

ترجمات



الإسلام والديمقراطية ما هو السؤال الحقيقي؟

• آصف بيات •

تعريب:

سامي الرياحي



مركز نهوض

للدراستات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

الإسلام والديمقراطية

ما هو السؤال الحقيقي؟ (*)

• آصف بيات •

تعريب:

سامي الرياحي

(*) هذا النص هو نسخة منقّحة من محاضرتي الافتتاحية في جامعة ليدن بتاريخ ٢٦ أبريل ٢٠٠٥. وهو الأطروحة الأساسية للفصل الأول من كتابي الذي سيظهر قريباً: "جعل الإسلام ديمقراطياً": الحركات الاجتماعية والتحول إلى ما بعد الإسلاموية (ستانفورد، مطبعة جامعة ستانفورد ٢٠٠٧)، حيث أوضحت المسائل التي تم تطويرها في هذا النص. وأثمن ترخيص مطبعة ستانفورد الجامعية. فالمزيد من التوزيع وإعادة الكتابة أو استخدام هذه المواد بأيّ طريقة وأيّ وسيلة، هو محظور دون الحصول على إذن كتابي من مطبعة ستانفورد الجامعية، www.sup.org.

◀ الفهرس:

٤ مقدمة المترجم
٦ المقال
١٥ الإسلاموية: الحركة ورؤية العالم
١٩ ما هي ما بعد الإسلاموية؟

◀ مقدمة المترجم:

■ يوجّه الكاتب نقدًا للمقولة الغربية الشائعة عن "استثنائية المجتمعات الإسلامية وفرداتها"، وعدم قابليتها للتأقلم مع الحداثة والديمقراطية، وهي رؤية متأثرة بالاستشراق الكلاسيكي ونابعة - وَفَّقَ رأيه - من تصوّر ساكنٍ وجامدٍ للثقافة يجعل الإسلام من خلاله مسؤولًا مباشرًا عن نشأة التطرّف.

■ وبقدر ما يوجّه "بيات" نقدًا عميقًا لهذه الرؤية، فإنه عمل بالتوازي على نقد رؤية إسلامية توفيقية تحاول الإقناع بالإسلام الديمقراطي من خلال التوسّل بالنصوص المقدّسة للإقناع بوجاهة هذا الطرح الجديد.

■ عمل الكاتب على بيان نسبية هذه المقولات والتقليل من وجاهتها من خلال الاعتماد على المقاربة السوسيولوجية عمومًا والسوسيولوجية الدينية على وجه الخصوص، فرأى أنّ تركيبة المجتمعات (وخصوصًا الإسلامية الحديثة) ليست سوى ثرة مساراتٍ معقّدة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، وليست نابعةً من تأثير الدين فحسب، فالاستبداد مثلًا ليس نابعًا من الطبيعة التسلّطية للإسلام. بل إن الدين ذاته لا يتحدّد معناه - في الواقع الاجتماعي طبعًا - إلا من خلال مواقع الفاعلين الاجتماعيين وصراعاتهم. فالفاعل الاجتماعي هو الذي يحول الدين إلى شامل أو خاصّ، إلى ديمقراطيٍّ أو سلطويٍّ... إلخ. وعلى هذا الأساس، فإن مقولة التوافق بين الإسلام والديمقراطية ليست فرضيةً فلسفية، بل هي نضالٍ سياسيٍّ ملخّصه الصراع بين موازين القوى، أو بالأحرى بين الفاعلين الاجتماعيين، ولا علاقة للنصوص بها.

■ من هذا الباب ولج الكاتب إلى تحليل مراحل التطور ومسارات التغيير التي عرفتتها حركات الإسلام السياسي، فوجدها تتوزّع إلى مرحلتين: الإسلاموية (Islamism)، وما بعد الإسلاموية (Post-Islamism).



■ وقف الكاتب عند عوامل تشكّل المرحلة الأولى من الناحية السوسولوجية على وجه الخصوص، وركّز على ولادة حركة سياسية نابعة من مسارات التهميش الاقتصادية والسياسية والثقافية، فضلاً عن الاجتماعية، مترافقة مع الإخفاق الذي عرفته فلسفتا الحداثة الرأسمالية والاشتراكية في بلدان العالم الإسلامي، مما أدّى إلى نشأة أيديولوجيا جذرية وصلبة تسعى إلى القطع التامّ مع السائد، متوسّلةً بلغة دينية شعبية مبسطة وتسلّط اجتماعيٍّ ثقيل الوطأة على غير الملتزمين دينياً. وقد يكون الأهم من كل هذا التحليل هو إيجازه لعوامل النشأة والتوسّع في معادلة هي: الفرصة والقمع، من خلال تمكين أبناء الطبقة الوسطى من فرصة التعلّم، وقمعهم سياسياً وفكرياً. ورغم استبعاده لفكرة مماثلة هذه الظاهرة لظاهرة لاهوت التحرّر في أمريكا اللاتينية، فقد أبرز أسباب فشل "الإسلاموية" وحصره في عدم القدرة على الذهاب بعيداً في مشروع أسلمة باهظ الكلفة، أدّى إلى تحولاتٍ داخلية في كيان الحركات الإسلاموية. وهو ما وُلد ظاهرة "ما بعد الإسلاموية" بوصفها مراجعةً للمسار الأول، فرفض اعتبارها مرحلةً تاريخية أو مجرد حالة، ووسمها بكونها مشروعاً قام على التخلي عن بعض المبادئ الأساسية/الأصلية مقابل إعادة بناء الذات والقبول باتباع سياسات براغماتية غايتها القصوى استبدال الدمج بين التدين والمسؤولية (الإسلاموية) بالدمج بين التدين والحقوق وبين الإيمان والحرية.

■ وينتهي الكاتب مقاله بالتنبيه إلى أن ظهور "ما بعد الإسلاموية" ليس نهايةً لـ"الإسلاموية"، بل من الممكن أن نجد الظاهرتين تتعايشان معاً في واقع الحركات الدينية الإسلامية وحتى من خلال الحياة الاجتماعية السائدة. والمهم هو أنهما يعبران عن مسارين مختلفين نوعياً، فنحن نشهد عملياتٍ للأسلمة وما بعد الأسلمة في العالم العربي خصوصاً بعد أحداث انتفاضات العالم العربي خلال عام 2011 وما بعدها إلى اليوم.

المقال

كانت إحدى مشاغل المنظرين الاجتماعيين الكبرى خلال القرن التاسع عشر، هي إزالة التمييز بين الديني وغير الديني. أمّا الآن، وبعد أكثر من قرنٍ من التحديث، فإنهم يحاولون التمييز بين الديني وما هو أكثر تدينًا (the more religious). ويصاغ هذا "الإفراط في التدين" حاليًا من خلال اصطلاحاتٍ متنوّعة، مثل: الأصولية والإحيائية والمحافظة والتعصّب أو التطرّف. وهي تتبدّى اتجاهًا عالميًا يشمل معظم العقائد العالمية، إلّا أنها تظهر في الغرب في صيغة تفكيرٍ سلبيٍّ له طابعٍ خاصٍّ حول المجتمعات الإسلامية حصراً.

وقطعاً فإنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية بالولايات المتحدة الأمريكية والتطورات اللاحقة قد كَثَّفت المخاوف الغربية من "تهديد الأصولية الإسلامية"، ومن ثمّ دَعَمَت أكثر من أيّ وقتٍ مضى فكرة "خصوصية المسلمين". وبطبيعة الحال، فإنّ التركيبة "الفريدة" للمسلمين ليست أمراً جديداً: فقد كانت السمة المميزة لما يسمّى بالنظرة الاستشراقية التي كان قد تناولها إدوارد سعيد وآخرون بصفة ملحوظة جداً وبشكل نقديّ. فالاستشراق عند سعيد وسائر النقاد يمثّل آليّةً خطابيةً لإنتاج المعرفة بوصفها أداةً للقوة ووسيلةً للحفاظ على الهيمنة^(١). وهو قصةٌ لكيفية تصوير مجموعة من الرحالة والروائيين والفنانين والدبلوماسيين والعلماء وحاليًا وسائل الإعلام للشرق الأوسط المسلم كيانًا متجانسًا وثابتًا في أساسه، ومن ثمّ فهو "فريد".

