بحوث ودراسات

الإسلاموية وما بعدها بين إشكالية المفاهيم والمطلب الاجتماعي

د. محمد الحاج سالم

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2021

All rights reserved © 2021

الإسلاموية وما بعدها بين إشكالية المفاهيم والمطلب الاجتماعي

د. محمد الحاج سالم

الفهرس

مقدمة..... 4

الإسلام السياسي بين سَعة المفهوم وضيقِ الرؤية 6

الإسلام السياسي في نظر ثلاثة باحثين عرب 6

وللغرب رؤيته أيضًا للإسلام السياسي..... 10

إسلام سياسي أم حركات اجتماعية سياسية؟ 12

المصادر..... 15

مقدمة

ينطلق هذا البحث من معاينة ميدانية تؤكِّد أن مفهوم الإسلام السياسي (أو الإسلاموية) مفهومٌ فضفاضٌ إلى حدٍّ أنه قد يتَّسع للشيء ونقيضِه، فما الذي يجمع مثلًا بين الجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب الله اللبناني، وحزب التحرير، وحركة الإخوان المسلمين، وجبهة النصرة في سوريا، وحزب النهضة التونسي، وما شابه ذلك من حركاتٍ تُوصَف عادةً بأنها إسلاموية؟

قد نتفق مع مَن يرى أن هدف هذه الحركات هدفٌ واحدٌ، وهو إقامة دولة الإسلام المُطبِّقة للشريعة، سواء من خلال العمل السياسي أو الدعوي أو العسكري، أو باعتماد استراتيجيات عملٍ مختلفة تتراوح بين «الأسلمة من تحت» و«الأسلمة من فوق». وقد يرى البعض في التراجع الميداني للتنظيمات الإسلاموية -سواء على المستوى السياسي (سقوط نظام الإخوان في مصر والسودان، وتراجع حركة النهضة التونسية عن مطلب الشريعة...إلخ) أو العسكري (الهزائم المتعاقبة في العراق وسوريا وليبيا... إلخ)- أنه تجاوزٌ لمرحلة الإسلاموية وولادة «ما بعد الإسلاموية». لكن هل استطاع مفهوم الإسلام السياسي المستورد من الفكر السياسي الغربي فهمَ مختلف جوانب هذه الظاهرة وتفكيكها حتى يجنح إلى اقتراح مفهومٍ جديدٍ يدَّعي التعبير عمَّا يتجاوزها ويؤدي إلى فهمٍ أفضل لما يجري في منطقتنا؟ وما هو المضمون الاجتماعي السياسي لهذا الـ «ما بعد» ما لم نفكِّك الـ «ما قبل»؟ وما أدرانا أن الجديد المزعوم سيكون موتًا للقديم ولن يكون مجرَّد نكوص أو تشكُّل جديد له؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نقترح عناصر البحث التالية:

1. عرض مفهوم الإسلام السياسي عند بعض الذين تناولوا هذه الظاهرة من الباحثين العرب والغربيين.
2. نَقْد تلك الأطروحات بما يُتيح بناء مفهومٍ بديلٍ نزعم أنه أكثر استجابةً لما يقتضيه البحث العلمي من صرامة في تناول القضايا الملتبسة مفاهيميًّا، وأكثر التصاقًا بالمنحى السوسيولوجي الذي نزعم اتخاذه منهجًا، ويرى أن الإسلاموية نمطٌ من الأيديولوجيا المُعبِّرة عن حركاتٍ اجتماعية، وأن تنوُّعها من تنوُّع الجماعات التي تتبنَّاها بوصفها تعبيرًا سياسيًّا عن مطالبها.
3. بيان قدرة المفهوم المقترح على اجتراح قراءةٍ جديدةٍ للظاهرة تتجاوز القراءات المُسقطة على واقعٍ شديد التعقيد سوسيولوجيًّا ومتأثِّر بالدين لأسبابٍ تاريخية حضارية، مقابل رؤية تبسيطية ترى أن مجرَّد القول بموت الإسلاموية كفيلٌ بفهم ما طرأ على الظاهرة في سياق الظرف التاريخي الراهن.

