الأصولية الجديدة والحداثة:
"معالم فى الطريق" نموذجا

أحمد جمال*

ملخص

يتناول هذا البحث العلاقة الجدلية بين الأصولية الجديدة فى الفكر العربى الحديث، بوصفها تمثل حركات دينية راديكالية سياسية تحاول التوفيق بين تراث الإسلام فى الماضى ومقتضيات الحداثة فى العصر الحديث، والغرب بوصفه مهدا فكريا للمصطلح، وأيضا بوصفه الآخر الذى اشتبكت معه الأصولية الجديدة انجذابا ونفورا. ففى حين تميل الدراسات النقدية فى الغرب إلى ربط الأصولية وظاهرة العنف الدينى بالثقافة الإسلامية واتجاه الإسلام السياسى، تؤكد معظم الدراسات الصادرة عن الأكاديمية الغربية ذاتها الارتباط الوثيق بين ظهور مصطلح الأصولية والغرب، خاصة لدى الطائفة البروتستانتية فى الغرب الأمريكى على مشارف القرن الماضى، والتى ارتبطت الأصولية عندها بالحفاظ على أصول الإنجيل الثابتة، مثل قضية خلق الله المباشر للكون والبشرية، على النقيض من دعوى التطور الداروينية، وقضايا صلب المسيح وقيامته الجسدية وقيامه بالتضحية للتكفيرعن خطايا البشر وتخليصهم، ومبدأ تنزيه الكتاب المقدس عن الخطأ والنقد.

لأجل ما سبق عن العلاقة بين فكر الأصولية الجديدة والغرب، يتناول هذا البحث علاقة فكر سيد قطب الرافض للغرب وحداثته وتأصيله لهذا الفكر فى كتابه "معالم فى الطريق" بوصفه نموذجا نصيا للفكر الأحادي الذى ينشغل بالمفاصلة والانعزال عن الآخر. وقد لا نضيف جديدا عندما نبحث مظاهر الأحادية الثقافية فى فكر سيد قطب وأثرها على إنتاج فكر المفاصلة والتكفير فى السبعينيات من القرن الماضى، أو عندما نستطرد فى عرض أفكاره التأسيسية لهذا التوجه من أمثال مفاهيم "الجاهلية" و"الحاكمية" و"المفاصلة" و"الاستعلاء". ولكن ما يبغى البحث إضافته هو توضيح العلاقة المركزية بين التيارات الثقافية السائدة فى الفكر العربى بوجه عام والفكر الإسلامى الراديكالى بوجه خاص المتمثل فى كتاب "معالم فى الطريق"، وذلك فيما يخص إشكالية العلاقة المتوترة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية والحداثة. ولعلنا ندرك بذلك الخلل المترتب على رفض كل ما يمت بصلة إلى جهود غير المسلمين في ميدان السياسة والعلم والقيم الاجتماعية والفكرية أو على تقبل كل تطبيقاتهم العملية وتجاربهم الإنسانية والحضارية بدون تمحيص ونقد.

* قسم اللغة الانجليزية –كلية الآداب –جامعة عين شمس

Neo-Fundamentalism and Modernity: A Reading of Sayyid Qutb's *MileStones*

Ahmed Gamal

Abstract

This article explores how fundamentalism is primarily and theoretically based on the denunciation of difference and plurality. Fundamentalist erasure of difference is presumed to constitute one of the basic intellectual grounds of the religio-social phenomenon of *Takfeer* (or excommunication) across heterogeneous cultures. By attempting to analyse and trace the historical and intellectual roots of fundamentalism as a kind of religious extremism in relation to the problem of difference and pluralism in both the West and the Arab World, this article seeks to disentangle some of the problematic meanings and causes associated with the concept of fundamentalism and hence suggest plausible remedies.

Whereas many academic and press discussions stress the close affinity between fundamentalism and Islamic culture, this article aims to trace the roots of modern fundamentalism back to the WASP (White Anglo-Saxon Protestant) tradition in America at the threshold of the twentieth century and to identify the family resemblances between its modern forms in both America and the Arab world. One of the basic resemblances is revealed to be a consistent monocultural vision that rejects pluralism and diversity within and without the cultural enclave to which the fundamentalist group is affiliated. Underlying such mono-vision is a utopian construct of a golden age, when the norms of the tradition are believed to have preponderated. Such denial of pluralism in the present global culture is highlighted as a fundamental cause of cultural clash and violence. The article finally recommends plausible solutions such as revisionism, self-criticism, and re-examination of the Christian and Muslim traditions in the light of a cosmopolitan, pluralist reading that incorporates toleration of religious and cultural difference and pluralism.

يتناول هذا البحث العلاقة التقابلية بين الأصولية الجديدة، بوصفها تمثل حركات دينية راديكالية سياسية، والحداثة بوصفها ثورة ثقافية وعلمية وحضارية غربية. فقد اشتبكت الأصولية الجديدة مع الحداثة نفورا وانجذابا، بوصفها تمثل الآخر الذى يمكن رفضه أو استيعابه. وبوصف الأصولية الجديدة تمثل موقفا فكريا دينيا سياسيا يحاول المحافظة على نقاء الهوية وأصالتها على مستوى الأفراد والفئات فى مواجهة الحداثة والعلمانية، فلقد اشتركت الأصولية الجديدة فى الشرق والغرب فى بعض السمات والمكونات المشتركة، مثل العنف المعرفى القائم على الالتزام بالتفسير الحرفى أو الظاهرى للنصوص الدينية، والأحادية، وتباعا رفض الاختلاف والتعددية. أما الحرفية فى تفسير النصوص فليس مجالها هذا البحث الذى يتخذ من منهج الدراسات الثقافية نموذجا فكريا شاملا لتتبع اشتباك الأصولية الجديدة، لا التقليدية الكلاسيكية، فى الفكر العربى الحديث، مع الغرب بوصفه الآخر الذى يمثل منهاجا فكريا وحياتيا مختلفا يتبلور فى اتجاهاته الحداثية. ولذلك فإن السؤال الرئيسى الذى يطرحه البحث هو: إلى أى مدى يمكن اعتبار رفض الأصولية الجديدة لقيم الآخر الغربى وأفكاره ومؤسساته السياسية والاجتماعية، بوصفه كيانا مادى النزعة، علمانى التوجه، ومن ثم يفتقر إلى الأخلاق من منظور هذا الفكر الإسلامى السياسى، عاملا رئيسيا فى نشوء ظاهرة تجهيل المجتمع الحديث، أى رميه بالجهل، وتكفيره، أى رميه بالكفر، وبالتالى انبثاق عمليات العنف المعرفى والإرهاب فى المجتمعات العربية؟ أما الإجابة الفرضية التى يطرحها الباحث لهذا السؤال فهى أن علاقة النخبة الفكرية العربية من جميع التيارات، سواء الدينية أو المدنية، بالغرب والحداثة كانت وما زالت بوجه عام أحد أسباب قصور الحوار والتفاعل الخلاقين بين الشرق العربى والغرب، وذلك لتذبذبها بين القبول والرفض، بين الانقياد التام للآخر ومماثلته ومحاكاته محاكاة عمياء وبين رفض الآخر ونقده وأخيرا تكفيره والهجوم على كل ما يرتبط به من مظاهر اجتماعية وقيمية وثقافية داخل المجتمعات العربية ووسمها بالغزو الثقافى الغربى الذى يعمل على تهديد الأصالة الثقافية وتلويثها. ولهذا لم تتسم هذه العلاقات الفكرية والمقاربات الثقافية فى معظم الأحوال بالجدلية النقدية والتفاعل الخلاق مع الغرب وأفكاره وقيمه، وذلك لأحادية نزعتها واعتبارها الغرب والحداثة إما شرا محضا أو خيرا خالصا.

ولأهمية توضيح العلاقة بين فكر الأصولية الجديدة والحداثة، يتناول هذا البحث فكر سيد قطب الرافض للغرب وحداثته، وتأصيله لهذا الفكر فى كتابه (معالم فى الطريق)، بوصفه نموذجا نصيا للفكر الأحادي الذى ينشغل بالمفاصلة والانعزال عن الآخر من الناحية الثقافية. وقد لا نضيف جديدا عندما نبحث مظاهر الأحادية الثقافية فى فكر سيد قطب وأثرها على إنتاج فكر المفاصلة والتكفير فى السبعينيات من القرن الماضى، أو عندما نستطرد فى عرض أفكاره التأسيسية لهذا التوجه من

أمثال مفاهيم "الجاهلية" و"الحاكمية" و"المفاصلة" و"الاستعلاء". ولكن ما يبغى البحث إضافته هو توضيح العلاقة المركزية بين التيارات الثقافية السائدة فى الفكر العربى بوجه عام والفكر الإسلامى الراديكالى بوجه خاص المتمثل فى كتاب (معالم فى الطريق)، وذلك فيما يخص مسألة العلاقة الإشكالية بين الفكر العربي المعاصر والغرب والحداثة. ولعلنا ندرك بذلك الخلل المترتب على رفض بعض القطاعات الثقافية العربية كل ما يمت بصلة إلى جهود غير المسلمين في ميدان السياسة والعلم والقيم الاجتماعية والفكرية أوعلى تقبل كل تطبيقاتهم العملية وتجاربهم الإنسانية والحضارية بدون تمحيص ونقد.

