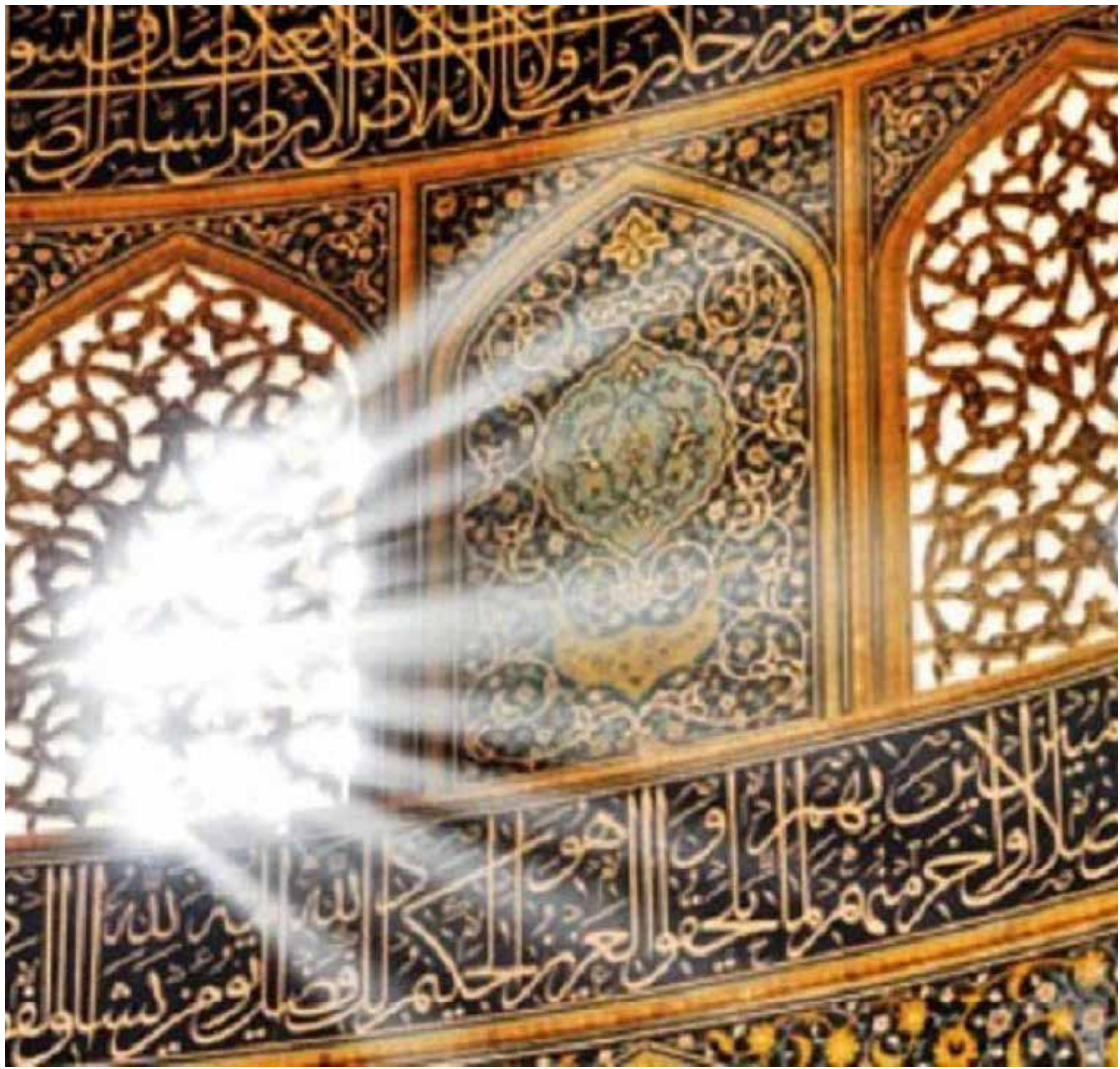


٢٠٢٥

قراءات في كتب ظاهرة الإسلام السياسي



جاد الكريم الجبائي
كاتب سوري

سوسيولوجيا العنف والإرهاب.. مواجهة لا تحتاج حرباً

العنف اعتداء على جوهر الحياة وكرامة الإنسان وسعادته، ويصبح خطراً عالمياً وإنسانياً يهدد كل مظاهر الحياة والمجتمع والحضارة البشرية عندما يرتبط بأيديولوجيا متطرفة أو عقيدة تكفيرية فيتحول إلى «إرهاب».

وبالرغم من أن العنف ليس حدثاً جديداً في التاريخ البشري ولا يقتصر على مجتمع دون غيره، إلا أن المجتمعات تتفاوت في قدرتها على ضبط النزوع العدواني الطبيعي للكائن البشري كلما ارتقت في سلم التطور الاجتماعي والثقافي، وساد بين أفرادها الوئام والتسامح والحرية وروح المواطنة والمساواة، فيما قد تعاني بعض المجتمعات من التفكك والنكوص كلما انحدرت فيها القيم الإنسانية والأخلاقية وافتقدت حياة الإنسان فيها للمعنى، وسادت بين أبنائها علاقات التغلب والتسلط والقهر والقمع والاستبداد، سواء أكان بفعل صراعاتها الداخلية أم مع محيطها الخارجي، الأمر الذي يجعل من هذه البيئات الاجتماعية منبعاً للتطرف والعنف.

ولعل هذا يفسر ما تشهده العقود الأخيرة من تنامي مظاهر العنف وتنوع أشكاله وخروجه عن السيطرة والضببط بعد أن تطورت أساليبه تطوراً كبيراً مع التطور التكنولوجي وثورة المعلومات والاتصالات، واتسعت رقعته حتى شملت جميع المستويات؛ المحلية والإقليمية والدولية، ما يجعل مهمة مواجهته ودرء أخطاره وفهم أسبابه للحد من آثاره المدمرة للروح الإنساني مهمة إنسانية وعالمية.

«تشكل الدراسة إسهاماً مهماً للبحث في ظاهرة العنف وتبيان العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والعقائدية المولدة له والمحرضة على سلوكه»



غلاف الكتاب

ولما كانت مواجهة العنف والإرهاب الحقيقية تستلزم فهم أسبابه، والوعي بخطورة ثقافة العنف والتربة التي ينبت فيها قبل أية وسيلة أخرى، فقد تصدى الكثير من الباحثين والمفكرين من مختلف المواقع والتخصصات العلمية والفكرية لدراسة وتحليل تلك الظاهرة والكشف عن دوافع العنف وأساليبه وغاياته، وتوفير الأدوات الناجعة في مواجهته والحد من آثاره المدمرة على الفرد والمجتمع.

وتشكل دراسة الباحث العراقي إبراهيم

الحيدري في كتابه «سوسولوجيا العنف

والإرهاب»، الصادر عن دار الساقى ٢٠١٥، إسهاماً مهماً للبحث في ظاهرة العنف وتبيان العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والعقائدية المولدة له والمحرضة على سلوكه، كما يشكل سؤاله الذي يضعه عنواناً ثانوياً للكتاب «لماذا يفجر الإرهابي نفسه وهو منتشٍ فرحاً» مدخلاً للتحليل السوسولوجي والسيكولوجي للسلوك العنفي، وفهم شخصية «الإرهابي» يستعرض الباحث من خلاله طيفاً واسعاً من الآراء والأفكار والنظريات والمعتقدات التي راكمها الفكر الإنساني عبر مسيرته الطويلة حول موضوع العنف، وأشكاله وآلية مواجهته وضبطه بدءاً من الفلسفات الأولى، اليونانية والشرقية والإسلامية مروراً بالفارابي وابن خلدون ونظريات العقد الاجتماعي في تفسير العنف، والماركسية وتفرعاتها النظرية في علم الاجتماع وعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم نفس ما

بعد الحادثة، إلى فلسفات التواصل الحديثة مع حنة إرندت وهابرماس ومقولة «الإرهاب والحادثة المغلوبة».

ويستخلص الحيدري من هذا العرض الطويل لأهم النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي عالجت موضوع العنف والإرهاب مع ما يرفده من عرض لمنشأ وتاريخ العديد من الحركات الثورية والمنظمات الإرهابية المحلية والدولية، إجابة أولية على سؤاله المحوري تفيد بأن التحليل السوسيولوجي والسيكولوجي يجيبنا «أن الفرد الإرهابي لا يولد بالضرورة إرهابياً، إنما يصبح كذلك بفعل عوامل بيئية واجتماعية وسياسية ودينية مختلفة»، فالاستعداد البيولوجي للسلوك العنيف الموروث مما بقي عالماً في خصائص الإنسان وغرائزه من مملكته الحيوانية لا يشكل سوى استعداد للعنف فقط، كشكل طبيعي من أشكال الحماية للذات والحفاظ على حياة العضوية.

فيما يبقى للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية والأخلاقية والدينية الدور الأساسي في صنع وتكريس السلوك العنيف؛ «فالعنف والإرهاب صنيعا المجتمع المريض والسلطة القمعية الجائرة والعقائد الدينية السقيمة» التي تستمر المجتمعات المتخلفة، والسلطات البطريكية الذكورية في إعادة إنتاجها وتكريسها بدءاً من الأسرة التي تنشئ أولادها على العدوانية والتسلط والقمع وعلاقات السلطة الأبوية التي تخلق أشخاصاً يميلون إلى التسلط والقمع والتغلب، أو إلى الخضوع والامتثال والعجز والالتكال، إلى المدرسة التي تعتمد منهجية الحفظ والتلقين، وتخضع لأيدولوجيا السلطة، وتزرع في المتعلم قيم المجتمع التقليدي، فتقتل روح الإبداع والتفرد والعقل النقدي وقيم الحرية والمساواة والتسامح والحوار، إلى المؤسسة الدينية التي تغطي على المؤسسات الثقافية والمدنية بخطابها الرافض لقيم الحداثة وروح العصر بفعل الاستعمار والتحدي الحضاري الذي تعرضت له هذه المجتمعات، والذي يترجم ذاته بخطاب الكراهية الذي يستبطن العنف والعدوان تجاه الآخر المختلف؛ اجتماعياً أو إثنياً أو دينياً، تحت شعارات الخصوصية الثقافية أو الدينية أو القومية، إلى السلطة السياسية التي تقوم على علاقات القوة والغلبة والقهر والإكراه وغياب العدالة والمساواة بحقوق المواطنة، ما يشكل منظومة فكرية ثقافية متكاملة توفر الشروط المثالية لإنتاج السلوك العنيف وشخصية الإرهابي.

«مواجهة الإرهاب ودرء أخطاره وفهم أسبابه للحد من آثاره المدمرة للروح الإنساني مهمة إنسانية وعالمية»

الإرهاب: تعريفه وتاريخه وأسبابه

يشير الحيدري إلى صعوبة تعريف الإرهاب تعريفاً دقيقاً و موضوعياً بحكم ارتباطه تاريخياً بأيديولوجيات سياسية وأفكار عقائدية متنازعة ومختلفة حول الغاية من فعل العنف، وإدانة السلوك العنفي أو شرعنته وتبريره تبعاً لغايته، لذلك فقد تعددت تعريفات الإرهاب، واتخذت في مجملها طابعاً وصفيّاً لممارسات ظرفية تبنتها جماعات أو منظمات ثورية بعينها.

استُخدم مصطلح الإرهاب لأول مرة العام ١٧٩٥ في وصف أساليب مجموعة اليعاقبة اليساريين السياسية بعد الثورة الفرنسية في معاملة واعتقال المعارضين، كما استخدم في وصف الأشخاص أو الجماعات الذين لا يلتزمون بقوانين الحرب في مطلع القرن العشرين، وأمثلة أخرى مشابهة؛ ما جعل مصطلح الإرهاب يقتصر على تعريف إجرائي من خلال ما ينطوي عليه من انتهاك للقوانين الإنسانية وعن وسائل الضبط الاجتماعية العرفية والوضعية، يجمله الباحث في كل عمل عنف مسلح أو رعب تحدّثه أعمال عنف قسدية تخرج عن المعايير الإنسانية: كالقتل والاعتقال والإبادة والتخريب والتدمير... بغرض سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو ديني ينتهك المبادئ العامة للقانون الإنساني التي تحرم استخدام وسائل وأساليب وأدوات عنف قاسية تجاه أهداف مدنية بريئة دون أن يكون لذلك ضرورة ماسة.

ولما كان ثمة صعوبة في نحت تعريف شامل للإرهاب فثمة صعوبة مقابلة في حصر أسبابه، والعوامل الدافعة له بحكم تعددها واختلافها وتنوعها بتنوع واختلاف المواقف والأهداف والمصالح التي يتخذها الإرهابيون، وبحكم ارتباط أعمال العنف والإرهاب غالباً بفترات التغيرات والتحولات الاجتماعية الجذرية والسريعة وما يرافقها من اضطرابات اجتماعية وسياسية وتطلعات مستقبلية تعبر



يشير الحيدري إلى صعوبة تعريف الإرهاب تعريفاً دقيقاً و موضوعياً

عن الاختلال البنيوي للتوازن الاجتماعي الذي يسم الدول الاستبدادية والشمولية التي تشكل المنبت الأوسع لأعمال العنف والإرهاب بسبب الفقر والجهل.

ويضاف إلى ذلك تفشي ثقافة الخوف وعدم المساواة، وغياب التفاهم والحوار الديمقراطي وعدم مشاركة الفئات الاجتماعية في تدبير شؤون الحكم والسياسة وتقرير مستقبلها ومستقبل أوطانها، وخاصة في أوقات الأزمات والكوارث والصراعات والحروب، وهو ما يجعل من هذه البيئات منبعاً للإرهاب وساحة له في آن، ويجعل من شعارات الحرب على الإرهاب مجرد شعارات فارغة من أي مضمون ومحتوى إيجابي وفعال دون إيجاد حل حقيقي لأزمة هذه المجتمعات واختلال توازنها الاجتماعي البنيوي، واختلال علاقاتها مع عالمها المحيط.

فهذه المجتمعات التي دخلتها الحداثة قسراً أو خلسة من الأبواب الخلفية، ومازالت تعيش في غربة عن عالمها وفي انفصام بين واقعها الحقيقي ومتخيلها وذاكرتها الجمعية الانتقائية ستبقى عرضة للحروب الداخلية ومولدة للعنف والإرهاب المحلي والعالمي؛ فقد أثبت التحليل السوسيولوجي أنّ العنف استجابة مكتسبة من البيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية، فالمجتمعات التي تسود فيها النزعة الأبوية البطريكية واحتقار النساء؛ وتقوى فيها العصبية القبلية والإثنية والطائفية؛ وتنعدم فيه الحرية واحترام الرأي والاختلاف،

«يخلص المؤلف إلى أنّ مواجهة العنف والإرهاب لا تتم بإشعال حروب جديدة تحت مسمى «الحرب على الإرهاب»»

يتراجع فيها التفاهم والتواصل والحوار أمام العنف، ليدخل المجتمع في دوامة الحروب والتسلط والإرهاب الذي لن تعاني منه وحدها فحسب، بل ودول العالم الأخرى أيضاً.

فليس عجباً كما يشير المؤلف أن تبدأ حروب القرن الواحد والعشرين في أفغانستان، كما ليس عجباً أن تمتد إلى مثيلاتها العربية والإسلامية التي وجدت فيها الحركات الإسلامية المتطرفة والفكر الحركي «الجهادي» مثل «داعش» وأخواتها مرتعاً خصباً لأفكارها وأيديولوجياتها، وخزاناً بشرياً من هويات بلا ذوات لا تحتاج سوى القليل من الإغراء الدنيوي والأخروي يدغدغ غرائزها وعواطفها حتى ترفده بجيش من الانتحاريين والإرهابيين تحت شعار العنف المقدس أو غير المقدس.

وستبقى هذه البيئات ذات الواقع الاجتماعي السياسي الفاسد وما يفرزه من إحباطات اجتماعية واغتراب نفسي، تغذي الحركات الدينية الأصولية على اختلاف أفكارها وأهدافها وتدفع قسماً منها إلى ممارسة العنف والإرهاب فكرياً وممارسة.

ثقافة التسامح وتقبل الاختلاف

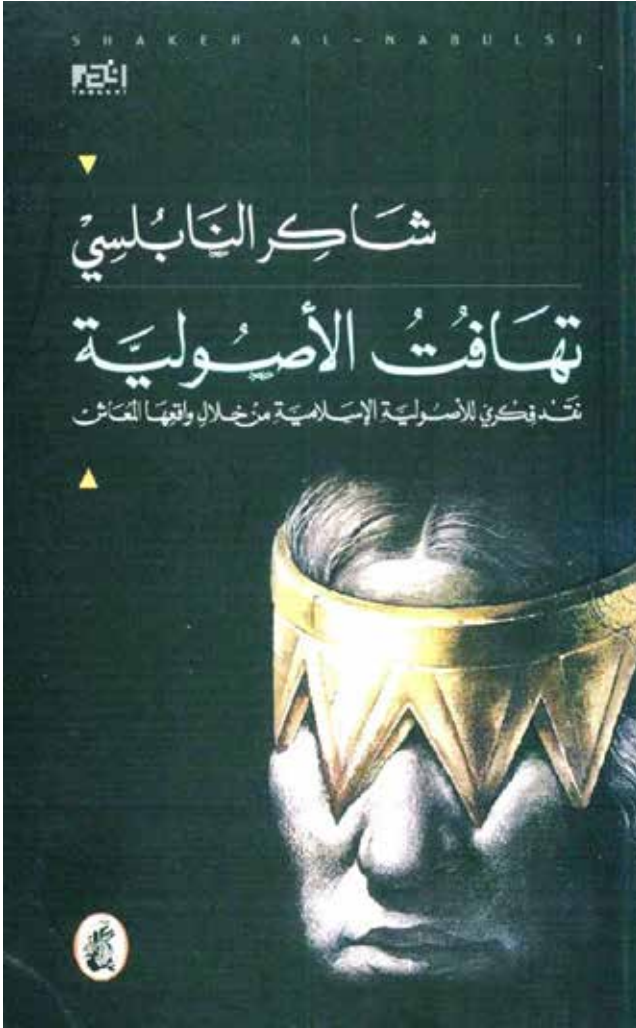
يختم الحيدري كتابه بالدعوة إلى التسامح ورفض العنف ورفض الحرب باعتبارها أسوأ أعمال العنف، ويفرد لمفهوم التسامح وتاريخ المفكرين والرواد الذين حملوا الأفكار التي تحض على التسامح والتواصل بين البشر والديانات، وتبين دور التسامح الإيجابي في حل النزاعات ووقف العنف فصلاً كاملاً يذيله بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإعلان مبادئ التسامح الذي أصدرته اليونسكو ١٩٩٥ الذي يعرف التسامح بالانسجام داخل الاختلاف، وتقبل الاختلاف والتنوع

والثراء في الثقافات البشرية، واحترام وتقدير جميع الأشكال والأساليب التي يتم من خلالها التعبير عن خصائص الوجود البشري، والاعتراف بأن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وحرية الرأي والتعبير.

مع الإشارة إلى أنّ التسامح المقصود هو التسامح الإيجابي، وأنّ هذا التسامح ليس منّة أو تنازلاً أو مجاملة، بل هو موقف إيجابي يتلخص في الاعتراف بحريات الآخرين الأساسية.

ويخلص المؤلف إلى أنّ مواجهة العنف والإرهاب لا تتم بإشعال حروب جديدة تحت مسمى «الحرب على الإرهاب»، بل بإشاعة ثقافة العفو والتسامح بدل ثقافة الكراهية والعدوان، وإصلاح منظومة مؤسسات الدولة والمجتمع، وتوزيع الحقوق والواجبات بين المواطنين بعدالة ومساواة، وإصلاح وتحسين طرق التربية والتعليم باتباع أسس علمية وعقلانية رشيدة تقطع مع طرق الحفظ والتلقين والاستبداد والخوف، وترسي أسس استيعاب المعرفة والنقد البناء والحوار وتقبل الاختلاف، وتحسين منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية وتشذيبها من الخرافة والقدر الأعمى والتعصب والعدوان، وفصل الدين عن السياسة، وتشجيع مؤسسات المجتمع المدني المتحررة من أيديولوجيا السلطة للقيام بواجبها في مراقبة الدولة ومؤسساتها وتوجيهها نحو خدمة المجتمع وتمكين أبنائه من بناء مجتمع ديمقراطي متسامح يخلو من العنف والإرهاب، وينفتح على قيم الحداثة والتنوير وروح العصر، ويؤمن بأنّ مستقبل العالم والإنسانية مستقل مشترك بين الجميع.

كتاب ينقد الأصولية فكرياً من خلال واقعها .. كيف؟



كتاب «تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش»

برز دور الأصوليات الدينية وغير الدينية بشكل واضح ومؤثر في تشكيل العالم من بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، التي كان لتنظيم القاعدة السلفي الجهادي الإسلامي، الذي أصبح أصولياً فيما بعد، دوراً مفصلياً فيها. ونجم عن ذلك انشغال الفكر والبحث والإعلام الغربي والعربي بتفاصيل تلك الظاهرة وتجلياتها عبر العصور من خلال نبش كل الماضي السلفي/الأصولي الديني، ومحاولة استشراف مستقبل تلك الظاهرة ورصد تأثيرها في الواقع المحلي والعالمي، ثقافياً وسياسياً واجتماعياً، في القادم من الأيام.

وإذا كان ثمة قصور في الفكر العربي ومؤسساته البحثية والإعلامية في التعمق في الإلحادي دراسة تلك الظاهرة عن مثيله الغربي فمردّه إلى حملات التشويه والقذح والشتم التي تشهها السلفية/الأصولية الإسلامية على كل من يتعرض لها بالنقد السلبي، عدا عن محاولتها أن توحد بين فكرها وقناعاتها وأيديولوجياتها وبين الدين ذاته على ما بينهما من فروق، كي ترمي كل من يطالها بالنقد، بالكفر

«حاول الباحث التمييز بين أربعة أنواع من السلفيات من حيث نشأتها المكانية وعلاقتها بكل من الدولة العثمانية والحدثة الغربية»

الإلحادي أو الكفر الشركي أو الزندقة. خاصة وأنها تتمسك بقراءة حرفية جامدة للنصوص الدينية ترفض منطق العقل والمجاز والتأويل، وتركز على النصوص التي جاءت في المرحلة المدنية من حياة الإسلام التي أُبِّح بها استعمال القوة والسيوف في محاربة الكفار من قريش وأنصارها حرباً مكشوفة.

يسهم كتاب الباحث الأردني شاعر النابلسي «تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش»، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٢٠٠٩، في التعريف بالظاهرة السلفية/الأصولية ومحاولة استدراك مخاطر هذه الظاهرة على الدين والواقع العربي حاضراً ومستقبلاً. وقد جعل الباحث كتابه في باين عريضين ينضوي تحت كل منهما العديد من العناوين الفرعية المركزة والمباشرة تماشياً مع إيقاع العصر السريع وثورة الاتصالات والإنترنت من جهة، وتيسيراً يفيد منه القارئ المهتم والباحث المتخصص على السواء. فيذهب في الباب الأول «في السلفية» إلى التعريف بالسلفية وجذورها وأنواعها وغاياتها والتماس الفروق بينها وبين الأصولية، محاولاً التمييز بين أربعة أنواع من السلفيات من حيث نشأتها المكانية وعلاقتها بكل من الدولة العثمانية والحدثة الغربية، فيقسمها إلى:

- السلفية الشامية التي نشأت في بلاد الشام، والتي ناصرته الدولة العثمانية وتحفظت على الحدثة الغربية، ونادت باستمرار الخلافة الإسلامية نكاهة بالمسيحيين والعلمانيين في مصر وبلاد الشام تحت شعار العودة إلى الجذور واستنساخ تجارب الماضي، وساعدت على قيام مجموعة من الأحزاب السياسية الإسلامية كحركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي وغيرهما.

