

٢٠٢٦



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

حفريات

نظرات حول الإسلام السياسي



في الداخل ..

- هل يؤدي الدين بالضرورة إلى العنف؟
- الإخوان المسلمون والاستبداد الديني.
- الإسلام السياسي: النشأة والتمدد واليهمنة.
- عبد الجواد ياسين: ما يستروا ارتحال.
- الإسلام السياسي والحزبية: التأويل الديني بالشيء ونقيضه.
- حوار متخيل مع المودودي .. ملهم الجماعات التكفيرية.
- الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين .. ذراع الإخوان لاحتكار الخطاب الديني.
- مفهوم المواطنة في دولة الإسلام السياسي.

هل يؤدي الدين بالضرورة إلى العنف؟



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

تتعدّد التفسيرات حول العلاقة بين الدين و(العنف، التطرّف، الإرهاب)؛ فهناك من يلجأ إلى تفسير كل ذلك بالدين فقط؛ بحيث يصبح الدين هو السبب الذي يدفع الناس لارتكاب التفجيرات الإرهابية، على سبيل المثال، كما يحدث في العالم العربي وخارجه. وهناك من يُفسّر ذلك التوجه المتطرّف بالتربية الدينية الصارمة التي يتلقاها المرء، بنسبة كبيرة، في بيئة دينية تماماً أو من خلال تربية يهيمن عليها الدين، باعتباره العامل الأهم من عوامل اكتساب الأخلاق وتكوين رؤية واضحة عن الله والعالم والإنسان. وهناك من يقوم بتفسير الأمر بالعامل النفسي فقط. والتفسير الأقرب للسياق العربي (وهو الأسهل دوماً، يستوي في سهولته مع تفسير التطرّف بالدين حصرياً) هو التفسير بالفقر وانعدام فرص الحياة الكريمة أمام الشباب.

وإذا حاولنا التدقيق فإننا سنجد أنّ الواقع لا يمكن تفسيره بعامل واحد فقط؛ لأنّ الواقع بطبيعته معقّد ومتشابك. ماذا عن تعدد تعاريف الدين، واختلاف بيئات التربية، وتنوع الجغرافيات، بين مجاهدين ينضمون لتيارات الإسلام السياسي العنيفة (وبكيفية لا يمكن من خلالها تقديم تفسير جامع، وشامل، لفهم العوامل النفسية لهم جميعاً)؟ هل يمكننا القول إنّ كل من يعاني خللاً نفسياً ينضم فوراً لتيارات الجهاديين؟ وهل كل فقراء العرب يمكن

اعتبارهم مشاريع جهاديين متحققة أو مؤجلة حتى يكتمل التحوُّل؟

التعاطف مع الأفعال الإرهابية!

بحسب بحث أُجري في جامعة الملكة ماري Queen Mary بلندن، فإنَّ عوامل مثل؛ سن الشباب والثروة، وانخراط المرء في التعليم بشكل كامل يمكن اعتبارها بمثابة عوامل خطورة ترتبط بالراديكالية العنيفة (تشير الراديكالية إلى حالة التطرُّف بشكل جذري). يبدو الأمر هنا مختلفاً بالكلية عن التصورات السائدة؛ لأن البحث نفسه لم يتمكن من العثور على أي علاقة بين التطرُّف وعوامل مثل؛ الممارسة الدينية واللا-مساواة الاجتماعية والتمييز والتوجهات السياسية.

اهتم البحث كذلك بدراسة مدى التعاطف مع الأفعال الإرهابية، وهو الأمر الذي يمكن النظر إليه على أنه مَيْلٌ مُسْتَتِرٌّ للراديكالية العنيفة. اشتغل البحث على ٦٠٠ رجل وامرأة من باكستان وبنجلاديش وآخرين يقيمون في لندن وبرادفورد، وبأعمار تتراوح بين ١٨ - ٤٥ عاماً.

نسبة ٢,٤٪ من هؤلاء أظهروا تعاطفاً مع الإرهاب والتظاهرات العنيفة، والتزم أكثر من ٦٪ منهم بالحياة والحرص على عدم إظهار التعاطف أو إدانة مثل هذه الأفعال. ولعلَّ ما يثير الدهشة كذلك أنَّ مستويات التعاطف تزايدت في قطاعات الأعمار الأقل من ٢٠ عاماً والذين يدرسون بشكل كامل، وعند هؤلاء الذين وُلِدوا في بريطانيا، وأصحاب الدخل العالي (٧٥٠٠٠ استرليني فما فوق).

«هناك من يُفسِّر

سبب التوجه

للتطرّف

بالتربية

الدينية الصارمة

التي يتلقاها

المرء في بيئة

يهيمن عليها

الدين»

تقترب هذه الدراسة كثيراً من تقرير في صحيفة «الجارديان» البريطانية التي أكدت بأن حوالي ٤٨,٥% من الجهاديين الذين تم تجنيدهم في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا هم من أصحاب التعليم العالي، ووفق تحليل أجراه عالم الاجتماع الإيطالي ديبجو جامبيتا، تم اقتباسه في ورقة نُشرت في المجلس البريطاني بعنوان «تحسين العقل» لمارتين روز، فإن نسبة ٤٤% من المجاهدين حاصلون على شهادة الهندسة، وارتفعت هذه النسبة إلى ٥٩% فيما يتعلق بالجهاديين الذين تم تجنيدهم من أبناء الغرب.

العلاقة بين التطرف والتعليم

وفي كتابه «مهندسو الجهاد - العلاقة الغريبة بين التطرف العنيف والتعليم»، يذهب الباحث ديبجو جامبيتا وستيفن هيرتوج إلى أن الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط ستكتشف أن دعم التعليم العالي لا يؤدي بالضرورة إلى حالة القبول أو الرضا المجتمعي؛ بل على العكس، يعاني أصحاب التعليم العالي بأكبر قدر ممكن من الانحدارات والانتكاسات الاقتصادية. وحينئذ يداهمهم الشعور بالخذلان على المستوى الاجتماعي.

كما يذهب جامبيتا إلى أن الجيل الأول من الإسلامية العنيفة في سبعينيات القرن العشرين كان مليئاً بأفراد من أصحاب المؤهلات الدراسية العليا بالرغم من وجود هامش ضئيل من أشخاص لا شيء لديهم يفقدونه (تعليم متوسط أو أقل، ظروف مادية عسيرة ... إلخ). التيار الإسلامي المتطرف، في جيله الأول الذي كان دوماً يُنذر بالخطر، يدين بالكثير «للخريجين النخبة». بمعنى آخر، هناك نسبة كبيرة من أبناء

«هل يمكننا القول: كل من يعاني خلا نفسياً ينضم فوراً لتيارات الجهاد؟ وهل كل فقراء العرب مشاريع جهاديين؟»

هذه التيارات الجهادية من أصحاب التعليم العالي، العلمي (هندسة - طب - زراعة ... إلخ)، بعكس التصور الشعبي السائد عن كون الأغلبية العظمى من الجهاديين ينتمون لكليات دينية.

يقدم ديفيد بلوكلي قراءة نقدية لما أنجزه مارتن روز، ويؤكد أنّ روز قد أسس أطروحته على أنّ من يقيمون في الشرق الأوسط يدرسون العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات STEM بكيفية تطوّر من عقليتهم؛ بحيث يصبحون أكثر ميلاً للتطرف العنيف. وعلى الجانب الآخر، تمثّل دراسة العلوم الاجتماعية دفاعاً فكرياً قوياً ضد هذا التطرف. كما يرى سكوت أتران أنّ الطريقة التي يصبح بها هؤلاء الشباب راديكاليين (متطرفين) معقدة للغاية ومفهومة بشكل غير كافٍ. ويذهب سكوت إلى أنّ القرآن والتعاليم الدينية لا تسهم بشكل أساسي أو حصري من جهة إلهام أكثر الأفراد تطرفاً في العالم اليوم. ويرى أنّ الوعود بالمجد وعلو المكانة تصلح كأسباب أكثر وجاهة. وعلى حد قوله، يحتاج الشباب إلى قيم وطموحات. وربما هذا هو الوعد الذي تقدمه التيارات المتطرفة حين تسعى لاستقطاب الشباب للدخول في الجماعة المؤمنة!

