

تجديد الخطاب الديني بعد 11 سبتمبر : الجدل الديني والسياسي

معتز الخطيب *

التجديد ربما يفسد أحياناً، لكن التقليد المحض يفسد إفساداً مطلقاً

اكتسب تعبير "التجديد" شرعيته من وروده في حديث نبوي شهير، ومع ذلك شهد عبر تاريخه التباساً واشتباهاً أيضاً، نتيجة التنازع حول شرعية مدلوله، وهو وإن كان في التراث الإسلامي كاد أن يطابق مفهوم "الاجتهاد" بالمعنى الفقهي، فإنه بدءاً من بدايات القرن العشرين تحول من النص إلى الخطاب، واكتسب زخمه بعد خفوت وهج مدرسة الإصلاح التي نسبت لمحمد عبده رحمه الله والتي قامت على أساس الوعي بالعصر، وبالفجوة الماثلة بين الغرب والعالم الإسلامي، وكانت فكرة مناهضة الاستعمار (الأوربي) والهيمنة الثقافية تقع في القلب من انشغالاتها. ومع ذلك بقي مشروع التجديد قاصراً على فئات نخبوية ولم يتحول إلى عمل مؤسسي واسع، فضلاً عن حديث الصحافة.

لكن خطاب التجديد أو الإصلاح، منذ تاريخ 11 سبتمبر شهد تحولات مثيرة، فتحول من قرار داخلي، إلى مطلب خارجي للاستعمار الجديد (الأمريكي) ليسري بعد ذلك إلى قرار سياسي، وتلهج السنة النخبة الثقافية، والمؤسسة الدينية الرسمية بالحديث عنه، ويتحول إلى حديث الصحافة اليومية ويدخل فيه كل الاتجاهات الفكرية والدينية، ومن هم خارجها أيضاً.

هذا المقال يقوم على فكرة أساسية وهي أنه هنالك خطابان للتجديد، خطاب نشأ قبل 11 سبتمبر واستمر بعده ولا- علاقة له بالأحداث والجدل، ويعتبر الباحث نفسه من المنتمين لهذا الخطاب، وخطاب نشأ بعد 11 سبتمبر 2001م وهو ما تفرده هذه الورقة بالدراسة. فالمقال يدرس كيف تحول هذا الخطاب إلى موضوع اهتمام كل الشرائح السابقة، ويحاول أن يفسر كيف تحول الحديث بعد 11 سبتمبر من حديث عن الإرهاب، إلى حديث عن إصلاح العالم العربي، وتجديد الخطاب الديني، ليدرس جدل الداخل والخارج، ومفهوم التجديد المطلوب بحسب الاتجاهات المطالبة به، وكيف تحول التجديد من مطلب للإصلاحية الإسلامية إلى مطلب للإصلاحية الأمريكية، ومصير مشروع التجديد الإسلامي في هذا الجدل، وكذلك مصير المشروع الأمريكي، معتمداً على جدل الديني والسياسي.

أما بخصوص المفاهيم التي تشكل زاوية مقاربة الموضوع والتحليل فلن نخوض في رسم جوهرها، والجدل في ذاتها، وخصوصاً العنف والإرهاب، لأن ذلك سيخرج بنا عن وجهة البحث، وحين نستخدم تعبير "الإصلاحي" فنستخدمه بشكل إجرائي لا قيمي، لوصف تلك الممارسات التي تتم، الإيجابي منها والسلبي.

وفيما يخص ثنائية الإسلام والغرب، فهي وإن كانت مغلوبة، لكن ذلك لا ينفي وجودها واستعمالاتها، والمبرر لهذا الاستعمال هو أن السياسة الأمريكية تحديداً- لا تكاد تفرق بين "الإسلام" و "المسلمين" عملياً، لأن المنطق السياسي غير معني كثيراً بالناحية التجريدية المعرفية فهو معني بما هو عملي.

والأهم هنا أنه لا يمكننا الحديث عن مصطلح أمريكي محدد سواء "تجديد" أم "إصلاح" أو غير ذلك، ويبدو أن "الإصلاح" هو الأكثر، وهذا الإرباك سرى إلى الخطاب العربي الثقافي والديني والرسمي، فلا يمكن الحديث فيه عن "مصطلحات" محدودة بحد، فالسياسي مثلاً تارة يعبر بالإصلاح، وأخرى بالتطوير، وثالثة بالتجديد، والديني وجد في "التجديد" مفردة لها شرعيتها النصية فألح عليها، والأمر نفسه سرى إلى الثقافي. هذا الإرباك أوقع البحث في مشكلة تحديد المصطلح، ولذلك هو سيتعامل مع هذا

بناء على المعنى العام في الرغبة في الارتقاء إلى مستوى العصر واستلهام الروح الإسلامية، وهو ما قامت به إصلاحية عبده. كما أن الربط بين الإصلاحية الأمريكية والإصلاحية الإسلامية يتم ضمن إطار درس رد الفعل، ومن زاوية وجود "الاستعمار".

وبما أن المقال يركز على جدل الديني والسياسي فإن التحليل يستعين بالتحليلين المعرفي والسياسي، ويتردد بينهما.

سؤال البحث عن إطار تفسيري

ربما يثير عنوان البحث "تجديد الخطاب الإسلامي بعد 11 سبتمبر" - بمفرده - بعض الغموض، فهل سيتم الحديث عن جهود التجديد بعد 11 سبتمبر، أم عن خطاب التجديد؟ ولماذا "11 سبتمبر"؟ وهل هي مجرد تأريخ كغيرها من التواريخ التي يمكن أن تستخدم في التحقيب التاريخي لقضية ما؟ أو أنها "تقويم جديد" كما سبق لي ولغيري وسمها؟ وهل يمكن اعتبارها -مرحلة الـ "ما بعد"- لحظة حاسمة تغير كل شيء بعدها عما كان عليه قبلها؛ بحيث تُلحق - بما هي مرحلة - بسلسلة المفاهيم الكبرى التي وُسمت بالـ "ما بعدية" (ما بعد الحداثة، ما بعد الاشتراكية، ما بعد..؟) (1).

يأتي تحديد "11 سبتمبر" هنا بعيداً عن أي انحيازات، وخارج التفكير بالخصوصية والغربية، والمابعدية، فهو مجرد تأريخ بيوم شهد حدثاً "عالمياً"، وعالميته ليست نابعة من كونه أمريكياً، بل لأنه استهدف رموزاً مركزية في النظام الاقتصادي العالمي، ولكون العالم شهد بعده متغيرات سياسية واقتصادية وقانونية وثقافية، ودينية أيضاً، كان المهيمن فيها أمريكياً.

تتوعدت زوايا مقاربة الحدث، وتفسيراته، من الديني والسياسي، إلى الحضاري، والثقافي-النفسي، والبنائي، لتخرج بنتائج مختلفة تتفاوت من كونه عداءً "للحداثة" ورداً عليها.. إلى كون تنظيم "القاعدة" وليد الحداثة السياسية، وتعبيراته ومفرداته وتحولاته قادمة من رحم المشروع الحداثي! (2).

لكن يبدو الملمح الثقافي-الديني طاغياً في تحليل الحدث ورمزيته، على الأقل في الرؤية الغربية، وتحديدًا الأمريكية، من بدء الحديث عن "الفاشية الإسلامية" و "الأصولية الإسلامية" و "الإرهاب الإسلامي" مروراً بالسؤال الأمريكي العريض: "لماذا يكرهوننا؟" الذي يحيل المسألة إلى عداوة "للعالم الحر" كما عبر جورج بوش الابن مراراً، وانتهاءً بالممارسات الأمريكية حول "نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية" (3)، و "تأهيل" المسلمين ثقافياً ليكونوا ديمقراطيين، و "تغيير" مناهج التعليم لنشر ثقافة التسامح والحرية (4).

ربما يكون طغيان الملمح الثقافي نتيجة سيادة المنظور الثقافي في التحليل السياسي في ظل العولمة والحديث عما سمي بـ "صراع الحضارات" بحيث يتم التركيز على دور الأفكار والقيم في التفاعلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعندما قويت الكتابات الغربية في اهتمامها بالقيم والأفكار وتأثيرهما على السلوك السياسي، صارت الغلبة لهذا المنظور (5). ومع ممارسات "تنظيم القاعدة" وخطابه الديني-السياسي المشبع بالعنف ضد "الكفرة" من "اليهود والصليبيين" وحديثه عن "حتمية الصراع بين الإيمان والكفر" تحول الإسلام إلى مشكلة عالمية، واتسع الصراع عليه تفسيراً وتوظيفاً- ليشمل كل التوجهات الإسلامية وغير الإسلامية، المتفككة والمختلفة مع القاعدة، والأنظمة السياسية العربية، والغرب وخصوصاً أمريكا صاحبة مأساة سبتمبر، بمعنى أن "مصائر الإسلام التي كانت موضع نزاع بين الإسلاميين والأنظمة العربية والإسلامية صار يشارك في تحديدها -أو يحاول ذلك- كل من يعتبرون أنفسهم متضررين من المتشدددين المسلمين في العالم" (6).

بذلك أوجدت أحداث سبتمبر "مشروعية" - بمنظور أمريكا؛ "المتضرر" الأكبر من "الإرهاب الإسلامي" - للحديث عن التغيير والإصلاح، على مستويات مختلفة، وبأدوات مختلفة - بما فيها القوة

العسكرية في أفغانستان والعراق - ومن ضمن مشروع التغيير هذا كان: "نشر الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية" و "تجديد الخطاب الديني" - الإسلامي تحديداً - وتغيير مناهج التعليم، وملاحقة الجمعيات الخيرية، تحت عنوان "الحرب على الإرهاب" الذي صكته لهذا المشروع الطويل غير المحدود - زماناً ومكاناً ومفهوماً -.

الخطاب بدأ بإعلان حرب من أجل الحرية في خطبة مهدة قبل الحرب على أفغانستان، أثارت الكثير من اللغط في العالم، لتفتح باب التأويلات واسعاً، وتذكي التفسيرات "الدينية" للفعل الأمريكي، ومع أنه جرى التراجع عنها لاحقاً، فإنها بقيت "زلة لسان" تعكس معتقده بنظر الكثيرين في العالم الإسلامي، ليتم استعادتها عنواناً للحرب على العراق أيضاً (7). شعار "الحرب على الإرهاب" غير المحدود بحدّ، ومقولة "الحرب الصليبية"، والحديث عن "الإرهاب الإسلامي" والممارسات الأمريكية التي طالبت بتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج الدينية (الإسلامية)، والحديث عن النزعة التبشيرية لدى المسؤولين في فريق الإدارة اليميني (8)، كل ذلك حمل على الاطمئنان لهذا التفسير الديني-العقدي، وجعل من "الحرب على الإرهاب" في نظر الكثيرين حرباً على الإسلام نفسه (9).

وإذا كان ارتباط المنظور الثقافي بالعولمة أركى الاهتمام بدور الخطاب الديني، ليصبح تحليل الخطاب الديني حقلاً معرفياً أصيلاً في مجال العلوم السياسية، فإن حادث 11 سبتمبر وخطاب القاعدة والخطاب الأمريكي المتمركزين حول ثنائيات حدية تبسيطية (إيمان/كفر) و(خير/شر)، كل تلك الأمور، أعادت الدين (الإسلام تحديداً) إلى جوهر الصراع، وأنعشت المخيلة الغربية المشبعة بفوبيا "التهديد الإسلامي"، الذي يمثل لها "نوعاً من التفهق والعودة إلى أزمنة غابرة" (10)، بالاتكاء على رمزية الحدث البالغة وإيحاءاته المساندة لذلك التصور. ومع مصير "الإسلام/الخطاب الديني" في جوهر "الحرب على الإرهاب"، بدأ الحديث من 20 سبتمبر 2001 على أسنة كثيرين عن "استنقاذ الإسلام" من خاطفيه، ليصل في منتصف سنة 2002م إلى الحديث عن "تجديد الخطاب الديني" وقائمة المطالبات الغربية التي منها تغيير مناهج التعليم الديني.

الحديث الغربي عن "تجديد الخطاب الديني"، و"تغيير مناهج التعليم الديني"، المترامن مع الوجود العسكري في أفغانستان والعراق، الذي أعاد من جديد جدل "التجديد" مصطلحاً ومفهوماً ومشروعاً، لنشهد سيلاً من الكتابات الصحفية (11)، والندوات والمؤتمرات حول "تجديد الخطاب الديني" (12)، وليشترك فيها كل الاتجاهات الفكرية؛ ما أدى بالمقابل - إلى استعادة تعبير "الإسلام الأمريكي" لسيد قطب.

