

# الإسلام والغرب

بروتوكولات نظر من أجل "يا لطا ثقافية"



## الإسلام والغرب

### بروتوكولات نظر من أجل "يا لطا ثقافية"

ليست الأصولية ترياقا، ولا مضادا واقيا لأنها تعمق الوهم بأن التمايز الحضاريّ أساسي، وأن الفجوة بين الغرب المسيحيّ والشرق الإسلاميّ حضارية قبل أن تكون اقتصادية، وتقنية. كان أدونيس قد أدرج الشرق والغرب في خانة إشكالية واحدة: "كان الشرق مصدر النور، ثم غدا مع الديانات التوحيدية، وعبر ممارستها، منبععا للظلام والعنف (...)" فالغرب السياسيّ فضّل، بكثير من الابتذال، المطامع الاقتصادية والاستراتيجية<sup>(١)</sup>.

من أين ينبع ظلام الشرق وجشع الغرب؟

من الصّعب العثور على إجابة دقيقة، لذلك سأسلم بإشارة موننجري وات: "إنّ الأديان بدأت تكفّ عن توجيه الثقافات المرتبطة بها. فالعالم كلّه يواجه المشكلات نفسها (...)" توجد أزمنة يكون من الحكمة فيها أن تترك الأسئلة التي لم تجد إجابة حاسمة لها حتّى تضع قوى الحقيقة المتنامية إجابات لها لا تحتل الشك<sup>(٢)</sup>.

هناك معطى أساسي لا يجب إغفاله، وهو أنّ "الإسلام السياسيّ" ليس مجرد ظاهرة عابرة في تاريخنا الحضاريّ. إنّه ملمح ثقافيّ - سياسيّ ثابت منذ أن سلّط السيوف بسبب مسألة الإمامة، كما شدّد الشّهستاني في موسوعة ملله ونحله.

لم يكتسب "الإسلام السياسيّ" دلالاته السلبية إلا مع "ثورة" ٢٣ يونيو ١٩٥٢ في مصر (حادثة إطلاق النّار على جمال عبد النّاصر في ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤ أثناء إلقاء الخطاب في ميدان المنشية بالإسكندرية. جرى اتّهام تنظيم "الإخوان المسلمون"، وإعدام عدد من المنتمين للتنظيم وصولا إلى إعدام سيّد قطب سنة ١٩٦٦)، وخاصة بعد اغتيال محمّد أنور السادات يوم ٦ أكتوبر ١٩٨١ من طرف تنظيم الجهاد (خالد الإسلامبولي الذي حكم عليه بالإعدام سنة ١٩٨٢) ثمّ مروراً بتنظيم القاعدة (أسامة بن لادن وأيمن الظواهريّ وعملية ١١ سبتمبر ٢٠٠١) وجيش النّصرة وجيش الشّام ووصولاً إلى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشّام (داعش).

(١) أدونيس، الهوية غير المكتملة: الإبداع، الدين، السياسة، والجنس، ترجمة حسن عودة، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، دمشق/سورية ٢٠٠٥، ص ٣٣/٣٤.

(٢) موننجري، (وات). الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشّيوخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، القاهرة/مصر العربية ١٩٩٨، ص ٢١٦/٢٣٩.

قبل هذا، شكّل "الإسلام السياسي" ما أسماه محمّد أركون "إيديولوجيا الكفاح" ضدّ جرائم الغرب الاستعماريّ (درس الجزائر)<sup>(١)</sup>، وهذا معطى إيجابيّ كان أنور عبد الملك قد شدّد عليه طويلاً: "يقصد بتعبير "الإسلام السياسي" الدور التاريخيّ والسياسيّ الذي لعبته مجموعة الدّول والشّعوب المتجمّعة في إطار الحضارة الإسلاميّة حفاظاً على كيانها واستقلالها وتقدّمها وخصوصيّتها في مواجهة الحروب الصليبيّة، والاستعمار التّقليديّ، والإمبرياليّة. ومن هنا، جاء استعمال كلمة "السياسي" إشارة إلى هذا البعد بالذات من البيئّة الحضاريّة الإسلاميّة" (الفكر في معركة النّهضة/ ص ١١٠). بهذا المعنى، كان "الإسلام السياسي" يلعب دور الدّرع الثقافيّ "في مواجهة موجات العدوان المتلاحقة من أوروبا والغرب"، إلى جانب كونه "دين إيمان وروحانيّة". إنّ فكرة "الإسلام السياسي" بوصفه "درعا واقية ضدّ الغزو الأجنبيّ" ارتبطت بمرحلة الكفاح من أجل نيل الاستقلال؛ لذلك لا نستطيع إفراغ حركات التحرّر العربيّ من زخمها الدّينيّ. لقد شكّلت المرحلة الاستعماريّة إطاراً سمح للأصوليّة الإسلاميّة بممارسة العداء الثقافيّ للغرب، بمعنى التحوّل إلى حركة مقاومة لمشروع الاختراق الغربيّ وتحديدًا إثر انهيار نظام الخلافة سنة ١٩٢٤.

خارج التّحليل التاريخيّ، تظلّ ملاحظة سعد الدّين إبراهيم صحيحة: "إنّ ما يدعى ببعث الإسلام إنّما هو تعبير عن الانشغالات الدّنيويّة بقدر ما هو مطلب دينيّ من أجل الخلاص" (الإسلام السياسيّ: ماضيا وحاضرا/ ص ١٠١-١٠٢). في المقابل، لا يزال التّصوّف يوهّنا باستقلاليّة مجاله وفعاليّاته عن الدّقل السياسيّ والرّسميّ. كتب رودولف أوتو (ألمانيا ١٨٦٩/١٩٣٧) مشدّداً على تعدّد أشكال التّعبير داخل التّصوّف: "الصّوفيّة تتضمّن في الحقيقة دوافع أوّلية قويّة تعمل نشطة في الرّوح الإنسانيّ التي هي في ذاتها لا تتأثّر تماماً بفوارق المناخ واختلافات الوضع الجغرافيّ أو العنصريّ"<sup>(٢)</sup>.

على صعيد نظريّ، تلتقي ملاحظة رودولف أوتو مع اعتراف أدونيس: "إنّ القراءة السّائدة للوحي التّقليديّ تعطي للموحي، أي الله، صورة، يبدو معها الله كما لو أنّه يجهل ما هو لانّهائيّ مخبوء داخل الإنسان وداخل الكون" (الهويّة غير المكتملة/

(١) إبراهيم، (سعد الدّين). الإسلام السياسيّ: ماضيا وحاضرا، مرجع سابق: "إنّ مشكل الشّعوب المسلمة مع الغرب يشابه مشاكلها مع أنظمتها القمعيّة الفاسدة، فالإرث الذي خلفه الاستعمار الغربيّ ليس يتوارى فحسب في الذاكرة الجماعيّة للمسلمين، وإنّما يستحضر غالبا عند كلّ تحرّك أو سياسة يصدران من جانب الغرب يطبعها الكيل بمكيالين"، ص ١١٤/١١٥.

(٢) كلارك، (جي جي). التّلوّير الآتي من الشرق: التّقاء بين الفكر الآسيويّ والفكر الغربيّ، ترجمة شوقي جلال، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٣٤٦، ديسمبر ٢٠٠٧، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ٢٠٠٧، ص ٢١٦.

ص ٨)؛ ولكنّ التصوّف ظلّ محتفظاً بغموضه في سياق تجربة العرب المسلمين، الذين يتوهّمون وجود أبعاد سرّية أصيلة ينفرد بها الفكر الشرقيّ مقابل وذقيص الجوهر العقلانيّ الذي يميّز الفكر الغربيّ. المسألة لا تتعلّق بالتصوّف تحديداً، وإنّما ببنية الثقافة العربيّة بأسرها الغارقة في تجريداتها غير العمليّة مثل "عقلانيّة" الغرب و"روحانيّة" الشرق. كان محمّد إقبال (الهند ١٨٧٣/١٩٣٨) قد كشف سلبية الممارسة الصوفيّة، إذ هي لا تساهم في صنع التاريخ<sup>(١)</sup>: "هذه هي حال الغرب، وليست حال الشرق خيراً منها. فأسلوب الصوفيّة، وهو الأسلوب الذي تطوّرت وندمت به الحياة الدنيويّة في أسوأ صورها، في الشرق والغرب، أصبح الآن في حكم الفاشل، ولعلّه أضرب بالشرق الإسلاميّ أكثر ممّا أضرب بأيّ مكان آخر. فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم الحياة النفسانيّة عند الرّجل العاديّ بحيث تعدّه للمشاركة في موكب التاريخ، فعلمه نوعاً من الزّهد الزّائف، وجعله يقنع بجهله"<sup>(٢)</sup>.

