

٢٠٢٥

مقالات في أفكار الإسلام السياسي



صبحي نايل
باحث مصري

توظيف مبدأ الجاهلية الثانية وفعالية الإرشاد النبوي لدى جماعات الإسلام السياسي

يمثل مبدأ الجاهلية الثانية الركيزة الأساسية التي يقيم عليها الإسلام السياسي مشروعه الذي يحمل طابعاً دينياً ونضالياً، حيث ينطلق مشروع الإسلام السياسي من افتراض عيش المجتمعات الإسلامية حالة من غربة الإسلام، التي لا يعرف من الإسلام فيها غير صورته، ويطلق عليها الجاهلية الثانية حسب ما قدّم سيد قطب. ويبني الإسلام السياسي مشروعه للخروج من هذه الجاهلية وعودة الإسلام من جديد، ويفترض هذا ضمناً وصاية ما على المجتمع، تجعله يقدم مشروعه بوصفه خطة إنقاذ وليس طرحاً سياسياً، ولانطلاقه من زاوية عقائدية يأخذ مشروعه خطة إنقاذ العقيدة والدين، وهذا ما يتضمنه مصطلح الجاهلية الثانية الذي يوحى بدعوة نبوية جديدة، تحمل الأبعاد النبوية من العصمة، والإرشاد، والهداية، والنضال.

البعد النضالي والعصمة من الخطأ

عادة ما يحمل الدور النضالي رؤية مسبقة يعمل على فرضها والنضال من أجلها، لا على فهم الواقع ومتطلباته، وعلى الرغم من أنّ هذه الكيفية تجعله بعيداً عن الواقع بنسبة غير قليلة، إلا أنّه يطالب هذا الواقع بالاعتراف أنّه مدان له، لأنّه يسعى إلى صالحه الذي يرى أنّه غير مؤهل للسعي إليه، فالبعد النضالي

يحمل نزوعاً أبوياً بالمفهوم الأبوي في الثقافة العربية؛ الذي يرى الواجبات المفروضة على الابن دون أن يرى الحقوق التي له، ويكون الابن خاضعاً للمساءلة واللوم، والأب يتمتع بالعصمة عن الخطأ النابع منها عدم خضوعه للمساءلة. وعبر مبدأ الجاهلية الثانية الذي يُعدّ توصيفاً للواقع -حسب ما تطرحه التيارات الإسلامية- يتضمن افتقاده للدور الإرشادي النبوي الذي محا الجاهلية الأولى، لهذا يفرض الإسلام السياسي رؤيته في قالب نضالي ذي طابع إرشادي نبوي، فيطالب الواقع بالمشول لأجندته السياسية التي يعطيها سمات دينية من خلال مظاهر التدين والاستهلاك الإيديولوجي للمفردات الدينية، ويرى في نفسه النزاهة والتقديس التي تجعله منزهاً عن الاتهامات السياسية والإنسانية المعتادة.

وتعطي العصمة التي يعرفها الدور النضالي ميزة استعلائية تعطي للمناضل حق تحديد وجهة المجتمع ككل، فضلاً عن الدور البطولي المتفاني من أجل قضيته المثير للإعجاب والذي يجعل المجتمع مداناً له، وفي حال الإسلام السياسي فإنّ الأمر يأخذ بُعداً دينياً يعطيه الكثير من التقديس والاستعلاء المبرر دينياً، خاصة في حالة القهر والانهزام التي تعيشها المجتمعات المسلمة، حيث يعلن الإسلام السياسي نفسه حامياً للدين ومناضلاً لأجله، ويستغل التداخل الهوياتي وأزمات الانتماء في المجتمعات المسلمة ليعلن نفسه ممثلاً لهوية هذه المجتمعات التي افتقدتها في خضم الحياة المتقدمة، وتُعدّ الهوية هنا في حالة تماهٍ مع الدين، ويعلن الإسلام السياسي صراحةً أنّه حامل صلاح الأمة في الدارين، وذلك من خلال الزعم بأنّه منفذ الرغبات الإلهية، وأنّ منهجه هو المنهج الإلهي الذي يريده من الناس جميعاً، ومن ثم يصبح في حالة تماهٍ مع الله، ويظهر هذا بوضوح في خطابه الذي يتفوه عادة بعبارات مثل (قال الله، ويقول الله)، وما توحى به من تجاوز الخطاب للإطار البشري وانطلاقه عن الله.

ضمير الأمة الذي لا يحاكم

عبر تماهي الإسلام السياسي مع الله يرى في نفسه قوامة دينية تجعله يحاسب المجتمع ويحكم عليه بكفره أو بإيمانه، ولا يُسأل عمّا يفعل، وأمّا الآخرون، فإنّهم يُسألون، لأنّه يحمل تنزيهاً إلهياً يجعله في غنى عن تبرير أفعاله،

فهي غير مبررة لأنّها إلهية تسعى للحفاظ على الأمة وصون الدين وحراسة هوية الأمة المهددة. ومن ثم يعدّ الإسلام السياسي نفسه ضمير الأمة الذي لا يُحاكم، ولكنّه يُحاكم، ويتهم المجتمعات الإسلامية بالكفر وبال حاجة إلى الفتح الإسلامي من جديد، من خلال مبدأ الجاهلية الثانية الذي يجعل المجتمع الإسلامي في حاجة لإثبات إيمانه وعدم حيدته عن الطريق الإلهي، الذي يتهمه الإسلام السياسي عادة به، إلى حدّ أنّه يجد نفسه مطالباً بنفي هذه التهمة عنه بشكل شبه دائم.

والجاهلية الثانية التي يتهم بها الإسلام السياسي المجتمعات المسلمة تعني أنّه يمثل الهداية والخروج من الظلام الذي تعيشه هذه المجتمعات، كما أنّه يتعالى بطرحه ليشبه البعثة النبوية ذات البعد الإلهي؛ الذي أعطاها حق تسيير أمور الاجتماع في شبه الجزيرة العربية وفقاً لتفوقها الإلهي، فطاعة المسلمين في شبه الجزيرة العربية عام ٦١٠م للنبي محمد، كانت لحمله الرسالة الإلهية التي تجعل طاعته من طاعة الله، وهذا ما يطالب به الإسلام السياسي المجتمعات المسلمة؛ بأن تمثل لأوامره بوصفه مبعوثاً إلهياً، لا بوصفه طرحاً إنسانياً دينوياً، لذلك يأتي خطابه بشكل إثني غير قابل للتنوع والاختلاف؛ فثنائية الحق والباطل هما عماد خطاب الإسلام السياسي الذي يقدر نفسه بأنّه الحق في مقابل الآخرين الذين يمثلون الباطل، ويعطي لنفسه الوظيفة الإرشادية الدينية ذات الطابع النبوي، وعليه لا يكون للآخرين أيّ دور تنافسي، وأقصى ما يمكن أن يفعلوه نفي هذه التهمة عنهم.

وتعدّ الرقابة والتعددية قوام الحكم والسياسة بالنسبة إلى العقل المعاصر، وذلك لما تعطيه السلطة من مميزات تزيد من طمع صاحبها وتفشيها، فعبارة لورد أكتون (١٨٣٤-١٩٠٢): «كلّ سلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة» تعبّر عن الواقع الإنساني بشكل كبير، فغياب الرقابة والتعددية يعني عدم المساءلة أمام الشعب، ويفضي هذا إلى حالة من الاستبداد والجمود يصعب تخطيها، لأنّها تفرض نفسها وكأنّها قانون الطبيعة الذي لا يملك الإنسان حياله غير الإذعان. وفي حال الإسلام السياسي فإنّه يقدم نفسه ليس بوصفه قانوناً للطبيعة، بل الاختيار الإلهي المنزّه والمقدس الذي يفرض على الآخرين الالتزام به من باب

الإيمان، والمرشد في حالة التيه التي تعيشها هذه المجتمعات، ومنقذ هذه الأمة من الضلال كما فعل النبي محمد قبل ذلك، وهذا ما يجعل الإسلام السياسي بمقوماته وبنائه الفكري يمثل خطراً حقيقياً على الفكر والمجتمع الإسلاميين، حيث يمثل نوعاً آخر من الاستبداد، استبداد باسم الحياة الآخرة لا يحمل أي ضمانات في الدنيا، ولا يمكن الحكم على نتائجه إذا كانت صالحة أو غير صالحة، أو النظر إلى مزاعمه إذا كان تم تحقيقها أو لم يتم ذلك، ومن ثم لا يخضع لأي نوع من المساءلة أو الحساب، وليس من حق الجماهير الحكم عليه، لأنه متجاوز مسألة الحكم بوصفه إلهياً مجاوزاً للإطار الإنساني، وما يعنيه هذا مفسدة مطلقة لا رقيب عليها تطالب المجتمع بأن يكون مداناً لها لما هو عليه، كما هو مدان لله لما هو عليه.

بين الجاهلية الثانية وأستاذية العالم.. تجليات العنف ضمن الممارسة السياسية للإخوان

في ظل وجود جماعات تزعم أنَّها وحدها المسلمة، والمالكة لحقِّ إضفاء صفة المسلم أو خلعها كما تشاء، يأتي التساؤل حول المسلم الصحيح وكيفية تكوينه، فما الذي يجعل هذا الإنسان مسلماً، وما الذي يجعله غير ذلك؟

إنَّ محاولة فرض رؤية بعينها؛ بوصفها العقيدة الصحيحة، والزعم بأنَّ هذا دورهم الرئيسي حسب ما أمرهم الله، تطرح السؤال حول دور المسلم في المجتمع، وإذا كان من حقه محاسبة المجتمع أو فرض رؤيته عليه.

من خلال الزعم بأنَّ ثمة مجموعة ما مسلمة ومجموعة أخرى ليست كذلك ينشأ الانفصال، وتتجلى حالات الإقصاء داخل المجتمع ذي البنية الثقافية والاقتصادية المتشابهة، ممَّا يسفر عن تصدعات اجتماعية ذات نزوع طائفي، تكون قابلة لأن تتنامى إلى حد الصراعات الدامية. فما يحمله الزعم بامتلاك العقيدة الصحيحة وحق الدعوة إليها من عنف رمزي لا ينفي عنه التحول إلى العنف الظاهري والفعلي؛ فامتلاك حق الإرشاد والدعوة يتضمن قصور الآخر وعدم أهليته وحق الوصاية عليه، وهو تعدُّ رمزي على حق الآخر في أن يكون كذلك.



على غرار محمد بن عبد الوهاب، جاءت دعوة حسن البنا التي ترى أنَّ هذا العالم في حاجة إلى القيادة الإسلامية، في ظل سقوط السلطنة العثمانية

تُعدّ جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها، ومسمّاها، ومنطلقاتها الفكرية، وآليات عملها؛ مثلاً حيّاً لمثل هذا الطرح، وحسب نشأتها بوصفها جماعة دينية تسعى للحفاظ على الدين وإصلاح المجتمع الفاسد، وذلك من خلال تكوين الفرد المسلم تكويناً يتفق مع رؤيتهم للإسلام، وكذلك تكوين الأسرة، ثم سياسة الدولة وبنيتها الاقتصادية والمعرفية والإدارية، ثم تنطلق لأستاذية العالم.