هذا التحول المثير، يفتح الجدل واسعاً حول أسئلة متعددة يمكن أن تثار أيضاً بخصوص تحول الديمقراطية إلى إرغام خارجي أيضاً. من ضمن الأسئلة: هل يمكن أن يكون سؤال التغيير والتجديد رهناً بإرادة السياسي؟ وما آثار تحول السؤال إلى مطلب خارجي، والخارج هنا هو الاستعمار الجديد؟ والسؤال المركزي الذي دفع إلى طرح مطلب التغيير السياسي والتجديد الديني هو منشأ الإرهاب، وما علاقته بالدين والسياسة الداخلية والخارجية؟ وأي انعكاسات ستكون للمطلب الأمريكي على مشروع التجديد الإسلامي؟ وما مصير مصطلح التجديد حين يتحول إلى عنوان لفعاليات حكومية متعددة، ومؤسسات دينية "رسمية"؟ بل حين يتحول مناهضو الخطاب الإسلامي إلى حملة لواء التجديد، ومهمومين بمشروعه؟ وما مفهوم التجديد في خطاب هؤلاء جميعاً؟ وهل يمكن أن يتم التجديد في ظل الاحتلال والتهديد العسكري وفقدان الأمن والاستقرار؟ ثم ما علاقة التجديد الديني بالتغيير السياسي؟

أسئلة كثيرة يمكن أن تثار هنا، سيحاول البحث مقارنة بعضها من خلال درس الجدل بين السياسي والديني، وإلى أي مدى يعوق السياسي الديني ويلونه بالمصالح والأغراض السياسية.

"الإرهاب": سؤال المفهوم.. وحرب الأفكار

شكل حدث 11 سبتمبر بوصفه "إرهاباً" ولد ما سُمي "الحرب على الإرهاب" - منعطفاً أساسياً وتحولاً جذرياً لنوعية الخطاب والممارسة في السياسة الخارجية الأميركية، والأخطر من ذلك أن هذا التحدي قد أتى من كيان غير معترف به في كل من القاموسين السياسي والدبلوماسي على الصعيد العالمي. ومقاربة السلوك الغربي في حربه المعلنة من منظور ديني، يبدو مريحاً إذ يمكن تفسير هذه الممارسات على أنها "حرب على الإسلام" وهو ما مال إليه الكثيرون، خصوصاً من التيارات المتوافقة أو المتعاطفة مع توجهات "القاعدة". غير أن هذه الممارسة المنتشعبة والمربكة أحياناً في وضعها ضمن إطار تفسيري كلي يمكن مقاربتها من زاوية بالغة الأهمية وهي زاوية المفاهيم لمحاولة الإمساك بالرؤية الموجّهة لهذه السياسات وتقلباتها في مراحلها المتعاقبة منذ الحدث وحتى الآن.

إنه ما من شك أن الحدث/ المأساة الذي انفلت من محيطه ليصبح كونياً بفعل عوامل كثيرة، جعل أبعاده الرمزية والعاطفية والسياسية والقانونية والثقافية والاقتصادية لها وزنها في تحديد توجهات المستقبل، وإعادة صياغة العالم من جديد في نظام ما بعد 11 سبتمبر، لكن الشيء الثابت فيه هو الهيمنة الأمريكية مرة أخرى.

هذه الشحنة الانفعالية وما ولّدت من شظايا أفعال على الصعيد الدولي سبقها وأعقبها وصاحبها شعارات وحملات إعلامية أحدثت ثورة مفاهيمية (13)، اختلطت فيها السياسة بالثقافة والدين؛ ما يجعل من قضية المفاهيم قضية مركزية تجب مساءلتها واستثارة مكنوناتها وكيف يمكن للألفاظ أن تكيف لتستوعب المصالح وتغيراتها، وكيف أمكن استثارة أبعاد دينية/ عقديّة للأحداث والكلمات (صليبية، الإرهاب، العدالة، الحرية...).

غير أن المفهوم المركزي الذي يصلح للمقاربة من زاويته هو ما ولّده الحدث نفسه (الإرهاب)، والذي سوّغ انطلاق الحرب عليه، والتي كانت عنواناً لكل الممارسات الأمريكية بدءاً من الحرب على أفغانستان والعراق وصولاً إلى نشر الديمقراطية وتجديد الخطاب الديني وتغيير المناهج. هذا المفهوم غير المحدود، والمرن لدرجة زاد فيها الخلط حتى تحمّل "المصطلح" بأكثر مما يحتمل معناه، الأمر الذي جعل من الإشكالية تتخطى حدود الديني والثقافي والسياسي، إلى الوطني والقومي والعقدي حين يشمل الإرهاب كل فعل إسلامي خاصة، وفلسطيني مقاوم دفاعاً عن النفس والأرض على وجه الخصوص.

لكن سؤال مفهوم "الإرهاب" هذا سيضعنا مرة أخرى أمام تعقيد يصعب معالجته من منظور فكري (مفهومي) فقط، وفي هذا السياق نفهم جيداً معنى قول ديفيد فروم وريتشارد بيرل (من المحافظين الجدد): "ليست كلماتنا مقنعة، وهذا ليس فقط لأن السكان في الشرق الأوسط لا يصدّقون ما نقوله، لكن أيضاً لأننا نحن وهم، لا نتفق على معنى الكلمات التي تشكل قاموسنا الأخلاقي. فالأميركان وأهل الشرق الأوسط قد يوافقون، مثلاً، على أن من الخطأ قتل حياة إنسانية بريئة. لكننا لا نتفق على من هو "البريء" ومن ليس هو" (14). فالكلام يحيل إلى افتراق في الكونين المفهوميين صادر عن أسباب أشد تعقيداً من فكرة "صراع الحضارات" أو العداة للإسلام.

إنّ النظر إلى "الحرب على الإرهاب" وفضاءاتها المتعددة، من العسكري (الاستعمار)، والسياسي (تغيير الأنظمة ونشر الديمقراطية)، إلى الديني (المحافظون الجدد يطالبون بالتجديد الإسلامي)، والثقافي (تغيير المناهج ومفرداته): يفرض التعامل معها برؤية مركبة لا يكفي فيها النظر في حدود "الأمن القومي" ومتطلباته فقط، بل لا بد -أيضاً- من استعادة عقيدة "التهديد الإسلامي" الكامنة مسبقاً في مخيلة الرأي العام الغربي والمشخصة في أحداث سبتمبر وخطاب القاعدة، وفي تهديد وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة، وكذلك حضور حلم الإمبراطورية "المزدوج المقاصد في الشرق الأوسط: ببسط السيطرة على أرضه (باعتبارها قلب العالم من بداية التاريخ وحتى حاضره) ويمد يده إلى مكامن البترول تحتها (بوصفها محرك التقدم المضمون حتى هذه اللحظة)" (15). وحتى حينما تحولت "الحرب على

الإرهاب" من نيويورك إلى كابول، ثم من كابول إلى بغداد، "كانت هناك أحوال إنسانية، وصراعات سياسية، ومطالب إمبراطورية، وضرورات بتروولية، ولوازم انتخابية" (16)، تقف وراء السياسة الأمريكية وحربها.

ومن ضمن هذه الرؤية المركبة تبدو الولايات المتحدة، ولاسيما "المحافظين الجدد"، معنية بالموضوع الأيديولوجي تغييراً لمناهج تعليم، أو حُصاً على تأويل أشد عصرية للدين في البلدان الإسلامية، أو نشرًا وتعميمًا لمنتوج أميركا الثقافي، فضلاً عن "عقيدة" أمن إسرائيل التي تشكل ثابتة من ثوابت السياسة الأمريكية بغض النظر عن الإدارة الحاكمة في البيت الأبيض (17).

وعلى هذا، فـ "الحرب على الإرهاب" - بمفهومه الواسع وغير "التقليدي" (18) - اتسع ليشمل "حرب الأفكار" (19)، بناءً على التشخيص الأمريكي للعنف والإرهاب "الإسلامي" وأسباب توليده، ومن ثم وسائل مكافحته التي تنوعت من "تجديد الخطاب الديني" والضغط على بعض المؤسسات الدينية (كالأزهر) إلى تغيير المناهج وإقامة المحطات الإعلامية لنشر خطابها مباشرة (20).

الإرهاب: سؤال الباحث والمنشأ

إنّ سؤال مفهوم "الإرهاب" وتعريفاته يشكل نموذجاً لمقاربة الأزمة البالغة التعقيد بين الغرب والشرق الإسلامي تحديداً، أو ما يُعبر عنه بثنائية (الإسلام والغرب) حين تستحيل الأزمة إلى العمق في الافتراق بين فضاءين مفهوميين كونييين يشتملان على الكثير من المفاهيم المفترقة (الإرهاب، الاحتلال، الحرية، العدل، التسامح...) تنتمي إلى قاموسين أخلاقيين. وحين تفرق المفاهيم وتعلن حرب الأفكار هنا، يكون من الطبيعي الافتراق في سؤال يتصل اتصالاً وثيقاً بسؤال المفاهيم، وهو: ما الباعث على الإرهاب؟ وما دوافعه؟ وكيف نشأ؟ الإرهاب ليس عفويًا أبدًا والمرء لا يُخلق إرهابيًا. إنه "يصبح إرهابيًا"، و"الإرهاب" هو "ثمرة مرة" لظواهر ومسارات. لكن ما هي؟

إنّ "الفهم" يعني إدراك آليات العمل، و"الانفعال" الذي تلبس بردود الفعل تجاه الحدث حجب كثيرًا من إمكانيات فهم آليات الفعل نفسه فضلاً عن أن اختلاف المفهوم وحدوده وأخلاقياته في ضوء مجمل العلاقة المأزومة تاريخياً بين الغرب والشرق الإسلامي والتباسات رمزية الفعل نفسه (هل هو ردّ سياسي؟ أو ديني؟ أو نفسي؟ أو حضاري؟) لم تكن تسمّح بغير التفكير باتجاه: "لماذا يكرهوننا؟"، "وإنهم يستهدفون العالم الحر"! هذا السؤال والجواب الذي مثل ما يشبه رأياً عاماً غربياً لم يكن يقدر على الفكك من الربط بين "فهم" الحدث، وبين "الموقف" منه، بمعنى عدم القدرة على الفصل بين ما هو إجرائي وما هو قيمي لتسود مقولة: إن الفهم يعني الصفح.

ثم إنهما (السؤال والجواب) انتهيا إلى إحالة المشكلة إلى "شأن داخلي" إسلامي وعربي ما يعني استنبطان نزاهة وطهارة الذات الغربية من أي شبهة تجاه مسببات الفعل، وهو ما يعكسه السؤال المفعم بالبراءة الساذجة: لماذا يكرهوننا؟ هذا الاعتقاد المستبطن والتحليل المنبني عليه هو ما ولد الاعتداءات الكثيرة التي وقعت على المسلم والعربي.

في سؤال الكراهية هذا الذي يفسر "أيديولوجيا الإرهاب" يكمن تفسير جزء كبير من ملامح السلوك الأمريكي تجاه المسلمين والعرب، فالرئيس الأمريكي يوصف "الحالة الإرهابية" فيقول: "إن الذين يغذون الكراهية يريدون أن يوجدوا انشقاقاً بين الشرق والغرب... وعندما يذهب إرهابيون في مهمات انتحارية وقتل، فهم يشوهون التعاليم الأخلاقية السامية للإسلام نفسه. فطموحهم الحقيقي هو أن يسيطروا ويتحكموا ويعيدوا قولبة مجتمعات بأكملها وفق صورتهم القاسية". "إننا سنستخدم نفوذنا ومثاليتنا لاستبدال الكراهيات القديمة بأمال جديدة عبر الشرق الأوسط" (21).

فمشكلة الإرهاب إذن: داخلية بنيوية، وهي متعددة الأسباب: سياسية، واقتصادية، وثقافية وهذا ما يجعل

منها بيئة خصبة "التربية المتطرفين والإرهابيين"، ولذلك محاربة الإرهاب ستكون على هذه المستويات جميعاً بالإصلاح السياسي والتعليمي والاقتصادي(22). وهنا يأتي الحديث عن الديمقراطية، والحرية، والإصلاح الديني والتعليمي(23)، لبناء ثقافة تعلم التسامح وتتقبل الآخر، وتتهي حالة الكراهية والتطرف، "فالعالم الديمقراطي هو عالم مسالم أكثر".

