



أكاديمية الفنون

ACADEMY of ARTS

ACADEMIE des ARTS

الفن المعاصر

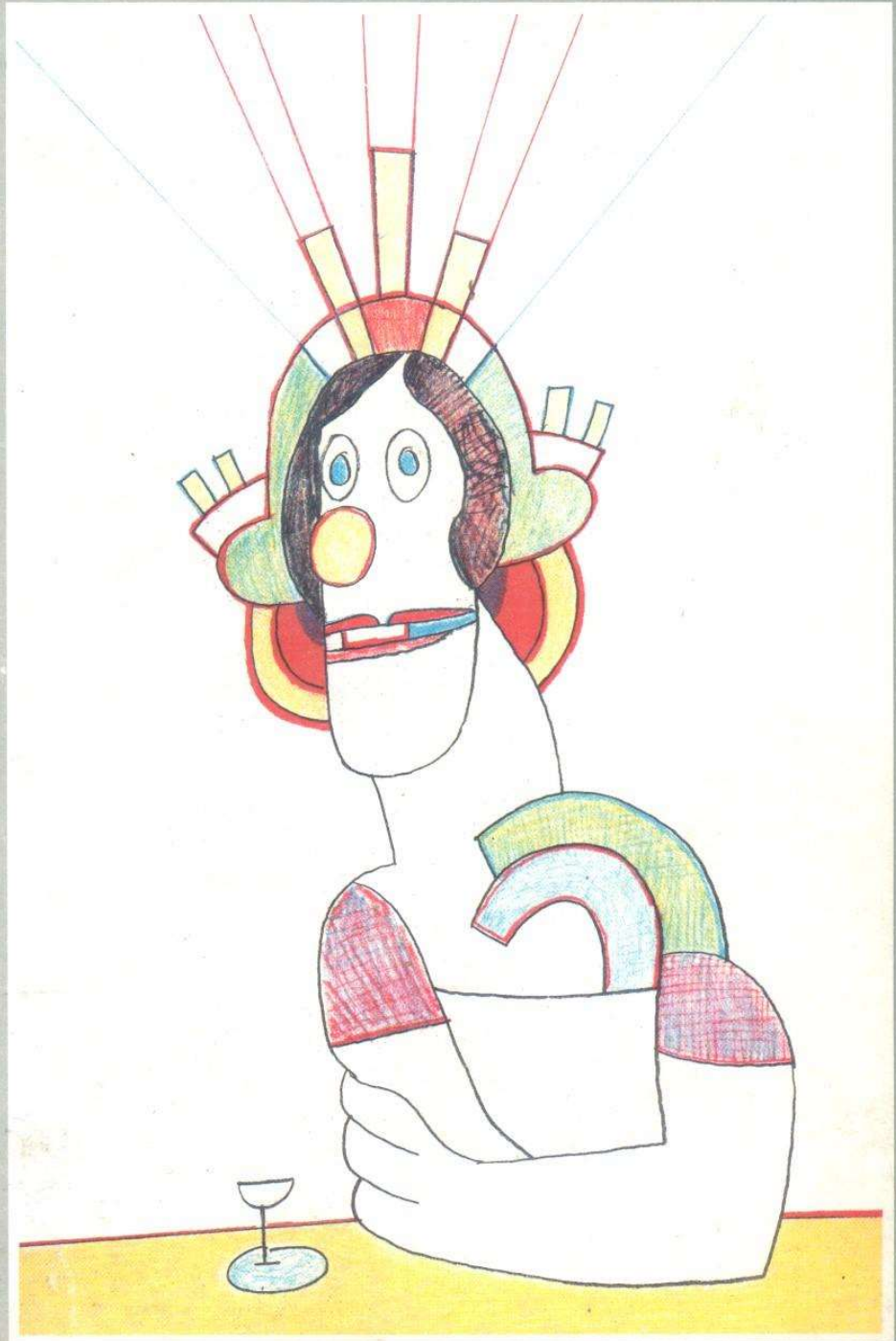
Revue d'Art contemporaine

Contemporary Art Review

AL FANN AL MOASER

5

ربيع
2004





الفن المعاصر

مجلة علمية محكمة تصدرها أكاديمية الفنون

لوحة الغلاف

سول ستينبرج [١٩١٤ - ١٩٩٩]، «بونبون رودان»، ١٩٧٢،

متحف المتروبوليتان، نيويورك.

ولد «ستينبرج» في رومانيا، وأنهى دراسته للعمارة في ميلانو

عام ١٩٤١، وهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٢، وشارك

في الحرب العالمية الثانية بدءاً من عام ١٩٤٣.

الفن المعاصر

مجلة فصلية متخصصة في الفنون تصدرها أكاديمية الفنون

رئيس الأكاديمية

أ. د. هانى مطاوع

نائب رئيس الأكاديمية

أ. د. شاكر عبد الحميد

رئيس التحرير

أ. د. فوزى فهمى

مدير التحرير

أ.م.د. وائل غالى

سكرتير التحرير

أحمد رمضان

مستشارو التحرير

أ. د. سمحة الخولى

أ. سعد أردش

أ. توفيق صالح

أ. د. نبيل راغب

أ. د. رتيبة الحفنى

أ. د. صلاح قنصوة

أ. صفوت كمال

هيئة التحرير

أعضاء هيئة التدريس بأقسام

اللغات والترجمة بمركز اللغات

والترجمة بالأكاديمية

التصميم الفنى

محيى الدين اللباد

المحتويات

كلمة المحرر

مسرح

- 015 أزمة اللغة في " المسرح الجديد " الإسباني
 بقلم : خوسيه جارتيا تمبلادو • ترجمة : د. خالد سالم • مراجعة : أ.م.د. حسن عطية
- 035 المرأة في الأعمال المسرحية اليابانية الحديثة
 بقلم : كوايكيه ميساكوو • ترجمة : نجلاء الحفنى • مراجعة : د. عادل أمين

سينما

- 057 ما بعد التصوير الفوتوغرافي وما بعده
 من النسخ الآلي إلى الإنتاج الرقمي
 بقلم : جوران سونيسون • ترجمة : داليا صبرى • مراجعة : أ.د. هشام أبو النصر
- 077 شارات الرؤية
 بقلم : محرر مجلة الجمعية الدولية للميسبول • ترجمة : د. إيمان حجازى • مراجعة : د. يحيى عزمى

موسيقى

- 091 نظرية المجال في علم علامات الموسيقى
 بقلم : فكتور أ. جراور • ترجمة : التحرير • مراجعة : أ.د. راجح داود
- 107 موسيقى الجاز والعرق
 بقلم : ساندى كارتر • ترجمة : هبة نبيل • مراجعة : أ.د. عزة مدين

رقص

- 119 التخطيط المادي : مراجعة الرقص الرقمي ١٩٩٧ " .
 بقلم : سوزان كوزيل . ترجمة : د. سومية مظلوم . مراجعة : أ.د نبيل راغب ، د. محمود كامل
- 131 ثقافة الرقص ، رقص الثقافة
 بقلم : شارى كورنيللى . ترجمة : د. سحر فراج . مراجعة : د. محمود كامل

فنون شعبية

- 159 العابر والخالد أم غسق المحدثين؟
 بقلم : فيليب مانورى . ترجمة : التحرير . مراجعة : أ.د. راجح داود
- 173 سياسات الهوية
 بقلم : جون براون تشايلدز . ترجمة : د. سمية رمضان . مراجعة : أ.د نبيل راغب

فنون تشكيلية

- 189 المجالات المعرفية الممكنة من خلال مشروع "الأروقة"
 بقلم : لورا تشيزا . ترجمة : د. محمد لطفي نوفل . مراجعة : أ.د. مصطفى عثمان
- 211 الصفات الأساسية والتفسير النفسي والفسولوجي للإدراك الحسي للألوان
 بقلم : أوستن كلارك . ترجمة : أ.د. أمين الرباط . مراجعة : أ.د عبد الحميد الخريبي
 أ.د. شاكر عبد الحميد

نظرية نقدية

- 251 البلاغة في مقابل الواقع
 بقلم : ميخائيل ألبرت . ترجمة : د. محمد الجندي . مراجعة : أ.د. نهاد صليحة
- 261 نظام العلامات السردية والاستطرادية
 بقلم : جوزيف كورتيس . ترجمة : أ.د حمادة إبراهيم . مراجعة : أ.د منى صفوت

نظرية ثقافية

- 275 الثقافة والسلعة
 بقلم : ماري فرناندو بولونييزي • ترجمة : د. سمير متولى • مراجعة : أ.م.د. حسن عطية
- 285 نقد العقل الغربي، والاستشراق، والأصولية الإسلامية
 بقلم : منى أباطة و جيورج ستاوت • ترجمة : سامح فكرى • مراجعة : أ.د صلاح قنصوة

اتصال

- 331 علم العلامات الحيوية : المدخل الوظيفي-التطوري إلى تحليل معنى المعلومات ..
 بقلم : أليكسى أ. شاروف • ترجمة : د. محمد لطفى نوفل • مراجعة : أ.د. نبيل راغب
- 377 تجدييدات القطيعة أو التكنولوجيات المتقدمة والمستقبل
 بقلم : إيليو فليزيا • ترجمة : د. فيفى فريد • مراجعة : أ.د. حمادة إبراهيم

إبداع

- 409 مسرحية «الملك وأنا»
 بقلم : أوسكار هامرشتاين • ترجمة : د. سامى صلاح • مراجعة : أ.د. أمين الرباط

وثائق ثقافية

- 505 عالم بلا جدران
 بقلم : بيل كلينتون • ترجمة : تامر عبد الوهاب • مراجعة : د. محمود كامل
- 517 سقوط النسر
 بقلم : عمانوئيل فلرشتاين • ترجمة : أ.د أمين الرباط • مراجعة : أ.د عبد الحميد الخريبي

مصطلحات

- 539 الإصلاح الفكرى ، تمازج التخصصات، إصلاح الجامعة
 بقلم : إدجار موران • ترجمة : د. جيهان عيسوى • مراجعة : أ.د حمادة إبراهيم

كلمة المحرر

نقدم، هنا، للعدد الخامس، من أعداد مجلة الفن المعاصر، في الوقت الذي يستعيد فيه، العالم، شكه التام في قيم الحضارة الإنسانية بعامه. من سترندبيرج السويدي إلى برتولد برشت الألماني، ترتاب الطليعة الفنية والأدبية العالمية في قيم الحضارة الغربية. ترتاب في التقدم، وفي العلم والصناعة، وفي التيار الوضعي والمادي، وتضخم النزعات الفاشية/النازية/الفاشية الجديدة... لكنها ترتاب أيضا في غرور الاستعمار والهيمنة على الثروات والشعوب، وغير ذلك من ظواهر الحضارة الغربية الحديثة وما بعد الحديثة. لذلك تظل الرؤية العالمية مزدوجة : الرؤية من الحضارة ومن نقيضها معا.

يرتاب المثقفون الغربيون، منذ مطلع القرن العشرين تقريبا، في معنى التقدم والتطور. ويحتجون على المدنية. وليس الشك الراهن بالشيء الجديد؛ وإنما تمتد جذوره في التراث العقلي الأوروبي القديم والحديث بعامه، وفي مدارس اليونان بخاصة. وسبق أن مجد بعضهم القبح واعتبره عنصرا من عناصر الجمال الفني، وثار بعضهم الآخر على أوروبا ومدنيتها في الفنون والثقافة. وثار آخرون على انهيار الأخلاق. وتنبا آخرون بالعدمية وببدء عصر جديد، وإنسانية جديدة تمجد القوة. صار الوعي الغربي إلى اللاشعور، واستعاد بدائيته، وأراد تحطيم الواقع الخارجي. صار الوعي الغربي إلى تحليل إنهار الحضارة الغربية بين المرض، والته، والانحطاط الحضاري الغربي، والتناقض بين الحياة والتاريخ، ومضار التاريخ للحياة، والحياة المنسية لا الذكر، والأزمة العدمية الحضارية الغربية، وأزمة التمرد والإرهاب، وتخفيض قيمة القيم كلها، والعبث واللامعقول، وعدمية المثال الميتافيزيقي نفسه، والأكاذيب، والفصل بين القيم والأخلاق، والإسقاط الميتافيزيقي، وموت القيم الكونية، من العدمية المنفعلة إلى العدمية الفعالة، وتجاوز العدمية، الفوضى، والنفي. ترتاب الطليعة الفنية ...

... والأدبية العالمية في الذات، وفي البداية من الصفر، وفي "وقائع الوعي"، وفي النفس، وفي العلية، وفي التوازي النفسي-الفسولوجي، وفي الإرادة. صار العلم إلى السؤال، وصار إلى العدمية، وصار التفاؤل العقلاني إلى موضع الأخلاق، وصارت الموضوعية العلمية إلى موضع السؤال، وصارت الميتافيزيقا إلى ينابيع السؤال.

استعادت الفنون والثقافة العالمية الراهنة، فنون وثقافة بدايات القرن العشرين، وكأن قرناً لم يقع قط. استعادت السياسة العالمية سياسة القرن التاسع عشر الميلادي، وكأن قرناً من التحرر الوطني لم يقع قط. استعادت الهيمنة العالمية سياسة الاستعمار القديم، وكأن قرناً من الاستقلال الوطني لم يقع قط. استعادت السيطرة العالمية السياسة الإمبراطورية القديمة، وكأن قرناً من حركات التحرر الوطني لم يقع قط. صارت مابعد الكولونيالية إلى الكولونيالية القديمة بوسائل إلكترونية بعد حديثة.

تحتج الفنون والثقافة على المدنية الغربية التي تطرفت في استخدام الآلة إلى حد غير إنساني. تثور على المدنية والآلية. تستعيد الحركة الفنية والروحية، التي كانت قد بلغت ذروتها في العشرينيات، وما زالت تطبع الفكر الأوروبي الحديث بطابعها إلى اليوم. تزحف ذئاب الفاشية، وقطعانها الهمجية، من جديد. وتندلع نيران الحرب العالمية الرابعة.

يئس العالم من الحضارة والثقافة والمدنية. ويتمرد المثقف الغربي على الحضارة الغربية بوجه عام، ويفضل التدفق المحموم على الوضوح الصارم، والنشوة على العقل والنظام. هل يقدر الفن أن يتجاوز حدود الواقع؟ هل يقدر أن يبلغ جوهر الإنسان وحقيقته التي طالما حجبته المدنية الآلية خلف قناع كثيف من التصنع؟ إنها عودة

الإنسان التقليدي. إنها استعادة للإنسان القديم - الإنسان الذي يتقيد بنظام حضاري وثقافي جنى عليه وأحاله إلى وحش. إنه الاندفاع والجموح بدل النظام والشكل. إنها الأساطير والخرافات وحكايات الجن ونصوص التصوف القديم ورؤاه، بدل القيم العقلية. وفي الوقت الذي تسيطر فيه القوة على العقل، يلتمس الفنانون التعبير المرئي واليدوي، الفرعوني والآشوري والياباني، ونماذج من النحت الإفريقي.. السابق على الحرف المكتوب. وفي الوقت الذي يسيطر فيه التشاؤم على اليوتوبيا، يستكشف الفنانون الفن البدائي الذي كان له أثر بالغ في تطور الفن المعاصر.

فالمدينة الإنسانية أو المدنية الغربية، تعيش نوعاً من القلق، منذ مطلع نشأتها. لذلك، فكيف تصارع الحضارة العربية، المدنية الغربية "القلقة"، المتصارعة هي نفسها داخلياً؟ كيف تصارع الحضارة العربية، المدنية الغربية والصراع من طبيعة المدنية الغربية؟ كيف تصارع الحضارة العربية، المدنية الغربية والحرب من طبيعة المدنية الغربية؟ كيف تحل الحضارة العربية، السلام، محل الحرب الغربية؟ كيف تقيم الحضارة العربية، السلام، مكان الإرهاب، الذي شوه صورتها؟ في أكثر الأحيان، يمثل الحلم بداية القلق، مشروعاً، جدالاً داخلياً. لذلك لا تلبث الحضارة الغربية أن تضطهد غيرها. فنظرية شارل داروين في "أصل الأنواع"، التي عرفت يومئذ رواجاً كبيراً، تكشف اليوم عن أبعاد جديدة في تطبيقاتها، خارج نطاق الطبيعة. إن المطلوب من المواطن غير الأمريكي أن يشعر أنه أدنى من الآخرين، ومنبؤ عن نموذجهم، ولن يرضخ، فإن المواطن غير الأمريكي لا يفهم أبداً لماذا يتعين عليه أن يخجل من أصله. وبالمقابل نتنازل بغير ما أسف عن مشاركة الآخرين قوميتهم. فبإمكان المرء على الدوام أن يجد لنفسه مكاناً معيناً في إطار المجتمع الإنساني، حتى وإن استبعد من مثل ذلك المجتمع.

...