الجاهلية الثانية وغزو العالم

منذ ظهور الحركة الوهابية التي سعت نحو قيادة العالم الإسلامي، بل فتحه من جديد على حدّ زعم محمد بن عبد الوهاب، الذي رأى أنّ الإسلام عاش حالة غربة منذ عصر الصحابة، وقد جاء هو لدعوة هذه المجتمعات للإسلام وفتحها من جديد، وخاض معارك أطلق عليها اسم الغزوات في حالة تماهٍ مع الدعوة النبوية، منذ ذلك الحين تبّنى العديد من الجماعات الإسلامية هذه الرؤية، خاصّة بعد سقوط السلطنة العثمانية التي كانت تقدم نفسها في صورة جوهر الهوية الإسلامية وحامية الدين.

وعلى غرار محمد بن عبد الوهاب، جاءت دعوة حسن البنا التي ترى أنّ هذا العالم في حاجة إلى القيادة الإسلامية، في ظل سقوط السلطنة العثمانية؛ التي تجتهد جماعة الإخوان في المماهاة بينها وبين الخلافة الإسلامية، في ظل حالة من الانتقاء والتلاعب، تحاول التوحيد بينها وبين الخلافة الراشدة من خلال تاريخ متخيل؛ يحمل العديد من القفزات الزمنية والفكرية. وتعمل جماعة الإخوان على تقديم مشروعها بوصفه خطة إنقاذ للعالم، وهذا ما تطلق عليه أستاذية العالم.

ويتضمن مبدأ أستاذية العالم أحقية الجماعة في قيادة العالم وإرشاده، حيث إنّها تعرف الصالح للعالم أكثر ممّا هو يعرف، فالعالم انقاد إلى الحضارة الأوروبية الجامدة غير الروحية، في حين يحمل المقترح الإخواني الصلاح الروحي والمادي للعالم، وهذا ما يعطيها حق أستاذية العالم وقيادته. فحسب ظروفها التأسيسية جماعة الإخوان المسلمين تسعى نحو وجود نظام حكم إسلامي تحكم من خلاله العالم.

من مبدأ أستاذية العالم جاء المنظر الرئيس لجماعة الإخوان، سيد قطب، بالتنظير لجاهلية العالم الثانية، وهو طرح يُعدّ مرادفاً لحكم محمد بن عبد الوهاب، فقطب يرى أنّ العالم يعيش حالة من الإفلاس القيمي الذي يضعه في جاهلية تامة، رغم التقدم الحضاري الذي يسميه بالتقدم المادي، وهذه الجاهلية تقوم على أساس السطو على سلطان الله في أرضه من قبل البشر، وعلى الحاكمية التي يراها أخص خصائص الألوهية، فكل مجتمع يحكمه بشر هو جاهلي في نظر سيد قطب، فهو يجعل البشر بعضهم لبعض أرباباً، ليس بالصورة البدائية المعروفة، ولكن في صورة ادعاء حق وضع الشرائع، والقوانين، والقيم والأنظمة، بعيداً عن المنهج الإلهي للحياة.

وإذا كان محمد بن عبد الوهاب قد أطلق على حروبه اسم الغزوات، فإنّ قطب جعل العالم دارين؛ دار حرب ودار سلام، وتُعدّ دار المنتمين للدعوة الإخوانية دار سلام، ودار غير المنتمين إليها دار حرب، إلى أن تنتمي إلى هذه الدعوة. وحسب الرؤية القطبية التي تعمل بها جماعة الإخوان وتبناها، فإنّ هذه الحروب تقوم لفرض المنهج الإلهي للحياة، الذي يتمثل في النظام الحيائي الذي

تطرحه بوصفه النظام الإسلامي، وترى أنه يحرر الناس من عبادة البشر لعبادة الله عزّ وجلّ.

الممارسة السياسية بديل للعنف

وفقاً للمنطلقات الفكرية لجماعة الإخوان، التي ترى في نفسها تمايزاً وجودياً عن بقية العالم، فإنّها تتبنّى العنف تبنياً مباشراً، وإن كانت الدولة في حالة قوتها وسيطرتها لا تتمكن من ذلك، فإنّها تمارس العنف الرمزي من خلال اللوم والتعالي على المجتمع بممارسة العبادات، وأخذها على الآخرين تقاعسهم، وربما تكفيرهم. وشعار الجماعة الذي تعلنه: «الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا»، وجعلها الجهاد سبيلاً والموت أمنية، يعني استعدادها التام للعنف، بل حسب ما يعلنه الشعار سبيلهم.

وفي حال عدم استطاعتها ممارسة العنف في ظل قوة الدولة فإنّها تأخذ الممارسة السياسية للوصول إلى السلطة بديلاً له، وحين تتمكن من السلطة تسعى للسيطرة على أركان الدولة والحكم العشائري، حيث يحمل أعضاء جماعة الإخوان والمنتسبين إليها امتيازات لا يحملها غيرهم، وهو منطق عنيف بالقوة، لأنّ الدولة حينها تكون تعمل بآليات الفصل لا المواطنة.

وعلى الصعيد الواقعي سعى مكتب الإرشاد في مصر لتمكين جماعته المسلحة، وتأمين تسلحهم من خلال وجوده في الحكم، وهذا ما أوضحت التجربة المصرية للعالم؛ فلم تتوان الجماعة في ممارسة العنف تجاه الشعب المصري حين كانت في منصة الحكم، وذلك من خلال الاعتداء المسلح على المتظاهرين أمام مكتب الإرشاد بالمقطم في حزيران (يونيو) ٢٠١٣، ممّا أسفر عن مقتل (١٢) وإصابة (٤٨).

وأحداث بين السرايات في ٢ تموز (يوليو) عام ٢٠١٣ التي أطلق فيها أعضاء من جماعة الإخوان النار على سكان بين السرايات، ممّا أسفر عن (٢٣) قتيلاً و(٢٢٠)

جريحاً، وأحداث سيدي جابر بالإسكندرية، واشتباكات مسجد القائد إبراهيم، وغيرها من عمليات العنف الموجهة ضد الشعب لمعارضته سياسات الحكم، وكانت الجماعة تقوم بكل هذه العمليات بتغطية من رئيس الدولة الإخواني الذي يستند إليهم للحفاظ على منصبه.

ويشير الانفجار الفوري للعنف إثر سقوط حكم مكتب الإرشاد من خلال الإطاحة بمحمد مرسي، ووعد القيادي الإخواني محمد البلتاجي بإيقاف العمليات الإرهابية في سيناء، في الثانية التي يتراجع فيها الجيش عن الانقلاب العسكري على حدّ قوله، يشير بشكل واضح إلى مسؤولية الإخوان عن هذه العمليات، رغم كل محاولات التحايل على الموقف والتبريرات الصبائية إلا أنّه لا يحمل معنى غير ذلك. وبالرغم من رفعهم شعار ورايات السلمية كانت هناك ضربات مسلحة موجهة للجيش والشرطة المصرية في أحداث فض اعتصام رابعة، التي سعت من خلاله إلى إجبار الدولة المصرية على الرضوخ لأوامرها.

وفي واقع الأمر لم يكن العنف الإخواني وليد هذه اللحظة، بل للجماعة تاريخ طويل من ممارسة العنف والإرهاب الذي يجعل الممارسات السياسية تبدو عرضية وبدلياً عنه، فعوضاً عن بنيتها النظرية المتضمنة للعنف، يأتي تاريخها حافلاً بعمليات الاغتيال والقتل والتنظيمات المسلحة، فلم تكن يدها نظيفة من الدماء طوال تاريخها، فقد شاركت في عملية اغتيال الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات ودافع محاموها عن القتلة، كما أنّ حركة (حسم) المتحالفة مع الإخوان المسلمين أعلنت مسؤوليتها عن قتل النائب العام المصري هشام بركات، وتفجير سفارة ميانمار بالقاهرة في ٣٠ أيلول (سبتمبر)، وغيرها من العمليات الإرهابية التي أعلنت مسؤوليتها عنها.

فمن خلال بنيتها النظرية ورؤيتها للعالم وممارستها الواقعية يتضح أنّ جماعة الإخوان المسلمين ذات بعد عنيف وواضح ضمن بنيتها، وأنّ الممارسة السياسية بمثابة أداة من أدوات التقية التي تعيشها هذه الجماعة وتعمل من خلالها على امتلاك موضع قوة، لتتمكن من خلاله فرض رؤيتها على العالم بأيّ وسيلة كانت.

المفاهيم العشائرية للإسلام السياسي وقصور جماعاته عن فهم آليات الدولة الحديثة

ينبني مفهوم الدولة الحديثة على المواطنة؛ أي الوقوف على مسافة واحدة من الجميع دون تمييز جنس، أو عرق، أو لون، أو دين؛ فالدولة تمثل كياناً اعتبارياً يعمل على مصلحة الفرد والجماعة، ويلجأ إليه الجميع؛ ومن ثمّ على هذا الكيان أن يتمتع بالحيادية الكافية، ولا تملك الدولة أيّ تعريف للمنتمين إليها غير صفة المواطن، ويتم قياس مدى نجاح الدولة ونظام الإدارة بقدرتهما على تحقيق رغبات الفرد والجماعة، وعدم انحيازها، وقدرتها على تحقيق التوازن الكافي داخل الأطر الاجتماعية. لذا كان المعتاد من الفصائل السياسية تقديم برنامج يعمل على إرضاء الطموح الفردي والاجتماعي، وتبني من خلاله شعبيتها ودورها داخل المجتمع، وبقدر ما يكون البرنامج مرضياً للبيئة الاجتماعية، بقدر ما تكون شعبية الفصيل السياسي.

بيد أنّه في حالة الإسلام السياسي، الذي يعلن نفسه، مضطراً، بوصفه أحد الفصائل السياسية، فإنّ الوضع يكون مختلفاً إلى حد كبير، فلا يقدم الإسلام السياسي برنامجاً، وربما يرى أنّه ليس مضطراً لذلك، لأنّه يعلن نفسه كممثل لهوية الأمة وذاتيتها وخصوصيتها، ويعرض هذا بوصفه فرضية بديهيّة على الآخرين التسليم بها، وليست في حاجة إلى برهان؛ ومن ثمّ فهو ليس في حاجة إلى برنامج، بوصفه يمثل ضمير الأمة والمدافع عنها، متماهياً مع العقيدة الدينية، وله الحق بمباركة من يريد؛ بوضعه داخل نطاق الأمة والدين، أو رفضه ووضعه خارج الأمة والدين، وعلى الجميع إثبات صلاحيتهم الدينية وعدم فساد عقيدتهم مقابله.