الإسلام السياسي بين سَعة المفهوم وضيقِ الرؤية

درجت بعض الأدبيات السياسية على إدراج تنظيمات ما يُعرف بالإسلام السياسي في زاوية النظر نفسِها التي تعتمد تبسيط المفاهيم إلى درجة إفقادها كلَّ قوة تحليلية عدا إنتاج تعميماتٍ ليست من الدقَّة العلمية في شيء. فما الذي يجمع مثلًا بين الجماعة الإسلامية في باكستان، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحزب الله اللبناني، وتنظيم أنصار الشريعة في تونس، وحزب التحرير، وحركة الإخوان المسلمين، وتنظيم القاعدة، والجبهة الإسلامية في السودان، وجبهة النصرة السورية، وحزب النهضة التونسي، وما شابه ذلك من حركاتٍ تُوصَف عادةً بأنها حركات إسلام سياسي؟

قد يُجيب البعض بأن ما يجمعها هو وحدة الهدف، ألَا وهو إقامة دولة الإسلام المُطبِّقة للشريعة الإلهية. لكن هل في هذا تبرير كافٍ لكي نعدَّها تلوينات لما يُعرف بالإسلام السياسي؟ قد يبدو الأمر على هذا النحو في الظاهر، لكن هل يجيب هذا المفهوم في صورة نزولنا إلى مستوى الواقع الوطني التونسي مثلًا عن سؤال: ما الذي يجمع حركة النهضة التونسية وهي حاليًّا في الحكم لقرابة عقدٍ من الزمن بتنظيم أنصار الشريعة المطارد والموصوم بالإرهاب أو بحزب التحرير المعترف به قانونيًّا رغم رفضه العملية السياسية الجارية في البلد لكن دون عنف أو إرهاب؟

لا نظن ذلك، ولن ندخل في تفصيلات بيان بطلان هذه الرؤية، فالأمر واضحٌ ولا يقتضي مزيد توضيح، كما لسنا في مقام بيان هذا الأمر، بل في مقام بيان كيف استخدم بعض الدارسين مفهوم الإسلام السياسي لتحليل ظاهرةٍ شغلت الناس وأعيت المتابعين، والإدلاء بدلونا في هذه المسألة الشائكة من وجهة نظرٍ سوسيولوجية. وفي هذه السَّبيل، سنبدأ ببيان بعض الأطروحات في هذا الخصوص تهمُّ ثلاثة من الباحثين العرب وباحثين اثنين غربيَّيْن، وعرض مفهوم الإسلام السياسي من وجهة نظرهم ونقده بما يُتيح بناء مفهومٍ بديلٍ نزعم أنه أكثر استجابةً لما يقتضيه البحث العلمي من صرامة في تناول القضايا الملتبسة مفاهيميًّا، ويكون أكثر التصاقًا بالمنحى السوسيولوجي الذي نزعم اتخاذه منهجًا.

الإسلام السياسي في نظر ثلاثة باحثين عرب

ولنبدأ بالمستشار المصري محمد سعيد العشماوي. يرى هذا الباحث في كتابه «الإسلام السياسي» أن الإسلام السياسي هو تديينُ السياسة أو تسييسُ الدين، وأنه وُجِدَ في التاريخ العربي الإسلامي منذ لحظة مقتل الخليفة عمر بن الخطاب، «ومن ذلك الوقت اتَّشح الصراع السياسي بالدين وتسربل

بالشريعة» (ص9). فالإسلام السياسي على ما يراه العشماوي، هو «**اختزال الإسلام في السياسة واختصار الشريعة في التحزب**» (ص10)، وقد «**ظلَّ هذا هو حال المسلمين حتى أُلغيت الخلافة سنة 1924م، وعند ذاك اتخذت حركة تسييس الدين وتديين السياسة وضعًا آخر أشدَّ خطرًا وأكثر تزييفًا وأبعد تحريفًا... وتركَّز العمل الإسلامي في غالبيته على الحركة السياسية، فأطفأ بذلك شعلة الدين**» (ص13-12). ومنذ سقوط الخلافة، اتخذت الأصولية الإسلامية مظهريْن اثنين: أصولية إسلامية سياسية حركية، وأصولية إسلامية عقلية روحية (ص14).

وواضح أن هذا التعريف للإسلام السياسي تعريفٌ مبتسَر؛ إذ يراه سمة التاريخ الإسلامي برمَّته باستثناء الفترة النبويَّة وفترة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فلا ندري حينها ما هو الإسلام الذي يتحدَّث عنه، هل هو الإسلام المتعيّن في التاريخ أم الإسلام الأول الذي لم يدُم إلَّا بضع سنواتٍ في حياة النبيِّ وخليفتَيْه؟ فإذا كان المقصود هو الإسلام التاريخي، فهو مُسيَّس بالضرورة، وحينها تغدو استعادة الإسلام الصافي النقي -أي الأصولية العقلية والروحية بتعبير العشماوي- والخالي من السياسة ضربًا من المثاليَّة القافزة على التاريخ، ومن ثَمَّ لا معنى لمفهوم الإسلام السياسي كما عرفه أصلًا؛ إذ الإسلام من الناحية التاريخية والسوسيولوجية هو ما تعيَّن في التاريخ وما قال المسلمون إنه الإسلام. ومن هنا، فإن الإسلام بطبيعته مُسيَّس، ولا وجه للقول بوجوب فصلِه عن السياسة، وهذا لعمري نقيض ما يراه العشماوي نفسه من فساد مقولة الإسلام السياسي ووجوب تخليص الإسلام من السياسة والابتعاد عن الأخذ بالشريعة إلَّا في جانبها الطقسي والتعبُّدي!

