

دراسة المسلمين في الغرب قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر وبعدها

من القرى والمشايع إلى المدن الكبرى والمهاجرين

غابرييل مارنسي

ترجمة: هناء خليف غني* - العراق

تركزت الدراسات الانثوغرافية المعنية بالمسلمين في الحقبة الممتدة بين نهاية ستينيات القرن العشرين ونهاية ثمانينياته على المجتمعات المحلية في مناطق الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. ولا يستثنى من ذلك حتى المراجعات النقدية والمقالات الحديثة التي تناولت علم أنثروبولوجيا الإسلام التي يلاحظ تجاهلها للمسلمين في الغرب وتركيزها على المسلمين بوصفهم فواعل في "القرى العالمية" بدلاً من الدوار¹. غير أن غياب الأبحاث والدراسات عن الإسلام والمسلمين في الغرب لا يعني أنها غير موجودة. وفي واقع الأمر، يبدي علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الشباب رغبة كبيرة ومتنامية بدراسة العديد من الحقول البحثية الجديدة من مثل المهاجرين المسلمين، والمسلمين من الجيل الثاني، والشبكات المسلمة العابرة للقوميات، والأمم الافتراضية، وادماج المجتمعات المحلية المسلمة في الغرب. ووجد هذا الفرع البحثي المبتكر، الذي عانى التهميش والإقصاء في حقل الأنثروبولوجيا الرئيس، ملاذاً له في حقول ما بين معرفية أخرى أمثال دراسات الهجرة، ودراسات الجنوسة، والدراسات التربوية، والدراسات العالمية. ولكن، وعلى شاکلة الدراسات الانثوغرافية "الغرائبية" التي أنتهى بها الأمر في الوقوع في فخ الاهتمام بموضوعات القرابة ومشايخ الطرائق الصوفية والنظريات الانقسامية، أنتهى الأمر بهذه

*. هذه المقالة هي الفصل الرابع من كتاب "أنثروبولوجيا الإسلام" للمؤلف ونشره بموافقة من المترجمة.

الدراسات الاثنوغرافية المعنية بحياة المسلمين في الدول الغربية في الدخول في دائرة الهرميوطيقات الثقافية التي تقدم الإسلام بوصفه العامل الأهم الذي يشكل حياة المهاجرين في الغرب. ويمكن تعقب السبب في وجهات النظر الجوهرية التي تدافع عنها بعض هذه الدراسات وظاهرة الافتتان بالدور الذي يضطلع به الإسلام في المجتمعات المحلية المسلمة الغربية المدروسة إلى تاريخ هجرة المسلمين، إذ سعت الدول الأوروبية بمجد ونشاط في ستينيات القرن العشرين إلى الاستعانة بالعمالة المهاجرة التي وفرتها الدول المسلمة عادةً لغرض استكمال عملية إعادة البناء في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. واتفقت كل من الدول الأوروبية والعمال المسلمين على النظر إلى الهجرة بوصفها تنظيمًا مؤقتًا أكثر منه دائماً. ترك العمال المسلمون القادمون من مناطق شمال أفريقيا وجنوب آسيا وتركيا عوائلهم ومتعلقاتهم في بلدانهم الأم. وحلم أبناء الجيل الأول من العمال المهاجرين المسلمين متدني الدخل بالرجوع إلى أوطانهم. غير ان حلم العودة هذا الذي رغب به المسلمون وخططوا له تحول إلى أسطورة عاماً بعد آخر، ورسالة تلو أخرى وفي العديد من الحالات أغنية أثر أخرى².

وبهذا الصدد، أخبرني إسهام، الذي وصل إلى باريس في سبعينيات القرن العشرين، بعد غنائه أغنية شعبية شائعة، كيف تحول "الحلم الأوروبي"، بالنسبة للعديد من المسلمين إلى "كابوس أوروبي": "غادرنا [بلدنا] بسبب الصعوبات الكثيرة التي واجهتنا بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية. لو كنت شاباً في الجزائر، لا يمكن لبلدك ان يوفر لك شيئاً خلا التهريب. لم يمت الاستعمار، بل أخذ شكلاً مختلفاً فحسب. وإذا كان لديك عائلة، يتوجب عليك كسب المال لإعالتها. وهذا هو قدر الرجال ولاسيما المسلمين منهم³، وإلا فأنت تغامر بخسارتك شرفك. لا يرغب أحد بالبقاء هنا والعمل عبداً للاستعماري، في الأقل، كنا عبيداً في بلدنا الأم في اثناء الحكم الاستعماري. لم يتغير شيء بالنسبة لنا

وكان لا بد مما ليس له بد، وهو الهجرة. غادرنا جميعاً لنعود، كنا نعدّ الأيام، يوماً بعد يوم، كما يفعل السجناء. وكان الاستمرار في إرسال النقود والعيش في فرنسا أمراً مستحيلاً تقريباً، وكانت عائلاتنا تطالب بالمزيد من الأموال، في نهاية الأمر، فكر الكثير منا أنه من الأفضل جلب عوائلهم إلى فرنسا. ثم ولّد الأطفال في موطنهم الجديد وأضحت العودة إلى الوطن جزءاً من الأشياء التي تقولها للأصدقاء والأقارب، وتكررها المرة تلو الأخرى، العام القادم "إن شاء الله". وهكذا، مرت الأعوام ومازلت هنا، كما ترى! والآن بعد أن كبر الأطفال وأصبحوا مستقلين، شرعت في بناء منزلٍ لي في الجزائر وسوف أعود العام المقبل، إن شاء الله.

شهدت الدول الأوروبية والولايات المتحدة وكندا زيادة في عدد المسلمين من الجيل الثاني. وأضحت ثقافة المهاجرين المسلمين تظهر بادية للعيان حتى في المناطق الحضرية في المدن الغربية الكبرى وتمثلت هذه الثقافة في الجوامع الجديدة بمنازلها العالية، والمراكز الإسلامية براياها العربية والمدارس التي تلزم طلابها باللباس [الإسلامي] والحجاب. وعلى الرغم من أهمية الموضوع، فشلت النقاشات السياسية في المجتمعات الغربية ولاسيما في فرنسا وبريطانيا العظمى والمانيا بشأن هجرة المسلمين في التصدي للتحديات المتنامية التي أسفرت عنها التعددية الثقافية التي لم يخطط لها الجانبان! فمن جانب، أضحت مشكلات التهميش، والتمييز، والانعزالية والسكن في مناطق محددة (الغيتو) أحد المظاهر الراسخة في تجربة المجتمعات المسلمة اليومية في الغرب. ومن جانب آخر، يشعر سكان البلاد الأصليون غير المسلمين بالخطر والتحدي الذي تشكله الثقافة الإسلامية غير المألوفة التي يعتمدون في معرفتها على الصور النمطية الشائعة.

وهذا تحديداً هو السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي المعقد الذي بدأت فيه الدراسات الاثنوغرافية عن المجتمعات المحلية المسلمة في الغرب بالظهور. وعلى الرغم من إمكانية ملاحظة مناحي الاختلاف بين الدراسات الاثنوغرافية التقليدية للمجتمعات المسلمة وهذا الحقل البحثي الجديد، ثمة مناحي تشابه عديدة تجمع بينهما من مثل الأثر الاستعماري (المحتوم ربما). وفي واقع الأمر، تُسهم التجربة الاستعمارية الغربية في تفسير اسباب وجود المجتمعات المحلية المسلمة المقيمة في أوروبا فضلاً عن تركيز دراسات الهجرة على هذه المجتمعات. ففي حين ركزت الأبحاث في المملكة المتحدة على المسلمين من جنوب آسيا، يلاحظ تركيز الأبحاث في فرنسا على المسلمين من دول شمال أفريقيا وفي ألمانيا على المسلمين الأتراك. وتعد الأجنحة السياسية التي تعتمد عليها بعض الدراسات أحد جوانب التشابه الأخرى التي تجمعها بالدراسات الأنثروبولوجية "الغرائبية" المبكرة التي تناولت المجتمعات المسلمة. إذ ما برح النقاش في فرنسا يستخدم دفاعاً عن العلمانية في مواجهة الهويات المسلمة وما يتبع ذلك من تبني لإستراتيجية إدماج المسلمين ولاسيما الأطفال من ذوي الأصول المسلمة. في مقابل ذلك، تدور النقاشات في ألمانيا حول القضايا المتصلة بمستوى التعليم في اوساط المجتمعات التركية المحلية. وفي المملكة المتحدة، كان النساء في الإسلام حتى وقت قريب الموضوع الأكثر شعبية (حداد وغورمازي 2000).

وكما في حالة الدراسات الاثنوغرافية التي ركزت على منطقة الشرق الأوسط، أحتوت دراسات المهاجرين المسلمين على مجموعة متكررة محددة من "مناطق التنظير" (ابو لغد 1989). وعلى الرغم من تعدد مناطق التنظير هذه التي تتناول موضوعات أمثال التكامل، والغربة، والجندر (ينظر الفصل الثامن)، والأجيال الثانية والثالثة، مازالت موضوعات التربية والإسلاموية أهمها وأبرزها. وعلى

الرغم من افتقاري المجال الكافي والإمكانية لمراجعة الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تناولت المجتمعات المسلمة في الغرب، أرى من الأهمية بمكان تقديم نبذة موجزة عن بعض الدراسات التي تناولت هذه الموضوعات.

فمثلاً لاحظنا في أعلاه، جاء العمال المسلمون الضيوف إلى البلدان الأوروبية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية من المستعمرات السابقة أو الحالية على نحوٍ رئيسٍ لتعويض القوى العاملة المستنزفة في هذه البلدان. وقد جذب العمال المسلمون بلغاتهم وثقافتهم الغريبة فضول السكان المحليين والصحف في المجتمعات⁴ ذات الأغلبية المسيحية البيضاء وأحياناً الحصرية. ولم تتمكن المؤسسات الأكاديمية من فهم ديناميات حركات الهجرة هذه ونتائجها بالسرعة الكافية وبدأت عاجزة عن التنبؤ بالنتائج السوسيوثقافية لحدوث هذه الموجات البشرية الحاملة وفي الوقت نفسه المحرومة من الحقوق. وصل "العمال الضيوف" إلى أوروبا وهم يحملون ويأملون بعودة ميمونة إلى أرض أجدادهم، وفي واقع الأمر يلاحظ ميل هؤلاء العمال على نحوٍ دائم إلى البقاء مأسورين ضمن الطبقة العمالية المتنامية التي تقيم في المدن الأوروبية الكبرى. وشهدت ستينيات القرن العشرين فصاعداً تغيراً في نمط الهجرة، إذ لم يعد حلم القدوم إلى أوروبا مقتصرًا على العمال الضيوف العزاب، بل امتد إلى أفراد عائلاتهم ولاسيما الزوجات. وجذب وجود هؤلاء النسوة (ثم الأطفال) بملابسهم المميزة في أشكالها والحجاب ورائحة الأكالات الغريبة أنظار جيرانهم من الفرنسيين فضلاً عن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا (داهيا 1965). وشكل حضور "الآخر" وتشكيل المناطق المحاورة "الاثنية" تحدياً كبيراً للهيمنة المسيحية البيضاء التي ميزت القارة الأوروبية لعدة قرون. وأدى ذلك إلى بروز جملة من القضايا الاجتماعية

ولاسيما عندما يصل أطفال المهاجرين ثم المسلمين المولودين في الغرب إلى أبواب المدارس الأوروبية وزيادة عددهم في داخل صفوفها (لتل وماي ووتر 1968).