«استراتيجية الإسلام السياسي دفاعية هجومية؛ تهدف إلى مقاومة وتصفية الآخر سياسياً، من خلال إبعاده خارج الإطار الديني، ومن ثم الأُمِّي المرتبط بالديني، أكثر ممَّا تعمل على دراسة الواقع وتحديد احتياجاته»

دولة مواطنة أم جماعة دينية؟

لا يقبل مفهوم الدولة الحديثة الانحياز، أو بالأحرى يسعى جاهداً للحياد، ويعلن الإسلام السياسي مشروعه تحت شعار «الإسلام هو الحل»، دون توضيح المقصود بالإسلام الذي يراه حلاً، أو تحديد آليات اجتماعية وواقعية تمثل هذا الحل، ولكنه يجد هذا الشعار وحده الحل الكافي لكل المشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كذلك، فبمجرد إعلان دولة ما أنها إسلامية، فمن المفترض أن تكون بذلك قادرة على حل كافة مشكلاتها. ولكن كيف يمكن للدولة أن تكون محايدة وهي تعلن قيامها على أساس ديني؟ فالدولة ككيان اعتباري لا يمكنها أن تعتنق ديناً معيناً، لما يعنيه هذا من انحيازها المُسبق، وخروج غير المنتمين إلى هذا الدين منها، وهذا ما يغفله الإسلام السياسي، ويجعل مشروعه لا يتعدى إطار جماعة دينية لا ترقى بتصوراتها وبنيتها المعرفية إلى بناء دولة وإدارتها.

ولا يمثل شعار «الإسلام هو الحل» إلا إحدى أدوات الإسلام السياسي؛ لكسب شعبية داخل المجتمعات العربية الإسلامية؛ فبتفريغ مضامين هذا الشعار نجد أنه فارغ من أي بُعدٍ واقعي، أو آليات تنفيذية، وهذا ما طرحه فرج فودة في مناظرته الشهيرة حول الدولة الإسلامية ونظم إدارتها وتكويناتها ومشروعها الواقعي، ليثبت أنها ليست أكثر من تليفيق بين مفهوم الدولة الحديثة والمسحة الدينية التي يأخذها الإسلام السياسي لنفسه، ليتعالى بها عن الفصائل السياسية الأخرى، وما كان من ممثلي الإسلام السياسي إلا نفيه خارج الأمة والملة، بسؤال تهكمي من محمد عمارة: «إذا كنت لا تجد ثمة ما يُسمَّى بدولة إسلامية، فلم لا



لا يُقدم لنا الإسلام السياسي خارطة معرفية يمكن تطبيقها على الواقع المأزوم

تعمل عليه؟ أم أنك غير مسلم؟»، ويُعدّ هذا الرد خير معبر عن إيديولوجية الإسلام السياسي، الذي يكتفي بتصفية الآخر سياسياً واجتماعياً، من خلال اتهامه في عقيدته، ووصفه بالعمالة وعدم انتمائه للأمة.

يمكن القول إنّ استراتيجية الإسلام السياسي استراتيجية دفاعية هجومية؛ تهدف إلى مقاومة وتصفية الآخر سياسياً، من خلال إبعاده خارج الإطار الديني، ومن ثم الأممي المرتبط بالديني، أكثر ممّا تعمل على دراسة الواقع وتحديد احتياجاته، وترتيب أولوياته وآليات تنفيذها؛ فالإسلام السياسي لا يهتم بصياغة نمط للإدارة أو تقديم مشروع فكري، وتحديد مفاهيمه، بقدر ما يهتم بإثبات عدم صلاحية الآخر من الناحية الدينية. ويهتم الإسلام السياسي بالآخر والرد عليه أكثر ممّا يهتم ببناء الذات، فلا يركز على عرض مشروعه وتوضيح أهدافه التي عادة ما تأتي بصورة مبهمّة وغير محدّدة، بقدر ما يركز على شيطنة المخالف له.

ولا يُقدم لنا الإسلام السياسي خارطة معرفية يمكن تطبيقها على الواقع المأزوم؛ تفضي إلى إصلاح شمولي كما يُعلن، وتتمثل معضلته الكبرى في أنّه يتحدث بطفولة معرفية وسياسية غير هينة؛ فيتحدث وكأنّه في الفراغ بمعزل عن الواقع ومحدداته واحتياجاته، وعن الوعي السياسي الكافي لإدراك أبعاد الأزمات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والمعرفية، فعبارة «ينتهي الغلاء حين

«لا يُقدم لنا الإسلام السياسي خارطة معرفية
يمكن تطبيقها على الواقع المأزوم؛ تفضي إلى
إصلاح شمولي كما يُعلن، وتتمثل معضلته الكبرى
في أنّه يتحدث بطفولة معرفية وسياسية غير
هينة؛ فيتحدث وكأنّه في الفراغ بمعزل عن الواقع
ومحدداته واحتياجاته»

تتجنب النساء»، التي غزا بها المجتمعات العربية، لا تعبر عن شيء بقدر ما تعبر
عن غياب تام لإدراك أزمات الواقع وأبعادها، فكيف يتم علاج كافة المشكلات
الاقتصادية بتجنب النساء؟ وإن دل هذا على شيء، فإنّما يدل على عدم أهليته
لحكم وإدارة دولة تكون قادرة على حمل أعباء مواطنيها.

الخلافة بوصفها نظاماً للحكم

تحت الضغط الواقعي، والمطالبة بتقديم رؤيته الإصلاحية، يقدم الإسلام
السياسي نسخة منتقاة من التاريخ الإسلامي خالية من أيّ نزاعات، ذات طابع
طوباوي، غير قابل للتطبيق في ظل الانحيازات الإنسانية الطبيعية، ويرى في
تطبيق الخلافة بوصفها نظاماً للحكم حلاً لأزمات الواقع العربي/ الإسلامي، دون
الانتباه إلى طبيعة الخلافة التي تجعلها نمطاً لتولي الحكم كسب طابع الملكية
على يد الأمويين، أكثر من أن تُعدّ نظاماً للإدارة والحكم؛ فالخلافة جاءت كملكية
تحمل مسحة دينية، حيث يُعدّ «ال خليفة» خليفة الله ورسوله على الأرض، ويحمل
الراية النبوية الإرشادية، ويتضح هذا من خلال الحديث عن الراعي والرعية وأولي
الأمر في النقاشات السياسية، ويتم تناقلها بالوراثة كالملكية، أو الغلبة كذلك.

يرى الإسلام السياسي أنّه صاحب الرؤية الإصلاحية الإلهية، التي تتميز
عن الرؤى البشرية، ويطالب بعودة الإسلام الذي يراه غائباً عن المجتمعات
الإسلامية، ومن ثم يأخذ دور المرشد الأمين الهادي، وليس فصلاً سياسياً يقدم

«الإسلام السياسي بارع في تكوين الجماعات السرية، وتقديم نفسه كبديل إلهي لنظم الظلم والطغيان، ولكنّه من خلال تجربة الحكم أثبت قصوره المفاهيمي الذي جعله يتعامل مع الدولة بمنطق شيخ القبيلة أو العشيرة»

رؤية ضمن رؤى متعددة تتنافس فيما بينها، من خلال ما يمكن أن تقدمه من منافع للفرد والمجتمع. وتُعدّ التعددية الحزبية ووجود قوى المعارضة جوهر الدولة الحديثة، الذي استقر عليه العقل الإنساني، كأفضل نظام حكم وصل إليه إلى الآن، وفي حال الحكم باسم الإله تأخذ المعارضة بُعداً مرفوضاً وغير مقبول اجتماعياً أو دينياً، حيث تمثل الخروج عن النسق الإلهي، بل معارضة الحكم الإلهي والمشیئة الإلهية، ممّا يعطي مفهوم الإدارة السياسية لدى الإسلام السياسي أبعاداً قبلية عشائرية.

ومن خلال تجربة الإسلام السياسي في الحكم، التي جاءت إثر انتفاضات الربيع العربي، يتضح عدم امتلاك هؤلاء لأبعاد مفهوم الدولة وحدودها، وخطابها، فمخطابة الرئيس المصري المعزول محمد مرسي لأنصاره بـ «أهلي وعشيرتي» أمام الشعب، يوحي بعدم إدراكه لأبعاد الدولة، ووصفه لفوائد البنك الدولي على القرض الذي كان يطلبه بـ «الربا» قائلاً: «إحنا نجوع ومناكلش ربا» يعبر عن القصور في فهمه للبنی الاقتصادية الدولية وكيفية عملها، ورفضه الذهاب لتهنئة المسيحيين يعبر عن الانحياز الواضح لنظام الإدارة القائم، ومفهومهم الانحيازي للدولة، عوضاً عن نظام الفصل العنصري بين أفراد الدين الواحد، من خلال التمييز الواضح بين المنتمين للجماعة وغير المنتمين لها، والذي أدى إلى لفظهم اجتماعياً، وفشلهم سياسياً؛ فالإسلام السياسي بارع في تكوين الجماعات السرية، وتقديم نفسه كبديل إلهي لنظم الظلم والطغيان، ولكنّه من خلال تجربة الحكم أثبت قصوره المفاهيمي الذي جعله يتعامل مع الدولة بمنطق شيخ القبيلة أو العشيرة.

الوطن في مفهوم الإخوان

بين الحياد والجهاد

منذ اللحظة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين في مصر في العام ١٩٢٨ وهي تعلن دعوتها العالمية، وعدم انتمائها للوطن الجغرافي، وذلك للظروف التي أدت إلى إلغاء الخلافة العثمانية، وترسيم الحدود بين بلدان الإمبراطورية العثمانية. ويرون في ذلك تعدياً على الدين وعلى الحق الإلهي في التشريع، وعلى النمط الإسلامي للحكم، وهو الخلافة حسب ما يقدمون. وتنطلق جماعة الإخوان من دعوى عودة الخلافة الإسلامية، والتشريع الإلهي، والخروج من حالة الجاهلية الثانية.

من هنا يأتي إنكار الإخوان للحدود المكانية للوطن، وهذا ما قاله حسن البنا مؤسس الجماعة صراحة في رسائله: «وجه الخلاف بيننا وبينهم هو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وطن عندنا له حرمة وقداسته، وحبّه، والإخلاص له، والجهاد في سبيل خيره». ووضع العقيدة مبدأ المواطنة، له بعد آخر من إنكار الانتماء الجغرافي لهذه البلد. حيث يدفع نحو الانقسام والتمييز الديني، ويكون المنتمي للعقيدة الإسلامية أحق بالمواطنة؛ ومن ثم فغير المنتمي إليها لا يملك الحق الكامل للمواطنة، وبالرغم من أنّ هذا المبدأ يأتي منافياً لما جاء في صحيفة المدينة إلا أنّهم يقدمونه بوصفه أمراً دينياً، وتركه إثم.