... إن مدار الأبحاث والدراسات والمقالات العلمية، المنشورة هنا، هو محاولة للبحث عن معنى آخر، عن حلم آخر، يقبل التفسير غير العدواني، بل يقبل الحياة لا الموت الذي يرسله إلينا المجتمع الصناعي المتقدم، عبر حروبه المتكررة، ومشاهده المعادة منذ نحو عقد من الزمان. إن السبب في شعور الإنسان الغربي بالغربة في هذا العالم، الذي كان يوماً عالمًا جميلًا، هو الاضطراب الذي أصاب موقف الغرب إزاء الموت. لم يكن هذا الموقف مستقيمًا، فقد كان الغرب - بالطبع - مستعدًا لأن يعتقد أن الموت هو النتيجة الضرورية للحياة. وباختصار، إن الموت طبيعي، لا يمكن إنكاره، ولا يمكن اجتنابه. ومع ذلك فإنه - في الواقع - كان معتادًا أن يحيا كما لو كان الأمر يجري على نحو مغاير. فكان يبدي ميلا واضحا لأن يركن الموت "على الرف"، وأن يزيله من الحياة. لقد حاول أن يخرسه. فإن موتنا هو أمر لا يمكن تخيله. وكلما حاولنا أن نتخيله أدركنا أننا في الواقع نعيش كمشاهدين. لا أحد يعتقد - في أعماقه - بموته الشخصي، أو، إن كلا منا - في اللاوعي - مقتنع بخلوده الشخصي.

أما عن موت الآخر، فإن الإنسان المتحضر يجتنب - بعناية - الحديث عن مثل هذا الاحتمال على مسمع من الشخص المعني. والأطفال وحدهم هم الذين يغفلون هذا القيد. أما البالغ المتحضر فإنه لا يكاد يقدر أن يضمم فكرة موت الآخر من دون أن يبدو لنفسه قاسيًا أو شريرًا. وعادتنا هي أن نركز كل التركيز على العلة العارضة للموت - حادث، مرض، عدوى، تقدم في العمر. وبهذه الطريقة نفصح محاولتنا لتعديل دلالة الموت من ضرورة إلى مصادفة. أما إذا واجهنا موت الكثيرين في وقت واحد، كما في الحرب، فإن ذلك يبدو لنا مثيرًا "للصدمة والترويع" ■

المساهمون في هذا العدد

جون براون تشايلدز

أستاذ علم الاجتماع الأمريكي

لورا تشيزا

أستاذة العمارة الإيطالية

أوستن كلارك

أستاذ الفلسفة بجامعة كونيتيكت
بالولايات المتحدة

ميخائيل ألبرت

محلل سياسي أمريكي

جوزيف كورتيس

أستاذ النقد الفرنسي

ماريو فرناندو بولونييزي

أستاذ النقد الثقافي البرازيلي

منى أباطة

أستاذة الاستشراق

جيورج ستاوت

أستاذ دراسات الشرق الأوسط الأمريكي

خوسيه جارتيا تمبلادو

أستاذ اللغة الإسبانية و آدابها بجامعة مدريد
كومبلوتنسي بإسبانيا

كوايكيه ميساكوو

باحث في المسرح الياباني المعاصر

جوران سونيسون

أستاذ بقسم علم العلامات بجامعة لوند
بالسويد

فكتور أ. جراوي

أستاذ علم العلامات الموسيقية

ساندي كارتير

أستاذ الموسيقى

سوزان كوزل

أستاذة الرقص الإنجليزية

شاري كورنيلي

أستاذ الرقص

فيليب مانوري

أستاذ الموسيقى الفرنسي المعاصر

...

أليكسي أ. شاروف

باحث بقسم الحشرات بمركز البحث العلمي
بفرجينيا بالولايات المتحدة

إليو فليزيا

أستاذ العلوم التكنولوجية بجامعة
إكس-مارسيليا بفرنسا

أوسكار هامرشتاين

شاعر غنائي مسرحي أمريكي

مارجريت لاندون

(١٩٠٣-١٩٩٣)، روائية أمريكية

بيل كلينتون

رئيس الولايات المتحدة السابق

عمانوئيل فلرشتاين

مفكر أمريكي، و عالم و أستاذ البحث
الاجتماعي في جامعة ييل بالولايات
المتحدة

إدجار موران

ناقد سينمائي أمريكي

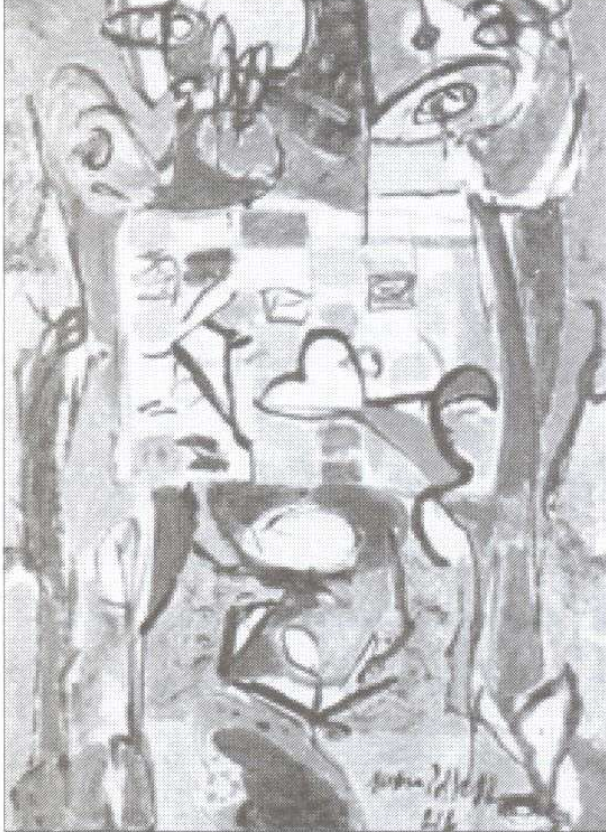
"دوائر التلاقي" الحضاري

إذا ما نظرنا إلى خصائص حوض سيحون وجيحون من ناحية، وسوريا من الناحية الأخرى، وقارنا أحدهما بالآخر، نجد أن الطبيعة قد منحت كلا منهما القدرة على القيام بدور "دائرة التلاقي"، حيث يمكن لأية حركة انتقال آتية من المنطقة، أن تتحول إلى أية نقطة أخرى في المنطقة، في خطوط لا نهاية لها. ففي دائرة التلاقي السورية: تتلاقى الطرق الآتية من حوض النيل، ومن البحر الأبيض المتوسط، ومن الأناضول (مع ظهيرته الأرض الأوربية الجنوبية الشرقية)، ومن حوض دجلة والفرات، ومن السهوب العربية. وكذلك تتلاقى -في دائرة التلاقي من آسيا الوسطى- الطرق الآتية من حوض دجلة والفرات عن طريق الهضبة الإيرانية، وتلك الآتية من الهند عبر الممرات الواقعة فوق جبال هندوكوش. ومن الشرق الأقصى، عن طريق حوض نهر تاريم. وكذلك الطرق الآتية من السهوب الأوراسية المتاخمة، التي أخذت مكان "منطقة بحر متوسط أخرى"، وورثت خاصية التوصيل هي الأخرى؛ وشهد على وجودها فيما مضى، بقاياها الماثلة في بحر قزوين وفي بحر آرال وفي بحيرة بالكاش. فالدور الذي رسمه القدر - والحالة هذه - لهذين المركزين القويين لحركة التجارة، قد أداه كل مهمل في واقع الأمر، المرة بعد المرة. وذلك في غضون الخمسة آلاف أو الستة آلاف منذ انبعث الحضارات الأولى.

أرنولد توينبي

عن كتاب: أرنولد توينبي، "مختصر دراسة للتاريخ"، ج ٣، ترجمة فؤاد محمد شبل، الوزير المفوض بوزارة الخارجية، مراجعة محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط ١، ١٩٦٤، ص ٢٦٨.

نظرية ثقافية



لوحة كوب الشاي لـ ج. بولوك

275

الثقافة والسلعة

بقلم : ماريو فرناندو بولونييزي

285 نقد العقل الغربي، والاستشراق، والأصولية الإسلامية

بقلم : منى أباطة وجيورج شتاوت

صراع الهويات

رأي شائع أن حركة التحرر الوطني في الشرق الأوسط المعاصر ليست إلا بحثاً عن الهوية. ولكن ما الهوية؟ هي هي شخصية أم اجتماعية؟ ثمة نقلة من الهوية من حيث هي عنصر جوهري في تكوين الشخصية إلى الهوية من حيث هي سياسية. في عام ١٧٣٩ عرف هيوم الهوية بأنها عنصر جوهري في استمرار الشخصية. يقول إنه يتصور بعض الفلاسفة أننا على وعي، في كل لحظة، بما يطلق عليه الذات، وأننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود، وأننا على يقين من غير برهان بهويتها الكاملة وببساطتها. وفي عام ١٩٥٠ نشر إرك إركسون كتابه عن "الطفولة والمجتمع"، حيث ترد الهوية على أنها "الأنات المتصل". وهو يؤثر لفظ الهوية على لفظ الذات أو الأنات لأنه ينطوي على عملية معقدة. فالهوية تتضمن علاقة الذات بذاتها، وعلاقة الذات بالآخرين، وعلاقة الذات بالمؤسسات الاجتماعية. ومن ثم فإن الهوية تتضمن عنصراً اجتماعياً.

أ. د. مراد وهبة

عن بحث : أ. د. مراد وهبة، "صراع الهويات في الشرق الأوسط المعاصر"، في كتاب : أ. د. مراد وهبة (المحرر)، "الهوية الثقافية في الزمان"، أبحاث المؤتمر الخامس للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٩٢، ص ١٩٩.

نقد العقل الغربي، والاستشراق، والأصولية الإسلامية *

بقلم : منى أباطة وجيورج ستاوت

ترجمة : سامح فكرى

مراجعة : أ.د. صلاح قنصوة

تتناول الباحثة منى أباطة والباحث جيورج ستاوت في دراستهما المشتركة عن "نقد العقل الغربي، والاستشراق، والأصولية الإسلامية"، تاريخ العلاقات المعقدة بين الغرب والشرق، بين الغرب والإسلام، بين الغرب والشرق الأوسط. إنها علاقات/مقولات تخضع لتصنيف ثقافي من داخل (INTRA-CULTURELLE) وثناقفي (INTER-CULTURELLE) في آن معاً. والمسألة تتعقد هنا لأنها تقضي بطرح السؤال، وبتحديد علامي مسبق للمقولات العامة، مثل مقدس مقابل لعب مقابل جمال، وهي ليست مقولات مخصوصة للعلامات الحركية، لكنها مطروحة على مستوى اللغات الطبيعية عندما يتعلق الأمر، تمثيلاً لا حصراً، بمقارنة اللغة الشعرية باللغة الدينية أو، على وجه أبسط، بظواهر اللعب، مثل النكات والكلمات المتقاطعة. إنها مقولات تخضع لتصنيف ثقافي من داخل (INTRA-CULTURELLE) وثناقفي (INTER-CULTURELLE) في آن معاً. إذا كان بوسعنا قبول هذه المقولات كمعطيات - بسبب بدايتها، أو لأنها حددت قبلاً في إطار نظرية العلامات العامة - فسيكون من السهل أن نرى التعبير عن الحركية ...

... الدينية في الرقصات التي تمارسها المجتمعات المسماة بالقديمية، والتعبير عن
الحركية الجمالية في الباليه، وأخيراً، ليس التعبير عن حركية اللعب في
الرقص الفولكلوري، على هذا النحو.

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لنص بحث

Mona Abaza and Georg Stauth, "Occidental reason,
Orientalism, Islamic, Fundamentalism: A Critique

وهو البحث المقدم، جزئياً، في ملتقى «الإيدوس» EIDOS يومي ١٥ و١٦
من شهر مايو عام ١٩٨٧ في بيليفيلد، وفي ملتقى بحوث الشرق الأوسط
في الجامعة الحرة في برلين في ألمانيا.

مثلت العلاقات الثقافية inter-cultural بين الإسلام والغرب،
ونسق التبادل بينهما، موضوعاً لافتاً حظي باهتمام الدراسات
الأكاديمية العديدة، و التي نذكر منها، "كتاب أوروبا والشرق
الأوسط" (١٩٨٠) لـ "ألبرت حوراني"، و كتاب "الإسلام في مرآة
الغرب" (١٩٦٣) لـ "جاك واردنبرج" Waardenburg، وهما من أكثر
الدراسات تفصيلاً وإحاطة بالموضوع، إن لم يكونا من أبرزها.

١٩٧٨ (إن الاستقبال العريض الذي قوبل
به هذا الكتاب يستوجب دراسة مستقلة).
وأخيراً، لا بد أن نشير إلى الكتاب الذي
نشره "شلوختر" Schluchter بعنوان
"الإسلام كما يراه فيبر" Max Webers
Sicht des Islam، والذي لم يتأثر تأثراً
كبيراً بالجدل حول الاستشراق. يعيد
"شلوختر" في مقدمته لهذه المجموعة من
المقالات، تأكيد التفسير Interpretation
التقليدي لنصوص فيبر عن الإسلام، وهو
تفسير يرى أن المبدأ الأخلاقي الديني في
الإسلام ينزع إلى الهيمنة على العالم من
خلال غزوه (كما يتوجه - لذلك - نحو
التكيف مع العالم)، ومن خلال اليقين
الروحي الداخلي.
ولا نرمي في هذه الورقة إلى استكناه
المدى الذي ذهب إليه إدوارد سعيد في
كتابه عن "الاستشراق" (١٩٧٨)، والأثر
الذي أحرزه؛ إنما نسعى هنا إلى إلقاء
الضوء على خطاب ميشيل فوكو الاختزالي
Reductionist حول الأنظمة المعرفية أو ...

ظهرت المقاربات الاستشراقية لفهم
العالم الإسلامي، من خلال تحليلات نقدية
باكرة وبارزة، مثل أعمال "محمد أركون"
(١٩٦٤)، و "أنور عبد الملك" (١٩٦٣).
ظلت هذه التحليلات النقدية،
للاستشراق الكلاسيكي، والقناعات
الاستشراقية التي تنطوي عليها النظرية
الاجتماعية الحديثة، ظلت تجذب اهتمام
دارسي الثقافة الإسلامية، وعلم الاجتماع
والفلسفة الغربيين في الستينيات
والسبعينيات من القرن العشرين، على
نحو ملحوظ. والجدير بالذكر، في هذا
السياق، أن نشير إلى دراسات "مكسيم"
"رودنسون" (١٩٦٨)، و عبد الله
"العروى" (١٩٧٣)، و "هشام جعيط"
(١٩٧٤)، و "محمد أركون" (١٩٧٠)،
و "تيرنر" (١٩٧٤، ١٩٧٨) Turner. إلا
أن الاستشراق لم يصبح موضوعاً أساسياً
في البحث الثقافي إلا بعد ظهور كتاب
إدوارد سعيد عن "الاستشراق" عام

شروحات المحرر

• حكم الاستبداد الشرقي

Die orientalische Despotie

لا يذكر الباحثان في دراستهما أن المفكر السوري الحلبي عبد الرحمن الكواكبي سبق المفكر الألماني فينفوجل، وكتابه "حكم الاستبداد الشرقي" (١٩٦٢)، في كتابه الرائد عن "طبائع الاستبداد"، حيث رد المفكر النهضوي علي الانحطاط بالديمقراطية والتقدم. وليس من شك في أن الرائد قد تأثر في كلامه على الاستبداد الشرقي بالمفكر الإيطالي - وليس بالفكر الألماني - في القرن التاسع عشر الميلادي.

• النظام المعرفي Epistémè

أدخل المفكر الفرنسي المعاصر، ميشيل فوكو، تصور النظام المعرفي Epistémè، في مجال علم آثار المعرفة أو حفريات المعرفة، للدلالة على مجمل العلاقات التي قد تربط، في وقت معين، بين ممارسات الخطاب، التي تفسح مجالاً لأشكال معرفية ولعلوم، وعند الاقتضاء، لأنظمة مقعدة، والنظام المعرفي Epistémè ليس نوعاً من المعرفة، أو نمطاً من العقلانية، يعبر، باجتيازه العلوم الأكثر تنوعاً، عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما، أو لعصر ما، والنظام المعرفي Epistémè هو مجمل العلاقات التي يمكن

الإبستمية Episteme للتصنيف الثقافي للآخر، ونظام المعرفة / القوة الذي صاغه، ومحاولات فهم الآخر على نحو أفضل وأعمق، ومن ثم محاولة إنصاف الشعوب الأصلية Indigenous، والكيفية التي بها تتمخض هذه جميعاً عن صياغة نظام زائف حول الثقافة ودين الشعوب الأصلية، وهو ما من شأنه أن ينكر تاريخاً طويلاً من التبادل الثقافي المثمر. داخل نظام الشعوب "الأصلية"، يطبق علماء اجتماع العالم الثالث - عدا علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، ودارسي الثقافات المحلية من وجهة نظر نسوية Feminist - هذه النماذج الإرشادية Paradigms، وينتجون بذلك تصوراً جديداً حول "ماهية" ثقافة الآخر و"واقعها" (أو حول تراث الآخر الثقافي). وهذا التوجه في الدراسات عبر الثقافية Cross - Cultural سيؤدي - في واقع الحال - إلى نموذج جديد "للاستشراق المعكوس" (صادق جلال العظم ١٩٨١).

