كيف ساهمت الإسلاموية في تراجع قيم التعددية الثقافية في الغرب؟

أديس دودريجا

ترجمة: بدر الدين مصطفى

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020

كيف ساهمت الإسلاموية في تراجع قيم التعددية الثقافية في الغرب؟[1]

تأليف: **أديس دودريجا**[2]

ترجمة: **بدر الدين مصطفى**

[1]- هذه ترجمة للفصل الرابع والخامس من النص الآتي:

Adis Duderija, Halim Rane, *Islam and Muslims in the West: Major Issues and Debates* (Switzerland: Pligrave, 2019) pp 53- 99

تجدر الإشارة إلى أن العنوان الخاص بالترجمة من اقتراح المترجم. وهو مُعبر بصورة كبيرة عن موضوع الفصلين.

[2]- أستاذ بكلية العلوم الإنسانية واللغات والعلوم الاجتماعية، جامعة جريفيث ناثان، كوينزلاند، أستراليا. تدور أبحاثة حول الأقليات المسلمة في الغرب، المرأة، اللاهوت، والفلسفة الإسلامية.

ملخص:

على الرغم من أن التعددية الثقافية، والقيم المرتبطة بها، كانت من الشعارات البارزة التي رفعتها المجتمعات الغربية، كملمح رئيس يعبر عن ثقافتها في الثلث الأخير من القرن العشرين، إلا أن أديس دودريجا يزعم أنه قد لحق بها العديد من التغيرات التي أفضت إلى تراجعها على المستوى الواقعي، حتى لو كانت لا زالت حاضرة على مستوى الشعارات، وهو يسعى في فصليه الرابع والخامس من كتابه «الإسلام والمسلمون في الغرب» إلى إثبات تلك الفرضية عبر البحث في أسباب هذا التراجع. يفترض دودريجا هنا وجود علاقة بين عملية الهجرة إلى الغرب وتغيير الهوية في مجتمعات الأقليات الدينية المهاجرة الجديدة بشكل عام، والمجتمعات الإسلامية بشكل خاص. هذه الهوية الجديدة، التي كان يمكن استيعابها في الغرب نتاج سيادة قيم التعددية الثقافية، واجهت معارضة كبيرة نتاج العمليات الإرهابية التي ارتكبت باسم الإسلام، والصور الذهنية التي تكونت عن مجتمعات الأقليات المسلمة بوصفها مقاومة لفكرة الاندماج والتكامل وتتعارض مع قيم المجتمع الغربي. غير أن المؤلف يزعم هنا أن تلك المعارضة لم تنسحب على الإسلام؛ فالنظر إلى الإسلام كمساهم رئيس في فشل التعددية الثقافية في الغرب والتراجع عنها هو أمر في غير محله، والمسؤولية الرئيسة تقع على عاتق الأيديولوجية الإسلاموية. كما يختتم المؤلف هذا الجزء من كتابه بالتأكيد على أهمية التعددية الثقافية في تعزيز قيم التنوع الثقافي وإدماج المسلمين في المجتمعات الغربية.

الهجرة وهوية المسلمين بالغرب

1. مقدمة

سيفحص هذا الفصل ديناميات الهوية لدى المسلمين الغربيين في سياق انتماءاتهم الجديدة بوصفهم مهاجرين جدد؛ جماعات للأقلية الدينية في الغرب. نبدأ بفحص العلاقة بين الهجرة إلى الغرب وتغيير الهوية في مجتمعات الأقليات الدينية المهاجرة الجديدة بشكل عام، يليها فحص للمجتمعات الإسلامية بشكل خاص. كما نسلط الضوء على دور التأويل الكتابي والاعتبارات المتعلقة بالجندر، وخاصة تمثيل النساء المسلمات في الغرب، في فهم الديناميات الكامنة وراء تأسيس هوية المسلمين الغربيين.

2. الهجرة وتبدلات الهوية في جماعات الأقليات الدينية من المهاجرين الجدد

يتطلب فهم ديناميات هوية المجتمعات الإسلامية المهاجرة في الغرب على نحو كامل–مناقشة جدلية العلاقة بين الهجرة وتبدلات الهوية في مجتمعات الأقليات الدينية المهاجرة الجديدة للمقيمين في الغرب عمومًا؛ وذلك لأن الجاليات المسلمة المهاجرة في الغرب ليست هي الفئة الأولى، أو الأقلية الدينية التي وجدت وطنها الجديد هناك. هناك العديد من أوجه الشبه في هذا النوع من التجارب بين ديناميات الهوية التي يمر بها المسلمون الغربيون مع أولئك الذين يشكلون مجتمعات من المهاجرين تنتمي إلى الأقليات الدينية بصفة عامة. وبالتالي، فإن البحوث المتعلقة بالمجتمعات الدينية الجديدة، من الأقليات المهاجرة في الغرب بشكل عام، يمكن أن تساعدنا في فهم ديناميات الهوية المتعلقة بالمجتمعات الإسلامية داخل البيئة الغربية.

إن تأثير الهجرة على الهوية في مجتمعات المهاجرين الجديدة لم ينل الاهتمام إلا مؤخّرًا، ومع الأخذ بعين الاعتبار العديد من الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فإنّ عدد المجتمعات المهاجرة من خلفيات دينية متنوعة للغاية، تضاعف بشكل كبير في الغرب على مدار الأربعين عامًا الماضية و25 عامًا الأخيرة على وجه الخصوص (Ebaugh and Chafetz 2000, 13-14; Warner and Wittner 1998, 4-8).

يعتبر وضع الأقلية عاملاً مهمًا في فهم بناء الهويات الدينية والعرقية للمهاجرين الجدد، الذين ينتمي كثير منهم إلى خلفية إسلامية. والسبب في ذلك هو أن التغيير في السياق الذي تمر فيه المجتمعات المهاجرة الجديدة بالانتقال من بيئة اجتماعية ثقافية ذات أغلبية أكثر تجانسًا في موطنها الأصلي إلى أقلية داخل بلد علماني وتعددي في الغرب يؤدي إلى تعديلات مهمة على مستوى الهوية (Ebaugh and Chafetz 2000, 401; Arjouch and Kusow 2007, 72-94; Yang and Ebaugh 2001, 269-288).

يؤكد أميرمان، على سبيل المثال، أن "الظروف والدعاوى السائدة في ثقافة جديدة تعيد بالتأكيد تشكيل المعتقدات والممارسات التي اعتُبرت أمراً مفروغاً منه في البلد الأم" (Ammerman 2003, 208). أحد أسباب ذلك هو أنه في سياق الأغلبية، تقف الجماعة الدينية والمجتمع في علاقة تكاملية، بينما في سياق الأقلية يقفان في مواجهة بعضهما البعض. (Schiffauer 1990, 151). يشير هاشمي إلى هذا التغيير في الهوية، باعتباره نتيجة لتجربة الهجرة بالقول: "إن هوية المهاجرين في حد ذاتها هوية خاصة، لأنها تنطوي على إعادة تقييم الذات وهوية الشخص عندما يوجد في بيئة غريبة، وتحيط به عادات وتقاليد ولغة مختلفة التي من المتوقع أن يتكيف معها المهاجر. تتجلى تعديلات الهوية التي يعيشها المهاجرون الجدد المنتمين إلى ديانات أقلية في الطبيعة المتغيرة للعلاقة بين هويتهم العرقية والدينية. تختلف الدينامية بين الاثنين اعتمادًا على طبيعة المجموعة، وتختلف في مدى تأكيد المهاجرين على هويتهم الدينية أو الإثنية" (Ebaugh and Chafetz 2000, 401).

تُبرز العديد من الدراسات الاجتماعية عن الدين والمهاجرين الجدد، الدور المركزي الذي يلعبه الدين في الهوية العرقية وصعوبة الفصل بين الاثنين (Haddad and Lummis 1987; Kurien 1998, 37-71; Numrich 1996). في الواقع، تقع فكرة مركزية الدين بالنسبة إلى المهاجرين في صلب الدراسات الاجتماعية الكلاسيكية للهجرة والدين، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى مجموعة دينية أقلية (Herberg 1960; Mirdal 2000, 39-40). يؤكد مردال، على سبيل المثال، أن «الهوية الدينية والعرقية تلعب دورًا مهمًا على وجه الخصوص بالنسبة إلى الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات، وفي الغالب تفوق أهميتها كافة الجوانب الأخرى المتعلقة بالهوية» (Mirdal 2000, 39-40). علاوة على ذلك، يجادل سميث بأن عملية الهجرة نفسها غالبًا ما تتخذ طابع «التجربة الاهوتية» (Smith 2000, 1155-185)، ووفقًا لويليامز، يصبح المهاجرون أكثر تديناً في مواطنهم الجديدة لأن الدين هو أحد علامات الهوية المهمة التي تساعد في الحفاظ على الوعي الذاتي الفردي والتماسك داخل المجموعة (Williams 1998, 29). يردد سميث وجهة النظر هذه من خلال التأكيد أن «عملية التهجير والهجرة وإعادة التوطين تؤدي إلى تكثيف الشعور بضرورة الالتزام الديني من جانب المهاجرين» (نص مقتبس من سميث ورد في Ebaugh and Chafetz 2000, 401). علاوة على ذلك، يجادل يانغ وروز بأن فكرة التعددية الدينية الجماهيرية على المستوى «الداخلي» و«الخارجي» في الديمقراطيات الليبرالية الغربية «تشجع التحولات المؤسسية واللاهوتية التي تعمل على توطين عقائد المهاجرين وتنشيطها» (Yang and Ebaugh 2001, 269-288). يلاحظ ألبا الملاحظة ذاتها في مجتمعات أوروبا الغربية، حيث يصبح الدين بالنسبة إلى المهاجرين موقعًا مؤسسيًا رئيسا لترسيم حدود المهاجرين الأصليين (Alba 2005, 20-49). تلاحظ غيليه، في سياق فحصها لتبدلات الهوية لدى المسلمين البريطانيين، أن عملية الهجرة أو التهجير يمكن أن تفضي إلى «تنشيط التقاليد القديمة، وبالتالي

تعزيز الهوية» (Gilliat 1994, 26). في حين تقدم واردنبورج ملاحظة مماثلة من خلال التأكيد أنه «في حالات المهاجرين أو الأقليات، قد يلعب الدين دورًا مهمًا في إعادة تأكيد الهوية وإدماجها على المستوى المجتمعي» (Waardenburg 2003, 485). تشير دراسة سميث للدين والإثنية في أمريكا إلى أنه في سياق المهاجرين، يتم تعريف الإثنية في الغالب عبر التعرف على تقاليد دينية معينة أكثر من أي عامل آخر، كاللغة أو المشاعر القومية. ويؤكد كذلك أن المعتقدات الدينية التقليدية «كانت بالمثل» هي المحددات الحاسمة للارتباط العرقي في أمريكا»، وأن تجربة الهجرة تعمل على تعزيز العامل الديني في الهوية العرقية (سميث كما ورد في Ebaugh و Chafetz 2000, 401). وقد أشارت الدراسات التي أجراها غريلي أيضًا إلى ترابط الدين والهوية بين المهاجرين الجدد وتشير إلى أن «الدين يلعب وظيفة عرقية في المجتمع الأمريكي [وأن] الإثنية تمتلك دلالات دينية قوية» (Greeley 1971, 42). تبدي غيليه ملاحظة مماثلة فيما يتعلق بالمسلمين البريطانيين، من خلال تأكيدها أن البعد الحاسم في الهوية العرقية الخاصة بهم هي الهوية الدينية (Gilliat 1994, 20-21; Cf. Baumann 2003, 279-285). بالنسبة إلى الكثير من مجموعات الأقليات الدينية المهاجرة، يبدو المكون الديني لهويتهم على وجه الخصوص بارزًا للغاية (Voas and Fleischmann 2012, 528-529).

ما هي تداعيات هذه العمليات على الأجيال الثانية واللاحقة من المهاجرين الذين ولدوا/ نشأوا في الغرب؟ من المهم ملاحظة أن المهاجرين من الآباء والأمهات، عندما يقومون بنقل تراثهم الثقافي إلى أطفالهم، فإنهم يعتبرون الدين مفتاح الإنتاج الثقافي (Warner and Wittner 1998, 16). ومع ذلك، يجادل إيد وواردنبورج بأن الأطفال المهاجرين يركزون على استراتيجيات الهوية التي تبتعد عن تلك السائدة في المجتمع المضيف، أو التي تمرر إليهم عن طريق والديهم (Eid 2002, 25; Voas and Fleischmann 2012; Waardenburg 2000, 49-69). علاوة على ذلك، يؤكد عميرمان أن «صدام الثقافات» يحدث عبر أجيال من المهاجرين، وقد أفضى ذلك بالجيلين الثاني والثالث إلى أن يخلقوا علاقتهم الخاصة بين التقاليد العرقية والدينية (Ammerman 2003, 208). على الرغم من أن معظم المهاجرين من الجيل الأول يواصلون التمسك بهوياتهم وممارساتهم العرقية المميزة، يصر شافيتز Chafetz على أنه من المرجح أن تكون المؤسسات الدينية التي يسيطر عليها الجيل «الثاني واللاحق» أكثر انغلاقًا و/ أو أكثر إثنية في ممارساتها وهوياتها وعضوياتها» (Ebaugh and Chafetz 2000, 406; Voas and Fleischmann 2012; Cf. Gilliat 1994, 242-243). وقد كان هذا هو الحال بالفعل بين الأجيال الغربية من المسلمين، وهو ما سوف نناقشه أدناه.

3. الهجرة وتبدلات الهوية لدى الأجيال الجديدة من المسلمين في الغرب

على مدى العقود الثلاثة الماضية في الغرب، أدى الدعم الشعبي الأكبر للتعددية الثقافية والتعددية في الديمقراطيات الليبرالية الغربية المعاصرة، إلى جانب قوى العولمة الاقتصادية والتغيرات السياسية في المناخ الدولي، إلى تعزيز التماسك الاجتماعي والثقافي للمسلمين الغربيين في المجتمعات الغربية إلى درجة أن «الإسلام لم يعد [أو ينظر إليه] ديانة مهاجرة، ولكن ديانة وجدت مكانها في النسيج الاجتماعي للمجتمعات الغربية المعاصرة» (Malik 2004b, 70-84). بالنسبة إلى الجيل الأول من المهاجرين المسلمين الذين نشأوا في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، فإن هويتهم الإسلامية بوصفها ظاهرة اجتماعية تاريخية، كانت مرتبطة عضويًا ببيئة اجتماعية - ثقافية/ عرقية سائدة. يعني الانتقال إلى الغرب، «كونك مسلمًا»، العمل ضمن سياق مختلف بشكل ملحوظ، ثقافة أقلية محاطة بهيمنة ثقافية غربية تفرض نفسها بنفسها ثقافياً/ حضاريًا. نتيجة لعملية الهجرة، التي تصبح فيها ثقافة الأغلبية/ الدين أقلية واحدة، تحدث عملية نزع العرق عن الهوية الإثنية والدينية الموروثة واقتلاعها من أراضيها؛ أي إن الفصل يحدث لدين معين من ثقافة/ مجتمع معين، إضافة إلى العرق، والإقليم.