«يلفت الباحث إلى أنّ السلفية بنت القرن الثامن عشر وظهرت كدعوة دينية اجتماعية لتطهير الدين من البدع والخرافات»

-السلفية المصرية التي نادى بالعودة إلى التراث مع عدم رفض المعاصرة، لكنها ناصرّت الدولة العثمانية ونادت باستمرار الخلافة الإسلامية نكايّة بالاحتلال البريطاني لمصر وحاربت الحداثة الغربية وقيمها وأفكارها، وبفضلها تحقّق قيام مجموعة من الأحزاب السياسيّة الدينيّة على رأسها جماعة الإخوان المسلمين التي تفرّعت منها الجماعات الإسلاميّة الإرهابيّة بدءاً من النصف الثاني من القرن العشرين.

-السلفية الخليجيّة التي نشأت في الخليج العربيّ بهدف القضاء على الخرافات والطقوس والعادات السيئة والدعوة إلى العودة للتراث وسيرة السلف الصالح، وثارّت على الدولة العثمانية وناصرتها العداء وعدتها عدوة الدين الصحيح الخالي من الخرافات، لكنها لم تعرف الحداثة بحكم منشأها البدوي وانغلاقها الجغرافي والتاريخي ولم تناصبها العداء الشرس إلا في الربع الأخير من القرن العشرين.

- السلفية المغاربيّة التي نشأت في المغرب العربيّ بعيداً عن نفوذ الدولة العثمانية لعدم خضوعها السياسيّ المباشر للباب العالي؛ فدعت إلى العودة إلى سيرة السلف الصالح وتبنّت الحداثة بتحفظ وناضلت ضد الاستعمار الفرنسيّ نضالاً بطولياً طويلاً واستطاعت أن تحصل لبلدانها على الاستقلال.

ويلفت الباحث أنّ الغاية من هذا العرض التاريخي هو التمييز بين السلفية والأصولية؛ فالسلفية أقدم تاريخياً من الأصولية، وهي بنت القرن الثامن عشر، وقد ظهرت كدعوة دينية اجتماعية لتطهير الدين من البدع والخرافات والعودة إلى الإسلام الصافي، ونشأت في بيئات بسيطة؛ حيث التدين الصوفيّ الشعبيّ البسيط، في حين ظهرت الأصولية مع ظهور الإسلام السياسيّ في النصف الثاني من القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين في بيئات مدنيّة أو شبه مدنيّة

تقرأ وتكتب، وهي أحد منجزات الحداثة ورد فعل عليها في آنٍ، وهي، وإن كانت قد نشأت من رحم السلفية، لكنها دعوة دينية سياسية تشبه من بعض وجوهها الحركات والدعوات اليسارية الراديكالية، هدفها الأقصى الوصول إلى السلطة وإقامة الخلافة الإسلامية والدولة الإسلامية.

وإذا كان جميع الأصوليين سلفيين لكن ليس كل السلفيين أصوليين، فثمة من يعرف نفسه من السلفيين «بالسلفي العقلاني المتنور» أو المستنير الذي يسعى لأخذ الدين من منابعه النقية وليس من فكر العصور الوسطى ومتونها وحواشيها، ويدعو إلى إصلاح الدين وتحديث المؤسسات التعليمية الدينية، وإدخال العلوم الوضعية والطبيعية في مناهجها التعليمية، واعتبار (الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون، وهو قادر بعقله على استجلاء ما غمض واستكشاف ما جهل). ولعل الفرق الجوهرى الذي يشير إليه النابلسي بين الدعوتين؛ السلفية والأصولية، يتمثل في ميل السلفية للمهادنة والسمع والطاعة لولي الأمر وتحريم الخروج على الحاكم الجائر ورفض الثورة أو التظاهر أو العصيان، في حين يمثل الوصول إلى السلطة وقلب الحكم وأسلمة الدولة والمجتمع الفكرة الأساسية التي توجه سلوك أصحاب الأصولية وتتحكم به. وهم لا يتورعون بالوصول غايتهم تلك عن استخدام حتى (جثثهم وجثث غيرهم من المسلمين، وغير المسلمين، الممزقة، والمقطعة الأوصال، والمحترقة في شوارع مدن العالم). ويستमित الأصولي في طلب السلطة حتى ولو على قطعة أرض صغيرة يقيم عليها «دولته» ويطبق فيها شرعه وعقيدته، «كحماس» في غزة و«حزب الله» في الجنوب اللبناني كمثالين ساطعين.

أما السلفية الجهادية الإرهابية فيعتبرها النابلسي بأنها الابن الشرعي للقطبية ومرجعيتها الفكرية والأيدولوجية هي أفكار سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وليس الفكر السلفي الوهابي، وأنها هي والسلفية /الأصولية السياسية ليستا حركتين دينيتين، إنما حركتان سياسيتان بمسوح دينية. فزعماء هذه التنظيمات السياسية ليسوا من علماء الدين ولا من خريجي المعاهد الدينية ولم يدرسوا الدين دراسة أكاديمية، بل هم من خريجي التعليم الوضعي الحديث الذي عممته الدولة الحديثة بعد الاستقلال.

«ظهرت الأصولية مع ظهور الإسلام السياسي في النصف الثاني من القرن العشرين في بيئات مدنية وشبه مدنية تقرأ وتكتب»

الأصولية ظاهرة

يفرد الباحث النابلسي الباب الثاني من كتابه للبحث في معنى الأصولية، بشكل عام، والأصولية الإسلامية، بشكل خاص، منطلقاً من الأصولية بأنها (قرينة كل فكر يحيل النصوص، أو القواعد، أو الأفكار، أو الآراء البشرية، إلى أصول ثابتة، جامدة، متصلبة، لا تعرف المرونة ولا تراعي التغيرات في الواقع المتحول، الذي يحيط بها). ولا تقتصر الأصولية على الأديان التوحيدية وغير التوحيدية بل هي سمة كل فكر وأيديولوجيا تميل إلى التعصب وتضفي على معتقداتها طابع القدسية والثبات وترفض التغيير مع تحولات الواقع والزمان، ولا تختلف الأصولية المدنية على اختلاف تياراتها الفكرية في ذلك عن الأصولية الدينية المتعصبة التي تشكل أساسها التكويني ومنشأها الأول؛ فالأصوليات تهيج بعضها بعضاً، وتكره بعضها بعضاً وعدوه المشترك واحد، (وهو النزعة الإنسانية العلمانية أو فلسفة التنوير والحدائثة). فرغم أنّ الأصوليين ومنهم الإسلاميون هم أبناء العصر الحديث وينتمون بعقولهم إلى العصر الحديث يرحبون باستعمال منتجات التكنولوجيا الحديثة لصالحهم ولصالح انتشار أفكارهم، لكن أرواحهم تنتمي إلى العصور الوسطى أو ما قبلها، ويعيشون انفصاماً عقلياً ما بين حبههم لمنتجات الحدائثة المادية وتمتعهم باستعمالها وما بين كرههم ورفضهم لفلسفتها وعقلها التنويري وطريقة الحكم السياسي فيها. وهذا هو حال الأصولية الإسلامية التي قامت حسب المؤلف على أفكار أربعة من الإسلاميين هم: الباكستاني أبو الأعلى المودودي المنظر الأول للأصولية الإسلامية المعاصرة وصاحب فكرة «الحاكمية»، وتلميذه المصري النجيب سيد قطب، ومن إيران، الخميني صاحب «ولاية الفقيه».

وقد قامت هذه الأصولية كغيرها من الأصوليات لكن ربما بشكل أكثر
مبالغة على رفض أعمال العقل بالنص الديني ومزج النسبي بالمطلق، والحقيقة

«أهم مظاهر انتشار الأصولية في المرحلة المتصلة بعصر العولمة وثورة الاتصالات بروز دعاة الأصولية كنجوم إعلاميين والشيوخ المفتين»

العابرة بالحقيقة الأبدية، ومن ذلك كان عداؤها الصريح للعلمانية التي تقوم على التفكير النسبي، ووصمها بالكفر والإلحاد، وطالت يدها بالتنكيل والاعتقال كل من استطاعت الوصول إليه من مخالفيها. وقد مرت الأصولية، كما يذكر النابلسي، مستشهداً برؤية فرانسوا بورجا في سياق تطورها بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى وتبدأ من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر ومحاولة إحياء الخلافة الإسلامية التي أنهاها أتاتورك وحتى عام ١٩٥٠، وتحويل مصر إلى دولة دينية.

المرحلة الثانية وتبدأ منذ فجر الاستقلال وحتى ١٩٩٠ والتي شهدت تنافس الأصولية مع موجة الفكر القومي الصاعد وتعرض الأصوليون خلالها إلى الملاحقة والسجن والطرده من الحلبة السياسية حتى بدأ صعودهم من جديد عندما أفرج السادات عند كوادهم وأطلق يد الأصولية في المعاهد التعليمية والصحافة لكي يقلل من ضغط الناصرية وأتباعها عليه بعد توجهه نحو الغرب ومحاولة انفكاكه من المحور السوفييتي، كما رافق ذلك انتعاش الأصولية في بلدان الخليج العربي بعد هجرة الإخوان إليها.

والمرحلة الثالثة وتبدأ بعد حرب الخليج عام ١٩٩١ والتي شهدت انطلاق تنظيم القاعدة وعدد من العمليات الإرهابية أعادت الأصولية إلى المسرح السياسي المحلي والدولي. خاصة بعد استثمارها من مراكز القرار الدولية والأنظمة الاستبدادية العربية التي عادت الطرق نحو الراديكالية الإسلامية التي ما زلنا نشهد كوارثها حتى اليوم، خاصة في مصر.

وأهم مظاهر انتشار الأصولية في هذه المرحلة المتصلة بعصر العولمة وثورة الاتصالات بروز دعاة الأصولية كنجوم إعلاميين والشيوخ المفتين وتحول الأصولية إلى مصدر للمعرفة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية وتغلب الفقهاء على العلماء والخبراء وهو ما يعزوه الباحث إلى حالة الجهل والإحباط والتجهيل التي انحدر إليها الوضع العربي بفعل سلطات الاستبداد التي أطلقت يد الأصولية في مناهج التعليم واستفادت منها في تحصيل شرعيتها السياسية المنقوصة ومحاربة خصومها السياسيين، وليس نابعاً من قوة الأفكار الأصولية وثقافة ومعرفة رجال الدين. ما جعل من الأصولية تتحول إلى عائق حقيقي أمام عملية التحديث والتطوير على جميع المستويات المعرفية والثقافية والاجتماعية والسياسية والتعليمية واللغوية..، وسداً في وجه القوى الحيوية الشابة الباحثة عن مستقبل أفضل لأوطانها ومجتمعاتها، والساعية نحو إرساء حكم سياسي ديمقراطي رشيد يقوم على مبدأ المواطنة وحفظ الحقوق، والاعتراف بحرية الآخر المختلف والانفتاح عليه وليس على مبدأ الولاء والبراء ودار الإسلام ودار الحرب، ونحو إقرار المساواة بين الجنسين والتخلص من فوبيا المرأة وإفساح المجال أمامها للمشاركة الفعلية في الحياة السياسية، والتفريق بين المواطن والمؤمن تفريقاً يقيم السياسة بما هي سياسة وينصف الدين بدلاً من إعادة إنتاج التخلف والاستبداد والتطرف والعنف.

العنف في الشرق الأوسط: من السلطة إلى الإسلاميين



غلاف الكتاب

يشكل العنف بوجهيه، المادي والرمزي وبأشكاله وصوره المختلفة وجذوره الممتدة في التاريخ، سمة ملازمة وجزءاً بنيوياً مكوناً من تاريخ الشرق الأوسط الكبير، الذي يمتد ليشمل دولاً أخرى غير دوله المعروفة بالتحديد الجغرافي؛ إذ يتغلغل العنف في البنية العميقة لثقافة مجتمعاته، ويطبّع نمط العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تقوم على الإكراه والعصبية وقوة الشوكة والغلبة بشكل عام، حتى بات يكتسب شرعية سياسية باعتباره الرد الممكن على ضيق أشكال العمل المتوافرة، أو خيار استراتيجي وإمكانية تُعتبر بشكل ذاتي

كما لو أنّها الوحيدة المتوافرة أو المناسبة للخروج من حال أزمة أو وضعية سيطرة. لذلك قد يتعذر تفسير العنف في تاريخ الشرق الأوسط «ما لم نضعه قبلاً في علاقة مع الأنظمة السياسية التي ولد فيها، ومع آليات انفتاحها أو انغلاقها وقدرات الدمج والإقصاء فيها».

في سياق الاهتمام بدراسة تاريخ العنف وتفسير مظاهر العنف السياسي والديني المنفلت من كل عقل ومنطق، والذي يشهده عدد من دول الشرق الأوسط في السنوات الأخيرة، وما يزال يرتبط إلى هذا الحد أو ذاك بما يعرف بالمسألة الشرقية ونتائجها المتداخلة مع حوادث الحاضر، يقدم الباحث والمؤرخ الكردي حميد بوزرسلان، مدير معهد الدراسات للعلوم الاجتماعية في باريس، في

«يشكل العنف بوجهيه المادي والرمزي وجذوره التاريخية سمة ملازمة وجزءاً بنيوياً من تاريخ الشرق الأوسط الكبير»

كتابه «قراءة في تاريخ العنف في الشرق الأوسط، من نهاية السلطنة العثمانية إلى تنظيم القاعدة» الصادر عن المركز العربي للترجمة ٢٠١٥ بترجمة هدى مقنص، عرضاً تفصيلياً شاملاً لمحطات تاريخية مفصلة في تاريخ هذه المنطقة الحساسة من العالم.

كما يقدم تحليلاً موضوعياً لصور العنف المتجلية فيها، معتمداً مفهوم الإكراه الذي تمارسه دولة ما أو تجسيد سياسي قائم لتعريف العنف كمفهوم، ومنهجية التقطيع التعاقبي الزمني الذي يتيح فهم التشكيلات السياسية المتوالية على النطاق الإقليمي ومعرفة الأطراف الفاعلة المؤثرة فيها لكشف وتحليل كل مرحلة انطلاقاً من الضغوط التي تسيطر عليها، والذاتيات التي تسمها، والأمكنة - الأزمنة التي تحركت فيها تلك الذاتيات وتحولت، فتركت المعاني القديمة مكانها لمعانٍ جديدة حلت محلها، وفرضت نفسها بالقوة أحياناً على مدار قرن من الزمان، مركّزاً في تحليله ورصده على العوامل الذاتية والداخلية أكثر من العوامل الخارجية التي حظيت بالكثير من البحث من قبل، أو أصبحت تتمحور في صورة تبريرية في الغالب حول فكرة أو «نظرية» المؤامرة؛ فالمؤامرة، وإن كانت موجودة في التاريخ القديم والحديث، لكن التاريخ ليس تاريخ المؤامرة.

يتناول الكتاب بالتفصيل الكاشف ثلاث مراحل مفصلة تعتبر كل منها حقبة تحوّل في تاريخ الحركات السياسية والإسلاموية في الشرق الأوسط الكبير، يرصد الباحث خلالها الحوادث والأفعال العنفية وآثارها؛ والشخصيات المؤثرة فيها، ويحلل العوامل البنيوية الداخلية المولدة للعنف وآلية تمفصلها مع العوامل الخارجية.

«يقدم الكتاب تحليلاً موضوعياً لصور العنف معتمداً مفهوم الإكراه الذي تمارسه دولة أو تجسيد سياسي لتعريف العنف كمفهوم»

يغطي الجزء الأول من البحث المساحة الزمنية الواقعة بين عامي ١٩٠٦ و١٩٧٩ التي شهدت آثار الحرب العالمية الأولى وانهيار الإمبراطورية العثمانية وتقاسمها من قبل الدول الغربية الذي أدى بدوره إلى تقسيم الوطن العربي وقيام الانتداب الغربي على الدول العربية، لاسيما في العراق وسوريا وفلسطين، التي ستفتح عهداً جديداً من العنف ما زالت تتواصل حلقاته حتى يومنا هذا.

كانت أنظمة الانتداب، وفق الكتاب، سبباً في قيام «الثورات الكبرى» وانتشار الفكر القومي المتطرف الذي ترجع جذوره التاريخية إلى سلسلة الاحتجاجات والانقلابات الساعية إلى استعادة الإمبراطورية المتهالكة، ومحاولة تحديثها على النمط الغربي «بثورة فرنسية شرقية»، وما تبعها من تصفيات دموية قادت إلى تتويج «لجنة الاتحاد والترقي»، ذات الميول القومية المتشددة والتنظيم شبه العسكري، كلاعب سياسي فاعل بعد أن همّشت قادتها الأوائل وتغلبت على البيروقراطيات المدنية والعسكرية المنافسة، وأدت تشكيلاتها الخاصة بقيادة رجال الظل الدور الأساسي في إبادة الأرمن، و«شكلت الرحم الذي خرجت منه الكثير من التنظيمات ذات المتخيل الثوري على امتداد القرن العشرين، سواء في تركيا أو في المقاطعات العربية التي كانت تابعة للسلطنة العثمانية».

ويقابل ذلك لوحة مشابهة في الجانب الفارسي مع انطلاق أعمال الاحتجاج والتمرد والانقلابات في البلاد تحت تأثير ثورة ١٩٠٥ في روسيا، والتي تتوجت بالحركة «الجنغالية» التي حاولت تأسيس «جمهورية شورى» على غرار الجمهورية السوفيتية و«شكلت ذاكرة ثورية بالنسبة لحركات التمرد التي تلتها، وصار اسمها مرجعاً رمزياً لسلسلة من التنظيمات الثورية فيما بعد».



نسخ مطورة ومحدثة عن حركة الإخوان المسلمين جعلت من الدين أيديولوجيا ثورية وبيوتوبيا خلاصية

أما المقاطعات العربية فقد رسمت نهاية الحرب العالمية الأولى حدودها الجديدة وأقذارها أيضاً، فعانت التجمعات السكانية المنفصلة عن السلطنة العثمانية إما من كثرة الدول أو من غيابها، كما في حالي الكرد والفلسطينيين، ودشنت مرحلة من عدم الاستقرار السياسي والتشوه الثقافي والاجتماعي والأخلاقي. فقد ساهمت الحروب عدا عن حصد الأرواح، وإهدار الحياة في تدمير بنية المجتمعات العربية من الداخل و«وحشتها» «فلم تعد تقدر» «القضايا» السياسية والدينية والطائفية التي أعيد تعريفها من منظار اجتماعي- دارويني فقط، بل تفهمت أيضاً اللجوء إلى الإكراه وإلى العنف كنمط إدارة ومعارضة شرعي».

الأمر الذي فتح الباب عريضاً أمام عسكرة المجتمعات وعسكرة السياسة؛ فتضخمت المؤسسة العسكرية في وقت قصير، وسيطرت على مفاصل الدولة ومقدرات المجتمع باسم التحرير والوحدة والتوحيد القومي أو الإسلامي، وعملت على إقصاء المعارضين وتدميرهم باسم الشعب وتهمة الخيانة، وقد مهدت نكبة فلسطين وهزائم العرب لقيام عدد من الانقلابات العسكرية في الدول العربية كما ساهمت الهزيمة الكبرى في ١٩٦٧ في إطلاق موجات جديدة من العنف والاغتيالات، وشكلت هذه الحرب نهاية مرحلة المتخيلات الثورية التي ترافقت مع نهوض قومي عربي على امتداد الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وأفضت إلى

«يتناول الكتاب ٣ مراحل مفصلة تعتبر حقب تحول في تاريخ الحركات السياسية والإسلاموية في الشرق الأوسط الكبير»

بروز معارضات إسلامية راديكالية أكثر عنفاً من سلطات العسكر وأنظمة الاستبداد الشرقي التي حولت الجيوش من حماية الحدود إلى حماية السلطة، وجعلت من الدولة غنيمة حرب وصار الخوف هو أداة الشرعية الأولى.

شرح سيد قطب

يفتح حميد بوزرسلان الجزء الثاني من كتابه والذي يغطي سنوات ما بين ١٩٧٩ و١٩٩١ بعنوان مزدوج ذي دلالة «إسلام ثوري وقمع، وشرح عنوانه سيد قطب» يرصد من خلاله طبيعة المرحلة الجديدة المحكومة بآثار هزيمة حزيران ١٩٦٧ التي أفضت فعلياً إلى هزيمة اليسار العربي: القومي والماركسي، والليبرالي، وتجويف الأحزاب السياسية واستقرار أنظمة العسكر والحزب الواحد التي أمنت بقائها وأمنها بالإكراه «وتجنيد أدوات القمع العاري الذي يهدف إلى إفهام المجتمع بأنه مهزوم ولا يملك الوسائل الكفيلة بجعله يرى نفسه في مستقبل مختلف جذرياً».

بذلك تحولت الدولة العسكرية إلى دولة أمنية توتاليتارية؛ فأصبح العنف أو استبطان العنف هو الوسيلة الوحيدة الممكنة من خلالها تحقيق تأثير في الواقع الصلب، وخلت الساحة السياسية لمعارضات جديدة نشأت في هوامش المجتمعات ذات لون إسلاموي وطابع صدامي مدمر للآخر، كما هو مدمر للذات، تعززت مع قيام الثورة الإسلامية في إيران، والعمل على تصديرها نحو العالمين؛ العربي والإسلامي.

في هذا المناخ تجسدت أفكار سيد قطب ومفاهيم «حاكمية الله» و«جواز الحرب في دار الإسلام» و«جاهلية القرن العشرين» ووجوب مجاهدة الحاكم

الجائر.. في تنظيمات حركية «جهادية» كنسخ مطورة ومحدثة عن حركة الإخوان المسلمين، جعلت من الدين أيديولوجيا ثورية ويوتوبيا خلاصية؛ فصار الجهاد والتضحية بالنفس «فريضة غائبة» أو ركناً سادساً من أركان الإسلام، والشهادة جزءاً من الحياة وحتى شرطاً لها، وتم الشرخ بين الفكر الإسلامي والفكر الإسلامي أو بين الدين الديني والدين السياسي، واختلط الخلاص الأرضي أو المستقبل الأرضي بالخلاص الأخروي، وأصبح الجسد الذي صار سلاحاً يستخدم ضد الحشود المجهولة الهوية في غالب الأحيان يمهد للخلاص النهائي، فيما النتائج الحقيقية مذابح وحمّات دم جديدة على مساحة أوسع من الشرق الأوسط.

يشكل الجزء الثالث من الكتاب الذي يغطي الفترة الزمنية ما بين بداية التسعينيات من القرن العشرين ومنتصف العقد الأول من الألفية الثالثة امتداداً تاريخياً لأحداث الفترة السابقة؛ فتلازمت بداية المرحلة مع نهاية ثلاث حروب استنزفت العالم الإسلامي على مدار عقد من الزمان: انسحاب السوفييت الكامل من أفغانستان، توقف الحرب العراقية الإيرانية، وبرود الحرب اللبنانية وتحولها إلى حالة مراوحة بالمكان بعد تكريس الإرادة السورية وحل الميليشيات وتصفية الوجود الفلسطيني في لبنان وانفراد ميليشيا واحدة بالاحتفاظ بسلاحها؛ أي حزب الله المكلف جماعياً بتحرير الجنوب الذي احتلته إسرائيل.

وقد «فتحت نهاية هذه الحروب مضافاً إليها أفق الحل السلمي للمسألة الفلسطينية، بشكل مؤقت، باب الأمل في حدوث تحول سلمي في الشرق الأوسط وموجة من التحولات الديمقراطية ستأتي على أنظمة الاستبداد في العالم الإسلامي»، وستفتح الباب أمام المشاركة السياسية وتسرع دمج الإسلاميين باللعبة الديمقراطية وقبولهم بسيادة القانون الوضعي.