ومن خلال التأكيد على "استثنائية" المجتمعات الإسلامية عمومًا، فإنهم يركّزون نظرهم على مفاهيم ضيّقة للثقافة (الساكنة) والدين باعتباره سياقًا للاستمرارية التاريخية، ويركّزون على النخب الفردية والقوى الخارجية باعتبارها المصدر (الحصريّ) للتغيير.

ولكن، إلى أيّ حدّ تبدو المجتمعات الإسلامية "فريدة"؟ هذا إن كانت هناك فرادة أصلاً. فهل هي على درجةٍ كبرى من الاختلاف، إلى الحدّ الذي تتطلّب فيه أدوات تحليلٍ مختلفة؟

(١) إدوارد سعيد (Edward Said, Orientalism, New York: Vintage, ١٩٧٩)، ماكسيم رودنسون:

(Maxime Rodinson, Europe and the Mystique of Islam, University of Washington Press, 1987).

وغني عن القول إنّ الاستشراق بالمعنى السعيدى [نسبة إلى إدوارد سعيد - إضافة المترجم] (بالحرف الكبير O) لا يشير إطلاقاً إلى أيّ مستشرق (بالحرف الصغير o) يدرس الشرق. وفي الواقع هناك العديد من الباحثين في هذا التخصص ممّن يتنازعون هذا الاستشراق أداةً خطابيةً لخدمة السلطة.



وهل يمكن، رغم كل ذلك، أن نتحدّث عن موضوع من هذا القبيل، اسمه "المجتمعات الإسلامية"؟ وإذا ما استعملنا هذا التصنيف الواسع، ألا نكون في طريق إعادة توجيه المجتمعات والثقافات الإسلامية ببناء كياناتٍ متجانسة لا توجد حاليًا؟ وفي الوقت الذي تظّل فيه هذه القضايا مشروعًا، فإني أودُّ اقتراح إمكانية فهم المجتمعات الإسلامية بالشكل الذي يجعلها صنفًا تحليليًا مفيدًا.

كنت قد طرحْتُ في سياقٍ آخر أن عبارتي "العالم الإسلامي" و"المجتمع الإسلامي" اللتين تستخدمان في صيغةٍ مفردةٍ مجردة، يمكن أن تعنيا أن الإسلام هو المكوّن الأساسي الذي يجسّد ديناميكيات (the dynamics) هذه المجتمعات^(٢). فقد تحوّل "المجتمع الإسلامي" إلى تسمية عامّة يصوغها الآخرون لوصف المسلمين وثقافتهم، وهي تخبرنا عن طريقة تصوّر الآخرين لحال المسلمين وكيف ينبغي أن يكونوا أيضًا.

وقد استمرت هذه الرؤية إلى حدّ ما لدى بعض الجماعات الإسلامية (خصوصًا الإسلاميين) الذين يشكّلون على نحو مماثلٍ مشهدًا إسلاميًا موحّدًا. وفي المقابل تُفهم عبارة "المجتمعات الإسلامية" على أنها كياناتٌ متعدّدة وملموسة تمكّن الغالبية المسلمة الواعية بذاتها من تحديد واقعها الخاص بطريقةٍ متميزة وحيوية ومتنازع عليها لا محالة. وهنا لا ينصبُّ الاهتمام على الإسلام، بل على المسلمين باعتبارهم عناصر من مجتمعات وثقافات، وإن لم يكونوا من صنعها.

فلا تفهم الثقافة على أنها مجموعة من النواميس والسلوكيات الثابتة، بل هي سلسلة من مساراتٍ دائمة التغيّر والمرونة والتنازع. وهذه المجتمعات التي وقع من خلالها تفسير ظواهر الإسلام وتبنيها بطرق شتّى، أثّرت في بعض مجالات الحياة الخاصّة والعامّة - بما فيها مجالات الأخلاق، والعلاقات الأسريّة، والديناميكيات الجندرية (gender dynamics)، والقانون، وفي بعض الأحيان السياسة والدولة. والجامع بين هذا الكلّ المختلف هو ادعاء جميع المسلمين (الليبراليين والمحافظين الناشطين والعاديين) أنهم يمثلون الإسلام الصحيح، والنصوص المقدّسة.

ومع ذلك، فإنّ المجتمعات الإسلامية - باعتبارها كيانات ملموسة أو واقعية - لا تكون إطلاقًا متجانسة في حدّ ذاتها، وليست دينيةً بحكم التعريف، ولا تقتصر ثقافتها إطلاقًا على

(٢) انظر:

Asef Bayat, "The Use and Abuse of 'Muslim Societies'", ISIM Newsletter, no 13, December 2003, p. 5.

الدين المحض. وبالفعل، فإنّ الثقافات الوطنية والتجارب التاريخية والمسارات السياسية وكذلك الانتماء الطبقي، غالبًا ما أثمرت ثقافاتٍ مختلفة وثقافاتٍ فرعية وتصوراتٍ دينية عبر مختلف البلدان الإسلامية وداخلها.

ويتألف كلُّ بلدٍ "مسلم" (أو ذي أغلبية مسلمة) من أناسٍ لهم درجاتٌ مختلفة من الانتماء الديني. وبهذا المعنى، فإنّ المجتمعات الإسلامية تتشابه تمامًا مع نظرائها في العالم النامي. وتتزايد عملية التشابه بوجه خاصٍّ من جرّاء مسار العولمة الذي لا يؤدي إلى التفاضل فحسب، بل إلى العديد من البنى والمسارات المتوازية بين الأمم في العالم.

ولكن على الرغم من أوجه التشابه البنيوية، فإنّ الشرق الأوسط المسلم (وبصورة أوسع العالم الإسلامي اليوم) لا يزال يقاس بالمعيار الاستثنائي الذي تكون فيه الوسطية الدينية (religio-centrism) مركزًا رئيسًا. ولذا فإنّ الاستبداد الإقليمي و"المجتمعات المدنية الضعيفة" والثقافة السياسية تنسب غالبًا إلى دينها الرئيس، ألا وهو الإسلام.

ورغم أن "الاستثنائية" غير مقتصرة على الشرق الأوسط المسلم - فلدينا أيضًا "الاستثناء الأمريكي"، و"الاستثناء الأوروبي"، و"خصوصية اللغة الانجليزية" مثلما أسماها إي.ب. طمسون (E.P. Thompson) - فإنه في حالة الشرق الأوسط المسلم، وخلافًا للآخرين، فقد أدّى هذا التوصيف - في الغالب - إلى تهميش هذه المنطقة من وجهات النظر الأكاديمية السائدة.

وأظنُّ أنّ هناك ثلاثة عوامل على الأقل أسهمت في النظرة "الاستثنائية" في دراسة الشرق الأوسط المسلم اليوم. الأول: هو استمرار هيمنة الفكر الاستشراقي/المعياري في الغرب، وخاصةً الولايات المتحدة الأمريكية، والظاهر أنه يلتقي بشكل جيّد مع الأهداف السياسية للتدخل الخارجي في الشرق الأوسط. أما العنصر الثاني فهو الحكم الاستبدادي المستمر من قبل الأنظمة المحلية (مثل إيران الشاه، وعراق صدام، والمملكة العربية السعودية، والأردن ومصر) التي حظيت بدعمٍ متواصلٍ من العديد من الأنظمة الغربية، وخصوصًا الولايات المتحدة الأمريكية. والعامل الثالث له صلةٌ بواقع المنطقة الإسلامية الداخلي، فهناك ظهور وامتداد للحركات الإسلامية التي أبدت اجتماعيًا - في الغالب - نزعاتٍ محافظة وغير ديمقراطية. وقد أدّت هذه المواقف والعمليات إلى بروز مزاعم لا حدًّا لها، ومزاعم مضادة حول السؤال الشائن عن مدى توافق الإسلام مع الديمقراطية. إنّ الأوساط الإعلامية والفكرية السائدة في الغرب تنظر إلى الإسلام على أنه أصل



المنظومة الاستبدادية في الشرق الأوسط المسلم^(٣). فالإسلام بالنسبة إليهم يُعدُّ نظامًا أبويًا (بطريركيًا)، ويفتقر لأيِّ مفهومٍ للمواطنة والحرية؛ لأنَّ إيمانه بحكم الله قد قلَّص من السلطة الشعبية. فبدل أن يكون دين محمد شأنًا شخصيًا، فإنه سياسيٌّ في جوهره^(٤).