في سياق كونهم، المسلمون الغربيون، أقلية دينية، فإن تجربة الإسلام فقط لا تتجاوز فكرة كونه دينًا، وليس سلطة اجتماعية وثقافية مهيمنة (روي 2004، 26-29، 148، 263). وهكذا، يلاحظ سيزاري أن «الهويات التي يتم دمجها في البلدان الإسلامية تتفكك تلقائيًا [عند الهجرة] إلى مكونات دينية واجتماعية وعرقية في الغرب» (Cesari 2004, 86).

كما ناقشنا سابقًا، فإن هذا التغيير في سياق المجتمعات الدينية الجديدة للمهاجرين قد عمل على تغيير الطريقة التي يتم بها بناء هويتهم المهاجرة، بما في ذلك البعد الديني منها. هذا لأنه، كما تذكرنا غيليه، هناك «علاقة ضمنية بين تماسك المؤسسات الاجتماعية وتمسك الفرد الشخصي بالقيم، والمعتقدات» (Gilliat-Ray 1998, 349). في الواقع، وفقا لسيزاري، يعتبر وضع الأقلية الدينية عنصرًا حاسما في تحولات الممارسات الإسلامية وعلاقتها بالإسلام (Cesari 2004, 83). هذا لأنه بالنسبة إلى المجتمعات المسلمة المهاجرة الجديدة، يكون العامل المشترك الذي يعمل على توحدهم هو الإسلام كدين، وليس الإسلام كقوة اجتماعية ثقافية مهيمنة. يلاحظ هاشمي أيضًا هذا التغيير في الهوية كنتيجة لتجربة التهجير بالقول: تعتبر هوية المهاجر هوية خاصة، لأنها تنطوي على إعادة تقييم لهويته عندما يقع في بيئة غريبة وتحيط به عادات وتقاليد ولغة مختلفة يتوقع من المهاجر ضبطها (Hashmi 2000, 163-73).

يؤكد بوث، وهو بصدد دراسة السياق الخاص بالمهاجرين المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية، أنه «في المجتمع المسلم، يكون المرء مسلمًا بشكل طبيعي، سواء أخذ المرء الإسلام على محمل الجد أم لا. في أمريكا الشمالية، يصبح الإسلام أحد عناصر الوعي بالهوية» (Booth 1998, 729). إن الطرق المذكورة أعلاه مسؤولة أيضًا عن التنوع بين الأجيال الذي يبني فيه أفراد المجتمعات المسلمة المهاجرة هويتهم، ولا سيما في طريقة فهم الإسلام (Hashmi 2003, 258; Kaplan 2005, 119; Gilliat-Ray 1998, 355-345; Warner and Wittner 1998, 17. Cf. Ebaugh and Chafetz 2001, 438-425; Marechal et al. 2003, 12 ;447-431). على سبيل المثال، يلاحظ مارشال وآخرون أنه: تم دمج التعبير الإسلامي للأجيال المهاجرة بشكل وثيق مع الأطر والممارسات الثقافية للمناطق الأصلية، التي عادة ما تكون ريفية وليست حضرية. الجيل الجديد أكثر فاعلية وقدرة على الفصل، سواء بوعي أو دون وعي، بين المحدد الثقافي الإسلامي و«العالمي» في عملية تعيد لبس الثوب في لباس ثقافي جديد موجه إلى البيئة الأوروبية واستبدال أو على الأقل إعادة تفسير الثوب الثقافي المنقول من مناطق نشأة الوالدين (Marechal et al. 2003, 534).

واحدة من السمات الرئيسة للشكل الجديد من التدين في سياق المهاجرين، خاصة بين الأجيال الجديدة الشابة المولودة في الغرب، اعتبار الدين حالة فردية أو خاصة من علاقة المرء بربه، وهو نوع من الاحتجاج على العقيدة والممارسات الإسلامية (Cesari and McLoughlin 2005, 5; Fadil 2005, 143-155; Roy 2004). هذا الفهم لطبيعة الدين ووظيفته ينظر إلى الهوية الدينية للشخص ومظهره على أساس أنهما مرتبطان بالمجال الخاص فقط. يتشابه هذا التوجه، على هذا النحو، مع التقاليد المسيحية البروتستانتية بعد عملية الإصلاح الديني. حسب هذا الشكل من أشكال التدين الإسلامي الغربي، يتم استبعاد الوظائف الاجتماعية المتضمنة في التقاليد الدينية الإسلامية ما قبل الحديثة ومظاهرها الحديثة المعدلة أيضًا. علاوة على ذلك، تتجلى الفردية في اتجاهات أخرى معينة، مثل تراجع الالتزام بالسلطات الدينية التقليدية، وانتقائية الممارسة الدينية القائمة على مبدأ اختيار الفرد في المسائل المتعلقة بالمعتقد والتطبيق العملي، و«نسبية» الدين والحقيقة الدينية (Fadil 2005, 143). الأهم من ذلك أن العملية الفردية الخاصة ببناء الهوية (أو إعادة بنائها) تؤدي وظيفتين مهمتين. أولًا، غالبًا ما تعمل على توفير التحرر من القيود الثقافية العرقية، السلطة الأبوية، وبالتالي يتم استخدامها (الفردية) لفصل الأفراد عن المجتمعات العرقية القومية القائمة. ثانياً، تعارض الفردية أيضًا فهم المجتمعات العرقية القومية للتقاليد الدينية نفسها (Ibid.; Jacobsen 2005, 155-169). ومع ذلك، كما أوضحت جاكوبسن في دراستها للهويات والممارسات الدينية بين المسلمين النرويجيين الشباب، لا ينبغي النظر إلى عملية التفرد ببساطة من حيث كونها عملية تحرر للأفراد المتمتعين بالاستقلال الذاتي من التقاليد الدينية و«التمرد على الإسلام»، ولكن كنتيجة لنوع معين من الذوات الحديثة

(أو ما بعدها). يرتبط إنتاج الذوات الحديثة بكيفية تحويل القوى الأوسع للهجرة والعولمة والتحديث إلى الهويات والممارسات الدينية فيما يتعلق بـ «إعادة إنتاج المعيار الإسلامي والسلطة» ونقل المعرفة الإسلامية (Jacobsen 2005, 32; cf. Peter 2006)؛ بمعنى آخر، ترتبط أشكال جديدة من التدين الإسلامي الغربي بتصورات جديدة عن الإسلام، وهي التي لها سلطة التحدث باسمه.

على النقيض من ذلك، ثمة شكل آخر من تدين المهاجرين الجديد بين الشباب غالباً ما يتميز المسلمون المولودون في الغرب بالانتماء الديني والتركيز على «الهويات الجماعية» التي تسعى غالبًا إلى «تطهير» الإسلام من العناصر الإثنية- الثقافية الموروثة من والديهم. من السمات الأساسية لهذا النوع من التدين، كما يلاحظ كلًا من واردينبورغ وسيزاري وجيلي ومانداڤيل وجاكوبسون، زيادة التركيز على فكرة البحث عن «إسلام حقيقي ومعياري» (Voas and Fleischmann 2012; Waardenburg 2000, 55; Gilliat 1994, 166, 175; Jacobsen 2005, Cesari 2004, 93-101). وعلى حد تعبير شميت، «كلما طالب الشباب المسلم بهويتهم الدينية في سياق غربي، فإن إثبات المعرفة العميقة بالإسلام يوصف بأنه أمر حاسم». إن أهمية الهويات الجماعية القائمة على صور أمة إسلامية عالمية، هي وسيلة لتوليد هوية آمنة حيث يمكن تبادل خبرات وجود «الآخر». من خلال ملاحظة تحولات الهوية أعلاه بعيدًا عن العرق، ونحو مجتمع الأمة المتدين في الشباب المسلم المولود في الغرب، يؤكد سيزاري على ما يلي:

«في حين أن الأجيال السابقة تقبلت فكرة أسبقية الروابط العرقية والوطنية في ممارسة دينهم، فإن المسلمين في أوروبا اليوم غالبًا ما يشعرون أن هذه الشبكات تتعارض مع الرابطة العالمية للإسلام ...وتشير الروابط الإسلامية لهؤلاء الشباب المسلمين إلى مفهوم الأمة على وجه التحديد، أو مجتمع المؤمنين. إنهم يعبرون عن هويتهم الإسلامية العابرة للقومية، ليس فقط من خلال تبني الإسلام الأصولي، بل من خلال تبني نموذج متحرر من «ضبابية» التقاليد القومية أو الإثنية، وأيضاً من خلال شعورهم بالتضامن مع «إخوانهم في الخارج» (Cesari 2003, 257).

لكن الأهم من ذلك أن الهوية الدينية، بالنسبة إلى المسلمين المولودين في الغرب، لا يتم بناؤها على أساس نقاط مرجعية متطابقة بين بعضها البعض (Voas and Fleischmann 2012, 535)، وغالبًا ما يتم الطعن في معانيها. في الواقع، يلاحظ واردنبورج وسيزاري أن أوروبا، والمجتمعات الغربية بشكل عام، هي ساحة تتنافس فيها الإصدارات والتقاليد المختلفة للإسلام مع بعضها البعض، وأن هناك، بالتالي، طرائق مختلفة لكي تغدو مسلمًا (Waardenburg 2000, 59; Cesari 2004, 91).

4. التأويل النصي ودوره في بناء هوية المسلمين الغربيين

وفقًا لـأميرمان، تشكل التقاليد الدينية نوعًا من «السرديات الماورائية» االمؤثرة. السرد الديني هو سرد تقوم فيه «الجهات الفاعلة والأفكار والمؤسسات والخبرات الدينية بدور مؤثر في بناء الهويات» (Ammerman 2003, 16). في الواقع، تقوم الروايات الدينية بدور «اللبنات الأساسية للهويات الدينية الفردية والجماعية» (المرجع نفسه) التي تتأثر أيضًا بفهم معين (أو تفسير) للتقاليد الدينية نفسها؛ أي مصادرها الأساسية والمعيارية (Wadud in Webb 2000, 3-21). كما هو موضح أعلاه، يجادل العلماء أنه في سياق أحفاد المهاجرين المسلمين، تعد المصادر المعيارية والبحث عن الإسلام الحقيقي والمعياري ذا أهمية خاصة. وتعتبر تصريحات سردار في هذا الصدد وثيقة الصلة بالموضوع:

«يجب على المرء أن يفكر في طبيعة الهوية الإسلامية. المسلم هو من يتبع الإسلام، الذي يتأسس على القرآن؛ كلمة الله، والسنة؛ حياة النبي محمد. إن القرآن الكريم والسنة، بما يشكلانه من تعاليم ومبادئ ووصفات، هما اللبنة الأساسية لما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا. طبيعة هذه المصادر الأصلية ومضمونها هما المحددان النهائيان للهوية الإسلامية التي تظل صالحة لجميع الأوقات» (كما ورد في Duderija 2008, 391).

علاوة على ذلك، كما ناقشنا أعلاه، فإن التغيير (الجذري) في السياق من ديانة/ ثقافة الأغلبية المتجانسة إلى ديانة/ ثقافة أقلية غير متجانسة يجلب الصدارة، ويسهل التغييرات في تأويل مصادر الإيمان، ويمكننا في هذا الصدد استعارة مصطلح فرووم «المخطط التأويلي interpretative schema»، الذي أصبح محوريًا في فهم ديناميات الهوية (Vroom 2007, 230). في حديثه عن حالة المسلمين في أوروبا، يؤكد واردنبرج أن ما يشير إليه باعتباره الشخصية المعيارية لإسلام للمسلمين هو حقيقة اجتماعية، وأن الإسلام المعياري القائم على أدبيات الشريعة الإسلامية ونظريته (أصول الفقه) «اكتسب أهمية جديدة للمسلمين الذين يعيشون في المجتمعات الغربية»، وأنه «ذو أهمية قصوى» وله «أهمية عملية» (Waardenburg 2000, 55-56). وقد تم تأكيد هذا الرأي من خلال العديد من الدراسات التجريبية الأخرى التي أجريت، على سبيل المثال، Noekel (2002), BoosNuenning et al. (2005), and Pepicelli (2017).

لذلك، فإن أية محاولة لفهم الهوية الدينية (التي تم تأسيسها) بين الأجيال الغربية من المسلمين يجب أن تأخذ هذا العامل المهم في الاعتبار (Pepicelli 2017, 67). وقد اعتبر دودريجا (2008) هذا العامل التأويلي النصي لا غنى عنه في بناء الهوية الدينية.

يشير التأويل النصي، إلى مقاربة معينة لتفسير المصدرين الرئيسين في العالم الإسلامي، وهما القرآن والسنة. ومع ذلك، وكما تمت مناقشته في موضع آخر (Duderija 2011)، فإن التقاليد الدينية ومصادرها

يخضعان لتفسيرات مختلفة. هذه الاختلافات التفسيرية، يجادل وادود Wadud، في حالة التقاليد الإسلامية هي ذات أهمية حاسمة في بناء الهويات الدينية المتنوعة (Wadud in Webb 2000, 3) بما في ذلك المفاهيم المتنوعة للهوية الإسلامية المعيارية (Arjouch and Kusow 2007, 72-94)، وهي النقطة التي تستحق المزيد من المناقشة والتحليل.

