٢٠٢٦

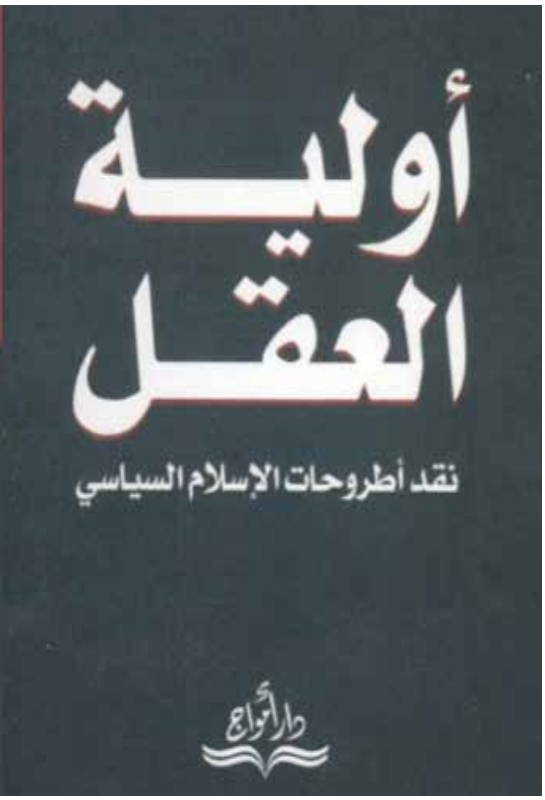
جاد الله الجباعي
كاتب سوري

قراءات نقدية لأفكار الإسلام السياسي

أولية العقل:
نقد أطروحات الإسلام السياسي

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

لا تقتصر ظاهرة تسييس الدين على العالم الإسلامي وحده، وليس الاستثمار المتبادل بين السياسة والدين حكراً على عوالم المسلمين، ولا حتى على الديانات الإبراهيمية الثلاث وحدها، على ما بينها من تفاوت. فثمة حركات أصولية غير إسلامية يزداد نشاطها في أنحاء مختلفة من العالم حتى اليوم. لكن، وعلى الرغم من كون جميع هذه الحركات تتخذ من نصوصها المقدسة مرجعية لها في الشأن العام، يبقى ثمة فارق بين فكر تلك الحركات وفكر حركات الإسلام السياسي يتمثل في فهم طبيعة ونوع العلاقة بين الدين والسياسة في ذهن الإسلاميين، ليس على المستوى الشعبي وفكر العامة فحسب، إنّما في فكر قادة هذه الحركات ومنظريها وآبائها الروحيين؛ إذ يجمع هؤلاء المنظرون على اختلاف مشاربهم الأيديولوجية على أنّ ثمة علاقة خاصة بين الإسلام والسياسة تختلف عن علاقة غيره من الأديان، وأنّها علاقة جوهرية أو ضرورية، وليست تاريخية فحسب، باعتبار أنّ الإسلام دين ودولة وتشريع شامل لكل مناحي الحياة صالح لكل زمان ومكان، وأن سلطة النص أعلى من سلطة العقل.



غلاف كتاب أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي»

العلاقة بين الإسلام والسياسة

ينطلق الباحث اللبناني عادل ضاهر في كتابه» أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي» لمعالجة إشكالية تلك العلاقة وتفرعاتها معالجة فلسفية عقلية تؤكد على أولية

العقل، وتبين أنّ هذه النظرة إلى الإسلام لا تتسم باللاعقلانية فقط، إنما تتسم باللامعقولية، لأنّ في «اشتراطها الموجب أن يقوم النظام السياسي على تعاليم دين معين فإنّها، في حال تجسّدها في حركة سياسية، ستنتهي بأصحابها إلى عمل كلّ ما يلزم للحؤول دون أن يكون لأيّ رأي مخالف أيّ دور في المجال العامّ، بحجّة أنه يتعارض مع القيام بواجب ديني. وليس في هذا انحراف عن معايير العقل فحسب، بل وأيضاً عن شروط المعقولية».

كما أنّ هذه الرؤية تعطي للقادة الإسلاميين امتيازاً معرفياً وأخلاقياً وروحياً على غيرهم من بني البشر الذين «تغرقهم علمانيتهم الخالصة في «جاهلية» عمياء» حسب رؤية سيد قطب الذي أصبحت أفكاره «نصوصاً مقدسة» في فكر الإسلام «الجهادي».

وإذا كان لا ينكر أحد أنّ ثمة علاقة تاريخية بين الإسلام والسياسة فرضتها ظروف نشأة الإسلام في الجزيرة العربية في مجتمع ما قبل الدولة أفضت إلى تزامن نشوء الدين والدولة كأساس تنظيمي لنشر الدعوة في ذلك الوقت، لكنّ هذه العلاقة تبقى علاقة تاريخية وحسب، وليست من جوهر الإسلام أو من صلب ماهيته العقدية.

«ليس الاستثمار المتبادل بين السياسة والدين حكراً على عوالم المسلمين ولا حتى على الديانات الإبراهيمية الثلاث»

تفكيك علاقة الدين والسياسة

كما أنّ نشر الدعوة الإسلامية اليوم لا يحتاج إلى الدولة على اعتبار أنّ «ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب»، ولعل النقطة المهمة التي يلفت إليها ضاهر، في هذا السياق، هي أنّ هذه النظرة إلى العلاقة بين الدين والسياسة لم تعد تقتصر

على المنظرين الإسلاميين فقط، بل أصبح صداها يتردد على ألسنة غير الإسلاميين أيضاً، وإلا فما الفرق بين قول حسن البنا أنّ «الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل... لا ينفك واحد عن الآخر»، وقول محمد عمارة «إنّ قيام الدولة الإسلامية ضروري لتأدية المسلم بعض واجباته الدينية»، مع أنّ عمارة لا يرى أن فصل الدين عن الدولة واجب ديني كما يراه القرضاوي أو غيره، من منظري الإسلام السياسي الحركي، أو قول الشاعر السوري أدونيس «إن ما يحدث في إيران اليوم ليس «إسلاماً سياسياً»، إنما هو إسلام بحصر المعنى»، أو قوله «بَدْهيّ أنّ السياسة في الإسلام بعدٌ جوهريٌ من أبعاد الدين».

يشكل تفكيك العلاقة بين الدين والسياسة مرتكزاً أساسياً في أطروحات عادل ضاهر حول الإسلام السياسي في أكثر من كتاب له في هذا الشأن، ويشكّل في كتابه «أولية العقل» مدخلاً ينفذ من خلاله الكاتب لتفنيد جملة من أطروحات الإسلام السياسي التي تشكل المنظور المشترك لمرجعياته الفكرية والروحية على تعدد تياراته وتنظيماته، وأهم هذه الأطروحات التي يشتبك معها الكاتب هي: «النقل قبل العقل»، «وعدم قدرة الإنسان على تدبير شؤون دنياه بدون توجيه إلهي»، و«قصر الاجتهاد في المجال العام على ما ليس فيه نص»، ومن ثم معالجة الإشكالية الأكثر التباساً في فكر الإسلاميين وهي «قضية الديمقراطية» والمصير الذي ينتظرها في ظل دولة تجعل المرجعية الدينية المصدر النهائي لسلطاتها وتشريعاتها.

الباحث اللبناني عادل ضاهر

إعلاء العقل

يؤسس ضاهر نقده لتلك الأطروحات على أولية العقل الذي يسهب طويلاً في استعراض مفهومه الفلسفي وتطور

هذا المفهوم بدءاً من المرحلة اليونانية وحتى العصر الحديث استعراضاً شيقاً وشاملاً، ويسوق جملة من الأدلة والبراهين الفلسفية التي تؤكد على أولية العقل بالمعنى الإبستمولوجي على أي نص، وتؤكد أنّ العقل بين كل المصادر الممكنة لاعتقاداتنا وقراراتنا ومواقفنا هو الأكثر موثوقية في تقريبنا من معرفة الحقيقة والصواب، لأنّ المعرفة إما أن تكون عقلية، أو مجرد اعتقاد، أو لا نكون في وضع يسمح لنا بأن نعرف أنها معرفة، وأنّ افتراض وجود مصدر آخر للمعرفة أو لبعض أنواع المعرفة هو افتراض لا يستقيم بدون سند عقلي، والاعتبارات العقلية مبطلة للاعتبارات غير العقلية في حال تعارضهما؛ فالمعرفة العقلانية وإن اتسمت بالشمول والاتساق تبقى معرفة غير يقينية وقابلة للخطأ مع كل اختبار جديد، وقابلة بالتالي للنقد والتصحيح والتجاوز في كل حين، نقد استخلاصاتها ونقد أدواتها نفسها على السواء، بينما المعرفة غير العقلية ومن أي مصدر كانت، كالوحي أو النقل أو الحدس أو الإدراك فوق الحسي، هي معرفة يقينية قطعية لا تحتمل المراجعة والنقد، ولا تمكننا من معرفة أننا قد نكون على خطأ أو ظلال، وقد تنهار كلية أمام النقد، ما يجعل من العقل دليلاً نهائياً في كل معرفة.

«يشكل تفكيك العلاقة بين الدين والسياسة مرتكزاً أساسياً في أطروحات عادل ضاهر حول الإسلام السياسي»

ولما كان الإنسان قد تميّز عن جميع المخلوقات بالعقل الذي مكنه من معرفة الله تعالى، فهو قادر على تدبير شؤون دنياه ورعاية مصالحة باستقلالية عن أي توجيه إلهي بمقتضى العقل، وما رفضَ الإسلاميون ذلك إلا بحجة أنّه يصب في خانة العلمانية، العلمانية المفهومة من قبلهم كنزعة مادية تقوم على انعدام الإيمان الديني، أي (مروق من الدين) كما عبر عنها القرضاوي.

وهو من ناحية ثانية تأكيد على أنّ الإسلام دين ودولة خلافاً لغيره من الأديان التوحيدية التي تقبل العلمانية وهو ما يقود بالتالي إلى «اعتبار الإيمان التوحيدي التأليهي حكراً على الإسلام الذي لم ينكر يوماً وجود موحدين خارجه»، كما أنّ هذا القول الذي يذهب في اتجاه اعتبار أن ثمة خصوصية إسلامية بعلاقة الدين بالدولة ليبرر رفضهم للعلمانية. كما يقود إلى رفض الأسبقية الإبستمولوجية للأخلاق على الدين، في حين أنّ المعرفة الدينية تفترض مسبقاً المعرفة الأخلاقية، وأنّ افتراض أنّ الإنسان غير قادر على تدبير شؤون حياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بحرية وبدون توجيه إلهي، وهي أمور من صلب المعرفة الأخلاقية يتناقض تناقضاً صريحاً مع القول بأسبقية المعرفة الأخلاقية على المعرفة الدينية ومع افتراض أن الإنسان قادر أن يعرف حقيقة وجود الله تعالى.

وبناءً على ذلك يخلص الباحث إلى القول إنّ المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون الدنيا «مستقلّة منطقياً عن المعرفة الدينية، وهي ليست ذات مكوّنات ثابتة، وأنّها تتغيّر بتغيّر ظروف البشر وتغيّر أجهزتهم المفاهيمية، وعلى افتراض وجود أمر إلهي بتنظيم شؤون الدنيا على نحو معيّن، فإنّ هذا الأمر ينبغي فهمه على أنّه أمر شرطيّ، لا مطلقاً»، حسبما تمليه علينا الظروف التاريخية، وهو ما يفتح باب الاجتهاد واسعاً أمام العقل على أساس مبدأ العدالة والمصالح المرسلة التي سبق واتبعها الفقهاء من قبل.

«يشكل تفكيك العلاقة بين الدين والسياسة مرتكزاً أساسياً في أطروحات عادل ضاهر حول الإسلام السياسي»

الإسلام السياسي والديمقراطية

يتبنى الإسلاميون شعار «الدولة الإسلامية» أو «دولة الإسلام» ويقبل بعضهم المشاركة السياسية والديمقراطية

مداورة أو صراحة، على الأقل وهم في موقع المعارضة، ويجعلون من الشورى نظيراً إسلامياً لمفهوم الديمقراطية، لكنّهم يرفضون العلمانية باعتبارها «مشكلة مصطنعة»، وأنّه لا يوجد في الإسلام إكليروس ديني يستأثر بالسلطة كما كان في الغرب المسيحي، لكن السؤال الإشكالي هو هل يمكن قيام الديمقراطية بدون العلمانية؟

في تفكيكه لهذه الإشكالية وبعد نقاش مستفيض لتناقض أطروحة الإسلاميين التي تدعي إمكان تعايش الديمقراطية مع نظام إسلامي لا علماني في «الدولة الإسلامية»، يخلص ضاهر إلى «أنّ «الدولة الدينية» لا يمكن إلا أن تميل بطبعتها إلى أن تكون دولة كليانية توتاليتارية، وأنّ العلمانية شرط ضروريّ للديمقراطية وليس شرطاً كافياً» ذلك لأنّ ليس كل نظام علماني ديمقراطي بالضرورة.

ويشير الكاتب إلى عدة شروط لإقامة مؤسسات ديمقراطية عادلة لا يمكن أن يتوفر أي منها في «الدولة الدينية»، مثل شرط كون الإدارة الشعبية هي مصدر السلطة السياسية وعدم جواز استئثار أي فرد أو جماعة بها، وأن تكون نفس الفرص متاحة لجميع مواطني الدولة للمشاركة في الحياة السياسية؛ فالحاكمية في «الدولة الدينية» هي لله، وهذا يعني- علمياً وواقعياً- استئثار الجماعة الدينية التي تحكم نيابة عن الله بالسلطة السياسية. وهذا بدورة يلغى شرطا آخر من شروط الديمقراطية، وهو شرط المساواة في الحرية وفي حقوق المواطنة، ويُلغى التمييز بين المجالين العام والخاص، ويحول الدولة إلى دولة كليانية طالما أنّ العقيدة الدينية عقيدة شاملة تحيط بالشؤون الدنيوية والأخروية، وأنّ القوانين الإلهية لا الإنسانية هي المرجع الأخير في تنظيم

«يؤسس ضاهر نقده لتلك الأطروحات على أولية العقل الذي يسهب طويلاً باستعراض مفهومه الفلسفي وتطوره»

تلك الشؤون، وأنّ فض تلك القوانين وتأويلها لن يكون متاحاً أمام كل فرد في المجتمع على مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص، إنّما سيكون من مهمة فئة مختارة من رجال الدين الضالعين في التفسير والتشريع، وسيحول هذه الفئة إلى مركزانية نخبوية في المجال السياسي، ويستبعد بذلك النساء وغير المسلمين والمسلمين العلمانيين من أي دور في هذا المجال.

كما أنّه لا يمكن إعطاء هوية إسلامية أو غير إسلامية للدولة، ومن المفترض أن تكون محايدة تجاه أي هوية من هويات مواطنيها، وتضمن قوانينها حق الاعتقاد وحرية الضمير لجميع مواطنيها على قدم المساواة، إلا إذا كان القصد من وراء ذلك طبع تشريعات وسياسات الدولة بطابع الإسلام الخاص الذي لن يكتفي بأسلمة السياسة والقضاء، إنما سيعمل بحكم تبنيه أيديولوجيا كليانية على أسلمة شاملة تطال الفكر والفن والتربية والأخلاق. وماذا يتبقّى من الديمقراطية في ظل دولة «كليانية» وفي ظل «دولنة» شبه تامة للمجتمع؟

كيف يدل النظام الخاص على أفكار جماعة الإخوان المسلمين؟

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

يميل بعض الباحثين والمؤسسات البحثية المتخصصة بشؤون الإسلام السياسي، عربية كانت أم غربية، إلى اعتبار حركة الإخوان المسلمين أميل إلى الاعتدال منه إلى التشدد والعنف، وأميل إلى التحول إلى حزب سياسي يقبل المشاركة السياسية على أساس ديمقراطي فيما إذا توفر لها ذلك، منه إلى الانعزال والتمسك بالتغيير الشامل وأسلمة الدولة والمجتمع ولو بالعنف.