إنَّ الإسلام - كما هو مزعوم - يجسِّد "عالمًا لا تتمتَّع فيه الحياة البشرية بالقيمة نفسها التي تتمتَّع بها في الغرب، حيث الحرية والديمقراطية والانفتاح والإبداع من الأمور الدخيلة"^(٥). وقد أثار العديد من الإسلاميين المحليين، ممَّن يعتقدون باسم دينهم أنَّ الديمقراطية "نظام أجنبي" - هذه الآراء، ويستبعدون الإرادة الشعبية لفائدة المشيئة الإلهية. فلنطلق على هؤلاء الإسلاميين اسم "المرتابين"، وعلى خلاف المرتابين هناك "المتفائلون" الذين يميلون إلى إظهار روح ديمقراطية متأصلة في الإسلام، مدَّعين أنه دين التسامح والتعددية والعدالة وحقوق الإنسان^(٦).

وعلى سبيل المثال، يعتبر راشد الغنوشي "أنَّ الحكم الإسلامي ديمقراطيٌّ بطبعه". ووفقًا للمتفائلين، فإنَّ المفهوم القرآني للشورى ضامنٌ لتوافق الإسلام مع الديمقراطية، وتكرمه للكائنات البشرية من خلال تقواهم يعني تساويهم في العرق والجنس والإرادة الحرَّة. وفضلاً

(٣) على سبيل المثال، أشار عددٌ من الأكاديميين المؤثرين في الولايات المتحدة مثل إليوت كوهين (Eliot Cohen) من جامعة جونز هوبكنز، وكينيث أدلمان (Kenneth Adelman) من مجلس سياسة الدفاع بوزارة الدفاع - إلى أن الإسلام على وجه الخصوص غير متسامحٍ وتوسعيٍّ وعنيف. وقد أعلن بعض البروتستانت أن الإسلام دينٌ "شريد" (مأخوذ من مقال لويليام بفاف [William Pfaff] في صحيفة هيرالد تريبيون ٥ ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٥).

(4) Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", Foreign Policy, vol 17, no. 4. Summer 2001/2002.

(٥) وقد عبرَ عنها أول "مؤرخ مراجع" في إسرائيل بنّي موريس (Benny Morris)، نقلًا عن جويل بينين (Joel Beinin)، "No More Tears: Benny Morris and the Road from Liberal Zionism" Middle East Report, no. 230, Spring 2004, p. 40.

وقد تكون وجهة النظر الجوهريَّة غائيةً تنقض نفسها؛ لأنه إذا كان الإسلام غير ديمقراطيٍّ في جوهره ومعاديًا للحرية الفردية، فما الذي يمكن عمله حيال ذلك لا سيما مع المشكِّكين؟ وما الذي يمكن عمله من أجل جعل المجتمعات الإسلامية تتجه نحو مستقبل ديمقراطيٍّ، أي خلق القدرة على تغيير الحكومات من خلال إجراء انتخابات حرَّة، فضلًا عن القضاء المستقل وحرية التعبير وعلوية القانون وحقوق الأقليات؟ يبدو أن حلَّ عملية التحول إلى الديمقراطية هي إمَّا تحويل المسلمين إلى "ديانات ديمقراطية" أخرى وإمَّا علمنتهم. ليس لديَّ أيُّ تعليق إضافيٍّ على مثل هذه "الحلول"!

(٦) وقد يشمل هذا المعسكر كُتَّابًا مثل جون فول (John Voll) وخالد أبو الفضل وغيرهما، وكذلك مؤسسات مثل: مركز الإسلام والديمقراطية (الولايات المتحدة)، ومركز الديمقراطيين المسلمين (فرنسا)، وعدد من المواقع الإلكترونية.

عن ذلك، فإنَّ سيادة الأمة التي وهبها الله هي أساسُ الحكم الديمقراطي القائم على التعددية والاختلاف وحقوق الإنسان^(٧).

ومن الناحية المنهجية، تشترك مقاربات كلِّ من المرتابين والمتفائلين في التزامهم الكلي بالنصوص باعتمادهم على القراءة الحرفية للنصوص المقدَّسة (القرآن والحديث) وحججهم الفلسفية المعتادة. ومن المثير للغرابة أنهم لا يعيرون اهتمامًا كبيرًا لما تعنيه هذه النصوص للإنسانية المسلمة المتمزقة في حياتها اليومية. وعلاوة على ذلك، فنادرًا ما يكون هناك نقاشٌ حول كيفية تنوع هذه المعاني باختلاف الظروف التاريخية.

إنَّ المحور الأساسي لأطروحتي هو أنَّ الأحكام "المقدَّسة" موادُّ لصراع القراءات "المتجادلة". وبعبارة أخرى، فهي من مواضيع التاريخ وتحديد البشر لحقائقهم. فالأفراد والجماعات التي تملك السلطة الاجتماعية يمكن أن تؤكِّد هذه الحقائق وتهيمن عليها. والتعددية في مختلف أصناف التفكير الديني (theological genres) - التفكير الديني المتحرِّر، والتفكير الديني النسوي، والتفكير الديني الغريب، والتفكير الديني الأخضر، وأوْدُ أن أضيف التفكير الديني الجمهوري - هي دليلٌ على مدى تحديد اختلاف الفئات الاجتماعية والمصالح (مثل: الفقراء، والنساء، والمثليين، ودعاة حماية البيئة المتدينين، والمضطهدين دينيًّا) للحقائق الدينية.

هل يتوافق الإسلام مع الديمقراطية؟ إنني أزعم أنَّ هذا هو السؤالُ الخاطئ الذي نطرحه في المقام الأول. لماذا؟ فبادئ ذي بدء يتركز جدل "الإسلام مقابل الديمقراطية" بشكل حصريِّ تقريبًا على جانبٍ واحدٍ من المعادلة هو الإسلام، كما لو أنَّ الديمقراطية من الجانب الآخر خاليةٌ من التعقيدات. ماذا يعني المصطلح بعد كل شيء؟

هل الديمقراطية مساوية لـ "تعددية" روبرت داهل (Robert Dahl) - وتعني حكومة توافقٍ شكَّلتها نخبةٌ متنافسة لها مصالح اجتماعية مختلفة ضمن إطار تعدُّدي^(٨)؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين تقع سائر المجالات العامة - الاقتصاد والمجتمع والثقافة؟ وكيف نعلِّل الفردانية؟

(٧) انظر على سبيل المثال: سيد محمد بحر العلوم، "الإسلام، الديمقراطية، ومستقبل العراق"،

Islam, Democracy, and the Future of Iraq", in Richard Bulliet (ed.), Under Siege: Islam and Democracy, Middle East Institute, Columbia University, occasional paper, no. 1, 1994, pp. 24-31. See also John Esposito, Islam and Democracy, Oxford: Oxford University Press, 1996.

(8) Robert Dahl, Democracy and It's Critiques, Ithaca: Yale University Press, 1989.



أهي شرط مسبق للديمقراطية أم نقيض لها؟ وهل الرأسمالية بقوة مشروعها وقدرة ابتكارها للتوافق غير ديمقراطية؟

إنَّ هذه الأسئلة قديمة أيضًا قدم تاريخ الديمقراطية ذاته، فقد أثارها مجموعة من الحركات والانتقادات التي سعت إلى جعل الديمقراطية ديمقراطيةً. وقد أبرزت الماركسية الصراع بين الاقتصاد الليبرالي والمثل الديمقراطية، فالديمقراطية الاجتماعية و"الارتباطية" ركزت على المواطنة والمساواة^(٩). وتناولت الحركة النسوية المسألة منذ أمدٍ بعيدٍ بواسطة النظرية الديمقراطية؛ كي ترفض التفاوت البنيوي، والسلطة الأبوية، وفصل العام (المجال الذي ينبغي أن يكون الجميع فيه متساوين) عن الخاص، أي المجال الأسري والعلاقات الشخصية التي يعتقدون أنها استغلالية^(١٠).

