البحوث والدراسات

ما بعد الإسلام السياسي

أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا

د. عبد الغني عماد

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

الفهرس:

الملخص ٣

مقدمة ٤

قراءة في أطروحة فشل الإسلام السياسي ٥

إشكالية النموذج وبناء الخطاب: الدعوة والدولة ١٠

مثلث النزاع النكِد بين الدولة والسياسة والدين: خطاب الوصل والفصل ١٢

ما بعد الإسلاموية والبدائل ١٣

انكسار الأحلام وانبناء النماذج ١٥

لائحة المراجع والمصادر ٢٠

الملخص:

لا يناقش أحد في أن تحليل ظاهرة الإسلام السياسي قد تجاذبتها مقاربات متنوعة، بل متضاربة من حيث المناهج التي تناولتها ومن حيث الخلفيات الأيديولوجية التي قاربتها، وغالبيتها اتهم بالانحياز ونقص الموضوعية؛ ذلك أن كتابة التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي ومقاربة تطورها، يحتاج بالحد الأدنى إلى مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية:

الأول: يتمثل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية، ودراستها بعين متحررة من الإستاتيكية الجامدة التي تقرأ اللحظة أو الحدث بمعزلٍ عن سياقاته التاريخية والفكرية والاجتماعية؛ بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهمًا أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت وتتعرض لها هذه الحركات والتنظيمات.

والثاني: يتمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية الحركية من التنميط المسبق، والذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي؛ ذلك أنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية، وبالتالي يصبح من الضرورة منهجيًّا الاجتهادُ في تقديم مقاربات مركبة لظاهرة الإسلام السياسي تأخذ بعين الاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي.

تناقش هذه الدراسة أطروحة "فشل الإسلام السياسي" التي تأسس على منصتها ما يعرف بـ"ما بعد الإسلام السياسي" كمفهوم ومصطلح ومرحلة. ومما لا شك فيه أن مصطلح الـ"ما بعد" ككل مصطلح "ما بعدي" يتسم بالغموض والسيولة الشديدة من حيث التعريف، وهو يئول إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخلَ ظاهرة فكرية واجتماعية تُنبئ بتطورها نحوَ حصول تحولات مغايرة لأصول تكوينها، بما يعني أن ما قبل لن يكون شبيهًا بما بعد، أما أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين فتبقى نسبيةً وملتبسة إلى حد بعيد.

مقدمة:

لا يناقش أحد في أن تحليل ظاهرة الإسلام السياسي قد تجاذبتها مقاربات متنوعة، بل متضاربة من حيث المناهج التي تناولتها ومن حيث الخلفيات الأيديولوجية التي قاربتها، وغالبيتها اتهم بالانحياز ونقص الموضوعية؛ ذلك أن كتابة التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي ومقاربة تطورها، يحتاج بالحد الأدنى إلى مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية:

الأول: يتمثل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية، ودراستها بعين متحررة من الإستاتيكية الجامدة التي تقرأ اللحظة أو الحدث بمعزلٍ عن سياقاته التاريخية والفكرية والاجتماعية؛ بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهمًا أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت وتتعرض لها هذه الحركات والتنظيمات.

والثاني: يتمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية الحركية من التنميط المسبق، والذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي؛ ذلك أنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية، وبالتالي يصبح من الضرورة منهجيًّا الاجتهادُ في تقديم مقاربات مركبة لظاهرة الإسلام السياسي تأخذ بعين الاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي.

والواقع أن الإسلام السياسي بكل تنوعاته باعتماده آليات محددة ومتفاوتة في توظيف النصوص والمرجعيات والوقائع التاريخية لخدمة واقع شديد التعقيد والتغير، إنما يفعل ذلك على ضوء فهمه لهذه النصوص من جهة، وعلى ضوء الواقع الذي يعيشه من جهة ثانية، والذي يترك بلا شك تأثيراته على خطاب هذه الجماعات وعلى أدائها وبنيتها وعلى تفسيراتها له.

واستنادًا إلى هذه المعادلة التي ترتسم بحدودها بين النص والواقع لابد من قراءة جدلية مُؤنسنة لجماعات الإسلام السياسي، تنزع عنها توصيفات الشيطنة أو القداسة المسبقة، ما يعني عدم الاكتفاء بتحليل النصوص، وبالتالي مقاربة الفاعلين في الحقل السياسي الإسلامي ضمن السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كأي جماعة تتفاعل مع الواقع وتحدياته وتقدم أجوبة لمشكلاته، بحيث يمكن لهذه الأجوبة أن تكون طوباوية أو راديكالية أو إصلاحية، لكن بالإجمال ثمة أكثر من جواب واحد وأكثر من صيغة للتعبير طالما أن حرية التعبير متاحة.

تناقش هذه الدراسة أطروحة "فشل الإسلام السياسي" التي تأسس على منصتها ما يعرف بـ"ما بعد الإسلام السياسي" كمفهوم ومصطلح ومرحلة. ومما لا شك فيه أن مصطلح الـ"ما بعد" ككل مصطلح "ما بعدي" يتسم بالغموض والسيولة الشديدة من حيث التعريف، وهو يئول إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها، أو إلى تحولات عميقة داخلَ ظاهرة فكرية واجتماعية تُنبئ بتطورها نحوَ حصول تحولات مغايرة لأصول تكوينها، بما يعني أن ما قبل لن يكون شبيهًا بما بعد، أما أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين فتبقى نسبيةً وملتبسة إلى حد بعيد.

قراءة في أطروحة فشل الإسلام السياسي:

رواج سوق الدراسات السوسيولوجية الإسلامية الجديدة في أوروبا يحتاج إلى دراسة خاصة، وبروز مجموعة من الباحثين "النجوم" المتخصصين فيما أصبح يعرف بـ«الإسلامولوجيا» الجديدة مع التحفظ على هذا المصطلح، أصبح ظاهرة لافتة وذلك منذ أن دشن أوليفييه كاريه الباحث في علم الاجتماع السياسي تلك الكتابات مناقشًا لفرضية انبثاق إسلام عربي تقدمي في بحث نشر له عام ١٩٧٩، ثم ليعود ويطور ذلك عام ١٩٨٣م بالتعاون مع ميشال سورا، وليصبح أكثر ميلًا إلى اعتبار "الإسلام السياسي" هو الثقافة السياسية للعالم الإسلامي التي يمكنه من خلالها أن يعبر عن نفسه باعتبار أن التدين ظاهرة دائمة وجوهرية في المجتمعات العربية، منذ ذلك الحين بدأ ما يسميه جلبير الأشقر "الاستشراق معكوسًا" في الغرب، وظهرت معها تيارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية[١].