1. الحداثة والفكر العربى الكلاسيكى:

ارتبط نشوء خطاب الحداثة بالتنظيم الإمبريالى للأراضى وتهذيب الروح والبحث عن الحقيقة فى عصر النهضة الأوربى.[1] ومن وجهة النظر التاريخية، تعد "الحداثة" *Modernity* هى تلك الحقبة التى امتدت منذ القرن السادس عشر وشهدت تحولات ثقافية وجغرافية وسياسية وعلمية كبرى فى التاريخ الأوربى، تمثلت فى اكتشاف "العالم الجديد" وعصر النهضة وحركة الإصلاح الدينى. فكان الانفتاح العلمى على عوالم الكون اللا محدودة التى أسس لها كوبرنيكوس وجاليليو وكيبلر إيذانا بتجاوز العوالم والحدود الأخرى فى المجالات الثقافية والسياسية. لقد قلبت الحداثة كل ما كان معروفا أو سائدا من التقاليد الثقافية والاجتماعية والدينية والفلسفية والسياسية. ولهذا اتسمت الحداثة بنمط معرفى يميل إلى نبذ القديم وتبجيل كل ما هو حديث أو عصرى. ولم يمنع هذا التوجه الحداثى النخب الأوربية من إعادة قراءة القديم واكتشافه فى التراث الفلسفى والثقافى الإغريقى عبر الوساطة العربية الأندلسية. ولم يكن العالم الإسلامى بمعزل عن النتاج الحضارى الحداثى خلال القرن التاسع والعاشر والحادى عشر؛ فقد كانت مواقفه المعرفية العقلانية والتحليلية وتفاعله الحضارى مع الآخر من أسباب التنوير الأوربى فى عصر النهضة. بل أسهمت النخبة فى مشرق العالم الإسلامى ومغربه فى المناظرات المستمرة التى تؤسس للتوفيق بين الحيز المعرفى الدينى أو "النقل" والحيز المعرفى العلمى أو "العقل". فهضم الفكر العربى الإسلامى مقتضيات العقلانية ثم صدرها للغرب فى ديباجتها الفلسفية والعلمية. وعلى الإجمال لم يقف الفكر العربى الكلاسيكى موقف الرفض والإقصاء إزاء النزعات العلمية والإنسانية التى وصلت أوج عنفوانها فى عصر التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر. وهذا ما يؤكد أن تراجع الفكر العربى المعاصر عن المواجهة الفعالة للحداثة الغربية لا يرجع بالضرورة إلى توغل الأعراض التاريخية الاستعمارية التى أسهمت فى تعزيز الخوف من الغزو الفكرى فقط، وإنما ترجع أيضا إلى غياب القراءة النقدية للتراث

الفكرى العربى الكلاسيكى عن أدبيات النهضة الثقافية فى العالم العربى والإسلامى فى مواجهة فكر الحداثة والعولمة.

2. إشكالية الأصول والحداثة فى الاستشراق المعاصر:

تم توظيف مصطلح "الأصولية" مؤخرا بقصد أو بغير قصد فى أدبيات الإعلام الغربى والاستشراق السياسى بوصفه نتيجة حتمية للإسلام كديانة ونسق ثقافى وحضارى يمثل لعامة المسلمين ونخبهم مصدرا أساسيا لاستلهام الهوية والقيم والقوة فى الحياة المعاصرة. فتحت عنوان "الصحوة الإسلامية" *Islamic Resurgence* يتحدث صامول هانتينجتون فى كتابه (صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمى) عن الإسلام السياسى أو الأصولية الإسلامية بوصفها عنصرا أساسيا من العناصر العديدة التى برزت فى التيار الإحيائى الأوسع نطاقا لهذه الصحوة الثقافية والدينية، والتى تعتمل فى مجال الفكر والمارسات والخطاب وإعادة تكريس حياة المسلمين للدين الإسلامى فى شتى المجالات.[2] والجدير بالملاحظة فى هذا الرأى أنه يأتى ليدعم مقولة هانتينجتون أن حضارات شرق آسيا والإسلام هى أقوى الحضارات العالمية المنافسة للحضارة الغربية فى المرحلة الراهنة، ومن ثم يعد هذا التبئير للأصولية دون غيرها من المظاهر الأخرى اختزالا مغلوطا لمظاهر هذه الصحوة التى تشمل الشأنين الشخصى والاجتماعى كما تشمل السياسى والاقتصادى على حد سواء. ولقد حُملت مفاهيم "الإسلام" وغيرها "بدلالات مخلوطة أصلا، والهدف هو تمرير المشاريع الاقتصادية والإستراتيجية – العسكرية للهيمنة العولمية الأمريكية الجمهورية".[3]

ويستوجب هذا الخلط فى المفاهيم الجوهرية ضرورة الكشف عن أسباب التباس هذه المفاهيم لغويا وسياقيا واصطلاحيا. فعلى مستوى التعريف اللغوى، تأتى الأصولية من مادة "أصل" فى العربية أو *Fundamental* فى الإنجليزية، وأصل الشىء هو "أساسه الذى يقوم عليه ومنشؤه الذى ينبت منه".[4] وبناء عليه فإن أصول العلوم هى القواعد والمبادئ الأساسية التى تبنى عليها الأحكام والكليات. فجذر الكلمة فى العربية والإنجليزية إذن يعزز الدلالة الإيجابية للاستخدام اللغوى المحض بغض النظر عن السياق. وما يؤكد ذلك هو الوضعية التاريخية للمصطلح فى السياق الثقافى الغربى، حيث لم يرتبط بأى دلالة تحط منه أو تجعله عرضة للنقد. ولعل هذا يفسر الالتباس بين إيجابية الدلالة اللغوية والأصل الثقافى وسلبية المصطلح المفهوم فى الدراسات المعاصرة. فالوضعية التاريخية لنشوء المصطلح تربطه بالمحافظة على الأصول الرئيسية للدين ونصوصه المقدسة. وفى حين تميل الدراسات النقدية فى الغرب إلى ربط الأصولية وظاهرة العنف الدينى بالثقافة

الإسلامية واتجاه الإسلام السياسى، تؤكد معظم الدراسات الصادرة عن الأكاديمية الغربية ذاتها الارتباط الوثيق بين ظهور مصطلح الأصولية والغرب، خاصة لدى الطائفة البروتستانتية فى الغرب الأمريكى على مشارف القرن الماضى، والتى ارتبطت الأصولية عندها بالحفاظ على الأصول الدينية الثابتة فى الإنجيل كما يؤيدها التفسير الظاهرى الحرفى، مثل قضية خلق الله المباشر للكون والبشرية، على النقيض من دعوى التطور الداروينية، وقضايا صلب المسيح وقيامته الجسدية وقيامه بالتضحية للتكفير عن خطايا البشر وتخليصهم، ومبدأ تنزيه الكتاب المقدس عن الخطأ والنقد. ولذلك يرتبط معنى الأصولية تاريخيا بالنشرات التى قام بتأليفها مجموعة من رجال اللاهوت الأمريكيين والبريطانيين بين عامى 1909 و 1915 بعنوان (الأصول: شهادة حق) *The Fundamentals: A Testimony of Truth*.[5] ولقد كانت الأصولية البروتسانتية رد فعل زمانى لروح الحداثة النقدية والعقلانية فى نهايات القرن التاسع عشر، والتى نادت بنقد النصوص الدينية المقدسة فى ضوء النظريات العلمية الحديثة. ولهذا ارتبط التعريف الاصطلاحى للأصولية بتناقضها مع الحداثة قلبا وقالبا.

وأما التعريف الاصطلاحى للأصولية فهو إما على وجه الإجمال أو التفصيل، وكلاهما يُقرن سلبا بالماضوية والتقليدية والتعسفية. وتعرف الأصولية غالبا بما يناقضها، أى بالحداثة التى تمثل الزمانية التاريخية للأصولية، وفى الوقت نفسه تعد بمثابة الآخر المعرفى والوجودى الذى ارتدت عليه الأصولية وابتغت إقصاءه ومحوه أو رفضه. فعلى حسب تعريف ماليس روثفن، تعد الأصولية بوجه عام "أسلوب دينى للوجود الإنسانى يكشف عن نفسه فى شكل استراتيجية يحاول من خلالها المؤمنون الذين يتعرضون للانتقاص والذم المحافظة على هويتهم المتميزة كأفراد وجماعات فى مواجهة الحداثة والعلمنة".[6] ولذلك فالجانب المشترك فى فكر الأصولية فى كل من الإسلام والمسيحية هو رفض روح الحداثة، أى التعددية الثقافية وجوهرها القائم على الاعتراف بأهمية "التمايز" بين الأجناس والثقافات والشعوب، الأمر الذى كان يمكن تكريسه لمعرفة أكبر بالآخر وتواصل ثقافى أعمق معه. فالفكر الأصولى هو فكر أحادى تعسفى يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة التى لابد وأن يعجز الآخرون عن التوصل إليها. ولعل ما يؤخذ على الأصولية هو هذه الأحادية لا التمسك بالأصول؛ فيوضح مصطفى خلال أن "الأصولية لا تعنى لدى أصحابها العودة إلى "الأصول". ذلك أنها تستعمل "الأصول" استعمالا أيديولوجيا فقط".[7] وإن جاز القول فإن الأصولية تستخدم الأصول المرجعية الدينية، كالنصوص المقدسة التى تقوم بتفسيرها، فى ضوء أجندتها السياسية والاجتماعية لقمع رأى الآخرين والحجر على حرياتهم الفكرية والعقيدية.

وعلى نقيض ذلك ارتبط التمسك بالأصول فى الثقافة العربية والإسلامية بأصول الدين والفقه، فهى تمثل على سبيل المثال الأصول الفقهية الأربعة التى لابد للمجتهد من إدراك أحكامها بالإضافة للقياس، وهى الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب. وكما ورد فى التراث الإسلامى، فالعلوم على ضربين: الأصولية والفرعية. أما العلوم الأصولية فهى تخص "الأحكام الكلية الاعتقادية كمعرفة الله ووحدانيته ومعرفة صحة الرسالة ونحو ذلك من مسائل الاعتقاد، وكذلك أصول العبادات من الصلاة وصيام رمضان والحج والزكاة – مما علم من الدين بالضرورة".[8] كما أن السياق التاريخى لنشأة الأصولية فى العالم الإسلامى لم يقترن بمراجعات نقدية أو عقلانية رفضت الحقيقة النقلية التى لا يقرها العقل مثل ما حدث فى الغرب. ذلك أن الأصولية فى المشرق العربى الإسلامى كانت من وجهة النظر التاريخية أحد أوجه ردود الفعل الثقافية للاستعمار الغربى وليس للحداثة الغربية على إطلاقها بروحها العلمية والعقلانية والنقدية. وهذا قد يفسر المغالطة التى يتعمدها بعض الباحثين الغربيين للزج بالمطالبة بالرجوع إلى أصول العقيدة والدين المعلومة بالضرورة لعوام المسلمين فى تصنيف الأصولية بوصفها حركة تعارض العقلانية الحداثية. والحق أن أصحاب مشروع النهضة العربية والإسلامية فى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين لم يعارضوا الحداثة، بل عارضوا الاستعمار والتغريب الظاهرى الذى لا يمت إلى روح الحداثة الجوهرية بصلة. ولترسيخ مبدأ مقاومة الحداثة عسكريا وسياسيا كعنصر رئيسى فى أدبيات وقواعد "الأصولية الإسلاموية" القديمة والجديدة، تجاهلت دراسات الاستشراق الفارق بين مفهوم المقاومة المشروعة للاستعمار قديما ومفهوم الإرهاب السياسى غير المشروع حديثا. ففى كتيبها التعريفى للأصولية، تقوم ماليس روثفن بذكر جمال الدين الأفغانى (1838 – 1897) بوصفه أحد مؤسسى الأصولية التى تعد "حركة راديكالية تستخدم فى بعض الأحيان السلاح للدفاع عن التراث الدينى الذى تتحداه الحداثة أو تهدده".[9] وتخلط هذه المقولة بين مقاومة الحداثة غير المبررة من جانب وبين مناهضة الاستعمار من جانب آخر.