لكن ما أفصحت عنه النتائج هو اشتعال أربع حروب جديدة مع مطلع الألفية الثالثة بدل الثلاثة المنتهية، كما بينت أنّ التحول الديمقراطي في الحركات الإسلامية مجرد وهم، بسبب استمرارية الأنظمة الاستبدادية التي استفادت من الدعم الدولي في محاربة «الإرهاب الإسلامي» «وكسبت في خانة الفعالية

«يخلص حميد بوزرسلان في خاتمة بحثه إلى نتائج غير متفائلة حول المستقبل القريب للشرق الأوسط»

ما خسرت في حانة الشرعية» من أجل البقاء؛ فأجبرت كل فئات الشعب على اتباع قواعد الإلحاق والطاعة التي فُرضت عليها لئلا تتعرض للقمع، وأسكتت كل أصوات المعارضة السياسية، فيما أصبحت الحركات الإسلامية أكثر تصلباً وتجزراً في منطقتي المواجهة العنيفة وأكثر انعزالاً عن المجتمع.

وأكملت حرب الخليج الثانية ودخول الأمريكان إلى العراق؛ ونتائج اتفاقات أوصلو المحبطة؛ وعودة الجهاديين «الأفغان العرب» من أفغانستان، هذا التصلب بإطلاق موجة جديدة من التطرف في أنحاء المنطقة كافة وحتى خارجها، ومهدت لإطلاق موجات جديدة بأشكال عديدة من العنف من عنف التضحية بالذات إلى العنف ضد المجتمع: كالعنف ضد المدنيين، والعنف اللغوي تجاه الأقليات، والعنف الموجه إلى أجساد النساء، واغتصاب اللغة.

يخلص حميد بوزرسلان في خاتمة بحثه إلى نتائج غير متفائلة حول المستقبل القريب للشرق الأوسط بقوله «كل شيء يشير إلى أننا سنعيش زمناً طويلاً مع الآلام الشرق أوسطية القاتمة»، وإن كانت لا تقطع الأمل بتغيير إيجابي أفضل شرط أن نعرف كيف نتجنب الكارثة المدمرة، «فالتعب الاجتماعي الناجم عن إخضاع المجتمعات بالإكراه، وإنهاك الديناميكيات الاجتماعية يجعل السعي إلى البقاء اليومي هو الأفق الوحيد المتاح، وهذا التعب هو الذي ينتج الخضوع وبالتالي بقاء الأنظمة المتسلطة، لكنه يحمل معه ثمناً هو العنف الخفي».

ويؤكد بوزرسلان أنه ما دامت القوى الدولية والإقليمية القوية والمؤثرة ترفض النظر إلى الحلول الكفيلة بالخروج من حالة عدم الاستقرار، وإقامة سلام حقيقي سيظل هذا الرفض يشكل عاملاً بنوياً لإعادة إنتاج العنف بأشكال أكثر

فأكثر دموية، إلا أنّ الباحث يخلص في الخاتمة الأخيرة التي كتبها للترجمة العربية إلى «أنّ العامين ٢٠١١ و٢٠١٢ سيتربعان في كتب الحوليات التاريخية بوصفهما التاريخ الرابع الذي أعاد رسم خريطة الشرق الأوسط»، وأنّ الاحتجاجات الثورية في تونس ومصر ستحمل معها حصتها من المفاجآت سواء أكان في بلدان مختلفة ذات خصوصية أو على النطاق الإقليمي برمته.

أوليفيه روا يحلل عوامل فشل «تجربة الإسلام السياسي»

تعدّ كتابات المفكر والسياسي الفرنسي، أوليفيه روا، المتخصص في موضوع الإسلام السياسي، من المراجع المهمة في هذا المجال، وفي هذا السياق يأتي كتابه «تجربة الإسلام السياسي»، ترجمة نصير مروة، والصادر عن دار الساقى، عام ١٩٩٦، واحداً من مجموعة مؤلفاته التي تسعى إلى فهم ودراسة الحركات السياسية الإسلامية وفق رؤية موضوعية وشاملة، مستنداً إلى مسيرته البحثية الطويلة واحتكاكه المباشر بفكر واجتماعيات تلك الحركات.

يتناول «روا» في كتابه جملة من الأسئلة الإشكالية حول مشروع الإسلام السياسي، وأسباب فشل هذا المشروع، متسائلاً: هل يختلف خطاب المثقفين الإسلاميين الذي ينظر إلى المجتمعات الإسلامية كمنظومة ثقافية كلية شاملة ومفارقة للزمن، عن خطاب الاستشراق الذي يعكس الرؤية ذاتها ويرفضه هؤلاء المثقفون ويناصبون أصحابه العداة؟ هل يقدم الإسلام السياسي خياراً بديلاً للمجتمعات الإسلامية؟ ما هي النتيجة التي وصلت إليها تجربة الإسلام السياسي، وما حدود التطابق بين متخيلها الإسلامي السياسي وواقع الحال الذي وصلته وأوصلت بلدانها إليه؟

بكثير من الموضوعية والرصانة، وبعيداً عن التبسيط والتعميم الذي وسم فكر الاستشراق التقليدي وقراءته الثقافية، يقدم أوليفيه روا، في كتابه هذا خلاصة أبحاثه النظرية والميدانية حول فكر ونشاط حركات الإسلام السياسي المعاصرة ومآلاتها، من خلال معاینته العملية لتاريخانية تلك الحركات التي «ترفض تاريخانيتها».

« يتناول أوليفيه روا في كتابه جملة من الأسئلة الإشكالية حول مشروع الإسلام السياسي وأسباب فشل هذا المشروع »

ويرصد التغيرات التي حصلت في فكرها وتركيبتها السوسيوثقافية، وعلى مواقفها السياسية وتأرجح علاقاتها مع تيار السلفية التقليدية، ومع أنظمة وحكومات بلدانها، ومع مراكز القرار الإقليمية والدولية المؤثرة في مجال وأطوار نشاطها على مدار أكثر من نصف قرن من الزمان.

مع الإشارة منذ البدء إلى أنّ بحثه هذا لا يتناول الإسلام بعامة، ولا حتى منزلة السياسة في الثقافة الإسلامية، إنّما يتناول الحركات الإسلامية المعاصرة وفصائلها النشطة، والتي ترى في الإسلام أيديولوجيا سياسية بقدر ما ترى فيه ديناً، وحملت لواء الاحتجاج ضد الغرب ومناهضة الأنظمة القائمة في الشرق الأوسط.

يشير الكاتب إلى أنّ هذه الحركات التي قامت على أفكار حسن البنا والمودودي وسيد قطب، وشكّل تنظيم الإخوان المسلمين مرجعيتها الأولى، قد نمت وتعددت اختلافاتها وانشقاقاتها وتنوعت طرق نشاطها، «إلا أنّ ما يزال هناك قالب مفاهيمي مشترك ينظم فكرها واجتماعيات مشتركة تجمع بينها». فهذه الحركات بوصفها نزعة عالمثالية حسب «روا»، هي حركات احتجاج اجتماعية بالأساس نشأت في ظل الحداثة وتشكل الدولة، وهي «وليدة العالم الحديث سواء على الصعيد النظري أو الاجتماعي». وغالبية مناضليها ينحدرون من طبقات وسطى تعرضت للإفقار أو عائلات حديثة العهد بالمدنية والتحضر بحكم أصولها الريفية، وفشل وفساد دولها «الحديثة» في عملية تحديث وتنمية مجتمعاتها، بعد أن تحولت إلى دكتاتوريات «معلمنة».

كما أنّ معظم شبانها لم يتلقوا تربيتهم السياسية في المدارس الدينية، إنّما تخرجوا من التعليم المدرسي الحديث، ومن حظي منهم بتعليم جامعي يكون في



المفكر والسياسي الفرنسي، أوليفيه روا

الأغلب من خريجي الكليات العلمية التي شكلت محور نشاط تلك الحركات، وليس من الكليات الأدبية والعلوم الإنسانية التي لا تعيرها الاهتمام، كما «استعاروا نطاقهم المفاهيمي من أقرانهم الماركسيين الملتزمين وأفعموها بمصطلحات قرآنية»، وباتوا يرون في امتلاك التقنية والسلطة طريقاً لاسترداد المجتمع الذي أفسدته القيم الغربية.

لكن الحركات الإسلامية وبرغم أنها قد ملأت الفراغ الذي تركه انهيار وتراجع الحركات الثورية العلمانية والماركسية والقومية التي جردتها ممارسة السلطة من مثلها الثورية والإنسانية، إلا أنها قد رفعت شعارات «لا يشاركها فيها أي من حركات اليسار الغربي، أو أي من الحركات الموازية في بلدان العالم الثالث». ويبقى السؤال: ماذا حققت حركات الإسلام السياسي من شعاراتها تلك وهل يفي الفكر الإسلامي بما يعد به؟

قبل أن يقدم أوليفيه روا إجابته على سؤال بحثه، ولكي لا يكون جوابه نوعاً من السجال السياسي أو الحكم المسبق الذي تمليه غالباً نزعة أيديولوجية ما يسعى إلى تجنبها ما أمكن، يذهب «روا» من خلال إسهابه الطويل في نقاش ودراسة الظاهرة الإسلامية، إلى تقديم خارطة مفصلة لتوزع أهم أحزابها

« يجمع الإسلاميون على أنّ أسلمة المجتمع هي محصلة عمل اجتماعي وسياسي وتطبيق الشريعة هدف ومشروع وليس مدونة ونصاً »



وجماعاتها، وآلية نشاطها الدعوي أو الجهادي في الدول العربية والإسلامية وبلدان المهجر، ويرسم خطأً زمنياً لنشأتها وتبدل أفكارها وعلاقاتها، ويوثق مواقفها السياسية والنضالية، والنتائج التي تمخضت عنها.

يشير «روا» في هذا السياق إلى «أنّ» الإسلاموية قد نشأت في تواصل مع السلفية وفي قطيعة معها في آن. وهذا التواصل يتم عبر تبني كلا الطرفين للفقهاء السلفي والدعوة إلى التمسك بالقرآن والشريعة والسنة ورفض

الإضافات والقياس، وهدف الوصول إلى السلطة، لكن الإسلاميين وهم ليسوا رجال دين، إلا في إيران، وإنما مثقفون شباب يسبغون على أنفسهم صفة «المثقف المتدين»، وينافسون العلماء المتهمين من قبلهم بالفساد والتورط مع السلطات القائمة، بقبولهم بسلطات علمانية وقوانين لا تتفق مع الشريعة.

كما يتميز الإسلاميون، كما يرى، عن سلفية العلماء الإصلاحيين، بالثورة السياسية، والشريعة، وقضية المرأة، إلى جانب انخراطهم الفعلي في العملية الاقتصادية على أرضية اقتصاد الحداثة وأنماطه الاستهلاكية مع مداورة لفظية، تضي عليها صبغة المقبولية الإسلامية.

ويبين أنّ الإسلاميين يجمعون على أنّ أسلمة المجتمع هي محصلة عمل اجتماعي وسياسي، وتطبيق الشريعة هدف ومشروع وليس مدونة ونصاً، فما أن

«الحركات النضالية الثورية والتي لم تظهر إلا بعد حرب عام ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية هي الحركات التي مني نهجها الثوري بالإخفاق الأكبر»

تتحقق أسلمة المجتمع يمكن تطبيق الشرع بصورة شبه تلقائية، وتقبل الإسلاموية مشاركة المرأة في قطاعات الحياة العامة، والمشاركة الجهادية ضمن شروط الفصل بين الجنسين والاحتشام، عدا القضاء والخلافة أو الرئاسة.

والمبدأ السياسي عندهم ينطلق من أنّ الإسلام فكر كلي شامل وصالح لكل زمان ومكان، «وأيدولوجيا كاملة متكاملة وكلية»، ولا بدّ أن يكون المجتمع إسلامياً في أسسه وبنيته. وهو ما أسس لدى الإسلامويين نزعة التمرد على الدولة الفاسدة وتكفيرها، واعتبار الحاكم مرتدّاً، واعتبار الثورة والعنف واجباً ما دام المجتمع في جاهلية.

الأمر الذي سيشكل اختلافاً بين تيارات الإسلامويين أنفسهم، ويقسمهم ما بين ثوريين و«سلفيين جدد»، حسب تعبير رواء، تتراوح مواقفهم بين التيارين وتتراوح مواقفهم من السلطات القائمة بين التكفير والمعارضة أو التعاون والتجاهل والتكيف، وتختلف رؤيتهم حول طريقة أسلمة المجتمع وقيام الدولة الإسلامية.

فمنهم من يراها تتم عبر سلطة الدولة، ومنهم من يراها تتم بالطرق الإصلاحية من القاعدة عبر النشاط الاجتماعي السياسي، وهي الصلة الفكرية التي ما تزال تربطهم، أو لم تنقطع أصلاً بينهم وبين السلفية التقليدية التي خرجوا عليها.

فالحركات النضالية الثورية والتي لم تظهر إلا بعد حرب عام ١٩٦٧ العربية الإسرائيلية، وفق رواء، هي الحركات التي مني نهجها الثوري بالإخفاق الأكبر؛

« فشلت الثورة الإيرانية التي غرقت في صراعات البلاط والأزمات الاقتصادية والمجموعات المنشقة عن الإخوان بإحداث تغيير بأي نظام عربي »

«الثورة الإيرانية غرقت في صراعات البلاط والأزمات الاقتصادية، والمجموعات المنشقة عن حركة الإخوان المسلمين، لم تنجح بإحداث تغيير في نظام أي بلد عربي، والمجموعات السنية المتطرفة تهملت، في حين أصبحت نظيراتها الشيعية أدوات تهويل في استراتيجيات الدول واستخدامها للمجموعات الإرهابية».

ويرى المؤلف أنّ سلطات الدول أظهرت قدرة عالية على التكيف مع المتغيرات الدولية على الصعيد الخارجي، وقدرة على احتواء الظاهرة الإسلامية وضبط معارضتها بشتى الطرق على الصعيد الداخلي، بل نافستها على الاهتمام بالمظاهر الدينية ورعاية التدين في المجتمع في شتى المجالات، الأمر الذي أدى إلى فشل وإخفاق مشاريع الحركات الثورية والنضالية على جميع الصعد، وانكفائها وتشتتها وتحول بعضها إلى جماعات معزولة في «غيتو» طائفي أو قبلي، وتحول «جهادها» من أجل مجتمعاتها إلى جهاد مجتمعاتها ذاتها وهجرتها وتكفيرها، فيما عاد القسم الآخر إلى أحضان السلفية التي لم تستطع تجاوز فكرها أصلاً.

ويتابع فشل الحركات النضالية يتمثل على الصعيد الفكري في أنّها لم تستطع أن تتجاوز النصوص المؤسسة التي وضعها السلفيون الأوائل والذهاب إلى ما هو أبعد منها، واقتصر إنتاجها الفكري «على كراريس ومواعظ بلاغية وتفسير مدقعة واقتباسات من كتب الفقهاء»، ولم تستطع أن تقدم فلسفة سياسية لمفهوم الدولة الإسلامية المنشودة ومؤسساتها، إلا الحاكمية التي تعود إلى الله وحده، والشريعة كقانون أنزل سلفاً.

واعتماد مبدأ الفضيلة والإيمان والصفات الشخصية للأشخاص المؤهلين لإدارة تلك المؤسسات التي سيصبح وجودها ذاتها في فكر الإسلاميين وجوداً نافلاً ما إن يتم نجاح عملية الأسلمة. فلا تقوم الدولة الإسلامية بدون وجود المسلمين الفاضلين، ولا وجود لمسلمين فاضلين دون دولة إسلامية، ويستمر الدوران في حلقة مفرغة ما دام الفكر السياسي الإسلامي «لا يجد في السياسي إلا أداة للتبشير الأخلاقي. فيعود بذلك، عبر طريق أخرى، إلى فهم العلماء والمصلحين التقليدي له».

يخلص أوليفيه روا من بحثه التفصيلي لتاريخ الحركات الإسلامية وتجاربها: إلى أنّ الإسلاموية إخفاق تاريخي؛ إذ لم نشهد بوادر قيام مجتمع جديد في أي من بلدان نشاطها، و«الاقتصاد الإسلامي» القائم على الفضيلة والعدل ليس إلا وهماً جميلاً وخطاباً بليغاً لا يقيم عدالة ولا يشبع فقراء، وأنّ الإسلام السياسي لم يعد رهاناً جغرافياً استراتيجياً بل مجرد ظاهرة اجتماعية، والثورة الإسلامية أصبحت تنتمي إلى مرحلة منصرمة، وأنّ الحقبة الإسلاموية قد أغلقت باباً هو باب الثورة والدولة الإسلاميتين، وما تبقى هو بلاغة خطابها، ويترك روا تساؤلاً مفتوحاً بقوله: «إن أزمة الدولة الإسلامية ليست نتاج الثقافة السياسية الإسلامية، إنها أعراض أزمة الدول في كافة بلدان العالم الثالث. والإسلام ليس «سبباً» فهل كان يسعه أن يكون جواباً».

كيف يمكن فهم علاقة الإسلام السياسي بالحدائثة؟

تتعدد الخطابات والمقاربات حول علاقة الإسلام السياسي بالحدائثة وقيمها بتعدد مقاصد أصحابها وتنوع اهتماماتهم الفكرية والمنهجية والسياسية والأيدولوجية من جهة، وتتعدد تشكيلات الحركات الإسلامية نفسها وملابسات نشأتها وكثرة انعطافاتها التاريخية من جهة ثانية، والتباس خطابها وزيف مواقفها من قيم الحدائثة وقضاياها الحيوية، كقضية الديمقراطية والمشاركة السياسية وحقوق المرأة وحقوق الآخر المختلف وغيرها من جهة أخرى.

فإذا كان ثمة من يقول بوجود اختلاف جوهري بين المعتدلين والجهاديين من الإسلاميين حول تلك القضايا ولكل منهما سلوكه وخطابه، فثمة من يرى أنّ الاختلاف بينهما هامشي وليس أساسياً. كما أنّ الفرق في خطابهما هو فرق بالدرجة لا بالنوع، وهو خلاف حول مجال تطبيق المبدأ وليس في المبدأ ذاته. فما هو واضح معلن في خطاب المتطرفين منهم كامن خفيّ في خطاب المعتدلين.

في سياق المشاركة في هذا السجال حول مدى التماثل أو التمايز في فكر ومواقف الإسلاميين من قيم الحدائثة، يقدم الباحث المغربي، إبراهيم أعراب، إسهاماً مهماً في هذا السجال؛ من خلال كتابه «الإسلام السياسي والحدائثة» الصادر عن دار إفريقيا الشرق عام ٢٠٠٠، والذي يقدم مقارنة تحليلية للثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بشكل عام، وللثقافة والسلوك السياسي للجماعات السياسية في المغرب بشكل خاص، كجماعة «العدل والإحسان» و«الإصلاح والتوحيد» و«البديل الحضاري» تُبين مدى اختلافها عن مثيلاتها في المشرق ومدى تعارضها أو توافقها مع

« بين الكاتب أن هناك قطيعة معرفية أولى بين فكر الحركات الإسلامية وفكر الحركة السلفية الإصلاحية»

الإسلام السياسي والهداية



إبراهيم اعراب

غلاف الكتاب

الهداية والديمقراطية وقيمها، وتحاول استجلاء مواقفها من مسألة المشاركة السياسية أو رفضها على ضوء التحولات السياسية التي شهدتها المغرب في عامي ١٩٩٦-١٩٩٧ بما فيها الاستفتاء على الدستور المعدل والانتخابات البرلمانية.

وانطلاقاً من تعريفه لمفهوم الثقافة السياسية باعتباره «مجموعة المعتقدات والمواقف والقيم والمثل والعواطف والتقييمات المهيمنة عند جماعة ما، والتي تقوم بدور توجيهي لسلوك أعضائها على المستوى المعرفي أو العاطفي أو

التقييمي» والتي غالباً ما تكون صعبة التغيير، يرجع الباحث في تحليل مضامين الثقافة السياسية للحركات الإسلامية إلى تاريخ هذه الحركات وملابسات نشأتها واستقصاء علاقتها الفكرية بما سبقها من حركات مؤثرة في تاريخ الإسلام الحديث كالحركة الفكرية السلفية، ليبين أنه ثمة قطيعة معرفية أولى بين فكر الحركات الإسلامية وفكر الحركة السلفية الإصلاحية.

فالسلفية كانت منبهرة بالنموذج الحدائي الغربي ومنفتحة نسبياً على الحوار الحضاري بين الغرب والشرق، وإن كانت مسيرتها تفهقرية من فكر الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا الذي استلهم حسن البناء ثقافته من أفكاره الارتدادية نحو ابن تيمية، وأصبحت حركته أقرب إلى التنظيم السياسي المحكم ذي المركزية الصارمة، وإن كانت ترفض الحزبية من منطلق عدم الإخلال بوحدة الأمة. وقطيعة ثانية بين التيار الجهادي الذي يتمثل فكر سيد قطب الذي يشكل فكر المودودي وخطابه الجهادي مرجعيته الأساسية، وبين الفكر التأسيسي لحركة الإخوان المسلمين التي

« يقدم الكتاب مقارنة تحليلية للثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونُخبها عامة وللثقافة والسلوك السياسي للجماعات السياسية بالمغرب خاصة»

تفرعت منها جملة الحركات الإسلامية المعاصرة وخرجت من تحت عباءتها بظروف سياسية مختلفة.

وبالرغم من انتماء حسن البنا وسيد قطب إلى جيل واحد وظرفية تاريخية واحدة ومنبت اجتماعي فلاحي ريفي وثقافة تقليدية واحدة وأهداف مشتركة وتحركهما بإستراتيجية واحدة مع اختلافهما في المنهج والتكتيك، وبالرغم من اشتراك المرجعية النصية لهذه الحركات مع سلفها الإخواني في مسألة الإحيائية الأصولية والعودة للسلف الصالح، ورؤيتها للإسلام في كليته وشموليته باعتباره «ديناً ودنياً» وصالحاً لكل زمان ومكان، والدعوة إلى التغيير وأسلمة المجتمع والدولة بكل الطرق الجهادية التي تمكنها من الوصول إلى السلطة وفرض الحل الإسلامي، وهو ما يتفق مع المرجعية الإخوانية التي ظل خطابها وثقافتها السياسية نموذجاً جاذباً لهذه الحركات على كل حال.

إلا أنه ثمة تحول فكري وانعطاف سلوي حدث في مسيرة الحركات الإسلامية، وتوجهها الجديد مع سيد قطب، ذهب بها بعيداً نحو التطرف والراديكالية والعنف الجهادي والعمل السري والمواجهة مع السلطة ومقاطعة الدولة والمجتمع بتأثير الخطاب القطبي وقوله بالتكفير وجاهلية المجتمع ومبدأ الحاكمية تحت ضغط المرحلة الشعبوية الناصرية والاصطدام بالفكر القومي الناصري بداية، ثم بتأثير التجربة الإسلامية الخمينية فيما بعد، بينما كان الخطاب الإخواني التقليدي يميل إلى الاعتدال والحذر من اللجوء إلى التكفير والميل إلى قبول المشاركة السياسية والعمل العلني المتدرج والاهتمام بالجانب الدعوي التربوي.



ثمة تحول فكري وانعطاف سلوكي حدث في مسيرة الحركات الإسلامية

ويشير الباحث إلى (وضوح هذا التمايز في ما كتبه حسن البنا في «مذكرات الدعوة والداعية» وكتاب الهضيبي «دعاة لا قضاة» وبين ما كتبه سيد قطب في «معالم في الطريق» وما كتبه شكري مصطفى في «التوسمات» ومحمد عبد السلام فرج في «الفريضة الغائبة»...). كما يشير إلى أنّ هذا الانعطاف لم يبلغ وجود التيار المعتدل تماماً من ساحة الفعل السياسي الوطني المحلي أو العربي بل نشهد تعايش التيارين؛ الدعوي والجهادي، معاً رغم الاختلاف والمنازعات بين فصائلهما المتعددة.

الحركة الإسلامية بالمغرب وسؤال المشاركة السياسية وحقوق الآخر المختلف

لا يختلف حال الحركات الإسلامية في المغرب عن مثيلاتها في المشرق اختلافاً جدياً في الموقف من الديمقراطية والمشاركة السياسية في مؤسسات الدولة وتدبير شؤون الحكم، أو في موقفها من المواطنة وحقوق المرأة وحقوق الأقليات؛ إذ يرى الباحث أنّها كمثيلاتها في المشرق «يتوزعها تياران أساسيان يميل أحدهما إلى الاندماج والمشاركة السياسية وفق أسلوب وإستراتيجية تقوم على التوافق والتراضي... ويميل الآخر أكثر إلى إستراتيجية المواجهة والصراع في سلوكه السياسي».

