الفصل الثامن

التعبئة

١٩٦٠-١٩٧٤

obeikandl.com

مع مقدم ستينيات القرن العشرين،

كانت الثورة تملأ الأجواء في أنحاء الغرب والشرق الأوسط. ففي أوربا والولايات المتحدة، خرج الشباب إلى الشوارع معلنين العصيان على التوجهات الحداثية لآبائهم، ومطالبين بنظام أكثر عدالة ومساواة. كما أعلنوا الاحتجاج على المادية والليبرالية وشوفينية حكوماتهم، ورفضوا الاشتراك في حروب بلادهم و الدراسة في جامعاتها، وبدأ شباب الستينيات يفعلون ما كان الأصوليون يفعلونه منذ عقود: ففي ثورتهم على قيم التيار الرئيسي، بدءوا بخلق ثقافة مضادة أو «مجتمع بديل» ويمكن القول، إنهم، وبأساليب كثيرة، كانوا يطالبون بحياة أكثر تديناً، إلا أنه لم يكن لدى الكثيرين منهم الصبر على عقيدة المؤسسة، أو على البُنى السلطوية للديانات القائمة.

وبدلاً من ذلك، توجهوا إلى كاتماندو (عاصمة نيبال)، أو سعوا إلى السكينة في رحلات التصوف والتأمل الشرقية. ووجد آخرون التسامي في رحلات ولجوها من خلال المخدرات، أو التأمل المتسامي، أو تغير الشخصية Personal Transforma-tion من خلال أساليب مثل تدريبات ملتقى إرهارد. فقد كان ثمة جوع للمنطق الروحاني، ورفض العقلانية العلمية التي أصبحت الأرثوذكسية الغربية الجديدة. ولم يكن هذا رفضاً للعقلانية ذاتها، لكن لأشكالها الأكثر تطرفاً. قد كان علم القرن العشرين نفسه حذراً، ورزيناً وعلى درجة عالية من إدراك حدوده ومكامن كفاءته بشكل منظم قائم على المبادئ. إلا أن المزاج المهيمن للحداثة جعل من العلم أيديولوجيا ورفض تقبل أي أسلوب آخر للوصول إلى الحقيقة. وكانت ثورة الشباب أثناء الستينيات، بشكل جزئي، احتجاجاً على الهيمنة غير الشرعية للغة العقلانية وكبت منطق العقل لمنطق الروح.

ومنذ مقدم الحداثة، كان قد تم إهمال فهم الأساليب المنظمة للوصول إلى معرفة

أكثر تلقائية. وعلى ذلك، كان مسعى الستينيات الروحانى غالباً يتصف بالجموح وعدم التوازن والإغراق فى الذاتية. كما كانت ثمة نقاط ضعف أيضاً فى رؤى وسياسات المتدينين الراديكاليين الذين كانوا قد بدءوا بدورهم فى تنظيم خططهم الهجومية ضد علمانية وعقلانية المجتمع الحديث. وبدأ الأصوليون التعبئة. وكانوا دائماً ماخبروا الحداثة على أنها هجمة عدوانية. فقد تطلبت الروح الحداثية التحرر من النماذج الفكرية الماضوية التى عفا عليها الزمن، واقتضى مثال التقدم الحداثى استبعاد تلك المعتقدات والممارسات والمؤسسات التى حكم عليها أنها لا عقلانية، ومن ثم، معوّقة. وغالباً ما كانت المؤسسات والتعاليم الدينية هدفاً رئيسياً لهجمات الحداثة. وكان السلاح أحياناً، كما فى حالة الليبراليين مع سكوبس، هو السخرية. أما فى الشرق الأوسط، حيث كان التحديث أكثر صعوبة، فقد كانت الأساليب أكثر وحشية وتضمنت المذابح والنهب ومعسكرات الاعتقال. وبحلول الستينيات والسبعينيات، كان المتدينون يتملكهم الغضب، وكانوا مصممين على

محاربة الليبراليين والعلمانيين الذين اضطهدوهم وهمشوهم، كما اعتقدوا. إلا أن المتدينين كانوا نتاج أزمنتهم، فكان عليهم أن يحاربوا بأسلحة حديثة، ويبتكروا أيديولوجيا حديثة.

وكانت السياسات الغربية قد ظلت أيديولوجية منذ الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية. فقد خاض الناس المعارك الهائلة من أجل مُثل «عصر العقل»، أى الحرية والمساواة والأخوة والسعادة والإنسانية والعدالة الاجتماعية. وكان الاعتقاد الليبرالى الإجماعى فى الغرب هو أن السياسات والمجتمع ستصبح أكثر اتحاداً وعقلانية عن طريق التعليم. فقد كانت الأيديولوجيا العلمانية أسلوباً لتعبئة الناس للمعركة، أى نظاماً عقائدياً يبرر المعركة السياسية والاجتماعية ويضفى عليها المنطق. ولكى تلقى الأيديولوجيا، القبول من أكبر عدد من الناس، كان يعبر عنها بصور بسيطة يمكن تقليصها إلى شعارات مثل «القوة للشعب» و«الخونة من الداخل». وكان يُعتقد أن هذه الحقائق شديدة التبسيط تشرح كل شىء. ويعتقد المؤدلجون أن العالم تحفه المخاطر، ويوجدون أسباب المأزق الراهن ويعدون بالحلول. ثم يوجهون انتباه الناس إلى مجموعة تتحمل مسئولية خراب العالم، وإلى مجموعة أخرى ستقوم بإصلاح الأمور. وبما أنه لا يمكن للسياسة فى العالم الحديث أن تكون مسعى نخبوياً بشكل كامل، فعلى الأيديولوجيا أن تكون من البساطة بحيث يتسنى للأقل ذكاء إدراكها من أجل أن يدعمها الناس جميعهم.

والاعتقاد بأن ثمة جماعات لن يكون باستطاعتها فهم الأيديولوجيا لأنها قد أصيبت «بوعى زائف» أمر حاسم فى هذا المجال. فالأيديولوجيا نظام مغلق لا يملك أن يتقبل آراء بديلة تقبلاً جاداً. فلا يستطيع الماركسيون الذين يرون أن الرأسمالية هى مصدر شرور العالم فهم قيم الرأسمالية، والعكس صحيح. كما أن لدى الكلونياليين مناعة ضد حقائق القوميات الآخذة فى التواجد. ولا يستطيع الصهاينة والعرب تقدير وجهة نظر بعضهم البعض. فتتخيل جميع الأيديولوجيات عالماً مثالياً غير واقعى، يمكن القول إنه لا سبيل إلى تحققه. فهى بطبيعتها شديدة الانتقائية. إلا أنه من المحتمل للأفكار والعواطف والممارسات التى تسود فى فترة من الفترات، مثل القومية والاستقلال الشخصى والمساواة، أن

تتبناها عدة أيديولوجيات متنافسة حيث إنها تعمد غالباً إلى الرجوع إلى نفس المثل بحيث يستقى الجميع هذه التفاصيل من نفس الطابع الفكرى والأخلاقى للعصر.

وكان المؤرخ إدموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) هو من أوائل من تحققوا أنه إن أرادت مجموعة تحدى أيديولوجيا المؤسسة (التى قد تكون ذات بداية ثورية) فعليهم أن يطوروا لأنفسهم أيديولوجيا مضادة للثورة. وبحلول الستينيات والسبعينيات، كان هذا موقف معظم اليهود والمسيحيين والمسلمين المستائين. فكان عليهم تحدى أفكار كانت راديكالية وثورية يوماً ما ثم أصبحت سلطوية ومهيمنة لدرجة أنها بدت بديهية، وذلك من أجل مجابهة ما رأوا أنه نوع من الفنتازيا العقلانية للمؤسسة الحديثة. وكانوا مقتنعين، اقتناعاً مسبباً أحياناً، أن العلمانيين والليبراليين يريدون إبادتهم. ومن أجل خلق أيديولوجيا دينية، كان عليهم إعادة تشكيل أساطير ورموز موروثهم بأسلوب يمكن معه أن تصبح برنامج عمل يدفع الناس إلى النهوض وإنقاذ عقيدتهم من الفناء. وكانت كثير من الأيديولوجيات الدينية شديدة التشبع بروحانيات العصر المحافظ. فقد كانت هذه الجماعات على شيء من التصوف، يقدرون الأسطورة والطقوس تقديراً عميقاً الأمر الذى ساعدهم على إدراك حقيقة اللامرئى بوضوح. إلا أنه كانت ثمة صعوبة. فلم يقصد أبداً فى الفترة ما قبل الحداثية، أن تطبق الأسطورة عملياً أو تكون مصدراً للتزود بخطة عمل ملموسة. وحينما وظف الناس، فى بعض المناسبات، الأسطورة كنقطة انطلاق للنشاط السياسى، كانت النتائج كارثية. إلا أن الأصوليين، وهم يعدون خططاً للهجوم المضاد على العالم العلمانى، كان عليهم تحويل الأساطير إلى أيديولوجيات.

وتعرض الإسلام فى الستينيات لهجمة أيديولوجية مستمرة. فقد كان عبد الناصر فى قمة شعبيته، ودعا إلى «ثورة ثقافية»، وإلى تطبيق ما أسماه «بالاشتراكية العلمية». وأعاد تفسير التاريخ فى الميثاق القومى عام ١٩٦٢ من منظور اشتراكى. وكانت تلك الأيديولوجية تسعى إلى البرهان على فشل الرأسمالية والملكية، وإثبات أن الاشتراكية وحدها هى التى ستؤدى إلى التقدم

الذى عرّفه بأنه الاستقلال والإنتاج والتصنيع. ونظر النظام إلى الدين كأمر عتيق لا يجدى معه الإصلاح. ولم يجد عبد الناصر داعياً لاستعمال الخطاب الإسلامى القديم بعد القضاء على جماعة الإخوان. وفى عام ١٩٦١ قامت الحكومة بانتقاد العلماء لتمسكهم الواهى بدراسات العصور الوسطى ولمواقف الأزهر «الدفاعية المحافظة الجامدة» مما جعل من المستحيل عليه «أن يتوافق مع الزمن الراهن». وكان عبد الناصر محقاً فى هذا. فقد كان العلماء فى مصر قد قطعوا الصلة بينهم وبين العالم الحديث واستمروا يقاومون الإصلاح وجعلوا من أنفسهم مفارقة تاريخية وفقدوا كل التأثير على قطاعات المجتمع المصرى المحدّثة. وبالمثل، كانت الأعمال الإرهابية غير الأخلاقية لإحدى الفرق المنشقة عن الإخوان المسلمين مسئولة إلى حد كبير عن تدمير الجماعة. فقد كانت المؤسسة الإسلامية قد بدأت تعلن إفلاسها، وتبرهن على عدم كفاءتها وفاعليتها فى العالم الحديث.

ودعم المؤرخون الناصريون فى مصر وسوريا فى الستينيات الأيديولوجيا العلمانية فقالوا إن الإسلام قد أصبح سبب ما تعانى منه «الأمة» وأصبح يحتل دور «المجموعة الخارجية السطحية» التى يجب القضاء عليها إن كان للأمة العربية أن تتقدم. واعتقد المؤرخ السورى زكى العروسى أنه بدلاً من التأكيد المستمر على أن العرب هم من قدموا الإسلام إلى العالم، يجب على المؤرخين التأكيد على دور العرب فى الثقافة المادية، مثلاً تغييرهم الأبجدية من الهيروغليفية إلى الحروف. فالتركيز على الدين قد تسبب فى تأخر العرب عن الأوربيين الذين ركزوا على العالم الفزيائى بدلاً من الروحانى وأتوا بالعلم الحديث والصناعة والتقنية. وتجادل شبلى العصيمى قائلاً إنه من المؤسف أن يتجاهل المسلمون ثقافة ما قبل الإسلام ويطلقوا عليها الجاهلية رغم ما كان لها من إنجازات كبيرة فى شمال اليمن مثلاً. كما ألقى ياسين الحافظ بالشكوك حول مصداقية المصادر التاريخية الإسلامية التى كانت مجرد انعكاس لآراء الطبقات الحاكمة وقال إن تأسيس أيديولوجيا حديثة على ذكريات غير دقيقة عن ماض قصىٍ ميت هو أمر عديم الجدوى إن لم يكن محالاً. فعلى المؤرخين إنشاء علم تاريخ أكثر علمية وجدلية «وهذه جبهة قتالية يجب أن يلحق بها المرء كى يهدم البنى الفوقية للمجتمع القديم». وأضاف قائلاً إن الدين هو المسئول عن الوعى الزائف الذى تسبب فى تخلف العرب، ومن ثم،

يجب التخلص منه مثل المعوقات الأخرى في طريق التقدم العقلاني والعلمي. وكما هي الحال مع أي منظرين أيديولوجيين، كانت الجدالات انتقائية، وتصوير الدين تبسيطياً وغير دقيق. كما أن ما اقترحوه كان غير واقعي أيضاً. فأياً كان المكان الذي سيحتله الدين في العالم الحديث (ولم يكن هذا قد تقرر بعد) فمن المحال دائماً محو الماضي الذي يواصل العيش في عقول الأفراد المكونين للأمة حتى لو تمت إزاحة المؤسسات القديمة والعاملين بها.

وكرد فعل، كانت الأيديولوجيات الدينية الجديدة على نفس القدر من التبسيط والعدوانية. فقد اعتقد هؤلاء أنهم يقاتلون دفاعاً عن حياتهم. وكان قد بدأ في مصر عام ١٩٥١ نشر أعمال أبي العلاء المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) الذي اعتقد أن الإسلام في سبيله لأن يدمر، ورأى أن قوى الغرب العاتية كانت تستجمع قواها لسحق الإسلام، الذي يواجه مأزقاً خطيراً، وإلقائه في عالم النسيان. واعتقد المودودي أنه ليس باستطاعة المسلمين الحق الانسحاب من الحياة وترك السياسة للآخرين، إذ لابد أن يتحدوا ويكونوا عروة وثقى ويحاربوا هذا الغزو وهذه العلمانية اللادينية. وحاول المودودي، من أجل تعبئة الناس، أن يقدم الإسلام بطريقة منطقية منهجية كي يؤخذ بجدية الأيديولوجيات القائدة الأخرى لتلك الفترة. فحاول أن يحول كل المنطق الروحاني للإسلام، والروحانية الإسلامية نفسها، إلى منطق عقلاني، أو خطاب مغلق قصد به أن يحدث حالة نشاط برجماتي. وكان لمثل تلك المحاولة أن تدان كتفكير مغلوط في العالم المحافظ القديم، إلا أن المسلمين لم يكونوا يحيون في العالم ما قبل الحديث، وكان عليهم أن يراجعوا مدركاتهم القديمة ويجعلوا دينهم حديثاً إن هم أرادوا لأنفسهم البقاء في القرن العشرين العنيف المخوف بالمخاطر.

ومثل كثير من المفكرين المسلمين المحدثين الذين سنناقش أعمالهم، كان أساس أيديولوجية المودودي مبدأ حاكمية الله. وكان هذا يعني إلقاء القفاز استعداداً للنزال مباشرة مع العالم الحديث لأنه يعارض كل حقيقة من حقائقه المقدسة. فليس من حق البشر الإتيان بقوانينهم أو التحكم في مقدراتهم لأن الله وحده هو المتحكم في أمور البشر وهو المشرع الأعظم. وبهجومه هذا على كل مدركات

الحرية والسيادة البشرية، كان المودودى يتحدى كل التوجهات العلمانية، فقال:

«فليس لنا أن نقرر هدف وجودنا، أو أن نضع حدود سلطتنا الدنيوية؛ وليس لأحد أيضاً أن يضع هذه القرارات لنا.. فليس لأحد أن يدعى السيادة سواء كان فرداً أو أسرة أو طبقة أو جماعة من الناس أو كل الجنس البشرى فى أنحاء العالم ككل. فالله وحده هو السيد، وأوامره هى قانون الإسلام».

ولو سمع لوك وكانط والآباء المؤسسون لأمريكا هذا، لتقلبوا ذعراً فى مراقدهم. إلا أن المودودى كان، فى واقع الأمر، مغرماً بالحرية مثل أى محدث؛ وكان يقترح تشريعاً إسلامياً محرّراً. ولأن الله وحده هو الحاكم والسيد، فلا يجوز لأى فرد أن يتلقى الأوامر من فرد آخر. ولا يستطيع أى حاكم لايحكم بما أنزل الله (متمثلاً فى القرآن والسنة) أن يطلب طاعة رعيته، إذ تصبح الثورة فى هذه الحالة، ليست مجرد حق، بل واجب. وعلى هذا، فالنظام الإسلامى يضمن ألا تخضع الدولة لنزوات وطموحات الحاكم. فهو يحرر المسلمين من نزوات التحكم البشرى وشرها المتوقع. وعلى الخليفة، طبقاً لمبدأ الشورى فى الفقه الإسلامى، استشارة رعاياه، إلا أن هذا لا يعنى أن الحكومة تستقى شرعيتها من الشعب كما هو الحال فى المثال الديموقراطى. إذ إنه ليس باستطاعة الخليفة أو الشعب صنع تشريعاتهم الخاصة، فهم مجرد مطبقين للشريعة. وعلى هذا، يجب على المسلمين مقاومة الأشكال المُغربنة من الحكومات التى تفرضها عليهم القوى الكلونيالية حيث إن هذه الحكومات تمثل عصياناً لله وتغتصب سلطته. وإمساك البشر بمقاليد السلطة بدافع الصلافة يولد الشر والقمع والطغيان، ويبدو فقه «التحرر» هذا للمعلمنين الراسخين غاية فى الغرابة وعدم المنطق. إلا أنه من طبيعة الأيديولوجيا ألا يفهم أعداؤها تفسيراتها للأمور. فلقد تشرب المودودى بقيم العصر وطابعه الثقافى السائد وشارك فيه. فآمن بالحرية وحكم القانون الذى كان يراه أيضاً وسيلة لمنع فساد الديكتاتورية. إلا أنه قدم تعريفاً مختلفاً لتلك المثل وجعل لها توجهاً إسلامياً يستحيل أن يفهمه شخص ذو «وعى علمانى زائف».

وآمن المودودى أيضاً بقيمة الأيديولوجيا فأعلن أن الإسلام أيديولوجيا ثورية مثل الفاشية والماركسية. إلا أنه ثمة اختلاف هام. فقد قام النازيون والماركسيون

باستعباد البشر الآخرين، فى حين أن الإسلام يسعى إلى تحريرهم من عبودية لا تكون سوى لله. وكمؤدلج حق، نظر المودودى إلى جميع الأيديولوجيات الأخرى على أنها خاطئة بدرجة لا يمكن معها إصلاحها. فالديموقراطية تؤدى إلى الفوضى والطمع وحكم الغوغاء؛ وتتبنى الديموقراطية الصراع الطبقى حيث أخضعت العالم كله لمجموعة من رجال البنوك؛ أما الشيوعية، فإنها تخنق المبادرات الإنسانية والفردية. إلا أن المودودى يلتف حول التفاصيل والصعوبات. فكيف ستختلف الشورى الإسلامية حينما تُمارس عن ديموقراطية الغرب؟ وكيف يتأتى للشريعة، وهى مجموعة من قوانين المجتمعات الزراعية أن تعالج الصعوبات السياسية والاقتصادية للعالم الحديث المصنع؟ كما تجادل المودودى قائلاً إن الدولة الإسلامية ستكون شمولية لأنها ستخضع كل شىء لحاكمية الله. إلا أنه، كيف يختلف هذا عن أى نظام شمولى، الذى يصر المودودى، عن حقٍ على أن القرآن يدينه.