لم تنتج الأصوليّة الإسلاميّة في أن تكون إطاراً للتجدّد الثقافيّ، بسبب تعقيدها. إنّها لعبة الدّاخل والخارج معاً، أرض صراع المصالح لذلك كتب أدونيس: "ولا تتوانى إسرائيل عن تعزيز الدّين في الشرق الأوسط، ليس باعتباره تجربة روحيّة. فليس لنا مطعن على ذلك. ولكن باعتباره مؤسسة وقانوناً، وهو ما يشكّل إحدى المعضلات الأشدّ استعصاء على الحلّ في الشرق الأوسط. أعني المعضلة العالميّة المتمثّلة في الأصوليّة، وما تحمله كلّ أصوليّة من خصوصيّة متعارضة مع العامّ الشّامل (...). إنّ السّياسة الغربيّة في الواقع ملائمة للأصوليّة، لأنّ هذه السّياسة تعرف حقّ المعرفة ما تريده الأصوليّة من الغرب"<sup>(٣)</sup>.

(١) تيرنر، (كولين). الإسلام الأسس، مرجع سابق: "لا تزال المذاهب الصوفيّة موجودة إلى يومنا هذا، على الرّغم من اعتقاد الكثيرين أنّ الصوفيّة الموجودة اليوم ما هي إلّا ظلّ وبقايا للصوفيّة الأصليّة. فقدت الصوفيّة اليوم محتواها العقليّ والعاطفيّ، وانقسمت- في أغلب الأحيان- إلى الآلاف من الجماعات الصوفيّة الكاذبة التي تؤمن إيماناً سطحيّاً باللسان وليس بالقلب والمبادئ الصوفيّة الأصليّة لكنّها تعمل في المعظم كحركات حديثة لا تربطها بالإسلام سوى علاقات واهية"، ص ٢٥٠.

(٢) إقبال، (محمّد). تجديد التفكير الدّينيّ في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الجنوب للنشر، ط١، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٦، ص ١٩٣.

(٣) أدونيس. الهويّة غير المكتملة، مرجع سابق، ص ١٧/ ١٨ - ديمتري، (أديب). نفي العقل ١: عصر الفاشيّات وهزيمة العقل، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلاميّة، طبعة خاصّة، دمشق/سوريا ٢٠١٠: "لقد دغم الصّراع العربيّ الإسرائيليّ الإتجاهات الدّينيّة الأصوليّة في إسرائيل، وسيظلّ لهذه الإتجاهات المتطرّفة ثقلها ونفوذها في تقرير مستقبل هذا الصّراع. وتحوّل قضية حدود إسرائيل، وأرض إسرائيل إلى قضية دينيّة توراتيّة، ويخضع السّاسة المدنيون الإسرائيليّون لتصورات الدّينيّين المتطرّفين في هذا الشّأن"، ص ٣٤٨.

قد تنهم شهادة أدونيس بانحيازها للذات واتهامها للآخر، ولكن شهادة روبرت دريفوس في كتابه "لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشر التطرف الإسلامي - ٢٠٠٥" لا يمكن أن تنهم بمجانيتها: "وسواء أطلقنا على هذه الظاهرة اسم "الإسلام القومي"، أو "الأصولية الإسلامية، أو "الإسلام السياسي" فكل تلك الأسماء تشير إلى كيان مختلف عن الترجمة الصحيحة للحياة الإسلامية التي تشير إليها أركان الإسلام الخمسة الرئيسية. الحقيقة إن الكيان الجديد هو نسخة مشوهة من العقيدة الدينية. وذلك هي الإيديولوجية المتحولة التي شجعتها الولايات المتحدة ودعمتها ونظمتها وأسست لها. هذا الكيان هو الذي يمثل الإخوان المسلمون وإيران في عهد آية الله خميني والوهابية المتشددة في السعودية وحماس وحزب الله والمجاهدين الأفغان وأسامة بن لادن. لقد أسست الولايات المتحدة للتطرف الإسلامي ليكون شريكا مريحا لها خلال فترات مشروع الإمبراطورية الأمريكية في الشرق الأوسط<sup>(١)</sup>. لم يكف العرب المسلمون عن أن يشددوا على أهمية رأس مالهم الثقافي<sup>(٢)</sup> كلما عجز رأس مالهم الاقتصادي- وهو بالفعل غارق في عجزه- عن الانخراط في عملية مقاومة أسطورة التفوق الغربي. وعلى الرغم من أن الإسلام يمتلك فعالية تجديدية تؤكد قدرة التقاليد الدينية على أن تلعب أدوارا مرجعية إلا أنه يصطدم بالعجز عن تصحيح علاقة عدم التكافؤ مع الغرب بوصفه "قطبا رمزيا أساسيا في تحديد الذات"، وفق إشارة محمد أركون<sup>(٣)</sup>، التي تقضح ازدواجية "الإسلاميين الذين يرفضون هذ القطبية التي نشأت عن علاقات عبر التاريخ يؤكدونها بوجه خاص من خلال رفضها عن طريق العنف"؛ وازدواجية الغرب الذي "لم يعد يعيش في حالة من التبعية الرمزية أو المادية: فالإسلام، شأنه شأن بقية الثقافات، لم يعد يشكل بالنسبة إليه قطبية أساسية" (من منهاتن إلى بغداد/ ص ٥٠).

(١) دريفوس، (روبرت). لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي، ترجمة أشرف رفيق، مركز دراسات الإسلام والغرب، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربية ٢٠١٠، ص ١١.

(٢) أيوبي، (نزيه). أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي؛ ضمن أعمال ندوة (الإسلام السياسي بالشرق الأوسط ومضاعفاته الإقليمية والدولية)، مرجع سابق: "إن الحكام والمحكومين على السواء يتنافسون بشكل من الأشكال من أجل نفس "الرأسمال الثقافي والرمزي" الذي يمثل الإسلام"، ص ٣٣.

(٣) أركون، (محمد؛ مايل، جوزيف). من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٨، ص ٥٠.

لا يملك الإسلام إلا أن يؤكد حضوره في "لعبة الحوار" بين الأديان<sup>(١)</sup>، أو بين الثقافات وأن يفتح على آفاقه، رغم الإحراج الذي تسببه الأصولية بوصفها محاولة للهيمنة التاريخية من داخل رأسمال رمزي ثقافي وتاريخي. المشكلة تكمن في عجز العرب المسلمين عن كسر دائرة الانغلاق، الذي ينسبهم حقيقة أن الانفتاح على ثقافة الآخر لا يعني تحولا عن عقيدتهم، بل تعميقا لحوار كان الرسول المصطفى قد بدأه مع القبائل اليهودية ومع مسيحيي وفد نجران. هذا العجز يرتبط بالأساس الذي يستند إليه المسلم الأصولي في حكمه على المنطلقات المختلفة لأديان العالم. إنه يذسى أن الخبرة الدينية تظل خبرة تأويلية، إذ إن: "فهمنا للحقيقة وللواقع يتعرض لتحوّل في الإطار الفكري، وهذا التحوّل ينتقل بنا من موقف مطلق إلى موقف تأويلي، حيث نرى جميع القضايا المتعلقة بالحقيقة قضايا تاريخية" (التنوير الآتي من الشرق/ ص ٢٢٧). بهذا المعنى، يفقد الإدعاء بأفضلية دين ما مبرره طالما أنه يحجب الحقيقة التي تؤكد "صدق" جميع الأديان بما في ذلك البوذية التي لا تتضمن أدنى إشارة إلى وجود الآلهة، والتي ترفض التسليم بعقيدة الإيمان بالآلهة كأساس قاعدي. إن الأصولية نظرة إلى الله بوصفه "مسألة عظمى للغاية". من هنا الإدعاء المجاني الذي يروج له أتباع كل دين بأن إلههم هو الأرقى والأفضل: إدعاء قد يقود إلى إعلان الحرب دفاعا عنه: "غير أن الله قادر، وحده، كما أعتقد، على الدفاع عن نفسه. لذا هو ليس بحاجة إلى جنود ودبابات، وحاجته أقل أيضا إلى انتحاريين وفدائيين للدفاع عن نفسه. ومع ذلك فإن العنف مرتبط بالتصور السائد عن الله. وهذا العنف يعتبر مقدسا تقريبا في نظر أصحاب الديانات التوحيدية" (الهوية غير المكتملة/ ص ١٠).

إن فكرة ختم النبوة التي تلخص "روح الثقافة الإسلامية" (محمد إقبال)<sup>(٢)</sup>، من جهة؛ والتي تجسد مبدأ الاستخلاف بوصفه إثباتا لفعالية الإنسان (عبد المجيد الشرفي/

(١) أركون، (محمد). العلمنة والدين، مرجع سابق: "إنهم يتحدثون عن الحوار (الحوار المسيحي-الإسلامي، الخ...) ولكني لا أحب هذه الكلمة. ليس لأنني ضد الحوار، ولكن لأن هذه الكلمة تخلع المشروع المؤسسة على ذاتيتين اثنتين، وعلى متخيلين جماعيين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوراتهما الموروثة"، ص ٥٤.

(٢) إقبال، (محمد). تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق: "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. إن إبطال الإسلام للرهبنة وورثة الملك، ومناشدة القرآن وللتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة"، ص ١٣٣.