«نسبة كبيرة
من الجهاديين
هم أصحاب
تعليم عال علمي
بعكس التصور
السائد عن
كون أغلبيتهم
ينتمون لكليات
دينية»

يذهب روز أيضاً إلى أنّ طريقة التعليم ذاتها في الجامعات العلمية، في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، هي التي تستدعي نوعاً من العقلية أسماها «العقلية الهندسية». ووفق هذه العقلية، فإنّ التعليم، داخل هذه الجامعات يتعلق بالتركيز على الاستذكار الغيبي (حفظ المعلومات كحفظ الأشعار مثلاً)؛ حيث يكتفي المرء بمجرد الحفظ وسكب

المعلومات في ورقة الامتحان للنجاح فقط بدون الحد الأدنى من الشك أو خلق مجالات للتساؤل حول المعلومات التي يكتسبها الطالب خلال دراسته منذ البدء وحتى تخرجه. وبالتالي فما يلزم لتجاوز هذه الأزمة التربوية والتعليمية هو السعي لإكساب هؤلاء الطلبة القدرة النقدية على أعمال العقل، وبالتالي تحصيلهم من أي أيديولوجيا متطرفة تتسرب إليهم شيئاً فشيئاً.

وفي محاولة من روز نفسه لتلخيص طريقة التفكير التي تمارس من خلالها «العقلية الهندسية»، فإنه قام بوضع ثلاث نقاط رئيسية وهي:

الأولى: «الأحادية»؛ ويقصد بها الإيمان أو الاعتقاد بوجود حل واحد لكل المشكلات، وهل شعار الإسلام هو الحل، وما يشابهه من الأيديولوجيات الأخرى ببعيد؟.

الثانية: «التبسيطية»؛ وتتعلق بأنه لو كان الناس عقلانيين فإن حلول كل مشاكلهم ستكون واضحة، بدون أدنى إبهام. بمعنى آخر، كل المشاكل لها نفس الحلول مهما تباينت مجالاتها ومصادر نشوئها.

الثالثة: «الحنين للماضي»، وهو اشتياق أساسي، يظهر في هيئة أفكار الأيديولوجيا ذاتها، ومن خلال شعاراتها على الأقل. هذا الاشتياق يمثل حركة في الاتجاه العكسي كمقاومة لحرمان في فترة من فترات التغيير الاجتماعي الحاد. ولتفسير هذا الأمر من خلال منظور التيارات الجهادية، أمكن لروز القول بوجود فكرة رئيسية ترتبط بشدة للعودة إلى نظام المجتمع الأول في حياة نبي الإسلام الكريم.

بالطبع يقوم ديفيد بلوكلي باعتباره مهندساً بالأساس بنقد رؤية روز ويراهها غير شاملة لكافة الأبعاد لظاهرة

الجهادية أو التطرف الأصولي. ولكن في واقع بلدان العرب، يمثل التعليم مجالاً مفتوحاً بالكلية لاستقطاب الشباب الدارسين وتوجيه طموحاتهم (التي تكون مقتولة أو على وشك أن تُقتل) نحو حلم واضح، برؤية واضحة، لا مجال فيها للقول بالرأي.

من يقومون بالتنظير لهذه التيارات هم، في الواقع، خريجو جامعات علمية. والنسبة الغالبة ممن يمكن استقطابهم من خريجي هذه الجامعات أيضاً.

تتعلق أزمة التعليم في سياقنا العربي بأنّ نظام التعليم العالي يُنتج مصدرَ الأزمة والقوى الداعمة لها أيضاً (أصحاب التنظير والمُجنِّدون).

الإخوان المسلمون والاستبداد الديني



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

عقب «الربيع العربي»، لم تكن أغلب الدول العربية غير المستقرة تمتلك إلا احتمالين فقط بعد انعدام مشروعية حاكميها وأنظمتهم: إما صعود تيار ينتمي للإسلام السياسي - كما حدث في مصر - أو الوصول لحالة اللا-دولة كما حدث في ليبيا واليمن. هذا الفقر في الاحتمالات لم يكن إلا وليد إخفاق الدولة العربية الحديثة - على العموم - في إنجاز التطلعات التي قدّمتها تحت شعارات القومية أو الاشتراكية أو حتى الوحدة العربية (الأخيرة، وللآن، لا تتجاوز حيز الشعور الوجداني عند الشعوب، ووعود رؤساء رحلوا عن عالمنا).

لا زلت للآن، أتذكر حديثي مع أحد أصدقائي من أصحاب الانشغال بالهموم الفكرية للعالم العربي؛ حيث قال لي إنه لم يكن ليشارك في «الثورة» لو أنه كان يعلم أن الإخوان المسلمين هم البديل للنظام الحاكم الأسبق لحسني مبارك. وكان من حقي أن أتعجب مما قاله صديقي لعدة أسباب، أهمها أن فقر المجال السياسي (منذ دولة مبارك وما قبلها كذلك) الذي خلقته سياسات الدولة الحديثة - في السياق المصري - أضعف - أو لعله ألغى تمامًا - من مشاركة عديد التيارات الفكرية في الحراك السياسي العام، كما أن الإخوان المسلمين في مصر يمتلكون تاريخًا طويلًا من الانخراط السياسي على المستوى الحزبي كمعارضة (حقيقية أو مُقنَّعة) تحرص على عقد صفقات مع الحزب الوطني الحاكم آنذاك) بجانب تأثيرهم في المجال الاجتماعي من خلال الأنشطة التي كانوا يقيمونها في محاولة منهم لكسب تأييد جماهيري بشكل مُباشر.

كان البديل «الجاهز» في مصر هو تيار الإسلام السياسي المتطرف (والإخوان المسلمون يمثلون التعبير الأوضح عنه). وهو ما حدث بالفعل. تولى الإخوان المسلمون حكم مصر، وبمرور الوقت، كان يبدو أن الأمور تسير في سياق تعميق أزمات السياق المصري، داخليًا وخارجيًا، بجانب زيادة النبرة الطائفية في الشارع المصري. وبمعنى آخر، كانت وعود الإسلام السياسي تتقلص أو لعلها تتبدل ليحيا المصريون في ظل استبداد يتأسس على الدين كبديل عن استبداد تأسس على منطق إفقار المجال السياسي وتثبيت ركائز حكم الحاكم الأوحده. وتعلق الأمر فقط بتغيير قناع الاستبداد الحاكم من كونه «مدنيًا»، يداعب عقول الجماهير بمقولات الحداثة (حرية الرأي والتعبير، الديمقراطية ... إلخ)، ليصبح «دينيًا» يُمّتي نفوس الناس بعودة الإسلام للهيمنة - في دولة ذات أغلبية مسلمة! - من خلال مقولات (التمكين، نصر الله ووعده للصابرين المرابطين، حاكمية الله، شمولية الإسلام).