ومثل أى مؤدلج، لم يكن المودودى يطور نظرية فكرية عميقة، بل كان يطلق دعوة للقتال، إذ طالب بالجهاد العالمى الذى أعلن أنه من تعاليم الإسلام. ولم يأت أى مفكر إسلامى بمثل هذا الادعاء أبداً من قبل. فقد كان هذا بدعة تطلبتها، كما رأى المودودى، حالة الطوارئ الراهنة، فالجهاد فى الإسلام ليس بحرب مقدسة لتحويل الكفرة عن أديانهم، كما يعتقد الغربيون، كما أنه ليس دفاعاً خالصاً عن النفس، كما تجادل محمد عبده. أما المودودى، فقد عرّفه بأنه معركة ثورية للإمساك بالسلطة من أجل خير البشرية جمعاء. وهنا أيضاً، يشارك المودودى، الذى طور هذه الفكرة عام ١٩٣٩، منظور الأيديولوجيات القتالية مثل الماركسية. فكما حارب الرسول الجاهلية وبربرية ما قبل الإسلام، فعلى المسلمين استعمال جميع الأساليب الممكنة لمقاومة جاهلية الغرب. وقد يتخذ الجهاد أشكالاً كثيرة. فبإمكان البعض كتابة المقالات، ويلقى آخرون الخطب. إلا أن على الجميع فى النهاية، إعداد أنفسهم لخوض معركة مسلحة.

ولم يحدث من قبل أن احتل الجهاد موقعاً مركزياً فى الخطاب الإسلامى الرسمى. وتكاد تكون الطبيعة القتالية لرؤية المودودى دون سابقة. إلا أن الوضع كان قد أصبح أكثر سوءا عما كانه حينما حاول عبده والبنا إصلاح الإسلام

والمساعدة على استيعاب التوجهات الغربية الحديثة بسلام. فقد كان بعض المسلمين حينذاك مستعدين للقتال. وكان أكثر من تأثروا بالمودودى بعمق هو سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذى التحق بالإخوان المسلمين عام ١٩٥٣ ؛ واعتقله عبد الناصر عام ١٩٥٤ وحكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة خمسة عشر عاماً شهد إبانها وحشية النظام تجاه الإسلاميين. ومن ثم، تسببت تجربته فى معتقلات عبد الناصر فى إحداث الجروح العميقة وأصبح أكثر راديكالية من المودودى بكثير. ويمكن أن يدعى سيد قطب مؤسس الأصولية السُنية. فقد اعتمد كل الأصوليين الإسلاميين الراديكاليين على الأيديولوجيا التى طورها قطب فى المعتقل، بيد أنه لم يكن دائماً معادياً للثقافة الغربية أو متطرفاً. فقد درس قطب فى كلية دار العلوم بالقاهرة حيث أولع بالأدب الإنجليزى، وأصبح أديباً. وكان أيضاً قومياً، فالتحق بحزب الوفد. ولم يكن مظهره يدل على أنه مثير للشغب، فقد كان صغير الحجم خفيض الصوت ضعيف البنية. إلا أنه كان مسلماً ورعاً. فقد حفظ القرآن الذى أصبح منارة حياته حينما كان فى العاشرة من عمره. ولم يجد وهو شاب أى تعارض بين عقيدته وبين حماسه للثقافة الغربية والسياسة العلمانية. إلا أنه بحلول الأربعينيات كان إعجابه بالغرب قد بلى. فقد كانت النشاطات الاستعمارية فى شمال إفريقيا والشرق الأوسط، وكذلك دعم الغرب للصهيونية تثير تقززه. كما أحبطته فترة دراسته فى الولايات المتحدة. فقد وجد البرجماتية العقلانية للثقافة الأمريكية مثيرة للقلق حيث يتم تجاهل أية أهداف باستثناء تلك التى تأتى بالمنفعة المباشرة ولا يُعترف بأى عنصر إنسانى سوى الذات. إلا أنه ظل مصلحاً معتدلاً يحاول أن يضفى على المؤسسات الغربية الحديثة، مثل الديموقراطية والحياة النيابية، بعداً إسلامياً على أمل تحاشى إفراط الأيديولوجيا العلمانية الكاملة.

غير أن خبرة قطب فى المعتقل أقنعته أنه لا يمكن للمتدينين والعلمانيين أن يتعايشوا فى سلام فى نفس المجتمع. فحينما نظر حوله وتذكر تعذيب وإعدام الإخوة، وتدارس تصميم عبد الناصر على إقصاء الدين عن الحياة، رأى فى ذلك علامات الجاهلية التى عرّفها، مثل المودودى، بأنها البربرية الجاهلة التى هى عدو للإسلام إلى الأبد وفى كل الأزمان، رأى أنه يتحتم على المسلمين أن يقاتلوها حتى الموت عملاً بمثل الرسول الذى حارب الجاهلية فى مكة. إلا أن قطب ذهب أبعد

من المودودى، الذى كان يعتبر العالم غير المسلم فقط عالماً جاهلياً. فبحلول الستينيات، أصبح قطب مقتنعاً أن القيم الشريرة للجاهلية قد أثقلت ما يدعى بالعالم الإسلامى. فعلى الرغم من أن حاكماً مثل عبد الناصر يعلن تمسكه الظاهرى بالإسلام، إلا أن أقواله وأفعاله تبرهن على أنه مرتد، لذا وجب على المسلمين الإطاحة بمثل هذا الحكم. ورجع قطب إلى سيرة وحياة الرسول بحثاً عن أيديولوجيا تعبئ قوات طلائعية مكرسة للجهاد ضد تيار العلمانية وتجبر مجتمعها على الرجوع إلى قيم الإسلام.

كان قطب ينتمى إلى العالم الحديث، وكان عليه أن يأتى بمنطق عقلانى مقنع، إلا أنه كان أيضاً يدرك عالم الأسطورة إدراكاً عميقاً. ورغم أنه كان يحترم العقل والعلم، إلا أنه لم ير فيهما المرشد إلى الحقيقة. وأيضاً، فقد كان أثناء سنواته الطويلة فى المعتقل وبينما كان يطور أيديولوجيًا جديدة، قد انكب على الاشتغال بدراسة مرموقة للقرآن تبين إدراكه الروحانى للمقدس غير المرئى. فكتب يقول «إن الإنسان يسبح دوماً فى بحر المجهول مهما بلغت درجة عقلانيته، فرغم أن كل التطورات الفلسفية والعلمية قد أتت ببعض التقدم الأكيد، إلا أن تلك ما هى إلا لمحات عن القوانين الكونية الخالدة، سطحية مثل الأمواج فى محيط شاسع التى لا تملك تغيير التيارات التى تخضع لتنظيم العوامل الطبيعية الدائمة». فعلى حين تركز العقلانية الحديثة على ما هو دنيوى، كان قطب يرسخ النظام التقليدى للنظر من خلال الحقيقة الأرضية إلى ما هو خارج نطاق الزمن والتغير. وكانت هذه العقلية الروحانية الأساطيرية التى تتوخى الجوهر وتنظر إلى الأحداث فى العالم على أنها تعكس النماذج الأصلية للحقائق الخالدة، حجر الزاوية فى فكره. وكان غيابها الواضح فى الولايات المتحدة قد أقلقه. وحينما كان قطب يتأمل الثقافة الحديثة، كان مثل الأصوليين الآخرين، يرى العالم مكاناً قد أخلى تماماً من الأهمية المقدسة والأخلاقية، مما سبب له الرعب. ومن ثم كتب فى «فى ظلال القرآن» قائلاً إن البشر يحيون الآن فى بيت دعارة كبير. ويكفى أن ينظر المرء إلى الصحافة والأفلام وعروض الأزياء ومسابقات الجمال وصالات الرقص والخمارات ومحطات الإذاعة. وأن يرقب الشهوة المجنونة للحم العارى. ومواقف الإثارة والمقولات المريضة الموحية فى الأدب والفن والإعلام الجماهيرى. هذا بالإضافة إلى نظام الربا

الذى يمد جشع الإنسان للمال بالوقود ويولد الأساليب الشريرة البغيضة لتراكمه واستثماره، إضافة إلى ممارسة الغش والخداع والابتزاز التى تتخفى فى زى القانون. ومن ثم، أراد قطب للمسلمين أن يقوموا بالثورة على هذه المدنية العلمانية ويعيدوا إلى المجتمع الحديث الحس بالروحانية.

وكانت نظرة قطب للتاريخ نظرة أسطورية. فلم يتعامل مع حياة الرسول كمؤرخ حديث علمى يرى هذه الأحداث أحداثاً فريدة تنتمى إلى فترة قصية. فقد كان قطب روائياً وناقداً وأديباً، وكان يعلم أن هناك سبلاً أخرى للوصول إلى حقيقة ما حدث بالفعل. فقد كانت حياة محمد ﷺ وأداؤه فى نشر الرسالة، بالنسبة لقطب، مازالت النموذج الأصلى، أو لحظة تلاقى فيها المقدس بالبشرى وعملا معاً بتناغم. فكانت تلك اللحظة بهذا «رمزاً» بأعمق المعانى، يصل ما بين الدنيوى والإلهى. وبهذا، مثلت حياة محمد ﷺ مثالاً خارج نطاق التاريخ والمكان، ومثل القربان المسيحى، أمدت الإنسانية «بلقاء دائم» مع الحقيقة النهائية. وكانت بهذا «ظهوراً خارقاً» epiphany. كما رأى أن المراحل المختلفة من رسالة محمد ﷺ تمثل «علامات فى الطريق»، ترشد الرجال والنساء إلى ربهم. وبنفس الأسلوب، لم تكن الجاهلية ببساطة العصر ما قبل الإسلامى فى بلاد العرب، كما يقول التاريخ التقليدى؛ فالجاهلية ليست فترة من الزمن كما أوضح فى «علامات فى الطريق»، وهو الكتاب الأكثر خلافية بين أعماله. لكنها حالة تتكرر كل مرة ينحرف فيها المجتمع عن الطريق الإسلامى، سواء كان هذا فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل. فأية محاولة لإنكار حاكمية الله هى جاهلية. وعلى هذا، فالقومية (التى تجعل من الدولة القيمة العظمى)، والشيوعية (الملحدة) والديموقراطية (التى يستولى الشعب فى ظلها على حاكمية الله) تجليات للجاهلية تكرس لعبادة ما هو بشرى بدلاً مما هو إلهى. وهذه حالة لا إلهية وارتداد. والجاهلية فى مصر الحديثة وفى الغرب، بالنسبة لقطب، أسوأ من جاهلية ما قبل الإسلام لأنها غير مؤسسة على الجهل، لكنها عصيان لله قائم على مبادئ.

إلا أنه فى العصور ما قبل الحديثة، خُلق النموذج الأول لمحمد ﷺ فى أساس كيان كل مسلم بواسطة الشعائر والممارسات الأخلاقية والإسلامية. وكان هذا دون

شك منطقاً روحانياً أساطيرياً، إلا أن قطب قد أعاد تشكيله ليجعل من الأسطورة أيديولوجيا وبرنامج عمل. فقد رأى أن الأمة الأولى التى أوجدها الرسول فى المدينة منارة مشعة أرادها الله أن تجسد تلك الصورة الفريدة فى مواقف حياتية حقيقية وتصبح مرجعاً تتكرر بقدر ما يستطيعه البشر. وكان قد تم إقامة المجتمع النموذجى الأول فى المدينة بواسطة جيل من الرجال الأفذاذ، إلا أن ذلك لم يكن معجزة يستحيل تكرارها، بل ثمرة الجهد الإنسانى، ويمكن إنجازه ثانية حينما يبذل الجهد. وقد كشف الله فى حياة محمد ﷺ عن منهج سماوى، وبذا، كان هذا المنهج أسمى من أية أيديولوجيا يصنعها البشر. ويرشد الله البشر إلى السبيل الوحيد لبناء مجتمع ذى توجه صحيح إن هم تأملوا «العلامات» فى طريق حياة الرسول.

وقد خبر المسلمون دائماً المقدس، على خلاف المسيحيين، كأمر حتمى لا يأتى بواسطة التعاليم والمبادئ. وقد كانت الأصولية الإسلامية دائماً نشطة مركزة على الأمة. إلا أن قطب، حينما حول المنطق الروحانى لحياة الرسول إلى أيديولوجيا، كان من المحتم أن يبسطه ويحد من إمكاناته الروحانية ويقوم «بتفصيله» ليناسب مقاسات مقتضيات فكره. وكان يقوم بتوفيقه عن طريق نزع التعقيدات والغموض والمتناقضات من معركة الرسول الشخصية المتعددة الأوجه كى يخلق برنامجاً عصرياً مبسطاً يوفى باحتياجات الأيديولوجيا العصرية. إلا أن الرؤية الإسلامية تشوهت تشوهاً قاسياً من جراء هذه العملية المفرطة فى الانتقائية.

فقد رأى قطب أن حياة الرسول قد سارت فى أربع مراحل. وأنه على المسلمين أن يمروا بهذه السيرورة الرباعية كى يتمكنوا من إعادة خلق أمة تتبع الطريق الحق فى القرن العشرين. فقد كشف الله عن خطته أولاً لرجل واحد هو محمد ﷺ الذى أخذ فى تكوين جماعة من الأفراد تعاهدوا على اتباع ما أمر الله به وعلى أن يحل مجتمع عادل يقوم على المساواة ولا يعترف سوى بحاكمية الله محل المجتمع الجاهلى. وخلال هذه المرحلة الأولى درب محمد ﷺ طلائعه على أن يفصلوا أنفسهم عن المؤسسة الجاهلية الوثنية التى تعمل وفقاً لمجموعة مختلفة من القيم. ومثل الأصوليين الآخرين، رأى قطب أن مسألة «المفاصلة» أمر حاسم. فقد بين

منهج الرسول أن المجتمع منقسم إلى معسكرين شديدى التمايز. وحث قطب المسلمين على رفض جاهلية عصرهم والانسحاب منها ليخلقوا مجتمعهم الخاص الإسلامى الخالص. وبإمكانهم، أو أن عليهم بالفعل، أن يحسنوا معاملة الكفرة والمرتدين فى مجتمعاتهم، إلا أنه يتحتم عليهم أن يقلصوا الاتصال بهم إلى الحد الأدنى ويتبعون سياسة التعاون، بشكل عام، فى الأمور الحاسمة مثل التعليم.

وقد تكشف انفصال المؤمنين عن التيار الرئيسى الجاهلى بشدة فى حياة الرسول حينما بدأت المؤسسة الوثنية فى مكة فى اضطهاده هو والجماعة الإسلامية الصغيرة، إلى أن أجبرتهم على الهجرة فى النهاية عام ٦٢٢م، واستيطان المدينة المنورة. فلابد أن يحدث فصل تام فى وقت من الأوقات للمؤمنين الحق عن باقى المجتمع غير المؤمن. وخلال المرحلة الثالثة من برنامجه، أسس الرسول فى المدينة الدولة الإسلامية. وكانت تلك فترة تضامن، وتأكيد للأخوة، واندماج أعدت فيه الجماعة نفسها للمعركة. ثم بدأ الرسول المرحلة الرابعة والأخيرة وهى فترة من القتال المسلح ضد مكة، بدأت على هيئة غزوات على نطاق ضيق ضد قوافل مكة التجارية، ثم أعقبها هجمات على جيش مكة. ورأى قطب، أنه مع أخذ الاستقطاب الذى كان موجوداً فى المجتمع آنذاك فى الاعتبار، يرى المرء أن العنف كان حتمياً، كما هو الأمر بالنسبة لعامة المسلمين اليوم. إلا أنه فى النهاية، فقد فتحت مكة عام ٦٣٠ أبوابها طوعاً للرسول وقبلت بحكم الإسلام وحاكمية الله.

وكان قطب يصر على أن القتال فى سبيل الله لن يكون قمعياً، أو حملة لفرض الإسلام بالقوة. فقد رأى، مثل المودودى، أن مناداته بحاكمية الله هى إعلان للاستقلال، وأيضاً، هى إعلان لتحرر الإنسان على الأرض من عبودية الآخرين وعبودية النزعات البشرية. ويعنى إعلان حاكمية الله الثورة الشاملة ضد حكم البشر بجميع مدركاته وأشكاله ونظمه وحالاته، والتحدى الكامل لكل وضع يكون البشر فيه هم السادة.

وخلافاً لمركزية حاكمية الله فى فكره، كانت أيديولوجية قطب حديثة فى جوهرها؛ فقد كان ينتمى، فى رفضه للنظم الجديدة، إلى ستينيات القرن العشرين من أوجه عديدة. وكان فى تصويره الخاص لبرنامج الرسول كل ما تتطلبه

الأيديولوجيا. فقدكان تبسيطياً، حدد العدو والجماعة التى ستقوم بإصلاح المجتمع وإحيائه. وكانت أيديولوجيا قطب، بالنسبة لمسلمين كثيرين أقلقهم تشظى مجتمعهم وإعادة تشكيل توجهاته، ترجمة للمنطق العقلانى الحديث إلى مفردات إسلامية بإمكانهم التواصل معها واستيعابها. ومن المؤكد أنهم لم يجدوا «الاستقلال» الذى منحهم البريطانيون إياه مصدر تحرير أو قوة. كما أدانت هزيمة ناصر الكارثية عام ١٩٦٧ الأيديولوجيات العلمانية مثل الناصرية والاشتراكية والعلمانية فى نظر الكثيرين. ومن ثم، حدث إحياء دينى فى مناطق كثيرة من الشرق الأوسط ووجد عدد لا بأس به من المسلمين الإلهام فى أيديولوجية قطب.

وقد شوه قطب حياة الرسول بجعله الجهاد مركزياً فى الرؤية الإسلامية إذ إن السِّير التقليدية الموروثة توضح أن الرسول لم يحقق النصر بالسيف، بل بسياسة اللاعنف الإبداعية الحصيفة، على الرغم من أنه كان على الأمة أن تقاتل من أجل البقاء. كما يدين القرآن الكريم جميع أعمال القتال على أنها كريهة ويسمح بها فقط فى حالة الدفاع عن النفس ويؤكد على عدم استعمال القوة فى الشئون الدينية. هذا بالإضافة إلى أن الرؤية الإسلامية كلية تعترف بصحة كل الأديان السماوية القديمة (التى تسير على النهج الصحيح) وتمتدح كل الأنبياء السابقين. وفى خطبة له قبل وفاته، حث الرسول المسلمين على استعمال الدين من أجل التفاهم حيث إن جميع البشر إخوة، كما أن القرآن ينص على أن الله قد خلق البشر من نفس واحدة وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا. أما رؤية قطب، فكانت قصرية، كما أن «الفصل» يتعارض مع القبول والتسامح الإسلامى. فقد أصر القرآن مراراً وبشكل مطلق وصريح على أنه لا إكراه فى الدين.. إلا أن قطب عدّل هذا فقال بإمكان وجود تسامح فقط بعد انتصار الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية الحقة.

وكان مصدر هذا التصلب هو الخوف العميق الأساسى فى التدين الأصولى. فقد خبر قطب شخصياً «القوة المدمرة للقاتلة للجاهلية الجديدة». فقد رأى أن عبد الناصر كان مصمماً على إبادة الإسلام. إلا أن عبد الناصر لم يكن وحده فى هذا. فحينما نظر قطب إلى التاريخ أبصر ما بدا له أنهم أعداء جاهليون كثيرون مصممون على تدمير الإسلام الواحد منهم بعد الآخر. وتضمنت هذه الرؤية

الوثنيين واليهود والمسيحيين والصليبيين والمغول والشيوعيين والرأسمالية والاستعمار والصهاينة. ورأى أن كل هؤلاء لهم صلة بما يحدث في الوقت الحاضر من مؤامرة واسعة تنفذ مرة أخرى. وبرؤية الأصولي الذي دُفع إلى التطرف والنابعة من الخوف المرضي، رأى قطب صلات في جميع الأنحاء. فقد تآمر الإمبرياليون اليهود والمسيحيون لطرد عرب فلسطين والاستيلاء عليها؛ وقد خلق اليهود الرأسمالية والشيوعية، وأتى اليهود والإمبرياليون الغربيون بأتاتورك إلى الحكم للقضاء على الإسلام. وحينما لم تتبع الدول الأخرى نموذج تركيا دعموا عبد الناصر. والخوف التآمري، مثل جميع الأمراض العصابية، يتحدى جميع الوقائع، ومن غير المحتمل، أن تكون أفكار البشر منطقية حينما يشعرون أنهم يقاتلون من أجل البقاء.