فيما يميل البعض الآخر إلى القول إنّ الفارق في الفكر الإسلامي الحركي بين المعتدلين والمتشددين الجهاديين هو فارق في الدرجة وليس في النوع، وغالباً ما يتعلق ببراغماتية نفعية تحسن الاستجابة للضغوط المحلية أو الدولية حسب مقتضى الظروف، وأنّ في تاريخ الحركة من استخدام العنف أو دعم الحركات «الجهادية» مادياً ومعنوياً وبشرياً الكثير من المحطات والشواهد؛ فالحركة التي أسسها حسن البنا في مصر العام ١٩٢٨ كمحاولة لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية بعد انهيارها على يد أتاتورك في العام ١٩٢٤ تعدّ الحركة الأم التي تفرعت منها جميع تنظيمات وحركات الإسلام السياسي الحزبية و«الجهادية».

«انطلق الباحث من موقف الجماعة الملتبس والمتردد من «٢٥ يناير» لرصد وفهم الأطر الحاكمة لمسارها واختياراتها»

وما زال التساؤل حول مستقبل هذه الحركة، والأطر التي تحكم توجهاتها يعاد طرحه مع كل منعرج تاريخي أو استحقاق سياسي تمر به حتى اليوم، ولعل التساؤل الأبرز حول

تلك الأطر الحاكمة لمواقف وتوجهات الإخوان هو السؤال الذي فرضته ثورات الشباب العربي التي انطلقت من خارج الأطر السياسية المؤسسية جميعها، وتخطت جميع تنظيراتها الفكرية على اختلاف أطيافها الأيديولوجية، حول مدى صلاحية تلك المؤسسات في ساحة الفعل السياسي والاجتماعي المستقبلي، ومدى إمكانية إصلاحها فكرياً وتنظيمياً، وهل يمكن لهذه الحركة وقيمها أن تكون جزءاً من عملية التغير الديمقراطي وبناء الدولة الوطنية المنشودة، أم عقبة في طريقها؟ وهل كان الإخوان يوماً جزءاً من المعارضة الوطنية لسلطات الاستبداد السياسي والاجتماعي في بلدانهم، أم جزءاً من حركة تكوين الدولة ومن تركيبة النظام السياسي ذاتها، و(الأقرب للنظام وحركته وأكثر «العارفين»و»اللاعبين» في دواليبه حتى وهم عرضةٌ لحملات القمع والاستئصال) خلال مسيرة طويلة من الصراع والتنافس على السلطة؟

غلاف كتاب «الإخوان المسلمون.. سنوات ما قبل الثورة»

في كتابه «الإخوان المسلمون.. سنوات ما قبل الثورة» الصادر عن دار الشروق ٢٠١٣ بعد وفاة مؤلفه الباحث والصحافي المصري حسام تمام المتخصص بشؤون الجماعات الإسلامية، وغير البعيد عن فكر الإخوان، لكن مع كثير من الموضوعية والحسّ النقدي، انطلق الباحث من موقف الإخوان الملتبس والمتردد والمتوجس من المشاركة في حركة الاحتجاج الشعبي التي قادها الشباب المصري في ٢٥ يناير ٢٠١١ في محاولة لرصد وفهم الأطر الحاكمة التي حددت مسار الجماعة واختياراتها مع إرهاصات الثورة الأولى، وأعاد الاشتباك مع تلك الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها من خلال الغوص في تاريخ التيار الإسلامي المصري وأعماق التركيبة التنظيمية لجماعة الإخوان بغية الكشف عن تفاعلاتها الداخلية، واستشراف مواقف ورؤى الجماعة في المحطات القادمة.

توصل الباحث من خلال استعراضه المسهب والتفصيلي لتاريخ الحركة التي بدا فيها العمل الدعوي الديني على النسق المفتوح خياراً واضحاً في الثلاثينيات، أنّ البنا قد حوّل الدعوة من النسق المفتوح إلى الإطار التنظيمي المغلق في الأربعينيات بتأسيسه «النظام الخاص» لجماعة «الإخوان المجاهدون» ذات التنظيم الهرمي السري والعسكري متأثراً بالسياق التاريخي للمرحلة، وبالتنظيمات ذات الصبغة الشمولية في ذاك الوقت.

كما توصّل أنّ المراحل المفصلية التي مرت بها الحركة تكشف أنّه كان دوماً ثمة تدافع بين تيارين اثنين في داخل الحركة يتوزعان الأدوار حسب مقتضى الظروف، وهما: تيار العمل العام الإصلاحي المنفتح (الذي يرسم وجه الجماعة في الحياة العامة)، ويبرز كلما ازداد الطلب المحلي والعالمي على الخطاب الإصلاحي، ويتم التغاضي عنه من قبل التيار الآخر طالما كان الخطاب الإصلاحي قادراً على أن يكسب للجماعة مناطق نفوذ جديدة، أو جمهوراً كان بعيداً عنها تقليدياً، وطالما كانت هناك إمكانية للتحكم في تلك الأفكار الإصلاحية ودرء خطر وصولها إلى قواعد التنظيم.

أما التيار الثاني فهو التيار التنظيمي المنغلق والمتشدد وصاحب الغلبة والفصل الذي (يدير العمل التنظيمي للجماعة ويمسك بمفاصله؛ ويتولى مسؤولية التجنيد وتحديد مراتب العضوية ودرجاتها، ويضع مناهج التكوين والتثقيف الداخلي)، ويتحكم المحافظون في مفاصله الرئيسية.

وهذا التيار هو امتداد تاريخي «للنظام الخاص» السري الذي أسّسه البنا، وأولى كوادره عناية خاصة بالاختيار والتدريب العسكري والتثقيف وفق مناهج تغلب عليها المقررات الجهادية والقتالية والتربوية الصارمة منذ انطلاق

«البنا حوّل الدعوة من النسق المفتوح إلى الإطار التنظيمي المغلق في الأربعينيات بتأسيسه «النظام الخاص»»

الحركة، ثم تعززت هذه المناهج بالأفكار والأيديولوجيا القطبية في الستينيات من القرن الماضي، وحصل التنظيم على الجهاز التبريري الذي يحتاجه «الجيل القرآني الجديد... المستعلي، والمنعزل شعورياً عن «مجتمع الجاهلية» من فكر سيد قطب في مرحلة أولى، وبالسلفية الوهابية في مرحلة تالية.

وما كان لأفكار سيد قطب أن تتحول إلى هوية دينية للجماعة وأيديولوجيا مسيطرة لولا وجود الأساس في فكر البنا حول «النظام الخاص الذي أنشأه وعجز عن لجمه من جهة، واستمرار الإقصاء ورفض إعطاء المشروعية القانونية للحركة من قبل النظام الحاكم من جهة ثانية، الأمر الذي عزّز الميل نحو بناء التنظيم المغلق والشمولي الذي يتجسد في «العصبة المؤمنة» والمنفصل عن قيم الدولة والتنظيمات المرتبطة بها باعتبارها خارجة عن قيم الإسلام الصحيح، وهو ما جعل من هذا «الجيل القرآني المستعلي بالإيمان الحق» والطامح للتغيير الجذري وبناء الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي البديل لما هو قائم، يكون هو التيار الحاكم لاختيارات الحركة في جميع المراحل المفصلية المهمة من تاريخها حتى اليوم.

«الجهاد فكرة مركزية في فكر الإسلام السياسي لا يمكن تجاوزها بمبدأ المراجعة الفكرية»

وقد حافظت الحركة على التعايش الداخلي بين هذين التيارين بقدرة استثنائية تحت مطلب الحفاظ على وحدة الجماعة واستقرارها كأولوية مطلقة لدى جميع تيارات التنظيم، خاصة وأنّ التنظيم قد بات يشكل في ضمير أفراده مجتمعاً بديلاً، وليس مجرد إطار سياسي أو كيان دعوي يجوز الاختلاف حوله أو الخروج منه، وهذه الأولوية للحفاظ على وحدة الجماعة وقوة التنظيم المعززة بثقافة دينية تلحّ على نبذ التفرقة والطاعة والامتثال، مشفوعة بالشعور بالمظلومية

وتحديات الخصوم، تتحول إلى طريق مسدود أمام أي فكر نقدي حقيقي أو إصلاح جدي يعيد النظر في مواقف الحركة على الصعيد العملي أو الفكري والتنظيمي والقيمي يؤهلها للانفتاح على الحركات الاحتجاجية الجديدة والقوى الاجتماعية والسياسية، والقيم الحديثة المختلفة مع منظومتها العقائدية، حتى تدرك أنّها جزء من الحركة الاجتماعية في بلدانها في العالم الحقيقي تحمل كل ملابساتها وليست بديلها الإسلامي الطهراني المتوهم.

«ترييف» و«تسلّف» الإخوان

يعتبر الباحث أنّ التركيبة الداخلية للإخوان المسلمين هي التي تدفع بمواقف الحركة إلى السطح وليس ما تحتويه أدبياتها أو حتى لوائحها التنظيمية، وأنّ «الترييف» و«التسلف» هما أهم الظواهر الاجتماعية التي تتعرض لها الحركة في المرحلة الحالية؛ فقد ساهم الانفتاح الاقتصادي وعملية التحديث السريع وانتشار التعليم الأفقي والتنمية غير المتوازنة بين الريف والمدينة إلى هجرة قطاعات كبيرة من أبناء الريف، طلباً للعلم و العمل، مما أدى إلى ترييف المدن بدلاً من تحضر الريف، سواء في مصر أو غيرها من البلدان العربية، وكانت هذه الفئة الاجتماعية هي القطاع المستهدف بالنشاط التعبوي والتنظيمي للحركة التي راحت تسدّ عجز أو إهمال الدولة في توفير المساعدة والخدمات لهؤلاء الوافدين عبر احتوائهم في الأسر الإخوانية. فلعب الريف بذلك دوراً في مدّ الحركة (بمخزون اجتماعي ينحدر من طبقات ريفية محافظة، لوزن التقاليد فيها أهمية بالغة)، وممن تلقوا تعليماً يحتل فيه المكون الديني نصيباً مهماً.

ما كان لأفكار سيد قطب التحول إلى هوية دينية للجماعة لولا وجود الأساس في فكر البنا

شكّل هذا الرافد الجديد حلقة وسيطة ساهمت في انتشار التنظيم إلى قطاعات ريفية كانت خارج نشاط الحركة فيما قبل، لكنّه ساهم في نفس الوقت في انتشار (ثقافة ريفية تتوسل بالقيم الأبوية، حيث الطاعة المطلقة والإذعان للمسؤول التنظيمي، وانتشار ثقافة الثواب والعقاب.. وسيطرة ثقافة الخوف من المختلف مع الميل إلى الركون للتماثل والتشابه بين أعضاء الجماعة)، وهو ما زاد من قوة التيار التنظيمي المحافظ في الحركة بعدما أصبح الكادر الريفي هو الجزء الأكبر من قادته من الجيل الثاني، وعزّز وساعد على انتشاء المكون السلفي «الكامن» في فكر الجماعة أصلاً، لكن هذه المرة ليست سلفية البنا المرنة التي استقاها من رشيد رضا، إنّما السلفية الوهابية المتشددة التي تأثر بها الإخوان منذ شكلت دول الخليج ملاذاً آمناً لهم على أثر الملاحقات الأمنية وحملات الاعتقال المتلاحقة في بلدانهم، إضافة إلى انتشار المطبوعات السلفية التي زاد الإقبال على تدارسها واقتنائها بحكم كونها توزع كهدايا مجانية في مصر منذ الفورة النفطية.

كما عملت السلطات السياسية على تنمية المد السلفي بنوع من التنافس على التدين والاستثمار بالدين لتقويض سيطرة الإسلام السياسي على الحالة الدينية في المجتمع.

كل ذلك قد مهد لانتشار السلفية الوهابية وتضافرها مع السلفية الجهادية الباقية في إرث الجماعة من فكر المودودي وسيد قطب، وهو ما بدا واضحاً في مسائل الهدي الظاهر: من إطلاق اللحى والتشدد في اللباس وحجاب النساء ومعاداة الفنون والموسيقى والآداب، وفي زيادة المحافظة والتشدد على الصعيد الفكري والعقائدي، وتراجع دور تيار العمل العام أمام اشتداد قبضة التيار التنظيمي الذي زاد من انعزال

«يتسم الكتاب بالموضوعية ويعتبر وثيقة تاريخية ومرجعاً مهماً للقارئ والباحث في قراءة المشهد الإخواني من الداخل»

الحركة وتراجعها عن القبول بالديمقراطية والمشاركة السياسية، وما يستتبعها من حقوق المواطنة الكاملة وقضية المرأة والأقباط، وعودة شعار الدولة الإسلامية، وفرض الجزية على غير المسلم ومنع المرأة والأقباط من الترشح للرئاسة وأسلمة الدولة والمجتمع.

ما يشير حسب استخلاص الباحث إلى أنّ الجماعة ستفقد الكثير من مرونتها ومن قدرتها على ضمان التنوع الداخلي، وتذهب نحو (مزيد من التنميط والمحافظة الذي ستتعاضد فيه المكونات التنظيمية والقطبية والسلفية) في المرحلة القادمة، الأمر الذي سيعيد طرح السؤال حول موضوع الجهاد المرتبط باستخدام العنف، خارج الدولة أو داخلها، باعتباره أيضاً أحد المكونات العقائدية والأيديولوجية «الكامنة» في فكر الجماعة منذ أسس البنا الكشافة والتنظيم السري العسكري الذي شكل بنية جاهزة لتلقف أفكار سيد قطب التي شكلت جهازاً فكرياً وعقائدياً تبريرياً كاملاً لدى الحركات الإسلامية «الجهادية» التي خرجت من تحت عباءة الإخوان؛ فلم تحتج سوى إنزاله إلى الواقع العملي.

«التركيبة الداخلية للإخوان هي التي تدفع بمواقف الحركة إلى السطح وليس ما تحتويه أدبياتها»

ولم يكن الفارق بين هذه التنظيمات وجماعة الإخوان في استخدام العنف ومبرراته، سواء في الداخل أم في الخارج رغم ميل الإخوان إلى «الجهاد الوطني وليس العالمي»، سوى تجربتهم القاسية وخبرتهم في قراءة المشهد خوفاً من دفع فاتورة الحساب؛ فالجهاد فكرة مركزية في فكر الإسلام السياسي لا يمكن تجاوزها بمبدأ المراجعة الفكرية، وهي في فكر الإخوان رهن بتطورات البيئة السياسية المحيطة من فرص وإكراهات من جهة، وبحسابات الحركة نفسها في تفاعلها مع هذه التطورات من جهة ثانية. (فالتركيبة الداخلية لجماعة الإخوان

المسلمين وطبيعة الحركة نفسها تلعب الدور الأكبر بحيث تتضمن الأيديولوجيا تكييفاً للفكرة الجهادية مع المتغيرات الخارجية أكثر منه تغليباً للرؤية الفقهية). وهي الفكرة المركزية التي انطلق الباحث منها وبنى عليها هيكلية بحثه.

يتسم كتاب الباحث حسام تمام بالموضوعية والرؤية التحليلية النافذة وغزارة المعلومة، ويعتبر وثيقة تاريخية ومرجعاً مهماً للقارئ والباحث في قراءة المشهد الإخواني من الداخل، خاصة لدى تنظيمات تحوطها الكثير من السرية، سواء اتفق القارئ مع فرضية بحثه حول دور التيار التنظيمي المحافظ كإطار حاكم في مواقف وتوجهات الحركة أم اختلف معه.

هل تجاوز الإخوان المسلمون أفكار سيد قطب حقا؟

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

يرى الكثير من الباحثين والمتتبعين لمسيرة الأصولية الإسلامية أنّ سيد قطب قد شكّل مرحلة انعطاف راديكالي في تاريخ الفكر الأصولي الإسلامي بشكل عام، والفكر الحركي والسياسي الإخواني في مصر بشكل خاص، وذلك بتكريس القطيعة النهائية مع الفكر السلفي الإصلاحي النهضوي، وتبنّي خطاب التكفير والجهاد والعنف الحاقد في مواجهة الدولة والمجتمع تحت شعارات «الحاكمية» و«الجاهلية» و«التكفير»... التي تبنّاها قطب في مواجهة النظام الناصري والدولة القومية الناشئة آنذاك، بعد أن طور تلك الأفكار عن المودودي رغم تباين السياقين؛ الهندي والمصري.