على أن العشماوي ليس الوحيد القائل بوجود الإسلام السياسي منذ فترة ما بعد النبي، فالأستاذ التونسي عبد المجيد الشرفي مثلًا، وإن كان لا يصرِّح بذلك، إلَّا أنه يعنيه حين يُماهي بين السلفية التقليدية والإسلام السياسي في كتابه «مرجعيات الإسلام السياسي»، فهو يرى أن غلبة السياسة على الدين هي السمة الأبرز في تاريخ الفرق الإسلامية، وأنها لم تقُم إلَّا بإسدال غطاء ديني مذهبي على صراعاتها السياسية، وأن الإسلام السياسي المعاصر لا يعدو أن يكون سوى عصرنة للفرقيَّة، وأن علينا «البحث في تاريخ الفرق للعثور على مرجعيات الإسلام السياسي المعاصر». وواضح هنا أن القول بأن الإسلام السياسي تسييسٌ للدين أو تديينٌ للسياسة هو قولٌ نجد فيه أنفسنا من جديدٍ وجهًا لوجهٍ أمام أطروحة العشماوي ذاتها!

ويتساءل الشرفي في مسألة الارتباط بين السياسة والدين في الدول التي قامت في التاريخ العربي الإسلامي: «هل كانت هذه الدول إسلامية؟»، ويجيب قائلًا: إن «**الدول التي نشأت مع الإمبراطوريات الإسلامية أو داخلها هي إسلامية؛ لأن القانون الذي يُنظم الحياة الاجتماعية فيها هو قانون ذو صبغة دينية**»، لينفي الصبغة الإسلامية عن تلك الدولِ بعدها مباشرةً بقوله: «**وهي**

ليست إسلامية؛ لأن الذين يحكمون لم يكونوا يحكمون باسم الإسلام» (ص9). غير أنه يستثني من هذا الأمر بعض الدول التي رأى فيها «**العلاقة بين الدين والدولة وثيقة**» مثل «**الدولة الفاطمية في إفريقية ثم مصر، والدولة المرابطية التي كانت دولة فقهاء، والدولة الموحدية... والدولة الصفوية في إيران... ودولة الخوارج في تاهرت**» (ص9). فهل كانت هذه الدول وثيقة الصلة بالدين تنتهج في حكمها سبيلَ الإسلام السياسي؟ هذا ما لا يُجيبنا عنه الشرفي لكي لا يتناقض مع إحدى مسلَّماته القائلة بأن «**الإسلام السياسي إنما ظهر في الحقيقة بمفهومه الحديث المتعارف عليه اليومَ في فترة ما بين الحربَيْن مع حركة الإخوان المسلمين، لا قبل ذلك، وبالتحديد في سنة 1928م مع حسن البنا، وكان تأسيس هذه الحركة من ضمن ردود الفعل على إلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة العثمانية**»، ليستنتج بأن «**هذا الإسلام السياسي متصلٌ إذن في نشأته بظهور الدولة الحديثة**» (ص11).

وبهذا يفصل الشرفي بين ما عدَّه دولةً دينيةً في فترة ما قبل الحداثة، والإسلام السياسي الحادث بحدوثها، غير أنه يُورد قولًا يُعيدنا إلى الغموض نفسِه بشأن مفهومي الدولة الدينية والإسلام السياسي، فيقول: «وإذا ما استثنينا الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإن الدول الدينية التي ذكرنا نماذجَ منها، وربما كانت آخرها لأنها تنتمي إلى نفس الفترة، أي ما قبل الدولة الحديثة، هي الدولة السعودية التي بُنيت على التضامن الذي عُقد بين محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب» (ص10). وهنا لا ندري هل نتحدَّث عن إسلامٍ سياسيٍّ قامت عليه الدولة السعودية أم عن دولةٍ دينيةٍ في السعودية؟ فما طبيعة هذا «**التضامن**» الذي عُقد بين داعية وأمير؟ وهل تقوم الحركات الإسلاموية إلَّا على مثلِ هذا «**التضامن**» بين الدين والسياسة أو بين مُمثلي هذا وذاك؟ وهل لتضامنٍ بين شخصَيْن أن يُؤدي إلى ولادة دولة ستستمرُّ بعدهما بفعل تحالف أصحاب الشأن الديني (العلماء) والشأن السياسي (الأمراء)؟ والحقُّ أن الأستاذ الشرفي لا يلبث أن يعترف بأن الحركة الوهابية تنتمي إلى صنف الإسلام السياسي؛ إذ نراه يقول عمَّا أسماه التقارب بين حركة الإخوان المسلمين والوهابية بعد حرب 1967: «**لقد التقى الإسلام السياسي الناتج عمَّا قبل الدولة الحديثة مع الإسلام السياسي الناتج عن ردود الفعل على الدولة الحديثة في مصر**» (ص14). وبهذا يكون لدينا إسلام سياسيٌّ ما قبل حديث تُمثله الحركة الوهابية، وإسلام سياسيٌّ حديث تُمثله حركة الإخوان المسلمين، ولا عبرة بما سبق أن أكَّده من تمييزٍ بين الدولة الدينية والإسلام السياسي، فكلاهما واحد في نهاية التحليل، ولا فرقَ بين الإسلام الوهابي والإسلام الإخواني، فمرجعيتهما واحدةٌ هي خلط السياسة بالدين أو الدين بالسياسة، ومن ثَمَّ فهما يندرجان ضمن حركات الإسلام السياسي!

