الجزء الأوّل

الاستعمار الأوروبي وذيوله

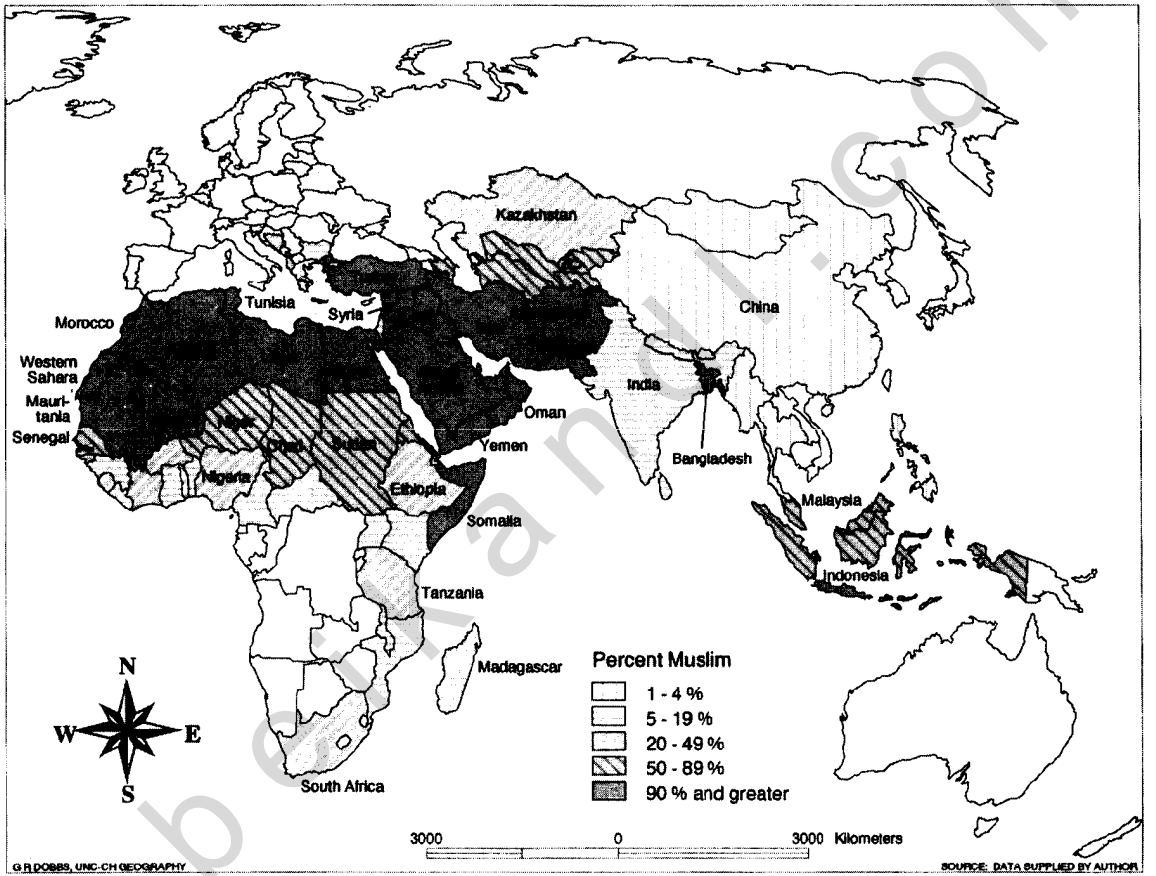
obeikandl.com

obeikandl.com

المراحل الثلاث للإِسلام المعاصر

تنتمي كل حركة من الحركات الإِسلامية العريضة ـ «الإحيائية والإصلاحية والأصولية» ـ إِلى نمط متفاعل بين العالمين الأوروبي والإِسلامي. ويبدأ الفصل الأخير من هذا التفاعل بالتوسّع الاستعماري الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد كان ردّ الفعل الأول هو الإحيائية. ولكن عندما فشلت الإحيائيَّة في تحقيق النتائج الطويلة الأجل تمّ استبدالها بجهودٍ في الإصلاح الإِسلامي بالتوافق مع الحركات الوطنية. وعندما فشلت هذه الأخيرة ظهرت الأصولية.

وكمقدمة لدراسة كل واحدةٍ من هذه الحركات يجب على المرء أن يكرِّر ويكرِّر أن العالم الإِسلامي كبير جداً ومتنوِّع جداً. فالثمانمائة مليون مسلم وأكثر، والذين يؤمنون بالله ورسوله متنوّعون مثلما هو الحال مع أي مجتمع مماثل. وهناك بين المسلمين التمايزات الإثنية واللغوية والتعددية الثقافية. ومع أنّه ليس هناك من خُطاطةٍ واحدةٍ تستطيع استيعاب هذه التعددية فإنني آمل أن يُظهر الرسم (1) على الأقل السياقات العريضة للعالم الإِسلامي. يبلغ تعداد المسلمين في العالم من ربع إِلى ثلث التعداد السكاني للكرة الأرضية. ويفوق التعداد السكاني للمسلمين الآسيويين المسلمين الأفارقة عدداً، والذين يفوقون بدورهم العرب في العدد



شكل 1. العالم الإسلامي (أفريقيا وآسيا).

obeikandl.com

والانتشار. والأرقام التالية مدهشة: 200 مليون شرق أوسطي مسلم تقريباً. ولكن هذا إذا شمل العدد 50 مليون مسلم في تركيا و55 مليون في إيران. وبكلمات أُخرى فإن أقل من 90 مليون شرق أوسطي مسلم هم من العرب. والعدد ذاته تقريباً هو لمسلمين أتراك إذا أضفنا للخمسين مليون تركي الثلاثين مليون مسلم من أصول تركية ممن يعيشون في دول الكومنولث المستقلّة أي في المنطقة المعروفة سابقاً بِـ«بآسيا الوسطى السوفياتية». وهناك عرب أكثر يعيشون في المغرب والجزائر في أفريقيا الشمالية ممن يعيشون في سائر أنحاء الشرق الأوسط باستثناء مصر. وفي منطقة الصحارى الأفريقية فإن في نيجيريا وحدها مسلمون أكثر من أي دولة عربية؛ ولعل أقرب منافِسة لها هي مصر حيث يعيش فيها 40 مليون مسلم، مع العلم أن نيجيريا هي أكبر دولة أفريقية من حيث التعداد السكاني، إذ يبلغ عدد سكانها 110 ملايين من بينهم ما يزيد على الـ60 مليون مسلم.

على أية حال فإن نواحي جنوب، وجنوب شرقي آسيا هي التي تتفوّق على المناطق الأُخرى في تمثيل الأغلبية في العالم الإِسلامي. فحتى سنة 1947 كانت جنوبي آسيا التي تشمل الباكستان والهند وبنغلادش ـ وهي الأنظمة الرئيسية في المنطقة ـ تشكّل وحدة إدارية واحدة تحت الحكم البريطاني. واليوم فإن هذه الدول يسكنها ما يزيد على الـ300 مليون مسلم. وإِلى أقصى الشرق هناك إندونيسيا مع أكثر من 13 ألف جزيرة وتعداد سكاني يزيد على 170 مليوناً. وتعتبر إندونيسيا الآن ـ وسوف تبقى إِلى أجل غير مسمّى ـ أكبر دولة مسلمة في العالم: 150 مليون إندونيسي من المؤمنين بالله ورسوله؛ كما هو التعبير الشائع. وأمام مثل هذه الأعداد

فإنّه من غير المنطقي التحدّث عن المسلمين أَو العرب كشرق أوسطيين، وكأن الطرفين قابلان للتبادل. لقد أورد كتاب صدر مؤخراً تحديداً رئيسياً لوجهات النظر الرئيسية الغربية المغلوطة حول الإِسلام، ومنها النظرة القائلة أن «المسلمين بمعظمهم عرب، وأن الإِسلام هو الديانة الوحيدة للشرق الأوسط»[1]. والأكثر قصوراً في النظر اعتبار الصراع العربي ـ الإسرائيلي الشغل الشاغل للمسلمين في العالم.

ولكن ما هو أكثر أهميةً للمسلمين يقع أبعد من فلسطين، وهو يتعلّق بالكابوس الاقتصادي وليس الإِقليمي. وهو أيضاً يتعلّق بالتوزيع غير المتكافئ للموارد العالمية، وفوق كل ذلك يتعلّق ليس بحساب التغاير الذي يصنّف العالم إِلى أغنياء وفقراء وحسب، بل ويجعل من الانقسام بين المعسكر الصناعي المتطوّر والآخرين أكثر اتساعاً عاماً بعد عام. وبالرغم من أن القيود الاقتصادية ليست الطريقة الوحيدة لفهم الإِسلام والعالم الإِسلامي[2] فإنه من الغباء التحدّث عن قواعد السلوك الحضارية والخيارات الاجتماعية من دون الأخذ بعين الاعتبار المؤشرات الاقتصادية. ـ إذن ـ أين يستطيع المرء العثور على منهج محايد لمعالجة

---

(1) انظر: Osman Bakar, «Towards a Positive World-view of Islam», In Abdul Monir Yaacob and Ahmad Faiz Abdul Rahman, Towards a Positive Islamic c-World view: Malaysian and American Perspectives (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding 1994), 38.

(2) انظر: Immanuel Wallerstein, The Capitalist World-System (Cambridge University Press, 1979).

Charles Ragin & Daniel Chirot, «The World System of Immanuel Wallerstein: Sociology and Politics as History».

Theda Sko Cpol, ed., Vision and Method in Historical Sociology (New York: Cambridge University Press, 1984) 276-312.

الفروقات الاقتصادية؟ يبدو أن أفضل مكان هو منظمة التعاون والتطوير الاقتصادي [OECD] المعروفة بالإنكليزية بـOrganisation for Economic Coperation and Development. ففي سنة 1979 نشرت هذه المنظمة تقريرها العشري تحت عنوان «تحديات المستقبل». ووجد معدّو التقرير أن «العالم «الثالث» محدّد بعلاقته بالدول المتقدمة أكثر من علاقته بنفسه؛ وهو يتألّف من جميع المجتمعات الإنسانية التي لا تستطيع، أَو لا تريد التأقلم مع الصدمة التي أفصحت عنها إنكلترا في عهد الملك جورج، والتي تُظهر اليوم، رسماتٍ مشتركة حول واقعها المعاصر و(مستقبلاً) دينامياتها. وفي كلماتٍ أخرى فإن دول العالم الثالث بما فيها أغلبية الدول الإسلامية بعيدة بملء اختيارها عن دول العالم الأولى المعاصرة. وهناك استثناءات مثل تركيا ومصر وإيران والباكستان وماليزيا. ولكن معظم هذه الدول تفتقر إلى تقاليد ديمقراطية عميقة الجذور أكثر حتى من دول العالم الثاني أَو الدول الشيوعية قبل سنة 1989. وحيث إن هذه الدول تفتقر إلى التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي مع أوروبا وأمريكا على حد سواء فقد تمّ تصنيفها كدول قليلة الشأن في كل التصنيفات الأُخرى.

وقد خدم صعود دول الحوض الباسيفيكي مؤخراً ليعطي الفَرق الإسلاميَّ نبرةً سلبيةً أقوى. قبل عقد من الزمن أعلن أريك هوفر مؤلِّف «المؤمن الحقيقي» أنّه: «لم تتمكّن أي دولة إسلامية من إتقان الإنتاج الصناعي أَو تحقيق أي شيء يمكن مقارنته بما تمّ تحقيقه في اليابان وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وهونغ كونغ و(أيضاً) في الهند»[3].

(3) انظر: Eric Hoffer «Islam and Modernization» The Spectator (Spring 1980): 1.

ويضيف هوفر هذا يجب تعديله الآن بسبب النقلات النوعية التي حقّقتها ماليزيا وإندونيسيا في العقد الماضي. فكلتا الدولتين مسلمة وإن لم تكونا إسلاميتين. وكلتاهما شهدت مؤخراً ولادة اقتصادات تعتمد على التكنولوجيا المتطورة والسريعة النمو، والقادرة على المنافسة على الصعيد العالمي. هل هي مجرد صدفة أن هاتين الدولتين تنتميان أيضاً إلى الحوض الباسيفيكي الذي ينعم بالرخاء؟.

ومهما بدا المستقبل مشرقاً لماليزيا وإندونيسيا ـ على حد سواء ـ فإن تميّزهما يثير معضلةً لأفكار الجمهور الأمريكي. ومنذ أزمة النفط في سنة 1973 التي شهدت نقصاً في إمدادات الوقود فإن معظم الأمريكيين يميلون إلى اعتبار المسلم خليجياً، وتحميله المسؤولية ويستقبلون بالترحاب الأفلام الكرتونية التي تظهر شيخاً مسلماً ثرياً وهو يحرم السائقين المُهَدَّدين من مضخات الوقود. لا بد من تصحيح الأفكار الفارغة والشائعة عن ثروات العرب والمسلمين بالقدر نفسه الذي تبرز فيه الحاجة لتصحيح الصورة الآحادية للهوية الإسلامية. ولا بد من القول إن الدول العربية الغنية بالنفط مثل: ليبيا ودول الخليج وأيضاً العراق هي الأقل من حيث التعداد السكاني ووجود العناصر المدرَّبة والمحترفة. أما الدول العربية الفقيرة بالموارد، وخاصة مصر والسودان، فإنّها تعاني من انفجار سكاني، ولكن في الوقت ذاته توجد فيها قطاعات المحترفين المدرَّبين الذين لا يحتلون الوظائف المناسبة لهم في كل فرع من فروع القطاع الحديث، من الطب إلى الهندسة وإلى التجارة.

والفروقات كبيرة في العالم العربي إلى حدّ أن هبة الذهب الأسود، الذي يدعى غالباً النفط، لم يكن نعمةً لا تشوبها الشوائب. فطغيان النفط

أثقل كاهل الدول الشرق أوسطية الفقيرة والغنية ـ على حدّ سواء ـ من سنة 1945 وإلى سنة 1973. فبالنسبة للخليج فإن طوفان دولارات النفط لم يأت بتحرير فوري من الفقر، ولا بظهور نوع من النسخة المعاصرة للرأسمالية المثالية في رمال الصحراء. وبدلاً من ذلك فقد «خلق ذعراً في الإنفاق». ووفقاً لوجهة نظر جورج قرم:

> منذ سقوط الإمبراطورية العباسية (في القرن الثالث عشر) لم يشهد العالم العربي تحركات للسكان بهذا الحجم. ومثلما هو الأمر لليبيا فإن الدول الخليجية المصدّرة للنفط تفتقر إلى القوى العاملة والإداريين، والتقنيين، والموظفين والمعلمين لتلبية الاحتياجات والمشاريع التي حفزتها هذه الثروة النفطية الجديدة. ولقد استُنزِفت الدول العربية الأُخرى فجأة من أكثر مواطنيها الديناميكيين والنشيطين، مما أدّى إلى زعزعة هيكلياتها الاجتماعية التي تعاني أصلاً من التآكل. وأخذ المغتربون بإرسال مدّخراتهم إلى أوطانهم الأم، مما زاد بذلك ـ ليس تدفق رأس المال فحسب ـ وإنما الرغبة بالحصول على البضائع الاستهلاكية التي أدّت أيضاً إلى تصاعد ضغوط التضخم[4].

ولم تكن الديانة بمنأىً عن عقلية التهافت على الذهب ذاتها. فنتيجةً للتدفّق غير الاعتيادي للثروة التي نجمت عن ارتفاع أسعار النفط بأربعة أضعاف في سنة 1973 تمكّنت الدول المسلمة الغنية بالنفط من رعاية احتفال «عالم الإسلام» غير المسبوق في حجمه. أقيم الاحتفال في لندن

(4) انظر: Corm, Fragmentation of the Middle East, 133.

سنة 1976 وكان أكثر العروض بذخاً للفن والهندسة الإسلامية، كما كان طافحاً بنسخ متطابقة للحياة البدوية، وبكتب مصوَّرة ـ غير اعتيادية ـ لمجالس القهوة، التي لم يشاهدها من قبل العالم غير الإسلامي. وقد تميّز هذا الاحتفال بكونه فاتحة وليس خاتمة التمويل الليبي، والخليجي لعدد من النشاطات المتعلّقة بالإسلام. ألا يمكن أن تكون الأصولية الإسلامية مجرَّد «انعطافٍ كبير جاءت به الثروة النفطية المذوّبة والمُقتَسمة بشكل سيئ، فعوّقت بذلك الأُطر المهزولة لتلك المجتمعات، التي ما تزال تاريخياً محرومة من الثروة الصناعية الحقيقية؟»[5].

لكنّ سؤالَ قرم الإنشائي بحاجة ماسّة إلى تعديل. فالسؤال يحرم المسلمين من المسؤولية عن مستقبلهم وفي السؤال نفحة قوية من الحتمية الاقتصادية المرفوعة إلى أعلى المستويات. ومع ذلك فإن الملاحظة الساخرة لقرم تخدم باعتبارها عقاراً صحياً مضاداً لموجة الصحافة، والأكاديميين الذين يردِّدون التأكيدات الإسلامية حول الثورة الإسلامية. وكأن هذه الثورة قادمةٌ في الحال وبديهية.

لم تنجح أي ثورة حقيقية إن كان في إيران أَو أي مكان آخر في العالم الإسلامي. ويبقى الاختبار الحقيقي للنجاح «النّظام الاجتماعي ـ الاقتصادي العالمي». لا يمكن اعتبار أي ثورة ناجحةً ما لم تتحدَّ عدم التكافؤ الاجتماعي ـ الاقتصادي، وما لم تحاول تحقيق المساواة. وليس ضرورياً أن يكون المرء ماركسياً أَو رأسمالياً ليطبّق مقياس العدالة

(5) المرجع السابق.

التوزيعية، كما أنّه لا يتوجب على المرء أن يقبل بالحكم الصادر عن مُنظِّري التحديث بأن المسلمين يجب أن يتقبّلوا القِيَم وهيكليات الحداثة وأنّهم إذا تقبّلوها بتوسّع فإنّهم لا محالة سوف يتخلّون عن الإسلام[6]. باستطاعة المسلمين أن يكونوا عصريين وديمقراطيين وفي الوقت ذاته موالين لعقائد الإسلام، إلاّ أن خياراتهم للتعبير الذاتي مقيّدة بالشروط الراهنة للامتياز الاقتصادي. ولا يستطيع المرء أن يتجاهل ما الذي يحدث في سائر أنحاء ما يسمّى بالعالم الثالث على كل صعيد بين كل الجماعات المحرومة وغير المحرومة. ويعاني أولئك الذين تمّ استثناؤهم من الصفوف الأمامية للمجتمعات التي تشهد تطوراً تقنياً من عدم انتظامٍ كبيرٍ في البُنى. أما لائحة العراقيل فهي قاتمة: قيود سياسية تنعكس بانتشار الدكتاتوريات العسكرية أَو الزعامات القبلية مما يسمح بمساهمة شعبية محدودة؛ عدم التكافؤ الاقتصادي الذي يضع بعض الأثرياء من التجّار وأصحاب الأراضي فوق جماهير الفقراء في المدن والأرياف مما يعيق ظهور الطبقة الوسطى؛ القيود التعليمية وخاصة في التعليم العالي حيث الازدحام في الجامعات القليلة العدد وغياب مؤسّسات التعليم التقنية مما يدفع بالنُخب إلى إرسال أولادهم إلى الخارج، بينما يُحرم الآخرون من التدرّب على المهارات الضروريّة؛ ـ وأيضاً بالطبع ـ اللاتماثل بين

(6) إجراء مناقشة لأطروحة الإسلام والتحديث للباحث السياسي بسام طيبي. انظر:
Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Thechnological Age (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989).

و

Islam and the Cultural Accomodation of Social Change (Boulder: Westview Press, 1990).

الجنسين الذي يتصف باستحضار التقاليد كسبب لاستثناء النِّساء من الساحة العامة، وهي أمور كلّها تخفي وراءها القضية الحقيقية: ندرة الوظائف للعاطلين عن العمل، وكثرة من هم في وظائف لا تتناسب مع مؤهلاتهم.

وأمام هذه القيود البنيوية فإنّه يجري وضع الدول الوطنية المسلمة في وضع حرج ـ سواء ـ وُجِد مدخول النفط، أَو حتى لو كانت تلك الدول محرومة بسبب غياب ذلك المدخول. ولا تستطيع المجتمعات الإِسلامية الهرب من التراتبية المنحازة التي تعطي امتيازاً لدول أوروبا الغربية، وأمريكا الشمالية، والحوض الباسيفيكي المتطورة، بينما في الوقت ذاته تعيق الآخرين عن التنافس إِلاَّ ـ إذا كانت هناك علاقات الخضوع والاعتمادية المباشرة وغير المباشرة.

هذه الملاحظة موجّهة إِلى المعايير الخارجية والاقتصاد العالمي. وهناك داخل ما يسمى بالدول المتطورة تقنياً مجموعات رئيسية تعاني أيضاً من وضعها في أسفل الطيف من حيث الوصول إِلى التعليم والامتيازات الاقتصادية. وهذه المجموعات موجودة في أماكن عدة في الضواحي الفقيرة في لندن أَو في مانشستر أَو لوس أنجلوس أَو ديترويت. ومع ذلك فإن وجود المهمّشين الآخرين في الغرب يُلطِّف ولا يفنّد رأينا الأساسي القائل إن: المسلمين الأفارقة والآسيويين يعانون من التهميش الجماعي ليس لأن الإِسلام يعاني من العجز في قاعدته ولكن لأنّهم موجودون داخل حدود دول قومية مفروضة ما زال هناك نزاعٌ من حولها. وبسبب البناء الاستبدادي لهذه الحدود فإن المعاملات السائدة هي القبلية، لا

الدستورية، كما أن الديكتاتورية هي الأمر الشائع حتى عندما تحدث النجاحات في بعض الأصعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية[7].

ويجب على المرء ألاّ يُصاب بالدهشة عندما يعلم أن دولاً استعمارية سابقة قد تقدمت لتحدي العملية التي تمّ عبرها تأسيسها كدول «بديهية». وقد أصبح صدّام حسين هو الأكثر تطرّفاً وآخر أولئك الذين يأملون بإعادة صياغة حدودهم القومية. وعلينا العودة لتأمّل هذه العملية بحد ذاتها إذا كان لنا أن نفهم لماذا تعاني المجموعات الإسلامية من حرمانٍ كهذا في مساعيها لجعل حكوماتها الجديدة التي تشكّلت في مرحلة ما بعد الاستقلال تعمل بنجاح. ولا شكّ بأن هذه العملية الواسعة النطاق بحاجة إلى اهتمام أكثر من الشكل المحدد الذي وضِعت فيه بعض المجموعات داخل دولة معينة بينما تم تشريد آخرين من دولة أُخرى، أو تمّ حرمانهم بشكل كُلّي من هويتهم.

---

(7) لفحص دقيق حول المعضلات التي تواجهها مجتمعات الشرق الأوسط، وشمالي أفريقيا انظر:

Phillip S. Khoury and Josephy Kostiner, eds, Tribes and State Formation in the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1990).

أكثر المراجعات إقناعاً للديمقراطية كعنصر في السياسة الإسلامية يوفرها غسان سلامة. انظر:

Ghassan Salame, ed., Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World (London: L. B. Tauris, 1994).

obeikandl.com

الإحيائيَّة الإِسلامية: ثورة مناهِضة للاستعمار

في مثل هذا الإطار المرجعي العالمي يتوجب وضع حركة الإحياء الإِسلامي. ولا شك بأن جميع الكلمات المشوِشة مثل الإحيائيَّة أَو الإِصلاحية أَو الأصولية هي مصطلحات استحضرت بشكل استبدادي من اللغة الإنكيزية؛ فهذه المصطلحات لا تصف ـ ولا يمكن لها أن تصف ـ الدرجات المتفاوتة للاجتماع والاحتجاج الإِسلاميين.

إذن لماذا أواصل استخدام هذه التعابير؟ هناك ثلاثة خطوط عريضة تُرشِّد اختيار التسميات[1]. **الأول** يأتي من ملاحظة لإيهاب حسن في سياق آخر. ففي محاولته لتبرير استخدام التعبير «ما بعد الحداثة» لاحظ أن هناك إرادةً للقوة في التسمية وكذلك في الأشخاص أَو النصوص. فالتعبير الجديد يفتح لمقترِحيه مجالاً في اللغة[2]. ولأن الأصولية اكتسبت مفهوماً

(1) حول المشاكل المحدّدة للمصطلحات الأصولية الإِسلامية انظر فصلي:
«Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Toward a New Approach, in Barbara F. Stowasser, ed., The Islamic Impulse (London: Croom Helm, 1981), 15-36.

وأيضاً في الفصل الرابع من:
Defenders of God.

(2) انظر:
Ihab Hassan, «The Culture of Postmodernism,» in Monique Chefdor et al., Modernism: Challenges and Perspectives (Urbana: University of Illinois Press, 1986), 307.

جديداً منذ سنة 1979 عندما صارت تُستخدم بشكل متواصل كدليل خارج المسيحية البروتستانتية الأمريكية، فقد شابهت في الواقع تعبيراً جديداً هو «الأصولية العالمية» الذي بإمكانه «فتح مجال في اللغة لمقترحي التعبير [الذين هم المحلِّلون الأكاديميون للأصولية]». **ثانياً**، كما تُلاحظ نورما سالم في أطروحتها المتسمة بالإدراك المميز حول الأصولية الإسلامية في تونس فإنّه إذا استسلم المرء للاستخدام المحلي والجماعاتي، واعتمد على التعابير المحلية لاستثناء جميع الآخرين فإن المعرفة النسبية الناجمة عن ذلك ستؤدي إلى طريق مسدود... لأنها لا تستطيع التمييز بين الفئات التي تشير إلى مفهوم الراوي والفئات التي تشير إلى مفاهيم المعرفة التي تتطوّر أبعد من حدود الثقافة المعنية بالأمر. ووفقاً لوجهة نظرها التي أشاركها إياها أيضاً «فنحن لا نستطيع تفادي استخدام نظريات متداخلة الحضارات من أجل إقامة روابط بين **الراوي والمراقب**»[3]. **ثالثاً**، إنّ الجمع بين نظريات الإحيائيّة والإصلاحية والأصولية يساعدنا على فهم حدود كل عالم إسلامي معاصر. ولكن يجب أولاً أن يكونوا موضوعين تاريخياً داخل إطار يأخذ بالاعتبار كيف تمّ إعطاء الشكل للنظريات الثلاث كلّها كردّ فعل دفاعي للتوسع الاستعماري الأوروبي. والجديد هنا هو القول إن هذه التعابير الثلاثة ـ إذا أخذت سوية ـ توفّر طريقة عمل فريدة ـ تساعدنا أن نفهم لماذا وصلنا إلى النقطة التي تبدو فيها الأصولية، وليس الإحيائيّة أو الإصلاحية، كبيرةً في الأفق السياسي للدول المسلمة.