يؤرخ هذا الزمن لمشهد وتحولات بمنتهى الأهمية، منها إسقاط نظام الشاه وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، وقيام انتفاضة إسلامية في أفغانستان ضد الدكتاتورية اليسارية؛ الأمر الذي أدى إلى اجتياح سوفياتي للبلاد، هذه الأحداث شكلت محورًا لنقاشات فكرية وتجاذبات سياسية وخاصة في صفوف اليسار الفرنسي تحديدًا، قبل أن يتمدد أوروبيًّا، والواقع أن أشهر المفكرين اليساريين الذي خضعوا لإغواء "الثورة الإسلامية" لم يكن مسلمًا ولا من الشرق الأوسط، بل لم يكن إلا ميشيل فوكو في مرحلة معروفة من عمره. على أنه

(١) جلبير الأشقر: الاستشراق معكوسًا: تيارات ما بعد العام ١٩٨٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية، ٢٠٠٨، الحوار المتمدن. انظر الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=151338

ينبغي القول: إن تحليلات فوكو لتطورات الثورة الإيرانية، وبقراءة سريعة لم تكن ضمن مجال خبرته واختصاصه بالتأكيد[٢].

تشكل جيل من الباحثين الفرنسيين والأوروبيين الذين عاصروا انطلاق الموجة الجديدة من البحث في الإسلاميات، لكن عبر بوابة العلوم الاجتماعية لا سيما علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني. بحيث تم التركيز على الحركة الإسلامية بوصفها حركةً اجتماعية مع ما يتضمنه ذلك من تحديات الخروج بها من دائرة الأحكام المسبقة واللاتاريخية، التي ميزت البحث في التراث الاستشراقي؛ كان ذلك يعني بالنسبة لهؤلاء أولوية السوسيولوجي على الأيديولوجي وتقديم البحث والاستطلاع الميداني والتجارب اليومية والملاحظة بالمشاركة، والمباشرة على تحليل النصوص الأصولية كما جرت عليه العادة.

لذلك اتجهوا إلى التواجد في المناطق الإسلامية المختلفة وإلى الاختلاط بالمسلمين، بل وإلى تعلم اللغة العربية، والأهم من ذلك ملاحظة الإسلام المعاش عن كثب، ونمط التدين باعتباره خبرةً إنسانية أكثر من الدين نفسه كنص إلهي متعالٍ.

ساعدتهم خبرتهم الحركية اليسارية في التركيز على الإسلام الحركي، أكثر من التاريخي أو العقدي، وإن تباينت مواقعهم من مناضلين (ميشيل سورا وأوليفييه روا وجيل كيبيل وفرانس وبورجا) أو منتمين فكريًّا (آلانروسيون).

وكان الإسلام الحركي في صعود سريع يستقطب الأقلام من مختلف الاتجاهات، وخاصة مع اندلاع الثورة الخمينية في إيران، وبداية الجهاد في أفغانستان، ونجاح الإسلاميين المصريين في قتل رئيس بلادهم أنور السادات، حيث تصاعدت الأطروحة الإسلامية السياسية لتحتل المشهد في مصر وشمال أفريقيا، فانفرد كل من هم بمسار أو منطقة صارت موضوع اهتمامه الأبرز؛ فكتب روا عن "الإسلام والحداثة السياسية" في معركة الجهاد الأفغاني، واشتغل كيبيل على معركة "النبي والفرعون" في مصر، وصك بورجا عنوانه "الإسلام السياسي صوت الجنوب".

(٢) ومع ذلك، يبقى أن فوكو كان مفتونًا بما اعتبره بحثًا عن "الروحانية" وخلط بين ما سمعه من الليبرالي نسبيًّا آية الله محمد كاظم شريع تمداي- الذي تحول لاحقًا إلى خصم شرس لآية الله الخميني- وبين حقيقة الخمينية، وهذا ما دفعه إلى أن يُعلن، وبسذاجة، أن المرتكزات الأساسية للديمقراطية يمكن العثور عليها في الإسلام الشيعي، وأن ذلك هو ما يعنيه فعلًا برنامج "الحكومة الإسلامية".

أهم ما يجمع هؤلاء من الناحية المنهجية هو تهميشهم للبعد الديني في التحليل، وتركيزهم على البعد السوسيولوجي والسياسي في تفسير وقراءة مسار الحركات الإسلامية التي صاروا ينعتونها بالإسلام السياسي بدلًا من الحركات الأصولية؛ ذلك أنها حركات سياسية اجتماعية بامتياز بنظرهم؛ والدين بالنسبة لها مادة قابلة للتوظيف أيديولوجيًّا تستخدم في معركة التغيير الاجتماعي والسياسي، وبتعبير بورجا: لغة يتحدث بها الإسلاميون لكن محركهم- في رأيه- هو الرغبة في التمرُّد على سيطرة الشمال.

أوليفيه روا قدم مجموعة من الأبحاث الهامة كنماذج عن هذا الاتجاه الجديد؛ منها: الإسلام السياسي (١٩٩٢)، جينالوجيا الحركات الإسلامية (١٩٩٥)، وتجربة الإسلام السياسي (١٩٩٦)[٣]، آسيا الوسطى الجديدة أو مصنع الأمم (١٩٩٧)، إيران: كيف يمكن الخروج من ثورة دينية (١٩٩٩)، نحو إسلام أوروبي (١٩٩٩)، الشبكات الإسلامية (٢٠٠٢)، تركيا اليوم هل هي بلد أوروبي (٢٠٠٤)، عولمة الإسلام (٢٠٠٢)[٤].

