في نقد مقولة «الإرهاب الإسلامي»

معتز الخطيب*

سبق لي أن بحثت بما يفيد أن ثمة جدلاً كبيراً في الغرب حول علاقة الإسلام بالإرهاب، لكن سنركز هنا في هذه الورقة على ذلك التفسير الذي يلقي اللوم – في نشوء الإرهاب ونموه – على الإسلام كديانة تشكل مرجعية هؤلاء الذين يقومون بهذه الأعمال. وفي الحقيقة، أن خطابات ابن لادن والقاعدة تحديداً، وكذلك بعض خطابات بوش الأولى، تحمل هذا التفسير كما تحوي الحجج التي تؤيده، فحملتهم موجهة ضد «الكفار»، والعالم منقسم إلى فسطاطين: أحدهما للإيمان والآخر للكفر. وقاموس القاعدة وطقوسها وشعائرها مستمدة من القاموس الديني العقائدي بدءًا من الجهاد ضد «الإلحاد السوفييتي» وصولاً إلى «غزوتي نيويورك وواشنطن»، قابَلَ ذلك بعض تصريحات بوش المستمدة بدورها من قاموسه الديني، بدءًا من الحملة الصليبية، إلى «الحرب العادلة» مرورًا بمعسكري: خير وشر، فضلاً عن الرسالية الشديدة في سياساته التي تستمد جذوتها من الله والمسيح الملهِم لبوش الابن.

هذه النزعة الدينية العقدية هي ما أشار إليها فرانسوا هايزبور وفريقه الفرنسي، حين رأوا أنه حتى نهاية الثمانينيات كان الإرهاب سياسيَّ النزعة أساسًا، محددًا بذلك وسائله ومآربه؛ أي ما تستهدفه عملياته، وفق الأهداف السياسية الملموسة التي يسعى إليها. أما في التسعينيات ومع بروز مجموعات مثل تنظيم ابن لادن وآوم شنريكو[1]، فقد ظهرت عمليات إرهابية ذات نزعة

* كاتب وباحث سوري.

ميتافيزيقية لا تنتمي إلى عالم البشر الذي نعيش فيه، بل إلى عالم يتمحور حول الجنة والنار، ويفتقر لأي محدد سياسي بإمكانه وضع سقف لعمل هذه التنظيمات[٢]. وإن كان هؤلاء لا يغفلون السياق السياسي لنشأة هذا الإرهاب.

وإذا كانت قيادات اليمين الأمريكي المتدين، كفرانكلين جراهام، وجيري فالويل، وبات روبرتسون، وغيرهم من الفرنسيين كآلان مينك، ولوران أرتورد، وبلسيس، ممن يذهبون إلى إلقاء اللوم على الإسلام وأنه دين عنفي بطبعه، فإن هنالك آخرين غيرهم ذهب إلى ذلك، فقد كتب باتريك دكليرك المحلل النفسي الفرنسي في اللوموند ١٢/٨/٢٠٠٤ واصفًا كرهه للإسلام، وأنه **«نسق فكري يقوم على الحرب المقدسة، ومن ثم فإن الذبح وقطع الرؤوس ظاهرتان تندرجان في قلب الإسلام ذاته»**.

ومن أبرز من تبنى هذا التفسير، الأب موريس يورمان أحد رواد الحوار الإسلامي المسيحي، الذي يرى تفسير ظاهرة العنف الأصولي التي تحولت إلى إرهاب مدمر باسم الإسلام بجذور عقدية وتشريعية، ملازمةً للدين الإسلامي، داعيًا إلى الاستئناس باللاهوت السلمي المسيحي، وبتجربة الإصلاح البابوي لتسهيل اندماجهم في العالم الحديث. فشعار المسلمين هو السيف، والسلم لديهم مفهوم أخروي لا مكان له في الدنيا إلا بالنسبة للمسلمين أنفسهم (دار السلم في مقابل دار الحرب)[٣]. بينما يتحدث دو بلسيس عن دار الإسلام ودار الحرب ودار الصلح، ويقول: إن الجيش الإسلامي في العراق الذي اختطف الصحافيين الفرنسيين صنف فرنسا ضمن دار الحرب، وإن المسلمين يطالبون بالحق في بناء المساجد في دار الحرب أو دار الصلح، بينما يرفضون المعاملة بالمثل بإقامة أماكن للعبادة للديانات الأخرى في دار الإسلام.

وفي ١٢ فبراير/ شباط ٢٠٠٤م كتبت أستاذة العلوم السياسية جنا هولند متلاري في صحيفة آفتن بوسطن النرويجية، أن الدول الإسلامية هي التي تذنب عندما يتعلق الأمر بخرق حرية المعتقد في العالم. وأنهت كلامها بالقول: إن موسوليني – الذي لم تتعود الاستدلال به – أجاب مرة أميرًا من السعودية حين طلب منه السماح له ببناء مسجد في روما بما يلي: **«فكرة ممتازة! دعنا نفتتح في اليوم نفسه الذي نفتتح فيه مسجداً في روما كنيسةً في مكة»**[٤].

إن التفسير الذي يلقي اللوم على الإسلام، يتمحور حول قضايا مركزية تشكل مستندًا له، بدءً بآيات القرآن الكريم مرورًا بمفهوم الجهاد الذي يتم ترجمته بالحرب المقدسة، وصولاً إلى دار الحرب ودار السلام والموقف من غير المسلمين.

سبق لدانيال بايبس أن أورد جدلاً، أحد طرفيه ذلك الفريق الذي يَعتبر المشكلة في: الإسلام، وهنا نورد طرفًا من جدل آخر أورده توري مونتي، ومما ذكره في هذا الخصوص:

«﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُواْ المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(٥).

﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾(٦).

توحي المقاربة الأولى بأنّ الدعوة إلى الجهاد هي – ببساطة – التعبير الصحيح عن الديانة الإسلاميّة، ولكن المعنى الضمني في هذا التحليل يؤكّد وجود صراع طبيعي بالكامل لا يمكن تفاديه بين الإسلام والغرب. أمّا العنصر الذي لا مهرب منه فيكمن في الديانة نفسها أي في القرآن. ولكن، يمكننا بالطبع إيجاد تشابه في أماكن أخرى أيضاً:

«متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزّيين والحوّيين واليبوسيين؛ ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرّمهم؛ لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم ... ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسّرون أنصابهم وتقطّعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار...»(٧).

وجود هذا التشابه لا يبطل الحجّة بأنّ الشرق والغرب، أو اليهوديّة – المسيحيّة، والإسلام مصممان على التقاتل، بل إنّه يؤكّد فكرة «التصادم الحضاري». ولكن قد يوافق الكثيرون على أنّ ما شكّل «الغرب» هو الآن ما بعد المسيحيّة، ومن هذا المنطلق فإنّ تعبير «اللوم على الإسلام» يُظهر أنّ الحداثة هي التي تتعارض مع الإسلام، وهو برهان راج في القرن الثامن عشر وقام بإحيائه برنارد لويس، عميد دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة.

وتفترض هذه المقاربة أنّ المعركة سبق أن احتدمت، وذلك عندما أعاد الغرب اكتشاف اليونانيين وأعلن ابن خلدون أنّه من الأفضل ترك العلوم الطبيعيّة للإفرنج وتركيز المسلمين على العلوم الدينيّة. وبما أنّ المعركة اشتعلت، فإنّها ستستمرّ إلى أن تربح إحدى الجهتين،

وهذا يعني، في أفضل الأحوال، أنّ الغرب الحديث سيجرّ الإسلام وسط صراخ وضجيج إلى القرن الواحد والعشرين.

وهناك العديد من الأسباب الجيّدة التي تجعل هذه الحجّة صحيحة:

– أسامة بن لادن وأتباعه يؤمنون بها، وهم أكثر من هنتنغتون ولويس يؤمنون بصدام الحضارات الأخير، وتقوم «سياساتهم» على تعجيله.

– في المبدأ، ليس هناك من وسيلة لحلّ الخلاف على السور القرآنية القليلة (مع أنّ الكثير منها يدعو إلى التوافق) غير أنّ السور المذكورة هي بالنسبة إلى المسلمين كلمة الله التي أملاها الملاك جبرائيل إلى محمد(ص). فكون المرء يتبع الحداثة (لا يضرب اليهود والمسيحيين أينما وجدوا) يعني بالضرورة أنّه مسلم غير صالح (وهو أيضاً رأي أيمن الظواهري). وإن أخذنا الأمر حرفياً نجد أنّ الإسلام يتعارض مع الحداثة.

– أمّا تصوير مشكلة الإرهاب على أنّها مشكلة مع الإسلام فتقدّم فوائد كثيرة للثقافة الغربيّة. وكون سكان الغرب ثنويين – أي أنهم يؤمنون بعقيدة دينيّة أو فلسفيّة ثنويّة – فإنّ صورة الأعداء من الخارج ووصفهم على أنّهم «الشرّ» تعطيهم تحديداً نافعاً «للآخر» ليضعوا أنفسهم في مواجهته.

– لا يملك الغرب مناعة ضدّ هستيريا «يوم الدينونة»، فاليمين الديني المتطرّف في الولايات المتحدة وأوروبا هم دعاة ناشطون للحرب الكبرى. أمّا دخول برنامج التقاليد اليهوديّة – المسيحيّة لنهاية العالميّة إلى ثقافتنا فهو أمر يرغب الكثيرون برؤيته يتحقق في فترة حياتهم[٨].

ما يلاحظ على وجهة النظر هذه من خلال شرح بايبس وتوري مونتي لها، ذلك الاجتزاء الواضح والاستخدام الانتقائي لآيات القرآن الكريم، وهو ما سبق أن أشار إليه أكبر أحمد وقال: «**إن خبراء الإعلام كلهم مذنبون في مثل هذا الاستخدام الانتقائي للإسلام عموماً، وللقرآن الكريم لتدعيم وجهات نظرهم الجاهزة**». وحتى إيراد هذا الجدل بهذه الطريقة المتوازية والتي توحي بأن لهؤلاء القائلين بهذا التفسير وجهة نظر تستند إلى حجج يمكن تفهمها، يخفي جهلاً عميقًا بالإسلام وتاريخ علومه، فعلى المستوى النصي أنشئت علوم القرآن كأحد العلوم التي تضبط التعاطي مع النص القرآني وكيفية حل مشكله وربط أجزائه ببعضها، والتوفيق بين ما يبدو متعارضًا، وقد كتبت مئات الكتب والدراسات

حول ما سمي بآية السيف، والحرية الدينية، وثمة اجتهادات قديمة وحديثة تضبط فهم هذه الآيات التي أُشيرَ إليها، كما تضبط غيرها في إطار منهجي وكلي غير مجتزأ.

أما على مستوى التاريخ والتطبيق، فوجود مثل هذه الآيات والصورة المختزلة عن القرآن، كان يقتضي أن يلتزم المسلمون بها – إن كانوا صالحين – على مدار التاريخ وتعاقب القرون، فلماذا تنشأ المشكلة الآن تحديدًا، وعبر القرنين التاسع عشر والعشرين فقط حتى انبرى العديد من المسلمين ليكتبوا دراسات تبين أن الإسلام لم ينتشر بالسيف وأن الجهاد دفاعي فقط وليس هجوميًا؟ إن تلك الأطروحات كلها، وذلك الجدل الذي أوردناه إنما استُقي من الاستشراق التقليدي، الذي شكّل مرجعيتَه، فإن «**الأحكام والمقولات الاستشراقية التي تهاوت علميًا، غدت توظف على نطاق واسع في حقل الدراسات الاستراتيجية والسياسية، خصوصًا بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م**»[٩].

وفي ما يخص التقسيم الفقهي الوسيط للعالم فهو موجود منذ القرون الهجرية الأولى، وأنتجته ظروف تاريخية لم تعد موجودة في هذا العصر، فقد اختلفت صورة العالم، ويقول عدد من الفقهاء المعاصرين إنه تقسيم اجتهادي من واقع زمان الأئمة المجتهدين، ومع ذلك لم يكتسب هذا التقسيم حضوره الواقعي في القرون المتأخرة، إلا حين استخدمه ابن لادن في خطابه.

الجهاد والإرهاب

وفي ما يخص الجهاد، فقد كان أحد محاور الاهتمام في ظل الحديث عن الإرهاب وممارسات القاعدة التي تسميها «جهاداً»، وقد سبق ذلك أن استدل عليه القائلون بالتهديد الإسلامي بـ ١٤ قرنًا من الجهاد الإسلامي، وكأن الغرب في حالة دفاع دائمة!! والواقع أنه إذا كان هؤلاء يحشرون التاريخ الإسلامي كله المتمثل لديهم في ١٤ قرنًا في زاوية الجهاد، فإن البعض الآخر من دارسي الحركات الإسلامية، يحشرها في إطار كلي يعتقد أنه ينظمها وهو «الجهاد»، وهذا ما فعله جيل كيبل حين تتبع «انتشار وانحسار الإسلام السياسي» خلال الربع الأخير من القرن العشرين، وعنون كتابه بـ«جهاد». وقد يبدو للبعض أن هذه التسمية هي باعتبار ما تسمي به بعض هذه الحركات نفسها، لكن هنالك العديد منها يتبع منهجًا سلميًا ودخل اللعبة السياسية، ومع ذلك فهو داخل ضمن «جهاد» جيل كيبل. إن فكرة الجهاد «**يمقتها الغرب منذ زمن طويل لاعتقاده بأنها إشارة إلى**

العدوانية الإسلامية»[١٠]، كما أن بول ويليامز اعترف بأن وقع كلمة «جهاد» قوي على الأذن الغربية[١١]، وفي هذا الجو يتم فهم تلك التسميات والمقولات.

وكلمة الجهاد ذاتها توحي بالعنف، كما يقول بروس لورانس: «**وغالباً ما تترجم إلى الإنجليزية (حربًا مقدسة) أي الحرب التي يتم شنّها على غير المسلمين، أو مثل حرب صليبية معكوسة. وبالإمكان استحضار الجهاد في الاحتجاجات الإسلامية ضد الحكم الاستعماري الأوروبي، وهو أمر حصل فعلاً في السابق؛ إذ إن الجهاد يجسد أيديولوجية؛ فهو يترجم الفكر إلى عمل ويجيّش الالتزام لقضية يُنظر إليها على أنها عادلة وضرورية في آن واحد. ولكن للجهاد تاريخًا في الديانة الإسلامية يسبق الحركات المناهضة للاستعمار، ثم بعدها الحركات الوطنية**»[١٢].

يشرح برنارد لويس في «أزمة الإسلام» معنى الجهاد كواجبٍ ديني مقدّس، مفاضلاً بين مفهومين للجهاد: جهاد أخلاقي غايته تهذيب النفس وترويضها، وجهاد حربي في سبيل الأمة. ويربط مفهوم الجهاد بالسياق التاريخي للفتح الإسلامي، غرباً باتجاه إسبانيا والبرتغال وجنوب غرب فرنسا وجنوب إيطاليا، وشرقاً باتجاه وسط آسيا والهند والصين. ومفهوم الجهاد الحربي لدى لويس ينطلق من خطين: احدهما الجهاد الهجومي، وغايته نشر الدين الإسلامي، وثانيهما خط الجهاد الدفاعي، وغايته الذود عن بلاد المسلمين. ويقرر لويس أنه لم يتوقف التزام مبدأ الجهاد الهجومي على زمن الفتوحات الإسلامية الأولى بل امتد حتى السنوات الأخيرة من عمر السلطنة العثمانية. وينتقد لويس أولئك الذين يجهدون حالياً للتقليل من أهمية صفته الحربية درأً لشبهة العنف والإرهاب التي أُلصقت به. وحسب رأيه، افتقد مفهوم الجهاد في العصور الحديثة «قداسته» بينما حافظ على بعده الحربي البحت، وهو ما يبدو لديه جلياً في أدبيات الحركات الإسلامية الناشطة في كشمير والشيشان وفلسطين.

ويشرح بول ويليامز «الجهاد» للقارئ الغربي بأنه فرض من فروض الدين، وهو يعني الكفاح الذي يعني مواجهة غير المؤمنين والتصدي لما يلحقونه من أذى بالمسلمين وديارهم، لكنه يوضح أيضًا أن الجهاد الأكبر هو ذلك الذي يدور داخل المؤمن نفسه، والذي يصارع فيه النزعات الشريرة.

أما جون اسبوزيتو، فيرى أن الجهاد مبدأ مفهوم لدى جميع المسلمين، رغم أن بعضهم يمنحه أهمية أكثر من البعض الآخر، فبالنسبة للبعض لا يعدو الجهاد أن يكون كفاحًا من

أجل تحسين صورة المرء أمام الله، في حين يراه آخرون حملة دموية على أراضي الكفار، تُعمل السيف في رقاب كل من يرفض الدخول في الإيمان. ويقدم كتابه «الحرب غير المقدسة: الإرهاب باسم الإسلام» الجهاد بوجهيه، مؤكدًا على التمييز بين الجهاد الأكبر والأصغر، وأن الأكبر هو الذي يدور في ذات الفرد ضد الطمع والأنانية والشر وحب الذات. لكن اسبوزيتو تناول وجهة نظر من يدعون إلى الجهاد المسلح، وركّز على الحركات الجهادية في أربع حالات: مصر، وحماس في فلسطين، والجزائر، وما سماه «الإسلام الوهابي»، وأغفل تلك التي تعمل سلميًا.

هذا الشرح للجهاد وإن حقق بعض التقدم بالنسبة للرؤية الاستشراقية القديمة، إلا أنه لا يزال يكتنفه بعض الغموض، فواضح أن ويليامز واسبوزيتو يوردان فحوى المقولة الصوفية عن الجهاد الأكبر، ومع ذلك يظل للحديث عن الجهاد المسلح وأنه ضد الكفار، البعد الأهم في الكلام على الجهاد؛ لكن الأهم من ذلك أن هذا الجهاد الذي تتم ممارسته الآن من قبل تلك التنظيمات وعلى رأسها «القاعدة»، لا يمتلك مشروعية فقهية من قبل عامة العلماء وقد كُتب الكثير في نفي مشروعيته، بخلاف حماس ونحوها من حركات المقاومة التي ينطبق عليها قول ويليامز بأنه فرض من فروض الدين، ولكن ليس بالمطلق هكذا، وبذلك الالتباس الذي يورده. فهل يمكن المساواة بين ممارسات تنظيم القاعدة وحماس برابط أن الحركتين تمارسان الجهاد؟! مرة أخرى نقف أمام قراءة تقف عند الظواهر الخارجية للمسائل الإسلامية العميقة والشائكة، والتي كتب فيها الكثير، وتتجاذبها تخصصات دقيقة في علوم إسلامية يأتي الفقه في طليعتها بالنسبة لقضية الجهاد.

ثم إنه من المهم تقرير أن الجهاد في الاصطلاح الفقهي هو الجهاد الحربي فقط، وله باب واسع جداً وله أيضاً أحكامه المستفيضة، وكُتبَ حوله عشرات بل مئات الدراسات، وما يتم توظيفه الآن من ممارسات جهادية حربية إنما هي ممارسات نشأت في رحم الاصطلاح الأساسي للجهاد، وما نشأ منها في سياق تحرير الأرض فهذا مجال الجهاد الأساسي كما هو معروف في الفقه الإسلامي، أما ما نشأ من ممارسات ضد الأنظمة أو من جماعات معزولة هنا وهناك فهذا شيء لم يعرفه الفقه الإسلامي ولا التاريخ الإسلامي، وله مداخل أخرى في الفقه كالفتنة والخروج على الحاكم وغير ذلك. أما القول بأن الجهاد الهجومي استمر عبر التاريخ وأنه جزء من تكوين الجهاد في الإسلام، فهذا ما قامت دراسات عديدة في العصر الحديث لنقده وبيان مخالفته لرسالة الإسلام، وأن

الجهاد إنما شرع للدفع، ولا يمكن الجزم بأن ما تم في التاريخ الإسلامي من فتح وصولاً إلى عهد العثمانيين كما يزعم لويس، كان من باب جهاد الطلب، كما يسميه الفقهاء الأقدمون، فهل يُنكر أنه كانت هناك أسباب سياسية وغيرها وراء تلك التوسعات؟.

غير أن هناك مَن تقدم خطوة أكبر في فهم الجهاد وممارساته المعاصرة، والتمييز بينها وبين مفهومه الأساسي، وهنا يأتي ما أسماه توري مونتي «الجهاد الإرهابي» (حتى لا يقول: الجهاد العالمي، أو الثوري، أو على طراز القاعدة، أو عبر العالم، حسب قوله)، مفيدًا بأن هؤلاء الذين يلقون اللوم على الثقافة، يرون أن «**الجهاد يعبر عن انزعاج ثقافي عميق في العالم الإسلامي، وهو يرمز إلى انهيار شامل للهوية**»[١٣] ومعنى ذلك أنه ممارسة حديثة. في حين أن اسبوزيتو نفسه يرى أن الجهاد الذي يواجهه العالم اليوم هو جهاد عالمي تمتد جذوره إلى أفغانستان التي مزقتها الحرب في زمن الاحتلال السوفياتي. وقد عادت أعداد المسلمين الكبيرة من أفغانستان إلى أوطانها وكل واحد منهم ساخط على أحوال العالم، ويشعر بالرغبة في تلبية نداء الجهاد. وقد شخّص أخطاء السياسة الخارجية الأمريكية والغربية واعتبرها عوامل أساسية في نمو الجهاد المسلح.

أما أوليفيه روا فيقول: «**إن الأصوليين هم أول المطالبين بترسيخ العنف في تقليد إسلامي لم يكتشفوه بل ابتدعوه بأنفسهم، ... وما يشكل الذروة لكل أصولي أنهم يعطون الأولوية للجهاد، فيستحيل واجبًا شخصيًا (فرض عين) على كل فرد وفي كل وقت، في حين أن التقليد الإسلامي يعتبره واجبًا جماعيًا (فرض كفاية)؛ أي أنه ينحصر ضمن حدود جغرافية وزمنية، ويتوجب على كل جماعة تتعرض لتهديد عدواني، وعليه فإن العنف الذي يمارس اليوم باسم الإسلام يُطبق على أنه ارتباط فردي ولا يعبر مطلقًا عن إرادة الجماعة**»[١٤]، وكتابه يلح على فكرتين مركزيتين، التي تهمنا منهما في هذا السياق هي أنه يرى أن استغلال الأصوليين الجدد للجهاد في الخارج هو من أجل تجسيد الأمة العالمية تجسيدًا ماديًا طالما افتقرت إليه.

واللافت أن عددًا من الباحثين الغربيين يعيد هذه الممارسات المعاصرة للجهاد إلى سيد قطب وأنه صاحب التأثير فيها، فأوليفيه روا يقول: «**هذا التطرف في استغلال الجهاد حديث العهد، يعود إلى سيد قطب وإلى الجماعات المصرية في السبعينيات التي انتمى إليها محمد عبد السلام فرج، الذي اعتبر الجهاد فرضًا من فروض الإيمان**»[١٥]. وكذلك يخص اسبوزيتو في كتابه «الحرب غير المقدسة» ثلاثة «عرّابين» للجهاد المسلح هم: سيد قطب،

وحسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، ويعتبر اسبوزيتو سيد قطب الشخصية الرئيسة في تطور الجهاد المسلح، وأن دفاعه عن الجهاد المسلح أثّر في أعداد كبيرة من الذين توجهوا إلى العنف، من بينهم ابن لادن والعديد من نشطاء القاعدة، لكن أيًا من هؤلاء المذكورين لم يمارس العنف بنفسه. أما بول بيرمان فيشير إلى أن سيد قطب يرى التقسيم الغربي للعالم إلى قدسي ودنيوي ليس سوى «شيزوفرينيا شائنة» تنبغي محاربتها عن طريق الجهاد الإسلامي الذي سيعيد كل شيء إلى الله. مشيرًا إلى أن أسامة بن لادن كان تلميذًا لسيد قطب[١٦]. وبناء على هذا يمكن فهم ما قاله بروس لورانس: «**يعتبر سيد قطب الأيديولوجي الذي غالبًا ما يُستشهد به بالنسبة للتشدد الإسلامي أو الأصولية**»[١٧].

صحيح أن سيد قطب أعاد تعريف مفهوم «الجهاد» بعد الإصلاحيين، وحمل على القائلين بكونه دفاعيًا بشدة، وصحيح أن فكر قطب شكل مَعينًا لكل الفكر الجهادي والحركي[١٨]، وأنه كان أحد أربعة أثروا في فكر عبد الله عزام شيخ الجهاد الأفغاني، الذي ظهر من وسطه ابن لادن، كما أن أيمن الظواهري انفعل في شبابه بكتابات قطب، غير أن القول بتتلمذ ابن لادن على قطب، بالمعنى الفكري طبعاً، فيه تجوّز كبير، ولكن يمكن إرجاعه إلى عبد الله عزام وظروف الجهاد الأفغاني، ومن هنا رأى جيل كيبل أن الحجة التي تحتل مركز الصدارة في جهاد ابن لادن «**أن الحرب على الولايات المتحدة المتهمة بأنها غزت أرض الإسلام باحتلالها أراضي الحرمين الشريفين – من خلال القواعد العسكرية الأمريكية – يبررها جهاد دفاعي، على غرار الجهاد الذي قام ضد الاتحاد السوفياتي بعد أن دخل جيشه الأحمر كابول عام ١٩٧٩م، وتحتل هذه الحجة مركز الصدارة**»[١٩].

بروس لورانس خطا خطوة مختلفة جدًا عن غيره، في مناقشة الجهاد والعنف، إذ قارن بين «الجهاد» و«ثقافة المؤسسات»؛ لأنهما – كما يرى – يعالجان معًا السؤال المركزي الذي يناقشه في كتابه وهو: كيف يكون على الدول الإسلامية – في مرحلة ما بعد الاستعمار، والآن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة – التحرك من المواجهة إلى التسوية؟ ويقول: إن تعبير الجهاد «**يظهر في معظم الأحيان في المناطق الإسلامية الأقدم من أفريقيا وآسيا**». أما «ثقافة المؤسسات» فتعبير له تاريخ قصير من حيث اعتباره مصطلحًا إسلاميًا، ويظهر في جنوب شرقي آسيا وخاصة في ماليزيا. ويرى بروس أن جميع مؤيدي الجهاد اليوم من مفكرين وسياسيين هم أيديولوجيون دينيون، وأن الدين يتحد مع الأيديولوجيا، واتحادهما ضروري جدًا خلال عصر التكنولوجيا المتطورة. وعلى وتيرة أنصار الجهاد

ذاتها، فإن الديانة والأيديولوجيا هما حافز أنصار ثقافة المؤسسات أيضاً؛ لأنهم عازمون على تطبيق الخطوط الدينية العريضة على الظروف الخاصة للمجتمع الرأسمالي الجديد في جنوب شرقي آسيا.

ويرى أن هناك اهتمامًا متناقضًا بالجهاد في بعض الأوساط، ففي حين أن الجهاد ربما يحافظ على جاذبيته كشعار في شمالي أفريقيا أو الشرق الأوسط أو حتى جنوبي آسيا، فإنه في جنوب شرقي آسيا – وخاصة المسلمين الملاويين في ماليزيا – قد تم تجاوزه (كدعوة للنضال المسلح) في سياق الحاجة إلى مَوضعة الإسلام في مجال الاقتصادات العالمية، وهكذا فإن الجهاد صار يعني الدفاع عن العدالة الاجتماعية في حلقة متسعة تشمل المشاركة الاقتصادية والرخاء للمسلمين. على اعتبار أن النبرة الملاوية السائدة في ثقافة المؤسسات الاقتصادية تسعى إلى إيجاد بعد إسلامي موازٍ للثقافة التجارية لمعظم الدول المتقدمة اقتصاديًا مع عدم تقليدها. والشعار السائد في الحياة الماليزية هو التعبئة الاقتصادية للمستقبل.

ويقول بروس: «**يبدو أن الاعتبارات الاقتصادية غائبة أو غير مهمة لرافعي لواء الجهاد**»، وأن «**أولئك الذين يستجوبون قدرته – أي الجهاد – على التطبيق لهم حق متساوٍ في أن يكونوا مسلمين ورعين... وهم لا شك يأخذون بالاعتبار العلامات الاقتصادية والتاريخية على حد سواء... إن النظر باهتمام إلى بنية فكرة الجهاد يُظهر مدى براعة وتميّز الفرق الإسلامية في جنوب شرقي آسيا، ويعكس صراعًا إسلاميًا داخليًا بالإضافة إلى صراع المسلمين مع غير المسلمين**».

ويشرح بروس كيف أن رؤية مهاتير محمد مختلفة جدًا عن الجهاد التقليدي، فمهاتير يقول: «**إذا لم يتمكن المسلمون من مسايرة التقدم في هذا العالم وتحقيق النجاح مثل غير المسلمين فإنهم على الأرجح سوف يشعرون بالانزعاج، وبالتالي فقدان إيمانهم بالإسلام. الفقر والضعف سوف يقودان إلى الارتداد عن العقيدة، وهو الأمر الذي يعني أنه لن تكون لهم الآخرة كما لم تكن لهم الدنيا**».

هذه المشاغلة الخلفية للجهاد تمثل جزءًا من نضال مهاتير وماليزيا للعثور على أخلاقيات إسلامية قادرة على العمل في مجتمع تعددي وعصري كما يقول بروس، وهو يريد أن يختصر الجهاد وثقافة المؤسسات في أنها وجهات نظر متنافسة للعالم الإسلامي؛ لذا يتوجب على المرء إعادة تقييم الجهاد قبل الادعاء بأنه عدو جميع أشكال التقدم

الاقتصادي أو الاجتماعي المدني. ومن ثم «**فإن أفضل طريقة لفهم الجهاد هي النظر إليه باعتباره مرجعية متعددة المعاني في نظام الرموز الإسلامية، فالجهاد لا يقتصر على الحرب المقدسة ولا هو مقتضى للقرآن ... ومن المهم على وجه الخصوص أن تعرف أن الجهاد ذاته قد خضع للتغيير من المرحلة المبكرة للتاريخ الإسلامي، إلى عهد تقسيم السلطة الدينية بين السنة والشيعة إلى عصرنا الحالي، الذي يشهد مراجعة لقواعد السلوك والقيم الإسلامية**»(٢٠).

في حالة ماليزيا فإن ثقافة المؤسسات التجارية تقترح أن تُستبدل الحماسة العسكرية بمعركة أشد صعوبة وهي التكافؤ في اللعب في ساحات الأسواق الحرة الرأسمالية.

بالرغم من التفهم الجيد الذي يبديه بروس للإسلام، إلا أن كلامه حول ما وصفه بأنه «**استكشاف تعبيرات الجهاد المختلفة بين واضعي النظريات والناشطين من السنة والشيعة على حد سواء**» تعوزه الدقة والمعرفة العميقة بفقه كل منهما، ويكتنفه القصور في معرفة التوجهات الحديثة حول الجهاد لدى المعاصرين. والأهم من ذلك كله، أن مقاربة الجهاد من زاوية اقتصادية كما فعل بروس، فيه قفز على واقع وتعقيدات منطقة الشرق الأوسط التي قال إن الجهاد يحافظ فيها على جاذبيته، فهل يمكن الحديث عن ثقافة المؤسسات كبديل عن الجهاد لتخطي المواجهة في فلسطين مثلا؟ لا شك في أن أحد أسباب انحراف تطبيقات الجهاد المعاصرة هو متغيرات الواقع واختلاف السياق وتعقيداته في ظل الدولة العلمانية والأنظمة السلطوية والنظام الدولي المعاصر، لكن التعقيدات التي تفسر الإرهاب الذي تَلَبّس بالجهاد هي الأهم هنا، وهو ما نبحث في تفسيراته في هذه الدراسة.

حين يُلقى اللوم على الإسلام، هل يبقى مجال للحديث عن مسلمين معتدلين وآخرين متطرفين؟ إن ذلك غير ممكن، فكل مسلم سيصبح ملومًا وعنيفًا، ومن الطرائف الحقيقية التي ذكرها جون اسبوزيتو أن بعض المهتمين بقضايا الإسلام السياسي في أمريكا، يستطيعون أن يحددوا أسماء العناصر الإسلامية المتطرفة بينما يبدون عاجزين عن ذكر أسماء بعض العناصر الإسلامية المعتدلة، وقد حدث أن سُئل أحد هؤلاء عن المعتدلين الإسلاميين، فذكر زين العابدين بن علي رئيس تونس، والكاتب البريطاني سلمان رشدي!!. فهناك اعتقاد بين الباحثين في شؤون الشرق الأوسط، بأن الكثير من خبراء الإعلام وما يعرف بخبراء الشرق الأوسط المفعمين بالاستشراق، لا يزالون يجهلون الإسلام وواقع الحركات الإسلامية وتنوع الفكر الإسلامي، فهناك عدم تمييز كما يرى

اسبوزيتو[٢١] بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة، فهناك دعوة إلى وضع جميع الإسلاميين في جانب التطرف. وهذا ما يراه صمويل هنتنغتون الذي يساوي بين فاطمة المرنيسي وأسامة ابن لادن في الموقف من الغرب، وكذلك برنارد لويس وجوديت ميللر التي لا ترى أي تمييز بين إسلام معتدل وآخر متطرف وأنه لا فائدة من أي حوار مع الإسلام والمسلمين[٢٢].

وحين قام مركز التراث Heritage Foundation بدعوة كل من خالد دوران (يهودي مغربي)، ودانيال بايبس، وستيف إيمرسون (كاتب معروف بارتباطه بالتيار اليهودي في أمريكا) للحديث حول «الخطر الإسلامي في شمال إفريقيا»، عارض دانيال بايبس خلال اللقاء فكرة تقسيم الإسلاميين إلى معتدلين ومتطرفين، وأكد أن الجميع متطرف، هذا فيما انتقد لوران أرتور دو بلسيس الغربيين بما فيهم القادة الذين يراهنون على المعتدلين في العالم الإسلامي لإدخال الإسلام في الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان ما يحول دون حرب بينه وبين الغرب، وهو لا يفرق بين الإسلاميين والمسلمين ويدعو صراحة لضربهم وقاية للغرب من الإسلاميين!

لماذا يعد الإسلام مبعثًا للعنف؟

بل إن الأمر يبدو على مستوى أعمق من ذلك، فبروس لورانس حين عالج موضوع العنف، طرح السؤال التالي: لماذا أبدأ بالعنف؟ وأجاب: «**العنف هو النقطة التي يبدأ منها معظم الناس ممن هم من غير المسلمين في التفكير حول الإسلام، خاصة إذا كانوا يعيشون في مجتمع لا يوجد فيه مواطنون مسلمون أو أنهم يعيشون فيه على الهامش**»[٢٣] علمًا بأنه كتب هذا الكلام سنة ١٩٩٨م.

لا يمكن النظر إلى هذه الصورة التي يتحدث عنها بروس، والتي تساوي بين العنف والإسلام بمعزل عن الصور النمطية الاستشراقية القابعة في الغرب عن الإسلام، فجلُّ الباحثين في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية يندهشون من التفجر الكبير لعناصر المتخيل في ما يخص إدراك الآخر، ولا سيما من المنظور المسيحي. ويرى «مونتغومري واط» أن أوروبا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لا يمكن لأي باحث جاد أن يتعامل معهما بلا مبالاة. تتمثل الأولى في الصورة الشائهة تماما التي رسمتها أوروبا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الأيديولوجيا الصليبية من ترسيخه في قلوب وعقول الأوروبيين عن الذات وعن الآخر.

والصورة المسيحية عن الإسلام، جاءت نتاج الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرخون، بالدرجة الأولى؛ لأنه من العصر الوسيط إلى النهضة كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم.

وإحدى أبرز الصور النمطية عن الإسلام، التي بلورها الوعي أو المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط، «**أنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحلال الخلقي، والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة، شعارها السيف والحرب والقتال. وهذه الصفات هي ما يمثل النقيض المباشر للمسيحية. فالمسلم يتقدم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلاً محارباً، شرساً، متوحشاً، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل، خالقاً بذلك وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان، يحركه ميل قوي للقتل**»(٢٤).

وهكذا التقت رواسب الصورة المسيحية عن الإسلام كما تشكلت في السياق التصادمي للحروب الصليبية والصورة الاستشراقية من خلال تفسير الإرهاب، بأنه ذو جذور عقدية تكوينية في الإسلام من حيث هو كدين، ومن هنا تم التركيز على الجهاد ونحوه مما تقدم.

والآن قد يولع البعض أمام هذا التفسير الذي يلقي اللوم على الإسلام بأنه دين عنف بطبيعته، بتفنيد هذه الدعوى الاستشراقية التقليدية القديمة، فتلك الدعوى وما يتفرع عنها من مقولات عتيقة كُتب فيها الكثير في مواجهة المستشرقين وشبهاتهم حول السيرة والنبي صلى الله عليه وسلم وآيات القرآن المحرِّضة على العنف وانتشار الإسلام بالسيف وغير ذلك، واستهلكت جزءًا من الجهد والوعي الإسلامي الذي انشغل بالرد عليها.

إن مشكلة هذا التفسير أنه يختزل الإسلام... تلك الديانة التي قارب عمرها خمسة عشر قرنًا من الزمن، ببعض الظواهر الضيقة والحديثة التي نجد أمثالها في ديانات وأقوام أخرى، وحين استعراض النماذج التفسيرية الأخرى سيتبين حجم القصور والتجني الذي يلف هذا التفسير، كما أن هذا التفسير يفتقر إلى مقومات «العلمية» حين يشطب تنوع الفكر الإسلامي وعلومه، وتنوع اتجاهاته على تنوع دوله وتزاحم المنتمين إليه، في صورة مبتسرة كتلك التي تقبع في مخيلة أصحاب هذا التفسير، وتلك التبسيطية الشديدة التي يتم فيها اعتبار «عالم إسلامي» شاسع كلاً متجانسًا وكأنه نسخ كربونية!، وكنا قد أشرنا إلى الانتقائية الشديدة التي تختزل القرآن كله في بضع آيات معزولة عن سياقها مع تجاهل تام

لعلوم نشأت من حول النص القرآني، وتخصصات توجب منهجية مركبة في فهم النصوص وضمها إلى بعضها وتفسيرها في ضوء بنيتها الداخلية وقاموسها المفهومي.

كما أن المسألة لم تعد قاصرة على دائرة الاستشراق التقليدية التي شوهت صورة شعوب بأكملها لتلبية حاجات الهيمنة والاستعمار، فهناك الآن مستجدات كثيرة تساهم في هذه التصورات، وترسم الصورة النمطية التي يسهم في تشكيلها إمبراطوريات الإعلام وغيرها، وكذلك ما ساد بعد الحرب الباردة من تسويق لفكرة الخطر الإسلامي كبديل عن الخطر الشيوعي، والكتابات الكثيرة التي كتبت لتسوقه على قاعدة الصورة النمطية السابقة، وحاجات العولمة التي تسعى لسيادة نموذج واحد واحتقار ما عداه، فيما يشكل الإسلام بؤرة الممانعة.

قد تبدو الإحالة إلى رواسب عصر الحروب الصليبية بعيدة في تاريخها وتأثيراتها، لكن بروس يقول: «**في التسعينيات من القرن الماضي كان معظم الصحافيين الأوربيين والأميركيين يواصلون ترديد المشاعر التي دفعت الملوك الأوربيين وأتباعهم لشن الحروب الصليبية قبل نحو ألف عام... وبعد الحرب الباردة صار العدو مرة أخرى هو الإسلام المتشدد وغير المرن والوجه العنيف للإسلام العربي**»(٢٥).

إلى ذلك، ثمة مرحلة أقرب يمكن أن تفسّر جانبًا من السؤال الذي نعالجه هنا، (لماذا يعتبر الإسلام مبعثًا للعنف؟) ذلك أن المرحلة الاستعمارية القريبة وما جرى أثناءها وما جلبته من تداعيات في ما بعدها، مليئة بالتفاصيل التي يمكن أن تشكل خلفية تفسيرية – وانحيازية أيضًا – لهذه النظرة، فحين التدقيق نجد أن حركة الاحتجاج على الاستعمار ومقاومته، وإن كانت تتمّ تحت زخم وطني كبير إلا أنه لا يمكن تجاهل البعد الإسلامي الذي كان واضحًا في تفسيراته ودوافعه الدينية، التي تلزم المسلمين به باعتباره واجبًا دينيًا عينيًا. والحركة الإسلامية أو البعد الإسلامي يعتمد في ذلك على الدين، وربما سمّاه البعض أيديولوجيا، وليس على منطق أو استراتيجية براغماتية، فدوافع الاحتجاج كانت إيمانية وثقافية أيضًا. كما أنه مع استيلاء المراجع العلمانية والقومية على تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مرحلة ما بعد الحكم الاستعماري، أجج من بروز الوجه الإسلامي كمعارضة للأنظمة الحادثة التي نُظر إليها على أنها وريثة مرحلة الاستعمار، وخاصة بعد ما فشلت «الوطنية» في إيجاد الحلول لكثير من المشاكل، فشكل الإسلام الاحتياطيَّ الرمزي للمعارضة والاحتجاج الذي أخرج الاستعمار من البلاد، ثم

هدد مصالحه والمرتبطين به في مرحلة ما بعد الاستعمار وبعنف أيضًا. في حين أنه لم يكن الوجه الوطني والإسلامي منفصلين أثناء مرحلة الاستعمار.

بناء على ذلك يمكن أن نفهم تلك النظرة الغربية التي ترى أن الإسلام ينبع من شرق أوسط عربي عدائي، «**ومعظم الصحافيين وكثيرون من صنّاع القرارات السياسية ما يزالون يتجاهلون أي إسلام إلا الإسلام العربي أو ما يستحضرونه في أذهانهم، على أنه إسلام عربي في تصوير الوجه المستقيم الرأي للتطهرية المتشددة**»[٢٦]، التي رافقت متغيرات مرحلة الاستعمار وما بعده، بدءًا بقواعد السلوك السياسي، وصولاً إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مما دخلته متغيرات كثيرة كان يُنظر إليها على أنها «غربية»، وأن ما يتم إنما هو عملية تغريب رافقها ظهور للإحيائية الإسلامية.

وقد حاول بروس لورانس أن يُظهر «**أن الإسلام ليس عنيفاً في طبيعته الأساسية، وأن النظرة الأعمق للمجتمعات الإسلامية تبشر بالأمل لا اليأس حول دور الإسلام في القرن الجديد**» كما حاول في كتابه «تحطيم الأسطورة» إبراز التطورات الاقتصادية العولمية الجديدة التي حملت «فرقًا إسلاميًا» غير متوقع في الشؤون العالمية. وقال: «**سوف يبقى الفارق الإسلامي مستترًا وقوته غير معترف بها، ما لم يتم فضح الأوصاف النمطية السائدة: الإسلام ليس عنيفًا كما أن المسلمين ليسوا رهائن للعنف في طبيعتهم الأساسية، وإنني أجد في إطلاق الأوصاف المبتذلة افتراء يجب معالجته من البداية... العنف غير متأصل في الإسلام على نحو أكثر من اليهودية أو المسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو السيخية. ولا بد من التحقق بشكل كامل من التشويه الحاصل بربط العنف بالإسلام**»[٢٧].

وحين تحدث جيل كيبل عن القاعدة والعنف، وضع ذلك في سياق إقليمي ودولي، وهو إذ يؤرخ للجهاد ومتغيراته وانتشاره ينفي السمة التكوينية عن الإسلام، وقال في الحديث عن الجهاد الأفغاني: «**هذه الأعمال العنيفة التي وصلت ذروتها باسم الدين لا تعود فقط إلى السياق العام الإقليمي والدولي، ...هي أيضًا نتاج أزمة اجتماعية عميقة خاصة بباكستان**»[٢٨].

وكذلك جان بودريار اعتبر أن إرهاب سبتمبر هو رعب مقابل رعب النظام العالمي الجديد، وقال: «**لم يعد هناك وراء كل هذا أي بعد أيديولوجي، لقد أصبحنا بعيدين جدًا من كل أيديولوجيا وسياسة، ذلك أن الطاقة التي تغذي الرعب لا تعبر عنها أيديولوجية ولا أي قضية حتى لو كانت إسلامية**»، ويرد على «**زعم الإرهابيين بأنهم يعترضون على النظام**

العالمي باسم حقيقة سامية» بأن ما يجعل العمل «رمزيًا» هو العمل نفسه لا الخطاب، فهم يعتدون على نظام من الواقع التام بعمل ليس له معنى ومرجع حقيقيان في عالم آخر، فهو ارتكاس وارتداد للقوة ليس باسم مواجهة أخلاقية أو دينية أو صدام حضارات مزعوم، بل ببساطة من زاوية عدم القبول بهذه القوة العالمية[٢٩]، هكذا ينظر بودريار إلى «إرهاب ١١ سبتمبر» تحديدًا.

المشهد في نظر جاك دريدا أن «ما يتم طرحه – ولو بشكل ضمني على الأقل – هو توظيف جميع قوى الرأسمالية وقوى العلوم التقنية الحديثة، في خدمة تفسير جامد معيّن لوحي الواحد الأحد الإسلامي»[٣٠].

إلا أن روا يذهب أكثر من ذلك، إلى أن «الإسلام لا يدخل بالإجمال في معادلة الصراعات القائمة، مع أنه يساهم في تحديدها»، ويقرر أن الصراعات في مجملها عرقية قومية كما في كوسوفو ١٩٩٩م، حين انضم السلاف والغجر المؤسلمون إلى صفوف الصربيين في حين أن الألبان المسيحيين تحالفوا مع المسلمين، وأن نضال الشيشانيين والفلسطينيين على حد سواء هو لتحرير شعب برمته، وأن المسيحيين والعلمانيين في فلسطين يخوضون حربًا كالمسلمين وينفذون «عمليات انتحارية»، إلى غير ذلك من الصراعات. ويقول: «إنه لفهم الراديكالية الإسلامية يجب أن ندرك أنها تستهدف وتؤسلم منطقة معارضة، فتعمد إلى نشر شعائر مناهضة للإمبريالية أو تعبئة المناطق المعزولة اجتماعيًا، أو شحن المفكرين الشبان بمبادئ التطرف، وعليه، فما من شأن تصاعد حدة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أو التدخل الأمريكي العسكري في المنطقة، إلا أن يغذي العداء ضد أمريكا الذي يتشاطره طبقات المجتمع الإسلامي جميعها، وهذا ما يبرر انتقال أفرادها إلى التدخل العملي. بيد أن هذا العنف ليس بالإسلامي: إنه مناهض للإمبريالية، وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعدًا جديدًا مع الهيمنة الأمريكية». كما يشير روا إلى أن «هؤلاء المناضلين الجدد لا يمثلون أي جماعة دينية؛ لأنهم مهمشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أي ثقافة تقليدية ... كما أن هؤلاء الأصوليين الجدد لا يتبعون أي زعيم إسلامي، بل يحيون في غالب الأحيان حياة تتعارض وتعاليم الدين، كما أن ابن لادن لا يعبر عن أي تقليد مسلم، ولا يعكس صراعات الشرق الأوسط، فهو غائب عن فلسطين وتركيا وسوريا والعراق ولبنان» ويشير إلى أن أتباع ابن لادن جاؤوا من دول أوروبية ليقول: «يبدو أحيانًا أن العنف الإسلامي في الدول المسلمة مستورد بمجمله من الغرب»[٣١].

لنتأمل هذه الرؤى جميعًا، من القول بوجود «فارق إسلامي» في التطبيقات العولمية الاقتصادية في سياق إسلامي وبقيم إسلامية، كما تجسد في التجربة الماليزية مثلا، من خلال «المشاغلة الخلفية للجهاد» عبر ثقافة المؤسسات، وصولاً إلى أن ابن لادن وجماعته لا يمثلون جماعة دينية، ولا يعّبرون عن تقليد مسلم أو ثقافة إسلامية، وإنما يمثلون تفسيرًا جامدًا للدين، وأن الإسلام لا يدخل في الصراعات القائمة، وإنما هي تندرج في سياق إقليمي ودولي، ويأتي العنف هنا من داخل هذا النظام القائم بحسب بودريار، فـ «**العنف ينتشر في النظام العالمي القديم والجديد**» بحسب بروس، وهو مناهضة للإمبريالية وتعبير عن عدم القبول بقوة عالمية. هل نحن مع هذه التفسيرات أمام رد داخلي في الغرب ذاته على تلك الأطروحات التبسيطية الاختزالية؟ وإذا كان ابن لادن وجماعته لا يمثلون أي جماعة دينية أو ثقافة إسلامية فكيف يمكن أن نختزل الإسلام والتاريخ الإسلامي كله عبر خمسة عشر قرنًا فيهم؟! هذه التفسيرات وغيرها، تحيلنا إذن إلى مواجهة داخلية من داخل الفكر الغربي نفسه.

لماذا يتغذى العنف على الإسلام؟

وبالرغم من أن العنف نفسه لم يكن في تاريخه مقتصرًا على ديانة دون أخرى، فضلا عن العالم الإسلامي –وليس الإسلام–، وكذلك «العمليات الانتحارية» قد وجدت سابقًا – وابتداء – لدى فئات غير إسلامية أصلا، كما سنبين لاحقًا، بالرغم من ذلك كله، هنالك سؤال من المهم معالجته، وهو لماذا يتغذى العنف الآن على الإسلام أو الثقافة الإسلامية؟ ولماذا يبدو مقتصراً على المسلمين تحديدًا؟ وفي الواقع، إن هذا السؤال له صلة ما بتفسير العنف نفسه، فالذين يقولون بأن العنف أصيل وتكويني في الدين الإسلامي، يبدو السؤال لديهم لا قيمة له، في حين أن السؤال هنا يطرح لبيان فساد معتقد وتصورات هؤلاء القائلين بالتفسير الديني، وأن أحد عوامل وقوعهم في هذا الخطل والجناية على الإسلام هو تلبيس العنف بالإسلام، أو بتعبير أدق: اتخاذ العنف صيغة إسلامية عقدية مع القاعدة وغيرها من التنظيمات الأخرى.

ومن المفيد أنني لست وحدي الذي أطرح هذا السؤال لأجيب عليه، وإذا كنت أطرحه بدافع إنصاف الإسلام من هذا الخلط، فإن أوليفيه روا مثلاً طرحه ليؤكد تفسيره للإرهاب بأنه شعار مناهض للإمبريالية، فهو بهذا معني أيضًا بالإجابة على هذا السؤال: «**لمَ يتغذى الشعار المتطرف المناهض للإمبريالية من المراجع الإسلامية؟**»[٣٢].

أحال روا تفسيره إلى التهميش الاجتماعي؛ فبعض العوامل الاجتماعية – كما يرى – «تلعب دورها في هذا المجال، فالمناطق المعزولة اجتماعيًا (الضواحي والأحياء الفقيرة) تكتظ بسكان من أصل مسلم، كما أن الشرخ بين الجنوب والشمال يجتاز بلدانًا وشعوبًا مسلمة، ويؤدي الارتداد إلى الإسلام دور اكتساب هوية معارضة»، لكنه ما يلبث أن يعترف بقصور هذا التفسير؛ لأن أسلمة الضواحي الأوربية ظاهرة هامشية، كما أن عددًا من المناضلين كابن لادن، والظواهري غير مهمشين اجتماعيًا واقتصاديًا. وأمام هذا الواقع، يلجأ روا إلى إحالة التهميش هنا إلى الدين نفسه، فيرى «أن هذه الأصولية هي ثمرة تحول الإسلام المعاصر إلى دين هامشي، أقل ما يقال فيه إنه واضح وجليّ»[٣٣] في ظل تراجع الحركات الإسلامية عن العالمية، مع تحولها إلى حركات إسلامية – قومية، وإعادة صياغة أيديولوجيتها لدخول اللعبة السياسية.

وروا يفرق هنا بين «الراديكالية الدينية المرتبطة بالهجرة وبالتثاقف وتغيير الهوية من جهة، والعنف في الشرق الأدنى من جهة أخرى، الذي ينشد وحدة الدول العربية ويدعم الإمبريالية والعالمثالثية، اللتين تكنان العداء للولايات المتحدة الأميركية على خلفية أنها تقدم دعمًا غير مشروط لإسرائيل» ليصل إلى فكرة أن النزعة القومية – وليس الإسلامية – هي التي تهدد النظام المصري والعائلة المالكة السعودية!.

لا يبدو تحليل روا متماسكًا ومنطقيًا، فالإسلام دين عالمي بالرغم من انشغال الحركات الإسلامية بخصوصياتها الوطنية؛ لأن مشكلاتها وعوائقها على المستوى الوطني من التعقيد بحيث لا تسمح لها بالتفكير بالعالمية في المرحلة الحالية، كما أنه ليس من المنطقي الحديث عن عالمية قبل النجاح على المستوى الداخلي، ليتم البناء عليه. وفضلا عن ذلك فإن عالمية الدين منفصلة عن عالمية حركة أو حركات إسلامية. فالدين الإسلامي ديانة عالمية وهو ثاني أكبر ديانة في أوروبا والغرب، وثقل المسلمين الديمغرافي أصبح يقلق الحكومات الغربية واللوبي الصهيوني، وهذا ما يفسر الإلحاح على ضرورة إدماجهم بأشكال مختلفة. ففكرة قومية الحركات الإسلامية فيها تبسيطية شديدة، فهل يمكن القول مع روا إن حركة الجهاد في فلسطين هي حركة إسلامية قومية؛ لأنها منشغلة فقط بتحرير فلسطين؟!إن أساس نظرية التغيير أصلا أن لا تنشغل الحركة بإطار يفوق قدرتها وطاقتها، فهو يخلط بين حركة التحرير الوطنية وبين الحركات الأخرى، ومن شأن حركة التحرير ألا تنقل الصراع خارج أرض المعركة، فضلا عن أن واقع التقسيم القطري وتعقيداته اقتضى ذلك.

ثم إن ابن لادن وتنظيمه ليسا حركة عالمية ولا قومية، بقدر ما هو تنظيم ينطلق من مسلمات عقدية يستمیت من أجلها، في ظل سياق سياسي إقليمي ودولي بدءًا من أفغانستان، لإحياء فكرة الجهاد ونصرة المسلمين، وانتهاء بالوجود الأمريكي في الجزيرة العربية الذي اعتبره غزوًا ومخالفًا لنصوص دينية اعتبرها تنهى عنه، وفي ظل وجود أزمة مع النظام السعودي القائم أيضًا.

وحين حاول فريتس شتيبات أن يشرح الدور السياسي للإسلام، رأى أنه «من الطبيعي – إزاء تلك التبعية للقوى الأجنبية وخيبة الأمل في التصورات والأفكار الأجنبية – أن يتوجه الناس إلى المألوف لديهم، ويستمدوا القوة من منابعهم ويلتمسوا السند في ما هو خاص بهم، وذلك على نحو ما عبر عنه المستشرق فالتر براونه في كتابه عن الشرق الإسلامي بين الماضي والمستقبل. هذا المألوف وهذا السند الخاص بالنسبة للشعوب الإسلامية هو الدين الإسلامي.

وليس هذا شيئًا جديدًا على الجماهير العريضة؛ إذ كان الإسلام دائمًا هو العلامة الأساسية المميزة لهويتها الجماعية، وكان الانتماء للجماعات الدنيوية الأخرى كالوطن أو الطبقة أمرًا ثانويًا يضاف للانتماء الإسلامي. أما الشعوب التي لا توجد فيها أقليات دينية تستحق الذكر، فيلتقي عندها الوعي الوطني والهوية الدينية في وحدة واحدة، ويصدق هذا أيضًا على الوعي الطبقي خصوصًا عندما تبدو الطبقات العالية متغربة ومنبتة عن الإسلام»[٣٤].

إن ما يشير إليه شتيبات وأستاذه فالتر براونه (ت ١٩٨٩م) مهم في فهم الإطار العام لانتساب كل أشكال الاحتجاج إلى الإسلام. وقد قلت إن أي تنظيم عنفي لا يمكن أن يزهد – مثلاً – بالتراث الذي تركه سيد قطب رحمه الله، وإن كان سيد قطب المفكر والأديب لم يمارس عنفًا قط. فالعنف في البيئة الإسلامية لا بد من أن يحمل خصائصها فيأتي تعبير هؤلاء الأفراد من خلال منظومة المفاهيم التي يعتقدونها، فضلاً عن أن هذا اللجوء لما هو مألوف ليس فقط لكونه يشكل المرجعية الثقافية لهؤلاء، بل لأنه كذلك يشكل القاعدة الأساسية التي يمكن أن تجلب المشروعية لهم والتعاطف الشعبي معهم. ومما يشغل حيزاً مؤثراً هنا، هو الدخول في التفاصيل، فعامة هؤلاء الذين يمارسون هذا العنف ليسوا من متخصصي العلم الشرعي، وكثير منهم – وخاصة تنظيم القاعدة – جاء من تخصصات علمية تجريبية، وبعضهم آل إلى الالتزام الديني بعد تسيّب، وهذا في مجمله يحيل إلى

بعض الدلائل، من حيث إن مسائل الجهاد هذه والتعامل مع النصوص وفهمها في ضوء واقعها الفقهي القديم، ثم الاجتهاد في كيفية تنزيلها على واقع مختلف كليًا في ظل نظام دولي معاصر، وفي ظل أنظمة مربكة في تصنيفها بناء على المعهود فقهيًا، كل ذلك يحتاج إلى متخصص هضم هذه المسائل والعلوم المتصلة بها، فضلاً عن أن طبيعة التشدد المغلق والمغالاة إنما تنشأ من هؤلاء غير المتخصصين، والذين التزموا دينيًا في مرحلة متأخرة، فتكون لحظة التحول بالنسبة لهم فارقة ومعاكسة بشدة، تساوي في تشددها اللحظة الأولى من الانفلات والتسيّب.

كما أن التراث الفقهي مليء بالأفكار التي يمكن أن تشكل مصدرًا ثريًا لهؤلاء في الاحتجاج وتوفير الغطاء الشرعي لممارسة عنفهم، بغض النظر عن صحة هذا التطبيق أو موافقته لواقع الفقه وشروطه أم لا. ولو رصدنا ملامح وسمات فقه العنف لوجدنا أنها تتلخص في معرفة فقهية منقوصة ومغلقة في آن واحد، ويمكن قراءة ملامح ذلك في الآتي:

– الاجتزاء الواضح لبعض النصوص الدينية من دون استكمال الرؤية الكلية في إطار كليات الوحي ومقاصده.

– لا عقلانية مفهوم «الفقه» في تصور هؤلاء حين يبدو لديهم «تعبديًا» خالصًا؛ فلا يبدو أن هناك أهدافاً محددة يريدون تحقيقها سوى أفعال طائشة تحت مسمى «المتاح» و«الممكن»، والهدف المعلن «النكاية» بالعدو، والانتقام لما يفعله في فلسطين أو العراق ... وهنا لا مجال للحديث عن المصالح والمفاسد، والمآلات، والذرائع، وحساب مستويات الضرر الناتجة؛ ليكون الهدف هو الفعل لأجل الفعل فقط!.

– يبدو أن أصحاب هذه الأفعال والمشرّعين لها يتعاملون مع «الفقه» وكأنه مسائل اعتقادية يقينية حدية واحدية؛ فتستباح بها دماء المسلمين بقرار فردي بحجة أنهم يصابون بـ«التبع» بـ«الأصالة»! هذا إذا تجاوزنا كل الإشكالات القبلية السابقة على هذا الإشكال.

– يتم تجاهل الفارق بين القضايا التعبدية الشعائرية الدينية الخالصة وقضايا «الجهاد» والشأن العام التي تجمع الديني إلى السياسي، وتتطلب معالجة مركبة، ولها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، كما أنها ليست رهينة تصرفات فردية لأفراد أو تنظيمات، خصوصًا حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين.

الهوامش

(١) طائفة آوم شنريكو اليابانية، حاولت قتل سكان طوكيو ببث غازات سامة قاتلة وأسلحة بيولوجية.

(٢) فرانسوا هايزبور ومؤسسة البحث الاستراتيجي، فرط الإرهاب: الحرب الجديدة، باريس، وديل جاكوب، ط١، ٢٠٠١م.

(٣) السيد ولد أبيه، عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١: الإشكالات الفكرية والاستراتيجية، ط١، ٢٠٠٤م، الدار العربية للعلوم، بيروت ١٣٨-١٣٩.

(٤) أخطأت متلاري وموسوليني معاً، فالأمر أولاً وقبل كل شيء يقتضي أن تتم المقارنة بين مكة ودولة الفاتيكان لما لها من دور ديني مثل مكة، ولا يوجد مساجد في الفاتيكان.
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/CBAA41E3-EF79-4462-AD4A-B467BE694D2B.htm

(٥) سورة التوبة: الآية ٥

(٦) سورة التوبة :الآية ٢٩

(٧) الكتاب الخامس من العهد القديم – التثنية، الإصحاح السابع، الفقرات ٢ إلى ٥

(٨) توري مونتي، الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا)؟، الحياة اللندنية، ٢٣/٧/٢٠٠٥.

(٩) السيد ولد أبيه، عالم ما بعد ١١ سبتمبر، مرجع سابق، ص١٤٠.

(١٠) جيمس بيسكاتوري، ودايل إيكلمان، مقدمة كتاب: بروس ب. لورنس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، تعريب غسان علم الدين، ط١، ٢٠٠٤م السعودية، العبيكان، ص١٥.

(١١) Paul L. Williams, Al Qaeda: Brotherhood of Terror, person educational 2002.

(١٢) بروس لورانس، تحطيم الأسطورة، مرجع سابق، ص٢٧٠.

(١٣) توري مونتي، الإرهاب: السؤال ليس (من) بل (لماذا)؟، (٢)، الحياة، ٢٦/٧/٢٠٠٥.

(١٤) أوليفيه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، ط١، ٢٠٠٣م، دار الساقي، بيروت، ص ٢٠.

(١٥) المرجع السابق، ص٢٠.

(١٦) Paul Berman, Terror and Liberalism, New York: Norton Press, 2003.

(١٧) بروس لورانس، «تحطيم الأسطورة» مرجع سابق، ص٥٤؛ لكن لورانس يشير إلى أن سيد قطب من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين!! والمعروف أنه انتظم في الحركة متأخراً سنة ١٩٥١م.

(١٨) انظر التوسع في هذا: معتز الخطيب، سيد قطب وجماعات العنف، بحث منشور على:
http://www.islam-online.net/Arabic/contemporary/2004/07/article01b.shtml

(١٩) جيل كيبل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، ترجمة نبيل سعد، ط١، ٢٠٠٥، دار العالم الثالث، القاهرة، ص٢٦.

(٢٠) بروس لورانس، «تحطيم الأسطورة» مرجع سابق، ص ٢٦٩-٢٩٩.

(٢١) في بحثه ضمن كتاب: أحمد يوسف (إعداد)، مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية، ط١، ٢٠٠١م، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(٢٢) تركي علي الربيعو، الإسلام المعتدل والديمقراطية الأمريكية، الحياة اللندنية، ٣٠/٧/٢٠٠٥.

(٢٣) بروس لورانس، «تحطيم الأسطورة» مرجع سابق، ص٢٥.

(٢٤) انظر: نور الدين أفاية، الإسلام في متخيل الغرب: في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام، المغرب: مجلة فكر ونقد، ع٥، ١٩٩٨، ص٥٠-٦٦.

(٢٥) بروس لورانس، «تحطيم الأسطورة» مرجع سابق، ص٢٢.

(٢٦) المرجع نفسه، ص٢٢.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٢٠، ٢٦.

(٢٨) جيل كيبل، جهاد، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٢٩) جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ضمن: بسام حجار (إعداد وترجمة)، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، ط١، ٢٠٠٣م، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٢١، ١١٨.

(٣٠) جاك دريدا، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر، ترجمة صفاء فتحي، ط١، ٢٠٠٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص١١٢.

(٣١) روا، مرجع سابق، ص ٢١-٢٥.

(٣٢) أوليفيه روا، مرجع سابق، ص٢٨.

(٣٣) المرجع نفسه، ص٢٩.

(٣٤) فريتس شتيبات، الإسلام شريكًا: دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٠٢، أبريل ٢٠٠٤، ص١٣٠-١٣١.