obeikandl.com

طيب بلغازي

كلمة ختامية لاحقة

كان ريموند ويليامز سيدعو هذا المجلد نصاً احتمالياً، لا دلالياً. فبينما تشير النصوص الدلالية إلى الأحداث، فإن النصوص الاحتمالية تقدم وجهات نظر جذرية تنتقل إلى ما هو أبعد من الظاهرة القابلة للمراقبة اجتماعياً وسياسياً. وتحول النصوص الاحتمالية «أن ترفع ضغوطاً معينة، أو تدفع إلى الوراء حدوداً معينة؛ ومع ذلك فإنها في إنتاج متوسع تماماً تتحمل كل ثقل الضغوط والحدود التي لا يمكن أن تتحقق فيها الأشكال البسيطة، والمحتويات البسيطة للاستنساخ العقائدي المجرد (1986، ص16). فنوعية الشبكة تعمل مثل النص الاحتمالي، فترغمنا على إعادة التفكير في الثقافات والمجتمعات الإسلامية. فلا يكفي أن نصف هذه المجتمعات؛ بل يجب علينا أن نفتح النظرية على ما لا تستطيع النظرية جمعه وتركيبه.

إن المجلد المعنون: **الشبكات الإسلامية من الحج إلى الأناشيد الصاخبة** يزيح الطرق التقليدية لتصور الإسلام والظواهر الإسلامية التي تثبّت الإسلام والمسلمين في الشرق بينما هي ترسم خريطة الثقافة الإسلامية على أرض المسلمين الشرقية. وبدلاً من ذلك تتحول نظرتنا إلى صورة الأسفار والرحلات. فنحن نواجه فكرة

الإسلام الآخذ في التحرك. وأينما نظرنا، ومهما تصورنا فإننا نواجه مراراً وتكراراً طبيعة الإسلام والمتخالفة وتداخل المسلمين مع شتى أنواع الآخرين من غير المسلمين عبر العالم وطيلة عصور التاريخ. كما أن المقالات المكونة لمجلد **الشبكات الإسلامية** هذا تسافر متنقلة. فهي تخترق الحدود بين فروع العلم. وهي تنشر استراتيجيات وطرائق تفكير مستمدة من مفهوم «الشبكة» المتعدد الجوانب لتنعكس على جوانب الإسلام المختلفة. وتُظْهِر هذه المقالات تحولاً نموذجياً في دراسة الإسلام و المسلمين. فيصبح التاريخ الإسلامي أكثر بكثير من كشف مرتب زمناً للأحداث منذ نزول الوحي على النبي محمد في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. بل يتغير تاريخ الإسلام نفسه، فينتج وينعكس على كثير من التفاعلات المكانية والزمانية بين الناس، والأحداث والأفكار في الوقت ذاته.

ويدرك المسهمون التاريخ باعتباره شيئاً تمزيقياً وليس مستمراً. فالتاريخ يمزق الزمن. وعن طريق زيادة الروابط بين مستويات مختلفة من التحليل، يولّد المساهمون طرائق تفكير لا تتبع خطوطاً مستقيمة. كما أنهم يخربون علاقات التسلسل الهرمي، سواء أكانت اجتماعية أم عقلية. فهم ينشرون التركيب المجازي الأخلاقي للشبكة فيعرقلون طرائق التفكير ذات السبب الواحد النازلة من الأعلى إلى الأسفل. فالتاريخ ليس تحصيل حاصل مفترض ولا ثابت.والتاريخ ليس شيئاً يمكن الوصول إليه مباشرة، ولا شيئاً دون معضلات تحليلية. بل إن التاريخ يصبح خطاباً انتقادياً يستولي على الماضي لأغراض الحاضر. فدراسة الإسلام لها علاقة بالذرائع والطوارئ غير المتوقعة تعادل علاقتها باللاهوت وما وراء الطبيعة. وبما أن الجانب الأخير قد تم التأكيد عليه كثيراً، يعيد هذا المجلد شيئاً من التوازن بالتركيز على الجانب الأول.