الإصلاح الغربي: سؤال المصالح والبديل "الإسلامي"!

هذه الرؤية المصرّح بها في خطابات غربية عديدة تعني أن السياسة الخارجية للدول شهدت تحولاً جوهرياً بعد 11 سبتمبر، فقبله كانت سياستها ترك الشأن الداخلي للأنظمة الحاكمة(الصديقة والعدوة) مقابل تأمين مصالحها الحيوية في المنطقة، وإبعاد شبح وصول الإسلاميين إلى السلطة الذين يشكلون تهديداً مؤكداً للمصالح الكبرى، وبعده تحولت السياسات إلى التوغل في البنى الداخلية للمجتمعات العربية والإسلامية بوصفها "المولد الأساس للإرهاب". هذا التحول سيثير الكثير من الإشكاليات التي تحتاج إلى بحث، لأنه سيتجاوز قضايا السيادة والخصوصيات الثقافية والدينية، وسيعيد فتح ملف علاقتها مع الإسلاميين الذي شكلوا على الدوام جبهة المواجهة الذي دفعها إلى دعم "الديكتاتوريات" الحاكمة، فهم لا يزالون يشكلون نبض الشارع والبديل الذي من المؤكد أنه ستأتي به الانتخابات الحرة إلى السلطة. فضلاً عن الإشكاليات البنوية في قضية الديمقراطية والإصلاح وهي يمكن أن تأتي من الخارج؟

ويدرك "ريتشارد هاس" التحرك المفاجئ نحو الانتخابات الحرة في البلدان ذات الأكتريية الإسلامية قد يأتي بالأحزاب الإسلامية إلى الحكم. لكن السبب كما يرى- لا يكمن في كون الأحزاب الإسلامية تتمتع بثقة السكان الساحقة، بل لأنها في الغالب المعارضة المنظمة الوحيدة للحالة الراهنة التي تجدها أعداد متزايدة من الناس غير مقبولة". لكن لا يبدو أن هذا الرأي محسوم لدى الإدارة الأمريكية خصوصاً أنه صادر قبل احتلال العراق (حيث ظهر فيها الوزن الإسلامي الشيعي المتمثل بالمرجعية)(24)، ولا يخفى أن الحركات الإسلامية حققت تقدماً سياسياً في أكثر من بلد في السنوات الثلاثة الأخيرة، وفي هذا السياق يمكن لنا قراءة محاور اهتمامات "ما بعد 11 سبتمبر" والتي نشط فيها الحديث عن "العلاقة بين الإسلام والغرب" وتفنيد مقولة صدام الحضارات، وبشكل أخص الحديث عن "الحوار الأمريكي الإسلامي" و "دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط"(25)، وهو ما يمكن قراءته في ضوء التوجهات الأمريكية الجديدة على أنه محاولة للتعرف عن قرب على ما طرأ من تغيير في أفكار الإسلاميين بخصوص القضايا الإشكالية(تم الإلحاح على مسألة موقفهم من الديمقراطية والمرأة في مؤتمر الكويت)، واختبار مدى إمكانية صيانتهم لمصالحها فيما لو حملتهم الديمقراطية إلى السلطة، بل إن هذا العنوان الأخير قرئ على أنه "بحث أمريكي عن شريك إسلامي معتدل"(26). خصوصاً وأن قسماً من الأوساط الأكاديمية الأميركية أصبح لا يتردد في التأكيد على أنه "لا يمكن قيام أنظمة ديمقراطية في المنطقة دون إشراك الإسلاميين"(27).

غير أن هذه القناعة تعيد فتح كثير من الأسئلة الإشكالية، وتضعنا في قلب إشكالية العنف ومولّداته وشرعية الأنظمة القائمة وحسابات المصالح الغربية والأمريكية، والعلاقة بين الإسلام والغرب، ما ينذر بتوتر كبير وإعادة بناء المنطقة وحساباتها. فليس من الممكن لمناقشة التحولات السياسية المطلوبة في المنطقة أن نتقدم دون أن تجيب على سؤال: هل هناك خطر إسلامي حقيقي يقفل باب الديمقراطية ويهدد أي تحول ديمقراطي؟ وهل من الممكن تصور تحول نحو الديمقراطية لا- يتبعه تسلط للقوى الإسلامية "المتطرفة" على الحكم، وبالتالي لا يترجم بالضرورة بإهدار حقوق وحرريات الأفراد وبعودة منتصرة لنظم استبداد دينية أكثر قسوة من نظم الاستبداد القائمة شبه العلمانية؟ وهل يمكن إنكار أن العنف الاستثنائي الذي أظهرته بعض الحركات الإسلامية المتطرفة - ولا تزال تظهره بشدة تجاه الغرب بشكل خاص - هو الذي يدفع هذه الدول إلى تبني النظم المستبدة والتمسك بمبدأ الوصاية على المنطقة التي تشكل بؤرة مصالح إستراتيجية كبيرة ومعترف بها؟

إن إعادة فتح هذه الأسئلة والتفكير فيها (وبعضها مسلمات قامت عليه توازنات العلاقة بين الدول الديمقراطية والأنظمة الاستبدادية) يعيد النظر في "شرعية" الأنظمة القائمة أساساً على "العنف" المفترض من الإسلاميين، فمن خلال التلويح بالبعث الإسلامي سعت الأنظمة إلى تخليد نفسها وتأييد زعاماتها وإضفاء شرعية ثانوية عليها بررت الحفاظ على سياساتها القمعية التقليدية وعوضتها عن الافتقار للشرعية السياسية المستمدة من القبول والموافقة الشعبية (28).

جملة هذه الإشكاليات التي تواجه الغربيين في مشروعهم لـ "إصلاح العالم العربي" فضلاً عن "اكتشافاتهم" التي أسفر عنها الدرس العراقي (فالبعث لم يفلح في علمنة المجتمع، والنخب التحديثية تراجع) عقدت المشروع، وربما شكل هذا مدخلاً للحديث عن إصلاح ثقافي (تعليمي وديني) لحل هذه الإشكاليات بإعادة تشكيل وصياغة مواطن التوتر بين الغرب والإسلام، واجتثاث جذور الكراهية التي تولد الإرهاب. وهذا بالتأكيد يشتمل على الأيديولوجي والمصلحي، وبدا أن هنالك مقاربة أمريكية لحل الإشكاليات من زاوية فض الاشتباك بين المصالح والمعتقدات عن طريق البحث عن "شريك إسلامي معتدل"، هذا الفصل يمكن أن ينشئ علاقة متوازنة وتضمن تحقيق المصالح، في الرؤية الأمريكية، ولذلك تم الإلحاح على استبعاد القضايا المركزية في السياسة الأمريكية وإقبال باب النقاش حولها (إسرائيل، العراق..)، وهذا طرح أيضاً من قبل بعض الإسلاميين (29). وهي مقاربة ترى أن تلك العلاقة يجب أن "تتحرر" من القضايا الكبرى، وأن لا تظل "أسيرة" المسألة الفلسطينية.

المشروع الأمريكي: تحديث الإسلام

ولكون الولايات المتحدة لم تجد الشريك المطلوب فيما بدا، ولكونها غير قادرة على حل الإشكاليات التي توتر العلاقات بينها وبين الإسلاميين فقد قررت حلها عن طريق ما أسمته بالإصلاح التعليمي والديني لإعادة صياغة المفاهيم التي تغذي "الإرهاب" بما يتوافق مع مصالحها، وبما يحقق لها الأمن، وبما يستجيب مع عملية الإصلاح السياسي المفترض، والمتعثر بفضل الثقافة الدينية السائدة (وخصوصاً "الجهاد") التي تغذي بذور الكراهية بحسب رؤيتها، وهي ما سبق وصفها بـ "حرب الأفكار" أو "حرب المبادئ" (30). ف "التطرف الإسلامي" - لو مشينا مع التصريحات السياسية، بل مع قول بيرل و فروم تحديداً- "ليس ديانة بل هو أيديولوجية تجب مواجهتها من خلال حرب مختلفة للتعامل مع القيم والمبادئ التي ينادي بها".

ومع "حرب المبادئ أو الأفكار" يبدو الهدف أوسع من مجرد "الحرب على الإرهاب"، ويبدو أن الرؤية هذه مرت بخطوات تدريجية حتى تبلورت في شكلها الحالي، فابتدأت من 20 سبتمبر 2001 - على لسان بوش - بالدعوة إلى استنقاذ الإسلام من خاطفيه المتطرفين، وانتهت في مبادرة بول- إلى الإصلاح التعليمي (بالإضافة للسياسي والاقتصادي)، الذي ترافق مع الحديث عن الإصلاح الديني مروراً بالحديث عن "الإسلام المعتدل" (استبعاد "الجهاد"، العلاقة مع الغرب، الشريك الإسلامي، وجملة المطالب: حقوق المرأة في أولها).

و الواقع أن المدخل كان "مكافحة الإرهاب" بمفهومه "غير التقليدي"، والذي جرّ إلى معضلة "إصلاح العالم العربي والإسلامي" (31)، بما يتوافق مع الأمن القومي، والمصالح الأمريكية، لكن تعقيدات التشخيص وإشكاليات العلاج الأمريكيين، وما يحيط بنشر الديمقراطية من إشكالات سياسية ودينية حول الحرب إلى مجال الأفكار والمبادئ، ليصبح الهدف أوسع من مجرد "مكافحة الإرهاب"، فهو "كفاح من أجل الحداثة والعلمانية والتعددية والديمقراطية والتنمية الاقتصادية الحقيقية" (32). وهذا يعيدنا إلى تشخيص "فوكوياما" المبكر للإرهاب؛ فقد اعتبر أحداث سبتمبر "حركة ارتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث"، فهو "صراع ضد الفاشية الإسلامية، أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة، التي تقف ضد الحداثة والعلمانية، وعليه فإن الحرب "أوسع بكثير" من "الحرب على الإرهاب". "إنها الأصولية

الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم وأعمق بكثير، وأكثر انفصالاً عن الحقيقة من أي مكان آخر." و"مسيرة التاريخ العريضة" ستتقدم -وفق رؤيته- بناء على نتيجة الحرب العسكرية (في أفغانستان والعراق)، و"التطور الثاني والأهم ينبغي أن يأتي من داخل الإسلام نفسه. فعلى المجتمع الإسلامي أن يقرر ما إذا كان يريد أن يصل إلى وضع سلمي مع الحداثة وخاصة فيما يتعلق بالمبدأ الأساسي حول الدولة العلمانية والتسامح الديني" (33).

إذن فالإصلاح الديني في هذا المنظور يتلخص في "تحديث الإسلام" لحل إشكالية "الإسلاموفوبيا" والإرهاب الإسلامي، وتحقيق الإصلاح السياسي وفق معادلة جديدة تخرج عن دعم الأنظمة الاستبدادية مقابل "الاستقرار" وتأمين المصالح، لأن هذه الأنظمة لم تعد قادرة على منح هذا "الاستقرار". وهنا تتم قراءة تحولات المشهد السياسي، والانتخابات الديمقراطية التي أدت إلى صعود أحزاب إسلامية "معتدلة" في عدد من دول الشرق الأوسط (أبرزها تركيا، والمغرب والبحرين، والاحتفاء بإصلاحية إيران) (34)، والتي ورد الثناء عليها وعلى ديمقراطياتها في خطابات بوش وباول وهاس.

ومشروع الإصلاح الكلي يتأسس على الإصلاح الاقتصادي، والسياسي، والتعليمي، وهذه الإصلاحات ذات صلة وثيقة ببعضها، ويمكن إدراك أوجه الربط بينها من خلال الخطابات الغربية المذكورة، التي تسعى للتدليل على رؤيتها باقتباسات "عربية" لكسب "مشروعية" وصدقية لدى المخاطب العربي والمسلم (35). ويمكن إيجاز هذا الترابط في الإستراتيجية الأمريكية من خلال نص مهم لفريد زكريا يقول فيه: "يجب على الولايات المتحدة في البداية أن تتعرف إلى أهدافها الحقيقية. نحن لا- نسعى إلى الديمقراطية في الشرق الأوسط، ليس الآن على الأقل. نحن نسعى أولاً لما يمكن تسميته بالشروط المسبقة للديمقراطية، أو ما دعوته أنا بـ "الليبرالية الدستورية"، سيادة القانون، الحقوق الفردية، الملكية الخاصة، المحاكم المستقلة، والفصل بين الكنيسة والدولة. وفي العالم الغربي اندمجت هاتان الفكرتان معاً -وعنها نتجت الديمقراطية الليبرالية- لكنهما تمايزتا تاريخياً وتحليلياً" (36).

