الإِسْلامُ الكَوْنيُّ: بَيْنَ الأُصُولِيَّةِ والكَوْنِيَّة*

جوسلين سيزاري*

الإسلام والعولمة الثقافية

لا حاجة لاكتشاف أن الإسلام كوني، فالإسلام في مفهومه الخاص كان دائماً ديناً كونياً من خلال مفهوم الأمة، أو مجتمع المؤمنين. فلا الدولة الوطن التي نشأت عن التحرر من الاستعمار تخلصت تماماً من سلطة الأمة، كسبيل للتعريف، ولا التفرقة إلى إسلام سني وشيعي، دون الحاجة إلى ذكر باقي الفرق، تمكنت كلياً من استئصال قوة فكرة الأمة بالكامل. وذلك على خلاف البروتستانتية، التي أدى فيها تنويع التأويلات للمعتقد الديني إلى تأسيس مجتمعات متفرقة، وإلى انتشار الفرق. تتأسس وحدة الأمة، باعتبارها مجتمعاً متخيلاً يتجدد باستمرار، على فهم مشترك للمصير المشترك، وتظل قوية. واليوم، جعلت ظروف التواصل وحرية حركة الناس والأفكار من الأمة أمراً أكثر فعالية، دون الإشارة إلى حقيقة أن الأيديولوجيات الوطنية –التي اتخذت طيلة الربع الماضي من الفرق، مظهر الإسلام في العالم الإسلامي– قد أفلت. وبذلك، فإن عصرنا يعيش أحد طرفي هذه المفارقة: إن الإسلام يتعرض، على نحو متزايد، للتغريب، في الوقت الذي يستفيد من الظروف الإيجابية التي تسمح للمؤمنين بالانتشار عبر العالم.

إن دراسة التجليات المختلفة لهذا الإسلام الكوني أمر نادر إذا لم نقل لا توجد بتاتاً؛ وعموماً إن معالجة الدين في زمن العولمة مقتضبة إلى حد كبير. فأغلب الدراسات حول علاقة الدين بالعولمة ترتكز على ظاهرة الأصولية. هناك منحى إلى اعتبار الأصولية رد الفعل الديني الأول على العولمة، التي أنتجتها «النسبية الأخلاقية» التي يقال إنها اشتقت منها. وكما أقر ذلك باومان (Bauman) فقد «نتج عن السوق موت العزلة والاختيار كبديل وحيد له، يمكن للأصولية، سواء الدينية أو غيرها، أن تعتمد على دائرة انتخابية متزايدة» (1997: 185). ومع ذلك، فإن الحاصل هو أن أغلب المقاربات المعاصرة للدين تختزل الحركة الدينية في عمل غير معاصر للأخطاء العلمانية القابلة للتصحيح، وفي ثورة خطرة وجاهلة ضد الظلم الدنيوي العدمي الذي تعانيه، وضد التشييء (رودي، 2004: 40).

هناك بالطبع براهين بديلة، من قبيل تلك التي وضعها برايان تورنر (1994). إلا أن التركيز يكون دائماً على أنماط للسلوك وعلى التشتيت الذي تحدثه مثل هذه الثورة في مجالنا الاجتماعي والجغرافي. بعبارة أخرى، ينظر إلى الأصولية كتعبير عن سخط الجماعات على صيرورات العلمنة والتعمير ومناهضة التقاليد، التي يمكن أن نجملها تحت مظلة «التحديث» (تورنر، 2001: 138). غالباً ما يستشهد بالإسلام كمثال على الأصولية الدينية: من ناحية، نظراً لتأويله المحافظ والرجعي (السلفي) للرسالة الدينية الإسلامية، أو، في الحالات القصوى، استعماله الطائفي واعتماده العنف. يمثل

المسعى الإسلامي بذلك إشارة إلى الانهيار المحقق للتنوير الغربي. وبذلك، فإن الأخلاق المعادية للاستهلاك، بالنسبة للأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة ستكون رد فعل على ضغط استهلاك ما بعد حداثة، يؤدي إلى إغراء بعض هوامش العالم الإسلامي بالعزلة الذاتية، التي تأخذ شكل أصولية صارمة تمس كل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية الخاصة.

وهكذا، فإن السؤال الذي يجب أن نضعه هو إن كانت العولمة الثقافية تنفتح على أي إمكانيات للدين بجانب الأصولية أم لا. تظهر خاصية المسلمين ضمن سياقات مختلفة، لأن هذه النظرة الأحادية الجانب تخفق في ملاحظة ظهور ثقافة إسلامية هجينة ناتجة عن التفاعل بين الاعتقاد الإسلامي والثقافات المختلفة (سيزاري، 2004).

هكذا، فإن السياق الزمكاني للثقافة العالمية ليس من الضروري أن يكون مرادفاً للاستيلاب؛ إذ يمكن أن ينم عن الانعتاق أيضاً. لا تتجه الثقافة المعولمة إلى مكان أو عصر معين، بل بالأحرى إلى خليط غير متلائم لمكونات أصولها في كل مكان، وليس في أي مكان. ويؤكد أرجون أبادوراي (1996) أن هذا يعني أن الخيال يكتسب كمية معينة من السلطة (القوة)، وأن طيف الحيوات الممكنة يتوسع طبقاً لذلك. تبرز القوة الاجتماعية التي يمارسها الخيال بطريقتين: أولاهما واضح وجلي جداً، إنها مقاومة العولمة التي تعتبر مرادفا للتغريب، حتى بين نخبة العالم الإسلامي المعلمنة[1]. وعلى أية حال، فالقوة الاجتماعية للخيال تعلن عن نفسها أيضاً بطريقة أخرى أقل جلاء وأقل تمحيصاً. إن الظواهر، مثل عولمة التصوف وتهجين الإسلام بثقافات مختلفة، تشير إلى أشكال بديلة من التلاقي مع الحداثة. فبدلاً من اعتبار صيغ الإسلام المعاصرة والمختلفة مجرد رد فعل ضد العولمة، وجب اعتبار هذه الصيغ عنصراً مندمجاً في العولمة الثقافية نفسها، متضمنة مظاهرها السلفية والأصولية. أي أن العولمة الثقافية تتضمن أشكال الخطاب والممارسة التي لها مرجعيات ثقافية ليست من اللغة والمجتمع الغربي. وبدلاً من ذلك، فإن هذه الأشكال، التي يدعوها ستيوارت هول «الحداثات العامية» (هول، 1999: 15) تستعير اللغة، ووجهة النظر، أساطير الجماعات المعنية. وهي الجماعات أو الثقافات التي من الممكن جداً أن تمر بصيرورة التحديث، بيد أن هذه الصيرورة لا تعمل المعيار الغربي للحكي: أو «الخلفية الأيديولوجية» (أبادوراي، 1996) الذي تمثله مفاهيم مثل الديمقراطية، والتقدم أو حقوق الإنسان.

ومن هذا المنظور، لا الدين عموماً ولا الإسلام بشكل خاص، يمكن أن يعتبر فقط أسباباً للصراع الدولي، أو ردود أفعال ضد الحداثة. نود في هذا المقال، أن نقدم نظرة على الأشكال التي توجد في عولمة الرسالة الإسلامية، وبخاصة: إسلام الفرق والإسلام الموحد، والإسلام الكوني. توجد الاختلافات بين هذه الأشكال الثلاثة في التراث الإسلامي. وذلك تبعاً لتنوع السياقات السياسية والثقافية التي يجدون أنفسهم فيها. يحافظ إسلام الفرق على علاقة محددة مع التراث الإسلامي. عادة ما يصدر شكل التراث من أحد بلدان العالم الإسلامي. يتميز الإسلام الموحد بالتأكيد على النص المنزل، يبلغ أحياناً حد التأويل الحرفي للكتاب المقدّس. على النقيض من ذلك، يتميز الإسلام العالمي بقبول الاختلافات الثقافية وبميل إلى الممارسات الدينية التوفيقية. في الصفحات التالية، سَنُلخّصُ أشكالَ كُل من الإسلام الموحد والعالمي للإسلام الكوني[2].