وعلى عكس هذين الطرحيْن، نجد طرحًا آخر يُمثله الباحث المغربي سعيد بن سعيد العلوي في كتابه «**دولة الإسلام السياسي: وَهْم الدولة الإسلامية**»، حيث يقول بأن الإسلام السياسي ظاهرة

معاصرة لا تاريخ لها؛ لأنها «نمط من التصوُّر والسلوك لا يجدان تفسيرهما إلَّا في الحاضر المعيش» (ص38). ذلك أننا نجد الإسلام السياسي في قطيعة تامَّة مع «أزمنة التأسيس في تاريخ الفكر الإسلامي»، أي ابتداءً من الكتب الأولى التي أرَّخت للفرق الكلامية في الإسلام، وانتهاءً بما جرى العُرف على وَسْمه بكتب النصائح أو مرايا الأمراء (الآداب السلطانية)، مرورًا بالمصنفات الكبرى التي عرضت لقضايا التشريع السياسي الفقهي، فلا يمكن في هذا الفكر الحديث العثورُ على همٍّ جدليٍّ أو انشغالٍ بإضفاء الشرعية على تاريخ الإسلام كما نراه في كتب علم الكلام، ولا على انشغالٍ بالتنظير والتشريع كما نجد ذلك في كتب الفقهاء، ولا انفتاحًا على الغير والاقتباس منه على ما نجده في كتب الآداب السلطانية. لذا يرى العلوي أن «**الإسلام السياسي لا يَمُتُّ إلى التاريخ العربي الإسلامي بِصِلَة**»، وأنه «يستمدُّ تفسيره من الحاضر ومن الواقع المعيش عربيًّا وإسلاميًّا» (ص37). وهذا ما يبرِّر -في رأيه- قَصْرَ مفهوم الإسلام السياسي على ما يُنعت بـ «السلفية الجهادية»، ويتولَّى على طول كتابه تحليل خطابها بوصفها -حسب تعبيره- «مُفْرَدًا ينوب عن الجمع» (ص41)!

وهنا يضع العلوي حركات إسلامية متباينة تباينَ حركة حماس في فلسطين مثلًا وحركة بوكو حرام في نيجيريا- في الكيس نفسِه، وكأن تحليل مقتضيات وجود حركة حماس وملابسات تبنِّيها فكر الإخوان المسلمين ونهج الكفاح المُسلَّح لمقارعة كيانٍ استعماريٍّ غاصبٍ يُغنينا عن تحليل مقتضيات نشوء حركة بوكو حرام وتعقيدات الواقع النيجيري التي أنتجتها والسياقات المحلية والإقليمية التي تحكم مسار اشتغالها، فهما من جنس «المفرد الذي ينوب عن الجمع»، ويكفينا دراسة إحداهما لكي نفهم الأخرى، فكلتاهما «إسلام سياسي» أو «سلفية جهادية» بحسب باحثنا، ولا ضَيْر في تعويم المسألة ما دمنا سننجو من خطر الغوص في بحثٍ عميقٍ.. ففي التعويم لو تدرون خَيْر عَميم!

ومع أن الأستاذ العلوي يعلن منذ الصفحات الأولى أن بحثه لا يتجاوز تحليل خطاب الحركات الجهادية، ويُبرر اقتصاره على ذلك بأن هذا الخطاب خطابٌ معاصِر ولا صلة له بتاريخ الفكر السياسي في الإسلام، وبأنه وليد إشكالات الواقع الراهن، إلَّا أن الواقع يغيب بصفة تكاد تكون كُليَّةً في كتابه، والحال أن الأمر كان يقتضي -في رأينا- تحليلًا يربط خطاب الإسلام السياسي ذاك بتحليلٍ سوسيولوجيٍّ للواقع الذي أنتجه ومقتضيات اشتغاله وخصوصياته. لكن العلوي يكتفي بتحليل الخطاب فحسب، وكأن الخطاب صورة فوتوغرافية للواقع وبديلٌ منه، وهذا ما يجعل من تحليله ضربًا من التحليل التأمُّلي البعيدِ عن الإلمام بالظروف والملابسات الاجتماعية التاريخية والسياسية المُنتجة للظاهرة!

وللغرب رؤيته أيضًا للإسلام السياسي

لا يقتصر النقد الذي باشرناه أعلاه على كتابات الباحثين العرب، وقد تعرَّضنا لثلاثة نماذج من أطروحاتهم فحسب، من باب الإيجاز، فللباحثين الغربيين أيضًا نصيبهم من دراسة المفهوم الذي ابتدعوه منذ تسعينيات القرن الماضي، ونقصد «الإسلام السياسي» بوصفه بديلًا عن مفهومٍ آخر انتشر عندهم منذ سبعينيات القرن نفسه، وهو «الإسلاموية» (Islamisme/Islamism)، وقد غلبت هذه الترجمة للفظ في العربية مُزيحة لفظين آخرين: «الإسلامانية» و«الإسلاماتية». ولنُشر بعجالة إلى باحثين اثنين تخصَّصا في هذا الشأن، ونقصد أوليفيه روا (Olivier Roy) وماثيو غيدار (Mathieu Guidère).

ففي كتابه «عولمة الإسلام»، لا يميز أوليفيه روا بين الإسلاموية والأصولية، ويقسم هذه الأخيرة إلى أصولية كلاسيكية نموذجها حركة الإخوان المسلمين، وأصولية جديدة يُمثلها تنظيم القاعدة خاصةً، ويكْمُن الفرق الرئيس بينهما في أن «المناضلين الجدد [القاعدة] لا يمثلون أيَّ جماعة دينية؛ لأنهم مهمَّشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أيَّ ثقافة دينية، يجهلون ثقافتهم ويرفضونها، بل يقاطعونها، ثم يتأسلمون فيفبركون دينا إسلاميًّا يلائمهم كما نستشفُّ من وصية محمد عطا» (ص24). كما أن جهادهم عمومًا «ينحصر في مناطق محيطة بالعالم الإسلامي». أما الإسلاميون الكلاسيكيون «فيستهدفون بالعنف -الذي يأخذ أحيانًا منحًى إرهابيًّا- أهدافًا استراتيجية ووطنية... وهذا ما يجعل عنفهم قابلًا للمفاوضة بعكس الأصوليين الجدد الذين لا يسعون إلى تطبيق برنامجٍ محدَّد ولا يرتجون نتيجة ملموسة، بل يختارون الموت لما يحمله من معانٍ ورموزٍ ولما ينجم عنه من نتائج، ويسعون إلى تحقيق ذواتهم في بُعْدٍ دينيٍّ غير سياسيٍّ؛ لذا فالتفاوض معهم أمر محال» (ص26).

وواضح من هذه الاستشهادات التي أوردناها أن روا لا يتحدَّث عمَّا نتج من تغيُّرات إثر ما سُمي بالربيع العربي، وخاصةً بروز تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، وانتشار ما يُسمَّى بالإرهاب في المنطقة العربية، فقد صدر كتابه عام 2002م؛ لكننا نتحدَّث عن مفاهيم لا عن وقائع، والمفاهيم إمَّا أن تكون مُعبرةً عن ظواهر وإمَّا أن تكون مجرَّد تسميات تهويميَّة يكذبها الواقع عند أدنى تغيُّر! فالإسلاموية ومماهاتها بالأصولية خطأ مفاهيميٌّ، حتى وإن كان ذاك المفهوم ذا جدارة تفسيرية لما نتج عن «تخلي الحركات الإسلامية الكلاسيكية عن سعيها إلى العالمية، وعن أيديولوجيتها، واضعة برنامجًا يهدف إلى محاربة الفساد وإلى التحفُّظ والوطنية» (ص31). فكيف نجمع في هذه الحالة في الإطار المفاهيمي نفسِه بين حركاتٍ تسعى إلى العالمية باعتماد العنف المحض وحركاتٍ تسعى إلى التحفُّظ والوطنية باستخدام آلياتٍ سياسية فحسب؟ هل يشفع لذلك أن يكون الجامع بينهما أن كلتيهما «ترى في الإسلام أيديولوجيا سياسية، وتؤمن بأن أسلمة المجتمع تمرُّ عبر إنشاء دولة إسلامية وليس بتطبيق الشريعة فحسب» (ص31)؟

أما ماثيو غيدار (Mathieu Guidère)[1]، الذي يعدُّه البعض أكبر باحث فرنسي معاصر في تحليل الحركات الإسلامية، فيرى في آخر كتبه حول الظاهرة محل الدراسة -الصادر عام 2015 بعنوان: «إرهاب العهد الجديد: من التوين سنتر إلى شارلي»[2]- أنه «يتعيَّن علينا من أجل فهمٍ أفضل للسبب الذي أدى إليه الصعود الجارف لهذه الظاهرة أن نتخلَّص من سوء فهم يَعْلَقُ بالمصطلحات التي يكثُر تداولها، ويقتضي الأمر تدقيق القول فيها. فلفظ الإسلاموية (Islamisme) مشتقٌّ بالفعل من كلمة إسلام، والغرض أن يدلَّ على عقيدة الإسلام، غير أن الملاحظ هو أن نعت الإسلاموية هذا قد أخذ منذ سبعينيات القرن الماضي يكتسب معنًى سياسيًّا وآخر أيديولوجيًّا لم يكف عن التنامي خلال العقود والأحداث الجيوسياسية التي شهدتها العقود اللاحقة بعد ذلك. ولهذا نجد أن الإسلاموية قد أصبحت اليوم تدلُّ على أيديولوجيا ذات نفحةٍ دينيةٍ وهدفٍ سياسيٍّ شديد الوضوح. وبعبارة أخرى نقول: إن الإسلام دين، في حين أن الإسلاموية أيديولوجيا. فالمسلم مؤمن، غير أن الإسلاموي (Islamiste) مناضل. فهذه الإسلاموية (أو الإسلام السياسي) قد سارت منذ التسعينيات في خطٍّ متصلٍ من التنامي سمح بدوره بظهور صيغٍ عديدة من الأفعال النضالية -وهي في بعض الأحيان أعمال عنيفة- أصبحت الإسلاموية الراديكالية بمقتضاها ذات صلاتٍ قوية بالإرهاب».

لكن غيدار يبدو وكأنه يُبدد سوء فهم بآخر؛ إذ نراه في هذا الاستشهاد نفسِه يُماهي بين الإسلاموية والإسلام السياسي، ليربط الاثنين في نهاية التحليل بتنامي ظاهرة الإرهاب. لكن هذا لا يمنعنا -مع ذلك- من التنويه بإشارته الذكيَّة حول تعالق الإسلام السياسي والأيديولوجيا، لولا أنه لا يُشير -على غرار المشتغلين بالعلوم السياسية في العموم- إلى ما يعنيه بالأيديولوجيا، إلَّا في بُعْدها التحقيريِّ الذي نشرته الأدبيات الماركسية، ولا يربطها بأيِّ حراكٍ اجتماعيٍّ قد تكون مُعبِّرةً عنه، ويقتصر على الإشارة إلى تأثُّرها بما يُسميه بـ «الأحداث الجيوسياسية»، وكأن هذه الأحداث مُعلَّقةٌ

---

(1) اسمه الحقيقي مهدي قيدارة، وهو تونسي من مواليد عام 1971م، درس في معهد كارنو بالعاصمة التونسية قبل الانتقال إلى فرنسا والحصول على جنسيتها وتغيير اسمه إلى ماثيو غيدار. وهو حاصل على شهادة التبريز في اللغة العربية وشهادة الدكتوراه في الآداب الفرنسية.

(2) يشير عنوان الكتاب -من جهة- إلى برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك اللذين تحطَّما في الحادي عشر من سبتمر 2001م في هجوم بطائراتٍ انتحارية تبنَّاه تنظيم القاعدة ونتج عنه سقوط 2973 قتيلًا وآلاف الجرحى، وإلى مجلة شارلي إبدو الفرنسية -من جهة ثانية- التي تعرض مقرها في باريس بتاريخ 7 يناير 2015 لاقتحام مسلَّح نتج عنه مقتل 12 شخصًا وإصابة 11 آخرين وتبنَّاه تنظيم القاعدة في جزيرة العرب انتقامًا لما عدَّه إساءاتٍ متكرِّرة لشخص النبيِّ الكريم في منشوراتها.

في الفضاء ولا تربة مجتمعيَّة لها، أو كأنها نتاج تفاعل سياساتٍ عالميَّة لا بُعْد وطنيًّا أو محليًّا لها، ونقصد بذلك البُعْد الاجتماعي المغيب تمامًا -مرةً أخرى- في مثل هذه الدراسات التي تحلِّل حركات إسلامية غير متعينة في واقع محدَّد هو ما يصنع خصوصيتها المتغيِّرة من بلدٍ إلى آخر، وكأنها لا تنشط في مجتمعٍ حيٍّ يتحرك، ولا تُعبِّر عن إرادة فئاتٍ اجتماعية وآمال أناس يعيشون ويأملون ويتألَّمون ضمن واقعٍ هو ما يحدِّد -في الأغلب الأعمِّ- اختيارهم ما يُسمَّى بالإسلام السياسي أيديولوجيا تعبِّر عن جميع ذلك، وترسم لهم آفاقَ شرط وجودهم البشري، بما في ذلك شرط كينونتهم السياسية!

فهل يمكن من زاوية نظر الباحث السوسيولوجي -الذي أزعم تمثيله- الابتعاد عن هذه التعريفات الفلسفية النظرية بخصوص الإسلام السياسي ورسم ملامح مفهومٍ سوسيولوجيٍّ بديل، بمعنى النظر إلى المحمول الاجتماعي للإسلام السياسي بوصفه ظاهرةً سوسيولوجيةً؟ هذا ما سنحاوله في ما تبقى من هذا البحث.

إسلام سياسي أم حركات اجتماعية سياسية؟

الحقّ أنه رغم معاناة مصطلح الأيديولوجيا من مشكلة أساسية تتمثَّل في سَعة المدلول وتنوُّع الاستعمال، عدا عن مزاحمته من قِبَل مصطلحاتٍ محايثة له، مثل الذهنية، والعقلية والعقيدة، والمذهب، والفكر والمنظومة الفكرية، وما ماثل ذلك من مصطلحاتٍ متعلِّقة برؤية الإنسان للعالم، ورغم تراوح معناه أيضًا بين المعنى الواسع الذي يشمل ما تُسميه الأنثروبولوجيا/الإناسة بـ «الثقافة»، أي جميع مظاهر النشاط والإنتاج الفكري والروحي في المجتمع، وبين المعنى الضيق الذي يُستخدم في سياق علم الاجتماع السياسي بمعنى «**جملة الآراء والأفكار والتمثلات المرتبطة بسلطة سياسية**»[3]، على الرغم من كل ذلك فإننا سنختار إجرائيًّا هذا المعنى الثاني مع محاولة ربطه بالمجتمع، وتحديدًا بما يُسمَّى بالحركات الاجتماعية. فما العلاقة بين **الأيديولوجيا والحركة الاجتماعية؟**

نبسط الأمر فنقول: إنه مهما كان اعتبارنا للأيديولوجيا بوصفها منظومة تشويه وإخفاء كما تقول المقاربة الماركسية، أو عنصر تبرير أو إضفاء للمشروعية كما تقول المقاربة الوظيفية، أو عنصر إدماج

(3) محمد سبيلا، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م)، ص12.

في المجتمع كما تؤكِّد المقاربة البنائية[4]، فإن الأيديولوجيا في رأينا لا تنفصل أبدًا عن تحقيق غرض سياسي. **وهذا ما يطرح السؤال التالي: ماذا لو قام البعض بتوظيف الدين سياسيًّا، أي من أجل تحقيق غرض سياسي؟ هل نكون هنا أمام نسخة مُسيَّسة من الدين أم أيديولوجيا تُوظف الدين؟**

لعل استقراء المسألة في تاريخنا العربي الإسلامي مما يساعد على الإجابة على هذا السؤال. فهو يضعنا أمام حقيقة مفادها أن النُّخب والمؤسسات قد تفاعلت عبر الزمن مع بعض مكونات النَّسَق الديني الإسلامي بطرائق مختلفة من أجل تأويله وتوظيفه في بناء النظام الاجتماعي، أي إنها قامت بتوظيف المقدَّس سياسيًّا من أجل اكتساب سلطة إمَّا لتبرير الأوضاع القائمة، وهذا شأن ما يُعرف بـ «علماء السلطان»، أو من أجل التبشير بواقع اجتماعي سياسي جديد ومغاير، وهذا ديدن ما يُعرف بالحركات الخارجية أو الثورية بمعنى الخروج على الحاكم والتمرُّد عليه.

ولكي تكون الأيديولوجيا فاعلةً (مهما كان نوعها، خاصةً الأيديولوجيا الدينية)، فإن من شروط كينونتها أن تكون مُعبِّرةً عن حركة اجتماعية، بمعنى وجود فئاتٍ من الناس المُتبنِّية لجملة أفعالٍ وسلوكياتٍ مضادة جزئيًّا أو كليًّا للنظام الاجتماعي السائد (ولمحموله العقائدي بالنتيجة) من أجل تغييره، فهي «فعل جماعيٌّ مقصود لإنجاز مشروعٍ واضحٍ والتحشُّد من أجله ضمن منطق المطالبة والدفاع عن مصلحة مادية أو قضية قد تكون عقدية أو غير عقدية»، بمعنى انطوائها على «قصدية جماعية» (intention collective) واعتمادها «منطق المطالبة» (logique de revendication) تجاه السلطات من أجل تغيير السياسات العمومية، وهي بهذا مُعبِّرة عن «مكون سياسي» هو لبُّ أيديولوجيتها الجامعة للأنصار والمحشدة للجمهور.