ليس هناك تشخيص عام للاحتجاج الدِّيني ينطبق على ثلاثة عقودٍ

(3) انظر: Norma Salem, «Tunisia,» in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: University of Indiana Press, 1988), 167, n. 7.

من التاريخ الإسلامي. بدلاً من ذلك، هناك ثلاث مراحل مميزة من الاحتجاج. وفي كل مرحلة ثارت مجموعاتٌ مسلمةٌ ضد النّظام العالمي الصاعد. ولقد أصبح النّظام العالمي الصاعد، في وقته، والمرتبط بأوروبا الغربية النّظام المهيمن ولكن ليس بدون مقاومة، واحتجاج وثورة. ولم يكن جميع المحتجين مسلمين، كما أنّه ليس جميع المسلمين قاموا بالاحتجاج، إلاّ أن الطبيعة المستبسلة للاحتجاج الإسلامي الدّيني تستدعي الدراسة بعناية. تُعتبر **المرحلة الأولى** فقط مرحلةً إحيائيةً عن وجه حق. ولقد تبعتها مرحلة ثانية يتوجب تسميتها بالإحيائيّة ـ وفقط ـ بعد المرحلتين الإحيائيّة والإصلاحية، وإلى حد كبير بسبب فشلهما ظهر مؤخراً ما يمكن أن يطلق عليه عنوان «الأصولية الإسلامية».

وهذه المراحل الثلاث جميعها ـ الإحيائيّة والإصلاحية والأصولية ـ هي من الناحية التاريخية حركات اجتماعية دينية محدّدة تدفع إلى الواجهة العامة بعض الزعماء الذكور في محاولتهم لاستعادة المساحة التي تمّ تحديها وتقليصها ثم إفقارها، وإعادة رسمها من قبل التوسع الأوروبي (أولاً عبر القوة البحرية ثم بعد ذلك عبر القوة البرّيّة المدعومة بالسيطرة بسلاح البحرية على التجارة البحرية). ومنذ القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الراهن فإن جميع الأنظمة المسلمة عانت من الأزمات المالية والتشويش الديموغرافي والركود الزراعي. وكانت بعض متاعب هذه الأنظمة ناجمة عن التحديات المحلية. فالعرب في بلدانهم ابتلوا بالأتراك العثمانيين، والأفغان احتجوا عندما تمدّدت سيطرة القاجاريين [Qajar] في إيران إليهم. أمّا الماراتا [Marattas] فقد ثاروا ضد المغول في جنوبي آسيا. وفي كل حالة فإن وضع النخبة الحاكمة تدهور وصار أكثر تعقيداً بسبب:

(1) التحويل الخارجي لتجارة السلع من طرق البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الهادئ إلى المحيط الأطلنطي على أثر اكتشاف واستغلال «العالم الجديد»؛ و(2) التغلغل الداخلي للتجارة الأوروبية عبر علاقات لتجّار أجانب مع وسطاء محللين أَو عبر تعاون وكلاء وطنيين تستخدمهم مؤسسات أجنبية [Compradores] لاستنبات منتوجات جديدة وأسواق جديدة، وشبكات اتصالات جديدة، وموارد جديدة للربح وإعادة الاستثمار. والحديث عن الإحيائيَّة الإسلامية يستوجب الاعتراف بردّ الفعل الإيديولوجي للخسائر التي لحقت بمصالح مجموعات مسلمة معينة. لقد أصبح الإسلام رمزاً للاحتجاج ضد الانحسار التدريجي للتجارة الداخلية والخارجية، الناجم عن النشاطات التجارية للدول البحرية الأوروبية، وعلى وجه الخصوص البرتغاليون، والأسبان والهولنديّون والبريطانيُّون والفرنسيُّون. وكان الإحيائيون الإسلاميون يتنافسون باسم الإسلام للسيطرة على السلع الحيوية ـ النسيج، والعبيد، والقهوة، والشاي، والتوابل والذهب ـ والتي كانت كلها ترسل عبر الطُّرق التجارية الرئيسية من ساحل الأطلنطي في غربي أفريقيا إلى الأرخبيل الإندونيسي.

كانت الحركات الإحيائيَّة المسلمة الرئيسية ـ بدون استثناء ـ حركات ظهرت قبل الثورة الصناعية. وقام زعماء هذه الحركات بتجنيد أتباعهم، ردّاً على قيام الأوروبيين بتحويل اتجاه التجارة العالمية، حتى عندما لم يعترفوا بالمدى الذي أخذت فيه عمليات التقدّم الأوروبي تعطي لحياتهم شكلاً جديداً. ولكن لم يلجأ كل الإحيائيين إلى مواجهة الأوروبيين مباشرةً، حيث لجأ البعض منهم إلى تحدّي النُّخَب المحلية المستضعَفة، التي كان يُنظر إليها على أنّها الوسيط بين الأوروبيين والجماعات المحلية.

وتُعتبر حركة المجدد محمد بن عبد الوهاب واحدةً من الأمثلة المبكّرة للتأثير الأوروبي. ففي وسط السعودية تحالف محمد بن عبد الوهاب مع ابن سعود. وفي ذلك الوقت فإن تلك المعادلة أنتجت ما يُعرف الآن بالحكومة الشرعية. لقد استفاد ابن سعود ابن عبد الوهّاب من الخسائر في المدخول التي عانى منها منافسهم الرئيسي شريف مكة الذي اعتُبر في القرن الثامن عشر الحاكم الشرعي للحجاز. وبما أن شريف مكّة كان يعتمد على التجارة الهندية المُربحة، ـ وخاصة في مجال النسيج والصبغ والتوابل ـ فإنّه مُنيَ بنكسةٍ بسبب تحويل هذه التجارة من قِبَل البريطانيين بعيداً عن شبه الجزيرة العربية. وبسبب ضعفه الاقتصادي تراجعت قوته العسكرية وقام منافسوه النجديّون بضم جماعات أُخرى إلى معسكرهم ممن عانوا من الحرمان بسبب سيطرة البريطانيين على التجارة. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر نجحوا في إبعاد شريف مكة والحلول مكانه. وبالرغم من أنّه كان أمام ابن سعود وابن عبد الوهاب معارك أُخرى لخوضها ضد الأتراك وضد مسلمين موالين لهم من قبائل أُخرى ـ ممن كانوا يرفضون زعامتهم ـ فإن النجاح الأولي لهم كان حصيلةً تمهيديةً لعقابيل الاستعمار الأوروبي.

هذا النمط الواضح في شبه الجزيرة العربية كان له نظراء في أمكنة أُخرى، وله صلة بالنشاطات التجارية التي أخذت تُمارس تحت العلم البريطاني. ففي شمال غرب الهند حاول البريلويون، الذين يُخلَطُ بينهم أحياناً وبين الوهابيين ـ بسبب سيرتهم الإسلامية المتشددة ـ شنّ حرب ضد الجماعات المحلية من السيخ والهندوس الذين كانوا في وضع أفضل منهم إزاء المصالح التجارية البريطانية. وقد عُزِلَ البريلويون استراتيجياً قبل

أن يُهزموا من قبل السيخ في المعركة. وفي مكان آخر في شمال شرق الهند لجأ الفرائضيون إلى الرموز الإسلامية وحاولوا تجنيد أقرانهم المسلمين عندما أدركوا أن التحوّل باتجاه اقتصاد نقدي دولي سوف يعطي الامتيازات إلى مهراجات الهندوس، وسوف يؤدي في الوقت ذاته إلى إفقار الفلاحين المسلمين. وبالفعل اجتذب الفرائضيون تحت قيادة حاجي شريعة الله دعماً واسعاً في الاحتجاجات المحلية في بادئ الأمر، ثم لاحقاً في أعمال التحدي الإقليمية. ولكن ومع ذلك فقد فشل كلاهما في إعادة حركة التغيير إلى الوراء[4].

وحدثت القصة ذاتها مع لاعبين مختلفين في أفريقيا وانتهت بنتائج مماثلة. وأفضل ما تمّ توثيقه عن الحركات الإحيائيّة ذلك المتعلّق بالمتّحَد الفولاني ـ القادري في نيجيريا. حيث وقف الرعاة والتجّار المسلمون ضد الأسواق والوسطاء العاملين عند البريطانيين الذين ـ غالباً ـ ما كان يتم تجنيدهم من القبائل المسلمة المنافسة. وبالرغم من أن الإحيائيين كانوا يحظون بمصداقية إسلامية رائعة فقد هُزموا في ساحة المعركة. وهناك نجاحات مؤقتة: فقد هيمن السنوسيون في منطقة برقة قرب ولاية ليبيا العثمانيّة، مما أدّى إلى تعزيز الهوية الإسلامية لأكثر من 50 عاماً حتى الغزو الإيطالي سنة 1911. وكذلك نجح شيخ صومالي في تجنيد القبائل الداخلية ضد القوّات البريطانية والإيطالية والفرنسيّة في المناطق الساحلية قرب مقديشو. وقد ربح معارك عدّة واستمر في الحكم لأكثر من 20 عاماً

(4) لمراجعة حول الوهابيين العرب والإحيائيين الهنود انظر:

Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 673-75, 720-22.

قبل أَن يهزمه البريطانيُّون بطائراتهم ومدافعهم الرشّاشة في سنة 1920. وأخيراً، على الجانب الآخر من العالم الإِسلامي في ـ جنوب شرق آسيا ـ ظهرت حركة بيوريتانية (طهورية) لها صلة أيضاً بالوهابية ومعروفة بحركة البادري[5]. ولقد جذب البادريون إِلى صفوفهم المسلمين في سومطرة، الذين تشرّدوا بسبب التحوّل في التجارة من الذهب والبهار إِلى محصول نقدي جديد هو القهوة. وخلال القرن التاسع عشر وبعدما أثاروا قلقاً شديداً في مطلع الأمر بين النُّخب المحلية وحلفائهم الأجانب جرى قمعهم من قِبَل خصوم أفضل تنظيماً. وقد عانوا من الهزيمة تلو الأُخرى، في مواجهات دامية قبل أن يستسلموا للسلطات الهولنديّة.

لقد ظهرت جميع هذه الحركات الإحيائيَّة في أوقات مهمّة من مرحلة التوسّع البحري الأوروبي. وكانت جميع هذه الحركات مسلمة سنّيّة. ويوازي هذه الحركات في الإِسلام الشيعي حركة وحيدة هي البهائية التي ما تزال مكروهة من قِبَل أئمة الشيعة. ويخفي هذا الكره خوفاً أعظم: فقد كان البهائيون الأوائل يجسّدون ويعبّرون عن النبض الحي لشيعية المهدي المنتظر المستتر. كان البهائيون إحيائيين شيعة. وقد كان بالإمكان سحق وتجاهل البهائية كما هو الحال مع حركات احتجاجية أُخرى لولا أنّ البهائية استفادوا من شبكات الاتصال المعتمدة على التوسع الاقتصادي للرأسمالية الأوروبية إِلى كلٍّ من إيران وتركيا. وقد وفّر النظام العالمي الصاعد ملاجئ لأولئك البهائيين الذين نجوا من الاضطهاد في موطنهم الأصلي إيران. وفي بادئ الأمر انتقلوا إِلى تركيا، وبعد ذلك إِلى «العالم

(5) انـظـر: A. C. Milner, «Islam and the Muslim State,» in M, B. Hooker, ed., Islam in South-East Asia (Leiden: E. J. Brill, 1983), 47.

الجديد» في الجيل الثالث. واليوم فإن البهائيين لا يؤمنون بمعتقد إسلامي شيعي، ولكن بمعتقد للسلام العالمي والنبوءة العالمية وهم يهدون الناس في «ويلمت» Willmette في ولاية إيلينيويز Illinois، وفي الوقت ذاته يواصلون الاحتجاج على معاملة أشقائهم في الدِّين، ممن بقوا في إيران ـ ولذلك فإن تاريخ البهائيين ذو دلالةً من ناحيتين: فهم يعرضون قصة نجاح مبكرة للرأسمالية العالمية كما أنّهم يشهدون لقوة الإحيائيَّة الإسلامية على أنّها شكل من أشكال الرأسمال الرمزي ما وراء العالم الإسلامي الأفرو ـ آسيوي.

obeikandl.com

الإِصلاح الإِسلامي: الوطنيَّة العلمانيّة

خلافاً للبهائيين فإن الجماعات الإحيائيَّة الإِسلامية التي بقيت في أوطانها حلّ محلّها الإِصلاحيون الإِسلاميون. لقد كان الإِصلاحيون الإِسلاميون يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالحركات الوطنيَّة. وبالفعل فإن بالإمكان الرؤية بأثر رجعي أنه بالرغم من شعاراتهم الجامعة فإن معظم الإِصلاحيين المسلمين طوّروا رؤاهم وممارساتهم بتأثيرات من المرحلة الاستعمارية. وكان الاهتمام عندهم يتركّز على العلوم والتكنولوجيا في التعليم، والمؤسَّسات الدستورية والبرلمانية في السياسة ومراجعة دور المرأة في الحياة الاجتماعية. وإذا كانت الوطنية الإِسلامية قد صارت مقلِّدة فليس غريباً أن الحركات التي نادت بالولاء للإِسلام كانت هي الأُخرى مقلِّدة. وذلك بأخذها لبعض العناصر من أوروبا أملاً منها أن يتم تحويلها وإعادة تأويلها ضمن نظام إِسلامي. لم تكن هناك حركة إِسلامية عفوية بعد المرحلة الاستعمارية؛ فقد كانت جميعها ردّ فعل لقوّة ما أَو لسلسلة من القوى التي انبعثت من العالم الغربي، أي من شمال أوروبا أولاً ثم من الولايات المتحدة. وعلى أية حال، فحتى داخل شمال أوروبا فإن عدد الممثلين كان

محدوداً: باستثناء الإيطاليين في ليبيا والقرن الأفريقي، فإن اللاعبين الرئيسيين في العالم الإِسلامي ـ حتى الحرب العالمية الثانية ـ كانوا البريطانيين والفرنسيين والهولنديين.

ومن المهم ملاحظة حجم الإِصلاحيين ومظهرهم. فقد كانوا قليلي العدد، بينما تمّ غالباً تجاهل صفة النخبة التي كانوا يتصفون بها من قبل الباحثين الخارجيين الذين يشعرون بصلة القربى مع الإِصلاحيين على أساس أنّهم مفكّرون مسلمون يشبهونهم في المظهر والطموح. وبالرغم من عددهم الضئيل أَو ربما بسبب ذلك أدرك الإِصلاحيون نفوذ المؤسَّسات التي كانت تدفع بعض الدول الأوروبية إِلى واجهة مميزة من الهيبة العالمية. لقد جاء الإِصلاحيون من تلك الدول التي كانت فيها النُخَب المسلمة مشغولةً جداً بشبح الدخول التجاري والعسكري الأوروبي ـ في مصر والهند وإيران وتركيا قبل الحرب العالمية الأولى، ثم بعد الحرب في تونس والجزائر والمغرب أيضاً. والتحم الإِصلاحيون في شمال إفريقيا بحركة عُرفت بِـ«السلفية» أَو الدفاع عن قِيَم الإِصلاح العريقة الموروثة عن الأسلاف. وحسب تعابيرهم فقد: رأوا في جيل النبي محمَّد مجموعة يتوجب تبجيلها لحيويتها، ورؤيتها، والتزامها، كما يتوجب إعادة بعثها كنموذج في العصر الحديث. ولكن خصومهم استخدموا حماستهم (أي حماسة السلفيين) ضدّهم فانتقدوهم لترويجهم غير المتعمد للجمود التاريخي. وبما أن السلفية كانت تبدو وكأنّها تعود إِلى عصر ذهبي، أَو ـ على الأقل ـ لا يمكن إعادة تركيبه فإن نداءاتهم الحارّة كان يُنظر إليها على أنّها استنزاف للطاقات، وتؤدي للابتعاد عن المهمّة الحيوية التي يتوجب

معالجتها فوراً: «التأقلم مع الحقيقة الجديدة للنظام الأوروبي العالمي»[1].

ومع ذلك فقد تصرّف الإصلاحيون بحسن نيَّة كمسلمين ملتزمين وجدوا أنفسهم في تضارب بين التلهّف لسد الفجوة الناجمة عن النجاح البراغماتي الأوروبي، وبين ما كان يبدو الابتذال الروحي الأوروبي. وصار الأمر يبدو وكأنّهم شهود على رواية، أَو على وحي «غير مقدَّس». وبعد أن تحوّل الوجود الأوروبي من التجارة إلى الحكومة ثم إلى الخدمات الاجتماعية وإلى الإيديولوجية، فإن التحدي انتقل إلى أعماق التأمّل الذاتي: لقد أصبح الوجود دينياً. بالنسبة للإصلاحيين المسلمين فإن «حَكَمَ الحقيقة والمعرفة لم يعد فجأة محصوراً في كلمة الله المُنزَلة. فقد حقّق نصٌّ آخر ليس له مؤلِّف أَو تصميم محدّد اقتحاماً دائماً. وحضر الغرب بأنظمته السياسية ووجوده العسكري وهيمنته الاقتصادية تحت الأضواء كعرف رسمي للممارسة»[2].

ولكن العرف الرسمي لم يكن واحداً ومتجانساً. فلم تكد القوى الأوروبية تتدخّل حتى اختلفت في ما بينها. وقد استفادت بعض الأنظمة المسلمة من هذه النزاعات، مثل المملكة الشريفية المغربية، التي استطاعت مقاومة الحكم الاستعماري المباشر لأنّه لم تكن هناك قوة في

(1) هذا المستوى من الانتقاد للمصلحين له علاقة بالمفكر المغربي عبد الله العروي، الذي تظهر أفكاره في The Crisis of the Arab Intellectual وخاصة في الصفحات 77-153.

انظر: Youssef M. Choeiri, Islamic Fundamentalism (Boston: Twayne, 1990), 35.

(2) أشعر بالامتنان للشويري لشرحه الواضح للأصولية الإسلامية حيث فرّق بينها وبين الإحيائية والإصلاحية في تشابه تسلسلي للأمور. ولكنني لا أتفق معه بالنسبة لاستخدام تعبير «الراديكالية» لعرض أهم مرحلة من مراحل الاحتجاج الإسلامي في التاريخ. وإنني أحبذ استخدام تعبير «الأصولية».

دول حوض البحر الأبيض المتوسط تريد لمنافسيها السيطرة على الجائزة المتمثِّلة في الإسلام العربي/ الغربي. إلاَّ أن جميع الأنظمة تأثّرت بالحربين العالميتين اللتين يطلق عليهما ـ أحياناً ـ الحروب المسيحية في القرن العشرين. ونتيجة للتكاليف الباهظة لتلك الحروب والدمار الذي خلّفته ـ ناهيك أيضاً عن المساهمة الشخصية للمستَعمَرين المسلمين في هذه الحروب ـ فقد استطاعت موجات الاحتجاج الظهور والترابط في حركات تحرير وطنية. وتدريجياً، وبعد أن انقشع الضباب عن الحرب الثانية من هذه الحروب المسيحيَّة نجحت أغلبية النُّخب المسلمة الحاكمة في إنجاز مجد الاستقلال.

ومع ذلك لم يحظَ جميع المسلمين طبعاً بالفرص ذاتها أَو بالنّظام السياسي ذاته.

وفي تلك البلدان التي لم ينجح الرؤساء فيها بالبقاء تم استبدالهم بأشباه رؤساء، يسودون في أنظمة حكمٍ ذاتِ طابعٍ أمني[3]. وما دامت الأنماط الاستعمارية موجودةً فإن الديمقراطية تبقى هي التحدي. وحتى الدول التي لم تُستَعمر مباشرة مثل إيران فإنّها لم تنجُ من آثار الاقتحام الاقتصادي الأوروبي لشرقي البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي. وتعكس المؤسَّسات التي ظهرت بعد الاستقلال هذا التأثير ـ وخاصة ـ في مجالات البيروقراطية والسياسة المركزية والقانون التجاري.

---

(3) انظر: Jean Leca, «Democratization in the Arab World,» في كتاب سلامة Democracy without democrats ص61. إنني أستعمل الجملة من منطلق عام أكثر مما يفعله ليكا.

ولأن طبيعة الحكم الذاتي أخذت شكلها من الأوروبيين بمقدار أكبر مما أخذته من النماذج المحلية، فإنّه يتوجب على المرء أَن يتحدَّث عن «الوطنيَّة المقلَّدة». وبالرغم من أن العرب وغير العرب اعتنقوا القومية فقد لجأ الزعماء المسلمون إِلى اقتباس نماذج الحكم من المستعمِرين الراحلين لرسم درب الاستقلال. وبغضّ النظر عمّا إذا نظر المرء إِلى الخرائط الدستورية أَو إِلى تبنّي مؤسَّسات تشريعيَّة وتنفيذيَّة منفصلة، فإن آثار السوابق الأوروبية واضحة فيها. وفي الوقت ذاته فإن حدود الأُمم الجديدة عكست تنفيذ رغبات القوى الأوروبية بدلاً من خيارات المواطنين المسلمين. فقد كانت محاولة صدّام حسين لإعادة تعديل حدود العراق مع الكويت في مطلع 1990 محاولة حظيت بالتبرير ـ وأيضاً ـ بأنّها غير شرعية: لقد تمّ تبرير المحاولة لأن حدود جميع الدول الأفريقية والآسيوية رُسمت في المرحلة الاستعمارية أَو مباشرة بعدها؛ وكانت غير شرعية لأن دولاً كثيرة ربحت أَو خسرت من هذه المناورة. وبدون إضافة أجزاء من كردستان، ـ وخاصة المناطق الغنية بالنفط حول الموصل ـ فإن العراق ـ مثلاً ـ لم يكن ليمتلك الإمكانيات الجغرافية التي تستطيع أن تجعل منه عملاقاً اقتصادياً بين جميع الدول العربية.

وقد تكون حقيقة العملية التي تمّ عبرها تحديد الحدود في مرحلة ما بعد الاستعمار أكثر بساطة وأقل جمالاً مما تسمح به نظريات المؤامرة: لقد تمّ جمع مجتمعات بائسة في آسيا وأفريقيا مع بعضها البعض كأجزاء من الإمبراطوريات البريطانية أَو الفرنسية أَو الهولندية. ولم يكن بالإمكان

تذويبها أَو إعادة تشكيلها عند الاستقلال وفقاً للشكل الذي اتخذته قبل مرحلة الاستعمار. وغالباً ما كانت السلطات الإدارية الإمبريالية والاستعمارية هي التي تقوم بوضع شروط الحكم الذاتي لأنّه لم يكن بالإمكان تأمين الموافقة على أي أساس آخر. إلاَّ أن النتيجة النهائية هدفت إلى جعل عملية القومية العربية/ المسلمة برمتها تبدو مقلّدة. وقد حصلت هذه العملية على رضى قطاعات محدودة فقط من النُّخب. وكانت السيطرة العسكرية أحد أجنحة الإدارة الاستعمارية ـ ليس فقط جناحاً بل أيضاً الأساس. ولم يتم أبداً مع الاستقلال وضع الآليات لمنع التدخّل العسكري وقيام مجتمع مدني.

ومن المهم أن نلاحظ كيف أن معظم أصحاب نظريات القومية يشدِّدون على بعض السِّمات المميزة وكأنّها الضرورية لترابط المبادئ الوطنيَّة وتعبئة الحركة الوطنيَّة. إلاَّ أن الديانة ليست واحدة من هذه السِّمات. ووفقاً للعالِم الاجتماعي الراحل أرنست غيلنر Ernest Gellner فإن السِّمات المهمّة هي التجانس والقدرة على القراءة والكتابة والاحتراف المهني[4]. وفي المحصِّلة النهائية فإن كل حركة قومية تسعى إلى خلق عالم في صورتها الذاتية، هو عالم الدول القومية المستقلَّة والمتساوية نظرياً. وعلى ضوء ذلك ـ طبقاً لوجهة نظر غيلنر ـ فإن القومية الأوروبية في القرن العشرين «يتبين أنّها إيديولوجية متفائلة وعلمانية وعملانية». وحتى عندما تضم في صفوفها عناصر من قبل عهد الثقافات الوطنيَّة الدينية، فإن القومية تحوّلهم إلى غاياتها. وعادة فإنّه يجري قمع الديانة أَو

(4) انظر: Gellner, Nations and Nationalism, 138.

العمل على إنزالها إلى صعيد شخصي، محدّد، باستثنائها من الساحة العامّة التي تُسيطر عليها الدولة، وهي الساحة المهدّدة باستمرار بالتمرّد ذي الطابع الدِّيني.

والذي لا يناقشه غيلنر مع أنّه يصبح واضحاً من تحليله للسِّمات أن الخوف العظيم الذي يعتري معظم القوميين الأوروبيين هو الخوف من الثيوقراطية [أي حكم رجال الدِّين]. ولم يسعَ الوطنيون [أَو القوميون] فقط إلى منع الزعماء والمؤسّسات الدِّينيَّة من استعادة المساحة العامّة التي كانوا ذات مرّة يسيطرون عليها، وإنما كانوا أيضاً يأملون بتوفير التلاحم الاجتماعي الذي يجعل من الدولة أداة فعّالة ضد التحديات الداخلية والخارجية لسلطتها على حدٍّ سواء. ولقد تبيّن بوضوح أن المحافظة على النفوذ السياسي وليس تثبيت الحقيقة الدِّينيَّة كان الهدف النهائي للوطنيين الأوروبيين.

وفي حين أن معظم الأوروبيين والأمريكيين عاشوا ضمن حدود قومية «آمنة» لعدة أجيال ويرون أنفسهم من المنتفعين من تقليد الولاء للدولة ـ الوطن ـ فإن كثيرين من مواطني العالم الثالث والمسلمين الأفارقة/ الآسيويين ـ على وجه الخصوص ـ لا يشاركونهم تجربتهم أَو ولاءهم. فبالنسبة لمعظم المسلمين من الصعب امتداح العملية الاعتباطية النازلة من الأعلى إلى الأسفل، المفروضة من الخارج، والتي تتّسم بها ـ تقريباً ـ جميع الأنظمة الأفرو ـ آسيوية في شكلها الحالي.