**«كانت وعود
الإسلام السياسي
في ظل حكم
الإخوان تتقلص
ليحيا المصريون
في ظل استبداد
يتأسس على
الدين»**

في كتابه «في لاهوت الاستبداد والعنف» - الصادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في ٢٠١٤ - حاول الباحث علي مبروك الكشف عن التباسات في ظاهرة الإسلام السياسي، ولعل أبرز هذه الالتباسات تتمثل في أن دولة الإسلام السياسي الموعودة هي دولة ستأخذ بيد المواطنين إلى الجنة، وتعددهم بالخلاص في الآخرة ومساعدتهم على بلوغ ذلك الهدف الأسمى، في حين أن الحاكم، حينها تكون غاية دولته «هي ضمان خلاصهم في الآخرة، (فإن ذلك الأمر) يضمن سكوتهم عن وضعهم البائس في الدنيا، ومخفيًا عنهم أن (ذلك الخلاص) مشروطٌ برقي حياتهم؛ المادي والأخلاقي في الدنيا ... (وهذا الخلاص الأخرى، والسعي له، هو بالتأكيد) حقٌ في جهة الفرد، وباطلٌ في جهة الدولة». بمعنى آخر، لا يجب على الدولة

الحديثة الانشغال بمصير الفرد بعد الموت، على أن يكون من ضمن أهدافها الرئيسية تيسير الحياة له في دنياه.

وإذا كان الوضع في العالم العربي، عقب «الثورات الأخيرة» يشهد «انفجار المكبوت القبلي (نسبة إلى القبيلة) والعشائري والطائفي والمذهبي الذي لطالما جرى كبتة وراء أقنعة الدين - ثم الحداثة بعد ذلك»، فإن هذا الأمر يعني أن العالم العربي لم يتجاوز تاريخه القديم، بكل ما كان يمتلئ به من صراعات - هي نتاج التفاعلات البشرية على العموم، ومن طبيعة الإنسان ذاته- تم لباسها لباس الدين والارتقاء بها من الأرض للسماء، لكن يقوم أهل الإسلام السياسي بتقديم هذا التاريخ القديم «الذي كتبتة القوة» ولكن ليس في شكله الواقعي وإنما يتم إخفاؤه «لحساب تاريخ مثالي ... يستخدمه دعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة».

«كون الناس يرتبطون ارتباطاً عميقاً بدينهم، فإنهم يثقون في هؤلاء الذين يتحدثون باسمه، ليصبح أي مساس بأحد الدعاة هو تهديد مباشر للدين نفسه»

وإذا أضفنا كذلك أن الدين «كان - ولا يزال جزءاً من لعبة القوة وأحد أدوات السعي إلى امتلاكها والإمساك بمفاتيحها»، تبين لنا خطورة الإسلام السياسي، على مستوى تعميق أزمت العالم العربي (لا حلها أبداً أو حتى مجرد تقديم محاولة لتجاوزها)، وكذلك على مستوى العلاقة التي ينشؤون إقامتها بين أنفسهم وبين الناس، وكذلك بين الناس ودينهم. وفيما يتعلق بالعلاقة الأولى، فإن العلاقة بين دعاة الإسلام السياسي والناس تتأسس على كون هؤلاء الدعاة أرقى مكانة من عوام الناس، بل يصل الأمر إلى اعتبار أن المسلم المنتمي لجماعة الإخوان - على سبيل المثال - يمتلك قيمة إنسانية أعلى من المسلم العادي! ولكون الناس يرتبطون ارتباطاً عميقاً بدينهم، فإنهم يثقون في هؤلاء الذين يتحدثون باسمه

ويدافعون عنه. وبالتالي يصبح أي مساس بأيٍّ من هؤلاء الدعاة هو تهديد مباشر للدين نفسه.

وفيما يتعلق بالعلاقة الثانية التي يسعى الإسلام السياسي لتثبيتها بين الناس ودينهم، فإنها تقوم على أساس تقديم الدين بما هو مجموعة أوامر ونواهٍ يمتلك هؤلاء الدعاة الحق الحصري في توضيحها لعموم المسلمين. وهنا، يجب عليهم التأكيد للناس على أن وعيهم - أي الناس - يظل وعياً قاصراً، يعجز عن تحديد الصواب والخطأ إلا بالرجوع لهؤلاء الدعاة وآرائهم وفتاواهم. يصبح الهدف من هذه العلاقة السيطرة على الجمهور، وتطويره لصالح أجندات الإسلام السياسي المتطرفة وأهدافه السياسية التي تمارس ألعيبها من خلف ستار الدين.

«يسعى الإسلام السياسي للإمساك بأعناق الناس من خلال تطويعهم وجعلهم ممثلين لنسخة الدين الأكثر فقراً وإفقاراً، لعقول الناس وأحلامهم»

وإذا كان الدخول لأبواب الدولة الحديثة، بحق، يستدعي نظرة مغايرة للفرد في هذه الدولة تتأسس على وعيه بمتطلباته، وتعيينه على تحقيق ذاته والاستقلال برأيه، وإتاحة الإمكانيات (من مجال عام منفتح وغير ذلك) أمامه لتكوين رأيه الشخصي في كل قضايا وطنه مع تنعمه باستقلاله العقلي، فإن الإسلام السياسي لن يسعى أبداً وراء هذه الأهداف، وإنما سيصبح، وعلى الدوام، ساعياً للإمساك بأعناق الناس من خلال تطويعهم وجعلهم ممثلين لنسخة الدين التي يتحدثون عنها، وهي، للأسف، نسخة الدين الأكثر فقراً وإفقاراً، لا لعقول الناس وحسب، بل كذلك لأحلامهم وتطلعاتهم ورؤيتهم لذواتهم.

الإسلام السياسي: النشأة والتمدد والهيمنة



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

يُجمع كثير من الباحثين على أنّ مصر كانت هي منشأ الإسلام السياسي في فترة ما بين الحربين عام ١٩٢٨ من خلال تكوّن جماعة الإخوان المسلمين. كان حسن البنا أول من تنبّه إلى أنّ الدولة نفسها لا بد أن تكون مسلمة. لا يكفي إسلام المجتمع، أغلبيته، لضمان هيمنة الإسلام التامة.

يمكننا التعامل مع الإسلام السياسي باعتباره ظاهرة حديثة، حديثة (بنت الحداثة الأصيلة)، التي، لولا الحداثة ما تكونت بالأساس. لكنها استمدت كل خلفياتها وأسسها من الماضي الإسلامي/ العربي (على الترتيب). تمددت هذه الظاهرة واكتسبت قبولاً اجتماعياً بعد هزيمة ١٩٦٧. ووفق رؤية المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، مرّت الأمة العربية/ الإسلامية في أغلبيتها بارتداد إلى الأصول والجذور الخاصة بها، «إلى التراث الذي مثّل للبعض حماية من عراء الهزيمة». وفي الواقع المصري، إن لم يكن على مستوى الواقع العربي ككل، حدث نوعٌ من الردّة العامة (على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي والفكري)؛ حيث «تم التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربي الحديث والمعاصر. ولعل من مظاهر التراجع، التحول الذي أصاب الخطاب العربي الذي انتقل من أن يكون خطاب «نهضة» وتحول ليكون خطاب «أزمة»».

من هنا، تحرّك الإسلام السياسي ليُقدّم نفسه كإمكانية جديدة، ورهان كبير لمساعدة العرب على الخروج من هزائمهم الساحقة. كان هو البديل الفوري لوعود القوميات العربية التي أخفقت بشكل كبير على المستوى السياسي.