وفي حين نشأ علم أنثروبولوجيا الشرق الأوسط (وغيرها من البلدان المسلمة) خدمة للمسؤولين الإداريين الاستعماريين عن طريق مساعدتهم في فهم السكان والثقافات "المحلية" وبالتالي تمكينهم من السيطرة عليها، جاءت الأبحاث العلمية الاجتماعية التي تناولت المجتمعات المسلمة في البلدان الغربية لتلبية الحاجة المتزايدة لتأطير "الآخر" في أوساطها. وشرعت المجتمعات الغربية في ستينيات القرن العشرين في النظر إلى المهاجرين وتصنيفهم على أساس بلدهم الأم، فهم جزائريون وأتراك، وباكستانيون أو إدراجهم تحت تصنيف عامة مثل العرب، والأفارقة الشماليين والآسيويين الجنوبيين، أكثر منهم المسلمين. وتبعاً لذلك، جذبت خلفيات المهاجرين القومية والأثنية أكثر منه انتماءاتهم الدينية أنظار العاملين في مجال الأبحاث العلمية الاجتماعية. وانتشرت دراسات تحمل عناويناً أمثال (الباكستانيون في انكلترا) (داهيا 1972) في المملكة المتحدة، أو (الفعل الثقافي في أوساط المهاجرين المغاربة في أوروبا) (مدغري 1975) في فرنسا في محاولة لفهم السبيل الأمثل لإدماج هؤلاء المهاجرين في مجتمعاتهم المضيفة (ينظر كذلك داهيا 1973 و1974). وثمة اختلاف مهم آخر بين الدراسات الاثنوغرافية التقليدية التي تناولت المجتمعات المسلمة وهذه الدراسات الجديدة، فبينما كان الباحثون الذين يدرسون المهاجرين المسلمين جزءاً من المجموعة الاجتماعية المهيمنة، كان نظراؤهم - من أمثال غيرتز وغلنر ومن هذا حذوهم - هم المهاجرون الذين درسوا المسلمين الأصليين. وهذه الملاحظة البسيطة تنطوي على مضامين مهمة بالنسبة لتطوير علم أنثروبولوجيا الإسلام المعاصر. ومثلما سألين في البحث الأخير من الفصل الحالي، يفتقر علم أنثروبولوجيا الإسلام الذي تناول المسلمين في

الغرب خاصية الانعكاسية المعنية بالتأثيرات التي يمارسها هذا الجانب في المنهجيات والتحليل مع ملاحظة التجاهل النسبي للنتائج التي قد تمارسها دراسات أنثروبولوجية كهذه في الشريحة السكانية قيد الدراسة والبحث.

ومنذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، أدرك كل من المجتمعات المحلية المسلمة ومجتمعاتهم المضيفة ان "العودة الى الوطن الأم" ستبقى على ما هي عليه: محض أسطورة (أنوار 1979). وأسهم ذلك مرة أخرى في تغيير الطريقة التي تنظر بها المجتمعات المضيفة الغربية نحو السكان في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، وشمال أفريقيا. وبعد استقرار العمال (الضيوف) في المجتمعات الغربية المضيفة، أضحي الإسلام جزءاً من هوية المجتمعات المحلية الجديدة التي أسسوها. وهذا بدوره أسهم في تغيير الطريقة التي ينظر بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى إخباريهم. فإذا كانت العرقية والقومية هي السمة المميزة للدراسات المبكرة (باركلي 1969) مع استثناءات قليلة، أضحت الأغلبية العظمى من هذه الدراسات حالياً تحمل كلمة "المسلم" في عناوينها وملخصاتها⁵. غير ان ذلك لا يعني الاختفاء الكلي لظاهرة التركيز على عاملَي العرقية والقومية. إذ واصلت العديد من الدراسات، في مطلع ثمانينيات القرن العشرين تحديداً، الحديث عن الهوية العرقية - القومية لهؤلاء المهاجرين فضلاً عن مواقعهم السوسيواقتصادية⁶. وبرغم ذلك، أسهمت حقيقة تعريف الآسيويين الجنوبيين في بريطانيا والأفارقة الشماليين في فرنسا والأجزاء الأخرى من القارة الأوروبية فضلاً عن المهاجرين الاتراك في ألمانيا أنفسهم وهوياتهم في سياق الهجرة الجديد بوصفهم "مسلمين" في ترسيخ مركزية الإسلام وموقعه المحوري في الدراسات العلمية الاجتماعية. وفضلاً عن ذلك، أضحي الإسلام على نحو متسارع جزءاً من المشهد الرئيس في المدن الأوروبية الكبرى بفضل انتشار المنارات العالية والجوامع المشيدة على الطراز الشرقي

التي خرجت للمرة الأولى في تاريخ المنطقة، من صفحات ألف ليلة وليلة لتتجسد شاخصة للعيان أمام أنظار المهتمين بالشرق والفضوليين والمرتابين من غير المسلمين (متكالف 1996). وعلى نحوٍ متوقعٍ، أضحت القومية والعرقية أقل أهمية في مجال فهم المجتمعات المحلية المسلمة. وبفضل الدراسات الجديدة التي ركزت على "المسلمين في أوروبا"، و"المسلمين الشباب"، و"المجتمعات المحلية المسلمة" و"الفتيات المسلمات" و"النساء المسلمات"، و"المدرسين المسلمين"⁷ أضحت الإسلام الكلمة المفتاحية الرئيسة التي ساعدت في فهم "آخريّة" المهاجرين. وفضلاً عن ذلك، أضطلع الوعي بأن هجرة المسلمين، التي أُعيد تعريفها في الوقت الراهن، هي أحد سمات المجتمعات الغربية الثابتة، بدورٍ رئيسٍ في إعادة توجيه مسار البحث العلمي الاجتماعي نحو الصعوبات التي يتوجب على المهاجرين المسلمين التصدي لها للحفاظ على هويتهم المسلمة ومجتمعاتهم المحلية في البيئة الجديدة التي يقيمون فيها (سيف الله خان 1979). وأسهمت الزيادة في عدد النساء المسلمات المهاجرات منهم ومن ذوات الأصول المسلمة في بروز عدد كبير من الدراسات الفمستية المقاربة التي أعنتت بدراسة أوضاعهن وتحرهن (مثل سيف الله خان 1975، 1976؛ إبادان- أونات 1977). أما الموضوع الذي لم يحظ باهتمام كبير ولم يسلط الضوء عليه على نحوٍ كافٍ -ولا يزال- فهو التأثير الذي تمارسه حركات الهجرة الكبيرة هذه في أوطان المهاجرين الأم وعائلاتهم الممتدة واقتصادياتهم المحلية وتنظيماتهم الاجتماعية (تعد دراسة اكري أحد الدراسات النادرة في هذا المجال 1974). وهذا الأمر بالكاد مستغرب في ضوء معرفتنا بالدور الذي تضطلع به السياسات الاجتماعية- من خلال التمويل البحثي عادةً- في وضع الأولويات البحثية- أن لم يكن فرضها.

في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، تمثلت إحدى هذه الأولويات، التي مازالت تحتل موقعاً متقدماً بالتأكيد، فيما يُعرف بالمسلمين من الجيل الثاني. كان هؤلاء الشباب يعدّون - في الأقل قومياً - جزءاً من المجتمع الذي ولدوا فيه. وكان المجتمع المضيف لآبائهم هو مجتمعهم. وكانت هذه هي النظرية [السائدة] (سيف الله خان 1976 ب). أما الواقع فكان، وما زال، مختلفاً.

في هذا السياق، ثمة سؤال سياسي أكثر منه أخلاقي طُرح، وما زال يطرح، يتلخص بـهل سينشأ هؤلاء الأطفال بوصفهم بريطانيين، أم فرنسيين أم المان، إلى آخره، أم بوصفهم مسلمين؟ وأسهم طرح البعض لمسألة الولاء، التي أنتقلت من أوساط الرأي العام وعنايتهم إلى أوساط الأكاديميين، في تقديم الأصولية الخاطئة نفسها: اختزال الإسلام إلى فئة الهوية القومية أو العرقية.

وتتمثل إحدى نسخ هذا التحليل المنطقي الخاطئ الدائمة في الرأي القائل أن المسلمين الشباب يعيشون في شكلٍ دائمٍ من حالة "الين- بين" (انوار 1976 وينظر كذلك واتسن 1997). في دراستها المعنونة (بين ثقافتين: دراسة في العلاقات القائمة بين الأجيال في المجتمع المحلي الآسيوي في بريطانيا) (1976)، ناقشت انوار العلاقات بين المسلمين الباكستانيين في بريطانيا وأقاربهم في الباكستان، وتناولت التغيرات التي أحدثتها الهجرة في البلدين- الأم والمضيف- كليهما ولاسيما في مجال الهوية والقيم التقليدية. وعلى وفق الدراسة، لم يكن الإسلام، بوصفه أرثاً- رغم تقديمه بصفته مكوناً محورياً في الثقافة الباكستانية- الموضوع الأهم على الرغم من تجذره في علم الأنثروبولوجيا المقارن. أما خاتمة الدراسة فتلخصت في أنه عوضاً عن تخلي المهاجرين الآسيويين الجنوبيين أو المتحدرين منهم عن التزامهم بأرثهم أو التعامل معه بمرونة أكبر، نراهم يفكرون بجزءهم الثقافي والاجتماعي ويفاوضون عليه بين ثقافتين مختلفتين تستندان إلى قيم مختلفة. في مقابل ذلك، وثق

ويرينر(1979) الجهود التي تبذلها المجتمعات المحلية الباكستانية لتفادي العزلة والتفوق المكاني. وفي واقع الأمر، فقد أوضحت مسائل التكامل والاندماج والتضمين الاجتماعي للمجتمعات المسلمة إلى جانب الجندر والتعليم من "مناطق التنظير" البارزة في علم أنثروبولوجيا الإسلام الذي يتناول المجتمعات المحلية المسلمة في الغرب.