والأكثر أهمية من ذلك ليست درجة توافق الإسلام مع الديمقراطية أو بصورة موسَّعة مع الحداثة (حتى وإن كانت مفهومة) أم لا، بل بالأحرى ضمن أية شروطٍ يمكن للمسلمين أن يجعلوها متوافقين. فلا يوجد أيُّ شيءٍ جوهريٍّ في الإسلام، وكذلك في أيِّ دينٍ آخر - لجعله بالفعل ديمقراطيًّا أو غير ديمقراطيٍّ. فنحن - الفاعلين الاجتماعيين - من يحدِّد التوجُّه الشامل والسلطوي للدين؛ لأنَّ الدين وفقًا لهذا المنظور ليس إلا مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تدَّعي دائمًا المعنى الحقَّ والحقيقة الأعلى. وبغضِّ النظر عما إذا كانت المعتقدات والتجارب الدينية تتعلَّق بواقع الخوارق، ففي نهاية الأمر ومثلما يشير جيمس بيكفورد (James Beckford) "يقع التعبير عن الدين من خلال الأفكار والرموز والمشاعر والعادات والتنظيمات البشرية"^(١١). أي إنَّ الأحكام الدينية ليست إلا فهمنا لها - فهي ما صنعناه كي نكون.

منذ خمسين عامًا اعتقد العديد من علماء الاجتماع أن المسيحية والديمقراطية لا تتوافقان^(١٢). إلا أنَّ أكثر الديمقراطيات رسوخًا اليوم موجودةٌ في المناطق المسيحية، ومع ذلك ينبغي أن أضيف أنَّ ظهور الفاشية كان مرتبطًا بالكنيسة، وفي قلب المسيحية.

(٩) ومناقشة متميزة انظر: David Held, Models of Democracy, Cambridge, Polity Press, 1996.

(١٠) انظر:

C. Peteman, Sexual Contract, Cambridge: Polity Press, 1988. ومناقشة مفيدة للغاية حول كيف يمكن للحرية الاقتصادية أن تقوِّض الحريات المدنية والسياسية، انظر:

Sylvia Chan, Liberalism, Democracy and Development, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

(11) James Beckford, Social Theory and Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 2.

(١٢) إضافة إلى ذلك، يستنتج المفكِّرون المؤثرون أن الكاثوليكية والديمقراطية نادرًا ما كانتا متوافقتين منذ الحرب العالمية الأولى. انظر:

Seong and Torres, "A Comparative Analysis of the Social Requisites of Democracy", International Social Science Journal, vol. 136 (May 1993), p. 29.

وفي الواقع لم تكن الخطابات السلطوية والاستثنائية المرتبطة بالمسيحية قليلةً. فقد عززت الطوائف المسيحية الأولى الولاء للحكّام المتسلّطين طالما لم يكونوا ملحدين ولم يؤذوا المؤمنين. وكانت الطاعة من صميم الفكر السياسي المسيحي بتعلّة أنّ السلطات العليا مأمورةٌ من الله. "فهؤلاء الذين يجلسون في مجلس القاضي" - كما يعلن مارتن لوثر - "هم الذين يجلسون في مكان الله، وحكمهم هو مثل حكم الربّ من السماء"، ويواصل لوثر: "فإذا كان الإمبراطور يناديني، فإنّ الله يدعوني"^(١٣). وكما هو معلوم جيّدًا، فإنّ تصالح المسيحية المبكّرة مع السلطة الاستبدادية أدّى إلى مأساة معاداة السامية التي كرّسها تفسير الكتاب المقدّس لصلب المسيح، ووقع تحميل المسؤولية عنه على اليهود وليس الرومان^(١٤).

وهناك اليوم أيضًا بعض المسيحيين المخلصين الذين يعلنون أن الديمقراطية هي "سبب مشاكل العالم". فبما أنّ الديمقراطية عندهم من صنّع الشيطان، فهي لا تقوم على مشيئة الله، بل على إرادة "البشر الأشرار" الذين يطالبون بقانون الإجهاض، وقوانين إلغاء عقوبة الإعدام، وحقوق المثليين^(١٥). وهناك اليوم العديد من المسيحيين الإنجيليين الذين يستهجنون ممارسة الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأنها تحدّى قصد الله؛ الله الذي منح الولايات المتحدة - في نظرهم - "بركاتٍ عظيمة" للرأسمالية الإنجيلية المجهولة في أوروبا^(١٦). وقد تمثّل هذه الآراء صوت الجماعات المسيحية المتطرّفة، إلّا أنها لا تقلّ عن زعامة الفاتيكان التي انتقدت في سبتمبر ٢٠١١ فكرة "التعددية الدينية"، معلنةً أنّ العقائد غير المسيحية فاسدةٌ و"خاطئة"، ومَن آمنوا بها هم في وضعٍ "شائن جدًّا" تقريبًا.

(١٣) مذكور في:

Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Mentor, New York, 1977.

(١٤) يقال إنّ ما نشره مارتن لوثر عن اليهود وأكاديبهم هو مصدر إلهام رئيس لكتاب كفاحي لهتلر ، انظر:

Gregory S. Paul, "The Great Scandal: Christianity's Role in the Rise of the Nazis", in *Free Inquiry Magazine*, vol. 23, no. 4. \ وانظر أيضًا:

Klaus Scholder, *The Churches and the Third Reich*, vols. 1 and 2, Philadelphia, Fortress Press, 1988. Beth Griech-Polelle, *Bishop von Galen: German Catholicism and National Socialism*, New Haven, Yale University press, 2002.)

(15) <http://www.rossbishop.com/PDF/Fundamentalist%20God.pdf>

(١٦) ذُكرت في مقالٍ دقيقٍ للغاية بقلم جيف شارلت،

Jeff Sharlet, "Through a Glass, Darkly: "How the Christian Right is Reimagining U.S. History", *Harper's Magazine*, vol. 313, no. 1879, December 2006, p. 36.

وللحصول على دراسة مفصلة عن رؤية المسيحية الإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية للديمقراطية وبعض ممارساتها، انظر: Kevin Phillips, *American Theocracy*, New York, Viking, 2006.



ومع ذلك، ورغم هذا التاريخ، فقد يقرأ عددٌ قليل من المسيحيين العلمانيين اليومَ كتابهم المقدَّس بتلك العبارات السلطوية مثل لوثر أو "الخارجين عن القانون المسيحي" حاليًا، أو يعاملون معتقداتهم بشكل استثنائيٍّ مثلما يفعل الفاتيكان. والواقع أنه في الحالات التي وصفتها كافةً، يقوم الزعماء بنشر الكتب المقدَّسة لتبرير ادعاءاتهم.

وهكذا نلاحظ اليومَ من خلال الانحراف المثير للسخرية عن معاداة الكنيسة القديمة للسامية كيف أنَّ المسيحيين المتطرفين في الولايات المتحدة الأمريكية - في دأبهم العجيب من أجل التعجيل بيوم القيامة والتسريع بعودة المسيح إلى الأرض - يخلقون تحالفًا سياسيًا مع اليهود في دولة إسرائيل.

وبعبارة أخرى، فإننا نحن الفاعلين الاجتماعيين من يجعل الدين شاملًا أو خاصًا، أحادي المعنى أو متعدّدًا، ديمقراطيًّا أو سلطويًّا^(١٧). فاللجوء إلى الكتب المقدَّسة لتحديد التوجه الديمقراطي للأديان - مثل الإسلام - لن يحملنا بعيدًا جدًّا. وليس ذلك بسبب ما أظهره باحثون - مثل: نصر حامد أبو زيد، وخالد مسعود - من غموضٍ كثيفٍ للمعنى، وما يتضمَّنه من تعارضٍ مع القرآن والحديث^(١٨)؛ بل لأن الناس لهم اهتمامات وتوجهات متنوِّعة قد تجد حقيقتها في تعارضٍ دائمٍ مع الكتاب المقدَّس ذاته.

وبدلاً من اللجوء إلى القرآن أو الشريعة لفهم أسامة بن لادن أو الحركات الإسلامية الراديكالية في العموم، فإننا نحتاج إلى معالجة الشروط التي تسمح للقوى الاجتماعية بتقديم قراءةٍ خاصَّةٍ للنصوص المقدَّسة السلطوية. ويرتبط هذا ارتباطًا وثيقًا بقدرة المجموعة على حشد الإجماع حول مصداقيتها.