وتتركز أطروحتنا هنا في أن اتجاهًا جديدًا لدراسة الثقافات الأصلية يمكن ملاحظته بين الأكاديميين الغربيين، وأيضاً المحليين. ويتجلى ذلك عملياً في أسلوب الدفاع عن الأصولية الإسلامية^(١). وهذا التوجه - في واقع الحال - هو نتاج منطقي للتراث السوسيولوجي الغربي الذي يحاول دراسة الظاهرة الدينية.

ونرى هنا أننا كي نقدر أن نقوم الخطابات التي بحثت في الأصولية، يجدر بنا دراسة التأثير الذي أحرزه ماكس فيبر في علم اجتماع الدين. والجدير بالملاحظة أن الخطابات ما بعد الحداثية في علم الاجتماع والفكر الاجتماعي، أصبحت الآن تشق طريقها داخل الدراسات الثقافية والمناهج التتموية في البحث الاجتماعي. وهكذا، فإن محاولات الصياغة الجوهرانية Essentialising - وهي لفظة استخدمت حديثاً في هذا الإطار - للحاجات والأفكار الفعلية للناس في دراسة ما بعد حداثية جديدة للواقع الاجتماعي، باعتباره "عالمًا من العلامات المتقلبة" (١٩٧٨ جون بودريار)، إنما تعبر عن مرحلة جديدة في عملية بناء كل من الخطاب والتبادل الثقافي.

لقد كان الهدف المعلن لعلماء الأنثروبولوجيا والمستشرقين في القرن التاسع عشر الميلادي (ويمكن التمثيل هنا بكل من باخوفين Bachofen وتيودور نولدكه) هو دراسة "روح" الآخر الثقافي على نحو أعمق، إلا أن ذلك لم يمنع الأنثروبولوجيا والدراسات الشرقية من مقارنة عملية صياغة سوسيولوجية من الداخل، وهو ما اقترن بمقاربة الثقافات الأجنبية على نحو تصنيفي. والجدير بالإشارة هنا أن وضع العلوم الثقافية في قالب مؤسسي في القرن التاسع عشر ...

اكتشافها بين العلوم، في وقت معين، عندما نحللها على مستوى نظم الخطاب.

• النموذج الإرشادي Paradigm
إن الدراسة التاريخية الدقيقة لمجال علمي محدد، في فترة زمنية محددة، إنما تكشف عن مجموعة من الأمثلة التوضيحية المتكررة وشبه المعيارية لنظريات مختلفة فيما يتعلق باستخداماتها على مستوى المفاهيم والأدوات والمشاهدات، وهذه هي النماذج الإرشادية لجماعة البحث العلمي، التي تعرض لها الكتب الدراسية والمحاضرات والتطبيقات العملية.

• الجوهرانية Essentialism
إن العقبة الجوهرانية - Essentialism، كالعقبات المعرفية كافة، هي عقبة متعددة الأشكال والصور، فهي تتكون من تجمع الحدودس الأشد تفرقا والأشد تناقضاً. فالعقل، في مرحلته قبل العلمية، يصب المعارف كافة، بطريق شبه طبيعية، على موضوع يكون له الدور وحده، من دون الاهتمام بمراتب الأدوار التجريبية. إنه يضيف إلى الجوهر Essence، وفي صورة تلقائية، الصفات كافة، الصفة السطحية، والصفة

[انظر الصفحة التالية]

الميلادي في ألمانيا - تمثيلاً لا حصراً -
تمخض عن نظام نسقي لعملية التصنيف
الاجتماعي، والذي صاغ ركيزة ماكس
فيبر فيما يتعلق بالدراسات المقارنة عبر
الثقافية، ومحاولاته بناء تاريخ كوني
للقيمة الحرة (Value-Free) (Stauth 1988).

أصبح من الشائع في الدراسات
الثقافية - حديثاً - الربط بين الخطاب
الذي وضعه ميشيل فوكو والهرمنيوطيقا،
وهو ما يعنى الاحتفاء بإخفاقات الماركسية
والقومية والبنىات المؤسسية في دول
العالم الثالث (Hobart 1986 ; Etienne
1987). ويؤدى هذا النوع من الاستدلال
إلى نتيجة مفادها أن الثقافات المحلية
أخفقت في التوافق مع البنىات الحديثة
التي ينطوى عليها مفهوم الدولة الأمة
Nation - State . وينتج من ذلك أيضاً
تكون تصورات مختلفة عن السلطة
والشيوعية والاشتراكية، لدى الشعوب
الأصلية، وهو ما يؤدى إلى ظهور تأويلات
صوفية تحاول تفسير أوجه القصور داخل
البنىات المؤسسية، مع التجاهل التام
للتحليل الاقتصادي. وهنا يتم توظيف
إخفاقات هذه البنىات المؤسسية بشكل
نفعي يدعم الطرح الديني الضروري
للبدل.

ونود هنا - فى واقع الأمر - أن نظهر
أن الخطابات المتأثرة بميشيل فوكو،
وأصحاب نظريات الإخفاق، ستؤدى -

العميقة، في آن واحد. إنه يضيف
إلى الجوهر Essence، وفي
صورة تلقائية، الصفات كافة،
الصفة الظاهرة، والصفة الباطنة،
في آن واحد، إلا أننا نقدر أن نفرق
بين جوهرانية Essentialism
الباطن، وجوهرانية Essentialism
الصميم، وجوهرانية Essential-
ism الصفة البيئة، وقد تؤدي هذه
الفروق إلى إهمال الطابع الغامض
الذي يتسم به التجوهر أو Es-
sentialising، وربما تؤدي إلى
تجاهل هذه الحركة المعرفية التي
تنطلق انطلاقاً تعاقبياً من داخل
الجواهر إلى خارجها، وتستفيد من
الخبرة الخارجية البيئة، وتهرب
من ممارسة النقد في أعماق الذات
الحميمة.

• تشييء Fetichism
من اللفظ البرتغالي Feitico، وهو
الاسم الذي أطلقه البرتغاليون
على آلهة القبائل المتوحشة في
أفريقيا، ويطلق في الإنجليزية
والفرنسية، على الاعتقاد بأن شيئاً
معيناً بالذات مثل هذا الحيوان
بالذات له قوة سحرية خارقة.
وفي التحليل النفسي، هو إشباع
الرغبة الجنسية بجزء من
المعشوق مثل القدم، أو الشعر، أو
القفاز. وفي الاقتصاد، هو تصور
زائف عن السلع وعلاقات الإنتاج

حتمًا - إلى مأزق معرفي ينطوي على عواقبه السياسية الجسيمة. وهنا تبين مسألة الإسلاموية islamism باعتبارها قضية تستوجب الدراسة المستقلة. وهذه المقاربات الجديدة يمكن اعتبارها نمطًا جديدًا من علم اجتماع الشعوب الأصلية، وهى مناح تصوغ ثقافات الآخر صياغة جوهرانية Essentialises، وذلك بالنفاذ إليها، وإدراكها من خلال المنهجية التأويلية/الهرمينوطيقية. من ناحية أخرى، يتزامن، مع انتشار هذه المناحي المذكورة، تصاعد دعوى ترى ضرورة تأصيل Indigenisation العلوم الاجتماعية فى كل من الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا كبدل عن التغريب Westernisation "المشوّه" والعلوم الاجتماعية المستوردة. كذلك ترسخت - حديثًا - دعوى تنادى بتنقية الملامح الثقافية. إلا أن أولئك الذين يزعمون أن الأصالة يمكن أن تنهض على تأصيل العلوم، قد لا يعون حقيقة أن المعرفة الأصلية التى يريدون أن يؤسسوا عليها البديل الذى يطرحونه كانت - ولفترة طويلة - جزءًا من البنيات الكوكبية، أو قد لا يعون حقيقة أخرى مفادها أنهم يلعبون دورًا فى مباراة ثقافية كوكبية تنطوى على جوهرية الحقيقة الأصلية. وتصدر التوجهات الجديدة التى تفسر التيارات الإسلاموية والدفاع عنها، تصدر عن "النزعة الجوهرانية" ...

اقترن بالنظام الرأسمالي الغربي- الأمريكي الحديث.

• المثقف العضوي

Organic intellectual

مصطلح أشاعه المفكر الإيطالي المعاصر، أنطونيو جرامشي، للدلالة على العلاقة الوثيقة بين اليدوي والذهني، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي.

• الأسطورة Mythologising

النظام الدلالي الثالث، الذي حدده رولان بارت فى الأنظمة الدلالية ضمن النظم العلامية هو نظام الأسطورة Mythe. يتضافر النظام الأول- نظام المدلول الذاتي Dénotation، فهنا تتكون العلامة من دال ومدلول- والنظام الثانى- نظام التضمين Connotation أو سياق الدال. يستخدم النظام الدلالي الثانى المدلول الذاتى بوصفه مدلوله، ويقرن به مدلولاً إضافياً- لإنتاج الأيديولوجيا فى صورة الأسطورة. وقد لقيت الأساطير عناية بالغة من

[انظر الصفحة التالية]

Essentializm الغربية والجديدة فى

الدراسات الثقافية . وهذه التوجهات فى دعمها للجماعات الإسلامية شنت هجوماً ضارياً على مثقفى العالم الثالث العلمانيين.

مفارقة العلمانية الغربية

غالباً ما يعيد المستشرقون إنتاج أطروحات معيارية فيما يتعلق بالعلمانية والإسلام، وهى أطروحات لا بد من الانتباه إليها فى هذا السياق. فهم يرون - أولاً - أن الإسلام عبارة عن جماعة دينية بلا فصل - أو بالأحرى، لم تحدث هذا الفصل بعد - بين دائرة الاعتقاد الخاصة، ودائرة الشأن العام، وهى دائرة ذات بعد علمانى، ويمثل هذا الفصل عاملاً مهماً فى مسألة تقسيم العمل فى المجتمع الحديث (انظر على سبيل المثال عمل إندريس 91 F : 1982 Endress).

إن الأمر الثانى، هو أن المستشرقين يرون أن الاسلام دين إلزام Obligation وليس دين إيمان Confession أو عقيدة شخصية Creed. فقد فهموا الإسلام باعتباره ديناً لا يربط بين الإيمان الداخلي Inner Confession للمؤمن والعقيدة Dogma الدينية. وعوضاً عن ذلك، يرى المستشرقون أن الالتزام الطقسي Ritual Observation بالواجبات التى حددتها الشريعة الإسلامية هى المسألة المحورية فى السلوك الاجتماعى للمسلمين.

الدارسين منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي حتى اليوم، بسبب الاهتمام بالحضارة اليونانية القديمة وبالفكر الشرقي، والهندي بخاصة. والمسألة الرئيسية فى الأبحاث المتعلقة بالأساطير هي : كيف نشأت الأساطير؟ كانت أولى الأجوبة عن هذا السؤال هي نظرية أويهميروس الذي عاش في القرن الرابع قبل ميلاد السيد المسيح. وذهب إلى أن الأساطير ليست غير صور عجيبة لأحداث تاريخية، ثم خلع عليها المبدعون طابعاً أسطورياً. وهذه النظرية أخذ بها بعد ذلك بثمانية قرون لاكتانس والقديس أوغسطين للهجوم على الوثنية. وقد اقتبس هذه النظرية في القرن التاسع عشر الميلادي : مورودي جونز وأ. هوفمن، فقالا إن الأساطير وثائق تاريخية حملها الخيال. ثم جاء هربرت سبنسر، فقال إن الأساطير هي في أصلها مغامرات قام بها أشخاص حقيقيون، رفعهم بنو أقوامهم إلى مراتب الآلهة. والنظرية الثانية هي نظرية الرمزية. وهي أيضاً قديمة ترجع إلى أفلوطين وفرفوروس الذين قالوا بأن

إن الأمر الثالث، هو أنهم لا يرون تعارضاً جذرياً بين الشريعة والممارسة اليومية إلى الحد الذي يمكن أن يخلق توتراً يؤثر في تعقيل Rationalisation المعتقدات الدينية. وهم يرون أيضاً أن الشريعة تنطوي على قدر ما من المرونة في أشكال تطبيقها. فالشريعة لم تقن سننها بشكل كامل، كما أن تشكيل مدارس قانونية مختلفة أدى إلى حالة ركود في الجدل الديني والفكر العقلاني. أخيراً، يخبرنا المستشرقون أن الفهم الإسلامي Islamic للعالم يظل فهمًا سطحيًا. فعلى النقيض من التوجهات الغربية إزاء الإحاطة بالعالم، وهي اتجاهات علمية، والسيطرة على الذات، ينادى الإسلام بفتح العالم، والتكيف مع ثقافات الشعوب المغزوة. إن عملية التكيف تلك، والمتمثلة في الاندماج في هذه الثقافات، أو تمثيلها بشكل غير مؤثر، إنما تؤكد الوجه الموجب الذي يراه العالم في نسق المعتقدات في الإسلام. فعلى سبيل المثال، ترك الإسلام النظامين الإداري والثقافي للبيزنطيين من دون تغيير يذكر، في أثناء ما يزيد على ثلاثة قرون. يزعم هؤلاء أيضاً أن الإسلام لا ينادي بفهم "المنطق الداخلي" للكون. فهم ينظرون إلى الإسلام باعتباره يتناقض ولا يتوافق مع الرؤية الحديثة للعالم، والتي تقوم على أساس العلم.

...

الأساطير رموز على مذاهب فكرية معينة. وقد أخذ بهذه النظرية الرمزية في مستهل القرن التاسع عشر الميلادي، فريدرش كرويتسر وشلنج. كيف ينبغي أن تفهم الأساطير؟ ما مدلولها؟ كيف حدثت؟ تلك هي الأسئلة التي استعاضها الدارسون في القرن العشرين. صارت الأساطير موضوع علم. وصارت الأساطير بنية تبحثها الأنثروبولوجيا البنيوية. وصارت حلما يقبل التفسير. فالبلاغ الحالك الذي ينحدر إلينا عبر الملاحم والأساطير عن العصور الأولى للمجتمع الإنساني يبين ما لا تطرب إليه النفس من مطلق سلطان الأب ومن قساوته في مزاولة هذا السلطان. فكر ونوس قد التهم أبناءه مثلما يفعل الخنزير الوحشي بخلف أنثاءه، وجاء زوس فاخصى أباه ونصب نفسه سيديا في مكانه. وكلما خلا سلطان الأب في العائلة من كل قيد، وجد الابن نفسه بالضرورة -وهو الوريث المنتظر- في موقف العدو من أبيه، ونفد بالضرورة صبره وهو يترقب الظفر بالسيادة عبر موت أبيه.

[انظر الصفحة التالية]

يذهب "رودولف بيترز" Rudolf Peters، في مقال حديث له (١٩٨٧)، في اتجاه مناقض لهذه التأويلات (وهي التأويلات نفسها التي سبق أن وردت في كتاب ماكس فيبر "علم اجتماع الدين"). ويزعم أن حركات أصولية ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، وصدرت عن تقاليد إسلامية خالصة، وذلك بشكل سبق التطورات الحديثة التي قد نعتبرها تركز على تأثيرات الفكر الغربي. يقتفى "بيترز" آثار "مكسيم رودنسون" في كتابه "الإسلام والرأسمالية" (1968). وواقع الحال أن مكسيم رودنسون يرى - في هذا الكتاب - أن الإسلام أدخل عناصر دينية شبيهة بتلك التي كشف عنها "ماكس فيبر" في كتابه عن "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (وهذه الدوافع والعناصر نفسها موجودة في الإسلام)، والتي نظر إليها باعتبارها نزعات "داخلية" Inner واضحة المعالم مرتبطة بالعقلانية والرأسمالية الغربيةتين. ويحاول "بيترز" في دراسته أن يثبت أن الحركات الأصولية في القرن التاسع عشر الميلادي أسهمت - بشكل ملحوظ - في تقدم الفكر العقلاني لأتباعها. ويزعم "بيترز" قائلاً: إن التعاليم والدوافع كلها التي ميزت البروتستانتية الكالفينية، والتي رأى فيبر أنها أدت إلى تطور الرأسمالية،

• كارل شميت Carl Schmitt
كان كارل شميت (١٨٨٨-١٩٨٥)
مفكراً سياسياً، وفيلسوفاً من
فلاسفة التاريخ - Geschichtsphilosophie
soph صاحب "تصور السياسي"
Der Begriff des Politischen (١٩٣٢)
، و"الدكتاتورية، من بدايات
فكر السيادة الحديثة إلى الصراع
الطبقي العمالي" (١٩٢١)،
وغيرها من الأعمال الرائدة في
الفكر السياسي الألماني الحديث.

