

16 سلسلة دراسات استراتيجية

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية

د. عبد الكريم البرغوثي

تعقيب

حسن لدادوة

د. إياد البرغوثي

2006



معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

عبد الكريم البرغوثي

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية

معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية



BIRZEIT UNIVERSITY

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية

د. عبد الكريم البرغوثي

تعقيب

حسن لدادوة

د. إياد ألبرغوثي

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية

د. عبد الكريم البرغوثي

تدقيق لغوي: وسام رفيدي

الطبعة الأولى - تشرين أول / أكتوبر - 2006

© جميع الحقوق محفوظة

ISBN 9950-316-367



معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

Birzeit University
Tel: +972 2 2982939
Fax: +972 2 2982946
E-mail:
Website:
P.O.Box 14, Birzeit
Palestine

giis@birzeit.edu
<http://home.birzeit.edu/giis>

جامعة بيرزيت
هاتف: +972 2 2982939
فاكس: +972 2 2982946
بريد الكتروني:
صفحة الكترونية:
ص.ب 14، بيرزيت
فلسطين

تم نشر هذا الكتاب بدعم من
الوكالة السويسرية للتنمية والتعاون

**Financial support for the IALIIS publications is contributed by
Swiss Agency for Development and Cooperation**

تنفيذ مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان - رام الله

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها معهد
إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية.

هذه السلسلة

لأنه من المفترض كي يتم التوصل إلى قرارات سياسية رشيدة أن تكون عملية صنع القرار السياسي والسياسات مرتبطة بالمعرفة ومصادرها المجتمعية والأكاديمية، ولكون ذلك الارتباط يعاني من إشكاليات عديدة في الحالة الفلسطينية، ما يؤدي لأن يكون الكثير من القرارات السياسية وتلك المتعلقة بصنع السياسات إرتجالياً وعشوائياً، ارتأى معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية أن يباشر بمشروع طموح يحاول من خلاله الإسهام في سد الثغرة الموجودة في مجال الترابط بين صناعة القرار السياسي الفلسطيني والمعرفة. ولذلك، تبنى المعهد مشروع (سلسلة أوراق إستراتيجية).

يقوم المشروع على إعداد أوراق تحليلية في مجالات سياسية وحول موضوعات تتطلب صنع سياسات، وتكون لذلك موجهة بذلك الاتجاه. وعند إعداد ورقة معينة يتم الطلب من اثنين أو ثلاثة من المختصين في المجال أن يقدموا تعقيبات عليها. ومن ثم تعقد ندوة متخصصة تجمع بين سياسيين وأكاديميين ومهتمين لعرض الورقة والتعقيبات. ويتم خلالها إجراء نقاش حول الموضوع المبحوث. بعد ذلك تنشر الورقة والتعقيبات ووقائع الندوة، وما يظهر عنها من مقالات صحافية، في كتاب يُوزع على المؤثرين في صنع السياسة المتعلقة بهذا الموضوع، ويكون في متناول المهتمين والجمهور أيضاً.

وبالتالي، فإن هدف هذا المشروع لا ينحصر فقط بإعداد أوراق بحثية تخصصية حول موضوعات حيوية، وإنما يحاول أيضاً توفير منبر حر لإجراء حوار صريح، جدي، وموضوعي حول قضايا ذات أهمية عامة واهتمام عام، علّ ذلك يكون مفيداً وذا أثرٍ إيجابي في تكريس تقليد يربط بين المعرفة وعملية صنع القرار السياسي والسياسات في البلاد.

المحتويات

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية.....	٧
الأصولية - ما بين اللاهوت وانفعالات العولمة.....	١٠
أ- العامل الأول - بنية العقل اللاهوتي، أو ما يصطلح عليه بثقافة الكتاب.....	١٠
ب- العامل الآخر العولمة.....	١٣
١. آلية التوحيد.....	١٤
٢. آلية التفكيك.....	١٥
الأصولية (في المركز).....	١٧
تأثيرات العولمة على المحيط.....	٢١
الأصولية (في المحيط).....	٢٤
الحالة الفلسطينية.....	٢٤
تعقيب حسن لدادوة.....	٤٣
تعقيب د. إياد أبرغوثي.....	٥٣

العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية

د. عبد الكريم البرغوثي*

* أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية. جامعة بيرزيت.

إن الأسلوب السهل والمريح في النقل الدلالي بين مفاهيم مثل «الشرق»! «الإسلام»! «الأصولية»! «الإرهاب» يستند إلى ذخيرة من التصورات المسبقة، والتي تقع في صلب نواة الخطاب الاستشراقي وما بعد الاستشراقي، والذي يعمل على تمثيل وصناعة الشرق، ليُبقي للغرب سيادته وهيمنته. إن أي تمثيل هو تمثيل خاطئ (representation is misrepresentation). إن تناول ظاهرة الأصولية قد يأتي في ذات سياق الخطاب الاستشراقي، ولكنني في هذه الورقة لا أسعى لتناول الظاهرة في إطار عكسي (الاستشراقي معكوساً)، لأن هذا يبقينا في ذات السياق.

١. ما أحاول تبيانه هنا هو إمكانية «القراءة الطباقية» والتي استعارها إدوارد سعيد من الموسيقى، قراءة للأصولية في سياق العلاقة بين الثقافة والامبريالية؛ ولإزاحة أي التباس يمكن التأكيد على أن العلاقة بين الثقافات تكون صراعية فقط في سياق التسييس المقصود لإحدى مركباتها (الدين، العلم، القيم)، أي أن المتصارعين عادة هم القوى السياسية والدولية، وليست الشعوب حاملة الثقافات المتنوعة والمختلفة، فالمشترك بين هذه الثقافات أنها عملية إبداع وخلق إنسانيين.

٢. الأصولية، وإن ارتبطت في الذهن كمفهوم متصل بالدين، ولأسباب سياسية أيضاً، إلا أنها في الحقيقة قد تكون أصولية علموية، ثقافية قيمية، أو غير ذلك. وعليه فإنني سأتحادث هنا

^١ لقد نحت إدوارد سعيد هذا المصطلح واعتمده في كتابه «الثقافة والامبريالية»، ولم يجد مترجمه العربي كلمة واحدة للتعبير عنه، فأقترح جملة «القراءة الطباقية»، ليظهر «استعارة» إدوارد سعيد للمصطلح من الموسيقى، من جهة، وليظهر من جهة أخرى إمكانية النظر للمسائل المتضادة بطريقة تكاملية، وينطبق هذا برأينا على العلاقة بين العولمة والأصولية، فهي علاقة تجاورية، وليست بالضرورة سببية، كما أنها ضدية تكاملية.

للمزيد حول تفسير المصطلح أنظر مقدمة المترجم كمال أبو ديب لكتاب إدوارد سعيد في، إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، دار الآداب، بيروت ١٩٩٧؛ ص ٢٠-٢١، ص ٧١.

عن الأصولية بصيغة الجمع وليس المفرد، فهناك أصوليات مختلفة، ولتنامي دور وأثر أي منها علاقة بمتغيرات عدة منها المحلي، الداخلي، الإقليمي والدولي.

٣. لا يمكن تناول الأصوليات المعاصرة إلا في سياق فهم مجريات وآليات عملية العولمة، والتي دمجت في قرص واحد جملة العوامل الداخلية، الإقليمية، والدولية، وهذا ما يجعل من النقل الدلالي عملية أكثر سهولة وراحة، فالترجيح للتمثيلات الخاطئة لا يحتاج إلى عناء كبير. تكفي نقرة Entry أو Send، لإيصال تشفيرات تفترض الدقة، ولكنها تزيد من سوء الفهم النابع من ادعاءات اللغة العالمية الواحدة.

٤. وعليه، ولأنني سأركز على الأصولية الإسلامية، فإنني سأبدأ بالكشف عن ما أراه الأسباب الأساسية لتنامي الظاهرة عموماً، ومن ثم سأنتقل إلى مراحل تاريخية مختلفة جعلت من الظاهرة (الإسلامية)، الموجودة دائماً، تلعب أدواراً مختلفة، بل ومعارضة أحياناً، فهي تنويرية حيناً، ظلامية حيناً آخر، حسب ظروف كل مرحلة. منتهياً بتبيان خصوصية تعين الظاهرة فلسطينياً.

الأصولية - ما بين اللاهوت وانفعالات العولمة

سأعرض الآن تسويغاً يرى في الأصوليات، وتحديداً الدينية، ظاهرة مركبة تتقاطع في تشكيلها عوامل عدة، أهمها ما يتعلق ببنية الدين نفسه، ومنها ما يتعلق بطبيعة القوى المتصارعة من داخله أو حوله.

أ- العامل الأول - بنية العقل اللاهوتي، أو ما يصطلح عليه بثقافة الكتاب

إن ثقافة الكتاب قائمة على قداسة النص في مقابل العقل، قداسة تعتمد على وثوقية مطلقة للنص لا يشك فيها، والنص هنا يوظف العقل لخدمته ولدحر أية تفسيرات أو تأويلات قد تخرجه من دائرة المطلق، الثابت إلى دائرة الصيرورة والتغير، الزوال والفساد. وتحدد مهمة

العقل في تحوير، تغير التغيير نحو المطلق. فالفاعلية تكمن بالارتقاء، الأمام يصبح صعوداً، التقدم يصبح عودة، والاجتهاد يصبح توفيقاً بين الثابت والمتغير، بين الماضي المتحقق فيه واقعة التقاء النص بالواقع (النزول) وبين الواقع الراهن البعيد عن تلك الحادثة، الواقعة، المشار إليه (الواقع الراهن) في النص كواقع بعيد ومزيف ووهمي. الاجتهاد يوفق بين هذا الواقع، الآن، المعاش وبين واقعة النزول، الحقيقة الوحيدة (والتي هي في الحقيقة واقع افتراضي أيضاً، ولكن عند المجتهدين، لا ريب ولا شك في حقيقتها)، أي أن الاجتهاد هو تكريس لوظيفة العقل في خدمة النص، والمجتهد يتوسط عالم النص المطلق المقدس، والعالم (الزائل، المندس): ويقاس مدى اجتهاده بقدرته على التجوال في هذا العالم دون الانفلات من وعن المكتوب المنقول. وهذا سمي في تاريخ تطور العقل بمرحلة هيمنة معادلة النقل على العقل (وإن أنجز العقل في تجواله انجازات عظيمة).

وفي اطار تلك المعادلة جرت وتجري محاولات علمنة «الدين» وتديين العالم، كوجهان لعملة واحدة، وإن تقدم في مراحل تاريخية معينة وجه على حساب وجه، إلا أن خطاب كلا الوجهين، المحاولتين بقي وسببقي أسيراً لذات الثنائية النقل - العقل.

إن ادعائي يقوم على أن ما تقدم هو خاصية جوهرية لما يسمى بالعقل اللاهوتي، العقل النصي، النقل. وينطبق بأشكال مختلفة على مرحلة التدوين والكتابة في جميع الثقافات، ومن ضمنها ثقافة الكتاب الابراهيمي، التوراتي اليهودي، الانجيلي المسيحي، القرآني الاسلامي. وبهذا المعنى فإن الأصولية بكل تنوعاتها هي نتاج طبيعي وحتمي لتلك الثقافة، بل وأكثر من ذلك فإن الأصولية تشكل بعداً، شرطاً وجودياً، لتداول الأدوار بين طرفي المعادلة المشار إليها (النقل-العقل)، شرطاً لوجود الثقافة نفسها.

ويقوم ادعائي هذا على تتبع لما قام به «العقل التنويري» في مراحل تاريخية مختلفة سواء في القرون الوسطى الاسلامية، والذي وصل

مداه على يد ممثلها الفيلسوف الأخير، ابن رشد^٢، أو في عصر الاستنارة الأوروبي على يد الفلسفة النقدية وما بعدها، كانط والكانطية على سبيل المثال، فالتجربتان لم تقوما بفك الارتباط نهائياً مع تلك الثنائية، وإنما قامتا بقلب طرفي المعادلة، فأعطي العقل مساحات أكبر من خلال القيام بدور تأويلي للنقل أحياناً، وأحياناً أخرى بدور إقصائي، فحولت المقدس الى دائرة الأساطير اللامعقولة، الواجب إزاحتها ليتسنى للعقل ان ينفلت من عقاله، ليخرج من ذاته، ويسيطر على ما هو خارجه (الأسطورة، الدين ثقافات الشعوب الأخرى). (نشير هنا الى التزامن بين نشوء علوم الانثربولوجيا مع ما وصل اليه الاستشراق).

إن نقد العقل اللاهوتي وصل مداه على يد التنويرين الغربيين ويصل الآن الى درجة من نقد «العقل» و«العقلانية» بمسار تنويري ما بعد حداثي (داريدا فوكو.. الخ) وان كانت مرجعيته الأساس قاعدة في إعلان نيئتسه عن موت الإله.

إن مسار التنوير الجديد وإن مازج بين مقولات ماركس ونيئتسه إلا أنه يبقى في ذات الدائرة النقدية الأسيرة لثنائية العقل والنقل رغم محاولات الأخير (نيئتسه) تجاوز هذه الثنائية (ما فوق الخير والشر) عبر التوجه نحو زرادشت- الشرقي.

إن هذا المسار سمح بإمكانية للنقد خارجة عن رفض مركزية «اللوغوس - العقل» حيث أن العقل-اللاهوتي وممثليه اعتمدوا على تعثرات هذا المسار وعملوا على إعادة الاعتبار ل «اللوغوس-الكلمة» مما سمح لنقد لاهوتي جديد، يستخدم أدوات نقاد العقل اللاهوتي والعقل برمته، ليبرهن على أن تصويب المسار يتم بإعادة المعادلة إلى أصلها الأول -النص- الأصل مقابل، العقل، والذي يمكن التحكم به وتوظيفه لخدمة الأصل، بكلمات أخرى - الأصولية، هي محاولة لتصويب العلاقة بين

^٢ انظر: ابو الوليد ابن رشد «فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢ - ١٩٨١، ص ٢١»

القداسة (الكلمة النص) وبين فاعلية العقل (من يعقلها) (هناك حكم على الحداثة المؤسسة على العقل التنويري يتمثل بأنها حداثة خاوية روحياً عبر تسليعها للأشياء (من سلعة) بما في ذلك الإنسان نفسه ونتيجة لهذا الحكم فإن إعادة الاعتبار للإنسان تكمن في تصويب العلاقة التي اشرنا إليها).