وليست الحدود الخارجية للأراضي هي وحدها فقط المفتوحة للتحدي، ولكن أيضاً الحدود الداخلية للهوية وإعادة صياغتها. وعند

التفكير في الاحتجاج الإسلامي فمن الضروري ـ خاصة ـ أن نلاحظ كيف أن الصدام الذي يُعتبر جوهر الصدامات الأُخرى بين الوطنيين والأصوليين هو مُجمل النبض الذي يوجّه كلاهما. كما لاحظ كينيث كراغ Kenneth Cragg ذات مرّة فإن الدولة في العالم الإسلامي تعمل كسيَّاف الطاعة[5]. وتُعتبر معظم الدول ذات أنظمةٍ تسلطية ـ أَو بالتعبير المناسب لريتشارد بوليت R. Bulliet ـ ديكتاتوريات مماليكيّة [نسبةً إلى المماليك] جديدة؛ وهي تقلّد المماليك في شكل البيروقراطية العسكرية، التي يعتمدون عليها، لكنّها ـ في الواقع، مستمدّة من ميراث الحكم الاستعماري[6]. وكل دولة من هذه الدول تطالب بولاء كامل للرؤية المتمثّلة بسيطرة الدولة التي يشكّل فيها الإسلام عاملاً يعطيها الصدقية؛ وهذا على الرغم من أن الدولة لا تسمح بأي نقاش مفتوح حول الإسلام. وتعترف هذه الدول بشكل مبطّن بأن قواعد السلوك التي تفرضها غير مقبولة عموماً من جميع المسلمين. إلاّ أنّها في العلن تدعي لنفسها ولرعاياها الحق في تقرير أيٍّ من عناصر العقيدة والممارسة الإسلامية يتوجب دعمه. وعلى أية حال، فإن ذكرى مسلمين آخرين قوية بما فيه الكفاية للبقاء حاضرة. ففي كل حالة كان على المسلمين أن يقرّروا كيف عليهم المحافظة على هوياتهم الرمزية، داخل النظام العام والذي هو في أسوأ الحالات معادٍ للدِّينيَّة، مثلما الحال في الاتحاد السوفياتي (السابق) وإندونيسيا وتركيا، أَو في

---

(5) انظر: Kenneth Gragg: The House of Islam (Belmont, Calif: Dickenson, 1982), 96.

(6) انظر: Richard W. Bulliet, Islam: The View from the Edge (New York: Coulumbia University, 1994), 205.

يهتم بوليت بإعادة توجيه التعليم بالقمع ووضع حد لقاعدة النفوذ للعلماء قصداً أو عن غير قصد عبر «Europeanization».

أفضل الحالات مؤيد للدين كما هو الأمر في معظم الدول العربية وإيران والباكستان وبنغلادش.

ويأتي الفشل الكبير للقومية المقلّدة من حقيقة أنّها تركت كل دولة من الدول المُستعمَرة والكثير منها في أفريقيا وآسيا وأيضاً الكثير منها تتمتّع بأغلبية مسلمة بالأخدوعة القائلة أن بوسعهم استعادة هويتهم ونقائهم كدول قومية. ولقد لعب الزعماء الوطنيون في الدول المسلمة على أوتار هذه الآمال. وبما أن هؤلاء الزعماء أنهوا الهيمنة الأجنبية فقد كان بوسعهم الادعاء أنّهم نفوا الأجنبي المكروه. ومع ذلك فإن الأجنبي لم يرحل. لقد أدلى فرانز فانون Frantz Fanon بتحذير هو بمثابة «نبوءة» عندما نبَّه إلى خطر الاستقلال، خاصة لأن قِيَم المستعمِرين قد تبقى حتى بعد أن يرحلوا[7]. وكنتيجة لذلك فإن قومية القرن العشرين أنتجت للعالم الإسلامي انشقاقاً من الحجم الكبير. ولقد كانت أكثر الانشقاقات وضوحاً تلك التي بين المسلمين والثقافة المهيمنة لأوروبا الغربية، ولكنَّ انقساماً قوياً مماثلاً حدث في أوساط الإصلاحيين المسلمين؛ بين أولئك الذين انجذبوا نحو الإنجازات الأوروبية فحاولوا ملاءمة أرباحهم وتغليفها بصيغ محلية؛ وأولئك الذين سعوا لمعارضتهم على أساس أنّ التفاهم مستحيل بدون فقدان الأصالة. والخطر الآخر على الإصلاحيين كان ولاءهم الواضح لما كانوا معجبين به، لكنهم لم يعتنقوه. وحتى عندما استسلمت

(7) انظر: Les Dammes de la Terre المترجم /The Wretched of The Earth (New York: Grove, 1961 1963).

وأيضاً:

Ato Sekyi-Otu. Fanon's Dialectic of Experience (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 211-35.

القوى الاستعمارية لحركات الاستقلال فقد كان يُنظر إلى هذه القوى، وإلى الزعماء الوطنيين أيضاً على أنّهم ملوّثون بالاستعمارية الجديدة ويمثّلون، كما يسميها فانون «البشرات السوداء/ البنية التي ترتدي أقنعةً بيضاء».

إذا كانت التركة الأخيرة للاستعمار هي إعادة رسم أَو تعديل العالم الإسلامي إلى مناطق مقطّعة، وحدود مُتَنازَع عليها، فإن الرأسمالية تركتها باقتصاديات تستطيع العمل فقط على الهوامش. لقد أفادت الرأسمالية قباطنتها، أي القوى الرئيسية في عهد التكنولوجيا المتطورة. وهذه القوى هي المجتمعات الأوروبية الغربية صاحبة الامتيازات الاقتصادية، التي تتمتع بتكنولوجيا متطورة، وحرفيين متميزين من حيث الشكل والوظائف. وحتى قبل أَن يجري ابتكار قواعد العالم الأول، والثاني، والثالث في الخمسينيات[8]، فقد، كان هناك عالم ثالث هو الأول من حيث الزمن [Proto-Third World]. وهذا العالم الثالث جَمَعَ جميع المجتمعات المسلمة، حتى تلك التي استفادت لاحقاً من تدفّق البترو ـ دولار [دولارات النفط] في الخمسينيات، والستينيات وهو التدفّق الذي تعاظم عبر السبعينيات، والثمانينيات قبل أن ينحسر في التسعينيات. وهذا هو الأمر البديهي الاقتصادي والذي يؤخذ بعين الاعتبار أَو يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في جميع المحاولات لشرح الأصولية الإسلامية.

(8) انظر: Carl E. Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975» Comparative Studies in Sociology and History 23 (October 1981): 565-90.
لأفضل شرح حول هذه التعابير.

الأصولية الإِسلامية القومية الدينِّيَّة

إنّ انفجار سلسلةٍ من الاحتجاجات غير المُنسَّقة ـ ضد حكّام مسلمين بدوا وكأنَّهم يَقْبلون النّظام العالمي المُهيمِن وغير الإِسلامي ـ لم يكن نتيجةً للارتفاع المفاجئ في عائدات النفط في السبعينيات بل كان الحافز لها. وقد وُصِفت هذه السلسلة من التفاعلات بالراديكاليَّة الإِسلامية وبالأصولية الإِسلامية أَو بمجرد الإِسلامية. وكما لا يمكن فصل الإِحيائيَّة الإِسلامية عن قدوم التجارة الأوروبية في وقت مبكّر من المرحلة المعاصرة وفي زمن محدّد، فإنّه لا يمكن أيضاً عزل الإِسلاميّة أَو الأصولية الإِسلامية عن إعادة تنظيم هيكلية النفوذ العالمي ـ الاقتصادي والاجتماعي و ـ أيضاً ـ السياسي والعسكري الذي سبق الصعود للواجهة لمنظمة الدول المصدّرة للنفط (أوبيك). ولربما كانت هناك أصولية إِسلامية بدون أوبيك، كما أن العوامل الاقتصادية وحدها ليست التعبير الأوحد لها. لكن السياق العالمي مهم لفهم كيف ظهرت الأصولية الإِسلامية واتجهت للسواد في الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي حين أن هَوَس النفط كان مُعْدِياً في السبعينيات فإن «طغيان النفط»، وفقاً للتعبير الصحيح لجورج قرم، كان قد بدأ في مرحلة مبكّرة جداً. وقد بلغ هوس النفط ذروته في السبعينيات بسبب تزامن الاستياء

السياسي بعد الحرب العربية ـ الإسرائيليَّة المريرة في تشرين أول/ أكتوبر 1973، مع تعديل أسعار النفط التي تأخّر موعد استحقاقها عبر التنظيم الجديد للدول المنتِجة للنفط، تحت مظلة منظمة أوبيك (OPEC). لقد كانت أوبيك اتحاداً وليس ائتلاف منتجين [Cartel] مثلما يُشار غالباً لهذه المنظمة، وكان لأعضاء هذه المنظمة أكثر من مبرِّر ـ وبجميع معايير النسبية ـ الحق في السعي لنصيب أكثر عدلاً من الأرباح لامتلاكهم مورداً [النفط] لا يمكن تعويضه.

ولكن النسبيّة المقرونة بالأرباح لأعضاء أوبيك لم تفتح الطريق أمام مكانة أعلى للدول الأعضاء في المجتمع الدولي، ولم تؤمِّن الاستقلالية عن مهارات وطموحات الآخرين. لقد كانت الثروة الجديدة نقدية وكان لزاماً استثمارها أَو توزيعها بطريقةٍ تسمح لتلك المجتمعات بالانتقال من عهد ما قبل التصنيع إِلى عهد التصنيع، أَو حقبة التكنولوجيا المتطورة. ولكن لم يتم العثور أبداً على الطريق إِلى حد ما، نتيجة عدم التمكّن من تحويل الموارد المالية إِلى هيكليّات اجتماعية، بدون الاعتماد على التقنيّات الصناعيَّة المعقَّدة لأوروبا وأمريكا التي فتحت عهد التحديث، حتى عندما كانت تعطي صورةً عن حضارةٍ «غريبة». وقد ثبت أن الاستقلال الحقيقي مستحيل، وبدلاً منه ظهرت نوبة تدمير ذاتي. وبما أن الدول الرئيسيَّة الأعضاء في أوبيك، انجذبت نحو نظام اقتصادي ظلَّت فيه على الهامش، فإنّه لم يكن بوسعها تسيير أمورها إِلاَّ بالاعتماد ـ فقط ـ على مساعدة الدول المتقدمة والأقوى الأُخرى. فهذه الدول بحاجة إِلى المساعدة الأجنبية في كل شيء من السلع الزراعية إِلى المعدات العسكرية ومشاريع البناء وعربات المواصلات. كما أن هذه الدول توظِّف عدداً هائلاً من العمّال المهاجرين الذين يساعدونها على التواصل مع العالم

العصري. وتعترف بعض هذه الدول بمفارقة الثروة الفجائية. وكما قال مسؤول سعودي ذات مرة: «نحن السعوديين أغنياء. ولكن أنتم الأمريكيين أصحاب ثروة، وإنني أُفضّل أن نكون أصحاب ثروة». وقد كان يعني بذلك أن الشروط الحقيقيَّة للرخاء الوطني ليست في الفائض في الصادرات/ الواردات أَو المعدل العام لمدخول الفرد وإنما في القدرة على بناء هيكلية اقتصادية والمحافظة عليها، بحيث تكون منافِسةً عالمياً بدون العون الأجنبي. ووفقاً لهذه الشروط فإن السعودية ـ مثلما هو الحال لكل دولة أخرى في منظمة أوبيك بما فيها إيران ـ تبقى غير متطورة بما فيه الكفاية. ولذلك فهي تعتمد على الآخرين في احتياجاتها للوجود والتنافس كدولة عصرية.

وما دام ميدان اللعب الأعظم في عهد التكنولوجيا المتطورة هو العلوم ـ الاكتشاف العلمي والتأقلم العلمي والتوظيف التجاري ـ فإن الدول المسلمة ستظلّ تواجه المعوِّقات، وستظل الأصولية الإسلامية تتصرّف بطرائق تدميريَّة. فالإغراء الإيديولوجي للأصولية الإسلامية يتعزَّز بفشل ـ الفشل المحتوم ـ لإيديولوجيات أُخرى مثل القومية، والاشتراكية، والعروبية أَو حتى الإسلاموية. ومع ذلك فإن الدولة التي يصارعها الأصوليون هي دولة باقية. فالحكومات لم تبرهن فقط على قدرتها على الاستمرار أمام الثورة، بالاستثناء الوحيد لإيران، وإنما أصبحت الدولة وفقاً لما يقوله مراقب لبناني «الظل المهيمن الأقوى على حياة الأفراد والمجتمع»[1]. فمن خلال السيطرة على الجيش والشرطة السرِّيَّة إلى

(1) انظر فؤاد عجمي: =

ملكية الصناعات الرئيسية والتوظيف في البيروقراطيات الإدارية، تمارس الدولة الجديدة في مرحلة ما بعد الاستعمار ما كان يمكن تصوّرها في عهد ما قبل الحرب العالمية الثانية. وباستطاعة الأصوليين تحدي الدولة، كما بوسعهم قتل الفرعون مثلما فعل بعض المصريين عندما اغتالوا السادات سنة 1981، ولكن يبقى هناك فراعنة آخرون وقوى مركزية أُخرى.

والأصولية الإسلامية هي أكثر من مجرد ما يمكن التقاطه عبر التعامل مع التاريخ وفقاً للطريقة التي تركّز على «الرجل العظيم» وهي الطريقة التي في هذه الحالة تستحضر لائحة من أبطال الأصوليين من الباكستاني المودودي إلى المصري سيد قطب ثم إلى التونسي الغنوشي، ثم إظهار كيف أثّروا على الطريقة التي مكّنت المسلمين المهمَّشين التعبير عن شكواهم بأنماطٍ عالميةٍ من التبادل الاقتصادي والحضاري. وبدلاً من عرض لمحات عن حياة الأبطال الأصوليين سوف أنظر في الملفات الاجتماعية/ الاقتصادية والثقافية لبعض الدول التي عاشت سلسلة من الأزمات في مرحلة ما بعد الاستعمار. وأبدأ بالباكستان ومصر لكي أقيس مدى الاحتجاج الأصولي في المستعمرات البريطانية السابقة. ثم أعودُ إلى تونس وسورية لإظهار احتجاجات موازية في المجال الاستعماري الفرنسي السابق. وأختتم بالتركيز على بعض الدول الإسلامية وإيران لأن تنافسهما المتأصّل هو أكثر أهميةً من اختلافاتهما السياسية الظاهرة. وبالرغم من أن كل نظام يدّعي حيازته للمصداقية الإسلامية فإن كل نظام ردّ على خطر السيطرة الخارجية المنشأ بطُرق معاكسة. حيث نرى بعض هذه الدول

Fouad Ajami, «In The Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt», in Piscatori, ed., Islam in the Political Process, 1983. =

يتحالفون مع الغرب الرأسمالي، وفي الوقت ذاته ليسوا على وفاق فيما بينهم؛ بينما يتبنّى الإيرانيون شكلاً من أشكال الثيوقراطية الرأسمالية، التي تسمح بمعارضةٍ داخليةٍ ولكنّها حقيقية.

خطاب مناهض للقومية

إذا كان بإمكان المرء العثور على نواة جوهرية موسّعة للتفكير الأصولي الإِسلامي، فإنّها تأتي من الرد الدِّيني المصقول لحدود القومية العربية ذات الشكل العلماني. وهذه النواة يكشف عنها بوضوح بيانان لناطقين إِسلاميّين أردنيّين. يعبِّر البيانان عن المشاعر المناهضة للقومية لدى الإِسلاميين السُّنَّة العرب، أَو الأصوليين كما يجري التعبير عنهم في الأردن؛ وأيضاً في كثير من الدول التي وجدت نفسها محشورة بين الغرب الصاعد وذكرياتها عن الماضي الإِسلامي المظفّر. وقد لخّص عبد العزيز الخيّاط وهو أحد القضاة البارزين وقد ترك أكثر من 40 كتاباً ذات مرّة المبادئ الخمسة التي يكون على كل متبعٍ للشريعة أن يراعيها؛ وهي:

1 ـ المحافظة على النفس بفرض ما يجب أكله وشربه، وفي الوقت ذاته عدم الانهماك بصيامٍ مطوّل.

2 ـ المحافظة على العقل أَو الصحَّة العقليَّة وتشجيع تعلّم القراءة والكتابة والتعلّم عموماً؛ بينما في الوقت ذاته حظر الكحول والحشيش أَو المخدِّرات.

3 ـ المحافظة على النسل، وهو الأمر الذي يستدعي الزواج وتحديد عدد الزوجات بأربع لكن جَعلْ هذا الخيار محدوداً ومشروطاً بالعدل.

4 ـ المحافظة على الثروة والممتلكات بإعطاء درجة رفيعة للعمل، واستثمار الأموال، بينما في الوقت ذاته حظر معدل الفائدة غير العادل أو الربا، أو الإسراف المفرط في كسب الثروات.

5 ـ الإيمان بالله الواحد الأحد، وبمحمَّد خاتم أنبيائه، وبالقرآن كتابه المقدّس؛ بينما تُحظر في الوقت ذاته الخرافاتُ الوثنية بجميع أشكالها بما في ذلك إعلاء الوطن فوق الله (الوطنيَّة)[2].

لاحظ ترتيب هذه الأولويات التي استشهدنا بها. فأهمّ الحافظات المحدّدة التي تتعلّق بالطعام والزواج هي الأولى والثالثة، وكلتاهما عصرية. الأولى تندِّد بالطُّرق الصوفية وأتباعها الذين يرون أَن الصوم هو طريق جدير لتشجيع الاعتماد على الله وحده (التوكّل). أما الثالثة فتعترف بخيار الأربع زوجات ولكنها أيضاً تتبع القرآن بالتشديد على أنّه يجب معاملتهن بمساواةٍ وعدالة. وبما أَن معظم الأمم الحديثة تؤيد الزواج بامرأة واحدة؛ فإن هذا يشكل حلاً وسطاً مبطَّناً، لكي يكون المرء عصرياً ومسلماً في آن واحد.

ولكن ما يثير الفضول بشكل أكثر هو أن إثبات العقيدة الأساسية الإِسلامية قد جاء في النقطة الخامسة. للوهلة الأولى يبدو أن هذا الأمر بعيد عن أهميته العملانية، ولكن في الواقع فإن هدفه ليس مجرد تعزيز التوحيد بالله وإنما التركيز على أن الالتزام بالتوحيد يسبق سائر الولاءات الأُخرى. هناك الكثير من الأردنيين، وخاصة أولئك المتحدرين من أصل

(2) محاضرة لوزير الأوقاف الأردني عبد العزيز الخياط في جامعة ديوك في 8 تشرين أول 1982.

فلسطيني، يقرأون هذا الكلام على أنه مبرّر لتفادي تكريم الملك حسين بشكل كبير للغاية وفي الوقت ذاته فقد يُنظَر إليه على أنه رسالة غير مبطّنة للفلسطينيين بأن عليهم تنفيذ التزامهم لوطنهم الفلسطيني بعزيمة أقل من إخلاصهم لله!

ولا ريب فإن الحقيقة المتمثِّلة بسماح هذا المُلخَّص الأخلاقي بقراءات خيارية يُظهِر ملاءمتها كلائحةٍ للأساسيات. فهذه التعابير كلّها مقبولة ـ عموماً ـ من المسلمين الملتزمين بدينهم. وهذه الحافظات لا تحرِّض على العنف أَو حتى المقاومة النشطة للسلطات السياسية ولكنّها ـ مع ذلك ـ تظهر وكأنها برنامج مسلكيات متشقّق لا إجماع حوله، تاركاً المجال مفتوحاً حول كيفية تطبيق سائر المسلمين هذه التوجيهات على حياتهم.

ويمتلك الدكتور محمَّد صقر، أستاذ الاقتصاد في جامعة عمان وأحد أعضاء فرع الإخوان المسلمين في الأردن، مهارة مماثلة في صياغة اللغة العاطفية بإشارات مختصرة. ففي مقابلة مع إحدى المجلات يهاجم صقر، الذي حصل على شهادة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة هارفارد، الغرب. وبدون أن يذكر مرةً واحدةً دولة غربيةً بالاسم على أنّها الجانية أَو الشريرة فهو يؤكد بكل إصرار على أَن «الغرب ضدنا». لقد عاش الدكتور صقر في الولايات المتحدة ويدّعي بأنّه يرى في هذا البلد «حضارةً مضروبةً بقوةٍ في داخلها». أما البديل للغرب، كما يقول الدكتور صقر، فهو عالم إِسلامي موحَّد يسمح للدول باقتسام مواردهم في طريقة متكاملة: «بعض الدول مثل السعودية وقطر لديها المال، ودول أُخرى مثل الأردن ومصر لديها القوى العاملة. أما الوحدة فإنها ستجلب منافع أكبر للجميع».

وسوف تسمح الوحدة باقتسام منافع استخراج النفط لأن «ثروة المنطقة اليوم هي في أيدي بضعة شيوخ ومعظم الناس فقراء». ويحذّر الدكتور صقر أنّه في النهاية فإن الجماهير سوف تأخذ الأمور بأيديها. لكن ماذا يتوجّب على الغرب عمله بعد ذلك؟ شيئان: الأول، عليه أن يلاحظ أن «لدينا الملايين من الأشخاص الذين تعلّموا في الولايات المتحدة وليسوا بعبيد للغرب»؛ أما الثاني، فيجب على الشركات الأوروبية ـ الأمريكية ـ التوقّف عن عصر الأرباح من المنطقة والسماح لمواطنيها بأن يحكموا أنفسهم «بدون الوصاية من واشنطن أَو باريس أَو بون»[3].

وبالرغم من أن هذه الأقوال مجتزأة لأنها أُخذت من مقابلة فإنها ـ مع ذلك ـ تعبّر عن نبرة الخطاب الشائع لدى الأصوليين الإسلاميين. إذ صار الاتهام يوجّه بقدر متساوٍ من الاستياء نحو الداخل والخارج.

هل على المرء إذن أن يتجاهل إغراء هذه الحجج؟ كلاّ، فبالرغم من عدم تناغمها الظاهر فإنها تعكس بدقّة معضلة الأصوليين الإسلاميين في التسعينات من القرن العشرين: أخذ الأفضل من الغرب ـ ثقافته والتكنولوجيا التابعة له ودولاراته ـ ومع ذلك يجب التطوّر في نظام عالمي إسلامي متجدّد ومنفصل. وكما يقول روي متحدة Roy Mottahedeh فإن «الحكومة الإسلامية بالنسبة للكثير من المسلمين كالتعبير القديم المُعاد إحياؤه «المجتمع المدني» بالنسبة لليبراليّين: «مخزن للآمال الجماعية،

(3) انظر (ربيع 1991) World Link 3.
أشكر الدكتور بول هوف لهذا المرجع.

وطموح بأن يكون من المستطاع استعادة وتعزيز القيم الجيدة الأساسية التي هي من جذور تقاليدهم». هذا هو الهدف، ولكن كما يُلاحظ متحدة فإن «المحتوى الفعلي المتَفَقْ عليه للحكومة الإسلامية يبقى محدوداً جداً، وغالباً ما يكون عرضةً للجدل الشديد»[4].

نماذج من الأصولية الإسلامية

ليس هناك دعوةٌ ذات أثر فاعل ما لم تتلاءم مع المزاج العام، وخيارات التغيير في دول معيّنة. فالتماثل والاختلاف للحركات الإسلامية يمكن إدراكه بشكل أفضل بالنظر إلى دول وطنية ـ إسلامية. النماذج الستة التالية هي نماذج تم اختيارها ولكنّها ليست عشوائية. ففي حين أن هذه الدول تُظهر حدود الحركات الأصولية فإنّها تمثّل أيضاً أوجهاً مختلفة للتجربة الاستعمارية. اثنتان من هذه الدول: الباكستان ومصر عانتا من الحكم البريطاني. دولتان أخريان ـ سورية وتونس ـ وقعتا ضحية «رسالة التمدين» (La mission civilisatrice) الفرنسي أو الحكم الفرنسي. إلاّ أن بعض الدول وإيران ـ كانتا فقط داخل دائرة النفوذ وتفادتا الحكم المباشر من عاصمة أوروبية. وكل دولة من هذه الدول تؤشّر لتغييرات داخل دائرتها الاجتماعية ـ السياسية، بينما في الوقت ذاته تدلّ على تيارات ذات أهمية عريضة للهوية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وبالرغم من أنني ألفِتُ الانتباه إلى المنافسة الرئيسية بين إيران وجيرانها فإنني أيضاً أسلّط الأضواء على إيران بصفتها أهم موقع رمزي لفهم الإسلام المعاصر

(4) انظر: Roy Mottahedeh, «The Islamic Movement: The Case for Democratic Inclusion», Contention 4, 3 (Spring 1995), 111.

أَو سوء فهمه. فلولا الجمهورية الإِسلامية الإيرانية لم يكن هناك أصولية إِسلامية، ولم يكن لـ«الوعيد الإِسلامي» أن يصبح أبداً دعوةً تحذيريّةً لصنّاع القرارات السياسية الأوروبية ـ الأمريكية وللجمهور بشكل عام. وبسبب أهميتها الفرديَّة فإنني أختتم بإيران تحليل كل دولة على انفراد.

باكستان

تواريخ رئيسية[5] تذكر أيضاً الزعماء البارزين منذ الاستقلال:

1858	بدء الحكم البريطاني المباشر للهند
1906	تأسيس الرابطة الإِسلامية بمعزل عن مؤتمر عموم الهند
1941	تأسيس الجماعة الإِسلامية في شرقي البنجاب
1947	إقامة شرقي وغربي الباكستان بالاستقلال عن بريطانيا وجمهورية الهند على حد سواء
1947 ـ 1957	محمد علي جناح
1956	إعلان الباكستان دولة إِسلامية
1958 ـ 1969	أيوب خان
1969 ـ 1971	يحيى خان
1971	ثورة باكستان الشرقية وإقامة بنغلادش
1971 ـ 1977	ذو الفقار علي بوتو
1973	تشريع دستور يُعلن الباكستان رسمياً دولة إِسلامية
1978 ـ 1988	ضياء الحق
1988 ـ 1990	بناظير بوتو

(5) هناك تواريخ عدة بالإِمكان اختيارها للباكستان، وللدول الأُخرى. ولقد اخترت التواريخ الأكثر ذكراً وأهمية.

obeikandl.com

1990 ـ 1993	نواز شريف
1993	بناظير بوتو
1997	نواز شريف(*)

بعد تجربة مع الديمقراطية البرلمانية تولى الجنرال أيوب خان الحكم المباشر عبر انقلاب في سنة 1958. وكذلك فإن يحيى خان والجنرال ضياء الحق فرضا الأحكام العرفية بينما كان بوتو الأب، وبوتو الابنة ونواز شريف الوحيدين الذين تم انتخابهم عن وجه حق كزعماء غير عسكريين للباكستان في العقود الثلاثة الماضية.

ولا يمكن فهم الأصولية الإسلامية الباكستانية بمعزل عن التاريخ الباكستاني، والذي هو أيضاً أحد نتائج الجغرافية. الباكستان جزء من شبه القارة الآسيوية فإن للباكستان ارتباطاً وثيقاً بالتطور التاريخي للهند وهي أيضاً مرتبطة بالإسلام بآسيا الوسطى والغربية (أي الشرق الأوسط). وغالبية سكان الباكستان الذين يربو عددهم على مئة مليون نسمة هم من المسلمين. ولقد أعطى حكم المغول الذي استمر 300 عام النُّخب المسلمة في شمالي الهند شعوراً بالتواصل مع أجدادهم في آسيا الوسطى. ومع ذلك فإن الاستعمار البريطاني هو الذي أعطى باكستان المعاصرة شكلها: لقد أشرف اللورد ماونتباتن Mountbatten على تقسيم مساحات واسعة من الأرض على أُسس فئوية شعارها الانتماء إلى دينٍ أو مذهب. وكان هدفه تأمين أقصى حد من النفوذ السياسي والفرص الاقتصادية في المستقبل لِـ«لؤلؤة العرش» الإنكليزي حتى بعد إعطاء الاستقلال. ولكن ما

(*) سقط نواز شريف بانقلابٍ قام به قائد الجيش برويز مشرف عام 1999.

