قد خضعت للكثير من التعديلات في الشرق الأوسط المعاصر (إيران)، بل أُلغيت حتى في مصر من أجل تطبيق مساواة أكبر، فهي تستطيع أن تقدم نموذجاً تاريخياً لتصوّر تعدد الثقافات والانتماء إلى جماعات، يدعمه القانون تارة بشكل عرقي، وطوراً بشكل ديني، ولكن في النهاية تترادف العبارتان.

هـ ـ عملية التبرير الديني: نُظهر هذه العملية للحياة في المجتمعات غير

= إسلاماً غازياً، والنظرة الشائعة بين صفوف المناضلين الإسلاميين لإسلام «معذَّب» ومقموع ومهدَّد الهوية وغير قادر على التعبئة العامة بسبب الامبريالية الغربية، وكذلك بسبب الانقسامات داخل العالم الإسلامي نفسه.

مكتبة الفكر الجديد

المسلمة،[١٢] أن الفتاوى التي تطالب بالهجرة لا تكتسب قيمةً عامة. والمؤلفون المعاصرون مثل طارق رمضان، يصرون على أن العيش المشترك ممكن بحسب القانون الديني ما دامت حالة الحرب ليست قائمةً بين المسلمين والمسيحيين. أما المؤلفون الآخرون، مثل أبي الفضل في جامعة University of California at Los Angeles (UCLA)، فيتحدثون عن إسلام ليبيرالي ومتسامح.

و ـ الأسلمة الضرورية للمجتمع «المسيحي»: وقد نشط هذا الأمر خصوصاً بفضل الدعوة إلى الإسلام، حيث يسعى القائمون عليها إلى أن يثبتوا للمسيحيين أن ديانتهم [المسيحية] تكتمل بالإسلام. وتجدر الإشارة إلى أن المرجعيات الفكرية في إسبانيا المسترَدّة تظهر اليوم من جديد في دعوات الهداية، ولكن من الجانب الإسلامي فقط: فإنجيل برنابا المنتحل (الذي يقال إنه أُلغي من قوانين آباء الكنيسة[١٣] لأنه بشّر بمجيء النبي محمد) قد أعادت تحريره السفارة الإيرانية في الفاتيكان، وهو يحتل مكانة مرموقة في الفكر الإسلامي.[١٤]

ومرة أخرى، تبرز حركة المهاجرين، ولكن بصورة نضالية، التي أوكلت إلى نفسها مهمة تأسيس دولة إسلامية في الغرب أيضاً. وتشتهر هذه الحركة بمغالاتها (ومنها مطالبة صدّيقي بأن يعتنق رئيس الوزراء البريطاني السابق جون مايجور

---

(١٢) يقتبس إبالزا مثلاً فتوى للإمام المزاري الذي أتاح للمسلمين البقاء في صقلية بعد أن استعادها الصليبيون في القرن الحادي عشر.

(١٣) انظر: م. دي إبالزا، 'Le milieu hispano-moresque de l'Évangile Islamisant de Barnabé (XVI^e-XVII^e)'، *Islamochristiana*، Rome، ٨، ١٩٨٢. تجدر الإشارة إلى عدم التساوق في السجال الإسلامي ـ المسيحي: فالمناضلون الإسلاميون يعيدون الحجج التقليدية ضد المسيحية التي تتهمها بإخفاء إعلان الإنجيل لمجيء الإسلام، أما المناقشون المسيحيون، وخصوصاً الكاثوليك منهم، فقد خرجوا عن النطاق اللاهوتي ليهاجموا «الانحراف» الأصولي للإسلام على قواعد علمانية بمجملها، كإدانة الحجاب. والمسيحيون الوحيدون الذين يثابرون في مسار السجال الديني، هم الأصوليون الأميركيون البروتستانتيون (راجع السجالات على الإنترنت).

(١٤) كما في الكتاب (الذي أُغفل اسم مؤلفه) المترجَم إلى الفرنسية: **الإسلام والمسيحية** ***Islam et Christianisme***، رقم ١٦، منشورات وقف إخلاص، مكتبة حقيقة كتابفي، إسطنبول ١٩٩٠، ص ١٧.

مكتبة الفكر الجديد

الدين الإسلامي)، وتقترن أيضاً بتقليد إسلامي متعلق بالاعتناقات الخرافية والشهيرة للإسلام من جون(*) ملك إنكلترا إلى جاك كوستو (وأحياناً الأميرة ديانا).

ز ـ الثورات المسلّحة المتفاوتة الأهمية في إسبانيا بعد استردادها، مع اعتداءات كالتي شنتها مجموعة قلقال.

ح ـ حالة «الموريسك» (المسلمين الباقين في الأندلس) والمسلمين بالسرّ الذين اعتنقوا المسيحية في الظاهر ولكنهم احتفظوا بالأعراف الإسلامية، لا تبدو منطقية اليوم بسبب انتهاء سياسة الإكراه على اعتناق المسيحية، ولأن الغرب لم يعد مسيحياً بحسب ما يعتقده الكثير من المسلمين. ولكن يمكننا أن نصنف في فئة شبيهة، «المسلمين الملحدين» الذين لا يؤمنون ولكنهم يحتفظون بالعادات العرقية لا الدينية.(١٥)

ولكن، إن كان استعمال النماذج التاريخية يتيح تصوّر استراتيجيات الدمج وشرعنتها أو شرح لماذا أن الإسلام غير قابل للاستيعاب في الغرب، فهو لا يفسر تماماً التطور الفعلي لأشكال التديّن عند مسلمي الغرب.

التثاقف وإعادة بناء الهويّة

تشكل إعادة صياغة الإسلام عقب انفصاله عن ثقافته الأصل، أُولى تبعات الانتقال إلى الغرب. وهذا التهذيب قائم على إعادة تأسيس وتكييف فردانية العلاقة بالدين في سياق خسارة الواقع الاجتماعي. وهنا سنركز على ناحيتين، هما الأصولية الجديدة بصفتها محاولة لتحديد جالية جديدة تحترم قانوناً مسلكياً صارماً

(*) هو ملك إنكلترا من ١١٩٩-١٢١٦، ويُعرف بـ John Lackland، أو Jean sans Terre.

(١٥) مثلاً ووفقاً لبحث أجراه «المعهد الوطني للدراسات الديموقراطية»، فإن نسبة ٦٩ ٪ من المهاجرين المولودين في الجزائر يعلنون أنهم يمارسون الصوم في رمضان، لكن بين ٤٨ ٪ و٦٤ ٪ منهم يعلنون إما عدم امتلاكهم ديناً، وإما عدم ممارسته (ميشال تريبالا، *Faire France*، La Découverte، ١٩٩٥، ص ٩٦، ١٠١).

مكتبة الفكر الجديد

(يكون فيها البعد القضائي أساسياً)، والنقيض أي إعادة صياغة التدين لجهة الإيمان والإدراك الفردي والقيم.

ونحن لا نعني بكلامنا هذا، أنّ الإسلام الأوروبي هو إسلام مختلف أو أكثر عصرية أو أكثر ليبرالية. قد يكون كذلك، لكنه قد ينزع أيضاً إلى أصولية جديدة على غرار حركة الطالبان كما سبق أن أشرنا في كتابنا **تجربة الإسلام السياسي**. أما الشبان الذين انضموا إلى ابن لادن أو الذين يناضلون لتحجيب الطالبات في المدارس، فهم ليسوا ليبراليين، كما أن محاولات وضع عِلم كلام جديد لم تلق تجاوباً يُذكر.[١٦] وما يتغّير هنا في نظرنا ليس الدين (كعقيدة وطقوس) بل التديّن، أي الطريقة التي يعتمدها المؤمن في بناء علاقته بالدين وعيشها، والجديد ليس التأمل في طبيعة الدين. ولعل التفكير في الإسلام كدين «صرف» أسمى من الثقافات المعنية، هو مسألة متكررة في تاريخ الإسلام (نعطي مثل الإصلاحات في شبه القارة الهندية كإصلاحات شاه ولي الله التي بُنيت ضد ثقافة هندوسية اعتبر أنها تُفسد الدين)، والجديد اليوم هو أن الشخص الذي يطرح السؤال موجود في عالم، إما مفصول عن ثقافته، وإما متثاقف، وبالتالي، فهو لا يقاوم الثقافة المهيمنة بل يواجه أزمة المرجعية الثقافية.

والهجرة إلى الغرب ليست استيراداً دائماً لشعب معيّن يحتفظ بعادات مجتمعه الأصلي وتقاليده، وهذا لا يعني، بالطبع، أنّ الأجيال الجديدة المولودة من المهاجرين ستنصهر في النموذج السائد. وهنا نشهد ولادة هويات جديدة يمكنها، بشكل موقت، نوعاً ما، أن تتجسّد في ثقافات فرعية وتوحي بحفاظها على هوياتها الأصلية، في حين أنها تكون هويات معادة التكوين. لكن تلك الهويات

(١٦) وخصوصاً حين يتم الارتكاز على الدولة (غير المسلمة) للسير في هذا الاتجاه. والمحاولة الفاشلة في إدراج حق الردة في شرعة الإسلام في فرنسا، تؤكد هذه الحيرة: فالدولة لا يجب أن تتدخل في اللاهوت (فهل يُطلب من مؤتمر المطارنة الفرنسيين الاعتراف بحق الإجهاض؟). وتتدخل الدولة في شؤون الحق العام حين يتعرض أطباء الإجهاض لاعتداء أو في حال توجيه تهديدات إلى المرتدين المحتملين.

مكتبة الفكر الجديد

الجديدة قد تكون متعدّدة (فالشخص الواحد قد يتنقل على سجلات عدة) وظرفية وانتقالية (البور في فرنسا خلال الثمانينيات والتسعينيات هو بالضرورة شاب، من سكان الضواحي، فلا نجد أبداً ذكراً للبور العجوز أو البور الغني، بل في أقصى الحالات مجرد ذكر للبورجوازيين). وتُبرز أزمةُ الجالية الثقافية والعرقية الهويات التي لم تعد سوى تعبير عن الثقافات الأصلية، وذلك بفعل التثاقف، وهو ليس انصهاراً، بل إعادة صياغة انطلاقاً من فئات جاءت من البلد المضيف.

وأوّل عنصر يثير الجدل هنا هو اللغة: فالأجيال الجديدة تجيد لغة البلد المضيف أكثر من لغتها الأصلية، ولا سيما أن لغة الوالدين قد لا تكون لغة رسمية مكتوبة (اللهجات البربرية والأمازيغية مثلاً). فلنأخذ حالة تعليم العربية في الصفوف الثانوية في فرنسا: هل يجب تدريس اللغة العربية المحكية بين عموم الناس لتسهيل الاتصال والتواصل بين الأولاد والأهل؟ فالثقافة التي تنتقل بهذا الشكل تُفهم بالمعنى الإثنولوجي. وما يثير القلق أولاً هو المحافظة الرمزية على هذا الانتقال (إعادة قيمة الأهل في نظر الأولاد)، لكن العائق هو بالطبع قلّة عدد اللكنات المحلية التي يتم تعليمها في المدارس، والانفصال عن اللغة العربية الحديثة المعتمدة في المحطات الفضائية. إذاً، هل يجب تعليم اللغة العربية الفصحى الحديثة (وهي الخيار المهيمن)، التي ستؤمن مدخلاً إلى العالم العربي والصحف والتلفزيونات (مثل محطة «الجزيرة») والعمل على بناء هوية ثقافية «عربية» تتخطى الحدود القومية؟ أم يجب تفضيل عربية القرآن واللغة المكتوبة أكثر من لغة التخاطب (وهذا خيار المدارس الدينية)؟ وهذا يعني تشجيع الهوية الإسلامية التي تتخطى القوميات والأعراق أيضاً، لأن تلك اللغة ستعلَّم لكل تلاميذ المدارس الدينية أياً يكن أصلهم العرقي (الأتراك كما الماليزيين).

إذاً، نرى أن مسألة بسيطة كتعليم اللغة الأم، تطرح فوراً مسألة تكوين الهوية. وبالنسبة إلى بعض الدول الأم مثل تركيا حيث ينتشر التعليم، وتملك شبكة مدارس في الخارج لتعليم المهاجرين، وصحافة دولية وشبكات تلفزة فضائية تحفظ اللغة بين المهاجرين (أو الشتات في هذه الحالة)، لا يمنع كل هذا الشبيبةَ

مكتبة الفكر الجديد

التركية من تكوين هويات أخرى لها (مثلاً الاعتزاز أولاً بالهوية الإسلامية المناهضة لنموذج مصطفى كمال). وحتى هنا، لا يمكن تجنب إعادة تكوين الهوية، إلا أن هذه الهوية تتم أيضاً تحت تأثير النماذج المهيمنة في الدول المضيفة. ومن الواضح أن القبول الصريح للنموذج المتعدد الثقافات في بريطانيا العظمى، وفي هولندا مؤخراً، يؤدي إلى التباس بين الدين والثقافة الأصل. أما النموذج الفرنسي المتحفّظ إزاء الثقافات العرقية والذي ينادي بحصر الدين داخل الإطار الخاص، فيكون مقاربة للهوية الإسلامية من منطلق أكثر فردانية وأكثر دينية.

إن كبريات الثقافات الإسلامية الشموليّة لا تُحسن مقاومة الهجرة لأنها في العالم الأجنبي تصبح ذات طابع خاص وعرقي، على غرار المهاجرين الباكستانيين. فما يعيشه المرء بشكل شمولي في دياره يصبح خاصاً حين يهاجر: فمثلاً، اللغة الأوردية التي هي لغة الأدب والتخاطب لدى مسلمي شبه القارة الهندية، تصبح في لندن لكنة عرقية إجمالاً (لعرقية معادة التركيب طبعاً كما المهاجرين). وهكذا، يفضّل البنجابي التخاطب مع البنغالي بالإنكليزية بدلاً من الأوردية، لأن الأوردية ليست لغتهما الأم. كما أن دروس اللغة العربية لا تلقى نجاحاً لدى الشبان البور في المدارس الفرنسية لأنهم يشعرون بأنها تعيدهم إلى هويتهم المغربية، لذا، فهم يفضلون عليها دروس الإنكليزية، طبعاً باستثناء الذين يطالبون بهوية إسلامية (لكنهم يتعلمون العربية في أمكنة غير المدارس الثانوية).

إذاً، فالهوية الإسلامية ليست أمراً مسلَّماً به، فهي تتجسّد في فئات متغيرة عرقية أو دينية، وهي، في الغالب، ليست سوى مَعْلَم كغيره من المعالم. فمثلاً، حين تنشب النزاعات في العالم، غالباً ما نشير إلى الطابع الديني للنزاع مع أنه لا يفسره بالضرورة، ولكن ما يهمنا هنا هو طريقة تحديد الأشخاص المعنيين، وبالتالي تحديدهم لأنفسهم في لعبة الهوية العرقية والهوية الدينية هذه.

مكتبة الفكر الجديد

العِرقية الجديدة

إن العرقية الجديدة هي تبنّي فئة ذات طابع عرقي (أي مجموعة تنتمي إلى أصل وثقافة مشتركين)، وهي قائمة قبل كل شيء على معايير جغرافية، لكنها لا ترادف انتقال ثقافة معيّنة إلى الغرب، بل إعادة لتركيب مجموعة انطلاقاً من معالم مختارة وفقاً لمنطق البلد المضيف الذي يفصل الدين عن بقية الأطر الرمزية. ونحن نأخذ في عين الاعتبار أنّ الأوروبيين يرون فئة «المسلمين» كفئة عرقية جديدة لثلاثة أسباب:

أ ـ كل شخص من أصول إسلامية يفترض أن يشارك في الحضارة الإسلامية نفسها، أيّاً تكن ثقافته الأصلية الفعلية (تركية أو عربية أو بوسنية)، أي إن الدين يُعتبر مكوّناً أساسياً لتلك الثقافات، وهو مكوّن يمكن عزله واعتباره ثقافةً بحدّ ذاته.

ب ـ تنسب هذه الثقافة إلى الشخص أيّاً يكن إيمانه (وقد نتحدث عن «المسلمين الملحدين») وهي غير مرتبطة بالتديّن.

ج ـ يكوّن مجموع تلك السمات هويّةً للمجموعة ويفرّق إذّاك «المسلمين» عن «الآخرين»، بيد أن الآخرين في هذه الحالة هم «الفرنسيون الأصليون» وليس المسيحيين المؤمنين.

وفي عبارة «العرقية الجديدة»، نستخدم كلمة «جديدة» لأننا نجهل الثقافة الملموسة (سواء أكانت ثقافة الأصل أم الثقافة الفردية)، ولأننا لا نريد أن نرى في تلك السمات ديناً «بسيطاً» لا يطبَّق إلا بتأكيد الإيمان، بل أحد المعطيات المكتسبة بحكم المولد والأصل. ثمّ إن اختيار المعالم التي ستحدد تلك العرقية الجديدة يتمّ من خلال الثقافة المهيمنة التي تحدد مسبقاً معايير دينية (عبر البحث في القرآن مثلاً عن المعايير المتعلقة بالمرأة أو بالتسامح).

إنّ الانفصال عن الثقافات الأصلية هو الذي يتيح عزل المعالم الدينية البحتة. أما تحديد الإسلام كثقافة بحد ذاتها، فلا يمكن تحقيقه إلاّ في الهجرة وحالة

مكتبة الفكر الجديد

الانفصال الثقافي. والتناقض هنا، إذاً، هو أن تعريف المسلم يتمّ انطلاقاً من نموذج غربي يطرح الدين أولاً كعنصر مفصول عن بقية النشاط الاجتماعي، ثم يُعطَى طابعاً موضوعياً ويحدَّد على أنه ثقافة قائمة بحد ذاتها، ويُعتبر لدى المسلم أنه يفسر مجمل أنشطته الاجتماعية (لأننا نرى أن الإسلام دين يعتمد تقسيم الجماعات). والتناقض الظاهر هو أن الأصوليين الجدد يتبنون هذا التقسيم المطبَّق من الخارج ويكونون أول من يتحدث عن «الثقافة الإسلامية» والجالية المسلمة في الغرب. وفي حين أنه توجد شعوب تتحدَّر في الواقع من أصل مسلم، يعمل الأصوليون الجدد في الواقع على التصنيفات الغربية، لكن خرافة الإسلام كجالية، التي تحددها المعايير الدينية البحتة التي يتقاسمها غير المسلمين والأصوليون الجدد على حد سواء، تتيح لهؤلاء الآخرين أن يطرحوا أنفسهم كمخاطبين مميزين للذين يدينون انتماءهم إلى جماعة.

كثيرون من اليمين واليسار قد تقبلوا بسرعة فكرة الثقافة الإسلامية تلك. ولكن السمات المعزولة لا تحدد ثقافة ما بكل ما للكلمة من معنى، فهل يمكننا، خارج الثقافة الأصل، أن نفكر في موسيقى إسلامية وطبخ إسلامي وأدب إسلامي؟ لا، ويعود السبب إلى أن كل واحد من هذه العناصر ينتمي إلى ثقافة محددة لا تملك شيئاً من الإسلام إجمالاً. فالمطبخ اللبناني قد يكون مسيحياً بقدر ما هو إسلامي، وهو مختلف عن المطبخ المغربي. كما أن هناك قواسم مشتركة بين المطبخ الأرمني والمطبخ التركي أكثر من تلك الموجودة بين المطبخ التركي والمطبخ المغربي... إلخ. وإذا بحثنا عن معلم مسلم فقد يكون في الواقع إسلامياً، وهنا نعطي مثل «اللحم الحلال»، غير أن مطابخ متنوعة جداً يمكن أن تُعتبر حلالاً، فالهمبرغر يُعتبر حلالاً. وفي الأحياء ذات الكثافة الإسلامية المرتفعة، قد تنجح مطاعم «الفاست فود» الحلال أكثر من مطعم يقدّم الكوسكوس [المغربي]. إذاً، ما يعتبره الناس سمة ثقافية ليس في الواقع سوى مَعْلَم ديني يمكن أن يتجسد في ثقافات مختلفة من دون أن يحدد ثقافة بحد ذاتها.

والأمر نفسه ينطبق على الملابس، فالحجاب مفهوم وليس رداءً خاصاً، وهو

مكتبة الفكر الجديد

يعني أنّ المرأة يجب ألاّ تُظهر إلا وجهها، وأن تُخفي شعرها. وطريقة المرأة في تطبيق هذا الفرض (أو عدم تطبيقه) تكون إما استنساباً فردياً (متمثلاً في السترات المانعة للماء والبنطلون والشال لدى الإسلاميات التركيات العصريات أو المهاجرات في الجيل الثاني والتشادور عند أنيقات طهران)، وإما الانخراط في إطار ثقافة معينة (التشادري الأفغاني والبرقع الباكستاني).

وهناك العلاقة المعنية بالجسد (كرفض حرق الجثث والتشريح) ورفع قيمة الشرف وحياء النساء والتحفظ إزاء الاختلاط بين الجنسين في المدارس (وهذا قد يظهر في سياق لا علاقة مباشرة له بالإسلام كما ذكورية شباب الضواحي). وهذه العلاقة قد تظهر كتبعات لاستبطان المعايير الدينية، ولكنها لا تحدد الثقافة القائمة بحد ذاتها بما أنها تستطيع أن تتجسد في الثقافات المختلفة بما فيها الثقافات غير الإسلامية.

أمّا بالنسبة إلى الموسيقى والفنون إجمالاً، فالمعضلة أكبر. فبالنسبة إلى عدد من رجال الدين، فإن مفهوم «الباليه» الإسلامي لا يملك معنىً طبعاً. ويمكننا التحدث عن الموسيقى العربية (مع أنها قريبة من الموسيقى الفارسية) ولكن لا يمكننا التحدث عن موسيقى إسلامية، ناهيك بأن عدداً من رجال الدين المجتهدين يشككون في إمكانية وجودها حتى. وبهذا المعنى، فإن بناء هوية عربية – إسلامية سخيف أيضاً، فإما أن نتحدث عن عالم عربي وإما أن نتحدث عن عالم إسلامي، فاليهودي المغربي واللبناني المسيحي يشكلان جزءاً من الثقافة العربية، ولكن ليس من الإسلام، أما الإيراني والباكستاني فلا يملكان أي سبب للرجوع إلى الثقافة العربية الإسلامية. إذاً، نرى أنّ كل الجهود الرامية إلى رسم «ثقافة» إسلامية، بحد ذاتها، لا تتوصل إلاّ إلى معايير دينية ذات تمايزات يمكنها التكيف مع ثقافات مختلفة، ولا تعرّف مطلقاً ثقافة إسلامية تحديداً.

ولكن، على الصعيد الملموس، تنجح هذه الإشارة إلى هوية إسلامية قائمة على أساس شبه عرقي، لأنها توافق طلباً ضمنياً من «الجهتين»: أي الشعب ذي

مكتبة الفكر الجديد

الأصول المسلمة والدولة الغربية، لأنها تتفادى الهوية الدينية البحتة. وهكذا، فإن الحكومة البلجيكية قامت بترتيب انتخابات مجلس تمثيلي للمسلمين في العام ٢٠٠١، ولكن تقرر فتح المجمع الانتخابي للمسلمين غير الممارسين (عبر إقامة مراكز الاقتراع خارج دُور العبادة) وتسجيل الناخبين وفق وثيقة تثبت أصولهم الإسلامية.

من هذا المنطلق، وبدلاً من توفير مكان للدين، نبني مجتمعاً عرقياً جديداً، أي خاصاً بـ«المسلمين»، وقد يشمل العرب والأتراك والباكستانيين بالاستناد إلى أصولهم فقط، ولكن في وسعنا أن نشمل المرتدّين الذين يحددون أنفسهم بحسب إيمانهم لا أصولهم (حتى أنهم قطعوا علاقاتهم بأصولهم). وحين اعترضت القنصلية المغربية في مدينة بوردو الفرنسية على حرق جثة مواطن فرنسي في فرنسا (مغربي الأصل) مع أنه هو من كان قد طلب ذلك صراحةً، فهذا يعني أن ذاك الرجل يُعتبر مسلماً حكماً بغض النظر عن معتقداته الشخصية.[١٧]

ونجد الإجراء نفسه، ولكن بالاتجاه المعاكس، لدى المسلمين البريطانيين الذين أرادوا أن يستفيد الإسلام من قانون العلاقات بين الأعراق الصادر في العام ١٩٧٦، والذي يحمي الأعراق المختلفة من كل تمييز وتشهير. فقد أراد عدد من زعماء الجالية الإسلامية أن يتم الاعتراف بالمسلمين كعرق مثل أي مجموعة عرقية على غرار السيخ المستفيدين من القانون (وأحد التناقضات أنه لا يمكن طرد السيخ من عملهم بسبب اعتمارهم العمامة، بينما المسلمات المحجبات معرَّضات للطرد لأن العمامة رمز عرقي في حين أن الحجاب رمز ديني).

من هذا المنطلق، تصبح الممارسة العملية غير مهمة، فمن يكُن من أصول مسلمة يُعتبر مسلماً، فضلاً عن المهتدين إلى الدين. وعلى هذا الأساس، يفاوضون الدولة على الاعتراف بهم كمجموعة محددة، وهم يلعبون على ورقة

---

(١٧) «القنصلية المغربية تمنع حرق جثة فرنسي» 'Le consulat du Maroc empêche l'incinération d'un Francais'، صحيفة **ليبراسيون** *Libération*، ١٣ شباط/فبراير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

التعددية الثقافية وحق الأقليات، معتبرين الديانة كمكوّن لمجموعة معينة. لكن الفئات المعتمدة هي في الواقع الفئات التي يطرحها البلد المضيف والثقافة «الغربية». فهم يبنون مجموعة وفقاً للفئات المطروحة في السوق الغربية، للهويات التي تحاول الدخول إلى القانون منذ العام ١٩٧٠، من الهنود الحمر إلى المثليين الجنسيين، وهذا اختلاط كفيل بخلق مشكلة للمسلمين المحافظين.

ويقوم مؤلفون مسلمون من ولاءات مختلفة بتغذية هذا الالتباس بين الثقافة والدين لإعطاء الطابع العرقي للديانة، وهذا ما يخوّلهم إدراج الواقع الإسلامي ضمن الفئات العرقية التي يصنّفها الغرب. إذاً، في الخطاب المهيمن في الغرب، يكوّنون لأنفسهم قاعدة لبناء تحرّك سياسي، إذ يقدّمون أنفسهم كممثّلين للمجموعة التي حددوها. فالالتباس بين المستويين يسمح لهم بحصد الكثير من المؤيدين بين الناس الذين يملكون علاقة قائمة بين الدين والثقافة الأم (حتى وإن كانت تلك العلاقة تُعتبر خرافة ويتم تجاهلها حين تدعو الحاجة إلى ذلك).

ويبقى وجوب تعديل خطاب التعدد الثقافي بما يتناسب والتقليد الإسلامي، أمّا مفهوم الملل العثماني فيؤدّي دور الجسر بين نظامي إدارة الفِرَق، وتحدِّد الملّة المجموعة الأقلية على أساس طائفي حصراً (فيُعتبر أهل الكتاب المسيحيون واليهود كأفراد قانونيين وكمحميين أو ذميين). ويقوم طارق رمضان على هذا الصعيد بالتأمل، بعمق، في وضع الذميين في العالم الإسلامي، ثمّ ينقله إلى أوروبا ويستخلص منه وضعاً عاماً لـ«الجالية» التي يكون أفرادها مواطنين في الدولة وينتمون إلى هوية وقانون محدَّدين. فالذمّي في هذه الحالة هو أي شخص من الأقليات، سواء أكان مسلماً في الغرب أم مسيحياً في الشرق الأوسط أم. . . يهودياً في الامبراطورية النمساوية المجرية (يقتبس رمضان هنا أوتو باور). وهكذا، تندرج الإشكالية الدينية في إشكالية أكبر وأكثر «عصرية»، وهي إشكالية تعدد الثقافات، والقاسم المشترك بينهما هو المجتمعيّة الصريحة لدى رمضان. وإذا صنّفنا رمضان بين مؤيدي واقع العرقية الجديدة (وهو نفسه لا يستطيع قبول هذه العبارة)، فهذا يعني أن هذا المجتمع يفترض أن كل شخص يستطيع تحديد

مكتبة الفكر الجديد

مجتمعه، أي وجود تساوق بين تحديد المجموعات. وفي أوروبا حيث لا يقبل معظم المواطنين أن يحدّدوا أنفسهم كمسيحيين أو يهود قانوناً، لا يمكن تحديد مجتمع المسلمين إلاّ عبر معيار خارجي بخيار شخصي (أي الأصل و«العرق») حتى وإن كان رمضان يميّز الخيار الشخصي الديني. وهنا طبعاً الإحراج في مفهومه للإسلام في أوروبا. لقد كتب عن «عيش المرء لإيمانه «مع» ثقافته»،[١٨] ولكن ما هو وضع هذه الـ«مع»؟ هل الدين والثقافة متعارضان؟ هل يمكن عيش الإسلام خارج الإطار الثقافي؟ أم هل ما ندعوه بالثقافة هو مجموعة معايير صريحة لدين معيّن؟ هذه المجتمعيّة تندرج في إشكالية التعددية الثقافية التي لا ترتكز على تاريخ الديانات بقدر ما هي نتاج بحث للغرب الحديث لأنه لا يميّز الدين بحدّ ذاته، بل المعالم «الثقافية» بمنأى عن المعتقدات التي وُلدت منها.

وبذلك، تصبح النواة الصلبة للهوية نظاماً للقيم (كعذرية الفتيات قبل الزواج والتركيز على بناء العائلة وإدانة «الانحلال» الأخلاقي وبالتالي المثلية الجنسية). لهذه القيم التي أصبحت موضع شك من جديد بفعل اختلاط الذكور والإناث في المدارس، غالباً ما تُحفظ عبر ممارسة الزواج اللُّحمي: يقول المرشدون الاجتماعيون إنّ عدد الزيجات المدبّرة التي تتمّ إجمالاً مع أحد الأقرباء الباقين في الوطن الأم، يزداد عند المغاربة والأتراك، على الرغم من أن تعليم أولادهم في النظام المدرسي الفرنسي يكون كاملاً.[١٩] وغالباً ما يترافق هذا مع عودة الضغط الاجتماعي في بعض الأحياء بما أنها تميل إلى أن تكون متجانسة عرقياً بعد أن رحل الكثير من الفرنسيين الأصليين عنها. وهنا، نتحدّث عن ظاهرة

---

(١٨) بالنسبة إلى رؤية طارق رمضان راجع: *Islam: Le face-à-face des civilisations*، منشورات Tawhid، ليون ١٩٩٥، وخصوصاً الصفحات ١٦٢-١٨٢.

(١٩) «التربية القومية تتحرك ضد الزيجات الجبرية» 'L'Éducation nationale se mobilise contre les mariage forcés'، جريدة لوموند *Le Monde*، ٨ آذار/ مارس ٢٠٠٢.
ونلاحظ هنا الالتباس بين الزيجة المدبّرة والزيجة الجبرية (فالأولى تتعلق بعلم الاجتماع، والثانية تتعلق بالقانون).

مكتبة الفكر الجديد

تكوين مجتمعات بعض المناطق المدينية حول العالم الإسلامي.

ولكن في التسعينيات، شهدنا انطواءً ملحوظاً للهوية كردّ فعل على فشل الاندماج والتعويض السياسي لظاهرة البور (تظاهرة البور لأجل المساواة ولمناهضة العنصرية في العام ١٩٨٣ والخيبة التي تلتها بسبب استغلالها كأداة من قِبَل الحكومة الاشتراكية)، فتوجّب علينا معرفة أسس هذا الانطواء. لكنّ هناك تفاوتاً واضحاً بين القيم المؤكّدة التي تتعلّق بمجتمعات تقليدية وبصراع أجيال، وبين السوسيولوجيا الحقيقية للأحياء البائسة التي تشتهر بأزمات البنى العائلية والوزن الاقتصادي للشباب في تلك البنية والمعدل المرتفع لحالات الطلاق (برضى الطرفين) والطلاق الأحادي من قبل الزوج répudiation والهجر، وهذا يناقض فكرة وجود شعب منظم حول الإسلام يطالب بحفظ قيمه. بل بالعكس، فكل أعمال المبشرين، أيّاً كانت نزعتهم، تتمحور حول فكرة أن اختفاء تلك القيم يفسّر التفكك الاجتماعي. إذاً، فالأمر لا يتعلق بحفظ مجتمع، بل بإعادة بنائه حول القيم المندثرة التي يفترض أنه يملكها. ويكثر الحديث هنا عن التحجّب ويغفل نمو الدعارة بين الشابات ذوات الأصول الإسلامية. وكما هي الحال غالباً، فالتصلب في خطاب القيم والرغبة في إدراجه ضمن استمرارية ثقافية أو دينية، يظهران لدى نشوء أزمة في هذه القيم، وخصوصاً في سياق البنية الاجتماعية التي تزعم أنها تمثلها.

إن المسافة التي تخلقها الهجرة ووضع المجتمع كأقلية، بين المؤمن من جهة، والسلطة السياسية وبقية المجتمع من جهة أخرى، تؤدّي إلى إعادة صياغة مفهوم المجتمع وإيجاد معنى جديد للإيمان. وتبدو مشكلة المجتمعية العرقية الجديدة واضحة: فالمعلم المختار، أي الإسلام، يرمي إلى تخطي الهويات العرقية الأصلية ليشكل هوية مشتركة دينية بحتة وشاملة، لكنّه يتحوّل إلى معلم لعرقية جديدة لا يكون فيها المسلمون ملتزمين جداً الإيمانَ وممارسة الدين. ونرى الأمر في الالتباس بين لفظتي «عربي» ومسلم في فرنسا، و«آسيوي» ومسلم في بريطانيا العظمى. فكل «عربي» يُعتبر مسلماً ممكناً، وكلّ مسلم يُعتبر وكأنه

مكتبة الفكر الجديد

«مستورَد»، بمن في ذلك المهتدون إلى الإسلام، وهم عادة يُصنَّفون في خانة غريبي الأطوار.

ونجد هذا الالتباس بين الديانة والثقافة عند السواد الأعظم من الكتّاب الذين يريدون الترويج لوضع «الأقلية» للمسلمين. فعالِم الاجتماع محمد أنور الذي يكتب المؤلفات لمعهد سلفي حديث بامتياز، ينتقل دائماً من مستوى إلى آخر، حيث كتب:

> الدين جزء مهم وحسّاس من الهوية العرقية، أما الاحتياجات الدينية للمجتمعات المختلفة في بريطانيا العظمى فكثيرة. وهذه الاحتياجات مهمة أيضاً بالنسبة إلى الجيلين الثاني والثالث للمسلمين البريطانيين الذين وُلدوا ونشأوا في بيئة مختلفة عن بيئة الجيل الأول من المهاجرين المسلمين الذين عانوا التوتّر بين ثقافة الأكثرية وثقافة الأقلية.[٢٠]

وفي مقطع آخر يعرّف الثقافة الإسلامية بعبارات أنثروبولوجية: «النظام التقليدي للعائلة المسلمة هو نظام العائلة الكبيرة»،[٢١] من دون أن يعتبر أن هذا النظام ليس إسلامياً، بل هو بالأحرى متعلق جداً بحضارات البحر المتوسط والشرق (من العائلة في روما إلى العائلة في كورسيكا)، ثم يستنتج أن العائلات الكبيرة تفقد أهميتها مع الجيل الثاني، فيشير إلى أن ٥٨ ٪ من الشبان المسلمين الذين استجوبهم في بحثه يفضّلون العائلة الصغيرة.

إذاً، ما هي الاستنتاجات التي نستخلصها من ذلك؟ لا يذكر المؤلف شيئاً، ولكن من الواضح أنه يجب القيام بخيار: فإما أن تكون العائلة الكبيرة نموذجاً أنثروبولوجياً متعلقاً بالثقافات التقليدية المتوسطية الشرقية وعدم وجود ثقافة إسلامية من هذا المنحى؛ وإمّا أنّ الشبان الذين يفضلون العائلة الصغيرة هم مسلمون طالحون، وهذا ما لا يؤكّده المؤلف. إن مفهوم الثقافة الإسلامية، سواء أأخذناه

---

(٢٠) راجع: *Young Muslims in Britain*, The Islamic Foundation, Leicester, 1994, p. 12.

(٢١) راجع: *Young Muslims in Britain, ibid*, p. 24.

مكتبة الفكر الجديد

ببعده الأنثروبولوجي أم الاجتماعي أم الحضاري (في الإنتاج الأدبي والفني)، ليس مفهوماً فعالاً. ولكن هنا أيضاً يبرز تناقض، حين نرى أن أشد المعترضين في الدول المسلمة على ثقافة تجاوز المجال الديني (أي الأصوليين الجدد)، يتبنون مفهوم الثقافة الغربي لكي يدعوا الغرب يعترف بمجتمع إسلامي فيه.

ولا يقتصر هذا التنقل المستمر بين الدين والثقافة فقط على الإسلام في الغرب. فـ«عودة الدين» لا تدور حول تجدد الممارسة بقدر ما تدور حول استعمال المعالم الدينيّة لتحديد المجموعات الاجتماعية بدءاً من إزالة معالم الهوية الأخرى (اللغوية والثقافية والمناطقية) أو إلغاء شرعيتها. ومن هذا المنطلق، فإننا نواجه ظاهرة إضفاء الطابع العرقي على الديانة ولكن على طريقة إعادة تركيب المجتمع. وتبرز هذه المجتمعية في أمكنة مختلفة: في حرب البوسنة والمواجهة بين الشيعة والسنّة في باكستان ولدى مسلمي الهند والمُهاجرين الباكستانيين والهوي في الصين... إلخ. وتعني عبارة «المهاجرين» هنا المسلمين الذين غادروا الهند إلى باكستان ليعيشوا في دولة إسلامية أيّاً تكن هويتهم العرقية أو المناطقية الأصلية، حيث إن لغتهم هي الأوردية، وهي لغة «إسلامية» وليست عرقية، فيتشبهون بالكامل بالمشروع الباكستاني لأنهم على عكس الباتان والبالوتش والبنجابيين الموجودين أصلاً في الأراضي الباكستانية، لا يملكون هوية احتياطية. فالجنرال ضياء الحق، مروّج أسلمة باكستان، كان مهاجراً، ولكن في الثمانينيات أصبحت هوية «المهاجر» هوية «عرقية» فقط. وقد سعت حركة المهاجرين القوميين (التي تغير اسمها سنة ١٩٩٧ إلى الحركة القومية المتحدة)، ومركزها في كراتشي، إلى انتزاع الاعتراف بمجتمعها كمجتمع عرقي على غرار البنجابيين والباتان والسنديين والبالوتش. لكن المشكلة هي أن المهاجر يكون، حُكماً، شخصاً بلا أرض وشخصاً مدنياً، ومنطق المطالبة بالعرق يدفعه أيضاً إلى المطالبة بأرض: مدينة كراتشي وجزء من السند حيث «الأقليات» الأخرى هي شعوب أصلية اكتسبت وضعاً معترفاً به. وها قد تمّ الأمر: فمَعْلم الرحيل الديني (الهجرة) قد أصبح عرقياً حصراً، لكن هذا العرق مصطنع.

مكتبة الفكر الجديد

لعلنا نجد ظاهرة من النوع نفسه مع العلويين الأتراك. العلوية (وهي أقلية مسلمة شيعية) منتشرة بين الأتراك والأكراد. وحتى فترة غير بعيدة، كان العلويون يجاهرون بالعلمنة، في حين أن عدداً من العلويين الأكراد في مقاطعة درسيم انتسبوا إلى حزب العمال الكردستاني الذي كان ماركسياً. لكننا شهدنا حركة مزدوجة في نهاية الثمانينيات: فمن جهة قامت الدولة العلمانية التركية بشرعنة الإسلام (وخصوصاً بسبب إلزامية التعليم الديني)، ومن جهة أخرى تخلى حزب العمال الكردستاني عن مرجعياته غير الدينية وأعطى صبغة إسلامية لحملاته الترويجية. والإسلام الرسمي للدولة التركية (الذي تحدده مديرية الشؤون الدينية) هو إسلام سُني حصراً ينطوي على عداء واضح للشيعة. فبرزت حركة بين العلويين الذين أُجبروا على الاختيار (فالتعليم الديني يعترف بالمسيحيين لا بالملحدين، ويجبر المواطنين على تحديد أنفسهم تبعاً لديانتهم) ليتم الاعتراف بهم كمجموعة دينية. أما نمو الإسلام السني في حزب العمال الكردستاني في بداية التسعينيات فقد أجبر بعض العلويين الأكراد ليس على تحديد أنفسهم كأكراد بل كـ«زازا» (وهو اسم اللغة المحليّة التي ينطق بها أكراد درسيم العلويون بمعظمهم، والتي كانت حتى ذاك الحين تُعتبر لغة محلية كردية). إذاً، رأينا ارتسام حركة مزدوجة لتحديد العلويين كمجتمع، إما انطلاقاً من مَعْلم ديني، وإما انطلاقاً من مَعْلم لغوي، علماً بأن المسألة لم تكن مطروحة قبل ذاك الحين. ومن هنا، يبرز التناقض في تلك الدولة التي تزعم أنها علمانية، لكنها عبر أسلمة التعليم، أجبرت المجتمع على اختيار معيار لتفريقه عن المجتمعات الأخرى.[٢٢]

وكثيراً ما يكون الدين معلماً للمجتمع المعين لا يملك علاقة بالممارسة الدينية الفعلية، وتنعكس آثاره أوّلاً على المجال السياسي. ولا تقتصر هذه الظاهرة على الإسلام، فيمكننا أن نذكّر بمثل إيرلندا الشمالية وكذلك الكنائس الأرثوذكسية

(٢٢) راجع: مارتن فان برونسن، «القومية الكردية والإثنيات الكردية» 'Nationalisme Kurde et ethnicités intra-kurdes'، *Peuples méditerranéens*، عدد ٦٨-٦٩، ص ١١-٣٧، راجع أيضاً الأطروحة (غير المنشورة) لإليز ماسيكار في معهد الدراسات السياسية في باريس.

مكتبة الفكر الجديد

التي تعتبر عرقيّةً ويمكنها أن تمهّد لتكوين الدولة ـ الأمة (الكنيسة الأرثوذكسية المقدونية مثلاً تأسست في العام ١٩٦٧) أو تجاهلها (مثل السريان في تركيا). وهذه المجتمعية القائمة على الدين ليست ناجمة عن قناعة: فهنا لا نتبع نموذج الحروب الدينية كالتي رأيناها في أوروبا خلال حقبة القرن السادس عشر، حيث يكون اختيار الديانة أيديولوجياً إجمالاً، أي إنّه يطرح التساؤلات حول الرؤية إلى العالم والعلاقة المختلفة بالسلطة والمال (خلقيات البروتستانتية وفقاً لماكس فيبر). **فحين يصبح الدين هو المعلم الأساسي للمجتمعية، فهو لا يؤدي بالضرورة إلى** عودة الممارسة الدينية.[٢٣]

لكن هذا الإضفاء للطابع العرقي غالباً ما يتم بصورة إيجابية، حتى عبر الحركات الأصولية الجديدة، مع أنها يفترض أن تكون شمولية. وما يمكن أن يشكك فيها، هو حركة مكثفة من الارتداد الديني الكفيلة بكسر العلاقة بين المجموعة العرقية والديانة، لكن القليل من الحركات الأصولية الجديدة تضطلع حقاً بالدعوة إلى الدين على عكس نظرائها المسيحيين (ما عدا جماعة الأحباش ذات الأصول اللبنانية، لكنها تبقى معزولة جداً). وإذا كان الإنجيليون والمورمون[*] وشهود يَهوَه ناشطين جداً في أمور التبشير، فجماعة التبليغ (مثل اللوبافيتش لدى اليهود) تبشّر فقط بين المسلمين. ولا يزال اعتناق الإسلام في الغرب أمراً هامشياً لجهة العدد، مع أنه مهم رمزياً، وهذا ما يثبته الأثر في الرأي العام الغربي لدى اكتشاف عشرات الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام بين مقاتلي تنظيم القاعدة في خريف العام ٢٠٠١. لكننا نلحظ نوعاً من الحذر تجاه المرتد المسيحي الغربي، وأيضاً من جهة المسلمين أنفسهم بما أنهم يضعونه في الواجهة

---

(٢٣) بروتستانت الأولستر ليسوا ممارسين مطلقاً حسبما تقول إليزابيث بيكارد في: 'De la domination du groupe a l'invention de son identité' ، *Cartes d'identité*، (تحت إشراف دنيس كونستان مارتين)، مطابع المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية في فرنسا (FNSP)، ١٩٩٤، ص ١٥٧.

(*) المورمون: طائفة دينية أميركية أنشأها جوزف شميث عام ١٨٣٠، وقد أباحت تعدُّد الزوجات فترة، ثم حظرته.

مكتبة الفكر الجديد

من دون منحه أيّ وظائف حقيقية: فيوسف إسلام، أو كات ستيفنز سابقاً (وهو ثري أيضاً) وروجيه غارودي، لا يقومان بأيّ دور في تنظيم المجتمع الإسلامي في أوروبا.

في الواقع، يرتكز الأصوليون الجدد على رؤية دفاعية لمجتمع إسلامي «مهدّد بالتدمير» (كما في البوسنة والشيشان وفلسطين)، وبالذوبان في العالم الغربي. فعلى حد قول أبي حمزة:

> إن كنتم عاجزين عن الحفاظ على هوية إسلامية، فلماذا تفكّرون في جون أو شيرلي(*) اللذين يعتنقان الإسلام كل ٣٦ شهراً ثم يختفيان... يجب ألاّ تهتموا بذلك، بل بالحفاظ على هويتكم الخاصة والمحافظة على المسلمين كمسلمين.

إذاً، إسلام الاستياء هذا الذي برع عبد الوهاب مدب[٢٤] في وصفه، يفسر الانطواء على الهوية في أوساط يفترض بأيديولوجيتها أن تشجع الدعوة إلى الدين.

الثقافة الفرعية المدينية والغربية لدى شبيبة الضواحي

لا نود القول من خلال استبعاد فكرة المجتمع الإسلامي القائم في الغرب، إن عملية الاندماج تنجح دفعةً واحدة. فهناك بالفعل نوع من التكوين الاجتماعي يُعتبر أيضاً من تبعات التفريق الاجتماعي، ويُنظر إليه على أنه جيلي ومديني، ويظهر في المرتبة الثانية وفقاً لمصطلح عرقي جديد: الأحياء الأشد شكيمة وعنفاً تميل إلى أن تصبح أكثر تجانساً على صعيد أصول سكانها. ودور الإسلام غالباً ما يُذكَر في أوروبا من منظور إضفاء الراديكالية على «شبيبة الضواحي»: في فرنسا، معظم الموقوفين من قِبَل الشرطة هم من أصول مسلمة،[٢٥] وكل أزمة تندلع في

(*) للإشارة إلى أي أجنبي يعتنق الديانة المسيحية ويحاول المسلمون تقليده.

(٢٤) راجع: *La Maladie de l'islam*، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢٥) راجع البحث الجاري حول الإسلام في السجون الذي يجريه مركز التحاليل والمعالجات الاجتماعية (EHESS, Paris).

مكتبة الفكر الجديد

الشرق الأوسط تولّد خشية من اندلاع العنف (كما في حرب الخليج [الثانية] سنة ١٩٩١، والانتفاضة [الفلسطينية] الثانية في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، والحملة على أفغانستان في خريف العام ٢٠٠١). كما أن الشبان الفرنسيين الذين انضموا إلى ابن لادن أو قاموا باعتداءات في التسعينيات، يتحدَّر معظمهم من أحياء تتميز بالعنف. ومن المؤكد أنّ حركةً من الأسلمة قد دخلت إلى الضواحي في نهاية الثمانينيات وتركزت بقوة في بعضها كما في ضاحية ليون التي نشأ فيها خالد قلقال وعدد آخر من الشبان المرتبطين بتنظيم القاعدة في العام ٢٠٠٢ (كما في فينيسيو في حالة نزار بن شلالي وهو ابن إمام المسجد في الحي). كما أن مسألة تحجّب الشابات في المدارس والثانويات قد أثارت الصحافة كذلك، ثم إنه منذ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية شهدنا عدة اعتداءات في بعض الضواحي على دُور العبادة والمدارس اليهودية.

وندرس، من ناحية أخرى، مسألة التحول الراديكالي الإسلامي لدى الشبيبة، ولكن يجدر بنا ذكر ملاحظة قبل ذلك: فالحالات المتناوَلة تتعلق ببضع مئات من الشبان ضمن شريحة عمرية في الجيل الثاني تعدّ عشرات آلاف الأعضاء. من جهة أخرى، لا تظهر الحركات التضامنية مع الراديكاليين الشباب التي تنشأ لدى وفاتهم أو لدى توقيفهم إلاّ في أوساط محصورة للغاية (بين المناضلين الإسلاميين أو ضمن الحي الذي نشأوا فيه على مستوى محلي أكثر منه أيديولوجياً). وفي النهاية، تتم إعادة الأسلمة أولاً بطريقة طائفية (مسجد حول قائد يتمتع بالكاريزما) وبانقطاع عن ثقافة شبيبة بعض الأحياء وقوانينها (مثل إدانة تعاطي المخدرات)، وهي تمتد بشكل متفرق في الحي ككل حين تعزز كهوية انطواء (الصوم في شهر رمضان كتعبير عن هوية محلية جماعية، أو منع الفتيات عن ارتياد الأمكنة العامة).

وما نشهده في الضواحي أو في الأحياء التي تتميز بالعنف، يتعلق أكثر من وَسْم منطقة ما بعِرق معين من أجل الاستبعاد الاجتماعي أكثر منه تأسيساً لغيتو ثقافي أو ديني. أولاً، ثقافة الشباب المغاربة في فرنسا هي ثقافة فرعية غربية وليست استيراداً من الشرق الأوسط. فعبر لغتهم (اللغة العامية الفرنسية الموروثة

مكتبة الفكر الجديد

من المناطق الأصلية المحرومة اجتماعياً في نهاية القرن التاسع عشر) وملابسهم (قبعات البايسبول وقمصان لاكوست وأحذية نايكي الرياضية) وموسيقاهم (الهيب هوب والراب) وطعامهم (الفاست فود) وحبهم للاستهلاك، يُعتبر الشبان المغاربة أقرب إلى نظرائهم الفرنسيين والسود الأميركيين منهم إلى أهل بلادهم الأصلية. كما أن تصرفاتهم، في نواح معيّنة، مناهضة لما يُعتبر وجهاً ثقافياً إسلامياً (مثلاً موجة تربية كلاب البيتبول في الشقق مع أن الإسلام يرفض تربية الكلاب في البيوت).