ولا يكفي البنا بتقديم التمييز على أساس العقيدة ونفي الانتماء الوطني، ولا بما يخلفه من انقسام اجتماعي له خطورته على الدولة والمجتمع، ويسعى إلى ما سمّاه بعد ذلك سيد قطب بـ «أستاذية العالم»، فيقول البنا: «نعتقد أنّ المسلم في عنقه أمانة عليه أن يبذل نفسه ودمه وماله في سبيل أدائها، وهي هداية



مؤسس جماعة الإخوان المسلمين: حسن البنا

البشر بنور الإسلام، ورفع علمه خفاقاً في كل ربوع الأرض». والأمانة التي يضعها البنا في عنق المسلم تفرض عليه القتال في كافة ربوع الأرض حتى يحكمها، وهذا ما ظهر في أدبيات الجماعة من تقسيم العالم إلى دار سلم، ودار حرب.

رفع راية الإسلام وقيام مملكة الله في الأرض

إذا كان حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان وضع الجهاد ورفع راية الإسلام أمانة في عنق كل مسلم، فإن سيد قطب مُنظر الجماعة الرئيس جعل انصياع دول العالم وأفراده ومجتمعاته لرغبات جماعة الإخوان ومشروعها فريضة على العالم، وذلك لأنهم يمثلون الإسلام، والفطرة الإنسانية، ويمتلكون منهج خلاص الإنسانية، فيقول في كتابه «الإسلام ومشكلات الحضارة»: «نحن - أصحاب المنهج الإسلامي للحياة - نملك للبشرية ما لا يملكه أحد آخر على هذه الأرض...، وحدنا مكلفون أن نتقدم لحمل العبء، ولندلّ البشرية على هذا الطريق، ولننشئ الطريق أيضاً»، وقد تخلّى تماماً عن طرح نسقه الفكري بوصفه نسقاً إنسانياً كغيره من الأنساق السياسية، ويقدمه كوثيقة إرشادية للبشرية كلها من قبل الله، والحياد عنها حياد عن دين الله. وهي سمة إخوانية بامتياز، ويزعم أن «قيام المجتمع الإسلامي ضرورة إنسانية وحتمية فطرية»، ممّا يجعل كافة المجتمعات منحرفة عن فطرتها التي حددها قطب؛ ومن ثم عليه حمل أمانة إجبارها على العودة إلى فطرتها.

وتُعَدّ محاولة قطب أشبه بمحاولة قيام القديس أوغسطين لبناء مدينة الله؛ فيصرح في كتاب الجهاد في سبيل الله بأن «هذا الدين معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض، أو بتعبير القرآن الكريم «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله»، فهو يؤسس مدينة جديدة تكون العقيدة هي أساسها وجنسياتها،



رئيس قسم نشر الدعوة في الجماعة ورئيس تحرير
جريدة الإخوان المسلمون-آنذاك-: سيد قطب

والجنسية حسب ما يحددها قطب ويعرضها باسم القرآن في كتابه في ظلال القرآن: «التي يريدتها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة، التي يتساوى فيها العربي والروماني وسائر الأجناس والألوان تحت راية الله»، ويكون الحكم فيها للشريعة الإلهية، ويكون مرد الأمر إلى الله وفقاً لما قرره من شريعة مبينة، وإلغاء كل قوانين البشر.

أرض الحياد وأرض الجهاد

انطلاقاً من الوصاية التي يضعها قطب

على العالم، ورؤيته في نفسه وجماعته

صلاحية توجيه البشرية جمعاء، فعلى البشرية الخضوع لهذا النمط الذي يطرحه في صورة مُخلص لعناء البشرية كافة، ويصبح العالم بالنسبة إلى قطب «دار سلام» و«دار حرب»؛ دار السلام هي مدينة قطب بطبيعة الحال، أما دار الحرب، فهي المدن الأخرى. وتنطلق من هذه المدينة الدعوة للخلاص الكوني والخضوع للقانون الإلهي الذي هو مضمونه تصور الإخوان وإرادتهم. وعليه يُعدّ عدم خضوع العالم لهذه الإرادة عدم خضوع لرغبة الله، وتبعاً لقصوره وعدم أهليته (أي العالم) لحكم نفسه يجب أن يساق إلى حكم الله الذي هو حكم الإخوان - حتى لو بالعنف، بوصفه غير مدرك لما هو صالح له.

والواقع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين لم يختلف عمّا وضعه منظّرها

الرئيس؛ فهي تعرض مشروعها عادة بوصفه وثيقة خلاص الإنسانية جمعاء، وتطالب العالم بالخضوع لمشروعها السياسي، وتعلن أنّ هدفها قيام مملكة الله في الأرض، والخروج من حالة الشرك والكفر التي عليها النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية. وحيال المجتمعات غير الإسلامية فإنّها كانت أكثر حيلة ودهاءً من منظّرها الرئيس سيد قطب، ولم تعلن أنّها دار حرب، أو أرض جهاد، بل سعت من خلال نُظمها الديمقراطية والعلمانية إلى اختراق هذه المجتمعات ونشر دعوتها بطرق سلمية، لأنّها لا تملك في الأخير أيّ خيار آخر.

وعن أرض الحياد وأرض الجهاد فإنّ جماعة الإخوان طورت من نظرتها وأدواتها بشكل ما، ولكنها في الحين ذاته لم تطور من أفكارها، وعملت بالعقيدة الميكافيلية وبررت لنفسها كل الوسائل من أجل الغاية التي تعلنها، وهي قيام مملكة الله في الأرض. وسعت من خلال أذرعها السياسية للوجود في كافة الدول واللعب بأوراقها ونظامها السياسي، وكذلك استغلت حالات الحروب والانشقاقات الطائفية وتواجدت بقوة في حلقات هذه الحروب. وجعلت أرض الحيد هي الدول التي لا تستطيع ممارسة العنف فيها، وأرض الجهاد هي الدول والمناطق التي يمكن ان تتواجد فيها بشكل مُسلح.

فبعد أحداث السابع من تشرين الأول (أكتوبر)، تواجدت قوات الفجر التابعة للإخوان في لبنان من جديد، وفي السودان لم يقبل الإخوان خروج الشعب عليهم ومطالبتهم بالتغيير، وسعوا إلى العودة للحكم من جديد، وأشعلوا نار الحرب التي خلفت ملايين النازحين، وآلاف القتلى والجرحى. فالواقع السياسي للإخوان جعلهم يعملون على تسييس أرض الحياد وأرض الجهاد، والعمل بالتقية والتزام الحياد في ظل وجود دولة قوية ونظام يحكمها، ومحاولة التسرب من خلال هذا النظام السياسي والبيئة الاجتماعية، والحضور الجهادي في حالة ضعف الدولة وغياب القانون، وهذا ما رآه العالم في مصر بعد خروجهم من السلطة بثورة شعبية، والإعلان الرسمي من القيادي بجماعة الإخوان محمد البلتاجي بأنّ توقف عمليات الإرهاب في سيناء متوقف على عودة مرسي إلى الحكم مرة أخرى.

ومن خلال التنظير الذي وضعه سيد قطب، وتسعى جماعة الإخوان إلى تطبيقه، يمكن القول إنّ الجهاد والعنف هو القاعدة الأساسية التي عملت من خلالها الجماعة، بيد أنّ حالة الضعف وعدم امتلاك أدوات الجهاد الكافية، دفعتهم للعمل بمبدأ التقية وتسييس الوضع القائم، واللعب بالقوانين والأعراف السياسية والاجتماعية، للحضور السياسي والاجتماعي، والحضور العنيف والجهادي حين تسنح لهم الفرصة.

كيف تحايل التدين الشعبي على أجندة الإسلام السياسي؟

حين رغبَ أبو العلا عفيفي في كتابة مؤلف عن التصوف، قدّمه تحت عنوان: «الثورة الروحية في الإسلام»، ويُعدّ هذا العنوان معبراً عن الطبيعة التي جاء بها التصوف؛ كرد فعل على حالة الجمود التي حصرت الدين في المذاهب الفقهية، ممّا أعطى الدين طابعاً شكلياً يركز على المناسك وكيفية أدائها، والثواب والعقاب والالتزام بالصراط دون النظر إلى الطبائع البشرية المختلفة؛ ومن ثمّ خرج التصوف على الجمود الفقهي.

من جهته، خرج التدين الشعبي استجابة للواقع، بعقل متحايل يعمل على إرضاء جزئه الروحي وعدم التخلي عن حاجاته الإنسانية التي لا يمكنه التخلي عنها بأيّ حال من الأحوال.

على الضفة الأخرى، جاء الإسلام السياسي في نشأته محاولاً تقييد المجتمع برؤيته السياسية للنصوص الفقهية، والزعم بامتلاك الدعوة السليمة التي قدّمها النبي، وحملها من بعده الصحابة والتابعون، فعدة الإسلام السياسي التي يبني عليها مشروعيته، ويحتمي خلفها ويصوغ أهدافه من خلال مفرداتها هي المدونة التراثية؛ بمكوناتها من الفقه والتفسير والمعارف المنجزة حول الخطاب القرآني، لذا يكون هو الأكثر حرصاً الزعم بأنّها تمثل طبيعة الدين وجوهره، متغاضياً عن الطبيعة الروحية للدين.

التدين الشعبي بوصفه تعبيراً عن المجتمع

حسب نشأة التدين الشعبي؛ فإنّه خرج بدافع من الاحتياجات الإنسانية، تمرداً على سطوة رجال الدين، باختيار نمط يعبر عن احتياجات الإنسان الروحية،

« الإسلام السياسي لا يقبل المجتمع بتكويناته المتنوعة، ويطالبه بالامتثال لمقترحه السياسي الذي يعطيه طابعاً دينياً، وعدّته في هذه الناحية اتهام المجتمع بالجاهلية والكفر»

ولا يخضعه لآليات التكفير التي يملكها حراس النصوص العقائدية. وبهذه النشأة يُعدّ الدين الشعبي نمطاً من أنماط تعبير المجتمع عن ذاته، وتحايله على السياقات الدينية، وإنتاجه لنسقه التديني الذي يناسبه؛ ومن ثم يُعدّ الدين الشعبي أكثر ديناميكية من غيره من أنماط الدين وأكثرها قدرة على التعبير عن المجتمع، ممّا يجعله يحمل طابعاً اجتماعياً يختلف من منطقة إلى أخرى، ومن شريحة اجتماعية إلى أخرى.