ب- العامل الآخر العولمة

إن التشيء، التسليع لكل شيء بما فيه الانسان، يعتمد إلى تسليع منظومة القيم، فالتجارة الحرة المعتمدة على اشتراط الحرية نفسها للعقل (الموقف التنويري المشار اليه) تعني أن حرية «تصدير هذه السلعة-المنظومة» تغدو نفسها شرطاً لعقلانية «السوق الحر». نلاحظ ذلك عبر اشتراطات منظمات التجارة العالمية وصندوق النقد، والبنك الدولي بربط تدفقات السلع، المعلومات، التقنية مع ضرورة قبول تدفق النموذج السياسي، القيمي، الليبرالي الديمقراطي. وعليه، فإن النقد الموجه لهذا النموذج من داخل مركز العولمة سواء كان نقداً علمانياً دنيوياً أو حتى لاهوتياً يسمح بمسارات لنقد طرفي (الأطراف، المحيط) يستخدم مخرجات وأدوات النقد المركزي (ما هو في المركز) ليضفي مصداقية على مقولاته المتمسكة بالأصول ارتباطاً بالهوية كتعبير عن حق الاختلاف، الذي يفترضه النموذج الليبرالي الديمقراطي نفسه. إن فرض هذا النموذج هو محصلة لتاريخ العولمة الموهل في القدم، ويرى البعض أن العولمة موجات أو عولمات، وهنا سأعرض ما يمكن أن يسمى «العولمة الراهنة» والتي تبدو وكأنها قدر لا مفر منه، وذلك عبر فرض النموذج المذكور، ويشهد على ذلك ما نلاحظه في الآلاف من المؤلفات حولها والتي تعرضها وكأنها غنية عن التعريف، فهي التي تهب التعاريف، ومع هذا، ورغم انعدام التعريف الجامع المانع لها فإنني سأعرض لأهم خصائصها باعتبارها «تحولات غير مكتملة» لحداثة مأزومة ما انفكت عن إزدراء «الآلهة القديمة»، وما فتأت تبحث في ما بعدياتها (ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار... الخ) عن منعشات لقيمها العلمانية وتصوراتها الكلية.

العولمة - صيرورة، شامل فعلها إنجاز شبكة الاقتصاد الكونية، وسيطرة الشركات ما فوق - القومية، وما يعنيه ذلك من انتقال للإنتاج من المركز للفروع، بما في ذلك دول الجنوب، وتطوير شبكة متلاحمة من التكنولوجيا - السمعية والبصرية، تمتد في، بل وتخترق، كل «الأسواق» الممكنة، أو المحتملة، وبالنتيجة، أصبح العالم «قرية كونية»، معلنة بذلك «نهاية الجغرافيا»، يسميها البعض برأسمالية غير منظمة (تقوم على الفوضى وعدم النظام وانعدام اليقين)^٤ والبعض الآخر برأسمالية استيعابية^٥.

وحسب تعبير صاحب مصطلح الاقتصاد الثقافي للعولمة - العولمة صيرورة فعل أليتين متعارضتين متكاملتين:

١. آلية التوحيد

١. آلية التحول إلى الكونية «التوحيد» وتشمل تدفقات تكنولوجية، مالية (تدفق الأموال وأسواق العمل والبورصات)، إثنية (حراك المهاجرين والسياح والغرباء) وتدفعات إعلامية (تدفقات للصور والمعلومات، تدفقات أيديولوجية (للأفكار حول الديمقراطية والحرية والتنوير) وما يرافق كل ذلك من تسليع لكافة تلك التدفقات، بما في ذلك التحولات أو التفاعلات المتبادلة بين أشكال تنظيم القوة.

^٤ أنظر على سبيل المثال سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء أبو شقرا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١).

^٥ أنظر على سبيل المثال: ميشيل مان، العولمة والحادي عشر من سبتمبر، ترجمة حسن بحري (مجلة الثقافة العالمية، عدد ١١٩، تموز - آب ٢٠٠٣، الكويت).

^٦ للمزيد أنظر

A. Appaduria, "Disjuncture and difference in Global Cultural Economy"
I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of Modern World System" و
in: M. Featherstone(ed) Global Culture, (London: Sage Publications, 1990).
أنظر أحمد زايد: الكونية وآليات تفكيك الثقافة الوطنية، أبحاث مؤتمّر مستقبل الثقافة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٥٦ و ص ٣٥٧.

٢. آلية التفكيك

تفكيك النظم المحلية للتجارة بحيث يصبح رأسمال المال المحلي خاضعاً لاستراتيجيات الرأسمالية الاستيعابية، وتصبح الثقافات المحلية ومجتمعاتها خاضعة للتفكيك وإعادة الصياغة والتكيف.

تأثيرات العولمة تشمل دول المركز على اعتبار أن العولمة حراك ناشئ بفعل الآليتين المذكورتين، لذلك، نجد تأثيرات متعكسة على كل من مركز - مراكز العولمة وعلى الأطراف.

١. إن التوحيد الكوني يعيد صياغة ما أسماه ميشيل مان^٦ «أشكال علاقات القوة» الاقتصادية والأيدولوجية والسياسية والعسكرية).

ابتداءً بدول المركز ذاتها، فإنه وإن بدى توحيداً وتماسكاً في دول المركز «في عصر نهاية الجغرافيا»، (استدرك هنا لأقول أن مقولات المركز والمحيط يصعب تحديدها) ولكن ومع هذا، فإن «التوحيد» يعني مساهمة دول المركز، الأقوى اقتصادياً، في صياغة قوانين إدارة السوق العالمي، وعليه فإن عولمة الاقتصاد لا تعني «تعميمه» بقدر ما تعني «تقسيماً جديداً للعمل»، أو «تخصيصاً» تلعب فيه الشركات فوق القومية والمنظمات الدولية (الاقتصادية وغيرها) دوراً، سينظر له وكأنه «تجاوزاً» لقيمة أساسية لدور الدولة - الأمة الحديثة، ويعمل بالتالي على تفاضلية أممها.

ومع هذا فإن «قوة دول المركز» تعرض هذه العملية على مجتمعاتها باعتبارها: حالة من التمدد الدائم والهيمنة اللازمة لدولها - نموذجها - قيمها.

٢. وعليه فإن العولمة تعيد صياغة وتشكيل العلاقة بين الدولة والمجتمع، فعبير تفويضها لبعض من وظائفها للمنظمات الدولية

^٦ ميشيل مان، مصدر سابق، ص ٥٩.

ومنظمات المجتمع المدني العالمي وللقطاع الخاص، تشهد تراجع ما يسمى بـ «دولة الرفاه»، ويصاغ ذلك في العادة بأن الدولة في ظل العولمة يجب أن تختزل إلى «رمز لما هو عام ثقافياً» مقابل الحفاظ على «الحرية الفردية» والتي هي قيمة أساسية، أصلاً من أصول الليبرالية (القديمة والمحدثة) أي اننا أمام مشهد اختزالي للعام مقابل تعميم للخاص (بكل ما يحمله ذلك من تناقضات).

٣. وعليه فالعولمة تعلن «موت الأيديولوجيا» لتبقي على الليبرالية المحدثة باعتبارها الأساس القيمي لعولمة الاقتصاد، لتغدو قيم «الحدثة، الفردية، الديمقراطية» قابلة للتسليع، وبالتالي التسويق، أو التصدير، وهنا تلعب آلية التوحيد دور الخالق لأشكال كونية للحدثة عبر تأويلات «مركزية»، «حادثة عامة» للمكان (الذي يصبح عابراً للحدود) وللزمان (زمن الحدثة وما بعدها) [سأعود لاحقاً إلى الخصائص - التأثيرات المقابلة (العكسية) على المحيط وتأويلاتها].

٤. ولكنني هنا سأتوقف عند أهم ما يميز تأثيرات العولمة، وتحديداً الدور الذي تلعبه الثورة المعلوماتية - الرقمية (تزاوج التكنولوجيا والاتصالات) على مجتمعات الحدثة نفسها. وهنا استدعي مقولات كل من دولوز وداريدا، فالعولمة وعبر تسليعها لكل ما يمكن تخيله، بما فيه «الوقائع» وحتى «الحروب الافتراضية»، فهي تعكس سرعة التحول من «الافتراض» إلى «الواقع» وبالعكس، ليغدو الواقع نفسه افتراضياً، يمكن تشفيره، وترميزه وترقيمه، ليصبح الإنسان نفسه رقماً. فهي بذلك تولد فرداً، إنساناً مغترباً، بل ومستلباً عن «مخرجات العولمة»، فهو رقم فقط، محاصر بملايين الملايين من الأرقام، المتدفقة بدون نهاية (التذرر أخذ مداه وبدأ مشهد التشظي). وهذا الإنسان يجد صعوبة في «اللاحق بأخر أي شيء» ولا يستطيع الركون إلى الأشكال القديمة للانضباط، فمجتمعه تحول إلى ما يسميه دولوز من مجتمعات الانضباط (Disiplinary) إلى

مجتمعات التحكم - المراقبة (Control Society)^٧ وما يحمله ذلك من تمثيلات «الثقافة - الاستهلاك» المحولة المعرفة، القوة، الهيمنة، المقاومة إلى «تخيلات» أو إلى «خواء» ليبرالي - وبالتوقف عند فرضية جاك داريدا التي حددها بوجود تباينات جذرية بين: الثقافة الأسطورية (الميثولوجية - الشفهية) الثقافة الأبجدية (Literate) والثقافة ما بعد الأبجدية، الالكترونية (Post Literate)^٨ نجد أنه، وإن تعاقبت تلك الثقافات زمنياً، إلا أننا نرى تجاوزها في عالم اليوم المعولم. فقوى العولمة الراهنة لا تكفي بتفسير وترميز، ترقيم، تسليع جل ما أنتجه البشر، بما في ذلك البشر أنفسهم، بل وتحتكر خلق الصورة والتمثيلات، وبذلك يسيطر سردها على فضاءات مكانية، وعلى سويديات أهل تلك الأمكنة الأصليين، ونتيجة لتفاعل فرض «النموذج» ومقاومة النمذجة نجد تجاوز يقابل، يطابق، ينشكح بطريقة الاعتماد المتبادل لـ «الكلام مقابل النص المكتوب (الصحافة، الشفاهة)» مع «قداسة النص لأهل كتاب معين مع اللاقداسة»، بل والتدنيس ما بعد الأبجدي لمقدسات الجار والآخر في القرية العالمية الواحدة.

الأصولية (في المركز)

إن تأثيرات العولمة والتي توقفنا عند أهمها برأينا، تشي بتعارض في بنية الحداثة نفسها، وما النقد - بعد الحداثي، ما بعد التنويري إلا انعكاساً لتحولات العولمة ومجتمعات المركز الحديثة، ومن نتائج ذلك ما نلاحظه من اعتماد كثير من الحركات والأدبيات على أدوات وفرضيات التفكيك الداريدي مثلاً، للبرهنة على أن «عقلنة وعلمنة الحداثة للمجتمعات» عملية انفلتت من عقالها بفعل العولمة. وبالتالي فإن الحلول الممكنة لـ «مفارقة» - التجاور

⁷ Gilles Deleuze, Negotiations, Columbia University Press, New York, 1995, pp177-182.

^٨ أنظر تأويلات أخرى لمقولات داريدا في فالح عبد الجبار، تأملات في الثقافة العربية، أبحاث مؤتمر مستقبل الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ١١٨ - ص ١٢٠.

المشار إليه أعلاه بين الثقافات يكمن في مواجهة الثقافة الأبجدية (ثقافة الكتاب القائمة على قداسة النص) للثقافة الإلكترونية الرقمية (والتي تشي بـ «سحر وغموض» مولدٍ للأقداسة). وعليه فإن العولمة بهذا تكون قد فتحت الامكانية لشرعنة «التحول» «من مركزية logos – العقل إلى مركزية logos – الكلمة الكتاب»، أي أن النقد ما بعد الحديث، كتلمس لـ «عمليات إعادة صياغة المجتمعات» يفتح المجال لأشكال مواجهة بين الكتاب – النص» وبين «العلمنة – العقل» تصل عند البعض إلى درجة استحضار «الآلهة القديمة» لمواجهة «إله العولمة المنفلت من عقله»، أي أننا أمام مواجهة لطرفي عملية الحداثة – علمنة الدين وتدين العلمنة.⁹

وعليه، وإن أخذت العولمة الآن، عند الكثيرين، منحى الأمركة، فإن «التفكيك» و«التشظي» يأخذ شكل فك الارتباط بين «الأوربة – الأمركة» كعنوانين للحداثة، ونلاحظ ذلك عبر الاختلاف في أشكال المواجهة المشار إليها. (في أوروبا – فرنسا تحديداً تأخذ العملية شكل الأصولية العلمانية، عبر الإمعان في إقصاء الدين للحفاظ على الأمة والدولة وحصر احتكارها لإعادة إنتاج أصول الحداثة) في مواجهة الأمركة، أو مواجهة أصوليات أخرى¹⁰ أو شكل علمانية القارة في مواجهة التدين الفجائي لطوني بلير الأنغلو-سكسوني) بطبيعة الحال لم تأخذ هذه العملية توجهاً واحداً فما زالت الأشكال التي أشرنا لها تتفاعل، ولكن ما يجمعها هو الانفعالات المختلفة لدعوات الأمركة.

⁹ ونلاحظ ذلك فيما اعتبره البعض ربطاً بين ما بعد الحداثة والأصولية، أنظر على سبيل المثال مراد وهبة: ما بعد الحداثة والأصولية، مجلة إبداع ١٩٩٢، القاهرة، ص ٤٢ – ص ٤٣.