كانت أفغانستان بالفعل موضوعًا لأول كُتبه في الإسلاميات، وكان كتابه "أفغانستان: الإسلام والحداثة السياسية"[5] باكورة مشروعِه في دراسة الإسلام المعاصر. في هذا الكتاب يرصد روا غلبة السياسة على الدين؛ بحيث يبدو المجاهدون حداثيين برغم الخطاب والمفردات الدينية المستخدمة، ويرصد بذكاء كيف أن هؤلاء المجاهدين حداثيون لا ينتمون إلى التقليد الإسلامي الأفغاني، وكيف أنهم هم من رسخ مفهوم الدولة في أفغانستان؛ بلد الصراع المحلي والدولي في آن واحد، وربما هذه هي ميزة الحرب الأفغانية التي التقط منها روا أغلب ملاحظاته اللاحقة.

في سنة ١٩٩٢ كتب روا عن "فشل الإسلام السياسي"[6]، كتابه الشهير والمثير للجدل حتى يومنا هذا، والذي تبنّى فيه الأطروحة التي لا تزال تحتفظ بكل قوتها. استندت رؤية روا إلى أن الحركات الإسلامية السياسية فشلت في الجمع بين الدين والسياسة في إطار الدولة الحديثة، كما فشلت في استعادة الصيغ التقليدية في بناء نظام سياسي مختلف، فإما أنها صارت حركات سياسية حديثة لا تختلف عن مثيلتها إلا في الخطاب، أو خرجت من المجال السياسي تمامًا.

(٣) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦.

(٤) يوجد ترجمة له صادرة بالعربية عن دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.

(5) Afghanistan, Islam et Modernitépolitique, Paris, Le Seuil, 1985.

(6) L'échec de l'IslamPolitique, Paris, Seuil, 1992.

وسيعود "روا" لتأكيد هذه الفرضيات إثر تعرض أطروحته لانتقادات مكثفة بعد صعود الإسلام السياسي إثر أحداث ١١ سبتمبر في كتابه "الإسلام المعولم"[7]، الذي رصد فيه أهم التحولات التي عرفتها الحركات الإسلامية داخل البيئة الغربية؛ حيث ظهرت أنماط جديدة في خطاب هذه الحركات وتفكيرها. كان توجه "أوليفييه روا" في بسطه لهذه الأطروحة يقوم على الانطلاق من سؤال مركزي، هل يقدم الإسلامُ السياسي خيارًا بديلًا للمجتمعات الإسلامية؟

الجواب جاء في نظر "روا" بالإخفاق، فهذه الحركات لم تستطع بناءَ الدولة الإسلامية التي اعتبرت السند الفعلي في التعبئة لمشروعها السياسي، لاعتبارين اثنين: أولًا: الإخفاق الفكري للمشروع السياسي لهذه الحركات؛ فتشبثها بالقيم الأصيلة للمجتمع الإسلامي بدون مسايرة التطورات المجتمعية المعاصرة، أفقدها أحد أهم محركاتها الأساسية في التعبئة. ثانيًا: هو إخفاق تاريخي، حيث لم تستطع الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم، في إيران أو في أفغانستان تأسيسَ مجتمعات جديدة بقيم إسلامية.

فبخلاف الخطاب الأخلاقي السائد تخضع ميكانزمات العمل السياسي والاقتصادي لهذه الحركات في جزء كبير منها للعلمنة؛ بيد أن دلالات الإخفاق هذه في نظر "روا" لا تعني انحسار انتشار الإسلام السياسي، بقدر ما تعني نكوص أطروحة الإسلام كأيديولوجية سياسية واقتصادية قادرة على حل كافة المشاكل المجتمعية التي يطرحها الواقع المعاصر.

وكان أوليفييه كاريه قد استخدم مصطلح «ما بعد الإسلاموية» منذ العام ١٩٩١ بعد الموت المأساوي لتلميذه سورا[٨]، كان لهذا الحدث تأثيرٌ كبيرٌ عليه وعلى جيل الباحثين الجُدد؛ إذ قوض صدقية البديل الإسلامي.

---

(7) L'islamMondialisé, Paris Seuil, 2002.

(٨) خطف ميشال سورا في بيروت عام ١٩٨٥ بعد الاجتياح الإسرائيلي من قِبَل منظمة تابعة لحزب الله، أطلقت على نفسها الجهاد الإسلامي التي أعلنت في العام ١٩٨٦ إعدامه، ولم يعثر على جثته إلا عام ٢٠٠٥، وقد تسنى لي التعرف على هذا الباحث المتميز في طرابلس بين الأعوام ١٩٨٣ و١٩٨٤ عند إعداده لدراسة ميدانية عن الإسلام السياسي وعصبيات المدينة، متخذًا من حي التبانة الذي كان يشهد حينها تحولات واشتباكات دموية بقيت لسنوات طويلة بعد مقتله، محور دراسات مختلفة. شكلت هذه الحادثة صدمةً كبيرةً للباحثين اليساريين في الغرب، ومنهم أوليفييه كاريه والتي عبر عنها بشكل واضح في كتابه:

Carré, L'utopieislamiquedansl'Orientarabe, FNSP, Paris, 1991.

وبدأ بعدها كاريه يُعيد النظر ببعض أطروحاته ليتحدث في كتاب مثير للجدل أصدره عام ١٩٩٣ عن إطلالة بذور "إسلام علماني"[9] هو في الواقع عودة لما أطلق عليه اسم "التراث العظيم" (La Grande Tradition)، قاصدًا به ذلك الذي تأسس بعد القرن العاشر الميلادي حتى انبثاق تسنن وهابي إسلامي جديد أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، يرتكز إلى الشروح الطهرانية للإسلام، أي شروح أحمد بن حنبل وابن تيمية بشكل خاص، عبدت الطريق أمام "الموجة" الإسلامية فيما بعد.

كتاب كاريه اللافت يعتبر دعوة من أجل إسلام معلمن نسبيًّا، صكَّه قلم مخضرم يعرف مدى صعوبة أن يحدث فصل تامٌّ بين الدولة والدين في البلاد المسلمة.

