

الإسلام السّياسيّ

خيار الحرب بين الأديان / خيار الحرب على الأديان

الإسلام السياسي

خيار الحرب بين الأديان / خيار الحرب على الأديان

كيف نفهم حقيقة الإسلام السياسي؟. كان لوي غارديه قد استدعى "مفهوم قدامه جاك ماريتان J. Maritain عن نزعة إنسانية تامة. يتكلم ماريتان عن "مثل أعلى تاريخي عياني". ألا يمكن أن تكون أمة النبي بالنسبة إلى المسلم "مثلا أعلى يقع ما وراء التاريخ وعيانياً"؟. مثل أعلى: لأن الأمة هي واقع، ولكنها لا تتحقق كليا على صعيد الواقع أبدا. إنها تظل قائمة في المؤمنين وبجهودهم كمثال يحاول أن يتجسد في حياتهم الجماعية، والاجتماعية والشخصية والعلائقية، وبهذا فهي تلون وتوجه الحياة بالذات: من هنا المثال المحدد (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ١٧/١٨). سواء كان معنى "تامة" هو "المثال المحدد"، كما استخدمه غارديه؛ أو التمسك "بحرفية التراث بوصفه كلاً متكاملًا"، كما أورده أنور عبد الملك مقابل المصطلح الفرنسي "Intégrisme" ^(١)؛ فإن التامة تظل الإطار الذي سمح بأن تنشأ فيه ظاهرة "الإسلام السياسي" بوصفه تأكيداً لتداخل الروحي والزمني/ الديني والسياسي ^(٢).

كتب غارديه: "ينظر الإسلام نظرة مثالية إلى ما ستكون عليه، في الأرض، أمة الإسلام. وكل تاريخ هذه الأمة يمكن أن يندرج في التباعد الواقع بين هذه المثالية والواقع العملي" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ١٧). إن إجابة غارديه تدفعنا إلى طرح السؤال على مفكر وجه الكثير من النقد للمستشرقين. في كتابه "أوروبًا

(١) عبد الملك، (أنور). الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق: "Intégrisme التمسك بحرفية التراث بوصفه كلاً متكاملًا. ويقترح الدكتور سهيل إدريس والدكتور جبور عبد النور في "المنهل" مصطلحا آخر لترجمة هذه الكلمة "التامة"، لتشير إلى المذهب الذي يحاول الاحتفاظ بتمام نظام كالدين مثلا. (المنهل/ ص ٥١١)، ص ٢٦/٢٧ - أيوبي، (نزيه). أشكال الإسلام الحديث بين التغيير الثقافي والدور السياسي، مرجع سابق "يصعب تحديد مرادف للأصولية ومقابلها الإنجليزي (Fundamentalism) ومقابلها الفرنسي (Intégrisme) لأنه مصطلح مسيحي فرض على العالم الإسلامي فرضا (...). فيما يخص الأصولية الإسلامية التي تتبنى مفهوما شموليا للإسلام باعتباره جامعا مانعا. وهو ما يؤيده لفظ Intégrisme الفرنسي، ومن هنا شعار الدالات (من حرف الدال) الثلاث، الذي يرى في الإسلام ديناً ودولة"، ص ٤٣.

(٢) عبد الملك، (أنور). الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق: "وبعبارة أخرى: هذا التضايف بين الإيمان والسلطة، بين الثقافة والسياسة، هل هو ما جعل الإسلام مختلفا عن الحضارات الكبرى والتحركات الدينية الأخرى؟"، ص ١١٤.

والإسلام: صدام الثقافة والحادثة - ١٩٧٨" قام هشام جعيط بأخذنا إلى ما اعتد به حقيقة أساسية: "إنّ العالم العربيّ اليوم يتبنّى الإرث الإسلاميّ، ويربط به بشكل حميم وعيه التاريخيّ (...) إنّ العالم العربيّ يأخذ على عاتقه الفكرة التاريخيّة للإسلام ليجعلها مركزا لمشاريعه. وهكذا تقوم الأمة القديمة بحركة نقل وتصغير لكلّ المساحة الإسلاميّة إلى حدود المساحة العربيّة فقط، موقّرة مضمونا انفعاليّا سياسيّاً- أيديولوجيّاً" (أوروبّا والإسلام/ ص٥). أمّا في كتابه "الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ - ١٩٧٤" فقد حدّد خصوصيّة "النواة العربيّة الإسلاميّة" بقوله: "إنّ الأمر متعلّق ببنية الضمير، بضمير "ثنائيّ البعد"، حيث يتضافر الانتماء الإسلاميّ والانتماء العربيّ. وبذلك يكون الإسلام من صنف متدنّ لو فقد عروبوته، وهو ممكن الوجود لكنّ وجوده مرتبط أبدا بعائق في الشّعور. سيجسّم العالم العربيّ بمفرده هذه الشخصيّة المزدوجة، ويبقى وفيا للمبادئ الإسلاميّة كما للماضي العربيّ"^(١).

يجب أن نذكّر أنفسنا بأن جعيط لم يقل بإسلام مقصور على العرب: "فالعروبة ليست مفهوما عرقيّا ولو أنّها كانت كذلك في البداية: إنّها البؤرة الثقافيّة التي أتت لتصبّ فيها كلّ العبقريّات الإنسانيّة المتنوّعة" (أوروبّا والإسلام/ ص٣٧)، وبأنّه لا يتجا هل كون الإسلام محدودا ولا محدودا، واحدا ومتعددا إلى درجة أنّه لا يمكن حبسه في حدود أيّ شعب، وأيّة جغرافيا: "أمّا الإسلام، فيبقى دينا قبل كلّ شيء، وهذا صحيح، لكنّه يؤثر في أعماق حياة النّاس كما في التّعابير الأكثر سموا" (أوروبّا والإسلام/ ص٣٧). كان يستعيد إشارة أنور عبد الملك: "لقد أصبح الإسلام بطبيعة الحال ما أطلق عليه "الإطار الأعمّ للتراث الوطنيّ الثقافيّ للبلاد العربيّة" خاصّة" (الفكر العربيّ في معركة النهضة/ ص١١٨)^(٢). بين جعيط وأنور عبد الملك قاسم مشترك: الرّفص الكامل لموت الثقافة العربيّة الكلاسيكيّة، فالتاريخ ليس مضادا للمطلق الدّينيّ؛ ولكنهما لا يطرحان السّؤال الأساسيّ: هل ما زال التّماتل قائما بالفعل بين عرب الصّحراء وإسلامهم التاريخيّ؟. "الإسلام السياسيّ"^(٣)، بهذه المعنى هو

(١) جعيط، (هشام). الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) أركون، (محمّد)؛ غارديه، (لوي). الإسلام بين الأمس واليوم، مرجع سابق: "في التّصوّر الشائع، تبدو الظّاهرة الإسلاميّة مربوطة بصورة خاصّة بالعالم العربيّ. والمسلمون غير العرب ذاتهم أقرّوا بالهويّة العربيّة لدين منزّل باللّغة العربيّة بواسطة نبيّ عربيّ. واليوم تعمل أسباب سياسيّة على استمرار نفس الأسباب القديمة اللاهوتيّة، وعلى فرض رؤية ضيقة وخصوصيّة عن الإسلام، حتّى في العالم الغربيّ"، ص ١٦٧.

(٣) الخيّون، (رشيد). ١٠٠ عام من الإسلام السياسيّ بالعراق ١ الشيعة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١، دبي/الإمارات العربيّة المتّحدة ٢٠١١: "يجمع مصطلح (الإسلام السياسيّ) كلّ الجماعات التي تتّخذ من الإسلام، كدين، في تحرّكها السياسيّ أيديولوجيّة؛ وترنو إلى تطبيقه

صحراؤنا العربيّة الجديدة بوصفها جغرافيا محوّلة، ومشحونة بمضامين انفعاليّة سياسيّة- إيديولوجيّة. إنّه ليس امتدادا لـ"إسلام أيام المجد، القريب من المنابع والمستند إليها، بل إسلاما مثقلا بالعادات الغربيّة عن الإسلام، وبالخرافات والمسترسل، بفعل حركة دفاعيّة عن النّفس، أي استرجاعات الماضي وإلى الحنين المرضيّ إليه" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٧٦). بتعبير هشام جعيط: "ليس السّياسيّ في الإسلام هو مفهوم السّلطة، ولا السّلطة بحدّ ذاتها، ولا البحث عن مبدأ لتنظيم المجتمع كجسم سياسيّ، ولكنّه الحنين الصّافي للعصر البدائيّ، مضافا إلى القوّة المحرّكة الدّفاعيّة. إنّ الوهم في غلبة السّياسيّ في الوجود الدّينيّ للإسلام قد طغى على فكر البعض بسبب الغليان الدّينيّ" (أوروبّا والإسلام/ ص ٨٦). كان هشام جعيط رائيا عميقا عندما كتب: "إنّنا نتوجّه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات لم يسبق لها مثيل في التّاريخ"^(١)، ولكنّ رؤياه كانت، ولا تزال، تصطدم بواقع الجذب داخل "الصّحراء الثقافيّة". لنقرأ تأملاته المليئة بالوجع: "وليس الضّمير الدّقائيّ العربيّ مجدبا وحسب، بل إنّه مفكّك وخاضع خضوعا عميقا للحضور المباشر أو غير المباشر للغرب. وهو من وجه مخالف منطو على نفسه وعلى صور تجاوزها العصر. وهو لا محالة مقطوع عن

عند الوصول إلى السّلطة، على أنّه منهج للحياة صالح لكلّ زمان ومكان. بدأ يطرح هذا المصطلح مع ظهور الإخوان المسلمين (مصر ١٩٢٨)، وتعاظم دور الحركات الإسلاميّة، وهو مصطلح غير محدّد، بطبيعة الحال، لدى الإسلاميين أنفسهم، ففيه تمييز بين الإسلام وتلك الحركات. إنّها أيديولوجيا تنطوي (على عدّة اعتبارات تحاول إقحام كلّ شيء في الدّين؛ لرسم إطار مرجعيّ نهائيّ يسيّر كلّ التوجّهات وفق نظرة ماضويّة، وتسعى إلى رسم حياة البشر، وفق معطيات محدّدة، من بداية الخلق حتّى قيام السّاعة، وترفض قبول أيّ رأي مخالف رفضا باتا... وهو ما قد يمثّل في كثير من الأحيان نظرة شموليّة تفرض الكثير من القيود، وقد تحجب الانطلاق الفكريّ وتحّدده بسنن الأوّلين التي يكتنفها الكثير من الغموض والالتباس والتّناقض في أحيان كثيرة)"، ص ٩.

(١) جعيط، (هشام). أوروبّا والإسلام، مرجع سابق، ص ٨ - أركون، (محمّد). الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ بالتّعاون مع اليونسكو، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٠: "تزداد الشّقة بين تطوّر الغرب وتخلّف العالم الإسلاميّ، ويصبح أمر اللّحاق بالركب، ركب الحداثة، أمرا صعبا جدّا إن لم يكن مستحيلا. وهكذا تتّسع الهوة بين موقف التّبرير والتّبجيل الدّفاعيّ الذي يمارسه هؤلاء الإيديولوجيّين الذين يحرّكون الشّارع والجماهير، وبين الفتوحات الجديدة للحداثة الأوروبيّة والعالميّة. إنّها لمصيبة كبيرة وغير مضمونة العواقب. ويخشى أن يؤدّي هذا التّفاوت الخطير والقطيعة الكبيرة بين عالمين، أو كتلتين إيديولوجيّتين ضخمتين إلى حصول صدامات أكثر عنفا ممّا حصل حتّى الآن"، ص ١٨٨.

الواقع والجدلية التاريخية التي هي بصدد التكوّن. وفي الجملة، فهو عاجز عن تحمّل حقيقته، وتحمّل العالمية وتحمّل التاريخ نعني تاريخ الفكر" (الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي/ ص ٧٤)؛ وكان دقيق الملاحظة عندما أخذ عرب الإسلام إلى مأزقهم المنبعث من "التركيب الذي يعتدل بجرأة متزايدة داخل الإسلام ما بين الوعي التاريخي الثقافي، والاكتساب الموضوعي لأدوات الحداثة" (أوروبّا والإسلام/ ص ٧). في المقابل، سمح جعيط لنفسه بالوقوع تحت تأثير روحية دينية مفرطة التفاؤل مثل قوله: "وبالحركة نفسها، هدا القلق من انهيار الإسلام" - "لم يعد الإسلام متشجعا حول نفسه في وضعية دفاع عن النفس: لا التغريب ولا الماركسية يبدوان قادرين على خرق أسسه الثقافية" (أوروبّا والإسلام/ ص ٧-٨) - "لكدنا نسلّم حينئذ بأن في الإسلام طاقة تجدد ووحدة في المصير تحتاجان كلتاهما إلى الإثبات" (أوروبّا والإسلام/ ص ١٢٤). لست ضدّ روحية جعيط الدينية، ولكنّ التفاؤل لا يعني أنّ الإسلام يمتلك إمكانات حقيقية، من أجل الإقلاع التاريخي، طالما أنّ المسلم الأصولي يصرّ على أن يظلّ أسير "المعادنة اتجاه الغرب ذات الأصل التكنولوجي". ففي ذهن المسلم التبس الغرب دائما مع الدين المسيحي، وإنّ اقتناع المسلم الرساليّ القائل إنّ دينه كان آخر وحي، وإنّ نبيّه محمّدا هو خاتم النبوة، صوّر له في الواقع أنّ المسيحية باتت دينا متجاوزا، حتّى لا نقول مهجورا ومماتا، وبالتالي صوّر له أنّ المسلم كان متفوقا على المسيحيّ في كلّ نقطة" (النفس المبتورة/ ص ٢٩). لقد أدرك جعيط عمق التفاوت بين "الامتياز المعطى لإنجازات أوروبّا" وبين إسلام "لم ينجح إلى حدّ ما، في أن يطابق بالحدة نفسها، مختلف المستويات المكوّنة لوحده"، ولكنّه ظلّ مترددا بين معطين متناقضين: المراهنة على تفاؤلية تشدّد على أنّ "الأنجلوسيا الإسلامية" بدأت تتخذ مسافتها من الإسلام المعياريّ: إنّها تزيل الخرافة عن ماضيها، من دون ذلك التشجّع من الاتّهام الذاتيّ" (أوروبّا والإسلام/ ص ٨)، والاعتراف بمحدودية الرّهان التّفوّليّ ذلك أنّ: "ما ينقص البلدان الإسلامية هو تحديد ذلك النمط الإنسانيّ للمتفّع العضويّ، كما جسّده "علماء" العصر الكلاسيكيّ وما بعد الكلاسيكيّ" (أوروبّا والإسلام/ ص ٩١)، على الرّغم من الإقرار بأنّ "الإجماع الدينيّ في البلاد الإسلامية القديمة" قد غاب، من أجل أن "يصبح الإسلام إيديولوجية الجماهير، حسب تعبير غرامشي، وأقلّ فأقلّ إيديولوجية الذّخب السياسيّة أو الفكرية" (أوروبّا والإسلام/ ص ٩٠). ولكن، بأيّ معنى نفهم "إيديولوجيا الجماهير"؟. إنّ ملاحظة جعيط ليست دقيقة، فأنطونيو غرامشي (إيطاليا ١٨٩١/١٩٣٧) كان قد استعمل "عناصر التعريف الذي أعطاه فيلسوف إيطاليّ معاصر له هو "بنيدتو كروس" لمفهوم الدين فيما يسمّيه هذا الأخير "دينا" يسمّيه

غرامشي "إيديولوجيا"، طبعاً بعد رمي جانبا، الطابع الميثولوجي للدين^(١). بين غياب "المتقف العضوي"، الذي يراهن عليه جعيط بوصفه "لا كإيديولوجي لنظام اجتماعي معين، بل لسان حال حضارة مستقبلية" (أوروباً والإسلام/ ص ٩١) وطلاق "المتقفين ذوي النمط الحديث" لـ "الإسلام عملياً" بسبب الافتتان بالماركسيّة مثلاً تقع المسألة بأسرها: "المسلمون يفكرون بعودة إسلاميتهم"، هذا ما يشدد عليه جعيط، من داخل الكشف عن واقع تاريخي خضع لتأثير إستشراقي^(٢).

ولكنّ المفارقة هي أنّ "عودة الإسلام" لن تؤشّر لـ "شعور تضامن، وإعادة اكتشاف للقيم، وتساؤل عن الذات، والعالم صالح للجميع" (أوروباً والإسلام/ ص ٩١). ما الذي حدث حتّى ظلّ الإسلام خارج قدرة العرب على تجديد حيويّته؟ كان هشام جعيط قد أشار إلى أنّ "الإسلام أصبح وسيلة تحريك سياسيّة، ومثل شبح موجّه ضدّ الشيوعيّة والقوميّة العربيّة. كذلك استطاع أن يكون، وما زال مستعملاً، لأهداف داخلية من المحافظة السياسيّة أو الاجتماعيّة" (أوروباً والإسلام/ ص ٩٠). هذه

(١) بلحسن، (عمار). أنتلجاسيا أم مثقفون في الجزائر؟، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت/لبنان ١٩٨٦، ص ١٥.

(٢) جعيط، (هشام). أوروباً والإسلام، مرجع سابق: "دين، حضارة، ثقافة: كلّها عناصر قويّة من الشموليّة الإسلاميّة. ولكن ماذا عن السياسيّ؟. مستشرقو القرن التاسع عشر جعلوا الرأى العامّ العربيّ حساساً لفكرة الدين السياسيّ، ولبنية يجتمع فيها الدين والسياسة لتجعل من الإسلام قوّة عدوانيّة، جداليّة، ومفجّرة. إنّ الخوف من قوّة الإسلام المحرّكة يأخذ في اللحظات التراجيديّة شكل الدّفاع والصّراع والمشاجرة، أحد أكثر الأشكال الانفعاليّة في التاريخ، قد أبرز مفهوم الإسلام السياسيّ كتهديد متواتر، ومفهوم الدين السياسيّ كبنية تاريخيّة في أصول الإسلام. يقول غولدزيهر: "إنّ الإسلام قد جعل الدين دنيويّاً. لقد أراد أن يبنّي حكماً لهذا العالم بوسائل هذا العالم". أمّا بالنسبة لسنوك هورغرونج المرتبط أكثر بالمشاريح الاستعماريّة، فإنّ الإسلام "قد دخل في العالم كدين سياسيّ، ودلالته العالميّة تعود إلى التحالف بين هذين العاملين المتعارضين من حيث المبدأ"، ص ٨٦/٨٥ - أركون، (محمّد)؛ غارديه، (لوي). الإسلام بين الأمس واليوم، مرجع سابق: "إنّ الخطاب الدينيّ والخطاب السياسيّ يتفعلان باستمرار ويعملان كإستراتيجية قوّة تبعد ما يعارض وتقرب ما يساعد القدر التاريخيّ للأمة"، ص ١٨٤.

الإشارة نجدها لدى محمد أركون^(١) بوصفها تماهيا مع مخاوف لوي غارديه: "والخطر القائم حاليًا نابع بدون شك من تسييس القيم الدينية للإسلام. وهذا الخطر ليس وهميًا على الإطلاق، وربما تزداد خطورته، بصورة خاصة من جراء تشابك الروحاني والزمني الذي ظلّ عبر العصور وما يزال أيضا أحد العلامات المميزة للوعي الإسلامي" (الإسلام بين الأمس واليوم/ ص ٢١٨).

كتب غارديه شهادته سنة ١٩٧٨، أي قبل أن يصبح مفهوم العولمة المضلل متداولًا، وقبل أن يلاحظ ميشال فوكو (فرنسا ١٩٢٦/١٩٨٤) أنّ "مسألة الإسلام السياسي جوهرية بالنسبة للفترة بل وحتى بالنسبة للسنوات التالية" (كتاب نفي اللاهوت/ ص ٢٣٨). بعد سنتين خصّص محمد جابر الأنصاري (البحرين ١٩٢٨-) فصلا لما أسماه "تسييس الإسلام العربي" ربط فيه بين تراجع التأثير العلماني الغربي وتنامي الحركات الإسلامية بوصفها "إحياء للذين كعامل اجتماعي وكحزب سياسي وكجزء من كيان المجتمع". كان الأنصاري متأثرا بتحليلات المستشرق برنارد لويس (بريطانيا ١٩١٦-)، فذلل عنه: "ويمكننا ملاحظة بدء زيادة الاهتمام بالإسلام في الفترة ما بين ١٩٣٠ - ١٩٤٠ (...) وبانتهاء الحرب العالمية الثانية ونتيجة تراخي الضغط الغربي سنة ١٩٤٥ برزت فجأة وبصورة قوية واسعة مجموعة من الحركات الإسلامية، التي عبّرت عن راديكالية متطرفة من النوع الذي تتابع على العالم

(١) أركون، (محمد؛ غارديه، لوي). الإسلام بين الأمس واليوم، مرجع سابق: "إن الحياة الدينية في أرض الإسلام متعلّقة تماما، في مساراتها السلمية أو المنحرفة، بمقتضيات الحياة السياسية. وهناك دلائل وإشارات واضحة وبيّنة، ونظم ملزمة، ومبادرات فردية أو رسمية مرتبطة قبل كلّ شيء وهذا شائع وعامّ- بإعادة إحياء الإسلام، ولكنها بالواقع والفعل وليدة إستراتيجية سياسية موجّهة إمّا نحو حلول مشاكل داخلية، أو نحو مواجهة إيديولوجية ذات مرمى عالمي"، ص ١٦٤ - الكتّاني، (محمد). **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي: الجزء الثاني: في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠٠٠: "وهكذا يلاحظ أنّ استخدام الذين في السياسة يفضي إلى تأجيج الصراع بين العقل والنقل، حينما يلجأ الحكّام إلى تكفير خصومهم ومعارضهم (...) وإذا اصطنع الإسلاميون توظيف الإسلام سياسيًا على النهج التقليدي القديم باحتكار الإسلام، وإضفاء القدسيّة على من ينفذون الشريعة، وتهميش دور الأمة في المشاركة السياسية، ورفض مبدأ تداول السلطة فإنهم لن يعملوا في نظر برهان غليون إلّا على تكرار تاريخ إسلامي، أفضى إلى الهزيمة على مشارف العصر الحديث. ويقول في هذا السياق: "إنّ من الأخطاء الكبرى أن يعتقد الإسلاميون أنّ الانتماء إلى الإسلام لم يعد ممكنا إلّا بالانتماء إلى الرؤية الإسلامية التي يمثّلها التيار الإسلامي المعاصر للإسلام"، ص ٧٤٠/٧٤١.

الإسلامي منذ عهد "القرامطة" و"الحشاشين" إلى عهد شامل داغستان ومهدي السودان^(١).

لم يكن الأنصاريّ قد اطلع على مقالة برنارد لويس "جذور السخط الإسلامي - ١٩٩٠" التي قدّم فيها ثلاثة أسباب رئيسيّة تسمح بفهم الغضب الإسلامي بوصفه محصّلة الهزيمة: "لقد عانى المسلم من مراحل متعاقبة من الهزيمة. أولى هذه الهزائم فقدان الهيمنة على العالم لصالح القوّة المهاجمة: لروسيا من جهة، والغرب من جهة أخرى. وثانيتهما كانت تقليص سلطاته داخل حدود بلاده ذاتها، من خلال الأفكار الأجنبية الغازية والقوانين وطرق الحياة الأجنبية، بل وأحيانا الحكّام والمستعمرين الأعراب، وتدخل العناصر غير الإسلامية. ثالث الهزائم - وكانت القشدة التي قصمت ظهر البعير كانت تحدّي سيادته في عقر داره من النساء المتحرّرات والشباب المتمرّدين"^(٢)، ومع ذلك لم يخرج عن الرؤية السائدة المشدّدة على أنّ الإسلام هو دين ودنيا ودولة: "والواقع أنّ الإسلام لم يكن بحاجة إلى حركة تسييس متقصّدة أو وافدة لأنّ السياسة لم تتفصل عنه أساسا، بل إنّ ما حدث كان العودة إلى الفهم الأصليّ للإسلام أو العودة إلى إطلاق قواه الاجتماعية السياسيّة الكامنة - وهي ظاهرة

(١) الأنصاريّ، (محمّد جابر). **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربيّ ١٩٣٠ / ١٩٧٠**، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٣٥، نوفمبر ١٩٨٠، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ١٩٨٠، ص ١١٤/١١٥ - همند، (أندرو). **كيف ينظر العرب لأمریکا؟: بحث في أسباب الكراهيّة**، ترجمة مصطفى عبد الرّازق، مركز دراسات الإسلام والغرب، ط١، القاهرة/ جمهورية مصر العربيّة ٢٠١١: "ومنذ الخمسينات وحتى السبعينات كانت القوميّة العربيّة العلمانيّة المصطلح السياسيّ الأكثر انتشارا في العالم العربيّ، غير أنّ الأمور بدأت في التغيّر بعد هزيمة ١٩٦٧. حيث بدأ الإسلام السياسيّ، منذ ذلك الوقت، وبشكل تدريجيّ يحتلّ مكانة مركزيّة، وعزّز من ذلك اندلاع الثّورة الإيرانيّة عام ١٩٧٩، إثر استيلاء علماء دين مسلمين على السّلطة. واعتبر المراقبون أنّ إيديولوجيّة تسييس الإسلام تمثّل القوّة السياسيّة الأكثر تأثيرا في العالم العربيّ اليوم"، ص ٣٢ - موران، (إدغار). **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة عبد الرّحيم حزل، أفريقيا الشرق، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربيّة ٢٠١٢: "لقد حدثت راديكاليّة بين الغرب والإسلام، نراها في عودة النّزعة الإسلاميّة الراديكاليّة إلى الجهاد، وعودة الغرب إلى حرب صليبيّة بإعلام ديموقراطيّة. وكانت [أحداث] ١١ سبتمبر سببا في ظهور إمبراطوريّتين للخير متصارعتين، وإمبراطوريّتين للشرّ، ترميان بعضهما بالشيطن. حقّا إنّ لا يوجد تماثل بين الدّيموقراطيّة والشرّيعه، لكن يوجد تماثل بين مانويّتين أخذتني في التّطرف والاستقواء. وفي إطار هذه الدّائرة المغلقة بات الإرهاب المفرط يشجّع على الإرهاب"، ص ١٦٧.

(٢) لويس، (برنارد)؛ سعيد إدوارد). **الإسلام الأصوليّ**، مرجع سابق، ص ١٥.

يمكن أن تتكرّر لدى كلّ حالة تأزّم تمرّ بالمجتمع الإسلاميّ" (تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربيّ/ ص ١١٦).

المفارقة هي أنّ برنارد لويس كان يتكلّم من داخل تناقضات الاستشراق، فرويته لظاهرة "السّخط الإسلاميّ" تبدو تبسيطيّة ومعقّدة في آن واحد. لقد وظّف كلّ شيء لاثّهام الإسلام بشكل اعتباطيّ، وهو بهذا المعنى جسّد قولة جعيط: "وهكذا يحصر الإسلام في عمليّة مواجهة حضاريّة مع الغرب" (أوروبّا والإسلام/ ص ٤٠).

ولأنّ "لائحة نقائص الإسلام لا تنتهي" اندفع لويس إلى تعداد مبرّرات السّخط الإسلاميّ: "صراع الخير والشرّ في الإسلام اكتسب بسرعة أبعادا سياسيّة بل وعسكريّة (...) في الرّؤية الإسلاميّة التّقليديّة- التي بدأت أعداد كبيرة بالرجوع إليها- العالم كلّهُ ينقسم إلى فريقين: دار الإسلام حيث تسود الشريعة والعقيدة الإسلاميّة. والباقي في دار الكفر أو دار الحرب التي من واجب المسلمين في النهاية أن يضمّوها إلى الإسلام^(١). ولكنّ الجزء الأكبر من العالم لا يزال خارج الإسلام، وحتّى داخل البلدان الإسلاميّة وتبعاً لرؤية المتشدّدين الإسلاميين فإنّ العقيدة الإسلاميّة ضعفت، والشريعة الإسلاميّة عطّلت، لذا فإنّ واجب الحرب المقدّسة أن تبدأ في الدّاخل وتمتدّ للخارج ضدّ نفس العدوّ الكافر .. على حين غرّة، أو هكذا بدا الأمر، أصبحت أمريكا العدوّ الأساسيّ، والشيطان الأكبر، وإبليس المتجسّد، والمناوئ الشرير لكلّ ما هو خير وخاصة بالنّسبة إلى المسلمين، فلماذا؟" (الإسلام الأصوليّ/ ص ١٣- ١٧).

هذه الـ "لماذا؟" سمحت باستعادة إرث "مزاج معاداة الغربيّة، وعلى وجه خاصّ "معاداة الأمريكيّة": فالمسلمون هم الورثة الشرعيّون للفلسفة الألمانيّة، وخاصة فلسفة التّربية، التي "أصبحت موضحة رائجة بين العرب وغيرهم من المفكرين المسلمين في الثلاثينات وأوائل الأربعينات. وهذه الفلسفة المعادية للأمريكانية كانت جزءاً من الرّسالة" (الإسلام الأصوليّ/ ص ١٨). والمسلمون هم التّعبير الواقعيّ عن

(١) الشّطّي، (إسماعيل). الإسلاميون وحكم الدّولة الحديثة، مكتبة آفاق/ الكويت؛ دار الأمان/ الرّباط؛ منشورات ضفاف/ بيروت، ط ١، بيروت/ لبنان ٢٠١٣: "الأصل الذي قامت عليه الدّولة الإسلاميّة الأولى هو الجهاد، واعتبر أنّ أساس علاقة المسلمين بمناوئهم هو الحرب، انطلاقاً من تقسيمهم الدّنيا إلى دارين، دار إسلام ودار حرب، وهو رأي جمهور فقهاء المذاهب السّنيّة والشّيعيّة في عصر الاجتهاد الفقهيّ بالقرن الثّاني الهجريّ"، ص ١٧/ ١٨ - أونفري، (ميشال). كتاب نفي اللاهوت، مرجع سابق: "يقسم المسلمون العالم إلى قسمين: الأصدقاء والأعداء. فيوجد من جهة الأخوة في الإسلام، ومن جهة ثانية الآخرون، كلّ الآخرين؛ دار الإسلام ضدّ دار الحرب: عالمان لا يلتقيان ولا يتناسبان تحكما علاقات متوحّشة وعنيفة: النّاهب والفريسة، الأكل والمأكول، المسيطر والمسيطر عليه"، ص ٢٢٤.

"مفهوم العالم الثالث الغامض الذي انطلق من أوروبا الغربية؛" وهو غموض ارتبط لدى لويس بـ"الحنين الإنساني المتقادم الذي يحلم بخلق العصر الذهبي". مفهوم العالم الثالث هو "الشكل الجديد لأسطورة العصر الذهبي" الذي "أخذ مكانه في العالم الثالث، حيث براءة آدم وحواء اللأغربيين دُست بالأفعى الغربية. هذه الرؤية، وقد اعتبرت أنه من قبيل البيهبي نسبة الخير والنقاء للشرق ونسبة الشر للغرب" (الإسلام الأصولي/ ص ١٧-١٨). ولكن برنارد لويس لم يتردد في هدم مقدماته، بحثاً عن نقطة توازن جديد: إن "معاداة الأمريكيّة" ترتبط تحديداً بـ"تلك النزعة الشائعة المعادية للغرب" طالما أن "التأثير الألماني"، و"التأثير السوفييتي"، و"مفهوم العالم الثالث الغامض" تظلّ منطلقات "لا تفسّر ذلك الانتشار الواسع لنزعة معاداة الغرب": كتب لويس "ينبغي أن يكون واضحاً أن الذي حصل على دعم لمثل هذه التعاليم المتباينة إجمالاً لم يكن نظرية العرق النازي التي لم ترق للعرب كثيراً، ولا الشيوعية السوفييتية الملحدة التي أثارت امتعاض المسلمين" (الإسلام الأصولي/ ص ١٩). الغريب أن برنارد لويس رفض بشكل ثابت ربط نزعة العداء بإرث ما أسماه إدغار موران "اندفاعاً هائلاً لخمس قرون من البربرية الأوروبية، خمسة قرون من الغزو، والاستعباد، والاستعمار" (١)، فكتب: "فالفرنسيون تركوا الجزائر، والبريطانيون غادروا مصر، وشركات النفط الغربية تخلّت عن آبار نفطهم، والشاه المتعزّب ترك إيران، ورغم ذلك فإنّ امتعاض الأصوليين وغيرهم من المتطرفين المعتمدين ضدّ الغرب وأصدقائه نما، واستمرّ، ولم يهدأ" (الإسلام الأصولي/ ص ١٩). مشكلة برنارد لويس تتلخّص في صعوبة تحرّره من عقدة "الإستشراق الموهوس بالخواف الإسلامي" (هشام جعيط)؛ فهو رغم اعترافه بأن: "السبب الذي يقمّ باستمرار كمبرر للمشاعر المعادية لأمريكا بين المسلمين اليوم هو الدّعم الأمريكيّ لإسرائيل، وهذا الدّعم بالتأكيد عامل أهميّة يزدد بوزن الأبطال مع ازدياد التورط" (الإسلام الأصولي/ ص ١٩-٢٠) لا يتردد في اعتبار إسرائيل صنّعة سوفياتية قبل أن تكون أمريكية، رافضاً كلّ التبريرات التي يمكن أن تبرّر نزعة العداء لأمريكا (الدّعم الأمريكيّ لأنظمة الحكم المكروهة/ العنصرية/ الاستعباد/ الامبريالية). باختصار شديد، يمتلك برنارد لويس قدرة مدهشة على تبرير كلّ الاتّهامات الموجهة للغرب مشدداً على أنّ ظاهرة السّخط الإسلاميّ "نتجت عن شعور بالإذلال والإدراك المتنامي بين وارثي حضارة عريقة وفخورة، وطالما كانت مهيمنة، بأنهم سيقوا - بل وسحقوا - من قبل أولئك الذين طالما اعتبروهم مرؤوسيه" (الإسلام الأصولي/ ص ٢٧). كان برنارد لويس يمارس لعبة الإيهام بعجزه عن تفسير ظاهرة تنامي

(١) موران، (إدغار). ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة محمّد الهلالي، دار توبقال للنشر، ط ١، الدار البيضاء/ المملكة المغربية ٢٠٠٧، ص ٢٠.

العداء لأمريكا، لذلك كتب: "على حين غرة، أو هكذا بدا الأمر، أصبحت أمريكا العدو الأساسي، والشيطان الأكبر، وإبليس المتجسّد، والمناوئ الشرير لكلّ ما هو خير- وخاصة بالنسبة إلى المسلمين- فلماذا؟". والحقيقة أنّه لم يكن عاجزاً، بل كان يؤجّل إجابته التي تشكّل خلفيّة ومبرّر دراسته: "وباعتبارها الوريث الشرعيّ للحضارة الغربيّة والقائد الأوحد المميّز للغرب، فإنّ الولايات المتّحدة ورثت وأصبحت القبلّة التي توجّه ضدها تلك الكراهيّة وذلك الامتناع المكبوتان" (الإسلام الأصولي/ ص ٢٩). لا تحتاج الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى شهادة برنارد لويس، إذ هو أخطر ملفّقها الإيديولوجيين. ألم يختم كتابه "الحشاشون - ١٩٦٧" بقوله: "ومع ذلك فإنّ تيّار الأمل التنبؤي والعنف الثوريّ اللّذين دفعا الإسماعيليّة استمرّاً في التدقّق، ولم تلبث مثلهم ووسائلهم أن وجدت كذيرين من المقلّدين، وهؤلاء المقلّدون أمّدتهم التغيّرات الكبرى في عصرنا الحديث بأسباب جديدة للغضب، وأحلام جديدة تبحث عن التّحقّق، وأدوات جديدة للهجوم"^(١). في المقابل، لا يحقّ لنا أن نطلب من منظر "إمبراطوريّة العار - ٢٠٠٥" - هذا كتاب عالم الاجتماع جان زيغلر (سويسرا ١٩٣٤-) قراءة كتاب أندرو همند "كيف ينظر العرب لأمريكا؟: بحث في أسباب الكراهيّة - ٢٠٠٧"، الذي قام بفضح الكذبة الأمريكيّة المتولّدة عن حدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والتي وجدت تلخيصها في السّؤال الإنكاريّ: "لماذا يكرهوننا؟"^(٢)، من جهة؛ وفي مغالطات الرّئيس جورج بوش الابن: "نحن لا نواجه مجموعة مظالم يمكن لنا التّعاطي معها وتخفيفها، نحن نواجه إيديولوجيّة راديكاليّة أصيلة تقوم على استبعاد الآخرين وإشاعة الرّعب في العالم. لم نقم بأيّ موقف يدعو إلى السّخط من قبل القتلّة"^(٣)، من جهة أخرى. الأكيد أنّ برنارد لويس لم يكن بحاجة إلى شهادة همند بسبب معرفته العميقة والمباشرة بخفايا السياسة الأمريكيّة منذ زمن طويل، لذلك لم تكن "فلماذا؟"، التي طرحها بريئة. كانت مقدّمة تؤشّر لخلفيّة "صراع الحضارات"، وإلاّ بأيّ معنى نفهم الإشارة الخفيّة: "إنّ هذا ليس شيئاً أقلّ من صراع الحضارات،

(١) لويس، (برنارد). الحشاشون: فرقة ثوريّة في تاريخ الإسلام، ترجمة محمّد العزب موسى، مكتبة مدبولي، ط ٢، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ٢٠٠٦، ص ٢٠٣.

(٢) سولت، (جيرمي). تفتيت الشرق الأوسط: تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربيّ، ترجمة نبيل صبحي الطويل، دار النَّفائس للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط ١، دمشق/سوريا ٢٠١١. "في التّيار الرّئيسيّ لأجهزة الإعلام الغربيّة غالباً ما يبدأ النّقاش المعاصر عن العلاقة بين الإسلام والغرب، بالسّؤال الخطابيّ البلاغيّ المغالي: "ما الخطأ الذي حدث؟"، هل يشكّل الإسلام خطراً على الغرب؟"، "لماذا يكرهوننا؟"، أو "من هو العدو؟"، ص ٢٣.

(٣) همند، (أندرو). كيف ينظر العرب لأمريكا؟، مرجع سابق، ص ١١.

إنه رد فعل- ربّما غير عقلانيّ- لكنّه تاريخيّ لمنافس قديم موجّه ضدّ ميراثنا اليهوديّ المسيحيّ، وضدّ حاضرتنا الرّاهن، وضدّ امتدادهما العالميّ"؟^(١).

ما كتبه لويس عن "صراع الحضارات" اندرج ضمن ما أسماه جعيط بـ"تصنيف الإسلام كدين صراع (...). إنّ تصنيف الإسلام كدين حرب يستند أساسا إلى صورة المثال المسيحيّ. لقد ابتعد المسيح في تبشيره عن وسائل النّجاح السياسيّة، حتّى أنّ مجده يقوم على الخسارة" (أوروبّا والإسلام/ ص ٤٥)، وضمن إشارة تشارلز تاووزندت الذي يستعيد مغالطة رئيس وزراء إسرائيل بنيامين نتنياهو: "الإرهاب منتشر بصورة حصريّة في الشّرق الأوسط؛ ذلك الجزء من العالم الذي يسود فيه الإسلام" (وأيّن هي اليهوديّة المحاربة مع إله حربها؟)، من أجل أن يكتب: "ليس من المثير للدّهشة وجود نقاش محتدم حول ما إذا كان الإسلام ديناً يحرّض على العنف بشكل خاصّ. وبينما قوبلت فكرة هنتنغتون، القائلة إنّ صعود الإرهاب الإسلاميّ علامة على "صدام الحضارات"، بالكثير من الذّقد والرّفص الرّسميّين؛ فإنّ هذه الرّؤية عكست بلا شكّ رؤية الجهاديّين؛ فالهدف النهائيّ لهم يتمثّل في التّغيير الشّامل للعالم" (الإرهاب/ ص ١٠٢). إنّه يسمح لنفسه بتناهي درس إدغار موران (فرنسا ١٩٢١-): "لو استمرّ الأمر على هذه الحال فستعزز موجات العداء لليهود، وموجات العداء للإسلام، وستسود المانوويّة في صورة صدام همجيّات يزعمون له أنّه "صدام حضارات" (...). إنّ سياسة للحضارة هي الردّ الوحيد على حرب الحضارات" (هل نسير إلى الهاوية؟/ ص ١٤-١٢٢).

"سياسة للحضارة"، ولكن بأيّ معنى؟. بمعنى واحد فقط: القدرة على صياغة بدائل لـ"حضارة مأزومة .. ينبغي إصلاحها"، من أجل أن لا "نمضي صوب الكارثة. وذلك أمر قد أجاد ج. ب. دوبي التّعبير عنه في كتابه "من أجل كارثة متتوّرة". ثمّ إنّه يدعونا، ويا للغرابة، إلى أن نقرّ بحتميّة حدوث الكارثة لكي نسعى إلى تلافيها" (هل نسير إلى الهاوية؟/ ص ١٥). والكارثة بتعبير إدغار موران هي

(١) لويس، (برنارد)؛ سعيد إدوارد). الإسلام الأصوليّ، مرجع سابق، ص ٣٠ - المرجع السّابق: "كان قدر الإسلام الخاصّ أن ينظر إليه في المقام الأوّل كأنّه كتلة صلبة واحدة لا تمايز فيها أو تعدّد. ثمّ أن ينظر إليه بنوع متميّز جدّا من العداء والخوف. ولا يغيب عن بال أحد أنّ الكثير من الدّوافع الدّينيّة والنّفسيّة والسياسيّة تقف وراء هذا الموقف. لكنّ هذه الدّوافع جميعا تنبتق من الشّعور بأنّ الإسلام لا يمثّل منافسا رهيبا فحسب، بل إنّه يمثّل كذلك تحديّا متأخّرا للمسيحيّة"، ص ٣٥ (القول لـ "إدوارد سعيد" - سولت، (جيرمي). تفتيت الشّرق الأوسط، مرجع سابق: "ورغم أنّ (صمويل ب. هنتنغتون) نال حصّة الأسد من الانتباه، فإنّ (برنارد لويس)، المولود عام ١٩١٦، كان قد كتب في موضوع اختلاف وصراع الحضارات قبله بعقود"، ص ٣٠.

"الفوضى العالمية المتزايدة"، التي تقود إلى عجز العالم عن "معالجة مشكلاته الحيوية". من هنا، تشديده على القول: "ينبغي أن نصغي إلى العبارة التي قال فيها مارتن هايدغر (ألمانيا ١٨٨٩/١٩٨٩): "إنَّ الأصل لا يوجد وراءنا"، كما نصغي إلى نداء" (هل نسير إلى الهاوية؟/ ص ١٨). إحدى النداءات العميقة جسدها صوت هانس كوكلر (النمسا ١٩٤٨-) بقوله: "ما تحتاجه أوروبا في شكلها الحالي هو نوع من "تأويل ثقافي كوني" وليس التعتيم على الإسلام كما حدث في خطاب ريغنسبورغ لبيندكت السادس عشر. ويجب فهم "التأويل الثقافي الكوني" الذي نعنيه هنا في معنى طريقة الفيلسوف هانس جورج غادامير، التي تتضمن المزيد من التسامح كشرط لفهم أحسن للثقافة الخاصة أو الحضارة الخاصة. طبقاً لتحليلنا لـ "ديالكتيك الفهم البديهي الثقافي" يجب على "الأنا" (الهوية الثقافية أو الحضارية الخاصة) ألا يعتبر "الأخر" كخطر على هويته الخاصة، لكن يجب اعتباره خطراً من أجل فهم العالم فهماً أوسع وضمنياً أيضاً معرفة الذات في مرآة الحضارة الأخرى، يعني وعي الذات والأخر بطريقة نقدية. وهذا ما نعبر عنه- على غرار التأويل الغاداميري- بديالكتيك معرفة "الذات" ومعرفة "الأخر". على العكس من هذا، عندما لا يريد أن يرى في الآخر إلا ذاته بتشكيله حسب صورته، فإنه يقبر هذا الديالكتيك ويخسر في آخر المطاف إمكانية تعايش سلمي معه"^(١). وكيف نلخص النداءات المنبعثة من هذا الذي اصطلح على تسميته بـ "الإسلام السياسي"؟ ببساطة: الانتصار النهائي للإسلام حتى وإن لزم الأمر القذف بالعالم في "رعب الفضيلة" الذي صاغه ماكسيميليان رودسبار (فرنسا ١٧٥٨/١٧٩٤) بوصفه الأساس النظري لعصر الإرهاب: "لا سلطان للفضيلة بلا ترويع". بمعنى آخر، يريد "الإسلام السياسي" أن تسود "أرثوذكسية الإيمان" حسب تعبير أنور عبد الملك، لذلك فهو لا يكتفي بهدم الأساس الفلسفي، الذي تأسست عليه قوله هايدغر، بل يتعمد نسيان تنبيه جاك دريدا: "وحدانية الأصل ستكون دائماً خدعة في تاريخ الثقافة"^(٢). بتعبير داريوش شايعان: "فلاسلام، في شكله الأصولي على الأقل، متطلباته الصارمة، يريد أن يسوي كل شيء: تدبير المجتمع، تنظيم العقول وإغلاقها في وجه موجات الطفرات التكنولوجية التي تغلب العالم (...) إنَّ الأصولية، إذ توقف تقدمنا الثقافي، بوصفها ارتكاساً وتراجعاً، لا تفقدنا فقط نحو ظلامية جديدة تكون بذاتها إهانة وعائقاً لأبسط رؤانا الواضحة، بل تجمد علاوة على ذلك، مسيرتنا الصاعدة" (النفس المبتورة/ ص ٣٤). والأصولية الإسلامية هي خدعة ثقافة عرب

-
- (١) كوكلر، (هانس). تشنُّج العلاقة بين الغرب والمسلمين: لأسباب والحلول، ترجمة حميد شهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٣، ص ١٠٨.
- (٢) الشَّدادِي، (عبد السلام). أوربّا/ غير أوربّا: حول كتاب جاك دريدا L'autre cap؛ ضمن (لغات وتفكيكات في الثقافة العربية)، مرجع سابق، ص ٥٠.

الصّحراء القاحلة. إنّها "نداء"، من أجل "العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة من كلّ الحثالات والتّحريفات التي نتجت، كما يرى ممثّلو هذا الاتّجاه عن عصور الانحطاط" (الفكر العربيّ في معركة النّهضة/ ص ٢٦)؛ المشكلة هي أنّ العودة لا يمكن أن تكون معرفيّة، طالما أنّ عمليّة البحث عن الأصول ليست أركيولوجيا فعليّة بل غاية منفعية: هناك "حقائق" مخبّأة، و"بدايات" مغيبّة يجب أن تستعاد لأذهنا تسمع: "بإقامة حوار مع العصور الجديدة". هذه الاستعادة لا تؤشّر "لنوع من العقلانيّة"، وإنّما لـ"براغماتيّة تتموضع في إطار أرثوذكسيّة الإيمان" (الفكر العربيّ في معركة النّهضة/ ص ٢٦). كان أنور عبد الملك يملك وعيا عميقا بمأزق الأصوليّة الإسلاميّة التي دشّنها جمال الدّين الأفغاني (إيران ١٨٣٨/١٨٩٧) ومحمّد عبده (مصر ١٨٤٩/١٩٠٥): لم يكن حلم "إحياء عظمة الماضي" عبر إعادة "تشكيل الرّصيد التّاريخي"، من أجل أن "ينسجم وحاجات العصور الحديثة التي لا يمكن تلافيها قهريّا" واقعيا، إذ لم يكن "تقدّما ينطلق من المعطيات المعاصرة". بهذا المعنى، شدّد أنور عبد الملك على أنّ الأصوليّة الإسلاميّة لم تكن مشروعا ولّدته حاجات النّقافة العربيّة الإسلاميّة، بقدر ما كان استجابة لـ"تأثير أوروبّا الحاسم وإسهامها". صحيح أنّها كانت تطمح إلى تجديد الإسلام من خلال "العودة النّقدية للذات"، ولكنّ المفارقة الكبرى هي أنّ المشروع كان قد سار "في اتّجاه محافظ".

ما الذي حدث؟. لتتابع قراءة أنور عبد الملك التّاريخيّة: في ظلّ "تصدّع دولة محمّد علي، والاحتلال العسكري لمصر في عام ١٨٨٢"، أي "في ظلّ هذه الهزيمة الجديدة، وفشل مشروع النّهضة الحديثة" قام "تجاه الأصوليّة الإسلاميّة" (الفكر العربيّ في معركة النّهضة/ ص ١٣٦). القراءة شدّدت على أنّ السّياق التّاريخي ("فترة اليأس الجديد") لم يطرح رؤية "إصلاحية"، وإنّما "تيّار الأصوليّة الإسلاميّة" بوصفه محصّلة لمعطيين: الأوّل، يشدّد على أنّ الانحطاط هو نتيجة الابتعاد عن مبادئ الإسلام؛ والثّاني، يؤكّد أنّ مشروع النّهضة سيظلّ معقّلا ما لم يجد شرطه الأساسيّ: "العودة إلى المبادئ الأصوليّة للإسلام". تسمح لنا قراءة أنور عبد الملك بالوصول إلى استنتاج رئيسيّ: تجسّد الأصوليّة الإسلاميّة العمق الإيديولوجيّ للإسلام انطلاقا من صرامة مبدأ التّوحيد. الله هو المبدأ الخالق لكلّ شيء، وهو مصدر القيم كلّها، لذلك فهو جدير بأن يؤمن البشر به، و بتسليم الأمر له^(١).

(١) حوراني، (ألبرت). الإسلام في الفكر الأوروبي، مرجع سابق: "أساس الأديان جمعاء هو الشّعور بالاتّكال، لكنّه يتّخذ في كلّ دين شكلا خاصّا هو الذي يحدّد شخصيّة وتطوّره. إنّ الشكل الذي يتّخذه هذا الأساس في الإسلام هو التّسليم، وهو المعنى الحرفيّ لكلمة "إسلام" ذاتها: على المرء أن يسلم إرادته للقدرة الإلهيّة غير المحدودة. هذه هي الفكرة الأساسيّة، لكنّها تطوّرت تدريجيّا. ومنذ تلك اللّحظة بدأ ما نسمّيه الإسلام"، ص ٥٢.

هناك الله والإنسان الخليفة ولا توجد أيّة وساطة بينهما. الإسلام دين عميق بشعبيّته وبساطته؛ من هنا يدعونا أنور عبد الملك إلى قبول مصادرته البسيطة: "أن نعود إلى المبادئ الأصوليّة للإسلام هو هذا ولا شيء آخر" (الفكر العربيّ في معركة النهضة/ ص ١٣٧) والمحيّرة لتعارضها مع توقّعات الغربيّين الذين راهنوا على قدرة الإسلام على تجاوز الإرث اليهودي-المسيحيّ؛ ولكنهم اصطدموا بعجزهم "عن إدراك قوّة الأساس الدقائيّ العربيّ القديم في إطار بذية من الإيمان يتوجّه الاعتقاد الصّارم بوحدايّة الإله كما دعا إليها محمّد" (الإرهاب/ ص ١٠٣). كان جاك بيريك دائم التذكير بأنّ "الشّعور الدّينيّ يشكّل في الشّرق واقعا يصعب التملّص منه"، وهو مصيب في تذكيره ولكنني لا أستطيع أن أتلمّس عمق الأصوليّة من داخل توصيف الإيمان الصّارم، الذي يذكرني بمفارقة مصطفى محمود (مصر ١٩٢١/٢٠٠٩) القائل سنة ١٩٩٤: "إنّ كلّ مسلم حقيقيّ.. أصوليّ" (١).

لا أعرف كيف غفل أنور عبد الملك عن أهم ما يميّز الأصوليّة وهو محاولة الهروب، بمعنى "التّراجع المحبط إلى قناعات إيمانيّة... التي لا يستطيع العقل أن يجد لها أسبابا" (الباعث الأصوليّ/ ص ١٦٤). لقد كانت الأصوليّة الإسلاميّة محاولة للهروب من واقع الهزيمة ("تصدّع دولة محمّد علي، والاحتلال العسكريّ لمصر في عام ١٨٨٢")، أي من "فشل مشروع النهضة الحديثة". إنّها "ردّ فعل غير عقلائيّ"، وهذا ما توصّل إليه أنور عبد الملك عندما وصف تيّار الأصوليّة الإسلاميّة بأنّه كان براغماتيّا أكثر ممّا كان عقلائيّا (٢).

(١) بوتتر، (فريدمان). الباعث الأصوليّ ومشروع الحداثة؛ ضمن (قضايا التّثوير والنّهضة في الفكر العربيّ المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٩، ص ١٦٠ - علي، (حيدر إبراهيم). أزمة الإسلام السّياسي: الجبهة الإسلاميّة القوميّة في السّودان نموذجا، مركز الدراسات السّودانيّة، ط٤، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ١٩٩٩: "تعدّدت تعريفات الأصوليّة ولكن هناك سمات تشترك فيها أيّ أصوليّة ويمكن اختصارها بالقول إنّ الأصوليّة هي: "قناعة مؤكّدة لا تزحزح بأنّ مجموعة من العقائد غالبا ما تسندها مصادر مقدّسة، وكثيرا ما ترتبط بحياة وتعاليم شخصيّة معيّنة، تمثّل هذه العقائد دون تساؤل، الحقيقة ومن واجب كلّ المؤمنين أن يكرّسوا حياتهم ويوجّهوا نشاطهم طبقا لهذه العقائد"، ص ١٦.

(٢) عبد الملك، (أنور). تغيير العالم، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٩٥، نوفمبر ١٩٨٥، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ١٩٨٥: "ففي العالم العربيّ والدائرة الإسلاميّة بعد حملة الغزو الفرنسيّة بقيادة بونايرت ما بين أعوام (١٧٩٨-١٨٠١) وما أحدثته من هزّة عميقة في المجتمع والوجدان وما جلبته من معارف ومعلومات الثّورتين الصناعيّة والبورجوازيّة، طرح سؤال مزدوج: لم الانحدار منذ القرن الخامس عشر؟ ثمّ ما السبيل إلى النهضة؟. وهنا تشعّب الردّ إلى تيّارين كانا زالا هما التّيّارين التّكوينيّين الرّئيسيين للفكر

إنّ الحاجة إلى الهروب من الهزيمة التاريخيّة تعني أنّ الأصوليّة: "تظهر كأيدولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينيّة" (الباعث الأصولي/ ص ١٦٨)، أي إيدولوجيا تعكس "اكتشافا واحدا، ينبثق من الصّراع السّياسي (...). إنّ ثمة فكرة ضمنيّة في مصطلح الإيدولوجيا وهو الاستبصار في مواقف معيّنة، أنّ اللاّوعي الجمعيّ لجماعات معيّنة يعتم على الحالة الحقيقيّة للمجتمع سواء لنفسه أو للآخرين"^(١)، كما جاء في تعريف كارل مانهايم (المجر ١٨٩٣/١٩٤٧). لا يكفّ النّقد الثّقافيّ الماركسيّ عن التّشديد على الأبعاد الوظيفيّة للإيدولوجيا، إذ هي "تنتج وعيا زائفا". هذا صحيح، ولكننا نكتشف- في حال الأصوليّة الإسلاميّة- أنّ: "تفسير التّشدد المسلم متناقض خاصّة في البعد الدّينيّ الذي يجب أن ينسب إليه. فبينما يرى البعض فيه "عودة" للدّين، ينظر إليه البعض الآخر على أنّه احتجاج اجتماعيّ. ويسمع فيه فرانسوا بورغا "صوت الجنوب" فيما يؤكّد محمّد أركون الذي يعارض وجود "يقظة مسلمة" قائلا: "إنّ الإسلام "ملجأ" هويّة ومجتمعات ومجموعات عرقيّة ثقافيّة تمّ اقتلاعها من بناها وقيمها التّقليديّة بفعل العصريّة الماديّة. كما أنّه "مأوى" لجميع القوى الاجتماعيّة التي لا تستطيع التّعبير عن نفسها سياسيا إلّا في أمكنة تحميها المناعة الدّينيّة. وهو أخيرا "وسيلة" يعتمدها من يريدون الوصول إلى موقع السّلطة ودحر منافسيهم"^(٢). إنّ تعدّد التّفسيرات لا تؤشّر إلى كون الأصوليّة الإسلاميّة "صندوقا ذا قعر زائف". صحيح أنّها "تمثّل ظاهرة معقّدة وتستحقّ معالجة متأنية"، طالما أنّها "تستخدم المعجم الدّينيّ القديم والطّوقس والمبادئ الدّينيّة من أجل خلع المشروعيّة على نشاطاتها السّياسيّة ومعارضتها للأنظمة القائمة ذات الحزب

العربيّ الحديث والمعاصر: الأصوليّة: يقوم أساس "هذه الأصوليّة" التي بدأت انطلاقها الجديدة على أيدي جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده على أساس العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة من التّحريفات التي يرى أنصار هذا التّيّار أنّها نتجت عن عصور الانحطاط. وسوف تسمح الحقائق الأوليّة بإقامة حوار مع العصور الجديدة بواسطة استخدام حذر ومستمرّ للعقل السّليم، إنّ المقصود هنا نوع من البراجماتيّة، لا العقلائيّة"، ص ٨٦.

(١) أيزابرجر، (أرثر). **النّقد الثّقافيّ: تمهيد مبدئيّ للمفاهيم الرّئيسيّة**، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، القاهرة/ جمهورية مصر العربيّة ٢٠٠٣، ص ١٠٣ - **المرجع السّابق**: "ويعرّف كلوس مولر Claus Mueller الأيدولوجيّة عام (١٩٧٣) على النّحو التّالي: "الأيدولوجيّات هي أنظمة اعتقاد متكاملة تكفل تفسيرات للواقع السّياسي، وتؤسّس أهدافا جمعيّة لطبقة أو جماعة"، ص ١٠٢/١٠٣.

(٢) وليّلم، (جان بول). **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة بدران، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط ١، بيروت/لبنان ٢٠٠١، ص ١٠٧/١٠٨.

الواحد"^(١)، ولكنّ القعر الحقيقيّ لصندوق الحركات الأصوليّة كان قد ملأته "صدمة الحادثة" التي "اتّخذت ولا تزال تتّخذ حتّى الآن صيغة إرهابيّة". لمحمّد أركون استعارة تلخص جناية الحادثة بوصفها "الصدمة النفسيّة المروّعة التي تعرّض لها الوعي الإسلاميّ" (...). للحادثة مخالب تحت قفازات من حرير " (قضايا في نقد العقل الدينيّ/ ص ٢١٢-٢١٣). ومخالب أصوليّتنا تستعير من حادثة الآخر "قفازات من حرير" كي تملأ قعرها بـ "العنف البذيويّ المخزون في أحشاء المجتمعات التّقليديّة، الهشّة، المتعبة"، وفق إشارة أركون المشدّدة على أنّ الأصوليّة لا تفعل شيئاً سوى إضافة وظائف أيديولوجيّة جديدة للدين؛ وفي المحصّلة النّهائيّة تكون: "الأديان التي تستخدم كسلاح أيديولوجيّ من أجل تحقيق مآرب سياسيّة تدفع ثمناً روحياً باهظاً" (قضايا في نقد العقل الدينيّ/ ص ٢١٢).

درس محمّد أركون هو الوجه الآخر لدرس داريوش شايعان: "المثال الأكثر سطوعاً هو الثّورة الإيرانيّة حيث سيطر الدّين على السّلطة بعد قلب النّظام الإمبراطوريّ القائم منذ ٢٥٠٠ عام. في تلك الفترة أدّت الثّورة إلى تدخّل الدّين بشكل كبير في الحياة المدنيّة ودفعت بالدّين إلى مغامرات خطيرة، وأفقدته رمزيّة مضمونه الرّوحانيّ وجعلته يخضع لعملية أدلجة. إنّ دخول الدّين إلى حلبة التّاريخ يدفع به بطبيعة الحال إلى التحوّل إلى أيديولوجيا"^(٢).

يطمح تحليلنا إلى تجاوز الاختزاليّة، فالأصوليّة الإسلاميّة تبدو في معظم الكتابات مجرد نسيج حكائيّ ومستودع خرافات رغم طابعها الإيديولوجيّ الصّارم، الذي يتأسّس "على افتراض السّيادة الإلهيّة المحدّدة للعالم". إنّها ميثولوجيا للفعل الانتحاريّ وللاندفاع البربريّ، فالقبول بالانغلاق داخل فكر ثنائيّ يقود إلى نفي الذات والآخر. كان آرمان ماتلار (بلجيكا ١٩٣٦-) في كتابه "التنوّع الثقافيّ والعولمة-- ٢٠٠٥" قد شدّد على: "إنّ إحدى سمات كلّ ميثولوجيا -كان رولان بارت قد لاحظ في كتابه (Mythologies- ١٩٥٧)- هي العجز عن تخيل الآخر. في مواجهة الغريب، لا يعرف النّظام سوى مسلكين ينتميان، كلاهما، إلى البتر: فإمّا الاعتراف به كمهرّج (قره قوز)، وإمّا تحبيده بوصفه انعكاساً خالصاً للغرب. على كلّ حال، المهمّ هو نزاع تاريخه منه (...). الأسطورة ترصّ الصّفوف بأشّدّ التّخصيصات، خصيصة الهويّة"^(٣).

(١) أركون، (محمّد). قضايا في نقد العقل الدينيّ، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٢) شايعان، (داريوش). انقسام الشّخصيّة المدجّن؛ ضمن (القيم إلى أين؟)، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٣) ماتلار، (آرمان). التنوّع الثقافيّ والعولمة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٨، ص ٩٨.

الأصولية ليست هي الدين إلا بمعنى اقترابها من إضافة ماركس العميقة، أي
"كون الدين يشبه

زفرة المخلوق التّعس، الوسيلة التي يتمّ التعبير من خلالها عن الطّموحات
الإنسانية الأكثر عمقا" (ثقافة أوروبّا وبربريتها/ ص ٣٠). في المقابل، نكتشف داخل
صحراء أصوليتنا غياب التّرياق، أي المضادّ الواقعي. كان جاك بيرك قد قام بلفت
النّظر "إلى تلك الخيبة وذلك القلق اللّذين يسمان أولئك الذين لم يعودوا يملكون العالم
الذي أجبروا على العيش فيه، والذي، بالنّسبة إليه يمكن أن تشكل إعادة تأكيد الإسلام
وكأنها التّرياق المطلوب" (الإسلام في الفكر الأوروبي/ ص ١٦١). هل عليّ أن أذكّر
بسؤال ميشال فوكو (فرنسا ١٩٢٦/١٩٨٤) المنبعث من أوجاع الإيرانيين: "فأين نبحت
عن الحماية، وكيف نجد ما كان يوفّره ذلك الإسلام الذي نظم منذ قرون الكثير من
شؤون الحياة اليومية والروابط الأسرية والعلاقات الاجتماعية؟ أليست صرامته
وثباته هما سبب نجاحه؟. إنّه "القيمة الواقعية" La valeur refuge كما قال لي أحد
علماء الاجتماع^(١). الإسلام هو "القيمة الواقعية"، ولكنّ الأصولية تعمّق "تلك الخيبة
وذلك القلق" بوصفهما كابوسا جاثما على صدور العرب المسلمين، وبوصفها تغطية
على "رهانات التّاريخ الأرسنيّ، وصراعاته بغطاء إسلامي" (محمّد أركون): إنّها
ليست مضادّا واقيا ولا ترياقا، بقدر ما هي أحد وجوه المأزق، حيث "تفقد العصبية
الأصولية قوتها ومكانتها في تقديم الأجوبة-الحلول على المأزق الحيائية التي تشدّ
النّاس إليها في الأصل. على المستوى الفرديّ أيضا، تحمل النّقافة الأصولية إمكانيّة
إعاقة المشاركة في القرار والانفتاح والتّواصل التي تشكّل في مجملها متطلّبات بناء
المستقبل، وأخذ الحقّ من فرصه. وهكذا قد يقع مشروع الخروج من المأزق في حالة
مأزقية بديلة"^(٢).

(١) ولد عبد المالك، (البكّاي). فوكو صحافيا: أقوال وكتابات، جداول للنشر والتّوزيع، ط١،
بيروت/لبنان ٢٠١٢، ص ٣٩.

(٢) حجازي، (مصطفى). حصار النّقافة: بين القنوات الفضائية والدّعوة الأصولية، المركز
الثّقافي العربيّ، ط١، الدّار البيضاء/المملكة المغربية ١٩٩٨، ص ١٤٢ - معلوف، (أمين).
الهويّات القتالة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، ورد للطباعة والنّشر
والتّوزيع، ط ١، دمشق/سورية ١٩٩٩: "أجد نفسي مضطّرا لتذكيرهم (الذين لا يحملون الدّين
في قلوبهم) بأنّ أسوأ مآسي القرن العشرين من حيث الاستبداد والاضطهاد والقضاء على كلّ
حرية واحترام إنسانيّ ليست ملازمة للتّعصّب الدينيّ، ولكن لأنواع أخرى من التّعصّب تعتبر
نفسها معادية للدين وهي حالة السّتالينية، أو تتجاهل الدّين، وهي حالة النّازية وبعض العقائد
القومية الأخرى. صحيح أنّ التّعصّب الدينيّ، منذ السّبعينات، يبدو في عجلة لاستكمال رصيده
من الأوهال لكنّه ما زال بعيدا عن ذلك"، ص ٤٨.

هل جيء بـ"الإسلام السياسي"، من أجل أن يجلس على حافة مدفأة الإسلام كسيد متسلط؟". كتب ألبرت حوراني: "في نظر جاك بيرك ثمة طريقان للهروب من المأزق: إسلام عصري، واشتراكية ذات أصالة. على العرب أنفسهم أن يختاروا، لا أحد يستطيع أن يختار بالنيابة عنهم" (الإسلام في الفكر الأوروبي/ ص ١٦٢). ولكن العرب المسلمين ظلوا منذ القرن العاشر، حيث بدأت مقدمات الانحطاط في التشكل خارج القدرة على صياغة "إسلام عصري، واشتراكية ذات أصالة". لم ننجح في عبور صحرائنا الثقافية بسبب سيادة "التيار الأصولي التقليدي"، الذي يعيده محمد أركون "إلى لحظة السلجوقيين في القرن الحادي عشر الميلادي. فحتى ذلك الوقت كان الإسلام الكلاسيكي، إسلام المجد والازدهار، لا يزال يتمتع بالحيوية ويسمح بالمناظرات الخلافية والتعددية العقائدية والفكرية. ثم جاؤوا وقضوا على كل شيء، وأسسوا "المدرسة" وأشاعوا فيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى. وشينا فشيئا راح الفكر العربي-الإسلامي يضمحل ويفقد حيويته الأولى"^(١).

كانت الأصولية مدخلنا إلى الانحطاط عبر بوابة سلاجقة القرن الحادي عشر. ولكن "الأصولية السلجوقية" احتاجت إلى قرنين كاملين، من أجل أن تصل إلى اكتمالها طالما أن "تاريخ الجمود يؤرخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي والدخول في عصور الانحطاط الطويلة منذ بداية القرن الثالث عشر" (قضايا في نقد العقل الديني/ ص ٣٠٠). ما أراد محمد أركون التشديد عليه هو أن الأصولية-التي هي نتاج التاريخ، وإحدى تمظهرات الممارسة السياسية بوصفها قراءة وتأييلا- قد أصبحت ثقافة سائدة، عنصرا ثابتا، استمرارا للماضي واستعادة لشيء مفقود، يوصف بأنه كامل ولا يعوض"، حسب تعبير أدونيس (سوريا ١٩٣٠-) الذي لم يكف عن التذكير بـ "أن القراءة المحافظة للنص الإسلامي هي التي سادت على مستوى النظام وعلى مستوى البنى" (الحوارات الكاملة/ ص ٢١٣). مع أركون وأدونيس أصبحت الثقافة العربية الإسلامية أكثر جراءة على طرح سؤال الدين، إذ لم يعد هناك ما يبرر عملية احتكار الدين لرمزية المجتمع بأسره. كلاهما شدد بطريقته الخاصة على وجوب انفتاح مجتمعاتنا على رمزية حديثة في مجالات أخرى تقع خارج الدين؛ وكلاهما قدم وعيا عميقا بظاهرة اغتراب المثقفين التي لم تعد مجرد

(١) أركون، (محمد). قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ٣٠٠ - الشاوي، (عبد القادر). السلفية والوطنية، مرجع سابق: "وهكذا جاء علل الفاسي ليقول: "يجب على فكرنا الإسلامي أن يتجه اليوم قبل كل شيء إلى إصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعيدونها للخرافات والأوهام وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرفق (...) وتمنعها من تغيير ذهنيته التي تكونت تدريجيا في عهد الانحطاط الأخير"، ص ١١٢/١١٣.

انعكاس للعجز عن الانخراط في المجتمع وفق الرؤية الدينية، وإدما لو وضعهم الأقلّي معرفيًا، ففي "سياق اجتماعي يعلن عن هيمنة الأيديولوجيا الإسلامية، يمثل ابتعاد المثقف عن الجماهير الشعبيّة، والحالة هذه، احتجاجا على "إسلام جماهيري" يصادر الثورة الشعبيّة"^(١).

رفض أركون وأدونيس التعاطي مع الإسلام "كما لو أنه من خارج الدّاريخ"، أي "إظهار صورة الإسلام صامتًا جامدًا، أو جوهرًا بذاته".

في المقابل، لم تكن "الصّحوة الإسلاميّة"^(٢) (اليقظة، البعث، عودة الدّينيّ) مشروعا نهضويًا كما روج لذلك دعاة الدّجل الإعلاميّ (قنوات إسلام النّفط)، فظواهر الحجاب واللّحية واللّباس الأفغانيّ التي تتدرج ضمن مصطلح "السّمت الإسلاميّ"، الذي يجب أن يدان بوصفه نفاقا مكشوفًا ترتبط ببعدين: الأول يجد تلخيصه في إشارة محمّد ليكنهاوزن (أمريكا ١٩٥٣-) في كتابه "الإسلام والتعدّدية الدّينيّة - ١٩٩٩"، كتب يقول: "إنّ الإسلام، كدين، مثل اليهوديّة، يتمظهر أو يتلّون

(١) درّاج، (فيصل). الثّورات العربيّة وصور المثقف، مجلّة (المستقبل العربيّ)، العدد ٣٩٣، السّنة

٣٤، نوفمبر ٢٠١١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت/لبنان ٢٠١١، ص ١٣.

(٢) زكريّا، (فؤاد). الصّحوة الإسلاميّة في ميزان العقل، دار التّنوير للطباعة والنّشر، ط١،

بيروت/لبنان ١٩٨٥: "المهمّة الأساسيّة التي تقع على عاتق المفكّر، في أيّامنا هذه، هي أن يبحث عن "المعايير" التي تتيح للنّاس أن يميّزوا بين صحوة إسلاميّة داعية إلى تغيير واقع المسلمين إلى الأفضل، وأخرى لا هدف لها إلّا إرجاع الزّمان إلى الوراء، والوصول بالمسلمين، باسم "الصّحوة" إلى حالة من التّخدير لن "يصحوا" منها إلّا بعد أن يكون الأوان قد فات"، ص ٢٠ - تيزيني، (طيّب). الإسلام وأسئلة العصر الكبري: إشكاليّة ونقد واحتمالات؛ ضمن (الإسلام والعصر: تحديات وآفاق/ مع محمّد سعيد رمضان البوطي)، دار الفكر، ط٢، دمشق/سوريا ١٩٩٩: "يلاحظ الباحث المدقّق أنّنا نعيش، الآن، إبتعاثًا جديدًا للإسلام (...). الإبتعاث الإسلاميّ الجديد المذكور يقتزن بظاهرة يراد لها أن تكون مرادفة للإسلام عموما، ومن حيث هو؛ تلك هي ظاهرة العنف والعسف والإرهاب ضدّ مجموعات وفئات وأفراد ينتمون إلى أديان وأيديولوجيّات ومنظومات فكريّة متعدّدة، يدخل ضمنها من ينتمون إلى الإسلام نفسه. وتثير تلك الظّاهرة الكثير من التّساؤل واللبّس والقلق والاحتجاج، وكذلك ردود فعل عشوائيّة"، ص ٩٧/٩٨.

بلون شرعيّ معيّن من الدّقوى والطّهارة. أمّا تطلّعاته وأهدافه فاجتماعيّة" (١). هذا يعني أنّ صرامة المظهر لا تعكس حقيقة الشريعة "إلاّ إذا كانت الشريعة ليست أكثر من حصاد مهشّم"، بتعبير ليكانهاوزن نفسه؛ من هنا يجيء عمق ملاحظته: "فإنّ فكرة كون القوانين الطّقوسيّة والمقدّسات والدّابو بناءات إنسانيّة أكثر منها منزلّات مقدّسة، ستكون أكثر قبولا وترحيبا" (الإسلام والتعدّدية الدّينيّة/ ص ١٠٩). أمّا الثّاني، فيرتبط بحركيّة ثقافة الاستهلاك، التي حوّلت كلّ شيء بما فيها المضامين الدّينيّة إلى سلع و"تقليعات" موضّة. بهذا المعنى، لم يعد الحجاب يعكس أيّة حقيقة دينيّة. إنّ "أزمة مصداقيّة الدّين" (بيتر برجر) تعني انفصال الإسلام عن تاريخ مضامينه الرّوحيّة، التي يجري التّعامل معها اليوم بوصفها حقائق مطلقة، من جهة؛ وتعني ارتباط الدّين ببنية المجتمع التّقليديّة، التي تقوم بفرضه بوصفه علامة تجاريّة مغرية، من جهة أخرى. ما الصّحوة الدّينيّة، إذن؟. في كتابه "الصّحوة الإسلاميّة - ٢٠١١" قدّم عبد الكريم بكار (سوريا ١٩٥١-) تعريفا إجرائيا: "إنّ الصّحوة هي ذلك الإقبال على فهم الإسلام والعمل به والاحتكام إليه.. والذي بدأ ينتشر بقوة في أصقاع العالم الإسلاميّ منذ السّبعينات من القرن المنصرم" (٢). ومن مجموع ثلاثة عشر مظهرا إيجابيا قام بكار بإحصائها نجد المظهر السّادس: "إقبال الدّساء والفديّات على ارتداء الحجاب"، أمّا المظهر الثّاني: "تضاعف أعداد الجماعات الإسلاميّة على اختلاف اتّجاهاتها". بكار رفض التّفسير بأنّ "الحكومات هي التي ساعدت على انتشار التّدين؛ حيث إنّها مدّت يدها للإسلاميين من أجل مواجهة الحركات اليساريّة، كما فعل (السّادات) حين أطلق يد الحركة الطلّابيّة في مصر من أجل مواجهة الشّيوعيّين

(١) ليكانهاوزن، (محمّد). الإسلام والتعدّدية الدّينيّة، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٢) بكار، (عبد الكريم). الصّحوة الإسلاميّة: صحوة من أجل الصّحوة، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ٢٠١١، ص ١٣.

واليساريين، وكما فعل (بورقيبة) في تونس من أجل مواجهة التيار الشيوعي هناك" (الصحوة الإسلامية/ ص ١٦- ١٧). صحيح أنه وجهه نقده العنيف لظاهرة الصحوة (الاستخفاف بالتنظير (ص ٤٥)) الارتباك في التعامل مع التيار العنيف (ص ٤٧)) تراجع في الجهد التربوي (ص ٥٠)) قصور في فهم الواقع (ص ٥٤)) عقدة المؤامرة (ص ٦١)) الإسراف في استخدام المقولات الجاهزة (ص ٦٢)) التضامن الآلي (ص ٦٤)) المبالغة في تقدير المظهر (ص ٦٦)) العمل الجماعي: هل هو غاية؟ (ص ٦٨)) خطاب متشائم (ص ٧٠)) الوصاية على المدعويين (ص ٧٣)) هل وحدة العمل الإسلامي مطلب؟ (ص ٧٥)) خطورة التنظيم السري (ص ٧٨)) الجماعات الإسلامية وضعف الإدارة (ص ٨١) الذي يجرد هذه الظاهرة من رشداءها، وبالتالي تصبح ملاحظته صحيحة: "وقد ذهب بعض الكتاب إلى أن إطلاق هذا الاسم على الحراك الإسلامي في العصر الحديث لم يكن موفقاً؛ إذ إن معنى (صحا) أفاق من سكره" (الصحوة الإسلامية/ ص ١٣). ما الصحوة إن "لم تكن الأمة في حالة سكر"؟. إنها مجرد وعد "من أجل توسيع أبواب الجنة" عبر تضيق معنى الإيمان. لقد أشار أركون إلى أنه بسبب "انتشار الخطاب "الإسلامي" والتظاهرات "الإسلامية" وهيمنتها في كل مكان قد توهم البعض بانبعاث العقل الإسلامي الكلاسيكي" (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ص ٣٤)، ولكنه رفض أن يكون "العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصّرف قد انتصر بفضل انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهام الإسلامي، وبفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية للمبادرات والأنشطة الثقافية الإسلامية". فضح أركون لعبة "الدعم الرسمي" الذي "يهدف غالبا إلى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به إلى درجة أنه يفقد وظائفه في الرقابة الأخلاقية والدينية" (تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ص ٣٤). الصحوة

الإسلاميّة هي التعبير "بإخلاص عن السياسة الدّينيّة للنّظام السّياسيّ"، كما شدّد أركون. لا زلنا نتذكّر عناوين الكتب المبشّرة بانبعاث الإسلام بعد نجاح الثّورة الإيرانيّة عام ١٩٧٩، وتحديدًا كتب الشّيخ يوسف القرضاوي: "الصّحوة الإسلاميّة بين الجحود والتّطرّف/ مؤسّسة الرّسالة للطّباغة والنّشر والتّوزيع - ٢٠٠٠" - "الصّحوة الإسلاميّة وهموم الوطن العربيّ والإسلاميّ/ دار الشّروق - ١٩٩٧" - "من أجل صحوة راشدة تجدّد الدّين وتنهض بالدّنيا/ دار الشّروق - ٢٠٠٩" - "الصّحوة الإسلاميّة بين الاختلاف المشروع والتّفريق المذموم/ دار الشّروق - ٢٠١٠". لم نكن نعلم أنّ "تعبير صحوة إسلاميّة مضللّ: الغرب يستعمله عن جهل.. وشراحه العرب عن تقليد لجهل المعلم. إنّ الجماهير العربيّة لم ترتد عن الإسلام حتّى تصحو وتعود إليه. هي قد ابتعدت في العصر الحديث عن الدّين، وضعفت عندها نزعة التّدبّن ثمّ استمرّت على ولائها العفويّ لهويّتها الحضاريّة بمقوماتها الأساسيّة التي تحكم مجمل حياتها وتاريخها. ولم تحدث عودة إلى الدّين بهذا الوصف السّائب والغير المشروط. فالعودة سياسيّة ومشروطة بالسياسة" (فصول في تاريخ الإسلام السّياسيّ/ ص ٤٤٢).