والذي كشف عن أن اعتماد الكاتب إيهاب حسن على مقولات اللاتين واللايقين بارتباطها بمقولات هاينبرغ في الفيزياء المعاصرة أساساً لتأسيس مفاهيم المحايطة والتوحيد (الكوني) – العالمي، وما يعنيه هذا من تجاوز اللاعقلانية واللاتأويل، كأساس تقوم عليه جميع الأصوليات دينية أو غيرها.

¹⁰ أشير هنا إلى خصوصية الهوية الثقافية والدينية للمهاجرين من الجنوب وإشكالية تكاملتهم في المجتمعات الأوروبية، وكيف أن «التوحيد الكوني» المنهجي للجغرافيا يترجم تجاههم بعكس ذلك عبر وضع الحدود أمام اندماجهم التكاملية، ليبقى أمامهم خيار الانصهار أو اللفظ (اخراج).

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، بلد المنشأ لـ «أصولية دينية» وإن كان تاريخ النشوء سابقاً لعمليات العولمة الراهنة، إلا أن التحولات التي شهدتها الحركات الأصولية تشير إلى التسارع (بفعل) «التمدد المنفصل من عقالة لأمريكا وتحولها إلى إمبراطورية من طراز جديد (أحادية القطبية) إلى التسارع في تحول تلك الحركات من «حركات تظهر وزهد وتقوى، ضدية للحدثة، وقابلة لدور انكفائي»، إلى حركات ضدية للعولمة (عملية أوكلاهوما ضد رموز العولمة التجارية) أو إلى حركات تبحث عن التأثير السياسي، تستخدم أدوات العولمة (التلفزيون، الإعلام، الصورة) ليصل كارتر «المولود من جديد» إلى سدة الحكم (قبل الثورة الإيرانية) ولتندفع بالتالي إلى العمل، ليس باتجاه التأثير السياسي (حيث أن كارتر نفسه مثل ما يسمى بالإنجليين الليبراليين وليس الأصوليين بالمعنى الضيق للكلمة)، وإنما باتجاه العمل للسيطرة على السياسة – السلطة – الدولة، وهذا ما نشهده منذ حكم رونالد ريغان.

إن هذه العملية المتسارعة ما هي إلا تعبير عن التحول الناشئ عن «فشل» الحدثة في تخصيص «خصخصة» الدين، فالعقل التنويري والذي عمل على «إقصاء الدين»، الكتاب – القداسة» إلى منطقة الأساطير «السحر والغموض»، نجد العولمة والتي تقوم على ادعاءات «لا دينية» العلم والاقتصاد والعسكرة (الموقف الليبرالي المحدث)، في سياق تعميمها «للحدثة، وقيمها، وبفعل أنها تختزل مفهوم «الدولة – الأمة» الحديث إلى صورة ورمز ثقافي «للعام» في داخل هذه الدولة، فإنها تستثير «الأصولية» الكتابية، الدينية، للمنافسة على صناعة وإنتاج المعنى والرمز، وهذا ما يشير إليه البعض باعتباره تحولاً يتم فيه «تعميم» الدين dipivitasation مقابل «خصخصته العلمانية»، بكلمات أخرى فإنه – وهنا تكمن مفارقة، وإن كانت العولمة تعني علمنة للعالم عبر تصدير، تسليع قيم الليبرالية المحدثه فإن الأصوليات الدينية (في أمريكا مثلاً) تقبل إدعاءات العولمة بـ «لا دينية» تصدير قيم الحدثة إلى أطراف العالم، مقابل استخدام ذات الأدوات للسيطرة على «إنتاج الثقافة والمعنى» في داخل دولها وعلى اعتبار أن «الهيمنة الثقافية للغرب» على غيره (كأيديولوجية لكل من الحدثة والعولمة) تسمح بتسليع وتصدير الفردة الثقافية، الخصوصية الثقافية للغرب كخطوة على طريق «تنصير» العالم برمته، ومرد ذلك، هو الادعاء

بأن الفرادة، الخصوصية الغربية نابعة في الأساس من القيم اليهودية - المسيحية (وإن كانت عملية العلمنة إقصاء للدين). وبهذا المعنى تعمل الاصولية على تغذية التصور الزائف حول «يهودية - مسيحية» الغرب وبالتالي خصومة العولمة (خارجياً) تعني خصومة مع اليهودية المسيحية.

وبهذا المعنى نجد سهولة وتسارع في تحول الأصولية من دينية إلى ثقافية، «بفعل هذه المفارقة» أو من «ضدية للعولمة» في الداخل إلى أصولية متعولمة - ليس باستخدام الأدوات والصور والرموز فقط - بل وباستخدام «العولمة» كوسيلة لـ «تعميم» الدين. داخلياً وخارجياً. أي تتحول الأصولية بفعل «التأويل الديني الكتابي للعالم إلى حليف لسياسات وعسكرة «العلاقات الدولية» برمتها، وهذا ما يسميه البعض بـ «التحالف غير المقدس بين اليمين الديني واليمين السياسي».

لن أتوقف كثيراً، لغايات السرعة، عند التمايزات والتمظهرات المختلفة لـ «عودة التقاليد الدينية» إلى المنافسة على الحياة العامة في دول المركز المختلفة، مع إدراك أن هناك فروقات وفروقات كبيرة في أشكال هذه العودة، بمحاول «تدوين العالم» كمواجهة لـ «علمنة الدين» والتي استمرت قروناً، ولكن ما حاولت أن أكشف عنه هو التزامن، التجاور بين تحولات، سواء من الاصولية الثقافية إلى الدينية وبالعكس، أو تحولات الحركات الدينية من «أصولية» منافية للتأويل، ومقترنة بالتفسير الحرفي لـ «الكتاب والنصوص»، ومن ضدية للحدثة وما بعدها، إلى حركات سياسية - دينية، أو دينية - سياسية تبقى على «أصالتها» وتصور نفسها «منقذة، مخلص»^{١١}

^{١١} تجدر الإشارة هنا إلى بحث كازانوف، والذي قدم دراسة سوسولوجية لتحولات أدوار الدين في خمس بلدان (أربعة منها كاثوليكية وواحدة بروتستانتية منذ الثمانينات من القرن الماضي) وخلص إلى أن العلمنة قابلة لاستيعاب عملية «تعميم» الدين، والدين بدوره المنافس للعلمنة يمكنه أن يفعل في «تعميم» معياري لعولمة أكثر إنسانية تتجاوز نواقص الحدثة حيث يقول في نهاية كتابه «وقد يكون من سخرية القدر، أن يساعد الدين الحدثة عن غير قصد ربما، على أن تحفظ نفسها، برغم كل الضربات التي تلقاها منها» انظر خوسيه كازانوف: الأديان العامة في العالم الحديث، مراجعة بولس وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٥-ص ٢٤٤

للعالم من دنيوته فهي تبدأ حركات تقوى وزهد وانكفاء تتناغم وقوانين الخصخصة الرأسمالية، ومن ثم تتحول إلى حركات حداثية ومتعولمة، تستخدم أدواتها، دون القبول بمنطقها لتغدو في نهاية المطاف أو التحليل مشروع بديل للعولمة الجارية، وهذه مفارقة المفارقات نجد نسختها، في أصوليات المحيط، والتي كما سنلاحظ لاحقاً، ستشكل صورة مقابلة رغم تاريخها الخاص، المفارق في مراحل ما قبل العولمة لـ «التاريخ العام» للأصوليات الغربية.

تأثيرات العولمة على المحيط

استدرك هنا لأشير، أن القراءة الطباقية لتأثيرات ومفعولات العولمة على كل من المركز والمحيط لا تعني بالضرورة انفعالات «متطابقة» أو «نسخاً» طبق الأصل؛ ومع هذا فإن «تقابل» الأصوليات في المركز والمحيط ويفعل العولمة، يفسح المجال للمقارنة، بل وفي أحيانٍ للتجرد من «ما يفرقها» (تقاليدها الدينية، المعرفية، أو تاريخها الخاص) لإبراز المشترك بينها؛ وهو «تحولاتها غير المكتملة» ولكن وبتسارع كبير من التظهر إلى التأثير، فالسعي للسيطرة والهيمنة السياسية، الداخلية وبالتالي العالمية. ولإظهار ذلك سأعرض إلى تلك التأثيرات ومن ثم إلى «ما يفرق» لإبراز ما هو مشترك وذلك على النحو التالي:

١. إن أليتي التوحيد والتفكيك وإن كانت تعني تمدد «دولة المركز». وليس بالضرورة انتهاء «الدولة - الأمة» فإن هذا التمدد يعني وبالضرورة «قصر ظهر» - الدولة - الأمة في المحيط، أي أن «الرأسمالية الاستيعادية» تعيد صياغة «العالم باعتباره سوقاً واحدة» تعمل وعبر «قوانين هذا السوق» وأدواته «المتعولمة» (البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية وغيرها)، باستدراج دول لاتفاقات التجارة الحرة (قطر والولايات المتحدة مثلاً) لتكريس هيمنة اقتصادية لا شك فيها.

٢. إن الدول القومية، والتي بمعنى ما كانت من نتائج تقسيم العمل بين امبرياليات قديمة، وبالتالي كانت لتلك الدول «السيادة المكانية

- الزمانية»، فإنها وفي عهد ولادة الإمبراطورية الأحادية (التوحيد الكوني = هيمنة وسيطرة إمبراطورية واحدة) والتي «تنهي الجغرافيا» وتدعو «قطر مثلاً» إلى دخول زمنها، حدثتها، فإنها في ذات الوقت تعني تأويلاً جديداً للتوسع (لحدثتها) مقابل تضيقاً، بل وفي أحيان تعایش غير متوازن، بين زمن الحداثة وزمن ماضي (تراثي)، ويتمثل ذلك بانكفاء مكاني، وحتى فولكلوري لهويات أجساد فقدت إمكانية السيطرة على «الحركة».

٣. ما أقصد قوله هنا ان العولمة لم تعد بحاجة إلى «الدولة - القومية» للتواصل مع مجتمعات هذه الدول، وإن اتفقت مع مقولة أن رموز السيادة المكانية - الزمانية لتلك الدول كانت شيئاً «غير حقيقي» بسبب تبعيتها، إلا أنها، مع هذا كانت تشكل «رمزاً عاماً» «لما هو عام» أو «ناظماً» لحراك داخلي، أو «حامياً» لهوية قومية جامعة، متعالية على الهويات المحلية والفلكلورية، وإن أقرت بوجودها، بصمت، وإن أُعتبرت هذه الهويات معوقاً أو موضوعاً للتحديث - التبعية في مرحلة ما قبل العولمة الراهنة، ولكن ويفعل الأخيرة، فإن التوحيد «العالمي» يعني تكريساً للتبعية مقابل قبول بتواصل مباشر مع الكيانات - الهويات المحلية دون المرور أو طلب الإذن من «الدولة» التحديثية، وعليه يتم تأويل التمدد - التقلص، «الجغرافي» الجاري باعتباره فشلاً لمشاريع التحديث، والذي قادته نخب حداثية التبعية، دفاعية عن تلك الهويات المحلية أو القديمة شكلياً، أي يتم تأويل «تاريخ» الدولة الأمة باعتباره فشلاً - ليس تنموياً فحسب، بل وحتى فشلاً في المواءمة بين الحداثة وما قبلها.

٤. وعليه فإن العولمة باعتبارها اختراقاً استيعابياً لما ينظم مجتمعات المحيط تولد ضرورة «تفكيكاً» للهوية الجامعة، تفتيتاً لـ «الجماعة القومية» وبالتالي تبقي المجتمعات «موضوعاً» أو «حقل تجارب» لمشاريع «مثل الشرق الأوسط الجديد» أو «الكبير» الذي يستعاض هنا عن «ضيقه» بوهم «تكبيره» أو «تمديده» للايحاء بأن الانخراط في العولمة هو فعل انتظام في عملية توحيد كوني، وليس تكريساً للضيق والتبعية.

٥. إن العولمة وعبر عسكريتها للعلاقات الدولية^{١٢} وإن ضمنت بذلك تعايشاً سلمياً» أو «نزاعاً سلمياً» بين دول - المركز و/أو بين «النزعات الداخلية العنيفة المرافقة لتوسعها وتمدها» فإنها بتسليح وتصدير «العنف» إلى مجتمعات المحيط، تكفل التوحيد في المركز مقابل التفكيك للمجتمعات والثقافات المحلية، والتي لا يتبقى لها سوى إعادة الصياغة والتكيف.

٦. إن ضمان «التعايش السلمي بين النزعات الأصولية الداخلية» وبين «تمدد الدولة - الأمة المركزية، أحادية القطبية» يغلف وكما أشرنا أعلاه، عبر شرعنة الترويج لعولمة الثقافة بحيث تغدو بعداً مقبولاً من ثقافة العولمة وبحيث تعني عولمة لثقافة «غربية» أحادية، لافظة «الاختلاف الثقافي» مع «الأخر»، على اعتبار أن هذه الثقافة معتمدة فرادتها وتميزها على الإرث اليهودي - المسيحي، فعولمة الثقافة تعني عولمة لتلك القيم، وخطوة بالتالي على طريق «تنصير العالم، أي أن العولمة الثقافية ستشمل «تعميمات» مقبولة في المركز، ممانعة في المحيط.

أي أن «ممانعة العولمة» كشكل لـ «تكيف ومقاومة» المحيط، مقاومة لما يسميه البعض «زخات الصور» الالكترونية - الرقمية، المختزلة للثقافة (عبر تداخل إنتاجها واستهلاكها، واختصار المسافات بين تلك العمليات) سينقل الممانعة من «ثقافية» إلى «ممانعة دينية» لتتداخل أشكال تظهر هذه الممانعات ولتأخذ أحياناً طابع الصراع على الصور والكرتونية منها.