وعلى هذا الأساس، لزم على الإسلام السياسي أن يبدو بهيئة النظام الكامل، الجاهز، الذي لا ينتظر سوى التفعيل في الواقع. وكان عليه أن يتحرك وفق إجراءات على الأقل؛ يتمثل الأول في أنّ هذا الوعد جاهز للتطبيق الفوري، والثاني في أنّه لا يحتاج إلى أي مراجعة على مستوى أسسه النظرية أو ممارساته في الواقع. يستمد الإجراء الأول أصالته وقوته من جهة كونه يقدم وعدًا سياسيًا بالتقدّم من خلال الدين نفسه، دين الأغلبية، في تلك اللحظة التي نشغل بتحليلها، على المستوى الوجداني أكثر من أي مستوى آخر. مفاد هذا الوعد أنّ الدين نظام كامل، وفيه رؤية تشريعية كاملة، تكافئ أو تضاهي في قوتها القوانين الوضعية لكل دولة قُطرية عربية، وبالتالي فهو البديل الأمثل، وهو الذي ستُعلّق عليه كل الآمال لإنجاز النهضة التي تعثرت كثيرًا فيما مضى. وينبني الإجراء الثاني على هدف ظاهر وهدف خفي؛ ويتبدى الهدف الظاهر في جهة أن الدين، بشكل عام، لا يصح أن يكون موضوعًا للنقد أو الدرس (ولعل هذا سر الأزمة التي نعاني منها حتى الآن!)، ويرقد السبب الثاني متخفيًا تحت السبب الأول، وهو أنّ الجماعة التي قررت أن تجعل الإسلام مهيمناً على الدولة ونظام حكمها لا يمكن أن تصبح هي نفسها عرضة للمساءلة أو الحكم عليها بأي شكل سلبي؛ لأنها تستمد شرعية وجودها من وجود الدين ولزوم سيطرته على كافة مفاتيح الحياة (والدولة هي المفتاح الأكبر الذي يلزم الاستحواذ عليه).

«تمددت ظاهرة
الإسلام السياسي
واكتسبت قبولاً
اجتماعياً بعد
هزيمة عام ١٩٦٧»

يمكننا القول بأن خطاب النهضة العربي كانت عينه على الآخر بوعي أكبر بكثير من خطاب الإسلام السياسي (المُحافظ بطبيعته)؛ فالأول انشغل باستلهام العوامل التي ساعدت على تقدم الآخر ولم يغفل عن مساوئه في التوسع والهيمنة، فكان واعيًّا بالآخر بشكل شبه كلي، بينما كان الثاني منشغلاً بشيطنة الآخر وتقديم التراث والماضي باعتبارهما مَعْبَرًا حقيقيًّا، وأوحد، للمستقبل. وعلى الرغم من أن الواحد من الخطابين لم ينشغل بنقد الشريعة، إلا أن خطاب النهضة لم ينقذها؛ لأنه لم يرَ بينها وبين التقدم والنهضة (وبالأحرى الحداثة) أي تعارض، بينما انشغل خطاب الإسلام السياسي بتثبيت الشريعة باعتبارها مجموعة من الأحكام التي تنتمي للتاريخ الماضي ولكنها صالحة لكل زمان ومكان؛ أي إنه قد ألغى المسافة الكبيرة بين الشريعة والفقه، وذلك لتقديم نسخة نهائية، مُغلَّقة، عن الدين (أو بالأحرى التدين)، لا يوجد ممثل لها إلا تيار الإسلام السياسي.

«احتاج الإسلام السياسي لطاعة الجماهير له، ومن هنا كان خطابه مُحافظًا بامتياز؛ لأنه لا يريد أن يساهم في تطوير وعي الاجتماع»

استجاب الاجتماع المسلم العربي لدعوى الإسلام السياسي؛ لأنهم ظنوا أن من يتحدث باسم الدين لن يكون منشغلاً بمكاسب السياسة وأطماعها. لم ير الاجتماع في إقحام الدين، بشكل فجٍّ، في السياسة ونظام حكم الدولة ما يُمثِّل أي تهديد للدين نفسه. ومن هنا حظى الإسلام السياسي بالقبول المجتمعي، وصار لزامًا عليه أن يتحرك في اتجاه السيطرة على الدولة والإمسك بمقاليده الحكم.

احتاج الإسلام السياسي لطاعة الجماهير له، ومن هنا كان خطابه مُحافظًا بامتياز؛ لأنه لا يريد أن يساهم في تطوير وعي الاجتماع بالقيم الحديثة التي لا تنشأ إلى في ظل دول حديثة أو دول تحاول جاهدة أن تصل لحداثة حقيقية، وإنما لأنه كان يريد تثبيت انصياع الاجتماع له والإذعان لمقولاته.

إذن، يصبح الارتقاء بالدولة، على مستوى الحقوق الفردية والجماعية والمستوى الأخلاقي، مجرد هاجس يستعيد منه ممثلو الإسلام السياسي باعتباره شيطاناً رجيمًا، وتصبح الدولة الحديثة دولة مريضة عندهم يلزم تطويرها مستقبلاً بالعودة للوراء، للسلف الصالح والأنظمة التي كانت تحكم اجتماع شبه الجزيرة العربية، قبل أن يتبلور حتى مفهوم الدولة في سياقهم!

وكما يذهب المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، فإنّ ما يُعوّض مفهوم «الطاعة» في العصر الحديث هو مفهوم «المواطنة»، وتساوي جميع الأفراد أمام القانون وفي الحقوق كذلك. ولكن هذه القيمة يصعب ابتلاعها وهضمها على مستوى الضمير الجمعي، وعند دعاة الإسلام السياسي.

ومن هنا، يلزم الحديث عن «المواطنة» في فكر الإسلام السياسي، وكيف مارسوا الألاعيب الكلامية في محاولة منهم لتقليص حدود المفهوم وإعطاء الهيمنة الحقوقية للمواطنين المسلمين فقط. ومن ثمّ تظلّ العلاقة بين المسلم والآخر، داخل الدولة الواحدة، متأزمة في أفق تفكير الإسلام السياسي.

عبد الجواد ياسين: مايسترو الارتحال

يجلس على مكتبه، بهدوئه المعتاد، وترويه في الحركة، الإضاءة الخافتة تُدخله في غاره الخاص. للظلام جلاله، وكذلك الاقتراب منه، السير في اتجاهه، عكس اتجاه الضوء الذي يغشى العين، وربما العقل. ينظر للدرج الأول في مكتبه، وهو مُغَلَّقٌ، يشعر بحاجة ماسة إلى فتحه الآن واستخراج الصورة. يشعر بصمت أبيه يناديه. ينظر أمام المكتب، لأعلى قليلاً، جهة اليمين. الصورة لرجلٍ حَسِبَهُ أحد أصدقائه -يوم كان يجلس معه في زيارةٍ ما- فيلسوفاً أوروبياً. الصورة لرجل يجلس على كرسي من الطراز العتيق، الثمين. شعره ينتشر بأريحية في النصف الخلفي من رأسه فقط، مُصَفَّفٌ بعناية. ذقنٌ أوروبية متوسطة الطول، تَمَّ تشذيبها على مهلٍ، واضعاً قدماً فوق الأخرى، وممسكاً بكتابٍ بين يديه ينظر لصفحاته من خلال نظارة ذات إطار سميك، باللون الغامق. بدا وكأنه قد تجاوز حدود التفكير في المكتوب للتأمل فيه.

«الله والأخلاق
وجهان لعملة
واحدة فالله
يُفْهَمُ وَلَا يُفْهَمُ
إلا من جهة
كونه مفارقاً
لعالمنا»

كان هو السبب في حسم قرار صاحبنا بالعمل في السلك القضائي بعد تخرجه عام ١٩٧٦ من كلية الحقوق. بحسب تشارلز بوكوفسكي، يظل الأب معلمك حتى حينما يموت. يخبره صديقه أنه قد لاحظ أن جلسته تشبه جلسة أبيه تماماً حينما أمسك بكتابٍ لينقده، يخبره كذلك أن ظهره كان مستقيماً، تقريباً بنفس زاوية الميل الضئيلة في صورة والده. انشغل بالكتاب ولم يُعَلِّق.

«خياراتي محدودة. أستطيع البقاء ساكناً، أو أستطيع الحديث عن أشياء لا يمكن الوثوق بها. أو على أعلى تقدير، أريد أن أضخّ الوقائع، أعرضها بأكبر صراحة ممكنة، وأجعلها تقول ما لديها. ولكن حتى الوقائع قد لا تقول الحقيقة دائماً».

