

هاني عواد*

التدين الشبابي بوصفه نمطًا منفلتًا من المؤسسة الأيديولوجية

تقدّم هذه الدراسة قراءة لنمطٍ جديد من أنماط التدين برز فاعلاً في ثورات ميادين التحرير العربية، ألا وهو التدين الشبابي. وتعتمد هذه المقاربة على وعي الدين كنظام ثقافي، في محاولة لتقديم مساهمة سوسيو ثقافية، تحلّل العلاقة التي تربط بين أنماط إنتاج التدين ومعطيات البنية الاجتماعية، في المجتمعات العربية ذات التركيب التنضيدي.

وتقوم هذه الأطروحة على فرضية مفادها أن تطور وسائل الاتصال/ التخيل وكثافة انتشارها في المجتمعات العربية، أدّى إلى بروز حيّزٍ عام جديد - وإن كان افتراضياً - قام بكسر رابطة الشيخ - التلميذ، التي كانت الأساس الذي شيدّ عليه الإسلام الحركي نسقه التربوي. وحين حدث ذلك، باتت الذات الاجتماعية العربية مطلّعة على أكثر من مصدر للمعرفة الإسلامية - السياسية، لتنتقي منها ما يناسبها، أو تتبنى فكرة أو عدة أفكار من دون الحاجة إلى الانخراط في النسق التربوي للمؤسسة الأيديولوجية.

هكذا أدّى انتشار منتجات العولمة في الطبقات الوسطى والشعبية، إلى نسج مجالٍ عامٍ افتراضي، جعل الدين بوصفه نظاماً ثقافياً، يفلت من قبضة المؤسسات الاجتماعية التقليدية، ليصبح في متناول حالة فردانية/ شبابية، فكّته إلى قيّماتٍ، واستعملتها في سبيل إعادة استدعاء حاجاتها الاجتماعية والحقوقية.

ربما يؤكد مقبل الأيام أن لحظة ميدان التحرير في الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، كانت فارقة في التاريخ العربي المعاصر، لا لأنّ المشهد العام يوحى بأنّ الشعوب العربية مسحت المسافة الفاصلة بين الخيال الجمعي والفعل الاجتماعي، بل لأنّ هؤلّ المشهد جعل جُلّ النخب العربية تغيّر حساباتها الثقافية الماضية.

ومن جملة المستجدات التي رفع لواءها ميدان التحرير أن ولّد في عصر الربيع العربي مشهداً ثقافياً جديداً، حين أفرز ممارساتٍ جماعيةً ثقافيةً حديثة أصابت حقل التدين، لينبتق شكلاً من أشكال الممارسات الدينية، لا يتضادّ مع الليبرالية بمعناها الرومنسي المعروف، ولا يتضادّ أيضاً مع معاني التحرّر والكرامة والعناد. هو مشهدٌ يمكن

* باحث فلسطيني في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

لأَيِّ شخص من ألوان النخب العربية المختلفة أن يرى فيه ما يريد أن يراه. فداعي الليبرالية يرى فيه تعبيراً عن الاحتجاج السلمي لانتزاع حقوق المواطنة. والسلفي يرى فيه جمعاً حاشداً من المسلمين يقيمون صلواتهم في مواعيدها، ويتلهفون على يوم الجمعة بما فيه من رمزية إيمانية، للمطالبة بتغيير طبيعة النظام، لتعرض الكاميرات، وبشكل فريد، شباباً متدينًا لا يأنف الهمتاف والغناء والتجمّع مع شباب مسيحي ويساري^(١).

والجدّة في الصورة أنها أكّدت أنّ نمطاً فردانيّاً من أنماط التدين بات يزاحم النمط السياسي الذي شغل نخباً ثقافية عربية، وأصبح في العقدين الأخيرين كأنه قدر محتوم، تستعمله نخبٌ مستفيدة لتعطيل الديمقراطية وشرعنة الديكتاتوريات، وأخرى تعمل جاهدة لتوصيف عقدة ثقافية استثنائية تؤرجح العرب بين ثنائيات الأصوليات. فهل بات من الضروري الآن إعادة الصّيرورة إلى التحليل الاجتماعي للأيديولوجيات العربية والقول إنّ ظاهرة التدين السياسي، في إطار الجدليات المجتمعية، تفرز إمكاناتها النهضويّة؟

تحاول هذه الدراسة، من خلال المشهد الأنف الوصف، أن تحلّل نمط هذا التدين الشبابي الجديد، الذي ظهر في أبهى حلّة له في ميادين التحرير العربية، معتمداً على مقارنة مفادها أنّ وسائل الإعلام الجديد، التي كان أبرزها مواقع التواصل الاجتماعي (Social Media)، قد استطاعت أن تنسج حيزاً عامّاً افتراضياً، جعل الدين كنظام ثقافي يفلت من قبضة المؤسسات الاجتماعية التقليدية، ليصبح في متناول حالة فردانية/ شبابية فكّته إلى قيميات، واستعملتها في سبيل إعادة استدعاء حاجاتها الاجتماعية والحقوقية. وقد استخدم الشباب العربي هذا الحيز الجديد لافتكاك الحيز العام التقليدي كما فهمناه قبل ذلك من هابرماس.

وقد جاء هذا التطور بعد أن استنكفت الدولة العربية من أداء مهمّتها المتمثلة في بناء الأمة، الذي يتفرّع عنه حماية حيزٍ عام تتوافر عبره جدلية الحوار بين القطاعات والجماعات المتعددة، بل تصرّفت كجماعة في المجتمع، ووفّرت حيزاً عامّاً أحاديّاً لنخبها، وهو أمرٌ أدّى إلى بحث النخب المضادة عن أحياز أخرى تمارس عبرها السياسة وترعاها. وحين نما المجتمع العربي، وقد غابت عنه دولة مركزية ترى أنّ إحدى مهماتها كتابة الحكاية القومية، وتنظيم الحيز العام لا حبسه، برزت أنساقٌ تربوية متعددة، ساهمت في ظهور الإسلام السياسي كقوة مهمة تنفرد بنظرها إلى العالم، أي بتخيّلها الدولة والمجتمع والخارج. وهو أمرٌ أدّى إلى تقابلات أرهقت بنية المجتمع العربي لعقود.

إنّ المقاربة التي تقدّمها هذه الورقة تنحاز إلى الحالة الدينية بوصفها موضوعاً لا بدّ أن يتدخّل في تفسيره منهجٌ ينتمي إلى «سوسيولوجية الثقافة». فعندما نعي الدين كنظامٍ ثقافي، فإننا في حاجة إلى تحليل العلاقة التي تربط بين أنماط الإنتاج الثقافي ومعطيات البنية الاجتماعية في «المجتمعات ذات التركيب التنصيدي»^(٢).

١ لاحقاً وبعد كتابة هذه الدراسة بأشهر، أجريت في مصر انتخابات مجلسي الشعب والشورى التي استطاع تيار الإسلام الحركي فيها أن يحقق أغلبية مريحة، ولكنّ ما شهدته الحيز العام في الفترة اللاحقة من حراكٍ سياسي واجتماعي مكثّف، كشف في انتخابات الرئاسة المصرية عن توجهٍ جديدٍ اصطف خلف المرشح الإسلامي المستقلّ والمفصول من جماعة الإخوان المسلمين عبد المنعم أبو الفتوح، وقد ظهرت عدة مؤشرات تدلّ على أنّ قطاعاً واسعاً من شباب الطبقة الوسطى الذي ينجح إلى المحافظة الدينية صوت له بل وحشد له عبر مواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام، وهو ما يصبّ في فرضيات هذه الدراسة ويدعمها.

٢ الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة (المحمدية - المغرب - : مطبعة فضالة، ٢٠٠٦)، ص ٢٤.

الدين بوصفه نظامًا ثقافيًا

يمكن القول، بقليل من الحذر، إن الإنتاج الاجتماعي حول الدين في المجتمعات العربية قيّده الأيديولوجيا بمعناها الضيق، خاصّةً مع بروز الإسلام الحركي، منذ نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧؛ وهو أمرٌ جعل قطاعًا كبيرًا من النخبة الثقافية العربية يحمل لواء العلموية، ويواجه الخطاب الحركي الإسلامي، بنظريات غريبة وافدة، ويساوي بين معركته هذه ومعركة رواد التنوير الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وقد أدت هذه النزعة لدى الباحثين الاجتماعيين إلى التركيز على نقد الدين على حساب التدين، والخلط بين الاثنين من دون الانتباه إلى أنّ الشكل الأخير يعبر عن سلوكيات ثقافية ترتبط برموز أكثر مما ترتبط بمنظومة ثقافية متماسكة. وهكذا أطلقت المقاربات التي طرحها مثقفون عرب إشارة المساواة بين الأيديولوجيا والدين، واستدعت أطروحات تنتقل بين «أفيون الشعوب» والتفكير في «مجتمع السلف الصالح».

لقد أظهر كليفورد غيرتز في كتابه تأويل الثقافات إحباطه من المقاربات الأنثروبولوجية إزاء الأيديولوجيا، التي تراوحت في رأيه بين نظريتين: نظرية المصلحة ونظرية الجهد. تكون الأيديولوجيا بالنسبة إلى الأولى قناعًا وسلاحًا على خلفيّة الصراع الكوني للحصول على السلطة والمنفعة، أمّا في نظرية الجهد فتبذل الذوات الاجتماعية مساعيها للفرار من القلق^(٣).

وفي سبيل إحدى المقاربتين أو كليهما، تراوحت الكتابات العربية لنقد الدين بين بيان الأثر السيكولوجي لهزائم العرب وزخم الثورة الخمينية، وبين الوعي الزائف الذي تتحالف معه الأنظمة الاستبدادية لتحصيل شرعية البقاء في السلطة، من دون أن يلقوا اعتبارًا لمعاملة «الشعور» و«الخيال» كمقولتين علميتين حدائيتين.

وقد أدى هذا، في ما أدى، إلى إيجاد حدود وتمفصلات موهومة بين «روح» تنتمي إلى الفضاء العقلي للقرون الوسطى، وأخرى تنتمي إلى الفضاء العقلي للعصور الحديثة، وبينهما تكمن «قطيعة الحداثة»^(٤). هكذا توهم عددٌ من الحدائين أنّ عدّة فضاءات زمنية تتخلل المجتمعات العربية، لتردّ بعضها إلى مجتمع النبوة، والبعض الآخر إلى مجتمع الحداثة، من دون الإدراك بأنّ «وجود مؤسسات جمعية، خارج الحداثة المشوّهة القائمة، غير ملوثة بلوثتها، هو وهم، مجرد وهم»^(٥). ومن البديهي القول وفق هذا المنطق إنه «لا شيء يُعاد إنتاجه كما كان»، فإعادة إنتاج الدين تأخذ وظيفة أيديولوجية للإجابة عن أسئلة الهوية عند الإنسان الحديث^(٦)، والحداثة التي فرضت من الخارج لم تترك الناس على تقليديّتهم؛ «لقد تغيّرت رؤيتهم للعالم تمامًا، ولم يبق شيءٌ كما كان عليه حتى معنى وظيفة التقليد تغيّرت»^(٧).

لقد أفرزت الحداثة، حسب هارفي، عملية «انضغاط الزمان - المكان»، التي كان لها وقعٌ «تحريفي» على العلاقات الاجتماعية^(٨)، لتولّد بدورها تغييرًا في «الممارسات المكانية والزمانية التي تضمّنت فقدانًا للهوية مع المكان وانقطاعًا جذريًا متكرّرًا عن أيّ معنى للتواصل التاريخي»، لتتكشف على «أنقاض انهيار حواجز المكان» معاني

٣ كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٤١٢-٤١٣.

٤ محمد أركون، الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧)، ص ٤١.

٥ عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني (رام الله: مواطن، ١٩٩٧)، ص ٢٢٧.

٦ المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

٧ المصدر السابق، ص ٢٣٣.

٨ ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي الاجتماعي، ترجمة محمد شيتا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٣٣١.

جديدة له على نحوٍ يؤكّد الهويات المحلية والعقدية، ويبعث من جديد هُوضاً للسياسات المحلية والمناطقية، والعضوية والعقائدية^(٩).

لقد بذلت نخبةٌ ثقافية حملت رسالة «العلمانية» جهوداً كبيرة في نقد النصّ القرآني المؤسّس، وغربلته وكشف تاريخيّته؛ ولكن غاب عنهم أنّ الناس لا يأكلون ولا يشربون النصوص، وأنهم في حياتهم اليومية لا يقرأونه قراءةً عقلانية، بل ينشدون أنظمةً رمزية يؤسّس لها الشعور الجمعي. ولا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال قيام باحث بكشف الشروط الاجتماعية والتاريخية لحدثٍ في التاريخ الإسلامي، أنه أسّس لعلاقةٍ جديدة بين الدين والناس.

وفي سبيل الردّ على مثل هذه النزعات العلموية، كتب غير تز معرّفًا الدين بوصفه نظامًا ثقافيًا فاعلاً، يقيم حالاتٍ نفسية وحوافز قويّة وشاملة ودائمة في الناس، عن طريق صوغ مفهومات عن نظامٍ عامٍ للوجود، وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعيّةً بشكلٍ فريد^(١٠).

يختلف التعريف أعلاه عن التحليلات الكلاسيكية للدين، فهو يعتبره أكثر سيولة من أن تتمّ موقعته في مؤسّسةٍ من المؤسّسات الاجتماعية، بل يجعله منتشرًا في الحيز العام. والاستثناء الذي اختصّت به الحالة العربية هو تحلّي النخب العلمانية واليسارية عن فكرة احتواء التراث العربي الإسلامي، واتّجاهها إلى العلموية، بحيث سهّلت للإسلام الحركي سدّ الفجوة والانتشار في الثقافة الشعبية. وقد أدّى التشديد على العلموية، وتجنّب قراءة «الشعور» و«الخيال»، كمقولتين علميتين، إلى انفصال الأيديولوجيا عن الممارسة، وانسلاخ المثقف عن الطبقات الاجتماعية، وبالتالي الانزلاق إلى النخبويّة.

ولكن حتّى إسهام غير تز، الذي أعطى معاني مغايرة وغير معهودة للدين استنادًا إلى التجربة الإندونيسية بشكلٍ أساسي، أصبح في حاجة إلى التطوير، في خضمّ شمول وسائل الإعلام، وتعدّد قنوات الخطاب التي كسرت وحلّلت وسائل إنتاج أيديولوجية قديمة مكّنت بعض المؤسّسات الاجتماعية - مثل المسجد - من تعيين نفسها ناطقةً باسم الدين.

إذًا، تناولت الدّراسات الاجتماعية والأثروبولوجية العربية الرأسمال المفهومي الذي دشنته جهود التنويريين العرب الأوائل من دون الالتفات إلى أنّ العصر قد تعيّر، وأنّ التطوّر التقني وتدشين سوق عربية إعلامية عابرة للحدود وللجغرافيا، أفرز نقيض التدين السياسي، وهو التدين الفردي/ الشبائي.

ومع هذا التطوّر أصبح الدين، على حدّ تعبير بلر حومة، «قيمة اجتماعية، تنظم ضمن سلمية القيم الحاضرة في حياة الناس العملية وتقديماتهم الخاصّة، التي تجسّمها يوميًا أنشطتهم وقناعاتهم واختياراتهم». ونأت الأدبيات المعاصرة عن تناول «ماهيات القيم ومطلقيّتها الفلسفية لتفحص في المقابل المعيش اليومي للناس أي: قيمة التدين كتجربة اجتماعية»^(١١).

٩ المصدر نفسه، ص ٣١٧-٣١٨.

١٠ كليفورد غير تز، تأويل الثقافات، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٧.

١١ عادل بلر حومة، «التدين الشبائي بوصفه قيمة في البحث عن معنى للهوية الذاتية»، ورقة غير منشورة.

الإسلام السياسي في إطار تعددية الأحياء العامة

يقترح عزمي بشارة نموذجًا يفسّر به نشوء الإسلام الحركي كظاهرة ثقافية عامّة في المجتمعات العربية، ف«انفصام العالمين الذي جاءت به الحداثة، أدّى إلى نزوع أو ردّ فعلٍ في الحيز الديني من أجل إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، أي إلى توجه هجومي نابع عن وعي الانفصام والمعاناة النابعة من هذا الوعي من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى أدت عملية الانفصام إلى نزوع في الحيز السياسي نحو القداسة، تجلّى في تقديس قيم دنيوية مثل: الحزب، والقومية، والدم، والأرض... إلخ، بعد أن تمت علمنتها. ورغم توفّر الشكّلين في الشرق والغرب، فإنّ الشكل الأوّل [أي الإسلام السياسي] هو الشكل الرئيس لردّ الفعل على الحداثة في شرقنا العربي الإسلامي، والشكل الثاني هو الشكل الرئيس لردّ الفعل على الحداثة في الغرب»^(١٢).

وقد ساعد في الحالة العربية بقاء «اللغة العربية لغة قومية لم تستحدث كما الفرنسية من اللاتينية كما لم تتحوّل اللهجات المحلية العربية إلى لغات، ففي حالة العرب والعربية أصبحت اللغة المقدّسة لغة قومية»^(١٣). وهذه الخصوصية التاريخية هي التي أدّت في العصر الحديث إلى بروز تيارات الإسلام الحركي موحدة بين الأمة والدين لتفكّر وتتصرّف في مفاهيم أمة دينية واحدة، فهذه التخيل هنا تصلح لذلك لالتحامها العضوي بالقرآن العربي^(١٤).

ويتجاوز هذا الاقتراح أطروحة الكاتب الأميركي بنجامين باربر في كتابه: الجهاد ضدّ عالم ماك، الذي يرى أنّ العولمة بصيغتها الأميركية أفرزت هوية تميل إلى الوحدة العقيدية والتضامن في دول العالم الثالث، أو ما يسمّيه هو «الجهاد»، التي بدورها شنت حربًا ضدّ الدولة القومية وضدّ الديمقراطية، عبر البحث عن هوية ما قبل حديثة بديلة^(١٥). وقد تناقل العرب هذه الأطروحة بهوسٍ مبالغ فيه، خاصّة أنها خرجت عن كاتب أميركي^(١٦)، مع أنّ البعد الثقافي فيها واضح، إذ إنّ المدّ الإسلامي انفجر في العالم العربي والإسلامي قبل أن تنفجر «الماكدونالية»، والأثر الذي خلّفته الحداثة عمّ وجهي الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي وإن اتخذ أشكالًا مختلفة بسبب تقدّم/ تخلف علاقات الإنتاج.

إنّ خصوصية المجتمعات العربية في عصرنا، حسب بشارة، تكمن في أنّها حطّمت ما كان قائمًا، من دون استبداله بالمجتمع المدني القائم على وحدة غير عضوية بين أفراد. وخصوصية المثقف العربي تكمن في الإصابة بالهلع من انهيار ألفة وحميمية الوحدات العضوية من دون اكتساب حريات المجتمع المدني، ومن دون أن تقف أمام استبداد السلطة أيّ حواجز^(١٧).

ويسمّي بشارة ذلك بالحداثة المشوّهة، أي أنّها «غير عضوية، تطوّرت بناءً على جدول أعمال (الآخرين)، لا بناءً على جدول أعمالنا أو حاجتنا. والشكل الذي اتخذته هذه الحداثة هو الرسملة المشوّهة والهجيننة لعلاقات

١٢ عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين» (ص ٥٧-١٢٠) في: دراسات نقدية (محرر): حول الخيار الديمقراطي (رام الله: مواطن، ١٩٩٣)، ص ١٠٠-١٠١.

١٣ عزمي بشارة، في: بندكت اندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نادر ديب (بيروت/ دمشق: دار قدس، ٢٠٠٩)، ص ٣٥.

١٤ المصدر نفسه.

15 Benjamin Barber, Jihad vs. McWorld (New York: Ballantine Books, 2001), p. III.

١٦ انظر على سبيل المثال احتفاء هاشم صالح بأطروحة باربر في كتابه: معضلة الأصولية الإسلامية (دار الطليعة: بيروت، ٢٠٠٦).

١٧ عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين»، مصدر سبق ذكره، ص ٩١.

الإنتاج، مما أدى إلى قيام رأسمالية غير منتجة، كمبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنباً إلى جنب مع بيروقراطية ورأسمالية دولة (قطاع حكومي) ما لبثت أن فشلت في أداء مهماتها بانتهاء مراحل التراكم الأولي^(١٨).
لقد حطّم هذا الشكل من أشكال الحداثة العلاقات الريفية من دون أن «يحلّ محلّها نظامٌ رأسمالي أو اقتصاد صناعي ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي نفس الوقت أدّت الحداثة وعملية التثاقف مع الغرب والتحوّل إلى سوق لبضائعه إلى إنتاج حاجات، لا يستطيع النظام الاجتماعي/الاقتصادي القائم تليتها- فالحداثة في شرقنا تنتج الحاجات وتنتج عدم القدرة على تليتها في الوقت ذاته. ويزيد من حدّة هذه الظاهرة العظيمة الأثر ازدياد تأثير وسائل الاتصال ودخولها إلى كلّ بيت، بشكلٍ لم يعد بالإمكان أن نتعامل معها كأنها موضوع ثانوي أو جزءاً من المبنى الفوقي. بل كعامل أساسي ينتمي اقتصادياً إلى المبنى التحتي للمجتمع ويساهم بشكلٍ مباشر في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر^(١٩).

وقد أفرز هذا الوضع دولةً مُفحمة وكأنها هبطت بـ«المظلة»، فقامت بتشكيل المؤسسات التي تحتاج إليها، وبتأميم البقية كجزء من عملية الاستقلال، لتمارس بعد ذلك رقابةً لصيقة على المجتمع. ولأنّها كانت نتاجاً لعملية تجزئة استعمارية، ظلّت «تعاني من أزمة شرعية وضعف بناء المجتمع»، فسعت إلى تكوين قطاعات اجتماعية تربطها بها علاقات المصالح، ونجحت في ذلك^(٢٠).

وللتعويض عن نقص الشرعية، مارست بسياساتها خليطاً من «الإرهاب والبراغماتية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل لمّا من الحداثوية والإسلاموية والشعبوية». ولأنّها ذات طابع متذبذب بين الدولة الشمولية - وهي أضعف من أن تكون كذلك - وبين اختراقها الجزئي للمجتمع المدني^(٢١)، فإنّها تساهم في «هيمنة خطاب سياسي هو خطاب الخاسرين من الحداثة^(٢٢). وقد أدّى ذلك إلى «أزمة في الوعي القومي ونشوء جماعات متخيّلة أخرى لا تقلّ تحيّلاً ولكنها تقلّ اتساعاً وقدرةً على ترسيخ الدولة الحديثة^(٢٣).

هذا يعني أنّ الدولة في المشرق العربي أساساً، وخاصةً بعد نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، لم تقم بمهمّتها المتمثلة في بناء أمة، والذي يتفرّع عنه حماية حيّزٍ عام يوفّر الحوار بين القطاعات والجماعات المتعددة؛ بل تصرّفت كجماعة في المجتمع، ووفّرت حيّزاً عاماً لأحاديّاً لنخبها، وهو أمرٌ أدّى إلى بحث النخب المضادة عن أحيازٍ أخرى تمارس عبرها السياسة وترعاها. في هذا السياق يمكن أن نفهم قوانين الطوارئ في الأنظمة العربية، وهي القوانين التي حظرت الاجتماعات العامة في الحيّز العام، وبالتالي منعت الجدل الداخلي إلّا على نخبها المتحالفة معها.

ولأنّ الإجماع، حسب نظرية هابرماس، ينبثق من داخل المحادثات التي تتمّ بين الأشخاص المتحاورين أنفسهم، ويحصل من «خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازع قوى الصّراع وقوى الإجماع»، ولأنّ الحيّز العام هنا هو فكرة تحريضية تحفيزية (Motivating)، تؤكّد التأثير المستقلّ له في الفعل

١٨ المصدر نفسه، ص ١٠١.

١٩ المصدر نفسه.

٢٠ عزمي بشارة، في: عزمي بشارة وآخرون، إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي (وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط/ فبراير إلى ٣ آذار/ مارس ١٩٩٦) (المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧)، ص ٤٠٢.

٢١ عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤١.

٢٢ المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

٢٣ عزمي بشارة في: بندكت أندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ٤٣.

(Action)، وفي الفعل السياسي تحديداً^(٢٤)؛ فإنه لا بدّ لأبيّ مقارنة للحالة العربية أن تأخذ بالاعتبار تعدّد الأحياء العامة، التي تعيش أجزاء منها وتتحالف وتتصارع أجزاء أخرى من أجل ضمّ شرائح وفئات اجتماعية مختلفة، وبالتالي فإنّ مبادئ الإجماع تختلف من حيّزٍ إلى آخر، وتتعدّد السرديات بين جمهورٍ وآخر، وهو أمرٌ يعني ترسخ الصراع كحالةٍ أصليةٍ في المجتمع.

وقد كان على الإسلام الحركي منذ بداية تشكّله أن يبحث عن حيّزٍ عامٍ خاصّ به. وفي فترةٍ مبكرة، لم يجد غير المساجد، والجمعيات الخيرية والأندية المتعدّدة النشاط، لكي يجعلها مجالاً لنقاشاته ومبادئه الخاصّة، والتي اختلفت بطبيعة الحال عن النقاشات الأخرى في أحياء عامةٍ أخرى^(٢٥).

ومع تطوّر الحراك في الحقل السياسي والثقافي، وبدلاً من أن تقوم الدولة برعاية حيّزٍ عامٍ موحدٍ لكافة القطاعات، وجد النظام العربي نفسه في مواجهةٍ مع المجالات العامة التي أنشأها الإسلاميون ووفّرت مبادئ إجماعية منافسة ومضادّة له، وحاول عددٌ من الأنظمة المنافسة في تلك المجالات. ففي مصر على سبيل المثال، أنفق النظام الحاكم منذ العام ١٩٦٠ أموالاً طائلة لاستمالة فئات اجتماعية تشملها المؤسسات الاجتماعية الإسلامية، وأنهى ظاهرة «المساجد الأهلية»، وافتتحت الحكومة آلاف المساجد، التي صاحبها مهرجانات افتتاحية برعاية وزراء الأوقاف^(٢٦).

إذاً، بدلاً من أن تستخدم الدولة العربية القطرية قوّتها للصّهر ولاحتواء المجالات العامة في مجال عامٍ موحدٍ، كانت ميالّة إلى هدم المجالات العامة الأخرى التي لا تواليها. فلم تتطوّر الدولة العربية القطرية «عضويّاً» من خلال علاقة القوى الاجتماعية المحلية: رأس المال، السوق، المجتمع المدني». كما لم تقم بـ«توحيد قومي» للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصالحه المتضاربة، وإنما جعلت وعاءاً خارجيّاً يحتوي هذه التنوّعات. في مثل هذه الحال تسجّل القوى التقليدية نوعاً من المقاومة لأنها قوى طاردة عن المركز^(٢٧).

٢٤ محمد نور الدين أفاية، الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ط ٢ (الرباط: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ١٠٠-١٠١.

تقاطع النظرية التواصلية عند هابرماس مع الأطروحة الهيغلية في فلسفة الحق، أي مع رؤية توفيقية بين التناقضات المجتمعية في تركيب واسع، وليبدو هذا التركيب في الدولة الحديثة، أو في المجتمع المدني بوصفه حالة انتقالية إلى الدولة عند هيغل، وبوصفه ضابطة (Police) تؤمن انضمام الخاص إلى الشمولي.

راجع: جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، هيغل والمجتمع، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ٤١-٤٦.

٢٥ لقد سبق للصادق نيهوم أن ألمح إلى الخصوصية التاريخية للجامع التي تجعله قابلاً للتحويل إلى حيز عام تنتج عنه حالة الإجماع. وهو يميّز بين الجامع والمسجد، فالمسجد لديه هو مؤسسة ما قبل إسلامية، موجودة في كل زمان ومكان، «عرفتها كل الحضارات، ولها اسم في كل لغة»، وهي تعبر عن موضعة الدين في صيغة مكانية لا يغادرها. أمّا الجامع «فهو فكرة أخرى لم يعرفها أحد، ولم يدع إليها أحد سوى الإسلام، لأنها تطبيق لمبدأ المسؤولية الشخصية، الذي حتمّ إلغاء كل وسيط بين الإنسان وبين خالقه»، فالجامع هو الجهاز الشرعي لجمع الناس المتفرقين بين المساجد والكنائس والمعابد في «جهاز إداري موحد، محرّر من كلّ الخلافات الظاهرية، وموجه لحماية حقّ الجماعة الإنسانية في العدل، بوضع شرعية القرار دائماً أمانة بين الأغلبية».

ونظام الجامع، بحسب نيهوم، «صيغة إدارية لتحقيق سلطة الجماعة؛ ظهر في تاريخنا، بعد سحق المؤسسات العسكرية والدينية»، ف نظام الأحزاب صيغة لا نملك لها دستوراً في ثقافتنا، أمّا «الجامع فهو صيغة لها تاريخ نعرفه، ودستور بلغة مواطنينا، بنوده معلنة بينهم، باعتبارها أعزّ مقدساتهم. إن كل مواطن يعرف في الجامع معنى الكلام الذي يقوله الآن من دون معنى».

الصادق نيهوم، الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة، ط ٣ (دمشق: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٧-٣٣.

٢٦ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، تقرير الحالة الدينية في مصر، العدد الثاني، ط ٢ (مركز الأهرام: القاهرة، ١٩٩٨)، ص ٥٠-٥٤.

٢٧ عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٥-٢٢٦.

ولأنّ هذه المهمة الأخيرة كانت ولا تزال مستحيلة، فقد انغرست الدولة عمودياً في المجتمع، وأصبح أيّ صراع هو صراعاً معها لا ضمنها، أي صراعاً ضدّ فئات اجتماعية وعصبيات طبقية تمثلها الدولة، أو تتحالف معها، وأنتج هذا الوضع، كما يقول هشام جعيط «دولة غير قادرة على تربية المجتمع، ومجتمعاً غير قادر على تربية الدولة»^(٢٨).

على أيّ حال، لم تنجح استراتيجية النّخب العربية الحاكمة في تغليب حيزٍ على آخر، بل ساهمت سياساتها في ترسيخ الحدود، خاصّةً مع شعور الإسلاميين بالتهديد من محاولات اختراق غير سوية قامت على تجنيد الأموال وسياسات العقاب، وهو ما عقّد المشهد العام، وساهم في تشديد تمايز الـ «نحن» و الـ «هم»، داخل الفضاء المجتمعي الواحد. وأدّى ذلك بالإسلام الحركي إلى فرض نوع من سياسة الحضور (Politics of Presence)^(٢٩)، والمنافسة على أحياءٍ أخرى، بما فيها خوض الانتخابات في النقابات والمجالس والجامعات. وهذا ما ساعد النّخب العربية الحاكمة لاحقاً على رفع فزاعة الإسلاميين أمام الغرب وتخييره بين بقائهم واستلام الحركات الإسلامية دفة الحكم.

مع دخول المجتمعات العربية الربع الأخير من القرن العشرين، والأثر الذي أوجدته الثورة الإسلامية في إيران^(٣٠)، واختلاف سياسات الأنظمة العربية مع الإسلاميين بين التحالف الضمني والتضييق؛ اشتدّ أزر المجال العام للإسلام الحركي، وأصبحت المساجد والمؤسسات الاجتماعية الأخرى، من نوادٍ ولجان زكاة وتشكيلات نقابية داخل الجامعات وفي الطبقة الوسطى القديمة، وسائل إنتاج أيديولوجية/ وسائل تحيّل، تنسج تصوّراً سياسياً للدولة وعلاقتها بالمجتمع، وترسم صورة للشخصية الفردية للمسلم، لا تتوافق تماماً مع الصّور الأخرى التي تنتجها وسائل تحيّلٍ أخرى في أحياءٍ أخرى.

ويمكن القول، بقليل من الحذر، إنّ المؤسسات الأيديولوجية - بالتعبير الأثوسيري^(٣١) - الخاصّة بالإسلام الحركي تشابهت من ناحية البنية مع المؤسسات الأيديولوجية الأخرى في الأحزاب والحركات اليسارية الأخرى، فيمكن للمتعمّن أن يلاحظ تقارباً بين حلقات القرآن والأسر الإخوانية، وبين دروس الأحزاب الشيوعية، وذلك من خلال قراءة المذكرات الشخصية للقياديين من كلا الطّرفين. ولكن المؤسسات الأيديولوجية للإسلام

٢٨ هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (دار الطليعة: بيروت، ١٩٨٤)، ص ١٧٥.

٢٩ المصطلح مستعار من السوسولوجي الإيراني آصف بيات، في دراسته القيمة: Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and Post-Islamist Turn* (Stanford: CA: Stanford University Press, 2007).

وانظر بالخصوص إلى الفصل المعنون بـ: «The Politics of Presence: Imagining a Post-Islamist Democracy»، pp. 187-208. تتخفظ هذه الدراسة على المنهج الذي يربط بين الثورة الإسلامية بإيران وعود الحركات الإسلامية، أي بطرحها على شكل سبب - نتيجة، فلا يمكن لظاهرة اجتماعية بهذا الحجم وهذه الديمومة أن تفسّر على شكل محاكاة لتجربة أخرى خارجية، بل يمكن القول على وجه الدقة، وبتعبير الفيلاي، إنّ «نجاح التجربة الإيرانية لعب في حقل تعامل الحركة الإسلامية مع المجتمع ومع الأنظمة دور بعض العقاقير الكيميائية التي لا تدخل في المعادلة بين العقاقير المتفاعلة ولكن وجودها ضروري لحصول التفاعل».

انظر: مصطفى الفيلاي، «الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها - أطوارها - مستقبلها»، في: إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٣٧٤.

٣١ قدّم لويس أثنوسير في منتصف القرن الفائت خطاطة حول «أجهزة الدولة الأيديولوجية»، حاول عبرها الإمساك بـ «الطابع الأداتي للأيديولوجيا». وكان أثنوسير حينها يفكر في مبدأ «إعادة إنتاج النظام السياسي»، فبلور مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية، ليحدد أدوات السلطة المؤسسية في تهيئة الأفراد لتمثيل القيم التي تحكم آليات ترسيخ قواعد السلطة المهيمنة. وأشار إلى أن أجهزة الدولة الأيديولوجية توضع بجانب التصور اللينيني للدولة الذي يقرنها بالقمع، وذلك بإضافة القمع الرمزي الذي تمارسه أجهزة الدولة ومؤسساتها للمحافظة على النظام». انظر: كمال عبد اللطيف، «في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام» (ص ٣٧-٧٢)، في: حسن حنفي [وآخرون]، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٤٨-٤٩.

الحركي كُتب لها الصمود، وذلك لعدّة أسباب كان أبرزها «جوانية» التمويل، الذي اعتمد على تبرّعات «أهل الخير» ولجان الزكاة وأموال رجال الأعمال المتعاطفين من الخارج، بينما اعتمدت الأحزاب الشيوعية والحركات اليسارية بشكل أكبر على الدّعم القادم من المعسكر الاشتراكي، وأدّى ذلك بعد تغيّر سياسات الاتحاد السوفياتي ثم انهياره تاليًا، إلى ضمور المؤسسات الأيديولوجية لليسار العربي.

لم تكن إذاً وسائل التخيّل للإسلام الحركي^(٣٢) أقلّ حداثة من وسائل تخيّل القطاعات الأخرى، حيث العلاقة التي تربط الجمهور بالمؤسسة الاجتماعية كانت علاقة الشيخ - التلميذ، وهي تنوع على رابطة أبويّة وجدت نفسها مثلاً في الأحزاب اليساريّة والقوميّة الموازية في علاقة القائد - العضو وغيرها.

وقد دشّن الإسلام الحركي، مثله مثل سواه، في فترة مبكرة، في حيّزه العام نسقًا تعليميًا قائمًا على قاعدة اقتصادية وشبكة اجتماعية مستقلة، وهو ما وفر له دوام إنتاج الدّوات الاجتماعية المؤدّجة، التي تنظر إلى المشروع الدّيني بوصفه مشروعًا سياسيًا، يؤسّس لـ «نظرة خاصة إلى العالم»^(٣٣).

وبينما كانت الأنظمة العربية تتجه إلى ضمان الفوز بالولاء العشائري عبر سياسات الهوية، من خلال إقامتها قنوات ماليّة وتكوين شبكات زبائنية تكسب عبرها ولاء الأتباع وإخلاصهم المتين من خلال توزيع المغامات عليهم، كان الإسلام الحركي يخوض حرب مواقع (بتعبير غرامشي) ليعبّي الفجوة التي تُركت فارغة، ويفوز بتأييد الشرائح الاجتماعية التي تضعف فيما بينها العلاقات العشائرية، من خلال نسقها التعليمي.

وأفضل توصيف لهذا النظام هو ما دعاه بيير بورديو «النسق التربوي»، الذي يمكن الاستفادة منه - مع كثير من التبيّنة - لفهم ماهية التدين السياسي في المجتمعات العربية. فالنّسق في نظرية الإنشاء الذاتي لدى بورديو «مغلّق، وحدود هويّته النسقية تكمن في مرجعية ذاتية إلى سيروراته الداخلية»؛ و«يستعيب عن المحيط في ما يفيد خطوته الدالّة على عملياته لكي ينتجها من ذاته، ولكن من دون أن يفيد هذا القول قطيعة مع المحيط باعتباره محدّدًا للبقاء. فالنّسق ذاتي الإنشاء مستقلّ عن المحيط ولا يعدمه، هو مفتوح عليه لكونه مكتفياً ذاتياً في إنتاجه ومن ثمّة بقاءه»^(٣٤).

وما يميّز النسق التربوي وجود هويّة «جوانية» تجعل العودة إلى خارجه أمرًا هامشيًا. وهو ما استطاع الإسلام الحركي خلال عقود مضت بناءً في ظلّ انكفاء الدولة عن مهمة بناء الأمة وصناعة الهوية القومية. إنّ العود الدائم إلى الذات، وإنتاج العناصر الموحّدة والسيرورات وإعادة إنتاج النّسق بوصفه مستقلًا وقائمًا على «إنتاج

٣٢ حول وسائل التخيّل، ودور الرأسمالية الطباعية في تشييد الجماعات المتخيلة، راجع: بندكت اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣-٩٢.

٣٣ يتضمن مفهوم النظرية إلى العالم تخيّل الدولة والمجتمع، وقد سوّغ هذا الخيال للديكتاتوريات العربية رفع شعار ألا بديل ديمقراطي للنخب المؤبّدة على كراسي السلطة. وهذا البحث يرى أن هذا الخيال كان نتيجة لا سببًا، أي أنه كان منتجًا من منتجات تعدد الأحياز العامة التي حال غياب الديمقراطية دون الحوار بينها.

حول مفهوم «النظرية إلى العالم»، يمكن العودة إلى ملخص ممتاز في: سمير أبو زيد، العلم والنظرية العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٧٣-١٠٦.

٣٤ يبار بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش (بيروت: منظمة الترجمة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٣٥.

ذاتي دائري وليس على تبعية للمحيط»^(٣٥)، هو ما نجح الإسلاميون في تشييده في حيزهم العام. وفي ظلّ انعدام عملية الكتابة في المحيط، كان النسق التربوي الإسلامي هو الأقدر على تفسير معطيات الخارج وتقديم الأجوبة، وتحويل الحوادث الكبرى والمعلومات من الخارج إلى ميكانيزمات تشغيلية.

يسمّي بورديو العملية السابقة، حيث النسق يستفيد من الخارج لشحن مستوياته الداخلية، «إعادة الترجمة»، فاكتمال النسق التربوي يجعله مستقلّ عن محيطه، فلا يملي الخارج عليه مرجعية «لحركاته الداخلية ولا يمثل مصدرًا لها بالضرورة»^(٣٦)، ولا ريب أنّ قدرته «الاستفكارية»، وعودته الدائمة إلى الذات، تمثلان أحد وجوه حدائته، حيث النزعة التأسيسية للذات (أنا أفكر)، وتحويل ما في المحيط إلى موضوع، في صلب الحدائته الفلسفية^(٣٧).

قلنا إنّ النسق عند بورديو يبدو مسيطرًا على مستوياته الداخلية، و«لا يأتيه التأثير من المحيط ولا التغيير إلّا بقدر ما تمليه عليه سيروراته الداخلية»، حتى يضمن استمراريته وعدم تبعيته للمحيط، فيقوم بإعادة ترجمة ما في المحيط بما يخدم انسجامه الداخلي^(٣٨). وهذا يمكننا من فهم آليات تعامل حلقات القرآن والأذكار لدى التدين السياسي مع المتغيرات العنيفة في الساحة العربية، من توقيع اتفاقيات السلام إلى سياسات الانفتاح وإلى التعامل مع الثورة الخمينية، وحتى توقيع اتفاقية أوسلو؛ وكيف أعاد مجالها العام تأويل هذه المتغيرات، واستثمرتها لخدمة النسق التعليمي خاصتها، عبر تحويلها إلى «معلومات داخلية لنسق التعليم بحسب منطقتها الجواني بحيث ليس لها من معنى إلّا صلب اشتغال النسق الذي يقوم على الإقصاء والاصطفاء»^(٣٩).

والمواقع أنّ هذا النسق يحمل «عنصرًا عامًا (Universalistic) حقيقيًا يكمن في الصيرورة الداخلية لصنع الفرد (Individualization): التفكيك وإعادة تركيب عملية للهويّات الأساسية»^(٤٠)، وذلك «عبر ما يمكن تسميته تقنيات بناء الذات (Technologies of Self-building) الإسلامية، عن طريق الصلاة والصوم وحلقات

٣٥ المصدر نفسه.

٣٦ المصدر السابق، ص ٣٦.

٣٧ يقول مارتن هيدغر: «إنّ العملية الأساسية للصور الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة متمثلة. ففي العصر الإغريقي العظيم، بل وفي العالم الوسطوي المسيحي نفسه، كان من المستحيل قيام شيء مثل تصوّر العالم. أمّا الحدائته فلم تقم كما هي إلا عندما أصبح الإنسان ذاتًا والعالم صورة متمثلة».

محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحدائته، سلسلة دفاتر فلسفية: ٦ (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٩٦)، ص ٥٦.

٣٨ بيار بورديو وجان كلود باسرون، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

٣٩ المصدر نفسه.

هناك عشرات المؤلفات والمذكرات التي أنتجها الإخوان المسلمون عن نظام الأسر الإخوانية، واللوائح الداخلية التي تنظم عملها. انظر على سبيل المثال: علي عبد الحليم محمود، منهج التربية عند الإخوان المسلمين (دراسة تحليلية تاريخية)؛ جزآن (دار الوفاء للطباعة والنشر: الإسكندرية، ٢٠٠٦). وأيضًا: جمعة أمين عبد العزيز، مرحلة التكوين (البناء الداخلي) ١٩٣٨-١٩٤٣م؛ أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين: رقم ٤ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٤). أو أيضًا: يوسف القرضاوي، التربية الإسلامية ومدرسة حسن البناء (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥). وهناك عددٌ كبير من المذكرات التي وثقت للنسق التربوي لدى الإخوان المسلمين، اشتهر منها بين الإخوان أنفسهم، سلسلة مذكرات عباس السيسى.

40 Etienne Balibar, "Ambiguous Universality," *Differences*, vol. 7, no.1 (1995), p.61.

نقلًا عن مي الجيوسي، «تشكل الذات وحالة الاستثناء: الجسد كموقع للمقاومة»، في: ساري حنفي (محرر)، حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٩٢.

الدروس الدينية، حيث كان يجري التجنيد والتعبئة^(٤١). وعلى الأرجح، فإن مرحلة تشييد هذا النسق التربوي هو ما كانت تعبر عنه الحركات الإسلامية، في عددٍ من مواقعها المنتشرة في المشرق العربي، في خطاها باسم مرحلة «الإعداد» أو «التكوين» أو «التربية»، مبررةً بذلك عدم الانخراط في المجال السياسي في مصر والأردن مثلاً، والعزوف عن الانخراط في الكفاح المسلح في حالة حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في فلسطين في فترة السبعينيات، مع بعض الاستثناءات هنا وهناك.

وكانت إحدى النتائج التي أفرزها هذا النسق في مرحلته المبكرة، هي التقابل الوهمي بين الهوية القومية والهوية الإسلامية، وهو مزلقٌ صعب لا يزال الإسلام الحركي حتى هذه اللحظة يعاني تبعاته. وقد أدت سياسات الانفتاح، وسحب الدولة ما تبقى من يدها عن الحيز العام الكلي، إلى ازدياد قوة وشعبية المؤسسات الاجتماعية للتدين السياسي^(٤٢).

٤١ المصدر نفسه، ص ٩٢.

٤٢ وصل هذا التقابل عند الإخوان المسلمين في مصر إلى ذروته في مرحلة المواجهة مع النظام الناصري، والملاحقة الشرسية التي تعرض لها الإخوان، ووتقوها جيداً لنتج ما بات يعرف بالقطبية (نسبة إلى سيد قطب). لكن هذا التقابل تمتد جذوره إلى مرحلة حسن البنا. انظر على سبيل المثال: جمعة أمين عبد العزيز، دور الإخوان في المجتمع المصري ١٩٣٨-١٩٤٥، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين: رقم ٦ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦).

أما في الأردن فقد خفّت حدّة التقابل بسبب العلاقة التصالحية التي جمعت الإخوان المسلمين بالنظام الأردني، لكنها ظهرت بحدّة ضد الأحزاب الشيوعية والقومية الأخرى، وهو ما جعلها تميل أكثر فأكثر إلى النظام. ووصلت التقابلية إلى ذروتها في بداية الثمانينات ليتبع النسق التعليمي الإسلامي - الأردني حالة متشددة كان من أبرز وجوهها الشيخ عبد الله عزام. (انظر: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية؛ تنسيق فيصل دراجو جمال باروت (دمشق؛ صنعاء: المركز، ٢٠٠٦)، ص ٤٨٨-٤٨٩)،

حيث يذكر الكتاب أن الجماعة نجحت في احتواء «التيار المتشدد». لكننا نعتقد أن تأخر نضوج النسق التعليمي في الأردن، بسبب تأخر نشوء الدولة، وترافق ذلك مع بروز فكرة الجهاد العالمي، ساهم في امتصاص الظاهرة وسحبها إلى مناطق أخرى أكثر جذباً كما في حالة الشيخ عزام.

وفي سورية، نتج من هذه التقابلية جماعة الطليعة المقاتلة المنبثقة عن الإخوان المسلمين بقيادة المهندس مروان حديد. (انظر: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ص ٢٦٦-٢٧٨). وقد أدى ذلك إلى مأساة حماة المعروفة.

أما في المجال الفلسطيني، ورغم حجم الخصوصية التي يُحاط بها، فقد أدى هذا النسق إلى خلق حالة انقسام شامل ظهر جذورها في ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس». وأدى ذلك فيما بعد إلى انقسام النخبة الفلسطينية ثقافياً ثم سياسياً. وقد ذكر الشيخ أحمد ياسين في حوار مع الإعلامي أحمد منصور أنه قام بطباعة وتوزيع «ألف أو ألفي نسخة من الجزء الثلاثين من تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب». (راجع: أحمد منصور، حوار وتحرير، الشيخ أحمد ياسين شاهد على عصر الانتفاضة؛ كتاب الجزيرة. شاهد على تاعصر؛ ٤ (القاهرة: الدار العربية للعلوم ودار ابن حزم، ٢٠٠٤)، ص ٨١).

لم يكن بالطبع لهذه التقابلية أثر يُذكر على حدّ علمنا، حتى مرحلة أو سلو وما بعدها، لأسباب عديدة منها: اختطاف المجال السياسي الفلسطيني إلى المنفى حيث م.ت.ف، وهو الأمر الذي أعطى الحركة الإسلامية حرية نسبية في تشييد نسقها التربوي. ولكن، ما إن عاد المجال السياسي إلى الداخل عقب اتفاقية أوسلو، حتى انفجرت هذه التقابلية ليكون من أبرز نتائجها أحداث عام ١٩٩٦، وأخيراً الانقسام الفلسطيني عقب الانتخابات التشريعية الثانية.

ونستطيع استناداً إلى نموذج النسق التربوي تفسير سبب ديمومة جماعة الإخوان المسلمين بالمقارنة مع جماعات إسلامية أخرى؛ ففي الحالة الفلسطينية، استخف فتحي الشقاقي، مؤسس حركة الجهاد الإسلامي، منذ البداية بالنسق التعليمي عند الإخوان، وأصرّ على بدء عمليات الكفاح المسلح، رغم شخّ الإمكانات، وكان توجهه سبباً من أسباب كسر التنظيم في بداياته الأولى، خاصة مع عدم وجود خبرة تراكمية تنظيمية لأبنائه. وقد أدت الاعتقالات الأولى إلى إنهاك التنظيم. (راجع في هذا الشأن: خالد الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، ط ١ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦)، ص ١٤٤). وربما كان هذا هو السبب وراء طغيان الصبغة العشائرية الآن بين أفراد حركة الجهاد الإسلامي، فقد كانت العشيرة/الحمولة، في أواخر الثمانينات وبداية التسعينيات، سبب ديمومة التنظيم. ويمكن سحب هذه الحالة على جماعات إسلامية أخرى في مصر والأردن، لم تقم بإنضاج نسق تربوي قائم على حيز عام تردفه قاعدة اقتصادية. ويمكن القول إنّ الاستثناء الوحيد هو حالة حزب التحرير، الذي شيد نسقاً تربوياً لكنه مقتيد بالنصوص والقواعد التي تمنع انخراطه في المجال السياسي، وهذا موضوع آخر.

إلا أن هذا المسار لن يدوم طويلاً، إذ سيحصل تطوّر غاية في الأهمية، انتبه إليه قليل من الباحثين. فقد تطوّرت في العقدين الأخيرين بفعل منجزات العولمة «سوق عربية إعلامية»^(٤٣)، سوف تُضعف علاقة «الشيخ - التلميذ»، التي هي - كما أسلفنا - العماد الأساسي للنسق التربوي للإسلام الحركي، وسوف يتطوّر نمط تدين فردي/شبابي، بوسائل تحيّل أكثر تطوّرًا، كما سيبتين في القسم التالي.

التدين الشبابي بوصفه نمطًا منفصلًا من المؤسسة الأيديولوجية

انتبه عددٌ قليل من الباحثين إلى الآثار البنوية التي نجمت عن تعميم وسائل الإعلام الجديد - بما فيها الفضائيات والإنترنت - في المجتمعات العربية. ولا عجب في أن يكون التقدم في هذا المجال محدودًا، بسبب النظرة الإجمالية المؤامراتية التي صاغتها الأدبيات الفكرية العربية حول موضوع العولمة.

ويخرج قارئ الكثير من الأدبيات والندوات والمؤتمرات العربية التي تناقش موضوع العولمة، بانطباع يزج إشارة المساواة بين العولمة والاستعمار، متخوفين على الهوية والخصوصية والحرية من آثارها الوخيمة. صحيح أن مبعث القلق مرز، خاصة مع صعود نخب نيو ليبرالية عربية سخّفت أهمية الحدود القومية والوطنية، ولكن الصورة السلبية للعولمة بهذا الشكل ليست كاملة، فالعولمة حين نفهمها كصيرورة، ندرك أنها تفرز الهيمنة كما تفرز نقيضها.

وربما توضّح هذا الأمر جليًا في ما حصل في الثورتين المصريّة والتونسية وغيرهما؛ فالشعوب حينها خرجت إلى السّاحات والميادين، رفعت شعاراتٍ تنتمي في مجملها إلى مواثيق حقوق الإنسان التي تندثر بها مؤسّسات عالمية استعمارية عابرة للحدود. وقد تبين أيضًا في الثورة الليبية كيف استطاع الثوّار العرب - عن وعي أو عن غير وعي - ابتزاز المنظومة الاستعمارية، وذلك برفع شعاراتٍ تنتمي إلى خطابها الحقوقي والذي راكمته على مدار قرون.

هذا الاختراق الذي حقّقه العرب في الثورات العربية ما كان ليكون لولا طبيعة «الخطاب الاستعماري القلق» - على حدّ تعبير هومي بابا- الذي سمح للشعوب المستعمرة ومن بينها العربية ب«التمدّن الماكر»، الذي يستغلّ التناقض في المنظومة الاستعمارية، ويشكّل مساحةً له يمكن من خلالها تشكيل خياله الخاص «المكرّر المشاكس»^(٤٤). فتفقد عملية محاكاة التخيّل - حسب بابا - المستعمر سيطرته، وتنكسر الهيمنة بمحاكاة عملية الهيمنة ذاتها، وهو الأمر الذي يؤدي إلى أن «تصبح هوية المستعمر والمستعمر متجاهلةً بطريقة تدعو إلى الاستغراب»، ليتحوّل هذا الشكل من الخيال إلى «خيالات تهديد»، تعمل على تمكين أشكال نشطة من المقاومة^(٤٥).

إنّ النظر إلى العولمة إداةً بطريقة «فتشية»، جعل عددًا من الباحثين لا يدركون كيف أثر انتشار وسائل الإعلام، بما فيها وسائل الإعلام التفاعلي على شبكة الإنترنت (Social Media)، في تشكيل شخصيّة الشباب العربي المعاصر. وهذه الدراسة تدّعي أنّ هذا الشكل الجديد من الإعلام أفرز حيّزًا عامًا جديدًا، وإن كان افتراضيًا، حدّد من فعالية وسائل إنتاج الأيديولوجيا الكلاسيكية وأضعفها، ودشّن نمطًا مستجدًا من أنماط التدين الشبابي.

٤٣ التعبير مستعار من: عزمي بشارة، مقدمة الترجمة العربية، في: بندكت أندرسون، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

٤٤ روبرت يانغ، أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٩.

٤٥ المصدر السابق، ص ٣٠٥.

ولا يعني ذلك أن نمط التدين الشَّبَابِي، الذي اصطلح على تسميته سابقاً باسم التدين الفردي، كان غير موجود من قبل، لكنه لم يكن مدسّناً كنمطٍ قادرٍ على زعزعة مواقع الإسلام الحركي. لقد اعتاد علماء الاجتماع قبل هذا أن يصنّفوا التدين إلى سياسي وشعبي، وقد عرّفوا التدين الشعبي بأنه «تلك المعتقدات والممارسات الدينية التي تستقلّ نسبيًا عن المؤسسة الرسمية. ويتمركز حول المزارات وأضرحة الأولياء والقديسين والصالحين ممن لهم أصول في التاريخ حول شخصياتٍ أسطورية. ومن عناصره تدرجات القداسة، والتفسيرات الرمزية، وضعف العلاقة مع علماء الدين، والتشديد على شخصنة القوى المقدّسة والوسطاء بين المؤمن والله»^(٤٦).

وتميل الأدبيات إلى إضفاء صفة السبّولة على التدين الشعبي، الذي يمكن له أن يتعايش مع السلطات الاجتماعية والسياسية، بمختلف مشاربها، حتى ولو كانت تحمل موقفاً مبدئياً ضدّ الدين، ليرتكز هذا النمط من التدين بالأساس على التقيد بالفرائض الدينية واحترام الطقوس والتقاليد، والتفاعل مع العادات المحلية في كلّ بلد، ولكنه لا يشكل خطّة أو برنامجاً سياسياً اجتماعياً ملزم التطبيق^(٤٧).

ويحترم الإسلام الشعبي المؤسسة الدينية ويقدّسها، ويتعامل معها ويتعامل معه على شكل أئمة وفقهاء وإدارات أوقاف وقضاة شرعيين، ولا يتعامل مع الدين كمجموعة من التعريفات بل كمجموعة من الوظائف الحياتية. و«لا شك في وجود المؤسسة الدينية كوظيفة بالنسبة إلى الإسلام الشعبي»^(٤٨).

إنّ نمط التدين الشعبي كما نعصره، كان ولا يزال على درجة عالية من السبّولة بحيث وقف في خاتمة الحياض، إن لم يكن في خاتمة التّسكين لقطاعات شعبية كبيرة، وهو صالح لاستغلال السلطات السياسية في المجتمع على اختلاف مشاربها.

قلنا إنّ التدين الشَّبَابِي مختلفٌ جذرياً عن التدين الشعبي، وهو أيضاً مختلفٌ عن التدين الفردي كما عرفه التنوير الأوروبي، الذي يرى أنّ الدين بالأساس هو وعيٌ أخلاقي (Ethos) يلزمه وجود «حرية» أو «عدم قسر» في اتّخاذ الخيارات الدينية وينحصر في الحيز الخاص^(٤٩). فالتدين الشَّبَابِي نمطٌ تدينٌ منتشرٌ في الحيز العام، ومنفصلٌ من قبضة المؤسسات الاجتماعية.

وقد ساهم في تدشين هذا النمط انتشار وسائل الإعلام التفاعلية التي شكّلت حيزاً عاماً جديداً، منفصلاً من قبضة السلطة، وتملك كلّ المؤسسات الأيديولوجية الفرص المتساوية في أخذ مكانٍ لها فيه. ولا ريب في أنّ ثورة الإنترنت الجديدة، التي بدأت منذ تسعينيات القرن الماضي، تختلف عن ثورة التلفزيون والإعلام المرئي والمسموع، لذا فإنّ النظريات وأدوات التحليل التي أسسها نقاد التلفزة وتقنية الاتصالات قبل ترسخ الإنترنت، ليست صالحة تماماً لاستكشاف الظواهر الاجتماعية التي أفرزها عصر الشبكة العنكبوتية.

ومعظم النظريات التي تعالج السلطة التي تفرضها وسائل الإعلام المرئي - وبالأخصّ التلفزيون - تؤكّد بشكل مباشر أو ضمني سلبيّة المتلقّي، أي سلبية الذات الاجتماعية، فالتلفزيون يرسل رسائل مضمرة في الصورة، لا يشارك المشاهد في صوغها، الأمر الذي يعني انتفاء العلاقة التواصلية بين المرسل والمرسل إليه.

٤٦ - حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٤٤٩.

٤٧ - عزمي بشارة، «مدخل المعالجة الديمقراطية وأنماط التدين»، مصدر سبق ذكره، ص ١١٤-١١٥.

٤٨ - المصدر السابق، ص ١١٥.

٤٩ - المصدر نفسه، ص ٧٨.

لكن هذه الفرضية تسقط في حالة الحيّز العام الافتراضي (Social Media)؛ فقد أصبحت الذات الاجتماعية قادرة على المشاركة في عملية الإرسال، الأمر الذي أدّى إلى إرباك وسائل الإعلام التقليدية، واضطرارها لاحترام المتلقين، الذين باتوا يدرجون قضاياهم الاجتماعية، ومطالبهم السياسية بطريقة سهلة وغير مكلفة. إنَّ إحدى أهمّ النتائج التي أفرزها الحيّز العام الافتراضي، هي كسر رابطة الشيخ - التلميذ، والتي أشرنا إليها سابقاً، وتمكين الذات الاجتماعية العربية من الاطلاع على أكثر من مصدرٍ للمعرفة الإسلامية - السياسية، وأن تنتقي منها ما يناسبها، أو أن تبني فكرة أو عدة أفكار من دون الحاجة إلى الانخراط في النسق التربوي للمؤسسة الأيديولوجية^(٥٠).

لقد انتبه باحثٌ في تاريخ الأديان إلى نمط التدنّين الجديد الذي تحدّث عنه، ورصد علاقة تشكّله بالتأثير المتصاعد للعولمة، حيث تتأسس «علاقة استهلاكية بالدين وفق تسمية الباحث الفرنسي باتريك ميشيل، وهي علاقة يتعامل فيها المشاهد مع الدين بشكل استهلاكي فيختار منه العرض الديني المناسب له من خلال مقاييسه الخاصة، بحيث يختار من الدين المساحة أو الفضاء والحيّز المريح وغير الإجمالي بعيداً عن أيّ نظام قيمي يحمل في طياته الإجماع. ووفق هذه العلاقة الاستهلاكية بالدين سيكون للفرد/ المشاهد إمكانية رفض هذا العرض الديني في حال عدم قبوله لبحث عن عرض ديني أكثر قبولاً»^(٥١). ويستفيد باحث مصري في شؤون الحركات الإسلامية، فيقول: «إن علاقة المشاهد بالفضائية الدينية لن تختلف كثيراً عن علاقته بقائمة الفضائيات التي يوقرها له نوع القمر الفضائي الذي يشترك فيه، بل إن علاقته بالداعية الفضائي لن تبعد كثيراً عن علاقته بمغتني الفيديو كليب الذي يمكن أن يختاره من بين آخرين كثر تكتظ بهم القنوات الفضائية. فالمعيار واحد: استهلاك لما فيه راحة الفرد»^(٥٢).

ولكن أطروحة ميشيل، التي تتناول نمط التدنّين في المجتمعات الغربية فتصفه بالاستهلاكية، لا تنسحب بالصيغة نفسها على المجتمعات العربية، التي ولدت حالة فردانية تتصل وتنفصل عن الأيديولوجيا الاجتماعية، وتلتزم بالموقف أكثر مما تلتزم بقيادة مشخصة أو بمنظومة فكرية معيّنة.

ومن البديهي القول إنَّ الحالة الفردانية قد تعبر عن فاعل جماعي يتجاوز مسألة أيديولوجيا التدنّين التي يفرزها المجتمع الاستهلاكي بحسب التحليل الأثوسيري للمجتمعات الصناعية^(٥٣). وقد يبلور الفاعل الجماعي «رؤية فردية بل وقد يدافع عن موقفٍ فردي»^(٥٤).

كان هذا الطرح سيتقاطع مع أطروحة الأثروبولوجي الفرنسي لويس دومون في نقاشاته حول الأيديولوجيات الحديثة، لولا نزعته لحصر حالة الفردانية في المجتمعات الغربية الخارجة من عباءة المسيحية. ففي رصده

٥٠ ليس من الصعب بعد ذلك تفسير الخلاف الشهير بين الشيخ يوسف القرضاوي والداعية الإسلامي عمر و خالد، فالأول تنبه أن الثاني كان ضمن موجة التدنّين الشبابي الذي لا يلتزم بالضرورة بقرارات مركزية. كما أن هذه المقاربة أيضاً تفسر لنا التحاق عددٍ محدود من أبناء الإسلام بالحركي بالحركات السلفية الجهادية، واعتناقهم لبعض أفكارهم في الفترة التي أعقبت الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وهو مثال لا غير على انكشاف عدد لا محدود من مصادر المعرفة الإسلامية السياسية أمام الشباب العربي.

٥١ أوردته: حسام تمام، «الدين والعلمانية والهوية في عصر سقوط الأيديولوجيات ونهاية الروايات الكبرى: حوار مع باتريك ميشيل». <http://islamismscope.net/interviews/103.html>

٥٢ المصدر السابق.

٥٣ يعتبر الأثوسير أن فكرة التدنّين، ورؤية الأفراد لأنفسهم على أنهم ذوات مستقلة، هي أيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي، للمزيد يمكن مراجعة: عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط٧ (المركز الثقافي العربي: بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٣)، ص ٩٢-٩٧.

٥٤ الطاهر ليبب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

للفردانية كحالة داخل «الوضع الأيديولوجي الحديث»^(٥٥)، وجد دومون أنه منذ القرن الثالث عشر للميلاد، أددى تطوّر المسيحية إلى ميلاد مفهوم «الذات»، ليعزّز ذلك من الفردانية، وينقلها من «خارج العالم» إلى «داخل العالم»، لتأخذ الأيديولوجيا في الوضع الحديث منحى يعزّز الذاتية. وتصبّ الذاتية في الوقت نفسه في فاعل جماعي يؤسّس لبرامج مطلّية اجتماعية وسياسية^(٥٦). ولكي يحدّد مفهوم الفردانية، فإنّ دومون يقابلها بالحالة التي تكون عليها الذات الاجتماعية في الأنظمة المراتبية، حيث الفرد منقادٌ عبر مركّبات اجتماعية - أيديولوجية ماصّة لفرديته^(٥٧).

يعزو دومون هذا التطوّر في النمط الأيديولوجي إلى ما يسمّيه الفردانية المسيحية التي «لا تعالج كائنات اجتماعية بل أفرادًا، أي بشرًا كلّ واحد منهم يكفي ذاته بذاته بوصفه مخلوقًا على صورة الله وبوصفه مؤتمنًا على العقل»^(٥٨). وفي هذا افتراض بأنّ المسيحية هي واحدة لا متعدّدة. ولكن حتى ولو وافقنا على هذا التعميم، فإنّ ديانات وعقائد أخرى - من بينها الإسلام - تشدّد على علاقة مباشرة بين الله والذات دون وساطة أو مؤسسة مرآتية، ولم تتجّج البلاد التي تعتنقها حادثة بالمعنى الذي يشير إليه دومون.

إدًا، فعند استبعاد روح المركزية الأوروبية التي تسري في مقالات دومون، فإنها تحمل إشارات مهمّة عن التقاء الحالة القومية بالفردانية كقيمة، فالأمة «بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة، والقومية - المتميزة عن مجرد الوطنية - ترتبطان تاريخيًا بالنزعة الفردانية بوصفها قيمة. والأمة على وجه الدقة نمط المجتمع الكليّ المطابق لسيادة النزعة الفردانية بوصفها قيمة. فهي لا ترافقها تاريخيًا فحسب، بل إنّ الترابط بينها يفرض نفسه بحيث إنّ بالوسع القول: إنّ الأمة هي المجتمع الكليّ المؤلّف من بشر يعتبرون أنفسهم أفرادًا»^(٥٩). والنظرية القومية في صيغتها البدائية تتجّج من «نقل المبدأ من صعيد الإنسان الفردي إلى صعيد الجماعات»، و«الثقافات هي أفراد جمعون»^(٦٠).

يأخذ فوكو توجّهًا معاكسًا وأكثر حذرًا في موضعه لميلاد الذات الحديثة، ليرصد اللحظة الديكارتية فاصلاً يستيمولوجيًا لتأسيس صيغة «اعرف نفسك» على حساب صيغة «اهتمّ بنفسك»، من دون الحاجة إلى البحث عن مسهلات داخل أصول الثقافة^(٦١). وتوحي الصيغة الأولى إلى موضعة الذات الاجتماعية داخل بنى اجتماعية كبيرة لا تبرح حدودها، بينما تنعزل الصيغة الثانية عن أصولها نسبيًا وتجدها فضاءً أرحب للتحرّك. ومع أنّ دروس فوكو تميل إلى إهمال التطوّر الخطّي بأن جعلت الذات الغربية تتأرجح بين الصيغتين منذ العهد اليوناني الوسيط، فإنها تفرّق بين التصوّر القديم للعناية بالنفس والتصوّر الحديث الذي ينتمي إلى عصر الحداثة^(٦٢).

٥٥ لويس دومون، مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦)، ص ٢٤.

٥٦ المصدر نفسه، ص ٣٩-٩٣.

٥٧ المصدر نفسه، ص ١٢١-١٢٢.

٥٨ المصدر السابق، ص ١١٣.

٥٩ المصدر نفسه، ص ٢٣-٢٤.

٦٠ المصدر نفسه، ص ١٦٣.

٦١ ميشيل فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في «الكوليج دو فرانس» سنة ١٩٨١-١٩٨٢، ترجمة وتعليق الزواوي بغوره (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ١٩٨-٢١٧.

٦٢ المصدر السابق، ص ٦-٧.

مع الإشارة إلى أنّ لبّ دروس فوكو، هو انتقاده الفصل بين معرفة النفس والاهتمام بها، وبالتالي نقد الحداثة الغربية التي فصلت الذات عن الموضوع.

ويمكن القول إنه أحد وجوه الفردانية في الوضع الحديث. ولو عاصر فوكو الثورة التي خلفها تطور وسائل الاتصال، لأبصر الجدل بين صيغتي معرفة النفس والاهتمام بها بسرعة وفعالية أكبر.

توافق إذاً، هذه الدراسة على القول بأن الكثافة التي أصبحت عليها وسائل الاتصال أنتجت وضعاً تنتقل عبره الذات الاجتماعية من الجماعية إلى الفردية وبالعكس. إنها بتعبير أحد الأنثروبولوجيين «حراكية اجتماعية ثقافية، تعيد ترتيب الفواصل بين الفردي والجماعي»، وتضع الفرد في مجابهة روابط اجتماعية حدثية وما قبل حدثية من دون «أن يهجر الفرد روابطه وجذوره ولكنه - أيضاً - لم يعد خاضعاً لها بسلبية بما أن منطق صلته بالآخرين وانتباهه أضحى مختاراً وقابلاً للفسخ دائماً»^(٦٣).

وبالعودة إلى الموضوع الرئيس، فإن هذه الدراسة تميل إلى أن تكثف وسائل الاتصال/التخيل في الواقع اليومي للمجتمعات العربية، وتجعل الجدلية الفردانية حاضرة بقوة لزعة نمط التدنن السياسي، وإبراز التدنن الفردي/الشبابي بوصفه قيمة للاهتمام بالنفس - على حدّ تعبير فوكو، وبوصفه افتكاً من المراتبية، على حدّ تعبير دومون.

هذا يعني أنّ انفلات هذا النمط من قبضة مؤسسة الإسلام السياسي لا يعني بالضرورة حياده الاجتماعي، أو سقوطه في قبضة أي سلطة من السلطات؛ فكما أنّ التدنن الشبابي منفلت من رابطة الشيخ - التلميذ، فهو بالضرورة أيضاً لا يخضع لكل الروابط الأبوية المشابهة في أي مؤسسة أيديولوجية عربية أخرى.

إنّ ما يميّز هذه الفردانية هو أنها «مأسسة ضمن مجتمع مدني؛ وهي مواقع لإنشاء منظومة قيم بديلة، وإن تكن في داخلها متباينة». وهذا التباين الداخلي هو السمة المميّزة الرئيسة لها. وإذا كان يبيّن أن تباينها يعيق «إمكانية تلك الحركات في تعطيل السلطة السياسية بسهولة»^(٦٤)، فإن الثورات العربية - والثورة المصرية على وجه الخصوص - أثبتت أن تباينها هو الذي أدى إلى إفلاتها من قبضة النظام الذي لم يستطع تحديدها، ولم يستطع فضلاً عن ذلك وصمها بهوية غير وطنية يمكن من خلاله محاصرتها والانقضاض عليها.

خاتمة

إن ما حدث في ميدان التحرير في ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ وما تلاه، يتطلب من الباحثين إعادة النظر في الأيديولوجيا الإسلامية العربية المعاصرة؛ فقد أزهق المثقفون العرب أنفسهم في تقديم جهودٍ ممتازة لربط الإسلام الأيديولوجي بمؤسسته الاجتماعية، لكن لم يقولوا لنا بالقدر الكافي ماذا يحصل للإسلام الأيديولوجي في حال انفك عن المؤسسة، وأصبح حرّاً طليقاً في ميادين الافتراضي؟

لقد أسفر بروز الحيز العام الافتراضي وانتشاره في الطبقات الشعبية عن فقدان المفاهيم الإسلامية السياسية

63 Andrea Semprini, *La société de flux: Formes du sens et identité dans les sociétés contemporaines* (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003), p. 255.

أورده عادل بن الحاج رحومة في: «تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الاتصالية والمعلوماتية»، إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، العددان ٣ و٤ (صيف وخريف ٢٠٠٨)، ص ١٤٠.

٦٤ بول كينغستون، «الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحوّل ما بعد الإسلامي»، إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، العدد ٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ١٩٥-١٩٧.

لعلاقتها المباشرة مع المؤسسة بشكلها التقليدي. وقد مكن ذلك قطاعات واسعة من الشباب - كما رأينا - من استخدام هذه الرموز من دون حرجٍ من الاشتباه بارتباطهم بتشكيلات سياسية واجتماعية تقليدية، وبشكل أكثر فعالية من الإسلام الحركي في مرحلة سابقة. وتبين ذلك من خلال اغتنام رمزية يوم الجمعة، وفروض الصلاة الجامعة في الميادين العامة، كموجهٍ تعبوي للشعوب وللصمود في الثورية. وأنتج ذلك حالةً فريدة تجمع بين جوانبة الثقافة العربية الإسلامية، وحدائفة القيم الحقوقية التي تنتمي بكل المقاييس إلى الفضاء الثقافي التنويري.

في هذه الحالة، نجد استعمالاً جماعياً لقيم الثقافة العربية الإسلامية، ليس بوصفها تراثاً، بل بوصفها حاضناً للخيال العربي الحديث، ليستنسج الثوار معاني حداثية جوانبية، تمنح الآخر / المستعمر من الولوج إليها، ولتساهم في تأسيس ثقافة وطنية حديثة بالضرورة، وليست تابعة لأيدولوجيا الحداثة الغربية^(٦٥).

وما كان في استطاعة الإسلام الحركي، الذي اعتمد في نسقه التربوي على علاقة هرمية مؤسسية، أن يواكب تطوّر وسائل التخيل الجديدة، ليس لسببٍ إلا لأنّ هذا التطوّر أسفر عن سرعةٍ في الجدل والتفاعل تجاوزت بطء المؤسسة الأيديولوجية وبيروقراطيتها، ليوّسع الحيز العام الجديد مساحة المعرفة الإسلامية السياسية، ويظهر تناقضاتها أمام الجمهور المتعلّم. وهو أمر أدى إلى إضعاف علاقة الشيخ - التلميذ التي سبق توصيفها.

ومن المتوقع في خضمّ هذا التطوّر أن يعمل الإسلام الحركي - في ظلّ التغيّرات التي تشهدها المنطقة العربية - على تغيير بنيته الداخلية، بما سيؤثّر في نهاية المطاف في تحوّل التدريجي نحو نماذج مشابهة أكثر اعتدالاً، وأكثر ارتباطاً بفكرة «الوطن»، والهوية العربية الجامعة، وهو ما سيجنبه بالتأكيد خسارة جمهور عريض اتّضحت ملامحه في العقدين الأخيرين، يخطف منه شرعيته المستمدة من الثقافة الإسلامية، وينتمي إلى مشاريع سياسية تبغي تحقيق منجزات الحداثة السياسية.

٦٥ لا شك في أنّ التجربة العربية تحتوي التجربة الهندية، التي نظرت لها مدرسة التابع، لتحدّث عن أهمية التراث في صعود القومية المعادية للكولونيالية. انظر على سبيل المثال:

Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 40-42.

وبالطبع، المهمة في الحالة العربية أسهل، وذلك بسبب طبيعة اللغة العربية وتاريخها الديناميكي الذي يتصل بعدة مركبات، أهمها بالطبع الإسلام. إنّ اللغة العربية هي مادة التخيل الوحيدة التي تتشابه بالتراث العربي من ناحية، ويمكن اعتبارها من ناحية أخرى لغة قومية. إنّ خصوصيتها كلغة مقدسة قديمة ثم حديثة أتاحت لها أن تكون ذات طابع مزدوج: تراثي وحدائي، وهو أمرٌ يمكن أن يحتوي دعوة إشكالية الأصالة والمعاصرة بلا مغالاة. حول هذا الموضوع والدعوات المبالغ فيها لإيجاد مرجعية استنسابية تراثية، انظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ٢٠٠٧)، ص ٢٣٣.

المراجع

١ - العربية

- أبو زيد، سمير. العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.
- أركون، محمد. الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر. ترجمة وتقديم هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧.
- أفاية، محمد نور الدين. الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس. ٢. الرباط: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.
- أندرسون، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة نائر ديب. بيروت؛ دمشق: دار قدمس، ٢٠٠٩.
- بركات، حلیم. المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- بشارة، عزمي. في المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.
- بشارة، عزمي. مساهمة في نقد المجتمع المدني. رام الله: مواطن، ١٩٩٧.
- _____ [وآخرون]. إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من ٢٩ شباط/ فبراير إلى ٣ آذار/ مارس ١٩٩٦. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٧.
- بورديو. بيار وجان كلود باسرون. إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم. ترجمة ماهر تريمش. بيروت: منظمة الترجمة العربية، ٢٠٠٧.
- جعيط. هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. ترجمة المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤ (سلسلة السياسة والمجتمع).
- الحروب، خالد. حماس: الفكر والممارسة السياسية. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦.
- حنفي، حسن [وآخرون]. المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.
- حنفي، ساري (محرر). حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.
- حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن، ١٩٩٣.

- دومون، لوي. مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة. ترجمة بدر الدين عردوكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦.
- سيبلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي. الحدائثة. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦ (سلسلة دفاتر فلسفية؛ ٦).
- صالح، هاشم. معضلة الأصولية الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.
- عبد العزيز، جمعة أمين. دور الإخوان المسلمين في المجتمع المصري، ١٩٣٨-١٩٤٥. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦ (أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين؛ رقم ٦).
- عبد الله، إسماعيل صبري [وآخرون]. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤ (هامش ٣٠).
- العروي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. ط ٧. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.
- غيرتز، كليفورد. تأويل الثقافات. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.
- فوكو، ميشيل. تأويل الذات: دروس ألقيت في «الكوليج دوفرانس» لسنة ١٩٨١-١٩٨٢. ترجمة وتعليق الزواوي بغوره. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.
- ليب، الطاهر. سوسيولوجيا الثقافة. المحمدية: مطبعة فضالة، ٢٠٠٦.
- لوفيفر. جان بيار وبيار ماشيري. هيغل والمجتمع. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام. تقرير الحالة الدينية في مصر، العدد الثاني. ط ٢. القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٨.
- المركز العربي للدراسات الاستراتيجية. الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية. تنسيق فيصل دراجو جمال باروت. دمشق؛ صنعاء: المركز، ٢٠٠٦.
- منصور، أحمد (حوار وتحرير). الشيخ أحمد ياسين شاهد على عصر الانتفاضة. القاهرة: الدار العربية للعلوم ودار ابن حزم، ٢٠٠٤. (كتاب الجزيرة. شاهد على العصر؛ ٤).
- نيهوم، الصادق. الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة. ط ٣. دمشق: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥.
- هارفي، ديفيد. حالة ما بعد الحدائثة: بحث في أصول التغيير الثقافي الاجتماعي. ترجمة محمد شيئا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.
- يانغ، روبرت. أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

دوريات

- رحومة، عادل بن الحاج. «تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الاتصالية والمعلوماتية». إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع): العددان ٣ و ٤، صيف وخريف ٢٠٠٨.
- كينغستون، بول. «الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحوّل ما بعد الإسلاموي». إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع): العدد ٩، شتاء ٢٠١٠.

٢ - الأجنبية

- Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books, 2001.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and Post- islamist Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
- Chatterjee. Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Semprini, Andrea. *La société de flux: Formes du sens et identité dans les sociétés contemporaines*. Paris;Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003).