^{١٢} أشير هنا إلى ما عرضه الباحث ميشيل مان حول أن ما تصرفه الولايات المتحدة على العسكرية يفوق ما تصرفه الدول الاثني عشر اللاحقة لها، في الوقت التي كان أسطول بريطانيا العظمى أكبر من أسطول دولتين تليها فقط، وبهذا المعنى فإن «عسكرة» العولمة يعني «تأكيد هيمنة الأمركة، مقابل «قبول دول غربية أخرى للدور العسكري لأمريكا وإن على مضض» مصدر سابق، ص ٦٥.

الأصولية (في المحيط)

لن أعرض هنا إلى جميع الحركات الأصولية، ولكنني سأحصر الحديث في «الأصولية الإسلامية» وذلك لاعتبارات منهجية (استحالة الإحاطة بها في هذا الوقت الضيق) وهنا أشير وبسرعة أن استحالة الإحاطة تترجم إلى إسقاطات، غير دقيقة، لا تاريخياً ولا معرفياً، وبالتالي يسهل إختزال صور الأصوليات إلى «صورة واحدة» للأصوليات (صورة الأصولية الإسلامية هنا) وما يعنيه هذا من تنازل عن رؤية الفروقات بين الحركات الأصولية المختلفة في ثقافات ومجتمعات المحيط المتنوعة، أو حتى الفروقات في داخل هذا الحركات نفسها؛ وهذا باعتقادي، مرده إلى استسهال لما تقدمه العولمة من «صور» تبدو مكثفة بذاتها، ولكن ما ينظمها هو سهولة التنقل الدلالي بين «صورة» وأخرى (الإسلام، الشرق، الإرهاب.. الخ) ليبدو أن هذا الانتقال في الصور هو انعكاس حقيقي لواقع حقيقي، حامل للصور من واهب الصور.. العولمة. هنا تجد تحول الافتراضي إلى الواقعي وبالعكس.

ومع هذا، فإنني لا أسعى إلى تبيان التاريخ الخاص للأصولية الإسلامية والتي اعتبرها، كغيرها من الأصوليات الكتابية، ورغم هذا التاريخ، أصولية ملازمة لثقافة الكتاب، أي كتاب، فهي أحد أشكال «حضور النص المقدس» في العالم والذي كان وسيكون له أشكال حضور أخرى.

في هذا السياق، وبرؤية العاملين المشار اليهما (العقل اللاهوتي وانفعالات العولمة) نرى سوء الفهم المقصود من وراء تداول مصطلح «الأصولية» في المرحلة الراهنة للعولمة، فالمرء غالباً ما يربط المصطلح بالاسلام والشرق الأوسط والعنف.. الخ رغم أن المصطلح ظهر منذ قرن تقريباً في الولايات المتحدة الأمريكية تحديداً لوصف مجموعات بروتستانية لنفسها كضد للحدثة.. لقد ظهر المصطلح على اثر نشر سلسلة من ١٢ مجلداً انطلاقةً من العام ١٩١٠ تحت عنوان «الأصول» ضمن تسعين مقالاً للاهوتيين بروتستانت معارضين لأية تسوية مع الحدثة المخيمة؛ ومنذ ذلك الحين ارتبطت في ذهن الكثيرين خصائص للأصولية يجب بالضرورة أن تنطبق على اية مجموعة دينية أخرى أو ثقافية.

إن سرد تلك الخصائص هو محاولة لمصادرة إمكانية الآخر الإسلامي في هذه الحالة من سرد روايته، فهمة لمجريات استزراع هذا المفهوم - المصطلح في تربته الخاصة (الثقافة الإسلامية) أو لمجريات وجود مفاهيم - مصطلحات مقابلة ونابعة من تاريخه الخاص. وعليه فإنني لن أتوقف كثيراً عند تلك الخصائص، وإنما سأعرج على التاريخ قليلاً، لنجد أن ما يحتويه هذا المصطلح^{١٢} من عناصر لا ينطبق بالضرورة على كل الحركات الإسلامية.

^{١٢} أشير هنا إلى عدم الدقة في استخدام مصطلح الأصولية، ففي أحيان تطغى عليه خصائص مرتبطة بنشأته التاريخية (الأمريكية البروتستانتية فقد ولد المصطلح إثر نشر مجموعة من اللاهوتيين لـ ١٢ مجلداً في العام ١٩١٠ تحت عنوان (Fundamentalizm) وارتباطاً بذلك دخل المصطلح متأخراً القواميس الغربية (لاروس، دائرة المعارف البريطانية.. الخ) بذات الخصائص المتمثلة بـ الجمود، اللاتأويل، العصمة المطلقة للنصوص المعبرة حرفياً عن الحقيقة، معارضة كل تطور بالعودة إلى الماضي، مواجهة الحداثة، عدم التسامح والانغلاق.. الخ.

وإن اقتضت تلك الخصائص وجود نصوص دينية، إلا أنه من الممكن تصور وجود لـ «أصولية» دون نص من جهة (أصولية علموية و/أو علمانية) أو وجود نص دون أصولية من جهة أخرى (التدين غير السياسي)، لهذا نجد من يقترح مصطلحات بديلة للتعبير عن ظاهرة تنامي استخدام الدين السياسي (مثل السياسات الدينية، الإسلام السياسي، الحركات الأصولية: أنظر على سبيل المثال نيكى آر. كيري: السياسات الدينية الجديدة: لماذا تظهر «الأصوليات»؟ مجلة النهج، دمشق، عدد ٢٣ صيف ٢٠٠٠، ص٤٧. والذي يستبدل به مصطلح الأصولية بمصطلح السياسات الدينية وكذلك أنظر لدلالة المصطلح حسب الدارسين للأصولية اليهودية على سبيل المثال إيان لوستيك - الأصولية اليهودية في إسرائيل، مؤسسة الدراسات الفلسطينية بيروت ١٩٩١، ص٥-ص١٤، حيث يعتبر الأصولية ضرباً من ضروب السياسة، مخرجاً بذلك جماعات الزهد والتقوى من هذا الإطار، ويحدد المشترك فيها بأنها تواصل مع السامي بحيث يكون سلوكها متصلاً به باعتباره سلطة سامية مطلقة، وبأنها لذلك حركة انخراط في عمليات سياسية ترمي إلى إحداث التغيير الشامل الجذري والسريع، وعليه فإنها تفنقر الى وجود البرغماتية السياسية مما يجعلها غير قابلة للمساومة ولا تقبل النقاش في فهمها

الحالة الإسلامية

إن قراءة سريعة لمجريات ١٤ قرناً من التاريخ الإسلامي غير ممكنة، ولكننا سنركز على أساسيات ينطلق عادة منها من يعترض على استخدام مصطلح الأصولية على الإسلام عامة، وذلك على النحو التالي:

١. لقد وجدت في التاريخ الإسلامي تيارات فكرية وسياسية متنوعة، وكانت الأصول مرجعاً لكافة التيارات، سواء في استلهاها للبرهنة على صحة المواقف، أو في اعتمادها أساساً لتكاملية المواقف المختلفة.

٢. إن كلمة «أصول» العربية والتي يعتمدها البعض لترجمة مصطلح Fundamentalism تحمل دلالات مغايرة عن ذلك المصطلح، فالدلالة اللغوية تشمل «الجذور، أسفل الشيء»، والحسب، والأصلي يقابل الفرعي أو المقلد». أما الدلالة التاريخية فقد حملت معنى «المنهج» لضبط التفكير، باعتبارها قواعد وطرائق لـ «الاجتهاد العقلي» بحيث أصبح الاجتهاد نفسه أصلاً من الأصول (القرآن، السنة، الإجماع «رأي المجتهدين»)^{١٤}.

٣. وعليه فإن العلوم «الاسلامية نشأت وتطورت في إطار العلاقة المتبادلة بين النص والعقل، ويشير كثير من المسلمين الى ذلك

للمقدس وكذلك أنظر Fritz Steppat:Zehn Thesen zum Islamische Fundamentalismus وهي ورقة قدمت في العام ١٩٩٣ لسيمانار في جامعة برلين الحرة والذي يشير فيها إلى أن «الأصوليات ليست خاصة بالاسلام، بل هي أيضاً تخص أديان وايدولوجيات أخرى» ومعدداً لخصائص الإسلام ثلاث هي Integralism و Literalism و Exclusive» لنجد تقاطعاً لتلك الخصائص وما يمكن تسميته بـ «الدوغماتية» التي قد تميز أي من التعاليم الدينية أو الأيديولوجية. كما يمكن الرجوع إلى محاولات بعض المفكرين المسلمين، وغيرهم، للدفاع عن الاسلام، عبر إبراز المرجعية «غير الاسلامية» للمصطلح من جهة، وعبر إبراز دلالات ايجابية لذات المصطلح من جهة أخرى: انظر على سبيل المثال: محمد عمارة: الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق ط١ . ١٩٩٨، ص٥- ص١٧.

^{١٤} أنظر محمد عمارة مصدر سابق ص١٣

بأنه لم يكن بالإمكان للنهضة الإسلامية الأولى أن تكون إلا باعتماد الإسلام على العقل لتفسير وتأييل كل من النص والواقع، فأصول الإسلام تقوم على «اللاحرفية» وعلى «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض».

٤. إن وجود من يسعى للالتزام بظاهر النص يعتمد نفسه على العقل لتبرير ذلك، فالأولية في الإسلام للعقل، وعليه لا سلطة في الاسلام لفئة أو جماعة أو شخص يحتكر الفهم الصحيح ويجعل من هذا الفهم غير قابل للنقاش أو المساومة.

٥. إن الأصول بهذا المعنى امتدت لتشمل جميع نواحي الحياة، من أصول الدين الى أصول الفقه (القانون الإسلامي) وولد ذلك ثلاث اتجاهات أساسية «أهل الاثر، أهل الرأي، أهل الاجتهاد» وكلهم يسلمهم الأصل، الداعي للبحث عن حلول واجابات وبمنهجية تضبط الفكر (في مقابل المنطق اليوناني)، أي بمنهجية أصولية.

ولقد استمر هذا الوضع إلى مرحلة «الأزمات الكبرى» (القرن الرابع إلى السابع) من نوع هجمات المغول والتتر إلى الحروب الصليبية، فنشأ فقه ابن تيمية، القائم نفسه على الاجتهاد، ليغلق باب الاجتهاد، ليضمن توحيداً في مواجهة الفرقة، التي سمحت لسيطرة خارجية على دار الإسلام.

إننا نجد في هذا التيار بدايات لمذهب «الظاهرية» ومحاولات لصهر الإختلاف وتقديم للحرفية على التأويل، وعدم قبول للمساومة والإختلاف، وإخراج «المختلف» الشيعي، الصوفي، الآخر الداخلي والآخر الخارجي من دائرة القبول والتسامح.

أي أن «الأصولية» بمعناها الحرفي التكاملي الاقصائي نجدها فقط في ما نسميه «فقه الأزمات» في مرحلة رفض سيطرة غربية، فهو فقه نزاع وحروب، فقه يسعى للحفاظ على وحدة الأمة في مواجهة الغازي (نستدرك هنا ونقول أن رأي بعض المسلمين المعاصرين يعتمد على هذا الفقه تحديداً، لتعني دعوته العودة إلى الأصول، عودة إلى هذا الفقه المحارب).

٦. إن إغلاق باب الإجتهد أدى إلى هيمنة للتقليد، وهو ما يصطلح عليه المسلمون بعصر الإنحطاط، والذي استمر لبدايات اللقاء المأزوم مع الغرب المعاصر، وقد انتشرت في هذه الفترة جماعات الزهد والتقوى، وانتشرت الطرق الصوفية، والتي شكلت لاحقاً تكريساً للتقليد ودعوة لروحانية خالصة تعتمد ما وراء العقل والتواصل مع المطلق عبر إطفاء العقل، وكأنا في مشهد لتجاوز ثنائية النقل والعقل إلى ما وراءها ودون ارتباط ضروري بأجندة سياسية.

٧. في القرن الثامن عشر وفي ظل هيمنة السلطان العثماني على الخلافة، وتعدّد العلاقة بين أطراف ومركز الامبراطورية التي استندت على الطرق الصوفية لدعم سلطانها، بازاحة مقصودة لإمكانية تدخل الدين في السياسة، حيث هيمنت الأخيرة على الدين، نشأت في أطراف الدولة العثمانية حركات سلفية تقليدية (الوهابية، المهديّة والسنوسية) كتعبير عن رغبة الأطراف في الاستقلال عن المركز، وهنا تحديداً ينطبق برأينا وصف الأصولية على هذا التيار السلفي التقليدي والذي دعا إلى العودة إلى الأصول البريئة من البدع، وإن اندمج في مناطق مع الطرق الصوفية إلا أنه وتحديداً على يد محمد بن عبد الوهاب وبتحالفه مع العائلة السعودية قد قطع مع تلك الطرق، وأعاد للإسلام من منظوره صفائه الأول، نقاءه، بعيداً عن محدثات الأتراك الباشوات. أي أننا هنا مع «ضرب من ضروب السياسة» يُعتمد فيها «النموذج الأول» أساساً للتغيير السريع والجزري ولبناء بديل عن الواقع على صورة ومثال الإسلام الأول، المدني ويعتمد فقه ابن تيمية أصلاً من مرجعيات الوهابية).

وفي المقابل نجد في القرن التاسع عشر، قرن الاتصال الصعب مع أوروبا الحديثة، والتي قطعت أشواطاً في التحديث والحداثة، وتوسعت استعمارياً إلى خارج القارة؛ ولم يكن هذا اللقاء - الإتصال في البداية «ثقافياً» بالمعنى الضيق للكلمة، بل تصادماً تجارياً - عسكرياً شمل العالم بأسره، من حرب الأفيون مع الصين (١٨٣٢) إلى فتح اليابان

عنوة أمام التجارة عشية عصر الميجي (١٨٥١) إلى دخول نابليون فالانجليز لمصر، وتمدد فرنسا في أفريقيا؛ نجد بجوار محاولات التحديث العثماني نفسه مشاريع تحديثية أخرى (تجربة محمد علي باشا) تحالف فيها الحاكم مع الشيخ المحدث، ونتيجة ذلك ظهرت دعوات «أصولية تحديثية» أو «سلفية تحديثية» لم تجد مشكل في تأويل «العودة الى الأصول» تأويلاً يشترط في تلك العودة أساساً للتحديث نفسه، وقد اتكأت (اعتمدت) تلك الدعوات على أن «الانجاز الاوروبي» «السبب في تفوق الأوروبي» «نهضة الأوروبي وحدثته» ما كان لها أن تتم لولا «أخذها» عن الإسلام الذي كان ناهضاً من قبل على أساس أن هذه النهضة تم بناؤها على المدنية والعقل.