طبعاً، ثمة أنواع من التهجين الثقافي (مثل الراي). وحتى إذا وُجد الراي الإسلامي، فهو في الأصل موسيقى مغربية معاصرة وليست ناتجة عن الإسلام. وفي الواقع، فإن إعادة الأسلمة تهاجم هذه الهوية بالذات للمغاربة باسم خطاب تقشّفي ومتزمّت يرفض استهلاك الممتلكات الثقافية والرموز الغربية حتى وإن كان بعضهم يريد إعادة تأهيل نوع من الجنوح باسم النضال (ما يذكرنا بـ«الاستملاك الثوري» لليساريين منذ زمن غير بعيد). ومن الواضح أن الإسلامويين يرفضون لقب «بور» ويستعيضون عنه بـ«مسلم» أو حتى «عربي».

وعلى غرار القس الميثودي الذي يبشر بين الشبيبة السود في الأحياء الفقيرة في الولايات المتحدة، يقوم إمام الضاحية، أياً تكن رؤيته السياسية، بدعوة الشبيبة إلى الانقطاع عن نمط عيشهم الحالي. لكن هذا الخطاب المتزمّت يخلب عقولهم وينفرهم في الوقت عينه. فمقابل العشرات من المقاتلين الحقيقيين، كم يبلغ عدد الشبان الذين سافروا الى بيشاور وعادوا منها بسرعة بعد أن اشمأزوا من نظام معسكرات التدريب؟ فإذا كان ثمة هوية متعلقة بنوع من العرقية الجديدة وتجمع بين الوضع الاجتماعي والموقع المدني والأصول العائلية، فإن إعادة الأسلمة تندرج تحديداً في الانفصال عن أشكال الهوية المكتسَبة عقب ظاهرة النزوح.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثالث

فردانية التديّن

الفصل بين الدين والثقافة هو واقع، وليست إعادة التركيب العرقية الجديدة إلا وسيلة مضلِّلة لإقامة علاقة ضرورية بين الدين والثقافة من خلال تحديد مجتمع معاكس أو ثقافة فرعية في بيئة عامة غير مسلمة. وهي مضلِّلة لأن المجتمع الأكبر المهيمن هو الذي يحدد ليس مكان الثقافة الفرعية فحسب، بل طبيعة ما يمكن أن نسميه «الجالية المسلمة» أو «المجتمع الإسلامي». وتجربة الأقلية تؤدي حتماً إلى اعتبار الإسلام تجربة دينية شاملة في نظر المؤمن، ولكن من دون إمكانية إدراج هذه الشمولية في مجتمع قائم. ثم إن هذا الفصل بين التجربة الدينية والسياسة والثقافة، أي العلمنة باختصار، بدأ يفرض نفسه شيئاً فشيئاً على المجتمعات الإسلامية تقليدياً.

ما نشهده، حتى ولو تعددت تسمياته، هو في الواقع محاولات لجعل الإسلام كـ«دين» صرف يقوم أولاً على إيمان الفرد وخياره الحر في الانخراط بالمجتمع الإسلامي أو عدم الانخراط به. لكن هذا التركيب الجديد يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة بما فيها الأشكال الأصولية. وما نود أن نظهره هو أن الآليات الموجودة هنا هي نفسها التي تحرّك الأصولية الجديدة وإعادات التركيب الليبرالية والإنسانية (أي الإرادة والتركيز على الإيمان ورفض الثقافات المحقّقة)، ولكن طبعاً ضمن أطر مختلفة ومتعدِّدة. وهذا ما يفسّر صعوبة تصنيف الوجوه التي تعبّر عن الإسلام: فهذا الإمام مثلاً الذي يناهض بشدة الراديكالية السياسية، يؤيد بقوة الحجاب للشابات المؤمنات من دون أن يعمد إلى فرضه.

مكتبة الفكر الجديد

كما توجد بين الراديكاليين والليبراليين حدود مبهَمة مكوَّنة من محافظين يريدون الدفاع عن القيم التقليدية (مثل عدم اختلاط الجنسين، والزواج) وفقاً لتعبير عصري وغير قضائي للقواعد. ولكن في حين يضطلع الليبراليون وبعض المحافظين بهذا التحوّل للإسلام ويعيدون جهاراً خطاب القيم والإيمان والدائرة الخاصة، فإن الأصوليين الجدد يستمرون بالتشديد على أسبقية المجتمع، الذي يصبح افتراضياً.

وهذا المجتمع يحدد نفسه أولاً بحسب القوانين (الممنوع والمسموح) وبالحدود (فإما أن يكون المرء داخله وإما خارجه)، وليس بحسب الثقافة أو النطاق. وفي كل الحالات نحن في إطار التعبير الصريح الذي يُحفز من الخارج (كما في حالة المراسل التلفزيوني الذي يطلب من مخاطبه المسلم، أياً يكن، أن يعطي رأيه فوراً حول ابن لادن أو سلمان رشدي أو الحجاب)، والذي يفرضه زوال البديهية الاجتماعية للدين. وسندرس هنا، مفعول خسارة البديهية الدينية وأزمة السلطة، ثم أشكال الفردانية والحلول الإنسانية والأصولية الجديدة.

خسارة البديهية الدينية

لا شك في أن الانتقال إلى العيش في الغرب يعدّل علاقة الإنسان بالتديّن السائد في بلده الأم، وذلك لثلاثة أسباب: انصهار الهوية والمجتمع العرقي الأصلي؛ وغياب السلطات الروحية الإسلامية الشرعية في البلد المضيف التي تحدد القواعد؛ وأخيراً استحالة تطبيق الإلزام القضائي والاجتماعي والمجتمعي والتقليدي الذي يضع الممارسة الدينية في مصاف الأمور البديهية والتقليدية الاجتماعية. إذاً، على التدين أن يكون تعبيراً عن الخيار والإيمان على حد سواء. وبالطبع، فإن الانتقال إلى الغرب بحد ذاته ليس هو الذي يؤدي إلى فردانية الممارسة الدينية: فلطالما كان الخيار وإجبار الذات والروحية والباطنية، عناصرَ أساسية في التديّن الإسلامي (وسائر أنواع التدين في كل حال)، لكنّ الجديد في هذه الحالة هو وجوب تجدد الخيار باستمرار، وتقديمه والتصريح به في مجتمع

مكتبة الفكر الجديد

عام لا يوجد فيه ما يشجع الإسلام السلبي والمجتمعي والتقليدي، ولا يمكن فيه اعتبار القانون الديني معياراً خلقياً.

إن خسارة البديهية تنبع أولاً من اختفاء الوجهة الاجتماعية، ونعطي هنا مثل الصوم الرمضاني في المجتمعات المسلمة. فحتى ولو خرقه المرء، فإن البيئة الاجتماعية تبرزه وتسهّله: فإعلان ساعة الإفطار بالمدافع وتفهّم الصائم وحتى تعديل دوامات العمل وتحويل الإفطار إلى شكل من أشكال النشاط الاجتماعي (كدعوة الأصدقاء، وقيام السياسيين بدعوة الآخرين إليه)، وتوافر أمكنة الصلاة وحتى استعمال المرادفات وعبارات التحية الخاصة بالمناسبة، وتكيّف المحال التجارية معها، والمأكولات الخاصة... إلخ، كل هذا يوحي بأن هذه الممارسة تلقى الدعم في السياق الاجتماعي حتى ولو كانت عرضية، ورجل الدين يكون متوافراً وحاضراً دائماً. لكن الانتقال إلى الغرب يزيل الإسلام عن البيئة والبديهية الاجتماعية، والأمور التي كانت سهلة بفضل انخراطها في العادات والبديهيات والمسلّمات، تضطر فجأةً إلى التعبير عن نفسها صراحة فيتحول الإسلام إلى موضوع للتأمّل.

وبالطبع، فإن هذه الخسارة لا تقتصر على الإسلام وحده، فهي تترافق مع الاندراج العام للدين كمبدأ تنظيمي للمجتمع بكليته في «المجموعات الإرادية التي يقوم وجودها على انضمام الأفراد إليها»،[1] ويصبح السؤال الأوّل: «ما هو الإسلام؟». وقد تحدث كل من إيكلمان وبيسكاتوري عن «جعل الإسلام موضوعياً»، أي طرحه كموضوع للتأمل وليس عيشه كجزء لا يتجزأ من تطبيق عملي ومن ثقافة معينة،[2] وهو تأمل يقترب من «المسيحية الموضوعية» التي تحدث عنها ميشال دو سيرتو.[3]

---

(١) د. هرفيو ليجيه، *La Religion pour mémoire*، مصدر سابق، ص ١٣١.

(٢) د. إيكلمان في إيكلمان وبيسكاتوري، *Muslim Politics*، Princeton University Press، ١٩٩٦، ص ٣٨.

(٣) تذكر ذلك دانيال هرفيو ليجيه في *La Religion pour mémoire*، مصدر سابق، ص ٩١.

مكتبة الفكر الجديد

هذا السؤال الأولي لا يؤدي بالضرورة إلى تأمل فلسفي أو فقهي جديد، ولكنه في الغالب يكتفي بنفسه بما أنه يجعل طارحي السؤال بمثابة فاعلين. فإن لم يفرض الانتقالُ إلى الغرب إعادةَ صياغة للإسلام، فهو، على الأقل، يفرض ضرورة التفكير في ماهية «الإسلام الحقيقي» المنفصل عن تعابيره الثقافية وعن بديهيته الاجتماعية، وهو يدفع بالمفكرين والمناضلين (أمثال طارق رمضان) إلى تحديد إسلام لا يتصل بمجتمع معين وموجود في مجتمع غير إسلامي، ما يؤدّي إلى تحوّل ما هو اجتماعي إلى فردي و/أو مجتمعي: إن الفردانية وإعادة بناء علاقة هوية انطلاقاً من الخيارات الفردية، ينتميان إلى المنطق نفسه. وحتى إن بعض المؤلفين يشيدون بقيمة هذا الانتقال ويجعلون من النزوح ظاهرة موازية معكوسة لهجرة النبي [محمد]: فيقولون إن الهجرة إلى أراض غير مسلمة تخوّل عودةً أفضل إلى الإسلام الأصيل. وقد عبّر طارق رمضان عن ذلك صراحةً حين قال إن المسلمين يكونون في الغالب أحراراً في ممارسة دينهم في أوروبا أكثر مما يكونون عليه في بعض دولهم الأم، أي بمعنى الممارسة الحقيقية طبعاً، لا التقليدية الاجتماعية البسيطة.(٤)

وهناك كاتب آخر، ليبرالي، يدعى مقتدر خان، كتب ما يلي:

> في الواقع، أن الفرصة التي تسنّت للكثير من المجموعات العرقية المسلمة حتى تتجمّع (في الغرب) لأجل قضية إسلامية ومن دون أن تفرق بينها القوميات الغبية، قد ولّدت بعد فترة مجتمعاً حقيقياً مصغّراً خالياً من المشاعر القومية والثقافات العرقية.(٥)

وقد كتب مؤلّف آخر:

إن الأمّة تعني مجتمعاً مبنياً على قيم معيّنة. فمثلاً مؤسسو هذه البلاد

---

(٤) *Les Musulmans dans la laïcité*، مصدر سابق، ص ١٠١.

(٥) *Political Islam Discussion List*، ٢ تموز/يوليو ٢٠٠١. والحل الذي يقترحه مقتدر خان هو نوع من أمركة الإسلام (راجع عنوان المقالة 'Emerging American Muslim Perspectives'). وقد رفض الأصوليون استنتاجاته لكنهم لم يرفضوا التحليل الأولي.

مكتبة الفكر الجديد

(أي الولايات المتحدة الأميركية) قد غادروا أوروبا وجاؤوا إلى هنا مع قيم معينة. وهم لم يجدوا مكاناً لتطوير تلك القيم في أوروبا فقرروا إيجاد مكان آخر فجاؤوا مع قيمهم لبناء هذا البلد. هذه أمّة وليست قومية لأن القومية تُبنى على أرض وليس على قيم.[٦] وهنا حلت مرجعية القيم صراحة محل التعبير عن دوام الثقافة.

وخسارة البديهية تعني أنّ الإسلام يجب أن يثبت نفسه أكثر فأكثر كخيار فردي وكتعبير عن إيمان معلن، لكنه أيضاً مُجبَر على تفسير نفسه لدى المسلمين الآخرين الذين يملكون مفهوماً آخر للإسلام، ولدى «الغربيين» الذين يطلبون أدلة على انخراطه في المجتمع. واليوم، نرى إشكالية الحجاب الاختياري، فهو لم يعد رمزاً من رموز التقليد الاجتماعي،[٧] بل إثباتٌ للذات وإعادةٌ للتكيف، ومن هنا قد يبدو أحياناً نوعاً من الاستعراض لأسلمة شخصيّة في الإطار العام. وحتى أشكال إعادة المجتمعية، فإنها تقوم على إشكالية «فردانية»، ربما لأن العودة إلى التطبيق الصارم للدين تبقى خياراً شخصياً بسبب انعدام البيئة الاجتماعية المكرِهة على غرار النمط السعودي أو الطالباني. ففي جمعيات الإخوان الحديثة مثلاً، التي غالباً ما تولد من فروع تقليدية، يكون انتماء الشخص إليها انتماءً فردياً وليس قائماً على انتمائه إلى مجموعة تضامنية مسبقة، ويجب أن يطبّق القوانين السائدة من منطلقه الشخصي، أما إذا كانت قوانين غير منطقية، فهذا ليس من تبعات ليبرالية المبشرين، بل لأن الإسلام الأوروبي موجود خارج أرضه ومحروم من المؤسسات التي تفرض قواعده. ففي بريطانيا العظمى ومنذ فترة ليست ببعيدة، تأسّس مجلس شرعي يُصدر الفتاوى بطلب من المسلمين المؤمنين، ولكنه لا يستطيع فرضها

---

(٦) 'There is no justice with dictatorship'، مقابلة مع الشيخ طه جابر العلواني رئيس معهد خريجي العلوم الإسلامية والاجتماعية بخصوص **لائحة نقاش الإسلام السياسي** *Political Islam Discussion List*، ١٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٢.

(٧) راجع كتاب فرهاد خوسروخافار *L'Islam des jeunes*، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

ويقبل طبعاً التطوع.[٨] وهذا يعطي معنى مختلفاً لمفهوم القانون نفسه حتى وإن كانت تلك الفتاوى حنيفية. وبهذا، تصبح الفتوى مجرّد استشارة قضائية ورأي مسموح وليست أمراً أو حُكماً، وفي النهاية يعود القرار إلى المؤمن لا إلى الشريعة أو المجتمع.

إن الفرق القائم بين التعبير (الفردي طبعاً) ومحتواه (الذي قد يكون ليبرالياً أو أصولياً)، يُفهمنا أن أشكالاً مختلفة في الظاهر للواقع الإسلامي (كالإصلاح والإنسانية والأصولية وحتى تجدد الجمعيات الصوفية) تشارك في هذه الفردانية. وليس بديهياً أن ندرك أن إعادة البناء الإنسانية للإسلام (المرتكزة على نضج الذات والإيمان واحترام القواعد الخلقية والقيم) والأشكال الجديدة من الأصولية الراديكالية، قائمة على عملية الفردانية نفسها وعلى رد الفعل نفسه إزاء انتفاء البديهية. وهذا ما يفسّر ازدواجية المعاني الظاهرة لدى عدد من المفكرين والناشطين (هل طارق رمضان من الإخوان المسلمين، أم هو من أنصار المجتمعية أو الليبرالية؟)، وصعوبة (بل عدم جدوى) تصنيف المقاربات المختلفة على محور ينتقل من الأصولية المجتمعية إلى الليبرالية الإنسانية. ثم إن العودة إلى الإسلام لدى شبان الضواحي الفرنسية انطلاقاً من قالب مشترك (وهو الخروج من البؤس)، قد تؤدي إلى خيارات فائقة الاختلاف: فالأخَوان موسوي (وأحدهما يدعى زكريا وهو الذي اتُّهم في الولايات المتحدة بالتحضير لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر) لم يلقيا تربية دينية، وكلاهما عاد إلى الإسلام، لكن على أساسين مختلفين، فأحدهما انضم إلى القاعدة والآخر إلى جماعة الأحباش التي تبشّر بالإسلام في أوساط غير مسلمة. إذاً، ما نعتبره قلقاً على الذات أو سعياً إلى الخلاص، قد ينتهج مسار الليبرالية الإنسانية أو الأصولية الجديدة.

ولا ينبغي على الإطلاق اعتبار الأصولية الجديدة مجرد نظرة قضائية

---

(٨) لجنة الفتوى في المركز الثقافي الإسلامي في بارك رود، لندن؛ راجع أيضاً: موقع islamonline.org والملحق searchfatwa.

مكتبة الفكر الجديد

للإسلام، فهي تنطوي على بعد صوفي وسكيني،(*) وعلى كل شخص أن يعمل لإرضاء الله من دون أن ينتظر النجاح على الأرض. إذاً، فالتصرّف كمسلم صالح ومحاولة التأثير في الآخرين (وهذا طبعاً بعيد كل البعد عن رغبة الإسلاميين في تحقيق المجتمع الإسلامي بشكل جماعي)، والجهد في تحسين النفس والسعي إلى الخلاص والارتباط المباشر بالله من دون وسطاء، سواء أكانوا أحزاباً أم مؤسسات أم فقهاء؛ كلها عناصر نجدها لدى أتباع الأصولية الجديدة الراديكالية ولدى الذين ينمّون الروحية الإنسانية.

ونجد هذه الفردانية في المواضيع (الإسلام بصفته عامل نمو لدى الفرد مثلاً، وخطاباً للانفصال عن التقاليد أو تعبيراً صريحاً عن اعتناق الدين)، وفي سبل التعبير («أنا الذي أحدّثكم أخبركم بماهية الإسلام»)، أو في المخاطبة («أتوجه إليك وإليكم لإعطاء حل لمشكلة ملموسة في علاقتك وعلاقتكم بالمجتمع»)، حتى وإن كان محتوى الخطاب حنيفياً جداً أو أصولياً. فإعادة ابتكار الانتماء الديني تتم انطلاقاً من الفرد حتى في البحث عن شكل جديد من المجتمع.(٩) كما أن الفردانية أيضاً ترافق النزعة إلى المساواة: فلا أحد يستطيع أن ينتفع من تراتبية قائمة على المعرفة.

ولكن هذه الحرية المفاجئة تُقلق العناصر التقليدية: فكيف تفرض القاعدة؟ فيلجأون أحياناً إلى أشكال الإكراه التي نراها في المجتمعات التقليدية (كتزويج الشابات وإعادتهنّ إلى البلد الأم، وحتى ارتكاب جرائم الشرف)، أو إلى تقنيات التهويل العصرية (كالفتوى السياسية الشهيرة ضدّ الكاتب سلمان رشدي). وكما هي الحال غالباً، فإن هذه المقاومة الخلفية لا تنجح إلا في تقنيع حتمية التغيير،

(*) مذهب السكينة؛ أو السكينية، مذهب تصوُّفي يرى أن الكمال يقوم على حالة من سكون الروح والاتحاد بالله.

(٩) راجع: *Paroles d'Islam: individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain* (تحت إشراف فيليس داسيتو)، ميزونوف ولاروز، European Science Fondation، ٢٠٠٠. ونعيد في هذا الفصل أمثلة ملموسة مأخوذة من مساهمات مختلفة في هذا العمل.

مكتبة الفكر الجديد

وتؤدّي إلى رفض عنيف للرأي غير المسلم. ولكن من الرائج اليوم في الأوساط المعادية للإسلام أن يتسبب المرء بإصدار فتوى ضده لكي يضع نفسه في الواجهة فيكتب إجمالاً باسم مستعار.[١٠]

وهناك صيغة أخرى تقوم على مطالبة سلطات البلد المضيف بتدبير الدفاع عن العقيدة، كمطالبة الاستفادة من القانون البريطاني ضد التجديف، في قضية سلمان رشدي. ويتعلق الأمر هنا نوعاً ما بتطبيق جزء من القانون الإسلامي من خلال دولة غير مسلمة. وهذا هو رهان قضية الحجاب في فرنسا التي عالجها مجلس الدولة بصورة جيدة، فحين منح المجلس حق ارتداء الحجاب من دون القيام بالتبشير، فرّق بين التعبير عن الإيمان الشخصي (وهو أمر شرعي) والتعبير المجتمعي ذي الطابع الإكراهي (أي الضغط الاجتماعي على الشابات المسلمات غير المحجّبات). لكن محاولات الحصول على وضع اجتماعي مناظر لوضع الذميين بهذه الطريقة (الاعتراف بالقانون المجتمعي) كانت محاولات فاشلة.

وفي حين يشهد هذا النمو سرعةً في الغرب، فإن العالم الإسلامي التقليدي يمر كذلك في مرحلة تغير، ولا ينفك يسأل نفسه عن علاقته بالحداثة [العصرنة] التي يعتبرها أولاً خارجية المنشأ. فما زال الشرق الأوسط ينتج كتابات وقواعد ويوفّر أئمة ودعاة يسافرون إلى الغرب، كما أن أكبر جامعة إسلامية (أي جامعة الأزهر في القاهرة) وشبكة المدارس الدينية ومعظم المعاهد الإسلامية، توجد في الشرق الأوسط. ومن جهة أخرى، هناك عدد من التحركات الجارية في الغرب يجري أيضاً في الشرق الأوسط، والمثل الأبرز على ذلك هو تركيا (التي ترفض أن تعتبر نفسها من الشرق الأوسط) حيث يعيش عدد من «المسلمين الممارسين»

---

(١٠) دانيال بايبس، 'Khalid Duran, an American Rushdie?'، ٤ تموز/يوليو ٢٠٠١، GAMLA. في فرنسا، كتاب أبو وزّاق *Pourquoi je ne suis pas musulman*، وقد تم ترويجه إثر إصدار فتوى تهدد حياة مؤلفه. وبالطبع يبقى دائماً ثمة عالم دين هنا وهناك مستعد لإطلاق الفتاوى (وهذا هو موضوع الكتاب نفسه)، لكن الحديث عن فتاوى هامشية أو خيالية هو موضوع رائج حالياً.

مكتبة الفكر الجديد

كأقلية بالنسبة إلى المجتمع وإلى السلطة السياسية. ويمكننا أن نرى في تركيا، كما في أوروبا، إشكالية الحجاب والسعي إلى نهج عملي واجتماعي متطابق مع القواعد الأخلاقية الإسلامية ومميز في الوقت عينه. وهناك بيئات أخرى يحاول، ضمنها، علماء الدين التفكير في الإسلام على صعيد الأخلاق العملية (مثل الشيخ البوطي في سوريا)، ولكن على صعيد أكثر شمولية. ويمكننا القول إن العمليات التي ندرسها تشكل جزءاً لا يتجزأ من عولمة الإسلام ومن انفصاله عن الأراضي المحددة تاريخياً (أي الشرق الأوسط) التي فقدت في كل حال تفوقها الديموغرافي في العالم الإسلامي، فضلاً عن زعامتها السياسية، بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، وهي بلا شك في صدد فقدان زعامتها الروحية والثقافية (إن التقاء النضال الأصولي الجديد والأنظمة المحافظة التي لا تهتم كثيراً بالسجالات الثقافية، لا يبشر بتجدد إسلامي في المكان الأصلي).

أزمة السلطة والناشطين في الخطاب الديني الجديد

إن تناقض إعادة الأسلمة الذي نشهده منذ أكثر من إحدى وعشرين سنةً، هو أنه يساهم في نزع شرعية المؤسسات التقليدية، عبر زيادة أمكنة التدريس ووضع التعبير الديني في متناول الجميع، في حين أن الأنظمة القائمة تهتم بتلك المؤسسات لمنحها ضمانة دينية في صراعها ضد الإسلاموية. ولا يرمي تطور شبكة المدارس الدينية الذي أشرنا إليه آنفاً، إلى تأسيس طبقة دينية جديدة أو سلطات دينية جديدة، بل على العكس، يزيد من أزمة السلطة وتطور الفردانية في الممارسة الدينية، كما يساهم في نشر حنيفيّة جديدة قريبة جداً من الوهابية السعودية (الرسمية في المملكة) والتي سميتها الأصولية الجديدة.

كانت الإسلاموية قد عارضت بشدة علماء الدين التقليديين. وفي عصر ما بعد الإسلاموية لم يعد النقد هو المهيمن بل خلط الفئات: فرأينا تجاور المناهج التعليمية (الدينية والعلمانية) والتعليم الذاتي العصامي وتطوير معاهد للتعليم الديني شبيهة بالمدارس والجامعات الدنيوية وانتشار المعارف الدينية في شبكات غير

مكتبة الفكر الجديد

خاضعة للسيطرة (الكاسيتات والكتيبات والمؤتمرات والإنترنت)، وكل هذا يزعزع وضع علماء الدين بما أن المعلومات متوافرة بسهولة بفضل تعميم التعليم وتطوير وسائل التعميم هذه المتدنية الكلفة. وتلتبس الصورتان المتناقضتان للمفكّر والعالم الديني، إذ إن تطوير شبكة المدارس الخاصة وتعميم المعرفة الدينية غير المعمقة يجعلان الكثير من الشباب يعتبرون أنفسهم عالِمين بالدين، ولكن على طريقة العلماء لا المفكرين، أي عبر معرفة عقائدية لا نقدية.

إن نشر المعارف الجديدة لا يفترض نشر تعليم القراءة والكتابة فحسب، بل أيضاً تقنيات بلوغ المعارف (الكتب والكاسيتات والإنترنت) والتعرف بلغة معينة وقدرة معينة على خوض العلوم الفكرية حتى وإن كانت فارغة، أي باختصار في إطار مدرسي وتسلسل أفكار منطقي وأيضاً عبر استعمال الكمبيوتر وشبكة الإنترنت.[١١] وتتوافر النصوص في هذا المجال، بيد أنها غير عميقة وتقع في التكرار ونجد فيها الجانب التعويذي وطقوس الكلام ونوعاً من السجالات المعادة التحيين والتأهيل من خلال أوساط المناظرات العصرية. وإن لم تكن شبكة الإنترنت قد دخلت بعد بصورة واسعة إلى المجتمعات التقليدية،[١٢] فمن الواضح أنها أكثر انتشاراً لدى مسلمي الغرب الذين تخولهم معرفتهم اللغة الإنكليزية (والفرنسية بشكل أقل) بلوغ معرفة مبسّطة ونشرها. باختصار، لم تعد هناك لغة (أي العربية الفصحى) أو قوانين تقتصر فقط على علماء الدين. ويستمر عصر ما بعد الإسلاموية في خلط الفئات التي وُلدت من الإسلاموية، لكن المسائل القضائية والنشاطية تتفوق على التأمل الفكري فتحصل عملية التشويش من المستويات السفلى.

---

(١١) و. ر. روف، *Islam and the Political Economy of Meaning*، Croom Helm، ١٩٨٧، ص ٢٦. شريف ماردين يقتبس عنه د. إيكلمان ويشرح أن انتشار النورجوية لا يمكن أن يتم إلاّ بانتشار التعليم.

(١٢) مأمون فندي، 'Information Technology, trust and social change in the arab world'، *The Middle East Journal*، العدد ٣، واشنطن صيف العام ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

وهكذا، فإن تنوّع الإنتاج الديني غالباً ما يكون من صنع أشخاص لا علاقة لهم بالمؤسسات التقليدية للتعليم الإسلامي، كما أنهم لم يحصّلوا تعليماً دينياً معيّناً، ويعملون معظم الأحيان بشكل فردي وحر من دون تأسيس مدارس، إما ضمن تيارات فكرية وإما ضمن مؤسسات خاصة. فأبو حمزة، أحد الأئمة الأكثر حدّة في «لندنستان» خلال التسعينيات، يفتخر بكونه قد ادعى العلم من تلقاء نفسه،[١٣] وهو قد تخصص جامعياً في مجال الهندسة وأجاب عمّن سأله حول إجازته في التعليم الديني: «المجازون لا يسببون إلا المتاعب... ما نفع كل تلك المعارف «الإسلامية» إن كانت لا تقوم بشيء إيجابي للشعب المسلم وللإسلام؟». ولكن هذا الانفصال عن المؤسسات التقليدية موجود عند المحافظين غير السياسيين أمثال جميل بدوي، وهو أستاذ في الاقتصاد في أميركا الشمالية، كما عند الليبراليين مثل سوروش، وهو أصلاً مهندس، أو خالد أبي الفضل الذي درس بالكامل في إطار الجامعات الأميركية.

وفي الواقع، عدا أعضاء الحركة الطائفية كحزب التحرير الذي لا يقتبس أقوال أي فقيه معاصر، فإن الناشطين الشبان الذاتيي الدعوة يستخدمون المصادر الفقهية من العالم الإسلامي، فهناك كتابات من الدول الأم مقروءة وموزّعة في الغرب (كتّاب مثل القرضاوي وغزالي وندوي... إلخ). ويعود نجاح أحمد ديدات (ت. ٢٠٠١) ونجاح أشرطة الفيديو الخاصة به، إلى كونه مسلماً من أقليات جنوب أفريقيا. لكن هذه الكتابات لم يفهمها إلاّ المسلمون الراغبون في نيل تحصيل ديني أفضل حول أسلوب التعليم الذاتي. ومهما تكن أصول الكتابات الدينية فهي موضوع إعادة تكييف على الصعيد الفردي، وليست منشورات تقننها التربية والسيطرة المؤسساتية على شبكة المدارس. وبالطبع، حين نحلل المؤلّفات الشعبية في الإسلام الأوروبي نتساءل حتماً عن سبب شعبية هذا المؤلّف أو ذاك. كما أن تناول تلك المؤلفات بلغة أوروبية هو أحد معايير الاختيار، لكن هناك فقط

(١٣) www.supporterofshariat.org/eng/abuhamza.html، ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

حفنة من المؤلفات المختارة بأيدي المترجمين، ومعظمهم ليسوا من رجال الدين. وهنا، يظهر دور الوسطاء والمفسرين وخصوصاً في حالة اللغة الفرنسية، وهم مسلمون متحدرون من شبه القارة الهندية يعيشون في جزيرة ريونيون أو في موريس (لا شك في أن ديدات يُعتبر من هذه الفئة بالنسبة إلى الناطقين باللغة الإنكليزية).

هذه العلاقة المتساهلة مع السلطة ليست فقط من تبعات تغريب الإسلام، فهي موجودة أيضاً بين مسلمي الشرق الأوسط. وإن نزع شرعية السلطات الدينية هو أيضاً ظاهرة في موقعها الأصلي، أما العنصر الإضافي الذي يقدمه الغرب فهو مجال الحرية. فلندن مثلاً كانت، حتى نهاية العام ٢٠٠١ على الأقل، قاعدة مهمة لأولئك «الشيوخ» (أبي حمزة وبكري وقتادة). وهنا تنتهي سلطة الدولة. أما هذا الفصل بين الإسلام «الغربي» والإسلام الشرق أوسطي، فلا يعني أن لدينا إسلامين مختلفين يزدادان تباعداً، بل على العكس، فنحن نشهد إعادة صياغة معكوسة تزيد من حدتها هجرةُ جزء من نخبة المفكرين. والتناقض هنا، أن أزمة السلطة هذه التي تؤدي إلى تيار من العصامية والدعوات الذاتية والحرية المأخوذة مع التقليد كما مع السلطات العالمة، قلما تولد خطاباً مهماً وبحثاً عن التفهم، بل تؤدّي في أغلب الأحيان، إلى تثبيت عقائدي لمبادئ غير ملموسة.

كل شخص يعبّر عن ماهية الإسلام، ليس انطلاقاً من تخيّل معيّن، بل من معرفة مشتركة ومن كتابات دينية فقيرة الفحوى يكيفونها ويعدّلونها لاستخدامها أولاً في التعبير عن منطق ممارستها أو إطلاق اسم على الممارسة. أمّا ضعف الكتابات الدينية فيُبرز ذلك من حيث النوع لا الكم: لأن تلك الكتابات تشمل تكراراً مستمراً للمبادئ الأساسية والمقارنات السطحية السهلة (الإسلام والمسيحية) والدفاع عن الدين (جواب الإسلام عن المشكلة الفلانيّة). إذاً، يتعلق الأمر هنا بمعرفة أفقية التحرك، وهذا ميل يعززه استعمال الإنترنت، فهذه المعرفة تنزع شرعية مؤسسات إنتاج المعارف. والعلاقة بين «المُرسِل والمتلقي» أمست

مكتبة الفكر الجديد

علاقة مشوّشة،[١٤] فكل العالم يرسل ويتلقى، أما المناقشات التي كانت تقتصر على الأوساط الخاصة فقد أمست في المجال العام. كما أننا نشهد في الواقع تشكيكاً في التراتبيات. ففي حركة التبليغ مثلاً، وعلى الرغم من أن كل عضو من جماعة المرسلين يجب أن يتبع الشيخ، فإنه يكون مكلّفاً تغيير وظائفه أثناء مهمته، وهذه الوظائف تراوح ما بين التبشير وغسل الملابس.[١٥] أما تسمية «الطالبان» (أي طلاّب الدين) فتشير أيضاً إلى فرق بالنسبة إلى التراتبية التقليدية، فكون المرء طالباً لا عالِماً هو قيمة بحد ذاتها. أما في اجتماعات الشبان المسلمين في الغرب فإنهم يعتمدون قواعد ديموقراطية في المناقشات (مثل انتخاب رئيس الجلسة، ومنح حق الكلام للحاضرين، ورفض تحديد مدة الكلام).

وفي حين أن هناك الكثير من غير المتخصصين في الدين الذين يعتبرون أنفسهم فقهاء في الدين، فإن كبريات المؤسسات الإسلامية لا تنجو من هذه النزعة إلى فردانية إعلان الدين. فنشر التعليم الإسلامي وجعله رائجاً بين العموم، يقللان من قيمة المؤسسات الدينية الكبرى، التي تتصرف حيال هذا الأمر أحياناً: فالشيخ طنطاوي، رئيس جامع الأزهر في القاهرة، قد أعلن سنة ١٩٩٧ أن ابنته ليست مختونةً، لكنه رفض تبنّي موقف معيّن من المسألة وتركها للأطباء، وكأنه في الأساس تخلى عن دوره كمرجعية عليا في المعارف. وحتى التطور الذي شهده الأزهر لجهة التطويع وانفتاحه على المعارف «الحديثة» والعلمانية، فإنه لم يؤد إلى تعزيز الجهاز الأزهري، بل تسبب بكثرة ظاهرة المُلاّ «الخاص».[١٦] وهناك عدد من العلماء الدينيين الذين تحولوا إلى بيئات جديدة لنقل المعرفة: كالتبسيط الشعبي للدين أو التعبير العام عنه، ولكن في إطار أنظمة جامعية حديثة أو في

(١٤) راجع: ج. أندرسن، *New Media in the Muslim World*، د. إيكلمان وج. أندرسن (تحت إشراف)، Indiana University Press، ١٩٩٩، ص ٤٤.

(١٥) باربرا ميتكالفن، 'Islam and Women: The case of the Tablighi Jama'at'، *Contested Polities*، Stanford University Review، العدد الأول، ٢٧ شباط/ فبراير ١٩٩٦.

(١٦) راجع: مالكة زغال، *Gardiens de l'islam*، Presses de la FNSP، ١٩٩٦.

مكتبة الفكر الجديد

مجلات علمانية، أي خارج سيطرة أندادهم (فنفهم هنا المحاكمات الدينية في إيران ضد رجال دين، مثل سيد زاده أو كاديفار، الذين لم يُتهموا بالهرطقة بقدر ما اتُّهموا بتحطيم روح الجماعة حين نقلوا إلى الساحة العامة سجالات كان يُفترض بها أن تبقى فقط بين رجال الدين).

لقد «تَعَلْمَنَ» الدين، بمعنى أن الأمور الإلهية أصبحت تخص الجميع ولم تعد محتكَرة في أيدي مجموعة من المتخصصين يجعلون الدين يبدو كمظهر خارجي حين يستملكونه لأنفسهم. وبذلك يتغير الترابط بين الدين والاجتماع. وليس من قبيل الصدفة أن تبرز مسألة المجتمع المدني في إيران على خلفية أزمة عميقة لوظيفة الطبقة الدينية. إن أزمة الطبقة الدينية، أي أزمة امتهان المعرفة الذي يؤمّن بيئة «عملانية» (عملية لاقانونية طبعاً)، تجعل من كل شخص فاعلاً في هذه المعرفة، وتشوّش التفريق بين ما هو علماني وما هو إلهي، وتدفع بشكل تعويذي، إلى تكرار فكرة الالتباس بين الدين والسياسة بأسلوب يُديم علمنة منكرة. وعلى هذا الصعيد، تكون العلمانية نقيض العلمنة. وهذا يفسر لماذا يترافق فشل الإسلاموية مع إعادة الأسلمة ونشر الدين في بيئات متنوعة، لكنهما يتركان للسياسة استقلالها الذاتي.

في الوقت نفسه، فالاستملاك الفردي للمقدسات هو، بالإجمال، فكرة حنيفية بالعمق، تصر على إيجاد الدين، أي التقليد الذي وضع الأسلاف قواعده وقدسوه، شرط العودة إلى الحقبة المؤسِّسة، أي مجتمع النبي. وهنا، بدون شك، تنفصل أشكال فردانية التدين المعاصر للإسلام عن انصهار الدين والفرق بين المقدسات والديانة العائد إلى المسيحية.[١٧] كما يقضي السجال في أغلب الأحيان في تنظيم آيات القرآن والحديث وتفسيرها بالمعنى الذي يفضلونه، وينتهج الأمر إجمالاً خطين: الخط الأول ليبرالي، ويبرر العيش بسلام والتعاون مع غير المسلمين و«يحذف» العناصر الأكثر إثارة للإشكالية في التعاليم القرآنية عبر

(١٧) د. هرفيو ليجيه، *La Religion pour mémoire*، مصدر سابق، ص ٨٧ و١٥٦.

مكتبة الفكر الجديد

تفسيرات معقلنة (ومنها أن الله أدان الثمل لا الكحول)، وروحانية أو عملية جداً (ومنها أن إعدام الزانية يفترض وجود أربعة شهود ذكور على الدخول، وهذا أمر مستحيل، إذاً الله لا يريد الإعدام)؛ والخط الثاني يمثله الأصوليون الذين يضيفون مفهومهم لحرفية الدين (جاعلين مثلاً من الجهاد موجباً شخصياً).

ويُعتبر النص الذي لا يُمَس، عند الأصوليين الجدد، قانوناً بحتاً يتكيف مع جميع المجتمعات لخلوه من أي إشارات إلى مجتمع ملموس. وحتى الشخص الذاتي الدعوة، يستعمل تقنيات تقليدية جداً للبحث عن الحقيقة، فمثلاً يذكر الحديث ويقدم إسناده. ولا نجد في الإسلام التفريق الذي ذكره دانيال هرفيو ليجيه في المسيحية بين المقدسات والدين، حيث تُجعَل العقيدة نسبية لنفهم المقدسات بشكل أفضل؛[١٨] أو بالأحرى، في الإسلام، حيث يتحول الدين نفسه إلى مقدس، أي مجموعة القوانين الحنيفية التي لا يمكن المساس بها. لكن هذا التصلّب العقائدي يقنّع تغيّراً في العلاقة بالدين، فالتنوع والانفتاح موجودان في الخيارات الفردية والملموسة أكثر منهما في النظرية: فالتعصُّب في الموقف لا في المفاهيم.

إن تقليص القوانين هو شرط للدخول إليها، لأن مبدأ الفقيه العالِم (الذي يُمضي إحدى وعشرين سنة من الدراسات لينال حق الكلام) يكون مرفوضاً: فالمرء يريد أن يكون طالباً وعالماً في الوقت عينه، وعلى الفور، لكن التعبير النهائي يُنسَب إلى العالم، فهو القاضي التقليدي الحقيقي. أما صاحب التعليم الذاتي فلا يخترع شيئاً بل يقلّد، وهذا ما يفسّر هوسه بالمرتدّين وبالحدود، في حين يؤدي سعيه الفردي إلى الحقيقة، إلى «تصنيم» الدين ومجموعة القوانين المتناقلة عبر التقاليد. ونظراً إلى غياب المعرفة الحقيقية، فإنه يحدد نفسه من خلال دحض ما ليس هو، فيمسي هشاً فجأة لأنه ليس موجوداً إلا عبر تعبيره الدائم وليس عبر واقع ملموس يتجسد في معرفة مكتوبة ومحفوظة في مكتبة وفي

(١٨) د. هرفيو ليجيه، *La Religion pour mémoire*، مصدر سابق، ص ١٥٦.

مكتبة الفكر الجديد

تقليد مدرسي وتعليمي. وهو ليس خاضعاً للأمر الزمني (التدرّج التصاعدي في الكتب العالمة) أو المكاني (أي المكان المعين للتحصيل الدراسي)، كما أننا نجد في العمق هشاشة النصوص المتداولة على شبكة الإنترنت: فنتساءل أين هي مختزنة؟ وأين توجد خارج الكلمة أو الشاشة؟

تؤدي هذه الصعوبة في تحديد مكان في جغرافيا المعرفة، إلى صعوبة في تحديد الفاعلين في المسألة. ولا يمكن إيجادهم في إطار تحليل سوسيولوجي لأنهم لا يندرجون بالضرورة في مجال اجتماعي (ينتمي إلى فئة محددة عبر استراتيجيا اجتماعية او اقتصادية او سياسية). ونلفي هنا بدون شك حدود التحليل السوسيولوجي: فكيف نحيل خطابات (من الإنترنت أو المساجد) إلى استراتيجيات اجتماعية تبدو أقل منطقية لأنها أقل اندراجاً في واقع المجتمع المعين؟ كما أن هناك جزءاً من تلك الخطابات مرتكزاً على بيئات خيالية تتحقق بشكل خاص في الفضاء الافتراضي لشبكة الإنترنت. فابتعاد الدين عن أرضه الأصل يولّد مجتمعات افتراضية على الإنترنت، ويفصل الفاعلين عن الرهانات السوسيولوجية المحددة (مع أننا نجد هذه الاستراتيجيات بين إخوان الأصولية الجديدة أو المنطق الطائفي لدى بعض المجموعات).

وبالطبع، حين تصاغ الهوية من جديد في الموقع الأصل، أي في مجتمع إسلامي معين (مصر مثلاً)،[١٩] فإن سوسيولوجيا المجموعات البشرية واستراتيجيتها تجدان حقوقهما، لكن الابتعاد عن الأرض الأصل يكسر الترسخ الاجتماعي حتى وإن كانت سوسيولوجيا تلك البيئة العامة قد خضعت للتجربة:[٢٠] الطبقات الوسطى المهنية المتعلمة «المعولمة» وحتى المفصولة عن أرضها. إنها تنسف التحليلات المتعلقة بالمجموعات الاجتماعية (والشعوب المدينية الجديدة مثل فقراء إيران والجزائريين المتسكعين والعاطلين عن العمل) أو

(١٩) باتريك هايني، 'Banlieues indociles' (أطروحة)، معهد الدراسات السياسية، ٢٠٠١.
(٢٠) راجع: أندرسن، *New Media in the Muslim World*، مصدر سابق، ص ٤٧.

مكتبة الفكر الجديد

الأوضاع الاقتصادية (لا شيء يدعم الفكرة القائلة إن الفقر يعزز الراديكالية الدينية).

ولكن يوجد الكثير من عناصر التفسير السوسيولوجي، فهناك سوق دينية قد أصبحت هي أيضاً مخصخصة، ليس في مجال المعارف فحسب، بل في تجارة البضائع والرموز أيضاً. وإن تطور هذه السوق حول المنتجات الدينية (من التعليم إلى تجارة اللحم الحلال مروراً بتحرير الكتب والكاسيتات ورحلات الحج... إلخ) يخلق عالماً من الأعمال الإسلامية خارجاً عن مجال السلطات الدينية التقليدية، وكذلك عن الدولة في السياق الحالي لليبرالية والعولمة: فالوقف التقليدي لم يعد محور الاقتصاد المرتبط بالدين والتحرير الاقتصادي (كما في مصر وتركيا)، ودخول الشبكات العابرة للقوميات (الهجرة) يؤدي إلى نشاط اقتصادي كبير من دون الاستفادة بالضرورة من دعم الدولة. والزعماء الصغار للزمر أو القادة الحربيون (كما في أفغانستان ولبنان ومصر)[٢١] يستعملون في لعبة التجارة والسلطة هذه، شرعيةً مكتسبة من النضالية الإسلامية، لكن الكثيرين من أولئك الناشطين الجدد الفرديين يعتمدون خطاباً على غرار خطابات الأصولية الجديدة، إذ إنهم ينادون بهيمنة الشريعة متفادين دور الدولة التي لم تعد شرطاً لشرعيتهم ولا لتعزيز دورهم الاجتماعي أو الاقتصادي. ويتدخل هؤلاء الناشطون بشكل مباشر وفردي باسم الحقيقة في مجال الإعلان العملي للممارسة الدينية («ماذا يجب أن نفعل؟»).

وفي المجال التعليمي، وضعت مصر وباكستان وتركيا في السوق خرّيجين من المدارس الدينية الذين ترتبط نظرتهم إلى الترويج الاجتماعي بالنظرة إلى الأسلمة. كما قامت في الثمانينيات، الحكومة التركية بزيادة عدد المقاعد في الثانويات الدينية الحكومية (الإمام حاتب) وأمنت لها تعديلاً للشهادات. أما في باكستان فإن ضعف الشبكة التعليمية الحكومية والتعديل الذي منحه الجنرال ضياء

(٢١) باتريك هايني، 'Banlieues indociles'، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

الحق لشهادات الدولة والتواجد في الأحياء الشعبية أو في الريف والتمويل بالبترودولار، كلها أمور تفسّر التطور المفاجئ للمدارس الدينية في الثمانينيات. ففي العام ١٩٧٥، كان هناك ١٠٠ ألف طالب ديني في باكستان (أي طالبان)، وتراوح عددهم في العام ١٩٩٨ ما بين ٥٤٠ و٥٧٠ ألفاً، نصفهم في البنجاب.[٢٢] وهكذا ظهرت دفعة كبيرة من الطالبان الشباب في السوق، وكان ترويجهم الاجتماعي قائماً على أسلمة المهن والمؤسسات (كما هي حال التعريب في الجزائر)، فنبعت المزايدات حول توسيع الإسلام بشكل أكبر.[٢٣]

أما التشجيع الذي توفره الدولة لتطوير الدراسات الإسلامية فيضع في السوق متخرجين شباناً لا تستطيع الدولة تدبير وظائف لهم. ومن هذا الواقع تسبب رغبة الدولة في السيطرة على الدين نتيجةً معاكسة، أي الخصخصة، فيقوم المتخرّجون الجدد بفتح مدارس دينية خاصة ويشرعون في عدة أنشطة (اقتصادية وسياسية وكلها من منظور الأسلمة). وتؤدي هذه الوفرة في المؤسسات الإسلامية إلى خروج عن الطبقة الدينية وانتفاء نفوذ المدارس التقليدية الكبرى لصالح المدارس المحلية الصغيرة، ناهيك بالالتباس في لهجات المعرفة: فالعلماء الجدد يدمجون (أو يظنون أنهم يدمجون) المعرفة العلمانية، والعالِم الجديد لا يتذرّع إلا بنفسه أو بمعلمه، ما يؤدي إلى مزايدة كلامية، على الأقل، حول الأسلمة. ونلحظ أن النزاعات بين الشيعة والسنّة في باكستان تتطور مع تطور شبكات المدارس، وتمتد حتى إلى صفوف السُنّة أنفسهم، ومن هنا تبدأ المواجهات العنيفة بين الديوبانديين والبارلويين. وتترافق الدعوة الذاتية مع الحرمان الديني. أما التضامن في ما بينهم فلم يعد مضموناً بسبب التحصيل العلمي في المؤسسة نفسها، وتمسي أدنى الفوارق حجة ليعلن الشخص حاجزاً بين المسلم الحقيقي والمسلم غير الحقيقي.

ومن تبعات أزمة السلطة أن السجال أو حتى الحُرم، يصبح سمة مميزة

---

(٢٢) *Jane's Intelligence Review*، لندن، الأول من كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩، ص ٣٤.

(٢٣) أ. رشيد 'Schools for soldiers: Islamic schools mix religion and politics'، *Far Eastern Economic Review*، سنغافورة، ٩ آذار/ مارس ١٩٩٥.

مكتبة الفكر الجديد

للمجتمعات الجديدة بما أنّ الحدود لا يمكن أن ترتسم إلا من خلال التفادي والتعبير وعدم الاندراج في مجال اجتماعي حسن الهيكلية، ومناطقي. والواقع، أن التركيز على الفوارق الدنيا ووسم المسافة والشكل أمور نابعة عن اندماج الإسلام في الصورة الغربية. كما أن السجال الدائر حول المشاركة في الاحتفالات غير الإسلامية التي أصبحت حتى علمانية بالكامل، مثل إرسال بطاقات المعايدة بمناسبة رأس السنة وشجرة عيد الميلاد والهدايا... إلخ، هو أفضل مثالٍ على ذلك، فنلحظ في أحيان كثيرة منذ عشرين عاماً، تحفظاً متزايداً لدى بعض المسلمين إزاء ممارسة تلك الطقوس الاجتماعية مع معارفهم المسيحيين. وهناك عظات كثيرة تبثها الفضائية السعودية تدين بشدة التساهل مع تلك العادات في حين أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية تقوم مثلاً بإرسال بطاقات معايدة بمناسبة عيد الميلاد.

والممنوعات التقليدية تتزايد: ففي نظر الشيخ ألباني، الذي ينكب الأصوليون الجدد على قراءة مؤلفاته، أن على المرأة المسلمة أن تبقى محجبة أمام النساء غير المسلمات كما الرجال (حتى وإن كنّ من أهل الكتاب).[٢٤] كما يُمنع المسيحيون في أفغانستان من إظهار إشارات تدلُّ على إيمانهم، وهذا قانون أصدرته حركة الطالبان للمرة الأولى في تاريخ البلاد.[٢٥] ويعود تفسير سبب هذا التصلب إلى أن عدداً متزايداً من المسلمين يحتفون بالمناسبات الغربية، على الأقل بصيغتها العلمانية (كما رأس السنة). والتصلب بشأن الشكل أقوى من تحقق التغريب بالأساس. ونقارن مثلاً موقف الطالبان بتسامح الأفغان (على الرغم من إسلامهم الصلب) إزاء العادات المسيحية في القرن العشرين، فقد رأينا الراهبات بزيهن في كابول مع السماح ببناء كنيسة فيها... إلخ.

---

(٢٤) مقابلة على الموقع الإلكتروني للطلاب الإسلاميين في هيوستن، انظر: www.uh.edu/campus/msa/articles/tape_html، ١٩٩٩.