ومن المهم بمكان أن نفرق بين مقاومة الاستعمار الغربى ورفض الحداثة فى الفكر العربى المعاصر فى مرحلة ما قبل الاستقلال. فإن جون إسبوزيتو يقع في خطأ الخلط بين الاستعمار والحداثة من جهة أخرى فى كتابه ذائع الصيت، (التهديد الإسلامى: وهم أم حقيقة) (1994)، والذى يعد من أهم المراجع الغربية فى قضية الأصولية الإسلاموية. فإن إسبوزيتو لا يستطيع أن يفرق بين الوجه القاتم للحضارة الغربية المتمثل فى اتجاهاتها الاستعمارية والوجه الناصع المتمثل فى روحها الحداثية التحررية. فيرى إسبوزيتو أن الأفغانى ومحمد عبده وعلال الفاسى قاموا

بدعم اتجاه "الحداثية الإسلامية" Islamic Modernism التى اتخذت موقفا وسطيا بين الاتجاه المتطرف فى رفض الحداثة والمنسحب منها وبين الاتجاه المتطرف الآخر المتماهى معها فى شكل علمانية أو تغريب مطلق. ولذلك يرى أن دفاع الأفغانى عن التوفيق بين الإسلام والفكر الغربى الحداثى والدعوة إلى تعزيز مبدأ الاجتهاد فى ضوء المتغيرات المعاصرة يعد مناقضا للفكر الأصولى فى النصف الثانى من القرن العشرين، والذى ينتقص من قدر الغرب ويؤكد على فشله وبالتالى على استقلالية الثقافة الإسلامية وعدم احتياجها للغرب. إلا أن إسبوزيتو يجد فى توجه الحداثية الإسلامية نحو الغرب نوعا من "الازدواجية التى تجمع بين الانجذاب والنفور فى آن واحد. فلقد كانت أوربا محط إعجاب الحركة الحداثية الإسلامية لقوتها وتطورها التكنولوجى ومبادئها السياسية الخاصة بالحرية والعدالة والمساواة، وكانت فى الوقت نفسه محل نقد واستنكار بسبب مطامعها وسياساتها الإمبريالية".[10]

وكان حريا به أن ينسب هذه الازدواجية إلى الحضارة الغربية فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث كانت تدعو إلى الحرية وتسلبها من شعوب الأرض قاطبة فى آن واحد. أما النزعة التوفيقية، وليست الازدواجية، التى تميزت بها الحركة الحداثية الإسلامية فكان لابد من وصفها بالتوجه "الهجينى" الذى يميز المجتمعات الإنسانية عموما والعصرية خصوصا فى سعيها لتجاوز الحدود والفوارق الثقافية والدينية واللغوية بين مختلف القوميات والشعوب والأعراق. فيعد مفهوم "الهجينية" *Hybridity* من أكثر المصطلحات شيوعا وإثارة للجدل فى "الدراسات المناهضة للاستعمار" *Post-Colonial Studies*، حيث يبرهن على التأثير المتبادل بين المستعمِرين والمستعمَرين، الأمر الذى ينفى زعم "النقاء" الثقافى للهوية الجمعية، والتى تتكون بشكل هجينى فى مناطق التماس التى يؤسسها الاستعمار بين الأنساق الثقافية المختلفة. فيفرق هومى بابا، على سبيل المثال، بين القومية الصربية المتطرفة التى تؤمن بالتطهير العرقى، والتى تعنى الموت الحقيقى والمجازى للتضافر المركب الناتج عن حركة التاريخ، وبين النزعة الدولية البينية التى تتميز بها المجتمعات ذات التوجه الهجينى.[11] ولا يتناقض هذا التوجه الهجينى الاندماجى مع مبدأ مقاومة المستعمِر فكريا وسياسيا، كما سنبين فيما بعد بشأن جمال الدين الأفغانى.

إن مناقشتنا لفكر الحداثية الإسلامية التى تمت مقارنتها وخلطها بالأصولية الغربية فى الاستشراق هى مدخل لتعريف الأصولية الجديدة فى شكلها الراديكالى الأحادى الرافض للآخر الغربى واختياراته الحداثية، الأمر الذى يجعل منها توجها يختلف جذريا عن الحركة الحداثية الإسلامية ومشروع النهضة العربية الإسلامية الحديث. وقد يعرف المصطلح ويفهم بنقيضه. فيهدف البحث النقدى للأفكار الغربية

الشائعة عن الأصولية إلى الكشف عن الجذور التاريخية للمصطلح وزحزحة أبعاده الأسطورية تمهيدا لتغييرها فكريا. وخير دليل على وسطية "الحداثية الإسلامية" ومناقضتها لفكر الأصولية هو أفكار جمال الدين الأفغانى كما تمثلت فى جريدة "العروة الوثقى" بأسلوب وعبارة الإمام محمد عبده. وسنرى فيما يلى عند عرض ملامح فكر الأفغانى بخصوص قضايا الحداثة والتحديث والاختلاف الثقافى والقومية والمقاومة الفكرية والعسكرية للاستعمار، كل منها على حدة، كيف كان جوهر هذا الفكر هجينيا وتوفيقيا وبالتالى مناقضا ومقابلا لفكر الأصولية الجديدة فى أحاديته واستعلائيته وانفصاليته. على أن هذا الفكر الاندماجى لم يمنع أصحابه من مناهضة الاستعمار والتيقظ لعلله الفكرية والسياسية.

تعرض الأفغانى لمبدأ المحافظة على الأصول الدينية كمقدمة أساسية لتوسيع مجتمع المعرفة الإسلامى وتحقيق أقصى غايات المدنية والتواصل مع الآخر. وهو يتمثل تاريخ الأمة العربية كشاهد على بيان كيفية انتقال العرب من طور البداوة إلى طور الحضارة والمدنية عبر التمسك بالأصول التى دعتهم إلى انتهاج سياسة العدل والإنصاف فى قيادة الأمم. ولم تمنعهم هذه الأصالة التراثية والعقيدية من التفاعل الخلاق مع علوم الغرب وأنظمته الحضارية. فقد نبهت عقيدة العرب عقولهم إلى "طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس وهندسة إقليدس وهيئة بطليموس وحكمة أفلاطون وأرسطو وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا وكل أمة سادت تحت هذا اللواء إنما كانت قوتها ومدنيتها فى التمسك بأصول دينها".[12] ولا يتطلب هذا الموقف التوفيقى بين الأصالة والحداثة العلمية العقلانية الأخذ بكل مظاهر التحديث الغربى الشكلية. فقد يؤدى ذلك إلى تبديد ثروات الأمم والقضاء على الصناعة المحلية والقوة العاملة المنتجة لها. وهذا ما يعده الأفغانى تقليدا وانتحالا لا يُحمد أثرهما. وإن صح التعبير، فالأفغانى يرى أن التحديث التقليدى الذى يفارق روح الحداثة الفكرية هو من علل الأمة التى يجب معالجتها بالرجوع إلى الأصول والأخذ بالحداثة فى نقد التقليد وشحذ همة العقل والروح للعمل على التغيير الحضارى الفعال. إن موقف الأفغانى الفكرى من الحداثة والتحديث يماثل موقف محمد أركون المعاصر على الرغم من اختلاف منطلقاتهما. إن فكر أركون ينصب على الأخذ بالحداثة التى هى موقف معرفى ووجودى للروح والعقل أمام كل المناهج التى تُستخدم للتوصل إلى معرفة الواقع، وهى لذلك تخالف التحديث الظاهرى الذى يعد مجرد "إدخال آخر المخترعات الأوربية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلى أو خارجى لا يرافقه أى تغير جذرى فى موقف المسلم للكون والعالم".[13]

أما دعوة الحداثة لاحترام الآخر والاختلاف والتعددية فتنطلق من مبدأ العدل

الإنسانى والاعتدال فى العصبية الثقافية عند الأفغانى. فالجور هو الإفراط فى العصبية القومية والدينية وما يترتب عليه من الاعتداء على حقوق الآخر الأجنبى. ولذلك فإن من لا يرعى ذمة الأجنبى ولا يعترف له بحق فقد خرج بذلك عن جادة العدل والصواب، "فإن العدل قوام الاجتماع الإنسانى، وبه حياة الأمم".[14] فضلا أن دعوة الأفغانى للتمسك بالروابط الدينية لم تمنعه من الجهر بأهمية الروابط القومية والإقليمية والأممية، فلقد وجه "العروة الوثقى" لتقويض أنساق التقليد عند الشرقيين بوجه عام وعند المسلمين بوجه خاص. واتسم المشروع الفكرى للجريدة بتوجه عالمى نقدى يعمل على التوفيق بين الشأن القومى المحلى والشأن الإقليمى العالمى. ولهذا فإن "تقوية الصلات العمومية بين الأمم وتمكين الألفة فى أفرادها وتأييد المنافع المشتركة بينها"[15] هو من أهم أهداف الجريدة فى مشروعها للنهضة ومقاومة الاستعمار. أما اختلاف الأفغانى مع الدهريين أو الطبيعيين فى الهند بقيادة أحمد خان فقد كان خلافا فكريا يتخذ من الحجة إطارا ومن تفنيد الادعاءات منهجا، وكذلك خلافا سياسيا، من منطلق دعوته لمقاومة المستعمر وأعوانه. ولم ينطلق نقد الأفغانى للدهريين من منطلق نقد المراجعات الفكرية لأصول الدين والتبنى الإشكالى لمبدأ تبجيل الطبيعة على الإطلاق فقط، ولكن من منطلق المقاومة الفكرية للاستعمار الإنجليزى وأعوانه من المسلمين الذين يدعون إلى نبذ الدين والمصالح الوطنية. فلقد كان الأفغانى يرى أن أخطر صور الاستعمار هو استعمار الفكر الذى "يتخذ صورا مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التى مصدرها القرآن، والتى تجمع بين المسلمين فى رباط واحد. وأخطر صورة يراها من بين الصور، تلك الصورة، التى تسعى لإفساد عقيدة المسلم: إما بتشكيكه فيها، أو بمحاولة صرفه عنها. وعنى بذلك المذهب الطبيعى، وهو ما سماه بمذهب الدهريين فى الهند".[16] ولذلك عُدت مناوئة الأفغانى الفكرية للدهريين من قبيل المقاومة الفكرية للاستعمار الغربى. والأفغانى لا يأخذ على الدهريين أو الطبيعيين نبذهم للدين وإنكارهم للمعجزات فقط، بل يرى أن التهوين من مصالح الأوطان والاجتهاد فى محو آثار الغيرة الوطنية التى تأبى بالضرورة حكم الأجانب هو من مثالبهم الأساسية. ونظرا لذلك فإنه يرى أن الدهريين الأوربيين هم أفضل حالا من الدهريين الشرقيين لأن "من ترك الدين فى البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب".[17]