إن الدعوة السلفية التحديثية، وإن انبهرت بانجاز الغرب، إلا أنها وعبر تأويلها لتاريخها بررت إمكانية قبولها للآخر الحضاري، وقبولها للأخذ منه أسباب تقدمه المتمثل في تأسيس اجتماعه على أساس العقل. وبهذا تغدو العودة إلى الأصول عودة إصلاح، تصويب العلاقة بين النقل والعقل.

لقد تميزت هذه الدعوة بالاعتناع بإمكانية «التحديث» و «الإصلاح» و«النهوض» واصطلاح على هذه المرحلة، بمرحلة الإصلاح أو الإحياء الإسلامي، وتمثلت أكثر ما تمثلت في دعوات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (شيخ الأزهري) وابن باديس وغيرهم، ويمكن اعتبارها محاولة للقطع مع «السلفية التقليدية» بل إنها أخذت شكل «السلفية الليبرالية» في المغرب العربي^{١٥}، فهي مشروع إحيائي، اصلاحي، تحرري. أي ضرب من ضروب السياسة، ولكنها لا تقطع مع الحداثة، ولكنها تقطع مع الجمود والتقليد، لا تشير إلى تنازع الإسلام والحداثة، وإنما تحاول تأويل الماضي بطريقة تعيد الارتباط مع «حداثة ذاتية» في مقابل «حداثة مفروضة من الآخر –

^{١٥} أنظر خير الدين التونسي: أقوم المسالك في أحوال الممالك: تحقيق منصف الشنوفي، ط٢، دار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢ والذي شرع من خلاله أخذ النظم السياسية الغربية لتحقيق التحديث المرغوب.

المستعمر»، ولا تجد مشكل في الأخذ من الأخير حتى نظامه السياسي الذي يشابه مفهوم الشورى لدى المسلمين. أي أننا أمام «أسلمة» للحادثة عن طريق الدعوة إلى «التحديث والتجديد الاسلاميين».

وقد عبر الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده عن هذه الدعوة الإحيائية في نشاطه وابعائه، وهو أول من بحث في «معنى النهضة» وفرق بينها وبين دعوات ما سماه «التجديد التقليدي» كتجديد الدولة العثمانية وتجديد محمد علي باشا المرفوضان من قبله، حيث شكلاً إما تقليداً للغرب أو للماضي، واعتبر «النهضة» بأنها دعوة للتجديد الاستقلالي، كما تجديد اليابان، الذي يكفل من منظوره «التجديد» و«الحفاظ على شخصيات هوية الأمة» لتنجز استقلالها عن مستعمرها، ولا يتم ذلك برأيه إلا بإعادة فتح باب الاجتهاد ليسيير التجديدان الديني والديني جنباً إلى جنب^{١٦}.

إن انهيار الجامعة الإسلامية، الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤، على يد الدول الاستعمارية وعلى يد الحركات القومية، جعل من دعوات الإصلاح والتجديد في منظور بعض الحركات سبباً اضافياً لانهيار الخلافة، وعليه فإن الدعوة الإحيائية ستنتقل عند البعض من شكل الدعوة إلى العودة إلى الاصول، إلى الدعوة الإحيائية، إلى إعادة الخلافة، استعادتها كونها «الجامعة» وليست «المفرقة»، وبدأت الدعوات لتحويل الدعوة إلى حركة، إلى ضرب من ضروب الفعل او الممارسة السياسية، وهذه بداية نشوء الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي غلب عليها التنارع بين السلفية التقليدية عبر إعادة الاعتبار لفقهاء الأئمة وبين السلفية التحديثية عبر البحث في نموذج للحادثة خاص بها لمواجهة حادثة عصر بأسره.

وهنا تحديداً تبدأ الفكرة الحركية الإسلامية بطرح نفسها كمشروع بديل عالمي، مهمته ليس فقط حل إشكال التشظي السياسي والاجتماعي للمجتمعات المحلية، بل تكمن مهمته بطرح مشروع بديل للبشرية جمعاء وحتى لمجتمعات دول المركز الاستعماري.

^{١٦} أنظر محمد رشيد رضا: في كتاب «ديوان النهضة» تحقيق النصوص أدونيس وخالدة سعيد، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١.

فالمواجهة معه تعود إلى شرور في «عقليته» المنفلتة من عقالها، المتمركزة حول ذاتها، الموضعة لمن هو غيرها، أو خارجها باعتباره موضوعاً لسيطرتها وهيمنتها وهنا يتم التأويل للتاريخ البشري باعتباره صراعاً مزمناً بين نمطين ثقافيين متوازيين لا يلتقيان أبداً. وهنا تتحول «الأصولية» من «دينية» إلى «ثقافية» ويتم طرح مقولات الانكفاء على الذات، رفض الآخر، وعدم قبول التسويات. ويتم التعامل مع الآخر «الغرب هنا وتحديداً» باعتباره «أصولية ثقافية» مزمنة هاجسها السيطرة على مقدرات الأمم كافة (نجد هنا استشرافاً معكوساً).

إن «الفكرة الحركية» هذه وبابتعادها عن «حركية الفكر الاسلامي التحديثي» تجعل من نفسها بعيدة عن إمكانية التأثير فيفسح المجال لأفكار وحركات أخرى لتحل محلها. وقد هيأت الفكرة القومية لنفسها وتأسست الحركات القومية، المناهضة للاستعمار والقبالة للحياة عبر تجسير الفجوة بين «واقعها العربي» و«إمكانية مشاركة العالم في لعبة الحدائث والأمم في لعبة التقدم» (نشير هنا الى الفرق بين القومية في المشرق العربي عنها في المغرب، حيث البعد الديني كان متدخلا في الأخيرة كون الاستعمار الفرنسي، وبخلاف الانجليزي، كان يعمل على «فرنسة المستعمرين» فكان التمسك باللغة مرتبطاً بالتمسك بالدين).

٨. على الرغم من أن «جماعة الاخوان المسلمين» والتي تأسست عام ١٩٢٨ في مصر قد جمعت بين السلفيتين (التقليدية والتحديثية) على يد مؤسسها الشيخ حسن البنا تلميذ الشيخ محمد رشيد رضا، إلا أن آثار هذا الجمع وسمها بسمه «جمع النقائض» فنجد سلوكها يتراوح بين القبول والتعاطي مع متغيرات الواقع وبين الرفض الجذري لهذا الواقع. وهذه السمة تحديداً تجعل مصطلح الأصولية ينطبق أحياناً عليها وأحياناً أخرى يفترق. ويعود هذا، بالإضافة الى هذه السمة، الى ظروف ومتغيرات لم تكن الجماعة فيها إلا منفعلاً.

إن المد القومي العربي، وعلاقة الجماعة بالمملكة العربية السعودية والتي اعتبرها القوميون ركيزة دينية للرجعية المتحالفة مع الامبريالية

جعل من الصدام بين الدول القومية، المستقلة حديثاً، صداماً واقعاً. نشير هنا إلى علاقة جمال عبد الناصر بسيد قطب^{١٧}، رغم أن الإخوان ساهموا في إنجاح الثورة الناصرية. لقد انتعش هذا التيار (الإخواني) في كنف الملكيات والإمارات، واستخدم في مواجهة التيار القومي، وعبر ذلك عن نفسه في توجهات الإخوان نحو نقد جذري لمشاريع التحديث الرأسمالي والاشتراكي وطرح بديل إسلامي لكافة تلك المشاريع، والمفارقة هنا أن الملكيات والإمارات غدت رأسمالية في الاقتصاد، محافظة، مقلدة في الدين، واستخدم الأخير هنا للانشبك في «الحرب الباردة» في مواجهة الخطر الأكبر «الاشتراكية والشيوعية» ومشاريع الاشتراكية المقترحة من قبل الدول القومية (الجمهوريات) رغم محاولات الأخيرة صياغة اشتراكيات عالمثالية خاصة بها (الاشتراكية العربية) أو تأسيس طريف ثالث عرف بدول عدم الانحياز (إن هذه المفارقة ستكون سبباً في ظهور الحركات الأكثر راديكالية من داخل هذه الدول نفسها، دول البترول).

٩. حرب ١٩٦٧ وحرب ١٩٧٣:

إن الاحتجاج القومي، الثورة الناصرية ومن ثم سيطرة البعث العربي الاشتراكي على كل من العراق وسوريا، اعتمد في الأساس على تحميل «الرجعيات العربية المتحالفة مع الاستعمار» مسؤولية قيام دولة إسرائيل في قلب العالم العربي والإسلامي في عام ١٩٤٨ باعتبارها قاعدة متقدمة للغرب الاستعماري، وربطت بالتالي مشاريعها «التحديثية» بمهام محاربة إسرائيل، والتي وإن كانت حداثية في أساليبها، إلا أن دور الدين المتصهين فيها لا شك فيه، واعتبرت أن محاربة إسرائيل لا تتم على أسس دينية بقدر ما تتم على أساس قومي، فهي احتلال استيطاني إجتالي اقتلاعي، مرتبط بالاستعمار، الذي لا يمكن تقويضه إلا

^{١٧} لقد كان لهذه العلاقة والتي أودت بحياة سيد قطب في المعتقل الناصري أثراً لاحقاً على اعتماد الكثير من الحركات الجهادية على مؤلفات قطب الأخيرة وخاصة «معالم في الطريق» وعلى «رمزيته» باعتباره الإمام الشهيد.

بالمشاريع التحديثية، والتي يقف ضدها الاسلام السعودي،
الخليجي، حليف الاستعمار أيضاً، والقوى الداخلية الرجعية،
والقوى الدينية منها .

لهذه الأسباب ولغيرها اتخذت تلك المشاريع في هذه الدول صبغة
العلمنة القومية لمواجهة أصولية دينية داخلية أو أصولية إسرائيلية نفسها
من منظور أصحاب المشروع القومي .

ولكن حرب ١٩٦٧^{١٨} وهزيمة العرب أمام اسرائيل المتحالفة مع الغرب
الاستعماري اعتبرت عند العديدين هزيمة للمشروع القومي العربي
نفسه، وحرب ١٩٧٣ ودور الدول النفطية فيها، والتي اعتبرها البعض
نصراً لنموذج التحالف، وليس الفرقة، بين السادات خليفة ناصر وبين
الدول الخليجية، وإعلان السادات لاحقاً للتحالف مع الإسلاميين،
وتسميته لنفسه بالرئيس المؤمن أظهر إمكانية استخدام الإسلاميين،
ولكن جاءت المفاجأة للجميع بانتصار الثورة الإيرانية .

إن السياق الذي جاءت به الثورة الايراني خلاله، وبفعل سيطرة المذهب
الشيوعي في ايران القائم على مفهوم «ولاية الفقيه» و«عصمة الإمام»،
جعلت البعض يربط «الصحوة الإسلامية» المعاصرة بها، متجاوزاً
أبعاداً أخرى للظاهرة، التاريخ المشار له مثلاً ولأسباب تتعلق بطبيعة
مشروع التحديث الليبرالي الذي قام به شاه إيران، ولتحالفه المتين
مع الغرب وإسرائيل، أصبحت الثورة من منظور معين وكأنها ثورة
«أصولية ثقافية دينية» وأثرت على تغذية دعوات وحركت «جهادية»
في داخل العالم العربي، ليس آخرها «حركة التكفير والهجرة»
المصرية، والتي قامت بقتل «الرئيس المؤمن» بعيد تحالفه مع اسرائيل
(عام ١٩٨٠) .

^{١٨} لا تتردد الحركات الاصولية في تأويل الحروب (الهزائم أو النصر) بطريقة
تجعل منها تحقيقاً لنبوءات قابعة في النص، وبهذا تتغذى منها بغض النظر عن
النتيجة؛ أنظر على سبيل المثال تفسيرات الحركات الأصولية اليهودية لحروب
اسرائيل في (إيان لوستيك: مصدر سابق، ص ١-٢) .

إن نجاح الثورة الإيرانية والتحولات اللاحقة المرافقة لتأسيس «الجمهورية» الإسلامية، والتزاوج بين مقولة ولاية الفقيه ومقولات الديمقراطية الغربية من جهة، والتزامن مع تحولات مرحلة «العولمة الراهنة» من جهة أخرى، قد جعل من الصراع الدولي، والإقليمي في بعد من أبعاده، صراعاً بين نموذجين حضاريين متباينين وشكلت إيران بهذا دليلاً على صدقية عقدية لـ «عولمة إسلامية بديلة» ومرجعاً عملياً، واقعياً على امكانية انتظام المجتمع على أسس إسلامية، قديمة وحديثة في آن، وكفيلة بتصويب العلاقة بين الوحي والواقع، وضامنة للتقدم واستمرار الصراع (المحافظون والإصلاحيون) في إطار ولغايات الحفاظ على وحدة وقوة المجتمع - النموذج.

إن تأثيرات هذا الصراع على خطاب الإسلاميين سيأتى لاحقاً بعد انتهاء الحرب الباردة، والحرب العراقية-الإيرانية. وإن كانت بذوره قد تأسست في عقد الثمانينات (حزب الله، حماس).

الحالة الفلسطينية

لقد كانت فلسطين جزءاً من الدولة العثمانية، ومنذ تأسيس متصرفية القدس قبل نشوء الصهيونية بدأت تتشكل هوية فلسطينية، وهناك كثير من الفلسطينيين، يحاولون أن يعيدوا «الهوية» إلى مراحل أقدم لمواجهة الادعاء الصهيوني، بأن الهوية الفلسطينية هي فقط ردة فعل، وبالتالي صنعية للصهيونية - المجسدة للهوية اليهودية حسب ما تصورت الصهيونية وما زالت.