(١٧) كانت من أبرز مظاهر ما أسماه مايكل لوي (Michael Lowy) بـ "حرب الآلهة" في الآونة الأخيرة هي الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية، حيث انقسم المسيحيون بشدَّة حول دعم الديمقراطية أو معارضتها. انظر:

Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London, Verso, 1996.

(١٨) كان نصر حامد أبو زيد قد دعا المسلمين إلى ضرورة تجاوز التفسير التأويلي للكتاب المقدَّس المختلف فيه بينهم. ووفقًا له، فإنَّ الخلافات والمعاني المتعدِّدة والغموض متجذرةٌ في القرآن ذاته. ويلمح أيضًا عالم الفقه خالد مسعود إلى أنَّ الغموض وتعارض الحديث يشيران إلى تعدُّد الآراء حول العديد من المسائل الدينية في عصر النبي. انظر: نصر حامد أبو زيد:

Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics, Utrecht, Humanistics University Press, 2004.

ويستند موقف الأستاذ خالد مسعود على تواصلٍ شخصي به. وبغضِّ النظر عن مدى صواب حججهما، فإنَّ رأيي هو أنَّ مداخلات أبي زيد ومسعود العلمية تمثِّل جانبًا من النضال لرؤية النصوص الإسلامية من زوايا مختلفة.

ومثلما بيّنتُ، فقد لا تصلح مجرد العودة إلى النصوص المقدّسة حتى تكون أداةً تحليلية مفيدة، بل هي ساعية في صميم المعركة السياسية إلى فرض خطاب الهيمنة. وهكذا فإنّ الإعلان "أنّ الحكم الإسلامي ديمقراطيّ بطبيعته" (الغنوشي) قد يكون من الناحية التحليلية ساذجًا، لكنه يعبر عن النضال من أجل جعل الحكم الإسلامي ديمقراطيًا.

صحيح أنّ الجهود التي تسعى إلى جعل الدين ديمقراطيًا تبدأ بلا شكّ على المستوى الفكري، إلا أنّ التحديّ يكمن في دمج التفسير الديمقراطية ضمن الوعي الشعبي.

إن تركيز فوكو (Foucault) على سلطة كلمات النص والخطاب معلومٌ جيدًا. وبلا ريب، فإنّ تشديده على أخذ الخطاب على محمل الجدّ كان مفيدًا. ومع ذلك، يمكننا الإشارة إلى أننا قد ناقش مزاعم فوكو المطلقة بالاستدلال على أن السلطة غير مرتبطة ببساطة بـ"الحقيقة الداخلية" التي تعبر عنها الكلمات، بل هي مرتبطة في المقام الأول بالناطقين بها، أولئك الذين يمنحونها الحقيقة/السلطة. إنّ الخطاب ليس سلطةً ما لم يُمنح القوة المادية. ولعل ما ينبغي أن نبحث عنه ليس ماهية الخطاب فحسب، بل بالأحرى مكمن الخطاب. فالفكرة القائلة بأنّ "الإسلام متوافق مع الديمقراطية" لها وزنٌ مختلف بالنظر إلى من يعبر عنها، فلا يكفي النطق بأفكارٍ صحيحة؛ بل هناك حاجة لمنحها القوة المادية حتى تحشد الإجماع حولها. وهذا يقودنا إلى عالم نظرية الحركة الاجتماعية وممارستها، التي أرى أن تكون وسيطًا بين الخطاب والسلطة، والكلمة والعالم.

ولا توجد هذه الوساطة الحيوية جدًّا إلا في قدرة اليمين المسيحي في الولايات المتحدة على تحويل خطابه الديني إلى حقيقة. وقد تحقّق ذلك من خلال التعبئة المنظّمة للقواعد الشعبية، بالإضافة إلى الدعم الممنوح من أعلى سلطات صنع القرار في البلاد بما في ذلك ٢٣٠ نائبًا (في الكونغرس سنة ٢٠٠٥)، ونشر نشطاء اليمين المسيحي عقائدهم بفضل السيطرة على أكثر من ٢٥٠٠ محطة تلفزيونية مسيحية، وآلاف المؤتمرات الكنسية، وبفضل إنشاء العديد من الكليات والمعاهد، وتعليم ما لا يقل عن مليوني طفل تعليمًا منزليًا، والتمكّن من تسويق أكثر من ٦٠ مليون نسخة من سلسلة الرواية الإنجيلية. وقد غيّرُوا كتب التاريخ الأمريكي، وأنتجوا رواياتٍ بديلة في مواضيع كثيرة برسالةٍ مسيحية تدعو إلى قراءةٍ حرفية للكتاب المقدّس.

ولا ينبغي أن يكون تأثير هذه التعبئة العقائدية مفاجئًا لأكثر من ٥٠ مليون مسيحي أصولي أمريكي، فـ٦٠ بالمائة من الأمريكيين (وفقًا لاستطلاع تايم/س إن إن) يعتقدون أن التنبؤات



في سفر الرؤيا - خصوصًا يوم القيامة - سوف تتحقّق. ويعتقد واحدٌ من أربعة أنّ الكتاب المقدّس قد توقّع هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية^(١٩).

وباختصار، فإنّ التوافق أو عدم التوافق بين الدين - بما فيه الإسلام - والديمقراطية ليس مجرد تخمين فلسفي، بل هو نضال سياسي. وليست المسألة مسألة نصوصٍ بقدر ما هي توازن قوى بين أولئك الذين يريدون دينًا ديمقراطيًا، وأولئك الذين يسعون نحو نصوصٍ سلطوية. والإسلاموية (Islamism) وما بعد الإسلاموية (post-Islamism) هما من يسرد قصة هاتين القوتين الاجتماعيتين.

الإسلاموية: الحركة ورؤية العالم

ظهرت "الإسلاموية" - في أقصى مستوياتها العامة - بمثابة لغة تأكيد الذات لحشد أولئك الذين حققوا درجةً عاليةً من النجاح في الطبقة الوسطى، والذين شعروا بالتهميش خلال المسارات الاقتصادية والسياسية والثقافية السائدة في مجتمعاتهم، وهؤلاء الذين جعلوا لغة الأخلاق (الدين) - مع إخفاق فلسفة الحدّثة الرأسمالية والمثالية الاشتراكية - بديلةً عن السياسة. وبعبارة أخرى، كانت طريقة الطبقة الوسطى في رفض ما اعتبروه إقصاءً لهم. وهم نخبهم الوطنية وحكوماتهم العلمانية وحلفاؤهم الغربيون.

وبناءً عليه، فقد رفضوا "الهيمنة الثقافية الغربية"، ومنطقها السياسي، وحساسياتها الأخلاقية، ورموزها المعيارية، رغم اشتراكهم عمليًا في العديد من السمات، مثلما هو الحال في علاقاتهم، وفي الغذاء والتعليم والتقنيات.

وخلافًا لذلك، فقد تبنى الذين استفادوا من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للعوامة ونجحوا بفضلها - نوعًا مختلفًا للإسلام، وهو ما يسمّى بالإسلام "المعتدل" أو على وجه الدقّة بـ"التقوى السلبية" إذا لم يكونوا علمانيين.

وبحثًا عن أيديولوجية إسلامية أصيلة، حاول الإسلاميون صياغة نسخة من الإسلام يمكن أن تجيب عن عجزهم السياسي والاقتصادي والثقافي. وهكذا تصورت "الإسلاموية" الإسلام نظامًا

(١٩) ترد معظم الإحصائيات في هذا المقطع من جلين شيرر (Glenn Scherer) على الموقع الإلكتروني لمعهد مونتييري للدراسات الدولية، (Monterey Institute of International Studies) انظر:

<http://www.grist.org/news/maindish/2004/10/27/scherer-christian/>

إلهياً كاملاً بنموذجه السياسي المتعالي، ومدوناته الثقافية وبنائه القانوني ومنظومته الاقتصادية - فهو نظام يستجيب لمشاكل البشر كافةً. والأهمُّ من ذلك هو أنَّ هذا الإسلام كان يمنح المسلمين شعوراً باحترام الذات والثقة بالنفس وباستقلالية الخطاب (a discursive autonomy).