ونخلص مما سبق إلى أن الحداثية الإسلامية لم تقرن الحداثة الغربية بالكفر أو الجاهلية. وبوصفها حركة وطنية للإصلاح الدينى ولمناهضة الاستعمار، لم تربط الحداثية الإسلامية مفهوم الحداثة بالاستعمار، ولم تخلط كذلك بين التفاعل الثقافى مع الغرب والمقاومة المزدوجة للاستعمار فكريا وسياسيا. وبناء عليه فقد مدح

الأفغانى ومحمد عبده المدنية الغربية وحضارتها ونوه، على سبيل المثال بإعجاب مستر بلنت السياسى الإنجليزى للمسلمين وبدفاعه عن استقلال مصر. وفى الوقت نفسه ندد كل منهما بالتقليد الأعمى للمدنية الشكلية وبألاعيب الاستعمار الإنجليزى السياسية وحيله فى مصر والسودان والهند. ولعل هذا الوعى بانفصال الحداثة عن الاستعمار فكريا وتلاحمهما تاريخيا هو ما أنقذ هذه الحركة الفكرية السياسية الدينية من السقوط فى براثن مثنويات الأنا والآخر، والإسلام والغرب. وخير دليل على هذا الوعى أن الحداثية الإسلامية لم تستخدم خطابا استعلائيا نحو الآخر ولم تتبرم من النقد الإيجابى للذات وتحليل عيوب الأمة من الفرقة والتقاطع.

استخدم المستشرقون مصطلح "الأصولية" على نحو مغلوط لوصف حركات الإصلاح الدينى المناهضة للاستعمار فى الوطن العربى والإسلامى فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، ولوسمها بالتعصب والأحادية وإقصاء التعددية. وارتبط مفهوم "الأصول" فى التاريخ الأمريكى بالقراءة البروتستانتية الحرفية لقضية خلق الإنسان المباشر كما وردت فى سفر "التكوين" بالتوراة، والتى تقابل بدورها اتجاه اللاهوت الليبرالى الذى يقبل بمبدأ النشوء والارتقاء بوصفه أحد النواميس الإلهية. واختلاف الاتجاه الأول فى العالم الإسلامى والعربى عن الثانى فى العالم الغربى يعد إلى حد ما جذريا. فبينما كان النزاع بين الهيئات المسيحية المختلفة، التقليدى منها والليبرالى، نزاعا دينيا تأويليا، كان التحدى الأكبر الذى تواجهه الأصولية أو الحداثية الإسلامية هو ظاهرة سياسية وثقافية: ألا وهى الاستعمار ومقاومته فكريا وثقافيا. أما من جانب الاستخدام اللغوى، فتعد "الأصول" فى الإسلام ذات صلة وثيقة بإقرار المعروف من الدين بالضرورة عند كل الأطياف والفرق، وبالتالى لا تستمد منطلقاتها من أحادية التفسير، بل من الجماعية التى تقر بالاتفاق على الأصول فى العقيدة والشريعة وبالاختلاف والتنوع فى الفروع. ولذلك ينتمى مصطلح "الأصولية" فى هيئته الغربية إلى تراث غربى معقد من التخييل السياسى والثقافى للإسلام وثقافته. ويؤكد عزيز العظمة أن "الإسلام الذى تقوم بتناوله الدراسات الإسلامية فى الغرب ليس أمرا هينا، بل هو تراث سياسى وثقافى سائد ومهيمن".[18] لقد تحول المصطلح من وظيفته الوصفية الوضعية إلى وظيفة أيديولوجية سياسية فى سياق الدراسات الغربية المعنية بالإسلام، وصار استخدامه يرمى إلى نبذ الآخر معرفيا والسيطرة عليه وجوديا. وتناقلت النخب المثقفة فى المجتمعات العربية الإسلامية هذا النمط الجاهز من الفكر الغربى بما ينطوى عليه من رموز سلبية وعلامات ازدرائية. ولذلك تحول هذا التعميم الاصطلاحى المعيارى فى أدبيات الاستشراق فيما بعد إلى إنتاج خطاب مغاير يتسم بالتحديد لكن تنقصه الدقة والموضوعية، كما يتراءى لنا فى استخدام مصطلح "الإسلاموية" *Islamism* لوصف التيارات الدينية الراديكالية التى تعطى أولوية

للكفاح السياسى أكثر من الوعظ الدينى فى العالم الإسلامى. فيتجاهل هذا المصطلح امتداد هذا التوجه الراديكالى الرافض للآخر فى العوالم الثقافية للأديان الأخرى، مثل المتطرفين الهندوس الذين يؤمنون أن الأمة الهندية لابد أن تقام على أساس طبقى وطائفى يستبعد المسلمين والسيخ والمسيحيين، والمتطرفين اليهود الذين يستأصلون العرب فى فلسطين، والمحافظين من البروتستانتيين الذين يعتقدون أن المسيحيين من الكاثوليك ليسوا مسيحيين بحق.[19] ونظرا لذلك فإن مصطلح "الحركات الدينية الراديكالية" *Radical Religious Movements* أو مصطلح "الحركات الدينية الأحادية" *Monolithic Religious Movements* قد يكون أكثر دقة فى تصوير جوهر هذه الحركات فى وضوح غير ملغز، أى بوصفها تمثل تيارات تعسفية فى طرقها للإصلاح الدينى والسياسى، وتوجهات متطرفة فى عزل الآخر وإقصائه فى الوقت نفسه.

3. الأصولية الجديدة بين مفارقة الحداثة والتحديث:

يمكن توظيف التفكيك السابق لمصطلح "الأصولية" فى سياقه التاريخى والثقافى من أجل فض إشكالية التناقض بين الأصولية الدينية الإسلامية والحداثة من جهة والتباس التنوع الفوضوى لدلالات المصطلح التداولية من جهة أخرى. فمدلول اللفظ فى السياق العربى الإسلامى لا يناقض روح الحداثة الفكرية التى تعزز المثاقفة. ولذا فلابد من التفرقة بين ماهية المصطلح من حيث دلالة اللفظ اللغوية ومن حيث إحالته اصطلاحيا إلى ظواهر محددة فى الواقع الخارجى لعالم الحياة.

ومن هذا المنطلق يمكن تعريف مصطلح "الأصولية الجديدة"**Neofundamentalism** بوصفها حركات دينية سياسية يتأسس جوهرها على الاختلاف مع الحداثة الغربية فى القرنين العشرين والحادى والعشرين. وهى بذلك تمثل نمطا معرفيا مؤسسيا يعمل على إلغاء التنوع والاختلاف والتعددية، وفى المقابل يكرس تعزيز الخصوصية والانعزالية والأحادية. وإلغاء التنوع يتطلب رفض النظام الجديد للأشياء، والذى تربطه هذه الحركات بأبنية القوة الاستعمارية أو "الاستعمارية الجديدة" ***Neocolonialism***، وبالتالى تمجيد كل ما هو مرتبط بالماضى وتقديسه فكريا فى هيئة أصالة متخيلة ونقاوة مترفعة عن أى تأثر فعال بالآخر وقيمه. إذن فما الذى يميز الأصولية الجديدة عن الأصولية الكلاسيكية التى دعت للعودة إلى أصول الدين من القرآن والسنة لتجديد المجتمع؟ الذى يميز الأصولية الجديدة أنها تمثل حركات دينية إحيائية حديثة فى قيادتها وأيديولوجيتها وتنظيمها، وهى تسترشد بأصول الإسلام ومصادره لا لتكرار الماضى بل للتعامل مع العصر الجديد والتوافق معه. وهى حركة تجديدية تختلف أيضا عن الحداثية الإسلامية فى

أساليبها؛ فبينما اقتبست الحداثية الإسلامية نسق الفكر الغربى ومؤسساته وأقرت بتوافقه مع روح الإسلام، حاول كل من البنا والمودودى تركيب صياغة نسقية بديلة تستند إلى التنقيب فى التراث الإسلامى للعثور على مصادر أو نظائر للأفكار الحديثة التى تخص مسئولية الحكومة والتغيير التشريعى والمشاركة الشعبية وإصلاح التعليم. ولذلك يقوم موقف الأصولية الجديدة من التغريب والحداثة على الرفض والنبذ، فالتغلغل الغربى فى التعليم والقانون والعادات والقيم هو أمر يهدد هوية المسلم واستقلاله، ولذا وجب تجنبه كليا.[20] لذلك فمن الضرورى أن نتذكر أنه لا يمكن تفسير نشوء الأصولية الجديدة تفسيرا شاملا بمعزل عن الأنساق القومية والإقليمية والدولية. ويبدو أن حركات الأصولية الجديدة ترتبط من الناحية التاريخية والجغرافية ببعضها البعض بطريقة معينة، بحيث يمكن تفسيرها فى ضوء النمو التاريخى وانتشار الرأسمالية والماركسية والاستعمار. ولم يخل المشروع الفكرى لكل من المودودى وقطب من تنديد بمثالب الاشتراكية أو الماركسية فى الشرق وقدح للرأسمالية الفردانية فى الغرب. وهكذا نلاحظ وجود علاقة سببية بين حركات الأصولية الجديدة فى هيئتها الفكرية أو المؤسسية والعمل السياسى النشط الذى ظهر فى البداية كاستجابة لتيارات الاستغلال الاستعمارى وما صاحبه من أيديولوجيات عنصرية وأحادية بدورها، وكتعزيز لمفهوم العصبية الدينية كأساس للهوية الفردية والجماعية فى مقابل مفهوم القومية الذى يؤسس لمفهوم المواطنة والمجتمع المدنى.