بنشوء الصهيونية وبفعل تحالفها مع «الاستعمار»، ولتعقد «المسألة اليهودية» في أوروبا، وكنتيجة للحرب العالمية الأولى استطاعت بريطانيا أن تستعمر فلسطين وأعطت الصهيونية «وعد بلفور» بإقامة وطن لليهود في فلسطين في عام ١٩١٧.

لقد اعتبر الفلسطينيون فلسطين وطناً لهم، وكانت تحكم علاقاتهم - وهويتهم - وخاصة لأهمية مكانة فلسطين الجيوسياسية (قلب العالم العربي) ولأهمية موانئها وانفتاحها، الانفتاح على الآخر الداخلي

والخارجي، فالهوية كانت بالتعريف متعددة، يهودية، مسيحية، إسلامية، وكانت العلاقات مع اليهود، والذين كانوا يشكلوا أقلية، علاقات متميزة وخالية من العداة الطائفي أو المذهبي أو الديني.

وبقدوم الاستعمار البريطاني وترافقه مع «الهجرة الاستيطانية اليهودية» أخذت الهوية بعداً ضدياً للاستعمار وللصهيونية، ومنذ البداية تم التمييز بين اليهود والصهيونية، ولكن تعاضم الهجرة وارتباطها بتسهيلات بريطانية لقسمة الشعب الفلسطيني إلى يهود وغير ذلك (أغيار)، جعل من الأغيار ينتظمون في «جمعيات مسيحية-إسلامية»، والتي شكلت أول شكل للتنظيم كان اسمه الحزب الشيوعي الفلسطيني والذي تأسس عام ١٩١٩ وكان يضم في صفوفه يهوداً ومسيحيين ومسلمين.

إن انقسام الهوية على أساس ديني مرده الصهيونية في الأساس جعل بالتالي من «الهوية الفلسطينية» هوية عربية، وبمعنى ما هوية «قومية» أو «وطنية» في خصومة مع «أصولية وانعزالية اقصائية» لهوية «اليهودي» المعرفة صهيونياً، باعتبارها هوية فوق - تاريخية، تجسد النبوءات الثوراتية بـ «عودة شعب الله المختار» إلى «أرض الميعاد» والتي هي لـ «أرض بدون شعب إلى شعب بدون أرض!» وليتم تحقيق تلك النبوءة يجب «اقصاء، ازاحة، تفتيت» الأغيار الذين يشكلون حجر عثرة أمام هذا المشروع «الرباني».

من الصحيح أن الحركة الصهيونية في بداياتها كانت «علمانية» ولكن اختيارها لفلسطين موطناً لحل «المسألة اليهودية» جعل من الاعتماد على البعد الديني في هوية «اليهود» أساساً لطغيان هذا البعد على مجمل المشروع الصهيوني، ليس هذا وحسب، «بل إنها سعت لقسمة «الأغيار» على أساس ديني أيضاً، وعليه، فإن استجابة «الأغيار» مهينة دوماً لحمل دلالات دينية.

لن أعرض هنا مجمل التاريخ الفلسطيني المعاصر، سواء في الرواية الفلسطينية أو في رواية «الأغيار»، ولكنني سأنتقل مباشرة إلى وقتنا الراهن، حيث أن الحركات الإسلامية لحقها تغييرات بنيوية تشترك فيها مع مجمل الحركة الوطنية الفلسطينية وحركات التحرر على أثر

إنهيار الاتحاد السوفييتي، وتزامن ذلك مع مؤثرات العولمة الراهنة وأثر النموذج الإيراني المشار إليه. وعليه فإن التيارات، الحركات، الجماعات الإسلامية ليس وحدة واحدة، بل هي متعددة ولا يمكن تصنيفها في سلة واحدة. ويعود ذلك لأسباب عدة، أهمها برأيي وجود قانون عام مشتق من ذات النموذج، والذي قد يفسر التحولات التي تجري على مجمل الحركات السياسية الدينية فهي تبدأ جماعات «تقوى وزهد» وبعد عن المشاركة في الشأن العام لتنتقل تدريجياً وبفعل عوامل ذاتية وضغوط خارجية نحو إشهار موقف من قضايا تهم تلك الجماعات، ويتم هذا بالتركيز على «تفردنا» و «تميزنا» عن محيطها القريب فالبعيد، وبفعل توسعها وزيادة الضغوط عليها تبدأ بطرح نفسها بديلاً عاماً عن «كل من يعمل بالشأن العام»، على اعتبار أن تفردنا وتميزها في «إنقاذ ذاتها» يعتبر نموذجاً للإنقاذ العام، ليس محلياً فحسب بل وإقليمياً وحتى دولياً.

إن تجليات هذا القانون يعتمد على «الجاهزية الذاتية» من جهة، وعلى حجم «الضغوط الخارجية» (عدو خارجي، فشل البدائل..الخ) من جهة أخرى.

إن هذا ينطبق بدرجة أو أخرى على مجمل «الحركات الاجتماعية» ولكنه يظهر واضحاً على الحركات الدينية، كونها تعتمد ابتداءً على قوة ربانية من منظورها وتعمل على جعل احتجاجها الاجتماعي متسقاً وتلك القوة، وإن أخذ شكلاً درامياً في أحيان معينة، أو شكل غير متسق في أحيان أخرى، إلا أن اتساقه وارد في تماسك لبدائياته مع نهاياته. وتوجد في فلسطين الآن جماعات إسلامية مختلفة، من جماعات الزهد، إلى السلفية إلى الجهادية، والأكبر هي جماعة الإخوان المسلمين ووليدها حركة المقاومة الإسلامية حماس.

وإذا ما اعتمدنا التعريف المعطى لـ «الأصولية» باعتبارها حركات تؤمن بالتفسير الحرفي للنص المقدس؛ وباعتبارها ضرباً من ضروب السياسة والتي تؤمن بالتغيير الجذري والسريع؛ أو باعتبارها حركة احتجاج «ضدية» للواقع وللغرب الحديث؛ أو .. غير ذلك من التعاريف المتداولة لـ «الأصولية» نجد أن ذلك لا ينطبق على «جل هذه الحركات».

فجماعات التقوى والزهد، والذي أخرجها على سبيل المثال الكاتب إيان لوستيك من دائرة الأصولية (اليهودية)، نجدها الشكل الأولي، البدئي، لمعظم الحركات الفلسطينية، والتي ما زالت جميعاً تعتمد على «أشكال التدين الشعبي» لتحويلها باتجاه التسييس، المقصود منه التغيير «البطيء غير السريع» لـ «الواقع».

من الأمثلة على جماعات التقوى والزهد، الطرق الصوفية المنتشرة في كل فلسطين، وتناهى بمعظمها عن «المشاركة السياسية» وتأمل «الخلاص-الروحاني» لاتباعها عبر التواصل مع «الإرث العرفاني» التأويلي للنص والمتجاوز لـ «العقل» وثنائية النقل-العقل المشهورة، المشار إليها. إن تنامي حضور هذه الطرق، وإن لم يكن ملحوظاً لـ «عين المراقب»، حقيقة يجب دراستها وتفحصها لفهم إمكانية تجليات القانون العام، الذي أشرنا إليه، في أوقات «تصاعد الضغط» حيث يعاد إنتاج توليد البداية الذاتية الفردية لتجربة التدين نفسه، حيث التواصل مع «الحقيقة المحمدية» لا يعني عودة إلى الأصول، بقدر ما يعني استمرار حضور تلك الحقيقة فينا وبنا، وبغض النظر عن الواقع المعاش، فالتصوف طريقة لتجاوز ثنائية الحقيقة-الواقع، السياسة-التغيير، نحو التواصل مع «انطفاء المعاناة» روحياً¹⁹.

إن «لامنية» التصوف تنبع من الاعتقاد بأن «الإسلام في أصوله دعوة، «أدعو إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» وعليه فإن العديد من إتباع هذه الطرق ما زال يسمي نفسه بـ «الدعاة» أو «أهل الدعوة». (لقد كان الشيخ عز الدين القسام داعياً ابتداءً) أما انتقاله لاستخدامه «العنف» فقد وجد تبريره بأن «العدوان مبرر للرد» خاصة إذا لم يرقم بهذا الرد من هو في مسؤولية الرد. في حالته كان المقصود «المفتي» الرئيس الفلسطيني في حينه (سنجد لاحقاً أهمية هذا الانتقال في سلوك الشيخ والذي اعتمده لاحقاً حركة حماس اسماً لجناحها العسكري).

¹⁹ أنظر سهير محمد قاسم: الطرق الصوفية وتراثها في فلسطين، رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت ٢٠٠٥.

إن الخصوصية الفلسطينية وانسباكها مع التأويل الصوفي الأكثر ثراءً، قد يفسر بعض الأسباب التي تجعل من تقي زاهد، محارباً جسوراً، وتحوّر بالتالي حالة «انطفاء المعاناة-الروحانية إلى حالة من «الاستشهاد» بإطفاء لـ «الجسد - المعاناة».

في المقابل، نجد إمكانية استمرار حركات وجماعات تنأى بنفسها عن الشأن العام وبطريقة «هروبية» من منظور الجماعات الاستشهادية، أو استمرار تصعيدي لتلك الجماعات، بحصرها لعملها في إطار العمل العام، إلى شأن جهادي تحرري فقط (أنظر التمايزات بين أطروحات السلفيين، حزب التحرير، حماس، الجهاد الإسلامي وغيرهم) ولكننا إذا ما توقفنا عند أكبر الحركات الإسلامية في فلسطين (حماس) فإن فعل القانون المشار إليه يظهر جلياً، فهي حركة وليدة من حركة الإخوان المسلمين (العربية-العالمية) وتأسست بعد الثورة الإيرانية، وبتزامن ذلك مع بدايات نهاية الحرب الباردة، وكان ذلك -من منظورها- تتويجاً لـ «أسلمة المجتمع» من أسفل، وهي مندرجة في عملية «أسلمة العالم» برمته، فلها وجهة نظر وتحالفات دولية، وهي الأكثر اتقاناً في استخدام «أدوات العولمة» تكييفاً ومناهضة في ذات الوقت.

إن تحولات حركة حماس من جماعة سلفية، دعوية، إلى جماعة «اجتماعية أهلية تقدم الخدمات وتعني بالفئات المهمشة، وإلى جماعة «وطنية تعنى بـ «القضية الوطنية» وتعتبر نفسها بهذا «حركة تحرر قومي» وفي ذات الوقت تتحالف مع «مجتمعات وحركات إسلامية» طرفية لخلق «تواصل عابر للحدود» بين هذه الحركات لمواجهة التشظي والتفكيك، عبر المساهمة في خلق تصور وجود «أمة إسلامية عالمية» قادرة على حل مشكلات ليس فقط مجتمعات «المحيط» بل وحتى مجتمعات «المركز نفسه» بحيث يغدو مشروع «الأسلمة» مشروع عولمة إسلامية بديلة، أي أن حماس وبخلاف القاعدة المنخرطة مثلاً في العولمة عسكرياً والرافضة كل مخرجاتها، تقبل بسلمة العولمة الليبرالية والديمقراطية، كخطوة على طريق الأسلمة في مواجهة «التنصير». وما المراهنات على

الانتخابات ونتائجها، وإن رآه البعض تحولاً من «العقائدية» إلى «البرغماتية»، وتأسيساً لإمكانية وجود «مشروع لديمقراطية إسلامية»، إلا أنه حقيقة مشروع «أسلمة للديمقراطية» كخطوة على طريق أسلمة العالم. وبهذا ستبقى مسألة «قبول العالم» لسلطة تقودها حماس مرهونة بحسم هذه التحولات عقدياً وسياسياً.

تعقيب

تعقيب

حسن لدادوة*

تعالج ورقة د. عبد الكريم البرغوثي موضوعا مهما يفرض حضوره على المستويات السياسية والثقافية في الوقت الحاضر. فكلا الظاهرتين: الأصولية والعلومة تمثل محاور مهمة للبحث الأكاديمي من جهة، وتشكل أيضا، محاور للجدال والصراع السياسي والثقافي من جهة ثانية. ويقترح البرغوثي نموذجا تفسيريا للأصولية، في ظل العولمة، يؤكد على أن العلاقة بينهما علاقة تجاور، أي لا توجد علاقة سببية بينهما (لا يعزى وجود أي من الظاهرتين للظاهرة الأخرى). حيث تعد الأصولية ظاهرة «مركبة تتقاطع في تشكيلها عوامل عدة، أهمها ما يتعلق ببنية الدين نفسه، ومنها ما يتعلق بطبيعة القوى المتصارعة من داخله أو حوله»، تحديدا يعزو الأصولية في عصر العولمة إلى الذهنية الدينية نفسها «العقل اللاهوتي»، و«ثقافة الكتاب» من جهة، والى العولمة التي هي نتاج فعل أليتين: التوحيد والتفكيك من جهة ثانية. هذا هو النموذج التفسيري الذي يفترض أن يجري فهم

* حسن لدادوة: مدرس في دائرة علم الاجتماع. جامعة بيرزيت.

الأصولية الإسلامية (والفلسطينية) المعاصرة من خلاله. وهذه مقاربة نظرية مهمة لفهم ظاهرة الأصولية التي أصبحت في قلب الجدل/ الصراع السياسي والثقافي.

ما أريد لفت الانتباه إليه أن الحكم القاطع أن «الأصولية بكل تنوعاتها هي نتاج طبيعي وحتمي لتلك الثقافة (أي ثقافة الكتاب)»، يحتاج إلى تدقيق. فتقافة الكتاب، أو الأدق «العقل اللاهوتي، العقل النصي، النقل» ضرورة لظهور الأصولية، لكنها لا تؤدي إليها بالضرورة، أي أن اعتراض على حتمية تفريخ العقل اللاهوتي للأصولية. إن تحول الأصولية الكامنة في هذا النمط من الذهنية (الذهنية الدينية أو العقل اللاهوتي) إلى واقع فعلي يحتاج إلى توفر شروط خارج عالم النص والدين والاعتقاد، وهي ما عبر عنه الكاتب في صفحات سابقة «بالقوى المتصارعة من داخله أو حوله»، ولهذا السبب نقدم مقاربات لتفسير الأصوليات المختلفة. إن تاريخ العالم والمجتمعات المختلفة، بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية، ليست تاريخاً للأصولية، رغم أن الأديان تمثل حيزاً كبيراً في هذا التاريخ.

أصولية أم أصوليات

يحتاج القارئ لأن يصل إلى النصف الثاني من الورقة حتى يقرأ تعريفات الأصولية، وتأتي هذه التعريفات في إطار تأكيد الكاتب على تعدد دلالات مصطلح الأصولية، إسلامياً وعالمياً. وتظهر الأصولية في الورقة بوصفها تعبيراً عن طيف متنوع من الحركات الدينية حسب معادلة «العقل مقابل النقل»، حيث يهيمن النقل على العقل في فكر هذه الحركات، أو الحركات السياسية الدينية، حيث تسعى هذه الحركات إلى إحداث تغيير سياسي اجتماعي سريع وفقاً لرؤيتها الدينية الدوغماتية. ولكن هذا التشخيص للحركات الأصولية، وإعطاء بعضها أوصافاً مثل «نصف أصولية، نصف حدثية» يفترض وجود تعريف إجرائي تعتمد الورقة للحركة الأصولية الدينية. إن هذا التعريف يمنع

من تعويم المفهوم بحيث يفقد قيمته التحليلية، ويصبح مشروعاً حينها استخدام مصطلحاً آخر يفي بالغرض.

إن وجود تعريف إجرائي مهم للتمييز بين الحركات الدينية المختلفة، فبكل تأكيد لا تشكل الحركات الدينية بمجموعها كلا واحداً يشمل مفهوم الأصولية، ولا تشكل الأصولية الشكل الوحيد للفعل الديني، أو لتجلي فاعلية النص الديني. مثلاً بين حركات الزهد التي تمثل رفضاً لواقع الحياة اليومية (تحديداً مظاهر الترف وتعدد متطلبات الحياة)، وانسحاباً احتجاجياً من الحياة العامة (أي ما يشبه الاغتراب في الدين حسب تعبير حليم بركات)، وبين الحركات الدينية النشطة سياسياً، والتي تسعى إلى فرض نموذجها للمجتمع، إن بين المجموعتين فارق نوعي، رغم أن كلاهما قد يحتلان مواقع متشابهة على متصل «النقل مقابل العقل»، ومتصل الموقف من الحداثة، ولا يعني ذلك إهمال طبيعة العلاقة المركبة بينها (تكامل وصراع).

إن وجود إسقاطات دلالية لمصطلح الأصولية، وسوء استخدامه المعاصر، وظهوره في بيئة «الأخر» الثقافي والسياسي، لا يبرر الابتعاد عن إيراد تعريف إجرائي للأصولية منذ الصفحات الأولى للورقة، بحيث يكون واضحاً للقارئ ما هي الظاهرة التي نريد معرفة علاقتها مع العولمة، خاصة وأن مهمة هذه الورقة، كما هو واضح منذ الصفحة الثانية، ليست الخوض في تحديد الملامسات النظرية لمضمونها.

تشارك الأصوليات المختلفة في السمات التالية: شمولية النص^١، أي قدرته على تقديم الإجابات على كل الأسئلة، والقبول بمبدأ صدقية النص المطلقة، بالإضافة إلى طابعها الإقصائي (رفض الآخر الديني أو الثقافي). وبهذا المعنى لا تقتصر الأصولية على الحركات الدينية، بل

^١ وحتى لو لم يوجد نص مقدس، فإن إعطاء مبادئ ما صفة الإطلاق يحولها إلى مقدس، بحيث تصبح هذه المبادئ/النصوص التي أبدعها الإنسان متحركة فيه.

هي مرتبطة بكل قراءة أيديولوجية. أما الأصولية الدينية فهي مرتبطة بنص مقدس، فوق بشري. ومن نافلة القول التأكيد على ضرورة تخليص المفهوم من دلالاته السلبية التي أغرقته بها المعالجات الاستشراقية، أو المعالجات ذات الطابع الأمني في البلدان الإسلامية، وبصورة عامة فإن كل ظاهرة/مفهوم يحمل تقييمات أخلاقية متناقضة حسب موقع الناظر له أو المتفاعل معه.

ويسمح تحديد تعريف إجرائي بمعالجة التنوع في الحركات الأصولية من حيث علاقتها بالحدثة، أو بالنقل مقابل العقل، أو بقضايا الديمقراطية، والعنف، وما شابه.

وفي هذا السياق تجري عمليتان متقاطعتان، وكلا العمليتين مهمتين في فهم الظاهرة الأصولية، أو فهم دوافع الفاعلين (الفرد الأصولي والجماعة الأصولية):

تتمثل الأولى في آلية التجدد الدائم للفكر الديني في علاقة التفاعل بين النص والواقع، فالنص الذي يظهر بوصفه مطلقاً، وجد أصلاً في سياق زمني ومكاني محدد، وهو يدخل في علاقة توتر دائم مع الواقع المتغير. ودائماً، مطلوب من النص أن يقدم إجابات على أسئلة وتحديات قائمة حالياً، ولهذا يحتاج النص باستمرار إلى إعادة التأويل، وحتى القراءات الحرفية للنص هي نوع من هذا التأويل، رغم أنها تصادر الزمن. وهذه آلية فعلية، تصبح وظيفة النص الأصلية فيها، منح الشرعية للإجابات البشرية التي قُدمت للأسئلة المعاصرة، وتمر هذه الشرعية من خلال سلسلة طويلة من الفتاوى والقراءات السابقة، فقلما يجري تأصيل موقف بالعودة مباشرة إلى النص.

وتتمثل الآلية الثانية في كيفية ظهور الآلية الأولى في وعي الأصولي. فهذه العملية الموضوعية التي تتجدد دلالة النص بها باستمرار، تتحول في وعي الأصولي إلى تجلي النص، وتحقيقاً لتنبؤاته الكامنة أو الظاهرة. وبهذا المعنى يضيف الأصولي على قراءته النصية للواقع قيمة مطلقة، وتتحوّل إلى قيمة مقدسة، تستمد قدسيتها من قدسية النص الأول.

إن الإطار التفسيري الذي اقترحه الدكتور البرغوثي يضع هاتين العمليتين في قلب اهتمامات الدارس للحركات الأصولية الإسلامية، أي مراجعة السياقين الفكري والمادي (السياسي والاجتماعي والاقتصادي) الذي تطورت فيه آراء ومواقف الأصوليين.

الأصولية الإسلامية

سأنتقل إلى التعقيب على تطبيق النموذج التفسيري على الأصولية الإسلامية، دون التوقف أمام تطبيق النموذج على الأصوليات في دول المركز، فمعرفتي بتطور الأصوليات في دول المركز محدودة، ولا تسمح لي بمناقشة تطبيق النموذج عليها.

دلالات مختلفة للمصطلح

تلقي مسألة الأصل الأوروبي للعديد من المفاهيم في العلوم الاجتماعية والإنسانية بظلالها على معالجة مختلف الجوانب الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، بدعوى أن هذه المصطلحات مثقلة بعبء إيديولوجي ناتج عن خصوصية نشأتها في أوروبا، وفي سياق صراعات اجتماعية وثقافية مغايرة لما حصل في المجتمع العربي. كما أن بعض المصطلحات لها دلالات لغوية مغايرة لمضمونها الاصطلاحي، مثل مفهوم الأصولية. وتروج دعوات لإعادة النظر في استخدام هذه المصطلحات، أو رفضها، واشتقاق مصطلحات من تجربتنا التاريخية الخاصة. وهذه مسألة تحتاج إلى تدقيق.

يمكن تفهم ردة الفعل على المركزية الأوروبية التي تعني مقياسه الظاهرة الأصولية الدينية في المجتمعات غير الأوروبية على الظواهر الأوربية، حيث تصبح الظاهرة الأوروبية نوعاً من النموذج المثالي أو الخالص، تقاس عليها الظاهرة في المجتمعات الطرفية، فإذا اختلفت عنها فهذا مؤشر على أنها لم تنضج بعد. لكن هذا يولد مركزية مناهضة للمركزية الأوروبية، وتدعو إلى إعادة اختراع ما قام الآخرون باختراعه، بالاعتماد على ما وصلت له نقاشات السلف الصالح في هذا المجال. إن حل هذه

الإشكالية مرهون بعملية الإنتاج المعرفي الذي يتناول الأصوليات العيانية (الملموسة في مجتمع معين وزمن معين)، والذي يفرض بالممارسة تطويع أدوات التحليل والطرائق لتكون فعالة في تقديم فهم أفضل لهذه الظاهرة، وهذا يمكن تحقيقه من خلال التأكيد على الطابع التراكمي والنقدي للمعرفة العلمية، حيث يجري مراجعة المعرفة العلمية وتطويع مفاهيمها وأدواتها لتناسب الواقع المدروس.

من جانب آخر يمكن تفهم لجوء الورقة إلى استعراض «أساسيات ينطلق عادة منها من يعترض على استخدام مصطلح الأصولية على الإسلام عامة». لكن هذه مخاطرة إذا لم تكن في إطار حوار/جدالي مع هذه الأساسيات، حتى لا تتحول إلى مرافعات أيديولوجية. مثلاً القول أنه «وجدت في التاريخ الإسلامي تيارات فكرية وسياسية متنوعة، وكانت الأصول مرجعاً لكافة التيارات، سواء في استلهاها للبرهنة على صحة المواقف، أو في اعتمادها أساساً لتكاملية المواقف المختلفة»، هو كلام عام ينطبق على أي دين، فقط نحتاج إلى كتابة اسم دين آخر لينطبق عليه هذا الحكم. أو من نوع المرافعة التالية:

وعليه فإن العلوم «الإسلامية نشأت وتطورت في إطار العلاقة المتبادلة بين النص والعقل، ويشير كثير من المسلمين إلى ذلك بأنه لم يكن بالإمكان للنهضة الإسلامية الأولى أن تكون، إلا باعتماد الإسلام على العقل لتفسير وتأويل كل من النص والواقع، فأصول الإسلام تقوم على «اللاحرفية» وعلى «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض».

قد ينطبق هذا على علوم الدين، أي تطور اشتقاق الأحكام الشرعية، أما العلوم الأخرى فلا يمكن إهمال تحركها في فضاءات أوسع، دخلت من خلالها في حوارات وتزاوج مع علوم الأمم السابقة، وعليه، لم يشفع العقل لكثير من مبدعي المسلمين لحمايتهم من تهم الزندقة.

أما بالنسبة للحكم الذي يرى الأصولية «بمعناها الحرفي التكاملي الاقصائي» مقتصرة فقط في ما نسميه «فقه الأزمان» في مرحلة رفض سيطرة غريبة، فهو فقه نزاع وحروب، فقه يسعى للحفاظ على وحدة

الأمة في مواجهة الغازي (نستدرك هنا ونقول أن رأي بعض المسلمين المعاصرين يعتمد على هذا الفقه تحديداً، لتعني دعوته العودة إلى الأصول، عودة إلى هذا الفقه المحارب.

فهذا يحتاج إلى البرهنة على أن المجتمعات الإسلامية خلت من الأصوليات في عصر ازدهارها (الدولة الأموية، أو العصر الأول من الدولة العباسية، أو في ظل الدولة الأموية في الأندلس. فكيف يمكن تفسير الصراعات بين المدارس الدينية في عهد المأمون وما تلاه مثلاً).

الأصوليات الإسلامية الحديثة

يرى البرغوثي أن الحركات السلفية التقليدية الأصولية (الوهابية، المهدية والسنوسية)، والتي نشأت في أطراف الدولة العثمانية، كانت تعبيراً عن رغبة الأطراف في الاستقلال عن المركز. هذا الحكم يحتاج إلى تدقيق، فهذه الحركات أكثر من تمرد محلي، بل هي إجابة قدموها في مجال معالجة الأزمة التي كانت تعصف بالإمبراطورية الإسلامية، حيث توجهت النخبة الحاكمة نحو التحديث بخطوات بطيئة، تحديث من أعلى، عبرت عنه سياسة التنظيمات بوضوح. فيما توجهت هذه الحركات نحو رفض الآخر أو الأخذ عنه، أي رفض مظاهر التحديث، والدعوة للعودة إلى الأصول، وقد صدرت هذه الإجابة عن الأزمة القائمة من الواقع، واقعتها الاجتماعي (أطراف مهمشة، ويغلب عليها طابع البداوة)، ومن خلفيتها الفكرية المذهبية.

أما رؤية البرغوثي للحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة كأحد أشكال الممانعة للسيطرة الاستعمارية، فأتفق معه فيها، لكن في واقع ممارستها السياسية والاجتماعية خلقت حالة التباس، فهي محارب متحالف مع الغرب (الاستعمار) في مواجهة التجارب التحديثية القومية، رغم تمسكها بمشروعها الرفض لجل معطيات الحداثة الغربية. وبدون شك، فهي تتطور حالياً في ظل المواجهة الشاملة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية بين قوى التبعية للغرب وقوى الممانعة الراضة لهذه التبعية، وتبدي هذه الحركات مرونة كبيرة في الانتقال السريع والمفاجئ بين قطبي

هذا الصراع. وربما من المفيد دراسة الثابت في ظل هذا التغيير في مواقفها وتحالفاتها وسياساتها.

الأصولية في فلسطين

في إطار تطبيق نموذج التفسير على الحالة الفلسطينية، يربط انقسام الهوية الفلسطينية على أساس ديني بالمشروع الصهيوني. ولا بد من التوقف هنا.