5. النساء المسلمات المهاجرات وبناء هوية المسلمين الغربيين

يؤكد هاشمي أن الدين في السياق الجديد للمهاجرين-يصبح أداة قوية للتفرقة والتمييز والتصنيف بين الذات والآخر (الهاشمي 2003). تعمل علامات هوية دينية معينة، مثل طريقة معينة لارتداء الملابس أو التواصل/ التفاعل أو تبني رموز دينية معينة، كوسيلة لخلق الاختلاف والتصنيف والتمييز. على سبيل المثال، يجادل بن وجواد Benn and Jawad، في سياق مناقشة تجارب النساء المسلمات في أوروبا، بأن «المؤشرات البصرية لها أهمية كبيرة في قضايا التكامل بين الثقافات» (2003, xiii). وينطبق هذا بشكل خاص على الحجاب الذي ترتديه بعض النساء المسلمات في الغرب (Mohammad 1999; Meshal 2003). على سبيل المثال، يجادل مشعل (2003, 93)، في سياق فحصه للديناميات المحيطة بالأقلية المسلمة في كندا، بأن النساء اللائي يرتدين النقاب، وسط سجالات اجتماعية عديدة حول الهجرة والتعددية الثقافية، يعرفن من قبل الكنديين الأصليين بوصف «الآخر»، والذي يؤثر بشكل واضح على كيفية قيام هؤلاء المسلمات ببناء هويتهن كأعضاء في مجتمع الأقليات الدينية الجديد. بالنظر إلى ما تقدم، تعتبر القضايا المتعلقة بنوع الجنس، وخاصة تلك المتعلقة بتمثيل النساء المسلمات، عاملاً مهمًا في فهم القيود المتعلقة بهوية المسلمين الغربيين وتحتاج إلى مزيد من التوضيح.

قبل أن ندرس بمزيد من التفصيل الجانب المتعلق بنوع الجنس في بناء هوية المسلمين الغربيين، يهمنا التوقف عند بعض الملاحظات المتعلقة بتمثيل المرأة المسلمة في السياق الأوسع «للحروب الثقافية» بين الغرب ومجتمعات الأغلبية المسلمة بشكل عام وفي السياقات الإسلامية الغربية. تمثل تمثيلات النساء المسلمات محورًا للنقاشات السياسية حول الهوية الثقافية والعلاقات بين المجتمعات الإسلامية والغرب والتقاليد والأصالة والخصوصية الثقافية والعولمة (Elsadda 2001; Zine 2004). علاوة على ذلك، تلعب النساء في الخطابات الإسلامية دوراً حيوياً في بناء (أو إعادة بناء) الهوية الدينية الثقافية الإسلامية (Ahmed 2012; Afary 1997) وحتى أكثر من ذلك في سياق جماعات الأقلية المهاجرة (Mohammad 1999). علاوة على ذلك، تُعتبر النساء، على أساس التفسير التقليدي للمبادئ الدينية، حاملات ثقافية وناقلات وحاملات للهوية لدى مهاجري الجيل الثاني عبر الثقافات المختلفة وليس فقط المسلمة (Arjouch 2004,

387). يلاحظ محمد هذه المركزية للمرأة في المجتمعات الإسلامية من حيث إعادة بناء الهوية والحفاظ عليها، ويجادل بأن هذه المركزية تتشكل في تكثيف:

الاهتمام الجمعي بالتحكم في أجساد النساء وميولاتهن الجنسية من خلال التدابير التي تركز على الجوانب العضوية والنفسية، بصريًا، مكانيًا، وزمانيًا. يتم التعبير عنها أيضًا في المفاهيم الإسلامية للحياة الأسرية، والتي يتم تفسيرها على أنها محورية في الحفاظ على النظام الاجتماعي وفي حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الأوسع نطاقًا. (Mohammad 1999, 225).

علاوة على ذلك، عادة ما يتم تمثيل الشابات المسلمات اللائي يعشن في المجتمعات الغربية من حيث النزاع بين قيم «التراث» (أي «الأصالة») والقيم «الغربية» (أي الحداثة/ الأجنبية) (Pepicelli 2017; Mohammad 1999, 226-227). ومما زاد من تعزيز هذا الشكل وجود البيئة العنصرية الواضحة في بعض مجالات المجتمعات الغربية، والتي تولد تحيزات نمطية عن المسلمين يتم تعزيزها في الخطاب الاستشراقي (Mohammad 1999). فضلًا عن أن المستشرقين والإسلاميين يركزون في خطابهم على المرأة المسلمة بوصفها رمزًا للأصالة الإسلامية وتعبيرًا عن ثنائية الخارجي/ الداخلي، «الانقسام بين نحن/ هم» (المرجع نفسه). إن أوجه التشابه هذه في الخطاب الاستشراقي والإسلامي لبناء المعرفة تدل أيضًا على مدى القوالب النمطية الغربية السائدة والرؤى الإسلامية التي تتقاسم السلطات (Khan 1995).

تشير الأدبيات المرتبطة بهذا الموضوع إلى وجود صلة بين التشدد في الرؤية الإسلامية لـ «المرأة المسلمة» القائمة على تأكيد الاختلاف والتميز من خلال تبني ممارسات معينة، مثل الحجاب، وحالة ثقافات الأقليات المهاجرة في المجتمعات متعددة الثقافات في الغرب. وهذا ينطبق أيضًا على بعض النساء المسلمات المتعلمات مهنياً اللائي يعشن في الغرب (Ahmed 2012; Khan 1995; Mohammad 1999; Maumoon 1999). بالإضافة إلى ذلك، تشير الدراسات إلى أن سياق العيش في الديمقراطية الليبرالية الغربية التعددية كعضو في ديانة أقلية مهاجرة يمكن أن يسهم أيضًا في تعزيز بناء «المرأة المسلمة» (Ahmed 2012; Afshar 1989; Mohammad 1999; Pepicelli 2017). على سبيل المثال، توضح دراسة محمد للمسلمين الباكستانيين من الطبقة العاملة في جنوب إنكلترا كيف أن مخاوف إغواء الغرب وتدهوره الأخلاقي تشكل تحديًا لشرف الجماعات (المسلمة) وأخلاقها وهويتها، «مما يؤدي إلى مضاعفة الجهود لحماية 'الأصالة الثقافية' عن طريق إعادة رسم حدود المجموعة، على سبيل المثال عن طريق فرض قيود اجتماعية مكانية أكبر على الفتيات» (Mohammad 1999, 230; Pepicelli 2017, 67). وبالمثل، أكدت بعض الدراسات التجريبية عن النساء المسلمات الباكستانيات في يوركشاير أيضًا على أهمية الخطاب الإسلامي فيما يتعلق ببناء هوية المجموعة، وهي تجادل بأن تأكيد الهوية الإسلامية

الباكستانية يغدو مفهومًا في سياق معارضة «الغرب» ويصف النساء على أنهن «أولياء الأمر وحراسه»، بطريقة تتقاسم الكثير من التقاليد مع القيود المفروضة على تحركات النساء ولباسهن في إيران (Afshar 1989). يحدد محمد (1999) أربعة عوامل مسؤولة عما يمكن تسميته بـ «التنظيم الاجتماعي المكاني للمرأة المسلمة»، والذي بدوره يخلق إحساسًا «بالتمايز» بين المسلمين وغير المسلمين في السياق الغربي. بالإضافة إلى ذلك، يتم استخدامها أيضًا كعلامات مميزة لهوية المرأة المسلمة من قبل بعض أفراد المجتمعات الغربية المسلمة. يمكن أيضًا ملاحظة أن هذه العوامل تسهم في الإحساس بالتمييز والتميز بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمعات الغربية.

العامل الأول الذي يحدده محمد هو الخاص بالمجال التعليمي. على سبيل المثال، بلغ الطلب على المدارس الإسلامية للفتيات (غير المختلطة) في أوساط الجالية المسلمة الباكستانية في جنوب بريطانيا إلى ذروتها بعد قضية سلمان رشدي واستمرت في التوسع، حتى يومنا هذا (Ibid., 225). لا يشجع قادة المجتمع، من الذكور (إن لم يكن حصريًا ففي الغالب)، التعليم في الكليات والجامعات العامة نظرًا لإمكانية الاختلاط بين الجنسين واللقاءات الجنسية غير المشروعة المحتملة التي تتعدى أعين الأسرة/ المجتمع الساهرة. في بعض الحالات، يُنظر إلى المؤسسات التعليمية على أنها مساحات لرعاية المعارضة والفكر الراديكالي، خاصة في شكل نظرية المعرفة النسوية التي تُعتبر مناقضة للمفاهيم «الإسلامية» لدور المرأة ووضعها أو تتعارض مع الحياة الأسرية بشكل عام (Hiro 1992).

يعد سوق العمل بوصفه آلية تنظيمية اجتماعية مكانية أخرى هو العامل الثاني بالنسبة إلى محمد (Mohammad 1999, 233-234). ويُصوّره على أنه أكثر أهمية من التعليم، لأنه «يزيد من قدرة النساء على تقويض الأسرة التقليدية التي يكون رأسها من الذكور دائمًا» (Ibid., 233). كما يعد التنظيم الجنسي من خلال الزواج المبكر ممارسة تنظيمية اجتماعية مكانية مهمة أخرى حددها محمد: إنه «وسيلة أساسية يتم من خلالها الحفاظ على هوية المجموعة ووضع المرأة داخل المجموعة والعمل على دمجها» (Ibid., 234). يجادل محمد على أن التركيز على الزواج المبكر على وجه الخصوص يفي بالوظيفتين: بناء الهوية الجنسية للإناث، وتعزيز تماسك المجموعة. ووفقًا لمحمد، فإن الزواج المبكر يعمل على أن «يضع الفتيات في أدوارهن المستقبلية كزوجات وأمهات في وقت ما في حياتهن، عندما يفتقرن عمومًا إلى النضج حتى يكون لديهن أفكار متطورة تمامًا حول رغباتهن الخاصة، وما الذي يتوجب عليهن مقاومته»، و«تمكين الآباء من نقل مسؤولية الفتيات ومتطلباتهم الجنسية» إلى «شباب أكثر قدرة على تحمل المسؤولية» (Ibid.; cf. Afshar 1989, 228-247).

ويعتبر اللباس أحد الممارسات الأخلاقية التنظيمية الاجتماعية المكانية التي يحددها محمد في دراسته عن الهوية المسلمة (1999, 236-235). ويجادل دريس Dress على أنه أصبح من العلامات المشهورة لتحديد هوية الشابات المسلمات البريطانيات (Dwyer 2000, 475-486). وبالمثل، تؤكد كتابات هودفار، في سياق حديثها عن دلالة الحجاب في أمريكا الشمالية، أن اللباس له وظائف اجتماعية وسياسية مهمة «إنه بمثابة وسيلة غير لفظية للتواصل الإيديولوجي» (Meshal in Alvi et al. 2003, 3). وقد ردد بن وجواد (2003, xiii) هذا المعنى بقولهما، إن العلامات المرئية مثل الحجاب ذات أهمية كبيرة في قضايا التكامل بين الثقافات. ويذهب دوير إلى أن ارتداء الثوب، لا سيما الحجاب، هو علامة رئيسة لهوية دينية إسلامية معارضة مميزة مقابل الهوية الغربية للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء (1999، 5-26). في الواقع، يقول مشعل إنه «من المستحيل فصل قضية الحجاب في السياق الكندي عن مسائل أكبر تتعلق بالجنس والهوية الثقافية والاستيعاب والتمييز» (Meshal in Alvi et al. 2003, 102). علاوة على ذلك، تضمن ممارسة الحجاب «قراءة الهويات الأساسية والمعارضة بشكل مباشر من المظاهر» (Mohammad 1999, 225). وبالمثل، يشير تود (1998) إلى أن الحجاب «هو بمثابة رمز قوي، يمكن أن يفصح عن مجموعة من الدلالات، مرتبطة بالتحديد الذاتي لأصحاب المجتمعات [المسلمة وغير المسلمة]». لذلك، غالبًا ما يُنظر إلى الحجاب في سياق ثقافة الأقلية لدى المسلمين الغربيين كعلامة للأجانب، وبالنسبة إلى النساء المسلمات الغربيات اللائي يتبنّين ذلك، فإن ارتداء الحجاب يمكن أن يكون له عواقب وخيمة من حيث قبولهن الاجتماعي. وفقًا لما قاله زين، فإن هذا الموقف، بدوره يؤدي إلى ظهور «خطاب محدد عن الأجانب وغيرهم»، يحدد الطريقة التي ينظر بها المسلمون إلى هوياتهم على أنها «يتم تقييمها اجتماعيًا ورفضها في النهاية» (Zine 2004, 233). يؤكد مشعل (2003) في دراسته عن ظاهرة الحجاب في كندا على هذا بالإشارة إلى أن الاندماج في المجتمع الكندي وارتداء الحجاب هما في علاقة عكسية. في دراستها للشابات المسلمات البريطانيات، أكدت دواير على هذا المعنى من خلال التأكيد على أن التعارض الآسيوي (المسلم) مع الغرب غالبًا ما يتم تعزيزه من خلال اختيار الملابس أو إعادة الكتابة أو الهويات الأساسية الاستراتيجية (Dwyer 1999). هذه الأنواع من الديناميات بدورها تسبب «العزلة» فيما يتعلق بتفاعلات المسلمين مع الآخرين» (Zine 2004, 233). لذلك، يكون السعي وراء هوية دينية مسلمة متميزة في سياق ديانة أقلية مهاجرة هو الدافع إلى التركيز على وظيفة الحجاب، باعتبارها «تشكيل سياق ثقافي للتعبير عن المعاني الاجتماعية والسياسية والدينية» (Ibid., 220; Ahmed 2012, 209-211)، ويمكن رؤيته لتسهيل إعادة بناء هوية المجموعة المتنافسة والحصرية بين المجتمعات الغربية المسلمة وغير المسلمة أو تعزيزها، وبالتالي التأثير على التوجه الاجتماعي للمسلمين. تؤكد دراسة مشعل (2003)، كما ذكرنا سابقًا، على هذا المعنى أيضًا. من المناسب في هذا السياق، الإشارة إلى أنه وفقاً لهودفار (2003، 39)، أدت الصورة السلبية

عن الإسلام والمسلمين في الغرب إلى تحفيز بعض النساء على ارتداء الحجاب. وبالتالي، فهي عملية ثنائية الاتجاه لما يمكن أن يطلق عليه بناء هوية ذاتية حصرية.