• الانفعال Emotion
رأى "مارتن هيدجر" أننا نجد
الواقع الإنساني كله في كل موقف
إنساني، في الانفعال Emotion.
تمثيلاً لا حصراً، ذلك لأن الانفعال
هو الواقع الإنساني المسئول عن
نفسه و"ينفعل" بالعالم. ويرى
"إدموند هوسرل" أن الوصف
الفنومولوجي للانفعال يكشف
عن الأبنية الجوهرية للشعور، لأن
الانفعال شعور. هل يمكن أن
نتصور شعوراً لا يكون فيه
الانفعال ضمن ما يحتويه من
إمكانات، أو ينبغي اعتبار الانفعال
بناءً ضرورياً للشعور؟ وهكذا
يسأل الباحث الفينومينولوجي

قد نجدها في الإسلام الأصولي. (١٩٨٧) 229 : عمل بيترس الوارد في قائمة المراجع (Peters).

وهناك - في حقيقة الأمر - تيار جديد من الكتابات التي تنادى بإعادة تقويم الأصولية الإسلامية على طريقة فريب (ومنها مثلاً كتابات جوليان فروند Freund 1987). وتتنظر هذه الكتابات إلى الأصولية باعتبارها تلعب دوراً تاريخياً شبيهاً بالدور الذي لعبته البروتستانتية، كما أنها ستؤدي - حسب هذه الكتابات - إلى منجزات ثقافية شبيهة بتلك التي أحرزتها الحركة الكالفينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. هذا الاتجاه الجديد في الدراسات الشرقية يمكن النظر إليه باعتباره نتيجة لرؤية نقدية ماركسية. (انظر "الحكم الاستبدادي الشرقي" 1962 Wittfogel) ، ونتيجة للمراجعات النقدية للأدبيات الاستشراقية التقليدية. إلا أن النظرة التي ترى أن الماركسية قضت على الاستشراق (Turner 1978) تمثل حكماً مبدئياً بنحو ما. وقد تمخضت هذه الرؤية النقدية للاستشراق عن ظهور بُعد جديد من أبعاد الفهم الثقافي للآخر. ومثل هذه المحاولات التي تسعى إلى دمج الإسلام داخل النسق العام "للتحديث" Modernisation والثقافة الكونية، إنما يستبعد - في حقيقة الأمر - البواعث الثقافية النقدية كافة للإسلام في ...

الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان، ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال، بل سيسأل الانفعال عما يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سماته القدرة على الانفعال. وهو في المقابل، يسأل الشعور أو الواقع الإنساني عن الانفعال. كيف يكون الشعور حتى يصبح الانفعال ممكناً، بل ضرورياً؟

Fundamentalisation للدين. ويمكننا
 تعيين هذه المفارقة بوضوح من خلال
 المجاز الذي صاغه "ماكس فيير" حول
 الوجه المزدوج Doppelgesicht للمثال
 الأخلاقي الكالفيني والبيوريتاني، والذي
 يربط بين "الاهتمام العملي بهذا العالم"
 Diesseitsinteresse ومصير الإنسان في
 الدائرة المجاوزة لهذا العالم
 Jenseitsschicksal، وذلك في علاقة متينة
 لاتقبل التصدع.
 ظلت هذه المفارقة بالنسبة إلى "ماكس
 فيير" - وبالنسبة إلى "فريدريش

... العصور الوسطى (بوصفه مناقضاً
 للمسيحية) والاستشراق (بوصفه بحثاً عن
 الآخر الثقافي) إزاء العقلانية الغربية
 الحديثة. والأمر الأهم هو أن هذه المحاولات
 تنكر مفارقة الدين والحداثة في الحضارة
 الغربية، وهي مفارقة مفادها أن ظهور
 العلمانية كان نتيجة للأصولية الدينية.
 كشف "ماكس فيير" في كتابه
 "الأخلاق البروتستانتية وروح
 الرأسمالية" (١٩٥٢) عن مفارقة مبهرة
 في العقل الغربي. وهي أن التحديث
 العلماني للمجتمع نتج من أصلنة



نيتشه"، الذى أسهم فى تشكيل بصيرة ماكس فيبر فيما يتعلق بهذا الأمر (Stauth and Turner 1986) – ظلت هذه المفارقة بالنسبة إلى "ماكس فيبر" إحدى المنتجات المائزة التى تمخض عنها كلٌّ من التطور الثقافى الغربى والحداثة. والأمر اللافت فى هذا الإطار أن متابعين محدثين عدة للحركات الإسلامية الأصولية زعموا أن هذه الحركات يمكن النظر إليها باعتبارها طرحاً بديلاً يسهم فى عملية التنمية الاجتماعية فى المنطقة. تطورت الأصولية الإسلامية من نواح عدة باعتبارها انعكاساً لحركات الشباب والطلبة فى الغرب، كما ظهرت فى دول الشرق الأوسط كلها تقريباً. وهذه الأصولية يُنظر إليها الآن باعتبارها المعادل الوظيفى للعلمنة Secularisation. على النقيض من هذه الافتراضات، تهدف هذه الورقة إلى التذكير بالأسس العلمانية التى تقوم عليها التيارات الحديثة فى الإسلام، وذلك فى ضوء معرفتنا بالأسس الدينية للحداثة. نعتقد، كذلك، بأن الدعوة إلى العلمانية، التى تتبناها شخصيات حديثة، لا يمكن فهمها إلا إذا نظرنا إليها باعتبارها شكلاً من أشكال الخداع الذى يخفى وراءه التزامات دينية جوهرية. ولعله يكون من المجدى أن نذكر أنفسنا برؤية "إرنست ترويلتش" Ernest Troeltsch للعلمانية الحديثة، التى نفهمها فى ضوء النقل

الثقافى Cultural transposition لأشكال صياغة القيمة فى البروتستانتية المسيحية. إلا أن "كارل شميت" (1922) Carl Schmitt علمنا أيضاً أن نفهم المفاهيم الجوهرية التى أسهمت فى تشكيل الدولة الحديثة فى ضوء المصطلحات اللاهوتية العلمنة Secularised. إلا أن هذا الأساس الدينى للعلمانية الحديثة تعرض للإخفاء والإهمال على نطاق عريض فى جانب من الدراسات عبر الثقافية. إن التفسير الكلاسيكى لكتاب "ماكس فيبر" فى "علم اجتماع الدين" (1906) أدى – على نحو وضعى Positivistically – إلى تعميم العلاقة "الداخلية" بين العقل العملى والمثال الأخلاقى، إلا أن ذلك كان من شأنه أن ينفى الأساس الدينى المسيحى للبناء العلمى، فى التحليل الثقافى. كذلك يظهر الغرب فى التأويلات التنموية لماكس فيبر باعتباره علمانياً، فى حين يبدو الشرق وكأنه يركز أساساً على الوحي الدينى. وبذلك فإن العلاقة الخاصة بين العلمانية والدين فى التاريخ الإسلامى تم تجاهلها بشكل تام. وواقع الأمر أن ما تم وصفه باعتباره إعادة بعث للروحانية الدينية فى الشرق الأوسط، يمكن تفسيره فى ضوء التصورات التنموية الغربية الحديثة. والأمر الأهم هو أن الأصولية الإسلامية ينبغى النظر إليها باعتبارها نتاجاً للثقافة الجماهيرية، ووجهاً من أوجه ...

... الصورة التي أسقطها الغرب على الشرق،
ألا وهي "الروحانية الغربية". إن النظرة
الأحادية للإسلامية تتجاهل الجذور
التاريخية للمعرفة والعقل، في العلم،
والفلسفة، والنظرية السياسية في
الحضارة الإسلامية.

أخيراً، علينا أن ندرك حقيقة أن الدولة
حلت محل الدين بالنسبة إلى "الإنسان
الحديث" "المدرّب علمياً"، والذي يملك
أعلى درجات المهارة والحرفية. وقد أدى
هذا الإحلال إلى ثقافة تعددية يُمنح الفرد
من خلالها حرية الاختيار بين معتقدات
دينية متباينة. ومع تزايد الاصطناع
والتشظى في أنماط المعيشة داخل السياق
الثقافي الكوني، الذي يقوم على ثقافة
المستهلك (Featherstone Consumer
(1987)، والتي تتجلى في الإجازات،

والرياضات، والأنشطة الترفيهية
الجماهيرية، يدخل الجسد دائرة الصراعات
الاجتماعية. وجدير بالذكر في هذا السياق
ما لاحظته "جون بودريار" من أن الجسد،
باعتباره موضوعاً للخلاص، قد حل محل
الوظيفة الأيديولوجية للروح (١٩٧٠).
وينطوي هذا الاجتراء الجديد على المظهر
المادى، والتقسيم الرمزي للفراغ،
والعمارة، وأسلوب الحياة، على إحالة
متواترة إلى الأسئلة الأخلاقية والدينية. إن
دعوة "كوزيما فاغنر" Cosima Wagner

إلى الدين في الفن (و هي الدعوة التي
رفضها فريدريتش نيتشه - بشدة -
باعتبارها محاولة لخلق ثقافة دولة،
واصطناع ثقافة جماهيرية في الرايخ
الألماني) لها أهميتها في فهم ثقافة الدولة
الحديثة، وأشكال الإنتاج الثقافي المتباينة
الواقعة في إطارها (انظر Vol.3, 1981, Janz).
وتحاول اليوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية
فهم معتقد الشعوب الأصلية على نحو أعمق،
ولذا قامت بصياغة لغة جديدة تفهم من
خلالها ثقافات الآخر في ضوء المقاربة
الجمالية للرمزية الدينية. ونزعم أن هذا
التجميل Aesthetisation يمثل شكلاً جديداً
من أشكال التبادل عبر الثقافى، الذي يزداد
تأكداً على نحو خاص، من خلال توجه
يتبناه عالم الأنثروبولوجيا، وهو النظر إلى
الأمور من وجهة نظر الشعوب الأصلية
Going Native. ولعل دراسة جرتز
Geertz، التي تحمل عنوان "دراسة
الإسلام" (١٩٦٨) Islam Observed،
لعلها تمثل إسهاماً مهماً في دراسة الدين في
إطار مقارن في دول العالم الثالث. يطرح
"جرتز" في هذه الدراسة منظوراً تأويلياً
يتتبع من خلاله تطور الإسلام في ثقافتين
مختلفتين تمام الاختلاف، ألا وهما ثقافة
المغرب، وثقافة إندونيسيا. وكان للأبعاد
الثقافية والتاريخية المكونة لجوهر هذين
المجتمعين تأثير جذري في طبيعة الحكم،

وشرعية الحكومات الحديثة. ويرى "جرتز" أن تطور الحياة الجماعية هو العامل الذي أدى إلى تحول الإسلام في المغرب إلى الصيغة النضالية المتشددة، وإلى الجمود العقدي (Geertz 1968 : 20)، في الوقت الذي أصبح فيه الإسلام الإندونيسي "توفيقيًا" syncretic ، فكريًا، متعدد الأوجه ، وظاهريًا على نحو لافت ، (المرجع السابق). ووسع جرتز من حدود مقارنته لتضع الزعماء المحدثين في ثقافة المغرب، وثقافة إندونيسيا في إطار التاريخ والمعتقدات الشعبية. وهكذا تستند شرعية الملك محمد الخامس إلى رموز الموروث ، ومن بينها أن السلطان يمثل أكبر المرابطين أو الأولياء Marabout * في الدولة (ibid : 77)، في حين أن الرئيس الإندونيسي سوكارنو يُنظر إليه باعتباره ينزع إلى العلم على نحو بالغ ، ويملك معرفة كبيرة في مجالات مختلفة، ويرى أن السياسة ، والفن ، والعلم ، والدين ، لا ينفصل بعضها عن بعضها الآخر (ibid : 117). ومع أن المقارنة التي يقيمها "جرتز" هي كاشفة جدًا، إلا أنها تظل غير مناسبة. فمَنْظور "جرتز" - في واقع الأمر - يستند إلى تمييز عام بين المسارات المختلفة التي سار فيها الإسلام في مناطق مختلفة (و منها على سبيل المثال الإسلام العقدي في مقابل الإسلام التوفيقي الفكري)، وذلك من دون الالتفات - على نحو دقيق - إلى

التفاعل بين الطبقة والأسلوب الدينيين للممارسة الحياتية. ويتابع "جرتز" في كتابه عن "ديانة جاوا The Religion of Java" التفارقة - بشكل مستفيض - بين الإسلام التوفيقي، كما تتبناه جماعة سانترى Santri ، والإسلام التطهري puristic كما تتبناه جماعة أبانجان Abangan (Geertz 1960 , 1976a: Ch. 10-12). وأهم من ذلك كله أن قراءة التوجهات الإسلامية في العالم العربي بعين "جرتز" تفترض بشكل مسبق إمكان وجود منهج ما للحكم ينزع إلى العمومية أو الإطلاقية ، ويمكن من خلاله تقدير الكيفية التي تعمل بها أنساق تراثية معينة داخل "الوحدة الثقافية" موضع الدراسة، ويستخدم هذا التقدير بعد ذلك في تحليل نظام الفعل وسلوك من نطلق عليهم "السكان الأصليين" . وهذه المحاولة من جانب جرتز لاستكناه الأمور من وجهة نظر السكان الأصليين، تضعه في وضعية تنافسية معهم في تأويل الرؤية الفعلية للسكان الأصليين. وقد نشير هنا - بإيجاز - إلى مثال بالغ الدلالة من وجهة نظرنا. فعندما يتساءل "جرتز" عن التصور عن الذات في المجتمع المغربي، فإنه يدرس الصيغ الرمزية (و الكلمات، والصور ، والمؤسسات ، وأنماط السلوك، تمثيلاً لا حصراً)، التي يستخدمها الناس في كل مكان، لتمثيل ذواتهم لأنفسهم ، ...

... وفيما بينهم (Geertz 1976b: 224f.).

ويشير "جرتز"، من خلال هذا التحليل، إلى المصطلح العربي "نسبة" باعتباره "وسيطاً رمزياً يمكن من خلاله تصنيف

الناس، وفصل بعضهم عن بعض، والمباعدة بينهم وبين فكرة ماهية

الشخصية (ibid: 231). ويعني "جرتز"

جيداً، من خلال استناده إلى المعجم، أن

المصطلح يشير إلى النسب kinship. كذلك

يستفيض في بيان مصطلح "نسبة" Nisba

باعتباره ينطوى على فكرة التمييز، وذلك

بالإحالة إلى الوضعية الأصلية للفرد. ومع

ذلك، يظل "جرتز" غير واع تماماً، بأن هذا

المصطلح - لا سيما في إطار تأويله

الخاص - يختص بالفروق بين صلات

القرابة، والتعايش، وهما مفهومان

جوهريان جداً في العلاقات البدائية، وذلك

من وجهة نظر علماء الأنثروبولوجيا. لماذا

- إذن - تتميز شخصية الفرد، وتتحدد

ملامحه في المغرب؟ هل يتم ذلك على

أساس من تصور النسبة وحده؟ الواضح

أن "جرتز" يتلقف وصفاً غير دقيق من

مصدر معلومات، ويحوّله - من خلال

جوهريته - إلى تصور أساس، متكئاً على

رؤيته التخصصية للعلاقات البدائية.

وتنطلق النماذج الأنثروبولوجية عند

"جرتز" - كما يقرر هو نفسه - من

"الحقائق الخاصة"، وتتحرك في اتجاه

الرؤى العامة " (23 : 1973)، إلا أن

محاولاته هي أن الحقائق الخاصة ليست

سوى ظلال لرؤاه العامة.

تصبح التأويلات عبر الثقافية ذات

الطابع المتقلب غير المحدد، التي يطرحها

جرتز، أكثر غموضاً، بل لا تشكل سوى

ركيزة غائمة للإحالة الرمزية، وذلك عندما

يتم الربط بين الهرمنيوطيقا/التأويلية،

وما يسمى بالاقتصاد السياسي للتبادل

الرمزي على النسق الذي صاغه "جون

بودريار". يقترح هوبارت، في ورقة له

بعنوان "إكسير الأخلاق" Elixir (1987)

of Morality، أن نقرأ اقتصاد جزيرة بالي

Bali في ضوء ما أسماه باسم "اقتصاد

الموت" Economy of death.

ويرى "هوبارت" أن الاقتصاد علم

وضعي، وأن "التأكيد على الإنتاج المادي

(لا سيما العلاقات الاجتماعية في الإنتاج)

أصبح هو نفسه الفكرة الصنمية التي

عبرت عن الذهنيات البرجوازية في القرن

التاسع عشر الميلادي (2 : 1987 Hobart).

