

سؤال الصحراء
"الظلال المتبقية في اللوحة"

سؤال الصحراء

"الظلال المتبقية في اللوحة"

يبدو الإسلام، بعد خمسة عشر قرناً، تجريدا صحراوياً، سوقاً داخل الصحراء، حيث تتداول الأصولية الإسلامية، أو "السياسات الدينية" (عبد الكريم البر غوثي) سلعتها "الدينية" وهي معزولة عن جذورها الثقافية.

ما هي سلعة الأصولية الإسلامية؟ إنها "الفضيلة" التي تجد في الوحي السماوي مصدرها الأخلاقي، ولكنّ الجهاد من أجل أن يسود "رعب الفضيلة" يظلّ الوجه الآخر للرغبة في السلطة. إنّ الرعب هو الفضيلة الذاتية التي نجحت الأصولية الإسلامية في خلقها. بمعنى آخر، هو الاحتفاظ بالفضيلة دون إله.

ليست الفضيلة ممكنة خارج الإسلام: هذا هو درس الأصولية الصّارم إلى حدّ غياب الفارق بين المسلم الأصولي والفوضوي. وداخل مسافة غياب الفرق نشهد انحدار قيم الإيمان الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، ويقذف بالإسلام في مستنقع الزّيف الإيديولوجي، حيث نتأكد أنّ الإيمان السيئ أخطر من الإلحاد، ونكتشف، ونحن على حافة هاوية الشرّ قدرة القلب الإنساني على إلحاق الأذى بالآخر. هذه الأصولية لا تبشّر إلا بالضّعف الأعظم للمسلم المعاصر، وهو ضعف يجيء من الرّغبة في السّلطة (العنف)، أي من سحر التّطرف ومن الإغواء الذي يخبئه كلّ شيء متطرف: نحن الأصوليون أشدّ المتطرفين، رغم أنّ التّطرف الذي يقود إلى القتل المجانيّ عبر تشويه البشر (فصل الرّأس عن الجسد/ تعليق الرّؤوس المقطوعة/ عمليّات الذّبح/ سبي النّساء/ القتل الجماعيّ) لن يمنح "المرتدين" تحوّلًا روحيًا مفقودًا. لا تحظى الأصولية بتعريف دقيق بسبب الغموض الذي يرافق فكرة الأصل، ولكنّها تظلّ محصّلة علاقة الالتباس بين المطلقين الدينيّ والسياسيّ، اللّذين يقدّمان نفسيهما بوصفهما قناعين للرّغبة في السّلطة (القوّة)؛ لذلك سنحتفظ بإشارة سعد الدّين إبراهيم (مصر ١٩٣٨-) الذّكية: "إنّ السّلاح المضادّ بالنّسبة للإسلاميين المتعصّبين كان مزيجاً من السّياسيّ والدينيّ على حدّ سواء" (١).

هل صحيح أنّ الإسلام الذي أصبح رهينة سياسات الحدود الثقافيّة لم يعد حاجة كيانية، وبعداً عميقاً من أبعاد الشّخصيّة الإنسانيّة، وعزاء للمضطهدين؟ هل صدقت

(١) إبراهيم، (سعد الدّين). الإسلام السّياسيّ: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؛ ضمن ندوة (الإسلام السّياسيّ بالشرق الأوسط ومضاعفاته الإقليمية والدينيّة)، معهد السّلام ومركز التّفاهم الإسلاميّ المسيحيّ التّابع لجورج تاوان بتاريخ ٣/٢ مارس ١٩٩٤، ص ١٠٢/١٠١.

نبوءة إرنست رينان (فرنسا ١٨٢٣/١٨٩٢)، التي مضى عليها قرن وربع تقريبا: "إنّ المسلمين هم أوّل ضحايا الإسلام"؟. لنصّح مصادرة رينان، فالمسلمون ليسوا ضحايا دينهم إلّا بمعنيين: الأوّل، أن نسمع مسلما أصوليا يقول: "العربيّ المسلم لا يمكن أن يكون كافرا، فهو بمجرد أن يصبح مرتدّا، يكفّ عن أن يكون عربيّا مسلما"؛ والثاني، أن نعترف بأنّ أمة الإسلام يجري تأسيسها اليوم داخل المثال الدّينيّ وخارج إنجازات العقل. في الحالتين يتورّط المسلمون في عمليّة هدر للحرية وللعقل فيفقدون الأساس الذي يجعلهم جديرين بالاهتمام الإلهاميّ؛ وفي الحالتين يكون الأمر متعلّقا بقراءات للإسلام لا بالإسلام ذاته.

اليوم، تضعنا الأصوليّة الإسلاميّة^(١)، أو "السكولاستيكيّة الظلاميّة" (محمّد أركون) أمام مفارقتين: الأولى كونها تتجاهل الدّور التاريخيّ للإسلام، الذي شكّل إطارا حقيقيّا لصنع الثّقافيّ؛ وهو تجاهل يحوّل الإسلام إلى مجرد أشكال غامضة من التّدين، فالأصوليّة تخون الإسلام وجاذبيّته كي نصل إلى عقدة التّاريخ. باختصار، إنّ المسلم الأصوليّ يأخذنا إلى مأتم الدّينيّ والثّقافيّ معا. والثّانية، كون السّوق الذي تقيمه داخل صحراء وجودنا يخضع لتقييد الإكراه السّياسيّ، بوصفه تجسيدا لبربريّة "جنناكم بالدّبح". المسلم ليس حرّا داخل السّوق الذي يكتفي بعرض سلعة واحدة، رغم أنّ "عودة الدّينيّ" خلقت مستهلكين لا تكفّ أعدادهم عن التّزايد. بتعبير آخر، يشدّد المسلم الأصوليّ على أنّ جميع المعارف تطلّ رهينة ثقافتها؛ في الوقت الذي يقوم فيه بعزل الإسلام عن هويّته الثّقافيّة. "الإسلام السّياسيّ" هو سوق صحرائنا التي ترفض الثّقافة بوصفها أسئلة. إنّ متحم بأجوبة الماضي حيث سيادة التّحسين والتّقبيح

(١) زبيدة، (سامي). الإسلام: الدّولة والمجتمع، مرجع سابق: "اكتسب مصطلح "الإسلام الأصوليّ" في السّنوات الأخيرة رواجا واسعا، ويفترض بأنّه يشير إشارة واضحة إلى شكل من الإسلام "ارثوكسيّ"، نصّي، تقليديّ، لا مهادنات في تطبيقاته السّياسيّة والاجتماعيّة مع الطّروف والأفكار "الحديثة" أو الغربيّة. وسياق استخدام هذا المصطلح هو نجاح ثورة ١٩٧٩ الإيرانيّة في إقامة جمهوريّة إسلاميّة تستند إلى "الإسلام الأصوليّ". وبمعنى عامّ فإنّ للمصطلح حقّا إشارة واضحة ومفهومة: تشير صفة "الأصوليّة" في الغالب الأعمّ إلى تلك الحركات والإيديولوجيات التي تصرّ على أنّ جزءا لازما من الدّين الإسلاميّ، اعتماد شكل من أشكال الحكم (الإسلام دين ودولة)، وعلى الدّولة الإسلاميّة أن تطبّق عقائد الدّين الإسلاميّ، وفي مقدّمتها الشّريعة على كلّ مناحي الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة"، ص ٣٠/٢٩.