فعله اللورد ماونتباتن كان خطأً قاتلاً أدّى إلى مقتل الملايين كما دمّر آمال ملايين آخرين.

ومن بين الأحلام المدمَّرة أحلام مسلمين كانوا يتطلّعون إلى البقاء في دولة هندية موحّدة في مرحلة ما بعد الاستعمار. وأذكر أنني كنت أناقش مع عالم هندي مسلم مُسنّ من دلهي في أواسط الثمانينات قضية التقسيم. سألته: أي من الجانبين اختار عند نهاية الحكم البريطاني؟ فردّ بهدوء «كلاهما» ثم أخذ يشرح لي بصوت متهدج: «كلاهما، لأنني أردت أن أكون هندياً ومسلماً في آن واحد»، مضيفاً أنّه ما زال يريد أن يكون هندياً ومسلماً في وقت واحد. لم يكن هناك قدر لخلق الانقسام بين الأشقاء. دولة إسلامية؟ كانت خطأ إنسانياً وليس إرادة إلهية. فالدولة الإسلامية هي حيث يعيش المسلمون سوية بسلام مع جيرانهم. فالبهارات [Baharat] أي [الاسم السنسكريتي لشبه القارة الهندية] هي دولة إسلامية وليسَ هي البدعة التي تدعى الباكستان. يا لهذه الغلطة. أو يا لهذا الخراب[6]!

وبالرغم من أن مسلمين هنوداً كثيرين دعموا نظاماً مسلماً ومنفصلاً فليس كلهم أرادوا أن يكونوا مجتمعين في الدولة الإسلامية ذاتها. وأدّى الانقسام في وقت لاحق بين الباكستان الشرقية والغربية إلى إقامة بنغلادش في سنة 1971 بعد إراقة المزيد من الدماء. وتبين بوضوح أن جزءين غير متناسقين تفكّكا من البوتقة التي وُضِعا فيها في سنة 1947. وكانت النتيجة

(6) لقد طلب صديقي، ألاّ أذكر اسمه، لكن هناك مسلمين هنوداً كثيرين يشاركونه هذه المشاعر. انظر:

Rafi Zakaria, The Struggle Within Islam, (London: Penguin 1989).

ثلاث دول منفصلة يجمعها دستور يحدد قواعد الحكم فيها. وحتى هذه الدساتير كانت مختلفة حول تحديدها لأساسيات الدولة: واحدة يهيمن عليها الهندوس وينص دستورها على أنّها علمانية؛ والأخرى بتعدديتها الإِسلامية ينص دستورها على أنّها إِسلامية بقوة (الباكستان) بينما الثالثة (بنغلادش) بالرغم من الهيمنة الإِسلامية عليها بقيت دستورياً علمانية حتى سنة 1987.

كانت المعضلة الكبيرة للباكستان تتمثَّل في كيف تستطيع أن تكون دولة إِسلامية في الوقت ذاته الذي تجمع فيه المجموعات الإثنية واللغوية المختلفة داخل جناحيها الغربي والشرقي. ولم يحدث أبداً أن حظيت شخصية مرموقة من باكستان الشرقية بدعم إجماعي من باكستان الغربية للزعامة الوطنيَّة. وقد أخذت جميع المؤسَّسات السياسية، والقضائية والاقتصادية، والاجتماعية في الدولة الجديدة شكلها من باكستان الغربية. وكانت اللغة الوطنيَّة أيضاً هي الأوردو. وكان لزاماً على جميع الزعماء البنغاليين، الذين يطيرون إِلى إسلام آباد لحضور الاجتماعات البرلمانية التحدّث بالأوردية، في اللحظة التي يصعدون فيها على متن طائرة شركة الطيران الباكستانية في داكا.

ومن بين الذين برزوا كزعماء وطنيين دينيين من باكستان الغربية كان مولانا أبو الأعلى المودودي. ويستشهِد كل تاريخ إِسلامي عن الباكستان باسمه بصورة بارزة، وبالإشارة إليه تُروى قصة الأصولية الإِسلامية ويجري الترويج لمكانتها العالية في شبه القارة الهندية.

كان المودودي صحافياً وليس عالماً دينياً محترفاً. ولقد عاش المودودي تحوّلاً قوياً ثانياً إِلى الإِسلام في العشرينات من عمره، وأصبح

فيما بعد كاتباً للمناشير ومتحدثاً وناشطاً بارعاً في مجال القضايا الإسلامية. ولأنّه كان على وجه الخصوص ماهراً في مجال صياغة الكلمات فمن المهم التفريق بين ما قاله وما فعله: فقد كان قادراً على صياغة أفكار مثالية لم يكن هو أَو غيره من السياسيين يستطيعون بالممارسة المحافظة عليها.

قام المودودي في سنة 1941 بتأسيس الجماعة الإسلامية وهي منظمة تهدف للترويج لقواعد السلوك الإسلامي في الهند. وكان مناهضاً للحركة السالمية لإنشاء باكستان وللرابطة الإسلامية بحجّة أن مسلمي الهند كانوا عملياً غير متدينين، وأن إقامة دولة منفصلة لن يساعدهم بشكل أكثر مما هو عليه الحال لمسلمي إيران غير المتدينين (وهذا على الرغم من أن إيران أَو تركيا على حد سواء لم تتأسسا حديثاً من منطلق تحقيق الذاتية الإسلامية). ومع ذلك فعندما ظهرت الباكستان في سنة 1947 تجاهل المودودي خلافه مع محمّد علي جناح وهاجر إلى لاهور بالرغم من النبرة العلمانية للرابطة الإسلامية. وقد لعب عبر الجماعة الإسلامية دور الموقِظ الديني حيث تحدّى مراراً إدعاءات الحكومة بأنّها إسلامية وعرّض نفسه للسجن وحتى عقوبة الموت (في سنة 1953). وبعد إطلاق سراحه من السجن تفاهم مع النّظام العسكري لأيوب خان وبقي من سنة 1962 وحتى وفاته سنة 1979 يعمل دون انقطاع، اللهم باستثناء بعض الفترات القصيرة القليلة.

ولقد واجه المودودي باعتباره رئيساً للجماعة الإسلامية شيوخ الدِّين التقليديين (العلماء) وأيضاً الحكومات الباكستانية المتعاقبة. وكانت رسالته شمولية وتنتقد باستمرار الفشل الإنساني في التأقلم مع الرسالة الثورية

للإسلام الحقيقي. وقد كانت رسالته بسيطة إلى حد بدت فيه وكأنها متاحة للجميع. ومنذ إصداره لكتابه الأول عن الجهاد وعبر مقالاته اللاحقة حول كل ميدان من ميادين الحياة الإسلامية المعاصرة تقريباً طبّق المودودي مبدأين مزدوجين تفسيريين وكلاهما يتعلّقان بالقرآن: (1) كلمة الله توفّر القدوة والمقياس للسلوك الإنساني؛ و(2) من الممكن الوصول لترجمة واحدة صحيحة لمعانيها للعصر الراهن. وبدا الأمر وكأنه أخذ على عاتقه المهمة الشاقة في «برهنة قدرة الإسلام على منافسة الإيديولوجيات العلمانية المعاصرة»[7].

عاش المودودي في ظل حكومات علمانية ليس أقلّها الحكم العسكري العرفي لأيوب خان. وفي سنة 1970 بعد أن استقال أيوب قال المودودي بحسرة إن «اليساريين هم في الحقيقة الذين سيطروا على حكومته. لقد قُمِعت جميع العناصر الدِّينية ووقعت الإدارة في أيدي اليساريين: الصحافة ووكالات الأنباء والراديو والتلفزيون ـ في الواقع ـ جميع أذرع الإعلام الجماهيري استُخدمت من قِبل القوى اليسارية [بينما] لم يكن للجماعة الإسلامية أي مجال يُذكر للعمل»[8].

وبالرغم من النبرة العاطفية لاحتجاج المودودي فإن تباكيه ظهر فيه ضعف على جبهتين كما يدّعي على الأقل خصومه. فالضعف الأول في هذا التحسّر ينبع من طبيعة الدولة التي يهاجمها؛ أما الثاني فهو مُستمد من

(7) انظر: Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London: MacMillan, 1982), 102.

(8) انظر: S. Barakat Ahmad, «Maududian Concept of Islamic State,» Islam and the Modern Age 14 (November 1983): 10.

علاقاته مع ممثلي تلك الدولة. ومن المهم فهم الحالتين لمعرفة مدى الهشاشة وعدم الاستقرار الذي ينتظر مستقبل الأصولية الإسلامية في الباكستان. لقد شنّ المودودي نوعاً من الجهاد الداخلي ضد الحكومة الباكستانية: بدلاً من الادعاء أن زعماء الحكومة كانوا مسلمين «جيدين» فإن المودودي انتقد سياساتهم على أنّها غير إسلامية. وكان معظم رؤساء الدولة حكاماً عسكريين لا يتعاملون كثيراً مع الرعايا المتدينين. ولكن عندما كانوا يدّعون التصرّف بالنيابة عن المُثل التي تفوق مصلحتهم الذاتية فقد كانوا ـ بلا شك ـ يلجأون إلى الإسلام كمثل أعلى. وحتى إن زعيماً غير عسكري مثل الاشتراكي ذو الفقار علي بوتو حاول شرعنة نفوذه الضعيف بالإشارة إلى الإسلام. ما هي الإيديولوجية الأُخرى التي بوسعها التنافس مع الإسلام؟ هل هي الاشتراكية أَو الرأسمالية أَو الديمقراطية؟. كلاّ، فالإسلام كان الباطون الذي يربط العناصر المختلفة داخل المجتمع الباكستاني وكل زعيم (أو زعيمة) ربطوا أنفسهم في بوتقة الشرعية الإسلامية. كان هناك الإسلام الليبرالي ـ العصري في المرحلة البرلمانية المبكّرة. لقد دعم أيّوب الإسلام التطوّري؛ وكان خليفته يحيى خان يدعم الإسلام الوطني بينما دعم العلماني ذو الفقار علي بوتو الإسلام الشعبي ـ الاشتراكي. أما خليفة بوتو وهو الخصم القاتل له ـ ونعني به ضياء الحق ـ فقد ادّعى أنه من الإسلام الإحيائي (بالرغم من أن هذا الإسلام كان أصولياً). وبعد وفاة بوتو في سنة 1988 رفعت ابنته بناظير لواء الإسلام الشعبي ـ الاشتراكي، بينما دافع خليفتها نواز شريف عن الإسلام الرأسمالي. وعندما عادت بناظير إلى السلطة لم تتخلّ كلياً عن

الإسلام الرأسمالي الذي عاد شريف يرفع لواءه بعدما أصبح رئيساً للوزراء مدة ثانية في سنة 1997[9].

وهكذا فقد كان على المودودي التنافس مع أفكار مختلفة عن الهوية الإسلامية داخل الحكومة. وفي الوقت ذاته كان عليه إرضاء ناشطين إسلاميين آخرين خارج الحكومة، من بينهم زميله في الجماعة الإسلامية الدكتور إسرار أحمد. ووفقاً للدكتور إسرار فإن المودودي تغيّر بعد إطلاق سراحه من السجن في الخمسينات. لقد «تراجع من موقعه الأصولي وسعى ـ بدلاً من ذلك ـ إلى التحالف مع الجماعات الدّينية أولاً ثم بعد ذلك مع أحزاب سياسية تُجاهرُ علانيةً بعلمانيتها». وبكلماتٍ أُخرى فإنّ المودودي تعاون بشكلٍ مبطّنٍ مع الحكومة ذاتها التي انتقدها علانيةً؛ فكان يبدو فقط كأنما يعيد صنع الباكستان في صورة الإسلام الحقيقي. وكنتيجةٍ لهذا الافتراق بين الكلمات والأفعال استقال الدكتور إسرار من الجماعة في سنة 1957. وفي وقت لاحق في سنة 1974 أقام جمعية خاصة به سمّاها «تنظيم الإسلام». وكما لاحظ ولي نصر[10] فإن مشروع الدكتور إسرار كان من عدة نواح شبيهاً بمشروع المودودي. ومع ذلك فقد كان هناك فارقان بارزان، **الأول** هو أن الدكتور إسرار استثنى بإصرار النساء من القوى العاملة، مشدِّداً على الحاجة «لتكريمهن» بقصر عملهنّ على أدوارهن المنزلية الفريدة (لقد دعا المودودي أيضاً إلى استثناء النّساء حتى

(9) انظر: Mumtaz Ahmad, «Islamic Revival in Pakistan,» in J. W. Bjorkman, ed., Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia (Riverdale, MD,: The Riverdale Company, 1988), 93.

(10) انظر: Seyyed Vali Reza Nasr, The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan (Berkeley: University of California Press, 1994), 59.

انتخابات 1964 عندما تراجع ودعم ـ ولو بشكل غير حماسي كبير ـ ترشيح امرأة للرئاسة ضد أيوب خان!)، أما الفارق الثاني فيكمن في أن الدكتور إسرار كان يدرك أنّه إذا كان لحركة دينية أن تنجح في أواخر القرن العشرين فإنّها كانت بحاجة إلى وسائل إعلام عصرية. وقد وظّفَ التلفزيون وزياراته الخارجية بمهارة لإعطاء صورة عن ذلك للجهات الدولية. وبوصوله إلى أبعد من الباكستان عزّز موقفه المحلي والإقليمي والوطني كزعيم يتصدّر الصفوف الأولى للدعوة إلى المُثُل الإسلامية. وظهر أحياناً أنّه كان يستخدم الإعلاميين المحترفين من الصحافيين والمعلّقين الإذاعيين ومخططي البرامج التلفزيونية من أجل تحقيق أهدافه. ذات مرة في سنة 1982 خلال زيارتي للباكستان تصفّحت الجريدة المسائية الصادرة بالإنكليزية «The Leader» لأجد عنوانها الرئيسي: «الإسراراتية توشك أن تستولي على الباكستان». ومضت المقالة تتحدَّث وتسلّط الأضواء على النفوذ المتنامي لجمعية تنظيم الإسلام وكيف أن هذا التنامي يخيف الكثيرين في قطاعات مختلفة، بما فيها قطاعات النِّساء العاملات والمهنيات.

على أية حال، فإن الأسوأ لم يحدث حيث أدرك نظام ضياء الحق أن الصورة الأصولية نفسها للنظام لا يفيدها في شيء هذا الناشط البنجابي العنيد. وبما أن الحكومة تسيطر على وسائل الإعلام الباكستانية فقد كان بالإمكان حرمان الدكتور إسرار من إسماع صوته عبر أمواج الأثير، أَو من العناوين الرئيسية؛ وهذا ما حدث فعلاً. وأخذ نجم الدكتور إسرار في الأفول حيث أكّدت الدولة ـ الوطنيّة في الباكستان أنها هي المنبر الحاسم الذي يقوم بإعادة صياغة الإيديولوجية الإسلامية المقبولة. وعندما جاءت

بناظير بوتو إِلى السلطة في مطلع سنة 1988 مُنيَ الدكتور إسرار بنكسة أُخرى: لم يعد مكوث المرأة داخل المنزل النموذج المناسب الوحيد للمرأة الإِسلامية.

وعانت تعابير أُخرى من الأصولية انحساراً بسبب انعدام الدعم الشعبي للجماعة الإِسلامية، أَو لمنافسيها الذين كان كثيرون منهم من المدافعين عن الإثنيات المحلية، والمهاجرين وهم اللاجئون الذين قدِموا من الهند، ويتحدَّثون بالأوردية، وقد استوطنوا منطقة السند في الباكستان وخاصة في المدينتين الكبيرتين كراتشي وحيدر آباد. لقد استحالوا سِنديين نتيجةً للظروف؛ فبالرغم من أن بعضهم انجذبوا في بادئ الأمر إِلى الجماعة الإِسلامية فإنهم الآن يعتنقون شكلاً من أشكال الوطنيَّة السنديّة، ويدافعون عن حقوق اللاجئين بدلاً من قواعد السلوك الدِّيني، وذلك عبر أحزاب سياسية علمانية.

خلال التسعينات فإن الأصولية الإِسلامية لم تضمحل في الباكستان بالرغم من أنّها تعرّضت لخسوف جزئي. وهي تغلي على نار خفيفة لأن القلاقل الاجتماعية والإثنية والاقتصادية التي تستمر في شلّ معظم الحياة العامة في الباكستان لا يمكن إنهاؤها بسهولةٍ أَو بسرعة. ومع عودة الأزمات إِلى الظهور(*)؛ فإن المرء يتوقع الصرخة المدوية الداعية إِلى حل «بسيط» له جذوره في القرآن والنظريات القديمة العهد. ومع ذلك، فإن إغراء هذا الحل ليس للجماهير وإنما لأعضاء البيروقراطية الحكومية

(*) صدرت الطبعة الثالثة من هذا الكتاب عام 2000، أي بعد وصول مشرَّف إِلى السلطة (1999)؛ لكنّ المؤلّف لم يُجْر تعديلاً في هذا الفصل.

المنتفخين بالغرور. كما أن هذا الحل لن يحظى بدعم قوي بين المحترفين المهنيين الصغار في السن في المدن ممن يعانون من سوء تقدير كفاياتهم، والذين يريدون الابتعاد بأنفسهم عن السياسات الدِّينية والإثنية على حد سواء. أما معظم أنصار هذا الحل فهم رجال وسوف يدّعون أنّهم يحظون بدعم النِّساء، حتى وهم يجادلون بأن مهمتهم هي الدفاع عن شرف النِّساء في عائلاتهم.

الاستشراف البعيد المدى حول الباكستان يستدعي الحَذَر والحيطة: ففي حين لا يمكن للمرء أن يدّعي بسذاجة أن النشاط الدِّيني أَو أي شكل مختلف للأصولية لن يؤثِّر على مستقبل الباكستان، فإن دروس الخمسين عاماً الماضية توحي بأن الإيديولوجية الأصولية سوف تواصل اجتذاب دعم محدود، وأن خطاباتها الهائلة ستكون أكثر ظهوراً من إنجازاتها البرامجية.

مصر

تواريخ رئيسية وحكّام في العصر الحديث:

1882	ثورة عرابي والاحتلال البريطاني
1936	استقلال محدود عن إنكلترا
1936 ـ 1952	الملك فاروق
1952	ثورة الضباط الأحرار
1954 ـ 1970	جمال عبد الناصر
1956	أزمة السويس
1967	حرب حزيران مع إسرائيل
1970 ـ 1981	أنور السادات

1973	حرب تشرين الأول/ أكتوبر مع إسرائيل
1979	اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل
1981	اغتيال السادات على أيدي أصوليين إسلاميين
1981	حسني مبارك
1992	اغتيال الصحافي فرج فودة على أيدي أصوليين إسلاميين

ينظر كثير من المراقبين إلى مصر باعتبارها قلب العالمين العربي والأفريقي. فوقوع مصر على تقاطع استراتيجي ـ بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر في قلب الشرق الأوسط ـ جعلها رأس الحربة للتوسّع التجاري الأوروبي، وردود الفعل المحلية للاستغلال الخارجي في الوقت نفسه، لقد سُمِع غضب مثقفيها ضد الاحتلال البريطاني للمرة الأولى في القرن التاسع عشر وتردّد صداه في الصحافة التي تأسّست لتوها في القاهرة والإسكندرية كما وصل إلى خارج حدودها[11]. وفي دعوتهم إلى طرد الأجانب كان المصريون يأملون في تحدي الهيمنة الأوروبية على العالم من خلال الرد عليها بحضارة عصرية عربية وإسلامية في آن واحد تتصدّرها مصر. ولكن لم يكن المصريّون جميعاً مثاليون إلى هذا الحد، كما أنّهم ما كانوا جميعاً من العروبيين أو الداعمين لِـ«مصر أكبر». ولقد تأقلمت بعض النُّخب الأُخرى من السياسيين والتجّار مع التحوّل في الخيارات التجارية والاستراتيجية التي يعرضها الوجود البريطاني. وفي

(11) انظر: Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 338, 393.

يعتبر حوراني أهم مؤرخ عربي في أواخر القرن العشرين، وهو يوثّق هذه النقطة بوضوح كما هو الحال لآخرين.

الوقت ذاته فإن الأغلبية الساحقة من المصريين اختبروا العهد الاستعماري وعهد ما بعد الاستعمار بطريقة غير مباشرة: فقد ظلّوا فلاحين وغالباً مدينين لأصحاب الأراضي، وقد كان البقاء على قيد الحياة ـ وما يزال بالنسبة إليهم ـ الاهتمام الذي يولونه الأولوية.

لقد احتجت جماعتان موازيتان ولكن متباعدتان ضد النفوذ البريطاني في مصر. خلال السنوات الأولى من القرن العشرين اجتمعت الحركة الوطنيَّة حول شخص سعد زغلول. وكان هو نفسه قد تأثّر بالضوء الرائد للإصلاحية الإِسلامية لمحمَّد عبده. فقام بتأسيس حزب الوفد المعارض على مبادئ عكست مزيجاً من الاستقلال السياسي والالتزام الدِّيني بالإِسلام. وقد أعطي الاستقلال رسمياً في سنة 1922، إلاَّ أن السيطرة العسكرية الدفاعية والشؤون الخارجية بقيت بأيدي البريطانيين. ومات زغلول في سنة 1927 وكان ما يزال معارضاً. واستمر آخرون بالاحتجاج إلى أن وقّع الوفديّون والبريطانيون ـ أخيراً ـ على اتفاقية في سنة 1936. لكن المتشدّدين طالبوا بانسحاب بريطاني كامل مع أن مثل هذا الانسحاب لم يبدُ ممكناً ما دام الملك فاروق الذي تولّى العرش في سنة 1936 في الحكم.

وكانت هناك جماعة تدعى «الإخوان المسلمون» قد أخذت تتحدّى ـ ليس البريطانيين فحسب وخادمهم الملكي وإنما أيضاً ـ الوطنيين المصريين. تأسَّست جماعة الإخوان المسلمين رسمياً في سنة 1929 تحت قيادة حسن البنّا ولم تدعُ إلى أكثر من استعادة الهوية الإِسلامية، إلى جميع مستويات المجتمع المصري وخاصة على الصعيد الحكومي. وكان الإخوان المسلمون أقل ثقة من الإصلاحيين أَو الوطنيين الأوائل، الذين

كانوا يعتقدون أن الاستقلال عن الحكم الأجنبي سوف يؤدي إلى تجدّد الالتزام بقواعد السلوك الإسلامي.

وقد صحّت مخاوفهم عندما أدّى انقلاب عسكري إلى تولي الضبّاط الأحرار السلطة في سنة 1952. في سنة 1954 تولّى جمال عبد الناصر السيطرة على مقاليد الحكم بالكامل[12]. ظن ناصر أنّه حرّر مصر من التبعية البريطانية، إلاّ أن أزمة السويس في سنة 1956 وغزله اللاحق مع الاتحاد السوفياتي بدا وكأنّه يؤكد عدم انحيازه. ومع ذلك فإن ناصر حكم عبر دولة بيروقراطية مركزية قامت بتغيير الشعارات لكنها لم تغيّر سوى القليل من مادة العهد الملكي. وبالرغم من الادعاءات الرنّانة التي أطلقها ناصر أو التي قيلت حوله فإن مصر لم تشهد ثورة اجتماعية أو اقتصادية تحت حكمه.

وكذلك لم تشهد مصر ثورة دينية. لم يكن ناصر غير متحمس للإسلام: فمثل الضبّاط الآخرين الذين تعاونوا في انقلاب 1952 فإن التعليم في «المدرسة» هو الذي أعطى أفكاره صيغتها الأولى. لكن الديانة بالنسبة لناصر كانت أداءَ دور حيوي مفيد لتعزيز الصلات القوية بين مصر والدول الإسلامية الأُخرى، وأهمّ من ذلك لجذب الانتباه نحو مصر

(12) إن استنتاج أهمية ناصر وخليفتيه السادات ومبارك هي مهمة دقيقة شغلت الكثير من علماء السياسة. انظر:

Raymond W. Baker, Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

وأيضاً:

Alan Richards and John Waterbury, A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development (Boulder: Westview Press, 1990).

باعتبارها قلب العالم الإسلامي. وكان ناصر على مسافة قصيرة من إعلان مصر دولة إسلامية إلاّ أنه لم يفعل هذا الأمر. وبالنسبة لناصر مثلما هو بالنسبة لأيوب خان في الباكستان فإنه يجب عدم استخدام الشريعة الإسلامية كتعبير تقني للدلالة على الالتزام العام بالمُثُل العليا الإسلامية. فالشريعة تدل على انسحاب من العالم المعاصر وليس تقدماً نحوه. إلاّ أنّه بالنسبة للكثيرين من المسلمين الذين يمارسون شعائر الدِّين فإن شرف الإسلام ينجدل مع ممارسة الشريعة، ولذا فإن التخفيف من نفوذها أو إنكاره يرقى إلى التشهير بالإسلام. وفي حين أن ناصر لم يُنكر أبداً الشريعة رسمياً فإنّه أبقاها بعيدةً إلى حدٍ ما عن ألحان إيديولوجيته. ففي مصر ناصر بقيت الشريعة، غير أنّها أصبحت خياراً طوعياً وليس إلزامياً، والالتزام بها من الأمور الشخصية وليس العامة. وألغى ناصر في سنة 1952 المحاكم المختلطة التي كان فيها القضاة يطبّقون القانون البريطاني المكروه ـ في مصر كإحدى مخلفات الحكم البريطاني. لكن ناصر ألغى بعد عامين من نظام الدولة العلمانية النّظام الذي حلّ محلّ المحاكم الشرعية والمحاكم الدِّينية للأقليات (العائدة للمسيحيين واليهود).

وليس مُستغرَباً أن يتعرّض ناصر في السنة 1954 ذاته لمحاولة اغتيال من قِبَل عضو في الإخوان المسلمين. وبالرغم من فشل المحاولة فقد سلّطت الأضواء على ما كان قد أصبح معروفاً للكثيرين: كانت إيديولوجية ناصر الاشتراكية على مسار تصادمي مع الأصولية الإسلامية الناشئة(*). لم يستطع الأصوليون الفوز بمركز السلطة لكنّهم يستطيعون تحدي جميع

(*) عام 1954 ما كان عبد الناصر اشتراكياً بعد.

أولئك الذين يستخدمون السلطة بطرق يرونها ضد المثل الأعلى للإسلام.

لم يرفض ناصر الإسلام بأي حال من الأحوال، ولم يتردّد في اختيار موظفين دينيين تعينهم الدولة، لكي يصدروا مراسيم دينية توافق على ما يفعله، وفي الوقت ذاته تُدين النشاطات «الإرهابية» للإخوان المسلمين. ومثلما كان الحال في الباكستان لم تكن هناك حرب بين الإسلام واللاّإسلام، بل بين صيغتين متنافستين من الإسلام نفسه.