سيقدم "جيل كيبل" نموذجًا تفسيريًّا آخر، لأطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" من خلال عمله الموسوم "بجهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي[10]؛ إذ يرى الباحث أنه على الرغم من الزخم الذي ارتبط بهذه الحركات في حقبة الثمانينيات كأيديولوجية تضم فئات اجتماعية مختلفة ومتكتلة حول مشترك الإسلام السياسي، فإن الأحداث التي عرفتها سنوات التسعينيات بدأت تنبئ بحالة التفكك والتراجع.

وبسبب ضغوطات الأنظمة القمعية والتوجس الدولي من هذه الحركات، سوف تظهر اتجاهات فقهية من داخل هذه التنظيمات، تقوم بمراجعات مع اختياراتها المتطرفة، والقطع مع سنوات العمل السياسي المسلح، وإنتاج اجتهادات توفيقية بين قيم الإسلام وروح الديمقراطية.

وبعيدًا عن المدرسة الفرنسية، سيحاول الباحث السوسيولوجي الأمريكي ذو الأصول الإيرانية "آصف بيات" تطوير معالم أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" من خلال بعض مقالاته وأعماله، بتقديم تعريف منهجي مختلف عما اتجه إليه "أوليفييه روا"، عن نهاية انتشار الحركات الإسلامية وتطورها. بل نراه يؤكد على اعتبارها درجة تطور وتكيف لحق بالخطاب السياسي والحركي لهذه الحركات في تعاملها مع الواقع السائد.

فالتحولات المجتمعية والسياسية التي تعرفها الدولة الوطنية المعاصرة، أضحت تفرض على هذه الحركات أن تواكبها بتجديد نفسها، وإلا سقطت في الجمود الفكري والسكون السياسي؛ مما قد يؤدي بمشروعها إلى الإفلاس الكلي.

(9) Olivier Carré, L'Islamlaïqueou le retour à la Grande Tradition, Armand Colin, Paris, 1993.P 136.

(10) Jihad, Expansion Et Declin De L'islamisme. Gallimard, 2000.

بهذا يمكن تلخيص أطروحة "ما بعد الإسلام السياسي" كما يراها "آصف بيات" أنها حالة تحوّل، بل هي أيضًا مشروع: أي محاولة واعية لوضع تصور وإستراتيجية لمنطق وطرائق تتجاوز منظومة "الإسلام السياسي" في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية.

ومع ذلك، فحالة "ما بعد الإسلام السياسي" ليست معاديةً للإسلام، أو غير إسلامية، ولا حتى علمانية، ولكنها تمثل مسعًى لدمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرر.

إنها محاولة لقلب مبادئ "الإسلام السياسي" الأساسية رأسًا على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من السلطة الفردية، والتاريخية بدلًا من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلًا من الماضي.

إنها تريد عقدَ مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية، ومع الديمقراطية والحداثة، وهو ما يلخص اللبنات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة[١١].

إشكالية النموذج وبناء الخطاب: الدعوة والدولة:

تتطلب مناقشة هذه الأطروحة بناء مدخل منهجي مختلف لمقاربة مفهوم السياسة وموقعها في مشروع الإسلام السياسي، وبالتالي الفهم الدقيق لمعنى السياسة ومنطقها لديهم؛ ذلك أنها ببساطة لا تتأسس على مرجعية وضعية بالكامل، كما أنها لا تنبني على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحددة كما هو متعارف عليه لدى الحركات والأحزاب التقليدية، بل وفق منطق مغاير.

إن السياسة بالنسبة للحركة الإسلامية من لوازم الدعوة وضروراتها المركزية، بمعنى أنها شرطٌ وجودي، ولأنها كذلك يصبح تعريف الإسلام مدمغًا بالدولة، الشعار الأثير لديهم- الإسلام دين ودولة- وتصبح بالتالي الدعوة والدولة كينونة بنيوية واحدة، والنموذج الوحيد للدولة الذي حافظ الإسلاميون على طهارته بقي في حدود "النموذج المثالي" الذي تمَّ استمداده من المدونة التاريخية الفقهية، متمثلًا في تجربة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) والخلافة الراشدة، دون أن يتعرض هذا النموذج إلى بحثٍ منهجي يوضح أسباب الانحراف عنه في التجربة السياسية التاريخية من جهة، وما ترتب عليه من جهة أخرى.

(١١) آصف بيات (تحرير): ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي. ترجمة محمد العربي. دار جداول، بيروت، ٢٠١٥.

ودون أن يتمَّ تطوير هذا النموذج وتحديثه، وهو ما أتاح بقاءَه واستمراره كطوبى رغم كثير من الاختلافات والرؤى حوله بين تيارات ومدارس فقهية عدة، قادت إلى تشييد فرضيات تاريخية ومعرفية عديدة، وأسهمت في توليد إشكاليات أخرى متتالية، أهمها ذلك التطابق في المخيال الإسلامي ما بين مفهومي الأمة والدولة.

وفي حدود استعانتنا بطريقة ماكس فيبر المنهجية المبتكرة في مجال النماذج المثالية كأداة تحليلية معرفية لدراسة الحياة الاجتماعية، يمكن القول أن المتفق عليه هو أن الدولة ظاهرة تاريخية، بحكم أن الإنسان مدني بطبعه، لهذا كان طبيعيًا أن يشهد المجتمع الإسلامي ميلاد الدولة وتمركزها. لكن النصوص المرجعية الإسلامية لا تدل على وجود نظام حكم جاهز ومجمع عليه قديمًا وحديثًا، وقد بقي هذا الموضوع من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة والاختلاف، والموكولة إلى التوافق العام.

في الخلاصة يمكن القول: إن خطاب "الدولة الإسلامية" الذي تمركز حوله المشروع الإسلامي الحركي طيلة السنوات الماضية يُحيلنا مباشرةً إلى نمطين:

يتمثل الأول بما تحقق في الماضي "النموذج المثالي" وهو ما لا يمكن استعادته.

والنمط الثاني يحيلنا إلى صيغ ونماذج عديدة معاصرة حاولت وتحاول التحقق في أكثر من مكان في عالمنا الإسلامي.

(ويبدو النموذجان التركي والإيراني، الأكثر حضورًا خارج العالم العربي اليوم)، ولكل منها خصوصيته وشروطه.

