

## الإسلام السياسي إلى أين؟

بقلم: محمود ممداني

المصدر : مجلة شؤون خارجية (Foreign Affairs, Vol.84 ,No.1)

تاريخ النشر: : كانون الثاني/شباط ٢٠٠٥

ترجمة: مركز الدراسات والأبحاث الإستراتيجية في القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

#### مقدمة العدد:

في هذا العدد نطالع ترجمة لدراسة مهمة منشورة في مجلة شؤون خارجية التابعة لمركز أبحاث مجلس العلاقات الخارجية، وقد سبق التعريف بهما في الأعداد السابقة من هذه السلسلة.

وهذه الدراسة تتطرق بالنقد والتحليل الى دراستين قاما بهما متخصصين في شؤون الإسلام السياسي، وتحاول فهم وإدراك ظاهرة العنف الإسلامي البن لادني وتربطه بالمذهب الوهابي وبحركة الإخوان المسلمين وأخيراً بالجهاد الأفغاني والدور الأمريكي في دعمه وإيجاده.

هذه الدراسة جديرة بالمطالعة والتأمل لأنها تتناول موضوعاً من المواضيع التي سنظل تشغل بال المفكرين والمحللين الى فترة طويلة قد تستمر الى عدة عقود.



قراءات إستراتيجية

## الإسلام السياسي إلى أين؟

الموضوع :

Whither Political Islam?

المؤلف: Mahmood Mamdani

المصدر: Foreign Affairs, Vol.84 ,No.1

تاريخ النشر: January / February ٢٠٠٥

إعداد: علي محجوب

لقد هيمنت الصور المختلفة لحديث الثقافة، تلك الرؤية القائمة على أن الثقافة هي أكبر مفتاح يعتمد عليه لفهم سياسة الشعوب واختلافاتهم على النقاش الدائر حول أسباب حدوث هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ومع ذلك، فالمفكرون المعروفون مثل صمويل هنتينجتون و برنارد لويس يتفقون على أن الدين يقود الثقافة و السياسة الإسلاميتين و أن الدافع للعنف الإسلامي هو أصولية دينية، ولكن قيام الفرد بنسبة العنف إلى خصومه وإلى ثقافتهم يعتبر شيئاً مغرضاً يستهدف به إعفاء نفسه من أية مسؤولية.

الميزة المفردة لكتابين جديدين لكل من جيلز كيبل و أوليفير روي هي أنهما يأخذان النقاش حول تنامي الإسلام السياسي أبعد من حديث الثقافة، حيث يحاول كيبل فهم التاريخ الفكري للإسلام السياسي ، بينما يحاول روي أن يفهم الظروف الاجتماعية التي في ظلها يفكر المسلمون و يتصرفون، حيث يستبعد الاقتراب الثقافي الذي يعتبر الإسلام هو القضية ويفترض انه يتعلّق بكل أحداث اللحظة، من

العمليات الاستشهادية و الجهاد، إلى الديمقراطية والعلمانية. كما يشرح روي أن الاقتراب الثقافي لا يعتبر الإسلام كياناً منفصلاً و مجموعة مغلقة و مترابطة من المعتقدات فقط، ولكنه يحول الإسلام إلى مفهوم توضيحي تقريباً لكل شئ يرتبط بالمسلمين.

يقول روي إن أهم سمة للقرآن ليست ما يقوله في الواقع، ولكن ما يقوله المسلمون عنه، لذا ليس من المستغرب، كما يلاحظ روي، أنهم يختلفون حوله بينما يؤكد الجميع أن القرآن واضح. مثل أصحاب الاقتراب الثقافي يفحص كل من روي و كيبل بعناية جدًّا الخطاب الإسلامي عن كل من القرآن و باقى العالم . لكنهم يفهمونه كنتاج لقوى كثيرة بدلاً من التطور الضرورى لأصله الدينى، وهم بعملهم هذا، يقدمون فهماً أكثر دقة للإسلام السياسى والمذهبي عما يقدمه أصحاب الاقتراب الثقافي