النقلين، وهو لا يمكن أن يكون خارج العولمة بوصفها مفهوماً متحدّراً مباشرة من الاقتصاد والمال^(١).

لقد قدّم أوليفييه روا (فرنسا ١٩٤٩-) فهما عميقاً لعلاقة الأصولية بالعولمة عندما كتب: "والحال أنّ الأصولية هي عامل من عوامل العولمة ونتاج لها في آن، فالعولمة تقدّم للدّينيّ فضاء جديداً، وتسهم في تقهقر الهوية الثقافيّة للأديان القائمة"^(٢). تلك هي الرّسالة الوحيدة التي يحرص "الإسلام السّياسي" على إيصالها. فهو لا يملك أدنى وّل بالمعاني الحديثة، بل يقوم بإفراغها من أجل أن يهدم قناعتنا باستحالة الهروب من المعنى. هناك معنى وحيد: إنّ الصّحراء تعود الظهور دون فضائلها. صحيح أنّ روح الإسلام لا تزال حيّة، بوصف الإسلام حقيقة روحية وتاريخية ترفض الثّبات: إنّها متحوّلة، وعندما يعجز المسلم عن صياغة جواب لسؤاله: "كيف أكون داخل حياة "تعاش بروح الإسلام؟"؛ فإنّه يظلّ قابلاً في صحراء "الجهل المقدّس". ما "الإسلام السّياسي"؟. إنّهُ مرض العرب المسلمين الرّوّحي، غوايتهم الكبرى عبر سجن الذات والعالم كلّ داخل قوّة منغلقة، تُلخِص مكثّف لفوضاهم الإيديولوجيّة، صحراءهم المجردة من أهمّ فضائلها: الضّيافة. وإذا كان الإسلام هو التّعبير العميق عن الرّوح العربيّة، فإنّ الضّيافة تظلّ روحية العربيّة والإسلام معاً. بهذا المعنى، يكون "الإسلام السّياسي" تشويهاً لقيمة الضّيافة، التي يدين لها لويس ماسينيون (فرنسا ١٨٨٣/١٩٦٢) بما تبقى من عمره في العراق، وألفونس دي لامرتين (فرنسا ١٨٦٩/١٩٧٠) عندما زار فلسطين، وجيرار دي نرفال (فرنسا ١٨٠٨/١٨٥٥)، الذي شدّد على أنّ الضّيافة لم تكن: "حكمة عابثة: (لقد كانوا حقّاً يملكون هذا الشّيء)، هذا ما كتبه جيرار دو نرفال، عن العرب (إنّهم يمنحون الضّيافة لكلّ النّاس)"^(٣).

في كتابه "الإسلام في الفكر الأوروبي - ١٩٩١" ميّز ألبرت حوراني (بريطانيا ١٩١٥/١٩٩٣) بين نوعين من الصّحراء: صحراء لويس ماسينيون وصحراء توماس إدوارد لورانس (بريطانيا ١٨٨٨/١٩٣٥). كلاهما عاش تجربة عبور الصّحراء: "وعبر هذه التّجربة صنعا مصيرهما. وكان لكلّ واحد منهما عالم مختلف. كانت

(١) أمين، (جلال). العولمة، دار الشّروق، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ٢٠٠٩: "لفظ

العولمة لفظ يصف ما يجري على السّطح من دون أن يفصح عن محتواه الحقيقيّ، إذ إنّ الكلام

يجري عن العولمة من دون أن يثار السّؤال عمّا تجري عولمته"، ص ٣٣.

(٢) روا، (أوليفييه). الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار السّاقى،

ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٢، ص ٢٥٢.

(٣) جوردا، (بيير). الرّحلة إلى الشّرق: رحلة الألباء الفرنسيّين إلى البلاد الإسلاميّة في القرن الثّاسع عشر،

ترجمة مي عبد الكريم وعلي بدر، الأهالي للطّباعة والتّوزيع، ط١، دمشق/سورية ٢٠٠٠، ص ٢٧.

الجزيرة العربية عند لورانس ماثلة في قوله: "المشرق العربي بالنسبة لي هو دائما مكان فارغ" (...). إن المكان قد بقي معي أكثر بكثير من الرجال والأعمال"^(١).

صحيح أن "الصحراء- جسد يخفي روحا"^(٢)، كما قال إبراهيم الكوني (ليبيا ١٩٤٨-) الذي حوّل الكتابة إلى حفريات تحاول الاتصال بذاكرة أجداده المدفونة في الرمال. ألم يكتب ماسينيون، الذي كان يرى أن الصحراء: "شيئا ليس في ذاتها بل كرمز قاحل لحياة بشرية لا تسترد.. أكاد أحنّ إلى الصحراء، هذا البحر الكامل والهادئ، المتوازن باتساعه، اللامحدود بعبور الشمس اليومي. هناك ولدت حقاً. ودعاني باسمي "الصوت الذي يصرخ في البرية"^(٣) (الإسلام في الفكر الأوروبي/ ص ١٤٨)؛ وصحيح أيضاً أنها مستودع الفضائل التي دفعت العرب إلى أن يعيشوا "في حالة تأمل، رجالاً رومانسيين"، وحرّاساً لأعمق قيم "الطبيعة البشرية: الحرية، والاستقلال، والبساطة"؛ ولكنها تظلّ سؤالاً مطروحاً، منذ أن جرى ربطها بالإسلام في معظم دراسات المستشرقين. هل كان "الوحي المحمدي" هو "دين الصحراء"؟. عندما نأخذ السؤال إلى أزوالد شبنغلر (ألمانيا ١٨٨٠/١٩٣٦) نكتشف كم كانت إجابته خبيثة، حيث قام بطرد الصحراء من أجل أن تحلّ "الصدفة" محلّها: "إنّ الإسلام لم يكن دين الصحراء بصورة خاصة أكثر من كون إيمان زنفلي ديناً للجلال العالية بوجه خاص. والصدفة وحدها وليس أكثر منها، هي التي جعلت حركة التطهير، التي كان العالم المجوسي ناضجاً لتلقيها، تنطلق على يدي رجل من مكة، وليس على يدي يعقوبي"^(٤). كيف انبعث الإسلام من صحراء الصدفة، وكيف تكون الحضارة نتاج المصادفة؟. هل كان شبنجلر يجهل الحقيقة المشددة على أنه: "لا مجال لوجود أي حضارة من دون افتراض ما ورائي (ميتافيزيقي) مسبق"^(٥).

كيف يكون الدين وليد المصادفة وننسى أنه مركّب معقّد تاريخياً بوصفه استجابة إنسانية مشروطة ثقافياً إزاء الحقيقة الإلهية الواحدة؟. ألم يكتب فرناند بروديل (فرنسا ١٩٠٢/١٩٨٥): "مثل الحضارة الإسلامية كمثال الحضارة الغربية،

(١) حوراني، (ألبرت حبيب). الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع ، مؤسسة نوفل، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٤، ص ١٤٨.

(٢) الكوني، (إبراهيم). رسالة الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠١، ص ١٢٩.

(٣) حوراني، (ألبرت). الإسلام في الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٤) شبنلجر، (أزوالد). تدهور الحضارة الغربية، ج٢، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/لبنان [دت]، ص ٤٤٥.