إن المسهمين هنا يركّبون التاريخ بترديد صدى «مفهوم» جاك دريدا. فهم يعترفون بالتواطؤ مع ميتافيزيقا غائية مؤمنة بالبعث والحساب، ومع ذلك فإنهم لا يظلّون موثقين بثقلها. فهم، مثل دريدا يحاولون إعادة كتابة التاريخ كمشروع كلي «عن طريق كتابة تواريخ تقيم شخصيات يستحضر منطقها كليات تاريخية ويعمل

ضد هذه الكليات في الوقت نفسه (دريدا 1978، ص291). فمحررو كتاب **الشبكات الإسلامية** هذا والمسهمون فيه يتحدثون عن «إيقاع مجال» التاريخ الإسلامي، فيجعلون من مكة نقطة التقاطع المفصلية لجماعة المؤمنين على امتداد العالم.» فالدور الذي لعبته مكة عبر التاريخ يضفي على عاصمة الإسلام الروحية هذه بعداً يتجاوز وجودها كموقع محلي محض. فمكة «المؤمن العادي» وتخيلها شيء يعادل في حقيقته مكة الحقيقية التابعة للحكام العرب الذين قاتلوا من أجل السيطرة عليها مادياً وضمّها إلى ممالكهم الأرضية.

ويرتبط مع هذا المنظور الرجعي للتاريخ ارتباطاً وثيقاً منظور يطل على الثقافة ويعاكس مزاج المرء وطبيعته. فالثقافة ليست ظاهرة شاملة لكل شيء، وليست عالماً مصغراً يعمل ضمنه الأفراد. فما يفعله الأفراد بحياتهم هو أكثر من حقيقة ثقافية محصورة موضعياً. وحسب مفهوم تيودور آدورنو للوهم، فإن الشيء المحلي يخفي من الأمور بقدر ما يكشف؛ فهو دائماً في كل مكان تشكيل طارئ غير متوقع تقوم بتركيبه شبكات عابرة للقومية. فما هو «هنا» يتشكل بما هو في مكان آخر هناك. والثقافة عندما يعاد تصورها من خلال صورة الشبكات، تصبح ملتصقة بالسفر لا يمكن فصلها عنه. ففي أحيان أكثر من اللازم، كانت رحلة ابن بطوطة تعتبر محاضرة مصورة عن سفرة رحالة، ولكنها في هذا المجلد تصبح ما هو أكثر مناسبة لها أن تكون: «قالباً لفهم الشبكات الإسلامية». فالسفر جزء مكمل لتركيب الشبكات الإسلامية مندمج فيها؛ فالتنقل من مكان إلى مكان، والتأمل في الترحال باعتباره نشاطاً مثالياً متوقعاً، قد أثر على التجارة، واللغة، والبحث الدراسي.

وأكثر من ذلك: فإن السفر يشكل جوهر الهوية الإسلامية. وبما أن السفر هو أساس القيم المشتركة التي هي محددة بأنها خاصية إسلامية، فإنه مثير للاهتمام بشكل خاص من أجل دراسة الإسلام. فنحن نجد أن المفكرين المسلمين يتصورون البحث العلمي كموقع انطلاق للسفر في نفس الوقت الذي يدركون فيه أن التشرد بالاقتلاع من الجذور متصل بالمعارضة والانشقاق اتصالاً لا فكاك منه. وعندما تأسست المدارس الفقهية في المغرب في القرن الرابع عشر الميلادي، اعترض الشيخ آبيلي على إيجادها

على أساس أنها من المحتمل أن تشد الفقهاء إلى أمكان معينة وتجعلهم معتمدين على رعاتهم (وانشاريسي 1981، المجلد الثاني). وبما أن فقهاء المسلمين رجال رسالتهم هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كسبوا من الاستقلال الذي قدمه لهم السفر. غير أن الانشقاق لم يكن هو السبب الوحيد الذي جعل هؤلاء الفقهاء يفضلون الحركة. فقد كان كثيرون منهم يتمتعون بكرم مختلف الحكام الذين خدموهم وقدموا لحكمهم تغطية عقائدية. فكانت الأسفار تتيح لهؤلاء الفقهاء أن يشاركوا في جماعة تفسيرية حصرية في الوقت نفسه الذي يشكلون فيه تقليداً واسعاً متنقلاً.