هناك أيضًا أدلة متزايدة في العديد من مجتمعات الأقليات تشير بوضوح إلى أن الشابات المسلمات المولودات في الغرب يعتمدن بشكل متزايد لباسًا «إسلاميًا» أكثر صراحة بما في ذلك الحجاب (Ahmed 2012; Maumoon 1999, 270; Ali 2005; Leonard 2003, 121-122; Gibb 1998, 262; Rozarioa 1999, 653; McMichael 2002, 181). علاوة على ذلك، يجادل كلًّا من دوايرز (1999) ومشعل (2003, 98) بأنه بالنسبة إلى بعض النساء المسلمات الشابات المولودات في الغرب، يبدو أن ارتداء النقاب يلعب دورًا حاسمًا في بناء هويات إسلامية غربية جديدة. تجدر الإشارة هنا إلى أن مبررات ارتداء الحجاب على درجة كبيرة من التعقيد، إذ «هناك العديد من المعاني المتعددة التي ترتبط بالحجاب الذي يختلف تاريخيا وثقافيا وسياسيا» (Zine 2004, 27; cf. Alvi et al. 2003). في الواقع، يقول زين، «... كشكل من أشكال التواصل الاجتماعي وحامل للمعايير الثقافية والجنسانية، يعتبر الحجاب الإسلامي أحد أكثر أشكال الاستفزاز إثارة واستفزازًا في الثياب» (Zine 2004, 220). لذلك يجب النظر إلى ممارسة ارتداء الحجاب المتزايدة بين النساء المسلمات في المجتمعات الغربية في «السياق الأوسع للحداثة والعولمة والتغيير الاجتماعي»، وبغض النظر عن كونها رمزًا للعزلة عن المجتمع السائد ومؤشّرًا على الهوية بالنسبة إلى البعض، فإن هذه الممارسة تحدث نتيجة «الانتماءات الشخصية أو الدينية أو السياسية أو الجماعية أو المحلية» (Dwyer 1999, 6). وفق هذا النموذج، يتم استبدال مجموعة من المعاني المختلفة بمعنى الحجاب الأصلي أو التاريخي المستند على الكتاب المقدس، والذي تم تأسيسه على إرث من النظام الأبوي المتأصل في التقليد الكتابي (Ahmed 1992; Barlas 2002). وتتراوح هذه المعاني المختلفة بين معارضة الثقافة العرقية الموروثة والخطابات العنصرية للإقصاء إلى رمز للاحتجاج/ المقاومة السياسية (عادة ما تكون في شكل الإسلام السياسي)، بين كونه علامة على الالتزام الأخلاقي وبين التي تلتزم بقوة بالهوية الدينية أو كوسيلة لتحقيق الشعور بالأمن في بيئات غير مألوفة يحتمل أن تكون مهدِدة وكذا معاني أخرى عديدة (Maumoon 1999, 271-272; Todd ;9-Pepicelli 2017, 70; Dwyer 1999, 6 1998; Zine 2004, 221-225).

6. خاتمة

حددنا في هذا الفصل مجموعة من العوامل والقوى التي ساهمت في تشكيل الهوية لدى المسلمين في العرب، حيث تتشارك ديناميات هوية المسلمين مع مجتمعات الأقليات الدينية المهاجرين الأخرى؛ ذلك اعتبار مهم يجب مراعاته من أجل عدم الوقوع في فخ اعتبار المجتمعات الإسلامية الغربية استثنائية إلى حد

ما في قدرتهم (في) على الاندماج أو الارتباط بالمجتمعات الأوسع التي يقيمون فيها. ومع ذلك، هناك أيضًا عوامل محددة للمسلمين الغربيين تؤثر على ديناميات هوية المسلمين الغربيين التي أبرزناها في هذا الفصل، والمتمثلة في دور التأويل النصي والجندر، وخاصة ما يمكن أن يُطلق عليه معياريًا المرأة المسلمة». وكما يذكرنا فواس وفليشمان (2012)، فإن البحث عن الهوية الإسلامية الغربية لا يزال متخلّفًا جدًا، حيث لا يسمح لنا باستخلاص أي استنتاجات محددة فيما يتعلق بالعديد من الأسئلة ذات الصلة التي يتناولها هذا الفصل. وبالتالي، فإن ما فعله هذا الفصل هو فقط تسليط الضوء على بعض المفاهيم وعملية التغير والعوامل الرئيسة التي يمكن أن تساعدنا في فهم هذه الديناميات بشكل أفضل.

التعددية الثقافية

1. مقدمة

منذ الثلث الأخير على الأقل من القرن العشرين، تحولت التعددية الثقافية إلى سمة مميزة للعديد من المجتمعات الغربية. غير أنها واجهت معارضة كبيرة على مدى العقدين الماضيين. نشأ الكثير من هذه المعارضة في سياق العمليات الإرهابية التي ارتكبت باسم الإسلام، والصور الذهنية التي تكونت عن مجتمعات الأقليات المسلمة بوصفها مقاومة لفكرة الاندماج والتكامل، وتتعارض مع قيم المجتمع الغربي. تشير التعددية الثقافية إلى "نظرية الهوية السياسية ومجموعة الأفكار المشتقة من السياسات" المصممة لدعم التعبير عن ثقافات الأقليات وتيسير دمجها في مجتمع الأغلبية (Wright et al. 2017, 103). معظم المجتمعات ذات الثقافات المتعددة في الغرب هي نتاج سياسات الهجرة التي سهلت استيعاب الأشخاص ذوي الأعراق واللغات والأديان المتنوعة داخلها. غالبًا ما تتناقض التعددية الثقافية مع فكرة الاستيعاب، إذ يتوقع المهاجرون تبني ثقافة المجتمع المضيف ولغته، بالإضافة إلى علامات الهوية الوطنية الأخرى مثل القيم والتقاليد. للإلمام بالمواقف المتباينة في النقاش الدائر حول التعددية الثقافية، تنص دراسة حديثة على ما يلي: يزعم مؤيدو هذه السياسات أنهم يسهلون دمج المهاجرين المتنوعين ثقافياً، ويساهمون في ربطهم ببلدهم الجديد. يزعم النقاد أن تعميق الاختلافات الثقافية يقوض الوحدة الوطنية والتماسك الاجتماعي، وأن الحقوق المتمايزة مع المجموعات تتعارض بشكل أساسي مع المبادئ الليبرالية للمساواة في المعاملة مع الأفراد (Wright et al. 2017, 103). وقد وجهت أصابع الاتهام إلى الإسلام والمسلمين بعدم القدرة على فهم التعددية الثقافية واستيعابها في العديد من المجتمعات الغربية (Farrar 2012). يتناول هذا الجزء من الكتاب وجهات النظر العلمية المتعارضة وبيانات الاستطلاعات الحالية المتعلقة بالجاليات المسلمة في الغرب فيما يتعلق بالتعددية الثقافية. وتقول إن النظر إلى الإسلام كمساهم رئيس في فشل التعددية الثقافية في الغرب

والتراجع عنها هو أمر في غير محله، ويقترح ضرورة إيلاء اهتمام أوثق للدور الذي لعبته الأيديولوجية الإسلاموية بعد الاستعمار والمناهضة للغرب في تقويض التعددية الثقافية داخل المجتمعات الغربية. يختتم هذا الفصل بإعادة التأكيد على أهمية التعددية الثقافية في تعزيز التقدير لقيم التنوع الثقافي وإدماج المسلمين في المجتمعات الغربية.

2. الخلفية

ثمة العديد من البلدان التي تأسست على فكرة الثقافات المتعددة، والتي تشمل كلًّا من أستراليا وكندا ونيوزيلندا والولايات المتحدة الأمريكية التي تأسست كمستعمرات استيطانية قامت بتهجير وإخضاع و/أو محاولة القضاء على سكانها الأصليين. كما ظلوا لفترات طويلة يشجعون عملية الهجرة من أجل تحقيق التجانس العنصري وهيمنة السكان المستوطنين البيض. في النصف الأخير من القرن العشرين، استبدلت هذه البلدان قيود الهجرة وسياسات الاستيعاب بالتعددية الثقافية، ويرجع ذلك جزئيًا إلى التحول الأيديولوجي، والمصالح الإنسانية، وكذلك المصالح العملية المتعلقة بتلبية احتياجات المواطنين في العمل. ثمة مقاربات مختلفة تم اعتمادها من أجل إدماج المهاجرين في المجتمعات الغربية خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، واستمرت في التطور في السنوات الأخيرة إذ دفعت المواجهات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا المهاجرين بأعداد قياسية إلى استهداف البلدان المجاورة وفي الغرب، ولا سيما دول أوروبا الغربية. في بعض البلدان الأوروبية، مثل ألمانيا، لم تتجسد الطبيعة المتعددة ثقافيًا للمجتمع من خلال تبني التنوع الأيديولوجي الواعي للتنوع الثقافي ولكن نتيجة لاستقدام العمال المهاجرين لتقليل العجز في اليد العاملة. لقد كان نموذج العامل الضيف هذا يمثل تحدّيًا مستمرًا لعملية دمج المهاجرين، خاصة فيما يتعلق بالمسائل المتعلقة بالحقوق والمواطنة. اعتمدت معظم الدول المستقبلة للمهاجرين في الغرب شكلاً من أشكال دمج المهاجرين. وقد سعت دول مثل أستراليا وكندا وهولندا والسويد والمملكة المتحدة بجد إلى دمج السكان المهاجرين من خلال سياسات تعدد الثقافات، وتشجيع المهاجرين ودعمهم من أجل الحفاظ على هوياتهم الدينية والثقافية.

كريستيان جوبك Joppke وطارق مودود Modood، اثنان من أبرز المرجعيات، اللذان كثيرًا ما يتم الاستشهاد بهما في موضوع التعددية الثقافية، وهما يتبنيان موقفين متعارضين حول آثارها في المجتمعات الغربية. ينتقد جوبك التعددية الثقافية، مع قصرها فقط على حدود العقيدة والدعوة للاندماج المدني. وفي حين يعترف مودود ببعض هذه القيود، إلا أنه يدعو إلى استعادة التعددية الثقافية مع بعض التعديلات. يعرّف مودود (2005) التعددية الثقافية بأنها عملية ذات اتجاهين، ولكنها تقبل نماذج متعددة من التكامل و«تعترف بالواقع الاجتماعي للمجموعات»، والتي تشجع «أشكال جديدة من الانتماء إلى المواطنة والبلد» وتولد «تشكيل الهويات الموصولة» كاليهود الأمريكيين والألمان الأتراك والمسلمين الأستراليين كجزء من عملية

دمج الأقليات (p. 3). وإذ يشير مودود (2005) إلى الطبيعة المتطورة والمتنازع عليها لتلك الهويات، فإنها تعمل "كأساس شرعي للتعبئة السياسية وكسب التأييد" (p. 3)، ولكن قد تختلف نتائجها حسب السياقات الاجتماعية المتعددة.

يسلط مودود (2005) الضوء على أن التعددية الثقافية الناجحة تحتاج إلى أن تستكمل بهوية قومية حميمة يتم فيها دمج الأقليات. على النقيض من ذلك، فإن الاستيعاب عبارة عن عملية ذات اتجاه واحد يقوم بموجبها الوافدون الجدد بتقمص الوضع الراهن بقدر الإمكان، ويتطلب أقل تغيير من الأغلبية (Modood 2005, p. 3). بينما تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية بمثابة بوتقة تنصهر فيها أعراق وثقافات متنوعة، فإن دمجها للمهاجرين يعتبر نموذجًا دالًا على سياسات الاستيعاب وليس السياسات متعددة الثقافات. على سبيل المثال، يندمج اليهود بنجاح داخل المجتمع الأمريكي، لكن كما يشير مودود (2005)، "استخدام هذا المصطلح يشمل الوعي بأنهم غيروا أيضًا المجتمع والثقافة الأمريكية التي أصبحوا جزءًا منها" (Modood 2005, p. 2) منذ مطلع القرن، اكتسبت فكرة التكامل مكانة كبيرة في الغرب في مواجهة التعددية الثقافية، باعتباره النهج المفضل لدمج المهاجرين. يتجاوز التكامل فكرة الاستيعاب ليشير إلى عملية ذات اتجاهين لكل من الأقليات والأغلبيات. ومع ذلك، يؤكد مودود (2005) أنه عندما يتحدث السياسيون في بريطانيا وخاصة أوروبا القارية عن الاندماج، فإن ما يدور في أذهانهم في كثير من الأحيان هو "الاستيعاب" (p. 2)، وهذا ما يعتبره مودود نوعًا من التقهقر عن قيم التعددية الثقافية.

3. التراجع عن التعددية الثقافية

يمكننا أن نرصد أسباب التقهقر الحاصل في قيم التعددية الثقافية إلى عدد من العوامل. يتأمل جوبك (2004) هذه الظاهرة في أستراليا وبريطانيا وهولندا ويحدد ثلاثة عوامل رئيسة: (1) نقص الدعم العام للسياسات متعددة الثقافات (2) قصور السياسات متعددة الثقافات وفشلها فيما يتعلق بالمؤشرات الاجتماعية والاقتصادية، و(3) التشدد الراهن للدولة الليبرالية في فرض مبادئ ليبرالية (ص 237). وقد عمل جوبك على توثيق بعض المخاوف المتعلقة بالمسلمين وقدرتهم على ممارسة قيم التعددية الثقافية لتسهيل إنشاء مؤسسات إسلامية قد تتعارض مع القيم والمبادئ الليبرالية الغربية.

كما يلقي مودود (2005) الضوء على عدد من الحجج التي طرحت في أعقاب تفجيرات لندن التي حدثت في السابع من يوليو 2005، واستدعت معها هجومًا ضاريًا على السياسة الفاشلة للتعددية الثقافية. وقد شمل هذا الهجوم بعض الادعاءات التي تقول إن المفجرين كانوا "ضحايا للسعي المضلل والكارثي للتعددية الثقافية" و"أبناء المجتمع متعدد الثقافات في بريطانيا" (p. 1). كما أشار إلى أنه قبل التفجيرات، تم

الإعراب عن مخاوف التعددية الثقافية في سياقات "الانفصالية الثقافية والفصل الذاتي للمهاجرين المسلمين" والتي "شكلت تحدّيًا للمجتمع الإنجليزي"، وأن ما كان يعتقد أنه سياسات صحيحة "قد عزز الانقسام بدلًا من التكامل" (p. 2). يشير مودود هنا إلى المعنى السائد عن التعددية الثقافية بأنه بائد وغير قادر على إنتاج الأقليات التي تتبنى الهوية الوطنية. إنه يدافع عن التعددية الثقافية كمشروع سياسي يستحق العناء، ولكنه يعترف بأنه يحتاج إلى صيغة متكاملة.