نهضة الوحدة الإسلامية

يُعيّنُ مصطلح الوحدة الإسلامية تلك الحركات العالمية السياسية أو الدينية التي تؤكّدُ على وحدةَ جماعة مؤمني الأمة، بغض النظر عن أي ولاء ثقافي أو وطني أو عرقي معين. فكرة الأمة كانتْ عنصراً مهماً مِنْ الفكر الإسلامي، خصوصاً أثناء انهيار الإمبراطورية العُثمانية قبل الحرب العالمية الأولى، وارتبطت بحفظ الخلافة مباشرةً. اليوم، كما هو منصوص أعلاه، تجعل شروط الاتصال وتنقل الناس والأفكار من الأمة المفهوم الأكثر فعالية، الذي يَعتبرُ خصوصاً حَقيقة أنّ الأيديولوجيات القومية في تناقصَ. تأخذ الأمة المُتخيّلة أشكالاً متعددة. وأكثر هذه الأشكال تأثيراً هي الأصولية بمعنى تلك التي تؤكد على النَصّ المنزّل وعلى وحدة إسلامية تتجاوز الاختلافات الوطنيّة والثقافية. لهذا السبب أصررنَا على «الوحدة الإسلامية» كتعبير لوَصْف هذه الجماعات، أما إعادة الخلافة لَمْ تَعُدْ في الحَقيقة عنصراً رئيسياً بالنسبة لهذه الحركات[3]. نُلفتُ الانتباه كذلك إلى حقيقة أنّ حركاتِ الوحدة الإسلامية هذه يَجب ألا ينظر إليها جملة على أنها رجعية أو دفاعية. لتَفادي هذا التعميم، يجب رسم خط فاصل بين الوهابيين السلفيين وحركات التبليغ منَ ناحية، وبين الإخوان المسلمين من ناحية أخرى.

ظهرت الوهابية كتفسير معيّن للتراث الإسلامي في القرن الثامن عشر في شبه الجزيرة العربية، انطلاقاً من تعاليم محمد بن عبد الوهاب (1703–1792)، فأصبحت التفسيرات الحرفية للقرآن هي المذهب الرسمي للمملكة السعودية منذ تأسيسها سنة 1924. تتسم الوهابية بعداوة شديدة لأيّ نوع من النقد المُثقفي للتراث. فهي تحتقر النظرات الباطنية والتفسيرات التاريخية على حدّ سواء. يُمكنُ أن تُعرّف الممارسة الأرثوذكسية باعتبارها العلاقة المباشرة مع النَصّ المنزّل، من دون استعانة بالمساهمات التاريخية للمدارس القضائية المُختَلفة (المذهب). لا شيء يَجبُ أنْ يَحيلَ في التفسير الحرفي للإسلام، بين المؤمن والنص. يَجب أن نتخلّص من العادات، والثقافة، والتصوف، . . . الخ.

إن ما يعرف بالسلفية هم الورثة الحديثون لهذا التوجه الفكري الصارم والمتزمّت في شبه الجزيرة العربية (وكذلك في سوريا، والأردن، ومصر). إنّ الاختلاف المهمّ الوحيدَ بين الإسلام السلفي المُعاصر والفترة الوهابية الأصلية، هو اختلاف في الجمهور: وهذا يَعْني، على أية حال، أنّ القراراتِ والتفسيرات السلفية لَم تَعد تقتصر على المملكة السعودية، بل يتبعها الآن المسلمون في جميع أنحاء العالم. يُشيرُ السلف إلى السلف المؤمنين الذين كانوا صحابة للنبي مُحَمّد[4]. على أية حال، كانت السلفية في بداية الأمر حركة حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر. على الرغم من أن الزعماء السلفيين الأوائل، مثل محمد عبدة، وجمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا، روّجوا بالتأكيد للعودة إلى النَصّ المنزّل والسنة النبوية، (أقوال وأفعال النبي مُحَمّد)، لم يكونوا بأيّ شكل من الأشكال معادين للثقافة، بل كانوا

يعتبرون في وقتهم حداثيين[5]. عموماً، تبنت الحكومةَ السعوديةَ، في نهاية السبعينيات، الصيغة السلفية بالكامل، ومنذ تلك اللحظة أصبحَ التعبير مرادفاً للمذهب الوهابي. تعد فتاوى كل من الشّيخ عبد العزيز بن الباز، المفتي الكبَير للمملكة السعودية، الذي توفيَ سنة 1999، وفتاوى الشّيخ الألباني مرجعيةَ مشتركة لأتباعهم في أوروبا والولايات المتّحدة، وبشكل أعم في أنحاء العالم الإسلامي كافة. نَجحتْ الحركة في فَرْض اعتقاداتها ليس كتفسير من بين كثيرين، لكن كمذهب أرثوذوكسي شامل للإسلام السني. بالتأكيد ساعَدت الموارد المالية الوفيرة للحكومة السعودية أيَضاً فيَ خلق هذه الحالة من الاحتكار الديني.

اشتد التنافس، في العقدين الماضيين، بين العربية السعودية والهند وباكستان وإيران من أجل السيطرة على العالم الإسلامي بسرعة. ضمن هذا الجوّ من المنافسة، أصبحت أوروبا والولايات المتّحدة ساحات حربَ حاسمة، كما دعم ذلك بالارتفاع الهائل في مبلغ عائدات البترول من الدولار، التي وزّعَت في هذا الجزءَ من العالمَ انتشار الأدلّة، ومجانية كتب القرآن، وبناء المراكز الإسلاميةَ الجديدة في مالاقا، ومدريد، وميلان، ونانت لا جوليَ، وأدنبرة، وبروكسل، ولشبونة، وزاغرب، وواشنطن، وشيكاغو، وتورنتو؛ وتَمويل كراسي الدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية؛ والزيادة في عدد المواقع على الإنترنت: تعمل كُلّ هذه العناصر على تَسهيل الوصولَ إلى التعليمات الوهابيةِ والتَرويج للوهابيةِ كَولي الأمر الشرعي الوحيد للفكرِ الإسلامي.

من الصّعبِ جداً قياس التأثيرِ الدقيقِ الذي مارسَته الوهابيةِ على الممارسة الدينية الإسلامية. في حالة المسلمين الأوروبيين والأمريكان، لا نَستطيعُ قياس التأثير بالإحصائيات فقط. في ثقافة الأقلية التي تَفتقرُ إلى مؤسسات التعليم الديني والوسائل لإنتاج أشكالَ جديدة من المعرفة، يكون الوصولَ السهل إلى علم اللاهوت الذي يعرضه المذهب السلفي أحد الأسباب الرئيسية لشعبيتها. يَعني الانتشار الواسع لتعاليم السلفية أنّ المسلمين غير السلفيين يُقيّمون ممارستهم الإسلامية أيضاً بمعايير وهابية. بعبارة أخرى، على الرغم من أن أكثر المسلمين لا يتبعون رموز اللباس الوهابي– سترة بيضاء، عمامة، لحية للرجال، نقاب[6] للنساء– يُصَبحُ السلفي الأرثوذكسي الصورة النموذجية لما يجب أن يكون عليه المسلم الحقيقي.

الجماعة الثانية التي اتَخذت مقاربة تقليدية ونظرة قانونية إلى الإسلام هي التبليغ، والتي تدعى أحياناً «شهود جيهوفا على الإسلام». يُوصَفُ التبليغ عادة كحركة تَقَوية غير سياسية هدفها الأساسي الترويج للتعليم الإسلامي (مسعود، 2000) وكطائفة فرعية من حركة ديوبانديَ الأكبر؛ أَسّستْ حركة التبليغ في 1927 من قبل مولانا محمد إلياس الذي عاش في نيودلهي وتوفي سنة 1944. إنّ المبدأ الأساسي للتبليغ هو أنّ كُلّ مسلم مسؤول عن نشر قِيَم الإسلام وسلوكاته[7]. يَأخذ هذا الالتزام شكل تَحويل نشيط، يَتفاوتَ طبقاً لدَرجة التعليم الإسلامي للفرد المبشّر. يُمْكِنُ أنْ تنجز المهمّة في مدينة المبشّر، أو فيَ بلاده، أوَ في الجهات الأكثر بُعداً بقدر بعد الهند وباكستان. يَجْمعُ اللقاء السنوي لجماعة التبليغ في لاهور أكبر عدد من المسلمين، يتلو في المرتبة عدد الحجاج إلى مكة المكرمة. واليوم، تَهتاجُ المنافسة في الغرب بين التبليغيين والسلفيين، وتُمطرُ اللعنات على كلا الجانبين.[8]

من ورشة عمل في مدرسة جلجليا نظمها برنامج توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.

إن ما تدل عليه هذه الحركات هو ظهورُ الأصوليّة كظاهرة عالمية. وتعرف الأصوليّة العالمية، قبل كل شيء، برؤيتها الخاصّة والهرمية للعالم، وكذلك بتَصنيف للأديان يَضع الإسلام في القمة. إنّ الاستعمال الموسّعَ لتعبير «كافر أو زنديق»، على سبيل المثال، جد شائع بين الوهابيين (أكثر من بين التبليغيين). وهو التعبير الذي كان يستعملُ، في التقليد الإسلامي الكلاسيكي، للدلالة على المشركين فقط، وليسَ على أعضاء المعتقدات التوحيدية المنافسة. على أية حال، لقد تم تعديته في الجماعات الأصولية المُعولمة ليشمل اليهود والمسيحيين، بل وحتى المسلمين غير الملتزمين أحياناً (انظر سيزاري، 2004).