ويفهم الدين الشعبي التنوع واختلاف أنماط الإشباع الروحي، حيث يحكمه في الأخير الواقع السياسي والاجتماعي، وكذا الغرائز الطبيعية، ويتحایل على نمطي الدين الرسمي والأصولي، ويعمل على سد احتياجاته بتقديم نسقه التديني المخالف لهما؛ في النظرة إلى الدين بوصفه مجموعة من الإرشادات الفقهية والنصوص المثالية، ويقدمه بوصفه إشباعاً روحياً يحتاج إليه كل فرد، ولا ينكر الحق لكل فرد في أن يملك نمطه الخاص في هذا الإشباع، فكل فرد له رؤيته الخاصة لله، حتى داخل الأنساق التدينية الأصولية والرسمية.

ويعبّر الدين الشعبي عن تحايل العوام وصولاً إلى الإشباع الروحي، ورفض حصر الدين في النصوص، والتمرد على استنطاق النصوص استجابة لرغبات رجال الدين والسياسة. وفي الوقت نفسه عمل على سد احتياجات الإنسان التي يعجز عنها، بمنطق التحايل أيضاً، وذلك عبر الكرامات والتبرك. فالأنثروبولوجيون المعاصرون يدافعون عن قيمة الأسطورة والسحر والخرافة بالنسبة إلى المجتمعات التي أفرزتها، بداعي تكيف العقل مع أزماته، ومحاولة تجاوز التوتر بين الإنسان وبين الطبيعة من جهة، وبين عجزه وممكناته من جهة أخرى، ممّا نتج

عنه رفع التوتر بين الإنسان وبين الطبيعة، وسد عجزه أيضاً، هكذا كانت الكرامات والتبرك بالأولياء حيلة تعمل على إرضاء عجز الفقير الذي لا يستطيع الذهاب إلى الطبيب، بالتبرك بولي يظن فيه الخير والوساطة لله، وأملًا لمن لا أمل له وتقطعت به السبل؛ لبحث عن عون يتجاوز إطار الممكنات عبر هذا التبرك والدعاء.

الإسلام السياسي بوصفه دخیلاً على المجتمع

إذا كان التدين الشعبي خرج من بنية الاجتماع؛ بوصفه تكييفاً بنائياً يعمل على المواءمة بين الواقع المتغير والحاجات الإنسانية والنص الديني، فإن الإسلام السياسي جاء يعلن أنه ينطلق من هذه النصوص، ويطالب المجتمعات الإسلامية بالمشول على الرغم من عجزها عن أن تكون غير شاهد تاريخي على مراحل إنتاجها، وحاجة الإسلام السياسي إلى هذه النصوص تعبّر عن عدم الكفاية لمشروعيتها، التي جعلته يدعمها بهذه النصوص لما لها من قدسية داخل الأنساق الاجتماعية، وهو أمر معهود تاريخياً منذ رفعت المصاحف على أسنة الرماح في معركة صفين الشهيرة بنصيحة من عمرو بن العاص.

وعلى خلاف التدين الشعبي الذي يحترم الاختلاف، يأخذ الإسلام السياسي على عاتقه مهمة توحيد المجتمع ونفي الاختلاف، وقيادته نحو هدف يحدده هو، ويقدمه بوصفه طريق إنقاذ المسلمين في الحياة الدنيا والآخرة. فالإسلام السياسي لا يقبل المجتمع بتكويناته المتنوعة، ويطلبه بالامتثال لمقترحه السياسي الذي يعطيه طابعاً دينياً، وعدّته في هذه الناحية اتهام المجتمع بالجاهلية والكفر؛ ومن ثمّ الحاجة إلى الهداية التي تجعله يقدم مشروع بوصفه خطة إنقاذ من الهلاك، لا بدّ أن يخضع لها الجميع، وفي الوقت نفسه لا تحمل هذه الخطة في حساباتها النقص الإنساني الطبيعي، بل تحمل التكامل الإلهي بوصفها تعبّر عن المراد الإلهي من البشر، وذلك لانطلاقها من النصوص التي يقدمها في صورة مطابقة للدين.

ويعرف الإسلام السياسي التحايل، ولكن بشكل يختلف عن التدين الشعبي، حيث يمثل التحايل لدى الإسلام السياسي نمطاً من الانتقاء والتأويل، أو بالأحرى التلوين للنصوص التي يعلن أنه ينطلق منها، ليتحايل على الموقف السياسي

« كان التدين الشعبي أوّل وأكبر عقبة واجهت الإسلام السياسي؛ ومن ثم عمل على اختراقه، خاصة أنّه متغلغل داخل السياقات الاجتماعية بوصفه النمط التديني الذي أنتجته الجماعة وارتضته لنفسها، ولا يملك الإسلام السياسي نفيه أو تكفيره»

للمصعود إلى السلطة، ويعرف أيضاً أنماط التحايل الاجتماعي التي لعبها في مراحل غياب الدولة، حين حاول لعب دورها من خلال تقديم الخدمات بوصفها مساعدات اجتماعية تحت غطاء ديني، ومن ثمّ استثمارها لبناء شعبية سياسية له؛ تمكنه من خوض المعارك السياسية والوصول إلى المقاعد النيابية، وربما لإدارة الدولة، مثلما حدث إبّان انتفاضات الربيع العربي، بيد أنّ نمط التحايل هذا يكون على المجتمع لا منه، فهو يعمل على استغلال احتياجات المجتمع لأغراضه السياسية، على خلاف التدين الشعبي الذي جاء متحايلاً على طبيعة الحياة، محاولاً إيجاد سبيل يرضي حاجاته الإنسانية الواقعية والروحية.

محاولات اختراق الإسلام السياسي للتدين الشعبي

الإسلام السياسي، بوصفه دخيلاً يفرض نفسه على المجتمع، يعمل على اختراق أبنيته الاجتماعية، ويتضح هذا الاختراق في الجمعيات الأهلية التي أنشأها، لتقوم بدور خدمي بديلاً عن الدولة التي غابت عن هذه الناحية، وتمير مشروعها من خلال البنية الدينية، بوصفه يمثل الدين ومراد الله.

كان التدين الشعبي أوّل وأكبر عقبة واجهت الإسلام السياسي؛ ومن ثم عمل على اختراقه، خاصة أنّه متغلغل داخل السياقات الاجتماعية بوصفه النمط التديني الذي أنتجته الجماعة وارتضته لنفسها، ولا يملك الإسلام السياسي نفيه أو تكفيره، وإلاّ خسر قاعدة عريضة من شعبيته التي يعمل على بنائها. وفي ظل

غياب الدولة وحاجة الأفراد والمجتمع للخدمات التي يقدمها الإسلام السياسي، أقام التدين الشعبي ارتباطاً نفعياً مع الإسلام السياسي، بيد أن التدين الشعبي كان أذكى من أن يقع في فخ الاستقطاب، وذلك لما رآه من ازدواجية قيمة حملها الإسلام السياسي في مشاريعه الخدمية، حيث يقدم المساعدات تحت مسميات دينية كالصدقات والزكاة، وفي اليوم التالي يطالب المنتفعين بالإدلاء بأصواتهم لمرشحيه في المجالس النيابية أو المناصب السياسية، فكان ينتفع بهذه الخدمات متحايلاً على احتياجاته اليومية، ولكنّه لم يقبل يوماً أن يمثلهم أو يتم الخلط بينها.

وطبيعة التدين الشعبي المرنة تجعله يتحايّل على احتياجاته، ممّا مكنه من امتصاص الإسلام السياسي والانتفاع منه وتجاوزه، والمساهمة في لفظه اجتماعياً، فالتدين الشعبي يدرك جيداً نظرة الإسلام السياسي والأصولي له؛ بوصفه متساهلاً في أمور العقيدة، وأحياناً مشكراً لتبرّكه بالأولياء، وهو لا يقبل التنازل عن التبرك بالأولياء أبداً، فبالرغم من التحريم الأصولي للتبرك بالأولياء جهاراً بشكل شبه دائم، إلّا أنّه يظل آلية أساسية يّتميز بها التدين الشعبي، ربما لأنّ هذه الآلية تمثل بالنسبة إليه تعويضاً كبيراً عن حالة العجز التي يعيشها، وحين يحرمه التيار الأصولي والإسلام السياسي منها، لا يقدم البديل المكافئ لها، وتُعدّ هذه نقطة خلاف وخصومة شبه أبدية يدركها التدين الشعبي جيداً، ويدرك الاستغلال السياسي له من الإسلام السياسي. والتدين الشعبي بوصفه نمطاً متحايلاً على الواقع والنصوص الدينية، يعمل على إشباع وإرضاء حاجاته من بين هذه الصراعات التي تعمل على استغلاله، فلا يمنع التعامل مع الإسلام السياسي، وربما قبوله في سياق تحكمه المصلحة والعودة إلى لفظه مرة أخرى.

آليات الحضور الاجتماعي للإخوان وأدوات تجيش الجموع

منذ نشأتها كانت جماعة الإخوان المسلمين واضحة في حضورها الاجتماعي من خلال الدين، وذلك من خلال تسمية نفسها بهذا الاسم. ولم يكن الهدف من الحضور الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين تأسيس جماعة دينية بقدر ما أوضحت مواقفهم؛ فهدفهم الرئيس كان الحضور كفصيل سياسي، وهذا ما دفع النحاس باشا للسؤال عما يمثلونه، وما إذا كانوا جماعة دينية أو أنهم حزب سياسي. والواقع أن الجماعة تهدف من حضورها الاجتماعي من خلال السياقات الدينية، أو الفجوات التي تغفل عنها الدولة، أو تعجز عن سدها، إلى تجيش الجموع لاستغلالهم في معاركها السياسية.

الخلافة الإسلامية

من خلال الوجود الاستعماري للدول الأوروبية في المنطقة العربية، صاغت السلطنة العثمانية، في أواخر أيامها، مفهوم الخلافة بوصفها هوية الأمة العربية وعقيدتها، وساعدها في ذلك البعد النضالي للقضية حينها، إذ أنها اقترنت بعمليات الاستعمار، والمد الإمبريالي الأوروبي. ووصل الأمر إلى أن أعلنت الإسماعيلية والمذاهب الشيعية انضمامها إلى ساحة النضال، والوقوف بجانب سلطان سني أمام الأطماع الأوروبية.

وكان مفهوم الخلافة مدخلاً أساسياً للولوج إلى المجتمعات العربية والإسلامية، ويتضح ذلك في إعلان مشروعهم بأنه عودة الخلافة وقيادة هذه

« منذ نشأتها كانت جماعة الإخوان المسلمين واضحة في حضورها الاجتماعي من خلال الدين، وذلك من خلال تسمية نفسها بهذا الاسم »

المجتمعات إلى الحضارة والدين معاً. وقدمته مستغلة النزوع النضالي؛ بوصفه مشروعاً أصيلاً مواجهاً للمشاريع الدخيلة الإمبريالية من ناحية، ومن ناحية أخرى بوصفه نصرة للعقيدة وعودة الإسلام وقوته.