وعلى الرغم من معارضة الأصولية الجديدة لقيم الغرب واتخاذها توجها فكريا انفصاليا وانعزاليا ينبنى على أساس اكتفاء النسق الثقافى الإسلامى بذاته، فإنها قامت بعملية استلاب واسعة المدى لتقنيات التحديث فى العلم والتكنولوجيا والمؤسسات الغربية فى ممارساتها الاجتماعية والسياسية. فلم تقتصر الأصولية الجديدة فى وجودها فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضى على نشاطها الدينى الفكرى والدعوى فقط، بل تجاوزت ذلك إلى العمل الاجتماعى والسياسى المؤسسى فى شكل جماعات حديثة منظمة مثل جماعة "الإخوان المسلمين" فى مصر (1928) و"الجماعة الإسلامية" فى الهند وباكستان (1941). وبينما يعارض المودودى دعوة القومية المحلية الوطنية بشدة ويرى أنها تعارض صلة القومية الإسلامية، لأنه يرى أن "لفظ (قوم) ولفظ Nation الذى يرادفه فى اللغة الإنجليزية اصطلاحان من اصطلاحات الجاهلية"[21]، فإن الجماعات الأصولية الجديدة مثل الإخوان المسلمين لم تألُ جهدا فى استثمار أدوات التحديث الغربية لبسط نفوذها السياسى وأيديولوجيتها بين الجماهير فى المجتمعات العصرية. وما يؤكده البحث النظرى والاستقراء الواقعى هو أن أرباب الفكر الدينى الراديكالى هم

البوابة الأثيرة للعولمة التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية من خلال ثلاث ديناميات رئيسية، وهى "ثورة الاتصال والمعلومات، والتحول نحو اقتصاد السوق، ثم ظهور أنماط جديدة للمجتمع مع تآكل فكرة الدولة الوطنية" مثل مؤسسات المجتمع المدنى لحقوق الإنسان.[22]

4. (معالم فى الطريق): مقدمة

يعد سيد قطب (1906–1966) من أهم مفكرى الحركات الدينية المعاصرة التى تنتمى لتراث الأصولية الجديدة. فهو يمثل فى رأى الكثير من المحللين "أقوى" المحاولات الفكرية لوضع إطار نظري لتصور علاقة النخبة الراديكالية فى الحركات الإسلامية بالمجتمع العالمى والقومى. ولا يتغيا هذا البحث إلقاء الضوء على علاقة كتاب سيد قطب المرجعى (معالم فى الطريق) بقضيتى الكفر والعنف التى تناولها كتاب آخرون بقدر ما يهدف إلى الكشف عن علاقته بإشكالية الحداثة وأزمتها التى ترتبت على التوتر القائم بين مفهومى الأصالة والمعاصرة والذات والآخر فى المجتمعات العربية المعاصرة. فنبذ الآخر بالداخل والخارج معرفيا ووجوديا يعد بمثابة المقدمة الأساسية لتكفير المجتمع بأسره وممارسة العنف ضده. وبالتالى يصبح دراسة تاريخ الفكر الثقافى لهذه الحركات المعاصرة أكثر أهمية من مجرد تسليط الضوء على نشاطها السياسى الراديكالى الذى يستحوذ على اهتمام الكثيرين. ويتناول هذا البحث الإطار الفكرى لنص (معالم فى الطريق) من منظور النظريات الحديثة فى تاريخ الأفكار عند دومينيك لاكابرا فى كتابه *"التوجهات الجديدة فى تاريخ الأفكار"*. فيقوم البحث بتحليل النص بناء على ستة محاور من حيث علاقته بأهداف الكاتب وحياته من جهة وعلاقته بالمجتمع والثقافة من جهة أخرى وأخيرا من حيث علاقته بالنصوص الأخرى للكاتب والكتاب الآخرين وبأساليب الخطاب السائدة فى النص. وقد تطرح هذه المعالجة حلا أصيلا لمشكلة الاختزال فى تاريخ الفكر بشكل عام، والذى تتمثل غالبا فى التحليل التلخيصى للمضمون والأفكار السائدة فى علاقتها بالطرق المختلفة للتعبير فى الخطاب الفلسفى والأدبى والعلمى والأسطورى والتاريخى والدينى بغض النظر عن السياق. فإعادة النظر فى فهم تاريخ الأفكار بوصفه تاريخا للنصوص قد يسمح بمزج التوجهات المعتمدة فى دراسة الأفكار مع تلك التى تتناول التاريخ الاجتماعى عن طريق ربط الخطاب السائد بالمؤسسات.[23]

5. (معالم فى الطريق) فى علاقته بأهداف الكاتب ودوافعه:

السياق الأول للنص هو أهداف الكاتب التى قد يعبر عنها صراحة فى شكل مقدمة أو تمهيد. يستهل سيد قطب نص (معالم فى الطريق) بمقدمة تحمل العنوان نفسه وتحدد أهم أهداف النص بوصفه نصا تعبويا وتعليميا وإرشاديا كالتالى:

1. تحديد الهدف العام بإعادة وجود الأمة المسلمة وبعثها لقيادة البشرية.
2. توجيه هذه المهمة للصفوة المختارة التى كتب النص من أجل تثقيفها وإرشادها.
3. تحديد منهج هذه الصفوة فى استراتيجية العزلة ومفاصلة الجاهلية المحيطة فى المجتمع المحلى والدولى.
4. تعريف الآخر بصفته آخر خارجيا يتمثل فى هيئة نظام غربى استعمارى فردى أو نظام شرقى ديكتاتورى جماعى، وآخر داخلى يظهر فى هيئة "وطنية" و"قومية" وتجمعات إقليمية عامة.[24]

وتقع هذه الأهداف فريسة للتناقض الداخلى، حيث تحدد الهدف العام بقيادة البشرية ثم تقصره على الجانب القيمى والعقائدى دون العلمى والحضارى، ويقوم النص بوصف الإبداع المادى الأوربى بالعبقرية والجاهلية فى الوقت نفسه. وتوجه كل هذه التعريفات والمفاهيم والأهداف فى خطاب استعلائى انتقائى لقلة مختارة تستبعد دائرة عموم القراء الذين يفترض أنهم قد وقعوا فى براثن الجاهلية. والجدير بالذكر أن النص يختم فصوله بخطاب تعبوى للنخبة المختارة نفسها التى يُرتقب أن تتعرض للاختبار فى سجال معركة الدعوة، والتى يتم الاستشهاد بقصة الأخدود القرآنية لتأييده. ويحتفظ النص بثنائية الذات والآخر فى الخاتمة التى تعمق مفهوم "المعركة" بين معسكر الإيمان ومعسكر الصليبية العالمية، وبذلك تذهب لرفض خطاب الوفاق والحوار مع الآخر.

أما دوافع الكاتب فهى ترجع لأهمية فعل الكتابة فى حياة الكاتب واتصالها بمشروعه العام فى التعبئة الثقافية لجماعة "الإخوان المسلمين". إن عملية الكتابة هى فى حد ذاتها عملية وجودية لا تعبر عن حياة الكاتب فقط، بل وتمثل إلى حد كبير صيرورة يناضل من خلالها ليتوصل فيها إلى حقيقة هويته وخصائصها وعلاقتها بالثقافة والمجتمع، وهى بذلك حياة مستقلة يحياها الكاتب فى أفكاره ورغباته وعباراته. والربط بين حياة الكاتب ودوافعه والنص فى حالة سيد قطب وكتابه (معالم فى الطريق) لا يتأتى إلا بفهم طبيعة مفهوم الكتابة عنده. إن الكتابة تمثل مدخلا استكشافيا يتدرج فى استنباط الحقائق الكونية والرؤى التاريخية عند سيد قطب. وبالتالى فالكتابة هى المقدمة الأساسية للتوصل إلى الحق الذى تعيد اكتشافه عملية الكتابة؛ وبعبارة أخرى فالكتابة هى عند سيد قطب حيز الإمكان الوجودى للذات، والتى لا تنتقل الهوية من حيز العدم إلى حيز الوجود إلا من خلاله. وهذا ما تبرهن عليه عبارته التى يختم بها المقدمة؛ ففصول كتابه "هى فى مجموعها تمثل المجموعة الأولى من هذه (المعالم) والتى أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات، كلما هدانى الله إلى معالم هذا الطريق!"[25] إن اللجوء

الوجودى للكتابة قد يمثل البديل الأوحد لسيد قطب الذى بدأ فى كتابة النص أثناء اعتقاله، ومن جهة أخرى هو بمثابة أزمة وجودية فكرية ترتبت على التحول من الاحتفاء بالدولة القومية الوطنية التى تمخضت عنها ثورة 23 يوليو 1952 إلى الانقلاب فكريا عليها بعد اعتقاله فى 26 أكتوبر 1954 مع حادثة المنشية. فبدلا من تحول فعل الكتابة إلى حالة بوح سلبى تتسم بالشجن، تحول بالنسبة لقطب إلى فعل مقاومة إيجابى وتعبوى. وفى هذا السياق تمثل قطب الدولة القومية الحداثية فى الداخل كآخر لابد من إقصائه ومحوه ومفاصلته. وبالتالى تتحول الذات فى بحثها عن معالم طريق البعث الروحى للأمة إلى صورة عالم مصغر للنخبة المختارة التى ينتظر أن تثور على الحداثة الغربية فى هيئتها المحلية أو العالمية. وكان هذا الصدام الأيديولوجى مع السلطة فى حياة سيد قطب هو الدافع الأول لصدور النص فى شكل تعبوى مضاد.