والشبكات تحرر الأفراد. فهي تنسيبيّة أكثر من كونها بنيويّة. فهي تسمح بقدر من الاختيار ينطوي ضمنياً على الوكالة. إن المقاربة المشبكة للإسلام تكشف أن الهوية الإسلامية هي مفترق طرق وليست جزيرة، وتركيبة وليست جوهراً. وليس ذلك واضحاً في أي مكان كما هو واضح في الإدراك الحسي للأمة الإسلامية. ففكرة الأمة، المدرَكَة دائماً كجماعة موحدة متجانسة كانت دائماً تشد الانشقاقات والتناقضات وكانت منفصلة عن أي فكرة عن السفر والتنقل. وهذا الرأي المحافظ عن الأمة يقوضه المسهمون المختلفون في هذا الكتاب، الذين يتصورون الأمة متنقلة ومرنة مطواعة، باعتبارها سياقاً للشبكات الإسلامية، وليست نقيضاً لها.

وهذه وجهة نظر عن الأمة يشارك فيها عدد من العلماء المسلمين المعاصرين. فيعرضونها على أنها متخالفة ومبتلاة بالصراعات. فعبد الكبير خطيبي، أحد أشد النقاد الثقافيين استثارة للفكر في المغرب يرفض فكرة الوحدة كفكرة لاهوتية عند طرحها «كمبدأ للجماعة» ضمن بلد واحد، أو كوسيلة «لتجميع كل المسلمين في إطار أمة» (1993، ص9). وقد حثّ خطيبي على تدويل البحث وفتحه لمنهجيات مختلفة. فخطيبي يرفض التجذر العقيم، ويدافع عن مقاربة دراسة الإسلام كمجال هجين متنقل.

ولكن كيف تصبح دراسة الإسلام مجالاً هجيناً متنقلاً؟ بالنسبة للمسلمين في هذا المجلد، فإن الخطوة الضرورية الأولى هي نشر الشبكة كمنهجية مجازية. فالحركة المجازية، العاملة في جميع أجزاء كتاب **الشبكات الإسلامية**، لها سوابق هامة في

التفكير النقدي الأوروبي وكذلك في بعض أوساط المراجعة الإسلامية. ففي مقالة «استرجاع خطوة المجاز» يركز دريدا على معضلة العلاقة بين المجاز والمفهوم من جهة، وبين المجازات الميتة والحية، من جهة أخرى. وهو يفعل ذلك كي يوضح أن الكلمات هي قبل كل شيء متعددة القوى؛ فلا يمكن حصرها بالمعنى الملصق بها في النظرية التقليدية. ويذهب رونالد بارثيز إلى أبعد من ذلك، فيعتبر «الخطاب التاريخي» «أداءاً مراوغاً بحيث أن ما يبدو فيه كبيان (ووصف) هو في الحقيقة ليس أكثر من مؤشر على فعل الكلام باعتباره فعل سلطة.» ويرى بارثيز أن ما هو «حقيقي» في التاريخ هو مجرد احتماء رمزي غير متشكل وراء المرجع الذي يبدو ظاهرياً كليّ القوة» (1981، ص17). وحسب رأي بارثيز فإن تحدي تركيبة ما هو «حقيقي» يتطلب انقلاباً مزدوجاً، يخرب الحركة الخطية المستقيمة من الماضي إلى الحاضر ولكن يخرب أيضاً العلاقة ذات الصوت الواحد، والاتجاه الواحد بين السياق والنص.