وحرصت على تقديم السلطنة العثمانية بوصفها تمثيلاً للهوية الإسلامية، وتقديم نمط الحكم الإسلامي كنموذج ناجز، وبالأليات الدينية ظهر حرصهم على تثبيت صورة الخلافة العثمانية على أنها نمط الحكم الإسلامي في أذهان الجموع، في ظل وجود الخلافة الراشدة بما هو معروف عنها من زهد وورع وتقوى، ونصرة للمظلومين. ولكن على المستوى السياسي يصبح مفهوم إصرارهم على الخلافة العثمانية، وذلك لاستغلالهم النزوع النضالي حينها وحضورها الحي.

ولم تمثل الخلافة غير ذريعة من الذرائع الإخوانية للحضور في المجال بعد فترة نشأتها، وربما قبل ذلك كانت جماعة الإخوان ردّ فعل على انهيار السلطنة العثمانية، ولكنها بعد ذلك حولتها إلى أداة للحضور الاجتماعي والسياسي، وأداة تقتات منها وتجلب التمويل من تركيا، إلى أن أصبحت ذراع المشروع الأردوغاني في المنطقة العربية. ومقابل هذا التمويل صنعت صورة لأردوغان يبدو فيها المنقذ وراعي الشعوب المقهورة، وخليفة العصر الراهن.

المساجد ومسابقات القرآن

لعبت المساجد دور البطولة في عمليات التجنيد الإخوانية، والتبشير بدعوتها وكسب التعاطف والحضور القوي. واستغل الإخوان ما للمساجد من قدسية في نفوس المسلمين، واتخذوها منبراً لدعوتهم، فخلال تاريخهم لم يتوانوا عن إدارة المساجد ما وسعهم ذلك، ففي فترات حضورهم للعلن ظهرت هذه الإدارة



صاغت السلطنة العثمانية، في أواخر أيامها، مفهوم الخلافة بوصفها هوية الأمة العربية وعقيديتها

وكيفيتها. وتاريخ الإخوان السري أكبر بكثير من تاريخها العلني، فهم بارعون في أن يكونوا جماعة سرّية أكثر من أن يكونوا جماعة مشروعة، أو حزباً سياسياً، ولهم في هذه السرية مجالس يعقدونها وينتشرون من خلالها، عبر دعوة الأقارب والأصدقاء، والإدارات غير المباشرة للمساجد، أو الحضور على المستوى الفكري في المساجد من خلال دعاوى الحفاظ على العقيدة.

ولما للمساجد من أهمية كانت التنظيمات والحركات الإسلامية تتسابق على إدارتها، خاصة في الأعياد، ففي تصريح للباحث في شؤون الجماعات الجهادية أحمد زغلول شلاطة، خصّ به (حفريات)، يقول: «كانت إدارة المساجد في الأعياد فرصة ذهبية لهذه التنظيمات، حيث يحضرون من خلال الحفل ونمطه، ومن خلال الخطبة؛ لذا كانوا يتسابقون على إدارة صلاة العيد، ليكون الخطيب من هذه الجماعة أو هذا التيار، ويحرص كل فصيل على نمط محدد للحفل يحضر به في الأذهان، وذلك لما للأعياد من ذكرى سعيدة ومحبة عادة».

والواقع أنّ الحضور الإخواني كان أكثرهم حضوراً في الأذهان، وذلك لإصرارهم على مظاهر الاحتفال المعاصرة، من خلال الزينة وعلو التكبيرات، وتوزيع الحلوى، وأحياناً إقامة الملاهي للأطفال. وإنّ حدثاً بأهمية وقدسية وقيمة الأعياد لا تفوّته جماعة الإخوان بطبيعة الحال، وقد نجحت في بناء شعبية

« المعارك السياسية فضحت جماعة الإخوان، وأوضحت عمليات استغلالها للأعمال الخيرية، وكشفت عن هدفها المرجو من هذا الحضور الذي زعمت أنه لوجه الله تعالى »

كبيرة لها من خلال الاهتمام باحتفالات الأعياد وتنظيمها، وأضحت صيغتهم في الاحتفال الصيغة المعهودة والحاضرة في الذهن، ويأسف عليها العديد في الفترات الحالية من التضييق عليهم وعدم السماح لهم باختراق المجال العام.

واستغل الإخوان المساجد في نوع آخر من الحضور يُشهد لهم بالبراعة فيه، وهو إعطاء قيمة للفرد وحثه على الحضور الاجتماعي، واحترامه بالصورة المفتقدة له من الاحترام، وهي استراتيجية لها ضماناتها من رغبات الإنسان في الظهور. وكان مسعى الإخوان في ذلك إقامة المسابقات الدينية، مثل مسابقات القرآن والحديث، وغيرها من المسابقات الدينية ممّا يعطيها نمطاً قوياً على المستويين الديني والاجتماعي؛ ومن ثم تسعى من خلالهما للحضور على المستوى السياسي.

الدور الاجتماعي البديل للدولة

طوال تاريخها لم تتوان جماعة الإخوان عن سد الثغرات التي تغفل عنها الدولة أو لا تستطيع سدها، وظهر هذا في إقامة الجمعيات الأهلية ونشاطاتها المختلفة، وسد احتياجات العديد من الأفراد والأسر المحتاجة، ممّا يعطيها وجوداً موازياً في بعض الأحيان للدولة، من حيث إدارة الأمور. ومن خلال هذا الحضور تسعى لتنظيم أحداثها السياسية، وخوض معاركها السياسية.

ولم يقف الأمر مع الإخوان في إقامة الجمعيات الأهلية أو سد الاحتياجات اليومية، أو مساعدة الفقراء، بل كان لهم حضور في مراكز الشباب في القرى، والدورات الرمضانية لكرة القدم، وتنظيمها وإعداد جوائز واحتفالات للفائزين، وهو دور ضمن أدوار الدولة التي لا تقوم بها. وخلق الإخوان لأنفسهم كياناً إدارياً

موازياً لكيان الدولة، يعملون من خلاله على معرفة الأشخاص المحتاجين، وتحديد الأنشطة والمسابقات التي يحضرون فيها أو ينظمونها.

وكان لهم حضور لحل الأزمات والمشكلات العرفية في العديد من الأحيان، وفي أحيان أخرى لم يكن حضورهم مقبولاً، وكانوا ينزعون الشرعية الدينية عن هذه الأحكام والمجالس في العديد من الأحيان. وعن الحضور السياسي لا يوفر الإخوان جهداً في هذا أبداً، وتُعدّ جهودهم تمهيداً لحضورهم السياسي، وذلك من خلال كسب التعاطف، والتضامن الديني من خلال خطابهم صاحب المسحة العقائدية، وكسب التعاطف الاجتماعي من خلال الجمعيات الأهلية وإدارة الأنشطة والمساجد. وكثيراً ما أخذ عليهم مطالبتهم الأشخاص المحتاجين الذين ساعدوهم بالأمس، أن يدلوا بأصواتهم في انتخابات اليوم، وهي مساومة شهدتها كافة المجتمعات من خلال حضور الإخوان السياسي، ممّا جعل عملية لفظهم اجتماعياً في تمام الجاهزية والاستعداد.

والواقع أنّ المعارك السياسية فضحت جماعة الإخوان، وأوضحت عمليات استغلالها للأعمال الخيرية، وكشفت عن هدفها المرجو من هذا الحضور الذي زعمت أنّه لوجه الله تعالى. فالإخوان بما تقضيه قوانين السياسة لعبوا بكل الأوراق المتاحة، وأولها الدين الذي كان جزءاً أساسياً في معاركهم السياسية، من خلال التركيز على فضح الخصوم، أو سحب الشرعية الدينية عنهم، أو شرعنة رغباتهم من خلال الدين، ووضح هذا في حملة التعديلات الدستورية التي قام بها الرئيس محمد مرسي حينها، والقول علناً: «(نعم) هي الجنة، و(لا) هي النار». واللفظ الاجتماعي دليل على فضيحتهم قبل فشلهم السياسي، وذلك لما يعنيه اللفظ الاجتماعي من وعي ومعرفة بحقيقتهم.

العلمانية واستقبالها في البناء الأيديولوجي الشرقي الإسلامي.. في استقلال الذات العربية (٢-١)

يعاني العقل الإسلامي من غياب غير تام للقدرة على تحديد المفاهيم التي ينطلق عادة منها ويتحدث باسمها، وينتج عن هذا الغياب تشوش وتشوه معرفي غير قليل، خاصة إذا لم تكن غالبية هذه المفاهيم عربية المنشأ، ولكنّها عربية الاستقبال.

والتاريخ الإمبريالي الغربي صاغ نمط استقبال يشيطن كل ما هو غربي داخل العقل الإسلامي، فكل ما هو غربي يمثل، بشكل أو بآخر، ومن زاوية أو أخرى، لدى البعض، إحدى الأدوات الاستعمارية المنشأة خصيصاً للنيل من العقل الإسلامي والدين الإسلامي، الذي يرى فيه هذا التيار ميزته الكبرى.

وما أحاول طرحه هنا هو الاشتباك مع الكيفية التي استقبل بها العقل الإسلامي أحد أهم المفاهيم التي تحمل ما يكفي من الالتباسات؛ وهو مفهوم العلمانية، وتمثل العلمانية (يتم التجاوز عن الفوارق البحثية بين العلمانية والعلمانوية والعلمنة؛ لأنّها لا تقع ضمن اعتبارات الشرق الإسلامي، ومجاورة لمنطقة الحديث المعنية هنا) تمثل بالنسبة إلى البعض طوق النجاة للمجتمعات

«التاريخ الإمبريالي الغربي صاغ نمط استقبال يشيطن كل ما هو غربي داخل العقل الإسلامي، فكل ما هو غربي يمثل، بشكل أو بآخر، ومن زاوية أو أخرى، لدى البعض، إحدى الأدوات الاستعمارية المنشأة خصيصاً للنيل من العقل الإسلامي والدين الإسلامي، الذي يرى فيه هذا التيار ميزته الكبرى»

العربية لما تعانيه من أزمات ومشكلات، ولا يرى فيها أيّ تعدّد على الدين كـ «ناصر»، و«عبد الإله بلقزيز»، و«عزيز العظمة» وغيرهم. في المقابل فإنّ العلمانية تمثل تهديداً واضحاً وصريحاً، بل أداة هدم صيغت خصيصاً للنيل من الدين الإسلامي لدى التيار الأصولي والتيار السلفي.

يختلف التياران في الشرق الإسلامي، ولا يحاولان الالتقاء، فنجد التيار المناصر للعلمانية يتهم التيار الرفض لها بالإفلاس الفكري، ويتهم التيار الرفض للعلمانية التيار الآخر بالإفلاس والتآمر العقائدي. ويمكن أن نسّمّي التيار المناصر للعلمانية التيار الحدائي؛ باعتبار العلمانية أحد منتجات الحداثة، ويرى التيار الحدائي (الوسطي منه وغير المتطرف) أنّ العلمانية تمثل تقنية سياسية تسعى لنمط حكم أفضل أقلّ ديكتاتورية، ويطالب التيار المحافظ (الرفض للعلمانية) بفهم العلمانية كونها تقنية سياسية؛ ومن ثم فهي ليست تعدياً على الدين. ولكنّه يغفل صورة الدين في العقل المحافظ؛ وهي صورة تتخذ طابعاً شمولياً، فتضع السياسة ضمن بنية الدين، وتضع الحفاظ على الدين كأول مهام السلطة السياسية وسبب وجودها.