ويعد الاصطدام الثقافى مع الحداثة الغربية الأمريكية فى التاريخ الفكرى والنفسى لسيد قطب هو الدافع الثانى لتوظيف منهج المفاصلة مع الآخر والحياة الغربية وقيمها بشكل عام فى نص (معالم فى الطريق). لقد كانت رحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة هى بمثابة الخطوة الثانية فى تارخ تحولاته الفكرية. ولقد رسخت صدمته الثقافية التى عانى منها فى الغرب الحنين إلى الجذور الثقافية لتراثه والرغبة فى البحث عن الأصالة الجوهرية للهوية وبلورتها فى مقابل الرفض النهائى للغرب وحضارته المادية الصناعية. لقد رسخت نصوص سيد قطب حالة التوتر والبغضاء بين الحركات الدينية السياسية فى العالم العربى والإسلامى وبين الولايات المتحدة بوصفها الراعى الأول للرأسمالية الإمبريالية العالمية؛ وعلى حد تعبير رضوان زيادة، فلقد أسس قطب

> "ما يسمى بالعداء التاريخى لأمريكا، إذ كتب فى إحدى مقالاته (عدونا الأول: الرجل الأبيض) مطالبا العالم العربى والإسلامى بالحذر من الرجل الأبيض أينما كان، إذ هو يرمز إلى الاستعمار الأوربى والأمريكى وليس هناك أى فرق بينهما، ويمكن القول إن النقد المبكر الذى وجهه قطب إلى أمريكا كان فاتحة موجة عداء جذرية بين الإسلاميين والولايات المتحدة، دون محاولة تغيير النظر إليها بوصفها مجتمعا متعدد الأعراق والديانات والإثنيات، أى بوصفها مجتمعا مفتوحا بحسب تعبير كارل بوبر، وإنما إعادة استنساخ التراث الفقهى التقليدى عن طريق وصفها بدار الكفر، وهو المنطق نفسه الذى نجده حاضرا فى خطاب تنظيم القاعدة بعد التفجيرات الكارثية التى حدثت فى واشنطن ونيويورك فى 11 سبتمبر".[26]

ولعل استهلال قطب كتابه بقضية التهديد بفناء البشرية والإفلاس الحضارى

والقيمى للغرب ومؤسساته الديمقراطية والاقتصادية يعد أمارة بينة على دوافعه لإثبات تفوق الشرق الإسلامى وتمايزه الممكن عن الانحطاط الحضارى القائم فى الغرب. ولذلك تتعدد الإشارات إلى المجتمعين الإنجليزى والأمريكى فى ثنايا النص بوصفهما نموذجين للمجتمعات "الجاهلية" التى تعانى من الانحلال الأخلاقى المتمثل فى العلاقات الجنسية غير الشرعية والانحطاط السياسى الناتج عن التجمعات القومية الاستعمارية والاستغلالية.

ولا يمكن تبسيط تفسير نص مركب مثل (معالم فى الطريق) بمجرد الربط بين دوافع الكاتب وحياته فى علاقتها بالنص. فكما يذكر لاكابرا "إن النص الذى نبغى تفسيره يصبح فى بعض الأحيان أكثر رحابة وتعقيدا، حيث يصبح فعل الكتابة نفسه عملية وجودية فى حد ذاتها".[27] فكما أن الكتابة داخل المعتقل أسهمت فى تعزيز هوية الذات الكاتبة والفاعلة فى مقابل السلطة القومية، فإن الكتابة بعد الاحتكاك الثقافى مع الغرب فى الولايات المتحدة ترد على الخطاب الغربى الاستعلائى وتفصح عن الهوية الثقافية المحلية باستلاب الأدوات وأشكال الكتابة المعتمدة فى الخطاب الغربى نفسه. فتعرف الدراسات المناهضة للاستعمار "الاستلاب" *Appropriation* بأنه يمثل "الطرق التى تتمكن من خلالها ثقافة التابع أو المستعمَر أن تستخدم أدوات الخطاب السائد والمهيمن لمقاومة سيطرته السياسية أو الثقافية".[28] وينطبق مفهوم الاستلاب على (معالم فى الطريق) الذى يستعير الخطاب العلمى التحليلى الذى ينظر لمفهوم دورة حياة الحضارات بين النشوء والاضمحلال، والذى استخدمه العالم الأوربى الأمريكى ألكسيس كارليل لتحليل مشكلات الحضارة الغربية الصناعية وتحديد أسبابها وطرق معالجتها. ويستشهد سيد قطب بكتاب كارليل (الإنسان ذلك المجهول) مرارا فى الكثير من كتاباته للبرهنة على فشل الحداثة أو الغرب فى توفير حلول جذرية لمشكلات الإنسان العصرية. فيستهل قطب (معالم فى الطريق) بعلامات "الهاوية" و"التهديد" و"الفناء" و"الإفلاس" و"الفشل" و"الجاهلية"، والتى تتناص بدورها مع كلمات كارليل الحاضرة فى الكثير من نصوص قطب، مثل "الجهل المطبق" و"الكوارث" و"التعاسة" و"الانحطاط الأخلاقى والعقلى" و"القلق" و"الهموم".[29] وعلى الرغم من تشابه المقدمات المنطقية لكل من كارليل وقطب، إلا أن النتائج تتشعب فى كل منهما وتختلف. فكارليل يتوصل لضرورة التوسع فى "علم الإنسان" فى مقابل التقدم السابق فى علوم المادة والجماد، وذلك للتغلب على الدمار النفسى والفكرى للحياة المدنية العصرية. أما قطب فيرى أن "علم الإنسان" لن يفى بهذا الغرض الحضارى، ولهذا يتوصل لنتيجة مضادة، وهى أن "قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال .. لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا أو ضعفت من

ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية .. ولكن لأن النظام الغربى قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من "القيم" يسمح له بالقيادة".[30]

6. (معالم فى الطريق) فى علاقته بالمجتمع والثقافة:

انطلقت كتابات سيد قطب فى خضم صراعات فكرية وثقافية داخل المجتمعات العربية بين تيارات الحداثة الغربية وتيارات الهوية القومية والإقليمية والدينية. ولم يكن الانشقاق الفكرى بين التيارين بأمر جديد فى التاريخ الفكرى للمجتمعات العربية بقدر ما كان امتدادا جديدا لتراث طويل من الصراع التاريخى. أما الظرف التاريخى الطارئ الذى تقاطع مع هذا التراث الطويل وعمل على تبلوره فكان الاستقلال ونشوء مفهوم الهوية والأصالة فى مقابل التغريب أو الحداثة. وقامت العلاقة بين الفكر العربى والحداثة الغربية فى مرحلة ما بعد الاستقلال على تناقض واضح بين التماهى والانبهار أو المفاصلة والانعزال، فتولد مفهوم "الأصالة" من المبالغة فى الإحساس بالكرامة الوطنية والنعرة القومية؛ وهذا ما يؤكد عليه الموسوى: "وإذا كان الحس الطاغى بالكرامة والاستقلال يرافق مرحلة التحرر من التبعية السياسية والاقتصادية، فإنه يفرض خطابه (الحر) أيضا، والذى يتنكر عادة إلى أية امتدادات فى غيره، فهو وليد (أصالة) ما تتجاوز المرحلة القريبة عادة نحو مرحلة ذهبية أخرى يجرى التحاور معها باستمرار على أنها المولدة لكل ما تلاها بغض النظر عن مئات القرون التى تحذفها الرغبة فى التاريخ".[31] وما أضافه نص (معالم فى الطريق) لهذا الاشتباك الطويل بين الذات والآخر فى هذه اللحظة التاريخية هو تعزيز مفهوم الاستعلاء الإيمانى عند صفوة مختارة تعمل على تأسيس نهضة دينية حديثة تفاصل النموذج الغربى وحضارته فى شكلها القومى أو العالمى. ولهذا يعد هذا الخطاب انتقائيا تطهريا لا يخاطب المجتمع فى عموميته ولا يحاور الجماهير التى يبغى دعوتها إلى إقامة نظام دينى يتحدى النظام العلمانى السائد فى المؤسسات والأفكار. ويختلف فكر قطب عن المجتمع الخطابى الذى ينتمى إليه بمفهوم المفاصلة العامة؛ فعلى سبيل المثال يعد فكر حسن البنا "فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس عامة، وهو فكر تجميع وتوثيق للعرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة وفكر امتناع عن الآخرين".[32] ومن المؤكد أن بناء سيد قطب المفاهيمى كان يعد بمثابة إعادة كتابة راديكالية لنصوص سابقة تنتمى لنفس الإطار الإقصائى من الخطاب الدينى. فمفاهيم "الجاهلية" و"الانحطاط الأخلاقى للغرب" و "المادية الصناعية" و"العصبية القومية" هى مفاهيم أساسية فى كتابات أبو الأعلى المودودى، وأيضا أبو الحسن الندوى، الذى تأثر قطب إلى حد كبير بكتابه (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟).

وبالإضافة لتحليل علاقة النص بالخطاب السائد فى المجتمع والثقافة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، فإن المدخل الثانى لدراسة علاقة النص بالثقافة هو رصد مسألة "التأثير" *Impact* فى ضوء القراءات والاستخدامات التى اكتسبها النص فى المجتمع والثقافة فى وضعيته الزمانية. فالنص يصل إلينا محملا بنسيج متكامل من التأويلات التى نتأثر بها بوعى أو بدون وعى. ويتفق الكثير من المحللين على أن أفكار قطب عن "الجاهلية" و"الحاكمية" و"الثورة الشاملة على حاكمية البشر" و"الجهاد كاندفاع لا دفاع" وثنائية "المجتمع المسلم" و"المجتمع الجاهلى" و"الصفوة المختارة" كانت مقدمات معرفية لفكر العنف وتطبيقاته المختلفة فى الفكر الراديكالى الجهادى؛ فيبدو " أن فكر قطب شكل معينا لكل الفكر الجهادى والحركى"[33] الذى تمثل فى المواجهة مع الأنظمة وتجهيل المجتمع وتكفيره.