في نهاية ثمانينيات القرن العشرين، لاحظ الباحثون تنامي التوجه إلى رؤية الدين بوصفه العنصر الرئيس الذي يرحح ان يمنع المسلمين من الاندماج في الديمقراطيات الغربية "الحديثة" و"المتحضرة" و"العلمانية"، وعموماً، يعتقد البعض ان هناك ثلاثة أحداث محورية—وهي قضية هنيفورد غير المعروفة على نطاق واسع (في 1984)، وقضية سلمان رشدي ذائعة الصيت (في 1989) وقضية الحجاب (في 1989) في فرنسا—بصمت تاريخ المجتمعات المحلية المسلمة في أوروبا ببصمتها ورسخت الاعتقاد الذي يزعم باستحالة التوفيق بين ما يُقدم بوصفه قيماً "غربية" وأخرى "إسلامية". إذ سعت المدارس الفرنسية في حالة قضية الحجاب، التي بلغت ذروتها بعد خمسة عشر عاماً من ذلك في الحظر التام على كافة الرموز الدينية "الواضحة" ومنها الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية، إلى الحفاظ على الايديولوجية العلمانية السائدة (ينظر باون 2007). ولأول مرة، لعبت وسائل الاتصال الجماهيرية الغربية في سياق تناولها القضايا الثلاث دوراً محورياً في صياغة محاور السجال الخاص بالمسلمين في الغرب. وليس بمستغرب ارتباط قضيتين من هذه القضايا الثلاث بالنظام التعليمي. فمثلاً لاحظنا، كان التعليم أحد "مناطق" [التنظير] الرئيسة التي ركزت عليها الدراسات والأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تناولت المسلمين في الغرب⁸. وأسهم وجود الأطفال المسلمين في النظام التعليمي الأوروبي في فتح باب النقاش واسعاً بشأن التعددية الثقافية وبالطبع، يحوز السياسيون والمدرسون

والآباء ومدرء المدارس أفكاراً ووجهات نظر مختلفة بشأن ما قد يعنيه النظام التعليمي "متعدد الثقافات" وفيما لو كان هذا النظام مفيداً أم لا.

نح ري هنيفورد الذي كان مديراً لمدرسة دراموند رود مدل في برادفورد، في انكلترا في جذب انتباه كل من وسائل الإعلام الجماهيرية فضلاً عن المجتمعات المحلية المسلمة البريطانية بعد نشره مقالة مثيرة للجدل في أحد الصحف البريطانية في 1984 طالب فيها برفض أسطورة "التعددية العرقية". وفي قلب مطالبته بالدفاع عن الروح البريطانية المزعومة يبرز شاخصاً للعيان رفضه التقاليد الإسلامية "البربرية"، المتمثلة، في هذه الحالة، بطريقة الذبح الإسلامية. تحدث هنيفورد عن ذلك بسبب اللحم الحلال الذي يتوجب على مدرسته تقديمه للطلاب المسلمين. وحسبما أورد في مقالته، فقد تحمل البريطانيون الممارسة "البربرية" التي تفتقر الحساسية البريطانية بأسم تعددية ثقافية خطيرة وصحيحة سياسياً، والتي ستؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على ما يعتقد هنيفورد أنه القيم البريطانية الأكثر تحضراً. وبالنظر إلى احتجاجه على المصير القاسي الذي تتعرض له الأبقار البريطانية على أيد القصابين المسلمين، طالب هنيفورد بتطبيق سياسة الاندماج التي يمكنها، عن طريق إنكار الهوية الدينية للأطفال المسلمين، تحويلهم إلى "رعايا بريطانيين" كاملين. وعلى الرغم من الدعم الهائل الذي سارعت إلى تقديمه صحافة جناح اليمين والبرجوازيون من الطبقات الوسطى البيضاء، أسهمت الاحتجاجات التي نظمها الآسيويون الجنوبيون والنقاش المتجددة عرقياً في إجبار هنيفورد على التقاعد المبكر والاحتفاظ بآرائه لنفسه.

وتسلط قضية هنيورد الضوء على أهمية الإسلام وموقعه بوصفه ديناً وتعبيراً عن الهوية لا للمهاجرين فحسب، بل لأطفالهم كذلك (هالستيد 1998 ولويس 1994). وختاماً، وإذا حللنا

قضية هنيغورد من منظور أنثروبولوجي، نلاحظ انطوائها على أربعة عناصر هي الهوية الدينية، والهوية القومية والانتماء المجتمعي، وأخيراً الولاء. وسيضطلع العامل الأخير- الولاء- بدور محوري، مثلما سنلاحظ- في قضية سلمان رشدي.

صدرت رواية آيات شيطانية في 1988، وفي الرابع عشر من شباط، رد آية الله الخميني عليها بإصدار فتوى، وإن كانت غير فاعلة، تطالب بموت رشدي الذي أتهى به الأمر بالتمتع بحماية الحكومة البريطانية. وإذا كانت الحكومة البريطانية قد تمكنت من إنقاذ رشدي من الجحيم، فأما لم تتمكن من تجنب الاحتجاجات المسلمة العالمية التي تأججت على أثر إصدار الرواية وبلغت ذروتها في مظاهرة حرق الرواية الشهيرة في برادفورد في الرابع عشر من كانون الثاني عام 1989. عندها تساءل الصحفيون، والسياسيون فضلاً عن المواطنين العاديين من غير المسلمين عن طبيعة "ولاء" السكان المسلمين الضيوف. غير أني لاحظت في أثناء إجرائي البحث، بعد عشر سنوات من وقوع هذه الحادثة، كيف أن بعض الأفراد الذين شاركوا في طقوس حرق الكتاب وفي الاحتجاجات لم يكونوا قادرين على التنبؤ بالنتائج السوسيو-السياسية لأفعالهم الاحتجاجية. إذ لاحظ أحد المبحوثين الذين أجريت مقابلة معهم، والذي شارك في التظاهرات الاحتجاجية وحمل لافتة تطالب الحكومة البريطانية برأس رشدي مقطوعاً قائلاً "لقد تظاهرنّا كما اعتدنا ان نفعل في بلدنا [الأم]". وفي واقع الأمر، ثمة درجة كبيرة من التشابه بين التظاهرات التي نُظمت في لندن ومانشستر وتلك التي نُظمت في كراتشي أو طهران.

وتؤثر الثقافة في طبيعة الفعل الاحتجاجي لجهة ان معرفتنا بما هو مقبول اجتماعياً في المظاهرة الاحتجاجية يمكننا من اتخاذ القرارات الواعية الخاصة بكسر القواعد لتحقيق الحد الأقصى من التأثير

والاهتمام. غير ان ذلك لم يكن قراراً واعياً في حالة المشاركة في طقس حرق الكتاب الذي نُظم في ذلك اليوم في مدينة مانشستر، فحرق شيء ما يُعدّ شراً يمثل طقساً شائعاً في مجتمعات محددة، ويرى العديد من المسلمين في هذا الفعل سلوكاً مناسباً لإظهار التزامهم الشخصي وإصرارهم على رفض الشر. ولم يكن الأفراد الذين اشتركوا في تظاهرات كانون الثاني الشهيرة يمتلكون معرفة حقيقية وعميقة بحقيقة ان حرق الكتاب على هذا النحو بالنسبة للأوروبيين من غير المسلمين لن يمثل شيئاً خلا حدثاً تاريخياً مروّعاً(شاهدوه من قبل). وللأسف، فقد غابت هذه الحقيقة البسيطة عن أذهان حتى علماء الأنثروبولوجي الذين ناقشوا قضية آيات شيطانية، إذ فسر العديد منهم ما حدث على أنه دليل على شدة الإحباط الذي يشعر به المسلمون البريطانيون والمسلمون الذين يعيشون في الأجزاء الأخرى من القارة الأوروبية في حين ركز آخرون على القيمة الرمزية للحدث (اسد 1990؛ مودود 1990؛ هالدي 1995). وقدم بعضهم تحليلاً رمزياً ثقافياً للقضية تحدوا فيه، من جانب، الصور النمطية الاستشراقية للمسلم "غير المتحضر"، وحاولوا من جانب آخر التأكيد على ان ردود الأفعال لم تكن محض ردود أفعال جسدية. وهكذا، استنتج ويرنر ان احتجاج المسلمين البريطانيين ضد آيات شيطانية كان نتاجاً للصدام القائم بين كيانهن جماليين مميزين، وبين وجهتي نظر أو عنصرين أخلاقيين واضحين، "المواجهة بين مجتمعات محلية جمالية متساوية، يُدافع كل واحد منها عن ثقافته الرفيعة"(2002: 10). ويتوقع تغلغل مفهوم الهوية الثقافية في الدراسات المعنية بالمسلمين من الجيل الثاني التي من المؤمل كتابتها في المستقبل. وأسهم النقاش المحتدم الذي رافق آيات شيطانية في ترسيخ الفكرة المنتشرة على نطاق واسع التي تقول ان المسلمين البريطانيين ما زالوا يشكلون تهديداً لأحد أهم

قيم المجتمع البريطاني، وهي حرية التعبير. في مقابل ذلك، أسهمت القضية الأخرى التي ارتبطت هذه المرة بالحجاب في ترسيخ فكرة أخرى⁹ تقول باستحالة التوفيق بين الإسلام والعلمانية.

ولفهم قضية الحجاب، نحتاج إلى مراجعة مفهوم العلمانية في فرنسا. إذ لا تعود جذور هذا المفهوم إلى الفصل بين الكنيسة والدولة فحسب، بل أنه متجذر في تلك الحركة الأيديولوجية المناهضة لطبقة رجال الدين التي ميزت الثورة الفرنسية (باون 2007). والعلمانية الفرنسية هي إحدى الخصائص الرئيسية المميزة للنظام التعليمي الفرنسي. وشكل حضور الفتيات المسلمات الملتزمات بارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية تحدياً واضحاً لأسس الدولة العلمانية (ديان- هيزبرون 2000). وهذا أدى إلى قيام بعض المدارس بتعليق دوام الطلاب المسلمين فيها. في مقابل ذلك، أفرز عدم وجود تشريع قانوني محدد بهذا الشأن مشكلة كبيرة فيما يتصل بهذا القرار المتصلب الذي ألتخذه المدارس. وفكرت الحكومة الفرنسية أن وضع تشريع مماثل لما موجود في تركيا، الذي يحظر ارتداء الحجاب في المدارس، من شأنه الحفاظ على علمانية المدارس الفرنسية للأجيال المستقبلية. وسارع الرئيس شيراك إلى دعم التشريع الجديد الذي يحظر ارتداء الحجاب (إلى جانب الرموز الدينية "الواضحة" الأخرى أمثال العمامة للشيخ والبارمولك لليهود)، وفي سبتمبر 2004 وبدعم من السياسيين من جناح اليمين، فرض الحظر على ارتداء الحجاب. وكما سنلاحظ في المبحث التالي، كانت علاقة التشريع بأحداث الحادي عشر من سبتمبر أقوى وأعمق من علاقته بحل محدد وحاسم لمسألة تعود بداياتها إلى مطلع ثمانينيات القرن العشرين. علي أي حال، فقد أسهمت هذه القضية في زيادة عدد الدراسات الأنثروبولوجية التي تتناول الحجاب والمسلمين من الجيل الثاني ولاسيما المشكلات التي تعيق عملية اندماجهم في مجتمعاتهم المضيفة (باون 2007).

