الإِسلام عبر الزَّمن والثقافات

في البداية حجتي بسيطة. ومع ذلك فهي تتعارض مع أكثر المفاهيم الشعبية والأكاديمية السائدة حول الإِسلام. أنا أقول إنه لا يمكن فهم الإِسلام إلاَّ كنظام ديني رئيسي ومعقّد اتخذ شكله بقدر متساوٍ من مسلماته الميتافيزيقية ومتطلباته الأَخلاقية من جهة، وتمشياً مع ظروف السياسات الإِسلامية في العالم المعاصر من جهة ثانية. لقد شهد القرنان المنقضيان التحدي تلو الآخر. فمن الإخضاع الاستعماري إِلى السلفية المتقطعة ثم إِلى الحركات الإِصلاحية للنخبة. وأخيراً إِلى النضال المنتشر مع الأصولية أَو النزعة الإِسلامية الجديدة. وخلال كل مرحلة من هذه المراحل وجد المسلمون أن عليهم معالجة التوترات الداخلية والتهديدات الخارجية أيضاً. وتلا نجاح النضالات ضد الاستعمار خيبة أمل من الاستعمار الجديد المحلي. ولقد دأب المسلمون مؤخراً في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ وبعضهم عرب لكن معظمهم من غير العرب ـ على لعب أدوار أكبر في التغيّرات الاقتصادية على الصعيدين الإِقليمي والعالمي. ومع ظهور آثار هذه المتغيرات على المجتمعات في كل مكان برز لاعبون جُدد أمام الناس. ولعل الظهور الجديد الأبرز هو ذلك المتعلّق بالنساء المسلمات.

وسوف أناقش لاحقاً أن تجربة النساء المسلمات تدعو ـ فوق كل شيء ـ إلى نهج يتسم أكثر بالفارق الدقيق لمعنى الإسلام في التغيير العالمي. لقد حان الوقت للرد على الأوصاف السلبيّة حول النساء المسلمات من خلال معرفة دورهن الجديد المؤسّس. ومع ذلك فهناك كتب قليلة تحاول استخراج البيانات من دول معزولة إقليمياً، وجغرافياً ممن لديها أغلبية سكانية مسلمة. وعندما يتم بذل مثل هذا الجهد فإنّه عادة ما يكون عبر عدد من المؤلّفين لكتاب واحد، أو عبر كتب، تمَّ إخضاعها لأقلام المحرّرين وهي تلغي التماسك ذاته الذي تتحدَّث عنه عناوينها. وفي حين أنني أعرض دراسة عميقة لإحدى العمليات القضائية البالغة الأهمية من الهند؛ فقد قمت أيضاً بجمع البيانات التي وفَّرها آخرون لكي أُظهر (أ) أن الإسلام ليس عنيفاً في طبيعته الأساسية و(ب) أن النظرة الأعمق للمجتمعات الإسلامية تبشِّر بالأمل لا اليأس حول دور الإسلام في القرن الجديد.

إن هذا الكتاب يشتمل على ثلاث رؤى متقاربة: بلْوَرة الحركات الاقتصادية ـ السياسية الإسلامية، والنساء كمؤشِّر رئيسي للهوية الإسلامية. وأخيراً بروز التطورات الاقتصادية العولمية الجديدة، التي حملت فَرقاً إسلامياً غير متوقَّع في الشؤون العالمية.

وسوف يبقى الفارق الإسلامي مستتراً وقوّته غير مُعترف بها، ما لم يتم فضح الأوصاف النَمَطية Stereotypes السائدة: الإسلام ليس عنيفاً كما أن المسلمين ليسوا رهائن للعنف في طبيعتهم الأساسية. وإنني أجد في إطلاق الأوصاف المبتذلة افتراءً يجب معالجته من البداية إذا كان لا بد من فهم شاملٍ وجديدٍ للمسلمين، وقد أخذ يظهر في مرحلة ما بعد الاستعمار.

الإسلام فيما وراء العنف

الإسلام هو... الإسلام هو... الإسلام هو... الإسلام هو أمور كثيرة، كما أنّه ليست هناك أميركا واحدة، أَو أوروبا واحدة أَو غرب واحد. تلتقي جماعاتٌ مختلفة وأشخاص مختلفون على القِيَم والمعاني نفسها. ولكنْ ليس هناك مكان واحد أَو ثقافة متجانسة واحدة تدعى الإسلام. ليس هناك إسلام متراص ومتناغم كلياً Monolithie. هناك عالم إسلامي في أفريقيا وآسيا. وهو تعددي مثل الغرب، ويفوق أوروبا وأمريكا من حيث المناطق والأعراق، واللغات والثقافات التي يحتضنها. كما أنّ العالم الإسلامي الأفرو ـ آسيوي تعددي في داخله ويشتمل على مجموعات متعددة يمكن القول أنّها تمثل النماذج الإسلامية في كل دولة إسلامية، والمسلمون أنفسهم يدركون كم هو ضروري، وكم هو صعب في الوقت نفسه تحديد الأفكار المختلفة عن الإسلام. ذات مرّة قال لي صديق إندونيسي «هناك ثلاثة إسلامات»: الإسلام الشعبي الذي يهوى علماء الأنثروبولوجيا دراسته، وهم في معظمهم متفرجون فضوليّون. وهناك الإسلام العام الذي يعرفه علماء السياسة والصحافيون وصنّاع القرارات وهم في غالبيتهم من الخصوم، وهناك الإسلام الأكاديمي الذي يستمتع به المستشرقون، إما كمؤرّخين للفن، أَو لغويين، أَو علماء دين. وكل واحد منهم يدرس في اختصاص له احترامه في قطاعه. ونحن في إندونيسيا نحاول تزويد زائرينا بالإسلامات الثلاثة جميعاً»[1].

(1) عبارة أعيدت صياغتها من الدكتور توفيق عبد الله خلال عشاء في أندونيسيا في 12 أيار 1983.

إذا كان الإِسلام تعددياً إِلى هذا الحد، والمسلمون متسامحون على نحو كبير فلماذا إذن يَنظر غالباً من هم من غير المسلمين إِلى الإِسلام كغريب في أفضل الحالات، وعنيف في أسوأها؟ أعتقد أن السبب الرئيسي لهذه النظرة السلبية للإِسلام هو الهيمنة في التفكير الشعبي للنظرة الثانية: أي الإِسلام العام. ووفقاً لهذه النظرة فإن الإِسلام ينبع من شرق أوسط عربي «عدائي». وتجدر الإشارة إِلى أن معظم الصحافيين وكثيرين من صُنّاع القرارات السياسية ما يزالون يتجاهلون أي إِسلام، إِلاَّ الإِسلام العربي أَو ما يستحضرونه في أذهانهم على أنّه إِسلام عربي، في تصوير الوجه المستقيم الرأي [الأورثوذكسي] للبيوريتانية [التطهّريّة] المتشدّدة. في التسعينات من القرن الماضي كان معظم الصحافيين الأوروبيين والأميركيين يواصلون ترديد المشاعر التي دفعت الملوك الأوروبيين وأتباعهم لشنّ الحروب الصليبيَّة قبل نحو ألف عام. وهي الحروب التي كان الأعداء فيها العرب المسلمون. وبعد مرحلة الحرب الباردة صار العدو مرة أُخرى هو الإِسلام المتشدِّد، وغير المرِن، والوجه العنيف للإِسلام «العربي». هذا هو الانطباع إذا قرأ المرء كتاباً يحظى بشعبية ويدّعي أنه يمثِّل «الثقافات والقِيَم الغربية» التي تتعرّض للهجوم من الإِسلام[2]. أَو قرأ مقالات رئيسية في «النيويورك تايمز» مثل المقالة الأخيرة تحت عنوان «رؤية الأخضر».

(2) إنني أُشير هنا إِلى نسخة التسعينيات من أسلوب الكتب المثيرة للخوف. وهي تأتي من عالم دولي في مجال الديانات المقارنة والمذاهب. لقد كتب روبرت موري أكثر من 20 كتاباً ويقول في طرحه إن الإِسلام نوع من الإمبريالية الحضارية رفعت من ديانة وحضارة القرن السابع في الجزيرة العربية إِلى مصاف المرتبة الإلهية. =

ذهب الخطر الأحمر، ولكن «ها هنا الإسلام»[3] هكذا الرسالة هي ذاتها: الإسلام واحد والإسلام خطير. أما العدو المسلم فهو بكل تأكيد «ذَكَرٌ» (Male) إن كان محارباً أجنبياً استُحضِر من الماضي أو إرهابياً محتملاً يراقب أميركا المعاصرة. ويبدو أن للكردي صلاح الدين الأيوبي المحارب العنيد ضد الصليبيين أشباهاً كثيرين في وقتنا الراهن. وبغضّ النظر عما إذا كان هؤلاء الأشباه من أمثال آية الله الخميني بإدانته للولايات المتحدة باعتبارها الشيطان الأكبر أو المصري الشيخ عمر عبد الرَّحمن في تآمره لنسف مركز التجارة العالمي ومبانٍ عامة أخرى في نيويورك؛ فإن الأفراد المسلمين لا يزالون يحظون بالأولوية الإخبارية لتصريحاتهم وأفعالهم المعتبرة عدوانية(*).

ويتخيّل الأميركيّون أن خلف الرجال المسلمين وجوه النساء المسلمات المزروعات في المنازل، المعزولات عن العالم الخارجي واللواتي يتعرضن على ما يبدو لقمع أزواجهن المستبدّين. أما الحقيقة

= راجع: «The Islamic invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion (Eugene, Ore.: Haruest House, 1992).

ولا شك في أن هذا الطرح ساذج وعدائي ومليء بالتشويهات وأنصاف الحقائق والغمز واللمز. ومع ذلك فإن الكتاب يستخدم حتى الآن في مناهج التعليم الديني لبعض الكليات.

(3) إن نغمة هذه المقالة تركّز على «الإسلام السياسي» بصفته القضية الرئيسية متجاهلة الأبعاد الأُخرى للتاريخ المعاصر والحضارة الإسلامية.

انظر:

Elaine Gciolino, «Seeing Green etc,» The New York Times Week in review, 21 Jan 1996.

(*) صدر هذا الكتاب لأول مرة عام 1998. وهذه الترجمة للطبعة الثالثة عام 2000، أي قبل أحداث 11 أيلول (سبتمبر/ 2001) بحوالي العام.

المتمثِّلة في المشاركة الفعّالة للنساء المسلمات في مجتمعاتهن فإنّها مُغلّفة بحجاب برّاق يُظهر عُنف الرجال المسلمين العرب في كل مكان. وبكلماتٍ أُخرى فإنّ: الرجال المسلمين يكرهون الغرب ويسيئون معاملة نسائهم.

وكِلاَ هاتين الصورتين تعتمد على جعل الإِسلام ديناً للمفرد [أي للذكر] ثم تصفانه متخلفاً وعنيفاً. ولكن هذا الوصف المُقولَب أَو النمطي [stereotype] يبقى بعيداً عن الإِسلام كتجربة يعيشها المرء. فالإِسلام الشعبي أكثر من مجرد قرية نائية أَو مسرح مميز لعلماء الإِنسان. إذ يتميّز معظم المسلمين في آسيا وأفريقيا بأنّ لديهم أيضاً فكرة مشتركة حول النظرة للعالم ونمطاً معيشياً مشتركاً. والإِسلام يوفّر تحديات وآمالاً ورضى كبيراً للنساء المسلمات والرجال المسلمين. كما أنّ الإِسلام يمنح جميع المسلمين فرصاً ليست أقل من تلك التي تمنحها تقاليد الأديان الرئيسية الأخرى لأتباعها من الرجال والنساء.

ولأن انعدام التوازن بين الجنسين ينتشر في المفهوم الشعبي والتأريخ الرسمي الإِسلامي على حدّ سواء فسوف ألفت الانتباه إِلى الأماكن التي تمّ فيها استثناء النِّساء. وأيضاً سوف أحدّد مضامين استثنائهن. ولم يكن من السهل نسج المستويات المتعدّدة لتاريخ ومصالح النِّساء بشكل سردي يأخذ أيضاً بالاعتبار التغيرات السياسية الكبيرة. ولقد قرَّرت أن أقدِّم أجزاء منفصلة عن تاريخ النِّساء لثلاث دول هي إيران، والباكستان، ومصر في سبيل إظهار كيفيّة اختلاف ذلك التاريخ عن التاريخ «العام» الذي أُورده في التحاليل الأولية لهذه الدول ذاتها. وفي حين أن أكثرية التواريخ المعطاة في «فصول الدول» تسلّط الضوء على اللاعبين الذكور فإن التواريخ المهمّة

للنساء هي المهيمنة في الفصل الخامس حيث أستكشف الرباط المزدوج للنساء المسلمات في هذه الحقبة الراهنة من الأصولية الإِسلامية.

وفي الفصل السادس يقتصر التحليل على دولة إِسلامية واحدة، وقضية قضائية شهيرة واحدة وهي المتعلِّقة بشاه بانو في الهند. وقضية شاه بانو مهمة ليست للهند وحسب؛ ولكن أيضاً لجاراتيها الباكستان وبنغلاديش ذاتي الأغلبية المسلمة. وبما أَن هذه الدول تتضمن أكبر عدد من المسلمين في العالم فقد حاولت أن أظهر كيف تكشف قضية شاه بانو الهيكليّات القضائية التي تحدِّد وتقيّد أيضاً الفرص العامة للنساء المسلمات في سائر أنحاء شبه القارة الهندية.