(٥) كاتزنشتاين، (بيترجي). الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة فاضل جتكر، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٣٨٥، فيفري ٢٠١٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ٢٠١٢، ص ٢٥١.

مشتقة ومتفرعة من "الدرجة الثانية" كما وصفها ألفريد ويبر Alfred Weber فهي لم تقم على فراغ بل على بقايا وأنقاض هذه الحضارة غير المعروفة المفعمّة بالحيوية الشديدة التي سبقتها في الشرق الأدنى^(١).

رفض شبنجلر الاعتراف بأن الإسلام: "حقيقة تحضيرية وتاريخية تشكل جزءا مكملا من العالم الحاضر. فالإسلام ديانة سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي. إنه حضارة، تقليد، تاريخ ونظام سياسي"^(٢)، وفق اعتراف جيرار ليكلرك (فرنسا ١٩٤٣-). هل هي جناية الاستشراق الذي حكم علينا بأن نكون أسرى ثنائية غرب/ شرق، أي سجناء "المقاربة الثنائية للعالم"، التي لخصها داريوش شايغان بقوله: "الشرق والغرب (...) هما، بالتأكيد مجالان ثقافيان وجغرافيان، لكنهما أيضا نمطان مختلفان في النظر إلى الأشياء والإحساس بها"^(٣).

ألم يحكم رودريارد كبلنغ (بريطانيا ١٨٦٥/١٩٣٦) باستحالة الجمع بين طرفي المعادلة: "الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا"^(٤). والجناية مزدوجة: الأولى كون الاستشراق أو "الإسلاميات الكلاسيكية" (محمد أركون) لم ينتج معرفة عميقة بقدر ما قام بتأكيد الاختلافات المحلية وتعميق الشعور بالخصوصية الفريدة التي تميز الثقافات، والتورط في إنتاج صراع مشوّش بين الغرب والشرق^(٥).

(١) بروديل، (فرناند). تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربية ١٩٩٩، ص ٤٠.

(٢) ليكلرك، (جيرار). العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، ترجمة جورج بطرس كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٤، ص ٤٧.

(٣) شايغان، (داريوش). أوهام الهوية، مرجع سابق، ص ٣٢/٣١ - أدونيس. الحوارات الكاملة: ١٩٦٠/١٩٨٠، ج١، بدايات للنشر والتوزيع، ط٢، دمشق/سوريا ٢٠١٠: "أعتقد أنّ مقولة الشرق والغرب هي نفسها مقولة استعمارية، ومن الكلام الذي لا معنى له أن يقال الغرب مادي والشرق روحي. ثم ليس هناك غرب واحد وشرق واحد، هناك أنواع من الغرب وأنواع عديدة من الشرق"، ص ٢١٥ - أدونيس. الحوارات الكاملة: ١٩٨١/١٩٨٦، ج٢، بدايات للنشر والتوزيع، ط٢، دمشق/سوريا ٢٠١٠: "مصطلح الشرق والغرب هذه أكذوبة سياسية. إنني أتساءل، أين هو الشرق وأين هو الغرب؟ ثمة أنواع عديدة من الغرب"، ص ٦٨.

(٤) يّقوت، (سالم). حفريات الاستشراق: في نقد "العقل" الإستشراقي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربية ١٩٨٩: "إنّ الإستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنّه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر تمثّلات أو ألوانا من التمثيل حيث تتحقّق القوة والمؤسّسة والمصلحة. إنّ خلق = جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التّصوّر والتمثيل (...) إنّ "بنية الإستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرّياح إذا ما انقشعت الحقيقة المتعلّقة بها"، ص ٨.

والثانية، كون ثنائية الشرق والغرب لم تعد مجدية عندما تصطدم بأسئلة جورج قرم: "هل تقسيم العالم إلى هذا الثنائي الذي يفصل بين جزأيه جدار مزيق من الأفكار المسبقة والسطحية في كثير من الأحيان، والذي يأسر المجتمعات في توقع على الذات وعداء للآخر، له جذور في الواقع الموضوعي؟ وهل للشرق والغرب سمات أبدية، سرمدية، لا تتغير؟ وأين حدود الشرق وحدود الغرب، ومن يحددها"^(١). لقد تأكدت حاجة الغرب إلى مراجعة إرثه الإستشراقي: ألم يعترف تشارلز تاونزنت (بريطانيا ١٩٤٥-) في كتابه "الإرهاب - ٢٠٠٢" قائلا: "في العقد الأخير فقط بدأ الغرب يدرك كيف يختلف الإسلام السياسي عن الأصولية في شكلها القديم. يرجع هذا التأخر في الفهم جزئياً إلى التعميم الخاطئ (أو كما يقول إدوارد سعيد: العمى الغربي "الإستشراقي" المتجذر للتباينات الدقيقة والتغيرات في العالم الإسلامي)"^(٢).

(١) قرم، (جورج). شرق وغرب، مرجع سابق، ص ١١ - نجدي، (نديم). جدل الإستشراق والعملة، دار الفارابي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٢: "يعبر الإستشراق بصورة جلية عن انكماش الذات الغربية وتمحورها حول نفسها على نحو ما أدى إلى تصنيف الأمم والشعوب على أساس ثنائية ميثاقية، تجوهر فيها الغرب العقلاني إزاء تجوهر الشرق العاطفي"، ص ٣٢ - حرب، (علي). العالم ومازقه: منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠٠٢: "النظر إلى الإسلام بوصفه ضداً للغرب بالمطلق، هو كالتعامل مع الغرب بوصفه معادياً للإسلام بالمطلق. كلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة تحفر الخنادق الثقافية أو العسكرية بين المجموعات البشرية، سواء من هذا الجانب أو ذاك"، ص ٧٠/٦٩.

(٢) تاونزنت، (تشارلز). الإرهاب، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربية ٢٠١٤، ص ١٠٨ - بورجا، (فرانسوا). الإسلام السياسي: صوت الجنوب (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا)، ترجمة لورين زكري، دار العالم = الثالث، ط٢، القاهرة/جمهورية مصر العربية ٢٠٠١: "ومما لا شك فيه أن فهم "الإسلام السياسي" يستدعي قبل كل شيء إدراك المزالق المختلفة الكامنة في طيات منهج المستشرقين، هذا إذا لم نستطع تجنبها كلية. فخلال العقد الماضي قدم عدد كبير من المفكرين (ابتداءً من إدوارد سعيد حتى برنارد لويس ومن حسن حنفي حتى فؤاد زكريا) دراسات قيمة في هذا المجال، لكن هذا لا يمنع الشعور بالحيرة أمم صعوبة توقع تعدد الاتجاهات التي ستطرق على المد الإسلامي في المستقبل (...) موقفنا ينطلق في هذه الحالة من رغبتنا في تقديم مساهمتنا من أجل تصحيح الخطأ الكبير الذي وقعت فيه الرؤية الغربية والتي ظلت طوال الثمانينات عاجزة عن فهم تبلور الإسلام السياسي"، ص ١٩.