الآن يفتحُ الدرج، يبحث بيده لثانيتين ثم يُخرج صورة. فيها ثلاثة أشخاص، صاحبنا وفرج فودة (يجلسان على نفس الامتداد الطولي للمائدة التي يضع فودة يده اليسرى عليها، نفس اليد التي تُمسك بسيجارة. الابتسامة ظاهرة كالعادة على وجه فودة برغم أنه لا يقصد النظر إلى الكاميرا) وشخص آخر. يتذكر لحظتها، قبل يومين على أقصى تقدير من اغتيال فرج فودة، أنّ فودة لم يكن يريد أن يتركه ليلتها. بعد يومين عرفَ الخبر وغلّفه حزنٌ عميقٌ، لعلّ صوته لا يزال يكتسي به للآن موجّهاً أحباله الصوتية كمايسترو لمقطوعة موسيقية مُفَعَمَةٌ بالشَّجنِ. كتب عنه في كتابه المنسوخ (فكرًا) ما يلي: «يدعى د. فرج فودة، تشهد بطاقته الرسمية بأنه وُلِدَ لأبوين مسلمين». بعدها أخبره فودة: «تقول عني (يُدعى) وكأنك لا تعرفني». ضحك صاحبنا كثيراً لأنه بدا وكأن هذا هو المأخذ الوحيد لفودة عليه. يخبرني بهذه الحكاية ضاحكاً برغم الحزن العميق الذي يدوي في جنبات ذاته.

**«الهدف هو
تحرير الله
من اللاهوت
وتحرير البشر
من الخطابات
التي تعالت
لتلمس سماوات
القداسة»**

يُعيدُ الصورة مكانها في الدرج. يُغلقه بهدوءٍ شديدٍ كأنه لا يريد لفودة أن ينزعج أكثر من ذلك. يُرتَّبُ مجموعة الأقلام الرصاص على مكتبه كما يفعل دومًا.

أقول له: أقف بكل قوة ضد التصور القديم للعلاقة بين الذاكرة والخيال الذي يرى أن الذاكرة حين يتم اختزالها إلى استذكار، فإنها تعمل بالتالي في سياق الخيال. ولكن الفكرة

الرئيسية، التي أراها مناط النقد ومدار اشتغاله تتعلق بوجود
«اختلاف نستطيع أن نقول إنه جوهرى بين استهدافين،
قصدتين: إحداهما، وهي قصدية الخيال تتجه نحو الوهمي،
القصصي، غير الحقيقي وغير الواقعي، والممكن واليوتوبي،
والأخرى، وهي قصدية الذاكرة، تتجه نحو الحقيقة السابقة،
الواقع السابق، وتُشكّل السبقية الزمنية بامتياز «للشيء
المتذكّر»، «للمتذكّر» بوصفه كذلك».
ينظر لي. يعلن موافقته بإيماءة من رأسه.

على المستوى الفكري، يقول صاحبنا إنه يريد لحياته أن
تتجسد فيها المبادئ التي يؤمن بها. أثبت ذلك في سنته الأولى
بالجامعة حينما شارك في حركة المعارضة الطلابية عام ١٩٧٢.
كان شاغله الأكبر «الحرية». وأوضح صور تمثلها في الواقع ما



هو إلا الحرية السياسية. في عام ١٩٨٦ صدر كتابه «المقدمة» السالف الذكر، وهو في أصله، وفي قلبه، يحمل همّ فكرة الحرية؛ حرية هيمنة الله على الدولة، وإيمان المجتمع بذلك. مجتمع يتحول من جاهليته إلى عبادة الله الحق هو مجتمع يتحرر بالله ويحرره في آنٍ.

بدا الإسلام له، والله في المركز منه، كجبلٍ لا يمكن التنازل عن أصغر حجارة تستقر عليه. ويلزم على هذا المجتمع أن يقبل بالجبل كله بدون التخلي أو التكاثر عن الإمساك بأصغر وحدة بنيوية فيه، وإلا فهو الشرك، والوقوع في مصائد الجاهلية التي تحيق به من كل جانب. حتى وقت كتابة الكتاب، رأى صاحبنا أن الإسلام هو أعظم «إمكان مُختنق» بيد المسلمين أنفسهم. ويلزم تحريره لتحقيق ربّانية الدولة واجتماعها. كان الكتاب دَعْوياً بالأساس، ولذلك لم يخلُ من فنون الأدب والممارسة بالخطابة بجانب الذخيرة القانونية التي اكتسبها صاحبنا بفضل دراسته.

**«لا بد أن يكون
هدف الإنسان
التجاوز على
الدوام حين
يتوقف عن فعل
ذلك يكون قد
حكم على نفسه
بالموت»**

في الفترة التي تبلور فيها مشروع «السلطة في الإسلام» بجزأيه المنشورين عامي ١٩٩٨ و ٢٠٠٩، ابتعد صاحبنا كثيراً عن رؤيته الأولى، وصار مشروط النقد يعمل في كل الاتجاهات الإيديولوجية، من أكثرها راديكالية (السلفية الجهادية) ليصل لتلك التي تحتاج بأنها ذات انتماء كوني، تسامحي تعددي (الرؤية العلمانية بشكل عام).

في كتابه الأخير، أقصد «الدين والتدين» الصادر عام ٢٠١٢، بدا وكأننا نتحدث عن شخصين، أحدهما آمن يوماً بهيمنة الشريعة، ويرى الآخر إمكانية تجاوز أي تشريع بصرف النظر عن مصدره. احتاج الأمر لكثير من السعي لتعميق

الأفكار، وكسر كل الأسوار الإيديولوجية للنظر لما يقبع ويكمن خلفها. اتضح له أن الدين لا تجمععه علاقة مع التشريع إلا من جهة كونهما يتبلوران وينوجدان في «الاجتماع»، لا أكثر ولا أقل. وفي حسم تام، فإن التشريع لا ينتمي للدين في ذاته.

على المستوى الوجودي، يقول صاحبنا إنه قد حسم مسألة وجود الله بشكل إيجابي. استغرق الأمر منه أحد عشر عاماً على الأقل، متنقلاً بين الدين في صورته الأولى، مروراً بأنظمة اللاهوت المرکبة حتى تجلياتها التوحيدية، ووصولاً للتفكير في الله بأطلقة كاملة. الله والأخلاق وجهان لعملة واحدة. الله يُفهم ولا يُفهم - في آنٍ - إلا من جهة كونه مفارقاً لعالمنا. والأخلاق لا تُمارس إلا لكونها أخلاقاً، بدون انتظار مقابل ما، بدون انتفاعية أو مصلحة شخصية أو جماعية على المستوى السياسي.



صارت الفلسفة وعلم الاجتماع يحتلان جزءاً كبيراً من إنتاجه الفكري؛ فالاجتماع هو نقطة البدء لفهم الدين والتدين. الدخول لمسألة الدين الآن، عنده، صار يتطلب استيعاب أكبر قدر ممكن من العلوم الإنسانية وتوظيفها لخلق تفسير جديد، ومُتجاوز.

الانشغال الآن صار متعلقاً بفهم وتحليل الكيفيات التي يتواصل من خلالها الإنساني مع المقدس والعكس كذلك صحيح. لا بد من فهم الهياكل اللاهوتية المُشَيِّدة إنسانياً والتي تدّعي أنها أحاطت بالله في كُليته وتعالیه.

الهدف هو تحرير الله من اللاهوت، وتحرير البشر من الخطابات التي تعالت لتلمس سماوات القداسة، وتستقر هناك، وتكتسي بها، بفعل التاريخ، والسلطة.

يصير الله ماضيًا معلومًا بالكلية حين ندّعي الإحاطة به، بينما يتحقق له دوام الحضور الخلاق حينما نحرره من براثن الخطابات التاريخية المصاغة حوله، خطابات اللاهوت. تحرير البشر ينبع من حقيقة أن الله خارج التاريخ، وبالتالي فهناك - على الدوام - إمكانات للتعالي الحر في سبيله، سعيًا للاقتراب.