وقد يبدو للبعض أن ترتيب الفصول يخلِّد المثل المعاكس «متساوٍ ولكن منفصل» عند تطبيقه على النِّساء بوجه عام، وعلى النِّساء المسلمات بوجه خاص. ولكن هدفي كان العكس: المناقشة من أجل إدخال نظرة حول النِّساء المسلمات، تُعقِّد الترجمة العامة للقِيَم ومبادئ السلوك الإِسلامية ولكن في الوقت ذاته لا تحجب انتشار العنف كحالةٍ تؤثِّر على الرجال المسلمين والنِّساء المسلمات على حدٍّ سواء، ليس فقط في معظم أنحاء آسيا وأفريقيا، بل أيضاً في أوروبا وأميركا.

ويُطرح السؤال: لماذا أَبدأُ بالعنف؟ ونجدُ الجواب في أن العنف هو النقطة التي يبدأ منها معظم الناس ممن هم من غير المسلمين في التفكير حول الإِسلام، خاصةً إذا كانوا يعيشون في مجتمع لا يوجد فيه مواطنون مسلمون، أَو أنّهم يعيشون فيه على الهامش. وفي بعض الحالات فإن عدد المسلمين قليل جداً بحيث لا يمكن النظر إليهم على نحوٍ صحيح من منظار التعدّد وليس التفرّد. وهكذا كان الحال في أميركا في أواسط

التسعينات من القرن الماضي حيث كان الاهتمام الشعبي يتركّز على لويس فرخان ورسالة الحقد. كأن ذلك الداعية كان يتحدَّث عن معظم المسلمين بالإضافة إلى كثير من الأفارقة الأمريكيين الذكور[4].

وبالرغم من أن هناك حالات يقوم فيها مسلمون ـ مثلما هو الحال مع أفراد مجموعات دينية معاصرة أُخرى ـ بالاعتراف بالعنف، وبالرغم من وجود أمثال فرخان في العالم خارج الولايات المتحدة فإن العنف يظل الاستثناء وليس القاعدة. والعنف غير متأصّل في الإسلام على نحو أكثر من اليهودية أَو المسيحية أَو الهندوسية أَو البوذية أَو السيخية. ولا بدّ من التحقّق بشكل كامل من التشويه الحاصل بربط العنف بالإسلام.

ولأنني أريد إعادة التوازن إلى المفاهيم الشعبية الأوروبية والأمريكية للإسلام والمسلمين أبدأ هذه المرحلة في التاريخ الإسلامي المعاصر بالتركيز على العنف. ولا شك في أن تعرية العنف بالكامل باستطاعتها إلقاء الضوء على كيفية عمل الشعارات والرموز الإسلامية للزعماء، والمؤسَّسات الإسلامية. وإذا كان العنف منتشراً في الحياة العامة الإسلامية منذ القرن الماضي [القرن العشرين] فذلك لأن العنف ينتشر في النّظام العالمي القديم والجديد. والعنف يؤثّر على جميع المسلمين بشكل غير مباشر وله أيضاً أثر مباشر وفوري على أولئك الذين يُعتبرون وجوهاً سياسية إسلامية.

---

(4) مرة أُخرى فهذا الكتاب لموري يمثّل سلسلة الكتب التي تحصر الإسلام في أمريكا في «حركة المسلمين السود» وتاريخ الحركة منذ 1975، منذ وفاة أليجا محمَّد وحتى قيام استفزازات لويس فراخان 1731 ـ 1972. وليس هناك من ذكر لابن أليجا محمَّد وخليفته الرئيسي وارث الدين محمَّد الذي هو مسلم «معتدل» وجمهوري.

ولنأخذ مثالاً على ذلك علي عزت بيغوڤيتش. يقدِّم بيغوڤيتش أول عبارة مقتبسة تتصدّر هذا الكتاب. وبنظرهِ فإن «الإِسلام» يعني الدعوة إِلى خلق إِنسان متناغم في الجسد والروح و[الدعوة لإقامة] مجتمع تحافظ قوانينه ومؤسَّساته الاجتماعية ـ السياسية على ذلك التناغم ـ ولا تنتهكه». ولماذا عزت بيغوڤيتش؟ هذا لأنّه عاش خلال مرحلة غير مسبوقة من الاضطرابات هو وأبناء شعبه.

في سنة 1989 انتهت الحرب الباردة بشكل مفاجئ. ومع ذلك فإن النظام العالمي الجديد لم يرَ النور، على أقل تقدير بالنسبة للبوسنة. غير أن عزت بيغوڤيتش يواصل النضال كمسلم أوروبي شرقي يرفض تضييق الفكر الإِسلامي أَو المطالبة بإِسلام مدافع أمام غرب مهاجم. ويمثِّل عزت بيغوڤيتش المدى الواسع من النبضات المهمّة التي تتعدّى الإِقليمية لتحديد موقع الإِسلام داخل المتغيرات العالمية وليس في مواجهتها. من هو عزت بيغوڤيتش؟ باستثناء المقابلات التي تجريها معه شبكة سي. أن. أن ـ C.N.N ـ من حين إِلى آخر ـ فإنّه يبقى غير معروف لمعظم الأمريكيين والأوروبيين. ومع ذلك فهو مفكِّر تحوّل إِلى ناشط. وهو ليس عربياً ولا آسيوياً ولا أفريقياً، وإنما هو أوروبي بالكامل. وكونه أوروبياً يستدعي طرح السؤال حول صحة معادلة ربط الانتماء الدِّيني التي تميل إِلى تصوير الإِسلام على أنّه أفرو ـ آسيوي، والمسيحية على أنّها أوروبية ـ أمريكية. وكمحام وفيلسوف فإن عزت بيغوڤيتش ضليع بالتحديات الفكرية والاجتماعية للقرن العشرين التي نبعت مما يسمّى بالغرب أي الدول الأوروبية (وأمريكا) التي تقع إِلى الغرب من البوسنة[5].

(5) من أجل صورة أوضح من البوسنة انظر: =

وبالنسبة للبعض فإنهم قد يصفون عزت بيغوڤيتش بالمسلم «العنيف» حيث إن العنف يشكّل جزءاً من نظرته إلى العالم كما أنّه لا يُحجّم اعتبارات العنف في كتاباته. إلاّ أنّه ينظر إلى العنف الجسدي ـ بما في ذلك المواجهة العسكرية ـ كحل أخير لمواجهة عنف الآخرين. يدعو عزت بيغوڤيتش للّجوء إلى العنف الدفاعي لا الهجومي: العنف لتحقيق نظام سياسي ـ اجتماعي أكثر تناغماً. ويسعى عزت بيغوڤيتش في البوسنة وغيرها إلى نظام تعددي حيث لا يتحوّل فيه الإسلام إلى ديانة وقائية [preemptive] وإنما «طريق وسط براغماتي» أي: نظام عمل بين بقايا الشرق الشيوعي السابق وبين الاتحاد الأوروبي الجديد وحلفائه العالميين».

وعلاوةً على ذلك هناك نوعٌ آخر من العنف يبدو كبيراً، أخذ يخيّم بظلّه الأسوَد فوق البوسنة وطن عزت بيغوڤيتش وأيضاً فوق معظم المسلمين في معظم أنحاء العالم في نهاية القرن العشرين. وإنني أتحدَّث هنا عن العنف البنيوي الذي يقلّص من مدى الخيارات للأوروبيين وأيضاً للإفريقيين والآسيويين والمسلمين. إن هذا العنف البنيوي يُقيّد الخيارات للدول الإسلامية في عالم ما بعد الحرب الباردة وهو أيضاً يفعل شيئاً أكثر خبثاً له نتائجه: هذا العنف البنيوي يجعل من المثقفين المسلمين ضحايا من خلال فرضه للقيود على الحديث حول الإسلام في نهاية القرن العشرين. ويتحدَّث حول البعض الآخر، وهو بذلك يعني المسلمين

= Noel Malcomidosnia: A short History (New York: New York University press, 1994), Roy Gutmann, Witness to Genocide (New York: Macmillan, 1993). Rabia Ali and Lawerence Lifchultz. Why Bosnia? Writings on the Balkan War (Stoney Creek: The Pampheteer's Press, 1993).

الآخرين، لكنه لا يتحدَّث أبداً من منظور النقد الذاتي حول الموقع (أوروبا ـ أمريكا) والزمن (نهاية قرن ما).

ولكن أي قرن شارف على الانتهاء. يبدو واضحاً وعادياً أن نقول «القرن العشرون» لأننا ـ وبدون أن نفكّر ملياً ـ نعتبره قرننا. ونحن ننظر إلى القرن المسيحي على أنّه التوقيت لجميع العالم، هذا بالرغم من وجود قرنٍ إسلامي جديد (الخامس عشر) والذي هو في عقده الثاني. ويَحسب معظم الأشخاص التوقيت «الصحيح» بالتقويم المسيحي وهو أمر مناسب لهم إذا علمنا أن القرن العشرين الذي انتهى في 2000/ 2001 هو قرن مسيحي. ويعكس التقويم المشترك محاور القوى العالمية: القرن العشرون تابع للأمم المسيحية أَو للأمم «العلمانيّة» التي لا يزال لديها بقايا من الروح المسيحية أَو أغلبية من السكّان المسيحيين. أما بالنسبة للآعبين المسلمين فهم قلّة وبعيدون عن المركز. وسوف يُذكر القرن العشرون ويُصوَّر أكثر من أي قرن سبقه على أنّه القرن الأوروبي ـ الأمريكي. وعلى خلفية هذه الهيمنة المسلّم بها وهي نوع من وثيقة العنف البنيوي العمياء الكبيرة نجد أنّه يتوجب إعادة النظر في العلاقة بين الإسلام والعنف.

علي عزت بيغوڤيتش الضليع في الآداب الفرنسية والتاريخ البريطاني والأدب الروسي والقادر على الاستشهاد بفرويد وماركس وإنغلز وبودلير بسهولة فائقة يجب أن يكون في ما يسمّى بالمعسكر الغربي: إلاَّ أنّ تفكيره وتصرّفاته يشيران إلى أنّه مسلم عصري. لقد أخذت الفقرتين المقتبستين الأوليين في هذا الكتاب من دراسة نظرية رئيسية له نُشرت في سنة 1984، أي قبل وقت طويل من اضطرابات 1991 في يوغسلافيا السابقة. ولكن عزت بيغوڤيتش يجد نفسه محاطاً بالأعداء. فبالرغم من أنّه تعدّدي

متحمّس ينهمك بشكل واسع في التقليد العلمي لأوروبا المعاصرة فإنّه يؤكد (أ) أن الإسلام يتعرّض للهجوم وأنّ الإسلام الواقع تحت الهجوم ينقسم دائماً إلى إسلامَيْن أولهما الجانب التخييلي الدِّيني، والثاني الشيطاني السياسي.

ويرفض عزت بيغوڤيتش هذا التقسيم الذي هو عبارة عن وجهين لعملةٍ واحدةٍ هي اعتبارُهُ شريراً أَو شيطانياً. ويعترف بيغوڤيتش بوجود علاقة بين الشعارات الإسلامية وبعض أفعال العنف السياسي غير أنّه يمتنع عن جعل الإسلام السبب الرئيسي أَو المحرّك للعنف. وبدلاً من ذلك فهو يُظهر أرض الوسط الإسلامية أَو الطريقة الوسطى ويحافظ عليها. وهو يحاول أيضاً إعادة دور الوساطة للمثقفين المسلمين في عملية رسم الخريطة المستقبلية للأنظمة السياسية الإسلامية وللعالم الإسلامي ككل.

وسوف أحاول في الفصول اللاحقة رسم خريطة وسط خاصة بي للسير بين حقلي الألغام التوأمين للمدافعين والمهاجمين. وفي حين أن لا أحد بإمكانه الإنكار أن بعض المسلمين يقترفون أفعال عنف سأحاول إظهار كيف أن التنوعية في الإسلام تسمح ليس بردٍّ واحد، وإنما بعددٍ من الاستجابات الإسلامية على العنف: بالإمكان الاسشهاد بالولاء للإسلام لتفادي دوّامة العنف (كما هو الحال مع عزت بيغوڤيتش) بمثل السهولة التي يسعى فيها المرء وراء المواجهة العنيفة باسم الله. وهذه التنوعيّة ليست محصورة في الإسلام إذ تشاركه بها ـ الهندوسيّة والبوذيّة أَو السيخيّة ـ وتشارك أيضاً هذه الديانات الإسلام التجربة المتمثّلة بتصويرها من قبل قرن مسيحي وهو التصوير الذي قام به «الغرب» في رسمه المرحلة الاستعمارية وما بعد هذه المرحلة للمؤسَّسات والمجال العام.

ولفكّ مساواة الإسلام بالعنف سوف أستخدم طريقتين: الطريقة الأولى تعريفيّة: سوف أكشف كيف أن الإسلام هو أكثر مما يُعرف به عموماً كديانة. في المعنى الأعمق يبقى الإسلام ديانة حيث إن أولئك الذين يشهدون بإيمانهم بالله وبمحمَّد آخر أنبيائه يتميّزون بتقاليد وقوانين ذات طابع مميز. ولكن الإسلام أيضاً هو إيديولوجية معاصرة خاضعة للإيديولوجية المهيمنة في هذا القرن العشرين ونعني بها القومية. والواقع أن العلاقة بين الإسلام والقومية بالغة الأهمية إلاّ أنّها تفتقر إلى دراسات تعطيها حقّها.