كان جاك بيرك (فرنسا ١٩١٠/١٩٩٥) الذي لم يخف رغبته في أن يكون "مؤرخاً إنسانوياً" قبل أن يكون مستشرقاً-من أول المنادين بضرورة أن يمتلك الإستشراق الجراً على ممارسة النقد الذاتي؛ فمنذ سنة ١٩٥٦ وخلال محاضراته التدشينية في الكوليج دي فرانس: "عندما لم تكن المدافع قد توقفت تماماً على قناة السويس، وكانت لا تزال تدوي في الجزائر. إنَّها (أي المحاضرة) تتناول موضوعاً حساساً: كيف يستطيع "الواحد" أن يعرف "الأخر"، كيف يستطيع الأوروبيون أن يفهموا الإسلام؟ يتحدَّث في قلب التقليد الإستشراقي الغربي. فهو يقترح بأنَّ الدراسات الشرقية، باهتماماتها وممارساتها السابقة، لم تعد كافية" (الإسلام في الفكر الأوروبي/ ص ١٦١).

كان الإستشراق يرسم الحدود الفاصلة بين الـ"نحن" (الغرب/المسيحية) والـ"هم" (الشرق/الإسلام)، لذلك كان عاجزاً عن "التمييز بين أشكال "الشرق" المختلفة وأشكال "الغرب" المختلفة". فضح إدوارد سعيد عجز "الخبراء الغربيين المتخصصين بالإسلام" عن التناول المنهجي للكتابة الإسلامية عن الإسلام ("هل هي بحث علمي؟ هل هي دليل وبرهان؟ هل هي لا هذا ولا ذاك؟")؛ ولكنه ظلَّ محتفظاً بتفأوله بإمكانية "إنتاج بعض المعرفة القيِّمة حول الإسلام، برغم هذه الحالة القاحلة السائدة، أو ربَّما بسببها، وتتدبَّر بعض العقول المستقلة أمر عبور الصحراء" (١) بنقل: "قبلية القرن السابع وإقطاع صحراء العرب، والتَّعصُّب البدائي... عند كلِّ مرَّة، دون تغيير، إلى داخل حضارة اللحظة (...). إنَّ قرية الصَّحراء صارت نموذج العالم" (٢). والعبور يشترط أن نتَّخذ من قولة فريدريك نيتشه (ألمانيا ١٨٤٤/١٩٠٠) زاد رحلتنا: "تقدَّضي منَّا الأشياء العظيمة الصَّدمت حيالها، أو الحديث عنها بتعظيم: أي بتهكُّم وبراءة" (٣). سنترك التهكُّم للفيلسوف كسينوفانس Xenophnes (حوالي ٥٦٠/٤٧٨ ق.م)، الذي كان يقول "إنَّ النَّاس يرسمون آلهة لها رأس ويدان ورجلان، ولو كان للخيول دين لرسمت الخيل آلهة لها حوافر" (٤).

(١) لويس، (برنارد)؛ سعيد (إدوارد). الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٤، ص ١١٣.

(٢) أونفري، (ميشال). كتاب نفي اللاهوت: فيزياء الميتافيزيقا، ترجمة مبارك العروسي، منشورات الجمل، ط١، بغداد/العراق ٢٠١٢، ص ٢٢٥.

(٣) نيتشه، (فريدريك). إرادة القوَّة: محاولة لقلب كلِّ القيم، ترجمة محمَّد النَّاجي، أفريقيا الشرق، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠١١، ص ٧.

(٤) بشارة. (عزمي). الدِّين والعلمانية في سياق تاريخي: الدِّين والتدين، ج١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، الدوحة/دولة قطر ٢٠١٣، ص ٢٤٥.

في المقابل، سيحفظ كتابنا بثبات المنطلق داخل الصّرامة المشدّدة على أنّ:
"الأصوليات واحدة وإن تعدّدت الأدوات المفهومية. فهي كلّها تغليب للإيديولوجي
على المعرفي، للسياسي على الدّقافي، للإيمان على الدّين، وهي، بالدرجة الأولى
تغليب للمصالح على المبادئ"^(١).

تبدو الأصوليّة الإسلاميّة إحدى مصالح السّوق الاستهلاكيّة الرّائجة اليوم. إنّها
سلعة تطلب منّا أن نسلّم بكذبة "الخطّ الثالث"، التي تصرّ على إقناعنا "بأنّ الدّجارة
تولّد الثّقافة"؛ ورغم "أنّ الثّقافة لا تتلخّص في كونها "القطاع الثالث"^(٢)، إلّا أنّها لا
تشكّل مورد العرب المسلمين الأساسيّ. عربيّاً لم تعد عقليّة "خير أمة أخرجت للنّاس"
دينيّة، منذ أن أصبح النّفط اقتصاداً، وسياسة، وثقافة. بين تجارة النّفط وثقافة النّفط
نجح بدو الصّحراء (السّعوديّة الوهابيّة تحديداً) في فبركة إسلام النّفط من داخل عمليّة
تدمير لتاريخنا الدّينيّ كي يصبح سلعة أصوليّة^(٣). لقد نجحت أسرة آل سعود من
داخل جهلها الانحطاطيّ بأنثروبولوجيا التّاريخ في تحويل أربعة عشر قرناً من الثّقافة
الإسلاميّة إلى مضمون تجاريّ. ففي ظلّ العجز عن صياغة الحدّ الأدنى من التّوازن
المدرّوس، قامت تجارة النّفط وثقافته بنسف المخزون الرّوحيّ للإسلام عبر عمليّة
أدلجة ممسوخة. المفارقة هي أنّ أصوليّة الوهابيّة السّعوديّة تظلّ غارقة في وهمها
بأنّها تبّيع للمسلمين أشياء رويّة معلّبة داخل سوبر ماركت الشّرق: "قدسيّة المقدّس
وعظمة السّلطة". إنّهُ الشّرق المعولم: "فجر التّاريخ وظلماته... واسع شاسع. خرج
نرمي فيه كلّ ما يفرزه مخيالنا. الشّرق كامن في رؤوسنا. لا وجود للشّرق خارج
رؤوسنا، نحن الغربيّين"^(٤). لن نضيف جيّداً إلى درس إدوارد سعيد الصّارم^(٥) الذي

(١) مقلّد، (محمّد علي). الأصوليات: بحوث في معوقات النهوض العربيّ، دار الفارابي، ط١،
بيروت/لبنان ٢٠٠٠، ص ٩.

(٢) ريكفين، (جيريمي). عصر الدّخول إلى الشّبكة: رهانات وأفاق،؛ ضمن (القيم إلى أين؟)،
مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٣) خوري، (إلياس). الذاكرة المفقودة، مرجع سابق: "ولكن ما هو النّفط؟ يبدو النّفط وكأنّه
الحاجز، أو هكذا يقال، إنّهُ يقطّعة التّوازن الدّقيق الجديدة التي تجعل من الشّرق مسألة شرقيّة.
لذلك فهو ليس اقتصاداً. ليس مدناً ولا حضارة. إنّهُ سياسة العرب. ولذلك أيضاً يبدو وكأنّ
الشّرق العربيّ هو ساحة الصّدام الرّئيسيّة بين القوى الفاعلة في العالم"، ص ٥٨/٥٩.

(٤) هنتش، (هنري). الشّرق المتخيّل: رؤية الغرب إلى الشّرق المتوسّطي، ترجمة غازي بزّو
وخليل أحمد خليل، دار الفارابي- المجلس الأعلى للثقافة، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٤، ص ٩.