وإذا كان علماء الأنثروبولوجي الذين يدرسون المسلمين في الغرب قد ركزوا على المهاجرين المسلمين في سبعينيات القرن العشرين ومطلع ثمانينياته، فإنهم إعادوا توجيه بوصلة اهتمامهم في نهاية الثمانينيات نحو الأجيال الجديدة¹⁰. وقد لاحظنا النتائج التي توصلت لها بعض الدراسات القيمة التي تقول ان المسلمين المهاجرين يعيشون بين "ثقافتين" بحيث بالإمكان النظر إلى أطفالهم بوصفهم نتاجاً لهذا الوضع¹¹. وهذا يعيد ترسيخ الفكرة التي تقول بضرورة أن يحوز المسلمون المولدون في الغرب هويات مائعة، وهجينة ومتعددة تسيطر السیرواات الثقافية عليها وتصيغها¹². وتعد دراسة ياكوبسن (1998) عن الهوية في أوساط الباكستانيين البريطانيين الذين يعيشون في ضاحية ولثام فورست في لندن أحد الأمثلة الجيدة على هذه النظريات الأنثروبولوجية. إذ اعتمدت ياكوبسن في دراستها على عمل حقلي مكثف وطويل الأمد ولاحظت العلاقات التي يقيمها هؤلاء الشباب فيما بينهم فضلاً عن مع مجتمعاتهم. وعلى الرغم من تأثر الاستنتاجات التي توصلت لها ياكوبسن بالتحليلات الفمنستية التقليدية، نلاحظ اختيارها نظرية الهوية التي وضعها تاجفل (1979) لا النظريات الفمنستية التقليدية في حديثها عن العلاقة التي طورها مبحثها مع الإسلام. استند تاجفل في وضعه نظرية الهوية الاجتماعية، مثلما سنلاحظ في الفصل التالي، على فكرة رئيسة تقول أنه لكي يشكل الناس هويتهم، فأهم يحتاجون إلى ان يكونوا جزءاً من المجموعة الداخلية. وبالنظر الى تمكن أفراد هذه المجموعة من فهم أنفسهم بوصفهم جزءاً منها، فأهم بحاجة إلى تحديد جماعة خارجية. وبكلمات أخرى، تنزع النظرية نحو تأكيد الحاجة إلى "مضاد" "مُقابل" لتشكيل الهوية. وليس بمستغرب حضور هذه النظرية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في العديد من الدراسات الأنثروبولوجية التي تتحدث عن المسلمين من الجيلين الثاني والثالث.

وتبعاً لذلك، ترى ياكوبسن أن المبحوثين الباكستانيين البريطانيين الذين قابلتهم يشكلون هويتهم المسلمة بوساطة "سيرورات حدودية تسهم في تعزيز حالة التأرجح الهوياتي... وهي السيرة التي يرجح ان تدفع الفرد من الجيل الثاني الى التفاوض أو محاولة تحديد ملامح هويته... والعملية التي يتفاوض الفرد من هذا الجيل أو يُحدد بوساطتها موقعه/ها في داخل الأقلية أو المجتمع الأوسع تبدو قريبة الشبه بمشروع لا نهاية محددة له وغير مؤكد على نحوٍ غريب" (ياكوبسن 1998: 79). وطبقاً لما تورده ياكوبسن، فقد طور الشباب الباكستانيون "هوية مسلمة حازمة" تمثل "ظاهرة ذكورية". وفضلاً عن ذلك، تحدثت ياكوبسن عن القمع الذي مازال أخوانهم يمارسونه بحق الفتيات المسلمات. وبهذا الصدد، قالت:

إن "الهوية المسلمة الحازمة" هي ظاهرة ذكورية بامتياز، ويرجح ان السبب في بروزها يعود إلى قدرة الشباب الذكور على الإفادة من التساهل النسبي في المعاملة الذي يبيده الآباء والذي يجعل هؤلاء الشباب مسلمين في الاسم فحسب، ولكنهم عموماً غير ملتزمين دينياً لجهة سلوكياتهم. وخلافاً لهم، ينذر ان تحوز النساء الشابات فرصة التمرد على تقاليد المجتمع وفي الوقت نفسه الاستمرار بالتمتع بالمقبولية فيه. في واقع الأمر، قد تغدو هؤلاء الشابات، بطريقة ما، أهدافاً للهوية المسلمة الحازمة التي يحوزها أقرانهم الذين يرون في الإصرار على تحلي زواجهم، وبناتهم وأخواتهم بالأخلاق والسلوك القويم وسيلة مناسبة لتأكيد خصائصهم (وأوراق اعتمادهم) "المسلمة" (ياكوبسن 1998: 121).

ووفقاً لفهم ياكوبسن، يميز الإسلام المجموعة الداخلية ويجعلها مختلفة ومتعارضة مع المجموعة الخارجية (المجتمع المضيف). وفضلاً عن ذلك، ترى ياكوبسن ان المسلمين الشباب يستعلمون الإسلام كأداة لفرض سلوكيات أخلاقية إسلامية على النساء، سلوكيات من شأنها ترسيخ الهوية الإسلامية

للقريب الذكر الذي يسود الاعتقاد أنه "مسلم بالأسم" فحسب. وبالإطلاع على الدراسات العلمية الاجتماعية المتوفرة عن المسلمين الشباب في الغرب، بالإمكان ملاحظة ان المقاربة المبينة أعلاه قد أضحت أنموذجاً مضللاً وخطراً، كما سآبين في أدناه.

لا شك ان خيراتي في مجال إجراء الدراسات الميدانية في أوساط المسلمين في بضع دول أوروية قد جعلتني متشككاً في نماذج الهوية الشائعة فضلاً عن بعض التحليلات الثقافية الفمنستية التي أنتهى بها الأمر، في معرض محاولتها إدانة القمع البطرياركي للنساء، إلى تمثيل النساء بوصفهن كيانات منفصلة مستسلمة بلا إرادة حقيقية. وقد فسر هؤلاء الكتاب الإسلام وقدموه بوصفه قوة ثقافية قادرة على التغلب على الطبيعة والبيئة والزمن. ولكن، هل يفرض الإسلام- الذي ينظر إليه بوصفه ميداناً ثقافياً- والغرب الذي يُنظر إليه بوصفه حيزاً جيوثقافياً- حقاً هويات "ملتبسة"، "هجينة" أو "متخالطة"؟ أو بالأحرى، هل تمثل هذه الهويات انعكاساً لسراب الهويات الرمزية الثقافية التي أصبحت راديكالية؟ وقد ذهب بعض الأنثروبولوجيين بعيداً في نزعتهم نحو التأصيل الثقافي حد التعامل مع هويات المسلمين الشباب بصيغ مرضية. وفي أدناه مثال واضح على هذا التفسير المرضي للهويات. إذ يذكر أرجر في دراسته المعنونة (الأخوان المسلمون والشباب السود والآسيويون التقليديون: تصورات الشباب المسلم البريطاني عن العرق والدين والذكورة): "يحوز الآسيويون الشباب من الجيل الثاني والثالث هويات "ملتبسة" و "هجينة" بسبب "الصدام الثقافي" الناجم عن شغلهم موقعاً متناقضاً بين هويتين وثقافتين "أغلبية" و "أقلية" (2001: 82). وقدم كتاب آخرون أمثلة لها القدرة على إقناع القارئ بإمكانية تداخل الهويات على نحوٍ مشابه للألوان أو مكونات الكيكة، الأمر الذي دفع قريشي ومورس (1999) إلى توظيف استعارة "الموسيقى المدمجة" (نوع من أنواع الموسيقى الذي يدمج الأساليب

الهندية بالغربية) لتفسير هوية الاسكتلنديين الباكستانيين الذين يتواجدون، وفقاً للكاتبين بين "مجموعتين من القيم الثقافية المتناقضة لجهة التوقعات. فمن جانب، هناك عالم العائلة والمجتمع المحلي والدين، ومن جانب آخر، هناك العالم الغربي الذي يتعاملون معه عبر مؤسسات أمثال التربية والتعليم ووسائل الإعلام. بيد ان المطالب المفروضة على النساء جراء تفسيرات محددة للتراث الإسلامي تجعل أي محاولة للانتقال بين أنظمة القيمة هذه للفتيات من "الجيل الثاني" أمراً صعباً للغاية" (1999: 318).

ويحدث أحياناً ان يكون التحليل الثقافي الرمزي شديد الراديكالية بحيث تغدو الهوية الشخصية للشباب مثل موديل اللباس الذي يختارونه. ومرةً أخرى، بالإمكان الاستشهاد بمثال آخر من دراسة قريشي ومورس يقول: "ان كل موديل ملابس يعني ضمناً ارتداء هوية فمستية مختلفة وأداء الدور المناسب موقعياً" (1999: 319).

ودعوني أبين بعض الأسباب التي تلزم علم أنثروبولوجيا الإسلام المعاصر بتجاوز التحليل الرمزي الثقافي المبسط، أسباب أسهمت في تلغيز أكثر منه المساعدة في فهم الأجيال المسلمة الجديدة. وبالاعتماد على ملاحظة بسيطة جداً وواضحة، بالإمكان إثبات حجم الخطأ الذي ارتكبه هذه المواقف الهرميوطيقية الأصولية في أعلاه: فليس ثمة ثقافة تمثل وحدة متراسة، إذ تتميز الثقافات جميعاً بتنوعها. ولطالما تشكل لدي الانطباع أننا- نحن الأنثروبولوجيون- مأسورين في مصيدة الفرضيات الأكاديمية التي وضعناها، وهذا تحديداً يفسر السبب في صعوبة تفكيكها. وتتمثل إحدى هذه الفرضيات في الفكرة التي تقول ان الخصائص الثقافية ترتبط ارتباطاً لا يمكن فصم عراه بالهوية. وعليه، وإذا عبرَ فرد (أو جماعة ما) عن سمات ثقافية محددة، يجري عادةً التعامل مع هذه السمات بوصفها دليلاً أنثروبولوجياً على حيازة هذا الفرد (أو الجماعة) هوية محددة لا غيرها. أما في حالة الفرد الذي

يعبر عن مظاهر ثقافية تؤلف جزءاً من ثقافتين مختلفتين، فنفترض عادةً إن لدى هذا الشخص أكثر من هوية واحدة. وتبعاً لذلك، سيعاني هذا الفرد حالة صدام وصراع عندما يولد، كما في حالة العديد من المسلمين المولودين في الغرب، في بيئتين متخالفتين. وعلى الرغم من مدة التدريب الطويلة التي أمضيتها في حقل الأنثروبولوجيا الثقافية، تساءلت في أثناء إجرائي العمل الحقلّي هل يمثل مفهوم الثقافة غير القابل للتعريف - وكما فهمه الباحثون من زمن كلفورد غيرتز إلى الوقت الحاضر - المشكلة الرئيسة التي ينبغي التصدي لها؟ وضمن هكذا نماذج وأطر نظرية مجردة، ثمة شيء ما ينبغي، حسبما أعتقد، إعادة النظر في موقعه ودوره، وهذا الشيء هو الكائن البشري¹³.