يغادر مكتبه. يسير خطوتين ليجلس أسفل صورة أبيه. يقول بينما يضع قدمًا على قدم:

«لا بد أن يكون هدف الإنسان التجاوز على الدوام. حين يتوقف عن فعل ذلك، فإنه يكون قد حكم على نفسه بالموت قبل أن يموت».

الإسلام السياسي والحزبية: التأويل الديني بالشيء ونقيضه



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

يتضح من تجربة الإسلام السياسي، بدايةً بحسن البناء وحتى الآن؛ أن هدفه لم يكن يوماً إزاحة الاستبداد بل تعميقه وزيادة حضوره بعد إلباسه قناع الدين الذي يتم توظيفه، في الغالب، لإقصاء الطرف المعارض، ولو بالتصفية الجسدية، كما يتضح جلياً من موقف الإخوان المسلمين من الأحزاب.

يقدم حسن البناء في كتابه «الرسائل» رؤيته الجذرية للعلاقة الراسخة بين الدين والسياسة، وهو في حديثه عن السياسة لا يقصد إلا السياسة المطلقة؛ وهي النظر في شؤون الأمة الداخلية والخارجية غير مقيدة بالحزبية بحال؛ إذ يقول: «وعلم الله، أيها السادة، أن الإخوان ما كانوا يوماً من الأيام غير سياسيين، ولن يكونوا يوماً من الأيام غير مسلمين، وما فرقت دعوتهم أبداً بين السياسة والدين، ولن يراهم الناس في ساعة من نهار حزبيين، {وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ} [القصص: ٥٥]، ومن المحال أن يسيروا لغاية غير غايتهم، أو يعملوا لفكرة سوى فكرتهم، أو يتلونوا بلون غير الإسلام الحنيف؛ {صَبَغَةَ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ} [البقرة: ١٣٨]».

«يتأرجح
موقف حسن
البناء بين رفض
الحزبية بشكل
كامل والإقرار
بنجاحها في
سياقات محددة»

في هذا السياق؛ كان حسن البناء معادياً للفكرة الحزبية (السياسية)، لما رآه من ممارسات الأحزاب المصرية التي فهمت

الحزبية - كما أوضح - بشكلٍ خاطئ؛ لأنه يتحدث عن نجاح الحزبية في سياقات أخرى، مثل: إنجلترا وأمريكا.

وفي الحقيقة؛ يتأرجح موقف حسن البنا بين رفض الحزبية بشكلٍ كاملٍ، عندما يؤكد أن الأزمة تكمن في الإفراط في عدد الأحزاب التي تشارك في المشهد السياسي العام، لكنه، في «الرسائل» أيضاً، يؤكد أن الحزبية السياسية «إن جازت في بعض الظروف في بعض البلدان؛ فهي لا تجوز في البلدان كلها، وهي لا تجوز في مصر أبداً، خاصةً في هذا الوقت الذي نستفتح فيه عهداً جديداً، ونريد أن نبني أمتنا فيه بناءً قوياً، يستلزم تعاون الجهود، وتوافر القوى، والانتفاع بكل المواهب، والاستقرار الكامل، والتفرغ التام لنواحي الإصلاح»، وهنا يظهر الالتباس في الرأي بين القطع بعدم جدواها من خلال سندٍ ديني، والإقرار بنجاحها في سياقات محددة.

لكن يبقى، على العموم، أن حديث البنا عن الحزبية (الخاطئة والمسرقة) التي عرفتها مصر، لا ينفي عنه أنه كان على وعي بضربٍ آخر من الحزبية الإيجابية الآمنة، التي عرفتها المواطن العريقة للحياة النيابية؛ ولعلّ البنا -تبعاً لذلك- أقام حكمه بأن الإسلام لا يقرّ الحزبية على خصوصية الحالة المصرية آنذاك، وبما يعنيه ذلك من أن حكمه الديني على الحزبية بأنها «ليست من الإسلام» تابع للحالة الواقعية التي عرفتها مصر، على نحو يمكن القول فيه: إنه لو كانت الحالة الحزبية القائمة في مصر مغايرة للحالة التي عاينها البنا، لكان حكمه الديني عليها مغايراً للحكم الذي أصدره بعدم إقرار الإسلام لها.

«يرى البنا أن الحزبية إن نجحت بظروف معينة في بعض البلدان فهي لا تجوز في مصر أبداً»

ولما كانت ظاهرة الإسلام السياسي ذات خصوصية إيديولوجية واضحة، فإنَّ اختلاف الأقطار وتعاقب الأزمنة لا يلغي أبداً النقاط المشتركة الكبرى التي تجمع كلَّ المشتغلين في الحركات الإسلامية في العالم العربي وخارجه، إضافةً إلى مركزية خطاب البنا التي تبرز في استمراره بتبني مقولاته، ومثالاً على الحالة الأخيرة: كتابات عالم الحديث الهندي صفي الرحمن المباركفوري (١٩٤١-٢٠٠٦)، وتحديداً؛ في كتابه «الإسلام والأحزاب السياسية»؛ إذ يذهب إلى أنَّ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «لا تفيد جواز، أو وجود، بناء الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي، (و) حكم الأحزاب السياسية في الإسلام: هو أنه لا يوجد لها أيُّ مجالٍ في الإسلام، ولا يجوز بناؤها وتأسيسها في الشريعة الإسلامية»، كما أنه «ليس للمسلمين أن يقيموا في بلادهم تلك الأنظمة السياسية التي تُبنى على خوض المعارك الانتخابية من قبل الأحزاب، (وإنَّما يجب عليهم) أن يحكِّموا كتاب الله وسنة نبيه، ويطبِّقوا الشريعة الإسلامية الخراء»، لكنَّه يعود ليؤكد أنه في حالة توافر «ظروف معينة ودلالات» تضمن نجاح الإسلاميين وفوزهم في الانتخابات، فإنَّه يتعين عليهم أن يسهموا فيها «لينقلوا الحكم من الشرِّ إلى الخير».

**«حينما يصطدم
المباركفوري
بالواقع يضع
«استثناء» يتيح
للإسلاميين
المشاركة
بالانتخابات
بأحزاب سياسية
وما ذلك إلا
ضمانتهم
للنجاح»**

وإذا كان البنا والمباركفوري يتحدَّث الواحد منهما عن موقف الإسلام، أي موقف الدين، من فاعلية سياسية كالممارسة الحزبية داخل إطار العمل السياسي للدولة، فإنَّهما يقدمان آراءً قطعيةً في وجود عدم العمل بهذا النظام، لكنَّ المباركفوري يعود، حينما يصطدم بالواقع وقسوته، ليضع «الاستثناء» الذي يتيح للإسلاميين المشاركة في الانتخابات بأحزابٍ سياسية، وما ذلك الاستثناء إلا ضمانتهم للنجاح! وهنا، يعمل الاستثناء الذي هو تجاوز نسبي لمقولة البنا- بشكلٍ «أداتي» تماماً.

وفي مرحلة من مراحل المراجعات للتيار الإسلامي، يقول محمد سليم العوا في كتابه «الفقه الإسلامي في طريق التجديد» إنَّ «الحقُّ أنَّ نصوص الإسلام القرآنية والنبوية لا تمنع أن تقوم في المجتمع الإسلامي أحزاب سياسية بحالٍ من الأحوال، فخلاصة الاجتهاد الجديد في هذا الأمر أنَّ الإسلام لا يضيق نظامه السياسي بالتعددية الحزبية»، في معارضة حاسمة لمقولات البنا، ومن ساروا في تأييد خطابه بشكلٍ تسليمي.