« إن قبول المعتدلين من الإسلاميين بالتنوع والتعدد الثقافي في دولة الإسلام لا يعني قبول التعدد السياسي أو الاعتراف بهوية الآخر»

وقد صار تمايز هذين التيارين أكثر وضوحاً بعد التحولات السياسية والدستورية التي جرت في المغرب خلال عام ١٩٩٦ و١٩٩٧. التي أفصحت عن تكوّن بوادر وعي قابلة للتطوير بأهمية الديمقراطية وضرورتها كآلية إجرائية تقوم على حق الانتخاب والترشيح وتداول السلطة والتعددية والتسوية عند التيار المعتدل الذي باتت تمثله حركة الإصلاح والتجديد بعد انضمامها إلى حركة الجبهة الشعبية الدستورية الديمقراطية التي غيرت اسمها لاحقاً إلى حزب «العدالة والتنمية»، ودخولها العمل السياسي الحزبي الشرعي ثم توحيدها مع رابطة المستقبل الإسلامي، ليصبح اسم المكون الجديد حركة الإصلاح والتوحيد.

أما التيار الثاني والمتمثل في جماعة «العدل والإحسان» وفكر زعيمها ومرشدها عبد السلام ياسين و«منهاجه النبوي» الذي يمكن اعتباره نسخة مغربية عن كتاب سيد قطب «معالم في الطريق» مع التشابه النسبي في كاريزما ونفسية الرجلين اللذين خضعا طوال مسيرتهما الحزبية إلى الحصار والاضطهاد أو الاعتقال، فما تزال مواقفه تتسم بالتشوّش إزاء الديمقراطية وآلياتها كصيغة ومفهوم وقيم، وما يزال ينظر إلى الدولة القائمة باعتبارها «دولة الطاغوت» وإلى قيم الديمقراطية والحدثة باعتبارها قيماً غربية وافدة ومرفوضة باسم الأصالة والخصوصية والهوية.

ويلفت الكاتب في هذا الصدد إلى أنّ البنية التنظيمية للجماعة التي تتركس الشخصية الريادية لمرشدها وتشكل أساساً حوله؛ والدور التعبوي المفرط للأيدولوجيا في أديباتها تركت انعكاساتها على مواقف الجماعة وأدائها، مما غيب الآلية البراغمية التي تُعتبر شرطاً في الممارسة السياسية وتعمل على تكيف المواقف وإعطائها نوعاً من المرونة. وهو ما يمكن قراءته في كتاب ياسين «الشورى والديمقراطية» الذي يفرق بين «سياق الشورى» و«مساك الديمقراطية» لما يحمله



جماعة «العدل والإحسان»

التعبير الأول من قيمة إيجابية وما يحمله التعبير الثاني من قيمة سلبية؛ لأنه حسب تعبيره، من «صفات الأشقياء أهل النار»، كما يرفض الديمقراطية صراحة باعتبار «مساقتها» وبيئتها التي ظهرت فيها هي الحضارة الأوروبية، وهذه الحضارة دنيوية دهرية أو دنيا بلا آخرة، وهي مرتبطة بالفلسفة «الداروينية الدوائية» الاستهلاكية والإباحية. وإذا كانت هذه هي رؤية ياسين للديمقراطية فماذا يبقى من غاية دعوته لمن يصفهم بالديمقراطيين الفضلاء للحوار؟

وفي اتصال مع موضوع الديمقراطية والمواطنة ومنظومة الحقوق يتعرض الكاتب إلى موقف الإسلاميين من قضية المرأة من خلال كتابات ياسين التي تظهر أنّ الحركة الإسلامية عموماً في تعاملها مع قضايا المرأة وحقوقها اتخذت (موقفاً يرفض مفاهيم الحداثة وحقوق الإنسان من منطلق أن هذه المفاهيم ما هي إلا تغريب وغزو من ثقافة الغرب للثقافة الإسلامية وقيمها، وإشاعة الانحلال والإباحية في المجتمعات الإسلامية).

« لا يرى ياسين في الهوية التي تدعو إليها الأمازيغية غير هوية أرضية دنيوية قوامها لغة الأجداد وتاريخهم »

وقد عبر عبد السلام ياسين عن موقفه وموقف جماعته في كتابه «تنوير المؤمنات» بعنف لفظي واضح ولم يتحرج من رفض مساواة المرأة مع الرجل واعتبارها مواطن من الدرجة الثانية ليس في الدنيا فقط بل وفي الآخرة أيضاً، واتهم المدافعين عن حقوقها وحريتها بالمروق والانحلال الأخلاقي ونشر الإباحية تحت شعار المساواة بالأجور والحقوق ومنع تعدد الزوجات... وأنهم «النوافذ التي دخل منها الغرب لتخريب المجتمعات الإسلامية».

ولما كان الموقف من المواطنة وحقوق الإنسان ينسحب على حقوق النساء وحقوق الآخر المختلف إثنيًا أو دينيًا، فإن موقف الحركات الإسلامية من الحركة الأمازيغية وحقوق الأمازيغ الثقافية والسياسية والمساواة بين اللغة العربية والأمازيغية لم يكن بأحسن من وضع النساء، ولا يختلف الموقف جذرياً بين المعتدلين والمتشددين إلا في لهجة الخطاب. فقبول المعتدلين من الإسلاميين بالتنوع والتعدد الثقافي في دولة الإسلام لا يعني قبول التعدد السياسي أو الاعتراف بهوية الآخر المختلف التي تهدد وحدة الأمة بالانقسام والتشردم حسب تعبيرهم وتعرضها للحروب الأهلية.

فيما لا يرى ياسين في الهوية التي تدعو إليها الأمازيغية غير هوية أرضية دنيوية قوامها لغة الأجداد وتاريخهم، وأنها ليست سوى نداء الجاهلية... و«شعاراتها صنم يعبد دون الله»، وأن أية دعوة للدفاع عن اللغة الأمازيغية أو مساواتها باللغة العربية هي بمثابة «غزو» يستهدف إقصاء العربية أو اللسان العربي المبين و«اللغة التي شرفها الله واصطفاها وجعلها وعاء لكلامه المقدس». وهو ما يشير إلى موقف تمايزي ينم عن نزعة الاستعلاء على الآخر تارة والخوف منه تارة أخرى بهاجس المؤامرة الذي لا يرى في الآخر المختلف غير عدو مفترض.

ويخلص الكاتب إلى القول «إنَّ المنهج المعتمد في التعامل مع الأمازيغية ومطالبها هو المنهج الفقهي البياني» وهذا المنهج أو العقل البياني الذي كرسته الثقافة الإسلامية في الفقه والبلاغة والكلام يرفض العقل البرهاني «المعاشي» أي عقل الغرب الذي هو عند ياسين عقل طاغوتي مثله، ويرفض بالتالي كل نتائج هذا العقل بما فيها الديمقراطية. «وأمام هذا الرفض للعقل التعددي ولحق الاختلاف كيف يمكن إذن تحقيق حوار يعترف بالآخر وبالتعددية والاختلاف؟» وأي حوار ممكن ما دام الشرط الأول لكل حوار منتج وهو تكافؤ أطراف الحوار شرطاً مفقوداً؟

يختم إبراهيم أعراب كتابه بالدعوة إلى التسامح وإقرار شرعية الاختلاف كما أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو ويستعرض تاريخ المفهوم وإشكالياته في الثقافة الإسلامية من خلال عرض آراء مجموعة من المفكرين المتنورين مثل؛ حسن حنفي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وعلى أواميل على اختلافاتهم الفكرية والمنهجية في التفكير في المفهوم والنتائج التي توصلت مقارباتهم الفكرية إليها حول مدى اندراج مفهوم التسامح في الثقافة العربية الإسلامية أو غيابه عن ساحة التفكير في الفكر الإسلامي وهو السؤال الذي يبقى مفتوحاً حتى الآن.

«تحرير الإسلام»..

هل تستطيع الأدوات التقليدية مواجهة تحديات الحداثة؟

يوحي عنوان كتاب المفكر الأردني فهمي جدعان «تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات»، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت العام ٢٠١٤، بنفحة نضالية أو نزوع أيديولوجي معين، نظراً لارتباط مفردة التحرير في الفكر العربي والفكر السياسي العربي بشكل خاص بالأيديولوجيات النضالية على اختلاف أطرافها من جهة، ونظراً لأنّ الكتاب صدر في زمن التحولات الكبرى؛ عالمياً ومحلياً، وفي خضم الثورات العربية واستجابة لأسئلتها الحارقة وملابسات دور الإسلام السياسي وحركة الإخوان المسلمين في هذه التحولات من جهة ثانية.

لكن فهمي جدعان ينفي عن نفسه أي صفة أيديولوجية من تلك الأيديولوجيات، ويقدم نفسه في مقارنته «للمسألة الإسلامية» التي ينهض لها، بكونه مفكرَ بحث، وفق تصنيف إدوارد سعيد «للمثقف المفكر»، (يلتزم منهجاً عقلياً تكاملياً، واقعياً، حراً، نقدياً) وليس «داعية» أو «واعظاً» من «وعاظ السلاطين» ولا «إسلامياً سياسياً» أو غير سياسي.

إنّ المهمة التي يقوم بها جدعان، في هذا الكتاب، هي، كما يقول، «اجتهاد إنساني نقدي في مسائل الوجود والمجتمع وحياة دين الإسلام وأهله، وبذل الوسع من أجل حماية هذا الدين من أهله أولاً، ومن مبغضيه وأعدائه ثانياً»؛ فالتحدي

«الإسلام السياسي في رأي جدعان بدعة أيديولوجية حديثة وانحراف صريح عن غاية الإسلام الحقيقية»



غلاف الكتاب

الذي يتعرض له الإسلام اليوم، كما يرى الباحث، لا يقتصر على تحدي الحضارة الغربية الضالفة والعولمة بلكنتها الليبرالية الجديدة ووجهها الأمريكي البشع وحسب؛ بل يشارك المسلمون أنفسهم في صنع هذا المصير البائس الذي آل إليه الإسلام «بما أحدثوه في أعطاف هذا الدين من فهم ورؤى ومسالك وخيارات ومظاهر ذهنية وميثية وعملية أعادت تشكيل تصورات المسلمين لدينهم ولمستقبل هذا الدين في العالم».

ويبين أنّ تحرير الإسلام اليوم: هو تحريره من تلك الرؤى والفهوم والتصورات والمظاهر والخيارات الجالبة للإساءة، والمشوهة لحقيقة الدين، والمضرة بمصالح أهله؛ أي تحرير الدين من السياسة، وتحرير الإسلام كدين من الإسلام السياسي؛ فالإسلام السياسي في رأي الباحث، «بدعة» أيديولوجية حديثة، ونسجٌ على منوال الأحزاب السياسية الحديثة، وهو انحراف صريح عن غاية الإسلام الحقيقية التي هي غاية أخلاقية حضارية، لا حركة سياسية مكيفيلية تطلب السلطة والغلبة والإقصاء للمختلف.

وإذا كان ثمة من يجادل بأنّ الإسلام «دين ودولة» منذ نشأته الأولى فإنّ المسلمين ليسوا في حاجة إلى أن يخططوا لوجودهم في هذا العالم وفقاً لمبادئ السياسة في الصراع والاقتتال والحرب الدائمة فحسب، إنّما في حاجة إلى إصلاح الإنسان والمجتمع بالمعنى، والقيمة، والمبادئ الأخلاقية والإنسانية الرحيمة؛

«تحديات الإسلام اليوم لا تقتصر على الخارج بل يشارك المسلمون أنفسهم في صنع هذا المصير»

فالإيمان التقي الرحيم، التواصل العادل، هو طريق الخلاص، لا «الإيمان المستعلي» المسكون بإغراءات التفرد والسلطة والاستبداد والانفصال، وإنَّ «المطلوبات العظمى» المتمثلة في الشعارات التي رفعها شباب الثورات العربية تعبيراً عن حاجتهم وحاجة مجتمعاتهم للحرية والكرامة الإنسانية والعدل والخير العام والديمقراطية والدولة العادلة والنظام السياسي السديد... واحترقت لأجلها النفوس والأبدان والمجتمعات والأوطان تفرض راهنتها وضرورتها وأسبقيتها، وتفرض على الفكر والسياسة استئناف النقاش العقلاني البناء حولها لا الوعود المبدّلة والنفاق الأيديولوجي.

ولا تقابل هذه المطالب باستدعاء التاريخ المتخيّل أو التراث المكيف حسب الرغبة والأيديولوجيا الصلبة والدوغمائية التي لا تقيم غير التحايز والتناوب والترافع والعنف وفق منظور سياسي مسرف للدين يحقر العقل والقيم الإنسانية، وينكص إلى روح القبيلة والعصبية، ويطلق فتاوى التكفير بحق المخالفين ويحلل قتلهم دون أدنى اعتبار لمبادئ أو أخلاق أو أصول دين، ويجعل من الإسلام ديناً مثيراً للخوف والكراهية والنفور، ليس في العالم غير الإسلامي فحسب؛ بل في بيئته وعوالم أهله أيضاً، وهو ما يوجب حسب رأي الباحث «تحرير الإسلام».

ما بين الخوف على الإسلام والخوف منه

يفتح الدكتور فهمي جدعان الجزء الثاني من كتابه بالتأمل في حال الإسلام اليوم وبسؤال إشكالي حول مصيره ومستقبله، يسوقه معاكساً للمطالعات الفكرية والسياسية التي تتحدث عن عودة الديني والمد الأصولي وقوة الدين في المجال العام مقابل إحباطات الحداثة والعقل الأداتي.. بقوله: «هل نشهد حقاً زمن ارتداد الإسلام إلى حدوده الدنيا، وأننا في قبالة أمارات تنبئ بحدث كوني عظيم يتجه فيه الإسلام في طريق التشطي والعجز والأقول وغيض الملامح؟ أم نشهد عودة

«لا يخفي جدعان خوفه على مستقبل الإسلام أمام التحديات الحضارية الماثلة في زمن العولمة المتخطية لكل الحدود»

الإسلام واستيقاظه من سباته الطويل ليحل بديلاً عن النظم الليبرالية والعلمانية والديمقراطية المخففة؟

لا يتعجل فهامي جدعان، الذي لا يخفي غيرته على دين الإسلام، توجّسه وخوفه على مستقبل الإسلام أمام التحديات الحضارية الماثلة في زمن العولمة المتخطية لكل الحدود، والمهددة لكل الهويات والخصوصيات في تقديم جواب أيديولوجي أو عقائدي على السؤال الذي انطلق منه، كما يفعل الكثير من منظري الإسلام السياسي الحركي وتيارات الأيديولوجيا السياسية الواثقة والمتفائلة، أو من خلال براغماتية سياسية تلتمس تفسيراً ذرائعياً كنوع من الانحناء أمام العاصفة، بل يمكن القول: إنّ جملة فصول الكتاب اللاحقة التي ساقها تحت عناوين مختلفة هي محاولة لتقديم إجابة على سؤاله الإشكالي الأول، في زمن يعتبره من أكثر الأزمنة العربية حيوية وتوتراً وانشغالاً بهواجس التحليل والبناء والتقدم، ويشهد تقابل وتضافر وتدافع شتى النظم المعرفية والأيديولوجية، ومختلف أدوات المعرفة والتحليل والنقد التي تعمل على فتح طرق جديدة جديدة بالمستقبل.

ومن هذا المنطلق وعلى هذه الأرضية الجديدة يستأنف النظر حول جملة من القضايا الحيوية والمفصلية في الفكر العربي والإسلامي كقضية: الحرية والعدالة والحدثة والعلمانية والديمقراطية والعلاقة مع الآخر المختلف وقضية المرأة والمساواة بين الجنسين...، التي بات يتوقف مستقبل الإسلام ووجوده الحي، في بلدانه أو في المساحة الكونية، على حسم تلك الأسئلة وتقديم إجابات شافية حولها من خلال قراءة إنسانية تأويلية للنصوص الدينية تليق بمتطلبات الإنسان والمجتمع الحديث ومعارف وعلوم وثقافة العصر.

فالإسلام السياسي الذي بات اليوم يحتكر تمثيل الإسلام ويقدمه في صورة
ترعيبية طاردة منفرة وشعارات انتحارية لا يرى فيها الآخر المختلف غير العنف
والإرهاب واضطهاد النساء، والتجربة التاريخية للإسلام الذي انحدر سريعاً نحو
الملك العضوض، والتي لم تحفل بقضايا الحرية والعدالة والمساواة أو بمفهوم
الدولة فكريا وسياسياً، و«الدولة الوطنية» التي تأسست بعد الاستقلال وانحدرت
نحو التسلط والاستبداد والقهر وجعلت من لوحة الحاضر العربي والإسلامي لوحة
قاتمة، كلها أمور تدفع لاعتبار الإيمان بالحرية مدخلاً لا بد منه لإدراك النهضة،
وتقدم قضية الحقوق والحريات الأساسية وانحسار الاستبداد والقمع والقهر
وتحقيق دولة العدل والمواطنة مقدمة لا بد منها لمواجهة مخاطر العولمة.

فالأزمة الحديثة كما يرى الباحث «قد أفرزت أوضاعاً ومسائل وشروطاً
وجودية لا تستطيع التجربة العربية والإسلامية أن تتصدى لها بنجوع بأدواتها
وطرائقها التقليدية»؛ لذا يدعو إلى المصالحة بين «القيم الدينية» و«القيم
الإنسانية» وتجاوز القراءة الظاهرية «الذرية» للنصوص نحو قراءة شمولية تأويلية
واعتماد مناهج جديدة تقوم على التأويل العقلي والمقاصدي للنصوص وتغليب
المصلحة كما فعل مفكرو الإسلام من قبل أو «اعتماد مناهج حديثة يمكن أن تعزز
مبادئ المساواة والعدالة والخير العام والكرامة الإنسانية من منظور قرآني على غرار
ما أجرته «النسويات التأويليات» في المسألة النسوية».

تحتل قضية الحرية والعدل ودولة العدل والمساواة وقضية المرأة، مساحة
مهمة من «رسائل زمن التحولات» التي أرسل الكاتب القول بها باعتبارها قضايا ذات
أولوية فرضها زمن التحولات ذاته من جهة، وبكونها قضايا إشكالية لم تستوفِ
حقها من النظر في التجربة التاريخية الإسلامية من جهة ثانية، وفي كون أحزاب
الإسلام السياسي التي اتخذ معظمها من لفظ «العدالة» اسماً وعلامة له، كالعدالة
والتنمية أو الحرية والعدالة أو العدالة والإحسان... والتي أصبحت تعتبر نفسها
صاحبة الإسلام الحق والناطق الحصري باسمه، ترى أنّ العدالة هي تحقيق أحكام
الشريعة الإسلامية، وأن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كفيل بتحقيق العدل
والرفاهية حتى دون النظر في مبادئ الشريعة ومقاصدها النهائية من جهة ثالثة.
فعمد الباحث إلى إعادة طرح تلك القضايا ومعالجتها باعتماد المنهج التأويلي الكلي

«الأزمة الحديثة أفرزت أوضاعاً لا تستطيع التجربة العربية والإسلامية أن تتصدى لها بأدواتها وطرائقها التقليدية»

ونظرية «المصلحة» التي تتوخى الخير العام ومضاهاتها بجملة النظريات الغربية في العدالة.

اللافت أنّ الكاتب يلجأ إلى محاولة التوفيق «النفعي» في مقارباته لجملة القضايا التي يتعرض لها بين منتجات الفكر الحديث بميسمه الغربي، وبين الفكر الإسلامي عبر عرض جملة من التقابلات الضدية أحياناً بين المنتجين بغية استخلاص ما يراه الأنسب أو الأقرب لمقتضيات الواقع وتحقيق النفع العام، فيعرض مثلاً جملة النظريات الغربية حول العدالة: كالنفعية و الليبرالية والليبرتارية والجماعية والماركسية والنسوية ويقابلها بنظرية «المصلحة» أو المقاصدية الإسلامية ليخلص إلى «الليبرالية التكافلية التي تحقق النفع العام وتحفظ الحريات الأساسية والمساواة في الفرص في توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد الأقل حظاً...».

أو كما يعرض للديمقراطية وأنواعها وتاريخ المفهوم وتطوراتها الغربية وملابساته العملية والتمثيلية، مقابل بذوره التي يراها في الشورى رغم ملابساتها العملية هي الأخرى، ليخلص إلى «الديمقراطية الاجتماعية» التي تحقق الإرادة التمثيلية العامة وإنفاذ مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والخير العام، أو في استخلاصه لـ«علمانية إسلامية» حيادية من تقابل العلمانية الغربية في صيغتها اللاتينية الفرنسية أو الإقصائية الأتاتوركية المتصلبة التي تستعصي على المصالحة مع الدين، مع المقابل الإسلامي المتشدد هو الآخر في فرض القواعد الدينية كفكر المودودي أو سيد قطب وغيرهما، أو المقابلة في موضوع «النسوية الإسلامية» التي سبق للمفكر فهمي جدعان أن خصها بكتاب سابق بعنوان «خارج السرب: بحث في النسوية الراضة وإغراءات الحرية»، فيجري التقابل بين «النسوية الراديكالية»

«الرافضة»، حسب تعبير الكاتب، والمستغرقة بقيم الحداثة والحرية التي ترى أنّ أسباب اضطهاد المرأة والتمييز بينها وبين الرجل والافتئات على شخصها وحقوقها الإنسانية مرده إلى فهم الدين نفسه الذي يسوّغ الأوضاع غير العادلة بين الجنسين، والتي يعتبرها الباحث نتيجة قراءة حرفية ظاهرية للنصوص التراثية ورؤية أحادية للدين تجد تحققها الواقعي في الوهابية والسلفيات المعاصرة.

وبناء عليه يجد أنّ المركّب الأوفق يتمثل في «النسوية الإسلامية» أو «النسوية التأويلية» التي يثني على كفاءة صاحباتها الأبتسمولوجية ورسائتهن العلمية وتمكنهن من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والعلوم الدينية في آنٍ، وعدم وقوعهن في براثن القراءة السلفية للنصوص الدينية، فهؤلاء اعتبرن أنّ المساواة الأنطولوجية ثابتة ومتحققة في النصوص لكن التمييز الحاصل بين الرجال والنساء والاضطهاد الواقع على المرأة مرده إلى واقع المجتمعات الإسلامية والثقافة البطريركية التي يسود فيها تفسير ذكوري للدين يجسد مصالح وأهواء وأذواق هؤلاء المفسرين من الرجال. وهو ما يعيد الكاتب دوماً إلى التأكيد على «أنّ المنهج التأويلي في فهم النصوص، هو الجهاز المحرر للعقل الديني من «الصيغ الطاردة» السلبية للدين، والمحرر للمرأة من كل أشكال العسف واللامساواة».

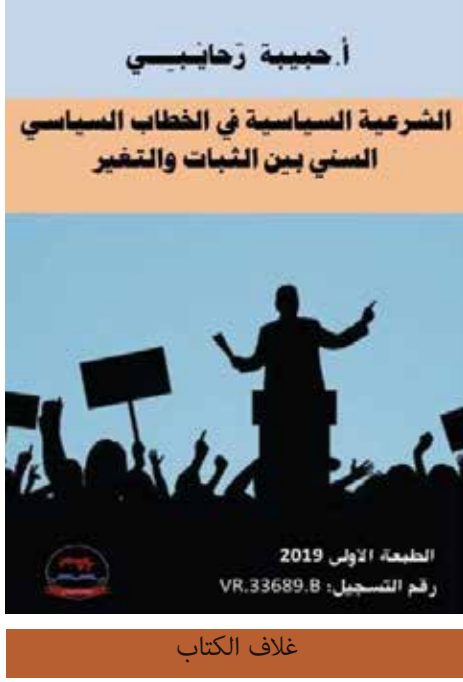
أخيراً لا بد من التنويه أنّ كتاب المفكر فهمي جدعان كبير الحجم، كثيف المادة، متنوّع الموضوعات، جميل البيان وغزير العبارة، يصعب تقديم إحاطة شاملة حوله في هذه المساحة الصغيرة، لكنه مرجع مهم للبحث ودعوة إصلاحية ومحاولة تنويرية إسلامية تستحق التأمل والنقد سواء اتفق القارئ مع صاحبها أو اختلف معه.