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر: بين التراث والابتكار: في الثاني عشر من سبتمبر 2001، قررت زيارة الجامع في مدينة بلفاست الذي أعتدت زيارته كل يوم أحد كجزء من ملاحظتي لما يُسمى بمدرسة الأحد للأطفال المسلمين التي يُشرف عليها المركز الإسلامي في بلفاست (مارانسي 2006ب، 2006د). وبدلاً من ضحكات الأطفال المرحّة وأصواتهم العالية المعتادة، وجدت نفسي محاطاً بنوافذ محطة وصمت كتيب جثم على صدري. فعلى غرار غيره من الرموز الإسلامية في الغرب، نُهبَ المركز وروع المسلمون فيه، وعُلقت الصلوات وفضل المسلمون التزام المنازل لحماية أنفسهم بدلاً من مواجهة أعضاء لجان الأمن الأهلية الغاضبين الذين قتلوا العديد من الأبرياء في نوبة الانتقام المستيرية العمياء التي انتابتهم. أوقعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر تغيرات واضحة للعيان في الجامع. إذ أنزل المسلمون الراية الخضراء من قبة الجامع ورحب المسؤولون عن المركز بالزوار الناطقين بالعربية والانكليزية. وهكذا، أُخفيت هوية هذا المبنى المنعزل. عاش المسلمون في أيرلندا الشمالية لأكثر من ثلاثين عاماً وكانوا شهوداً على الإرهاب المسيحي الطائفي المفرع الذي بث الهلع

والخوف في المجتمع الايرلندي. والآن، فإن شعور المسلمين بالهلع من احتمالات عدّهم النموذج الأصلي للإرهاب من قبل الايرلنديين الشماليين اضطّرهم، وأن لأيام معدودة فحسب، الى التواري عن الأنظار والكف عن ممارسة أنشطتهم المعتادة.

وعن ذلك، قال أحمد، الأكبر سنّاً بين أفراد المجتمع المحلي المسلم: "أبداً، لم يجد المسلمون أنفسهم قط، منذ اضطهاد عبدة الأصنام في مكة للنبي محمد وأتباعه، في حاجة إلى إخفاء هوياتهم كما يحتاجون الآن في أوروبا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر". وعلى أثر ذلك، شاعت في اوساط المجتمع المحلي المسلم فكرة مفادها احتمال وجود حاجة إلى القيام بهجرة جديدة أخرى¹⁴. غير ان هذِهِ الهجرة هي هجرة نحو المجهول بالنظر إلى ان السبب في هجرة¹⁵ العديد من المسلمين إلى الغرب هو إنقاذ أنفسهم وعوائلهم من الحكم الدكتاتوريين المسلمين المناصرين للغرب أو الذين يدعمهم الغرب أمثال صدام حسين في العراق. في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر، تغير كل شيء، إذ حل الغضب والحنق محل "إن شاء الله" القدريّة بعدما دمرت القنابل الأمريكية المتطورة تكنولوجياً والمميّة وأشعلت النيران في مناطق أفغانستان الفقيرة والمعذبة (مارانسي 2004). شعر المسلمون ان الغرب يستعمل لغة المعايير المزدوجة التي يوصف بوساطتها الآخريّن عادةً بالإرهابيين في حال لم يسايروا المواقف العلمانية السائدة. وفي هذا المناخ المتوتر، أضحت شبكات الأقارب والأصدقاء التي تمتلكها المجتمعات المحلية المسلمة الغربية متعددة القوميات والاثنيات نوعاً من أنواع المراكز الإخبارية التي تصل إلى أفراد الجماعة قبل وصولها إلى قناة الجزيرة الإخبارية لنشرها.

ولم تكن المعايير المزدوجة واضحة للعيان في كلمات السياسيين في الصحف والمجلات فحسب، بل أضحت "قابلية للمشاهدة" كذلك في الرقابة الذاتية التي اعتمدتها وسائل الإعلام الجماهيرية الغربية.

بيد ان هذا الإجراء لم يفلح تماماً في تحقيق غاياته، إذ وجدت المواد المراقبة طريقها إلى المشاهدين المسلمين في الغرب عبر وسائل أخرى منها الايميل الالكتروني والهواتف الخلوية¹⁶ التي انتشرت فيها صور الأطفال الموتى والمسلمين المعذبين والجوامع المهتمة وكتب القرآن التي داستها الأحذية، وهكذا كان مصير المآسي والغواجم وحوادث الموت وسفك الدماء التي ركزت عليها وسائل الإعلام الغربية في حالة برججي التجارة التعتيم والتكنم في حالة المسلمين الذين قتلوا وعانوا في أفغانستان والعراق. فعندما تضرب الهجمات الإرهابية مدن الغرب ومواطنيها، تُسهم مشاعر الخوف والغضب المتأججة في دفع السياسيين والمعلقين والناس العاديين إلى المطالبة بمعاينة الآخرين الاشرار وسن القوانين "الوحشية" لمحاربة العدو اللامرئي والحاضر دوماً في الوقت نفسه للقضاء على "الحضارة" وقيم الديمقراطية والعلمانية والحرية التي يؤمن الغربيون بها. هذه الشعبية السياسية الثنوية التي تعتمد سياسة استعمال العنف بوصفها دفاعاً شرعياً ضد أي آخر يؤمن بالعنف المبرر، لا تمثل استثناءً، بل القاعدة في خطاب التخوف والتمكن. وهذه الديناميات نفسها تبين على نحو لا يقبل الشك، وكما بينت في كتابي (الجهاد خارج حدود الإسلام) (مارانسي 2006)، السبب في حضور مفهوم الجهاد وخطابه لدى بعض المسلمين ولاسيما الشباب منهم.

لقد أسهمت أحداث الحادي عشر من سبتمبر في تغيير العالم وحياة ملايين البشر على نحو حاسم ومؤكد. إذ حولته إلى عالم آخر أقل أمناً من ذي قبل ورفعت من حدة التوتر والانقسام بين وجهات النظر المختلفة وشكلت تحدياً لمعتقداتنا الفكرية والدينية ودكت معاقل الحقوق التي كنا نعدها من المسلمات في العالم الغربي بعد الحرب العالمية الثانية أمثال حرية التعبير. وعلى شاكلي، كان العديد من زملائي الأنثروبولوجيين منهمكين في أجراء الأبحاث والدراسات الحقلية في وقت وقوع الهجمات

الإرهابية. وبحسب علمي كان بعض هؤلاء يكتبون دراسات عن العالم المسلم ويعيشون في أوساط المسلمين وشاركوا في تجربة الحادي عشر من سبتمبر من منظور الآخريّة. في مقابل هؤلاء، ثمة أنثروبولوجيون آخرون ممن شهدوا انهيار برج التجارة العالمي في نيويورك وراقبوا ما تلاه من أحداث لحظة بلحظة.

وبعد مرور ستة أعوام على هجمات الحادي عشر من سبتمبر، ليس ثمة سوى دراسات قليلة- حتى تلك التي لا تتخذ من الإسلام محوراً لها- تتجنب الحديث، بطريقة أو بأخرى، عن هذه الهجمات والأسئلة التي لا بد من البحث فيها والإجابة عنها في سياق الدراسة الحالية هي: "كيف تفاعل علماء أنثروبولوجيا الإسلام مع هذه المأساة ونتائجها؟" و"هل كانوا من المعلقين على ما حدث في تلك الأيام المحزنة وما تمخض عنها والمراقبين لها؟" و"ما الدور الذي لعبته أحداث الحادي عشر من سبتمبر والحرب على الإرهاب في تغيير موضوعاتهم البحثية ودراساتهم الحقلية؟" و"هل مازال علم أنثروبولوجيا الإسلام، ولاسيما عند تعامله مع المسلمين المقيمين في الغرب، هو نفسه لم يتغير بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر؟" و"هل مازالت مناطق التنظير- التي تحدثنا عنها في أعلاه- تحتل موقعاً محورياً في المناقشات الخاصة بالمسلمين في الغرب؟"

دعوني أبدأ بملاحظة مهمة تمهيدية، معروف للجميع بطء عملية نشر المطبوعات الأكاديمية، إذ يصل معدل المدة التي تستغرقها عملية نشر مقال في مجلة إلى سبعة أو ثمانية أشهر في حين يستغرق طبع الكتاب ونشره مدة أطول من ذلك قد تتجاوز العام وخمسة أشهر (أحياناً يستغرق الأمر عامين أو أكثر). وهذا يعني أن بواكير الدراسات التي تناولت هجمات الحادي عشر من سبتمبر لم تتوفر سوى في نهاية العام 2001 ومطلع العام 2002 مع توقع صدور الكتب في 2003. وفضلاً عن ذلك،

تتجاوز المدة الزمنية التي تحتاجها الدراسات الأنثروبولوجية ولاسيما المبنية المبنية على العمل الاثنوغرافي لغرض اجراء الدراسات الحقلية وتحليل البيانات وجمعها ثم عملية الكتابة نفسها نطاق العلاقة الزمنية التقليدية بين الحدث وتفسيره ومناقشة أبعاده بالمقارنة مثلاً مع العلوم السياسية أو الدراسات الإعلامية. وهذا قد يفسر السبب في تجاهل سلسلة الدراسات الكثيرة التي ركزت على الإسلام في الغرب أمثال دراسة حداد (2002) الهجمات على برجيّ التجارة وتأثيرهما في حياة المسلمين المقيمين في الغرب. وعلى الرغم من ذلك، لا بد أن نقر أنه على الرغم من مرور ستة أعوام على انهيار البرجين واستمرار الكتاب في الحديث عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر في دراساتهم وكتبهم والطلبات التي يتقدمون بها لتمويل أبحاثهم عن المسلمين والإسلام، ما زالت الدراسات الاثنوغرافية الحقيقية عن هذه الأحداث وما تمخضت عنها من ردود أفعال ونتائج قليلة، متناثرة هنا وهناك ومتأثرة سلباً بافتقارها خاصة الانعكاسية. بيد ان الافتقار لهذه الخاصية لا يمثل المشكلة الوحيدة التي يواجهها علم انثروبولوجيا الإسلام في عالم الاتصالات السريع والمعلوم. وبينما نجح علماء الاجتماع في الوصول إلى قاعدة جماهيرية أوسع وتقدم تفسيراتهم وتصوراتهم المستقبلية بخصوص ما حدث، بقي علماء الأنثروبولوجي، في أغلبية الحالات، محبوسين في أبراجهم العاجية (هانرز 2003).