هناك نوع من الموضة في بعض الدوائر لفضح «زيف» القومية وللتبشير إما بـ«نهاية التاريخ» ـ مثلما هو الحال في الشعار المضلل لفرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama ـ أو «قرب مقدم صراع الحضارات» ـ في مسعى صموئيل هانتينغتون Samuel Huntington الضبابي لإعادة رسم الصراع العالمي في مرحلة ما بعد القومية[6].

ولكن إذا ألقينا نظرة قريبة على الشؤون اليومية فإننا سنجد أنّه في أواسط التسعينيات كانت القومية ما تزال حيّة تُرزق، وأن الدولة القومية لم تضمحل كأداة للسلطة. وكما قال أحد المراقبين بأسى فإن الدولة القومية

(6) كلا المؤلفين يرى أن الحرب الباردة أنهت التاريخ المعاصر وأن كليهما يقول أن الانتصار الأوروبي ـ الأمريكي ـ هو نتيجة منطقية للرأسمالية العولمية بعد عام 1989. لقد أثارت مقالة هانتينغتون موجة من النقد. إن روي مطهري هو أحد المنتقدين الأشداء له.
انظر:

Frances Fukuyama, The End of History and The Last Man (New York: Free Press, 1992). Samuel R. Huntington, «The Clash of Civilizations?» Foreign Affairs 72. 3 (Summer 1993): 27 - 49. Roy P. Mottahedfh, «The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique,» Harvard Middle Eastern and Islamic Review 2-2 (1996): 1-25.

ما تزال «العالم السياسي للنحن أَو للجماعة». وتجمع القومية بين القوى الإيديولوجية لأن «الشعور بكوننا «نحن» هو بحدّ ذاته الأساس الضروري لأي نظام سياسي قادر على الاستمرارية، وأن الدولة القومية ـ فقط ـ لديها الشعور الضروري الكافي بالهوية». و«سوف تستمر الدولة القومية إلى أجل أطول مما يعتقد معظم الناس»[7]. ولأن معظم المسلمين يعيشون في دول قومية مسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار فإنّ صفة الوجود الكلّي للقومية لا بدّ من الاعتراف بها في أي نقاش حول الإسلام المعاصر. وفي الوقت ذاته على المرء أن يتذكّر مثلما ذَكّرنا بروس كابفيرير Bruce Kapferer بأن القومية ذاتها أبعد ما تكون الحركة الآحادية. إذ إنّها تعكس أكثر من مجرّد قواعد السلوك الأوروبية أَو قِيَم العالم الأول أَو تجارب النخبة[8]. إذا كانت طريقتي الأولى هي العودة لزيارة الفئات الأساسية وإعادة تعريفها، فإن الطريقة الثانية سوف تكون استطرادية: سوف أركّز على كيف استخدمت القوى الأوروبية الاستعمارية نفوذها لتسخير الديانة في خدمة الإيديولوجية، لتقسيم معظم العالم إلى أجزاء والسيطرة عليه، من غربي إفريقيا، إلى جنوبي شرقي آسيا. ولا يسمح السجل بإدانة شاملة لكل ميراث المرحلة الاستعمارية حيث إن القطاع المعاصر للمجتمعات الإسلامية أتى بمدافعين مبدعين ومنافع مميّزة. ولكن بعد 50 عاماً من تأسيس الأُمم المتّحدة والإلغاء الموشك للسيطرة الأوروبية على معظم

---

(7) انظر: A Nonymous, «The Shape of the World: The Nation State is Dead, Long live The Nation-State», The Economist 23 (Dec, 95-5 Jan. 96): 17 - 18.

(8) انظر: Bruce Kapferer, «Nationalist Ideology And a Comparative Anthropology,» Ethnos 54, 3-4 (1991): 161 - 99.

أجزاء آسيا وأفريقيا فإن على المرء أن يبقى يقظاً للمدى الذي أخذ فيه الاستقلال في مرحلة ما بعد الاستعمار شكله من الماضي القريب. وقد يكون البريطانيّون عادوا إِلى بلادهم وفشل الفرنسيون في مهمّتهم للتمدين (La mission civilisatrice). إِلاَّ أن الإرث البريطاني والفرنسي بالإضافة إِلى الهولندي والروسي ما يزال موجوداً في العالم الإِسلامي.

ويستكشف الجزء الثاني من هذا الكتاب التأثير المتواصل لمرحلة ما بعد الاستعمار في بعض الدول القومية المسلمة.

إنني أقوم بهذه المهمّة وأنا أدرك القيود التي تواجهني، بالإضافة إِلى قدراتي النابعة من ذاتيتي فأنا إِنسان ذَكَرٌ وأنغلو [ساكسوني] ومن الشرائح العليا للطبقة الوسطى. وتعود جذوري إِلى أوروبا لكنني مولود في أمريكا، ونشأتُ غير مسلم وما زلتُ غير مسلم. ولكن بعد دراستي للغة العربية وتاريخ الشرق الأوسط منذ نعومة أظفاري أبقى منجذباً بعمق إِلى الإِسلام كقوة حية: هذه القوة التي تنفخ الحياة في مسلمين كثيرين عشتُ وعملتُ معهم، والذين أعتبرهم من أقرب أصدقائي.

وفي حين أَن هذه الأنساب تقيّد الشكل لوجهة نظري فإنني مقيّد أيضاً بما أعتنقه: لقد اخترت أن أكون مثقفاً وإِنسانياً بلا خجل في آن واحد. وبالرغم من الهجوم على الإِنسانيين من داخل وخارج العالم الأكاديمي فإنني لا أبقى فقط إِنسانياً، بل إِنسانياً عصرياً لوقت غير محدد. إنني لست إِنسانياً من مرحلة ما بعد الحداثة، إِلاَّ أنني أواصل البحث عن الروايات التكوينية في ملاحقة التواريخ المحلية. وإنني أبحث عن أنماط تربط ـ بتداخل ـ التواريخ الإِسلامية الكثيرة، إن كانت محلية، أَو قومية، أَو إِقليمية، وربطها جمعاء بالمجالات العالمية. وفي الوقت ذاته أرفض

الحكم القائل أن لا أحد يستطيع التحدّث عن الآخرين. في تلك الحالة، ووفقاً لهذه الحجّة، فإن كلمات الرواة فقط هي التي تؤخذ في الحسبان ويجب أن تُنقل على أنّها السلطة الموثوقة؛ أَو إذا لم يَنقل المرء كلماتهم بحذافيرها فإن عليه ـ على الأقل ـ أن يستخدم التعابير التي تُشعر هؤلاء الرواة أنفسهم بالراحة لأن الآخرين يستخدمونها[9].

لقد كشف المفكّر السوري صادق العظم زيف اعتناق الاسمانية [Nominalism] العادية كعلامة مميزة للبحث العلمي. ويتساءل العظم: «لو أنني أخذتُ بجدية مشورة الذاتاني (أي غير الموضوعي) حول أولئك الذين يسألوننا بأن لا نقوم أبداً باستخدام كلمات لوصف الناس لا يقبلونها هم ولا يطبّقونها على أنفسهم فهل بمقدوري بعد ذلك أن أقول بأن هذا الحاكم الشرق أوسطي أَو ذاك هو ديكتاتور عسكري سفّاح، علماً أنّه لم يستخدم مثل هذه الكلمات والسِّمات في وصف نفسه أَو على نظامه؟»[10].

الجواب البديهي هو «كلا». ولكن ـ في أَغلب الأحيان ـ فإن هذه الـ«كلاّ» تكون صامتة أَو دفاعية. وهي بحاجة لكي تعلن المرة تلو الأُخرى على أنّها «كلاّ!» للنسبية و«كلاّ» للهروب الوهمي من الصفة المتشابكة للحركات الاجتماعية والثقافية الرأسمالية الحديثة العهد، التي ينتسبون إليها، حتى لو ادّعوا أنّهم بمنأى عن تأثيرها.

---

(9) انظر: Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against The Modern Age (San Francisco: Harper & Row, 1989): 161-99.

(10) انظر: Sadik al-Azm, «Islamic Fundamentalis, Reconsidered,» South Asia Bulletin 13, 122 (1993): 95.

وفي الوقت ذاته فأنا لا أدعو إلى الإهمال الكامل لتمثيل الناس أنفسهم. ولا شك في أن ما يقوله الناس حول أنفسهم، والفئات التي يستخدمونها، والنقاشات التي يسنونها، أو الأهداف التي يروجون لها هي كلّها مهمّة. والذي يقوله الناس مهم ولكن الناقد الدِّيني الأمريكي روبرت سيغال Segal يشرح الأمر بشكل سلِس حيث يقول «هناك فرق بين البدء بوجهة نظر الممثّل والانتهاء بها. . . . فقد يكون الممثّل على حقّ ولكن التكهن بأن الممثّل تلقائياً هو على حقّ يعتبر أمراً دوغمائياً [Dogmatic][11].

وبمنأى عن محاولة القيام بمقارنات عبر فئات واضحة ومتداخلة من حيث الانضباطية فإنني أرى في التحقيق عبر الحضارات [Cross-cultural] شكلاً حقيقياً من أشكال العمل الأكاديمي. وهذا الأمر ليس محصوراً في الاستشراق [Orientalism] كما تدعي الناقد وداعية حقوق المرأة غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak. من وجهة نظر سبيفاك فإن التعددية الحضارية تخدم فقط لتأبيد ما هو واضح في عالم ما بعد الاستعمار[12]، ولكن تأمّلات عبر الحضارات بإمكانها أن تفعل أكثر من ذلك: بإمكانها أن تصبح ممراً للحوار الاستكشافي الذي هو متداخل في الانضباطية [Interdisciplinary] ودولي في آنٍ واحد.

ولكن إذا كان لا بدّ لعبر الحضارات أن تولّد حواراً مفيداً عليها أولاً

---

(11) انظر: Robert Segal, «Joachim Wach and The History of Religions,» Religious Studies Review 20.3 (July 1994): 200.

(12) خطاب ألقاه غاياتري Gayatri سبيفاك في الجلسة العامة لمؤتمر جمعية اللغة المعاصرة في سان فرانسيسكو في عام 1988.

أن تقبل بـ«التقييم المفتوح واختبارات القبول الظاهري [Plansibility] التقليديَّة، والتعديلات على المساومات السَّائدة في سوق الأفكار التعدّدي». أما بالنسبة للمعايير فهي تلك التي وضعها العالِم الاجتماعي جوزيه كازانوفا Jose Casanova[13]. إنني أؤمن بالمعايير ذاتها كإنساني ومُنظِّر. وفي السوق المفتوح للأفكار المتعدِّدة فإنني أحدِّد بإدراك ذاتي ما هي المعتقدات والمناهج والتكهنات التي تعمل على تكوين طريقة فهمي للواقع الاجتماعي للعالم الإسلامي[14]. ومن منظور الإنسانيات أتحدَّى الإنسانيين وعلماء الاجتماع ـ على حدّ سواء ـ بإعادة التفكير كيف أن معتقداتهم السَّابقة ـ الدِّينيَّة والسياسية والاجتماعية ـ قد عملت على رسم طريقة فهمهم للإسلام المعاصر. ما هي وحدات التحليل المناسبة لتقييم الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية؟ ما هي الافتراضات التي تحملها بعض الفئات المُسَلَّم بها؟ وكيف نحسب الفرق الذي تعطيه هذه الفرضيات من سياق أغلبه مسيحي وعلماني، إلى إسلامي وغير علماني غالباً. أبدأ بفئة الدِّين.

الإسلام الدِّين وغير الدِّين أيضاً

لقد أكد تاريخ القرن العشرين شيئاً معروفاً لجميع المؤرخين في الماضي وهو شيء تجاهلته إيديولوجياتنا بعناد: القومية والديانة هما أقوى وأشد وأكثر أنواع الولع السياسي بقاءً واحتمالاً ـ أوكتافيو باز Octavio

(13) انظر: Jose Casanova. Public Relations in The Modern World (Chicgao: University of Chicago Press, 1994): 166.

(14) انظر: Steven Lukes: «Relativism in its Place» Martin Hollis and Steven Lukes, eds, Rationality and Relativism, (Cambridge: Mlt Press, 1982), 298-305.