إنَّ مثل هذا التصور لإسلامٍ غالباً ما كان مقترناً بلغةٍ شعبية قوية وهيمنة اجتماعية ثقيلة الوطأة، سوف يؤدي حتماً إلى تهميش الكثير من أولئك الذين ظلوا خارجه وتجريرهم - من غير الملتزمين والعلمانيين والمسلمين غير الإسلاميين والأقليات الدينية والكثير من النساء. وفي صميم النموذج الإسلامي إذن، يوجد مزيجٌ من التقوى والالتزام، ومزيجٌ من الولاء والواجب.

إنَّ "الإسلاموية" المعاصرة في الشرق الأوسط بوصفها حركةً وخطاباً، هي بوضوح ظاهرة تاريخية اكتسبت رواجاً منذ السبعينيات. وأتصور أنَّ هناك مسارين متزامنين، ولكنهما متناقضان قد دفعا بالحركة الإسلامية إلى موقفها التسلطي، هما: الفرصة والقمع (opportunity and suppression).

فقد تضافرت فرصة التوسع التعليمي الهائل والتنمية الاقتصادية، والوفرة الظاهرية للثروة (أموال النفط) والحراك الاجتماعي العام، مع القمع السياسي والتهميش وانعدام المساواة المتزايدة. (ففي الخمسينيات لم تكن توجد إلا عشر جامعات فحسب في العالم العربي، أما الآن فهناك أكثر من مئتي جامعة).

وخلال هذه المرحلة، كان حاسماً على وجه الخصوص أن أصبح المهتمُّون من الطبقة الوسطى والمتعلِّمين جيداً اليوم واعين تماماً بتهميشهم، ومن ثمَّ شاهدين على "فضيحة أخلاقية" كبرى. وقد وجَّهوا غضبهم إلى الدول الوطنية، والنُّخب المتحالفة مع القوى الغربية، ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية. ومن المفارقات، أن الحكومة ذاتها هي التي شجَّعت المعارضة الإسلامية باعتبارها حصناً ضد الشيوعية والقومية العلمانية.

وقد اعتبرت الطبقة السياسية في العالم العربي على وجه الخصوص أن الاحتلال المتواصل للأراضي الفلسطينية من قبل إسرائيل، ودعم الولايات المتحدة الأمريكية لها - دليلاً إضافياً على إخضاعها على المستوى العالمي الأوسع. فسياسة الاحتلال الإسرائيلية المتعنَّنة (خاصةً في ظلِّ حكومات الليكود اليمينية) غالباً ما أخذت حيزاً مركزياً في المشاعر الشعبية العربية/ الإسلامية إلى درجة أن نضال الشعب من أجل استعادة الكرامة - أي الأرض - غالباً ما طغى على سعيهم من أجل الديمقراطية. وبعبارة أخرى، فإنَّ التحرُّر من الهيمنة الأجنبية سيكون أسبقاً من التحرُّر في الداخل.



ويميل بعض الملاحظين، المتأثرين باللغة الشعبوية الإسلامية، إلى ربط الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط بلاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية. ورغم أنه يمكن التعرف إلى الخلفيات الدينية المشتركة بسهولة، فإنه لا يوجد في رأيي سبب كافٍ للمقارنة بين الاثنين. فقد نشأ لاهوت التحرر كمحاولة لإصلاح الكنيسة من الداخل، لكنه تطوّر إلى حركة اجتماعية احتلّت فيها هموم المحرومين حيّزاً كبيراً. لقد سعى لاهوت التحرر إلى تحويل التحكّم الأوليغارشبي (oligarchic disposition) في الكنيسة الكاثوليكية، وإهماله للفقراء ضمن الشروط التي تسمح للحركات الاشتراكية (خصوصاً الثورة الكوبية) في رفعها لراية العدالة الاجتماعية بدفع الكنيسة الكاثوليكية نحو حافة انعدام التواصل الاجتماعي. وبواسطة قيادة رجال دين يمتلكون وعياً اجتماعياً، كان هدف لاهوت التحرر الاستراتيجي هو "تحرير الفقراء"؛ وتفسيره للإنجيل نابغ من هذا الطموح الاستراتيجي.

وفي المقابل، فإنّ لـ "الإسلاموية" - رغم تنوعاتها - أهدافاً اجتماعية وسياسية أوسع نطاقاً من الفقراء. فاهتمامها الأساسي ليس التنمية الاجتماعية، ولا الاهتمام الخاص بالفقراء؛ بل بناء "مجتمع أيديولوجي" - أي إقامة دولة إسلامية، أو تطبيق الشرائع الإسلامية والقوانين الأخلاقية. حينها فقط يمكن للفقير أن يتوقّع الاستفادة من انسياب أخلاقي إسلامي (an Islamic moral trickle down). وباختصار، فإنّ كلّاً من حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط ولاهوت التحرر لأمريكا اللاتينية يمثلان مسارين اجتماعيين وسياسيين مختلفين تمام الاختلاف.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الحركات الإسلامية - لا سيما الراديكالية في الشرق الأوسط - لها أوجه شبه مع حركات المتمردين الأمريكية اللاتينية خلال الستينيات والسبعينيات، لا في أيديولوجيتها طبعاً؛ بل في الفاعلين، وفي الظروف التي نشأت فيها. وقد يرجع السبب في صعود هاتين الحركتين إلى الظروف المتزامنة لكُلّ من التحول الاجتماعي (التوسع الحضري السريع، والتعليم الجماعي، التعليم العالي وتوقع الحركة) إضافة إلى الإقصاء الاجتماعي، لدى أولئك الذين كانوا يحلمون بحراك اقتصادي حطّمته البنى السياسية والاجتماعية غير العادلة. ومع ذلك، وبطبيعة الحال، منحت السياقات العالمية الحركتين أطراً أيديولوجية مختلفة: يسارية لائكية لدى حركات المتمرّدين، مقابل تطرف ديني لدى الحركات الإسلامية.

وتظُلُّ الطبقة السياسية في الشرق الأوسط بامتياز الطبقة الوسطى المتعلّمة - موظفي الدولة والطلبة والمهنيين والمثقفين - التي حركت "الشوارع" في الخمسينيات والستينيات، من خلال الأيديولوجيات السائدة: القومية والبعثية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وكانت الأيديولوجية "الإسلاموية" آخر هذه الرؤى العالمية الكبرى.

ومن خلال الدعم المتأتي من فقراء الطبقة الوسطى، نجحت الحركات "الإسلاموية" على مدى ثلاثة عقودٍ في تنشيط جزءٍ كبيرٍ من السكّان المحرومين عبر ما أرغب في تسميته بالأسلمة الرخيصة (cheap Islamization)، أي باللجوء إلى لغة النقاء الأخلاقي والثقافي (مثلًا بالدعوة إلى منع الكحول والأدب "غير الأخلاقي"، وإثارة مسائل سفور المرأة)، والمطالبة بسياسة الهوية، من خلال الوعد بمستقبلٍ مثاليٍّ غارقٍ في الإطلاق، والقيام بأعمالٍ خيريةٍ متاحة للجميع.

ومع ذلك، وبحلول منتصف تسعينيات القرن الماضي، أصبح واضحًا أنّ الإسلاميين لا يستطيعون الذهاب بعيدًا عندما يتعلّق الأمر بأسلمة أكثر كلفةً (a more costly Islamization)، أي إقامة نظامٍ واقتصادٍ إسلاميين، وإدارة علاقاتٍ دوليةٍ تتوافق مع الوطنية الحديثة والمواطنة الكونية.

وبناءً عليه، واجه الحكم الإسلامي أزمةً عميقةً كلما كان موضع تنفيذ (مثلما هو الشأن في إيران أو السودان أو باكستان)، وفشلت أيضًا الاستراتيجيات العنيفة والمواجهات المسلّحة التي تبناها الإسلاميون في تحقيق نجاحاتٍ كبيرة (مثلما حدث في مصر والجزائر). وباختصار، قُمت الحركات الإسلامية من قبل الدول الاستبدادية، أو اضطرت إلى مراجعة رؤاها السابقة، وتخلّى الكثير من الإسلاميين عن خطابهم الشمولي السابق، أو أساليبهم العنيفة، وشرعوا في تطوير رؤية أكثر ديمقراطيةً لمشاريعهم الإسلامية.