لاحظ هانرز الطابع الهامشي والنجول للتعليقات الأنثروبولوجية على (الأحداث الحالية والتاريخ المعاصر). ولهذا لم ينجح علماء الأنثروبولوجي حتى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الوصول إلى "الجمهور الأوسع" والتفاعل معهم. وعن ذلك قال هانرز ((تمثل قصص "الحدث الأوحـد الكبير" في واقع الأمر نوعاً كتابياً يقع في منطقة وسط بين الصحافة والمؤسسة الأكاديمية. وبالإمكان إدراج العديد من المؤلفين في هذا النوع الكتابي، فهناك أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفرد الرائدة

(صامويل هنتغتون)، وأستاذ التاريخ في جامعة بيل (كندي)، والمفكر فوكوياما (في مؤسسة راند في ذلك الوقت)، وصحفي ينشر بانتظام في إحدى المجلات (كابلان في المثلي اتلانتك)، ومرة أخرى هناك فريدمان الذي نال جائزة بوليتزار ثلاث مرات والذي يعمل في إحدى أهم الصحف الدولية، وللأسف، وكما هو واضح، ليس ثمة عالم أنثروبولوجي واحد بينهم)) (2003: 173).

بالطبع، لا يرمي هانرز إلى "الترويج" لعلم الأنثروبولوجي وجعله أكثر شعبية، بل أنه مهتم على نحو أدق في "توسيع نطاق العمل الأنثروبولوجي ليشمل أنواعاً أخرى من التعليقات والكتابات التي قد ترتبط وقد لا ترتبط على نحو مباشرٍ بالنظام المعرفي نفسه.... أنواع قد تحظى، بمرور الوقت، بفرصة الاعتراف بما بوصفها جزءاً من ذخيرة الأنثروبولوجيين المعلوماتية العامة" (2003: 186).

وإذا كان صحيحاً أن بعض علماء أنثروبولوجيا الإسلام ممن يعملون في كتابة الدراسات التقليدية عن القرى المسلمة والمجتمعات الريفية قد نشروا دراسات ورسائل علمية من دون الأخذ بنظر الاعتبار التأثير الذي مارسه أحداث الحادي عشر من سبتمبر في المجتمع المحلي المبحوث¹⁷، أهملك آخرون، لأول مرة على ما أظن، في التواصل مع وسائل الاتصال الجماهيرية وحاولوا توسيع قاعدة الجمهور الأنثروبولوجي. يقدم كتاب (الأنثروبولوجيون في الميدان العام) الذي حرره غونزاليز (2004)، ينظر الأجزاء الرابعة والخامسة والسادسة) مثلاً جيداً على الإسهامات القيمة التي قدمها علماء الأنثروبولوجيا في مجال إثراء النقاش السياسي والاجتماعي الحالي المعني، من بين أشياء أخرى، بالحرب في أفغانستان والعراق والحرب على الإرهاب. وتمتاز هذه المقالات القصيرة، التي كُتبت أغلبيتها للصحف والمجلات التي تحظى بنسبة قراءة عالية، باختلافها عن التعليقات السياسية الأخرى بالنظر إلى انطلاقتها من تجربة العمل الحقلية والاتصال بالآخر. مثال على ذلك، أشار بيمان (2004)

ان الرسائل المضادة للإرهاب التي ترسلها إدارة بوش لن تنجح في كسب قلوب المسلمين وعقولهم. بل على العكس، ستبدو هذه الرسائل مريبة وكولونيالية محدثة بالنظر إلى عمق الذاكرة التاريخية للخطاب السياسي الذي ساد في الحقب الكولونيالية. ولجأ علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الآخرون إلى الشبكة العنكبوتية للتعبير عن مخاوفهم وتقديم تحليلاتهم فيما يتصل بأحداث الحادي عشر من سبتمبر¹⁸. وأنفق مع هانرز في رأيه أن الأنثروبولوجيين الذين يدرسون الإسلام والمسلمين قد يلعبون "دوراً وسيطاً" مهماً. إذ شدد هانرز على أهمية لعب الأنثروبولوجيين دوراً أكبر وبين أن ((انهمالكهم في كتابة السيناريوهات البحثية عن هذه الأحداث قد يكون وسيلة مناسبة لتعريف الناس أو بني البشر عموماً بتلك السيناريوهات. وقد تؤدي أفعال هؤلاء الأنثروبولوجيين، بطريقة أو بأخرى، إلى إحداث فرق ما، وهذا يمكنهم، بالتالي، من إخبار الناس وتوعيتهم بالدور الذي تضطلع به أفعالهم في إحداث الفرق كذلك)) (2003: 168). ولهذا السبب تحديداً، وبالتعاون مع غيري من علماء الأنثروبولوجي، قررت المشاركة في تحرير مدونة الكترونية مع دانييل فاريסקو (www.tabsir.net) تختص بشؤون الإسلام والمسلمين في اعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وكان الهدف من إنشاء المدونة هو مواجهة المدونات الأخرى الأكثر شيوعاً التي أسسها ما يعرفون بالمستشرقين المحدثين أمثال دانيال بايس ومارتن كرامر بالاعتماد على خبراتهم ومعارفهم في مجال العمل الحقلّي والاثنوغرافي. ومثلما سألين في الفصول التالية، يُعد النجاح في جذب انتباه الناس وجعلهم أكثر اهتماماً بالسيناريوات الأنثروبولوجية البحثية أحد أهم الجوانب المميزة لعلم أنثروبولوجيا الإسلام المعاصر.

لقد أسهمت الحرب على الإرهاب والحروب في أفغانستان والعراق، في إجبار علماء أنثروبولوجيا الإسلام وعلماء الاجتماع، للمرة الأولى في تاريخ نشأة هذا الفرع المعرفي، على مغادرة

أبراجهم العاجية وتعريف جمهور القراء بأفكارهم وآرائهم. وأضحت غايتهم من إجراء دراساتهم الأكاديمية، أكثر من أي وقت مضى، هي تقديم قراءة للقضايا المعاصرة وأجوبة عنها. وأضحت حتى الشبكة العنكبوتية نفسها موقعاً للعمل الحقلّي والتحليل الأنثروبولوجي. وسأناقش في أدناه اثنتين من الدراسات الملهمة والمختلفة هما دراستا فاريסקو (2002) وبانت (2003).

قدم فاريסקو في دراسته واقعاً جذاباً وآسراً لم يتحدث فيه عن أنشطة المسلمين ضمن عالم السايبر فحسب، بل عن التمثيلات والصور النمطية التي أثرت في المسلمين والإسلام في مرحلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر. ولاحظ فاريסקو كيف أُحتزل العالم الإسلامي بأكمله في صورة أسامة بن لادن في الصفحة التفاعلية لصحيفة واشنطن بوست: "في الصفحة الالكترونية الرئيسة، ثمة صورة لإسامة بن لادن تمتد على طول خارطة القارة الآسيوية وعرضها. ومن خلال الضغط على بلدان بعينها على الخريطة، تظهر للمتصفح نبذة موجزة عن كل بلد، وهكذا، أضحي بن لادن نفسه البوابة الايقونية للحصول على المعلومات السياقية عن المنطقة والإسلام" (2002: 934). وفضلاً عن ذلك، سلط فاريסקو الضوء على الدور الذي اضطلعت به مواقع كهذه في تشييد الصور النمطية المناهضة للإسلام وترسيخها عبر تقديم سلسلة من العاب الفيديو والرسوم المصورة البريئة ظاهرياً التي أعادت تقديم بن لادن في مرحلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر.

في دراسته المطولة والمعتبرة (الإسلام في العصر الرقمي) (2003)، ركز بانت على أنشطة المسلمين في المواقع الالكترونية. إذ لاحظ أشكالاً متنوعة من الجهاد الالكتروني، والانتشار الجنوبي لمواقع الفتوى الالكترونية الملتبسة المصدر واعتماد الشباب المسلم المتزايد على المواقع الالكترونية للحصول على المعلومات بشأن الإسلام. ولاحظ بانت كذلك في خاتمة كتابه الدور الايجابي الذي

نفضت به هذه المواقع فيما يتصل للترويج لمفهوم الأمة [المسلمة]. وهذا الصدد، تحدث بانث مبيناً الدور الذي اضطلع به النشاط و((التفاعل الرقمي في جعل عدد متزايد من الناس ينظرون إلى دينهم وموقعهم في العوالم المسلمة وانتمائهم إلى المجتمعات المحلية الأكبر التي أصبح فيها "الغرب"، في الأقل في عالم السايبر، زائداً عن الحاجة على نحو متزايد)) (2003: 211). وعلى الرغم من ذلك، ثمة حاجة إلى المزيد من الأبحاث والدراسات في هذا المجال ولاسيما ما يتصل منها بحقل الجندر. إذ لاحظنا عدم إشارته إلى كلمة "أمرأة" حتى في فهرس دراسته التفصيلية والمثيرة للاهتمام، ولذا، لرب سائل يسأل عن حجم مشاركة المرأة في "البيئات الإسلامية الإلكترونية"، ومدى استخدامها للفتوة الإلكترونية فضلاً عن مشاركتها في الجهاد الإلكتروني جنباً إلى جنب أخوانها المسلمين.

ولذا لا يبدو غريباً، في ظل أجواء الحرب على الإرهاب السائدة، ملاحظة تحول العديد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجي الذين يدرسون الإسلام والمجتمعات المسلمة، على نحو متزايد، نحو التركيز على الموضوعات المعنية بالفكر الراديكالي المتشدد، والهوية والشبكات المجتمعية الداخلية، والعلاقات بين الدولة والمجتمعات المسلمة والآثار التي خلفتها السياسات والتشريعات المناهضة للإرهاب في المسلمين. وتتميز المقاربات التي وظيفها العلماء في دراساتهم لهذه الموضوعات بتنوعها واختلافها وتراوحها ما بين تحليل تمثيلات المسلمين والحرب على الإرهاب في وسائل الاتصالات الجماهيرية، إلى كتابة الدراسات الاثنوغرافية التي تتناول المسلمين العاديين. ويُعد كتاب (بريطانيا المسلمة: مجتمعات تحت الضغط) (2005) الذي قام عباس بتحريه أحد أبرز وأهم الدراسات في هذا المجال بالنظر إلى تقديمه جملة من المقاربات العلمية والاجتماعية المتنوعة. وتبين العديد من الإسهامات البحثية التي ضمتها دفنا الكتاب الطبيعة المعقدة لردود الأفعال التي صدرت عن المجتمع المسلم البريطاني على أحداث

الحادي عشر من سبتمبر المساوية بطريقة لم نعهدها في الدراسات العلمية السياسية السابقة، إذ أسهمت دراسات هذا الكتاب في إيصال صوت هذه المجتمعات المسلمة وجعله مسموعاً. وفي الوقت نفسه، اختارت بعض الدراسات تسليط الضوء على الاستجابات العاطفية المتشنجة للمسلمين المولودين في الغرب (ينظر مارانسي 2005) التي عادةً ما طُمت وأُسكِت. وبالإمكان تفسير هذا الأمر بالاستناد الى نقطتين رئيسيتين: أولاً، خشية الباحث من أن تؤدي الآراء الغاضبة إلى إساءة تمثيل الباحثين وتقديمهم بوصفهم متشددين (بمعنى، ممارسة أحد أشكال الرقابة الذاتية الواعية)؛ وثانياً، ملاحظة الباحث تجاهل موضوع تحليل العواطف لصالح التركيز على التحليل الاجتماعي-السياسي.