Paz، «أرض واحدة، أربعة أَو خمسة عوالم ـ One Earth, Four or Five Worlds» لكي أرفع الغطاء عن الأفكار المشوّهة المرتدة التي تنتشر كالوباء بكثرة في البحث العلمي حول المسلمين المعاصرين، فإنني أبدأ بمرجع من خارج العالم الإسلامي، ولكن من داخل ما يسمّى بالعالم الثالث، وهذا المرجع هو المكسيكي أوكتافيو باز الحائز جائزة نوبل للآداب. وعلى غرار الكثير من المفكرين الأوروبيين والأمريكيين المعاصرين فإن باز لا يلمّح فقط إلى أن لدى الديانة والقومية ولعاً متساوياً. ولكن ـ أيضاً ـ فإن الديانة مثل القومية هي كلٌّ غير متمايز، يستثير العواطف السياسية العميقة. ويتّفق باز مع المؤرخ الحضاري دانيال بيك Pick في أن «القومية هي شكل من أشكال الديانة التقليديّة» لديها نوع من الإيمان وشيء من عبير «الديانة» التي بإمكاننا أن نقول جدلاً إنها تأخذ مكانها أَو تنوب عنها أحياناً[15]. وفي سياق هذا المعنى فإنّه بوسع الديانة أن تكون ـ على حدّ سواء ـ مناهضة للقومية ومتحالفة معها. ولكن الديانة هي أكثر من سياسة وليست مجرد ولع، ففيها اللغة والقِيَم والمؤسَّسات. ولا يستطيع المرء أن يبدأ بمقارنة الديانة والقومية، بدون الاعتراف منذ البداية أنّهما فئتان مختلفتان جداً للتعبير الفردي والتجربة الجماعية. ويناقش باز أنّه في حين أن الديانة والقومية قد شاغلت إحداهما الأُخرى منذ القرن السادس عشر على الأقل فإنّه في القرن الراهن (القرن العشرين) صارت علاقتهما المتداخلة أكثر وضوحاً وخطورة. لماذا؟ لأنّه فقط في القرن العشرين اعترف المؤرّخون للمرة الأولى بأن القومية تثير عواطف مساوية للديانة.

---

(15) انظر: Daniel Pick, War Machine: The Rationalisation of Slaughter in The Modern Age (New Haven: Yale University Press, 1993) 158.

وهنا ـ فقط ـ تصبح كلاهما عواطف باقية ـ وليست باقية فقط ـ لكنّها الأقوى والأشد والأكثر بقاءً.

وفي حين أن الديانة يجب أن تتحد مع القومية، يبقى هناك سؤال مهم وأعمق: هل ضمّ الديانة إلى القومية يعطيها ميزات أم يقلّل من شأنها؟ هذا السؤال لا يمكن تفاديه. وباز يعطي جواباً مبطناً: لقد حلّت القومية محل الديانة في القرن العشرين. فتأثير الديانة الدفاعي والمتبقي صار محسوساً به إلى حدّ يستطيع فيه المدافعون عنها ربط أهدافهم بالتطلّعات القومية، وهيكليتهم بالأجهزة الإدارية والسياسية والتجارية. باختصار فإنّه بالنسبة لباز تستطيع الديانة أن تنجح ـ فقط ـ إذا أصبحت جزءاً من جدول الأعمال القومي.

ومع ذلك يبدو أن فكرة باز حول الديانة التي لم يُصرّح بها أبداً تبقى محصورة في المسيحيَّة ومجرّدة في الوقت ذاته من البعثات المسيحيّة للمراحل المبكرة من التاريخ المعاصر. فباز يتجاهل دور وتأثير «الاستعمار» كطليعة، وأحياناً كشريك للبعثات المسيحيَّة[16]. وفكرة باز عن الديانة بحاجة للتوسّع بها إلى ما وراء المجموعة المُشار إليها مباشرة أي: النخبة المسيحيَّة الأوروبية ـ الأمريكية التي تعيش في عهد ما بعد الاستعمار.

ولكن المفكّرين المسلمين الذين ما يزالون يواجهون إرث الاستعمار، والذين يقومون بوضع الديانة إلى جانب القومية على أنّهما

(16) انظر: Johannes Fabian, Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahil/ in the Former Belgian Congo 1880-1938 (New York: Cambridge University Press, 1986).

فئتان متساويتان هم قلّة. ذلك لأن الإسلام لا يزال يحتفظ بقوة رمزية مستقلّة عن القومية، بالإضافة إلى أن الإسلام يطرح عملاً براغماتياً بوسعه تحدي الإيديولوجيات القومية وهو غالباً ما يفل ذلك.

لننظر إلى عزت بيغوڤيتش، المفكّر المسلم الذي بدأنا به هذا الكتاب. فبالنسبة له تظل الديانة قضيةً مستقلة. لأنّها تعطي معتقداً كالمعتقد المسيحي غير المتأثّر بالعملية التاريخية، التي أدّت إلى السيطرة الأوروبية على معظم أجزاء آسيا وإفريقيا. ومع ذلك فإن البعثات والمبشّرين المسيحيين كانوا مقترنين بالمشروع الاستعماري في معظم أنحاء آسيا وإفريقيا، حتى في حالة الهند التي حاول فيها المسؤولون البريطانيُّون تقييد نشاطات البعثات التبشيريَّة من أجل تفادي الاضطرابات المدنية. لا يمكن للديانة أن تكون محايدة عندما تسيطر أَو تكون مرتبطة بأنظمة السيطرة.

وفي الوقت ذاته فإنّه ـ يجب أن يكون للديانة ولديها التكافؤ السياسي بمنأى عن الدولة. و«الفرق» الإسلامي في رأيْ عزت بيغوڤيتش هو إظهار مشهد عالمي مقدّس يستحضر قواعد السلوك الدِّينيَّة كمُصْلِحْ للممارسات السياسية. وتصبح الديانة وسيلةً لإصلاح الحياة العامة وليس لخيانتها حيث إن الإسلام يدعو إلى ضبط العقل والجسد والمساحة كجانب ظاهر للديانة.

وبينما يربط باز بين الديانة والقومية فإن عزت بيغوڤيتش يظهر التباين بين الديانة والمكاسب العالمية. من وجهة نظر عزت بيغوڤيتش فإن الإسلام يستعصي على الحوار المسيحي ـ الأوروبي المكثَّف حول الديانة والقومية، لأن الإسلام النقي المثالي ليس مجرد ديانة بل يشمل الحياة

الداخلية والخارجية على حدّ سواء. فالإسلام يجمع بين المعتقد والفعل في نبرة واحدة متساوية. أما المسجد فهو أكثر موقع محسوس لممارسة الإيمان وهو يعمل كمكان للعبادة والتعليم. ولهذا السبب فإنه لا يمكن تصنيف المدارس في العالم الإسلامي وفقاً للمعيار الأوروبي: أي علمانية ـ روحية[17]. فالمدارس الأوروبية هي ـ في آن واحد ـ روحية وعلمانية كما أن الإسلام أيضاً هو ـ في آن واحد ـ العالم الآخر وهذا العالم. والتشديد هنا مضاعف حيث إذا كنتَ مؤمناً في العالم الآخر فعليك أن تكون مشاركاً في هذا العالم.

ولكن المشاركة في هذه الحياة تتطلّب أكثر من السعي العلمي. فهي تستدعي أيضاً الانتباه للدور المهم للسياسة. ويجري إرسال السياسة المثالية إلى رؤية أعلى من المصلحة الشخصية الضيّقة. ووفقاً لعزت بيغوفيتش فإنّه يتوجّب استحضار الإسلام ليس للأهداف السياسية وإنّما من أجل العدالة. ولكن كيف يستطيع المرء أن يخدم العدالة؟

> من ناحية المبدأ فإنّه لا علاقة للقوّة بالخلقيات. ولكن في واقع الحياة ليست هناك عدالة بدون قوّة. العدالة هي وحدة فكرة التكافؤ والسلطة. . . . إن عجز الديانة[18] عن القيام عملياً ـ حتى بجزء من المثاليّات الكبيرة التي توعظ بها ـ يحيّد من مطالبها أمام المتواضعين والمظلومين. وعلى العكس من ذلك فإنّه تمّ التبرير إلى حدّ ما للعنف والسياسة لأنّهما صنعا الوسائل

---

(17) انظر: Izet Begovic, Islam Between East and West (Indianapolis: American Trust Publications, 1984), 185.

(18) عزت بيغوفيتش يرى هنا أن «الديانة» ديانة ضعيفة أو مجرد ديانة روحية كما يصفها بعض الغربيين و- على وجه الخصوص ـ المسيحيين منهم.

لتحقيق الأفكار العظيمة التي اكتشفتها الديانة، أو أوحت بها لكنها لم تستطع ترجمتها إلى واقع[19].

وبالرغم من أن وجهة نظر عزت بيغوڤيتش هي لإنسان مثالي، فإن وجهات نظره تتقارب إلى حدّ كبير مع ما استشهدنا به في مطلع هذا الكتاب من موقع الإنترنت «سايبر مسلم» [Cyber Muslim] والوارد بالقرب من اقتباس لعزت بيغوڤيتش نفسه: هدف الإسلام المُعاش هو «ضمان أن نضالات المسلمين في العالم الحقيقي من أجل العدالة الاجتماعية والسَّلام ستأتي بثمار». وفي مسعاه وراء هذه المثاليّات ذهب عزت بيغوڤيتش إلى سجن في ظل نظام تيتو Tito. وتمّ في وقت لاحق الافتراء عليه من الصرب والكرواتيين ـ على حدّ سواء ـ لالتزامه بنظام تعددي في البوسنة والهرسك. ويبقى عزت بيغوڤيتش نصيراً ملتزماً بالإسلام العالمي، حيث يرى المسلمين مجموعةً ضمن آخرين كثيرين، لا كتوجّه اجتماعي ـ ديني يتفوّق على الآخرين في المجال المدني.

إلاَّ أنّ عزت بيغوڤيتش في محاولته جعل الإسلام أكثر من ديانة حصرية فإنّه يتجاهل التحدي الذي تشكّله القومية لاستقلالية اللغة الدِّينيَّة والقِيَم الدِّينيَّة، وفوق كل شيء المؤسَّسات الدِّينيَّة. وفي هذا القرن خصوصاً حيث أصبحت القومية شبه ديانة فحلّت بذلك محل ديانات سابقة. وهناك أسباب عدّة عملية تساعدنا على شرح نجاح القومية بما فيها ظهور الرأسمالية المطبوعة[20]. ولكن الأهم من ذلك هو قدرة القومية

(19) المرجع السابق 180 ـ 181.

(20) انظر: Benedilt Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983), 116-40.

على توفير معانٍ بديلة للديانة. هذا بالإضافة إلى أن القوميين سبقوا المؤسَّسات الدِّينيَّة والزعماء الدِّينيين في مجال السلطة العامّة. وإلى جانب القوى العملية للغة يتوجب على المرء أيضاً الأخذ بعين الاعتبار قِيَم الزعماء القوميين. وكما ناقشت في مكان آخر[21] فإن هذه القِيَم غالباً ما اصطدمت بقيم الزعماء الدِّينيين. هذا وفي نفس الوقت الذي قام فيه القوميون إما بتقليص موارد المؤسَّسات الدِّينيَّة، أَو المشاركة فيها وذلك تحقيقاً لأهدافهم[22].

وكما هو الحال للمسيحيَّة، أَو اليهوديّة، أَو الهندوسيَّة أَو البوذيَّة، فإن الإِسلام يأخذ شكله من سياق تاريخ عالمه الذي تحتل فيه القومية مركز الصدارة. ولكن مهما كثُرت الرموز الدِّينيَّة، أَو الزعماء الدينيون، أَو المباني الدِّينيَّة فإن الحماس القومي يبقى في الأساس منافساً للحماس الدِّيني بوجه عام.

ولقد فعلت القومية للعصر الحديث ما فعلته الديانة أَو ما حاولت فعله في عهد ما قبل العصر الحديث: توجيه آمال الأغلبية نحو قواعدها المسلكيّة، وفي الوقت ذاته إشغال طاقاتهم في الحياة العامة.

ولا بدّ من فحص مسألة حلول القومية محل الديانة بدقّة على هذه الأُسس إذا كنا نريد فهم التحوّل في تكافؤ الإِسلام في عهد التكنولوجيا المتطوّرة. هل باستطاعة الديانة أن تصبح مساعِدة للدولة، وتظل في

---

(21) انظر: Lawrence, Defenders of God, 83-87.

(22) انظر: Mark Juergens Meyer, The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993) espcially, 1993-202.

الوقت ذاته تعمل كديانة، أم أَن مشاركة القومية للديانة ليست إلاَّ شكلاً مُبطّناً رفيعاً من أشكال استيلاء العلمنة؟

تُعتبر هذه المسألة مهمّة جداً لأي إعادة نظر في آمال المسلمين في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث إن وراء كل النقاشات حول الإسلام والسياسة يبقى هناك الافتراض المزدوج (أ) المسيحية تحدِّد الديانة «الصحيحة» والإسلام كديانة يجب أن يشبه النماذج المسيحيَّة و(ب) جميع الديانات هي ما قبل العصرنة ومناهِضة للعقلانية بينما الدولة عصرية وعاقلة في آن واحد. ولكن الفرضيّات لا تموت بسهولة، فبين سطور نقد الديانة عامة والمسيحيّة خاصة هناك مزلق التطورية [evalutionary bias]. عندما انبلج فجر العصر الحديث بكامله توضّحت الطبيعة المتخلِّفة والخرافية للأساطير السَّابقة (أقوال الكتب المقدسة، معادلات العقيدة، السحر المحلي). وأخذت سيطرتها على المؤمنين تضمحل أَو تختفي تدريجياً. وفي الأماكن التي لم تختفِ منها الديانة فإنّها على الأقل خضعت لإعادة تقييم وتمّ وضعها في ساحتها الحقيقيَّة ـ أي مساحة الخيار الشخصي للفرد بعيداً عن المساحة العامّة للتقدّم العلمي والمساعي العقلانية إلى حدّ أن المجتمع المدني كان مستقلاً عن المجتمع السياسي والدولة بحيث إنّها وفّرت ملاذاً للإيمان بأساطير ما قبل العصر العلمي ومتابعتها[23].