تونس ١٩٣٦-)<sup>(١)</sup>، من جهة أخرى لا تزال عاجزة عن ربط المسلم المعاصر بقناة أساسية: لا يمكن أن يكون الوحي مقصوراً على الحدث الإسلامي. إنه ظاهرة إنسانية وكونية؛ فكلّ دين، بما في ذلك الإسلام، قدّم نفسه بوصفه أفقاً كونياً شاملاً من أجل استيعاب جميع الأعراق، واللغات، والثقافات. إننا بحاجة إلى مراجعة نقدية للإرث التفسيري الذي رافق آيتين قرآنيتين خلال قرون طويلة، أعني قوله تعالى: "ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" (آل عمران ٣/ الآية ٨٥)، وقوله جلّ جلاله: "إنّ الدين عند الله الإسلام" (آل عمران ٣/ الآية ١٩)، من أجل استيعاب درس دار يوش شايجان: "أن نكون متواضعين وأن نتحرّر من هذه الأنوية المركزية الهذيانة التي تبدو كأنها توحى بأنّ العالم بدأ مع الإسلام وانتهى معه" (النفس المبتورة/ ص ٤٠).

لم يبدأ العالم بالإسلام، هذا ثابت، ولكنّه ينتهي دائماً بحروب العرب المسلمين الأهلية التي لم يكفّ "الإسلام السياسي" عن إشعال حرائقها. على امتداد خمسة عشر قرناً لم ينجح العرب المسلمون في بناء مجتمعاتهم بقدر ما أسدسوا وجودهم داخل معسكرات جاهزة لخوض حروب متواصلة: مرّة باسم الدّيني، ومرّات كثيرة باسم السياسي. هي حروب سياسية ودينية في آن معا طالما أنّ "النظام السياسي عندنا أشبه بالله على الأرض" (أدونيس). ليس الشرّ مجرد وجه زائف وعابر في تجربتنا العربية الإسلامية، ففعل التدمير الذي تمارسه حركات "الإسلام السياسي" يؤكد أنّ الشرير يسكن القانون أي الشريعة.

كان محمد عابد الجابري قد أشار في كتابه "الدّين والدّولة وتطبيق الشريعة - ٢٠٠٦" من أجل تأكيد الفرق بين الحركات الإسلامية المتطرّفة والاتجاهات السلفية "في أمور تتصل بالشريعة، وليس بالعقيدة، ممّا يعني أنّ السياسة تمارس اليوم في الدّين على مستوى الشريعة، لا على مستوى العقيدة. ويكفي أن نذكّر هنا بالشعار الذي ترفعه هذه الحركات، شعار: "تطبيق الشريعة"، لنذكر المجال الذي تمارس فيه السياسة"<sup>(٢)</sup>، وعندما طرح السؤال عن مبرّر تحوّل المسلمين من العقيدة إلى الشريعة مع الاختلاف سياسياً على مستوى الشريعة رغم أنّهم لم يختلفوا سابقاً، أجاب:

---

(١) الشرفي، (عبد المجيد). الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠١: "هكذا يكون محمد بن عبد الله قد ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل الذي يبينه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية والمسؤولية الفردية والتضامن الخلّاق. هكذا يكون قد أرسى الدعائم المثينة لأخلاقيّة كونية بحق، ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلّا أن يطبقها تطبيقاً آلياً أجوف"، ص ٩.

(٢) الجابري، (محمد عابد). الدّين والدّولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٦، ص ١٥٣.

"الجواب عن هذا السؤال يجب أن يلتزم في التاريخ، أي في السياسة، وليس في الدين نفسه" (الدين والدولة وتطبيق الشريعة/ ص ١٥٤).

إن الطابع التدميري الذي يتخفى في القانون (الشريعة) يغذي شعور الأصوليين بالمتعة الفاحشة عندما تدفعهم نزعة الشر إلى الاستمتاع بالآلام ضحاياهم. ألم يكتب هادي العلوي: "ويفاقم من قمعية الشخصية الدينية للمسلم قانون العقوبات الإسلامي، المستمد من شريعة موسى، المستمدة بدورها من شريعة حمورابي. وكانت شريعة حمورابي قد وجدت في عصر استدعاها حتى تسجل بداية انتقال المجتمع البشري من الفوضى إلى حكم القانون. وقسوة عقوباتها ناتجة عن عصرها حيث تصوّر المشرعون الأوائل أنّ الوسيلة الوحيدة لتقويم الإنسان هي التكميل به"؟ (فصول من تاريخ الإسلام السياسي/ ص ٤٢٣).

كم نحن بحاجة إلى دراسات سيكولوجية تكشف لنا استعداد الأصولي المسلم للتورط في كلّ ما هو وحشي ولا إنساني. هذا الإحساس بالحياة داخل متعة الجريمة الوحشية لا يمكن أن يكون إلا سلوكا شاذًا وساديًا. ينغمس المسلم الأصولي في الشر متوهمًا أنّه سيجد لذة خلاصه: أنّه مريض حتى الموت، لذلك يندفع إلى قتل ضحيته ليس لأنها تذكره بضعفه بل بخوائه طالما أنّ القوة تكره الضعف. إنّ مفارقة الأصولية الإسلامية يلخصها الولع بالتدمير كما الولع بالبناء. وفي حالتي الولع هناك شعار واحد: تباركت أيها الموت. يبدو هذا التقديس المرضي، للقتل، للتدمير، للشيطاني خارج أدنى إمكانية للتفسير التاريخي، ولكنّ قناعاتي الثابتة بأن الشر لا يمتلك أي أساس ميتافيزيقي تجعلني أرفض التسليم بما ليس عقلانيًا: القتل، التدمير، الشيطاني مؤشرات سياسية بامتياز، وقبل هذا يجب أن نخضع كلّ شيء لحكم أخلاقي، إذ لا وجود لفعل يرفض أن يكون هادفًا أخلاقيًا؛ وإلا نكون قد سمحنا بتبرير جرائم تنظيم داعش في العراق وسوريا. من يكون الأصوليون المسلمون؟.

إنهم "الموتى الأحياء". هذا التوصيف مستعار من تيري إيجلتون (بريطانيا ١٩٣٤-) الذي عنون به الفصل الخامس من كتابه "الإرهاب المقدس- ٢٠٠٥". صحيح أنّ الكتاب انشغل بفضيحة الغرب الذي يقوم بعملية تدمير ذاتي عبر تواطئه مع الأصولية الإسلامية، ولكنّ الشرق يشترك مع الغرب في ارتكاب الحماقة ذاتها، وهي الانخراط في مشروع انتحار داخلي. التلاعب بالمقدس؛ ومن هنا إشارة إيجلتون: "فالمقدس خطير، إذا وضع في قفص بدلا من علبة زجاجية"<sup>(١)</sup>.

في الشرق، كما في الغرب فقد المقدس شفافيته وجاذبيته، فهو رهينة داخل قفص السياسة، لذلك ضاعت قدرته على إحياء النفوس؛ ولذلك كتب إيجلتون: "يعتبر المقدس قوة ذات وجهين، فهو يحيي ويميت في آن" (الإرهاب المقدس/ ص ١٤٥).

(١) إيجلتون، (تيري). الإرهاب المقدس، ترجمة أسامة أسبر، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع،

ط١، دمشق/سورية ٢٠٠٧، ص ٤٥.

نحتاج إلى التذكير بأن التماثل بين المسلمين والأصوليين حجاب يلغي المسافة الفاصلة بين السياسة (الايديولوجيا) والدين (الإيمان). هذا الوعي نجده لدى عبد المجيد الشرفي في كتابه "لبنات ١: في المنهج وتطبيقه - ٢٠١١" حيث شدد: "وإذا كان الإسلاميون هم غير المسلمين، أو بالأحرى إذا وجب التمييز بين هؤلاء وأولئك على أساس أن الإسلاميين مسلمين ولكن ليس كل المسلمين إسلاميين"<sup>(١)</sup>.

من هم الإسلاميون؟. كان جواب الشرفي واضحاً: "نقصد بالإسلاميين من اصطلاح على نعتهم بهذه الصفة من أتباع التنظيمات والأحزاب الحركية التي يمثل الإسلام بالنسبة إليها إيديولوجيا تحقّرها على الفعل في التاريخ عموماً وعلى الوصول إلى الحكم بصفة خاصة" (لبنات/ ص ٨٧). تتعمد الأصولية عدم الفصل بين الديني والسياسي رغم ارتكازها على مفهوم الكتاب القرآني، إذ هي التعبير الملموس عن "حضور النص المقدس في العالم". الأصولية ليست هي الإسلام الذي يخاطب الجميع أيّا كان انتماءهم، والذي يصرّ على قيم العلاقة مع الآخر عبر مبدأ الرحمة العميق جداً: "ورحمتي وسعت كل شيء" (الأعراف/ الآية ١٥٦). لا فرق بين الإسلام والمسيحية والبودية: ثلاث ديانات، يقول إدغار موران، "لها فضائل واسعة، علّتها فقط تكمن في توقعها، أو في انغلاقها، في تعصّبها، في رفضها للديانات الأخرى: شاهدنا تبعات الحروب الصليبية حتّى أنّها يخشى أن تندلع من جديد"<sup>(٢)</sup>.