وإذا كان كتاب «الشبكات الإسلامية» يستحضر صورة واحدة، فهي الإنترنيت، حتى إذا كانت جدَّة الإنترنيت وقيمتها التحويلية تصبح معضلة حالما يضعها المرء ضمن الإطار الأوسع للشبكات التي يعتمدها ويدافع عنها المسهمون في هذا المجلد. فبينما يسمح ظهور الإنترنيت فعلاً بنماذج جديدة من التشبيك، فإن هذا التغير التكنولوجي ينبغي عدم تفسيره بأنه تمكين للمهمشين بالضرورة، أو مشجع لوسائل الترابط الديمقراطية. إن الإنترنيت تشكل موقعاً للصراع بين مواقع المواضيع المختلفة التي يسعى كل منها إلى استصلاح الإسلام. وكثيراً ما تكون لها أهداف ليست متباينة فقط، بل هي غير منسجمة ولا متساوقة أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن بعض المجموعات الإسلامية، تنشر الإنترنيت لتسهيل وجود نوع من الأمة الافتراضية، حيث الأعضاء المقتلعون من أممهم «الأصلية» يحاولون إقامة ما يعتبرونه مجتمعاً إسلامياً وحيداً، نقياً وغير ملوث في الوقت ذاته. ومن جهة أخرى، فإن بعض النساء المسلمات يستولين على الشبكة لتشكيل مجال عام فرعي لتمكينهن من تخريب سيطرة الذكور، بدءاً من سرد ورايات بديلة عن الولاء الإسلامي والشرعية الإسلامية.

ورغم أن أصوات النساء على الشبكة هامة، فإنها لا تستهلك الإمكانية التحويلية

لأصوات النساء في المجتمع الإسلامي المعاصر. وفي بعض الأحيان، كما في حالة اللاجئات العراقيات بعد حرب الخليج الأولى، يجب أن يكون هناك تذكر مؤلم للمحن الماضية كي تصبح ذات معنى عندهن. فالتفجعات الطقوسية تعمل كنوع من التذكر، وإجراء التحليل النفسي الذي يسمح للمرضى «بتوضيح مشكلاتهم الحالية بالتفصيل عن طريق ربط ما يبدو ظاهرياً تفاصيل غير هامة وبلا عواقب مع أوضاع ماضية ـ مما يتيح لهن كشف معانٍ خفية في حياتهن وسلوكهن» (ليوتارد 1992، ص93). فقصص الشيعيات العراقيات في المنفى تضع ختمها على علاقات هؤلاء النساء بإخوتهن وأخواتهن في الوطن، وأخواتهن البعيدات عن الوطن، وباضطهاد ظالميهن، رغم ما في ذلك من مفارقة. فهؤلاء النسوة يعشن فيما تسميه بربارا آدم «أزمنة كثيرة متعددة» (1995، ص12)، في الذاكرة، وفي الوعي، وفي الرواية. فيحدث التشرد الزمني في كل مرة تنظم فيها هذه النسوة **مجلس القراءة**: وعن طريق التشبيك المتداخل الروابط، يهربن من طغيان النزعة الزمانية القياسية الموحدة التي تحاسبهن فقط بموجب وضعهن الجسدي المادي، وليس بموجب مصادر تصورهن لتعريف ذواتهن وعلائقهن التاريخية.

وهناك تضاد أكثر سفوراً من ذلك في معارضته للمجالات الخاضعة للسيطرة الذكورية مقدم في أسلمة نساء النخبة المصريات عن طريق الصالونات، وكذلك في تسييس نساء الطبقة الوسطى الأميركيات من خلال مجلة للنشيطات. وفي كلا الحالتين، فإن قيام هؤلاء النسوة بإعادة تفسير النصوص وبالاستيلاء على مجال يشير إلى الطريقة التي صار بها الإسلام موقعاً للصراع بسبب التشبيك الهجومي. «تطالب المسلمات بمساواتهن في الوصول إلى حقيقة النصوص المقدسة في وقت يتصاعد فيه الخطاب الإسلامي»، كما كتبت مريام كوك (2001، صXI). فمن هن هؤلاء النساء المشغولات بالأمور العامة ولكنهن كثيراً ما يبقين بعيدات عن الأنظار؟ إنهن نشيطات حركة نسوية «يخترعن طرقاً للإبحار والتحرك بين تغييرات إجبارية مفروضة وضرورية للبقاء، وانتقاد للحداثة المعولمة، ووسيلة مجدية لإبراز الذات مع الاحتفاظ بالكرامة، والحداثة، والاستقامة النزيهة. وبهذا العمل المتوازن تكتسب

النساء أهمية رمزية» (صXIX).