لكنَّ ما يجمع بين الرأيين المتناقضين، رأي البنا والمباركفوري ورأي العوا؛ هو أنَّ الجميع يتحدَّث عن رأي الإسلام في قضايا تنتمي لتأسيس حداثي لأنظمة علمانية صرفة، لكنَّ المطلوب على الدوام، في سياقنا العربي، كان وما يزال، تسكين القديم بجانب الحديث، مهما ظهرت التناقضات وحالت دون تكوين رؤية نظرية متماسكة عن نظام الحكم في الدول العربية وعلاقته بالدين.

**«يؤكد محمد
سليم العوا أن
الإسلام لا يضيق
نظامه السياسي
بالتعددية
الحزبية في
معارضة حاسمة
لمقولات البنا»**

ودون السعي إلى تعميق النظر في مثل هذه الأمور المهمة، سيظلُّ التأويل الديني ينطق بالشيء ونقيضه، وفي هذه الحالة، ينتفع المتحدِّثون باسمه، ويبقى الدين «أداة» في أيديهم يقومون بتطويعه كما يشتهون.

الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين .. ذراع الإخوان لاحتكار الخطاب الديني



إسلام سعد
كاتب وباحث مصري

على الرغم من أنّ الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يقدم نفسه -وفق ما يذكر موقعه الرسمي- على أنّه يمثل المسلمين بكلّ مذاهبهم وطوائفهم، ويستمد قوّته من ثقة الشعوب والجماهير المسلمة به، وأنّه لا يعادي الحكومات؛ بل يجتهد أن يفتح نوافذ للتعاون معها على ما فيه خير الإسلام والمسلمين، وأنّه مؤسسة مستقلة «لا يتبع دولة من الدول، ولا جماعة من الجماعات، ولا طائفة من الطوائف، ولا يعتز إلا بانتسابه إلى الإسلام وأمته»؛ بما يوحي بعدم تسييس هذه المؤسسة «العلمية» إلا أنّ الواقع العملي ينبئ بغير ذلك.

تأسس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين في ١١ تموز (يوليو) عام ٢٠٠٤ عقب زيارة الشيخ يوسف القرضاوي للندن، في اجتماع للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث الذي أسسه عام ١٩٩٧، ويقع مركز الاتحاد الرئيسي في دبلن بأيرلندا، ومازال القرضاوي رئيسه منذ تأسيسه عقب فوزه بدورة جديدة لأربعة أعوام تمتد حتى العام ٢٠١٨.

في التعريف بهذا الاتحاد، يتم تقديم رؤيته الخاصة من خلال مخاطبة الوجدان العربي/ الإسلامي الجمعي؛ فإذا «كان

أنبياء الله ورسله عليهم الصلاة والسلام هم سفراء الله إلى خلقه، لهدايتهم إلى طريقه، وتبليغهم دعوته، ووضع الموازين القسط بينهم ليحتكموا إليها إذا اختلفوا، وإقامة الحجة عليهم بالتبشير والإنذار، فإن العلماء هم ورثة الأنبياء في ذلك»، كما يصف الاتحاد نفسه بـ «الشعبية: فهو ليس مؤسسة رسمية حكومية، وإنما يستمد قوته من ثقة الشعوب والجماهير المسلمة به»، ساعياً بذلك لإكساب نفسه سلطة رمزية هائلة عند المسلمين؛ فبصرف النظر عن الاسم الذي يوحي بتحقيق ما لم يتم تحقيقه -ربما على امتداد تاريخ الإسلام- من اتحاد لعلماء المسلمين، إلا أن الانتقال من مرحلة الربط بين الأنبياء والرسل والعلماء، لمرحلة تبيان فضل العالم الفرد وما يقوم به من مجهود مجتمعي، مروراً بإحلال مفهوم المؤسسات الجماعية بديلاً من العالم الفرد نفسه، وانتهاءً بالتأكيد على الشعبية، نقول إن كل ذلك يُثبت عدة أمور؛ أولها السعي لتثبيت السلطة الدينية لعلماء الاتحاد نفسه، والتأكيد أن العالم الفرد لن يحقق فاعلية مجتمعية أو تأثيراً حقيقياً إلا عبر الانضمام لمؤسسة تُكَلِّفُ بأداء المهمات الكبيرة، وتقدر على تنفيذها، ويؤدي كل هذا الخطاب إلى طريق واحد فقط؛ توجيه الأعين نحو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ولا شيء سواه.. إنه، في كلمة واحدة، التجلي المادي الأبرز لكل ما يعتمل في خيال المسلمين منذ أجيال!

**«يزعم الاتحاد
تمسكه بالوسطية
الإسلامية لكنه
يراوغ في حسم
الموقف الديني
تجاه قضايا
الدولة والمرأة
والحريات
العامة»**

كما يقدم الاتحاد نفسه باعتباره كياناً شمولياً؛ فهو يتصف بـ «العالمية: فهو ليس محلياً ولا إقليمياً، ولا عربياً ولا عجمياً، ولا شرقياً ولا غربياً، بل هو يمثل المسلمين في العالم الإسلامي كله، كما يمثل الأقليات والمجموعات الإسلامية خارج العالم الإسلامي». ويؤكد الاتحاد على تمسكه بالاستقلال؛ «فهو لا يتبع دولة من الدول، ولا جماعة من الجماعات، ولا طائفة من الطوائف، ولا يعتز إلا بانتسابه إلى الإسلام وأمته».

الانحياز للإسلام السياسي

لا يخفي الاتحاد دعمه لجميع الحكومات التي تتصالح مع الإسلام السياسي وبالتحديد في تجليه الإخواني، كما يظهر بموافقته للسياسات القطرية والتركية وموازرتها بكل حزم، كما لم يدخر الاتحاد وسعاً لدعم الإخوان عقب الإخفاق السياسي الأكبر لهم بعد ٣٠ يونيو في مصر، من خلال السلطة التي اكتسبها وعلاقته بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وفتح المجال أمام كثير من أعضائه بتقديمهم دعاة يحملون هموم الأمة!

وما يؤكد ذلك كمّ القيادات الإخوانية وارتباطها بدوائر صنع القرار والقيادة في الاتحاد، وعلى رأسهم القرضاوي نفسه، ونائبه أحمد الريسوني، رئيس حركة التوحيد والإصلاح المغربية، والأمين العام للاتحاد علي محي الدين القرّة داغي، وهو من كردستان العراق يحمل الجنسية القطرية، إضافة إلى راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة بتونس والمراقب العام للإخوان بها، والقيادي الإخواني بأمريكا صلاح الدين سلطان، والإخواني الأندونيسي محمد هداية نور، رئيس حزب العدالة والرفاهية، والمصري صفوت حجازي، والليبي علي الصلابي وسالم الشبخي.

ومن مظاهر هذا الانحياز الفتوى التي صدرها القرضاوي عام ٢٠١٣ بوجوب تأييد الرئيس المصري السابق محمد مرسي، مشيراً إلى أنّ كثيراً من علماء الأزهر في مصر، وعلماء العالم العربي والإسلامي، وعلماء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي يترأسه، يشاركونه في هذه الفتوى، وأن وجود مرسي حاكماً لمصر هو أول فرصة حقيقية لسيادة سياسية تضع الإسلام أساساً ومحركاً لها ولتوجهاتها بشكل عام.

«تم توظيف
الاتحاد لموازرة
السياسات
القطرية
والتركية
بكل حزم، ولا
يتوانى عن
استخدام الفتوى
سلاحاً لإقحام
الدين في
السياسة»

ومنذ بداية تولّي رجب طيب أردوغان مقاليد الحكم في تركيا، لم يتوانَ الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين عن تأكيد دعمه لتركيا وقيادتها، حتى أنّه قام بعقد اجتماع الجمعية العامة للاتحاد في اسطنبول عام ٢٠١٤ الذي شهد انتخاب أردوغان رئيساً، مما يؤكد التعاون بين أردوغان والرؤى الإخوانية التي تجد في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين البيئة الحاضنة لها (العرب اللندنية، ٢٠١٤).