يشير خصوم التعددية الثقافية إلى مطالب المسلمين للدولة بشأن تنازلات وإعفاءات وتسوية مختلف الادعاءات الثقافية و/ أو الدينية، والتي يُنظر إليها على أنها تحدٍّ "للمواطنة الموحدة وغير المتمايزة" (Statham et al. 2005, p. 428). وقد حاول ستاثام وآخرون (2005) دراسة العلاقة بين مطالب مجموعة من المهاجرين وسياسات الدول الليبرالية لاستيعاب الفوارق الثقافية والدينية سياسياً، مع التركيز بشكل خاص على الإسلام. وقد عقدوا مقارنة بين دعاوى المهاجرين بالمطالب الجماعية في بريطانيا وفرنسا وهولندا، التي لها تقاليد مختلفة في منح الاعتراف بالاختلافات الثقافية للمهاجرين. يلاحظ المؤلفون أنه "في حين أن مطالب مجموعة المهاجرين هي "تكافؤ" المعاملة مع الجماعات الدينية والإثنية الأخرى، فإن آخرين يذهبون إلى أبعد من ذلك، ويطلبون معاملة خاصة أو "استثنائية" بالنسبة إلى غيرهم من الجماعات الأخرى في المجتمع (p. 431). وهذا الخطاب، هو الشائع لدى المسلمين على وجه التحديد.

في أكثر من نصف مطالب مجموعة المهاجرين التي درسها ستاثام، تم تقديم مطالب باستخدام أنماط دينية لتحديد الهوية. كان هذا هو الحال بالنسبة إلى الأغلبية في فرنسا (53٪)، وستة أعشار في هولندا (60٪)، والثلثين في بريطانيا (66٪). علاوة على ذلك، تم تقديم الغالبية العظمى من مطالب المجموعة من قبل المهاجرين المسلمين (فرنسا 51٪، هولندا 47٪، وبريطانيا 61٪). وقد وجد المؤلفون هذا الأمر مرتفعًا بشكل مدهش بالنظر إلى أهمية العلامات الثقافية أو الإثنية بدلاً من العلامات الدينية على الهوية التي توفرها الدول على نحو متعاقب. إنهم يزعمون أن "هذه هي الطبيعة العامة للدين الإسلامي، والمطالب التي يطرحها متعلقة بالطريقة التي يدير بها أتباعه حياتهم العامة، مما يجعل الإسلام نوعًا من الهوية مرنًا بشكل خاص، والذي يؤدي إلى رفع دعاوى تتضمن مطالب الجماعة".(p. 441). يكشف التحليل النوعي عن علاقات إشكالية بين الإسلام والدولة، "في النهج الهولندي متعدد الثقافات على نحو مفرط، ضمن علاقات العرق البريطانية، والعالمية المدنية الفرنسية" (Statham et al. 2005, p. 427).

حددت العديد من الدراسات الظهور الشعبي للإسلام المعاصر في الغرب كعامل رئيس في التصور العام السلبي عنه، خاصة فيما يتعلق بالتعددية الثقافية. على سبيل المثال، يرتكز الخطاب الأسترالي حول «مقاومة» المسلمين للحداثة والقيم الأسترالية للفردية والعلمانية على «الخوف من الإسلام السياسي» (Humphrey

2001, 34). علاوة على ذلك، خلصت دراسة حديثة لمحتوى وسائل التواصل الاجتماعي للجماعات الأسترالية المناهضة للإسلام إلى أن "المخاوف بشأن الإرهاب والتهديد السياسي المتصور من الإسلام أمر بالغ الأهمية" (Miller 2017, 383). هذه النسخة الأكثر تسييسًا من الإسلام نوقشت في سياق ما يتعلق بالمفهوم الشامل للإسلاموية. دفع تأكيد الإسلام على المظاهر العامة والسياسية للدين بالمسلمين إلى إبرازها ووضعها على خلاف مع القيم الغربية المتمثلة في الفردية والعلمنة (Peter 2006; Humphrey 2001). وفي وقت كان الغرب على وشك أن يواجه فيه تهديد الإرهاب الإسلامي، وخاصة هجمات 11 سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية، تليها 7/7 في بريطانيا والهجمات الأخيرة التي دعت إليها داعش في بلجيكا وفرنسا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا. يلاحظ أكبر زادة وروز (2011) أنه حتى المسلمين المعتدلين توجه إليهم تهم التواطؤ وعدم الانتماء: "ينظر اليمين المتطرف إلى المسلمين المعتدلين بوصفهم "حصان طروادة"، حيث يهدفون بصورة غير معلنة لتحقيق مخططات إسلامية أكثر تطرفًا" (p. 319).

لقد قيل أيضًا إنه في مواجهة التطرف العنيف عملت الحكومات الغربية على التأثير، ربما عن غير قصد، سلبًا على تصورات غير المسلمين عن الإسلام والمسلمين. يؤكد دان Dunn وأتي Atie ومابدزاهاما Mapedzahama أن السياسات الحكومية والمبادرات الهادفة إلى تعزيز التماسك الاجتماعي والوئام ومواجهة التطرف العنيف قد تسببت في وصم المسلمين عمومًا من خلال "التركيز الشائع على تعرض المسلمين للتطرف". يؤكد المؤلفون أن "التأثير المؤسف لهذه المهمة هو أن تهديد المقاتلين يتم مواجهته بشكل غير رسمي، وعلاوة على ذلك، فإن هذا يعزز العديد من القوالب النمطية الأساسية للإسلام في الغرب: التشدد، التعصب، التعصب، الكراهية، والغربة" (2016, 282). في حين أن 54٪ من البالغين في الولايات المتحدة يقولون، إن هناك القليل من الدعم للتطرف بين المسلمين الأمريكيين، و35٪ يقولون أن هناك على الأقل "قدر لا بأس به" من الدعم للتطرف بين المسلمين الأمريكيين، بمن فيهم 11٪ يعتقدون أن هناك "قدر كبير". كما قيل في مكان آخر، ساهمت المنظمات الإعلامية الغربية في هذا التصور من خلال اختيار القصص المتعلقة بالإسلام والمسلمين وتأطيرها، ولكن مثل هذه التقارير تعمل على تعزيز الخطابات السياسية وترسيخها (Rane et al. 2014)؛ والنتيجة هي أن الإسلام والمسلمين ينظر إليهم بعين الشك من الغرب.

يشير ستاثام وآخرون (2005) إلى أنه «لا يوجد مخطط سياسي بسيط قادر على استيعاب الإسلام الذي يمتلك مرونة على التكيف السياسي بحكم طبيعته العامة والدينية» (p. 427). ينشأ هذا الاستنتاج جزئياً، عن فكرة أن الإسلام لا يمكن أن يقتصر ببساطة على العقيدة الدينية المحددة، ولكنه يتقدم إلى عالم السياسة، حيث تسود السلطة العليا للدولة وقيم المواطنة المدنية. ومع ذلك، كما سيتم مناقشته أدناه، يشير مصطلح "الإسلام" غالبًا إلى الإسلاموية. يحذر مودود (2005) من أن الإيديولوجية الإسلامية "معادية للتعددية الثقافية"، لأنها

قائمة على "تقسيم الناس إلى قسمين (مسلمين وغير مسلمين)"، وتميل إلى تعزيز فكرة الهوية المتميزة (p. 6). قبل الشروع في مناقشة الإسلاموية فيما يتعلق بالتعددية الثقافية والمسلمين في الغرب، سننظر في أحدث البيانات الكمية المتعلقة بمفاهيم الإسلام والمسلمين في المجتمعات الغربية.

4. الجمهور الغربي ووجهات نظر الجماعة المسلمة

على مستوى اليمين السياسي بشكل خاص، هناك شكوك واسعة حول إمكانية دمج المسلمين. ومع ذلك، قارن نوريس وإنغلهارت (2012) القيم والمواقف الاجتماعية المتعلقة بالتدين، والتحرر الجنسي، والمساواة بين الجنسين، وديمقراطية المهاجرين المسلمين مع أولئك الذين ينتمون إلى بلدهم الأصلي وموطنهم ووجدا أنهم يقفون في منتصف المسافة بين الاثنين. وخلصا إلى أن المهاجرين المسلمين «يكتسبون تدريجيًا الكثير من ثقافة البلد المضيف»، ولكن ليس بنفس معدل التغيير الذي يحدث بين السكان الغربيين (228). ومع ذلك، يبدو أن التصورات تلعب دورًا أكثر أهمية من ذلك في تشكيل المواقف الغربية تجاه المسلمين والإسلام.

وجدت دراسة حديثة أجراها مركز بيو للأبحاث (2017) أن الكثير من الأمريكيين لديهم «تحفظات على دور الإسلام في المجتمع» (Pew, 2017). يقول عدد كبير من البالغين الأمريكيين (50٪) إنهم لا يرون الإسلام جزءًا من المجتمع الأمريكي القائم، ويقول ثلاثة من كل عشرة مسلمين أمريكيين فقط، إن الشعب الأمريكي يرى المسلمين بوصفهم تيارًا رئيسًا. كما أن ربع البالغين في الولايات المتحدة (25٪) يعتقدون أن نصف أو أكثر من المسلمين في الولايات المتحدة هم «مناهضون لأمريكا» بينما يقول 24٪ آخرون أنهم يعتقدون أن «بعض» المسلمين معادون للولايات المتحدة. يقول المزيد من الأمريكيين (حوالي 50٪) إن الإسلام ليس جزءًا من المجتمع الأمريكي السائد». وتعتقد الأغلبية في جميع أنحاء أوروبا أن المسلمين في بلادهم يريدون أن يكونوا مختلفين، ولا يبغون الاندماج في تقاليد المجتمع. هذا الرأي ذهبت إليه الغالبية بنسب تتراوح بين 78٪ في اليونان، 76٪ في المجر، 68٪ في إسبانيا، 61٪ في إيطاليا وألمانيا، إلى 54٪ في المملكة المتحدة، و53٪ في هولندا، و52٪ في فرنسا، و50٪ في السويد، و45٪ في بولندا، بمتوسط نسبة 58٪ في جميع البلدان العشرة. هذه النتائج تكون أعلى بكثير بين من ينتمون إلى اليمين السياسي، بما في ذلك 80٪ من حزب الاستقلال UKIP في المملكة المتحدة و76٪ من مؤيدي الجبهة الوطنية، مقارنة بـ 40٪ من حزب العمل و42٪ من ناخبي الحزب الاشتراكي في بريطانيا وفرنسا على التوالي (Pew, 2016).

في أستراليا والولايات المتحدة الأمريكية، تنقسم الآراء حول ما إذا كان المسلمون يريدون أن يكونوا متميزين أو يتبنوا طريقة الحياة في البلاد، إذ إن 46٪ في أستراليا و43٪ في الولايات المتحدة يقولون إن المسلمين يريدون أن يكونوا متميزين و42٪ في أستراليا و43٪ في الولايات المتحدة الأمريكية يقولون إنهم

يريدون تبني أسلوب حياة البلد. وافق نصف المشاركين الأستراليين في التصويت و٪45 من الأمريكيين و٪48 من الأوروبيين على أنه من المهم للأقليات أن تتقاسم عادات وتقاليد البلاد فيما يتعلق بالهوية الوطنية. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر التحدث باللغة الوطنية مهمًا جدًا من قِبل ٪77 من الأوروبيين و٪70 من الأمريكيين و٪69 من الأستراليين (Pew 2017). ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ٪80 من المسلمين في أستراليا يتحدثون الإنجليزية على نحو جيد، أو يتحدثونها كما المواطنين الأصليين (Hassan 2015). تغيرت وجهات النظر حول تكامل المسلمين مع مرور الوقت في بعض البلدان. مقارنة بالردود التي وردت في عام 2005 عندما تم طرح السؤال الأول، كانت هناك زيادة بنسبة 23 نقطة مئوية في ألمانيا، و٪12 في المملكة المتحدة، و٪11 في هولندا، و٪7 في فرنسا الذين يقولون إن المسلمين يريدون تبني العادات الوطنية. ومع ذلك، لا تزال هناك أقليات مهمة يرون أن معظم المسلمين أو العديد منهم يدعمون داعش: إيطاليا (٪46)، المجر (٪37)، بولندا (٪35)، اليونان (٪30)، إسبانيا (٪25)، فرنسا (٪19)، المملكة المتحدة (٪17)، السويد (٪16) هولندا (٪16)، ألمانيا (٪12). في كل الدول التي تم إجراء استطلاع الرأي فيها، تقول الأغلبية إن قلة قليلة من المسلمين تؤيد تنظيم الدولة الإسلامية، على الرغم من أن عددا من الدول يقتربون من ذلك: المملكة المتحدة (٪48)، ألمانيا (٪48)، السويد (٪46)، وفرنسا (٪44). على الرغم من بعض المخاوف من المسلمين، تؤكد بيو (2016) أن ٪56 من الأميركيين و٪49 من الأستراليين يقولون إن التنوع الثقافي المتزايد يجعل بلادهم مكانًا أفضل للعيش، ومع ذلك، فقد جاء متوسط الإجابة عن هذا السؤال بين الأوروبيين ٪22 فقط عبر عشر دول أوروبية شملهم الاستطلاع.