وبهذه العبارة، يوجز "هوبارت"

التحليلات النقدية الباكرا التي فند من

خلالها "جون بودريار" "قانون القيمة

التبادلية" الذي وضعه "ماركس"

(Baudrillard 1972). إلا أن "هوبارت"،

من خلال فكرة الاقتصاد باعتباره مجازاً،

يحاول أن يُبين أن
القيمة في ثقافة
"بالي" تنطوي
على معانٍ متنوعة.
فعلى سبيل المثال
يشير تصور الـ
Merta (والذي قد
نترجمه إلى البركة



يمكن الربط بين
اللغتين في مجاز
مشترك بقدر ما
يمكن في فرضية
الأفول والتحول.
(Hobart 1987:10)
إن المجازات اللغوية
التي يستخدمها

أو النعمة (blessing) إلى معانٍ متباينة.
فهو قد يعني مصدر الطاقة بالنسبة إلى
الإنسان، كما قد ينطوي على معنى التفسخ
والانحلال، ويعني أيضاً السم poison،
وغير ذلك من التأويلات المتباينة الأخرى
(Hobart 1987 : 3). ينطلق هوبارت من
تصور القيمة، ويطور طرحه قائلاً: إنه
يبدو أن الاستعارات العضوية Organic
Metaphors تلعب دوراً محدوداً جداً في
خطاب أهل "بالي". فالكيانات المادية
المعقدة لا تحيل إلى البشر (كما هي الحال
في اللغة الإنجليزية عند الحديث عن
التنظيمات المادية واستخدام مفردات مثل
Bodies أي الأجسام، وعند الإشارة إلى
أنشطة هذه التنظيمات واستخدام تعبيرات
مشابهة لتلك التي تصف البشر). كما أن
صور النمو، والديمومة، والبقاء تظل
حكرًا على الكائنات الحية. وهكذا فإن لغة
الحديث عن الحكومة، والاقتصاد، وما
شابه، تنفصل تمام الانفصال عن اللغة
التي يحيل بها متحدثوها إلى ذواتهم، ولا

"هوبارت" في وصف ما أسماه باسم
"اقتصاد الموت"، وعملية إحراق جثث الموتى
في "بالي" تخلق بين مستويين في التحليل.
فعملية التفاعل الاجتماعي يفسرها هوبارت
في ضوء الأساطير والميتافيزيقا، وفي الوقت
نفسه، تتفكك أبعاد العقل العملي كافة في
الحياة الاجتماعية اليومية، بل تتلاشى، أو
تحتل خلفية خشبة المسرح التي يحتل المجاز
مكان المركز منها. يختزل هوبارت المنطق
الشامل للعقل العملي (انظر - على سبيل
المثال - Baurdieu 1980 ; Sahllins 1976)
في وضعية ثانوية، مثل دراسات
هرمنيوطيقية/تأويلية عدة، يضطلع بها
علماء الأنثروبولوجيا (انظر دراسة Rosen
1984 في دراسة المغرب).

نيتشه، وقيبر، وحداثة الإسلامية
في تحليلنا النقدي للمحاولات المضللة
لتأويل الظاهرة الإسلامية islamist، نود أن
نتساءل عما إذا كان التحديث
...

... Modernisation – فى كل من أوروبا،
والعالم العربى – قد تمخض عن عملية
علمنة Secularisation شاملة. فمع أن
دارسى التاريخ، ومتابعي السياسة
العديدين، ما زالوا يزعمون أن الظاهرة
الإسلاموية Islamist هي حركة حقيقية
جماهيرية ضد حكومة علمانية فاسدة غير
شرعية، إلا أن النظرة الفاحصة إلى
التاريخ المصرى تكشف أن البنية الفوقية
لم تتعلمن بشكل كامل، وأن خطاب
شرعية السلطة الحكومية دائماً ما كان
"يستخدم باعتباره مجالاً للجدل والرمزية
الدينيين (Roussillon 1988). وتسمح لنا
هذه الملاحظة بأن نعكس المسألة، إذ إن
الأصولية – على هذا النحو – لا تمثل رد
فعل إزاء المغالاة فى التحديث والعلمنة، كما
يزعم محللون غربيون؛ وإنما هي رد فعل
ضد عملية الترجمة الزائفة، وغير المكتملة
للغة الدينية إلى لغة "الحداثة"
Modernity. يقترن هذا النقل الزائف –
بشكل جوهرى – بحقيقة أخرى مفادها أن
تشكل القوى الاستعمارية فى أوروبا ظل
مرتبطاً – بشكل جذرى – بالخطابات
الدينية، والمراسم الرسمية الخاصة
بالكنائس الحكومية. إذا نظرنا إلى التراث
السوسيولوجى الغربى – وعلى وجه
الخصوص إسهامات ترويلتش Troeltsch
وثير – لوجدنا أن ما ميز أوروبا بشكل

حقيقى، وجعلها مختلفة عن بقية العالم هو
الأساس المسيحى الجوهري الذى قامت
عليه، والذى ارتبط بعنصرين، هما:
العقلنة rationalisation، والرأسمالية.
وهذا ما جعل "كارل شميت" Carl
Schmitt – فيلسوف السياسة الشهير،
والمنتمى إلى التيار اليميني فى ألمانيا –
يؤكد بشكل واضح أن المصطلح السياسى
والقانونى الذى صاحب ظهور الدولة فى
أوروبا له جذوره العميقة فى الخطابات
اللاهوتية التى صاغت العصور الوسطى
والتنوير (9 : 1922 Schmitt). إن الإنسان
الحديث المؤهل علمياً، الذى يسميه ماكس
ثير الموظف العلمى (أو المتخصص)
Fachbeamter هو إنسان مسيحي فى
وعيه الداخلى. إلا أن ما يلفت اهتمامنا
هنا، هو أن المقارنة العلمية الصريحة التى
يجريها ماكس ثير بين أديان العالم، والتى
تستند إلى مفهوم الأخلاقيات الاقتصادية
Economic Ethics، لا تنطوى فقط على
موقف واضح من الحداثة – كما يرى
يورجن هابرماس (1985)؛ وإنما تنطوى –
فى واقع الأمر – على ترسيخ خفى
لنموذج "للحداثة المنتصرة"
Christianised modernity. ويصوغ
"ماكس ثير" نفسه تحول المسيحية إلى
حداثة، إلا أن "نيتشه" انتقد – فى بداية
الأمر، وعلى نحو مناقض لثير – الحداثة،
والطرائق المسيحية التى تؤسس للانحطاط

الأخلاقي. وكان قد اكتشف أن منهج العقلنة Rationalisation الذى تنتهجه المسيحية يتمخض عن الجمع بين المصلحة العملية، والغايات الأولية. وهذا الخليط - من وجهة نظر نيتشه - يصوغ عملية الانحطاط والعدمية التى تتعرض لها الثقافة الغربية، وهو ما دفع المنهج المسيحى - كما يراه فريدريش نيتشه - إلى الجمع بين أدنى المصالح، وأرفع الغايات.

أما "قبيير" فيعتمد إلى قلب القضية، وتبسيطها، وجوهرتها Essentialised، فيقول إنه: "لا تعمل المسيحية على انحطاط الثقافة، ولكنها - فى نهاية الأمر - تنزع السحر عن الطبيعة، وهو ما تفعله أيضاً ديانات العالم كافة، ويمكننا - فى واقع الأمر - أن نزع أن تعريف "قبيير" للدين يتزع - بشكل يكاد يكون واضحاً، إلى إخفاء المصلحة العملية فى أطواء الغايات المطلقة. وإن كانت ديانات العالم جميعها قد تجمع بين هاتين الدائرتين المنفصلتين، إلا أنها لا تفعل ذلك بالدقة والمهارة اللتين نجدتهما فى المسيحية. يرى "قبيير" - إذن - أن الديانات الأخرى لا تنجز هذا المزج على نحو جوهرى، أى إنها لا تربط بين وجودها الداخلى ونزعاتها العملية فى الحياة اليومية على النحو الذى نجده فى المسيحية، والذى يكاد يكون جذرياً،

ويتبين لنا من وجهة النظر تلك أن الإنسان الحديث - كما يراه قبيير - يتميز عن غيره من خلال توجهه "الجوهرانى" Essentialistic إزاء دوائر الفعل الاجتماعى ومجالاته السائدة كافة. وإن كان "نيتشه" قد نظر إلى هذا التوجه "الجوهرانى" الملتبس، الذى يقوم على العمل من جانب، وعلى المقدس من جانب آخر، باعتباره أكثر التوجهات عدمية، وتدميراً، إلا أن هذا التوجه نفسه ظل لدى "قبيير" أداة بالغة القوة للسيطرة على العالم. وهذا التوجه الذى يسعى إلى صياغة الوجود على نحو جوهرى يتبناه الفرد الذى يسعى إلى الحفاظ على الذات وتمييزها، وهو بذلك يدل على عملية ابتناء حقيقية للحداثة والإنسان الحديث (Slauth and Turner 1986). يبين لنا من خلال ذلك كله أن مشكلة الأسلمة Islamisation لا بد أن تُراجع في ضوء التأثيرات الكوكبية، وغير الثقافية، التى صدرت منها الحداثة.

ظهرت، داخل حركة العقلانية الحديثة الناشئة، توجهات متباينة اختلفت فيما بينها حول المعنى "الحقيقى" للدين، واختلفت حول كيفية خيانة الممارسات الشعائرية الزائفة للمشاعر الدينية الحقيقية. وذلك منذ "اشليجل" حتى "قبيير". يرى الإسلام، لدى العقلانية الغربية الحديثة، دلالة مصاحبة / إيحائية connotation سطحية، مقودة بقيادة دينية شعائرية،

الثالث (وخصوصاً تلك التي تتبنى منظوراً أنثروبولوجياً أو ثقافياً) إلى التسليم - تصريحاً أو تضييماً - بأن هذه الحركات الأصولية تنزع إلى إحياء الثقافة الوطنية الأصلية nativist . وقد اضطلع "مولان" (1964) MUhlman بتقديم دراسة عبر تاريخية، وعبر ثقافية لمثل هذه الحركات، التي يصفها بأنها تشكل رد فعل مضاداً للقهر الخارجي، تنطوي على إعادة تقويم فكري ذاتي للقيم الثقافية الموروثة، كما تنطوي أيضاً على تأويل عكسي للعالم بشكل يهدف إلى تقويض سلطة سياسية معينة. ومن خلال هذا المنظور يمكن الكشف عن أوجه الشبه بين الحركات المسيحية المختلفة، والحركات الوثنية الإفريقية، بل يمكن أيضاً تعيين المطابقات بين الحركات المختلفة التي ظهرت داخل التراث الإسلامي. وقد أحدث المدخل الذي استخدمه "مولان" في ألمانيا لدراسة الحركات الاجتماعية الدينية، تأثيره، ليس فقط في دراسة حركة الإخوان المسلمين (Kandil 1983)، ولكنه أثر أيضاً في دراسة الصحوة الإسلامية على وجه العموم (Tibi 1981). وهكذا يمكن المطابقة بين الحركات المهدية من جهة، والحركات الشيعية الحديثة في إيران باعتبارها جميعاً حركات أصلية nativist، وتحمل الطابع المحلي. (localist) (Dekmejian 1980 : 2 ; Johnson 1987).

... متكررة، ومفروضة. إن "كالقين" ** Calvin - لدى ماكس فيبر - هو كاهن. وهو يربط بين وجوده الداخلي، ومصيره الأبدى من ناحية، وغاياته التطبيقية المحسوبة في هذا العالم. ومن خلال هذا التوجه الداخلي الجوهرى يحول "كالقين" شقاء هذا العالم إلى وجود مقدس في العالم الماورائي. وهكذا فإن تصور "كالقين" عن امتلاك العالم يسير في اتجاه مناوئ للشر، والشیطان، وتهديدات القدر، والجنس، والطبيعة. ويتناقض الإسلام مع الكالفينية - في رأى فيبر - من منطلق أن الإسلام دين توفيقى. فالمسلم الحقيقي تدعمه مشيئة الله، ولا يتعرض للتهديد الدائم. أما النبی محمد (صلى الله عليه وسلم)، المجاهد، فقد كان يريد أن يسود Mastery العالم. وتمثلت أخلاقيات الحرب لديه في الفتح Conquest للمادى لهذا العالم. كانت رغبته تسير في اتجاه الظاهر، وفي اتجاه ماديات الأشياء، وليس عمق ما وراء الماديات. تعكس إشارات فيبر جميعها عن الإسلام والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) - في واقع الأمر - اعتقاده أن الإسلام هو دين الفريضة والطقس، وليس دين الفهم والعقل (Turner 1974).

الأصلنة : النزعة الأصلية، والمشروعية
تنزع معظم الدراسات الاجتماعية التي تبحث في الأصولية الدينية في العالم

ويبدو أن هذه الرؤى كافة حول الحركات الاجتماعية الغربية قد تأثرت على نحو دال بـ "جيب" H.A.R Gibb، الذى ربط بين حركة الإخوان المسلمين، التى ظهرت فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن السابق، والحركة المهدية. قال جيب إنه "في مقابل الحداثيين والقوميين الذين يمثلون تطبيقات مختلفة للمفاهيم الغربية نفسها إزاء المشكلات السياسية التى يطرحها الإسلام، فإن هذه الحركة (حركة الإخوان المسلمين) شعبية*الطابع، وتعكس النزعات الأصلية native للعقلية العربية والمسلمة. وتعد هذه الحركة نتاجاً حقيقياً لنزعة رومانسية إسلامية أصلية، وإن كان لها منطقها الشعورى الخاص. ليست هذه الحركة طرحاً عقلانياً يفضل نموذجاً معيناً للنظام السياسى على نظام آخر؛ ولكنها تمرد على ما اعتبر وضعاً قائماً لا يمكن احتماله بشكل أو بآخر". (Gibb, 1947: 113)

إن الأمر اللافت هو أن الأطروحة التى طورها "جيب" لم تخضع قط لإعادة النظر. ولذا تتجه الدراسات المعاصرة التى تحلل الحركات الإسلامية إلى تكرار الأطروحة نفسها. وهكذا يُنظر مرة أخرى إلى حسن البنا، وجماعة الجهاد، باعتبارهما يعبران عن نزعات تراثية نهضوية، وباعتبارهما يمثلان رجوعاً إلى المبادئ الإسلامية (انظر Dekmejian 1980،

وأيضاً حسن حنفى ١٩٨٢، وأحمد لطفى السيد -مرسوت ١٩٨٤). ولسنا بحاجة إلى الإشارة هنا إلى أن كلاً من اللاعقلانية والنزعة التراثية الأصلية Nativism تحمل قدرًا معيناً من التشابه فى إطار هذا المنطق. ويمكن المرء أن يزعم - فى هذا الإطار - أن هذه المنظورات تؤدى إلى قناعات نخبوية إلى حد ما، لأنها تنكر الأسس الدينية القوية التى يقوم عليها العالم الغربى المعاصر، والتى تقوم عليها نزعاته الاجتماعية والسياسية. تنكر هذه الرؤى، بل تتجاهل، كذلك، الالتزامات العلمانية التى تتبناها هذه الحركات، نتيجة التركيز الزائد على الأسس الأصولية والتراثية للحركات الاجتماعية، والفعل الاجتماعى فى هذه الدول. على الوجه الآخر من العملة، يمكن ملاحظة حركة أخرى فى العلوم الاجتماعية مشابهة - على نحو لافت - للصياغات الجوهرائية، وهى حركة الأصلنة going native التى يقوم بها السكان الأصليون (Semset and Stauth 1987)، والتى تؤكد - بشكل واضح - وضعيتها المحلية، ومناوأتها لعلم الاجتماع الغربى، وما تنطوى عليه من نقائص. ففي حالة العالم العربى، اقترح كتاب مختلفون استراتيجيات إقليمية يسعون من خلالها إلى تأصيل Indigenisation العلوم الاجتماعية. أشار "مرسي" وآخرون ...

... (١٩٨٧) إلى أن هذه المحاولات لم تسفر

عن بديل للمنهجية الأوروبية. إن الأنثروبولوجيا الأهلية أو التراثية، التي كانت نتاجاً لأزمة إشكالية التحرر من الاستعمار، ومساءلة الفرضيات المعرفية، التي يقوم عليها هذا العلم، تخلق اليوم رد فعل نقيصاً (Mursy et al. 1987).

ويرى "مرسى" وآخرون أن هذا الاتجاه لم يفلح حتى الآن في إنتاج بديل أصلي متميز، ذلك أنه ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحليل المعرفي، والمنهجي، والسياسي/الأيديولوجي لعلم الاجتماع الغربي. إن من اتبع نهج "التأصيل" غالباً ما استبدلوا بالتحليل المعرفي التحليل السياسي (المرجع السابق: ٦). وهكذا استبعد العلم الغربي برمته، واستخدمت المصادر العربية الإسلامية عوضاً عنه. إلا أن المرء قد يضيف هنا أن منطق التأصيل يقع في فخ الكوكبية الثقافية التي يناهضها. فالزعم بالأصالة الثقافية والعلمية في التراث المحلي هو في نفسه نتاج للحدثة، فقد ينطوى رفض الحدثة والبحث عن بدائل في التراث على معرفة بالثقافة الحديثة، والمشاركة فيها.