(٢٥) نضع أنفسنا طبعاً في الحقبة المعاصرة لنُظهر تصلب علماء الدين لجهة العلاقات مع المسيحيين، لأن هذا لا ينفي طبعاً أنه في بعض الحقبات التاريخية الأخرى صدر هذا النوع من الفتاوى.

مكتبة الفكر الجديد

وتشتد حدة السجال مع اضمحلال المعالم الاجتماعية، ما يولد عنفاً كلامياً يُنسب خطأً إلى إعلان استراتيجيات الانفصال (والعنف الاجتماعي)، في حين أن الأمر يتعلق حقيقة بتكوين هوية في غياب الهيكلة الاجتماعية، مع العلم بأن هذه الهيكلة كفيلة وحدها بإرساء استراتيجيات حقيقية. وتطرح هذا الفردانية في تأكيد الانتماء مشكلة حدود المجتمع، وهي في الوقت نفسه خارجية (بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين) وداخلية. ونلحظ هنا أن مسألة المرتد و«الإسلام الحقيقي» هي اليوم فكرة مسيطرة في السجالات داخل الأوساط المسلمة بدءاً من مسألتَي رشدي وأبي زيد (المذكورتين سابقاً) إلى إدانة القاديانيين أو الأحمدية (وهي طائفة هندية الأصل تعتبر أن محمداً ليس خاتم الأنبياء) مروراً بمحاكمة الطالبان لعاملي المساعدات الإنسانية في منظمة Shelter Now.[٢٦] وهذا الشعور بأنهم مجتمع «نفيذ» يرافقه اليوم خطاب متكرر بشأن تأثير المسيحية واليهودية، إما عبر دور المهتدين السابقين،[٢٧] وإما عبر الخوف من اعتناق أيٍّ من هاتين الديانتين.[٢٨] وقد أطلق ابن لادن على حركته اسم «الجبهة الإسلامية لمحاربة اليهود والصليبيين»، أي المسيحيين. ومن هذا المنطلق، يصبح الحوار بين الأديان مشبوهاً.[٢٩]

---

(٢٦) السجالات الدائرة عبر الإنترنت تُظهر كمية التصريحات المعادية للقاديانيين (وهي جماعة دينية ظهرت في شبه القارة الهندية وتعيد النظر في كون النبي خاتم الأنبياء)، ولا يملك هذا السجال بعداً مشتركاً مع التأثير الحقيقي للجماعة.

(٢٧) المنشورات الإسلاموية في تركيا تدين باستمرار دور «الدونم»: أي اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، (كما تتهم حزب العمال الكردستاني غالباً بأنه يخضع للتوجيهات الأرمنية).

(٢٨) راجع مثلاً القرار الذي اتخذه الملا عمر ويقضي بتطبيق حكم الإعدام على أي أفغاني يعتنق اليهودية أو المسيحية (كانون الثاني/يناير ٢٠٠١) ـ مع أن إمكانية حدوث ذلك شبه مستحيلة ـ ثم الفرض على الهندوس والسيخ في البلاد أن يحملوا إشارة تميّزهم.

(٢٩) يذكر الموقع rida19@hotmail.com في angelfire.com/islammail، (١٦ تشرين الثاني/أكتوبر ١٩٩٩) حديثاً لأبي داود بعنوان 'The goal of the assimilation': «من يقلّد قوماً يصبح واحداً منهم... إن المسلمين في الغرب يشكّلون واقعاً، وهدف الكفار هو وضعنا في قالبهم الخاص واستيعابنا».

مكتبة الفكر الجديد

وتوجد وراء الإشادة بالحنيفية وتقليد الأقدمين والمجتمع، حركة حقيقية في فردانية التدين والتعبير العقائدي الذي لا يتركز من خلال الاستملاك الفردي للمعرفة فحسب، بل من خلال الفعل أيضاً. فالناشطون يتصرفون أكثر فأكثر من بادرتهم الشخصية ولحسابهم الشخصي، ولكن باسم رؤية أصولية جديدة للمجتمع. أما بالنسبة إلى الكثيرين من المؤلفين الأصوليين الجدد، فإن الجهاد يصبح «فرضَ عين» وليس فرضاً جماعياً (أي يجب أن يقوم به الأفراد المعرَّضون للتهديد، وهذه هي النظرة الكلاسيكية لعلماء الدين).[٣٠] ويسمح كل من هؤلاء لنفسه بأن يطلق فتوى تهديدية في حين أن الفتوى بحسب القانون الإسلامي ليست سوى رأي يرد على مسألة تتعلق بقابلية مناقشة سلوك أو فعل معين. وتحاول السلطات التقليدية أن تتصدى لذلك حفاظاً على احتكارها للفتاوى، فيقول الشيخ السعودي ألباني، على الرغم من أنه محترم في الأوساط الراديكالية: «ليس مسموحاً لمسلمي القرن الرابع عشر (الهجري) بأن يبدأوا بإطلاق الفتاوى بالاستناد إلى حديث لمجرد عثورهم عليه في كتاب ما». أما الأصوليون السعوديون فكرّسوا كتيباً كاملاً للدفاع عن «الشيوخ» الحقيقيين، أي العلماء، ضد أصحاب الدعوة الذاتية مثل زارابوزو.[٣١] لكن وقع تلك التصاريح الضعيف جعل الناشطين «على الطلب»، يرجعون إلى تصاريح كبار الفقهاء فيأخذون منها ما يناسبهم.

وآخر تبعات أزمة السلطة، أن الناشطين الجدد الواثقين من حقيقتهم لا يترددون في ارتكاب ما يُعتبر بدعة في رأي العلماء. وهناك شيوخ أصوليون حتى، مثل القرضاوي، يدينون بسهولة خطاب الشرعنة الدينية لابن لادن، ويُظهرون أن

---

(٣٠) نشرت صحيفة القدس العربي (لندن، ٢٣ شباط/فبراير ١٩٩٨)، نص فتوى لابن لادن: «إن فرض قتل الأميركيين وحلفائهم المدنيين والعسكريين هو واجب فردي لكل مسلم، ويجب أن ينفذه في كل بلد يمكنه فيه ذلك لأجل تحرير الأقصى وسائر الأماكن المقدسة». وإن فكرة «الفريضة الغائبة» عن الفرائض الخمس في الإسلام قد أطلقها المصري فرّاج في الستينيات (راجع جيل كيبيل، *Le Prophete et le Pharaon*، Le Seuil، ١٩٩٣).

(٣١) 'A refutation of the some statements of Jamal-ud-din-Zarabozo'، وقد جمعها عبد الله لحماني. انظر: www.SalafiPublications.com، ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

القتل الأعمى للأبرياء في اعتداء مثل اعتداء الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر لا يمتّ إلى الإسلام بصلة، ولكنهم يرفضون إدانة العمليات الانتحارية في إسرائيل.[٣٢] وإن جعل الجهاد فرضاً فردياً شأنه شأن الصلاة، لا يملك أي معنى في نظر العلماء، لكن البدع تستمر حتى ضمن خطاب الحنيفية. ويقضي الشكل الآخر من أشكال هذه البدعة بلفت الانتباه فجأة إلى مواضيع كانت هامشية في التقليد القرآني، مثل الحسبة، أو مواضيع غير مذكورة حتى في القرآن مثل الخلافة التي لم تُذكر قط كشكل من أشكال السلطة السياسية.

الفرد: هدف الدعوة

يقدِّم إحياءُ الأصولية الإسلامية اليوم بمختلف أشكالها، الفردَ كناشط وكغاية أيضاً. وحتى الذين يصرون على ضرورة بناء المجتمع يفعلون ذلك مع أفراد منقطعين نوعاً ما عن جذورهم. فمبشرو جماعة التبليغ يقرعون أبواب المنازل ويتوجهون إلى أشخاص انقطع لديهم الرابط الاجتماعي، فما عادوا يخاطبون مجتمعاً مكوناً (أي بلدة أو قبيلة أو حي) لأن المجتمعات المكونة لم تعد موجودة، والسبب الأهم هو أن الخطاب الوعظي الديني يرتكز أكثر فأكثر على وحدة الفرد بهدف تأسيس مجتمع جديد. وليس من قبيل الصدفة أن يكون السجن في أميركا كما في فرنسا، مكاناً مفضلاً للتبليغ والدعوة، لأن الفرد ينجذب إليهما بفعل عزلته.[٣٣]

أما على الصعيد السياسي، فكل الأدلة تشير إلى أن المنظمات، مثل القاعدة، «تصيد بالصنارة» الأشخاص الذين تجندهم وليس المجموعات المكونة. والهجمات الانتحارية المرتبطة بالقاعدة لا تُظهر انصهار الفرد لمصلحة

---

(٣٢) راجع موقع: www.islamonline.net/English/News/2001-09/12/article25.shtml. تصريح أدلى به الشيخ القرضاوي في الدوحة في ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

(٣٣) عاد خالد قلقال إلى الإسلام خلال مكوثه في السجن، أما ريتشارد ريد فقد اعتنق الإسلام في سجن فلتهام سنة ١٩٩٥.

مكتبة الفكر الجديد

المجموعة، بل تظهر بالأحرى قيمة مفرطة للسعي الخلاصي ونوعاً من السلطة المطلقة بحيث إنّ حفنة من الأفراد تصنع التاريخ. ومع أن فكرة الشهيد الذي يدخل الجنة حيث تستقبله إحدى وسبعون حورية، ليست فكرة جديدة، فإن **أهميتها لدى مرتكبي الاعتداء على مركز التجارة العالمي، وكذلك اهتمامهم** بأجسادهم (كما يظهر بطريقة عصابية في وصية محمد عطا)، يتناقضان مع الفكرة التي ينسبها إليها منفذو العمليات الانتحارية الفلسطينيون الذين لا يهتمون كثيراً **بخلاصهم الشخصي لأنهم يشاركون في كفاح وطني، ويشكلون بالتالي جزءاً من** مجتمع. وحتى في السياق المرعب يشارك انتحاريو ابن لادن في إعادة صياغة الدين. فتعصبهم ليس تعصباً لمجتمع، بل لأفراد لا ينضمون إلى المجتمع إلا **بالموت. فأخبار جنود المشاة التابعين للقاعدة والذين بقوا للمحاربة في أفغانستان** مؤثرة إيمانياً: فكلها تتحدث عن الحرارة الإنسانية وروح التضامن والتضحية التي تتميز بها أفواج القاعدة، لكن الجميع انضموا إلى هذا التنظيم عبر مسارات فردية وليس على قاعدة مشاركة مسبقة في منظمة سياسية (باستثناء جيرانهم، أي الأوزبكيين والباكستانيين).

المثل الآخر عن عملية فردانية الإسلام تلك، هو كثرة المترافعين الخاصين في مصر الذين يتصدون للآخرين باسم «الحسبة»، أي فرض احترام التعاليم الدينية. وهنا يحل العمل الفردي محل العمل الجماعي. والحالة الأشهر في هذا الصدد هي الدعوى التي رفعها صميدة عبد الصمد في العام ١٩٩٦ حين طلب باسم «الحسبة» فسخ زواج البروفسور نصر حامد أبي زيد (رغماً عنه وعن زوجته) ونال الفسخ لاتهامه بالردة التي تُلغي زواجه بمسلمة. كما أن الشيخ يوسف بدري قد قدم شكوى في آذار/ مارس ١٩٩٧ ضد وزير الثقافة [المصري فاروق حسني] الذي اتهمه بإفساد الشبيبة، كما قدّم دعوى ضد مجلة **روز اليوسف** بتهمة الإخلال بالآداب العامة بصفة شخصية ومع ٣ أشخاص آخرين، لكنه خسر الدعوى. أما الكاتبة المصرية المدافعة عن حقوق المرأة نوال السعداوي، فقد طلقتها المحكمة من زوجها المحامي نبيه الوحش في تموز/ يوليو ٢٠٠١. كما رفع في حزيران/

مكتبة الفكر الجديد

يونيو ١٩٩٦ فريق من الأطباء والمحامين المصريين برئاسة الطبيب منير فوزة دعوى ضد وزير الصحة الذي حظر الختان في المستشفيات: أصدرت المحكمة الإدارية في القاهرة حكماً لصالحهم (صحيفة **الأهرام** من ٢ إلى ٨ تموز/يوليو ١٩٩٧) لكنهم خسروا الدعوى أمام مجلس الدولة.

ومن المثير للاهتمام أن نلحظ، من جهة، أن تلك الأفعال تعني أن الفرد يسمح لنفسه بنَسب الإسلام إلى الناس بحسب ما يرتئيه، وبالتالي يمكن لأي كان **أن يكتسب حق إعلان ماهية الإسلام، ومن جهة أخرى لم يطلب المتهم أيّ فتوى** من السلطات الدينية المختصة، بل توجه إلى المحكمة المدنية. ولم يكن أصحاب الشكوى رجال دين متخصصين، بل أطباء وكتّاب مقالات ومحامون. . . إلخ. لذلك، لا تعطي كثرة المدارس وتعزيز الإجراءات الدينية في التعليم طابعاً إكليريكياً لطلب الإسلام، بل بالعكس فهي تعلمنه. أما في البلد الوحيد الذي يوجد فيه «إكليروس»، أي إيران الشيعية، فيمكن حتى التحدث عن الخروج على الإكليريكية، فتلك الطبقة الدينية منقسمة حول مسألة ولاية الفقيه أو وظيفة قائد الثورة، أما مجلس التمييز المكلف تسوية النزاعات بين البرلمان ومجلس المراقبة (المكلف بدوره التحقق من إسلامية القوانين) فمؤلَّف بمعظمه، منذ العام ١٩٩٧، من العلمانيين. كما أن السجال الفقهي يتجاهل منصب رجل الدين على الرغم من قوة حضوره لدى الشيعة (وهنا يلتقي الفيلسوف سوروش مع آية الله مجتهد شابستاري). وهذا يعني أن الأصولية الجديدة تشارك أيضاً، رغماً عنها، في فردانية التعبير الديني، وفي حلّ السلطة الدينية.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الرابع

إمكانية الإسلام الإنساني

نستشف من عظات بعض الأئمّة (الشديدي الاختلاف في ما بينهم، كمدير مسجد شارع طنجة في باريس لاربي كيشات والإمام بوسوف في ستراسبورغ أو طارق رمضان الأكثر تطرقاً إلى السياسة، ناهيك بالكثير من الأئمة المحليين الذين لا ينشرون مؤلفات خاصة بهم)، وكذلك من حديث الشبان المسلمين، إصراراً على تحقيق الذات في الممارسة الدينية وعلى إنسانية غائبة في النظرة التشاؤمية (التي تقارب الكالفينية) لدى سيّد قطب.[1] ولا يتعلق الأمر بإصلاح الإسلام، فالعقيدة ليست وحدها موضع طعن، بل أيضاً بمجموعة معارف علماء القانون والمفسّرين. لكن تلك القوانين والمعارف تصبح مرجعية، بل تُجعل نسبيّةً عبر الدعوة إلى الغائيّة والتذكير بالعقل والإدراك عن طريق عظات براغماتية، بالدرجة الأولى، لا تهدف إلى التوفيق بين العقيدة والعالم المعاصر، بل إلى منح المؤمنين غير الضليعين في الدين (علماً بأن الواعظ نفسه قد يكون غير ضليع بالدين أحياناً) معنىً للعيش في عالم لا يمكن فيه تطبيق الشريعة كقاعدة اجتماعية.

---

(١) يمكن إيجاد أبحاث ميدانية في الكتاب المنشور تحت إشراف ف. داسيتو: Paroles d'Islam، مصدر سابق؛ وفي كتاب ف. خوسروخافار *L'Islam des jeunes*، مصدر سابق. ونستند أيضاً إلى أبحاث شخصية مع جمعيات الشبيبة المسلمة. وفي النهاية تحقيق أجرته صحيفة **لوموند** *Le Monde* يطابق تحليلنا: «أئمة فرنسا يبشرون بإسلام أخلاقي وغير ميال إلى الحرب» 'Les imâms de France prêchent un islam moralisateur et non belliqueux'، **لـومـونـد** *Le Monde*، ٨ شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

والخط الموجّه هنا هو الإصرار على مواضيع الأخلاق والروحية من منظور النضج الشخصي والسعي إلى الكمال والكرامة، فتوضع قيم الاستبطان في الواجهة، أي الصبر والامتحان ومقاومة التجارب، بحيث تكون الممنوعات فرصاً للتطوير الروحي لأن عليها أن تعبّر عن الإيمان الخاص وليس عن التقليد الاجتماعي. وهناك إصرار على الإنسان، وطبعاً إنسان الواجبات لا إنسان الحقوق، الذي يتمثل رهانه بالإنجاز الذاتي في علاقته بالله لا بالاحترام الصارم لقوانين ترتكز على الحلال والحرام. وقد تكون اللغة المعتمدة في ذلك لغة فلسفية كما لدى رمضان، أو متّكلة على العبارات الفائضة الجياشة كما عند كيشات الذي يبتكر عبارات في اللغة الفرنسية (كوجوب سمو الإنسان s'enciéler)، وهذا سبيل من سبل استملاك لغة منبثقة من تقاليد الوعظ البلاغي التي فقدها الغرب.

وقامت بنينا وربنر بدراسة حول مساجد «الباروليين» (وهم صوفيون متحدرون من باكستان) في مدينة مانشستر من أجل مقارنة من النوع نفسه، فكتبت:

> على غرار الواعظين الميثوديين(*) الدنيويين، يهتم الرجال بشؤون المساجد ويخاطبون رجالاً عاديين بدلاً من الأعيان المعروفين في تيارهم الديني. . . لقد قدموا حديثاً بلاغياً مختلفاً جذرياً ولا يمت إلى التسلط الإسلاموي بصلة، بل يتعلق بإسلام المحبة والمساواة والحرية الفردية.(٢)

وهكذا، يتحدث طارق رمضان عن «الإنسانية المسلمة».(٣) أما كتابات ونصائح البوطي، الشيخ السوري، الذي يزور بانتظام مساجد باريس وستراسبورغ، وتُنشَر عظاته في أوروبا، فتصر هي أيضاً على تحقيق الذات في

(*) الميثوديون هم أتباع الكنيسة الميثودية، وهي فرع من الكنيسة البروتستانتية التي تطوّرت من التعاليم الإنجيلية لجون وتشارلز ويزلي في مطلع القرن الثامن عشر.

(٢) بنينا وربنر، 'Le radicalisme islamique et la guerre du Golfe'، في: *Musulmans en Europe*، مصدر سابق، ص ١٤٦.

(٣) *Les Musulmans dans la laïcité*، مصدر سابق، ص ٧٩.

مكتبة الفكر الجديد

الإسلام، وهو يذكر، خصوصاً في الزاوية التي يشغلها في إحدى المجلات الطبية في دمشق، المشاكل الخلقية (كوهب الأعضاء والتلقيح الاصطناعي... إلخ) ولا يذكّر بالممنوعات ببساطة. ويتعلق الرهان هنا بالسعي إلى أخلاق عملية وليس إلى الاحترام البسيط، والصادق، طبعاً، لأسس الإسلام.

من هذا المنطلق، يمكن اعتبار مواقف أولئك المسلمين قريبةً من البروتستانتيين الأوروبيين (وغير المؤمنين منهم) أكثر منها إلى الكنيسة الكاثوليكية (مثل الإجهاض الإرادي، حيث إنه على الرغم من كونه مرفوضاً، فإنه ليس موضع فضائح وحملات معادية كما هو بالنسبة إلى الكاثوليكيين).

إن تلك الكتابات والعظات سهلة التناول (لجهة مستوى اللغة والعبارات المستخدمة)، وهي تلبّي منفعة عملية: أي منح أجوبة محدَّدة لأسئلة محدَّدة (كالغذاء والسلوك ووضع المرأة) مع تناول المسائل الماورائية الكبرى (أي العلم والدين). وهنا، يكون الرهان واضحاً: فكيف يمكن أن يكون المرء مسلماً صالحاً بصورة ملموسة في عالم غربي أو متغرّب؟ إنه يتعلق بغائية الخلاص والسعادة، وهما موضوعان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بعملية الفردانية التي ندرسها. وبحسب ما تقوله توطئة كتاب **الحلال والحرام في الإسلام** *Le Licite et l'Illicite en islam*: «حين يقوم ذاك التشريع بتحريم أمر ما، فإنما يفعله لخير المجتمع والبشر ليجعلهما بصورة أفضل وليصون أملاكهما وصحتهما وعائلتهما وشرفهما في هذا العالم».[٤] وغالباً ما تنطلق تلك النصوص الوعظية من سؤال منبثق من الفرد وهي تتوجه إلى خياره المسلكي («هل يجب فعل هذا الأمر أم ذاك؟»). والسؤال هنا واقعي وليس بلاغياً أو إفتائياً كما يكون في أحيان كثيرة في كتب القانون الإسلامي (في الواقع، ليست صيغة السؤال/الجواب جديدةً، بل الطابع الملموس والملحّ والفوري للسؤال هو المطروح اليوم). فمثلاً شابة أميركية (تشير إلى كونها من العِرق الأبيض) قد أنجبت طفلاً من رجل باكستاني من دون زواج، وتريد أن تعلم

---

(٤) *Le Licite et l'Illicite en islam*، Al Qalam، باريس، ١٩٩٢.

مكتبة الفكر الجديد

إن كان في وسعها الزواج بوالد طفلها من دون ضرورة تصريح من حميها العتيد. إن هذا النوع من الحالات غير وارد في المجتمعات التقليدية طبعاً، وجواب الإمام عليه سيكون كالجواب الذي سيقدمه أي كاهن كاثوليكي على كرسي الاعتراف: **أي إن هذا الوضع ليس صالحاً على الإطلاق، ومن الأفضل تسويته بواسطة** الزواج.[٥] وهنا، يتعلق الأمر بثابتة الفتاوى (ومرة أخرى يتعلق الأمر برأي شرعي) التي تنشر على الإنترنت على مواقع عديدة (وهي بالإجمال محافظة معتدلة): **فلا تتم إدانة حالة الخطيئة التي يعيش فيها طارحو الأسئلة (والذين كانوا** سيتعرضون لأحكام أكثر صرامة في المجتمعات «الحقيقية») ربما لأنهم خارج نطاق أيّ عقوبة قانونية، ولكن يتم البحث عن حل مقبول. ومن جهة أخرى، ترفض حلول «المصلحة» كالتظاهر باعتناق الدين للزواج برجل مسلم أو امرأة مسلمة.[٦] وهنا، يؤدي فقدان البديهية إلى ضرورة إعادة الابتكار، لكن هذه الأخيرة تبحث عن ضامن لها وخبرة يمكن الاستناد إليها. ويذكر أورال مانشو أسئلة مباشرة للغاية يطرحها الأتباع على شيوخ جمعيات الإخوان (الحديثة منها في الواقع).[٧]

وهنا أيضاً، لا يوجد ابتكار واجتهاد فقهيان بحد ذاتيهما في إعادة التركيز على الإنسان. ففكرة أن الإسلام دين يلائم فطرة البشر ويُرضي بالتالي حاجاتهم الحيوية وغرائزهم مع تنظيمها ضمن نظام من القيم وصياغتها بالنسبة إلى يوم الدين، هي ثابتة في التفسير الإسلامي. و«الإنسانية الإسلامية»[*] ليست بالأمر الجديد لكنها تصبح هنا القالب الذي يتوجه إلى مجمل التعاليم القرآنية.

---

(٥) المفتي محمد قدوة، www.islam.tc/ask-imâm/view.php?q = 5276، أيار/ مايو ٢٠٠٢ (المركز في جنوب أفريقيا لكن السؤال تطرحه امرأة أميركية).

(٦) المصدر نفسه، راجع فتوى ٣٨٩٧.

(٧) أورال مانشو في: ف. داسيتو، مصدر سابق.

(*) الفلسفة الإنسانية فلسفة تؤكد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات عن طريق العقل، وكثيراً ما ترفض الإيمان بأي قوى خارقة للطبيعة.

مكتبة الفكر الجديد

وتُفسَّر هذه المسافة من النظرة القضائية بسببين:

أ - الطريق المسدود الذي تصل إليه النظرة القضائية البحتة في سياق المجتمع الإسلامي كأقلية وكون الأصولية الجديدة هي السبيل الوحيد للحفاظ على المقام الأول للحلال أو الحرام.

ب - استبطان الإسلام كإيمان وكتجربة شخصية.

وكما رأينا، فإن الممارسة الدينية في السياق الأوروبي تكون أساساً خياراً فردياً، فلا القانون ولا الضغط الاجتماعي ولا حتى العادات، تحض «المسلم» بحكم أصوله، على ممارسة دينه. أما ارتياد المسجد فليس أمراً تلقائياً بديهياً، إذ **يجب اجتذاب الناس وإقناع المسلم بأنّه مسلم. وهنا ثمة علاقة بين الواعظ ورعيّته** المحتملة، شبيهة إلى حد ما بواقع الكنائس المسيحية اليوم: فهي مضطرة إلى إيجاد أتباع لها لأنهم لا يقصدونها بشكل عفوي. إذاً، يجب إقناع الشخص وتقديم خطاب له يجاوز التقليدية الأخلاقية أو المحيطة والتذكير بالعقوبة الإلهية أو التأنيب. وتتم العودة إلى الممارسة الدينية إجمالاً بشكل عودة إلى الذات في تجربة داخلية، وليس ضمن حركات مجتمعية كبيرة. وكل الحركات الإسلامية الكبرى في فرنسا هي، على طريقتها الخاصة، حركات نخبوية ليس بالمعنى الاجتماعي، بل على صعيد أهمية الالتزام الفردي في انتقاء الأعضاء وفقاً لمعايير تختلف، طبعاً، بين حركة وأخرى. وعقب قضية قلقال غالباً ما ذكرت المقالات الصحافية (بلهجة قلقة إجمالاً) الاعتناقات الدينية التي تمت في السجون على أيدي «مرشدين» مسلمين أو رفاق في الزنزانة. ولكن من دون أن نغالي في أهمّية تلك الظاهرة، نثبت أن عملية اعتناق الإسلام تنجح، بالإجمال، حين يكون الشخص في وحدة وفي متناول الواعظ، ولدى انعدام أي أفق آخر له، حين يُطرح عليه ذاك الخطاب.

وفي كتاب **إسلام الشبيبة** *L'Islam des jeunes*، يتساءل خوسروخافار عن ديمومة تلك الاعتناقات وحتى عن طابعها الديني الفعلي. فهنا، يتعلق الأمر بتجربة

مكتبة الفكر الجديد

وأزمة ومسار يمكن تحقيقها جميعاً في كل حال بالاتجاه الآخر، فالأسلمة لا تعرف أقفالاً ممكنة ويجب الاستماع دائماً إلى الشخص الذي عاد إلى الإيمان، إذ يجب أن يجد فيه منفعته، بمعنى أنه يجب أن يأتيه بمنفعة ما: ومن هنا، تأتي أهمية الخطاب حول تحقيق الذات والحياة الحقيقية، بل السعادة. والإسلام، في هذا الإطار، هو علاج للأزمة وللعذاب. وفي هذا الصدد، كتب طارق رمضان في توطئة أحد كتبه: **كيف نجد السلام؟**[٨] وتدخل سيكولوجيا الفرد في الاعتبار **هنا فنجد موضوع الخلاص**[٩] **العزيز على قلوب المبشرين البروتستانتيين في** الأوساط الشعبية وخصوصاً أجواء جيش الإنقاذ[*] («كنت أثمل وأتعاطى المخدرات وأسرق، لكن... قابلت الله، ومنذ تلك اللحظة أصبحت إنساناً جديداً»)، وأحياناً بلغة شعبية جداً («كنت منحلاً وتعيساً لكنني اليوم مؤمن وسعيد»). إذاً، إنها إشكالية متعلقة بالخلاص الروحي والاجتماعي أيضاً.

والمقارنة بالبروتستانتية الشعبية مقارنة منطقية على عدة صعد، ففي المقام الأول يمكن للفرد أن ينصّب نفسه رسولاً للحقيقة، ومن ثم يتفوّق الوعظ على اللاهوت فيتكلمون مخاطبين الآخرين وأنفسهم فيعظون (أنفسهم) أكثر مما يتأمّلون. وإعادة الأسلمة في الأحياء البائسة تشبه تحرك الكنائس البروتستانتية، وخصوصاً المعمدانية، في أحياء السود في أميركا، أكثر من تأسيس نظام إسلامي طالباني أو من فتاوى فقهاء الأزهر. والتشابه هنا ليس قائماً بين ديانتين بقدر ما هو

---

(٨) *Les Musulmans dans la laïcité*، مصدر سابق، ص ١٠.

(٩) بشأن الناحية الإسلامية لهذا الموضوع، راجع خوسروخافار (مصدر سابق، ص ١٩٦). نذكر أيضاً شريط كاسيت من الأناشيد «يا الله» ونصه الدعائي هو التالي باختصار: غالباً ما يظهر شبان الضاحية الباريسية كأشخاص فاشلين أو ذئاب يتقاتلون في ما بينهم. والكثيرون يودون الخلاص بواسطة الدين، ويعلمون أن سبيل الله هو الذي يؤدي إلى السكينة والهدوء. نود عبر هذا النشيد أن نمنح الإرادة من جديد للشبيبة في كل المجالات، واعلموا أن شباناً مثلكم هم الذين يوجهون هذه الرسالة: «اسمعني فأنا كنت مثلك...»، islamya.net، (٢٠٠٢).

(*) جيش الإنقاذ عبارة عن منظمة إنجيلية دولية تأسست في القرن التاسع عشر، وترمي إلى إحياء المسيحية ومساعدة الفقراء.

مكتبة الفكر الجديد

قائم بين تديّنين واندراجين للديانة في البيئة الاجتماعية. ونحن هنا بعيدون عن الإسلام المعذّب والمنتقم للأصوليين الإسلاميين الجزائريين أو المصريين المهووسين بفكرة الجحيم.

وبما أن الإسلام تجربة فردية، تظهر هنا من جديد إشكالية «الإيمان»، أي الانضمام الفردي المستبطن (وهو دائماً موضوع شكوك) وعدم اكتساب البيئة المجتمعية. فالإيمان لا يكون مدعوماً من الثقافة المحيطة به أو من القوانين، **فيصبح إذّاك مركز قلق المؤمن ما يجعله يطرح التساؤلات عن إيمانه وصدقه**، وهذا قريب من المسيحية وغائب تماماً في سياق المجتمع الإسلامي (ففي أفغانستان لم نسمع قط بمسلمين يكتبون بإسهاب عن الإيمان). وهذا لا يعني أن البعد الروحي غائب، لكن ذاك البعد لا يتخذ شكل استجواب للفرد عن ذاته. ويتيح ذكر الإيمان أيضاً تناول قاسم مشترك مع المسيحية يكون فيه الإيمان العنصر الأكثر قيمةً في التدين، والعنصر الذي يشير إلى الانتماء، ولا تكون فيه فكرة «الإيماني إيماني» تعبيراً دينياً أو تسامياً إلهياً، بل «حميمية» وتعبير عميق عن الذات، فيعيش المرء الدين كممارسة وكتجربة، لا كثقافة أو قانون قضائي. وهكذا، يتحدث طارق رمضان عن الحجاب بصفته «شهادة إيمان» حتى وإن كان يعتبره فرضاً على المؤمنات.[١٠]

وهذا المثل نموذجي، فنحن نرى أن مساعي «عصرنة» الإسلام لا تنحي هنا منحى محاولة تبرير مرونة أكبر في التعاليم (مثلاً اختيارية التحجب لدى المرأة المسلمة التي تنخرط في مسلك المصلحين الليبراليين)، بل إدراجها في منظور روحي وسعي إلى الذات والنضج. وبالتالي، لا يمكن للتحجب إلا أن يكون خياراً خاصاً ولا يُفرَض عبر المحيط أو القانون (ورمضان صريح تماماً في هذا الموضوع). لذا، فالقاعدة ليست موضع طعن ولكن يجب أن تكون مختارةً. ونحن هنا بعيدون عن فكرة الشرطة الدينية، وهي الحجّة التي يقدّمها باستمرار

---

(١٠) *Les Musulmans dans la laïcité*، مصدر سابق، ص ١٢١.

مكتبة الفكر الجديد

الأيديولوجيون الأتراك في حزب الرفاه، الذين لم يطالبوا قط بوضع إلزامية الحجاب في القانون، بل الحق في التحجّب.

ويمكن أن نعتبر أن «أوربة» تركيا الظاهرة تحرّك الانزلاق نفسه في ممارسة الإسلام، على الأقل ضمن البيئات المدنية في الغرب. ولكن في تركيا، عدا عن وجود المجتمع الديني، فإنّ المؤسسات الدينية تملك حتى الآن وزناً معيناً. وفي حين أن هذه الفردانية والسعي إلى الأخلاق في أوروبا يتعززان بفعل الضعف المؤسساتي للإسلام الأوروبي، نرى أن لا وجود للسلطة، فيختار الناس إمامهم أو زعيمهم الديني، و«يفبركون» إسلامهم وفي ذهنهم جواب عن المجتمع العلماني المحيط بهم، وهو جواب بمعنيين: بديل عما يُعتبر رفضاً أو عدم فهم، ولكنه أيضاً سعي إلى صيغة يمكن للآخر أن يفهمها (وهذا نقيض الأصولية الجديدة) فيعبرون بإرادتهم عن إيمانهم إزاء انزعاج مسيطر: الملل والانحراف والمخدرات، وأيضاً صعوبة نيل حياة جنسية «محلّلة»، والرسوب المدرسي والعنف... إلخ.

إن إعادة الصياغة الإيمانية هذه تتيح أيضاً تقديم الأخلاق ليس كنقيض للحلال والحرام، بل كتعبير صريح ومفتاح للحلال والحرام اللذين لا يعودان في قلب الدين أو يكونان في قلبه ومشروحين بعبارات شمولية. وما يوجد خلف الممنوعات والقواعد هو القيم. وما هو محلل أو محرّم يصبح مفهوماً لأنه يحدد نظاماً للقيم وليس الممنوعات فحسب، أي باختصار، يتفوق المعنى على التقيّد، ونرى مثلاً كيف يسيطر موضوع الأخلاق في جمعيات الإخوان الصوفية الحديثة ويتفوق على موضوع التجربة الصوفية.[١١] وهنا، يكون الرجوع إلى الخُلُق متصلاً بما هو غير مسلم، وهذه ليست حالة الصوفية. فالرجوع إلى الخُلُق، وشأنه شأن الإيمان، يتيح أيضاً مخاطبة المؤمنين المسيحيين كما المناضلين العلمانيين، فهاتان الفئتان تتكلمان أيضاً بعبارات الأخلاق والإنسانية.

---

(١١) مانشو في داسيتو، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

لكن تلك المرجعية فيها التباس كذلك: فقد تكون إعادة صياغة لالتزام صارم بالمبادئ الأساسية للإسلام وإعادة تحديد لتلك المبادئ لجهة القيم، أو تأكيداً بسيطاً للمسؤولية الشخصية ولضرورة إعادة صياغة الإنسان لذاته، وهذه أمور صالحة. باختصار، يمكن لتلك المرجعية أن تساهم في جعل الإسلام شاملاً، إما من خلال تبسيطه (بالقول إن كل الديانات صالحة)، أو من خلال جعله جوهراً للكمال البشري (بصفته أفضل الديانات). والمرجعية الخلقية، حتى وإن كانت حنيفية صارمة، تقدّم ما هو مشترك بين الأديان وتبسط نوعاً ما الواقع الإسلامي، لذا نرى انفصالاً كاملاً إزاء الأصولية الجديدة عبر جمعيات ومواقع للمسلمين «المثليين».[١٢] لكن إعادة القراءة لجهة الأخلاق ليست بالضرورة أو تلقائياً «ليبرالية»، فهي تتيح أيضاً ظهور تثقيفية إسلامية تكرر خطاباً عالمثالثياً معيناً حول الأصالة والاختلاف الثقافي وقيم (الأخلاقية والعائلية) محافظة أساساً، ما يسمح لأئمة أوروبا بالمطالبة بنوع من التضامن بين مؤمني الأديان كافة لمحاربة الاعتراف بالمثلية الجنسية والدفاع عن العائلة: تظهر تلك القيم التقليدية أيضاً في المؤلفات الخيالية.[١٣] وحتى الإصرار على الشريعة الإسلامية، وهو من السمات النموذجية في الأصولية الجديدة، يمكن أن يصاغ بعبارات الخلقية وأفقية الإدراك (وتثبيت الهوية)، وهذا نطاق جديد يستكشفه رجال القانون المعاصرون فيتغلب مبدأ السلوك على القاعدة، لأن احترام الناس له يجعل القاعدة بلا فائدة،[١٤] حيث تتناغم «الروحنة» مع هذه الفردانية في التعبير عن الإسلام.

---

(١٢) مثلاً، موقع منظمات «الفاتحة» (www.al-fatiha.org) والجهاد (www.stormpages.com/newreligion).

(١٣) راجع: *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*، مصدر سابق، الفصل السابع، وميمونة حق في *New Media in the Muslim World*، مصدر سابق (بخصوص بنغلادش)؛ راجع أيضاً كاتبات الروايات الشعبية مثل م. إينال وس. س. سنلر المذكورتين في أطروحة إيبيك مرسيل 'Les intellectuelles islamistes en Turquie contemporaine'، EHESS، ٢٠٠١.

(١٤) نستعير من بودوان دوبريه التمييز بين العُرف والقانون في الإسلام. راجع: *Au nom de quel droit*، *CEDEJ/MSH*، باريس، ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

وهنا، يظهر موضوع شائع في عصرنا، أي «الاهتمام بالذات». وإعادة القراءة لجهة القيم تعيد إلى الواجهة موضوع الخلاص ليس كمكافأة عتيدة فحسب، بل أيضاً كتحقيق للذات. فالخلاص سماوي بقدر ما هو دنيوي (أي استعادة الكرامة والخروج من البؤس الروحي ومن «الزنزانة» والشعور بالراحة). واللعنة دنيوية وهي الحياة الحالية، فضلاً عن الخلاص الذي هو أيضاً دنيوي قبل أن يكون سماوياً: وهذه عودة إلى الإسلام. وما يهيمن، إذاً، ليس التشاؤم العميق للإسلامويين الراديكاليين، بل، على العكس، السعي إلى السعادة والانخراط في المجتمع، ما يجعل الإسلام مفتاحاً للسعادة وإيجاد الذات. وهكذا، تدخل «ثقافة الذات» في العالم الإسلامي،[١٥] فنرى ظهور كتب أو مواقع على الإنترنت تتعمق في موضوع تحقيق الذات: «كيف تتصرف...»؛ «للحفاظ على هدوئك، والنجاح في الحياة وتجنب الإجهاد» (الإجهاد العصري وشفاؤه من خلال القرآن Modern Stress and its Cure from Qur'an، و«علاج عصري للمؤمنين: قضايا معاصرة» (Modern Cure for Believers: Contemporary Issues)،[١٦] والحفاظ على اللياقة البدنية، («الصحة واللياقة البدنية في الإسلام» Health and Fitness in Islam).[١٧] أما النهي عن التدخين الكلاسيكي في الإسلام فيصاغ من جديد بعبارات عصرية: («التدخين: سمّ اجتماعي» Smoking: a Social Poison الذي يتحدث أيضاً عن أضرار البيئة harm to the environment، وأن قلة تقدير الذات تؤدي إلى استعمال التبغ low self-esteem).[١٨] وهناك تكرار للشعارات النسائية الغربية (جسمي هو من شأني)، لكن هذه المرة لتبرير

---

(١٥) راجع مفهوم «الصوفية الممارَسة» 'Practical Sufism'، في: جوليا هُويل 'Indonesia's urban sufis: Challenging stereotypes of islamic revival'، *ISIM Newsletter*، عدد ٦، ليدن (هولندا).

(١٦) راجع مقالتين بقلم الدكتور شهيد آثار في: www.islam-usa.com.

(١٧) في موقع www.halal.com.my/halal1/info_health.asp.

(١٨) مقالة بقلم محمد الجبالي ناشر المنظمة السلفية «القرآن والسنة» على الموقع: qss.org/articles/smoking.htm.

مكتبة الفكر الجديد

الحجاب.[١٩] كما أن بعض المواقع على الإنترنت تقدّم متاجر الألبسة الإسلامية،[٢٠] ونرى حتى ظهور فكرة السوق الدينية حيث يبيع المبشر «بضاعته» لـ «الزبائن».[٢١]

هذا الاهتمام بالذات للعيش في مجتمع استهلاكي تنظمه أخلاقيات الاستهلاك، موجود في الشبيبة التي تعاني الأزمات كما لدى البورجوازية المسلمة المؤمنة التي ترغب في التمتع بالأملاك المكتسبة في هذا العالم، على عكس الإسلامويين المتشددين الذين يُدينون مجمّعات الترفيه الإسلامية التي نجدها في تركيا مثلاً: ففندق كابريس في ديديم في تركيا هو فندق بخمس نجوم لا يقدم الكحول ويخصص أحواض السباحة للرجال والنساء، كلّ على حدة،[٢٢] وهنا نرى ولادة استهلاكية إسلامية ترافق بروز طبقة بورجوازية إسلامية متغربة في الوقت عينه، ما يشكك في الصورة الاسلامية للمجتمع الذي يتخطى التباين الاجتماعي. وإن إعادة الصياغة الدينية بأهدافها الشمولية تدرك التنوع الاجتماعي الثقافي. وإن كانت صياغة قانون مسلكيات إسلامية يتسامى على الأصول العرقية، فهي تدرك عاجلاً أم آجلاً تنوعاً اجتماعياً اقتصادياً معاد التركيب ويتميز بسبل الاندماج في المجتمعات الغربية.

لقد تم التمكن، بطريقة شرعية للغاية، من إقامة علاقة بين هذه الأخلاقيات وأخلاقية اقتصادية أو مهنية بالأحرى كما في البروتستانتية أو الرأسمالية على حد قول فيبر. ويتحدث مانشو عن «مفهوم حسابي للخلاص»،[٢٣] حتى وإن كان

---

(١٩) ناهد مصطفى، 'My body is my own business'، *The Globe and Mail*، تورونتو، ٢٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٣.

(٢٠) راجع: Shop.store.yahoocom/islamicshoppingnetwork.

(٢١) «الدعاة المسلمون هم بائعون. وإذا تشاجر البائعون مع الزبائن فهل تعتقدون أن الناس ستشتري بضائعهم؟ البائعون مثابرون ولن يرضوا أبداً ما لم يبيعوا بضاعتهم. البائعون الجيدون هم الذين يقدمون الخدمة بعد البيع».

(٢٢) مجاهد بيليشي، 'Caprice Hotel'، *ISIM Newsletter*، حزيران/ يونيو ٢٠٠٠.

(٢٣) مانشو في داسيتو، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

الخلاص نتيجة الأفعال أيضاً في الإسلام. ونجد بالفعل في تركيا خلقية للعمل وللسعادة في الأدب الشعبي كما في رؤيا أفراد «الموسياد»، وهي منظمة للشركات الصغيرة المقربة من الإسلاميين.[٢٤] فالعمل والنجاح والحياة العائلية واحترام الخلقيات: أي السعادة على الأرض التي تتوافق مع السعادة في الآخرة؛ هذه هي الرسالة الحقيقية للمتزمتين التاريخيين بحسب كتاب إدموند لايتز.[٢٥]

إذاً، موضوع الخيار الفردي هو موضوع أساسي: لماذا اخترت الإسلام؟ ولماذا عدت إلى الإسلام؟ وندرك أن سؤال المرتدين يصبح هو أيضاً مركزياً على الرغم من قلة عددهم، مع أنهم في الأساس يكونون بمثابة «استثمار» من دون أن يكونوا منخرطين في الحقيقة.[٢٦] وفي الواقع، أن اعتناق الدين والارتداد إليه يتمان وفقاً للنموذج نفسه: فهناك الأزمة والوعي. وقد تكون الأزمة شخصيّة أو أزمة هوية أو ماورائية. وفكرة الطريق المسدود تتكرر غالباً، بما فيها الأشكال الحادة كإدمان المخدرات أو الإجرام. وبالطبع، لا تجوز المبالغة. فتقدّم خطابات الانفصال إلى الواجهة مع أن تلك الأزمة لا تنطبق على الواقع المعيش للذين يقولون إنهم مسلمون. وفكرة الإسلام كجواب هي أيضاً ثابتة في الشهادات ومؤلفات الدعوة الإسلامية. إذاً، نصرّ في هذه الرؤية إلى الإسلام على تعقل الدين وبساطته من ناحيته الشمولية ليس بالمعنى السياسي (أي الاقتصاد والمؤسسات الدينية) ولكن بمعنى الجواب عن الطبيعة العميقة للإنسان، وهي طبيعة منظمة توجهها القيم وتتحقق في عالم خلقي، فيفوز الخلق على مخافة الله كمصدر للقبول. فالأخلاق إدراك، وهناك منفعة للذات حين تكون مسلمة، حتى وإن لم

---

(٢٤) راجع أطروحة دبلوم الدراسات المتقدمة لغولتكين بوركو: 'L'instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé: Le cas du Müsiad'، FNSP، ١٩٩٩.

(٢٥) إدموند لايتس، *La Passion du bonheur: Conscience puritaine et sexualité moderne*، (مترجم من الإنكليزية بقلم سيلفي كورتين ـ دينامي)، le Cerf، ١٩٨٩.

(٢٦) راجع أليبفي، في داسيتو، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

يكن ذاك التدين في نزاع مع الشمولية الإسلاموية (أي الإسلام الذي يدير الأنشطة البشرية كافة)، فهو بعيد عن ذلك في العقل: لأن الشمولية لا تصدر عن تحوّل مسبق للمجتمع، بل عن تحوّل الذات. والتغير الاجتماعي هو تبعة من تبعات ذاك «الارتداد» للنفس، وليس سبباً ضرورياً كما هي الحال في النظرة الشائعة لدى الإسلاميين. فلا يعود الإسلام معذَّباً ولا يعود الشهيد هو المثال، فيبرز دور الحكماء وتكون السعادة فكرةً جديدة.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الخامس

التغريب: بين المؤسسات الجديدة والمناخ السائد

كيف يندرج ذاك التدين الجديد في البيئة غير المسلمة؟ سنرى في مقاطع لاحقة كيف تنشأ البيئات الإسلامية، أو كيف يحاول الأصوليون الجدد خلق مجتمع مغلق. إلا أن النزعة الأبرز هي قيام الجمعيات الإسلامية بإنشاء مؤسسات قادرة على التدخل في النطاقين العام والسياسي في المجتمعات الغربية، وتمكّن الأفراد من صياغة نظرتهم إلى الإسلام بعبارات يمكن للبيئة الجديدة أن تسمعها. وسنرى كيف أن الإسلام متردد بين نموذجين للهوية من أجل نيل الاعتراف به في أوروبا: أي المجتمع العرقي المدني من جهة، والكنيسة من جهة أخرى، فيستعير بذلك نموذجين موضوعين عبر أشخاص آخرين ولأشخاص آخرين. كما أن المطالبة بالاعتراف به والدفاع عنه ودخوله القانون أمور تترافق بشكل بديهي مع ذلك التغريب، لأن القانون لن يخترع فئات جديدة، بل سيستخدم ببساطة فئات سابقة ليعطي الإسلام مكانه. وهكذا، كل بلد أوروبي ينهل من مخزون نماذجه وأمثلته.

تكوين «الكنائس» الإسلامية

إن فردانية التدين لا تخفف من الإصرار على ضرورة العيش في المجتمع. ولا يكف طارق رمضان عن القول إن الإسلام دين مجتمعي وإن «الديانة

مكتبة الفكر الجديد

الإسلامية لا يمكن أن تتلخص بمسألة شخصية بحتة».[1] والمشكلة هي وضع ذاك المجتمع، فهو يمكن أن يكون خيالياً كما سنرى عند الأصوليين الجدد الرافضين أيَّ انخراط في بيئة جغرافية أو متخيَّلة يؤسسها الغرب، ويمكن أن يظهر على مستوى مجتمعات مصغرة متمحورة حول مسجد أو جمعية أو حي: إنها المجتمعات الجديدة التي يتحدث عنها خوسروخافار.[2] لكنه أي المجتمع، يستطيع أيضاً أن يُبنى في إطار شرعي تعترف به السلطات ويتكيف مع التشريعات المرعية الإجراء، وهذا يفرض على الإسلام الاندراج في فئات قضائية غير إسلامية (في فرنسا يدير «قانون ١٩٠٥» الفصل بين الكنيسة والدولة والمؤسسات الثقافية).

لكن الحقوق، مثل تنوع البيئة العامة، المرتبطة بغياب الطبقة الدينية في الإسلام، وأهمية المجتمع الأساسي الذي يتشكل حول مكان الصلاة، تجعل المسلمين في الغرب ميالين أولاً إلى التجمع حول قاعدة محلية (كمسجد الحي وجمعيات الطلبة والمراكز الاجتماعية) ما يتيح لهم أن يعيشوا من دون مشكلة التعددية الطبيعية للمجتمع الإسلامي بحكم أصوله أو مطالبه الدينية. أما محاولات تخطي هذا الشمل فتنبع من مصدرين: ناشطين إسلاميين جدد يريدون إعادة بناء مجتمع منفصل عن أصوله، وأحياناً الدولة التي تبحث عن محاورين لها. ومن هذا المنطلق، يمكننا التحدث عن مجتمعية شرعية تتسم بها كبريات المنظمات المسلمة في أوروبا وفي فرنسا (مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا والاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا) التي غالباً ما يؤسسها الطلاب.

ولا تكون أشكال إقامة العلاقات الاجتماعية «تقليدية» لأنها قد قبلت بـ«التغريب» ضمن هذه المجتمعات الجديدة، وخصوصاً دخول النساء المعترك العام. فإن «الاختلاط العفيف» حيث يستطيع الصبيان والفتيات الالتقاء بشكل

---

(١) *Les Musulmans dans la laïcité*، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٢) *L'Islam des jeunes*، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

شريف، أصبح ممكناً،[٣] أما تأسيس جمعيات الطلبة فيخفف من وطأة العائلات والعلاقات الاجتماعية التقليدية ويتيح انضماماً بدوافع شخصية وإرادية.