## التفكير عالمياً

في رؤية تاريخية تتسم بالحدز و سهولة الاستخدام يتعقب كيبل مسارين مختلفين جوهرياً للفكر الإسلامى: الأول المدرسة الوهابية السلفية الهادئة، والثانى التفكير السياسى للإخوان المسلمين، حيث اندمجت هاتان المدرستان فيما بعد وأدتا إلى ظهور أيديولوجية هجين متعاطفة الآن أكثر مع أسامة بن لادن. ويتتبع كيبل أصول السلفية فى المملكة العربية السعودية و أفكار الأصولى الدينى محمد بن عبد الوهاب فى العقد الافتتاحى للقرن التاسع عشر حين شكّل الوهابيون و آل سعود تحالفاً ليبدأوا مشروع

أجبرهم على الفرار إلى المملكة العربية السعودية في السبعينيات، حيث اتحدوا مع الفلسطينيين الذين كانوا غير راضين عن الوطنية العلمانية لمنظمة التحرير الفلسطينية. وتدرجياً، أحكم الأخوان السيطرة على الحياة الفكرية السعودية، وندروا انفسهم لتشكيل الإدراك السياسي و الدينى للبلد بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، ثم نمت سلطتهم بعد الهجوم على المسجد الحرام في مكة فى ٢٠ نوفمبر لتلك السنة والذى وضع الوهابيين تحت شك المسؤولين فى السلطة. واستخدم الشعور والوعى الدينى لاستقطاب راديكاليين صغار مثلما فعل الثوريون الإيرانيون الذين دمجوا البلاغة الشيعة التقليدية مع فكر العالم الثالث المضاد للإمبريالية (تصوير المسؤولين السعوديين كخاضعين للأمريكيين على سبيل المثال). وتم خلط فعالية ونشاط الأخوان بالسلفية الهادئة ليكونوا خليطاً متفجراً سينفجر داخل المنطقة بل والعالم بأسره.

الأثر الهام لذلك كما يشير كييل هو أن الجهاد أصبح عالمياً بعد أفغانستان فى الثمانينيات، فالتحرك لم يكن فقط زيادة فى الحجم ولكن كان أيضاً نقلة حيوية فى الاستراتيجية والتكتيكات، فلنضع فى الاعتبار، على سبيل المثال العمل الإبداعي للمصرى أيمن الظواهري، مساعد بن لادن والمسمى فرسان تحت لواء النبى، باعتباره البيان السياسى الشامل والواقعى عن الجهاد العالمى، بالرغم من أن نصه غير متاح بالإنجليزية إلا أن كييل قد ترجم الأجزاء المهمة منه. حيث يبدأ الظواهري بنداء لنقل هدف الجهاد من العدو

بناء دولة تم استكماله بعد قرن حيث وافق محمد بن عبد الوهاب على تجميد الغارات القبليّة السّعوديّة على الواحات المجاورة باعتبارها جهاداً مقابل وعد الملك محمد بن سعود بجعل الوهابيّة هى أيديولوجيّة الدولة. ولم ينح المشروع من الغزو العثماني فى ١٨١٨، وكان يجب أن يُجَدَّد بسلسلة من الجهاد الوهابى فى العقدين الأول والثانى من القرن العشرين. فى ذلك الوقت، لم يعد الجهاد شأنًا مستقلاً حيث ورّعت المساعدات الوهابية على الإخوان وعلى الميليشيا الدينيّة للملك سعود مع القنابل المسقطة على البريطانيين الذين كانوا يحتلون شبه الجزيرة العربية فى ذلك الوقت. وبعد الحرب العالميّة الثانية، حل الأمريكيون محل البريطانيين كرجال المملكة الرئيسيّين. وتحت رئاسة رونالد ريجان الذى حرص على أن يستخدم السّعوديين كوقود ضدّ الاتحاد السوفيتى، رُفِعَت الوهابيّة إلى وضع أيديولوجية التحرر - باعتبارها ستحرر المنطقة من الشيوعيّة.