وضمن "الشروط المسبقة" هذه، تتدرج محاور التحرك في المنطقة للإصلاح بممارسة الضغوط وقائمة المطالب بصيغة "الشراكة". لكن "الممر الأكثر ديمومة للإصلاح سيكون اقتصادياً"؛ فطلب الغنى، فالإصلاحات الاقتصادية تعني البداية لسيادة القانون، والانفتاح على العالم، وتشكل طبقة من رجال الأعمال "ستكون هي مفتاح الديمقراطية الليبرالية" لأن لهم مصلحة في الانفتاح والاستقرار، والحداثة، ومن ثم ستكون قوة التغيير الحقيقي في الشرق الأوسط، بحسب "زكريا".

وبتعبير "إلينا رومانسكي": "لا توجد فسحة من الآن فصاعداً للكراهية وعدم التسامح والتحرير، ونحن نحاول أن نعيش معاً، وأي منهاج دراسي لا- يسير في هذا الاتجاه يجب تغييره" (37)، "فالديمقراطيات المزدهرة تتطلب تقاليد المساواة وليس الحفظ عن ظهر قلب" (38).

غير أن مكانة مصر في العالم العربي والإسلامي، تجعل منها الساحة الأهم لعملية التحديث هذه، بوصفها "الروح الثقافية للعالم العربي"، بتعبير فريد زكريا الذي يقول: "إذا ما كتب لها أن تتقدم اقتصادياً وسياسياً، فإنها ستبرز بقوة تتفوق على أي خطاب أو بلاغة- أن الإسلام يتماشى مع الحداثة، وأن العرب يستطيعون النجاح في عالم اليوم" (39)، وهذا يلقي إضاءات تفسيرية على حمى الحديث عن "تجديد الخطاب الديني".

هذا التحديث، الذي شكّل الأمني والسياسي والمصلحي مدخلاً له، من شأنه أن يعيد صياغة العلاقة مع الغرب بناء على رؤية أمريكية جديدة، تنبذ الكراهية لها خصوصاً- وتجتث جذور الإرهاب الإسلامي من مصدره "الحقيقي"، ويشكل النموذج التركي مثلاً يحتذى، يتم الإحاح عليه في خطابات المسؤولين (بوش، باول، هاس، ولفويتز)، بوصفه يلي "طموح العالم الإسلامي"، ويتبنى -من خلال حزب العدالة والتنمية الإسلامي- "رؤية أتاتورك التي تدعو إلى قبول العالم القديم للعالم الجديد". وبهذا "تعطي تركيا

صورة مقنعة بعدم ضرورة التضحية بالمعتقدات الدينية لصالح مؤسسات ديمقراطية علمانية حديثة" (40).

هذه الصيغة من الإسلام الحدائي، في إطار الأمن القومي والمصلحة الأمريكية، تم التعبير عنها بصياغات مختلفة، تارة باسم "الإسلام الليبرالي"، وأخرى باسم "العلمانية المؤمنة" أو "الإسلام العلماني"، أو "الإسلام المعتدل" (41). وفي المقابل استعاد بعض الكتاب في الأوساط السلفية والجهادية تعبير سيد قطب؛ "الإسلام الأمريكي" لوصف هذا التوجه الأمريكي نحو الإسلام، وإن كان في تصورهم له كثير من الخلط والزج بأمور وقضايا فقهية خلافية (42)!.
من "الإصلاحية الإسلامية" إلى "الإصلاحية الغربية"

إننا مرة أخرى أمام عملية إصلاحية من داخل الإسلام نفسه، لكنها ليست إصلاحية محمد عبده ومدرسته، بل "إصلاحية الغرب".

قامت إصلاحية عبده على صدمة الإحساس بالتخلف وأزمة الفكر الإسلامي، وردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب، فانطلقت بحثًا عن أسباب التقدم والتخلف، معتقدة بوجود "إسلام حقيقي" حجبته التصورات الخاطئة التي أدت إلى تخلف المسلمين في العصر الحديث، وأن هذا "الإسلام الحقيقي" قادر على تصحيح الأوضاع المزرية وإصلاح الشأن العام، ويمكن اكتشافه من خلال آليات علمية وتاريخية وبالعودة إلى القرآن وتراث السلف الصالح، مع الاقتباس "المشروط" من الغرب الليبرالي بشكل مدروس، وإن وقع في "توفيقية" بدت في مواطن متعددة. ودعا إلى إعادة تنظيم التعليم الديني الإسلامي للتصدي للاجتياح الثقافي الذي كانت تقوم به الإرساليات الأجنبية، وإلى تجديد أساليب العمل في المؤسسات الدينية التقليدية كي تمارس دورها في إشاعة الروح الجديدة في الجماهير والثقة بالدين لتنتم من حماية نفسها من تدخل سلطات الاحتلال الإنجليزي، وتحمي الهوية الإسلامية وكانت الفكرة المركزية التي قامت عليها مجلة العروة الوثقى هي إضرام روح المقاومة للاستعمار وضرورة التصدي السياسي والثقافي للغرب (أوربا حينها) (43).

والآن تقوم الإصلاحية الغربية أيضًا بحسب تصريحاتها المعلنة - "الردم الفجوة بين الغرب والعالم الإسلامي"، ولإرساء دعائم "الحرية" و"القيم العالمية" وإحداث التغيير المطلوب للعيش في العالم الحديث أو المعاصر، وهي في بعدها الديني - تسعى لإنشاء إسلام "سمح، معتدل" (ليبرالي) يتم فيه فصل الدين عن الدولة، ويتقبل الديمقراطية، وحقوق النساء والأقليات، وحرية التفكير والتقدم، وقبول الآخر، ونبذ العنف (44). وإن كانت إصلاحية محمد عبده خرج من عباءتها تحديثيون أمثال قاسم أمين وعلي عبد الرازق، بمحاولات "البُرلة" إسلامية، فإن الإصلاحية الأمريكية تأتي لتحيي هذا التوجه وتبحث عن شركاء، وقد قالها صراحة ولفويتز: "علينا أن نعمل ما باستطاعتنا لتشجيع أصوات المسلمين المعتدلين"، وأنه "طلب الحصول على بعض المعلومات حول المفكرين الإسلاميين الليبراليين البارزين" الذي يطالبون - من ضمن ما يطالبون - "بتفسير ليبرالي حديث للقرآن"؛ لأن على هؤلاء يقع دور أساس في "ردم الفجوة الخطيرة" (45).

هذه تجعلنا نؤكد على فكرتين: الأولى: ممارسة تعديل - بفرص خارجي أو نتيجة له - على دور الفتوى ومفهومها في مستواها البنيوي. وهنا عبثت السياسة بها، وبدلت طبيعتها كليًا من "توقيع عن رب العالمين" - بتعبير الإمام ابن القيم - إلى "تصريح" وتوقيع عن السياسي يتم التراجع عنه وفق مؤشرات السياسة ووفق نظر ومصالح السياسي المتبدلة ظرفيًا، سواء السياسي الداخلي (46)، أم الخارجي أو كلاهما، لأن منطق فعل السياسي مختلف كليًا عن منطق الفعل الديني (عمل الفقيه والمفتي). الثانية: أن تسييس الأزهر وفتواه داخليًا وخارجيًا أعادت رسم "حدود" الفتوى ودور المفتي والأزهر ضمن إطار قطري محدود بحدود الدولة ونفوذها وسيادتها الإقليمية في إطار علاقات القانون الدولي، وهنا تحركت

مرجعية الفتوى من نصية/ اجتهادية إلى وضعية قانونية محكومة بحدود السيادة، ونطاق الشرعية فيها ليست دينية وإنما سياسية-قانونية.

هذا كله، يعني تصفية البعد الديني في جوهره الكلي، وتخليصه للسياسة، وقد مارسته الأنظمة الحاكمة، والآن تمارسه أمريكا ضمن مشروعها الإصلاحية. وهو يعود بالنقض على مفهوم الدين نفسه، فكيف يمكن الفصل بين الفتوى والواقع الذي يشمل الدين بتعاليمه؟! إنه الفصل الذي يجزئنا إلى مفهوم خاص – أرادته بعض الأنظمة العربية وتريده أمريكا الآن- للفصل بين الدين والدولة، بتوظيف الأول لمصلحة الثاني، وجعله جزءاً من جهاز الدولة، وهو ما نطلق عليه "الإسلام الرسمي" والذي سنتطرق إليه لاحقاً. وهنا لم يعد معنى للحديث عن عالمية الإسلام وشموليته إلا في حدود الوعظ والإرشاد، وهو في حدوده القصوى- يجر إلى تصور نشأة "مفتي قطري".

وفيما يخص المناهج، وتغييرها – أو "تطويرها" فإنها تتجلى على وجه الخصوص في التعليم الديني وتتمحور حول التشخيص الأمريكي في علاقة المناهج بتفريخ الإرهاب، وهي الرؤية التي استجاب لها العديد من الأنظمة حين تم النظر في المناهج من زاوية واحدة فقط وهي علاقتها بالإرهاب، وهو ما نظرت فيه القمة الخليجية (24) سنة 2003م، وهو ما شككت له اللجان لمراقبته وتنقية المناهج منه، ليكتشف بعضها قائلاً: "لم نعثر على أي نص يدعو إلى التطرف الديني أو إلى العنف أو يشجع فكر الإرهاب" (47). لذا فمن الطبيعي أن يقف سؤال تغيير المناهج، أو تطويرها، عند حدود زاوية النظر، وهي -حسب ما يجري- قاصرة على "الحذف" أو "التوظيف" السلمي للآيات والأحاديث (48)، أو "غرس مفاهيم جديدة" في إطار "حرب الأفكار" المعلنة. وقد طال الحذف "فقرات من المقررات الدراسية تشير إلى أتباع ديانات أخرى بوصفهم كفرة وأعداء للإسلام" (49). فضلاً عن حذف مفهوم "الجهاد" ونشر التسامح وقبول الآخر، وتخفيض ساعات التربية الإسلامية في بعض الدول.

إنّ ردم الفجوة بين العالم الإسلامي والغرب الذي يشكل عنوان الإصلاحية الجديدة يدفع إليه -كما تقدم- أهداف اقتصادية (50)، وسياسية وأمنية، وثقافية، ودينية. فنحن أمام إصلاحية تريد أن تنتصر في "حرب الأفكار" لتصوغ هوية الأمة بأبعادها المتعددة وفق مصالح وأمن أمريكا، ويتم فيها معالجة الخلافات السياسية والأخلاقية من منظور إعادة التشكيل الثقافي لاستنابات القناعة المطلوبة والقيم الموائمة "على صورتها"؛ ما يعني أن الإصلاح تحول إلى إرغام أيديولوجي، وهذا الإرغام الأيديولوجي هو وسيلة لتحقيق المصالح وحل الإشكالات السياسية وغيرها.

إنّ اللجوء إلى مقارنة المشاكل السياسية وحلها من منظور ثقافي وديني بالإكراه يشكل -في أحد وجوهه- ستاراً للعجز عن الحل السياسي العادل أمام صلابة ثوابت كل طرف من أطراف النزاع، فيفرض الأقوى "أفكاره/ مطالبه" من الداخل، ليأمن من المقاومة، أو عنف رد الأفعال الذي ينفجر – عادة- في ظل الاضطهاد والظلم والعجز عن الوصول إلى الحق بالطرق السلمية.

فأي معنى يبقى "للشراكة" وحوار الحضارات، وحوار الثقافات، في ظل هذا الذي يحدث في العلاقات الدولية، وفي مشاريع "الإصلاح" الخارجية و"هجمات" التغيير؟! وكيف تكون "الحرية" التي لا تكون كذلك إلا في صورة الاستجابة لمطالب ومصالح الغير؟! وأي إصلاحية هذه التي يحركها "المصلحية" بمنطق السياسي الذي يتلون؛ تارة مع الإرهاب حين يمكن تسخيرها (ضد الشيوعية) وأخرى ضده حين يطاوله في أرضه ويهدد مصالحه؟!!