وقد بحثت دراسة حديثة أجرتها مؤسسة بروكينغ ما إذا كان الأمريكيون يفرقون بين الإسلام والمسلمين، ووجدوا أن هناك المزيد من وجهات النظر السلبية التي تتعلق بهذه المسألة (Telhami 2015). ويعزى هذا إلى ما يصفه التقرير بأنه «قواعد قوية لمكافحة التمييز- للتعبير عن كراهية فكرة مجردة بدلاً من الظهور بمظهر عنصري تجاه فئة من الناس». تفاقمت الآراء السلبية عن الإسلام في الأشهر التي تلت 9/11، مع ارتفاع الآراء السلبية تجاه المسلمين من ٪39 بعد ثلاثة أسابيع من 11 سبتمبر إلى ٪61 بعد عقد من الزمن في عام 2011 حيث ظل كما هو حتى وقت إجراء الاستطلاع في عام 2015. خلال هذا الوقت تراجعت الآراء الإيجابية عن المسلمين من ٪47 في عام 2001 إلى ٪33 في عام 2011، لكن في عام 2015 بلغت ٪53. غالبية الأمريكيين (٪57) يقولون أن معظم الناس في الغرب والعالم الإسلامي لديهم احتياجات ورغبات متشابهة، بينما تقول أقلية (٪39) إن التقاليد الدينية والاجتماعية الغربية والإسلامية متعارضة (Telhami 2015). كما أظهر التقرير أن الشباب، والتعليم العالي، والتفاعل مع المسلمين يرتبطون بشكل إيجابي بوجهات نظر أكثر إيجابية عن الإسلام والمسلمين ضد أطروحة صدام الحضارات. تم تحديد علاقة

هذه العوامل الديموغرافية بتصورات المسلمين في دراسات سابقة في أماكن أخرى. ومع ذلك، يجد التقرير أن هذه النتائج لا تثبت في حالة الإسلام:

إن معرفة بعض المسلمين، حتى بشكل جيد، لا تؤثر في وجهات النظر الأمريكية تجاه الإسلام بنفس القدر. في حين أن أولئك الذين لديهم معرفة باالمسلمين قد تحسنت إلى حد ما وجهات نظرهم عن الإسلام، إلا أن أغلبية الجمهوريين والمستقلين تحتفظ بنظرة سلبية عن الدين الإسلامي. وحتى الأمريكان الذين يقولون إنهم يعرفون بعض المسلمين جيّدًا، فإنهم منقسمون في مواقفهم تجاه الدين الإسلامي (Telhami 2015).

ثمة تصور عن الإسلام، كما كشف عنه جانب من تلك الاستطلاعات، يتعلق بالنظر إليه على أنه بطبيعته يفتقد قيمة التسامح. وقد وجدت دراسة أجرتها مؤسسة غالوب (2012) أن واحداً من أصل خمسة أمريكيين يقولون إن «المسلمين في جميع أنحاء العالم لا يريدون السلام ولا يقبلون بالأديان الأخرى والأشخاص الذين ينتمون إلى أعراق مختلفة عن ديانتهم» وإن الآراء السلبية عن الإسلام التي عبر عنها 36٪ من الذين شاركوا في الاستطلاع لم يبلغوا عن أي تحامل شخصي تجاه المسلمين. وقد عبر 91٪ من أولئك الذين أشاروا إلى قدر كبير من العنصرية تجاه المسلمين عن آراء سلبية عن الإسلام. إلى أي مدى يؤثر هذا التفكير على العقيدة الإسلامية أم إن تأثيره يكون أكثر راهنية بين المسلمين؟

أكد أكبر زادة وروز (2011) أن «الجماعات الإسلامية تنظر إلى النموذج الغربي للحكومة وسياسة التعددية الثقافية على أنهما يلحقان الضرر بالهوية الإسلامية والإسلام» (p. 313)، وهم يسلطون الضوء على أن مجموعات مثل حزب التحرير (HT) ترى «الديمقراطية والتعددية الثقافية بمثابة حيلتين هدفهما إضعاف الإيمان، وإبعاد المسلمين عن الحقيقة وقهرهم» (Akbarzadeh and Roose 2011, 314). بالنسبة إلى أولئك الذين يتبنون التفسيرات المتطرفة العنيفة للإسلام، فإنهم ينظرون إلى الديمقراطية كشكل من أشكال الشرك (الوثنية). على سبيل المثال، يعتبر زعيم القاعدة أيمن الظواهري أن الديمقراطية دين زائف يجب تدميره لأن الله، لا البشر، هو المصدر الوحيد للتشريع. من وجهة نظره، تسمح الديمقراطية للبشر بالتشريع، وبالتالي وضعوا أنفسهم في موضع الله. في الوقت الذي خرج فيه من السجن في عام 1984، أدان الظواهري جماعة الإخوان المسلمين المصرية ووصفهم بالكفر لمحاولتهم المشاركة في العملية السياسية في البلاد، وهو عمل نظر إليه بوصفه نوع من «التضحية بحكم الله وقبول فكرة أن الناس هم المصدر النهائي للسلطة» (Rabasa and Benard 2015, p. 27).

لم ينشأ هذا التفكير من القرآن، ولا من الإسلام في سنواته الأولى ولا حتى من الإسلام الحديث أو المبكر(Rane 2010b). دعا المثقفون المسلمون الذين يعود تاريخهم إلى القرن التاسع عشر إلى

الديمقراطية، وأكدوا على توافقها مع الإسلام. يوثق عزام التميمي (1997) أنه منذ أوائل ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان رفاعة الطهطاوي (توفي عام 1873) من بين علماء المسلمين العرب الأوائل الذين أشادوا بالديمقراطية، وشرحوا توافقها مع الشريعة. وكان جمال الدين الأفغاني (توفي عام 1897) من أبرز الذين قدموا حججًا للدفاع عن الديمقراطية من حيث ترسيخها لأفكار العدالة والمشورة، والالتزام بالدستور ومكافحة الاستبداد وضمان مساءلة الحكام أمام الجمهور (Tamimi 1997). ومع ذلك، بحلول النصف الأخير من القرن العشرين، عارض عدد من الزعماء المسلمين المؤثرين الديمقراطية وطالبوا بالبدائل القائمة على مفهوم الدولة الإسلامية.

تعتبر فكرة الدولة الإسلامية التي تمتاز بتطبيقها للشريعة ظاهرة حديثة دافع عنها أبو الأعلى المودودي (توفي 1979) في سياق الحكم الاستعماري البريطاني وسياسة هوية شبه القارة الهندية في السنوات التي سبقت التقسيم. ردّاً على دعوات الرابطة الإسلامية لإقامة دولة إسلامية في باكستان، ودعوات الهندوس إلى هند علمانية، فضلًا عن الدعوات الشيوعية لإقامة دولة اشتراكية، دعا المودودي إلى تأسيس الحاكمية لله واعتبر كل الدعوات المخالفة نوعًا من الكفر وتهديدًا للهوية الإسلامية (Ahmad 2009). كانت معارضة المودودي المركزية للديمقراطية تتجلى في مفهومه عن التوحيد (التوحيد الإسلامي) الذي فسر من خلاله السيادة على أنها تنتمي حصرياً إلى الله، مما يستبعد مشروعية؛ أي تشريع مصدره غير إلهي (Maududi 1976). يتجاهل هذا المنظور فكرة أن الشريعة هي تفسير إنساني للقرآن والتقاليد النبوية التي حدثت على مدى مئات السنين بعد وفاة النبي محمد (Kamali 2008). اعتبر المودودي (1976) أن الإسلام «نقيض الديمقراطية الغربية العلمانية» على اعتبار أن «الأساس الفلسفي للديمقراطية الغربية هو مفهوم سيادة الشعب» (p. 264)، وقد وجد مفهوم الدولة الإسلامية للمودودي الدعم بين المفكرين الإسلاميين وروادهم في ذلك الوقت. يشار إلى أن المودودي لعب دورًا استشاريًا بارزًا في الشريعة الإسلامية لدى جامعة المدينة المنورة في المملكة العربية السعودية، وهي مؤسسة كانت قديمًا في طليعة المؤسسات التي تعمل على نشر الأيديولوجية الإسلامية التي يرتكز عليها السلفيون، وخاصة الإسلام الوهابي (Farquhar 2017). يصف لورنس مدى الانتشار الإسلاموي للسلفية الوهابية بين المجتمعات الإسلامية الغربية (2012, 54) على النحو التالي:

انتشرت السلفية الوهابية في كافة أنحاء العالم- من خلال بناء المساجد الكبرى، وتداول الملايين من الكتب الدعائية المجانية لها، وإرسال المبشرين والأئمة- بتكلفة تقدر بأكثر من 85 مليار دولار بين عام 1975 وعام 2005 (دفعتها بعض الاقتصاديات المستفيدة)، وهو ما يعكس جهدًا حازمًا لإقامة هيمنة روحية وسياسية على الممارسات الإسلامية. وقد قام الملك فهد (1982-2005) شخصيًا بتمويل بناء 210 مركزًا

إسلاميًا ودعم أكثر من 1500 مسجد و202 كلية ونحو 2000 مدرسة لتعليم أطفال المسلمين في البلدان غير الإسلامية.

تسمح بعض الدراسات عن المسلمين في الغرب بالتمييز بين المواقف ومظاهر التدين والقيم فيما يتعلق بالانتماء إلى المساجد والمنظمات الإسلامية. في حين لم يكن التركيز المقصود من دراستهم للمسلمين في أستراليا، حدد كلًّا من آتي ودون وأوزبال (2015) فرقًا كبيرًا بين ردود المسلمين الذين تمت مقابلتهم وجهاً لوجه في المساجد أو المساحات الإسلامية وتلك التي تمت مقابلتهم عبر الهاتف. بالنسبة إلى مسألة الاختلاط مع غير المسلمين في مكان العمل، اجتماعيًا وفي بيئات تعليمية، فإن أولئك الذين استجابوا وجهاً لوجه في المساجد أو المساحات الإسلامية كانوا يفعلون ذلك على نحو متحفظ للغاية من المقابلات التي أجراها المسلمون عبر الهاتف (workplace 82: 88, socially 60: 76, and education 71: 87). كانت الاختلافات واضحة أيضًا بين أولئك الذين أجابوا بأنهم لم يختلطوا أبدًا أو بالكاد مع غير المسلمين (workplace 8: 3, socially 11: 4, educational settings 12: 8).

بالإضافة إلى الدراسة السابقة، وبالاعتماد على نفس مجموعة البيانات، حقق مابدزاهما Mapedzahama (2016)) نتائج مماثلة. بالنسبة إلى مسألة ما إذا كان الإسلام متوافقًا مع مبادئ المجتمع الأسترالي، وافق 64٪ من رواد المساجد ممن شملهم الاستطلاع مقابل 83٪ من المجيبين عبر الهاتف الذين وافقوا بشدة. فيما يتعلق بما إذا كانت العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في أستراليا ودية، فإن 45٪ من رواد المساجد أيدوا ذلك ممن شملهم الاستطلاع مقابل 86٪ من المجيبين عبر الهاتف. في حين وافق سبعة وأربعون بالمائة من رواد المساجد ممن شملهم الاستطلاع مقابل 83٪ من المجيبين عبر الهاتف على أن المسلمين مندمجون بصورة جيدة في المجتمع الأسترالي. بالنسبة إلى الأسئلة المتعلقة بشعور الانتماء لاستراليا، وافق 74٪ من رواد المساجد ممن شملهم الاستطلاع مقابل 98٪ من المجيبين عبر الهاتف. أما فيما يتعلق بشأن ما إذا كان من المهم أن يتم قبول الأطفال بوصفهم أستراليين على نحو كامل، وافق 84٪ من رواد المساجد ممن شملهم الاستطلاع مقابل 98٪ من المجيبين على الهاتف.

يشير هذا التباين في المعدلات السابقة إلى أن أولئك الذين كانوا أكثر ارتباطًا بالمساجد ومنظمات المجتمع الإسلامي رأوا أن الإسلام أقل اتساقًا مع المعايير والمجتمع الأسترالي، وأن العلاقات مع غير المسلمين أقل ودية. كما أنهم يعتبرون أن المسلمين أقل اندماجًا، وأنهم أقل تحديدًا كأستراليين، مقارنةً بأولئك الذين يحتمل أن يكونوا أقل ارتباطًا بالجاليات المسلمة. من بين من أجريت معهم المقابلات عبر الهاتف من خلال الاختيار العشوائي، قد يكون تمثيلهم أعلى للمسلمين الأقل ارتباطًا بمجموعات المجتمع

المسلم ومنظماته، ولهذا السبب قد يختلفون في هويتهم ووجهات نظرهم وخبراتهم فيما يتعلق بغير المسلمين والمجتمع الأسترالي.

يمكن أن يعزى هذا التباين، على الأقل جزئيًا، إلى فهم الإسلام وممارسته بين المسلمين الذين يرتبطون ارتباطًا وثيقًا بالمساجد والجالية المسلمة اليوم، والتي يتم من خلالها نشر السلفية والأيديولوجية الإسلامية عمومًا منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين (Laurence 2012). ويوثق لورنس في عمله السابق أن الثقافة الإسلامية قد أسست من قبل الاتحادات السياسية الإسلامية من خلال توفير أماكن للصلاة وتوفير الأئمة والمحاضرين والأنشطة الاجتماعية. ويشير إلى أنه "على الرغم من أن هذه المنظمات قد تمثل قاعدة عضوية صغيرة نسبيًا من حيث عدد السكان المسلمين المحليين (عادة ما يتراوحون بين 2 إلى 4 في المائة فقط)، فإنها غالبًا ما تتحكم في نسبة كبيرة من الجمعيات الدينية الإسلامية ومساحات الصلاة- وأحيانًا تصل إلى نسبة واحد من كل ثلاثة- إذ يتجمع المسلمون الذين يتجهون إلى المساجد للتواصل الاجتماعي والصلاة" (Laurence 2012, 41)، ويتم تحفيز العديد من المسلمين في الغرب على الانتقال إلى المناطق القريبة من المسجد، حيث سيتمكن أطفالهم من الذهاب إلى المدارس الإسلامية من أجل حماية هويتهم الإسلامية (Bouma 1994; Tinker and Smart 2012; McCreery et al. 2007). وفقًا لبيانات التعداد الأسترالي لعام 2011، يعيش ما يقرب من ثلث (32٪) المسلمين في أستراليا في واحدة من حوالي 80 ضاحية تزيد فيها نسبة المسلمين خمس مرات على الأقل عن النسبة المئوية للسكان المسلمين بالولاية. علاوة على ذلك، زاد عدد هذه الضواحي ذات التجمعات العالية من المسلمين بمرور الوقت، وكذلك نسبة المسلمين الذين يقيمون فيها.[1]

بحسب همفري، «بالنسبة للمهاجرين أنفسهم، فإن فعل الهجرة يتحدى كلاً من إحساسهم بقيمة الذات وقيمة تراثهم الثقافي»، ومن خلال «فعل الهجرة ذاته، يمارسون الحكم على الدول والمجتمعات والثقافات التي هاجروا منها بناء على الفرص والإمكانيات التي قدموها لهم في البلدان المتقدمة في العالم» (1990, 211). يجادل همفري (1990) بخصوص مدى قدرة المجتمعات الإسلامية في الغرب على البقاء بمعزل نسبيًا عن المجتمع الأوسع. إنهم قادرون على الحصول على مكتسبات العالم المتقدم، ولكنهم يحافظون على الشعور بالولاء المتصور لبلدهم الأم، إضافة إلى الثقافة والدين. في حين أن هناك حاجة إلى مزيد من البحث فيما يتعلق بالتعاليم التي تنتشر تحت ستار الإسلام في مثل هذه المجتمعات المسلمة الغربية، هناك سبب

1 البيانات التي تم تحليلها مأخوذة من مكتب الإحصاء الأسترالي 2001 و2006 و2011 لتعداد السكان والمساكن وتستند إلى أسئلة "مكان الإقامة المعتاد" و"الانتماء الديني" للتعداد (السؤالان 8 و19 على التوالي). تم الوصول إلى بيانات عامي 2006 و2011 باستخدام برنامج جدول المكتب الأسترالي للإحصاءات (ABS) وتم الوصول إلى البيانات من تعداد 2001 من قسم Quick Stats من موقع ABS.