هكذا ينقسمُ العالم إلى المسلمين والكفّار، وارتباط صورة الغرب آلياً بالفساد الأخلاقي كان دائماً تصوراً سلبياً. شاعت أيضاً عند هذه الحركات نظرة إلى العالم تفْصل السمات المُختلفة للحياة والعائلة والعمل والراحة- كما يُصنّفُ كُلّ شيء طبقاً للتقابل بين الحرام والحلال. وكُلّ شيء لم يوجد أو يَحدثْ في عهد النبي يعتبر بدعة، وبالتالي حرام. سمى خالد أبو الفضل هذا النوع الخاص من التفسير ثقافة «الممنوع» (المحرّم) (أبو الفضل، 2001a: 125) فقد اعتبرَ الإسلام كما وجد في عهد النبي، خصوصاً أثناء إقامته في المدينة، مثالياً وجوهرياً، ويمثل «ماضياً ملحمياً» (Bakhtin، 1981) ومعياراً ذهبياً للحياة في الحاضر. إنّ السمةَ الأدنى لهذه الفترة تعْمل كقاعدة للوقت الحاضر، وذلك لأن «كُلّ شيء، في هذا العصر، جيدٌ، وفيه حَدثت كُلّ الأشياء الجيدة» (Bakhtin، 1981: 15).

خاصية أخرى شائعة عند كل من التبليغيين والسلفيين هي تعصبهم المتطرّف بخصوص منزلة النساء. فالقواعد التي تُقرّرُ لباساً خاصاً للنساء، يعني الحجاب كساءً طويلاً يَغطّي كامل الجسم، تعتبر مطلقة إذ لا يمكن الشك فيها. وإن كان السلفيون أكثر من التبليغيين في فرضهم لطريقة اللبس؛ فالمرأة بالنسبة للسلفيين يَجب أن تغطي ليس شعرها فحسب، بل أيضاً وجهَها وأيديها. ذلكَ أن النقاب، والقفازات، والسترة الطويلة العصرية في المملكة العربية السعودية هي ما يميّزُ امرأة سلفية عن امرأة تبليغية. هذه الأخيرة تلبس أيضاً سترة طويلة، لكن ذات لون محايد (ليس أسود بالضرورة)، ويُغطّي شعرها بالحجاب فقط.

يُنظّمُ هذا التفسير المتزمّت لسلوك النساء ليَس فقط اللباس، بل أدوارَ المرأة كزوجةَ وكأمّ وبنت أيضاً، وكمَشاركة (أو غير مشاركة) في المجتمع. إذ يحرم الاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة والمدارس، ويستمر التأكيد على تفوق الذكر بشكل دائم استناداً إلى الشرعية القرآنية للعقاب البدني للنساء (4:34). يمثل هذا السؤال عن منزلة النساء، سواء داخل العائلة أو في وظائف المجتمع، نوعاً من اختبار ليتماس، الذي قَدْ تُصنّفُ التفسيرات المُختلفة للإسلام طبقاً له من الأكثر رجعية إلى الأكثر تحرّراً [9]. لكن هناك معياراً آخر هو الآراء الخاصة للحركات المختلفة حول المشاركة السياسية والمواطنة في المجتمعات الغربية وغير الغربية معاً. ترفضُ الحركات الأصولية، وبخاصة السلفية، المشاركة السياسية، باعتبار أنّ المؤمن يَجب أن يتبنى موقفاً انعزالياً فيما يتعلق بالمؤسساتِ العامّة. والمثال الملموس على هذا الموقف، الفتوى التي صدرَت سنة 1996 من طرف مجموعة سلفية أميركية، يمالئ سلوك عبد الرؤوف، المسلم الأسود ولاعب كرة السلة الذي رَفضَ الوقوف لعزف النشيد الوطني (الفضل، 2001b).

السؤال الملحّ اليوم هو معرفة ما إذا كانت هذه النسخ من الإسلام برمتها مستندة إلى قراءة خاطئة ولازمنية ولاتاريخية للكتاب المقدّس، لَها ارتباط ضروري بإطْلاق عنان العنف وتطوير حركات الجهاد، خصوصاً بين المسلمين الشباب في الغرب. تحوز هذه النسخ تشابهات مع الخطاب الجهادي الذي يَستعملُ المفرَدات نفسها (خصوصاً عندما تَتحدّثُ عن الغرب)، بل وفي أغلب الأحيان حتى المصطلح الديني نفسه. هذه الحقيقةَ قَدْ تُوضّحُ الاتصال الذي قَد يَشعر به العَديد منَ الشباب بين الوهابيةَ والجهادية. يجب على الفرد أنْ لا يَفترض، على أية حال، أن كُلّ الوهابيين يصيرون مجاهدين في النهاية. إذ توجد عوامل أخرى مثل مستوى التربية السياسية وتعليم هؤلاء الشبّان، تكون حاسمة أيضاً في هذا المجال (Cesari، 2004). يَجب أن نُلاحظَ أنّ أغلبية المجاهدين مثل «حماس» في فلسطين، و«جي آي أي» في الجزائر، أو الجماعات الإسلامية في مصر، لا تتبنى الوحدة الإسلامية. إنّ الاستثناء الواضحَ هنا هو «القاعدة»، التي نقلت الجهاد إلى المستوى العالمي. لقد حَذفنَا القاعدةَ عمداً من دراستنا، نظراً لأنّها ليست حركة دينيةً، بل سياسية. بعبارة أخرى، إن أهمَ القضايا التي تحركها -مناهضة الاستعمار والصهيونية- هي قضايا مغلفة بخطابات لاهوتية. لهذا السبب، من الملائم أكثرُ مُقَارَنتها بالجماعات السياسيةِ الأخرى، بدلاً من الدينية.

النظرة الشاملة لبعض فروعِ الإخوان المسلمين

في مقابل الجماعات مثل الوهابية والسلفية، هناك أيضاً نوع من الأصوليّة التي لا تطَالبُ برفض بعض الثقافات. يمثل هذا الموقف، على سبيل المثال، بعض الإخوان المسلمين. يَعتبر أتباع الإخوان المسلمين مثل السلفيين اليوم، السلف-الأجيال الأولى من المسلمين وصحابة النبي- نقطة مرجعية، ويَرفضُون اتّباع مدرسة معيّنة في الفقه. على نقيض الوهابي الذي يستلهم من السلف؛ يَعتمد أتباع الإخوان المسلمين عموماً على الاجتهاد (القدرة على تفسير النَصّ المنزّل) كسبيل لبناء صيغة من الفقه تتكيّفَ مع ظروفِ الحداثة.

في البداية، كان الإخوان المسلمون جزءاً من الحركة المؤيدة للدعوة الإسلامية. تُؤكّدُ تعليماتها على العودة إلى النَصّ المنزّل وشرعية الاجتهاد (تفسير) والانخراط السياسي والاجتماعي. وكَانت رؤية الحركة السياسية في تطور مستمر، إذ انتقلت من تربوية اجتماعية إلى عمل خيري متعلق بالصحة ثم إلى الترشيح السياسي والانتقال إلى فترة العمل (ضدّ القمع السياسي أثناء حكم جمال عبدَ الناصر)، غَطى الإخوان المسلمون مجالاً واسعاً مِنْ أنماط العمل التي تم تبنّيها في هذه النُقطَة أو تلك، ولَو بشكل مؤقت، من قَبل تقريباً كُلّ الحركات الإسلامية الأخرى في مصر والشرق الأوسط والمغرب. فالتطرف السياسي واللجوء إلى وسائلِ العنف ليست على الإطلاق

من مقاصد الإخوان المسلمين. في الحقيقة، انقسمت الحركة بخصوص مسألة العنف كوسائل للأغراض السياسية. فالجماعة الجهادية، أي أولئك الذين يُشرّعُون لاستعمال العنف السياسي (مثل الجماعات الإسلامية في مصر)، تطوّرت وأصبحَت مُنخرطة في مجابهة الأنظمة الاستبدادية للعالم العربي والإسلامي. يَجبُ أن نُلاحظ أبعَد من ذلك أن التعبئة الشاملة لبعض الجماعات المجَاهدة، مثل القاعدة، هي نتيجة مباشرة لهذا الصراع بين الدول القوميّة ومجاهديهم المعارضين.