الأصولية ليست هي الإسلام. إنّها نتاج العولمة بكلّ ما تحمله الكلمة من غموض. ألم يكتب أولريش بك (ألمانيا ١٩٤٤-): "من المؤكّد أنّ العولمة هي الكلمة الشعار والجدل الأكثر استعمالاً الأسوأ استعمالاً والأقلّ تحديداً، ولعلّها الأكثر تعرّضاً لسوء الفهم، والأكثر غموضاً والأبعد أثراً في السنوات الماضية، وستكون كذلك في السنوات القادمة"<sup>(٣)</sup>.

المفارقة هي أنّ مصطلح الأصولية ليس أقلّ غموضاً من مصطلح العولمة حتّى أنّ عبد الكريم البرغوثي كان قد شدد على "عدم الدقّة في استخدام مصطلح الأصولية، ففي أحيان تطغى عليه خصائص مرتبطة بنشأته التاريخية (الأمريكية

---

(١) الشرفي، (عبد المجيد). لبنات ١: في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنشر، ط٢، تونس/الجمهورية التونسية ٢٠٠١، ص ٨٧.

(٢) بودريار، (جان)؛ موران، (إدغار). **عنف العالم**، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، اللاذقية/سوريا ٢٠٠٥، ص ١٠٠.

(٣) بك، (أولريش). ما هي العولمة؟، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، ط٢، بيروت/لبنان ١٩٩٩، ص ٤٦ - شرّابي، (هشام). أزمة المثقفين العرب، مرجع سابق: "تعريف العولمة يحدّد ردّ فعلنا أو موقفنا تجاهها، فإذا عرفناها بشكل معيّن، نجد أنّها شيء جيّد، وإذا عرفناها بشكل آخر نجدها على العكس تماماً. هناك عدم وضوح رؤية كبيرة بالنسبة لمقولة، أو لمصطلح العولمة"، ص ١٣٢.

البروتستانتية فقد ولد المصطلح إثر نشر مجموعة من اللاهوتيين لـ ١٢ مجلداً في عام ١٩٠٢ تحت عنوان Fun-damentalizm وارتباطاً بذلك دخل المصطلح متأخراً القواميس الغربية (لاروس، دائرة المعارف البريطانية) بذات الخصائص المتمثلة بالجمود، اللاتأويل، العصمة المطلقة للتصوص المعبرة حرفياً عن الحقيقة، معارضة كل طور بالعودة إلى الماضي، مواجهة الحداثة، عدم التسامح والانغلاق<sup>(١)</sup>.  
بين العولمة والأصولية مرآة متجاوزة، فالعلاقة "تجاوزية"، وليست بالضرورة سببية، كما أنها ضدية تكاملية؛ وضمن قراءة البر غوثي، فإن "العولمة، الراهنة، أو في تحولاتها الراهنة، تشكل بيئة ميسرة لتنامي الأصوليات بتنوعاتها المختلفة" (العولمة والأصولية/ص ١٣٣).

ملاحظة البر غوثي تلتقي مع تأكيدين: الأول، لتركي علي الربيعو (سوريا ٢٠٠٦/١٩٥١) في كتابه "الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر- ٢٠٠٦" بأن "أواسط عقد التسعينات من القرن المنصرم شهد بداية السير على طريق التّعولم، حيث اكتسب خطاب الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية طابعاً أممياً ونظرة عابرة للقوميات (...). تمكنت الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية من اكتساب مهارات عديدة، ومن صناعة إعلام مضاد، وذلك بفضل عصر المعلومات والتّقنية الحديثة"<sup>(٢)</sup>، والثاني لفهمي جدعان (الأردن ١٩٤٠-) في مقالته "متى تحين لحظة الحوار؟- ٢٠٠٢" الرافضة تحويل الإسلام إلى حركة سياسية: "علينا أن نقرّ بأنه إذا كانت إحدى نتائج الحداثة الغربية إفراز ظاهرة العولمة على الصعيد الكوني،

---

(١) البرغوثي، (عبد الكريم). العولمة والأصولية؛ ضمن (العنف والدين وتفاهم الحضارات: حوار أوروبا والبلدان الإسلامية)، الوسيط للنشر، ط١، تونس/الجمهورية التونسية ٢٠٠٨، ص ١٣٨ - زبيدة، (سامي). الإسلام: الدولة والمجتمع، مرجع سابق: "الأصولية الإسلامية مصطلح وجد في النقاشات الراهنة حول الشرق الأوسط وغيره (...). إنه يشير إلى حركات وأفكار سياسية حديثة، غالبيتها معارضة، تسعى إلى إقامة دولة إسلامية بهذا المعنى أو ذاك. وتبحث هذه الحركات عن النموذج لدولة إسلامية في "تاريخ مقدس" لمجتمع المؤمنين السياسي الأصلي الذي أقامه الرسول محمد في المدينة في القرن السابع واستمر في ظلّ الخلفاء الراشدين الأربعة (...). وسأجادل بأن "الأصولية" كلها حديثة من حيث إنها تحاول إعادة بناء نظام فكري في مجتمع حديث وفق مواقف سياسية وأيديولوجية تتخذ من قضايا ونقاشات راهنة. ويتمّ تشخيص الأصول وتراكيبها بالعلاقة مع هذه العمليات السياسية الراهنة"، ص ٨٠/٧٩.

(٢) الربيعو، (تركي علي). الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء/المملكة المغربية ٢٠٠٦، ص ٢٢٧.

فإنّ إحدى نتائج الحداثة في الفضاءات العربيّة والإسلاميّة ابتداء ظاهرة "الإسلام السياسيّ" الراديكاليّ<sup>(١)</sup>.

لا أعرف مدى جدية هذه القراءة التي قدّمها أوليفيه روا (الهامش ٩) وإلى جان بودريار (فرنسا ١٩٢٩/٢٠٠٧) عبر كتابه "روح الإرهاب- ٢٠٠٢"، الذي شدّد فيه على أنّ الإرهاب الذي أصبح "كالفيروس (...)" فهو في قلب هذه الثقافة التي تحاربها، لا يمكن أن يكون "صدمة حضارات ولا صدمة أديان، كما أنّه يتجاوز الإسلام وأمريكا اللّذين نحاول تركيز الصّراع بينهما كي ما نمّح أنفسنا وهم صراع مرئيّ وحلّ يتمّ بالقوّة. إنّها فعلاً خصومة أساسيّة، لكنها تشير عبر شبح أمريكا (التي ربّما هي المركز الأساسيّ لكنها ليست تجسيد العولمة وحدها) وعبر شبح الإسلام (الذي هو الآخر ليس تجسيد الإرهاب)، إلى العولمة المنتصرة في صراعها مع ذاتها"<sup>(٢)</sup>.

يوهنا درس بودريار بالبساطة: ما قام به تنظيم القاعدة يوم ١١ سبتمبر ٢٠٠١ عمل إرهابيّ ("هل للإرهاب دين بعينه؟")؛ ذلك أنّ "الإرهاب لا أخلاقيّ، وحدث المركز العالميّ للتجارة، هذا التحدّي الرّمزيّ، لا أخلاقيّ، ويردّ على عولمة هي الأخرى لا أخلاقيّة" (روح الإرهاب/ ص ١٧).

ولكنّا لا نحتاج إلى "ذكاء الشرّ"، من أجل أن نفهم لا أخلاقيّة "الإرهاب" ولا أخلاقيّة "العولمة". الشرّ ذكيّ و"مع ذلك كلّ يبدو هذا الشرّ المطلق شيء لا قوام له، وكأنّه عابر وضئيل، ومكبوت بل ويمكن نسيانه، يتعاقب على أحداث أخرى ويصبح واحداً من تلك "الأحداث العظيمة" التي ترتبط فيما بينها بسلسلة من أحداث الماضي

---

(١) جدعان، (فهمي). متى تحين لحظة الحوار؟ ضمن (الإسلام والغرب: صراع في زمن العولمة)، كتاب العربيّ، العدد ٤٩، جويلية ٢٠٠٢، وزارة الإعلام، ط١، الكويت/دولة الكويت ٢٠٠٢، ص ١٦٦.

(٢) بودريار، (جان). روح الإرهاب، ترجمة بدر الدين عروذكي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة ٢٠١٠، ص ١٦ - أركون، (محمّد)؛ مايل، (جوزيف). من منهاتن إلى بغداد، مرجع سابق: "بات العالم، من الآن فصاعداً، بلا إيديولوجيا سوى إيديولوجيا القوّة. والقاعدة تعولم الردّ؛ تجعل منه معطى عالميّاً. صراعها هو صراع بروميثي ضدّ هيمنة عالميّة (.). ويمكننا القول، إذا ما عدنا إلى المصطلحات التي كرّستها الثّورة الصّينيّة، إنّها لم يبق غير "التناقض الرّئيسيّ". هذا التناقض، كما يمكن استخلاصه من انشائيّات القاعدة، يضع غرباً مهيمناً وظافراً مقابل إسلام مهان وخاضع للإذلال. من هنا، إذا كانت هجمات ١١ أيلول/سبتمبر قد أطلقت ظهور إسلاميّة إيديولوجيّة معولمة"، ص ٢٦٢-٢٦٤.