(23) انظر: Adam B. Seligman, The Idea of a civil Society (Princeton: Princeton University Press, 1992) especially. 156-66.

هكذا هو افتراض «المؤمنين» بالتطورية. وحيث إنهم نادراً ما تتعرّض افتراضاتهم للتعرية. فإن قناعاتهم تنفد بكثرة إلى ما يسمّى بالبحث العلمي المحايد أو الموضوعي حول الدِّين. وهناك أيضاً ادّعاء بقناعة متساوية حول لزومية الرؤية التطورية. وهذه القناعة تدعي أنّه في المجتمعات التي تسير فيها الديانة ببطء فإنّ ذلك مرجعه إلى الشك بأمر التكافل الغنوصي أو العرفاني بين الذات والآخر[24]. في النّظام الجديد الذي بشّر به جميع المحدثين (وليس الليبراليين وحسب) فإن الولاء للمدارك الحسّيَّة الدِّينيَّة يعني ضمناً ما وصفه العروي ذات مرة بالتخلّف التاريخي. أي بمعنى آخر: إن الديانة تمثّل مقاومة إرادية لموجة التغيير العاتية التي يجب أن تدفع ما قبل الحداثة (الديانة) بعيداً عن المسرح المركزي لكي تأتي بالحداثة (القومية) في مكانها[25].

اعتماداً على هذا النهج فمن الممكن أن تكون هناك قومية جيدة وأخرى سيئة ولكن ليس هناك قوميات دينية، لأن تعبير «القومية الدِّينيَّة» بحد ذاته يجسّد استحالةً منطقيةً وسراباً ولفظتين متناقضتين.

وفقاً لدراسة في العلم الاجتماعي يجري الاقتباس منها بكثرة، فإن قوميات العالم الأول الرئيسيَّة يمكن استنتاجها من مراجعة خمس دول قومية تمكّنت من شقّ طُرق مناسبة للحداثة؛ جميعها تؤدي إلى العصري أي: إلى عهد صناعي يتّسم بالتكنولوجيا المتطورة. أما الهدف المجازي

---

(24) انظر: Harold Bloom, The American Religion: The Emergence of a Post Christian Nation (New York: Simon & Schuster, 1992), 16-17.

(25) انظر: Abdallah Laroui, The Crisis of the Arab intellectual: Traditionalism or Historicism? (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 174.

الذي تسعى إليه هذه الأنظمة القومية وغيرها فهو الديمقراطية الليبرالية التي لا يمكن لأي مرشح من التنظيم الاجتماعي الدخول إليه. وبالنسبة للمؤسَّسات الدِّينيَّة أو اللاعبين الدِّينيين فهم إما يُستثنون أو يهزمون في المسعى الكبير لبناء الأمّة[26].

وكما أنَّه يُنظر إلى القومية على أنّها الحامل الوحيد للتحديث العلماني فهناك أيضاً افتراض مفاده أن السَّبب الوحيد الذي جعل بعض الدول تنجح في عهد التكنولوجيا المتطورة هو أن بعض الدول فقط نجح في التحديث. وبذلك تصبح القومية طريقةً أُخرى إضافية للتفريق بين الغرب العصري وجميع أسلافه الذين أصبحوا ـ في عهد ما بعد الحرب الباردة ـ خصومه المرهِبين. ولا يمكن عزو القومية لأية نقطة قبل التحديث في الماضي ما قبل الصناعي[27]. ومع القومية، كما هو الحال مع الصناعيَّة، فإن جميع تلك المجموعات التي لم تنجح بعد بإمكانها أن تنجح فقط بالمحاكاة. لقد ظهرت القومية في مكان واحد وبين تلك المجموعات التي برزت في عهد التكنولوجيا المتطورة، وقد اجتمعوا في عنقود يدعى «أُمم أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية». أما الأُمم الأُخرى فقد جاءت لاحقاً، ولقد اضطرت نتيجة لأحداث خارجة عن إرادتها إلى تقليد

---

(26) انظر: Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

(27) انظر: Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Ithaca: Cornell University Press, 1983) and Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals (New York: Allen Lane/ The Penguin Press, 1994).

Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1870 (London: Canto Press, 1991).

Frances Fukuyama, The end of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992).

النماذج الأوروبية ـ الأمريكية التي سبقتها. ووفقاً للتعبير الذي يكثر ترديده المأخوذ عن ريتشارد فولك Falk فإن كل ما هو ليس غرباً قد تحوَّلَ إلى دول إقليمية[28] تأمل في أن تتحوّل إلى دولة/ أمّة[29]؛ لكنها سوف تنهار وتفشل. وأدَّى عدم التكافؤ الاقتصادي إلى اليأس وأحياناً إلى العنف مما تسبَّب في ابتعاد المحرومين إلى مسافة أبعد عن هوامش التبادل العالمي.

هناك البعض ممن يتساءلون عن جدوى هذه النظرة إلى القومية، غير أنَّهم اختاروا الاحتجاج من المؤخرة. فهم يقاومون من الهوامش ويعترفون بعجزهم حتى عندما يطلقون معارضتهم لوجهة النظر المهيمنة. لقد شهد عقد الثمانينات ظهور جيل جديد من المفكِّرين الآسيويين والأفارقة في مجال النقد النظري. وقد تحدَّى هؤلاء الصِّيَغ الراهنة للقومية. وبوجه خاص «فقد عارضوا الكثير من الممارسات الأكاديمية السَّائدة في التأريخ والعلوم الاجتماعية، لأنّها فشلت في الإقرار بالطبقة الثانوية (أي أهل البلد من غير النخبة) على أنّها صانع [أو صانعة] قدرها»[30]. وبالرغم من الإفراطات والعجز فإن مجموعة من العلماء المرتبطة بالقارة الآسيوية والمعروفة بـ«مدرسة الطبقة الثانوية» أظهرت بوضوح مشكلة التأكيدات العلمية الاجتماعية حول ما الذي تعنيه القومية، وكيف بالإمكان دراستها على أفضل وجه. وبالنسبة للوسطيين أرنست غيلنر [Ernest Gellner] وبنيديكت أندرسون Benedict Anderson فإن علماء

---

(28) انظر: Richard Falk, The Endangered Planet (New York: Vintage/ Random House, 1971), 227.

(29) انظر: Basil Davidson, The Black man's Burden: africa and the Curse of the Nation-State New (New York: Times Books/ Random House, 1992).

(30) انظر: Ranajit Guha, Subaltern Studies (Delhi: Oxford University Press, 1985), 4: vii.

الطبقة الثانوية يردّون بوجهات نظرهم من الهوامش أَو من الأسفل إِلى الأعلى. ولتعقيد وجهة نظر ذكورية في القطاع العام تستثنى اللاعبات النِّساء أَو أصواتهن، فإنَّهن يسلِّطون الأضواء على ميدان خاص حيث ساهمت فيه النِّساء إِلى جانب الكبار والصغار في التطورات ما بعد مرحلة الاستعمار[31].

وعلاوةً على ذلك فإن أولئك الذين يعارضون وجهة نظر وسطية أوروبية ومهيمنة حول القومية لم يفكِّروا في إعادة الديانة إِلى مكان مميز يتوافق مع خيارات الإيديولوجيات الأُخرى. أما بالنسبة للقومية المثالية فإنّها تظل تجسِّد الربح والتقدّم والسَّلام. (ولكن الفقر والتلوّث والسكّان وانتشار الأسلحة النووية يجري عادة تجاهلها أَو التعامل معها كمشاكل ستجد لها حلولاً في الطريق)[32]. لكن أين هي الديانة في هذه النظرة الأمامية؟ الديانة قد يكون لها علاقة بالسَّلام: ما دامت تحمي أَو تهدِّد السلام فبالإمكان إشراكها بالمشروع القومي لكنها تُعتبر خارج الحدود عندما يتعلَّق الأمر بالإنجاز والتقدّم. وعلى سبيل المثال فإن مارك يورغينسماير Juergensmeyer[33] لا يعطي فقط حياة جديدة لتعبير «القومية الدِّينيَّة» وإنما يناقش أيضاً أنه يجب ضم الحساسيّات الدِّينيَّة للمشروع القومي حيث تخدم كندٌ ثمين أَو رادع للنتائج العنيفة.

---

(31) انظر: Gayatri Spivak, In other Worlds: Essays in Cultural Politics (New York: Methuen, 1987)
Robert Young, White Mythologies: Writing History and the West (London and New York: Routledge, 1990).

(32) انظر: Kenneth N. Waltz, Theory of International Politics (New York: McGraw-Hill, 1979), 139.

(33) انظر: Juergensmeyer, The New Cold War? 199-202.

الدِّين للمصلحة الوطنية؟ هذا يُلمِّح إلى العودة للثيوقراطية [حكم رجال الدِّين] وسوف تحاول الثيوقراطية القومية تحويل التاريخ وليس فقط معافاة أَو تأكيد ماضٍ ذهبي. وكما يلاحظ يورغينسماير نفسه حول الثورة الإيرانيَّة «لم تكن مجرد بعث لوجه سابق من الحكم الإِسلامي بل شكل جديد من السياسة الإِسلامية». ومن المفارقات أنّها كانت رؤية الشاه للقومية الإيرانية، وقد تحقَّقت[34].

وبالرغم من وضوح فرضية يورغينسماير فإن الثيوقراطية في أواخر القرن العشرين ترعب معظم محلّلي الديانة والقومية. وهي تستحضر مهابةً خاصةً عند ربطها في حالة الإِسلام، لأن الإِسلام المثالي ـ كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكيّة قبل الحداثة ـ يؤدي وظيفته على أنّه الدستور الواضح الشامل للجمهور؛ بالإضافة إلى الاهتمامات الخاصة للإِنسان. وفي حين أنّه من وجهة نظر حداثية فإن كل ديانة «سلبية» ويجب التقليل من شأنها أَو الأفضل من ذلك استثناؤها إذ تبقى هناك درجات للاستثناء. ويبقى الإِسلام الأكثر سلباً في هذه الحالة لأنه المدلّل للمثالية القومية. ويبقى الإِسلام سالباً لأن كثرين من الباحثين يقولون إنه ليس هناك من دولة قومية مسلمة ـ بما في ذلك تركيا وتونس اللتان عاشتا في يوم ما تجربة التحديث الاجتماعي. والتحديث الاجتماعي مرتبط بتشكيل طبقة وسطى في المدن. ولقد اقتربت تركيا في العشرينات من القرن الماضي من بعث طبقة بورجوازية علمانية محلية، إلاَّ أنّه يُقال بأن تركيا ذاتها فشلت؛ مثلما أن تونس أُحرِجت بسبب البيروقراطية المدنية المفرطة في النمو. وقد

(34) المرجع السابق، 50.

استُثْنيت دول مسلمة جديدة مثل ماليزيا، وإندونيسيالأن عامة الناس ـ وحتى كثيرين من الأكاديميين ـ ينظرون إليهما كدولٍ بعيدة عن قلب الشرق الأوسط، يصعب اعتبارها دولاً إسلامية «حقيقيَّة»[35].

ومع ذلك فإن «الفشل» التاريخي لتركيا وتونس ضئيل بالمقارنة مع «التهديد» المتواصل لإيران. فبيْنَ جميع الأُمم في عهد ما قبل الحداثة التي تمسك بالإسلام كَحكَمْ لقواعد السلوك العامّة تقف إيران كأكثر «الجناة» تألّقاً. ففي حين قامت تركيا الرسميّة في العشرينات بإبعاد نفسها عن الرموز الإسلامية في محاولة لتقليد قواعد السلوك الأوروبية العلمانيَّة، فإن الثورة الإيرانية في السبعينات هدَّدت بإخراج الإسلام إلى المسرح المركزي لدنيا السياسة العالمية. وقد شكَّلت إيران خطراً مزدوجاً بجعلها الإسلام مركزياً، والغرب وَغْداً. وعلى خلفية هذا الخطر المزدوج للثورة الإيرانية والاعتقاد باستحالتها وعدم القبول بجغرافيتها السياسية تمّت إعادة إثارة الرُّعب من المكانة الأثرية للإسلام كمناهض للحداثة. وقد نُظِر إلى «الأصولية» الإسلامية ـ في أكثر مظاهرها الدِّينيَّة تميزاً ـ على أنّها لا تنفصل عن معارضة المسلمين المتشدِّدة للتأثير المسيحي أَو التعددي. ولم يستطع عزت بيغوفيتش، مهما حاول أن يُظهر بأن الإسلام حداثي منذ الماضي وأن الطبقة الوسطى ليست بالضرورة المفتاح الصحيح لصفاته، ذلك لأنّه جاء من إيران طوفان من الكتابات التي توحي العكس: الإسلام لا يمكنه أبداً أن يصبح حداثياً، ليس لأن الدول المسلمة تفتقر إلى البورجوازية ولكن لأن المسلمين ـ في هذه الحالة، (أي الإيرانيين

(35) من أجل شرح أوضح لهذه النظرية انظر:
Bryan Turner, Max and the end of Orientalism (London: George Allen University, 1983), 67f.

المسلمين) ـ يقومون بأنفسهم باستحضار الديانة لجعل نزوع الإسلام للتواصل مع الأصل مستمراً إلى ما لا نهاية. ويتحدَّث الكاتب الإيراني المعروف جلال آل أحمد باسم كثيرين آخرين عندما يمتدح «الشمولية الإسلامية».