ولم يكتب لقطب البقاء. فقد أفرج عنه عام ١٩٦٤. ومن المحتمل أن يكون هذا قد تم بناء على طلب رئيس وزراء العراق. وكانت شقيقاته قد قمن بتهريب أعماله إلى الخارج أثناء اعتقاله وتوزيعها سراً. إلا أن قطب قام بعد الإفراج عنه بنشر كتاب «علامات في الطريق». وفي العام التالي، اكتشفت الحكومة شبكة خلايا إرهابية ادعت أنها كانت تتآمر وتخطط لاغتيال عبد الناصر. وتم القبض على المئات من الإخوان بمن فيهم قطب الذي نفذ فيه حكم الإعدام بناء على إصرار عبد الناصر. واستمر قطب، حتى النهاية، مخططاً أيديولوجياً أكثر من كونه مثيراً للفتن. وكان يتجادل دائماً ويقول إن تكديس الإخوان المسلمين للسلاح كان وسيلة دفاعية لمنع تكرار أحداث عام ١٩٥٤. وقد لا يكون قد اعتقد أن الوقت قد حان بعد لبدء الجهاد. فقد كان على الطلائعيين أن يمروا بأول ثلاث مراحل من برنامج الرسول قبل أن يصبحوا مستعدين روحانياً واستراتيجياً لبدء الهجمة على الجاهلية. إلا أن الإخوان لم يتبعوه جميعهم. فقد ظلت غالبيتهم مخلصين لرؤية الهضيبي الإصلاحية المعتدلة. غير أن عدداً من المسلمين درسوا أعمال قطب في المعتقلات والسجون، وبدأوا في تكوين كوادرهم في مناخ أكثر تديناً بعد حرب الأيام الستة.

وقد خبر المسلمون الشيعة في إيران أيضاً موجة جديدة من العدوان العلماني

حينما أعلن الشاه محمد رضا بهلوى الثورة البيضاء عام ١٩٦٢، وكان هذا الإعلان يتضمن تأسيس رأسمالية دولة، أى مؤسسة لزيادة مشاركة قوى العمل فى الأرباح، والقيام بإصلاحات تقوض أشكال ملكية الأرض شبه الإقطاعية، وتجنيد فرق نحو الأمية. وكانت بعض مشاريع الشاه ناجحة. فقد بدت بعض المشاريع الزراعية والاجتماعية مثيرة للإعجاب، وشهدت الستينيات زيادة فى إجمالى الإنتاج القومى. ورغم أن الشاه نفسه كان ينظر للنساء على أنهن أدنى منزلة من الرجال، فقد أدخل إصلاحات لتحسين مكانتهن وتعليمهن، رغم أن نساء الطبقات العليا فقط كن المستفيدات من ذلك. وتحمس الغرب لإنجازات الشاه. فقد بدت إيران منارة تقدم وتعقل فى الشرق الأوسط. وبعد مأزق مصدق، خطب الشاه ود أمريكا، ودعم دولة إسرائيل. وكوفئ باستثمارات أجنبية ساعدت الاقتصاد على أن يظل على شيء من الازدهار. إلا أن المراقبين الأذكياء، لاحظوا، حتى فى ذلك الوقت، عدم كفاية الإصلاحات التى ميزت الأغنياء، وتركزت فى المدن، وتجاهلت الفلاحين. ولم تستخدم أرباح البترول والغاز الطبيعى بشكل مثمر بل كانت تنفق على مشاريع لافتة للأنظار وعلى أحدث ما فى التقنية العسكرية. وكنتيجة لهذا، ظلت البنى الأساسية للمجتمع مهملة. حتى اتسعت الهوة العميقة بين الأغنياء المتغربنين والفقراء التقليديين، الذين كان قد تم تجاهلهم فى التوجهات الزراعية القديمة، اتساعاً عميقاً.

ونظراً لتراجع الزراعة، حدثت هجرات جماعية من الريف إلى المدن، فارتفعت نسبة سكان الحضر فيما بين عامى ١٩٦٨ و١٩٧٨ من ٣٨٪ إلى ٤٧٪ وتضاعف خلال هذه السنوات عدد سكان طهران فقفز من ٢,٧١٩ مليون إلى ٤,٤٩٦ مليون. ولم ينجح المهاجرون الريفيون فى الاندماج، بل عاشوا فى مدن عشوائية من الأكواخ، وأخذوا يحتالون على سبل العيش المتقلقلة، حيث عملوا كحمالين وسائقى عربات أجرة، وبائعين جائلين. وانقسمت طهران إلى قطاع حديث وقطاع تقليدى. وانتقل أعضاء الطبقات العليا إلى خارج المدينة القديمة وسكنوا الأحياء الجديدة ومنطقة الأعمال شمال المدينة حيث توجد البارات وكازينوهات القمار، وكانت النساء يرتدين الأزياء الأوربية وتختلط علناً مع الرجال بحُرية. وبدت المنطقة وكأنها بلد أجنبى بالنسبة لتجار البازارات والفقراء الذين ظلوا فى المدينة

القديمة والمناطق الجنوبية المجاورة.

وهكذا، خبرت غالبية الإيرانيين إحدى أكثر العواطف البشرية إرباكاً: فقد أصبح العالم المألوف غير مألوف، فقد كان هو نفسه وليس نفسه، مثل صديق قديم شوه المرض مظهره وشخصيته، فحينما يتغير العالم الذى نعرفه سريعاً، مثلما حدث فى إيران الستينيات، يشعر الرجال والنساء بالغربة فى بلدهم. ومن ثم، أصبح عدد كبير متزايد من الإيرانيين يشعرون بالاغتراب بشكل مقلق. وكان انهيار عام ١٩٥٣ قد ترك الكثيرين يأكل كيانهم حس بالهزيمة والمذلة على أيدى المجتمع الدولى. أما القليلون الذين تلقوا تعليماً غربياً، فكانوا يشعرون بالاغتراب عن ذويهم، وكانوا ممزقين بين عالمين لا يشعرون بالألفة فى كلاهما. وبدت الحياة وقد أفرغت من معناها. وعبرت معظم الرموز المواكبة فى أدب الستينيات الإيرانى الغزير عن هذا الحس بالاغتراب حيث تواترت ثيمات ورموز الأسوار والوحدة والعدمية والنفاق. وقد أشار الناقد الإيرانى المعاصر فازانه ميلانى إلى الحضور الحثيث فى أدب الستينيات والسبعينيات لصور «تعبر عن أشكال دالة على الحماية والسرية» مثل «الأسوار التى تحيط بالمنازل، والحجب التى تغطى النساء. (والتقية) الدينية التى تحمى العقيدة، ولغة التعارف التى تخفى الأفكار والعواطف. وأصبحت المنازل مقسمة إلى وحدات داخلية وخارجية وسرية». فقد كان الإيرانيون يختبئون من أنفسهم ومن أحدهم الآخر إذ إنهم لم يشعروا بالأمان فى دولة بهلوى التى كانت تُشيع الخوف.

وكان الشاه قد بدأ الثورة بإغلاق المجلس اعتقاداً منه أنه يستطيع دفع الإصلاحات أماماً بواسطة الحكم الشمولى وإخماد كل المعارضة. وكان يسنده الساڤاك، أو البوليس السرى الذى تكون عام ١٩٥٧ بمساعدة السى. آى. إيه والموساد. وجعلت أساليب الساڤاك الوحشية ونظامه فى التعذيب والإرهاب أفراد الشعب يشعرون أنهم معتقلون فى بلدهم بتشجيع من الولايات المتحدة وإسرائيل. وتكونت أثناء الستينيات والسبعينيات جماعات عسكرية تماثل جماعات الفدائيين التى ظهرت فى العالم النامى حينذاك، مثل فدائيى خلق الماركسية التى شكلها أفراد من حزب توده وحزب الجبهة القومية المحظورين،

وفصائل إسلامية مثل مجاهدى خلق. وبدت هذه المجموعات وقد رأت أن هذا هو السبيل الوحيد لمحاربة النظام الذى سد كل الطرق الطبيعية للمعارضة والذى كان أساسه القمع لا الإجماع.

وحاول المثقفون محاربة النظام عن طريق الأفكار إذ أقلقهم الحالة المتردية فى البلاد ورأوا أن التحديث كان متطرفاً فى السرعة ونتجت عنه حالة متسعة من الغربة. وقد قام الفيلسوف اللامع أحمد فردید بنحت تعبير «التسمم بالغرب» (West - toxication) لوصف المعضلة الإيرانية. فرأى أن الإيرانيين قد تسمموا ولوثوا بالغرب ولابد لهم من خلق هوية جديدة لأنفسهم. وقد التقط جلال أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩) العلمانى الذى كان اشتراكياً يوماً ما، هذه التيمة وتوسع فيها وأصبح كتابه «التسمم بالغرب» (١٩٦٢)، شبه مقدس لدى الإيرانيين فى الستينيات حيث بين فيه أن حالة الاقتلاع من الجذور ومرض الغربنة «هى من الأمراض الوافدة التى تنتشر فى بيئة مهيأة للإصابة بها». ورأى أن ذلك يمثل مأزق أناس «ليس لديهم موروثات تدعمهم، أو استمرارية تاريخية، أو تحول ذو منحنى تدريجى». وقال إن باستطاعة هذا البلاء أن يسحق هوية إيران الخاصة ويقضى على سيادتها ويدمر اقتصادها. إلا أن جلال الأحمد كان نفسه ممزقاً بين اتجاهين. فقد كان متأثراً بكُتّاب غربيين مثل سارتر وهايدجر، كما كانت مُثُل الغرب كالديموقراطية والحرية مصدر جذب له، غير أنه لم يستطع أن يرى بوضوح كيفية نقلها وزراعتها فى تربة إيرانية غريبة. فجاءت كتاباته تعبيراً عما وصف بأنه «الشيزوفرانية المعذبة» التى يعانى منها الإيرانيون من ذوى التعليم الغربى الذين شعروا أنهم يدفع بهم فى اتجاهين. ورغم أنه استطاع التعبير عن المشكلة بشكل لافت، فلم يكن لديه من حل يقترحه. ومن الواضح، أنه بدأ فى نهاية حياته يرى فى الشيعية مؤسسة إيرانية حقة قد تمد البلاد بأساس لهوية قومية صحيحة وتصبح بديلاً شافياً لمرض الاستغراب.

وكان علماء الدين الإيرانيون يختلفون عن نظرائهم المصريين اختلافاً كبيراً. فقد أدرك الكثيرون منهم أن عليهم تحديث أنفسهم ومؤسساتهم إن أرادوا دعم الشعب لهم. وكان حكم الشاه الشمولى الذى يتناقض مع المبادئ الرئيسية

للشيعة، يسبب لهم الأسى، هذا، بالإضافة إلى عدم مبالاته الواضحة بالدين. ورغم أن آية الله بروجردى المرجع الأعلى، كان قد حظر على المؤسسة الدينية المشاركة فى أى دور سياسى، إلا أنه وجد نفسه عام ١٩٦٠ مدفوعاً لمعارضة قانون الشاه للإصلاح الزراعى. وكان تخيره لهذه القضية مؤسفاً، إذ إن العلماء، الذين كان الكثيرون منهم ملاكاً للأراضى، بدوا بهذا أنانيين ورجعيين. وقد يكون تدخل بروجردى قد نبع من شعور تلقائى بأن القانون قد يكون نهاية الإسفين المدببة إذ كان يتعارض مع قوانين الشيعة لتملك الأرض، أو أنه قد شعر أن حرمان الناس من حقوق ضمنتها لهم الشريعة الإسلامية فى مجال ما سيؤدى إلى انتهاكات أسوأ فى مجالات أخرى. وتوفى بورجردى فى مارس التالى، وظل منصب «المرجع» شاغراً. وأثار الموقف جدلاً بين مجموعة من الشيعيين الذين قالوا إنه باستطاعة الشيعية أن تكون أكثر ديموقراطية، وأنه من غير الواقعى أن يكون المرشد الأعلى فرداً فى هذا العالم الحديث شديد التعقيد، ومن ثم، قد يكون من الأفضل أن تتكون القيادة الجديدة من أكثر من «مرجع» يكون لكل تخصصه. ومن الواضح أن هذه كانت حركة تحديثية حيث تضمنت هذه المجموعة رجال دين مصلحين سيكون لهم شأن، فيما بعد، فى الثورة الإسلامية. وكان بينهم آية الله سيد محمد بيهيشتى، والفقيه مرتضى متطهرى، والعلامة محمد حسين طباطبائى، وآية الله محمود طليقانى رجل الدين ذو التوجهات السياسية شديدة الراديكالية. وقام هؤلاء فى عام ١٩٦٠ بتنظيم سلسلة من المحاضرات ثم قاموا فى العام التالى بنشر سلسلة من المقالات تناقش سبل تحديث الشريعة.

وكان الإصلاحيون مقتنعين أنه لا يجوز للعلماء التردد فى خوض مجال السياسة طالما أن الإسلام طريقة كلية للحياة. ولم يكن إقامة حكم لرجال الدين ضمن تصوراتهم، إلا أنهم شعروا أن على العلماء مجابهة الشاه مثلما فعلوا وقت أزمة الدخان والثورة الدستورية طالما أن الدولة قد أصبحت مستبدة وغير مبالية باحتياجات الشعب. كما أنهم تجادلوا بشأن وجوب إعادة النظر فى مناهج المدارس من أجل إذابة التركيز الشديد على دراسة الفقه. كما رأوا أن على رجال الدين اتباع منهج عقلانى للحصول على الأموال حيث إنهم حتى تلك اللحظة كانوا يعتمدون بشكل أساسى على الإسهامات الطوعية، وبما أن المسهمين كانوا يميلون

للمحافظة، فقد حال هذا دون إدخال تغييرات أساسية، كما أن الإصلاحيين أكدوا على أهمية الاجتهاد إذ رأوا أن على الشيعة التوافق مع حقائق العصر مثل التجارة والديبلوماسية والحرب إن هم أرادوا خدمة الشعب بشكل حقيقي. وعليهم قبل كل شيء، الإنصات إلى طلبتهم إذ كان شباب الستينيات أفضل تعليماً ومن الصعب أن يبتلعوا الدعايات القديمة، ومن ثم، أخذوا في الابتعاد عن الدين لأن الرؤية التي قدمت بها الشيعة نفسها كانت خاوية وتنتمي إلى الماضي. وكان رجال الدين الإيرانيون قد أدركوا بالفعل الحاجة إلى مراجعة نظرتهم للشباب قبل أن تتطور ثقافة الشباب وتكتمل في أوربا. ونظراً لأن عدداً قليلاً من العلماء فقط كانوا هم من اضطلعوا بالحركة الإصلاحية، لم تصل الحركة إلى الجماهير ولم يقم المصلحون بأية محاولة لانتقاد النظام إذ كانوا يهتمون فقط بالأمور الداخلية للشيعة. إلا أن الحركة أدت إلى قيام مناقشات عديدة في الدوائر الدينية حيث أصبح كثير من العلماء يميلون للتغيير. وفجأة تملكت الدهشة العلماء حينما احتل واحد من رجال الدين، الذي لم يكن بعد قد لفت الأنظار إليه، العناوين الرئيسية وكان موقفه أكثر راديكالية بكثير من بقية العلماء.

ففي بداية الستينيات جذب مقرر الأخلاقيات الإسلامية الذي كان آية الله الخميني يقوم بتدريسه في المدرسة الفايزية بقم أعداداً متكاثرة من الطلبة. وكان الخميني يتجاهل التقاليد أثناء تدريسه ويترك المنبر ويجلس إلى جانب طلبته على الأرض وينتقد الحكومة علناً. وفي عام ١٩٦٣ أزاح الخميني عنه غطاءه فجأة وتكلم بصفته الرسمية وبدأ حملة مستمرة مباشرة على الشاه الذي صوره بأنه عدو الإسلام. واحتج الخميني، في الوقت الذي لم يكن أحد يجرؤ فيه على الحديث ضد النظام، على قسوة وظلم حكم الشاه، وفضه غير الدستوري للمجلس، وقمعه الشرير لكل المعارضين وتعذيبهم، وخضوعه الجبان للولايات المتحدة ودعمه إسرائيل التي حرمت الفلسطينيين من وطنهم، وكان الخميني مهتماً، بوجه خاص، بمأساة الفقراء وطالب الشاه بأن يترك قصره الفخم ويذهب لمشاهدة مدن الصفيح جنوب طهران. ويقال، إنه حمل، في إحدى المناسبات نسخة من المصحف في إحدى يديه، وفي اليد الأخرى نسخة من دستور عام ١٩٠٦ واتهم الشاه بانتهاك قسمه بالدفاع عنهما. وكانت أعمال القمع التالية

حتمية وسريعة. ففي ٢٢ مارس عام ١٩٦٣، وفي ذكرى استشهاد الإمام السادس الذي دس له الخليفة المنصور السم، عام ٧٦٥م، أحاطت قوات السافاك بالمدرسة وقتلت عدداً من الطلبة، وألقى القبض على الخميني واقتيد إلى الحجز. وكان تخير النظام هذا التاريخ لتحركه حماقة مدمرة للذات. ويبدو أن الشاه، خلال معركته مع الخميني، كان يقصد باستمرار أن يبرز نفسه في صورة الحاكم الطاغية عدو الأئمة.

لماذا تخير الخميني هذه اللحظة ليجهر بآرائه؟ فقد كان قد اهتم طوال حياته بالممارسات الصوفية العرفانية كما تلقاها عن الملا صدره. وكانت السياسة والتصوف، بالنسبة للخميني، كما كانتا بالنسبة لصدره، لا تنفصلان إذ إنه لا يمكن حدوث إصلاح اجتماعي إن لم يواكبه إصلاح روحاني. كما توسل الخميني، في شهادته الأخيرة التي أدلى بها للشعب الإيراني قبيل وفاته إلى الإيرانيين أن يثابروا في دراسة العرفان الذي كان العلماء يميلون إلى إهماله. فقد رأى أن على المسعى الصوفي الذي يرتبط بمنطق الروح أن يظل مرتبطاً بالأنشطة العلمية لمنطق العقل. وقد لفت استغراق الخميني الواضح في الروحانيات نظر الذين التقوا به من الغربيين. وكان يمكن للشيعة بسهولة التعرف على سلوكه المنسحب وتحديقه إلى الداخل ولهجته الرتيبة المدروسة في الحديث (التي وجدها الغربيون منفرة) على أنها علامة على المتصوف الوقور. فعلى حين كان هناك متصوفون يعرفون بـ«الثملين» أو «المنتشين» لخضوعهم للعاطفة المفرطة التي كثيراً ما يطلقونها في أثناء هذه الرحلة الداخلية، فإن المتصوف الرزين يطور تحكماً حديدياً في ذاته كوسيلة لعدم الانغماس في الإفراط. وكان الملا صدره قد قدم وصفاً للرحلة الروحانية لإمام الأمة. فقبل أن يبدأ الإمام رسالته السياسية لابد وأن يقوم أولاً بالإبحار من البشر إلى الله، ويعرض نفسه للرؤية الإلهية التي تُحدث التغير، وأن ينزع عنه الذاتية التي تعوق تحققه. وفقط، حينما ينتهي من هذه السيرورة التنظيمية، يستطيع العودة إلى شئون العالم والتبشير بكلمة الله وتنفيذ شريعته في المجتمع. ويقترح الباحث الأمريكي حميد إنجار أن الخميني كان قد أكمل هذه «الرحلة» الجوهرية التمهيدية «إلى الله» قبل أن يبدأ في مخاطبة الشاه وقد شعر أنه معد للمشاركة النشطة في السياسة.