وحتى حين تنتقد تلك المؤسسات المجتمع الغربي والحكومات السائدة، فإن استراتيجيتها ترمي إلى نيل اعتراف بها كمحاورة من قبل الإدارات المحلية والدولة، فهذه أيضاً طريقة من طرائق إعطاء صفة رسمية لصيغتها الخاصة بها للإسلام ونشرها في مجتمع مسلم ميال إلى التحفظ. وإن المطالبة بالاعتراف بالمجتمع الإسلامي كمجتمع قومي ينتمي إلى الأقليات، لا تصدر، إذاً، عن شعوب مجتمعة، بل عن وسطاء ينصّبون أنفسهم ممثلين عن مجتمع افتراضي يُفترض أن يكتسب وجوداً حقيقياً عبر شرعنته. وهكذا يولد المجتمع الإسلامي من الأعلى في علاقة مثلثة تكون فيها الدولة، غير المسلمة، وسيطاً في العلاقة بين المنظمات التي تعترف بها كممثلة وبين مجتمع المسلمين. وهذا ما رأيناه بوضوح في ربيع العام ٢٠٠٢ في فرنسا مع تأسيس استشارات المسلمين في فرنسا برعاية وزارة الداخلية (المكلفة بالديانات)، وكان هدفها المباشرة بانتخاب الممثلين في إطار المنظمات الكبرى (مثل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا والاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا) والمساجد (التي تملك عدداً من الأصوات يتناسب مع حجمها، ما يذكرنا قليلاً بالاقتراع في القرن التاسع عشر). وهنا، لا تطلق الدولة استراتيجيا كبرى، بل تقوم بإثبات حالة: فالشكل التنظيمي العفوي للإسلام في الغرب يبقى المسجد وليس الحزب السياسي أو النقابة أو الحركات القومية الكبرى. لكن الدولة تحتاج إلى محاورين تستطيع مناقشتهم، ونجد هنا بوضوح تأميناً للتمثيل الديني، بمعنى أن منطق الدولة يُفرَض على المؤمنين. وفي المستقبل، قد نرى على الساحة منطقاً أوروبياً قد بدأ المناضلون بتوقعه، وقد تتم هيكلة الإسلام الأوروبي حول بروكسل بحكم ذلك.

إن ذلك «التأميم» (أي بمعنى التكيف مع إطار الدولة) هو ثابتة في العالم

(٣) *L'Islam des jeunes*، مصدر سابق، ص ١٥٧.

مكتبة الفكر الجديد

الإسلامي كما سبق أن رأينا: أي تشكيل طبقة دينية رسمية نوعاً ما ومراقبة الإجراءات التعليمية والتصريح للمرشدين في السجون أو الثانويات أو الجيوش، وشرعنة الذبح الحلال. أما في فرنسا فالنموذج المعتمد منذ العام ١٩٨٨ حين كان بيار جوكس وزيراً للداخلية، فقد تمثل بدمج اليهود في عهد نابوليون بونابارت (في إطار امبراطوري وتصالحي مع أنه بعيد عن الجمهورية العلمانية). وهنا أيضاً، يُفرَض النموذج المهيمن على المسلمين، وهذا ما يتمناه الكثيرون منهم كي يوضعوا على قدم المساواة مع الكاثوليك واليهود: وهذه المقارنة النسبية هي بلا شك أفضل مثال على تبسيط الإسلام. ولكن كما هي الحال مع إعادة الأسلمة المحافظة التي درسناها في دول الشرق الأوسط، فكل شيء يواجه إشكالية قد يؤدي حلها إلى طرح مشاكل في المستقبل القريب. لذا، فالتنظيم المؤسساتي للإسلام قد يؤدي إلى تعزيز إسلام محافظ، قويم الفكر وكفيل بنشر النموذج الأصولي، وبغية التصدي له قد ترغب الحكومات الغربية في اختيار مزاملة «المسلمين الصالحين المعتدلين» في تجنيد النخب الجديدة للدفاع عن «إسلام علماني»، ما سيقلل من مصداقيتها بين صفوف الشباب المسلم. في الحالة الأولى، هناك تشجيع على إعادة تشكيل سلطة شرعية في لحظة تفتتها، وقد رأينا ذلك، فلا يعود هنا توافق مع تطور المسلمين، كما أن هناك خطر تجاهل فردانية العلاقة بالدين وهو العلامة الحقيقية لدمج الإسلام.

إن احتدام الإشكال حول مسألة الحجاب في المدارس الفرنسية يُظهر ذلك بوضوح. فلدى وجود تفاوض حول الاعتراف بالخيار الفردي يتم حل المسألة محلياً بالإجمال، ولكن حين تكون مقاربة المشكلة مجتمعيةً بالدرجة الأولى نرى تجمّداً: فإما أن ترفض الإدارة السماح بالحجاب لجهة المبدأ، وإما أن يطالب المهتمون بالمسألة من الجانب الإسلامي بالاعتراف ليس بالتعبير الفردي، بل بالحق المجتمعي (إن قبول الحجاب كتعبير بحد ذاته في الإسلام هو اعتراف بوجوب تحجب كل فتاة مسلمة وتحويله من خيار فردي إلى فرض). أما في الحالة الأخرى، فنجد إشكالية يواجهها المسلمون الممارسون، فهي تنتقل فوراً

مكتبة الفكر الجديد

من الاعتراف إلى الضمانة، فيطلبون منهم تأكيدات لا يطلبونها من متدينين آخرين، ويجبرونهم على إبداء الرأي في كل موضوع يتعلق بالإسلام في العالم (كالاعتداءات الإرهابية والرجم والفتاوى. . . إلخ)، فتولد من جديد أسطورة وحدة العالم الإسلامي التي يريدون وضعها تحت المجهر مجدداً. فليس من السهل إدارة المسائل الدينية سياسياً.

ولا شك في أن بعض المنظمات تتحايل على الدولة، لكن معظمها يسعى إلى دخول الإطار الشرعي للإفادة من مكاسب الشرعية، وكذلك للتعبير عن رغبته في الاندماج بالمجتمع. لكن القانون يحدد الفئات المفروضة على الناشطين. وما يثير الاهتمام، هو ملاحظتنا الفرق بين أشكال تنظيم الإسلام في فرنسا وفي بريطانيا العظمى أو بلجيكا. ففي البلدين الأولين ليس المسلمون هم أنفسهم (فهناك أكثرية عربية مقابل أكثرية هندية باكستانية)، لكن الفكرة تنطبق على بلجيكا. وفي بريطانيا العظمى المدارس الدينية faith schools متطورة جداً بفضل المذهبية في التعليم الثانوي، وهذه المذهبية تشابه المجتمعية لأن جمعيات كثيرة تطالب بأن ينتفع المسلمون بقانون العلاقات بالأعراق الكفيل بتحويل المسلمين إلى مجموعة عرقية جديدة. وقد تصلّب نظام المدارس الدينية إلى حدّ إصدار تقرير رسمي في العام ٢٠٠١ يطالب بإدخال نسبة من التلاميذ المنتمين إلى مذاهب أخرى في تلك المدارس.

ولكن في فرنسا، لم يتطور أي نظام د ارس دينية إسلامية مع أن القانون الفرنسي منفتح جداً (يسمح بفتح مدارس خاصة بعقود أو من دون عقود)، وهذا يعني أن السواد الأعظم من المسلمين لا يشعرون بأنهم يحتاجون إلى المدارس المذهبية، فهم بلا شك، قد اندمجوا في فكرة المدرسة الحكومية الكبيرة، وفي الوقت عينه تختار الدولة أن تعتبر أفراد المجت ع الديني الذين يعلنون صراحة أنهم أفراد فيها، وهذا يعود إلى تحديد الفرد بحكم خياره الفردي وليس بحكم أصوله. لكن خيار بلجيكا الليبرالي جداً يذهب في اتجاه العرقية الجديدة، فكل شخص

مكتبة الفكر الجديد

من أصول مسلمة، حتى ولو كان ملحداً، يستطيع التصويت لانتخاب ممثلي الإسلام.

نرى، إذاً، أن الإسلام يتحول إلى مؤسسات وفقاً للبنى القائمة في المجتمعات الأوروبية أو التي وضعتها الحكومات مؤخراً. وإن سياسات تكوين «الكنائس المسلمة» مهمة لكونها تساهم في تثبيت الهويات وفقاً للخطوط المذكورة في هذا الكتاب بين العرقية الجديدة والدين البحت. كما أن هناك ترجحاً بين المجتمع الديني والعرقية، لكن هذا الموقف الأخير ينطوي على خطورة، فيمكن أن يجبر الفرد، فقط بحكم أصوله، على أن يعود إلى هوية أصلية لا تهمه كما حصل في الحالة المذكورة آنفاً حين رفضت السفارة المغربية حرق جثة مواطن فرنسي من أصول مغربية. لكن المحاولة الوجيزة التي جرَّب خلالها جان بيير شوفينمان، حين كان وزيراً للداخلية الفرنسية (١٩٩٧-٢٠٠٠)، فرضَ التأسيس لإسلام علماني صراحة، تشير إلى إرادية تجهل التطور الحقيقي للتدين (فهذا التديّن يتكون خارج السجالات العقائدية كما نقول في هذا الكتاب)، كما تُتخذ وراء منطق الدولة والإدارة قرارات اجتماعية لا تدركها السياسات بوضوح.

والتناقض هو أن الجمهورية الفرنسية، العلمانية بحسب دستورها، تدفع المسلمين في فرنسا إلى تنظيم أنفسهم وفقاً لقاعدة دينية بحتة، أما بريطانيا العظمى وبلجيكا، اللتان تملكان تقليداً مذهبياً أقوى مما هو في فرنسا (نظراً إلى وجود كنيسة للدولة في بريطانيا وإلى انفصال بلجيكا عن هولندا البروتستانتية على أساس مذهبي)، فإنهما تملكان منظوراً أكثر عرقية للانتماء الديني. لكنَّ هذا تناقض ظاهري، فمن خلال جعل الإسلام «ديناً فقط» يمكن للدولة أن تتحاشى مجتمعية أكثر تناقضاً لتقاليدها. وحين يكون الإسلام ديناً فقط يكون المسلم هو الذي يعلن أنه مسلم، بصورة إرادية وفردية. ويبقى محصوراً في الوسط الخاص لأنه بمثابة تعبير عن مجتمع مبني بواسطة أعضائه لا مجتمع محدّد على قواعده العرقية. والعلمنة تكون قائمة، بصورة أقل، على حصر الديانة بالإطار الخاص منها على

مكتبة الفكر الجديد

الفرد وحرية خياره (وانكماشه). فمن سينكر أن الدين هو شأن عام بما أن الدولة هي التي تملي القواعد من جهة، والسلطات الروحية المسيحية واليهودية معترف بها في هيئاتها المكونة من جهة أخرى؟ لذا، يمكن إنقاذ علمنة الإسلام من خلال معاملته في إطار ديني بحت.

التغريب اللامُدرَك

يتعدى دور الغرب مجرد التثاقف، فالتغريب يتناول اللهجة نفسها التي تخوّل الإسلام أن يفكر في نفسه إزاءها. بعبارة أخرى، حين يحاول المسلمون أن يحددوا ماهية إسلام غير مرتبط بأرضه، فغالباً ما يفعلون ذلك عبر التبني، بشكل مدرك نوعاً ما، للفئات النموذجية الغربية «كالمجتمع العرقي أو الثقافي»، لا «الديانة». ويتبنون الفئات الموجودة في الدول المضيفة حتى إذا كانت غريبة في العمق عن الإسلام الكلاسيكي. إلا أن هذه الفئات تتداخل وهي، في الوقت نفسه، متناقضة. وهكذا، يمكن لفئة المجتمع الثقافي أو المجموعة العرقية أن تتبنى بصورة معكوسة النموذج التاريخي لنظام الملل العثماني، لكننا نذكر أن ذاك النظام كان مخصصاً لغير المسلمين.

إن وضع المجموعة الأقلية وفقاً لمنطق «حقوق الأقليات» يدفع المسلمين إلى المطالبة بإشكالية حقوق الإنسان وحقوق الأقليات للدفاع عن المجموعات التي تنادي بقيم مناقضة للإسلام، كالمثليين الجنسيين. ونرى بالتالي أحلافاً أو نزاعات على جبهات معكوسة: فالنائب العمالي البريطاني كيث فاز، تمكن في العام ١٩٨٩ من الدفاع عن طلب منع كتاب سلمان رشدي باسم المساس بقيم مجموعة أقلية. أما في تظاهرة ضد التمييز بمختلف أنواعه، فقد تواجدت النساء المحجبات مع المثليين جنباً إلى جنب، أو الواحد خلف الآخر على الأقل. كما أن التحالف مع المسيحيين المحافظين حول مواضيع مثل رفض الزواج بين المثليين، أو إدانة كل أنواع التجديف، يجعل من الإسلام ديناً كغيره من الأديان، التي أضحت كلها أصلاً في موقع الأقلية إزاء هيمنة العلمنة في أوروبا. لكن تكوين جبهة بين الأديان

مكتبة الفكر الجديد

يكون أكثر صعوبةً حين تنغلق الديانة على معاييرها الخاصة بالهوية (كما في حال الكنيسة الكاثوليكية في عهد [البابا] يوحنا بولس الثاني) فيقل حوارها مع الديانات الأخرى.

والقلق من اعتبار الإسلام ككنيسة، أو القلق ببساطة من البيئة المهيمنة، يعزز مفعول المرآة (أي التوازي)، وهكذا يُطرح يوم الجمعة كيوم موازٍ ليوم الأحد، ويدور الحديث عن زواج ديني حين يتلقى الإمام موافقة العروسين ووكيل العروس (في حين أن الزواج في الإسلام هو عقد). كما يتبنى الأئمة في البلدان «المعلمنة» لباساً خاصاً يعطيهم طابع «الإكليروس» (على النمط التركي)، ويشار إلى شهر رمضان بـ«زمن الصوم». ويظهر هذا «التغريب» حتى في «الانحراف»، فقد ظهرت عدة جمعيات للمثليين والسحاقيات المسلمين، ما أثار حفيظة المؤمنين.[٤] فمصلحة أعضاء تلك الجمعيات تقضي بظهورها في مظهر «الأقلية المزدوجة» مثل نظرائهم المسيحيين ومطالبتهم بهوية مزدوجة، علماً بأن كلاً من هاتين الهويتين ترتبط بأقلية. وإذا كان مثلي الجنس المصري لا يأبه بأن يُعترف به كمسلم، لأن هذا من البديهيات في نظره (حتى وإن اعتُبر مخالفاً للشريعة)، فإن المسلم المثلي يريد أن يُعترف به على أساس ميله الجنسي في السياق الغربي، فيساهم من خلال ذلك في إعادة تركيب الهوية. ولا يخفى أن هذا النوع من التطور يتعرض لهجوم الأصوليين الجدد.

وثمة وجه آخر لذلك التغريب يدور حول سوسيولوجيا العائلة:[٥] فالمسلمون، سواء أكانوا في المهجر أم في دولهم الأم، ينزعون إلى التطورات السوسيولوجية السائدة في الغرب ومنها انخفاض معدلات الخصوبة والانتقال إلى تكوين عائلات صغيرة وارتفاع المستوى التعليمي عند الإناث الذي أصبح مساوياً لمستوى تعليم الذكور إن لم يكن أفضل منه. وحين نقرأ على مواقع الإنترنت

---

(٤) راجع مواقع المثليين المسلمين: www.geocities.com/cedar007.geo/index.html؛ www.angelfire.com/ca2/queermuslims.

(٥) ب. فارغيس، *Générations arabes: L'Alchimie du nombre*، Fayard، ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

النصائح القانونية أو تلك المتعلقة بالحياة اليومية (كتربية الأولاد والطهو وحل المشاكل الزوجية) الموجَّهة إلى المسلمين في الغرب، ندرك أن الزوج والزوجة أصبحا يشكلان الخلية العائلية وليس العائلة الكبرى. كما أن فردانية العلاقة بالدين تتيح أيضاً التفكير في إعادة تركيب العلاقات الاجتماعية المفروضة والمرغوبة في الوقت عينه، وخصوصاً العلاقات بين الرجال والنساء (مثلاً وجود المرأة في المعترك العام). وفي العالم الغربي غالباً ما تعمل المرأة المسلمة خارج بيتها، أما بين الأزواج المتدينين الذين كانت زيجاتهم مدبَّرة، فنرى أن الفرق في السن والمستوى التعليمي أصبح أقل مما كان عليه بين الأزواج التقليديين.[٦] وتتفق هذه الفردانية مع أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية كالزواج خارج الروابط التقليدية في العائلة أو في البلدة، وهذا يعني ارتياد أوساط جديدة انضم إليها أفرادها عبر التزام إرادي (كما في الدرشان نوركو أي «دار الدروس» في جمعية الإخوان المسلمين) حيث يلتقون عند العصر أو حتى في لقاءات أيام الجمعة، وهكذا يتم الخروج من العصبيات التقليدية.

إذاً، ينخرط الإسلام في بيئة علمانية حكماً لأنه من الأقليات (من دون وجود عمل سياسي مباشر)، وهو يستفيد من وضعه هذا في النهاية. فمثلاً، يستطيع أن يكون المسلم متعدد الزوجات في فرنسا - مع أن القانون يقلّص تلك الإمكانية - لأن الدولة لا تتدخل في الحياة الشخصية للفرد، حيث يمكن للرجل أن يعيش مع

(٦) راجع: فاليري أميرو في داسيتو، مصدر سابق. لدينا مثل آخر نموذجي لهذه النزعة مع الصحافية وعالمة الاجتماع المصرية هبة رؤوف، المحجبة، والتي مرت بجماعة التبليغ وتنتقد إسلامية الحركات النسائية الغربية. وتصفها صحيفة *Cairo Times* كالتالي: «تلقى التشجيع الأكبر من والديها ومن زوجها. تزوجت هبة رؤوف بالطبيب النفساني أحمد عبد اللّه قبل ٩ سنوات حين كانت في الـ ٢٦ من العمر، وهي تعتبر أن ذلك الزواج قد أثر بصورة مهمة في شخصيتها. ذهبت إلى إنكلترا قبل سنتين لتجري أبحاثاً في وستمنستر وأوكسفورد: «تركت عائلتي لثمانية أشهر، وقد شجعني زوجي على ذلك». ويمكن القول إن رؤوف قد نجحت في تحقيق حلم الزمن المعاصر: الأمومة بدون التضحية بالعمل». لمزيد من التفاصيل، انظر: 'A chosen identity'، *Cairo Times*، العدد ٢٥، ٢٠-٢٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

عدة زوجات في بيته (حتى وإن كان تعدد الزوجات لا يملك وضعاً قانونياً)، ولكن في الولايات المتحدة فإن رجلاً من طائفة المورمون لا يزال ملاحقاً قضائياً في العام ٢٠٠٢ بتهمة تعدد الزوجات. أما نهاية التمييز القانوني بين الطفل الشرعي والطفل اللقيط وإمكانية منح الهبات واستخدام نصاب الوصية (لمنح الذكور الأفضلية في الميراث) وغياب مفهوم النفقة أو مآل الملكية في الإسلام إلى الزوجة المطلّقة (في هذه المسألة وحدها يمكن لعدم الاعتراف بتعدد الزوجات أن يؤثر في زوجات الرجل الواحد)... إلخ، فكل تلك الأمور، تسمح للمرء، على الصعيد القانوني، بأن يعيش إسلامه في فرنسا أفضل مما يعيشه في تركيا مثلاً.

أما ميثاق التضامن المدني مثلاً، فيتيح للزواج اتخاذ شكل قانوني أكثر تطابقاً مع عقد الزواج المسلم منه إلى الزواج المحدد في القانون المدني، ولا سيما أن هذا الميثاق لا يفرض دفع النفقة بعد الانفصال. لكن ذلك «التغريب» الذي ندرسه على طبيعته في المهجر يظهر بوتيرة متكررة في الدول الإسلامية على مستوى السوسيولوجيا والبنية العائلية والمطالبة بالديموقراطية كما في الاقتصاد والمجتمع المدني، ولذلك فهو موضع إدانة دائمة من الأوساط الأصولية الجديدة التي تتهم الإرساليات والمنظمات غير الحكومية بشكل خاص بالعمل على تغريب المسلمين.[٧] كما يمضي المثقّفون في إيران وقتهم في إدانة «التجاوز الثقافي»، فيتحول الخطاب الإسلامي إلى خطاب مقاومة (أي خطاب محافظ، حتى حين يكرر الانتقادات الكلاسيكية العالمثالثية للهيمنة الغربية) أو خطاب تكيفي (أي أسلمة الحداثة)، لكن خطاب المقاومة يكرر خطاب القيم والثقافة، أي النسبية الثقافية. ولكن، إذا بدت لنا إعادة الأسلمة مكثفة فلأنها تتفق مع تنويع النطاق الديني واضمحلاله كنطاق محدد. ولطالما كان هذا التنوع موجوداً لكنه اليوم منفصل عن البنى السوسيولوجية الخاصة بالمجتمعات

(٧) راجع: يمين زكريا، 'Globalization: is it inevitable?'، *Kcom Journal*، (الموقع الإلكتروني لحزب التحرير)، ٦ حزيران/ يونيو ٢٠٠١، وتَستنتج المقالة أن العولمة تخدم مصلحة القيم الغربية، وهذه فكرة واسعة الانتشار في اليسار العالمثالثي.

مكتبة الفكر الجديد

التقليدية، فتتم أسلمة المجتمع إلى جانب السياسة: فنرى ممارسات الوجاهة الاجتماعية مثل (الـ evergetisme الذي يدرسه باتريك هايني)[٨] والعودة إلى الخطاب الأخلاقي (واللهجة الإنسانية في خُطب بعض الأئمة) وتطوير جمعيات الإخوان المسلمين والبيئات الدينية الاجتماعية غير المبالية بمشاريع الدولة وتوجيه الخُطَب الدينية و«الحجة الإسلامية» ضد علماء الدين وإكليروس الدولة... إلخ. إن بعض الموجهات الثقافية الجديدة الاحتفالية واللعبية أحياناً تستعيد وتدمر رموز «إعادة الإحياء» الإسلامي. كما أن نشر المرجعية الإسلامية وصهرها يظهران في كل المجتمعات الإسلامية، بأشكال مختلفة كالتخريب والتحويل والاستعادة. وتتم إعادة الأسلمة إما من خلال إعادة تحريك المواضيع التقليدية والعادات (وخصوصاً الحجاب)، وإمّا من خلال إعادة استملاك عناصر مستوردة على الطريقة الإسلامية (مثلاً الموضة المتحولة إلى «موضة إسلامية»، كما في متاجر الـ«تستر» في تركيا).

لكن في الوسع التساؤل عن المعنى المفروض أخيراً: ففي أي اتجاه تتم إعادة أسلمة بعض سمات الحداثة، سواء أكانت اجتماعية أم في إطار الملبس فقط؟ ثم، ألا تلتقط جهات أخرى هذا الاتجاه الإسلامي الذي يودون منحه، وألا ينطوي على نماذج اجتماعية أخرى؟ هل هو في الواقع نَفَسٌ «مدني» جديد لأسلمة قد استنزفت ديناميكيتها السياسية أم أنه، على العكس، لأننا نشهد شكلاً من أشكال التبسيط والانحلال والاسترداد؟

إن إعادة أسلمة المظاهر ليست ضمانة للطابع الإسلامي، وقد تكون خدّاعة، حتى إن معالم الأسلمة ما عادت تعبّر بالضرورة عن سياق إسلامي حقيقي، ويمكن أن تكون متعلقة باستراتيجيات أخرى فتتشوش بالتالي قواعد الأسلمة الثابتة. وهكذا، نرى وراء الحجاب الإغراء أيضاً كالتبرج والموضة والسهر، وحتى الدعارة. ومتاجر الموضة الإسلامية في القاهرة وتركيا، تُظهر أن أسلمة

(٨) راجع: *Revue des mondes musulmans et fe la Méditerranée*، العدد ٨٥-٨٦، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

اللباس ليست بالضرورة رمزاً للتزمت أو «البورداه» (وهي عبارة هندية - باكستانية تعني انسحاب المرأة من المجالات العامة). حتى إن كاتب الافتتاحيات الإسلامي الشهير عبد الرحمن ديليباك قد كتب في صحيفة أكيت، أن الشابات المحجبات «يغنين ويرقصن ويهززن أردافهن وينطربن في الحفلات الموسيقية الشعبية التركية، ويحاولن الاقتراب من المطربين الذكور لمعانقتهم أو تقبيلهم».[٩] أما في لبنان، فالحجاب «الليبرالي» (أي ذو الطابع العصري الذي يترافق مع التبرج والجينز)، يشير إلى الانتماء الشيعي أكثر منه إلى الممارسة الدينية الحقيقية. إذاً، فالأمور التي كانت تضع الأسلمة في إطار استراتيجيا اجتماعية وسياسية بدأت تنمحي: ففي تركيا مثلاً تتعايش السيدات المحجبات وغير المحجبات في مجموعات مهنية أو ثقافية متطابقة. ويرينا باتريك هايني كيف أن وجهاء مدينة القاهرة يعتمدون استراتيجيات الوجاهة والأعمال الاجتماعية الدنيوية. باختصار، لا تعني الأسلمة بالضرورة وضع مثال آخر للمجتمع، بل إعادة تخصيص للتغيير.

إن هذا التنويع في المجال الديني، يمنح استقلالية لناشطين متنوعين جداً يأخذون على عاتقهم صياغة إسلامية في الاستراتيجيات وإخراجاً للذات وتحركات للهوية تتفادى الدولة وتتبنى خط «المجتمع المدني».

جمعيات الإخوان المسلمين الجديدة

إن ظواهر العولمة والفردانية والتغريب تؤثر أيضاً في أشكال الإسلام الشعبية، فتتبنى إعادة الصياغة الدينية لهجة الدعوة إلى الأخلاق والرجوع إلى الخلاص، بل السعادة، مع تفضيل خطاب الدفاع عن الأمة والشريعة، فنشهد عودةً لأشكال التدين الشعبية مع تعزز الوسائل التقليدية والمحلية للتعبير عن الإسلام على الرغم من أنها كانت موضع انتقاد شديد من الإسلاميين (باسم أولية السياسة) أو

---

(٩) أكيت *Akit*، عدد ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، اقتباس وترجمة ي. بونر، *Revue de presse du consulat de France à Istanbul*، العدد ٢٣٨.

مكتبة الفكر الجديد

الأصوليين الجدد (لقلة علاقتها بالإسلام «الأصيل»). وهكذا، فإن إحياء ذكرى عاشوراء في إيران، التي أصبحت جد مسيَّسة في الثمانينيات (ولا سيما مع منع الممارسات الشعبية كالجَلد)، تعود الآن إلى قلب الأحياء والجمعيات المحلية، كما أن جمعيات الأخوان المسلمين الجديدة تشهد تجدداً مهماً في تركيا ومصر ولبنان.

وما نسميها «جمعيات الأخوان المسلمين الجديدة» هي جمعيات حديثة العهد، لا يزال مؤسسها حياً في أغلب الأحيان: هذا صحيح في حالة الأحباش في لبنان، والكفتارية في سوريا التي أسسها سنة ١٩٦٤ أحمد أمين كفتارو، وهو من أعضاء النقشبندية (إحدى جمعيات الإخوان التقليدية الأكثر انتشاراً في العالم) وهو اليوم مفتي سوريا. وكذلك بالنسبة إلى جمعية فتح الله غولان في تركيا أو الحقانية في الولايات المتحدة، مع أن غالبية تلك الجمعيات تزعم أن جذورها تعود إلى الجمعيات التاريخية (ففتح الله غولان يزعم بامتداد أصول جمعيته في النوركو، مع أن النوركو يمكن أن تُعتبر جمعية إخوان جديدة بحد ذاتها؛ والحقانيون يجاهرون بعودة جذورهم إلى النقشبندية). وما يهمنا هو أنها تطوّع الأفراد الجدد وتتطور وفقاً لقواعد التدين العصرية فيكون الانضمام إليها فردياً ومباشراً وليس عن طريق مجموعة معينة (كالعائلة أو النقابة أو المحلة أو القبيلة)، ولا من خلال عملية إرشادية. إذاً، فالعلاقة بالزمن علاقة عصرية وكذلك العلاقة بالمعرفة، فيتم تعلم أفكار المرشد من خلال محاضرات ومؤتمرات، ومن خلال الاستدلال وليس من خلال التحول الذهني الذي يفترض أن يتم مع مرور الوقت. كما تؤسس هذه الجمعيات، من جهة أخرى، شخصيات كاريزماتية لا تتردد في استعمال تقنيات الزعماء الروحيين العصريين (كالمؤتمرات ومواقع الإنترنت والكتابات الغزيرة والسير الحياتية المشرقة). وتملك تلك الجمعيات في الغالب نشاطاً إرسالياً كبيراً وهي تجتهد في الدعوات الدينية (ما عدا جماعة النوركو الذين لا يزالون داخل العالم التركي في الوقت الحاضر)، وتبقى بيئة تلك الشبكات متمحورة حول شخص الزعيم الروحي، وما عدنا نجد تقنية «الترقيد» التي طالما

مكتبة الفكر الجديد

سمحت بنشر الإخوان الصوفيين وتكييفهم في فئات جديدة (الخليفة أو ممثل المرشد يستقل في بيئة جغرافية أخرى ويطوّر فرعه الخاص من دون إنكار فرع مرشده).

في الواقع أن فورية العلاقة بالمرشد (عبر وسائل الاتصال المعتمدة وعبر أسفاره الكثيرة) تجعل لامركزية الحركة عديمة الجدوى وكذلك كل ترسخ في إطار محلي. وبعض من تلك الجمعيات يعارض استعمال تسمية «الطريقة»: كان نورسي يناهض التصوف لأنه كان يؤيد المساواة بين كل الأعضاء تحت سلطة الرئيس ويرفض التراتبية في الإرشاد، أما أتباع فتح الله غولان فيرفضون عبارتي الطريقة والمذهب:[١٠] فقد كانوا يُدعون في البداية جماعات أو جمعيات قبل التخلي عن هذه التسمية، ويتحدثون اليوم عن «البرليك»، أو الاتحاد الثقافي. ويبدو هنا أنه حتى اشتقاق الكلمات يُظهر الرغبة في الابتكار.

يمكن الحديث، بلا شك، عن أزمة في جمعيات الإخوان المسلمين مرتبطة بشرائح اجتماعية موجودة مسبقاً (مثل القبائل والاتحادات) لصالح الجمعيات التي تحبذ على الصعيد الفردي حالة من الانفصال عن الثقافة الأصلية والتحول للمجتمع التقليدي. إن الأخوانية الجديدة شأنها شأن الأصولية الجديدة، تتوجه إلى مجتمع لا يملك الصفة المجتمعية، وتقدم مجموعة هوية جديدة حول البحث عن «مكمّل روحي» وشبكات تضامنية جديدة. إذاً، يمكن للصوفية أن تكون عصرية للغاية (كأندية التأمل).[١١]

كما أن الانتقال من جمعية إخوان مسلمين إلى طائفة دينية، هو أيضاً شكل من أشكال «تحديث» الصوفية، أي دخولها في أشكال عامة للتدين لا ترتبط بالإسلام بشكل خاص، مثل «تجمعات الممارسين» التي تمّ تعيينها من دانيال

(١٠) مقابلة المؤلف مع لطيف إردوغان مدير مؤسسة المؤلفين التابعة للأخوية (١٩٩٧).

(١١) نجد عبارة «الصوفية الجديدة» في مقالات جوليا داي هويل مثل 'Indonesia's urban sufis'، *ISIM Newsletter*، العدد ٦، ٢٠٠٠، ص ١٧.

مكتبة الفكر الجديد

هرفيو ليجيه.[١٢] كما أن الحركة تكون أكثر بروزاً لدى الشيوخ الذاتيي التعليم، أي المنفصلين عن المدارس الدينية.[١٣]

وتظهر جمعيات جديدة للإخوان المسلمين في العالم التركي (نوركو وسليمانكي وأتباع فتح الله)، وفي العالم العربي (المحمدية الشاذلية في مصر والأحباش في لبنان والكفتارية في سوريا)،[١٤] وعند الأكراد (أهل الحق المصلحون)،[١٥] وأفريقيا (المريدون). وهي تقيم إجمالاً أنشطة اجتماعية (وخصوصاً المدارس مثل أتباع فتح الله) وتشارك في الحياة السياسية الوطنية (غالباً عبر التفاوض مع جمهور ناخبيها أكثر من التقدم مباشرةً في الانتخابات). ونجد حركات أخرى في البيئات البعيدة، فدار الأرقام في ماليزيا التي يديرها أشعري محمد، الذي يعمل من أجل إعادة الشباب المهمش إلى المجتمع، تفرض زياً معيناً، وتحارب المخدرات، وتدعو إلى تأسيس مجتمع معاكس (وقد تورطت في عمل إرهابي ربيع العام ٢٠٠٠)

أما في تركيا، فالأسيزماندي يعملون أيضاً كطائفة دينية. وفي أذربيجان تخصّصت حركة التوبة في مكافحة المخدرات. ونعطي أيضاً مثل «دعوتي إسلامي» التي أطلقها سنة ١٩٨٠ مولانا محمد إلياس قادري (عضو مدرسة بارلوي، وقد ولد سنة ١٩٥٠ في كراتشي، وهو خليفة محمد ضياء الدين قادري مدني الذي توفي سنة ١٩٨٠ واستقر في مدينة سيالكوت بعد أن هاجر إلى مكة

---

(١٢) د. هرفيو ليجيه، *La Religion en miettes ou la question des sectes*، Calmann-Lévy، ٢٠٠١، ص ١٦٠-١٦٢.

(١٣) تبرز هذه الظاهرة مثلاً في منطقة الصعيد المصري منذ العام ١٩٨١ بحسب باتريك غافني. راجع: ويليام روف، *Islam and the Political Economy of Meaning*، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

(١٤) درست أنابيل بوتشير الحركة الكفتارية في مقالة 'L'Élite féminine kurde de la Kufturiyya une confrérie naqshbandi damascéne'، *les Annales de l'autre islam*، العدد ٥، INALCO، ١٩٩٨.

(١٥) راجع زيبا مير حسيني، 'Inner truth and outer history: the two worlds of the Ahl-i haqq of Kurdistan'، *International East Studies*، لندن، الجزء ٢٦، ص ٢٦٧-٢٨٥.

مكتبة الفكر الجديد

سنة ١٩١٠). ويرتدي أعضاؤها الرداء الأبيض ويعتمرون عمامات خضراء ويحملون مسواكاً (وهو عود لتنظيف الأسنان)، ويصرون هنا على الممارسة لا على السجال اللاهوتي أو السياسي. ويقع مقر «دعوتي إسلامي» العام في مسجد غولزاري حبيب في كراتشي. ويرتكز في هذه الحركة كل شيء على تقليد النبي ودراسة أعمال المرشد إلياس قادري (صاحب كتاب **فيضان السُّنّة** حول حياة النبي وأعماله). وتتميز الحركة بالمركزية كما أنها تطوع النساء أيضاً ويُعرَف أتباعها بمريدي إلياس.

كما أن الحقانية من الحركات الناشطة في الغرب بشكل خاص، وهي حركة تتطور بسرعة،[١٦] وقد انبثقت من فرع قبرصي من النقشبندية، وأسسها الشيخ الحقاني (وهو أحد تلاميذ داغستاني في دمشق). كما أنها انتشرت على نطاق واسع في الولايات المتحدة بفضل صهر مؤسسها، الخليفة هشام قباني، وقد دفعت الكثيرين إلى اعتناق الإسلام.[١٧] كما أسس هشام قباني المجلس الإسلامي الأعلى في أميركا الذي يهاجم «المسلمين المتطرفين»، ويؤدي في السجالات السياسية الأميركية دور «المسلم الصالح».[١٨] وتخصص قباني في

---

(١٦) يكفي البحث عن عبارة «الحقانية» على الإنترنت لإيجاد المواقع الإلكترونية لهذه الأخوية.

(١٧) (تحت إشراف) ب. كلارك، *New Trends and Development in the World of Islam*، Luzac Oriental، لندن ١٩٩٩، ص ١٣٧ (وأيضاً النشرة الإخبارية لـ *ISIM Newsletter* في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩). الشيخ محمد ناظم الحقاني (المولود في لارنكا سنة ١٩٢٢ والحائز شهادة في الهندسة) ومريد الشيخ عبد الله داغستاني (دمشق، نقشبندي)، يملكان اليوم مراكز بين ميشيغين ولندن، ويحفزان البعض على اعتناق الإسلام. ودخلت الأخوية إلى بريطانيا العظمى سنة ١٩٧٣ (بفضل أحد أتباع غوردجييف) وإلى الولايات المتحدة سنة ١٩٩١.

(١٨) كما يظهر المؤتمر الذي انعقد في ١١ و١٢ نيسان/أبريل ٢٠٠٠ في جونز هوبكنز سكول (في واشنطن) برعاية معهد آسيا الوسطى، وبمشاركة العديد من الشيشانيين المعتدلين والمعادين للوهابية (ومفتيهم هو قادروف المؤيد للروس). وعُقد المؤتمر برعاية اللجنة اليهودية ـ الأميركية وسفارة أوزبكستان والمجلس الإسلامي الأعلى في أميركا. ويظهر قباني في صورة «المسلم المعتدل» وهو دائماً مذكور بصورة إيجابية على لسان أعضاء لجنة شؤون إسرائيل الأميركية وكذلك على لسان دانيال بايبس وريتشارد إمرسون (كاتب *Jihad in America*).

مكتبة الفكر الجديد

الكيمياء في الجامعة الأميركية في بيروت، وقام بدراسة الطب في لوفان (بلجيكا). وقد لاقت الطائفة قبولاً لدى السود الأميركيين (فالشيخ الأسود عبد الرشيد ماثيوز يدير مسجداً في شيكاغو).

ومن بين المجموعات الأخرى الناشطة في الغرب، نجد Helveti Cerrati de Turquie التي تتطور في الولايات المتحدة،[١٩] وشيخها هو مظفّر أوشاك الذي هاجر إلى الولايات المتحدة من إسطنبول سنة ١٩٨٠. وحتى الأحباش في لبنان فإنهم يملكون أيضاً فروعاً في الغرب (ومركزاً في فيلادلفيا). أما التيجانية فقد لاقت قبولاً في الولايات المتحدة،[٢٠] وأيضاً الفرع الإصلاحي من جماعة أهل الحق (وأصلها كردستاني إيراني) التي تتطور في أوروبا، وخصوصاً بفضل المعتنقين الجدد.

إن الانتقال إلى الغرب في مراحله الأولى يعقب الهجرة، لكن الرسوخ خارج أوساط المهاجرين يغير طبيعة المشروع نفسها. فهو يغير خطابه، وخصوصاً وسائله الدعائية (كاعتماد الإنكليزية والدعوة). كما أن صوفية الـ New Age (اعتماد الصلاة كتقنية تنفسية بهدف سلامة الصحة) تظهر هي أيضاً،[٢١] والشكل الآخر لهذه الحداثة هو تطوير الأوساط النسائية أو إعادة تفعيلها (ففي سوريا توجد القبيسية بإدارة منيرة القبيسي، وهي تتبع النقشبندية وتنظم الحلقات لدى الأفراد)، والألوية الجزائرية الأصل تقيم أيضاً حلقات ذكر مختلطة.

وأخيراً، هناك حركات أخرى ترفض القول بأنها صوفية، لكنها تعمل على غرار الطوائف المعاصرة. وهكذا، فإن «منهج القرآن» الذي تأسس سنة ١٩٨٠ في لاهور على يد محمد طاهر القادري (المولود سنة ١٩٥٤ في جانغ سادار في البنجاب) يعود إلى أوساط البارلوية. وقد أضاف إلى حركته فرعاً سياسياً

---

(١٩) ب. كلارك، *New Trends*، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٢٠) غاري برانت، *Virtually Islamic*، University of Wales Press، ٢٠٠٠، ص ٦٤.

(٢١) غاري برانت، المصدر نفسه، ص ٦٣، وهو يذكر الموقع www.chishti.com؛ راجع أيضاً www.sufiorder.org، (بير ولاية عناية خان ـ موقع بير).

مكتبة الفكر الجديد

(«باكستان أوامي تحريك» سنة ١٩٨٩) وهو يطوّع الكثير من المهاجرين.

ويختصر هاقان يافوز عصرية تلك الجمعيات الجديدة في حالة النوركو حين يكتب:

> يمكن اعتبار الحركة المعينة عصريةً بما أنها تتبنى رؤية إلى العالم متمحورة على الفرد الذي يعود إلى ذاته، والذي يكون ناشطاً سياسياً بغية تحقيق أهدافه الشخصية من خلال الانضمام إلى هوية جماعية.[٢٢]

ومن هذا المنطلق، تعتبر الصوفية الجديدة أكثر جاذبية بالنسبة إلى غير المسلمين، فهي حين تتحرر من قيودها التقليدية تسمح بردم الهوة بين الإسلام والديانات الأخرى، ما يجعلها الهدف المفضل للمجموعات الأصولية التي يكون الجدل معها حاداً.[٢٣] إذاً، يمكنها في حالات معينة أن تتطور باتجاه ديانات توفيقية جديدة، كما فعلت البهائية في زمانها.

---

(٢٢) حاقان يافوز، 'Being Modern in the Nurcu Way'، *ISIM Newsletter*، العدد ٦، ٢٠٠٠، ص ٧.

(٢٣) راجع النقد الذي أصدره نوح حاميم كيلر، وهو أميركي اعتنق الإسلام، ويهاجم فيه أصولية السلفيين، «إجازات ابن باز الألباني»، www.masud.co.uk، ١٩٩٥.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل السادس

الأصولية الجديدة أو السَّلَفية

إن المقاربات الليبرالية والإنسانية التي سبق أن ذكرناها، لا تشمل كل الأشكال المعاصرة لإعادة الأسلمة بل، على العكس، فمن مدرسة الطالبان في جنوب أفغانستان إلى المواقع الإسلامية على الإنترنت مروراً بالتلفزيون السعودي وعدد من المساجد في الضاحية الباريسية أو اللندنية، توجد رؤية أخرى إلى الإسلام تُنعت بالوهابية (كالعقيدة الرسمية للمملكة العربية السعودية) من قبل المسلمين الأكثر اعتدالاً (أو حتى التقليديين ببساطة). والمقصودون يعترضون عادةً على العبارة مفضلين عليها تسمية السلفيين، وفي كتابنا **تجربة الإسلام السياسي** استعنّا بتسمية الأصولية الجديدة للإشارة إليهم وها نحن نعود ونستعملها في هذا الكتاب.

إن عدداً من المؤلفين في العصر الكلاسيكي مثل ابن تيمية في القرن الثالث عشر، عنوا بالسلف، «الأسلاف الأتقياء» (صحابة النبي محمد وخلفاءهم المباشرين). أما عبارة السلفية بحد ذاتها فتعود إلى نهاية القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني، والفكرة هنا هي تفادي التقليد الديني المتحجر والتاريخ السياسي الذي تعرض فيه المسلمون للتقييد في الاستعمار وذلك من خلال العودة إلى النصوص الأصلية وإلى نموذج المجتمع الذي كان قائماً في عهد النبي. إذاً، تتوجب إعادة فتح أبواب الاجتهاد، لكننا قد نجد صعوبةً في تحديد سلفية غير ملموسة، فما القاسم المشترك بين جمال الدين الأفغاني، المفرط في التقوى

مكتبة الفكر الجديد

وشبه الماسوني، وشيخ معاصر من الوهابيين؟ ويعود طارق رمضان هو أيضاً في كتابه **مصادر التجدد الإسلامي**[1] إلى الشخصيات المؤسسة التي تشدد على السعي إلى الإصلاح السلفي من جمال الدين الأفغاني إلى حسن البنا، وهذه المرة من وجهة نظر روحانية وعصرية. أما اليوم، فالأشخاص الذين يدّعون أنهم ينتمون إلى السلفية يجسدون في المقام الأول نزعةً محافظة تميل إلى الوهابية السعودية، وغالباً ما تكون مطابقةً لها. كما أن عبارة «السلفية» تشير بالأحرى إلى نية في إعادة صياغة الإسلام ضد الاستعارات، واليوم ضد التغريب، أكثر مما تشير إلى مجموعة ملموسة من العقائد، وقد تؤدي إلى أشكال منوّعة من الإسلام يُدين أحدها الآخر في النهاية، لذا نفضل استعمال عبارة «الأصولية الجديدة» لتمييز الأصولية المعاصرة.

ثمة عنصران يحددان هذه الأصولية الجديدة أو السلفية، وهما أولاً الكتابات الدينية، وفي المقام الثاني معاداة التغريب الثقافي. فالأصولية الجديدة تمثّل رؤية صارمة جداً وملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي (وهو الأكثر حرفية بين مدارس الإسلام الكبرى). فكل شيء يعود إلى القرآن والسُنّة والشريعة. وهي تصر على التوحيد ورفض الشرك كما تصر على الإيمان ورفض كل أشكال المسكونية (معاداة المسيحية واليهودية). كما أنها تريد إخضاع كل تصرف وسلوك بشريين للقواعد الإسلامية مع عدم الاعتراف بمفهوم الأيديولوجيا الإسلامية الخاصة بالإسلامويين، أي ترفض أن تستعير شمولية الأفعال والسلوكات البشرية الفئات الغربية المنبثقة من العلوم الإنسانية (كالمجتمع والتاريخ والاقتصاد والديموقراطية والطبقات الاجتماعية والدولة ونتائجها الطبيعية كمفاهيم النقابات والأحزاب وتشريعات العمل... إلخ). كما أن الأصولية الجديدة لا تأبه للمسألة الاجتماعية، وترفض الاهتمام بالفلسفة والعلوم السياسية (في حين أن الإسلامويين يُعتبرون من أبرز قرّاء الفلسفة الغربية، بل من نقادها)، وهي تستعمل الفئات

(١) منشورات Bayard، ١٩٩٨.

مكتبة الفكر الجديد

القضائية والسياسية التقليدية بسهولة لتحديثها، ولكن من دون أن تعترف بوجود أي جديد فيها.[٢] وفضلاً عن أنها مهووسة بأمر البدع وتعتبرها هرطقات فهي تشمل كل ما هو مضاف إلى التقليد البحت حتى وإن كانت تلك الإضافات لا تحمل أي أذى، فالأصولية الجديدة، في الواقع، تريد أن تلغي كل شيء، فهي ترفض الصوفية أيضاً، وتعترض على الانقسام الحاصل بين كبريات المدارس القضائية في الإسلام، وهذه الفكرة تكون مجرّدةً إذا نسينا أن الثقافات المسلمة المعينة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتلك المدارس الكبرى. فمثلاً في آسيا الوسطى لا يمكننا فهم الإسلام من دون الرجوع دائماً إلى الحنفية، ولا نفهم الإسلام في اليمن إذا لم نراعِ الانقسام بين الزيدية في الشمال والشافعية في الجنوب. ولكن نتيجة هذه الصرامة في العالم المعولم هي أيضاً الرفض الصريح لأثر كل ما هو غير إسلامي، أي بعبارة أخرى رفض الأثر الغربي .

وسواء أكان هذا الرفض شكلاً عقائدياً صرفاً كما عند السعوديين (الذين يتحالفون استراتيجيّاً مع الأميركيين لكنهم يرفضون وجود الكنائس على أرضهم)، أم مناضلاً (كالدعوة إلى الجهاد) كما هو عند أسامة بن لادن، فلا يفترض أن يقنّع العلاقة العميقة بين الفكرين، ما يتيح للأصوليين الجدد التفكير في رفض الغرب، وهذا في الواقع رفض مبدأ الثقافة نفسه لمصلحة الدين، على أساس إيماني يتم التعبير عنه بقانون صرف (الحلال والحرام).

فالأصولية الجديدة شديدة التحفُّظ إزاء كل أشكال الاندماج في المجتمعات الغربية، والشيخ ناصر العقل الذي يُكثر أصوليو بريطانيا وأميركا اقتباس أقواله، يحذّر من تقليد «الكفّار»، ذاكراً إحدى الآيات المفضلة لدى الأصوليين الجدد:

---

(٢) راجع مثلاً جمال الدين زارابوزو (وهو أميركي اعتنق الإسلام واستقر في كاليفورنيا) حول العصرنة: 'Modernism in Islam'، حيث يشرح أن العصرنة هي ابتكار غربي يطمح إلى تدمير الإسلام (نصوص منقولة عن أشرطة كاسيت يمكن إيجادها في مكتبات دار مكّة، في دنفر، كولورادو). والنص منشور على موقع www.boardbot.com/boards/MSA/85.

مكتبة الفكر الجديد

«ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتّى تتبع ملّتهم».[٣]

ويقبل المحافظون بالإطار القانوني للمجتمعات الغربية (كتسجيل الجمعيات والمساجد) ويمكنهم الاقتراع والمشاركة في مناظرات المجتمع ورفض مفهوم الديموقراطية كذلك، إلا أنهم يرفضون التسويات الثقافية. أما الراديكاليون (مثل أعضاء حزب التحرير) فإنهم يرفضون حتى ذاك الإطار القانوني، فيُدينون الزواج المدني والمشاركة في الانتخابات واللقاءات مع المنظمات غير المسلمة... إلخ.

وتصر الأصولية الجديدة أيضاً على الإيمان والتقوى والصلاة، كما أنها تشارك من هذا المنطلق في تقدير الذات الذي نشير إليه منذ بداية هذا الكتاب. ويمكن للقانونية الصارمة أن تترافق بالإشادة بالإيمان والخلاص، بل بصوفية معينة تتمثل في خلاص الفرد عبر إرضائه الله من دون المبالاة بالنجاح المادي على الأرض. والأصولية الإسلامية (شأنها شأن الأصولية البروتستانتية الأميركية) تسمح بتفادي التاريخ والتقاليد والثقافات، لكنها ترتبط أيضاً بمنطق الفردانية والعولمة، وتشارك في التوفيق بين الإسلام ونموذج عصري لليبرالية على طريقة الأصولية البروتستانتية الأميركية. وهناك نوع من الانقسام يعتري الحركة فيفرّق بين الذين يعطون الأولوية للجهاد (وسنسميهم الجهاديين) والذين يعطون الأولوية للدعوة. ولكن لا ينبغي البحث عن فرق لاهوتي بين المجموعتين لأن الفرق يختص بالأحرى بالموقف المؤسساتي للناشطين (من الصعب أن يكون مفتي المملكة العربية السعودية جهادياً)، أو بخيار الاستراتيجيات (يعتبر حزب التحرير أن إطلاق الجهاد لا يزال سابقاً لأوانه).

لقد قام السعوديون بدور رئيسي في توسيع رقعة الأصولية الجديدة. فبغية قطع الطريق على القومية العربية أو الشيعية الإيرانية أو الشيوعية، سعوا إلى

---

(٣) 'Causes which lead Muslims' Imitation of the kuffar'، *Islamic Propagation, Information and Resources Center*، بنسلفانيا، ١٩٩٤. الآية موجودة في «سورة البقرة» حيث يُعبَّر عن «الدين» بكلمة المِلة التي تشير أيضاً إلى المجتمع الديني.