«يرى كثيرون أنّ سيد قطب شكّل مرحلة انعطاف راديكالي في تاريخ الفكر الإسلامي الأصولي والحركي»

وقد عملت تلك الأفكار على التمهيد النظري والحركي لميلاد جيل جديد من التنظيمات والجماعات الإسلامية الجهادية التي اتخذت العنف منهجاً وطريق الاغتيالات مسلكاً وأسلمة الدولة والمجتمع وبناء الدولة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية غاية وهدفاً، «كحركة الجهاد» و«حركة التكفير والهجرة» وغيرها فيما بعد.

لكن يبقى السؤال الذي يحتاج إلى التفسير: ما طبيعة التحول الذي أدى بسيد قطب الشاعر والناقد الأدبي الرومانسي الذي كان تلميذاً ومريداً وثيق الصلة بالأديب المصري عباس العقاد، متنوراً على طريقة طه حسين، وفدياً

من أنصار الوطنية المصرية، ومصلحاً اجتماعياً ذا نزعة يسارية واضحة، وواحداً من رجال الانتليجنسيا القومية شبه العلمانية في ذلك العصر، ليختار الانضمام إلى صفوف الإسلام السياسي ويحمل لواء حركة الإخوان المسلمين التي طالما انتقدها من قبل؟ هل هو الفشل في تحقيق الأحلام الطوباوية لذات الشاعر الرومانتيكية الحالمة؟ أم هي صدمة الحداثة الغربية التي تركت أثرها البين على فكر الكثيرين من رجالات النخبة المصرية آنذاك وقطب واحد منهم؟

وهل يعود الأثر الذي تركه في فكر وتوجهات جماعة الإخوان المسلمين وتفرعاتها اللاحقة إلى صفات خاصة في شخصية وفكر سيد قطب؟ أم إلى ملابسات المرحلة التاريخية التي عاش فيها سيد قطب والنسق الفكري الأيديولوجي السائد الذي يعلي من دور الفرد في التاريخ؟

من هذا السؤال ينطلق الباحث والمؤرخ المصري شريف يونس في كتابه «سيد قطب والأصولية الإسلامية» الصادر عن دار طيبة للدراسات والنشر في مصر في طبعة أولى وعن مكتبة الأسرة في مصر بطبعته الثانية ٢٠١٢ لدراسة الأصولية الإسلامية من خلال حياة وتحولات أفكار واحد من أهم أعلامها في مجال الفكر الأصولي، ومحاولة تقديم رؤية موضوعية لحياة سيد قطب في مختلف مراحلها، ورؤية جامعة لأفكاره السياسية في إطار الأفكار السياسية التي عاصرها، من خلال تتبع سيرة حياته وتحولاته العاصفة ودراسة تطوره الروحي والفكري وبنية أفكاره الأخيرة التي تركت أثرها الواضح على الفكر السياسي لمختلف الجماعات والتيارات الإسلامية.

«ما طبيعة التحول الذي أدى بسيد قطب ليختار الانضمام إلى صفوف الإسلام السياسي؟»

يستعرض الكتاب على مدار خمسة فصول متداخلة طفولة ونشأة سيد قطب، وخلفيته الاجتماعية والفكرية في أسرة ريفية من صغار الملّاكين الميسورين في قرية موشا القريبة من أسيوط في الصعيد المصري، ودور الأم ذات الشخصية القوية والمنحدرة من عائلة عريقة النسب في تربيته وعلو ذاتيته وطموحه، ثم انتقاله إلى المدينة لاستكمال تعليمه، وترافق ذلك مع تدهور حال الأسرة المادي واضطراره ليكون السند والمعيل لها في مرحلة مبكرة من شبابه، والتي شكلت أول صدمة اختبار لتلك الذاتية المشبعة بأحلام العظمة الرومانتيكية لإثبات ذاتها في مدينة كبيرة بدون السند الاجتماعي الذي كان يعضدها ويغذي تميزها في الريف الصغير. وهو ما «جعله يهرب من كل مظاهر الطفولة واكتساب شخصيته نوعاً من التصلب والتقوقع النفسي».

ويلجأ الباحث للاستعانة بمنهج الديالكتيك الهيغلي لدراسة تحولات سيد قطب الفكرية وتطوره الروحي، والانطلاق من فرض أولي يقول بالطبيعة النخبوية للإنتليجنسيا المصرية وأفكارها الاجتماعية، ورؤيتها المتمركزة حول الذات للإصلاح الاجتماعي والسياسي والفكري، والتي تستند إلى إدراك صريح أو ضمني لوضعها كفئة اجتماعية متميزة ذات مصالح خاصة، بالإضافة لكونها معبرة عن مصالح طبقات اجتماعية أخرى، وأنّ هذه الإنتلجنسيا قد تعرضت لمفاعيل تهميش اجتماعي ضاغطة دفعت بقطاعات واسعة منها إلى تبني أيديولوجيا نخبوية انعزالية رافضة لقيم المجتمع الحديث في غمار الأزمة المزمنة لمسيرة التحديث في العالم العربي.

«يستعرض الكتاب على مدار خمسة فصول متداخلة طفولة ونشأة سيد قطب وخلفيته الاجتماعية والفكرية وتحوّلاته»

فرغم اتصال سيد قطب في مرحلة مبكرة من شبابه بالعقاد وانفتاحه من خلاله على عالم ثقافي جديد وثيق الصلة

بالثقافة الأوروبية، سواء بالنسبة لمدارس الأدب أو الثقافة الأوربية عامة، سرعان ما اعتزل أستاذه الذي طالما كال له المديح وخاض لأجله الكثير من المعارك الأدبية، بل وهاجم العقاد نفسه بشكل غير مباشر في كتاباته الصحفية لأنّه لم يحظ منه بالاعتراف الذي يطمح إليه، علماً أنّ العقاد كان قد فتح السبيل أمامه لتأكيد ذاته وانتشال أسرته من ظروفها المادية الصعبة عن طريق العمل في الصحف، إضافة لوظيفته في وزارة المعارف.

وما زاد من التمزق النفسي والشعور بالاغتراب في ذات الشاعر الوافد من ثقافة ريفية أمام ثقافة وعادات وأخلاق النخبة المدينية هو عدم تحقيقه للمكانة التي يصبو إليها ويعتقد أنّه يستحقها سواء في عالم الأدب أو في المركز الوظيفي المتميز الذي كان يطمح إليه ويرى نفسه فيه، رغم كل ما قدمه من إسهامات واقتراحات لمحاولة إصلاح التعليم.

ولعلّ الفشل الأكبر في حياة سيد قطب بالتأقلم مع حياة المدينة والتي لفت إليها الكاتب وإن لم تأخذ الكثير من الاهتمام هو فشله في أعمق تجاربه الإنسانية بعلاقته العاطفية الوحيدة مع واحدة من بنات المدينة أكثر تشرباً لقيمها المتحررة نسبياً قياساً بالريف الصعيدي؛ «فازداد تمزقه الداخلي ما بين الميل إلى التأقلم مع مفاهيم الحضارة الحديثة-في إطار محافظ-وبين النزعة الصعيدية التقليدية في رؤيتها للمرأة ومعايير الحكم على أخلاقها».

«يقدم قطب خياره الوقوف في صف الإخوان كخيار استشهادي ويصور نفسه مشروع شهيد»

تلك العلاقة ستترك أثرها البيّن فيما بعد في موقف قطب الأصولي من المرأة ومن القيم الحديثة والحضارة الغربية كلها، وستدفعه نحو عزلة داخلية صوفية، خاصة بعد تجربة سفره

إلى الولايات المتحدة موفداً من وزارة المعارف لتطوير مناهج التعليم في بعثة أُثير حولها الكثير من الشكوك والتساؤلات؛ فمهمة «إصلاح التعلم» كانت وما زالت حتى اليوم هدفاً لحركة الإخوان للسيطرة على مناهج التعليم والثقافة في جميع البلدان العربية.

وهنا كما يشير الكاتب إلى أنّه «يبدأ تاريخ الداعية الإسلامي سيد قطب الذي حاول أن يجمع حوله الوطنيين (الحزب الوطني الجديد) والاشتراكيين (مصر الفتاة) والإخوان»، وأن يهلل للضباط الأحرار وانقلاب يوليو منتظراً تولي وزارة المعارف التي طالما كانت هدفاً له لتنفيذ برنامجه الإصلاحي الإسلامي، ويتحول بعد تردد إلى الانضمام إلى الإخوان المسلمين بعد أن خذله الضباط الأحرار، فيختار الطريق الأقرب إلى أفكاره ليهاجم السلطة الجديدة، ويتلقى حكماً بالسجن خمسة عشر عاماً في السجن الحربي ونصيباً فائضاً من التعذيب الجسدي الذي دفعه إلى الحقد حتى على الشعوب «التي تحطم من يريدون لها الخير وتصفق للمهرجين»، حسبما وصفها.

ويقدم قطب خياره الوقوف في صف الإخوان كخيار استشهادي، ويصور نفسه مشروع شهيد، ويعمل من خلال تقويمه لتجربة الإخوان على بناء حزب انقلابي إسلامي من صفوةٍ مقاتلةٍ عقائديةٍ (العصبة المؤمنة)، ويتبنى ويطور أفكار المودودي، ويطعّمها بالنزعة الحنبلية-الوهابية المتشددة ليعلن كفر النظام والمجتمع، وشمول الجاهلية العالم كله، ويعلن مهمة بناء الإسلام من جديد التي تقوم على مبدأ الحاكمية والدمج التام بين الإسلام والسياسة، ويحتفي في داخل سجنه بنشر كتابه «معالم في الطريق» الذي سيصبح

دليل عمل الحركة الإسلامية الراديكالية، ليستقيل سيد قطب الداعية وينبعث المقاتل، وتصبح العصبة المؤمنة أو الصفوة أو الفئة المختارة هي ذاتها الأمة الإسلامية المنوط بها إقامة النظام الإسلامي، أو دار الإسلام التي من حقها أن تغزو العالم كله. ويخلص من التوحيد بين الإسلام والحاكمية ورصد شمول الجاهلية للعالم كله إلى تعين مهمة الإخوان «بإعادة إنشاء الإسلام في الأرض» والفصل الحاسم بين الإخوان والعالم باعتبارهم «كينونة جديدة» تنشأ منفصلة عن جميع التشكيلات الوطنية أو القومية أو العالمية، وهو ما أطلق عليه سيد قطب «المفاصلة الشعورية».

وهذه ليست المرة الأولى التي يهاجم فيها سيد قطب الأحزاب والقوى الوطنية والحضارة الغربية، لكنها الأكثر حقداً وعنفاً، إذ سبق له أن اعتزل العمل الحزبي في حزب الوفد وغيره، واتهم النخبة المصرية بالتغرب ومداهنة الاستعمار وخيانة القضايا الوطنية والتآمر على الهوية القومية والإسلامية.

يخلص المؤرخ شريف يونس بعد العرض المسهب والتحليل التفصيلي لأحداث حياة سيد قطب العاصفة وتاريخ الحركة الأصولية وأحداث التاريخ المصري التي عاصرها، وتأثر وأثر بها، إلى القول إنّ اهتمامه بدراسة حياة سيد قطب ينبع من إيمانه بأنّ «للعلوم الإنسانية، خصوصاً في بلادنا، رسالة أيديولوجية تتمثل في تحرير الإنسان من دوغما العقائد المغلقة وإخضاعها للمناقشة الفكرية وأنسنتها، فضلاً عن تحرير الإنسان من أفعال الإيمان غير العقلانية، ومن الاندفاع نحو هاوية التعصب الأعمى النابع من الرغبة في الفناء في مبدأ أو شخص أو اتجاه يفرض نفسه باعتباره اختزالاً كاملاً

للحقيقة». وأنّ مواجهة سيد قطب وتحليل أفكاره علمياً لا يقلل من احترام تجربته الشخصية التي أدت به إلى تشييد هذه البنية اللاعقلانية المغلقة ودفع حياته ثمن ذلك، وفهم مجريات تطوره الروحي والفكري باعتبارها ظواهر موضوعية لها أساسها في العصر وتياراته وظروفه الاجتماعية والسياسية، وأنّه لابد من الكشف عن قوة تأثير هذا البنية الفكرية وميزاتها التي مكنتها من منافسة عقل التنوير المجرد الذي فقد إلى حد كبير حدس الواقع.

إنّ رفض الخطاب الأصولي الراديكالي لمنطق العقل والقيم والأخلاق الحديثة لا يجد تفسيره في الطبيعة الطوباوية والأخلاقية لمشروع الإسلام السياسي فحسب، بل في استخدام هذه القيم ومنطلقات العقل المجرد في تبرير وضع الدولة القومية واستبداد سلطاتها السياسية، وفشل سياساتها التنموية التي أدت إلى تهميش قطاعات واسعة من السكان ومن الانتليجنسيا خصوصاً، وسدت الأفق أمام الحراك الاجتماعي للطبقة الوسطى ذات الأصول الريفية؛ فهذه الفئة الاجتماعية التي مثلت الحامل الاجتماعي لأفكار الأصولية الإسلامية الراديكالية اللاعقلانية «تعبر عن لاعقلانية وضعها الاجتماعي في إطار مفاعيل التهميش الجارية، وعن «لاعقلانية» عقل التنوير المجرد وفشله في إدراك أزمتها».

الإسلام السياسي ومستقبل الديمقراطية في العالم الإسلامي

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

شكلت صدمة الحداثة الغربية حلقة مفصلية في علاقة الغرب الناهض بالشرق الإسلامي المنكفئ منذ نهاية القرن الثامن عشر، وفرضت طبيعة العلاقة الجديدة على الفكر الإسلامي البحث عن إجابات على جملة من الأسئلة الإشكالية حول ضرورات النهضة والتنمية والتحديث والقضايا الحيوية المتصلة بها كقضية الديمقراطية والعلمنة والدولة ونظام الحكم...، التي لم يفتر النقاش حولها حتى اليوم.

اقرأ أيضاً: أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي

وذهب المسلمون في استقصاء الإجابة عن تلك الأسئلة الضاغطة مذاهب شتى، تشترك بالمجمل في كونها نوعاً من رد الفعل على الحضارة الغربية ونمطها المعولم، وتفترق في طريقة الاستجابة للتحديات التي فرضتها ما بين قبول وتبني مشوب بالحذر من غرب ظهر وجهه الاستعماري القاهر على خلفيته الثقافية الحداثية الإنسانية في العلاقة مع دول الشرق المسلم، وبين رفض ارتدادي يعيش واقع الحداثة الغربية ويستهلك منتجاتها، لكنه يرفضها فكراً ويعادي قيمها.

«شكلت صدمة الحداثة الغربية حلقة مفصلية في علاقة الغرب الناهض بالشرق الإسلامي المنكفئ»

وفي الحالتين لم يكن التحديث مساراً طبيعياً يستجيب لمقتضيات التنمية الاجتماعية الداخلية بقدر ما كان «تحديثاً دفاعياً» ضد الضغوط التي كانت تمارسها السلطات الاستعمارية في أشكال تخدم مصالحها.

من واقع الأزمة تلك، وفي طور اشتدادها بعد فشل مسار التحديث والتنمية الذي قادته «الدولة الوطنية» وأحزابها وسلطاتها التي انصرفت إلى مراقبة المجتمع بدل تمثيله وخدمته، وسدت الطريق وأغلقت المجال العام أمام قوى التغيير العلمانية والديمقراطية، نشأت حركات الإسلام السياسي النضالية واستطاعت أن توظّف الرأسمال الرمزي للدين في خطابها التعبوي واكتساب جماهيرية في الأوساط الاجتماعية المهمشة والناقمة والمحبطة في حربها على مجتمعات «الجاهلية» في الداخل والخارج، لكنها عجزت حتى الآن عن إنتاج نموذج إسلامي بديل يحقق ما لم يحققه غيرها، ما يترك النقاش حول مستقبل المجتمعات الإسلامية ومستقبل الديمقراطية في هذه المجتمعات مفتوحاً.

في سياق الانشغال الفكري بهذا المستقبل والنقاش المستمر حوله قام مركز طارق بن زياد في المغرب بترجمة كتاب «الإسلام السياسي ومستقبل الديمقراطية في العالم الإسلامي» الذي يشكل حلقة مهمة تغني هذا النقاش من خلال مجموعة من الآراء والمقاربات قدمها عدد من المفكرين المهتمين في هذا الشأن كل من موقعه واختصاصه.