وبعد أن قضى الخميني أياماً قليلة في الحجز، تم الإفراج عنه، إلا أنه سرعان ما عاود الهجوم. فبعد أربعين يوماً من هجوم السافاك على المدرسة الفايزية، قام الطلبة بأداء مراسم الحداد التقليدية على من قتلوا وألقى الخميني أثناءها خطبة عقد فيها مقارنة بين انتهاك رضا شاه للضريح في مدينة المشهد عام ١٩٣٥ حيث قتل المئات من المحتجزين، وبين هجمة الشاه رضا بهلوى على المدرسة واستمر طوال الصيف في إدانة النظام، إلى أن كان احتفال عاشوراء في ١٣ يونيو عام ١٩٦٣ الذي يوافق ذكرى استشهاد الحسين في كربلاء، حين ألقى الخميني خطبة حداد وسط بكاء ونحيب الجماهير المعتاد أثناء «الروضة»، وادعى فيها أن الشاه يماثل يزيد شرير كربلاء. وتساءل عن سبب تمزيق الشرطة المصاحف لدى هجومها على المدرسة الفايزية في مارس السابق. ولو كان هدفهم فقط القبض على العلماء، فما سبب قتلهم طالباً في الثامنة عشرة من عمره لم يأت أبداً بفعل ضد النظام؟ والإجابة هي أن الشاه أراد القضاء على الدين نفسه. ثم توسل إلى الله أن يصلح حاله وقال «يقلقنا ويحزننا ما يحدث وما هو على وشك الحدوث. فإننا قلقون وحزانى على الوضع في هذا البلد المدمّر. ونتوسل إلى الله أن يكون الإصلاح ممكناً».

وفي الصباح التالي، ألقى القبض على الخميني مرة أخرى، وانفجر الغطاء عن الإناء هذه المرة. فلدى سماعهم الأنباء، خرج آلاف الإيرانيين إلى الشوارع في طهران والمشهد وكاشان وشيراز وفارامين للاحتجاج. وتلقت قوات السافاك الأوامر بإطلاق الرصاص والقتل. وأحاطت الدبابات بالمساجد في طهران لمنع الناس من أداء صلاة الجمعة. وقاد العلماء البارزون المظاهرات في طهران وشيراز، بينما نادى آخرون بالجهاد ضد النظام. وارتدى البعض الأكفنة البيضاء، إعلاناً منهم أنهم مستعدون، مثل الإمام الحسين، للاستشهاد في الحرب ضد الطغيان. وقاتل طلبة المدارس إلى جانب طلبة الجامعات وأفراد الشعب إلى جانب الملالي. واستغرق قمع الانتفاضة من جانب السافاك أياماً، الأمر الذي أوضح غليان التوتر الهائل والاستياء تحت السطح. وحينما تم استعادة النظام في ١١ يونيو كان المئات من الإيرانيين قد قتلوا.

ونجا الخميني بأعجوبة من الإعدام. فقد أنقذ حياته آية الله محمد كاظم شريعات (١٩٠٤ ـ ١٩٨٥)، وهو أحد كبار المجتهدين، بأن رقاه إلى مرتبة آية الله الأعظم، الأمر الذي أصبح معه قتله مخاطرة شديدة من قبل النظام. وأصبح الخميني بطلاً شعبياً بعد الإفراج عنه، وظهرت صورته في كل مكان كرمز للمعارضة، وضع نفسه «على الخط»، وأذاع استياءه من الشاه وكراهيته له هو وكثير من الإيرانيين الذين لا يملكون الإفصاح عن أنفسهم. وكان يعيب رؤية الخميني نفس الخوف المرضي من الآخرين. فكان دائماً ما يشير في خطبه إلى مؤامرات اليهود والمسيحيين والإمبرياليين، وكانت تلك فانتازيا صدقها الإيرانيون للارتباط بين السافاك والسي. آي. إيه والموساد. وكانت شريعته شريعة غضب. وأتاح الخميني للإيرانيين التعبير عن أحزان مشروعة بواسطة تعبيرات يفهمونها. فعلى حين أن نقداً ماركسياً للشاه لم يكن ليثير مشاعر الغالبية العظمى من الإيرانيين غير المحدثين، كان الجميع يفهمون رمزية كربلاء. ولم يتحدث خميني على خلاف الملالي الآخرين، بلغة أكاديمية بعيدة عن مستوى العامة، فقد كان خطابه مباشراً واقعياً موجهاً للإنسان العادي. وقد قال الغربيون إنهم يرون في الخميني ردة إلى العصور الوسطى، إلا أن الواقع هو أن رسالته، والأيديولوجيا التي طورها كانتا حديثتين. فقد تماثلت معارضته للإمبريالية ودعمه للفلسطينيين مع حركات أخرى معاصرة في العالم الثالث، وكذلك خطابه المباشر للشعب.

ومالبث الخميني أن تخطى الحدود، فقد شن هجوماً عنيفاً في ٢٧ أكتوبر على منح العاملين العسكريين الأمريكيين ومستشارين آخرين الحصانة الدبلوماسية، وعلى قبول الشاه ٢٠٠ مليون دولار من أمريكا للتسلح. وادعى أن إيران قد أصبحت بالفعل مستعمرة أمريكية، وتساءل قائلاً «أي أمة يمكنها الخضوع لمثل هذه المهانة؟». فبإمكان أية خادمة أمريكية ألا تعاقب على جريمة خطيرة ترتكبها في إيران، على حين يحاكم المواطن الأمريكي الذي يدهس كلباً خطأ في بلده. وقال إن الأجانب استمروا لعقود يسطون على البترول الإيراني بحيث أصبح لا يعود على الشعب بشيء في الوقت الذي يعاني فيه الفقراء الإيرانيون. واختتم قائلاً: «ليس ثمة خلاص للشعب الإيراني. فأنا شديد القلق على مصير الفقراء في الشتاء. وأتوقع أن يموت الكثيرون، لا قدر الله، من البرد والجوع. فعلى الشعب أن

يفكر في الفقراء وأن يفعل شيئاً لمنع كوارث الشتاء الماضي. وعلى العلماء أن يطلبوا التبرعات لهذا الهدف».

وطرد الخميني من إيران بعد هذا الخطاب، وأقام بعد هذا في مدينة النجف الشيعية المقدسة بالعراق.

وصمم النظام على كبح جماح رجال الدين. فبدأت الحكومة، بعد مغادرة الخميني، في مصادرة الأوقاف الدينية وأخضعت المدارس لتحكم بيروقراطي أكثر تشدداً. وكنتيجة لهذا، تراجع عدد طلاب الفقه بحلول أواخر الستينيات بشكل واضح. وفي عام ١٩٧٠ تم تعذيب آية الله رضا سعيدي حتى الموت لمعارضته مؤتمراً للدعاية للاستثمار الأمريكي في إيران، وإدانته النظام بصفته «نظام طغيان وعمالة للغرب». وتدفق آلاف المتظاهرين في الشوارع في قم وطهران. وتجمعت حشود هائلة خارج مسجد آية الله سعيدي للاستماع إلى خطاب آية الله طلقاني. ثم عمدت الحكومة إلى إيجاد شكل من «الإسلام المدني» الذي يخضع للدولة. فأنشأت فصائل دينية من خريجين من الكليات الدينية للجامعات العلمانية كي يعملوا إلى جانب قسم الدعاية الدينية في المناطق الريفية. وكان على «ملالي التحديث» هؤلاء شرح «الثورة البيضاء» للفلاحين، ومكافحة الأمية، وبناء الكباري وخزانات المياه وتطعيم حيوانات المزرعة. وكانت هذه محاولة مكشوفة لتقويض دور العلماء التقليديين. إلا أن الشاه كان متحمساً أيضاً لبتر العلاقة بين إيران والشيعة. فقام في عام ١٩٧٠ بإلغاء التقويم الإسلامي، ثم عقدت في العام التالي احتفالات ضخمة باذخة في مدينة برسبوليس للاحتفاء بمرور ألفين وخمسمائة عام على الحكم الملكي الفارسي القديم. ولم يكن هذا فقط برهاناً خالياً من الكياسة على الهوة السحيقة بين الأغنياء والفقراء في إيران، بل أيضاً تأكيداً علنياً لرغبة النظام في تأسيس هويته على الإرث ما قبل الإسلامي.

ولو حدث وفقد الإيرانيون الإسلام، لعنى هذا فقدانهم أنفسهم. وكانت هذه هي رسالة الشاب ذي الشخصية الآسرة الدكتور علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) الذي توافد على قاعات محاضراته الشباب الإيراني من ذوي التعليم الغربي بأعداد متزايدة في أواخر الستينيات. ولم يكن شريعتي قد تلقى تعليماً تقليدياً في

المدارس الدينية، بل درس فى جامعتى المشهد والسوربون حيث كتب رسالته عن الفلسفة الفارسية ودرس أعمال المستشرق لوى ماسينيون والفيلسوف الوجودى جان بول سارتر، وفرانز فانون، مؤدلج العالم الثالث. واقتنع أن بالإمكان خلق أيديولوجية شيعية مميزة ترضى الاحتياجات الروحانية للإيرانيين دون أن تنتزعهم من جذورهم. وبعد عودته إلى إيران، قام شريعتى بالتدريس فى الحسينية التى أسسها رجل البر محمد حميان شمال طهران والذى كان قد تأثر أشد التأثير بمحاضرات العلماء المصلحين فى أوائل الستينيات وأقام الحسينية فى محاولة منه للوصول إلى الإيرانيين الشباب. وكانت الحسينية فى إيران مركزاً يكرس للإمام الحسين ويبنى عادة بجوار مسجد على أمل أن تستثير قصة كربلاء حماس الشباب الذين يحضرون الدروس فى الحسينية كى يعملوا من أجل مجتمع أفضل. وكانت إيران أيضاً تمر بحالة توجه دينى كان قد بدأ فى الشرق الأوسط بعد حرب ١٩٦٧. وبحلول عام ١٩٦٨، كان باستطاعة آية الله مطهرى، الذى ساهم فى إقامة المركز، أن يكتب قائلاً إنه بفضل الحسينية «أصبح شبابنا المتعلمون الذين مروا بحالة دهشة من الدين أو حتى نفور منه أن يهتموا به اهتماماً يفوق الوصف». إلا أنه لم يطاول أثر أى من المحاضرين أثر شريعتى. فكان الطلبة يندفعون للإصغاء إليه فى ساعة الغداء، أو بعد العمل، تحفزهم عاطفته الصادقة وحماس إلقائه. وكان شريعتى يرتدى نفس أزيائهم ويقاسمهم أزمة الانتماء الثقافى الممزق حتى شعر بعضهم بأنه أخ كبير لهم.

وكان شريعتى مفكراً مبدعاً، إلا أنه كان أيضاً روحانياً. فقد كان للرسول والأئمة حضور حقيقى فى حياته، وكان ولاؤه لهم واضحاً. وكان يبدو روحانياً صوفياً حقاً. ولم تكن أحداث الشيعة بالنسبة له مجرد وقائع تاريخية تنتمى للقرن السابع، بل حقائق لا زمنية باستطاعتها إلهام الناس فى الحاضر وإرشادهم. وكان معتاداً أن يوضح أن الإمام الغائب لم يختف مثل المسيح، بل إنه مازال فى الدنيا وباستطاعة الشيعة أن يلتقوا به فى هيئة تاجر أو متسول وأن الإمام مازال ينتظر الموعد كى يظهر، وعلى الشيعة أن يحيوا فى توقع دائم لسماع صوت بُوقه، وهم مستعدون طوال الوقت للاستجابة لنداءات الإمام للجهاد ضد الطغيان. وعلى الشيعة أن ينظروا من ثنايا الحقائق الملموسة المحيطة بهم فى حياتهم اليومية بحثاً

عن نحة من هذه الذات الخفية إذ إن الروحانى لا يحتل منطقة منفصلة، ولهذا، فإن من المحال الفصل بين الدين والسياسة بالأسلوب الذى يحاوله النظام. فالبشر مخلوقات ذات بعدين ولهم وجود روحانى وآخر جسدى، ويحتاجون لمنطق الروح نفس احتياجهم لمنطق العقل. فلذا، فإن على كل نظام حكم أن يكون ذا بعد روحانى، وهذا هو المعنى الحقيقى لمبدأ الإمامية. أى أنه تذكرة رمزية بأنه ليس باستطاعة أى مجتمع أن يوجد دون إمام أو مرشد روحانى ليساعد الناس على الوصول إلى أهدافهم الروحانية والدنيوية. وإن فصل السياسة عن الدين خيانة لمبدأ التوحيد، أى الركن الأساسى فى الإسلام، والذى يجب أن يعين المسلمين على الوصول إلى حالة تكامل تعكس الوحدة الإلهية.

كما يشفى التوحيد حالة «التسمم الغربى» التى يعانى منها الإيرانيون. وكان شريعتى يصر على العودة إلى الذات، فحيث ميزت الفلسفة الروح الإغريقية، والفنون العسكرية الروح الرومانية، فإن النموذج الإيرانى الأصلى للذات دينى وإسلامى. فعلى حين تركز العقلانية الإمبريقية الغربية على ما هو كائن، يبحث الشرق عن الحقيقة كما ستكون. فإن حاول الإيرانيون التطابق الوثيق مع النموذج الغربى، فقدوا بذلك هويتهم وسعوا إلى الانتحار الإثنى. كما أن عليهم الاحتفاء بإرثهم الشيعى بدلاً من تمجيدهم الثقافة الفارسية القديمة كما يفعل الشاه. لكن لا يمكن لهذا السبيل أن يكون سيرورة سطحية أو فكرية خالصة. فإن المسلمين بحاجة إلى شعائر عقيدتهم لتغيّرهم على مستوى أعمق من العقلانى. وأعاد شريعتى، فى كتابه القصير الجميل «الحج»، تأويل هذه الشعيرة القديمة المتصلة بالكعبة والحج إلى مكة، والتى تمثل الروح المحافظة تماماً، من أجل إمكان مخاطبة المسلمين فى عالم حداثى سريع التغير. فأصبح الحج فى كتاب شريعتى رحلة إلى الله لا تختلف عن الرحلة الرباعية التى وصفها الملا صدره. فليس باستطاعة كل فرد أن يكون متصوفاً إذ يتطلب هذا موهبة ووجداناً خاصاً، إلا أن شعائر الحج متاحة لكل مسلم رجلاً كان أم امرأة. ويمثل قرار الذهاب إلى الحج - وهو تجربة واحدة فى عمر الإنسان بالنسبة لمعظم المسلمين - توجهاً جديداً. فعلى الحجاج أن يتركوا خلفهم ذواتهم المشوشة المغتربة ويبين شريعتى أنه فى أثناء مرات الطواف السبع حول الكعبة، يتسبب الدفع فى أن يشعر الحاج بأنه «مثل قناة صغيرة تندمج

في نهر كبير».

«فيعتصرك ضغط الحشود بقوة لدرجة أنك تمنح حياة جديدة . إنك الآن جزء من الناس؛ إنك الآن إنسان حي وخالد؛ فبطوافك حول الله سرعان ما تنسى نفسك».

وخلال هذا التوحد مع الأمة يتسامى الفرد على الذاتية ويصل إلى «مركز» جديد. ثم يعرّض الحجيج أنفسهم لنور المعرفة الإلهية أثناء أداء شعائر عرفات المسائية، وحينذاك يصبح عليهم أن يستعدوا لدخولهم إلى العالم من جديد وللجهاد ضد أعداء الله الذى يمثله رمى الجمرات بمنى. ويصبح الحاج مستعداً للرجوع إلى العالم بوعى روحانى لا غنى له عنه فى المعركة الاجتماعية من أجل خلق مجتمع عادل، الأمر الذى يعتبر فريضة على كل مسلم. ويعتمد العناء الذى يتضمنه هذا الجهاد على الروحانية التى تستدعيها هذه الشعيرة وعلى التجربة الروحانية، ويستمد معناه منها.

ويرى شريعتى أنه يجب أن يتم التعبير عن الإسلام عن طريق العقل، إذ إنه لابد للحقائق اللا زمنية التى تعلم الشيعة أن يروها فى جوهر الوجود أن تنشط فى الحاضر وأن يكون مَثَل الإمام الحسين فى كربلاء هو الملهم لكل الشعوب المقموعة والمغتربة فى العالم. وكان شريعتى ينفر من العلماء المستكنّين الذين يحبسون أنفسهم فى مدارسهم، والذين شوهوا الإسلام، فى رأيه، بأن جعلوه ديناً خاصاً خالصاً. فلا يجوز أن يكون زمن الاحتجاب فترة سلبية. وسيدفع الشيعة بالإمام الغائب إلى الظهور إن هم اتبعوا مثال الحسين وقادوا جميع شعوب العالم الثالث فى حملة ضد الطغيان. إلا أن العلماء أفسدوا التجربة بالنسبة للشباب الإيرانى، وبعثوا فيهم الملل لدرجة التشتت، وألقوا بهم فى أحضان الغرب. فقد كانوا يفهمون الإسلام بشكل حرفى محض، أى كمجموعة من التعاليم يجب أن تتبع حرفياً. على حين أن عبقرية الشيعة تنحصر فى رمزيتها حيث يتعلم المرء أن يرى الحقيقة الأرضية «دلالات» على غير المرئى. ومن ثم كانت الحاجة إلى الإصلاح. لقد محت «الشيعة الصفوية» شيعة على والحسين فى إيران، وتحولت العقيدة النشطة الدينامية إلى شأن مخصخص سلبى، على حين أن اختفاء الإمام الغائب

يعنى أن رسالة الرسول والأئمة قد انتقلت حقاً للناس. وعلى هذا، فإن فترة الاحتجاب هى عصر الديموقراطية. فلا يجوز أن يظل عامة الناس أسرى فى مخالب المجتهدين، يجبرون على محاكاة سلوكهم الدينى كما تتطلب «الشيعة الصفوية». فعلى كل مسلم ألا يخضع سوى لله وحده وأن يتحمل مسئولية حياته، وأى شىء آخر هو وثنية وتحريف للإسلام وتحويل له بحيث ينحصر فى إطاعة مجموعة من القواعد لا حياة فيها. فعلى الناس اختيار قائدهم ويجب أن ينتهى حكم المؤسسة الدينية بحيث يصبح المفكرون الأذكياء قادة الأمة بدلاً من العلماء.

ولم يكن شريعتى منصفاً تماماً للمبادئ الأصولية «للشيعة الصفوية» التى قامت استجابة لحاجة معينة، ورغم أنها ظلت خلافية، فقد كانت تعبر عن روحانية العصر ما قبل الحداثى الذى لم يسمح للفرد بحرية مفرطة. إلا أن العالم تغير. فلم يكن باستطاعة الإيرانيين الذين تأثروا بمثل الاستقلال الذاتى والحرية الفكرية الغربية الخضوع لأحكام المجتهد كما كان يفعل أسلافهم. وكانت الروحانية المحافظة تساعد الناس على تقبل حدود مجتمعهم والخضوع للأوضاع كما هى. كما ساعدت أسطورة الحسين على إذكاء عاطفة العدالة فى نفوس الشيعة. إلا أن قصته وقصص الأئمة قد بينت أيضاً استحالة تفعيل مُثله الإلهى فى عالم لا يتسع للتغير الجذرى. بيد أن هذا لم يعد ينطبق على العالم الحديث. فقد كان الإيرانيون يمرون بتغيير بلغ درجة منذرة، ولم يعد باستطاعتهم الاستجابة إلى الشعائر والرموز بنفس الطريقة. وحاول شريعتى صياغة الشيعية بحيث تخاطب المسلمين فى عالم قد تغير تغيراً عميقاً.