وبالنسبة لخصومه كان ناصر يعطي مظهراً إسلامياً لوقائع علمانية وأجنبية: كان يُلبسُ الأفكار الأوروبية والأساطير الغربية لَبوساً عربياً. وربما كان ناصر مستمتعاً بلعبةٍ من ألعاب الفوازير السياسية لكنه كان أيضاً يحظى بتأييد قاعدةٍ سياسيةٍ مهمةٍ ورئيسية: الطبقات الوسطى العربية التي أرادت المحافظة على استمرارية الدولة البيروقراطية التقدمية. وربما كان من المستحيل لناصر أن يتمكّن من رفع لواء الاشتراكية العربية، التي دعمت المصالح الطبقية عبر السيطرة الحكومية والعدالة الاقتصادية للجماهير في آنٍ واحد. وعبر الناصرية، ـ وهي إيديولوجية أطلقت الوحدة العربية إلى أبعد بكثير من حدود مصر ـ فإن ناصر استحضر العدالة التوزيعية في الوقت الذي كان فيه يرعى مصالح أولئك الذين ظلّوا يعتمدون عليه مباشرة[13].

(13) وفقاً لما يقوله جويل مغدال فإن ناصر كان يتبنّى استراتيجية البقاء من الأعلى إلى الأسفل. فمن خلال تأمين الصناعات الرئيسية حفز تطوير المجموعات والهيكليات الاقتصادية المركزية الضرورية للاستمرارية الطويلة المدى للاقتصاد المصري.
انظر:
Joel Migdal, Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Thirld World (Princeton: Princeton University Press, 1988), exp. 229-32.

وقد أثبت سنة 1967 أنّه عام القدر لناصر، أدخل ناصر الزعيم/ الرمز للعرب مصرَ وجاراتِها من الدول العربية في مواجهة مفتوحة مع إسرائيل. وكانت النتيجة هزيمة سريعة وكارثية على مصر، أكّدت في أعين منتقديه ما كانوا يقولونه دائماً عن ناصر: لن تقف سياساته المسايرة لأهواء الرأي العام أمام اختبار الزمن[14].

هدَّد ناصر بالاستقالة إلاَّ أنّه بقي في السلطة تحت الضغط الشعبي الذي دعا إلى بقائه. وقد بدا لفترة معينة أنه تعافى معنوياً ليتجاوز هزيمته العسكرية لكنه توفي في سنة 1970. وبالرغم من موته فإن التقليد الفرعوني في قيادة الدولة لم يمت معه. فقد ورث ناصر هذا التقليد من الملك فاروق، كما أن أنور السادات الذي جاء بعد ناصر قام بتكييف الهيكلية السلطوية ذاتها للدولة المصرية لتحقيق أهدافه. وعلى غرار ناصر، فشل السادات في معالجة انعدام المساواة الاجتماعية الهائل المزمن والناجم بحسب قول أحد الكتّاب عن «السياسات المائية للنيل»[15]. وبالرغم من أن السادات حقَّق نصراً ناقصاً وباهظ التكاليف على إسرائيل في حرب 1973 فإن الفجوة بين مُثل الدولة الإسلامية وواقع الحكومة البراغماتية بدت أكثر وضوحاً في السبعينات بعد اتفاقيات كامب ديفيد في سنة 1978.

في تشرين الأول/ أكتوبر 1981 وصل السادات إلى لحظة قدره. هل كان محتوماً أن يُقتَل على أيدي ممثلي الذين عارضوه؟ وهل كان محتوماً أن يكون قتلتُهُ أعضاء في خليةٍ سرية أصولية قامت بالتغلغل في صفوف

---

(14) انظر: Hourani, Islam in European Thought, 401-15.

(15) انظر: John Waterbury, Hydropolitics of the Nile Valley (Syracuse: Syracuse University Press, 1979).

الجيش المصري؟ الجواب كما يُظهر التحليل تلو التحليل بشكل أوضح هو بالنفي. لقد كان خالد الإسلامبولي ورفاقه يركّزون أبصارهم على صورة السادات وليس على السادات الرجل. وقد ألقوا باللوم على السادات لجميع مساوئ مصر الراهنة، ولأنّه رفض تطبيق الشريعة بمصر. فبدلاً من الدولة الإسلامية حاول السادات إعطاء دفعة أولية للاقتصاد المصري الراكد عبر الانفتاح على الغرب. وبدلاً من إعادة إحياء التحالف العربي ضد إسرائيل عقد سلاماً معها في كامب ديفيد. ولذا فإن الإسلامبولي وأقرانه هاجموا السادات كطاغية علماني يتجاهل المثاليات الإسلامية والوحدة العربية في آن واحد. كانوا يريدون قتل الفرعون. كان السادات في عيونهم رمزاً للطاغية الفرعوني الذي كان يكرهه الأصوليون وسواهم، فقتلوا الرمز إلاّ أنّهم لم يؤثّروا على النّظام قيد أنملة.

ولكن قلاقل السياسة المصرية يجب ألاّ تحجب القضية الأهم حول الأصولية والأصوليين: كسب المعركة للشرعية الإسلامية. ومع هذا فليس للأصوليين احتكار في مجال الشعارات الدّينية أو التطبيق الدّيني. فعبر عهد «ما بعد الاستعمار في التاريخ المصري» بقي الإسلام القاعدة الأوسع والأكثر فعالية للإجماع بالرغم من جميع الجهود للترويج للقومية والوطنية والعلمانية والاشتراكية[16]. ولكن الإجماع لمن؟ فقد أخذ الإسلام يعني قِيَماً مختلفة وقواعد سلوك متغايرة لمختلف المصريين. ولقد عكست جميع محاولات الشرعنة الدستورية الولاء المُنتشِر للإسلام. وفي سنة

(16) انظر: Morroe Berger, Islam in Egypt: Social and Political Aspects of Popular Religion (New York: Cambridge University Press, 1970), 47 نقلاً عن: Daniel Crecelius في: D. E. Smith, ed., Religion and Political Modernization (New Haven: Yale University Press, 1974), 90.

1964 تحت حكم ناصر، ومرة أُخرى في سنة 1971 تحت حكم السادات تمّت تسمية الإِسلام ديناً للدولة في مصر. واستمر مجلس الشعب المُعَيَّن من الحكومة في استلام اقتراحات لتسليط الأضواء على الالتزام العام للدولة بقواعد السلوك الإِسلامي. وتنافست الأحزاب السياسية المعارضة ضد بعضها، وضد الحكومة أيضاً في الادعاء بأنّها حاملة لواء الشرعية الإِسلامية.

وفي مثل هذا المناخ المشبع بالرموز والقداسة الإِسلامية يكون من الضروري تحديد هوية الأصوليين. وليس كافياً تحليل دعواهم الإيديولوجية أَو رسم هجماتهم العامة. على المرء أن ينظر أيضاً في نوعية الطبقات التي يمثّلونها في المجتمع المصري. ولا شك بأَن أولئك الذين تم تعريفهم باعتبارهم أصوليين يتحدَّرون من طبقة وسطى متحركة إِلى الأعلى: أي أنّهم ليسوا الفقراء، والبؤساء والمشردين، وإنما أولئك الذين لديهم ما يكفي من التعليم للتفكير بواقع آخر يختلف عن ذلك الذي يواجهونه يومياً. إنّهم الأطباء الذين لا يجدون أعمالاً تناسبهم أَو المهندسون أَو التقنيّون بدون مستقبل وظيفي واضح. وربما يكونون تجاراً مهمشين أَو عسكريين ناقمين، ولديهم ما يكفي من التعليم لتأطير احتجاجهم في تصنيفات إيديولوجية تسمح بالأسود والأبيض ولكن ليس الرمادي. كان المودودي رائداً لجميع الأصوليين الإِسلاميين: كان يرى كل ما هو غير إِسلامي ضلالاً أَو عدم إيمان. وكان باستطاعته مهاجمة العدو الضال حتى بدون التفكير بتحويل ذلك العدو إِلى شريكٍ مؤمن.

تعطي تجارب مصر والباكستان في عهد ما بعد الاستعمار علامة فارقة لبعض الحجج الباقية باستمرار حول الإِسلام السياسي. لقد أصبح

فصل الدين عن السياسة حجة [ذريعة] مميزة لكل ما هو خطأ في الاستعمار وميراثه، وكل ما هو صحيح حول قواعد السلوك الإسلامي. رفض الأصوليون الإقرار بفصل الدِّين عن الدولة، وشنّوا جهاداً داخلياً ضد جميع الذين يتظاهرون بالميل لفرض مثل هذا الفصل. ومن وجهة نظرهم فإنّ الإسلام دين ودولة في وقت واحد.

وتُمزج الكلمة العربية الدِّين بالسلطة في معنى الإسلام. وحسبما يقول أحد الأعضاء الأوائل في جماعة الإخوان المسلمين فإن «السياسة جزء من الدِّين». فقيصر وما لقيصر هو لله العظيم وحده... لقد أمر الإسلام بوحدانية الحياة. إن فرض فصل الولاءات [للمؤسَّسة الدِّينية والدولة] على الإسلام يعني إنكار معانيه الأساسية وحقيقة وجوده»[17].

إذن أصبح الإسلام خاصيةً كبرى. فمن جهة، هو أكثر من ديانة يشمل الروحي والسياسي والميادين الشخصية والعامة. فالاهتمام بدائرة واحدة يعني ضمناً التعامل مع الأُخرى، وعمل أقل من ذلك يعني جعل الإسلام مرتبكاً وهامشياً. والحديث عن تقسيم الدولة ـ المسجد يعني الحديث عن تقسيم الإسلام.

لكن وفي الوقت ذاته فإن علماء الدِّين ليسوا مسؤولين وحدهم عن جعل الإسلام حقيقة واقعة في المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي، والسياسي ـ الدِّيني. بالنسبة للإخوان المسلمين والجماعات المتفرعة عنهم في مصر وكذلك الأمر للجماعة الإسلامية في الباكستان فإن التركيز على

(17) نقلاً عن:

Richard P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers (New York: Oxford University Press, 1968), 244.

وحدة الإسلام لا يعني ضمناً إقامة ثيوقراطية. فالمسلمون السُّنَّة لا يعطون أهمية تُذكر لطبقة علماء الدِّين؛ فالعلماء هم مسلمون عاديّون، حدث أنّهم يؤدّون مهام دينية. ولا تسبغ عليهم المقامات العليا أَو المكانة المرموقة في المجتمع مثل رجال الدِّين الشيعة. ويمثِّل الأصوليّون الإسلاميون مزجاً راديكالياً من المسلمين العاديين، وليس من رجال الدِّين.

في مرحلة ما بعد الاستعمار فإن الدولة ـ الأمّة هي السياق الذي لا مفر منه لجميع أوجه الحياة العامة، أما الأصوليّون المصريّون الذين تحدّوا الزعامة السياسية في القاهرة، فقد فعلوا ذلك بالادعاء أنّهم هم ـ وليس ضباط الجيش الذين تحوّلوا إلى سياسيين ـ الورثة الحقيقيون لدولة المدينة التي أسَّسها النبي محمَّد في القرن السابع. ومن وجهة نظرهم فإن الوطنيَّة أعادت إحياء نوع من العصبية القبليّة أَو الجاهلية التي عارضها النبي محمَّد، والتي تغلّب عليها المسلمون الأوائل لفترة مؤقتة. ويجب أن يكون في مكانها نظرة شاملة للأمة تسعى لمصلحة جميع المسلمين في كل مكان. لقد استخدم سيّد قطب ـ الإخواني الذي عارض ناصر وأُعدم في سنة 1966 بتهمة التحريض على التمرد، وإقامة تنظيم سري لهذا الغرض ـ سلسلةً من المناظرات عن تحديد الإسلام بشكل صحيح وهو ما يعطي وطنية جديرة بالمسلمين. وكتب قطب يقول إنّ الإسلام الحقيقيّ يبدو في الوطنيَّة «التي هي إيمان، والوطن هو دار السلام، والحاكم هو الله، والدستور هو القرآن»[18].

وفي الوقت الذي تتهاوى فيه القومية في العالم الإسلامي يتوقع

(18) انظر سيّد قطب «معالم في الطريق»، (ص26).

المرء من الأصولية الدِّينية المعروفة ـ أيضاً ـ بالإِسلامية أن تتقدّم إلى الأمام. ولكن هذا التوقع ربما يكون غير دقيق وسطحي. فبالرغم من أَن الإغراء المؤثِّر للقومية هو للنُخبة المدنية المحدودة فإن نفوذ الدولة العصرية يسمح لهذه النُّخب بعينها ممارسة السلطة القمعية على قطاع أوسع من السكّان. وفي الوقت ذاته فإنّه بالرغم من الخطاب الدِّيني للأصوليين فإنَّهم مقيّدون بالإغراء المضاد للسلطات الدِّينية الأُخرى، وبنقصٍ في الأهداف الصلبة في برامجهم المُعلَنة. أما إغراؤهم الأكبر فهو في النقمة السائدة في المدن وبتحديد أدق بين أولئك الذين أنهوا دراساتهم الثانوية فنادراً ما ينجذب نحوهم العدد الأكبر من أنصاف المتعلمين، أَو الأميّين من أبناء وطنهم. وكما في الباكستان فإن نفوذ شعاراتهم يتجاوز إنجازاتهم البراغماتية حتى عندما يقدمون، مثلما فعل البعض، الخدمات الاجتماعية والطبية والتعليميّة على نحو يمتاز عن بيروقراطية الدولة، التي غالباً ما تكون فاسدة ولا تتّسم بالكفاية.

إذا كان نمط الاحتجاج الذي يميّز الأصولية في الباكستان ومصر جزء من ميراث الاستعمار البريطاني ورد فعل في جزء منه للتوترات الإقليمية والمعضلات الوطنيَّة الناجمة عن عهد ما بعد الحرب العالمية الثانية، فهل بالإِمكان قول الشيء ذاته عن الدول ذات الأغلبية المسلمة التي كانت تحت الحكم الاستعماري الفرنسي؟. لاستكشاف هذا السؤال سوف أركّز على دولتين عربيتين مسلمتين عاشتا تحت الحكم الاستعماري الفرنسي: سورية وتونس.

سورية

تواريخ رئيسية وحكّام:

1914 ـ 1917	التجنيد الإجباري العثماني للسوريين خلال الحرب العالمية الأولى أدّى إلى مجاعة واسعة؛ المذابح الأرمنية
1920 ـ 1946	الانتداب الفرنسي
1946	الاستقلال
1958 ـ 1963	الوحدة المصرية ـ السورية (الجمهورية العربية المتحدة)
1963	حزب البعث يأتي إلى السلطة
1967	حرب حزيران مع إسرائيل
1967 ـ 1970	حافظ الأَسد يعزّز من سلطته في الحركة التصحيحية ويصبح رئيساً
1973	دستور «علماني» جديد؛ حرب تشرين مع إسرائيل
1976	إرسال قوات إلى لبنان
1982	الغزو الإسرائيلي للبنان وما تلاه من تقسيم غير رسمي كدائرتي نفوذ سورية وإسرائيلية
1994	وفاة باسل الأَسد النجل البكر والخليفة المحتمل لحافظ الأَسد.

بقيت سورية مثل مصر تحت دائرة النفوذ العثماني لنحو 4 قرون، منذ مطلع القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين. ولم يؤسّس الفرنسيون انتدابهم فوق المنطقة إلاّ عندما هُزم الأتراك في الحرب العالمية الأولى. وقد أدّى الاستياء الشعبي من الانتداب الفرنسي إلى ثورة مبكرة (1925 ـ 1927) واتفاقية مع فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية، وأخيراً إلى الاستقلال الكامل في سنة 1946.

لم يجلب الاستقلال الاستقرار، على أية حال: فقد تُرك السوريون

مع مجرد كيان جغرافي، أي تلك الأراضي من البحر الأبيض المتوسط إلى الفرات، التي حكمتها فرنسا بالإضافة إلى لبنان منذ سنة 1920. ولقد تم شنّ النضال للسيطرة على سورية في عهد ما بعد الاستعمار على خطوط إقليمية وطائفية وطبقية وإيديولوجية عدة. ومع مرور الزمن أصبحت المعركة بين النخبة التجارية والمدنية، وصاحبة الأراضي، ومجموعة ثائرة من ضباط الجيش الريفيين، الذين كانوا يدعمون التحديث داخل دولة بريتورية.

وقد ربحت هذا النضال المجموعة الثانية تحت لواء حزب البعث الذي يحكم سورية منذ سنة 1963. كان الرئيس الحالي [عند كتابة هذا الكتاب] حافظ الأَسد ضابطاً عسكرياً ريفياً تحوّل إلى بعثي، وقد أصبح الزعيم الذي لا منافس له لسورية، بعد أن أطاح بمنافس حزبي له سنة 1970. ولكي يحافظ على قاعدة نفوذه في دمشق كان عليه أن يكون أكثر دهاء حتى من شقيقه الطموح رفعت الأسد، الذي بعث به إلى المنفى سنة 1984[19].

وفي سياق السياسة الإقليمية انتقد كثير من المراقبين القساوة التي عاقب من خلالها الأسد المعارضين لحكمه الأوتوقراطي.

لقد كان هناك الإخوان المسلمون في سورية منذ أن بدأ ظهورهم في مصر. فقد ظهروا في أواسط الثلاثينات فعارضوا الانتداب الفرنسي ونقموا على المنافع التي وهبها الانتداب للقطاع التحديثي في الاقتصاد

(19) هذه التفاصيل يوفّرها عن حياة الأسد باتريك سيل (انظر صفحة 437) تحت عنوان:
The Struggle for the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1988).

السوري. ولقد تجمّع أولئك الذين دعموا الإخوان في منطقة حماة التي هي مركز تجاري، قديم تبعد 150 ميلاً إلى الشمال عن دمشق. وكان الإخوان من التجّار وأصحاب الأراضي وبلغ تعدادهم نحو سُدس مجموع التعداد السكاني لسوريا. وفي الستينيات أشعل الإخوان احتجاجين منظّمين ضد النّظام البعثي. فالأول اتخذ شكل سلسلة من الإضرابات التجارية التي تحدت علانية السياسات البعثية بوصفها غير إسلامية وعلمانية، وبالتالي غير مقبولة. وأدّت الاضطرابات الأولى في حماة بالحكومة الجديدة إلى التدخّل وحتى قصف أحد المساجد. وتلاها إضراب تجاري آخر في العام الذي جاء بعده. ومرة أخرى تدخّلت الحكومة وكسرت الإضراب بالقوة.

من دمشق قام الأَسد بزيادة معاشات رجال الدِّين في سائر أنحاء سورية. ولم يتوقف اعتزازه فقط عند بناء المواقع الدِّينية، أَو تشييد النصب الجديدة، أَو إعادة ترميم المواقع التاريخية، بل أيضاً في قيامه بالتوقيع على تزيين منبر جديد بُنيَ حديثاً في الجامع الأموي في دمشق لتخليد ذكراه.

وعبر السبعينيات تم تغيير وجه سورية على الصعيدين السياسي والاقتصادي. وفي سنة 1973 شاركت سورية ومصر في حرب أُخرى ضد إسرائيل. وبالرغم من الانتصارات الأولى التي شملت استعادة السوريين للقنيطرة فإن كلاً من مصر وسورية خسرتا الحرب في النهاية. ومع ذلك فإنه بعد 20 عاماً على انتهاء الحرب يواصل النّظام الاحتفال في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من كل عام بِـ«انتصار القنيطرة» كما تسميه شبكة

التلفزيون الرسمية. ولقد كان باستطاعة التعتيم السياسي النجاح فقط لأن التقدم الاقتصادي في تلك المرحلة كان حقيقياً لبعض السوريين على الأقل. وفي حين أَن المستويات العليا من الزعامة البعثية بقيت حكراً على الرجال فقد ظهرت بعض النساء ممن تقلّدن مناصب عامة: فقد كانت هناك وزيرة للتعليم، بينما تولّت وزيرة الثقافة حقيبتها الوزارية لنحو 20 عاماً. وقد تم أيضاً تشجيع النِّساء على العمل، في وظائف تعود عليهن بمعاشات أعلى، حيث تم غالباً تدريبهنَّ في مهارات كنّ قد حُرمنَ منها في الأجيال السابقة. ويدافع الاتحاد النسائي المدعوم من الدولة عن قضايا مثل فرص توظيفيَّة أكبر للنساء، وزيادة التعليم ومحو الأمية للنساء من جميع الطبقات. وقد أصبح التنامي في معدل المتعلّمات السوريات وتألّقهن في المجال التعليمي من الإنجازات التي يفتخر بها الحكم على مرّ العقود الثلاثة الماضية.

وقد استفاد الرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ من أرباح دولارات النفط في الخليج بعد حرب 1973 إذ إن بعض هذه الأرباح دخلت إِلى سورية عبر العمّال والخدمات. وهذا أدَّى إِلى تحسّنٍ في البضائع والخدمات، إِلاَّ أن الأسعار ارتفعت بشكل حاد أيضاً. استفاد الأثرياء الجدد والمتمكِّنونَ الجدد في ذات الوقت الذي شعرت فيه طبقات التجّار أنّها قد أُهمِلَتْ أَو حتى غُدر بها. وقد اتخذ استياء هذه الطبقات بُعداً دينياً إضافياً عندما تدخّلت سورية لمصلحة المسيحيين الموارنة ضد الفلسطينيين المسلمين، والمسيحيين في المراحل الأولى من الحرب الأهلية اللبنانية (1976).

وخلال هذه الفترة قام الإخوان بتوسيع نفوذهم وتدريب كوادرهم على حرب المدن. وأصبحت الحلقات الدراسية في المسجد في عطلة الأسبوع محطّات تجنيد لخلاياهم. وعندما سُجن رجل دين بارز من حماة ثم توفي، استخدموا جنازته أيضاً لاستقطاب المجنّدين الجدد. ومع حلول سنة 1976 بدأوا حملة اغتيالات ضد مسؤولين بارزين في الدولة.

وقد استفحل الصراع في حزيران 1979: هاجمت وحدة إرهابية من الإخوان مدرسة المدفعية فقتلت 60 كادراً وجرحت كثيرين آخرين. كان ردّ الأَسد العصا والجزرة. لقد هَوَتْ العصا على الإخوان: تم سجن 300 منهم. أما الجزرة فتمثّلت في إعطاء السُّنَّة المزيد من الوظائف الحكومية[20].

إذا رسم المرء الصراع السياسي على خطوط اجتماعية ـ اقتصادية فمن الممكن القول عن سورية الراهنة أن حزب البعث يمثّل دولة علمانية ذات قاعدة ريفية تناهض طبقة التجّار المدنية الحاملة للواء السنّيّة الأصيلة. وفي داخل هذا الإطار النظري فإن الأصولية الإسلامية في سورية ترفع لواء القضايا ذاتها التي يرفعها الأصوليون في كل مكان: إيديولوجية احتجاج تمثّل مصالح جماعات اجتماعية ـ اقتصادية معينة تدعي أنّها تعبّر عن كل

(20) أفضل عرض حول القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية وصراع الطبقات الظاهرة في حماة نجدها في:

Fred Lawson, «Social Bases for the Hama Revolt,» Middle East Reports in Progress (Merip) 12-9 (Nov-Dec. 1982): 24-28.

انظر أيضاً:

Umar F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, 1983).

الإسلام تحت علم تلك المصالح[21]. ولا يحدث غالباً أن يصل الصراع إلى المدى التصادمي الذي وصل إليه في حماة سنة 1982، ولكن عندما يصل إلى ذلك الحد فإن النتيجة واضحة[22].

تونس

تواريخ رئيسيّة وحكّام:

1881	الحماية الفرنسية
1956	الاستقلال
1956 ـ 1987	الحبيب بورقيبة
1987	زين العابدين بن علي
1990	حظر حزب النهضة الإسلامي ونفي زعيمه رشيد الغنوشي

تبدو تونس للوهلة الأولى كمرشح غير مُحتَمل للاستطلاع حول حركة الاحتجاج الإسلامية المعروفة بالأصولية الإسلامية. فهي دولةٌ صغيرةٌ في شمالي إفريقية محشورة بين عملاقين من عمالقة الحماسة الثورية، أي الجزائر وليبيا. وإذا كان للمرء أن يرسم خريطة أحداث ما بعد الاستعمار الفرنسي، أَو تاريخ أعمال الناشطين المسلمين المحليين فإن المرء يتوقع أن يستفيد أكثر من دراسة الأصولية الإسلامية في الجزائر أَو حتى في المغرب البعيدة، لكنْ ليس في تونس.

---

(21) انظر:

Fouad Ajami, «In the Pharaoh's Shadow,» in J. Piscatori, ed., Islam in the Political Process, 34.

(22) انظر: Thomas L. Friedman, From Beirut to Jerusalem (New York: Farrar Straus Giroux, 1989), 101.

في حين أن هذا الاقتباس من فريدمان ثمين فإن تحليله عن حماة يشتمل على عيوب كثيرة.

obeikandl.com

لكننا على الرغم من ذلك نرى أنّ لتونس مميزات فريدة تسلّط الأضواء على طبيعة الأصولية الإسلامية بوجه عام. وكما هو الحال بالنسبة لسورية فقد أخذت تونس شكلها من سياسة الاستعمار الفرنسي المتعلقة فوق كل شيء بالمجال التعليمي وتطوير الجيش. ومِثل سورية أيضاً فإن ازدهارها لم ينبع كثيراً من مواردها الطبيعية القليلة، وإنما عبر قدرتها على الاندماج الأكبر في الأنماط التجارية لعالم البحر الأبيض المتوسط. كانت تونس الأولى بين المستعمرات الفرنسية في شمال إفريقيا التي تنال الاستقلال (في سنة 1956). ويهيمن عليها منذ أكثر من أربعة عقود حزبٌ واحدٌ هو الحزب الاشتراكي الدستوري. وقد أعطاها طابعها رجل واحد شغل منصب الرئيس لمدةٍ طويلةٍ جداً هو الحبيب بورقيبة، الذي قاد حركة الاستقلال.

كان من المقرّر أن يكون بورقيبة رئيساً لمدى الحياة إلاّ أنّه في سنة 1987 تم الإعلان عن عدم صلاحيته للاستمرار في الحكم بينما كان ما يزال على قيد الحياة. وهكذا أُطيح به بانقلاب أبيض، وحل مكانه الرئيس الحالي زين العابدين بن علي، وهو القائد السابق لقوات الأمن.

أما السبب الرئيسي لدراسة تونس فيذهب إلى أبعد من العلاقة الفرنسية والسياسة الاستبدادية. إذ إنّه يتعلّق بوضوح إيديولوجيتها: إلى جانب الحركات الأصولية في الباكستان ومصر. إذ إنّ المعارضة الإسلامية التونسية تُعتبر الأفضل من حيث الوضوح في التعبير في العالم الإسلامي كافة[23]. وبالرغم من أنّها لعبت دوراً هامشياً فقط في تاريخ تونس

(23) انظر: Norma Salem, «Tunisia,» in Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism, 158.