لكن اللافت أن الإسلام السياسي العربي في عمومه لا يزال قليلَ الاهتمام من حيث التنظير والفهم للماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يخفض من أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية الأخلاقية والدعوية إلى حد ما، وهو ما يجعل الدولة "أداةً قابلة للتملك" والاستعمال في مشروع يغلب عليه البعد الأيديولوجي الدعوي.

وهو على كل حال ما كانت تفعله القوى السياسية التي حكمت العالمَ العربي ولا تزال، لكن تجارب واعدة بدأت مع الانتفاضات العربية في تونس والمغرب، أنتجت مرجعيات فكرية وصيغًا "تركيبية" أخرى، حاولت التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية، أخذت تشق طريقها خارج مسارات الإسلاموية السياسية التقليدية.

مثلث النزاع النكِد بين الدولة والسياسة والدين: خطاب الوصل والفصل:

ثمة وجه آخر من وجوه الإشكالية التي طرحها اندراج الإسلاميين في السياسة، فضلًا عن وصولهم إلى السلطة في بعض الدول العربية، ويتعلق بما يتجاوز علاقة الدين بالدولة، فهذه العلاقة استأثرت بنقاشات؛ نظرًا لأن لها تجليات مؤسساتية محددة يمكن حصرها وتحديدها.

إلا إن المسألة تصبح أكثر تعقيدًا حين ينتقل البحثُ إلى حيّز آخر يتعلق بفصل الدين عن السياسة، إنه صعيد غير قابل للحصر والتحديد بسهولة، ووجه التعقيد يظهر أيضًا على أكثر من صعيد:

أولها يتعلق في أن الدولة تعبيرٌ سياسيٌّ ومؤسساتي عن المجتمع، يتألف قوامه من قيادات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرغة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة؛ لذلك يعتبر دخول التحزب الديني (أو السياسي والأيديولوجي) في منهجية أداء الدولة لوظيفتها؛ مخلًّا بشرط عدالتها.

ثانيها: يتعلق في أن السياسة صعيدٌ مختلف، على الرغم من أنها تُعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة وما إلى ذلك، إلا إنها تمثل في محصلتها أفكارًا يريدها الناس في مجتمع معين يشاركون في صنعه، والأفكار السياسية في غالبها تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده، وبالتالي ليس واقعيًّا مطالبةُ الفاعلين السياسيين أيًّا كان اتجاههم، أن يتخلوا عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها الخوض في العمل السياسي.

إن هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والتعبير والتنظيم، التي أصبحت حقوقًا ثابتةً للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها، فضلًا عن أنه غير ممكن موضوعيًّا وواقعيًّا.

لذلك سنجد دومًا وبالضرورة أحزابًا وتيارات سياسيةً تتخذ من الدين مرجعيةً لها، حتى ولو كانت لها مواقف نظرية ضد النظام الديموقراطي الليبرالي، ويجب الاعترافُ بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية.

هذا الاعتراف لا ينفي عمليًّا الإشكالياتِ الناتجة عن ذلك؛ نظرًا إلى المؤثرات القوية للدين في مجتمعاتنا وخاصة في المناطق المتنوعة طائفيًّا ومذهبيًّا.

والواقع أنه لدى الإسلاميين أو بعضهم حساسية بالغة من مقولة فصل السياسة عن الدين، التي يطرحها بشكلٍ متعسِّف بعض العلمانيين لتطال جوهر الممارسة السياسية وحرية المعتقد والرأي.

كما أنه لدى العلمانيين أو بعضهم حساسية مشابهة من الاستخدام المكثف للمصطلحات الدينية في العمل السياسي. المشكلة أن دعوة الفصل التام بين الحقلين السياسي والديني جاءت ضمن "مواريث" الفكر الغربي؛ حيث نبتت العلمانية في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية، وبقيت فكرة نظرية وشهدت تطبيقات واجتهادات مختلفة؛ إذ لم يستطع أحدٌ أن يمنع البشرَ عمومًا من استلهام القيم الدينية في ممارستهم للعمل السياسي، وبالتالي صياغة مواقفهم السياسية في كافة الأنظمة والقوانين والتشريعات على ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها.

ومحصلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تُؤيد هذَا الرأي. فادعاء الفصل التام شعارٌ غير موضوعي لعدم واقعيته؛ ذلك أن الأطروحة السياسية أيًّا كانت تحتاج لكي يكتب لها النجاح أن تحظى بتأييد مجتمعها، ولن تتمكن من ذلك إذا كان مضمونُها يتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته، وهذا الأمر يطرح جدوى الحديث عن "القطع المعرفي" بين حقلين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على الفصل التام، وهو ما يدفع إلى البحث عن مداخل منهجية لتنظيم التداخل وضبطه.

ما بعد الإسلاموية والبدائل:

في الواقع أفرط الأكاديميون الغربيون كثيرًا في المراهنة على أطروحة فشل الإسلام السياسي والتعويل على انبثاق مسارات "ما بعدية"، وقد بقي فرنسوا بورغا وألان روسيون[12] من المشككين بالأساس بهذه الفرضية، وكتَبَا بهذا الأمر محذرين من هذا الإفراط.

اللافت أن تداعيات هذه النظرية بين الأكاديميين المسلمين العرب كانت محدودةً، فعدا الراحلُ حسام تمام الذي تأثر بها في البداية وعمل مع باتريك هايني عليها[١٣]، وكان رحمه الله صاحبَ

(12) François BURGAT : L'islamisme en face Broché –2007.

(١٣) باتريك هايني: إسلام السوق. ترجمة عومرية سلطاني. مركز نماء للبحوث والدراسات. ٢٠١٥، وكان قد نشره عام ٢٠٠٥.

اطلاع واسع على الحراك الداخلي للإسلاميين في الساحة المصرية، قلة هم الذين عملوا عليها كإطار مرجعي، ومع ذلك توصل حسام تمام بعد سنوات رغم أنه لم يرفض تمامًا نظريةَ ما بعد الأسلمة، إلى التحذير من الطبيعة الاختزالية لهذه الأطروحة وإلى اقتناعه بكثير من التحفظات التي أبداها ألان روسيون، مشيرًا بكثير من الاستشراف إلى ظاهرة السلفية الكامنة والتسلفن الصاعد[١٤] بأبعاده ودلالته منذ العام ٢٠٠٨، لتأتي بعدها مشهدية الثورات العربية لتؤكد صدقَ نبوءته وخاصة في تحول لافت للسلفية الدعوية في مصر نحو التسيس مع حزب النور.