وأصر شريعتى على أن الإسلام أكثر دينامية من أية شريعة أخرى. وتثبت تعبيراته نفسها توجهه التقدمى. فعلى حين اشتق الغرب لفظ «سياسة» "Politics" من اللفظ الإغريقى "Polis" أى مدينة، أو وحدة إدارية ساكنة، يعنى لفظ «سياسية» الإسلامى حرفياً «ترويض الفرس الشرس»، وهى عملية تقتضى صراعاً قوياً مؤثراً لاستحضار الكمال الكامن فيه. كما أن لفظ أمة وإمام مشتقان من أمّ أى قصد. ومن ثم، فالإمام هو النموذج الذى يصحب الناس إلى توجه جديد وليست الجماعة أو الأمة مجرد مجموعة من الأفراد، لكنها ذات توجه نحو هدف واستعداد

للثورة الدائمة. أما فكرة الاجتهاد، فتدل ضمناً على جهد فكرى للتجديد وإعادة البناء، وهى ليست وقفاً على مجموعة قليلة من العلماء؛ لأن مركزية الهجرة فى التجربة الإسلامية تدل على استعداد للتغيير والاقتلاع من الجذور بحيث يظل المسلمون على صلة بجدة الوجود. ويوحى انتظار الإمام الغائب بتيقظ دائم لاحتمال الإبدال والتغيير ويتضمن رفضاً للأوضاع القائمة إذ إن الفكرة «تجعل من مسئولية الفرد عن سبيله، أى سبيله إلى الحق، وسبيل البشرية، مباشرة ومنطقية وحيوية. فقدكانت شريعة علىّ عقيدة دفعت المسلمين إلى يقولوا (لا)».

ولم يكن النظام ليسمح بمثل هذا الخطاب، فأغلقت الحسينية عام ١٩٧٣، وألقى القبض على شريعتى وسجن وعذب. وبعد ذلك، عانى من فترة نفى داخلى فى إيران قبل أن يسمح له بمغادرتها. وتذكر والده، أنه ذات مساء، فى تلك الفترة، سمع شريعتى وهو يبكى مودعاً الرسول والإمام على قبل وفاته. وتوفى شريعتى عام ١٩٧٧ فى لندن، على يد عملاء الساڤاك. وقد أعد شريعتى المتعلمين الإيرانيين المتغربنين لثورة إسلامية. وكان شخصية محورية بالنسبة للمفكرين فى السبعينيات مثلما كان آل ـ إ أحمد شخصية الستينيات. وأثناء الفترة التى أدت إلى الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨، كان المتظاهرون يحملون صورته إلى جانب صورة الخمينى.

إلا أن غالبية الإيرانيين ظلوا يسترشدون بالخمينى. ومن المفارقات، أنه كان أكثر حرية وهو فى منفاه فى العراق فى التعبير عن معارضته عما كانه فى بلده. وكانت كتبه وشرائطه تهرب إلى البلاد، وتؤخذ فتاويه، مثل تلك التى أعلن فيها أن النظام لا يتوافق مع الإسلام بعد أن غير الشاه التقويم الإسلامى، مأخذ الجد. ثم نشر الخمينى عام ١٩٧١ كتاب «الحكومة الإسلامية» الذى أصبح معْلَماً، طور فيه أيديولوجيا شيعية لحكم رجال الدين. وكانت أطروحته صادقة وثورية. فلقرون عديدة، كان الشيعة قد أعلنوا أن كل الحكومات غير شرعية فى ظل عدم وجود الإمام الغائب، ولم يفكروا أبداً أنه من الصواب أن يحكم العلماء الدولة. إلا أن الخمينى تجادل فى «الحكومة الإسلامية» قائلاً إن على العلماء الأخذ بمقاليد الحكم لضمان حاكمية الله إذ يضمن تولىّ الفقيه مقاليد السلطة الإدارية والسياسية فى

البلاد تطبيق الشريعة تطبيقاً سليماً. ورغم أن الفقيه لن يكون على نفس مستوى الرسول والأئمة، فإن معرفته بالقانون الإلهي تعني أن باستطاعته أن يتملك نفس سلطتهم. وبما أن الله وحده هو المشرع، فلابد من وجود مجلس يطبق الشريعة في كل مناحي الحياة اليومية بدلاً من وجود مجلس نيابي يأتي بتشريعاته البشرية الخاصة.

وكان الخميني يعلم أن جدله على قدر كبير من الخلافية، ويتحدى اليقين الشيعي الأساسي. إلا أنه مثل قطب، كان يعتقد أن حالة الطوارئ الراهنة تبرر هذا التجديد. ومثل شريعتي، لم يعتقد أنه بالاستطاعة أن يظل الدين مخصخصاً. فقد كان الرسول والإمام علي والإمام الحسين قادة سياسيين وروحانيين، وجاهدوا جهاداً فاعلاً ضد قمع وثنية عصورهم. فالدين ليس شأناً للاعتقاد الشخصي، بل موقفاً يدفع الناس «للفعل» وقال «إن الإسلام دين الأفراد القتاليين الملتزمين تجاه العقيدة والعدالة. إنه دين من يرغبون في الحرية والاستقلال. إنه مدرسة هؤلاء الذين يقاتلون ضد الإمبريالية».

كانت هذه رسالة شديدة الحداثة. ومثل شريعتي، كان الخميني يحاول أن يبرهن على أن الإسلام ليس ديناً عصر أوسطياً، لكنه كان دوماً يتبنى قضايا اعتقد الغرب أنها من اختراعه. إلا أن الإمبرياليين قد لوثوا الإسلام وأضعفوه. فأراد الناس أن يفصلوا السياسة عن الدين طبقاً للنموذج الغربي، الأمر الذي شوه الدين. ورثى الخميني الوضع قائلاً: «يحيا الإسلام غريباً بين الناس، فسيجد من يحاول تقديم الإسلام كما هو فعلاً أن من الصعب أن يصدقه الناس». ورأى أن الناس كانوا في حالة مرض روحاني «فقد نسينا هويتنا وأبدلناها بالهوية الغربية». واعتاد الخميني أن يقول «لقد باع الإيرانيون أنفسهم، وأصبحوا لا يعرفون أنفسهم، واستعبدتهم المُثل الغريبة عنهم». واعتقد أن السبيل لعلاج الاغتراب هو خلق مجتمع مؤسس بالكامل على قوانين الإسلام التي لا تقتصر على كونها أكثر طبيعية للإيرانيين من القوانين المستوردة من الغرب، بل إنها أيضاً ذات أصل مقدس. فإن عاش الإيرانيون في ظل مناخ منظم تنظيماً إلهيا، فسيتغيرون ويتغير معنى حياتهم. فستخلق فيهم أنظمة وممارسات وشعائر الإسلام الروح المحمدية التي هي مثال للبشرية. ولم ير

الخميني الإيمان على أنه تقبل مفهومي لعقيدة ما، بل موقف من الحياة وأسلوب لها يجسد صراعاً ثورياً في سبيل السعادة والاكتمال التي خص بهما الله البشر «فبمجرد تحقق الإيمان، سيتبعه كل شيء».

وكانت هذه العقيدة ثورية إذ إنها شكلت ثورة على سيطرة الروح الغربية. فقد يجد الشخص الغربي نظرية ولاية الفقيه للخميني منذرة وقسرية. إلا أن «الحكومات الحديثة» التي خبرها الإيرانيون لم تأت لهم بالحريات التي ينظر إليها الناس كأمر بديهي في أوربا وأمريكا، وأتى الخميني ليجسّد في شخصه مثالاً شيعياً بديلاً لملكية بهلوي. وكان معروف عنه التصوف، وأنه يجسد المعرفة الإلهية بشكل يماثل الأئمة، وإن لم يتطابق معهم. فمثل الحسين، تحدى الخميني حكم الطاغية، وتم سجنه وكاد يقتل على يدي حاكم ظالم؛ ثم أُجبر، كبعض الأئمة، على الذهاب إلى المنفى وحرم من حقوقه. وهو الآن يعيش في النجف إلى جوار ضريح الإمام علي، ويبدو مماثلاً للإمام الغائب. فهو بعيد جسدياً عن متناول شعبه، ومازال يرشدهم عن بُعد، وسيعود إليهم يوماً ما. وسرت شائعة أن الخميني قد حلم أنه سيتوفى في مدينة قم رغم منفاه. ووجد الغربيون من الصعب فهم كيف تمكن الخميني، الذي لم يكن يملك جاذبية أو كاريزما القائد السياسي، من إلهام شعبه بهذا الولاء. ولو أنهم عرفوا قليلاً عن الشيعة، ما بدا لهم الأمر بهذا القدر من الغموض.

وقد لا يكون الخميني قد حدس أن الثورة وشيكة حينما كتب «الثورة الإسلامية». فقد اعتقد أن إيران لن تتمكن من تطبيق ولاية الفقيه قبل قرنين من الزمن. وكان الخميني مشغولاً حينذاك بالمثل الديني أكثر من انشغاله بالتطبيق العملي لنظريته. ثم كتب الخميني، بعد عام من «الحكومة الإسلامية»، مقالاً بعنوان «الجهاد الأكبر» أتى فيه بتبرير لمسألة ولاية الفقيه الخلافية. وكان العنوان إشارة إلى حديث الرسول المفضل لدى عودته من المعركة «لقد عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». ويعتبر هذا تعبيراً كاملاً عن اعتقاد الخميني أن المعارك والحملات السياسية هي الجهاد الأدنى، وأنها أقل كثيراً من أهمية الجهد المتطلب لإنجاز تغيير المجتمع روحانياً، ودمج روح المرء ورغباته. وكان مقتنعاً، مثل

شريعتي، أنه لن يكتب النجاح للحل السياسي دون تجديد ديني عميق في إيران.

وأوحى الخميني في مقاله عام ١٩٧٢ أن بإمكان الفقيه الذي يمارس المسعى الصوفي كما وضعه الملا صدره الوصول إلى عصمة الأئمة من الخطأ، ولم يكن هذا يعني، بالطبع، أن الفقيه على نفس مستوى الأئمة، لكن حينما يتقرب المتصوف من الله، يصبح عليه أن يتخلص من الذاتية التي تعوق سبيله إلى المقدس. وعليه أن يخلص نفسه من «حجب الظلام» و«التمسك بالدنيا» وفتنة الملذات الحسية. ويُظهر المتصوف من الميل للرذيلة حينما يصل إلى أوج رحلته إلى الله «إن آمن الفرد بالله جل جلاله، ورآه بعين قلبه بوضوح كما يرى الشمس، أصبح من المستحيل عليه ارتكاب أية معصية». واعتقد الخميني أن للأئمة معرفة إلهية خاصة، وأن تلك المعرفة موهبة فريدة. إلا أنهم أيضاً قد وصولوا إلى هذه العصمة الدنيا من خلال سيرورتهم العادية باتجاه الروحانية. وهكذاه لن يكون محالاً على الفقيه المتخصص في الشريعة، والذي يُولد، بهذا الأسلوب، ولادة روحانية جديدة، أن يقود أناسه إلى الله. وقد نجد هنا تضمينات وثنية، إلا أنه يجب التأكيد على أنه في عام ١٩٧٢ لم يكن ثمة من يعتقد، بمن فيهم الخميني نفسه، أنه من المعقول الإطاحة بالشاه عن طريق ثورة مُلهمة إسلامياً. وكان الخميني حينذاك في السبعين من عمره. ولا يحتمل إطلاقاً أنه اعتقد أنه سيكون هو الفقيه الحاكم. فقد كان الخميني في كل من «ولاية الفقيه» و«الجهاد الأكبر» يحاول أن يرى كيف يمكن تطويع الأسطورة والروحانية الشيعية لكسر قرون من الموروث المقدس والسماح لرجل الدين أن يحكم إيران. وكان له أن ينتظر ليرى كيف سيمكن تطبيق هذا المنطق الروحاني على أرض الواقع.

وفي إسرائيل، كان قد بدأ شكل جديد من أشكال الأصولية بالفعل في ترجمة الأسطورة إلى واقع سياسي جامد. وكان لهذا الشكل جذور في الصهيونية الدينية التي نمت في ظل الصهيونية العلمانية في فلسطين في مرحلة ما قبل الدولة العبرية. وكان هؤلاء الصهاينة المتدينون أرثوذكس حداثيين، وكانوا منذ وقت مبكر، قد بدأوا مستوطناتهم التي يتبعون فيها التعاليم الدينية، إلى جانب الكيبوتزات الاشتراكية. وخلافاً للحريديم، لم تعتقد هذه المجموعة الصغيرة من

اليهود المتدينين، أن الصهيونية غير متوافقة مع الأرثوذكسية. وكان أعضاء الجماعة يفسرون التوراة حرفياً. فقالوا بأن الرب وعد نسل إبراهيم بالأرض، ومن ثم فقد منح اليهود حقاً شرعياً في فلسطين. هذا بالإضافة إلى أن اليهود سيستطيعون اتباع الناموس في أرض إسرائيل بشكل أكثر مما هو متاح في الشتات. فلم يكن باستطاعتهم اتباع التعاليم الخاصة بالزراعة واستيطان الأرض والسياسة والحكم وهم في الغيتو. ومن ثم، كانت يهودية الشتات متشظية بالضرورة، ومقسمة إلى أجزاء غير متصلة. والآن، وقد أتوا أرضهم أخيراً، سيتمكن اليهود من اتباع التوراة كلها مرة أخرى. ويبين هذا بينشاش روزنبلوث كاحد رواد الأرثوذكسية الصهيونية قائلاً:

«إننا نتحمل طوعاً التوراة كلها، الوصايا والتعاليم والأفكار. لقد اكتفت الأرثوذكسية القديمة حقاً بجزء من التوراة.. فاتبعت (التعاليم الخاصة) بالمعبد أو العائلة.. أو بمجالات حياتية خاصة. إننا نريد أن ننفذ التوراة كل الوقت وفي جميع المجالات، وأن نمنح التوراة وناموسها سيادتها على حياة الفرد والحياة العامة».

وطبقاً لهذا المنظور، لا تصبح التوراة غير متوافقة مع الحداثة بل سيكمل الناموس الحداثة. وسيرى العالم أن اليهود سيقيمون نظاماً اجتماعياً متقدماً حقاً لأنه من تخطيط الرب.

وكانت ثمة رغبة في الاكتمال، تلك الرغبة التي ستميز دائماً الصهيونية الدينية؛ فقد كانت سبيلاً لإيجاد الشفاء ولرؤية أكثر كلية بعد المحنة وتقلصات المنفى. وكان الصهاينة المتدينون على وعي تام بكونهم ثواراً. فحينما أنشئوا حركتهم الشبابية «بني أكيفا» أو أولاد أكيفا عام ١٩٢٩، اتخذ هؤلاء الشبان الحاخام أكيفا نموذجاً، وكان متصوفاً وباحثاً كبيراً ينتمي إلى القرن الثاني الميلادي، وقام بدعم ثورة اليهود ضد روما. وشعرت جماعة «بني أكيفا أن عليهم الدعوة» إلى تمرد على التمرد، أي على آراء الشباب العلمانيين التي تتعارض مع اليهودية والإرث اليهودي». فقد كانوا يحاربون من أجل الرب. فأرادوا أن يتغلغل الدين في وجودهم «في كل وقت وكل مجال» بدلاً من تهميش وإقصاء المقدس.

ورفضوا السماح للعلمانيين بتملك الصهيونية تملكاً كاملاً. فقد كانوا يعدون، وهم الأقلية الضئيلة، لثورة مصغرة ضد ما رأوه من الهيمنة الكاملة للأيديولوجية العلمانية العقلانية.

وكانت الجماعة بحاجة إلى مدارسها ومؤسساتها. فأسس راف موشيه زفي نريا أثناء الأربعينيات سلسلة من المدارس الصهيونية الدينية النخبوية الداخلية للبنين والبنات. وكان مستوى التعليم في تلك المدارس الثانوية اليشيفية رفيعاً. فكان الطلبة يدرسون المواد العلمانية إلى جانب التوراة. وخلافاً للحريديم فلم يشعر هؤلاء الصهاينة المتدينون من الأرثوذكس الجدد أن عليهم فصل أنفسهم عن تيارات الحياة الحديثة الرئيسية إذ كان في هذا خيانة لرؤيتهم الكلية، حيث كانوا ينظرون إلى المنطق العقلاني والروحاني على أنهما يكملان أحدهما الآخر. فكانت التوراة تمدهم بلقاء روحاني مع المقدس وتضفي معنى على الكل رغم عدم وجود نفع عملي لها. وكما بين الحاخام يهوشا يوجل مدير مدرشيات الناعوم، فالطلبة لا يدرسون التوراة من أجل الكسب أو «كوسيلة للوجود الاقتصادي والعسكري والسياسي»، بل إنه على الأحرى، يجب دراسة التوراة من أجل التوراة. وهي، خلافاً للمواد العلمانية، ليست ذا نفع عملي، لكنها هي مجرد «هدف الإنسان» كله. إلا أن الدراسة وحدها ليست كافية للشباب الصهاينة المتدينين بعد إنشاء دولة إسرائيل. فأنشئت اليشيفات في الخمسينيات للطلبة الأكبر سناً وفقاً لترتيبات خاصة مع الحكومة الإسرائيلية يمنح بمتقضاها المتدينون من الشباب وسيلة للجمع بين خدمتهم في جيش الدفاع الإسرائيلي ودراسة التوراة.

ومن ثم، نحت الصهاينة المتدينون لأنفسهم أسلوباً مميزاً للحياة. إلا أنه أثناء السنوات الأولى للدولة، عانى البعض من أزمة هوية إذ كانوا ممزقين بين عالمين، فلم يكونوا صهاينة بالدرجة الكافية بالنسبة للعلمانيين، ولم تكن إنجازاتهم لتنافس انتصارات الرواد العلمانيين الذين نجحوا في إقامة دولة. وبنفس الأسلوب، فلم يكونوا أرثوذكساً بدرجة كافية بالنسبة للحريديم وكانوا يعلمون أنهم لا يستطيعون مضاهاة إلمامهم بالتوراة. وأدت هذه الأزمة إلى ثورة أخرى أثناء الخمسينيات. فبدأت مجموعة صغيرة من عشرين صبياً في حوالي الرابعة عشرة

من العمر، وكانوا من تلاميذ كفار حاروأه، وهي إحدى ثانويات البشيفة، في اتباع أسلوب حياة أكثر تشدداً يماثل أسلوب الحريديم. فحظروا اللغو في الحديث ووسائل المتعة، وأخضعوا حياتهم لنظام رقابي يتطلب الاعتراف بالخطايا علناً ومحاكمة العصاة، وأسمت هذه المجموعة نفسها جاهلت Gahelet أو الجمرات الوامضة، فأوجدوا بهذا صلة بين تشدد الحريديم وزخم القومية. وكانوا يحلمون بإقامة كيبوتز تتوسطه بشيفه يدرس فيها الرجال التلمود أثناء الليل وأثناء النهار مثل الحريديم بحيث يوكل إلى النساء، طبقاً للأرثوذكسية المتطرفة، مجالات منطق العقل الأدنى منزلة والمكملة للمجالات الروحانية، ويتولين الإنفاق عليهم وزرع الأرض. وأصبحت الجاهلت مجموعة نخبوية في الدوائر الصهيونية المتدينة. إلا أنهم شعروا أن أرثوذكسيتهم لن تكتمل إلا إذا وجدوا لأنفسهم حاخاماً يرشدهم ويباركهم مثل الحريديم والمستجديم. وفي أواخر الخمسينيات وقعوا أسرى سحر الحاخام المسن زفي يهودا كوك، ابن الحاخام آبراهام أيزاك كوك الذي بحثنا أعماله في الفصل السادس.