المعاصر فإنّها مع ذلك عبّرت بوضوح عن آلامها وآمالها. وفي مواجهة معارضة عنيدة وأمام احتمالات مستحيلة. إذ إن الأصوليين التونسيين أزاحوا عن كاهلهم معضلة المجتمعات المسلمة الأُخرى، التي واجهتها في مرحلة ما بعد الاستعمار، كالنضال من أجل تكوين هوية جديدة ضد قوى مرتبطة بالمرحلة الاستعمارية، لكن وفي الوقت ذاته بدافع الرغبة الإيجابية في المشاركة السياسية باعتبارهم مسلمين متحالفين مع التقدم الاقتصادي والسياسي على حد سواء.

وهناك بين تونس وسورية أكثر من وجه للشبه المتعلق بالميراث الفرانكوفوني. فمن الناحية السياسية: لدى تونس أيضاً نفوذ الحكومة المركزية الموجود في مدينة واحدة هي العاصمة. فمن وعبر مدينة تونس يجري تمرير جميع آليات الدولة ـ الأمة المعاصرة. وقد فعل بورقيبة مثلما فعل الأَسد عندما شكَّلَ الدولة على صورته، بالرغم من أنّه يمكننا القول أن بورقيبة كان يبدو علمانياً ربما أكثر من الأَسد. كان بورقيبة حصيلة النّظام التعليمي الثنائي ـ اللغة ـ الذي أدخله الفرنسيون من أجل فتح جسر بين الثقافات العصرية والتقليديَّة في تونس. وبعد إتمامه تعليمه في فرنسا أصبح محامياً ناشطاً في الحركة الوطنيَّة. وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً تحدّاه المنافس الإِسلامي صالح بن يوسف. جعل بن يوسف قاعدته في أشهرَ مسجد في تونس هو مسجد الزيتونة، وحظي بدعمٍ لقضيته من دول مسلمة أُخرى. وفي حين كان بورقيبة يُركّز على شعاراتِ التقدّم والتطوير، وبناء النفوذ المحلي عبر النقابات العمالية، والمحافظة على القوة الخارجية عبر روابط مع الفرنسيين فإن مصالح التجار التقليديين، وأصحاب الأراضي وجدت قبولاً في ما كان يدعو إليه بن

يوسف من تضامن عربي ـ إسلامي بدلاً من الهوية الوطنيَّة التونسية.

لكنّ التحدي الذي شكّله بن يوسف سرعان ما تلاشى، لأن الوطنيَّة وليست الإسلامية هي التي كانت تتصاعد في أواخر الخمسينيات والستينيات. أصبح بورقيبة رئيساً ودعم فوراً صياغة قانون مدني جديد. وفي سنة 1956 صار المشروع قانوناً، وسُحبت الشرعية من المحاكم الدِّينية الإسلامية. والأهم من كل ذلك النصوص المتعلقة بقانون العائلة والذي شمله ذلك القانون [قانون الأحوال الشخصية]. فقد تم إلغاء تعدّد الزوجات وأُعطي للنساء حق الطلاق القضائي وتم تحديد سنّ معينة للزواج وضرورة وجود قبول مشترك من الزوجة والزوج على حد سواء. وكذلك أُعطي للنساء حق التصويت الانتخابي، وتولي المناصب السياسية. وتم جعل التعليم مجانياً للرجال والنِّساء، بينما تم منح النِّساء أجوراً متساوية للأعمال المتعادلة بالإضافة إلى فرص متماثلة للتوظيف[24].

وتبع هذا التحدي المتمثِّل بأحكام الأحوال الشخصية إلغاء المحاكم الشرعية. وفي الوقت ذاته تم دمج الأوقاف الخيرية (الحبوس) ببيروقراطية الدولة. كما تم إعادة رسم النّظام التعليمي الإسلامي ليكون امتداداً للسلطة التونسية. ثم جاء دور الدِّين فقامت الدولة بإعطاء مسجد الزيتونة في العاصمة تونس وسائر المساجد الأُخرى علاوات الصيانة وقامت في الوقت ذاته بالدعم المباشر لمعاشات الخطباء والأئمّة.

---

(24) انظر: Norma Salem, Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia (London: Croom Helm, 1984), 38.

وإذا كان هناك أي أمل لدى الزعماء الدِّينيين من أجل الاستقلال الثقافي أَو المؤسَّساتي عن نظام بورقيبة فقد جرى إزالته بنص آخر في القانون: يتوجب على جميع الذين يسعون للوظائف الحكومية أن يكونوا ثنائيي اللغة [أي يتحدّثون ويكتبون بلغتين]. وكنتيجة لهذه الإصلاحات فإن ذلك الجزء من النخبة السياسية التي بُنيَ رأسمالها الرمزي على أساس معرفة العربية والإِسلام، وعلى السيطرة على المؤسَّسات الإِسلامية وجدت نفسها مجرّدة من النفوذ السياسي والتحرك الاجتماعي[25].

ولإتمام مصداقيته كعلماني شامل اقترح بورقيبة تغييراً غير مسبوق في شباط 1960: حاول إلغاء واحد من الأركان الأساسية في الإِسلام، وهو صَوْمُ رمضان. ولا شك في أن أي شخص زار العالم الإِسلامي أَو عاش في دولة مسلمة يدرك سريعاً أهمية صَوم رمضان. فهذا الصوم يستدعي من جميع المسلمين الذين وصلوا إِلى سن البلوغ للامتناع عن الطعام والشراب والاتصال الجنسي خلال الفترة الواقعة بين الفجر والغروب لتسعةٍ وعشرين يوماً. كيف إذن يتوقع بورقيبة من مواطنيه التونسيين أن يرحّبوا باقتراحه لإنهاء صوم رمضان؟. لأنه، حسب قناعته فإن مثل هذا الصوم يعرقل التطور الوطني، وأن تونس بحاجة إِلى كسر ظهر التأخّر في النمو. وليس هناك أقل من حرب مقدَّسة أَو جهاد ضد العجز في التطور إذا أُريد لتونس أن تدخل الصفوف المنافسة لجاراتها الصناعيّات في حوض البحر الأبيض المتوسط. ولم يكن الأمر طموحاً للتقدم على الآخرين وإنما كان المطلوب أن يرفع من إنتاجهم من أجل

(25) انظر: Salem, «Tunisia,» 154.

الاستمرارية. ولذا، فباسم مبدأ أعلى يدعو لاستمرارية المجتمع الإسلامي دعا بورقيبة إلى إلغاء مبدأ أدنى متمثّل بالصوم الطويل لرمضان[26].

وبغضّ النظر عن حجم التصدع في دعوته فإن الإعلان المذكور لبورقيبة كان متماشياً مع نمط الغموض الذي خدع أعداءه، في وقت عزّز فيه من الدعم لنفسه. لم يُنكر بورقيبة الإسلام أبداً، فقد ادّعى فقط أن ترجمته لعقائد الإسلام تتفوق على تلك التي للطبقات التقليدية. حتى إنه طلب وحصل على موافقة رجال الدِّين على قانون العائلة الذي أدخله سنة 1956. ولم يؤدِ إدخال وتنفيذ هذه القواعد إلى أية ثورة مدنية أو محاولات اغتيال. وفي دستور سنة 1959 فعل بورقيبة ما فعله الأسد لاحقاً: أعلن أن الإسلام دين الدولة واشترط أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً. ولم يحدث في أي وقت خلال حكمه الذي دام لأكثر من 30 عاماً أن رفض بورقيبة أو وزراؤه أو حزبه التوجه الإسلامي للهوية التونسية. والواقع أنّهم لم يتحوّلوا إلى علمانيين على الطريقة الواضحة لمصطفى كمال أتاتورك مؤسِّس ورمز تركيا المعاصرة.

وحتى عندما اصطدم بحجر عثرة فقد كان بورقيبة يعرف كيف يحافظ على توازنه. وخلافاً لقانون الأحوال الشخصية؛ فإنّ حظر صيام رمضان لم يحظ بموافقة معظم العلماء. ولقد دعم بعض الشيوخ بورقيبة بتحفّظ عندما قالوا إنّه «ما دام المرء محافظاً على دينه فإن بإمكان الديانة التأقلم»[27]. ومع ذلك فإن معظم القادة الدِّينيين ثاروا. تحدّوا بورقيبة

---

(26) المرجع السابق.

(27) انظر: Clement H. Moore, Tunisia since Independence: The Dynamics of A One-Party System (Berkeley: University of California Press, 1965), 52n.

وواصلوا الحثّ على صيام رمضان. وفي إحدى المرّات قامت مجموعة من الطلبة في مدينة القيروان بمهاجمة مبنى الحكومة مما أدّى إلى مصرع ثمانية أشخاص. وكانت هناك ردود فعل شعبية أُخرى متفرقة وأقل عنفاً. وحتى عندما كان بعض الطلبة الجامعيين والمدنيّين يأكلون في العلن لإظهار دعمهم لبورقيبة فقد جرى تجاهلهم بدلاً من مهاجمتهم. وواظب معظم التونسيين على الالتزام بصيام رمضان بهدوء، وقام بورقيبة بتحويل اهتمامه إلى إصلاحات أُخرى: قام بتحديد التعليم الدِّيني لساعة واحدة في الأسبوع في المدارس الابتدائية، وحظرَ ارتداء الحجاب في أي نظام مدرسي حكومي. وحتى بدون الحظر الفعّال لصيام رمضان فقد كان يأمل في أن ينتج عن التعليم العلماني طريقة حياة علمانية واقتصاد وطني مُنافِس، وهما الأمران اللذان سعى من أجل تحقيقهما لتونس في أواخر القرن العشرين.

فكيف للأصوليين الأمل في إحداث أي تغيير أمام مثل هذا الأوتوقراطي صاحب الأفكار الشعبية البسيطة [Populist] والمصمِّم على التحديث، والمدعوم من قطاعات واسعة؟ لم يلجأوا لخيار الثورة المسلمة كما حدث في سورية، أَو اغتيال الشخصيات الرسمية كما في مصر وسورية. كما لم يحاولوا إثارة اضطرابات مدنية على نطاق واسع كما حدث في إيران. ولكن النمط الدوراني الاقتصادي للحياة في تونس أدّى إلى تفجّر حوادث كثيرة في أَواخر السبعينات ومطلع الثمانينات ـ اضطرابات الخميس الأسود في مدينة تونس في كانون الثاني 1978، وثورة قفصة في كانون الثاني 1980، واضطرابات الخبز في كانون الثاني 1984 ـ إلاّ أن الجماعات الأصولية لم تحرِّك أَو تدعم أيّاً من هذه الاضطرابات.

وخلافاً للحالة السورية حيث كانت القاعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية للغضب وللمعارضة وللثورة الأصولية المفتوحة ظاهرة؛ فإن الناشطين في تونس حاولوا التأثير على الشعب عموماً عبر تعليم القراءة والكتابة ووسائل الإعلام الثقافية. وقد خدمت عدة مجلات وصحف في عرض آراء المعارضة الإسلامية على بورقيبة وحزبه. إلاَّ أن الحكومة نادراً ما أغلقت تلك المطبوعات أَو اعتقلت رؤساء تحريرها. وبدلاً من ذلك قام البيروقراطيون في تونس بإزالة أكثر المساوئ إثماً بشكل انتقائي، وهي المساوئ التي لفت الأصوليون انتباه البيروقراطيين إليها. لكن البيروقراطيين استمروا في الوقت ذاته بالتشديد على القناعات الإسلامية الخاصة بهم وعلى نهج سلوكهم. وحدث أنّه في كانون الأول من سنة 1979 أن جرى فقط حظر مجلة «المعرفة» الأصولية وهي المطبوعة الرسمية لحركة الاتجاه الإسلامية [Mouvement de tendace islamique] على خلفية ذريعة واهية جداً: لأنها تجرأت على انتقاد النظام السعودي لطريقة معالجته لهجوم على المسجد الكبير في مكّة المكرّمة (سنناقشه لاحقاً).

على أية حال ففي أواخر الثمانينات وبعد الإطاحة ببورقيبة من الحكم أصبحت السلطات التونسية أقل تسامحاً مع الاحتجاج الثقافي. فقد دعم بن علي الذي جاء بعد بورقيبة إلى الحكم قانوناً يحظر قيام أي مجموعة سياسية على أساس العرق أَو العقيدة أَو الدِّين (مثلما فعلت كل من سورية ومصر). ولأن الجماعة الأصولية الرئيسية التي يتزعمها راشد الغنّوشي تدعى حركة الاتجاه الإسلامي، أصبحت الآن محظورة في النّظام التعددي المُعلن في تونس وجرى نفي الغنّوشي.

لقد أغضب النفي، والحظر بعض الجماعات المثقفة والاجتماعية المهمّشة في تونس. وربما قد يؤدي ذلك إلى زعزعة النّظام الراهن ـ خاصة ـ إذا أصبحت الظروف الاقتصادية أكثر يأساً في اللحظة التي يجري فيها فتح الأسواق الزراعية، والنسيجية التي دعمتها الحكومة منذ وقت طويل، مع العلم أنّه وفقاً لاتفاقية التجارة الحرة التي تم توقيعها مع الاتحاد الأوروبي في سنة 1995 فإنه يتوجب فتح هذه الأسواق في عام 2007.

ومع ذلك فإن مصادر الجذب الاجتماعي للإغراء الأصولي في تونس محدودة كما كان الحال في سورية. فالجامعات هي القواعد الرئيسيّة للتجنيد. يتواصل نمو التعداد السكاني لتونس بمعدل سريع (2,1 في المئة سنوياً) مع أكثر من ثلثي سكانها البالغ عددهم تسعة ملايين نسمة تحت سن الخامسة والعشرين. وينحدر معظم أولئك الذين يتابعون تعليمهم في الجامعات من طبقات وسطى تعيش على المعاشات. ويلاحظ أحد المراقبين أَن الآباء والأبناء ـ على حد سواء ـ أخذوا يقتربون سريعاً من مواجهة ما وصفه المراقب بِـ«المستقبل المسدود والتحرك نحو الأسفل»[28] هذا على الرغم من أن التعليم بين الإناث ومعدل عمر الإنسان في تونس يتواصلان في الارتفاع الحاد[29]. وعندما يرتفع اليأس حول مستقبل علماني بشكل كبير في أوساط الموظفين المحترفين في المدن فإن الأصوليين هم الذين يستفيدون. وليس غريباً أن نعلم أَن أكثر

(28) انظر: Salem, «Tunisia,» 155.

(29) جريدة «The Economist» (عدد 13 كانون الثاني، 1996) توفر التفاصيل حول ارتفاع الآمال للنساء التونسيات «الطفلة المولودة اليوم لديها فرصة 95٪ لتعلم القراءة، وقد تعيش بمعدل 71 عاماً أي 13 عاماً أكثر من طفلة وُلدت قبل 10 أعوام» (41).

من 80 في المئة من أعضاء حركة الاتجاه الإسلامي يأتون من هذه المجوعة بالإضافة إلى 75 في المئة من زعماء الحركة من قادتهم.

أما أوجه الشبه مع الإسلاميين التي درسناها في مصر فهي مدهشة. ففي كلتا الحالتين فإن أغلبية الأعضاء هم دون الثلاثين عاماً من أعمارهم. ومن ناحية الأصول الجغرافية فإن الأصوليين في مصر وتونس يتحدّرون من المدن أَو من وافدين جدد من الأرياف. وهناك فرق صغير يتعلّق بأولياء الأمور: ففي حين أن ثلثي الآباء في مصر كانوا من موظفي الدولة ذوي المستوى المتوسط فإن نصف الآباء في تونس كانوا من أبناء المدن أَو من العمّال الريفيين. وبالنسبة للفرق الرئيسي، فيبدو أنّه يعكس النزاع الاجتماعي الناجم عن قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة 1956: ففي حين أن لا أحد من كبار الأصوليين في مصر جاء من عائلات عانت من الطلاق أَو الانفصال فإن ثلث الأصوليين ـ تقريباً ـ في تونس جاءوا من عائلات عانت جداً من هذه الأمور العائلية.

بالرغم من الظروف الاقتصادية السيئة التي واجهتها تونس في التسعينات، والتي أدّت إلى تراجع حظوظ أصحاب المهارات من الصغار في السن، وما ينطوي عليه ذلك من دخولٍ في دوامة اليأس، فإنه من الصعب أن يرى الدارس كيف يستطيع الأصوليون التمتع بأكثر من إغراء قصير المدى. أولاً هناك المشكلة التنظيمية: ليس كل الجماعات الأصولية منضوية تحت مظلة واحدة. وجهات نظرهم حول العالم مختلفة وأهدافهم متضاربة ويتنافسون بعضهم ضد البعض الآخر حول تجنيد الأعضاء. وهناك إحدى الجماعات التي تحاول دمج الاشتراكية مع الراديكالية الإسلامية: هذه الجماعة وضعت ملصقاً على مطبوعتها الرئيسية تحت

عنوان 15/ 21، وهي تأمل بحذف القرن الواحد والعشرين المسيحي أَو الغربي، لكي يحل محله القرن الخامس عشر الإِسلامي.

والأهم من ذلك الكره الثقافي الذي يُظهره زعماء حركة الاتجاه الإِسلامي لكل ما هو أوروبي. ويشعر راشد الغنّوشي أنه غريب عن الحركة الوطنيَّة وأن حقوقه مهضومة منذ الاستقلال: فهو وكثيرون من أتباعه «تلقوا علومهم كمسلمين وعرب بينما نرى أن الدولة منسوجة كلياً بالهوية الثقافية الفرنسية»[30]. ومثلما هو الحال مع الإخوان المسلمين في سورية فإن زعماء النهضة الإِسلامية وجدوا أنفسهم يفرَّقون على أيدي القوى التحديثية في دولهم الوطنيَّة الجديدة، ولكن على النقيض منهم زعماء حركة النهضة الإِسلامية لم يلجأوا إِلى المواجهة العنيفة.

وحتى قبل نفيه إِلى لندن في أوائل التسعينات لم يكن لراشد الغنّوشي سوى ارتباطات ضئيلة مع الفقراء في المدن والمُهمَّشين في الأقاليم. كانت هناك توقعات في أواخر الثمانينات مفادها أن تونس كانت على حافة الكارثة، وأن فشل الحكومة في الاعتراف بحركة الاتجاه الإِسلامي كحزب سياسي سوف يؤدي إِلى تحالف بين القوى الإِسلامية والعلمانية، مما ينجم عنه إقامة روابط بين المواطنين والجيش ستؤدي في نهاية الأمر إِلى الإطاحة بحكومة بن علي ـ لكن يبدو الآن أن مثل هذه التوقعات في أفضل الحالات سابقة لأوانها أَو في أسوأ الأحوال ساذجة جداً[31].

---

(30) انظر: Salem, «Tunisia,» 65.

(31) انظر: North Africa News 21, (Jan-Feb. 1999): 6. =

وهناك سببان آخران على الأقل للتساؤل لماذا تبدو تونس الآن أكثر استقراراً مما كانت عليه قبل عقد من الزَّمن؟ **السبب الأوّل** هو أن الخيار العسكري لم يؤخذ بعين الاعتبار جدياً في تاريخ تونس المعاصر. فالمؤسَّسات السياسية المدنية في تونس هي أقوى من تلك الموجودة في أي نظام في إفريقيا الشمالية أو الشرق الأوسط، وهذا على الرغم من أن قوى الأمن تشكّل حضوراً دائماً وتخنق بسيطرتها التحرّك الاجتماعي والاختيار السياسي. أما **السبب الثاني** فله علاقة بطبيعة دور المرأة في الاحتجاج الأصولي التونسي. فلدهشة البعض، شاركت النِّساء بفعالية في حركة الاتجاه الإسلامي. لماذا تدعم نساءٍ صغيرات في السنّ ومعظمهن من المتعلِّمات جماعةً ترفع لواء الدولة الإسلامية؟ يبدو أن النِّساء أنفسهنّ يشعرن أن المنظمات الإسلامية «توفِّر معارف مشهورين من الذكور وتضمن أيضاً الاحترام الجسدي بناءً على قوانينها المُعلَنة»[32]. لكن الشرح الأكمل يكمن في المسافة بين الأهداف المثالية الخيالية لعلمانية بورقيبة وحقيقة تونس المعاصرة. لقد تمّ تشجيع النِّساء على النجاح خارج أدوارهنّ التقليدية والمنزلية. وحاولن تقليد النِّساء الأوروبيات في آرائهن المستقلّة، وبعضهن نجحن في ذلك.

ومع ذلك فإنّه حتى بعد حصولهم على التعليم الجامعي فإن آخرين حُرِموا من الإنجازات التي تعلّموا أن يتوقعوا تحقيقها. على الرغم من القانون المدني الذي يعود تاريخه إلى زمن طويل ما يزال التمييز في

= هذه المجلة الفصلية تنشرها مجموعة الطلبة من أجل الحرية في شمالي أفريقيا. ربما تصل هذه المجلة إلى نتائج متطرفة لكنها أحياناً وفي أوقات نادرة تكون على العكس من ذلك.

(32) انظر: Susan Waltz, «Islamist Appeal in Tunisia,» Middle East Journal 40 (Autumn 1986): 669.

الوظائف والفصل بين الجنسين قائماً. وبسبب عدم تمكنهن من العمل خارج البيت، وفي ظل تشجيع أقرانهن من الرجال للبقاء في المنزل فقد رجعت تونسيات كثيرات إلى أدوارهن التقليدية في نفس الوقت الذي يشاركن فيه بالحركة الإسلامية.

ولكن أدوار النِّساء والمجتمع التونسي عموماً هي الآن في مرحلة انتقالية واضحة. ومن المهم التشديد على أن التجربة التي بدأها بورقيبة لا زالت حديثة العهد وعرجاء. ولقد أعطى بورقيبة نفسه للأصوليين أفضل فرصة لهم عندما حاول إعادة محاكمة تسعة أعضاء من حركة الاتجاه الإسلامية وإعدامهم لجريمة سبق أن تمّ تبرئتهم منها في السابق. لكن التعاطف مع حركة الاتجاه الإسلامي من جماعات لا تدعمهم عادة أثار قلق أعضاء آخرين في حزب بورقيبة، فكان أنْ تدخّل بن علي في هذه اللحظة الحرجة في سنة 1987، وأطاح ببورقيبة. وبالرغم من أن سياسات بن علي ذاتها تعرّضت للانتقاد فمن السابق لأوانه القول إنّه لن ينجح في فنّ المراوغة وحلول الوسط. وفي جميع الأحوال فهذا هو نوع السلوك الذي اعتاد التونسيون أن يتوقعوه من زعمائهم السياسيين.

وعلاوة على كل ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن تونس تبقى «الدولة العربية الوحيدة التي يحكمها حزب يحظى بدعم الجماهير بدلاً من أن تُحكم من قِبل العسكريتاريا الاستبدادية أَو من مجموعة من العائلات البارزة»[33]. كما أن قانون الأحوال الشخصية في تونس ما زال ساري المفعول منذ 30 عاماً. هذا القانون الذي يحظِّر تعدّد الزوجات، ويحاول

(33) انظر: Choueiri, Islamic Fundamentalism, 75.

أن يساوي بين الرجل والمرأة في قضايا الطلاق والميراث يتفوّق حتى على القانون العلماني التركي. وبالفعل فإن «قانون الأحوال الشخصية يقف كواحد من أهم التشريعات التقدمية التي تمّ سنّها في أي زمن وفي أية دولة إسلامية»[34]. وبعد تعديله في سنة 1993 فإن هذا القانون يوفّر الآن ضمانات قانونية أكثر وضوحاً للنساء وخاصة بالنسبة للنفقة والطلاق.

وتظهر الفُرَصُ المتوافرةُ للنساء التونسيات في صورهن المتفاوتة من اللباس التقليدي إلى اللباس العصري؛ فلا إعلانات الشاطئ ولا الكاريكاتورات النِّسائية مستثناة من المساحة الكوزموبوليتانية العامة لتونس المعاصرة.

عبر هذه الإنجازات أظهر التونسيون أنّهم أذكياء وقادرون على التأقلم في آن واحد. وربما سوف يعتمد رهانهم في القرن الواحد والعشرين على ما ذكرته صحيفة 15/ 21 حول العمل من أجل أن يتأقلم الإسلام مع التحديات العالمية الجديدة، لكن مع المحافظة في الوقت ذاته على القدرة التنافسية في اقتصاد عالمي يتقدّم سريعاً في المجال التكنولوجي، ويشهد بازدياد قيام التكتلات الإقليمية. لقد استمر المجتمع المدني في العمل حتى في قالب الدولة الاستبدادية مما يوحي أن الميراث الاستعماري الفرنسي في تونس قد يبرهن أنّه كان أكثر إيجابيةً هناك من الميراث الذي تركه في الجزائر أو في سورية.

(34) المرجع السابق.

السعودية

تواريخ رئيسيّة وحكّام:

1902 ـ 1932	عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود ينافس زعماء القبائل العربية الأُخرى للسيطرة على شبه الجزيرة العربية.
1927	اتفاقية جدّة التي اعترف فيها البريطانيون بعبد العزيز ملكاً على الحجاز ونجد.
1932	تعزيز المملكة العربية السعودية [إعلانها مملكة]
1933	أول امتياز للتنقيب عن النفط يعطى لأرامكو
1953	وفاة الملك عبد العزيز
1953 ـ 1964	الملك سعود
1964	الملك فيصل.
1975	استشهاد الملك فيصل.
1979	حادثة المسجد الحرام بمكّة.
1975 ـ 1982	الملك خالد
1982	الملك فهد

هناك رأي يتردّد باستمرار لكنّه مفرط في البساطة يقول إنّ السعودية هي أقدم دولة إسلامية في العالم الإِسلامي. السعودية فريدة من نوعها. فقد نشأت عبر سلسلة من الحملات الإِسلامية في الأزمنة

obeikandl.com

المعاصرة حيث بقيت صورتها كنظام إسلامي لم تتغيّر منذ إقامتها في سنة 1932. وهي بذلك أقدم دولة إسلامية مستقلّة في العالم»[35].

هل حقاً هي كذلك؟ تعطي الحجة القائلة بوجود أصولية على الطريقة السعودية الشرعية الإسلامية للسعودية حتى في الوقت الذي يتم فيه تجاهل الأدلة التي تؤكّد أن النتيجة المعاكسة صحيحة أيضاً: لقد أصبحت السعودية دولةً ـ وطنيةً عصرية قادرة على الاستمرار، ليس عبر فرض قواعد السلوك الإسلامية، وإنما من خلال التعامل مع الدِّين باعتباره أسلوب حياة. فباسم الإسلام تدخل الدولة تغييرات قد لا تكونُ مقبولةً من شعب غير مهيأ وأقل تحمساً للضلوع في العالم المعاصر.

كان الملك عبد العزيز الشديد الذكاء يستخدم المساعدة الخارجية للسيطرة والتغلّب على منافسيه في شبه الجزيرة، حتى قبل دخوله في الاتفاقية مع أرامكو سنة 1932. وعبر اتفاقية جدّة 1927 اعترف بحدود الاتفاقية التي على شاكلة الحدود التي قرّرتها الدول العظمى بعد الحرب العالمية الأولى.

يدور التاريخ السعودي حول حقيقتين: (1) وجود المقدسات الإسلامية في مقاطعة الحجاز الغربية. و(2) وقوع جميع احتياطي العالم من النفط تحت رمال المقاطعات الشرقية. وكل بُعد مهم آخر للسعودية يتعلّق بواحدةٍ من هاتين «الهديتين».

---

(35) انظر: Dilip Hiro, Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism (New York: Routledge, 1989), 116.

ملك السعودية هو ملك من القرن العشرين، وهو امتداد لسلالة حاكمة. أما لقبه الدِّيني فهو «خادم الحرمين الشريفين». والمكانان المقدّسان اللذان يلتزم العاهل السعودي بحمايتهما هما مركزان للولاء الدِّيني الإسلامي للمسلمين كافة: مسقط رأس النبي محمّد وداره الأولى مكّة؛ والمدينة التي أسّس فيها أول نظام سياسي له. وتبدو مهمة الملك بسيطةً وصعبةً في آنٍ واحد: ضمان استمرار السلطة وهيبتها فوق مساحة أكبر من الجزء الشرقي للولايات المتحدة وراء نهر الميسيسبي. تعداد سكاني متوسط الكثافة يتمتع بثروة هائلة. أما عدد سكان السعودية الأصليين فهو أقل من عشرة ملايين(*) بالرغم من الإحصائيات المنشورة التي تتحدَّث عن أرقام أعلى. ويستمر المدخول الهائل من إنتاج النفط وتصديره في توفير القاعدة لاستراتيجيات التحديث الواسعة النطاق هذا وبغض النظر عن انحسار نفوذ أوبيك منذ منتصف الثمانينات.

وفي الوقت الذي يستطيع فيه المرء القول بسهولة إنّ «العلماء في السعودية يتمتعون بتقدير واحترام أقوى من أي دولة سنّيّة أُخرى.

وتظهر هذه التناقضات بشكل أكثر وضوحاً في الطريقة التي تنشر فيها دول الخليج صورتها في الخارج: (1) عبر مبادرات السياسة الخارجية التي تنطوي في جوهرها على التوجس الممزوج بالتصميم تجاه إيران. (2) وعبر المجموعات الدولية التي تدعي أن التطهرية الوهابية هي

(*) ما عادت هذه الأرقام التي سعى الباحثون إلى تداولها صحيحة. فمواطنو المملكة العربية السعودية أكثر فعلاً من عشرة ملايين.

الإسلام الحقيقي؛ بالإضافة إلى اعتبار كل ترجمة منافسة من المعتقد والممارسة الإسلامية على أنها ترجمة خارجة على الشريعة، ويخالطها الشرْك، ومُستَلهمة من الغرب ومُجدِّفة وسواءٌ أَحَدَث ذلك نتيجةً لضعفٍ عام، أَو إبداع هامشي فإنّ الجهود الخليجية للتأثير على الآخرين قد ينتج عنها إشارات مبلبلة كما حدث مؤخراً في أفغانستان. عندما كانت حركة طالبان تقاوم الحكومة في كابول قبل الاستيلاء على السلطة، كما فعلوا في منتصف سنة 1996. فإن بعض وسائل الإعلام كانت تصفهم بـ«الوهابيين»، ومع ذلك فإن صحيفة مدعومة من متعاطفين مع الخليجيين انتقدت هذا الوصف، معتبرةً إياه دليلاً بحد ذاته على مؤامرة من جانب «الصحافة الغربية وإذاعة كابول والصوفيين وصوت أمريكا وإذاعة إيران الحرّة»[36].

يجب أَن يتذكّر المرء دائماً أنّه من النادر ما تُرفع المنافسة السعودية ـ الإيرانية إلى المستوى العلني سواء في الردهات السياسية أَو الصحافية. لقد أُبقي على هذه المنافسة وقفاً على جانب واحد من اهتمام وسائل الإعلام بسبب السياسة الخارجية للولايات المتحدة. منذ سنة 1979 فإن الموقف الرسمي الأمريكي مع استثناءات قليلة بقي منصبّاً على خطر إيران على جميع المصالح الأمريكية في منطقة الخليج. ولهذا السبب فإنّ قراءةً أعمق وفهماً أكثر دقّة لإيران يحتل الفصل التالي من هذا الكتاب.

---

(36) هذا الاقتباس الروائي السخيف عن Olivier Roy, The Failure of Political Islam, ترجمة Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 116.

إيران

أحداث وحكّام بارزون منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية:

1941 ـ 1946	قوات الحلفاء تحتل إيران
1941 ـ 1979	الشاه محمّد رضاه يحكم إيران.
آذار 1951	تأميم النفط الإيراني وتسمية مُصدَّق رئيساً للوزراء
آب 1953	الإطاحة بمصدق من خلال مؤامرة دبرتها وكالة الاستخبارات المركزية المعروفة اختصاراً بـCIA.
كانون الثاني 1963	الشاه يطلق الثورة البيضاء.
حزيران 1963	اعتقال الخميني يفجر مظاهرات مناهضة للحكومة
تشرين الثاني 1964	نفي الخميني، أولاً إلى تركيا ثم إلى العراق وأخيراً (1978) إلى باريس.
كانون الثاني ـ شباط 1979	الشاه يترك إيران؛ عودة الخميني.
كانون الأول 1979	المصادقة على دستور الجمهورية الإسلامية لإيران باستفتاء شعبي.
1980 ـ 1988	الحرب الإيرانية ـ العراقية.
شباط 1989	انفجار قضية سلمان رشدي بعد أن أصدر الخميني فتوى ضد مؤلف «آيات شيطانية»
حزيران 1989	وفاة الخميني؛ انتخاب خامنئي خليفة له ورفسنجاني يصبح رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية.
أيار 1997	انتخاب محمّد خاتمي، رجل الدِّين المعتدل رئيساً خلفاً لرفسنجاني.

قد تبدو هذه اللائحة مسهبة إذا ما قُورنت على الأقل مع القوائم الجانبية للأنظمة المسلمة الأُخرى، إلاّ أنها في الواقع ليست هكذا. فهي

تمثّل ما هو معروف عموماً حول الجمهورية الإسلامية الإيرانية لأن إيران منذ الخميني ولّدت خوفاً أكثر، وسوء فهم أكثر مما كان عليه الحال شأن أي حكومة مسلمة في عصرنا الراهن. وللسبب ذاته فإن إيران تستحق دراسةً، أكثر من أي دولة قومية عربية أو آسيوية مسلمة: حيث يقال إن إيران هي حالة الاختبار الوحيدة للثورة الأصولية الناجحة. «الإسلام في السلطة: حالة إيران» هكذا صوَّر أحدهم الأعوام الإثني عشر الماضية في التاريخ الإقليمي. لكن كاتباً آخر اختصر المرحلة بشكل عاطفي أكثر عندما كتب: «إيران: الأصولية الثورية في السلطة»[37].

وبالرغم من هذه الإعلانات فإن هناك حاجة لدراسة أطول للتجربة الإيرانية، وإن كانت الجمهورية الإسلامية الإيرانية تظل تجربة سياسية يافعة فهي مع ذلك لم تُرسِّخ ملفاً جماعياً يأخذ بعين الاعتبار جميع الأدلة المتعلقة بتاريخها المعاصر. هناك على الأقل نهجان مميزان لفهم إيران كنظام إسلامي أصولي يتنافسان مع بعضهما البعض، ولا يطرحان نظرة متناغمة واحدة عن التاريخ الإيراني المعاصر.

أحد النهجين يقترح أن يجري تقييم إيران باعتبارها نتاجاً نهائياً لتجارب كثيرة في الراديكالية/ الأصولية الإسلامية التي تميزت بها مرحلة ما بعد الاستعمار. ووفقاً لهذا النهج فإن الراديكالية/ الأصولية هي «مجرد رد فعل معاصر لظهور القومية الثورية والأشكال العلمانية

(37) عنوان الفصل الأول من:

Shireen Hunter, The Politics of Islamic Revivalism.

أما الثاني فهو من: Dilip Hiro, Holy Wars.

للحكومات»[38]. وكمحاولة أخيرة لإنقاذ الحظوظ السياسية للإسلام فإن الراديكاليّة/ الأصولية ظهرت في بادئ الأمر في الدولة التي حاولت فرض التقليد القومي العلماني، ولكنها لم تشرك جميع القطاعات المتنوعة للمجتمع. وهذه الدول هي مصر وسورية والعراق. أما الجزائر وتونس وليبيا في أفريقيا الشمالية فقد تحوّلت أيضاً إلى الراديكاليّة في الستينيات والسبعينيات، ولكن مع اضطراب اجتماعي أقل من مصر وسورية والعراق، ويعود ذلك جزئياً إلى أنّ حكومات هذه الدول لم تحاول تنفيذ إصلاحات زراعية راديكالية. وقد حاولت مجموعةٌ أُخرى من الدول الآسيوية المسلمة مثل إندونيسيا والباكستان وبنغلادش تبنّي سياسات التصنيع والتحديث عبر أنظمة الرعاية القائمة، لكن النتائج كانت متفاوتة. وفي مجموعة رابعة من الدول بقيت العائلة الحاكمة اللحمة الرئيسية لشبكة الرعاية فأعاقت بذلك أي تحوّل اجتماعي ـ اقتصادي واسع النطاق. والدول التي تقع في خانة هذه المجموعة هي السعودية والأردن والمغرب وبروناي والإمارات العربية المتحدة، والكويت، وعُمان والبحرين. أما الفئة الخامسة فهي تُصنّف على أنّها الأكثر لا ـ إسلامية بين سائر المجموعات كلها حيث يصبح الإسلام هنا «غارقاً تقريباً في تصدّعات الفروقات الدِّينية أَو الوطنيَّة أَو الطائفية أَو الإثنية داخل دولة واحدة»[39]. وهذا الخليط من السلطة السياسية ـ الاجتماعية ينطبق على ماليزيا وأفغانستان وفلسطين المحتلة ولبنان والسودان ونيجيريا.

(38) انظر: Choueiri, Islamic Fundamentalism, 70.

(39) المرجع السابق، 77.

وفي حين أن تصنيف الدول ـ الوطنيَّة المسلمة كما هو وارد أعلاه مليء بالعموميات التي تقر باستثناءات كثيرة؛ فإنّها مع ذلك تسمح للمؤلّف بالإيحاء أَن إِيران ما قبل الثورة كانت تضمُّ عناصر من جميع هذه الفئات الخمس. تحت حكم الشاه تم تنفيذ إصلاحٍ زراعي لكنه فشل؛ إذ لم تتغيّر كثيراً أنماط الملكية بينما عانى الإنتاج الزراعي من الركود. وفي محاولته للتصنيع بالجملة في الثورة البيضاء (أطلقت سنة 1963) فإن الشاه استعدى تجار البازار ونقابات الحرفيين. كما أنّه لم ينشئ بنية تحتية عصرية كاملة، ـ اللهم ـ باستثناء توسيع ذراعي الدولة المهمين له جداً: القوات المسلّحة وقوّات الأمن اللذين تم تنظيمهما وتسليحهما والمحافظة عليهما بدرجة عالية وكلفة عظيمة.

ومع قدوم الوقت الذي شكّل فيه الخميني تحدياً للشاه كان معظم الشعب قد صار يشعر بالاستياء بعيداً عن الشاه، ومستعداً للتغيير الجذري.

بكلماتٍ أُخرى؛ فإن البحث عن شرح للثورة الإِيرانية يوجب على المرء أن ينظر بشكل كلّي إِلى العوامل الداخلية والاجتماعية ـ الاقتصادية. ولكن من الممكن أن يتبنّى النهج المعاكس: تحديد مصدر الثورة بالإشارة قبل كل شيء إِلى العوامل الخارجية. وفي حين أن بعض الباحثين يعترفون بأن التطور الاقتصادي السريع قد عرقل مجرى الأمور، وأَن المصالح الذاتية للمجموعات الاقتصادية التقليدية ـ وخاصة العلماء وتجار البازار ـ تعرّضوا للتهديد فإن هؤلاء الباحثين وجدوا أن السبب الذي عجَّل بسقوط الشاه ونجاح الخميني يكمن في تطور خارجي رئيسي واحد: سياسة حقوق الإِنسان لإدارة كارتر خلال سنة 1977. ووفقاً لهذه الحجة فإن

تشديد كارتر على حقوق الإنسان كحجر زاوية رئيس في السياسة الخارجية للولايات المتحدة. فإنه أنتج تطورين غير متوقعين في إيران. **الأول** هو أن الشاه اختار أن يكبح جماح أساليبه القمعية على الأقل بصورة مؤقتة. وقد أدّى هذا الأمر إلى تفجّر الانتقادات ضد الشاه وصار النقّاد يسمعون نقاداً آخرين يتحدَّثون لأول مرة ويشرحون مظالمهم بشكل ماهر. أما **التطور الثاني** غير المتوقع فكان في قدرة الخميني في تجيير الانتقاد للشاه إلى دعم لحكمه هو ـ أي الخميني. كان إصرار الخميني على التغييرات الجذرية صارماً ولا عودة عنه. وصارت دعوته أكثر وضوحاً بعد أن انتقل إلى باريس في شتاء 1978، لأنه من باريس كان لديه خط اتصال أسهل مع إيران، وخاصة عبر أشرطة التسجيل المهرَّبة، وهو الأمر الذي كان محروماً منه في العراق وتركيا حيث كان منفياً هناك قبل انتقاله إلى فرنسا. وما إن بدأ الشاه يقمع المتظاهرين كما فعل في شتاء، وربيع 1978 حتى كان الوقت متأخراً جداً: فالقوى التي كانت تعارضه بالرغم من عدم معرفتها بمرضه السرطاني شعرت أنّه ضعيف ووجدت في شخصية الخميني الكاريزمية إنساناً مناهضاً للشاه والغرب فكان الرمز الذي اجتمعوا حوله، والأمل الذي يدفعهم إلى ما وراء الرعب وسفك الدماء اللذين شهدهما منتصف 1978[40].

المشكلة في التأويلات الداخلية والخارجية لإيران الثورية أنّها لا تعالج السياق الإيراني إلاّ بطرائق ضيقة. الشرح الداخلي يجمع جميع

(40) الضغوط على سياسة كارتر لحقوق الإنسان ووصفها على أفضل وجه.

Henry Munson, Jr., Islam and Revolution in the Middle East (New Haven: Yale University Press, 1983), 126-28.

المشاكل التي بالإمكان التفكير بها في الدول القومية المسلمة المعاصرة، ثم بعد تحديد موقع هذه المشاكل في إيران يتم الاستنتاج أن إيران كانت أرضاً خصبة للثورة. أما الشرح الخارجي فيضع قائمة بجميع الطُرق الممكنة لشرح الثورة ثم يقرِّر أن واحدة أو اثنتين كانتا المعجلتين بالثورة، هذا بالرغم من أن سائر الطُرق الأخرى كانت من العوامل المساعدة. لكن الشيء الذي لم يفعله الشرحان المذكوران أنهما لم يقتربا مباشرةً من المشكلة عبر تحويل المعطيات إلى أدلّة. ولتقرير المعطيات التي يجب استخدامها كأدلّة يتوجب على المرء أن يبني إطاراً تحليلياً يسمح بتقييمات مقارِنة، وعبر الثقافات. ففي حالة الجمهورية الإسلامية الإيرانية يظلُّ مثل هذا التقييم غير ممكن إلاّ إذا قام المرء برسم استراتيجية تماثل بين شعارات الثورة الإسلامية وواقع بناء دولة ـ قومية إسلامية في أواخر القرن العشرين.

لقد بيّنا سابقاً أن الإسلام هو رمزٌ مَرن بالإضافة إلى كونه نظاماً ثابتاً: يستخدم الحكام العرب والمسلمون الإسلام في ذات الوقت الذي يتحداهم فيه جميع المتنافسين على السلطة لذلك الاستخدام. والحالة غير مختلفة في إيران. أما وجه الاختلاف في إيران فهو الترديد المتواصل لتعبير «الثورة» وكأن هذه هي الثورة التي هي أيضاً ثورة إسلامية، لأن أنصارها يقولون ذلك. إلاّ أن هناك حاجةً للتدقيق في كلا الزعمين بعناية فائقة.

هل أنتج عاما 1978 و1979 ثورة إسلامية؟ نعم وكلاّ. كلاّ لأنّها كانت أكثر من إسلامية في أصول تكوينها حيث إنّها كانت أيضاً ثورة عالم ثالث. ونعم لأن الإسلام أصبح مادة التعبير التي تم من خلالها بث هذه

الثورة كعملية انتقال شرعية للسلطة باستبدال ثيوقراطية شيعية ـ إيرانية بملكية شيعية ـ إيرانية.

ولكن النَعَمْ واللاّ كلتاهما بحاجة إلى الشرح.

قد يقال عن أحداث (1978 ـ 1979) أنّها ثورة عالم ثالث لأنّها تُظْهِر عدداً من الملامح التي تتّصف بها التطورات التكنولوجية المتسارعة بعد الحرب العالمية الأولى. كانت أحداثاً محليّة ومع ذلك فقد أدّت العوامل العابرة للإقليمية إلى التعجيل بقيامها وليس أقلّها العامل المتعلّق بالتهميش الاقتصادي لإيران، في الأربعينيات والخمسينيات. ويعود لإنتاج النفط وموقع إيران الاستراتيجي ـ فقط ـ الفضل لإعطائها بعض الأهمية السياسية في بداية الحرب الباردة. لكن الوضع تغيّر في الستينيات والسبعينيات حيث فتحت أسعار النفط المرتفعة فرصاً جديدة لم تتحقّق بسبب سوء الإدارة والجشع والفزع. وقد فشلت الثورة البيضاء التي أُطلِقت في سنة 1963، من أجل جعل إيران عصرية بشكل سريع وقوية عسكرياً. وأدّت هذه الثورة البيضاء إلى أزمة أثّرت على مجموعات كثيرة وليس النخبة الدِّينية وحدها. وأخذ الاستياء يتركّز ليس على الزعيم الأوتوقراطي وحده، بل أيضاً على القوى الخارجية المُستعمِرة المرتبطة به. إن أرض الشعراء تعزز أيضاً من قوة الشعارات: صارت كلمة فارسية واحدة رمزاً للاعتماد الشديد على المدخول الأجنبي، والمساعدات العسكرية الأجنبية والمغامرات السياسية الأجنبية وأنماط الحياة الغربية. هذه الكلمة هي «غرب زادگي» أي «صدمة الغرب» ـ أَو كما يحبّذ البعض القول «التسمم الغربي» ـ أُطلق وَصْف غرب زادگي على الشاه باعتباره ناقلاً ومواظباً على

الماضي الاستعماري، الذي يمقته الإيرانيون بشدّة من جميع الطبقات تقريباً. وبالرغم من أن إيران لم تتعرّض أبداً للاستعمار المباشر، فإن رئيس الوزراء مصدّق قد أُطيح به بمساهمة وكالة الاستخبارات المركزية (CIA)، في مطلع الخمسينيات، ثم حلَّ الشاه محلّه مما أعطى الانطباع أن إيران لا تسيطر على مستقبلها. وكانت الثروة التي جاءت مع إنتاج النفط مشكوكاً فيها، حيث عادت بالمنفعة فقط على قلّة من الإيرانيين المستغربين (أي المتأثّرين بالحضارة الغربية) من الطبقة العليا. وقد نقم المحرومون على وضعهم المزري حتى عندما لم تكن لديهم الوسائل أَو الأمل للقيام بثورة ناجحة.

لقد وفّر الدِّين عربة الاحتجاج من نمط العالم الثالث في إيران. لم يشهد عاما 1978 و1979 فقط ثورة عالم ثالث، بل أيضاً ثورة مستلهمة من الدِّين، وصارت الملكية الإيرانية الشيعية ثيوقراطية شيعية إيرانية. لقد أهمل معظم المراقبين الانتباه إلى عمق الترابط بين الاثنين، وكيف أن هناك خطاً رفيعاً جداً بين الشيعي الإيراني والإيراني ـ الشيعي. ليس هناك انفصالٌ صافٍ بين الدِّيني والقومي في أذهان معظم الإيرانيين. ولمعارضة العدو الداخلي يجب أن يكون هناك شرط خلقي، وبالتحديد شيعي والذي بالإمكان استخدامه لقياس العدو واكتشاف مواقع الضعف. لقد جرى التشهير بالشاه ليس لأن أغلبية الإيرانيين كانوا من المسلمين الشيعة وليسوا مسلمين سنّة، وأيضاً ليس لأنّهم مسلمون شيعة لديهم عدم ثقة عميقة، أَو كره مباشر للسلطة السياسية ـ خاصة ـ عندما يمارسها ملك مُطلَقْ. فالتاريخ يدحض هذا الانعكاس الحتمي. إن التفاهم بين الشاهات

ورعاياهم الإيرانيين الشيعة يعود إلى أوائل القرن السادس عشر عندما أُقيمت الإمبراطورية الصفوية، الدولة الكبيرة والناجحة في مجالي الرعاية البيروقراطية والعسكرية.

إن تقاطع السلطة الدّينية ـ السياسية والحاجة المتواصلة حتى لأكثر الملوك نفوذاً لاكتساب الشرعية الدّينية يضمن أن بوسع الشاه أن يصوّر نفسه على أنّه «ظِلّ الله على الأرض»، وهذا ما فعله بالتحديد. فمنذ الحقبة الصفوية والحكام الإيرانيون يطلقون على أنفسهم لقب «ظِل الله على الأرض»، هذا بالرغم من أن البعض قد لاحظوا أَن محمَّد رضا شاه قد بدا أنه أعطى لهذا الدور قليلاً من الانتباه الطقسي الذي يستحقه[41]. على أن الشاه لم يتخلَّ أبداً عن هذا الدور.

ومع ذلك فقد طرح سؤال ضمني لا مهرب له منه هو نفسه على عقول رعاياه الإيرانيين: هل يمكن للدين والدنيا أن يجتمعا؟ وهل يرى فيه رجال الدِّين الشيعة ـ بصفتهم المسؤولين عن التعليم الإسلامي، وأهم من ذلك حراس الأمل لجميع الإيرانيين ـ سلطاناً عادلاً أم طاغية؟ حتى سنة 1979 لم يكن هناك إجماع شيعي حول ما إذا كانت الملكية غير إسلامية، أَو عما إذا كان يتوجب أن يكون رجل دين حاكماً بدل الشّاه. وبالأحرى فإن أمل رجال الدِّين وغير رجال الدِّين و(العلمانيين) ـ على حد سواء ـ أن يصبح هذا الشاه ـ أَو أي شاه آخر من هذه السلالة أَو من سلالة أُخرى ـ عرضة للمساءلة لمستويات العدالة مما يعني أيضاً ـ على الأقل ـ أن يظهر

(41) انظر: Ruth Ann Willner, The Spellbinders (New Haven: Yale University Press, 1984), 82.

بمظهر الرافض للاستعمار ـ أي النفوذ الأوروبي أَو الأمريكي في إِيران ـ بدلاً من الترويج له.

لذا فإن أحداث 1978 ـ 1979 أنتجت تحوّلاً كبيراً في نظرة العالم للإِيرانيين. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّهم كانوا البشير للثورة بغض النظر عما إذا كانت ثورة عالم ثالث أَو ثورة إِيرانية ـ شيعية أَو كلتيهما. لكن بالنسبة للإِيرانيين فهذه الثورة لم تكن الأولى، حيث إن هذا الامتياز يعود إِلى الثورة الدستورية من سنة 1905 إِلى 1911. وقد تشابهت أحداث الثورة الأولى بطرق كثيرة مع أحداث 1978 ـ 1979. فالثورة الأولى كانت هي الأُخرى ضد الشاه بالرغم من أنّه كان في ذلك الوقت من سلالة القاجار وليس شاهاً بهلوياً. وأيضاً فقد اندلعت الثورة الأولى نتيجة الاحتجاج ضد النفوذ الأجنبي البريطاني (آنذاك) وضد النفوذ الأجنبي الأمريكي (حالياً) الذي له علاقة بالتبغ و«ليس النفط». وكانت الثورة الأولى قد حظيت بدعم عدد قليل من رجال الدِّين النافذين. على أية حال، فإن جدول أعمال تلك الثورة كان مختلفاً بشكل كبير: فقد أصرّ الرافعون لواءها ـ فوق كل شيء ـ على اشتراع دستور وهو أداة ديمقراطية غربية بامتياز. ومن هنا تم إطلاق تسمية «الثورة الدستورية» عليها.

وكما أَن الذاكرة الجماعية للثورة الدستورية هي ذاكرة ثابتة فإن الذاكرة حول ثورة إِيرانية أُخرى هي ذاكرة مُبهَمَة ومُفزِعة، ونعني بها «الثورة البيضاء» الفاشلة، التي أطلقها الشاه الراحل في كانون الثاني 1963. وكما يوحي اسمها فقد كانت تهدف إِلى أن تكون ثورة بلا عنف، تقوم بتحديث الاقتصاد الإِيراني (خاصة القطاع الزراعي) وأيضاً تحديث الجيش في الفترة المتبقية من القرن العشرين، ومع أن الثورة البيضاء فشلت فإن

طموحاتها الأعمق لتحديث إيران وجعلها دولة تستفيد من النّظام الاقتصادي العالمي هو الذي من شأنه أن يدفع إلى التخطيط الذي يُشرف عليه براغماتيون كثيرون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية الراهنة.

وعلى ضوء هذه الخلفية يتوجب علينا العودة لزيارة أحداث 1978 ـ 1979. إذا قلنا فرضاً أن صعود الخميني بشَّر بثورة إسلامية فإلى أي مدى كانت فيه أكثر من مجرد مجيء نخبة حاكمة تحت لواء إيديولوجية معارضة؟ وحيث إن معظم المراقبين يتفقون على أن الثورتين الدستورية والبيضاء فشلتا، فبأي معنى يمكن للمرء الادعاء بأن الثورة الإسلامية الراهنة قد نجحت؟

بالإمكان القول إنّها نجحت كثورة مستمرة إذا جسّدت التغيير الاقتصادي والسياسي في آنٍ واحد؛ ـ بكلمات أُخرى ـ إذا نجحت في فعل ما لم تستطع الثورتان الدستورية والبيضاء فعله. إنه تحدٍ كبيرٌ للغاية لأنّه ـ كما هو مُشار إليه أعلاه ـ فإن هذه الثورة لم تكن إسلامية وإنما ثورة عالم ثالث استمدت قوّتها من أولئك الذين انتزعت منهم مقدراتهم، والمهمّشين والذين احتجّوا على هيكليّات المجتمع الإيراني في أواخر القرن العشرين. كيف بإمكان زعماء هذه الثورة أن يحولوا مجتمعهم، وتغيير دور ذلك المجتمع في المجتمع العالمي الأوسع؟

ويبدو للكثير من المراقبين أن هذا أكثر من تحد كبير للغاية، إذ يقولون إنّه هدف مستحيل. ويتملّك الشك محلّلي الطبقات على وجه الخصوص حيال الادعاءات الإيرانية. وفي مراجعته للتحولات الحرجة التي اتّسمت بها المجتمعات الغربية يلاحظ عالم الاجتماع برايان تيرنر Turner أنّه وفي كل الأحوال فإن وجود طبقة وسطى مستقلّة ذات عقلية

تجارية كان ضرورياً للانتقال من الثقافة الإقطاعية ـ الدِّينية إلى الصناعية/ العلمانية. هذه الطبقة تفتقر إليها مجتمعات الشرق الأوسط بما فيها إيران. وقد أدَّى غياب هذه الطبقة إلى قيام أطروحة «استحالة الثورات» تلك التي تهيمن على معظم الكتابات حول الشرق الأوسط في عهدي ما قبل ـ التحديث وما بعده. وهناك طرح استشراقي ـ أيضاً ـ له نظيره الماركسي، القائل بأن هذه المجتمعات قد عاشت ثورات «اجتماعية» حقيقية، ولهذا السبب بعينه شهدت مجرد انقلابات سياسية وثورات على القصر. يروّج أرنست غيلنر Ernest Gellner لادعاء مماثل بقوله إنه خارج أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية فليس باستطاعة أي مجتمعات أُخرى إقامة دول ديمقراطية ليبرالية مدفوعة من الاقتصاديات الرأسمالية القائمة على التقدّم العلمي. وتصبح إيران حالة الاختبار الحاسمة التي تبرهن على عدم تطابق الإسلام مع الحداثة، هذا ـ على الأقل ـ إذا كان بالإمكان تعريف الحداثة على أنّها انفتاح معاصر على مؤسَّسات التعدديّة والتقدّم العلمي[42].