7. (معالم فى الطريق) فى علاقته بالنصوص الأخرى وأساليب الخطاب:

يمثل فكر قطب فصيلا بعينه فى تيار الفكر الدينى المعاصر، وقد يتواصل هذا الفصيل أو يتعارض مع تيارات أخرى تمثل الحركة الكلية للفكر فى تطوره التاريخى. ويتخذ نص (معالم فى الطريق) هذا النسق المزدوج من التواصل والتعارض فى علاقته بالنصوص الأخرى للكتاب الآخرين. فيرى لاكابرا أن مجمل أعمال الكاتب والكتاب الآخرين يمكن دراسته فى هيئة "استمرارية" *Continuity* أو "انقطاع" *Discontinuity* أو "تركيب جدلى" *Dialectical Synthesis*[34] وأهم ما يميز (معالم فى الطريق) كنموذج نصى يمثل فكر الأصولية الجديدة هو استمرارية تأسيسه لخطاب مفاصلة الحداثة، وذلك بممارسته للفكر الأحادى الذى ينعزل عن الآخر ويرفض الاختلاف. وفى الوقت نفسه يتسم النص بانقطاعه عن معالم التراث الفكرى الدينى الكبرى التى تحض على ضرورة الاستناد إلى العقلانية والجمع بين العقل والنقل وعلى أهمية مبادئ الحرية والعدل والمساواة والتعددية والتفاعل الحضارى مع الآخر.

يلتقط النص مفهوم "الجاهلية" من نصوص المودودى والندوى ويصم الغرب بها، وكأن الغرب هو بمثابة بنية معرفية وثقافية أحادية لا تمثل إلا العنصرية والمادية والاتجاهات الاستعمارية؛ فيستهل سيد قطب مقدمته لكتاب الندوى (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟) باستحسان ما استعرضه المؤلف من أسباب الانحطاط الروحى والمادى للعالم الغربى المعاصر، وبالإسهاب فى الثناء على دقة التعبير الخاصة بمصطلح "الجاهلية"، والذى يعبر فى نظره عن "فهم المؤلف للفارق الأصيل بين روح الإسلام والروح المادى الذى سيطر على العالم قبله، ويسيطر عليه اليوم بعد تخلى الإسلام عن القيادة".[35] ويعد تناول النص لمفهوم "الجاهلية"

وتأسيسه النظرى له هو ذروة التطور الخطى لنصوص المودودى والندوى التى تناولت المفهوم نفسه، وذلك فى استبعاده التام لكل مظاهر المدنية والحداثة كشر جاهلى محض، وإقصائه لكل من يؤمن بهذا النظام القيمى والمنهجى خارج دائرة الإيمان والمنهج الدينى الإلهى:

"والمسألة فى حقيقتها هى مسألة كفر وإيمان. مسألة شرك وتوحيد. مسألة جاهلية وإسلام. وهذا ما ينبغى أن يكون واضحا .. إن الناس ليسوا مسلمين – كما يدعون – وهم يحيون حياة الجاهلية. وإذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين، فيعتقد أن الإسلام يمكن أن يستقيم مع هذه الجاهلية فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئا .. ليس هذا إسلاما، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام. ولتجعل منهم مسلمين من جديد".[36]

ويختلف هذا الخطاب الإقصائى فى حدته عما نجده عند المودودى، الذى يقر باستفحال التصور الجاهلى للدين، والذى يفصل المعتقد الدينى عن النظام السياسى والاجتماعى، إلا أنه لا ينفى صفة الإسلام عن المسلم الذى يحتفظ بهذا التصور الجاهلى، فهو فى نظره مسلم من الناحية القانونية والاعتبارية، ولذلك يؤكد أنه "ليس فى وسعنا أن نسميه كافرا".[37] ويرتبط مفهوم "الجاهلية" عند قطب بمفهوم الحاكمية ارتباط النتيجة بالسبب، فثقافة الآخر بدورها ثقافة جاهلية فى نظر قطب لأنها تحتكم إلى الفكر البشرى لا الإلهى بشكل مطلق. ولذلك يرى قطب الفكر الجاهلى مظلة عريضة تشمل كل الفكر الغربى بكل حقوله الأخلاقية والفلسفية والاجتماعية.

ويعد هذا الإقصاء الاستعلائى لثقافة الآخر انقطاعا فجا عن تراث الفكر الإسلامى الكلاسيكى والحديث. فعلى الرغم من صرامة الإمام أبى حامد الغزالى النقدية إزاء أغاليط الفلاسفة الغربيين والمسلمين فى قضايا الإلهيات والصفات، فإنه لم يستبعد كل أطروحاتهم فى المنطق والرياضة والطبيعة والسياسة والأخلاق كجاهلية أو ضلال، بل لم يستنكر أن يتفق رأيه مع بعض منطق الفلاسفة مادام يستند إلى البرهان العقلى والشرعى: "وهب أنها لم توجد إلا فى كتبهم فإذا كان ذلك الكلام معقولا فى نفسه، مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغى أن يُهجر، ويُترك؟"[38] وتتعارض الإقصائية الأحادية عند قطب مع الفكر الإسلامى الحداثى عند الشيخ محمد عبده والشاعر محمد إقبال كما يؤكد قطب ذلك بنفسه. فإحياء "الاجتهاد" وإثبات قيمة العقل ومحاربة الخرافة والجهل من قبل الإمام محمد عبده، وتعزيز مفاهيم "التجربة" و"الذاتية" فى الفكر الإسلامى من قبل إقبال، كل ذلك هو بمثابة غلو كتُب للرد على انحراف فكرى فى المجتمع فأنشأ هو بدوره

انحرافا آخر.[39] ولم يفطن قطب إلى أن الغلو فى نفى الآخر وإسهاماته الحضارية هو بدوره ضرب من التعسف والانحراف.

يغلب على نص (معالم فى الطريق) خطاب ذاتى معيارى مشابه لخطاب السيرة أو الترجمة الذاتية، على الرغم من توظيفه لنماذج خطابية أخرى مثل التحليل التاريخى والحجاج المنطقى والتأويل الدينى. فتتصدر ذات الكاتب وتجربته موقعا بؤريا فى النص. وتمثل "أنا" الكاتب الأنا الذاتية والجماعية التى تشارك فى صنع تاريخ رفض الجماعة الأصولية للحداثة ومفاصلتها. وتتخلل النص إشارات إلى انطباعات قطب عن المجتمع الأمريكى وملاحظاته فى شكل تعليقات نقدية عديدة كالتى يزخر بها أدب الرحلات والتراجم. والغرض من تعزيز الذاتية وبلورتها فى النص هو تأكيد الاختلاف بين هوية الكاتب وجماعته من جهة والمجتمع والعالم من جهة أخرى. فتتسم السيرة الذاتية الحديثة بأهمية التعبير عن الذات فى مقابل الآخر: "أن أسرد حياتى معناه أن أعلن، صراحة أو ضمنيا، بأننى أختلف عن باقى الناس. بل إن هذا الاختلاف هو الذى يسوغ كتابة السيرة الذاتية".[40] وكما تقوم أدبيات السيرة الذاتية لكبار المفكرين على نقطة ارتكاز أو تحول كبرى فى حياتهم الفكرية من الشك إلى الإيمان الروحى (على سبيل المثال فى كتاب (الاعترافات) للقديس أوغسطين (354 – 430)) أو من الشك إلى اليقين المعرفى (مثلا فى كتاب (مقال عن المنهج) لديكارت (1596 – 1650) وكتاب (المنقذ من الضلال) للإمام الغزالى (1058 – 1111))، فإن نقطة الذروة فى (معالم فى الطريق) تتمثل فى التحول من استيعاب سيد قطب للفكر الغربى الحداثى وقبوله أولا إلى نبذه والتقليل من شأنه لمخالفته القيم والأفكار الدينية بشكل عام أخيرا. ويُصاغ هذا التحول الفكرى فى سياق الاستشهاد بتجربته العمرية فى القراءة، وهو الأمر الذى يأخذ شكل الاعترافات التى تميز فن السيرة الذاتية فى تناولها للأزمات المعرفية للمفكرين. ومن هذا المنطلق يتحول فعل القراءة فى نظر قطب من فعل سلبى يقبل الآخر وقيمه إلى فعل إيجابى وجودى يتحدى الآخر ويمحوه. فكل ما ينتمى إلى الآخر من فن وأدب وتعبير فكرى وثقافى وفلسفى، وكل ما يخصه من أصول النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى هو محض جاهلية فى نظره:

> "إن الذى يكتب هذا الكلام إنسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة. كان عمله الأول فيها هو القراءة والاطلاع فى معظم حقول المعرفة الإنسانية .. ما هو من تخصصه وما هو من هواياته .. ثم عاد إلى مصادر عقيدته وتصوره. فإذا هو يجد كل ما قرأه ضئيلا ضئيلا إلى جانب ذلك الرصيد

وما كان يمكن أن يكون إلا كذلك – وما هو بنادم على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره. فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها، وعلى انحرافها، وعلى ضآلتها، وعلى قزامتها ... وعلى جعجعتها وانتفاشها، وعلى غرورها وادعائها كذلك!!! وعلى علم اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين فى التلقى!!!"[41].

ولذا فإن قطب يقرر أنه كان يعانى قبل هذا التحول الفكرى مما أطلق عليه وصف "الرواسب الثقافية"، والتى اكتسبها من احتكاكه بالفكر الأوربى الحداثى الذى يصمه بالجاهلية. إن دوافع قطب للكتابة لا تنفصل عن تجربته الحياتية الواقعية والفكرية، ولذا يمكن قراءة نص (معالم فى الطريق) كسيرة ذاتية تقوم بتتبع تحولاته الفكرية من الأخذ بالحداثة والانفتاح على ثقافة الآخر وعلومه الفكرية إلى رفضها والانعزال عن الآخر وثقافته.

وختاما، اتسم فكر الأصولية الجديدة بالروح الأحادية والتعبوية والاستعلائية إزاء النموذج الحضارى الغربى. وتستغل الآلة الإعلامية الغربية هذه العلامات الانعزالية سياسيا لتكريس روح المفاصلة لا المشاركة بين الغرب والشرق العربى الإسلامى. وبُناء عليه اشتبكت الأصولية الجديدة مع الحداثة الغربية بوصفها عدوا فتاكا لا شريكا فعالا. ويعد هذا انقطاعا تاريخيا عن الإسهام الحداثى العربى فى ثوبه الكلاسيكى وعن فكر النهضة الحديثة فى عصرها الليبرالى. ولذلك فإن تراجع الفكر العربى والإسلامى المعاصر عن المواجهة الفعالة للحداثة الغربية لا يرجع بالضرورة إلى توغل الأعراض السلبية الاستعمارية التى أسهمت فى تعزيز الخوف من الغزو الثقافى فقط، وإنما يرجع أيضا إلى غياب القراءة النقدية للتراث الفكرى العربى الكلاسيكى عن أدبيات النهضة الثقافية فى العالم العربى والإسلامى فى مواجهة فكر الحداثة والعولمة.