(٥) لويس، (بيرنارد). مسألة الإستشراق؛ ضمن (الإستشراق بين دعائه ومعارضيه)، ترجمة
هاشم صالح، دار السّاقى، ط٢، بيروت/لبنان ٢٠٠٠: "لقد استقبل كتاب سعيد عموماً بعروض
نقدية سلبية في المجالات العلميّة المتخصّصة (مع استثناء غريب واحد هو "مجلة الجمعيّة

شدّد على أنّ الشّرق في التّصوّر الاستشراقيّ هو مجرد أسطورة تسكن المذخّل الغربيّ، مرآة تعكس صور جميع مظاهر النّقص التي تؤرّق الغربيّين. بتعبير آخر، يظلّ الشّرق الإسلاميّ خلقاً، افتراضاً ذهنيّاً غربيّاً، خطاباً وليس حقيقة قائمة مستقلة^(١).

المفارقة هي أنّ عمليّة تمثّل الإسلام داخل ماكينة أنماط التّصوّر الغربيّ لم تتوقّف (بمعنى "تشكيل الإسلام طبقاً لرغبات الغرب")، رغم أنّ الاستشراق أصبح مع كتاب "الاستشراق - ١٩٧٨" شديد الارتباط بما اصطلح على تسميته بـ "حالة العالم الثالث"^(٢)، فقد أكّد إدوارد سعيد على الوعي الذاتيّ الذي دفع الإستشراق إلى ضرورة الكشف عن تاريخيّته، وانحياز الخفيّ. هذا الموقف العقلانيّ قاد الغرب إلى الإحساس بالذنب في مرحلة ما بعد الاستعمار. من هنا، قدّم درس الاستعمار نتيجتين متناقضتين: واحدة إيجابية تتعلّق بالنّقد الجذريّ لمفهوم المركزيّة الغربيّة، وأخرى سلبية تتصلّ بظهور نزعة أصوليّة سياسيّة جديدة ذات طابع دينيّ. إنّنا نعثر على فكرة "دين الصّحراء" لدى كارل ماركس (ألمانيا ١٨١٨/١٨٨٣)، وخاصّة لدى

الشّرقية الأميركيّة" التي تمثّل النّشرة الداخليّة للمستشرقين الأمريكيّين). ولكن يمكن القول إنّ كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد قد ولّد آثاراً ضخمة. فنجاحه - سواء أكان يقوم على التّقدير له أم الفضيحة - يثير أسئلة مهمّة تتعلّق بالنّظام الجامعيّ الأميركيّ من جهة، وبالعالم العربيّ من جهة أخرى، ص ١٧٧ - هننش، (هنري). الشّرق المتخيّل، مرجع سابق: "لقد أصبح كتاب إدوارد سعيد ممراً إلزامياً لكلّ تفكير حول الإستشراق. توثيقه عنّ للغاية، وتحليلاته غالباً ما أصابت إصابة دقيقة. وعرّت مرّات عديدة نزعة الإستشراقيّين العرقية المتعالية، سواء أكانوا علماء كباراً أم أقلّ علماً، إلى درجة تكون لدينا، بعد قراءته، الاعتقاد بأنّه لم تعد هناك حاجة لأن يقال المزيد حول الموضوع. لا بل أكثر من ذلك: خرج الإستشراق بعد ذلك وهو على درجة من السّوء يشمئزّ لها المرء"، ص ١٦

(١) لويس، (برنارد)؛ سعيد (إدوارد). الإسلام الأصوليّ، مرجع سابق: "فمنذ نهاية القرن الثّامن عشر، على أقلّ تقدير، سيطر على ردود الفعل الغربيّة نحو الإسلام نوع من التّفكير المختزل والبسيط في جوهره، وهذا النّوع من التّفكير لا نزال إلى يومنا هذا نملك القدرة على تسميته بالإستشراق. وقد سبق لي أن ذكرت أنّ الأساس العامّ لفكر الإستشراقيّ يرتكز إلى جغرافيّة خياليّة ليست لها جذور على أرض الواقع، ص ٣٤ (القول لـ "إدوارد سعيد").

(٢) قرم، (جورج). شرق وغرب، مرجع سابق: "استحدث مصطلح "العالم الثّالث" كمفهوم جديد يزيل تقسيم العالم بين الكتلة الشّرقية والحلف الأطلسيّ في ستّينات القرن الماضي. لكنّ "العالم الثّالث" الذي افترض أنّه مختلف عن الشّرق الشّيعيّ والغرب الرّأسماليّ، سرعان ما أصبح ساحة دوليّة للمواجهة بين هذين المعسكرين. لذا أطلقت بلدان "العالم الثّالث" على نفسها تسمية "دول عدم الانحياز"، ص ٤٠.

إرنست رينان الذي لم يكن "مختصًا في مشاكل الإسلام"، لأنّ "نظرته إلى الدّور التاريخي للإسلام، مع كونها غير كافية، وغير عادلة ومختصرة"، وفق شهادة هشام جعيط^(١).

قال إرنست رينان في المحاضرة الافتتاحية (الكوليج دي فرانس سنة ١٨٦٢) معلنا "نهاية الإسلام: "عندها يموت آخر أبناء إسماعيل من البؤس والشقاء، أو عندها يحوجه الرّعب إلى الالتجاء إلى عمق الصّحراء"^(٢). ومفارقة رينان أنّه كان أسير صحراء الفلسفة الوضعيّة التي طبعت القرن التاسع عشر بطابعها، لذلك لم يستطع عبور الصّحراء الفاصلة بين غربه الوضعي، الذي كان يرى أنّ "هذا العالم المنحط" (الشرق الإسلامي) لا يستحقّ بحّد ذاته أن نوجّه له العناية نفسها الموجهة إلى البقايا النّبيلة لعبقرية اليونان والهند القديمة وفلسطين اليهوديّة" (أوروبّا والإسلام/ ص٥)؛ وبين شرقه الرّوحي، الذي دفعه إلى أن "يعترف بأنّ الإسلام قد أحدث فيه دائما انفعالا عميقا لدرجة أنّه ما من مرّة دخل إلى جامع إلّا وتأسّف لأنّه ليس مسلما" (أوروبّا والإسلام/ ص٣٤). داخل هذه المسافة الصّحراويّة ضاعت الآفاق التي كان ممكنا أن يفتحها وعي مونتجمري وات (بريطانيا ١٩٠٩/٢٠٠٦) النّقدي: "لا يجوز أن تكون هناك هوة لا يمكن عبورها بين الثقافة الغربيّة والإسلام، فإذا كانت بعض النّتائج التي توصّل إليها علماء الغرب لا يتقبلها المسلمون، فربّما كان السّبب في ذلك أنّ علماء الغرب لم يكونوا دائما مخلصين لمبادئهم العلميّة وأنّ استنتاجاتهم

(١) جعيط، (هشام). أوروبّا والإسلام: صدام الثّقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنّشر، ط٢، بيروت/لبنان ٢٠٠١، ص ٣٣/٣٤.