تُذكِّرنا الهند ببرج بابل اللغوي ومزيج من الأعراق والديانات، ونفكِّر بأمريكا الجنوبية كيف أصبحت مسيحية بضربة واحدة من السيف الإسباني، أَو نفكِّر بأوقيانوسيا ومجموعة جزرها فنرى أنّها نموذجية لتحريك التفرقة. وهكذا فنحن فقط في مجموعتنا الشمولية الإسلامية الرسميّة والحقيقية أوقفنا (عبر الاستعمار وبشكل متكافئ للمسيحية) انتشار الحضارة الأوروبية، أي فتح أسواق جديدة للصناعات الغربية. وأن إيقاف المدفعية العثمانية أمام أبواب فيينا أنهى عملية بدأت في عام 732 ميلادي في الأندلس. كيف لنا أن ننظر إلى هذه القرون الإثني عشر من نضال الشرق ضد الغرب سوى أنّها نضال الإسلام ضد المسيحية؟ في هذا العصر الراهن فإنني كآسيوي ومن بقايا تلك الشمولية الإسلامية أُمثِّل تماماً ذلك الذي يمثِّله الأفريقي، أَو الأسترالي من بقايا البدائية والوحشية. . . . إنني كآسيوي أَو أفريقي ينبغي عليّ المحافظة على أَخلاقي، وثقافتي، وموسيقاي، وديانتي، وهلم جراً؛ فهي أشياء غير ملموسة، مثل الأثر المستخرج من التراب حتى يستطيع السادة (الجنتلمان) العثور عليه وإقامة الحفريات وعرضه في أحد المتاحف والقول «نعم هذا هو مثال آخر على الحياة الأولية»[36].

(36) انظر: Jalal-Al-i Ahmad, Occidentosis: A Plague from the West (Berkeley: Mizan Press, 1984), 33-34.

ولا يمكن لآل أحمد أن يهرب من التناقض الوارد في هذه الشكوى البليغة. فبالرغم من أنّه يستهجن تعضّي [Reification] عقلية المسلم ويعتبرها غير متغيرة، وضد ـ المسيحية وضد ـ الغرب، وللحال ضد ـ العصري فإنّه على النقيض من عزت بيغوڤيتش الذي يؤبّد العقلية التي يعارضها. فهو لا يعرض بديلاً لما يعارضه. ومن خلال استحضاره للكلية الإسلامية فإنّه يؤكّد النظرة المشوهة للمراقبين الأوروبيين وخلفائهم الأمريكيين الآن. ويُظهِر آل أحمد أَن الظلامية [Obscurantism] ليست حكراً فقط على التشويه المزاجي للإداريين الاستعماريين والمعلّقين السياسيين، وإنما تصبح أيضاً جزءاً من مشروع بعض الدعاة المسلمين، من حيث إنّهم يكرّرون ـ بدون أي تعديل ـ صورة إِسلام أولي وغير متغيّر ومتحدٍّ.

ولدرء جدلية الأنا ـ الآخر والتقدمي ـ البدائي التي تنتشر في الشعارات الإِسلامية والمناهضة للإِسلام ـ على حدّ سواء ـ علينا أن نكشف عن أصوله الحديثة الرقيقة. كما يتوجب علينا عدم الاستشهاد فقط بالنظرة الحديثة العصرية لعزت بيغوڤيتش التي تعلن عن جدلية توافقية، بل علينا ـ أيضاً ـ دراسة الأوجه الكثيرة للإِسلام، والتي هي بالرغم من كونها أقل ظهوراً إِلاّ أنّها حقيقة مُثلى لوجهه الواحد، أي وجه النفور الذي يبدو ككتلة واحدة؛ بالنسبة للمسيحيين أَو للغرب المسيحي؛ أَو للعالم العصري في مرحلة ما بعد المسيحيَّة.

الوجوه المتعدّدة للإِسلام

بالرغم من أن عزت بيغوڤيتش محق حول شعور الإِسلام بالنديّة والقدرة في أواخر القرن العشرين الذي غالباً ما يُنظر إليه على أنّه سياسي ـ

اجتماعي أَو ديني ولكن نادراً ما يكون الاثنين معاً ـ فإنّه يتوجب التوسّع في حجته. ففي حين أن الإِسلام ليس «مجرد» دين فهو أيضاً أكثر من مجرد مذهب سياسي ـ اجتماعي. وبإمكان الإِسلام أن يكون أيضاً مورداً رمزياً، أَو نظرة عالمية تدعو للتوافق مع النظرات العالمية الأخرى، وليس التصادم معها. ولا بد من استكشاف الإِسلام كديانة، والإِسلام كسياسة، والإِسلام كنظرة عالمية وليس فقط الإِسلاَمَيْن الأوليْن. ويظهر مثل هذا التصنيف من التأمّلات النقديَّة حول دور الخيال في تعريف وتصوير الهويّة. فالخيال يمكن أن يكون جماعياً وفردياً في آن واحد. وتغذي المؤسَّسات في المجتمع الخيال الجماعي، بينما يأخذ الخيال الفردي شكله ويُعاد تشكيله من قبل أفراد ذلك المجتمع. في الحديث الديني فإن الخيال هو القدرة على اللعب مع العالم المادي، وحدوده بما في ذلك الحدود الواضحة للحب والموت، الذي يحافظ على الدعوة المدركة لسلسلة من المعتقدات والممارسات، ويُعتبر غير منفصل عن القوة «الحقيقية» للحياة. وهناك أسماء كثيرة لموضوع الخيال: يهوه، الرب، اللّه، آخر. فدعنا نسميه الآخر. يعتبر الآخر دائماً قوة عابرة للزمن. فهو إِلى جانب تفوّقه على الزّمن يتفوق أيضاً على جميع الحدود الإنسانية. ومع ذلك يجب ـ أيضاً ـ دائماً ـ توسيط الآخر في الحديث الإِنساني، ومن خلال المؤسَّسات الاجتماعية. ويصبح الآخر في أكثر أشكاله الفكرية علم اللاهوت، وفي أكثر تعابيره المنتشرة ديانة شعبية، وفي شكل آخر إِيديولوجية[37].

(37) انـظـر: George Lindbeck, The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Positive Age (Philadelphia: West Mister, 1984).

وعندما يؤكّد كثيرون من المدافعين عن الإسلام أن الإسلام هو فوق كل شيء دين فإنّهم يعنون بذلك أن الإسلام كديانة يهتم أكثر من أي شيء بممارسة تصوّر الآخر المعروف أيضاً بالوحي الإلهي. والإسلام بنظرهم دائماً هو ديانة بغض النظر عما إذا كان منهجياً، أو براغماتياً أو لاهوتياً، أو شعبياً، أو إيديولوجياً. وحتى عندما يتخذ الإسلام طابعاً سياسياً فإنه يعبّر عن نبض ديني. وهو نبض توحيد الخيال الإنساني مع القول الإلهي حتى يمكن توجيه قواعد السلوك الاجتماعي والشخصي دائماً نحو سبيلٍ تم تحديده سلفاً. وفي حين أن المعوقات في الدرب قد تتغيّر فإن محيطات الدرب لا تتغير مثلما تتغير المتطلبات التي تفرضها على أولئك الذين يسيرون على الدرب. فعلى سبيل المثال هذه هي رسالة محمَّد قطب في مداخلته اللاذعة: «الإسلام: الذي أُسيء فهمه» (1977)، Islam: The Misunderstood Religion (1977) فبعد تفحُّصه جميع أوجه الحضارة الأوروبية والعلوم العصرية يختصرها محمَّد قطب باعتبارها تجسيداً «لنمط قديم من العبودية». والإسلام يرفض العبودية عبودية الرجال والنِّساء وعبودية الأُمم والطبقات بأسرها. وأن إيديولوجيتَيْ الغرب الحديث، أي الرأسمالية والشيوعية، تواصلان النمط القديم من العبودية فلا بد من مناهضتهما باسم الإسلام. ـ وفقط ـ الإسلام كطريق «ثالث» هو القادر على توفير الإرشاد على السبيل التي ستساعد الإنسانية على الخروج من الظلام الذي غرقت فيه»[38].

(38) انظر محمد قطب، شبهات حول الإسلام: Muhammad Qutb, Islam: The Misunderstood Religion (Damascus: The Holy Koran Publishing House, 1977), 52.

في حين أن هناك رسالةً سياسيةً في كتابات محمَّد قطب فإن الرسالة مبطَّنة بدلاً من أن تكون ظاهرة: فهو لا يدعو إلى نظام سياسي محدّد أو سلسلة من الإصلاحات السياسية، ولكن آخرين يدعون لها. فهناك كُتَّاب مسلمون كثيرون في عصرنا الراهن ينظرون إلى الإسلام على أنه إيديولوجيا بامتياز «أي أنه تركيبة منظمة ومستقطبة» لنظام يجب أن يكون دنيوياً ومقدّساً بشكل متكافئ، ويحتضن آليات السياسة بالإضافة إلى تقوى المسجد والقضاء والمنزل. ومن بين الذين يدعون للإسلام السياسي سيّد قطب الشقيق لمحمَّد قطب. يُعتبر سيَّد قطب الإيديولوجي الذي غالباً ما يُستشهد به بالنسبة للتشدُّد الإسلامي أو الأصولية. وهو من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين في عهد ما قبل الثورة في مصر. وقد عارض ناصر عندما تولى الأخير السلطة. وأدَّت معارضته إلى ذهابه إلى السجن وبالتالي إلى مقصلة الإعدام حيث شُنِق مع اثنين من زعماء الإخوان المسلمين في آب (أغسطس) سنة 1966(*).

ولكن ناصر لم يكن الوحيد الذي عارضه سيّد قطب. فقد عارض سيّد قطب ناصر باعتباره داعيةً وعاملاً للقومية العربية. إلاَّ أن القومية كانت هي الشيطان الحقيقي ـ بغضّ النظر عما إذا كانت عربية، أم إيرانية، أم تركية، أم باكستانية ـ القومية كإيديولوجية تنافس الإسلام. وقد تحوّلت كتابات قطب تدريجياً لتركّز على انقسام مانوي [Manichaean]: فمن جهة

(*) سيد قطب أكبر سناً من محمد قطب. وسيد قطب ليس من مؤسسي الإخوان المسلمين؛ بل انتظم في صفوف الجماعة عام 1951. ولم يعارض عبد الناصر منذ البداية؛ بل بعد اختلاف الحركة مع الضباط عام 1953.

هناك الحاكمية أي الحكم وفقاً لتعاليم الإسلام وهو ـ أي الحكم أو السلطة ـ إنفاذ للحاكمية الإلهية على الأرض. وفي الجانب الآخر هناك الجاهلية أو المعارضة للحاكمية وهي دلالة على المضي في الجهل والفساد والخطأ. وتنطوي الجاهلية على تمجيد أي نظرية إن كانت شيوعيّة أم رأسمالية أم علمية أم إنسانية ـ بدلاً من الله. ومرّة أُخرى صارت القومية مجردة من الله، وصار الولاء لها خطأ مثل الولاء لأية نظرية أُخرى تدلّ على الجاهلية. وقد لخّص سيّد قطب الفرق بين الحاكمية والجاهلية بسلسلة شهيرة من الشعارات التي تزعزع جدول الأعمال القومي. ووفقاً لسيّد قطب فإنّه في الإسلام الحقيقي عندما تسيطر الحاكمية فإن «القومية ستحلُّ محلَّها العقيدة والوطن على أنّه دار السَّلام والحاكم على أنّه الله والدستور على أنّه القرآن»[39].

إلاّ أن أولئك الذين يروّجون للإسلام على أنّه دفعٌ احتجاجي (محمَّد قطب) أو سياسة دينية (سيَّد قطب) فإنَّهم يقلِّصون الإسلام إلى منبر مفرد من الاحتجاج ضد القوى المهيمنة في نظام العالم المعاصر. وبالرغم من النبرة المستعجلة، والعاطفية، ـ وغالباً غير الصبورة لكتاباتهم ـ فإنَّهم لا يأتون بنقاشات تدمج الإسلام إما مع تاريخه الذاتي الماضي، أو مع القضايا التي تواجه الإنسانية بشكل مشترك. ففي كتاباتهم يُسقِطون من الاعتبار، ـ بسهولة فائقة ـ الخيال الإنساني، ناهيك عن أنّهم يقرأون النصَّ الإلهي باعتباره الإرادة الإلهية. وكما كتب أحد المراقبين البارعين للحركات الإسلامية فإن المدافعين عن هذه الحركات يجعلون الفلسفة

(39) انظر: Sayyid Qutb, Ma'alim fi't-Tariq (معالم في الطريق)(القاهرة: دار الشروق، 1964).

السياسية تلعب دور الميتافيزيقا: «فالموضوع ذو الصلة الوثيقة بالله يمكن رؤيته فقط في السياق السياسي»[40].