تصدرت الكتاب دراسة الباحث، نزيه أيوبي، تحت عنوان «أشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي» التي تنطلق من السؤال القديم الحديث حول الدور الذي ينبغي أن يضطلع فيه الإسلام في مواجهة تحدي الغرب ليؤسس الأيوبي نقاشه على مفهوم التنمية بمعناه الواسع وعلى علاقة التنمية بكل من التحديث والعلمنة. فيبين بالمقارنة أنّ التنمية في الغرب لم تكن نتاجاً للمعرفة التكنولوجية فقط، إنما قامت داخل النهضة الثقافية والإصلاح الديني، في حين

أنّ التحديث في الشرق الأوسط قام تحت وطأة العلاقة مع الغرب، وهو «تحديث دفاعي» ذهب في الطريق المعاكس نتيجة الالتباس بين التحديث والتغريب، ما أدى إلى رفض العلمنة بحجة أنه لا يوجد إكليروس ديني في الإسلام، وأنّ الإسلام عقيدة وشريعة وعبادات ومعاملات وبالتالي «دين ودولة»، ما يجعل ضمانة الاندماج الاجتماعي وحقوق المشاركة السياسية دائماً على المحك.

وإذا كان النموذج الإسلامي نموذجاً جاذباً في طور المعارضة نتيجة فشل نموذج التنمية والتحديث العلماني، الليبرالي أو الاشتراكي، إلا أنّ تجربة إيران الإسلامية التي كانت تجربة ملهمة للإسلاميين لا تبدو عكس ذلك، وقد لا ينتظرها مستقبل أفضل. وأنّه رغم وجود مفكرين إسلاميين يقرون بأنّ غير المسلمين مواطنون كاملو المواطنة، فإنّ الفكر القطبي أو المودودي الذي انتشر مؤخراً يأبى عليهم ذلك؛ «فعندما يصبح الدين هو المفهوم الأساسي للهوية والبؤرة المهمة للولاءات فإنّه يصعب إيجاد أرضية مشتركة بين مواطنين يعتنقون ديانات مختلفة».

ويخلص الأيوبي إلى القول إنّ الإسلام السياسي الحديث متعدد بتعدد التيارات التي تدّعي تمثيله، وأنّ بروز التنظيمات «الجهادية» لا يعبّر عن كون الإسلام عقبة في طريق التنمية والتحديث والعلمنة، إنّما فشل السياسات التنموية القومية وزيادة عدد المهمشين وغياب العدالة الاجتماعية دفع الجميع باتجاه الاستثمار السياسي في الدين، والبحث عن مرجعيات فكرية أصولية تناسب ذلك، في حين (يبرز ضمن بعض دوائر المثقفين ضرب جديد هو الإسلام الحضاري يهدف إلى إدماج الإسلام في أهلية، وقومية وحضارية حيث تكون السياسة والاقتصاد تعبيراً لهذا المنحى).

تحت عنوان «من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية» يقدم المفكر الفرنسي جيل كيبل المعروف بسعة معرفته وتعدد أبحاثه في دراسة الظاهرة الإسلاموية تحليلاً عميقاً لواقع ومستقبل حركات الإسلام السياسي من خلال معاينة ثلاثة نماذج لنشاطها في كل من إيران والجزائر ومصر.

وخلافاً للأدبيات التي تنظر إلى الظاهرة الإسلامية وفق أحكام جاهزة فلا ترى فيها إلا تجسيداً لما هو شر، أو التي ترى فيها كل ما هو خير معبّر عن المجتمع المدني، يرى كيبل أنّ «الظاهرة الإسلاموية نشأت في ظل ظروف معينة وقد لا تستطيع الصمود للتحولات الطارئة»، وأنّ نجاح أي حركة إسلامية أو فشلها مرهون بقدرتها التنظيمية على التعبئة الاجتماعية لثلاث فئات معارضة ومحرومة، لكل منها مرجعيتها الاجتماعية وبرنامجها السياسي ومواردها السياسية وغايتها المنتظرة من «الدولة الإسلامية» التي تجمعها كهدف: فئة الشباب الحضري الفقير الذي يريد أن تمنحه السكن اللائق وفرصة الشغل المناسب والاحترام، والبرجوازية الورعة التي تمتلك الرأسمال المالي والاقتصادي.

المرجعية الإسلامية هي الجامع الوحيد لهذه الفئات المتباينة البرامج والأهداف

وينصرف همّها إلى التحكم بمفاصل الدولة بعد إزاحة السلطة وتكريس زعامتها، وتستطيع تعبئة الشباب لممارسة العنف الاجتماعي، والنخبة المثقفة التي يرتهن وجودها بقدرتها على إنتاج الخطاب الأيديولوجي الذي يعبئ كل من الشباب الحضري والبرجوازية الورعة وينزع الشرعية عن السلطة الحاكمة. لذلك يعزو كيبل نجاح التجربة الإيرانية لقدرتها على تحقيق التضافر بين الفئات الثلاث، في حين فشلت التجربتين؛ المصرية والجزائرية نظراً لتنبه السلطات الحاكمة لقوة هذا التضافر فعملت على تفتيته وإثارة مخاوف

كل فئة من الأخرى أو احتوائها. ولما كانت المرجعية الإسلامية هي الجامع الوحيد لهذه الفئات المتباينة البرامج والأهداف، وأنّ الأيديولوجيا التي تعبر عن العلاقات الاجتماعية تتغير بتغير هذه العلاقات بفعل الحركية الاجتماعية والعوامل السياسية والاقتصادية ستفقد الأيديولوجيا الإسلامية شحنتها الثورية مع تغير الظروف.

في بحث «آفاق الديمقراطية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط» يقوم الباحث الإنثربولوجي الأمريكي ديل ايكلمان باستقراء آفاق الديمقراطية من دور العامل الثقافي في التنمية الشاملة، والتساؤل حول دور التعليم الجماهيري الذي انتشر منذ السبعينيات في إعادة رسم المخيال السياسي في الخطاب الديني، وكيف يمكن تغيير منظور المتعلم للأيديولوجيا الدينية الرافضة لقيم الحداثة والديمقراطية.

«لم يكن التحديث العربي مساراً طبيعياً يستجيب لمقتضيات التنمية الاجتماعية الداخلية بقدر ما كان «تحديثاً دفاعياً»»

كما يشير إلى الموقف السياسي الغربي السلبي من المسلمين الذي يقوم على التبسيط واستبطان منطق هنتنغتون في صراع الحضارات، ويحكم على الإسلام من خلال الحركات الإسلامية المتشددة ويتبنى مثلها صورة نمطية للدين لا تخضع لمنطق الزمن، ولا يعير اهتماماً حقيقياً للطيف الواسع من المسلمين المعتدلين الذين يعتبرون الخطاب السلفي خطاباً مفلساً، ويستمر بدعم السلطات الاستبدادية التي تعمل على إقصاء المعارضين ودفعهم نحو العنف، ويغض الطرف عن تجاوزات حقوق الإنسان في هذه البلدان.

ويخلص إيكلمان إلى الاستنتاج أنّ «القيود التي وضعتها الحكومات المتعاقبة ضد الأفراد والجماعات التي ترفع صوتها للمطالبة بالتغيير لا يلغي تبني المشاركة الاجتماعية بتدبير

الحكم، والتي ترتبط بارتفاع المستوى التعليمي والانفتاح على النظم البديلة في مجال الحكم»، لكن ذلك يتطلب زمناً لتحقيقه وتجاوز الحدود المرسومة.

تحت عنوان «الإسلام السياسي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً» تأتي مشاركة الباحث المصري سعد الدين إبراهيم التي تنطلق من اعتبار الإسلام السياسي أسلوباً للتعبير عن المظالم الدنيوية، والبحث عن حياة رغيدة على الأرض وأنّ الإسلاميين سيجنحون للاعتدال حالما تُسوّى الاختلافات أو سيضعفون ويتحولون إلى طوائف معزولة.

ويذهب إبراهيم إلى أنّ الحركات الإسلامية نمت كتعبير عن الاحتجاج ضد القمع والتهديد المحدق بالهوية الجماعية، وانتشرت بمواقع الفقر والعشوائيات المحرومة التي زادتها اتساعاً سياسة الانفتاح الاقتصادي الذي فرضتها شروط التكيف الهيكلي مع سياسات الغرب القهرية التي مازالت

الحركات الإسلامية نمت كتعبير عن الاحتجاج ضد القمع والتهديد المحدق بالهوية الجماعية

تحابي الحكام «بدل أن تتدخل سياسياً من أجل الديمقراطية، فحتى وإن وصل بعض الراديكاليين إلى السلطة فإنّهم سرعان ما يفقدون «راديكاليتهم» و«إسلامويتهم»».

على صعيد متصل بالمحور السابق يخصص الباحثان غسان سلامة وديريك فانديل مقالهما المشترك لبحث «جذور الأزمة الجزائرية» التي أفضت إلى ظهور الحركة الإسلامية كلاعب سياسي جديد أفرزته السياسات التنموية الفاشلة للدولة الناشئة بعد الاستقلال، وتفرد نخبتها السياسية والعسكرية بالحكم، معتبرة أنّ تاريخها النضالي يعطيها وحده شرعية استمرارها.

ويرى الباحثان أنّ الأزمة الجزائرية لا تقتصر على الأزمة الاقتصادية التي استفحلت في الثمانينيات، بل هي أزمة سياسية وسوسيوثقافية عميقة. وإذا كانت الجزائر قد تجاوزت المرحلة الدموية التي فجرتها الجبهة الإسلامية للإنقاذ غداة إلغاء نتائج الانتخابات مطلع التسعينيات مؤقتاً، لكن جذور الأزمة بقيت قائمة ومستقبل الديمقراطية مرهون باستدراك وعلاج الأسباب الحقيقية للأزمة، وأن يعي الإسلاميون أن تحول «الحيطست» أي (الشباب المهمش العاطل عن العمل) إلى مقاتلين لا يغني من فقر، وأنّ الخطب البلاغية لا تصنع تنمية ولا تنتج مجتمعاً مندمجاً.

«سعد الدين إبراهيم يعتبر أنّ الإسلاميين سيجنحون للاعتدال حالما تُسوّى الاختلافات أو سيضعفون ويتحولون إلى طوائف معزولة»

يختتم ديفيد هيرست الكتاب بدراسة تحت عنوان «التحول الديمقراطي في إيران أو ما بعد الخمينية» تنطلق من معاينة نتائج الثورة الخمينية التي شكلت المثال الملهم وحققت الهدف المشترك لجميع الإسلامويين وهو الاستيلاء على السلطة وإقامة «حاكمية الله» وسلطة الإمام «المقدسة» التي

وصلت إلى إعادة إنتاج الفقر والاستبداد وعسكرة المجتمع وتفتيته وإقصاء الأقليات والمعارضين الإصلاحيين.

ويبقى تساؤل هيرست مفتوحاً حول ما مدى التغيير الذي قد يحدثه التوجه نحو إجراء انتخابات تشريعية بإيران بعد إحدى وعشرين عاماً من الحكم المطلق في طبيعة النظام الحاكم، وهل شكّل نمطاً ملهماً لغيرها من أصحاب الأيديولوجيات الإسلامية في البلدان الأخرى؟

مستقبل الإسلام السياسي: مآزقه وخياراته

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

هل تشكل ظاهرة الإسلام السياسي بداية تحول وتغيير حقيقي في العالم العربي والإسلامي أم هي مجرد مرحلة انتقالية في لحظة حرجة من تاريخ هذين العالمين؟ إلى أين يتجه الإسلام السياسي وما هي المخاطر والتحديات التي يفرضها على نفسه وعلى العالم؟ هل يصمد الإسلام السياسي أمام إغراء السلطة، أم أنّه سيعيد تجربة الاستبداد والشمولية التي نشأ في ظلها؟

يسعى الباحث الأمريكي، غرهام فوللر، في العديد من كتاباته وأبحاثه المهتمة بالشأن الإسلامي ومن خلال خبرته العملية الطويلة في هذا المجال، إلى بناء تصور لظاهرة الإسلام السياسي يختلف نسبياً عن الصورة النمطية السائدة في الذهنية الغربية عموماً والأمريكية بشكل خاص، والتي تشكلت تاريخياً على خلفية العلاقة المتوترة بين الطرفين، وانطبعت، غالباً، بطابع الرفض والعدوان ومفاعيل التحدي الحضاري في المرحلة الاستعمارية، وازدادت حدتها مع نشوء الإسلام «الجهادي» وظهوره على غيره من الحركات التي تشكل طيف الإسلام السياسي، ومفاعيل الحرب الأمريكية على الإرهاب بعد أحداث الحادي عشر من أيلول.

ويمثل كتابه «مستقبل الإسلام السياسي»، الذي نقله إلى العربية محمد محمود التوبة، محاولة مهمة في هذا الاتجاه؛

فالموقع السياسي الذي شغله المؤلف في الإدارة السياسية الأمريكية مسؤولاً عن الاستشراف الاستراتيجي بعيد المدى، ونائباً لرئس المجلس القومي للاستعلامات في الاستخبارات الأمريكية؛ والمعرفة التي حصّلها خلال إقامته غير القصيرة في بعض الدول الإسلامية؛ وتواتر زياراته إلى بعضها الآخر، وعلاقاته الشخصية مع عدد من الشخصيات الفاعلة والمؤثرة في صوغ الخطاب الإسلاموي وتوجهاته الفكرية والسياسية، كلها عوامل قد مكنته من رسم صورة عن قرب لواقع المجتمعات الإسلامية، ودور الإسلاميين ونشاطهم الاجتماعي، وطموحاتهم السياسية التي صاغت علاقاتهم مع المجتمع والدولة في بلدانهم، ومع العالم الغربي في مرحلة صاخبة وأشد توتراً وعنفاً في تاريخ العلاقة بين العالمين.

في استقصاء الإجابة عن سؤاله الإشكالي سابق الذكر حول مستقبل الإسلام السياسي يعتمد فوللر التحليل السياسي العياني لجملة من تجارب الحركات الإسلامية في العديد من الدول العربية والإسلامية سواء أكانت في موقع السلطة أو في المعارضة، ويُسبَق ذلك بتمهيد طويل يلقي الضوء على الخلفية التاريخية والنفسية التي نشأ عليها الإسلام السياسي، وهو ما يسميه فوللر (التألم الإسلامي من انتكاس التاريخ)، ويقصد بهذا التعبير شعور المسلمين المرير من انتكاسة الحضارة الإسلامية وتحولها من حضارة عالمية رائدة، ودولة إمبراطورية واسعة، إلى منطقة من العالم متخلفة ومهمّشه، ودول مقسمة عاجزة عن رد التحديات التي فرضتها عليها الحضارة الغربية الصاعدة على جميع مناحي الحياة. وهو ما يقوده إلى التركيز على جملة من الأفكار المحورية والفرضيات الأساسية التي يعيد التأكيد عليها مراراً وعلى مدار فصول الكتاب قبل الوصول إلى حكمه على مستقبل الإسلام السياسي.

«للدين والسياسة تاريخ ممتد من محاولات كل منهما استغلال الآخر، ومن الاستحالة أن تتجاهل السياسة قوة دافعة مثل الدين»

وهذه الأفكار والمعطيات تقدم للمسلمين صورة أكثر وضوحاً عن السياسة الغربية والأمريكية في تعاطيها مع الظاهرة الإسلامية بقدر ما تجلي الكثير من الغموض عن صورة الإسلام السياسي وملابساتها في ذهن القارئ الغربي.