حمى التجديد: التقليديون وغير الإسلاميين حملة المشروع!

وبالعودة إلى ما وصفته بـ "الإسلام الرسمي" قريباً، والذي يتم احتواؤه من قبل السلطة السياسية، وتوظيفه ضمن جهازها، بمعنى استيلاء الدولة على قرار المرجعية الدينية "الرسمية" في الإسلام السني، (مع استيلاء أمريكا على قرار بعض السلطة السياسية المحلية)، وبالعودة إلى الدعم المطلوب للمسلمين

الليبراليين وفق الرؤية الأمريكية، يمكن أن نساهم، ولو جزئياً، في الإجابة – لمجرد الفهم ودون اتهام لأحد- على سؤال مثير عن الباعث على حُمى الحديث عن "تجديد الخطاب الديني" (51)، وكيف أنه دخل فيه "الإسلام الرسمي" راعي حُمى "التقليد" والجمود الديني كما هي صورته عادة وواقعاً، وأيضاً مناهضو الإسلاميين من التيارات المختلفة ماركسيين وليبراليين، كما أن ما سبق من الحديث عن مفهوم الإصلاح الأمريكي يمكن أن يشكل مدخلاً هنا لفهم الجدل الدائر حول مفهوم التجديد الإسلامي، وموقف الأطراف المختلفة منه، الإسلام الرسمي، وغير الإسلاميين الذين دخلوا في مشروع التجديد!

إنَّ حُمى الحديث عن "التجديد" فجأة، وبهذا الزخم بعد أن عانى المصطلح نفسه من تهميش واشتباه مدة طويلة وبقي دعائه الإسلاميون الحقيقيون -معرفةً ودينياً- أفراداً لا- يمكن أن يفهم بهذه البساطة التي تؤكدتها تصريحات المسؤولين بأن "التجديد" أمر مطلوب، وهو "من خصائص الإسلام"، لنفي الاشتباه بالخضوع للإملاءات الأمريكية. فتزاحم المؤتمرات، وانعقاد الندوات، وسيل الكتابات الصحفية لا يمكن أن تحجب عن النفاذ إلى عمق لا يمكنه التصديق بأن هذا كله مجرد أخبار عادية، وأن مشروع "التجديد" - القديم والمستمر قبل سبتمبر وبعده في حدود ضيقة- استيقظ فجأة من سبات، وأصبح قضية الشارع، والإسلاميين وأعدائهم، ومطلب التقليديين أيضاً!

لا- يمكن للمتبع نفي تأثير الأحداث على توجهات المؤسسة الدينية "الرسمية" في فعاليتها حول هذا الموضوع، فالتركيز على التسامح، وقبول الآخر، وإبراز الجانب الإنساني في الإسلام و"رفضه لكل أشكال العنف"، وتصحيح الصورة، ومواجهة الاتهامات، قضايا طرحت في الفعاليات "الرسمية" لما سمي "تجديد الخطاب الديني"، غير أن من يحاول الإمساك بمفهوم هذا "التجديد" لا يفلح؛ فالمفهوم هلامي لدى المتحدثين والكتابيين، لا يتعدى معناه اللغوي البسيط: التغيير، والأهم من ذلك أن مفهوم "الخطاب الديني" نفسه استولى عليه "الداعية" وخطبة الجمعة في فهم المؤسسة الدينية الرسمية (52)!!

إن متابعة لجهود المؤسسة الدينية الرسمية فيما أسمته "تجديد الخطاب الديني" كافية للوقوف على حجم الخلل الذي يصيب وعي الخطاب الديني الرسمي نفسه والذي هو أحوج ما يكون إلى ما يطالب به (53)!! إن "التجديد" بمفهوم المؤسسة لا يعدو أن يكون تغييراً في أساليب الخطاب/ الخطبة، ووسائله للخروج بها من التقليد إلى التجديد (54)، وبشكل أكثر تحديداً، التجديد هو الخروج على "الأصولية" وبيان سماحة الإسلام ونقاء صورته، ويكاد هذا الهاجس يشكل محور التجديد لديها.

في المقابل وجد التحديثيون ومناهضو الإسلاميين في الأحداث فرصة لتصفية الحسابات مع الإسلاميين على مستويين، الأول: "تجديد الخطاب الديني" والثاني: تغيير المناهج. على المستوى الأول، أعلنوها صراحة: "نطلب خطاباً دينياً يقف دون موارد في صف العلمانية" (55)، وخرج بيان باريس حول "سبل تجديد الخطاب الديني" "بضرورة التعريف بالفكر الصوفي وأنماط التدين الشعبي"، وب "تعريف الرأي العام بالعلمانية"، و"حقوق الإنسان، و"بؤر الاستنارة" التي اشتملت على المشاريع العلمانية والماركسية كشبلي شمیل وحسين مروة مثلاً! وكذلك الحديث عن تاريخية النص الديني. والمجدد هنا بحسب البيان- يشمل الجميع حتى الفنانين والأدباء والمجتمع كله! كل هذا تحت عنوان "التجديد الديني" (56).

وفي مؤتمر الثقافة تمت المطالبة بفصل صارم بين الدين والدولة، و"تطهير" التعليم الديني، وإعادة النظر في لغة ومنهج المنظور الديني لشؤون الدنيا، والبعض تحدث عن العلمانية المؤمنة (57). إذا نحن أمام اختطاف "التجديد" لتحديث الإسلام، ومفهوم الخطاب الديني هنا يشمل النص القرآني نفسه!

وعلى المستوى الثاني -تغيير المناهج- تحول هو الآخر من صراع داخلي-خارجي إلى أحد رمزيات الصراع الداخلي- الداخلي بين المدارس الفكرية المختلفة، وأبرز تجلياته ما جرى في السعودية بين الإسلاميين والليبراليين من تنازع في النفوذ عبر ساحة المناهج (58). ولعل أبرز تصريح يدل لهذا هو ما قاله عضو الهيئة العليا لمجلس التعاون الخليجي مؤكداً على "أهمية مراجعة المناهج التعليمية وتنقيتها

مما يشوبها من أفكار إرهابية ومناهج متطرفة لحقت بها جراء تمكن بعض الإسلاميين في الخليج من الوصول إلى مواقع وضع المناهج" (59)، والأمر نفسه ينطبق على ما يدور في الأردن وماليزيا أيضًا.

إنّ كلا التوجهين: الإسلامي الرسمي، وغير الإسلامي، في واقع الأمر، وبحسب ما سبق يتقاطع مع المشروع الأمريكي، بوجه من الوجوه، بدءًا من علمنة الإسلام، وتضمينه للقيم الليبرالية لدي مناهضي الإسلاميين، وانتهاء بوقوع المؤسسة الدينية الرسمية أسيرة للرؤية الأمريكية للدين الذي يولد الإرهاب والعنف، ومن ثمّ يجب تعليم التسامح ونشر ثقافته، مع الانصراف تمامًا عن أي اهتمام مثلًا للحديث عن الفرق بين الجهاد والعنف، وحق المقاومة، ومناهضة الاستعمار، ثقافيًا على الأقل، فضلًا عن اختزال "التجديد" بتغيير أساليب الخطاب وأدواته في زمن تواجه فيه الأمة تحديات بهذا الحجم طاولت مؤسسة الأزهر نفسه!. بالنتيجة نجد أن كليهما يوظف الدين لمصلحة السياسي أو يخضع له على الأقل!.

وفي اللحظة التي يتقاطعان فيها مع المشروع، يقطعان مع روح الإصلاحية الإسلامية التي كانت تواجه أسئلة كبرى، بعضها فلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حريته ليمارس تحقيق ذاته، وموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم، وتلحق بذلك الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية وحتى النفسية. بالطبع لا- ندعو إلى العودة إلى الإصلاحية الإسلامية نفسها، فالإشكاليات أخذت أبعادًا أكبر، والعالمية الأمريكية تختلف عن العالمية الأوروبية التي واجهتها الإصلاحية، والوعي المتراكم بالغرب ومنجزاته ازداد كثيرًا، ولكن نتكلم على روح ومنطق الإصلاحية.

المؤسسة الدينية الرسمية حين تختزل سؤال التجديد بسؤال ثنائية الإرهاب والتسامح، تسفر محاولاتها "التجديدية" عن هزال معرفي مأسوي، واستنساخ وعي الآخر ومشكلته، لتقع أسيرة حمى تحسين صورة الإسلام التي نشطت بعد سبتمبر (60)، فهي تقر بأن العيب فينا فقط، وأن المسألة صورة يعاد رسمها!.

يتم هذا بينما يسعى التحديثيون في مشروعهم التجديدي إلى تفكيك الأطر الفوقية في بنية مجتمعاتنا التقليدية، وإلغاء السلطة المعرفية لهذه البنى، بداية من أنظمة الحكم وإلى دور العلماء والمشايخ، ليكون حتى الفنان مجددًا دينيًا، وحين يتم اعتبار القرآن نصًا تاريخيًا!. وهذا يعيدنا مرة أخرى لمرحلة الإصلاحية الإسلامية وكيف أن العديد من رموز التحديث -على قلتهم- شكلوا القوى الاجتماعية الحديثة المفارقة في تركيبها لقوانا الاجتماعية التاريخية التقليدية، وكانوا نواة العالمية الأوروبية -والآن الأمريكية - داخل مجتمعاتنا، نشأت هذه النواة منذ بداية عصر الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر.

هذا التداخل بين العالمية الأوروبية الأمريكية المهيمنة ونواة القوى الاجتماعية الحديثة داخل مجتمعاتنا التقليدية يثير اهتزازات على مختلف الصعد، من الثقافي وإلى الاقتصادي والاجتماعي والفكري وتتبسط هذه الاهتزازات على مدى ما سمي بفكر النهضة (1789-1940) ثم فكر الثورة (1950-1967) ومع صغر حجم قوانا الاجتماعية الحديثة إلا أن ارتباطها بالعالمية والعولمة تجعل منها طليعة ل طرح الأسئلة/ الإشكاليات (61). و عليه فإن المطلوب من التجديد ومن المجدد هو تلبية هذه التوجهات وخدمة تلك الأغراض والنوايا ليشمل تغيير القيم الدينية والمعرفة التقليدية كما سبق.

"التجديد" .. والسؤال عن مصائره ؟

بعد هذا كله.. إلى أين يمضي مشروع التجديد؟ وما مصيره مصطلحًا ومشروعًا- ؟ سؤال لا يخفي بعض الأسى الذي أحاط بهذا الجدل كله، بعد أن تحوّل "التجديد" إلى عنوان للمصالح المتكاثرة، ولتصفية الحسابات الداخلية مع الإسلاميين من قبل خصومهم، وساحة جديدة للصراع على مواطن النفوذ تحت عناوين مختلفة، وربما يكون الأشد إيلامًا أن يتحول "التجديد" إلى قرار سياسي، وتوصية يخرج بها وزير أو مؤتمر هنا وهناك، وهتاف وعظي يتيه في زحمة الكلمات على أسنة الخطباء!

ارتبط "التجديد" منذ تشكله كمصطلح بمأزق اشتباه إذ وُلد ملوَّثًا بالعلمانية في بداية القرن العشرين، ثم تحول إلى "خطاب" يندرج تحته مشاريع إصلاحية متعددة في الفكر الإسلامي المعاصر (62)، كانت مثار جدل في الفكر الإسلامي التقليدي والسلفي. ولم يكد يخبو حتى جاء الاستعمار الجديد ليحيي هذا الاشتباه، ويذكّيه، لتصبح لازمة التبرؤ من شبهة "الضغوط الأمريكية" مفتتح كثير من الكلام عن التجديد، سواء لدى المسؤولين والإسلاميين أم لدى التحديثيين (63). وعلى مستوى المفهوم نفسه، فقد أدت حمى الحديث عنه إلى ابتذاله، فذويوع صييت المفاهيم والصور إلى حد التحول إلى أفكار إجمالية يؤديان في معظم الأحيان إلى إفقار مضامين هذه الأفكار ودلالاتها، بحسب ما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر.