والمستقبل"<sup>(١)</sup>، كما قال جاك دريدا (الجزائر ١٩٣٠/٢٠٠٤). بين دريدا وبودريار مسافة قصيرة: رغب دريدا في نسيان ما جرى طالما أنّ ادعاء الجهل مقدّمة للنسيان: "إنّ شيئاً ما رهيباً قد حدث في الحادي عشر من سبتمبر، ولكنّا لا نعرف في الحقيقة ما هو" (ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟/ ص ٥٤). أمّا بودريار المفتون بـ "العمل الخارق"، الذي "لا يعتدّ بطولة فردية، بل هو فعل قرباني جماعي رسّخه مطلب مثالي" (روح الإرهاب/ ص ٢٣) فقد شدّد على قدرة الأصولية الإسلامية على توليد معجزتها الخاصة: "وتتمثل المعجزة في التكيّف مع الشبكة العالمية، ومع التقنيات دون فقدان شيء من هذه العلاقة الحميمة مع الحياة والموت" (روح الإرهاب/ ص ٢٣). ولكنّ "معجزة" الإسلام السياسي لا تعني تمكّناً ثورياً للديني، ذلك أنّ المسلم الأصولي يظلّ إنساناً تقليدياً رغم توظيفه المدهش لتقنيات العولمة<sup>(٢)</sup>.

ألم تقل المغنية أني دي فرانكو (أمريكا ١٩٧٠-): "كلّ الأدوات أسلحة إذا أتقنت فنّ استخدامها"؟. وسلاح المسلم الأصولي هو أن يطرح متعة غربته عن العصر في مواجهة بؤس العولمة، وأن يحمل بداخله كلّ إخفاقات الماضي ومراراته راغباً في القوة رغم إقراره بشعور الإحباط من المعاصرة، ومستشعراً معاصرته عبر الدّعب منها. إنّه يتوهّم أنّه يثير حيوية الديني، ولكنّه يظلّ معلقاً داخل هامشية صحرائه الأصلية، وفقرها وجفافها. كيف نقرأ الخبر: ١٥ من منقذتي عملية ١١ سبتمبر ٢٠٠١، كانوا قد جاؤوا من صحراء السعودية القاحلة؟<sup>(٣)</sup>.

---

(١) دريدا، (جاك). ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة/جمهورية مصر العربية ٢٠٠٣، ص ٧٦.

(٢) أركون، (محمّد؛ مايل، (جوزيف). من منهاتن إلى بغداد، مرجع سابق: "إسلام بن لادن يعمل على طريقة المنزل الذي يمرّ الحادثة التقنية التي يتكيّف معها ويستخدمها باتقان، على ما بيّنته هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر وإعدادها اللوجستي. ويعترض على الحادثة الثقافية. الحادثة الإسلامية هي حادثة تفكيك للمعطى الكلّي. فهي تميّز الدوائر، والدائرة التقنية والاقتصادية تحديداً، عن الدائرة الثقافية، وترفض أن تخرج بتوليفة جديدة لكلّ هذه الدوائر"، ص ٢٣٤ - الربيعي، (تركي علي). الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق: "إنّ عجز الخطاب السياسي والديني عن استتطاق الحدث الإرهابي الخطير الذي قام به الجيل الرابع من الحركة الإسلامية الذي ينعتة عبد الفتاح (نبيل) بـ "الجيل الأنترنتي" يفسّر من وجهة نظر بعض الباحثين بقلة الاهتمام وغياب مراكز الأبحاث التي تطل الحركات الإسلامية"، ص ٢٢٥.

(٣) ليس، (روبرت)، المملكة من الداخل: تاريخ السعودية الحديث، ترجمة خالد بن عبد الله العوض، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط٤، دبي/الإمارات العربية المتحدة ٢٠١١، ص ٤٠٢/٣٨٣ (الفصل الرابع والعشرون/ خمسة عشر خاطفاً سعودياً).

هل كان على "الإسلام السياسي" أن يقطع بحر الظلمات، من أجل أن يعيد اكتشاف "العالم الجديد" يوم ١١ سبتمبر ٢٠١١ وأن يضيف "معجزة" جديدة؟  
لقد قادنا جورج طرابيشي (سوريا ١٩٣٩-) في كتابه "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام - ٢٠٠٨" إلى اكتشاف مفارقة ثقافتنا في علاقتها بالإعجاز: "إنّ الغياب التامّ للمعجزات النبوية في النصّ القرآنيّ- وللمعجزات الامامية في النصوص التأسيسية الأولى- قد أطلق العنان للأدبيات المعجزية اللادقة لتتخيل ولتفرط في التخيل. وهكذا لا تكون المعجزة في الإسلام قد انعتقت مثلها مثل المعجزة في أية ديانة أخرى- من أسر الواقع وحده، بل كذلك من أسر النصّ"<sup>(١)</sup>.

أفرط منفذو عملية مانهاتن في اختيار سلاحهم الحاسم والرّمزيّ: الموت بوصفه "واجب تضحية"، وفق تأكيد جان بودريار؛ ولكنّ "معجزة" موتهم لم تفتحهم على جنة موعودة بقدر ما أعادتهم إلى عزلتهم ووضعهم مجدداً أمام ضرورة عبور صحراء الربع الخالي. أن يذهب إسلامنا السياسيّ إلى مانهاتن ليزرع صحراء داخل برجي التجارة فتلك "مفخرة نادرة"، طالما أنه لم يكفّ عن ممارسة العدو في صحراء العولمة. بين عولمة الصحراء التي تلخّص جنائية النفط<sup>(٢)</sup>، وصحراء العولمة التي تعمّق بداوة الأعراب مسافة قصيرة: لا شيء يجري خارج الجغرافيا السياسية، حيث تتجاوز الصحراء دلالة الحيز أو المساحة. إنّها أكثر من مجرد إطار جغرافيّ. تبدو الصحراء أكثر اتساعاً من الوعي العربيّ الإسلاميّ لذلك لم يجر التّعاطي معها بوصفها سؤالاً معرفيّاً، رغم أنّ الرّسول محمّد كان قد أشعل صحاري البداوة العربية. وفي المرّة الوحيدة (فيما أعلم) التي طرح فيها سؤال الصحراء في ثقافتنا كان المنطلق سياسياً بالأساس: نقل السيّد يسين عن محمّد جابر الأنصاري قوله: "إذا كان الفكر الأوروبيّ قد تجاوز البحث في العامل الجغرافيّ، لأنّ الحضارة الأوروبية الحديثة انتصرت على كثير من مقومات الجغرافيا ومحدداتها، فإنّ هذا التّجاوز لم يحدث في المنطقة العربية- بعد- التي كانت جغرافيتها أصلاً، وستبقى، أعمق تأثيراً في مصيرها من جغرافيات المناطق الحضارية الأخرى في العالم بالنسبة إلى مصائر أممها"<sup>(٣)</sup>، وكان تعليق السيّد يسين: "يصل الأنصاريّ إلى فكرته الجوهرية حول

---

(١) طرابيشي، (جورج). المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار السّاقى بالاشتراك مع رابطة التّويريين العرب، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٨، ص ١٨٨.

(٢) شكري، (غالي). مرآة المنفى، مرجع سابق: "لا شك أنّ النّقط لعب دوراً سلبيّاً خطيراً في عملية تسطيح الثقافة العربية. وتسطيح الثقافة يعادل بنظري عملية التّجهيل. الأمية سلاح خطير في يد الرّجعية في كلّ بلدان العالم، وهي سلاح خطير ضدّ التنمية أيضاً. لكنّ الأمية الثقافيّة شيء أشدّ خطراً من الأمية"، ص ٦٧.

(٣) يسين، (السيّد). الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٦٧.

مكوّنات الأزمة ودور العوامل الموضوعيّة في السياسة، والتي مفادها أنّ الصّحراء هي عامل التّجزئة الأول والأكبر قبل الاستعمار وغيره من عوامل التّجزئة، فهي العامل الانفصاليّ الأقوى في الحياة العربيّة" (الكونيّة والأصوليّة/ ص ١٦٨). صحيح أنّ السيّد يسين يعترف بجرأة الأنصاري "في محاولته لتأصيل تهافت الأداء السياسيّ العربيّ" عبر اعتماده "على ثلاثيّة هي الموقع والموضع والزّمان"، إلّا أنّه يرفض الاكتفاء بمجرد "التّركيز على تأثير الصّحراء في القطيعة المكانية، أو التّوغّل في تأثير البداوة على الحياة العربيّة المعاصرة، كما فعل بعض الباحثين حين قرّروا "إنّ المدينة العربيّة ما هي إلّا قبيلة استقرّت" (الكونيّة والأصوليّة/ ص ١٧٣). ما الصّحراء؟. نأخذ السّؤال إلى حيث أصبحت اللّغة عاجزة عن الجلوس على حافة الرّمال الملتهبة، منذ أن قدم الغرب بادئا عن دبر الصّحراء الأسود. في "لسان العرب" لابن منظور: "قال ابن شميل: الصّحراء من الأرض مثل ظهر الدابة الأجرد ليس بها شجر ولا إكام ولا جبال ملساء. يقال: صحراء بينة الصّحر والصّحرة" (١).