تتوفر حركات الإسلام السياسي على قدر عال من البراغماتية تؤهلها للانخراط بالعملية السياسية كلما توسع الهامش الديمقراطي في بلدانها

ومن أهم هذه الأفكار هو ضرورة إدراك الخلفية التاريخية لنشأة الإسلام السياسي، والتي سيكون لها دور كبير في تحديد مستقبله بقدر ما تلقي ضوءاً كاشفاً على واقع حركاته السياسية وتساعد في فهم أيديولوجياته وتقييم ممارساتها. وفهم العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات الإسلامية. (فعندما يحدث الربط بين الدين والسياسة يجتمع حينها اثنان من أكثر مواطن الاهتمام البشري حيوية. وقد يفضي هذا الاقتران للأفضل أو للأسوأ. فكل من الدين والسياسة لهما تاريخ ممتد من محاولات كل منهما استغلال الآخر. وما يحتم هذه العلاقة التي تجمع بينهما استحالة أن تتجاهل السياسة قوة دافعة قوية مثل الدين)، وهو ما استفادت منه حركات الإسلام السياسي في سرعة انتشارها وتوسع شعبيتها، لكنه وضعها في صدام مع الدولة والقوى العلمانية المختلفة الأخرى، وارتباك أمام قبول أو رفض قيم ومفاهيم العلمنة الغربية. فزاد من سرعة تشظيها وانقسامها. (فمنها من سطع نجمه ولفت الأنظار ثم هوى وتلاشى سريعاً كالشهاب) ومنها مازال يتوفر على حيوية التجديد والتكيف والاستمرار كونها (تؤدي وظيفة اجتماعية تنتظر من يقوم بها) في ظل عجز الدولة عن القيام بمسؤولياتها وفشل سياساتها

التنموية، والفراغ الذي تركه غياب المؤسسات المدنية الحديثة والأحزاب التي تتبنى أيديولوجيات مغايرة عن ساحة الفعل السياسي والاجتماعي. الأمر الذي يبقي هذه الحركات قائمة في المستقبل القريب إلى أن يأتي من يقوم مكانها بهذا الدور.

فحركات الإسلام السياسي كما يرى فوللر تشكل طيفاً واسعاً من الأيديولوجيات تتدرج من الأصولية إلى «الجهادية»، وإن ادعت جميعها مرجعية واحدة هي الإسلام. لكن في حقيقة الأمر إنّ لكل من هذه الحركات إسلامها الذي تدعي أنّه الإسلام الصحيح. والكثير من هذه الحركات حديث النشأة ولم يمض على تأسيسها سوى بضعة عقود، وقد نشأت كتعبير عن حالة رفض للفقر والقهر والتهميش، وحاجة اجتماعية للتغير والتمدن والعدالة الاجتماعية والمشاركة السياسية بتدبير شؤون الحياة وتحسين ظروف العيش والكفاف الاقتصادي. وجُلّها يتبنّى قيم ومفاهيم الحداثة الغربية، ومفاهيم الاقتصاد الليبرالي، والديمقراطية، لكن بلبوس وبلاغة إسلامية.

«الشعبية العريضة للإسلاميين مستندة إلى دورهم وهم خارج السلطة، بوصفهم عنصراً جديداً، وغير مجرب في مشهد سياسي متعب وفاسد»

وتتوفر هذه الحركات على قدر عال من البراغماتية السياسية تؤهلها للانخراط في العملية السياسية كلما توسع الهامش الديمقراطي في بلدانها وتراجعت الحالة الشمولية، فيما نشأ بعضها نشأة عُنفيّة أو انحدر البعض الآخر إلى الراديكالية والإرهاب بحكم ظروف القمع والاستبداد و(تحديات العولمة التي تخطو خطوات حثيثة بلكنة أمريكية)، وهذه التنظيمات كما يرى فوللر ستبقى على هامش العالم الإسلامي وستكون مرفوضة حتى من المسلمين أنفسهم رغم التعاطف الصامت معهم من الآخرين، كتعبير عن حالة العداء للغرب وليس تأييداً لمشروعهم أو اقتناعاً

بممارساتهم. ولعل الفكرة المحورية التي يظهرها فوللر في كتابه هي نقده الحاد للسياسة الأمريكية وغطرستها، وطابعها العدواني النفعي وقصير النظر تجاه العرب والمسلمين ودعمها وانحيازها الدائم لإسرائيل. فيحملها المسؤولية التاريخية والأخلاقية عن إدامة الصراع وتفشي العنف وبروز الحركات والأحزاب الراديكالية والتنظيمات «الجهادية» والإرهابية، عبر استمرارها في إفقار تلك البلدان وإهمال مجتمعاتها، ودعمها للأنظمة الشمولية التي ترعى مصالحها رغم كل ادعاءاتها عن دعم الديمقراطية.

لا يخفي فوللر موقفه الوطني تجاه شعبه ودولته، ومسؤوليته كمواطن أمريكي رغم نقده لسياسة بلاده التي شغل منصباً مهماً فيها من قبل. وثمة من يحكم على كتابه باعتباره كتاباً موجهاً للقارئ الغربي، وفيه نقد وتحذير للغرب والسياسة الأمريكية المنتشية بتفوقها الحضاري من مغبة «غفلتها» أو سوء تقديرها لما يجري في الشرق الإسلامي، وما سيفرضه من تحديات مستقبلية على الغرب إن لم يتم احتواؤه واستيعابه أو التصدي له، وربما تمثل الحركات الإسلامية الصاعدة أهم تلك التحديات. فما من حضارة تلتفت جديّاً نحو مناطق ضعفها أو قوة غيرها عندما تكون في نشوة التفوق والقوة، وهذا ما حصل للحضارة الإسلامية من قبل وسرّع من وتيرة انهيارها. وما من حضارة تبقى في مجدها إلى الأبد، وليست الحضارة الغربية «نهاية التاريخ».

ولا يخفي فوللر انفتاحه وتفهمه للعرب والمسلمين وتقمصه الشعوري لمعاناتهم، ومحاولة رؤية العالم بعيونهم. لكنه يدرك أن من كان مرة ضابط مخابرات أمريكي سابق، سيبقى في نظر البعض ضابط مخابرات، وهذا ما يجعل

من كتابه كتاباً إشكالياً قابلاً للتأويل الأيديولوجي في كل الاتجاهات. فثمة من يرى في كتابه رسالة سياسية مشفّرة أو إيحاء مبطناً للإسلاميين يشي بتقبل مشروعهم من قبل الغرب وتيسير وصولهم إلى السلطة فيما لو حققوا جملة من الاشتراطات الغربية والأمريكية رغم نقده لتجارب الإسلاميين الفاشلة وخيباتهم، وانحدار مشروعهم النهضوي إلى طموح سلطوي ضيق، وعدم قدرتهم على إنتاج مؤسسات حكم تجسد القيم الأخلاقية الإسلامية في الدول التي وصلوا إلى السلطة فيها عن الثورة أو الانقلاب العسكري، أو تقديم رؤية اقتصادية أو مؤسسة حكم مختلفة عن رؤية ومؤسسات الدولة العلمانية الحديثة التي يرفضونها باسم «الدولة الإسلامية» التي لم يعرف التاريخ لها نموذجا من قبل.

لكن فوللر يسعى إلى التمييز بين الإسلام كدين يرفض العنف، وكونه ككل دين حاجة إنسانية للإجابة على الأسئلة الوجودية الكبرى، وبين إسلام سياسي يجعل من الدين أيديولوجيا سياسية. ولا يتخذ فوللر موقفاً أيديولوجياً في قبول الإسلاميين أو رفضهم يجعله يصدر حكماً نهائياً على مستقبلهم، إنما يتعامل مع الإسلام السياسي كأمر واقع، ويعاين تجارب الحركات الإسلامية المختلفة وعلى رقعة جيوسياسية واسعة بمنطق التحليل السياسي الاستشرافي، ويضع افتراضات واحتمالات لمستقبل تلك الحركات مشروطة بقدرتها على الإيفاء بحاجات مجتمعاتها الحقيقية، وانفتاحها على الحضارة الإنسانية الحديثة، وتخطي عقدة الهوية، وانشغالها الحقيقي بأزمة الحضارة العالمية، والسعي المشترك نحو تقديم بديل لأزمة الحداثة واختناقاتها. ويمكن لهذه الحركات أن تتجه نحو اليسار لتملأ الفراغ الحاصل فيه، كما يمكن أن تنحاز نحو اليمين لإعادة إنتاج التجربة الشمولية والاستبدادية

التي تقارعها من جديد. ويعتبر فوللر أن تجارب الإسلاميين في البلدان التي وصلوا فيها إلى السلطة من خارج صناديق الاقتراع، في أفغانستان، وإيران، والسودان، مازالت حديثة العهد، ولا تؤهلنا لإصدار حكم نهائي عليها، مع الأخذ بالاعتبار موقف السياسة العالمية المؤثرة تجاه تلك التجارب. لكن عبارة فوللرالشهيرة:(إن واحداً من المحكات النهائية هو الكيفية التي يتصرف بها الإسلام السياسي فعلاً وهو في السلطة... فلا شيء يمكن أن يظهر الإسلاميين بأسوأ صورة من تجربة فاشلة في الحكم)، تعد بمثابة حكم على تلك التجارب. فالشعبية العريضة للإسلاميين كما يرى الباحث مستندة إلى دورهم وهم خارج السلطة، بوصفهم عنصراً جديداً، وذا مبادئ، وغير مجرب في مشهد سياسي متعب وفاسد. وكثير من الأصوات التي يحوزونها تأتي إليهم بوصفها احتجاجات ضد أحزاب فقدت صدقيتها أكثر مما هي أصوت ممنوحة لهم.

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

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

انطلاقاً من فكر النهضة وبعد مضيّ أكثر من قرن على سؤال روّادها الأوائل «لماذا تخلّف 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 التجربتين بنت نموذجها على الأسس الغربية المعروفة».

هذا السؤال المحوري، وما تفرّع منه من أسئلة تتناسل من بعضها، هي مكنون 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.

صدر الكتاب عن الشبكة العربية للدراسات والنشر- بيروت / ٢٠١٥

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 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 قادته 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 مرذولة، 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؟

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

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 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 والأيديولوجي عن الخلفية النظرية والعمق الفكري، إضافة إلى أن القضايا السياسية والأيديولوجية 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 والعادات والاجتهادات البشرية مع مرور الوقت قداسة لا تقل عن قداسة النص ذاته، بل قد تنوب عنه أو تذوب فيه!

جاسم سلطان

لذلك أطلق سلطان على جملة مساءلاته «الأسئلة المربكة» لأنّه 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 سيترك أثراً بيّناً 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.

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

ألم يقل حسن البنا «نحن الإسلام أيّها الناس، فمن فهمه على وجهه الصحيح فقد عرفَنا 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 أنّه 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 يقرّرها 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 وتطوّر مفهومها 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 سمّاه «رحلة الغرب مع فكرة الدولة»، بدءاً من اليونان و«دولة المدينة» في أثينا وفكرة الديمقراطية، مروراً بالجمهورية الرومانية التي

أطلق سلطان مشروع «إعداد قادة النهضة» بداية العام ١٩٨٤

أتاحت المشاركة وحضور العامة على سطح الحياة السياسية مقابل الأشراف، حتى الفكر الأوروبي الحديث بروّاده وعلومه ومناهجه الفلسفية والوضعية، مع أنّها أصبحت مقروءة ومعروفة، ليدلّل من كل ذلك أنّ الفكر الغربي الحديث، وأنواره وفتوحاته العلمية على مختلف الصعد والذي تطعّم 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 المقاربة 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 الإمكانات البشرية ودم المسلمين وغيرهم.

يؤكد سلطان أنّ صورة الدولة الإسلامية الزاهية غير موجودة إلا في مخيال الجماعات الإسلامية و«أنّ الإسلام لم يأتِ بنظام محدّد للحكم، وإنّما 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»، وإن تبنيه من قبل المؤسسين لهذه الجماعات ليس أكثر من يوتوبيا خلاصية ولحظة حالمة رفعت

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

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 وتفاصل 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 والاغتراب فيه، وإلى التفكّر والتفاكر والعقل والتعقل والكف عن إنتاج التجارب الفاشلة وإنتاج الدول الفاشلة؛ «الدول القاتلة» كدولة طالبان أو دولة «الإسلام في العراق والشام» داعش» ومثيلاتها، و»أن يصبح العالم مسرح دعوة إنسانية تسع كل البشر وكل المخلوقات، وأن 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؟

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

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 وأوليفييه روا، 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 إسار 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 وكأنّه 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.

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

فالكتاب الموجه أصلاً للقارئ الفرنسي والقائم على الاعتراف بالآخر وتقبل اختلافه الثقافي، والتعامل مع الحركات

الإسلاموية 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 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 أُخرجت 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 تقلل تلك الملاحظات من أهمية كتاب فرانسوا بورجا بقدر ما تثبت أهميته وتثير النقاش حوله بما يقدمه من رؤى مختلفة ورصد وتوثيق للظاهرة الإسلامية في دول شمال إفريقيا التي تناولها المؤلف بشكل تفصيلي منذ النشأة، رغم أنّها لا تخرج إلا جزئياً عن الصبغة العامة للإسلام السياسي؛ بسبب طول فترة الاستعمار الغربي لدول المغرب العربي وتأخر استقلالها، وبعدها النسبي عن التأثر 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 والمحركة 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

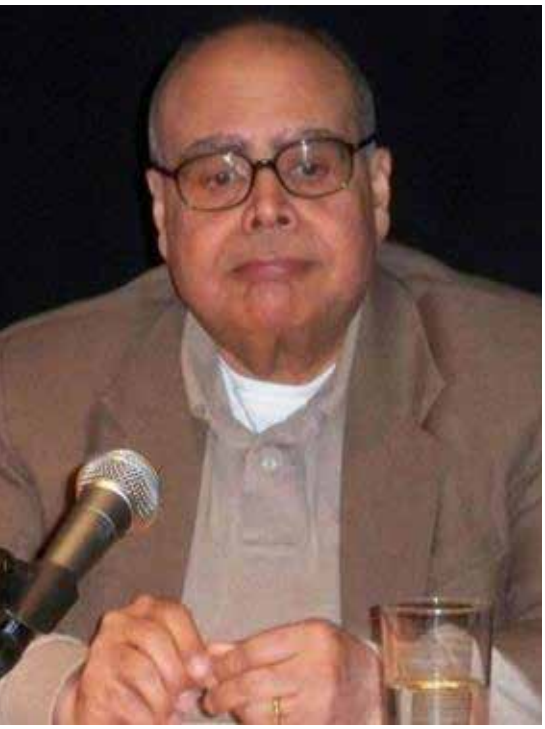
غلاف الكتاب

تصل أحياناً إلى حد التناقض والتصارع على مستوى الفعالية والحركية السياسية، كما يشير نصر حامد أبو زيد في تقديمه لترجمة الكتاب.

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 وتعددها؛ «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



نصر حامد أبو زيد

ياسين، وضد السلفية 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 يشاركهم 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.

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

ويذهب بورجا إلى القول إنّ 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 وبدرجة أقل في المغرب وليبيا، يذهب بورجا للوقوف على أسباب هذا الانتشار إلى تشريح 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 الانتلجنسيا 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 بأنّها 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 أنتجتها سياسة التعريب القومي، مع لفحة رياح الثقافة المشرقية التي حملها المدرسون الموفدون من دول المشرق أو الطلبة العائدون منها مثل؛ الغنوشي، والإسلاميين المتشبعين بأفكار الإخوان المسلمين وحسن البنا 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 المديني وساحة

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

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.

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 وشرعنته بتأويل المرجعية الإسلامية من قبل هذه التنظيمات حسب مقتضى الظرف، وهو ما يترك سؤال الديمقراطية والعلمانية والحداثة في المجتمعات العربية والإسلامية سؤالاً معلقاً، كما يجعل رهانات بورجا على قدرة الإسلام السياسي على تخطي قوقعته والانفتاح على العصر وقبول قيم الحداثة الغربية التي تؤهله لوراثة الأنظمة

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

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 وأماني. فالأنظمة القومية التي يصفها بروجا بالعلمانية تشترك مع الإسلام السياسي بالجذر 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 يعاديها الإسلام السياسي وما موقفه من المرأة التي لا تقبل بمفاهيمه وأيديولوجيته.

وفي النهاية لا بد من الاعتراف أنّ الأحداث اللاحقة قد أكدت أنّ 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.

«الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين».. التطرف الديني إلى أين؟

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

تبدو ظاهرة الإسلام السياسي اليوم وعلى ضوء صعود نجم تنظيماته الحركية الأكثر عنفاً ودموية وفي عصر العولمة وثورة الإنفوميديا وتطور وسائل التواصل الاجتماعي وعصر الصورة، وبعد الانتفاضات التي طالت «استقرار» العالم العربي والإسلامي بغير مكان وكأنّها ظاهرة حادثة طارئة، إلا أنّ المتبصر في تاريخ نشأتها وظروف تكونها التاريخي لا تأخذه الدهشة والاستهجان باعتبارها ظاهرة مفاجئة.