أَصبحت أوروبا والولايات المتّحدة، على أية حال، الساحة المُفضّلة لإعادة انتشار فئة هذه الحركة السلمية. هناك عدد من المنظمات المختلفة، في أوروبا والولايات المتّحدة، تستلهم أفكارها من الإخوان المسلمين أو الفرع الباكستاني للجماعات الإسلامية. من أهمها نجد في أوروبا: يوَ أو آي إف (اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا)، يو أو آي إي (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا أو فدرالية المنظمات الإسلامية في أوروبا)، والمجلس المركزي في ألمانيا، والمجلس الإسلامي لبريطانيا، والمؤسسة الإسلامية، أيضاً في بريطانيا العظمى. ونجد في الولايات المتّحدة إم إس أي (جمعية الطالب المسلم)، والأقمار الاصطناعية للمنظمات، التي ربما تعتبر من خلاله الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (آي إس إن أي) الأكثر أهميةً، كلها تستلهم أفكارها من الإخوان المسلمين. يمثل زعماء كُلّ هذه المنظمات تجانساً اجتماعياً وثقافياً رائعاً. ينتمي الجيل الأول للزعماء كُلّهم إلى الطبقة المتوسطة المتعلّمة الحضرية للشرق الأوسط أو جنوب شرق آسيا، تلقوا تدريبهم ضمن حركات المعارضة في بلدان إسلامية. تَتضمّن هذه القيادة أفراداً مثل الدّكتور نديم إلياس، السوري المولد ورئيس المجلس المركزي، والرئيس الأول ليو أو آي إف، وأحمد جاب الله الذي كَانَ عضو المعارضة الإسلامية في تونس. وعموماً، بلغ جيل جديد أوروبي المولد، من بين الطبقات المتوسطة المتعلّمة، في العقد الماضي، شأناً مهماً في المنظمات مثل المجلس الإسلامي لبريطانيا (إم سي بي).

يشتركُ كلا جيلي الزعماء في الكفاح من أجل التمثيل الرسمي للإسلام بالبلدان المختلفة التي يَعيشونَ فيها. إنّ أمين عامّ يوَ أو آي إف، فؤادَ علوي، أيضاً أحد نائبي رئيس المجلس الفرنسي للدين الإسلامي، الهيئة التمثيلية الجديدة للإسلام (التي تم انتخابها في نيسان 2003 تحت رعاية الدولة الفرنسية). في 2002؛ كما وضع الدّكتور إلياس مسودة دستور يبين فيه التوافقَ بين المبادئ الإسلامية والديمقراطية الألمانية. منذ قضية سلمان رشدي، وبدرَجة أكبر، بل وبعد 11 أيلول، أَصْبَحَ المجلس الإسلامي لبريطانيا أحد شركاء التفاوض الرئيسيين في الحكومة البريطانية حول القضايا التي تَتعلّقُ بالإسلام.

أعادَ الإخوان المسلمون، استجابة إلى سياقهم الديمقراطي والتعدّدي الجديد، ربطه بأصوله التاريخية كحركة ناشطة ذات وجهة نظر دينية خالصة. يستند قانون السلوك إلى احترام للبيئة المؤسساتية والسياسية للدولة المضيفة، مع الحفاظ على تراثه الديني والأخلاقي. تعلن «هذه المقاربة التي تَعيد التقييم» عن نفسها، جزئياً، في منَظمة الأنشطة الثقافية والرياضية والخيرية والتربوية المُخْتَلفة. يمكن أَن يُقاس نجاحهم بظهور الشخصيات الدينية البارزة في المجتمعات الأوروبية والأميركية، العَديد منها يستلهم مثال الإخوان المسلمين.

يجب أن تُميّزَ هذه النخبة من أصحاب الوحدة الإسلامية عن الزعماء «المحليين»، الذين تُحدّدُ دائرة نفوذهم في الحيّ أو البلدة. يَستعملَ الزعماء المحليون نماذج ثقافية أخذت عادة مَن وطنهم الإسلامي الأم: بعبارة أخرى، يَميلون إلى إعادة إنتاج تقاليد البلدان الإسلامية التي يَنحدرون منها. تَختلف نخبةُ الوحدة الإسلامية عن الزعماء البيروقراطيين الذين أرسلوا إلى أوروبا من طرف بَعض البلدان الإسلامية، مَن حيث تَأييدهم «معتقد» بلد المنشأ (مثال ذلك، الجزائر، والمغرب، وتركيا، وتونس).

يُمكن وصف هذه النخبة بشكل أفضل كفئة رجال أعمال أحرار يتصرّفون وفق مسعى الخلاص (إذا استعملنا مصطلَح فيبر)، عادة بعد أن تلقت تعليماً جامعياً (علمانياً)، فمعرفة الإسلام من طرف النخبة الإسلامية تتم إمّا كتعليم في البيت، أو اكتساب عَبر الدراسة الشخصية، أو ضمن سياقات تربوية خارج التعليم الديني التقليدي. يجب ألاَ نخلط النخبةَ الإسلاميةَ بالعلماء القانونيين الإسلاميين (الفقهاء)، أو علماء الدين (العلماء)، الذين يستمدونَ سلطتَهم مِنْ تَعلمهم الخاص وقدرتِهم على تفسير النَصّ المقدّس.

تتمثل الاختلافات بين البيروقراطية المحلية، وزعيم الوحدة الإسلامية في عدد من الأفراد الذين يعيشون حالياً في أوروبا: على سبيل المثال، بشير الدحماني، رئيس الاتحاد الإسلامي لمارسيليا، مسلم مهاجر من الجيل الأول، نموذج للزعيم أبرشي (بالإضافة إلى زعيم محليّ من مثل ديوأباندي Deoabandi، كما وصف على سبيل المثال من قبل Pnina Werbner [2001] أو فيلَيب لويس [1994])؛ ودليل بوباكار، الإمام الحالي لمسجد باريس ورئيس المجلس الفرنسي للإسلام، زعيم بيروقراطي (بالإضافة إلى زعيم دي آي تي آي بي، منظمة التضّامن التركي الألماني)؛ وطارق رمضان، حفيد حسن البنا، والأستاذ في جامعة فريبورغ مثال على زعيم الوحدة الإسلامية.

يعتبر الشّيخ القرضاوي الوجه الأبرز في هذا الفرع من الإخوان المسلمين. يمثل نموذجاً للمسلمين المتعلّمين الشباب في أنحاء العالم الغربي كافة، الذي يُريد مُصالحة طلبات الإسلام والحياة العلمانية منَ دون خَسران روحهم في هذه العملية. ألّف أكثر من خمسين عملاً، بما في ذلك اليقظة الإسلامية بين الرفض والتطرّف (1984). اشتهر الشّيخ القرضاوي باشتراكه في النقاش المتلفز على قناة الجزيرة. وُلد في مصر في 1926، ركز كامل تعليمه على الدراسات الإسلامية: حصل على الدكتوراه في الشريعة منْ جامعة الأزهر في العام 1973، سويّة مع الشيخ فيصل مولوي شيخ لبنان، وهو من الأوائل الذين اهتموا بظروف الأقليةَ المسلمة التي تعيش في الغرب في أوائل الثمانينيات. وهو حالياً رئيسُ المجلس الأوروبي للفتوى والبحث الذي تأسس في لندن في العام 1997 على إثر مبادرة اتحاد المنظماتَ الإسلامية في أوروبا (إف آي أو إي). يهتم المجلس الأوروبي للفتوى والبحث بأحد المجالات المميّزة لعمل الإخوان المسلمين:

التأمل اللاهوتي المؤسس على مبادئ الاجتهاد. يتكوّن المجلس الأوروبي للفتوى والبحث من خمسة وثلاثين عضواً يُمثّلونَ أغلبيةَ بلدان أوربا الغربية. تشكلَ فتاواهم أجوبة عن الأسئلة الموضوعة من قِبل المسلمين في أنحاء أوروبا كافة. يُميّز الإخوان المسلمون أنفسهم عن السلفيين أو التبليغيين بجُهودهم نحو وضع تفسير للفقه ضمن سياق غربي. ومع ذلك، لا يُمكن بأي حال من الأحوال أن نسمهم بحركة تحرّرية أو تقدمّية. توصف فلسفتهم بأنها نزعة محافظة متنورة. يزاولون الاجتهاد بشكل نشيط، هدفهم الأساسي تمكين المسلمين من عَيش حياة مؤمنة ضمن البيئة الأوروبية. تحاول قراراتهم مُصالحة متطلبات الممارسة الإسلامية بالحَياة العلمانية. والنتيجة هي دمج التزام ديني مع التزام مدني وسياسي. من ناحية، حرّمت بعض الفتاوى التي أصدرت بالمجلس، على سبيل المثال، بيعَ الكحول في المطاعم المسلمة، أو نهت المسلَمين عن العمل في تجارة لحم الخنزير أو ادخار الأسهم أو الاستثمارات المالية الربيوية؛ ومن ناحية أخرى، أصدر المجلس فتوى في تشرين الأول 1998 تَدْعو للمشاركة السياسية الإسلامية في العملية الديمقراطية (المجلس الأوروبي للفتوى والبحث، 2002: 186). اتخذ مجلس الفقه لأمريكا الشمالية الذي يَترأسه الشّيخ طه العلواني موقفاً مماثلاً. والدّكتور العلواني هو أحد المفكّرين الأوائل في الفقه باعتباره يهتم بقضايا الأقليات- الموضوع الذي أثار الكثير من النقاش، حتى بين أولئك الذين انخرطوا في فلسفة الإخوان المسلمين. على سبيل المثال، الفتوى التي أصدرها مجلسُ الفقه في أيلول 2001، أسالت الكثير من الحبر، والتي تقر بأن محاربة المسلمين الأمريكان بجانب الجيش الأمريكي ضدّ أفغانستان أمر جائز شرعاً [10].