هل تجاوز الإسلاميون تنظيرات حسن البناء المعادية لقيم الديمقراطية؟

تواجه الحركات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي عموماً معضلة «تَبْيئة» الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، حتى بعد اختزالها إلى آليات ووسائل إجرائية تقتصر على قبول المشاركة السياسية وصناديق الاقتراع؛ لأن الديمقراطية لها متطلبات قد تتصادم مع بعض عناصر العقيدة الإسلامية، ولها شروط وأطر وآليات مازال الإسلاميون يختصمون حولها حتى اليوم؛ حيث تشكل في بعدها الفلسفي المؤسس على قيم الحرية والتسامح وقبول الاختلاف والتعددية السياسية والحزبية ما يعتبرونه خطراً على دين يقوم على التوحيد الشامل، وحفظ وحدة الأمة وحماية المسلمين من الفساد والانحلال وفق التنظير الذي أسسه حسن البناء وما يزال مستمراً حتى اليوم.

كما باتت الشرعية الديمقراطية السائدة اليوم على المستوى العالمي تعيد طرح أسئلة لم يوجد أي إجماع حولها نظرياً أو فقهيّاً في الفكر السياسي الإسلامي، وتحمل في طياتها مؤشرات تدل على أنّ الحركات الإسلامية السياسية لم تحسم موقفها من الديمقراطية، حتى رغم قبولها بقواعد اللعبة السياسية في بعض البلدان العربية والإسلامية والديمقراطية ليست من أولوياتها وهمومها إلا حينما تكون مهدّدة بالقمع أو واقعة تحت الاضطهاد.

«تواجه الحركات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي عموماً معضلة «تَبَيُّة» الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية»



وإذا كان من العسير الحكم على فكر وسلوك هذه الحركات وموقفها من الديمقراطية في ظل الحكومات الاستبدادية والديكتاتوريات العسكرية السائدة في هذه البلدان من قبل، إلا أنّ انهيار النظم الشمولية في دول المعسكر الشرقي وتفجر ثورات الربيع العربي التي أتاحت لتلك الحركات الدخول في اللعبة السياسية قد أعاد الجدل من جديد حول الشرعية السياسية في خطاب هذه الحركات وآلية استجابتها لتلك المستجدات.

في كتابها «الشرعية السياسية في الخطاب السياسي السني بين الثبات والتغيير»، الصادر عن المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية في برلين ٢٠١٩، تتعرض الباحثة الجزائرية، حبيبة الرحايبسي، إلى أثر تلك المستجدات على خطاب الشرعية السياسية في الفكر الإسلامي «الذي ظل يراوح مكانه منذ عهد الخلافة الراشدة وانتقال شكل الحكم إلى مُلك عَضُوض يتوارثه الأبناء عن الآباء، معطلين بذلك أولى دعائم نظام الخلافة في الفكر السياسي السني أي «الشورى»».

تحاول الباحثة الرحايبسي من خلال بحثها الإجابة عن أسئلة: هل يدخل خطاب الشرعية ضمن دائرة الثابت، حسب مفهوم الثابت في الفكر الإسلامي، أم أنّ ظروف ومتغيرات الزمان قد دفعت بالحركات والجماعات والأحزاب التي تتبني خطاباً سياسياً إسلامياً إلى تكييف مفهوم الشرعية بما يتلاءم والمرحلة الراهنة ليكتسي بذلك طابع

«الحركات والجماعات الإسلامية وعلى مدار تبلورها وبروزها كقوى سياسية في مواجهة أنظمتها السياسية كانت محصلة الصراع بينهما صفرية»

التغيّر فيتحول نحو الشرعية الديمقراطية؟ وما الأثر الذي أحدثته الثورات العربية على مستوى الخطاب السياسي للتيارات الإسلامية السنيّة في تفعيل عملية تبيئة الديمقراطية في المناخ العربي الإسلامي؟

في محاولة إيجاد إجابة عن السؤال المحوري السابق تعتمد حبيبة الرحايني في دراستها أسلوب البحث الأكاديمي الكلاسيكي، فتنتقل من تحديد نطاقه، الزماني والمكاني، ضرورته وأهدافه وغاياته وصعوباته، ومن ثم التعريف بالمفاهيم المستخدمة فيه: كالشرعية السياسية وتبيئة الديمقراطية... وغيرها، والمناهج البحثية المتبعة، وإطاره النظري الذي اعتمد على «نظرية الألعاب» أو «الطاولة السياسية» التي طوّرها كل من مارتن شوبيك وفون نيومان والتي تحكم الصراع بين الأطراف السياسية المختلفة بقواعد اللعبة السياسية، حيث يسعى كل طرف من الأطراف المشاركين فيها إلى اتخاذ المواقف السياسية والخيارات الأقرب لتحليله وفرض قواعده على اللاعبين الآخرين.

إذ تشير إلى أنّ الحركات والجماعات الإسلامية وعلى مدار تبلورها وبروزها كقوى سياسية في مواجهة أنظمتها السياسية كانت محصلة الصراع بينهما صفرية، «إذ لم تسمح هذه الأنظمة لأغلبية الحركات الإسلامية وخاصة حركة الإخوان المسلمين باعتبارها الحركة الأم التي بلورت صياغة فكرية نموذجية لبقية الحركات الإسلامية ذات التوجه السنيّ بدخول اللعبة السياسية» إلا بشكل غير مباشر.

فيما اقتصرَت المشاركة السياسية على الاتجاهات السلفية التقليدية التي انضوت تحت مظلة الأنظمة العربية لقيام فكرها أصلاً على «تحرّيم الخروج على الحاكم»، حتى قيام الثورات العربية التي استطاعت أن تعدل قواعد اللعبة

«الكتاب يعالج أثر المستجدات الجديدة على خطاب الشرعية السياسية في الفكر الإسلامي»

السياسية لصالح الحركات والجماعات والأحزاب السياسية الإسلامية بوجه عام، خاصة بعد قبول هذه الحركات الدخول في الحراك الديمقراطي وتشكيل أحزاب سياسية ودخول الانتخابات كما في الحالة المصرية.

مكونات الخطاب الإسلامي

بعد عرض مسهب لعدد من آراء وتعريفات الشرعية السياسية، كما تناولها الكثير من المفكرين الغربيين والإسلاميين وحول تقسيمات الخطاب الإسلامي، وتعدد أشكاله الذي تقدمه الباحثة بطريقة حيادية لم تلزم نفسها بتبني أي منها، تخلص الرحايبي إلى أنّ الخطاب الإسلامي يتكون من مكونين متميزين هما: «العنصر أو المكون الشرعي؛ أي البيان الشرعي الذي جاء به الوحي الإلهي قرآناً وسنة ثابتة، والمكون البشري الذي يتعلق بما فهمه أو استنبطه البشر من البيان الشرعي فقهاً كان أو أدبياً أو علماً»، وأنّ أصل الخطاب الإسلامي هو المكون الشرعي؛ لأنّه منشأ هذا الخطاب ومبدؤه وجذره، وهو سابق زمنياً على وجوده كونه صادراً عن الأصل الإلهي الذي هو أصل الوجود كله؛ ولأنّه شرعاً هو المرجع الذي يتعين أن يُردّ إليه ما سواه ويحتكم إليه فيه.

لذلك تكون الشرعية من الثوابت المطلوبة لأي فعل من الأفعال مهما كان سياسياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً، ولما كانت الشرعية الديمقراطية التي تقوم بجملة مبادئها على القانون الوضعي ومبادئه الفلسفية ذات المنشأ البشري لا تعبر عن النمط الإسلامي في الحكم، رغم محاولة بعض المفكرين الإسلاميين مقاربتها مع نمط الشورى الإسلامي، يقف الخطاب الإسلامي بأشكاله المتعددة بين القبول بتلك الصيغة التوفيقية بين الديمقراطية والشورى، وبين الفصل والبت بين المفهومين نهائياً، فيستند من يقبل الصيغة التوفيقية إلى أنّ ذلك من مستجدات الفعل الإنساني التي لم يرد بشأنه نص شرعي أو تدخل في دائرة المسكوت عنه أو ما

«الحركات الإسلامية المشرقية ماتزال أسيرة الصراع بين النزعتين البراغماتية والمحافظة»

يعرف بمنطقة الفراغ التشريعي فيخرج بالتالي من دائرة «الثابت» إلى دائرة الاجتهاد المحكومة بضوابط الشريعة، ويستند من يفصل بين المفهومين إلى وجود دليل في المسألة لا يسوّغ الاجتهاد معه فيكون واقعاً في دائرة الثابت بالنص، والقاعدة تقول «لا اجتهاد مع النص».

وما زال هذان الخطابان يتعايشان ويقتسمان ساحة الفعل السياسي في معظم الدول العربية والإسلامية حتى اليوم، والسؤال الذي يبقى معلقاً وتحدد الإجابة عليه مستقبل الإسلام السياسي هو: هل يمكن التقاء نوعين من الشرعية يستند كل منهما إلى نظام فكري قائم بذاته لاسيما فيما يتعلق بمفهوم «الشرعية السياسية» القائمة في أبسط تعريفاتها على رضا وقبول المحكومين بنظام الحكم القائم؟ أم أنّ خصوصية كل نظام ستدفع نحو الانعزال والانغلاق على الذات وإعادة إحياء نفسه بعيداً عن النموذج المقابل، ما يجعل أحزاب الإسلام السياسي تتولى إعادة تحديث الاستبداد وإحياء الرصيد الديكتاتوري وزيادته نكوصاً من خلال رفض المشاركة السياسية والتعددية والتخفيض من قيمة الشرعية الديمقراطية والخط من شأنها بمنطق ديني له جاذبية قوية في أوساط الجمهور والنخبة.

الثورات العربية وتفعيل تبيئة الديمقراطية

أثارت ثورات الشباب العربي المفاجئة التي ابتدعت أساليب كفاحية غير مألوفة في التفكير السياسي النمطي الكثير من الحيرة والذهول والتردد لدى النخب الفكرية والسياسية القائمة في السلطة والمعارضة على السواء، كما أثارت التساؤل حول موقف التنظيمات الإسلامية من تلك الثورات التي ظلت مساهمتها فيها محدودة ومترددة مقارنة بالوضع التنظيمي والحركي لها، وفتحت السؤال الذي سيظل عصياً على الإجابة وفق هذا التفكير حول من أشعل فتيل الثورات العربية وما هي هوية الطرف القابع خلف ديناميات الثورة ومحركها؟ وهل سٌحدثت هذه الثورات

«باتت الشرعية الديمقراطية السائدة تعيد طرح أسئلة لم يوجد أي إجماع حولها نظرياً أو فقهيّاً»

تغيراً جذرياً على مستوى الحكم يؤسس لشرعية ثورية جديدة تقوم على أسس ديمقراطية سليمة؟ فقد جاءت الثورات العربية نتيجة لفعل جماعي يتجاوز الأطر التنظيمية والأيدولوجية والسياسية الكلاسيكية، ومعبرة عن قوى وتيارات جديدة لم تعرف العمل الحزبي بشكله التقليدي، ولم يخرج من عباءة الأحزاب القائمة، وإنما من حركات اجتماعية وثقافية تنسم بالمرونة الشديدة في حركيتها وأفكارها وعضويتها.

وهو ما يختلف جذرياً عن طبيعة وبنية الخطاب الإسلامي الحزبي التي تنسم بالمركزية الشديدة والالتزام الأيدولوجي والتنظيمي. ما جعل الحركات الإسلامية أمام أحد خيارين: إما المشاركة في الثورات، وفي ذاكرتها الكثير من التجارب المريرة السابقة، لكن وفق قواعد اللعبة التي يحددها محركوها والداعون إليها، وإما الإحجام عن المشاركة وتحمل تبعاتها من خسارة سياسية ومجتمعية بين قواعدها وبين جموع الشعب. ويتساءل أي مواطن داخل المجتمعات العربية (مسلم أو غير مسلم) عن مدى الاطمئنان إلى دعوى الحركات الإسلامية بقبول اللعبة الديمقراطية وتحولها عن الخطاب الإخواني القطبي أو السلفي الجهادي نحو خطاب دعوي غير عنفي يؤمن بالعمل السياسي فكراً وممارسة.

تسجل الباحثة الرحاوي في محاولة الإجابة على تلك الأسئلة جملة من الملاحظات المهمة التي تعتبر خلاصة بحثها أيضاً؛ فترى أنّ السؤال نفسه يبقى مضطرباً ولا يمكن الوصول إلى إجابة مثبتة في ظل غياب المعايير الأساسية للديمقراطية عن الحياة السياسية العربية وغياب الحالة الديمقراطية عن البيئة السياسية العربية، وأنّ قبول الإسلاميين بالديمقراطية لا يقف عند ما تقدمه هذه الحركات من خطاب ودعاوى أو ربما ممارسات؛ بل تمتد إلى الاشتباك والفصل بين الحقلين؛ الديني والسياسي، وإنّ تلك الإشكالية ما تزال محل جدال سياسي وفكري عام لم يُحسم باتجاه توضيح المربعات الخاصة بكل منهما.

إنّ عملية «إدماج الدين بالديمقراطية» مسألة مركبة وأكثر تعقيداً من مجرد إعلان حركة إسلامية قبولها بالديمقراطية؛ فالحركات الإسلامية تتمسك بأنّ الإسلام «دين ودولة» وتشريع يحكم مسارات الحياة الاجتماعية والثقافية العامة، وهذه المرجعية تتناقض مع قيم ومفاهيم الديمقراطية الليبرالية الفردية الحديثة على صعيد المرجعية الشرعية وحقوق الإنسان والحريات...، ما يعني ضرورة إعادة إنتاج منظومة المفاهيم والقيم الدينية بحيث تتكيف مع النّسق الديمقراطي الليبرالي، أو القبول «بالخصوصية الحضارية» الإسلامية على غرار «ديمقراطية ولاية الفقيه» الإيرانية.

وإذا كنا نشهد توجه بعض الحركات الإسلامية نحو تقبل الخيار الديمقراطي بنسب مختلفة كحزب العدالة والتنمية التركي أو المغربي، فإنّ الحركات الإسلامية المشرقية (الإخوان المسلمين وحماس...) لا تزال أسيرة الصراع بين النزعة البراغماتية والنزعة المحافظة المتمسكة بالأطروحات الفطرية المؤسسة لتلك الحركات. وإذا كانت بعض الحركات الإسلامية قد حسمت موقفها تجاه قبول المشاركة السياسية والتعددية التي فرضتها التغيرات الأخيرة على الساحة العربية لكن هذا لا يعني أنّها قد طوّرت مواقفها من الديمقراطية كتعددية ثقافية وفكرية بقدر ما يعني أنّها عملت على إيجاد صيغة توفيقية وقد تكون مؤقتة بين أفكارها وبين الديمقراطية باعتباره الطريق الوحيد أمامها في الوقت الحالي نحو الشرعية السياسية واكتساب رضا المحكومين وبالتالي الحفاظ على الوجود في ظل الصراع القائم بين أطراف متعددة سواء على الساحة المحلية أو الدولية المؤثرة.

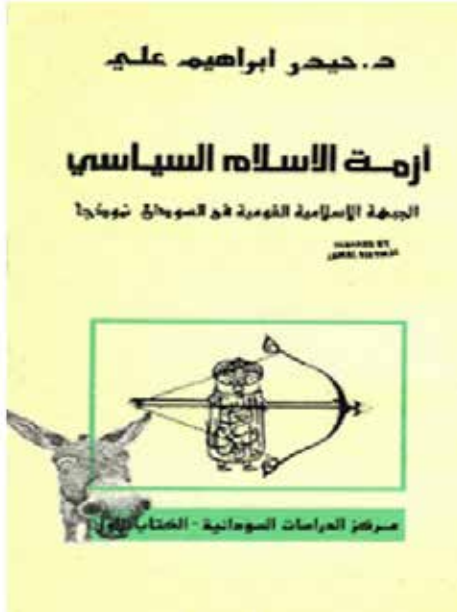
السودان والتركة الثقيلة من حكم الإسلاميين

ظل السودان بموقعه القصي في الجغرافيا العربية خارج دائرة الاهتمام الفكري والسياسي خلال مراحل طويلة من تاريخه القديم والحديث، وها هو يعود اليوم إلى دائرة الضوء بعد أن لفحته نسائم الحرية والتغيير كغيره من الدول العربية بعد ثلاثين عاماً من حكم «الجبهة الإسلامية القومية» التي استولت على السلطة بانقلاب عسكري العام ١٩٨٩ تحت شعار «الإسلام هو الحل» و«الإسلام دين ودولة» الذي تشترك به مع حركات الإسلام السياسي على اختلاف مرجعياتها النظرية وتنظيماتها الحركية.

لكن اللافت هو أنّ ثورة السودانين اليوم هي ثورة على نموذج الحكم الفاشل الذي أنتجه الإسلاميون أنفسهم وما يزالون يرفعونه شعاراً بديلاً لأنظمة الحكم «العلمانية» التي شاركوا بالثورة عليها في دول عربية أخرى، وهو ما يثبت عمق مقولة المفكر حيدر إبراهيم علي «الإسلاميون معارضون جيدون ولكنهم حكام فاشلون».

يعتبر المفكر السوداني حيدر إبراهيم علي المتخصص في علم الاجتماع الديني، الذي أسس مركز الدراسات السودانية وأفرد جزءاً كبيراً من مشروعه الفكري لنقد الإسلام السياسي، واحداً من الكتاب المجددين في هذا المجال في ظل غلبة الثقافة الشفوية لوقت طويل من تاريخ الثقافة السودانية، ويشكل كتابه «أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية نموذجاً» دراسة اجتماعية شاملة ومرجعاً مهماً في تاريخ الظاهرة الإسلامية في السودان، اعتمد الباحث فيها على

«حتى الأحداث الأخيرة ظل السودان سنوات طويلة خارج دائرة الاهتمام الفكري والسياسي»



غلاف الكتاب

الملاحظة والمعاشية والشهادات الذاتية لمناصري الحركة في كتابة تاريخ موازٍ لهذه الظاهرة، من خلال إعادة قراءة المكتوب، وإظهار المسكوت عنه والمقنع وتوظيفه بحثياً في تحليل وتقييم نشاط الحركة الإسلامية منذ نشأتها في مرحلة ما بعد الاستقلال بتأثير الفكر الإخواني المصري، وامتداده نحو الجوار السوداني في منتصف القرن الماضي حتى تمكنه من الانقضاض على السلطة بانقلاب عسكري قاده حسن البشير في العام ١٩٨٩.

يعرض علي في الفصل الأول من كتابه سيرورة تاريخية تفصيلية للحركة ترصد المراحل المفصلية في انتشارها وصعودها، وانكفائها وتراجعها، على الصعيد التنظيمي والجماهيري، وصداماتها أو تحالفاتها مع القوى الوطنية والتشكيلات الاجتماعية السودانية في مراحل حرجة من تاريخ السودان، كمرحلة ما بعد الاستقلال التي حفلت بنشاط سياسي حول استحقاقات بناء مستقبل السودان، ومرحلة صياغة الدستور، ثم مرحلة الدخول بدوامه الانقلابات العسكرية التي أصبحت سمة عامة في الوطن العربي ودول العالم الثالث مع كل اختناق سياسي بسبب هشاشة التقاليد الديمقراطية.

ويرجع الباحث اختلاف الإسلاميين أنفسهم حول تاريخ دخول الحركة الإسلامية إلى السودان إلى ضحالة المنتج الفكري للحركة، والتباس العلاقة بين الدين الديني والدين السياسي، وتداخل الحدود بين التنظيم الحزبي والدعوة الدينية التي تريد زيادة تفقه الناس بدينهم من جهة، وإلى التركيبة السوسيوثقافية وطابع التدين السوداني الذي غلبت عليه تاريخياً طرق التدين الصوفية المتعددة نتيجة تداخل

«يعرض حيدر علي في الفصل الأول من كتابه سيرورة تاريخية تفصيلية للحركة الإسلامية السودانية من الصعود إلى الانكفاء»

الدين مع الأعراف الاجتماعية المتنوعة والتقاليد القبلية البسيطة وتمازجه معها، ما أنتج نمط تدين شعبي طقوسي متعدد ومتسامح يغلب طابعه الاجتماعي على طابعه الديني المؤسسي أو السياسي من جهة ثانية. وهو ما أدى إلى عدم قبول حركة الإسلام السياسي على الصعيد الشعبي الجماهيري بداية، وتركزها في الوسط الطلابي وانحسارها (بين جدران دور التعليم كرد فعل للتيار الطلابي اليساري المتنامي مع صعود الحركة الوطنية في نهاية الأربعينيات).

وقد أدركت الحركة الإسلامية ظروف السودان وتركيبته الاجتماعية والتاريخية فأبدت مرونة وبراغماتية في عدم التعرض للأحزاب التقليدية دينية التوجه ذات الشعبية الواسعة بحكم تدينها الشعبي والصوفي، ولم تصطدم معها بداية، بل تحالفت مع حزب الأمة والاتحاديين أكثر من مرة منذ انطلاقتها وحتى المصالحة مع النميري العام ١٩٧٨، لكنها عادت لتهاجم تلك الأحزاب والأفكار والممارسات الطائفية التي سكتت عنها بعد ربع قرن، و«قد أثبت انقلاب حزيران (يونيو) ١٩٨٩ غرابة الإسلامويين سواء في طريقة الوصول إلى السلطة أو في الممارسات التي انتهجتها الحركة في تثبيت سلطانها بممارسة أساليب التعذيب وبيوت الأشباح والفصل التعسفي الجماعي والإعدامات السريعة والاعتقالات في السجون...».

ولا يفوت الكاتب أن يشير إلى أنّ الحديث هو عن الجناح المحافظ والانتهازي من حركة الإخوان المسلمين كما يصفه الذي أنتج «الجبهة الإسلامية القومية» بعد أن تمكن من إقصاء التيار الإسلامي التنويري من قيادة الحركة الإسلامية السودانية، وإقصاء القوى اليسارية وخاصة الحزب الشيوعي السوداني بالمكائد والتصفيات والاعتقالات واستأثر بالسلطة. وهو ما يعتبر نجاحاً سياسياً بالمنظور البراغماتي أو الذرائعي والنفعي حيث استطاعت الحركة الإسلامية بقيادة الترابي أن تصل إلى



ثورة السودانيين اليوم هي ثورة على نموذج الحكم الفاشل الذي أنتجه الإسلاميون

السلطة مباشرة أو موارد مرتين في وقت قصير من تاريخ السودان ما بعد الاستقلال من خلال مغامرة محسوبة المقدمات والوسائل فيما النتائج والعواقب فترك للغيب. «وهذا التآرجح بين العلمانية الواقعية ودقة التنظيم، والتوكل والقدرية، هو ما يجعل التعامل معها وفهمها أمراً معقداً وصعباً للغاية».

مضمون وآليات التنظيم الإسلامي

يعمل حيدر علي في الجزء الثاني من كتابه على تفكيك الخطاب الإسلامي وتحليل الآليات التي يقوم عليه التنظيم تحليلاً معمقاً برصانة منهجية تتم عن سعة فكرية وانفتاح على مناهج البحث الحديثة، فيقدم في استهلال الفصل مقارنة تحليلية لسيكولوجيا الفرد الإسلامي داخل تنظيمات الحركة الإسلامية المغلقة ومنها «الجبهة الإسلامية القومية» مشيراً إلى أنّ الحركة الإسلامية السودانية كانت وليدة الأزمة؛ فقد «انتعش تنظيم وفكر الحركة في السودان في مناخ الأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أنتجها نظام مايو العسكري عام ١٩٧٢ وسقوط المشروع الديمقراطي».