في هذا السياق، يعد الباحث والمؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل واحداً من أعلام الفكر العربي المعاصر الذين تنبّهوا لخطورة تلك الظاهرة ووقفوا على أسبابها وحذّروا من كارثية نتائجها في وقت مبكر، إذ أفرد لها عدداً من كتاباته ومؤلفاته الكثيرة؛ حيث أشار في كتابه «الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين» إلى أنّ ظاهرة «الإسلام السياسي» قد اجتاحت العالم العربي منذ أوائل السبعينيات، وباتت في التسعينيات تعد من أخطر الظواهر التي تواجهها البلاد العربية، ومكمن خطورتها، كما يقول، أنّها تهدف إلى إعادة صياغة المجتمعات العربية، وفقاً لنموذج إسلامي برؤية ضبابية، وصورة عن «دولة الخلافة» لا توجد إلا في ذهن ومتخيل أصحابها أصلاً.

«مكمن خطورة الإسلام السياسي أنّه يهدف إلى إعادة صياغة المجتمعات العربية وفقاً لنموذج إسلامي برؤية ضبابية»

ويشير إسماعيل أنّ الأكثر خطورة في الأمر هو اتخاذها العنف المسلح للوصول إلى السلطة قسراً كوسيلة لتطبيق تصورات تجنح إلى الماضوية وتفتقر إلى النضج والواقعية، «فالجدل حول الخلافة منذ وفاة الرسول، عليه السلام، إلى حين ألغاها الزعيم التركي كمال أتاتورك العام ١٩٢٤ لم يُحسم يوماً إلا بسفك الدماء، وأنّ استشراء هذه الظاهرة وانتشارها بين الأميين وأنصاف المتعلمين يعكس ما وصل إليه العالم العربي من تردٍ سياسي وإفلاس اقتصادي اجتماعي وعجز فكري، كما يكشف عن هشاشة الأيديولوجيات السائدة وإخفاقها في التماس الحلول لمشكلات الواقع المتفاقمة».

كتاب المؤرخ محمود إسماعيل الذي جعل بابه الأول تحت مسمى «أدلجة التراث» والذي يقوم على عرض ونقد كتاب المفكر المصري محمود أمين العالم «الوعي والوعي الزائف» أساساً ومنطلقاً، يشكل وثيقة تاريخية مهمة وشهادة واقعية تعكس صورة الساحة السياسية والفكرية بتياراتها المختلفة، وتعرض الواقع السوسيوثقافي المصري كونه الرحم الذي احتوى الفكر الأصولي السلفي وولدت منه أولى تنظيماته الحركية ممثلة بحركة «الإخوان المسلمين» أولاً وحركات الإسلام الجهادي التي تفرعت منها في وقت لاحق.

الباحث والمؤرخ المصري الدكتور محمود إسماعيل

وهو إذ ينوه منذ البدء أنّ «أدلجة التراث» تعني انسياقاً مع مفهوم «الأيديولوجيا» الذي عمل المفكر المغربي عبدالله العروي على تأصيله في كتابه «مفهوم الأيديولوجيا» واجتهد الكاتب بتعريبه في ضوء التراث العربي الإسلامي بما يقابل «الدعوة» «والتي تعني مجموعة الرؤى والتصورات ومنظومات الأفكار والسياسات التي تبنّتها أحزاب المعارضة في الإسلام بقصد تطبيقها إذا ما وصلت إلى السلطة»، وموضحاً أنّ استخدامه

هذا المصطلح الضبابي كان للدلالة على القراءات الخاطئة للتراث التي تضبب المعرفة وتصادر عليها نتيجة وقوعها في منزلق الأدلجة في قراءة التراث رغم اختلاف مشاربها الفكرية ومناهج بحثها وتطلعاتها السياسية. فالتراث، كما يرى المؤلف متفقاً مع رؤية ومنهج سلفه محمود أمين العالم، «ليس تراكمات الماضي وحسب بقدر ما هو قراءتنا وموقفنا منه وتوظيفنا له»؛ حيث يفقد التراث زمنه ويقفز إلى زمن قراءته، أي سياق الحاضر والمستقبل، وبناء على ذلك فقد قسّم خريطة التوجهات الفكرية حسب رؤيتها للتراث إلى ثلاث اتجاهات رئيسية رغم ما فيها من تفاوت بين أقطاب كل تيار لكنها تتفق في المنطلقات والنهج وتصل إلى نفس الأحكام في النتائج:

اتجاه سلفي ذو نزعة دينية تتخذ من العودة إلى التراث بمفهومه الديني الضيق -بحكم اقتصارها على الجانب السني وحسب-معياراً أساسياً لتقييم الحاضر والتطلع إلى المستقبل، ولا يختلف قديم هذا الاتجاه عن جديده، فكلاهما يجعلان من المستقبل صورة ذهنية للماضي المتخيل في أزهى ألوانه، وإن كان التيار الجديد «أكثر إلماماً وإحاطة بعلوم الغرب وفكره، وأكثر اقتداراً على تجميل وجه السلفية المجعد»، ويحكم المؤلف على نهاية هذا التيار إلى العدم بحكم فقره الفكري وجهله بتراث الإسلام وتاريخه وسماحة عقيدته، وبحكم تحديه للعالم أجمع باعتباره دار جاهلية تستوجب جهاد السيف، ولا تستثنى من ذلك حتى دار الإسلام نفسه.

«الأكثر خطورة تبنّي العنف المسلح للوصول إلى السلطة كوسيلة لتطبيق تصورات تجنح إلى الماضوية»

اتجاه علماني ليبرالي: ينتمي أقطاب هذا التيار في المجمل إلى الفلسفات والمنهجيات الغربية كالهيغيلية والبنيوية والظاهراتية والفرويدية والوضعية المنطقية وغيرها، ويجمعهم تصديهم للسلفية ودفاعهم الانتحاري عن العقل

والعقلانية والمنهج العلمي ضد الخرافة والهوس الديني والتخليط الفكري.

كما يجمعهم تبنّيهم لفكر التنوير الغربي وانفتاحهم على الثقافة الغربية بشكل عام مع إلمام معقول بالتراث الإسلامي؛ لكن مواقف تيارات هذا الاتجاه من التراث ظلت تتراوح بين الانتقائية والتوفيقية والرفض، الأمر الذي حال دون مقدرة هذه التيارات على تقديم رؤية نقدية شاملة للتراث تؤسس مشروعاً فكرياً نهضوياً متكاملاً بقدر ما قدمت محاولات نقدية للعقل العربي وتجديده. لكن هذا النقد مع رفض التبعية الابيستمولوجية للغرب وفكر الاستشراق عند بعض أقطابه أو الاندفاع بنزعة تغريبية عند البعض الآخر، قد أوقع بعض أقطابه في موقع تكريس السلطات الديكتاتورية والتسلطية من منطق عدائها للسلفية والأصولية. ويخلص الكاتب إلى القول إنّ «الليبراليين العرب إنّما يسهمون على المدى البعيد في تكريس السلفية أو التبعية للغرب.. وإنّ أسهم بعضهم آنياً في مناجزة تيارات الهوس الديني المتطرف».

«يدخل المؤلف إلى نقاش قضية محورية في التراث العربي الإسلامي وهو مفهوم الدولة في الإسلام أو الدولة الثيوقراطية»

اتجاه علماني تقدمي بوجه عام ماركسي على وجه الخصوص: وينقسم بدوره إلى عدة تيارات لكنها غير متباينة على الصعيد المعرفي من حيث الرؤية والمنهج والغاية من دراسة التراث؛ إذ يجمعها اقتناعها بجدوى المادية الجدلية والتاريخية كمنهج وأداة بحث، والباحث محمود إسماعيل واحد من أصحاب هذا الاتجاه، لذلك يقول فيه إنّه «رغم الحصار المفروض على المفكرين الماركسيين من قبل النظم الثيوقراطية والعسكرية، وبرغم مواصلة نضالهم في السجون والسراديب والمهاجر، كانوا أكثر إنجازاً في الحقل المعرفي عموماً وفي حقل التراث بشكل خاص».

وما يميز هذا الاتجاه، كما يقول، أنّه يرى إلى التراث من منظور إنساني باعتباره جزءاً من التراث الإنساني، وحلقة من حلقاته تأثّر بما قبله وأثّر بما بعده، وفي ذلك رفضٌ لدعاوى الخصوصية التي جنحت نحوها الاتجاهات السابقة الذكر من سلفية وعلمانية ليبرالية، «وأن القوانين العامة للمادية الجدلية والتاريخية قمينة باستيعاب أية معطيات بل إنّ ما يبدو خصوصياً يمكن أن يفسر في إطار تلك القوانين العامة نفسها».

من هذا المدخل التأسيسي يدخل المؤلف إلى نقاش قضية محورية في التراث العربي الإسلامي وهو مفهوم الدولة في الإسلام أو الدولة الثيوقراطية باعتبارها قضية خلافية كبرى وخاصة بعد تنامي قوى الإسلام السياسي التي تتبنى الدولة الثيوقراطية وتعتبرها الغاية الأساسية من «جهادها» وتحاول التدليل على وجهة نظرها استناداً إلى النصوص المقدسة والواقع التاريخي في آن.

ويخلص الكاتب بعد الإسهاب الطويل واستعراض العديد من الآراء والحوادث التاريخية في هذا الصدد إلى أنّ الدولة في الإسلام ما زالت مفهوماً خلافياً يعجز الذين تبنوا هذا المفهوم عن تحديد أساسياته في الفكر السياسي الإسلامي، أو في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتضرب معظم تصوراتهم في وهم الخيال، فيما تشذ بعض التصورات المستنيرة نحو الفهم العلماني للدولة تأسيساً على استقراء الواقع التاريخي؛ فمفهوم «الحكم في الإسلام» قد عبّر عنه القرآن الكريم بلفظة «الأمر»، «وقد فهم الصحابة وخاصة أبو بكر وعمر، رضي الله عنهما، هذا المعنى وقالا به، وكلها نصوص تشي بتأكيد الطابع الزمني للحكم».

«اللافت في دراسة إسماعيل رغم صرخته التحذيرية من خطر التطرف الديني هو رؤيته التفاؤلية للمستقبل»

ويشدّد إسماعيل أنّ ما سبق يؤكد أنّ الحكم في الإسلام ذو طابع زمني، «ولو كانت المسألة تتعلق بصميم الدين، لحكم النص فيها بقطع وحسم، أما أن يترك «الأمر» شورى بين المسلمين فيؤكد نفي المفهوم الثيوقراطي».

ولعل في تفسير الكاتب لنشوء واستشراء حركات الإسلام السياسي، التي أفرد لها فصلاً مهماً من كتابه عنونه «ظاهرة التطرف الديني إلى أين»، تفسيراً إضافياً لهذا الموضوع الشائك؛ فيقول إنّ ظاهرة التطرف الديني حقيقة شهدتها المجتمعات الإسلامية منذ صدر الإسلام، «حيث نشأت الفرق والمذاهب عاكسة صراعاً اجتماعياً وسياسياً، وتباينت تأويلات النصوص الدينية ما بين تطرف واعتدال حسب الظروف التاريخية وبما يخدم أهداف القوى المتصارعة سياسياً، مؤكداً أنّ مسألة الخلافة والإمامة كانت في مقدمة وصلب تلك المشكلات وما زالت كذلك حتى اليوم.

وإذ يتبنى المؤلف «التاريخانية» منهجاً علمياً لتحليل تلك الظاهرة فإنّه يخلص من خلاله إلى القول «بارتباط ظاهرة التطرف الديني خصوصاً والفكري بشكل عام، بالصراع بين البرجوازية والإقطاع»؛ رابطاً التطرف بنمط الإنتاج الإقطاعي مدللاً على ذلك بأنّ الظاهرة تخف أو تذوب في أحضان الصحوات البرجوازية التي شهدها العالم الإسلامي، «أما طغيانها على معظم التاريخ الإسلامي فيرجع إلى أزمة البرجوازية وعجزها عن إنجاز تحول رأسمالي يسفر عن حركة إصلاح ديني» على غرار الغرب.

ويمثل الكاتب على ذلك من تاريخ مصر القديم والمعاصر وما تناوب على هذا التاريخ من لحظات نهوض وتنوير أو تطرف وانتكاسات وصولاً إلى ثمانينيات القرن الماضي الذي شهد

تفجّر ظاهرة الإسلام السياسي بحكم تفاقم الأزمة الاقتصادية الاجتماعية بفعل سياسة الانفتاح الاقتصادي، وهيمنة بعض القيادات الأصولية على النشاط الاقتصادي والمالي، وتعاظم خطر التيارات الدينية المتطرفة في التسعينيات مستفيدة من المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية مثل انهيار المنظومة الاشتراكية التي أدت إلى إضعاف القوى الاشتراكية العربية والمحلية، وحرب الخليج التي شكلت انتكاسة للأحزاب القومية، وتعاظم تأثير الثورة الإسلامية الإيرانية وتبنيها مبدأ تصدير الثورة ودعمها الحركات الأصولية بالمال والسلاح بعد أن خلت لها الساحة السياسية.

اللافت في دراسة المؤرخ إسماعيل هذه، ورغم صرخته التحذيرية من خطر التطرف الديني وفعل تنظيماته الجهادية المدمر للدولة والمجتمع والفكر في آن، هو رؤيته التفاؤلية للمستقبل رغم هول الكارثة؛ إذ يرى أنّ ظاهرة التطرف الديني «ظاهرة عابرة في تديّن المصريين المعتدل المتسامح ولسوف يختفي التطرف باختفاء الظروف التي أفرزته»، وأنّ محاولة إحياء الماضي وإلباسه الحاضر والمستقبل منافٍ لقوانين التاريخ؛ «فقوانين التاريخ كفيلة باحتواء «الماضوية»، وأن عجز تلك التيارات عن فهم الجوهر الحقيقي للدين ورسالته «سيحكم عليها بالإعدام»، ومع ذلك يُبقي الكاتب السؤال مفتوحاً: كيف يمكن تحاشي الكارثة؟ أو ما الحل نحو تحجيم القوة المتنامية لتلك التيارات؟

هكذا أثرت الحركات الإسلامية على الاستقرار السياسي في العالم العربي

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

أعادت أحداث العنف التي شهدها العالم مؤخراً والتي ارتبطت باسم التنظيمات «الجهادية» الظاهرة «الإسلاموية» إلى صدارة الاهتمام من جديد. واستأثرت دراسة الحركات الإسلامية بنصيب وافر من النتاج الفكري في العقود الثلاثة الأخيرة، سواء عبر المبادرات البحثية الفردية، أو من خلال المؤسسات الإعلامية ومراكز الأبحاث العربية والدولية المتخصصة.

وفي سياق هذا الاهتمام المتزايد يأتي كتاب «الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي» الصادر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية عام ٢٠٠٢. وتأتي أهمية الكتاب من كونه يقدم إحاطة شاملة حول تجربة الحركات الإسلامية سعياً نحو فهم ملابسات نشأتها، وتقييم تجربتها، ورصد أثرها، واستشراف مستقبلها. ومن كونه عملاً جماعياً شارك في إعداده عدد من الأكاديميين المتخصصين في الدراسات الإسلامية؛ حيث ساهم كل باحث منهم بتغطية جانب من تلك التجربة من زاوية تخصصه ورؤيته على مدار ٦ فصول متكاملة.

«إن المشروع الحضاري الذي يستحق اسمه لا يمكن أن يقوم إلا بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي»

فقدم الباحث عبدالوهاب الأفندي في الفصل الأول «النشأة والمدلول وملابسات الواقع» استعراضاً للظروف والمتغيرات المحلية والعالمية والتحديات الجديدة التي ألقت بظلالها على الواقع الإسلامي، وشكلت الخلفية التاريخية التي

ساهمت في ظهور الحركات الإسلامية من واقع أزمة مختلفة نوعياً عن كل الأزمات والانتكاسات السابقة التي مرت بها الأمة.