إن هاجس إبقاء الدين الإسلامي ضمن سياق أوروبي أو أميركي تعدّدي، أمر مركزي بالنسبة لهذا الاتجاه العالمي، وبخاصة فيما يتعلق بما يعتبره المسلمون نواة قِيم الإسلام الأخلاقية الخاصة بالنساء والعائلة- وفي الوقت نفسه السماح للإسلام بالبقاء بجانب الأنظمة الدينية والفلسفية الأخرى. نحو هذه الغاية، تبدو الإستراتيجيات الأولية هي الاعتراف بوجود مؤسسات سياسية، وقرار عدم تحدي الحكومات في السلطة، والبحث عن التفسيرات الدينية لمساعدة المسلمين على فهم حياتهم ضمن مجتمع مُعَلمَن.

الإسلام الكوني

هناك أيضاً أشكال الإسلام العالمي التي لَيست أصولية بإطلاق: ذلك الذي يتميز بالأحرى بالتضمّينية والتهجين مع الثقافات في سياقات مختلفة. تتميّز وجهة نظر هذه الجماعات الصوفية وبعض أعضاء النخبة الثقافية، بالإضافة إلى العديد من الأفراد من عامة المسلمين، التي يمكن أن تعرف باللفظ «كوني» (أو عالمي)، بالكم المُتزايد من الأدبيات التي كرست للموضوع. تعرف النزعة الكونية (cosmopolitanism) بأحد الطرق الستّة. قَدْ يُنظر إليها كـ:

1) وضع اقتصادي واجتماعي؛
2) فلسفة أو وجهة نظر عالمية؛
3) مشروع سياسي لبناء مؤسسات عالمية؛
4) مشروع سياسي لمعرفة الهويّات المتعدّدة؛
5) توجيه للمواقف أو الاستعدادات؛ أو
6) نمط الممارسة والقدرة (Vertovec وكوهين، 2003 :9).

أما موقفنا الخاص فهو أنّ النزعة الكونية لا تشيرُ إلى طبقة اجتماعية أو

من ورشة عمل توظيف الرسوم المتحركة في التعليم في مقر المؤسسة.

أسلوب حياة، بل بالأحرى إلى: أ) موقف؛ أو ب) إلى قدرة بمعنى الانتماء إلى عدّة عوالم وثقافات يفترض أنها غير متوافقة. فهي لا ترادف العولمة والنزعة الأممية. بمعنى آخر، إن الأفراد غير العالميين هم أولئك الذين يُطوّرون وجهة نظر عالمية تستند إلى الحركة الطبيعية وإمكانية مُواجهة سياقات وثقافات مختلفة، لكنها تحافظ في الوقت نفسه على هويتهم الثقافية والدينية الخاصة. في المقابل، نجد الكونيين الذين يتفاعلون بسهولة مع الثقافات الأخرى، وخارج ذلك التفاعل يُطوّرون القدرة لعُبُور نقاط المرجع الثقافي بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية (Werbner و1997، Modood؛ Hannerz 1992).

يُشير براين ترنر بحق إلى أنّ النزعة الكونية كمشكلة حديثة مُحدّدة تتعلق بالنسبوية والغيرية؛ لها أصول في فلسفة ميشل دي مونتيني (ترنر، 2002: 51). تعرّفُ النزعة الكونية بالجمع بين نظريات مونتيني وإلياس وترنر كمديح لقيَم السلم والعناية بالآخرين وحماية حقوق الآخرين. قد تتميّز النزعةَ الكونية، في عصر العولمة، على المستوى الفردي بخواص السخرية والانعكاسية. يكمن غرض السخرية، باعتبارها طريقة ثقافية وفكراً مُعاصراً في الوقت نفسه، في خلق المسافة العاطفية. وتعرف الانعكاسية، من ناحية أخرى، كقدرة على وضع الاعتقادات الخاصة في السياق لكي تَفسح المجال أمام قِيم الآخرين (ترنر، 2001: 150).

يَدل الموقف الكوني بالنسبة للفرد كذلك على نسبنة نظام الاعتقادات الخاص به، بالإضافة إلى نظرة حوارية إلى الثقافات الأخرى. على الرغم من أن النظرة الكونية إلى الإسلام العالمي موجودة أيضاً في العالم الإسلامي (من خلال أفراد محددين أو مجموعات معيّنة)، فظهورها يتزايد كثيراً في الغرب وتُشكّل جزءاً مهمّاً من علمنة التفكير والممارسة الإسلامية[11]. تعني «العلمنة» هنا التأكيد المتنامي على الاختيار الفردي في الممارسة الدينية وقبول التعدّدية الدينية. يوجد هذا النوع من فردانية الاختيار الديني، كما وَصفنَا أعلاه، أيضاً لدى أتباع الجماعات الأصولية. كُلّ الأشكال العالمية الحالية للإسلام، بما في ذلك الأصولية التي تُؤكّد على فكرة الاختيار الديني كمسألة فردية، والبحث عن الأصالة، وهوية عاطفية مع التراث الإسلامي. باختصار، إن عملية التفريد شرط ضروري، لكنه ليس كافياً، للنزعة الكونية.

هكذا، لبلوغ معايير النزعة الكونية، يجب أنْ تندَمجَ الفردانية مع قبول، أو حتى تقدير، تعددية دينية وثقافية.

لم يكتف بعض المسلمين بالتصالح فقط مع ما بعد الحداثة والمدنية والعولمة، بل قَبلوا أيضاً «ثقافة الانفصالية» (Myrdal، 2000: 35–47). إن «ثقافة الانفصالية هي تلك التي تقتضي حكماً ذاتياً واستقلالاً، حتى في المجال الديني. نُضيف إلى هذه السمات التي أشارت إليها ميردال (Myrdal)، الاعتراف بالآخرين واحترامهم؛ سواء أكانوا ملحدين أم علمانيين أم متدينين.

يمكن رؤية الاتجاه الفرداني أيضاً في ظهور وتطور نوع من الممارسات التوفيقية، بشكل خاص بين الجماعات الصوفية. فالتصوف الإسلامي في الأصل بحث عن اتحاد متسام مع الله. تعني الممارسة الصوفية عادة، في العالم الإسلامي، تربية بواسطة نقل مجموعة من المعارف أو الممارسات المعيّنة. يتم هذا التلقين من خلال العلاقة المميّزة بين السيد (شيخ) وتابعه (المريد). إن التوفيقية والتسامح عنصران أساسيان في تاريخ الصوفية (Gilsenan 1973 و، Werbner 2003). هكذا تَماشت أسلمة جنوب شرق آسيا وأفريقيا مع تطور الصوفية التي دَمجت نوعاً من السحر المحلي أو الممارسات الطبيةَ في مسار انتشارها.

في الحقيقة، كانت الصوفية من قبل تتميّز دائماً بعدم اعتبار الحدود الوطنية. طوّرت الزاوية طبقاً للإشارات الدينية عملية تجاوز الحدود الترابية، طالما أنّ القاسم المشترك لكُل مجموعة طاعتها للسيد، والنظام أو الطريقة. يُفلتُ المتصوف من القيود الجغرافية ليتمتّع بأرض رمزية حدّدت بتعليم شيخه، وبالخيال والتجربة الشخصية من أتباع الجماعة. إنّ العلاقة التي نشأت بين الفرد والجسم والفضاء الطبيعي عنصر حاسم لقيادة الشيخ المؤثّرة (Werbner، 2003: 13). تؤكد أكثر الجماعات الصوفية الحالية على عالميّة البشر، وعلى قرب الصوفية من المعتقدات والتقاليد الأخرى، وامتداح التوفيقية فيما يخص الطقوس والفلسفات. هكذا تقدم الصوفية مثالاً لكيف يمكن للنزعة الكونية أن تمثل تأليفاً ناجحاً و/ أو تهجيناً بين الثقافات المتباينة عادة.