وفي مناخ الفشل والإحباط الذي سيطر على نفوس المثقفين السودانيين، بعدما كان نشاطها محدوداً وجمهورها ضيقاً ومحصوراً بين الطلبة وعدد من

«تساءل حيدر علي مبكراً إذا كان ثمة مستقبل للحركات الإسلامية التي تعتبر نفسها أمل الأمة»

أفراد الجيش الذي ركّز عليه الإسلاميون مبكراً، عملاً بنصيحة الإخوان المصريين والاستفادة من تجربتهم؛ فدفَعوا بشبابهم إلى الكلية الحربية وعملوا على تأسيس أسر إسلامية منذ الخمسينيات.

لكن مناخ الأزمة والإحباط والفراغ السياسي الذي تركته هيمنة العسكر على السياسة وإقصاء اليسار الشيوعي وفّر البيئة المناسبة للمد الإسلامي في الوسط الشبابي المحبط والحائر ومشوش الذهنية ونصف المتعلم الذي يشكل الدين جزءاً مهماً من رصيده الثقافي، ووجد هذا الشباب في الخطاب الحركي الوثوقي واليقيني التعبوي الذي يعمل على تعطيل العقل وتنشيط العاطفة والانفعال ملاذاً من حالة الإحباط السياسي والفراغ الروحي فشكل جيش الحركة الاحتياطي القابل للتشكيل من جديد على إيقاع الخطاب الإسلامي الجاذب السهل الذي يقسم العالم إلى خير مطلق تمثله الذات أو الجماعة التي اصطفها الله، وشر مطلق يمثله الآخر، أو إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» حسب التعبير الإسلامي، وتُمثّل شخصية الزعيم الإسلامي الكاريزمي والطهراني.

وبذلك تكتمل شروط ميلاد متعصب نموذجي مستعد «للجهاد ضد أنظمة الكفر والاستبداد والعشائرية والتجزئة والولاء للأجنبي»، و ضد مجتمعه الذي يعيش في «جاهلية» من أجل إقامة «حاكمية الله» وتثبيت شريعته، لتصبح الحركة أو الحزب هو المجتمع.

يرى حيدر علي في معابنته للخطاب الإسلامي الحركي أنه خطاب أيديولوجي بامتياز، حسب تعريف المفكر المغربي عبد الله العروي لمفهوم الأيديولوجيا؛ فهذا الخطاب يقوم على الانتقائية والرمزية ويعمل على تحويل الواقع وتحويله إلى نماذج مثالية، ويوظف الرأسمال الرمزي للإسلام في عملية التحويل والتحويل. لكن التساؤل



يرى حيدر علي في معابنته للخطاب الإسلاموي الحركي أنه خطاب أبديولوجي بامتياز

الذي يثيره الباحث هو «كيف تستطيع الأيديولوجيا الدينية رغم عدم علميتها وفقدان المنهج أن تجتذب العديد من المؤيدين ومن بينهم المتعلمون»؟

ويرجع ذلك إلى أنّ التعليم في السودان هو تعليم تلقيني يقوم على تخزين المعلومات وليس امتلاك المنهجية العلمية في الاستقراء والتحليل والتكيب من جهة، وفي التعصب الذي يبقى أصحابه ضمن نسق فكري مغلق بإحكام من جهة ثانية، كما أنّ المؤمن بالأيديولوجيا يهتم في المقام الأول بما يحققه له هذا الإيمان من تبرير ذهني يصنع توازنه النفسي والأخلاقي والوجودي على المستوى الفردي، وما تحقّقه للفئة أو الطبقة أو الجماعة القومية من حفاظ على البنيان الاجتماعي؛ فالأيديولوجيا الدينية باعتمادها على الرمز والمجاز والوصف وتجويد الكلام بالتفخيم والمرادفات والتشبيهاً وسحرية الكلام تُخفي السياسي وتُظهر الديني بكل قدراته الرمزية والتحليلية والأسطورية، وتلبي حاجات نفسية وعاطفية وفكرية عديدة لدى قطاعات اجتماعية كبيرة عاجزة أمام مصيرها ومصير أوطانها.

لذلك كان تركيز الوعّاظ والخطباء، كما يقول حيدر علي، على قوة الكلمة وسحر البيان لما لهما من قوة تأثير في الثقافات الشفوية والمجتمعات التي تنتشر فيها الأمية؛ لكن فهم الخطاب الإسلاموي كما يرى «لا يكتمل إلا بالتنقيب عن

«يرجع الباحث اختلاف الإسلامويين أنفسهم حول تاريخ دخول الحركة الإسلامية إلى السودان إلى ضحالة المنتج الفكري للحركة»

المسكوت عنه، ولكن يظهر في الممارسة، لذلك تختلف الحركة حين تكون معارضة عنها حينما تشارك في السلطة أو تحكم؛ فغياب الفكر النقدي وضحالة التأصيل النظري يجعل فكر الإسلامويين، مهما كانت بلاغته وفصاحته، لا يتعدى الشعارات خاوية المضمون، وهو ما يتجلى في توظيف الدين بمرونة وبراغمية في كل ما يخدم المصلحة السياسية والتنظيمية للحركة سواء داخل التنظيم أو في علاقاتها مع الآخرين وتحالفاتها في العمل الجبهوي، وفي عدم قدرتها على تبني منهج ثابت وموقف واضح تجاه الديمقراطية وقبول الاختلاف وإدارة الحكم غير المحاولة التلقينية لمساواتها مع فكرة «الشورى» والتعامل مع المعارضين بمفهوم «الشوكة والفتنة» وتحويل مفهوم الحوار إلى «المكيدة»، أو تقديم رؤية واضحة للتنمية غير مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» الملتبس وغير المعني بالعدالة الاجتماعية وحل مشكلات الفقر والمجاعة في بيئة يرتهن فيها معاش الإنسان بوجود الطبيعة أو غضبها، أو حل القضية القومية، أو الموقف من العلمانية والتعددية الثقافية والعلاقة مع الجنوب الذي ما زال الإسلاميون ينظرون إلى أبنائه نظرة استعلائية، ويتجلى ذلك في الممارسة العملية والحياتية التي لم تشهد تبادلاً للزيجات بين الإسلامويين والجنوبيين الذين قبلوا انضمامهم للتنظيم أو الجبهة، على سبيل المثال لا الحصر.

لقد تساءل حيدر علي مبكراً إذا كان ثمة مستقبل للحركات الإسلامية التي تعتبر نفسها أمل الأمة والقادرة على تحقيق الخلاص، في حين لم يبد من تجاربها غير السلبيات والنواقص، وخلص إلى القول: «أن الحركات الإسلامية تكتسب قوتها من ضعف الآخرين أي بتراجع القوى اليسارية والتقدمية والوطنية»، وأنها ستعود إلى حجمها الحقيقي بتوفر مناخ ديمقراطي يتيح لجميع القوى المجتمعية التعبير عن نفسها في إطار مجتمع مدني حقيقي، وأن مستقبل الحركات الإسلامية في الوطن



حسن الترابي

العربي رهين بتقاربها من القضايا الحيوية في العمل السياسي وفي التعليم والثقافة والحياة اليومية، مثل قضية الديمقراطية والعقلانية والعلمانية، وإلا «ستكون أمام أفق مسدود مهما كان حجمها المتضخم وصوتها العالي والصاخب».

مضى على كتاب حيدر إبراهيم علي واستشرافه لمستقبل الإسلاميين هذا عدة سنوات، وقد وصلت الحركات الإسلامية إلى الطريق المسدود بعد ثلاثين عاماً من الاستبداد والفشل، وقال السودانيون بعدها كلمتهم في الساحات العامة وأسقطوا حكم الجبهة الإسلامية القومية بانتفاضة شعبية عارمة، لكن أمل السودانيين بمستقبل أفضل ما يزال معلقاً بالاحتمالات، فهل سيتاح لهم أن يصنعوا مستقبلهم، أم ستتكرر التجارب الفاشلة ويعاد إنتاج الاستبداد من جديد؟

«أزمة التنظيمات الإسلامية»: لماذا تصل الحالة الإسلامية إلى طريق مسدود كل مرة؟

انطلاقاً من فكر النهضة وبعد مضيّ أكثر من قرن على سؤال روادها الأوائل «لماذا تخلف المسلمون وتقدم الغرب؟» يستلهم جاسم سلطان صاحب «مشروع النهضة» من ذات السؤال مادة كتابه «أزمة التنظيمات الإسلامية- الإخوان نموذجاً»، لكن بعد أن ينقله من فضاء الفكر العام إلى فضاء الفكر الخاص بالتنظيمات الإسلامية ليسأل: لماذا هذا المسار؟ وما الذي يجعل الحالة الإسلامية تصل إلى الطريق المسدود المرة بعد الأخرى؟ ويصطدم الأمل بإقامة دولة الإسلام بإنتاج دولة فاشلة: في مصر كما في باكستان كما في السودان.. والصومال والجزائر، «فيما شكلت تجربة ماليزيا وتركيا استثناءً في صناعة نجاحات مقدّرة، فكلتا التجريبتين بنت نموذجها على الأسس الغربية المعروفة».

هذا السؤال المحوري، وما تفرّع منه من أسئلة تتناسل من بعضها، هي مكونون جعبة سلطان الفكرية، وهو إذ يفتح جعبة أسئلته تلك يفتحها بتردد حذر كمن يفتح جرحاً دقيقاً، وهو الطبيب المتخصص في المهنة قبل أن ينحو باتجاه التفرغ لعلوم النظر والعمل الفكري، ما يعكس توجّسه منذ البدء من ردود فعل قد يثيرها الكتاب في توقيته وحساسية مواضيعه.

تقبل نقد الذات

مادة الكتاب، الصادر عن الشبكة العربية للدراسات والنشر- بيروت- ٢٠١٥ «تتناول حركة الإخوان المسلمين وإن كان مجمل الأفكار هو قاسم مشترك عند

«مجلد أفكار الجماعات الإسلامية وضمنها الإخوان المسلمون تشترك بالاستدعاءات التراثية والتصورات الكبرى»



صدر الكتاب عن الشبكة العربية للدراسات
والنشر - بيروت / ٢٠١٥

الجميع بسبب الاستدعاءات التراثية والتصورات الكبرى التي يحملها مجمل التيار الإسلامي»، وهو واحد من سلسلة كتب للمؤلف القادم من خلفية فكرية وتنظيمية إخوانية سابقاً، والتي عمل على نشرها ضمن مشروعه «إعداد قادة النهضة» الذي أطلقه بداية العام ١٩٨٤ بعد أن شارك في حلّ تنظيم الإخوان المسلمين في قطر الذي كان أحد كوادره، وواحداً من قاداته في مرحلة سابقة.

ولما كان كل سؤال يستبطن جواباً مضمراً في مقاصده النقدية، يغدو سؤاله «لماذا كانت تجربة تركيا وماليزيا استثناءً» سؤالاً مفهوماً،

وتوجّسه منه مبرراً، وإن أعفى نفسه من تسمية النموذج الغربي للدولة الحديثة باسمه الصريح، أو تبنيه علانية بشكل مباشر منذ البدء، فمقولات «الدولة الوطنية» أو «الدولة الديمقراطية» أو «الدولة العلمانية» و«المواطنة» و«فصل الدين عن الدولة» و«حقوق الإنسان» و«حقوق المرأة»... و«المجتمع المدني»، غدت كلها مقولات غربية مكفّرة، أو مردولة، أو منكرة، أو مرفوضة، أو لا تناسب الحالة الإسلامية وفكر الإسلام في أحسن الأحوال! فكيف إذا كان فكر الإسلام المعني بالسؤال اليوم هو فكر الإخوان والتنظيمات الإسلامية التكفيرية والإسلام الحركي؟

ولما كان ثمة صعوبة في سؤال الآخر ونقده بقدر من الموضوعية وانفتاح العقل وفهم الاختلاف، بعيداً عن روح العداوة الموروثة من الإرث الإمبراطوري وصدمة المرحلة الكولونيالية وتبعاتها الاستعمارية، فأيّ صعوبة وعقبات ستكون



جاسم سلطان

في تقبل نقد الذات وسؤال الذات؟ ولما كان الآخر موجوداً دائماً وتأثيره في حركة التاريخ واقعاً قائماً، فلا بد من مواجهة الواقع بسؤال الذات؛ «فالتخلف والتقدم هما ابنا طرق التفكير في المجتمع.. وهما ابنا التصورات العميقة الحاكمة لتصوراتنا عن العالم وفي العالم.. ومن دون معالجة هذه بصدق وصراحة فلا طريق للمستقبل».

قضايا السطح والعمق

لا يخفى على جاسم سلطان أنّ قضايا السطح هي قضايا العمق، وأنّ التحديات أمام الفكر الإسلامي هي نفسها في الحالين، لكنه اقتصر في كتابه هذا على «قضايا السطح» فيما أفرد لقضايا العمق كتاباً آخر تماشياً مع الانفصال النسبي للسياسي والأيدولوجي عن الخلفية النظرية والعمق الفكري، إضافة إلى أن القضايا السياسية والأيدولوجية ظرفية ومرحلية متغيرة حسب واقع الحال ومقتضى المصلحة والانتفاع، بينما القضايا الفكرية أكثر ديمومة وأقل استجابة لتغيرات الظروف والأحوال، فكيف إذا كان العمق الفكري عمقاً دينياً تكتسب فيه الأعراف

«الكتاب واحد من سلسلة للمؤلف القادم من خلفية فكرية وتنظيمية إخوانية سابقاً ضمن مشروعه «إعداد قادة النهضة»»

والعادات والاجتهادات البشرية مع مرور الوقت قداسة لا تقل عن قداسة النص ذاته، بل قد تنوب عنه أو تذوب فيه!

لذلك أطلق سلطان على جملة مساءلاته «الأسئلة المربكة» لأنه يصعب على العقل الأيديولوجي والمعتقد الإيماني المغلق التعامل معها. هذه الأسئلة من نوع: «هل نحن إسلاميون أم مسلمون؟ كيف نستغل الخلاف ونطور فكرة الخلاف؟ الإسلام نظام شامل أم منظور شامل للحياة؟ هدفنا: التمكن من المجتمع أم تمكين المجتمع؟ مهمة الدين السيطرة أم البلاغ؟ العالم هل هو دار حرب أم دار دعوة؟ هلاك العالم أم هداية العالم؟ سؤال الدولة !!، هويتنا أم هيمنتنا؟!، الخوف من الحرية!، الخلافة بين المخيال والواقع!».

كل تلك الأسئلة التي تستمد مشروعيتها من سؤال النهضة الأول جعلها جاسم سلطان تمهيداً ومدخلاً للاشتباك مع أفكار التنظيمات الإسلامية عبر استعراض تاريخي لنشأة تلك التنظيمات وقناعاتها المعتقدية وأحلامها، عبر رصده وتتبعه لواقع وزمن النشأة المأزوم عالمياً وإسلامياً، والذي سيرك أثراً بيناً في بنية وهيكلية التنظيمات الإسلامية وغيرها على السواء، بما استلهمته من الفكر النازي والفاشي على الصعيدين: الفكري، والتنظيمي العسكري، مع دغدغة أحلام المرحلة الإمبراطورية وصورة متخيلة عن الذات والتاريخ، تنهل من ذاكرة انتقائية عملت على تطويع الواقع والعالم لمقتضى أفكارها وأحلامها وغاياتها بدل أن تطوّر أفكارها وأهدافها على إيقاع حركة تقدم العلم والعالم والتطور والتاريخ؛ فغرقت في الشمولية والتعصب والانغلاق في الفكر والتطرف في الممارسة، وجعلت من أفكارها معيار الحقيقة، ومن سلوكها معيار القيم، ومن فقهها معيار العلم، ومن إسلامها معيار الدين، ومن الإيمان بها معيار الإيمان.



أطلق سلطان مشروع «إعداد قادة النهضة» بداية العام ١٩٨٤

ألم يقل حسن البنا «نحن الإسلام أيها الناس، فمن فهمه على وجهه الصحيح فقد عرفنا كما يعرف نفسه»؟ وألم يكن في وصفه جماعة الإخوان في رسالة المؤتمر الخامس بقوله: «فهي دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وهيئة اجتماعية» تأكيداً للشمولية، وفي وصفه للإسلام على أنه شامل «دين ودولة» كما يقول في «رسالة التعاليم» تأكيد آخر؟

وتستطيل الجماعات فتدّعي أنها تمتلك النظم الشاملة التي ستطبقها ريثما تصل إلى سدة الحكم ثم تعود الخلافة الراشدة، والحقيقة التي يقرّها المؤلف: «أنّ هذه الجماعات تملك منظورات شاملة لا نظماً شاملة؛ وغياب الرؤية والإستراتيجية والخطوات المدروسة، كل هذه أمور يعلمها القادة ويخفونها عن الأتباع لاكتساب الجماهير بالشعارات، مما تتيح لها أن تبني نفسها بطريقة تجعلها تتمدد في الفراغ لتحل محل الدولة حينما تتاح لها الظروف، وهذه الطبيعة من التمدد تحولها إلى سلطة مستبدة على المجتمع هدفها التمكن منه كما الدولة

وتتحول مع الزمان إلى حزب شمولي بلسان الحال لا المقال شعاره (جئنا لنبقى)، ويبقى الخارج من الجماعة (الأيدولوجيا) من المتساقطين على طريق الدعوة أو غنمة قاصية أكلها الذئب».

دولة المواطنة أم «الدولة القاتلة»؟

يحتل سؤال الدولة موقع المركز بين مجمل ما يطرحه المؤلف من أسئلة وعناوين فرعية على مدار الكتاب، وهي كلها محاور تنطلق من سؤال الدولة لتعود إليه، وإذ يحتل السؤال موقع الوسط في متن الكتاب يحتل نقطة المركز في فكرة الكاتب والغاية من الكتاب أيضاً، وما الاستطراد الطويل في تتبّعه التاريخي لفكرة الدولة وتطور مفهوما وأشكالها في الجانبين الغربي والإسلامي إلا من أجل إبراز أهمية الموضوع ذاته؛ فيذهب بعيداً في استقصاء الموضوع باستعراض تاريخ الغرب، والمحطات المهمة التي صنعت وأنتجت الغرب الحديث والدولة الحديثة فيما سماه «رحلة الغرب مع فكرة الدولة»، بدءاً من اليونان و«دولة المدينة» في أثينا وفكرة الديمقراطية، مروراً بالجمهورية الرومانية التي أتاحت المشاركة وحضور العامة على سطح الحياة السياسية مقابل الأشراف، حتى الفكر الأوروبي الحديث بروّاده وعلومه ومناهجه الفلسفية والوضعية، مع أنّها أصبحت مقروءة ومعروفة، ليدلّ من كل ذلك أنّ الفكر الغربي الحديث، وأنواره وفتوحاته العلمية على مختلف الصعد والذي تطعم بالفكر الشرقي والإسلامي في عصر ريادته، هو منجزٌ إيجابي للعالم كله، وأنّ دولة المواطنة كنموذج غربي، ورغم كل ما يعتريه من قصور، هي ذروة ما أنتجه الفكر الإنساني لتدبير شؤون الحياة حتى الآن، وهي النموذج الممكن لمن أراد الدخول إلى العصر، أحبّ الإسلاميون ذلك أم كرهوا. فيما «توقف العطاء النظري الإسلامي مبكراً ولم يكن مقدراً له النمو حتى لو استمر بسبب مناهج المقارنة المتبعة تقليدياً»، وإن دولة الخلافة الراشدة ليست تاريخ الإسلام، وما هي إلا لحظة مضيئة منه ارتبطت بصلاح الأشخاص وليس بصلاح النموذج، أما التاريخ الطويل فهو تاريخ الفتن والحروب والانكسارات والعواصف والملك العضوض ودولة السلاطين والاستبداد، وإهدار الإمكانيات البشرية ودم المسلمين وغيرهم.

«دولة الخلافة الراشدة ليست تاريخ الإسلام بل لحظة مضيئة منه ارتبطت بصلاح الأشخاص وليس بصلاح النموذج»

يؤكد سلطان أنّ صورة الدولة الإسلامية الزاهية غير موجودة إلا في مخيال الجماعات الإسلامية و«أنّ الإسلام لم يأت بنظام محدّد للحكم، وإنما هناك مبادئ ومقاصد يجب مراعاتها أيّاً كان شكل الحكم، وأنّ السياسة من أمور العادات وليس العبادات؛ وبالتالي فهي تخضع للتجربة البشرية، وأنّ شكل الحكم في زمن الخلافة الراشدة كان اجتهاداً لعصره ولسنا ملزمين به، كذلك فإنّ هذا النموذج المراد استعادته لم يتحقق تاريخياً إلا في عهد أبي بكر وعمر ثم بدأت بعد ذلك في عهد عثمان القلاقل»، وإنّ تبنيه من قبل المؤسسين لهذه الجماعات ليس أكثر من يوتوبيا خلاصية ولحظة حاملة رفعت إلى درجة العبادات والعقائد. وهو ما أطنب فيه سيد قطب والمودودي وجعلوا مسألة الحكم من الأصول لا الفروع فيما بعد تحت مصطلح (الحاكمية)، فلقد قاد سيد قطب أفكار البنا إلى نهايتها الطبيعية نحو الصدام مع المجتمع والدولة والعالم الذين جعلهم كلهم في الكفر والجاهلية وزرع عقل الشباب المسلم بهذا الخليط من الأفكار وزجهم في مواجهة هذه «الجاهلية» وجعلهم في عزلة وتفصل تتغذى على مبدأ الولاء والبراء، وفي حرب على أبناء جلدتهم وأوطانهم قبل غيرهم وما زالوا كذلك.

يختم جاسم سلطان كتابه بدعوة التنظيمات والجماعات الإسلامية إلى مراجعة «عالم الأفكار المأزوم والأفكار المأزومة»، وتقبل النقد، والانفتاح على العالم والمستقبل والانخراط فيه بدلاً من الهروب إلى الماضي والاعتراب فيه، وإلى التفكير والتفكير والعقل والتعقل والكف عن إنتاج التجارب الفاشلة وإنتاج الدول الفاشلة؛ «الدول القاتلة» كدولة طالبان أو دولة «الإسلام في العراق والشام» داعش» ومثيلاتها، و«أنّ يصبح العالم مسرح دعوة إنسانية تسع كل البشر وكل المخلوقات، وأنّ يجعلوا تحالف المؤمنين يقوم على وقف الإفساد في الأرض ووقف سفك الدماء، والانتقال من مربع الدفاع عن الأشخاص إلى مربع النظر في الأفكار وآثارها في الواقع».

كيف قرأ فرانسوا بورجا الإسلام السياسي؟

يعتبر المفكر الفرنسي، فرانسوا بورجا، واحداً من أهم ثلاثة مفكرين فرنسيين تصدوا لدراسة وتحليل ظاهرة الإسلام السياسي خلال العقود الأخيرة، وتعد أبحاث بورجا إلى جانب أبحاث؛ جيل كيبل وأوليفيه رواء، اللذين تناول كل منهما ظاهرة الإسلام السياسي من منظور مختلف عن منظور الآخر، مراجع لا غنى عنها لفهم أبعاد تلك الظاهرة، سواء من حيث دقة التحليل وشمول التوثيق أو من حيث الموضوعية والتخفف من إسهار الأيديولوجيا التي وسمت فكر الاستشراق بصفة عامة.

ولعل هذا الموقف النقدي المتحفظ إزاء فكر الاستشراق والموقف من إرث الاستعمار الفرنسي لشمال إفريقيا والذي يظهر عند بورجا وكأنه تطهر من إثم قديم، هو ما جعل من كتابه «الإسلام السياسي صوت الجنوب» كتاباً إشكالياً قابلاً للتوظيف الأيديولوجي في الفكر السياسي العربي، من قبل العلمانيين أو الإسلاميين على السواء، وهي النقطة المهمة التي أشار إليها المفكر المصري الراحل، نصر حامد أبو زيد، في تقديمه للترجمة العربية للكتاب التي أنجزتها لورين فوزي زكري وصدرت عن دار العالم الثالث بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون العلمي في القاهرة ٢٠٠١.