وحسبما أورد كييل، فإن المسار الثانى الأكثر استقلالاً ونشاطاً للإسلام السياسى نشأ فى مصر فى العشرينيات عندما أصر الإخوان المسلمون على الذهاب أبعد من ملاحظة الشريعة الى إنشاء دولة إسلامية ناضجة، وكان شعارهم القرآن دستورنا. وانضمّ الإخوان إلى جمال عبد الناصر فى ثورة الضبّاط الأحرار التى أطاحت بالملك فاروق فى عام ١٩٥٢، لكن التحالف انفك بسرعة وحدث القمع فى البداية فى مصر ثم فى العراق و سوريا تحت حكم حزب البعث، مما

ونتيجة لذلك فأن واشنطن قد انتهت فى مواجهة المجموعة دون تأثير يذكر، فطبقاً لكييل أصبحت القاعدة حديثة و مبتكرة مع مواقعها على شبكة الإنترنت، وروابط التليفزيون الفضائى ، والانتقالات المالىة السريّة، والسفر بالطيران الدولى وانتشار ناشطيتها من ضواحي جيرسى سیتی إلى حقول أرز أندونيسيا، وبخلاف رؤى أصحاب الاقتراب الثقافى الذى يصور بن لادن و شركاءه كأحفاد خطيين للوهابية السعودية أو أنهم مازالوا يعيشون فى عصر ما قبل الحداثة، فأن كييل يراهم كمنتجات مختلطة وهجينة لتقاليد فكرية متعدّدة، وتلك الرؤية هى أهم ما يميز كتابه.

#### استعارات مفقودة

ومع هذا فإن عمل كييل غير خال كليا من الإرهاصات الثقافية حيث يميل إلى ربط العقل بالغرب و الميتافيزيقا بالأوطان الإسلامية. فيذكر أن فدائى ١١ سبتمبر متعلّمون فى الغرب، ويجب أن يكون لديهم الانضباط والذكاء والتدريب لتنفيذ العمليات المعقّدة حتى يكونوا قادرين على التنقل ذهاباً وإياباً بين العقلية المنطقية التى قد اكتسبوها أثناء دراساتهم للهندسة والتخطيط والطب وبين العقلية البديلة التى أضفت على هجمات استشهادية معانٍ وقيماً ميتافيزيقية، وبحثاً عن هذه العقلية البديلة يقوم كييل بتحليل شهادة محمد عطا، حيث يجد دليل الإيمان المتعصب فى الوعد بحدائق الفردوس بالجنة و الحوريات العذارى اللاتى معهن سينام الشهداء وهن يلبسن أجود الملابس.

المجاور إلى العدو البعيد، وللنجاح فى ذلك، فإن الجهاد يحتاج لقيادة علمية جديدة ورشيّدة بشكل كافٍ ومنطقى تعيد دراسة العلاقات بين الصقوة و الجماهير لامتلاك الشعارات الملهمة . ووجد أنه ليس هناك سبب لاحتشاد الجماهير أكثر من فلسطين التى هى نقطة اتّفاق لكل العرب، سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين، وإلى هؤلاء المنقسمين حول استعمال الإرهاب السياسى يرى الظواهرى أنه من المشروع ضرب الشعوب الغربية وليس فقط حكوماتهم أو مؤسساتهم، لأنهم يعرفون فقط لغة المصلحة الشخصية المدعومة بقوة عسكرية حيوانية وكنتيجة لهذا إذا أردنا إجراء نقاش معهم و سببنا لهم أن يصبحوا مدركين لحقوقنا يجب أن نتكلّم معهم بنفس اللغة التى يفهموها. ويدافع الظواهرى عن الهجمات الاستشهادية كأكثر الوسائل فاعلية لإلحاق خسائر بالأعداء و الأقلّ تكلفة للمجاهدين. إن الأهداف المختلفة جوهرياً للجهاد العالمى يمكن أن تبرز فقط الطّرق والمنظّمات المختلفة جوهرياً أيضاً، لذا بدلاً من البحث عن المجنّدين من خلال اللقاءات المباشرة كما فعل المجاهدون الأفغان فى الثمانينيات، فإن قيادة الجهاد العالمى راجعت الطريقة باستخدام طرق وإمكانيات الإنترنت و الإعلام العالمى بحيث يمكن التنبؤ بأن هذه الاستراتيجية قد أنتجت منظمة تتحدّى الفهم التقليدى وأصبحت القاعدة منظمة إرهابية غير حكومية، كما يوضح كييل، فهى ليست دولة لها كيان مادى يمكن أن تحتل أو بها معدات حربية يمكن أن تُدمّر أو يحكمها نظام يمكن أن يُطاح به.