لقد عاد المشروع نفسه إلى التباس أشبه بالتباس مشروع محمد عبده الذي لا يزال هناك من يعتبره مشروعًا استعماريًا أريد به الكيد للإسلام (64). وأحييت الإشكالية نفسها التي ارتهن لها منطق التفكير الاتهامي، الداخل والخارج، والتي لم تقتصر على ميدان التجديد الديني، فشملت الديمقراطية، والإصلاح السياسي، والثقافي، وحتى قضية "الجهاد"، ونهضت مدرسة "بيد عمرو إن لم يكن بيدي" لترحب بالمشروع الأمريكي، بل إن البعض قدم شكره لأمريكا أن جعلت المسؤولين يُصدِّعون له (65)، وكان "التجديد" قرار سياسي!

هذا الجدل حول الداخل والخارج الذي استهلك كثيرًا من الكتابات الصحفية ارتد بنا إلى زمن المجادلة بين الأفغاني وعبده اللذين كانا يقولان إن الإصلاح لا يأتي من الخارج وإن جاء منه سيفشل، وبين هانوتو الذي كان يجادل بأن للاستعمار رسالة تمدنية! الجدل نفسه فضلًا عن أنه أحدث إرباكًا فكريًا ومفهومياً ودينياً لفكرتي التأييد والمعارضة، مع القناعة بالحاجة إلى التغيير والعجز عنه، نشر ثقافة الاشتباه بالتغيير والتجديد، وأشاع الاتهامات بالعمالة لهذا الفريق أو ذاك، وأعاد الصراع العقائدي من جديد بين الإسلاميين ومناهضيه، بل بين أبناء الاتجاه الواحد سواء الإسلامي أم العلماني.

غير أن الأهم ربما، هو أن "الخارج" هذا أعادنا إلى مربع "الدفاع" ما أعادنا إلى فكر "الهوية" والتمركز حوله، فكيف سنتحدث عن التجديد ونحن مهددون في ذواتنا ووجودنا؟! ومرة أخرى تتم إعاقة مشروع التجديد وتراجع التوجهات الإصلاحية بفضل الاستعمار!.

قضية أخرى بالغة الأهمية، وهي أن بروز الدين في هذا الجدل، ومركزيته عند بعض الأطراف، بدءًا من جدل "الصليبية" وانتهاءً بالتجديد زاد من التباسات المفاهيم وتعقيداتها، وزج بالدين في توظيفات سياسية، ظلت العلمانية على الدوام تتهم بها الدين والإسلاميين فقط، وكثف من الحجب والضباب المحيط بإشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، وتحديدًا العالم الإسلامي، فضلًا عن التشوشات التي أصابت مفهوم الغرب مجددًا. والمفارقة أن كل هذا يقوم تحت مسمى "الحرب على الإرهاب"، مع أن استيلاء المؤسسة السياسية على الدين - ممثلًا بالمؤسسة الدينية الرسمية - كان أحد الأسباب المهمة لنشأة العنف، وكذلك التدخلات الخارجية تحت عناوين مختلفة هو أحد الأسباب الجوهرية لنشأة العنف أيضًا داخل مجتمعاتنا.

ومع هذه الالتباسات تحركت الأولويات كما قد رأينا باتجاه التشخيص الأمريكي للإرهاب، فالتسامح، ونبذ العنف وتفكيك حركاته، وتحسين الصورة، ومراقبة العمل الخيري، وتنقية التعليم الديني، والحوار بين الإسلام والغرب... كلها شكلت أولويات إسلامية للمرحلة، وهي في الحقيقة داخلية في مفهوم الإصلاح وفق الرؤية الأمريكية والمؤسستين السياسية والدينية الرسمية بوصفه مكملاً للمهام الإدارية للدولة وأجهزتها.

المشروع الغربي.. وسؤال مصيره؟

ربما يدفع هذا كله إلى التشاؤم، لكن التاريخ شهد مثل هذه الإملاءات الثقافية والسياسية للاستعمار مهما اختلفت أشكاله، مع الإقرار بأن الفارق مع الجديد منه، هو أن هذه المؤسسات - تربوية وسياسية - التي

يراد إعادة تأهيلها غيرها في مرحلة الاستعمار القديم قبل التشكل أو في بداياته، فضلاً عن بروز البعد الديني والقومي العقائدي لدى الإدارة الأمريكية ما يعني أن ما يتم مهما تعددت أوصافه -هيمنة أو استعماراً أو تحريراً أيضاً- يأتي في سياق تناحري، ليس مع عالمنا فقط، بل مع العالم كله، وستبقى كذلك وإن حققت مكاسب هنا أو هناك ما دامت القوى الداخلية الحداثية المفارقة لمجتمعاتنا وقيمها والمتداخلة مع المشروع غائبة أو غير وازنة.

وفيما يخص لِبْرَلَة الإسلام أو علمنته فإن هذه التوجهات تجافي طبيعة الإسلام ومنطقه الداخلي، وإن بدت بصور جزئية هنا أو هناك، بل إن أرنست غيلنر يرى أن في الإسلام إيماناً دينياً من ذلك النوع الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعية، أي الدين المؤسس العقيدي بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل" وأن صدمة الغرب تحرض ردة الفعل "والحاجة الملحة للإصلاح الحاضرة دوماً وأبداً في الإسلام تتلبس شكلاً جديداً من النشاط والقوة والكثافة" (65).

الهوامش:

مراجعة الهوامش بين 65 و78 هامش /*/*/*

(* كاتب من سوريا.

1. اختلفت المواقف من التاريخ بـ "11 سبتمبر" فكتابات "صحفية" كثيرة ارتفعت بها إلى منزلة "الما بعديات"، في حين أن مراد هوفمان يعتبرها حدثاً مهماً فقط، وليس في غاية الأهمية، "وليست أكثر من أحداث أخرى مهمة على الأقل للأمريكيين مثل قصف اليابانيين لميناء بيرل هاربور. أما نبيل عبد الفتاح فيعتبر وصف "عالم ما بعد 11 سبتمبر" إجرائياً لا ينطوي على محاولات وأحكام قيمية وأخلاقية، والمرجع في ذلك "أننا لا نمتلك تصوراً مفهوماً متبلوراً للحدث وخلفياته وانعكاساته". لكن طارق البشري يذهب مذهباً مختلفاً حين يرى أنه حدث أمريكي وليس عالمياً، لأن الدخول في تقسيم ما قبل وما بعد يعني الخضوع للهيمنة الأمريكية في الاستتباع الشعوري والإدراكي. انظر: مراد هوفمان، تجديد الإسلام سيأتي من الغرب، حوار أجراه حسام تمام، بتاريخ 14/1/2004. <http://www.islam-online.net/arabic/arts/2004/01/article07.shtml>. نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، القاهرة: مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، ط1، 2003، ص27. طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان، القاهرة، مكتبة الأسرة، ط2003م، ص55.

2. تبني هذا الرأي الأخير: جون غراي، القاعدة وماذا يعني أن تكون حديثة، لندن: فابر وفابر، ط2003، 1. وانظر مراجعة له في: خالد الحروب، جون غراي وأكاديميا العبيثة، صحيفة الحياة، 30/10/2003، وخدمة كـامبردج بـوك ريفيوز:

<http://www.aljazeera.net/books/2003/8/8-26-2.htm>

3. شعار بوش في خطابه 6 نوفمبر/تشرين الثاني، 2003م.

4. هذا فضلاً عن الممارسات الشعبوية، حيث شنت حملة شعواء ضد كل ما هو عربي ومسلم (عربي ديني) ما كشف عن حجم العنصرية الكامنة في مخيلة الشعب "المتقدم" في أمريكا تحديداً، والحوادث والاعتداءات في هذا السياق كثيرة، تطلبت تصريحات من بوش وإدارته تحت على عدم التعرض للمسلمين في أمريكا!.

5. انظر: عبد العزيز شادي، رأس المال الاجتماعي في الخطاب الديني الإسلامي المصري بين الأزمات والتأزيم، بحث مقدم لمؤتمر: "رأس المال الاجتماعي والتنمية في مصر"، مركز دراسات وبحوث الدول النامية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، أكتوبر

2003م، ص12-15.

6. رضوان السيد، الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق، (2)، صحيفة الشرق الأوسط،

1/10/2003م

7. استعادة "الصليبية" عنواناً للحرب على العراق وللعلاقة مع "عدو الإسلام" أمريكا، جاء في بيانات كثيرة، من المرشد العام للإخوان (الحياة 15/2/2003) وحماس (الحياة 29/3/2003) والحركة السلفية العلمية في الكويت (الحياة 19/3/2003) وبيانات سعودية متعددة (على موقع www.islamtoday.com). ومجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، الذي اعتبر الغزو على العراق "حرباً صليبية جديدة ضد الإسلام".

8. انظر تفصيل ذلك في: معتر الخطيب، هل "الصليبية" عنوان الحروب الأمريكية؟، مقال منشور بتاريخ 10/4/2003

<http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/04/article04.shtml>

9. فضلاً عن ذلك، تمت قراءته من قبل التيار الجهادي السلفي على أنه يمثل "إعادة اعتبار للخطاب الإسلامي وصدقته وواقعيته كذلك"، الذي كان باستمرار يتحدث عن صراع ديني. انظر هذه الرؤية في: جمال الشرفاوي، الدين في بؤرة الصراع، مجلة السنة، برمنجهام، عدد 116 حزيران/يونيو 2002م، الافتتاحية.

10. أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت: دار الساقي، ط2، 1996، ص11 وروا ينقد هذا التصور الغربي ويعتبره "ذاكرة سطحية وانتقائية".

11. على سبيل المثال نشرت صحيفة الأهرام المصرية نحو 85 عنواناً عن تجديد الخطاب (الديني أو الثقافي، والنسبة العظمى منها عن الديني) ما بين 7 نوفمبر 2001، و21 نوفمبر 2003م. فضلاً عن الإصدارات مثل: جعفر عبد السلام (إشراف)، الإسلام وتطوير الخطاب الديني، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، ط1، 2003م (يضم أعمال ندوة جامعة قناة السويس 2002، سلسلة فكر المواجهة). وسالم عبد الجليل، تجديد الخطاب الديني، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دراسات إسلامية، عدد 90، سنة 2003م. وندوة تجديد الخطاب الديني: لماذا وكيف؟، القاهرة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، قضايا إسلامية، عدد 100 سنة 2003م، ومحمد سيد طنطاوي، الخطاب الديني وكيف يكون؟، ملحق مجلة الأزهر، ربيع الآخر/يونيو، 2002م، مع أنه لا يستخدم مفردة "تجديد".

12. منها: تجديد الخطاب الديني، (محور ضمن مؤتمر الثقافة) بالقاهرة، سنة 2003م، والسبل العملية لتجديد الخطاب الديني، ندوة باريس 12-13/أغسطس 2003م. وندوة الحوار الوطني السعودي، التي أوصت بـ "تجديد الخطاب الديني بما يتناسب والمتغيرات المعاصرة"، 3/1/2004م، فضلاً عن فعاليات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ووزارة الأوقاف المصرية ودورات تجديد الخطاب الديني للدعاة فيها، وغيرها.

13. من ذلك المفاهيم الجيوستراتيجية التي تبدلت جذرياً كالنموذج الكوني الأمريكي والنظرية الأمنية التقليدية، وخواء نظرية الردع، ومفهوم النظام العالمي وغيرها. انظر في هذا: غسان العزي، 11 أيلول 2001 والنظام الدولي: تغيرات مفهومية محتملة، مجلة شؤون الأوسط، عدد 105 شتاء 2002م ص31، وإلياس حنا، مؤسسة عقيدة بوش، مقال منشور بتاريخ 22/6/2002م، http://www.aljazeera.net/point_views/2002/6/6-22-1.htm. وانظر أيضاً: معتر الخطيب، 11 سبتمبر: تقويم جديد ومفاهيم ملتبسة، مقال منشور على الشبكة الإسلامية سنة 2001م.