تكتسب هذه التوفيقية والروح الشاملة للحركات الصوفية، في الغرب، قوة أعظم. تستند العديد من الجماعات إلى تعليم يتألف من تقاليد عدّة مرّة واحدة. بالنسبة لبعض الجماعات، ليس من الضروري أن يَكون المرء مسلماً لكي يُصبحَ عضواً. تجتذب الصوفية التوفيقية، خصوصاً في المجتمع الأمريكي، عدداً كبيراً من الطبقة المتوسطة والأفراد المتعلمين من المدن مثل نيويورك ولوس أنجلس وبوسطن. وأياً كانت الأشكال التي تأخذها الممارسة، فإنها تشترك في فكرة حاجة البشر لإيجاد طريقة للعيش تتوافق مع قوّة أعلى تمنح المعنى والتوجيه (Hermansen، 1997: 155–178). أحد أكثر هذه الجماعات الصوفية تأثيراً، الطريقة الصوفية لفيلاية خان. يتجاوز الوحي الإلهي المقدس، طبقاً لهذه الجماعة، وحي النبي محمد ويشمل تقاليد أخرى مثل الهندوسية والزرادشتية والتراث المسيحي الباطني، خصوصاً كما وُصف في كتابات هنري كوربان. تعترف بعضُ الجماعات الصوفية ببعض واجبات العالم غير المسلم أيضاً من خلال فكرة النمو التدريجي للإيمان.

النخبة الإسلامية العالمية

تعد النزعة الكونية خاصية أيضاً لفئة مهمة من النخبة الإسلامية في الغرب. ليست هذه النخبة عالمية لأنها أممية فحسب، بل أيضاً وخصوصاً لأنها تدمج مراجع ثقافية ذات سجلات مُختلفة، توصف في أغلب الأحيان بأنها أكثر عدائية، يعني أولئك الذين ينتمون إلى العالم الإسلامي والمجتمعات الغربية. تخلق هذه النخبة حالياً فضاء للتبادل يمكن أن تجوب فيه الأفكار والخلافات والشعارات، على الأقل في نسخ لغتها الإنجليزية، والوظيفة النشر والتنقل، هذا هو ربما

الدور الأكثر أهمية للنخبة الإسلامية.

يتألف الزعماء العالميون عادة وبشكل أعم من طلاب المجال الثقافي والأكاديميين والمثقّفين، بالإضافة إلى النشطاء المعتنقين للإسلام، ناهيك عن علماء الجمعيات الدينية أو أئمة المساجد. إحدى علامات نمو الإسلام الكوني الاتجاه الإصلاحي في الفكر الإسلامي الذي بدأ يظهر حالياً في الغرب. بالتأكيد ما زال حركة هامشية جداً، ولا يزال المسلمون الغربيون، عموماً، محافظين ومتعصبين أكثر مما قد نتوقع. لكنّه على الرغم من هذا يوجد جُهد مهمّ لكسر الحلقة المفرغة من فكر المتعصب الذي يُواصل السيطرة على الفكر الإسلامي المُعاصر. إنّ هذا الاتجاه ملحوظ أكثر في الولايات المتّحدة، ويرجع بشكل كبير إلى تمركز النخب الإسلامية هناك، المشكلة من بلدان وثقافات عدة. من بين الشخصيات البارزة في الولايات المتّحدة نجد عبد الله النعيم، وأمينة ودود، أو خالد أبو الفضل.

يتميز ذوو النزعة الكونية الجدد بموقفين نقديين حرجين: نقد كل من التراث الإسلامي والحداثة الغربية وحدودها. يُميّزون اعتقاداتهم عن تلك المعبر عنها في الحجم المتزايد من الأدبيات المتعصبة والدفاعية من قِبل المثقّفين المسلمين (في العالم الإسلامي والغربي معا) بخصوص قضيتين رئيسيتين هما: علاقات النوع الاجتماعي وحقوق الإنسان.

بخصوص قضايا حقوق الإنسان، تنشغل هذه النخبة العالمية بمحاولة تحقيق تصالح بين التراث الإسلامي والقيم الغربية. بعبارة أخرى، يقرّون بحضور بعض التوترات بين تعاليم التراث الإسلامي ومبادئ حقوق الإنسان، وبالتالي ترى الحاجة للحوار الثقافي المشترك. في هذا المجال، يعترفون بأنّ بعض تفسيرات الإسلام قد لا تُوافق دائماً الطرق المعيّنة التي من خلالها يفهم الفكر الغربي قانون حقوق الإنسان، خصوصاً في إصراره على المساواة العالمية.

وهكذا، فإن المصالحة بين قانون حقوق الإنسان وعلم اللاهوت قد تستلزم أحياناً إعادة تفسير بعض الاجتهادات الدينية. ما هو على وجه الخصوص مهدّد بالضياع هو إعادة تقييم ذاتية لبعض سمات الشريعة وأصولها (عبد الله نعيم، 1990؛ عشماوي، 1989؛ محمساني، 1982)، خصوصاً تلك التي تتعلق بالمرأة وغير المسلمين والمُرتدين. ومن الأمثلة البارزة للنقد الحالي للشريعة وتطبيقاتها السياسية في العالم الإسلامي، إعلان طارق رمضان مارس/آذار 30، 2005 الذي ظهر في أكثر من ستين بلداً يدعو فيه إلى وقف عقوبة الإعدام والعقاب البدني في البلدان الإسلامية.

هناك أيضاً حقيقة تستحق الملاحظة تكمن في بعض الأصوات الرسمية في أوروبا المساهمة في النقاش حول الإسلام وحقوق الإنسان، وهم مثقّفون مسلمون أمميون من خارج أوروبا، يَتكلّمون مع مُشاهدين مختلفين (سواء المسلمين أو غير المسلمين). تمثل الفائزة بجائزة نوبل 2004 شرين إيبادي، من إيران، مثالاً فقط على تأثير المسلمين في الخارج، الذي أصبح منخرطاً في النقاش الأوروبي حول الإسلام والحداثة. مثال آخر هو جمال البنا، أخ حسن البنا، المؤسس المصري للإخوان المسلمين، ولد في العام 1920، جمال البنا كاتب وفير الإنتاج يُميّز نفسه عن أغلبية العلماء الإسلاميين في مصر بمواقفه المتحررة. شكل جمال البنا، المشهور في أوروبا بين المتكلمين باللغة العربية، لعدة سَنَوات أحد العلماء المسلمين المشهورين القلائل الذين اعتبروا أن الغطاء الإسلامي للرأس، أو الحجاب، ليسَ واجباً إسلامياً (انظر: منهجية الإسلام في تأكيد حقوق الإنسان (1999)، التنوع في المجتمع الإسلامي (2001)، والحجاب ((2003).

كما رأينا أعلاه، إن الحديث عن المرأة هو الذي يشكل مقياساً للتفسيرات المُختلفة للإسلام، من الأكثر رجعية أو المتعصبة إلى الأكثر حداثة. إنّ الأغلبيةَ الساحقةَ من الأدبيات الإسلامية حول موضوع المرأة المتوفرة في الغرب، إمّا تُدافع عن الإسلام ضدّ الهجمات من قِبل الغربيين، أو تَعترف بأنّ بعض الممارسات مريبة، بل تعتبرها ببساطة غير إسلامية.

وعلى أية حال، تعرض النساء المسلمات على نحو متزايد، تفسيرات تحتجّ من خلالها على هذا النموذج المهيمن. في هذا المجال، تعرض أمينة ودود إحدى أكثر النظرات الأصيلة حول مسألة النوع الاجتماعي في القرآن. إنها أمريكية أفريقية اعتنقت الإسلام وأستاذة للدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا، تمثل مهنتها نوعاً من حالة دراسة للتأثير الغربي على الفكر الإسلامي. بينما تنظر العديد من التحاليل المتعلقة بمنزلة المرأة في الإسلام، ومن بينها نجد تحليل فاطمة المرنيسي (1983) الذي يتعامل مع تفسيرات النصّ المقدّس، إلى المسألة بالنظر إلى السمات الأبوية للتراث الديني. تختارُ ودود تفسير القرآن مباشرة مستعملة التقنية التي وضعها من قبل رحمن فزلور. وضعت ودود تأويلات القرآن (1999)، وحددت مستويين في النصّ القرآني- التاريخي والعالمي أو النص الكبير- وطالبت بالحقّ في الاختلاف مع النصّ، ولو بالنسبة للمسلم الملتزم والمؤمن، خصوصاً في مناقشتها للآيات القرآنية التي تسمح للزوج بضرب زوجته[12]. كما تطالب أيضاً بالحقّ في لباس الحجاب فقط من وقت لآخر، وتدافع عن الجنوسة: أي، الكفاح من أجل المساواة بين الجنسين، باسم الله[13]. أدّى هذا الكفاح مؤخراً إلى إشارة رمزية حاسمة، عندما أمت ودود، يوم الجمعة، 18 آذار 2005، جمعاً مختلطاً من الرجال والنساء في مسجد نيويورك.