بالعموم جاءت الانتفاضات العربية بمحاولات تغيير جدية في البنية السياسية، تخرق ما هو سائد دون اللجوء إلى العنف، لكن الفاعلين السياسيين في مسارات الما بعد إسلاموية وجدوا أنفسَهم محاصرين وعالقين في فخ الأنظمة الاستبدادية ومنطقها الشمولي، وتغول مؤسساتها الأمنية من جهة، والمعارضة الإسلاموية المتشددة ومنطقها الحصري، معطوفًا على تدخلات خارجية ذات شهية مفتوحة، خرجت تونس منها بأقل الأضرار، إلا إن الحصيلة كانت سلسلة طويلة من الإخفاقات يعتقد فيها كل من النقاد والمدافعين عن مرحلة ما بعد الأسلمة على حد سواء، بأن ما يسمى الربيع العربي يثبت أن نظريتهم على حق.

المهم بتقديري أن انتفاضات الربيع العربي ٢٠١١ كشفت ما عجزت تحليلات ما بعد الإسلام السياسي عن تصوره، صحيح أن هذه التحليلات في صورتها التأسيسية كانت صالحةً لتكشف عن نمو الحراك الإسلاموي نحو الحقوق المدنية.

فدرست إسلام السوق الملبرل (هايني ٢٠٠٧) والنسوية الإسلامية (مير حسيني ٢٠٠٢) والصوفية المهمشة (فان ديس بوس ٢٠٠٧)، وتحولات الأغنية والموسيقى الإسلامية، والأشكال الجديدة للتعبئة والمشاركة بين الشباب (هيريرا وبيات ٢٠١٠)، وظاهرة الدعاة الجدد والإعلام الديني وإعادة الأسلمة، وما يعرف بدراسات الأورثوبراكسيس[١٥] (الحجاب والصلاة ومظاهر اللباس والطعام الحلال وكل أشكال التدين المظهري ونمط العلاقات المرافق له... إلخ)؛ بهدف إظهار الأنماط الجديدة الصاعدة من الإسلاموية المتعارضة مع الطبيعة الشمولية لمشروع الإسلام السياسي بصيغته الكلاسيكية.

---

(١٤) حسام تمام: ما بعد الإسلام السياسي. الحوار المتمدن، العدد ٢٣٩١ في ٩/١/ ٢٠٠٨.

(١٥) وتعني في الدراسات الدينية وعلوم اللاهوت كما يستخدمها أهل الاختصاص: الممارسة العملية الصحيحة. وبعبارة أخرى: تنمية الوعي بالعقائد أو التعاليم التي تشدد على السلوك الصحيح أو الممارسة الصحيحة.

إلا إن هـذا النـوع مـن الدراسـات أدى إلى التركيـز عـلى الهوامـش، وتفتيـت التحليـل وإفراغـه مـن المعنـى والدلالـة، وفتـح المجـال لإمكانيـة تزييـف الوعـي للقبـول باسـتبدال الحقـوق السياسـية ببعـض فتـات الحقـوق المدنيـة، وهـو مـا تبـين خطأ المراهنـة عليه مـع الـشرارة الأولى لانتفاضة الشـباب العربي.

انكسار الأحلام وانبناء النماذج:

هـل يعنـي فشـل الإسـلام السـياسي موتـه ونهايتـه؟ أم أن الأفـكار لا تمـوت بقـدر مـا تتحـول وتتطـور عـلى ضـوء التجـارب التـي تتراكـم لتحويلهـا إلى واقـع؟ وبالتـالي يصبـح الحديـث عـن المـوت والنهايـة لا معنـى لـه، كـما يدخـل الحديـث عـن الفشـل أو النجـاح في إطـار المنظـور النسـبي؟

بتقديـري ينبغـي الاعـتراف أولًا بـأن حركـة الأفـكار تُصيبهـا تحـولات بنيويـة في مسـاراتها؛ سـواء أصابهـا الفشـل أم النجـاح، فقانـون الحيـاة لا يعـرف الثبـات لأنـه في حركـة دائمـة.

وقـوة أيـة أطروحـة فكريـة تُقـاس بمـدى قدرتهـا عـلى زحزحـة البدائـل وتفكيكهـا، وكـما اكتسـب الإسـلام السـياسي بنسـخته التقليديـة قوتَـه مـن فشـل المشـاريع القوميـة والتنمويـة التـي سـبقته؛ مقدمًـا نفسـه تحـت عنـوان: "الإسـلام هـو الحـل" كبديـل وكمـشروع واعـد وصاعـد، ورغـم فشـله في تحقيـق وعـوده إلا إن البدائـل الأخـرى المطروحـة اليـوم لا تبـدو مشـجعةً عـلى الإطـلاق، وخاصـة في نماذجهـا السـلطوية المتحققـة في عالمنـا العـربي.

في المقابـل تبـدو النـماذج المتحققـة والتـي تسـتلهم تحـولات الإسـلام السـياسي عـلى قاعـدة الاندمـاج بالخيـار الديموقراطـي، والدولـة المدنيـة والفصـل بـين الدعـوي والسـياسي، في كل مـن التجربـة التـي عرفتهـا تركيـا وتونـس والمغـرب، تشـير إلى نجاحـات تقـترب مـن جوهـر فكـرة ما بعد الإسـلام السـياسي.

ففـي تركيـا تمثـل تجربـة الحركـة الإسـلامية فيهـا تجربـة غنيـة، فهـي تجربـة سياسـية رغـم الخلفيـة الدينيـة لقـادة حـزب الرفـاه ثـم العدالـة والتنميـة، فالفـارق بـين نجـم الديـن أربـكان وأردوغـان ليـس فارقًـا بـين قيـادات محافظـة وأخـرى إصلاحيـة أو شـابة، بـل هـو فـارق في الخيـارات البراغماتيـة والبدائـل التـي قدمهـا كلٌّ منهـما عـلى مسـتوى التنميـة الاقتصاديـة والحريـات في مواجهـة الدولـة العميقـة وميولهـا العسـكرية[١٦].