ومن مهام الحركة الاجتماعية في رأينا:

- الوساطة بين مجموعة من الناس من جهة، والأبنية والحقائق الاجتماعية من جهة أخرى.
- وتوضيح الضمير الجمعي، أي حالة الجماعة التي تكشف عن نفسها أو مصلحتها، وأين تكْمُن هذه المصلحة.
- ومن ثَمَّ الضغط على الأشخاص الذين بيدهم مقاليد الحكم.
- وقد لا يكون من الضروري أن تتَّخذ حركة اجتماعية ما شكلَ حزب سياسي، بل قد تتجاوز هذا الشكل التنظيمي لتعبِّر عن نفسها من خلال تنظيمات المجتمع المدني من جمعياتٍ حقوقية وثقافية ورياضية وشبابية ونسوية، ونقاباتٍ عمَّالية، وصحف، وطرق صوفية،

(4) Ricœur (Paul), Du texte à l'action, Seuil, Paris, 1986, pp 380-387.

وحركاتٍ دعوية...إلخ. شرط أن يكون التحامها متمحورًا حول أيديولوجيا محدَّدة قادرة على التعبئة والتحشيد.

وبالطبع، فإن الذي يتولَّى مقاليد السلطة السياسية يعتمد أيضًا على أيديولوجيا محدَّدة -مُعلنَة كانت أو مُضمَرة- في سبيل تحشيد وتعبئة الناس الموالين لسلطته والمدافعين عن مصالحهم من خلال الدفاع عنها، وهو ما يجعل تحليل الصراعات الأيديولوجية في أحد المجتمعات مدخلًا مهمًّا لفهم الصراعات الاجتماعية داخله، ومن ثَمَّ فهم رهانات الحركات الاجتماعية السياسية في العموم وما نُطلق عليه عادةً المصطلح الغربي الفضفاض: «حركات الإسلام السياسي».

هذا هو اقتراحي من أجل فهمٍ أفضل لظاهرة الإسلام السياسي، أي بلغة علم الاجتماع: مقاربة الحركات الإسلامية بوصفها حركاتٍ اجتماعيةً تتَّخذ من الإسلام أيديولوجيا من أجل تحشيد المجتمع أو فئاتٍ منه بهدف تحقيق هدفٍ سياسيٍّ، هو الدولة الإسلامية (خلافة، إمارة، جمهورية...إلخ) التي تُطبق شرع الله بطرائق متعدِّدة، حدُّها الأقصى العنف الجهادي، وحدُّها الأدنى العمل السياسي المشروع، وبين هذين الحدَّيْن تنويعات تُمليها استراتيجياتٌ تختلف باختلاف الأوضاع التاريخية والاجتماعية لكل حركة، هي ما نزعم أن العمل على تحليلها وتوضيحها هو مطلبنا الملحُّ، لا التركيز على أيديولوجيا إسلامية أصلية مفترضة نُطلق عليها اسم «الإسلام السياسي» أو «الإسلاموية» أو «الإسلاماتية»، وتتَّسع وتضيق حسب الحالات المدروسة، فتغدو مثل جراب الحاوي تتَّسع لكل شيء، فنُخرج منه ما نُريد كيفما نُريد وحين نُريد.. أسدًا مخيفًا أحيانًا أو أرنبًا لطيفًا أحيانًا أخرى!

فهل من مُوجبٍ للقول بموت الإسلاموية والقفز إلى تحليل «ما بعد الإسلاموية» ونحن لم نفهم بعدُ الإسلاموية ذاتها ولا أسباب تطوُّرها بتطوُّر المجتمعات واختلاف مطالب الحركات الاجتماعية التي تُعبر عنها، سواء كانت حركات وطنيَّة محليَّة أو حركات عالميَّة معولمة؟

هذا هو السؤال...

المصادر

- روا، أوليفيه. عولمة الإسلام. ترجمة: لارا معلوف. بيروت، لندن: دار الساقي، ط1، 2003م.
- الشرفي، عبد المجيد. مرجعيات الإسلام السياسي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014م.
- العشماوي، محمد سعيد. الإسلام السياسي. القاهرة: دار سينا للنشر، 1987م.
- العلوي، سعيد بن سعيد. **دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية**. الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017م.

- Guidère (Mathieu), Terreur: la nouvelle ère: Des Twin Towers à Charlie, Collection Autrement, Paris, 2015.

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021