14. ديفيد فروم وريتشارد بيرل، نهاية الشر: كيف تريح الحرب على الإرهاب، راندوم هاوس، ط1، 2003م، ص150-151 نقلاً عن: حازم صاغية، القطيعة الكونية التي تستحكم، الحياة اللندنية 23/1/2004م. وانظر مراجعنا للكاتب في:

الإصلاح التعليمي، فإن بعض تقارير وزارة الخارجية الأمريكية لسنة 2002م تنص على أن "العديد من المواطنين في الشرق الأوسط أصبحوا متطرفين بسبب التعليم الديني على حساب التعليم العلماني للتاريخ، والتربية المدنية، والاقتصاد، والقراءة والكتابة، والرياضيات، والعلوم. ونحن نتطلع بأمل إلى تشكيل حكومة ديمقراطية في العراق قادرة على أن تكون بمثابة مثال يُحتذى في المنطقة". انظر نص التقرير في:

<http://usinfo.state.gov/arabic/hrpub/homepage.htm>

26. انظر في تفاصيل هذه الرؤية خطابات كل من: بوش، وولفويتز، لبيرمان، المشار إليها سابقاً. وكذلك خطاب السفير ريتشارد هاس، مدير قسم التخطيط السياسي في الخارجية الأمريكية، عن فرص تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي، الذي ألقى في مجلس العلاقات الخارجية، في 4 ديسمبر 2002م وهو بالغ الأهمية:

<http://www.islamonline.net/arabic/politics/2002/12/article06a.SHTML#1>

والإلحاح الشديد على أن ذلك لمصلحة أمريكية "ذاتية" ضمن استراتيجية الأمن القومي تكرر كثيراً في جميع الخطب المشار إليها. والإلحاح على أن الحرية هي الحل لمشكلة الإرهاب، ولمشاكل العالم الإسلامي تكرر مرات في الخطب السابقة أيضاً، وفي كلمة كوندوليزا رايس أمام الجمعية الوطنية للصحفيين السود، وهو في الخطبات يكتسي بصيغة "أخلاقية". بل إن برنارد لويس المقرب من صانع القرار الأمريكي، يقول: "إن المراقب الغربي يعتقد أن متاعب العالم الإسلامي مردها إلى غياب الحرية: حرية التفكير وحرية الاختيار، وحرية الاقتصاد، وحرية المرأة". انظر: برنارد لويس، أين الخطأ؟.. التأثير الغربي واستجابة المسلمين، ترجمة محمد عنان، تقديم ودراسة رؤوف عباس، القاهرة: دار سطور، ط1، 2003. وانظر مراجعة له

في: <http://www.aljazeera.net/books/2003/9/9-25-1.htm>

27. من نص خطاب هاس المشار إليه سابقاً.

28. انظر نص خطاب "هاس" السابق.

29. ومن التصريحات المهمة في هذا السياق ما قالته الباحثة الأميركية "مارينا اوتاواي" المساهمة الرئيسية في مشروع "الديموقراطية وحكم القانون" التابع لمعهد كارنيغي للسلام الدولي (مقره في واشنطن)، في مداخلة ألقته في مؤتمر "دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط" بالكويت: "بعض مسؤولي الإدارة الأميركية ومستشاريها توهموا خطأ بأن حزب البعث نجح في تحويل العراق إلى دولة علمانية"، لكن بعد الاحتلال "اكتشفوا بأن هناك رجال دين شيعة، وأن المجتمع العراقي ليس علمانياً وأن هناك تياراً إسلامياً شيعياً متناوباً".

30. عقد مؤتمر في السودان حول "الإسلام والغرب في عالم متغير" بتاريخ 13-

15/12/2003م، واهتم منتدى دافوس الاقتصادي منذ 11 سبتمبر ببحث قضايا "الحوار بين الأديان"، وتحديدًا بين "الإسلام والغرب"، بل إن مؤتمر 2003م شارك فيه لأول مرة شيوخ وقساوسة. وعقد مؤتمر "دور الجماعات الإسلامية في الإصلاح في الشرق الأوسط" في الكويت بتاريخ 6/12/2003م رعته مجلة "الوطن" الكويتية (تصدر النسخة العربية لمجلتي "نيوزويك" و"السياسة الخارجية")، وناقش ما يقرب من 20 ورقة، تدور حول مستقبل الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط، ورؤية الجماعات الإسلامية للإصلاح السياسي، وإمكانية مشاركتها فيه، وتأثير فكر الجهاد على عملية الإصلاح السياسي. وعقد مؤتمر "الحوار الأمريكي الإسلامي" في الدوحة بتاريخ 11/1/2004م اشتمل على جلسات مغلقة ونظمه معهد بروكينغز بالتعاون مع الخارجية القطرية وبحث سبل تضييق الهوة بين واشنطن والعالم الإسلامي التي أفرزتها مضاعفات 11 سبتمبر.

31. انظر قراءة مهمة لهذا اللقاء في: حمزة زوبع، أمريكا تبحث عن شريك إسلامي "مـودرن"، مقال منشور بتاريخ 13/1/2004م في: <http://www.islamonline.net/arabic/politics/2004/01/article05.shtml>

32. الاقتباس من مارينا اوتواوي، الباحثة المشار إليها قريباً، في مداخلة لها ضمن مؤتمر الكويت. بل إن مصادر أميركية رسمية أكدت في حوار احتضنه المعهد الملكي للشؤون الخارجية في لندن، على أن الولايات المتحدة "لا- تعادي دعاة الإسلام السياسي شرط أن يقبلوا الحوار وألا يكونوا خمينيين". كما أن التأكيد على أن أمريكا لا- تعادي الإسلاميين ورد في خطاب "هاس" المشار إليه سابقاً. وانظر تفاصيل الرؤية الأمريكية في موقفها من الإسلاميين في: صلاح الدين الجورشي، أميركا والإسلاميون: عودة للبحث عن حوار معلق، مقال منشور في الحياة اللندنية، بتاريخ 4/1/2004م.

33. انظر في هذا: برهان غليون، الديمقراطية العربية وبعبع الحركات الإسلامية، مقال منشور بتاريخ 31/12/2003م في: http://www.aljazeera.net/point_views/2003/12/12-31-2.htm

34. قدم ريتشارد هولبروك، السفير الأميركي السابق لدى الأمم المتحدة، مداخلة الافتتاحية في منتدى الحوار الأميركي - الإسلامي وقال فيها: "لم آت إلى هنا للاستماع مجدداً إلى الشكاوى المعتادة عن الموقف الأميركي من قضية الصراع العربي - الإسرائيلي، أو للشكاوى من الدعم الأميركي لإسرائيل، أو الوضع في العراق. نحن هنا لنبحث في قضايا وهموم مشتركة تكون جسراً للحوار بيننا. مثلاً، هناك قضايا ملحة كانتشار الإيدز في المنطقة أو ضعف الرعاية الصحية أو البيئة وغير ذلك". وتم الإلحاح في المؤتمر على أن "مسألة إسرائيل بالنسبة إلى الأميركيين ليست مسألة سياسة خارجية، بل سياسة داخلية، ولا- يمكن تغييرها". انظر: خالد الحروب، على هامش الحوار الأميركي - الإسلامي في الدوحة: حتى لا- يكون حواراً حول شروط الاستسلام، الحياة اللندنية، 27/1/2004م. كما طرح في مؤتمر الكويت من بعض الإسلاميين قول: "لنترك خلافنا العقائدي جانباً؛ فالإسلاميون لن يتخلوا عن فلسطين، ولكن لنتباحث حول علاقات طبيعية تقوم على الاحترام المتبادل".

35. تعبير "حرب المبادئ" هو لريتشارد بيرل، وديفيد فروم، في كتابهما: نهاية شر، المشار إليه سابقاً. ويشرحان حرب المبادئ بالقول: "ليست حرب كلمات تستطيع الولايات المتحدة الانتصار فيها عن طريق البروباغاندة الجيدة والإعداد للتأثير على عقول وقلوب العرب والمسلمين، بل عن طريق الضغط المتواصل والاستثمار الجاد في سبيل نشر مبادئ الحرية والمساواة الأمريكية ذات الصبغة العالمية مثل نشر مبدأ حرية التجارة والاقتصاد المفتوح، وتدعيم حقوق المرأة، واحترام حقوق الإنسان، والعمل على نشر هذه المصالح سيؤدي إلى خدمة المصالح الأمريكية".

36. الحديث عن "إصلاح العالم العربي" بدء مبكراً، فقد كان العنوان الرئيس لمجلة النيوزويك في عددها (81) بتاريخ 25 ديسمبر 2001م لرئيس تحريرها فريد زكريا، وتتطابق بعض مطالبه في المقال مع ما تم تبنيه للإدارة الأمريكية لاحقاً، وخصوصاً توصيته بـ "نقل المعركة إلى مصدر الإرهاب الحقيقي" بلاد العرب، والذي ورد لاحقاً على لسان كونيلى راييس.

37. الاقتباس من نص خطاب ولفويتز المشار إليه سابقاً بتاريخ 3 أيار-مايو 2002م. ونحوه جاء أيضاً في كتاب بيرل وفروم عن "نهاية الشر" في الاقتباس السابق قريباً. فضلاً عن أن حرب الأفكار والمبادئ وردت على لسان عدد من صانعي القرار الأمريكي كما تقدمت الإشارة سابقاً.

38. فرانسيس فوكوياما، هدفهم: العالم المعاصر، مجلة النيوزويك، عدد 81، 25

39. قدم صلاح الدين حافظ قراءة لصعود الإسلاميين في باكستان، والمغرب والبحرين، وتركيا، وإيران والجزائر. انظر: صلاح الدين حافظ، تحديث الإسلام بالديمقراطية الأمريكية، صحيفة الأهرام، عدد 42352، 20 نوفمبر 2002م.

40. اعتمد بوش وباول وهاس على اقتباسات من تقرير التنمية في العالم العربي، وكلهم ألح على عبارة أن هذا الكلام صادر عن باحثين "عرب نظروا بعمق للمنطقة". كما أن هاس استعان باقتباس من عبد الحميد الأنصاري عميد كلية الشريعة في قطر، ليؤكد مشروعية التدخل في مناهج التعليم التي "تخلق عقلية مغلقة ومنحى سهلاً باتجاه التعصب وتزرع مفاهيم خاطئة تتعلق بالنساء وبالأقليات الدينية والإثنية".

41. فريد زكريا، كيف يتم إنقاذ الوطن العربي؟، النيوزويك، عدد 81، 25 ديسمبر، 2001م، ص36.

42. نجد هذه المجادلة ونفي بأن تكون الحرية أو الديمقراطية مستحيلة في العالم الإسلامي أو أن يكون العرب لا رغبة لهم فيها في خطابات كل من بوش، وباول، وهاس وولفويتز.

43. كل المسؤولين نفوا في عدد من الدول الاستجابة أو التعرض لضغوط أمريكية بهذا الشأن، وبالمقابل كان موضوع تغيير المناهج على رأس الموضوعات في تلك الدول نفسها، ففي قمة مجلس التعاون الخليجي (24) 22/12/2003م طرح تغيير المناهج ووصف من قبل المسؤولين بأنه "أم القضايا"، ووقع عليه "وزراء الداخلية!". وفي الكويت شكل وزير التربية لجائناً خاصة لإعادة النظر في الكتب المدرسية، وفي الأردن أقرت الحكومة تعديلات على مناهج التعليم من 90 صفحة نصت على الاعتراف بالآخر، خصوصاً الإسرائيلي، ونبذ العنف، نشر حقوق الإنسان، وتم توزيع ما أسمى "وثيقة السلام" على المدارس الحكومية والتي تحمل مضامين ما ذكرناه. وفي السعودية طرح الموضوع بقوة وخصوصاً في اللقاء الوطني السعودي الذي انعقد بمبادرة من ولي العهد في - 12/2003م.

44. إيلينا رومانسكي، مسؤولة "برامج مبادرة الشراكة الأمريكية - الشرق أوسطية"، ضمن محاضرة لها في الدوحة، نهاية شهر سبتمبر 2003م.

45. من خطاب "هاس" المشار إليه سابقاً، ونحوه تماماً في نص مبادرة باول للشرق الأوسط، المشار إليها سابقاً.

46. فريد زكريا، مرجع سابق، ص37.

47. تقدمت الإشارة إلى أن صحيفة الأهرام المصرية وحدها - مثلاً - شهدت من ... إلى.... 85 عنواناً حول هذا الموضوع. فضلاً عن الالتفات الفجائي واللحاح له من قبل وزارة الأوقاف المصرية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بل قبل ذلك انصراف وزارة الثقافة المصرية إلى "تجديد الثقافة" ومن ضمنها "تجديد الخطاب الديني" في مؤتمرها الأخير الذي أثار موجة احتجاجات من قبل تيارات فكرية مختلفة باعتباه يتناغم مع التوجه الأمريكي، ولا يلتفت إلى متغير وجود الاحتلال الأمريكي في جدول أعماله!.

48. الاقتباسات من نص خطاب ولفويتز، المشار إليه سابقاً.