من أكثر رموز هذا الاتجاه الثقافي في مصر، الاقتصادي المصري عادل حسين. كان عادل حسين فيما سبق ماركسياً، وكتب كتاباً حظي بانتشار واسع عن تبعية

مصر للسوق العالمية. وهو يزعم الآن أن هناك فجوة معرفية ونظرية بين الشرق والغرب، والتي تتوازي مع الفجوة بين الإسلام و"الدينوية"، أي العلمانية. وفي تحديده للملامح هذه الفجوة، يرى عادل حسين أن "الإيمان" هو الآلية التصنيفية التي تميز بين الشرق والغرب، فما يميز الشرق من الغرب هو إصراره على الإيمان. ويستعير عادل حسين مفهوم "ال عمران" (الذي وضعه ابن خلدون باعتباره ملمحاً جوهرياً للحضارة)، ويحاول من خلاله أن يطرح حلولاً للمشكلة المحورية التي تعترض مجتمعات الشرق الأوسط، وهي مشكلة التبعية الاقتصادية^(٢). ويرى عادل حسين أن الإيمان الإسلامي قد يكون المبدأ القائد، والذي يساعد على التنمية الاقتصادية، والسيطرة على النزعة الاستهلاكية (عادل حسين ١٩٨٧: ص ٣٥٤، الحاشية). إن أطروحته عن الغرب المادي، والشرق الروحي ليست جديدة بطبيعة الحال، وإنما تمثل نسقاً ضمناً تقوم عليه أطروحات الخطابات جميعها التي تحاول أن تقلب المنظور الاستشراقي. ويتبنى مثل هذه الأطروحة القاطعة، مع أنه يقرم على النسق الضمني نفسه الذي يمثل جزءاً من مقولات استشراقية عدة عن المنطق الداخلي للتوجهات الدينية الإسلامية. وعلى النقيض من هذا النسق التصنيفي الذي يستخدمه عادل حسين،

يمكن أن نضع فى الحُساب أطروحات مفكر مصري آخر، هو حسين أحمد أمين، الذى يرسم صورة واضحة المعالم عن مواجهته للجماعات الإسلامية فى بلد غربي، وهى الجماعات الأصولية فى "هوستون" و"تكساس" على وجه التحديد، وهذه الجماعات كانت قد واجهت حسين أمين بالنسق التصنيفى نفسه. يقول حسين أحمد أمين إن لدى مفكرينا من الصفاقة ما يسمح لهم بالحديث عن مادية الغرب، وروحانية الشرق، مادية الغرب التى أنتجت للبشرية موسيقى باخ، وأدب تولستوى، ولوحات فان جوخ، وكتابات توينبى فى التاريخ، وروحانية الشرق التى أنتجت معبود الجماهير أ.ع^(٢)، وحبشية الملايين، وفضيحة هانم حركات". (حسين أحمد أمين، ١٩٨٧: ٣١٢).

وهكذا تمخض المنظور، الذى أتاحته عملية التأصيل، عن رفض المفاهيم المختلفة التى كانت تطبق فيما سبق داخل الحياة الثقافية والاجتماعية فى الشرق الأوسط باعتبارها مفاهيم غربية مضطربة. ومن ثم رُفض مفهوم الحزب السياسى باعتباره غير مناسب فى المجتمع الإسلامى فى الشرق الأوسط. كذلك استخدم مفهوم "ال عمران" بدلاً من مفهومي التنمية والتقدم، وأعيد إحياء هذا المفهوم فى العلوم الاجتماعية العربية فى الثمانينيات من القرن السابق باعتباره تعبيراً أصلياً

Indigenous . إلا أن هذا الاتجاه الذى تبناه المثقفون العرب، والذى يدعو إلى الأصلنة Going Native يجب أن يخضع للتحليل الحذر، إذ ليست هناك محاولة جادة لتحليل عملية الإنتاج الاجتماعى فى دول العالم الثالث، وفى الغرب، مع إهمال السياقات التاريخية لكل منهما، وأنماط العلاقات بينهما، والتى تتمثل فى المواجهة، أو التفاعل، أو التأثير المتبادل.

يمكن المرء هنا أن يشير إلى دعوة "بيار بورديو" التى قال فيها إن هناك حاجة إلى إضفاء الموضوعية على مهنة من يشتغلون بالموضوعية : (Bourdieu 1987 : 44.5). ويقترح "بيار بورديو" أن نختزل مجال الإنتاج الثقافى فى سوق القوى المتنافسة، والاستراتيجيات الداخلية. وهذه السوق لها قوانينها الخاصة التى تحكم التنافس على المراكز الاجتماعية (ibid). وإذا نظرنا إلى الشرق الأوسط، وإلى مصر على وجه الخصوص، لأمكننا ملاحظة تحرر كبير فى الحياة الأكاديمية، والبحث الاجتماعى إبان السبعينيات والثمانينيات من القرن السابق. وهذا التحرر وضع المثقفين فى الشرق الأوسط فى مجال المنافسة مع أقرانهم الغربيين. ومع ذلك، فإن وضعهم الاقتصادى والاجتماعى لم يبلغ وضعيات الوفرة والسيادة التى قد يحظى بها المثقفون الغربيون. وفى إطار هذه المنافسة، أصبحت عملية المساومة على مصادر ...

... المعلومات مهمة جداً، وعلينا هنا أن نعيد تقويم الهجمات التي شنّها علماء الاجتماع المصريون على البحوث والدراسات الأجنبية في أوائل الثمانينات من القرن السابق. فعملية تأصيل المفاهيم الأجنبية أتاحت لعلماء الاجتماع في المنطقة توجّهاً جديداً إزاء السيطرة الغربية.

تفكيك العقلانية العلمانية

إنّ أحد العناصر اللافتة في خطابات التثاقف التي طرحتها العلوم الإنسانية في السنوات الأخيرة هو ظاهرة الإعجاب الغربى بالروحانية السياسية للشرق. وكان "ميشيل فوكو"، فيلسوف الاجتماع الفرنسى، قد لاحظ الاحتجاجات الجماهيرية على وسائل الموت الحديثة، وعبر عن إعجابه الشديد بما اعتبره جانباً روحياً جديداً في الحياة السياسية (Foucault, 1978). إن القوى الثورية التي تمخضت عنها هذه الروحانية الدينية تعد، بالنسبة إلى "فوكو"، علامة على مرحلة مقاومة جديدة ضد العقلانية الحديثة، وقوة العلم والتكنولوجيا، فإن علماء الاجتماع والمثقفين الغربيين، الذين انبهروا - على نحو مشابه - بالصحة الإسلامية، استدعوا - بغير ترو أو تدبر - الرؤى والأطروحات التي كانت تهدف إلى تفكيك التوجه الثقافى العلمانى فى الشرق الأوسط . ومع ذلك، هناك تراث قوى من

التحليلات النقدية العلمانية للدين فى الشرق الأوسط ، وهو تراث يتعرض للتجاهل بشكل كبير، بل إن المثقفين الذين حاولوا - أخيراً - الهجوم على الأيديولوجيات الدينية مستخدمين التحليل المادى - التاريخى Historicist، لم يحرزوا تأثيراً كبيراً فى أوساط المثقفين الغربيين ، هذا إلى جانب تعرضهم للنقد من جانب علماء الاجتماع الغربيين. والحالة التي تمثل بها على ذلك، هي كتاب "إتيان" Etienne ، الذى يحمل عنوان "الإسلاموية الراديكالية" L'Islamisme radical (1987). ويزعم إتيان، الماركسى السابق - بعد تحرره من وهم الماركسية - أن منهجيته ، ورؤيته العلمية القديمة أدت به إلى إساءة فهم التطورات الاجتماعية والثقافية فى الشرق الأوسط. وهو يحاول من خلال هذا الكتاب صياغة "شرق" جديد من خلال إعادة تأويل زمن التفاعل الاجتماعى، والفضاء الاجتماعى، في ضوء نظام رمزى دينى جديد يتمثل فى "القرآن باعتباره ممارسة" (49 : 1987) . وهنا يقدم الإسلاموية الراديكالية باعتبارها خلاصاً للمجتمع . والإسلامويون - فى نظر إتيان - هم راديكاليون بسبب إعادة قراءتهم لتاريخ كل من الشرق والغرب (ibid : 20). ويعتبر "إتيان" الإسلام دين التعبئة الجماهيرية ، كما يزعم أن بناء مجتمع

إسلامى يتسق مع أخلاقياته الدينية هو المشروع الحضارى الوحيد فى الشرق الأوسط (ibid : 67). إن الأطروحة الضمنية التى تقوم عليها أفكار "إتيان" هى أن القومية قد أخفقت بوصفها أيديولوجية علمانية، ومرجع إخفاقها هو عدم قدرتها على أن تربط نفسها بالقوى التاريخية فى المنطقة. إلا أن ذلك يشكل سوء فهم جذرياً للدور البارز للأمة. فالأنساق الرمزية، وأنساق الخطاب، وألعاب السلطة المرتبطة بثقافة الأمة، هى أكثر أهمية مما يوحى به "إتيان". وكما يقول عزيز العظمة: "لا يمكن اعتبار الإسلام سداً للفجوة التى خلفها إخفاق القومية، فالقومية لم تخفق قط، وإنما تحورت وأدمجت داخل الأمة، وما زالت حية ومقبولة لدى بعض الجماعات التى كانت تعمل على تعبئتها فيما سبق" (عزيز العظمة ١٩٧٩-٦). يجب أن نفهم الإسلاموية باعتبارها - فى الأساس - تحولاً جديداً فى خطابات القوة والأمة داخل إطار التبادل الثقافى بين الشرق والغرب. إن المثقفين العلمانيين فى الشرق الأوسط، الذين يزعمون أنهم يراقبون الحركة الداخلية لمجتمعاتهم بشكل علمى، من السهولة بمكان أن يسيئوا فهم القوى الاجتماعية التى تكمن خلف الإسلاموية على نحو جوهرانى Essentialist. فعلى سبيل المثال، تزعم

"عفاف لطفى السيد مرسوت" (١٩٨٤) أن حركة الإخوان المسلمين، بما كان لها من التزام دينى قوى، كانت القوة السياسية الوحيدة التى كانت تحيل إلى تراث ثقافى أصلى Indigenous. وهنا تتفق الباحثة مع المراقبون الغربيون الذين يفسرون أية إحالة إلى الدين باعتبارها شكلاً من أشكال إحياء التراث الثقافى. وواقع الأمر أن ما ينسأه كلٌّ من "عفاف لطفى السيد مرسوت" والمراقبين الغربيين، هو أن حركة الإخوان المسلمين برزت فى مرحلة صعود الفاشية الإيطالية والألمانية. وحقيقة الأمر أن كثيراً من الإخوان المسلمين تأثر - على نحو عميق - ببنيات المنظمات النازية (Heyworth - Dunne (58 : 1950^(٤)). ولا نود هنا أن ننكر قوة الإخوان المسلمين وشعبيتهم قبل عام ١٩٥٢، ولكن ذلك لا يعنى اختزال هذه الحركة السياسية، فى توجه أصلى Indigenous وأهلى Nativist، إذ إن ذلك يشوش البنيات التنظيمية الفاعلة، والمزاعم السياسية لهذه الحركة. واتجه المراقبون العلمانيون فى الشرق والغرب اتجاهاً نحو الإسلاموية يجعلها كما لو كانت البديل الحقيقى الأصيل Authentic الوحيد القادر على خلق شكل فعلى وحقيقى من أشكال الشرعية السياسية. وفي ذلك تقول "عفاف لطفى السيد مرسوت": "إن السؤال الذى نحن ...

... بحاجة إلى طرحه هو ما إذا كان التزام هذه الحركات (ولا يزال) التزاماً دينياً حقيقياً. إذا نظرنا إلى الدين باعتباره يشمل كلاً من الدين والدنيا لأصبحت جوانب الحياة كلها مسائل دينية. وهكذا تصبح علاقات الناس علاقات دينية، وكأنها علاقات بين الناس والله. وعندما تنبنى قوانين مجتمع مسلم، مثل مصر، على الأهواء أو النزوات أو مصالح الأقلية - وهو ما ظهر في قوانين عدة سنت أخيراً - يبدأ البحث عن مصدر بديل للشرعية. فأولئك الذين يعانون الحرمان، وينشدون العدل، سيفعلون ذلك على أساس الشريعة والمبادئ الدينية، ذلك أن الشريعة تعلق على الحاكم وأعوانه. إن وصف قانون شرعه مجلس الشعب، بعدم الإنصاف يعد أمراً نسبياً، وقابلاً للنقاش. أما وصف قانون سنه مجلس الشعب بأنه يتعارض مع الشريعة إنما يبطل هذا القانون ويلغيه (لطفى السيد مرسوت ١٩٨٤ : ٥٥١).

هنا أيضاً تُطرح مقولة مهمة، من دون محاولة فهم أن الخطاب الكلى حول الإسلام (سواء في الحقبة الناصرية أو إبان حكم السادات) كان جزءاً من الخطاب الحكومى المركزى. لم تكن الجماهير فى مصر هي التي نادى بتطبيق الشريعة الإسلامية باعتبارها نظاماً للعدل الاجتماعى. ولكن الحقيقة هي أن الإخوان المسلمين كانوا سيدعمون تطبيق الشريعة

الإسلامية حتى لو كان صوفى أبو طالب - وهو أحد رجال النظام - هو الذى نادى بذلك (انظر: فؤاد زكريا ١٩٨٦ : ٨٧) ^(٩). إن السياسات الأساسية لنظام السادات كانت ترمى إلى إعادة بناء النسق الرمزي الدينى باعتباره جزءاً من الخطاب الحكومى، وذلك بغية تفكيك التوجهات الناصرية والشيوعية لدى الجماهير. لقد شكلت الحكومة نفسها حركة اجتماعية - كما يقول "بيير يوهانسن" Baber (1981) - وكانت تسعى جاهدة إلى توفير الظروف الاجتماعية اللازمة لتحديد ملامح الالتزام الدينى "الحقيقى" و "الفعلى" للجماهير. وهكذا طغت اللغة الدينية على الخطابات الرسمية، وإن كانت قد أثرت أيضاً في الجدل الذى كانت تثيره المعارضة.

إذا أردنا الحكم على الالتزام الدينى الحقيقى لهذه الجماعات، قد نستوعب مقولة "عبد الله العروى"، الذى يرى أن المستشرقين والسلفيين يتفقون على أن الإسلام ينهض على الحكم الدينى Theocracy، إلا أنهم لم يجدوا ما إذا كان هذا الحكم الدينى واقعاً أو يوتوبياً. إن الإسلام - كما يقولون - دين ودولة، لكن الأمر المهم - بطبيعة الحال - هو استيضاح طبيعة الارتباط بينهما، من دون أن يعنى هذا الارتباط تماثلاً تاماً بين الاثنين (f. 33 : 1987). ويرى "عبد الله

العروى " أن مفكرين من أمثال ابن خلدون، كانوا واقعيين فى رؤيتهم لهمجية الدولة التى قامت على القهر العسكرى ، ولذا يعتبر ابن خلدون مفهوم الدولة شرًا لا بد منه ، ووسيلة لازمة لحياة الإنسان باعتباره كائنًا حيوانيًا طبيعيًا. إلا أن هؤلاء المفكرين دائماً ما كانوا يصرحون بأن البشرية لا يمكن أن تتحسن ، وتطور من نفسها رُحياً إلا خارج إطار الدولة. إلا أن الدولة - كما رآها ابن خلدون - لم تكن لتصطبغ بصبغة أخلاقية، أو يفرض عليها المنطق الدينى. فالدولة لدى ابن خلدون واقع. ومن ثم فهى ضرورة. ولكنها لا يمكن أن تكتسب شرعيتها من الصيغة الدينية. يرى "عبد الله العروى" أن مفهومي الأمة والدولة فى التراث الإسلامى (الذى يختلف فى فهمه للدولة عن الفهم الأوروبى) يتجه كل منهما فى اتجاه نقيض للآخر. تتعارض كتابات "عبد الله العروى" ، و"محمد أركون" (١٩٨٤)، مع طرح "عفاف السيد مرسوت" (والذى يتفق معها فيه "برنارد لويس" ، وكثير من علماء الاجتماع العرب والغربيين الآخرين). ترى عفاف السيد مرسوت فيه أن الاسلام دولة ودين ، وسلطة وأمة ، ونظام حكم. تتضح من كتابات كل من "عبد الله العروى" و"محمد أركون" ، الفروق الدقيقة بين الدين والدولة والدنيا (أى المسائل المدنية)

حين كانت قائمة ، وأن هذه الفروق تجاهلها المستشرقون الغربيون كافة. وقد يكون من الصعوبة بمكان فى هذا السياق أن نبين - بشكل مفصل - أن عملية العقلنة المرتبطة بظهور الدولة فى أوروبا كانت دائماً وثيقة الصلة بالأصولية الدينية. لكن علينا أن نعي أن الأنساق الضمنية الخاصة بهذا الخطاب الحكومى ذى الأساس الدينى فى الغرب، قد تؤدى بنا إلى إساءة فهم طبيعة الحداثة فى الحركات الاجتماعية، وتتبع هذه الحركات داخل سياق إسلامي .