شعر علماء الأنثروبولوجي الذين يدرسون الإسلام في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر بالحاجة إلى تقديم خطاب مضاد للهيمنة له القدرة على التصدي لبعض التبسيطات المتعجلة التي لم تؤثر في الخطاب السياسي فحسب، بل في الخطاب الأكاديمي نفسه ولاسيما في الولايات المتحدة الأمريكية. وأوضحت العلاقة التي ربطت بعض التيارات والتقاليد الانثروبولوجية بالكولونيالية وما بعد الكولونيالية عبئاً ينبغي التخلص منه ومعالجة تأثيراته المزعجة مرةً واحدةً وإلى الأبد. ويلاحظ حالياً الحضور المتجدد والمثمر لخاصية الانعكاسية التي كان حقل انثروبولوجيا الإسلام يفتقر لها في الماضي. إذ تحدث برايس عن قدرة الأنثروبولوجيين على "تسليط الضوء على الطبيعة المعقدة التي تكمن خلف الصورة المبسطة والمتعجلة ونزع الطابع الغرائبي عن أولئك الذين همشوا ونعتوا بالوحشية والرجعية... ومقدور علماء الانثروبولوجي، فضلاً عن ذلك، إثراء المناقشات العامة بشأن الإرهاب ومحاربه من خلال مراجعة إرهاب الدولة وإعداد الدراسات عنه)((2002: 5). ومضى آخرون أمثال سلوكاً وتشومسكي وإيريس (2002) إلى أبعد من ذلك عندما أكدوا ضرورة إسهام علماء الأنثروبولوجي إسهاماً مباشراً

وزيادة فاعلية الدور الذي يضطلعون به في حقل حقوق الإنسان، لا بوصفهم باحثين فحسب، بل في أداء الأدوار التي تتراوح من الناشطين إلى الشهود والمخبرين وحتى قوات الصدمة (2002: 12-13). وتُعد دراسة مامداني المعنونة (المسلمون الصالحون، المسلمون الأشرار: مقارنة سياسية للثقافة والإرهاب) التي نشرها بعد عام واحد من أحداث الحادي عشر في مجلة (الانثروبولوجيا الأمريكية) إحدى المحاولات الجادة لتفكيك بعض التصورات المفاهيمية الشائعة للحرب على الإرهاب من خلال تحليل بعض المفاهيم والصور الثقافية المنمطة وكذلك رفضه ما أُصطلح على تسميته بـ "الحوار الثقافي" بالنظر إلى ميل التفسيرات الثقافية للنتائج السياسية إلى تجاهل التاريخ. ومن خلال ربط الميول السياسية بمجتمعات محلية غير مؤطرة بمصطلحات ثقافية وتاريخية واضحة، تعمل تفسيرات كهذه في تشجيع الضبط والعقاب الجماعي اللذين يمثلان أحد الممارسات المميزة للمواجهات الكولونيالية. وهذا الخط من التعليل المنطقي يساوي بين الإرهابيين والمسلمين ويقدم مسوغاً يبرر الحرب العقابية ضد بلد بأكمله (أفغانستان) ويتجاهل التاريخ الحديث الذي أسهم في صياغة السياق الأفغاني الحالي وبرز ظاهرة الإسلام السياسي. هذا من جانب، ومن جانب آخر، يميل الحوار الثقافي إلى التفكير بالأفراد (الذين ينتمون إلى ثقافات "تقليدية" عادةً) بصيغ أصلية ونقية كما لو كانت هوياتهم قد صيغت على نحوٍ كامل بواسطة الثقافة غير المتغيرة "على ما يبدو" التي ولدوا فيها. وبقيامهم بذلك، يسهم القائمون على هذا الحوار في نزع السياق التاريخي عن عملية تشييد الهويات السياسية. وبدلاً من النظر إلى السياسات الإسلامية المعاصرة بوصفها محصلة لثقافة قديمة متهالكة، أرى ضرورة الكف عن النظر إلى الثقافة والسياسة بوصفهما كيانات قديمة، بل بوصفها محصلات معاصرة جداً لظروف وعلاقات وصراعات

معاصرة مواية لها. وبالمثل، بدلاً من تجاهل التاريخ والسياسة، مثلما يفعل الحوار الثقافي، أرى ضرورة وضع السجلات الثقافية في سياقاتها التاريخية والسياسية المناسبة (2002: 767).

وتمتاز العلاقة القائمة بين التاريخ والسياسة والثقافة بطابعها المعقد، وكان لزاماً على علماء الانثروبولوجي التصدي لنوع جديد من التحديات في مرحلة ما بعد أحداث سبتمبر. وهذا يعني إعادة النظر في هذا المتغير والدور الذي يضطلع به في سياق حرب عالمية بلا أعداء واضحين وكذلك في سياق استراتيجيات متنوعة تؤثر في حياة الناس العاديين والمجتمعات المحلية جميعاً.

وفضلاً عن ذلك، تعني دراسة المسلمين وطرائق فهمهم للإسلام تمرير العدسة المكبرة ووضعها على ثقافتنا وتصنيفاتنا ومواقفنا نحن وكذلك الآليات التي نعتمدها لفهم ما يعنيه أن تكون إنساناً في ظل متغيرات وظروف جديدة تطالبنا بتأمل أحوال "الكبير" والعالمي في ضوء "صغير" ومحلي دائم التغير. وبناءً على ما تقدم، لا يبدو مفاجئاً مطالبة عالم الانثروبولوجيا سوندار (2004) الذي حلل في دراسته بعض حوادث العنف الدموية أمثال مجزرة المسلمين في ولاية كوجارات في الهند في 2002 وغزو الولايات المتحدة للعراق في 2003، علماء الاجتماع بإعادة النظر بالآليات التي تُسهم في بناء الأخلاق العامة وتعزيزها. ويعود السبب في ذلك إلى تعود التفسير الثقافي للعنف الشامل على وضع تراتبية هرمية غير مقبولة للثقافات، وهذه التراتبية هي ثمرة للماضي الكولونيالي الذي تجاهل النظر إلى ((تدفقات الأفكار العابرة للقوميات عن الأمن والإرهاب والأوضاع "الطبيعية" للاقتصاد وقدرة عدد قليل من المؤسسات الإعلامية على الامتداد عالمياً. غير أن النظر إلى مرتكبي حوادث العنف والمؤيدين لها بوصفهم "ضحايا" واقعين تحت تأثير خطابات الكراهية القوية التي تنعكس سلباً في حيواتهم اليومية

لا محض أفراد ضالين ومنحرفين، لا يعني ولا ينبغي له ان يقودنا إلى غض النظر عن أفعالهم)) (2004: 157).

ومنذ الحرب على الإرهاب والهجمات الإرهابية التي روعت المجتمعات المسلمة والغربية على حدٍ سواء وشكلت صدمة للعالم بأكمله، بلغ العنف وعدم الاستقرار مستويات غير مسبوقة. ولهذا، كان من الطبيعي ان تخطى أي حادثة تنطوي على الإسلام بوصفه تراثاً باهتمام كبير في المستوى العالمي سواء في وسائل الإعلام أو المواقع الالكترونية أو من خلال شبكات التواصل الشخصية.

الخاتمة: لقد تغيرت الدراسة الانثروبولوجية للإسلام على نحوٍ عميق منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين. إذ فضل علماء الانثروبولوجي في بادئ الأمر التوجه إلى القرى والمدن الغرائبية النائية لدراسة المجتمعات المحلية المسلمة. وقد اضطرهم التغيرات المتلاحقة في المستويات المحلية والدولية إلى إعادة النظر في محمل اشتغالهم البحثية وتوجب عليهم التصدي لنوع جديد من التحديات ذات الأبعاد العالمية غير المسبوقة حتى في البيئات المحلية الصغيرة. وقد شهدت المرحلة الممتدة من مطلع تسعينيات القرن العشرين إلى العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين تحولاً في اهتمام الباحثين في حقل الأنثروبولوجيا من دراسة القرى الشرق اوسطية النائية إلى المدن الغربية التي اختار المهاجرون المسلمون الاستقرار فيها أولاً كعاملين ضيوف ثم مواطنين. وعلى الرغم من ذلك، مازالت الكثير من الموضوعات ما بعد الكولونيالية التي طبعت بطابعها العديد من بواكير الدراسات الأنثروبولوجية عن المجتمعات المسلمة حاضرة بقوة حتى في هذه الأجيال الجديدة من الدراسات التي اتخذت من قضايا الاندماج والهوية وتحرير المرأة والتعليم والتعددية الثقافية والإسلامفوبيا محاور لها. وقد أثرت طرائق الفهم الأصولية للإسلام تأثيراً كبيراً في بواكير الدراسات الاثنوغرافية عن المجتمعات المسلمة. وعلى غرار

ذلك، أسهم تأصيل مفهوم الثقافة في الترويج للتمثيلات الثنائية التي وظفت لتقدم أجيال المسلمين المولودين في الغرب. إذ ركز علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع في سبعينيات القرن العشرين حتى أواسط ثمانينياته على دراسة الهويات القومية والأثنية للمهاجرين المسلمين وقدموا رؤاهم بشأن عمليات الاندماج والتكامل المعقدة. وشهدت هذه الصورة تغيراً طفيفاً في الثمانينيات، فبفضل نمو المجتمعات المسلمة وانخراط أفرادها في جملة من النشاطات الاجتماعية والسياسية الجديدة، حل الإسلام، الذي كان ينظر إليه بصفته علامة هوياتية ثقافية فارقة، محل القومية والعرق وأضحى محور اهتمام الأنثروبولوجيين وعنايتهم. في السياق نفسه، أكتسب مفهوم الهوية أهمية فائقة في المحاولات المبذولة لفهم كيف تتمكن المجتمعات المسلمة من التوفيق بين دينها والقيم الغربية، وبرغم ذلك، لم تكن الديمقراطية ولا الإرهاب محوراً لهذا النقاش قبل الحادي عشر من سبتمبر، بل التعليم.