للاعتقاد بأن تلك التعاليم ذات الطابع العام والمسيَّس والانعزالي، المعادي للغرب تستمد من الإسلام أقل بكثير مما تستمد من الإسلاموية. دعونا نتحول إلى مناقشة هذه المشكلة الآن.

5. الإسلاموية

الإسلاموية مصطلح استخدمه الباحثون الأوروبيون المتخصصون في دراسة الإسلام منذ نهاية القرن السابع عشر في إشارة إلى دين المسلمين. وبحلول سبعينيات القرن العشرين، بدأ بعض الباحثين الغربيين استخدام العديد من المصطلحات لالتقاط الحركات والتطورات السياسية المستوحاة من الدين في العالم الإسلامي، وأبرزها تلك المرتبطة بالإخوان المسلمين في مصر والحركات المرتبطة بها، وانتشار الوهابية في المملكة العربية السعودية والثورة الإسلامية في إيران (Zakariyya 2005). سعت تلك المصطلحات، بما في ذلك الأصولية الإسلامية، والإسلام المتطرف، والنهضة الإسلامية، والإسلام السياسي، أن تعكس الخصائص السياسية، وأحياناً العنيفة، والمناهضة للغرب، والمعادية للديمقراطية (Esposito and John 1999). في أعقاب هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية، أصبحت الإسلاموية المصطلح الأكثر استخدامًا على نطاق واسع في إشارة إلى الشيعة والسنة، بما في ذلك الجماعات الوهابية والسلفية، [2] التي تدعم هيمنة التفسير الشمولي للإسلام الذي يعتبر الغرب معاديًا، وبالنسبة إلى بعض الجماعات، كان ذلك مبررًا لاستخدام العنف لتحقيق أهداف سياسية وطنية أو عالمية (Mozaffari 2007). الإسلام والإسلاموية ليسا هما الشيء نفسه. الأول عقيدة، في حين يكون الأخير أيديولوجيا تستدعي من عقيدة الإسلام شرعيتها:

هناك فرق بين إيمان الإسلام والسياسة الإسلامية للمتدينين، والتي توظف الرموز الدينية لتحقيق غايات سياسية. سينكر الكثيرون هذا التمييز، بما في ذلك أبرز الإسلاميين أنفسهم. ليس هناك شك في أن العديد من الإسلاميين لديهم قناعة مخلصة بأن إسلامهم هو الإسلام الحقيقي. في الواقع، تنبع الإسلاموية من التفسير السياسي للإسلام: فهي لا تستند إلى الإيمان الديني للإسلام، ولكن إلى الاستخدام الأيديولوجي للدين داخل المجال السياسي. (Tibi 2012, vii).

يصف مظفري (2007, 21) الإسلاموية بأنها "أيديولوجية دينية ذات تفسير شمولي للإسلام هدفه النهائي السيطرة على العالم بكافة الوسائل". ويدعي أن "الإسلاموية هي أكثر من مجرد "دين" بالمعنى الضيق للاعتقاد اللاهوتي والصلاة الخاصة والعبادة الطقسية، ولكنها أيضًا بمثابة طريقة كاملة للحياة مع توجيه للسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي (2007, 22). تستخدم الإسلاموية تعاليم الإسلام بشكل انتقائي لتشكيل مجموعات من الأفكار التي تشمل الأيديولوجيا، التي تتضاعف فيها كالتزامات دينية

2 الوهابية نوع من التفسير الفقهي المتطرف، ظهرت على يد محمد بن عبد الوهاب وهي شكل من أشكال السلفية التي تحاول تفسير الإسلام وفقًا لما يعتقد أنه فهم الجيل الأول من المسلمين.

مشروعة. الإسلاموية ليست حركة متجانسة مع قيادة مركزية، ولا يكون استخدام العنف بين المجموعات المكونة له ثابتًا أو منهجيًا (Mozaffari 2007). يشير الطيبي (2012) إلى مجموعتين عريضتين يسميهما الإسلاميين المؤسسين والجهاديين؛ المجموعة الأولى، التي يشار إليها عادة باسم المعتدلين، تتبنى الجوانب الإجرائية للديمقراطية، ولديها قابلية لاستخدام صندوق الاقتراع بدلاً من العنف لتحقيق أهدافها السياسية. أما المجموعة الثانية، التي يُنظر إليها عمومًا على أنها متطرفة أو متشددة، تستخدم علانية العنف والحرب غير النظامية، وتتبنى الإرهاب طريقًا لها؛ كلتا المجموعتين في تقييم الطيبي "وجهان لعملة واحدة ولحركة واحدة عابرة للقوميات" (Tibi 2012, 10).

بناءً على الأفكار المبكرة لمؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي (المتوفى عام 1979) وزعيم جماعة الإخوان المسلمين في مصر سيد قطب (المتوفى عام 1966)، فإن الأهداف المركزية للإسلاموية تشمل إقامة دولة إسلامية أو تأسيس الخلافة على أساس تطبيق قانون تشريعي يسمى الشريعة (Rane 2010b). ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن وصف الإسلاميين للشريعة كقانون تشريعي لا يتماشى مع هذا المفهوم من مسار أخلاقي يستخدم في القرآن (45: 18) وفي السنوات التكوينية للإسلام من قبل النبي محمد وصحبه (Kamali 2008; Tibi 2012). يختلف المفهوم الإسلامي للشريعة كنظام تشريعي عن استخدامه في العصر الكلاسيكي للحضارة الإسلامية (في القرنين الثامن عشر والثالث عشر) عندما كان يعمل كنظام للفقه الشرعي في تحديد الأحكام المتعلقة بالعبادات/ مسائل العبادة (الصلاة، الزكاة، الصوم)، الحج، إلخ.)، الشؤون المدنية/ الزواج (الزواج، الطلاق، الميراث، المعاملات، التجارة، إلخ)، وجرائم العقوبات (السرقة، الزنا، التشهير، إلخ). خلال هذه الفترة، كانت شؤون الدولة، مثل الإدارة والضرائب والحرب والعلاقات الخارجية، تنتمي إلى فئة منفصلة تسمى السياسة (السياسة والإدارة) وكانت من اختصاص الخليفة (Kamali 2008; Tibi 2012). لم تكن السياسة مرتبطة بالشريعة، حتى القرن الرابع عشر عند ظهور ابن تيمية (توفي 1328) داعيًا إلى هذا الربط ردًا على تدمير الخلافة على يد المغول في عام 1258. إن هذا الموضوع بتفاصيله يخرج عن دائرة اهتمامنا في هذا الفصل، ولكن تجدر الإشارة إلى أن المؤسسة السياسية للخلافة غير موجودة في القرآن أو الحديث، وبالتالي لا يمكن اعتبار تنفيذها التزامًا دينيًا على النحو الذي أوضحته بالتفصيل دراسة قام بها أحد علماء الأزهر، الشيخ علي عبد الرازق، كتبها في عام 1925 وحملت عنوان "الإسلام وأصول الحكم" (Razek 2013).

إن مفهوم الشريعة كنظام قانوني هو ابتكار ابتكرته الإسلاموية في القرن العشرين. بصرف النظر عن محاولة العثمانيين تطبيقه في أواخر القرن التاسع عشر، فإنه لا توجد سابقة في التاريخ الإسلامي لتطبيقه كقانون تشريعي لدولة إسلامية: هذه ظاهرة جديدة تمامًا داخل الإسلام، والادعاء بأنها تستعيد بعض

المؤسسات التاريخية هو محض اختراع لتقاليد لم تكن موجودة يومًا: محاولة لغرس بعض القيم والقواعد السلوكية من خلال تأكيد التواصل والاستمرار مع الممارسات السابقة المتخيلة، لكنه اختراع ضروري. إن الدعوى لاستنباط القوانين من إرادة الله، لا من عقول البشر، أمر أساسي في الأيديولوجية الإسلامية. (Tibi 2012, 25).

والخلط بين الإسلام والإسلاموية موجود ليس فقط في عقول شعوب المسلمين وغير المسلمين، بل يمتد أيضًا إلى الحكومة والإعلام وحتى الأكاديميين:

في مجال الدراسات الإسلامية، يتم في الغالب تجاهل الاختلاف بين الإسلاموية والإسلام إلى حد كبير، بل قد يتم رفضه. لكن ... التمييز أساسي لأي اعتقاد بأن المسلمين يمكنهم العيش في سلام مع غير المسلمين. ليست العقيدة الدينية للإسلام عقبة أمام السلام أو تهديدًا لغير المسلمين. في المقابل، تخلق الإسلاموية فجوة حضارية عميقة بين المسلمين وغير المسلمين. (Tibi 2012, vii).

يزعم الطيبي (2012) أن الخلط بين الإسلام والإسلاموية هو المسؤول عن الصراع بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك العداء الذي يقره الدين تجاه غير المسلمين وكذلك الحال بالنسبة إلى المسلمين الذين لا يقبلون الأجندة الإسلامية بوصفها التعبير الحقيقي عن الإسلام. استنادًا إلى مراجعة للأطروحات والفتاوى الدينية المنشورة أساسًا منذ الثمانينيات، والمقابلات التي أجريت مع أئمة وحضور العديد من المساجد والمنظمات الإسلامية البارزة في الدول الغربية، يقول شافيت (2014) إن السلفيين يروجون لمفهوم «الولاء والبراء» التي توجب على المسلمين الامتناع عن إقامة علاقات صداقة مع غير المسلمين أو حبهم أو تقليد معتقداتهم وعاداتهم. لقد عرف السلفيون هذا المفهوم على النحو التالي:

بالمعنى المعاصر للكلمة، بالنسبة إلى أولئك الذين يدافعون عن الفهم الحرفي الصارم للقرآن والتقاليد النبوية والتقاليد الاجتماعية المحافظة- يشير هذا المفهوم إلى أن الله ورسوله قد أمر المؤمنين بأن يحتفظوا بحبهم وصداقتهم للمسلمين، وأن ينأوا بأنفسهم عن الكفار، ويحتقرونهم ويتجنبون تقليد معتقداتهم وعاداتهم. تطور هذا المفهوم ليصبح أحد أعمدة النهج السلفي، مبررًا دعوته بضرورة تقليل تفاعلات المسلمين مع غير المسلمين إلى الحد من دمج المعايير الغربية في المجتمعات الإسلامية. (Shavit 2014, 67).

كما أشار إلى أنه "منذ التسعينيات، انتشرت المعالجات السلفية والفتاوى حول "الولاء والبراء" في المساجد الغربية وعلى بوابات الإنترنت، لتشجيع أجندة مناهضة لفكرة الاندماج" (Shavit 2014, 68). ويقول إن هذه الفتاوى "تعبر عن كره للممارسات الحديثة (خاصة تلك المرتبطة بالثقافة أو القيم الغربية)، ورفض الانغماس في الأنشطة الترفيهية التي تصرف انتباه المؤمنين عن تكريس حياتهم لعبادة الله، والتأكيد

على الحاجة إلى فصل النساء بشكل صارم عن المجال العام" (Shavit 2014, 70). علاوة على ذلك، استدعى السلفيون عقيدة الولاء والبراء للمجادلة بأن "العلاقات الشخصية الودية لابد أن تكون قائمة بينهم بوصفهم مسلمين".

يقول شافيت إن "المفهوم تم تطويره وتنميته ليصبح جزءا من صميم الكتابات السلفية المعاصرة، لأنه عزز اثنين من أهدافهم الأيديولوجية الرئيسة: الخلاص الشمولي في العقيدة والممارسة إضافة إلى الحد من آثار الثقافة الغربية على المجتمع" (2014, 72). ويدعي أنه "يقلل من إمكانية اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية"، على الرغم من أن "السلفيين في الغرب يفسرون هذه النصوص ويطبقونها بطرائق مختلفة، بعضها لا هوادة فيه، وبعضها أكثر "قابلية للتنفيذ" (Shavit 2014, 83). على أي حال، يمكن رؤية تأثير عقيدة الولاء والبراء السلفية في بيانات استطلاع الرأي حول العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين:

لقد أفصح حوالي واحد من كل ثلاثة مسلمين أمريكيين عن أن (5٪) أو أكثر (وصلت النسبة إلى31٪) من أصدقائهم المقربين مسلمون. في حين قال حوالي نصف المشاركين (47٪) أن بعض أصدقائهم مسلمون، وحوالي واحد من كل ستة أن لديهم صديق مسلم (15٪) أو أنهم ليس لديهم أصدقاء مسلمين (1٪). نسبة أصغر من المسلمين اليوم تقول إن جميع أو معظم أصدقائهم من المسلمين مقارنة بعام 2011 أو2007، عندما أكد حوالي نصف المسلمين الأمريكيين بذلك. المسلمون الذين ذهبوا إلى أن الدين مهم للغاية بالنسبة إليهم، هم أكثر عرضة لأن يكون جميع أو معظم أصدقائهم مسلمين، مقارنة بأولئك الذين يذهبون إلى أن الدين أقل أهمية.