هكذا تحضر الصّحراء في مخيال العربيّ بوصفها وجهها آخر لظهر يركب ومطيّة ملساء. إنّها ظهر دابة أجرد، أي عار. الصّحراء هي العراء: "وقيل: أصحر الرّجل إذا عورّ كأنّه أفضى إلى الصّحراء التي لا خمر فيها فانكشف. وأصحر القوم إذا برزوا إلى فضاء لا يواريههم شيء" (لسان العرب/ ص ٢٤٠٣). أن نطرح سؤال الصّحراء في الثقافة العربيّة اليوم يعني أن نشدّد على مفارقة أساسيّة: ليست الصّحراء مكانا إشكاليّا، طالما أنّ الوعي العربيّ لا يزال محكوما بسلطة الجغرافيا التي ترى في الصّحراء مجرد اسم يطلق على "كلّ منطقة قليلة الذّبات بسبب قلّة الأمطار وجفاف الثّربة"، كما نقرأ في "الموسوعة العربيّة العالميّة - ١٩٩٩" التي تضيف: "اختلف العلماء في تعريف ما يسمّى بالصّحراء، حيث إنّ بعض العلماء يقول: "كلّ منطقة لا يسقط فيها من الأمطار أكثر من ٢٥ سم سنويّا، فهي صحراء" (٢).

لم تنجح ثقافتنا في أن تأخذ مفهوم الصّحراء إلى تجريده الأقصى، رغم أنّ الصّحراء كانت قد قدّمت نفسها مع تجربة الرّسول محمّد بوصفها "المدى المفتوح

---

(١) ابن منظور. لسان العرب، ج ٤، دار المعارف، القاهرة/جمهورية مصر العربيّة [د ت]، ص ٢٤٠٣.

(٢) الموسوعة العربيّة العالميّة، ج ١٥ (ص، ض، ط، ظ)، مرجع سابق، ص ٥٦ - جورج، (بيار). معجم المصطلحات الجغرافيّة، ترجمة حمد الطفيلي، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط ١، بيروت/لبنان ١٩٩٤: "صحراء: في علم المناخ المنطقة التي تكون الهواطل فيها ضئيلة جدّا، أقلّ من التّبخر الكامن"، ص ٥٠١.

على البحث عن الكائن المنجلي في شتّى الأشكال". إنّهـا "صحراء الوحي"<sup>(١)</sup>، مقابل "المكان الأكثر فوضويّة واستعصاء على التوثيق"، بتعبير جاك درّيدا. لقد نجحت "صحراء الوحي" في صياغة الإسلام داخل "الفضاء الواسع" (لسان العرب)، الذي "يطبعه الجفاف الحادّ إذ لا تتجاوز نسبة التّساقط في أيّ نقطة منه ١٠٠ مم سنويّاً"<sup>(٢)</sup>. إنّنا نجهل الكثير عن تاريخ الصّحراء العربيّة رغم أنّ الإسلام كان قد نشأ "في جزء متميّز من وسط الجزيرة العربيّة هو الحجاز"، الذي كان "إقليماً مؤهّلاً طبيعيّاً لأن يكون نقطة التّقاء ومجالاً لتطوّر الحياة الحضريّة" (تاريخ أرض الإسلام/ ص ٢٥-٢٦)؛ بعد أن "أعطى انحطاط جنوب الجزيرة العربيّة أهميّة أكبر لدور الوساطة أو الحماية المأجورة للقوافل الذي كان يضطلع به عرب الوسط والشّمال، الذين حوّلوا لفائدتهم التّجارة البعيدة التي احتكرها طويلاً عرب الجنوب والتي لم يكونوا يحصلون إلّا على القليل من أرباحها. بهذا تزايدت ثروة مدن الحجاز بشكل مدهش، فقد كان مجهّرو القوافل في مكّة عشيرة الهجرة النّبويّة يحقّقون أرباحاً تتراوح نسبتهـا بين ٥٠ و ١٠٠" (تاريخ أرض الإسلام/ ص ٢٦). ماذا نفعل بالإشارة القرآنيّة التي وردت على لسان إبراهيم الخليل: "ربّ إنّني أسكنت من ذريّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم" (إبراهيم ١٤: الآية ٣٧) عندما يطلب منا إخراج مكّة التّجاريّة من دائرة الصّحراء؟ لست مستشرقاً حتّى أمّلك وقاحة إي. اينتش غومبريتش (النّمسـا ١٩٠٩/٢٠٠١) الذي لم يجد ما يبدأ به الفصل العشرين "لا إله إلّا الله... محمّد رسول الله" من كتابه "مختصر تاريخ العالم - ١٩٣٦" سوى هذه المقدّمة الغريبة: "هل لك أن تتخيّل الصّحراء؟ الصّحراء الحقيقيّة، الحارّة، الترابيّة، الرّمليّة، تقطعها قوافل الجمال الطويلة محمّلة بشحنات من البضائع النّادرة في كلّ مكان. وعلى هذه الأرض الصّحراويّة الغريبة بسكّانها المحاربين القلائل، وقعت أغرب وأروع الأحداث"<sup>(٣)</sup>.

مع الإستشراق، أخذت مكّة صورة "المخيّم الصّحراوي" الذي لم يكفّ عن استدعاء نقيضه: الجنّة الموعودة. كتب غومبريتش قبل أن يورد الآيات ١٣-٢١ من سورة الإنسان: "كما زوّدهم (أي الرّسول محمّد) بأجمل وصف للجنّة (... لك أن تتخيّل تأثير هذه الجنّة الموعودة على شعوب القبائل التي تعيش حرارة الصّحراء الحارقة، وكم سيحاربون ويموتون طواعية من أجل بلوغ هذه الجنّة" (مختصر تاريخ

- 
- (١) درّيدا، (جاك). إيمان ومعرفة: منبعاً "الدين" في حدود العقل وحده، مرجع سابق، ص ٢٤.
- (٢) دوبلانهور، (كزافييه). تاريخ أرض الإسلام: الأسس الجغرافيّة لتاريخ الإسلام، ترجمة معاوية سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، ط١، تونس/الجمهورية التّونسيّة ٢٠٠٨، ص ٢٥.
- (٣) غومبريتش، (إي إينتش). مختصر تاريخ العالم، ترجمة ابتهاج الخطيب، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد ٤٠٠، مايو ٢٠١٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت/دولة الكويت ٢٠١٣، ص ١٥٩/١٦٠.

العالم/ ص ١٦٣). هكذا تعامل الإستشراق مع الصّحراء بوصفها المفتاح الذي سمح بقراءة حدث انبعاث الإسلام في القرن السّابع الميلاديّ. لم تكن الصّحراء العربيّة مجرد خلفيّة خاملة لحدث الانبعاث؛ فمنذ أربعة عشر قرنا قدّمت الصّحراء نفسها بوصفها أفقا للميتافيزيقا، حيث رسمت للإسلام معالم أفقه من داخل إحساس إبراهيم المؤسّس بعمق الفجوة داخل صحراء الميتافيزيقا (إبراهيم ١٤ / الآية ٣٧). مفارقة اليوم هي أنّ مفتاح الإستشراق لم يعد قادرا على مساعدتنا على فهم تأثيرات التّاريخ المفروضة على صحراء أزمنة العرب الحديثة، حيث يختلط الإسلام بالنّفط ليشتكلا "بادية الظّلمات".

في الجزء الخامس "بادية الظّلمات - ١٩٨٩" من "مدن الملح - ١٩٨٤/١٩٨٩" كتب عبد الرّحمان منيف (الأردن ١٩٣٣/٢٠٠٤) على لسان هاميلتون: "والبحر، يا صاحب السّموّ، ليس المياه والزّرق والأموّج، إنّهُ فلسفة كاملة، تبدأ بالخوف ثمّ التّأمّل وأخيرا بالتّواصل. والتّواصل يشكّل قاع المثلث، لأنّ الصّحراء تشتبك مع البحر في الصّفتين الأخيرين، إذ بمقدار ما تنير الصّحراء الخوف في حالات معيّنة، فإنّها، بعد أن يزول الخوف، تحمل الإنسان على التّفكير والتّأمّل، وتوحي له بالكثير، لكنّها، تضع بينه وبين الآخرين سدّا. وهي بمقدار ما يمكن أن تكون حماية ضدّ الغزاة والطّامعين، فإنّها أيضا سجن للقاطنين فيها، فهي تعزلهم عن الآخرين، وتجعلهم يولدون ويعيشون ثمّ يموتون وحيدون وبعيدين" (١).

ليس من السّهل الخروج من متاهة "بادية الظّلمات" عندما يفرض علينا خيار وحيد: التّعاطي مع "الإسلام السّياسي" بوصفه جسدا مريضا قابلا للتّشريح. قبل سنتين من أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، كتب نائب المدير العام السّابق لوكالة المخابرات الأمريكيّة غراهام فولر (أمريكا ١٩٣٧-) "على صفحات لوموند ديبلوماتيك في ١٩٩٩: "لا مجال للشكّ في أنّ بعض الحركات الإسلاميّة تضمّ في صفوفها أعدادا من الرّجعيين والعنيفين، لكن لا ينبغي للقوالب النّمطيّة الجامدة أن تحول دون رؤية ما تضمّه أيضا من قوّة تحديثيّة ذات قدرة على الفعل. فالإسلام السّياسي حدثي، لأنّه متّجه بكلّيته إلى التّغيير. وبوسعه الاضطلاع بدور فاعل أساسي في عمليّة تفكيك أنظمة ما قبل الطوفان والقيام بالتّغيير في العالم العربي" (٢).