(٢) أركون، (محمّد)؛ غارديه، (لوي). الإسلام بين الأمس واليوم، ترجمة علي المقلّد، دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع ؛ دار الفارابي، ط١، بيروت/ لبنان ٢٠٠٦، ص ٧٦/٧٧ - قرم، (جورج). شرق وغرب، مرجع سابق: "يشكّل خطاب رينان هذا، بالفعل، نصّا مؤسّسا لظاهرة الخوف المعاصر من الإسلام. ونستطيع التّحقّق من ذلك لدى قراءتنا هذا المقطع الذي يقول فيه رينان: "يتمثّل، حاليّا، الشرط الأساسيّ لانتشار الحضارة الأوروبيّة في تدمير الصّنف السّاميّ عن بكرة أبيه، وفي تدمير السّلطة الثّيوقراطيّة للإسلام، وبالتالي تدمير الدّين الإسلاميّ. إنّ هذا الدّين لا يمكن أن يكتب له الوجود إلّا كدين رسمي، لأنّه يتّلاشى ما إن نجعل منه دينا حرّا وفرديا (...). هنا بالذّات، يكمن سرّ الحرب الأبديّة التي لا تتوقّف ما لم يتمّ القضاء على آخر أبناء إسماعيل وتركهم لبرائث البؤس والشقاء وما لم يقصهم الرّعب إلى عمق الصّحراء. الإسلام هو النّفي الكامل لأوروبّا (..) إنّ الإسلام احتقار للعلم وإلغاء للمجتمع المدني"، ص ٥٠.

تحتاج إلى مراجعة، حتّى من وجهة النّظر التّاريخيّة"^(١). كان لوي غارديه (فرنسا ١٩٠٥/١٩٨٦) قد رفض الرّبط بين الإسلام والصّحراء لانخراطه ضمن "المخالطات القول بلا تدقيق"، ومع ذلك كتب يقول: "صحيح أنّ الصّحراء هنا تحيط بكلّ شيء، وأنّها حضور، وتسلّط، وحنين في آن، ولكّنها سرعان ما أصبحت ممراً لمراكز حضاريّة منظمّة، وليس الوسط الحياتيّ لشعوب الإسلام"^(٢).

لسنا بحاجة إلى التّشديد على أنّ الصّحراء مكان إشكاليّ، ففي ظلّ نبوءة "نهاية الجغرافيا"، التي بشر بها عالم الدّراسات المستقبلية ألفين توفلر (أمريكا ١٩٢٨-) في كتابه "صدمة المستقبل - ١٩٧٠"، والتي وجدت تلخيصها في "أنّ المكان لم يعد المصدر الرّئيس للتّنوّع"^(٣)، قدّم الإسلام نفسه بوصفه مفارقة عرب الصّحراء القاحلة الكبرى، الذين قبلوا بأن ترتكب جرائم الخط المتعمّد بين الدّين الإسلاميّ و"النّزعة الاسلاميّة"^(٤) باسمه بوصفه أفقا للتّأويل لا يزال مرميّاً "خارج المجال العلميّ المفكّر فيه"، بسبب بقاء "شرقنا يكرّر ألفاظه ومصطلحاته المستقاة من الفضاء العقليّ القروسطيّ ومجالاته"^(٥) وفق تعبير سهيل فرج (لبنان ١٩٥١-). تظلّ الصّحراء مكاناً إشكاليّاً: فالطّفرة التّفطيّة، واکراهات العولمة التي "تعني وجود ثقافة كونية في العالم" (داريوش شايعان)، أو "تغريب العالم" (سيرج لاتوشه)،

(١) وات، مونتجمري وليم. محمّد في مكّة، ترجمة عبد الرّحمان عبد الله الشّيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ١، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ١٩٤٤، ص ٤٠/٤١.

(٢) غارديه، (لويس). أثر الإسلام في العقليّة العربيّة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفكر اللّبنانيّ، ط ١، بيروت/لبنان ١٩٩٢، ص ٩ - كاتزنشتاين، (بيترجي). الحضارات في السّياسة العالميّة، مرجع سابق: "نشأت الحضارة الإسلاميّة في الصّحراء قبل الانبثاق اللّاحق لحضارة مدينيّة حضريّة"، ص ٦١.

(٣) موراي، (ورويك). جغرافيا العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصاديّة والسّياسيّة والثّقافيّة، ترجمة سعيد منتاق، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٣٩٧، فيفري ٢٠١٣، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ٢٠١٣، ص ١٠.

(٤) المؤدّب، (عبد الوهاب). أو هام الإسلام السّياسيّ، ترجمة محمّد بنّيس، دار النّهار للنّشر، ط ١، بيروت/لبنان ٢٠٠٢: "ليس الإسلام أصل الدّاء الذي أقصد تناوله، فأولئك الذين اعتنقوا الإسلام عملوا على إبدال حتّى بنية الحضارة. فليس الإسلام بالتّالي هو أصل المصيبة، بل المصيبة هي ما فعله المسلمون أنفسهم بالإسلام"، ص ٨.

(٥) فرج، (سهيل). العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط ١، الدّار البيضاء/المملكة المغربيّة ١٩٩٧، ص ١٨.

أو "العولمة اللأغية للفروقات" (جاك دريدا)^(١) لم يكفّا عن تحويل الصّحراء العربيّة إلى جغرافيا جديدة ومعقّدة. في المقابل، لا يزال الوعي العربيّ السياسيّ والدينيّ عاجزا عن التّعاطي مع جغرافيّة الصّحراء المحوّلة بوعي معرفيّ أكثر جدّيّة. ألم يكتب أنور عبد الملك (مصر ٢٠١٢/١٩٢٤) بذبرة التحسّر: "لا يزال الفكر السياسيّ العربيّ غير مدرك بوضوح لمدى تأثير العامل الجغرافيّ في تطوّر الحضارات"^(٢). منذ قرن تقريبا، ظهر "الإسلام السياسيّ"^(٣) بوصفه "التّأصيل التّمامي والنّشيط للإخوان المسلمين. إنّ تأثيرهم حقيقيّ على قسم من الشّبيبة العربيّة الإسلاميّة. والحركة تأسّست في مصر سنة ١٩٢٨ على يد حسن البنا، وكانت ترمي إلى استلام الحكم. وقد حلّها عبد النّاصر وحاربها بشدّة، ورغم ذلك ظلّت قويّة ناشطة في عدّة بلدان، وبشكل سرّيّ في مصر. ولم يتورّع بعض الإخوان من الجهر بشعارهم "لا دستور إلّا القرآن". وفي نظرهم، لا يمكن إقرار العدالة الاجتماعيّة إلّا بتطبيق أحكام

(١) عبد الجبّار، (فالح). ما بعد ماركس؟، دار الفارابي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٠: "إنّ العولمة تفترض بأنّ العمليّات والمبادلات تجري على نطاق عالميّ، بعيدا عن سيطرة الدّولة القوميّة، بل إنّ الاقتصاد القوميّ يتحدّد بهذه العمليّات. وهذا الوضع مغاير تماما لما كان عليه الحال في الإطار السّابق، حين كانت الاقتصادات القوميّة هي الفاعلة، أمّا الاقتصاد العالميّ فهو ثمرة تفاعلاتها"، ص ١١٦/١١٥ - أحمد، (مهيوب غالب). العرب والعولمة: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل، ضمن (العولمة وتداعياتها على الوطن العربيّ)، مرجع سابق: "تتميّز ردود الفعل العربيّة أمام هذه التّحديات التي يفرضها ما يسمّى بالعولمة، بالارتباك والتّخبط بسبب عدم قدرتها على التّكيف السّريع لهياكل اقتصاداتها وهياكل حاجاتها الوظيفيّة، كي تستجيب لهذا التّحوّل السّريع في العالم"، ص ٦٩.