(١٦) لمزيـد مـن التفصيـل انظـر مقارنـة بـين التجربتـين التركيـة والإيرانيـة في كتـاب (عبـد الغنـي عـماد: الإسـلاميون بـين الثـورة والدولـة: إشـكالية إنتـاج النمـوذج وبنـاء الخطـاب. مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، ٢٠١٣، ص ٢٤٤).

وفي الحالة التونسية، بلد خير الدين التونسي صاحب «أقوم المسالك»، والطاهر بن عاشور والإرث النهضوي التنويري، نلمس يومًا بعد يوم نجاح حركة النهضة في عملية إدماج البعد الديموقراطي في بنية الفكر الإسلامي والممارسة السياسية والمجتمعية، وكيف انتقلت من موقع المعارضة إلى موقع السلطة مؤكدة على قبول التداولية والتشاركية، التي هي أساس وجوهر الممارسة الديموقراطية، والتي طالما جرى التشكيك بصدق التزام الإسلاميين بها.

وهي تجربة تؤكد في خلاصاتها ومساراتها وبرامجها، أن ما بعد الإسلام السياسي يقطع مع مرحلة وأطروحات هوياتية سابقة تمركزت في خطابها الدعوي، على مرجعية الدولة وليس المجتمع.

وفي الحالة المغربية نجد تطورًا مشابهًا على خلط الاندماج بالسياسة، فمن حركة الشبيبة وخطابها القطبي إلى الحركة الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي والملتزمة بقواعده الأساسية (حزب العدالة والتنمية)، أو نابذة للعنف وقابلة للتعددية رغم الاختلاف مع الدولة (العدل والإحسان)، ثمة ما يؤكد فرضية تطوير مسار الإسلاموية التقليدية نحو ما بعدها.

وما كان نجاح حزب العدالة في الوصول إلى قيادة الحكومة ليتم (٢٠١١)، لولا المراجعات الفكرية الجذرية الحاكمة لنظرته للنظام السياسي المغربي ومشروعيته التاريخية.

هذا فضلًا عن أن التجارب الثلاث بالإضافة إلى قيامها بمهمة توطين الديموقراطية في صميم الأطروحة السياسية الإسلامية التي تروج لها، والنموذج الذي تعتمده والذي يعتبر إضافةً نوعية مختلفة عن الإسلام السياسي التقليدي، الذي ساد كمنظومة عمل وتفكير منذ مطلع القرن الماضي، حولته إلى ثقافة مؤسساتية داخل تركيبتها التنظيمية الحديثة، ومؤسساتها القيادية حيث تجري عمليات المساءلة والرقابة واختيار القيادات وترشيحها، وهو أسلوب يحاول أن يتحرر من وطأة الأطر الأبوية والمشيخية التي كانت معتمدة لديهم وتحاكِي فلسفةَ الدمج بين العمل الدعوي والسياسي من جهة، وتنسجم مع طبيعة المجتمع وبنيته التقليدية من جهة أخرى.

لكن وقائع المشهد السياسي اليوم تفيض بانقسامات مذهبية يعيشها الإسلام السياسي على وقع صراعات هوياتية ومسيسة تُعيد إحياء ولاءات وعصبيات ما قبل الدولة، ولتذكرنا بتلك الصفحات السوداء من تاريخ الاحتراب الإسلامي المذهبي المسيس، والذي يتجلى في أكثر من مكان مع ظاهرة الميليشيات الطائفية المسلحة والإسلام الطقوسي الدوغمائي، حيث تحولت- وللأسف الشديد- الرايات المذهبية إلى تعبيرات عن هويات قاتلة نابذة للاختلاف والتنوع.

لذلك من المبكر بتقديري إطلاقُ الأحكام واختزال المشهد الإسلامي السياسي بأطروحة الفشل أو النجاح، والترويج للخطاب "الما بعدي"؛ ذلك أن مثل هذه التصنيفات ستبقى عرضةً لانتقادات منهجية، خاصة إذا ما فهمنا الإسلام السياسي، على الأقل في أحد تعبيراته بأنه تمرُّد على الدولة الحديثة برمتها، على حاكميتها ووضعيتها وعلى محاكاتها للحداثة الغربية، لذا سيظل هناك دائمًا إسلام سياسي احتجاجي خارجَ فكرة الدولة الحديثة ورافضًا لها، ولهذا فإن الإشكالية هنا ذات وجهين:

- **الأول** يتعلق بكيفية تعامل الدولة الممتنعة عليهم أساسًا، مع هذا الاحتجاج والرفض.
- **والثاني** يتعلق بأساليب تعبيرهم عن هذا الرفض.

والواقع أن التجربةَ أثبتت في أكثر من مكان أنه كُلَّما انفتحت إمكانيات المشاركة ومداخل الدمج السياسي للقوى المحافظة والمتشددة دينيًّا وأيديولوجيًّا، ارتفعت بالتالي إمكانيات "إخراجها" عن سياقها الأيديولوجي المتشدد وترشيد سلوكها السياسي.

ومرد ذلك إلى الميل الفِطري والطبيعي لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين لإبداء قدرٍ من المرونة في خطاباتهم وممارساتهم، ولو تكتيكيًّا في البداية، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في "المجال العام".

وقد جرى اختبارُ هذه الفرضية إمبيريقيًّا في كثير من الحالات، في الدراسات السوسيوبوليتيكية، فيما بات يعرف اليوم بجدلية **"الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد"**، وثبت أنها تتمتع بدرجة عالية من الاحتمالية[١٧].

وهو مسار ثبت مع بعض الحركات الإسلامية التي استطاعت أن تتكيف مع النظام الديموقراطي، وأن تتحول إلى قوة ديموقراطية معارضة، بل ومشاركة في الحكم في بلدان مختلفة، وهو أمر يُشبه المسار الذي دخلت فيه الأحزاب الشيوعية، بل والشمولية واليمينية المؤدلجة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية[18].

---

(١٧) عبد الغني عماد: الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٤، ص ١١٨.