هنا يفشل منطق كيبيل و يتساءل روى - إلى حدّ ما بشكل صحيح - كيف يمكن للوعد بالحروريات فى الجنة أن يحفز الفدائيات . الأهمّ من ذلك أن كيبيل لم ينظر بصورة عميقة جدًّا فى قلب شهيد لإيجاد مثال معاصر للكيفية التى يمكن أن تختلط بها المصلحة مع الأيديولوجية، فهو فعلاً لديه ظن واعتقاد بأن المحافظين الجدد توعم القاعدة، فكلاهما جاء من الجانب الفائز فى الحرب الباردة، و يكرّس لهم فصلاً بالكامل، لكن اعتماده العرضى على فروض الاقتراب الثقافى يحجب عنه المقارنات المهمة بين الاثنين، حيث يلاحظ كيبيل بشكل صحيح أن المحافظين الجدد كانوا مقتنعين بأن اتفاقيات أوسلو كانت مصيدة، بل رأى بعضهم أن فكرة التسوية وعملية السلام فى الشرق الأوسط ربما تمثل خطراً على الدولة اليهودية، وكان بديلهم للمفاوضة هو إعادة رسم خريطة المنطقة بالكامل من خلال الاحتلال، مفترضين، فى مقارنة حمقاء مع ما حدث فى شرقى أوروبا، أنه إذا ما تم إزالة الأجهزة الحكومية للدول المارقة، فإن الناس المحرّرين حديثاً ستحتضن احتلالهم بالامتنان . لكن كيبيل يفترض أن هناك تطوراً خطئياً بين المحافظين الأمريكيين والمحافظين الجدد يمنعهم من الفهم الذى يميّز بين الجماعتين . وأنه ليس بالتحديد المزيج الفعّال بين المصلحة ذات الدّم البارد و الأيديولوجية حادة الطبع هو الذى يميّز بين المحافظين الجدد الذين يربطون جورج دبليو بوش بريجان وبين المحافظين الذين قادوا السياسة الخارجية تحت قيادة

جورج دبليو بوش - و بوش - نتيجة لذلك، افتقد كيبيل المقارنات الأساسية بين المحافظين الجدد والمجاهدين . فبالإضافة الى مزيج المصلحة و الأيديولوجية اقتسمت المجموعتان الطموحات العالمية و الإيمان العميق فى فاعلية العنف المدفوع سياسياً، وكلاهما وجد بين كوادرات طبقاتهم ذوى سير فاسدة لطخت وتأثرت بالفترات المبكرة فى الفكر التروتسكى أو اليسار الماوى . وكل من المجاهدين والمحافظين الجدد هم منتجات الحرب الباردة، عندما أحتضنّ عنف متحمّس أيديولوجياً بكل الجوانب العلمانية والدينية. ان فشل كيبيل فى رؤية هذا الشبوع حد من فهمه لسياسة الجهاد، فالموروث لا يأتى فقط من تقاليد السلفية الهادئة و الإخوان المسلمين، لكنّ ربّما بصورة أكثر من التقاليد العلمانية الحديثة، مثل العالم الثالث المضاد للإمبريالية و الإصرار الريجانى على الفوز بأى وسائل ضرورية. قد تشرح زلة كيبيل لماذا يصوغ هذا الكتاب بادعاء أنه لا يمكن أن يبقى بصورة لانهائية حيث يرى أن أهم معركة فى الحرب لكسب العقول المسلمة أثناء العقد القادم لن تُحارب فى فلسطين أو العراق ولكن فى مجتمعات المسلمين فى ضواحي لندن وباريس و المدن الأوربية الأخرى، حيث أصبح الإسلام بالفعل جزءاً متنامياً من الغرب . وبالرغم من أنه يشير إلى أعدادهم الشاسعة - هناك أكثر من عشرة ملايين مسلم يعيشون فى أوروبا الحديثة - فان كيبيل لم يستطع أن يشرح مغزاهم باستثناء كونهم سيوراً ناقلة بين