فالنشيطات المسلمات يستخدمن الطباعة، ولكنهن يفعلن ذلك مع إدراكهن بأنها ليست سوى وسيلة واحدة من وسائل إدخال أنفسهن إلى مجال عام موسع. وبينما يساعد استخدام الطباعة في تطبيق الحداثة مادياً بالنيابة عن وكالة حركة نسائية إسلامية، فإن مجموعات إسلامية أخرى قد نشرت الطباعة، والأشرطة المسموعة، والأفلام، وكذلك تقانات الاتصال بواسطة أجهزة الحاسوب، من أجل تعزيز تنفيذ جداول أعمالها. وكثير من المسهمين في كتاب **الشبكات الإسلامية** هذا يفكرون في نطاق ما سمّي «ثورة المعلومات». أما الترتيبات العالمية فإنها تتميز قبل كل شيء بالتأثير التحولي للتكنولوجيا، مما يؤدي إلى نشوء ما يسميه مانويل كاستيل «مجتمع الشبكة» و«شكل التنظيم التشبيكي»، وكذلك «التعابير القوية عن الهوية الجماعية التي تتحدى العولمة والنزعة العالمية نيابة عن التفرد الثقافي وسيطرة الناس على حياتهم وبيئتهم» (1997، ص1-2). وإن المنافسين السياسيين المختلفين في النظام العالمي الجديد / أو الفوضى العالمية الجديدة يعون بأن «الرأسمالية المعولمة والحوسبة التي تعتمد عليها والموجودة في كل مكان تعني أن شبكات الترابط الداخلي موضوعة للتعميق، والتوسيع، ناشرة سلطتها الزمنية الدنيوية عبر المزيد والمزيد من مجالات الحياة. فالبريد الآليكتروني، والهواتف النقالة، ونظام الرسائل القصيرة لإرسال النصوص، والتلفزيون الرقمي التفاعلي، والمساعدون الرقميون الشخصيون، وآلات تلقي الإشارات الهاتفية، والحوسبة المتنقلة، وتقانة تواصل الحواسيب بالراديو، وتطبيقات تمكين الهواتف النقالة من استخدام الإنترنيت، والإنترنيت نفسها – كلها تبني في غابة الترابط التي تشكل الإطار التكنولوجي لزمن الشبكة» (حسن 2003، ص234). وليس النشطاء السياسيون وحيدين، بل إن معهم زعماء الصوفية أيضاً «في استخدام الوسائل التكنولوجية القوية الجديدة مثل الشبكات العالمية WWW والتفاعلية للاتصالات عن بعد» (كاستلز 1997، ص1-2). وفي وضع جديد لا يعود فيه التصوف قاصراً على المسلمين، يتحمل المتصوفون التوترات بين الجوانب الداخلية للجماعة الدينية الصوفية وبين جوانبها الخارجية عن طريق طبع نصوص

صوفية للاستهلاك الخارجي. فالصوفيون بعيدون عن الاستسلام للاستراتيجيات التي يتبعها خصومهم لتهميشهم والانتقاص منهم، ولذا فقد انهمكوا بشكل فعال في سياسة ناجحة لتحديد هويتهم.

ويجب على المرء أن يعالج أيضاً سياسة الهوية نفسها باعتبارها حركة اجتماعية جديدة. ذلك أن النموذج التقليدي للحركة الاجتماعية يؤكد على النمو الاقتصادي، وتوزيع الثروة، والضمان الاجتماعي، والسيطرة الاجتماعية، وهي سياسة قائمة على الطبقة بالدرجة الأولى. وإن طابع تعدد مستويات الحركات الاجتماعية تشكله شبكاتها ذات التفاعلات غير الرسمية بين أفراد، ومجموعات ومنظمات رسمية غير مترابطة، ومنهمكة في صراع اجتماعي على أساس الهوية الجماعية. وإن الهوية الجماعية المستكشفة في هذا المجلد هي هوية سلفية مفترضة على الرأي القائل بأن العودة إلى الأصول الأساسية للإسلام ليست مرغوباً فيها فحسب، بل هي ضرورية. ومع ذلك «فإن الهوية الجماعية لا تنطوي ضمناً على تجانس الأفكار والتوجيه ضمن المجموعات الاجتماعية». (دياني 1992، ص9). وكما يجادل آلين تورين، وآلبرتو ميلوتشي، وتشارلس تيلي، فإن الانشقاق خاصية محددة من مميزات الحركات الاجتماعية. وبقدر كون السلفيين انشقاقيين يستمرون في التفاعل مع أجزاء من الأمة، فإن ابن لادن والقاعدة ليسوا «خارج» الإسلام. فالأمة الإسلامية حسب رأي السلفيين قد أصبحت وحدة متراصة انهارت في عصر الجاهلية الجديدة الذي يشبه ما كان سائداً قبل مجيء الإسلام. وبدلاً من الاعتماد على المنظمات الرسمية، المعرضة لاستغلال الدولة لها وفرض الرقابة عليها، يبني السلفيون شبكات غير رسمية لا مركزية أقل التزاماً بالتنظيمات والقوانين الوطنية والدولية. والخلاصة أن النزعة السلفية تُبرِز جماعة مبتلاة بالصراع ونشاطاً يقوم على أساس الشبكة.

إن «البيئات السايبرية الإسلامية» هي أيضاً موضوع لنشاط الترابط والتشبيك. فالإسلام الافتراضي هو في حالة تمدد دائم، وبذلك يتطلب إعادة تقييم مستمرة من منظور تتداخل فيه فروع العلم. وإن السؤال المتكرر الحساس الأهمية هو: ما الذي يبثّ في موقع إسلامي؟ وهل هي الرموز والصور التي على الموقع؟ أم سلطته الدينية؟

وهناك حاجة لطرح أسئلة مماثلة عن الفن الإسلامي. فهو أيضاً يعكس مجموعة من السمات المتحولة التي تتميز بأنها هجينة وليست تنبّئية. فليس الإسلام بالطبع منقوشاً بطريقة تلقائية في موقع أو مادة فنية. والواقع أن الطابع الإسلامي في كلا شكلي التقديم ـ على الشبكة وفي الاستديو ـ يظل مفتوحاً للصراع والخصومة. وهناك أشكال جديدة لتداول المعرفة الإسلامية تهدد بتقويض نفوذ مراكز السلطة التقليدية، وتمكين الأفراد والمجموعات في بحثهم عن تفسيرات بديلة. فالنشطاء الإسلاميون، مثل الفنانين الإسلاميين، يشغّلون تقانة المعلومات الحديثة للترابط ضمن إطار الشبكة.

إن من المذهل والآسر رسم خريطة كيفية تغيير الإنترنيت للشبكات الإسلامية. فالإسلام على الخط أثناء ثمانينيات القرن العشرين ظهر كخطاب متعدد اللغات، وحتى الوقت الحاضر، تظل الإنترنيت موقعاً للأصوات البديلة، أو المتشددة، أو الشعبية المعارضة للأصوات التقليدية أو النخبوية. ومع ذلك فبقدر تفضيل الإنترنيت للمؤسسات فإنها تبقى محافظة وتعطي امتيازات للذين لديهم وصول كثير التكرار إليها على حساب مستخدميها في مناسبات متقطعة أوغير مستخدميها. وحتى بين ذوي الامتيازات انطمست الحدود بين سكان الشتات وسكان الوطن، بينما تعزز وضوح الحدود بين «محترفي الطبقة الوسطى الذين تفضلهم الإنترنيت وبين غيرهم من السكان».

ويحاول الأفراد المسلمون والمجموعات الإسلامية الاستيلاء على تقانة المعلومات وإدخالها بشكل متراكب في الحداثة وديناميكيات حركة العولمة. فالهويات الإسلامية ليست مثبتة على طول خطوط واضحة التحديد لا تسمح بالمفاوضات، والازدواجية، والتهجين والنزعات العولمية البلدية العامية. ويحاول المسلمون إعادة اختراع تقاليدهم وجماعاتهم وإعادة تفسيرها عن طريق تبنّي تقانات الشبكة، حتى عندما تتعرض الحداثة التي تعزز هذه التقنيات للهجوم.