وكان الحاخام زفي يهودا يقارب عامه السبعين حينما اكتشفته جماعة الجاهلت، ولم يكن يتمتع بنصف التقدير الذي تمتع به والده. وكان مديراً لمركز هاراف بشيفا في شمال القدس الذي أنشأه والده وكان آنذاك لا يحوي أكثر من عشرين طالباً بعد أن تقلص نشاطه. إلا أن أفكار كوك الابن لاقت قبولاً فورياً من الجاهلت لأنه ذهب أبعد كثيراً من آبراهام يتزاك، لكنه في نفس الوقت قام بتبسيط رؤية كوك الأب الجدلية المعقدة لدرجة اتخذت معها شكل الأيديولوجية الحدائية المتجددة. فعلى حين كان كوك الأب قد رأى هدفاً إلهياً في الصهيونية اليهودية، اعتقد الحاخام زفي يهودا أن الدولة العلمانية الإسرائيلية هي مملكة الرب دون إضافة أو شرح، وأن كل كتلة من ترابها مقدسة فقال:

«إن كل يهودي يحضر إلى أرض إسرائيل، وكل شجرة تزرع في تربة إسرائيل، وكل جندي يضاف إلى جيش إسرائيل يمثل حرفياً مرحلة روحانية جديدة، مرحلة أخرى في سيرورة الخلاص».

وعلى حين حظر الحريديم على طلبتهم مشاهدة استعراض الجيش في عيد

الاستقلال، أصر كوك الابن على أنه من الواجب الدينى أن يشهد الناس الاستعراض لأن الجيش مقدس والجنود متدينون مثل طلبة التوراة، وأسلحتهم مقدسة مثل شال الصلاة أو تميمة الصلاة. وأصر الحاخام زفى يهودا على أن «الصهيونية شأن مقدس وأن دولة إسرائيل كيان مقدس.. دولتنا المقدسة المجيدة».

وعلى حين أصر كوك الأب على أن على اليهود ألا يشاركوا فى السياسة لأنها نجسة فى هذا العالم الذى لم يتم خلاصه، اعتقد كوك الابن أن العصر المشيحانى قد بدأ، وأن المشاركة السياسية، مثل الرحلة الروحانية القبلانية، هى صعود إلى ذروة القدسية. وكانت رؤيته مؤسسة على الكلية الحرفية لأجزاء الخلق حيث تكوّن الأرض والشعب والتوراة ثلاثية لا تتجزأ ويعنى نبذ أحدها نبذ العناصر الثلاثة جميعها، فإن لم يستوطن اليهود كل أرض إسرائيل، كما عرّفها الكتاب المقدس، فلن يحدث الخلاص، وأصبح من الواجب الدينى الأسمى، ضم الأراضى جميعها بما فيها تلك التى كان العرب يتملكونها حينذاك. إلا أنه لم يكن ثمة أمل كبير فى تحقيق ذلك حينما قابل أعضاء الجاهلت كوك فى أواخر الخمسينيات فقد كانت حدود دولة إسرائيل التى تأسست عام ١٩٤٨ تشمل فقط الجليل والنقب والسهل الساحلى. وكانت الضفة الغربية تتبع آنذاك المملكة الهاشمية الأردنية. إلا ان كوك كان واثقاً. فقد كان كل شىء يسير وفقاً للنموذج المقدر. فحتى الهلوكوست قد أسرعت بالخلاص حيث أجبرت اليهود على ترك الشتات والعودة إلى الأرض. وأشار كوك فى وعظة يوم الهلوكوست عام ١٩٧٣ إلى أن اليهود «قد تعلقوا بتعنت بالأراضى الأجنبية النجسة حتى إنه حينما حان آخر الزمان كان عليهم الانفصال عنها بإسالة دماء غزيرة» وأن الوقائع التاريخية تكشف عن يد الرب المقدسة «وأتت بميلاد التوراة الجديد وبكل ما هو مقدس» وهكذا أتاح التاريخ لليهود «لقاء مع سيد الكون».

وأخيراً، حدث تحول الأسطورة إلى واقع. ففى العالم ما قبل الحداثى كانت الأسطورة والسياسة متمايزتين. فكان يحتفظ للأنظمة العقلانية ومنطق العقل ببناء الدول والحملات العسكرية والزراعة والاقتصاد. وكانت الأسطورة تحتوى هذه الأنشطة المختلفة وتمنحها معنى. وكانت توظف أيضاً بشكل إصلاحى وتذكر

الرجال والنساء بقيم مثل التراحم التي تسمو على الاعتبارات البرجماتية للعقل المنطقي. فقد كان باستطاعة الحقيقة الأرضية أن تصبح رمزاً للمقدس، بيد أنها لم يكن لها أبداً أن تكون مقدسة بذاتها إذ كانت تشير إلى خارج نطاق ذاتها حيث لا يستطيع العقل الوصول. إلا أن كوك تخطى تلك الفروقات وخلق ما يمكن تسميته بالوثنية. فكيف يمكن للجيش أن يكون مقدساً حينما يجبر في أغلب الأحيان أن يرتكب البشاعات كقتله الأبرياء مع المذنبين؟ كما كانت المشيحانية تلهم الناس تقليدياً بانتقاد الوضع القائم. إلا أن كوك وظفها كي تضفي الحماية المطلقة على السياسة الإسرائيلية. ومثل هذه الرؤية قد تؤدي إلى العدمية التي تنكر القيم الهامة. فبجعله دولة إسرائيل مقدسة، ووحدة أراضيها شأناً أسمى، سقط بهذا في براثن الغواية المسئولة عن بعض أسوأ البشاعات القومية في القرن العشرين. فقد ضاعت رؤية الحاخام كوك الشاملة التي حاولت الوصول إلى العقائد الأخرى والعالم العلماني. وكان يملأ كوك الابن مُقت حارق للمسيحيين وللأغيار الذين يتدخلون في الطموحات الإسرائيلية، وللعرب. أما الرؤية الأقدم، فتمتعت ببعض الحكمة، ورأت العقل والأسطورة منفصلين وأيضاً يكملان أحدهما الأخر. وكان ثمة خطر عظيم في ربط كوك الابن الاثنتين معاً.

إلا أن الجاهلت لم تأخذ بذلك الرأى الأقدم. فقد جعلت أيديولوجية كوك القائلة بكلية الأجزاء الصهيونية ديناً، إذ كان هذا بالتحديد ما يبحثون عنه. فأصبحوا طلبة منتظمين طوال الوقت بمركز هاراف ووضعوا بهذا تلك اليشيڤا التي ظلت غير معروفة، على خريطة إسرائيل. وأيضاً، فقد جعلوا من كوك بابا يهودى بشكل ما حيث كانت أوامره ملزمة ومعصومة. وأصبح هؤلاء الشباب كوادر كوك، ومن ثم، قادة الصهيونية الأصولية الجديدة وكان أفرادها هم موشيه لفينجر، وياكوف إيريال، وشلومو أفينر، وحاييم دركمان، ودوث ليور، وزلمان ملامد، وأفراهام شابيرا، وإليعازر والدمان. وفي أثناء الستينيات، خططوا لهجمة كان الهدف منها كسب الأمة مرة أخرى في صف الرب وجعل الدولة العلمانية تحقق إمكاناتها الدينية. فبدلاً من الجمع الجدلي بين الدنيوى والديني الذى تخيله كوك الأب، توقع الحاخام زڤاى يهودا استيلاء قريباً للمقدس على الدنيوى. وبرغم كل حماسهم، لم يكن باستطاعة الجاهلت سوى التخطيط، فلم يكن بوسعهم فعل

شيء يمكنهم من استيطان الأرض وتغيير قلب الأمة. إلا أن التاريخ تدخل في عام ١٩٦٧.

فأثناء الاحتفال بعيد الاستقلال عام ١٩٦٧، وقبل ثلاثة أسابيع من اندلاع حرب الأيام الستة، كان الحاخام كوك يلقي وعظته المعتادة في مركز هاراف ياشيفا. وفجأة انطلقت منه صرخة باكية ونطق بتساؤلات قطعت تسلسل كلماته إذ قال: «أين خليلنا؟ وشكيم Shechem ؟ وأنطاكية، التي اقتطعت من الدولة عام ١٩٤٨ ونحن نرقد مُقعدين وننزف دماً؟». وبعد ثلاثة أسابيع كان الجيش الإسرائيلي قد احتل تلك المدن الإنجيلية التي كانت في أيد عربية من قبل. وأيقن تلاميذ وأتباع الحاخام كوك أن الرب قد ألهمه هذه النبوءة الصادقة. وبانتهاء الحرب القصيرة كانت إسرائيل قد استولت على قطاع غزة من مصر والضفة الغربية من الأردن ومرتفعات الجولان من سوريا.وضمت القدس المقدسة التي كانت قد قسمت بين العرب وإسرائيل عام ١٩٤٨ وأعلنتها عاصمة أبدية للدولة اليهودية. ومرة أخرى عاد اليهود للصلاة عند الحائط الغربي. وسادت البلاد كلها حالة نشوة وسعادة غامرة شبه روحانية. فقد كان الإسرائيليون قد استمعوا قبل الحرب إلى عبد الناصر يقسم أن يلقي بهم جميعاً في البحر. وفجأة وجدوا أنفسهم يملكون مواقع مقدسة في الذاكرة اليهودية. وخبر غالبيتهم، بمن فيهم العلمانيون المتشددون الحرب كحادث ديني يستدعي معه حادثة عبور اليهود للبحر الأحمر.

إلا أنه كان للحرب أهمية أكبر بالنسبة لأتباع كوك. فقد بدت برهاناً قاطعاً على أن الخلاص في سبيله للتحقق وأن الرب يدفع التاريخ قدماً في اتجاه تحققه النهائي. ولم يُقلق الجاهلت عدم ظهور المخلص، فقد كانوا حداثيين، وعلى استعداد تام لأن يروا المخلص سيرورة لا شخصاً. ولم يقلقهم أيضاً أن «معجزة» الحرب كانت لها أسباب طبيعية تماماً إذ كان الانتصار الإسرائيلي يعود بالكامل إلى كفاءة قوات الدفاع وعدم كفاءة الجيوش العربية. فقد تنبأ فيلسوف القرن الثاني عشر أنه لن يوجد شيء خوارقي يميز الخلاص؛ كما أن الأجزاء التنبئية (في الكتاب المقدس) التي تحدثت عن الأعجايب الكونية والسلام الكوني لم تُشر إلى المملكة

المشيحانية في هذا العالم، بل في العالم الآخر، وأقنع النصر أتباع كوك أن الوقت قد حان للتعبئة الحادة.

وبعد شهر من النصر عقد الحاخامات والطلبة مؤتمراً مرتجلاً في مركز هاراف كي يجدوا سبيلاً لإحباط خطة حكومة حزب العمل للتنازل عن بعض الأراضي المستعمرة حديثاً مقابل السلام مع جيرانهم العرب. فقد رأوا أن إرجاع بوصة واحدة من هذه الأراضي هو انتصار لقوات الشر. ولدهشتهم، وجدوا أن لهم أتباعاً علمانيين. فعقب الحرب مباشرة، كون فريق من الشعراء المرموقين الإسرائيليين، وأساتذة الجامعات، والسياسيين وضباط الجيش حركة «أرض إسرائيل» لمنع الحكومة من أية تنازلات إقليمية. وساعدت هذه الحركة، على مر السنين، أتباع كوك، على صياغة أيديولوجياتهم بشكل يلقى قبولاً من العامة، ودعموهم مادياً ومعنوياً. وبالتدريج، دخل أتباع كوك التيار الرئيسي.

وفي أبريل عام ١٩٦٨ قاد موشيه لفينجر مجموعة صغيرة من أتباع كوك للاحتفال بعيد الفصح في الخليل حيث يُعتقد أن إبراهيم وإسحق ويعقوب مدفونون هناك. وبما أن المسلمين أيضاً يؤمنون بهؤلاء الأنبياء اليهود العظام، فالخليل مقدسة لديهم أيضاً. ومنذ قرون عدة، ارتبط الاسم الإسلامي للمدينة المقدسة بإبراهيم خليل الله. إلا أن المدينة أيضاً تستدعي ذكريات أشد قتامة. ففي ٢٤ أغسطس عام ١٩٢٩، وأثناء فترة شديدة التوتر بين العرب والصهاينة في فلسطين، قتل تسع وخمسون رجلاً وامرأة وطفلاً يهودياً في الخليل. ونزل لفينجر وجماعته متنكرين كسواح سويسريين في فندق بارك بالمدينة. إلا أنهم رفضوا مغادرة المدينة بعد عيد الفصح وظلوا فيها ليتملكوا الأرض بوضع اليد. وكان هذا محركاً للحكومة الإسرائيلية لأن اتفاقيات جنيف تحظر أي استيطان في الأراضي المحتلة نتيجة لأعمال حربية. وكانت الأمم المتحدة تطالب إسرائيل بالانسحاب من الأراضي التي احتلتها. إلا أن أتباع كوك ذكّروا أعضاء حزب العمل بروادهم أثناء العصر الذهبي للاستيطان، ولذا، تجاهلت الحكومة أمرهم، ولم تطردهم.

وقامت جماعة لفينجر مباشرة بالعدوان على كهف الأنبياء (الحرم الإبراهيمي) The Cave of the Patriarchs. فبعد حرب الأيام الستة أعادت الحكومة

العسكرية فتح الضريح، الذى كان قد أُغلق أثناء الأعمال القتالية، للعبادة. وقامت بعمل ترتيبات خاصة ليقيم اليهود صلواتهم دون إزعاج للعرب. ولم يكن هذا كافياً للمستوطنين اليهود الذين أخذوا فى الضغط من أجل منحهم مساحة أكبر ووقتاً أطول. وكانوا يرفضون مغادرة الضريح وقت صلاة الجمعة للسماح للمسلمين بتأدية صلاة الجماعة كما كانوا يتلون التسابيح فى الكهف ويحتسون الخمر وهم يعلمون أن هذا سيؤذى مشاعر المسلمين. ثم قاموا برفع العلم الإسرائيلى على الضريح عام ١٩٦٨ متحدين بذلك تعليمات الحكومة. وتصاعد التوتر. وكما هو محتم ألقى شخص فلسطينى قنبلة يدوية على بعض الزوار اليهود خارج المسجد. وقامت الحكومة، على مضض، بتخصيص مستعمرة مسورة للمستوطنين خارج الخليج تحت حماية جيش الدفاع الإسرائيلى. وسمى لفينجر المستعمرة كريات أربا (الاسم التوراتى لمدينة الخليل) وظلت معقلاً لأكثر الصهاينة الأصوليين عنفاً وتطرفاً واستثارة. وبحلول عام ١٩٧٢ أصبحت كريات أربا مدينة صغيرة تتكون من خمسة آلاف مستوطن ومثلت لأتباع كوك نصراً فى الحرب المقدسة على حدود «الجانب الآخر»، وتحريراً لمنطقة هامة من الأرض المقدسة من أجل الرب.

ولم يحرز أتباع كوك، خلاف هذا، سوى قليل من التقدم. وأثار حفيظتهم أن الخلاص بدا لهم وقد توقف. فلم تقم حكومة العمل بضم الأراضى المحتلة، رغم إقامتهم مستوطنات عسكرية هناك. وكان هناك حديث عن الأرض مقابل السلام، وكان انتصار عام ١٩٦٧ قد أدى إلى حالة رضاء عن النفس لدى الإسرائيليين أدت إلى انسحاقهم فى أكتوبر عام ١٩٧٣ فى يوم كيبور «عيد الغفران» أكثر أيام السنة توقيراً لدى اليهود، حيث فاجأت سوريا ومصر إسرائيل باستعادة سيناء ومرتفعات الجولان. وقد أبلت الجيوش العربية هذه المرة بلاءً حسناً، وأجبرها جيش الدفاع الإسرائيلى على التراجع بصعوبة شديدة. وصدم الإسرائيليون، وسادت البلاد حالة من الكآبة والشك. فقد باغت العرب إسرائيل، وبدت الهزيمة الوشيكة نتيجة لذواء الأيديولوجيا. ووافق أتباع كوك على هذا التفسير. فقد كشف الرب عام ١٩٦٧ عن إرادته بوضوح، لكن، بدلاً من استثمار هذا الانتصار والاستيلاء على الأراضى، عمدت الحكومة الإسرائيلية إلى مسايرة الظروف،

وانتابها القلق من استعداء الأغيار، خاصة الولايات المتحدة. والآن، وجب على اليهود المتدينين الإسراع بعملية الإنقاذ. وقارن أحد الحاخامات من أتباع كوك إسرائيل العلمانية بجندى يسقط فى الصحراء بعد أن أدى حرباً بطولية. فليأخذ اليهود المؤمنون إذاً بزمام الأمور، ويكملوا المهمة.

وكانت حرب الأيام الستة قد أدت إلى تعميق رؤية أتباع كوك إلى بعض مغامرات الاستيطان. إلا أن حركتهم لم تتسع بحق إلا بعد صدمة يوم كيبور (يوم الغفران). وقد عبر مقال كتبه الحاخام يهودا آميتال من أتباع كوك عن هذه النزعة القتالية الجديدة. فتحت عنوان «معنى حرب يوم كيبور» برهن آميتال على الخوف العميق من الإبادة الذى يتواجد فى قلب الحركات الأصولية. فقد ذكرت هجمة أكتوبر الإسرائيلين بعزلتهم فى الشرق الأوسط، وبرهنت على أنهم محاطون بالأعداء المكرسين لإبادة دولتهم. وأحيا هذا شبح الهلوكوست. وأعلن آميتال أن السياسة الصهيونية القديمة قد لحق بها الخزى، فلم تحل الدولة العلمانية المشكلة اليهودية، وظلت المعاداة للسامية أسوأ من ذى قبل وتجادل قائلاً «إن دولة إسرائيل هى الدولة الوحيدة فى العالم التى تواجه خطر التدمير». ولا يوجد سبيل لأن «يطبّع» اليهود ويصبحوا مثل الأمم الأخرى كما كان الصهاينة العلمانيون يأملون إلا أن هناك صهيونية أخرى بشر بها الحاخام زفاى يهودا كوك والتى أعلنت أن سيرورة الخلاص قد قطعت شوطاً كبيراً. فبدلاً من النظر إلى الحرب على أنها كارثة يهودية أخرى، لابد من النظر إليها على أنها فعل تطهير. فقد حاول اليهود العلمانيون، الذين برهنت صهيونتهم على أنها قاصرة لدرجة أنها كادت تؤدى بالأمة إلى حافة الهاوية، أن يمزجوا اليهودية بالعقلانية الإمبريقية وثقافة الغرب الحديث الديموقراطية، إلا أنه يتحتم القضاء على الأثر الأجنبى.

وكان آميتال ينطق بنظرية لها عناصر كثيرة مشتركة مع الأصولية التى كانت آخذة فى الظهور والانتشار السريع فى مصر وإيران. فقد سمح الرب لحرب يوم كيبور أن تحذر اليهود بوجوب العودة إلى أنفسهم، وكانت الحرب تذكرة لإسرائيل «الشملة بالـ رب» بالقيم الحقة. ومن ثم، كانت جزءاً من السيرورة المشيحانية، أى حرباً مقدسة ضد المدنية الغربية. إلا أن التيار قد تغير. وبينت الحرب أيضاً أن

اليهود ليسوا هم فقط من يصارعون من أجل البقاء. واعتقد آميتال أن الأغيار أيضاً كانوا يحاربون معركتهم الأخيرة في حرب الحياة والموت هذه. فقد بين لهم إعادة إحياء وتوسع الدولة اليهودية أن الرب هو المتحكم، وأنه ليس ثمة مكان للشيطان، وأن إسرائيل قد نجحت في هزيمة قوى الظلم. ومُنحت إسرائيل الأرض، وكل ما يتبقى قبل الخلاص الأخير، هو التطهر من بقايا أثر الروح العلمانية الأخيرة الغريبة على أرواح اليهود الذين عليهم العودة إلى دينهم. فقد دقت الحرب ناقوس موت العلمانية. وأصبح أتباع كوك متأهبين للتعبئة وتنشيط دورهم في المعركة ـ معركة ضد الغرب الذي يسعى للحد من التوسع الإسرائيلي، وضد العرب، وضد العلمانية التي نشرها الغرب كالجراثيم في إسرائيل.