الشرق و الغرب . فهو لا يرى مسلمى أوروبا كتنشطاء يسعون لإنشاء مواطنة جديدة فى الظروف المعادية، ومنها العنصرية و البطالة التى كانت مألوفةً لمهاجرين سابقين، بالإضافة إلى ظروف أخرى جديدة مثل الاتهام بالثقافة الإرهابية. نتيجة لذلك يقدم كيبيل رؤى غير حديثة للمستقبل مليئة بالتأثيرات الثقافية ويتساءل عن إمكانية قيام هؤلاء المسلمين بإحضر العصرية والحداثة الأوروبية لأوطانهم أو التقوى والتدين إلى أوروبا؟ وهل سوف يكونوا قادرين على أن يصيغوا أيديولوجية إسلامية ديمقراطية تعترف بأن الإبداع الفكرى لهذه الأوقات والابتكار يجىء من الغرب وعن طريق بناء العلاقات المناسبة مع حلفاء غير مسلمين؟ بالرغم من أن كيبيل يقدم بعناية تاريخ نقاشات الإسلام الداخلية، ولكنه يعاملها كما لو كانت تحدث داخل حضارة محتواة، إن تصور الإسلام المعاصر كنتاج لتقليد خطى جعله غير قادر على أن يفهم المسلمين بصورة كاملة تاريخيا و عالميا. عند هذه النقطة فإن تحليل كيبيل التاريخى تم تجاوزه من قبل أطروحات روى الاجتماعية .

### وحش الحداثة

فى الإسلام المعولم يحاول روى أن يشرح لماذا تتردد أصداء الإسلام الجهادى فى المجتمعات التى يعمل فيها، حيث يرى أن انتشار الإسلام الجهادى اليوم بسبب أو كرد الفعل للتغييرات الاجتماعية. بدلاً من كونه دليلاً على دوام القيم الثابتة (وهى رؤية المذهب الثقافى) أو كنتيجة تاريخية مباشرة

لدعم ريجان و السعوديين للمشروع الوهابى (وهى رؤية كيبيل)، و يميز روى بين الأصوليين الجدد المعاصرين والأصوليين التقليديين، مثل الوهابيين الذين حاولوا لقرون أن يفصلوا الإسلام من الثقافات العرقية و قد حاربوا فى كل مكان ضد الإسلام المحلى مثل التصوف فى جنوب آسيا، والمرابطون فى شمال أفريقيا، والموسيقى و الطقوس فى كل مكان، وحتى ضد الشافعية و الحنفية و مدارس تاريخية أخرى للشريعة . بالنسبة لروى، فإن الإسلام الأصولى الجديد يولد ثانية وهو منتج للشذات، فالنقاش الدينى الإسلامى لم يعد يحتكر من قبل العلماء، وقد تحول الأصوليون الجدد إلى الإنترنت وأصبحوا طلاباً، نتيجة لذلك جعل الدين دنوباً (أكثر علمانية) ليس بمعنى أنه أصبح تحت فحص العلوم الحديثة، و لكن إلى درجة أنه أصبح يُناقش خارج أى مؤسسات معينة، فمع رمى المجتمع العرقى التقليدى خلف الظهر واختفاء القيم التقليدية تم وضع الأساس لعملية إعادة الأسلمة التى أصبحت بشكل كبير مشروعاً فردياً. حيث يمضى الإحياء الإسلامى يداً بيد مع الاتجاه الحديث الذى يعرف بثقافة الذات. فالفردية المتنامية للممارسات الدينية قد دفعت المؤمنين الى أن يخلقوا مجتمعاً جديداً يتجاوز الجغرافيا الصارمة . وكانت نتائج هذه التغييرات متناقضة . فهؤلاء الذين قد نجحوا فى مصالحة النفس مع الدين، قد مالوا إلى تبني نسخة أخلاقية أو متحررة للإسلام، وهم هؤلاء الذين لم يتبنوا السلفية الأصولية الجديدة