إن التركيز على «الأمة السايبرية» عند نهاية هذا المجلد يكمل المقالات الأخرى التي تركز فيه على «الأمة التاريخية». وفي كلا الحالتين، فإن الشيء المؤكد عليه هو الشبكة

باعتبارها إطاراً لفهم الترابط الإسلامي عبر التاريخ. وقد سمح هذا بالتفكير في التميزات ضمن نظام الحكم الإسلامي في سياق الارتباطات. ولكنه في الوقت نفسه يلفت انتباهنا إلى ضرورة التأمل في التشبيك ليس كمجرد حلم طوباوي، ولكن أيضاً كموقع كبير للصراع.

إن كتاب **الشبكات الإسلامية** يسمح بالعودة إلى الماضي. لكنها ليست عودة أحادية الاتجاه. فالمجلد يؤطر الماضي باعتباره يتصل مع الحاضر، ويستحضر ضغطاً حاضراً حالياً يتشكك في الماضي حتى وهو يلقي الضوء على أهميته المستمرة. وقد انشغل المسهمون بتاريخ فوكولديّ للحاضر الملتبس الغامض. وتسمح مقالاتهم المتعددة بطريقة تفكير عن الماضي باعتباره حاضراً وعن الحاضر باعتباره ماضياً، وتبتعد عن الافتراضات الشديدة الرسوخ والجوهرية عن الإسلام. وهناك نماذج نقدية أخرى مستلهمة بشكل رئيسي من مؤلفات إدوارد سعيد التي تعيد النظر في الأمور وتراجعها ــ وقد سهلت هذه النماذج نقد وجهات النظر التي ترى الإسلام بشكل متجانس. ولكن ما يبدو أكثر الأشياء تجديداً في هذا الكتاب هو ابتعاده عن النزعتين الثنائية والشمولية المرتبطتين بالنقد من منظور استشراقي. ورغم أن صنف «الشبكة» قد يستحضر صوراً مثالية طوباوية، فإن جميع المسهمين يعون حقيقة أن الشبكات يمكن أن تكون منفرة أيضاً. وكما يشير جيريمي ريفكين في مناقشته للشبكات الرقمية، فإن مثل هذه الشبكات يمكنها أن «تشكلنا وتعيد تشكيلنا بلا هوادة كـ «مجموعات تركيز» و«أسواق زوايا» و«اعتبارات سكانية» و«مناطق» و«صور للزبائن» وهكذا دواليك، كي يتم تصنيفنا، وبيعنا وشراؤنا مثل أي سلعة أخرى» (2000، ص55). فتعدد جوانب معاني المصطلح «شبكة» يجعلها أداة مثالية للاتصال مع «المسلمين»، وهو البند الآخر من عنوان هذا العمل الذي له معانٍ وجوانب معقدة ومتعددة كذلك. فالشبكات الإسلامية تصبح أداة مناسبة لتعقيد الآراء المنتقصة للإسلام التي راحت تتوالد وتتكاثر منذ 9/11. وهكذا فإن كتاب **الشبكات الإسلامية** ليس ببساطة احتفالاً بنظرية الأسفار المتنقلة فيما بعد عصر الحداثة ولكنه نقد للقوالب التفسيرية التي تم تصور الإسلام بواسطتها على أنه ظاهرة متجانسة منفردة، كشيء يحتل الشرق.

ومثلما تتطلب الشبكات الإسلامية أسفاراً، فإن هذا المجلد بحاجة إلى الترحال. إنه محتاج إلى التنقل في كثير من مجالات الفكر والعمل. وهو محتاج إلى إشغال المسلمين وغير المسلمين بشأن المستقبل ـ الذي لا يمكن أن ينفصل على الماضي والحاضر ـ مستقبل الإسلام والشبكات الإسلامية.

المسهمون

هـ. سامي عليم

أستاذ مساعد للغويات في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. متخصص بلغة الأناشيد الصاخبة، وتشمل مؤلفاته المنشورة كتاب **اللغة، والتعليم والتغير في أميركا الأفريقية وما وراءها**.

جون و. آندرسون

أستاذ الآنثروبولوجي (علم الأعراق والحضارات البشرية) في جامعة أميركا الكاثوليكية. متخصص في العشائر الأفغانية والباكستانية والنزعة الكونية الإسلامية. ويركز عمله الحالي على وسائل الإعلام الجديدة في الشرق الأوسط. وتشمل مؤلفاته المنشورة: **تعريب الإنترنيت** (1998) **ووسائل الإعلام الجديدة في العالم الإسلامي** (من تحريره بالاشتراك مع ديل إيكلمان، 1999).