ورغم ذلك، فإنّ هذا لم يُنه كليًا الدور السياسي للإسلام. واستمرت الظروف الاجتماعية والسياسية العالمية والوطنية في إنتاج دعواتٍ للسياسات الدينية والأخلاقية، لا سيما في الدول التي لم تعرف "الإسلاموية". وعزّز الشعور المعادي للإسلام في الغرب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والحرب الموالية على الإرهاب - شعورًا عميقًا بانعدام الأمان والغضب بين مسلمين شعروا بأن الإسلام والمسلمين قد تعرضوا لحملة عالمية.

وهذا ما ضاعف بدوره الدعوات إلى اللغة الدينية والأصالة. فحققت العديد من الأحزاب الإسلامية (مثل العدالة والتنمية في المغرب، والأحزاب الإسلامية في الجزائر، والتحالف الديني في باكستان والبحرين وتركيا) التي عبّرت بشكلٍ أو بآخر عن معارضتها للسياسات الأمريكية في أفغانستان - نجاحًا كبيرًا في الانتخابات سنة ٢٠٠٢. ومع ذلك، فإنّ الانتصارات الانتخابية تشير إلى صحوه "الإسلاموية" بصورة أقلّ من تحول الإسلام السياسي إلى خطاباتٍ مشتتة، متعلّقة بالتقوى الشخصية، وبتهديد عالميٍّ معادٍ للإسلام. وبالفعل، كانت العديد من المجتمعات الإسلامية على وشك الانعطاف إلى مرحلة "ما بعد الإسلاموية" (post-Islamist turn).



ما هي ما بعد الإسلامية؟

لمصطلح "ما بعد الإسلامية" تاريخٌ قصير نسبياً، ففي عام ١٩٩٥ كتبتُ مقالاً عنوانه "حلول مجتمع "ما بعد الإسلامية"^(٢٠)، ناقشت فيه التعبير عن التيارات الاجتماعية البارزة، والآراء السياسية، والفكر الديني الذي بدأت تشهده إيران ما بعد الخميني، وهو تيار أصبح يجسّد في نهاية المطاف حركة الإصلاح في أواخر التسعينيات. لم تتناول مقالتي الأولية سوى الاتجاهات المجتمعية؛ إذ ليس هناك إلا قلة على المستوى الحكومي يمكن اعتبارها "ما بعد إسلامية".

وفي الواقع، فإنّ "ما بعد الإسلامية" كما وقع استخدامها في الأصل لا تتعلّق إلاّ بواقع الجمهورية الإسلامية في إيران دون غيرها من المجتمعات. ومع ذلك، فإن الجوهر الأساسي لهذا المصطلح يدلُّ على تحول الحركة الإسلامية في أفكارها ومناهجها وممارساتها داخلياً وخارجياً.

ومنذ ذلك الحين، استخدم عددٌ من الملاحظين في أوروبا هذا المصطلح - رغم أنه وصفيٌّ في الغالب - للإشارة أساساً إلى ما يعتبرونه تحولاً عاماً في مواقف المقاتلين الإسلاميين، واستراتيجياتهم في العالم الإسلامي⁽²¹⁾. وللأسف، فقد وقع تصوير ما بعد

(٢٠) نُشر سنة ١٩٩٦:

Asef Bayat, "The Coming of a Post-Islamist Society", Critique: Critical Middle East Studies, no. 9, Fall 1996, University of Hamline (Minnesota), pp. 43-52.

(21) Olivier Roy "Le Post-Islamisme", Revue du Monde Musulmans et de la Méditerranée , 85-86

وهو مقدمة لعددٍ من المقالات التي يعتبرها روي تتحدّث عن اتجاه ما بعد الإسلاميين. ويستخدم رينهارد شولتز (Reinhard Schulze) "ما بعد الإسلامية" لوصف "ما بعد الإسلامية الحديثة" باعتبارها وجهة نظرٍ عالمية متجزئة وعرقية بشكل متزايد بفعل تنامي إعادة التأويل الإسلامية وتوطيئها. انظر:

Reinhard Schulze, "The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th century or From Political Islam to Post-Islamism", in George Stauth (ed.) Islam: Motor or Challenge of Modernity, Yearbook of the Sociology of Islam, no. 1, 1998, pp. 187-198.

وفي المقابل جيل كيبيل في كتابه الجهاد: محاكمة الإسلام السياسي ،

Gilles Kepel Jihad: Le procès de l'islam politique (2e éd., Londres: IB Tauris, 2002, p.368)

يسمى المصطلح التوجّه الجديد لبعض الإسلاميين باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان ممّن تخلوا عن المذاهب الراديكالية والجهادية والسلفية. ولم يتوصل آخرون إطلاقاً إلى استيعاب المصطلح. ويوجد استثناء واحد هو تعامل فرهاد خسروخفار مع المصطلح حينما قيّم آراء بعض مثقفي مرحلة ما بعد الإسلامية في إيران، مثل عبد الكريم سروش. انظر:

Farhad Khosrokhavar, "The Islamic Revolution in Iran: Retrospect after a Quarter Century", Thesis Eleven, vol. 76, no. 1, 2004.

الإسلاموية وتمثلها أساسًا على أنها صنف تاريخي وليس تحليليًا، وتمثل حقبة معينة أو نهاية تاريخية.

ومن ثمَّ يرجع ذلك في جزءٍ منه إلى ضعف مفهومه، وفي جزءٍ آخر إلى سوء تمثله. وقد اجتذب هذا المصطلح ردود فعلٍ غير مرحَّب بها، وعارض النقاد التعميم السابق لأوانه عن نهاية الإسلاموية^(٢٢). فما يبدو تغيُّرًا وفق النقاد ليس الإسلام السياسي (أي ممارسة السياسة في إطار إسلاميٍّ)، بل على وجه الخصوص "النسخة الثورية" منه فحسب^(٢٣). وهم يعتبرون أن ما بعد الإسلاموية لا تعني واقعًا مميزًا، بل مجموعة متنوعة من السياسات الإسلامية^(٢٤).

وفي نظري، فإن ما بعد الإسلاموية تمثِّل حالةً ومشروعًا قد يتجسدان في حركة كبرى (أو متعدِّدة الأبعاد)، فالمصطلح يشير إلى حالة سياسية واجتماعية، حيث تستنفد - بعد مرحلةٍ من الاختبار - الدعوة والطاقة ومصادر الشرعية الإسلامية حتى لدى مؤيديها.

ويدرك الإسلاميون عيوبَ منظومتهم وقصورها حينما يحاولون تطبيع حكمهم وإضفاء الطابع المؤسسي عليه. واستمرار التجربة والأخطاء يجعلان النظام عرضةً للمساءلة والانتقادات. وفي نهاية المطاف تدعم البراغماتية المحافظة على حساب النظام من خلال التخلي عن بعض مبادئه الأساسية. وتغدو الإسلاموية مجبرةً على إعادة بناء نفسها، سواء من خلال تناقضاتها الداخلية أم بسبب الضغوط المجتمعية، إلَّا أنها تفعل ذلك على حساب التحول النوعي. ويجسِّد التحول الكبير للخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينيات هذا التوجُّه.

(٢٢) على سبيل المثال:

Diaa Rashwan, "Wishful Thinking, Present and Future", Al-Ahram Weekly, 7-13 February 2002.

(٢٣) انظر:

Alain Roussillon, "Decline of Islamism or the Failure of Neo-Orientalism?" (in Persian), Goft-o-gu, no. 29, Fall 1379, pp. 163-185, Tehran

(٢٤) انظر على سبيل المثال :

Salwa Ismail, "The Paradox of Islamist Politics", in Middle East report, 221, winter 2001, pp. 34-39.

وانظر أيضًا: Francois Burgat, Face to Face with Political Islam, London, I.B. Tauris, 2003, pp. 180-181 وفي الآونة الأخيرة فقط توَّصل أليفى روي إلى تعريف ما بعد الإسلاموية على أنها "خاصة أو إعادة أسلمة". وهي تشير إلى "أصولية جديدة" فردية. انظر:

O. Roy, Globalised Islam: The Search for a New Ummah, London, Hurst and Co., 2004, p.97.

وطريقة استخدامي للمصطلح مختلفة جوهريًا.