أولاً: لا يمكن إهمال تأثير المشروع الصهيوني في خصائص الهوية الفلسطينية، والتي أخذت بعداً ضدياً (ضد المشروع الصهيوني)، وبالتالي يمكن تفهم أن تأخذ بعداً دينياً رداً على اليهودية التي تجلب بها المشروع الصهيوني. لكن ما جعله يأخذ البعد القومي-الديني حتى العام ١٩٤٨ هو طبيعة المشروع الصهيوني. وادعائي هنا أن المجتمع اليهودي الصهيوني الذي استتبع ردة فعل عربية إسلامية ومسيحية في فلسطين، هو مجتمع استيطاني استزرع بموازاة المجتمع العربي، وفي تناقض معه. أي، لم تكن هناك هوية سابقة واحدة انقسمت على أساس ديني، فالموقف ضد مجتمع غزاة، وهذا يجمع المسيحيين والمسلمين بتنوعاتهم الفكرية المختلفة.

ثانياً: ميزت الحركة القومية الفلسطينية لفترة طويلة بين الصهيونية وإسرائيل، وعممت وعياً جماهيرياً يفصل بين اليهودي والصهيوني.

ثالثاً: تعاضمت قوة الحركات الأصولية الإسلامية في فلسطين تحت تأثير تغيرات دولية (انهيار النظام الاشتراكي والاتحاد السوفيتي)، وإقليمية (قيام الثورة الإيرانية وهزيمة المشروع القومي العربي)، وفلسطينية (تراجع قوم المقاومة الفلسطينية وهزيمتها في لبنان).

إن فهم تطور الحالة الملموسة، الأصولية في فلسطين، يتطلب الاهتمام

بتفاصيل الصراعات السياسية والاجتماعية الفلسطينية (الداخلية)، ومع إسرائيل، في ظل التحولات الإقليمية، والمواقف الدولية تجاه القضية الفلسطينية من جهة، وتجاه كل من الفرقاء الفلسطينيين من جهة ثانية، وهذا يساهم في فهم أفضل لتنوع مواقف حركات الإسلام السياسي، وتنوع مواقفها وحراكها المستمر في هذا المجال.

وأخيرا، جاءت ورقة البرغوثي مساهمة مهمة في إلقاء الضوء على الحركات الأصولية، خاصة الإسلامية، وقدمت نموذجا تفسيريا مرنا وغنيا، لكن حجم الورقة يحد من فرص إبراز غنى نمودجه التفسيري من خلال تطبيقه على دراسة حالة ملموسة، من خلال التقصي المنهجي لها.

تعقيب

د. إياد أبرغوثي*

تشمل الدراسة المعنوية « العولمة والأصولية: الحالة الإسلامية» للدكتور عبد الكريم أبرغوثي إحدى الدراسات الجادة التي تناولت هذا الموضوع بتكثيف كبير، وبعمق وجدية. وهي مساهمة نظرية فيها حد كبير من الجدة ومن الإلمام بما يكتب حول الموضوع من قبل الفلاسفة والسوسيولوجيين المعاصرين.

يحاول الكاتب-وان كان باختصار- أن يشرح ابتداء مفهوم العولمة، وتأثير العولمة نفسها على كل من دول المركز والمحيط، مستعينا بتعبير سمير أمين، وما هي التفاعلات التي تجري في العالم بفعل العولمة من تشيؤ وتسليح لكل شيء، ومن تفاعل جدلي بين الثقافة والاقتصاد، بكل الثنائية التي تصدر عن آلية التوحيد أي آلية التحويل إلى الكونية الناتجة عن تدفق الأشياء سلعا وفكرا عبر العالم، وآلية التفكيك التي تجري على كل من الثقافة المحلية والرأسمال المحلي.

إن تأثير العولمة، أم الرأسمالية المعاصرة، على دول المحيط، ومن خلال إنشاء السوق الواحدة في العالم، والذي يعتبر احد أهم أدوات

* مدير مركز رام الله لحقوق الإنسان - أستاذ في علم الاجتماع.

العولمة، هي انبثاق اتفاقيات من نوع جديد بين دول المركز والمحيط مثل اتفاقية الجات التجارية، وكذلك انبثاق مشاريع جديدة، أو كما يسميها الكاتب تجارب جديدة، والتي كان آخرها ما أسمته غونداليزا رايس الشرق الأوسط الجديد.

بعد العولمة، يبدأ ألبرغوثي بتفسير مفهوم الأصولية والظرف التاريخي الذي وجده فيه. فالأصولية، ورغم ارتباطها بالدين، كما يوضح الكاتب، ليست مقتصرة على ذلك بل قد تكون «أصولية علموية، ثقافية قيمة، أو غير ذلك».

يركز الكاتب لأغراض البحث على الأصولية الإسلامية، لكن يدرك أن دراسة المسألة لا يمكن أن تكون علمية فيما إذا أخذت بمعزل عما جرى ويجري مع الأصوليات الأخرى، خاصة المسيحيين منها. من المفترض أن تتم دراسة الأصولية من خارج الإسلام حتى نفهم ما يجري بداخله في هذا الخصوص، خاصة وان الأصوليات في الأديان الثلاث هي أصوليات متشابهة من حيث الجوهر. يتحدث الكاتب حول ارتباط الأصولية الإسلامية بثقافة النص، فهي، أي الأصولية الإسلامية، من حيث المصطلح والمرجعية، تعود إلى استخدام القرآن والسنة، وتفسر علاقتها بالعقل ضمن العلاقة بهذه المرجعية، بقي السؤال الأساسي في الأصولية عن البرغوثي هو العلاقة بين الدين والعلم، النص والعقل عند الأصوليين من حيث أن قداسة النص مسألة يجب أن لا يشك بها وأن العقل يوظف هنا لخدمة تأكيد حقيقة النص.

لا أميل شخصياً إلى الاستنتاج الذي ذهب إليه الكاتب بأن الأولوية في الإسلام هي للعقل عند الحديث عن علاقته بالنص. ينطبق ذلك على الأديان الأخرى أيضاً. ففي الإسلام، كما في الأديان الأخرى تتمثل وظيفة العقل في تأكيد صحة النص وفي حالة التعارض بينهما على العقل أن يعيد فحص نفسه.

يفرق الكاتب بين الأصولية في دول المركز وبينها في دول المحيط، وذلك الفرق الذي يعزيه إلى تأشيرات العولمة علا كلا الطرفين. وحيث

أن الأصولية ليست متجانسة حتى في دول المركز ذاتها يذهب إلى التفريق بين ضمانات الأصولية في هذه البلدان.

ففي أوروبا، وخاصة فرنسا، لا تأخذ الأصولية شكلا دينيا بل علمانيا عبر إخفاء الدين بشكل كلي وعبر اعتبار العلمانية هوية للأمة الفرنسية. أما في الولايات المتحدة فقد لعب الدين دورا أساسيا وصل لحد المجيء برؤساء متدينين ليبراليين(كارتر) أو أصوليين(جورج بوش الابن) رغم أن الصيغة الأساسية للنظام السياسي الأمريكي بقيت علمانية.

أما الأصولية في المحيط، والتي يمثلها الكاتب بالأصولية الإسلامية لاعتبارات منهجية، فهي أصولية نعتبرها أصولية ملازمة لثقافة الكاتب.. وهي احد أشكال «حضور النص المقدس». الأصولية في المحيط ترتبط تلقائيا بالعنف وبالإسلام وبالشرق الأوسط.

ومن خلال الحديث عن الأصولية في كل من المركز والمحيط يحاول الكاتب من أن لآخر أن يرينا الربط بين العولمة والأصولية، وهو الموضوع الأساسي على الأقل في الجزء الأول من الورقة.

فمن المعروف أن العولمة المعاصرة والتي تستند أساسا إلى حرية تصدير السلع وتشتت عقلانية ما من أجل أن يتكون ما يسمى بالسوق الحر يفترض أن تدفع تلقائيا إلى تدفق النموذج السياسي الغربي (المركز) المتسم بالليبرالية والديموقراطية. لكن الكاتب يضيف أن العولمة التي أعلنت «نهاية الجغرافيا» خلقت نوعا من الفوضى العامة استتارت الأصولية بشكل أو بآخر.

كما أن العولمة التي تفترض الارتكاز إلى العلمنة، وليس الدين، تلعب دورا كبيرا في تحويل الأصولية من دينية إلى ثقافية، وذلك فإن العولمة بشكلها الحالي الذي يسميها الكاتب «الرأسمالية الاستيعادية» ومن خلال محاولتها إيجاد السوق العالمي الواحد والمسيطر عليه من قبلها تأخذ بعدا استعماريًا تجاه دول المحيط حيث يؤسس هذا البعد إلى أصولية مضادة.

ومن أهم المآخذ على العولمة أنها رسمت نمطا للأصوليين في المحيط، لذلك نرى أن الحديث عن الأصوليين إنما يعني الحديث عن الشرق والإسلام والإرهاب، كما هي العولمة، تتجاوز مسألة الجغرافيا والجنس بشكل شبه مطلق.

في القسم الثاني من الورقة، وعند الحديث عن الأصولية والعلمنة والإصلاح الديني في المنطقة العربية، يهبط الكاتب بلغته من السماء إلى الأرض، من الفلسفة إلى الاجتماع السياسي، وتصبح قراءة الموضوع مشوقة أكثر ومريحة أكثر.

في هذا القسم يتحدث الكاتب عن انهيار الدولة العثمانية وظهور حركة الإصلاح الديني ممثلة بالشيخ رشيد رضا وتلميذه حسن البنا، حيث اتخذت هذه الحركة شكل العودة إلى الأصول، ثم يأتي إلى وصف دقيق لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة من ناحية فكرية وثقافية.

ثم يقارن الكاتب بين حركة الإخوان المسلمين والحركة القومية العربية التي تأثرت بالقومية (الرأسمالية) الأوروبية، ومن خلال تأسيس الحركة القومية الناصرية وحزب البعث العربي الاشتراكي يتحدث عن الصراع بين العلمنة الأصولية أو القومية والإسلام السياسي وعلاقة ذلك بالصراع مع إسرائيل.

ملاحظات

على الرغم من القيمة النظرية العالية للورقة إلا أنه لا بد من الإشارة إلى بعض الملاحظات التي باعتقادي ستكون الورقة أكثر غنى فيها لو أخذتها بعين الاعتبار.

♦ لقد أشار الكاتب إلى كتاب ادوارد سعيد عن الثقافة والديموقراطية وانتقل بشكل مفاجيء إلى كتاب آخر حول الموضوع. كنت أتمنى أن يتطرق إلى كتاب ادوارد سعيد نفسه

والمعنون Covering Islam والذي يتطرق فيه إلى الأصولية بشكل اكبر.

- ♦ عند الحديث عن الثورة في إيران في صفحة ١٦ لم افهم تماما لماذا ذهب الكاتب للحديث عن «سيطرة المذهب الشيعي» على الثورة رغم أن تأثيرها، أي، الثورة اخذ بعدا إسلاميا عاما ولم يأخذ على الأقل في حينه البعد الطائفي الشيعي مغزى كبير.
- ♦ في بعض الفقرات تشعر أن الكاتب يشير إلى بعض الآراء التي يفترض أن توضح فيها المراجع بصورة مباشرة.

صدر حتى الآن من هذه السلسلة

- ١- لكي نتخطى الأزمة: نحو خطة استراتيجية جديدة للعمل الفلسطيني
علي الجرباوي.....
- ٢- سياسة الولايات المتحدة الخارجية والقضية الفلسطينية
فؤاد المغربي.....
- ٣- خصوصية نشوء وتكوين النخبة الفلسطينية
حسن خضر.....
- ٤- من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في
السياسة والعلاقات الدولية
رجا بهلول.....
- ٥- الثقافة السياسية في فلسطين: دراسة ميدانية
محمود ميعاري.....
- ٦- الحق السعودي في جنوب النقب الفلسطيني
محسن يوسف.....
- ٧- The Myth of Camp David or the Distortion of the Palestinian Narrative
Helga Baumgarten.....
- ٨- Prospects for and Obstacles to Achieving a Viable Palestinian State
Martin Beck.....
- ٩- اليسار الإسلامي - إطلالة عامة
نصر حامد أبو زيد.....
- ١٠- العلاقات العربية - العربية في ظل الهيمنة الأمريكية - رؤية استراتيجية
حسن نافعة.....

١١- الأمم المتحدة وأزمة الدبلوماسية المتعددة الأطراف
جونى عاصى

Beyond the Armed Struggle -١٢
Jean Allain

١٣- معوقات الدور الأوروبى فى تسوية الصراع العربى - الإسرائيلى
غسان العزى

١٤- الإصلاح: جذوره ومعانيه وأوجه استخداماته «الحالة الفلسطينية... نموذجاً»
باسم الزبيدي

١٥- فك الصهيونية: الفضاء والإيديولوجيا فى المدينة الإسرائيلىة
إسماعيل الناشف

معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

نشأ معهد الدراسات الدولية في جامعة بيرزيت بهدف رعاية برنامج الماجستير في الدراسات الدولية، الذي بدأ العمل به في العام ١٩٩٤، ويشتمل على مواد أكاديمية في حقول السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون. ويقوم المعهد بتقديم خدمات أساسية للمتخصصين في مجال الدراسات الدولية، وخصوصاً طلبة برنامج الماجستير وأعضاء الهيئة التدريسية. يضم المعهد مكتبة متخصصة، ويرعى إقامة برامج تدريبية متنوعة تمنح الطلبة الفرصة لصقل خبراتهم الأكاديمية وإكسابهم المهارات العملية الضرورية للتميز في مجال التخصص. ويعمل المعهد على إتاحة الفرص أمام المتخصصين في مجال الدراسات الدولية للقيام بأبحاث ودراسات، وللتواصل مع نظرائهم في الجامعات المختلفة، ولفتح المجال لإجراء نقاشات معمقة للقضايا الدولية المعاصرة. يقوم المعهد بشكل دوري منتظم بتنظيم مؤتمرات وندوات أكاديمية دولية ومحلية متخصصة وعقد ورش تدريبية داخل البلاد وخارجها.

وللمعهد سلسلة منشورات خاصة يأتي هذا الكتاب ضمنها.