فالكتاب الموجه أصلاً للقارئ الفرنسي والقائم على الاعتراف بالآخر وتقبل اختلافه الثقافي، والتعامل مع الحركات الإسلامية كحقيقة واقعة وقوة مؤثرة في المعترك السياسي العربي، ونقد الموقف الغربي المنحاز للأنظمة السلطوية «العلمانية» في قمعها للحركات الاحتجاجية الإسلامية (التي ربما تكون وريثة هذه النظم في المستقبل غير البعيد) كما يرى بورجا، قد يثير حفيظة المثقف العربي إزاء

«الموقف النقدي المتحفظ إزاء فكر الاستشراق وإرث الاستعمار الفرنسي جعل من كتابه «الإسلام السياسي صوت الجنوب» إشكالياً»

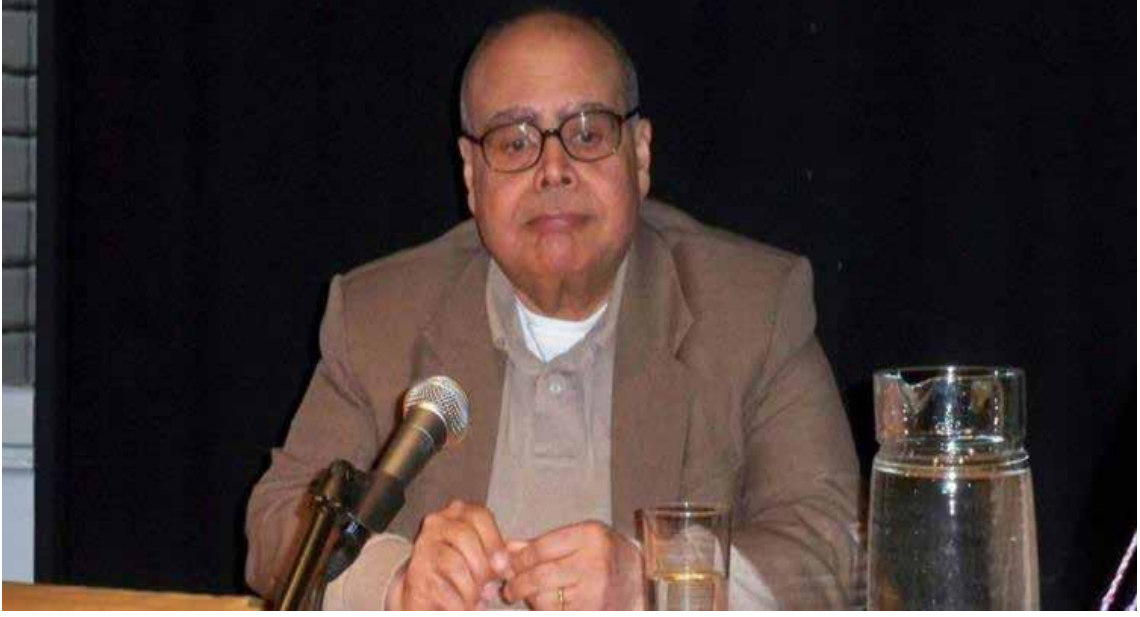


صدر الكتاب عن الشبكة العربية للدراسات والنشر - بيروت / ٢٠١٥

تعاطف الكاتب مع تلك الحركات الذي قد ينزلق إلى تسويغ استخدام الدين في السياسة وشرعنة العنف من جهة، والمساهمة في تغييب قوى التغيير الديمقراطي اليساري التي أخرجت من ساحة الفعل السياسي والاجتماعي كحقيقة واقعة بعد أن تناوب على سحقها وتهميشها كل من الإسلامويين وأنظمة الحكم السلطوية القائمة بمساعدة السياسة الغربية، أو تواطؤها النفعي على أقل تقدير.

لا تقل تلك الملاحظات من أهمية كتاب فرانسوا بورجا بقدر ما تثبت أهميته وتثير النقاش حوله بما يقدمه من رؤى مختلفة ورصد وتوثيق

لظاهرة الإسلاموية في دول شمال إفريقيا التي تناولها المؤلف بشكل تفصيلي منذ النشأة، رغم أنها لا تخرج إلا جزئياً عن الصبغة العامة للإسلام السياسي؛ بسبب طول فترة الاستعمار الغربي لدول المغرب العربي وتأخر استقلالها، وبعدها النسبي عن التأثير باضطرابات المشرق العربي المتوتر منذ نهاية السلطنة العثمانية، واستمرار العلاقة الثقافية بين ضفتي المتوسط الشمالية والجنوبية حتى اليوم. ويكمن اختلاف قراءة بورجا للظاهرة الإسلاموية في كونها بحثاً في الفاعلية الحركية السياسية والاجتماعية يسعى الباحث من خلاله لاكتشاف القوانين العامة المؤسسة للظاهرة والحركة لها أكثر من كونه بحثاً في الأيديولوجيا أو اشتباكاً مع مقولات ومفاهيم، كما يحرص على إبراز «تعددية» الظاهرة وتمايز تياراتها السياسية ومناقشة أسباب هذه «التعددية» التي تصل أحياناً إلى حد التناقض والتصارع على مستوى الفعالية والحركية السياسية، كما يشير نصر حامد أبو زيد في تقديمه لترجمة الكتاب.



نصر حامد أبو زيد

وانطلاقاً من محاولة التخفف من الحمولة الأيديولوجية يعيد بورجا النظر في التسمية ودلالاتها التي باتت تتخذ لوصف تلك الظاهرة في كتب المتخصصين أو في الكتابات الصحفية دون تدقيق بخصوصية كل حالة، أو تمييز بنوع الخطاب، مشيراً إلى أنّ «التضخم اللغوي فيما يتعلق بالمصطلحات التي يستخدمها المحللون «الإسلام السياسي»، «الأصولية»، «المتشددون»...» يؤشر ليس على الحيرة في وصف تلك الظاهرة فحسب، إنّما على القلق المتزايد منها، والاهتمام الذي تثيره، والصعوبة التي يواجهها المراقب الخارجي أمام جوهر هذه الاتجاهات وتعددتها؛ «فدراسة العقيدة المجموعة في «سور القرآن وأحكامه» أسهل كثيراً من فهم ملايين الأفراد الذين يؤمنون بها».

لذلك كثيراً ما يحدث الخلط في استخدام هذه المصطلحات بين التقليدية والأصولية والإسلام السياسي، وإن كانت جذور الإسلام السياسي موجودة في المرجعية الأصولية إلا أنّ الأصولية تتخذ موقف الارتياب من المعاصرة ولا تملك مشروعاً سياسياً لحل مشكلات العصر، إنما ينحصر نشاطها في الإطار الأخلاقي.

أما الإسلاموية فقد نشأت في الأساس في سياق الحداثة الغربية وكرد فعل عليها وتتقبل كل مظاهرها التكنولوجية الحديثة، وهي مشروع سياسي يسعى لتجاوز (سبات العلماء) المندرجين في مؤسسات الدولة حسب وصف عبد السلام ياسين، و ضد السلفية

«الإسلاموية نشأت في الأساس في سياق الحداثة الغربية وكرد فعل عليها وتتقبل كل مظاهرها التكنولوجية الحديثة»

التي (قدمت تنازلات مؤسفة للغرب في سعيها لإضفاء طابع الحداثة على الإسلام بدلاً من إضفاء الطابع الإسلامي على الحداثة) كما عبر عن ذلك راشد الغنوشي.

ويهدف الإسلام السياسي إلى الاستيلاء على السلطة من فوق باعتبارها ضرورة لتحقيق يوتوبيا «الدولة الإسلامية» التي يشاركون فيها إلى حد كبير التيار الأصولي؛ فميلاد الإسلام السياسي داخل المجتمعات العربية، كما يرى بورجا، مرتبط بالظاهرة الإمبريالية وصدمة الحداثة الغربية، ونضال هذه المجتمعات ضد الاستعمار بكل ما يمثله من قيم ورموز. أما تبلوره كمشروع سياسي متكامل ذي أطر تنظيمية حركية وانتشاره المتسارع فقد جاء كرد فعل على الدولة القومية «العلمانية» وفشل سياساتها التنموية وعدم قدرتها على إنجاز التحرر الفعلي من هيمنة الدول الاستعمارية.

ويذهب بورجا إلى القول إنَّ الإسلام التاريخي ليس وحده المولد لظاهرة الإسلام السياسي، كما يدعي منظروه، «إنما الإسلام السياسي كظاهرة هي التي تصنع الإسلام الراهن على مقاسها وليس العكس». فاستخدام الإسلام السياسي لشفرة ومصطلحات الإسلام لا يتعدى الاستخدام اللغوي فحسب، وذلك في مواجهة شفرة غربية استعمارية أساساً أعادت الأنظمة الحاكمة إنتاجها في خطابها القومي «العلماني»، ويصبح الإسلام في هذه الحالة مجرد هوية يتسلح به الإسلام السياسي. وهذا الإسلام الذي يسعى لتكوين هويته الخاصة كما يرى بورجا ليس معادياً للغرب.

لماذا احتاج «الجنوب أن يتحدث بصوت آخر»؟
في إطار رصده لانتشار الظاهرة الإسلاموية «الصوت الجديد» في مجتمعات المغرب العربي وآليات نشاطها وتوجهاتها السياسية، بدءاً من تونس إلى الجزائر

«يهدف الإسلام السياسي إلى الاستيلاء على السلطة من فوق باعتبارها ضرورة لتحقيق يوتوبيا «الدولة الإسلامية»»

وبدرجة أقل في المغرب وليبيا، يذهب بورجا للوقوف على أسباب هذا الانتشار إلى تشریح البنية السوسيوثقافية والسياسية في المجتمعات العربية المغربية في ظل الاستعمار، ومرحلة ما بعد الاستقلال التي خضعت فيها تلك المجتمعات لعمليات التحديث القسري الذي تولت نشره الائتلافات المحلية ودولة الاستقلال الناشئة بوتيرة أسرع وأكثر مبالغة وجذرية عما كانت عليه في ظل الاستعمار المباشر، معتمدة في ذلك على قوتها النابعة من الشرعية التي اكتسبتها من إنجازاتها في التحرير الوطني من دون الاهتمام بمعالجة التصدع في الذهنية الاجتماعية الذي أصاب هذه المجتمعات بعد اندثار شفراتها الثقافية أو احتلالها مواقع هامشية، «وبات من يبحثون عن ملجأ أخير لهويتهم في القيم الدينية ينظرون إلى العلمانية بأنها أصبحت الإطار المرجعي الذي تفرضه السلطة».

لكن فشل الدولة الناشئة في الإيفاء بمتطلبات التنمية في ظل الأزمات الاقتصادية المتتالية وتراجع أسعار النفط، والتفجر السكاني، وازدياد التفاوت في المستوى المعيشي والثقافي والتعليمي بين الريف والمدينة، وازدواجية الثقافة التي أنتجت سياسة التعريب القومي، مع لفة رياح الثقافة المشرقية التي حملها المدرسون الموفدون من دول المشرق أو الطلبة العائدون منها مثل؛ الغنوشي، والإسلاميين المتشبعين بأفكار الإخوان المسلمين وحسن البناء أو سيد قطب، والهاربين من بطش الملاحقات الأمنية في تلك الدول، مع أصداء انتصار الثورة الإسلامية في إيران، قد ساعد في تعضيد الأصوات الإسلامية الناشئة وساهم في نقلها من مساجد الضواحي الهامشية البعيدة إلى الجامعة والقطاع الطلابي المدني وساحة المدينة، خاصة بعد توسع الجامعة وانتشار التعليم والهجرة الريفية نحو المدن حاملة معها ثقافتها الدينية ذات الطابع الريفي التي أحسن التيار الإسلامي تعبئتها واستثمار طاقاتها بالاستفادة من تجربة مناضلي الحركات اليسارية الماركسية وأساليب نشاطهم وبالتنافس معهم في آن.

«توقع بورجا أن يستطيع الإسلام السياسي تجاوز أفكاره وأيديولوجياته المدمرة ويخرج من قوقعته لم تتحقق حتى اليوم»

كل ذلك فتح الطريق نحو المواجهة مع الدولة التي أدركت متأخرة خطورة الظاهرة الناشئة وخطورة حرية نشاطها، فأخذت بدورها تنافس معارضيها من قوى الإسلام السياسي على استخدام المجال الديني وتسابقها في إنتاج فائض من التدين والرموز الدينية. وقد ظهرت نتائج هذا السباق جلية عندما انخرط الإسلاميون في النشاط السياسي العلني ودخلوا في اللعبة الديمقراطية وصناديق الانتخابات في تونس أولاً ثم في الجزائر فيما بعد.

ويشير بورجا في هذا الصدد إلى خطأ تقدير الحاكمين للظاهرة الإسلامية التي اعتبروها في البدء مجرد سحابة صيف عابرة، وحاولوا استمالة بعض رموزها بسياسة الاحتواء والضبط، أو توظيفها ضد التيارات اليسارية الماركسية المنافسة، لكن هذه السياسة لم تفعل غير تقوية التيارات الإسلامية وتبلور خطابها السياسي الصدامي والتكفيري، ما فتح الطريق أمام موجات متتالية من العنف والعنف المضاد الذي سرعان ما وجد تبريره وشرعته بتأويل المرجعية الإسلامية من قبل هذه التنظيمات حسب مقتضى الظرف، وهو ما يترك سؤال الديمقراطية والعلمانية والحدثة في المجتمعات العربية والإسلامية سؤالاً معلقاً، كما يجعل رهانات بورجا على قدرة الإسلام السياسي على تخطي قوقعته والانفتاح على العصر وقبول قيم الحدثة الغربية التي تؤهله لوراثة الأنظمة القومية باعتباره القوة السياسية الأكثر تنظيماً وجماهيرية بعد أن أفرغت الأنظمة السلطوية الساحة السياسية من المنافسين الآخرين، وفيما لو قوبل بالاعتراف والإنصات لصوته من قبل الغرب، مجرد رغبات وأمانى. فالأنظمة القومية التي يصفها بورجا بالعلمانية تشترك مع الإسلام السياسي بالجزر الثقافي والمرجعية الفكرية وإن اختلفت شعاراتها السياسية.

ولعل الاختبار الحقيقي الذي تفشل حركات الإسلام السياسي فيه حتى اليوم هو الموقف من الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين؛ فقد انساق بورجا وراء نقده للفكر الغربي الذي ينتقد موقف الإسلام من المرأة وانبهاره بقدرة الإسلام السياسي على تعبئة النساء في نشاطه السياسي والاجتماعي و«الجهادي» الذي قاده لاستخلاص أن الإسلام السياسي لا يقف ضد حرية المرأة ومساواتها مع الرجل، لكن فاته أن ينظر في أفق القانون الذي يحدد تلك الحرية والموقع الاجتماعي الذي تحتله النساء وفقه والوظيفة الاجتماعية الموكولة لها، كما فاته أن يسأل أي امرأة تلك التي لا يعاديه الإسلام السياسي وما موقفه من المرأة التي لا تقبل بمفاهيمه وأيديولوجيته.

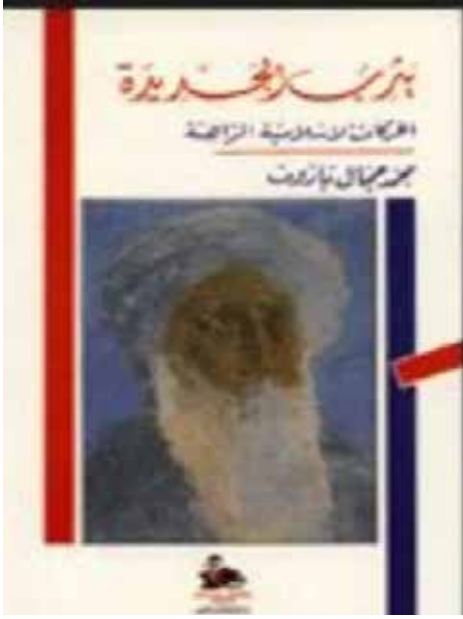
وفي النهاية لا بد من الاعتراف أن الأحداث اللاحقة قد أكدت أن استخلاصات بورجا المبنية على التحليل الموضوعي العميق للواقع الحي لم تكن وهمية ولا إيهامية؛ فقد وصل الإسلامويون إلى السلطة في أكثر من بلد عربي، لكن رغبة بورجا وأمانيه في أن يستطيع الإسلام السياسي تجاوز أفكاره وأيديولوجياته المدمرة ويخرج من قوقعته لم تتحقق حتى اليوم.

«يثرب الجديدة»: الإخوان المسلمون بين منعطفين

كيف تحولت «جماعة الإخوان المسلمين» من نظرية «تطبيق الشريعة» إلى نظرية «الحاكمية لله»؟ وما التناقضات ما بين هاتين النظريتين؟ وما المظاهر النصية-الحركية لهذه التناقضات؟ وما الشروط أو المراجع النصية التي حكمتها وتحكمت بها؟ هل ثمة مخرج من عتمة الواقع العربي ودوامه العنف إلا عبر الحوار؟ وهل في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة ثوابت تمكّن من إقامة حوار علماني إسلامي يرسى أسس علمنة جديدة وتداول سلمي للسلطة على أساس ديمقراطي يضمن مشاركة الجميع على قدم المساواة؟ وما هي مقوماته وشروط نجاحه؟

انطلاقاً من هذه الأسئلة ومن واقع العنف الذي لا يُنذر بغير الدمار وانسداد أفق المستقبل أمام المجتمعات العربية ما دامت رهينة خطاب العنف والعنف المضاد، وانطلاقاً من ثنائية التناقض بين الدولة المستبدة والتيارات الجهادية العنيفة التي أوصلت مجتمعاتنا إلى هذا الواقع المرير، ومن وعي المفكر وضمير المثقف الذي عايش يوميات العنف في وطنه ومدينته التي اكتوت بناره شأنها شأن مدن أخرى كان لها من هذا الحيف نصيب، يجعل الباحث السوري الحلبي محمد جمال باروت من كتابه «يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة» محاولة لتلمّس مخرج من عتمة الواقع المرير من خلال تفكيك الخطاب العنفي وأيديولوجياته، واستقصاء ثوابته ومتغيراته و«مبرراته»، والدعوة إلى علمنة جديدة يرى أنّها قد تكون المخرج الوحيد من قطبية التناقض المدمرة تلك، عبر حوار علماني إسلامي يتجاوز خطاب الفهمين المتطرفين «العلمانوي» و«التكفيرية» للعلمانية، بحيث «تتجاوز فيه النخبة الحديثة تسويق أيديولوجيات الدولة المستبدة وتكف عن التذرع «بحدائثها» وإن كانت نسبية، وتتجاوز فيه النخبة «الإسلامية» النظرية والحركية الخطاب «الثيوقراطي» الذي صيغ على مقياس نفي الدولة المستبدة».

«كيف تحول الإخوان من نظرية «تطبيق الشريعة» إلى «الحاكمية لله»؟ وما التناقضات ما بين هاتين النظريتين؟»



كتاب «يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة»

ويحاول الكاتب صوغ الأسس المنهجية الأولى لذلك الحوار من خلال اقتراح معالم أولى لتلك العلمنة الجديدة تتخطى الفهم «العلماني» المبسط والشكلي الذي يحيلها إلى عقيدة ونظام لاهوت مقلوب، والفهم «التكفيري» المرتكز على الكراسات المدرسية والذي يماهي بين «العلمنة» و«المادية» بالمعنى الفلسفي، أو «الإلحاد» بالمعنى الشائع، فيختزل العلمانية إلى «العلمانية» أو المذهب العلماني ويبرر رفضها.

«تجربة الإسلام السياسي»

من أجل الإجابة عن أسئلة بحثه المفتاحية وتثبيت الأرضية الفكرية لدعوته، يذهب باروت على مدار كتابه إلى قراءة نقدية لتجربة الحركات الإسلامية الراهنة، بشقيها النظري والحركي، أو الدعوي والجهادي، تعتمد منهجية مخالفة للعديد من المفكرين الذين اهتموا بدراسة الظاهرة الإسلامية المعاصرة.

إذ تقوم هذه المنهجية على التمييز بين الخطابين الإخواني «المعتدل» و«الجهادي» «المتطرف»، وعلى أن ثمة قطيعة إبستمولوجية وتناقضاً بين الخطاب النظري والحركي للجماعة، لا بد من تحديد آلياته ومصادره النصية ومراجعته الاجتماعية، واستجلاء ظروف وملابسات نشأته.

ولعل تميّزه هذا يفسر دعوته «لعلمنة» جديدة مفهومة فهماً عقلاً يراها ممكنة على المستوى النظري والعملي، وستجد إمكانية تقبل وإقرار حتى رجال

«يعتمد الكتاب في قراءته النقدية منهجية مخالفة للعديد من المفكرين الذين اهتموا بدراسة الظاهرة الإسلامية المعاصرة»

الدين بها، والعمل لأجلها، من دون أن يكونوا «علمانيين». ويجد تبريره في أن تاريخ النهضة المهدور يشمل نماذج من رجال دين لا يشك أحد بصحة إسلامهم: كعبد الرحمن الكواكبي والشيخ عبد الحميد بن باديس وآية الله العظمى حسين النائيني وغيرهم ممن أشرّوا إلى مشروع حداثة لم ينجز تشكل «العلمنة» إحدى تظاهراته، لا بد من إعادة اكتشافه والحوار معه.

ويستعرض بعض المحطات التاريخية المرتبطة بالصفات الشخصية لبعض قادة وأعلام حركة الإخوان المسلمين ومواقفهم «الوطنية» وفكرهم المنفتح أو البراغماتي في مواقف معينة، مثل شخصية مصطفى السباعي أو راشد الغنوشي، وتقارب أفكار الرجلين حول مفهوم «الدولة الإسلامية» وحول العلمانية والتشاركية السياسية والتمثيل البرلماني وغيرها، رغم بعد المسافة الزمنية والمكانية بين نشاطهما السياسي وحيثياته، والاختلاف النسبي في ظروفه.

فالأول مشرقي سوري مثل أفكار الحركة في مرحلة البدايات وقبل ظهور فصائلها «الجهادية» وطلّائعها المقاتلة، والثاني مغربي تونسي مثل الحركة بما انتهت إليه، بعد وخلال، ظهور تلك الفصائل الحركية وتنظيماتها العنيفة، فيفرد لقراءة أفكار كل منهما فصلاً مستقلاً في كتابه.

ويرتكز الباحث في تميّزه هذا إلى رصد ثلاثة مستويات أساسية في ممارسة الإسلام: الإسلام الشعبي المرتبط بآليات الدين التقليدي المتكيفة مع تقاليد المجتمع المحلي وعاداته وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، والإسلام الرسمي المرتبط بالمؤسسة الفقهية المشيخية التي غالباً ما تكون جهازاً أيديولوجياً من أجهزة الدولة، والإسلام السياسي الذي يرتبط نظرياً وحركياً بشعار «الدولة الإسلامية».

«يدعو الكتاب لعلمنة جديدة عبر حوار علماني إسلامي يتجاوز خطاب الفهمين المتطرفين «العلمانوي» و«التكفيري» للعلمانية»

وفي مستوى هذا الإسلام الأخير تقع الحركات الإسلامية المعاصرة وتنظيمها الأم حركة «الإخوان المسلمين» التي ترى في الإسلام «ديناً ودولة»، لكن في نفس المستوى أيضاً تقع الحركة الإسلامية الإصلاحية ممثلة بأفكار رشيد رضا حول «الدولة الدينية» التي صيغت كرد فعل على صدمة الحضارة الغربية وتحدياتها التي نُبّهت المسلمين إلى واقع تخلفهم، وهي المرجعية النصية التي منها «يمتص الخطاب «الإخواني» هذه «الترسيمة الأصولية» التي صاغها رشيد رضا بالاستناد إلى محمد عبده، وبتشربها على نحو عميق، حيث يعيد إنتاجها على نحو مطور ما بين مفهومي «الدولة الإسلامية» و«الدولة الدينية» التي لا يعتبرها نوعاً من أنواع «الدولة الدينية»، أو هي دولة وسط بين «الدولة الدينية» و«الدولة العلمانية» حسب أدبيات هذا الخطاب الذي يستند في صياغتها إلى الفقه السياسي السني ومنظوره لمفهومي «الإمامة» و«الخلافة».