مكتبة الفكر الجديد

تشجيع تيار سُني محافظ على المستوى العقائدي، وشديد المعاداة للغرب على صعيد ديني بحت. وينخرط هذا التفرّع الثنائي في تاريخ الوهابية التي ولدت من تحالف أسرة آل سعود مع المُصلح الديني محمد عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) ما ولّد سلالة دينية (من الشيوخ) منفصلة عن السلالة الحاكمة. والنظام الديني في المملكة العربية السعودية مستقل بشكل كبير عن أسرة آل سعود، فالأول يثبّت العقيدة الدينية في حين أن الثانية تثبت سياسة المملكة. وهذا ما يؤدي في أحيان كثيرة إلى حالة من الفصام. فالمملكة التي تتحالف استراتيجياً مع الأميركيين تدعم في الوقت عينه إسلاماً معادياً بشدّة للمسيحية (ولليهودية) على الصعيد الديني. وقد تمكنت السعودية بفضل البترودولار من لعب دور أكبر في شبكات التعليم الديني في العالم الإسلامي، إمّا عبر تأسيس مدارسها ومعاهدها الخاصة (خصوصاً بفضل الرابطة الإسلامية العالمية التي أسستها المملكة في العام ١٩٦٢)، وإمّا من خلال تمويل شبكات قديمة أو حتى المدارس الديوبندية الباكستانية. ولقد أكثر السعوديون من تشكيل المؤسسات الإسلامية والمنح الدراسية والمدارس الدينية غالباً بتمويل من المصارف الإسلامية السعودية أو رجال الأعمال السعوديين الأثرياء الذين يحضّون على دفع الزكاة مباشرةً إلى تلك المؤسسات التعليمية. وقد نافسوا بتلك الطريقة أكثر المراكز تقليدية للتعليم الديني كجامعة الأزهر في القاهرة، عدا عن أن مبالغ المنح الدراسية وظروف السكن والدراسة هي أفضل بكثير في السعودية مما هي عليه في مصر، فمن الأسهل مثلاً على لاجئ أفغاني شاب في باكستان أن ينال منحة لدراسة الإسلام في العربية السعودية من أن ينال الحق باللجوء السياسي إلى أستراليا. ولقد حرص الوهابيون السعوديون على عدم نشر الوهابية كما هي، فاكتفوا ببث عقيدتهم في التعليم في المدارس الأخرى وإدانة الأشكال القومية أو الشعبية للإسلام وتهميش كل ما يتمحور حول الثقافات الكبرى في العالم الإسلامي (كالأدب والفلسفة) والتشديد على كل ما يسير في مسار الحنبلية. ولقد تم تخفيف المضمون التربوي باستبدالهم به كتيّبات مختصرة ومتمحورة في المقام الأول على الفقه والعبادة. في

مكتبة الفكر الجديد

كل حال، فإن معاداة الثقافة التي تتسم بها الأصولية الجديدة لا تشجّع على قراءة المؤلفات الطويلة والمعقدة أو على كتابتها، وحتى إن مدة التحصيل الدراسي قد تقلصت، فالدورات التي تراوح ما بين ٣ و٥ سنوات قد حلت محل الـ ١٥ سنة التي كانت تلزم لتخريج عالم بالدين، أما الشهادات فأصبحت تحمل تسميات أنغلوساكسونية (MA, BA, PhD). كما أن النشاط الرئيسي للمعلمين (ومن بينهم الشيخان السعوديان الراحلان مؤخراً ابن باز والألباني) هو تفسير القرآن وإصدار الفتاوى (بمعناها الكلاسيكي كاستشارة قضائية) وتحرير مقالات بشأن ما هو حلال وما هو حرام ونشرها في كتب تعليمية موجزة وفي برامج تلفزيونية عبر الفضائية أو عبر الإنترنت.

ولكن يجدر القول إن الدعاية السعودية قد استفادت أيضاً من الموافقة الضمنية لكبار البلدان الغربية أو الإسلامية، لأنها كانت تُعتبر في الثمانينيات جبهةً معاكسة ومفيدة ضد الحركات الراديكالية آنذاك (كالإسلاموية الإيرانية والقومية العربية أو الشيوعية). وبالنظر إلى امتياز العلاقات بين النظام الملكي السعودي والحكومات الغربية، ساد الاعتقاد أن الدعوة السعودية ستبقى خاضعة لسيطرة سياسية. ونتيجة لذلك، كان من الصعب أن تُرفض تأشيرة سفر تطلبها سفارة سعودية؟ فقد سمحت الدول الغربية، إما عن عجز وإما عن لامبالاة، للنفوذ السعودي بالنمو في صفوف الشعوب الإسلامية الساكنة فيها. في كل حال، فإن شرح الظاهرة بالمال السعودي لا يكفي، فتقدُّم الأصولية الجديدة يعني أنها تلبي في المقام الأول طلباً في السوق الدينية.

المصادر والناشطون المعاصرون

إن الأصولية الجديدة ليست حركةً مركّبة، بل هي تبعية وأحياناً تكون فقط حالة نفسية غالباً ما نجدها في سياقات متباعدة. فليس من النادر أن نجد في المكتبات الإسلامية كما عبر مواقع الإنترنت، نوعاً من الانتقائية التي تجمع مؤلفين من آفاق مختلفة. فالشبكات غير الرسمية (التي يؤسسها غالباً تلاميذ

مكتبة الفكر الجديد

الشيوخ المعروفين) تخالط حركات شديدة المركزية. والحركات التي كانت موجودة في بيئة جغرافية محددة (أي شبه الجزيرة العربية بالنسبة إلى الوهابيين، والهند بالنسبة إلى التبليغيين) قد أصبحت منتشرة بين القوميات. ويمكننا أن نصنف تحت عنوان الأصولية الجديدة كل تبعية وهابية وحركات الدعوة، مثل جماعة التبليغ (التي تأسست سنة ١٩٢٦). والطالبان الأفغان هم أصوليون جدد كما أن الحركات «القطبوية» (نسبة إلى سيد قطب) المصرية التي نشأت العام ١٩٨٠ تقريباً (مثل التكفير والهجرة) كانت قد أضحت في فئة الأصولية الجديدة، وكانت صورة مسبقةً عن تنظيم القاعدة وجيش الإنقاذ الإسلامي في الجزائر والحركات الراديكالية الباكستانية، وهي أمثلة عن الأصولية الجديدة الراديكالية والجهادية.

أما تطور حزب، كحزب التحرير، فهو مثل واضح على تحول الإسلاموية إلى الأصولية الجديدة. فهذا الحزب أسسه في عمّان سنة ١٩٥٣ الإخوان المسلمون الفلسطينيون، الذين لاموا الفروع الأخرى من الجمعية على قلة دعمها للفلسطينيين، وبهذا يتضح لنا سبب تسميته حزب التحرير (نسبة إلى فلسطين). لكن هذه الحركة قد تطورت منذ العام ١٩٧٠، وهي تنشد تأسيس خلافة تشمل العالم الإسلامي كافة، ما دفع إلى اضمحلال ومن ثم اختفاء العامل الفلسطيني المؤثر. وعلى الرغم من أن الزعيم الروحي لهذا الحزب كان يعيش في بيروت، فإن مقرّه قد أصبح في لندن. وحزب التحرير هذا الذي لاقى قبولاً عند الناس في شمال أوروبا وفي آسيا الوسطى، هو حزبٌ متشدّد، لكنه، مع ذلك، يتوانى عن أي عمل مسلّح أو إرهابي، لذا لم يرد اسمه على لائحة الحركات والمنظمات الإرهابية التي وضعها الأميركيون أو البريطانيون في العام ٢٠٠١.

وخارج تلك الحركات المنظمة، نجد في تبعية الأصوليين الجدد عدداً من الواعظين الشهيرين (مثل أبي حمزة وعمر بكري)، أو المغمورين المكوَّنين بمعظمهم من معتنقي الإسلام وهم أحياناً من جزر الأنتيل أو جنوب أفريقيا (مثل زارابوزو والشيخ كويك والشيخ بلال فيليبس والشيخ عبد الله الفيصل الأكثر راديكالية وهو من أصول جامايكية)، وهم ناشطون على امتداد العالم الإسلامي

مكتبة الفكر الجديد

ولغتهم الرئيسية هي الإنكليزية (أما في الفرنسية فنجد كتاباً واسع الشعبية بقلم أبي بكر الجزائري المستقر في المدينة المنورة، اسمه **درب المسلم** ***La Voie du musulman***). كما أن عدداً من شبكات التعليم والدعوة تلك التي تتصل بالسعودية، إما يكون زعيمها قد درس في المملكة العربية السعودية ويتبع شيخاً سعودياً، وإما، في حالة مواقع الإنترنت، يحيلنا الموقع ببساطة إلى مواقع وهابية أخرى. ويمكننا الافتراض أن هذه الشبكات القائمة على الانتقال من المعلمين إلى **التلاميذ تترافق في الغالب بمعونة مالية.**

والمعلمون هم، في الواقع، حفنة من الشيوخ الوهابيين الذين درسوا في المدينة المنورة (لكنّ جزءاً منهم ليس من السعوديين: فالألباني من أصول ألبانية، وهلالي فلسطيني، وشنكيتي موريتاني، وعبد الوهاب مرزوق البنا مصري). وبحكم صلتهم الوثيقة بالنظام الديني السعودي، وخصوصاً مفتي السعودية السابق ابن باز، فإنهم يغذون المعاهد التعليمية، كمركز الألباني في عمّان ومواقع ناشطة جداً وحسنة التصميم على الإنترنت.[٤] وجمعيات الدعوة الراسخة في الدول الغربية مثل الجمعية الأميركية، «القرآن والسنة» أو «أهل السنة»،[٥] والجماعة المستقرة في بريطانيا، التي تُصدر عشرات الكتيّبات باللغة الإنكليزية الواسعة الانتشار في المكتبات الإسلامية، وهم في الغالب قويمو الفكر لكنهم غير ضالعين في المجال السياسي.[٦] وأخيراً محركات البحث على الإنترنت وهي تعطي بمثابة الخيار الأول، إما مواقع الأصوليين وإما مواقع تملك صلات مع مواقع

---

(٤) هذه هي عناوينهم: www.ahlisunnah.org; www.qsss.org; www.salafibookstore.com; www.al-sunnah.com; www.islam.com/scholars;
ويعطي لائحة بالمؤلفين المرجعيين نجدهم جميعاً في هذا الموقع /www.angelfire.com/home niqabi4allah/page2.html؛ وبالفرنسية membres.lycos.fr/sounnah/dawah.

(٥) راجع: www.qsss.org.

(٦) www.ahlisunnah.org، لكن لتعقيد الأمور هناك موقع وهابي واحد على الأقل يستخدم أيضاً عبارة «أهل السنة» لينخرط في استقامة الرأي مع أنه يمثل أخوية صوفية جديدة. والحقانية تستهدف الهجوم السلفي، راجع: www.sunnah.org.

مكتبة الفكر الجديد

الأصوليين، ما يعني أن المستجدّين الذين يبحثون على الإنترنت غالباً ما يعثرون على مواقع تنتمي إلى تلك التبعية. ومواقع جمعيات الطلاب المسلمين في أميركا الشمالية هي أصولية بشكل خاص، فمثلاً ينظّم طلاب الجمعية الإسلامية في جامعة هيوستن جلسة من الأسئلة والأجوبة مع الشيخ الألباني:[٧] يتناولون كل المشاكل الحالية التي يواجهها الطالب الأميركي (هل يمكن تغيير جنس الإنسان؟ هل يمكن ممارسة موضة الـ piercing؟ هل يجب أن ترتدي المرأة قفازين أم تكتفي بالحجاب؟ هل تجوز سرقة الأب؟... إلخ). وتصر معظم تلك المواقع على الإيمان وعلى الممارسة الدينية، لكن ثمة مواقع أخرى أكثر عنفاً، بل «جهاديّة».[٨] وهذا الانقسام بين غير السياسيين والراديكاليين يظهر بين المؤلفين: فبينما قام الشيخ ابن باز، على مضض، في العام ١٩٩١، بإصدار فتوى توافق على دعوة الجنود الأميركيين إلى الأرض السعودية ضد العراق، قام عدد من الشيوخ المقربين منه، بعد عشر سنوات، بدعم حركة الطالبان.

ومن بين المؤلفين الذين يقتبس الأصوليون الجدد أقوالهم بانتظام، نجد ابن تيمية، الذي يُعتبر مرجعية للإسلامويين كما للأصوليين الجدد.[٩] لكن المؤلفين المعاصرين هم بالإجمال من الوهابيين. فبعد مفتي المملكة العربية السعودية عبد العزيز بن باز ومحمد ناصر الدين الألباني (وكلاهما رحل في العام ١٩٩٩) نجد الشيوخ سَفَر الحوالي (الذي يقتبس عنه ابن لادن كثيراً) وسليم الهلالي (تلميذ الألباني الذي أسس مع حلبي في عمان مركزاً باسم معلمه) ومحمد صالح المنجد وحمود العقلة الشعيبي وصالح بن عثيمين (ت. سنة ٢٠٠١) وناصر البراق وصالح بن فوزان الفوزان، والشيخ ناصر العقل مؤلف كتيب **أهل السنة والجماعة** (الذي نشرته الجمعية التي تحمل الاسم نفسه والتي لا تريد أن تكون سياسية)

---

(٧) على الموقع uh.edu/campus/msa/articles/tape8.html، ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩.

(٨) مثل: Azzam.com.

(٩) إيمانويل سيفان، Radical Islam: *Medieval Theology and Modern Politics*, Yale Universtiy Press, 1985.

مكتبة الفكر الجديد

والموجه إلى مسلمي بريطانيا العظمى، ويتبع بالحوالي والفوزان والبراق.[١٠]

والخيارات السياسية، ولا سيما تلك المؤيدة للجهاد، ليست بتبعات مباشرة لنوع الإسلام الذي يتم نشره، فالسلفية تتضمن مجموعة منوعة جداً من المواقف السياسية: فمن الجهة المعتدلة نجد محافظين يصرون فقط على تنقية الممارسات الدينية والإيمان بتبعية إعادة الأسلمة المحافظة التي درسناها آنفاً، ومن ثم يتبعهم المناضلون الدعاة الذين يجعلون من الدعوة والتبليغ محوراً لعملهم ويرفضون المشاركة في المجتمع والثقافة المهيمنة (التبليغ وحزب التحرير). ومن الجهة الأخرى، نجد الجهاديين (أمثال ابن لادن) الذين يطالبون بالحرب ضد العالم الغربي. أما من جهة المحافظين فلم يعد هناك من تمييز بين الوهابيين وخط الإخوان المسلمين الأكثر محافظةً، والكثيرون من الإخوان المسلمين أمثال الشيخ القرضاوي، صاحب كتيب: **الحلال والحرام** *Le Licite et l'Illicite* الواسع الانتشار في فرنسا، تستشهد بهم المواقع السلفية على الإنترنت: وحتى الفرضاوي نفسه اليوم، يعلّم في قطر في بيئة وهابية (لكنه حرّر فتوى تُدين الاعتداء على مركز التجارة العالمي بصفته إخلالاً بالدين، وهو لطالما أيد أيضاً حق المرأة بالتعليم والعمل). وفي الواقع كان التمويل السعودي السبب في أن يجد عدد من الإخوان المسلمين المحظورين في مصر عملاً في الشبكات التعليمية والتبشيرية الدولية المرتبطة بالوهابية من دون أن يشاركوا فيها مباشرة. وعبارة «السلفية» تشمل هذا التنوع بالذات.

ومن بين الوهابيين الأصيلين هناك بعض ممن يؤيّد الجهاد المعادي لأميركا، أمّا بعضهم الآخر فيبقى تقليدياً جداً بالنسبة إلى القيود المفروضة على تصريحاته. وأخيراً، هناك بعض العلماء الدينيين الذين يدعمون الطالبان وابن لادن سياسياً، ولكنهم لا يتبنون بالضرورة أفكارهما الدينية. وثمة عدد معين من الشيوخ

---

(١٠) General Precepts of Ahlus-Sunnah wal-Jamaa'ah Message of Islam, Message of Islam, Hounslow، بريطانيا العظمى، ١٩٩٩.

مكتبة الفكر الجديد

الوهابيين الذين يشكلون جزءاً من الطبقة الدينية السعودية الرسمية أو المقربين منها، قد دعموا صراحة الطالبان أمثال الشيخين سلمان العودة وسفر الحوالي اللذين سجنتهما السلطات السعودية بين العامين ١٩٩٤ و١٩٩٩. وليست هناك من حدود واضحة بين رجال الدين السعوديين المؤيدين للعائلة المالكة والمناهضين لها: فابن باز قد دافع عن الشيخين المنشقين،[١١] في حين أن الشيوخ حمود العقلة الشعيبي وصالح بن عثيمين وناصر البراق وصالح بن فوزان الفوزان قد دعموا الطالبان،[١٢] وكذلك الشيخ علوان والشيخ خُضير وهما عالما دين سعوديّان شابان، فقد تبنيا موقفاً معادياً للحملة الأميركية على الطالبان، حتى إن عدداً معيناً من الشيوخ اليمنيين قد تدخلوا أيضاً، فالشيخ هادي مقبل الوديع المتخرج من جامعة المدينة المنورة في السعودية، والذي طُرد بعد أن استولى متطرف سعودي على جامع مكة الأكبر سنة ١٩٧٩، أسس في محافظة الصعدة حركة تعرف بالسلفية متمحورة على مركز «الحديث»: وهناك قد درس جون والكر ليند، الشاب الأميركي، الذي أُوقف مع الطالبان. وبعد موت هذا الشيخ في العام ٢٠٠١ (وتم دفنه قرب ابن باز) قام خليفته يحيى علي الهاجوري بدعم الطالبان وأصدر فتوى في مصلحة مسلمي جزر المولوك في أندونيسيا تدعو إلى الجهاد ضد المسيحيين. وتستشهد به باستمرار الحركات الراديكالية الأندونيسية (وهجرة اليمنيين إلى أندونيسيا من حضرموت تشرح وجود العلاقات الدينية الخاصة بين هذين البلدين).

لكن حزب التحرير والوهابيين والتبليغيين... إلخ، لا يملكون أي تضامن أيديولوجي في ما بينهم، بل إن أحدهم يُدين الآخر بانتظام. فالشيوخ السعوديون

---

(١١) «نخاف الله العلي العظيم وحده»، ١٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤، راجع: 'Sheikh Abdel Aziz Ibn Baz defends Salman and Safar'، *Mesanews*، ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤؛ راجع أيضاً: مأمون فندي *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*، St Martin's Press، نيويورك ١٩٩٩.

(١٢) في سلسلة من الفتاوى في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١، أعلن الشيخ محمود العقلة الشعيبي أن «أي شخص يؤيد الكفار ضد المسلمين يكون نفسه كافراً».

مكتبة الفكر الجديد

يدافعون عن اتحاد علماء الدين ولا يثقون بالشيوخ الراديكاليين الذاتيي الدعوة أمثال الأميركي («المهتدي») جمال الدين زارابوزو.[١٣] وكذلك الوهابيون لا يستطيعون تقبل نظرية حزب التحرير التي تقول إن الخلافة هي مركز إعادة بناء الأمة (لأن هذا نفي للعائلة السعودية المالكة).[١٤] أما أساليب جماعة التبليغ فتثير اعتراض سائر الجماعات الأخرى (ولا سيما أسلوب «الخروج» أو واجب القيام بجولات للدعوة في الدول الأجنبية، وهذا يذكر بسلوك طائفة المورمون الأميركية). وتتعلق مواضيع الخلاف في ما بينهم بمسائل مهمة مثل الجهاد والتكفير وتحديد الزعامة الشرعية... إلخ. فيحيى الهاجوري الذي أصدر فتوى لإعلان الجهاد من أجل دعم الطالبان، قد نعتهم في الوقت نفسه بالعقلانيين، واعتبر ابن لادن جهادياً وتكفيرياً. لكن الطالبان على الرغم من مجاورتهم للسعوديين، إلا أنهم يختلفون عن الوهابيين، فهم لا يلمسون قبور الأولياء، والملاّ محمد عمر يتذرّع بما يراه في أحلامه في سبيل ذلك. والقالب الثقافي نفسه (أي العودة إلى الإسلام الحقيقي والشريعة والأمة) قد يؤدي إلى مواقف سياسية مختلفة. وأخيراً يجب ألاّ نهمل تعقيد المسارات الفردية ومرونتها، فذاك الجامعي وذاك العالم الديني التقليدي لن يرفضا منحة دراسية سعودية أو منصباً في معهد وهابي، وهذا الأمر يفسّر العلاقات التي فاجأت الغرب بين الوهابيين (المرتبطين بالأميركيين) وتنظيم القاعدة.

لكن مرونة الأصولية الجديدة هذه تطرح مشكلة، فكيف يمكن للأيديولوجيا نفسها أن تترسخ عند الطالبان الأفغان المتحدرين من عالم قَبَلي منغلق على نفسه، كما عند الطلاّب الذين تعلموا في الغرب ولدى رجل أعمال مثل ابن لادن، أو

---

(١٣) راجع: 'A refutation of the statements of Jamal al-Din Zarabozo'، www.salafipublications.com (2002).

(١٤) لقراءة نقد لحزب التحرير بقلم الشيخ سليم الهلالي (فلسطيني مولود سنة ١٩٥٧ ويعيش في المملكة العربية السعودية)، راجع: www.allahuakbar.net، ٢٠٠٢، الذي يعرض نص شريط صوتي للشيخ الهلالي.

مكتبة الفكر الجديد

لدى الوجهاء السعوديين؟ ويمكن تفسير اتساع رقعة الأصولية الجديدة بكونها تتوافق تحديداً مع ظواهر العولمة المعاصرة: أي تفكيك المجتمعات التقليدية وإعادة تأسيس مجتمعات خيالية انطلاقاً من الفرد.

الأصولية الجديدة تتوافق مع العولمة

التثاقف

كما سبق أن رأينا، فإن الأصولية الجديدة مهووسة بالعودة إلى «الإسلام الحقيقي»، فهي تريد أن تطهّر ممارسات المؤمنين من كل العناصر غير المتعلقة بالإسلام وحده، فتحدد بالتالي مسلماً مجرداً تكون ممارساته هي نفسها أياً تكن البيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها. ومن هذا المنطلق تُعتبر الأصولية الجديدة صراحة عامل نزع للثقافة الأصلية للفرد بما أنها تجهد في تطهير إيمان المؤمن وجعل ممارسته الدينية موافِقة لمجموعة مغلقة من الشعائر والموجبات والممنوعات، مع انفصال عن فكرة الثقافة، أي الثقافة الأصل التي يعتبرونها انحرافاً عن إسلام أصلي يجب بناؤه أيضاً. وهي لا تهتم كثيراً بتاريخ العالم الإسلامي، فهذا التاريخ لم يُضِف شيئاً إلى عصر السلف، كما أنه لم يأت إلا بالفساد والانحطاط. وفكرة «الحضارات الكبرى» (كالخلافة العباسية والأندلس والسلطنة العثمانية) ليست منطقية لأن ما يشكّل تميّزها يفصلها عن النموذج الأصلي (وهذا الموقف يسمح للمسلم المعاصر بالخروج من خطاب الحنين والفشل حيث يتساءل: لماذا انتصر الغرب؟).

إن الأصولية الجديدة لا تحدد ثقافة بقدر ما تحدد قانوناً متجانساً ومتكيفاً مع كل المجتمعات، وهي لا تدخل في إطار الثقافات بين الشعوب أو تعدد الثقافات، بل في إنكار الثقافة. كما أنها تطرح نفسها بالمقام الأول كقانون مسلكي قائم على الحلال والحرام، فلا يمكن للإسلام خارج أرضه الأصلية أن يندمج في منطق تعدد الثقافات لأن الأمر لا يتعلق بثقافة مستوردة، بل بإعادة بناء انطلاقاً من وجوده خارج الأرض الأصل. وهذا قد يفسّر أيضاً لِمَ لَمْ يكن ضرورياً أن يتم

مكتبة الفكر الجديد

الاندماج من خلال العلمنة أو من خلال تبني القيم الصريحة المشتركة مع المجتمع المضيف. ونحن هنا في منطق ديني يعمل كطائفة أكثر منه كـ«كنيسة» شمولية، فالأصوليون الجدد يشاركون في العولمة، بمعنى أن الهويات التي يطرحها تتجاهل المناطق والثقافات، وتقوم على الخيار الفردي، وترتكز على مجموعة معالم ضعيفة في محتواها، لكنها قوية في القيم التفاضلّية.

وهذا الإسلام المطهّر يصبح متوافقاً مع أي سياق اجتماعي، شرط أن يعيش في مجتمع خيالي. والأصولية الجديدة هي بوضوح مُنتج وعامل فصل عن الثقافات الأصلية في المجتمعات المسلمة، ما يبرر نجاحها وتساميها على القوميات. وإن كان الشبان المغاربة في ضواحي المدن الفرنسية، الذين أصبح بعضهم خبيراً في المعلوماتية، يستطيعون الانضمام إلى الطالبان، فليس هذا بسبب كاريزما ابن لادن، بل لأن هؤلاء يعيشون في عالم مشترك: هو عالم التخلي عن الثقافات الأصلية المتحوّل إلى مشروع لإعادة الصياغة. وهم لا يستهدفون الثقافة الغربية (التي يمقتونها) بقدر ما يستهدفون مفهوم الثقافة نفسه.

ويجسّد الطالبان هذا التحوّل العميق في الإسلام الأصولي: أي فصله الإرادي عن الثقافات التقليدية. فمكافحة «الثقافة» ظاهرة صريحة لدى الطالبان. ففي أفغانستان حظروا بشكل منتظم كل ما يُعتبر جزءاً من ثقافة حية (كالموسيقى وكل أنواع الترفيه والتسلية)، ودمّروا أيضاً تمثالي بوذا الموجودين منذ أكثر من ١٥٠٠ سنة (كانا مقبولين لدى الأنظمة المسلمة التي تعاقبت على البلاد حتى عهدهم). وفضلاً عن رفض التصوير الفوتوغرافي والتماثيل بشكل عام، وهي من الحجج التي ذكرها الطالبان لتبرير تدمير التمثالين، نضيف انتفاء البوذيين في البلاد، أي إن التمثاليين لم يعودا نافعين. فبالنسبة إليهم لا وجود للثقافة خارج إطار الممارسة الدينية. والجانب الهوسي لدى الطالبان يُفهم عبر ذاك الانتقال من الثقافة إلى القانون، فقد منعوا امتلاك الطيور المغرّدة لأنها قد تغرّد أثناء الصلاة، ومنعوا طائرات الورق، لأنها في حال علقت في شجرة وتسلقها المرء لنزعها عنها فقد يرى امرأة سافرة في فناء البيت المجاور. أما المظهر الخارجي بنظرهم فيجب أن

مكتبة الفكر الجديد

يقلد النبي، ومن هنا كان التركيز على إطالة اللحية. وكل شيء خارج ذلك يكون غير مُجْدٍ، بل من الكفر.

والأصوليون الجدد يهاجمون بانتظام أشكال الإسلام المحلية والأعراف حتى وإن كانت لا تتعرّض لأمور العقيدة، فيُدينون كل أشكال التعبّد للأولياء (الزيارات والمواسم) ويعترضون حتى على الاحتفال بالمولد النبوي، ويرفضون الصوفية وممارساتها (كحلقات الذِّكر) وكل أنواع الفنون المرتبطة بالممارسة الدينية (كموسيقى القوّالين). كما أنهم يهاجمون الشعائر الخاصة التي تحيط بالجنازات في البيئات الثقافية المختلفة،[١٥] ويرفضون عقد الاحتفالات الوثنية، فقد حظر الطالبان مثلاً الاحتفال بعيد نوروز الفارسي (عيد الربيع) في أفغانستان. وفي اليمن، تهاجم الحركة السلفية امتياز الأسياد (أي المتحدرين من نَسَب النبي)، فتضيف بذلك عنصراً اجتماعياً إلى الطعن بالثقافة التقليدية.[١٦] ويتعلق الأمر هنا أيضاً بالثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الذي يستهدفه الأصوليون الجدد، أي الأنظمة الرمزية التي تكوّن المجتمع.

ويطعن الطالبان في شرعية زعماء القبائل التقليديين، وأيضاً في شرعية علماء الدين الذين يفوقون زعيمهم الملاّ عمر سنّاً ومعرفةً. ويُدينون صراحةً قانون الأعراف والعادات (الباشتونوالي). كما أن محاربة جمعية الإخوان المسلمين الصوفية في المجتمعات التقليدية تذهب في الاتجاه نفسه، وقد لحظ أحد الباحثين حين درس حركة معاداة الصوفية (الإزالة) في نيجيريا (علماً بأن معاداة الصوفية

---

(١٥) في رسالة تربوية لأعضاء ندوة (newsgroup soc.religion.islam، ١١٠٢٠، ٤ تموز/ يوليو ١٩٩٥)، لسيد عزيز بعنوان 'Culture or religion?'، كل الطقوس الجنائزية التي يربطها المسلمون الباكستانيون التقليديون بالإسلام (كول وشهلوم وختمي قرآن) تُستبعد على أنها لا تملك أي أساس في القرآن وفي السُّنة. وهذه ليست وجهة نظر مسموحة بل وجه متكرر في السِّجال. ويذكر محمد عطا تحديداً في وصيته بعد موته وجوب تفادي عادة الصلاة على روحه في اليومين الثالث والأربعين لأنها ليست مذكورة في القرآن أو السُّنة.

(١٦) شيلاغ فيبر، 'A Clash of Fundamentalism: Wahhabism in Yemen'، *Middle East Report*، حزيران/ يونيو ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

هي من خصائص الأصولية الجديدة): «أن الانتقال من الصوفية إلى مناهضة الصوفية يؤدي إلى تغيير وجهة من نظام تدين مجتمعي إلى نظام فردي. . .».[١٧] ومن هذا المنطلق، نجد أنها عوامل فصل ثقافي في المجتمعات التقليدية وليست مجرد ردة فعل للأوساط المحافظة.

إن هذه الرغبة في الإلغاء تنجح أكثر حين تكون الثقافات التقليدية قد ضعفت بسبب الهجرة أو العولمة ولم تنخرط في ثقافة جديدة مهيمنة. وحين انتقل العلماء الدينيون في شبه القارة الهندية ببطء من اللغة الفارسية إلى الأوردية خلال القرن التاسع عشر، احتفظوا بتلك النظرة الثقافية إلى الدين وجعلوا من الأوردية موجهاً بامتياز لثقافة إسلامية. ونذكّر بأنّ الأوردية تُعتبر لغة المسلمين على عكس اللغة الهندية. وحين هاجر أولئك العلماء إلى بريطانيا العظمى دافعوا عن الحفاظ على تلك الثقافة بين المهاجرين كشرط من شروط الدفاع عن الهوية المسلمة. لكنهم في وضع غير مستقر بالنسبة إلى الأجيال الجديدة والأصوليين الجدد. ففي المهجر لا تعود تلك الثقافة شاملة بل تصبح خاصة، وهي تظهر، في سياق الهجرة، كثقافة «وطنية»، أي «مجموعة فرعية من الأمة»،[١٨] وليست تعبيراً عن الإسلام. ووحدها الأوساط التقليدية المهاجرة منذ فترة قريبة، تشبّه الدفاع عن الإسلام بالحفاظ على الهوية الأصلية. ومعظم الأوساط الأصولية الجديدة في المهجر تكافح الخصائص الثقافية المتحدرة من المجتمعات الأصل، إما من خلال مهاجمة طابعها الابتكاري مقارنة بالإسلام الأصلي، وإما من خلال القول ببساطة إنها عرضية بالنسبة إلى الرسالة القرآنية وتساهم في التفريق بين المؤمنين. والسجال الأول يتناول اللغة، فأحد النزاعات المتكررة في المساجد الإنكليزية يتناول تفضيل الإنكليزية على الأوردية.

---

(١٧) محمد سني عمر، 'From Sufism to anti-Sufism in Nigeria'، في: L. Brenner, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa*, Indiana University Press, 1993.

(١٨) في مقاطعة جين كيانغ الصينية تعرض المطاعم الإسلامية يافطة تقول «مطبخ وطني (ميلي آش)»، بمعنى حلال. وفي نيويورك لا يمكنها إلاّ أن تضع يافطة تقول «طعام ويغور»، وتصبح بذلك مطاعم إثنية، وتظهر في هذا القسم في دليل المطاعم.

مكتبة الفكر الجديد

هذا، إذاً، نزاع حول الأصول، لكنه أيضاً نزاع بين الأجيال، فالشبيبة الباكستانية تنطق الأوردية، بصورة أقل، وتستبدل بها الإنكليزية. وفي موسكو في العام ١٩٩٢، اعترض المسلمون القوقازيون على استبدال الروسية لتحل محلها اللغة التتارية في مسجدي المدينة اللذين يديرهما رجال دين من التتار. إذاً، إن اعتماد اللغات الغربية كموجّه للوعظ الديني في أوساط المهاجرين يملك طبعاً أثراً داحضاً للثقافات، وشمولياً أيضاً.

وينتقد الأصوليون الجدد، بشدة، إعادة التركيب المجتمعية التي تقوم على قواعد «عرقية جديدة» كما سبق أن حددناها آنفاً، وليست دينية بحتة. وهم يعترضون على ما يمكن أن يكون ثقافة جديدة «عرقية» مسلمة. والمثل على ذلك حادثة وقعت في مسجد برادفورد، عندما اعترض مجلس المساجد على إقامة حفلة لفرقة «بانغرا» الموسيقية في المسجد،[١٩] لكن تلك الفرقة التي أرادت الاعتراض على حرب الخليج كانت تحدد نفسها كفرقة «مسلمة» ولكن في اتجاه مختلف وعرقي جديد في سياق تعدد الثقافات. والموقف إزاء موسيقى الراي متشابه في فرنسا وفي الجزائر، حيث يتعرّض مطربو الراي للاعتداءات (وأحياناً من قبل أجهزة الشرطة).

إن الأصولية الجديدة تحارب «الثقافات الفرعية» الناتجة عن التثاقف والتهجين وإعادة تخصيص شرائح من الثقافة المهيمنة حتى وإن كانت تلك الثقافات الفرعية تتخذ أحياناً مفهوم المجموعة، بل الإثنيّة، مستخدمة صفة «مسلم» بمعنى عرقي جديد. إذاً، لا يريد الأصوليون الجدد إعادة بناء ثقافة لأنهم يطعنون في المفهوم نفسه، فلا نجد فنانين أصوليين جدداً (في حين يوجد فن إسلاموي ينتقل بسرعة إلى التعليمية أو إلى الأسلوب «المبتذل»). ولا يمكننا تصوّر مؤلّف روائي من الأصوليين الجدد، بل نسطيع فقط تقبّل نوع معيّن من الموسيقى والشعر وفق تقنيات تجويد القرآن. باختصار، يرفض الأصوليون الجدد بناء مجتمع مسلم على

(١٩) فيليب لويس، *Islamic Britain*، Tauris، ١٩٩٤، ص ١٨١.

مكتبة الفكر الجديد

أساس تعدد ثقافات يملك محتوىً ثقافياً خاصاً به. وهم يشاركون طبعاً في بناء الإسلام كدين «صرف»، وهذا يشبه أحد أشكال العلمنة كما سنرى (على الأقل ما دام المجتمع من الأقليات).

من الواضح أن الأصولية الجديدة تكافح أي شكل من أشكال الاستيعاب والتغريب على القاعدة نفسها التي تعتمدها في مناهضة أشكال الإسلام التقليدية. ومن المهم أن نرى أن عداءها للتغريب هو امتداد لمشروعها التطهيري للإسلام. فالأصوليون الجدد شأنهم شأن المسلمين الليبراليين (ولكن مع استنتاجات مختلفة) يرون في عولمة الإسلام وفي أزمة الثقافات الأصلية فرصةً لإعادة الصياغة، لكنهم يرفضون التغريب ويكافحون نزعة الليبراليين إلى الحديث عن التكيف مع العالم الحديث.[٢٠] فهم يريدون أولاً تجريد أنفسهم من المجتمع الغربي وليس التكيف معه. والمواقع السلفية على الإنترنت تزخر بالإدانات لمختلف أنواع الاستعارات الثقافية حتى الأكثر براءة بينها (أو بالأحرى، لا وجود للاستعارات البريئة بنظرهم)، ويحذّرون في النهاية من كل أشكال العلاقات الاجتماعية الخاصة بالغرب، حتى إن الأمر يتعدى تناول الطعام الحلال أو أداء فرض الصلاة، فيجب أيضاً الامتناع عن مصافحة النساء وعن تقديم الهدايا في عيد ميلاد المسيح، أو البيض في عيد الفصح (لأولادهم وكذلك للمسيحيين). كما يجب ألاّ يطأوا أرض كنيسة (حتى لدى زواج صديق لهم أو دفنه)،[٢١] ويجب أن يتجنبوا الزواج بمسيحية (حتى ولو كان ذلك حلالاً). وعمر بكري يدين اللجوء إلى الزواج المدني في إنكلترا حتى ولو تبعه الزواج «الديني».[٢٢]

---

(٢٠) راجع زارابوزو، *Modernism in Islam*، مصدر سابق.

(٢١) راجع مثلاً جمال الدين زارابوزو، 'Celebrating or participating in Holidays of the disbelievers'، *Al jumua Magazins*، العدد ٢، المذكور في موقع islaam.com.

(٢٢) «محكمة الشريعة في المملكة المتحدة تدعو كل المسلمين إلى الامتناع عن الزواج وفقاً للقانون المدني، وكل زواج يُعقد وفقاً لذلك القانون يُعتبر غير نافذ في الإسلام»، راجع: www.mrc.org.uk، ٩ آذار/ مارس، ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

ونتيجة كل ذلك هي طبعاً فرض حد كبير على العلاقات الاجتماعية مع غير المسلمين. ففي فرنسا لاحظ العاملون الاجتماعيون كيف أن الوجود القوي للتبليغيين في حيٍّ ما، يؤدي إلى الحد من العلاقات الاجتماعية والانطواء المجتمعي، فيظهر طلب إعفاء الفتيات من عدة حصص في المدرسة ورفض الأمهات مقابلة الفرق التعليمية والتغيب عن الاجتماعات مع المعلمين والأهل في المدرسة ورفض كل أنواع الاختلاط، ليس الجنسي فحسب، بل الثقافي أيضاً، ناهيك بمسائل الحجاب.[٢٣] ولكن، في الوقت نفسه، يمكن للأصولية الجديدة أن توجد في الداخل وفي الخارج، فتستعير من المجتمعات الغربية منتجاتها المعولمة، أي الأشكال والتقنيات والسلوك والأشياء التي تبيّن خلوّها من أي معنى ثقافي أو تاريخي. والتناقض هنا هو أن الأصولية الجديدة تتكيّف تماماً مع عالم الأطعمة السريعة أو الفاست فود، فالهامبرغر طعام محايد ثقافياً ولا يرتبط بأي تاريخ، ويكفي أن يكون لحمه حلالاً. وشاب الضاحية الفرنسية الذي وُلد من جديد في الإسلام أو اعتنق الإسلام حديثاً بسبب سعيه إلى المُطلق (كالطالب الديني الأميركي جون والكر) يمكن أن يكون في الصحراء مع الطالبان. والحياة اليومية في البيئة الغربية يمكن أن تنحرف باتجاه القوانين السائدة. فالطهو هو بالفعل مسألة قانون (الحلال)، ويمكن ابتكار مطبخ معولم مكوّن من وصفات من هنا وهناك ضمن منطق المطبخ المتعدد الثقافات الذي نجده في الولايات المتحدة (حيث يقدم المطعم نفسه السوشي والمعكرونة).[٢٤] أما اللباس فهو أيضاً مسألة قانون: فيمكن ارتداء ملابس على الطريقة الإسلامية عبر الاستيحاء من أو تحويل الموضة الشديدة التنوّع (والمثل الحسن على التحويل هو رداء النسيج المشمع

---

(٢٣) مناقشات المؤلف مع المساعدين الاجتماعيين في درو.

(٢٤) كما يظهر مثلاً في *Authentic Etiquette of Eating and Hosting from the Qur'an and Sunnah with 150 Recipes from Around the World*، بقلم م. عارف وإ. آزاد وإ. بن خليفة ون. دريسكول، نصوص القرآن والحديث ومعانيها (أيار/مايو ١٩٩٩)، راجع: www.SalafiBookStore.com، (موقع لبيع الكتب).

مكتبة الفكر الجديد

imperméable الذي تلبسه «الأخوات» التركيات أو الأوروبيات في المواسم غير الممطرة لتغطية الجسم كله).

وترافق الأصولية الجديدة أزمة الهوية لدى المهاجرين المسلمين أكثر من تسببها بها، وهي تساهم في تدمير التضامن والهويات التقليدية (القبلية والإخوانية والعائلية والعرقية) لكنها ترفض أيضاً الفئات الحديثة القضائية للهوية (كالجنسية). وعلى صعيد أكثر اختبارية، نلحظ أن عدداً من المرتدّين الجدد إلى الإسلام قد قطعوا علاقاتهم بعائلاتهم بُعيد عودتهم إلى الاسلام (مثل محمد عطا وزكريا موسوي). ومن المثير للاهتمام أن نبحث هنا في استراتيجيات الزواج ضمن الأوساط الأصولية الجديدة: فهل هم يشجّعون أشكال الزواج التقليدية التفضيلية، أم يسعون إلى تدبير علاقات بين أزواج محتملين، وفقاً لمعيار الأصولية الإسلامية وحدها؟ وفي كل حال، فإن هذا المنحى الثاني هو الذي يظهر في مواقع الإنترنت الخاصة بالنصائح الزوجية، ومن هذا المنطلق تكون الشبكات الإصلاحية الجديدة عوامل نازعة للثقافات وفاعلة في إعادة تكوين مجتمعية على قاعدة محض دينية.

قد نتفهم تقبّل الأصولية الجديدة عند الشبيبة المفصولة عن جذورها وثقافتها ومجتمعها، لكن إن كانت هذه الفردانية ممكنة فهذا لأنها قد أصبحت فاعلة بعد أن أطلقتها عوامل أخرى من أزمة القبلية إلى الشرخ مع الأجيال التي وُلدت بعد الهجرة. وإعادة البناء الثقافية تكون واضحةً بشكل خاص في مقاربة وضع المرأة، فالدور الضمني الذي يمكن أن تؤديه المرأة كناقلة لتقليد شفهي والذي قد يعطيها موقعاً، ممنوع عليها.[٢٥] وعليه، تكون الطريقة الوحيدة لإعادة تأهيل المرأة هي طريقة الإسلامويين («محجّبة وعصرية»). وعند الأصوليين الجدد، لم تعد المرأة تتمتع بفسحة الاستقلالية التي يمنحها إياها المجتمع التقليدي، فلا يبقى لها سوى الانغلاق في «البُردة» الطالبانية (أي الحجاب والبيت). وتُظهر مسألة المرأة هذه

(٢٥) نجد تحليلاً مثيراً للاهتمام في *African Islam and Islam in Africa*، تحت إشراف دافيد وسترلاند وإفرز روزاندرز، Ohio University Press، ص ٧.

مكتبة الفكر الجديد

كيف أن الأصولية الجديدة هي، في الواقع، إعادة صياغة اجتماعية تتجاهل الهامش واللعبة القائمين بين القواعد الصريحة والممارسات الفعلية. ولكن لم تبق سوى القواعد الصريحة، ما يتوافق إذاً مع تبيين دائم: فكل ممارسة يجب أن تكون مسبقاً موضوعاً لخطاب أو تأمل. وكل منطق الأصولية الجديدة يوجد في السؤال الذي تطرحه على المسلم السوسيولوجي: «هل ممارستك إسلامية بالكامل؟» (وهذه هي المقاربة النموذجية للتبليغ). لكن صعوبة الرد (لأن لا ممارسة اجتماعية تطبّق الخطاب) تجعل المؤمن مذنباً.

ما هو الدين، إذاً، بالنسبة إلى الأصوليين الجدد؟ إنه قانون وتديّن. والقانون هو تعريف الحلال والحرام، ولطالما كان مسألة مهمة في الإسلام لكنه أصبح فجأة ضرورياً: ففي غياب البديهية الدينية، يجب التفكير في كل حركة وكل فعل:[٢٦] كيف نستيقظ صباحاً وكيف نرتدي ملابسنا وكيف نأكل... إلخ؟ وقد كتب الشيخ الألباني كتيباً مفصلاً على وجوب إطالة اللحية ونوعها (وفي المقابل في إيران الثورة الإسلامية كان من المستحسن إطالة اللحية لأسبوع لكنها لم تكن إلزامية). ونتذكر هنا التعاليم المستمرة والدقيقة للطالبان حول أمور ثانوية في الحياة اليومية (كمنع وضع العصافير في الأقفاص واللعب بطائرات الورق واستيراد الدبابيس وربطات العنق... إلخ)، في حين أنهم كانوا يهملون المسائل الكبرى سواء أكانت اجتماعية أم اقتصادية. وبين التعليمات التي وجدت لدى مرتكبي الاعتداء على مركز التجارة العالمية في نيويورك، لائحة من التعويذات التي وجب أن يذكروها لدى النهوض أو الصعود إلى الطائرة. وتنشر جماعة التبليغ في موقعها على الإنترنت (almadinah.org) لوائح محدّدة وشبه هوسية بالحركات والتصرفات، فهناك مثلاً ٢٦ توصية حول طرائق الأكل والشرب («استعملوا دائماً ٣ أصابع حين تأكلون»؛ «اشربوا دائماً وأنتم جالسون باليد اليمنى و٣ مرات»).

(٢٦) «لدى العيش ضمن مجتمع غير مسلم على المسلمين أن يكونوا حذرين جداً من كل خطوة يخطونها. وعليهم في كل لحظة أن ينتبهوا إلى ما يفعلونه»، انظر: فضيلة حنيف، 'Being a muslim in Great Britain'، www.mrc.org.uk.

مكتبة الفكر الجديد

والكتاب الأكثر مبيعاً في فرنسا هو تحديداً كتيب القرضاوي الذي ذكرناه، **(الحلال والحرام)**.

على هذا الصعيد، تجذب الأصولية الجديدة الأشخاص الخاسرين في معركة الانفصال عن الثقافة الأصل. وهنا لا يتعلق الأمر بالشبيبة التي لا تنتمي إلى أيّ فئة، فالرهان يتعلق بإعادة بناء الهوية وليس الطعن الاجتماعي (الذي لا يظهر لدى الراديكاليين). وتبنى المجتمعية الجديدة على الفردانية،[٢٧] أي انطلاقاً من انضمام فردي وعودة الشخصية إلى الممارسة الدينية الصارمة، وممارسة القانون. والنموذج الكلاسيكي هو نموذج جماعة التبليغ الذي سبق أن تناولناه. وهذا يطرح طبعاً مسألة التعبير عن القاعدة وعقاب المخالفة حين لا تكون هناك سلطة (وفي حال وجدت فالشرطة الدينية هي التي تتصرف). والأول هو موضوع سجال دائم، أما الثاني فيدفع المرء إلى تنصيب نفسه كرقيب على أعمال الآخرين (وخصوصاً مع إعادة تطبيق مفهوم «الحسبة» أو الدعاوى القضائية باسم القانون من قبل شخص غير معني بالقضية المتناوَلة) مثل تهديد سلمان رشدي (مع أو من دون فتوى). وأخيراً، يتلافى ذكر العقاب الإلهي غياب القمع في هذه الدنيا، وهذا نتاج أزمة السلطة، وفي العمق لا فرق يُذكر بين تأسيس شرطة دينية في الدول الأصولية (كالعربية السعودية وأفغانستان تحت حكم الطالبان) وبين الشرطة التربوية التي ابتكرها التبليغيون أو حتى مواقع الإنترنت التي لا تنفك تُدين السلوك السيئ وتوصي بأصول السلوك الحميدة.

لكن ذاك الإصرار على الشعائر يجب ألاّ يقنّع في نظر الدنيويين، الورع، بل البعد الصوفي المطهر بالكامل. فالرغبة في «إرضاء الله» والخضوع التام له، توجد في الحركات التبشيرية غير العنفية كما توجد لدى الجهاديين (الذين غالباً ما يبررون بهذه الطريقة غياب الاستراتيجيا الملموسة: فيخوضون الجهاد لا لتحقيق

---

(٢٧) راجع: د. هرفيو ليجيه، «هذا الطموح المجتمعي ينمو في مجال الفردانية العصرية» 'Ces aspirations communautaires se développent sur le terrain même de l'individualisme moderne'، في: *La Religion pour mémoire*، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

هذا الهدف أو ذاك بل إرضاءً لله). والخلاص هو الدافع الرئيسي، وفي الواقع أن المناقشات الدائرة حول الأهداف النهائية والإيمان، توجد عند الأصوليين الجدد كما عند الليبراليين.

من الفردانية إلى الأمة الخيالية: نهاية أرض الإسلام

تشير الأصولية الجديدة بصفتها عاملاً لفصل الثقافات الأصلية، إلى أمة خيالية ومجردة، تسمو على كل التفرقات العرقية والثقافية واللغوية. فلا تعود ممكنة المطالبة بمنطقة معينة كمكان لخلق «المدينة الفاضلة». كما أصبح من شبه المستحيل اليوم تحديد «أرض الإسلام»، أي منطقة تخضع فيها الدولة والمجتمع في المقام الأول لتعاليم الإسلام. وقد أفقد فشل الدول الإسلامية ثقة الأصوليين الجدد بالدولة ـ الأمة. وتمكنت أفغانستان لفترة وجيزة من تقديم هذا النموذج إلى أن انهار نظام الطالبان، لكن حتى هنا كان متطوعو القاعدة يعيشون في مخيمات بعيداً عن المجتمع الأفغاني. وقد قام أبو حمزة، وهو مصري ومحارب سابق في أفغانستان ومدير مسجد فنزبوري بارك في لندن، بإعلان ذلك جهاراً. فحين سئل: «هل تطلب من المسلمين الحقيقيين الذهاب إلى العالم الإسلامي؟»، أجاب: «أطلب منهم الذهاب إلى بيئة مسلمة؛ إلى بلد مسلم، ففي دولنا الأم يوجد مسلمون لكننا لا نملك دولة إسلامية».[٢٨] ففي حال وُجدت الهجرة الدينية، تكون داخلية ويجب أن تتجه إلى بيئات مؤسلمة، سواء أكانت فعلية أم افتراضية، فيقول: «أقول للمسلمين: اخرجوا من تلك المجتمعات... من واجبي أن أكون مثل موسى في بيت الفراعنة هذا».[٢٩]

لكن أرض الميعاد ليست موجودة بعدُ كمكان فعلي، فالأصوليون الجدد والليبراليون، على حد سواء، يتوصلون إلى الاستنتاج نفسه ـ أي إن المسلمين لا

---

(٢٨) راجع: www.supportersofshariat.org/eng/abuhamza.html، ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠.