بينما كانت أوروبا وأميركا منذ فترة طويلة الأرض الموعودة للمثقّف المسلم المُغرّب، أصبحت أيضاً، بشكل مفاجئ، ملجأً للإبداع وخلقَ المثقّفين المسلمين. إن حقيقة العيش بجانب مسلمين من كُلّ الثقافات والحضارات، وأنْ يَكونَوا في اتصال منظم بمكونات التقاليد الدينية الأخرى، يُمكن أن يَمنح المثقّفين الإسلاميين وجهة نظر كونية وحسّاسية للاختلافات غير الممكنة في بلدانهم الأصلية.

وكما قال همفري: «مثّلت الحدود الغربية في الحقيقة انفتاحاً قد يولد ريباً حول سلطة التراث؛ نجمت إمكانية تَحدّي العالم من خلال ربط التقاليد بفضاءات جديدة عن العلاقات خارج سيطرتها» (همفري، 1982: 18). ليس من المفاجئ، إذن، إيجاد الشخصيات الرمزية للنزعة الإصلاحية التي تعيشُ حالياً في أوروبا وأميركا، حيث يُواجهون مهمّة مُصالحة الإسلام والغرب. يشكّل حضورهم وحده تحدياً للقصص التاريخية المهيمنة التي تواصل تقديم المسلمين إلى

ظلم الإمبريالية الغربية.

تشكل الواجبات وشروط المواطنة، والحوار بين الأديان، إعادة تعريف ما هو قابل للتفاوض، وما هو غيرُ قابل للتفاوض في التراث الإسلامي: هذه هي المواضيع والمسالك الرئيسية لتجديد النظرة إلى التراث الإسلامي. لَمْ تعد دمقرطة الإسلام الآن تعني فقط خصوصية أو تفرد الثقافة والممارسة الإسلامية، بل تعني أيضاً التفكير في التكيف مع الغير، ولو تعلق الأمر بالتسامح مع الإلحاد.

الخاتمة

يُبيّنُ تعدد الأشكال التي يتخذها الإسلام العالمي أنّ التقابل بين الأصوليّة والعالمية غير كاف لتفسير العلاقة المعقّدة مع الدين وليد العولمة الثقافية. ومع ذلك، يمكن لعملية العولمة الثقافية أن تُروّج لردود أفعال دفاعية باسم الإسلام، أو لما سماه حومي بهابها (Homi Bhabha) أشكال «ضدّ الحداثة» (1991). ليس من الصّعب فَهم كيف ولماذا يُمكن أن يُعتَبر الإسلام مصدراً لمحاربة الغرب الذي حدده في جوهره ككيان تدميري ومستبدّ. ففي مثل هذا السياق، كسبت تفسيرات الرسالة الإسلامية الأكثر محافظة (الوهابية والأشكال المتعصبة للسلفية) العديد من الأتباع في كلّ أنحاء العالم الإسلامي.

على أية حال، عجّلت العولمة الثقافية، في الوقت نفسه، عملية مزاوجة أو تهجين الرسالة الإسلامية مع سياقاتِ وطنية وسياسية مختلفة، بما في ذلك تلك الموجودة في أوروبا وأمريكا، عن طرق تفكير غير مرئي ضمني حول الشروط الضرورية للتسامح واحترام الآخرين. هكذا، فتركيز الفكر الإسلامي لمدة طويلة أولاً على الحكم الإسلامي يكتسب بعداً جديداً. يؤكّد هذا التطور الحديث على تعايش بين الأديان المختلفة ضمن جماعة وطنية مشتركة، وبين المؤمنين وغير المؤمنين ضمن تراث مشترك. إحدى النتائج غير المتوقّعة من الحادي عشر لأيلول هي الطريقة التي تقدّم بها هذا الاتجاه أيضاً في البلدان الإسلامية، الذي يبرز تقابلاً بين المسلمين الأقلية ومسلمين في ما يسمّى بالعالم الإسلامي. هناك معارضة أخرى قد تُضاف إلى هذه، أقصد: تلك التي توجد بين الأصوليين والراديكاليين: طالما أنّ العودة إلى النصوص الأساسية للإسلام، أو الأصوليّة، لا تحتاج أن تكون مرادفة للتطرّف الديني الذي يعرّف كانغلاق ورفض بشكل جماعي لأنساق الاعتقاد الأخرى. من المهم، على أية حال، أن لا نستعجل الاستنتاج القائل إن النزعة العالمية تنحصر في العالم الغربي وحده. فمثل هذه النزعة العالمية موجودة أيضاً في العديد من قطاعات المجتمع الإسلامي، حتى وإن كان العالم الغربي يبدو كنوع من مكبر صوت للأفكار التي تُسكت في مكان آخر من طرف الأنظمة الاستبدادية. في الحقيقة، إن جالية عالمية من المفكّرين –سواء المسلمين الغربيين وغير الغربيين– تتشكل حالياً: بدءاً من راشد الغنوشي، إلى عبد الكريم سروش، وتشمل كذلك شخصيات فاطمة المرنيسي وحسن حنفي[14].

جوسلين سيزاري
ترجمة: د. يوسف تيبس

من ورشة عمل نظمها المركز في الناصرة حول توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.

الهوامش

* Jocelyne Cesari, Global Islam between Fundamentalism and Cosmopolitanism, 2nd International Conference on Islam: Dialogue vs Conflict - Islam in the Age of Globalization, Mar24- 26th, 2006, University of Wisconsin-Madison

• أستاذ المنطقيات والفلسفة المعاصرة، جامعة محمد بن عبد الله، فاس – المغرب.

[1] إحدى سمات الخطاب حول العولمة الأكثر اضطراباً الذي يأتي من العالم الإسلامي يتخذ بشكل عام منظوراً من وجهة نظر عدائية جداً مِنْ العولمة، وينظر إليها كنوع مِنْ التغريب وكجدول أعمال إمبريالي يكافئ حالياً النزعة الاستعمارية الأوروبية. هذه الفكرة مشتركة تقريباً بين كُلّ المثقّفين المسلمين؛ سواء الإسلامية أو العلمانية. انظر على سبيل المثال المواقف الناهضة للعولمة للصحافي اللبناني العلماني والمثقّف عباس بيضون والأكاديمي المصري الإسلامي حسن حنفي: انظر: www.quantara.de.

[2] لدراسة الفرق الإسلامية، انظر: جينكنز1999؛ و1999 ،Menger، و2002 ،Cesari.

[3] الحزب الطاهر هو أحد أهم حركات الوحدة الإسلامية المُعاصرة من بين تلك التي تدافع عن إعادة الخلافة. تأسست في القدس سنة 1953، تطالب بالفروع في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى أوروبا والولايات المتّحدة. الحزب معروف في بريطانيا العظمى باسم: المهاجرون، وكان نشيطاً في المجال العام، خصوصاً قبل الحادي عشر من أيلول (فاروق، 1996).

[4] السلف، بالنسبة للسلفية المُعاصرة، هو الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين، ويَشْملُ صحابة النبي، ورثتهم الفوريين (التابعين)، والجيل الذي بعدهم. يُستَعملُ تعبير «السلف» أيضاً للإشارة إلى أولئك الحكماء الذين حافظوا على روح وكتاب هذا الإسلام الأصلي: يشمل من بين آخرين، مؤسسي المَدارس القضائية الأربع، بالإضافة إلى ابن تيمية (1263–1368) الذي كَانَ قاضياً حنبلياً، والذي يُشكّلُ تفسيره للجهَاد القاعدةَ الأساسية المُعاصرة لفكرة الحَد، كما هو مستعمل من قبل الجماعات مثل القاعدة.

[5] على سبيل المثال، إن موقف محمد عبدة، المفتي الكبير لمصر، الذي كان في نهاية القرن التاسع عشر ضدّ تعدد الزوجات ودافع عن المساواة بين الزوج والزوجة في إجراءات الطلاق.

[6] القماش الذي يغطّي الوجهَ طبقاً للقانون الوهابي.