49. تم تداول تعبير "الإسلام المعتدل" و"الإسلام الليبرالي" في مصادر غربية عدة، وورداً في خطاب ولفويتز المشار إليه سابقاً. كما تحدث تشارلز كورزمن عن "الإسلام الليبرالي" الذي قال إن

لديه الأمل أن يتعايش مستقبلاً مع الديمقراطيات الموجودة لأن النقطة الجوهرية الأولى فيه أن Liberal Islam, Edited by Charles Kurzman, Published in October 1998. واستعملت البي بي سي تصنيفين للإسلام: الليبرالي والتقليدي. وتحدث السفير الأمريكي بإندونيسيا "رالف بويس" في أكثر من مناسبة عن دعم تيار "الإسلام الليبرالي"؛ داعياً إلى إرسال المزيد من الطلبة المسلمين إلى الجامعات الأمريكية "لتحييد الإسلام الراديكالي" بتخريج طلبة "إسلاميين ليبراليين". انظر تصاريحاته في: <http://www.islamonline.net/arabic/politics/2002/12/article15.shtml>. لكن أوليفيه روا يعتبر أن الحديث عن "إسلام معتدل" أو "إسلام ليبرالي" هو حديث عن منظومات مغلقة وهو مـالاً يـؤيـده. انظر نصه في: <http://www.islamonline.net/Arabic/politics/2003/08/article10.shtml#2>

50. يذكر عبد الله عزام من مزايا سيد قطب الكثيرة: "نفاذ بصيرته وعمق نظره"، وفي هذا السياق يقول: "وكثيراً ما كان يردد: (ستهب في المرحلة القادمة على المنطقة رياح من الإسلام الأمريكي) وقد كان!". ومن أسباب سعة أفقه كما يقول عزام- "اطلاعه على المخطط العالمي لضرب الإسلام". عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامي الشهيد سيد قطب، مركز شهيد عزام الإعلامي، باكستان، ط1 (نسخة وورد). وتجب الإشارة إلى أن إبراهيم أبو ربيع استعمل في وقت سابق على أحداث سبتمبر، تعبير "الإسلام الأمريكي" للتعبير عن تلك "الثقافة الإسلامية ذات السمات الأمريكية الفريدة ضمن حدود العلمانية التي يشكلها المهاجرون وأبناء البلد الأصليين من المسلمين في أمريكا". إبراهيم أبو ربيع، هل من رد إسلامي معاصر على العولمة؟، ترجمة عبد الله جاد، بحث منشور في صفحة الإسلام وقضايا العصر، في موقع إسلام أونلاين.

51. مثلاً يذكر كمال حبيب من ضمن ما تستهدفه الحملة الأمريكية (الاختلاط، الهجمة على النقاب، قوامة الرجل، الخلع..!!). انظر: كمال حبيب، التجديد الزائف للخطاب الديني، مجلة السنة، برمنجهام، عدد 113 آذار/مارس، 2002م.

52. يُنظر التفصيل في أفكار محمد عبده ومدرسته: جيلبر دولانو، تيار الإصلاح الديني في مصر، ترجمة حازم محيي الدين، مجلة الملتقى، عدد صفرين، أكتوبر، سنة 1999م، ص36-41

53. ستجد هذه المعاني والاقتباسات في خطابات كل من: بوش، باول، هاس، ولفويتز.

54. انظر الاقتباسات في نص خطاب ولفويتز المشار إليه سابقاً.

55. الطريف أن ولفويتز نفسه حاول أن يمارس التأويل، في خطابه السابق، حين استعان بموقف بايزيد مع اليهود، ودعمه بحديث "اختلاف أمي رحمة" (وهو موضوع عند المحدّثين) للبرهنة على أن الديمقراطية الليبرالية التي تحل الخلافات بسلام!، وكذلك محاولة خطابات الساسة التأكيد على أن الديمقراطية لا تعارض الإسلام.

56. احتجت وزارة الخارجية الأمريكية على الوصف، وطالبت - في تقرير لها أعده ريتشارد سكوتي أحد مستشاريها - الأزهر بالاعتذار عن مثل هذا البيان الإرهابي، "وإلا فإن الأزهر يجب أن يكون على قائمة المؤسسات الإرهابية التي تجب محاربتها!!".

57. لمعرفة المزيد عن مواقف شيخ الأزهر وتصريحاته، انظر: محمد جمال عرفة، الدور <http://www.islam-online.net/Arabic/politics/2004/01/article04.shtml> السياسي للإفتاء وحجاب فرنسا، مقال منشور بتاريخ 10/1/2004 م.

58. فقد ارتبطت مؤسسة الأزهر منذ صدور قانون تطوير الأزهر 103 لعام 1961م بمؤسسة الحكم وصار شيخا يعين من قبل رئيس الجمهورية، وصدرت مواقف عدة لشيخ الأزهر تؤكد مواكبتها لسياسة لدولة المصرية، منها: الترحيب بمعاهدة السلام مع إسرائيل سنة 1979م وتحليل فوائد البنوك، واستقبال الأزهر للسفير الإسرائيلي سنة 1997م وغيرها.

59. التصريح لوكيل وزارة التربية الكويتي حمود السعدون، وهي النتيجة التي خرجت بها الفرق الأكاديمية التي راجعت المناهج في الكويت سنة 2002م. وتغيير المناهج شمل الدول الخليجية ودولا عربية كالأردن وإسلامية كماليزيا.

60. تم التصريح به في "وثيقة السلام" الأردنية التي وزعت على المدارس الحكومية في الأردن بالإضافة إلى حذف "الجهاد"، وصرح بتوظيف الآيات والأحاديث لنشر التسامح وزير التربية الكويتي لـ "الرأي العام" الكويتية بتاريخ 27/12/2003م. وكانت الأردن أجرت تعديلات على المناهج ارتبطت بمعاهدة السلام الأردنية الإسرائيلية في وادي عربة 1994م جرى فيها تخفيض حصص التربية الإسلامية وحذف بعض الآيات والأحاديث التي تتعرض لليهود لبعض المراحل الدراسية. انظر: وثيقة السلام الأردنية لتتقيح المناهج، الأخبار، إسلام أونلاين، بتاريخ 30/12/2003م. و"جدل أردني حول تعديل المناهج التعليمية، الجزيرة نت، 3/1/2004م.

61. كما أوردت "رويترز" بخصوص القمة الخليجية، ونقلته عنها إسلام أونلاين بتاريخ 22/12/2003م، بل إن عبد الرحمن العطية الأمين العام للمجلس صرح بأن من المقترحات "إلغاء مادة من المقررات الدراسية ينظر إليها باعتبارها تحرض على كراهية الغرب". كما نقلت عنه إسلام أونلاين بتاريخ 21/12/2003م.

62. يشرح جلال أمين البعد الاقتصادي في الخطاب الأمريكي لتغيير الهوية، فيقول: "نحن بإزاء تغييرين مهمين طرأ على الأهداف الاقتصادية للهيمنة الاستعمارية"؛ الأهمية القصوى التي يمثلها الآن دافع تصريف السلع والخدمات، بسبب التغيير الذي طرأ على أساليب الإنتاج وزيادة درجة التشعب في أسواق الدول الصناعية وزيادة حدة التنافس. وهذا التغيير زاد من أهمية الاعتبارات النفسية في تطويع الشعوب الخاضعة للاستعمار. انظر: جلال أمين، الخطاب الأمريكي الجديد وتغيير الهوية، مجلة شؤون عربية، عدد 116، شتاء 2003م، ص 25

63. تقدمت الإشارة إلى الكتب والمقالات والفعاليات حول الموضوع.

64. انظر مثلا: سالم عبد الجليل، تجديد الخطاب الديني، القاهرة، وزارة الأوقاف، والكتاب لا يتحدث إلا عن الداعية، وثقافته وأخلاقه. وندوة تجديد الخطاب الديني: لماذا وكيف؟، القاهرة، وزارة الأوقاف، محمد سيد طنطاوي، الخطاب الديني وكيف يكون؟ وتقدمت الإشارة إليها سابقاً.

65. مثلاً في كتاب سالم عبد الجليل المشار إليه سابقاً، يصل للحديث عن مكبر الصوت، وشريط الكاسيت وتجديد الوضوء!! ناهيك عما في الكتب الأخرى المشار إليها.

66. كما صرح بذلك عبد الصبور مرزوق الأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لملتقى "التعارفوا" بطرابلس، بتاريخ 21/9/2003م، وزقزوق وزير الأوقاف، للأهرام 20مايو 2003م. وستجد هذا المعنى في الإصدارات المشار إليها سابقاً، ويتكرر كثيراً لدى المشاركين في ندوة الأوقاف. غير أنه من المهم أن مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي الذي عقده المجلس الأعلى للشؤون قبل سبتمبر (المؤتمر الثالث عشر 3/6/2001م) خرج بتحديد مفهوم التجديد بالمعنى السلفي المعروف، وهو "إحياء ما اندرس من سنن الإسلام"، يكاد يتطابق مفهوم التجديد في بيانه مع مفهوم الاجتهاد بالمعنى الفقهي المعروف.

67. أحمد عبد المعطي حجازي، الخطاب الديني فكر جديد، الأهرام، عدد 42086، 27/2/2002م. ويتهمكم في مقال آخر بتاريخ 23/7/2003م على الاعتقاد بأن "النص" علم سابق على كل علم، واصفا معتقدي ذلك بـ "النصوصيين الحرفيين فئران الكتب وحفاري القبور".

68. إعلان باريس، خرجت به ندوة "سبل تجديد الخطاب الديني" التي انعقدت في باريس، ومولها الاتحاد الأوروبي، ونظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في 12-13 أغسطس 2003م وشارك فيها أغلبية من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين، وقليل من الإسلاميين. والندوة أثار جدلا واسعا في الصحافة المصرية، ومن أبرز المهاجمين: فهمي هويدي، نقطة نظام، الأهرام، عدد 42666، 30/9/2003م.

69. مؤتمر وزارة الثقافة المصرية عقد تحت عنوان "نحو خطاب ثقافي جديد" بتاريخ 1/7/2003م. والذي أثار ردود فعل كثيرة في الصحف المصرية. انظر طرفا من الجدل في صحيفة الأسبوع المصرية، 14/7/2003م، ومحاولة نفي جابر عصفور أن يكون للمؤتمر علاقة بمبادرة باول لإصلاح الشرق الأوسط، وانظر تلخيصا مهماً لأفكار المؤتمر في مقال عبد الوهاب بدرخان في الحياة بتاريخ 13/7/2003م. وانظر عماد دار في ندوة التجديد في المؤتمر في صحيفة "الأسبوع"، 7/7/2003م.

70. انظر مثلاً الحياة اللندنية بتاريخ 31/12/2003م.

71. صرح بذلك يعقوب حياتي، لهيئة الإذاعة البريطانية، ونقل تصريحاته موقع إسلام أونلاين نت بتاريخ 21/12/2003م.

72. انظر نقد فكرة "تحسين صورة الإسلام" في: منير شفيق، تحسين صورتنا.. لمن وكيف؟ مقال منشور بتاريخ 31/12/2003م على الجزيرة نت. وجمال أمين، تحسين صورة الإسلام والمسلمين: ندوات متعجلة لا تخلو من نية سيئة، مقال منشور بتاريخ 22 مارس 2002م بصحيفة الشعب.

73. يُنظر التوسع في عمل هذه القوى وطرحها للإشكاليات: محمد أبو القاسم حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد، محاضرة أقيمت في بيت القرآن الكريم، بالبحرين، بتاريخ 7 ديسمبر 2003م.

74. من الأبحاث المهمة التي اشتغلت على تاريخية مفهوم التجديد: عبد الرحمن الحاج، التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، عدد 6، سنة 1999م.

75. على سبيل المثال: محمود حمدي زقزوق، أحمد كمال أبو المجد، نبيل عبد الفتاح، نصر حامد أبو زيد.

76. من أولئك - مثلاً - كمال حبيب الذي أطلق على مدرسة عبده "مدرسة التفسير الاستعماري للإسلام"!!! انظر: كمال حبيب، مناهج التعليم الديني تحت القصف الأمريكي، السعودية، مجلة البيان، عدد 173 سنة 2003م.

77. المشار إليه جمال البناء، في تصريحات لصحيفة "الرأي العام" الكويتية بتاريخ 4/11/2003م.

أرنست جيلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دمشق، دار المدى، كتاب المدى، ط2001م، ص39-40.