(٢٩) المصدر نفسه.

مكتبة الفكر الجديد

يحتاجون الآن إلى مغادرة الدول التي يعيشون فيها كأقليات ـ ولكن لأسباب مختلفة: ففي نظر المجموعة الأولى لا وجود لأرض الإسلام الفعلية، وفي نظر المجموعة الثانية يستطيع الإسلام التكيف مع المجتمعات الأخرى. ويريد الليبراليون والمحافظون أن يصبحوا مواطنين كاملين في الدول الجديدة (فيمكن للمرء أن يكون مسلماً ومواطناً فرنسياً). ويرفض الراديكاليون أيّ جنسية (مع أنهم لا يترددون، لأسباب عملية، في قبول كل الجنسيات التي تتوافر لهم ليؤمّنوا سهولة تحركهم). وقد كتبت صحيفة حزب التحرير: «إن أخويّتنا حقيقية وجنسيتهم زائفة»[٣٠] (وهذا قريب من عبارة خالد قلقال: «لست فرنسياً ولا عربياً بل أنا مسلم»). وبما أن أرض الإسلام غير موجودة فلا توجد كذلك أرض كافرة تحديداً، فكل الأراضي كافرة بدرجات متفاوتة، حيث إن العالم كله يملك دعوة بالعودة إلى الإسلام.

وهنا، يجب أن نعقلن واقعاً معيناً: فالهجرة إلى الغرب هي فرصة متناقضة لإيجاد أرض بكر:

> إلى العنصريين الذين قد يقرأون هذه الرسالة: لا تعيدوا تلك الفكرة العنصرية القديمة التي تقول إن من لا يحب أميركا يمكنه الرحيل. فالمسلمون يؤمنون بأن هذه الأرض ملك لله وليست ملكاً للعنصريين البيض. فقد كانت ملك الهنود وقد تحولت إلى نظام اقتصادي قادر على الصمود عبر ٤٠٠ سنة من الاستعباد.[٣١] (ونلحظ هنا تكرار المواضيع العالمثالثية).

إن الافتتان بالولايات المتحدة يؤثر في المجموعات التي تكون نظرياً معادية

---

(٣٠) مأخوذ من 'The culture of Hizb ut-tahrir'، www.hizb-ut-tahrir.org، ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١؛ وبخصوص قلقال، راجع مقابلته مع عالم اجتماع ألماني منشورة في لوموند *Le Monde*، ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥.

(٣١) بيان صحافي لجماعة المسلمين لكوكب صدّيق أمير (رئيس الجماعة)، منشور في *New Trend Magazine*، ١٦ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

لأميركا مثل شبيبة الشرق الأوسط. فالطالب الفلسطيني الذي يريد مغادرة الأراضي المحتلة لن يذهب لا إلى دمشق ولا إلى القاهرة، بل إلى نيوجيرسي أو ميشيغين. ولكن، وفقاً لكوكب صدّيق، فإن هؤلاء أيضاً يعودون إلى إعادة تركيب الهوية:

> معظم العرب والباكستانيين اعتبروا أميركا أرض اللبن والعسل وقد عاشوا عيشاً رغيداً هناك، وتصرفوا كما لو أنهم من «البيض»، وكما لو أن مصالحهم ومصالح الأقلية التي تحكم تلك البلاد هي نفسها. هؤلاء العرب والباكستانيون **«البيض في مخيلاتهم»، كانوا على طريق الاندماج** في المجتمع حين وقعت كارثة ١١ أيلول/سبتمبر. وتذكروا هنا التصويت المكثف لصالح بوش والجهود الكبيرة الساعية إلى تأمين انتخابه.[٣٢]

إن رد الفعل المعادي للمسلمين الذي اجتاح الولايات المتحدة، قد ساهم في هيكلة هويات حول نزاع خارجي. وفي فرنسا، يطرح أثر الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي مسألة إعادة تركيب محتملة للهوية العربية أو الإسلامية، لكن إعادة تركيب الهوية تلك تتم خارج أرضها؛ فـ«العرب» المعنيون هنا لن يعودوا إلى الشرق الأوسط، والمغاربة الفرنسيون الشبان الذين يهاجمون دُور العبادة اليهودية في فرنسا يفعلون ذلك في أحيائهم، إذاً، فهم يُخرجون أفلامهم في ديارهم.

هذا الاستنتاج يغير الجغرافيا الخيالية التي اعتادوها. فلم تعد الأمة متجسدة في أرض ملموسة، فتولد تلك الأمة الخيالية بصورة افتراضية وتجمع الأشخاص الذين قطعوا علاقاتهم مع بيئتهم ليحددوا أنفسهم وفقاً لمعايير إسلامية فقط. إن هذه البيئة الخيالية هي بيئة مجتمع ديني في عالم عدائي أو لامبالٍ؛ مجتمع إما يُفهم كمجتمع محلي داخل مجتمع كبير يرفض قواعده وقيمه (البيئة المؤسلمة)، وإمّا كأمّة خيالية يجب الدفاع عن حدودها بالجهاد (خيالية لأن الأراضي التي

---

(٣٢) بيان صحافي لجماعة المسلمين لكوكب صدّيق أمير (رئيس الجماعة)، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

تكوّنها لا تُعتبر إسلامية بحق)، أو حتى كتجربة أمة افتراضية تدفع المؤمن إلى التجرد من بيئته ليعيش وفقاً لمعايير الإسلام، مثلاً من خلال استعمال وسائل الاتصال الحديثة والإنترنت (كما نلحظ في تسميات المواقع مثل virtual-ummah.com أي الأمة الافتراضية أو cybermuslim: المسلم الإلكتروني). إذاً، هناك حركة ذهاب وإياب مستمرة بين المستويات الثلاثة: المستوى المصغر (أي الحي والمسجد)؛ والمستوى الأكبر (الأمة الخيالية)؛ والمستوى الافتراضي (الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة).

البيئاتْ المؤسلمة

إن الأصوليين الجدد بحكم عدم اهتمامهم ببناء دولة إسلاموية وبحكم إصرارهم على فكرة أن المجتمع يكون إسلامياً حين يعود أفراده إلى الإسلام، يعملون على خلق بيئات مؤسلمة أكثر مما يسعون إلى الاستيلاء على السلطة.

ومنطقياً، يعملون بالطريقة نفسها أيّاً يكن السياق الثقافي والسياسي، ومن هنا الإصرار على عمل الدعوة وعلى تطبيق القواعد انطلاقاً من بيئة معينة أيّاً يكن البلد أو المجتمع. فهنا على المستوى المحلي يتعلق الأمر بإعادة خلق البديهية الاجتماعية التي اضمحلت. وفي الغرب قد تكون هذه البيئة حياً أو مجتمعاً متمحوراً على جامع. وهنا تستفيد الأصولية الجديدة من التمييز العرقي الجديد. وفي بيئة السكن وحتى إن لم تتوافر إحصائيات بهذا الخصوص، فالخدمات الاجتماعية تلحظ في الأحياء البائسة في فرنسا نزعةً إلى تجمعات عرقية بسبب رحيل الفرنسيين الأصليين عنها. وفي إنكلترا استنتج تقرير دوبسون في العام ٢٠٠٢ إعادة تمييز في بيئة السكن.[٣٣] وهذه هي السياسة الصريحة لحركة التبليغ الناشطة جداً في فرنسا، لكننا نجدها في أوساط أخرى، فجمال الدين الحيدر، رئيس تحرير مجلة **البيان** في الولايات المتحدة، أعلن: «أن مسلمي الولايات

(٣٣) فرانك دوبسون، **الغارديان** *The Guardian*، ٨ شباط/فبراير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

المتحدة ليسوا في صدد إعلان الجهاد لفرض سيادة الله على أميركا. فبصفتنا مسلمين، نحن أقلية ضعيفة ومنقسمة ومهمتنا تقضي فقط بتنبيه الناس ودعوتهم إلى الإسلام من خلال الدعوة ونموذجية نمط عيشنا»،[٣٤] (أي من خلال تكوين مجتمعات سكنية نموذجية ومناطق أنشطة اقتصادية إسلامية). وهو يستشهد بجماعة الآميش وشهود يهوه كأمثلة يحتذى بها (لجهة التنظيم والهيكلة بشكل مجتمعات مستقلة ذاتياً).

إن هذا المجتمع المحلي يرتبط في أحيان كثيرة بعالم شامل من خلال شبكات مختلفة (عائلية ومهجرية أو أيديولوجية)، وهي تضع بدورها أنظمة اقتصادية موازية (مثل الحوالة: فيمكن لفرد من الشبكة أن يضع مبلغاً من المال في متناول أحدهم في بلد معين فيوضع المبلغ نفسه في متناوله في بلد آخر عن طريق فرد آخر من الشبكة يسكن هناك، وهكذا لا يتنقل المال مادياً ما يخولهم تفادي وزارة الضرائب وكذلك تبييض الأموال). إن هذه الشبكات ترتبط بالاقتصاد الموازي وليس بالإرهاب، لكنها قد تقدم أحياناً دعماً لوجستياً إلى حركات راديكالية.

إن هذا النوع من البيئات المؤسلمة لا يقتصر فقط على المسلمين الذين يعيشون كأقلية في العالم الغربي، ففي الواقع أن تأسيس البيئات المحلية المؤسلمة التي ترتبط بالعالم الشامل عبر شبكات، والتي تقوم على إعادات التركيب الاجتماعية، والتي تحاول تفادي الدولة وإعادة خلق هوية وسلطة وسيطرة اجتماعية قائمة صراحة على الشريعة (حتى وإن كان منطق السلطة علمانياً بالكامل)، هو تأسيس موجود في ضواحي كبريات المدن (بما فيها المدن الغربية) كما هو موجود في مخيمات اللاجئين أو المناطق القبلية المتخلفة، مع بُعدٍ انشقاقي ورفض للتسويات. ولكن هنا، قد يعيد «إسلام الأقلية هذا» تأكيد هوية مجتمعات أكثر تقليدية، مثل الهوية القبلية في سياق أزمات المؤسسات التقليدية.

---

(٣٤) راجع: home.swbell.net/jhaidari.

مكتبة الفكر الجديد

والمثل النموذجي لإعادة الأسلمة على المستوى المحلي هو مخيم عين الحلوة الفلسطيني في لبنان: فهذا المخيم يسكنه لاجئون فلسطينيون منذ العام ١٩٤٨ لن يستطيعوا العودة إلى إسرائيل ولن يكونوا مرغوبين كذلك في أراض فلسطينية حرة عتيدة (لأن مساحة الأرض وعدد المنازل لن يكفياهم). لقد ابتعد اللاجئون عن الهوية الفلسطينية ويميلون إلى التشبه بالأمة.[٣٥] والمثل الآخر عن البيئة المؤسلمة هو حي إمبابا في القاهرة الذي تشكّل كمنطقة مستقلة ذاتياً، وتقلّص أخيراً بسبب تطور أعيانه ووجهائه أكثر من قمع الشرطة له.[٣٦] ويبيّن لنا باتريك هايني كيف يستطيع أولئك الأعيان والوجهاء أن ينتقلوا من خط شرعي إلى آخر على مر الزمن أو بحسب مستويات العلاقات: فإن هذا ما حصل في إمبابا وكذلك بين الكثيرين من الطالبان في قندهار وفي ضواحي المدن (كالملاّ الذاتي الدعوة الذي يُعترف به كمعلّم من قبل الإدارة، والإسلاموي الناجح في الأعمال التجارية... إلخ).

إن الشكل المناطقي الأكثر انتشاراً للبيئات المؤسلمة اليوم في الدول الإسلامية (والتي تشبهها، إلى حد بعيد، أفغانستان في عهد الطالبان) هي المقاطعة أو المحافظة التي تعلن عن نفسها كإمارة إسلامية مرتبطة بشبكات خارجية، حيث يتعايش علماء الدين والتجار في توسيط هذا الاستقلال الذاتي (المفيد جداً للاقتصاد المتوازي والتهريب). فالكثير من الأقنية الموازية تولّد شبكة تجارية (من بارسولونيت في فرنسا إلى سيالكوت في باكستان)، لكنّ بعداً دينياً يرافقها ويعززها أكثر بعد. فالطالبان قد حظوا أولاً بدعم نقابة سائقي الشاحنات الباشتون. ونلحظ أيضاً في خلال السنوات العشرين الأخيرة كثرة «الإمارات الإسلامية» داخل الدول المسلمة القائمة عند تخوم العالم الإسلامي: إنها بيئات (قبلية في الغالب) تعلن عن نفسها كأراض إسلامية وترفض إدارة الدولة وتفرض تطبيق الشريعة لكنها لا تعلن استقلالية ذاتية أو استقلالها، أي إن نظام السياسة ورمزية الدولة لا

(٣٥) راجع: أطروحة برنارد روجيه، FNSP.

(٣٦) باتريك هايني، 'Banlieues indociles'، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

يهمانها، على عكس حركات التحرير التي تحرص دائماً على التصدي للدولة. ومن بين تلك الإمارات نذكر اليوم: «كانو» في نيجيريا[٣٧] أو «برجي متل» في نورستان الأفغانية (التي يديرها الملاّ أفزال). وتتخذ الظاهرة بعداً أكبر في باكستان **وفقاً للنمط نفسه: فعلى أرض قبيلة معينة (أو مجموعات فرعية من القبيلة نفسها)** يقوم علماء دين محليون لا ينتمون إلى نخبة القبيلة بتأسيس حزب سياسي على أساس محلي بحت، ويعلنون اعتماد الشريعة وحدها على مصلحة قانون الدولة **(وذلك في وقت تحاول فيه الدولة فرض إدارة مباشرة: إذاً، فالمطالبة بالشريعة** تعني الدفاع عن بنية محلية وعن الاستقلال القبلي باسم مرجعية أسمى من الدولة). وفي منطقة ملكند، نجد بين الباشتون في قبيلة يوسفزاي «تنظيم نفاذ الشريعة المحمدية» الذي أسسه في العام ١٩٨٩ مولانا صوفي محمد، العضو السابق في الجماعة الإسلامية (وهو حزب إسلاموي). في العام ١٩٩٤، حين ألغت الدولة وضع المنطقة القبلية، قام التنظيم بإعلان الشريعة الإسلامية قانوناً وحيداً معتمداً. وبين الأفريديين، كان «تنظيم اتحاد العلماء والقبائل» هو الذي أعلن الشريعة، أما عند الأوراكزاي فإن «حركة العلماء» (التي تعرف أحياناً بحركة الطلبة) أعلنت تطبيق الشريعة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨، ما أدى إلى صراع مع المجموعات الشيعية في القبيلة. وفي آذار/ مارس ٢٠٠٠، اندلع صراع في جنوب وزيرستان بين أعيان القبيلة وحركة «إسلامي تحريكي طالبان» (التي كان رؤساؤها مولانا نور علي ومولانا محمد علم ومولانا محمد إسحق) التي هاجمت المحلات الصغيرة التي تبيع أشرطة الفيديو.

ويعكس هذا الترسخ المحلي أيضاً تحولاً اجتماعياً: فإن العلماء كما الطالبان، وحتى لو تحدروا من خلفيات قبلية، فقد حاربوا النخبة القبلية التقليدية (المتغربة في أحيان كثيرة)، وحاربوا قانون الأعراف وقانون الدولة باسم الشريعة. وفي أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨، منع الملا عمر عادة تزويج الفتيات لوضع حد للثأر أو

(٣٧) *Islam and the Political Economy of Meaning*، مصدر سابق، ص ٨٥.

مكتبة الفكر الجديد

تسوية الديون بالدم، وقد منع أيضاً عادة زواج أخي المتوفى إجبارياً من أرملة أخيه.

إذاً، يحمل الأصوليون الجدد منطقاً اجتماعياً حين يكونون في إطار مجتمع معين لكنهم لا يصرحون عنه أبداً في خطابهم. فالطالبان يتحدرون من مجتمع قبلي، وعلى الرغم من محاربتهم النظام القبلي فإنهم يحترمون في الغالب منطقه (كاستراتيجيات الزواج وإدارة مجموعات التضامن واحترامها واختيار الأعيان الأقل شأناً كشركاء لهم) ولكن في الأمور المكتومة.

كما توجد هذه القبليّة الإسلامية في جنوب اليمن، حيث طالب بيان لـ«كتائب حضرموت وصنعاء ومودية» في ٧ حزيران/يونيو ١٩٩٨ «كل قبائل اليمن بالتحالف مع جيش الإنقاذ الإسلامي لعدن أبيَن، على غرار قبائل محضار واليزيدية». وهذه المجموعة نفسها مرتبطة بمؤيدي الشريعة التابعين لأبي حمزة المصري الأصل الذي يدير مسجداً في لندن، وصهره الباكستاني البريطاني الجنسية والمسجون في عدن منذ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩. والصلة بين المحلية والشمولية هنا واضحة، فإن شبكة دولية بتركيبتها وأيديولوجيتها وممارساتها الزوجية تجد لنفسها قاعدة مناطقية في قبيلة معينة، تقريباً كما فعل ابن لادن في العام ١٩٩٦. والنتيجة مهمة: فالملاذات الجديدة للراديكاليين لم تعد تابعة للدولة بل للقبيلة، وهذا ما اختبره الأميركيون، فحين أطاحوا بدولة الطالبان، بسهولة، اضطروا إلى البحث عن ابن لادن في المناطق القبلية.

وفي داغستان، أعلنت بلدة كرمخي في العام ١٩٩٧، أنها «أرض إسلامية مستقلة» فطردت الشرطة وأسست ميليشيات مسلحة. أما المناضل الأردني الإسلامي خطّاب فقد استقر فيها وتزوج فيها (فالعلاقات الزوجية تعيد خلق علاقات «عضوية»). وفي طاجكستان كان حزب النهضة الإسلامية على الأقل سنة ١٩٩٧، حركةً تُطوّع، بشكل شبه حصري، أشخاصاً متحدرين من وادي غرم. ونجد هنا مسألة متكررة بخصوص الحركات الإسلامية المصغرة. فهل المورويون

مكتبة الفكر الجديد

في الفيليبين يجسّدون في المقام الأول حركة عرقية أم حركة أيديولوجية؟ المسألة ليست منطقية جداً، فالشرعية والفئة اللتان تطالب بهما حركة ما تتكلان أيضاً على اعتقادها بوجود مصلحة في احتلال موقع على الساحة الدولية، والانتقال من المحلية إلى العالمية.

كما تركزت مجموعة أبو سياف عند التاوسوغ، وهي مجموعة عرقية أعادت، بشكل سياسي، نشاطها التقليدي في القرصنة، لكنها لا تطالب أبداً بتلك الهوية وتفضل الرجوع إلى هوية الموروبين الأكبر، وخصوصاً هوية المسلمين، ما يؤمّن لها دعماً ودخلاً خارجيين من الأوساط العربية (الليبية). وهنا أيضاً تكون تسميات الراديكالية وأشكالها طريقة للانخراط في العالم الشامل والتعبير عن المثابرة. وطرح خطاب إسلامي شمولي هو بالتحديد التحرك على نطاق العالم والخروج من العزلة أو من الجحر. لكن الأمر خطير في الوقت عينه: فالشيشان قد خرجوا من عزلتهم الدولية عبر أسلمتهم الظاهرة خلال إطلاق العدوان بقيادة باساييف وخطّاب في خريف العام ١٩٩٩.

وبعد ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، أصبحت الدمغة الإسلامية صعبة العرض، ولكن خلال الثمانينيات كان في وسعها اجتذاب الأموال الليبية أو السعودية. فمجموعة معينة في أفغانستان، على غرار حلف الشمال، أعلنت أنها إسلاموية سنة ١٩٨٠، وطاجيكية في العام ١٩٩٢، ومعادية للإرهاب سنة ٢٠٠٢، وهذه ليست وصولية لأن أهدافها لم تتغير: بل إنه مجرد اختيار لهوية تبدو منطقية بالنسبة إلى الناشطين الكبار.

ولقد تحركت هذه العلاقة بين المحلية والشمولية ضمن الحركات اليسارية المتطرفة في الدول المسلمة قبل العام ١٩٨٠: فالحزب الشيوعي اللبناني كان مؤلفاً بمعظمه من الشيعة والروم الأرثوذكس، أما الحزب الشيوعي الأفغاني («خلق») فكان يملك قاعدةً عرقية وقبلية قريبةً من الطالبان. وفي كل الحالات، يمكن أن ترحل الأيديولوجيا لكن الهوية المحلية تبقى، والمهم هو تحريك الطابع

مكتبة الفكر الجديد

المحلي والشمولي والانخراط في شبكات دولية، أي تحديد موقع على المستوى الشمولي. ولكن لا ينبغي الاستنتاج أن الصيغة الأيديولوجية لهوية محلية لا تغير شيئاً ولا تقنّع ديمومة المجموعات: فهي تشارك في إعادة التركيب الداخلية للمجموعة (على صعيد تغيير القيادة، وأيضاً الهوية) وتجعلها تنتقل إلى المعترك السياسي مع مخاطر إعادة الهيكلة في المقابل. وحين تحرك علاقتها بصورة مختلفة مع السلطات الحكومية أو الدولية تساعد على إعادة صياغة الصورة الاستراتيجية.

الأمة الخيالية وحدودها

تمّ تطبيع الحركات الإسلاموية لأنها انخرطت في المناطقية بشكل دولة ـ أمّة. أما الراديكالية الأصولية الجديدة فتتغّذى من الانفصال عن الأرض والمنطقة، على الرغم من إمكانية تصوّر بعض الأشكال غير الراديكالية منها. وهذا الانفصال عن الأرض ـ الأم يترافق مع تفادي الدولة، ومن هذا المنطلق تختلف الاستراتيجيات. فالحركات غير السياسية، مثل التبليغ ومعظم الوهابيين، تكتفي بالتركيز على الدعوة انطلاقاً من أشكال تتيح وضع المسلمين كأفراد على «الصراط المستقيم» للإسلام، وتترك أساليب إعادة البناء السياسية للأمة مفتوحةً. ومن هذا المنطلق، يقوم كل فرد بإعادة تفعيل الحدود القائمة بين العالمين. والمشكلة تكون في الربط بين كل أولئك المسلمين في ما بينهم. والغريب أن الحج الذي يفترض أن يكون مكاناً ملموساً للقاءات حتى ولو كانت وجيزة بين كل مسلمي العالم، لا يلقى تركيزاً من الأصوليين الجدد على أنه المكان الذي تحيا فيه الأمة، ربما لأن الجميع موجودون هناك وحتى أولئك الذين لا يُعتبرون مسلمين أصيلين من قبل الأصوليين (أي الشيعة طبعاً، وأيضاً الأشخاص الذين لم ينفصلوا عن الأشكال التقليدية والشعبية للإسلام). أما دعوة المسلمين إلى العودة إلى «الإسلام الحقيقي»، فهي أولوية الأصوليين الجدد، وفشل ابن لادن يؤكّد اتجاهات الأصوليين الجدد فلا مساومات على الصعيدين الديني والثقافي ولا تحرك سياسياً.

وكثيراً ما ترتاح الأصولية الجديدة الواعظة في هذا الإطار الخيالي: فنرى دعاة

مكتبة الفكر الجديد

جماعة التبليغ يتصرفون بالطريقة نفسها تماماً أيّاً يكن السياق، لكن هذا لا ينطبق طبعاً على الجهاديين، فهم يتبنون استراتيجيا معينة وعليهم أن يضعوا عملهم العسكري في منطقة معيّنة، ولكن أين يشنون الحرب؟ على تخوم العالم الإسلامي الكلاسيكي وفي الأماكن التي تعثّر فيها الإسلام في قرونه الأولى وكذلك على الحد الفاصل بين الجنوب والشمال وعلى أنقاض الامبراطوريات الساقطة. ويمكن لتلك الأمّة الخيالية أن تظهر في قالب النماذج التاريخية (السلطنة العثمانية) والأساطير السياسية (الخلافة) أو في فئات الإسلام التقليدي (دار الحرب ودار الإسلام)، لكنها أمة مشوشة. فكما سبق أن رأينا، لم يعد الأمر موافقاً لأرض أو منطقة معيّنة. فالجهاد يبعث أرضاً أسطورية (بالإجمال إسلام العصر الذهبي) فيحارب عند حدوده (في البوسنة وكوسوفو والشيشان وآسيا الوسطى وكشمير والفيليبين)، وهو يغيب بشكل غريب عن المركز الذي يعتبر أنه يتبنى منطقاً إسلامياً قومياً.

وبالنسبة إلى الجهاديين، فإن العراك عند الحدود يمثل أولاً «هجرةً» روحية تتيح قطع العلاقات مع المجتمعات المسلمة الفاسدة والعودة بالروح إلى القرون الأولى للإسلام، وإعادة خلق روح جماعة تتسامى على الأنانيات الشخصية والقومية في الصراع. ومرة أخرى، فإن أولئك الذين يقاتلون عند حدود العالم الإسلامي لا يفعلون ذلك لإنقاذ أرض إسلامية، بل لإعادة خلقها، فهم يعتبرون مركزها فاسداً ومهدَّداً، وبالتالي لا يمكننا فهم الأصوليين أو الجهاديين إذا لم ندرك إلى أي مدى يمكن أن يكون الإسلام أقلياً ومهدَّداً في صميمه بنظرهم. ومع أن الكنائس في أوروبا تشتكي من أزمة في الدعوات وخسارة الاهتمام بالعظات، فإن الأصوليين لا يكفّون عن تصوير مسيحية غازية وشموليّة.[٣٨]

---

(٣٨) 'Christian Missions: The New Crusades'، مقالة منشورة في *Islamic Times* (مانشستر). ويصف الموقع www.mrc.org.uk/crusade.htm، دعوة دينية حقيقية لكن مبالغاً في تقديرها (وهو يؤكد بشكل خاص على أن المرسلين لا يترددون في نقل العبادة المسيحية إلى يوم الجمعة لتضليل المعتنقين للمسيحية).

مكتبة الفكر الجديد

كما أن شعار إعادة التأسيس الفورية للخلافة، الذي أطلقه حزب التحرير مع غياب كل استراتيجيا ملموسة لتحقيق ذاك الهدف (ولا يقدم أي حد ملموس للخلافة)، يُعتبر أيضاً مثلاً على السعي إلى أمّة خيالية. كما يُظهر لنا النشاط الكثيف عبر شبكة الإنترنت، كيف تتكوّن الأمّة الافتراضيّة.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل السابع

الأمّة الوهمية عبر الإنترنت

يؤدّي تطوّر الإعلام نظرياً، إلى تعزيز الديموقراطية لإبطاله عمل الرقابة وانتزاعه من الدولة سيطرتها على الإعلام، ولتشجيعه تداول الأفكار وإقامة النقاشات خارج إطار التراتبيات المعتمدة، حتى لو كانت إمكانية استعمال التكنولوجيات الحديثة تقيّد عمل الإعلاميين. ولقد منهج دال إيكلمان[1] هذا التحليل. ونرى أن المقارنة مع اختراع المطبعة تتردد مراراً، فبفضل وسائل الإعلام الجديدة (الإنترنت وتلفزيون «الجزيرة») وبفضل عرضيتها[2] ثقافتها وتبادل الأشخاص واستعمالها اللغة الإنكليزية، تخطّى النقاش حدود الأمّة: باتت النقاشات تجمع أطرافاً متساوين، فتتجاهل السلطات الشرعية وتجرّد العلماء والمخضرمين من شرعيتهم من دون أن تخضع لأي رقابة كانت. كما أن التطوّر التقني شجع الملمّين في شؤون الإعلام على اكتساب صفة «الحكماء»، ولم يعودوا مجرّد ناقلي أخبار. وإن توسيع آفاق المعرفة، شأنه شأن الديموقراطية والفردانية ومعادلة مجال النقاش العام، هي جميعها وليدة التقنيات الجديدة وتساعد على إنشاء «دائرة مسلمة عامة».

بيد أن ثمّة قيوداً تلجم هذه المقاربة الإيجابية لأثر الإنترنت، وهي قيود ناجمة

---

(١) للاطّلاع على ما سمّاه «الكرة المسلمة العامة» 'Muslim public sphere'، راجع د. إيكلمان وج. أندرسن، *New Media in the Muslim World*، مصدر سابق.

(٢) ريتشارد نورتون، *New Media in the Muslim World*، الفصل الثاني، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

عن الحدود التي تقنّن دخول هذا المجال العام. والأرقام ما زالت منخفضة مع أنها تشهد تزايداً دليلياً. فقد بلغ مستخدمي الإنترنت في سنة ١٩٩٩ ألفي شخص في اليمن و٢٠٠ ألف شخص في مصر،[٣] حيث بلغ عدد الهواتف النقالة ٦٠٠ ألف خط هاتفي، ونسبة «الألفبة» خمسين بالمئة. ولكن لزيادة مستخدمي الإنترنت، فمن الضروري إتقان اللغة الإنكليزية أو على الأقل، اللغة العربية الحديثة المكتوبة.

أضف إلى ذلك أن هذه الأمة الوهمية لا تنادي بالديموقراطية، بل تعتمد، في غالب الأحيان، المعتقدات الأصولية المتشدّدة. كما أن وسيلة الإعلام تحدّد المحتوى جزئياً: مجانسة، بساطة، نسبية وعدم تعدّد المعاني، بما أن لغةً واحدة هي المعتمدة. وحتى وإن كان بعض مستخدمي الإنترنت يتقنونها، فيجب أن تبقى سهلة ليفهمها الآخرون عبر التكرار والنقل، ويتم نشر رسالة وبثّها ومناقشتها واعتمادها تماماً كما أتت في التوجيه العام، ما يحمل المطّلعين على التقيّد بالنقاش القائم.

وحتى وإن كانت وسائل الإعلام الجديدة هذه تشهد في مضمونها نقاطاً بنائية مشتركة (افتقاراً إلى العمق يتلازم مع توسيع البث وضعف المراجع والاضطلاع بمعرفة التاريخ وبالنقاش الفلسفي، ومع تفوّق الادعاءات على التحليلات واستعمال مراجع فقيرة)، فهذا لا يشير مطلقاً إلى تعزيز الديموقراطية أو الحرية مثلاً. أو بكلام أدق، لا يبلغ تأثير «نوادي النقاش»، وهو تأثير حقيقي، سوى جماعة من أهل الفكر دخلت الحياة السياسية في بلدها (من البديهي أن يكون هذا التأثير مختلفاً في لبنان ومصر، اللذين يتمتعان بمستوى مرتفع من التدريب، والتجهيزات المعلوماتية). كما أن غالبية مواقع الإنترنت الفردية ولوائح النقاش لا تزال عقائدية إلى حدّ بعيد. فالإهانات والصدّ والتآمر والشائعات أو المعلومات

(٣) مأمون فندي، «معلومات وتكنولوجيا في الشرق الأوسط»، صحيفة **الشرق الأوسط**، واشنطن، آذار/ مارس ٢٠٠٠.

مكتبة الفكر الجديد

الموجّهة والتي يتعذّر التحقق منها، كلها عناصر تركت بصماتها على هذا النوع من التبادل. ولا نقع أبداً على مواجهة حقيقية مع المحيط الغربي ولا على نقاشات أو قراءات يقوم بها علماء في الدين الإسلامي، وإنما تنحصر هذه النشاطات بمؤلفين رائجين (مثل صاموئيل هانتنغتون).

وما لا شك فيه، أن ثمة مواقع إلكترونية ونقاشات تأخذ منحى ليبرالياً، وتولي الأهمية للفكر الغربي وللنقد الموجه إلى الإسلاموية ولمناقشة الديموقراطية. وتفتح هذه المواقع والنقاشات على الدوام أبواب الاجتهاد في ما يتعلق بالحديث والشريعة وزمن النبي. إلاّ أنّ الميل الأقوى ما زال أصولياً، ويتجسّد بأعداد كبيرة في صفوف أهل الفكر المهاجرين الذين يعبّرون عن رأيهم من خلال وسائل الإعلام هذه. وليس هذا بالأمر المفاجئ. فلا مبرر لبحث المفكرين، أو بكل بساطة المؤمنين الذين انخرطوا في مجتمع غربي، عن «مجتمع وهمي». فهذا المجتمع الوهمي يجسّد بحثاً عن الهوية أكثر منه إرادة بناء أو عمل. في أي حال، هذا المجتمع هو، بحد ذاته، مكان إرشاد لا تترتب عليه أي نتائج، ولا يُخفي في طياته مخاطر سياسية أو اجتماعية ملموسة، بل هو فكر مجازي. أما مسألة الهوية فتتعلق بالمعايير والفوارق، ولا سيما مواطن الخيال.

وسوف نتناول مواقع البريد الإلكتروني التي تتناول الدين الإسلامي ويديرها مسلمون مؤمنون، وتتوجه إلى مسلمين أو غير مسلمين. وهي ترمي إلى الدفاع عن الدين أو إلى ترسيخ إيمان المهتدين حديثاً إلى الإسلام. وبالتالي، لن يشمل تحليلنا مواقع الجامعات أو الأحزاب أو المؤسسات الدينية. فما يهمنا هو المواقع التي توحي بأنها صادرة عن فرد أو مجموعة أفراد (طلاّب جامعة واحدة على سبيل المثال) في بعض الأحيان، يخفون هويتهم، ليس بهدف السرية أو التخفّي، بل لكي يعطوا انطباعاً بأنهم يعبرون عن رأي جماعة، لا مجموعة محدودة. كما أن معظم هذه المواقع موصولة بشبكة: يدعون إلى زيارة مواقع أخرى، ويطلبون الحصول على إجابة المتصلين بموقعهم على الإنترنت، وتعليقهم، وينظمون، في بعض الأحيان، حلقات نقاش. ويؤدي هذا كله إلى نوع من الانتقائية، داخل

مكتبة الفكر الجديد

مجموعة معيّنة. وفي الواقع أننا نلحظ، في غالب الأحيان، مواقع تنتسب إلى مواقع أخرى: مواقع فردية غير متزمّتة (تظهر صورة المسؤول عنها، مثلاً، وتتضمّن إعلانات لشركة خطوط الإنترنت) يستخدمها، أحياناً، شخص ما كواجهة، لكنها في الواقع تروّج لمواقع أكثر تطرّفاً، بما أنها أُعِدت إعداداً تقنياً جيداً، كما أن دخولها متاح.(٤)

وتشير مصادر مواقع الإنترنت إلى تمثيل قويّ للطلاب، وتؤوي جامعات مواقع عديدة ناطقة باللغة الإنكليزية أو الكيبكية: نورثامبرلاند وأوروغون وهيوستن وأوستن وماك غيل وشيربروك وأرويك، وجامعة كاليفورنيا ولوس أنجليس... إلخ، الأمر الذي لا ينطبق مطلقاً على فرنسا. وهذه الجامعات المذكورة تستقبل موقع أيّ جمعيّة يشكلها طلابها، فالمواقع الإسلامية لا تثير قلقهم أو ترددهم. أما اختصاصات مؤسسي المواقع فتُظهر تفوّق عدد طلاّب العلوم على عدد طلاب الإنسانيات: فلوائح المواقع المهنية، مثل التي يعرضها موقعا muslimsonline وIslamic Interlink،(٥) تروّج لمواقع علماء الفلك المسلمين ولجمعيات العلماء والمهندسين المسلمين ولشبكةٍ إسلاميةٍ للمعلومات التكنولوجية وعدة جمعيات طبية إسلامية وجمعيات صيادلة، إلى جانب جمعيات رجال قانون، كما تروّج لشبكة رجال الأعمال المسلمين وموقع واحد لعلماء الاجتماع المسلمين.

ومن الممكن تحديد الموقع الجغرافي لمنشئي مواقع الإنترنت، إما لأنها

---

(٤) سنستنتج أن قسماً صغيراً من المواقع يتكرّر في أبحاث يجريها أشخاص، كل على حدة، (راجع غاري برانت، مصدر سابق، وراجع أيضاً 'Cybermuslim-Islamisches und Arabisches im Internet'، *Orient*، ٣٨/ ٢، هامبورغ، ١٩٩٧).
والمواقع هي التالية: www.ou.edu/cybermuslim؛ www.ummah.net؛ www.islamicity.org؛ www.islam.org؛ ومواقع أخرى «عامة» منها www.muslims.net. ولزيارة مواقع شخصية زوروا موقع members.muslimsites.com/abuaadam.

(٥) راجع: www.ais.org/~islam/subject/pro_org.html.

مكتبة الفكر الجديد

ذُكرت بوضوح وإما من خلال العنوان الإلكتروني، وقد اتضح أن معظم المواقع موجودة في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية (الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، كندا). وتحدّد بلدان زوّار الموقع بفضل إعلاناتهم (طلباً للزواج مثلاً) أو عبر إمضاءاتهم في السجل الذهبي التابع لبعض المواقع. وما يثير الدهشة هو أن غالبية المواقع وزوّارها ليسوا من قلب العالم المسلم (الشرق الأوسط والبلدان المسلمة الكبرى، باستثناء ماليزيا وأندونيسيا). فهم مسلمون يعيشون في الغرب وتحديداً في العالم الأنغلوساكسوني، من المهاجرين أو المرتدين إلى الإسلام أو الطلاب.[٦] وإذا ما أقمنا مقارنةً بين المواقع الفرانكوفونية، فإننا نلحظ أن أكبر عدد منها منتشر في سويسرا والكيبك وحتى في أراضي ومقاطعات ما وراء البحار،[٧] أكثر منها في فرنسا، ما يؤكد أن المواقع تنتشر في الخارج أكثر منها في الداخل.

ومن المؤكّد أن أسباباً موضوعيةً عديدة تبرّر التمثيل الضعيف للشرق الأوسط: افتقار البلدان العربية إلى التجهيزات المعلوماتية من دون أن ننسى، بكل بساطة، الرقابة التي تكبّل تلك المنطقة. فالإنترنت لم يكن مسموحاً في سوريا إلى أن تبوّأ بشار الأسد سدة الرئاسة. ولكن في سوريا، شأنها شأن بلدان أخرى، يخضع موزّعو خطوط الإنترنت للتدقيق من قبل حكومتهم. كما يتفادى أشخاص كثيرون يعيشون في دول عديدة الكشف عن هويتهم أثناء زيارة موقع على الإنترنت. لكن هذا الواقع لا ينطبق على تركيا أو الكويت أو لبنان أو حتى إيران حيث لا رقابة على معظم موزّعي خطوط الإنترنت والبالغ عددهم ثلاثين موزعاً تقريباً.

---

(٦) مثلاً من أصل ٥٣ موقعاً «خاصاً بالجماعات» (شبكات الجماعات)، أي تلك التي تديرها مجموعة إسلامية محلية، نجد ٣٦ موقعاً أنغلوساكسونياً (الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وكندا وأستراليا)، وأربعة مواقع مرتبطة بدول عربية، وثمانية بدول مسلمة غير عربية، وموقعين غير أنغلوساكسونيين وموقعاً واحداً من جنوب أفريقيا، وواحداً من اليابان، وآخر من الهند.

(٧) موقع في Réunion: www.oceanes.fr؛ وموقع في سويسرا: www.muslims.net/ACFMS.

مكتبة الفكر الجديد

لطالما وُجهت الانتقادات إلى «المهندسين المسلمين» الذين يجاهدون ضمن الأحزاب الإسلامية الكبيرة في الشرق الأوسط.[٨] ومن الواضح أن كثيرين من معدّي الصفحات قد تلقّوا دراسة علمية. فضلاً عن ذلك، فإن ما يلفت الانتباه أن المنظمات الإسلامية الكبيرة شبه غائبة عن الإنترنت مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا، والسبب بسيط وهو أن هذه الحركات المركزية تنشئ موقعاً واحداً فقط يتوجّه إلى غير المنتمين إلى الحزب (من وسائل إعلام ومتعاطفين)، لكنه ينحصر بأبناء الوطن أو المهاجرين منهم. فالإنترنت لا يقوم بدور رئيسي في حملاتهم الانتخابية، كون ناخبيهم أو محازبيهم غير ملمين بالكومبيوتر.[٩]

أضف إلى ذلك أن هذه الحركات، باستثناء وسائل الإعلام العالمية، تستهدف جمهوراً وطنياً، يسهل التأثير فيه (صحافة، راديو، أشرطة كاسيت...إلخ). فالإنترنت ليس مجالاً تتنقل فيه الحركات السياسية الكبرى التي تنخرط في إطار قومي، لأن هذا الإطار ينطوي على أشكال أخرى من تبادل الأفكار أكثر كلاسيكية. إضافة إلى أن الأحزاب الكبيرة مركزية وتراتبية وفق تحديدها ولا تشجّع سلوك مجاهديها وتوجههم الفرديين (والكلام نفسه ينطبق على الأحزاب السياسية الأوروبية: تعتبر الإنترنت أداةً أو وسيلةً للتواصل مع وسائل الإعلام، لا طريقة عمل أو علاقة مع محازبيها أو ناخبيها). والأحزاب الإسلامية التي أصبحت «إسلامية قومية» ليست بحاجة إلى الإنترنت، إلاّ لتحسين صورتها (العصرية)، ذلك أنها تستهدف مجموعة رسمية: الأمة.

بالمقابل، هذه الشبكات موضوع دراستنا، غير موجودة بالنسبة إلى الكثيرين

---

(٨) راجع: جيل كيبيل ويان ريتشارد، **مفكرو الإسلام المعاصر ومحاربوه**، *Intellectuels et militants des l'islam contemporain*، Le Seuil، ١٩٨٦.

(٩) المجموعات الأصولية الصغيرة، كتلك التابعة لابن لادن، مختلفة. والترويج الإعلاني لا يهمها، فهي تعتبر المجال الإلكتروني مجرد وسيلة تواصل داخلي لا وسيلة للترويج، مع أن هناك مواقع أصولية مقرّبة من ابن لادن، ومن الطالبان الأفغان (مثل www.ummah.net/dharb). بيد أن هذه المواقع تروّج لمنظمات سياسية ليس إلاّ.

مكتبة الفكر الجديد

إلاّ عبر الإنترنت، ويُستقطب الناس لمجرّد وجودها. وتركّز هذه الشبكات اهتمامها على الأمة المهاجرة والجماعة الدولانية، لا على وطن جغرافي، فتستعمل اللغات النافلة (الإنكليزية والعربية) وترجمات فرنسية وإسبانية (للأكثر تكلّفاً) لا اللغات القومية.

وتكاثر مواقع الإنترنت هذا غير مرتبط بالنشاطية الإسلامية بحد ذاتها، بل بالهجرة المتزايدة التي يشهدها الشعب المسلم (المسلمون الأصليون أو المهتدون) المثقف، الذي يسعى إلى إعادة إنشاء مكان جماعي وهمي حيث تجابه هويته الدينية رفض أو تجاهل الواقع الاجتماعي الثقافي القائم. باختصار، إن تقهقر الواقع الاجتماعي للدين وصعوبة انخراطه في المجتمع وفي ضوابطه، هما ما حثّ على استعمال الإنترنت. من المؤكد أن مواقع ولوائح مناقشة الإسلام التي ينشئها مسلمون تتضمّن الخصائص العامة التي تميّز مواقع الإنترنت. وما يهمنا هنا هي كيفية تأثير هذه الخصائص على الرسالة التي تنقلها هذه الشبكات. وبالعكس، كيف ينجح الإنترنت في تحقيق أهداف المحاربين، ولو بطريقة وهمية، ثمة ميّزتان حاصتان بالإنترنت (الفردية والرجوع إلى مجموعة وهمية مساواتية) ترتابطان مع الميلين ذاتهما المتجذرين في الإسلام: الفردية (ذوبان السلطة في الإجماع وفي الاستنتاج والتماثل، انطلاقاً من مدوّنة أساسية موضوعة في متناول الجميع ومعترف بها) والرجوع إلى مجتمع عالي من المؤمنين، يرتكز على الانتماء الديني دون سواه.

وأكثر من ذلك، سنرى لاحقاً أن الإنترنت يغذي ويزيد من حدة هذين الميلين إلى الفردية وإلى إنشاء مجتمع وهمي، فاصلاً المجتمع الديني عن محيطه الاجتماعي والثقافي والتاريخي الحسّي، الذي لطالما يتجسّد فيه.

الهجرة والمجتمع الوهمي

يتنقّل الإسلام عبر الإنترنت في حركة ذهاب وإياب مستمرة بين الفرد الواقعي المعزول (في مجتمع غير مسلم) والمجتمع الوهمي. والفردانية غير ناجمة عن

مكتبة الفكر الجديد

استعمال الإنترنت، بل هي أولاً واقعٌ سوسيولوجي. فمستعملو الإنترنت من المسلمين الذين يسعون من خلاله لكي ينشئوا أمّة وهمية، يجعلهم شعورهم بالعزلة في مجتمع يتقدمون فيه، عاجزين عن عيش إيمانهم بعمق في محيطهم اليومي، بما أن إسلام زوّار الإنترنت هو دين أقليّات في مجتمعات غير مسلمة.

والحال، أن مواقع عديدة تقدّم النصائح وطرائق تطبيقها إلى الأشخاص الذين لا يجدون في مجتمعهم العدائي أو المستهتر، الإطارَ الاجتماعي الملائم لممارسة الشعائر الدينية، ومن شأن هذه النصائح أن تساعدهم على تحسين حياتهم اليومية. وهذا كله يؤدي إلى تعدّد مواقع «الأسئلة والأجوبة» مثل موقع www.islam.qa.com، أو المواقع التي تعرض لوائح فتاوٍ لحلّ المواقف الجديدة كافة التي تنشأ من جرّاء العيش في بلد غير مسلم. والمثال على ذلك لائحة تضمّ سبعة عشر سؤالاً نُشرت على موقع islam-qa (جمعت في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٩)، وتتناول ستة عشر سؤالاً منها العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، في سياق الإسلام كدين الأقلية (الاحتفال بالأعياد غير المسلمة، والانخراط في جيش غير مسلم... إلخ)، في حين أن موقعاً فرنسياً يطرح السؤال التالي: «أليس الأصعب أن يعيش مسلم في الغرب، بدلاً من أن يعيش في بلده (حيث يشكّل المسلمون الأكثرية)، على الرغم من أن الإيمان لا يقف عند أيّ حدود جغرافية؟».

والجواب: «أحد الأسباب التي تولّد هذه المشاكل، هو أن تطبيق القوانين الإسلامية يتطلّب التزام شريحة كبيرة من السكان، وبما أن هذه المشاركة وهذه الحركات الجماعية غير موجودة في المجتمعات الغربية، فإن المسلمين يعجزون عن إيجاد حلول بديلة قانونية [شرعية] تحلّ محلّ المشاريع التي، إذا ما التزموا بها، خالفوا قواعد دينهم.[١٠]

(١٠) على موقع www.guetali.fr/home/mohmdpat/chatroom.htm، سؤال العاشر من حزيران/ يونيو ١٩٩٨.

مكتبة الفكر الجديد

والحلّ ليس بإصلاح المجتمع أو العمل السياسي والقضائي، بل هو بإصلاح الفرد. لذا نرى أن العمل السياسي الجماعي غائب عن مواقع الإنترنت، ليحلّ محلّه التركيز على الفرد الذي يبحث على الإنترنت، عن مجتمع يستحيل بناؤه في المجتمع الواقعي الذي يعيش فيه.

ومما لا شك فيه أن النقطة المشتركة بين هذه المواقع كلها هي إنشاء أمّة وهميّة، ومجتمع من المؤمنين الذين انفصلوا عن أمّتهم وعن أرضهم وعن أيّ سياق اجتماعي. وتُظهِر عناوين بعض المواقع أن هذه الغاية متعمّدة ومدروسة: Muslim Online (يعلن في الصفحة الأولى عن نيته إنشاء موقع Online Ummah)، Islami city, Cybermuslim, ummah.net, Islam webring، إضافة إلى أن موقع www.ummah.org.uk يطلق على نفسه اسم «مجموعة الأمة الوهمية». لذا، فإن هذه المواقع تتوجه إلى جمهور يشعر بأنه «اقتُلِع من جذوره» أو يسعى وراء هوية تتخطّى حدود القومية. والواقع، أن جميع المواقع تتّخذ أمّةَ المسلمين مرجعاً لها، وتشدّد على هويةٍ مسلمة تتخطّى الأصول القومية أو العرقية.[١١]

أما اللغة المعتمدة فهي، بصورة عامة، الإنكليزية، وإن كانت النصوص الأساسية بالعربية، فغالباً ما تُترجم بها، وهناك بعض المواقع التي تتوافر باللغات الفرنسية والألمانية والإسبانية (للدعوة بصورة عامة)، في حين أن مواقع أخرى تتضمن ترجمات عن النصوص الأصلية الإنكليزية، باللغات التي ذكرناها، أضف إليها اللغتين التركية والماليزية. كما يتغنّى مؤلفون ومحاضرون عديدة «بعالميتهم»،[١٢] ويتوجهون إلى جماعات خارج حدود الوطن، جماعات «معولمة»، بمعنى أنها تعيش في الغرب وهويتها مركّبة.

---

(١١) في *Islamic Courtyard* فقرة تحمل عنوان «مساوئ القومية».

(١٢) الموقع الخاص بحازم نصر الدين: www.ee.mcgill.ca/~htana، يعرّف عن نفسه كما يلي: «وُلدت في أورشليم (١٩٧٦) ورافقت عائلتي إلى عمّان (الأردن)، ثم إلى كندا. آخر سنة دارسية في جامعة ماك جيل ـ مونتريال، الاختصاص: معلوماتية (...)، إيماني هو ما يحدّد هويتي».

مكتبة الفكر الجديد

ويدلّ «السجل الذهبي» لأحد المواقع على أن أعداداً كبيرة من زائري الموقع يعيشون في الولايات المتحدة تليها ماليزيا وأخيراً دول الخليج.[١٣] كما أن الإعلانات المنشورة في موقع لطالبي الزواج تشير إلى أن الهجرة هي هجرة الذكور (أو الذين يقدّمون الطلب بدلاً عنهم، أكانوا أشقاء أو شقيقات): باكستاني يعمل في اليونان يبحث عن شابة باكستانية تعيش في الولايات المتحدة أو في بريطانيا؛ قوقازي (بالمعنى الأميركي لرجل «أبيض») يعيش في الإمارات يبحث عن شابة «بيضاء» (لديها خبرة في الغرب ومتمكّنة من تعاليم «الدين الإسلامي» فهماً وتطبيقاً)؛ رجل قادم من مالاوي يعيش في بريطانيا ويتحدث اللغة الهندية؛ باكستاني يبحث عن شابة ولدت وترعرعت في أوروبا، مصري يدرس في هولندا... إلخ: ومن أصل ستة وعشرين طلباً، خمسة وعشرون تقدم بها أشخاص لا يعيشون في بلدهم الأم و/أو يبحثون عن شخص مثقف يعيش في الغرب، من بينهم مؤسلمان أو ثلاثة.[١٤]

والواقع أن استخدام الإنترنت لهذه الغاية يعود إلى زوال روابط الوحدة التقليدية التي كانت تسمح في الماضي بتدبير الزيجات، وإلى غياب العلاقات الاجتماعية الجديدة في البلدان المضيفة التي كانت تفسح المجال أمام لقاءات ضمن مجتمع ديني ملموس («الرعيّة»)، ناهيك بأن الإنترنت يسمح، بطابعه الوهمي هذا، بالبحث عن زوج أو زوجة مع التقيّد بمبدأ الفصل بين الجنسين، الذي تدعو إليه معظم المواقع المذكورة، وهو مبدأ يحرّم في الحياة الواقعية، كل لقاء حسيّ بين رجل و«مؤمنة حقيقية» غير متزوّجة.