(٢) عبد الملك، (أنور). الفكر العربيّ في معركة النّهضة، ترجمة بدر الدّين عروودي، دار الآداب، ط٣، بيروت/لبنان ١٩٨١، ص ٢٢٢.

(٣) أيوبي، (نزيه). أشكال الإسلام الحديث بين التّغيير الثقافيّ والدّور السياسيّ؛ ضمن (الإسلام السياسيّ وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلاميّ، إصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والنّشر، ط١، الرّباط/المملكة المغربيّة ٢٠٠٠: "وينطبق مصطلح "الإسلام السياسيّ" على الفئتين الأخيرتين (الأصوليّون والأصوليّون الجدد) على اعتبار أنّهما ممّن يركّز على الطّبيعة السياسيّة للإسلام، وينضوون في أنشطة مناوئة للدّولة بصفة مباشرة"، ص ٤٤ - الخيّون، (رشيد). ١٠٠ عام من الإسلام السياسيّ بالعراق ٢ السّنة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، دبي/الإمارات العربيّة المتّحدة ٢٠١١: "كان ظهور الإسلام السياسيّ المعاصر بعد سقوط الخلافة العثمانيّة، على الرّغم من أنّها كانت مخالفة للشّروط المذكور. حيث ظهر (الإخوان المسلمون) بمصر السّنة ١٩٢٨، وكانت جماعات الإخوان بالبلدان الأخرى فروعا له وما زالت تلك الأمومة قائمة إلى حدّ ما"، ص ١٢.

القرآن تطبيقاً حرفياً" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٣٨). بتعبير آخر، كانت ولادة الإسلام السياسي سنة ١٩٢٨ محاولة لتضميد "جرح إلغاء الخلافة"، كما كانت بديلاً ثيوقراطياً جسده شعار "القرآن دستورنا" ورداً على البلبلّة التي ولّدتها عمليّة تقسيم الإمبراطوريّة العثمانيّة من طرف الغرب الاستعماريّ. إلى جانب رشيد الخيّون (العراق ١٩٣٨-)(١)، اتخذ حسن حنفي (مصر ١٩٣٥-)(٢)، وفالح عبد الجبّار (العراق ١٩٤٦-)(٣)، من سنة ١٩٢٨ منطلقاً لنشأة الإسلام السياسيّ؛ في المقابل قدّم حيدر إبراهيم (السودان ١٩٤٣-) تاريخاً آخر: "بدأ الصّعود الضّمنيّ للإسلام السياسيّ مع هزيمة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، ثمّ مع الفورة النّفطيّة في منتصف سبعينات القرن الماضي، وتلا ذلك أثر الثّورة الإيرانيّة الإسلاميّة العام ١٩٧٨" (إلى أين يذهب العرب؟/ ص ٨٢)، وكذلك السيّد يسين (مصر ١٩١٩-): "ولعلّ بداية الصّعود يمكن تحديدها بشكل تقريبيّ بالفترة التي أعقبت هزيمة يونيُو/ حزيران ١٩٦٧ والتي كانت

(١) الجاسور، (ناظم عبد الواحد). موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للنشر والتّوزيع، ط١، عمّان/ المملكة الأردنيّة الهاشميّة ٢٠٠٩: "انبثق مفهوم (الإسلام السياسيّ) الذي نظر إليه البعض من هذه الزّاوية التي يسعى من خلالها إلى ممارسة السّلطة وإقامة النّظام السياسيّ الإسلاميّ الذي يرجع في أصوله إلى المجتمع الذي أقامه النّبّي صلّى الله عليه وسلّم في المدينة المنورة، وإحياء الخلافة الرّاشدة"، ص ٦٠.

(٢) حنفي، (حسن). في أسباب صعود الإسلام السياسيّ في الوطن العربيّ؛ ضمن (إلى أين يذهب العرب؟ رؤية ٣٠ مفكراً عربياً في مستقبل الثّورات العربيّة)، مؤسّسة الفكر العربيّ، ط١، بيروت/ لبنان ٢٠١٢: "نشأ الإسلام السياسيّ الحديث مصاحباً لنشأة جماعة الإخوان المسلمين في مصر العام ١٩٢٨ في الإسماعيليّة على ضفاف قناة السّويس"، ص ٨٠ - زبيدة، (سامي). الإسلام: الدّولة والمجتمع، مرجع سابق: "الإخوان المسلمون، إنّها الحركة التي كانت، بهذا الشّكل، أو ذاك، أبرز التّيارات الأصوليّة في الإسلام السّنيّ منذ نشأتها في مصر عام ١٩٢٨. وفي حين أنّها كانت متأثرة تأثّراً واضحاً بأفكار عبده ورضا فقد ابتعدت عن التّأثيرات الأوروبيّة في إصلاح عبده وفكر رضا هادفة إلى اكتساب جاذبيّة شعبيّة وشعبيّة أصابت فيها نجاحاً كبيراً"، ص ٩١.

(٣) فالح، (عبد الجبّار). في أسباب صعود الإسلام السياسيّ في الوطن العربيّ؛ ضمن (إلى أين يذهب العرب؟)، مرجع سابق: "صعود حركات الإسلام السياسيّ موضوع شائك، ومتشعب، يبدأ من البيئة العالميّة وينتهي بالبيئات المحليّة (...) لعلّ الاستثناء الوحيد هو مصر، حيث برز التّيار الإسلاميّ منذ العام ١٩٢٨ (حسن البنّا)، ليسجّل حضوراً قوياً"، ص ١٠٣ - زبيدة، (سامي). الإسلام: الدّولة والمجتمع، مرجع سابق: "إنّ استخدام مصطلح "الإسلام السياسيّ" ذاته قد يكون موضع جدال: أيّ شكل آخر من الإسلام هناك؟ إذ يمكن الجدال بأنّ الإسلام سياسيّ منذ نشأته، وحدة الدّولة وأمة المؤمنين"، ص ٨٣.

في الواقع زلزالاً مروّعا" (إلى أين يذهب العرب؟/ ص ٨٧) رغم أنّه استدرك قائلاً: "غير أنّه قد يكون من باب المبالغة ردّ صعود التيار الإسلاميّ إلى ردّ الفعل على هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧، لأنّه لو طبقنا المنهج التاريخيّ لأدركنا أنّ التيار الإسلاميّ له وجود في التربة الثقافيّة العربيّة منذ الاستجابات الأولى للتحديّ الغربيّ" (إلى أين يذهب العرب؟/ ص ٨٨).

لا شيء يفسّر هذا الاختلافات حول تاريخ الإسلام السياسيّ سوى أزمئتنا التاريخيّة ذاتها، التي لخصها شايعان بقوله: "وكان التاريخ قد تقدّم، وكانت بينئنا المألوفة قد انهارت، ونحن، كدّاء، قد رمينا أنفسنا خارج أرض البشر: فلا نحن في أرض الأجداد، ولا في أرض السادة الجدد. الغائبون مخطئون دائماً. أجل، بكلّ أسف. لقد كنّا مخطئين، لأنّنا قد غبنا عن موعدنا مع التاريخ"^(١).