في المقابل، يضع التيار الديني المحافظ، أحياناً، العلمانية كمرادفة للإلحاد، رافضة للنمط الديني، وربما تكون العلمانية تمثل تعدياً عمّا يراه حقاً للدين في الإدارة السياسية، ولكنّه يراها رفضاً للدين بالكليّة.

وبين هذا وذاك، نجد موقف المفكر العربي القومي محمد عابد الجابري، الرافض للعلمانية؛ كونها تمثل رفضاً للكهنوت والوساطة بين الإنسان والله، وتبعاً لهذا المفهوم؛ يرى الجابري أنه لا معنى لوجودها في السياق الإسلامي، فالدين الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط. وي طرح الجابري ما يسميه الديمقراطية والعقلانية، بديلاً عن العلمانية، فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد والجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعايير المنطقية والأخلاقية. والعلمانية كما طرحت نفسها لم تكن تعني سوى ما ذكره الجابري تحت مسمى العقلانية، ويتضح هذا في السطور التالية:

العلمانية كتساؤل عما هو أفضل

بالرغم من تعدد تعريفات العلمانية، إلا أن هذه التعريفات تفتقر لرؤية العلمانية كمنجز بشري في رحلة بحث الإنسان عما هو أفضل، فالتاريخ الإنساني يمثل سعي الإنسان لسبل أكثر راحة ورفاهية، واستجابة لحاجاته الإنسانية. فنتجت العلمانية عن اختمار معرفي لما قدّمه العقل الغربي (لوثر، كالفن، ميكافيلي، هوبز، سبينوزا، لوك، روسو، فولتير، كانط) حيال أزماته، وبدأت بمحاولة «كسر احتكار الكنيسة للإيمان الديني، وذلك برده إلى الذات البشرية»، والتي كانت تمثل رحلة البحث عن حرية الاعتقاد، وإعادة تشكيل العلاقة بين الزمني والديني، بحيث لا يخضع الزمني للديني، ولكن يتحرر الزمني من الديني وتستقل السلطة السياسية عن الدينية، المرتبطتين في هذا الحين، وما نتج عن ذلك من نظام حكم ثيوقراطي مطلق بطبيعة الحال، جاء هذا الاستقلال من خلال البحث عما هو أفضل في الحياة الدينية والسياسية، وكشف هذا البحث الستار عن الاستغلال الفاضح للدين من أجل خدمة أهداف العرش، وهذا دفع في نهاية الأمر إلى استقلال السياسة عن الدين.

أمّا من ناحية العلم، فقد كانت السلطة الكنسية تناصبه العداء، وتضع العلم اللاهوتي في أعلى سلم العلوم جميعها، فهو الذي يعطي لباقي العلوم شرعيتها، وهو ما جعل كافة العلوم ومنجزاتها مرهونة بقبول رجال الدين لها،

«لم يكتب النصر للدين على العلم ولا العكس،
ولا للفلسفة على كليهما، بل إنهم يتجادلون
ويتداخلون بطرق شتى؛ تؤدي إلى إبراز أحدهم
تبعاً لحاجة المجتمع وظرفه المرهون به، دون
نفي الآخرين وإلغائهما بشكل تام ونهائي»

وما يقتضيه هذا من معرفة رجال الدين بهذه العلوم حتى تتمكن من الحكم
عليها؛ لذا جاء موقف العلم كرد فعل على طغيان وسلطة الكنيسة الواسعة، التي
وضعت نفسها بديلاً عن كافة العلوم الدنيوية ورقياً عليها، وكان رد الفعل - تبعاً
لقانون نيوتن - مساوياً لقوة الفعل، مضاداً له في الاتجاه، فحاول العلم الإنساني
الخروج على الكنيسة، بل دفع انتشار العلم وعدم نخبويته والانبهار بنتائجه
الواقعية، إلى سعى العقل الإنساني حينها إلى محاكمة الدين بآليات العلم، وهو ما
انتهى به إلى رفض الدين وتقويضه؛ وعليه جاءت النبوءات الحداثية بتراجع الدين
وتلاشيته.

التساؤل عن مستقبل الدين والتنبؤ بتراجعته وتلاشيته

أفضت النزعة المنهجية التي أفرزتها الثورة التنويرية إلى وضع مناهج العلوم
الطبيعية كنموذج للمنهج والمعرفة الحقة، وهو ما وضع الدين في مأزق،
فالغيبيات الميتافيزيقية تُعدّ أهم مضامين الدين، ولا تخضع للمنهج على كل
حال، ممّا أدّى إلى عدم صمودها أمام العلم وتراجعها، وهذا ما أفضى بنظريات
ونبوءات تراهن على تلاشي الدين وتراجعته. تنبأ أوجست كونت بزوال الدين، مع
تنامي قدرة العلم وتراجع الدين الذي كان يحتكر الإجابة عن كل شيء، والعلم
اليوم يجيب عن الكثير منها، وفي مراحله الأكثر تطوراً سيتمكن من الإجابة عن
التساؤلات الغيبية، التي يحتكر الدين الإجابة عنها؛ فتكلم عن مراحل (٣) للتاريخ:
«الأولى غيبية لاهوتية (خرافية)، والثانية عقلية (تجريدية)، والأخيرة نهائية تتوج
بانتماء العقلانية العلمية».

بيد أنَّ الواقع أوضح أنَّ تلاشي الدين أمر غير مقبول وقوعه، وهذا ما جعل السؤال عمّا هو أفضل بالنسبة إلى الحياة ينحو منحى آخر، وهو ما يسمّيه عبد الجواد ياسين (من نبوءة الزوال إلى فرضية التحول)، فانتقل الفكر الإنساني من نبوءة زوال الدين إلى فرضية إصلاحه وتحوله، وهذا ما يراهن عليه هابرماس وهو يتحدث عن إمكانية المصالحة بين الدين والعلمانية في كتابه: «مستقبل الطبيعة الإنسانية». فالدين الذي يمكن أن يتصالح مع العلمانية هو نسخة معدلة من الدين التقليدي، يتصور ظهورها بالضرورة تحت ضغط التطور، الأمر الذي ينطبق على العلمانية أيضاً. ويمثل هابرماس مرحلة الدمج بين النقيضين في الجدل الهيجلي، ويطالب هابرماس الأرثوذكسية العلمانية في الغرب بالكفّ عن المطالبة بإزاحة الدين والمراهنة على ذلك، في مقابل استنطاق عقلانية الدين ومضامينه، وعلى الدين تفهم الصيرورة الجديدة للعالم، وألا يكون متحجراً ومعزولاً عنها.

العلمانية كعازل بين الدين والسياسة

وتأتي مرحلة ما بعد الحداثة في تبلورها أكثر إدراكاً للطبيعة الإنسانية، التي لا يمكن اختزالها في البعد العقلي فقط، فهناك أبعاد روحية تعزّز على الإثبات المنطقي والوضعي، وفي الوقت عينه لها فاعلية في حياة الفرد لا تقل أهمية عمّا يمكن إثباته منطقياً أو وضعانياً، ويقع الدين في إطار هذه الأبعاد الروحية، فهو يمثل إجابات مقنعة ومشبعة لمعتنقيه، كما أنّه متجذر في الروح الإنسانية، وهذا ما تسانده التجربة التاريخية، فلم يتمكن الوجود الإنساني من نفي الدين عن المجتمع الإنساني؛ لذا ترك للدين مساحته، شريطة أن يلتزم بدوره الروحي ولا يتجاوزه؛ ليصبح رقيباً على العقل الإنساني والإنتاج العلمي، ومن ثم يصبح عقبة أمام التطور الإنساني.

لم يكتب النصر للدين على العلم ولا العكس، ولا للفلسفة على كليهما، بل إنهم يتجادلون ويتداخلون بطرق شتى؛ تؤدي إلى إبراز أحدهم تبعاً لحاجة المجتمع وظرفه المرهون به، دون نفي الآخرين وإلغائهما بشكل تام ونهائي، بل إنّ الدين كثيراً ما استعان بالعلم لإثبات بعض معتقداته وقضاياه، وكذلك لا يمكن نفي الدور الذي لعبته الفلسفة مع المعتقدات الدينية، خاصة المسيحية

والإسلام، واستغلال الدين لغة الإقناع والعقل الفلسفية للبرهنة العقلية لمعتقداته وقضاياه والدفاع عنها؛ لذا يأتي العقل المعاصر مطالباً كلاً منهم التزام مساحته ومنطقته، خاصة الدين لطابعه السيادي، الذي عادة ما يسعى إلى فرضه وتنصيب نفسه كرقيب ومشرعن لباقي الأنساق الأخرى.

وعليه أخذ الفكر الإنساني منحىً مختلفاً -أكثر نضجاً- يحاول فيه وضع الدين في إطاره الروحي، دون تدخله في السلطة السياسية، مقابل أن تضمن السلطة السياسية للدين حرية ممارسته دون التدخل في مضامينه أو استغلاله، وتحول التساؤل عن مصير الدين إلى التساؤل عن موضع ودور الدين، لذا كان من الحري بالدين (نمط التدين القائم) التنازل عن السلطة المطلقة والتدخل في الشأن الديني، في مقابل أن تتنازل العلمانية عن تمسكها بالمنهج العلمي كمعيار لما هو حقيقي؛ لتفضي في النهاية إلى نمط تدين أكثر انفتاحاً وتسامحاً، وعلمانية أكثر واقعية وإدراكاً للأبعاد الإنسانية.

من خلال تطور رحلة البحث عما هو أفضل، وتنامي أدوات البحث وتعمقها، تجاوز العلم حالة الافتنان بما هو تجريبي، وتخلّى عن نبرة الثقة المفرطة في العقلانية، ونبت مفهوم مختلف عن العلمانية يضع ضمن اعتباراته الحاجة الإنسانية للدين، وغياب إمكانية نفيه عن الحياة العامة؛ لتصبح العلمانية تمثل «حياد الدولة المبدئي بالنسبة إلى الدين، ولا يقتضي حياد المجتمع وأفراده بالنسبة إلى الدين، لأنّ الدولة ليست المجتمع بكليته». أو كما يقدّمها الباحث والمفكر السوري حسام الدين درويش: «التمايز البنيوي (العملي أو الواقعي)، والتمييز البنيوي (النظري أو المعرفي) بين الدين أو الديني، وما هو ليس بدين أو غير الديني»، والتمايز حسب ما يطرحه درويش ليس الفصل التام، بل «قد يتضمن اتصالاً وترابطاً بين المتمايزين»؛ لتصبح العلمانية بذلك إحدى التقنيات السياسية التي تقدّم رؤية لنظم وإدارة الدولة، محاولة تفادي الاستغلال الديني للوصول إلى السلطة المتخذة الطابع الثيوقراطي والمطلق.