وكان ثمة تأهب مماثل بين الأصوليات البروتستانتية في الولايات المتحدة. فقد بدت فوضى الستينيات وما أتت به من ثقافة الشباب الإباحية، والثورة الجنسية، والإعلاء من شأن الشواذ والسود والنساء تهز أسس المجتمع نفسها. وكان الكثيرون مقتنعين أن عوامل الحفز هذه، بالإضافة إلى الاضطرابات في الشرق الأوسط، قد تعني فقط اقتراب اختطاف المؤمنين إلى السماء مع المسيح قبل بشاعات آخر الزمان. فقد كانت البروتستانتية الأمريكية قد انقسمت، منذ الثورة إلى معسكرين متحاربين؛ ودأب الأصوليون لمدة أربعين عاماً على خلق عالمهم المنفصل الرافض لتوجهات العلمانيين والمسيحيين الليبراليين الحداثية. ورغم أنهم نظروا لأنفسهم على أنهم غرباء، إلا أنهم في الواقع كانوا يمثلون جمهوراً أمريكياً كبيراً رافضاً لهيمنة مؤسسة شرق الولايات المتحدة العلمانية الثقافية، وشعر هذا الجمهور بالتآلف مع الأصوليين المتدينين المحافظين. ولم يكن الأصوليون قد بدأوا في التعبئة لتشكيل حركة سياسية لخلاص المجتمع الأمريكي، إلا أنه كان ثمة احتمال لهذا في أواخر السبعينيات، حيث بدأ الأصوليون يدركون قوتهم. فقد بين استطلاع جورج جالوب لقياس الرأي العام في عام ١٩٧٩، أي العام الذي أعد فيه الأصوليون لعودتهم، أن فرداً من بين كل ثلاثة من الأمريكيين البالغين الذين تم سؤالهم، قد خبر تحولاً، أو «مولداً دينياً جديداً». واعتقد ما يقرب من ٥٠٪ منهم في عصمة الإنجيل، وأكثر من ٨٠٪ أن المسيح شخص إلهي. وكشف الاستطلاع أيضاً وجود ١٣٠٠ محطة إذاعية وتليفزيون مسيحية إنجيلية يبلغ تعداد جمهورها

١٣٠ مليون نسمة، وتتراوح مكاسبها مابين ٥٠٠ مليون، وبليونات عدة من الدولارات. كما أعلن بات روبرتسون أحد قادة الأصوليين أثناء انتخابات عام ١٩٨٠ أن لدى الأصوليين أصواتاً تكفي للسيطرة على حكم البلاد.

وأدت عوامل ثلاثة إلى تنامي هذه الثقة الجديدة أثناء الستينيات والسبعينيات. وكان العامل الأول هو تطوير الجنوب. فحتى ذلك الحين كانت الأصولية نتاج المدن الشمالية الكبيرة، وكان الجنوب مازال زراعياً في غالبيته. ولم تكن المسيحية الليبرالية قد حققت تقدماً ملحوظاً في الكنائس، ولذا، فلم تكن ثمة حاجة «لأصوليين» يدافعون عن الأفكار الجديدة والإنجيل الاجتماعي. إلا أنه، أثناء السبعينيات، بدأ الجنوب مسيرة التحديث، وكان هناك فيض من القادمين من الشمال للبحث عن عمل في صناعة البترول والمشاريع التقنية ومشاريع الفضاء المتمركزة هناك. وبدأ الجنوب يخبر نفس نوع التصنيع والمدينة السريعة التي مر بها الشمال من قرن مضى. فقد كان ثلثا أهل الجنوب يعيشون في الريف في الثلاثينيات، بحلول الستينيات تراجعت هذه النسبة لتصبح أقل من نصف عدد السكان. وبدأ الجنوب يحتل مكانة أعلى على مستوى الأمة؛ وأصبح جيمي كارتر عام ١٩٧٦ أول جنوبي ينتخب لرئاسة الجمهورية منذ الحرب الأهلية، وتبعه رونالد ريجان حاكم ولاية كاليفورنيا. ورغم ترحيب الجنوبيين بأهميتهم الجديدة، إلا أنهم وجدوا أن عالمهم قد تغير تغيراً كلياً. فقد أتى المهاجرون الشماليون بأفكار ليبرالية حديثة معهم وأصبحت القيم والمعتقدات البديهية في حاجة للدفاع عنها. وأصبح البروتستانت المحافظون من الطوائف المعمدانية والمشيخانية (الأسقفية) خاصة، مستعدين، كأمثالهم في الشمال، لحركة أصولية، ولنفس الأسباب.

وكان القادمون الجدد من المناطق الريفية إلى المدن التي أخذت في الاتساع السريع هم من شعروا من بين الجنوبيين أنهم اقتلعوا من جذورهم واغتربوا عن المجتمع، وبدأ الكثيرون منهم يلحقون أولادهم بالكليات حيث كانوا يلتقون بليبرالية الستينيات الجديدة وشعروا بفقدان الكثيرين من زملائهم الطلبة إيمانهم. كما أصاب الآباء الانزعاج والاغتراب عن أبنائهم الذين أخذوا يتبنون أفكاراً تنفي

وجود الرب. والتقوا بأفكار صادمة أكثر فى الكنائس أتى بها القادمون من الشمال. فاتجه الناس، بشكل متزايد، إلى الكنائس الأصولية وخاصة الكنائس «الكهربائية» للمحطات الهوائية. ففى تلك الأثناء أقام إنجيليو التليفزيون الأقوياء إمبراطورياتهم. وكان الكثيرون القابلون لتبنى الأفكار الأصولية يعيشون على طول الحافة الشمالية للجنوب بدءاً من شاطئ فريجينيا حيث أنشأ پات روبرتسون شبكة إذاعته المسيحية، و«نادى ٧٠٠» ذا الشعبية الهائلة، وتلى شاطئ ڤريجينيا لنشبرج بڤرجينيا أيضاً حيث بدأ جيرى فولويل كنيسته التليفزيونية عام ١٩٥٦. وفى مدينة تشارلوت بنورث كالورينا كانت هناك كنيسة جيم وتامى فاى باكر ذات النبرة المتدفقة، وكان «حزام الإنجيل» ينتهى فى كاليفورنيا الجنوبية وهى منطقة ذات موروث دينى وسياسى محافظ قديم.

أما العامل الثانى الذى أدى بكثير من التقليديين لأن يصبحوا أصوليين فكان التوسع السريع فى قوة الدولة فى الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. فقد كان الأمريكيون لا يثقون منذ الثورة فى الحكم المركزى، وكثيراً ما استعملوا الدين للتعبير عن استيائهم من المؤسسة العلمانية. ثم أثارت قرارات المحكمة العليا بحظر إقامة الشعائر الدينية فى مدارس الدولة غضب الأصوليين بوجه خاص؛ رغم أن هذه القرارات اتُخذت على أساس أن إقامة الشعائر تنتهك «حائط الفصل» الذى كان جفرسون قد قرر بمقتضاه فصل الدين عن السياسة. وانتهى القضاة العلمانيون أنه من غير الدستورى أن تتبنى الدولة برنامجاً للصلوات فى مدارسها، حتى إن لم يستوجب هذا تمويلاً من الضرائب، وحتى لو كانت الصلاة اختيارية وغير طائفية. وصدرت أحكام فى هذا الصدد خلال أعوام ١٩٤٨ و١٩٥٢ و١٩٦٢. ثم حظرت المحكمة العليا قراءة الإنجيل فى مدارس الدولة عام ١٩٦٣، واستشهدت بالنص الخاص بالدين فى التعديل الدستورى الأول. وفى خلال السبعينيات أصدرت المحكمة سلسلة من الأحكام بإلغاء أى قانون: (١) يقصد به الإعلاء من شأن الدين. (٢) إن كان من نتائجه دعم الدين بغض النظر عن مصدر هذا الدعم. (٣) إن هو ورط الحكومة فى شئون دينية. وكانت المحكمة بهذا تستجيب للتعددية المتزايدة فى الثقافة الأمريكية، وأعلنت أنها ليست ضد الدين. ولكنها أصرت على تحديده بالمجال الخاص.

ورغم أن هذه الأحكام كانت معلمنة، إلا أنها لا يمكن مقارنتها بالمحاولات العدوانية لجمال عبد الناصر والشاه لتهميش العقيدة الدينية(*). وعلى أية حال، فقد استثارت هذه الحملة الصليبية اللاربانية غضب واستياء الإنجيليين والأصوليين معاً، واعتقدوا أنه من غير الشرعي محاصرة الدين وتهديده بهذه الطريقة لأن مطالب المسيحية شاملة ولابد أن تكون لها السيادة. وساءهم أن المحكمة كانت على استعداد لتوسيع مبدأ «الممارسة الحرة للعقيدة» (الذى نص عليه التعديل الأول للدستور) ليشمل أدياناً غير مسيحية، وأثارهم تصميم القضاء على وضع جميع الأديان على قدم المساواة. فقد بدا هذا مساوياً للقول بأن دينهم زائف. كما غضب الأصوليون واستاءوا بدرجة أكبر من الحكم بأن مجال الدين هو الحياة الخاصة حينما أضيف إليه ما بدا لهم تدخلاً زائداً عن الحد وغير مسبوق من قبل المحكمة في المجال الخاص. فحينما هددت مصلحة الدخل العام سحب الإعفاء الضريبي الخيرى من بعض الكليات الأصولية على أساس أن تعاليمها تتعارض مع السياسة العامة، بدا هذا وكأنه فعل حرب من جانب المجتمع الليبرالي واعتقدوا أنه غير مسموح للأصوليين فقط «بالممارسة الحرة» لعقيدتهم. ففي منتصف السبعينيات أيدت المحكمة العليا أحكام مصلحة الدخل العام ضد مدارس جولدزبرو المسيحية في كارولينا الشمالية والتي لم تكن تسمح بقبول الأمريكيين الأفارقة، وضد جامعة بوب جونز التي حظرت اللقاءات العاطفية بين البيض والسود في الحرم الجامعي وادعت أن الإنجيل يحظر هذا.

وكان هذا صداماً آخر بين نظامي قيم يماثل محاكمة سكوبس عام ١٩٢٥. واعتقد كل من الطرفين أنه على حق مطلق، وسرى صدع عميق في الأمة، وحينما عمدت الدولة إلى توسيع مفهومها عما يشمله المجال الخاص، شعر المسيحيون شديدو التحفظ الموجودون على هامش المجتمع في فترة الستينيات والسبعينيات بأن ذلك كان هجوماً علمانياً. وأحسوا أنهم «مستعمرين» بواسطة عالم مانهاتن

(*) تصر الكاتبة على كيل الاتهامات لعبد الناصر بأسلوب بعيد عن الموضوعية التي عرفت بها. فلا يعني أبداً اضطهاده للإخوان المسلمين أنه كان ضد الدين. والإخوان المسلمون ليسوا هم الدين الإسلامي. كما أن الجمع بينه وبين الشاه في نفس الجملة غير منصف.

وواشنطن وهارفارد. ولم تكن خبرتهم تختلف كثيراً عن خبرات شعوب بلاد الشرق الأوسط الذين أحسوا بالمرارة من استيلاء القوات الأجنبية على بلادهم. وبدت الحكومة وأنها اجتاحت حرمهم الداخلي الخاص بالأسرة. فبدا، مثلاً، التعديل الدستوري بمنح النساء حقوقاً متساوية مع حقوق الرجال في العمل تحدياً سافراً لتعاليم الإنجيل التي تنص على أن مكان المرأة هو المنزل. كما قيدت التشريعات العقوبات الجسمانية للأطفال رغم أن الإنجيل قد نص بوضوح على أن واجب الآباء تأديب الأبناء بهذه الطريقة، وأيضاً، تم منح الشواذ جنسياً حقوقاً مدنية خاصة بالتعبير، وتمت إباحة الإجهاض. فبدت الإصلاحات التي اعتقد الليبراليون في سان فرانسيسكو وبوسطون وبيل أنها عادلة وأخلاقية، آثمة للمحافظين المتدينين في أركنساو وألاباما الذين اعتقدوا بوجوب تنفيذ كلمة الرب بحذافيرها ولم يشعروا بالتحرر في ذلك المجتمع المنحل. وكانوا حينما يستعيدون كيف أن ثلثي الولايات قد صوتت في العشرينيات لصالح حظر المسكرات، على حين أن هناك الآن حملات لإباحة الماريجونا كانوا ينتهون إلى أن أمريكا في سبيلها إلى السقوط في براثن الشيطان.

وأصبح ثمة موقف ملح إذ شعر الناس أنه يجرى تدمير الدين الحق وأن عليهم مجابهة هذا التعدي وإلا لن يتواجد جيل آخر من المؤمنين. وعلى هذا قام عدد من الآباء في السبعينيات أكثر من أي وقت آخر، بنقل أبنائهم من مدارس الدولة وإلحاقهم بمدارس مؤسسات مسيحية حيث يمكن تثقيفهم في القيم المسيحية، ويجدون نماذج متدينة يقتدون بها، وحيث تجرى عملية التعليم كاملة في سياق مسيحي. وارتفع معدل القيد في تلك المدارس الإنجيلية بين عامي ١٩٦٥ و١٩٨٣ وبلغ أضعاف ما كان سابقاً، كما جرى تعليم ١٠٠,٠٠٠ طفل مسيحي في المنازل. وبدأت حركة المدارس المسيحية المستقلة في التعبئة. فقد كانت المدارس الأصولية متناثرة ومنعزلة حتى ذلك الوقت، إلا أنها بدأت خلال السبعينيات في تكوين اتحادات لمراقبة التشريعات الخاصة بالشئون التعليمية، وأنشأت صناديق للتأمينات، وتنظيمات لتعيين المدرسين، وعملت كمجموعة ضغط على المستويات الفدرالية للدولة. واستمرت هذه التوجهات في النمو. وبحلول التسعينيات أصبح هناك ١٣٦٠ مدرسة عضواً في الجمعية الأمريكية للمدارس المسيحية وأيضاً

١٩٣٠ مدرسة عضواً في الجمعية الدولية للمدارس المسيحية. ومثل مدارس وكليات ومؤسسات تعليمية أخرى كثيرة عرضنا لها، كانت هناك رغبة في التعليم الكلي حيث يتم النظر إلى كل الأمور مثل الوطنية والأخلاقيات والسياسة والاقتصاد من خلال منظور مسيحي. واعتبر التدريب الروحاني والأخلاقي في أهمية الإنجاز الأكاديمي (رغم أن الإنجاز الأكاديمي كان على نفس المستوى الموجود في مدارس الدولة). وكان الجو جو «صوبات» لتنمية مسيحيين ملتزمين وقتاليين مستعدين للقتال ضد علمنة الحياة في الولايات المتحدة إذا استدعى الأمر. فمثلاً، كان الطلبة يدرسون التاريخ «المسيحي» للولايات المتحدة ويفحصون مسوغات شخصيات مثل جورج واشنطن وإبراهام لينكولن المسيحية، ويقرءون فقط النصوص الأدبية والفلسفية التي تتوافق إلى حد كبير مع الإنجيل، ويؤكدون على «قيم الأسرة» الإنجيلية.

وكما رأينا، فمن أجل تعبئة فاعلة، تحتاج المجموعة لأيديولوجيا ما في مواجهة عدو مميز واضح. وعرّف المؤدلجون الأصوليون البروتستانت خلال الستينيات والسبعينيات العدو على أنه «التوجه الإنساني العلماني». وخلافاً للإسلاميين وأتباع كوك الذين كان باستطاعتهم شجب ثقافة الغرب العلمانية، لم يكن لدى البروتستانت الأمريكيين الذين تميزوا بحسهم الوطني الشديد هدف ميسر كهذا. فكان عليهم قتال «العدو الداخلي». وعلى مر السنين، أصبح التوجه الإنساني العلماني لفظاً فضفاضاً أو «سلة» يلقي فيها الأصوليون بأية قيمة أو معتقد لا يجد منهم القبول. فمثلاً أتى «منتدى الأسرة» بتعريف للتوجه الإنساني العلماني كالتالي:

- إن التوجه ينكر الرب، وإن الإنجيل موحى به، وألوهية المسيح عيسى.

- كما إنه ينكر وجود الروح، والحياة الآخرة، والخلاص والجنة والأعراف والجحيم.

- ينكر التوجه الوصف الإنجيلي للخلق.

- يعتقد بعدم وجود شيء مطلق، أو صواب وخطأ. ويعتقد أن القيم الأخلاقية يقررها الفرد وتعتمد على الموقف. أي: افعل ما يروق لك طالما أنك لا تضر أحداً.

- يعتقد فى إلغاء التمييز بين دور الرجل المرأة.

- يعتقد فى حرية ممارسة الجنس بغض النظر عن العمر، بما فى ذلك الجنس قبل الزواج، والشذوذ الجنسى للرجال والإناث، ونكاح المحارم.

- يعتقد فى حق الإجهاض والقتل الرحيم والانتحار.

- يعتقد فى التوزيع المتساوى للثروة الأمريكية للإقلال من الفقر وتحقيق المساواة.

- يعتقد فى التحكم فى البيئة وفى الطاقة وتحديد استهلاكها.

- يعتقد فى محو الشعور الوطنى الأمريكى وإلغاء نظام الاستثمار الحر وفى عدم التسلح وخلق حكومة عالمية اشتراكية.

وتبدو هذه القائمة وكأنها جُمعت من المانيفستو الثانى للجمعية الإنسانية الأمريكية (١٩٣٣ - ١٩٧٣) التى كانت تنظيماً ذا تأثير محدود. إلا أنه يمكن وصف القائمة أيضاً على أنها تمثل التوجهات العقلانية التى ظهرت وتطورت أثناء الستينيات.

إلا أن هذا. وطبقاً لأسلوب معظم الأيديولوجيات، كان كاريكاتيراً وتبسيطاً شديداً لليبرالية. فليس كل الليبراليين الذين يريدون المساواة بين الجنسين والتوزيع المتكافئ للثروة، ملحدين. كما أن الليبراليين الذين يؤمنون بحقوق المثليين لن يوافقوا قط على نكاح المحارم. ولن يوافق أى ليبرالى على أنه ليس هناك «خطأ» و«صواب». وبدلاً من هذا، فهم يعتقدون بالحاجة إلى مراجعة محاذير الماضى الأخلاقية. كما لا تعنى الرغبة فى تجميع الدول المتعادية من خلال منظمات مثل الاتحاد الأوربى والأمم المتحدة أن هناك توجهاً لإقامة «حكومة اشتراكية موحدة للعالم». إلا أن القائمة مفيدة لإيضاح كيف أن الأصوليين كانوا ينظرون للقيم التى يعتبرها الليبراليون المسيحيون والعلمانيون معاً صالحة بشكل بديهى على أنها شر مستطير. ويبدو الأمر وكأنه وجدت أمتان فى الولايات المتحدة مثلما كان الحال فى إيران وإسرائيل. وبدا العالم الحديث مستقطباً بشكل صعب فيه على أعضاء المعسكرين فهم بعضهم بعضا. ونظراً لأن تلك الثقافات التحتية كانت انفصالية

ومنعزلة، فمن غير المحتمل أن يكون الكثيرون قد لاحظوا أن هناك مشكلة.