لقد ألزمت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما أعقبها من إعلان الحرب على الإرهاب علماء الأنثروبولوجي الذين يدرسون الإسلام بإعادة التفكير بموضوعات دراساتهم البحثية ودورهم. وللمرة الأولى منذ أن أصبح علم أنثروبولوجيا الإسلام حقلاً واعياً ذاتياً شرع الباحثون في مراجعة مواقفهم ومواقفهم في خضم حالة من الاضطراب والتوتر العالميين. وبدأ بعض الأنثروبولوجيين بدراسة كيف تتشابك حياة المسلمين الغربيين لا مع بقية أجزاء العالم الإسلامي فحسب، بل مع العالم الغربي نفسه، إذ ينبغي للمحلي أن يغدو عالمياً، من دراسة البيئة الإسلامية الإلكترونية إلى تمثيلات وسائل الاتصال الجماهيرية للأحداث المأساوية التي أذهلت العالم. في مقابل ذلك، أسهمت القضايا والإشكاليات الأخلاقية الجديدة في فتح الباب واسعاً أمام إحدى المضكلات الصعبة التي دفعت الأنثروبولوجيين إلى التساؤل عن طبيعة الدور الذي قد يضطلعون به في هذا السيناريو السياسي. وتعد الرسوم المصورة

الدنماركية أحد أهم الأحداث في الآونة الأخيرة التي تبين العلاقة بين المحلي الصرف والعالمي. إذ قررت إحدى الصحف الدنماركية المحافظة، وهي يولاندرس بوستن، نشر سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد (ص) تصوره أحداها وهو يرتدي عمامة على شكل قبلة مكتوب عليها كلمة الشهادة. وعلى وفق المحرر الثقافي للجريدة، فلمنغ روز، كان الهدف من نشر الرسوم هو طرح قضية حرية التعبير والرقابة للنقاش العام. أما النتيجة فكانت تنظيم المسلمين تظاهرات ومسيرات احتجاجية في العديد من البلدان الإسلامية رافق البعض منها اندلاع أعمال عنف أودت بحياة العشرات من الأشخاص. وبالطبع، كما في حالة آيات شيطانية، أكد أغلبية المعلقين الغربيين على الخلاف المتجذر بين الإسلام وحرية التعبير وبالتالي الديمقراطية في حين ركز العرب في مواقفهم وردود أفعالهم على تسليط الضوء على الهجوم الغربي ضد الإسلام، الأمر الذي رسخ شكوكهم في أن الحرب على الإرهاب ماهي سوى حرب على الإسلام نفسه.

وعلى الرغم من إمكانية تعقب تاريخ اهتمام الأنثروبولوجيين بالمجتمع المسلم الدنماركي إلى مراحل تسبق نشر الرسوم الكاريكاتورية، لم تتوفر دراسة واحدة حتى وقت كتابتي للدراسة الحالية (2008) تتناول قضية الرسوم، وهذا تأخير مثير للاستغراب إذا أخذنا بعين الحسبان سرعة التعاطي مع قضية آيات شيطانية مثلاً. ومثلما بينت في أعلاه، يمثل علم الأنثروبولوجي نظاماً معرفياً مبنيًا اثنوغرافيا والدراسات المنشورة هي حتماً دراسات تتجاوز "الوقت الفعلي" لوقوع الحدث بالنظر إلى ما تتطلبه عملية جمع البيانات وتحليلها من وقت طويل. وعلى الرغم من ذلك، مازالت الطبيعة المعقدة للعلاقات التي تربط الأحداث التي أعقبت الحادي عشر من سبتمبر بغيرها من الأحداث المأساوية أمثال فضيحة سجن أبو غريب والاحتجاز السري للسجناء المسلمين وعمليات التعذيب والغزو وانهيار

العلاقات الاجتماعية بين المجتمعات المحلية المسلمة والحكومات تشكل تحدياً كبيراً لقدرة علماء
انثروبولوجيا الإسلام على فهم الواقع من خلال ملاحظة المحلي. ومثلما سنلاحظ في الفصول التالية،
يستلزم ذلك منا إعادة النظر في المنهجيات والأفكار والنماذج المهيمنة.

ملاحظات

1. هناك العديد من أغاني المهاجرين المسلمين التي تصف كلماها ألم الغربة والابتعاد عن عوائلهم وحلم العودة الوشيكة إلى أوطانهم. وتمثل أغاني الشباب (Chaabi) في أوساط الجزائريين المقيمين في فرنسا أحد الأمثلة على ذلك (ينظر مارانسي أ 2000).
2. يتحمل الرجال في الإسلام، طبقاً لتعاليم القرآن الكريم، مسؤولية العمل لكسب الرزق وإعالة الأسرة.
3. فضلاً عن ذلك، من الضروري ملاحظة موجات الهجرة في أوساط الايطاليين والألمان والأسبان قبل الحرب العالمية الثانية، بمعنى إن بلدانهم لم تكن مقاصد يهاجر لها الشرق اوسطيون كما حدث في أعقاب الحرب.
4. يظهر ذلك أحياناً في تسميات المجموعات العرقية أو القومية كما في (الباكستانيين المسلمين) و(الجزائريين المسلمين).
5. ينظر في سبيل المثال الدرخ 1981؛ بهاتي 1981، وربنر 1980 و1981، فضلاً عن ولسون 1981.
6. للاطلاع على المزيد من الأمثلة، ينظر نيلس 1981؛ ملدنبرغر 1982، قريشي 1983؛ انوار 1982 و1984؛ بارتون 1986، واندزيان 1988.
7. ينظر في سبيل المثال الدراسات التي اعدھا لتل وميجي ووتيكز 1968؛ انوار 1982؛ احسان 1988؛ افشار 1989؛ هيور 1992 و1996؛ هاو 1994؛ باست 1997؛ ارجر 2002.
8. في الأقل قبل السنوات الأخيرة من حكومة رئيس الوزراء البريطاني انتوني بلير التي شهدت أعلى معدلات التشدد مع حرية التعبير.

9. ينظر في سبيل المثال، انوار 1984، 1984، 1990؛ نيلسن 1987؛ كريغر-كراينيك 1988؛ ميرزا 1989، مودوود 1990؛ غاردنر وشكور 1994؛ ارونوتر 1998؛ شو 1998، 2002؛ غليب 1990، شون 1994، غيفز 1995.
10. براه 1979؛ ميرزا 1989؛ بهاشو 1993؛ نوت وكوكر 1993.
11. ينظر في سبيل المثال، عالمة الأنثروبولوجي ياكوبسن 1998؛ شو 1998 و 2002؛ قريشي ومورس 1999؛ ديور 2000؛ ارجر 2001 و 2002.
12. ينظر الفصل الخامس في الكتاب الحالي للاطلاع على المزيد بشأن الهوية المسلمة.
13. قرار محمد (ص) بالهجرة من مكة إلى المدينة للحفاظ على المجتمع المسلم الفتي.
14. المهاجرون هم المسلمون الذين هاجروا إلى المدينة.
15. حصلت بنفسى على بعضها من الأفراد الذين التقيتهم أثناء اجرائي الدراسة.
16. ينظر في سبيل المثال شانكلاند 2003. وعلى الرغم من استناده في تأليف هذا الكتاب الى الأبحاث التي أجراها في تركيا في 1998، من الضروري ملاحظة عدم تناوله موضوع التأثير الذي يُرجح ان الحرب على الإرهاب قد مارسته في حياة المجتمع المحلي العلوي وبالتالي ردود أفعاله المحتملة ازائها.
17. كتب علماء الانثروبولوجي أمثال ابو لغد، وورنر، وأسرار علي، وسمت وهنفر دراسات عن الحادي عشر من سبتمبر يمكن بسهولة الحصول عليها. راجع الموقع الالكتروني الخاص بمجلس البحوث العلوم الاجتماعية لاسيما المقالة المعنونة "بعد الحادي عشر من سبتمبر: مقاربات اجتماعية".

1. ثمة قرى صغيرة تشكلها عادةً عائلات ترتبط بصلات قرابة.
2. هناك العديد من أغاني المهاجرين المسلمين التي تصف كلماتها ألم الغربة والابتعاد عن عوائلهم وحلم العودة الوشيكة إلى أوطانهم. وتمثل أغاني الشباب (Chaabi) في أوساط الجزائريين المقيمين في فرنسا أحد الأمثلة على ذلك (ينظر مارانسي أ 2000).
3. يتحمل الرجال في الإسلام، طبقاً لتعاليم القرآن الكريم، مسؤولية العمل لكسب الرزق وإعالة الأسرة.
4. فضلاً عن ذلك، من الضروري ملاحظة موجات الهجرة في أوساط الايطاليين والألمان والأسبان قبل الحرب العالمية الثانية، بمعنى إن بلدانهم لم تكن مقاصد يهاجر لها الشرق اوسطيون كما حدث في أعقاب الحرب.
5. يظهر ذلك أحياناً في تسميات المجموعات العرقية أو القومية كما في (الباكستانيون المسلمين) و(الجزائريون المسلمين).
6. ينظر في سبيل المثال الدرخ 1981؛ بهاتي 1981، وربنر 1980 و 1981، فضلاً عن ولسون 1981.
7. للاطلاع على المزيد من الأمثلة، ينظر نيلس 1981؛ ملدنبرغر 1982، قريشي 1983؛ انوار 1982 و 1984؛ بارتون 1986، واندزيان 1988.

8. ينظر في سبيل المثال الدراسات التي أعدها لتل وميجي ووتيكز 1968؛ انوار 1982؛ احسان 1988؛ افشار 1989؛ هيور 1992 و 1996؛ هاو 1994؛ باست 1997؛ ارجر 2002.
9. في الأقل قبل السنوات الأخيرة من حكومة رئيس الوزراء البريطاني انتوني بلير التي شهدت أعلى معدلات التشدد مع حرية التعبير.
10. ينظر في سبيل المثال، انوار 1984، 1984، 1990؛ نيلسن 1987؛ كريغر-كراينيك 1988؛ ميرزا 1989، مودوود 1990؛ غاردنر وشكور 1994؛ ارونووتز 1998؛ شو 1998، 2002؛ غليب 1990، شون 1994، غيفز 1995.
11. براه 1979؛ ميرزا 1989؛ بهاشو 1993؛ نوت وكوكر 1993.
12. ينظر في سبيل المثال، عالمة الأنثروبولوجي ياكوبسن 1998؛ شو 1998 و 2002؛ فريشي ومورس 1999؛ ديور 2000؛ ارجر 2001 و 2002.
13. ينظر الفصل الخامس في الكتاب الحالي للاطلاع على المزيد بشأن الهوية المسلمة.
14. قرار محمد (ص) بالهجرة من مكة إلى المدينة للحفاظ على المجتمع المسلم الفتي.
15. المهاجرون هم المسلمون الذين هاجروا إلى المدينة.
16. حصلت بنفسها على بعضها من الأفراد الذين التقيتهم أثناء اجرائي الدراسة.
17. ينظر في سبيل المثال شانكلاند 2003. وعلى الرغم من استناده في تأليف هذا الكتاب إلى الأبحاث التي أجراها في تركيا في 1998، من الضروري ملاحظة عدم تناوله موضوع التأثير الذي

يُرجح ان الحرب على الإرهاب قد مارسته في حياة المجتمع المحلي العلوي وبالتالي ردود أفعاله المحتملة ازائها.

18. كتب علماء الانثروبولوجي أمثال ابو لغد، وورينر، وأسرار علي، وسميث وهنفر دراسات عن الحادي عشر من سبتمبر يمكن بسهولة الحصول عليها. راجع الموقع الالكتروني الخاص بمجلس البحوث العلوم الاجتماعية لاسيما المقالة المعنونة "بعد الحادي عشر من سبتمبر: مقاربات اجتماعية".