ضد السياسة التى يتبناها الخيال الإسلامى

كيف بالإمكان اليوم تتبع الأسباب التى تدفع المسلمين إلى أن يصوغوا - على نحو جوهراني Essentialise - مشاعرهم، وتقاليدهم الدينية ، ودوائر التفاعل الثقافى الاجتماعى كافة ؟ كيف بإمكان المرء تفسير التوجه العام نحو الدفاع عن الاستخدام "الجوهراني" Essentialist للرموز ، والعلامات الإسلامية ، والمعانى الثقافية ؟ إن طرحنا هنا مفاده أن أنماط القيم الثقافية وأنساقها التى توظفها الحركات الأصولية الجديدة لا يمكن تفسيرها من خلال تحليل التراث الخاص بكل من الدين والتاريخ الإسلاميين. فهذه القيم لا بد من النظر إليها باعتبارها أثراً من آثار التبادل ...

... التثاقفي، الذي يقوم - أساساً - على فهم غربي للإسلام باعتباره ثقافة الآخر. فحديثنا اليوم عن أصولية إسلامية يستدعى بدوره الحديث عن ظهور استشراق جديد. يسعى إلى إعادة بناء صور جديدة عن الشرق. وهكذا يعاد الآن تأويل عادات الفرد، وعلاقات الزمان والمكان المتعددة، وذلك على طريقة تحليل "بيار بورديو" للنظام الرمزي الديني داخل الدوائر الدينية، والدنيوية، والاجتماعية. ومن ثم يضع هذا الاستشراق الجديد في مجال وعينا علامات، كالحجاب، والجامع، والحمام العام، والاستخدامات السحرية والصوفية للمكان. ويعيد اكتشاف شخصيات "السلف" الذين لا يعرفهم الجيل الجديد. والرموز الدينية تستخدم هنا على نحو يشبه السياسة التي تنتهجها الإسلاموية، وإن كان ذلك بشكل جمالي خالص. فالغزو الرمزي للفضاء الاجتماعي يصاغ صياغة مثالية داخل إطار المجاز الديني. ويجذب كتاب "جيلسنان" المعنون بـ "تعرف الإسلام" Recognizing Islam (1982) قراء غربيين عدة، وإن كانت هذه القراءة الجديدة للإسلام (وهي قراءة على المستويين الجمالي والصوفي) تظهر في الوقت نفسه الذي تقوم فيه الحركات الدينية بعمليات غزو سياسي للفضاء

العام، وفي المجتمعات الشرقية شبه الصناعية. وهكذا تتقاطع عملية تسييس الإسلام مع التجميل الرمزي للشرق، ذلك التجميل الذي يضطلع به الغرب. إلا أننا ما زلنا بحاجة إلى اكتشاف العلل والنتائج. فما الذي ظهر أولاً: سياسة المجاز أم التسييس الإسلاموي؟ إن قراءة "ميشيل فوكو" للروحانية الدينية التي انطوت عليها الثورة الإيرانية، باعتبار أنها قد تكون الصيغة الوحيدة المكتملة للثورة داخل إطار الحداثة، هذه القراءة يمكن تأويلها أيضاً باعتبارها إعادة ترجمة للرسالة التاريخية التي أسبغها الغرب على الإسلام. فقد ترجم "ميشيل فوكو" مظهر المقاومة التي قامت بها الجماهير ضد نظام عسكري قهري، ترجم "ميشيل فوكو" مظهر المقاومة في ضوء روحانية الغرب الدينية. وفي إطار تحليل "ميشيل فوكو" للثورة الإيرانية (وهو التحليل الذي أجراه إبّان عمله صحفياً لدى الصحف الأوروبية في عامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩ يمكن القول إن التأويلات الجديدة للحركات الإسلامية في مصر وشمال إفريقيا، والتي قدمها كل من جيل كيبييل (1984)، وبرونو إتيان (1987) شقت مساراً جديداً. وواقع الحال أن قيام كل من "إتيان" و "كيبييل" بإعادة تأويل الجماعات الأصولية يمكن فهمه في ضوء قراءات "ميشيل فوكو" للثورة

الإيرانية، وتأثيرها في اليسار الفرنسي. إن فهم "كيبيل" لأعضاء حركتي "الجهاد"، و"التكفير والهجرة" ظل مرتبطاً بصورة المثقف العضوى Organic Intellectual، الذى يستطيع، من خلال النسق الروحى الدينى الخاص، مقاومة الآليات القسرية التى يقوم عليها نظام حكم ظالم. وهكذا شرع كل من المراقبين الغربيين والوطنيين فى المبالغة فى الرسالة التاريخية لهذه الجماعات باعتبارها بديلاً عن نظام حكم جائر. إلا أن أصوات بعض المثقفين علت - أخيراً - لتكشف زيف الطابع التقدمى المزعوم لكل من الثوريين الإسلاميين واتجاهات الأسلمة Islamising داخل المجتمع ككل. ومع أن هذه الأصوات كانت لمفكرين يمكن وصفهم بأنهم مسلمون وعلمانيون ليبراليون فى الوقت نفسه، إلا أنها كانت تهاجم - بشدة - تيار الأصولية، وكانت تؤكد البعد الإرهابى لهذا التيار. وقد أشار كل من "فرج فودة" و"فؤاد زكريا" إلى خطر الخلط بين الإسلام الثورى كما يتصوره العامة، وإسلام النفط الذى لا يمت بصلة إلى الأفكار التقدمية.

يطرح كُتّاب من أمثال "حسين أحمد أمين" (١٩٨٧)، و"فؤاد زكريا" (١٩٨٦)، (١٩٨٧)، و"فرج فودة" (١٩٨٥، ١٩٨٦) - على الرغم من اختلاف توجهاتهم

السياسية - تحليلات نقدية مهمة للحركات الجديدة التى تستند إلى الحقائق والنصوص العلمانية والدينية فى التاريخ الإسلامى. كذلك علت أصوات الكُتّاب ضد التأويلات الواسعة الانتشار التى طرحها مثقف غربى التكوين هو حسن حنفى^(٨). زعم "حسن حنفى" أن جماعة الجهاد تقف الموقف التاريخى نفسه الذى وقفه فقهاء الشريعة الإسلامية فى دفاعهم عن الأصيل فى مواجهة الدخيل، وعن العقيدة فى مقابل الشرك، وعن حرفية النص فى مواجهة التأويل الجديد. وتشبه جماعات الجهاد الفقهاء فى أنهم أهل نقل، وليسوا أهل عقل. ويرى "حسن حنفى" أنه حتى لو كانت هذه الجماعات متعصبة، فإنها ما زالت تعبر عن أصالة إسلامية (فؤاد زكريا، ١٩٨٦ : ٥١ - ٥٢)^(٩). وقد عبّر "فؤاد زكريا" عن تحفظات شديدة إزاء أطروحات "حسن حنفى". ويثير "فؤاد زكريا" هذا السؤال : لماذا يقرن "حسن حنفى" الأصالة Authenticity بالمحاكاة Imitation، ولا يقرنها بالعقل ؟ كذلك يتساءل فؤاد زكريا قائلاً : لماذا يربط "حسن حنفى" الفقهاء، وأهل النقل بالدولة باعتبارهم حماة الأمة والعقيدة الصحيحة، فى حين تتعرض التيارات العقلانية فى التاريخ الإسلامى، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، للتغيب الكامل ؟ بعبارة أخرى، لماذا لا تستخدم ...

... الفلسفة الإسلامية كمصدر للأصالة ؟ إن "حسن حنفى" - الذى يزعم أنه يضع الإسلام داخل منظور ثورى حديث - يلتبس عليه الأمر هنا، فيطرح أسئلته داخل إطار تيار تاريخى رجعى ضمن التيارات الإسلامية التقليدية.

من المعروف فى دراسات التاريخ الاجتماعى - الاستشراقية منها والإسلامية - أن الفقهاء ارتبطوا أساسياً بالسلطات الحكومية المسيطرة، وبالطبقات التى تشكلت فى ظلها. وحسبما يقول "فؤاد زكريا"، فإننا إذا قرأنا النص الأساس لجماعة الجهاد - وهو "الفريضة الغائبة" - قراءة مدققة؛ لأدركنا أن "حسن حنفى" لم يلتفت إلى أكثر الفقرات خطورةً فى هذا النص، وهى تلك المتعلقة بطرائق استخدام العنف ضد العدو، والغموض الذى يكتنف تعريف العدو، وذلك من خلال تأويل فضفاض لما يسمى "دار الكفر"، وكذلك اللغة المتعصبة والطائفية المستخدمة فى هذا النص بشكل عام^(١). إن الحركة الإسلامية - كما يرى فؤاد زكريا ومعه مثقفون آخرون - لا يمكن النظر إليها باعتبارها رد فعل مجرداً ضد التغريب Westernisation الذى ساد الحقبة الساداتية، وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها انعكاساً لهذه العملية. لقد أدت نواحي القصور التى اعترت هذه الحركة، وتجاهلها للتاريخ، إلى تبني الخطاب

التهديمى نفسه الذى كان سائداً فى هذه الحقبة. إن توسط Mediocrity الدولة تمخض - كما أورد فؤاد زكريا - عن مثل هذه المقاومة المعتدلة. يقول فؤاد زكريا إنه "ليست هذه الظاهرة - فى حقيقة الأمر - سوى تعبير مباشر يكشف عن أن الانحطاط الثقافى وصل إلى ذروته، وأن التوجه السلطوي الذى زَيَّفَ الوعى على مدى ثلاثين عاماً وصل إلى نهايته الطبيعية. إن المناخ الثقافى الذى جعل من ثروت أباطة روائى مصر الأول، ومن أنيس منصور، ومصطفى محمود أهم المفكرين، ومن أحمد عدوية المغنى الأكثر شعبية - هذا المناخ نفسه هو الذى أنتج الحركات الإسلامية، وجعلها أكثر الحركات شعبية بين الشباب" (فؤاد زكريا، ١٩٨٦ : ١١٥).

يشير فؤاد زكريا من خلال هذه المناقشات إلى ملاحظة عامة مهمة جداً فى هذا السياق، وهى أن الأمر لا يقتصر على "حسن حنفى" وحده؛ وإنما هناك مراقبون غربيون يشيرون إلى التوجهات السياسية والاجتماعية المتباينة فى المنطقة باعتبارها اتجاهات أصلية، وذلك إذا ما اكتسبت المظهر الإسلامى أو الشرقى، بغض النظر - فى هذا السياق - عن أن هذا المظهر الإسلامى أو الشرقى هو - فى أغلب الأحوال - نتاج التبادل الثقافى بين الشرق والغرب، ونتاج العلاقات الثقافية

الجماهيرية الكوكبية . ومع ذلك، فإن البحث عن الأصالة داخل الحداثة ليس ظاهرة إسلامية ، فهو موضوع قائم بنفسه، وخضع للمناقشة المستفيضة داخل خطاب الحداثة، كما ظهر في الفلسفة الاجتماعية الأوروبية في عشرينيات القرن العشرين.

تحديد النتائج

حاولنا في هذه الدراسة أن نبين أن ما يسمى بـ "تأصيل" العلوم الإنسانية و"أسلمتها" له ما يوازيه في الدراسات الأنثروبولوجية الغربية، والدراسات الشرق أوسطية، وأن محاولات نقد الاستشراق التقليدي، و"رفع الظلم عن الشعوب الأصلية" أسهمت - على عكس ما كان يقصد لها - في خلق شكل جديد من أشكال الاستشراق. والنتيجة الطبيعية التي تمخض عنها هذا الاتجاه الذي ينزع إلى الأصلنة Going Native هي رفضه تحليل إطاره المفهومي داخل إطار أشمل، وهو الإنتاج السوسيولوجي. إن مفاهيم عدة وظفتها الإسلاموية هي - في حقيقة الأمر - من صياغة المستشرقين. فعلى سبيل المثال، يزعم بعضهم زعماً متكرراً أن الحركة السلفية اليوم تبحث عن هوية في مواجهة الحداثة، لكن اللافت للانتباه أن محاولة التحرر من الاستعمار على هذا النحو تقع في مأزق المستشرقين المعرفي نفسه. ولذا، فإن "عبد الله العروبي" محق

تماماً في وضعه المستشرقين والسلفيين على المستوى نفسه من التفكير (عبد الله العروبي في كتابه عام ١٩٨٧). وفي مقابل هذا التراث الاستشراقي، الذي يفسر الظواهر المعاصرة على نحو عقدي، ويقارب التاريخ بشكل لا تاريخي، نزع أننا لا يمكننا فهم الأصولية الدينية اليوم في ضوء النزعات الوطنية، والنهضوية. إننا في واقع الأمر بحاجة إلى المقارنة بين مثل هذه الحركات، وحركات أخرى شبيهة في جنوب شرق آسيا، حيث تشهد أديان مختلفة أشكالاً مشابهة لتلك الأشكال النهضوية. ومن خلال ذلك يمكننا إدراك التشابه بين مثل هذه الحركات، كما يمكننا إدراك لا خصوصية Non-Specifity الأصولية الإسلامية.

لا بد أن نتحقق من تلك الحقيقة القائلة بأننا نعيش اليوم في عالم كوكبي، تشكلت وتحولت فيه البنيات والقيم "التقليدية". إن مفارقة العلمانية الغربية التي ظهرت إلى الوجود بفعل الأصولية الدينية، لا يجب أن تؤدي بنا إلى افتراض أن الدلالات المسيحية المصاحبة / الإيحائية Connotation تنطبع بطابع كوني. لا يمكن أن ينكر المرء - في حقيقة الأمر - أن المواجهة المسيحية / الإسلامية أدت إلى نفى الآخر على نحو متبادل. كما لا بد أن نضع في الحسبان أن عملية النفى تلك انطوت على آليات جوهرية Essentialising الماضى المتخيل.

... إن الأصالة باعتبارها عودة إلى التراث لا تقل حداثة - فى الوقت الحاضر - عن الحداثة نفسها. إن كل ما تؤدى إليه هو أسطورة Mythologising الماضى. وحتى تؤسس لتحليل تاريخى نقدى للإسلام، فإنه من الضرورة بمكان أن نضع فى الحسبان، التأويل عبر الثقافى المذكور. وفي هذا السياق لا بد أن نستوعب أن مفهوم "إدوارد سعيد" عن المعرفة /

القوة (١٩٧٨)، والذي تمخض عن نتائج عدمية، لا بد أن نعيد تقويمه في ضوء مقولة "محمد أركون"، القائلة بأن: "المعرفة هي التنبؤ Foresee بغية امتلاك القوة أى إن المرء حتى يقوى، لا بد أن يحوز المعرفة، ولا يمكن أن يعرف المرء من دون أن يتوافر له شرط تحرير نفسه من حوزة القوة". (محمد أركون، ١٩٨٤: ٤٩) ■

تذييل

ليس من قبيل المصادفة البحتة أن نشير - بعد اختتامنا هذه الدراسة - إلى كتاب سيفان Sivan الذى يحمل عنوان "الإسلام الراديكالى" (1985)، والذى يزعم فيه - على نحو لافت جداً - أن الإمكانيات الخطيرة التى تنطوى عليها الراديكالية الإسلامية قد تعود إلى ظهور نزعة تستوعب الحداثة على نحو انتقائي، وهى نزعة تم تسريبها من خلال روح الصياغة الجوهريانية للمفاهيم (أو الاستشراق المعكوس كما يقول "صادق جلال العظم" (Sivan 1985:181)). إلا أن أحكام سيفان حول إمكانيات الحركة الإسلامية بسيطة تماماً، لأنه يستبعد الفروق التى تميز بين القوى الاجتماعية المتجسدة فى كل من العلمانية، والشعبوية، والثقافة الشعبية، والتراث الإسلامى. ومرة أخرى يرى سيفان Sivan أن الراديكالية الإسلامية تقوم على أساس نزعة المحافظة على التقليد، ومن ثم فهو يتجاهل - بشكل تام - دور الدولة فى تشكيل الخطاب الدينى والتأثير فيه، عدا تشكيل خصومها الدينيين والتأثير فيهم.

هوامش الباحثين الواردة في المقدمة

* قدمت أجزاء من هذه الورقة في اجتماعات الإيدوس Eidos في يومي ١٥-١٦ من شهر مايو من عام ١٩٨٧ في بيليفيلد. ونتقدم بالشكر إلى المشاركين كافة في هذا الاجتماع، ونخص منهم بالذكر هانز ديترافرنز، لما قدمه من تعليقات نفيسة. كما قُدمت ونوقشت أجزاء أخرى من الورقة في ملتقى بحوث الشرق الأوسط في الجامعة الحرة Free University في برلين في ألمانيا، وكان ذلك في يناير من عام ١٩٨٨ بموجب دعوة من فريدمان بوتنر. ونحن مدينون بالشكر للمشاركين في هذا الملتقى، ومنهم -على وجه الخصوص- فريدمان بوتنر، وبيير يوهانسن، وفريتز ستيتبات، الذين حفرتنا تعليقاتهم على إعادة تنقيح هذه الورقة. كذلك نوجه الشكر والامتنان إلى بريان تيرنر، لما قدمه من تعليقات ثمينة على هذه الورقة في صيغتها الأولى.