وهو فقه بعيد عن المنظورات الميثولوجية الشيوقراطية السائدة في الفقه السياسي الشيعي الاثني عشري القائم على مفاهيم العترة والأسرة المقدسة والإمامية والعصمة، عصمة الإمام ووضعه فوق المساءلة فيما يشرع ويحكم وينفذ، وهو ما رأى فيه النائبني تأسيساً لسلطة «كهنوت إسلامي» استبدادي على غرار الكهنوت المسيحي الغربي لا يختلف عن الاستبداد السياسي. بل يتواشج ويتآخى معه، ويتوقف بقاء أحدهما على وجود الآخر، وأنّ هذا الاستبداد ليس اغتصاباً لحق الإمام الغائب «بحكم الضرورة والجبر» فحسب، بل اغتصاب «لحق الأمة في الولاية على نفسها»، وهو المفهوم الذي أسس له النائبني في سياق المرحلة الإصلاحية كنظرية «شيعية» للدولة في عصر الغيبة وفق الفقه الشيعي، والتي لا تتصور إلا دوراً محدداً للفقهاء؛ وتشرط معرفتهم بالأمور المدنية والزمنية العصرية.

«يرى باروت أن الفكر القطبي قطع معرفي مع الخطاب «الإخواني» الذي يستحضره غالباً من فكر مصطفى السباعي»

اقرأ أيضاً: كيف يصنعون الظلام؟.. تفكيك ثالث الطائفية والتكفير والإرهاب
فيما قامت نظرية «ولاية الفقيه» بشطبها لدور الأمة وإعطائها السلطة
للفقهاء، على نقيضها والقطيعة المعرفية مع خطابها، ويقابلها ويتقمصها في
الجانب السني الخطاب النظري والحركي «الجهادي» متجلياً في «نظرية «الحاكمية
لله» التي كان أبو الأعلى المودودي أول من صاغها في الفكر الإسلامي الحديث على
نحو منظومي»، والتي تتصور الإمام «نائباً لله» أو «خليفة لله»، فيما هو في النظرية
«الإخوانية» وكيل عن الجماعة؛ مسؤول أمامها.

وعلى «حاكمية» المودودي و«جاهلية الندوي» البعيدتين عن الفقه السياسي
السني أعاد سيد قطب بناء الأيديولوجيا النظرية والحركية للجماعة في مواجهة
النظام «الناصري»، وهو ما يرى فيه باروت قطيعة مع الفكر والخطاب «الإخواني»
الأول.

قد يوحى استخلاص الدكتور باروت بأن ثمة تناقضاً وقطعاً معرفياً بين
الخطاب النظري «الجهادي» «التكفيري» والخطاب النظري «الإخواني» وكأنه
شهادة مجانية من مثقف حدائث علماني ياسبغ صفة العلمانية على حركة ترفض هي
نفسها أن تتصف بها، أو التماس مبرر لأخطائها وفشل مشروعها باتهام غيرها من
«العلمانيين» والمستبدين بارتكاب تلك الأخطاء أو ما يشابهها لتأمين بيئة مناسبة
لدعوته إلى حوار إسلامي علماني بغية الوصول إلى «علمنة» جديدة.

لكن الأمر غير ذلك؛ رغم وجود تلك الغاية؛ إذ يلحظ باروت بمنهجية المفكر
الموضوعي ثلاث لحظات فارقة في السيرورة التاريخية التقهقرية للإسلام السياسي
ابتداءً من مرحلة النهضة؛ لا يمكن قراءتها وفهمها بمعزل عن التطورات العالمية
المحاثة ورصد آثارها السلبية أو الإيجابية على تلك السيرورة التي لم تكن بطبيعة

«المؤلف كأنه يقدم شهادة مجانية من مثقف حدائي علماني بإسباج صفة العلمانية على حركة ترفض أن تتصف بها»

الحال إلا استجابة لتك المتغيرات، أو رد فعل عليها، ولا يمكن بناء أي مشروع مستقبلي إلا عبر الفهم العقلاني لها؛ وتحديد الموقف المناسب تجاهها.

تجلى تلك اللحظات الفاصلة في تاريخ الحركات الإسلامية الراهنة على الصعيد الفكري النظري في: «الإصلاحية» و«الإخوانية» و«الجهادية»، وتحليل باروت لهذه اللحظات يعتمد المنهجية الماركسية لكن بدون الأيديولوجيا الماركسية العربية السائدة. وإذا كان ارتباط اللحظة الأولى بصعود البرجوازية؛ وقيم الليبرالية الغربية؛ وسواد روح الفردية؛... والاستجابة الإسلامية لتلك التحديات بالتفهم والاستيعاب والحوار المنفتح بات مفهوماً وهو خارج سياق بحث باروت نسبياً، إلا أنّها تمثل الخطوة الأولى في فهم وتفكيك الخطاب «الإخواني» الذي تشكل «كتعبير عن المصالح الطبقة للشرائح الدنيا من الفئات الوسطى» وعكس الوعي الشعبوي لتلك الشرائح في غمرة التحديات الحضارية الغربية بوجهها الاستعماري، وفي سياق حركات العالم الثالث للرد على تلك التحديات، وفي نفس السياق الشعبوي «الناصري» وعلى أرضية التنافس والصراع السياسي معه، والتداخل والتمفصل الطبقي-الاجتماعي بينهما بوصفهما (أيديولوجيتين شعبويتين للفئات الوسطى).

وقد تكيف وتأرجح الخطاب «الإخواني» الدعوي والحركي بين التشدد والانفتاح والمرونة مع التغيرات الحاصلة في بنية الدولة السياسية وحسب موقع المشاركة أو المعارضة تجاه الدولة الناشئة وحسب تحولاتها. أما اللحظة الثالثة «الجهادية» فهي النتاج المعقد لإخفاقات «الشعبوية» وتناقضاتها الحادة وفشلها التاريخي في إنجاز الحد الأدنى من برنامج التحرر الوطني.

فقد نشأت «الجهادية» في غمرة الهزائم العربية المتوالية، وكرد فعل على تحول الدولة إلى شكل من أشكال «الدولة الشرقية الآسيوية» بتقاليد الاستبدادية

«الكارزمية»، وتحول نخبها البيروقراطية والعسكرية العليا إلى طبقة نهابة باسم الشعب، وفشل مشاريعها التحررية والتنموية، وانحدار الفئات الوسطى نحو الفقر والتهميش.

وفي ظل غياب العقلانية والتقاليد الديمقراطية الحديثة في المجتمعات العربية وجدت الحركة في فكر سيد قطب والمودودي صبغة إسلامية ذات طابع هجومي للتعبير عن نقمتها؛ ومرجعية أيديولوجية تقوم على رفض الغرب والشرق؛ وتستبدل «الكارزمية» بـ«الحاكمية»، وتكفر الدولة والمجتمع في آن واحد، وهو ما يراه باروت اختلافاً بين المرجعيتين النصيتين، وقطعاً معرفياً مع الخطاب «الإخواني» الذي يستحضره غالباً من فكر مصطفى السباعي وصفاته الشخصية.

لقد مضى وقت غير قصير على كتاب الدكتور باروت ودعوته، وطرأت تغيرات كبيرة وسريعة على الصعيدين؛ العالمي والمحلي طالت آثارها معظم الدول العربية، وأحزابها وحركاتها السياسية، الإسلامية والعلمانية، ونشأت حركات «جهادية» جديدة أكثر عنفاً من سابقتها، فهل أثبتت هذه التطورات صحة قراءة الدكتور باروت؟ وهل مازالت دعوته قائمة؟

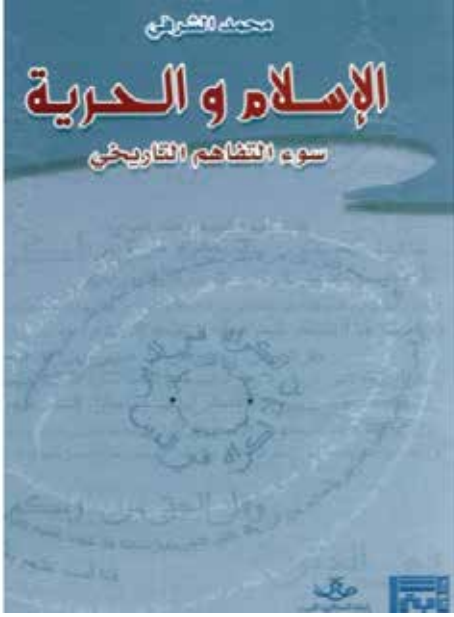
هكذا يمكن إزالة سوء التفاهم بين الإسلام والحرية

يحمل كتاب الباحث التونسي محمد الشرفي «الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي» روح مشروعه لإصلاح التعليم في تونس والعالم العربي والذي يعتبره الباحث المقدمة الضرورية لإزالة الالتباس التاريخي بين الإسلام والحرية وقيم الحداثة.

الكتاب الصادر عن دار بترا للنشر بالتعاون مع رابطة العقلايين العرب ٢٠٠٨ ينقسم إلى أربعة فصول متكاملة، تشكل الثلاثة الأولى منها تمهيداً لا بد منه للفصل الأخير الذي حمل اسم «التربية والحداثة» الذي يعرض الشرفي من خلاله المبررات النظرية والخطوات العملية الضرورية لإنجاز عملية الإصلاح تلك، والتي عمل على بلورتها إبان تبوئه لمنصب وزير التربية والتعليم في تونس لمدة خمس سنوات تعرض خلالها لكثير من المواجهات والتهم من قبل التيار الأصولي الذي يحمل تهمة جاهزة لكل مفكر أو مشروع يخلخل حصون استبداده وتحجر أفكاره وهي تهمة «التغريب» وعداء الإسلام الذي يعتبره التيار الإسلاموي ملكاً حصرياً له، ويعتبر نفسه المعبر الوحيد عن أفكاره ونقاء أصوله وسلامة شريعته الصالحة لكل زمان ومكان، والمخول الوحيد لإحياء مجده التاريخي واستعادة خلافته.

لذلك يذهب الشرفي بداية إلى استقصاء أسباب بروز الظاهرة الإسلامية وسرعة تفشيها السرطاني في المجتمعات العربية والإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم وأثر هذا الانتشار السرطاني على سيرورة تطور هذه المجتمعات، وتنامي ظاهرة التعصب الديني فيها وانحدارها بمجملها نحو العنف في علاقاتها الداخلية والبيئية، ونحو الماضوية والتقليد على صعيد الثقافة السياسية والخطاب.

«يستقصي الشرفي أسباب بروز الظاهرة الإسلامية وسرعة تفشيها بالمجتمعات العربية والإسلامية في العقود الأخيرة من القرن العشرين»



غلاف الكتاب

فيرى الباحث أنّ التركيز على العوامل الاقتصادية والسياسية والدوافع الاجتماعية وما يتصل بها من الفقر والبطالة والفساد وغياب الحريات العامة والهجرة الريفية نحو المدن... رغم أهمية دورها في هذا المجال إلا أنّها لا تقدم تفسيراً شاملاً لبروز ظاهرة التعصب الديني في هذه المجتمعات، خاصة حين نشهد انتشار التعصب والعنف في مجتمعات يتمتع أهلها بمستويات عيش مرتفعة جداً كما في الدول النفطية، ولا تعاني من تمايز مُشَطِّط بين فئاتها الاجتماعية.

أما البلدان الإسلامية التي تشكل العوامل الاقتصادية والاجتماعية تفسيراً ممكناً للغضب الشعبي فيها فنجد مثيلاتها من الدول الأخرى تثار فيها مثل تلك الاحتجاجات الاجتماعية لكنها تتخذ طابعاً مطلبياً ويتشكل الرأي فيها في مؤسسات ومنظمات وجمعيات تطالب باستعادة التوازن الاجتماعي، وتسعى لإيجاد حلول لأزماتها الاجتماعية والسياسية، «فلم تغلف هنا تلك المطالب المختلفة بالمناداة الوهمية بالرجوع إلى دولة إسلامية تحل فيها جميع المشكلات بصورة عجائبية وعصا سحرية حالما يتحقق تطبيق الشريعة الإسلامية؟» وهل يعبر ذلك عن حركة احتجاجية في مجتمعات ذات خصوصية إسلامية أم أنه مشروع سياسي قد يكون مدخلاً للعنف والرعب والظلم؟

هذا الذي يجعل الباحث يميل إلى اعتبار أنّ للجانب الثقافي والتربوي دوراً محورياً في إنتاج وإعادة إنتاج ظواهر التعصب والتطرف والعنف، متخذاً من واقع

«يميل الباحث لاعتبار أنّ للجانب الثقافي والتربوي دوراً محورياً في إنتاج وإعادة إنتاج ظواهر التعصب والتطرف والعنف»

ودور المؤسسة المرجعية الرسمية في البلدان العربية، كالزيتونة في تونس والأزهر بمصر، وعلاقة هذه المؤسسات بالسلطة السياسية ومعاندتها للتحديث والعصرنة دليلاً على دور العامل الثقافي في هذا المجال، خاصة بعد التوسع الكمي للتعليم في هذه المؤسسات وتحولها إلى مؤسسات شعبية لم تعد تقتصر على النخبة الأرستقراطية ذات التأدب العالي والموسوعية المعرفية.

ألم يخرج معظم القادة الأصوليين من تحت عباءة هذه المؤسسات التي أصابها الترهل والجمود الفكري والتحجر العقائدي؟ ألم يقف هؤلاء القادة الأصوليون الجدد ضد كل المحاولات الإصلاحية التي انبرى لها مفكرون مسلمون من نفس تلك المؤسسات فاتهموهم بالكفر والمروق وغيرها من الأوصاف ومُنعت كتبهم وحُوربت أفكارهم التجديدية من قبل هؤلاء القادة وتواطؤ السلطات السياسية مع تلك المؤسسة التي تخشى إثارته خوفاً من فقدان الشرعية التي تستمدّها منها. ومن الأكيد أن قيم الحرية والديمقراطية والتجديد والانفتاح على الفكر الإنساني لن تجد لها بيئة مناسبة لتنمو فيها بل و«تمتنع ممارستها إلى حين إذا ما اعتقد جزء لا يستهان به من الشعب أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأن له الحق بل من واجبه أن يفرض تلك الحقيقة بالقوة».

ينسحب موقف الأصوليين المتمسك بالفقه الذي تعلموه والرافض لكل تجديد على علاقة الإسلام بالقانون دون أدنى تفكير أو تمييز بين أعراف القبيلة ومجتمع الجزيرة العربية والإسلام الأول وبين مقتضيات مجتمع المدينة والدولة الحديثة، ويقف الشرقي عند بعض القوانين المفصلية في المدونة القانونية الفقهية مثل: التمييز ضد المرأة وتكريس دونيتها، وحقوق الآخر غير المسلم، والقانون المتعلق بالعبودية وحرية المعتقد وعقوبة الردة، والعقوبات الجسدية كالجلد وقطع اليد، ثم العلاقة الملتبسة حتى اليوم بين الفقه ومدونة حقوق الإنسان.

«وقف القادة الأصوليون الجدد ضد كل المحاولات الإصلاحية التي انبرى لها مفكرون مسلمون من نفس مؤسساتهم»

والمسألة المهمة التي يثيرها الباحث لا تقتصر على نقاش تلك الموضوعات نقاشاً مستفيضاً وتبيان تاريخيتها ومدى استمرار صلاحيتها، أو استنادها أو عدم استنادها إلى قاعدة قرآنية فحسب، رغم أهمية ذلك، بل البحث في التناقض الفكري والفصام النفسي الذي يعيشه الفرد الإسلامي بين ما تعلمه في التعليم الديني أو المدرسي الرسمي الذي يشكل زاده الثقافي والمعرفي وبين ما يعيشه في الحياة اليومية، ودور هذا التعليم قديماً وحديثاً في إنتاج وإعادة إنتاج العنف. فمن المعروف أن العديد من الدول الإسلامية قد تجاوزت في دساتيرها وقوانينها الوضعية الكثير من تلك الموضوعات وألغت بعض القوانين وتقبلها الإسلاميون براغماتية نفعية على الصعيد العملي والمعيش، كما في تونس مثلاً، لكنها ما زالت تلقن في التعليم الديني كمنظومة تشريعية متكاملة غير قابلة للتجزئة والتفكيك والتفكر بما أضفي عليها من قداسة لا تقل عن قداسة النص القرآني نفسه.

وتكرس ذلك مع بروز الظاهرة الأصولية والإسلام السياسي «فبات عسيراً على المسلمين وضع ماضيهم في مكانه المناسب وإدراك منزلته، حتى يعيشوا حاضرهم كما ينبغي لهم أن يفعلوا»، ما يعني في نظر الباحث أن التخلف ليس تخلفاً اقتصادياً واجتماعياً فحسب، بل هو تخلف ثقافي وفكري أيضاً و«يمثل وجود الظاهرة الإسلامية في البلدان الإسلامية التعبير الأكثر جلاء ووضوحاً عن هذا التخلف».

ولعلّ أسوأ أنواع هذا التخلف هو التوظيف السياسي لعقوبة الردة التي كان لها الأثر الكبير في كبح ومحق أي محاولة تنويرية وتجديدية في الفكر الإسلامي في الماضي والتي يعمل الإسلاميون اليوم بالتواطؤ مع أنظمة الحكم المستبدة إلى الدفع بها إلى السطح من جديد للنيل من رأي معارض، ولمنع حرية التفكير والرأي

والضمير والدين. وهو ما يدفع الباحث للسؤال عن السبب الكامن وراء تشبث الأصوليين وأهل التقليد من المسلمين بالمحافظة على هذه المظالم المنافية للعدل والمساواة.

ولا يختلف عن ذلك موقف الإسلامويين من الدولة ومحاولات تحديث مؤسسة الحكم وتحديث القوانين الناظمة لعمل مؤسساتها المختلفة أو من الديمقراطية والعلمانية، وفصل السلطات وفصل الدين عن السياسة، وحقوق المشاركة السياسية والمساواة أمام القانون وحقوق المواطنة التي تكفل حق التمثيل والمشاركة المتساوية للجنسين وللأقليات غير المسلمة؛ حيث يجري الخلط عن جهل أو غاية وقصد بين رفض السلطة الحاكمة واستبدادها أو عجزها وفساد الحكام وبين رفض الدولة الحديثة وشيطننة وتكفير النخب السياسية الداعية للتحديث، ورفض أفكارها باعتبارها وافداً غريباً دخيلاً لتبرير التمسك بمفهوم «الدولة الدينية» أو «دولة الخلافة» والتمسك بتطبيق الشريعة وفق المدونة الفقهية التي هي عمل بشري وضع في ظرف تاريخي معين ولخدمة السلطة السياسية.

هيأت الصدمة التي أحدثتها حملة نابليون على مصر والاتصالات المستمرة بين ضفتي المتوسط في تونس لظهور جيل المصلحين الأوائل الذين أدركوا واقع التخلف في العالم الإسلامي فعملوا على خلق مؤسسات تعليمية حديثة في كلا البلدين تفتح على العالم وتتجاوز الانغلاق الديني، لكن مساعيهم لم تستطع أن تهز جمود فكر الأزهر والزيتونة في ذلك الوقت.

ثم جاء الجيل الثاني من المصلحين بأفكارهم الإصلاحية الجذرية ممن تطعم فكرهم بأفكار النهضة الأوروبية، وتوجهت الحكومات إلى إنشاء المدارس «العصرية» إلى جانب التعليم التقليدي معتبرة أن إصلاح هذا الأخير أمر ميؤوس منه، ولما كان على التعليم العصري الجديد أن يؤمن التعليم الديني والتعليم اللغة العربية أيضاً فقد جرى الاعتماد من جديد على خريجي التعليم الديني لهذه المهمة، فانتقل هؤلاء بكثرة إلى المدرسة الجديدة حاملين معهم أفكارهم وبرامجهم وعقلياتهم التقليدية و«بذلك كانت الدودة في خفايا الثمرة».

«يقف الشرقي عند بعض القوانين المفصلية في المدونة القانونية الفقهية مثل التمييز ضد المرأة وتكريس دونيتها»

ويلفت الشرقي في هذا المجال كيف انتشر الفكر الإخواني في عدد من الدول العربية في الأوساط الطلابية مع المعلمين الموفدين من مصر إلى هذه الدول كالجائر والسودان بشكل خاص، وكيف «بث هؤلاء المعلمون في تلاميذهم إحساساً بالتمزق بين القيم التي تدرس من جهة وبين الواقع الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى... إذ وُلد ذلك الوضع أفراداً منفصمي الشخصية أو متطرفين لذلك كانت نشأة الأصولية من إنتاج القطيعة بين المجتمع ومدرسته»، وما أن توسع هذا التعليم توسعاً كميّاً ملحوظاً في وقت لاحق وفي مرحلة ما بعد الاستقلال حتى ترك أثره على جيل الشباب وأصبح بذاته مصدر الصعوبات الكبرى فجذور الأصولية كانت قد زرعت فيه.

وإذا كانت التجربة التونسية التي يتخذها الشرقي مثلاً لدراسة أثر التربية والتعليم في مستقبل الدول العربية وظهور الأصولية فيها قد اكتسبت خصوصية ما مع إنشاء المعهد الصادقي كمنافس حقيقي للزيتونة وانفتاح النخبة السياسية على الحداثة الغربية، إلا أنّها لا تشذ عن غيرها من التجارب العربية التي شكل الاستبداد السياسي وحكومات العسكر التي عملت على إنشاء جحافل الجيوش وعسكرة الدولة والمجتمع بدل تحديث التعليم عبئاً مضافاً، إلا شذوذاً نسبياً، ومع ذلك فقد ساهم في نجاتها من الوقوع في دوامة العنف كغيرها من الدول العربية.

ولما كانت الدولة قد أخذت تنافس الأصوليين في انتحال المنزع الإسلامي في الثقافة والسياسة والتشريع والتعليم فقد صبّ كل هذا التنافس في مصلحة الأصوليين أنفسهم؛ لذا يرى الباحث أن إصلاح التعليم هو المدخل الضروري لرفع سوء التفاهم بين الإسلام والحرية؛ ذلك أنّ التحديث النسبي الذي دخل على هذا التعليم منذ ما بعد الاستقلال بقي تحديثاً هشاً أو «حداثة مترددة» دخلت من الأبواب الخلفية وليس فعلاً ذاتياً مدروساً، إذ اقتصرت عمليات التحديث على

الانتشار الكمي للمدارس والطلاب وإضافة المواد العلمية واللغات الأجنبية التي استمر تدريسها وفق مناهج تقليدية وتلقينية تركز دونية المرأة التي كانت مشاركتها أو استفادتها من انتشار التعليم بحدود دنيا، عدا عن الفصل بين الجنسين وإلغاء المدارس المختلطة.

وقد ارتبطت رهانات هذا التعليم بالتوجه السياسي للسلطة وأيديولوجيتها، وهي أيديولوجيا ذات منزع هووي قومي أو إسلامي، أكثر من ارتباطها بضرورات تحديث المجتمع؛ الأمر الذي دفع الشرفي لاعتبار أن التخلف الثقافي والعملية التربوية والتعليم كان لهما الدور الأكبر في استمرار تخلف المجتمعات العربية وانتشار الأصولية وتفجر العنف فيها، وأنّ مكافحة هذه الظواهر لا تتم بالقمع والتسلط والعنف المضاد، إنّما بإزالة أسبابها، ما يجعل من تحديث التعليم وربطه برهانات تحديث المجتمع مهمة راهنة.