قدمت التعددية الثقافية في أوروبا وأماكن أخرى إشارات مختلطة للمهاجرين المسلمين فيما يتعلق بالتطلعات الثقافية (Humphrey 2001)، وبالنسبة إلى بعض المراقبين، فإن تعظيمها لقيمة الاختلاف الثقافي منح الفرصة أمام النزعة الإسلاموية للعمل تحت مظلتها (Laurence 2012). حتى مع وجود الهجمات الإرهابية الإسلامية الكبرى في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، فقد تم السماح للإسلاميين بالعمل بصورة علانية دون إعاقة من السلطات في العديد من الدول الغربية، وخاصة في المملكة المتحدة (Tibi 2012). على الرغم من انتشار فكرة التعددية الثقافية، إلا أننا نجد بين المسلمين المهمشين اجتماعيًا في أوروبا، بما في ذلك الطبقات الإثنية المعدمة، وكذلك الطبقة الوسطى التي لديها بعض الامتيازات، انتشارًا لما يسمى "العنصرية الإقصائية" التي يزعمون مواجهتها تحت وطأة الثقافة الغربية، وهم يعربون دائمًا عن استيائهم من "سياسات الهوية الإسلامية" التي تدفع إلى معاملتهم على هذا النحو، إنهم الفئة الأكثر معاناة في هذا الأمر. (Laurence 2012, 82).علاوة على ذلك، كان هناك تعاون مكثف

بين الحكومات الأوروبية والمسلمة في مجتمعات المهاجرين، إذ كان الإسلام في الغرب متأثرًا بالمناهج والأساليب والتفسيرات الأجنبية بدلاً من التجارب والتعبيرات المحلية التي من المرجح أن تنتج أشكالاً محلية من الإسلام في الغرب، والتي هي أكثر ملاءمة للسياقات المحلية.

عملت كل من الحكومات الأوروبية والدول الإسلامية عن قصد لمدة عقود ضد فكرة الذوبان الكلي من خلال تشجيع الاحتفاظ باللغة الأم والحفاظ على الهويات الثقافية والدينية المتميزة التي لا تختلط مع مجتمع الأغلبية- وهي السمات ذاتها التي سيتم الاستشهاد بها لاحقًا كدليل على فشل عملية الاندماج. (Laurence 2012, 56).

على النقيض من القضايا التي قدمت في دراسة أجراها رايت وآخرون (2017) عن التعددية الثقافية والاندماج الإسلامي، يوثق لورانس أن الحملات الأخلاقية للإسلاميين، الأكثر عدوانية في المجالات المتعلقة بالتعليم المشترك والدفاع عن وجود الإسلام في المجال العام، تثير القلق حول الإسلام والمسلمين على اعتبار أنها "حظيت في أغلبها بسمعة سيئة في مواجهات اللاعنف بين "الإسلام" و"الغرب" في الفترة من 1990 وحتى 2010، والتي يمكن ردها إلى وجود شبكات سياسية إسلامية في أوروبا"، وقد أفضى ذلك إلى ظهور "ميلًا واضحًا نحو تفعيل الرقابة". يوضح لورانس ذلك:

لقد عزز نجاحهم المخاوف من أنهم سيعملون على تشجيع الأجيال الأوروبية المسلمة المولودة في البلاد على تجاهل حكم القانون لصالح الدعوى السماوية التي اتخذت شعار: "القرآن دستورنا". اعترض متحدثون إسلاميون على صور النبي محمد في الروايات البريطانية، واللوحات الجدارية الإيطالية، والرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، أو في الأوبرا في جنيف وبرلين. كما دعوا إلى سيادة نمط "الاحتشام" بين النساء الشابات وحقهن في ارتداء الحجاب واستثنائهم من حصص التربية البدنية في المدارس. وقد دفعت تلك المظاهر بعض المراقبين إلى القول بأنهم يتابعون عن كثب الزحف الإسلامي من أجل أسلمة أوروبا. (Laurence 2012, 41).

يضيف لورنس أنه "منذ عام 1989، أصبحت الشبكات التي أنشأتها اتحادات الشعائر الإسلامية تشكل التحدي الأقوى لحكم القانون" العلماني "في أوروبا" (2012, 87)، وأنه "عندما يشير منتقدو الإسلام إلى أن الدين في حاجة إلى عملية إصلاح، أو يتهمون القيادة الإسلامية بـ "الخطاب المزدوج" - الدعوة إلى التوفيق والحوار باللغات الأوروبية، مع تشجيع التعصب الديني بلغاتهم الأصلية- تتم مواجهتهم بمقولة أن الإسلام متحرر من فكرة رجال الدين، وأن القادة لا يمثلون سوى أنفسهم" (2012, 88). في دوائر المتخصصين هناك رأي مفاده أنه "إذا كان الدين الإسلامي يميل إلى دمج الدين والسياسة... فإن أي اعتراف

رسمي بالإسلام أو وضع سياسات تراعي الادعاءات الدينية للمسلمين، سيضعف حتمًا أسس الديمقراطية الليبرالية" (Laurence 2012, 123). وقد "أكد بعض المنظرين على الحاجة إلى التمييز بين مجتمع يدعم "التعددية" وآخر يستسلم لـ "التعددية الثقافية" (Laurence 2012, 123). تظل مثل هذه الخطابات خارج السياسات الصحيحة في العديد من المجتمعات الغربية، ويعزى ذلك بدرجة كبيرة إلى الخلط بين الإسلام والإسلاموية، وأن هذا الخطاب لا يزال غير معترف به ويخضع للدراسة في سياق الإسلام والمجتمعات الإسلامية في الغرب. لم يتناول هذا الفصل الادعاءات القائلة بأن الخطابات التي تحمل الإسلام مسؤولية فشل التعددية الثقافية هي نوع من رهاب الإسلام. يطالب الطيبي (2012) بأن الإسلاميين لم يستخدموا فقط ادعاءات كراهية الإسلام لإظهار النقد المشروع للإيديولوجية الإسلامية ولكنهم اخترعوها في الأساس من أجل تحقيق هذا الغرض:

بالإضافة إلى مساهمتها في عملية الاستقطاب بين المسلمين وغير المسلمين، فإن الإسلاموية تولد أيضًا فتنة شرسة في مجتمع الإسلام. في جهادها ضد "أعداء الإسلام"، تسعى الإسلاموية إلى إقصاء المسلمين الليبراليين خارج مفهوم الأمة- الذي يشير إلى المجتمع المسلم في كافة أنحاء العالم. لحماية أنفسهم من النقد، اخترع الإسلاميون صيغة "رهاب الإسلام" لتشويه سمعة منتقديهم. (2012, vii-viii).

سيتم فحص هذه الادعاءات ومناقشتها لاحقًا. إلى جانب الآثار المترتبة على استخدام الإسلاميين لفكرة كراهية الإسلام ورهابه لاستدعاء النقد الإسلاموي لها، ولتقويض انتشار التفسيرات الأصلية وغير المسيّسة للإسلام في الغرب.

6. خاتمة

في أعقاب الحرب العالمية الثانية، رفعت العديد من الدول الغربية، من بينها الدول الاستعمارية السابقة للدول ذات الأغلبية المسلمة، قيود الهجرة التي سمحت بتوطين ما أصبح يمثل أعدادًا كبيرة من المسلمين في الغرب. بين العديد من هذه البلدان، وخاصة في أوروبا، شكلت التعددية الثقافية أيديولوجيا وسياسات لدمج المهاجرين الجدد. ومع ذلك، شهد النصف الأخير من القرن العشرين أيضًا ظهور أيديولوجية جديدة في العالم الإسلامي، وهي الإسلاموية التي وظفت بشكل انتقائي بعض الأفكار الإسلامية سعياً وراء أجندتها السياسية. إن الفشل في التمييز بين الإسلام والإسلاموية، ليس فقط بين الحكومات الغربية والإعلام والجمهور، بل داخل المجتمعات الإسلامية أيضًا، ساهم بشكل كبير في تنامي الآراء السلبية عن الإسلام في الغرب، وما استدعاه ذلك من تصورات لدى المسلمين على أنهم مواطنون غير مرغوب فيهم لدى الغرب، فضلًا عن تعالي بعض الأصوات التي تحمل فكرة التعددية الثقافية مسؤولية هذا الوضع على أساس أنها تركت المجتمعات

الغربية عرضة للتغيير الاجتماعي غير المرغوب فيه وما تبع ذلك من تهديدات للأمن القومي. وقد أفضى ذلك إلى تراجع العديد من الدول الغربية عن رفع شعار التعددية الثقافية نتيجة لتلك المخاوف أو الخوف من التوظيف السياسي لها من قبل الأحزاب والجماعات اليمينية. ومع ذلك، لا يزال هناك دعم واسع للتعددية الثقافية والإقرار بأهمية التنوع الثقافي في الغرب. إننا ندعي أن تعزيز أي موقف من الموقفين السابقين، سيظل رهينًا بالتمييز بين الإسلام والإسلاموية، مع التأكيد بأن الأول دين والأخير أيديولوجيا سياسية، وإذا كانت التعددية الثقافية قادرة على استيعاب الأول، فإنها غير مكرهة إطلاقًا على استيعاب الأخير.

المراجع

Ahmad, Irfan. 2009. *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami*. Princeton: Princeton University Press.

Akbarzadeh, Shahram, and Joshua M. Roose. 2011. Muslims, Multiculturalism and the Question of the Silent Majority. *Journal of Muslim Minority Affairs* 31 (3): 309-325

Blanchard, Christoper M., and Alfred B. Prados. 2007. *Saudi Arabia: Terrorist Financing Issues*. Library of Congress Washington DC Congressional Research Service.

Bouma, Gary D. 1994. *Mosques and Muslim Settlement in Australia*. Canberra: Australian Government Publishing Service.

Dunn, Kevin M., Rosalie Atie, Virginia Mapedzahama, Mehmet Ozalp, and Adem F. Aydogan. 2015. *The Resilience and Ordinariness of Australian Muslims: Attitudes and Experiences of Muslims Report*. Penrith: Western Sydney University.

Dunn, Kevin, Rosalie Atie, and Virginia Mapedzahama. 2016. Ordinary Cosmopolitans: Sydney Muslims' Attitudes to Diversity. *Australian Geographer* 47 (3): 281-294

Esposito, J.L., and L. John. 1999. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.

Farquhar, Michael. 2017. *Circuits of Faith: Migration, Education and the Wahhabi Mission*. Stanford: Stanford University Press.

Farrar, Max. 2012. *Islam in the West: Key Issues in Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan.

Gallup. 2012. *Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Sentiment in the West*. http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-antimuslim- entiment-West.aspx

Hassan, Riaz. 2015. *Australian Muslims: A Demographic, Social and Economic Profle of Muslims in Australia*. Adelaide: International Centre for Muslim and non-Muslim Understanding, University of South Australia.

Humphrey, Michael. 1990. Islam, Immigrants and the State: Religion and Cultural Politics in Australia. *Islam and Christian-Muslim Relations* 1 (2): 208-232.

———. 2001. An Australian Islam? Religion in the Multicultural City. In *Muslim Communities in Australia*, ed. Abdullah Saeed and Shahram Akbarzadeh, 33-52. Sydney: University of New South Wales Press.

Joppke, Christian. 2004. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy. *The British Journal of Sociology* 55 (2): 237-257.

Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.

Laurence, Jonathan. 2012. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.

Maududi, Sayyid Abul A'la. 1976. *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications.

McCreery, Elaine, Liz Jones, and Rachel Holmes. 2007. Why Do Muslim Parents Want Muslim Schools? *Early Years* 27 (3): 203-219

Miller, Charles. 2017. Australia's Anti-Islam Right in Their Own Words: Text as Data Analysis of Social Media Content. *Australian Journal of Political Science* 52 (3): 383-401

Modood, Tariq. 2005. *Remaking Multiculturalism After 7/7*. Retrieved from https://www.surrey.ac.uk/cronem/fles/Tariq-Modood-article.pdf

Mozaffari, Mehdi. 2007. What Is Islamism? History and Defnition of a Concept. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 17-33

Norris, Pippa, and Ronald F. Inglehart. 2012. Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations. *Political Studies* 60 (2): 228-251.

Peter, Frank. 2006. Individualization and Religious Authority in Western European Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (1): 105-118

Pew Research Center. 2016. *Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs*. http: //www.pewglobal.org/2016/07/11/europeansfear- ave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/

———. 2017. *US Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream*. http: //assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/07/25171611/U.S.-MUSLIMS-FULL-REPORT. Pdf

Rabasa, Angel, and Cheryl Benard. 2015. *Eurojihad*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rane, Halim. 2010a. Media Content and Inter-community Relations. In *Islam and the Australian News Media*, ed. Halim Rane, Jacqui Ewart, and Mohamad Abdalla, 55-119. Carlton: Melbourne University Press.

———. 2010b. *Islam and Contemporary Civilisation: Evolving Ideas, Transforming Relations*. Carlton: Melbourne University Press.

Rane, Halim, Jacqui Ewart, and John Martinkus. 2014. *Media Framing of the Muslim World: Conflicts, Crises and Contexts*. Croydon: Palgrave Macmillan.

Rane, H., M. Nathie, B. Isakhan, and M. Abdalla. 2011. Towards Understanding What Australia's Muslims Really Think. *Journal of Sociology* 47 (2): 123-143.

Razek, A.A. 2013. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: Edinburgh Univeristy Press.

Shane, S. (2016). Saudis and Extremism: Both Arsonists and Firefghter, New York Times, 25 August, online: https://www.nytimes.com/2016/08/26/world/middleeast/saudi-arabia-islam.html

Shavit, Uriya. 2014. Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating Al-Walā Wa-Al-Barā (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice. *Islam and Christian-Muslim Relations* 25 (1): 67-88

Statham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni, and Florence Passy. 2005 Resilient or Adaptable Islam? Multiculturalism, Religion and Migrants' ClaimsMaking for Group Demands in Britain, the Netherlands and France. *Ethnicities* 5 (4): 427-459

Tamimi, Azzam S. 1997. Democracy in Islamic Political Thought. *EncountersLeicester* 3: 21-44

Telhami, Shibley. 2015. *What Americans Really Think About Muslims and Islam*. Brookings Institution. https://www.brookings.edu/blog/markaz/2015/12/09/what-americans-really-think-about-muslims-and-islam/

Tibi, Bassam. 2012 *Islam and Islamism*. New Haven/London: Yale University Press.
Tinker, Claire, and Andrew Smart. 2012 Constructions of Collective Muslim Identity by Advocates of Muslim Schools in Britain. *Ethnic and Racial Studies* 35 (4): 643-663

Wright, Matthew, Richard Johnston, Jack Citrin, and Stuart Soroka. 2017. Multiculturalism and Muslim Accommodation: Policy and Predisposition Across Three Political Contexts. *Comparative Political Studies* 50 (1): 102-132.

Zakariyya, Fouad. 2005. *Myth and Reality in the Contemporary Islamic Movement*. London: Pluto Press.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020

All rights reserved © 2020