فلم تتزعزع ثقة الأمة بنفسها كما زعزعتها فترة الهيمنة الأوروبية، وصدمة الحداثة الغربية، وتجربة الاستعمار الجديد. وقد ناقش الأفندي عدداً من الآراء والقراءات التي تصدت لتعريف الحركات الإسلامية وأسباب وملابسات ظهورها وفهم الظروف التي مهدت ورافقت نموها وانحرافها عن الدور الذي رسمته لنفسها. وخلص إلى أنّ «الحركات الإسلامية» هي: تلك الحركات التي تؤمن بشمولية الإسلام لكل نواحي الحياة والتي تصدت لما تراه جهداً لازماً لتأكيد هذه الشمولية في وجه تراخي المجتمع وتقصير القيادات ومكايد الأعداء، وتدعي لنفسها دور القيادة الأخلاقية للمجتمع.

غلاف كتاب «الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي»

ويُفسِر انتشارها في الأرياف وهوامش المدن، والخلفية الاجتماعية لكوادرها ومؤيديها؛ أنّها نشأت من أزمة مزدوجة: أزمة العلاقة بين «العلمانية الواقعية والإسلامية النظرية» التي تعيشها هذه المجتمعات، والأزمة الاجتماعية الاقتصادية التي أفضى إليها استبداد الدولة وفشل سياساتها التنموية وعجزها عن مواجهة التحديات الخارجية.

وقد أدى تراجع دور قوى «الحداثة العلمانية»، الليبرالية منها والاشتراكية والقومية، إلى ترك فراغ كان لابد أن يُملأ، ووظيفة اجتماعية لابد أن تجد من يتصدى لها. الأمر الذي يؤكد أنّ الحداثة التي رفضتها تلك الحركات قد تركت ميسمها عليها، فهي نشأت في كنف الحداثة وأزمتها، واستجابة لتحدياتها ورد فعل عليها. وأرادت إيجاد مخرج من تلك الأزمة

لكنها انتهت إلى أزمة خلقتها هي بوجودها وعجزها عن تحقيق الحسم.

تشكل أطروحة حسن حنفي في الفصل الثاني «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة» استمراراً منطقياً لسابقه بتأكيده على أنّ الدين كان باستمرار وسيلة للتغيير السياسي والاجتماعي والثقافي، وحركة اجتماعية تعبر عن المضطهدين والمهمّشين ضد قوى الطغيان، ووسيلة لتحرير الأوطان وتوحيد الثقافات. ويرى حنفي أنّ ثمة ثلاثة جذور للإسلام السياسي: جذر قديم يتمثل في الحركات السياسية والفكرية الإسلامية القديمة، سواء نشأت في كنف الدولة أو في معارضتها، وهي كلها نشأت في أجواء السياسة أو بدوافع وغايات اجتماعية سياسية، وجذر حديث تمثل في حركة الإصلاح الديني التي قامت بدافع سياسي كرد فعل على ضعف الخلافة العثمانية ثم انهيارها وعلى احتلال أراضي الأمة وتجزئتها ورداً على تخلف الأمة عن المدنية الحديثة، وخرج معظم الحركات الوطنية من عباءة الإصلاح الديني لكنها انحدرت إلى السلفية بعد فشل تجاربها، ومن هذا الجو المشبع بالروح السلفية تشرب حسن البنّا أفكاره وأنشأ جماعة الإخوان المسلمين، الذي خلفه سيد قطب في قيادتها. وجذر معاصر تمثل في فشل دول الاستقلال الوطني «الحديثة» في القيام بمسؤولياتها الدفاعية والسياسية والتنموية وتأرجح وتوتر علاقة تلك الحركات مع حركات الضباط الأحرار، وتبدل مواقعها ما بين المشاركة السياسية في السلطة أو السجون والمعتقلات.

«يجب التمييز بين العنف كأسلوب طارئ تقتضيه بعض الظروف وبين كونه جزءاً من منهج الحركة وأيديولوجيتها»

ومن تضافر هذه الجذور الثلاث، تشكلت شعارات الإسلام السياسي حسب واقع الحركة في كل حال، وهي شعارات سلبية أكثر منها إيجابية وتدل على قدر كبير من الغضب

والرفض، والهروب إلى البديل، والبحث عن المنقذ. وتجلت تلك الشعارات في «الحاكمية» و«الإسلام هو البديل» و«الإسلام هو الحل» و«تطبيق الشريعة الإسلامية»، وهي شعارات تعبر عن تأزم الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتذبذب نشاط تلك الحركات وشعاراتها ما بين المشاركة السياسية والعنف من خلال جدل الشرعية واللاشرعية التي حددت علاقاتها مع النظم السياسية القائمة، نظراً لحداثة المجتمعات الإسلامية بالتجربة الديمقراطية.

«يبني حسن حنفي أطروحته بتأكيده أنّ الدين كان وسيلة للتغيير السياسي والاجتماعي والثقافي»

ومن هذا الجدل يستشرف حنفي صورة مستقبل الحركات الإسلامية ما بين مزيد من العنف الهدام وبين برنامج يبني ولا يهدم، يحاور ولا يستبعد، ويقوم على توسيع المشاركة السياسية المشروطة بالديمقراطية.

تحت عنوان «التطرف والاعتدال لدى الحركات الإسلامية» يناقش عماد الدين شاهين الأسباب والدوافع التي حدت ببعض الحركات الإسلامية لتبني العنف وسيلة ومنهجاً لتحقيق أهدافها، والجهاد طريقاً لمناهضة ما تسميه الدول الكافرة ومجتمعات الجاهلية. في حين سارت شقيقاتها على نهج الوسطية والاعتدال وتحولت إلى العمل السياسي أو العمل الاجتماعي الإصلاحي وقبلت المشاركة السياسية على أسس الديمقراطية وصناديق الاقتراع.

ويشير شاهين إلى أنّ «التطرف ليس الدين، ولا يقتصر على الحركات الإسلامية وحدها، فثمة تطرف علماني وتطرف حكومي كذلك». كما أنه لا بد من التمييز بين التطرف الفكري الذي يعتبر من طبيعة الحركات التغيرية وثقتها بصحة أفكارها، وبين العنف والعمل المسلح من أجل فرض فكر ما على الآخرين

أدى تراجع دور قوى «الحداثة العلمانية» إلى ترك فراغ كان لابد أن يُملأ

بالقوة العارية. كما يجب التمييز بين العنف كأسلوب طارئ تقتضيه بعض الظروف وبين كونه جزءاً من منهج الحركة وأيديولوجيتها المنظمة.

ويخلص شاهين إلى أنّ جذور التطرف لدى الحركات الإسلامية المعاصرة تكمن في فكر سيد قطب؛ الذي نشأ من عذابات السجون والقهر، وتلقفته فئة من الشباب المهمّش؛ كتعبير عن نقمتها ووسيلة لتغير واقعها المرير في الدول الناشئة بعد الاستقلال، والتي تبنت النموذج «الكمالي» التركي مع تفاوت في تطبيقه بين بلد وآخر؛ حيث يتناقض هذا النموذج الذي فُرض بالقوة والعنف في علمانيته وتسلطه مع النظام الإسلامي. وقد وجد قطب أنّ المهادنة مع هذا النموذج والسكوت عليه سيمنح الدولة الشرعية التي تحتاجها ويرسخ دعائمها، لذا فقد دعا إلى إزالتها بسائر أنواع القوة وإقامة النظام الإسلامي. وهذه القطبية الحادة بين عنف الدولة وعنف المعارضة لن تفضي إلا إلى مزيد من العنف.

يناقش أحمد الموصللي في الفصل الرابع «رؤية الحركات الإسلامية لمفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية في العالم العربي»، ومدى ملاءمة الفكر الإسلامي المعاصر للديمقراطية والتعددية من خلال استعراض الخطابات الإسلامية المعاصرة حول هذا الموضوع من جهة، وما تروجه وسائل الإعلام ومراكز الأبحاث الغربية حوله من جهة ثانية. ويخلص إلى أنه ورغم المرجعية النصية المشتركة والشعارات المتماثلة في خطاب الحركات الإسلامية، إلا أنه كان هناك دائماً في فكر الحركات الإسلامية خطابان متزامنان: خطاب استئصالي استبعادي وهو لا يقتصر على تلك الحركات وحدها فقط، بل تمارسه أغلبية الأنظمة «العلمانية» في العالم الإسلامي، وخطاب استيعابي

«يرى جرجس أنّ السلطات الاستبدادية قد سدت منافذ الحياة السياسية أمام المعارضة الإسلامية وغيرها»

شاهين: جذور التطرف لدى الحركات الإسلامية المعاصرة تكمن في فكر سيد قطب

ينفتح على مفاهيم التعددية والديمقراطية وقبول الآخر، ويدعو إلى توسيع المشاركة وتوسيع دائرة الحريات السياسية.

إلا أنّ بروز الحركات «الجهادية ذات الخطاب الاستئصالي الاستبعادي على الساحة السياسة ودور النظم السائدة ووسائل إعلام مراكز القرار الغربي في إظهاره واستثماره لصالحها قد غيّب الخطاب الآخر ودفعه إلى الظل. ولا بد من البحث دائماً في الظروف التي تفضي بالخطاب الأصولي إلى التشدد والاستبعاد أو المرونة والاعتدال.

ينطلق فواز جرجس في الفصل الخامس في معالجة «دور الحركات الإسلامية في الاستقرار السياسي في العالم العربي» من العلاقة السببية ما بين طبيعة النظام القائم ودور قوى المعارضة وسلوكها. فالمعارضة امتداد طبيعي للثقافة والسلوك السياسي السائد في بلد معين وتعبر خير تعبير عن نوعية العلاقة وطبيعتها بين الدولة والمجتمع.

ويرى جرجس أنّ السلطات الاستبدادية قد سدت منافذ الحياة السياسية أمام المعارضة الإسلامية وغيرها، وبادرتها العنف ودفعتها نحو العمل السري والانقلابي والتآمري، مما زاد في غطرسة قيادات الحركات الإسلامية بعد شعورها بالتمكن والقوة فازداد خطابها عنفاً وتصعيداً وتحولت من رد الفعل إلى المبادرة والفعل، مستفيدة من ضعف شرعية النظم وفشل مشروعات التنمية في معظم الدول العربية.

«السيد: القول بتطبيق الشريعة شعار احتجاجي لا يصلح برنامجاً للوصول إلى السلطة»

وقد تغلبت إرادة القوة والسيطرة على منطق التعايش السلمي في تعاطيها وتعاملها مع النظم القائمة، بل ذهبت إلى تهديدهم وتكفيرهم وتحدي المنظومة العالمية بشكل انتحاري

ودون حساب أي عواقب. وهذا الإقصاء المتبادل هو ما يفضي إلى عدم الاستقرار السياسي، واستمرار دوامة العنف، ومنع أي عملية تحول ديمقراطي ما لم تنجح الحركات الإسلامية بفك ارتباطها مع التيارات «الجهادية»، وتعلن صراحة رفضها للآليات والوسائل الدموية التي تستخدمها، وتجعل من الاهتمام بهموم المواطن الحياتية وبناء مجتمعات أكثر صلابة وثقافة وقدرة على مواجهة الاستبداد السياسي عملاً أهم من انتهاز نتائج المواجهة بين»الجهاديين»والنظم القائمة للوصول إلى السلطة، وأن تعيد النظر في أفكارها ومناهجها وتستفيد من تجارب غيرها وتكف عن تكرار التجارب الفاشلة.

يقدم رضوان السيد في الفصل الأخير استخلاصاً حول «مستقبل حركات الإسلام السياسي في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية» انطلاقاً من مراجعة وجهات النظر التي تنبأت بقرب نهاية الحركات الإسلامية، بحكم فشلها في الوصول إلى السلطة بالقوة في أي بلد بعد التجربة الإيرانية وتكرار تجاربها المأساوية الفاشلة، وبحكم أنّ القول بتطبيق الشريعة شعار احتجاجي لا يصلح برنامجاً للوصول إلى السلطة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مستقبل سياسي للحركات الإسلامية.

«تجذرت الحركات الإسلامية في الواقع العربي والإسلامي إلى حد لا يمكن معه تصور اختفائها أو تراجعها»

ويسعى السيد لتوسيع دائرة الحكم من خلال مراجعة الأصول الفكرية والثقافية لتلك الحركات باعتبارها ليست حركات سياسية فحسب، بل هي حركات إحيائية ذات صبغة دينية قبل أن تصبح السياسة من أولوياتها. وقد تأرجح فكرها وممارساتها ما بين الرفض المطلق إلى المهادنة فالتكيف والقبول مع المتغيرات العالمية الكبرى وكرد فعل عليها أو استجابة لها في كل مرة، وأنّ الحركات الإسلامية قد تجذّرت في الواقع العربي والإسلامي إلى حد لا يمكن معه تصور اختفائها أو تراجعها في المدى المنظور.

لكن ذلك رهن بقدرة الفكر الإحيائي الذي تحمله تلك الحركات على التحول من فكر هوية إلى فكر انتماء، وعلى التحرك من الهوية العقدية سريعة التأزم والانكماش إلى الانتماء الحافظ للمشروع عن طريق المشاركة بالعالم. فلم يعد من الممكن اليوم الاستمرار بالحديث عن الغزو الثقافي أو عن المشروع الحضاري العربي أو الإسلامي؛ فالمشروع الحضاري الذي يستحق اسمه لا يمكن أن يقوم إلا بالمشاركة في العالم الثقافي والسياسي الواقعي، وبالإسهام في تغيير العالم وتقدمه، ولم يعد من الممكن تصور وجود جزر معزولة في عصر العولمة.

لكن يبقى السؤال الأهم: هل تمتلك حركات الإسلام السياسي في الأصل مشروعاً نهضوياً يحمل في طياته عناصر تغيير حقيقي؟

«يثرب الجديدة»: الإخوان المسلمون بين منعطفين

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

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 وتحكّمت بها؟ هل ثمة مخرج من عتمة الواقع العربي ودوامة العنف إلا عبر الحوار؟ وهل في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة ثوابت تمكّن من إقامة حوار علماني إسلامي يرسي 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 العُنفيّة 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 العُنفي وأيديولوجياته، واستقصاء ثوابته

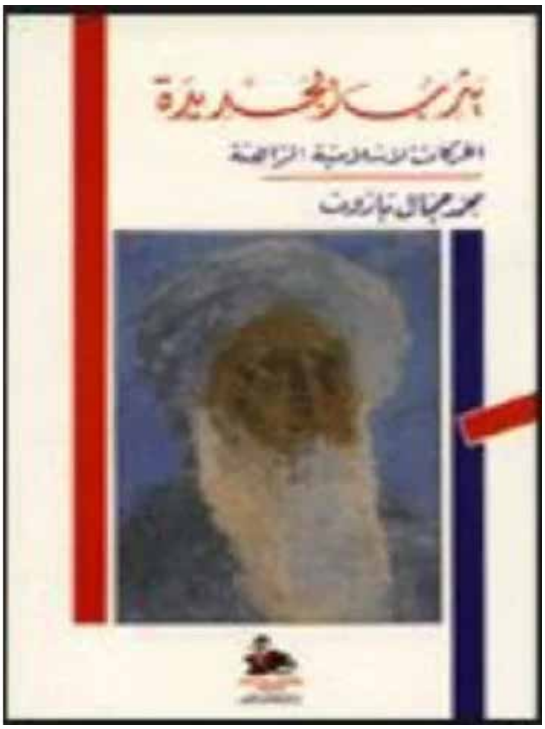
«كيف تحول الإخوان من نظرية «تطبيق الشريعة» إلى «الحاكمية للّه»؟ وما التناقضات ما بين هاتين النظريتين؟»

ومتغيراته و»مبرراته»، والدعوة إلى علمنة جديدة يرى أنّها قد تكون المخرج الوحيد من قطبية التناقض المدمرة تلك، عبر حوار علماني إسلامي يتجاوز خطاب الفَهمين المتطرفين «العلمانوي» و»التكفيري» للعلمانية، بحيث «تتجاوز فيه النخبة الحديثة تسويق أيديولوجيات الدولة المستبدة وتكف عن التذرع «بحداثتها» وإن كانت نسبية، وتتجاوز فيه النخبة «الإسلامية» النظرية والحركية الخطاب «الثيوقراطي» الذي صيغ على مقاس نفي الدولة المستبدة».

ويحاول الكاتب صوغ الأسس المنهجية الأولى لذلك الحوار من خلال اقتراح معالم أولى لتلك العلمنة الجديدة تتخطى الفهم «العلمانوي» 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 «العلمانوية» أو المذهب العلماني ويبرر رفضها.