وعلى الرغم من أن المبحث العلمى لتاريخ الأفكار يتناول بدراسته النصوص الإشكالية الكبرى فى الفلسفة، فإن نص (معالم فى الطريق) يمكن دراسته من المنظور نفسه، وذلك بسبب إشكالية تأثيره على فكر الحركات الدينية الراديكالية المعاصرة، وتنوع ردود الأفعال إزاء مفاهيمه بين القبول والدفاع أو الرفض والنقد. إن قراءتنا للنص هى بمثابة اشتباك للحاضر مع الماضى، وبالتالى فهى إعادة كتابة للنص فى اشتباكه مع التاريخ والمجتمع. وتؤكد هذه المراجعة ضرورة نبذ النموذج الفكرى الأحادى الذى تبنته الأصولية الجديدة فى نمطها الدينى الراديكالى فى الشرق الأوسط أو فى نمطها السياسى الإمبريالى فى الغرب. فكلاهما لا يقر بالاختلاف أو التعددية، ولذلك ينقصه التسامح والعدل فى التعامل مع ثقافة الآخر وحضارته. ولا شك أن هذا النفى المطلق للآخر الغربى وإنجازاته يمثل استراتيجية

جماعية دفاعية تعوض عن الشعور بالوهن الحضارى وتعزز من الرغبة فى التمسك بأصالة ونقاوة متخيلتين. كما أن نبذ الثقافات المحلية ووصمها بالجاهلية والتخلف والبدائية هو تكريس للمركزية الغربية ولأسطورة القوة التى لا تقهر.

ولا يمكن الخروج من هذا المأزق الثقافى باللجوء إلى التماهى الأعمى مع نموذج الآخر الغربى. فهذا التوجه يتسم بدوره بالأحادية التى تحط من شأن الذات وتبجل الآخر. أما الطريق إلى تجاوز أزمة الفصام الثقافى بين الأصالة والمعاصرة وبين المحلية والعالمية فلا يمكن الولوج إليه إلا بإعمال التفكير التحليلى والنقدى فى المنتج الثقافى للذات والآخر فى مجال الاتجاهات والقيم والمعايير. وبديلا عن التصلب فى تقديس الماضى أو الآخر، ينبغى أن نؤكد فاعلية المجتمعات ومرونتها فى التنقيح النقدى لمعايير السلوك والقيم الوافدة أو المحلية. فالمرونة تعد من أهم المعايير التى تساعد على توليد أنساق اجتماعية وثقافية متجددة. وكما بدأ الغرب فى مراجعاته النقدية ما بعد الحداثية للحداثة وسردياتها الشمولية الكبرى المتجسدة فى العقلانية والتطور والحرية والقومية، فإن على النخب فى العالم العربى والإسلامى مراجعة موروثهم الثقافى والتاريخى وتكريس مفاهيم التعددية وعالمية الوطن والتسامح وحوار الأديان والحضارات وحقوق الأقليات والمرأة وحرية الفكر والاجتهاد والتعبير عن الرأى وتعزيز التوجهات التنقيحية والنقدية والعقلانية.

الهوامش:

1.B. S. Turner. (Ed.) Theories of Modernity and Postmodernity. London: Sage, 1990, p. 4.

2.Samuel Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996, p. 110.

3. مصطفى خلال. الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007، ص..243

4. راجع مادة "أصل" فى المعجم الوسيط ومادة "Fundamental"فى . The Lexicon Webster Dictionary

5. John O. Voll. "Fundamentalism." In **The Oxford Encyclopedia of the Islamic World**. **Oxford Islamic Studies Online**. 05-Aug-2010.

6. Oxford: Oxford University .Introduction Malise Ruthven. Fundamentalism: A Very Short Press, 2007, pp. 5-6.

7. خلال، نفس المرجع، ص..255

8. انظر هوامش كتاب صفى الدين عبد المؤمن الحنبلى (658–739). قواعد الأصول ومعاقد الفصول: مختصر تحقيق الأمل فى علمى الأصول والجدل. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي، 1988، ص..105

9. Ruthven, ibid, p.18.

10.John L. Esposito. The Islamic Threat: Myth or Reality. New York: Oxford University Press, 1994, p.55.

11. Homi K. Bhabha. The Location of Culture. London: Routledge, 1994, p.5.

12. جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده. العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. القاهرة: دار العرب للبستانى، ط 3، 1993، ص.21.

13. محمد أركون. الإسلام و الحداثة. جبلة: دار بدايات، 2008، ص..81

14. جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، المرجع نفسه، ص.41.

15. المرجع نفسه ، ص..8

16. محمد البهى. الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى. القاهرة: مكتبة وهبة، ط12، 1991، ص.68.

17. جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، المرجع نفسه، ص. 385.

18.London: Verso, 2009, p.193 Aziz Al-Azmeh. Islams and Modernities.

19.Ruthven, ibid, pp.31-32.

20.Esposito, ibid, pp.121-122.

21. أبو الأعلى المودودى. الحكومة الإسلامية. القاهرة: المختار الإسلامى، 1980، ص. 181.

22. حسام تمام. تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيدلوجيا ونهاية التنظيم. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2010، ص. 64–65.

23. Dominick LaCapra. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca: Cornell University Press, 1983, pp.33-36.

24. انظر سيد قطب. معالم فى الطريق. القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة، 1979، ص. 3–1.

25. سيد قطب، المرجع نفسه ، ص. 10.

26. رضوان زيادة. "صراع السلطة والمعرفة فى المجتمع العربى: "معالم فى الطريق" نموذجا"، ضمن كتاب سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء، إعداد وتحرير معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2009، ص. 163.

27. ibid, p. 40. LaCapra,

28. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London: Routledge, 2007, p.15.

29. انظر سيد قطب. الإسلام ومشكلات الحضارة. القاهرة: دار الشروق، ط 14، 2008، ص. 9–36، وأيضا، انظر سيد قطب.المستقبل لهذا الدين. القاهرة: دار الشروق، ط 18، 2008، ص. 58– 88.

30. انظر سيد قطب. معالم فى الطريق، ص. 4.

31. محسن جاسم الموسوى. الاستشراق فى الفكر العربى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص. 16.

32. طارق البشرى. "سيد قطب .. قراءة تاريخية"، ضمن كتاب سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء، إعداد وتحرير معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2009، ص. 19.

33. طارق البشرى، المرجع نفسه ، ص. 19.

34. ibid, p. 55. LaCapra

35. سيد قطب، مقدمة كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، أبو الحسن الندوى. القاهرة: دار القلم، ط12، 2007، ص. 31.

36. سيد قطب، معالم فى الطريق، ص. 131.

37. أبو الأعلى المودودى، المرجع نفسه ، ص. 18

38. أبى حامد الغزالى. المنقذ من الضلال. بيروت: المكتبة العصرية، 2004، ص. 53.

39. سيد قطب. خصائص التصور الإسلامى ومقوماته. القاهرة: دار الشروق، ط 17، 2007، ص. 18 – 22.

40. عبد الفتاح كيليطو. الحكاية والتأويل: دراسات فى السرد العربى. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1999، ص. 71.

41. سيد قطب، معالم فى الطريق، ص. 131.

المصادر والمراجع العربية:

1. المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 14، 2005.
2. أركون، محمد. الإسلام و الحداثة. جبلة: دار بدايات، 2008.
3. الأفغانى، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. القاهرة: دار العرب للبستانى، ط 3، 1993.
4. البهى، محمد. الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى. القاهرة: مكتبة وهبة، ط12، 1991.
5. البشرى، طارق. "سيد قطب .. قراءة تاريخية"، ضمن كتاب سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء، إعداد وتحرير معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2009. ص 17 – 21.
6. الحنبلى، صفى الدين عبد المؤمن. قواعد الأصول ومعاقد الفصول: مختصر تحقيق الأمل فى علمى الأصول والجدل. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامى، 1988.
7. الغزالى، أبى حامد. المنقذ من الضلال. بيروت: المكتبة العصرية، 2004.
8. المودودى، أبو الأعلى. الحكومة الإسلامية. القاهرة: المختار الإسلامى، 1980.
9. تمام، حسام. تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيدلوجيا ونهاية التنظيم. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2010.
خلال، مصطفى. الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.
10. زيادة، رضوان. "صراع السلطة والمعرفة فى المجتمع العربى: "معالم فى الطريق" نموذجا"، ضمن كتاب سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار أم مشكلة قراء، إعداد وتحرير معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولى، 2009. ص 155 – 174.
11. قطب، سيد. معالم فى الطريق. القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة، 1979.
12.-- -. (مقدمة) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، أبو الحسن الندوى. القاهرة: دار القلم، ط12، 2007.
13.-- -. خصائص التصور الإسلامى ومقوماته. القاهرة: دار الشروق، ط 17، 2007.
14.-- -. الإسلام ومشكلات الحضارة. القاهرة: دار الشروق، ط 14، 2008.
15.---. المستقبل لهذا الدين. القاهرة: دار الشروق، ط 18، 2008.
16. كيليطو، عبد الفتاح. الحكاية والتأويل: دراسات فى السرد العربى. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1999.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. The Lexicon Webster Dictionary. The Delair Publishing Company, Inc, 1986.
2. Al-Azmeh, Aziz. Islams and Modernities. London: Verso, 2009.
3. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London: Routledge, 2007.
4. Bhabha, Homi K.. The Location of Culture. London: Routledge, 1994.
5. Esposito, John L..The Islamic Threat: Myth or Reality. New York: Oxford University Press, 1994.
6. Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.
7. LaCapra, Dominick. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca: Cornell University Press, 1983
8. Ruthven, Malise. Fundamentalism: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2007.
9. Turner, B. S.. (Ed.) Theories of Modernity and Postmodernity. London: Sage, 1990.
10. Voll, John O.. "Fundamentalism." In **The Oxford Encyclopedia of the Islamic World**. **Oxford Islamic Studies Online**. 05-Aug-2010.