عندما نتابع لوي غارديه في محاولة القبض على "نوع من التّدميط التاريخيّ" نكتشف أنّ مقدّمات "الإسلام السياسيّ"، أو "الأصوليّة الإسلاميّة" لم تكن معزولة عن "الخطّ المستقيم التّابع للتراث السنّي"^(٢)، من جهة؛ وأنّها لم تكن خارج الحاجة إلى "الإصلاح الضّروريّ"، من أجل العودة إلى مبادئ الإسلام الأساسيّة" إلى درجة أنّه "قد حصل أنّ الدّعوة إلى الإصلاح ارتدت نزعات أكثر إطلاقيّة" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٣٦).

إنّنا نقبض على رؤية غارديه هذه عندما نقرأ تحليل سامي زبيدة (العراق ١٩٣٧-) الذي شدّد في كتابه "الإسلام: الدّولة والمجتمع - ١٩٩٣" على أنّ "الأصوليّة" صفة "تطلق على تلك المذاهب والحركات التي تعارض الحكومات العلمانيّة في البلدان الإسلاميّة بالإصرار على وحدة الدّين والدّولة والمجتمع في الإسلام (...). ودعاة هذه المذاهب "أصوليون" بمعنى تأكيد اشتقاق أفكارهم السياسيّة والاجتماعيّة من المصادر الأصليّة أو الأساسيّة للإسلام، وهي القرآن والسنة مع استبعاد القواعد السياسيّة أو الفقهيّة التي نشأت على امتداد قرون عديدة من الإمبراطوريّات الإسلاميّة استبعاداً تامّاً" (الإسلام: الدّولة والمجتمع/ ص ٦٩). كان لوي غارديه حريصاً على أن يقدّم سجلاً تاريخيّاً دقيقاً لنشأة "الإسلام السياسيّ" وتطوّره، لذلك لم يتجاهل فضيحة الاستعمار الأوروبيّ حيث "الكلّ يعرف حكاية الاستيلاء التي نتجت عن هذه الرّغبة في التوسّع (..) وقيام المستعمرات والمحميّات

(١) شايعان، (داريوش). النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، دار السّاقى، ط١، لندن/بريطانيا ١٩٩١، ص ٢٦.

(٢) الخيّون، (رشيد). ١٠٠ عام من الإسلام السياسيّ بالعراق ٢ السنة، مرجع سابق: "يصعب تحديد خلفيّة تاريخيّة للحراك السياسيّ السنّي، بوجه عامّ، فالإمامة لم تكن أصلاً من أصول المذاهب السنيّة كافّة والتي هي: التّوحيد، والنّبوة، والمعاد، مثلما هي لدى الشيعة"، ص ٥.

قد يبدو وكأنه الانهزام الذي لا قيام منه لعالم الإسلام (..) ولكنّ الواقع شيء آخر، فعنف الصدمة أيقظ الضمائر، وقيام المستعمرات اعتدب الفرصة النادرة لقيام حركة تجديدية ذات زخم" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٨٦). لقد خاض العرب حروب الاستقلال من داخل التشديد على الانتماء للإسلام بوصفه أفقا ثورياً. كتب غاردييه: "إنّ عنف المعارك حول "الإصلاحيين" من الماضي إلى ثوريين (...) في نظر العديد من الغربيين يبدو حضور الإسلام في أواخر هذا القرن العشرين، قبل كلّ شيء، وكأنه حقيقة سياسية" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٨٦/٨٧/٨٨).

هل كان "الوحي المحمدي" هو "دين الصحراء"؟. كذا قد طرحنا هذا السؤال من أجل التقاط إجابة من داخل سياق الفكر الغربي، الذي يتجاهل مفهوم "الجغرافيا التاريخية". كان محمد أركون قد شدّد على هذا المفهوم، من أجل إدراج "مبعدا: هو الإسلام فكراً وحضارة. الإسلام مبعّد، مهمّش، أو محبوس إمّا في شرق غريب أو روماني، وإمّا في صحراء غربيّة، حيث العقلانية الوضعية والحضارة المادية للبورجوازيين المحتلين" (نافذة على الإسلام/ ص ٢٢٧).

لنتأمّل الآن إجابة أحد الخبراء العرب التي تأخذنا إلى ميثافيزيقا الصحراء. كتب عبد الملك منصور المصعبي (اليمن ١٩٥٢-): "تفيد الروايات الدينية أنّ الله هو الذي اختار الصحراء موطناً للعرب المنحدرين من إسماعيل عندما أمر إبراهيم بأن يتوجّه بآبائه إسماعيل إلى حيث أسكنهم في واد غير ذي زرع من الصحراء التي تعرف، حالياً، بالصحراء العربية (...) ومن شأن هذا الاعتقاد أن يولّد لدى أصحابه من العرب الشعور بأنّ الصحراء إنّما أصبحت لهم موطناً باختيار إلهي مبارك" (١).

مع المصعبي لا تصبح الصحراء مجرد موطن، وإنّما "جوار بيت الله على هذه الأرض"؛ طالما أنّ البيت العتيق "تستضيفه صحراؤهم".

الصحراء جوار، وضيافة، و"اختيار إلهي مبارك". على هذا الأساس يشدّد عبد الملك المصعبي على أنّ الإسلام رغم عالميته يظلّ "فضيلة عربية"، ذلك "أنّ الله قد اختار صحراء العرب مهذا ومنطقاً للإسلام، واختار سگان هذه الصحراء دون غيرهم ليشرفهم بمهمّة حمل رسالة الإسلام إلى العالم أجمع، واصطفى من بينهم رجلاً لصيقاً بالصحراء، حيث قضى طفولته المبكرة في باديتها ومارس الرعي في مراعيها صبيّاً وخبر طرقاتها عاملاً بالتجارة وأحبّ الخلوة في خلائها متعبداً ليكون رسوله إليهم" (الصحراء ومستقبل الإنسان العربي/ ص ٧٥).

(١) المصعبي، (عبد الملك منصور). الصحراء ومستقبل الإنسان العربي؛ ضمن (الصحراء والإنسان/ فعاليات الملتقى الدولي دوز: ٢٩/٢٧ ديسمبر ٢٠٠٣)، مطبعة فنزي، كرتسي بن علي لحوار الحضارات والأديان، تونس/الجمهورية التونسية ٢٠٠٦، ص ٧٥.

سمحت هذه المقدمات للمصعبيّ بالوصول إلى استنتاجه "الإعجازي": "ألا يبدو مقبولا القول، مجازا، بأنّ "العرب هبة الصّحراء"؟. ولأنّ العروبة والإسلام يظلّان "هبة الصّحراء" حقيقة ومجازا، فإنّ مخيال البداوة الذي لا يزال مهيمنا لن يشكّل أفقا للحرية. كتب إبراهيم الكوني: "الحرية كالصّحراء، لا ننزلها إلّا لنعبرها، ولا نعبرها إلّا لنفرّ إليه"^(١).

(١) الكوني، (إبراهيم). أبيات، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٠، ص ٣٩.