(18) John Voll and John Esposito, **Islams democratic essence,** Middle east quarterly, September 1994, p.p 3-11.

يمكن أن نخلص إلى تأكيد العلاقة الموضوعية بين الفاعلين السياسيين ومجمل الشروط المتوافرة في الحقل الاجتماعي والسياسي المحيط بهم، فالإقصاء أو التهميش الذي يتعرض له أي فريق أو مكون سياسي ينعكس تشددًا في خطابه، في حين أن أولى مخرجات الاندماج والمشاركة في العملية السياسية تتمثل بانخفاض حدّة التشدد وبولادة مسيرة الاعتدال (مشاركة ودمج = اعتدال).

وبالتالي تخلص هذه الدارسة إلى أنه كلما كانت الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حادةً، ومترافقةً مع شعور هذه الحركات بأنها مستهدفة بالقمع- لجأت إلى السرية وإلى الطرح الأيديولوجي الجذري، وربما إلى العنف.

وعلى العكس، كلما كان القمعُ والاضطهاد أقلَّ ضراوة، وكلما كانت الأزمات والظروف السياسية والاقتصادية أقلَّ حدة، لجأت هذه الحركات إلى الانخراط في الحياة السياسية العلنية، وأنشأت بالتالي هيكليات تنظيمية مرئية ومارست وظائف سياسية محددة، معتمدة ما يسمَّى بلغتها السياسية "فقه المرحلة" أو "الضرورة"، والذي يرتب عليها انتهاجَ الواقعية والمرونة السياسية والبدائل الناعمة، بدلًا من الطرح العقائدي والجذري.

وقد أثبتت أطروحة Alexander R. Arifianto جدارتها وقوتها التفسيرية؛ باستخدامها لمنظور القيادة الكارزمية الذي صكه ماكس فيبر، وطبقه في دراسته الشهيرة لحركة الإصلاح الديني في أوروبا (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) ودور زعمائها (كالفن ولوثر) في إدخال التغييرات الفكرية والإصلاحية، من خلال تأثيرهما ومكانتهما وخبرتهما، مستفيدين من السلطة الأخلاقية التي يتمتعان بها، وهو نموذج يمكن استلهامه وتعميمه إذا ما توفر للقيادات الكارزمية بشكل عام حال قيامها بالدور الإصلاحي- بيئة مساعدة في مهمتها التاريخية.

ما يميز أطروحة Arifianto حول صُنع الإصلاح والإسلام التقدمي أنها تقدم نموذجًا تفسيريًّا جديدًا، يقوم على دراسة التجربة الإندونيسية بعُمق سوسيولوجي، يكشف حقائق جديدة عن حراك وآليات اشتغال الواقع والأفكار وجدلياتها على نماذج تحليلية جديدة معاصرة[19].

ثمَّة حقيقة ينبغي إدراكُها بعمقٍ، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير "الطوبى والأيديولوجيا" فيما يُشبه القانون، والذي أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع، تقول:

(19) Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia
https://repository.asu.edu/attachments/93952/content//tmp/package-jjkeh6/Arifianto_asu_0010E_11981.pdf

إن الأفكار لا تبقى جامدةً، بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات، لكنها حالَ وصولها إلى السلطة تصطدم بالواقع، ويعاد تشكيلها بأدلجةٍ سياسية جديدة، وتكون الفجوة بين القديم والجديد واسعةً بما يغيّر من شكل ومضمون الأفكار كليًّا، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية.

لذلك يمكن القول: إن السياسة غالبًا ما تقوم بترويضِ الأيديولوجيا الصلبة، أما السلطة فإنها في الغالب تعمل على تفكيكها.

وقد وصف هيغل الفكرة بأنها "تنحط" حين تتحول إلى واقع. وليس معنى انحطاطها أن تُصبح بلا مضمونٍ أو وظيفة، بل أن تصبح قابلةً للتطبيق والنقد والتطوير في مساراتها الواقعية.

لهذه الأسباب تنبثقُ أفكار جديدة، وتصعد أيديولوجيات، وتذهب أخرى إلى الأفول والذبول، تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا؟! وحطم فيه الواقع أحلام وطوباويات المثاليين، وأثبت فيه الإنسان "حاكمية المجتمع"، وأن ما ينتجه من تجارب ونصوص تعيش زمنها، تمامًا كما كان كل زمن يعيد إنتاج نصوصه ويصيغ تجاربه على ضوء التحديات والحاجات...

تلك هي دول وأفكار نُداولها بين الناس، تنطقبها أفعالنا وقولنا في جدلية التغيير الذي لا يحدث إلا على أرض الواقع... ما أن يبدأ الناس بتغيير أنفسهم ومجتمعاتهم بشكل صحيح. والله غالب على أمره.

لائحة المراجع والمصادر:

- آصف بيات (تحرير): "ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي"، ترجمة محمد العربي. دار جداول، بيروت، ٢٠١٥.
- باتريك هايني: "إسلام السوق"، ترجمة عومرية سلطاني. مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٥، وكان قد نشره عام ٢٠٠٥.
- جلبير الأشقر، "الاستشراق معكوسًا: تيارات ما بعد العام ١٩٨٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية"، ٢٠٠٨، الحوار المتمدن.
- حسام تمام: "ما بعد الإسلام السياسي"، الحوار المتمدن، العدد ٢٣٩١ في ٩/١/ ٢٠٠٨.
- عبد الغني عماد، "الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب"، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.
- Afghanistan, Islam et Modernité politique, Paris, Le Seuil, 1985
- Carré, L'utopie islamique dans l'Orient arabe, FNSP, Paris, 1991.
- Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia.
- François BURGAT : L'islamisme en face Broché –2007.
- Jihad, Expansion Et Declin De L'islamisme. Gallimard, 2000.
- John Voll and John Esposito, **Islams democratic essence,** Middle east quarterly, September 1994, p.p 3-11.
- L'échec de l'Islam Politique, Paris, Seuil, 1992.
- L'islam Mondialisé, Paris Seuil, 2002.
- Olivier Carré, L'Islamlaïqueou le retour à la Grande Tradition, Armand Colin, Paris, 1993.P 136.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