في أثناء ذلك، فإن البحث عن بناء هوية دينية عالمية غير مرتبطة مع أى ثقافة معينة، قد جاء بسعر تكلفة مرتفعاً، لأن مثل هذا الإسلام بالتعريف هو إسلام غافل عن تاريخه . ونتيجة لذلك، فإن البحث عن إسلام نقى تضمن أيضاً إفقاراً لمحتواه، كما يكتب روى كانت النتيجة الساخرة لهذا البحث هي العلمنة، لكن باسم الأصولية . كان لدى هذا التحول نتائج جذرية خصوصاً لمسلمى أوروبا تضعهم بخلاف أقاربهم فى الشرق الأوسط . فطبقاً لروى، انقسم الإسلام السياسى بين الأحزاب الإسلامية فى البلاد ذات الأغلبية المسلمة فى الشرق الأوسط وبين الإسلاميين فى الشتات . وفى الشرق الأوسط احتشدت الأحزاب الإسلامية ردًا على سياسات دولة محددة . وبنهاية التسعينيات أصبحت معظم الحركات الإسلامية أكثر وطنيّة من كونها إسلاميّة . وبسبب اندماجها السياسى تناقص العنف المتعلق بالاسلام فى الشرق الأوسط منذ ١٩٩٦ .

قد زاد العنف الإسلامى خارج الشرق الأوسط، على أية حال . يبقى السؤال لماذا؟ و لماذا بصفة خاصّة فى الغرب ؟ الإجابة كما يراها روى، هي أن عنف القاعدة سياسياً وليس دينياً برغم كل شىء، فالقاعدة لم تستهدف كنيسة سانت بيتر فى روما، لكنها استهدفت مركز التجارة العالمى و البنجابون، أى استهدفت الإمبريالية الحديثة، كما فعل اليساريون فى أواخر الستينيات و السبعينيات بنجاح أقل . بالإضافة إلى ذلك الشعار بأنه فى الإسلام، ليس هناك اختلاف بين السياسة و

الدين وأن الأعمال فى صالح السياسة التى تجعل من السهل إعادة تعريف المحتوى الرئيسى للدين و إخضاعه لمشروع سياسى كما فعل المجاهدون . حتى المفهوم الحديث للجهاد تباعد بصورة واضحة - ربما حتى انقطع تماماً - عن مساره التقليدى . هو أيضاً قد تم تجديده طبقاً لمبادئ الأصوليين الجدد، حيث أضفى عليه طابع شخصى وجعله دينياً و تحول إلى أداة سياسيّة . يشير روى إلى أنه، بعكس الاعتقاد الغربى الشائع، فإن الجهاد التقليدى ليس أحد أركان الإسلام الخمسة، و أنه قد فهم كواجب دفاعى جماعى لمدة طويلة . لكن الراديكاليين المحدثين الآن يمدحون الجهاد كواجب فردى و دائم لمحاربة الغرب حتى الموت .

يذهب هذا الفهم الحديث للجهاد يدًا بيد مع المفهوم المجدد للمجتمع، أو الأمة، فهو لم يعد مقيداً بالتضامن التقليدى . فالأمة هي منتج تداعى المعانى المعاد بناؤه للمقاتلين الملتزمين بنفس المثل . تلعب الأمة نفس الدور الذى لعبته البروليتاريا للمجموعات التروتسكية و اليسارية فى الستينيات الآن : إنه شىء خيالى لذلك المجتمع الساكت الذى يعطى الشرعية للمجموعة الصغيرة التى تتظاهر بالتكلم بالنيابة عنها .

يلحظ روى علاوة على ذلك أن معظم الأيديولوجيين الإسلاميين المحدثين هم لا رجال دين ولا علماء ولكن يساريين سابقين، و حتى الآن لم يعرض أى تفسير لهذه الحقيقة . كان هؤلاء السياسيون قادرين على أن ينتقلوا إلى الاختصاص الدينى بالرغم من قلة