إنّ السياسة «الإلهية» ـ حسب هذه الرؤية ـ نظرية بلا معنى إلاّ إذا ارتبطت بالتاريخ. لقد أصاب رايموندو بانيكار Raimundo Panikar ـ الناقد الثقافي ـ نصف الحقيقة عندما أعلن أن «الديانة في العصر الحديث ـ بدون سياسة ـ تصبح غير مشوِّقة، مثلما أن السياسة بدون دين تصبح غير ذات معنى»[41]. ويبقى العامل المهم هو الموقع التاريخي. وبالنسبة للمسلمين المعاصرين فإن أهم جانب من تاريخهم مطبوع بالتوسّع الاستعماري الأوروبي، والحركات القومية المناهضة للاستعمار التي جاءت بعده. ولا يمكن للمرء أن يتحدَّث عن الإسلام المعاصر بدون الانتباه لنشاطات التغيير في العالم في القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، ومطلع القرن العشرين. ففي المرحلة الاستعمارية فقط ظهرت الحركات القومية التي كان للمسلمين دور فيها. كما أن التاريخ اللاحق للإسلام لا يمكنه الانسلاخ عن القوميات الأوروبية والمحليَّة. وهناك نقاط تحوُّل معينة في التاريخ تستحق إعادة تأمُّلٍ واستحضار إذا كان لا بدّ لنا أن نفهم لماذا يُعتبر الإسلام غالباً مبعثاً للعنف.

1 ـ لقد أتاح الحكم الاستعماري المجال لولادة الحركات القومية

---

(40) انظر: Ahmad Moussali, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb (Beirut: American University of Beirut, 241.

(41) انظر: Raimundo Panikkar, «Religion or Politics: The Western Dilemma" In Ninian smart and Peter Merkl, eds., Religion and Politics in the Modern World (New York University Press, 1983), 46.

المنظمة علمانياً جاذبيّات أسطورية، ومظاهر هيكلية وآليات مؤسَّساتية عكست ـ حتى عندما لم تقلّد أو تنسخ ـ الأدوات ذاتها التي تتصف بها الدول الأصلية للمستعمِرين. وأصبحت القومية الإثنية المبدأ المنظِّم الأساسي، أو المحرِّك الرمزي للتحرير من الحكم الأجنبي. وقد استمر هذا الأمر حتى حين كانت تُستحضر الرموز الدينية، أو بالأحرى عندما كان للحركات الدِّينيَّة مثل حركة «الجامعة الإسلامية» عدد كبير من الأتباع. ومن المهم جداً عدم قبول دعاوى زعماء حركات الإحياء الإسلامي وكأنّها غير قابلة للمساءلة. فعلى سبيل المثال ـ فإن أحد الأكاديميين، وبعدما رسم خريطة للحركة المؤيدة للإسلام بتفاصيل هائلة من مصادر أولية استنتج أنّه في التسعينات من القرن الماضي [القرن 20] بدا كأنما «الإسلاميون (إلى جانب مجموعات متحالفة أُخرى) «يُحوّلون حلماً عمره 120 عاماً من مثالية يوتوبية إلى حقيقة سياسية»[42]. وكذلك فإن أكاديمياً آخر اتخذ نظرة عملانية من هذه الحركة ذاتها، حيث اختار ألاّ ينظر إلى ما يقوله الإحيائيون المسلمون [Pan-Islamists] وإنّما النظر إلى تأثير حركتهم على المساعي الوطنية اللاحقة. وبعملِه هذا فإنّه توصّل إلى نتيجة معاكسة لما وصل إليه الأكاديمي الأوّل: ليس فقط لأنّه لا يوجد هناك مستقبل للحركة الإسلامية ولكن «ظهور المشاعر المؤيدة للإسلام السياسي ساعد على تثبيت مصداقية خصوصياتٍ وطنية معينة»[43]. لماذا؟

---

(42) انظر: Jacob Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Ogranization (Oxford: Oxford University Press, 1990), 311.

(43) انظر: James Piscatori, Islam in a World of Nation-States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 77.

لأن الإيديولوجيين المؤيدين للإسلام طرحوا ـ بصورة غير مباشرة ـ مسألة الحدود النافذة، ولفتوا الانتباه إلى كلٍّ من القومية والوطنية على أنّهما أنظمة بديلة ـ ليس فقط للحكم الأوروبي، ولكن الأهم من ذلك ـ للأمة الإسلامية. قد يستحضر التأييد للإسلام «الخوف من الإسلام» إلاّ أن هذه الحركة تبيّن أنّها محدّدة، وقصيرة العمر. أما العلاج للخوف فهو النظر إلى ما وراء الشعارات وفحص التطور التاريخي لحركة الاحتجاج. تعتمد الحركة الإسلامية التشديد على الإيديولوجيا بدلاً من الاستراتيجيّات البراغماتية. وعبر القرن العشرين فإن الروابط بين المسلمين من أعراق ومناطق ولغات مختلفة ما تزال تطغى عليها الشعارات أكثر من البراغماتية، مما يدل على ارتباط عام دوافعه إيمانية وثقافية، وليس على تحالف فعلي للقوى العسكرية، أَو السياسية أَو لكليهما.

2 ـ لقد حُرم الإسلام ـ كمرجع براغماتي في تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية ـ من الحكم الذاتي تحت الحكم الاستعماري. حتى عندما حاولت النُخب قصيرة النظر إقامة علاقة بين الهويتين الإسلامية والوطنية ـ مثلما فعل على سبيل المثال محمَّد عبده في مصر ـ تحت الاحتلال البريطاني. إلاّ أن ما بدأ كمحاولة لحماية الإسلام من خلال إعادة تأويله انتهى إلى مناقشة حول احتمال صنع مجتمع علماني تكون فيه الوطنية الدافع الحيوي الرئيسي، ومع «اعتبار الإسلام ثقافته الموروثة، بدلاً من الدليل للعمل الاجتماعي»[44]. وتواصلت عملية إخضاع المُثل والقِيَم الإسلامية للبراغماتية السياسية في الأنظمة، في

(44) انظر: Albert Hourani, Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press).

مرحلة ما بعد الاستعمار. ونتيجةً لذلك بقي الإسلام هو الاحتياطي للمعارضة الرمزية وغالباً في صيغ عنيفة متوافرة للجماعات المهمّشة والمظلومة.

خلال مرحلة ما بعد الاستعمار ـ وفيما كان المزيد من الأنظمة المسلمة الجديدة يظهر ـ كان الانجذاب نحو الإسلام بطيئاً بشكلٍ لافتٍ للانتباه ـ سواءٌ لأنه كان ـ خافياً عن أعين «الأوروبيين، أو لأن النُّخب المحلية تجاهلته. ولم تعد الشعارات الإسلامية والولاء الإسلامي إلى البروز على واجهة القضايا الداخلية والإقليمية والدولية سوى في أواخر الستينات ومطلع السبعينات. فالوطنية لم توفّر الحلول للكثير من المساوئ وعدم المساواة. وبدأ الناطقون المسلمون يتنافسون ليس مع غير المسلمين في الخارج فحسب، وإنما أيضاً مع المسلمين الآخرين غير «الأنقياء» في الداخل.

ومرةً أُخرى، ليس هناك نظرة متجانسة لِـ«الفَرقْ الإسلامي». حتى داخل صفوف علماء الاجتماع بقي الاختلاف واضحاً. فقد اختلف عالما اجتماع يهتمان بمصر حول كيف نظرت النخبة المصرية إلى النّظام المنشود في ما بعد مرحلة الاستعمار. ويجادل مُنظِّر سياسي مقيم في ألمانيا أن القومية مثل الحداثة تستبعد الدِّين. وكدليل على هذه القاعدة يستشهد بموقف المصري رفاعة الطهطاوي الذي عاش في القرن التاسع عشر، والذي بالنسبة إليه فإن «الاجتماعي أكثر أهميةً من الدِّيني». إنّ جديدَ الطهطاوي المتعلّق بـ«حب الوطن» ـ حسب وجهة نظره ـ مفهومٌ علمانيٌّ بالكامل من حيث إنّه يعبّر عن المشاعر «الوطنية» وهي فكرة منفصلة عن

الدِّين[45]. ولكن من وجهة نظر عالم سياسي أمريكي ـ ليس الطهطاوي ـ هو الذي يتنبأ بالموقف المستقبلي لوطنه. بل هو مُنظِّر مصري آخر من القرن العشرين اسمه طارق البشري، غير العلماني، وغير الأصولي بل الليبرالي (نوعاً ما) والذي يجادل في أن القومية العربية لا يمكنها استثناء الإِسلام، إلاَّ أنّه في الوقت ذاته يعترف بأنّه لا يمكن جعل الإِسلام الأساس الوحيد للقومية العربية/ المصرية. إذن ماذا يتوجب أن تكون طريقة العمل للمسلمين وللدولة؟ فوفقاً للبشري فإن الإِسلام يجب أن يلعب دوراً حيوياً في تعزيز الأهداف الأولية المتمثِّلة بِـ«الاستقلال والثقافة الأصيلة الحقيقية والاندماج السياسي»[46]. وفي حين أن البشري لا يطرح وصفاً خاصاً به للدولة المسلمة المثالية فإن ارتباطه مع الإِسلام بعيد كل البُعد عن رؤية الطهطاوي للدولة العلمانية[*].

3 ـ إن تصاعد الاستعمار هو الذي ربط جميع التجمعات الإِسلامية عبر سائر أنحاء المنطقة الأفرو ـ يورو ـ آسيوية ـ وخاصة ـ في تلك المنطقة الكوزموبوليتانية، الواقعة جنوبي ـ شرقي البحر الأبيض المتوسط. لقد جرت محاولات بين وقت وآخر لعزل الخليج، وكأن ما حدث في شبه الجزيرة معزول عما يجري حولها. ولكن هذا ليس صحيحاً وكما تشير مارلين والدمان Waldman «على الرغم من أَن بلاد المسلمين ما

---

(45) انظر: Bassam Tibi, Arab Nationalism: A Critical Enquiry (New York: St Martin's Press [1981] 1990), 87.

(46) انظر: Leonard Binder, Islamic Liberalism (Chicago: University of Chicago press, 1988), 280.

(*) رؤية الطهطاوي للدولة ليست علمانية أَو غربية. والرؤية السائدة عن مشروعه لا علاقة لها بكتاباته بل بالإيديولوجيا التحديثية السائدة عنه. (المراجع).

تعرضت جميعها للاستعمار ـ فإنّها جميعاً تقريباً تمتعت بنوع ما من التبعية ـ سواء أكانت ـ نفسانية، أَو سياسية، أَو تكنولوجية أَو ثقافية، أَو اقتصادية. . . . حتى في الخليج فإن التنقيب عن النفط الذي بدأ في الثلاثينات أدّى إِلى قدوم التدخّل الأوروبي (ثم الأمريكي)[47].

إذا كانت التجربة الاستعمارية قد لعبت دوراً وسيطاً وحيوياً في تطور العالم الإِسلامي الراهن فإن هذا الدور يستوجب الاهتمام به حتى نتفادى قصر النظر المزدوج. فقِصر النظر الأول هو المتعلّق بالنُخب المحلية التي تدّعي أنّها الشارحة «الحقيقية» للإِسلام. ويدّعون ذلك إِلى حد يتجاهلون فيه المرحلة الاستعمارية التي تذكّر بالعدو «المهزوم». وتميل مثل هذه النُخب إِلى تصوير أنظمتها كجمعيات متجانسة طبيعيّة واختيارية. أما قصر النظر الآخر فذاك العائد للمعارضين الذين يدّعون ـ بالنيابة عن الإيديولوجية المؤيدة للإِسلام السياسي ـ أنّه كانت هنالك دائماً أمّة إِسلامية بلا حدود. وأن جميع الدول القومية هي دول خيالية ومن صنع مرحلة ما بعد الاستعمار وأن زعماءها يعرقلون ظهور الأمّة الإِسلامية الأصيلة.

ولعل سوء الحظ في هذه الأبحاث التي صدرت مؤخراً هو في أنّها تؤبد بدلاً من أن تصحّح هذه القراءات القصيرة النظر لماهية المسلمين. هناك نهجان علميان اجتماعيان رائجان حول الإِسلام والقومية. النهج الأول يعطي رواية مباشرة للأنظمة المسلمة ويربطها ببعضها، ولا يفعل ذلك مع الأنظمة المجاورة أَو غير المسلمة، وكأن وصف «الإِسلام»

(47) انظر: Marilyn Waldman, «The Islamic Workd,» Encyclopaedia Britannica MacroPaedia (Chicgao: Britannica Publishing, 1987), 130.

لوحده كافٍ لكي يجري جمع هذه الأنظمة في مجموعة منفصلة عن المجموعات الأُخرى[48]. أما النهج الثاني فهو يلاحق كيف صارت الأنظمة المسلمة ذات معنى. وذلك فقط بالإشارة إلى الإدارة الاستعمارية الغازية سواء أكانت هولندية أَم روسية، أم فرنسية أم بريطانية. وهذا العمى أكثر خطورةً من الأول لأنّه يمحو «الفَرْق» الإسلامي ويجمِّد جميع المسلمين في دور المدافعين المناهضين للنظام العولمي الظاهر حديثاً. ويدعي أنصار هذا النهج أن النُّخب المسلمة ـ في تنافسها مع بعضها تحت الرعاية غير المسلمة ذاتها ـ راحت تتخذ شكلاً جديداً؛ وصار أنصارها يختلفون عن أسلافهم المسلمين في مرحلة ما قبل الاستعمار بالقدر نفسه الذي يختلفون فيه عن أقرانهم المعاصرين من غير المسلمين.