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 التميز بين الخطابين الإخواني «المعتدل» و»الجهادي» «المتطرف»، وعلى أنّ ثمة قطيعة إبستمولوجية وتناقضاً بين الخطاب النظري والحركي للجماعة، لا بد من تحديد آلياته ومصادره النصية ومراجعه الاجتماعية، واستجلاء ظروف وملابسات نشأته.



كتاب «يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة»

ولعل تميّزه هذا يفسر دعوته «لعلمنة» جديدة مفهومة فهماً عقلانياً يراها (ممكنة على المستوى النظري والعملي، وستجد إمكانية تقبل وإقرار حتى رجال الدين بها، والعمل لأجلها، من دون أن يكونوا «علمانويين»). 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 أشّروا 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.

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

فالأول مشرقي سوري مثّل أفكار الحركة في مرحلة البدايات وقبل ظهور فصائلها «الجهادية» وطلائعها المقاتلة، والثاني مغربي تونسي مثّل الحركة بما انتهت إليه، بعد وخلال، ظهور تلك الفصائل الحركية وتنظيماتها العنفية، 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 التدين 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».

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 نبّهت المسلمين إلى واقع تخلفهم، وهي المرجعية النصية التي منها «يمتص الخطاب «الإخواني» هذه «الترسيمة الأصولية» التي صاغها رشيد رضا بالاستناد إلى محمد عبده، ويتشربها 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».

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

وهو فقه بعيد عن المنظورات المثيولوجية الثيوقراطية 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 النائيني 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 النائيني في سياق المرحلة الإصلاحية كنظرية «شيعية» للدولة في عصر الغيبة وفق الفقه الشيعي، والتي لا تتصور إلا دوراً محدداً للفقهاء؛ وتشترط معرفتهم بالأمور المدنية والزمنية العصرية.

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 أمَامَها.

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.

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

قد يوحي استخلاص الدكتور باروت بأن ثمة تناقضاً وقطعاً معرفياً بين الخطاب النظري «الجهادي» «التكفيري» والخطاب النظري «الإخواني» وكأنه شهادة مجانية من مثقف حداثي علماني بإسباغ صفة العلمانية على حركة ترفض هي نفسها أن تتصف بها، أو التماس مبرر لأخطائها وفشل مشروعها باتهام غيرها من «العلمانويين» 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 المحايثة ورصد آثارها السلبية أو الإيجابية على تلك السيرورة التي لم تكن بطبيعة الحال إلا استجابة لتلك المتغيرات، أو رد فعل عليها، ولا يمكن بناء أي مشروع مستقبلي إلا عبر الفهم العقلاني لها؛ وتحديد الموقف المناسب تجاهها.

تتجلى 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).

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

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» بتقاليدها 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 سابقاتها، فهل أثبتت هذه التطورات صحة قراءة الدكتور باروت؟ وهل مازالت دعوته قائمة؟

الإسلاميون بين الثورة والدولة.. العلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة

جاد الله الجباعي
كاتب سوري

فرضت الثورات العربية بانفجارها المفاجئ واختلافها عن صورة الثورة النمطية السائدة في الذهنية العربية جملة من التحديات على السياسة والفكر العربي بشكل عام، وعلى الفكر الحركي الإسلامي بشكل خاص، وأعادت تحريك الأسئلة الإشكالية التي لم تحسم من قبل حول علاقة السياسة بالدين ودفعتها إلى السطح من جديد.

يتصدى الباحث اللبناني المتخصص في الدراسات الإسلامية المعاصرة، رئيس المركز الثقافي للدراسات والأبحاث والتوثيق الدكتور عبد الغني عماد في كتابه « الإسلاميون بين الثورة والدولة»، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠١٣، يتصدى لرصد وتحليل أثر هذه التحديات والأسئلة في فكر المنظرين الإسلاميين الذين التحقوا بهذا الحراك المفاجئ بعد تردد وتخوف أملته المرجعية النصية النظرية حول فقه «الثورة» وجواز أو عدم جواز عزل الحاكم الجائر في المنظومة الفكرية التي يعمل هذا الفكر من داخلها على الصعيد النظري، وتجربة الإسلاميين المريرة مع القمع السلطوي في التجارب الفاشلة، وجهلهم بطبيعة وخصائص «الفاعل الاجتماعي» الجديد وشعاراته ودرجة الرهان عليه على الصعيد العملي. لكنهم التحقوا بالحراك وأصبحوا بالتالي جزءاً أساسياً منه ومن ثم استأثروا بالنصيب الأكبر من المكاسب بخروجهم من دائرة الظل إلى العمل السياسي العلني؛ ووصولهم إلى

«أعادت الثورات العربية تحريك الأسئلة الإشكالية التي لم تحسم حول علاقة السياسة بالدين»

السلطة لأول مرة عبر اللعبة الديمقراطية وصناديق الاقتراع في بلدين عربيين.

بخبرته الطويلة في شؤون الحركات الإسلامية التي كتب حولها عدداً من الأبحاث والدراسات من قبل، ومستعيناً بمفهوم «النموذج المثالي» الفيبري (نسبة لماكس فيبر) كأداة تحليلية في استقصاء استجابة الإسلاميين للتحدي الذي فرضته الثورات العربية، وهل قدموا إجابات حقيقية على أسئلة تلك الثورات الملحّة حول إمكانية إصلاح النظام السياسي العربي بإدماج الديمقراطية في صميم بنيته كفلسفة ونظام وآليات تكفل عدم إعادة إنتاج الاستبداد من جديد، يذهب الباحث في معاينته للفكر الحركي الإسلامي إلى القول: «إنّ التفكير الحركي الإسلامي وقف عند حدود «النموذج المثالي» الذي استمده من المدّونة التاريخية الفقهية، وبقي في الغالب تفكيراً يدور في حقل النصوص ولم ينتقل إلى التجربة السياسية التاريخية، بل كان متجاهلاً لها، وحاملاً ما يوحي بالإدانة لهذا التاريخ الذي انحرف عن «النموذج»».

مع أنّ هذا النموذج شديد العمومية ومتعدد المرجعيات الفقهية، لكنّه يقوم على الدمج بين الأمة والدولة، الأمر الذي أدى إلى تهميش فكرة «الدولة» لصالح مفهوم «الأمة» وأدّى إلى الاهتمام بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والانتماء والأمة والجماعة والشريعة والأصالة والحاكمية، وعدم التركيز على بناء نظرية في الدولة والمؤسسات وفصل السلطات وتداول السلطة والحريات، ما جعل التنظير للدولة يتبع الحالات الظرفية التاريخية وعلاقة الإسلاميين بالدولة القائمة في كل مرحلة أساساً لهذا التنظير، وليس الأساس الفلسفي المفهومي لها؛ فقد رفع الإسلاميون شعار «الدولة الإسلامية» قبل قرن من الزمان.

غلاف الكتاب

وترافق ذلك مع مرحلة الاستعمار وثورات التحرر الوطني حيث اشتقه الخطاب الإخواني في مرحلة التأسيس كتوسط بين «الدولة العلمانية» و«الدولة الدينية» التي رأى فيها رشيد رضا آنذاك بديلاً من دولة الخلافة المنهارة أو مكافئاً لها، ثم رفعوا شعار «الدولة الثيوقراطية» في المرحلة الشعبوية وبروز الظاهرة القطبية، وصاغ سيد قطب، بتأثير المودودي، شعار «الحاكمية الإلهية» بموازاة دولة الاستبداد الشرقي وحكم العسكر، وغدا فكره مرجعاً أساسياً في فكر الإسلام الحركي «الجهادي» فيما بعد، ثم ظهر شعار «الدولة المدنية» بصيغته الملتبسة نظرياً والمربكة في التجسيد العملي الذي أشهره الإسلاميون المعاصرون مع استحقاقات ثورات الحرية التي فجرها الشباب العربي وفرضت على الإسلاميين وغيرهم تحديات فكرية وسياسية جديدة.

لكن العلاقة بين الدين والسياسة في فكر الإسلاميين بقيت على مدار تلك المراحل علاقة ملتبسة، وبقيت قضية الديمقراطية والمواطنة وحقوق الفرد والعلاقة مع الآخر بلا حل، وبقي الجهاز المفهومي الإسلاموي عصياً على النقد والتحديث، رغم الجهود الفردية للبعض.

«كشفت شهية الإسلاميين للسلطة رؤيتهم الحقيقية للديمقراطية التي لم يتعد التنظير الفقهي لها «فقه الضرورة»»

ومازال التفكير الإسلامي في موضوعة الدولة يتأرجح بين «النموذج المثالي» للحكم والسلطة كما يتخيله الإسلاميون، ومحاولة إدراج عناصره ضمن منظومة الدولة الديمقراطية الحديثة، أما الدولة الوطنية فستبقى خياراً مستبعداً ما دام هذا الفكر، كشقيقه القومي، يرى في الدولة القائمة وليداً غير شرعي ومؤقتاً، أو كياناً «غصبياً» حسب الفقه الشيعي، أو وسيلة لغاية أبعد منها هي «وحدة الأمة»، الأمر الذي أدى إلى تهميش فكرة «الدولة» في التنظير السياسي باعتبارها منقوصة الشرعية الدينية والفقهية والسياسية.

ولعل هذا الموقف من الدولة في أساسه هو موقف من السلطة ونموذج نظام الحكم التوتاليتاري الذي ابْتُليت به المجتمعات العربية، وعملت مصالح دوائر القرار الدولية على تكريسه ودعم استمراره تحت مبرر التخوف من البديل الإسلامي الذي ارتبط اسمه بالعنف والإرهاب، وقدم نموذجاً فاشلاً للحكم عمل على محق الدولة والسياسة والمؤسسات، «وكرس حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي» وفاشلة بالإيفاء بحاجات المجتمع والفرد الحمائية والتنموية، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان على مستوى الحريات والعدالة الاجتماعية والمساواة بحقوق المواطنة، فانسد المجال العام أمام قوى المعارضة والتغيير على اختلاف أيديولوجياتها، وحملت قوى التغيير القومية والليبرالية والاشتراكية وزر هذا الفشل فانفتح الطريق أمام التيار الإسلامي لطرح نفسه كبديل اكتسب الكثير من الجاذبية بقدرته على تحويل الظلم إلى «مظلومية» سياسية، واعتماده تبيان أخطاء ونواقص خصومه وعجزهم البنيوي وسيلة للتحريض والتعبئة الجماهرية، «وهذا ما ساهم في إمداد «المشروع الإسلامي» بعناصر جديدة يتغذى منها عندما يفشل الآخرون».

وهو ما يفسر وصول الإسلاميين السهل إلى السلطة في التجربتين التونسية والمصرية في أول انتخابات نزيهة، فالحركات الشبابية التي قادت الحراك الشعبي لا تجمعها أيديولوجية واحدة، ولا ينظمها إطار تنظيمي موحد، فيما المعارضات التقليدية التي شتّتها الأنظمة السلطوية بين المنافي والمعتقلات وحرمتها من إمكانية تأسيس أحزاب جماهيرية حقيقية، بدت قليلة الفاعلية والأثر، عدا عن كونها تحمل تركة ثقيلة من فشل التجارب والشعارات السابقة ، الاشتراكية منها والقومية، التي أفرغتها أحزاب السلطة وممارساتها من

العلاقة بين الدين والسياسة في فكر الإسلاميين بقيت على مدار مراحلها علاقة ملتبسة

مضمونها ومعانيها، وهذا ما يساعد على فهم تعثر الثورة وتحولها إلى العنف في الدول العربية الأخرى، حيث أحكمت السلطة فيها اللعب بالورقة الإسلامية بصورتها «الداعشية» أمام الداخل والخارج، لكن السؤال الذي يبقى مفتوحاً، ماذا تغير في خطاب وأيديولوجيا الإسلاميين وشعاراتهم بعد انتقالهم من الثورة إلى السلطة؟

في استقرائه لهذه التغيرات وحال الإسلاميين بعد الثورات العربية، يقف عبد الغني عماد عند عدد من الملاحظات، لعل أهمها هو الإقبال المتنامي على التسييس والاشتغال بالسياسة الذي دفع إلى تشكيل أحزاب جديدة أو تفرع وانقسام الأحزاب القديمة في جو جديد من الديمقراطية فسح المجال العام أمام القوى المجتمعية للتعبير عن نفسها، لكن هذا الإقبال قد رفع منسوب التدين في المجال العام و«أيقظ الهواجس والمخاوف لدى التيارات الأيديولوجية العلمانية والليبرالية، خاصة أنه ترافق مع محاولة التفرد بالسلطة».

«التفكير الحركي الإسلامي وقف عند حدود «النموذج المثالي» الذي استمده من المدّونة التاريخية الفقهية»

وبالرغم من تراجع مقولات وشعارات ما قبل الثورة من التداول السياسي وفقدها الكثير من دلالاتها الرمزية وشحنتها التعبوية مثل؛ شعار «الإسلام هو الحل»، الأثير في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، وتراجع شعار «الدولة الإسلامية» لصالح شعار «الدولة المدنية» مضافاً إليها «المرجعية الإسلامية»، فقد حاول الإسلاميون تعويضها من خلال اللجوء المكثف إلى إثارة قضية «الهوية» وشعار «تطبيق الشريعة» من دون أن يرافق ذلك حراك فكري وثقافي يواكب هذه التطورات، «فقد بقي الخطاب الإسلامي في منظومته الرئيسية يخضع لمنطق «الدعوة» وما قبل الثورة ولم يرتقِ إلى منطق السلطة والدولة ومهامها وخطابها ومستلزماتها، فهو لا يزال يستبطن الرؤى

التقليدية والتاريخية ويعيد إنتاجها شكلانياً بدون أي اجتهادات عميقة وجادة».

كشفت شهية الإسلاميين للسلطة رؤيتهم الحقيقية للديمقراطية التي لم يتعد التنظير الفقهي لها «فقه الضرورة» على المستوى النظري، والقبول بجانبها الإجرائي المتعلق بإدارة الحكم وتنظيم الانتخابات وتداول السلطة على الصعيد السياسي والعملي، مادام ذلك في صالحهم، فيما استمر رفضهم لقبول أساسها الفلسفي ومنظومتها القيمية الثقافية والأخلاقية التي تستمد منها مشروعيتها واستمراريتها.

كما أنّ تركيز الإسلاميين على السياسة والسلطة من خلال تسييس الدين قد غيّب إمكانية إنتاج نموذج للدولة في نتاجهم الفكري والثقافي؛ إذ «أسقط الفكر الحركي الإسلامي الماهية السياسية للدولة، وألبسها ماهية عقدية، وحولها إلى أداة قابلة للتملك والاستعمال في مشروع سياسي أيديولوجي مسيّس»، واختصر بالتالي التنظير للدولة في حدود علاقتها بالدين، وبقي النص الإسلامي الحركي يدور حول «النموذج المثالي» وما أنتجته المنظومة التراثية دونما تطوير دلالي يذكر لجملة المفاهيم الحادثة والمتغيرة في العالم المعاصر.

«بعد تراجع مقولات وشعارات ما قبل الثورة حاول الإسلاميون تعويضها بإثارة قضية «الهوية» و«تطبيق الشريعة»»

فاستمرار النظر إلى الدولة وكأنّها جهاز عقائدي أو مؤسسة وعظية أو وسيلة للحفاظ على الدين ونشر الدعوة لن يحل مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، الأمر الذي يضع الإسلاميين بعد الفشل السريع للتجربة المصرية أمام خيارين: إما المراجعة النقدية والتعلم من دروس التجربة والفشل، والانفتاح على مفاهيم الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان والمشاركة والتعددية واحترام الآخر والاعتراف باختلافه

وحقه بالاختلاف في الفكر والممارسة، وإما العودة لاستلهام النمط القطبي والقطيعة مع الدولة والمجتمع والدوران في دوامة العنف والعمل السري.

ولمّا كان في المرجعية والذاكرة الإخوانية جذور لكلا النمطين، وما زلنا نشهد كلا السلوكين على الصعيد السياسي العملي، يبقى السؤال مفتوحاً حول الطريق الذي سيتخذه الإسلاميون في عالم سريع التغير ومتعدد الخيارات ومستقبل مفتوح على كل الاحتمالات.

«الدولة الوطنية ستبقى خياراً مستبعداً لدى الإسلاميين ما داموا يرون فيها وليداً غير شرعي ومؤقتاً»