وفي العام ٢٠١٥، قام الاتحاد بدعم التوجهات التركية الاقتصادية بجانب الوقوف معها في «قضاياها العادلة»؛ مؤكداً أنّ ذلك الدعم «واجب إسلامي تقتضيه الأخوة الإيمانية»، و«يستدعيه الولاء للمسلمين والوقوف صفاً واحداً، الذي تواردت عليه مجموعة من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة». وتزامنت هذه التصريحات عقب إسقاط تركيا للطائرة الروسية فعلقّ القرة داغي قائلاً: «السياسة الغربية



قائمة على الميكافيلية والازدواجية في المعايير خاصة تجاه ما يحدث في تركيا»، واعتبرَ الخروج على الحكومات الشرعية فعلاً مُحرماً شرعاً وأحد الكبائر (حرية-سودان، نقلاً عن «ساسة بوست»، ٢٠١٧).

وانتهى الأمر بدعوة الدول الإسلامية «والشعوب المسلمة، والشركات والأفراد جميعاً بدعم المنتجات التركية وتقوية اقتصادها بالسياحة ونحوها، فلا يجوز شرعاً ترك تركيا وحدها؛ لأنّ ما أصابها اليوم من المقاطعة والعزلة إنما هو لأجل وقوفها مع الحق والعدل، ومع قضايا أمتنا، مع السوريين والفلسطينيين، مع جميع المستضعفين في الأرض من ميانمار والصومال إلى العراق، ومصر، وليبيا... حتى أصبحت تركيا اليوم قبلة لجميع المظلومين» (وكالة الأناضول، ٢٠١٥).

**«لا يخفي
الاتحاد العالمي
لعلماء المسلمين
الذي يرأسه
القرضاوي دعمه
لجميع الحكومات
التي تتصالح مع
الإسلام السياسي
وبالتحديد
الإخوان
المسلمين»**

في عام ٢٠١٧، عاد القرضاوي لتوجهاته التسييسية بإعلانه دعم أردوغان عقب منع هولندا دخول وزيرين تركيين لتزكية التعديلات الدستورية التركية التي من شأنها توسيع صلاحيات أردوغان، وأقحم الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين في هذا الأمر بتأكيدِه أن «الممارسات الهولندية، غير المقبولة سياسياً وأخلاقياً، ضد المقيمين في هولندا، وضد الساسة الأتراك، والدولة التركية، فهذا تدخل في شأن تركي خالص، ومحاولة للتأثير على قرار الناخب التركي المستقل، ويدعو الاتحاد العالم العربي والإسلامي والعالم الحر للوقوف مع تركيا والتضامن التام معها، في حق مواطنيها في اللقاء بساستهم، والتعبير عن رأيهم في الدول التي يقيمون بها. وبخاصة أن النظام الذي يدعو إليه أردوغان هو النظام الذي يتفق مع التعاليم الإسلامية، التي تجعل أمير المؤمنين أو الرئيس الأعلى هو رقم (١) في السلطة» (CNN بالعربية، ٢٠١٧).

وبعد إعلان دول عربية مقاطعة قطر في الخامس من حزيران (يونيو) عام ٢٠١٧، أصدر القرضاوي بياناً يُحَرِّمُ فيه هذه المقاطعة ليجوّر الأمر من طبيعته السياسة إلى شأن ديني، كما دعا القرة داغي إلى الصلح بين الأشقاء، قائلاً إن «القطيعة لا تجوز شرعاً خاصة إذا كانت بين دول شقيقة أصولها ممتدة على طول الخليج وتربط بينها صلة النسب والدم» (CNN بالعربية، ٢٠١٧).

وفي السياق نفسه، يذهب أحمد الريسوني إلى أنّ الحصار الواقع على قطر «لا تقره شريعة الله، ولا العقول السويّة، ولا الفطر السليمة في أيّ أمة من الأمم فكيف بأمة الإسلام ذات الحضارة العادلة، والقيم السامية». ويرى أن هذا الحصار «حرامٌ على المستوى الديني» (تركيا الآن، ٢٠١٧).

أزمة داخلية

وفي دلالة واضحة على التبرم من الخروج عن المسار الذي رسمه الاتحاد لنفسه، فقد شهد استقالة مجموعة من العلماء أمثال محمد سليم العوا في ٣٠ حزيران (يونيو) عام ٢٠١٠ من منصب الأمين العام، وترافق ذلك مع استقالة محمد هيثم الخياط من منصب عضو مجلس أمناء الاتحاد.

كما استقال آية الله تسخيري من منصب نائب رئيس الاتحاد بعد مشادة كبيرة بينه وبين يوسف القرضاوي الذي اختار بعده آية الله واعظ زاده الخرساني مؤكداً أنّه «قريب إلى أهل السنة!» (العربية، ٢٠١٠). والمفارقة أن زاده ما لبث أن تقدم باستقالته.

كما أعلن الشيخ أحمد بن بيه (نائب رئيس الاتحاد) استقالته عام ٢٠١٣ وذلك؛ لأنه رأى أن سبيل الإصلاح والمصالحة يقتضي خطاباً لا يتلاءم مع موقعه في الاتحاد، بحسب ما ذُكر في خطاب استقالته (العربية، ٢٠١٣)، ليخلفه الدكتور أحمد الريسوني من المغرب، كما تبع ذلك استقالة الشيخ أحمد الخليلي مفتي عُمان.

أزمة مع الآخر

استعان الاتحاد بنخبة من العلماء المسلمين «الوسطيين» الذين تجد خطاباتهم رواجاً في الأوساط الشبابية، وقام بفتح الباب لهم للكتابة في موقعه الإلكتروني الرسمي، وليس بالضرورة للمشاركة في صنع القرار، والثقة في هؤلاء العلماء تنعكس بالإيجاب على الاتحاد نفسه، وتمنحه ثقة مستمدّة من جموع شباب المسلمين الذي يؤمنون بخطابات الوسطيين من الإسلاميين، وهي الثقة نفسها التي اتضح، بمرور الوقت، أنها تصب في خدمة توجهات سياسية، لا الدين بما هو رحمة للعالمين.

فيزعم الاتحاد تمسكه بالوسطية الإسلامية «فهو لا يجنح إلى الغلو والإفراط، ولا يميل إلى التقصير والتفريط، وإنما يتبنى المنهج الوسط للأمة الوسط، وهو منهج التوسط والاعتدال». لكن واقع الحال يقول إنّ هذه الرؤى الوسطية تتمثل في عدم حسم الموقف الديني تجاه قضايا الدولة والمرأة والحريات العامة وأوضاع غير المسلمين في البلدان ذات الأغلبية المسلمة وغيرها. وإنما المسعى الاجتهادي عندهم يجنح إلى مرونة ترتقي إلى درجة التلفيقية، وهي المرونة نفسها التي تنعدم لصالح التحيُّز لما هو «إسلامي» بالمعنى الكبير. وهذه النصوص

تلعب دوراً كبيراً في إقناع عموم الشعوب العربية بالمقولات التي تصطدم مع تطور الوعي بشكل عام، وبالمقارنة مع «آخر»، على مستوى الدين والجغرافيا على الأقل؛ إذ تنطوي العديد من النصوص الصادرة عن الاتحاد تجاه الآخر المسيحي على عديد الإشكاليات التي تنتهي جميعاً إلى نتيجة واحدة: المواطنون المسلمون في الدولة «أعلى شأنًا» من المواطنين غير المسلمين. وغير المسلمين «يُباح» لهم ممارسة «شيء» من الحرية الدينية. وهو الأمر الذي يتنافى مع دولة لا يجب أن تكون منحازة لعقيدة؛ أي إنّ الهدف من «الوسطية» غدا السعي لإطالة دوام تأثير المقولات التي يُثار حولها الجدل المعاصر، بدون أدنى حسم أو نية لذلك.