وإذا لم يكن الطابع الثقافي للإسلام مجرداً من المعنى فإنّه ـ وفي أحسن حالاته كان «فُضالة» أَو نافلاً ـ في حين صار «الطابع الدنيوي للحداثة» وحده الشيء المهم. ويُستنتج من الفرضية القائلة إن الغرب الأوروبي/ المسيحي كقوة استعمارية أعطى البعد المهم لنتيجةٍ مفادها أن الاهتمام بالعملية الاستعمارية سوف يولِّد بصيرةً تحليليةً في علاقة الأنظمة المسلمة بالقومية[49].

---

(48) انظر: James Bill and Carl Leiden, Politics in the Middle East (Boston: Little, Brown, 1979).

Edward Mortimer, Faith and Power: The Politics of Islam (New York: Random House, 1982).

James Piscatori, ed. Islam in the Political Process (Cambridge University Press, 1983.

(49) انظر: Clifford Geertz, Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia (Chicago: University of Chicgao Press, 1968).

Christopher Harrison, France and Islam in West Africa, 1980-1960 (New York: Cambridge University Press, 1988).

Ian Talbot, The Punjab and The Raj, 1849-1947 (Riverdale: Riverdale Company, 1988).

وفي حين أن النهج الأول يبسِّط كثيراً من ظهور الأنظمة المسلمة من ماضٍ استعماري مشترك، فإن النهج الثاني يفرط في الحديث عن أهمية التجربة الاستعمارية. وينفي أنصار هذا النهج شراكة رعاياهم المسلمين، ويعتبرون المثقفين ـ وخاصة في المدن ـ أنّهم ليسوا أكثر من متعهدين لميراث حضاري ومتخلّف ومتحجِّر.

ولكن الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك. فإذا كانت أوروبا قد أحدثت تحوّلاً في العالم الإسلامي، فإنّها ذاتها لم تكن بمنأى عن التحوّل. ولم يكن أبداً اتجاه التأثير بين أوروبا والعالم الإسلامي اتجاهاً واحدياً بل كان دائماً اتجاهاً متفاعلاً. ولقد شهدت تلك القوى الأوروبية الاستعمارية التي فرضت نفوذها بالحكم المباشر أو غير المباشر[50] تغييراً في أشكالها هي أيضاً، عبر تجربة رعاياها المُستَعمَرين. إلاّ أنّ هذه القوى نادراً ما اعترفت بأن إعادة التغيير في شكلها هي نتيجة لتجربة الآخر. وبدلاً من ذلك فإن التاريخ الاستعماري حين لم يكن يتنعم في رومانسية وغموض الشرق كان يخفي تَغَيُّرهُ وراء أقنعة الربح الاقتصادي، والكسب التجاري، والاستثمارات خارج البلاد أو النقلة الحضارية. وتدلّ الممارسة الهائلة للقوة العسكرية والسياسية بشكل مُبطّن على رفض الشراكة في أي مكان في أمريكا، أو آسيا بما فيها الدول ذات الأغلبية المسلمة.

لكن ليس جميع الأوروبيين تصرّفوا انطلاقاً من الحوافز أو سلسلة المصالح نفسها: في المرحلة المبكرة من الحكم الاستعماري البريطاني

(50) انظر: David Laitin, Hegemony and Culture: Politics and Religious Change Among the Yoruba (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 164-69.

في الهند، على سبيل المثال، فإن الإداريين واللغويين تطابقوا [Identified] مع رعاياهم، كما هو مُبيّن في نقد ريتشارد فولكس R. Fox لأُطروحة الاستشراق[51]. وعندما حلّ الإمبرياليّون محل الاستعماريين ـ كما حدث في معظم الحالات بعد السبعينيات من القرن التاسع عشر ـ حدثت منافسة قوية بين الأوروبيين أنفسهم ـ بين: فرنسا وبريطانيا في السودان وأفريقيا، وبريطانيا وهولندا في الأرخبيل الآسيوي ـ أدَّت إلى إعطاء الأشكال الخاصة والإقليمية للمشاريع الاستعمارية[52].

غالباً ما يُغلِّف التحليل العلمي الاجتماعي للإسلام بأحد أشكال الجدل الاقتصادي الحتمي: توضّع القوى الرأسمالية في المقدمة ويُنسب إليها تغيير العالم الإسلامي ـ خلال وما بعد ـ المرحلة الاستعمارية. ويجري تركيز خاص على تفكيك النظام المسلم المركزي في ما قبل الحداثة، أي الإمبراطورية العثمانية[53]. وتصبح تركيا المعاصرة اليوم الحالة السلبيَّة الرئيسيَّة التي تمثِّل جميع الأنظمة المسلمة المتعثرة في القرن

---

(51) انظر: Richard Fox, «East of Said,» in Richard Fox, ed, Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures (Washington, D. C. American Anthropological Association, 1990).

(52) من أجل نظرة عولمية عريضة حول هذا النزاع انظر:
Geoffrey Barra Cloug, Editorial, the Times Atlas of World History (Maplewood, N. J.: Hammond, 1982), 207-95.

من أجل نظرة إقليمية محددة حول آسيا انظر:
Rhoads Murphey, A History of Asia (New York: Harper Collins, 1992).

(53) انظر: Huri Islamoglu-Inan, ed., The Ottoman Empire and the World Economy (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Resat Kasaba, The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century (Albany: State University of New York Press, 1988).

العشرين: فزعماء تركيا لا يستطيعون التخلّص من وسائل الإنتاج البالية أَو بعث طبقة وسطى نشيطة[54]. ويُقال لنا أن هناك في الحالة التركية غياباً لآلية التغيير، وكذلك الأمر في أماكن أُخرى. وكيف يستطيع السياسي أن ينتج ديمقراطية قادرة على الاستمرار أَو سلطوية معدّلة بدون المساءلة أَو الالتزام؟ ووفقاً لهؤلاء المنظِّرين فإن المرء لا يستطيع تحقيق ذلك من دون الأمرين المذكورين، ولهذا فإن معظم الأنظمة الأفريقية/ الآسيوية محكوم عليها بأن تكون غير ديمقراطية. أما بالنسبة للنفط فقد أدَّى فقط إلى المزيد من التدهور الاقتصادي في أواخر القرن العشرين[55].

ربما كان أكثر تقييم سلبي حول إنتاج/ تصدير النفط وأثره على قيام الدولة العربية/ الإسلامية وتطورها قد جاء من المعلّق السياسي اللبناني جورج قرم. يعرض قرم بتفصيل مسهب نقاشاً قوياً مشابهاً لأطروحة دي لاكروا [De la Croix] حول شرور الاقتصاد التوزيعي والدولة الريعية. ويشعر قرم بالمرارة بوجه خاص حول صرعة النفط التي ظهرت في مطلع السبعينيات: «في صحارى شبه الجزيرة العربية... فإن دول الخليج المصدّرة للنفط تعاني من نقص حاد في القوى العاملة، والإداريين والتقنيين، والموظفين، والمعلمين لتلبية احتياجات ومشاريع هذه الثروة النفطية الجديدة. ولقد تم فجأة استنزاف دول عربية أُخرى (وأيضاً الباكستان وبنغلادش) «من أكثر الناس حيوية بين سكّانها، وهو الأمر الذي

(54) انظر: Turner, Marx and the End of Orientalism.

(55) انظر: Lisa Anderson, «Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa,» Daedalus 120.3 (1991): 93-121.

أدَّى إلى المزيد من التآكل في هيكلياتها الاجتماعية»[56]. أما بالنسبة لإيران تحت حكم آل بهلوي ـ فإن صرعة الدولار لم تتسبَّب في هجرة من مسلمي الخارج، بل أنتجت هجرة سريعة جداً من الريفيين الإيرانيين إلى طهران، وهو الأمر الذي أدَّى إلى التفاوت الهيكلي، الذي بقي حتى بعد مرحلة آل بهلوي في إيران[57].

ولوضع المرحلة الاستعمارية والترجمات الحتمية للإسلام في منظور أوسع، يتوجب على المرء التحرّك أبعد من السياسة والدِّين إلى المصادفات التاريخية. وأفضل مكان للبدء به هو الأطروحة الجريئة التعديليَّة للمؤرخ العالمي والعالم في الشؤون الإسلامية الأمريكي مارشال هودجسون Hodgson. وكما يشرح هودجسون فإن الولاءات الإسلامية تتعلَّق فوق كل شيء بعملية أكبر وأكثر تعقيداً يصفها بـ«التحول الغربي الكبير». ولقد كان التحوّل الغربي الكبير كبيراً «لأنه كان عالمياً»: لقد تم إدخال قواعد السلوك الأوروبية المتعلِّقة بالحكم السياسي، والتبادل الاجتماعي والاقتصادي عبر سائر أنحاء آسيا وأفريقيا. وبقيت «غربية»، ليس فقط لأنّها أوروبية في الأصل ـ ولكن لأنّها عكست تغييرات تجري في العالم الجديد ـ وخاصة ـ في أمريكا الشمالية. ولكنها في نهاية الأمر بقيت تحولاً لأنّها اعتمدت على سلسلة من العوامل بدلاً من تجاوب واحد

(56) انظر: Georges Corm, Fragmentation of the Middle East: The Last Thirty Years (London, Hutchinson, 1988), 137.

(57) من أجل دراسة أوفى لهذه التيارات انظر:

Hooshang Amir Ahmadi, Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience (Albany: State University of New York Press, 1990).

مُتوقَّع مع الأحداث واللاعبين؛ فهي لم تكن حتمية لمنطق واحدة أَو ثقافة واحدة أَو زمن واحد؛ ولم تكن حتى تحوّلاً عادياً وإنما تغيير تبعاً للنماذج البيولوجية [Transmutation].

لقد كان «التحوّل الغربي الكبير» محلياً وعالمياً. حيث إن العملية التي دفع إليها كانت مؤطّرة في سياقات محلية ومقيّدة بالتجاوبات المحلية، وبالردود الإسلامية لقواعد السلوك الأوروبية، إلى حد تستطيع فيه تكهن الصورة المركّبة للمسلمين التي ظهرت فقط بعد الحرب العالمية الأولى، ولم تحقّق انتشاراً واسعاً إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية[58]. وقد كشفت عن عالم مقلوب رأساً على عقب[59]. فلا التجمّعات الإسلامية ولا الأفراد المسلمون الأفرو ـ آسيويين يستطيعون بعد الآن العمل من موقع «الأنداد في النّظام العالمي»[60]. ولقد أعيدت صياغة صورة جميع النُّخب المسلمة ـ إما اختيارياً أَو إجبارياً ـ أَو ـ إما بشكل واضح أَو مبطّن ـ بواسطة قواعد السلوك والتوقعات الأوروبية[61]. ولقد بقيت هوياتهم في تغيير متواصل لأن حياتها أي النخب كانت تحت ضغط دائم، فأصبح

(58) انظر: Marshall Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 3: 176-222.

(59) انظر: Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World (New York: Pantheon, 1982), 215.

(60) حول دراسة نقدية واسعة لهذه النقطة انظر:
Charles Barone, Marxist Thought on Imperialism: Survey and Critique (Ar,onk: New York: M. E. Sharpe, 1985) 115f.

(61) درجة النفوذ قد تكون مبالغ فيها، انظر:
Theodore Van Laue, The World Revolution of Westernization (New York: Oxford University Press, 1987).

الإسلام مورداً رمزياً يتشاركون فيه ويتناقشون حوله. ولقد ظهرت بوضوح الهزّات في مرحلتي ـ ما قبل وما بعد الاستعمار ـ في المدن المركزية إلاّ أنّها امتدت أيضاً إلى الجماعات الريفيَّة أَو المقاطعات حتى حين لم يكن ظاهراً أَن هذه الجماعات قد تأثَّرت، أَو أنَّها كانت ممثّلةً في الأحداث الكبيرة التي كانت تقع في المركز[62].

ولفهم صعوبة هذه الظروف وأيضاً لتحديد نواة الأمل داخلها يجب على المرء أن يعود لقراءة المرحلة الاستعمارية، ومحاولة تحليل تحولاتها الداخلية أَو المراحل المتتابعة لعكس آراء المسلمين «الآخرين» وأيضاً الحكّام الأوروبيين. ويتوجب على المرء الإقرار بأنّه ليس جميع الاستعماريين كان لديهم جدول أعمال متشابه. كما أن جميع المراحل لم تعط ذات السجل للغزو الوحشي، والإلغاء للإفريقيين والآسيويين، الذين حدث أن كانوا مسلمين. وبدلاً من هذا يجب على المرء أن ينظر إلى المراحل الرئيسية الثلاث التي تداخلت، ولكن عليه أيضاً أن يميّز الواحدة عن الأُخرى: الإحيائية، والإصلاحية والأصولية[63].

---

(62) انظر: Paul Vieille and Farhad Khosrokhavar, Le Discours Populaire de la Revolution Iranienne, 2 vols. (Paris: Contemporaneite, 1990).

Erika Friedl, Women of Dehkoh: Women's Lives in an Iranian Village (Washington, D. C. Smmhsonian, 1989).

Reinhold Loeffler, Islam and Practice: Religious Lives in a Persian Village (Albany: State University of New York Press, 1988).

(63) أتفق مع جيمس بيسكاتوري في أننا لا نستطيع اعتبار المراحل المتتالية للاحتجاج الإسلامي باعتبارها إطلاقية أَو قاطعة؛ انظر نقده لحميد عنايت:

Islam in A World of Nation-States (1986) 196.