ويتجسّد المجتمع الوهمي عبر ترابط المواقع في ما بينها، والتي يقود أحدها إلى الآخر، وعبر «تبسيط» الرسالة التي تُنقل وعبر طابعها الامتثالي والعمومي. وبالتالي، فإن المواقع تتوجه إلى جمهور يصعب عليه أن يعيش الإسلام في حياته

---

(١٣) انظر: www.geocities.com/Heartland/Meadows/5621/geobook.html، وقد بعثت الرسائل من أيلول/سبتمبر ١٩٩٨ إلى أيلول/سبتمبر ١٩٩٩.

(١٤) على موقع www.ummah.net/confort، في ١٦ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨.

مكتبة الفكر الجديد

اليومية، في قلب عالم غير مسلم، بل بعيد كل البعد عن الدين. ونرى في هذا العالم أن لا وجود لمؤسسات شرعية معترف بها تقدم «الخدمات» التي تفرضها ممارسة الشعائر الدينية. وهذه الأمور مجتمعةً تحث الأمة الوهمية على تأمين هذه «الخدمات» وخلق رابط خيالي بين المؤمنين المعزولين في منطقة غير مسلمة. ومن المؤكد أن المواقع ليست منفصلة كلياً عن المناطق الجغرافية، حيث يعيش روّاد الإنترنت، فهي تقدم معلومات عملية، مثل عناوين المساجد أو الجمعيات الإسلامية المحليّة. ولكن نادراً ما تعطي بدقة عناوين المحال المسلمة والمطاعم «الحلال».

في الواقع، تغدو علاقة الموقع الإلكتروني بمحيطه الطبيعي علاقةً هامشية لا تنخرط ضمن أنشطته: فهدف الإنترنت ليس دمج شخص مسلم في جماعة أو حيّ أو مجموعةٍ محلية، بل تقديم مكان بديل، «فالمحلاّت» (لطلب أغراض «إسلامية») والمكتبات (لشراء «الكتب») والمكتبات العامة (للمطالعة) واللقاءات، تتم جميعها عبر الإنترنت. وحتى عناوين الأفراد، ليست سوى عناوين بريدهم الإلكتروني. باختصار، الهدف من الإنترنت ليس تسهيل اندماج مسلم في المجتمع المحلّي، بل وصله بالأمة الوهمية. فالإنترنت لا يوصلنا إلاّ بالإنترنت.

ومن المنطقي أن نلمس رغبةً في إعادة خلق مؤسسات إسلامية وهمية عبر الإنترنت. فبعض المواقع تقدم الفتاوى،[١٥] وبعضها الآخر (islam-qa.com أو The Islamic Courtyard) تقترح حلولاً لمشاكل المسلمين الملموسة (زرع الأعضاء، تحديد النسل، عرض لتحديد الموت السريري، علم الأجنّة في القرآن... إلخ)، إضافة إلى معلومات دقيقة عن ممارسة الشعائر الدينية والوضوء. وعادة ما تُنقَل هذه المعرفة في المجتمع المسلم الأصلي شفهياً. ويفسّر رجوع جماعة المؤسلمين أو المسلمين بالاسم إلى الإسلام، مع افتقارهم إلى نموذج

(١٥) على مواقع islam.tc/ask-imâm/index.php؛ 163.121.12.5/fatwa/fatwapage.html؛ waqarkhan.com/HTML/islam.html.

مكتبة الفكر الجديد

ملموس للشعائر الدينية، مزيجَ المعطيات «الأساسية» والنقاشات المتنوّعة.

ويظهر الإسلام في معظم المواقع بمظهر الدين المعياري والأصولي (بكل ما للكلمة من معنى: يعود إلى النصوص التي تشكّل أصول الدين، أي القرآن وتقاليد النبي). لذا، فهو الإسلام «الأساسي» التقليدي في مفاهيمه ومعاييره، والعصري في إرادته. هذه هي الإجابة عن الأسئلة التي تتبادر إلى أذهان المسلمين المثقفين، الذين يعيشون في مجتمع غربي. ومن شأن هذه الأصولية أن تثير الدهشة للوهلة الأولى، في مجتمع الطلاب العصريين، لكنها مبرّرة بما أن الأمة الوهمية لا يمكنها أن ترتكز إلاّ على أصغر القواسم المشتركة في الإسلام، ولأنها تقوم بدور الـ«قانون»، ولا تقترح ثقافة هي حكر بمجتمع حقيقي. باختصار، لتكون الرسالة كونيةً، يجب أن تكون بسيطة وواضحة: «افعلوا... لا تفعلوا...». ويتماشى تراجع الصفات القومية والثقافات المحددة مع البحث عن معيار قابل للتطبيق في سياقات مختلفة، أو بالأحرى معيار قادر على تجاهل هذه السياقات: ما يبرّر أن الرسالة الأصولية هي الأنسب لتشكيل الأمة الوهمية.

بيد أن الأمة الوهمية لا تحلّ محلّ المجتمع الواقعي. فمستخدم الإنترنت يواجه، تحديداً، مشكلة الدورة الاقتصادية، التي لا يمكن فصلها عن السياق الاجتماعي. فموقع islamzine (أيلول/سبتمبر ١٩٩٩) يطرح شرعية بطاقات الاعتماد في الدين الإسلامي، في حين أن مواقع أخرى تقترح الاستثمار في بلدان تراعي الضوابط الإسلامية. ويمتد أثر العولمة ليشمل الاقتصاد، حيث أنشأت شركة «أبرار»[١٦] موقعاً على الإنترنت يشرح، انطلاقاً من الحديث، أن الإتجار بالأسهم حلال ولكن بشروط معيّنة. وبالتالي، فإن الشركة تعرض أشكالاً محلّلة من الاستثمارات؛ كما أنها افتتحت فروعاً لها في كولومبيا ودبي وغوانكسي وكوالا لامبور وستانفورد (كاليفورنيا) وفانكوفر، فباتت الأمّة الوهمية تلتقي العالم بشموليته.

---

(١٦) راجع: www.abrar.com/invest/investem.htm.

مكتبة الفكر الجديد

والحصيلة هي نشوء عالم ليس وهمياً وخيالياً بالقدر الذي أوحى به أول تصاريح المناضلين: عالم مجتمع مهاجر، ناهيك بالمواقع التجارية العديدة التي تتميّز بسلعها المسلمة («المحل المسلم»). باختصار، يفتح الإنترنت الأبواب أمام الأعمال التجارية المسلمة على أرض الواقع هذه المرة. ولكن إلى أيّ حدٍّ تلتزم هذه الشركات بالمنحى الإسلامي، وإلى أيّ مدى تجذب الزبائن عبر إعلاناتها على الإنترنت؟ باختصار، ثمة سؤال يطرح نفسه وسنعود للإجابة عنه لاحقاً: ما هو المفعول الواقعي لهذه الأمّة الوهميّة؟

يكمن التناقض في محاولة الإنترنت إرساء أسس عالم معياري، يضمّ مؤسسات وهمية مروراً بوسيلة إعلامية هي الإنترنت المرتكز أساساً على فردانية المسعى والمحيط. وتلاقي هذه المعايير الطلب وتتطلّب مسعىً اختيارياً في غياب الضغوطات الاجتماعية والمؤسسات المكلّفة فرضَ تطبيق هذه المعايير. لكن المعايير التي تكرّسها مواقع الإنترنت لا تستند إلى مراجع قانونية ولا تدعمها أي وسائل مكرِهة، بل ترتكز على إرادة الأطراف الملتزمين بها: ولا يستطيع هؤلاء تجاهل حقوق المجتمعات التي يعيشون فيها. وبالتالي، فإن الأمة الوهمية لا ترتكز إلاّ على مسعى فردي قابل للنقض.

الفردانية

نلمس الطابع الفردي في مواقع، غالباً ما تشير ركاكتها والنقص فيها وصفتها الشخصية، إلى أنها ثمرة عمل هواة في مجال الإنترنت: عناوين تختفي ومواقع قيد الإنشاء وأخرى يديرها شخص واحد (غالباً ما يكون طالباً يعيش في الولايات المتحدة الأميركية) ومواقع خالية أو مرتبطة بمواقع أخرى.

ومع هذه الصفات مجتمعة، يستحيل إجراء بحث كميّ، إلاّ إذا أجراه عدّة باحثين في فترة زمنية وجيزة (وعلى مدار الساعة). والمعطيات التي تمَّ جمعها في سنة محدَّدة تتغيَّر بعد مرور أشهر معدودة، فضلاً عن أن بعض المواقع ترتدي طابعاً شخصيّاً بحتاً: تحمل اسم مؤسسة وعنوان بريدها الإلكتروني، وقد تتضمّن

مكتبة الفكر الجديد

سيرة ذاتية مقتضبة وصورة. لكن هذا الطابع يقتصر على الشكل من دون المضمون: قليلة هي المواقع التي تعرض أفكاراً أو تحاليل شخصية. فالفردانية تقتصر على التوقيع وعلى الحضور ولا تؤثر في الفكر.

وتقود مواقع الإنترنت الفردية زائريها إلى المواقع الكبيرة (من دون الإشارة إلى أنها مواقع مختلفة). والواقع أن عدَّة مواقع فردية توحي بأنها مجرد لعبة أو تُظهر نرجسية منشئيها بما أن مضمونها لا يمّت إلى الإسلام بصلة،[١٧] فتصبح شبيهة بالمواقع الفردية غير الدينية، حيث يعرض الفرد ذوقه وهواياته ويسعى إلى إنشاء صداقات ومعارف. فيتحول الإسلام بذلك إلى ذريعة لإقامة علاقات اجتماعية. ولا ننسى أن معظم هذه المواقع قد أنشأها أشخاص اقتُلعوا من جذورهم (أبرز مثال هو طالب مسلم مقيم في الولايات المتحدة وقادم من شبه القارة الهندية أو من الشرق الأوسط). ويعمد هؤلاء الأشخاص، الذين يعرضون أنفسهم عبر الإنترنت، إلى استعراض أصولهم الجغرافية (ودراساتهم الجامعية)،[١٨] من دون أن يتناولوا فكرهم وشخصيتهم.

وتتناول الروايات الشخصيّة الوحيدة التي قد نقرأها والتي يتكرر ذكرها، أمثلة من أسلمة الأفراد؛[١٩] لكنها تعتمد أسلوباً معروفاً، وهو السرد الباعث على التقوى الذي يركّز على نشر تعاليم الإسلام على حساب القصّة، مُستشهداً بكلام مكرَّر وبعبارات متفَق عليها. ويظهر جلياً التركيز على المؤسلمين الذين يواظبون

---

(١٧) راجع: www.ais.org/~maftab، وهو موقع خاص (مع صورة ونبذة عن السيرة الذاتية وقصيدة قصيرة وذكر لمواقع أخرى وعنوان البريد الإلكتروني)، يبدأ بالجملة التالية: «أهلاً بكم على موقعي الرسمي. قلّة من الناس حول العالم سيزورون هذه الصفحة، فاستغنموا هذا الامتياز النادر واستفيدوا من زيارتكم إلى موقعي».

(١٨) راجع موقع: www.ais.org/~shabier/aboutme.htm.

(١٩) www.islamzine.com/new-muslim. كما ستجدون في www.geocities.com/Heartland/Meadows/5621/geobook.html، مواقع أنشأها مؤسلمون مثل موقع www.angelfire.com/mn/muslimah/convert.html؛ راجعوا أيضاً www.speednet.com.au/~nida؛ «لماذا اخترت الإسلام؟» (آب/ أغسطس ١٩٩٥).

مكتبة الفكر الجديد

بدورهم على الإنترنت. فبعد أن قطعوا الصلة ببلد المنشأ، أصبحوا يتمثلون بالأمة الوهمية أكثر مما يلتزمون بحضارة الإسلام (مثلاً، قليلون هم المؤسلمون الذين يتعلّمون لغة البلد المسلم، والآيات القرآنية العربية التي يرددونها في نصوصهم الإنكليزية، تُعتبر سبيلاً للتمثّل بالمسلمين وليست وسائل اتّصال بالآخرين). واللافت أن نساء غربيات مسيحيات عديدات كنّ قد كتبن روايات عن المؤسلمين.

وينعكس تجرّد الأفراد من الماديات في سرد حياة الشهداء المعاصرين،[٢٠] وفي حياة قادة الحركات الصوفية، ويتميّزون جميعاً بدرايتهم وتعمّقهم بتعاليم الإسلام. لذا، فإن الشخص الذي يتصوّر المواقع الإسلامية على الإنترنت هو شخص وهمي نظريّ ومجرّد منادٍ بالمبادئ التي تدعو إلى التحفّظ والطهارة لتفادي الوقوع في الخطيئة.

ويساهم الإنترنت في تلطيف قساوة العزلة، كما يؤمن حاجةً أساسيةً: الاطلاع المباشر على غياهب المعرفة، التي لا ترد في شعارات المؤسسات. فمؤسسات التعليم الديني الكبرى الموجودة في الشرق الأوسط لا تستخدم الإنترنت، مع أن ثمة مواقع خاصةً بها.[٢١] والواقع أنها لا تحبّذ عرض تعاليمها بهذه الطريقة التي تنكر علّة وجودها (أي جذب الطلاب إلى مواقعها). في المقابل، نلمس عبر الإنترنت إرادةً للالتفاف حول المؤسسات الكبرى والسماح للأفراد بالاطلاع على تعاليم الدين. ويعزّز هذا الميل مستوى التعليم العالي الذي تلقّاه روّاد الإنترنت.

كما تركّز المواقع الصوفية والشيعية على سلطة «العلماء»، في حين أن

---

(٢٠) www.azzam.com/html/body_jihad_stories.html، ويحمل هذا الموقع اسم عبد الله عزّام الذي اغتيل في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ في بيشاور بعد أن كان واحداً من منظّمي شبكات المسلمين [«الأفغان العرب»] الذين تطوّعوا للمحاربة في أفغانستان.

(٢١) إن هذه المواقع، مثل موقع جامعة الأزهر في القاهرة (al-azhar.com)، أو موقع معهد Saint-Étienne-en-Fougeret (فرنسا)، تُعرّف عن المؤسسة من دون أن تُقدّم أي خدمات عبر الإنترنت.

مكتبة الفكر الجديد

المواقع السنيّة لا تقدّس السلطة وتربطها بشخص معيّن (هذا الشيخ أو ذاك) وليس بمؤسسة (الأزهر) على الرغم من أن رجال الدين يفوقون سواهم سلطةً ونفوذاً (على سبيل المثال، فتاوى الشيوخ المعاصرين الكبار كابن باز). وبالفعل، يشرع أشخاص غير معروفين، خلال النقاشات، في تفسير ماهية الإسلام، مع أن لا صفة رسمية لهم، فيتحوّل الإنترنت إلى فسحة ترفع شعار العصاميّة والتصاريح الشخصية.

ويسهل الاطّلاع على تعاليم الدين عبر الإنترنت بما أنها ترتكز أساساً على عدد محدود من النصوص (القرآن والحديث). وهناك مطالبة وتشديد على محدودية هذه النصوص، وإلاّ أصبح الاطّلاع عليها عملية صعبة ومعقدة، تتطلّب فريقاً من الأخصائيين لإدارتها. ويلاقي هذا الميل استحسان النزعة الأصولية التي ترفض الإضافات التي تعقّد تعاليم الدين وتحرّفها (ولا سيما الفلسفة). وهناك صلة مؤكدة بين محدودية التعاليم وديموقراطية الاطّلاع عليها (تبرز هذه الفكرة لدى الأصولية البروتستانتية الأميركية، التي تعتبر أن الاطلاع بعمق على الكتاب المقدس يخفّف من شأن الاجتهادات اللاهوتية، بل يجعلها عديمة الجدوى). وقد لا يفسّر هذا التحليل لكنه يوضّح تفضيل الطلاّب العصريين الرجوع إلى أُصولية سلفية، بما أنها تشرّع التفافهم حول كبار «علماء» الإسلام، والفلاسفة والعرفانيين على حدّ سواء. وبالتالي، فإن المعرفة التي أصبحت في متناول الجميع عبر الإنترنت، تتمحور حول التعاليم الأساسية: أي القرآن والحديث، ناهيك بالتقاليد المنسوبة إلى النبي (أي السنّة أو «تقاليد النبي»).

وعليه، فإن عدّة مواقع تفتح مجال الاطّلاع على التعاليم الإسلامية، باللغة العربية، ولكن غالباً ما تترافق مع ترجمة إنكليزية. أمّا التحاليل وطريقة تقديم الموقع فهي مكتوبة باللغة الإنكليزية بصورة عامة. كما يسمح نظام الصوت بتعلّم تلاوة القرآن بأفضل لحن ترتيل، ما يساعد زائر الموقع على تعلّم تلاوة القرآن (HyperQuran de Dunya, www.ou.edu/cybermuslim) بالكتابة واللفظ العربيين، كما يمكنه البحث في قاعدة المعلومات عن نصوص الحديث الملائمة

مكتبة الفكر الجديد

(searchhadith.html) أو الاطّلاع على صفحات الفتاوى التابعة لسلطات مختلفة (وأكثرها رواجاً هي التابعة للشيخ ابن باز الذي توفي سنة ١٩٩٨)، بالإضافة إلى فتح مجال طرح الأسئلة (www.islam-qa.com) أو قراءة الأجوبة على لائحة جاهزة من الأسئلة. باختصار، فإن الإنترنت يخوّل الاطّلاع على تعاليم الإسلام بطريقة عصامية.

تجدر الإشارة هنا، إلى أن التعاليم هي تعاليم الإسلام «الأساسية»، أي أن لا وجود على الإنترنت للتحاليل التاريخية أو النقاشات أو الاجتهادات الفلسفية. وتنعكس هذه الإحاطة على التاريخ والثقافة، إذ يخيّل لزائر الإنترنت أنه بلغ جوهر المعرفة، إلاّ أنه يجهل وجود اجتهاد ثانويّ لهذه المعرفة، بما أنه غير مخوّل استشارة مكتبة علمية. وتترافق تعددية مواقع الإنترنت، في الواقع، مع رؤية تختصر الوثائق الإسلامية: فالمواقع لا تذكر أبداً وجود مراجع خارجية، كالجامعات الإسلامية، ومنها الأزهر. ويُخفي ترابط المواقع الدائري فقرها التصوّري، بيد أن هذا الفقر هو تلبية لطلب زوّار الإنترنت الذين يبحثون عن تعاليم سلسة وسهلة الفهم.

من جهة ثانية، فإن التقنيات المتطوّرة المستعملة لنقل المعرفة عبر الإنترنت، يقابلها أسلوب تقليدي لتعليم القرآن: حفظ القرآن غيباً جملةً جملةً، ولعبة الأسئلة والأجوبة لتبيان الصحيح والابتعاد عن النقد. ويُسْتَشهد بالحديث مراراً وتكراراً في النقاشات التي يظهر فيها خلاف ما، ما يصبغ مضمون غالبية المواقع اللاهوتية بصبغة أرثوذكسيّة بل «أصولية» بما أنها تتقيّد بحرفيّة القرآن والسنّة. لكن اللمسة العصرية المتطورة تظهر في سياق الأسئلة: حياة المسلمين في مجتمع غير مسلم.[٢٢] ويكسب السعي إلى توافق الآراء صبغةً خاصةً على الحروب الكلامية:

(٢٢) نمط الأسئلة المطروحة في islam-qa هو: «هل من الحلال أن نساعد صديقاً مسلماً على الحصول على بطاقة الإقامة في الولايات المتحدة، علماً بأن هذا قد يزعزع إيمانه؟». ويؤكد الجواب (الذي لا يسأل طارحَ السؤال لماذا يقبل هو العيش في الولايات المتحدة) أن الإيمان الحقيقي يبقى راسخاً حتى بين الكفرة.

مكتبة الفكر الجديد

حروب ترتكز على سوء فهم يجب أن يتلاشى، أو العكس حيث يلقى في نهاية المطاف الرفض والاستنكار أو حتى الشتائم (التي يكمن وراءها أيضاً أفراد غير مسلمين يشاركون في ندوات المناقشة). ونلحظ أن اللهجة التوبيخية الأبوية هي غالباً المعتمدة.

لا تؤدي الفردانية إلى تنويع الفكر والآراء، ولا إلى عمق في النقد، بل، بالأحرى، إلى تعزيز الامتثالية والسعي وراء توافق آراء معياري. كما لا تقود الفردانية بالضرورة إلى الابتكار: فالبارز هو استقامة المعتقد، وليس عرض الأفكار الشخصية. وفي الواقع، أن غياب السلطة المجسّدة في شخص المرشد، الذي يميّز مواقع الأصوليين، لا يعني غياب مبدأ السلطة، وهو مبدأ يكرّسه توافق الآراء الخطابي المترابط الذي يقوم بدور المرآة التي تنقلنا من موقع إلى آخر.

بيد أن صورة المعلّم الغائبة عن مواقع الأصوليين، تحتل صدارة مواقع الصوفيين.[٢٣] فإذا بنا أمام شكلين من أشكال الفردانية: الفردانية التي تبدي المسلم على المرشدين في مواقع الأصوليين من جهة؛ والفردانية التي تُبرز صورة الفرد، أي المرشد في مواقع الصوفيين. وفي الواقع أن الإنترنت يعطي النزعة الصوفية الحديثة ميداناً خصباً للتعبير: المؤمن شأنه شأن المتعاطف، يمكنه الاطلاع مباشرة على فكر المرشد. لكن هاتين الطريقتين لإبراز الفرد غير متناقضتين، كما يبدو للوهلة الأولى: ففي كلتا الحالتين تختفي الإجراءات المتّبعة ومفهوم الوقت مع نقل المعرفة.

ويرى الفكر الصوفي الكلاسيكي في تحضير الفرد لاعتناق الإسلام، رحلةً وتطوّراً تدريجياً: يعتنق الفرد الإسلام عن طريق جماعة متضامنة ينتمي إليها (عائلة أو عشيرة أو اتحاد)، أو من خلال لقاءات متتالية (مع تلميذ آخر أو خليفة أو

---

(٢٣) الحقّانية: www.best.com/~informe/haqqani/Sufi/Sh_Nazim.html.
المجددون: www.geocities.com/~mujaddidi/Shaikh/index.html.
السمّانية: mosque.com/sammania.html.

مكتبة الفكر الجديد

ممثل المرشد أو المرشد شخصياً)، ويتم نيل المعرفة بطريقة تدريجية وسرّية. وتُفرض ممارسة شعائر العبادة الخاصة بكل مدرسة (الذِّكر) ضمن مجموعات، في حين أن هذه المراحل كلها تختفي على الإنترنت: فتصبح العلاقة بين التلميذ والمرشد علاقة «مباشرة» لكنها اصطناعية. ويمكن الاطّلاع على مؤلّفات المرشد من دون تسلسل معيّن. فلا ينتمي التلميذ إلى جماعة معيّنة عبر أي رابط اجتماعي أو جسدي. فالانتماء هو انتماء إلى «أخوية جديدة» تتطوّر وتمتدّ كأي بدعة من بدع الـ New Age التي لا ترتبط بالإسلام سوى بالاسم.[٢٤] فإذا بوسائل الإعلام تبدّد العلاقات وتعقّدها، وتكسر الحواجز التي تفصل التلميذ عن المرشد (أو على الأقل هذا ما يُعتقد، لأن الإنترنت يؤدي دور الواجهة ومكان اجتذاب الأفراد).

وما لا شك فيه، أن الأخويات الصوفية التي تتبع هذا الأسلوب، ليست جميعها بعيدةً عن التقاليد؛ بعضها يدافع عن إسلام تقليدي (أرثوذكسي) مثل جماعة المجددين التي ورد ذكرها في موقع muslims-net والسَّمَّانية في موقع mosque.com وهما موقعان إسلاميان تقليديان. ومن المؤكد أن الأخوية الصوفية التي تعتمد هذا الشكل من العرض ومن اجتذاب المؤمنين، تبدّل علاقتها بالتقاليد وبالرابط القائم بين المرشد وتلاميذه، حتى لو لم يُعَدَّل مضمونُ التعاليم وجوهرها، لأن شكل التعاليم الروحانية ومضمونها لا ينفصلان البتة.

وتقودنا هذه الرحلة القصيرة على المواقع الإسلامية إلى بعض الأسئلة التي تتمحور حول المفعول الحقيقي للأمة الوهمية: ما مدى فعالية هذه الشبكات؟ هل تطول علاقة روّاد الإنترنت بهذه المواقع، وهل تساهم في تدبير الزيجات أو الأعمال، وهل تساعدهم حقاً على تعلّم القرآن؟ باختصار، ما هو الأثر الحقيقي للإنترنت؟ فالعلاقة الوهمية ليست وليدة الحاجة فحسب (الانعزال السوسيولوجي الذي يعانيه المسلم في الغرب): إنها شكل من أشكال الاتصال بالدين، أقلّه إذا ما طالت العلاقة بين المواقع وزائريها إلى أمد بعيد. ويُفترض إجراء بحث مطوّل

(٢٤) يطبق هذا الأمر على النزعة الحقّانيّة بالأخص، التي انتقدتها المواقع الأخرى.

مكتبة الفكر الجديد

حول المفعول الارتجاعي الناجم عن المواقع[٢٥] وحول حياة روّاد الإنترنت: إذا عجزوا عن استعمال الكومبيوتر لأننا نفترض أن حياةً تتخطّى حدود الشاشة، ترى النور.

وفي أي حال، فمن الجلي أن استعمال الأفراد للإنترنت يعبِّر عن حركة مزدوجة: من جهة تأكيد الانتماء الديني بحسب نموذج استيعاب وصياغة فردي (وهو أيضاً نموذج إخراج عبر إنشاء موقع على الإنترنت وسرد لحياة فرد ما)، وهو انتماء يعززه البحث عن مجتمع وهمي لا ينحصر في مجتمع واقعي بما أنه مؤلَّف من مجموعة أشخاص لا تربطهم أي صلة ملموسة. ومن جهة أخرى، الرجوع إلى إسلام أصولي ومعياري، غير مضطلع بتاريخه وبالمجتمعات التي ساهمت في انتشاره. فالوهم يتلاقى مع الأصولية عند مبدأ المساواة والبدء من الصفر وتجاهل التاريخ والثقافة، وعند مبدأ إدارة مجموعة تعاليم لازمنية، فقيرة لكنها عالمية يسهل فهمها وتناقلها. ويؤدّي الإنترنت إلى تقهقر الهوية الثقافية، حتى عندما يسعى إلى التبشير بتعاليم الإسلام ويدعو إلى الاتحاد. كما يدعو إلى الدنيوية بقدر ما يوافق على وجود نظامين مختلفين: نظام يومي يغيب عنه التديّن؛ ومجال وهمي يسيطر عليه التديّن.

(٢٥) سبق أن ذكرنا ركاكة محتوى الرسائل المبعوثة إلى المواقع التي تطلب آراء زائريها.

مكتبة الفكر الجديد

الفصل الثامن

الراديكاليّون الجدد والجهاد

الجديد والخاص في التسعينيات هما الراديكالية السياسية للأصوليين الجدد الذين أمسى قسم كبير منهم «مجاهدين»، يعطون الأولوية للقتال المسلح، وليس للوعظ الديني. وينشق البعد المجاهد انشقاقاً جليّاً بالنسبة إلى المصالح السعودية، ونرى هذا التسييس عند الطالبان الأفغان والقاعدة والأحزاب المتطرفة الباكستانية وعند حركات أقل شهرةً مثل «حزب التحرير». ولا بدَّ من أننا سنشهد الراديكالية تنتشر إلى أوساط أخرى مع تزايد الضغط في الشرق الأوسط.

ولكن، من أين هذه الراديكالية؟ إنها أولاً بالطبع متأتية من ابتذال الحركات الإسلامية التي تفسح المجال لأشكال أخرى من المعارضة الإسلامية. وهي أيضاً نتيجة تحولات الحقل الاستراتيجي بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٢ مع انسحاب الجيش السوفياتي من أفغانستان وحرب الخليج [الثانية] والحملة الأميركية الفاشلة في الصومال، أي إنها تدريجياً نتيجة اختفاء العدو الشيوعي وعسكرة الوجود الأميركي في كامل الشرق الأوسط. لكن الراديكالية هي أيضاً نتيجة عولمة الإسلام والتوسع الموازي للقوة الأميركية: بعدما وضع الراديكاليون نصب أعينهم مشروع إعادة بناء الأمة، لا بدَّ من أن يتواجهوا مع القوة المهيمنة الوحيدة وهي الولايات المتحدة. وهم يرون النزاع صراعاً بين حضارتين، الإسلام والغرب الذي نعبّر عنه عسكرياً وسياسياً بالامبراطورية الأميركية. فتختفي أوروبا كهدف لأن لا وجود لها بالنسبة إلى الراديكاليين. ومن المثير للاهتمام أن نرى مثلاً أنّ

مكتبة الفكر الجديد

دعم القاعدة للشيشان لم يُترجم قطُّ باعتداءات مسلّحة ضد أهداف روسية.

وكانت الاعتداءات التي خُطّط لها في أوروبا بعد العام ١٩٩٦، قد استهدفت المصالح الأميركية، في حين أن الاعتداءات ضد مؤسسات يهودية في فرنسا كان قد ارتكبها أفراد منعزلون (كردة فعل بسيطة إزاء الأحداث في فلسطين التي تمّ إدراجها في هذا الصراع الكوني، إمّا بإعادة الموضوع المناهض للامبريالية على أن إسرائيل هي حليفة أميركا في الشرق الأوسط، وإمّا الموضوع المناهض للصهيونية على أن أميركا يتحكّم بها اليهود). وبما أن الجهاد الدولي لا يعمل بحسب نزاعات قومية وسياسية ملموسة ناجمة عن علاج دبلوماسي ممكن، فإنه يُترجم حتماً بالهلوسة والإرهاب عندما يحين وقت التطبيق. وفي هذا السياق، كما سبق أن شهدنا، فإن الراديكالية الإسلامية تستعيد مشعل مناهضة الامبريالية التي كانت حتى هذا الحين علمانية ويسارية. وقاعدتها المناضلة إنما هي مضاعفة كما هي حال حركات العالم الثالث السابقة: فمن ناحية تضم محاربين في معارك محليّة (أفغانستان، كشمير، الفيليبين)، ومن ناحية أخرى تضم مناضلين دولانيين، إمّا كقوة دعم وإمّا لحمل المعركة إلى قلب الامبراطورية المهيمِنة. هذا هو الرسم التخطيطي لجماعة «بادر» التي هاجمت في السبعينيات أرباب العمل الألمان لمّا خطفت طائرات لحساب منظمة التحرير الفلسطينية.

والقاسم المشترك بين الدولانيين الماركسيين والإسلاميين هو أنهم كانوا دائماً هامشيين بالنسبة إلى حركات التحرير القومي التي طالما فرضت آراءها الخاصة (كالجزائريين والفيتناميين والجنوب أفريقيين والفلسطينيين والسنديين بالنسبة إلى اليسار؛ والأفغان والشيشان والفلسطينيين وسكان كوسوفو والبوسنة، بانتظار الكشميريين، بالنسبة إلى الإسلامويين... إلخ). وإن تزايد خطورة النزاع الفلسطيني لن يغيّر هذا الرسم البياني: إذا ساعد راديكاليون أجانب الفلسطينيين، فسوف يبقون سجناء خيارات الفلسطينيين السياسية. والفرق الكبير هو أن للراديكالية الإسلامية، على ما يبدو، قاعدة اجتماعية ممكنة كانت تنقص الدولانيين الماركسيين: الشعب المسلم المسلوبة أرضه. لكنّ تحليلاً للمناضلين

مكتبة الفكر الجديد

الملتزمين في أعمال عنيفة يشير إلى أنهم وإن كانوا يتمتعون فعلاً بمواصفات شبيهة بمواصفات محاربي أقصى اليسار السابقين (الطبقات الوسطى أو الأوساط الشعبية)، فهم يفتقرون إلى تناوب سياسي في الشعوب المسلمة يسمح لهم بالخروج من المعزل الإرهابي.

وسنقيم هنا بانوراما للمناضلين والمنظمات المتورّطة.

القاعدة

الرحم الأفغاني: جيل ابن لادن الأول

أسس الشبكة عبد اللّه عزام وهو فرد من الإخوان المسلمين، أردني من أصل فلسطيني نادى للجهاد ضد السوفيات في وقت لم يكن السوفيات عرضةً لأي مناهضة إسلامية (في إيران كما في لبنان). كان أستاذاً في جامعة الرياض الإسلامية في نهاية السبعينيات وكان أحد تلاميذه أسامة بن لادن الذي كان يحضّر دبلوماً في الهندسة المدنية. وقد أسس عزام في بيشاور مكتب الخدمات المكلف إرسال المتطوعين الآتين من الشرق الأوسط إلى أفغانستان، وكان بمثابة المكتب السابق للقاعدة.

ابتداءً من العام ١٩٨٦، ازداد عدد المتطوعين (الذين كانوا يسمون «الأفغان العرب»). وهم لا يشاركون في المعارك فحسب، بل يقومون أيضاً بالبروباغاندا السلفية ضد التقاليد الدينية المحلية. وقد مات كثيرون منهم في المعارك ولا سيما أنهم يحتقرون طريقة الأفغان في المحاربة (اتفاقات غير رسمية مع قسم من العدو، فترات طويلة من الهدوء التام). ويقدر أن آلاف المحاربين كافحوا مع رجال المقاومة الأفغان. وكانت معاقلهم في منطقة باكتيا ونانغراهار، إما مع قلب الدين حكمتيار، وهو رئيس الحزب الإسلامي الأفغاني، وإما مع قادة باشتون محليين مثل جلال الدين حاقاني. وكانت شبكات المدرسة الديوبندية (التي كان حاقاني جزءاً منها) تؤدي دوراً مهماً. أما المعركة الأسطورية التي تشكّلت فيها النواة الأساسية فكانت معركة عرين الأسد التي حدثت في العام ١٩٨٧: لقد

مكتبة الفكر الجديد

قاومت مجموعة من بضع مئات من المتطوعين قبل أسبوع من العدوان السوفياتي قبل أن يستسلموا، وقد شارك خطاب وابن لادن في هذه المعركة، كما قاتل فيها أبو زبير مدني (الذي قُتل في البوسنة عام ١٩٩٢)، والشيخ تميم عدناني (قُتل أحد أبنائه مع عزام في أيلول/سبتمبر ١٩٨٩) والسعودي سراحي. وفي شباط/فبراير ١٩٨٩، لم يستطع المتطوعون العرب أخذ مدينة جلال أباد: فاستعاد المنطق الأفغاني أحقيته.

لكن منظمة دولية إسلامية أقيمت مؤسَّسة أولاً على العلاقات الشخصية التي تربط بين أعضائها من دون منظمة مركزية. وراح المتطوعون الذين ذهبوا إلى أفغانستان يتدوّلون بشكل ملموس: جزائريون وليبيون وعراقيون ومصريون وسعوديون عاشوا وحاربوا معاً ضد السوفيات وحلف الشمال [الأفغاني]، وأخيراً ضد الأميركيين.[1] ويعرف الضباط بعضهم بعضاً معرفةً شخصية وتربطهم أحياناً علاقات زواج. وقد أقيمت حركة ذهاب وإياب في نهاية الثمانينيات: إذ كان المناضلون المطارَدون في الشرق الأوسط يختبئون في أفغانستان وكان المحاربون المدرّبون يعودون إلى وطنهم الأم. وهؤلاء نجدهم في التبعيات الأكثر راديكالية التي لديها، بالطبع، تاريخها الخاص، وليست اختراع «الأفغان العرب» ـ ربما باستثناء الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر ـ.

في هذا البلد، أي الجزائر، نجد في الجبهة الإسلامية للإنقاذ سعيد مخلوفي وقمر الدين خربان وعبد اللّه أنس (اسمه الأصلي بودجيما بونوار، وصل في العام ١٩٨٤ إلى أفغانستان وأصبح صهر عبد اللّه عزام)، لكنهم يؤدون دوراً في المجموعة الإسلامية المسلحة التي كان رؤساؤها الأولون كلهم من «الأفغان العرب» السابقين: طيب الأفغاني (قُتل في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢) ودجافار

(١) مثلاً، إن ختم الجماعة الإسلامية المسلّحة الأول هو تحديداً ختم الحزب الإسلامي الأفغاني. انظر: آلان غرينيار، «الأدب السياسي للجماعة الإسلامية المسلّحة الجزائرية» 'La littérature politique du GIA algérien' (في: ف. داسيتو، **وجوه الإسلام البلجيكي** *Facettes de l'islam belge*، Bruyland، Louvain-la-Neuve، ١٩٩٧).

مكتبة الفكر الجديد

الأفغاني (قُتل في آذار/ مارس ١٩٩٤)، وشريف غوسمي (قُتل في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤). وكان السوري أبو مصعب وأبو حمزة (الملقب بالمصري)، وهما أيديولوجيان في صحيفة **الأنصار**، وهي صحيفة المجموعة الإسلامية المسلحة الصادرة في لندن، قد عاشا أيضاً في بيشاور، وقد أصيب أبو حمزة إصابةً بليغة في أفغانستان. وهناك كثيرون من أعضاء تنظيم الجهاد المصري الذين ذهبوا إلى أفغانستان بعد اغتيال الرئيس أنور السادات (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١)، مثل **محمد الإسلمبولي وهو أخو قاتل الرئيس، والشيخ عمر عبد الرحمن وهو مؤسس** تنظيم الجهاد. كما أن رئيسي الجماعة الإسلامية المصرية، فؤاد قاسم وأحمد طه، كانا من «الأفغان العرب»، وهناك أيمن الظواهري، وهو قائد تنظيم الجهاد الإسلامي، بعد الشيخ عمر عبد الرحمن. وكان لحركة الأنصار في كشمير معسكر تدريب في مقاطعة خوست الأفغانية. أما في الأردن، فقد أسس خليل الديك جيش محمد. وفي ليبيا، قاد أبو شرتيلا، المعروف بأبي طارق دارناو، كتيبة محمد الهامي. وفي الفيليبين، كان يرأس أبو بكر جنجلاني (قُتل عام ١٩٩٧) حركة أبي سياف (وهو حامل اسم محارب سابق في أفغانستان). وفي اليمن، أسس الشيخ طارق الفضلي حركة الجهاد، بينما أسس زين العابدين أبو بكر المحضار جيش عدن ـ أبيَن الإسلامي.

لكن هذه الأسماء المعروفة كلها يجب ألا تُنسينا مجموعة اللارتبة لديهم الذين ظلّوا في أفغانستان، أحياء كانوا أم أمواتاً. فهناك دراسة أجراها ابن لادن بنفسه تشير إلى أن مجموعة المتطوعين العرب يأتون بشكل خاص من ٣ بلدان: المملكة العربية السعودية ومصر والجزائر.[٢] وتجدر الإشارة إلى أننا لا نجد بينهم أي فلسطيني من الأراضي المحتلة أو من غزة (لديهم جهادهم الخاص)[٣]

---

(٢) انظر: امتياز حسين، «يعدّ أسامة لائحة الشهداء العرب في الجهاد الأفغاني»، مجلة *Frontier Post*، بيشاور، ١٣ أيار/ مايو ٢٠٠٠.

(٣) أبو زبيدة وهو مجنّد القاعدة الذي أوقفه الأميركيون في آذار/ مارس ٢٠٠٢، وُلِدَ في المملكة العربية السعودية من والدين فلسطينيين لاجئين من شريط غزة.

مكتبة الفكر الجديد

أو أي عراقي، باستثناء الأكراد الإسلامويين، والقليل من الأتراك والمغربيين والسوريين.

ولـ«جيل ابن لادن» الأول هذا قواسم مشتركة: فأعضاؤه كلهم من الشرق الأوسط، وكلهم آتون مباشرةً من الشرق الأوسط إلى أفغانستان، مثل عزام، وابن لادن، وإسلمبولي، وخربان والظواهري، (هذا الأخير، برغم مجيئه من أوروبا، فإنه لم يستقر هناك)، وكلهم لديهم تاريخ سياسي في منظمات إسلاموية.

ولكن بعد العام ١٩٩٢، شهدنا تغييراً هيكلياً بين مجنّدي ابن لادن: ظهور أشخاص مقتلَعين من جذورهم، وشباب لا تاريخَ عسكرياً لديهم وهم آتون من أوروبا. والبرهان على هذا التغيير قدمته المجموعة التي حاولت في شباط ١٩٩٣ أن تدمّر مبنى التجارة العالمية في نيويورك. وكان المتهم الأوّل الشيخ المصري عمر عبد الرحمن. ولكن في أيار ١٩٩٠، حصل الشيخ عبد الرحمن على فيزا من القنصيلة الأميركية في الخرطوم، ومن ثم إقامة البطاقة الخضراء لدى وصوله إلى نيوجرسي. أما المتهمون الآخرون فكانوا يوسف رمزي وهو باكستاني وقد ترعرع في الكويت، ومحمد سلامة وأحمد عجاج، وكلاهما فلسطيني، وكانا قد أقاما أيضاً في المخيمات الأفغانية. وفي العام ١٩٩٣، أطلق الباكستاني مير أيمل قنصي النار على موظفي مكتب الاستخبارات الأميركية (C.I.A.) وهم يدخلون مبنى الوكالة في لانغلاي. لكن رمزي وقنصي استعادهما مكتب التحقيقيات الفدرالي (F.B.I.) في باكستان، خلال عامي ١٩٩٥ و١٩٩٧ على التوالي، ما أثار غضب رئيس الـ «آي. أس. آي.» (I.S.I.) السابق، حميد غول، الذي طالب بالمحاكمة العسكرية العليا للرسميين الباكستانيين المتورطين في عمليات «تسليم المجرمين» هذه. وفي ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، اغتيل ٤ موظفين أميركيين في شركة نفطية في كراتشي رداً على إدانة قنصي في الولايات المتحدة. وكانت حركة الأنصار، وهي تتحدر من مخيمات «الأفغان»، إحدى الحركات التي اضطلعت بمسؤوليتها في هذا الاغتيال. ورئيس المجموعة المزعوم الذي ارتكب عملية اعتداء الأقصر ضد سائحين أوروبيين في أيلول/سبتمبر ١٩٩٧ كان مدحت

مكتبة الفكر الجديد

محمد عبد الرحمن، وهو أيضاً من «الأفغان العرب»، وهناك تطرّفي آخر (سيد سايد سلامه) الذي أثار تسليمه في مصر في حزيران/يونيو ١٩٩٨ بياناً انتقامياً من ابن لادن أعلن فيه الجهاد ضد الأميركيين. ويوسف رمزي مثلاً، وُلِد في الكويت من أب بالوتشي باكستاني ومن أمّ فلسطينية (لاجئة من العام ١٩٤٨)؛ وقد درس في مدرسة في بالوتشيستان، ويقال إنه كان ناشطاً في الحركات المناهضة للشيعة، وتابع دروسه في بريطانيا العظمى ومن ثم ذهب إلى الفيليبين وباكستان ثم أفغانستان ومنها سافر إلى نيويورك في العام ١٩٩٢ حاملاً جواز سفر عراقياً. وقد أُوقف أخوه، ولي خان، في الفيليبين (أوقفه صدفةً شرطيون فرنسيون) في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥ بتهمة إعداده لمحاولة اغتيال البابا مع أخي جنجلاني الذي التقاه في أفغانستان.

وتوجد مواصفات مشابهة لمتهمين في الاعتداء ضد السفارتين الأميركيتين في أفريقيا الشرقية، فهناك وديع الحاج وهو أمين السر لابن لادن المزعوم ومواطن أميركي، قد أدين بسبب الاعتداء الأول ضد مبنى التجارة العالمي في العام ١٩٩٣. وهو في الأصل مسيحي لبناني كان قد اعتنق الإسلام، وعاش في بيروت ومن ثم ذهب إلى الولايات المتحدة في العام ١٩٧٨ لدراسة تنظيم المدن في جامعة ساوث وسترن في ولاية لويزيانا. وقد تزوّج بأميركية وأنجب منها ٧ أولاد، ذهب إلى أفغانستان للمحاربة ضد السوفيات، ومن ثم في بداية التسعينيات أصبح أمين السرّ لابن لادن في السودان. وفي العام ١٩٩٤، أقام في كينيا ومن ثم عاد ليستقرّ في الولايات المتحدة عام ١٩٩٧. أمّا المتهم الآخر وهو محمد صديق عُودة، من أصل فلسطيني (من عائلة لاجئة أيضاً في العام ١٩٤٨)، فقد وُلِد في السعودية (في تبوك، بتاريخ ١ آذار/مارس ١٩٦٥)؛ ويحمل جواز سفر أردنياً، كما حاز دبلوماً في الهندسة المعمارية في الفيليبين (عام ١٩٩٠). تدرّب في خوست (عام ١٩٩٠)، ثم ذهب إلى الصومال في العام ١٩٩٢ مع سيفل عديل للالتحاق بمجموعة الشيخ حسن الإسلامية. تزوج بامرأة كينية (ولكن عربية)، واتخذ له وقتئذٍ جواز سفر يمنياً قبل أن يمضي ٣ سنوات في كينيا، وكان

مكتبة الفكر الجديد

يستعدّ للذهاب إلى أفغانستان من كراتشي في آب/أغسطس ١٩٩٨ عندما أُوقف.

ومع هذين المناضلين، تظهر شخصية جديدة: «المجاهد الراحل». إن جغرافيا عمليات الجهاد الرائجة بين المتطوعين الذين يغادرون بلدانهم سمحت مذاك بتحديد أمّتهم الخيالية: مع وضع فلسطين جانباً (حيث لم يتدخل أي متطوع غير فلسطيني منذ تدخُّل متطوعي جماعة «بادر» والجيش الأحمر الياباني)، والمجاهدون الذين يجيّشون محاربين دولانيين هم جميعاً عند محيط العالم المسلم (بوسنة، كوسوفو، الشيشان، أفغانستان، كشمير، الفيليبين)، وكأنّ إخراج حدود يستطيع أن يعطي مساحة (العالم المسلم) مجزّأة وحدتها، لأن المتطوعين بين هؤلاء المجاهدين هم أيضاً بمعظمهم «محيطيون»، إمّا بحسب أصلهم، وإمّا بحسب مسارهم الشخصي. وحتى عندما يولدون في قلب الشرق الأوسط، فإن سيرتهم المهنية تكون دولية لأن حياتهم تصبح دولية. فمعظمهم، ولا سيّما الأصغر سناً، عادوا واعتنقوا الإسلام كما رأينا، في التهجير، في الغرب، من خلال انقطاع ثلاثي: عن الوطن الأم؛ وعن العائلة؛ وعن البلد المضيف، وذلك نتيجة التثاقف وإعادة بناء الهوية، لكن هذه الدولانية تتخطى الأوساط التطرفية.

الجيل الثاني: دولانيو الغرب الإسلاميون

ما نريد إظهاره هنا، هو أن المكان حيث يجري الارتداد والتجنيد، هو أوروبا، في حين أن أفغانستان كانت مكان التدريب وتقسيم الأعمال. ونلحظ أنه ابتداءً من العام ١٩٩٤، لا نجد مناضلين يذهبون مباشرةً من بلد من الشرق الأوسط إلى أفغانستان. وليس المرور في أوروبا متكرراً فحسب، ولكن الارتداد إلى الإسلام، بحد ذاته، يجري في أوروبا. وفي الحال، تزايد عدد المرتدين وتزايدت أهمية دورهم. وبالطبع لا يمكننا تجنّب مسألة تنسيق هذه الشبكات كلها.

صحيح أن نظام تنظيم القاعدة، حيث مرّ المجندون كلهم عبر أفغانستان ومن

مكتبة الفكر الجديد

ثم أديروا ونُظِّموا على يد أبي زبيدة، وهو معاون ابن لادن، قد أوجد شبكات أخرى لكنها أكثر استقلالية، حتى ولو كانت الاتصالات والتقاطعات متكررة بين القاعدة والشبكات الأخرى. ومن المحتمل أن تزدهر شبكات أخرى لا تزال غير معروفة بعد.

إنّ شبكات الجماعة الإسلامية المسلّحة الناشطة في اعتداءات عامي ١٩٩٥ و١٩٩٦ في فرنسا لم تعد لديها مذّاك الحين استقلالية دولية، ولم يعد يأتي أي تطرّفي من رجال المقاومة الجزائريّين للعمل في الخارج، فالجزائريون المتورّطون كلّهم يأتون من فرنسا وبلجيكا وبريطانيا العظمى وكندا. ويلتحق اليوم أشخاص كانوا يتعاطفون مع الجماعة الإسلامية المسلّحة بشبكات أكثر دولانيّة، من دون شكّ، إثر الأزمة الداخلية في الأوساط الراديكالية في الجزائر. فهناك الجماعة السلفية للكفاح والتبشير (GSCP)، وهي الأكثر نشاطاً وهيكليّة بين رجال المقاومة المتحدّرين من الجماعة الإسلامية المسلّحة، ولديها أفكار ابن لادن نفسها ومتعاطفون في أوروبا. لكنّ هؤلاء المتعاطفين قد يلتحقون بنسبة أكبر بجماعات دولانيّة بسبب غياب استراتيجيا واضحة من قِبَل الجماعة السلفية للكفاح والتبشير. وكانت هناك شبكات أخرى ناشطة للغاية في البوسنة، ولا سيّما من خلال منظمّات غير حكومية إسلامية («المساعدة الإنسانية الدولية» Humanitarian Help International، الواقعة في زرنيكا ولندن). وقد لعبت البوسنة هنا دور أفغانستان لمناضلين آخرين: تعبئة نشر الأيديولوجيا، خليط من المناضلين الآتين من آفاق مختلفة للغاية وسيلتحق بعض منهم، في ما بعد، بشبكات ابن لادن. ولكنّ هناك الكثيرين من المتطوّعين السابقين لم يلتحقوا بهذه الجماعات المؤلّفة. باختصار، لدينا تبعيّة، مع جسور عديدة مبنيّة عبر الأسفار والرحلات الشخصية، ومساجد يأتي إليها المؤمنون، وروابط عائلية وتضامنات في الأحياء. وقد تمحور ذكاء ابن لادن كلّه حول اللعب على تغيّر الأوساط التي يجنّد منها محازبيه: ولا يمكننا أن نضع على الصعيد نفسه حرفة الاعتداء على برجي نيويورك وهواية ريتشارد ريد الذي أراد تفجير طائرة بولاّعة (٢٢ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٠١).