بيد أن الأصوليين البروتستانت لم ينظروا لتعريفهم للإنسانية العلمانية على أنه كاريكاتير، فقد نظروا إليه على أنه دين منافس له عقيدته وصفاته الخاصة، وأنه تنظيم مميز. ووصلوا لدعم لهذا الاعتقاد بهامش لحكم المحكمة العليا فى قضية توركاسو ضد واتكينس عام ١٩٦١ أدرج الإنسانية العلمانية ضمن «ديانات العالم» التى لا تنص، بشكل عام، على الاعتقاد بوجود إله مثل البوذية والطاوية والثقافة الأخلاقية. وسيستعمل الأصوليون هذا الهامش فيما بعد ليتجادلوا بأنه يجب تجريم عقائد وقيم التوجه الإنسانى الليبرالى التى تمارسها الحكومة والمشرعون تجريماً قانونياً قوياً وحظرها من الحياة العامة مثل قيم البروتستانتية المحافظة.

إلا أنه من الخطأ فهم انشغال الأصوليين بالإنسانية العلمانية على أنه خدعة. أو أنه تشويه ملفق بحصافة لإلحاق العار بالتوجه الليبرالى، فقد ملأ تعبير «الإنسانية العلمانية» وكل ما يمثله الأصوليين برعب قاتل، فرأوا فيه مؤامرة لقوى الشر كما رأى تيم لاهاى أحد المنظرين الأيديولوجيين القياديين وأكثرهم غزارة أنه «ضد الرب والأخلاق والتحكم فى النفس، ومعاد لأمريكا». وكان يدير الإنسانية العلمانية كوادر قليلة تتحكم فى الحكومة والمدارس العامة وشبكات التليفزيون لكى «تهدم المسيحية والأسرة الأمريكية». فقد كان ينتمى لهذا التوجه ٦٠٠ من أعضاء مجلس الشيوخ والكونجرس والوزراء، و٢٧٥,٠٠٠ فى اتحاد المكتبات المدنى، كما أن المنظمة القومية للمرأة والاتحادات النقابية. ومنظمات كارينجى وفورد وروكفلر وكل الكليات والجامعات كانت من ذات التوجه. ورأى الأصوليون أن أمريكا قد قامت كجمهورية ذات أساس إنجيلى، ثم أصبحت الآن دولة علمانية. وكانت هذه كارثة نسبها جون وايتهيد (رئيس معهد روذرفورد المحافظ) إلى إساءة فجة فى فهم التعديل الدستورى. واعتقد وايتهد أن جفرسون قصد «بحائط الفصل» حماية الدين والدولة وليس العكس. إلا أن القضاة الإنسانيين الآن جعلوا من الدولة شيئاً مقدساً وتجادل قائلاً «إنه ينظر للدولة على أنها علمانية، رغم أن الدولة دينية، لأن بقاء الدولة نفسها هو الهم الأساسى». لذا، فإن الإنسانية

العلمانية تعني تحدى سيادة الإله، وعبادتها للدولة وثنية.

ورأوا أن المؤامرة لم تتسرب فقط إلى داخل المجتمع الأمريكي، بل إنها هزمت العالم أجمع، واعتقد الكاتب الأصولي بات بروكس أن الإنسانية العلمانية تشكل «شبكة تآمرية عملاقة» كانت تقترب سريعاً من هدف تحقيق «نظام عالمي جديد»، أو «حكومة عالمية شاسعة يتقلص في ظلها العالم إلى حالة من العبودية» ومثل كل الأصوليين الآخرين، رأى بروكس العدو حاضراً في كل مكان سادراً في تحقيق هدفه على مدى زمني طويل. ورآه يعمل جاهداً في الاتحاد السوفييتي وول ستريت ومن خلال الصهيونية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ونظام الاحتياط الفدرالي. أما العصابة السرية التي تدير تلك المؤامرة الدولية فتتضمن عائلات روتشيلد وروكفلر وبرزنسكي والشاه وعمر توريجوس ديكتاتور بنما الأسبق. وكان الرعب من الإنسانية العلمانية غير عقلاني وغير قابل للسيطرة مثل أية فانتازيا أخرى درسناها ناجمة عن الخوف المرضي، وكان مصدرها نفس الخوف من الإبادة. كما أن نظرة الأصوليين البروتستانتيين إلى المجتمع الحديث بشكل عام وأمريكا بوجه خاص، نظرة شيطانية مثل أية نظرة إسلامية متطرفة. فمثلاً، رأى فرانكي شفر أن الغرب على وشك الولوج إلى: «عصر ظلام إلكتروني حيث تقف جحافل الوثنية وفي خدمتها كل قوة التكنولوجيا على وشك إبادة آخر معاقل البشرية المتمدينة. فأمامنا رؤية ظلامية. ومع تركنا آخر شواطئ الإنسان المسيحي خلفنا، فلا يوجد أمامنا سوى بحر اليأس المائج يمتد امتداداً لا نهائياً.. إلا إذا قاتلنا».

ومثلما كان يصعب على المسلم الليبرالي التعرف على وصف سيد قطب للمدنية الجاهلية، فقد اختلفت الرؤية التي طورها الأصوليون البروتستانت جذرياً عن رؤية التيار الرئيسي. فقد اقتنع الأصوليون أن أمريكا هي موطن الرب الخاص، إلا أنه لا يبدو أنهم كانوا يشاركون الأمريكيين الآخرين تلك القيم التي يعتزون بها ويمتدحونها. فكانوا حينما يكتبون عن التاريخ يتوجهون بتوق إلى الماضي، إلى الآباء الحجاج البيوريتانيين، لكنهم يمتدحون فقط خصائصهم التي لا تلقى قبولاً من الليبراليين، فمثلاً، تساءل راس والتون، مؤسس صندوق روك بيلايموث عن المجتمع الذي حاول الآباء البيوريتانيون إرساءه في نيوإنجلاند، وقال مؤيداً إياهم

«(هل أتوا) بالديموقراطية؟ لا، حتى لو كانت حياتك هى الثمن، فإن الأمريكيين الأوائل لم يأتوا بأية فكرة كهذه إلى العالم الجديد». كما أنه لم يكن لدى البيوريتانيين أى وقت للحرية، فقد كان اهتمامهم مركزاً حول «الحكومة الصائبة فى الكنيسة والدولة» والتى «باستطاعتها إجبار الآخرين على السير فى الطريق القويم». وبالمثل، «فلم ينظروا إلى الثورة على أنها ديموقراطية». فقد ينظر الأصوليون البروتستانت الأمريكيون إلى الديموقراطية بنفس الشك الذى ينظر به إليها نظراؤهم من الأصوليين اليهود والمسلمين ولنفس الأسباب. فطبقاً لبات روبرتسون، كانت المثل الإنجيلية الكالفينية هى ما ألهمت الآباء المؤسسين لأمريكا. وقد أنقذ هذا الثورة الأمريكية من أن تتخذ مسار الثورة الفرنسية والروسية. فلم يكن لدى الثوار الأمريكيين أى توجه نحو الحكم الجماهيرى، لأنهم كانوا يسعون إلى تأسيس جمهورية يحكم فيها الناموس الإنجيلى إرادة الغالبية وكل التوجهات نحو المساواة. وبالتأكيد، لم يرد الآباء المؤسسون «ديموقراطية خالصة تفعل فى ظلها الغالبية ما تريده». وكانت فكرة الحكومة التى تطبق قوانينها الخاصة تخيف الأصوليين البروتستانت مثل أى أصولى مسلم: فالدستور «غير مخول له سلطة خلق قوانين تخالف القانون الأعلى للإله»، لكنه فقط يتيح تطبيق القانون الأساسى الأصلى بالقدر الذى يستطيعه البشر ويقتربون من فهمه وتطبيقه.

ويختلف هذا التصور للماضى الأمريكى اختلافاً كبيراً عن رواية المؤسسة الليبرالية. فقد كان هذا التاريخ الأصولى خلقاً لثقافة مضادة تهدف إلى وضع الولايات المتحدة مرة أخرى على الطريق القويم. فقد رأى الأصوليون جميعاً تساقط وذواء بدايات أمريكا الورعة متمثلاً فى أحكام المحكمة العليا، والبدع الاجتماعية، وإباحة الإجهاض، هذه الأمور التى روجت للعلمنة باسم «الحرية». إلا أن الأصوليين بدءوا يدركون بنهاية السبعينيات أنهم يتحملون جزءاً من المسئولية. فقد تراجعوا وعزلوا أنفسهم بعد محاكمة سكوبس وأتاحوا للإنسانيين العلمانيين تسيير الأمور وفق أهوائهم. فلم يقترح تيم لاهاى فى بداية السبعينيات أن على الأصوليين التورط فى السياسة، أما فى نهاية العقد فقد كان يرى أن الإنسانيين سيدمرون أمريكا خلال سنوات قليلة «إلا إذا كان المسيحيون مستعدين لأن يصبحوا أشد

حزماً فى الدفاع عن الأخلاق والاحتشام أكثر مما كانوه فى العقود الثلاث الماضية».

وكانت العقيدة قبل الألفية هى أحد العوامل التى تسببت فى ابتعاد الأصوليين عن السياسة. فرأوا أنه من غير الجدى محاولة إصلاح العالم المحكوم عليه بالفناء. ففى عام ١٩٧٠ نشر هول ليندساى كتاباً نجح نجاحاً هائلاً وبيع منه ٢٨ مليون نسخة بحلول التسعينيات وكان عنوانه «كوكب الأرض العظيم فى آخر أيامه»، وكان الكتاب إعادة قولبة الأفكار قبل الألفية القديمة بأسلوب شائق حديث. فرأى ليندساى أنه ليس ثمة دور لأمريكا فى أيام العالم الأخيرة، ويعنى هذا ضمناً أن على المسيحيين أن يكتفوا بمحاولة استشكاف «علامات» النهاية الوشيكة فى الأحداث الراهنة. إلا أنه، مثل تيم لاهاى، غير رأيه فى نهاية السبعينيات. وفى الثمانينيات تجادل فى كتابه «العد التنازلى باتجاه المعركة الفاصلة بين الخير والشر» قائلا إنه إن استفاقت أمريكا فسيكون باستطاعتها أن تظل قوة عالمية إلى نهاية الألفية إلا أن هذا يعنى:

«أن علينا أن نتحمل مسئولية كوننا مواطنين وأعضاء فى عائلة الرب. فعلينا أن ننشط وننتخب مسئولين لا يعكسون فقط أخلاقيات الإنجيل فى الحكومة، بل أيضاً يقومون بتشكيل السياسات الداخلية والخارجية من أجل حماية بلدنا وأسلوب حياتنا».

وكان الأصوليون متأهبين. فقد كان ثمة عدو عليهم قتاله، ورؤية عما يجب أن تكون عليه أمريكا تختلف تماماً عن رؤية التيار الرئيسى الليبرالى، واعتقدوا الآن، أنهم أقوياء بدرجة كافية لنجاحهم فى حربهم الصليبية رغم كل مخاوفهم.

وبنهاية السبعينيات، كان الأصوليون البروتستانت يعكسون شخصية أفضل وثقة فى النفس أعظم كثيراً. ولم يكونوا هم رجال المناطق الفقيرة المتخلفة ثقافياً الذين عادوا يجرون أذيال الخيبة من محاكمة سكوبس فقد كانوا قد تأثروا بنفس الوفرة التى أتاحت وجود المجتمع المنحل. وتسبب تميز الجنوب الجديد وظهور الأصولية فى أن يشعروا أنهم باستطاعتهم الآن تحدى المؤسسة. وكانوا يعرفون أن عضوية طوائف التيار الرئيسى قد تراجعت أثناء الستينيات فى الوقت الذى يزداد عدد الكنائس الإنجيلية بمعدل ٨ كل خمس سنوات وأصبحت الإنجيلية المتلفزة

أكثر حذقاً فى إتمام الصفقات المسيحية وتسويقها. فقد كانت تبدو وكأنها تجعل من الإله، الذى كان قد تم نفيه فى المجال العام، حضوراً مؤثراً ملموساً، وحينما كان الناس يشاهدون واعظ الكنيسة الخمسينية (البنتاكوستالى) أورال روبرتس يشفى المرضى والمعوقين، كما يظهر على الهواء، كانوا يشهدون القوة الإلهية تعمل. وحينما كانوا يسمعون الإنجيلى المتلفز چيمى سواجارت، الذى ادعى أنه قام بخلاص مائة ألف روح وهو يهيل القدح اللاذع على الروم الكاثوليك والشواذ والمحكمة العليا، كانوا يشعرون أن شخصاً ما ينطق بآرائهم على الملأ. وحينما كانوا يسمعون عن المبالغ الهائلة التى كان پات روبرتسون والزوجان باكر يجمعونها من التبرعات خلال برامجهم كل أسبوع، يؤمنون أن الرب هو الحل للمشاكل الاقتصادية. وهكذا، أصروا أن على المسيحيين أن يعطوا كى يتلقوا. ففى مملكة الرب، طبقاً لربرتسون «لا يوجد ركود اقتصادى أو نقص». وكان هذا حقيقة يبدو أنها ولدت من النجاح الهائل للإمبراطوريات التليفزيونية المسيحية العشرة القائدة والتى كان يصلها ما يربو على عشرين بليون دولار سنوياً ويعمل بها أكثر من ألف شخص وتنتج إنتاجاً شديد الحرفية.

إلا أن چيرى فولويل كان رجل الساعة. وطبقاً لتقديرات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات فقد كانت كل أربع من عشر عائلات فى الولايات المتحدة تشاهد برامجه من محطات إرساله فى ليشبرج وفرجينيا. وكان قد أنشأ كنيسة هناك عام ١٩٥٦ فى مخزن مهجور لا يتجاوز أعضاؤها عدد أصابع اليد. وبعد ثلاث سنوات زاد عدد الذين يؤمنونها للصلاة ثلاثة أضعاف، وبحلول عام ١٩٨٨ بلغ عدد أعضاء كنيسة توماس رود المعمدانية ١٨٠٠٠ عضو وضمت ٦٠ راعياً مشاركاً، وبلغ دخلها أكثر من ستين مليون دولار فى السنة، وكانت الصلوات تبث من ٣٩٢ قناة تليفزيونية و ٦٠٠ محطة إذاعية. وبحلول عام ١٩٧٦ بلغ عدد طلبة كلية ليبرتى المعمدانية ١٥٠٠ طالب. وأنشأ فولويل أيضاً مشروعات خيرية من بينها نزلاً لمدمنى الكحول، ومركز للتمريض، ووكالة لتبنى الأطفال كى توفر بديلاً للإجهاض. وفى عام ١٩٧٦، كان فولويل يعتبر نفسه المذيع رقم واحد الذى ولد من جديد.

وكان فولويل يقوم بخلق مجتمع بديل كي يقطع الطريق على الإنسانية العلمانية. فمنذ البداية، أراد لكلية ليبرتي أن تكون جامعة عالمية من طراز رفيع وتكون مثل نوتردام بالنسبة للكاثوليك وبيرغام يونج بالنسبة لطائفة المورمون. فقد كانت الأصولية قد تغيرت عما كانته حينما أنشأ بوب جونز جامعته في عشرينيات القرن العشرين ولم يعد الانفصال عن المجتمع كافياً. وكغيره من المربين الأصوليين، كان فولويل يخلق كوادر للمستقبل، أي «جيشاً روحانياً للشباب الذين يناصرون الحياة والأخلاق وأمريكا». فعلى حين انسحب بوب جونز من العالم العلماني ليعد مدرسين للمدارس المسيحية، أراد فولويل الاستيلاء على المؤسسة العلمانية. ولذا، كانت جامعة ليبرتي تؤهل الطلبة لكل مناحي الحياة وللمهن الرئيسية لأنهم هم من «سيخلصون المجتمع». إلا أن هذا يعني خضوعهم للتوجهات الأصولية. فعلى أعضاء هيئة التدريس الالتزام ببنود العقيدة. كما أن على الطلبة أداء «واجب خدمة مسيحية» في مجال الإبراشية كل فصل دراسي. وحظر فولويل التدخين والمسكرات. كما كان على الطلبة ارتداء ملابس يوم الأحد اللائقة طوال الوقت وحضور المراسم الدينية ثلاث مرات أسبوعياً في كنيسة توماس رود. وخلافاً لبوب جونس، سعى فولويل للحصول على الاعتماد الأكاديمي لجامعته، لذا استطاع جذب طلبة من غير الأصوليين الذين يوافق آباؤهم على وقار الحرم الجامعي وعلى مستوى الجامعة الأكاديمي الرفيع. وقام فولويل برسم طريق وسط لنفسه ـ فقد أتاحت ليبرتي بديلاً للكليات الأدبية الليبرالية التي تبنت معايير متساهلة في الستينيات والسبعينيات. ورغم التأكيد على العقيدة، فقد كان الحرم الجامعي مفتوحاً للمناظرات الجادة والقضايا الاجتماعية مما مكن الطلبة من التواصل مع العالم العلماني بشروطه كي يعدوا أنفسهم لأخذ مبادرة إعادة غزوه.

وكان فولويل يُعد للهجوم، وكان يفعل هذا بأسلوب عصري حيث كان نظامه المثابر في الكنيسة والجامعة ومحطة الإذاعة محاولة للوصول إلى عالم ضال مهدد بالفناء. ولم تكن ثمة تحايلات أو تلاعبات جامحة في محطته الإذاعية. وتجنب برنامجه «ساعة الإنجيل كما كانت في الزمن القديم» مبالغات روبرتس وسوجارت والزوجين باكر. ونظراً لالتزامه بالحرفية كمذيع ولاهوتي، فقد كانت المراسم

الدينية في كنيسته تعرض وتسجل تماماً كما أديت دون أية تنازلات لولع الكاميرا بالتلاعب بالمشاعر. وكانت ليفشبرج تمثل التحفظ والرأسمالية وأخلاقيات العمل الكالفينية. ونموذج فولويل إمبراطوريته على غرار الأسواق التجارية الجديدة التي تقدم مزيجاً من الخدمات. وكما بين إلمر تاونز، مستشاره اللاهوتي الأول، فقد اعتقد فولويل أن بإمكانه كسب الأرواح وفقاً لأساليب مضاربات السوق المتخصصة. وحسناً قدر فولويل أن الأعمال هي النصل القاطع للتجديد وأن «كنيسة توماس رود المعمدانية تعتقد أن المزج بين «إدارات» دينية ممثلة في كنيسة واحدة ليس باستطاعتها فقط جذب الحشود إلى الإنجيل بل أيضاً الاعتناء بكل فرد يدخلها». وفي بداية الستينيات والسبعينيات بدا الأمر وكأن توماس فولويل قد برهن على حيوية الرأسمالية وأخذ يضيف إلى الكنيسة إدارات ورجال دين من توجهات مختلفة الواحد بعد الآخر حتى أخذت في النمو والتوسع المستمر. وحينما كان وسطاء القوة العلمانية يبحثون في الثمانينيات عن شخص يقود صحوة يمينية جديدة وجدوا ضالتهم في فولويل الذي كان يدرك بوضوح دينامية المجتمع الرأسمالي وباستطاعته الاشتباك معه اشتباك النظراء.

إلا أنه بالرغم من تناول فولويل الواقعي العنيد، فقد كان الأصوليون الذين استجابوا له يتملكهم الخوف. ولم تكن ثمة جدوى من التجادل مع فولويل أو لاهاي أو روبرتسون بأمل إقناعهم بعدم وجود مؤامرة إنسانية علمانية. وسيضيف هذا الخوف المرضي الذي اشتركوا فيه مع الأصوليين اليهود والمسلمين الإلحاح واليقين على حملتهم. لقد نجح المجتمع الحديث الكثير مادياً وأخلاقياً. وهناك أسباب تدفع إلى الاعتقاد في أخلاقياته وصحة معتقداته. وكانت الديموقراطية والحرية والتسامح في أوربا والولايات المتحدة عوامل محرّرة. إلا أن الأصوليين عجزوا عن رؤية هذا، ليس لانحراف فيهم أو حماقتهم، بل لأنهم خبروا الحداثة هجمة هددت أكثر قيمهم قداسة وبدت وأنها تعرض وجودهم نفسه للمخاطر. وبنهاية السبعينيات، كان التقليديون من اليهود والمسيحيين والمسلمين في وضع استعداد للهجوم المضاد.