ومع ذلك فإن رجال الدِّين الذين جاءوا إلى السلطة في طهران في سنتي 1978 ـ 1979 ليسوا من الذين بالإمكان تصنيفهم بسهولة، فإيديولوجياتهم تتضمن جدول أعمال لإعادة بناء هيكلية الاقتصاد، والقضاء والأدوات الإدارية بشكل كامل، بالإضافة إلى المظهر الرمزي لإيران وزعامتها السياسية. هل نجحوا؟ في أي تقييم من هذا القبيل هناك مؤشّران يبدوان ضروريّان: صيغة التمثيل السياسي ومصادر الدخل. على

(42) انظر: Turner, Marx and End of Orientalism, 67.

و Gellner, Conditions of Liberty انظر أيضاً مقدمة هذا الكتاب، مرجع 35.

مستوى رسمي لم يتغيّر كلا المؤشرين كثيراً منذ عهد آل بهلوي. لقد سُميت الدولة بالجمهورية الإسلامية ومع ذلك فهي لا تنجز أعمالها كدولة ديمقراطية. وهناك مجلس (برلمان) لحزب واحد مع محاكم ومساجد ومدارس وقانون ملكية تعمل تحت إيديولوجية هرمية تراقبها الدولة بصرامة كالتي كانت سائدة قبل سنة 1978. أما المدخول الذي يتيح للحكومة الجديدة تصريف أمورها الداخلية وتنفيذ سياستها الخارجية فهو ما يزال يُستمَد من الجزء الخاص بالصادرات البترولية في الاقتصاد. ومنذ سقوط الشاه زادت في الواقع عائدات النفط التي هي جزء من مجموع مداخيل التبادل الأجنبي؛ وهي الآن تشكّل 80 في المئة من مدخول الصادرات الإيرانية بينما تستمر الصادرات غير النفطية في الهبوط[43].

وبالرغم من إقامة مؤسَّسات ثورية جديدة فإن كثيراً منها هي مؤسَّسات ظِل بقيت من العهد البائد ولم يتغيّر فيها شيء سوى الموظفين. وعلى وجه الخصوص على مستوى المحافظات حيث إن هناك تبايناً كبيراً بين المقاطعات الأقل والأكثر تطوراً فإن نفس أساليب العمل تقريباً يجري اعتمادها اليوم كما كان عليه الحال قبل اثني عشر عاماً. ولم تتم إعادة تنظيم المحاكم. ففي غياب التشريع الجديد (صُودق عليه في سنة 1981 ولكن لم يتم بعد سنّه) فإن المحاكم الثورية المستقلّة وفِرق الإعدام التي تصرّف كلجان في الأحياء تواصل عملها. وبالنسبة لقضية إصلاحات الأرض المهمة فلم يحدث أي شيء فيها منذ رحيل الشاه.

(43) أفضل عرض للمشاكل الاقتصادية التي تواجهها الجمهورية الإسلامية الإيرانية نجده في:
Hooshang Amirahamdi In Revolution and Economic Transition, 70-82.

في الواقع فإن إصلاحات الأرض هي القضية المنفردة الأكثر وضوحاً حول قياس مدى صعوبة تنفيذ ثورة اجتماعية حقيقية في إيران. وهناك خلاف حاد قائم بين المجلس (المنتخب) المؤلَّف من 270 شخصاً ومجلس الخبراء المؤلَّف من 12 شخصاً (تم تعيين أعضائه أولاً من قبل الخميني والآن من قبل خامنئي) حول هذه النقطة بالذات، فقد طالب مجلس النوّاب بقوة جعل الاقتصاد برمته اشتراكياً بما في ذلك الأرض، وأما العدالة الاجتماعية فهي حجر زاويته. وبالنسبة لمجلس الأمناء فهو يدافع بهدوء عن حقوق الأفراد والإبقاء على الملكية الخاصة للعقارات (مع آيات قرآنية داعمة) والتجارة الحرّة (مع عدم حصرها في الكتلة الإسلامية كما يطالب بذلك البرلمان). في الحقيقة فإن هناك منافسة إيديولوجية متواصلة بين المجلس (البرلمان) ومجلس الخبراء. وعندما كان الخميني حياً يرزق فإن السلطة التي لا ينازعه عليها أحد للإمام (كما يطلق على الخميني تودداً أو خوفاً) هي فقط التي استطاعت أن تجعل الحكومة الإيرانية متماسكة حول هذه القضايا. ولكن حتى بعض محاولاته في الوساطة فشلت: فمجلس تشخيص المصلحة المؤلَّف من 13 عضواً، والذي يقرِّر مصالح النّظام الإسلامي حيث ينضوي في عضويته 6 أعضاء من مجلس الأوصياء و6 من مجلس الشورى، والممثل الخاص للإمام، كانت قد تمّت إقامته للمرة الأولى في شباط 1988 ما يزال متردّداً في تنفيذ إصلاحات في قانون الأراضي[44].

(44) لأفضل تقييم حول هذه القضية الساخنة انظر:

Shaul Bakkash, The Reign of the Ayatollah's: Iran and the Islamic Revolution (New York: Basic Books, 1984), 195-216.

لدراسة أفضل حالة عن قانون استصلاح الأراضي المثير للجدل انظر: =

ومنذ رحيل الخميني فإن السياسة القادرة على الاستمرار في مجال التغيير الاجتماعي ما تزال مشلولة من قِبَل القوى نفسها التي كانت تعمل خلال حياته. وبدلاً من التركيز على الادعاءات الإيديولوجية التي تواصل التأكيد كيف أَن الجمهورية الإِسلامية هي عامل للعدالة الاجتماعية وتعمل بالنيابة عن المحرومين، يتوجب على المرء النظر بإمعان إِلى الفروقات الطبقية التي تضع الثورة الإِسلامية وزعامتها الراهنة في موضع حرج. النقطة الأولى الأساسية التي يجب ملاحظتها هي غياب الصراع عبر الطبقات، الذي يساهم في تشكيل معارضة أصولية، في أماكن أُخرى ـ وعلى وجه الخصوص ـ في سوريا ومصر. وبالرغم من أَن إيديولوجيتهم هي عابرة للطبقات ـ بالفعل، وشمولية ـ المدى، فإن غالبية أعضاء النخبة الحاكمة في الجمهورية الإِسلامية هم من الطبقة الوسطى. كما يتوجب على المرء عدم اعتبار المنافسات الإيديولوجية داخل الطبقة الوسطى على أنّها صراعات سياسية داخل الطبقة الواحدة أَو منافسات. فالأمر غير متعلّق بطبقات مختلفة، بل بأجنحة مختلفة داخل الطبقة الوسطى التي تساهم في أنواع مختلفة ـ أيضاً ـ من السياسة الاقتصادية واستراتيجية التطوير. هم يتناقشون كأعضاء من ذات الطبقة الاجتماعية، وفي الواقع يتجادلون حول الرباط بين طبقتهم. وهناك ثلاث مجموعات من الطبقة الوسطى تتنافس في ما بينها على عباءة الزعامة، في مرحلة ما بعد الخميني في إِيران الثورية. فهناك الجناح المحافظ المدعوم من التجار الأغنياء وأصحاب الأراضي وبعض آيات الله البارزين، وهؤلاء يعكسون جناح تحالف التجّار

Shaul Bakkash, «Land, Law and Social Justice in Iran,» The Middle East Journal 43.2 (Spring 1989): 186-201. =

ـ رجال الدِّين المهيمن، والذي غالباً ما يُشار إليه على أنّه الجناح الذي رسم أحداث 1978 ـ 1979. يعارض هؤلاء التخطيط وملكية الدولة والإدارة العامة للاقتصاد. وهم يدافعون عن التجارة الحرّة واللامركزية. وكذلك فهم يعارضون التشريع الإصلاحي للأراضي وأيضاً زيادة الضرائب المباشرة. ويؤيد أعضاء هذا الجناح التجارة الحرّة مع أوروبا الغربية، واليابان وأيضاً مع الدول الإسلامية. وهم يحبّذون الصادرات الزراعية على صادرات النفط.

ويقف في مواجهتهم الجناح الراديكالي. يتألّف أعضاء هذا الجناح من رجال دين ينتمون إلى الطبقتين الأدنى ـ الوسطى ـ والوسطى وكثيرين من المتعلمين المتدينين والتنظيمات الأكثر ثورية. وكذلك يدعم هذا الجناح الطبقات الأدنى الوسطى ـ والوسطى في المدن والمناطق الريفيَّة. هذا الجناح يدافع عن الملكية العامة، وإدارة المؤسَّسات الكبيرة. وكداعمين للزراعة فهم يريدون لمنتوجات الأطعمة أن تُستهلك داخل إيران وعدم تصديرها. وهم ضد التجارة الحرّة والانفتاح على قوى الاقتصاد العالمي في آن واحد. وكذلك فهم يشدِّدون على الاعتماد على الذات، والمواجهة مع القوى العظمى. ويستهزئون بالمحافظين بالقول أنهم مناصرون لـ«الإسلام الأمريكي» لأن المحافظين يسمحون بالتعامل مع «الشيطان الأكبر». وهم يدّعون أن إسلامهم هو «إسلام النبي محمَّد» أو «إسلام المستضعَفين».

ويقف جناح الوسط ـ البراغماتي كجسر بين المجموعتين. ففي حين أن هذا الجناح مدعوم من المتعلمين المتدينين والطبقة الوسطى الجديدة والتكنوقراط فإنّهم أيضاً يتمتعون بثقة معظم الطبقات في سائر

أنحاء إيران. وأعضاء هذا الجناح مثال كلاسيكي على الذين يؤيّدون أمراً ما ولكن بتحفظ أو ضوابط. فَهُم يؤيّدون اقتصاد السوق، لكن مع ضوابط ويدعمون الرأي القائل أن هناك حاجة لإصلاحات اجتماعية ـ اقتصادية وأيضاً المزيد من الإصلاحات السياسية لكنّهم يراوغون في تنفيذها. يدافعون عن التجارة الحرّة ولكن فقط داخل حدود معينة: لا يريدون أن تتعرّض إيران لمخاطر الاقتصاد المفتوح. يدافعون عن التعايش السلمي مع دول إسلامية أُخرى ويريدون بناء مجتمع مثالي بدلاً من تصدير الثورة الإسلامية كما يقترح الراديكاليون. في سنة 1989 دعوا إلى التغيير في الدستور ونجحوا في إلغاء منصب رئيس الوزراء مما أدّى إلى نقل صلاحيات هذا المنصب إلى رئاسة أقوى للدولة.

منذ انتهاء الحرب الإيرانية ـ العراقية ـ والأكثر من ذلك منذ وفاة الخميني ـ فإن هذه المجموعة المركزية ـ البراغماتية تقرّر مسار مستقبل الأحداث في إيران. لم ينجحوا بعد في تحويل الأجنحة إلى مشاركة ديمقراطية على نطاق كامل، وهو الأمر الذي يبقى هدفاً بعيداً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولكن إذا نجحت الأجنحة الثلاثة في التعاون إلى المدى الذي يستطيعون فيه تحقيق استقرار سياسي كاف، وضمان اجتماعي يؤديان إلى ارتقاء الاقتصاد، فإنّهم قد يجعلون من الثورة الإسلامية ثورة مؤسَّساتية. على أية حال فإنّها لن تكون ثورة من الحجم الكبير لكنها كافية للسماح لإيران بالاستمرار كدولة ثيوقراطية عصرية مع سياسة اجتماعية ـ اقتصادية هجينة. وسوف تتواصل المشاكل المتعلّقة بالأقليّات الدّينية والإثنية. وفي حين أن الأكراد المسلمين والأرمن المسيحيين قد يستفيدون بشكل جيد فإن الأفغان المسلمين، والبهائيين

سوف يجدون استقبالاً فاتراً حتى عندما تستمر البراغماتية إلى وقت أبعد بكثير بعد رحيل رفسنجاني من الرئاسة[45].

إن التحديات التي تشغل جميع فروع الثقافة السياسية الإيرانية الراهنة تكمن في عمل إيديولوجي بالغ الحساسية: كيف بالإمكان الأخذ بالاعتبار العالم المعاصر في الوقت الذي يجب فيه عدم إلغاء أو تقليص الفَرق الإسلامي. وحول هذه النقطة يمكننا اقتفاء أثر تأقلم وتماسك المفكرين الإسلاميين في إيران من الحداثي شريعتي[46] إلى الأصولي مطهري ثم إلى البراغماتي رفسنجاني. فهؤلاء يُشمِلون الفكر الإسلامي وتصنيفاته التقنيّة مع مدىً واسع من المعطيات التي يتعاطاها بوضوح العالم المعاصر والمشبعة حتى بالمراجع الفلسفية أو العلمية لكنّها مع ذلك لا تفقد أبداً جذورها الروحية. وفي حين أن بوسع المرء التركيز على شريعتي أو مطهري فإن رفسنجاني يستحق تركيزاً أكثر عليه وذلك لأنه من الصعب على المرء أن يجد مثله سياسياً مثقفاً في أوجه كثيرة. يتضح أسلوب رفسنجاني في الوعظ أيام الجمعة بالإضافة إلى ذلك في الخطابات التي تُلقى في المناسبات السياسية. وفي إحدى هذه المواعظ يدافع برشاقة عن القانون العدلي الإسلامي، بينما يُلمِّح في الوقت ذاته

(45) لمراجعة شاملة عن وضع الأقليات خلال المرحلة الأخيرة من مراحل الجمهورية الإسلامية الإيرانية انظر:

John L. Esposito and John O. Voll, Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997), 69-74.

(46) للمزيد عن شريعتي انظر:

Hamid Dabashi, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran (New York: New York University pr,r, 1998), 102-46.

إلى أنه بالإمكان، ويجب جعله متأقلماً مع الأزمنة المتغيّرة:

> النقطة المهمّة هنا أن الإسلام الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية قبل 1400 سنة ـ في موطنٍ كان فيه الناس أساساً من البدو ـ كان القانون العدلي لذلك المجتمع بوجه محدّد. وحتى ذلك القانون فقد تم نشره تدريجياً على مدار سبع أو ثماني سنوات. والآن فإن القانون الذي تم تنفيذه في تلك الأيام لأمة معينة يطمح إلى أن يكون القانون لعالم اخترقت فيه الإنسانية أعماق الأرض واستخرجت المعادن من عمق آلاف الأمتار تحت سطحها، كما أن الإنسانية تنافست في الفضاء للوصول إلى المريخ وصنعت أسلحة دفاعية وهجومية مدهشة من الذرّة، وقهرت الجو، والأرض، والجبال... في هذه اللحظة بالذات هناك الملايين من الناس المنهمكين في بحث عدلي من أجل مجتمع إنساني أفضل.
>
> إن الإسلام الذي جاء قبل 1400 سنة لمجتمع محدود في ذلك الوقت يرغب الآن أن يصبح نقطة ارتكاز الإدارة الاجتماعية [العصرية] وأمتنا تريد أن تستخدم نقطة الارتكاز هذه [كسلاح] لشن الحرب على العالم الإمبريالي كافة واختبار هيمنتها بواسطة هذه الوسائل. ومع مرور الزمن ظهرت ظروف فريدة من نوعها. كيف للإسلام [بدون التأقلم] أن يشمل جميع هذه الأمور الطارئة[47]؟

بالرغم من النداء الذي دعا فيه رفسنجاني إلى «شنّ حرب على العالم الإمبريالي بأسره» فإن نبرة هذا الخطاب هي نداء ملتهب للمرونة

(47) انظر: Amira Hmadi, Revolution and Economic Transition, 121.

الإسلامية في وجه التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي أعطى العالم المعاصر صورته الحالية. والواقع أن هذا الخطاب من الصعب القول عنه إنّه نابع من نظرة أصولية أَو راديكالية إسلامية وحقيقة فإن الذي ألقاه هو الحاكم الفعلي للجمهورية الإسلامية الإيرانية يُظهر المدى الذي وصل إليه النجاح الأول للأصولية الإسلامية من الطموحات المتعلّقة بالإيمان للزعماء المؤسِّسين للجمهورية الإسلامية الإيرانية. إذا كان على الخميني أن يبلع السّمّ حتى يوافق على وقف إطلاق النار مع خصمه صدام حسين فلا شك بأن عظامه قد تحرّكت في قبره بسبب نبرة ورسالة وخطاب رفسنجاني.

وهذه الرسالة تُظهِر المدى الذي قد تعمل فيه ذكرى الخميني المتواصلة، والتي تمتد إلى بناء مدفن رائع لتخليده قرب مقبرة الشهداء في الضواحي الخارجية لطهران، على حجب حقائق أُخرى.

إذا كان على المرء أن يلاحظ الملصقات التي تعطي الخميني صورة الأسد، أَو كان للمرء أن يقارن بين الصور الشعبية مثل تلك التي تربطه بشكل المعبود والمفكر لعلي وحسين وهما المثالان الأعليان للمسلمين الشيعة، فإنه من السهل الاعتقاد أن الثورة الإسلامية وأفكارها سالمة منذ وفاة الخميني في سنة 1989.

ومع ذلك فإن التغييرات التي يشير إليها خطاب رفسنجاني لا تقتصر عليه فقط. فهذه التغييرات تنعكس في أفكار كثيرة راهنة أُخرى في مرحلة ما بعد سنة 1989 في إيران. خلال السنوات الثماني المنصرمة كان هناك نقاش حاد في الدوائر المدنية حول مستقبل المجتمع الإيراني. وقد جاء

وقت كانت فيه الصحافة في إيران، خلافاً لما هو الحال في الدول العربية المجاورة، حرّة إلى حد «قامت فيه الصحف والمجلات الأكاديمية والكتب بتوفير منبر لنشر الأفكار التي لو نُشرت قبل عدّة سنوات لتم اعتبارها من الفكر المعارض».

وقد سُمح لمثقفين شعبيين من أمثال حسين عظيمي وعبد الكريم سروش حتى وقت غير بعيد بالتعبير عن آرائهم علانية، حتى عندما دعوا إلى إعادة تقييم دور الديانة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية[48].

قد يلبس صنّاع الثورات وبناة الدول ـ القومية الثورية نفس الحذاء لكنّهم لا يسيرون دائماً على نفس الإيقاع. ما كان صحيحاً للاتحاد السوفياتي من لينين إلى غورباتشوف أصبح الآن صحيحاً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لكن في فترة زمنية أقصر جداً. هناك أدلّة على وجود مراجعة فكرية عريضة لأهداف مجتمع إسلامي وهي منتشرة بشكل أُطلِق عليها «التفكير البديل»، أي بكلمات أُخرى فإن المعارضة التي تناهض السياسات الراهنة التي رسمتها شخصيات تحظى بالاحترام تقبل بطرح الدولة الشيعية، ولكن ليس بصيغتها الحالية. إذا ظهرت جمهورية ثانية داخل يرقانة الجمهورية الإسلامية الإيرانية فسوف تكون أكثر تسامحاً مع المعارضة الداخلية والفروقات الخارجية مما كان عليه الأمر مع الجمهورية الأولى. ولن تكون دولة خارجة عن القانون أو حضارة عدائية. وبالأحرى

(48) انظر: Eric Hooglund, «The Pulse of Iran Today», Middle East Insight 11.5 (July-Aug. 1995): 40-47.

المقالة تتحدّث عن دور حرية التعبير والنقاش المفتوح في إيران.

سوف تقدِّم تطوراً يتوجب على الطلبة الذين يدرسون الرأسمالية المعاصرة الترحيب به: ففي حين أن النّظام العالمي قد لا يكون واحداً فإن أجزاءه تترابط في ما بينها كما بالإمكان المحافظة على ميزان الثقافة هذا ـ فقط ـ إذا تبنّت كل دولة ـ قومية التبادل مع الدول ـ القومية الأُخرى التي لا تقبل أَو تعارض جزئياً شعار الأصالة. سوف يظل الأصوليون في إِيران أَو في مصر أَو في أية دولة ـ قومية يحملون الأمل لنظام عالمي جديد في أساسه، لكنهم في هذه الأثناء يتوجب عليهم العيش مع النّظام الراهن وهو الأمر الذي سيفعلونه.

ومع ذلك فمن الضروري النظر إِلى التجربة الإيرانية مع القومية الدِّينية في مستوى أكثر عمقاً مما هو عليه الحال حتى الآن في معظم مواقع السياسات العامة والقطاعات الصحافية وخاصة في الولايات المتحدة. وتكمن الصعوبة الكبرى ـ كما أشرنا إليها في الفصل السابق ـ في الدعم الهائل داخل المؤسَّسة السياسية الأمريكية لإعطاء الامتيازات للمصالح الخليجية. تُرجم ذلك إِلى السماح للسعوديين باستخدام أكبر للمؤسّسات الأمريكية وأيضاً إِلى مساعدة الجماعات المؤيدة للسعوديين مثل الطلبة الإِسلاميين لأمريكا الشمالية، والمجلس الإِسلامي العالمي وهو المجلس الذي احتج في ربيع 1997 على تمثال النبي مُحَمَّد في مبنى المحكمة العليا الأمريكية. بالرغم من أنّه ليس لمعظم هذه المجموعات عَلاقة خليجية ظاهرة فإنّها إما تحصل على التمويل من الخليجيين أَو تبقى متعاطفة معهم. أما بالنسبة للإِيرانيين فليس لديهم مجموعات مماثلة وهم غالباً ما يعملون عبر المراكز الثقافية التي تميل إِلى الاختلاف في ما

بينها حول الهوية الدِّينية ـ السياسية عموماً والنّظام في طهران بوجه خاص[49].

قد تعتمد نظرة العالم السياسية لطهران على جيل جديد من البراغماتيين الأمريكيين إذا ما قاموا بتقييم الخسائر الطويلة المدى للمصالح الأمريكية الناجمة عن مماثلة العداء الإيراني للولايات المتحدة، العنيد الذي لا يتزحزح بالحط من قدر إيران بشكل عنيد لا يتزحزح أيضاً من قِبَل وزارة الخارجية الأمريكية. وإيران التي لا يمكن اعتبارها خطراً داهماً تشكّل أفضل موقع لدخول الجزء الداخلي من آسيا عبر بحر قزوين «وهي أيضاً أفضل مصدر للطاقة الجديدة في القرن الواحد والعشرين»[50].

لكن أكبر مورد لإيران ربما يكمن في شعبها المُتحرِّك ذي العقلية التجارية، والذي يدرك بأغلبيته المزايا المتوافرة في الأسواق العالمية.

---

(49) حول أهمية المغتربين الإيرانيين وخصوصاً في الولايات المتحدة انظر:

Ron Kelley, Jonathan Friedlander and Anita Colby, eds., Irangles: Iranians in Los Angeles (Berkeley: University of California Press, 1993).

(50) هذا الاقتباس من:

Paul B. Henze and S. Enders Wimbush, «A New Policy for a New Middle East,» Wall street Journal, 31 Jan. 1997.

وهناك مقالة أُخرى كتبها:

Robert D. Kaplan, «Why the U. S, and Iran will be Friends Again,» Wall Street Journal, 10 Feb 1997.

انظر أيضاً:

Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Re,aking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

فالإيرانيون ممن هم من أبناء المدن يتحدَّثون الإنكليزية أفضل من نظرائهم في الدول الشرق أوسطية الأُخرى بالاستثناء الجزئي لتركيا ومصر. كما أن للإيرانيين دراية أوسع بالقضايا الفلسفية والتقنية لعالم التكنولوجيا المتطوّرة.

ومع ذلك فهناك قلة من المراقبين يشكّون في أن العقبة الرئيسة لقبول إيران في المجتمع الدولي العريض تكمن بشكل أكبر في الخلافات الداخلية حول الثقافة ولا يمكن نسبتُها إلى حد كبير لسياسات واشنطن ـ لندن ـ باريس ـ بون. إن الحكّام الحاليين للجمهورية الإسلامية الإيرانية متمسّكون بموقفهم من نظام الملابس للنساء، وأيضاً من المشاركة النسائية في الساحة العامّة. ويبقى التركيز على النِّساء مركزياً للفَرق الإسلامي أمام القِيَم وقواعد السلوك العالمية.

وإذا كان الاختلاف قائماً باستمرار فهو أيضاً مصقول. فالإيرانيون المسلمون ليسوا وحدهم بطيئين في قبول الفروقات الجنسية التي هي بمنأى عن التصنيف الثنائي الشائع في البيانات العقائدية، بل هناك أيضاً مسلمون في دول مسلمة أُخرى يشاركونهم هذا الواقع. يوفر دور النِّساء ومكانتهن ومستقبلهن المفتاح لفهم المعضلات الاجتماعية للإسلام. وهذه الأمور تسمح أيضاً للمرء برؤية الفروقات الداخلية للدول المسلمة. من الضروري معالجة قضية النِّساء خاصة أن بعض الرجال المسلمين لا يسيطرون على النِّساء فحسب بل يوجّهون الأفكار التي يحملها الناس عنهم.

في الجزء الثاني من هذا الكتاب سوف أحاول توضيح تأثير

الإيديولوجيات الذكورية والنّظام الأبوي الذي يفرضونه على النِّساء من بنات دينهم. وفي الوقت ذاته سأحاول رسم الخيارات المستقبلية التي تعطي النساء المسلمات النفوذ في «مجتمع ما بعد المرحلة الإِسلامية» كما يصفه أحد المراقبين عندما يتحدَّث عن إِيران في أواخر القرن العشرين[51].

(51) انظر: Asef Bayat: «The Coming of a Post-Islamist Society,». Critique 9 (Fall 1996): 43-52.

obeikandl.com