فى أثناء ذلك، فإن البحث عن بناء هوية دينية عالمية غير مرتبطة مع أى ثقافة معينة، قد جاء بسعر تكلفة مرتفعاً، لأن مثل هذا الإسلام بالتعريف هو إسلام غافل عن تاريخه . ونتيجة لذلك، فإن البحث عن إسلام نقى تضمن أيضاً إفقاراً لمحتواه، كما يكتب روى كانت النتيجة الساخرة لهذا البحث هي العلمنة، لكن باسم الأصولية . كان لدى هذا التحول نتائج جذرية خصوصاً لمسلمى أوروبا تضعهم بخلاف أقاربهم فى الشرق الأوسط . فطبقاً لروى، انقسم الإسلام السياسى بين الأحزاب الإسلامية فى البلاد ذات الأغلبية المسلمة فى الشرق الأوسط وبين الإسلاميين فى الشتات . وفى الشرق الأوسط احتشدت الأحزاب الإسلامية ردًا على سياسات دولة محددة . وبنهاية التسعينيات أصبحت معظم الحركات الإسلامية أكثر وطنيّة من كونها إسلاميّة . وبسبب اندماجها السياسى تناقص العنف المتعلق بالاسلام فى الشرق الأوسط منذ ١٩٩٦ .

قد زاد العنف الإسلامى خارج الشرق الأوسط، على أية حال . يبقى السؤال لماذا؟ و لماذا بصفة خاصّة فى الغرب ؟ الإجابة كما يراها روى، هي أن عنف القاعدة سياسياً وليس دينياً برغم كل شىء، فالقاعدة لم تستهدف كنيسة سانت بيتر فى روما، لكنها استهدفت مركز التجارة العالمى و البنجابون، أى استهدفت الإمبريالية الحديثة، كما فعل اليساريون فى أواخر الستينيات و السبعينيات بنجاح أقل . بالإضافة إلى ذلك الشعار بأنه فى الإسلام، ليس هناك اختلاف بين السياسة و



أوراق اعتمادهم الدينية جزئياً، وبخلاف المسيحية، ليس لدى الإسلام السائد أى عمود ففري مؤسسى، فالكاثوليكية تُنظَّم على نموذج روما، دولة الإمبراطورية، لكن ليس لدى الإسلام السنى أى كهنوت منظم، فقط هناك إمام، حتى أن إنشاء آية الله الخمينى ولاية الفقيه باعتبار أن رجال الدين أوصياء دستوريون يعتبر تطوراً حديثاً نسبياً يخالف التقليد الشيعى. والحكم بالأحداث فى العراق، مثل إصرار آية الله العظمى على السيستانى على أن العلماء قوة أخلاقية خارج، وليس داخل الدولة، لا يبدو أن يكون جيداً فى البيئات الشيعية غير الإيرانية .

يمتلك تحليل روى تأثيرات مهمة . فلو أن للعلمانية - بمعنى تبعية الكنيسة للدولة - أهمية مؤسسية، فسيبدو من المعروف أن الإسلام ليس منظماً كسلطة مؤسسية . لكن حيث يكون الإسلام فى صورة مؤسسية كما هو الحال فى إيران أو المملكة العربية السعودية يلاحظ روى أن الإسلام المحافظ، بدون الإصلاح، يمكن أن يكون متوافقاً مع الديمقراطية، كما كانت الكاثوليكية، بعدما هُزمت فى مواجهة الوجه للوجه مع العلمانية الحديثة فى نهاية القرن التاسع عشر فى فرنسا . على عكس روى أصحاب المذهب الثقافى، يمكن لتقرير روى أن يشرح لماذا أنه ليس بالضرورة أن يكون لدى كل وجهة نظر ثقافية أو دينية (الأصولية) نتيجة سياسية (الإرهاب).

### لحظة تاريخية عالمية

حتى الآن، إذا كان تحليل روى الاجتماعى رائعاً، فهو فى النهاية محدود . فتحليله

للأصولية الجديدة كميل دينى لا يمكن أن يشرح بصورة كاملة طبيعة الإسلام المتطرف والبناء السياسى : فالأول يبحث عن الخلاص والثانى عن التحرير، بالرغم من أن روى يتتبع تحول الأحزاب الإسلامية فى البلاد الشرق أوسطية ذات الأغلبية المسلمة إلى الأحوال السياسية بدلاً من الاجتماعية، فإنه ينسب نمو الإسلام الجهادى فى الشتات المسلم فى الغرب فقط إلى الأسباب الاجتماعية .