مكتبة الفكر الجديد

وفي الصفحات التالية، لن نشرّح خطة عضويّة القاعدة، بل سنحاول تحديد المواصفات النموذجية للمناضلين الدولانيين. وسوف نركز على صعيد الدولانية ولن نتطرّق إلى مسألة المناضلين «الأهليين»، أي الذين يكافحون ضمن إطار منطقتهم الأمّ (مثلاً المناضلون الباكستانيون الذين يذهبون إلى كشمير أو أفغانستان).[٤]

ونأخذ هنا كقاعدة، المناضلين المتورّطين في الاعتداءات الإسلامية المرتكَبة **بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٢ (إذاً، ليس فقط جماعة بن لادن)**. **وليست الأسماء** كلّها بالطبع متوافرة لدينا، وبعض منهم هم فقط متّهمون: وبالتالي يجدر بنا توّخي الحذر. ولكن دراسة عن شخصيات الاعتداءات في الغرب وما نعرفه عن **السجناء الذين يحتجزهم الأميركيون في غوانتانامو ابتداءً من كانون الأول/** ديسمبر ٢٠٠١، تشير إلى أننا نلحظ، باستثناء السعوديين، أنهم يتشاطرون جميعاً الميّزات نفسها.

إنهم قوميون مغتربون: لا يعيشون في البلد حيث وُلِدوا ولديهم أحياناً جنسيّات غربيّة (فرنسية، بريطانية، أو أميركية) وقد درسوا جميعهم تقريباً أو عاشوا في عدَّة لدان. كما تابعوا دروساً عصرية (وهي غالباً جيدة) وعاشوا شبابهم على الطراز الغربي (ملاهٍ ليلية، فتيات، كحول). واجتماعياً، هم إمّا متحدّرون من طبقات متوسّطة، وإمّا آتون من «أحياء تتسم بالعنف»، وغالباً مع قدر من المعاناة والمخدرات والارتداد في السجن.

وقد أصبحوا جميعهم مسلمين مرتدّين في الغرب، إثر لقاءات شخصية في مسجد راديكالي. ويتزامن انتقالهم إلى الراديكالية السياسية تقريباً مع عودتهم إلى الدين. باختصار. فهم لا يصبحون راديكاليين جرّاء نضوج إسلامهم؛ ويمكننا

---

(٤) حول هذه النقطة الأخيرة، انظر كتاب مريم أبو ذهب وأوليفيه روا: **شبكات إسلامية: الرباط الأفغاني ـ الباكستاني** ***Réseaux islamique: La connexion afghano-pakistanaise***، مصدر سابق.

مكتبة الفكر الجديد

حتى القول إن بعضهم يعتنقون الإسلام لأنهم قد أصبحوا راديكاليين سياسيين. كما أنهم انفصلوا عن عائلاتهم ووطنهم الأم والبلد الذي يستضيفهم، والتحقوا بأخويّة دولية. وهنا تتفاجأ العائلات كلّها تقريباً وتُصْدَم باكتشافها وفاة أحد أقربائها في عملية انتحارية أو بتواجده في غوانتانامو (في المقابل، ترك الانتحاريّون الفلسطينيون جميعهم عائلاتهم يوم موتهم والعائلات كلّها تفتخر بإنجاز قريبها [موته]).

الشباب المتحدّرون من الهجرة

إنّ مرتكبي الاعتداء ضدّ السيّاح في مراكش بالمغرب عام ١٩٩٤، هم شبّان آتون من مدينة الـ ٤٠٠٠ في لاكورنوف (وهي منطقة باريسية). وقد أصبحوا راديكاليين بتأثير رجل مغربيّ يعمل في فرنسا مدرّساً، ويدعى عبد اللّه زياد. ورضوان حمادي (وُلِد عام ١٩٧٠ وغير متديّن كثيراً) ذهب إلى بيشاور في أيار/ مايو ١٩٩٢ مع عبد الكريم أفقير. وشارك من ثمّ في فرنسا في سلسلة من عمليّات السطو وذهب بعدئذٍ إلى المغرب مع ستيفان عيط إدّير، من مواليد عام ١٩٧٥. وفي العام ١٩٩٥، التحق بمجموعة خالد قلقال الذي وُلِد في فرنسا وارتدّ إلى الإسلام في السجن، وارتكب سلسلة اعتداءات دامية: ضدّ القطار السريع (٢٦ آب/أغسطس ١٩٩٥)، في محطة الميترو Maison-Blanche وفي الـ RER في متحف أورسيه (١٧ تشرين الأوّل/أكتوبر). وقد قتلت الشرطة خالد قلقال في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥. وكانت هذه المجموعة مؤلّفة من شبان يسكنون في ضاحية ليون.

وفي آذار/مارس ١٩٩٦، جرى تراشق بالرصاص بين الشرطة ومجموعة جانحين في روبيه محدثاً ٤ قتلى. وكانت «العصابة» [«عصابة روبيه»] تخفي أيضاً شبكة إسلاموية مع مهتدَين هما كريستوف كاز وليونيل دومون. وكانت الجماعة قد التقت في مسجد فيلنوف ـ لا ـ غارين (هو ـ دو ـ سين) وفي مسجد شارع أرشيميد في فيلنوف داسك (في الشمال). وليونيل دومون (المتحدّر من عائلة

مكتبة الفكر الجديد

عمّالية)، ومولود بوغلان (الذي ربّاه والدان بالتبنّي لكنه عاد وتخلّى عنهما)، ذهبا للقتال في البوسنة. ولدى عودتهما إلى فرنسا، ارتكبا سلسلة من عمليات السطو. وقد تزوّج دومون بشابة من البوسنة، والتجأ في البوسنة، وأُدينَ لهجومه على مركز بريد ومن ثمّ اختفى في ظروف غامضة. وهناك ثلاثة ناجين: عمر زمّيري (٣٥ سنة عام ٢٠٠١)، وحسين بندوي (٢٤)، وكلاهما فرنسيّ جزائري، ومولود بوغلان، وقد أدانتهم محكمة فرنسية في العام ٢٠٠١. وتتراءى خلف هذه الجماعة، شبكة أوسع يديرها من كندا فاتح كامل مع سعيد عثماني ومصطفى لبصي وأحمد رسّام.

وفي هذه الحالات كلّها، نجد الرسم البياني نفسه: شريك موصٍ مُسَيَّس (عبد اللّه زياد بالنسبة إلى اعتداء مراكش، وعلي طوشنط بالنسبة إلى قضيّة قلقال، وفاتح كامل بالنسبة إلى عصابة روبيه) يجنّد شباناً هم، بوجه عام، منجرفون في الجنوحية الصغيرة ولا يحسبون للأصل العرقي حساب التهميش الاجتماعي، فيدبّرون متأخرين لأنفسهم هويّة إسلامية صرفة في حين أنهم غير ممارسين أو متقفين دينياً من قبل.

وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩، أُوقِفَ أحمد رسام في سياتل وضُبِطَت معه متفجّرات كان ينوي أن يفجّر بها مطار لوس أنجليس. ورسام وُلِد في الجزائر حيث لم يمارس أي نشاط سياسي أو ديني واستقرّ في مرسيليا في سن الـ ١٨. وخلال هذه الإقامة التي دامت عدّة أعوام في فرنسا، ارتدّ إلى الإسلام، ومن ثمّ ذهب إلى الكيبك حيث تقاسم شقةً مع فاتح كامل. وراح يتردّد إلى مسجد محلّي يديره عبد الرؤوف هناشي، وبعدئذٍ ذهب إلى أفغانستان عام ١٩٩٨ لفترة ٦ أشهر وعاد منها إلى مونتريال. وقد اتصل به موريتاني يُدعى ولد صلاحي وأعطاه مالاً ليعدّ الاعتداء.

أما فاتح كامل فقد وُلِد في ١٤ آذار/مارس عام ١٩٦٠ بالحرّاش في أحياء جنوب العاصمة، الجزائر، وهاجر إلى فرنسا ومن ثم إلى كندا في العام ١٩٨٧.

مكتبة الفكر الجديد

حصل على الجنسيّة الكنديّة بسهولة. تزوّج من غاسبيّة اسمها ناتالي ب. وبعدما فتح متجراً في مونتريال، انضمّ، لبعض الوقت، إلى شركة استيراد وتصدير تدعى ماندِيغو، وهي شركة متخصصة في استيراد السيجار الكوبي إلى سان ـ لوران. حارب في أفغانستان عام ١٩٩٠ ومن ثمّ في البوسنة حيث التقى أعضاء من عصابة روبيه. سُلِّم في الأردن إلى فرنسا على أنّه أمير جماعة روبيه. وكان أعزّ أصدقائه محمد عُمَري الذي يعيش أيضاً في مونتريال. وقد ذهب مثله إلى البوسنه. وُلِد عمري في المغرب ووصل إلى الكيبك عام ١٩٨٤ في سن الـ ١٧، حيث حصل على الجنسيّة الكندية ودرس في مدرسة الدراسات العليا في التجارة وفي مدرسة البوليتكنيك. وهو رب عائلة (لديه ابن يدعى أسامة)، وقد تابع دروساً في المايكروسوفت.

وهناك قائدو الطائرتين الانتحاريتين ضدّ مبنى التجارة العالمية (محمد عطا المولود في مصر عام ١٩٦٨؛ ومروان الشاهي من الإمارات العربية المتحدة، مواليد عام ١٩٧٨؛ وزياد الجراح المولود في لبنان عام ١٩٧٥)، وجميعهم أبناء عائلات ميسورة وقد عاشوا حياةً على الطراز الغربي. ترك كلٌّ منهم بلده بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦ إلى هامبورغ حيث درسوا الهندسة المعمارية وتابعوا دروساً في جامعة العلوم التطبيقيّة. وشيئاً فشيئاً، ارتدّوا إلى الإسلام في إطار مسجد القدس حيث التقوا. وكانت أخبارهم قد انقطعت عن عائلاتهم. وفي عام ١٩٩٧، ذهبوا جميعاً إلى أفغانستان وعادوا منها بعد سنة. كما ذهبوا في أيار/ مايو ـ حزيران/يونيو عام ٢٠٠٠، إلى الولايات المتحدة حيث التحقوا بمدارس لتعليم قيادة الطائرات.

وُلِد زكريا موسوي عام ١٩٦٨ في سان ـ جان ـ دولوز من أمّ غير ملتزمة دينياً ومطلّقة. وحاز هو في سن الـ ٢٤، شهادة البكالوريا وذهب إلى بريطانيا العظمى عام ١٩٩٢. تردّد إلى مسجد بريكستون مثل راديكاليين آخرين (ريتشارد ريد)، ويبدو أنه ارتدّ هناك إلى الإسلام. رأى أمّه للمرّة الأخيرة عام ١٩٩٧، وأُوقِفَ في آب/ أغسطس ٢٠٠١ في مدرسة أميركية لقيادة الطائرات.

مكتبة الفكر الجديد

ويوجد من بين سجناء غوانتانامو، عدّة بريطانيين، منهم: فيروز عباس الذي وُلِد في أوغندا من عائلة آتية من شبه القارة الهندية، أقامت في كرويدن ولديه أخوة مسيحيّون بعد زواج أمّة الثاني. تابع دروساً جيّدة ولم يكن معروفاً كمسلم ملتزم، ومن ثمّ تردّد إلى فنزبوري بارك: انفصل عن عائلته واختفى في أفغانستان.[٥] ومن بين سجناء غوانتانامو أيضاً عاصف إقبال (٢٠ سنة) وشفيق رسول (٢٤ سنة) وكلاهما من تيبتون،[٦] وهناك كذلك صبي ثالث بقي في قندهار ويدعى روحال أحمد (٢٠ سنة). وقد كان رسول معروفاً كشخص غير ملتزم ويرتدي ثياباً ماركة «آرماني»، وكانت لديه حبيبة تدعى شيرلي (انظر أعلاه لعنات أبو حمزة على المدعوّات «شيرلي»، حتى اللواتي اعتنقن منهن الإسلام). وكان إقبال يشرب الكحول ويعاكس الفتيات ومن ثمّ أعلن أنه ذاهب إلى باكستان ليعقد زفافاً مدبَّراً. والفرنسي هيرفيه دجمال لوازو الذي توفّي في أفغانستان في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١ في سن الـ ٢٨. ووُلِد لوازو في باريس من أب جزائري غير ملتزم وأم فرنسية، وذهب إلى السعودية في آذار/مارس ١٩٩٨، وبعد سنتين ذهب إلى باكستان.

وارتكزت شبكة بيغال المفكّكة في صيف ٢٠٠١ على نوع الممثلين نفسه. دجمال بيغال (الذي كان يخطّط لاعتداء ضدّ السفارة الأميركية في باريس) هو جزائري عمره ٣٦ سنة من سكّان كورباي ـ إيسون ومتزوّج من فرنسية. عاش في لايشستر (وهو مسجد الإمام أبو عبد اللّه، قريب أبي قتادة) والتقى ريد وموسوي. وفي العام ٢٠٠٠، ذهب إلى أفغانستان مع زوجته (المحجبة) وأولاده وأُوقِف لدى عودته. عضو آخر في الشبكة يدعى كامل داودي، المرتبط ببيغال، وقد أُوقِف في إنكلترا مع بيغال. عمره ٢٧ سنة، من مواليد الجزائر وأتى إلى فرنسا في عمر الـ ٥ سنوات. حاز شهادة البكالوريا في سن الـ ١٧، وأصبح مهندس

(٥) محطة BBC، ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢.

(٦) صحيفة نيويورك تايمز *New York Times*، ٣ شباط/فبراير ٢٠٠٢. أعطت مدينة تيبتون ٢٤ ٪ من الأصوات إلى حزب التطرّف اليميني البريطاني الجبهة الوطنية National Front.

مكتبة الفكر الجديد

كومبيوتر. انفصل عن والده عام ١٩٩٥، ولكن بما أنه منخرط اجتماعياً، فقد عمل لبلديّة أتيس ـ مون (٩١) كمهندس كومبيوتر. ذهب إلى أفغانستان والتقى ببيغال وعاد معه إلى لايشستر. تزوّج بهنغارية عبر الإنترنت وطلّقها بعد ٣ سنوات لأنها رفضت أن تتحجّب. كما أن هناك نزار طرابلسي وهو لاعب كرة قدم من أصل تونسي عمره ٣١ سنة ويعيش في بلجيكا، وكان معروفاً كمهرّب مخدرات ومتعاط لها (تجدر الإشارة إلى أن كرة القدم والأعمال كوسيلة ارتقاء اجتماعي لأولاد المهاجرين والإسلام كوسيلة للعيش، إنما هي رسوم بيانية متواترة).

وثمة حالة مثيرة للاهتمام هي حالة الباكستاني شيخ عمر (المسؤول عن اختطاف الصحافي دانيد بيرل في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢ في كراتشي) وهو عضو مؤسس لجيش محمد الذي يُعتبر إحدى الحركات الأكثر راديكالية في باكستان. وُلِد في لندن عام ١٩٧٣ من عائلة باكستانية ميسورة عادت إلى باكستان؛ وتردّد إلى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية، ومن ثم ذهب إلى البوسنة في العام ١٩٩٣ ومنها إلى أفغانستان عام ١٩٩٤ ومن ثمّ إلى الهند حيث اختطف أربعة سيّاح كرهائن وحصل على إطلاق سراح مسعود أزهر. ويقال إنه متورّط في عملية نقل مبلغ ١٠ آلاف دولار مُرسَل إلى محمد عطا.[٧] ونرى هنا حركة راديكالية إقليمية يدفعها مباشرةً منتوج خالص للإسلام في أوروبا.

ولا نفع هنا من تكملة اللائحة، لأننا نرى أن المناضلين الإسلامويين المتورّطين في شبكات متّهمة بالإرهاب ليسوا إلاّ ثماراً مثالية للتغريب والعولمة.

كما نرى الدور الأساسي لبعض المساجد الراديكالية حيث تُعْقَد الاتصالات. وهذه الدولانية نفسها نجدها عند الملاّ المسؤولين عنها: أبي حمزة والشيخ عبد اللّه الفيصل وأبي قتادة.

أبو قتادة، واسمه الحقيقي عمر أبو عمر، هو فلسطيني من الأردن، حصل

---

(٧) جريدة ليبراسيون *Libération*، ١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

مكتبة الفكر الجديد

على اللجوء السياسي في لندن عام ١٩٩٣. كتب افتتاحيات للجريدة الموالية للجماعة الإسلامية المسلّحة: **الأنصار**. ولديه خطب دينية عنيفة للغاية في معهده الإسلامي في لندن. وُجِدَت شرائطه في هامبورغ عند محمد عطا. وأبو حمزة، المصري الأصل، هو، كما رأينا، محارب سابق في أفغانستان ومسؤول عن مسجد فنزبوري بارك. أسّس هناك جماعة أنصار الشريعة، وروّج الجهاد كـ«واجب غائب»، وأطلق عام ١٩٩٩ حملة دعم لجيش عدن ـ أبيَن الإسلامي في اليمن، حيث التقى قائد هذا الجيش، زين العابدين أبو بكر المحضار، في أفغانستان. وللحصول على إطلاق سراح المحضار، اختطفت جماعة يرعاها أبو حمزة سياحاً كرهائن في اليمن. وقد ضمّت الجماعة ستة أنغلوباكستانيين (من بينهم صهر أبي حمزة) وجزائريان. كما يدير الشيخ عمر بكري، وهو شخصية أخرى مثار جدل، جماعة «المهاجرين» المرتبطة بحزب التحرير. وعبد اللّه الفيصل وهو جامايكي مرتدّ اشتهر بعنف قدحه وذمّه لليهود والماسونيين. وهؤلاء جميعاً يلعبون على ورقة التعصّب العرقي واللاانخراط في المجتمع، ويقترحون هويّة استبدال قيّمة للغاية (المسلم يحارب أميركا).

المرتدّون

حصلت مفاجأة كبيرة في الحملة الأميركية في أفغانستان تمثّلت في اكتشاف عدّة مرتدّين بين الطالبان. لكن هذه الظاهرة ليست جديدة، ففي قضية قلقال كما في قضية عصابة روبيه (عامي ١٩٩٥ و١٩٩٦)، كان هناك مرتدّون. والحالة الأكثر نموذجية هي حالة عصابة روبيه التي قادها طبيب شاب مرتد يدعى كريستوف كاز، ونجد فيها ليونيل دومون الذي ذهب ليحارب في البوسنة.

وكان لجماعة قلقال في ليون مرتدّان يتولّيان تغطية السوقيّات: الأوّل جوزف جام وهو ابن مهاجرين إسبانيين حُكم عليه سابقاً بالسجن ١٠ سنوات لارتكابه عملية سطو، وذهب بُعَيْدَ إطلاق سراحه عام ١٩٩٤ إلى أفغانستان حيث التقى دافيد فالات المرتدّ في العام ١٩٩١. وفي حركة دجمال بيغال، نجد جيروم

مكتبة الفكر الجديد

كورتاييه، المرتد في إنكلترا والذي وُلِد عام ١٩٧٤ وأُوقِف في هولندا في ١٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وهناك أخوه دافيد وهو أيضاً مهتدٍ. وقد كان دافيد بائع لحم خنزير وصاحب مطعم وابن لحّام، وكان يتعاطى المخدّرات. وذهب إلى برايتون في العام ١٩٩٠، وأصبح مسلماً، ثم ذهب إلى أفغانستان عام ١٩٩٧: أوقفته الشرطة (DST) عام ١٩٩٩ وحُكِمَ عليه بالسجن ستة أشهر. كما هناك جوهان بونتيه وهو فرنسي مارتينيكي وصهر بيغال (زوج أخته سيلفي)، وقد جعله بيغال أيضاً يعتنق الإسلام في إنكلترا. وهناك جان ـ مارك غرانغيزير وهو من الأنتيل ووسيط في بلديّة «كورباي» في «الأيسون»، اختار لنفسه اسم أسامة.

ثم نجد في بريطانيا العظمى، ريتشارد ريد الذي حاول في ٢٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١ تفجير طائرة متجهة من باريس إلى ميامي، وُلِد في العام ١٩٧٣ في برومليي (في ضاحية لندن) من أب جامايكيّ وأمّ إنكليزية: كان جانحاً صغيراً وقد اعتنق الإسلام وهو في السجن (في بريكستون). تردّد بعدئذٍ إلى مسجد بريكستون (كما سيفعل موسوي وسعيد بات الذي أُدين بالهجوم على اليمن) الذي يديره جامايكي مهتدٍ آخر يدعى عبد الحق بكر (وهو معتدل). وفي إسبانيا، هناك لويس خوسيه غالان الملقّب بيوسف غالان، وقد أُوقِف في نهاية العام ٢٠٠١ لاستضافته نجيب شايب محمد وعثمان رسالي، المتَّهَمَين بتشكيل شبكة القاعدة في إسبانيا. ويقال إنه عضو سابق في الحزب الانفصالي الباسكي.

وفي الولايات المتحدة، هناك جون ووكر ليند الذي وُلِد في شباط/ فبراير ١٩٨١ وعاش في كاليفورنيا؛ اعتنق الإسلام في سنة الـ ١٦، وكان يلبس الثوب والقلنسوة ودرس وحده الإسلام ومن ثمّ ذهب إلى اليمن، ثم إلى باكستان عند جماعة التبليغ، وانتهى أمره في السجن في صفوف الطالبان. كما تناقلت وسائل الإعلام في ١٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢، خبر توقيف عبد اللّه المهاجر في الولايات المتحدة (لدى نزوله من طائرة آتية من باكستان) واسمه الأصلي جوزيه باديلّا، وقد وُلِد في نيويورك عام ١٩٧٠ من عائلة من بورتوريكو، وسُجِن في سن الـ ١٣

مكتبة الفكر الجديد

بتهمة القتل واعتنق الإسلام في السجن: ويقال إنه حاول صنع جهاز متفجّرات يحتوي على مواد نووية.

وشكل البعد الاجتماعي والتضامنات المحلّية (في الأحياء) بين المهتدين في أوروبا، على ما يبدو، العنصر المسيطر حتى ولو في حالة الدكتور كاز. ويبدو أن الالتزام الأيديولوجي هو الأقوى. لكن هذا الرسم البياني للمفكّرين المتمرّدين الذين يقودون البروليتاريين ويمزجون الجنوحية والعمل السياسي، يُذكّر بـ«العمل المباشر» وجماعة «بادر» على حدّ سواء، ويظهر أننا في هيكلية راديكالية غربيّة صرْفة. أمّا حالة ووكر لينـد فمتأتيّة من عمليّة شخصية أكثر (كانت الراديكالية بالنسبة إليه نقطة وصول، ولم تكن ملازمة للاهتداء).

حزب التحرير

إنْ فَرَضَ مفهوم الشبكات نفسه للتكلّم عن المناضلين الملتزمين بالعنف، كان في المقابل مَثَلُ حزبٍ جيّد التركيب منعزل عن الحركات الأخرى ولم يدخل حتى الآن في أعمال العنف. فهناك حزب التحرير الذي أسسه عام ١٩٥٣ في عمّان في الأردن، أحدُ الأعضاء المنفصلين عن الإخوان المسلمين، ويدعى الشيخ نبهاني، وقد أسَّسَه كحزب فلسطيني إسلامي ـ قومي. ثم تطوّر هذا الحزب على عكس الأحزاب الإسلاموية الأخرى: أصبح تماماً من دون أرض. مقرّ هذا الحزب في لندن منذ الثمانينيات، وقد اندمج مع حركة المهاجرين التابعة لعمر بكري الذي بشّر إمّا باهتداء الغربيين إلى الإسلام (بكل حال اهتداء قادتهم)، وإمّا بالهجرة نحو أرض مسلمة أصيلة، وتحديداً أفغانستان ـ الطالبان. وموضوع حزب التحرير المفضَّل هو إقامة الخليفة الفوريّة (وهو موضوع حاضر عند المودودي) بدلاً من الدولة الإسلاموية للإسلامويين. ويعتبر أن الدولة ـ الأمّة قد نصبت فخّاً للإسلامويين.

واليوم في أوروبا الغربية (ولا سيّما أوروبا الشمالية) وفي الولايات المتحدة، يضمّ حزب التحرير إلى صفوفه شباناً مهاجرين من الجيل الثاني، ولديه قاعدة غير

مكتبة الفكر الجديد

عرقيّة بالفعل (عرب، أتراك، أشخاص يتحدَّرون من شبه القارة الهنديّة، ومهتدون). وقد حقّق شعبيّةً مهمّة في أوزبكستان. وهو حزب فعّال عبر الإنترنت ويقود حملةً قبل كل شيء ضدّ «المسلمين السيئين» (أي الآخرين كلّهم باستثنائه) ويرفض كلّ مساومة مع «عالم الكفر». والمثير للاهتمام في شعار الخليفة كما يعلن عنه حزب التحرير، هو أنه لا يقدّم أي اقتراح ملموس وأيّ تحليلٍ استراتيجي، وهو يعيش فردانية مطلقة مع البلدان والأراضي والمجتمعات الإسلامية الحقيقية. واستراتيجيّته الوحيدة هي استراتيجيّة «العودة إلى الإسلام» لكل مسلم، أي انضمامه إلى الحركة، فيشكّل هؤلاء المرتدّون أقليّة فاعلة تحسم القرارات بفعاليّتها (المقارنة مع الحركات الثورية إنما هي واضحة)، وعلى إعلان الخلافات أن يجري في الحال والباقي يتبع. وعلى هذا الصعيد، هو قريب من منهجيّة التبليغ: إنها عودة المسلمين الفرديّة إلى الإسلام الحقيقي الذي سيحلّ مسألة الدولة والمجتمع الإسلامي. فـ«أخوّتُنا حقيقية ومواطنتهم زائفة» هو الشعار الذي يعبّر عن رفضهم التام لكلّ انخراط في المجتمعات الغربيّة.

الراديكالية الإسلامية في الغرب

يشمل الالتزام النضالي باسم الإسلام في فرنسا، شباناً مسلمين من الجيل الثاني، متثاقفين فرنكوفونيين، وأصحاب تنشئة دينيّة ضعيفة، تعلّموا في المدارس ولكنهم فشلوا مهنياً وخاب أملهم بإمكانيّات الارتقاء الاجتماعي. ويأتي هؤلاء الشبان من الضواحي ولديهم أحياناً تاريخ في الجنوحيّة الصغيرة ولكنهم ليسوا جميعاً هامشيّين، بل على العكس: فكثيرون منهم نجحوا في دراستهم ولكنهم لم يجدوا فرص عمل تُرضي توقّعاتهم. لذا، فهم يقبلون بمراكز تخلّى عنها المواطنون «من أصل فرنسي»: معلّمي علوم مساعدين في المدارس الصعبة، منشّطين أو وسطاء في الأحياء الحارة. باختصار، يوضعون في المحيط الذي يحاولون الهروب منه. فالإسلام هو بالنسبة إليهم فرصة إعادة تركيب معارضة للهويّة، تجري بشكلين (منسجمين في ما بينهما): بناء مساحة مسلمة محلّية حول

مكتبة الفكر الجديد

مسجد، وإمكانيّة بلوغ الأمّة عبر المشاركة في شبكة دولانيّة. وبضربة واحدة، يصبحون في ملعب الكبار: يبنون أنفسهم ضدّ الحضارة المُسَيْطِرة وضدّ الهَيْمنة الأميركية. وإعادة تركيب الهويّة هذه المرتكزة على الإسلام تفسّر أيضاً وجود المهتدين: لم نعد في وضع جالية ولكن في وضع بناء هويّة معارِضة. ومن الملاحظ أن هؤلاء الشبان لا يعودون إلى وطنهم الأم، وطن آبائهم (في حال وجود وطن لهم) ليقوموا بالجهاد، بل يفضّلون الاتجاه نحو عمليّات الجهاد الجارية (في أفغانستان والبوسنة) في محيط العالم المسلم، حيث إن مرجعيّاتهم إنّما هي حقاً دولانيّة.

ويتعلّق الأمر، هنا، فعلاً بأسلمة مساحة معارضة اجتماعية وسياسية وبعالم ثالث جديد توازيه وتنافسه الحركة المناهضة للعولمة وتضمّ أعضاء إلى صفوفها من أوساط أكثر انخراطاً. ولم يعد أحد يناضل في الضواحي باستثناء المناضلين الإسلامويين. وهناك شبان كثيرون يجدون في الكلام المناهض للغرب للقادة الأصوليين الجدد في أوروبا، وسيلةً لعقلنة استبعادهم ومعارضتهم. فإنّ أبا حمزة وأبا قتادة يعظان بانتظام حول موضوع مكر الانسجام الاجتماعي. ويقول أبو قتادة إن «تعزيز جذور الدّين في أمّتنا إنما يعني رفض الأيديولوجيا الغربية».[٨] ولا يشير أبداً إلى المسيحيّة، بل يشير دائماً إلى «الغرب»، حيث الثقافة والمجتمع هما المسيطران. ويقولون للشبان إنهم سيظلون دائماً مستبعدين.

فما هي الإمكانيّات إذاً؟ لن تختفي أسباب إعادة الأسلمة قريباً، ولكن الأسلمة والراديكالية ليستا متباينتين. وتجدر الإشارة أولاً إلى أنّ الكثير من هذه العودات النوبيّة إلى الإسلام ليست سوى لحظات في قصص الحياة المعقّدة. ففي إيران كما في فرنسا، يتواجد بين المسلمين المعتدلين راديكاليون سابقون بقدر تواجُد الشيوعيين السابقين بين الليبراليين. وبين أشكال إعادة الأسلمة المختلفة التي تطرّقنا إليها في هذا الكتاب، يمكننا القول إن الإسلام الإنساني هو جزءٌ من

(٨) محطة CNN، ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

مكتبة الفكر الجديد

الحلّ، وليس من المشكلة، كما أن الإسلام المحافظ الذي يريد لعب ورقة التعدّدية الثقافية ليشتهر، هو حكماً ملزم بالتفاوض وبالسعي إلى التحالفات (مع أديان أخرى مثلاً). وهذه تحديداً حال المنظمّات الكبرى مثل منظمة UOIF التي اختارت خلافاً لاستراتيجية الانقطاع والدولانيّة، التفاوضَ بحسب قاعدة أقلّ أيديولوجيةً وأكثر تنظيماً (استحالة البقاء على الهامش). فمعظم أئمّة المساجد يسعون إلى الوجاهة (أن يستضيفهم الوالي كما يستضيف الأسقف وأن يشاركوا في اللجان الإداريّة وفي البرامج التلفزيونية). وإن استراتيجية المَحْجَر التي ينشرها الأصوليون الجدد، تفرض حدودها الخاصة لأنها تنطبق أولاً ضدّ المسلمين الآخرين، كما أن ظاهرة الطائفة المحلّية حول إمام يتمتّع بكاريزما ما، تعزل أكثر ممّا تنتشر.

وتبقى الشبكات الراديكالية الدولانيّة. إنها ستظلّ هامشيّة ما دام لا وجود لاستراتيجيا حقيقية تحدّد عملها. فيجب ألاّ يحجب نجاح عملية ١١ أيلول/ سبتمبر مجّانيّة الحادثة المنفصلة عن كل استراتيجيا حقيقية. إن مفاعيله الاستراتيجية الوحيدة هي إعادة صياغة الأميركيين للتهديد ولطريقة الردّ عليه. ومهما كانت الانتقادات الموجّهة ضدّ الردّ الأميركي، فإنّ نتيجةً تفرض نفسها: المبادرة هي في واشنطن، وليست في مغاور أفغانستان حيث يعيش أركان حرب ابن لادن.

إن مشكلة الراديكالية كما هي موجودة اليوم حول ابن لادن، هي أنها لا تمتّ بصلة إلى تشكيل حركة من النوع الثوري. إنّ تنظيمه (القاعدة) ليس الحزب الشيوعي ولا الحزب الانفصالي الباسكي أو الجيش الجمهوري الإيرلندي ولا حزب العمال الكردستاني. وما من حزب سياسي منظَّم ولا منظّمات جبهوية لتعبئة الحشود ولا تناوبات في المجتمع (نقابات، جمعيّات طلاّب، نساء وشباب...إلخ)، وما من صحافة أو رفاق درب. باختصار، إن الشعب متروك عند حافة الطريق كمشاهد أو كهاوٍ للألعاب الإلكترونية. فالقاعدة ليست سوى بدعة ألفيّة وانتحارية.

مكتبة الفكر الجديد

وليس هذا استخلاصنا وحدنا: فقد استنتجه أيضاً عدد من الأصوليين الجدد والراديكاليين. وقد أطلق ابن لادن الجهاد وفشل. كما أنّ الردّ الأميركي أضرّ بالمسلمين في كلّ مكان، أكانوا المناضلين الشيشان أم الفلسطينيين أم بكل بساطة مخالفين للقانون ودعاة كانوا يجدون ملجأهم في أميركا. والجدل الدائر اليوم يذكّر بالجدل التواتريّ بين المنظّمات اليسارية واللينينيّة في العشرينيات والثلاثينيات: المعادلة بين تعبئة الحشود السياسية وإطلاق الثورة. أيجب تعبئة الحشود بالعمل أم تفضيل العمل السياسي بالعمق والتوعية والتعبئة؟ وبالنسبة إلى ابن لادن، فإنه اختار العمل وفشل. واليوم تذكّر المنظمات الأخرى بأنها لطالما أصرّت على طابع الدعوة المسبق، وهذا الخيار يريحها. إلاّ أن المنظمات الدعواتيّة (حزب التحرير، التبليغ، والأصوليين) غير معنيّة بفشل ابن لادن، وسوف تتابع عملها. ولكن هنا أيضاً تطرح الحركة حدودها الخاصة: بإصرارها على إعادة الأسلمة بدلاً من الاهتداء، تبقى مغلقة ضمن شعب مسلم في وضع الأقليّة فتساهم بخلق جماعات متوحّدة لا تستطيع التأثير على الأمد الطويل، في الحياة السياسية إلاّ بابتذالها بدورها. ولا يسعنا إلاّ أن نكرّر ما نقوله منذ سنوات: قد تطرح إعادة الأسلمة مشاكل أمنيّة واجتماعية، ولكنها ليست تهديداً استراتيجياً.

مكتبة الفكر الجديد

الخاتمة

ما بعد الإسلام وعجز الاستراتيجيا الجغرافية

إذا ما استعرضنا اليوم خاتمة كتاب **إخفاق الإسلام السياسي** *L'Échec de l'islam politique*، فنرى أن لا علاقة قائمة بين هذا الإخفاق وتراجع الأسلمة، إنما هو مرتبط بفصل السياسة عن الدين، حتى وإن كانت السياسة تتمسّك بانتمائها الديني. وفي المجال الذي تفتحه هذه الاستقلالية، تنشأ أسطورة «المجتمع المدني». ومن الجلي، كما ذكرنا آنفاً، أن الحركات الإسلامية الكبرى قد تقولبت في إطار وطني، وساهمت في تعزيزه، إذ فتحت باب الانخراط في المجال السياسي أمام شرائح من المجتمع، تجنّبت، في ما مضى، دخول اللعبة السياسية. في المقابل، انتقلت هذه الحركات، بفعل التحوّل الجديد، إلى السياسة العملية، وأدخلت التعددية على ممارساتها السياسية. كما ساهم انصهار الوطنية والإسلامية، أو بالأحرى زوال الحواجز التي كانت تفصلهما، في تقارب الوطنيين العلمانيين والإسلاميين. وفي الوقت نفسه، يميل البعد الأيديولوجي للإسلاموية إلى الزوال: فماذا بقي من الإسلاموية ومن الأيديولوجيا إذا كانت الدولة التي يبنيها هي دولة ـ وطن «على الطريقة الغربية»، وإن كانت التعددية التي يعترف بها، ما هي إلاّ الديموقراطية (لا الديموقراطية الإسلامية)، وإن كان المجتمع المدني الذي ينادي به لا ينطبق عليه تحديد «المجتمع المدني الإسلامي» أو «التقليدي»، بل هو أشبه بـ«المجتمع المدني»؟ فهذا التشبّع المعمّم والمنتشر على المجتمع وعلى الممارسات السياسية على حدّ سواء، باسم القِيم المحافظة

مكتبة الفكر الجديد

والمناهضة للغرب، ينعكس ممارساتٍ تخلط بين العالمثالثية والأصولية، فتتمحور هذه النزعة المحافظة الجديدة حول وضع المرأة والمسائل الأخلاقية، وهي قادرة بالمقابل أن تدفع قدماً الانخراط في السياسة العالمية.

والحال، أن الأسلمة التي رافقت الموجة الإسلامية قد استقلت عن كل مشروع سياسي، وانتشرت في محيط يتناقض، في جوهره، مع المشروع الإسلامي، وعلى الأخص مع المطالبة بتطبيق الشريعة. ومن شأن استعمال مصطلحات وقواعد لغوية عامة أن يبدّد العنصر الإسلامي بل السياسي على حساب مجتمع أكثر تنوّعاً. وفي هذا الإطار، لم تعد الدولة القومية هي علّة وجود المجتمع، وإن كانت مفتاح الاستراتيجيا. فثمة منطقان مختلفان: تعزيز الدولة ـ الوطن بإشراك الإسلاميين في اللعبة السياسية من جهة، وفصل المجتمع المتنوّع عن الدولة من جهة أخرى، مع أن هذا المجتمع يحوي خيارات متعددة القوميات (أخويّات، حركات تبشيرية، هجرة... إلخ).

وهنا، تقف أنظمة البلدان المسلمة أمام احتمال من اثنين: أولهما «ديموقراطية بدون ديموقراطيين» اقتباساً عن غسان سلامة،[1] حيث يؤدي إرساء التعددية والانفتاح السياسي إلى تجذير ممارسات برلمانية عصرية، تترافق مع تحوّل في الحقل الاجتماعي (ظهور فعاليات جديدة ومدراء عصريين) من شأنه أن يحطّ من قدر المنطق التقليدي الذي يميّز شبكات التضامن، ناهيك بالتشكيك في الأوليغارشية الحاكمة.

أما الاحتمال الثاني فهو اعتماد النظام الحاكم المؤلف من الأصوليين الجدد والمحافظين الأساسيين، وفقاً لبرنامج تثبيت القِيم التقليدية التي لا تمسّ تركيبة السلطة، وحثّ الشارع على رفض «القِيم الغربية»، كما نستشف من محاكمة «الشاذين» المصريين في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. بيد أن هذه السياسة المعمول بها

---

(١) غسان سلامة (إشراف)، **ديموقراطيات بدون ديموقراطيين** *Démocraties sans démocrates*، فايارد، ١٩٩٤.

مكتبة الفكر الجديد

في باكستان وفي المملكة العربية السعودية، قد أدّت إلى تعزيز الأصولية الجديدة الجهادية، بتغذية التناقض بين القِيم المذكورة والتحالف مع الولايات المتحدة الأميركية (لهذا السبب بالذات يرفض المحافظون الإيرانيون رفضاً قاطعاً التقرُّب من واشنطن)، إلاّ أن معظم الأنظمة الحاكمة قد سلكت هذا المسار (قمع الإسلام المتطرف وتأميم المؤسسات الدينية ورفض الانفتاح الديموقراطي)، فأرجأت اندلاع أزمة جديدة قد تنجم عن المطالبة بالمشاركة في سياسة البلاد، وهي مطالبة يعجز الأصوليون الجدد، شأنهم شأن الأنظمة الحاكمة، عن تلبيتها.

إلا أن الدرس الأكبر الذي نستشفّه من هذا العقد، هو الفصل بين استراتيجية الدولة والأيديولوجيات. فالدول صمدت ببسالة في وجه الحروب الإقليمية والمعارضات. والمفارقة أن الإسلاميين دعموا دولهم عبر توسيع المجال السياسي الداخلي وتجريده من أيديولوجيته. أما الانتقال إلى الوطنية ـ الإسلامية، فمن شأنه أن يطمئن الدولة ـ الأمة، ولو كانت الأنظمة القائمة ضحية هذه التغيّرات وغير قادرة على مواكبتها. وتلتفّ الراديكالية الإسلامية الجديدة، المتعددة القوميات، حول الدول وبالتالي لا تهدّدها تهديداً مباشراً. بينما، على العكس، ينحصر النضال ضدّ الأيديولوجيات الراديكالية بدولة واحدة تتبنّاه وتقطف ثماره.

وقد بحث الأميركيون، عبثاً، عن خيوط تدلّ على تورط الدول في دعم شبكة القاعدة، بغية تحديد هدف على مستوى قدراتهم العسكرية. لكن ما من دولة تعتمد استراتيجية الدولة. وقد حاول البعض نسب الاستراتيجية التالية إلى ابن لادن: إسقاط النظام السعودي من خلال خلق موقف أميركي عدائي في الشرق الأوسط. لكن لا شيء يدعم هذه النظرية: فالسعوديون والمصريون الموالون لابن لادن، حاربوا في أفغانستان أو في نيويورك لا في بلادهم. إلاّ أن هذا الفصل بين استراتيجية الدولة والأيديولوجيا، خلّف نتائج مغلقة، بما أن مهد الشبكات الأصولية هما دولتان حليفتان لأميركا: المملكة العربية السعودية وباكستان. فكيف السبيل لمحاربة الراديكالية الإسلامية بدعم من النظامين اللذين شجّعاها وحضناها؟ وقد اقترح نائب الرئيس الأميركي إدخال تغيير برامج المدارس

مكتبة الفكر الجديد

القرآنية؛ وفي هذا الاقتراح مسّ بمفهوم الاستراتيجيا: تربية الأجيال تربية صالحة. ونتيجة لذلك، لا يمكن لاستراتيجية محاربة الإرهاب إلاّ أن تكون مجازية: إن «الحرب على الإرهاب»، عملية بوليسية واسعة النطاق تطرح مشكلات قانونية (ما وضع السجناء المحتجزين في قاعدة غوانتانامو الأميركية؟). ولا يمكن للحرب أن تكون حقيقية. فأي بلد ستستهدف وأي أرض ستغزو؟ بيد أن هذا الواقع لا يمنع تهديم بلد أو غزو دولة بدون أي نيّة في احتلالها، إلاّ إذا ما أُدخل من جديد مفهوم الدولة العدائية (بطبيعتها) وشنت عليها حرب وقائية: مثلما فعل الرئيس بوش عندما ندّد بـ«محور الشر» (العراق، إيران، كوريا الشمالية). في شباط/ فبراير ٢٠٠١. فالمشكلة هي أن هذه البلدان غير متورطة في إرهاب ابن لادن، لكن بما أن معلمي الحرب يشرحون بحكمة أن الحروب الحالية هي حروب وهمية، فمن البديهي أن تكون أهدافهم مجرد أشباح.

يبقى أن التطوّر الأخير للسعي إلى إقامة جماعة محدودة، ينمو ويتطوّر في مسار القضاء على الأيديولوجيا وبناء الهوية: أمام الفردانية المتزايدة للتديّن وأمام كافة أنواع تغريب المجتمعات بل الديانات، التي تجري وراء الكواليس، كيف يثبت المرء اختلافه عن الآخرين؟ فمفاهيم الثقافة والهوية والحضارة تحتل الطليعة، حيث تُعاد في إيران مثلاً صياغة مكانة الدين على صعيد سياسي (دور المرشد) أو على صعيد الدفاع عن القِيم (أرزيش) وعن الهوية (هويّات). وهنا يكمن التناقض؛ فلو اعتبرنا الدين تعبيراً عن حقيقة عالمية، فالثقافة نسبية في تحديدها والهوية خاصة. باختصار، يطالب العالمي (الدين) بالاعتراف بكينونته الخاصة (الدفاع عن هويته). لذا، نجد أن الجدل حول تعدد الثقافات والشرخ بين الحضارات شائع في أوساط المسلمين والأوروبيين المعادين للإسلام (يساريين كانوا أم يمينيين): ينطلق الجدل من إشكالية استيهامية يتشاطرها الجانبان (الإسلام كعنصر محدد ولازمني). لكن خطّ الاتفاق الثقافي هذا يلتقي بخطّ آخر: ذلك الذي يصل الشمال بالجنوب، حيث تأخذ الهوية المسلمة على عاتقها المقاومة في بلدان العالم الثالث، بعد أن غذّاها الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني والاعتداءات

مكتبة الفكر الجديد

الأميركية على العراق. ومن هنا، تنشأ الصراعات العشوائية التي تساهم في إحداث انشقاقات بين المراجع السياسية في أوروبا. فالمدافعون عن العلمانية، وهم من اليساريين كما جرت العادة، ينددون بغالبيتهم بالـ«تماميّة» الإسلامية، **وقد يصل بهم الأمر إلى دعم الأنظمة الديكتاتورية العلمانية، مثل النظام الجزائري** سنة ١٩٩١. أما مناهضو العولمة من العالمثالثيين، فقد أبدوا تعاطفاً شديداً مع الطالبان الأفغان عندما استهدفتهم الطائرات الأميركية. فإذا بأسقف أنغليكاني يلتقي **مع نائب عمّالي حول الدفاع عن الحق في ارتداء الحجاب أو لانتقاد كتاب سلمان** رشدي **[آيات شيطانية]**، بينما تساءل قائد شيوعي يهودي فرنسي إن كان مصدر الخطر هو الإسلام أو [جان ماري] لوبان. ومن جهة أخرى، اعتبر هجّاء فرنسي **الإسلام المتطرف مؤامرة أميركية موجهة ضدّ أوروبا**، ونذّد باحث أميركي بمسايرة أوروبا للإسلام. كما دافعت جماعة يمينية متطرفة في فرنسا عن العرب في نضالهم ضدّ اليهود في إسرائيل لكنها شجبت في الوقت نفسه «غزو» الإسلام لفرنسا. وفي الواقع، لا نفع من تحليل هذه التناقضات من منظار سلالي فكري (علمانية يعقوبية ومناهضة السامية)، أو من باب تبلبل تحالفات العائلات الأيديولوجية المتعارضة، لأن هذه التركيبات عرضة للتغيّر وفق الظروف القائمة: يسعنا أن نبرهن أن اليمين المتطرف في أوروبا يتفق مع الإسلام الأصولي (الهيمنة الأميركية والمؤامرة اليهودية) أكثر منه مع صهيونية شارون («الإسلام هو المشكلة»، «لنطرد العرب»). والنماذج التاريخية التي من شأنها أن ترسّخ اتحاد المواقف السياسية في إطار نظام من القِيم (العلمانية والديموقراطية وحق الشعوب والامبريالية ومحاربة مناهضي السامية)، لم تعد سارية المفعول كالسابق. وإن تفسير الحيرة بل التشوش، يكمن في تغيّر الواقع العالمي لا في الترقّي الفكري. وتشويه صورة الفئات الاجتماعية ناجم عن الهجرة الرائجة، بحيث نرى سكّان الضواحي الفرنسية في الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني، بمثابة صورة مجازية تعكس التوتر القائم في منطقتهم، بغضّ النظر عن البعد التاريخي والسياسي والاستراتيجي للصراع بحدّ ذاته، إضافة إلى أن النموذج الواحد (اليهود مقابل

مكتبة الفكر الجديد

العرب) قد يتحوّل إلى فكر تتبنّاه منطقتان متناقضتان كل التناقض (Sarcelles وأورشليم)، وقد تُحلَّل هاتان المنطقتان استناداً إلى سجلات لا تمتّ لهما بصلة، بحيث إن الديانة تفقد طابعها التفسيري (الصراع القومي في فلسطين والنفي الاجتماعي في الضواحي). ولا نصل إلى نتيجة إذا ما حدّدنا الجوهر الحقيقي لكل مستوى من مستويات الصراع، لأن نظرة القادة التي تحدّدها آنية الإعلام أو هيمنته، تساهم إلى حدّ بعيد في هيكلة هذه الصراعات.

وبالفعل، فإن انتقال الإسلام إلى الغرب، ويشكّل جزءاً لا يتجزّأ من ظاهرة العولمة، يُلغي ويُبطل الرؤى الثقافوية والجوهرية، مع أنّه يزيد من تغريم قياداتها. ولا وجود لجيواستراتيجية مُسْلِمة في غياب أرض الإسلام والجماعة المسلمة، ولم يتبقَّ سوى ديانة تدعو إلى التعالي عن أمور الدنيا وشعوب مسلمة تفاوض على هويّتها الجديدة، حتى في قلب الصراع. فالضحية الأولى هي بلا شك الجيواستراتيجية الثقافوية التي تهيمن، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي، على مجالس التجارة، حيث يفهم كل فرد طبيعة الإسلام على هواه، وحيث يصدف أن يخلص الخبراء إلى استنتاجات مبتذلة.

مكتبة الفكر الجديد

غالباً ما يرى الغربيون في الإسلام دين صلابة وهوية وديناميّة، وقد يشاطرهم المسلمون المتشددون هذه الرؤية عندما يفاخرون بإعادة أسلمة المجتمعات والأفراد. إلاّ أن أوليفييه روا يشكّك جذرياً في هذه النظرية، ويعتبر أن الغرب والعولمة والفردانية تقع حتماً في صلب عملية إعادة الأسلمة، سواء أكان النقاش عن أشكال عنيفة أم معتدلة.

لقد شكّل الترويج عبر الإنترنت، كما العمل السياسي، نموذجين غربيين للنضال. فعناصر الدين الجديدة في الغرب هي التي تهيمن في مجال إعادة الأسلمة، ولو كان هذا الأمر في غفلة عن النشطاء الإسلاميين: تفتُّح الأفراد، المواقف الفئوية وفبركة المذاهب والتصرفات، على خلفية من الجهل.

وبعيداً عن أن تكون تعبيراً عن 'صدام الحضارات'، تشكل التوترات المتعلقة بالإسلام اليوم أعراضاً لتغريبه، كما للأزمات الناتجة عنه، يصعب عليه التعايش معها.

اوليفييه روا كاتب وباحث فرنسي متخصّص في الشؤون الإسلامية. صدر له عن دار الساقي 'الجهل المقدّس'، 'تجربة الإسلام السياسي'، 'الإسلام والعلمانية'.

مكتبة الفكر الجديد

DAR AL SAQI دار الساقي

www.daralsaqi.com

ISBN 978-1-85516-770-4

9 781855 167704 >