هوامش الباحثين

- ١- تدرس هذه الدراسة بعض الخطابات التي أنتجتها الأصولية الإسلامية.
- ٢- كان عادل حسين ماركسياً سابقاً، وقد كتب كتاباً مهماً جداً عن استقلال مصر في السوق العالمي. واليوم يرتبط عادل حسين بحزب العمل، الذي يعد امتداداً لحزب مصر الفتاة، الذي كان يعد تجسيدا لتوجهات شعبية فاشية، وأيضاً توجهات اشتراكية. ويشغل عادل حسين الآن منصب رئيس تحرير صحيفة الشعب*.
- ٣- قد تكون الإشارة هنا إلى أحمد عدوية، وهو مغنى شعبى مصرى تحبه الجماهير.
- ٤- على الرغم من الزعم بأن حسن البنا تأثر بالصوفية تأثراً بالغاً، إلا أنه ميّز نفسه بوضوح عنهم، وخلق نمطاً تنظيمياً جديداً. "لم تكن لدى رغبة فى الدخول فى منافسة مع الطرق الأخرى، ولم أشأ أن أحصر نفسى داخل حدود جماعة واحدة من المسلمين، أو أقتصر على جانب واحد من الإصلاح الإسلامى، وإنما رأيت أن تكون الرسالة عامة وقائمة على التعلم والتربية والجهاد". (Mitchell 1969 : 215). يرى كل من دان Dunne، وهيوث Heyworth، وميتشل Mitchell أن حسن البنا كان خطيباً ومنظماً بارعاً، كما اكتسب طرائق الدعاية، الغربية منها والإسلامية، واستخدم التقنيات الحديثة لمكبرات الأصوات. ويتبين لنا من تنظيم الحزب، والمؤتمرات، والمراسم، والدعاية الصحفية، أن التفكير والتنظيم لم يختلفا عما كانت عليه الحال فى أى حزب سياسى غربى أو مصرى فى تلك الفترة (Heyworth - Dunne : 59 , 58 , 30 , 16 : 1950 - 84 - Mitchell 1969).
- ٥- لمعرفة طرح مشابه؛ انظر دراستي "سعد الدين إبراهيم" (١٩٨٢)، و"حسن حنفى" (١٩٨٢) اللذين دفعهما نجاح الثورة الإيرانية إلى إعادة قراءة تاريخ الإخوان المسلمين باعتبارهم يمثلون حركة المعارضة الأصلية الوحيدة التى تشغل الساحة السياسية. وداخل إطار هذه الأطروحة يُقدّم الإسلام باعتباره البديل الثوري.
- ٦- من الأهمية بمكان أن نلاحظ الانفصال، على مستوى الخطاب، بين الدراسات السابقة التى اضطلع بها علماء السياسة والاقتصاد، والتى حللت التطورات والتغيرات التى اعترت الحكومات الاستعمارية، والحكومات المستقلة الجديدة، والدراسات الحديثة التى تحلل دور الحكومة فى مواجهة أزمة الأصولية. وتشير هذه الدراسات الحديثة - بشكل أساسى - إلى المفهوم المثالي الساكن عن الدولة فى الإسلام السنّى باعتباره مفهوماً مطلقاً، وتتجاهل تماماً تغيرات البنية التحتية للاقتصاد. وقد درس معظم المراقبين هنا مشكلة التحليل التاريخي.
- ٧- نود هنا أن نشير إلى التوجه العلماني الذي يشمل صحفيين وكتاباً عدة، عبروا - أخيراً - عن أفكارهم فى الصحافة الرسمية. ويمكن الإشارة هنا إلى أسماء يوسف إدريس، ومكرم محمد أحمد، وأحمد بهاء الدين، وعبد الرحمن الشرقاوى. وقد تشكل هذا الجدل في شكل استقطابي مع ازدهار شركات توظيف الأموال، إذ وجهت مجلات مثل روز اليوسف، والأهرام الاقتصادي، هجوماً عنيفاً ضد هذه الشركات التى اتهمتها بالتورط فى ممارسات شبه جنائية ...

... (مثل الاتجار بالحشيش، وتهريب العملة الصعبة، وأنشطة احتكار سوق العقارات على طريقة المافيا، والهجوم على عادل حسين، الذي كان يرى أن هذه الشركات تخدم المصلحة القومية (انظر: روز اليوسف، ١٩٨٧).

٨- أدخل حسن حنفى إلى مصر كتابات الإمام "الخمينى" و"علي شريعتى"، وكان من أوائل المثقفين الذين تزعموا التوجهات الإسلامية التقدمية لليسار الإسلامى (انظر: مجلة اليسار الإسلامى، القاهرة، ١٩٨١).

٩- يقتبس "فؤاد زكريا" عن "حسن حنفى" من دون تحديد المرجع. يفصل "حسن حنفى" أطروحته فى دراسة له بعنوان "من العقيدة إلى الثورة" ١٩٨٨، المجلد الأول، الفصلان الأول والثاني.

١٠- على نحو مشابه، يزعم "سعد الدين إبراهيم" أن جماعة الإخوان المسلمين (فى أثناء فترة حكم السادات) كانت - من وجهة نظره - من أهم جماعات المقاومة، التى استخدمت مجلة "الدعوة" لتعبر من خلالها عن آرائها المعارضة. وقد نشرت هذه المجلة مقالات حادة النبذة عن زيارة السادات إلى القدس، ومعاهدة السلام مع إسرائيل (سعد الدين إبراهيم فى كتابه عام ١٩٨٢، ص ٨٢). ومع ذلك لا يعلق "سعد الدين إبراهيم" على لغة الإخوان المسلمين. فهم - فى واقع الأمر - ينظرون إلى الصراع العربى الاسرائيلى باعتباره حرباً دينية، وهو ما يشى بنبرات مناهضة للسامية، بل مناهضة للشيوعية، وينظرون إلى الحكومات الغربية باعتبارها حكومات صليبية إمبريالية. وهكذا فإنهم يعمدون إلى تبسيط الأبعاد الاجتماعية الاقتصادية للصراع.

هوامش المترجم

* كان عادل حسين يشغل منصب رئيس تحرير صحيفة الشعب وقت كتابة الدراسة، وقد أغلقت الصحيفة بحكم قضائي، وتوفى عادل حسين.

* كلمة marabout عربية الأصل، وتعني الولي أو الناسك أو المرباط.

** جون كالفين (١٥٠٩-١٥٦٤) هو عالم لاهوت فرنسي اضطلع بنشر حركة الإصلاح البروتستانتي في فرنسا وسويسرا. وقد نادى كالفين - فيما نادى - بأن الدولة لا بد أن تساعد الكنيسة، وأن سلطة الكتاب المقدس تعلو على سلطة التقليد الكنسي، وأن الأسرار الكنسية المقدسة لها قيمتها، وإن كانت ليست جوهريّة. اشتهر كالفين أيضاً بمناداته بمسألة أسبقية علم الله، وأسبقية خياراته.

مراجع الباحثين باللغة العربية

- ١- أمين، حسين، ١٩٨٧، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، طبعة ثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- ٢- حسين، عادل، ١٩٨٥، التراث ومستقبل التنمية، نشر في تكنولوجيا تنمية المجتمع العربى، المركز الإقليمى العربى للبحوث والتوثيق فى العلوم الاجتماعية، العربية للدراسات والنشر، القاهرة، نوفمبر ٩ - ١٠.
- ٣- حنفى، حسن، ١٩٨١، الدين والتنمية فى مصر، مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧، بيروت، معهد الإنماء العربى.
- ٤- حنفى، حسن، ١٩٨٨، من العقيدة إلى الثورة، مجلدان، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- ٥- روز اليوسف، ١٩٨٧، "انتقادات لرئيس تحرير الشعب بسبب دفاعه عن شركات توظيف الأموال"، سبتمبر، ٢٨.
- ٦- زكريا، فؤاد، ١٩٨٦، الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع.
- ٧- زكريا، فؤاد، ١٩٨٧، الصحو الإسلامية فى ميزان العقل، القاهرة، دار الفكر المعاصر.
- ٨- فودة، فرج، ١٩٨٥، قبل السقوط، القاهرة، دار الكتب.
- ٩- فودة، فرج، ١٩٨٦، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر.

مراجع باللغات الأوروبية

- ABDEL MALEK. A. 1963. L'orientalisme en crise Diogne (Oct./ Dec.) : 109-142
- AL-AZM. S.J. 1981. Orientalism and orientalism in . Khamsin 8 : 5 - 26 . Reverse
- ARKOUN. M. 1964. L'islam vu par le professeur G.E.V. Arabica 2. Leiden.
«ÅGrunebaum.
- ARKOUN. M. 1970 . Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-IX siècle.
Miskawayh philosophe
et historien .
Paris : J.Vriu . Librairie philosophique .
- ARKOUN. M. 1984 . Pour une critique de la raison Paris: Maisonneuve et Larose.
«ÅÈIslamique.
- BAUDRILLARD . J. 1970 . La société de consommation . Paris : S.G.P.P .. ses
structures.
- BAUDRILLARD . J. 1972 . Pour une critique de
Paris: Gallimard . l'économie politique du signe.
- BAUDRILLARD . J. 1978 . Die Agonie des Realen. Berlin: Merve .
- BAUDRILLARD . J. 1982 . Der symbolische Tausch und der Tod . Munich :
Matthes und Seitz .
- BOURDIEU. P. 1980 . Le sens pratique. Paris : Les Editions de Minuit .
- BOURDIEU. P. 1987. Choses dites. Paris: Les Editions de Minuit .
- DEKMEJIAN. R.H. 1980 . The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy , Crisis ,
Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives . Middle East Journal 34 .
- DJAÏT. H. 1974. L'Europe et l'Islam . Paris : Seuil .
- EL-AZMEH. A. 1979. Islam Histories. Icons , Politics . Unpublished paper .
- ENDRESS. G. 1982 . Einführung in die islamische Geschichte. Munich : Beck .
- ETIENNE . B. 1987 . L'Islamisme radical. Paris : Hachette.
- FEATHERSTONE . M. 1987 . Consumer Culture. Symbolic Power and
Universalism . in Stauth . G . and Zubaida . S. (eds), Mass Culture , Popular
Culture and Social Life in the Middle East. Boulder . Colo . : Westview Press .
- FOUCAULT. M. 1978 . A quoi rêvent les Iraniens ? . Le Nouvel Observateur .
October 16 .
- FREUND , W. 1987 . Jüdischer und islamischer Fundamentalismus :

...

- Entsprechungen . politische Konsequenzen . Der Orient 28 (2) : 216-228 .
- GEERTZ , C. 1968 . Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago : University of Chicago Press .
- GEERTZ , C. 1973 . The Interpretation of Cultures . Selected Essays . New York : Basic Books.
- GEERTZ , C. 1976 a . The Religion of Java . Chicago : Chicago University Press .
- Understanding . in Basso . K. H. and Selby . H. A. (eds.). Meaning in Anthropology . Albuquerque : University of New Mexico Press .
- GIBB. H. A. R. 1947 . Modern Trends in Islam . Chicago : Chicago University Press.
- GILSENAN . M.R. 1982. Recognizing Islam . London: Croom Helm .
- HABERMAS. J. 1985 . Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt : Suhrkamp .
- HANAFI. H. 1982 . The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt. Arab Studies Quarterly 4 (1/2) .
- HANAFI . H. 1985 . Des ideologies modernistes à l'Islam révolutionnaire. Peuples méditerranéens (Oct./Dec.): 3-15 .
- HEYWORTH-DUNNE . J. 1950 . Religion and Political Trends in Modern Egypt . Washington : Brentano .
- HOBART. M. 1986 . Introduction : Context Meaning and Power in Hobart . M. and Taylor . R. (eds.) Context Meaning and Power in Southeast Asia . Ithaca . N. Y. : Cornell University Press .
- HOBART , M. 1987 . The Elixir of Morality : Towards a Balinese Economy of Death . Paper Development Research Centre . Bielefeld . July 10-11 .
- HOURANI . A. H. 1980 . Europe and the Middle East . London : St. Antonys .
- IBRAHIM . S.E . 1982 . An Islamic Alternative in Egypt. The Muslim Brotherhood and Sadat . Arab Studies Quarterly 4 (1/2) .
- JANZ . C. P. 1981. Friedrich Nietzsche : Eine Biographie. 3 vols. Munich : Hauser .
- JOHANSEN . B. 1981. Islam und Staat im Kapitalismus. Das Argument 129/130 : 690-703 and 787 - 811 .
- JOHNSON . N. 1987 . Religious Paradigms of the Sudanese Mahdiya. Ethnohistory 25 (2) : 159 - 178 .

- ... KANDIL. F. 1983. Nativismus in der Dritten Welt . Wiederentdeckung der Tradition als Modell Für die Gegenwart . St. Michael : Bläschke .
- Kepel . G. 1984 . Le prophète et le pharaon. Les mouvements Islamistes dans l'Egypte contemporaine . Paris: La Découverte .
- LAROUI . A. 1973 . For a Methodology of Islamic Studies Diogenes 83 : 12 -39 .
- LAROUI . A. 1987 . Islam et Modernité†. Paris La Dcouverte .
- LEWIS . B. ed. 1983 . The World of Islam . London : Thames and Hutchinson .
- LUTFI AL-SAYYID-MARSOT . A. 1984 . Religion or Opposition : Urban Protest Movements in Egypt. International Journal of Middle East Studies 16 (4) : 541-552 .
- MITCHELL. R.P. 1969 . The Society of the Muslim Brothers . Oxford : Oxford University Press .
- MURSY. S. , NELSON. C. , SAAD LUKA. R. and SHOLKAMY. H. 1987. Anthropology and the Call for Indigenization of Social Science in the Arab World . Unpublished paper .
- MÜHLMANN. W.E. 1961 . Chiliasmus und Nativismus. Berlin: Reimer .
- MÜHLMANN. W.E. 1964 . Rassen . Ethnien . Kulturen . Berlin / Neuwied : Luchterhand .
- PETERS . R. 1987 . Islamischer Fundamentalismus : Glaube . Handeln . Führung . in Schluchter , w. (ed.) . Webers Sicht des Islam . Frankfurt : Suhrkamp .
- RODINSON . M. 1968 . Islam and Capitalism . London : Penguin .
- ROSEN . L. 1984 . Bargaining for Reality : The Construction of Social Relations in a Muslim Community . Chicago : University of Chicago Press .
- ROUSSILLON . A. 1988 . Islam, Islamisme et dmocratie : la recomposition du champ politique en Egypte . Peuples Méditerranens 41-42 : 303 - 341 .
- SAHLINS . M. 1976 . Culture and Practical Reason . Chicago : University of Chicago Press .
- SAID . E. W . 1978 Orientalism . New York : Vintage Books .
- SCHLUCHTER . w. 1987 . Einleitung : Zwischen Welteroherung und Weltanpassung Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islam . in Schluchter . W. (ed.). Max Webers Sicht des Islam. Frankfurt : Suhrkamp .
- SCHMITT . C. 1922 . Politische Theologie : Vier Kapitel der Lehre von der Souveränität . Munich : Duncker & Humblot .
- ...

- SEMSEK. H. G. and STAUTH. G. 1987 . Lebenspraxis , Alltagserfahrung und soziale Konflikte in Kairoer Slums. Stuttgart : Steiner .
- SIVAN . E. 1985 . Radical Islam . Medieval Theology , and Modern Politics . New Haven : Yale University Press .
- STAUTH . G. and TURNER . B.S. 1986 . Nietzsche in Weber oder die Geburt des Genius im professionellen Menschen . Zeitschrift für Soziologie 15 (2) : 81 - 94 .
- STAUTH . G. 1988 . Innerlichkeit und Fremdkultur. Das Islambild im okzidentalen Rationalismus (Essentialism and the Culture of the Other. The Image of Islam in Occidental Rationalism) . Mimeograph . University of Bielefeld .
- TROELTSCH . E. 1966 . Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie . Edited by Hans Baron . Aalen : Scientia Verlag .
- TURNER . B. S. 1974 . Weber and Islam . London : Routledge and Kegan Paul.
- TURNER . B. S. 1978 . Marx and the End of Orientalism . London : George Allen and Unwin .
- WAARDENBURG . J. 1963 . L'Islam dans le miroir de l'Occident. The Hague : Mouton .
- WEBER . M. 1920 . Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie . Tbingen : J. C. B. Mohr .
- WEBER . M. 1956 . Sociology of Religion. Boston : Beacon Press .
- WEBER . M. 1958 . The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism . New York : Scribners .
- WITTFOGEL . K. A. 1962 . Die orientalische Despotie . Cologne : Kiepenheru & Witsch .