أخيراً، فإن أطروحات روى لا تستطيع أن تشرح لماذا استطاع الإسلام الجهادى، صاحب الأيديولوجية السياسية الهامشية فى أواخر السبعينيات، السيطرة على السياسة الإسلامية بصورة لم يستطع تاريخ كيبيل الفكرى الماهر توضيحها . وبالرغم من أن كلا من روى و كيبيل ( السابق ربّما أكثر من الثانى ) قد بدأ فى التحلل من افتراضات أصحاب الاقتراب الثقافى، ولكن ذلك غير مكتمل حتى الآن .

فكلاهما يتقاسمان عيباً مشتركاً حيث يرفض اقتراب كيبيل التاريخى ربط الإسلام بغير الإسلام، كما يتجنب روى دراسة المواجهات بين المسلمين و غير المسلمين . حتى الآن فى الحقيقة، فإن ميلاد الإسلام الجهادى الذى يحتضن العنف كشيء مركزى فى العمل السياسى لا يمكن التعرف عليه بدون الرجوع الى الجهاد الأفغانى و التأثيرات الغربية التى شكلته . فى الثمانينيات، أعلنت إدارة ريجان الاتحاد السوفيتى كإمبراطورية شريرة ووفرت النموذج العلمانى للتحرير القومى الشائع سابقاً فى صالح الجهاد الإسلامى الدولى . بفضل

يريد المجازفة والتخمين ينبغي أولاً أن يتحول إلى العراق حيث يشكل مستقبل الإسلام السياسي بصورة أكثر وضوحاً من أى مكان آخر اليوم، فكل حركة شرق أوسطية تعارض الإمبراطورية الأمريكية - سواء علمانية أو دينية، حكومية أو غير حكومية - تذهب إلى العراق كما لو كان مغناطيساً، لاختبار قناعاتها، فبعد أكثر من سنة من الغزو الأمريكي، قد أصبح واضحاً أنه بالاطاحة بإحدى أكفأ دكتاتوريات المنطقة سببت الولايات المتحدة جدالاً لمقاتلين من كل لون - إسلامي و وطني، من الوطن ومن الشتات - وأشعلت مباراة ستؤثر على مسار الإسلام السياسي لسنوات قادمة.

ذلك إستخدم المتمردون الأفغان المؤسّسات الخيرية لتجنيد عشرات الآلاف من المتطوعين ولإنشاء مدارس إسلامية حولت هؤلاء المتطوعين إلى كوادِر . فبدون سبب الجهاد المحتشد، لم يكن المجاهدون الأفغان ليمتلكوا الأعداد، ولا التّدريب، ولا المنظّمة، ولا التّرابط ولا الإحساس بالمهمّة التي منذ ذلك الوقت حولت الإسلام الجهادي إلى قوّة سياسيّة عالميّة .

لا يمكن أن يُبالغ في نفوذ الجهاد الأفغاني. إنّه الدليل على أن نمو الاسلام السياسي كان أقلّ خطيئاً و أكثر هجيناً مما هو معروف أو متصور من قبل المشاريع السياسيّة المختلفة، مثل الجهاد العالمي أو الغرب .و بشكل مناسب، فإن فهم نمو الاسلام السياسي هو الطريقة الوحيدة لقياس مرشّحها، فطبقاً لأطروحة روى سيستمر الإسلام السياسي في الانقسام بين الجانب المحلي و الجانب المهاجر . وطبقاً لكييل، فإن الجانبين سيصبحان أكثر اتّصلاً، لكن الشتات سيلعب دوراً أكثر نشاطاً، ربّما مثل الشتات الأفريقي منذ قرن والذى أحضر فيما بعد إلى البيت مفاهيم الوعي الأسود والوحدة الأفريقية المطورة في الغرب . لكن الفهم الكامل للطبيعة السياسيّة للمشروع الجهادي لم يدركه لا كتاب كييل ولا كتاب روى إلى حدّ ما، مما يطرح سؤالاً جديداً وجوهرياً :هل سوف يحذو الإسلام السياسي حذوا الماركسيّة التي انتشرت من الغرب لتتصهر بالوطنيات المحليّة المختلفة، وتخلق هجينات فعالة بالقدر الكافي لقلب نظم الحكم . إنّه من المبكر جداً أن نعرف، لكن أى شخص