طيب بلغازي

أستاذ الأدب الإنكليزي بجامعة محمد الخامس في الرباط (المغرب) وتشمل

obeikandl.com

مؤلفاته المنشورة: **الأعمال الجامعية: حشد الموارد...** (بالاشتراك مع محمد مدني، 2001) **والثقافات المحلية / العالمية والتنمية المستدامة** (من تحريره بالاشتراك مع لاحسن حداد، 2001).

غاري بانت

محاضر في الدراسات الإسلامية بجامعة ويلز في لامبيتر. وتشمل مؤلفاته المنشورة: **الإسلام في العصر الرقمي: الجهاد الآليكتروني، والفتاوى على الخط، والبيئات السايبرية الإسلامية** (2003) و: **إسلامي بالافتراض: الاتصال بواسطة الحاسوب والبيئات السايبرية الإسلامية** (2000). (www.virtuallyislamic.com)

فنسنت ج. كورنيل

أستاذ التاريخ ومدير مركز الملك فهد للشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بجامعة آركنساس. متخصص بالتصوف، واللاهوت الإسلامي والفلسفة، وتاريخ الفكر الإسلامي. وتشمل مؤلفاته **مجال الولي: القوة والسلطة في التصوف المغربي** (1998) وكذلك **طريقة أبي مدين** (1996).

كارل و. إرنست

أستاذ كرسي زاخاري سميث للدراسات الدينية بجامعة نورث كارولاينا في تشابل هيل. متخصص في الدراسات الإسلامية، مع تركيز على غرب وجنوب آسيا، وتشمل مؤلفاته المنشورة حديثاً: **إتِّباع محمد: إعادة التفكير في الإسلام في العالم المعاصر** (2003) و: **شهداء الحب الصوفيون: طريقة التصوف الشيشتية في جنوب آسيا وما وراءها** (بالاشتراك مع بروس لورانس، 2002).

جوديث إرنست

رسامة، وفنانة فسيفساء، وكاتبة. وكتابها **نشيد الإنشاد: شعر الحب الشهواني** يقدم طبعة موضحة بالصور لهذا السِّفْر التوراتي الكلاسيكي (2003)

obeikandl.com

وفي عام 1996 فازت قصتها البوذية المصورة **ملك الوزة الذهبية** بجائزة شرف سكيبنغ ستونز.

ديفيد جيلمارتن

أستاذ التاريخ في جامعة نورث كارولاينا ستيت. وهو متخصص في تاريخ شبه القارة الهندية (وخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين). وتشمل مؤلفاته المنشورة كتاب **الإمبراطورية والإسلام: البنجاب وإقامة باكستان** (1998) وكذلك **ما وراء التركي والهندي** (بالاشتراك مع بروس لورانس 2001).

جميلة كريم

أستاذة مساعدة للدين في كلية سبلمان. حصلت على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ديوك، وهي متخصصة بالإسلام في أميركا، والنساء والإسلام، والإسلام الأميركي الأفريقي، والإسلام والثقافة.

تشارلز كوزمان

أستاذ مشارك في علم الاجتماع بجامعة نورث كارولاينا في تشابل هيل ومؤلف كتاب **الثورة التي لا يمكن التفكير بها في إيران** (2004) وهو محرر كتاب: **الإسلام المتحرر والإسلام الحداثي 1840-1940** (1998 و2000) ومحرر مشارك لكتاب **إصلاح إسلامي؟** (2004).

سامية سراج الدين

كاتبة، ومحررة، وصاحبة عمود صحفي. وقصتها شبه الذاتية **بيت في القاهرة** تتابع الأحداث السياسية في مصر على مدى النصف الثاني من القرن العشرين. وقد عملت كمستشارة تحرير وأسهمت بمقالات في كتاب **باسم أسامة بن لادن: العولمة وأخوّة بن لادن** (2002).

كوينتان فيكتوروفيكس

openkandil.com