[7] المبادئ الستّة التي تَحكُمُ عملَ التبليغ التبشيري (الدعوة): (1) إن الدعوة لَيسَت فقط مقتصرة على العلماء أَو الاختصاصيين الإسلاميين، لكن تتعداهم إلى كلّ المسلمون؛ (2) يَجبُ على المسلم أَنْ يسعى إلى الاتصال مَع الآخرين؛ (3) يتم العمل والإيصال التبشيري بالجماعات المتجوّلة والتّمويل الذاتي؛ (4) هذه الجماعات يجب أَنْ تُكَوّنَ من المسلمين مِنْ كُلّ الفئات؛ (5) الهدف الأكثر أهميةً بالنسبة لهذه الجماعات هو أَنْ تُعمّقَ إيمانَ المسلمين؛ (6) الوحدة هي المزيّةُ الأكثر أهميةً ولَها أولويةُ على أيّ خلافات لاهوتية وسياسية.

[8] بشكل خاص، إحدى فتاوى الشّيخ ابن الباز (أصدرَت في 1997) سَمّت التبليغ، بالإضافة إلى الإخوان المسلمين، كإحدى الطوائف الضلالية الاثنتين والسبعين في الإسلام. الفتوى أَصدرتْ في 1997. انظر النَصّ الإنجليزي الكامل لهذه الفتوى، في: www.allaahuakbar.net / tableegi_jamaat.

[9] يجب وضع تمييز هنا بخصوص منزلةَ المرأة في التبليغ. لأن النساء المتزوجاتَ يسْمح لهن بأَنْ يَعملنَ عملاً تبشيرياً، يَحْصلنَ على تعليم إسلامي مركز، ويُمْكِنُ أَنْ يُؤْخَذن مِنْ محيط العائلة وواجباتهن الزوجية. وبذلك حدثَ تنافر بين الرؤية النظرية للمرأة المثالية وحقيقة النساء ضمن التبليغ. بعبارة أخرى، إحدى نتائج مشاركة النساء في التبليغ أَنْ يُعصرنّ، بأسلوب معين، وضعية النساء ولجَعْلهن مستقلات ذاتياً أَكثرَ على الرغم مِنْ الحديث المحافظ جداً حول دور المرأة المسلمة الذي يُسيطرُ على التبليغ (Sikand، 1999).

[10] أثارت الفتوى مقداراً كبيراً من المُناقشة بين صانعي القرار المسلمين، ليس فقط في الولايات المتّحدة، بل أيضاً في العالم الإسلامي. فحسب افتتاحية جريدة الشرق الأوسط لتشرين الأول 30، 2001، قَاطعت بعض السلطات الدينية في العالم الإسلامي الفتوى في بداية الأمر ثم أبطلتها لاحقا. انظر أيضاً «قسيس جيش أميركي يَستجوب واجباً، يَحصل قائد على إشارات مُختَلَطة من الزعماء الإسلاميين الأجانب): http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID25230..

[11] إنّ سبب الاختلاف في الرؤية يَكْمنُ في الشروط السياسية التي تكون أقل تفضيلاً لدى هذا النوع من الإسلام في العالم الإسلامي.

[12] الآية المقصودة هي السورة 34:4، التي يسمح طبقاً لها بمعاقبة الزوجة إذا عصيت زوجها. للتعليق وتحليل السورة، انظر أمينة ودود، 74–75. وبشكل خاص، تُشير إلى أن هذه الآية يجب أن تربط بالظروف التاريخية لنزول القرآن، وبأنّها في الحقيقة تُناقضُ الجوهر والمهمّة العالمية للقرآن والرسالة الحقيقية للنبي مُحَمّد.

[13] أمينة ودود، «نساء مسلمات في الغرب» مؤتمر جامعة هارفارد، 17 كانون الأول 2002.

[14] أنظر كتابات سروش بالإنجليزية في: سَدري 2000 ،Sadri. وأيضاً الغنوشي، 1998.

المراجع

- Abu El Fadl, K. (2001a) Conference of the Books, The Search for Beauty in Islam. New York: University Press of America.
- Abu El Fadl, K. (2001b) And God Knows the Soldiers, The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses Today. Lanham: University Press of America.
- Al-Ashmawwy, M. (1989) L'islamisme contre l'islam. Paris: La Découverte.
- An-Na'im, A. (1990) Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse: Syracuse University Press.
- Appadurai, A. (1996) Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalizations.
- Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bakhtin, M. (1981). The Dialogic Imagination: Four Essays. Austin: University Press of Texas.
- Bauman, Z. (1997) Postmodernity and its Discontents. New York: New York University Press.
- Beck, U. (2000) What is Globalization? Cambridge: Polity Press.
- Bhabha, H. (1994) The Location of Culture. London: Routeledge.
- Cesari, J. (2004) When Islam and Democracy meet: Muslims in Europe and the United States. New York: Palgrave.
- Cesari, J. (2002) La Méditerranée des Réseaux:Marchands, Entrepreneurs et Immigrés entre l'Europe et le Maghreb. Paris, Maisonneuve Larose:
- Cohen, R. (1997) Global Diasporas: An Introduction. Seattle: University of Washington Press.
- Farouki, S.T (1996) A Fundamental Quest: Hizb al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate. London: Grey Seal.
- Giddens, A. (1991) Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Gilsenan, M. (1973) Saint and Sufi in Modern Egypt. Oxford: Clarendon Press.
- Ghannouchi, R. (1998) 'Participating in a non Islamic Governement,' Kurzman, C. (ed), Liberal Islam: A Source Book, New York: Oxford University Press.
- Hall, S. (1999) 'A Conversation with Stuart Hall,' Journal of the International Institute, University of Michigan, Ann Harbor, Fall 1999, 15.
- Hannerz, H. (1992) Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.
- New York: Columbia University Press.
- Hannerz, H. (1996) Transnational Connections: Cultures, People, places.
- London; New York: Routledge.
- Hermansen, M. (1998) 'In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials,' Clarke, P. B. (ed) New Trends and Developments in the World of Islam. London: Luzac Oriental, 155-178.
- Humphrey, M. (1998) Islam, Multiculturalism and Transnationalism, from the Lebanese Diaspora. Oxford: IB Tauris.
- Jenkins,E. (1999) The Muslim Diaspora: A Comprehensive Reference to the spread of Islam in Asia, Africa, Europe and the Americas. Jefferson, NC: McFarland.
- Kepel, G. and Richard, Y. (eds) (1990) Intellectuels et militants de l'islam contemporain. Paris, Seuil.
- Lewis, P. (1994) Islamic Britain, Religion, Politics and Identity Among British Muslims, London: I.B Tauris.
- Mahmasani, S. (1982) 'Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Special Needs,' Donohue, J. J. and Esposito, J. L. (eds), Islam in Transition: Muslim Perspectives. Oxford: Oxford University Press, pp 183.
- Manger, L. (1999) (ed) Local Islam in Global Contexts. Surrey: Curzon.
- Masud, M. K. (ed) (2000)Travelers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal, Boston: Brill.

- Mernissi, F. (1983) Le Harem politique, le prophete et les femmes: Paris: Albin Michel.
- Meyer, B. & Geschiere, P. (eds) (1999) Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Myrdal, G., (2000) 'The Construction of Muslim Identities in Contemporary Europe,' Dassetto, F., (ed), Islamic Words, Individuals, Societies and Discourses in Contemporary European Islam. Paris, Maisonneuve Larose, 35-47.
- Robertson, R. (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Rudy, S. S. (2004) 'Subjectivity, Political Evaluation and Islamic Trajectories,' Schaebler, B. and Sternberg, L. (eds): Globalization and the Muslim World, Culture, Religion and Modernity. Syracuse, Syracuse University Press, 39-79.
- Sadri, M. and Sadri, A. (eds) (2000) Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential Writings of Abdolkarim Soroush, London: Oxford University Press.
- Sikand, Y. (1999) 'Women and the Tablighi Jama'at,' Islam and Christian-Muslim Relations,. 10(1), 41-52.
- Turner, B. (1994) Orientalism, Postmodernism and Globalization. London: Routledge.
- Turner, B. (2001) 'Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age,' European Journal of Social Theory, 4 (2),131-152.
- Turner, B. (2002) 'Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism,' Theory, Culture and Society, 19 (1-2), 45-63.
- Vertovec, S. and Cohen, R. (eds) (2003) Conceiving Cosmopolitanism,Theory, Context and Practice, New York: Oxford University Press.
- Wadud, A. (1999) Qu'ran and Women: Rereading the sacred text from a Woman's Perspective, New York: Oxford University Press.
- Werbner , P. and Modood, T (1997) Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism. London: Zed Books.
- Werbner, P. (2003) Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult, Indiana University Press.
- Werbner, P. (2002) Imagined Diasporas among Manchester Muslims: the Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics. Oxford: James Currey Publishers and Santa Fe: School of American Research Press.

من ورشة عمل نظمها المركز في مدرسة بنات سلواد حول توظيف الرسوم المتحركة في التعليم.