العلمانية واستقبالها في البناء الأيديولوجي الشرقي الإسلامي . . جدل الدين والسياسة (٢-٢)

إنَّ السؤال عن دور الدين ودور السياسة، ومحاولة التمايز بينهما، يأتي من بنية الثقافة الغربية؛ حيث تفتقد الثقافة العربية التجربة والاختمار المعرفي؛ وهما اللذان ساعدا على إنتاج هذا التساؤل ومحاولة الإجابة عنه. كما أنَّ التساؤل (عن ما هو أفضل) غير مطروح داخل الثقافة الشرقية الإسلامية؛ ذلك لأنَّ هذا التساؤل مُجاب عنه سلفاً؛ فالمستقر داخل الذهن الشرقي الإسلامي أنَّ الإسلام يمثل حلاً لكافة المشكلات والأزمات الواقعية والحياتية، فالإسلام لم ينتشر كدين فقط؛ بل انتشر كدين ونظام للحياة في حالة من التماهي والتداخل، وأكد الإسلام لنفسه صلاحية مطلقة على من يدينون به في كافة المناحي الحياتية، من هنا أضحت التجربة التاريخية للمسلمين الأوائل تمثل الصورة النهائية المكتملة لما هو أفضل؛ وعليه فإنَّ حلول مشكلات الحاضر وأزماته تم تقديمها سلفاً، ويتم استيراد الحلول القديمة والجاهزة لمشكلات الحاضر والمستقبل.

وتحمل التجربة السياسية في الشرق الإسلامي طابعاً خاصاً، فقد جاء الإسلام في شبه الجزيرة العربية مكوناً كياناً مختلفاً برابطة كانت معروفة لدى سكان شبه الجزيرة، ولكنها لم تكن بهذه القوة التي وجدت من خلال الإسلام، وهي الرابطة

«الثقافة الشرقية الإسلامية لا تملك أن تغضّ الطرف عن التساؤل حول العلاقة بين الديني وغير الديني، خاصة مع تنامي واتساع الفجوة الحضارية بين البناء الاجتماعي والسياسي والمعرفي والثقافي الغربي، وبين الشرقي الإسلامي الذي جعلها تسعى للاحتذاء بالتجربة الغربية»

الدينية، فالإسلام جاء مكوناً ما يمكن أن نسميه شكلاً قَبلياً جديداً لا يحمل الرابطة الدموية، بل الرابطة الدينية، فكَّون - إن صح القول - قبيلة جديدة تقع تحت لواء هذا الدين ورايته. ومن خلال هذه الرابطة خرج النظام السياسي والإداري الذي لم يكن معروفاً في شبه الجزيرة العربية؛ فتماهى النظام السياسي مع الدين، حيث صيغت السياسة بوصفها خادمة لأهداف الدين. وكان لهذا النمط من التفكير، المازج بين السياسي والديني، السيطرة في مراحل تكون الدولة الإسلامية وبعد تكونها، لذا عَرَفَت السياسة مشروعيتها من خلال الدين، ورسخ داخل الأذهان أنَّ الدين هو الذي يخلع المشروعية على السلطة السياسية.

ولكنّ الثقافة الشرقية الإسلامية لا تملك أن تغضّ الطرف عن التساؤل حول العلاقة بين الديني وغير الديني، خاصة مع تنامي واتساع الفجوة الحضارية بين البناء الاجتماعي والسياسي والمعرفي والثقافي الغربي، وبين الشرقي الإسلامي الذي جعلها تسعى للاحتذاء بالتجربة الغربية؛ لذا يدور صدى هذا التساؤل في فضاء الشرق الإسلامي، وأضحت الثقافة الشرقية الإسلامية تحاول بعض الشيء أن تقدّم إجابات عن هذا التساؤل، وتهدف محاولات الإجابة عن هذا التساؤل إلى أن يتولى العقل شأنه الدنيوي، ومطالبة رجال الدين بفهم طبيعة ودور الدولة ككيان اعتباري (إداري) مستقل عن الدين، يسعى لإدارة كافة الطوائف والديانات، وليس ككيان دعوي دفاعي يسعى للدفاع عن عقيدة محددة والدعوة إليها؛ ومن ثم التزامهم بدورهم داخل المؤسسة الدينية، وترك إدارة الشأن الدنيوي إلى العقل

الإنساني. ويمثل هذا التساؤل ثمرة احتكاك العقل ما بعد الحداثي بمدركاته وأدواته البحثية بواقع الشرق الإسلامي.

إلا أنَّ التيار الديني المحافظ يعتبر العلمانية (بوصفها التمييز بين الديني والدنيوي) معتدية على الحاكمية الإلهية، وتصوراً جاهلياً مرفوضاً على حدِّ قول محمد عمارة، وهي عبارة تحمل في طياتها مضمون الكفر، تبعاً لما يعنيه مفهوم الجاهلية في العقل الشرقي الإسلامي، وفي الصورة الأقل وطأة التي يعرضها أيُّ فصل يرتدي مسوح الجماعات الربانية، فيكون المخالف للحاكمية في طور الفسق والعصيان والنفاق، وهي تعبيرات إقصائية وإن كانت أخفَّ وطأة- ولكنها تحمل في إطارها الشعبوي معنى تكفيرياً، فالتصور الإسلامي يرجع كل شيء إلى الله، الشريعة، وإلى دعوى أنَّ الإنسان مستخلف في الأرض من قبل الله؛ أي عليه فقط تنفيذ واتباع الأوامر الإلهية. وهو ما يدعم ما تمَّ ذكره آنفاً حول الإجابات المسبقة الحاملة طابع التقديس، فترى في العلمانية طرحاً سياسياً إنسانياً في مقابل الحاكمية، وتعني الحاكمية الحكم بما أنزل الله، وتستند للآية الكريمة (إن الحكم إلا لله)، وتُعَدُّ هذه الصورة التي يتحدث عنها محمد عمارة الأكثر نضجاً بين الصور المطروحة عن العلمانية في الشرق الإسلامي، فهناك صور أخرى تضعها ضمن أسباب الإلحاد، كما يقدِّمها بعض الباحثين دون تحديد المفهوم وحيثيات تسببه في الإلحاد، بل إنَّ هناك صوراً تماهي بينها وبين الإلحاد.

حسب النظريات الأنثروبولوجية واللسانية المعاصرة، لا سبيل لإدراك الأشياء في ذاتها، فلإنسان دوماً بناءً إيديولوجي يحكمه، ومن خلاله يصوغ تصوراتهِ وأفكاره، فالزعم بغياب أيِّ دور للذات في بناء الموضوع غير مقبول بالنسبة إلى العقل المعاصر، والتفريق بين الإنسان والعالم (الذات والموضوع) اليوم لم يعد بسهولة ولا حدِّته السابقة، فثمة تداخل وجدل بين الطرفين، فالإنسان المعاصر يدرك جيداً أنَّه يفكر من خلال عالم قد صاغه هو من خلال بنائه المعرفي، البيئي، الثقافي؛ لذا يُعَدُّ من غير المفهوم الحديث عن صورة غير مؤطرة ومحكومة مسبقاً عن العلمانية في الشرق الإسلامي.

«التيار الديني المحافظ يعتبر العلمانية (بوصفها التمييز بين الديني والديني) معتدية على الحاكمية الإلهية، وتصوراً جاهلياً مرفوضاً على حدّ قول محمد عمارة، وهي عبارة تحمل في طياتها مضمون الكفر، تبعاً لما يعنيه مفهوم الجاهلية في العقل الشرقي الإسلامي»

إنّ التصورات المطروحة عن العلمانية في الشرق الإسلامي ذات طابع وحكم مسبق عليها، كونها غريبة المنشأ، فيعتقد المعارضون للعلمانية أنّها ظاهرة أوروبية لا تستجيب لخصوصيتنا، وبالتالي لا حاجة لنا إلى العلمانية، طالما هي بنت التاريخ الأوروبي، ويرفضها ويراها من خلال بنائه الإيديولوجي تعدياً على ذاته، ومحاولة للفتك بهويته التي تتخذ طابعاً دينياً مقدساً، في حين يراها البعض حلاً سحرياً يراهن عليه، ويقدمها كمقابل للدين؛ محاولاً عزله بطرق تفتقد إلى المنهجية، وكلا التيارين يعجز عن الانخلاع من بنائه الإيديولوجي، وهذا ما دفع الباحث المغربي عبد الواحد آيت الزين إلى دعوته للفكر العربي لدخول تجربة اليتيم، ورهن أبيه وعكازه والاعتماد على الذات، وهي دعوة لاستقلال الذات، والقدرة على تحمل مسؤوليتها والتعامل معها، وترك مائدة الماضي التي يقتات عليها، أو الاهتداء بالنموذج الغربي.

ويغيب عن العقل الشرقي الإسلامي أنّ العلمانية في بنيتها الأولية تمثل إحدى آليات الاجتماع الإنساني، العاملة على تطوره بنزعة البقاء الكامنة فيه، وهو ما يعني أنّها ليست شراً محضاً، أو حلاً سحرياً بقدر ما هي تجربة إنسانية ذات أبعاد اقتصادية، معرفية، ثقافية، سياسية، تاريخية، كان لها ثمارها الحاملة لما هو مفيد، وما هو غير مفيد، حسب أرضية انطلاقك، ولم تُقدّم نفسها كعقيدة أو مذهب ديني حسب ما هو شائع في التصور الشرقي الإسلامي؛ لذا ما أحاول طرحه هو إعادة النظر إلى العلمانية كسؤال عمّا هو أفضل، ليتمكن الشرق الإسلامي من

إنتاج علمانيته التي تناسبه، المتمخضة عن محاولات حلّ أزماته الواقعية، وسدّ ثغراته الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، المعرفية...، فالمحاولات النقدية في الشرق الإسلامي جاءت متأثرة بالمناهج النقدية الغربية، ذات النتائج الجاهزة، ساعية لفرضها على واقع اجتماعي مختلف، دون الانتباه إلى أنّ هذه النتائج تمخضت عن خوض تجربة النقد، فاقصر الدور العربي على ممارسة النقد بمناهج ونتائج مسبقة، بعيدة عن الهمّ الشرقي الإسلامي. فلا سبيل غير الاتجاه نحو الواقع -المتغافل عنه- بالدراسة والتحليل والانطلاق منه، واضعاً نصب عينيه تجربة إنسانية أثبتت نجاحها، محاولاً الاستفادة منها وبناء واقع أكثر اتزاناً.