---

(١) منيف، (عبد الرّحمان). مدن الملح بادية الظّلمات، الجزء ٥، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر/بيروت والمركز النّفافيّ العربيّ، ط١١، الدّار البيضاء/المملكة المغربيّة ٢٠٠٥، ص ١٠.

(٢) فوريسست، (كارولين)؛ فينر، (فياميّا). العلمانيّة على محكّ الأصوليات اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، مرجع سابق، ص ٣٧١/٣٧٢.

ما الذي تغيّر، إذن؟. أخذتنا "إمبراطورية العار" إلى كهوف أفغانستان فلم نجد إسلاما منبعثا من كهف خيميائي، حيث الحلم بتحويل كلّ شيء إلى ذهب، ولم يتمّ القبض على المسلم الأصولي القادم من "تجربة هجرة" حيث يستعاد المبتدأ والمنتهى معا: "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء؟" (صحيح مسلم عن أبي هريرة/ كتاب الإيمان/ حديث رقم ١٤٦).

لقد نجح الغرب قبل حدث الحادي عشر من سبتمبر وبعده في تضليلنا: إنّ ما ساد، ولا يزال يسود، هو نتاج التقاليد المتراكم وليس الإرث القرآني الحقيقي<sup>(١)</sup>. صحيح أنّ الإسلام كان قد رسم البدايات والنهايات من داخل تجارب هجرته ورحلات عودته، كأنّ الإسلام لا يعيش إلا بوصفه هجرة وعودة منها: ذهاب إلى المنفى، وقبول بالغربة، واشترط للغياب، من جهة؛ ورجوع إلى الأصل، واستعادة لنقطة البدء، من جهة ثانية. في الحالتين، يؤكد الإسلام حضوره بوصفه اسما يرفض أن يغرق في النسيان، أولا، وبوصفه نصّا يشدّد على أنّه مستودع كلّ المعاني، ثانيا، وبوصفه تعميقا لرح البدايات: في البدء نسجت "الأم" هاجر حكايتنا داخل صحراء الهجر، ثالثا.

"بادية الظلمات" هي هذا الخيار الوحيد الذي يحكم كلّ ما يكتب اليوم، لذلك نحتاج إلى التذكير بدرس ألبرت حوراني: "ليس في وسع أحد اليوم أن يكتب شيئا قيما عن العالم الإسلاميّ إذا لم يجلب إليه ما يكتبه نوعا من العلاقة الحيّة بالذين يكتب عنهم" (الإسلام في الفكر الأوروبي/ ص ١٣). هل قامت الصحراء حقّا بفعل تأسيس الإسلام كما شدّد الإستشراق، ولا يزال؟. هل كان الإسلام بحاجة إلى الصحراء بوصفها الأساس الذي سيخترق بعد أن يكمل فعل تأسيسه؟.

عندما نتأمل القرآن، نكتشف أنّه لا يأخذنا إلى الصحراء مباشرة. إنّها تحضر عبر ما يقوله الأعراب "قالت الأعراب"، بوصف القول الأعرابيّ خططا بين دلالاتي الإيمان والإسلام. شكّلت ردود القرآن العنيفة على فهم الأعراب (البدو المحاربين القادمين من الصحراء) اعترافا بأنّ الإسلام المبكر كان قد خاض مواجهة مع الصحراء بوصفها خطرا وتهديدا؛ فهي لا تصلح أن تكون أرض الدّين الجديد ولا وطنه لأنّها زمن ميّت. لم تكن صحراء شبه الجزيرة العربيّة التي سمح لها القرآن بالحضور خلف سرابها وعداء، رغم سحرها الخفيّ: ألم يكتب كلود كاهن (فرنسا

---

(١) زيادة، (رضوان جودت). **صديّ الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، الدار البيضاء/ المملكة المغربية ٢٠٠٣: "يمكن القول إنّ أحداث الحادي عشر من أيلول أصابت نظريّة "صدام الحضارات" كما روج لها هنتنغتون في مقتل، إذ أثبتت أنّ الدّين والثّقافة لا تحلّ محلّ المبادئ والمصالح والشؤون العمليّة التي توجّه تصرفات الجماعات والدّول"، ص ١٤٩/١٥٠.

١٩٠٩/١٩٩١): "ليس ثمة من شك في أنّ شبه الجزيرة هذه كانت قديما ذات طبيعة أكثر إشراقا ممّا هي عليه اليوم؛ فقد كانت في جملتها تقريبا أكثر صحاري العالم روعة"<sup>(١)</sup>.

صحيح أنّ الرّسول محمّد عليه الصّلاة والسّلام كان يحمل معه تأملاته العميقة في رحلاته التّجاريّة التي كانت تقوده إلى قطع صحارى ممتدّة، ولكنّا لم نقرأ في كتب السّيرة أنّ الصّحراء كانت أرض اللّقاء بالله. لم يكن الرّسول محمّد هائما على وجهه في صحراء التّيّه والفقر، ولم يكن الإسلام الذي بشرّ به يسكن بادية بني سعد. انبعث الإسلام من داخل غار حراء لينفتح على عالم لم يكفّ عن الاتّساع. صحيح أنّ مكّة "المخيّم الصّحراويّ"، كما يحبّ الإستشراق وصفها، كانت قاسية وجدباء ولكنّها لم تكن قدرا ولا شرطا حتميا على الأقلّ منذ أن قدّمت واحة يثرب نفسها بديلا أكثر اتّساعا للدّعوة الجديدة من "أمّ القرى". ومكّة لم تكن صحراء مقفرة إلّا بمعنى واحد: إنّها صورة موحشة لغياب الله، حيث لم تكن قريش تعاني الفقر المادّي بقدر ما كانت مفرغة من القيم الإنسانيّة والأخلاقيّة، ومشحونة بالبؤس الرّوحيّ مثل فضاء فارغ. المدهش في صحراء مكّة أنّها كانت تحتفظ بدينين خاصّ إلى الله. دينين يجد تبريره في غياب الله. الحنين هو التّعبير عن وعي النّبي لبؤسه الإنسانيّ، فعلى امتداد ثلاث عشرة سنة لم تكن مكّة تخفي شيئا أو تكشف شيئا. كانت تقدّم علامات: الصّحراء هي أن تكون في ضيافة الله. الضّيافة داخل الضّيافة حيث تضعك الصّحراء على حافة الخلود الذي يسكن الواحد. لم يكن الإسلام مدينا في وجوده للصّحراء، بقدر ما كان مدينا لـ "عمل نبيّ الإسلام. إنّ أصالته العميقة تنبع من كونه مسكونا، على نحو حميم، بروح بيئته ومعنى عصره. لقد أناط المجتمع العربيّ بديانة أكثر توافقا مع ثقافته وتطلّعاته وسلوكه، من أيّة ديانة أخرى قد تأتيه من خارجه. وإنّ موقفه من الايديولوجيا القديمة كان في آن مبدعا ومحطّما. لكنّ المبادرة التي أخذها، كانت متجذّرة في هذه البيئة عينها التي عمل على تحويلها"<sup>(٢)</sup>، كما شدّد يوسف شلحد. كتب

---

(١) (كاهن، (كلود). الإسلام منذ نشوئه حتّى ظهور السّلطنة العثمانيّة، ترجمة حسين جواد قبيسي، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٠، ص ٢٥.

(٢) (شلحد، (يوسف). مدخل إلى علم إجتماع الإسلام: من الأرواحيّة إلى الشّموليّة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط١، بيروت/لبنان ٢٠٠٣، ص ٣٢.

ميشال أونفري: "إنَّ العقيدة التَّوْحِيدِيَّةَ تخرج من بين الرَّمال"؟ (كتاب نفي اللاهوت/ ص ٨). ولكن، هل كانت صحراء موريتانيا امتدادا لصحراء الحجاز حتَّى تفقد "رؤية شيخ راع أحرقت الشَّمس وجهه وبرففته جملاه وزوجته وحماته وبذته وولده فوق الحمير والجميع محمّل بكلّ ما يشكّل ضرورة البقاء وبالتالي ضرورة للحياة، قد أعطتني انطباعا بقاء أحد معاصري الرّسول محمّد. كانت السّماء بيضاء حارقة والأشجار مكلسة ونادرة وأكوام الشوك تدحرجها الرّياح الرّمليّة فوق امتدادات رمال برتقاليّة لا تنتهي. نقلني المشهد إلى الأجواء الجغرافيّة- وبالتالي العقليّة- للقرآن كما أدخلني في عصور القوافل المتجاوزة وعصور خيام الرّحل وقبائل الصّحراء وعصور المواجهات بينها"؟ (كتاب نفي اللاهوت/ ص ٧). إنَّها "ذاكرة الصّحراء" (عنوان تمهيدّي لكتاب أونفري)، التي فرضت على الرّسول محمّد بصياغة "الإسلام الذي يعتبر توليفا جيّدا للديانتين التّوحيديّتين اللّتين سبقته، والذي جعلهما تتأقلم مع صحراء العرب المنتظمة قبلّيّا وإقطاعيّاً" (كتاب نفي اللاهوت/ ص ٢٢٢). كان الإسلام "توليفا جيّدا" وهو يقدّم نفسه اليوم وفق تعبير أونفري: "إنّ قرية الصّحراء صارت نموذج العالم" (كتاب نفي اللاهوت/ ص ٢٢٥). هذه الرّؤية شكّلت "الخلل في تفسير المستشرقين للتّاريخ الإسلاميّ، أنّ الإسلام- في نظرهم لا يدعو أن يكون حركة محلّية أفرزتها الصّحراء، وغدّتها مؤثّرات خارجيّة بحكم اتّصال العرب بالأمم التي كانوا يبادلونها المنافع التّجاريّة في رحلاتهم من أقصى صعيد الجزيرة العربيّة إلى مشارف الشّام وسواحل البحر المتوسّط شمالا، وأنّها أثر من آثار الاتّصال بالجاليات اليهوديّة المقيمة في يثرب، وتسربّ بعض المعتقدات النّصرانيّة إلى الحجاز. فالصّحراء عند بعضهم، (أي المستشرقين) هي التي كانت تشكّل الأوضاع الاجتماعيّة في شمالي الجزيرة العربيّة، وللصّحراء قانونها المطاع"<sup>(١)</sup>، كما يقول محمّد عبد الخير (السّودان/ ت: ٢٠١٤). لا جديد في موقف أونفري التّهكّميّ، فهو يتابع تقليدا استشراقيا كان مونتجمري وات قد بدأه: الجمع بين المتناقضات. ألم يكتب: "وفي الواقع لم تلعب الصّحراء دورا خلاقا في نشوء مفهوم التّوحيد عند محمّد. ومع

(١) عبد القادر، (محمّد الخير). الإسلام والغرب: دراسة في قضايا الفكر المعاصر، الدّار السّودانيّة للكتب، الخرطوم/السّودان ودار الجيل، ط ١، بيروت/لبنان ١٩٩١، ص ١٩٨.

هذا فقد كان للصحراء الدور الأول في ظاهرة الإسلام ككل؟" (محمد في مكة/ ص ٤٩). هذا التناقض الصّارخ يجد تبريره في اصطدام وات بضرورة الكتابة عن الصحراء: "لهذا لا مفرّ من أن نولي الصحراء بعض الاهتمام". والسبب هو المعطى الجغرافي: "فقد كانت مكة والمدينة كجزيرتين في بحر من الصحراء؛ لكنّ وات يعود ليهدم مقدماته الأولى: "وهكذا لم يظهر القرآن في جو الصحراء بل في جو اقتصادي ماليّ على درجة عالية من التعقيد" (محمد في مكة/ ص ٥٠-٥٢). هل نذكر بما كتبه يوسف شلحد (سوريا ١٩١٩/١٩٩٤) في كتابه "بنى المقدّس عند العرب - ١٩٦٤" الجريء حقاً: "الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية الغربية في أواخر القرن السادس (...) أن عمله (أي الإسلام) يحمل على الرغم من معارضة مؤسّسة للبداءة والمؤسّسات العربية القديمة، الطابع العميق للصحراء التي تلقى فيها نشأته الأولى؟" (١). لا تكتسب نظرة شلحد عمقا معرفياً خاصاً إلا بمعنى واحد: لقد نجح الرسول محمد في أن يجعل من الصحراء قوّة تاريخيّة، أي قوّة صانعة للتاريخ. هنا تكمن عظمة الإنجاز المحمّدي: ربط قوّة البداءة المحاربة داخل الصحراء بالدين الجديد، من أجل تأسيس الإسلام التاريخي الذي نعيش ونتحرّك بداخله اليوم. ليست الصحراء مجرد استعارة: إنّها "الرأسمال الرّمزي للجاهليّة"، لذلك كتب أركون: "من المعروف أنّ كلّ عمل النبيّ قد هدف إلى الحطّ من قيمة الرأسمال الرّمزي للجاهليّة واستبدال الرأسمال الرّمزي الإسلاميّ به" (تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ/ ص ٩٩).

بهذا المعنى، الذي غاب عن يوسف شلحد وعن الإستشراق بأسره تقريباً، لم تعد الصحراء هي الصحراء: كانت جسداً نهما لا يشبع، شيطاناً غارقاً في البغي و"إهمال الذنّب". مع الإسلام ولدت روح الصحراء من داخل التسمية القرآنيّة: "الجاهليّة"، التي لم تكن تعني سوى موت الرّوح. ليست الصحراء بعداً تراجيدياً اخترق الإسلام المبكر، إذ لم تكن وثنيّة إلا بمعنى غياب الأخلاقيّة عن الطّقوس

---

(١) شلحد، (يوسف). بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٦، ص ٥.

الدِّينِيَّة. كانت "الجاهليَّة" اسماً آخر لـصحراء القيم. ليست الجاهليَّة مجازاً<sup>(١)</sup>، بل مفهوم قرآنيّ "يطابق على الأقلّ، في وظائفه الأيديولوجيّة-مفاهيم العقليَّة البدائيَّة والمجتمع العتيق والمجتمع الذي لا يعرف الكتابة والفكر المتوحّش" (تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ/ ص ٩٩). كان الإسلام يرى في الوثنيَّة صحراء شاسعة حيث غاب الإيمان عن طقوس دون أسرار. لم يكن بدو الصّحراء المحاربون خدام الخيال، ولم يكونوا يخفون قسوتهم: كانوا بحاجة إلى هبة، أي وثبة لذلك كتب كلود كاهن: "لظهور الإسلام وانتشاره مظهر المعجزة. فبوثة دين جديد توحدّ شعب كان إلى ذلك الحين مجهولاً تقريباً" (الإسلام منذ نشوئه حتّى ظهور السّلطنة العثمانيَّة/ ص ٢١).

بين مفهوم "الصّدفة" (أزوالد شبلنجر) ومفهوم "المعجزة" (كلود كاهن) مسافة تاريخيّة احتاج الاستشراق إلى ضرورة قطعها، من أجل أن يعترف محمّد أركون: "في الواقع أنّ الأدبيّات والبحوث الاستشراقيّة قد ابتدأت تصحّح النّظرة المتطرّفة وسوء التّفاهات تجاه عالم الإسلام، والتي تعود في جذورها إلى القرون الوسطى" (العلمنة والدين/ ص ٤٠ - ٤١). ولكنّ، السّدؤال يظلّ مطروحاً: هل ما زال الشّرق مجازاً لغويّاً في الفكر الغربيّ (...). كما في قول شكسبير: "أنظر في الشّرق حين يرفع النّور السّمح رأسه المشتعل"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) المرزوقي، (أبو يعرب). الإصلاح المتّصل وأزمة النظام التّربويّ الإسلاميّ، مرجع سابق: "إنّه (أي الإسلام) تفكيك أصيل لهذه التّقاليد المذهبيّة والمؤسّسيّة بفضل مفهومين نقديّين: هما التّحريف الذي أفسد الفكر والعمل الدّينيّين والجاهليّة التي أفست الفكر والعمل الطّبيعيّين. فأما مفهوم التّحريف فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكاً نقديّاً للتّقاليد العقديّة التي أقدت الفكر النّظريّ والعلميّ بعقائد تزعم صادرة عن الوحي فجمدت مؤسّساتهما. وأمّا مفهوم الجاهليّة فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكاً نقديّاً للتّقاليد العقديّة التي أقدت الفكر النّظريّ والعلميّ بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفست المؤسّسات المستندة إليه. حاول الإسلام أن أن يجدّد الفكرين الدّينيّ والفلسفيّ وأن يحدّد بديل تساعد على تحريرهما من فساد السّلط الروحيّة والسياسيّة بفضل هذين المفهومين النّقديّين"، ص ١٩٤.

(٢) بينيت، (طوني)؛ غروسبيرغ، (لورانس)؛ موريس، (ميغان). مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات التّحافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط١، بيروت/لبنان ٢٠١٠، ص ٦٣.

كان أدونيس قد طرح السؤال على طريقته: "حتى فكرة "الشرق" آخذة بالزوال. ما الذي تبقى من الشرق العربي؟. لم يعد هناك تاريخ للاستشراق. فالمجتمعات العربية اليوم تشكّل جزءاً من الغرب، لأنها ما عادت تنتج أيّ شيء. بل إنها تعيش على إنتاج الغرب، وإنتاج الآخرين" (أحاديث مع والدي أدونيس/ ص ١٥٣). إنّه المأزق الذي يقود إلى رؤية الشرق الإسلامي بوصفه نسخة مقلّدة من الغرب، وأمام مأزقنا الشرقي لا نملك إلا أن نتسلّح بوعي داريوش شايعان: "وسأكون نقدياً إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئاً فشيئاً، والذي إليه أنتمي، وأحسّ بحضوره كأرض منسية في أعماق نفسي" (١).

---

(١) شايعان، (داريوش). أوهام الهوية، ترجمة محمّد علي مقلّد، دار السّاقى، ط١، بيروت/لبنان ١٩٩٣، ص ٣٥.