وليست "ما بعد الإسلامية" حالة، بل هي مشروع أيضًا، ومحاولة واعية لوضع المفاهيم والاستراتيجيات والأسس الفكرية لمجازة "الإسلامية" في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. ومع ذلك، فإن مذهب "ما بعد الإسلامية" ليس مذهبًا معاديًا للإسلام، أو منافيًا له، أو مذهبًا علمانيًا؛ بل يمثّل سعيًا لدمج التدين والحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والحرية.

إنها محاولة لقلب المبادئ الأساسية رأسًا على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدل الواجبات، والتعددية بدل صوت السلطة الوحيد، والتاريخية بدل الكتب المقدسة الثابتة، والمستقل بدل الماضي. إنها تتوق إلى تزويج الإسلام بالخيار الفردي والحرية، وبالديمقراطية والحدثة؛ لتحقيق ما سماه البعض بـ "حادثة بديلة".

ويقع التعبير عن "ما بعد الإسلامية" بأفكارٍ من قبيل: "لا نرى مانعًا في هدم المساجد من أجل الطرق السريعة"، والاعتراف بالمقتضيات الدنيوية، والتحرُّر من التصلُّب، وكسر احتكار الحقيقة الدينية. وإجمالًا، ففي الوقت الذي تُعرَّف فيه "الإسلامية" بكونها دمجًا بين التدين والمسؤولية، فإن "ما بعد الإسلامية" تُركِّز على الدمج بين التدين والحقوق.

وقد مثلت نهاية الحرب مع العراق (١٩٨٨) ووفاة الخميني (١٩٨٩)، وبرنامج إعادة التعمير بعد الحرب في إيران، في أثناء ولاية الرئيس رفسنجاني - بدايةً لـ "ما بعد الإسلامية". وبوصفها حركةً كبرى، فإن "ما بعد الإسلامية الإيرانية" قد تجسّدت في اتجاهاتٍ وحركاتٍ اجتماعية وفكرية بارزة - تم التعبير عنها من خلال خطابات التجديد الديني، من قبل الشباب والطلبة والنساء والمثقفين الدينيين، المطالبين بالديمقراطية والحقوق الفردية، والتسامح والمساواة بين الجنسين، إضافة إلى فصل الدين عن الدولة. لكنهم رفضوا رفضًا مطلقًا التخلي عن المشاعر الدينية، وأجبرت المقاومة اليومية ونضال الفاعلين العاديين المفكرين الدينيين والنخب الروحية والفاعلين السياسيين على إجراء تغيير جذريّ. فقد تخلّى عشرات الثوريين الإسلاميين القدامى عن أفكارهم السابقة، مستنكرين خطر الدولة الدينية على كلٍّ من الدين والدولة؛ أي إنّ الدولة الإسلامية ولّدت خصوصًا في الداخل والخارج، داعين إلى علمنة الدولة، لكن مشددين على الحفاظ على الأخلاق الدينية في المجتمع.

وحيثُذ، فهل "ما بعد الإسلامية" ظاهرة إيرانية حصراً؟ الحقيقة أنه رغم قيام الثورة الإسلامية منذ الثمانينيات بدور واضح في دعم حركاتٍ مماثلة في بلدان إسلامية أخرى، فإن إيران ما بعد التجربة الإسلامية قد أسهمت في حدوث تحوّل إيديولوجيٍّ داخل بعض الحركات الإسلامية.

ومع ذلك، فإنَّ الديناميكيات الداخلية والقوى العالمية قد قامت بدور أكبر منذ التسعينيات في إحداث تحول "ما بعد إسلاموي" داخل الحركات الفردية في العالم الإسلامي. فالاستراتيجية التعدُّدية الجديدة في حزب الله اللبناني في بداية التسعينيات التي أدت إلى انشقاق هذه الحركة، وظهور حزب الوسط في مصر خلال منتصف التسعينيات باعتباره بديلاً للإسلاميين المتشددين والإخوان المسلمين معاً، وتعدُّدية الأحزاب الإسلامية في تركيا (أحزاب الرفاه، والفضيلة، والعدالة والتنمية)، والتحول المطرد في الجماعة الإسلامية بالهند نحو نزعات أيديولوجية أكثر شمولاً وتعدُّدية وغموضاً^(٢٥)، وأخيراً ظهور تيار "إسلامي-ليبرالي" في السعودية في أواخر التسعينيات سعياً للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية^(٢٦)؛ كلها تعرض نسخاً متنوِّعة عن اتجاهات "ما بعد الإسلاموية" في المجتمعات الإسلامية اليوم.

وفي هذه الحالات كافةً، تشير "ما بعد الإسلاموية" إلى الخروج - ولو بدرجاتٍ متفاوتة - من أيديولوجية إسلامية تميَّز بالشمولية، واحتكار الحقيقة الدينية، والتفرد والالتزام؛ إلى الاعتراف بالغموض والتعدُّدية، ودمج المبادئ والممارسة والتوفيق بينهما. وينبغي أن يؤكد على أنَّ "الإسلاموية" و"ما بعد الإسلاموية" باعتبارهما صنفين من المفاهيم، يهدفان أولاً للدلالة على التغيير والاختلاف وجذور التغيير.

ومع ذلك، فإن الكثير من المسلمين في العالم الإسلامي قد يلتزمون بشكل انتقائي - وفي وقتٍ واحد - بصورٍ من الخطابين. ومن ناحيةٍ أخرى، لا ينبغي اعتبار ظهور "ما بعد الإسلاموية" تياراً فعلياً هو نهاية تاريخية لـ "الإسلاموية". فما ينبغي النظر إليه، هو أنها ولادةٌ من التجربة "الإسلاموية" لخطابٍ وسياسةٍ مختلفين نوعياً. وفي الواقع، قد نشهد عملياتٍ للأسلمة وما بعد الأسلمة معاً.

وختاماً، أعلم أنَّ العناوين الرئيسة والنقاشات في غرف الأخبار تقدِّم صورةً مختلفة هذه الأيام. فوسائل الإعلام الكبرى تمتلئ بالقصص المصورة ومظاهر الصراعات وعمليات القتل

(٢٥) انظر:

Irfan Ahmad, From Islamism to Post-Islamism: Jama'at-i Islami of India, PhD dissertation, University of Amsterdam, January 2005.

(٢٦) لتحليل توجُّه الحركة الإسلامية الليبرالية أو حركة الإصلاح في المملكة العربية السعودية، انظر: Stephane Lacroix, "A New Element in the Saudi Political-Intellectual Field: The Emergence of an Islamo-Liberal Reformist Trend", unpublished paper presented in Workshop "Saudi Futures: Trends and Challenges in the Post-9/11 Post-Iraq-War World, Leiden, 20-21 February 2004, Leiden, Netherlands.



والتفجير والحرق. ويبدو الأمر كما لو أنّ "الصدّام" قد غدا حقيقةً لحضارتنا الراهنة. وردًّا على هذه الروايات السائدة، أودُّ أن أستحضر ملاحظة ويل وأرييل ديورانت (Will and Ariel Durant's) العميقة حول كيفية فهم قصة حضارتنا وسردها:

إن الحضارة مثل جدولٍ بضاف، يمتلئ الجدول أحيانًا بدماء الناس الذين يقتلون، ويسرقون ويصرخون، ويقومون بأعمالٍ يسجّلها المؤرخون عادةً. بينما يبني الناس على الضفاف - ودون انتباه من أحد - المساكن، ويضطجعون، ويربون الأطفال، ويغنون الأغاني ويكتبون القصائد وحتى نحت التماثيل. فقصة الحضارة هي قصة ما حدث على الضفاف⁽²⁷⁾.

آصف بيات

المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (إيسيم)

الورقة الثامنة

مطبعة جامعة أمستردام، أمستردام ٢٠٠٧

International Institute for the Study of Islam in the Modern World (I S I M)

Paper 8

Amsterdam University Press, Amsterdam 2007

isim / leiden

(27) Will Durant, "The Story of Civilization", Life Magazine, 18 October 1963



مركز نهوض

للداسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS