

ما بعد الإسلاموية

قراءة في التاريخ والواقع والمستقبل



المشاركون في الملف

إبراهيم أكوتش - د. محمد همام - الأزهر الصقري - أصلان تاج الدين
مصطفى أدرور - آصف بيات - ماركوس هولدو - محمد فتوح
فرانشيسكو كافورتا وفابيو ميرون - د. محمد الحاج سالم - بلال التليدي



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

ما بعد الإسلاموية

قراءة في التاريخ والواقع والمستقبل



مركز نهوض
للداسات والبحوث

المحتويات

7. ما بعد الإسلامية وحقول الصراع
بعد الربيع العربي 112

ماركوس هولدو - ترجمة: مصطفى الفقي 112

8. من يملأ الفراغ؟
الكيانات الدينية والثقافية في مصر بعد الثورة 135

محمد فتوح 135

9. ما بعد الإسلامية والتطور الأيديولوجي
و«تونسة» حزب النهضة 170

فرانثيسكو كافاتورتا وفابيو ميرون -
ترجمة: محمد صلاح علي 170

القسم الثالث: نقد مقولة ما بعد
الإسلامية 189

10. الإسلامية وما بعدها بين إشكالية المفاهيم
والمطلب الاجتماعي 190

د. محمد الحاج سالم 190

القسم الرابع: الآفاق المستقبلية لخطاب ما
بعد الإسلامية 201

11. أطروحة ما بعد الإسلام السياسي:
أزمة بناء النسق 202

بلال التليدي 202

المشاركون 4

الافتتاحية 6

القسم الأول: التأريخ النقدي للحركات
الإسلامية وصولاً إلى ما بعد الإسلامية 9

1. تحول معرفي من الإسلامية إلى ما بعد
الإسلامية:

أبو الأعلى المودودي مقابل عبد الكريم سروش 10

إبراهيم أكوتش - ترجمة: أحمد محمد بكر
موسى 10

2. من الدولة الإسلامية إلى الدولة المدنية
في فكر الحركة الإسلامية المغربية 21

د. محمد همام 21

3. الإسلامي العلماني أو العلمانية المُقنَّعة 39

الأزهر الصقري 39

4. التنمية والديمقراطية وما بعد الإسلامية
في إندونيسيا 64

أصلان تاج الدين - ترجمة: أحمد محمد بكر
موسى 64

5. ما بعد الإسلامية في تركيا: سياق التحول:
المظاهر والدلالات 83

مصطفى أدرودور 83

القسم الثاني: ما بعد الإسلامية في بعدها
المفاهيمي والواقعي 105

6. «ما زال المفهوم راهتاً» 106

حوار مع آصف بيات 106

المشاركون

- الأزهر الصقري

باحث وأكاديمي تونسي، وعضو وحدة بحث الظاهرة الدينية بجامعة منوبة.

- إبراهيم أكوتش

باحث في جامعة سواس بلندن في المملكة المتحدة

- أحمد محمد بكر موسى

باحث ومترجم مصري متخصص في التنمية وحقوق الإنسان

- أصلان تاج الدين

أستاذ علم الاجتماع بكلية لاروش في بتسبرغ، بنسلفانيا

- بلال التليدي

باحث وكاتب مغربي متخصص في دراسات حركات الإسلام السياسي

- فابيو ميرون

عضو الجماعة البحثية عن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بجامعة غنت، بلجيكا

- فرانشييسكو كافاتورتا

أستاذ العلوم السياسية بجامعة لافال، كيبك، كندا

- ماركوس هولندو

باحث في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة لوند وقسم السياسات الحكومية بجامعة أوبسالا.

- محمد الحاج سالم

باحث ومترجم تونسي، متخصص في الإناسة الدينيّة، ومستشار بمعهد لندن للاقتصاديات والعلوم السياسيّة.

- محمد صلاح علي

باحث ماجستير مصري في العلوم السياسية بجامعة الإسكندرية

- محمد فتوح

كاتب وباحث، له العديد من الأبحاث والمقالات المنشورة

- محمد همام

أستاذ وباحث مغربي، حائز على شهادة دكتوراه الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة القاضي عياض بمراكش.

- مصطفى الفقي

مترجم مصري مهتم بالدراسات الإسلامية

- مصطفى أدرودور

باحث في تاريخ تركيا المعاصر بجامعة محمد الخامس - المغرب

الافتتاحية

بقي مفهوم «ما بعد الإسلاموية» حاضراً لسنوات عدّة في النقاشات الأكاديمية، خاصةً عقب ثورات الربيع العربي وتداعياتها، وقَدَّم كثيرٌ من الباحثين إسهامات نقدية مهمّة أثّرت النقاش حول هذا المفهوم.

وقد أطلق مركز نهوض للدراسات والبحوث ملفاً بحثيّاً حول المفهوم وتطبيقاته في مختلف البلدان الإسلامية، وانتخبت الوحدة البحثية بالمركز عدداً من الأوراق البحثية العربية التي تلقاها المركز، بالإضافة إلى ترجمة عددٍ من الأوراق الإنجليزية، رغبةً في إثراء النقاش النقدي البناء حول هذا المفهوم الجدلي.

يتكوّن هذا الملف البحثي من أربعة محاور:

المحور الأول بعنوان: «التأريخ النقدي للحركات الإسلاموية وصولاً إلى ما بعد الإسلاموية»، ويتضمّن خمس أوراقٍ بحثيّة. أولها ورقة الدكتور محمد همام: «من الدولة الإسلامية إلى الدولة المدنية في فكر الحركة الإسلامية المغربية: التحول المطلوب وأفق ما بعد الإسلاموية»، حيث يرصد الفكر المدني الديمقراطي لدى الإسلاميين المغاربة من خلال قراءته في المتن الفكري والتنظيمي لجماعة العدل والإحسان، بوصفها أكبر الجماعات الإسلامية في المغرب، وأغزرها من حيث الإنتاج الفكري والتنظيمي، بحكم تبنيها للمشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين. وقد حاولت الورقة مقارنة النتائج التي استخلصتها من القراءة في متن العدل والإحسان مع التراث الفكري والسياسي للحركات الإسلامية التي تخالف جماعة العدل والإحسان في زاوية النظر وطرق العمل. وخلصت الورقة إلى أن الاختلاف بين الإسلاميين المغاربة حول الدولة المدنية والديمقراطية غلب عليه الطابع السياسي والفكري أكثر من العقدي.

أما ورقة الأستاذ الأزهر الصقري: «الإسلامي العلماني أو العلمانية المُقنّعة»، فقد ساءلت متغيرات وعي الإسلاميين بالعلمانية عبر تجربتيّن من تجاربهم: التجربة التونسية والتجربة المغربية، ممثّلتين في القياديّين صالح كركر وسعد الدين العثماني، سعيّاً منه إلى فحص مدى تعلمن الحركات الإسلامية تبعاً لمستوى تعلمن الدولة التي تشغل فيها كلّ حركة.

وفي محاولة لاختبار المفهوم في التجربة الإندونيسية، قدّم الباحث أصلان تاج الدين في ورقته: «التنمية والديمقراطية وما بعد الإسلاموية في إندونيسيا» تحليلاً للتطور التاريخي للإسلام السياسي في إندونيسيا عبر التداخل بين التيارات التاريخية العالمية المتغيرة والظروف الثقافية السياسية المحلية، مختبراً فرضيته القائلة بأن ديمقراطية إندونيسيا منذ أواخر التسعينيات قد خلقت أجواء غير مسبوقة من الانفتاح والاستيعاب في البلاد، وهو ما أدى إلى انفتاح العديد من التنظيمات السياسية -بما فيها الأحزاب والحركات الإسلامية- على استيعاب مجموعة أوسع وأكثر تنوعاً من القضايا والاهتمامات.

بينما يقارن الباحث إبراهيم أكوتش في ورقته: «تحويل معرفي من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية: أبو الأعلى المودودي مقابل عبد الكريم سروش» بين نموذجين لتلقي المفكرين الإسلاميين للسياسة: نموذج تقليدي محافظ، ونموذج تنويري منفتح بشكل أكبر على الغرب، سعياً منه إلى مساءلة ما بعد الإسلامية بين هذين النموذجين.

أما ورقة الباحث مصطفى ادرودور: «ما بعد الإسلامية في تركيا: سياق التحول: المظاهر والدلالات»، فتناقش العوامل السياقية التي أدت إلى الظهور المبكر لحالة ما بعد الإسلامية في تركيا منذ ثمانينيات القرن المنصرم، بالإضافة إلى دور نخب الحركة الإسلامية التركية في تشجيع التحول نحو أفق ما بعد إسلامي، في محاولة للكشف عن تجليات هذا التحول على أفكار الحركة الإسلامية التركية وممارستها في العقدين الأخيرين.

أما المحور الثاني فبعنوان: «ما بعد الإسلامية في بُعدها المفاهيمي والواقعي»، ويتضمن حواراً وثلاث أوراق بحثية. ففي حوار عنوانه «ما زال المفهوم راهناً»، يحاور مركز نهوض آصف بيات Asef Bayat، أول من سك مفهوم ما بعد الإسلامية، لي طرح عليه العديد من الأسئلة حول مدى راهنية المفهوم وقدرته التفسيرية بعد التحولات التي مرت بها الحركات الإسلامية في السنوات الأخيرة، وأدوار هذه الحركات في التحول الديمقراطي في دولها، وأين تسكن أطروحة «الدولة المستحيلة» من أطروحة «ما بعد الإسلامية».

أما الأوراق فتبدأ بورقة الباحث ماركوس هولودو: «ما بعد الإسلامية وحقوق الصراع بعد الربيع العربي: النسوية والسلفية وشباب الثورة»، حيث يقدم توصيفاً لما بعد الإسلامية ما يركز على الفاعلين باستخدام نظرية الحقوق، ومن خلال معالجة هوية «مجتمع ما بعد الإسلامية» كموضوع للنضال السياسي. ويرى هولودو أن ممارسات الدمج والإقصاء قد شكّلت حقولاً اجتماعية تؤثر في التنمية السياسية والاجتماعية للمجتمع، وأن هذه الممارسات تكشف عن مخاطر الصراعات التي شكّلت تحديات مجتمعية مهمة بعد الربيع العربي. كما يرى أنه تمّ التقليل من أهمية هذه التحديات من قبل مؤيدي أطروحة ما بعد الإسلامية، الذين لا يولون أهمية كبرى للجماعات والحركات التي لا تفي بمعايير ما بعد الإسلامية. وفي المقابل، يجادل الباحث بأن حقل النسوية الإسلامية، وحقل السلفية الجهادية، وحقل شباب الثورة، يشاركون جميعاً في تشكيل مجتمع ما بعد الإسلامية.

أما ورقة الباحث محمد فتوح: «مَنْ يملأ الفراغ؟ الكيانات الدينية والثقافية في مصر بعد الثورة»، فتستعرض ظاهرة انحسار التيارات الإسلامية الكبرى في مصر منذ عام 2011م، وتحاول بلورة فضاء ما أسمته «بدائل الإسلاميين» الذين شغلوا الفراغ الذي خلفته التيارات الإسلامية التقليدية، واستفاضة الورقة في بيان تشكّلات هذه الحالة الجديدة وتكوينها عقب أحداث الثلاثين من يونيو ورموزها وأطوارها. وقد حاول الباحث من خلال هذه الورقة موازنة هذه الحالة الجديدة بين أفكار التيارات

الإسلامية قبل الثورة متمثلة في مفهوم «الإسلام السياسي»، وبين أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، كإسهام في الاستشراف المستقبلي لحالة «ما بعد الإسلاموية» عملياً في الداخل المصري.

كما تُسهم ورقة الباحثين فرانشييسكو كافاتورتا وفابيو ميرون: «ما بعد الإسلاموية والتطور الأيديولوجي و»تونسة» حزب النهضة» إسهاماً مهماً في محاولة تفسير تحوُّل حزب النهضة التونسي من «الإسلام السياسي» إلى «الديمقراطية المسلمة» بحسب تعبير راشد الغنوشي؛ إذ يسعى الباحثان إلى إعادة النظر في مفهوم «ما بعد الإسلاموية»، ويقدمان مضموناً جديداً للمفهوم، لا باعتباره فشلاً للإسلام السياسي أو الإسلاموية، بل باعتباره تحولاً وتطوراً فكرياً وأيديولوجياً للجماعات الإسلامية جعلها تتكيف مع التطورات المجتمعية المحيطة بها. كما تحاول الورقة دراسة حالة حزب النهضة دراسةً متوسعةً للبرهنة على جدوى هذا المضمون الجديد وصلاحيته.

أما المحور الثالث المعنون بـ «نقد مقولة ما بعد الإسلاموية»، فيتضمن ورقة الدكتور محمد الحاج سالم: «الإسلاموية وما بعدها بين إشكالية المفاهيم والمطلب الاجتماعي»، حيث يعرض مفهوم «الإسلام السياسي» عند بعض من تناول الظاهرة من الباحثين العرب والغربيين. كما قدّم نقداً لتلك الأطروحات بما يُتيح بناء مفهوم بديل أكثر التصاقاً بالمنحى السوسيولوجي الذي تتبناه الورقة. ويرى الباحث أن الإسلاموية نمطٌ من الأيديولوجيا المعبرة عن حركات اجتماعية، وأن تنوعها من تنوع الجماعات التي تتبناها بوصفها تعبيراً سياسياً عن مطالبها. كما يجادل بأن المفهوم الذي يقترحه قادرٌ على تقديم قراءةٍ جديدةٍ للظاهرة تتجاوز القراءات المُسقطّة على واقعٍ شديد التعقيد سوسيولوجياً ومتأثر بالدين لأسبابٍ تاريخية حضارية، مقابل رؤية تبسيطية ترى أن مجرد القول بموت الإسلاموية كفيلاً بفهم ما طرأ على الظاهرة في سياق الظرف التاريخي الراهن.

وأخيراً، يأتي المحور الرابع بعنوان: «الآفاق المستقبلية لخطاب ما بعد الإسلاموية»، ويختتم الملف بورقة الباحث بلال التليدي: «أطروحة ما بعد الإسلام السياسي: أزمة بناء النسق»، التي تجادل بأن العنصر الأساسي في ضعف أطروحة ما بعد الإسلاموية وأطروحة التحولات لا يرجع إلى عدم وجود مؤشرات على تطور فكر الإسلاميين وسلوكهم، ولكن يرجع بالأساس إلى الارتهان إلى النموذج الديمقراطي الليبرالي الأمريكي، الذي يجعل عملية إصلاح الإسلاميين وترشيدهم ومحاولة رفعهم إلى مستواه عمليةً مستحيلةً أو صعبة التحقق على الأقل.

القسم الأول

**التأريخ النقدي للحركات الإسلامية
وصولاً إلى ما بعد الإسلامية**



1. تحول معرفي من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية:

أبو الأعلى المودودي مقابل عبد الكريم سروش

إبراهيم أكوتش - ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

ملخص:

سيتعمق هذا البحث -من ناحية أولى- في مفهوم المودودي للإسلام والقانون الوضعي العلماني والدولة الإسلامية، وسيركّز -من ناحية أخرى- على تجديد سروش للمعرفة الإسلامية والديمقراطية والتقارب الجديد مع الغرب.

الكلمات المفتاحية: الفكر السياسي الإسلامي الحديث - أبو الأعلى المودودي - عبد الكريم سروش - الإسلام - الديمقراطية - الغرب.

مقدمة

لقد تغيرت العلاقة بين الإسلام والسياسة تغيرًا كبيرًا من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، وذلك من حيث الخطاب والإطار الأيديولوجي في سياق التطورات الاجتماعية والسياسية المتغيرة. وفي هذه العملية، ظهر على الساحة نوعان مختلفان

بدأت البلدان الإسلامية تشعر بشدّة بالتأثير الفكري للغرب في القرن العشرين، بسبب خسارتها العسكرية والاقتصادية أمامه في القرن التاسع عشر. ونتيجةً لذلك، برزت ظاهرة تُسمّى الفكر السياسي الإسلامي الحديث، وكان لهذا الفكر نظريته وممارساته في البلدان الإسلامية المتباينة كرد فعل بين المفكرين المسلمين. أحد هؤلاء المفكرين هو أبو الأعلى المودودي، المولود في الربع الأول من القرن العشرين: قرن الاستعمار الغربي. والآخر هو عبد الكريم سروش، أحد الذين أسهموا في ثورة 1979 في إيران، والمولود في سياق تاريخي مختلف، حيث لم يكن للغرب وجود. ومن ثمّ أنتج هذا الاختلاف آفاقًا سياسية مختلفة. فعندما فكّر كلاهما في كيف ينبغي أن تكون علاقة الإسلام بالسياسة، كان من الطبيعي أن يتأثرا تأثرًا عميقًا بالظروف التي عاشا فيها.

أيضاً هي الأرضية التي حاول عليها مفكرون مسلمون مثل عبد الكريم سروش تقديم بنية أيديولوجية إسلامية مختلفة، تبتعد عن النهج الأيديولوجي الإسلامي الكلي الذي يمثله المودودي إلى مخيلة سياسية تحاول إيجاد حلول للمآزق التي تواجهها المجتمعات الإسلامية الحديثة اليوم.

ولمعرفة كيف انتشر هذان التفسيران المختلفان للإسلام في السياسة لدى هذين المفكرين المبدعين، سأبدأ البحث بذكر المودودي ورؤيته الأيديولوجية عبر التركيز على مفهوم الإسلام، والعلاقة بين الإسلام والقانون الوضعي وغرض الدولة الإسلامية من وجهة نظره. وسيكون فهم سروش للإسلام وللإسلام والأيديولوجيا السياسية والنهج الجديد تجاه الغرب، موضع اهتمام هذا البحث.

إشكالية التعريفات

عندما ننظر في العلاقة بين الإسلام والسياسة في سياق القرن العشرين، نجد جهداً ضخماً لصحفيين وأكاديميين وسياسيين لفهم تلك الصلة من زوايا مختلفة، ونجد كمّاً كبيراً من المعرفة لرسم صورة واضحة لأولئك الراغبين في فهم كيف رُبط الإسلام بالسياسة، وكيف نُظر فيه لإيجاد حلول لتحديات الغرب وللبلدان الإسلامية المُفتتة في هذه المواجهة مع الغرب. ومع ذلك، فإن هذا الكم ليس نتيجة لعملية فهم الإسلام فقط، ولكن هناك أيضاً مفاهيم مُلفّقة - مثل المفهوم الأصولي والمفهوم الإسلامي السياسي والمفهوم المتطرف - لتحديد هذه العلاقة والجهات الراغبة في استخدام الإسلام في مشاريعها السياسية. ومع ذلك، وكما يوضح وليام شيرد، فإن هذه العبارات المستخدمة في الكتابة عن الإسلام والسياسة كانت بلا شك بمثابة عقبات أمام فهم

من المفكرين تختلف مشاريعهم السياسية المتميزة بعضها عن بعض تبعاً للسياقات التاريخية التي عايشوها. فعلى سبيل المثال، بعد أن هزمت القوى العالمية العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، بدأ المفكرون المسلمون البحث عن تفسيرات للتصدي لمشروع الدولة القومية وأيديولوجيته القومية، التي لم تكن موجودة في الإقليم من قبل، والتي ظهرت مع وصول الاستعمار الغربي. ولقد حاولوا في هذه الظروف إنتاج مشاريع سياسية جديدة تعتمد في معظمها على مواءمة المبادئ الإسلامية كلياً أو جزئياً للتصدي للتغلغل الاستعماري، بالإضافة إلى تعزيز المشاريع الوطنية العلمانية الهادفة إلى تشكيل كل من هوية الأفراد والهوية السياسية للدولة. وبدا ذلك هو الدافع الرئيس لمفكرين مثل أبي الأعلى المودودي، الذي حاول جعل الإسلام ومبادئه القاعدة الأساسية لمشروعه السياسي، الذي يقدم طريقة جديدة للتفكير في مفهوم الإسلام وصلاحيته القانون الوضعي والغرض من الدولة الإسلامية.

بينما كان هذا هو الحال في بداية القرن العشرين وخلالها، فإن المرء حين يتأمل في الربع الأخير من القرن العشرين يدرك أن هناك صورة اجتماعية سياسية مختلفة تماماً، حيث اختفى الاستعمار الغربي، وحيث للمجتمع مطالب ديمقراطية أكثر، مثل حقوق الإنسان، والمواطنة التي يحميها القانون، والممارسة السياسية الشفافة والمسؤولة، والمساواة بين الجنسين، وما إلى ذلك، مثلما حدث في الربيع العربي. وكما يؤكّد آرشين: «إن هذه اللحظة تشير إلى ظهور ما بعد الحداثة في العالمين العربي والإسلامي: لحظة ثورية، تجديدية وتحررية في تاريخ البشرية»⁽¹⁾. وهذه

مسموحًا به فحسب، بل هو واجب أيضًا. كما أنهم يفضلون الجمع بين مبادئ الإسلام والغرب. وفي هذا السياق، فإنني أعدّ المودودي محافظًا تقليديًا، بينما أقبل سروش بوصفه إصلاحيًا تحديثيًا، وسأعتمد في تحليلي على هذا الافتراض.

1. محافظ تقليدي: أبو الأعلى المودودي

يُنظر إلى السيد أبي الأعلى المودودي المحافظ التقليدي على أنه الشخص الذي أسّس الفكر السياسي السُّني في شبه القارة الهندية. ويوضّح جون دونوهيو وجون إسبوزيتو أنه لم يؤثر أيُّ شخص في المفردات السياسية للإسلاموية السُّنية المعاصرة أكثر من تأثير المودودي⁽⁵⁾. وُلِدَ المودودي في عام 1903م في ديكان بجنوب الهند لعائلة من السادة (أحفاد النبي)، وقضى سنواته الأولى في حيدر أباد⁽⁶⁾. بدأ تعليمه المبكر بتعلّم اللغات الأردية والفارسية والعربية، ودراسة المنطق والفقه والحديث. وعندما بلغ الحادية عشرة من عمره التحق بالمدرسة الفوقانية، التي كانت تُدرس مواد تقليدية وحديثة⁽⁷⁾. وانتقلت أسرته لاحقًا إلى حيدر أباد، فالتحق بدار العلوم؛ ولكن بسبب طول مدّة مرض والده وأوضاع أسرته المالية المتدهورة، اضطر إلى التخلي عن دراسته وأصبح صحفيًا في سن الخامسة عشرة⁽⁸⁾.

وبعد انخراطه في الحياة المهنية، ورغم انضمامه إلى حركة الخلافة التي استخدمت لغة معادية للإمبريالية وانضمامه إلى المؤتمر الوطني الهندي، الذي سيطر عليه الهندوس بأغلبية ساحقة⁽⁹⁾، تحت قيادة غاندي، فقد أدرك المودودي أنه لا الحكومة الاستعمارية ولا القوة الوطنية العلمانية

الرسالة الجوهرية لهذه العلاقة⁽²⁾. لذلك من الضروري استعمال تعريفات ومفاهيم جديدة أو أكثر ملاءمةً على الأقل لفهم هذا التقارب حتى لا نقع في أخطاء التحيز المشابهة. وإلى جانب ذلك، ففي محاولة فهم مكانة الإسلام في السياسة -كما يقول عنایت- يجب ملاحظة «أن المسلمين ليس لديهم تصوّر موحد ومتناغم لعقيدتهم أكثر من أتباع الديانات الكبرى الأخرى»⁽³⁾. ويختلف المسلمون بشكل خاص في تفسيراتهم السياسية للإسلام؛ لأن كل تصوّر يتشكّل وفقًا لخلفيته التاريخية. ومن أجل هذه الغاية، هناك حاجة إلى مفاهيم أكثر اعتدالًا وغير متحيزة يمكنها تصوير أفكار المفكر والظروف التي بزغت فيها.

ويعرض باتريك بانرمان تصنيفين: المحافظين التقليديين والإصلاحيين التحديثيين⁽⁴⁾. ويبدو هذا التصنيف ملائمًا لإجراء تحقيق حول مشاريع المودودي وسروش السياسية بقدر أكبر من التحليل. ويرى بانرمان أن المحافظين التقليديين هم الذين يقولون إن الإسلام نظام شامل وكامل ومثالي، يشمل جميع جوانب الحياة، والتطبيق الملائم له يكفي للتعامل مع الصعوبات والمشاكل التي تواجه البشرية. وهم ملتزمون أيضًا بالتقليد وقبول مدارس الإسلام ومؤسساته الراقصة. وبسبب الظروف التي عاشوا فيها، فهم لا يشعرون بضغط التأثير الفكري والمادي للغرب فحسب، بل لديهم تحفظات أيضًا على الأفكار الغربية والمذهب العقلاني نفرتهم من الغرب. في حين يسعى الإصلاحيون التحديثيون إلى إعادة تفسير قواعد الإسلام في ضوء الظروف القائمة والمتغيرة باستمرار، وكذلك يسعون إلى رفض التقليد كفرع وأصل متعارضين، وبدلًا من ذلك فهم متحمسون للاجتهاد، الذي يرون أنه ليس

«القرآن» التي تشكّل الأسس النظرية لتفكيره السياسي. أما المفهوم الأول فهو الإله الذي يشير إلى القدرة على تلبية احتياجات الآخرين، وتوفير المأوى والحماية لهم، وإزالة القلق والاضطراب عن عقولهم، وإلى السلطة والقوة اللازمتين لفعل كل هذه الأشياء⁽¹³⁾. وأما المفهوم الثاني فهو الربّ، المالك والسيّد، صاحب السلطة العليا، وتخضع قوانين الكون لقانونه الأعلى، وشريعته مُلزِمة لجميع المخلوقات بما فيهم البشر⁽¹⁴⁾. والمفهوم الأخير هو العبادة التي تعني أنه ينبغي على العابد ألا يكون مصلياً ورعاً فحسب، وإنما هو مُلزم بخدمة ربّ الكون باستمرار ودون كلل⁽¹⁵⁾. هكذا وكما يوضح بانرمان، صوّر المودودي الله على أنه الوحيد صاحب السلطة والسيادة والتشريع، والإسلام لا يعني سوى طاعة الله والخضوع له⁽¹⁶⁾. وبعبارة أخرى: «يرفض المودودي صراحةً وبشدّة النهج الحدائي المتمثل في تكييف الشريعة مع العالم الحديث عبر تجديد الاجتهاد. ويعود -بدلاً من ذلك- إلى رؤية حرفيّة نصيّة للوحي: الشريعة غير قابلة للتغيير»⁽¹⁷⁾. وهو نهج لاهوتي لقراءة القرآن والسُّنة وفهمها، وكذلك ينبه المسلمين إلى أن الحلّ الوحيد لجميع مآزقهم يكْمُن في ما يقدّمه الوحي لهم.

ب- القانون الوضعي:

أدى هذا الفهم الجامع لله إلى مسلّمات مهمّة لأيديولوجية المودودي السياسية. فعلى سبيل المثال، رأى المودودي أن المبدأ الأول للنظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي هو وحدانية الله وسيادته. وبحسب المودودي، ينبغي عدم السماح لأحدٍ بإقرار أنظمة أو إصدار أوامر بمحض إرادته،

ستخدم «مصالح المسلمين الهنود»⁽¹⁰⁾، وكذلك رأى أن الحلّ الوحيد للمسلمين الهنود ليعيشوا حياتهم وفقاً لدينهم وثقافتهم وبيتعدوا عن تغلغل الثقافة الغربية هو إقامة دولة مستقلة، وكان مشروع المودودي الأيديولوجي القائم على أساسيات الإسلام هو جوهر القضية. وتحقيقاً لهذا الهدف، أسّس المودودي الجماعة الإسلامية في عام 1941م، وانقسمت هذه الجماعة إلى وحدتين مستقلتين: باكستانية وهندية (كشميرية) في عام 1947م بعد تقسيم شبه القارة، ووحدة بنغلاديشية في عام 1971م⁽¹¹⁾، من أجل تحقيق أهدافه في تنظيم سياسي. ومن الأهمية بمكان القول: إن الجماعة قد تشكّلت بمثل تقنيات الدولة القومية بسبب الحاجة إلى جذب المسلمين الباكستانيين، ومن ثمّ فهي تعكس الخطط الأيديولوجية لمشاريع الدول القومية الأخرى، ولكن بنكهة دينية. وهكذا فإن ما صوّره المودودي في مخيلته الأيديولوجية يتشابه كثيراً مع تعريف غوبا للأيديولوجيا: «مجموعة من الأفكار تقبلها مجموعة أو المؤمن بهذه الأيديولوجيا كحقيقة، ويستشهدون بهذه الأيديولوجيا لتحديد أفضل شكلٍ من أشكال الحكومة... بأيّ المبادئ ينبغي على الحكومة العمل، وما هي المؤسسات التي ينبغي استبدالها أو التمسك بها من أجل تحقيق الأهداف»⁽¹²⁾. وفي هذا الصدد، تصور المودودي أيديولوجيته السياسية، التي يحاول هذا المقال التعامل معها في إطار ثلاثة مجالات: مفهوم الإسلام، والقانون الوضعي، وهدف الدولة الإسلامية.

أ- مفهوم الإسلام:

لفهم ما يعنيه المودودي بمفهوم الإسلام، من الضروري النظر في «المصطلحات الأربعة في

هدف الدولة الإسلامية -حسب المودودي- مجرد منع الناس من استغلال بعضهم بعضاً وحماية حريتهم وحماية الرعية من الغزو الأجنبي، وإنما تهدف الدولة الإسلامية أيضاً إلى تهيئة نظام متوازن للعدالة الاجتماعية يقوم على القرآن، وإلى إقامة دولة أيديولوجية تستند إلى دراسة متأنية للقرآن والسنة، وكلاهما أساس لهذه الأيديولوجيا⁽²¹⁾. وعن كيفية إدارة هذه الدولة الإسلامية، يقول المودودي إن أولئك الذين يؤمنون بأيديولوجية الدولة الإسلامية المدرجة في الشريعة الإلهية مكلفون بحكم هذه الدولة، وينبغي أن يكون مسؤولو هذه الدولة هم المكرسين للتقيد بالشريعة المقدسة وتطبيقها⁽²²⁾. ومن هنا يؤكد بلاك أن المودودي «تطلع إلى نخبة أخلاقية وفكرية، وليس منظمة جماهيرية»، حيث «ينبغي وجود مجتمع صالح... مكرس للهدف الوحيد... تحقيق نظام الحقيقة»⁽²³⁾.

ومع ذلك، فما يقوله المودودي يدحض أطروحة بلاك حول منح السلطة لقلّة منتقاة، فالمودودي يشير إلى أن الإسلام يستخدم مصطلح «الخلافة» بدلاً من السيادة، فالمسؤولية ممنوحة لجماعة المؤمنين بأكملها، وليست ممنوحة لطبقة أو عائلة أو فرد. وفي الواقع، إن كل شخص في المجتمع هو حاكم أيضاً وعليه مسؤولية وجود نظام عادل. وبذلك يتمتع جميع الرجال بوضع ومكانة متساوية في المجتمع⁽²⁴⁾. ومن ناحية أخرى كما وضحنا أعلاه، يقول المودودي إن أتباع الإسلام المخلصين هم مديرو الدولة الإسلامية بسبب التزامهم بالمعرفة الإسلامية. وهكذا فلا يوجد تفسير واضح لما إذا كان يتوقف كون مدير الدولة الإسلامية -سواء كان خليفة أو جماعة أو

وينبغي ألا يقبل أحد بالالتزام بتنفيذ هذه الأوامر أو طاعة هذه الأنظمة. ولذلك فالله وحده هو المشرع، وليس لإنسان ولا للرسول نفسه أن يأمر الآخرين بفعل أشياء معينة أو الامتناع عنها، وهذا هو المبدأ الأول في النظرية السياسية الإسلامية من وجهة نظر المودودي⁽¹⁸⁾. وعلاوة على ذلك، يعلن المودودي أن المجتمعات التي تقوم مؤسساتها السياسية والاقتصادية والتشريعية على القوانين الوضعية تستولي على حق الله، الوحيد الذي يسن القوانين، وتُحرّم روح الإنسان في هذه المجتمعات من حريتها الطبيعية، ويُقيد عقل الإنسان وقلبه ومَلَكَاته الفطرية. والعلاج الوحيد لهذا الداء البغيض هو نبذ اعتبار الله القادر على كل شيء مجرد ربّ وسيّد، والتخلي عن هذه النظرة⁽¹⁹⁾. وهذا هو النقيض التام للفهم السياسي الغربي العلماني المعول على إرادة الإنسان وموافقته. بالإضافة إلى أنه يطرح سؤالاً كبيراً حول كيف يمكن جعل جميع المسلمين تقريباً الذين يعتقدون أن السيادة مستمدة منهم يعتقدون أن الله هو المشرع الوحيد، وأن القوانين الضرورية ستدوّن طبقاً للقرآن والسنة وتُستوحى منهما. وتبدو الحجّة نفسها هي السبب في نظر المودودي إلى الدولة بوصفها أمراً حتمياً لمشروعه لتنفيذ هذه الأهداف.

ج- الدولة الإسلامية:

كما يتضح مما سبق وكما يؤيد أنتوني بلاك، ينطوي قيام مجتمع إسلامي على ما أنزل الله تعالى في القرآن -الذي هو أساس النظام السياسي والقضائي- على ضرورة الحصول على السلطة السياسية: الحكومة⁽²⁰⁾. ولذلك فليس

الدينية مثل الفقه والأصول⁽²⁸⁾. أما دراساته العليا، فقد درس سروش الصيدلة في إيران، ودرس التاريخ والفلسفة لاحقاً في إنجلترا، ثم انتقل إلى إيران خلال الثورة الإسلامية 1978-1979م. وبعد الثورة مباشرةً في عام 1979م، كُلف سروش بالعمل في لجنة الثورة الثقافية المنوط بها تشكيل التعليم العالي في إيران وفقاً للخطوط الإسلامية⁽²⁹⁾. وكما يقول فخر الدين عظيمي، فإنه على الرغم من أنه أمضى ثلاث سنوات في هذه اللجنة، فقد استقال سروش منها في عام 1983م⁽³⁰⁾. وفي أثناء التسعينيات بدأ سروش تدريجياً في نقد الدور السياسي لرجال الدين في إيران، ما مهّد الطريق لنفيه من إيران. بعد هذه المقدمة الموجزة لحياة سروش، ستناقش الصفحات الباقية أيديولوجيته السياسية في إطار ثلاثة موضوعات: منهجه ومفهوم الإسلام، والعلاقة بين الإسلام والأيدولوجيا السياسية، والنهج التوفيقي الجديد تجاه الغرب.

أ- منهج سروش ومفهوم الإسلام:

على عكس المودودي، يعلن سروش أنه ينبغي إعادة تفسير الإسلام لتلبية احتياجات الإنسان والمجتمع الحديثين. وعلى الرغم من إعلانه أن الإسلام غير قابلٍ للتغيير، وأن أيّ محاولة من هذا القبيل غير مُجدية، فإنه يدعم ضرورة تغيير فهم الإنسان للإسلام. ولأن العالم يتغير باستمرار، فلا شك أن فهم الإنسان للدين يحتاج إلى التغيير أيضاً. ولا يحتاج المسلمون لمواجهة تحديات الحداثة إلى تغيير دينهم، بل عليهم التوفيق بين فهمهم للدين والتغيرات في العالم الخارجي⁽³¹⁾. ويواصل سروش قائلاً: إن المعرفة الدينية هي واحدة من الفروع الأخرى الكثيرة للمعرفة الإنسانية، ومن

المجتمع بأكمله- على طابع الشخص وقدرته أم على التكرس الشخصي للمعرفة الإسلامية.

النقطة الأخيرة فيما يتعلّق بالدولة الإسلامية في فكر المودودي هي قضية الحرية الفردية. وهو يقول إن الحرية الفردية لا يمكن قمعها في الدولة الإسلامية، ولا يوجد أثرٌ للديكتاتورية في هذه الدولة⁽²⁵⁾. ولكن بعد بضعة أسطر، يقول المودودي إنه لا يمكن لأحدٍ في هذه الدولة أن يعتبر أي مجالٍ من شؤونه شأنًا شخصيًا وخاصًا. ومن ثمّ هناك غموض كبير -مرةً أخرى- حول كيفية حماية الحقوق الفردية، وأي نوعٍ من الإجراءات القانونية ستطبقها هذا الدولة. ونتيجةً لذلك، يمكن القول: إنه على الرغم من شرح المودودي لهدف الدولة الإسلامية، فإنه لم يستطع وضعه في إطار نظري مُقنع وقابل للتطبيق، حيث يلفّ الغموض التام طريقة إدارة هذه الدولة، ومن يتولّى هذه الإدارة، وكيف يحدث التوازن بين الحقوق والواجبات.

2. إصلاحي تحديتي: عبد الكريم سروش

يوصّف المصلح التحديتي عبد الكريم سروش بأنه مارتن لوثر إيراني؛ لمعارضته احتكار رجال الدين للسلطتين الدينية والسياسية⁽²⁶⁾. وُلِدَ سروش في طهران عام 1945م لعائلة من الطبقة الوسطى السفلى. ومع حصوله على درجة الماجستير في الكيمياء، فقد ركّز لاحقاً على دراسة فلسفة العلوم⁽²⁷⁾. وقد درس سروش في مدرسة الرفاه الثانوية في طهران مزيجاً من العلوم الحديثة والدراسات الدينية معاً. وكان أساتذته في هذه المدرسة يسعون إلى التوفيق بين الدين والعلم، واستوعبوا العلوم الحديثة بقدر استيعابهم العلوم

مع الأيديولوجيات الأخرى ويبرز الانشقاق إلى الوجود. ثم يتساءل سروش: هل ينبغي أن يكون الإسلام بمثابة أيديولوجيا سياسية؟ وإجابة سروش على هذا السؤال هي «لا» مؤكدة. فبالنسبة إليه، فإن اعتبار الدين أيديولوجيا هو أكبر عقبة أمام المعرفة الدينية، ويدعو -بدلاً من ذلك- إلى حكومة ديمقراطية بوصفها الحكومة الوحيدة المتوافقة مع مفهوم الإسلام. لقد كانت الأيديولوجيا الإسلامية التي أصبحت حجر الزاوية لثورة إيران في عام 1979م، والتي كانت بحاجة إلى تفسير ديني سياسي للعالم وعدو أيديولوجي للحفاظ على نفسها⁽³⁴⁾، لقد كانت هذه الأيديولوجيا خاطئة؛ لأن أي أيديولوجيا تضع نفسها في موضع منافسة، وتفهم العالم عبر هذه المنافسة، تقلل من تنوع المعرفة الدينية، وتثبت هذه المعرفة في نطاقات محدّدة سلفاً. وبالإضافة إلى ذلك، فالتنافس نفسه يعرقل الفكر الحرّ والتفكير العقلاني ويؤدي إلى الركود والاستبداد⁽³⁵⁾.

ولذلك فبمجردَ نظر المرء إلى كيفية دمج سروش لأفكاره مع الديمقراطية، يبدو له أن سروش يرى أن الشكل الوحيد للحكومة الدينية هو حكومة ديمقراطية لا تستند إلى أيديولوجيا دينية ولا تعيق نمو المعرفة. لأن الديمقراطية شكّل من أشكال الحكم يستوعب الثقافات السياسية المتعدّدة ويسمح بها، بما فيها الثقافات الإسلامية⁽³⁶⁾. فالحكومة التي يقترحها سروش يجب أن تكون دينية وديمقراطية معاً. وباختصار، ينبغي على هذه الحكومة حماية حرمة الدين وحق الإنسان معاً. وهذه هي الميزة الكبيرة لأي حكومة. ومع ذلك، إذا كانت الحكومة مُصممة للحكم وفقاً لتفسير واحد للإسلام، فإنها ستطالب

ثمّ فهي ليست إلهية، وينبغي عدم الخلط بينها وبين الدين نفسه. وهذه المعرفة الدينية هي نتاج علماء درسوا النصوص الإسلامية: القرآن والحديث وتعاليم أئمة الشيعة، ويفسر هؤلاء العلماء النصوص بطرقٍ مختلفة متأثرين بالعالم والظروف التاريخية التي يعيشون فيها.

ومن ثمّ يرى سروش أن نظرة مفكر القرون الوسطى للعالم تختلف عن نظرة المفكر الحديث، حيث تنتهي نظرة المفكر الحديث بتفسيرٍ مختلفٍ للدين، ومهدّد الطريق أمام بنى مختلفة من المعرفة الدينية. ومن ثمّ يجب على مسلمي اليوم إعادة بناء تفسيراتهم الدينية وفقاً لفهمهم المتغيّر للعالم⁽³²⁾. ويرى بهروز التبريزي أن سروش قد دمج رؤية العالم الفلسفية الإسلامية الخاصة به القائمة على فلسفة ملا صدرا (مفكر القرن السابع عشر الإيراني) بفلسفة كارل بوبر الوضعية الحديثة من أجل وضع منهج تفسيري للقرآن والسنة، لاستنتاج تفكيره السياسي⁽³³⁾. ومن ثمّ فإن هذا النهج لا يمنح الأفراد العاديين الفرصة لتقبّل ما يفهمونه من النصوص -القرآن والمصادر الدينية الأخرى- من خلال تطبيق الاجتهاد فحسب، بل هو أيضاً تحدّ كبيرٌ لطبقة رجال الدين الذين يطالبون بالسلطة المهيمنة على تفسير النصوص الإسلامية.

ب- الإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية:

وفقاً لسروش، فإن الأيديولوجيا هي أداة اجتماعية وسياسية توجّه السلوك العام وتحّدده. وبسبب هذا الطابع، تحتاج الأيديولوجيا إلى تعبئة الناس ونشر مبادئها من أجل بقائها، وهذه هي الأرضية التي تدخل عليها الأيديولوجيا في منافسة

الازدهار إلّا في وجود علاقة وثيقة مع أجزاء أخرى من العالم. ويضيف أن أيّ تقدّم مُحرز في بلد ما يمكن نقله فقط عن طريق الحوار الحميم مع هذا البلد على مستوى الأوساط العلمية. ولذلك فالمشاركة العلمية مع البلدان الأخرى القوية علميًا - بما فيها الدول الغربية- تفتح الباب للإصلاح والتطوّر العلمي⁽³⁹⁾.

وقد دافع سروش عن هذا الموقف عندما استقال من لجنة الثورة الثقافية في إيران بعد ثورة 1979م. فقد اعتقد سروش أن تطهير التعليم العالي الإيراني من التأثير الغربي يضرّ بنمو المعرفة. وبالإضافة إلى ذلك، رأى أن أسلمة العلوم غير الإسلامية خطأ كبير، ورأى أنه لا بدّ من إحداث تفاعل بين هذين المجالين من المعرفة من أجل خلق بيئة تعليمية ملائمة للطلاب⁽⁴⁰⁾. وعلاوة على ذلك، يرى سروش أن الغرب ليس كيانًا واحدًا، وإنما هو جمعٌ من الشعوب المتنوّعة لكلّ منها ثقافته المختلفة. ولذلك فاستنساخ الغرب كليًا غير ممكن. وينبغي -بدلاً من ذلك- أن يكون هناك تكيّف انتقائيّ لثقافة الغرب وعلومه ومعارفه. ومن ثمّ فالسبيل الوحيد لازدهار ثقافة إيران هو انفتاحها على مجالات ثقافية أخرى، والانخراط النقدي الحر معها من أجل فهم أفضل للعالم⁽⁴¹⁾.

خاتمة

على مدار القرن العشرين، وفي سياق الاستعمار والإمبريالية الغربيّين، استخدم عددٌ من المحافظين التقليديين المسلمين أيديولوجيا إسلامية ثورية؛ «لمواجهة الخطاب الحداثي الغربي، وليغرسوا في جماهير المسلمين شعورًا بالفاعلية الجماعية من أجل حشدهم ضد الهيمنة الغربية»⁽⁴²⁾، ولتكوين

مواطنيها بالعيش وفقًا لهذا التفسير وستضحي بحقوق الإنسان من أجل وجودها الأيديولوجي. ومن ثمّ فالمبدأ التوجيهي للحكومة هو ألاّ تحمي أيديولوجيتها ولا تحاول نشرها بين مواطنيها، ولكن تحمي حقوق الإنسان بما في ذلك الدين⁽³⁷⁾. وتمثّل محاولة سروش "مسعىً لدمج التدين والحقوق، والإيمان والحريات، والإسلام والحرية... بواسطة التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، وعلى التعددية بدلاً من الصوت الفردي السلطوي، وعلى التاريخية بدلاً من النصوص الثابتة، وعلى المستقبل بدلاً من الماضي"⁽³⁸⁾. ويبدو أن ما يدعمه سروش في نطاق الخطاب ما بعد الإسلامي قد وجد صده لدى الإيرانيين الغاضبين تحت منضّة الحركة الخضراء. ومع ذلك، فهذا الفهم للأيديولوجيا المرتبطة بطريقة تأويلية لتفسير الإسلام لا يجلب قضية المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي فقط، ولكنه يوجّه أيضًا أسئلة صعبة لسروش حول إيجاد تفسيرٍ للقول إن الدين ليس هو الأساس المناسب للحقوق، بحيث يقبل هذا التفسير الذين يقبلون الدين بوصفه أساسًا للحق الاجتماعي.

ج- العلاقة مع الغرب:

توترت علاقة إيران مع الغرب بعد الثورة الإيرانية في عام 1979م. وكانت رؤية هنتنغتون حول صدام الحضارات على الساحة في ذلك الوقت، ويبدو أنها لا تزال حيّة. وتسمي فالوفاكيل هذا الصدام بـ «الغزو الثقافي» الغربي الذي يُزعم أنه يهدّد بتدهور الهوية الثقافية الإسلامية الإيرانية. ومع ذلك، يرى سروش أن هذا النوع من العزلة لا يمكنه سوى جلب الركود والعزلة لإيران، بل ويجادل بأن العلوم الدينية لا يمكنها

الغرب مقارنة مهمة للغاية لتبادل الأفكار، ولإيجاد حلول للمشاكل العالمية وتشكيل صلة مُثمرة في العديد من المجالات المتنوعة، بشرط تخلي الغرب عن ازدرائه للبلدان الإسلامية، وعن اللغة والمعاملة الاستشراقيتين تجاه هذه البلدان. وأخيراً، يبدو أن هناك «اتجاهاً ما بعد إسلاموي يمثل تحولاً معرفياً نحو تشكّل ثقافة مدنية سياسية تعددية، متناغمة وغير عنيفة»⁽⁴⁵⁾ في البلدان الإسلامية. وهكذا وكما أشرنا سابقاً، يبدو أن للظروف التاريخية في إيران -حيث يطالب الشباب والمتعلمون بمزيد من الحرية والعمل والتعليم وظروف حياة أفضل- تأثيراً هائلاً في المخيلة السياسية لمفكري ما بعد الثورة كما في حالة سروش.

مجتمع مُشكّل طبقاً لـ «المبادئ الإسلامية المقبولة» كما في حالة المودودي. وكما يتّضح من مشروع المودودي للدولة الإسلامية، فإن هذا التكييف الأيديولوجي لم يكن سليماً بما يكفي لتوفير هيئة سياسية جيدة التنظيم تُعنى بالحقوق الفردية، ولا يدعم نظاماً ذا ضبط وتوازن واضح المعالم، وليس لديه القدرة على تحدي شكل الدولة العلمانية الوطنية. ومع أن المودودي قد أسند تفكيره السياسي إلى منظورٍ نظريّ يشير إلى القرآن، فإن النموذج الذي حاول تقديمه لم يتجاوز نموذج مفاهيم الدولة القومية المستبدّة المستوردة القمعيّة «تلك المفاهيم التي لم تخطر أبداً بال المسلمين ولا حكامهم»⁽⁴³⁾. وأخيراً، يبدو أن عملية تشكيل دولة قومية باكستانية مستقلة كان لها تأثير كبير في فكر المودودي السياسي، وشكّلت رؤيته السياسية تشكيلاً عميقاً.

أما سروش، فتبدو أيديولوجيته السياسية روحاً حديثة في الإسلام، واعدة أكثر فيما يتعلّق باستحضار طريقة جديدة لفهم الإسلام من خلال أخذ الظروف التاريخية في الاعتبار. ومع ذلك، لم يقدّم سروش طريقة منهجية لتفسير القرآن، قادرة على جعل المؤمنين لا يخافون من أن يُفقدتهم تغيير الفهم الطريقة الصحيحة لممارسة دينهم. وكما يقول نوريتين كارمان، فإن هذا النهج قد يسفر عن العديد من الأنبياء بين المسلمين⁽⁴⁴⁾. وإلى جانب ذلك، فإن ما يقوله سروش عن السيطرة على دور رجال الدين في السياسة في حالة إيران أو أي جماعة دينية أخرى معقولٌ تماماً لمصلحة وجود علاقة أكثر مسؤولية وشفافية بين الدين والسياسة. وعلاوة على ذلك، أودّ القول: إن مقارنة سروش التصالحية تجاه

12. Gauba, O.P. (2009). An Introduction to Political Theory (5th ed). Delhi: Macmillan.
13. Mawdudi, A. A'la. (Undated). Four Basic Qur'anic Terms. Lahore: Islamic Publications Limited, p12.
14. ibid, p77.
15. Mawdudi, A. Abu'l. (1976). Political Theory of Islam. A. Khurshid (Ed.), Islam: Its Meaning and Message (147-171. pp.). London: Islamic Council of Europe, p15.
16. Bannerman, p122.
17. Black, A. (2011). The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present (2nd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, p308.
18. Mawdudi, 1976, op, cit. p158.
19. ibid, p156.
20. Black, op, cit. p308.
21. Mawdudi, 1976, op, cit. p165.
22. ibid, p166.
23. Black, op, cit. p308.
24. Mawdudi, 1976, op, cit. p168.
25. ibid, p166.
26. Vakil, V. (1997). Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdokarim Soroush. Paris: Council on Foreign Relations, p1.

References

1. Adib-Moghaddam, A. (2012). The Arab Revolts, Islam and Post-modernity. MEJCC Middle East Journal of Culture and Communication, (5), p23.
2. E. Shepard, W. (1987). Islam and Ideology: Towards a Typology. International Journal of Middle East Studies, 19(3), p307.
3. Enayat, H. (1982). Modern Islamic Political Thought. London: The Macmillan Press, p1.
4. Bannerman, P. (1988). Islam in Perspective. London: Routledge, p121.
5. J. Donohue, J. and L. Esposito, J. (2007). Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University Press, p74.
6. Nasr, S. Vali Reza. (1996). Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. USA: Oxford University Press, p9.
7. ibid, p13.
8. ibid, 14.
9. J. Donohue and L. Esposito, op, cit, 80.
10. Nasr, S. Vali Reza. Op, cit, p21.
11. Nasr, V. (2003). International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-i Islami of Pakistan. New York: The Council on Foreign Relations, p3.

- bridge: Cambridge University Press, p109.
43. Siddiqui, K. (1981). Beyond The Muslim Nation-States. I. R. Al-Faruqi. and A. Omar. (Ed.), Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective (87-99. pp.). Jeddah: King A. University, 1981, p89.
44. Karaman, Hayrettin. (August 2015). Abdülkerim Sürüş. Yeni Şafak. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/abdulkerim-suru-2019901>
45. Mahdavi, Mojtaba. (2011). Post-Islamist Trends in Postrevolutionary Iran. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, (31), p85.
27. Ghamari-Tabrizi, B. (2013). Abdolkarim Soroush. J. L. Esposito. and E. El-Din Shahin. (Ed.), The Oxford Handbook of Islam and Politics (243-259. pp.). UK: Oxford University Press, p246.
28. Benzine, R. (2008). Les Nouveaux Penseurs de l'islam. Paris: Espaces libres, p58.
29. Vakil, op, cit. p4.
30. Azimi, F. (2005). Khomeini and the "White Revolution". A. Adib-Moghaddam (Ed.), A Critical Introduction to Khomeini (19-42. pp.). Cambridge: Cambridge University Press, p20.
31. Vakil, op, cit. p4.
32. Vakil, op, cit. p5.
33. Ghamari-Tabrizi, op, cit. p247.
34. Vakil, op, cit. p7
35. ibid, p18.
36. ibid, p10.
37. ibid, p16.
38. Bayat, A. (2005). What is Post-Modernity?. ISIM Review (16).
39. Vakil, op, cit. p19.
40. ibid. p19.
41. ibid. p19.
42. Saffari, S. (2017). Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought. Cam-



2. من الدولة الإسلامية إلى الدولة المدنية في فكر الحركة الإسلامية المغربية

د. محمد همام

مقدمة

ولكن إذكاء حس الانتماء الديني عند جمهور الحركات الإسلامية قد وُلد حالة جماهيرية غير مسبوقة في الحراك السياسي والاجتماعي المغربي، من روح التضحية والبذل: بذل النفس والجهد والمال والوقت في سبيل الدفاع عن المشروع الإسلامي كما تبشّر به الحركات الإسلامية.

لذلك حقّق الإسلاميون المغاربة تجذراً معتبراً وسط المجتمع، وأصبحت قاعدتهم الجماهيرية قاعدةً عريضةً تلتفّ حولهم وتحميهم في مواجهة تحدي التغريب القسري المدعوم من الخارج، فرنسا على الخصوص، ومواجهة إكراهات الداخل واختناقاته بفعل الاستبداد والاستئثار بالثروة والسلطة. وأمام المد الشعبي الذي يتوفر عليه الإسلاميون المغاربة، اندفعوا اندفاعاً تلقائياً وغريزياً - في إطار معادلة التحدي-الاستجابة- إلى التصدي لهذه التحديات، محتمين بالهوية الإسلامية ومتخذينها ملاذاً وسلاحاً لمواجهة الخطر

توسّعت قاعدة الحركة الإسلامية المغربية، وأخذت من المساحات التي كان يشغلها تيار التغريب والإلحاق والتبعيّة، كما استطاعت استقطاب عددٍ هائلٍ ممّن كانوا على الهامش، غير متعاطين للسياسة وبعيدين عن الأحزاب والمؤسسات الموالية للدولة. فقد أعادت الحركات الإسلامية المغربية الحيوية في المجتمع إلى معنى الانتماء للإسلام، ببُعده الأيديولوجي والاجتماعي والسياسي؛ فانتمى إلى هذه الحركات جمهور واسع يستمدُّ معناه وقيّمته وعوامل صموده وتحديه من قوة الإيمان والانتساب إلى المشروع الإسلامي؛ من خلال التمسُّك بطوقسه وشعائره والالتزام السلوكي به في الحياة الفردية والجماعية، تيسيراً عند بعضهم وتعسيراً وتشديداً عند آخرين، بحكم تضارب المرجعيات الفقهية الفرعية لتلك الحركات.

سكنت المجتمع المغربي وتسكنه عقوداً طويلة.

فهل تملك الحركة الإسلامية المغربية المقومات الذاتية والفكرية والمنهجية، والشجاعة الأدبية الكافية لتقديم نموذج سياسي، فكري وتنظيمي، ديمقراطي، مدني، قادر على التفاعل الإيجابي مع العناصر الأساسية للتفكير الديمقراطي وبناء الدولة المدنية؟ ذلك ما سيحاول هذا البحث رصده بخلفية نقدية بقراءته في المتن الفكري والتنظيمي والسياسي للحركة الإسلامية المغربية، مع التركيز على الحركات الفاعلة والمنظمة.

أولاً: الدور الجديد للحركة الإسلامية وسؤال الدولة المدنية

نشأت جل الحركات الإسلامية في العالم العربي في ظل أنظمة استبدادية، تمنع الحريات، وتحتكر السلطة والثروة، وتشتغل وفق إملاءات الخارج ومصالحه. وقد أفقد هذا الجو الحركة الإسلامية إمكانية التوفر على بنية فكرية وتنظيمية وسياسية منفتحة، كما أفقدها الخبرة في الإنتاج الديمقراطي، في الفكر والتنظيم؛ إذ لما تسلّحت الدولة الوطنية المستبدّة -دولة العسكر أو دولة القائد الفرد أو دولة العائلة والسلالة- بالحدثة المستوردة، وعملت على إنجاز التحديث القسري، من دون تهيئة أو تكييف تداولي له؛ احتمت الحركات الإسلامية وجمهورها بنموذج معرفي تقليدي يرى في استعادة الماضي الزاهر، واقتفاء أثر «السلف الصالح»، والحلم بـ «الخلافة» و«الدولة الإسلامية» -مدخلاً أساسياً لإحياء الحاضر وإنجاز النهضة فيه، بل واحتماء من المد الحداثي الكاسح الذي يوالي الحاكم.

الداخلي والخارجي، لكن من دون تحليل ولا تنظير ولا تفكيك ولا تركيب للواقع ومعطياته، إذا استثنينا المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين، الذي يشكّل أيديولوجيا جماعة العدل والإحسان، أوسع الجماعات الدينية انتشاراً وتوسعاً في المغرب.

وتنشط في المجتمع المغربي مجموعة من الحركات والجماعات والجمعيات والفئات لا حصر لها، ترى أن هدفها الأساسي والعام هو الدفاع عن الإسلام والانطلاق منه مرجعية ومنهج حياة دعوة وعملاً. ويتخذ بعضها من المشاركة السياسية أداة من أدوات المدافعة والمخالطة الاجتماعية والصبر على متاعبها وتحدياتها.

تسعى هذه الحركات -إذن- إلى إحداث نهضة شاملة في المجتمع، منفردة أو مجتمعة، من خلال إعادة تشكيل المجتمع بالتأثير فيه وفق رؤيتها. وهي حركات وجماعات وأحزاب وجمعيات ومنتديات تختلف في رؤيتها وفي أساليبها ووسائلها وفي أولوياتها، لكنها تتفق جميعاً على شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة.

ومن ثمّ، أصبحت الحركات الإسلامية مكوّناً أساسياً في الواقع السياسي والاجتماعي المغربي، بل قفز الربيع العربي بجزء معتبر منها إلى المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العمومي من خلال رئاسة الحكومة بتحالف مع مكونات حزبية وسياسية مختلفة ومتناقضة، مما طرح تحديات جديدة على الحركات الإسلامية على مستوى التجديد الفكري والتنظيمي والنضج السياسي، بما يجعلها قادرة على التعامل مع الأوضاع الجديدة: أوضاع الربيع العربي، وتحدي البناء المدني والديمقراطي للدولة بعد التخلّص من جينات الاستبداد التي

الإحياء بأنهم «ملاك الحقيقة»، وإذكاء «النزوع الفرقي» القديم، مما أوشك أن يعرّض هذه الحركات للتآكل والتشظي والتميع، لولا أن الربيع الديمقراطي المبارك أحيّا موات الأمة، وبعث الأمل من جديد عبر حركة شبابية متوثبة ومندفة. كل هذا يتطلّب من الحركة الإسلامية الاستفادة من عبر الربيع، والتزوّد بالوعي التاريخي والسياسي، والتخلّص من مخاصمة الاستبداد والقهر والاستئثار بالسلطة والثروة بنزعة ماضوية غير واقعية، والإغراق في ثقافة تاريخية مملوءة بالأفكار الميتة، خاصة في المجال السياسي.

إن الحركة الإسلامية مطالبة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى بتحوّل حقيقيّ لتقديم نموذج لمشروع تغيير إيجابي وعقلاني، يحرّر عقل الإسلاميين أولاً، ويجرّدهم من الوهم والخرافة والتراث الاستبدادي الذي كان يلبس الصراع السياسي لبوساً عقدياً ليجهز على المخالفين. كما أصبح لزماً على الإسلاميين ترسيخ مقولات الدولة المدنية بما هي: الديمقراطية (حكم الشعب)، والتعددية (القبول بالآخر والتعاون معه في المتفق فيه، والتنافس الشريف في البرنامج، والحوار في المختلف فيه)، وقانونية الدولة ومدنيتها ودستوريتها، وكلها مفاهيم تحتاج إلى الترسّخ في أذهان الإسلاميين وفي أتباعهم والمناضلين والمتعاطفين مع مشروع الحركة الإسلامية، مع الانفتاح على الفكر السياسي الديمقراطي الحديث، وعدم الاقتصار على النصوص السياسية النادرة في فكرنا السياسي التي تشجّع على التفكير الديمقراطي والقطع مع دولة الاستبداد والحكم الفردي. فندرة النصوص السياسية ذات المنحى المدني الديمقراطي في الفكر السياسي لا يلغي وجود نموذج معرفي سياسي

هكذا انطلقت الحركة الإسلامية لإنجاز النهضة من نهجٍ ثوريٍّ صادقٍ وخطابٍ شعبيٍّ متجدّدٍ في العمق الاجتماعي، لاستعادة النموذج النبوي وإزالة الطاغوت وحلفائه، يتبعها جيش من المضطهدين والمستضعفين والمقهورين. وقدّمت الحركة الإسلامية نموذجاً نضالياً شرساً في منازل استبداد الحكّام وفساد الأوضاع.

وبرغم هذا العطاء الكبير الذي ما زال يميز أداء الحركات الإسلامية، كما تجلّى ذلك في الربيع الديمقراطي، وقدرتها على تشكيل النواة الصلبة الدافعة والمتفاعلة مع الحراك الشعبي الشبابي في أكثر من ميدان، فإن العطاء الفكري لهذه الحركات ما زال يكبح تطوُّرها وانفتاحها؛ إذ ما زالت آمالها وانتظاراتها مصوبةً في قالبٍ فكريٍّ وتنظيميٍّ وسياسيٍّ مغلقٍ، يحرمها من الاستفادة من إمكانياتها البشرية وخصوصياتها التي لا تُناقس فيها في الحشد والتنظيم والتعبئة، وقد حرمتها هذه البناءات الفكرية المغلقة أيضاً من التواصل مع القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة التي لا تتقاسم معها الرؤية في جزئياتها وتفصيلها، لكنها تلتقي معها على أهدافٍ استراتيجية كثيرة ومهمّة، ليس أقلها البناء الديمقراطي المدني للدولة والمجتمع؛ بل إن بناءها الفكري حرمها حتى من طاقاتها، من المفكرين والباحثين ممّن ينزعون عادةً إلى النقد والمراجعة والتفكيك؛ إذ تضيق بهم سرايب التنظيم المغلقة والمظلمة.

إن العمل داخل التنظيم المغلق قد حرّم الإسلاميين من الوعي التاريخي فسقطوا في الهامش، على ضخامة عدّتهم وعدّدهم، وانزلقوا إلى منهجية صدامية مع المجتمع ومكوناته، مع

و«المذهبية»، واغتيال عناصر الربط الوجداني والفكري والسياسي الجديد في الدولة المدنية، كـ «المواطنة» و«التعددية» و«الحوار» و«التحالف»، في إطار الانتماء للوطن الواحد والانتماء الحضاري للأمة، والعيش الواقعي داخل دولة مدنية وديمقراطية.

لقد منح الربيع الديمقراطي الحركة الإسلامية فرصةً للتصحيح وتدارك الخطأ الفكري الذي وقعت فيه، فأنتج لواعيها التاريخي أو أغرقها داخل تراثية ماضوية واختزالية (وسطية)، وجعلها خصماً للقوى المنافسة لها في الوطن الواحد، بل خصماً للعالم، مُدجّجة بنظرة تأمريّة للتاريخ، ومنطقيّ وغايةٍ سلفيَّين مع كثير من التّيه والحيّرة والضياع! مع مجهود عبثي لاستنساخ التجربة النبوية التاريخية، في أطوارها الزمنية لا في مدخلاتها ومخرجاتها المعرفية والمنهجية والواقعية، بما في ذلك الجانب السياسي، بل هي محاولاتٌ يائسة ومزعجة ومُتعبّة لإعادة إنتاج المدة والمادة، بعيداً عن تقدير الزمن والوعي بالتاريخ. لذلك كثر في أدبيات الحركات الإسلامية تداول مفاهيم تاريخية مضت؛ كالسريّة والعلنيّة، وإقامة الخلافة والدولة الإسلامية، والهجرة، والنصرة، والصحة، وقيام الليل، والتهجّد... في خلطٍ واضحٍ بل فاضحٍ بين مطالب عبادية فردية مطلوبة لكل إنسانٍ للإرتواء الإيماني والترقي الروحي، وبين قضايا فكرية واجتماعية وسياسية تتطلب وعياً مركّباً قادراً على فهم تعقيد الواقع والتأثير فيه بإرادةٍ وتقديرٍ في إطار الاستيعاب المنهجي لحركة التاريخ بمشقةٍ وتعَبٍ لا بأدعية تُورث التواكل والكسل والتنصّل من المسؤولية.

إسلامي كُلّي يقوم على الحرية لا الطاعة، وعلى التعدّد لا الأحادية والتوحيد المذهبي القسري، وعلى الاعتراف بالآخر، والتماس الحكمة حيثما وُجدت، لا احتكار الحقيقة واحتكار الحديث باسم الله. كما أن ندرة تلك النصوص السياسية لا يجب فصله عن السياق التاريخي لمراحل نمو الفكر السياسي الإسلامي والظواهر الاجتماعية المحيطة به والمتحوّلة باستمرار؛ عكس النصوص التبعديّة التي تنحو إلى الثبات والاستقرار في مجملها، مع التنوّع في مقاصدها ومآلاتها وحيثياتها في كل لحظات التاريخ.

إن الحركة الإسلامية مطالبة اليوم بتحويل الفكر الإسلامي إلى محطة للتجديد الديني وتأسيس «لاهوت تحرير»، يُحدث تحولات نوعيّة في التفكير السياسي الإسلامي، ويتجاوز النموذج الاجتهادي السياسي القديم، ويحفظ صلات الوصل والتأسيس والتوجيه والاشتغال مع الإطار المرجعي الذي يمثله الوحي (عالم الغيب)، والانفتاح على الكون الموضوعي (عالم الشهادة). فالإحياء التعسفي للفكر السياسي التاريخي يحرم العقل المسلم من التطوّر ومن الإبداع في مجالات الدولة والحكم والإدارة ومعرفة شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية.

إن تحديات ما بعد الربيع التي بوأت الحركات الإسلامية مكانة معتبرة ودفعت بها إلى سدة الحكم، كلياً أو جزئياً، تقتضي اجتهاداً فكرياً خلاّقاً يقطع مع الأساليب الدوغمائية والمعارك الهامشية: معارك الألفاظ والمصطلحات والشعارات والطقوس، التي تنتهي إلى التكفير والإخراج من الملة، وتعميق التقاطبات «الفرقية» و«الطائفية»

الحكم، من خارج مجالات النزال السياسي؛ فهم يراقبون الحكام ويوجهونهم لإقامة الدين، وهو واجبهم الكلي⁽¹⁾. فالدعاة (وهم بالمناسبة رجال متخصصون في العلوم الدينية، أو هم رجال دين بشكل صريح) تُقاس نجاعتهم -في نظر عبد السلام ياسين رحمه الله- بقدرتهم على مراقبة الدولة من خارجها، وقد يفوضون لبعضهم الإشراف المباشر على شؤون الحكم، كما يستعينون بالكفاءات من أهل الإيمان⁽²⁾. فنحن إذن أمام رقابة يشكّلها رجال دين، وأطر الدولة والكفاءات من رجال الدين أيضاً، أي إن الجماعة تفترض أن الدولة تطبّق الشريعة الإسلامية. ويشكّل تطبيق الشريعة -بهذه المواصفات- مطلباً محورياً لجماعة العدل والإحسان؛ لأن التردّد في قبول شرع الله والدينونة لأمره والخضوع له -في نظر عبد السلام ياسين- مطعنٌ خطيرٌ في عقيدة المسلم ومنقصةٌ مُخلّةٌ بإيمان المؤمن؛ فتطبيق شرع الله كاملاً مطلبٌ لا محيد عنه، وإلاّ انفسخنا عن ديننا⁽³⁾. ويرى ياسين أن تطبيق الشريعة واجبٌ على الحركة الإسلامية، من دون زيادة ولا نقصان ولا تحفّظ ولا استدرار ولا إضافة؛ فذلك هو البرنامج الذي حرّك الشعب وحمل الإسلاميين إلى الحكم⁽⁴⁾. وانتقد ياسين أطروحة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، القائمة على فصل الدين عن السلطة، وعدّها ياسين فكرةً علمانيةً ذات أهدافٍ سياسية في إطار

إن ما بعد الربيع يحتاج إلى دورٍ فاعلٍ ومغيّرٍ للحركة الإسلامية، لن تؤدّيه إلّا بتغييرٍ فكري جذري مُتعمق في روح الإسلام، ومنفتحٍ على مكتسبات العقل البشري وكسبه الحضاري، ويستهدف الإنسان بكل أبعاده وانتظاراته في التنمية الذاتية والتحرُّر والاستقلال.

لن تحقّق الحركة الإسلامية هذا إلّا إذا أحدثت تحولاتٍ مفصليّةً في بناها الفكرية والتنظيمية والخروج من حالات الوثوقية والحسم وامتلاك الحقيقة والإكراه على المشروع بل على الدين إلى مجال النسبيّة في العمل البشري، والاقتناع بالتحالفات والتنازلات لفائدة القوى الوطنية المخلصة، والعمل المشترك في إطار دولة مدنية ومجتمع ديمقراطي حر، تعمل كلّ القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة على حمايته من خطر الاستبداد والفساد.

فهل تستطيع الحركة الإسلامية إنجاز هذه المهمة، والإسهام في بناء الدولة المدنية والوطن الديمقراطي الذي يسع كلّ مكوناته؛ ذلك ما سنعمل على بسطه، بخصوص الحركات الإسلامية المغربية الفاعلة، خاصة جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية وحزب الأمة وحزب البديل الحضاري.

ثانياً: مطلب تطبيق الشريعة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية: نموذج العدل والإحسان

إذا كانت وظيفة التنظيم في تصوّر جماعة العدل والإحسان هي الدعوة والتربية، فإن أهل الدعوة لهم وظيفة أخرى رقابية على أهل

(1) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 631.

(2) نفسه، ص 473.

(3) نفسه، ص 146.

(4) نفسه، ص 146.

تربية التنظيم ودعوته، فيعطون الهياكل الإدارية مضموناً إسلامياً قادراً على القطع مع إدارة الفتنة وموظفي الفتنة⁽⁸⁾. كما ذكر الخطوط الرئيسية التي تنظم الحكم والشورى، واختيار الإمام وتوزيع السلطة، وشكل الحكومة، منتقداً -بحدة كبيرة- الأنظمة الاستبدادية التي تلبس أقنعة دينية⁽⁹⁾. كما أورد أفكاراً تفصيلية عن مهمة الدولة الإسلامية في توزيع الثروات في إطار نظام الاقتصاد الإسلامي⁽¹⁰⁾.

وتقدم جماعة العدل والإحسان نموذجاً لعلاقة الدعوة بالدولة يقوم على وحدة الهدف، وهو إقامة الدين. أما فصل الدين عن الدولة فهو مروق عن الدين، مروق يلمسه ياسين في إسلام الحكّام وفي إسلام الأحزاب التي يهاجمها بقسوة ويراهما زاعقة وصاعقة، وهي تستقوي بدين مزيف على الإسلاميين⁽¹¹⁾. فرسالة الحركة الإسلامية هي الجمع بين الدعوة والدولة، ومعنى الجمع أن يكون الحكّام ومديرو دواليب الدولة وإدارة مؤسساتها تحت مراقبة أهل الدعوة ورجالها⁽¹²⁾. إنها دولة تخدم الدعوة وتسير في موكبها وتأتمر بأمرها⁽¹³⁾. فالدولة -في نظر ياسين- تتشكّل من كتيبتين: دعوة تتمثّل في مؤسسات ورجال مهمتهم تربية الأمة ومراقبة التطبيق ولهم الهيمنة على مصير الأمور، ودولة تتمثّل في

الصراع بين حزب الوفد والملوك فؤاد⁽⁵⁾. ويرى ياسين أن تطبيق الشريعة يعني أن كلّ جزئية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يجب إدراكها تحت أحكام الشريعة، من خلال التفاعل مع أصول الشريعة والقواعد الثابتة في الدين⁽⁶⁾. من هنا يستشعر ياسين الصعوبة الفكرية لتطبيق الشريعة، مما يحتاج إلى توضيح وبيان وإقناع للانتقال إلى مرحلة التنفيذ⁽⁷⁾. ويتراوح تناول عبد السلام ياسين لتطبيق الشريعة بين البحث العام حيناً في الموضوع، وبين تقديم بعض التفاصيل والجزئيات المتعلقة بتطبيق الشريعة، كالحديث عن الأجهزة التي سيوكل إليها تنفيذ شرع الله، والتي تختلف -في نظره- من حيث البنية والأسلوب عن الأجهزة الموروثة. وذكر أموراً تفصيلية فيما يتعلّق بجهاز القضاء والمظالم مثلاً، فهو الذي يفصل في الخصومات بين عامّة الشعب وأجهزة الحكم والإدارة والنظر في الحق العام، والتقنين، ومراقبة الحكّام، وله صلاحيات واسعة وتنفيذ سريع. كما يميز القضاء الإسلامي عن القضاء الوضعي في إطار الثنائية التصادمية الراجعة في كتابات الإسلاميين كثيراً، بين القانون الشرعي والقانون الوضعي؛ فإذا كان القضاء الوضعي يعتمد على المسطرة كضمانة كافية للإنصاف، فإن القانون الإسلامي -في نظر ياسين- يعتمد على ذمّة القاضي والمتخاصمين. ورأى أن هيكلة القضاء الإسلامي مهمة إدارية تغير وجه التنظيم. فهذا القضاء يتولاه رجال مؤمنون صالحون، تصنعهم

(8) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص 305-306.

(9) انظر: عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص 218.

(10) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص 346-340.

(11) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 636.

(12) نفسه، ص 625.

(13) نفسه، ص 71.

(5) نفسه، ص 71-72.

(6) انظر: عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص 220.

(7) نفسه، ص 215.

على الحكم⁽¹⁷⁾. وتأسيس الدولة ليس نهاية الدعوة، أي الدولة السياسية، ولكن بداية دولة الخلافة على منهاج النبوة، تلتحم فيها الدعوة والدولة، وتبقى الدعوة مراقبة للدولة؛ فالدعوة تمثّل القرآن والدولة تمثّل السلطان. والدعوة هي التي تعبئ الشعب لإنجاز المهمّات الاقتصادية والحضارية والاجتماعية، وصناعة مستقبل الإسلام⁽¹⁸⁾. وهو إسلام يجسد صراع الوجود وصراع الحضارة وصراع النموذج ضد الجاهليين. ودولة تفرض نموذجها السلوكي وتربي الناس عليه⁽¹⁹⁾، وتحرّره من النموذج الجاهلي⁽²⁰⁾، والأمر بالمعروف بالكلمة مباشرة، وحمل الناس عليه بالذراع القوية الحليفة، والنهي عن المنكر، وزجر الناس عنه بقوة الحكومة الموالية⁽²¹⁾. كما يحذّر عبد السلام ياسين رجال الدعوة -الدعامة الأساسية للتنظيم- من التدنّس بالعمل السياسي المباشر ومزاولة الحكم ومعاناته اليومية، والاكتفاء بالمراقبة والتتبّع! فالخطر الذي يواجه «الحل الإسلامي» -في نظر ياسين- هو أن ينخرط الدعاة بكامل عددهم في السياسة ويتحوّلون إلى مديرين ووزراء ومستشارين، ويتركّون المسجد، ويتركّون صحبة الشعب، ويتركّون تربية الأجيال، ويتركّون مجالسة المسلمين⁽²²⁾، فيفقدون عمقهم

مؤسساتٍ ورجالٍ وأجهزة وإداراتٍ تسيّر الشؤون المادية والنظامية والاقتصادية تحت مراقبة وتوجيه الدعوة ورجالها⁽¹⁴⁾.

إن هذا النموذج للدولة الذي يقُدّمه عبد السلام ياسين لا يبعد كثيراً عن الدولة الدينية التي يسيطر عليها رجال الدين، وهم وجهة نظر في الدين، وليسوا الدين كلّهم. بالإضافة إلى أن أطروحة ياسين عن الدولة تنم عن تصوّر ديني مغلقٍ يقوم على محورية الطاعة في أسلوب الحكم، مع استصحاب غير تاريخيٍّ للتجربة النبوية، بل تصبح الدعوة -وهي التنظيم الإسلامي في حالة العدل والإحسان- ضد الدولة، تتحيّن الفرص للانقضاض عليها؛ إذ تسعى الدعوة -في نظر ياسين- إلى إقامة الدولة الإسلامية⁽¹⁵⁾، عبر اغتنام الحريات التي يضطر الحكّام للتنازل عنها للشعب، وعبر التسرّب اللطيف للمدارس والجامعات والنقابات والتعاونيات والجمعيات المهنية والثقافية والنسوية واتحادات الرياضة والشباب وغيرها، مع حرص الجماعة على تأسيس أجهزتها الموازية في كل هذه الميادين؛ فيكون العمل من داخل المنظمات الرسمية والعمل من داخل الأجهزة الخاصّة سائراً في اتجاه واحد: يكون التنظيم الجهادي أصلاً تتفرع عنه وتخدم أهدافه المنظمات بنشاط العناصر المؤمنة المكلفة بمهمّة التغلغل⁽¹⁶⁾. والتغلغل من أجل هدفٍ مباشرٍ هو -بتعبير ياسين- الزحف الأرضي للاستيلاء

(17) نفسه، ص 18.

(18) نفسه، ص 199.

(19) نفسه، ص 262.

(20) نفسه، ص 335.

(21) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 631.

(22) نفسه، ص 473. ويعول عبد السلام ياسين في قيادة أجهزة الدولة عند قيام الدولة الإسلامية على الطبقة الوسطى المتعلّمة، وهي طبقة تقربها طموحاتها من المنتصر كما تقرب المنتصر منها كفاءاتها، بل تفرض عليه خبرتها التعامل

(14) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص 410.

(15) تكرر مصطلح «الدولة الإسلامية» في كتاب «المنهاج النبوي» أكثر من مائة وأربعين مرة!

(16) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص 74.

والحركة الإسلامية؛ وهي قسمة يفقد فيها علماء الملة الخاشعون لله من أهل القرآن سلطة النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية⁽²⁵⁾.

ثالثاً: معادلات الفكر والسياسة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية

أ- عندما يكون الفكر كابحاً للديمقراطية:

يرد الحديث كثيراً عن الدولة الإسلامية في أدبيات الحركات الإسلامية بعامة، كما يبرز عند الحركة الإسلامية المغربية بخاصة. فجماعة العدل والإحسان التي تتخذ المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين مرشداً نظرياً وأيديولوجياً في الفكر والحركة ترى أن وظيفتها الأولى هي تأسيس الدولة الإسلامية القطرية في أفق الخلافة على منهاج النبوة، من دون تقديم ما يفيد أن هذه الدولة الإسلامية هي نفسها الدولة المدنية الديمقراطية. ويبدو أن الشيخ ياسين يميل إلى أطروحة سيد قطب رحمه الله، الذي يرفض الصياغة النظرية الإسلامية للقوانين والتصورات والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة الإسلامية السياسية والمجتمع الإسلامي الذي يعلن خضوعه لتلك السلطة وإيمانه بها والإقرار بالحاكمية لله ورفض التشريعات الوضعية⁽²⁶⁾.

وتشكّل أفكار سيد قطب كابحاً أساسياً للفكر في المشروع الفكري لعبد السلام ياسين. فقد وردت تحليلاته في أكثر من مكان، وهي تعبيرٌ عن تفاعل الحركة الإسلامية المغربية مع الفكر

الاجتماعي وامتدادهم الجماهيري. لذلك فصلت جماعة العدل والاحسان -من الناحية المنهجية- بين العمل الدعوي (وهو الوظيفة الأساسية للتنظيم) وبين العمل السياسي (وهو الأداة المساعدة لتحقيق المشروع والتقدم في إنجازه على أرض الواقع)، فأحدثت الدائرة السياسية بوصفها إطاراً يهتم بقضايا الشأن العام، ويشتر برؤى الجماعة وتصوراتها والتعريف بها في الواقع السياسي.

فالتقسيم منهجي ووظيفي، وإلاً فالدائرة السياسية تشتغل تحت إشراف الأجهزة المسؤولة داخل الجماعة، التي تحتكر الوظائف الأساسية، أي: التربية والدعوة والتعليم. فالدائرة السياسية مؤسسة وظيفية تعمل على الإعداد الفعلي للدولة الإسلامية، من خلال وضع برنامج الحكم الصالح للتطبيق⁽²³⁾. كما تقوم الدائرة السياسية بدور التواصل مع مكونات المجتمع، من ذوي النفوذ، المعنوي أو الاقتصادي أو السياسي، ورفع الحصار الإعلامي المضروب على الجماعة الذي يشوّه مواقفها وسُمعتها⁽²⁴⁾. وعلى الرغم من أن الدائرة السياسية تُبنى عن خطة الجماعة للمشاركة السياسية، فإن عبد السلام ياسين ظلّ يحذّر من المشاركة السياسية الباهتة والقسمة الضيزي للقرار السياسي والحكم بين السلطة

معه. لكنه يحذّر الدعاة من الذوبان في نشاط هذه الطبقة الطموحة، حتى لا يتحوّل «الحل الإسلامي» إلى مركبة للطموح الاقتصادي والاجتماعي، عندما يدركون مغنم الحكم فينجسوا وراءها بقدر ما يتبعون عن المسجد وعن جماهير المسلمين. انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 475.

(23) ينظر أحرشان، ص 69-65.

(24) نفسه، ص 70.

(25) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 632.

(26) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص 33 وما بعدها.

بالحجرة والتكفير، ولو أن الشهيد سيد قطب لم يكن يقصد كل تلك الأبعاد والمغامرات التي ولجها قرأء كتابه «معالم في الطريق».

إن هذا التأثير بسيد قطب هو الذي فرض على عبد السلام ياسين -مرشد جماعة العدل والإحسان- وعلى باقي الحركات الإسلامية المغربية مستوى من الانكفاء على الذات لصياغة التخريجات النظرية لمقابلات مفهوم «العزلة الشعورية والتنظيمية للجماعة»، في إطار ما يسميه سيد قطب بالاستعلاء الإيماني، وما يسميه عبد السلام ياسين بالصحة، وما تسميه باقي الحركات بـ «الأخوة الإيمانية».

كما برز في مشروع عبد السلام ياسين الأثر السلبي الكبير لسعيد حوى، أحد الأقلام الإخوانية البارزة التي جاءت بعد سيد قطب. ورغم أن سعيد حوى لا يعبر عن فكر الإخوان رسمياً، فإن كتاباته تلقى ترحيباً واسعاً من التنظيمات الإخوانية والإسلامية بعامّة، خاصة ما دونه في كتابيه: «المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين»، و«دروس في العمل الإسلامي». وقد أخذ ياسين من حوى حزبته البارزة، مما عمق البُعد العقائدي والسياسي في الجماعة، وأعاق تطوّر فكرها التنظيمي والفكري والسياسي؛ إذ قد يفهم البعض من كتابات ياسين أن جماعة العدل والإحسان هي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يتم فيه التوحيد أو الاجتماع أو الحوار أو التواصل، بتقديم فكر المرشد كمنطلق أساسي وصحيح للتغيير؛ فيصبح السّير مع الجماعة -كما مع الإخوان عند سعيد حوى- أمراً لا بدّ منه لكل التنظيمات السياسية الإسلامية والديمقراطية.

الحركي المشرقي، خاصة في فترة التسعينيات وبداية الثمانينيات، مع العلم أن فكر سيد قطب كان يمثل منحى خطيراً في الفكر الإسلامي الحديث، إلى درجة أنه قوّض فكر حسن البنا نفسه الذي كان يقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادة الأمة. كما لم يكن حسن البنا يرى تعارضاً بين الإسلام والأنظمة الديمقراطية (كالنظام النيابي)، ولا تعارضاً بين الدساتير الوضعية والإسلام في كتابه «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، إذا كانت تلك الدساتير تعترف بسيادة الشريعة الإسلامية، وقصور العقل البشري، وهذا عكس أطروحة حزب التحرير الذي يرى أن كل الدساتير باطلة وتطبيقها في البلاد الإسلامية يحولها إلى «دار كفر»⁽²⁷⁾. ولكن بمجيء سيد قطب، في سياق ظروف خاصة كانت تمرّ بها جماعة الإخوان المسلمين، وظروف المحنة، سترسّخ في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر هذا التناقض بين فكرتين وتصورين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، وحاكمية البشر، والله والطاغوت، ولا بقاء لطرفٍ إلّا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما، ولا تغيير إلّا بالانقلاب أو الثورة⁽²⁸⁾. لقد لقّح هذا التصور الجديد الفكر الإسلامي بنزعة صدامية وحادة شكّلت الأرضية المرجعية لتأسيس النظام الخاص في الإخوان، كما كانت ملهمة للنزعات العنيفة لجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين المعروفة

(27) انظر: عبد الله فهد النفيسي، «الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: محاولة تقويمية»، مجلة المستقبل العربي، عدد 186، أغسطس 1994م، ص 114-115.

(28) نفسه.

ومنغلق تنظيم «الهجرة والتكفير»، أي إن المجتمع جاهلي، وعند العدل والإحسان هو مجتمع مفتون، يكفي لإصلاحه الانقضاء على الحكم، وعند العدل والإحسان: الاستيلاء على الحكم واجتثاث النظام من أساسه بعد إعداد العُدَّة وتكوين المجتمع النواة للتغيير.

إن مشروع الحركة الإسلامية المغربية -بكوابحه الفكرية التي ذكرنا بعضها- يوشك أن يعبر عن «يوتوبيا إسلامية» تفتقد إلى دراسة قابليات الواقع السياسي والاجتماعي ومستوى تفاعله مع أفكار وتصورات كهذه، وقدرة هذا المجتمع على «البذل» و«التضحية» من أجل مشروع لا يغيره ولا يؤمن مصالحه. لذا تستقطب مثل هذه المشاريع أفراداً من الطبقات الوسطى الدنيا ومن المهمشين واليائسين والمُحْبَطِينَ، ممَّن يعيشون وعياً شقيّاً وحالة إحباط في مجتمع مختلط ومفتون! ولن تغير هذه المعطيات يقينية المشروع وإلحاق الشيخ عبد السلام ياسين -رحمه الله- على أن المستقبل للإسلام. فالفكر الإسلامي الساذج الذي نشأ في مرحلة محنة الإخوان ظلَّ يكرّر ذلك، فما فتئ عبد السلام فرج صاحب كراسة «الفريضة الغائبة»، وزعيم تنظيم الجهاد في مصر، ما فتئ يؤكّد على أن الإسلام قادم، والخلافة على منهاج النبوة أمر واقع مستقبلاً بناءً على أحاديث نبوية وروايات ملتبسة في سندها ومنتها وسياقها ومآلها، وهي النصوص نفسها التي اعتمدها جهيمان العتيبي في رسالته «الإمارة والبيعة»، لتبرير عملية الاستيلاء على الحرم المكي.

إن أطروحات تنظيم الجهاد والهجرة والتكفير وأفكار جهيمان تعبّر عن حالة انحدار في الفكر

ويخصّ سعيد حوى الطلبة بأهميّة خاصّة في التنظير والفعل، ويراهم مستقبل الجماعة، وهو الأمر نفسه الذي سارت فيه جماعة العدل والإحسان إلى درجة أن أصبح قطاعها الطلابي -في مرحلة من المراحل بالمغرب- يمشي بسرعة أكبر من الجماعة، وربما حملها من التبعات ما لا تطيقه. إذ يرى حوى وياسين من بعده أن الطلبة مجرد أداة تنفيذ قوية، أكثر استجابة للأوامر، وأكثر إقبالاً على التضحية، وأكثر عطاءً.

إن الحضور القوي للفكر الإخواني في مشروع مرشد العدل والإحسان، وكذا في أدبيات جُلّ الحركات الإسلامية المغربية، أسقط تحليلها في فرضيات غاية في التبسيط والاختزال، وحجب عنها رؤية الواقع الإنساني والسياسي في تشابكه وتعقّده، كما حرّمها من الاستفادة من قدراتها الفكرية الذاتية غير الخافية عن كل مطلع على متنها الشاسع، كما حرّمها من استثمار الإمكانات العملية والتنفيذية التي تمتلكها والممتدة في كل البلاد، كما تمتلك من الإمكانات البشرية الشيء الكثير.

إن التحرك في الواقع المغربي المعقّد جدّاً يحتاج إلى فكرٍ تركيبِيٍّ ومُبدِعٍ وخَلّاقٍ، لا يقتنع بمجرد الطموح إلى إقامة الخلافة على منهاج النبوة، وهي تيمة محورية في مشروع جماعة العدل والإحسان، أو الدولة الإسلامية، وفق نموذج تراثي متجاوز: الخلافة أو الدولة الإسلامية القائمة على التربية، وعلى تصوّر مبسط يرى أن الفساد كامنٌ في النظام السياسي الحاكم، لا في المجتمع وشبكاته ومؤسساته. ويحيلنا هذا الطرح المبسط على نظرية «الانقضاء» كما يوردها بشكل ساذج

الوهميَّة المسماة «دولة الخلافة». هذه الدولة التي أعطى فيها عبد السلام ياسين مكانةً علياً للدعاة والفقهاء، مما يعني السقوط في نوع سيئ من ولاية الفقيه؛ إذ يشكّل الفقهاء في إيران «مجلس صيانة الدستور» و«مجلس الخبراء»، خاصةً أن الشيخ عبد السلام ياسين متأثر جداً بالتجربة الإيرانية، وأن اللحظة التي كتب فيها ياسين الجزء الأهم من مشروعه -أي بداية الثمانينيات من القرن الماضي- تحوّلت فيها إيران الثورة الإسلامية إلى عامل إقليمي ودولي أساسي في إنعاش الظاهرة الإسلامية والتيارات الممثلة لها؛ إذ بدأ احتضان بعضها ودعمه مادياً ورمزياً، فإعطاء مكانة فوق دستورية للفقهاء والدعاة أو علماء الشريعة يشكّل -في نظرنا- مدخلاً ملائماً لقيام حكم الحزب الواحد، أو دولة الكهنوت، وهي أطروحة ما زالت تتبنّاها تيارات إسلامية مثل «حزب التحرير» و«تنظيم الجهاد، مرسّخة ثنائية كابحة للفكر والعمل هي ثنائية الإله/ البشر! وهي ثنائية مُعيقة لعمل الدولة وكذا المجتمع في الوقت المعاصر. كما يوحي هذا الطرح بنزعة عقائدية مُخيفة، مما يدفع الأحزاب السياسية الوطنية والديمقراطية إلى رفض مشروع الدولة الإسلامية تحت وصاية الفقهاء، أصحاب الفيتو على الدستور، وعلى الحياة السياسية والاجتماعية برمّتها.

هذا الاختيار الذي ظلّت الحركات الإسلامية المغربية متشبّثةً به، بدأت تتجاوزه الكثير من الحركات الإسلامية في العالم، وكذا أطراف الحركة الإسلامية المغربية المشاركة في الحياة السياسية، التي أصبحت مطالبها هي الديمقراطية أولاً والدولة المدنية، بل انخرطت جماعة العدل والإحسان في

الإسلامي، فقد استغلّت هذه الأفكار حالة الإحباط التي تمرُّ بها الحركة الإسلامية في أكثر من بلد -بفعل المحنة والمطاردة- لتسرّب إلى شباب الإسلاميين في غفلة من أيّ فكر نقدي، كما وصلت إلى المغرب، وقد لمسنا الكثير من مفرداتها في المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين، سواء من خلال التأثير بسيد قطب أو سعيد حوى، أو من خلال التورط في الانطلاق من الروايات والأحاديث نفسها، وكان الشيخ عبد السلام ياسين يمتلك من القدرات الفكرية والنقدية والاطلاع الواسع على الفكر العالمي ما يجعله يتصدّى لهذا الفكر الساذج والسطحي، لكنه لم يفعل إلا قليلاً! كما وجدت تلك الأفكار مستقرّاً لها في أذهان الجماعات الإسلامية المغربية الأخرى، على الرغم من إلحاحها المستمر على تبني خيار فكري وحركي نقدي مغاير للتجربة الإخوانية المصرية، لكنه يمتح من الفكر الديني التقليدي نفسه الذي تشكّلت في خضمه المادة الرمادية لفكر عموم الجماعات الإسلامية في المغرب وغيره. فبقي الباراديغم الفكري للحركات الإسلامية نفسه، في غياب تجديد فكري حقيقي على صعيد الذهنية الدينية والنصوص المرجعية والتأسيسية من حيث التمثّل والتأويل والسلوك الاجتماعي، والاستفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن الأطروحات الفكرية الساذجة التي وفدت على المغرب من المشرق، أطروحات المحنة، تختزل سذاجتها عندما تعتقد أن إسقاط الحاكم ينتهي مباشرةً إلى «دولة الخلافة»، في غياب أيّ تصوّر للأسس العلمية والواقعية والسياسية والمبررات الشرعية والقانونية لهذه الدولة

إلى دولة تعاقدية وقانونية وحقوقية، ويعتمد في مقاربتة السياسية على المرجعيات المعيارية الآتية: الإسلامية والإنسانية والحقوقية والديمقراطية والنهضوية. كما يقوم على مبادئ العمل في إطار الشرعية الدستورية والقانونية للمغرب، وعلى الوضوح الفكري والسياسي والاستراتيجي⁽³¹⁾. وهو الاتجاه نفسه الذي يذهب إليه حزب البديل الحضاري⁽³²⁾؛ إذ ذكر في «ميثاق البديل الحضاري» أن الحزب يؤمن بالحرية، حرية الإيمان والاعتقاد والتعبير والتنظيم، ويؤمن بالعدل ضابطاً للعلاقات الإنسانية، وبالديمقراطية أساساً لإدارة التعددية والاختلاف، ديمقراطية يتساوى فيها وبها الناس أمام القانون⁽³³⁾. إذ لم تعد مطالب إقامة الدولة الإسلامية حاضرة ضمن مطالب الإسلاميين الجدد، رغم قتلهم ونخبويتهم ومحدودية تأثيرهم في الجمهور الكبير المُشَبَّع بالطُروحات السلفية، والأفكار الدينية التي تتبنّاها الحركات الإسلامية التقليدية كالإخوان المسلمين والعدل والإحسان وغيرها. فأهداف حزب العدالة والتنمية -بوصفه حزباً سياسياً عصرياً مرجعية إسلامية- هي: ترسيخ المسار الديمقراطي وتعزيز الحريات الفردية والجماعية في نطاق الدولة الديمقراطية المؤسسية على مرجعية السيادة الشعبية في نطاق الحق والقانون⁽³⁴⁾. وأما حزب الأمة، فيجعل

هذه المطالب؛ ولذلك كانت قوة ضاربة إيجابية ومؤثرة في الحراك الاجتماعي والسياسي الذي عرفه المغرب من داخل حركة ٢٠ فبراير.

ب- الحركة الإسلامية المغربية بين معادلة الدولة الإسلامية الشمولية والدولة المدنية الديمقراطية:

ذكرنا سلفاً أن جماعة العدل والإحسان لا تعدّ نفسها حزباً سياسياً عادياً. فهي أكبر من الحزب، وروابطها أخلاقية وإيمانية، أكثر مما هي تنظيمية. كما أن هدفها الأساسي هو إقامة الدولة الإسلامية كبدية لإقامة الخلافة على منهاج النبوة، مما يعني ضمور المطلب الديمقراطي -دلالةً واصطلاحاً- في مشروعها التغييري، وهذا ما يجعل جماعة العدل والإحسان، وهي أضخم تنظيم إسلامي في المغرب بحسب جُلّ المراقبين والمهتمين بالشأن الحركي الإسلامي، ما يجعلها على مسافة بعيدة مع الأطياف الإسلامية الأخرى الفاعلة في الواقع السياسي المغربي. فحزب العدالة والتنمية، المنافس الأول لجماعة العدل والإحسان على الشارع الإسلامي، والقائد للحكومة، يعرف نفسه في قانونه الأساسي بأنه «حزب سياسي وطني، يسعى انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، وفي إطار الملكية الدستورية القائمة على إمامة المؤمنين، إلى الإسهام في بناء مغرب حديث وديمقراطي»⁽²⁹⁾. وأما حزب الأمة⁽³⁰⁾، فيذكر في برنامجه السياسي أنه حزب اجتماعي نهضوي تجديدي ديمقراطي ومنفتح على أسئلة العصر وقضاياه وتحدياته، ويدعو

(31) انظر: الموقع الرسمي لحزب الأمة، البرنامج السياسي.

(32) حزب إسلامي، حلّته وزارة الداخلية، واعتقل زعيمه المفكر الإسلامي المصطفى المعتمد، قبل أن يحصل على عفو ملكي، وهو أقرب الأحزاب الإسلامية إلى القوى السياسية اليسارية.

(33) انظر: الموقع الرسمي لحزب البديل الحضاري، من نحن؟

(34) انظر: أطروحة المؤتمر الوطني السابع لحزب العدالة والتنمية، وثيقة داخلية، يوليو 2012، ص3.

(29) انظر: الموقع الرسمي للحزب.

(30) حزب إسلامي غير مرخص له، يقوده المفكر الإسلامي محمد المرواني.

ممثليه في مختلف الاستحقاقات الانتخابية، وفي تحمّل المسؤوليات السياسية كالوزارات. كما يستثمر الحزب الآليات الديمقراطية في وضع الرؤى والبرامج، وفي التداول على المسؤولية، على أساس التعاقد بين المسؤولين والهيئات التنفيذية والهيئات ذات الاختصاص الرقابي⁽³⁷⁾. وورد في القانون الأساسي لحزب الأمة - في القسم الثالث المتعلق بهيئات الحزب - مقتضيات أساسية، منها المادة (١١): «تسند المسؤوليات في الحزب على أساس آليات ديمقراطية، وتعتمد آليات الانتخاب لتمكين جميع أعضائه من المشاركة الفعلية في مختلف هيئاته»⁽³⁸⁾. كما تلتقي هذه الأحزاب الإسلامية - العدالة والتنمية والأمة والبديل الحضاري - على الفصل بين الدعوي والسياسي، على عكس تجربة العدل والإحسان. فحزب العدالة والتنمية منفصل تماماً وشكلياً - على الأقل - من حيث هيئاته ومؤسساته ومواقفه عن حركة التوحيد والإصلاح التي خرج منها أول مرة. أما حزب الأمة، فإنه يعدّ العمل السياسي عملاً مدنيّاً، ويقيم علاقةً بين الدعوي والسياسي، على أساس أنه إفراز لجهود تاريخية في العمل الثقافي والاجتماعي والدعوي والإعلامي والقطاعي؛ فهو بذلك لا يتنكر لجذوره بوصفه حركة إسلامية دعوية في بدايتها، لكنه يقرّ باستقلالية السياسي عن الدعوي، مع إمكانية التعاون والتكامل في الخير⁽³⁹⁾. وأما حزب البديل الحضاري، فقد

هدفه الانتقال كليّاً ونهائياً من دولة التعليمات والقوة والغلبة والمخزن (نسق السلطة في المغرب) إلى دولة الأمة والمؤسسات والقانون⁽³⁵⁾، وأن تكون السيادة للشعب يختار فيها ممثليه بحرية⁽³⁶⁾. وأما حزب البديل الحضاري، فيحصر وظيفته في إحداث التغيير بمناهضة الفساد والظلم والاستبداد، وأن النضال هو الذي يعطي الشرعية وليس الدين، وأن الأمة هي صاحبة السلطة بالأصالة تفوّضها بكامل رضاها للجهة التي تراها أهلاً لإدارة شؤونها.

فالأحزاب الإسلامية الثلاثة تلتقي على هدفٍ مشتركٍ، هو دعم دولة الحق والقانون (كما عند العدالة والتنمية)، والدعوة إلى الدولة المدنية (كما عند حزب الأمة)، والدعوة إلى دولة الإنسان (كما عند حزب البديل الحضاري)، ويختلفون في تفاصيل قراءة الواقع السياسي المغربي، وفي تحديد الموقف التفصيلي والتحليلي من مجموعة من القضايا السياسية والاجتماعية اليومية. كما أن العلاقات داخل هذه التنظيمات لم تُعدّ علاقات ولائيّة قلبية إيمانيّة، كما نجد عند جماعة العدل والإحسان من خلال متنها المكتوب، بل علاقات تنظيميّة محدّدة، تقوم على الحرية والمسؤولية في الانتظام الحزبي، والعمل السلمي في التدافع السياسي. فحزب العدالة والتنمية يصرّ على اعتماد الديمقراطية الداخلية في اتخاذ القرارات والتكليف بالمسؤوليات، وقد جسد ذلك في اختيار

(37) انظر: الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية.

(38) انظر: النظام الأساسي لحزب الأمة، الموقع الرسمي للحزب.

(39) انظر: حوار أجرته جريدة الصحافة المغربية مع رئيس حزب الأمة محمد المرواني، العدد 127، 4 أبريل 2007م.

(35) انظر: حوار أجرته جريدة الصحافة المغربية مع رئيس الحزب محمد المرواني، العدد 53، 8 أكتوبر 1999م.

(36) انظر: حوار أجرته جريدة النهار المغربية مع رئيس الحزب محمد المرواني، عدد 8 أكتوبر 2004م.

إن طبيعة المعارضة السياسية التي تمارسها الحركة الإسلامية المغربية عادةً فيها كثيرٌ من الالتباس بين المشاركة والمقاطعة. فالمعروف سياسياً وواقعياً عن جماعة العدل والإحسان أنها تقاطع مؤسسات الدولة خاصةً (برلمان، حكومة...)، كما لا تشارك في الانتخابات بدعوى عدم توفر الشروط المناسبة لدخول هذا المعترك. ولذلك نلمس في خطابها -بحسب ما ذكرناه- نزوعاً إلى نوعٍ من «التطهرية» والخوف من ولوج مستنقع المشاركة السياسية الملوّث؛ لأن ذلك يتطلب مرونةً كبيرةً وبرغماتيةً ربما تكون على حساب مبادئها وأهدافها المركزية، وهو ما يحصل اليوم للعدالة والتنمية. إن هذا الإجراء يوسع الهوة بين الجماعة وبين الحركات الإسلامية الأخرى التي استقرَّ خيارها في العمل السياسي والاجتماعي على استثمار الأساليب الدستورية والقانونية المتاحة وليس خروجاً عنها، سواء من خلال المشاركة عبر مؤسسات حزبية قائمة وقانونية، أو من خلال التحالف مع أحزاب سياسية موجودة، وهو الخيار الذي عمل به حزب العدالة والتنمية؛ إذ التحق أعضاؤه -وكانوا يشتغلون ضمن حركة التوحيد والإصلاح ذات التوجُّه الدعوي- بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي كان يرأسه الدكتور عبد الكريم الخطيب، رئيس جيش التحرير الوطني، ورئيس أول برلمان مغربي. أو العمل والنضال السياسي لكسب الترخيص القانوني لأحزاب التيارات الأخرى، مثل حزب الأمة⁽⁴¹⁾، وحزب البديل الحضاري. وهذا خيار

ألغى جناحه الدعوي، وعدَّ نفسه حزباً سياسياً يمتح من المرجعية الإسلامية، ويسعى إلى تأسيس تيارٍ جديدٍ يسميه «الإسلاميين الديمقراطيين»، يقوم على أساس أن الإسلام قوة تحرير وانعتاق وتحريض، وأنه ضد احتكار السلطة والثروة، وأنه يدعو إلى الدولة الديمقراطية الحرة⁽⁴⁰⁾. وبرغم الطابع النخبوي لحزبي الأمة والبديل الحضاري، مما يقلل من توسُّعهما الشعبي، ومن الإشكالات النظرية والعملية التي يواجهها حزب العدالة والتنمية في المشاركة السياسية من داخل مؤسسات الدولة، فإن التفكير النظري والسياسي والتنظيمي لهذه الأحزاب الثلاثة بدأ ينفث على الفكر الديمقراطي الحديث وعلى الآليات العصرية في التدبير والتنظيم، وتخفَّف خطابها من ثقل الماضي وأوهام الدولة الإسلامية التاريخية، ولكن يربط المطلب الديمقراطي بالهوية الحضارية للأمة، وتأسيس المجتمع السياسي والديمقراطي القادر على حسم اختلافاته بالأدوات السلمية، ومن دون عنف؛ مجتمع حسم مشكلة الهوية والتنمية وتحديد شخصية المواطن، ورسالته السياسية والاجتماعية، مجتمع قائم على المساواة السياسية بين المواطنين، والتراضي بين فعالياته، من خلال الاحتكام إلى «دستور ديمقراطي» متفاعل مع الهوية والاجتماع والتاريخ والواقع، وليس نصوصاً مجردة وصامتة فحسب.

ج- معارضة الحركات الإسلامية: التباس ووضوح:

(41) في 3 يونيو 2007م عقد حزب الأمة مؤتمره التأسيسي، وفي 18 فبراير 2008م تعرض رئيس الحزب محمد المرواني للاعتقال، وفي 17 أبريل 2008م أصدرت المحكمة الإدارية بالرباط حكماً

(40) انظر: مصطفى المعتصم، الإسلام والديمقراطية: أدوار الإسلام الوطني، الجزء الأول، بوابة المصطفى المعتصم - Imoua-tassime.net

وعملت به أيضاً جماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها إلى ما قبل ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م. وقد أشرنا إلى أن جماعة العدل والأحسان متأثرةً تأثراً كبيراً بهذه الجماعة وبأقطابها، خاصةً حسن البنا وسيد قطب وسعيد حوى؛ هذا التأثير بروافد فكرية مختلفة ومتمايزة رغم انتمائها إلى المدرسة الإخوانية هو ما أربك موقف العدل والإحسان من المشاركة، وجعل طريقتهما في المعارضة ملتبسةً ومتراوحةً بين الإقرار بإيجابية المشاركة وبين تعبئة أعضائها والمتعاطفين معها على أساس المقاطعة. ونعتقد أن هذا الموقف الملتبس قد تسرّب إلى فكر الشيخ عبد السلام ياسين من قراءاته لسعيد حوى، خاصةً في كتابه «دروس في العمل الإسلامي»، فحزبيّة سعيد حوى الفائقة تعكس حالة فكرية وثقافية ونفسية تتمحور حول التنظيم ووحدته الخارقة على إحداث التغيير في الأفراد وفي المجتمع وفي الدولة، في جوّ أصبح لا يطيق هذا التحليل الدوغمائي والأناني، جو أصبح ينحو إلى المشاركة والتحالف والتعاون من أجل بناء مؤسساتٍ مدنية وديمقراطية والاحتكام إليها في إطارٍ من التعددية السياسية البانية والاجتهادات النسبية. وهذه مشكلة الحركات الإسلامية عموماً؛ إذ تستغرق وقتاً طويلاً في تأكيد الذات وإثبات الوجود، مع قلة الإنجاز والتآكل الداخلي بفعل الزمن وتحولات الواقع، إلّا من القدرة المدهشة على الحشد والتعبئة والتنظيم

واستعراض القوة العددية. وفجأةً ينقلب خطاب «التطهر» و«المانعة السياسية» إلى المشاركة والتوغل في الدولة ومؤسساتها؛ إذ سرعان ما شارك سعيد حوى في الانتخابات، ودافع عن المشاركة، ونظّر للمرونة السياسية، وقال بالمشاركة في الوزارة ولو كانت الدولة غير إسلامية، أو غير عادلة، واستدلّ بقصة النبي يوسف، كما استدّل الشيخ عبد السلام ياسين بصلح الحديبية، وقبل سعيد حوى بالمشاركة في الانتخابات، وتولي الوظائف العامّة، ودخول البرلمان، على أن يكون الأمر بقرارٍ من الجماعة! ويبرّر حوى هذا الموقف اللين والبرغماتي بالحاجة إلى معرفة الحكم ووسائله، وخصوصاً من الداخل، ومعرفة كيف تدار الأمور⁽⁴²⁾. وعلى الرغم من الإقرار بالمشاركة السياسية وبفوائدها، يدعو سعيد حوى إلى التحفّظ في إعلان الموقف السياسي، خوفاً من تبعاته السلبية على الأعضاء، وهذا ما يثير الشكوك في الخطاب السياسي للحركة الإسلامية، ويُفقد مشروعها التغييري سَعته النفسية والفكرية ووضوحه. إن هذا الالتباس الموروث الذي تسرّب إلى الحركة الإسلامية في المغرب هو الذي أضفى على خطاب العدل والإحسان السياسي كثيراً من العصبية والاضطراب والشراسة، خاصةً أمام ضغط مؤسسات الدولة وعنفها ضد الجماعة، مدعومة بآلة دعائية واستخباراتية غير موضوعية وعدائية. ولذلك نجد جماعة العدل والإحسان تنتقد بحدة خيار المشاركة السياسية للجماعات الأخرى، خاصةً حزب العدالة والتنمية؛ بدعوى أن المشاركة تعطي

يقضي بقبول الدعوى القضائية التي تقدّم بها وزير الداخلية ضد حزب الأمة لإبطال تأسيسه، وفي 28 يونيو 2012م رفضت المحكمة الإدارية بالرباط دعوى وزير الداخلية بإبطال التصريح بتأسيس حزب الأمة. انظر: الموقع الرسمي لحزب الأمة.

(42) انظر: سعيد حوى، دروس في العمل الإسلامي (عمان: منشورات مكتبة الرسالة الحديثة، 1981م)، ص 70.

الرسمية رغم عدم اعتراف هذه الأخيرة بها، وتعمل على إحداث التغيير -وَفَقَّ رؤيتها- بِنَفْسٍ طويلٍ ومبادراتٍ تنظيمية وسياسية مختلفة، لكنها تعرّضت للتفكك التنظيمي بمغادرة أطرها ومناضليها إلى الحزب السياسي، عكس جماعة العدل والإحسان التي راهنت -وما زالت- على تربية الأفراد وتعهدهم بالصحة والذكر والدفء التنظيمي، بناءً على تصوّر قد يبدو للبعض اختزالياً ومبسّطاً لمفهوم التربية، خاصة دعاء المشاركة السياسية الذين يعيشون مأزقاً سياسياً اليوم في تدبير جزءٍ من شؤون الحكم، وهو أن تحوّل الأفراد ينتهي بتحوّل المجتمع والتأثير فيه، في غفلةٍ كاملةٍ عن إدراك شبكة العلاقات الاجتماعية والمؤسسية والظروف الاقتصادية التي تتجاوز الفرد؛ إذ المجتمع ليس مجموعة من الأفراد، بل هو فضاء معقّد من العلاقات والوظائف والمصالح والمؤسسات والمستويات، والتحكّم في هذه الشبكة المعقّدة هو المدخل الحقيقي لفهم نسق المجتمع السياسي وامتلاك القدرة على التأثير فيه.

إن الإسلاميين المغاربة المشاركين في العمل السياسي يعدّون مشاركتهم دليلاً على قطعهم مع أساليب العمل التنظيمي السري والمغلق، وعلى إقرارهم باللعبة الديمقراطية وبشروطها؛ أي الاحتكام إلى الانتخاب وصناديق الاقتراع والتداول السلمي على السلطة وبناء الدولة المدنية. كما أن المشاركة السياسية في حدّ ذاتها تمرّينٌ على النضال الديمقراطي، وإدراك معاني التعددية الحزبية وفوائدها مما يعيقه تراث فكري ماضوي مخاصم للفكر السياسي الديمقراطي الحديث. ولذلك نجد في المغرب أن الحركات الإسلامية المشاركة

متنفّساً للعاطفة الإسلامية، بدل الزيادة في تكثيف غضب الشعب ضد النظام. وتسرّب هذا الموقف أيضاً إلى الحركة الإسلامية المغربية المقاطعة من خلال كتابات حزب التحرير، خاصة زعيمه تقي الدين النبهاني في كتابه «التكتل الحزبي»، الذي يدعو إلى ترك المسلمين والشعب ليصلوا إلى حالة الانفجار والثورة الغاضبة. وبلغ النقد أشدّه لتيار المشاركة من خلال الحملة الدعائية العقائدية التي ما فتئت تشنّها تنظيمات الجهاد والهجرة والتفكير على الحركات الإسلامية المشاركة -وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين- بدعوى شرعنة «دولة الكفر»، عند مشاركتها والعمل في إطار دساتيرها وقوانينها الوضعية وغير الشرعية. إلّا أن دعاء المشاركة يرون أن أطروحات المقاطعة سواء كانت اقتحاماً (تنظيم الجهاد)، أو انقضاءً (التكفير والهجرة)، أو قومة (العدل والإحسان)، قد حرم الحركة الإسلامية من فرص العمل السياسي والاستفادة من الهوامش والإمكانيات المتاحة. هذه الهوامش التي تحدّث عنها كثيرٌ من الشيخ ياسين في مشروعه، لكن الجماعة لم تستثمر أفكاره في شكل خطوطٍ سياسية عملية ومرنة، مما يطرح سؤال الانسجام والتناغم بين فكر المرشد -رحمه الله- وبين السلوك السياسي للجماعة. وعلى الرغم من تعرّض حزبي الأمة والبدليل الحضاري للمنع القانوني، فما زالا يلحّان على المشاركة السياسية، مع نقدٍ لاذعٍ للديمقراطية المغربية، التي يراها حزب الأمة مجرد ديمقراطية الواجهة⁽⁴³⁾. كما أن حركة التوحيد والإصلاح ظلّت تعترف بالمؤسسات

(43) انظر: حوار أجرته صحيفة الشرق القطرية مع محمد المرواني رئيس حزب الأمة، بتاريخ فبراير 2003م.

الحركات لا يمكن فصله عن بناها الفكرية وقدراتها الإدراكية وتجاربها السياسية وتفاعلاتها الاجتماعية. وقد سعينا في هذه الورقة إلى رصد الفكر المدني الديمقراطي عند الإسلاميين المغاربة من خلال قراءة المتن الفكري والتنظيمي لجماعة العدل والإحسان، بوصفها أكبر الجماعات الإسلامية في المغرب، والأغزر من حيث الإنتاج الفكري والتنظيمي، بحكم تبنيها للمشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين بوصفه مرشداً نظرياً وعملياً. وحاولنا مقارنة النتائج التي استخلصناها من القراءة في متن العدل والإحسان مع التراث الفكري والوثائقي والسياسي الذي وصلنا إليه والمتعلق بالحركات الإسلامية المخالفة من زاوية النظر وفي طرق العمل للعدل والإحسان؛ وهي أحزاب العدالة والتنمية والأمة والبديل الحضاري. وانتهينا إلى أن الاختلاف بين الإسلاميين المغاربة حول الدولة المدنية وحول الديمقراطية قد غلب عليه الطابع السياسي والفكري أكثر من العقدي؛ من حيث الموقف من الدولة ومؤسساتها وطرق التعامل معها، والحوار السياسي، والاعتراف بالآخر، والتحالف الحزبي، وطرق التعامل مع الناس والمجتمع. كما كان لتاريخ كل حركة دوراً أساسياً في تحديد وعيها بالدولة المدنية والديمقراطية وطريقة عملها السياسي، وهو تاريخ ما زلنا نجهل الكثير من مفرداته وتفصيله رغم انطلاق حالة من الصراع على تاريخ هذه الحركة اليوم في المغرب، استرجاعاً وحكياً وتأويلاً وتوظيفاً وتنافساً. وكان لطبيعة الدولة المغربية دور حاسم في تشكيل الخريطة الذهنية للإسلاميين المغاربة تجاه الدولة والسياسة والديمقراطية والمجتمع؛ دولة تؤسس شرعيتها على الدين وترى نفسها

هي الأكثر إقبالاً على القوى السياسية الوطنية والديمقراطية؛ فحزب العدالة والتنمية يتحالف مع أحزاب سياسية مختلفة المشارب الإيديولوجية: ليبرالية محافظة ويسارية ويمينية، كما أن حزب الأمة يرى أن تطوّر العملية السياسية مسؤولية مشتركة بين كل القوى والفعاليات الوطنية؛ ولذلك دعا إلى كتلة تاريخية، تجتمع كل مكوناتها على كلمة سواء⁽⁴⁴⁾. كما يرى الحزب أن من أولوياته البناء الذاتي وتأسيس علاقات بناءة وإيجابية مع سائر المكونات. ودعا حزب البديل الحضاري إلى «الجهة الديمقراطية العريضة»⁽⁴⁵⁾، وهي استلهاً للكتلة التاريخية التي طرحها الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري رحمه الله. ولكن تبقى لرؤية العدل والإحسان جاذبيتها أمام تصلب شرايين الدولة، ومقاومة أجهزة الدولة العميقة لكل انفتاحٍ سياسي.

خاتمة

تعتز الباحث في شؤون الحركة الإسلامية المغربية صعوبة الرصد العلمي لمواقف هذه الحركة من الدولة المدنية؛ بحكم تعدد التنظيمات، وتعدد مصادرها الفكرية، والفقهية والسياسية والتنظيمية، وندرة وثائقها المرجعية؛ ذلك أن الوعي بالدولة المدنية عند هذه

(44) انظر: حوار أجرته جريدة الصحيفة المغربية مع محمد المرواني، عدد 53، بتاريخ 8 أكتوبر 1999م. وننوه إلى أن حزب الأمة قد عقد مؤتمره التأسيسي في مقر حزب اليسار الاشتراكي الموحد، وهو حزب يساري.

(45) انظر: حوار أجرته جريدة الصحيفة المغربية مع محمد المرواني، ونقلته جريدة النبا، العدد 20، يوليو 1999م.

حاميةً له. ولكن تبقى الحركة الإسلامية المغربية أكثر إقبالاً على الفكر المدني الديمقراطي، رغم كوابحها الفكرية ومعوقاتها التنظيمية، وما زالت تنتظرها مهماتٌ جسيمةٌ في المراجعة والتحوُّل والنقد لتراثها الذي يشكّل عبئاً عليها، مع انفتاح أكثر على القوى السياسية الأخرى، خاصةً بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان التي هي في حاجة إلى مراجعاتٍ جذريّةٍ لـ «المنهاج النبوي» بوصفه وثيقة فكرية وتنظيمية غنية ومُحمّلة بحزمة ضخمة من المفاهيم المتعلقة بالدعوة والدولة والتربية والأخلاق والمجتمع، لاستثمار شعبيتها وامتدادها التنظيمي، والتحوُّل إلى قوة سياسية دافعة للنضال الديمقراطي بمعيّة شركاء سياسيين كثيرين، بعيداً عن التقوقع الذاتي الذي تصيبه عوائد الزمن بالتآكل والاندثار، خاصةً أن «المنهاج النبوي» قد كُتب في سياقٍ تاريخيٍّ أصبح متجاوزاً بفعل التحوُّلات العميقة التي تعرفها الدولة والمجتمع في المغرب وفي محيطه، بفعل الربيع العربي المبارك، وتحولات أخرى قادمة. كما ستكون تجربة تدبير العدالة والتنمية للشأن العام فرصةً للمتحمسين لهذه التجربة لاختبار المفاهيم والمناهج والنماذج على أرضية الواقع الصلبة، مما سيكون مدخلاً لإجراء تحولاتٍ نوعيّة ومكثّفة في إمكانيات الإدراك والتأويل والممارسة، بخلفية فكرية مرنة وانفتاحٍ مفيدٍ على الواقع وعلى توازناته، في إطار مقاصد الدين وكُلّياته التي جاءت لتحرير الإنسان وتعزيز كرامته.



3. الإسلامي العلماني أو العلمانية المُقنَّعة

الأزهر الصقري

العثماني⁽²⁾. أما سبب اختيارنا لهاتين التجربتين القياديتين، فهو أن ليهما اتجاهًا مختلفًا في رسم

اختصاصه في الاقتصاد والإحصاء، حيث له درجة ثالثة من الدراسات المعمّقة في الاقتصاد، وشهادة الدكتوراه في الإحصاء بالمعهد العالي للتصرف بتونس. ولصالح كركر بعض المؤلفات بالإضافة إلى هذه المراجعات ومقالاته السياسية المتفرقة، منها: «رؤى في النظام الاقتصادي في الإسلام»، و«نظرية القيمة: العمل والعمال والعدالة الاجتماعية في الإسلام وفي المذاهب والنظم الوضعية»، و«تبعية العالم الثالث في ظل النظام العالمي الراهن». (2) يُعني وجود سعد الدين العثماني المولود سنة 1956م في رئاسة الحكومة المغربية عن الترجمة له، ونكتفي هنا بذكر أهم آثاره المتعلقة بموضوعنا، التي اعتمدها في بناء عملنا بدرجات متفاوتة:

في الفقه الدعوي: مساهمة في التأصيل (الدار البيضاء: منشورات حركة الإصلاح والتجديد، ط4، 1417هـ/1996م). جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ/2013م). تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية (الرباط: منشورات الزمن، ط1، 2003م). الدين والسياسة: تمييز لا فصل (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م).

المقدمات والفرضيات

نسعى في هذه المقالة إلى مساءلة المتغيرات في وعي الإسلاميين بالعلمانية عبر تجربتين من تجاربهم: التجربة التونسية والتجربة المغربية، ممثّلتين في القياديين صالح كركر⁽¹⁾ وسعد الدين

(1) ليست السطور التالية ترجمةً لصالح كركر، وإنما هي معلوماتٌ بسيطة تعطي القارئ فكرةً أوليّةً عن صاحب المراجعات المولود بولاية المنستير سنة 1948م، ويُعدُّ أحد المؤسسين الأوائل للجماعة الإسلامية التي صارت فيما بعد حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة. وقد ترأس حركته بضعة أشهر في سنة 1987م، ورأس مجلس شوراها، وناب رئيسها. وكان رجل التنظيم الأول، أسّسه وانكشف على يديه سنة 1980م. وفي مسيرته السياسية الطويلة تعرض مرارًا للمحاكمة، وحُكم عليه غيابيًا بالإعدام سنة 1987م. وفي منفاه حكمت عليه الدولة الفرنسية بالإقامة الجبرية سنة 1993م في قضية تفاصيلها وأسبابها الحقيقية ما زالت محوطةً بالكثير من الغموض. وقد استمرت هذه الإقامة الجبرية إلى ما بعد سقوط بن علي، وفي سنة 2012م عاد إلى تونس مريضًا من أثر تبعات جلطة دماغية أصابته سنة 2005م. وتوفي صالح كركر في أكتوبر من السنة نفسها. أما سيرته العلمية فتدور حول

قاله ليس الدعوة إلى التمييز فحسب، على أهميتها، وإما في اعتباره أن ذلك التمييز ليس بدعةً مُحدثة، بل له أصول في تصرفات النبي ﷺ بالإمامة. ففي هذا النوع من التصرفات لم يكن النبي -في اعتقاده- يتصرّف عن وحي، بل عن رأي لا يمكن أن يدخل فيه الإلزام كما في التصرفات التشريعية العامة مثلاً.

وكان اطلعنا على ما كتبه القياديان الإسلاميان في سياقين مختلفين تماماً حافزاً لنا على صياغة السؤال التالي: هل يشهد فضاء الأيديولوجيا العربي بدءاً من تسعينيات القرن العشرين ولادة عسيرة لما يمكن تسميته بالإسلامي العلماني؟

لا شك أن الحديث عن الإسلامي العلماني يبدو منطوياً في ظاهره على تناقضٍ فادح⁽⁶⁾. فليس من الممكن في الظاهر الجمع بين صفتي الإسلامي والعلماني. وتاريخ الإسلاميين منذ النشأة -على كثرة اختلافاتهم واتجاهاتهم وسياقاتهم- هو تاريخ العداء للعلمانية، وتاريخ اتهامها بكونها مضادة للإسلام. ومنذ نشأة الإخوان المسلمين (1928م)، حكمت الإسلاميين عامة وفي مستوى المقولات الأيديولوجية مقولتان رئيستان: مقولة شمول الإسلام ومقولة الحاكمية. وكان جوهر الأولى القول: إن الإسلام دين ودولة⁽⁷⁾، وجوهر

حدود العلاقات بين الديني والسياسي، لم نجد مثله في عموم أدبيات الإسلام السياسي. فقد دعا صالح كركر إلى أن تتخلّى حركة النهضة عن صفتها السياسية، وأن توجّه عملها إلى الأبعاد الدينية والتربوية والعلمية على هيئة جمعيات وأنشطة يضمّها «تيار»⁽³⁾ علنيّ مفتوح للجميع، وليس له من الأبعاد التنظيمية إلا ما تستدعيه الأعمال الإدارية. وترافق هذا المقترح مع الدعوة إلى إنشاء حزبٍ علمانيٍّ بالكامل، يمكن لمن شاء من الإسلاميين ممارسة السياسة الانضمام إليه بصفته مواطناً⁽⁴⁾، لا بصفته إسلامياً. وتكون وظيفة هذا الحزب هي النضال من أجل دولة الحق والقانون بعيداً كل البعد عن دولة الوحي⁽⁵⁾. وأما سعد الدين العثماني فكانت الأطروحة الأهم التي أوقف عليها عدداً من كتبه ومقالاته هي تلك القائلة بضرورة التمييز بين الديني والسياسي، وعدّها أطروحةً ثالثةً في مواجهة الأطروحة العلمانية القائلة بالفصل، وضديدها القائلة بالوصل، أي بالدولة الدينية. والمهم فيما

(3) صالح كركر، الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة (فرنسا: ط1، 1998م)، ص53.

(4) المرجع نفسه، ص82.

(5) تجدر الإشارة إلى أن فكرة صالح كركر منطلقها اعتبار الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الحركة الإسلامية هو التحزب السياسي. وهي فكرة تشبّها -على اختلاف واضح في السياق- فكرة الإسلامي المغربي فريد الأنصاري، ففي عام 2007م وجّه الأنصاري نقداً قوياً للحركة الإسلامية في المغرب في كتابه «الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب»، حيث ذكر أن أكبر خطأ ارتكبه الحركة الإسلامية هو إنشاء حزب سياسي، مما مثّل مشروع إجهاز على البُعد الدعوي. انظر تفاصيل ذلك في: فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة (مكناس: منشورات رسالة القرآن، ط1، 2007م).

(6) صاغ فهمي جدعان هذه الملاحظة نفسها تقريباً في فصل له بعنوان: هل يمكن قيام علمانية إسلامية؟ وأشار إلى قول من يقول: «إن مصطلح «العلمانية الإسلامية» مصطلح ينقض آخره أوله». انظر: فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م)، ص213.

(7) «الإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، وطاعة وحكم، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد

الباحثين -هما في ذلك كتابات باحثين مرموقين- هو الاستسلام للرأي الذي لا يرى في الإسلام السياسي إلّا عائقاً أمام العلمنة⁽¹⁰⁾، ولا يرى في العلمانية إلّا مضادة بالضرورة للإسلام السياسي. فهل يعني هذا حقاً أن الحركات الإسلامية والعلمانية لا تلتقي؟ وأنه ما من سبيل إلى الحديث عن الإسلامي العلماني إلّا تجاوزاً مغالياً؟

نحتاج هنا إلى التمييز بين أمرين: الأول هو علاقة الإسلام من حيث هو دين بالعلمانية. وهذا موضوع له مدوّنته الدراسية الغزيرة⁽¹¹⁾،

الثانية القول: إن «الأمر والحكم والتشريع كلها مختصّ بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافّة شيء من سلطة الأمر والتشريع»⁽⁸⁾. والمقولتان مستخدمتان غالباً في أدبيات الإسلاميين في مضادة الاتجاهات العلمانية وإدانتها. وإذا كنّا لا نعدم في الدراسات المتعلقة بالعلمانية والإسلام السياسي بعض الجهود التي تحاول الانزياح خارج هذا التصوّر الذي يراهما ضدين لا يلتقيان⁽⁹⁾، فالغالب على كتابات

من هذين عن الآخر». انظر: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (الكويت: مكتبة آفاق، ط1، 2012م)، ص177. وقد مثّل النصّ على هذا المبدأ جزءاً رئيساً من مدخل وثيقة المنهج الأصولي التي صاغتها حركة النهضة في ثمانينيات القرن العشرين، والتي جاء فيها: «وانطلاقاً من مبدأ التعامل الصادق والمسؤول مع ديننا الحنيف، واعتماداً على مبدأ الشمول في فهم الإسلام بشكل لا يحصره في مجال العقائد والشعائر بل يتعدّاه ليشمل إلى جانب ذلك الحيز الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، نرسم فيما يلي الأسس العقائدية والأصولية لحركتنا». انظر: الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة التونسية، طبعة ثانية منقّحة ومصحّحة، سلسلة قطوف النهضة، 2012م.

(8) أبو الأعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي (القاهرة: لجنة الشباب المسلم للتأليف والترجمة والنشر، دت)، ص19. وقد استعاد سيد قطب المعاني نفسها في قوله: «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية... إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله... فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداءً على عباده». انظر: سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1399هـ/1979م)، ص8.

(9) أقدمها وأكثرها أهميةً في تقديرنا- دراسات محمّد جمال باروت، انظر مثلاً: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة (لندن، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1994م). وانظر أيضاً: إبراهيم الموسوي،

«العلمانية في الخطاب الإسلامي»، في: لؤي حسين (إعداد)، العلمانية في المشرق العربي (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ودار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 2007م)، ص164-173. (10) مثل الباحث عزيز العظمة في عامّة مؤلفاته المتعلقة بالعلمانية، وتعامله مع حركات الإسلام السياسي كما لو كانت واحدة بلا تمايزات. وحتى حين يوجد تمايز ما، فإنه يتعامل معه برؤية شديدة. يقول في كتابه الأهم في هذا الموضوع: «من الطبيعي جداً أن تكون المواقع الإسلامية السياسية المتقدمة التي عبّر عنها -على سبيل المثال- راشد الغنوشي في رفضه التراث الإخواني، وقبوله الاندراج الكلي في الإطار الديمقراطي، وتمسّكه بالمكتسبات الاجتماعية للشعب التونسي في الحقبة البورقيلية، وخصوصاً بصدد وضع المرأة، من الطبيعي أن تكون موضع مساءلة جدية. وليس ذلك ناتجاً فقط عن مدى تعبير هذه المواقع المتقدمة عن الحركات الإسلامية عموماً. فهي موضع شكّ بسبب ما عودنا تاريخ الحركات السياسية الإسلامية من مواقف تكتيكية. لا ترجع هذه المواقف بالضرورة إلى سوء النيات أو إلى التقية الواعية، بل إلى إطلاقية الموقف الإسلامي ونهائيته». انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م)، ص337.

(11) تتفاوت الأطروحات في هذا الموضوع بين اتجاهين مختلفين: أحدهما يقول إن الإسلام -مثل أي دين- يمكن أن يتعالب مع العلمانية، بل يبلغ الاشتراط أحياناً إلى حدّ اعتبار الإسلام نفسه ديناً علمانياً بطبعه (حسن حنفي)، والثاني يقول إن الإسلام والعلمانية لا يمكنهما التعايش. انظر مثلاً فيما يخص الاتجاه الأول بمقارباته المختلفة الممتدة

والعلمانية. وكما يشير وجيه كوثراني إلى أن العلاقة الثانية يشترك في إثباتها الاستشراق وخصومه⁽¹²⁾، يمكننا القول: إن العلاقة الأولى هي محل اشتراك بين عدد كبير من الإسلاميين وخصومهم.

ولنبداً أولاً بتحديد مقصودنا من العلمانية. فعلى الرغم من أن مقام هذه الدراسة لا يتسع للإحاطة بتعقّد المفهوم في الدراسات المتخصصة، ولا لاستعادة تاريخ استعماله عربياً وغريباً، فإننا سنحدّد فقط ما استفدناه من هذه الدراسات في بناء فرضيات البحث. وهنا طبقتان في الأرضية المفاهيمية نُشير إليهما: الأولى هي المفهوم الشائع عن العلمانية في واحدة من صيغته النقدية المُمحصّة، وفيها أنها «ترتكز على مبدأين كبيرين هما: معاملة المواطنين بنفس القدر من الاحترام، ومنحهم الحقّ في حرية الضمير؛ وعلى طريقتين إجرائيتين تُتيحان تحقيق المبدأين المذكورين هما: الفصل بين الدين والدولة، وحياد الدولة تجاه الأديان»⁽¹³⁾. والثانية هي معنى أوسع عبّرت عنه -على شيء من التباين بينها- أطروحات مارسيل غوشيه⁽¹⁴⁾ وشارلز تايلور⁽¹⁵⁾ في كون العلمانية مساراً غريباً⁽¹⁶⁾، جوهره أن الخروج من الدين

ولا ينضوي ضمن اهتمامنا في هذا العمل، فليس جزءاً من انشغالنا هنا النظر في العلاقة النظرية أو التاريخية بين الديني والسياسي في تاريخ الإسلام. أما الأمر الثاني فهو علاقة الإسلام السياسي من حيث هو أيديولوجيا حديثة بالعلمانية بوصفها مساراً تاريخياً ظهر الإسلاميون في سياقه وحدثت مراجعاتهم، وهي موضوع حديثنا في هذه الدراسة. ولنلاحظ عرضاً أن علاقة الاستعصاء بين الإسلام السياسي والإسلام العلماني قريبة من علاقة الاستعصاء التي تُربط تقليدياً بين الإسلام

من الأيديولوجي إلى الدراسات الفكرية والتاريخية الرصينة: علال الفاسي، فيما نقله عنه فهمي جدعان في: أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م)، ص363. حسن حنفي في الكتاب المشترك مع محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990م)، ص38. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2015م)، ص22-23. فهمي جدعان، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، مرجع سابق، ص224-213.

أما الاتجاه الثاني فأدبيات الإسلام السياسي في معظمها تدور على معنى كون الإسلام والعلمانية لا يلتقيان.

وأما فيما يخص شارلز تايلور، فلم تكن علاقة الإسلام بالعلمانية موضوعاً من مواضيع اهتمامه في كتابه الأم «عصر علماني». لكنه في فصل بعنوان Western Secularity من كتاب جماعيّ ينصّ على تباين العلمانية بتباين حواضنها الثقافية، وأنه لو اعتمدنا المعايير السائدة عن العلمانية -وهي في نظره: تمييز الدولة عن الكنيسة، ثم فصلها عنها، ثم إفراغ الدولة والفضاء العام من الحضور الديني- سيغدو من المحال بالنسبة إلى المجتمعات المسلمة أن تصنع علمانيته.

Charles Taylor, Western Secularity in Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen (ed), Rethinking Secularism, Oxford University Press, 2011, p36.

(12) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص19-15.

(13) جوسلين ماكلور وشارلز تايلور، العلمانية وحرية الضمير، ترجمة: محمد الرحموني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م)، ص33.

(14) Gauchet, Marcel. Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

(15) Taylor, Charles, A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007

(16) يوجد الكثير مما يمكن قوله عن خصوصية العلمانية الغربية، ولكن ليس هذا موضعه. ونقتصر على التذكير

بجانبين من النظر: الأول هو التفكير في المسار التاريخي من التعلم الذي تشهده المجتمعات الإنسانية بدرجات متفاوتة، والمجتمعات العربية جزء منها. وليست حركات الإسلام السياسي هنا -في تصوّرنا- إلا منتجاً من منتجات العصر العلماني في نسخته العربية والإسلامية. والثاني هو التفكير في تاريخ متغيرات وعي الحركات الإسلامية بمبدأ رئيس من مبادئ العلمانية، هو فصل مؤسسة الدولة عن المؤسسات الدينية. وهو المبدأ الذي يمكن القول دون مبالغة: إنه العامل الأهم في استنهاض أديبات الإسلاميين الرافضة إياه، وهو ما يستنهض بالتدريج حركاتهم نحو التسليم به، وإن بصيغٍ مُقنّعة.

ولنشر ثانياً إلى المقصود بالإسلامي العلماني، وهي عبارة كثيرة الالتباس، وتبدو عبارة متناقضة جداً للوهلة الأولى. ونعني باستخدامها نوعاً من الإسلاميين آل في منعطفٍ من منعطفات تجربته السياسية والأيدولوجية إلى الإقرار بالثقافة السياسية الحديثة، التي من عناصرها الدولة المستقلة عن المؤسسة الدينية، والدستور بوصفه

عند ما سمّاه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وهما مصطلحان عبّر بهما عن طبقتي المفهوم المذكورين أعلاه. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1423هـ/2002م). أما اعتبار حركات الإسلام السياسي منتجاً من منتجات الاختراق العلماني للبلاد العربية والإسلامية، فالمقصود به إثبات أمر دارت عليه دراسات كثيرة، ملخصها أن هذه الحركات ليست سلبية المؤسسات الدينية التقليدية، وأن رؤاها ومعظم أتباعها من خريجي المدارس الحديثة المعلمنة، وأن المضامين التي تعرضها منفصلة عن العلوم الدينية القديمة، وأن الشعارات التي عُرفت بها -كحتمية الحل الإسلامي، أو الإسلام هو الحل، أو الإسلام دين ودولة- شعارات جديدة لا جذور لها في التراث الإسلامي.

La sortie de la religion لا ينبغي أن يلتبس معناه بالإلحاد، بمعنى أن «الخروج من عالم كان فيه الدين هو واهب المعنى لكل شيء، ومُحدّد كل أمر، والمتحكّم في كل شأن، وهو الذي يهيكل ويوجّه ويُنين... إلى مجتمع، لأن بقيت الأديان موجودة فيه مستمرة موصولة، فإنها تستمر في كينونتها في نظامٍ سياسي واجتماعي ما عادت هي التي تحدّده أو توجّهه»⁽¹⁷⁾. ويُضيف تايلور -الذي قدّم الطبعة الإنجليزية لكتاب غوشيه⁽¹⁸⁾- أن أكثر ما يميز ما يسميه بـ «عصر علماني» secular age هو تغيير شروط الإيمان، يقول: «ويتكوّن التحوّل إلى العلمانية بهذا المعنى -من بين أشياء أخرى- من حركة تقودنا من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله أمراً من دون منازع وفي الواقع غير مشكل في شيء إلى مجتمع يتم فهمه فيه على نحو بحيث يكون اختياراً من بين اختياراتٍ أخرى»⁽¹⁹⁾. ونستخدم هاتين الطبقتين من التعريف⁽²⁰⁾ لنفي

بحديث تايلور -في أعمال لاحقة على كتابه «عصر علماني»- عن العلمانيات خارج الغرب وخصوصياتها وممكنات إضافاتها. انظر -على سبيل المثال- فصلاً مهماً له بعنوان Western Secularity (مذكور أعلاه)، حيث ينقد فكرة الاستعصاء الإسلامي على العلمنة والدمقرطة، ص36

(17) محمد الشيخ، «الدين في الديمقراطية: مسار العلمانية (قراءة في كتاب مارسيل غوشيه)»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ، ص129.

(18) Gauchet Marcel, The Disenchantment of the World: A Political History of Religion, translated by Oscar Burge with a foreword by Charles Taylor, Princeton University Press, New Jersey, 1997.

(19) Taylor, Charles, A Secular Age, p3
واستخدمنا تعريب فتحي المسكيني في مقالته عن الكتاب، «الزمن العلماني» وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ، ص94.

(20) وقف عبد الوهاب المسيري في مواضع كثيرة من أعماله

دفعت حقبة التسعينيات إليها⁽²²⁾. ولكن تشدد سيد قطب وظهور الجماعات القتالية -التي تُسمّى «سلفية» تجوزاً- غطياً هذه الممكّنات، وهمّشا خطوطاً أخرى في الإسلام السياسي، من أهمها ما نحن بصدد دراسته. وهي خطوط تولّدت من مراجعاتٍ استأنفت تلك الصلة الكامنة بين الإسلام السياسي الأول وبين الخط الإصلاحى. وتذهب هذه المراجعات إلى أن الإسلام نفسه -في تجربته التاريخية ونصوصه المؤسّسة- لا يرفض العلمانية بلفظها أو بمعناها، بل يقرّها عملاً أو نظراً، أو عملاً ونظراً معاً.

إن الفرضية الرئيسة لهذه المقالة هي أن الإسلام السياسي -الذي وُلد كردّة فعل على مسار العلمنة الذي بدأ في البلاد الإسلامية بدرجاتٍ متفاوتةٍ منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽²³⁾- يؤوّل في مرحلة متقدّمة من متغيّراته إلى أن يصبح المدخل إلى تبيئة العلمانية داخل فضائه الأيديولوجي تحت مسمياتٍ مختلفة. ويتجلى مسار التعلمن هذا

مرجعيةً علياً مستمدّة من إرادة الشعب، والقبول باللعبة الديمقراطية التي تجعل ممارسة الإسلامى للسياسة محكومةً بحضور من يخالفونه في عموم قناعاته الأيديولوجية. وإذ نتحدّث عن الإسلامى العلمانى، فإننا لا نفعل ذلك انطلاقاً مما يصف به نفسه، بل مما يُمثله فعلياً. ونرى أن صفاتٍ من قبيل «الإسلام الديمقراطى» أو الدعوات إلى «مدنية الدولة»، و«فصل السياسى عن الدعوى»، بالإضافة إلى نقد مقالات «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية»، كلها مؤشرات على هذا النوع من الإسلاميين، الذى وإن ظلّ في المقالة محترزاً من صفة العلمانية لارتباط تاريخ أيديولوجيته بالعداء لها، فإنه في العمل علمانىً في معظم سلوكه السياسى، ويسعى من باب التأقلم الخاص مع العلمانية إلى تقنيّتها بأسماء مختلفة من جنس المذكور أعلاه. وهي مرحلة متقدّمة من مراحل الإسلام السياسى يصل فيها الإسلامى إلى الإقرار بالعلمانية، إمّا باعتبارها أمراً واقعاً لا مناص منه دون أن يصحب ذلك تأصيلها عقدياً، وإمّا قبولها نظراً وعملاً والتأصيل لها تحت مسمياتٍ مختلفة. وتبدو هذه المرحلة تفعيلاً لأحد الممكّنات الكامنة في الإسلام السياسى⁽²¹⁾ التي

(22) تميّزت حقبة التسعينيات بتواتر المراجعات في صفوف الإسلاميين، وبانخراط عددٍ من الدول العربية في عملية إدماجهم المراقبة ضمن اللعبة السياسية القائمة، مما شجّع بعض الأحزاب الإسلامية على قبول الثقافة السياسية الحديثة ولوازمها.

(23) هناك خلاف في تقويم هذا المسار إيجاباً وسلباً، وخلاف آخر في رد الفعل تجاهه قبولاً أو رفضاً. لكن لا خلاف يُذكر في حدوثه جنباً إلى جنبٍ مع تغلغل الثقافة الغربية، وإرادة التحديث التي حركت نخب الإصلاح ودولها في القرن التاسع عشر. لمزيدٍ من التفاصيل المتعلقة بلامح العلمنة في منطلق مسارها العربى والإسلامى، انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 140-73.

وانظر رؤية ثانية في الموضوع نفسه: محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام (الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1996م)، ص 14-10.

(21) هناك ما يشبه الاتفاق في الدراسات المخصّصة لتاريخ الإخوان المسلمين على وجود منعرجٍ رئيس مع سيد قطب في مفهوم الحاكمية. وإذا كان هناك اتجاه دراسي يذهب بالحاكمية إلى حسن البناء نفسه، فالأقرب إلى الموضوعية أن مؤسس الإخوان لم يكن لديه اعتراض جوهري على التجربة الدستورية، وكان يرى أن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نُظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام». وهذا الموقف وأمثاله هو ما دعانا إلى اعتبار الإقرار بالعلمانية والاتجاه نحوها ممكناً كامناً في الإسلام السياسى. لمزيدٍ من التفصيل في هذه النقطة، انظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ط1، 1985م)، ص 167-157.

يريد الاحتلال تعميمها- عرضاً دفاعياً من أعراض علمنة الفضاء السياسي والعقدي الإسلامي، وقد مثل ظهورهم جسمًا حزبيًا منادياً باستعادة الإسلام بوصفه منهجًا لصياغة حياة المسلمين بجميع مكوناتها، حتى أضحت إمكانًا من بين إمكاناتٍ أخرى، وليس الإمكان الأوحد الذي لا يمكن التفكير خارجه ولا أخذ مسافة عنه.

إن ظهور الإسلام السياسي -الذي كثيرًا ما يُعدُّ صحوً ويقظةً وإحياءً واستئنافًا- إنما كان علامةً على قدر الاختراق الغربي العلماني للفضاء الذي كان يُسمَّى دار الإسلام قديمًا. وإن متغيرات هذا الإسلام السياسي المسماة بالمراجعات هي -في جزئها الأكبر- عمليات تلاؤم متجددة مع العصر العلماني. ولا شك أن الإسلاميين في تحزيب دعوتهم، وفي خروجهم من غير مؤسسات الإسلام التقليدية، وفي وصلهم بين الديني والسياسي وصلًا يجعل الأول حكمًا على الثاني- يعبرون تمامًا عن إسلامٍ حادثٍ غير الإسلام التقليدي الذي استمرَّ قائمًا إلى بدايات الاحتكاك بالغرب الحديث.

وأخيرًا، هناك ملاحظة لا بدَّ من التأكيد عليها هنا، وهي أننا نتعامل مع مسار العلمنة بعين المعايير التاريخية ضمن هذه العينة الدراسية، ونتجنَّب الحكم عليها مدحًا أو قدحًا. وهذا يعني أن ما نعتبره تعلمن الإسلام السياسي -أي إقراره بالعلمانية بعد إنكاره لها- ليس محمولًا عندنا على الإيجاب أو السلب؛ لأن ما يهمُّنا هو أن نرصد تغيرات أهم التشكيلات الأيديولوجية في القرن العشرين حجمًا وتأثيرًا سياسيًا وعقديًا، وأكثرها عداءً للعلمانية. وقد اخترنا مفهوم العلمنة المذكور

-ضمن حدود بحثنا- في اتجاهين داخل الحركات الإسلامية: يقوم الأول على نقد تسيُّسها وإرادة البقاء عند الجانب الدعوي فحسب، ولا يجب أن يُخلط هذا بتجربة الدعوة والتبليغ. ويقوم الثاني على الفصل بين الدعوي والسياسي، واعتبار السياسي في مستوى المؤسسات وطرق إدارة القرار مستقلًا عن الديني. وفي الحالين نحن أمام تجارب تكشف استحالة التآليف بين البُعدين، فالمنادون بالعودة إلى الدعوي الخالص هروبًا من تغوُّل السياسي، والمنادون باستقلال السياسي وعيًا منهم باختلاف متطلباته عن الدعوي- يلتقون موضوعيًا في تبني خاصية جوهرية من خصائص العلمانية، وهي استقلال الشأن السياسي عن الشأن الديني.

لا شك أن مسار التعلمن هذا أبعد ما يكون عن الاشتغال على عموم تجارب الإسلام السياسي. ولذلك اقتصرنا مقالتنا على تجربتين اعتبرناهما بمثابة المقدمة الممكنة لسائر التجارب، واعتقدنا أن تأخر بقية التجارب عنهما هو مسألة وقت لا غير، وسبب هذا هو تفاوت الدول العربية في قدر الاندراج ضمن مسارات التحديث والعلمنة.

أما الأساس التاريخي للفرضية فقوامه أن الإسلام السياسي قد نشأ في مواجهة العلمنة التي بدأت في تحييد الإسلام التقليدي عن الكثير من نشاط الحياة، وأنه ظهر بعد أن صار لدعوى فصل الدين عن الدولة حضورٌ داخل النُخب الحديثة، وداخل النُخب ذات التكوين التقليدي أيضًا، وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» مثال له دلالتة الكبيرة هنا. وكان الإخوان المسلمون -وهم يرفعون شعار شمولية الإسلام أمام العلمانية الغربية التي

طريقتين في التعامل مع العلمانية: **الطريقة الأولى** هي طريقة الإقرار الواقعي والعملي بالعلمانية، أي اعتبارها واقعاً لا محيد عنه، ومكروها لا بد منه، فتاريخ الممارسة السياسية في الإسلام باستثناء الخلافة الراشدة - في نظر صاحب هذه الطريقة - هو تاريخ افتراق السياسي عن الديني. أما في الحاضر، فالسياق السياسي تسيطر عليه النخب العلمانية، وليس هناك من أفق منظور للخروج من هذه السيطرة. أما **الطريقة الثانية** فهي طريقة الإقرار النظري من خلال علمانية مُقنَّعة تحت مسمى المدنية، على هيئة تمييز سياسي عن الديني، وهي فكرة إسلامية تجد جذورها في الميراث النبوي نفسه ضمن تصرفاته ﷺ بالإمامة. ويمثل الطريقة الأولى صالح كركر، أما الطريقة الثانية فيمثلها سعد الدين العثماني. وهاتان الطريقتان - في حدود اطلاعنا - هما أكثر الطرق التي اقتربت فيها الحركات الإسلامية من العلمانية، وأكثر الأطروحات التي بيأت العلمانية في أوساط الإسلاميين بعد عقود من الدفاع عن شمولية الإسلام والحاكمية، وعن كون العلمانية في تضادٍّ جوهريٍّ مع الإسلام نظراً وعملاً.

الإقرار العملي بالعلمانية

لا نعرف دراسة - في حدود علمنا - تناولت مراجعات صالح كركر⁽²⁵⁾ أو أشارت عرضاً إليها⁽²⁶⁾.

(25) لصاحب هذا العمل دراسة في طريقها إلى النشر بعنوان: «الديني والسياسي في مراجعات صالح كركر»، تم إنجازها ضمن أعمال وحدة بحث الظاهرة الدينية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة التي يشرف عليها الأستاذ محمد بالطيب.

(26) نستثني هنا إشارة سريعة إلى أن وولف في تهديد كتابها التاريخي «الإسلام السياسي في تونس: تاريخ حركة النهضة» المنشور عام 2019م.

أعلاه لا لكونه الأصوب، وإنما لكونه الأنسب في توصيف ما يشهده الاجتماع الإسلامي عامّة من عملية خروج طويلة من نمط يغطي فيه الدين كلّ شيء ويُعدّ مرجعيةً علياً في كل شيء، إلى نمط لم يستقر بعد، إلا أن سمة رئيسة من أهم سماته هي إعادة ترتيب المرجعيات، والبناء المختلف لعلاقات الدين بشئى مناحي الحياة، وعلى رأسها المنحى السياسي. ولا يمكننا الحكم على مآلات هذا المسار بصفة قطعية، ولكن يمكننا - انطلاقاً من هذه المتغيرات على مدى قرن تقريباً من ظهور الإسلام السياسي - أن نتبين اتجاهاته العامّة المقبلة في حدود ما نعيشه، وخارج الانقلابات غير القابلة للتوقع في مسارات دولٍ عربية هشة.

في هذا السياق، ننظر في مراجعات كلّ من صالح كركر في تونس، وسعد الدين العثماني في المغرب، بوصفها أكثر المراجعات جرأة، التي جعلتنا نتساءل: هل يمكن الحديث عن ظهور نوع جديد من الإسلاميين⁽²⁴⁾ يمكن تسميته بالإسلامي العلماني؟

وأما فيما يتصل بالقياديّين، فقد اخترنا الاشتغال بهما دون غيرهما لكونهما يقدمان

(24) هناك حضور لفكرة إخفاق الإسلام السياسي وفكرة ما بعد الإسلاموية Post-Islamism منذ تسعينيات القرن العشرين. وكان أوليفيه روا أحد أهم المنظرين للفكرة الأولى في كتابه «تجربة الإسلام السياسي» المنشور عام 1992م. أما فكرة ما بعد الإسلاموية، فكان آصف بيّات من أشهر من كتب فيها في مقالته: «قدوم المجتمع ما بعد الإسلاموي» المنشورة عام 1996م، ثم في كتاب «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي» المنشور عام 2013م. ولقراءة نقدية لهذه الفكرة، انظر: García, Luz Gómez, Post-Islamism, the Failure of an idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts, Religion Compass 6/10 (2012): 451-466.

الصريحة المباشرة إلى أن تلغي حركة النهضة⁽²⁸⁾ صفتها السياسية «لتبقى حركة دعوية تربوية ثقافية تسهر فقط على تلقين تعاليم الإسلام وآدابه للمجتمع، وتنتهي من الصفة السياسية التي تخولها من تقديم برنامج سياسي تسعى من ورائه للمساهمة في السباق القانوني لبلوغ الحكم أو لمجرد المساهمة فيه» (ص50). ثم يقرُّ في سياق شرحه لهذا الاقتراح- بوجوب «الفصل العضوي بين الصفتين»، وضرورة أن يطبق الإسلاميون على أنفسهم «بحكم الضرورة طبعاً نوعاً من العلمانية»، سمّاه «الفصل المصطنع بين الإسلام والسياسة» (ص51)، وبرّره بكون «وضعية الشعب ستحتاج بعد موجة المسخ والتميع... إلى عملية ترميم عقائدي وتربوي طويلة المدى حتى يستعيد عافيته الإسلامية، ويجد من ذاته حاجة المطالبة بالبرنامج السياسي الإسلامي»⁽²⁹⁾. وينتهي صالح كركر من تبرير علّة القبول بالعلمانية -قبول اضطرار- إلى كون «مطلب الحكم الإسلامي أو المشروع السياسي الإسلامي ليس هو من قبيل الممكن بالنسبة إلينا» (ص51).

إلا أن الدعوة إلى إلغاء الصفة السياسية لحزب غير معترف به قانونياً، وله أتباعه، ومشاركته في الحياة السياسية بالبيانات والانتخابات، تصويماً لغيره (الانتخابات التشريعية لسنة

وقد كُتبت هذه المراجعات على مراحل وفي مواضع مختلفة، حيث صيغت صياغة أوليّة عام 1998م ونُشرت داخل الحركة، وكانت بعنوان: «دعوة إلى مراجعة رؤيتنا السياسية»، ثم تلتها ردود كثيرة مع تعقيب صاحب المراجعات عليها. ثم جُمعت تلك المادة، وأضيفت إليها مقدمة بعنوان: «نحو ترشيد العقلية والتصورات في المجتمعات العربية والإسلامية»، وصدرت في كتاب بعنوان ذي دلالة مهمّة: «الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة».

لم يكن سؤال صالح كركر في سياق ورقته الأصلية: «ماذا يُمكننا أن نفعل كحركة إسلامية وكإسلاميين في تونس؟» سؤالاً عملياً في سياقٍ عاديٍّ، بل كان سؤالاً تالياً لقراءة في «التغيرات العميقة التي حصلت طيلة هذا العقد الأخير (يعني عقد التسعينيات) على وجه الخصوص على مستوى العالم بأسره، وعلى المستويين الإقليمي والمحلي، ليفرض علينا بشكل مُلح إعادة النظر في رؤانا السياسية» (ص45)، كما كان سؤالاً تالياً لنقد ذاتيٍّ يقرُّ بالفشل الكامل⁽²⁷⁾.

وكان جوابه عن هذا السؤال مكوناً من اقتراحين متكاملين: أما الاقتراح الأول فالدعوة

(27) أهم ما يلفت الانتباه في هذا النقد الذاتي: نقد الفكر الإخواني بأنه «يشكو من شيء من المحدودية والقصور» (ص87)، ونقد القدرة على الحكم، فالحركة الإسلامية «إذا قُدر لها بشكل أو بآخر مألوف أو غير مألوف أن تحكم هنا أو هناك، فإنها سوف لن (كذا) تحكم بالإسلام إلا ظاهرياً. أما في العمق فإنها ستحكم كما لو كانت حزباً علمانياً» (ص89)؛ ونقد تجارب حكم الإسلام السياسي «مثلما هو الحال في إيران أو السودان، فقد أتى حكمها باهتاً خاوياً من كل بُعد حضاري مميز مشابهاً - إلى حد كبير - لنوعية حكم دولة ما بعد الاستقلال، بل هو دونها في أكثر من جانب. وشرح هذا يطول» (ص29).

(28) صارت الدعوة في الورقات التالية موجّهة إلى عموم الحركات الإسلامية باستثناءات قليلة: حركات التحرر، والحركات في سياق ديمقراطي، والحركات المدافعة عن حقوق الأقليات (ص117).

(29) تحيط بهذا الشاهد من مراجعات صالح كركر وشواهد أخرى الكثير من نقاط الاستفهام، أهمها المضامين التربوية التي ستقدم لمجتمع يعتبره قميع ويريده أن يستعيد عافية إسلامية، ليس واضحاً مطلقاً المقصود بها.

المدني الذي يراقب السلطة السياسية ويخفف من تغوّل الدولة (ص53).

وهناك تفاصيل كثيرة في ورقات صالح كركر لا يسمح المقام بالوقوف عندها؛ فما يهمنا هنا هي هذه الأسئلة المتعلقة بإشكالية البحث: كيف تمثّل العلمانية نظريًا؟ وما أثر هذا التمثّل في موقفه من تاريخ العلاقة بين السياسي والديني في الإسلام من جهة، وتاريخ الدولة الوطنية من جهة ثانية؟ وما هي دلالات ما انتهى إليه من المطالبة بإلغاء البُعد السياسي للحركة الإسلامية؟

أما فيما يتعلّق بالسؤال الأول، فالملاحظ أن صالح كركر لم يقف عند المقصود من مصطلح العلمانية إلّا في موضع واحد من مراجعاته، حيث يرى أن العلمانية لها «مفاهيم متعدّدة» تدور على ثلاثة مستويات: مستوى أول تدلّ فيه على «معاذاة الدين بالكامل، والعمل على عزله من حياة الناس كمعتقد وشعائر وكأحكام ومعاملات». ومستوى ثانٍ ينفي أن يكون للدين بُعد سياسي. ومستوى ثالث تقوم العلمانية فيه على «احترام الديانات وحرية التدين شريطة ألاّ يتدخل الدين في الشؤون العملية للدولة، وهو ما يُعبّر عنه بفصل الدين عن الدولة» (ص92).

ولا نعرف مصدر هذا التمييز الثلاثي الذي كتبه القيادي الإسلامي التونسي، فهو لم يُحلّ على أيّ مرجع. لكن المؤكّد -بغض النظر عن قلّة التدقيق فيما جاء به- أنه لم يقبل في مستوى النظر أيّ مستوى من هذه المستويات الثلاثة، ورأى -في عبارة متسرعة ودون تحرّ- أن الجانب

1981م وفيها صوّت الإسلاميون بأعداد كبيرة لحزب الديمقراطيين الاشتراكيين⁽³⁰⁾ أو لقائماتٍ مستقلة تتبعه (الانتخابات التشريعية سنة 1989م)⁽³¹⁾ - تستدعي سؤالاً جوهرياً عن المنتمين للحركة: «كيف سيكون مصير قواعدها ومتعاطفيها من كل الأصناف الاجتماعية الذين لا يصلحون إلّا للعمل السياسي؟» (ص52).

ويرد هنا المقترح الذي رأى صالح كركر أنه ملازمٌ للتخلي عن الصفة السياسية، «ويتمثّل في الدعوة إلى تأسيس حزب سياسي علماني بالكامل، يعمل من أجل إقامة دولة العقل والقانون بعيداً كل البُعد عن دولة الوحي»⁽³²⁾ (ص53-52). ويضيف أن وجود الإسلاميين فيه -لمن يُريد ذلك- لا يكون بصفتهم إسلاميين، بل بصفتهم مواطنين (ص82). ثمّ يقدّم تصوّره لهذا الحزب العلماني في علنيته ووسطيته وديمقراطيته، وفي عدم استناده إلى أية أيديولوجيا، وفي غاياته، وأولها إقامة دولة القانون والمؤسسات القوية، وتقوية المجتمع

(30) انظر فيما يتعلّق بهذه الانتخابات وظروفها: أحمد المستيري، شهادة للتاريخ (تونس: دار الجنوب للنشر، 2011م)، ص264-269.

(31) انظر بخصوص هذه الانتخابات شهادة أحد قياديي حركة النهضة عبد الفتاح مورو، على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=N9fGISMjLqM>

(32) هناك غموض في دلالة عبارة «دولة الوحي». والحقيقة أن مراجعات صالح كركر في عمومها مراجعاتٌ رجل سياسة، يعوزها الضبط المفهومي والمنهجي. لكن تجدر الإشارة مع عبارة «دولة الوحي» تحديداً إلى أن مقصوده لا ينبغي أن يلتبس بمقولة الحاكمية التي وجّه لها نقداً شديداً، معتبراً «الحكم الأرضي مهما استند إلى الوحي واحترمه يبقى حكماً بشرياً يعكس ما فهمه البشر من الوحي وقدر على تنزيله على واقع العصر، وليس حكماً إلهياً مطلقاً» (ص31).

-وهنا ننظر في السؤال الثاني- إلى جعل القبول بالعلمانية مؤصلاً في مستويين: الأول مستوى أصولي عام، منطلقه السؤال عن حدود التكليف، وهل يكون بالممكن أم بالأمثل، حيث يرى أن مشروع الدولة الإسلامية⁽³⁴⁾ في السياق الكوني الراهن يدخل في باب التكليف بالأمثل المعجوز عنه، وأن المسلم عند تعذر الأمثل يكون مكلفاً بالممكن⁽³⁵⁾. والممكن هو أن نقبل بالعلمانية المفروضة، وهو قبول له هدف محدّد: هو تجنّب «مبالغة الاضطهاد باسمها ضدنا إذا طبّقها علينا غيرنا» (ص51). وقد استدلّ صالح كركر على التكليف بالممكن سياسياً بالسيرة النبوية في حادثتي صحيفة المدينة وصلاح الحديبية (ص83). أما المستوى الثاني فهو مستوى تاريخي، استقرأ فيه تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، ليستنتج أن الدين والدولة لم يتصلا إلا في الفترة الأولى، أما فيما عدا ذلك فكان هناك انفصال دائم بينهما. وحتى يكون لدعوته بإلغاء الجانب السياسي والانكباب على الجانب التربوي الديني وحده مشروعية، أحال على طبقة العلماء في تاريخ

السياسي من الدين داخل في المعلوم من الدين بالضرورة. لكنه اعتبر المستوى الثالث أقلها ضرراً، ويمكن القبول به أمراً واقعاً لا طاقة على رده، خاصة أن «الدولة التي لا تفصل الدين عن نفسها، وتعمل بأحكامه... غير ممكنة الوجود» (ص92).

وهذا يعني أن العلمانية في تصوّر صالح كركر ظلّت على الصورة النمطية المتوارثة عند أجيال من الإسلاميين، وهي أنها منتج غربي لا يمكن للإسلام أن يقبله. لكن الجانب الأهم الذي يلفت الانتباه هو وقوفه عند إمكانات متعدّدة للعلمانية، ثم إنشاء مفاضلة تنتهي بقبول العلمانية المحايدة إزاء الدين، والكافلة لحرية التدين، والمقتصرة على منع الخلط بين الدين والدولة، باعتبار هذه العلمانية أمراً واقعاً من جهة، وأقل الأمور ضرراً من جهة ثانية.

لا شك أن قبول العلمانية -وإن كان على سبيل الاضطرار أو المرحليّة- أمر لا يسهل ترويجه بين صفوف الإسلاميين الذين تربّوا أيديولوجياً على مقالتي الشمولية والحاكمية⁽³³⁾. وكان صاحب المراجعات واعياً بهذه الإشكالية في سؤاله: «كيف تقبل الحركة الإسلامية بالعلمانية نقيضة الشمولية في الإسلام وقد قامت لمحاربتها، ومحاربة القائلين بها، المحاربين للإسلام؟» (ص92). لذلك سعى

(34) يرى كركر أن شكل الدولة في الإسلام من المسائل الاجتهادية؛ إذ «لم يقدّم نص قطعي الدلالة في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله ﷺ يحدّد لنا بالتدقيق الشكل الذي نقيم به الدولة» (ص24).

(35) سؤال التكليف سؤال أصولي قديم، كان يجري غالباً بعد تعريف التكليف وشروطه والكلام على إمكان التكليف بما لا يُطاق، وفيه خلاف أصولي ليس هنا موضع التفصيل فيه. ومع ذلك، نشير إليه لبيان أن صالح كركر لم يقدّم الأمر على صورته الخلافية، وإنما قدّم ما اعتبره قاعدة قطعية، هي أن الإنسان لا يُكَلَّف إلاّ بالممكن. ووضع صاحب المراجعات التكليف بالممكن إزاء التكليف بالأمثل، وهي تسمية يبدو أنه اجترحها على غير ألفاظ الأصوليين واصطلاحاتهم، وأراد بها أن يقرب التكليف بالأمثل من التكليف بما لا يُطاق فحسب.

(33) نتحدّث بالطبع عن جمهور الإسلاميين ولا نعمّم، خاصة فيما يتصل بمقولة الحاكمية. فالاستثناءات كثيرة، وقد كتب الإسلاميون أنفسهم -الذين وُلدت هذه المقالة من بينهم- مقالات ناقدة لها، أقدمها ما كتبه مرشد الإخوان حسن الهضيبي في كتابه المعروف «دعاة لا قضاة». وكان لصالح كركر في مراجعاته موقف صريح في نقد الحاكمية كما فهمها سيد قطب، معتبراً أن «مسألة الحاكمية ونسبتها لله وحده دون سواه كانت خطأ كبيراً» (ص31).

ينتبه لتعدّد الجمع بين وصف الدولة بكونها علمانية، واعتبار هذه الدولة نفسها تسيطر على المؤسسات الدينية وتوظّفها⁽³⁸⁾.

يمكن القول: إن مراجعات صالح كركر -على قلّة ما فيها من الضبط المفهومي والمنهجي- قد مثّلت المثلّ الأوضح للإسلاميين المتّجهين نحو الإقرار بأن منوالاً من العلاقات بين السياسي والديني صار أمراً مفروضاً، وأن العلمانية -بمعنى استقلال الدولة عن المؤسسات الدينية، واستقلال الدين عن توظيف المؤسسات السياسية- صارت أفقاً يسعى إليه إسلاميو ما بعد الخيبات السياسية الكبرى. وإذا كان صالح كركر لم يصل إلى قبول العلمانية والإقرار بها إقراراً نظرياً مؤصلاً عقدياً، فإنه انتهى إلى مقترحات يمكن عدّها -دون مبالغة- مقترحات جريئة في سياق تاريخ الإسلام السياسي، وكانت إذعاناً بأن مطلب «الحكم الإسلامي» مطلب متعذّر، وأن مبدأ الشمولية الذي تأسست عليه حركة الإخوان المسلمين وعموم الحركات القريبة منها قد تعرض إلى نقدٍ جوهريٍّ. وإذا كان هذا النوع من النقد أمراً مألوفاً خارج الإسلاميين، فإن صدوره عن قياديٍّ من قياداتهم يبدو أمراً له وزنه.

ومع ذلك، فلا شك أن جرأة ما عرضه صالح كركر في مراجعاته لا يخفي ما فيها من الاضطراب فيما يتعلّق بالمسألة العلمانية.

(38) انتبه صالح كركر لهذه الإشكالية نوعاً ما في ردّه على بعض المقالات التي ناقشت مراجعاته، فقد تساءل: «كيف يمكن للدولة أن تكون علمانية مؤكدة على علمانيّتها، وراعية للدين ومسؤولة عنه في الوقت نفسه؟» (ص121).

الإسلام، وكيف كانت «تعتني بالسياسة والشأن العام طبقاً لشمولية الإسلام، وذلك على مستوى النظر...دون أن تطلب الولاية في ذاتها»، وعبرت -مثلها في ذلك مثل المجتمعات الغربية- عن قطاع دينيٍّ «كان دائماً في المجتمعات الإسلامية السابقة -قديمًا وحديثًا- مستقلاً عن الدولة» (ص82-80).

دفع هذا التصوّر لتاريخ العلاقة بين السياسي والديني في تاريخ الإسلام -بغض النظر عن دقّته العلمية والتاريخية- صاحب المراجعات إلى اعتبار العلمانية -بوصفها ممارسة لا اسماً- حقيقة قائمة منذ نهاية الخلافة الراشدة، وأنها «في أهون معانيها (كفصل بين الدين والدولة)...هي أمرٌ واقعٌ منذ أمدٍ بعيدٍ حتى عهد قريب». لكنها «بقيت واقعاً لا يُعرف اسمه» (ص92)⁽³⁶⁾. وانطلاقاً من هذا التصوّر تكوّن موقفٌ مهمٌّ في طريقة تمثّل صالح كركر للعلمانية، جوهره أن الأمر المكمل لإلغاء الصفة السياسية عن الحركة الإسلامية هو دعوة الدولة إلى رفع يدها عن الدين، باعتبار ذلك الوجه الآخر لدعوة العلماء إلى ترك السياسة العملية لأهلها (ص81-80)⁽³⁷⁾. وعلى الرغم من قيمة هذه الدعوة في تمثّل جوهر العلمانية من حيث مبدأ حياد الدولة إزاء الدين، فإنها لم تجعل صاحب المراجعات

(36) تجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أن صاحب المراجعات -في سياقٍ سجاليٍّ مع أحد الردود عليه- رأى أن العلمانية مثلما هي معروفة في الدولة الغربية الحديثة لم تُعرف قط في أرض الإسلام قبل كمال أتاتورك (انظر: ص106).

(37) يمكن الانتباه طبعاً في هذه الدعوة إلى الوعي بمشكلة جوهرية من مشكلات مسار العلمانية في البلاد العربية والإسلامية، وهي مشكلة سيطرة الدولة على الدين وتوظيفه توظيفاً فجاً في اتجاه بناء مشروعيتها.

وكل ما فعلته لم تفعله إلا مُتأوِّلة» (ص31).
لم تلقَ هذه المراجعات -على طرافتها وجرأة مقترحاتها- أيَّ صدَى إلا وقت نشرها على صفحات جريدة الحياة اللندنية، كما أهملتها الدراسات العلمية المُخصَّصة للإسلام السياسي ولم تُحلَّ إليها. وسبب ذلك -في ظني- هو أنها ظهرت في أواسط التسعينيات، التي كان نظام زين العابدين بن علي يمسك فيها بقبضته على البلاد التونسية بعد نجاحه في سَحْقِ الإسلاميين وكَسْرِ مقوماتهم التنظيمية بالكامل، فكانت مراجعات صالح كركر في فترة قوة النظام التونسي، ولم تتعدَّ النقاش الإسلامي الإسلامي -إلا نادراً- ضمن مناخات المنفى وإكراهاته. وهناك سبب آخر يفسر سبب هذا الرفض الكامل لها داخل حركة النهضة، فالمطلع على بعض الردود يدرك في يُسر أنها مراجعات وُلدت لتموت في مهدها، خاصة أن صاحبها لم يكن شخصيةً وفاقيةً داخل الحركة، وكان بينه وبين الرجل الأقوى فيها -راشد الغنوشي- علاقات متوترة منذ فترة السجن الأولى عام 1981م.

التأصيل النظري للعلمانية المقنَّعة

إذا كانت مراجعات صالح كركر لم تلقَ أيَّ اهتمامٍ دراسيٍّ باستثناء الردود على صاحبها بعد نشرها، فإن كتب سعد الدين العثماني التي عرض فيها أطروحته عن العلاقة بين الديني والسياسي كان لها -وما يزال- نصيبٌ من الاهتمام. والفرق في التلقي بين القياديين أمر مفهوم. فسعد الدين العثماني القيادي المغربي لم تكن أطروحته عملاً شخصياً فحسب، وإنما عبَّرت عن اتجاهٍ حزبيٍّ

فمن جهة، يرى صالح كركر أن النظام العلماني يُعدُّ هو الأفق الممكن والأوحد لخوض العمل السياسي. لكنه ظلَّ -في المقابل- عاجزاً عن تأصيله نظرياً. وقد أفقد ذلك مراجعاته جانباً من المصداقية؛ لأنها وهي تتحدَّث عن إلغاء الصفة السياسية تتحدَّث عن ذلك باعتباره عملاً وقيماً حتى يستعيد المجتمع «عافيته الإسلامية»، وحين تقبل بالعلمانية تقبل بها لسببٍ واحد، هو تعدُّر إنشاء «دولة الوحي». وهنا يقرُّ الإسلامي بالعلمانية في مستوى العمل من باب تعدُّر إنجاز خياره الأصلي، أي الدولة الإسلامية. إلا أنه يستمرُّ في الاعتقاد -في مستوى النظر- أن العلمانية ليست مما يقره الإسلام حتى وإن كانت تجربته التاريخية العملية هي تجربة «افتراق الإسلام عن السلطان» (ص92).

وهناك وجه آخر من وجوه الاضطراب في مراجعات صالح كركر، وهو حديثه عن الدولة الوطنية باعتبارها دولة علمانية، والحال أن هذا التوصيف عليه اعتراضات جمة. لكن هذا الاضطراب، وإن أفقد مراجعاته قوتها الاستدلالية ومصداقيتها العملية، فإنه يعبرُ عما نعتبره مرحلة مهمة من مراحل تغيُّر الوعي الإسلامي في علاقته بالمسألة العلمانية: من وعيٍ رافضٍ إلى حدِّ المواجهة مع الدولة الوطنية القائمة والبحث عن اقتلاعها بالجملة، إلى وعيٍ يضع حماسة شعارات النشأة جانباً ليعتنق -عملياً على الأقل- استحالة بناء الدولة الإسلامية المطلوبة، والاكتفاء بالنضال من أجل دولة العقل والقانون. وهذا ما يُفسر رفض صالح كركر رفضاً حاسماً لتكفير المجتمع والسلطة، معتبراً أن «السلطة نفسها لم تعلن أبداً عن رفضها للإسلام،

اعتبارها ابتداءً⁽⁴¹⁾ إلى النتيجة الرئيسة التالية: «الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضّح كيف أن الإسلام ينزع كلّ عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكّام وقراراتهم... الدولة في الإسلام -إذن- دولة دنيوية، قراراتها بشرية»⁽⁴²⁾.

لعل مفتاح أطروحة سعد الدين العثماني هو ما يصطلح عليه بـ «التصرفات النبوية بالإمامة»، وكان استخدامه لمصطلح «التصرفات» بدلاً من مصطلح «السنة» من باب اعتباره أن مفهوم «السنة» السائد مفهوم متأخر، وأنه غير كافٍ من جهة التعريف⁽⁴³⁾. وفي الإجابة عن السؤال: «هل السنة كلها وحي؟»⁽⁴⁴⁾، يجيب العثماني بالنفي من خلال الاستدلال بجملة من الأحاديث

كامل⁽³⁹⁾، في حين كانت مراجعات صالح كركر مراجعات شخصية، ولم تلقَ قبولاً داخل حزبه، بالإضافة إلى كونها مؤطرة بالنفي والإقامة الجبرية.

كما أن القياديين يشتركان في أن تكوينها الأصلي تكوين علمي حديث، ولا علاقة لهما بالمؤسسات الدينية التقليدية مثل قيادات الإسلام السياسي عبر تاريخه، مع اختلافهما في أن سعد الدين العثماني قد تلقى تكويناً أكاديمياً في أصول الفقه إلى جانب تكوينه العلمي والمهني بوصفه طبيباً، وهو ما جعله أعمق كثيراً في التعامل مع الموروث الديني من القيادي التونسي الذي لم يكن له هذا التكوين. وربما هذا ما يفسّر أنه مضى أبعد في تبيئة العلمانية ضمن فضاء حركات الإسلام السياسي، حتى وإن لم يصرّح بقبولها مثل صالح كركر، وفُضِّل أن يسمى ما يقترحه تمايزاً بين الديني والسياسي ليكون احتمالاً ثالثاً لإدارة العلاقة بينهما، ففي ما يقترحه طريقة مختلفة عن علاقة الوصل التي تعني دولة يحكمها رجال الدين أو تحكم باسمه، وعلاقة الفصل التي تعني دولة منفصلة بالكامل عن القيم الدينية.

تقول أطروحة العثماني في خلاصتها الأساسية: إن «العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليست هو الفصل القاطع، وليس هو الوصل والدمج التامّين، بل هو وصل مع تمييز وتمايز»⁽⁴⁰⁾. وتنتهي هذه الأطروحة التي لا يمكن

والتشريعية (الرباط: منشورات الزمن، ع37، 2002م)، ص95.
(41) انظر على سبيل المثال لا الحصر ما قاله محمد عمارة: «ومن هنا، فإن الصياغة التي نفّض استخدامها، والتي نراها التعبير الأدق عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية خالصة، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمينية؛ ولكنه لا يفصل بينهما، وإما هو يميز بينهما. فالتمييز لا الفصل بين الدين والسياسة هو موقف الإسلام». انظر: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1409هـ/1988م)، ص64-65.
(42) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص29.
(43) انظر: سعد الدين العثماني، «السنة النبوية: إعادة نظر في التعريف»، جريدة المساء المغربية، 13 سبتمبر 2009م. وهو موجود على موقعه الشخصي (الفسائل)، على الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-55-46/>

(44) وهو عنوان مقالة له منشورة على موقع الإسلام اليوم، كان يرد فيها على مقالة الشريف حاتم العوني بالموقع نفسه. انظر الرابط السابق.

(39) سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م)، ص12.

(40) المرجع نفسه، ص101-100. وقد كرّر العثماني هذه الأطروحة نفسها بصيغ متقاربة جداً في مؤلفاته قبل هذا الكتاب وبعده. انظر مثلاً: تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية

وهذا ليس إهمالاً لها بطبيعة الحال، بل يدلُّ -بالعكس- على إصرارٍ مقصودٍ لإعطائها صورةً تواكب العصور والظروف المختلفة⁽⁴⁸⁾. ثم يبين العثماني أن تصرفات النبي ﷺ ضمن منطقة الفراغ التشريعي إنما تقع اجتهاداً وفُق ما يتطلبه الواقع آنذاك، وانطلاقاً من كونه «ولي الأمر»، و«ليس بوصفه نبياً يبلغ الوحي»⁽⁴⁹⁾.

وهكذا أمكن لسعد الدين العثماني -في إثبات ما يعتبره مدنية الدولة- أن يعيد النظر في تاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، سواء كانت ممارسة النبي أم الصحابة⁽⁵⁰⁾ أم غيرهم، مثلما أمكن له أن يكون رؤيةً مختلفةً عن عامة المسلمين في علاقتهم بالتجربة السياسية الغربية وتجربة الدولة الوطنية، فلا نجد لديه أثراً للتشنُّج والتوتر في الحديث عنهما، ولا نزوعاً إلى التفوق والانغلاق. أما العداء للغرب الذي مثل ثابتاً من ثوابت أديبات الإسلام السياسي، فقد ترك مكانه للانفتاح على ما تنتجه

النبوية المشهورة، انتهى منها إلى أن جزءاً من السُّنة ليس وحياً، ففيه ما هو اجتهاد شخصيٍّ قائم على الظن بصريح لفظ النبي ﷺ، وأنه في هذا الظنُّ بشرٌ كغيره يخطئ ويصيب. ويبيّن العثماني تصوُّره للتصرفات النبوية على أنها ليست كلّاً واحداً في موضوعها، ولا كلّاً واحداً في الجمهور المستهدف، ولا كلّاً واحداً في درجة الإلزام. وإذا كانت تصرفاته في التشريع العام (التبليغ والإفتاء) مما يدخل في الديني، ويَتَّجه إلى عموم الأمة، وله طابع الإلزام، فإن تصرفاته في التشريع الخاص (القضاء والإمامة) «مرتبطةً بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامةً للأمة كلها. وهي مُلزِمة لمن توجَّهت إليهم فقط، وليس لغيرهم»⁽⁴⁵⁾. «والتصرفات النبوية بالإمامة هي تصرفاته ﷺ بوصفه إماماً للمسلمين، ورئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرك المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. ويسمّيها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية أو بالإمارة»⁽⁴⁶⁾.

وفي نصوص العثماني الأولى نجد الأساس الذي بنى عليه بعد ذلك هذه الفروق في تصرفات النبوة، فقد تحدّث عن «منطقة الفراغ التشريعي»⁽⁴⁷⁾، وعرفها بكونها «منطقة تركها الشرع قصداً للاجتهاد الفقهي، وأذن فيها للأفراد أو الهيئات المختصة بوضع التشريعات والتنظيمات المناسبة في إطار مقاصد التشريع وأهدافه العامة».

(45) الدين والسياسة، مرجع سابق، ص14.

(46) تصرفات الرسول بالإمامة، مرجع سابق، ص54.

(47) فقه الدعوة والتأصيل، مرجع سابق، ص53.

(48) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(49) المرجع نفسه، ص54.

(50) «فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنّا مأمورين بالاقتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضاً اقتداءً بمنهجهم في التعامل مع كل نوعٍ من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير، وتنزيلهم للدين فيه. أما الأشكال المؤسسية والآليات الدستورية والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية، فإنها نتاج بشريٍّ محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألاّ تتحوّل إلى جزء من الدين يُلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم». انظر: تصرفات الرسول بالإمامة، مرجع سابق، ص97.

لن نناقش في هذا المقام دقة التأصيل الأصولي لدى سعد الدين العثماني، فقد قام بهذا العمل غيرنا⁽⁵⁴⁾، بل ما نحن معنيون به هو سبب بحثه عن هذا التأصيل أولاً، وفيه وظفه ثانياً؟ وهل ما ذهب إليه باعتباره أطروحة ثالثة خارج أطروحتي الدولة العلمانية والدولة الدينية هو خط ثالث حقاً؟

لا شك أن البحث عن هذا التأصيل له مطلبان: مطلب علمي هو الاجتهاد فيما يتعلق بالسنة، ومطلب سياسي هو الاجتهاد في تطوير إسلام سياسي يعيش جوهرياً تجاذباً معيماً بين حقيقتين: كونه جماعة دعوية تربوية تنحو إلى إنتاج فرد متدين على النحو الذي تفهمه للتدين، وكونه حزباً سياسياً يمارس السياسة على النحو الذي يفهمه منها. ويدرك المتابع للإسلام السياسي في المغرب أن أطروحة العثماني قد ولدت ونضجت في سياق المناقشات حول ضرورة التخصص⁽⁵⁵⁾، وكانت قبل أن تكون تنظيراً في الدولة تنظيراً في العلاقات بين السياسي والدعوي ضمن حركة التوحيد والإصلاح. لكن هذا لا ينبغي أن يوهمنا بأن هذا التأصيل مسار ذاتي، اقتضاه تطور طبيعي، ولا كونه وليد مراجعات تلقائية؛ لأن المراجعات

الإنسانية «من آليات ونظم»⁽⁵¹⁾، فالإقرار بمدنية الدولة يجعلنا -في تصوّر الكاتب- «قادرين على تمثّل النموذج الديمقراطي في أعلى صورته، بل وإغناؤه بمبادئ وقيم تعطيه العمق الاجتماعي والبُعد الإنساني الواسع»⁽⁵²⁾. وأما العلاقة مع الدولة الوطنية القائمة، فإن كتابات سعد الدين العثماني وأدبيات حزبه تحرص على التأكيد على شرعية تلك الدولة، و«الحسم مع التفكير الانقلابي، والقطع مع منطق المواجهة مع النظام، والتبني النهائي للمنهج الإصلاحي في التغيير»⁽⁵³⁾.

لا شك أننا هنا أبعد ما يكون عن حاكمية المودودي وسيد قطب. وإذا كان سعد الدين العثماني في تكوينه الإسلامي الأول تربّي -من ضمن منابع كثيرة- على أدبيات الإخوان المسلمين القديمة، فإنه مع تطوّر التجربة السياسية والحزبية وتكوينه الأصولي الفقهي أمكنه أن يبني تصوّراً مجاوراً لشعار «الإسلام دين ودولة»، وأمكنه في الوقت نفسه أن يفكر في مقولة تطبيق الشريعة تفكيراً نقدياً. ولم يكن ما اقترحه مجرد آراء شخصية، بل رؤية حزبية يتبنّاها حزبه (حزب العدالة والتنمية)، ولم يكن أيضاً ما ذهب إليه -من مدنية الدولة وتمييز الديني عن السياسي- مجرد اجتهاد سياسي عملي، بل محاولة فكرية تأسيسية تمّد بجذورها إلى سُنّة النبي نفسه.

(54) انظر: بلال التليدي، الدولة المدنية في إسهامات الدكتور سعد الدين العثماني: محاولة للتأصيل أم إسقاط لمفاهيم الدولة الحديثة خارج النسق الأصولي؟ موقع منتدى العلاقات العربية والدولية، على الرابط:

<https://www.fairforum.org/research/48/>

وانظر أيضاً: أمجد جبرون، «تصرفات الرسول بالإمامة» للعثماني هل هو تأصيل للعلمانية؟ على الرابط:

<http://almultaka.org/site.php?id=665&idC=6&idSC=19>

(55) انظر: بلال التليدي، الدولة المدنية، مرجع سابق، ص 4.

(51) الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 37.

(52) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(53) سعد الدين العثماني، «حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب: حصيلة التحولات والمراجعات»، على الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-57-55/>

هذه الدولة المدنية هو قيامها على التمييز بين الديني والسياسي، فالسؤال المباشر هو: هل يقع هذا التمييز خارج جوهر العلمانية من حيث إنه ليس فصلاً بين الدين والسياسة على هذا الإطلاق، وإنما هو فصل مؤسسي بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الدينية، غايته الجوهرية هي التمييز بين عمل المؤسستين؟ فما الذي يجعل العثماني يرى أن مقالته في التمييز خارجة عن حدود العلمانية؟ وفي النهاية، ماذا يعني هذا التمييز بالضبط؟ وكيف يُترجم عملياً؟

لا يجد الباحث أجوبة عن هذه الأسئلة، مثلما لا يجد أيّ وقوفٍ نظريٍّ عند العلمانية كما لو كان المفهوم منها واضحاً. والظاهر أن سعد الدين العثماني يتمثل المعنى الأكثر بساطةً من معانيها، والأكثر تغييباً لتعقدها، وهو معنى الفصل بين الدين والدولة. والظاهر أيضاً أن هذا المعنى الشائع الذي يغلب على المناقشات العربية للموضوع هو الذي كان موجهاً له في قراءة التصرفات النبوية وبنائها على ثنائيات: الديني/ الدنيوي، والملزم/ غير الملزم.

لا يشغلنا هنا نقد الأسس النظرية التي بنى عليها سعد الدين العثماني مقالته في التمييز، وإنما الانطلاق من هذا النقد إلى السؤال: ما هي وظيفة هذا التمييز إذا لم تكن له بنية مفهومية واضحة، ولا يمكن ترجمته عملياً إلى إجراء محدّد؟

يمكن أن نتحدّث هنا عن وظائف ثلاث: **الوظيفة الأولى** هي الإقرار بأن الجمع التقليدي في أدبيات الإسلام السياسي بين الدعوي والسياسي بوصفه مقدمةً إلى الدولة التي يظنون أن الدين يريدّها، هو أمر متعذّر. وتخدم مقولة التمييز هنا هذا الإقرار دون أن ينقلب في الوقت نفسه

نفسها قد تدفع إلى أكثر من اتجاه⁽⁵⁶⁾. وفيما يتعلّق بالعثماني في تمييزه بين السياسي والديني، فإن الأمر يُفسّر -إضافة إلى الأسباب الذاتية- بوطأة العصر العلماني⁽⁵⁷⁾ من حيث هو دافع إلى التأصيل وموجّه إياه في اتجاه الاقتراب من معايير الدولة الحديثة وما تقتضيه في علاقاتها بالتعدّد العرقي والديني.

ولا شك أن سعد الدين العثماني في صريح منطوقه لم يتبنّ العلمانية، بل إنه قدّم أطروحته من جهة كونها منجاة منها، ومن ضديدها: الدولة الدينية. ولكن إذا نظرنا في خصائص الدولة المدنية التي يذكرها العثماني ويدعو إليها، نرى فيها خصائص الدولة الحديثة العلمانية. كما يبدو أن ما يذكره من موقع الدين في الدولة التي يدعو إليها، ويرى أن الإسلام أيضاً يدعو إليها، هو أقرب إلى العموميات الإنشائية التي لا محصل منها عند ترجمتها مؤسسياً⁽⁵⁸⁾. وإذا كان جوهر

(56) اقترنت مفردة المراجعات فيما يتعلّق بالحركات الإسلامية بمعنى الخروج من التشدّد إلى الاعتدال. وهو معنى كرّسه الاستعمال. ولكن لا أرضية استدلالية عقلية تسنده. وأدبيات سيد قطب المتأخرة، أو أدبيات شكري مصطفى، كلها يمكن عدّها نظرياً مراجعات. وهذا ما جعلنا في هذا البحث نحاول التفكير في السبب الذي جعل سعد الدين العثماني وحركته يتجهان بالمراجعات في اتجاه ما يصفه المقال.

(57) يشير سعد الدين العثماني في مقالته «حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب: حصيلة التحولات والمراجعات» إلى العوامل الدافعة إلى التغيير، ومنها: «خصوصيات الواقع الفكري والثقافي المغربي المتأثر عموماً بالتوجهات العقلانية الفرنسية وفلسفة الأنوار، وهو ما ترك أثره في مختلف التوجهات الفكرية بالبلاد، وفي مقدمتها الحركة الإسلامية». انظر الرابط:

<http://www.fassael.ma/index.php/2015-03-20-08-55-14/2015-03-20-08-57-55/>

(58) يقول واصفاً دور الدين: «إن الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجّهة، وروح دافعة دافعة، وقوة للأمة جامعة». انظر: الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 101.

إلى إقرارٍ بحتمية فصل السياسي عن الديني.

أما الوظيفة الثانية فهي التبيئة الهادئة للعلمانية في جسمٍ سياسيٍّ نشأ أيديولوجيًا على رفضها. ولكي تكون التبيئة هادئةً يتم تبسيط ظاهرة العلمانية، وإخراجها من كونها مسارًا تاريخيًا إلى كونها نوعًا من الخيارات، يمكن قبوله ويمكن رفضه، وقصرها على مقولة «فصل الدين عن السياسة». ثم تُقدّم مقولة التمييز كما لو كانت جزءًا من الوصل، ومختلفة جوهريًا عن الفصل، أي بمثابة خط ثالث يغذي الارتياح إلى الخصوصية الحضارية. ثم يُقرأ الإرث الديني على ضوءها، حتى تصبح مقولة التمييز هي الأصل في الإسلام، لا مقولة ناشئة تحت ضغط الواقع.

وأما الوظيفة الثالثة فهي ترجمة العلمانية بغير اصطلاحها المعروف تجنبًا لما في ذاكرة المصطلح من أعباء، وهي ذاكرة مُثقلة بالالتباس في المنابت الغربية، فما بالك في البلاد العربية.

وأيًا كان الأمر، فإن مقالة التمييز -مقارنة بمقالة الشمولية- تمثل سمةً إضافيةً لمرحلة مختلفة من مراحل الاختراق العلماني لحركات الإسلام السياسي، حيث لم يعد قبول العلمانية مجرد اضطرار للأمر الواقع، وهو اضطرار عملي برغماتي خالص لا يغادر مسلّمات الإسلاميين النظرية في كون الإسلام والعلمانية لا يلتقيان جوهريًا، بل صار القبول يتجاوز الاضطرار إلى التنظير لعلمانية مُقنّعة. ويكشف هذا الأمر أن تفاؤل البدايات في الإسلام السياسي الجامع بين الدعوي والسياسي يؤوّل إلى إدراك تعذّر الجمع بينهما، وصعوبة الانضواء ضمن المنظومة السياسية القائمة دون تبني شكلٍ من أشكال العلمنة.

وانطلاقًا من مراجعات صالح كركر ونصوص سعد الدين العثماني، فإننا نميز خصائص مرحلة التعلمن التي بدأت في التسعينيات، وبدأت معها ولادة ما يمكن أن نسمّيه الإسلامي العلماني، ومن هذه الخصائص: القبول بالعلمانية بوصفها واقعًا قائمًا دون التأسيس له نظريًا، وإنما التسليم به انطلاقًا من استقراء الممارسة السياسية في تاريخ الإسلام. وهذا ما قام به صالح كركر في مراجعاته⁽⁵⁹⁾. ومن هذه الخصائص أيضًا: التأصيل النظري لعلاقة التمايز بين السياسي والديني في التجربة النبوية نفسها، وفي نصوص الأصوليين المسلمين القدامى والمُحدّثين. فنكون أمام تأصيلٍ للعلمانية تحت مسمّى المدنية في الممارسة السياسية الإسلامية وفي النصوص الأصولية. وفي الحالين يبدو العصر العلماني ضاغطًا على الإسلاميين في قراءتهم للتراث الإسلامي الذي ظلوا زمانًا يعتقدون أنه يمدّهم بالدليل تلو الدليل على أن الإسلام لم يعرف أيّ نوعٍ من أنواع الفصل بين السياسي والديني.

الخاتمة

تقودنا في هذه الخاتمة جملةً من الأسئلة، أهمها: كيف آلت تجربتان من تجارب الإسلام السياسي لكلٍ منهما علاقة مختلفة بالدولة القائمة

(59) من الطريف أن حركة النهضة في مؤتمرها العاشر قد انتهت إلى الغاية نفسها التي أرادها صالح كركر (تحرير الدعوي من السياسي)، ولكن من سبيل مضاد. فقد أراد صالح كركر إلغاء السياسي للاكتفاء بالدعوي، فألغى إخوانه بعد زمنٍ طويلٍ الدعوي للاكتفاء بالسياسي. وفي شيء من الاستعراض الخالي من البناء النظري الحقيقي تمّ الإعلان في المؤتمر العاشر للحركة (2016م) عن تخليها عن الإسلام السياسي، وتحوّلها إلى تيارٍ واسعٍ من المسلمين الديمقراطيين. انظر البيان الختامي للمؤتمر على الرابط: <https://cutt.us/kBAAbK>

المشهور دراسياً أن الإسلام السياسي في المغرب وتونس كان بينهما تأثير وتأثر على الدوام⁽⁶²⁾.

إلا أن هذا التماثل في المسار والاتجاه قد قابله تباينٌ في العلاقة بالدولة القائمة. فإذا كانت الحركة الإسلامية في المغرب قد مرّت ببعض الاصطدام مع السلطة، فإن هذا الاصطدام كان محدوداً باستمرار، ولا يبلغ ما وقع في تونس من النزوع نحو استئصال وجود الحركة الإسلامية. وقد تجنّبت أهم الحركات الإسلامية بالمغرب مبكراً مآزق التنظيم السري، والارتباط الحركي الدولي، والتكفير والعنف⁽⁶³⁾.

لقد كانت فترة التسعينيات فترة حاسمة في تجربة الإسلام السياسي في البلدين، وتميّزت بنوعين من العلاقة بالدولة القائمة: علاقة الصدام في

إلى نتائج متقاربة في العلاقة بالعلمانية؟ وهل يمكن أن نعتبر ما جاء في مراجعات صالح كركر وسعد الدين العثماني ممثلاً لاتجاه عام في الإسلام السياسي؟ وهل يستطيع الإسلام السياسي أن يتجاوز ما يمكن أن نسمّيه وعياً شقيّاً بالعلمانية؟ ومقصود السؤال الاستفهام عن إمكان الخروج من علمانية مُقنّعة (الإسلام السياسي في تجاربه المتقدمة تعبير عنها) إلى علمانية صريحة لا ترى قلقاً في تجاوز الانتماء الديني بالقناعة العلمانية؟

للإجابة عن السؤال الأول، يمكن الوقوف في البداية عند كثيرٍ من نقاط التماثل بين تونس والمغرب، سواء كان ذلك في تاريخ نشأة الحركات الإسلامية أم في تاريخ انطلاق أولى المراجعات. فقد كانت المراجعات المغربية الأولى بعد قتل عمر بن جلون القيادي الاشتراكي في أواسط السبعينيات (1975م)⁽⁶⁰⁾، وكانت المراجعات التونسية قريبة جداً من تلك الفترة، إلا أنها لم ترتبط بحدث محدّد بقدر ما ارتبطت بشعور بعض الإسلاميين بالضيق من الثقافة الإخوانية المحدودة⁽⁶¹⁾. ومن

تطور ليتخذ منعرجاً مهماً فيما بين 78 و79، حيث اضطرت مجموعة أن تعلن عن انسحابها» وسمّت نفسها بالإسلاميين التقدميين. انظر: عبد العزيز التميمي، صلاح الدين الجورشي، وكمال بن يونس، من أجل تصحيح الوعي بالذات (تونس: منشورات مكتبة الجديد، ط1، 1985م)، ص3.

(62) تحدّث بلال التليدي عن دور كتابات راشد الغنوشي وخاصة كتابه «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» في الدفع باتجاه المراجعات المغربية. انظر: بلال التليدي مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م)، ص184.

(63) لا يتعلّق الأمر بحركة التوحيد والإصلاح وحدها، بل بحركة العدل والإحسان أيضاً. وقد لخصت موسوعة مركز دراسات الوحدة العربية خصائص المنظومة الفكرية للشيخ عبد السلام ياسين في: قطرية التنظيم، وشجب مظاهر العنف السياسي، والامتناع عن تكفير المنافسين السياسيين، واعتماد الأسلوب الجهري في الدعوة، وقبول مبدأ الديمقراطية وفق تأويل خاص يرى فيها أقل الحلول ضرراً، فضلاً عن تسهيلها لمسلسل يؤدي إلى قيام الدولة الإسلامية. انظر: عبد الغني عماد (إشراف)، الحركات الإسلامية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013م)، ص185-1851.

(60) كان هذا الحدث علامةً فارقةً في تاريخ الإسلام السياسي المغربي. فقد تعرضت حركة الشبيبة الإسلامية بعدها لملاحقات أمنية، وتصدّعت تنظيمياً بعد فرار قائدها عبد الكريم مطيع. وكان سعد الدين العثماني وعبد الإله بنكيران عضوين في لجنة وطنية يرأسها محمد ليتيم، وانتهت مناقشاتها بتأسيس الجماعة الإسلامية سنة 1981م بهيكلية جديدة منفصلة عن حركة الشبيبة. (61) إن مراجعات صالح كركر وثيقة من الوثائق القليلة التي حوت قراءة نقدية متعلّقة بالإسلام السياسي في ملامحه الإخوانية. فالوثيقة الأولى هي تلك التي صاغها الإسلاميون التقدميون تحت عنوان: «من أجل تصحيح الوعي بالذات»، وشاركت في المناقشات التي سبقت صياغتها شخصياتٌ مختلفة من داخل «حركة الاتجاه الإسلامي» ومن خارجها. وكان صلاح الدين الجورشي قد أوجز في مقدمة الوثيقة تاريخ المراجعات داخل الإسلاميين التونسيين، الذي بدأ منذ «صائفة 1976م، ثم

في قواعد اللعبة السياسية القائمة كالتجربة المغربية مدخلاً إلى رؤية تأسيسية هادئة تجلّت في كتابات أحمد الريسوني وسعد الدين العثماني، وانتهت إلى القبول بما يمكن تسميته بالعلمانية المقنّعة. وأن تختلف التجربتان التونسية والمغربية في العلاقة بالدولة في التسعينيات وأوائل الألفينات كل الاختلاف لتنتهيا إلى نتائج متقاربة، فهذا يكشف دون شك أن الاتجاه إلى قبول العلمانية ليس مشروطاً بالسياق الذي تجد فيه حركات الإسلام السياسي نفسها، أو لنقل لا وجود لعلاقة ضرورية بين الخضوع للاستبداد ورفض العلمنة، أو المشاركة السياسية وقبولها. ويكشف هذا أيضاً أنه أيّاً كان السياق الذي يوجد فيه الإسلاميون، فإنهم ينتهون إلى أن إدارة علاقة الوصل بين الدعوي والسياسي تمثل مشكلة حقيقية، وأن الأفق الأوحـد لمحاولة التغلّب عليها كامنٌ في الفصل بينهما، إمّا بمقولة التمييز كما في التجربة المغربية لحزب العدالة والتنمية، وإمّا بتجربة الفصل والتخصّص السياسي كما في التجربة التونسية لحركة النهضة.

ومع اختلاف التجربتين الإسلاميتين في المغرب وتونس، ونعني بالاختلاف أساساً طبيعة الدولة وطبيعة العلاقة بها، فإن لدينا طريقتين في تبيئة العلمانية في الأوساط الأكثر عداءً لها تاريخياً، وهما طريقتان متزامنتان تقريباً ومتكاملتان. ويمكن القول بعد رصد بعض الفروق بينهما وتحليلها: إن القياديّين التونسي والمغربي كليهما قد وجدا -من منطلقات متباينة- في افتراق السياسي عن الديني في تجربة الإسلام التاريخية

تونس، وعلاقة الاحتواء في اللعبة السياسية القائمة في المغرب. والطريف أن كلا النوعين من العلاقات أدّى إلى نتائج متقاربة. فقد كان العنف الشديد والإقصاء الكامل الذي تعرضت له حركة النهضة في تونس عاملاً من عوامل مراجعات صالح كركر وتأثّر النهضة بـ «سلطة العلمانية المعيارية»⁽⁶⁴⁾، حتى انتهت في مؤتمرها العاشر -بعد إعلان التخصّص السياسي- إلى اعتبار نفسها غير قابلة للتصنيف ضمن الإسلام السياسي⁽⁶⁵⁾. وكان الاحتواء

(64) هي عبارة استخدمتها الباحثة الألمانية هانا فايفر -Han-na Pfeifer- في دراسة لها عن حركة النهضة. وعرفت المقصود بـ «سلطة العلمانية المعيارية» باستحالة العلمانية إلى معيار للاعتراف بشرعية النشاط السياسيين في المستويين الدولي والتونسي.

Pfeifer, Hanna. The Normative Power of Secularism. Tunisian Ennahda's Discourse on Religion, Politics, and the State (2011-2016). Politics and Religion, 2019, p. 2.

(65) خصّص كافاتورتا وميروي مقالة لرصد مسار «اعتدال» حركة النهضة في اتجاه تحولها إلى حزب محافظ، وذلك ضمن فرضية تقول: إن القمع الشديد الذي لقيه الحزب من الدولة، والصدود من قطاعات واسعة من المجتمع في فترة زمنية طويلة، جعلاه مضطراً إلى مساءلة قناعاته، وإعادة بنائها بالكامل. وجعل الباحثان من معايير قياس الاعتدال: قبول الديمقراطية، واقتصاد السوق، واعتبار القيم الدينية مجرد مرجعيات لا مبادئ موجهة لصناعة السياسة العامة. وقد كانت الفرضية المقترحة «الإقصاء بوصفه سبيلاً إلى الاعتدال» مناقشة لفرضية قديمة في اعتبار الإسلام السياسي والحركات الراديكالية عامة «تعتدل» عبر الدمج في اللعبة السياسية. ولمزيد حول الفرضية الأولى، انظر:

Cavatorta, Francesco and Merone, Fabio, Moderation through exclusion ? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party, Democratization, 20 : 5 (2013), 857-875.

وللمزيد حول الفرضية الأخرى:

Schwedler Jillian, Faith in Moderation, Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge University Press, 2006.

Can Islamists Become Moder-

الوطنية الحديثة عبر اعتبارها دولة علمانية. ولو أخذنا معيار التجارب الدستورية وحدها، ما وجدنا تجربة واحدة من تجارب الدول العربية يمكن اعتبارها علمانية⁽⁶⁶⁾. وبدلاً من مبدأ الحياد -وهو مبدأ رئيس من مبادئ العلمانية- نجد إشارة صريحة في عموم الدساتير العربية إلى أن الإسلام دين الدولة، وأنها القائمة بوظيفة حمايته. وإن اقتصرنا على الدستورين التونسي والمغربي، فإن فيهما بنوداً واضحة في هذا الاتجاه. هذا إذا لم نتجاوز المسألة الدستورية إلى المنظومة القانونية التي جعلت الشأن الديني ملحفاً إلحافاً كاملاً بالسلطة السياسية. وقد لخص وجيه كوثراني هذه المسألة في عبارة رشيدة قائلاً: «عندما يستقوي أهل الدولة بالدين، يستقوي الخارجون عليها بسلاحها»⁽⁶⁷⁾.

لذلك يبدو أن مسار قبول حركات الإسلام السياسي بالعلمانية -تحت اسمها أو غيره مما ذكرنا في أول هذا البحث- قرينٌ بدرجات تعلمن تلك الدول التي تنتمي إليها تلك الحركات ودمقرطتها. ومثلما كانت الدولة في تبنّيها للمنظومات السياسية الحديثة هي المدخل إلى انطلاق مسار علمنة المجتمعات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر، يبدو أن هذا المسار قد وجد قوة معارضته الأساسية في عجز الدولة نفسها عن تحرير الدين من سيطرتها

النموذج النظري الأمثل، أو النموذج العملي الذي لا محيص عنه.

وبالطبع، ليس من السهل الانطلاق من هاتين التجربتين إلى التعميم. والثابت انطلاقاً من اطلاعنا على عددٍ من المراجعات التي خطّها أتباع أيديولوجية الإسلام السياسي في عددٍ مختلفٍ من الدول العربية أن الاتجاه العام لا يختلف جذرياً عن الاتجاه المرصود في دراستنا، ففي معظمها وعيٌ بمشكلة الوصل في مستوى الممارسة السياسية بين الدعوي الديني والعملي السياسي، وفيها قبولٌ بمقولة مدنية الدولة على درجاتٍ متفاوتةٍ من الوعي بمعنى تلك المدنية.

والسبب في صعوبة قراءة مستقبل حركات الإسلام السياسي في علاقتها بالعلمانية هو أن هذه المسألة ترتبط بمتغيرات الدولة الوطنية الحديثة التي تعيش منذ ما يُعرف بـ «الربيع العربي» أزمة تقلقل شديد. وليس سؤال العلمانية ومسارها الممكن في المستقبل سؤالاً خاصاً بحركات الإسلام السياسي، وإنما يتخطاها إلى بنية الدولة العربية القائمة، ودرجات قدرتها على التلاؤم مع التحديث والعلمنة والدمقرطة.

لقد كانت حركات الإسلام السياسي -رغم تعلمن مؤسساتها وممارساتها السياسية- هي القوة الاحتجاجية الأعلى صوتاً في رفض العلمانية وإدانتها دينياً وأخلاقياً، وأسهمت أدبياتها في تثبيت قراءة أيديولوجية سطحية مغلوطة لتاريخ الممارسة السياسية في الإسلام، أضحت بها هذه الممارسة محكومةً بقانون الوصل بين الديني والسياسي حتى صار له أصل في الدين نفسه. وأثبتت في الوقت ذاته وصفاً مغلوطةً للدولة

(66) انظر في مقابل ذلك تلك الإطلاقة لدى عزيز العظمة، وهو مفكر صاحب إسهاماتٍ كبيرة في المسألة العلمانية: «مجتمعاتنا مجتمعات علمانية، ودولنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني». العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص 338.

(67) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مرجع سابق، ص 26.

المراجع

الكتب

- المودودي، أبو الأعلى. منهاج الانقلاب الإسلامي. مصر: لجنة الشباب المسلم للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- المستيري، أحمد. شهادة للتاريخ. تونس: دار الجنوب للنشر، 2011م.
- الريسوني، أحمد. مراجعات ومدافعات. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2010م.
- وولف، آن. الإسلام السياسي في تونس: تاريخ حركة النهضة. ترجمة: سحر جبر محمود. تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2019م.
- روا، أوليفيه. الإسلام والعلمانية. ترجمة: صالح الأشمر. بيروت: دار الساق، ط1، 2016م.
- ———. تجربة الإسلام السياسي. ترجمة: نصير مروة. بيروت: دار الساق، ط2، 1996م.
- التليدي، بلال. مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م.
- ماكلور، جوسلين، وشارلز تايلور. العلمانية وحرية الضمير. ترجمة: محمد الرحموني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م.
- الهضبي، حسن. دعاة لا قضاة. مصر: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977م.
- البنا، حسن. مذكرات الدعوة والداعية. الكويت: مكتبة آفاق، ط1، 2012م.

عليه، وجعله مدخلاً إلى بناء هويتها العلمانية الصريحة.

إن هجنة هوية الدولة العربية الحديثة تفسّر هجنة حركات الإسلام السياسي إلى حدٍّ بعيد، تلك الحركات التي لا تخلص للدين فتكون جمعيات دينية، ولا تخلص للسياسة فتكون أحزاباً سياسية. والسؤال أعلاه عن خروج هذه الحركات من علمانية مُقنَّعة إلى علمانية صريحة يقتضي نوعاً من المراجعات لم يحدث بعد. فقد دارت المراجعات التي حملت الإسلام السياسي في بعض تجاربه من مقولة الشمولية إلى مقولة التمييز، ومن الحاكمية إلى قبول الديمقراطية، دارت على نقد أسس الإسلام السياسي فكرياً وحزبياً. ويتجلى هذا النقد في نقد المقولتين الرئيسيتين اللتين احتكم إليهما جانبٌ كبيرٌ من تراث الإسلام السياسي، نعني الشمولية والحاكمية، بالإضافة إلى مراجعات عميقة متعلّقة بالأبعاد الحزبية والتنظيمية. ويصل مدى النقد -مثلما هو الحال في مراجعات صالح كركر- إلى نقد الصفة الإسلامية ذاتها، واعتبارها عند انضوائها في المسمّى الحزبي عاملَ قسمةٍ وتفريقٍ للمجتمع الإسلامي الواحد.

وعلى الرغم من جرأة هذه المراجعات النقدية، فقد ظلّت مراجعاتٍ خاصّة موقوفة على المقالات الأيديولوجية والممارسات السياسية، ولم تتجاوزها إلى الحدّ الأدنى من معرفة العلمانية ونقاشها خارج المعيارية الدينية. وهذا الفقر النظري هو ما يُفسر أن تاريخاً طويلاً من رفض العلمانية لم ينتج نصوصاً ذات قيمة في نقدها نقداً معرفياً، أو في اقتراح آفاقٍ مختلفةٍ لتنظيم علاقات السياسي بالديني.

الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة. مكناس: منشورات رسالة القرآن، ط1، 2007م.

• جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م.

• ——— تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م.

• حسين، لؤي (إعداد). العلمانية في الخطاب الإسلامي، في: العلمانية في المشرق العربي. دمشق: دار بتر للنشر والتوزيع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

• باروت، محمد جمال. يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة. لندن-بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 1994م.

• عمارة، محمد. العلمانية بين الغرب والإسلام. الكويت: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط1، 1417هـ/1996م.

• ——— الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1409هـ/1988م.

• كوثراني، وجيه. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية-القاجارية. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط4، 2015م.

• Calhoun Craig, Juergensmeyer Mark and VanAntwerpen Jonathan (ed), Re-thinking Secularism, Oxford Universi-

• حنفي، حسن، ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990م.

• العثماني، سعد الدين. تصرفات الرسول بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية. الرباط: منشورات الزمن، ع37، 2002م.

• ——— الدين والسياسة: تمييز لا فصل. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط6، 2015م.

• قطب، سيد. معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، ط6، 1399هـ/1979م.

• كركر، صالح. الحركة الإسلامية وإشكاليات النهضة. فرنسا: ط1، 1998م.

• التميمي، عبد العزيز، وصلاح الدين الجورشي، وكمال بن يونس. من أجل تصحيح الوعي بالذات. تونس: منشورات مكتبة الجديد، ط1، 1985م.

• عماد، عبد الغني (إشراف). الحركات الإسلامية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013م.

• المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1423هـ/2002م.

• العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992م.

• أومليل، علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1985م.

• الأنصاري، فريد. الأخطاء الستة للحركة

- فتحي المسكيني، «الزمن العلماني وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ.

- Cavatorta, Francesco and Merone, Fabio, Moderation through exclusion ? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party, Democratization, 20 : 5 (2013), 857-875.
- Pfeifer, Hanna. The Normative Power of Secularism. Tunisian Ennahda's Discourse on Religion, Politics, and the State (2011–2016). *Politics and Religion*, 2019, p. 1-23.
- Schwedler Jillian, Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis. *World Politics*, 63, (2011), pp 347-376.

ty Press, 2011

- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- ————, La religion dans la démocratie. *Parcours de la laïcité*, Editions Gallimard, 1998
- ————, The Disenchantment of the World: A Political History of Religion, translated by Oscar Burge with a foreword by Charles Taylor, Princeton University Press, New Jersey, 1997.
- Roy, Olivier, L'échec de l'islam politique, Le Seuil, Paris, 1992
- Schwedler Jillian, Faith in Moderation, Islamist Parties in Jordan and Yemen, Cambridge University Press, 2006.
- Taylor, Charles, A Secular Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.
- Wolf, Anne, Political Islam in Tunisia, The History of Ennahda, Oxford University Press, 2017

المقالات

- محمد الشيخ، «الدين في الديمقراطية: مسار العلمانية.. قراءة في كتاب مارسيل فوشيه»، مجلة التفاهم، ع41، صيف 2013م/1434هـ.



4. التنمية والديمقراطية وما بعد الإسلامية في إندونيسيا

أصلان تاج الدين - ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

ملخص

الكلمات المفتاحية: إندونيسيا - الإسلام السياسي
- ما بعد الإسلامية - الإسلامية - الديمقراطية.

مقدمة

يشغل الإسلام مكانةً مركزيةً في الحياة اليومية للعديد من الإندونيسيين. وقد أكد الإسلام بوصفه قوةً سياسيةً - حضوراً قوياً في المشهد الانتخابي في البلاد. ولطالما طالبت التنظيمات الإسلامية المتنوعة بدورٍ أكبر وأكثر أهميةً للإسلام في البنية التحتية السياسية لإندونيسيا. وذهبت التنظيمات الأكثر جرأةً -التنظيمات الإسلامية- خطوةً أبعدَ عن طريق الدعوة إلى إقامة دولة تعمل طبقاً للإسلام بشكل كامل. وبذلك ظلّ الإسلاميون باستمرار يشكلون التحدي الرئيس لنفوذ الدولة وسلطتها في إندونيسيا. ومع ذلك، توافقت الديمقراطية الجديدة في إندونيسيا منذ

بثت ديمقراطية إندونيسيا منذ أواخر التسعينيات أجواءً غير مسبوقة من الانفتاح والإدماج في البلاد. وتبعاً لذلك، اتجهت العديد من التنظيمات السياسية -بما فيها الأحزاب والحركات الإسلامية- نحو لبرلة فلسفاتها التنظيمية لاستيعاب مجموعة أوسع وأكثر تنوعاً من القضايا والاهتمامات. كما تحوّل العديد من الجماعات الإسلامية -برغم حفاظها على هويتها الإسلامية- نحو علمنة أهدافها وغاياتها كوسيلةٍ للتكيف مع البيئة السياسية المتغيرة. ويشير المحللون السياسيون إلى هذا التطور باسم ما بعد الإسلامية. ولفهم ما بعد الإسلامية في إندونيسيا، تحلّل هذه الورقة التطور التاريخي للإسلام السياسي عبر التداخل بين التيارات التاريخية العالمية المتغيرة والظروف الثقافية السياسية المحليّة.

(Tajuddin, 2012, pp 95-96). ولم يعمل كلا العاملين على استدامة الهيمنة الاستعمارية فقط (بجانب امتيازات النُخب المحليّة)، وإنما أعاقا أيضاً التغيرات الاجتماعية والتعليمية والسياسية بشكلٍ منهجيّ.

بدأ الإسلامويون في الأساس بوصفهم إصلاحيين. وقد أكدوا أن المسلمين ليس بمقدورهم التقدّم في العصر الحديث إلّا من خلال الرجوع للممارسة الصحيحة للإسلام القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واعتقدوا أن ذلك سيؤدي إلى إعادة اكتشاف الفضيلة الاجتماعية والعقلانية التي جعلت الأمة المسلمة ذات يوم حضارةً نابضةً بالحياة (Lapidus, 1997; Dallal, 1993). ولتحقيق ذلك، كان لا بدّ من المباشرة بالتربية الإسلامية الحديثة القائمة على الانفتاح في تفسير القرآن والتركيز على العلوم. وطوال مطلع القرن العشرين، دعت شخصيات بارزة -مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي- إلى إصلاح التربية والممارسات من خلال تجديد المفاهيم الإسلامية وإحيائها.

احتفظ الإسلامويون حتى اليوم بالكثير من وجهات النظر الإصلاحية المبكّرة، لكنهم باتوا يركزون تركيزاً أكبر على القنوات السياسية لتحقيق أهداف الأُسلمة. فهم يرون أن الجهاز الإداري هو الوسيلة الأكثر سرعةً لنقل الأفكار الإسلامية؛ لأنه يساعد على تشكيل إطار الشرعية اللازم لتحقيق نظام سياسي إسلامي (Bayat, 2013, p 4). وهنا تصبح العملية الهيكلية حاسمةً في تسهيل وتحسين تطبيق القوانين الإسلامية مثل الشريعة (قانون العقوبات الإسلامي). وقد أظهرت المشاركة

الإطاحة بحكومة سوهارتو مع تحوّل نوعيٍّ بين مختلف التنظيمات الإسلامية -بما فيها التنظيمات الإسلامية- نحو نظرة علمانية متزايدة. ويتطلّب فهم هذا التحوّل تحليلَ مفهومي «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلامية» ضمن سياق التنمية الأوسع في إندونيسيا.

الإسلاموية وما بعد الإسلامية

تشير الإسلاموية إلى فلسفة وحركة سياسيتين تسعيان لتأسيس وجود اجتماعي سياسي إسلامي (Bayat, 2005). فبالنسبة إلى الإسلامويين، تجسد الدولة الإسلامية التنظيم السياسي المثالي، الذي لا ينفصل فيه مجال الدين عن مجال السياسة. وهكذا، غالباً ما يُقترح إطار دستوريّ للدولة الإسلامية يتضمّن قوانين ومبادئ مُستمدّة مباشرةً من النصوص الدينية والمصادر المقدّسة.

يمكن إرجاع جذور الإسلاموية إلى فترة الاستعمار الأوروبي للشرق الأوسط وجنوب آسيا. فقد ظهر جيل جديد من العلماء المسلمين المنزعجين من الجمود الاجتماعي والفكري المتفشّي الذي يؤثر في الأمة المسلمة (Ansari, 2009, pp 250-252). وجادل هؤلاء العلماء بحسرةٍ بأن التأخّر الإسلامي في ميدان التقدّم التكنولوجي هو عَرَضٌ للضعف الشامل للإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وقد نسبوا هذا الضعف إلى عاملين رئيسيين: الأول هو تراجع الإسلام لمجرّد ممارسات ثقافية، ما سمح للمجتمعات الإسلامية بالاستسلام بسهولة للتغريب. والثاني هو تورط العلماء وطبقة الزعماء المحليين في المهمّة الاستعمارية لنزع الطابع المؤسسي عن الإسلام

نهاية الحرب الإيرانية العراقية وموت آية الله الخميني أواخر الثمانينيات جهود عددٍ متزايدٍ من المفكرين الإسلامويين السابقين، والزعماء المدنيين والسياسيين، للمضي قدماً من أجل لَبْرلة النظام السياسي. وتؤمن هذه المجموعة بمزج الإسلام بالديمقراطية العلمانية بوصفه طريقةً أكثر ملاءمةً لتكيف إيران مع وقائع العالم الحديث. وكان انتخاب محمد خاتمي رئيساً في عام 1997م علامةً على النجاح الرائد لهذه الحركة. وعلى الرغم من أن المتشددين في المجلس الأعلى قد أعاقوا العديد من مقترحات خاتمي، فإن هذه الحركة التقدمية الجديدة كانت بمثابة حركة ناشئة في الإسلام السياسي في كلٍّ من إيران وأجزاء عديدة من العالم الإسلامي. وكانت هذه بداية ما بعد الإسلاموية.

لا تعني ما بعد الإسلاموية التخلي عن المبادئ الإسلامية ولا الهَجْر التام للهوية السياسية الإسلامية. وإنما هي وعيٌ متجاوزٌ يعبر عن العلاقة التكاملية بين الممارسات الإسلامية والتطلعات السياسية الحديثة. ويرى ما بعد الإسلامويين الدولة الإسلامية على أنها ضيقة الأفق وجامدة من الناحية النظرية، دولة لا هي براجماتية ولا مؤهلة للنهوض بقضية المسلمين في عالم معولم ومتعدد الثقافات. وبدلاً من ذلك، هم يتصورون نظاماً سياسياً إسلامياً بديلاً في شكل علمانية ديمقراطية تقف على أرضية الإسلام. ويوضح الباحث آصف بيات (2013م) ذلك بوضوح عندما يلاحظ أن ما بعد الإسلاموية تتضمن «التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات... والتاريخانية بدلاً من النصوص المقدسة الثابتة، والمستقبل بدلاً من الماضي. إنها تريد ربط الإسلام بالديمقراطية

المتنوعة للأحزاب السياسية في النظام السياسي في بلدان مثل الجزائر وبنغلاديش وماليزيا، أظهرت أنها تعزز قدرة هذه الأحزاب على نشر تأثيراتها الفكرية على المستوى الاجتماعي (Roy, 1998).

في المقابل، توجد تنظيمات إسلاموية تختار التمرد باعتباره الوسيلة الوحيدة الممكنة لإقامة دولة إسلامية. وهنا غالباً ما تتماشى الهوية الإسلامية مع جماعة عرقية أو طبقة اجتماعية مضطهدة. وتشمل هذه التنظيمات جبهة تحرير مورو الإسلامية الانفصالية (الفلبين)، والجماعة الإسلامية المسلحة المتمردة (الجزائر). ومع ذلك، يجب تمييز هؤلاء الإسلامويين عن الجماعات الجهادية العابرة للوطنيات القطرية مثل تنظيم القاعدة، وتنظيم الدولة الإسلامية (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، حيث تستمد تلك الجماعات تبريراتها الأيديولوجية للعنف والقتال من رواياتها الخاصة عن الحروب الصليبية المروعة. وباختصار، تسعى الجماعات الجهادية في سبيل قضية عالمية، في حين تحصر معظم الجماعات الإسلاموية أهدافها السياسية داخل مجتمعٍ معيّن.

وعلى أيِّ حال، يتفق الإسلامويون على شكلٍ محافظٍ وحصريٍّ للإسلام يعطي مساحةً صغيرةً للاختلاف في الأفكار والممارسات (Dagi, 2013, p. 72). وتتمحور أولوياتهم ومهامهم والتزاماتهم حول أوامر الله على الأرض، وهم صامدون في نضالهم من أجل إقامة نظام قانوني سياسي إسلامي شامل. ومع ذلك، فعلى مر السنين تزايد عدد الإسلامويين الميالين إلى التغيير. وظهرت إرهاباتٌ هذا التحول أولاً في إيران. فقد تلت

الفقيه، التي تعبّر عن هيمنة أحكام الفقه الشيعي على أشكال القانون الأخرى (Ala-ga, 2011). ويُعزى جانب من هذا الموقف المعتدل للحزب إلى تأثير الراحل آية الله محمد حسين فضل الله، الذي وُصف بأنه إسلاموي «واقعي». حيث أكّد على أن لبنان بلدٌ متعدّد الطوائف، ودعا إلى دولة مدنية قائمة على الإسلام توفّق بين القيم الدينية والقواعد الديمقراطية (Nasr, 2006, pp 180-182). وبينما لا يزال من المبكّر التنبؤ بنجاح كبيرٍ للمشاريع ما بعد الإسلامية لحزب الله، فإنه يبدو أن الحزب قد خطّ مساراً جديداً للإسلام السياسي في لبنان، وهو مسار يختلف تماماً عن الإسلامية التي شغلت بال الحزب سابقاً.

يبدو أن تطوّر الإسلام السياسي في إندونيسيا يسير في اتجاهٍ مماثلٍ. ولفهم تحركه نحو السياسة ما بعد الإسلامية وتوضيحه، يستخدم هذا المقال مقاربةً تاريخيةً مقارنةً لدراسة تحولات العوامل بين الأحداث التاريخية العالمية والتجارب الاجتماعية السياسية الداخلية للبلد. وسوف نناقش هذا في الأقسام التالية.

الجذور الاستعمارية للإسلام السياسي في إندونيسيا

إندونيسيا حالياً هي أكبر دولة إسلامية في العالم من حيث عدد السكان، وهي الخامسة من حيث عدد السكان على مستوى العالم. وقد وصل الإسلام إلى أرخبيل الملايو عن طريق التجارة في القرن الحادي عشر، ما أدى إلى ظهور عددٍ من إمبراطويات العصور الوسطى الإسلامية، مثل ملقا ورياو وماتارام. ثمّ استعمر الهولنديون أجزاءً

والحادثة، لتحقيق ما أطلق عليه البعض الحداثة البديلة» (8.p). ويجادل ما بعد الإسلاميين بأنه نظراً لأن مفاهيم المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية تربط كلاً من الإسلام والديمقراطية الحديثة، فينبغي ألا يوجد شكٌ في إمكانية أن يتوافق كلٌّ من الإسلام والعلمانية الحديثة معاً.

ويقول بيات (2013, p. 10) إن ما بعد الإسلامية هي أكثر من مجرد وعيٍ سياسيٍّ أو حالة، بل هي أيضاً مشروع. فكثيرٌ ممّن يشتركون في هذه الفلسفة يجربون نفس مسارات الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية والمسيحية الأوروبية التي عملت بنجاحٍ داخل النظام العلماني. وفي تركيا، يتجلى الانتقال من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية من خلال تفرع بعض الفصائل عن منظمة ملي غوروش Milli Gorush الإسلامية. وأكبر هذه الفروع هو حزب العدالة والتنمية (Dagi, 2005). وفي تونس، فإن حزب النهضة الذي كان إسلاموياً أصبح الآن أكبر حزبٍ في البرلمان. وقد نبذ الحزب شعاره الإسلامي وفصل نفسه رسمياً عن هويته الدينية. وبعد أن أطلقوا على أنفسهم «ديمقراطيين مسلمين»، قال مؤسّسه راشد الغنوشي: «تطور حزب النهضة من الدفاع عن الهوية إلى ضمان الانتقال الديمقراطي، واليوم ينتقل إلى التركيز على التحول الاقتصادي» (Saleh, 2016).

والمدهش أكثر أن ما بعد الإسلامية قد وجدت صدًى لها في لبنان مع جماعة حزب الله الإسلامية الشيعية التي كانت متشدّدة. ففي بيان الحزب عام 2009م، لم تُذكر الدولة الإسلامية ولا الأيديولوجية السياسية لولاية

التمثيلي الشعبي للبلاد (DPR). وكانت العلاقة بين هذه الفصائل الثلاثة علاقةً هشّةً خلال السنوات الأولى للاستقلال، خاصةً أن أيًا منها لم يكن قادرًا على التفوّق على الفصائل الأخرى.

كانت الدولة قلقةً بشكلٍ خاصٍّ من الجماعات الإسلامية وتطلّعاتها لإقامة دولة إسلامية. ودّكرت الدعاية الرسمية الإندونيسيين بانتظام بتفوّق النظام العلماني المتجسّد في البانتشاسيلا⁽¹⁾ (الأساس الفلسفي للدولة الإندونيسية) والدستور الوطني (Intan, 2006). وهكذا عومل الإسلامويون المتشدّدون بقسوةٍ في كثيرٍ من الأحيان، ومن ضمنهم حركة دار الإسلام، وكانت منطقة جاوة الغربية معقلًا لهذه الحركة خلال الحكم الاستعماري، حيث أعلن زعيمها الكاريزمي كارتوسويريو «دولة إندونيسيا الإسلامية». وبعد الإطاحة بالهولنديين نهائيًا، حافظت حركة دار الإسلام على نفوذها وتوسّعت عبر فروعها في آتشيه (شمال سومطرة) وجنوب سولاويزي. وتغيّر الوضع بعد فرض الأحكام العرفية أواخر الخمسينيات، حيث أُعدم قادة الحركة في عام 1962م، وتمكّنت القوات الإندونيسية من السيطرة التامة على الإقليم.

وبالنسبة إلى الجماعات الإسلامية الأكثر تقليديةً، فقد أصبحت العملية الاجتماعية السياسية هي الوسيلة المفضّلة للنضال. وحقّق حزب ماسومي -وهو أكبر حزبٍ إسلاميٍّ في البلاد- نجاحًا نسبيًا في أول انتخاباتٍ في إندونيسيا

كبيرةً من إندونيسيا الحالية، عن طريق شركة الهند الشرقية الهولندية (VOC) أولاً، ثمّ من طرف هولندا مباشرةً. وتحت الحكم الهولندي، هُمّش غالبية المسلمين الإندونيسيين في جميع جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وهكذا كانت الحركات الإسلامية المبكّرة مدفوعةً بإحساس الشعور بكل المسلمين من أجل توحيد المسلمين الذين تآكلت قوتهم الاقتصادية أيضًا بسبب تجاوزات المنافسين الأجانب (من الإثنية الصينية في الأساس) (Hannigan, 2015, pp. 167-168). وكان أول هذه التنظيمات هو اتحاد التجّار المسلمين الذي تأسّس في عام 1911م. ولاحقًا، أسّس حجاج عائدون من مكة حركةً إصلاحيةً هي الحركة المحمّدية، وكان هدفها الرئيس هو معالجة الضعف الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين من خلال التعليم الحديث. وردًا على هذه الحركة الإصلاحية، عزّز المسلمون التقليديون هويّتهم التنظيميّة الخاصّة في عام 1926م من خلال تشكيل جمعية نهضة العلماء. وقد لعبت هذه المجموعات لاحقًا دورًا أساسيًا في التطور الاجتماعي والسياسي للإسلام في البلاد في سنوات ما بعد الاستقلال.

تطوّر الإسلام السياسي في إندونيسيا ما بعد الاستعمار

أعلنت إندونيسيا استقلالها في عام 1945م، واستمرت في معاركٍ ثوريّةٍ وحشيّةٍ ضد كلّ من الهولنديين والبريطانيين. وقد كُوفئت المجموعات السياسية الرئيسة في إندونيسيا -القوميون والإسلامويون والشيوعيون- بعد مشاركتهم الشجاعة في الثورة بتمثيلٍ واسعٍ في المجلس

(1) المبادئ الخمسة للبانتشاسيلا هي: الإيمان بالله، ومجتمع عادل وحضاري، والوحدة، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية.

تدخل هذه الانتخابات أكبر مجموعة إصلاحية في إندونيسيا، وهي الحركة المحمّدية التي لم تتخلّ عن موقفها اللاسياسي قطً. وبرغم أن المجموعات الإسلامية الأخرى قد جربت السياسة، فقد ظلّت المحمّدية مكرسةً لنشاطاتها الدينية والتعليمية من خلال الدعوة. واليوم لدى المحمّدية 30 مليون عضو، وبصفتها أكثر المجموعات الدعوية نجاحًا في البلاد، أصبح العديد من مؤسساتها التعليمية الرائدة جامعاتٍ مكتملة، حيث يصل عددها إلى العشرات، وأصبح خريجوها جزءًا من الطبقة المتوسطة الصاعدة في إندونيسيا.

وطوال العقود التالية للاستقلال، صَغَبَ التنافس المتبادل بين الجماعات الإسلامية ظهور جبهة متماسكة ضد القوميين الذين دعمهم الجيش. كما تأرجح مدى قوة الجماعات الإسلامية واتجاهها بتأثير الحرب الباردة في السياسة الإندونيسية. وفي عام 1957م، أعلن سوكارنو -أول رئيس لإندونيسيا- أن النمط الغربي للديمقراطية لا يمكنه أداء وظيفته أبدًا في إندونيسيا. وأتبع ذلك بتشديد الخناق على المؤسسات الديمقراطية في البلاد، وطَبَّقَ نظامًا بديلًا يُسمّى «الديمقراطية الموجهة». ومنح هذا النظام سوكارنو سلطةً عليا، وسمح له بتأليب القوميين والشيوعيين والإسلاميين ضد بعضهم بعضًا. وجاء التحدي الخطير لحكم سوكارنو الاستبدادي من ثورتَيْنِ عَنيفَتَيْنِ بين عامي 1957 و1961م: كانت الأولى بقيادة تحالفٍ من الزعماء المدنيين والعسكريين في سولاويزي تحت تمرد بيرميستا (ميثاق النضال العالمي)، وكانت الثانية في سومطرة تحت قيادة ضباط الجيش الساخطين الذين أعلنوا الحكومة الثورية لجمهورية

عام 1955م، حيث حصل على 21% من إجمالي الأصوات. وكان لديه أكثر من عشرة ملايين تابع في الدوائر الانتخابية الواقعة في المناطق الحضرية والجزر الخارجية بشكل رئيس (Madinier, 2015, p. 364). ومع ذلك، عرقلت منظمة نهضة العلماء (NU) النفوذ الإسلامي لحزب ماسومي. وتحظى منظمة نهضة العلماء اليوم -وهي منظمة إسلامية خيرية تعليمية رائدة- بدعم 40 مليون متابع يقيم معظمهم في المناطق الريفية الفقيرة في جاوة. وقد أصبحت نهضة العلماء حزبًا سياسيًا في انتخابات عام 1955م، وذلك على وجه التحديد لوقف انتشار التأثير الإصلاحي لحزب ماسومي، الذي وصل بالفعل إلى مستوياتٍ عاليةٍ بحلول منتصف الخمسينيات (Hannigan, 2015, p. 212). وقد أدت نهضة العلماء أداءً مثيرًا للإعجاب وحصلت على 18% من مجموع الأصوات وجاءت بعد حزب ماسومي مباشرةً. ولكون نهضة العلماء حركةً تقليديةً، فإنها تميل إلى تأييد الوضع الراهن. وقد ضمنت لها قدرة أعضائها على التغلغل في بيروقراطيات الدولة ومجالسها المهمة استمرار مشاركتها في صنع السياسة الوطنية (Fealy & Bush, 2014). وكان وحيد هاشم ابن مؤسس نهضة العلماء أول وزير للشؤون الدينية في إندونيسيا. وقد عادت نهضة العلماء اليوم لتكون هيئةً غير سياسية.

فازت الأحزاب الإسلامية التي شاركت في الانتخابات الافتتاحية مجتمعة بنسبة 43% من الأصوات وحصلت على 110 مقاعد في المجلس التمثيلي الشعبي، مقارنة بـ 57 مقعدًا حصل عليها القوميون من الحزب الوطني الإندونيسي. ولم

بسبب تحدي الشيوعيين للقوات الثورية في مدينة ماديون بوسط جاوا، الذي قوض تقريباً الكفاح الأكبر من أجل استقلال إندونيسيا (Hannigan, 2015, p. 206).

كانت علاقة سوكارنو الوثيقة بالحزب الشيوعي الإندونيسي تهدف إلى موازنة التحديات المحتملة من مختلف الأوساط السياسية، وخاصة الإسلاميين، ولكن هذه الاستراتيجية سرعان ما انهارت. فقد أسفرت محاولة انقلاب في عام 1965م -زُعم أنها من تدبير الشيوعيين- عن اغتيال ستة من كبار جنرالات إندونيسيا. وكان رد الفعل فاجعاً. وترتب على هذه المحاولة إفراط في التعذيب وقتل حوالي نصف مليون من الشيوعيين المشتبه بهم، ارتكبتها -في الغالب- لجان الأمن المحليّة. وحُفِزت قطاعات من نهضة العلماء -إلى جانب العديد من المجموعات الكاثوليكية- للاشتراك مع هذه اللجان (Roosa, 2016, p. 203). وقد ترافقت إبادة الحزب الشيوعي الإندونيسي مع الاستقالة القسرية لسوكارنو ذي الشعبية الكبيرة. فصعد جنرال شاب يدعى سوهارتو إلى الرئاسة.

وفي هذا الحين، بدأ عصر جديد في السياسة الإندونيسية، سُمي النظام الجديد. وأسس هذا النظام الجديد المدعوم بشكلٍ كاملٍ من الغرب وظيفة مزدوجة للقوات المسلحة بوصفها مؤسسة عسكرية وإدارية معاً. وبعد تطهير الدولة من الشيوعيين، تحوّل نظام سوهارتو المدعوم من الجيش إلى قمع الجماعات الإسلامية، خاصةً الإسلاموية. فبحلول أوائل سبعينيات القرن العشرين، كان لدى الإسلاميين قاعدة

إندونيسيا (PRRI). وقد قُمعت الثورتان بنجاح. وكان حزب ماسومي هو ضحية ذلك؛ إذ فُرض عليه حظر دائم على العمل السياسي لدعمه المزعوم للتمرد. وكان هذا درساً قوياً للإسلاميين الآخرين الذين ربما تعاطفوا مع التمرد أو كانوا يطمحون إلى خوض صراعٍ غير نظاميٍّ ضد الدولة. وقد أدى فرض الدولة لقبضتها القوية على الحياة السياسية في البلاد إلى استمرار صراع الإصلاحيين والتقليديين على المناصب داخل بيروقراطيات الدولة (Abbas, 2015).

وسّع سوكارنو تحالفاته في الخارج. فبدأ بالتقرب إلى الاتحاد السوفيتي، ثمّ الصين لاحقاً، خاصةً بعد اكتشاف أن الولايات المتحدة كان لها دورٌ في التحريض على تمرد الحكومة الثورية لجمهورية إندونيسيا. وفي الداخل، أعطى سوكارنو حرية أكبر للشيوعيين، مما عزّز معنويات حزبهم الأكبر: الحزب الشيوعي الإندونيسي. وقد اغتنم هذا الحزب هذه الحرية غير المسبوقة لتنفيذ العديد من مشاريعه، التي تضمّنت جماعية المزارع وتمكين النقابات العمالية والتوسّع في التوظيف. وبحلول منتصف الستينيات، كان لدى الحزب نحو ثلاثة ملايين عضو. وقد أثار هذا حتماً قلق كل الجماعات الإسلامية، التي كان لديها تاريخٌ من العداء مع الشيوعيين منذ أحداث ماديون العصيبة عام 1948م⁽²⁾. وقد اندلع العنف الذي أحاط بهذه الأحداث

(2) في أثناء مرحلة مقاومة الاستعمار، أشعل الشيوعيون ثورةً في مدينة ماديون على الحكومة الإندونيسية الموالية للغرب، وأعلنوا تشكيل حكومة بديلة بقوة السلاح، وقد انتهى هذا التمرد بعد ثلاثة أشهر بقمع الجيش للثورة قمعاً عنيفاً. (المحرر)

الإندونيسية تطبيق سياسات الاستعمار الهولندي السابق عبر استخدام الإعلام والمدارس لتنفيذ حملاتٍ ضدَّ الجماعات الإسلامية المحليَّة، لدرجة بناء متحف اليقظة الدائمة في جاكرتا لتذكير الإندونيسيين بالفظائع التي ارتكبتها حركة دار الإسلام في أثناء تمرداتها (Formichi, 2012, p. 187).

وعلاوة على ذلك، عمل نظام سوهارتو أيضاً على تهميش أعضاء الجماعات الإسلامية. وقد تحقَّق ذلك جزئياً عبر المحاباة الاقتصادية للنُّخب العرقية الصينية وتعيين المسيحيين في المناصب الإدارية العليا. والأهم من ذلك أن الدولة قد شكَّلت هيئة انتخابية مؤيدة للحكومة تُعرف باسم الأمانة المشتركة للجماعات الوظيفية (جولكار). وأصبحت جولكار هي الآلية السياسية الرئيسة لسوهارتو، وهي تضمُّ ممثلين مختلفين عن الخدمة المدنية ونقابات العمَّال والمنظمات النسائية والجيش على سبيل المثال، وأيد هؤلاء الدولة في العديد من المسائل السياسية. وعلى الرغم من عدم كون جولكار حزباً سياسياً، فقد شاركت في الانتخابات لتصبح في نهاية المطاف قوة الأغلبية في برلمان النظام الجديد خلال السبعينيات والثمانينيات (Vickers, 2013).

ومع ذلك، كان الإسلام مهماً جداً وكياناً ضخماً للغاية لا يمكن عزله. وتدرجياً بدأت الدولة في تكوين دائرتها الخاصة من زعماء المسلمين وتعزيزها، وذلك كوسيلة لدعم المسلمين للنظام الجديد. وفي عام 1991م، أنشئت مؤسسة فكرية برعاية الدولة، هي جمعية المثقفين المسلمين (ICMI)، وكانت تهدف إلى معالجة مختلف المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي

دعم هائلة، ومثَّلوا التحدي الأكثر بروزاً للدولة. وكان العديد من الزعماء الإسلامويين ضمن أكثر المنتقدين صراحة للدولة. فكانوا ينتقدون بشدَّة الدور التدخلِي للجيش والفساد السائد في القيادة. وردَّاً على ذلك، شرعت الدولة في المراقبة المنظمة لجميع المنظمات السياسية الإسلامية. وبدأ رسمياً في عام 1973م دمج جميع الأحزاب الإسلامية قسرياً في تحالف حزب التنمية المتحد (PPP). ومع أن هذا أعطى الدولة في نهاية المطاف سيطرةً شاملةً على الحركات الإسلامية، فإن صعود حزب التنمية المتحد في انتخابات 1977م لم يسكن قلق الدولة من الخطر المتصور لهذا الفصيل الإسلامي. وازداد قلق الدولة بسبب الثورة الإيرانية عام 1979م، التي خلقت موجةً جديدةً من الثقة بين الإسلامويين عبر العالم في إمكانية قيام دولة إسلامية.

وبدأت الدولة في وقتٍ لاحقٍ في اتخاذ خطواتٍ جذرية. فبجانب القبض الأمنية، أعلنت اعتبار الإسلامويين تهديداً دائماً للأمن القومي (Hadiz, 2016, pp. 110-103). وفي تحركٍ يائسٍ على ما يبدو، دبَّر نائب رئيس المخابرات الوطنية -علي مورتوبو- ظهور جماعة متشددة تُدعى «كوماندو جهاد»، ارتكبت سلسلةً من الأعمال الإرهابية⁽³⁾، وهو ما وفَّر بسهولة مبرراً لقمع شاملٍ من قِبل الدولة لكل التنظيمات الإسلامية (Vickers, 2013, p. 183). كما أعادت الدولة

(3) شملت أعمال الإرهاب اختطاف طائرة إندونيسية، وتفجير عدد من البنوك، والهجوم على مراكز شرطة، وتخريب معبد بوربودور الأثري. انظر:

Adrian Vickers, A History of Modern Indonesia (New York: Cambridge University Press, 2013), p. 183.

(Van Langenberg, 1990, p. 123). ولمصلحة الدولة، حدث التقليل الجديد للحرية في ظلّ الطفرة الاقتصادية في التسعينيات التي وفرت ثروة هائلة للدولة وشرعيةً لسياساتها (Martin, 1997, p. 125). وبرغم المعرفة الواسعة بالفساد المستفحل المحيط بسوهارتو وعائلته، فقد اعتمدت الدولة ذات النمو الاقتصادي السريع من عام 1990م إلى عام 1994م⁽⁵⁾.

بينما وطّد التطور الصناعي في إندونيسيا السلطة العليا لسوهارتو، إلّا أن الأزمة المالية الآسيوية في عام 1997م قد قوّضت هذه السلطة في نهاية المطاف. وألقي اللوم في انهيار الاقتصاد والتدهور الاجتماعي السريع على عدم كفاءة قادة الدولة وفسادهم ومحسوبيتهم. وفي الوقت نفسه، وصل تسونامي الديمقراطية العالمي الذي أعقب سقوط جدار برلين عام 1989م إلى إندونيسيا. ومن ثمّ كان على الدولة التصدي للضغوط الجماهيرية المتصاعدة الآتية من خليطٍ من المجموعات والمنظمات من جميع مستويات المجتمع المطالبة بالإصلاح السياسي. وشملت تلك المطالب استقالة سوهارتو من منصبه، وإنهاء تدخل الجيش في السياسة. وليس هناك وقتٌ أكثر ملاءمةً من هذا. فبعد انتهاء الحرب الباردة، لم تُعدّ الولايات المتحدة بحاجة إلى حليفٍ قويٍّ معادٍ للشيوعية في إندونيسيا. فبعد تخلي الغرب عن سوهارتو، صار عاجزاً عن منع إقالته من السلطة في عام 1998م (Bujiargo, 2000, p. 57). وحانت حقبة جديدة للديمقراطية.

تواجه فقراء المسلمين. وكان الهدف الأوسع للجمعية هو أن تصبح منصةً لتوثيق الصلات مع الجماهير الإسلامية. وتدرّجياً عُين العديد من أعضاء الجمعية الموثوق بهم في جولكار (Bertrand, 2004, p. 107). واجتذب هذا -بوجه خاص- الإصلاحيين المستقلين الذين يفتقرون إلى القاعدة السياسية. وكان من بين أعضاء هذه الجمعية المعروفين رئيس الحركة المحمّدية السابق أمين رايس، الشخصية القيادية في الدعوة إلى الإصلاح السياسي. وعلى الرغم من أن هدف إدماج أعضاء جمعية المثقفين المسلمين في جولكار وغيرها من هيئات الدولة كان وضع الإسلام تحت سلطة الجهاز البيروقراطي للدولة، فقد سهلت أيضاً -من غير قصدٍ- الوجود الإسلامي الناشئ داخل جهاز الدولة. وأسهمت -على الأقل- في منح أعضاء من مجموعات إسلامية متنوعة معرفةً وخبرة حاسمة مطلوبة في مستويات الإدارة العليا.

ومع ذلك، فبحلول ثمانينيات القرن العشرين، ترسخت سيطرة الدولة على الجماعات الإسلامية. فقد حُظر نقد السياسات الحكومية والتّديد بها⁽⁴⁾. وقد تجلّى ذلك في تشريع صدر عام 1985م للتأكيد على أن البانتشاسيلا هي الأساس الوحيد لفلسفة الوطنية الإندونيسية، وأن أيّ فرد أو منظمة جماعية تعرب علناً عن خلاف ذلك تُوصّف بأنها مُحرّضة

(4) أوضح مثال على ذلك أحداث شغب تانجونغ بريوك في جاكرتا عام 1984م، حيث بدأت الأحداث عندما عرض أحد المساجد لافتاتٍ تنتقد الدولة، وسرعان ما تحوّلت إلى احتجاجاتٍ قمعها الجيش بوحشية، وهو ما أدى إلى مقتل المئات.

(5) مُنح سوهارتو اللقب المُحبب: «أبو إندونيسيا الحديثة».

حزب العدالة والرفاهية (PKS) خير مثال على ذلك. فقد قام هذا الحزب في انتخابات 1999م بحملة انتخابية قائمة على برنامج إسلامي حصري. وفي تسليطه الضوء على فضائل الدولة الإسلامية، شكَّ الحزب في مصداقية الدولة الإندونيسية الحديثة في تلبية احتياجات المسلمين وتطلُّعاتهم. وقد فشل هذا النهج. ووجد الإندونيسيون الذين تحرروا حديثاً من قبضة الديكتاتورية أن الطبيعة التحريمية للإسلامية غير جذابة، خاصةً بالنسبة إلى الأعداد المتزايدة من الناس في الطبقة الوسطى. ولذلك لم يكن من المفاجئ حصول الحزب على 1.4% فقط من إجمالي الأصوات في تلك الانتخابات.

لقد غيرَ حزب العدالة والرفاهية رؤيتهُ السياسية منذ ذلك الحين. فبينما تمسَّك الحزب بالإسلام إطاراً شاملاً، فقد أعاد توجيه أهدافه نحو مطالب ديمقراطية إندونيسيا (Elson, 2010). والأهم من ذلك أنه وسَّع أهدافه السياسية بعيداً عن حدود موضوعات الدولة الإسلامية. فقد تحوَّل تركيز الحزب -بدلاً من ذلك- إلى نضالٍ عالمي أخلاقي ضد ما يرى أنه مشكلات واسعة ومُجمع عليها تطوق البلد بالفساد المتفشى، وضد التفاوتات الموجودة في كل مكان، والحرمان السائد للمجموعات المهمَّشة. وتشمل الأهداف الرسمية للحزب الآن: إصلاح أنظمة البلاد السياسية والإدارية والقضائية نحو ديمقراطية أكبر، ومعالجة الفقر والبطالة من خلال تحسين المساواة في الدَّخْل والتنمية المستدامة، وإنشاء نظام تعليمي عادل وعالي الجودة يمكن لجميع الإندونيسيين الوصول إليه (-Majelis Pertimbangan). (gan Pusat PKS, 2008, pp 106-136).

صعود ما بعد الإسلامية في إندونيسيا الجديدة

كانت السنوات القليلة الأولى لديمقراطية ما بعد سوهارتو سنواتٍ مضطربة. فعلى سبيل المثال، انتعش إرث دار الإسلام الانفصالي وقوي في شمال سومطرة في شكل حركة آتشيه الحرة. وفي عام 2005م، نجحت مفاوضات بين هذه المجموعة والدولة الإندونيسية في إنهاء هذه الحرب الانفصالية المستمرة لعقود. وحصل الآتشيون مقابل السلام على حكمٍ ذاتيٍّ خاصٍّ لإدارة إقليمهم وفقاً للشرعية الإسلامية. وفي أماكن أخرى، استغلَّت مجموعات متطرفة -مثل حزب التحرير ومجلس المجاهدين الإندونيسيين والجماعة الإسلامية- الفراغ الذي خلفته الديكتاتورية. وعلى الرغم من تباين المواقف الأيديولوجية لهذه الجماعات، فإنها تشترك في الاعتقاد بأنه منذ نزول الشريعة من عند الله فإن تفوقها وصلاحياتها غير قابلين للنقاش. ونبذوا المسلمين الذين شكَّكوا في ذلك، واعتبروهم مرتدين. وعزموا على تحويل إندونيسيا إلى دولة إسلامية، ونفذوا هجمات إرهابية متفرقة -ولكنها مميتة- في بالي عام 2002م، وجاكرتا في عامي 2003 و2004م.

ومع ذلك، مثَّل هؤلاء المسلحون أقليةً صغيرةً في كلٍّ من العضوية والدعم. كما سحق الأمن حملاتهم العنيفة سريعاً. وفيما عدا آتشيه، فقد صوحت عملية الديمقراطية التدريجية الإندونيسية بتحوُّل عددٍ متزايدٍ من الأحزاب الإسلامية في البلاد نحو مزيدٍ من اللبرلة. وبدأ الكثيرون إعادة توجيه فلسفاتهم السياسية لمواءمة القيم الإسلامية الأساسية مع معايير الديمقراطية العلمانية. ويُعدُّ

(pp 172-173, Hasan, 2013). وبالنسبة إلى حزب العدالة والرفاهية، فإن الزمان هو عصر الديمقراطية العالمية، والمكان هو إندونيسيا المتنوعة ثقافيًا.

لم يكن حزب العدالة والرفاهية وحده من حقق النجاح الانتخابي. فعلى الرغم من أن الأحزاب العلمانية -مثل الحزب الديمقراطي الإندونيسي (PDI)، جولكار، وحزب حركة إندونيسيا العظيمة- قد حصلت على انتصاراتٍ أكبر في انتخابات 2014م، فإن الأحزاب الجديدة التي حملت رسالة ما بعد إسلاموية قد حققت أيضًا نتائج جيدة نسبيًا. فقد ارتفع الدعم الانتخابي لحزب الصحة الوطنية (PKB) الذي استمدَّ الكثير من الدعم من نهضة العلماء، وحزب الانتداب الوطني الذي حصل على دعمٍ كبيرٍ من أعضاء المحمّدية - إلى حوالي 32% من إجمالي الأصوات. ووفقًا للمحلل غريغ فيلي: «لم يستخدم أيٌّ من الأحزاب الإسلامية التي تخطت العتبة البرلمانية 3.5% في حملتها الانتخابية مفاهيم أو مبادئ إسلامية» (quoted in Coca, 2014). فقد رُكّزت هذه الأحزاب -بدلاً من ذلك- على رسالة كونية وعلمانية، جذابة لجمهور وطني ذي ميل ديني، ولكنه أعطى الأولوية للسياسات الاقتصادية السليمة والحكم الرشيد. ومن ناحية أخرى، بقي أداء الأحزاب التي تمسّكت بإسلامويتها -مثل حزب الوحدة والتنمية (PPP) وحزب الهلال والنجمة (PBB)- أداءً سيئًا، حيث حصل الأخير على 1% فقط من مجموع الأصوات.

هناك العديد من العوامل المتفاعلة التي تفسّر تحوُّل المنظمات والأحزاب الإسلامية في إندونيسيا نحو اتجاهاتٍ ما بعد إسلاموية. أولاً

ومن ثَمَّ جدّد حزب العدالة والرفاهية شعاره بهوية جديدة بوصفه حزبًا إسلاميًا يسعى إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعي عبر ديمقراطية أكبر. وللحصول على دعمٍ انتخابيٍّ، أقام الحزب شبكات تعاونية مع أحزاب ومنظمات علمانية تشاركه أهداف العدالة الاجتماعية. وكرّر نيس ماتا -أمين عام الحزب- أن «التعاون شيء حسن في الإسلام» (Bubalo, Fealy, & Mason, 2008, p. 48). ومن خلال القيام بذلك، عرض الحزب صورته بنجاح بوصفه حركة تعددية من أجل عدالة تخدم جميع الإندونيسيين. وأسهم هذا النهج الجديد المعتدل بشكلٍ كبيرٍ في تحسُّن أداء الحزب في انتخابات 2009م (Hamayotsu, 2011).

وقد زعم النقاد أن حزب العدالة والرفاهية قد تخلّى عن مبادئه الإسلامية من أجل مكاسب سياسية، وتساءل آخرون عما إذا كان تبني الحزب للديمقراطية العلمانية حقيقةً أم هو مجرد استعمال للعملية الانتخابية لتعزيز أهدافه الإسلامية. وردًا على ذلك، صرح الحزب بأنه يعتقد فعلاً أن الديمقراطية الحديثة تتوافق مع المبادئ الرئيسة للإسلام (Hasan, 2013). وأكّد الحزب أن المفاهيم العلمانية للحقوق من الإدماج والتعايش السلمي المتجسدة في الدستور الإندونيسي ليست غريبةً عن الإسلام. وفي الواقع، لقد شكّلت هذه المفاهيم المبادئ الرئيسة لميثاق المدينة الذي حكم النبي محمّد بموجبه دولة الإسلام الأولى قبل أكثر من ألف عام. وأعلن الحزب -مرددًا الحجة الفلسفية للعالم الإسلامي المعروف يوسف القرضاوي- أن الخضوع للسيادة الإلهية لا يمنع المسلمين من حقّ إدارة مجتمعاتهم مع مراعاة الزمان والمكان

علماء المسلمين ضرورة حل العديد من المشكلات الجينية التي واجهها المسلمون خلال فترة الاستعمار الأوروبي⁽⁶⁾.

على مرّ السنين، وسعت نهضة العلماء استعمالها للاجتهاد من ناحيتين: إحداهما هي مجال تركيز الاجتهاد ليشمل القضايا الاجتماعية مثل تنظيم الأسرة، والتبرع بالأعضاء، والنزعة الاستهلاكية. أما الناحية الثانية فهي الطبيعة الجماعية لاتخاذ القرار، حيث وسعت فريق المشاركين ليشمل خبراء «علمانيين» مثل علماء النفس، والمهندسين والممارسين الطبيين. وقد استنتج هوزن (2004م) أن هذه الجهود هي «دليل على أن العلماء الإندونيسيين أقلّ جموداً في تفسيراتهم لتحديد مكانة الإسلام مقارنةً بما عليه الحال في أماكن أخرى من العالم» (p. 25). وذلك لأن فتاواهم تتوافق مع احتياجات الظروف الاجتماعية المعاصرة، حيث تحلّ الفتاوى الجديدة الملازمة زمنياً محلّ تلك التي عفا عليها الزمن.

وبعيداً عن العمل الديني، أبدت نهضة العلماء جديةً في تعزيز جهود ديمقراطية البلاد، خاصةً ما يتعلّق بالتحضّر والتسامح الديني والعدالة الاجتماعية. ومن الأمثلة على ذلك: تشكيلها لشبكة غوسدوربان⁽⁷⁾، وهي شبكة

وقبل كل شيء: طبيعة التطوّر التاريخي للإسلام في إندونيسيا. فعلى مرّ القرون، أنتجت الاندماجات التوفيقية مع مجموعة متنوعة من التراثات المحلية نسخةً من الإسلام فريدةً من نوعها في عالم الملايو، تختلف جوهرياً عن تلك الموجودة في الشرق الأوسط، وأكثر قابليةً للتعديل والتكيف مع التغيرات الاقتصادية والسياسية. وقد نتج عن هذا تنظيمات إسلامية ضخمة تلبي مختلف احتياجات «الإسلام الإندونيسي» وجوانبه. ومن خلال محافظتها على دور غير سياسي، ركّزت هذه التنظيمات على الأعمال الخيرية والتعليمية المتنوعة، التي كان لها أثر ضخم في رفاه المسلمين ورؤيتهم الاجتماعية في إندونيسيا.

والأهم أن هذه التنظيمات قد نجحت في الحدّ من ظهور اتجاهات متطرفة من الإسلام في إندونيسيا. فكان تأسيس نهضة العلماء -على سبيل المثال- من أجل مهمّة الحفاظ على الإسلام الإندونيسي. وهذا يتطلّب توفيق الممارسات الدينية مع مختلف جوانب الحياة الثقافية المحلية. وكانت إحدى طرق القيام بذلك هي تشجيع العلماء الكبار على المرونة في إصدار الفتاوى من خلال الاجتهاد، وهو منهج في التفكير المستقل يُستخدم لتفسير وتوضيح مشاكل معيّنة لم يرد ذكرها في القرآن والحديث نصّاً. ويمكن تتبّع أصل الاجتهاد في العديد من آيات القرآن التي تشير إلى المنطق التفسيري بوصفه أمراً مهماً للعلم الديني وصنع القرار القانوني. وقد استُخدم الاجتهاد على نطاقٍ واسعٍ خلال السنوات النشطة للخلافة العباسية في القرون من الثامن إلى العاشر، لكنه لم يظهر مرةً ثانيةً حتى أواخر القرن التاسع عشر حينما رأى العديد من

(6) لا شك أن هذا تصوّر الاستشراقي الكلاسيكي عن غياب الاجتهاد في حقول العلوم الإسلامية والفقه طوال قرون مديدة هو تصوّر مغلوّط فنّده عدد كبير من المؤرخين والباحثين، ومن أبرزهم وائل حلاق. انظر مثلاً: وائل حلاق، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م). (المحرر)

(7) مشتقة من الاسم المختصر المُحبب للرئيس عبد الرحمن وحيد «غوس دور». (المترجم)

عبر جنوب شرق آسيا (Hallinan, 2012; Hilton, 2001). والهدف الآخر هو إعطاء شرعية تنظيمية لنهضة العلماء من خلال التوبة والصفح من الضحايا الذين نجوا وأسر الذين قضاوا نحبهم (McGregor, 2009). وهنا كان دور الشباب دورًا حاسمًا. فعلى الرغم من المقاومة الشديدة من مختلف الجماعات المحافظة، فقد ظلّ الشباب مكرسين لإجراء أبحاث استقصائية حول المأساة، وكذلك تقديم الدعم للضحايا وأسرهم. وليس هذا أمرًا مفاجئًا، كما يوضح هامايوتسو (2011م): «فالشباب المسلم في إندونيسيا هم جيل ما بعد الاستبداد الذين يتوقون إلى التغيير من أجل بناء نظام سياسي واجتماعي أفضل في ظل نظام ديمقراطي جديد» (p. 232).

وفي الوقت نفسه، فإن الحركة المحمّدية التي كانت تدعو بقوة إلى العودة إلى ممارسات الإسلام الأول، رُكّزت منذ ذلك الحين على إعادة تشكيل شعارها الخاص للإسلام لتكيّف المسلمين مع الجوانب المهمة للحياة الحديثة. وانجذب اتجاهها الفلسفي -على نحو متزايد- نحو إعادة تحديد أهميتها المؤسسية في الديمقراطية الإندونيسية الجديدة. وحول ما إذا كان من الممكن التكامل بين الإسلام والديمقراطية في إندونيسيا، صرح رئيس الحركة المحمّدية دين صيام الدين (2008م) قائلاً: «أعتقد أن الديمقراطية هي أفضل نظام، لكن ينبغي تأسيسها في سياق ملائم، وفي السياق الإندونيسي فإن حلّ الخلافات يكون من خلال التوافق» (p. 3).

ووفقاً لهيفنر (2000، p. 74-76)، فقد سعى العديد من العلماء والمفكرين إلى إسلامٍ مدنيٍّ وديمقراطيٍّ قبل وقتٍ طويلٍ من زوال حكومة

تسعى إلى تعزيز التحالفات بين الثقافات والأديان في إندونيسيا وفي جميع أنحاء العالم. وقد قالت المنسقة الوطنية للشبكة أليسا وحيد إن هذه الشبكة تمثل هوية الإسلام في إندونيسيا: «إندونيسيا موجودة بسبب تنوعها، ما يعني أن التسامح والتعددية قد صارا جوهر أمتنا» (quoted in Sudarman, 2014). وتركّز أعمال هذه الشبكة على معالجة المشكلات المرتبطة بالفقر وحلّها، والعنصرية واللامساواة والظلم الاجتماعي. وهذا أمر حيويّ بشكل خاص لمنع التطرف والأصولية بين المحرومين.

كما دشّنت نهضة العلماء مشروعاتٍ تُبرز التوافق بين القيم الإسلامية والمبادئ الديمقراطية التقدمية. ومن الأمثلة على ذلك: تشكيل منظمة سيراكات (وهي اختصار لمجتمع سانتري للدفاع عن الناس)⁽⁸⁾ في عام 2000م. وتقوم هذه المنظمة على مفاهيم أخلاقية إسلامية: الحقيقة والتوبة والاستغفار، وتهدف إلى إعادة النظر في الأحداث التي أحاطت بالتطهير المناهض للشيوعية، التي تورط فيها العديد من أعضاء نهضة العلماء. وأحد أهداف سيراكات الرئيسة هو مواجهة الرواية التاريخية للنظام القديم عن الانقلاب الفاشل، تلك الرواية التي ألقت اللوم على الحزب الشيوعي الإندونيسي وحده. فقد اختلفت الروايات التاريخية الحديثة اختلافاً متزايداً في دور الشيوعيين في اغتالات عام 1965م. وتشير إلى أعضاء من الجيش الإندونيسي بدعمٍ من الولايات المتحدة وبريطانيا وأستراليا، الذين كانوا جميعاً يخشون من المد الشيوعي

(8) تعني سانتري مجموعة المؤمنين الأكثر تمسكاً بالشرعية وأحكامها التقليدية. (المحرر)

وهناك عامل آخر يفسر التحول الملحوظ نحو ما بعد الإسلامية في إندونيسيا، وهو ظهور طبقة متوسطة مؤثرة تحتفل بالديمقراطية الجديدة. وكنيجة جانبية لاقتصاد البلاد التصنيعي، يبدو أن هذه الطبقة الجديدة المتعلّمة تؤيد الموازنة بين الالتزامات الدينية والتطلّعات والفرص المهنية التي قد لا تضمنها تمامًا دولة إسلامية. ووفقًا لمحمودي (2008م)، فإن الطبقة الوسطى الجديدة تختلف عن الطبقة الوسطى المتدينة القديمة في أنها لا تركز اهتمامها على تعاليم دينية معيّنة. فبعد أن تمثّعت هذه الطبقة بثمار إندونيسيا القوية اقتصاديًا والصاعدة ديمقراطيًا، اتخذت بُعدًا مختلفًا في الدين؛ فلم تعد تتميز بالتمسك بالتفسير الصارم للكتب الدينية والتقيد بهذه الكتب في كل جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. وبدلاً من ذلك، تميزت بقدرتها على تطوير اتحاد بين الشكّلين التقليدي والإصلاحي للإسلام قابل للتكيف مع مطالب الديمقراطية الناشئة (Hasan, 2013, p. 173). ويشمل ذلك حس الأخلاق المدنية الناشئة عن اندماج المثل العليا الإسلامية مع أسلوب حياة عملي يركز على الحقوق والحريات الفردية. وهكذا، ففي حين يبدو أعضاء هذه الطبقة متدينين ظاهريًا من خلال انجذابهم إلى الأمور الإسلامية الموجودة في الأزياء والآداب والطقوس، فإن اهتمامهم المتزايد بالأهداف والفرص المرتبطة بالمهنة قد جعلهم أكثر انفتاحًا وتقبلاً للتغيرات في النظرة الدينية (Anwar, 1995, pp. 126-127). ويسمي غريغ فيلي (2008, pp. 36-15) هذا الشكل من الدين بـ «التقوى الطموحة» التي من الممكن أن تعمل على المدى الطويل على توسيع الهويات المعبرة عن الإسلام في إندونيسيا.

سوهارتو. وكان زعيم المحمدية السابق أمين ريس، الذي حظي باحترام كبير بين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، كان مؤيدًا لدمج المبادئ الإسلامية مع القيم العالمية العلمانية (Mietzner, 2009, p. 161). وقد مكّنته النكهة الشمولية والعلمانية لرسالته من إقامة علاقات عملٍ مع مختلف المنظمات المدنية وطلاب الجامعات والمجموعات الدينية الأخرى خلال دوره القيادي في الحركة الإصلاحية. وقد ساعد ذلك بالتأكيد في حشد الاحتجاجات الشعبية المتزايدة التي أطاحت في النهاية بسوهارتو من الرئاسة، ما مهّد الطريق لبداية ديمقراطية جديدة في السياسة الإندونيسية.

وعلى نحو متزايد، أقرّ حشد من الجماعات والمنظمات الإسلامية في إندونيسيا أن العملية الديمقراطية الجديدة هي الأداة الأفضل لتحقيق أهدافها السياسية. وأعطى صعود رئيس نهضة العلماء السابق عبد الرحمن وحيد إلى الرئاسة الرابعة لإندونيسيا ثقةً كبيرةً لمختلف الجماعات الإسلامية في أن الديمقراطية الناشئة في البلاد والعملية الانتخابية توفران وسيلةً مشروعةً ومنتظمةً للوصول إلى السلطة السياسية. ودفع هذا الإسلاميين إلى إعلان أن إندونيسيا في حالة سلام أو دار أمان. ونظرًا لأن الدولة لم تعد تشكّل عقبةً كبيرةً أمام تحقيق الأهداف السياسية، فقد بدأ العديد يدركون عدم أهمية النضال من أجل دولة إسلامية باعتبارها المنبر الوحيد للنهوض بمصالح المسلمين، وأعلن آخرون جهراً أنهم غير إسلاميين، أي لا يستخدمون أي شكلٍ من أشكال القوة أو التطرف سعيًا إلى أهدافٍ سياسية (Hasan, 2013, p. 164).

البانتشاسيلا التي تحظى باحترام كبير. وجددت ديمقراطية البلاد في فترة ما بعد سوهارتو شعور الحماس للفصل بين الحياة الدينية والسياسة، خاصةً بين المسلمين الذين يعطون أولويةً لجوانب مهمة للحياة الشخصية والاجتماعية مثل النجاح المهني والنزعة الاستهلاكية والاقتراع الفعّال.

كما كان هناك أيضًا تفضيل رضائي متزايد بين المنظمات الإسلامية والعلماء المسلمين للتداخل المؤسسي بين الإسلام والعلمانية. ويتضح ذلك من العدد الضخم من المنظمات الإسلامية والأحزاب السياسية التي أعادت بناء هويتها الفلسفية نحو اعتدالٍ وتسامحٍ كبيرين وتقديرٍ أعظم للديمقراطية العلمانية. وحتى الإسلامويون الذين كانوا مهوَّسين في السابق بإقامة الدولة الإسلامية يحوّلون الآن منطلقاتهم الفلسفية إلى مساراتٍ أكثر براجماتيةً. وفي الوقت نفسه، يبدو أن مختلف القطاعات المهمة في البلاد تعمل تعاونيًا لحماية الإسلام من تهديد التطرف الديني. وبينما تصير إندونيسيا ديمقراطيةً، فإن الأجيال الجديدة من العلماء والناشطين الإندونيسيين يدعمون بقوة التحليل القائل إن الإقصاء السياسي والاقتصادي والسخط الاجتماعي غالبًا ما يترك المستبعدين عرضةً للتلقين المتطرف. ويهدف نشاط المنظمات الإسلامية الرئيسة -مثل نهضة العلماء والمحمّدية- إلى معالجة هذه المشكلة عبر التخفيف من المحن الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجموعات الهامشية. وما دامت الدولة تُكمل هذه الجهود من خلال خلق فرص هيكلية للمحرومين مع إبقاء شعلة الديمقراطية مضيئةً، فإن كلّ هذا سيواصل إعطاء مؤشراتٍ نحو ترسيخ ما بعد الإسلاموية قانونيًا في إندونيسيا.

وفي هذا الصدد، يعتمد مستقبل ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا على أفراد الجيل الشاب والطبقة الوسطى، خاصةً عندما يتمكّن المهووبون من الوصول إلى مختلف قطاعات المنظمات المدنية والحكومة والمؤسسات التجارية بشعورٍ جديدٍ بالانفتاح والتسامح (hamayotsu, 2011, p. 242). كما أن هذا المستقبل يعتمد على مدى نجاح الجماعات الإسلامية الرئيسة -مثل نهضة العلماء والمحمّدية- في الحفاظ على تعددية الإسلام الإندونيسي. وأخيرًا، يتوقف الانتقال الأكثر شمولًا إلى ما بعد الإسلاموية على استمرار العمل من طرف الدولة وجماعات المجتمع المدني وعلماء الدين على التأكيد على نهجٍ وسطيٍّ معتدلٍ بين الحياة الدينية والحياة العلمانية.

خاتمة: مستقبل ما بعد الإسلاموية في إندونيسيا

من المبكر نسبيًا توقّع هل ستكون ما بعد الإسلاموية هي التيار السائد في السياسة الإندونيسية. ومع ذلك، هناك رغبة واضحة من جانب الدولة الحالية لتعزيز إسلام مرّن واندماجيٍّ، يتوافق مع الخصائص الاجتماعية التاريخية المتنوعة لسكان البلد. وقد عبّر قمر الدين أمين (2016م) -مدير التربية الدينية في وزارة الشؤون الدينية- في مقالٍ نُشر في جاكارتا بوست عن ثقته في تقدّم إندونيسيا نحو مجتمع إسلامي نموذجي. وأشار إلى أن الميزة الأساسية لإندونيسيا على غيرها من البلدان ذات الأغلبية المسلمة هي ضخامة بنيتها التحتية العلمانية، المحميّة إيديولوجيًا والمعبر عنها دستوريًا من خلال

References

- Abbas, M. B. (2015). Battling over the Bureaucracy: The 10 October incident and intra-Muslim conflict under Sukarno's guided democracy. *Indonesia and the Malay World*, 43(126), 207-225.
- <http://dx.doi.org/10.1080/13639811.2015.1029343>.
- Alaga, J. (2011). *Hizbullah's identity construction*. Amsterdam University Press.
- Amin, K. (2016, May 20). Can Indonesian Islam be a model for the rest of the Muslim world? *The Jakarta Post*.
- <http://www.thejakartapost.com/news/2016/05/20/can-indonesian-islam-be-a-model-for-the-rest-of-the-muslim-world.html>.
- Ansari, T. (2009). *Destiny disrupted: A history of the world through Islamic eyes*. New York: Publicaffairs.
- Anwar, M. S. (1995). *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Bayat, A. (2005). Islamism and social movement theory. *Third World Quarterly*, 26(6), 891-908. <http://dx.doi.org/10.1080/01436590500089240>.
- Bayat, A. (2013). Post-Islamism at Large. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism*:

وتتطلب ما بعد الإسلامية أيضاً نموّاً اقتصادياً مستداماً. ويجب توافر مخصصات ثابتة ومستمرة في الموارد الوطنية لتوفير إمكانيات أكبر للتوظيف وتمويل البرامج الاجتماعية. وهذا أمر بالغ الأهمية للحفاظ على طبقة وسطى مزدهرة ومتعلّمة. وهناك قطاعات من المواطنين الذين يتمتعون بمجموعة واسعة من الحريات والفرص التي تقدّمها الديمقراطية الموجودة حديثاً في البلاد، ولن يقبل هؤلاء بنظام يقدم شيئاً أقلّ من حقّهم في اختيار أهدافهم الشخصية وفي انتخاب الحكومة التي ستحكمهم. وستشكّل الطبقة الوسطى الحضرية الصاعدة في الاقتصاد المتنامي، إلى جانب الجيل الأصغر الذي يشكّل 45% من سكان البلاد- حصناً قوياً ضد التهديدات المحتملة الناشئة عن التطرف والاستبداد. وتبدو الآفاق مشرقة؛ لأن الاقتصاد الإندونيسي هو السادس عشر عالمياً، وفي المستوى الأعلى للبلدان الصناعية الحديثة. وهنا تلعب العوامل الاقتصادية العالمية دوراً مهماً في تحديد مدى ما بعد الإسلامية في السياسة الإندونيسية.

من الواضح بشكل لا لبس فيه أن لما بعد الإسلامية حضوراً قوياً في إندونيسيا. ومن الملائم للدولة ذات العدد الأكبر من المسلمين أن تُرسى وتيرةً لتطويع ديمقراطية إسلامية حديثة تكون مثلاً يُحتذى، ديمقراطية تعترف بأهمية الدين في حياة شعبها مع تقدير الحقوق الفردية والحريات والعدالة لجميع مواطنيها.

- 71-108) New York: Oxford University Press.
- Dallal, A. (1993). The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850. *Journal of American Oriental Society*, 113(3), 341-359.
 - <http://dx.doi.org/10.2307/605385>
 - Elson, R.E. (2010). Nationalism, Islam, and the 'secular' state in contemporary Indonesia. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 328-343. <http://dx.doi.org/10.1080/10357711003736493>.
 - Fealy, G. (2008). *Expressing Islam: Politics and religious life in Indonesia*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Publishing.
 - Fealy, G. & Bush, R. (2014). The political decline of traditional ulama in Indonesia: The state, umma, and Nahdlatul Ulama. *Asian Journal of Social Science*, 42(1), 539-540. <http://dx.doi.org/10.1163/15685314-04205004>.
 - Formichi, C. (2012). *Islam and the making of a nation: Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century in Indonesia*. Leiden, Netherlands: KITLV Press.
 - Hadiz, V. R. (2016). *Islamic populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
 - Hallinan, C. (2012). New York Times *The changing faces of political Islam*, 3-34. New York: Oxford University Press.
 - Bertrand, J. (2014). *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
 - Bubalo, A., Fealy, G., & Mason, W. (2008). *Zealous democrats: Islamism and democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*. Sydney: Lowy Institute for International Policy.
 - Budiarjo, C. (2000). Legacy of the Suharto dictatorship. In P. Hainsworth & S. McCloskey (Eds.), *The East Timor Question: Struggle for independence from Indonesia*, 51-68. London: I.B. Tauris & Co.
 - Coca, N. (2014). Is political Islam rising in Indonesia? *Al-Jazeera*. Retrieved from <http://www.aljazeera.com/in-depth/features/2014/04/political-islam-rising-indonesia-.html>.
 - Dagi I. (2005). Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the west and westernization. *Turkish Studies*, 6(1), 21-37.
 - <http://dx.doi.org/10.1080/1468384042000339302>.
 - Dagi, I. (2013). Post Islamism a la Turca. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism: The changing faces of political Islam*, (pp.

- http://www.nzasia.org.nz/downloads/NZJAS-June04/6_1_2.pdf.
- Intan, B. F. (2006). *Public religion and the Pancasila-based state of Indonesia: An ethical and sociological analysis*. New York: Peter Lang.
- Lapidus, I. (1997). Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical reading. *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 40(4), 444-460. [Http://dx.doi.org/10.1163/1568520972601486](http://dx.doi.org/10.1163/1568520972601486).
- Machmudi, Y. (2008). The emergence of the new santri in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 2(1), 69-102. [Http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2008.2.1.69-102](http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2008.2.1.69-102).
- Madinier, R. (2015). *Islam and politics in Indonesia: The Masyumi party between democracy and integralism*. Singapore: NUS Press.
- Majelis Pertimbangan Pusat PKS. (2008). *Falsafah dasar perjuangan dan platform kebijakan perjuangan PKS*. Jakarta: PKS.
- Martin, D. (1997). *Political development in Pacific Asia*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- McGregor, K. E. (2009). Confronting the past in contemporary Indonesia: The anticommunist killings of continues to conceal US role in 1965 Indonesia coup, FPIP. Retrieved from http://www.fpip.org/new_york_times_continues_to_conseal_us_role_in_indonesia_coup/
- Hamayotsu, K. (2011). Beyond faith and identity: mobilizing Islamic youth in a democratic Indonesia. *The Pacific Review*, 24(2), 225-247. [Http://dx.doi.org/10.1080/09512748.2011.560960](http://dx.doi.org/10.1080/09512748.2011.560960)
- Hannigan, T. (2015). *A brief history of Indonesia: Sultans, spices, and tsunamis*. Hong Kong: Tuttle.
- Hasan, N. (2013). New York: Oxford University Press. Post-Islamist Politics in Indonesia. In A. Bayat (Ed.), *Post-Islamism: The changing faces of political-Islam*, 17-184.
- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hilton, I. (2001). Our bloody coup in Indonesia, *The Guardian*. Retrieved from <http://www.theguardian.com/world/2001/aug/01/indonesia.comment>.
- Hosen, N. (2004). Nahdlatul Ulama: Collective Ijtihad. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6(1), 5-26. Retrieved from

- Syamsuddin, D. (2008). The role of Islam in developing democracy in Indonesia, *USINDO Brief*. Retrieved from <http://www.usindo.org/wp-content/uploads/2011/04/Syamsuddin-7-31-2008.pdf>.
- Tajuddin, A. (2012). Malaysia in the world economy (1824-2011): *Capitalism, ethnic divisions, and 'managed' democracy*. Landham, MD: Lexington Books.
- Van Langenberg, M. (1990). The New Order state: Language, ideology, hegemony. In A. Budiman (Ed.), *State and civil society in Indonesia*. Clayton, Australia: Monash University Press.
- Vickers, A. (2013). *A history of modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
- 1965-66 and the role of the Nahdlatul Ulama. *Critical Asian Studies*, 41(2), 195-224.
- [Http://dx.doi.org/10.1080/14672710902809351](http://dx.doi.org/10.1080/14672710902809351).
- Mietzner, M. (2009). *Military politics, Islam and the state in Indonesia: From turbulent transition to democratic consolidation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Nasr, V. (2006). *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*. New York: W.W. Norton.
- Roosa, J. (2006). *Pretext for murder: The September 30 Movement and Suharto's coup d'etat in Indonesia*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Roy, O. (1998). *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Saleh, H. (2016). Tunisia's Mahda Party ditches Islamic tag, *The Financial Times*. Retrieved from <http://www.ft.com/cms/s/0/966407b8-2033-11e6-aa98-db1e01fab0c.html>.
- Sudarman, S. (2014, January 7). Alissa Wahid: Realizing Gus Dur's dream, *The Jakarta Post*. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2014/01/07/alissa-wahid-realizing-gus-dur-s-dream.html>.



5. ما بعد الإسلاموية في تركيا: سياق التحول: المظاهر والدلالات

مصطفى أدر دور

مقدمة

إلهام للعديد من النماذج الإسلاموية في العالم العربي والإسلامي، كان من البديهي أن يثير تحوُّلها انتباه المجتمع الأكاديمي، سواء داخل تركيا أو في الدوائر البحثية الغربية، حيث سعى الباحثون والمهتمون إلى دراسة هذا التحوُّل وتحليله وتقييمه بعناية في سبيل فهم خلفياته وسياقات حدوثه والمظاهر التي تجسده في الواقع السياسي والاجتماعي الراهن. كما سعى هذا الاهتمام إلى تلمُّس حدود التحوُّل الطارئ وأبعاده في فكر ما بعد الإسلاموية التركية وممارستها قياساً على سلفها، الإسلام السياسي أو الإسلاموية التركية.

وإذا كانت «ما بعد الإسلاموية» في الحالة العربية ظاهرةً مستجدةً ارتبطت أساساً بسياق الربيع العربي وما تولّد عنه من تحولاتٍ كبيرةٍ في بعض الدول التي اجتاحتها الثورات والاحتجاجات الشعبية، فإن نظيرتها التركية قد سبقتها بعقود، ولها امتداد تاريخيٌّ أقدم

على غرار كل الأيديولوجيات السائدة في العصر الحديث، لم تكن الأيديولوجية الإسلاموية في السياق التركي بمنأى عن تأثير التحولات العالمية التي طبعَت العقدين الأخيرين من القرن العشرين، خاصةً تلك التحولات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموجات التحوُّل الديمقراطي وظاهرة العولمة وامتداداتها الاقتصادية والثقافية والقيمية. ففي ظل هذا السياق الكوني، فضلاً عن تأثير عوامل داخلية وذاتية، شهدت الأيديولوجية الإسلاموية التركية تطوراً وتحولاً لافتاً انعكس في تفسيراتها وخطابها الفكري والأيديولوجي، وفي مستوى ممارساتها العملية في الحقلين السياسي والاجتماعي، مُعلنةً عن بروز ما اصطلح على تسميته في الدوائر الفكرية بـ «ما بعد الإسلاموية» أو «الإسلاموية الجديدة». لذلك وبالنظر إلى أهمية وخصوصية الإسلاموية التركية، التي مثلت مصدر

خاصّة وأخرى خارجية أملت مجتمعة حتميّة التحوّل في الفكر الإسلاموي الحركي وممارساته السياسية بالشكل الذي يجنب تشكيلاته الحزبية تدخلات المؤسسة العسكرية وقمعها، ويكسبها في الوقت ذاته شرعية قانونية للانخراط في الحياة السياسية، لتصبح أحد مكونات المشهد السياسي والاجتماعي في الجمهورية العلمانية. كما تسعى الورقة إلى تأكيد فرضية الدور المحوري لنخبة المثقفين الإسلاميين في هذا التحوّل من خلال مؤلفات وكتابات تنظرية مختلفة شكّلت إطاراً نظرياً وفلسفياً لبعض تيارات الإسلاموية، ممهدة لبروز «ما بعد الإسلاموية» بدءاً من أواخر عقد التسعينيات، وهو ما جسّدته نسبياً أدبيات الخطاب الأيديولوجي لحزب الفضيلة خلال عمره القصير ما بين عامي 1999 و2001م، وبدرجة أقوى مثلتها لدى حزب العدالة والتنمية بدءاً من عام 2001م.

إن استقصاء موضوع «ما بعد الإسلاموية» في الحالة التركية يثير الحديث -بشكل مباشر- عن حزب العدالة والتنمية الحاكم، باعتباره أكثر النماذج السياسية تعبيراً وتجسيداً لتيار «ما بعد الإسلاموية» في السياق التركي الراهن. فالتحوّل اللافت في الخطاب الفكري والممارسة السياسية للحزب، قياساً على أسلافه من الأحزاب الإسلاموية⁽¹⁾، كان العامل الحاسم الذي أسهم

يعود إلى العقدين الأخيرين من القرن الماضي. فقد نشأت أولى بوادر «ما بعد الإسلاموية» في تركيا -في مستواها النظري والفكري على الأقل- منذ ثمانينيات القرن الماضي، حيث جسّدتها كتابات وتنظيرات نخبة من المثقفين الإسلاميين الذي سعوا إلى إعادة تصوّر الإسلام في سياق الحداثة، وفي ارتباطٍ بالتحوّلات الاقتصادية والثقافية الكونية، وذلك من أجل تقديم لغة سياسية عصرية للإسلام وتكييف الفهم الإسلاموي الحركي مع واقع متسارع التحوّل والتغيّر. إلّا أن عقد التسعينيات -لا سيما أخرياته- قد شكّل بحقّ الفترة التي تبلورت فيها ملامح «ما بعد الإسلاموية» التركية في سياقٍ داخليّ طُبِعَ بانقلابٍ عسكريّ ناعمٍ ضد حزب الرفاه الحاكم عام 1997م. وكان هذا التدخل العسكري عاملاً حاسماً دفع قادة الحركة الإسلاموية إلى إعادة التفكير وممارسة نوعٍ من النقد الذاتي والمراجعة الفكرية لجزءٍ كبيرٍ من قناعاتها الفكرية وممارساتها السياسية التي كانت تعتبر بحكم الركائز في الفكر الأيديولوجي الإسلاموي.

تنطلق هذه الورقة البحثية من فرضية أساسية مفادها أن تطوّر الأيديولوجية الإسلاموية وبروز «ما بعد الإسلاموية» في تركيا لم يكن وليد اللحظة الراهنة المرتبطة بظهور حزب العدالة والتنمية واستثثاره بالمشهد السياسي كما يعتقد البعض، بل هو تحوّل ذو امتدادٍ تاريخيٍّ تعود جذوره الفكرية والفلسفية إلى عقد الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. ومن جهة ثانية، فإن هذا الانتقال الأيديولوجي لم يكن تحوّلًا طوعيًا وإراديًا نابعًا من قناعات قيادات الإسلام السياسي التركي، بل كان إفرازًا لسياقاتٍ داخلية

(1) في أواخر عقد الستينيات، شهدت تركيا تشكيل حركة سياسية ذات مرجعية إسلامية أطلق عليها «حركة الرأي الوطني» (Millî Görüş) بزعامة نجم الدين أربكان. وقد شكّلت هذه الحركة الرّجْم الاجتماعي والتنظيمية لانبثاق معظم الأحزاب السياسية الإسلاموية في تركيا، حيث أسّست خمسة أحزابٍ سياسية كان تسلسلها الزمني على الشكل

الإسلامي الحركي المنظم في المجالين السياسي والاجتماعي. ومما يزيد الأمر صعوبةً وتعقيداً بخصوص هذه المفاهيم هو أنها تحتل حمولات ومعاني متداخلة أحياناً، ومتباينة ومتناقضة أحياناً أخرى، وهو ما يجعل استخدامها بالمعنى نفسه ينطوي على خلط مفاهيمي كبير قد تفضي تحليلاته إلى نتائج مجانبة للحقيقة، ولا تعبر عن حقيقة الظاهرة الإسلامية وعمقها بدقّة.

وحتى في ظل غياب الإجماع حول تعريف موحد لمفهوم «الإسلامية» و«ما بعد الإسلامية»، وتعدّد مظاهر التداخل والتمايز بينهما، نصادف أنهما أكثر المفاهيم استخداماً في الأدبيات السياسية والفكرية، سواء العربية منها أو الغربية، وذلك للإحالة على توجهات ومواقف سياسية ذات سمات وخصائص فكرية أو تنظيمية تنهل بالأساس من المرجعية الدينية الإسلامية. فعلى الرغم من الجدل الواسع حوله والانتقادات التي وُجّهت له ولمستخدميه، فإن مفهوم «الإسلامية» يظل أكثر المفاهيم انتشاراً ورواجاً للتعبير عن ظاهرة الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي. وكما أكّد الباحث الفرنسي فرونسا بورجا، فإن تعبير الإسلاموية يظل مصطلحاً غير صالح للاستعمال وعاجزاً عن التعبير بصدق عن حقيقة الظاهرة الإسلامية، كون الظواهر المرتبطة بالإسلام التي تتأثر به أكثر شمولية من المصطلح ذاته، واقترح بورجا تعريفاً خاصاً للإسلاموية، معتبراً إياها «الانطلاق من المفردات الإسلامية التي تلجأ إليها الطبقات الاجتماعية التي لم تتأثر بالتحديث، وتعمل هذه الطبقات من خلال مؤسسات الدولة أو مؤسسات المعارضة

في توسيع قاعدته الاجتماعية وجعله أكثر قبولاً بين مختلف مكونات المجتمع، بما فيها بعض القطاعات المحسوبة على الدوائر العلمانية نفسها، ومكّنه ذلك من الاستئثار بالمشهد السياسي على امتداد العقدين الأخيرين. لذلك تنتهج هذه الورقة البحثية -لتوضيح كل ما سبق- مقارنة تاريخية تعتمد نهجاً وصفيّاً وتحليليّاً للأفكار والمواقف، لمحاولة تسليط الضوء على جانب من تطوّر الأيديولوجية الإسلامية التركية وبروز «ما بعد الإسلامية»، وتحديد السياق العام لهذا التحوّل، وإبراز أهم تجلياته في الفكر السياسي الإسلامي التركي. فما هو السياق العام الداخلي والخارجي لتحوّل الإسلاموية التركية وبروز «ما بعد الإسلامية»؟ وما أبعاد تأثير المثقفين الإسلاميين الأتراك في تطوّر الخطاب السياسي الإسلامي؟ وما أبرز تجليات تطوّر الفكر الإسلامي التركي خلال العقدين الأخيرين على مستوى الخطاب والممارسة؟

أولاً: خلفية نظرية

تعدّ المسألة المفاهيمية من أكبر الإشكاليات التي تواجه الباحث، لا سيما إذا تعلّق الأمر بمفاهيم فضفاضة تفتقد الإجماع حول تعريف دقيق وموحد، كما هو الحال عند التعامل مع مفاهيم من قبيل «الصحة الإسلامية»، و«الإسلاموية» أو «الإسلام السياسي»، و«ما بعد الإسلامية»، وغيرها من المفاهيم ذات الارتباط بالحقل الدلالي نفسه الذي يتصل بالعمل

التالي: حزب النظام الوطني (1971-1970م)، وحزب السلامة الوطني (1981-1972م)، وحزب الرفاه (1998-1983م)، وحزب الفضيلة (2001-1997م)، وحزب السعادة (-2001 حتى الآن).

الإشكال المفاهيمي، منهجيًا على الأقل، تتناول هذه الورقة البحثية «الإسلاموية» بوصفها ظاهرةً مركّبةً متعدّدة الأبعاد والخصائص تحيل على كل التيارات والحركات السياسية والاجتماعية والمواقف الفكرية التي تؤسس أهدافها وخطابها الفكري على أسس دينية إسلامية، وتسعى إلى الوصول للسلطة، بغية إعادة تشكيل المجتمع وفق صورتها الخاص في سبيل إقامة الشرع وإرساء نظام الحكم الإسلامي، من منطلق أن الإسلام نظام حياة شامل، أي دين ودولة، وليس مجرد طقوس وعبادات فقط.

وعلى غرار مفهوم «الإسلاموية»، يُعدّ تناول مفهوم «ما بعد الإسلاموية» أكثر صعوبةً وتعقيدًا؛ لأنه لا يزال مفهومًا مثيرًا للجدل والنقاش في الدوائر الفكرية والأكاديمية، في الغرب والعالم الإسلامي على السواء. إن الصعوبة التي يطرحها المفهوم لا تنبع فقط من غياب الإجماع حول تعريف دقيق وموحّد له بسبب رحابته وتشعب أبعاده وامتداداته، بل أيضًا بسبب الحساسية التي يثيرها، والرفض الذي يقابل به من قبل المفكرين الإسلاميين، الأتراك منهم على وجه الخصوص. فقد اختلف الباحثون والمفكرون في تعريف «ما بعد الإسلاموية»، وتباينت آراؤهم في تفسير بروزها بين من اعتبرها دليلًا على فشل المشروع السياسي والمجتمعي للإسلاموية (Roy, 1992)، ومؤشرًا لوصولها إلى الطريق المسدود في سياقات وتجارب عديدة (إيران، مصر، الجزائر، تونس، تركيا...). ويُعدّ آصف بيات ممّن يؤكدون هذا الطرح حينما وصف «ما بعد الإسلاموية» بأنها «حالة سياسية واجتماعية استنفدت فيها الإسلاموية جاذبيتها، وفقدت طاقاتها ورموزها

على تقديم مشروع سياسي بديل للنقل الكامل للتجربة الغربية» (بورجا، 2001، ص 72-71). أما الكاتب التركي إحسان يلماز، فيرى أن الإسلاموية أيديولوجية دينية تركز على الاستخدام الفعّال للإسلام في السياسة انطلاقًا من كون هذا الأخير ليس دينًا فحسب، بل هو نظام سياسي أيضًا، أي دين ودنيا، وعرفها بأنها «شكل من أشكال استخدام الإسلام من قبل الأفراد والجماعات والمنظمات التي تسعى إلى تحقيق أهداف سياسية. إنها توفر استجابات سياسية للتحديات المجتمعية المطروحة اليوم عبر تخیل المستقبل، وترتكز على أسس ومفاهيم مستعارة أساسًا من التقاليد الإسلامية» (Yilmaz, 2011, p.248-249).

وبما أن مجال هذه الورقة البحثية لا يتسع لتفصيل مفهوم الإسلاموية وعرض أهم التعريفات التي أُعطيت له من قبل الباحثين المتخصّصين، وحتى من بعض زعماء هذا التيار أنفسهم، فإنه يمكن التأكيد أن تعدّد التعريفات واختلافها وتمايزها أحيانًا، فضلًا عن التباينات والاختلافات التي تسمّ تطبيقات نماذج الإسلاموية في السياقات المختلفة، يعكس بشكل واضح أن الإسلاموية ما زالت مفهومًا مثيرًا للجدل والنقاش؛ وذلك بسبب الاختلاف في وجهات وزوايا النظر وفي الخلفية الفكرية للباحثين والمهتمين بالظاهرة. فعلى الرغم من استخدامه الواسع على مدى العقود الأخيرة، يلاحظ أن التمييز في بعض التعريفات بين «الإسلام» و«الإسلامي» و«الإسلاموية» غير واضح أحيانًا ويصعب تلّمس حدوده، حيث يستخدم بعض الكتّاب هذه المفاهيم بالتبادل وكمترادفات لبعضها في حالات كثيرة، وهو ما يسقطها في أخطاء الخلط والتناول السطحي للظاهرة. ولتجاوز هذه

خلال ممارستهم للحكم كما تبين ذلك تجربة حزب الرفاه في تركيا)، وهو ما أملى عليهم ضرورة إعادة تقييم وصياغة أطروحاتهم ومواقفهم السياسية لتتوافق مع طبيعة النظام السياسي القائم. وقد أكد آصف بيات هذا المعنى في أحد تعريفاته، حينما وصف ما بعد الإسلامية بأنها «مشروع سياسي أو محاولة واعية لتشكيل مفهوم ووضع استراتيجية حول منطق وأشكال تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية» (Bayat, 2007, p. 19). ففي التجربة التركية التي هي موضوع ورقتنا البحثية، سعى بعض قادة الحركة الإسلامية ومفكرها -بتأثير من القيود الصارمة التي تفرضها الجمهورية العلمانية على استخدام الدين والرموز الدينية في الحياة العامة- إلى تحديث أيديولوجيتهم ورؤاهم الفكرية وتجديد خطابهم السياسي، عبر التأكيد على بعض المفاهيم والقيم ذات الأصول الغربية، من قبيل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمسؤولية الأخلاقية...، وهذا ما تسعى الورقة البحثية إلى رصد مظاهره وتحديد سياقات حدوثه.

ثانياً: السياق العام لتحول الإسلاموية التركية

يشدّد معظم الأكاديميين والباحثين على دور العولمة وموجة الديمقراطية وما بعد الحداثة وفشل بعض تجارب الحكومات الإسلامية في الخارج (إيران، السودان، أفغانستان...) باعتبارها العوامل الرئيسة التي أثّرت في تحول الإسلاموية التركية خلال العقود الأخيرة. إلّا أن الإقرار بدور هذه العوامل السالفة وتأثيرها يجب ألاّ يثنيّا

ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين» (Bayat, 2007, p. 18). وعلى نقيض الرأي الأول، اعتبرها آخرون نتيجةً طبيعيةً في مسار تطوّر الفكر السياسي لدى الأفراد والجماعات، بل هي مظهر قويّ يجسد نضج الإسلاموية وقدرتها على التأقلم مع سياقاتها السياسية والاجتماعية والاندماج في الحداثة ومسايرة التطورات التي يفرضها عصر العولمة.

وعلى العموم ودون الغوص في تفاصيل الإشكالية المفاهيمية، يمكن القول: إن بروز «ما بعد الإسلاموية» يعكس في أحد جوانبه تطوراً في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك في تفاعلٍ وارتباطٍ بسياقاته الداخلية والخارجية، كما توضح ذلك العديد من النماذج في الدول والأقطار الإسلامية. فهي تجسد قدرة الفاعلين الإسلامويين في تجارب عديدة -لعل تركيا أبرزها- على إعادة صياغة تكتيكية لمشروع العودة إلى الإسلام وتحديثه، من أجل الاندماج في النظام السياسي القائم، ومسايرة المستجدات الطارئة في العالم، ومحاولة التأقلم معها. وبناءً على هذا الفهم، يمكننا تناول «ما بعد الإسلاموية» لا كقطيعة أو كنقيض للإسلاموية أو إعلان رسمي بإفلاسها أو موتها، بل كمشروع سياسي وفكري مستمر مع بعض التغيرات والمراجعات لبعض القناعات والمواقف السابقة، فضلاً عن الاختلاف والتطوير في أساليب العمل ومصادر الشرعية المعتمدة.

لقد تشكّلت «ما بعد الإسلاموية» في وقتٍ أدرك فيه قادة الإسلاموية ومفكروها مكانَ الخلل والقصور في حركتهم وأيديولوجيتهم في مساعيهم الحثيثة للوصول إلى الحكم (أو حتى

الدولية والتحولات الداخلية، التي طرأت بدءاً من عقد الثمانينيات وعلى امتداد عقد التسعينيات من القرن الماضي، أثرت تأثيراً كبيراً في عدد من الجماعات الإسلامية المختلفة ودفعتها إلى مراجعة خطاباتها وأفكارها ومواقفها وتطويرها، فأصبحت مفاهيم من قبيل المجتمع المدني والتعددية والعلاقة بين الإسلام والديمقراطية مفاهيم أساسية في قاموس هذه الحركات ومكوناً أساسياً في خطابها الفكري. ويجب التنبيه في هذا الصدد إلى عدم أخذ كل ما يرد في هذه الورقة البحثية بخصوص تحوّل الإسلاموية بمنطق العموم والإطلاق، الذي يعني أن التحوّل قد شمل كلّ مكونات الحركة الإسلامية في تركيا، بل نشير إلى أن هناك حركات وجماعات دينية وأحزاباً سياسية ذات مرجعية إسلامية -رغم قلّتها- ظلت ملتزمة بخطابها التقليدي ومحافظةً على زخمها الراديكالي المناهض للنظام، إلّا أن موقعها في الهامش جعلها دون أيّ تأثير يُذكر في الواقع السياسي والاجتماعي للجمهورية.

السياق الداخلي والعوامل الذاتية:

أ. ثورة الطباعة والنشر والإعلام:

شهدت الجمهورية التركية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين ثورةً في وسائل الإعلام والنشر والطباعة، وطفرةً في التعليم، كان لها جميعاً دور مؤثر في التحوّل التاريخي في الهوية الدينية التقليدية لعددٍ من القطاعات الإسلامية نحو هوية سياسية جديدة أكثر عقلانيةً وانفتاحاً. فقد مثّلت السنوات التي تلت الانقلاب العسكري عام 1980م مرحلةً حاسمةً في تطور العديد من المجالات في الجمهورية التركية، بما فيها قطاعات

عن أخذ المتغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المحلي بعين الاعتبار في أيّ محاولة تتوخى تفسير التحوّل لدى الإسلاموية التركية ورصد تجلياته في الواقع السياسي والاجتماعي للجمهورية. فعلى خلاف معظم التجارب في السياقات العربية، التي ارتبط فيها تحوّل الإسلاموية بسياق أحداث الربيع العربي وما بعدها، يرتبط تحوّل الإسلاموية في الحالة التركية بخلفية تاريخية واجتماعية وسياسية وفكرية خاصة، بدأت فصولها الأولى منذ عقد الثمانينيات واستمرت على امتداد عقد التسعينيات. وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في إعادة صياغة مقومات الأيديولوجية الإسلامية بشكلٍ أفرز تنظيمات وجماعات إسلاموية مختلفة يميزها الجمع بين القيم الدينية المحافظة ومفاهيم الفلسفة السياسية الغربية، أبرزها حزب العدالة والتنمية الذي تسبّد المشهد السياسي منذ نشأته عام 2001م. وكما يشير هاكان يافوز، فإن تحوّل الإسلاموية التركية يمثل «ثورة محافظة؛ لأنها تسعى إلى الحفاظ على التقاليد المحافظة في تركيا بشكل عام» (Yavuz, 2009, p. 13)، لكن دون أن يمنعها ذلك من استلهاً بعض الأفكار والمفاهيم ذات الأصل الغربي وإعادة تفسيرها وفق منطلقاتها الدينية وملاءمتها مع واقع الجمهورية العلمانية.

ظلّت معظم مكونات الإسلاموية التركية لعقودٍ مديدةٍ تعتمد أفكاراً وقناعاتاً أيديولوجية غير متجانسة مع الطبيعة السياسية العلمانية للنظام في تركيا. وكانت المعارضة والمواجهة هي المصطلحات الرئيسة المؤطرة لمواقف وممارسات معظم مكونات الإسلاموية التركية في علاقتها بهذا النظام السياسي وأساسه العلماني. لكن المتغيرات

الاهتمام المتزايد من الجماعات الدينية بأنشطة الطباعة والصحافة في جوابٍ له على أحد الأسئلة في الموضوع بقوله: «لماذا أشارك في مجلة؟ لأن هذه الخدمة أكثر أهمية وتأثيراً. في المسجد، عندما ألقى خطبةً، يكون أمامي حوالي ألفين أو ثلاثة آلاف شخص. وهذا عدد غير كافٍ... إن وسيلة الصحافة أهم. فنحن لا نستطيع فصل أنفسنا عن الأنشطة والأحداث اليومية» (Yavuz, 2003, p. 104). أما ما يخص موضوعات واهتمامات هذه الدور والمنشورات الإسلامية، فيلاحظ أنها ركزت خلال عقد الثمانينيات على القضايا الدينية والتاريخ الإسلامي والعلاقة بين العلم والدين وقضايا الأسرة والمرأة والمجتمع، لكن بدءاً من عقد التسعينيات اتجه تركيزها نحو قضايا أخرى، مثل الحداثة الإسلامية، ونقد الاستشراق، والمناهج الجديدة في العلوم الانسانية والاجتماعية (Yavuz, 2003, p. 111).

وبالإضافة إلى قطاع الطباعة والنشر، اتجهت الجماعات الدينية إلى العمل الإذاعي والتلفزيوني وإنشاء قنواتها الإعلامية الخاصة. فبحلول عام 1994م، كان في تركيا 525 محطة إذاعية وتلفزيونية خاصة، امتلكت منها الجماعات الدينية 19 محطة تلفزيونية و45 محطة إذاعية، وكانت المحطات الإذاعية التابعة لبعض الطرق الصوفية -مثل النقشبندية والنورسية- هي المحطات الأكثر شعبيةً وتأثيراً (Yavuz, 2003, p. 104). وقد أسهمت هذه الوسائل الإعلامية الحديثة بدورٍ مهمٍّ في إنتاج أفكار الحركات الإسلامية المختلفة ونشرها وتعميم المعرفة الدينية بين قطاعات المجتمع المختلفة، خاصةً الفئات المهمشة في ضواحي المدن الكبرى وأعماق الأناضول، وشكّلت

الإعلام والنشر والطباعة والتعليم. فخلال هذه الفترة، عرفت وسائل الإعلام طفرةً نوعيةً كبيرةً، واتسعت فرص التعليم، وتزايد عدد المطبوعات الإسلامية، كما تضاعف عدد دور النشر في تركيا. وكان اهتمام الدوائر الإسلامية بهذه المجالات يعكس تزايد الوعي لديها بأهمية الوسائل السمعية البصرية وتأثير الكلمة المكتوبة في المجتمع بدلاً من الطرق التقليدية المرتكزة على الخطاب الشفهي. فعلى امتداد عقود طويلة، كانت الطباعة والتعليم حكراً على مؤسسات الدولة؛ إذ كانت أكثر الوسائل فعاليةً في برنامج التحديث الكمالي من أجل تنظيم المجتمع وصياغته من منظور علماني. لكن بدءاً من عقد الثمانينيات اتجهت معظم الجماعات الإسلامية إلى استخدام الأدوات والوسائل نفسها لتحدي أيديولوجية الدولة المهيمنة وإعادة اكتشاف الإسلام المحلي والشفوي في الحياة الحضرية التركية (Yavuz, 2003, p. 105).

هيمنت الجماعات الإسلامية بدءاً من عام 1983م على سوق الطباعة والنشر في تركيا، سواء من حيث عدد دور النشر التي اكتسبت شهرةً كبيرةً وتمتعت بمكانةً رائدةً في سوق النشر، أو من حيث حجم الكتب المطبوعة والصحف والمجلات المنشورة. وقد كان الانخراط في مجال الطباعة والنشر نابغاً من قناعة راسخة لدى الجماعات الدينية بأهمية هذه الوسائل العصرية وحجم تأثيرها الكبير في قطاعاتٍ واسعةٍ من المجتمع، وفي توسيع دائرة التأثير لتشمل القطاعات الاجتماعية الأقل تعليمًا في هوامش الحواضر الكبرى. وقد برّر محمود أسعد جوشانMahmud Esad Coşan -شيخ جماعة إسكندرباشا النقشبندية-

العصرية في توفير الأرضية الفكرية والفلسفية لتحوّل الإسلاموية خلال السنوات اللاحقة.

ب. دور المثقفين الإسلاميين:

إن تطوّر الخطاب السياسي للحركة الإسلاموية التركية، يرجع في المقام الأول إلى تأثير ودور النخب الإسلامية المثقفة التي أسهمت عبر أطروحاتها وتفسيراتها العصرية وقراءاتها النقدية للمشروع الفكري للحركة الإسلاموية التركية- في ميلاد توجّه "ما بعد الإسلاموية". فمنذ عقد الثمانينيات من القرن الماضي، شهدت الحياة الفكرية- التي هيمن عليها المفكرون العلمانيون منذ قيام الجمهورية- اختراقاً قوياً وبروراً لافتاً لطبقة جديدة من النخب الإسلامية المثقفة داخل الفضاء السياسي والفضاء الاجتماعي التركيّين. وتكمن أهمية هذا التطور في كسر المفهوم التقليدي الكمالي لتعريف المثقف الذي اقترن غالباً بتبني الأيديولوجية الكمالية العلمانية، والتشبع بقيم الحداثة الغربية، والإيمان بحتمية اعتمادها في كل مناحي الحياة. وكما يؤكّد ميشيل ميكر Michel Meeker: «خلال العقود الأخيرة، كان مفهوم «المثقف» يشير إلى الكاتب العلماني. فالمثقف قد يكون إنسياً، عقلانياً، ليبرالياً، ماركسياً أو قومياً، لكنه بالتأكيد لم يكن أبداً إسلامياً» (Eligür, 2010, p. 209). ويحيل مصطلح "المثقف الإسلامي المعاصر" في السياق التركي إلى فئة من المثقفين تميّزوا بكونهم "حداثيين" في التعامل مع القضايا المعاصرة رغم خلفيتهم الفكرية الإسلامية. فهم "إسلاميون" لأنهم سعوا إلى دراسة القضايا المعاصرة من وجهة نظر إسلامية، و"مثقفون" لأنهم على غرار المثقفين العلمانيين يستوحدون

في الوقت نفسه قناة فعّالة لتوجيه الانتقادات للدولة ونظامها السياسي.

أسهمت ثقافة النشر والطباعة- جنباً إلى جنب وسائل الإعلام السمعية البصرية واتساع فرص التعليم العام- في كسر وتجاوز تلك العلاقة العمودية التقليدية في نشر ونقل المعرفة الدينية بين الشيخ والمريد، تلك العلاقة التي ترسخت لقرون عديدة، واستعيز عنها بمعرفة إسلامية جديدة تنتشر وتتجسد أفاقياً عبر الصورة السمعية البصرية والكلمة المسموعة والنص المكتوب. كما مثّلت هذه الوسائل الجديدة قنواتٍ مهمّة لبناء وصياغة الوعي الإسلامي الجماعي لدى الجماعات الدينية المختلفة، وأسهمت في نشر طرق ورؤى جديدة لفهم الدين والحياة والمجتمع بطرقٍ عصرية، بعيداً عن النظرة التقليدية الموروثة عن الفترة العثمانية. لقد حولت وسائل النشر والطباعة والإعلام تركيا من الإسلام الشعبي التقليدي الشفهي إلى إسلام نصّي حضري أكثر عقلانيةً وانفتاحاً، ومن الإسلام القائم على مركزية العلماء والشيوخ إلى مجتمع نصّي حضري مثقف يقوم على الطباعة والكلمة المكتوبة (Yavuz, 2003, p. 107-108).

كانت كل هذه التطورات ذات أهمية كبيرة في إنتاج معرفة إسلامية متنوّعة من خلال تقديم تفسيراتٍ متعدّدة ومتنافسة للإسلام، متجاوزة بذلك التفسيرات الاحتكارية والتقليدية للشيوخ والطرق الصوفية. كما وفرت للمفكرين الإسلاميين مساحاتٍ خاصّة خارج هيمنة الدولة والشيوخ التقليديين، فأسهّموا بقراءاتهم وتنظيراتهم

الخطاب والفكر السياسي الإسلامي وتطوره لدى معظم مكونات الحركات الإسلامية في تركيا، لا سيما تلك التي تعتمد النشاط السياسي أو العمل الاجتماعي أسلوباً للعمل والفاعلية داخل الدولة والمجتمع. فقد دشن هؤلاء منذ عقد الثمانينيات عملية نقد عميقة من داخل الإسلام متعلقة بالتفسيرات الإسلامية التقليدية، واستهدفت بالأساس إعادة النظر في تصوراتهم الثابتة حول المفاهيم ذات الأصل الغربي، مثل العولمة والحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني والتعددية الثقافية، بل وحتى الرأسمالية العالمية (Özçetin, 2011, p. 14). ويمكن تفسير حدوث هذه العملية النقدية ونجاحها بثورة النشر والطباعة ووسائل الإعلام، وانتشار وتعميم ترجمات كتب المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين في العالم الإسلامي، خاصةً من مصر وإيران وباكستان⁽²⁾. وكان من نتائج هذه العملية إدخال مفاهيم جديدة، مثل الحداثة والعدالة الاجتماعية والثورة على الفكر الإسلامي، وفتحت نقاشات جديدة حول الميول الإسلامية التقليدية وحول القنوات والأفكار السياسية للإسلامية، وتأكد الكثيرون أن هذه الأخيرة لم تعد صالحة لاعتمادها فلسفة سياسية في خضم مستجدات الحياة العصرية (İmişiker, 2002, p. 12).

حاول هؤلاء المثقفون المسلمون التصدي للفكرة القائلة بأن الإسلام وراء تخلف المجتمعات الإسلامية، واعتبروا أن المسلمين متخلفون لأنهم

الفكر النقدي الغربي - إلى جانب الإسلام - لنقد النظام السياسي والاجتماعي القائم (Yavuz, 2003, p. 112) ويعتمدونه في صياغة رؤاهم وأطروحاتهم الفكرية.

وقد ارتبط ظهور طبقة المثقفين الإسلاميين بسياق التحولات السياسية والاقتصادية والسوسيو-ثقافية لفترة ما بعد انقلاب عام 1980م. فهم ينحدرون من أسر ريفية في المقاطعات الأناضولية، حيث تلقوا تعليمهم في المدارس الابتدائية والمتوسطة في هذه المقاطعات، ثم التحقوا في وقت لاحق بأنقرة أو إسطنبول لإتمام تعليمهم العالي في الجامعات التركية، ومنهم من تلقى تعليمه الجامعي في الجامعات الغربية. لكن رغم كون معظمها من خريجي الجامعات الحديثة، حيث تهيمن الأيديولوجية الكمالية العلمانية، فإن هذه النخب اعتبرت الإسلام هويةً رئيسةً للأفراد كما الجماعات، وقدّمت تفسيرات جديدة للإسلام في سياق الحداثة والتحولات التي فرضتها العولمة. كما ركزت على معالجة كل القضايا السياسية مثار الجدل من خلال الإسلام والمفاهيم الإسلامية الأصلية. وقد طوّرت هذه النخب أطروحات فكرية أفرزت ميلاد خطاب إسلامي جديد، كان من أبرز ملامحه مراجعة العديد من الأفكار والقناعات الراسخة في الخطاب الإسلامي التركي، لا سيما في قضايا جوهرية من قبيل موقع الإسلام في الدولة، والديمقراطية، والعلمانية، وحقوق الإنسان...

لقد كان لهذه النخب الإسلامية المثقفة - مثل علي بولاتش وعصمت أوزيل ورسيم أزدنرين وخير الدين كرامان وغيرهم - تأثير حاسم في تحوّل

(2) في مقدمتها كتابات علي شريعتي، وفضل الرحمن، والأخوين قطب. فقد كانت كتب هؤلاء ومؤلفاتهم هي الأكثر شعبيةً وتأثيراً في الجماعات والنخب الإسلامية التركية.

والاقتصاد والدين. إلا أن أهم نتيجة لهذا التحول الاقتصادي كانت ظهور طبقة برجوازية جديدة، تشكّلت من مجموعة من رجال الأعمال ذوي الخلفية الإسلامية في عددٍ من مدن الأناضول، وأُطلق عليها عدّة تسميات، مثل "برجوازية الأناضول" و"مور الأناضول" و"الرأسمال الأخضر". وكان أهم ما يميز هذه الطبقة الجديدة هو أنها تجمع بين القيم الأخلاقية المحافظة والالتزام بالسياسات الاقتصادية النيولبرالية (Hale & Ozbudun, 2010, p. 152). لقد كان لصعود "برجوازية الأناضول" تأثير كبير في مجمل التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي طبعت تركيا خلال العقود اللاحقة. فمن جهة شكّلت طبقة منافسة لفئة رجال الأعمال العلمانية التي ارتبطت تقليدياً بعلاقات وثيقة مع الدولة منذ قيام الجمهورية (Edelman & al, 2015, p. 39)، ومن جهة ثانية كان لظهورها تأثير حاسم في جلب مسألة العلاقة بين القيم الدينية والنشاط الاقتصادي إلى جدول أعمال الحركة الإسلامية التركية وأجندتها، لتكون هذه الطبقة عاملاً أساسياً في تحول هذه الأخيرة وبرز توجّه «ما بعد الإسلاموية».

كان ظهور هذه الطبقة الجديدة في واقع الأمر استجابةً لجملة من التساؤلات التي طرحها المثقفون الليبراليون بخصوص استعصاء الديمقراطية التركية وعدم حدوث ثورة برجوازية في تركيا على غرار ما حدث في أوروبا الغربية، وكيف أن البرجوازية التقليدية لم تستطع إجبار الدولة على تخفيف قبضتها على المجتمع وتصبح أكثر ديمقراطيةً وتوسّع الحريات الفردية والجماعية. وكانت الاستنتاجات التي خرج بها هؤلاء المثقفون الليبراليون أن هذه البرجوازية

لم يمارسوا الإسلام بشكله الصحيح وابتعدوا عن دينهم، وأكّدوا أن المبادئ والمؤسسات الأساسية للحضارة الغربية يمكن أن تجد أصلًا لها في الحضارة الإسلامية، وأن الإسلام لديه القدرة والقابلية على التكيف مع متطلبات العصر (Özçetin, 2011, p. 117). خلال هذه الفترة، لم يكتب المثقفون الإسلاميون في القضايا الدينية المحضة، بل تناولوا القضايا السياسية المعاصرة من خلال المفاهيم الإسلامية. فقد كانت كلّ كتاباتهم تسعى إلى أسلمة القضايا والمفاهيم السياسية الغربية، وتحديثها كثيرًا عن الحضارة الإسلامية والوعي السياسي الإسلامي، ونادرًا ما تناولوا موضوعات العبادات والعقيدة (Yavuz, 2003, p. 112). لقد أعاد هؤلاء المثقفون -بنهجهم العصري- تصوّر الإسلام في سياق الحداثة، والعلاقة بها ومجالاتها، وقدموا لغةً سياسيةً عصريةً للإسلام من خلال تكييف الفهم الإسلامي مع الواقع المتغير في العديد من القضايا والموضوعات. ونتيجةً لكل هذا، تمكّنوا من صياغة محتوى وتفسير جديد للإسلام بدلاً من الفهم التقليدي الصارم للقواعد الدينية، وهو المحتوى الذي ستشكّل أفكاره ومضامينه أساس أيديولوجية «ما بعد الإسلاموية» بدءًا من أواخر عقد التسعينيات وبداية الألفية الثالثة.

ج. ظهور البرجوازية الإسلامية:

شهد الاقتصاد التركي بعد عام 1980م عملية تحرير واسعة بانتقاله نحو السياسة الاقتصادية النيولبرالية الموجهة أساسًا نحو التصدير، وهو تحول جعله منفتحًا على تأثيرات العولمة، التي كان لها آثار اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية كبيرة، لا سيما فيما يتعلّق بالعلاقات بين الدولة

اقتصاد عالمي تنافسي. وبناءً على كل هذا، أُكِّدت هذه الفئة أن الاندماج في نظام العولمة واقتصاد السوق الحرة من الناحية الاقتصادية لا يتعارض مع جوهر الإسلام، ولا يعني بتاتاً فقدان الهوية الإسلامية، بل آمنوا بأن الإسلام متوافق مع العولمة، ونظروا لهذه الأخيرة بإيجابية؛ لأنها توفر لهم إمكانيات واسعة لتحقيق مكاسب كبيرة عبر تداول منتجاتهم في جميع أنحاء العالم دون أن يكون لذلك أيُّ تأثير في قيمهم الدينية والثقافية.

اكتسبت هذه الفئة خلال عقد التسعينيات دفعةً قويةً في التجارة والمشاريع الاقتصادية الحرة، ونظمت نفسها في تنظيمٍ هيكليٍّ هو «جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين» *Müstakil Sanayici ve İşadam- (MÜSİAD)* *İarı Derneği* التي تأسست عام 1990م. ومع تزايد استثماراتها واتساع أنشطتها الاقتصادية، رغبت هذه الكتلة المحافظة في نقل رأسمالها وعمالها وفلاحها إلى المدن الكبرى، مثل أنقرة وإسطنبول، ونادت بضرورة تقوية السياسات الليبرالية واقتصاد السوق الحرة، كما طالبت بتعزيز المكتسبات الديمقراطية. لكن تطوُّر وضعية هذه الفئة في المجال الاقتصادي لم يوازهِ أيُّ تناميٍّ لدورها في المجال السياسي؛ ولذلك سعت بدءاً من أوائل عقد التسعينيات في البحث عن تمثيل سياسي لزيادة أنشطتها الاقتصادية ونقل تطلعاتها إلى أجهزة الدولة ومؤسساتها، وتزامن ذلك مع صعود حزب الرفاه، فقدمت له دعماً قوياً في الانتخابات البرلمانية لعام 1996م، وكانت عاملاً حاسماً في حصوله على المرتبة الأولى وقيادته للحكومة بزعامة نجم الدين أربكان. ولكن لم يدم هذا التحالف الاقتصادي-السياسي طويلاً بسبب

التي تتركز بشكل رئيس في منطقة إسطنبول وعلى طول الساحل الغربي لتركيا- لم تكن «أصيلة»، بل كانت «مبتذلة»، أي من صنع الدولة، ولم تكن قادرةً على الوقوف على قدميها والضغط من أجل الحريات السياسية؛ لأنها ظلت رهينة تبرعات الدولة السلطوية ومساعداتها (Edelman & al, 2015, p. 39)؛ لأنها نتاج لرأسمالية الدولة الاحتكارية؛ ولذلك من الطبيعي أن تكون سياساتها وأنشطتها الاقتصادية متوافقةً مع توجهات الجيش والمؤسسة العلمانية.

في مقابل ذلك، رأى هؤلاء المفكرون الليبراليون الأمل في طبقة رجال الأعمال المحافظة دينياً، التي ظهرت وامت في عدّة مدن أناضولية، مثل قونية وغازي عنتاب وقيصري...، وتوقعوا أن تلعب الدور التقليدي للبرجوازية بوصفها قوة اجتماعية واقتصادية من أجل تحقيق الديمقراطية؛ وذلك لأنها ازدهرت بفضل إمكانياتها الخاصة وليس بفضل عطاءات الدولة (Edelman & al, 2015, p. 39) كما كان عليه الحال بالنسبة إلى البرجوازية التقليدية. فعلى الرغم من خلفيتها الدينية المحافظة، فقد تأثرت هذه الطبقة الرأسمالية الجديدة برياح التغيير التي هبّت على العالم خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث رأت أن الدوافع الاقتصادية التي كانت تحرك الفكر الاقتصادي الإسلامي سابقاً، والتي تركز أساساً على التفسيرات التقليدية للإسلام وموقفها المتحفظ من الأنشطة الربحية وتراكم رأس المال والقدرة التنافسية، هي مجرد أفكار مثالية وبالية عفا عليها الزمن، ومن ثَمَّ فهي لا تلبي طموحاتهم وتطلّعاتهم الاقتصادية ولا تحمي مصالحهم الطبقيّة كفئة جديدة في ظل

لحزب العدالة والتنمية مستهل الألفية الجارية، ينطوي على دراسة الأحداث التي ميزت فترة حزب الرفاه، ولا سيما الأشهر الأخيرة من وجوده عام 1997م، وكذلك التجربة القصيرة لخلفه حزب الفضيلة بين أعوام 1998 و2001م. وفي هذا السياق، يولي الباحثون الأترك أهمية خاصة لعملية «28 فبراير»⁽³⁾، ويجمعون على كونها العامل الحاسم في تحول الإسلاموية التركية، خاصة في ظل إصدار «مجلس الأمن القومي التركي» المذكرة التي حددت الإسلام السياسي باعتباره أهم تهديد لهوية الدولة العلمانية التركية.

وقد وصف الباحث التركي شابان تانيجي Saban Taniyıcı في إحدى مقالاته «عملية 28 فبراير» بـ «الصدمة البيئية» التي دفعت نخب الرفاه إلى تغيير سياساتها في العديد من القضايا المهمة (Taniyıcı, 2003, p. 465). ويؤكد إحسان داغي Ihsan Dağı الطرح نفسه، حيث يرى أن مثقفي الإسلاموية وقادتها فقدوا تحت تأثير هذه العملية «الثقة بالنفس والأمل في أي إمكانية لأسلمة الدولة والمجتمع» (Dağı, 2004, p. 138)، وذلك بعدما واجهوا قوة المؤسسة العلمانية وصدمة الانقلاب الناعم.

التدخل العسكري الذي أنهى تجربة حكم الرفاه بعد انقلاب 28 فبراير 1997م.

شكل ظهور حزب العدالة والتنمية عام 2001م منعطفًا حاسمًا في مسار برجوازية الأناضول والنظام السياسي والاقتصادي التركي ككل. فقد تنبّه قادة الحزب الجديد منذ البداية لمطالب هذه الفئة الجديدة وتطلّعاتها، وتفهم رغبتها في الاندماج في الاقتصاد العالمي، فسعى إلى الاستفادة من دعمها وقوتها الاقتصادية والمالية من أجل توسيع دائرته الانتخابية وتحقيق مكاسب سياسية، فكان التحالف بين الطرفين عاملاً حاسماً في تغيير نظرة الحزب الاقتصادية بشكلٍ يمثل قطيعةً في التصور الاقتصادي للإسلاموية الذي ميّز العقود السابقة. فقد تبنّى الحزب ضمن برنامجه الانتخابي السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، ودعا إلى تشجيع الخصخصة وتخفيف دور الدولة في الاقتصاد، ودعم مسار عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، وأكّد على ضرورة تأمين العلاقة مع البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والمنظمات الدولية الأخرى (AK parti, 2002, pp.33-34). وكانت كل هذه الوعود منسجمةً مع تطلّعات البرجوازية الإسلامية ومطالبها منذ السنوات الأولى لتشكّلها. إن النجاح الانتخابي الباهر الذي حقّقه حزب العدالة والتنمية، يُعزى بشكلٍ كبيرٍ إلى قدرته على تشكيل تحالفٍ بين الطبقات الاجتماعية، خاصةً بين البرجوازية الإسلامية والفقراء في هوامش المناطق الحضرية (Hale & Ozbudun, 2010, p. 28).

د. "دور عملية 28 فبراير":

إن فهم بروز «ما بعد الإسلامية» في تركيا، التي يجسدها بشكلٍ واضحٍ الصعود اللافت

(3) يُقصد بها الانقلاب الذي وقع بتاريخ 28 فبراير 1997م ضد التحالف الحكومي المكوّن من حزبي الرفاه والطريق القويم برئاسة نجم الدين أربكان. وغالباً ما تشير الأدبيات التركية لهذا الحدث بتسميات عدّة، مثل «عملية 28 فبراير» و«الانقلاب الناعم» و«الانقلاب ما بعد حدائي»، كتعبيرٍ عن اختلاف هذا الانقلاب عن سابقه من الانقلابات العسكرية، حيث تمّ دون أيّ استعمالٍ للقوة والعنف، بل عبر ضغطٍ قويٍّ من المؤسسة العسكرية والعلمانية اضطر معه رئيس الحكومة نجم الدين أربكان إلى الاستقالة في 18 يونيو 1997م وإنهاء أول تجربة حكم لحزب إسلاموي في تاريخ تركيا.

والمجتمع المدني والعولمة والمنافسة الاقتصادية (Özçetin, 2011, p. 48)؛ لأنه التوجُّه الكفيل بتجنيبهم قمع المؤسسة العسكرية وتدخلها. وبناءً على كل هذا، فإن «ما بعد الإسلامية» ظهرت -كما يقول إحسان داغي- كرد فعل مباشر على سياسة الاستبعاد والإقصاء والقمع من قبل النظام العلماني وأجهزته المختلفة (Dağ, 2004, p. 138).

ومن جهة أخرى، أَمَاطَ هذا الانقلاب اللثام عن التصدُّعات الأيديولوجية والجيلية الخفية داخل الحركة الإسلامية التركية بين تيارين متناقضين: تيار حدائي وآخر تقليدي، لم تظهر معالمها إلا في وقت لاحق، أي خلال المؤتمر الأول والأخير لحزب الفضيلة عام 1998م (Mar-cou, 2004, p. 597). فقد كان الاتجاه الحدائي داخل الحركة الإسلامية بزعامة أردوغان وعبد الله غول قد بدأ في فرض نفسه كتوجُّه جديد حتى قبل حظر حزب الرفاه. وكان مما شَدَّدَ عليه هذا الاتجاه هو ضرورة الخروج من حالة الاحتجاج ومناهضة السلطة والتفاعل الإيجابي مع المناقشات الموضوعية المطروحة في الساحة الاجتماعية (مثل وضعية المرأة، وعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، والعلمانية، والعلاقة مع الغرب...) (Marcou, 2004, p. 597). وعلى نقيضه، ظلَّ التيار التقليدي منكفئاً على الأطروحات القديمة والتقليدية، التي تتَّسم بمناهضة النظام العلماني وانتقاد قيم الديمقراطية ومعاداة الغرب ورفض الانضمام للاتحاد الأوروبي، وهو الاتجاه الذي يمثله حالياً حزب السعادة وبعض الجماعات الدينية الصغيرة.

لقد شكَّلت فترة حزب الفضيلة (1998-2001م) -رغم قصر مدتها- مرحلةً مفصليَّةً في

أظهر التدخل العسكري عام 1997م ضد حكومة الرفاه-الطريق القويم المنتخبة أن تحدي المبادئ الأساسية للنظام -وأبرزها مبدأ العلمانية- كان طريقاً مسدوداً وغير مضمون النتائج بالنسبة إلى الأحزاب السياسية الإسلامية. فهو سبيل لم تجن منه هذه الأحزاب سوى مزيد من القمع والتضييق والاستبعاد وقرارات الحل المتتالية من قبل المؤسسات الوصية على النظام العلماني، وفي مقدمتها المؤسسة العسكرية والمحكمة الدستورية. ومن جهة أخرى، أسهم هذا الانقلاب في تعميق هوة الخلاف بين أجنحة الحركة الإسلامية (حركة الرأي الوطني)، ممثلة في الجناح المعتدل الحدائي أو التجديدي الذي يقوده رجب طيب أردوغان وعبد الله غول، والجناح التقليدي المحافظ بزعامة نجم الدين أربكان (Çınar, 2011, pp. 531-532).

وضع الانقلاب الناعم قيادة الإسلامية التركية بين خيارين لا ثالث لهما: إمَّا الاستمرار في المواجهة العقيمة مع النظام العلماني من خلال مواصلة الخطاب الراديكالي المؤدلج دينياً والمشبع بنزعة المعارضة والمواجهة، وإمَّا إبداء استجابة سياسية تقوم على احترام الأساس العلماني للدولة والالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية والتخفيف من وطأة الخطاب الديني في الأجندة السياسية. والواضح أن الانقلاب قد أجبر قيادة الإسلامية على الدخول في فترة من التأمل العميق والنقد الذاتي لأيديولوجيتهم وممارساتهم السياسية، واقتنعوا بضرورة رسم خط سياسي جديد يركز على الخروج من موقف المواجهة والمعارضة للنظام، وتكون أطروحته مستندةً إلى مفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون

لنظام العلماني؟ ومن ثمّ رأى أزعجيتين أن الفهم الشمولي لتحوّل الإسلاموية التركية لا يمكن أن يتمّ إلّا بتناوله في ارتباطه بسياقه الخارجي والتحوّلات التي عرفها العالم خلال هذه الفترة.

إنّ التأكيد على أهمية العوامل الداخلية ودورها الحاسم في تحوّل الإسلاموية التركية كما تمت الإشارة سلفاً، ينبغي ألاّ يجعلنا نتجاهل دور السياق الدولي وتأثيره في هذا التحوّل الأيديولوجي لدى الإسلاموية التركية. فقد كانت التطورات المتسارعة التي شهدتها العالم خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، خاصةً ظاهرة العولمة وما ارتبط بها من ثورة معلوماتية وقيمة وتأثيرها في انتقال العالم إلى ما مرحلة ما بعد الحداثة- عوامل ذات تأثير حاسم في تغيير الهياكل التقليدية للجماعات والمنظمات القائمة وإرغامها على إعادة تنظيم نفسها في ظل التطورات المستجدة (Özçetin, 2011, p. 252). فبالنسبة إلى المثقفين الإسلاميين، فقد مثلت الظروف التي خلقتها النقاشات المتمحورة حول «نظريات العولمة» و«أزمة الحداثة» و«تآكل الدولة القومية الحديثة» مرحلةً جديدةً استلزمت مشروعاً فكرياً إسلامياً جديداً يتجاوز نموذج الإسلام السياسي الذي ميّز العقود السابقة.

ومن جهة ثانية، كانت العولمة ومبادئ النيوليبرالية وطموح تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي عوامل حاسمةً في اتجاه حزب العدالة والتنمية نحو إسدال الستار على ماضيه الإسلامي، مصنفاً نفسه حزباً «ديمقراطياً محافظاً» على شاكلة الأحزاب الديمقراطية اليمينية المحافظة في الغرب. لقد كان الحزب حكيماً حين وضع مسألة

تاريخ الحركة الإسلامية التركية؛ إذ مثلت فترة مخاض فكري وصراع حاد بين التيارين التجديدي والتقليدي داخل الحركة وضعا الإسلامويين الأتراك في مفترق الطرق على المستوى السياسي. وكانت هذه الفترة حقاً نقطة التحوّل الرئيسة في مسار الإسلاموية التركية؛ إذ رسمت أحداثها وتقلّباتها معالم المشهد السياسي للجمهورية بأكملها خلال العقدين التاليين. لقد نتج عن المخاض الفكري داخل الحركة الإسلامية إبّان فترة حزب الفضيلة انبثاق رسميٍّ لتيار «ما بعد الإسلامية» في تركيا، وهو التوجّه الذي جسده التيار التجديدي بزعامة رجب طيب أردوغان وبعض المقربين منه بتأسيسهم حزب العدالة والتنمية بتاريخ 14 أغسطس 2001م. فهذا الأخير يمثل تحوّلًا انقلابيًا في الفكر الإسلاموي التركي، حيث ارتكزت أطروحته على السعي إلى خلق توليفة بين الإسلام والديمقراطية، وسحب الحركة الإسلامية نحو الاعتدال، والتخلي بشكلٍ كبيرٍ عن الزخم المناهض للنظام العلماني، بل وتبنّي جزء كبير من مبادئ هذا النظام.

2. السياق الخارجي:

على خلاف معظم الباحثين الأتراك، يرى بوراك أزعجيتين Burak Özçetin أن التركيز على «عملية 28 فبراير» تركيزاً مفرطاً لا يقدم وصفاً دقيقاً وتفسيراً شافياً لاتجاه التحوّل في الإسلاموية التركية بهذا الشكل اللافت، وفي فترة قصيرة من الزمن. وتساءل أزعجيتين: لماذا لم تطور القيادة الإسلامية خطاباً أكثر جذرية ومواجهة ضد النظام كرد فعل على الإقصاء والاستبعاد، بدلاً من تبني خطاب الديمقراطية والنهل من المعين الأيديولوجي نفسه

ثالثاً: معالم التحول في فكر ما بعد الإسلامية وممارستها

تشير مسألة التحول لدى الإسلامية التركية أسئلة كثيرة حول الإشكالية التي طرحها عددٌ من الباحثين بخصوص طبيعة هذا التحول، وما إذا كان حقاً بمثابة إعلان حقيقي بموت «الإسلامية» السياسية» وميلاد «ما بعد الإسلامية» أو ما يسميه البعض بـ «الإسلامية المدنية» المتوافقة والمنسجمة مع النظام العلماني. كما أثّرت تساؤلات بخصوص ما إذا كان هذا التحول يعكس تطوراً جوهرياً في الفكر الأيديولوجي الإسلامي بالشكل الذي يفتح الطريق للإسلاميين نحو خط الاعتدال، ومن ثمّ الاندماج في قواعد النظام العلماني والعمل وفق ما يوفره من هامش التأثير والمناورة، أم أنه لا يعدو أن يكون إلا مجرد خطة تكتيكية أو «تقية سياسية»، سلكتها النخب والقيادات الإسلامية لتجنّب القمع والحظر مع الاحتفاظ بالأجندة السياسية نفسها الهادفة لإقامة حكم الشرع الإسلامي باعتباره أهمّ ركائز الأيديولوجية الإسلامية بصفة عامّة. ومهما يكن الحال، يمكن القول: إن أيديولوجية «ما بعد الإسلامية» حملت العديد من مظاهر التحول والاختلاف مقارنةً بسابقتها الإسلامية، ويمكن توضيح ذلك على مستوى الخطاب والممارسة السياسية.

على مستوى الخطاب:

بغض النظر عمّا إذا كان التحول جوهرياً أو تكتيكياً، فإن قراءةً متفحصةً لأيديولوجية «ما بعد الإسلامية» في تركيا خلال العقدين الأخيرين، تقودنا إلى استنتاج مضمونه أن هذه الأخيرة

الانضمام للاتحاد الأوروبي والعلاقة مع الغرب في صدارة برنامج عمله في الداخل، وعلى رأس أجندة السياسة الخارجية. فقد حاز بهذا التوجّه على دعم مجتمع رجال الأعمال التركي إلى جانب العديد من المفكرين الليبراليين وغالبية الطبقة الوسطى من ناحية، وكسب الشرعية السياسية أمام الجيش والمؤسسة العلمانية من ناحية أخرى (شبينار، 2008، ص 15).

كما شكّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م محطةً مفصليةً كان لها تأثير قوي في تحول الحركة الإسلامية في تركيا. فقد أسهمت التغطية الإعلامية غير المسبوقة للأحداث من قبل وسائل الإعلام الغربية في تنامي كبير للمشاعر المعادية للإسلام والمسلمين في الغرب، وقُدّمت «الأصولية الإسلامية» على أنها أكبر تهديد يواجهه العالم الغربي وطريقة الحياة الغربية. وفي ظل هذه الظروف، توافقت مساعي قيادة حزب العدالة والتنمية في تقديم نموذج إسلامي جديد يجسد قيم الاعتدال والتوافق بين الإسلام والديمقراطية ويقطع مع النماذج الإسلامية السابقة، مع رغبة قوية لدى الولايات المتحدة الأمريكية في محاربة الأفكار الإسلامية المتطرفة وإضعاف جاذبيتها بين شعوب العالم الإسلامي. فبالنسبة إليها، كانت التجربة الإسلامية التركية التي يمثلها حزب العدالة والتنمية نموذجاً يمكن الاستفادة منه في دول العالم الإسلامي؛ لأنه يمثل قوةً فاعلةً في محاربة التطرف الديني، ومثالاً للإسلام المعتدل الملتزم بقواعد الممارسة الديمقراطية، والمنفتح على علاقاتٍ جيدةٍ مع الغرب.

الوطني»، وحدّد فلسفته السياسية بوصفه حزباً «ديمقراطياً محافظاً» على شاكلة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا. وقد وضع أردوغان أن فهم الحزب للمحافظة لا يعني التشبُّث بالمؤسسات والعلاقات التقليدية، بل يعني ضمناً حماية القيم والمبادئ الأساسية مع متابعة مسار التقدم والتنمية، والجمع بين القيم المحلية والعالمية، والتقليد والحداثة، والأخلاق والعقلانية (Kuru, 2007, p. 146).

فعلى مستوى الخطاب، يلاحظ أنه خلال السبعينيات والثمانينيات، كانت المشاكل المتعلقة بمفاهيم الحداثة والرأسمالية والإمبريالية والغرب والتكنولوجيا والديمقراطية أهم اهتمامات الحركة الإسلامية؛ إذ كانت ترى فيها مفاهيم دخيلة ذات أصل غربي وغير متوافقة مع طبيعة المجتمعات المسلمة، وأن استبدال النظام السياسي والاجتماعي القائم ببدائل إسلامية هو الحل النهائي لجميع المشاكل التي يعاني منها المجتمع (İmişik, 2002, pp. 11-12). لقد تأثرت كثير من الجماعات الإسلامية بالتغيرات الدولية، فاتجهت نحو استلهاً بعض عناصر الخطاب الفلسفي الغربي، مثل التعددية والديمقراطية والمجتمع المدني والإجماع الشعبي، وأعدت تعريف هذه المفاهيم في قالب إصلاحى إسلامي جديد، وقد أسهم كل هذا في بروز صفة «المسلم الديمقراطي الليبرالي» بوصفها هويةً جديدةً حلّت محلّ الهوية الإسلامية التقليدية المحافظة دينياً.

وقد مثّل الطابع العلماني للدولة التركية لفترة طويلة أكبر اعتراضات الإسلاموية التركية. فهو يصور تركيا كبلد مسلم لا يستطيع فيه المسلمون

تحمل قدرًا كبيرًا من معالم التحوّل والتمايز مع سابقتها الأيديولوجية الإسلامية، سواء على مستوى خطابها الفكري أو ممارساتها السياسية، وهذا ما يجسده حزب العدالة والتنمية على امتداد فترة حكمه التي ابتدأت منذ عام 2002م. إن فحص موقف «ما بعد الإسلامية» في العديد من المسائل والقضايا التي كانت مصدر خلاف مع النظام العلماني -مثل الموقف من العلمانية والديمقراطية والعلاقة مع الغرب والاندماج مع الاتحاد الأوروبي- يعكس تحولًا جذريًا بشكل واضح في الأيديولوجية الإسلامية التركية، التي انتقلت -على وجه التحديد- من خطاب المعارضة والمواجهة إلى مبدأ التسوية والتوافق مع النظام العلماني (Özçetin, 2011, p. 14). إن هذا الموقف الإسلامي الجديد، الفاقد لزمخه المناهض للنظام، يشكل خروجًا واضحًا عن المبادئ والأسس التي ارتكزت عليها الإسلاموية خلال العقود السابقة. فبعدما كانت مفاهيم المعارضة والمواجهة هي المصطلحات الرئيسة المؤطرة لمواقف الإسلاموية التركية وممارساتها طوال فترة السبعينيات والثمانينيات، انتقلت «ما بعد الإسلامية» بعد النصف الثاني من عقد التسعينيات تدريجيًا إلى خطٍّ سياسيٍّ معتدلٍ وتوافقيٍّ من خلال القبول بقواعد اللعبة السياسية وتبني بعض مواقف النظام العلماني وأطروحاته.

تعكس الهوية السياسية التي أطّر بها حزب العدالة والتنمية نفسه أولّ مظاهر «ما بعد الإسلامية» في تركيا. حيث يوضّح التدقيق في أدبيات الحزب أنه خُفّف من ثقل المرجعية الإسلامية في خطابه الفكري والسياسي إلى حدٍّ كبير، وأعلن القطيعة الكاملة مع «حركة الرأي

على نطاقٍ واسعٍ كجزءٍ من أدوات المعارضة للنظام العلماني. لقد أدرك قادة الإسلامية فوائد الديمقراطية ورأوا فيها إمكانات مهمة من شأنها أن تزيد من مجال الفرص والتأثير داخل المجتمع؛ ولذلك حاول الخطاب «ما بعد الإسلامي» تمييز نفسه عبر انتهاجه مسائل الديمقراطية والحريات الفردية وربط النظرية الإسلامية الجديدة بمفاهيم مثل التعددية والمساءلة والحرية والانفتاح (Özçetin, 2011, p. 266). لقد سعت أيديولوجية «ما بعد الإسلامية» إلى هدم تلك المسافة بين الديمقراطية والإسلام، وحاولت إثبات التوافق بينهما، معتبرة أن الديمقراطية ليست هدية من الحضارة الغربية للبشرية، بل لها جذور في الثقافة والتقاليد الإسلامية (İmişiker, 2002, p. 46). وتعزيزاً لهذا الموقف المتحول، أكد قادة «ما بعد الإسلامية» ومفكروها أن الإسلام ليس ثيوقراطية، وانتقدوا التصور الإسلامي الرفض للديمقراطية والمستند إلى شعارات «الحاكمية لله» و«الحكم باسم الله»، مؤكدين أن حاكمية الشعب لا تتنافى مع حاكمية الله، وقد وضح علي بولاتش ذلك بقوله: «في القوانين الإلهية السيادة ملك لله، لكن من الناحية القانونية والسياسية فالأمة والشعب لهما الحق في تلك السيادة» (Özçetin, 2011, p. 267).

وعلى عكس الإسلامية التي رفعت شعار الحاكمية لله، شكّل وضع دستور ديمقراطي جديد واحداً من أكثر الموضوعات المتكررة في الخطاب ما بعد الإسلامي. فقد اعتبر مفكرو «ما بعد الإسلامية» وقادتها كلّ الدساتير التركية السابقة دساتير مستبدة وتدخلية ومانعة ومفروضة، ورأوا

ممارسة ديانتهم بحرية. فالأصول الغربية للعلمانية جعلت منها ظاهرة غريبة تماماً عن المجتمع التركي ومرفوضةً من قبل معظم مكوناته، وخاصةً من قبل التشكيلات الإسلامية باختلاف أنواعها وتوجهاتها. ولذلك كان تغيير الموقف من العلمانية أحد أبرز المظاهر التي تجسد عمق التحول في الفكر الإسلامي، وهو موقف تشترك فيه عدّة تنظيمات إسلامية وعلى رأسها حزب العدالة والتنمية. فقد أكد الحزب في برنامجه السياسي على ولائه لمبدأ العلمانية، وعرف هذه الأخيرة بأنها «ضمان حرية الدين والضمير» (AK parti, 2002, p. 14)، ورفض تفسير العلمانية باعتبارها عداً للدين، واعتبر أن التمييز بين الناس بسبب ميولهم الدينية مناهض للديمقراطية، حيث ورد في البرنامج السياسي: «إنه من غير المقبول أيضاً استخدام الدين في المصالح السياسية والاقتصادية وغيرها من الاهتمامات، أو الضغط على الناس الذين يفكرون ويعيشون بشكل مختلف عبر استخدام الدين» (AK parti, 2002, p. 15).

وعلى الرغم من أن فئة مهمة من المفكرين الإسلاميين كانت حريصة منذ عقد الثمانينيات على التوفيق في كتاباتها بين الدين والأفكار الحديثة، من قبيل الديمقراطية والعدالة والحرية وحقوق الإنسان، فإن هذه المفاهيم لم تصبح جزءاً من التقاليد السياسية للإسلامية إلّا في مرحلة لاحقة (Peköz, 2010, p. 11). فبسبب أصولها الغربية، ظلّت هذه المفاهيم مرفوضةً لسنوات، واعتبرت مجرد أدواتٍ للتلاعب الأيديولوجي من قبل النظام، ولم تحظ بأهمية من لدن الإسلامية إلّا بعد عقد التسعينيات لما أصبحت تُستخدم

وحتّى المسلمين على المبادرة والانخراط في المشاريع الربحية وتطوير أنشطتهم الاقتصادية. وفي هذا الإطار، تمّ تعريف النظام الاقتصادي الإسلامي بأنه اقتصاد السوق الحرة التي يمكن أن تنجح فيها أصغر مبادرة اقتصادية في ظل ظروف السوق العادلة (Özçetin, 2011, p. 244). كما أكّد المثقفون الإسلاميون أن الحضور القوي للدولة في الاقتصاد يعمق نزعتها التدخلية؛ ولذلك كانت الخصخصة ركناً أساسياً في الأجندة السياسية لـ «ما بعد الإسلاموية»، حيث نصّ البرنامج السياسي لحزب العدالة والتنمية على ما يلي: «تُعَدُّ الخصخصة مسألةً مهمّةً لتشكيل هيكل اقتصادي أكثر عقلانيّةً. فهي تطبق من شأنه زيادة الكفاءة في الاقتصاد الوطني، ويتيح للدولة الابتعاد عن بيئة المنافسة والأنشطة الاقتصادية» (AK parti, 2002, p. 40).

إن التصريحات الجريئة لمفكري «ما بعد الإسلاموية» وقادتها بشأن الخصخصة والمبادرة الفردية هي خطوة كبيرة نحو التقارب بين الإسلاموية والنيوليبرالية؛ ذلك أن التحوّل في التصور الإسلاموي للشأن الاقتصادي دفع العديد من التنظيمات الإسلاموية إلى تكييف نهجها في إطار المؤسسات الإدارية والاقتصادية للجمهورية وتغيير إطارها المعرفي، من أجل الانخراط في علاقات اقتصاد السوق (Mar-

أنها المصدر الرئيس لكل الضائقات والأزمات الاجتماعية في الدولة (Özçetin, 2011, p. 268). إن انتقاد ورفض هؤلاء لدساتير الجمهورية راجع في المقام الأول لافتقارها لأيّ دعم شعبي أو سند شرعي في المجتمع. فهي ليست نتاجاً للإرادة الوطنية؛ ولذلك لا يمكن لهذه الدساتير أن تمثل الشعب وفق منظورهم، كما لا يمكن قبولها حتى كوثائق قانونية رسمية؛ لأن اهتمامها الأساسي هو تحقيق استمرارية سلطة الجيش والنخب العلمانية التي وضعتها. وفي هذا الصدد، يقول المفكر الإسلاموي التركي عبد الرحمان ديلبيك: «في الوقت الذي يجب أن تكون فيه الدساتير وثنائق تنبثق عن المثل العليا للإسلام والمساواة والحرية، وتقوم فيه بتحديد سلطة الدولة وتقييدها، فإننا في بلد مثل تركيا نجدها تتحوّل إلى وثنائق تحدّ من سلطة المجتمع ومدينه. ولأن الجيش والنخب هم من وضعوا هذه الدساتير وليس الشعب، فإن هدفهم الأول كان حماية أنفسهم» (Özçetin, 2011, p. 269). فالدستور -وفقاً للفهم الإسلاموي الجديد- يجب أن يكون نتاج توافق الآراء وتعبيراً عن الإرادة الوطنية التي تجسدها موافقة الشعب واختياراته، كما يجب أن يتوافق مع المشروع السياسي والاقتصادي لـ «ما بعد الإسلاموية» من خلال تحقيق أدنى حدّ لدور الدولة وتدخلها.

لم يقتصر التحوّل في الفكر الإسلاموي التركي على مجالات السياسة، بل تعداه إلى الرؤية الاقتصادية والموقف من اقتصاد السوق الرأسمالي. فعلى خلاف المواقف السابقة المنتقدة للرأسمالية الليبرالية والربحية، أكّد الفكر الإسلاموي الجديد على شرعية النشاط الاقتصادي، بل استحسّنه

على مستوى الممارسة:

حقوق الانسان والحريات العامة، وذلك إمّا عبر تشريعات جديدة، وإمّا عبر التعديلات القانونية والدستورية التي تناولت بعض القضايا التي اعتبرت في السابق من المحرّمات، من قبيل تقليص دور مجلس الأمن القومي، وإلغاء محاكم أمن الدولة، وتعديل قانون الجمعيات (قانون الجمعيات الجديد 2004م)، وقانون التجمع والتظاهر، وقانون مكافحة الإرهاب...

ومن جهة أخرى، أصبحت "ما بعد الإسلامية" أكثر مأسسةً وتنظيمًا مع إنشاء العديد من منظمات المجتمع المدني التي تنشط في المجالات المختلفة، وتعمل على إيصال خطاباتها وأفكارها إلى كل قطاعات المجتمع. وجاء هذا الاهتمام بإنشاء هيئات المجمع المدني والمنظمات المهنية الإسلامية في إطار المساعي التي استهدفت إيجاد بدائل للمنظمات ذات التوجّه العلماني وتوسيع دائرة التأثير والتعبئة لتشمل كلّ القطاعات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، تأسّست "جمعية التجار والحرفيين المستقلين" MESDER كبديل لـ «اتحاد الغرف وتبادل السلع التركي» TOBB، وأنشئت «جمعية حقوق الإنسان والتضامن مع المظلومين» MA-ZLUMDER كبديل لـ «جمعية حقوق الإنسان» IHD (İmişiker, 2002, pp. 12-13)، هذا فضلاً عن عدد كبير من الجمعيات الموجهة للنساء والأطفال والأسرة والشباب. وكل هذا يُظهر أن تطور الإسلاموية اتخذ بُعدًا شموليًا؛ إذ لم ينحصر في بُعد الفكر والسياسي، بل امتدّ إلى كل المجالات الأخرى.

أما على مستوى السياسة الخارجية، وعلى النقيض من الأحزاب الإسلامية السابقة التي

لم يقف التحوّل عند مستوى الخطاب الفكري والسياسي لدى "ما بعد الإسلامية"، بل تعداه إلى مستوى الممارسة العملية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبما أننا ركزنا خلال البحث على حزب العدالة والتنمية باعتباره أقوى تجسيدات توجه "ما بعد الإسلامية" في تركيا، فسنورد فقط بعض المظاهر التي تعكس هذا التحوّل، سواء في سياساته الداخلية المحلية أو في علاقاته الخارجية، وذلك بالنظر إلى أن مجال الورقة البحثية لا يسمح بالتفصيل في الموضوع.

فعلى المستوى الداخلي، ومنذ توليه السلطة عام 2002م، أبدى حزب العدالة والتنمية رغبةً ملحّةً وحامساً قوياً في الوفاء بمعايير الانضمام للاتحاد الأوروبي والتخفيف من حدّة الانتقادات والتقارير السلبية الصادرة عن المنظمات الدولية بخصوص حقوق الإنسان والحريات العامة في تركيا. ومن جهة ثانية، كان انخراط الحزب في عملية الإصلاح يستهدف بدرجة كبيرة تغيير الصورة النمطية للحزب لدى الغرب وتبديد مخاوف حلفاء تركيا الغربيين بخصوص صعود حزب ذي أصول إسلاموية إلى السلطة في واحدة من أكثر الدول الإسلامية ارتباطاً بالغرب. كل هذه العوامل قادت الحزب لمباشرة مرحلة من الإصلاحات استهدفت "دمقرطة" الحياة السياسية، والحدّ من نفوذ المؤسسة العسكرية في السياسة وتنظيم العلاقات المدنية-العسكرية. وفي هذا الصدد، نفذ الحزب عدداً مهماً من الإصلاحات شملت إحداث تغييراتٍ جوهرية في عددٍ من القوانين الجنائية والمدنية، بغية تحسين مجال

الفكري اللافت. فحدث هذا التحول الذي جسده التجربة الإسلاموية في السياق التركي، يشير أولاً إلى حقيقة مفادها أن الأيديولوجيات السياسية الإسلاموية -على غرار باقي الأيديولوجيات السائدة في العالم- ليست تعاليم جامدة أو غير مرنة ومعزولة عن التطورات والتحولات التي يعرفها العالم المعاصر. ومن ثَمَّ فإن تأطيرها بالمفاهيم والقيم الدينية لا يمنحها استثناءً، ولا يجعل منها عقيدة سياسية وفكرية محصنة أمام أي تأثيرات خارجية محتملة، بل تُعدُّ هي الأخرى أرضية خصبة تخضع لسُنَّة التطور والتبدل وإمكانية التأثير والتأثر في عالم شديد التغير والتطور مثل عصر العولمة. فقد أثبتت -بوصفها أيديولوجية سياسية- قابليتها للتكيف مع المتغيرات المحلية والدولية، وأكّدت قدرتها على فرض نفسها بوصفها مشروعاً سياسياً من شأنه أن يحول الدولة والمجتمع التركيّين من خلال الالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية إلى النظام السياسي العلماني، وهذا ما أثبتته تجربة حزب العدالة والتنمية خلال مدّة حكمه في العقدين الأخيرين.

تميزت بنزعتها المعادية للغرب ورفض العلاقات مع إسرائيل، فقد حافظ حزب العدالة والتنمية على توجّه تركيا التقليدي نحو الغرب، وأعطى الأولوية لربط علاقات قوية مع القوى الكبرى، خاصةً مع الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية، كما سعى إلى تقوية دور تركيا القيادي في المنظمات الدولية، لتعزيز مكانتها في الساحة الدولية لتصبح قوة عالمية. وفي الاتجاه نفسه، مثّل مشروع الانضمام للاتحاد الأوروبي أهمّ الأهداف الاستراتيجية للحزب. إلّا أن أهمّ تجليات التحول في الفكر السياسي الإسلاموي على مستوى السياسة الخارجية تعكسها علاقة الحزب مع إسرائيل. فعلى عكس أحزاب «حركة الرأي الوطني» التي تميزت بطابع معاداة السامية ورفض التطبيع مع إسرائيل، سعى حزب العدالة والتنمية بزعامة أردوغان إلى التواصل مع المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كجزء من الجهود الرامية للحصول على دعم الغرب (Edel-man & al, 2015, p. 34). كما حافظ على علاقات دبلوماسية قوية وأشكال مختلفة من التعاون العسكري والأمني والتبادل التجاري مع إسرائيل، رغم بعض فترات الانتكاسات ولحظات الفتور بين البلدين، بسبب سياسات الإسرائيليين تجاه قطاع غزة والأراضي الفلسطينية.

خلاصة

إن تحول الخطاب الإسلاموي في دول الربيع العربي عمومًا وفي تركيا خصوصًا، يؤكّد العديد من الافتراضات بخصوص الأيديولوجية السياسية الإسلاموية، ويضعها في واجهة الدراسة والتحليل، حتى نصل إلى فهم شمولي ودقيق لهذا التحول

Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The case of the AKP (éd. first Edition). London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Politics.

- İmişiker, Z. Ç. (2002). The Changing Nature of Islamism in Turkey: A Comparison of Erbakan and Erdoğan. Ankara, Bilkent University.
- Kuru, A. T. (2007). Changing Perspectives on Islamism and Secularism in Turkey: The Gülen Movement and the AK Party. Dans I. Yilmaz (Éd.), *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement* (pp. 140-151). London: Leeds Metropolitan University Press.
- Marcou, J. (2004). Islamisme et "post-islamisme" en Turquie. *Revue Internationale de Politique Comparée*, 11 (4), 587-609.
- Mardin, Ş. (2005). Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes. *Turkish Studies*, 6 (2), 145-165.
- Özçetin, B. (2011). Making of New Islamism in Turkey: Transformation of the Islamist. Discourse from Opposition to Compliance. Ankara, Department of Political Science and Public

المراجع

- عمر تشيبنار. سياسات تركيا في الشرق الأوسط: بين الكمالية والعثمانية الجديدة. أوراق كارنيغي، سبتمبر 2008م.
- فرانسوا بورجا. الإسلام السياسي - صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، 1992م.
- Bayat, A. (2007). Islam and Democracy: What is the Real Question. *ISIM Papers* (8), pp. 5-21.
- Çınar, A. (2011). The Justice and Development Party: Turkey's Experience with Islam, Democracy, Liberalism and Secularism. *International Journal of Middle East Studies*, 43 (3), 529-541.
- Dağlı, I. (2004, Summer). Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13 (2), 135-151.
- Edelman, E., & al. (2015). Turkey Transformed: The Origins and Evolution of Authoritarianism and Islamization under the AKP. Paris: Bipartisan Policy Center.
- Eligür, B. (2010). The Mobilization of Political Islam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hale, W., & Ozbudun, E. (2010).

Administration: Middle East Technical University.

- Peköz, A. M. (2010). Le Développement de L'islam Politique en Turquie : Les raisons Economiques, Politiques et Sociales. Paris: L'Harmattan.
- Roy, O. (1992). *L'échec de l'islam politique*. Paris: Le Seuil.
- Tanıyıcı, Ş. (2003). Transformation of Political Islam in Turkey: Islamist Welfare Party's pro-EU Turn. *Party Politics*, 9 (4), 463-483.
- Yavuz, H. (2003). Islamic political identity in turkey. New York: Oxford university press.
- Yavuz, H. (2009). Secularism and Muslim Democracy in Turkey. New York: Cambridge university press.
- Yilmaz, I. (2011). Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World. *European Journal of Economic and Political Studies*, 4 (1), 245-280.

القسم الثاني

ما بعد الإسلاموية في بعدها
المفاهيمي والواقعي



6. «ما زال المفهوم راهناً»

حوار مع آصف بيات

السائدة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، سندرك حجم الجدل والنقاش الذي تسبَّب به هذا المفهوم. لقد بتنا أمام عددٍ هائلٍ من الأدبيات التي تتناول موضوع «ما بعد الإسلاموية»، وهي أدبياتٌ تشمل عشرات الكتب. ولعلَّ أكثر ما يُثير اهتمامي وسط ذلك، هو رواج مصطلح «ما بعد الإسلاموية» في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. فقبل نحو عشر سنوات، أرسلت إليَّ إحدى الطالبات في تركيا ورقةً تستعرض فيها ما يقرب من ١٠٠ ورقة علمية نُشرت حول مصطلح «ما بعد الإسلاموية» باللغة التركية وحدها. ولا شكَّ أن رقعة النقاش قد اتَّسعت منذ ذلك الوقت. فهناك نقاشاتٌ خِصَّة اليومَ في إيران وباكستان وإندونيسيا وتركيا، وفي سائر بلدان العالم العربي. وهذه النقاشات -في رأيي- مؤشِّرٌ واضحٌ على أن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» يلتقط ويعبِّر عن شيء يشعر به الكثيرون في العالم الإسلامي شعوراً

البروفيسور آصف بيات، نودُ في البداية أن نعرب عن شكرنا لكم على تفضُّلكم بإجراء هذا الحوار معنا في مركز نهوض للدراسات والبحوث:

1. بعد ما يزيد عن عشرين عامًا، كيف تصف رحلتك مع مفهوم «ما بعد الإسلاموية»، منذ لحظة ميلاده في السياق الإيراني وحتى اللحظة الراهنة؟ وكيف تُقيِّم القدرة التفسيرية لهذا المفهوم عبر هذه السنوات المديدة؟

بيات: لقد قطع هذا المفهوم شوطاً طويلاً خلال السنوات العشرين الماضية، وتجاوز خلالها حدود الجغرافيا التي وُلِدَ فيها. فإن بحثت عن مصطلح «ما بعد الإسلاموية» Post-Islamism على مُحرك البحث جوجل، ستعثر على نحو مليوني نتيجة باللغة الإنجليزية وحدها. وإذا أضفنا إليها النتائج التي سنعثر عليها باللغات

تونس تُثبت أن بعض الأحزاب الدينية (ما بعد الإسلامية، وليس الإسلامية) تستطيع أن تلعب دورًا إيجابيًا في تعزيز الديمقراطية الانتخابية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

3. بعد الردّة السلطوية على الديمقراطيات الوليدة في المنطقة، يبدو أن مقارنة ديمقراطية الأحزاب الإسلامية (أو ما يُعرف بأطروحة الدمج والاعتدال inclusion-moderation) لم تُعدّ صالحةً. فالعديد من الشخصيات والفاعلين «ما بعد الإسلاميين» باتوا في سجون الحكومات الاستبدادية مُتَّهَمين بالإرهاب. فهل يعني ذلك أن «ما بعد الإسلامية» بوصفها «حالة» و«مشروعًا» لم تُعدّ صالحةً كذلك؟

بيات: لا شك أن الأنظمة السلطوية القائمة -التي تشكّل جزءًا من مشروع الثورة المضادة في المنطقة- قد قوّضت شروط الانتقال الديمقراطي في المنطقة. ولكن ذلك لا يختصّ بما بعد الإسلامية. فالأنظمة الاستبدادية كالنظام المصري والإماراتي والسعودي والبحريني، وهي أنظمة مدعومة من القوى الغربية، قد خنقت كلّ المشروع الديمقراطي في المنطقة. ولا يقتصر الأمر على قمع شخصيات تنتمي لمشروع ما بعد الإسلامية، بل يشمل هذا القمع أحزابًا علمانية ويسارية، بل ويشمل كلّ حزب مستقلّ يُشكّل معارضةً جديةً لهذه الأنظمة. بل إن هذه الأنظمة لا تتسامح حتى مع منظمات المجتمع المدني المستقلة، ولا تقبل بنشاط مجموعات حقوق الإنسان أو حقوق المرأة.

عميقًا. ولا أعني بذلك أن المفهوم ورواجه يكشفان عن وجود تغيير في خصائص السياسة كما يمارسها الإسلاميون، بل أعني أيضًا أن «ما بعد الإسلامية» تُمثل «مشروعًا» يرى فيه العديد من المواطنين المسلمين أنفسهم. ولا شك أن الانتفاضات العربية في بدايات العقد الماضي -في نظري- كانت إثباتًا لمدى راهنية المفهوم.

2. بعد موجة الثورات العربية في عام 2011م (أو ما بات يُعرف بـ «الربيع العربي»)، عاد مفهوم «ما بعد الإسلامية» إلى الواجهة مجددًا. فقد انخرطت العديد من حركات الإسلام السياسي في عملية التحول الديمقراطي في العديد من البلدان. كيف تُقيّم أدوار هذه الحركات في مسار الانتقال الديمقراطي، وفي مصر خاصة؟

بيات: أعتقد أن ما يُسمّى بالربيع العربي كان تجسيدًا -بدرجة من الدرجات- لما يُمكن أن يُسمّى بـ «الثورات ما بعد الإسلامية»؛ إذ لم تكن اللغة الدينية -على خلاف حال الثورة الإيرانية في عام 1979 مثلاً- حاضرةً خلال الانتفاضات. ولم تبرز الأحزاب الإسلامية في مصر وتونس والمغرب وغيرها، ولم تصل إلى السلطة إلّا في أعقاب تلك الانتفاضات. قد يعني ذلك -في نظر بعض المراقبين- عودةً للإسلاموية. ولكنني لا أرى ذلك. فهذه الأحزاب -باستثناء حالة الإخوان المسلمين في مصر- لم تكن إسلاموية، وإنّما كانت بالدرجة الأكبر أحزابًا ما بعد إسلاموية. إنّ تجربة حزب النهضة ما بعد الإسلاموي في

4. من وجهة نظرٍ سيّسولوجية، كيف تقرأ أطروحة وائل حلاق «الدولة المستحيلة»؟ وما موقع «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلاموية» من هذه الاستحالة؟

بيات: أعتقد أن فكرة وائل حلاق عن «الدولة المستحيلة» تنطبق على مشروع الإسلاموية لا مشروع ما بعد الإسلاموية. وأتمنى أن أكون قد أوضحت -بما فيه الكفاية- الفوارق الأساسية بين المشروعين في شتّى كتاباتي. ولكن أنتهز الفرصة لأذكّر بأن ما بعد الإسلامويين -بحسب فهمي- لا يريدون دولة إسلامية، بل يفضلون دولة علمانية مع وجود مجتمعٍ صالحٍ وتقيٍّ. ولا شك أن مشروعاً كهذا سيواجه هو الآخر أشكالاً من التوتّر، ولكنها أشكالٌ تختلف اختلافاً بيّناً عن أشكال التوتّر التي يواجهها أي نظام حكم إسلامي.

5. لقد شهدت تونس انتقالاً ديمقراطياً ناجحاً جزئياً. وإذا قارنا الحالة التونسية بنظيرتها المصرية، فإلى أيّ درجة كان خطاب حزب النهضة مُسهماً في هذا النجاح؟

بيات: لم تقم تجربة الديمقراطية الإجرائية -pro cedural democracy في تونس- مقارنة بمصر- على وجود تقليدٍ سياسيٍّ يقضي بتقليل درجة تدخّل الجيش التونسي فقط، وإنما استندت أيضاً إلى عاملين اثنين: الأول هو الحركة العمّالية القوية والمنظمة تنظيمًا جيّدًا (الاتحاد العام التونسي للشغل)؛ والثاني هو النزعة ما بعد الإسلاموية لحركة النهضة. فعلى خلاف الإخوان المسلمين في

مصر، الذين فشلوا في تشكيل تحالفٍ مع القوى السياسية غير الإسلامية لمواجهة قوى الثورة المضادة، تمكّنت النهضة -بفضل نزوعها الإدماجي-inclusiv-ism من العمل مع الأحزاب الليبرالية العلمانية، لتشكيل تحالف مشترك وتقاسم السلطة، وإن بقيت التوتّرات قائمةً ومستمرّةً داخل هذا التحالف حتى اليوم. إن العمل المشترك الذي أدّى إلى صياغة دستور تقدّمي نسبياً هو إنجاز محمود. وبناءً على ما تقدّم، أجب بنعم، كان للخطاب الإدماجي للنهضة إسهامٌ مهمٌّ في الديمقراطية الانتخابية التونسية.

6. في ظلّ الصعود الجديد للأنظمة السلطوية، والإقصاء المتواصل لحركات الإسلام السياسي، ما هي السيناريوهات الكبرى لمستقبل الحركات الإسلامية في كلّ من تونس ومصر؟

بيات: أعتقد أن الإسلاموية ستبقى حاضرةً معنا في المستقبل المنظور، حتى لو تقلّص حجم حضورها أو خضع للتهميش. فالنزعة الإسلاموية ناجحةٌ في صياغة الانتماء ورموز الهوية، كما أنها تقدّم نفسها بوصفها مجموعةً متكاملةً ومُتّسقةً من الأفكار والقيم وطرق العيش، القادرة على الإجابة عن الأسئلة الاجتماعية والفلسفية كافّة. وهذه السمات هي التي تجعل النزعة الإسلاموية جدّابةً للعديد من المسلمين، ومن شأن ذلك أن يكفل لها الاستمرار. غير أن قمع الحركات الإسلاموية عادةً ما يؤدي إلى مسارين متضادين: فقد يفضي ببعض شرائح الحركة إلى مزيدٍ من الراديكالية، ويحملهم إلى استعادة نهج الكفاح

المحسوب الذي تحاول سلطة ما أن تفرضه من الأعلى ليس أمرًا سهلاً في ظلّ القمع؛ إذ يُمكن أن تكون هذه وصفةً للانفجار الداخلي بكل بساطة.

8. بعد قمع الثورات السلميةً بوحشية تحت أنظار المجتمع الدولي (سوريا على سبيل المثال)، يرى البعض أن العديد من الدول تشهد تناميًا في المزاج الراديكالي الجذري، حتى على المستوى الشعبي. فهل تتفق مع القائلين بأن هذا المزاج مؤهل للصعود والانتشار؟ وكيف ينعكس ذلك على مشروع «ما بعد الإسلاموية»؟

بيات: لست متأكدًا من صحة هذه الملاحظة. انظر إلى الموجة الثانية من الانتفاضات في السودان والجزائر ولبنان والعراق وما حملته من حراك. لم تُظهر أي من هذه الحركات الثورية مزاجًا راديكاليًا، بمعنى السعي إلى حمل السلاح. وقد حدثت جميع هذه الانتفاضات السلميةً بالطبع بعد المجازر والعنف الذي شهدته سوريا واليمن أو البحرين. إن حقيقة اندلاع هذه الانتفاضات الثورية على الرغم من كل أهوال الحرب الأهلية والدمار الحاصل في سوريا واليمن وليبيا أمرٌ مذهل بالفعل ويدعو إلى الإعجاب. وهو ما يُظهر أن الروح الثورية ما تزال ساريةً في المجتمعات العربية.

9. لطالما مثل حزب العدالة والتنمية المغربي نموذجًا يُحتذى للغالبية العظمى من

المسلح، في حين قد يفضي بشرائح أخرى إلى إعادة التفكير ومراجعة استراتيجيات عملهم، الأمر الذي يجعلهم في موقعٍ أكثر «اعتدالًا». وأعتقد أن الإسلاموية المصرية ستسلك هذا المسار.

7. لعبت الأنظمة الملكية في الخليج دورًا محوريًا في دعم الثورات المضادة، ولكن هذه السياسات الكبرى لا تعكس الميول السياسية في الشارع الخليجي بالضرورة. ومن ثمّ كيف تقرأ التحوّلات الاجتماعية في المجتمعات الخليجية؟ وكيف يُمكن أن تؤثر هذه التحوّلات في الحركات والتيارات الإسلامية المختلفة هناك؟

بيات: هذا صحيح، لقد لعبت الأنظمة الملكية في الخليج -وخاصةً المملكة العربية السعودية- دورًا مدمرًا في عكس مسارات الثورات في المنطقة. ويعود ذلك جزئيًا إلى أن صدى الثورات العربية قد تردّد في ممالك هؤلاء الحكّام. ولذلك حاولت هذه الأنظمة أن تمتصّ معارضة مواطنيها عبر تقديم حزمة من «الإصلاحات» (الحقيقية أو الزائفة) أو عبر سياساتٍ من السخاء المالي داخليًا، مزاجيةً ذلك مع نهجٍ قمعيٍّ شرسٍ ضدّ كلّ من يسعى إلى تغييرٍ حقيقيٍّ. ومع ذلك، يبدو لي أن التغيير في هذه المجتمعات يتحرّك تحرّكًا ثابتًا -وإن كان هادئًا- تحت السطح، تقوده مجموعات من الشباب والنساء والمصلحين الدينيين. بل إن الإصلاحات التي فرضتها دولٌ مثل المملكة العربية السعودية من أعلى هرم السلطة، يُمكن على المدى البعيد أن تفتح مساحاتٍ جديدةً وتدفع إلى تحيّراتٍ أعمق في قاعدة المجتمع. إن التغيير

10. وُجّهت العديد من الانتقادات لمفهوم «ما بعد الإسلام السياسي»، منها على سبيل المثال: انتقادات خليل العناني، وفرانسوا بورجا، ولوز جوميز جارسيا؛ ويركّز كثيرٌ منها على اتساع النطاق الذي يغطيه المفهوم، وعجزه من ثَمَّ عن التفسير والتنبؤ، فمفهوم «ما بعد الإسلام السياسي» مظلة واسعة تدرج تحتها حالات متنوّعة ومتباينة. ألا تتفق مع النقد القائل بأن تأطير التحوّلات المختلفة، التي تعيشها الحركات الإسلامية في بلدان ذات تجارب سياسية متباينة، تحت مفهوم واحدٍ من شأنه أن يحجب التنوّع الحاضر في مسارات هذه الحالات؟ وأليس من الأفضل دراسة كلّ حالة على حدة؟

بيات: لا، لا أعتقد ذلك ما دام المفهوم قادرًا على استيعاب هذه التنوّعات المختلفة في مسارات تحوّل الإسلاموية، وهو الأمر الذي بيّنته في كتابي «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيّرة للإسلام السياسي» (2013). في الواقع، إن مفهومي عن «ما بعد الإسلاموية» هو أكثر دقّة وتركيزًا مقارنة بمصطلح «الإسلاموية» كما يعرفه هؤلاء الخبراء؛ إذ يشمل لديهم الاتجاهات التي أصنّفها كاتجاهاتٍ ما بعد إسلاموية. فمفهوم «الإسلاموية» بالصورة السائدة بات يشمل كلّ الحركات وأنظمة الحكم التي تستند إلى مرجعية إسلامية، سواءً في ذلك القاعدة وحزب النهضة التونسي، والخميني وخامني، وأبو بكر البغدادي وراشد الغنوشي، فجميعهم -وَفَقْ هذا الاستعمال- يندرجون تحت التصنيف ذاته، وهذا أمرٌ إشكاليٌّ في نظري. وفي المقابل، تساعدنا «ما بعد الإسلاموية» على

الإسلاميين «التقدّمين». ولكن بعد توقيع اتفاقية تطبيع العلاقات مع «إسرائيل»، رأى البعض أن هذه الخطوة تمثّل نهايةً منطقيةً وطبيعيةً لمشروع «ما بعد الإسلاموية» وخطابه التوافقي. فكيف تقرأ تحوّلات الحركة الإسلامية في المغرب ومستقبلها؟

بيات: أولاً، إنّ حزب العدالة والتنمية -حسب فهمي- لم يكن هو مَنْ وافق على التطبيع، وإنّما الملك، ثمّ تبعه رئيس الحزب، سعد الدين العثماني، وقد تسبّبت خطوة العثماني هذه في إثارة غضب العديد من أعضاء الحزب، الذين طالبوا باستقالته. في الواقع، كانت اتفاقيات التطبيع على الدوام خطواتٍ تبادر إليها الأنظمة السلطوية العربية، دون موافقة الجماهير ورضاهم. وفي المقابل، لا أرى أنّ لهذه القضية ما يتصل بمفهوم «ما بعد الإسلاموية». ويبدو لي أن البعض يميلون إلى تصوّر «ما بعد الإسلاموية» كحلٍّ سحريٍّ أو نموذجٍ مثاليٍّ للديمقراطية والعدالة والإدماج. وليست «ما بعد الإسلاموية» كذلك بالطبع. فلدى الأحزاب ما بعد الإسلاموية مشاكلها وتوتراتها أيضًا. فعلى سبيل المثال، نادرًا ما ترفع الأحزاب ما بعد الإسلاموية خطابَ العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية، فقد تبنّى معظمها نهجًا اقتصاديًا نيوليبراليًا، رغم ما يؤدي إليه من عواقب مُقلقة. وإذا ما أرادت الأحزاب ما بعد الإسلاموية أن تكون صحيّة وقادرةً على الصمود، فعليها أن تتبنّى العدالة الاجتماعية في خطابها وبرامجها، وعليها أن تسعى إلى ديمقراطياتٍ اجتماعية ما بعد إسلاموية.

أجدي متفائلاً بمستقبلٍ ديمقراطيٍّ. وليس بإمكانني التفصيل في هذا الأمر أكثر من ذلك هنا، ولكن أستطيع القول إنني قد ناقشت ذلك تفصيلاً في كتابي القادم الذي سيصدر قريباً.

التمييز بين هؤلاء الأشخاص وبين هذه التوجّهات الأيديولوجية المختلفة.

11. قد يقول مراقب خارجي: إن حالة المنطقة العربية بعد مرور عشر سنواتٍ على انطلاقه الربيع العربي قد باتت أسوأ من حالها قبل عام 2011م. فهل ما تزال مؤمناً بأن المنطقة تخوض عملية «الثورة الطويلة» كما صاغها رايونند وليامز؟ وما المؤشرات التي تجعلك مقتنعاً بذلك؟

بيات: دعني أستشهد بإجابة سبق لي إيرادها على سؤالٍ صحفيٍّ قريبٍ من سؤالكم: إن حال البلدان العربية اليوم بعيدةٌ كلّ البُعد عن التوقّعات التي رافقت رياح الأمل الأولى التي جلبتها الثورات إلى المنطقة. والأسباب التي أفضت إلى هذا المآل كثيرةٌ جدّاً فصلت الحديث عنها في كتابي «ثورة بلا ثوار» (٢٠١٧). ولا شك أن أحد الأسباب الكبرى لهذه الحال هو الدور الإقليمي العدواني الذي لعبته الثورة المضادة لواء هذه الثورات، خاصةً السعودية والإمارات. إلّا أن هذه الصورة القائمة صحيحةٌ فقط عندما ننظر إلى قمّة الهرم (إلى الدول، وأنظمة الحكم، وأشكال الحوكمة، التي لم تتغيّر تغييراً كبيراً عمّا كانت عليه قبل الثورات). ولكنّ حكمنا قد يتغيّر إذا ما غيرنا منظورنا وزاوية نظّرنّا ونظرّنا إلى القاعدة السفلية (إلى العالم الاجتماعي، والذاتيات الشعبية popular subjectivities، بين النساء والشباب والأقليات، وإلى جميع المجموعات التابعة sub-altern). فبالنظر إلى هذا المستوى القاعدي،



7. ما بعد الإسلاموية وحقوق الصراع بعد الربيع العربي

ماركوس هولودو - ترجمة: مصطفى الفقي

ملخص:

توضّح الورقة كيف أن المضمون الحالي لما بعد الإسلاموية مشروط بالنضال السياسي. وتركّز على ثلاثة حقولٍ تمّ التقليل من أهمية أدوارها السياسية أو تشويهها من قبل منظّري ما بعد الإسلاموية: النسوية الإسلامية، والسلفية الجهادية، وشباب الثورة. إن أنواع رأس المال الخاص بتلك الحقول -مصادر الشرعية والقبول الاجتماعي- تمنحنا مفاتيحَ مهمّة لفهم رهانات الصراع بعد الربيع العربي.

كلمات مفتاحية: الربيع العربي - مصر - الجندر والنسوية - ما بعد الإسلاموية - السلفية - تونس.

في أعقاب الربيع العربي، أثارت الصراعات حول السلطة ودور الدين في المجتمع أسئلةً في مصر وتونس حول قدرة هذه المجتمعات على الجمع بين المتناقضات. وبالعودة إلى مرحلة أقدم، تشير تلك الصراعات أيضًا تساؤلات حول الأدوات النظرية المستخدمة في تحليل التطورات الإقليمية. وعلى نحو خاص، غيّرت أطروحة «ما بعد الإسلاموية» طبيعة النقاشات المثارة حول «الإسلام والديمقراطية» تغييرًا كبيرًا من خلال التركيز على تناول بنى الفرص والأهداف المتغيرة للحركات الإسلاموية. ومع ذلك، تجادل هذه الورقة بأن تلك الأطروحة تقلّل من أهمية الاختلافات الكامنة في مجتمعات ما بعد الإسلاموية. وبالاعتماد على «نظرية الحقل»⁽¹⁾،

مفاهيم أخرى، مثل رأس المال والسلطة الرمزية والهابيتوس - في اشتغال السوسيولوجي الفرنسي بير بورديو ما انفكّ يطوره في أعماله المتوالية، ويستهدف من خلاله -إجمالاً- تأطير مواقع الفاعلين وعلاقاتهم مع الفاعلين الآخرين في بنية العالم الاجتماعي، وعملية الحفاظ على الوضع القائم أو تغييره.

(المترجم)

(1) مفهوم الحقل هو مفهوم تحليلي مركزي -بالإضافة إلى

مقدمة

له. وكما قال روا: «لقد تغيّر الإسلاميون، أو فهموا أن العالم قد تغيّر على الأقل»⁽⁵⁾.

لا تبشّر أطروحة ما بعد الإسلامية بتراجع الدين، كما أنها لا تشير بالضرورة إلى دور أقل أهمية للدين في المجال السياسي. إنها تشير -على نحو صحيح- إلى أن السياسة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة لا تدور على ثنائية الإسلامية مقابل العلمانية فحسب، ولكنها تتعلق بأهمية الهوية الإسلامية ومعناها في المجال السياسي. ويثير هذا الجدل أسئلة طغت لفترة طويلة على النقاشات العلمية حول الدور السياسي للدين في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، وهي نقاشات كانت تركز بشكل أكبر على أيديولوجية الإسلاميين واستراتيجياتهم. وبشكل عام، تتفق هذه الورقة مع الحجج التي طرحها منظرو ما بعد الإسلامية. فقد فشلت الإسلامية بالمعنى الذي قدّمه روا وبيات. ومع ذلك، فإنني أجادل أن الإمكانيات الديمقراطية المحتملة لسياسات الهوية الإسلامية لا تعتمد على تماشي الإسلاميين مع العملية الديمقراطية والحقوق الأساسية فقط، ولكن أيضاً على السعي من أجل الاندماج في المجال العام لما بعد الإسلامية. حيث تشير التوترات والصراعات التي حدثت في تونس ومصر بعد الربيع العربي إلى مشكلة أساسية في أطروحة ما بعد الإسلامية، وهي: عدم حساسيتها للاختلافات الكامنة داخل المجتمعات المعنية.

أستهل هذه الورقة بدراسة منطق أطروحة «ما بعد الإسلامية» وتوضيح حدودها في فهم

شاع استخدام مصطلح «ما بعد الإسلامية» بين الباحثين الذين يسعون إلى فهم أهداف الحركات الإسلامية والظروف الاجتماعية وبنى الفرص التي يواجهونها⁽²⁾. وقد أشار منظرو ما بعد الإسلامية -ومن بينهم آصف بيات وأوليفيه روا- إلى أن «الإسلامية» قد فقدت مصداقيتها تدريجياً، وأن خطاباً جديداً من البحث والنقاش حول دور الإسلام في المجال السياسي قد حلّ محلّها. وإبان انتفاضات الربيع العربي، وجد الباحثون الذين يقاربون «الإسلامية» من وجهات نظر مختلفة أن الخطابات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين وحركة النهضة وغيرهما من الحركات والأحزاب «الإسلامية» الأخرى قد انحرفت انحرافاً كبيراً عن المشروع الإسلامي الأساسي المتعلق بإقامة دولة إسلامية⁽³⁾، أو أن معنى «الدولة الإسلامية» المنشودة قد تطوّر بطرق طيّعة للائم الديمقراطية⁽⁴⁾. وفي المشهد السياسي الجديد لمجتمعات ما بعد الربيع العربي، أصبحت السياسة سابقة على الدين، بمعنى أن الأولى تحدّد دور الأخير، وأصبح «فشل الإسلام السياسي» الآن موقفاً يتعيّن على جميع الفاعلين السياسيين تعديل استراتيجياتهم وسلوكهم وفقاً

(2) Bayat "Coming of a Post-Islamist Society"; Roy, Globalised Islam; Gómez García, "Post-Islamism"; Stein "Studying Islamism"; Chamkhi, "Neo-Islamism"; Cavatorta and Merone "Post-Islamism."

(3) Lust, Soltan, and Wichmann, "After the Arab Spring"; Stepan, "Tunisia's Transition"; Bayat, "Arab Spring"; Roy, "Transformation of the Arab World."

(4) Cavatorta and Merone "Post-Islamism."

(5) Roy, "Transformation of the Arab World," 12.

يُختزل دورها في الخلافات حول موضع الإسلام من السياسة، كما تمّ في حالة شباب الثورة، فقد تمّ بناء كل حقٍّ من هذه الحقوق من خلال ممارسات الدمج والإقصاء. وبالإضافة إلى ذلك، لعبت الحقوق الثلاثة أدواراً مهمّة في تشكيل المشهد السياسي في السنوات التي أعقبت سقوط بن علي ومبارك. حيث لم تتلاش التوترات والصراعات بين تلك الحقوق المتصارعة بسبب شروط ما بعد الإسلاموية. وبدلاً من ذلك، تُظهر هذه الحالات أن الاستقرار والتحوّل الديمقراطي لمجتمعات ما بعد الإسلاموية يعتمدان على الوسائل التي تدير بها تلك المجتمعات التوترات والصراعات بين الحقوق الاجتماعية المختلفة من خلال الدمج الاجتماعي.

1. أطروحة ما بعد الإسلاموية وثورات الربيع العربي

يمكن أن يُشار إلى نقاط القوة في أطروحة ما بعد الإسلاموية من خلال حقيقة أنها تواصل توليد العديد من الإسهامات النظرية ودراسات الحالة⁽⁸⁾. وبالنسبة إلى أطروحة أوليفيه روا المؤثرة، فإن ما بعد الإسلاموية تشير إلى «أسبقية السياسة على الدين»⁽⁹⁾. إذ لم تُعد «الإسلاموية» -بحسب روا- تدور حول إقامة دولة إسلامية، كما كان الحال مع المودودي وقطب والخيمني من قبل. وبالمثل، بالنسبة إلى آصف بيّات، الذي استخدم المصطلح في الأصل لوصف التغيرات التي طرأت على الممارسة الاجتماعية والخطاب

صراعات ما بعد سقوط بن علي ومبارك. ثم أقدم وجهة نظرٍ مسترشداً فيها بنظرية الحقل⁽⁶⁾، التي تُبرز ابتداءً دور مختلف الفاعلين المنخرطين في الصراعات حول إرث الثورات. ويمكن تحليل عناصر الخلافات والصراعات في هذه المجتمعات بشكلٍ أفضل من خلال التعامل مع مضمون «مجتمع ما بعد الإسلاموية» بوصفه مجتمعاً مشروطاً بالصراعات السياسية. وهكذا يتحوّل التركيز إلى تناول ممارسات الفاعلين الساعين إلى تعزيز مواقعهم الخاصّة في المجال العام. وأرکز هنا على ثلاثة حقولٍ لم تُمثل بدقّة من قبل منظري ما بعد الإسلاموية: الحقل النسوي الإسلامي، والحقل السلفي الجهادي، وحقل شباب الثورة.

يركّز «تحليل الحقل» النظري على رهانات مختلف الجماعات المنخرطة في صراعات ما بعد الربيع العربي. ونظراً لأن أطروحة ما بعد الإسلاموية -في صيغتها الراهنة- تقلّل من أهمية الاختلافات داخل تلك المجتمعات، فليس لديها الكثير لتقدّمه عن قابلية هذه المجتمعات للاستقطاب والتشظي، مما يشكّل تحديات كبيرة أمام التحوّل الديمقراطي. وعلى النقيض من ذلك، تساعدنا نظرية الحقل على تحديد المحك بالنسبة إلى مختلف الحقول المتنافسة. فبدلاً من أن تكون تلك الحقول خارج سياق تطور المجتمعات ما بعد الإسلاموية تماماً، كما جودل في حالة النسوية الإسلامية وفي حالة السلفية الجهادية⁽⁷⁾، أو

(6) Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Practical Reason.

(7) See Bayat, "Women's Non-Movement," and Roy, "Transformation of the Arab World."

(8) Gómez García, "Post-Islamism."

(9) Roy, Globalised Islam, 4.

السياسة»⁽¹³⁾. لاحظ أن هذه الحجّة لا تتراجع بالضرورة بظهور جماعات إسلامية مسلحة قوية، مثل تنظيم الدولة الإسلامية في العراق وسوريا. وبحسب روا، فإن مشروعهم، الذي يسعون فيه إلى إقامة دولة إسلامية يهيمن فيها الدين على السياسة، سوف يفشل حتمًا في النهاية، كما فشل مع أسلافهم. إن الحل الإسلامي النهائي ما هو إلا أسطورة؛ لأن الإسلام لا يقدم إجابات محدّدة لمعظم القضايا التي تهمّ المسلمين اليوم. وعندما يصبح الإسلاميون مؤثرين سياسيًا، يتحتّم عليهم -من ثم- إعادة تفسير العلاقة بين الدين والسياسة. وكما يكتب روا، فإن «الأسطورة الإسلامية كانت اتحاد الديني والسياسي، بينما تعني ما بعد الإسلامية أن كلا المجالين مستقلّ عن الآخر، بصرف النظر عن رغبات الفاعلين المعنيين (الأصوليين والعلمانيين)»⁽¹⁴⁾.

يطوّر بيّات النقاش بضع خطوات إلى الأمام؛ إذ يجادل بأن ما بعد الإسلامية لا تشير إلى هذه الشروط فحسب، ولكن أيضًا إلى مشروع يعمل وفقًا لهذه الشروط من خلال دمج الخطاب الإسلامي حول الواجبات والمسؤوليات والمحظورات مع المفاهيم الليبرالية عن الحقوق والحريات⁽¹⁵⁾. كما يجادل بأن ما بعد الإسلامية تعني خطوة إلى الأمام نحو السياسة الديمقراطية⁽¹⁶⁾. في «مجتمع ما بعد

في إيران في مرحلة التسعينيات، فإن مصطلح «ما بعد الإسلامية» يعني: «حالة، تلي مرحلة من التجريب، تفقد فيها الإسلامية إغواءها وطاقاتها ورموزها ومصادر شرعيتها، حتى بين مؤيديها الذين تحمسوا لها سابقًا»⁽¹⁰⁾. وبحسب هؤلاء المنظرين، فإن جزءًا من مشكلة الإسلامية يرجع إلى أنها مؤسسة على خطأ مفاهيمي. لقد زعم الإسلامويون أن «الإسلام هو الحل»، ولكنهم فشلوا عند دخولهم المجال السياسي في تقديم أيّ حلول «إسلامية» واضحة⁽¹¹⁾. وبدلًا من ذلك، كانت المعارك السياسية، داخل الإسلام السياسي وكذلك خارجه، وبين الإسلامويين وغير الإسلامويين، تتحدّد بناءً على الأطروحات المعتادة لليسار مقابل اليمين، والرأسمالية مقابل المناهضة الإمبريالية، والحرية الفردية مقابل المحافظة، وغيرها من الأطروحات. ويرى بيّات أن ما بعد الإسلامية «تمّ التعبير عنها من داخل فكرة أن الإسلام ليس لديه حلول لجميع المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تواجهها المجتمعات»⁽¹²⁾. وعلاوة على ذلك، فإن «فشل الإسلام السياسي» هذا سכן تدريجيًا أوساط الإسلامويين أنفسهم من خلال تجاربهم الخاصّة في المجال السياسي. بينما يرى روا أن «الإسلامويين لم يؤسسوا 'دولة إسلامية' حقيقية، ولن يفعلوا ذلك، ليس بسبب خطأ إطارهم المفاهيمي فحسب، ولكن أيضًا بسبب أن طريقة ممارساتهم السياسية وتجاربهم قد غيّرت تصوراتهم عن

(13) Roy, *Globalised Islam*, 61.

(14) Ibid., 61.

(15) Bayat, *Making Islam Democratic*, 10–11.

(16) ناقش ألفريد ستيبان حجة مماثلة، لكنها أكثر نظرية. حيث يجادل ستيبان بأن إرساء الديمقراطية -في تونس على وجه الخصوص- يتمّ تسهيله من خلال «التسامح المزدوج»:

(10) Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45; see also Bayat, *Post-Islamism*.

(11) Roy, *Failure of Political Islam*.

(12) Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society," 45–46.

الإسلاموية»، يمكن أن يتواصل النقاش عن دور الدين في السياسة، لكن هذا النقاش مشروط مسبقاً بالمحددات العلمانية. وهكذا تصبح ما بعد الإسلاموية تطوراً نحو قبول التعددية والسياسات الديمقراطية. إنها حالة ومشروع في الوقت ذاته⁽¹⁷⁾. ومن هذا المنظور تحديداً يرى بيات أن انتفاضات الربيع العربي المطالبة بالعدالة والديمقراطية تمثل «نقداً للإسلاموية من الداخل والخارج»، وأحد مظهرات «مجتمع ما بعد الإسلاموية» التي «تريد تجاوز السياسات الإسلاموية من خلال التأكيد على حقوق الناس بدلاً من مجرد التأكيد على واجباتهم»⁽¹⁸⁾. وبالنسبة إلى بيات، يبدو أن فشل الإسلاموية يقود مباشرة إلى الديمقراطية الليبرالية. إذ «تأمل مرحلة ما بعد الإسلاموية في المزج بين التدين والحقوق، وبين الإيمان والحرية (بدرجات متفاوتة)، وبين الإسلام والديمقراطية. إنها تسعى إلى تأسيس ديمقراطية انتخابية، ودولة علمانية/مدنية، مع تعزيز

مجتمع متدين»⁽¹⁹⁾. ويبدو أيضاً أن روا يعتقد أن ما بعد الإسلاموية تعني أن التغييرات البنيوية تمهد الطريق للتحوّل الديمقراطي⁽²⁰⁾. يمكن أن توضح المراجعة الشاملة لحجج ما بعد الإسلامويين تفاصيل ادعاءات هؤلاء المؤلفين حول حقبة ما بعد الإسلاموية، ومن ثمّ مناقشة الاختلافات بين الطرحين⁽²¹⁾. وبدلاً من ذلك، أرغب في هذا المقال أن ألفت الانتباه على وجه التحديد إلى المشكلة التي يتشاركونها، وهي أن تلك السمات العامّة لحقبة ما بعد الإسلاموية لا يمكن أن تفسّر الاختلافات والتوترات الكائنة في المجتمعات التي شهدت تحولات ما بعد إسلاموية على نطاقٍ واسعٍ بحسب هؤلاء المنظرين. وكما هي الحال مع نظرية التحديث، التي تتنبأ بالتقدّم الديمقراطي على أساس الأداء الاقتصادي للمجتمع⁽²²⁾، يبدو أن «دخول مجتمع ما إلى مرحلة ما بعد الإسلاموية يكشف عن استقلال تامّ لآراء الأشخاص الذين يعيشون في تلك المجتمعات وأفعالهم. ومهما كانت

الأول هو أن يتسامح المواطنون المتدينون تجاه الدولة، خاصةً التسامح حيال عملية صنع القرار الديمقراطي التي تُستمد فيها الشرعية من حكم الشعب لنفسه، وليس من الدين. والثاني هو تسامح الدولة تجاه المواطنين المتدينين، وهو ما يقتضي عدم تدخل القوانين والمسؤولين في ممارسات المواطنين المتدينين، وتعبيرهم عن آرائهم وقيمهم، ومشاركتهم في السياسة والمجتمع المدني، بالتساوي، أي حريتهم في العمل يجب تقييدها فقط بالإشارة إلى الحقوق المتساوية للمواطنين الآخرين. يقول ستيبان: «في الديمقراطية، لا يجب أن يكون الدين خارج جدول الأعمال. وفي الواقع، فإن إجباره على الخروج من المجال العام ينتهك التسامح الثاني». 90. Stepan, "Tunisia's Transition,"

Bayat, "Arab Spring and its Surprises."

Ibid., 592.

(19) Ibid., 592-593.

(20) See especially Roy, "Transformation of the Arab World."

(21) هناك اختلافات مهمّة فيما يتعلّق بالمضمون المتخيل للوضع ما بعد الإسلاموي. فعلى سبيل المثال، بينما يعبر روا عن رأيه بعبارات سلبية بشكل أساسي ويسعى في الأصل إلى التنبؤ بما لن يحدث بعد «فشل الإسلام السياسي»، يعتقد بيات أن ما بعد الإسلاموية تعني انتصاراً للحقوق الليبرالية ويستبعد الفاعلين غير الليبراليين بما فيه الكفاية بوصفهم منبتي الصلة عن تطورات المجتمع ما بعد الإسلاموي.

See Roy, Globalised Islam; and Bayat, "Coming of a Post-Islamist Society."

(22) Lipset, "Some Social Requisites."

يرى بيات أن السلفية مصدر للقلق، ولكنها لا ترقى إلى التعامل معها بوصفها استثناءً للسمة «ما بعد الإسلامية» التي طبعت أحداث الربيع العربي⁽²⁸⁾. أما روا فيرى أن السلفية كأيدولوجيا منبئة الصلة على الإطلاق؛ لأن السلفيين بوصفهم فاعلين سياسيين يخضعون للقيود ذاتها التي يخضع لها أي شخص آخر في الحقل السياسي. إذ «يعرف السلفيون أنهم سيفقدون نفوذهم بدون تمثيل برلماني»⁽²⁹⁾. أما بالنسبة إلى السلفيين الجهاديين الذين يرفضون الديمقراطية والمشاركة السياسية برمتها بوصفها مسألة عديمة المعنى في مشروعهم للتحويل المجتمعي، فإن روا يرى أنهم غير مهمين أيضًا. «فلم يعد الجهادي العالمي الذي اقتلح من جذوره نموذجًا لشباب الناشطين، وفشل في العثور على العديد من المرشحين عندما سعى إلى تجنيد مقاتلين محليين من أجل خدمة القضية الجهادية العالمية»⁽³⁰⁾.

لقد ألفت تطورات الأحداث الأخيرة -مثل عمليات التجنيد الفعالة للغاية التي قام بها تنظيم الدولة الإسلامية في العراق سوريا- ظلالاً من الشك على صحة هذا الادعاء، وفي الواقع تشير كتابات روا الأخيرة إلى أن الجهادي العالمي أصبح -إلى حد كبير- نموذجًا جذابًا لشباب النشطاء المتطرفين⁽³¹⁾. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المسألة الآن لا تتعلق بسوء تفسير التطور الحالي في المنطقة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى مرحلة أن الخطأ في

الاختلافات والمظالم بين الفاعلين في انتفاضات الربيع العربي، فإن هذه الأحداث مثلت «ثورات ما بعد إسلاموية» بحسب آصف بيات⁽²³⁾. لقد أظهروا أن الحركات الديمقراطية يمكن أن «تدفع بالإسلاموية إلى مسار ما بعد إسلاموي، وهو ما يمهّد الطريق لإحداث تغيير ديمقراطي يمكن أن يلعب فيه الإسلام الشامل دورًا مهمًا»⁽²⁴⁾. ومن ثم يُنظر إلى الصراعات السياسية المعقّدة على جبهات عديدة بوصفها مسألة تتعلق بموقع الإسلام في المجتمع وعلاقته بالسياسة⁽²⁵⁾. والفاعلون الذين لا يتعاطون مع مشروع ما بعد الإسلامية كما وصفه بيات، والذين لا يتكيفون مع الظروف الجديدة لما بعد الإسلامية، على النحو الذي حدّده بيات وروا- يُعاملون على أنهم منبئو الصلة بالمشروع. فعلى سبيل المثال، فإن الحركة السلفية التي تستهدف أسلمة المجتمع في المقام الأول، ومن ثم لم تكن تعباً كثيراً بالإسلام السياسي كما يفهم تقليدياً، تمّ التعامل معها -حتى بعد نجاحها في الانتخابات البرلمانية المصرية عام 2011 وانتشارها على نطاق واسع في تونس- بوصفها ظاهرة هامشية⁽²⁶⁾. ومهما يكن من أمر أيديولوجيتها «الأصولية الجديدة»، فإنها ستضطر -بسبب الشروط الجديدة- إلى الخضوع لمسار ما بعد الإسلامية، و«أن تصبح أداة مُعيقة لعملية الديمقراطية»⁽²⁷⁾.

Bayat, "Arab Spring" (23)

Bayat, "Post-Islamist Revolutions" (24)

Gómez García, "Post-Islamism" (25)

Bayat, "Arab Spring," 593-594 (26)

Roy, "Transformation of the Arab World," 8 (27)

Bayat, "Arab Spring" (28)

Roy, "Transformation of the Arab World," 12 (29)

Ibid., 9 (30)

See Roy, "What Is the Driving Force" (31)

بعد الثورة' لن يلعب النشطاء الشباب دورًا كبيرًا (إن كان لهم دور)؛ لأن المجتمع السياسي والدولة هما اللذان يحكمان الآن»⁽³⁴⁾. وهكذا، يقلل كل من بيّات وروا من أهمية التحديات التي تشكّلها الاختلافات داخل هذه المجتمعات، والتي تسببت في صراعات عميقة حول الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه المجتمع ما بعد الإسلاموي بمجرد سقوط الحُكّام الديكتاتوريين.

2. حقول صراعات ما بعد الإسلاموية

تتمثّل إحدى طرق مقارنة هذه الصراعات في النظر إلى الفاعلين الاجتماعيين بوصفهم مستثمرين في حقول اجتماعية مختلفة، إذا ما استعرنا مصطلحات بير بورديو⁽³⁵⁾. حيث يتكوّن الحقل الاجتماعي من جماعة من الأفراد الذين يتشاركون فهمًا سليمًا محددًا للتفاعلات اليومية والممارسات الاجتماعية التي تؤكد ذلك الفهم. ولكل حقل رهاناته الداخلية ومصادر للشرعية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التفاعلات التي تجري داخل حقل ما تتصل مباشرة بعلاقته بالعالم الخارجي. فمن أجل الدفاع عن موقع مميز في المجال السياسي أو المجال العام على وجه العموم، أو بدلًا من ذلك، من أجل مقاومة التهميش؛ يجب على الفاعلين أن يحافظوا على القيم والمعايير المحددة للحقول التي ينتمون إليها. وهكذا، يصرّ رجال الأعمال على أن روح الريادة لديهم هي ما يجعل المجتمع يزدهر، ويستثمر رجال الدين في المسألة الأخلاقية أو في الخوف من

التفسير أصبح يتفق مع التحليل النظري، ومن ثمّ يكشف عن نقطة ضعف مهمّة في الطرح ما بعد الإسلاموي، وهي: التقليل بشكل منهجي من أهمية الاختلافات والمصالح والصراعات داخل المجتمعات «ما بعد الإسلاموية». فبدلًا من رفض الجهاد العالمي باعتباره تناقضًا هامشيًا في التطور الأكبر لنظرية ما بعد الإسلاموية، كان من الممكن أن تكون هذه مناسبة جيدة للتفكير النقدي في الافتراضات المؤسسة لتلك النظرية.

تظهر أيضًا محدودية منظور ما بعد الإسلاموية في معالجة بيّات لما يسميه «النسوية ما بعد الإسلاموية». ويتسم هذا التوجّه -في رأيه- بالتعبير عن «مزيج من التقوى والاختيار، والتدين والحقوق». تنظر النسويات ما بعد الإسلامويات إلى «الإسلام في مجمله كنظام يمكن أن يستوعب حقوق المرأة فقط إذا نُظر إليه من خلال العدسة النسوية»⁽³²⁾. ووفقًا لهذا المنظور، فإن نشاط المرأة الذي يقع خارج نطاق النسوية الغربية المطبقة في السياق الإسلامي لا يُعد ذا صلة. وتظهر إشكالية مماثلة عند تناول حركة شباب الثورة. حيث يرى كل من بيّات وروا أن صراعات ما بعد الربيع العربي تتعلّق بقضايا تدور حول دور الدين في السياسة، دون النظر إلى القضايا المهمّة الأخرى في الثورات مثل مخاوف الثوار الشباب الذين أشعلوا الانتفاضات. وبحسب روا، فإن «القضية الرئيسة لسياسات ما بعد الربيع العربي ستكون إعادة موقعة دور الإسلام في السياسة»⁽³³⁾. ومن جانبه، يشير بيّات إلى أنه «في وضع ما

(34) Bayat, "Arab Spring," 594-595.

(35) Bourdieu, Language and Symbolic Power; Bourdieu, Practical Reason.

(32) Bayat, "Women's Non-Movement," 165.

(33) Roy, "Transformation of the Arab World," 16.

وبين الآخرين المنخرطين في المشهد السياسي. نحن نستهدف الناس لا الدولة»⁽³⁷⁾.

إن الهدف من دراسة المشاركة في الحقوق الاجتماعية من هذا المنظور هو إدراك وجود أشكالٍ متعدّدة من الثروات الرمزية المتاحة للفاعلين الذين يرغبون في أن يعترف بهم الآخرون. وقد تتنوّع مثل هذه الثروات الرمزية -أنواع رأس المال بمصطلح بورديو- من التعليم ومفردات اللغة إلى المظهر المادي والشبكات الاجتماعية والروابط السياسية والاعتراف الدولي. والسؤال هو: كيف يوظّف أعضاء حقلٍ معيّن نوعاً محدداً من أنواع رأس المال من أجل المطالبة بمواقع لهم في المجال العام؟ وكيف يتشكّل المجال العام من خلال هذه الصراعات بطرقٍ تحدّد الفعل الاجتماعي والسياسي التالي⁽³⁸⁾؟

ربما يسعى الفاعلون الذين تمّ استبعادهم أو تهميشهم في بعض الحقوق الاجتماعية إلى الحصول على القبول الاجتماعي من خلال الاستثمار في حقلٍ يختلف منطق التمييز الداخلي فيه (شكل رأس المال) -بل ربما يكون معاكساً- عن الحقوق التي يواجهون فيها الهيمنة أو الإقصاء. ويمكن وصف الثقافات الفرعية المختلفة بهذه الطريقة: فعلى سبيل المثال، جذبت الحركة السلفية في تونس ومصر قطاعاً كبيراً من أعضائها من الشباب الذين يعانون الإقصاء. فبعد أن تمّ إقصاؤهم من سوق العمل أو تهميشهم فيه، ووصمهم على

الله، والباحثون ينتزعون الاعتراف بهم في المجال العام عن طريق فكرة «الموضوعية».

أنوي أن أوضح -باستخدام مفاهيم الحقل والاستثمار ورأس المال- منظوراً مفيداً لفهم الصراعات في مصر وتونس بعد الربيع العربي. وبحسب بورديو، فإن الحقوق الاجتماعية تُبنى على تفاهمات وممارسات مشتركة يتمّ تشكيلها بمرور الوقت من قبل المشاركين في الحقل، الذين يقومون في الوقت ذاته بخلق وإعادة إنتاج معايير الحقل ورموزه وجعلها خاصّة بهم. وبحسب القصة المشهورة، فقد علّق أفلاطون لافتة على باب مدرسته كتب عليها: «من لم يكن مهندساً، فلا يدخلن منزلنا». وبطريقة مماثلة، وعلى الرغم من أنه لا يحتاج إلى لافتة حقيقية (ولا إلى باب ماديّ فعليّ)، فإن الناشط السلفي يستطيع أن يميز بين المنتمي الحقيقي إلى حقله والمتسلل إليه. حيث تخلق المعايير الداخلية للحقل شعوراً بالانتماء أو عدمه إلى هذا الحقل. كما أن هذه المعايير تعمل أيضاً من أجل الحفاظ على التكوين الهرمي للحقل، يقول أحد السلفيين الجهاديين: «ينضمّ المرء إلى صفوف الشيوخ من خلال مسار شخصي لدراسة المعارف الدينية وتعميقها»⁽³⁶⁾. إذ تعمل تلك المعايير على إبعاد الحقل الذي ينتمي إليه الفرد عن غيره من الحقول الأخرى من خلال التأكيد على قيمه المميزة والدفاع عنها: «لسنا مهتمين بالاستيلاء على السلطة. هذا هو الفارق الكبير بيننا

(37) Ibid.

(38) Bourdieu and Wacquant, *Invitation to Reflexive Sociology*, 98-99.

(36) Salafist activist quoted in Merone, "Salafism in Tunisia."

بعد الإسلاموية من خلال الاعتراف بأن مضمون ما بعد الإسلاموية يعتمد على القوة النسبية للحقول المختلفة.

وبشكل أكثر تحديدًا، يوضح الحقل النسوي الإسلامي كيف أن آصف بيات -على وجه الخصوص- لا يدرك تمامًا كيف يعتمد التغيير الاجتماعي على الفاعلين الذين يستثمرون سياسيًا واجتماعيًا في العمل الجماعي. فبحسب بيات، فإن «نسويات ما بعد الإسلاموية» الذين درسهم كانوا «نسويات، أولاً وقبل كل شيء، قاموا بتوظيف الخطاب الإسلامي للمطالبة بالمساواة الجندرية ضمن قيود الجمهورية الإسلامية»⁽⁴⁰⁾. ومن ثمّ يميز بيات بين الناشطات المسلمات اللائي «تصادف أن يكنّ نساء» وهؤلاء النسويات الحقيقيات اللائي «تصادف أنهنّ» مسلمات ويجدن أنفسهنّ في سياق إسلامي يجبرهنّ على «توظيف» الخطاب الإسلامي توظيفًا ذرائعيًا لتعزيز مصالح المرأة. وهكذا، فإن تحليله يفضّل العقلانية العلمانية التي تعمل «ضمن قيود» تفرضها البيئة الإسلامية. وربما يتساءل المرء -كما تفعل الباحثة المصرية رباب المهدي⁽⁴¹⁾ - لماذا يجب على النسوية أن تماشى التدين؟ ولماذا يجب أن يأتي أحدهما «أولاً» والآخر «ثانيًا»؟

إن مفهوم بيات للنسوية ما بعد الإسلاموية محدود بشكل ضيق للغاية، ومركّز للغاية على المضمون، من أجل أن يكون مفيدًا لفهم إمكانات هذه الجماعات في تعزيز حقوق المرأة

أساس خلفياتهم (الأماكن الأكثر فقرًا في المدن، أو القرى الصغيرة في الريف، ومستويات التعليم المتدنية في كثير من الأحيان)، من الممكن أن يندمجوا في حقول اجتماعية يسهل عليهم فيها الوصول إلى مصادر الاعتراف. وبالمثل، ربما لا تسعى المجموعات النسائية في العالم العربي -في كثير من الأحيان- إلى بناء مطالبها من داخل الخطاب الغربي للنسوية، ولكن بدلاً من ذلك، من داخل إطار ثقافي أكثر ألفةً، وهو -في الوقت ذاته- البيئة التي يعملون على تغييرها. وعلاوة على ذلك، تسعى مجموعات شباب الثورة في تونس ومصر إلى الاستفادة من إحساسهم بأنهم يمثلون الثورة. هذه هي الطرق التي يتصارع بها الفاعلون في حقولهم الخاصة، وتلك هي الطريقة التي تتنافس بها الحقول في المجال العام الأوسع.

تحليل الحقول

سوف أنناول في الصفحات المتبقية ثلاثة حقول لم يتم تناولها بدقّة في نظرية ما بعد الإسلاموية، وهي حقول اجتماعية وسياسية لطالما كانت مهمّة في أثناء الربيع العربي وبعده. وأعتمد في تناولي لهذه الحقول على الأبحاث السابقة، وتحليل المنشورات الخاصّة بالفاعلين، والتقارير الإخبارية ومقاطع الفيديو المنشورة أون لاين⁽³⁹⁾. وتوضّح هذه الحقول الثلاثة مجتمعةً كيف يمكننا تجاوز حدود الفهم الحالي لتطورات ما

(39) جميع المصادر التي رجعت إليها باللغة الإنجليزية، بسبب معرفة المؤلف المحدودة باللغة العربية. وجميع المواد كانت متاحة على الإنترنت وقت كتابة هذه المادة، مما أمل أن يفتح المجال لمناقشة تفسيرات بديلة.

(40) Bayat, "Women's Non-Movement," 165

(41) El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 395

في الواقع ما يجعل النشاط السلفي تحديداً ذا معنى في مقابل غيره من الأنشطة.

أخيراً، يُظهر حقل شباب الثورة صلةً سياسيةً أكبر بكثير مما تعترف به أطروحة ما بعد الإسلامية. لقد بدأ الربيع العربي -كما هو معروف- بوصفه حركة شبابية. ومع ذلك، لم تختفِ هذه الحركة ببساطة ولم تسمح للنخب السياسية بالسيطرة عليها. وبدلاً من ذلك، كان شباب الثورة قوة محتملة خارج معادلة السلطة السياسية، وقاموا ببناء مجال عام عقلائي نقدي يمكن أن يظل مستقلاً عن تلك النخب، ولا يزال يتمثل المطالب الشعبية بالشفافية وحقوق المواطن. ومن دون الاعتراف بأهمية هذا الحقل، فمن الصعب فهم الإجراءات التي اتخذتها حكومات حقبة ما بعد الإسلامية في مصر وتونس في أعقاب الربيع العربي. كما سيكون من الصعب أيضاً تقديم سردية معقولة عن الانقلاب على الرئيس المصري محمد مرسي. إن صعود حقل شباب الثورة وانهيائه هو بالفعل جزء مهم من المأساة المصرية، وكذلك من الحالة التونسية الأكثر تفاوتاً.

3. الحقول المتنافسة في المجال العام لمجتمعات ما بعد الربيع العربي

أ- حقل النسوية الإسلامية: الإسلام بوصفه طريق المساواة الجندرية

لم يتخذ النهوض بحقوق المرأة مساراً منفرداً في مصر (من الإسلامية إلى «نسوية ما بعد الإسلامية» -بالمعنى الذي يقصده بيات- التي تدمج الإسلام بالليبرالية). بل على العكس من

فعلياً. فوفقاً لتحليلات بيات، كانت نسويات ما بعد الإسلامية «مختلفات عن الناشطات الإسلامويات مثل المصرية هبة رؤوف، التي كانت ناشطة إسلاموية في الأساس ولكن تصادف أنها امرأة تهتم بقضايا المرأة»⁽⁴²⁾. ولكن السؤال المهم هنا ليس لماذا على المرأة أن تكون امرأة أولاً ومسلمة ثانياً أو العكس، بل السؤال المهم هو: كيف يمكن للفاعلين الانفتاح على فضاءات للنقاش النقدي داخل الساحات الثقافية ذات الصلة؟ يبيّن التحليل النظري للحقول أن ناشطات مثل هبة رؤوف قد أُسيء فهم موقعها.

يُظهر حقل السلفية الجهادية أن السلفية -على عكس حجاج بيات وروا- ليست ظاهرة هامشية، بل حركة اجتماعية قوية. فلا تكمن قوة الحركة السلفية في برنامجها السياسي ولا في عقيدتها، بل تقدم السلفية -بدلاً من ذلك- ساحة اجتماعية تعمل بمثابة عالم انعكاسي، أو «جمهور تابع مضاد»، بمصطلح نانسي فريزر⁽⁴³⁾، حيث يشكّل المستبعدون معيارهم الخاص بالشرعية والتميز الاجتماعي. إن الافتراض القائل بأن دور السلفيين في مجتمعات ما بعد الثورة يعتمد على مدى نجاحهم في التحول إلى سياسيين عاديين يُغفل

(42) Bayat, "Women's Non-Movement," 165. In another analysis, Bayat dismisses Heba Raouf Ezzat's views, along with those of other 'Islamic feminists', as being anti-feminist. Bayat, Making Islam Democratic, 157.

(43) فريزر، «إعادة التفكير في المجال العام». وتشير فريزر في ورقتها إلى أنها نحتت ذلك المصطلح من كتابات غاياتري سيفاك وريتا فلسكي، ويمكن مراجعة ترجمة ورقة فريزر «إعادة التفكير في المجال العام» على هذا الرابط: <https://nama-center.com/ImagesGallery/photoGallery/pdf/paper88.pdf>. (المترجم)

تَعكّر صفو النقاش، مع تلميحات بـ «الرجعية» و«المحافظة» (من جانب العلمانيات ضد الإسلامويات)، واتهامات بـ «التغريب» و«العمل لصالح الدولة» (اتهام الإسلامويات للعلمانيات)، واتهامات «بالتحويل من الخارج» (اتهام موجّه من الناشطات ضد العاملات في منظمات المجتمع المدني)، وتلميحات بـ «التفكير الراديكالي للغاية على حساب التفكير الواقعي» (اتهام العاملات في منظمات المجتمع المدني ضد الناشطات)⁽⁴⁵⁾.

بعبارة أخرى، حمل الفاعلون المختلفون معهم قيمًا مختلفة من الحقوق التي ينتمون إليها («الأصالة» و«التقليد»، أو التماهي مع الخطاب النسوي الغربي)، ولم يكن التنافس فيما بينهم متعلقًا بالمسار الصحيح لـ «النسوية» فحسب، بل إن مواقع المشاركات في النقاش كانت على المحك أيضًا. في مشروع «نساء من أجل الديمقراطية»، استثمرت النساء العلمانيات في رأس المال الرمزي لمنظمات المجتمع المدني المتنافسة على التمويل الأجنبي. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تصارعن وقتئذ مع منافسات جدد على القيادة، وهنّ الناشطات السياسيات غير المحترفات، وبعضهنّ كانت من «الإسلامويات».

كانت هبة رؤوف -التي لم يصنفها بيّات ضمن «نسوية ما بعد الإسلاموية»- واحدةً من القيادات المحتملة لمشروع «نساء من أجل الديمقراطية». ومن وجهة نظرها، فإن المشكلة الرئيسة كانت أن المجموعة أفرطت في الاعتماد على الخطاب النسوي الغربي واستوردت «أجندة ليست

ذلك، فإن النهوض بحقوق المرأة في مصر كان مدفوعًا بتعددية الفاعلين، المنتمين إلى حقول مختلفة، وجميعهم منخرط في النضالات الخاصّة بكل حقول. وهكذا كان الحقل النسوي الإسلامي يقع ضمن شبكة من الجماعات المختلفة التي تسعى إلى تعزيز المساواة الجندرية من زوايا نظرٍ وبنى من الفرص مختلفة. وكما بيّنت الأبحاث الإثنوغرافية لرباب المهدي، فقد ظلّت تلك الجماعات المختلفة منقسمةً حول القضايا المتعلقة بشكل التنظيم (منظمات المجتمع المدني (NGO) مقابل النشاط السياسي) والأيدولوجيا (الليبرالية مقابل «التقليدية» أو مفاهيم تمكين المرأة «المصرية» أم «الإسلامية»). وفي عام 2005، سعى مشروع «نساء من أجل الديمقراطية» -الذي لم يستمر طويلًا- إلى تجسير الخلافات بين العديد من المجموعات النسائية. وقد فشل المشروع جزئيًا بسبب اختلاف وجهات نظر المجموعات المعنية حول تحديد أفضل السبل لدعم القضية. وثمة مسألة أخرى، وهي الاستثمارات السابقة التي قام بها مختلف المشاركون في مختلف الحقول الاجتماعية والسياسية والمهنية، والتي كانت متنافسة فيما بينها نوعًا ما. وكما قالت إحدى المشاركات للمهدي، فقد بدا أن المشاركين -في كثيرٍ من الأحيان- «مهتمون بتخطئة بعضهم البعض أكثر من التفكير فيما يجب فعله في الخطوة التالية»⁽⁴⁴⁾. وفي اجتماعات مشروع «نساء من أجل الديمقراطية»، لاحظت المهدي أنه:

«على الرغم من أن المشاركات كنّ ودودات حيال بعضهن البعض، فعند أول خلاف دبّ بينهنّ،

(45) Ibid., 391.

(44) El-Mahdi, "Does Political Islam Impede," 392.

الإحياء الإسلامي الحقيقي بين النساء لا يعني تدجين المرأة، بل على العكس من ذلك: «يعني مشاركة أكبر في الحياة الاجتماعية من أجل التغيير الاجتماعي نحو الإسلام»⁽⁵⁰⁾. إن تحدي الهيمنة الذكورية الطارئة في المجال الديني يعني تحدي ميل المرأة للإحجام عن خوض النقاشات حول القضايا الإسلامية.

ومن منظور نظرية الحقل، فإن «رأس المال النسوي الإسلامي» يعتمد على الرقابة الفعّالة وتعزيز موقع معيّن داخل الحقل الأوسع للمجموعات النسائية. وفي الوقت ذاته، قد يصحّح نشاط المرأة «أخطاء» «التفسيرات الأبوية»، ويعزّز تفسيراً مضاداً ومتحرراً يخدم المصالح الذاتية، وهو تفسير قد تستفيد منه المرأة، ويمكن أيضاً استثمار النسويات الإسلاميات شخصياً فيه. وهاتان جبهتان لنضال النسويات الإسلاميات. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن الجبهتين مترابطتان؛ لأن المواقع النسبية للنسوية «الإسلامية» و«العلمانية»، بقدر ما يُنظر إلى الأولى بوصفها أقلّ تصادميةً (أكثر قبولاً بالتقاليد) من الثانية، تؤثر في المواقع النسبية لـ «النسويات» في مقابل التفسيرات «الأبوية» للتقاليد الدينية أيضاً.

ب- حقل السلفية الجهادية: جمهور تابع مضاد

ظهرت التيارات السلفية في كلّ من تونس ومصر بوصفها فاعلاً اجتماعياً وسياسياً مهماً بعد الربيع العربي. وطالب السلفيون بأن يكون لهم

أجندتنا»⁽⁴⁶⁾. فمن منظور حقل النسوية الإسلامية، لا تحتاج النساء إلى قبول وجهة نظر النسوية الغربية في «الدين بوصفه منظومة من الأفكار القمعية الذكورية، خاصةً عندما يتعلّق الأمر بالنساء»، ولكن يمكن -بدلاً من ذلك- «العمل على قضايا مثل المساواة الاجتماعية والعدالة الاجتماعية فيما يتعلّق بالروابط الاجتماعية القائمة حالياً». وهذا يعني العمل ضمن مشروع النهضة الإسلامية⁽⁴⁷⁾. ولا ينبغي أن يُنظر إلى الإسلام على أنه عقبة، بل على العكس من ذلك، هو طريق تحقيق المساواة الجندرية في مصر⁽⁴⁸⁾. وهذا لا يعني أن الإسلام يأتي «أولاً» بينما يجيء تحرير المرأة «ثانياً». ولا ينبغي أن يصبح الإسلام أو قضية تحرير المرأة وسيلةً في يد أحدهما ضد الآخر. بل الإسلام -بدلاً من ذلك- محرّر (محتمل) للمرأة، وفي الوقت ذاته، في حين أن «النسوية الإسلامية» ستواجه بالتأكيد «الذكر، أو بمعنى أصح، التفسير البطريكي للدين»، فهذا يعني أيضاً اعترافاً أكبر بالنساء باعتبارهنّ «حارسات للثقافة»⁽⁴⁹⁾. ولأن حقل النسوية الإسلامية يساوي بين الإسلام والمساواة الجندرية، فإنه يربك النسويات اللاتي يعملن من أجل المساواة الجندرية ضد الإسلام ويحبطهنّ. وفي مواجهة الاتهامات بالمحافظة أو الرجعية، يرفض هذا الحقل فكرة أن النساء مراقبات سلبيات للتقوى الدينية، مجادلًا بأن

(46) Ibid., 388.

(47) Raouf Ezzat, "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism."

(48) Qureshi and Raouf Ezzat, "Are Sharia Laws?"

(49) Raouf Ezzat, "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism."

(50) Heba Raouf Ezzat quoted in Mahmood, Politics of Piety, 52

لديمقراطية الليبرالية؛ بسبب عدم قدرتها على تلبية الحاجات المادية والأخلاقية التي يطلبونها. إنها تعمل ضد «التغريب»، وهو مشروع التحديث الذي تمّ استبعادهم منه إلى حدّ كبير. وكما كتب ميرون وكافاتورتا، فإن «هؤلاء الشباب -ومعظمهم من الرجال- هم بشكل عام من الحاصلين على مستوى متدنٍ من التعليم، ومن المنتمين إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا، ونادراً ما يكون لديهم فرص لدخول سوق العمل؛ لأنهم يفتقرون إلى مهارات المنافسة اللازمة»⁽⁵⁵⁾.

يقوم السلفيون بعملية قلب لمنطق الحقول المهيمنة التي تمّ إقصاؤهم منها بالفعل: الطبقة الوسطى التي تتلقى تعليمها في المدارس الفرنسية (في حالة تونس)، أو الثقافة الشبابية الأمريكية المستعارة (خاصةً في الحالة المصرية)، والتنافس على الوظائف في قطاع الخدمات المتقدمة.

إنهم يخلقون حقلاً لا يلائم أيّ شخصٍ «مُغربن» على الإطلاق. في الواقع، إن حقل السلفية الجهادية ليس مناهضاً للغرب فحسب، ولكنه يتحدى أيضاً بنى الهيمنة الأخرى من خلال السعي إلى مواجهتها عملياً؛ إذ لا تقوم هذه الفئات بالحشد على أساس العقيدة المشتركة واللغة الدينية المشتركة فحسب، بل أيضاً على أساس معايير تتعارض مع تلك التي يرونها تسود في السياسة المؤسسية: الترتيب الهرمي والإقصاء والفساد⁽⁵⁶⁾. حيث يوفر النشاط السلفي «بُعداً سياسياً يسمح للمهمّشين بالتشكيك في الطريقة التي يتمُّ بها بناء السلطة

رأي في النقاشات الدستورية، بالإضافة إلى النقاشات الأوسع حول موقع الدين وشخصية المجتمع. تقسّم عدد من دراسات الحالة تلك الجماعات السلفية إلى فئاتٍ ثلاث⁽⁵¹⁾: السلفية «العلمية» أو النصيّة التي تميل إلى رفض المشاركة السياسية بوصفها باب شر ولا تُرجى منها فائدة، و«السلفية السياسية» التي تشارك في الاستحقاقات الانتخابية وتسعى إلى ترويج أجندة سياسية أصولية، متمثلة في حزب النور المصري وجبهة الإصلاح التونسية، وأخيراً السلفية الجهادية التي ترى نفسها جزءاً من حركة الجهاد العالمي، وهي عمومًا أكثر رواجاً بين الشباب⁽⁵²⁾. وهكذا، تتراوح التيارات السلفية بين نشطاء ينضمون إلى تنظيم القاعدة أو تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) و«سلفيي كوستا» المرتكزين في القاهرة الذين يتواصلون عبر فيسبوك ويتخذون اسمهم من سلسلة المقاهي متعدّدة الجنسيات المفضّلة لديهم، التي ترمز إلى حالة التعارض بين أسلوب حياتهم والتنميط الذي يتعرضون له في وسائل الإعلام⁽⁵³⁾.

لا تنظر السلفية الجهادية -وهي الفئة الأكثر نموًا بين سلفيي تونس- إلى الجهاد بالضرورة على أنه صراع مسلح، ولكنها تعتبره -في أغلب الأحيان- صراعاً داخلياً⁽⁵⁴⁾. حيث ترفض هذه الفئة -التي تتكوّن إلى حدّ كبيرٍ من الشباب الذين يعانون التهميش- السياسات المؤسسية

(51) Marks, "Youth Politics"; Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvement," 6; Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement."

(52) Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvement," 6.

(53) Sami, "Salafism and Coffee."

(54) Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvement," 6.

(55) Ibid., 7.

(56) Ibid.

البسطاء في مواظنا وخلال خطبنا، يستمتع الناس ببعض المرح أيضًا.

تُبْنى الحركة السلفية الجهادية من خلال التضاد، على سبيل المثال: «البساطة واللامركزية»، في مقابل «التنظيم الهيراركي من أعلى إلى أسفل»، ولسنا «مجرّد حزب سياسي آخر». «والهدف هو الوصول إلى المجتمع التونسي، المجتمع الذي نحيا فيه». وعن طريق نبذ السعي وراء السلطة والاهتمام بالدعوة (نشر رسالة الله)، ينأى الناشط السلفي بنفسه عن السياسات النخبوية:

«نحن نصرّ على حقيقة أننا جزء من الشعب، وهو ما يجعلنا على طرف مضاد للسياسيين. نحن لسنا نخبًا معزولة، ولا نريد أن نكون كذلك. بالإضافة إلى ذلك، ليس لدينا تسلسلات هرمية. لدينا مساواة كاملة داخل حركتنا. للشخص البسيط الحقّ نفسه في التعبير عن رأيه كما الشخص المتعلّم. وما زال بإمكان الصبي الصغير -حتى لو لم يمتلك الخبرة نفسها التي لدى كبار السن- أن يعبر عن فكرة أفضل عندما يتعلّق الأمر بمسألة معيّنة. سنوات عمره لا تحدث فرقًا هنا»⁽⁶¹⁾.

يتباهى السلفيون بقدرة الحركة على دمج المهتمّين الآخرين⁽⁶²⁾. ويتعارض هذا النوع المحدّد من الاعتراف الاجتماعي، أو رأس المال، الذي قد يرثه المرء من «أتباع السلف»، يتعارض مع رأس المال السياسي للأحزاب المؤسسة، بقدر ما يتعارض مع السلطة الدينية لكبار السلفيين

السياسية التونسية الجديدة؛ لأنها تهمشهم تمامًا مثل سابقتها، ومن ثمّ تصبح غير عادلة»⁽⁵⁷⁾.

يعمل حقل السلفية الجهادية كـ «جمهور تابع مضاد»⁽⁵⁸⁾، بمعنى أنه يوفر للمواطنيين المهتمّين مساحةً -مجالًا اجتماعيًا- يمكنهم من خلالها بناء معاييرهم الخاصّة للدمج، في مواجهة ممارسات المجتمع الأوسع إلى حدّ كبير. وهذا يسمح للحقل أن يكتسب طابعًا مزدوجًا: مساحة من أجل «الانسحاب وإعادة ترتيب البيت من الداخل»، ومساحة للاشتباك مع المجال العام الأوسع من ناحية أخرى⁽⁵⁹⁾.

في مقابلة مطولة منشورة أجراها فابيو ميروني⁽⁶⁰⁾، يروي أحد القادة الشباب في الجماعة السلفية المعروفة بأنصار الشريعة كيف اضطر شباب السلفيين أن يخفوا هويتهم، حتى سقوط نظام بن علي، «ليس خوفًا من جهاز الشرطة فحسب، ولكن خوفًا من حكم الناس عليهم أيضًا». وبعد الثورة، «كشف» هؤلاء الشباب عن هويتهم: «كنا سلفيين». فبدؤوا في ارتداء الملابس «على الطريقة الأفغانية»، وأشاروا بوعي إلى تأييدهم لتنظيم القاعدة. تتجاوز الهوية التي يقوم عليها التضامن بين هذه الفئات -السلفيين (أي أتباع السلف الصالح)- العقيدة الدينية إلى تجسيد قيم الدمج والمساواة: «نحن نلقي مواظنا دائمًا باللهجة الدارجة المحلية، بعيدًا عن لغة السياسيين. نحن أناس بسطاء ونخاطب

(57) Ibid., 7.

(58) Fraser, "Rethinking the Public Sphere."

(59) Ibid., 68.

(60) Merone, "Salafism in Tunisia."

(61) Merone, "Salafism in Tunisia."

(62) See Merone and Cavatorta, "Salafist Mouvement," 8.

الإقصائية للنُخب السياسية، انقسم المعسكر الشبابي. إذ تحالف بعض النشطاء -خاصةً المرتبطين بحركة تمرد- مع الجيش ضد حكم مرسي، وفَقَدُوا هويتهم بوصفهم قوة مستقلة مؤيدة للديمقراطية. وفي نهاية الأمر، أسهمت حركة تمرد -إلى جانب غيرها من العوامل الأخرى- في القضاء على الربيع العربي في مصر. وفي تونس، كانت الاحتجاجات الغاضبة ضد حركة النهضة أكثر غموضًا، وربما ساعدت في الضغط على الحكومة لئلا تُدرج إحالات غير مرغوب فيها إلى الإسلام في الدستور، وربما أجبروا حركة النهضة على إظهار المزيد من الاحترام تجاه المعارضة أكثر مما فعل حزب الحرية والعدالة التابع للإخوان المسلمين. وفي الوقت ذاته، هَدَّدَ المتظاهرون -بما فيهم حركة تمرد التونسية- باستخدام تكتيكات مماثلة للإطاحة بالحكومة المنتخبة. يوضِّح هذا الحقل صعوبات الحفاظ على المجال العام العقلاني النقدي، والحفاظ على مسافة بعيدة عن المصالح الأكثر التصاقًا بالنُخب القديمة، من أجل الديمقراطية.

في البداية، سعت الحركات الشبابية مثل حركة 6 أبريل في مصر للدفاع عن روح الثورة بعيدًا عن صراع القوى بين الجيش وجماعة المعارضة الرئيسية. فقد حشدت 6 أبريل المتظاهرين ليكونوا جزءًا من الانتفاضات، واستمروا لاحقًا في مراقبة عملية الانتقال. وفي حين انقسمت كتلة التحرير الأكبر حجمًا في تحديد موقفها من المجلس العسكري، وفي حين أن المظاهرات اللاحقة التي أطلقتها حركة تمرد وأدت إلى الإطاحة بالرئيس مرسي انحازت إلى جانب الجيش إلى حدٍّ كبير، فإن النجاح الجزئي لحركة

النصين. وعلى نحو خاص، يعارض هذا النوع من رأس المال ممارسات الإقصاء التي يمارسونها ويُطرح كحقل شامل بديل للمشاركة الدينية والسياسية للشباب المهمشين. إنه يوفر لهم الاعتراف الاجتماعي والتضامن و«المغامرة» من خلال العمل على عكس المعايير الإقصائية للفئات المهيمنة. كما أنه يعارض المثل والممارسات الخاصة بمشروع التحديث الغربي الذي يهملهم أو يقصيهم. ومن ثَمَّ يقوم ببناء حقل اجتماعي من خلال تلك المقابلات المعكوسة، والأهم من ذلك، يتمُّ الدفاع عن القيم التي يتبنونها في ممارساتهم من خلال رادع (مثل ادعاء النخبوية)، ومن خلال التأكيد على التمايز عن الآخر (الغرب، ولغة السياسيين، والتسلسل الهرمي)، والرموز (الزي واللحية والشعائر). إن شرعية هذا الحقل الاجتماعي وتنافسيته في المجال العام مرهونتان بنجاحه في الدفاع عن قيمه (الدمج، والمساواة، والتقوى)، بالإضافة إلى جهوده في نزع شرعية الحقول المتنافسة الأخرى.

ج- حقل شباب الثورة: صعود المجال العام المستقل وسقوطه

في بداية الربيع العربي، كان لدى الحركات الشبابية التي أشعلت شرارة الانتفاضات القدرة على تشكيل قوة ديمقراطية أصيلة يمكنها تبني المطالبات الشعبية بالشفافية والحقوق وغيرها من المطالب العامة. كانت هذه القدرة واضحةً بشكل خاص في حالة حركة 6 أبريل، التي أظهرت في وقت مبكر موقفًا نقديًا وانعكاسية ذاتية فيما يتعلَّق بالصراعات الجارية على السلطة. ومع زيادة الإحباط وخيبة الأمل بسبب الممارسات

كان سقوط حقل شباب الثورة، الذي بدأ بمبادرة لاحقة قادتها حركة تمرد من أجل جمع 15 مليون توقيع للمطالبة بانتخابات رئاسية مبكرة، بمنزلة دعوة للدفاع عن الثورة. فقد أعلنت الحركة في الأصل استقلالها عن أي حزب سياسي، ولكنها سرعان ما أصبحت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجبهة الإنقاذ الوطني بقيادة محمد البرادعي. كما استفادت من التعاون مع الشخصيات العامة التي كانت منافساً سياسياً لجماعة الإخوان المسلمين، بما في ذلك الملياردير نجيب ساويرس الذي قدم لها دعاية مجانية على قنواته التلفزيونية وصحيفة المصري اليوم اليومية، وأتاح لهم مكاتب حزبه، حزب المصريين الأحرار. وكما يقول محمود بدر مؤسس الحركة والمتحدث الإعلامي باسمها، فقد كانت حركة تمرد «جزءاً من المعارضة»، بل «قاعدة جماعات المعارضة»⁽⁶⁵⁾. وكان الدور السياسي لحركة تمرد مختلفاً بشكل واضح، وإن كان أكثر غموضاً وأقل تماسكاً من دور حركة 6 أبريل. فقد كان موقفها تجاه الجيش موقفاً براجماتياً. وصرح قادة الحركة بأن استجابة الجيش للتظاهرات «توجت مسيرة الحركة»⁽⁶⁶⁾، ووقف بعضهم أمام عدسات المصورين لالتقاط الصور أمام قوات الشرطة الحاضرة في المظاهرات⁽⁶⁷⁾. ومع ذلك، انتقدت الحركة لاحقاً الإعلان الدستوري الذي أصدره الرئيس المؤقت عدلي منصور بوصفه «إعلاناً ديكتاتورياً» و«انتكاسة للثورة»؛ لأنه منح الرئيس كثيراً من السلطات⁽⁶⁸⁾.

6 أبريل في بداية الثورة وفي الدفاع عنها كان قائماً على الوعي بموقعها غير الحزبي. وضمن المواجهة المستمرة مع المجلس الأعلى للقوات المسلحة، دافعت حركة 6 أبريل عن شرعية البرلمان المنتخب، واحتجّت على إعلان ترشح عمر سليمان -الرئيس السابق للمخابرات- لخوض الانتخابات الرئاسية. ووصف أحمد ماهر -أحد قادة حركة 6 أبريل- ترشح سليمان بأنه «محاولة لقتل الثورة ووقف مسارها». وأدى ذلك إلى المطالبة بـ «العودة إلى ميدان التحرير»⁽⁶³⁾.

ترشح بعض نشطاء حركة 6 أبريل لمناصب برلمانية (فاز اثنان منهم بمقعدين)، وأيد بعض قادة الحركة انتخاب مرسى في الاستحقاق الرئاسي من أجل الدفاع عن الثورة ضد أحمد شفيق، المرشح الذي رأوا أنه يمثل مصالح النظام القديم. ولكن الموقف العام للحركة كان دعم المشاركة السياسية للشباب المصري من حيث المبدأ، بما في ذلك المشاركة في السياسة الحزبية، والتنسيق بشكل عملي مع مختلف الفاعلين، مع مراعاة عدم الاصطفاف إلى جانب أي حزب أو زعيم سياسي معيّن. ومن أجل إظهار هذه الاستراتيجية الواعية بكونها حركة مستقلة ويجب أن تبقى كذلك، اعترض أحمد ماهر على تشكيل حزب سياسي على أساس برنامج حركة 6 أبريل، قائلاً: «إنها ليست مهمتنا، وإنما لم ننه ثورتنا بعد، ويجب علينا مواصلة الضغط لإكمال مهمتنا: من أجل قيام دولة ديمقراطية، وحرية التعبير، والمساواة، والعدالة الاجتماعية»⁽⁶⁴⁾.

(65) Abdel-Baky, "Something Big."

(66) "Tamarod: Army Response."

(67) "Mohamed Abdelaziz."

(68) "Egypt's Tamarod."

(63) Quoted in Cole, "Egypt's New Left," 502.

(64) "Interview with Ahmed Maher."

عقدت العزم على جمع مليوني توقيع لدعم دعوتها إلى حل المجلس الوطني التأسيسي وتشكيل حكومة وحدة وطنية. وبعد ثورة الياسمين، كانت التقارير وكذلك نتائج الأبحاث حول مشاركة الشباب في السياسة تتحدث - إلى حد كبير - عن خيبة الأمل والشكوى من الإقصاء⁽⁷¹⁾.

استجابت رسالة تمرد لهذه المشاعر المشتركة على نطاق واسع من خلال المطالبة بالعدالة والديمقراطية واتخاذ تدابير فعّالة للحد من الفقر والتهميش الاجتماعي. وعلى الرغم من أن بعض المتحدثين الرسميين لم يترددوا في مزج هذه الرسالة بالشكاوى من «أسلمة» المجتمع، بدا أن حركة تمرد التونسية تؤكّد على ضرورة الحياد والدفاع عن الديمقراطية. أما بالنسبة إلى الحالة المصرية، فيبدو أن حقل شباب الثورة قد اختفى تمامًا. وفي مقابلة له في أغسطس 2015، أشار القيادي المسجون لحركة 6 أبريل - أحمد ماهر - إلى أن الحقل لا يزال موجودًا، رغم أنه أضعف كثيرًا:

«تتكتّل بعض المجموعات التي لعبت دورًا كبيرًا في ثورة 25 يناير 2011، ولا تزال متمسكة بمطالب تلك الثورة، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ومع ذلك، فقد أحدثت السنوات القليلة الماضية تغييرات وفجوات وتحولات عميقة في المفاهيم والمواقف. أنا لا أعتقد أن أي شخص يدعو إلى قيام دولة دينية يمكنه أن ينضمّ إلى شباب الثورة، ولا يمكن كذلك لمن يدعم الاستبداد أو الحكم العسكري أو من يحلم بعودة

برزت حركتنا 6 أبريل وتمرد بوصفهما لاعبين مهمين في المشهد السياسي من خلال بناء شرعيتيهما على صورة الشباب الثوري الذي يتبنّى المطالب الشعبية بالتغيير السياسي. ولكن حركة تمرد لم تحافظ على مسافة بعيدة عن المصالح الخاصة للأحزاب السياسية والجيش. وقد أدى هذا الاختلاف إلى إحداث جدل داخل الحقل الأوسع لشباب الثورة، لا سيما بعد أن التقى ممثلو الحركتين بالحكومة المؤقتة بعد الإطاحة بمصري من أجل التخطيط للتأثير في الرأي العام الدولي. وغرد المتحدث باسم 6 أبريل، أحمد ماهر قائلاً: «إذا افترضنا أنه ليس انقلابًا، وإذا قلت للناس إنه ليس انقلابًا، فعندما يخذلوننا مرة أخرى كما فعلوا في 2011، ماذا سأقول للناس؟»⁽⁶⁹⁾. وقد تبنى نشطاء شباب آخرون آراء مماثلة، مجادلين بأن «ما حدث في 30 يونيو كان احتفالاً بشيء تمّ تدبيره قبل ذلك بوقت طويل، وإلا لم يكن من الممكن السماح بحدوثه أبدًا»⁽⁷⁰⁾. ثم تعمّقت الخلافات داخل حقل شباب الثورة عندما برّر نشطاء حركة تمرد مقتل أنصار مصري على يد الجيش (والمندنيين المسلحين) بينما أدانهم نشطاء 6 أبريل.

كان رأس مال شباب الثورة قائمًا على الاستقلال والسعي من أجل تحقيق الديمقراطية. وعندما بدأ قادة الشباب الانحياز إلى جماعات سياسية معيّنة، بدأ الحقل في الانهيار. وفي يونيو 2013، ظهرت النسخة التونسية من حركة تمرد، التي

(69) Kirkpatrick, "Egyptian Liberals."

(70) Human rights activist Wael Abbas quoted in Van Langendonck, "In Egypt."

(71) Honwana, "Youth and Revolution in Tunisia"; Collins, "Voices of a Revolution."

ويمكن فهم الطرق التي يفعلون بها ذلك فهمًا جيدًا من خلال التكامل بين منظور ما بعد الإسلامية ونظرية الحقل. وتكمن ميزة نظرية الحقل في قدرتها على إبراز الطرق التي تؤثر بها الأنواع المختلفة لرأس المال -المصادر المختلفة للتحفيز والموقع الاجتماعي- في الصراعات في المجتمعات التي تتسم بالتنوع. إذ تعتمد الدرجة التي يتحول بها المجتمع الديمقراطي المتوقع نحو تمثيل المرأة ومصالحها -سواء في الخطاب العام وكذلك في المؤسسات السياسية- على مواقع الحقوق المختلفة التي تدعم المساواة الجندرية. ومن دون مراعاة الحقوق التي تعمل فيها الناشطات وعلاقات القوة في تلك الحقوق، فمن الصعب فهم الشكل المحدد الذي تتخذه «النسوية» في سياقٍ معيّن، ويصعب تقييم إمكانات تحرير الحركات والخطابات المختلفة. وقد يبدو أن الحقل النسوي الإسلامي يمتلك بالضبط نوع رأس المال الرمزي اللازم لإحداث تأثير اجتماعي وسياسي على المدى الطويل.

ومن الخطأ أيضًا استبعاد السلفيين من تعريف مشروع ما بعد الإسلامية. إذ يتشكّل حقل السلفية الجهادية من ممارسات الإقصاء داخل المجتمعين التونسي والمصري. ولن تختفي التوترات بين هذا الحقل والحقول العلمانية/المغربية/الطبقة الوسطى المميزة بفضل «حلول حقبة مجتمع ما بعد الإسلامية». بل على العكس من ذلك، فإن هذا المفهوم الضيق المطروح لما يمكن أن يكون عليه ذلك المجتمع، هو الذي يعزز الشعور بالإقصاء الذي يشكّل جزئيًا حقول السلفية.

نظام ناصر القمعي أن ينضمّ إلى شباب الثورة. لم تقم الثورة من أجل الحكم الديني أو الحكم الاستبدادي، وهكذا، هناك الكثير من الانقسامات العميقة التي ظهرت بعد كل هذه الأحداث»⁽⁷²⁾.

وفيما يتعلّق باحتمالية عودة ظهور حركة شبابية قوية مؤيدة للديمقراطية، فإن ما يبعث على الأمل في هذه السطور هو أن الأساس المبدئي للحقل، ونوع رأس ماله الأصلي والفريد من نوعه الذي يركز -من وجهة نظرهم- على القيم المتأصلة في الثورة: «الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية»، لا يزالان هما شرط الانتماء إلى الحقل.

خاتمة

من خلال معالجة هوية «مجتمع ما بعد الإسلامية» كموضوع للنضال السياسي، قدّمت هذه الورقة توصيفًا لما بعد الإسلامية ركّز على الفاعلين والحقول. فقد شكّلت ممارسات الدمج والإقصاء حقولًا اجتماعية تؤثر في التنمية السياسية والاجتماعية للمجتمع. وفي كلّ من تونس ومصر، تكشف هذه الممارسات عن مخاطر النزاعات التي شكّلت تحديات مجتمعية مهمّة بعد الربيع العربي. وقد تمّ التقليل من أهمية هذه التحديات من قبل مؤيدي أطروحة ما بعد الإسلامية، الذين لا يولون أهمية كبرى للجماعات والحركات التي لا تفي بمعايير ما بعد الإسلامية. وعلى النقيض من ذلك، جادلت بأن حقل النسوية الإسلامية، وحقل السلفية الجهادية، وحقل شباب الثورة، يشاركون جميعًا في تشكيل مجتمع ما بعد الإسلامية.

(72) "In Translation: April 6's Ahmed Maher."

عام- على تحديات الدمج في المجال العام وصناعة القرار السياسي. كما أنه يهتم بالقضايا النظرية والمفاهيمية المتعلقة بالتهميش والمجال العام، بالإضافة إلى مجالات السياسة الأخرى، وخاصة السياسات البيئية. نُشرت ورقته البحثية: 'Strategies of Deliberation: Bourdieu' and Struggles over Legitimate Positions' في دورية الدراسات السياسية، العدد 63، رقم 5، ديسمبر 2015م.

لا يدرك منظور ما بعد الإسلاموية كذلك الأهمية السياسية الكاملة لحركة شباب الثورة، ولا إمكاناتها الديمقراطية. لقد كانت الإنجازات الأولى لشباب الثورة مهمة بشكل واضح. وأحد هذه الإنجازات التي تستحق المزيد من الاعتراف بها هو كيف خلقت هذه الحركة مجالاً عاماً نقدياً مستقلاً عن الفاعلين السياسيين الرئيسيين في البلاد. ومع ذلك، يمكن للحقل أن يحافظ على خصوصيته وقوته فقط إلى الحد الذي يدعم فيه أعضاؤه قيم الحقل. تلفت نظرية الحقل انتباهنا إلى الاختلافات والصراعات التي يميل منظرو ما بعد الإسلاموية إلى تجاوزها أو رفضها بوصفها ظواهر هامشية. إنها تساعدنا على فهم رهانات مختلف الجهات الفاعلة. وعلاوة على ذلك، لأن كل حقل يتشكل من ممارسات الدمج والإقصاء، فإن التوترات بين مختلف الحقول لن يتم التغلب عليها بواسطة قوة ما بعد الأسلمة. وبدلاً من ذلك، يعتمد التقدم الديمقراطي والتماسك في مجتمعات ما بعد الإسلاموية على قدرة تلك المجتمعات على جمع الحقول المتنافسة في مجال عام واحد متماسك، حيث يمكن إدارة اختلافاتهم عن طريق التداول السلمي.

شكر وتقدير

يوذ المؤلف أن يشكر نيكولاس بولار وجوكان دومان وثلاثة مراجعين مجهولي الهوية على تعليقاتهم واقتراحاتهم النافعة.

المؤلف

ماركوس هوليدو: باحث في مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة لوند وقسم السياسات الحكومية بجامعة أوبسالا. تتركز اهتماماته البحثية - بشكل

- Bayat, A. *Making Islam Democratic*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Bayat, A. "A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State."
- *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, no. 1 (2007): 160–172.
- Bayat, A. 2011. "The Post-Islamist Revolutions." *Foreign Affairs*, April 26. <https://foreignaffairs.org/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions>
- Bayat, A., ed. *Post-Islamism: The Many Faces of Political Islam*. OUP USA, 2013.
- Bayat, A. "The Arab Spring and Its Surprises." *Development and Change* 44 (2013): 587–601.
- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Bourdieu, P. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Bourdieu, P., and L. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity, 1992.
- Cavatorta, F., and F. Merone. "Post-Islamism, Ideological Evolution and 'la

Bibliography

- Abdel-Baky, M. 2011. "The Role of Islam in the New Egypt, with Heba Raouf, Jonathan Brown, and Samer Shehata." ACMCU. <https://vimeo.com/34628844>
- Abdel-Baky, M. 2013. "Something Big Will Happen on 30 June." *Al-Ahram Weekly*, June 12. <http://weekly.ahram.org.eg/News/2985/17/Something-big-will-happen-on-June.aspx>
- Abdel-Baky, M. 2013. "Mohamed Abdelaziz: The View from Tahrir Square." *Asharq Al-Awsat*, July 7. <http://www.aawsat.net/2013/07/article55308770>.
- Abdel-Baky, M. 2015. "In Translation: April 6's Ahmed Maher on Egypt under Sisi." *Arabist.Net*, August
- 17. <http://arabist.net/blog/2015/8/17/in-translation-april-6s-ahmed-maher-on-egypt-under-sisi>.
- "After Egypt, Tunisian Tamarod Demands Dissolution of NCA." *Tunisia Live*, July 4, 2013. <http://www.tunisia-live.net/2013/07/04/after-egypt-tunisian-tamarod-demands-dissolution-of-nca/>.
- Bayat, A. "The Coming of a Post-Islamist Society." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5, no. 9 (1996): 43–52.

- Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from
- Khomeini's Death to the Arab Revolts." Religion Compass 6, no. 10 (2012): 451-466.
 - Habermas, J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1996.
 - Honwana, A. Youth and Revolution in Tunisia. London: Zed Books, 2013.
 - "Interview with Ahmed Maher by James Zogby." Viewpoint (Abu Dhabi Television), October 20, 2011.
 - <http://www.youtube.com/watch?v=AHZEUCqkHQY>
 - Kirkpatrick, D. D. 2013. "Egyptian Liberals Embrace the Military, Brooking No Dissent." New York times, July 15. <http://www.nytimes.com/2013/07/16/world/middleeast/egypt-morsi.html>
 - Lipset, S. M. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." American Political Science Review 53, no. 01 (1959): 69-105.
 - Lust, E., G. Soltan, and J. Wichmann. "After the Arab Spring: Islamism, Secularism, and Democracy." Current History 111, no. 749 (2012): tunisianité' of the Tunisian
 - Islamist Party Al-Nahda." Journal of Political Ideologies 20, no. 1 (2015): 27-42.
 - Chamkhi, T. "Neo-Islamism in the Post-Arab Spring." Contemporary Politics 20, no. 4 (2014): 453-468.
 - Cole, J. "Egypt's New Left versus the Military Junta." Social Research - an International Quarterly 79 (2012): 487-510.
 - Collins, N. Voices of a Revolution: Conversations with Tunisia's Youth. Washington, DC: National Democratic Institute, 2011.
 - Collins, N. 2013. "Tamarod: Army Response 'Crowns Our Movement.'" Egypt Independent, July 1. <http://www.egyptindependent.com/news/tamarod-army-response-crowns-our-movement>
 - El-Mahdi, R. "Does Political Islam Impede Gender-Based Mobilization? The Case of Egypt." Totalitarian Movements and Political Religions 11, no. 3-4 (2010): 379-396.
 - Fraser, N. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." Social Text 25, no. 25/26 (1990): 56-80.
 - García, L. Gómez. "Post-Islamism, the

haib Webb. <http://www.suhaibwebb.com>

- suhaibwebb.com/islam-studies/re-thinking-secularism-...-rethinking-feminism-by-dr-heba-raouf-ezzat/
- Roy, O. The Failure of Political Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Roy, O. Globalized Islam. New York: Columbia University Press, 2004.
- Roy, O. "The Transformation of the Arab World." Journal of Democracy 23 (2012): 5–18.
- Roy, O. 2016. "What is the Driving Force behind Jihadist Terrorism." Inside Story, March 23. <http://insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism>
- Sami, S. 2012. "Salafism and Coffee." Al-Ahram Weekly, May-June.
- Stein, Ewan. "Studying Islamism after the Arab Spring." Mediterranean Politics 19, no. 1 (2014): 149–152.
- Stepan, A. "Tunisia's Transition and the Twin Tolerations." Journal of Democracy 23, no. 2 (2012): 89–103.
- Van Langendonck, G. 2013. "In Egypt, Lonely Voices Warn of Too Much Love for the Military." The Christian
- 362–364.
- Mahmood, S. Politics of Piety. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Marks, M. "Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current." Mediterranean Politics 18, no. 1 (2013): 107–114.
- Merone, F. 2013. "Salafism in Tunisia: An Interview with a Member of Ansar Al-Sharia." Jadaliyya. http://www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia_an_interview-with-a-member-of.
- Merone, F. and F. Cavatorta. "Salafist Mouissance and Sheikh-ism in the Tunisian Democratic Transition."
- Working Papers in International Studies, Paper no. 2012-7 (2012).
- Merone, F. and F. Cavatorta. 2013. "Egypt's Tamarod Slams New Constitutional Declaration as 'Dictatorial'."
- Middle East Online, July 9. <http://www.middle-east-online.com/english/?id=59997>.
- Qureshi, E. and H. Raouf Ezzat. 2006. "Are Sharia Laws and Human Rights Compatible?" Ikhwan Web. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=4606>
- Raouf Ezzat, H. 2008. "Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism." Su-

- Science Monitor, July 19. <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2013/0719/In-Egypt-lonely-voices-warn-of-too-much-love-for-the-military>
- Wiktorowicz, Q. "Anatomy of the Salafi Movement." Studies in Conflict and Terrorism 29, no. 3 (2006): 207–239.



8. من يملأ الفراغ؟ الكيانات الدينية والثقافية في مصر بعد الثورة

محمد فتوح

مُلخَص

أطروحة "ما بعد الإسلامية ومفاهيمها"؛ نظراً لأن كتابة هذا البحث كانت ضمن الملف البحثي الذي طرحه مركز نهوض للدراسات والبحوث بعنوان: "ما بعد الإسلامية: قراءة في التاريخ والواقع الراهن والمستقبل".

مقدمة⁽¹⁾

حين ننظر إلى تمُدُّ الأفكار في الواقع، نجد أن الفكرة تتمدّد في الفراغ الذي تغيب عنه فكرة أخرى. فمع كل مساحة انحسار في عالم الأفكار، هناك تمُدُّ من جهة أخرى. وهو الحال نفسه الذي ينطبق على حركة التيارات الإسلامية القديمة وشعبيتها في الشارع المصري بعد الخامس والعشرين من يناير. فقد تكوّنت

يسلّط هذا البحث الضوء على بعض التشكّلات الشبابية التي طفت على السطح المصري بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، وبالأدق بعد انحسار التيارات الإسلامية التاريخية الكبرى واضمحلال دورها في الداخل المصري إلى حدٍّ كبير. كما يعمل على رسم خريطة بليوغرافية إجمالية حول التيار العام الذي تنتمي إليه هذه التشكّلات، ويحاول الإجابة عن سؤال "بدائل الإسلاميين" ومَن سيشغل الفراغ الذي خلفته التيارات الإسلامية القديمة، مع محاولة تحليل الروافد المعرفية والفكرية التي شكّلت جزءاً من ملامح هذا التيار العام.

وقد جعلنا مبنى هذا البحث على الموازنة والمقارنة لهذه التشكّلات بين أطروحتين: الأولى أطروحة "الإسلام السياسي ومفاهيمه"، والثانية

(1) أهدي هذه الكلمات إلى أبي ندى ويُنَى وهدي.. إلى أيمن عبد الرحيم، ومن فيمن عرفنا من الناس مثل أيمن عبد الرحيم!؟

انخرط في عددٍ من المبادرات التعليمية، ورُكِّز كثيرًا في أنشطته على طائفة الشباب، وعمل على استحداث كياناتٍ جديدة، وبالطبع تمَدَّدت بعض هذه الكيانات الثقافية والدينية في هذا الفراغ الذي خلفته التيارات الإسلامية القديمة على الساحة.

وبعبارة أخرى، لقد أصبحت هذه الكيانات الشبابية الجديدة، سواء التعليمية أو الثقافية أو الدينية، هي الوريث الأول - وإن لم تقصد ذلك - للشرائح الشبابية - والجامعية خاصة - التي احتواها الإسلاميون في السابق، وباتت هذه الكيانات ورموزها أحد منافذ التدين والثقافة لدى كثيرٍ من الشباب.

من هنا ينطلق بحثنا الذي يطرح تساؤلات حول بدائل الإسلاميين في مصر، وكيف تشكَّلت هذه البيئة الثقافية والدينية الجديدة بعد الثورة؟ وإلى أي مدى يمكن القول بأن مرحلة "الإسلاميين" قد تحللت؟ وهل يمكن وصف هذه الكيانات الجديدة بـ "ما بعد الإسلامية" واعتبارها تجاوزًا لمقولات "الإسلام السياسي" التقليدية؟

وكانت محاولة الإجابة على هذه التساؤلات -من خلال هذا البحث- على مستويين متداخلين لا متتاليين:

المستوى الأول:

نرصد فيه رصدًا بانوراميًّا إجماليًّا أهمَّ ملامح الحالة الدينية والثقافية للشباب الجامعي في مصر، الذي تكوَّن مع هذه الحالة الجديدة منذ عام 2011م حتى الآن. وذلك بعرض مراحل تشكُّل هذه الحالة الجديدة وتحولاتها، ومساحات

شعبية الإخوان المسلمين بين الشباب في مصر في ظل الهامش الذي تركته الدولة منذ السبعينيات، فاستغلَّتْه الجماعات الإسلامية لتدين المجتمع، مع ضعف دور الأزهر المجتمعي في هذه الفترة، بالإضافة إلى الحضور الإخواني في النقابات المهنية، وبين طلاب الجامعة، وضمن الأعمال الخيرية. وكان لهذا التغلغل المجتمعي إسهام في حضور الإسلاميين مجتمعياً إلى حدٍّ كبيرٍ على الصعيد الاجتماعي. وقد تنامت كذلك الشعبية الدينية للشيوخ السلفيين بصورة أوسع تأثيرًا وأكثر انتشارًا بين عموم الناس، فكان الحضور السلفي في الأرياف والمساجد حضورًا ظاهرًا إلى حدٍّ بعيد، بالإضافة إلى ما عزز من مكانة التيار الإسلامي في المجتمع حين اجتذب بعض الوجهاء، مثل أساتذة الجامعات والأطباء والمهندسين. لكن هذا الحال قد تغيَّر إلى حدٍّ كبيرٍ منذ بداية الثورة المصرية؛ إذ ثمة حالة من الانفتاح قد حلَّت على عالم الشباب بعد الثورة، وصاحبها تكوين تكتلات "إسلامية جديدة"، وتكتلات أخرى "لا إسلامية" بالأساس، ولكن سنقتصر في حديثنا عن التكتلات والتكتلات الإسلامية.

لقد أدى هذا الانفتاح إلى تآكل شعبية الإسلاميين، وفقدانهم لمحاضنهم التربوية⁽²⁾. وعلى التوازي من هذا التآكل، استعاد الأزهر عافيته في الشارع المصري إلى حدٍّ كبيرٍ مقارنة بحاله قبل الثورة، كما انتعش الدور الصوفي في مصر بين الشباب، ونشأت نواة لتيار شبابي جديد

(2) للمزيد حول حالة الإسلاميين في مصر بعد الثورة وفقدان محاضنهم التربوية بين شبابهم، يمكن مراجعة: محمد فتوح، من الدعوة إلى العزلة.. قصة انكفاء الإسلاميين داخل مجتمعاتهم المغلقة، موقع ميدان 2018م.

الحالة الجديدة لا يمكن فهمه بـ "براداييم" مُسبق، سواء من خلال براداييم "الإسلام السياسي" أو "ما بعد الإسلاموية"، بل هي حالة جديدة أولاً، ثم هي في طور التفاعل والتشكيل اليومي، كما سنفصل لاحقاً.

أما مصادر هذا البحث، فكانت مصادر متفرقة إلى حدٍّ كبير؛ وذلك لقلة المواد الوصفية التي اعتنت بهذه الحالة الشبابية الجديدة ورصدها، بل انعدامها في كثيرٍ من الجزئيات، باستثناء بعض المقالات المتفرقة التي ترصد مشهداً بعينه دون ربطه ببقية المشاهد ورسم الصورة الكلية. ولم أقف على عملٍ أكاديميٍّ في هذا الباب إلا دراسة الزميلة زينب البقري، التي حصلت بها على درجة الماجستير من معهد الدوحة للدراسات العليا، وكانت بعنوان: "تكوينات شباب الإسلاميين الاجتماعية: هل تصبح بديلاً عن التنظيمات الكبرى؟ مدرسة شيخ العمود نموذجاً"⁽⁵⁾، وكذلك تقريرها الرائد: "التصوف العاطفي في مصر.. لماذا تبحث الفتيات عن الشيخ المري؟"⁽⁶⁾. كما أن هناك دراسة أخرى بعنوان: "نهاية الإحيائية الإسلامية؟! التعليم الديني بعد 2011: الخصائص، والتناقضات، ومسارات المستقبل"⁽⁷⁾، أصدرتها

الفراغ الذي شغلته، وقد حرصتُ على توضيح هذه الحالة والتمثيل لها بأمثلة تبين المقصود، والتعريف ببعض الأنشطة الثقافية أو الكيانات الدينية التي برزت في المشهد منذ الثورة، وكذلك بعض الأسماء الجديدة الساطعة دون تكثيف أو إيغال؛ كل ذلك بُغية فهم المشهد دون إسهاب خارج عن محل البحث. وكان الدافع لمثل هذا التفصيل -غير المُسهب- قلة الدراسات والأبحاث التي رصدت هذه الحالة ابتداءً، أو غياب هذه التفاصيل عنها بالكلية، وقلة دراية البعيد عن هذه الحالة بطبيعتها وتكوينها واحتمالات مآلاتها، وهو ما يجعل هذه الحالة مجهولةً إلى حدٍّ بعيدٍ للكثيرين ممن لم يعايشوها في الداخل المصري رغم أهميتها وتفاعلاتها مع بيئات خارجية⁽³⁾.

المستوى الثاني:

نوازن فيه هذه الحالة بين أفكار التنظيمات الإسلاموية فيما يُعرف بـ "الإسلام السياسي" ونقارنها بأطروحة "ما بعد الإسلاموية"، التي ترى أن الحراك المجتمعي سوف يتجاوز أفكار "الإسلام السياسي" إلى "ما بعد الإسلام السياسي" أو "ما بعد الإسلاموية"، ونحاول الوصول إلى إطار ناظم جديد للحالة الفكرية في هذه الحالة الجديدة بين هاتين الأطروحتين⁽⁴⁾.

وتجدر الإشارة إلى اعتقادي بأن رصد هذه

(5) نُشرت هذه الرسالة ضمن كتاب "ما السياسي في الإسلام؟"، تحرير: مصطفى عبدالظاهر (القاهرة: دار المراسم للإنتاج الثقافي، 2018م).

(6) زينب البقري، التصوف العاطفي.. لماذا تبحث الفتيات عن الشيخ المري؟ ميدان 2019م. وسيأتي استدعاؤه والتعليق عليه بإسهاب في نهاية هذا البحث.

(7) عمرو عبد الرحمن، "نهاية الإحيائية الإسلامية؟! التعليم الديني بعد 2011: الخصائص، والتناقضات، ومسارات المستقبل" (القاهرة: الجامعة الأمريكية، وحدة أبحاث القانون والمجتمع، 2019م).

(3) توخيتُ الحذر في هذا السرد فيما يخص الشخصيات والكيانات، ولم أعتمد على معارفي الخاصة في الحديث عن هذه الحالة؛ إذ كنت جزءاً مشاركاً فيها، وهو ما أتاح لي كثيراً من المعلومات الشخصية، وإنما اكتفيت بالرصد البحثي من المعلومات المتوفرة للجميع.

(4) أي "ما بعد الإسلاموية" و"الإسلام السياسي".

وافدُ عقله⁽⁹⁾. وهو ما دفعني إلى إثقال الهوامش بالتفاصيل المهمة والشواهد الموضحة، فكان هذا البحث من الأبحاث التي لا يمكن قراءتها إلا من خلال هوامشها، وتتبع الملاحظات فيها.

وآمل أن يُستكمل هذا البحث لاحقاً من قبل باحثين متقنين في هذا الحقل الثري الذي يقع ضمن حقل "التغيرات المجتمعية الشبابية" وتطور البنى الفكرية فيه؛ إذ نحن في أمس الحاجة إلى مثل هذا. فإن هذا الباب -أعني تشكلات الشباب الجديدة والتغيرات المجتمعية والدينية- يحتاج إلى سبر وعناية أوسع، بل هو بحاجة إلى التتبع والتقويم في عددٍ كبيرٍ من البلدان العربية على صورة مقارنة.

ونودُّ الإشارة إلى أن فقرات هذا البحث يُكمل بعضها بعضاً، وبعد الانتهاء من النظر في جميع فقرات البحث يُعان على تصور الصورة النهائية المراد الخديث عنها، ولا يمكن فهم هذه الصورة بالقفز فوق الفقرات. كما أن ثمة مباحث أخرى ينبغي أن تضاف إلى هذا البحث حول الحالة المصرية، منها على سبيل المثال: تحليل المسارات الفردية والأيدولوجية التي تولدت وخرجت من هذا الزخم، وكذلك تتبّع الموقع الحالي لشباب الجيل الأول من هذه المبادرات بعد مرور عشر سنوات، وكذلك تعيين حدود الاشتباك الديناميكي والتفاعل الدائم بين هذه المكونات المختلفة؛ إذ إن الصورة أكثر ديناميكية مما ستبدو للناظر في هذا البحث، وكذلك رصد أثر الإنترنت في صناعة مثل هذه الحالة الجديدة، وإمكانية الترشيح

وحدة أبحاث القانون والمجتمع في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. إلا أن الدراسة الأولى قد اقتصرت على مدرسة شيخ العمود، بينما ركزت الدراسة الثانية على الحالة الصوفية والأزهرية في مصر بعد الثورة، واكتنفها عدد من الإشكاليات في التتبع والرصد⁽⁸⁾.

ولأنَّ هذا الموضوع متشعب الأركان، مترامي الأطراف، كانت الإحاطة به في ورقة واحدة أمراً صعباً، لا سيما والمراجع قليلة في الباب. وقد جمعت أطرافاً واسعة من هذا الموضوع، ولم يسعني -لأسباب عدّة- ذكر هذه الأطراف كلها لاعتبارات أخلاقية، وكذلك ياباه عدد الحروف والصفحات المتاحة في ورقة كهذه. ومن ثمَّ حاولتُ الانتقاء والتخيار من هذه الموضوعات ما يرسم الصورة العامّة، وتمثّلت قول ابن عبد ربه الأندلسي في مطلع كتابه "العقد الفريد" لمّا أعياه اختيار ما يضيفه في كتابه، حيث قال: "اختيار الكلام أصعب من تأليفه، وقد قالوا: اختيار الرجل

(8) كانت خبرتي العملية بعد الثورة أكثر ما أفادني في المعلومات الواردة في هذا البحث، وكذلك انخراطي في هذا التيار الشبابي الذي تكوّن منذ عام 2011م. وكانت مكتبة الإسكندرية إحدى أكبر المحطات الثقافية التي استفدنا منها بعد الثورة، بالإضافة إلى العديد من مبادرات العمل المدني والتطوعي والديني في مصر، التي استمرت حتى الآن. فقد انخرطتُ -على سبيل المثال- في فريق العمل الأكاديمي لـ "مُودج محاكاة منظمة التعاون الإسلامي - مويك" بالإسكندرية لمدة تجاوزت ست سنوات، وكذلك كنت عضواً في اللجنة الأكاديمية لأحد الفرق الثقافية التي خرجت بعد الثورة، وهو فريق "معرفة" الثقافي، الذي توقف الآن. بالإضافة إلى الصلات الممتدة والمتابعة للكيانات الدينية الشبابية مثل "شيخ العمود" وغيره من الكيانات، وهو ما أتاح لي -مع غيري- فرصة الاقتراب من هذه الحالة عن قرب والإحاطة بجزء من تفاصيلها، لا سيما وقد صاحب هذا فترة دراستي بالجامعة، وهي فترة خصبة للاقتراب من عالم الشباب والأفكار.

(9) ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ص4.

2011م- بعد عقود طويلة من الامتداد السابق، حتى باتت دائرة نفوذ التيارات الإسلامية مقصورةً -في الغالب- على الشباب المنتسبين إليها فحسب. ومع الوقت خفت هذا النفوذ ذاته بين المنتسبين أيضًا، مما أدى إلى تقلّص عدد كبيرٍ من أتباع هذه التنظيمات⁽¹¹⁾. وعلى الرغم من أن المحاضن التربوية والحركية كانت أحد أهم ما يميز الصحوّة الإسلامية لدى أبنائها الجامعيين، فإن هذه المحاضن قد فقّدت بريقها في أتون السياسة والانشغال الحركي الشديد⁽¹²⁾، حتى أصبحت أثرًا بعد عين لدى عددٍ كبيرٍ من الشباب الجامعي الإسلامي، الذي لم يتعرف إلى هذه التنظيمات من قبل!

ويمكن للمراقب أن يقول بأريحية تامّة: إن هذه الكيانات والتنظيمات القديمة لم تعد هي وجهة التدين أو محضن التلقين الثقافي الأول بين الشباب الجامعي في مصر منذ الثورة كما كان الحال في السابق. وهو الأمر الذي صاحبه تغيير في الفواعل الدينية والثقافية المؤثرة بين الشباب

والتقويم واستشراف المستقبل، لا سيما إذا أتيح المجال لحضور كياناتٍ كبرى أو أفكار بنائية جديدة، وغيرها من التساؤلات التي تحتاج إلى سبرٍ وتحليل بعد هذه السنوات العشر.

وأختم بأنني لم أسود هذا البحث لمجرد التأريخ الفكري، أو لتسويد دراسة ميدانية متماسة مع حالة الاجتماع الديني في البيئة العربية، أو للجمع والتوثيق وحسب، فعلى نفاسة هذه الأهداف، وإيماني بأهميتها، وولعي بها، بل وعملي فيها؛ فإن هذه الدراسة غرضها الأساسي شيء آخر، وهو تناقل الخبرات وتراكم الأعمال بغية الترشيد والإصلاح في أرض الواقع، إذ إنني استشعر في خاصة نفسي -قبل أن امتشق القلم- بأنني ابن لهذه الأمة، ومسؤول مسؤولية فردية ثم مسؤولية جماعية عن محاولة الإصلاح ما استطعت فيما تمكنت فيه، والله يكور الليل والنهار ويقلب الأيام "حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ" [سورة يوسف -110]. وأسأل الله تعالى أن ينفذ بهذا البحث، وأن يكتب له القبول، وأن يغفر لي ما فيه من زلل أو نقصان. والشكر موصول لكل من أعانني في هذا البحث.⁽¹⁰⁾

انحسار الإسلاميين: الماء الذي لن يعود للنهر

تقلّص دور التنظيمات الإسلامية بين الشباب المصري -منذ الخامس والعشرين من يناير

(11) هناك العديد من الأسباب التي يمكن رصدها لهذا التقلّص والنفور، والتي سنورد بعضها في هذا البحث، لكنها بحاجة إلى بحث مستقل.

(12) وقد تكررت هذه الحالة في عدد من الأقطار الإسلامية، من توغل السياسي على الدعوى لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، مما يجعل السياسي يلتهم كلّ المحاضن الدعوية. وقد نقد الدكتور فريد الأنصاري هذا التوغل في الحالة المغربية، وله عدد من الكتب في هذا الصدد، منها: - الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب. - البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي. - الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب: انحراف استصنامي في الفكر والممارسة. - الفطرية: بعثة التجديد المقبلة (من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام).

(10) أطلعت هذا البحث على كثير من الأسماء المذكورة في البحث وتلقيت ردود فعل إيجابية وترشيد من أغلبهم، وأنا بالطبع ممكن لهم، أشكره عليهم.

الحالة الجديدة، حتى يمكن القول: إن كثيراً من الشباب الجامعي ذي الميول الفكرية الإسلامية الآن كانت مساحات اختلاطه بالحالة الإسلامية عبر الفواعل الثقافية والدينية الجديدة في مصر أكثر من مساحات اختلاطه بالتيارات الإسلامية التقليدية، لا سيما بعد الضعف التي أصابها.

وقد وُلد هذا حالةً من الانتماءات الهوياتية بين الشباب، فقد مثّلت هذه الحالة الجديدة -بما تحويه من مبادرات وأنشطة وكيانات وشخصيات- حالةً من الانتماء لدى كثيرٍ من الشباب، تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ حالة الانتماء الإسلامي إلى التيارات القديمة، واتخذت شعارات هذه الأماكن لدى بعضهم بديلاً عن شعارات التيارات الإسلامية القديمة: فبدلاً من أن يرفع الشاب صورةً لشعار جماعة إسلامية مثل الإخوان المسلمين، كما كان يفعل قديماً، سيرفع صورة مكان تعلّم فيه أو صورة له في النشاط الثقافي الذي انخرط فيه، وبدلاً من ترديد مقولات مثل "الإسلام هو الحل" أو "كل خير في اتباع من سلف" باعتبار هذه الكلمات عناوين للالتزام المنهجي القديم، ستفقد بعض هذه المفردات جاذبيتها بين الشباب الجديد، ولن يُعرّف الشاب نفسه بكلمات مثل "إخواني" أو "سلفي" أو "علماني" أو "ليبرالي"، وإنما ستحلُّ مفردات وشعارات هوياتية جديدة محلّ هذه التعريفات، وإن لم تكن متناقضةً مع هذه الأسماء القديمة بالضرورة، بل ربما مكملتها، مثل شعار "ولو كنت وحدك"، وأهل العلم أحياء، "في الأرض خليفة".

ومع مرور الأيام، تنامي دور هذه الكيانات بين مئات أو ربما الآلاف من روادها، ولم تُعد مجرد

الجامعي في مصر، التي ستمتدّد مع انكماش دائرة الإسلاميين القدامى⁽¹³⁾.

وقد أدى هذا التغيّر إلى صعود نجم العديد من الرموز الجديدة والأسماء البارزة الآن بين الشباب الجامعي في مصر، في حالة جديدة ثقافية ودينية نمت منذ لحظة الثورة المصرية. كما تنوّعت المبادرات والأنشطة التوعوية والتثقيفية والدينية، التي وإن كانت جذورها أسبق من الثورة، إلّا أن هذه الأخيرة هي التي ضمنت لها الظهور والازدهار. وقد بدأت هذه المبادرات من المحافظات الكبرى مثل القاهرة والإسكندرية في الأساس، ثم انتقلت مع الشباب الجامعي إلى سائر المحافظات الأخرى، وتعزّزت حركة الانتقال هذه من خلال فضاء السوشيال ميديا الذي تطور سريعاً في مصر بعد الثورة.

ويتكوّن المشهد الآن من تيار عام متجانس إلى حدٍّ ما، مع وجود بعض التيارات الفرعية غير المتجانسة. وقد نشأ هذا التيار ضمن هذه الحالة الجديدة على تخوم الإسلاميين القدامى، ولديه أفكاره الخاصّة، والعلوم التي يحاول الدندنة حولها، ورموزه، وكوادره، ومفرداته، وأدبياته، وسَمته الخاص ثقافياً ودينياً، إلّا أنه لم يتحوّل إلى تنظيم صلب.

ومع مرور الوقت وأحداث الثورة زادت الهوة بين الشرائح الشبابية القديمة والجديدة، وتلاشت الشرائح التي كانت أقرب للتيارات الإسلامية القديمة، وزادت مساحة الفواعل الحديثة في هذه

(13) وإن كان هذا التمدّد لن يعوض دور التيارات الإسلامية القديمة في أوساط الشباب، حتى هذه اللحظة على الأقل.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فقد ظهرت أنماط جديدة من التدين لم تكن منتشرة من قبل في أنماط تدين الشباب المصري، فقد صَدَّرت السوشيال ميديا العديد من مشاهير الإنفلونسرز، الذين بات لهم حضور كبير بين الشباب في الفضاء الإلكتروني، وشاع خطاب التفاهة في المحتوى الخاص بشبكات التواصل، لا سيما بعد انحسار الثورات في عام 2014م. فلم تُعد الحالة الفكرية مقصورةً على تنظيم الكيانات الكبرى، وإنما أُتيح للجميع الحديث في أي وقت أرادوا. وقد نما كذلك دور الدعاة عبر السوشيال ميديا، وظهر ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة "إسلامي الإنفلونسرز"، وهي حالة دعوية لها جهد كبير ومشكور في تقريب الشباب من الدين عامّة، وإن كان لها بعض السمات القريبة من ظاهرة الدعاة الجدد الذين عُرفوا بإبّان انتشار الفضائيات، ولكن بصورة مختلفة إلى حدٍّ ما⁽¹⁴⁾. وقد زادت مؤخراً البرامج العلمية الشرعية الافتراضية، وجذبت عدداً كبيراً من الشباب، وكانت بمثابة خطوة على طريق محو الأمية التعليمية لديهم، وإن لم تكن هذه البرامج محصورةً في الشأن المصري.

كما ساعدت السوشيال ميديا أيضاً على التشجيع على أنماط جديدة أيضاً من الفجور المجتمعي لم تكن معهودةً في المجتمعات العربية من قبل، مثل الاستعلان بالإلحاد أو ظاهرة خلع الحجاب بين إسلاميات سابقات أو دعم الشواذ جنسياً، وغير ذلك من الظواهر التي باتت تجد لها مكاناً في أوساط الشباب المتعرض لأتون

كيانات تعليمية أو أنشطة ثقافية، وإنما تعدّت ذلك لتصبح هُويات جماعية وملاداً للتدين أو الأفكار أو الثقافة. وقد ساعدت السوشيال ميديا على مدّ شبكات التواصل تلك بين الهويات المختلفة وتغذيتها بصورة لحظية وسريعة دون الحاجة إلى انتقال الأفراد بين المُدن للتواصل، فتكفي صورة لشعار مكان تعليمي أو مبادرة على الفيس بوك أو تويتر حتى يتعزّز مثل هذا الانتماء.

وعلى الجانب الآخر من هذه التحولات، ثمة شيء آخر لا يمكن إغفاله في هذه الحالة الجديدة، بل لا يمكننا أن نفهم هذه الحالة إلا بالنظر إليه بوصفه عاملاً مؤثراً في المنطقة كلها؛ وهو تغيير الخريطة الصوفية في المنطقة عامّة وفي مصر خاصّة، وحجم الدور الجديد الذي تلعبه هذه الخريطة الجديدة بين الشباب المصري. فقد أصبحت الحالة الصوفية مكوناً له حضوره الكبير بين الفواعل والكيانات الشبابية الجديدة، بعدما كانت منزويةً سابقاً لصالح التيار الإخواني والسلفي إلى حدٍّ كبير. وتتميز هذه الحالة الصوفية بالجديدة بتنوعها في أنماط عديدة، وهو ما يجعل من الجائر الحكم على جميع أنماطها المختلفة بجرّة قلم واحدة. ولكن ما يهمنا الإشارة إليه الآن هو أن تمُدّد هذا التيار الصوفي كان على حساب انحسار تيار الصحو القديم "السلفي والإخواني" الذي نشأ منذ السبعينيات، وكان تغلغله أكبر ما يكون بين الشباب المصري في ذلك الوقت وحتى مطلع الألفينات، وقد صاحب هذا الانتعاش الصوفي نشاط مُكمل للأزهر والحالة العلمية المحيطة به.

(14) محمد فتوح، إسلاميو الإنفلونسرز: تشكيل علاقة الفرد بالدين، المعهد المصري للدراسات، 12 يوليو 2019م.

السوشيال ميديا على نحو متصل⁽¹⁵⁾.

وعلى الرغم من الكمّ الكثيف للكيانات والمبادرات التي نشأت منذ الثورة على أرض الواقع، فقد باتت السوشيال ميديا هي المتنفس للكثيرين، نتيجة حالة التصحر الديني التي تعيشها الساحة الدعوية في مصر. ولم يخلُ الفضاء الإلكتروني هو الآخر من تطوير الخطاب السلفي وإطلاق العديد من المبادرات الإلكترونية التي أصبح لها حضور بعد تزايد أعداد الدارسين فيها ومئاته المدرسين⁽¹⁶⁾. وقد تغلغل الحضور السلفي هو الآخر -بسمتٍ جديد- بين فئات شبابية عديدة من خلال هذه المبادرات.

بيد أن الرصد الدقيق لهذه الفواعل المؤثرة بين الشباب لم يُعد يتوقف -كما في السابق- على الانتماء المذهبي المحض (سلفي أو صوفي أو أشعري... إلخ) أو التنظيمي المحض (إخواني أو إسلامي... إلخ)، فلم يُعد الانتماء التنظيمي أو المذهبي فعّالاً وحده في تدين الشباب المصري كما في السابق، خاصةً بعد ما عززته السوشيال ميديا من الفردانية والانفتاح، واختيار المتلقي لدائرة من يتابعهم أو يتلقى عنهم. ولم يُعد المتلقون مشغولين كذلك بقياس الأفكار بمقياسها

الأيديولوجي في كل مشهدٍ كما كان المقياس الأول قديمًا، لا سيما بعد التداخل الكبير بين أطراف هذه الحالة الجديدة كما سيأتي بيانه⁽¹⁷⁾.

وبالجملة، **يمكن القول:** إن الحالة الدينية والثقافية بين الشباب الجامعي في مصر قد اختلفت عمّا كانت عليه قبل الثورة، وإن التيارات الإسلامية القديمة قد انحسر تأثيرها إلى حدٍّ كبير. وبموازاة ذلك، صعدت نماذج بديلة دينية وثقافية أصبح لديها سمّت هوياتي، وبات لها -مع الوقت- أثر كبير في ممارسة بعض الأدوار التي كانت تقوم بها الجماعات قديمًا، وذلك كله دون التحوّل إلى تنظيم صلب. كما أسهمت السوشيال ميديا بدورٍ كبيرٍ في تعزيز هذه الحالة الجديدة، وعملت على إبراز سمات هذا التدين الجديد. كل ذلك بالإضافة إلى تغلغل تيار صوفي جديد مختلط الأدوار والأحوال في أوساط الشباب

(17) لا شك أن هناك حالة من السجال الإلكتروني بين أتباع المذاهب المختلفة، وتستعر هذه الحالة من فترة لآخرى، لا سيما فيما يرتبط بالسجال "السلفي الأشعري"، لكننا لا نتحدّث عن هذه السجلات التي تظهر من فترة لآخرى على السوشيال ميديا، وإنما عن الدائرة الشبابية التي تكونت وأنها لم تُعد تكثر كثيرًا بهذه السجلات في الغالب، وأنها وإن دخلت فيه، فهو من باب المناصرة للشيخ أو المؤسسة التي تنتمي إليها دون أن تصبح قضيتها الأولى، التي يكرس لها الإنسان كامل حياته كما كان في السابق. والذي نراه ألا تكون صفحات السوشيال ميديا، ولا حتى الأماكن التعليمية الجامعة للشباب -ميدانًا لعرض هذه الخصومات والنزاعات التعليمية، وإنما يُكتفى بدلالة الشباب على مجمل الاعتقاد، والتركيز على أثر القرآن في بناء الإيمان، ومدرسة أحوال الصحابة وممارساتهم العملية دون التعرض الكثيف للفرق الإسلامية خارج الدرس العقدي. وليس ذلك تهويًا من قيمة تحقيق الأقوال العلمية، وإنما لأن ذلك من الحصافة في تقديم الأولويات في التعاطي مع الواقع، خاصةً مع حالات العزوف عن الدين والإلحاد التي لا تخطئها عين، والله أعلم.

(15) كانت النية أن نضيف عنصرًا آخر عن أثر الفضاء السيبراني وما يشكله في هذه الحالة الجديدة ضمن البحث، لولا خشية الإطالة.

(16) وبعض هذه المبادرات ليست مصرية النشأة، ولكن لها حضورها بين الشباب المصري، مثل: برنامج صناعة المحاور، وبرنامج البناء المنهجي، وبرنامج مساق، ومعهد الآفاق للبناء العقدي، وأكاديمية زاد، وأكاديمية نماء، وغيرها من البرامج التي تتنامى يوميًا بعد يوم، كما أن للقائمين على هذه المبادرات وجهة كبيرة بين الشباب المصري.

يلوح لنا جلياً أن ملمح الدولة، والاشتباك السياسي مع الشأن العام، هو الملمح الأساسي في أطروحة بيات حول تصنيفه للتيارات المحافظة إلى "إسلاموية" أو "ما بعد إسلاموية"⁽²¹⁾. وعلى الرغم من أن فكرة "ما بعد الإسلاموية" بدأت من إيران، حين تتبع بيات الحالة الإيرانية التي رأى فيها نزوعاً مجتمعياً نحو تجاوز الإسلام الشيعي في نسخته المؤسسة، فإن المجتمع لم يذهب إلى العلمنة أو لم يتخلَّ عن الإسلام ذاته، وإنما تجاوز مفاهيم ما يُعرف بالإسلام السياسي فقط، مع البقاء على الإسلام الشعائري إن صحَّ التوصيف. بيد أن حالة "ما بعد الإسلاموية" سيتمَّ عولمتها لاحقاً على المجتمعات الإسلامية كلها، وستُعدل لتصبح "براداييم" ينظر منه كثيرٌ من الباحثين إلى الدول الإسلامية وما تحويه من حركات إسلامية

على إثر انحسار تيار الصحو القديم بجناحيه الإخواني والسلفي.

ما بعد الإسلامية في سياق الثورة المصرية

في عام 1996م، أطلق البروفيسور آصف بيات مصطلح "ما بعد الإسلامية"⁽¹⁸⁾ على الاتجاه المتصاعد داخل التيار الإسلامي في إيران، والذي رأى معه ضرورة التفريق بين "الإسلام" بوصفه ديناً وممارسة للشعائر، وبين "الإسلاموية" التي تدلُّ على "الأفكار والحركات"⁽¹⁹⁾ التي تسعى إلى إقامة "نظام إسلامي" يتمثل في دولة دينية، وإقامة الشريعة، وفرض القوانين الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية"⁽²⁰⁾.

(18) استخدم أوليفيه روا لفظة "ما بعد الإسلامية" في كتابه "فشل الإسلام السياسي" وكذلك استخدمه جيل كيبيل في دراسته عن الجهاديين، ولكن لم يكتسب اللفظ دلالاته المصطلحية التي نقصدها هنا إلا بعد ما طرحه آصف بيات لاحقاً في ورقته المعنونة بـ "المجتمع المابعد إسلاموي" في عام 1996م.

(19) لا يفرق بيات بين الحركات الساعية لإقامة دولة باسم الإسلام على أي أساس سوى السعي إلى تحقيق الدولة أو الاشتباك معها، وحتى البُعد العقدي غير مستحضر عنده (سني/شيعي)، فمعيار التفريق عند بيات هو سعي هذه الحركات لإقامة الدولة باسم الإسلام أو الدولة الإسلامية. ولذا يرى أن الإسلاموية تضمُّ حركات متعدّدة، التي قد يراها القارئ متعارضة ظاهرياً مثل القاعدة وحماس وحزب الله والنظام الحاكم لإيران والإخوان المسلمين في مصر. وهذا المفهوم التجميعي الذي قام به بيات ورصد من خلاله الحركات الإسلامية يشوبه عور في المنهجية نفسها، وهذا أحد محلّ النقد الجوهري لأطروحة بيات، التي يرى بعض الباحثين أنها لا تُراعي خصوصية كل بلد والحركات الإسلامية فيه.

(20) آصف بيات، ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة: محمد العربي (بيروت: دار جداول للنشر، 2016م)، ص 25.

(21) يفرق بعض الباحثين بين "الإسلام" و"الإسلاموية" على نحو مغاير لتفريق بيات. فتفريق بيات يعتبر "الإسلام" -في مآله- ديناً شعائرياً مؤمناً بقيم الحداثة السياسية ومتصالحاً معها، ويعتبر "الإسلاموية" حركة اشتباك سياسية ترفع اسم الإسلام. فيما يستخدم بعض الباحثين مصطلحي "الإسلام" و"الإسلاموية" كتفريق بين الدين المعصوم والأيدولوجيا السياسية للدين غير المعصومة. وهو معنى مغاير لما يذهب إليه بيات برأينا، وتحرير هذه المصطلحات يلغي الكثير من الخلافات النظرية التي تنشأ على ضفافها. للمزيد انظر: محمد عفان، الإسلام والإسلاموية: محاولة لفض الاشتباك، ورقة مقدمة لمنتدى العلاقات الدولية، الدوحة، 2015م.

وبالجملة، لقد تعرض مصطلح "ما بعد الإسلامية" لنقدٍ كثيفٍ عبر قراءات نقدية وأكاديمية واسعة، وتنفق مع الدكتور خليل العناني في أن غاية ما في هذا المصطلح أنه مصطلح وصفي أكثر منه مصطلحاً تفسيرياً. وللإطلاع على بعض هذا النقد، يمكن مراجعة الفصل الأول من كتاب "ما بعد الإسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام أيدولوجية؟"، تحرير: محمد أبو رمان (الأردن: مؤسسة فريدريش إيبيرث الألمانية ومركز الدراسات الاستراتيجية/الجامعة الأردنية، 2018م).

الإسلاموية، بينما لم يتبنَّ آخرون هذا الطرح تبنيًا صريحًا.

وفي الحالة المصرية، شهد الشباب المصري بعد الثورة دعوات كثيرة للاصطفاف والتلاحم المجتمعي بين الإسلاميين وغيرهم⁽²⁵⁾ وتجاوز الأيديولوجيات المغلقة، وبدأت هذه النبؤات بالتوافق مع أفكار "ما بعد الإسلاموية". وقد بدأت هذه الدعوات في وقت مبكر نسبيًا على أيدي العديد من الباحثين. كما نشطت الدعوات الثقافية في مصر التي تدعو إلى الاصطفاف بين الإسلاميين والعلمانيين، وهي دعوات تخرج في الغالب من مثقفين في الحالة الوسيطة بين الإسلاموية والعلمانية، فهم أقرب إيمانًا بفكرة "ما بعد الإسلاموية".

ومع حالة الانفتاح التي شهدتها مصر بعد الثورة، نشطت الدورات والمحاضرات التثقيفية والمناظرات -أحيانًا- طوال عامي 2011 و2012م في أماكن متعددة في مصر، مثل ساقية الصاوي في القاهرة، والجامعات المصرية، مع نشاط الأسر الطلابية بعد الثورة، بالإضافة إلى مكتبة الإسكندرية.

وقد أطلقت هذه الأخيرة برنامجًا للتثقيف السياسي⁽²⁶⁾ في وقت مبكر جدًا من الثورة (أبريل 2011م)، واستهدف الشباب بصورة مباشرة،

حول العالم⁽²²⁾. وفي هذا المعنى يقول آصف بيات: "لقد نظرت إلى ما بعد الإسلاموية ليس كحالة فقط، ولكن أيضًا كمشروع؛ أي كمحاولة واعية لتأطير مفاهيم ووضع استراتيجية لبناء منطق ونماذج متجاوزة للإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. مع ذلك، وبهذا المعنى، فهي ليست علمانية أو معادية للإسلام أو غير إسلامية؛ فهي بالأحرى تمثل سعيًا نحو دمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحضر"⁽²³⁾. وهو ما جعل بعض الباحثين يرى أن مقولة "ما بعد الإسلاموية" لبيات مقولة وصفية وليست تحليلية، أي إن هذا المصطلح هو "مصطلح وصفي وليس تفسيريًا أو تحليليًا، فهو يصف تحولات تجري في مجال الحركات الإسلامية، ولكنه لا يقدم أدوات تفسيرية لإمكانية فهم وتفسير هذه التحولات بشكل عميق، كونه لا يتجاوز سقف وصف ما يحدث"⁽²⁴⁾.

ومع ثورات الربيع العربي استعيد الجدل حول فكرة "الإسلاموية" و"ما بعد الإسلاموية"، ورأى بعض الباحثين في مطلع الثورات أن هذه الثورات حالة "ما بعد إسلاموية"، وأن الحالة الإسلامية -في مصر خاصة- ستشهد تطورًا إلى الحالة ما بعد

(22) ما بعد الإسلاموية، ص 30.

(23) وقد عقدت جامعة ليدن بهولندا عام 2009م مؤتمرًا مسحيًا لنطاقات جغرافية إسلامية واسعة لرصد حالة "ما بعد الإسلاموية" في عدد من البلدان الإسلامية، وشملت أعماله دراسة قياس حالة الإسلام السياسي والإسلاموية في كلٍّ من إيران وتركيا والمغرب وإندونيسيا ومصر ولبنان وباكستان والسعودية والسودان وسوريا. وخرجت أعماله في الكتاب الذي حرره بيات بعنوان: "ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي".

(24) ما بعد الإسلام السياسي، ص 96.

(25) كنت ضمن الشباب الذين شهدوا هذه الأحداث وعاصروها مع مطلع الثورة المصرية، فقد قامت الثورة وأنا في بداية دراستي الجامعية، فكنت على وعي كبير بتفاصيلها المجتمعية.

(26) انظر: جدول برنامج التثقيف السياسي الأول، موقع مكتبة الإسكندرية، بتاريخ 8 أبريل 2011م.

المحاولات في بداية الثورة المصرية، وحاولت خلق اتجاه مصري رئيس، يجمع الجميع تحت مظلتها، وهي دعوات علت بشدة بعد الثورة، وخرجت لها العديد من المبادرات والمحاضرات لمحاولة تسويقها، ومن هذه المحاولات محاولة "التيار الرئيسي"⁽³⁰⁾، قبل أن تخفت هذه الأفكار الحاملة مع حدة الاستقطاب السياسي الشديد والممزق، الذي كان يرتفع مع كل استحقاق انتخابي جديد. وكانت أول ورقة بحثية مستقلة تناقش هذا الأمر فيما يخص الثورة المصرية بصورة واضحة -بحسب اطلاعي- هي ورقة الباحث إسماعيل الإسكندراني التي بعنوان: "الثورة المصرية كـ لا حركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة"⁽³¹⁾.

لم تدم حالة التفاؤل المجتمعي تلك لفترة طويلة حتى بين الباحثين والمهتمين أنفسهم، فمع نهاية عام 2011م كانت الثورة المصرية قد وصلت إلى حالة كبيرة من التدهور، وزاد الاستقطاب بين

وتكرر البرنامج في عام 2012م⁽²⁷⁾، كما نشطت الحلقات النقاشية حول الدستور إبان كتابته⁽²⁸⁾. وقد حاضر في برامج التثقيف السياسي تلك وغيرها من البرامج عدد كبير من أساتذة العلوم السياسية أو من الباحثين ذوي القبول الشبابي، وغير المحسوبين على الدولة، مثل الراحل حسام تمام، والدكتور محمد صفار، والدكتورة هبة رؤوف عزت، والدكتور عبد الفتاح ماضي، وغيرهم ممن كانت لهم محاضرات في مكتبة الإسكندرية في هذا الوقت، وقد خرجت بعض أعمال هذه المحاضرات في ورق عمل مشترك، وقامت المكتبة بنشر بعضها لاحقاً، مثل ورقة "الثورة والدولة والديمقراطية"⁽²⁹⁾ التي صدرت عن مكتبة الإسكندرية لثلاثة من أساتذة العلوم السياسية الذين حضروا في هذه المحاضرات.

وقد كان المناخ العام للثورة المصرية مُشجعاً حتى ذلك الوقت -خاصةً على المستوى الأكاديمي والنخبوي- على رفع راية تجاوز الاستقطاب، وربما الاقتراب من أفكار "ما بعد الإسلاموية"، والتجُمع حول فكرة "الثورة المصرية". وقد انتعشت هذه

(30) برزت هذه الدعوة على يد الدكتور مصطفى حجازي، وهو أكاديمي مصر، وخبير في التخطيط الاستراتيجي، وقد سوق لها في الإعلام المصري، وخرج في عدد من الفاعليات باسمها، ومنها عدة فاعليات في مكتبة الإسكندرية. وقد حاضرت الدكتورة هبة رؤوف في الأمر ذاته في مكتبة الإسكندرية، قبل أن تختفي هذه الدعوة إلى غير رجعة مع الاستقطاب الذي حدث بعد ذلك. والجدير بالذكر أن الدكتور مصطفى حجازي أصبح مستشاراً للرئيس المصري عدلي منصور بعد عزل الرئيس السابق محمد مرسي، وأكمل حياته في دوائر صنع القرار بعد الثلاثين من يونيو ضمن النظام الجديد. ويقترّب الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح من تبني هذه الأطروحة في حزب "مصر القوية" بصورة من الصور.

(31) إسماعيل الإسكندراني، "الثورة المصرية كـ لا حركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة"، مرصد، مكتبة الإسكندرية، 2012م.

(27) انظر: جدول برنامج التثقيف السياسي الثاني، موقع مكتبة الإسكندرية، بتاريخ 8 أبريل 2012م.

(28) للاطلاع على بعض محاضرات مكتبة الإسكندرية حول دستور 2012، انظر: ورش عمل "تعالوا نفكر لمصر"، بتاريخ 13 سبتمبر 2011م.

(29) "الثورة والدولة والديمقراطية"، أوراق عمل مشتركة بين الدكتور محمد صفار، والدكتورة هبة رؤوف عزت، والدكتور عبدالفتاح ماضي، تحرير: محمد العربي، منشورات مكتبة الإسكندرية، 2011م. وهذه الأوراق في الأصل محاضرات تثقيفية ضمن الإطار العام التثقيفي الذي انتشر بعد الثورة المصرية، ومحمد العربي -محرر المادة- هو الباحث الذي ترجم كتاب آصف بيّات "ما بعد الإسلاموية" في وقت لاحق.

يونيو لم تكن سوى مجرد أحلام. فقد تراجع بيات نفسه في مقالٍ لاحقٍ له على موقع "مدى مصر" عن تشجيع 30 يونيو، أو اعتبارها استكمالاً للثورة، وعبر فيه عن خيبة أمله فيها، يقول بيات في هذا الصدد: "لا يوجد شك أن الثورة المضادة عاقدة العزم على استعادة أجهزة الدولة، واحتكار الإعلام، وتقييد المجتمع المدني، وإعادة إرساء القوانين القمعية، بشكل أكثر تصميمًا مما قبل 2011"⁽³⁴⁾، وهو ما يعني أن نظرة بيات "ما بعد الإسلاموية" قد أخفقت في تفسير الحالة الجديدة، وأغفلت موازين القوى التي تأتي أولاً ثم يتبعها عالم الأفكار⁽³⁵⁾.

والذي يتبين لنا بعد عقدٍ من الثورة هو أن التيار المتفائل بأطروحة "ما بعد الإسلاموية" والمُنظر لها في بداية الثورة المصرية، قد أخطأ في التقدير أو كانت أحداث الثورة أعنف من أحلام التوافق، ولم تُعد نظرية "ما بعد الإسلاموية" قادرةً بنفسها على تفسير المشهد في مصر، وهو ما يؤكّد -مرةً أخرى- على أن أطروحة "ما بعد الإسلاموية" إنما هي نموذج وصفي أكثر منها نموذجًا تفسيريًا أو استشرافيًا، كما أنها وصف لا يمكن تعميمه على كل الحالات الإسلامية حول العالم.

الإسلاميين والتيارات الأخرى. ومع وصول الممثل الأكبر لتيار الإسلام السياسي إلى سُدة الحكم (جماعة الإخوان)، ارتكبت العديد من الممارسات غير الحكيمة في إدارة المشهد، التي أدت إلى زيادة الاستقطاب⁽³²⁾ مع تربص الإعلام والمعارضة، والدولة العميقة بالطبع، حتى أُطيح بالجماعة في يوليو 2013م. ومن ثمّ أصبح الانتساب إلى الإسلام السياسي ذاته أو الاصطفاف معه بمثابة التهمة في مصر، قبل أن تُعمم هذه التهمة في عددٍ من بلدان الجوار؛ وهو ما سيؤدي إلى التراجع الواسع لدور الإخوان في الحالة المصرية، الذي يعني تراجع أهم الممثلين التاريخيين للإسلام السياسي.

ومع مسار 30 يونيو برزت الدعوة إلى "ما بعد الإسلاموية" مرةً أخرى على أيدي بعض الأكاديميين أيضًا، وهو ما دعا آصف بيات نفسه إلى أن يكتب في جريدة الشروق المصرية مقالاً بعنوان: "حلقة في الثورة الطويلة"⁽³³⁾، ليعتبر أن أحداث الثلاثين من يونيو ليست حركة ضد الإخوان، وإنما هي التقاء بين مصالح الثورة والجيش، وحلقة من حلقات التحوّل إلى طريق "ما بعد إسلاموية".

وقد كان بيات متفائلًا في كلامه هذا إلى حدٍّ كبير، حتى إنه أدرك بعد وقت قليل أن أفكاره بين "ما بعد الإسلاموية" ومسار الثلاثين من

(34) آصف بيات، الثورة واليأس، ترجمة: أميرة المصري، موقع مدى مصر، بتاريخ 25 يناير 2015م.

(35) وقد تتبع الأستاذ أحمد عبد الفتاح رأي بيات نقدًا وتفنيدًا حول علاقة 30 يونيو بنظرة بيات "ما بعد الإسلاموية" في ورقة بعنوان: "ما بعد الإسلاموية في مصر: تعقيب على رؤية آصف بيات"، للمزيد انظر: أحمد عبد الفتاح، ما بعد الإسلاموية في مصر: تعقيب على رؤية آصف بيات، مجلة الآداب، بتاريخ مايو 2019م.

(32) للمزيد حول مواقف الجماعة وتخطبها من 25 يناير 2011م وحتى 30 يونيو 2013م مع تحليل بياناتها، انظر: ياسر فتحي، "الإخوان المسلمون وثورة يناير - الجزء الأول قراءة في تحولات الدور من الصدارة إلى المجهول" - المعهد المصري. "الإخوان المسلمون وثورة يناير - الجزء الثاني الإخوان ومحاولة استعادة المسار الديمقراطي (الصدمة والمجهول)" - المعهد المصري. (33) آصف بيات، حلقة في الثورة الطويلة، بتاريخ 27 يوليو 2013م.

حدٌ كبير، لا سيما بين الباحثين المهتمين بالملف الجهادي. وهو ما يؤكده حسن أبو هنية في ورقته "ما بعد الإسلام السياسي" من لفت النظر إلى إمكانية التعاون مستقبلاً بين الدول والحكومات وبين جماعات الإسلام السياسي ضد أفكار تنظيمات مثل داعش، يقول أبو هنية: "لا يزال الحكم على مستقبل الإسلام السياسي مبكراً... وهو الأمر الذي يفسح المجال لعودة الحركات والفاعليات والقوى الثورية الديمقراطية، وربما نشهد إعادة إحياء لنظرية الاشتمال والدمج لحركات الإسلام السياسي التي أثبتت تجذرها في المجتمع وسلمية نهجها وديمقراطية ممارستها"⁽³⁸⁾.

وخلاصة القول: أن فكرة "ما بعد الإسلامية" كان لها حضورٌ بصورة ما في بداية الثورة المصرية، لكن تلاحق الأحداث العنيف فيما يخص الثورة المصرية جعل هذا الصوت يتوارى، لا سيما مع تنحية الإخوان المسلمين عن الحكم. بيد أنه من المبكر الحديث عن اختفاء الإسلام السياسي من المنطقة، وإن تراجع دور التنظيمات القديمة كثيراً، لا سيما مع ما تشهده المنطقة من أحداثٍ إقليمية كبرى.

الكيانات الجديدة والهويات الناشئة: تشكلات ودراسة حالة

لم تكن نشأة الكيانات الثقافية التي وُلدت بعد الثورة نتيجةً للزخم الثوري وحده، وإنما كانت نتاج تفاعلات اجتماعية سابقة للثورة نفسها. وكعادة التفاعلات الاجتماعية، فإنه يتداخل فيها الثوري بالديني، والحركي بالعلمي. وقد كانت الحالة الفكرية في مصر قبل الثورة تتناطح فيها

بل إذا نظرنا إلى الضفة الأخرى من النهر، سنرى أن العالم كان في انتظار حالة سعدت دون إنذار سابق، وهي حالة "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش)، التي جعلت الجميع يلتزم الحذر في خطابه حول تحوُّل الجماعات "الإسلاموية" إلى "ما بعد الإسلامية"، وذلك بعد ما جذب التنظيم عددًا كبيرًا من الشباب إلى صفوفه⁽³⁶⁾.

وعلى الرغم من أن الحيز الجغرافي للتنظيم كان بعيداً عن مصر، فقد استدعى صده المهتمون بحركات الإسلام السياسي في العالم كله، خاصةً مع استقطابه لأفراد من أغلب دول العالم. وهو ما جعل القول بتجاوز "الإسلام السياسي" من الصعوبة بمكانٍ في رأي عددٍ من الباحثين، لا سيما مع وجود نماذج للإسلاميين في السلطة السياسية في عددٍ من البلدان إلى الآن⁽³⁷⁾.

ومع هذا التصاعد الذي حدث لتنظيم داعش وبقية الأحداث الإقليمية التي شهدتها المنطقة، تراجع التبشير بغروب شمس "الإسلاموية" إلى

(36) لا يسري هذا الأمر على كل شباب الإسلاميين، فقد ترك كثير منهم الجماعات الإسلامية إلى غير رجعة، واتجه بعضهم إلى العمل المدني، واتخذ آخرون مساراتٍ أكثر راديكالية، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء على جوانب مقتضبة منه في هذه الورقة، بيد أن الحديث في هذه الفقرة يتوجّه أصالة إلى الكيانات والتيارات الكبرى للإسلام السياسي، وليس الأفراد.

(37) يضمُّ الفصل الأول من كتاب بيات "ما بعد الإسلامية" نماذج من الإسلاميين في السلطات المحلية، يرى الكتاب أنهم قد تجاوزوا مرحلة "ما بعد الإسلامية"، وهذه البلدان هي: إيران وتركيا والمغرب وإندونيسيا. وإلى جانب وجود إسلاميين في الحكم ضمن قادة هذه الدول، يمكننا إضافة ماليزيا وتونس، وكذلك حماس والأردن والكويت بصورة من الصور. فهذا كله يجعل من حضور الإسلام السياسي أمراً محتملاً في السلطة الفعلية في هذه البلاد.

(38) ما بعد الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 54 بتصرف.

الرغم من خفوت نجم العديد من الدعاة ذاتي الصيت بعد الثورة⁽⁴¹⁾، فإن عددًا من أستاذة العلوم السياسية أو عددًا من المثقفين بالعموم بات لديهم قبول عام لدى أغلب هذه الشريحة الجديدة من الشباب، مثل الدكتور عبد الفتاح، والدكتور مصطفى، وهبة رؤوف عزت. وقد كانت هذه الأسماء الثلاثة -مع بقية المنتمين لمركز الحضارة⁽⁴²⁾- من أصحاب الحضور الدائم في حفلات الافتتاح والختام في فاعليات الكيانات الثقافية -مثل نموذج "مويك"⁽⁴³⁾- قبل الثورة المصرية، وهو ما زاد بالطبع بعدها. وقد أسهمت الدكتور نادية مصطفى في دعم تأسيس هذا الكيان، فقد أسسه أحد تلاميذها وأحد خريجي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة (كريم حسين).

ومع الوقت سبّرت أسماء أخرى من الشريحة العمرية الأصغر، وسيكون لها حضور في الفاعليات الشبابية المختلفة، وإن كانت تتفاوت في انتماءاتها ونسبة حضورها بين الشباب بالطبع، ومن هذه الأسماء: أيمن عبد الرحيم، وأنس السلطان، ومحدث ماهر، وأحمد سالم، وعلاء عبد الحميد،

التيارات الدينية منذ عقود طويلة، سواء كانت سلفية أو صوفية أو إخوانية، كما تتداخل فيها الأنشطة الطلابية والمبادرات الشبابية في الأعمال الخيرية، التي نشطت بكثافة هي الأخرى قبل الثورة. وقد أدى كل هذا الزخم إلى بروز الجيل الذي سيبادر بتدشين العديد من المبادرات التي انطلقت منذ الثورة.

جاءت الثورة ليخرج الكثير من الشباب الجامعي إلى الشأن العام، ويتحوّل جيل المدونات إلى فاعلين في المنصات الإعلامية، ويتطور الحال بالعديد منهم من حالة التلقي إلى حالة العطاء؛ إذ زادت الثورة -بالجملة- من حالة الوعي بأهمية "الوعي الثقافي"⁽³⁹⁾، وصاحب هذه الحالة رغبة صادقة خالطت طوائف عديدة من الشباب في البذل والعطاء. ومع تساؤل أثر التيارات الإسلامية القديمة في الشباب، سمحت الحالة العامة بالتمدد لعدد من المبادرات الكيانات والأفكار الشبابية الجديدة، التي تحوّلت بعد فترة قصيرة إلى هويات جامعة للمنضوين تحتها⁽⁴⁰⁾.

وعند تدقيق النظر في مؤسسي هذه الأنشطة الثقافية، سنجد أن كثيرًا من مؤسسيها قد خرجوا في وقت سابق من التيارات الإسلامية التقليدية قبل الثورة، وهو ما أكسبهم بُعدًا حركيًا، بالإضافة إلى بقاء الأفكار الإسلامية معهم. وعلى

(41) محمد فتوح، ما بعد رابعة.. هل هدم خطاب الإسلاميين محاضرتهم التربوية؟!، موقع ميدان 2018م.

(42) مركز بحثي وتربوي، تشرف عليه الدكتور نادية مصطفى، وهي صاحبة عدّة مؤلفات في العلاقات الدولية من منظور إسلامي، ويُعدّ هذا المركز امتدادًا لمدرسة الدكتور حامد ربيع، وممن كان لهم ترّدّد على المركز: الدكتور منى أبو الفضل رحمها الله، والدكتور سيف عبد الفتاح، والدكتور مدحت ماهر الليثي، وقد قلّت إصدارات المركز منذ فترة طويلة، سوى دورية "أمتي في العالم" الفصلية.

(43) نموذج محاكاة منظمة التعاون الإسلامي، وهو نشاط ثقافي نشط بعد الثورة، وسيأتي التعريف به لاحقًا.

(39) لم نقل "زادت الثورة من حالة الوعي الثقافي"؛ لأن الوعي لم يكن عاليًا في هذه الأثناء برأينا، لكن "أهمية حضوره" كان هو الأعلى حالًا وقتها.

(40) أرجأنا الحديث عن انتشار التصوف الشبابي في مصر، وبروز العديد من الكيانات الصوفية التعليمية، حتى نفرد لها المقام في الفصل التالي دون تكرار في الحديث.

وعبد الوهاب المسيري، وعلي عزت بيجوفيتش، وعلي شريعتي، وسيد قطب، وإسماعيل راجي الفاروقي، ومحمود شاكر، وفريد الأنصاري، وفي مرحلة متأخرة إبراهيم السكران وتيار ما بعد الصحوة إن صحَّحت التسمية، بالإضافة إلى عددٍ آخر من المعاصرين يتفاوتون في حضورهم بين هذا الشباب، ويضيق المقام لذكرهم. وقد برز عدد من الكُتَّاب والمدونين الشباب بين هذه الطبقة، وظهرت دور نشر شبابية كان لها انتشار واسع وسط قطاعاتٍ من هؤلاء الشباب، على الرغم من نخبوية بعض أعمالها، مثل إصدارات مدارات للأبحاث والنشر، وبعض إصدارات مركز فاء للبحوث والدراسات، وبعض إصدارات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، وإن كانت هذه الأخيرة أسبق في تأسيسها من لحظة الثورات. كما انتشرت عدد من دور النشر الشبابية الأخرى، وإن لم تكن إصداراتها ثقافية، مثل عصير الكتب للنشر والتوزيع، ودار دُون للنشر والتوزيع. وأخيراً، أصبح للكتاب الإسلامي الكلاسيكي مكاناً من خلال بعض الدور الحديثة أيضاً في نشأتها، مثل مركز تكوين للدراسات والأبحاث، ومركز دلائل ومرئيات مركز رواسخ.

ولمحاولة التأطير العمري لهذه الحالة، سنقسم هذه التكتلات الشبابية إلى شرائح عمرية على النحو التالي⁽⁴⁷⁾:

وكريم حسين، ومحمد وفيق زين العابدين، وغيرهم⁽⁴⁴⁾. ولأن الساحة الشبابية في مصر مطاطية حتى هذه اللحظة، فإن الساحة تتمدد وتنكمش بأسماء جديدة بين فترة وأخرى، وهو ما تساعد عليه السوشيال ميديا -نوعاً ما- في طورها الأخير بين المهتمين بنشر المعرفة بين الشباب.

التشكلات الفكرية والمراحل العمرية

لقد جمعت هذه التكتلات الثقافية بعضاً من السمات المشتركة، سواء كانت سمات دينية⁽⁴⁵⁾ أو ثقافية، ومن هذه السمات: بروز أعمال بعض المفكرين في حيز التداول والنقاش بعد الثورة، رغم تفاوت انتماءاتهم ومرجعياتهم بصورة كبيرة، بيد أن أغلب هذه الأعمال تدور في دائرة عالم الأفكار⁽⁴⁶⁾، مثل أعمال مالك بن نبي،

(44) ليس المقصود الاستقصاء بالطبع، كما أن هذه الأسماء يتفاوت حضورها بين بيئة وأخرى. وهناك بعض الدعاة السلفيين الذين أصبح لهم حضور واسع في أوساط الشباب في الفترة الأخيرة، مثل الشيخ أحمد عبد المنعم. كما برز تيار سُمي بشيوخ الآسك، لكن حضوره قلَّ مع الوقت. وقد انخرط كثير من هؤلاء الشباب في فرق ثقافية أخرى مثل الانخراط في فريق "معرفة" سابقاً، ثم تأسيس بعض هؤلاء المنخرطين لـ "شيخ العمود" مع آخرين، وانخرط آخرون في بعض المؤسسات الإعلامية، وهو ما يُنبئ عن شكل التداخل الكبير بين الكيانات والمنخرطين فيها، وأن الحدود الفاصلة بينها قليلة إلى حدٍّ كبير.

(45) سُرُجى الحديث عنها للمبحث القادم وخاتمة البحث.

(46) برز بعد الثورة الاهتمام بفكر مدرسة الرواد الإحيائيين في عصر النهضة العربي، مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم، وقد أنشأ فريق "معرفة" بالإسكندرية مشروعاً بحثياً في فكر هؤلاء الرواد بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية بعنوان: "عمود الرواد الإحيائيين"، وقد استمر هذا المشروع لنحو عام، وكنت ضمن الفريق المشارك فيه، وانصبَّ اهتمامي وقتها على فكر الأستاذ رشيد رضا.

(47) فكرة التقسيم العمري مستمدة من الأستاذ عصام جاد، وكثير من أفكار هذا القسم نتاج بحث خاص شاركته في تحريره، ولم يُنشر بعد. إلا أن هذا التقسيم من باب محاولة تقسيم الدراسة، وهو ما توصلنا إليه بالملاحظة والنظر، مما قد يخالفنا فيه غيرنا، ولا إشكال في التقسيمات الاصطلاحية.

والعاملين بالمجالات الإعلامية أو الدينية أو التنموية أو المهيارية، بينما اتجه بعضهم إلى التحصيل العلمي. وثمة طائفة منهم انكفأت على نفسها هي الأخرى، وكثير منهم ترك المساحة الإسلامية بالكليّة. ومما يستحقّ النظر هنا أن أغلب البارزين منهم قد نالوا حظاً من مساحات التنظير المعرفية والثقافية بجانب الروح الحركية والمجتمعية والدينية التي تحلوا بها قبل الثورة.

وثمة مجموعة أخرى من الشباب قررت ترك الفكرة الإسلامية بمجملها، لا الجماعة أو الحزب فقط، وانقسم هؤلاء إلى فريقين: فريق ألجأته الضغوط المادية والمجتمعية إلى الانكفاء على الوظيفة وكسب الرزق، ليدخل في ساقية العمل والزواج والأسرة، شأنه في ذلك شأن بقية الشباب في المجتمع الذين كان يصفهم قبل سنوات بـ "العوام"، أو الاتجاه للسفر للبلاد الأوروبية أو العربية بحثاً عن لقمة العيش. وفريق آخر اتجه إلى ترك الدين بالكليّة، أو اتجه إلى العدمية، واتجه قليل منهم إلى الإلحاد، نتيجة فقْد السردية التي نشأوا عليها، وتفكُّكها بعد اصطدامها بالواقع المصري السياسي والمجتمعي، فكانت ردة فعل هؤلاء الشباب موازيةً لقدر الفقْد والخسارة على المستوى الشعوري والنفسي، مما قد يندرج تحت ما يُسمّى "اضطراب ما بعد الصدمة" لاسيما مع غياب وعي هؤلاء الشباب بما نطق به الوحي في التصور للنصر والهزيمة ووعيه بالبلاء وبقية الإشكالات التي وجدت في الواقع الذي عايشه هؤلاء الشباب.

القسم الثالث: تتراوح أعمار هذا القسم بين الثامنة عشرة والخامسة والعشرين، فقد كانوا في

القسم الأول: هو القسم الذي جاوز الجامعة في فترة قريبة من الثورة، والذي كان عمره وقتها يقارب الخامسة والعشرين، وفي الخامسة والثلاثين الآن. وقد حصل هذا القسم على قدرٍ من التربية الإسلامية داخل المحاضن الإسلامية القديمة قبل الثورة، ثم انطلق بعدها للفضاء العام. وكان لهذا الجيل الدور الأهم في هذه الأنشطة داخل المبادرات بُعيد الثورة، وذلك لاعتبارات متعلّقة بالسن والخبرة ثم العلم، إلّا أنه -ومع الوقت- تلاشى دور كثيرٍ من هؤلاء الشباب في الانخراط في الشأن العام، نتيجة مشاغل الحياة، أو نتيجة الصدمات المتتالية التي مرت بالواقع السياسي والاجتماعي المصري، وثمة طائفة أخرى منهم تنكرت سبيل الحالة الإسلامية برمّتها، بينما استمرّ بعضهم إلى الآن في العمل في مؤسسات إعلامية أو بحثية أو تعليمية.

القسم الثاني: تتراوح أعمار هذا القسم الآن بين السادسة والعشرين والثلاثين، وهم من كانوا في بداية العشرينات إبّان الثورة. وقد ترك هذا القسم الجماعات والكيانات الإسلامية والانخراط في الأوساط الثقافية، وغالبًا ما اختاروا كيانات تربطهم بها كانوا يؤمنون به من أهداف رسالية من قبل، بما يشمل الأفكار الأساسية التي قامت عليها التنظيمات، مثل نشر الدين، والقيم الإسلامية، أو حتى حلم الخلافة وحاكمية الدين. وقد مثّل هؤلاء العدد الأكبر داخل المبادرات الثقافية والدينية، وظهر بعضهم على ساحات التواصل الاجتماعي بين المدونات، أو في الأنشطة الطلابية التي اشتعلت بعد الثورة، أو داخل الأوساط العلمية. كما ظهرت مؤخرًا أسماء بعضهم بين الكُتّاب والمدونين والمُحررين

من أفكار. وقد قام شباب القسم الثاني بدور الوسيط الأهم لهؤلاء الشباب الجامعي الجديد، لا سيما بعد توقف النشاط الجامعي، ومن هنا ظهرت بعض الرموز الصوفية والسلفية الجديدة عبر السوشيال ميديا، وفي أرض الواقع كذلك، وهو ما سيتم تناوله لاحقاً.

الكيانات وتحولات الفتيات

ومن تتمّة القول أن نسلط الضوء على الفتيات اللاتي خرجن من هذه الحالة، واللاتي انخرطن من قبل في مجتمعات إسلامية معيّنة. إذ يظهر أثر ذلك الانخراط في المجتمعات الجديدة بشكل جليّ في السّمات العام لهذه الفتيات، من حيث شكل الحجاب وهيئته، ومن حيث التصورات حول الزواج والأمة والتربية. إذ ثمة تحوّل واضح في مساحات الوعي والتلقي بين هذه الكيانات الجديدة، وبين التي كان يُغذى بها الشباب قديماً في الحالة الإسلامية، وكذلك من حيث مسألة "الاختلاط" مثلاً، التي كانت مسألة مركزية في مجتمع الإخوان والسلفيين على سبيل المثال، ثم صارت شيئاً هامشياً حين انتقلت إلى مجتمعات أخرى.

ويختلف تعامل الفتيات بحسب المجتمع الذي انتقلت إليه بعدما تركت التنظيم، فالصورة النمطية المميّزة لفتيات الإخوان -كالخمار مثلاً- لم تعد مناسبة لتلك المجتمعات الجديدة، وإن لم تخلُ هذه المجتمعات من الخمار والنقاب بطبيعة الحال. لكن الملبس الذي كان بالأمس سبيلاً لإظهار صفة جامعة لمجتمع معيّن، هو

المرحلة الإعدادية وقت الثورة، وهم من الشباب والمراهقين الذين لم يُعاشوا التنظيمات الإسلامية قبل الثورة بصورة كافية؛ إذ قامت الثورة وهم طلاب في المدارس الثانوية والإعدادية والابتدائية، وحظهم من لقاءات الأسر والمعسكرات التربوية والعمل الجامعي كان قليلاً، مما أدى إلى غيابهم عن المحاضن التربوية وعالم الأفكار الإسلامية التي نشأ فيها غيرهم من أبناء الحركة الذين يكبرونهم في السن.

وتنقسم هذه الشريحة الثالثة فيما رصدنا إلى فريقين⁽⁴⁸⁾:

الأول: فريق اندمج في الأوساط الثقافية، سواء تلك التي نحن بصدد الحديث عنها، أو أوساط أخرى غير أوساط الإسلاميين، مثل الأنشطة الطلابية في الجامعات، أو العمل العام مثل مكتبة الإسكندرية وجمعية رسالة، كمساحة عمل مشترك، وكذلك أنشطة الجامعات كالأسر وحملات التطوع وما إلى ذلك، مما قد استوعب طاقاتهم ومواهبهم.

والثاني: فريق أقرب للإسلاميين لكن من دون تنظيمات، وقد كانت هذه الكيانات الثقافية مرشداً لهم إلى حد بعيد، ولعبت السوشيال ميديا الدور الأكبر في تغذيتهم دينياً⁽⁴⁹⁾، وإن كان الكثير منهم ما زال حائرًا يبحث عن مُربين يشدون على يديه ليكمل بناء ذاته أو ليشارك بما يؤمن به

(48) حديثنا هنا عمّن ابتعد عن عالم التفاهة الشبابية الذي يغرق السوشيال ميديا وحاول الانخراط في نفع المجتمع.

(49) يطلق عليهم بعض المهتمين بالتربية: "الجيل الصاعد". للمزيد انظر: أحمد بن يوسف السيد، إلى الجيل الصاعد (الرياض: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 2019م).

متعمداً، أو أن ثمة انتماءً هوياتياً فيها قائماً على التلقين المباشر، بل إن كثيراً من القائمين على أمر هذه المبادرات لا يرغب في تحويلها إلى كيانات صلبة مصمتة، لتجنّب مصير الجماعات القديمة. ولكن في الوقت نفسه، ثمة حالة هوياتية ظاهرة بين المنتميين إلى هذه الكيانات.

ويبدو أن التشابه في الانتماء بين هذه المبادرات يتمثل بصورة أساسية في أن الانتماء يتمُّ بناؤه عبر الممارسات اليومية بين أفراد هذه المبادرات المختلفة أكثر من عملية التلقين التي يقوم بها التنظيم المصمت، بالإضافة إلى السوشيال ميديا وما توفره من سهولة التوصل اللحظي، وما تُتيحه كذلك من تواصلٍ مع المرجعيات أو الرموز المختلفة؛ وكل ذلك يؤدي بدوره إلى تحويل هذه المبادرات والعشرات من أتباعها إلى ما يمكن اعتباره "تياراً عاماً" يمكن تتبُّع سماته وأشكال الانتماء إليه.

وتتجلّى الطقوس اليومية التي تولّد هذا الانتماء في المناسبات المختلفة التي يجتمعون عليها، بداية من حضور الدروس والدورات العلمية، حتى التجمُّعات في الأفراح أو الموت، أو حين اتخاذ مواقف متشابهة فيما يتصل بالشأن العام. إذ كثيراً ما يُتخذ الموقف نفسه في الأحداث العامة من أبناء هذه الكيانات دون تلقين مُسبق، وذلك لتقارب الشريحة العمرية بينهم من جهة، فضلاً عن الاشتراك في كمٍّ لا بأس به من الأفكار الدينية والثقافية من جهة أخرى.

ويمكن ملاحظة هذه الهوية الجمّعية بوضوح تامّ في تعريف الكثير من هؤلاء الشباب المنتسبين إلى هذه الكيانات لأنفسهم، لا سيما المقبلين

اليوم صفة تمنعهم من الانخراط في المجتمعات الجديدة، فمنهم من استبدلت به غطاء الرأس الطويل، ومنهم من اكتفت بالغطاء القصير، ومنهم من تركت الحجاب كليةً، كلّ حسب طاقته النفسية، ومجتمعته الجديد الذي انخرط فيه، سواء كان هذا المجتمع مجتمع الأسر والأنشطة الجامعية أو مجتمع مساحات العمل المشترك الخيري أو حتى المجتمعات الإسلامية الجديدة مثل شيخ العمود ومويك، لكن الظاهرة المشتركة بوضوح هي أن هذه المجتمعات تفرض على المنخرطين فيها تغيرات معيّنة، دون إيجاب أحدٍ على شيء بالطبع.

كيف تُبنى الهوية؟ أو طريق المُنتميين في البحث عن الملاذ الآمن

في كتابه "داخل الإخوان المسلمين"⁽⁵⁰⁾، يذكر الدكتور خليل العناني أن عملية بناء الأيديولوجيا لدى الجماعات الإسلامية تقوم على تحويل الجماعة لأفرادها إلى نسقٍ منغلقٍ على ذاته، أي إلى نمطٍ متشابهٍ من حيث الأفكار والممارسة، وتكون هذه العملية من الأدلجة مقصودةً في حدّ ذاتها لتعزيز الانتماء، وتتمُّ تغذية هذا الانتماء عبر الممارسات اليومية في الحياة الاجتماعية.

أما في حالة المبادرات التي نشأت بعد الثورة، فالأمر مختلف إلى حدٍّ ما في شكل الانتماء الذي تمثّله. إذ لم تتحوّل هذه المبادرات إلى تنظيماتٍ صلبة حتى يُمكن القول بأن هناك بناءً أيديولوجياً

(50) خليل العناني، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة، ترجمة: عبد الرحمن عياش، مراجعة: عومرية سلطاني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018م).

ويكون الانتماء إلى هذه الأماكن في ذروته عند بداية الانخراط فيها، والذي يكون في بداية الحياة الجامعية غالبًا، ثم ما يلبث أن يفتر مع مرور الوقت، أو بتعبيرٍ آخر: يخفت مع اقتراب الفرد من الحياة العملية في مرحلة ما بعد الجامعة. فبعد الانتهاء من الجامعة غالبًا ما يبحث الشاب عن وظيفة، أو يضطر للسفر، أو يصيبه شيء يحول بينه وبين استمرار "الممارسة الاجتماعية" و"الالتقاء اليومي" في هذه المبادرة أو الكيان، فتخفت صلتهم بهم بالتدريج، وربما تنقطع. وهو الأمر الذي يختلف بالطبع عن التنظيمات الإسلامية القديمة، التي يظل العضو فيها عضوًا طوال حياته، حتى إن انتقل بين بلدان مختلفة.

وهذا ينقلنا إلى الحديث عمّا تتحوّل إليه كثير من هذه المبادرات من "ملاذ آمن" أو "هوية آمنة" لأتباعها بما توفره لهم من مناخ علمي وثقافي واجتماعي أو حتى إيماني. وهو ما يجعل خروج البعض من هذه الكيانات خروجًا عسيرًا إلى حدٍّ ما، ولو بعد بضع سنين. إذ يجد نفسه أمام عالمٍ غير العالم الذي عرفه من قبل، وهي إشكالية جديرة بالمدارسة والبحث في موطنٍ آخر⁽⁵³⁾.

(53) لكن الذي ينبغي التنبيه عليه أن مجرد هذا التخوف قد يحصل للإنسان مع كل أمر انتمى إليه، فلا يمكن أن يصرفه هذا التخوف وحده عن الخير الذي قد يحصله في هذه الكيانات، وأن يغتنم الإضافات التي قد تضيفها إليه أو يستفيد منها، لكن مسؤوليته الحقيقة تكمن في الانتباه إلى أن ثمة عالمًا آخر خارج هذا المجتمع، وأنه سيضطر إلى استكمال مسيرته فيه منفردًا، وكلما قدر الفرد/الكيان على تقليل مساحات التمايز مع المجتمع الخارجي مع الحفاظ على عالم الأفكار الأساسية التي يحملها كان أرشد له في هذا التعامل.

الجدد على تلك الكيانات؛ إذ يضع أحدهم صورة المكان التعليمي الذي انتمى إليه بدلًا من صورته الشخصية، أو يحاول أن يُعرّف نفسه بالانتساب الاسمي إلى المكان أو النشاط، مثل شعار "أنا مويكاوي"⁽⁵¹⁾ الذي رُفِع لفترة، فضلًا عن الشعارات الهوياتية التي يرفعها الإنسان في حياته، والتي تعبّر عن قيم دينية أو أخلاقية نبيلة، والتي تكون مستمدة غالبًا من كلمات ترفعها هذه الأماكن مثل: "أنت الأمة"، "القدس عقيدة"، "فاستقم"، "وأهل العلم أحياء"⁽⁵²⁾.

ثمة ملاحظة أخرى بين المنتميين إلى هذه المبادرات باختلافها، وهي التنوع الواسع بين الشباب داخل هذه الأماكن، فليس جميع المنتميين على درجة فكرية واحدة يمكن تسميتها بـ "الأفكار الإسلامية". وإنما يختلف هذا القدر من شخصٍ إلى آخر، بل تختلف من كيانٍ إلى آخر. وهو ما يجعل البعض يميل إلى مكانٍ بعينه وينفر من مكانٍ آخر، بناءً على المعايير التي يجدها في هذا المكان أو ذاك ومدى قربها من روحه الشخصية. ومن أمثلة ذلك لدى البعض: درجة التداخل والالتزام في التعامل بين الجنسين، وكثافة المحتوى الديني في المبادرة أو الكيان، وكذلك الأسماء المؤثرة وقدر وجودهم في هذا المكان أو ذاك؛ فكل هذه السمات مؤثرة في درجة الجذب إلى مكان ما أو مبادرة ما أو النفور عنها، بحسب الشخص نفسه والبيئة التي خرج منها وما يرنو إليه.

(51) نسبة إلى مويك.

(52) يلاحظ هذا أيضًا في المبادرات التعليمية الإلكترونية التي انتشرت في الفترة الأخيرة.

ببعض هذه المبادرات تعريفاً مقتضياً، ليتصور القارئ الشكل الاجتماعي، وعالم الأفكار لهذه التكتلات الجديدة، مع إطلالة على بعض أفكارها المركزية، وسوف نعرض لكيانات التعليم الشرعي في بحثٍ قادمٍ لالتصاقه بموضوعنا.

يقظة فكر:

كانت مبادرة "يقظة فكر"⁽⁵⁵⁾ أكثر المبادرات الفكرية الواعدة التي ظهرت بعد الثورة المصرية، والتي اعتنت بعالم الأفكار بصورة خاصة، مبتعدة عن الانخراط السياسي المباشر. وقد عرّفت المؤسسة نفسها بأنها "مشروع فكري يُسهم في فتح آفاق فكرية جديدة، والنهوض بعقول شبابنا... يسعى إلى تحريك الساكن في العقول، وإحياء روح العمل والمثابرة"⁽⁵⁶⁾.

أطلق موقع المبادرة في عام 2009م، أي قبل الثورة المصرية، وهو وقت لم يكن فيه عناية كبيرة بالمبادرات المهتمة بعالم الأفكار كما حدث بعد الثورة، وهو ما يُشير إلى دافع المسؤولية الذي يتحلّى به القائمون على هذا العمل⁽⁵⁷⁾. وكان للمبادرة حضور كبير بعد الثورة في العالم الفكري المصري على مستوى الشباب، وعُقدت الندوات والمحاضرات الثقافية في مختلف المجالات، وعُقد مخيم يقظة فكر الأول والثاني، وشارك فيه شباب من مختلف البلدان العربية، وكان أثره أثراً بالغاً

وخلاصة القول: أن هذه الأنشطة والمبادرات التي تكوّنت بعد الثورة قد تطوّرت مع الوقت من مجرد كونها مبادرات تعليمية أو تثقيفية إلى ما يشبه "المحاضن الآمنة" ذات الهوية الجماعية الواضحة لأتباعها، في ظل حالة من الشعور بالنفور من المجتمع الخارجي، والتصحّر الروحي الذي يعاني منه كثير من الشباب في مصر، فضلاً عما توفره هذه المبادرات والكيانات من الاستقرار النفسي للمنتسبين إليها، ويزيد هذا الأمان النفسي مع الفتيات خاصة⁽⁵⁴⁾.

المبادرات: وعود الأمل

في هذا الجزء، نحاول تسليط الضوء على بعض المبادرات الثقافية والاجتماعية التي نمت وانتشرت في مصر منذ الثورة، إلّا أننا لا نستطيع استقصاءها لكثرة أعدادها وتشعبها عبر المحافظات، وإن كان للقاهرة والإسكندرية نصيب الأسد من هذا الزخم الثقافي والمعرفي. ولا فائدة كبيرة من الاستقصاء؛ إذ ليس الهدف من هذه الورقة هو النظر إلى هذه الظاهرة أو محاولة ترشيدها، بل سوف نُعرف

(54) تبرز ظاهرة الفتيات وانتمائهم المبالغ فيه أحياناً لأبي مراقب، وللمزيد يمكن مراجعة: زينب البقري، التصوف العاطفي.. لماذا تبحث الفتيات عن الشيخ المري؟، موقع ميدان 2019م.

ومن المقاربات الذكية التي قاربت هذه الكيانات وكيف أنها أقرب إلى أن تكون هوية جماعية بالنسبة إلى أتباعها- مقارنة الباحثة زينب البقري أيضاً بعنوان: "بندكت أندرسون" في حضرة "مويك". حيث تستحضر بندكت أندرسون -وهو أحد مُنظري القومية باعتبارها جماعات متخيلة- في نموذج محاكاة منظمة التعاون الإسلامي "مويك" باعتباره أقرب لجماعات القومية المتخيلة عند أتباعها. وللمزيد حول هذه الفكرة يمكن مراجعة كتاب أندرسون المذكور، وانظر أيضاً: ديفيد ماك كرون، علم اجتماع القومية، ترجمة: سامي خشبة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007م).

(55) موقع المؤسسة.

(56) حساب المؤسسة على تويتر.

(57) كانت "يقظة فكر" أقرب إلى ما يمكن تسميته بتيار الوسطية الحركية، فقد شهدت فاعليتها الواقعية الأولى في مارس 2010م حضور الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح وآخرين من رموز هذا التيار.

خلدون وغيرهم من المفكرين. ويمكن مطالعة هذا الاهتمام الفكري في المؤسسة وقياسه من خلال قوائم القراءة على موقعهم الرسمي في الفلسفة والمنطق، والتاريخ وفلسفته، والاقتصاد، والمذاهب والحركات الإسلامية، والفكر الإسلامي، والفكر الإنساني عامّة، والاجتماع الإنساني⁽⁶⁰⁾.

فريق معرفة:

تأسّس فريق معرفة الثقافي على يد نخبة من الشباب الذين اهتموا بعالم الأفكار قبل الثورة، وكان منهم من اهتم بفكر الدكتور عبد الوهاب المسيري بصورة خاصّة في هذا الوقت، وكان العديد من هؤلاء الشباب المؤسسين يحضرون ندوات "جمعية مصر للثقافة والحوار"⁽⁶¹⁾، التي يرأسها الدكتور محمد سليم العوا قبل الثورة. وبعد الثورة -مع الزخم الثوري والنشاط الحركي- وجد هؤلاء الشباب أنفسهم مدفوعين إلى الانخراط المعرفي عبر المحافظات، ومن هنا تأسّس فريق "معرفة" الذي انتشر في كثير من المحافظات المصرية، مثل القاهرة والإسكندرية وأسيوط ودمياط وقنا والأقصر⁽⁶²⁾. وكان على رأس كل فريق من الفرق المختلفة في الجمهورية منسق، أما المنسق العام الأول للفريق فكان الأستاذ أحمد أبو خليل⁽⁶³⁾.

(60) يمكن الاطلاع على هذه الجداول من هنا.

(61) للاطلاع على بعض المحاضرات في الجمعية.

(62) هذه الفروع التي تحضرني، وكان بعض فروع الفريق أنشط من بعض، ويمكن مطالعة الصفحة العامة للمشروع من هنا.

(63) مدون مصري تخرج في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وصاحب كتاب "يومًا ما كنت إسلاميًا"، وله عدد من المشاركات الاجتماعية، ويعمل في مجال الإعلام منذ الثورة.

فيمن شارك فيه، حتى تمّ إيقاف المخيم الثالث في عام 2013م.

وقد استهدفت "يقظة فكر" الشباب المثقف والنخبوي ابتداءً، واستضافت عددًا من الرموز الفكرية في فعالياتهما، مثل الدكتور أحمد الريسوني، والدكتور طه جابر العلواني، والدكتور عبد الكريم بكار، والدكتور طارق السويدان، والدكتور جاسم سلطان، والدكتور سيف عبد الفتاح، والدكتورة هبة رؤوف عزت، والدكتور جاسر عودة، وغيرهم من المفكرين الذين يمكن تصنيفهم فيما يُسمّى بـ "الإسلام الحضاري"، وأشرفت على تنسيق المشروع المهندسة هبة عبد الجواد⁽⁵⁸⁾، التي تحافظ على صلات طيبة مع باقي الشباب الفاعل في المبادرات المختلفة.

وقد اتخذت "يقظة فكر" بعض الشعارات، مثل "وطن ينهض وجيل يقود"، وتركّز اهتمام المبادرة في التعريف بالأفكار بشكل مختلف، مثل إبراز تراث ما يُسمّى بالنهضة العربية، وعقد المعارض، والمنتجات الفنية، وتطوير مساحات الاطلاع والقراءة الجماعية⁽⁵⁹⁾، والانفتاح على أفكار المفكرين، والولوج إلى قضايا الإصلاح الكبرى. كما أن الاهتمام الفكري ظاهرٌ لدى "يقظة فكر" أكثر من سائر المبادرات التي خرجت للنور في هذا الوقت، وقد دارت العديد من الفعاليات في المؤسسة حول كتب مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري وابن

(58) المهندسة هبة عبد الجواد: مهتمة بالتعليم وفلسفته، ولها عدد من الإسهامات في مبادرات خاصة بالتعلم في مصر، ومنسقة مشروع يقظة فكر.

(59) للاطلاع على بعض أعمال المبادرة في هذه المجالات من هنا.

الدورة القبول في كل المحافظات المصرية تقريباً، وكون الشباب مجموعات دراسة لها في أغلب محافظات مصر، كما جمعت إحالات المهندس أيمن في كتاب خاص، وجمعت مقالاته في كتاب آخر، وقيم آخرون موقعاً تحت الإنشاء للدورة وتكليفاتها، كل هذا بمبادرات شبابية فردية ممن توثقت علاقتهم الروحية بأيمن عبد الرحيم. وتهدف هذه الدورة إلى بناء المفاهيم للشخصية المسلمة المعاصرة حول الأمة والتاريخ والتراث والخلافة والاستعمار، وتتناول بعض النماذج الفاعلة مثل الوقف والجماعات الوسيطة. وقد تعددت الدورات التي عقدها أيمن عبد الرحيم، وأقبل الشباب عليها جميعاً، بيد أن دورة "تأسيس وعي المسلم المعاصر" تظل أشهر دوراته. واللافت للنظر أن محاضرات أيمن عبد الرحيم مثلت أيقونة لكثير من الشباب الإسلامي بما يمتلكه المهندس أيمن من مقومات شخصية، ومن ثقافة شرعية ومعرفة بالعلوم الدينية والإنسانية بل والطبيعية، بحكم تخصصه وثقافته، فضلاً عن مواقفه الفاضلة من عامة الأحداث العامة.

وقد خرجت من فريق معرفة العديد من المبادرات الأخرى، ومن أهمها مبادرة شيخ العمود التي أسسها الشيخ أنس السلطان⁽⁶⁶⁾ مع آخرين، مثل أيمن عبد الرحيم، وكان كلاهما من أعضاء فريق معرفة، والتي تحولت فيما بعد إلى مؤسسة شيخ العمود.

لكن نشاط فريق معرفة قد قل كثيراً مع الوقت، حتى أصبح أثراً بعد عين، ولم يعد لديه

اتخذ فريق معرفة شعار "معرفة: نعرف أكثر لنغدو أقدر"، وكان الفريق أنشط المبادرات الثقافية التي ظهرت إبان الثورة، فكان يعقد المحاضرات والدورات والندوات بصورة دورية، قد يصل معدل انعقادها -في بعض الأحيان- إلى فاعلية يوميًا في الجمهورية كلها، وكانت المحاضرات في أغلبها مبنية على الشباب المثقف المنخرط في الفريق، والبعض الآخر بشراكات مع مؤسسات مختلفة أو أكاديميين مرموقين.

تنوعت مجالات العمل الثقافي والدورات المختلفة داخل فريق معرفة واختلفت من محافظة إلى أخرى، بين المجالات الشرعية والدينية، والفكرية، والفلسفية، والأدبية، واللغوية، والترجمة واللغات، والسينما والفنون، ومناقشة الكتب، والدوائر المعرفية، ومعرفة الأطفال، والأبحاث، وغيرها من الأنشطة التي جعلت حركة الفريق كثيفة ومركزة، ومتميزة إلى حد بعيد.

وكان أهم من برز في فريق معرفة المهندس أيمن عبد الرحيم⁽⁶⁴⁾، الذي عُرف أول ما عُرف بدورته الشهيرة بين الشباب المصري "دورة التأسيس المعرفي"، التي عقدها سبع مرات داخل فريق معرفة، ثم أعادها في مدرسة شيخ العمود لاحقاً، لتبلغ عدد مرات عقدها بضعة وخمسين مرة، وأُذيعت باسم "تأسيس وعي المسلم المعاصر"⁽⁶⁵⁾، وكتب لهذه

(64) مهندس مصري، درس هندسة اللغة بعد كلية الهندسة، والتحق بأكثر من ست كليات، ونال شهادات في عدد كبير من التخصصات، ويُعد من أشهر الشباب المثقفين بين الشباب المصري في السنوات العشر الأخيرة، ودوراته من أكثر المواد المعرفية المتناقلة بينهم. يمكن التعرف إلى المراحل التعليمية للمهندس أيمن من هنا.

(65) نسخة من نسخ الدورة.

(66) شيخ شافعي أزهري، له رواج بين الشباب المصري الجامعي، وصاحب دورة "ما لا يسع المسلم جهله"، وأحد مؤسسي مدرسة شيخ العمود.

ولا يسمح بالوقوف عند حدٍ معيّن، لا سيما مع امتداده في المحافظات المختلفة. كما أن نشأة "مويك" قديمة نسبياً (16 عاماً)، مما جعل لديه تقاليد شبه ثابتة بين أعضائه، وهم دوماً من الشباب الجامعيين، مع استمرارية أكبر في العمل.

ومع الثورة، توسّع "مويك" ليخرج من جامعة القاهرة إلى باقي الجامعات المصرية، فأصبح له فروع في جامعة القاهرة، وعين شمس، وحلوان، والإسكندرية، والأزهر، والجامعة الألمانية، ومؤخراً مويك أسيوط. وأصبح الضيوف والمحاضرون الذين عُرفوا في هذه الفترة هم الضيوف الدائمين في افتتاح النموذج وختامه عبر المحافظات المختلفة.

ولا يستقطب "مويك" ذوي السمات الإسلامية من الشباب فحسب، وإنما يستقطب الشباب ذوي السمات المحافظ على العموم ممّن هم في سنّ الجامعة. ويكُمّن عامل الجذب لـ "مويك" في ما يوفره من صفة آمنة إلى حدّ ما، ومعارف ثقافية متعدّدة، وشبكة علاقات ممتازة على مستويات الشباب، فضلاً عما يتيح أحياناً من التأهيل لسوق العمل عبر الدورات والمبادرات المختلفة التي يقدمها، والتي تختلف من محافظة إلى أخرى. كما أن "مويك" -بما أنه نشاط طلابي في المقام الأول- يحافظ في عددٍ من المحافظات على رسميته، فربما ينعقد افتتاحه وختامه بحضور رئيس الجامعة التي يتبع لها النموذج أو نائبه، مما يضيف نوعاً من الرسمية على النموذج⁽⁶⁸⁾.

البريق السابق منذ أحداث 30 يونيو، لا سيما مع انفرط عقد هؤلاء الشباب في الحياة العملية أو غيرها من مُفرقات الحياة.

مويك:

يُعدُّ نموذج "مويك" إحدى أهم المبادرات اللامركزية التي انتشرت بعد الثورة بين الشباب، وغالباً ما يتفاعل معها الشباب قبل انخراطهم في مبادرات أخرى. مويك (MOIC) هو اختصار لـ "نموذج محاكاة منظمة التعاون الإسلامي"، وكانت انطلاقاً هذا النموذج من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في عام 2005م. وقد انتشرت فكرة "نماذج المحاكاة"⁽⁶⁷⁾ في الجامعات المصرية مع بداية الألفية الجديدة، وكانت البداية من داخل الجامعة الأمريكية مع نموذج محاكاة "الأمم المتحدة". ثم انتقل هذا النشاط إلى جامعة القاهرة وعين شمس، ومن ثمّ إلى باقي المحافظات، وأصبح هذا النمط من العمل الطلابي من أكثر الأنشطة رواجاً داخل الجامعة.

ويتميز "مويك" عن غيره من النماذج بمميزات عديدة، فهو النموذج الوحيد الذي له سمّة إسلامي أو يُحاكي منظمة إسلامية في وسط نماذج المحاكاة الأخرى، كما أن القائمين عليه متغيرون باستمرار، فليس لديه إدارة مركزية واحدة، وهو ما يجعله دائم التجديد لنمط عمله وطبيعته،

(67) نموذج المحاكاة هو عبارة عن نشاط يتلقى فيه الطلاب المشاركون/المندوبون العديد من المحاضرات التي تشرح لهم أساسيات علوم السياسة والاقتصاد وغيرها من المعارف، ويُعقد في نهاية النموذج مؤتمر لمحاكاة المؤسسة المُمثلة، فـ "الأمم المتحدة" مثلاً يُحاكي مؤتمرها، حيث يمثل المندوبون الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، ويتخذون القرارات المختلفة.

(68) يختلف هذا الأمر من جامعة إلى أخرى، أو من محافظة

اختلافًا كبيرًا بين الفروع في تعريف أنفسهم، وتحديد ماهية الأفكار الصلبة التي يؤمنون بها.

لكن نستطيع أن نُجمل الأفكار الأساسية التي تجمع كلَّ المنتسبين إلى النموذج بأن تأسيس "مويك" مرتبط بإحياء الأمة وارتباط الفرد بها، بأن يكون الفرد مؤثرًا، وقادرًا على العطاء لأمته⁽⁷¹⁾. وثمة أماكن عديدة حول العالم تتخذ الاسم نفسه شعارًا لها، فهناك مويك فلسطين وماليزيا وتركيا وبنجلاديش واليمن.

أما على مستوى المنهج الذي يقدمه "مويك"، فهو مختلف من محافظة إلى أخرى أيضًا، لكن المواضيع تدور غالبًا حول: مبادئ العلوم السياسية، ونشأة الدولة، والخبرة التاريخية الإسلامية في الحكم، والاستعمار والتحرير، والأيدولوجيا وعالم الأفكار، ونشأة الصهيونية، والصراع في فلسطين، والربيع العربي، والأسئلة الوجودية، والمجتمع المسلم، واللغة وأهميتها، والتعليم وأهميته، والثقافة المتكاملة، والإعلام، والفن، والقراءة، والاقتصاد، والتاريخ، والجغرافيا، والعلمانية، ومصادر المعرفة، والنظام العالمي... إلخ⁽⁷²⁾.

ويحمل كل فردٍ من أفراد النموذج قدرًا كبيرًا من المسؤولية، فليس هناك إشراف على المحتوى والمتابعة، ومع ذلك يبذل الطلاب من وقتهم

كما أن نشاط "مويك" يُعرض على الناس كلها من خلال السوشيال ميديا؛ إذ يتم الإعلان عن عامّة الفعاليات المختلفة على صفحات النموذج المختلفة.

وعلى الرغم من تشعُّب "مويك" ووجوده في محافظات مختلفة⁽⁶⁹⁾، فإنه ليس نُسخًا متكررة في المحافظات، ومرد ذلك إلى السيولة الإدارية فيه، فكل محافظة تسير النموذج بالشكل الذي ترضيه، وليس هناك مستوى إداريٍّ موحد للمحافظات كلها⁽⁷⁰⁾.

وفضلاً عن الاختلاف في تسير النموذج نفسه وكيفية من محافظة إلى أخرى، ففي بعض المحافظات يكون النموذج بالعربية فقط، وفي محافظاتٍ أخرى يكون بالعربية والإنجليزية، وفي بعض المحافظات تكون الدراسة لفرعٍ واحدٍ (سياسة، اقتصاد، فكر... إلخ)، وفي فروعٍ أخرى يكون للثلاثة معًا. والأكثر من ذلك أننا نجد

إلى أخرى، حسب درجة انفتاح القائمين على النشاط فيها. فعلى سبيل المثال، تكرر هذا في مويك أسيوط -وهو الفرع الأحدث من مويك- في عدد من الفعاليات مؤخرًا، انظر على سبيل المثال: نائب رئيس جامعة أسيوط يشارك في مؤتمر محاكاة منظمة التعاون الإسلامي "مويك". وفريق "مويك" جامعة أسيوط يحصد المركز الثالث في مسابقة مؤسسة شباب القادة. وهي مسابقة حكومية على مستوى الجامعات. وقد شارك كريم حسين -مؤسس مويك- في عام 2017م في مسابقة "صانع الأمل" الإماراتية تحت اسم مويك، ليكون ضيفًا في حفلات الختام، وهو صاحب مبادرات لمساندة مسلمي أفريقيا وضحايا الكوارث والحروب في اليمن وسوريا وغيرها.

(69) هناك أنشطة تأخذ اسم "مويك" في كل محافظة أيضًا، وتكون منبثقة عن النموذج الأم، مثل "مويك فرسان" أو "مويك مدارس"، وغيرها من المبادرات على هامش "مويك". (70) نظرًا لعدم أهمية الأمر للقارئ، فقد تغاضينا عن ذكر تفاصيل الهيكل الإداري والاختلافات فيه.

(71) وهو المعنى الذي صرح به كريم حسين -مؤسس مويك القاهرة- في كلماته عنها، يمكن مراجعة كلمته في مويك الإسكندرية عند تأسيسه 2012.

(72) تختلف قوة هذه المواد من مُحاضر إلى آخر، والذي يقوم بالتحضير هم اللجنة الأكاديمية للنموذج، وهم شباب جامعي يقوم بالتحضير للمواد، كما أن قوة المواد تختلف من فرعٍ إلى آخر من فروع النموذج، فالمناهج ليست ثابتة أو نهائية، وإنما تتغيّر من عامٍ إلى آخر.

للقراءة والتحضير والمطالعة والإفادة، وهو ما يجعل "روح مويك" تختلف عن غيرها من الأنشطة. السبعينيات، لا سيما البُعد الحركي الإخواني، الذي اندمج مع الحالة السلفية الوافدة من الخليج

الشعارات المختلفة لمويك⁽⁷³⁾:

السنة	مويك القاهرة	مويك أسبوط	مويك الإسكندرية	مويك الأزهر	مويك عين شمس	مويك حلوان
2019	لنهدينهم سبلنا	لم نخلق عبثاً	حتى أبلغ	-	كان أمة	-
2018	وكيف تصبر	ما دمت حيّاً	وحملها الإنسان	-	فاستقم	-
2017	على ثغره	-	فليغرسها	كالبنيان	على بصيرة	-
2016	وحملها الإنسان	-	لبنني أمة	في الأرض خليفة	واستعمركم فيها	لبنة
2015	ومن أحيائها	-	-	أينما حلّ نفع	أصلها ثابت	-
2014	أمات عمر؟	-	ولو كنت وحدك	-	-	أنت الأمة
2013	فلنغرسها	-	في الأرض خليفة	-	بادرة أمل	أنت الأمة
2012	رُبَّ هَمَّةٍ أحييت أمة	-	بك نهض	-	رُبَّ هَمَّةٍ	-

خاصّة⁽⁷⁴⁾. وهناك بالطبع روافد دينية أخرى في المجتمع المصري قبل الثورة، مثل الطرق الصوفية

وخلاصة القول: أن نموذج "مويك" من أكثر المبادرات انسيابيةً إلى الآن وتكيفاً مع الواقع، وقد أسهم تكلّسه الإداري في استمراره عبر الجمهورية، وهو ما يتيح قدرًا أكبر من المرونة، كما أن شباب "مويك" لديهم مشاركات في كثير من المبادرات الأخرى.

التصوف كبديل

كان لمصر نصيبها الكبير في تصدير الرافد الحركي لتيار الصحو الذي انتشر منذ

(74) يمكن مراجعة أطروحة حسام تام الشهيرة "تسلّف الإخوان": حسام تام، "تسلّف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين"، مكتبة الإسكندرية، مرصد (1)، 2010م.

وأرى أن التداخل بين التيار الإخواني والسلفي أوسع من الموقف في مصر الذي رصده الأستاذ حسام تام، وأن هذا التداخل يظهر في الخليج بصورة كبيرة باستثناء التيار الجامي والتيار المشيخي التقليدي، ويظهر في التيار السروي بصورة خاصّة. للمزيد حول هذا الأمر، وحول المزاج السلفي الإخواني أيضًا، يمكن مراجعة كتاب "ما بعد السلفية" لأحمد سالم وعمرو بسيوني، حيث يذهب الباحثان إلى أن الحركية الإخوانية خرجت من مصر للخليج، بينما السلفية الوهابية قدمت من الخليج إلى مصر، وبذا تشكّل الرافد الأساسي من تيار الصحو.

(73) كان هذا التجميع من صديقي المهندس محمد سعيد، وقد عمل معنا في النموذج كرئيس للجنة الأكاديمية في إحدى السنين.

هذا التيار لن يكون بين أوساط الطرق الصوفية ومُريديها، وإما في الأوساط الشبابية والجامعية، وسينشط الأزهر بدرجة كبيرة في الحراك المجتمعي المصري، حتى يصبح حاضنةً لعددٍ من روافد التدين الأساسية في المجتمع المصري.

مفتي مصر السابق وخيط من الحلقة المفقودة الممتدة

لا يختلف مراقب للحالة الدينية في مصر على النفوذ الذي يتمتّع به الدكتور علي جمعة مفتي مصر السابق، وقد كوّن هذا النفوذ من مطلع الألفينيات ولم يكن وليد الثورة، وهو ما يجعل "شبكة العالم الأزهرى/الصوفي علي جمعة مثلاً على هذه الجهود لاستعادة المكانة المفقودة للأزهر"⁽⁷⁵⁾. وإذا كان التحليل الأحادي للظواهر

في الصعيد، ونشاط جماعة التبليغ والدعوة في بعض أنحاء الجمهورية، أو بعض الدعاة ذوي الواجهة الشرعية، مثل الشيخ محمد متولي الشعراوي والشيخ محمد الغزالي، اللذين كان لهما ظهور على الإعلام الرسمي، وكذلك الدعاة الجدد الذين هم -في الغالب- الفرع الأكثر ليبراليةً من الإخوان المسلمين حينها. لكن على الرغم من هذه الروافد كلها، فقد ظلت الكتلة الصلبة من الشباب الجامعي تتعرف إلى الإسلاميين من خلال روافد هذا التيار الصحوي برافيديه السلفي أو الإخواني.

وقد استمرّ الأمر على هذا الحال، لا سيما مع غياب المؤسسة الدينية الرسمية والمتمثلة في الأزهر الشريف عن الوجود المجتمعي الحقيقي، أو عن الالتحام الشعبي بالجماهير في الشارع المصري، وزاد من هذا الخفوت ذلك التماهي الذي كان بين مؤسسة الأزهر والمؤسسة الرئاسية في عهد الرئيس السابق محمد حسني مبارك، مما أفقد الأزهر -لدى الشباب على الأقل- مصداقيته في النضال الحركي بين الجماهير. لكن الأمر سيختلف كثيراً بعد الثورة، ليرز تيار صوفي أزهرى، إلا أن

(75) عمرو عبد الرحمن، "نهاية الإحيائية الإسلامية؟! التعليم الديني بعد 2011: الخصائص، والتناقضات، ومسارات المستقبل"، مرجع سابق، ص 8. ولركزية هذا النص في فهم الحالة التي يتمتّع بها المفتي السابق، نقله هنا بطوله: "مع نهاية التسعينيات، بدأت دروس جمعة المجانية في اجتذاب أعداد متزايدة من طلاب الدراسات العليا الأزهرية الذين خاب أملهم في الطبيعة البيروقراطية -والمملة غالباً- لتعليمهم. كما اجتذبت هذه الدروس عدداً متزايداً من الشباب غير الأزهرى. في حلقاته، حاول جمعة تقديم التقليد التعددي للمذاهب كدرع طبيعي للاعتدال ضد النهج الأحادي الضيق للتفسير الذي يتبعه السلفيون والعقلانيون على حدّ سواء. كما قدّم لجمهوره عدداً من الآراء الصوفية المهمشة لعلماء أزهرين بارزين. كان جمعة يهدف إلى تشجيع شكلٍ من أشكال التدين يركّز على تنقية الذات بالانسجام مع المجتمع، في مواجهة الأخلاق الدينية المتمردة للإسلاميين. كما أيد علناً الجهود التي بذلتها المنظمات الخيرية غير السلفية، وبالتالي ابتعد عن الصورة التقليدية للعالم الأزهرى باعتباره مجرد مسؤول حكومي معزول. كانت محاولات جمعة لكسب ودّ النخبة الحاكمة لمشروعه ناجحةً، فقد تمّ تعيينه مفتياً للديار المصرية في عام 2003م، وشغل هذا المنصب حتى عام

انظر: أحمد سالم وعمرو بسيوني، ما بعد السلفية (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015م)، ص 229. وللمزيد من التفاصيل أيضاً انظر: عبد المنعم أبو الفتوح، شاهد على الحركة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 2010م)، ص 68 وما بعدها. يقول عبد المنعم أبو الفتوح -وهو من مؤسسي صحوة السبعينيات في مصر-: "لقد تأثرت كثيراً بالتيار السلفي في مرحلة مبكرة من تكويننا الإسلامي، وأظن أن السلفية الوهابية أقحمت على المشروع الإسلامي في مصر إقحاماً ... في هذا الوقت كانت الكتب الإسلامية تأتينا من السعودية بالمئات بل بالآلاف، وكانت كلها هدايا "تُهدى ولا تُباع" ... وأذكر أنني زرت السعودية بصفتي ممثلاً للجماعة الإسلامية في مصر، وكان العلماء هناك يرحبون بنا كثيراً ويحسنون استقبالنا ويعتبروننا امتداداً لهم في مصر".

الدكتور علي جمعة قد ترك منصبه الرسمي بوصفه مفتيًا للجمهورية منذ عام 2013م⁽⁷⁷⁾، فإنه ما زال صاحب مكانة عالية في الفضاء الأزهرى الدينى في مصر، بل لعله الأعلى نفوذًا في الأوساط العلمية الأزهرية أو القريبة من الأزهر على حدٍّ سواء⁽⁷⁸⁾. وإذا أردنا أن ننظر إلى جذور هذا الأمر، يمكن أن نرجع به إلى الألفينات الماضية، وذلك حين تولَّى الدكتور علي جمعة عددًا من المناصب التي استثمرها في صناعة صحوة أزهرية في مقابل ما سمَّاه بالمدِّ السلفي المتشدّد، وهي الفكرة التي كرَّرها في عددٍ من لقاءاته وكتبه، وهو ما جعل من سمات تيار المفتي السابق: المناوئة العنيفة للسلفيين بعكس العديد من مشايخ الأزهر ذوي الواجهة الأزهرية الكبيرة، والذين يدرّسون أيضًا في الأروقة الأزهرية. فعلى سبيل المثال، ألّف الدكتور علي جمعة كتابًا بعنوان: **”المتشدّدون“**⁽⁷⁹⁾، إبان الثورة، قصره كلّ على

غير كافٍ غالبًا، إذ لا يمكن إرجاع الظواهر إلى عاملٍ واحدٍ في الظهور أو التطور، إلّا أن شخصية مفتي مصر السابق -مهما قيل من أسباب أخرى- يمكن أن تُعينا على فهم حالة الصحوة الصوفية الجديدة في مصر.

وعلى الرغم من خفوت نجم علي جمعة بين جموع الشباب المصري منذ عام 2011م، نتيجة موقفه السلبي من الثورة المصرية، فإن دوره سيظل دورًا محوريًا في المشهد الدينى الأزهرى، وكذلك سيظل ظهوره الإعلامى متصلًا، وسيكون حضوره في الشأن العام أقوى، فبرنامج الأسبوعي ليس برنامجًا دينيًا فحسب، وإنما هو برنامج دينى وسياسى في وقت واحد. يبيّن أن الدور الأكبر الذي لعبه المفتي السابق كان في الجهود التي قام بها داخل دار الإفتاء المصرية، فقد كان صاحب همّة عالية في الدار، وعمل على تأسيس الدار منذ مجيئه، لكن البقاء فيها ظلّ مرهونًا بالإذعان لشخصه. وهو ما جعل دار الإفتاء بمثابة مملكة خاصّة للمفتي السابق، الذي سيمتدُّ نفوذه فيها حتى بعد خروجه منها.⁽⁷⁶⁾ وعلى الرغم من أن

والترجمة بتسع لغات، بالإضافة إلى مركز للفتوى الإلكترونية. وقد ترك جمعة دار الإفتاء وفيها 300 موظف بعد أن جاء إليها وعدد العاملين فيها 40 موظفًا فقط!

(77) ما زالت دار الإفتاء مرتبطة بالمفتي السابق علي جمعة إلى حدٍّ كبير، وما زال العاملون فيها من تلاميذه، والأهم من ذلك أن جمعة وإن ترك دار الإفتاء، فهو ما زال في مناصب الأهر المختلفة من مجمع البحوث الإسلامية، وهيئة كبار العلماء، وغيرها من المناصب المختلفة.

(78) أورد هنا كلمة سمعتها من غير واحد من العاملين في دار الإفتاء المصرية وهي: ”مفيس شيخ أزهرى يقدر يعمل درس أو يقعد في مضيعة إلا والشيخ علي راض عنه، لو الشيخ علي مرضاش كل حاجة تقف“.

(79) علي جمعة، المتشدّدون: منهجهم ومناقشة أهم قضاياهم (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، 2011م).

2013م. وبالإضافة من تسامح -وفي بعض الأحيان تشجيع- الجهات الأمنية تمكّن من تكوين شبكة متماسكة من العلماء الشباب عبر مختلف كليات الأزهر، رافقه بعضهم في دار الإفتاء، بمن فيهم عمرو الورداني، الأمين العام الحالي لدار الإفتاء، وأسامة الأزهرى، وهو تلميذ آخر من تلاميذ جمعة، ويشغل حاليًا منصب مستشار الرئيس للشؤون الدينية“.

(76) عمل الدكتور علي جمعة على إحياء دار الإفتاء منذ تولي منصب مفتي الجمهورية، واستقلّ بها إداريًا وماليًا عن وزارة العدل، وجعل للدار ميزانية مستقلة في ميزانية الدولة، وعمل على تأسيس الدار بصورة لم تشهدها من قبل، واستحدث فيها مراكز للتدريب على الفتوى وصناعة الأبحاث

للتدريس في الأروقة الأزهرية عددًا من أكابر علماء الأزهر المعاصرين، الذين لديهم وجهة بين طلبة العلم، واستمرّ بعضهم في التدريس حتى الآن، على الرغم من هدوئهم مع المخالف، بعكس المفتي السابق في دروسه، مثل الدكتور أحمد طه ريان رحمه الله، والشيخ عبد العزيز الشهاوي، والدكتور حسن الشافعي، والدكتور محمد محمد أبو موسى، وغيرهم من العلماء الأزهرة.⁽⁸³⁾ ومع الوقت أصبحت هذه الأروقة العلمية من أهم الأماكن التعليمية، لا سيما بعد الثورة، وهي التي قمت محاضراتها في مؤسسات تعليمية أخرى، مثل شيخ العمود ودار العمداء، فضلًا عن المضايقات الأزهرية التي انتعشت هي الأخرى. وتوسّعت هذه الأماكن -لا سيما شيخ العمود- في تقديم العلوم والمعارف خارج نطاق العلوم الشرعية المحضة، مثل بعض معارف العلوم الإنسانية، ودورات في الصحة النفسية، وتعليم الأطفال، والاقتصاد الإسلامي، وتكوين البيت المسلم، وهو ما جذب بالطبع العديد من الشباب ذوي الخلفيات المدنية.

أما الدور الذي يهمننا هنا، والذي سيمتدّ معنا إلى رصد الحالة المجتمعية، فهو شبكة العلاقات والتلاميذ التي كوّنوها المفتي السابق من خلال دار الإفتاء بصورة خاصّة، ومن خلال علاقاته المتشعبة بصورة عامّة. حيث سيصبح لهؤلاء التلاميذ مكانة كبيرة في دار الإفتاء، وفي الحالة العلمية الأزهرية بعد الثورة، فضلًا عن حضورهم

التيار السلفي منذ أول صفحة فيه⁽⁸⁰⁾. وقد بلغت تلك المناوشات ذروتها حين رفع المفتي السابق دعوى قضائية ضد الشيخ أبي إسحاق الحويني -وهو أحد أعلام السلفية في مصر- متهمًا إياه بالسبّ على الهواء مباشرة حين قال: "المفتي وُلد ميتًا"⁽⁸¹⁾. وقد تسرب هذا السّمّ من المناوأة والصراع إلى أتباع المفتي السابق واستفحل بصورة أظهر في مساجلاتهم مع المخالفين لمنهجهم.

ومنذ إشراف المفتي السابق على الجامع الأزهر الشريف في عام 2000م، بدأ بإحياء الأروقة الأزهرية⁽⁸²⁾ التي نشطت نشاطًا ملحوظًا، فعقدت الدروس العلمية بصورة منتظمة في الجامع الأزهر، وحاولت استعادة مناهج التعليم الأزهرية القديمة في التدريس مرة أخرى، واهتمّت بالعلوم العقلية، واستقدمت

(80) بدأ كتابه بالربط بين التيار السلفي المعاصر والدعوة الوهابية، ثم استفاد في الحديث عن بعض المسائل العقدية والفقهية التي يعتمدها السلفيون المعاصرون في الغالب، ووصف من يتخذها بالتشدد.

(81) كانت هذه الدعوى بعد الثورة مباشرة (2011م)، الأمر الذي سجل روحًا عدائية شديدة بين أتباع التيارين. وقد تسرب هذا النّفس العدائي إلى أتباع جمعة، الذين سيكون لهم السطوة الدينية بين الشباب بعد الثورة، وهو قريب من النّفس الذي اتسمت به السلفية في عدائها مع الأشعرية قبل الثورة. ويرى بعض الباحثين أن العدائية للسلفية المعاصرة، والقابلية للتوظيف السياسي، هي إحدى أبرز سمات المدرسة الصوفية الأشعرية التي يُعَدُّ المفتي السابق رمزًا من رموزها في مصر. للمزيد انظر: محمد براء ياسين، النشاط الأشعري المعاصر: السمات ومكونات الخطاب والعلاقات (القاهرة: المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2018م).

(82) موقع دار الإفتاء المصرية، ترجمة فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة، بدون تاريخ.

(83) انتقلت إدارة الأروقة الآن إلى مشيخة الأزهر تحت إشراف شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب، بحسب علمي.

غير المسلمين. فالشيخ عماد عفت هو أمين الفتوى بدار الإفتاء المصرية، وهو أحد تلاميذ علي جمعة، لكنه من المشاركين في الثورة من أول يوم، وكانت اختياراته كلها مع الثوار، ثم هو المُدرس في الجامع الأزهر لعلوم العربية والفقه الشافعي، والمتعبد في محراب الصلاة بين تلاميذه. وكانت وفاته في أحداث مجلس الوزراء في مصر ضمن أحداث الثورة، وأُطلق عليه "شيخ الثوار"، وأصبح أيقونة للثورة كلها. ويُطلق اسمه في كل حدثٍ عامٍّ، وتُوضع صورته ضمن رموز الثورة.

في الإعلام الرسمي، مثل أسامة الأزهرى⁽⁸⁴⁾، وعمرو الورداني⁽⁸⁵⁾، وسيد شلتوت⁽⁸⁶⁾، ومجدي عاشور⁽⁸⁷⁾، وأحمد ممدوح⁽⁸⁸⁾،⁽⁸⁹⁾

وفاة الشيخ عماد عفت وبداية الجديدة⁽⁹⁰⁾

مثّلت لحظة وفاة الشيخ عماد عفت رمزيةً كبيرةً للمشاركين في الثورة المصرية، حتى من

(84) أحد تلاميذ علي جمعة، ومن المقربين منه، وهو عضو في مجلس النواب بالتعيين، ومستشار الرئيس للشؤون الدينية، ويتولى ملف التجديد الديني في الدولة، وكانت له محاضرات في مدرسة شيخ العمود في بداية ظهورها.

(85) أحد تلاميذ علي جمعة، وأمين الفتوى، ومدير التدريب بدار الإفتاء المصرية، وله نشاط أكثر من غيره مع الكيانات الشبابية الجديدة، وظهور في عدد من الفاعليات، وقد درّس في مدرسة شيخ العمود، ويدرس أحياناً في مسجد فاضل، وهو المسجد الذي بناه علي جمعة ويعقد فيه محاضراته.

(86) أحد تلاميذ علي جمعة، وهو شافعي المذهب، وأمين بدار الفتوى الشفوية، ومن المقربين من علي جمعة، ويدرس في مدرسة ميراث الحبيب وأروقة الأزهر.

(87) أحد الملازمين لعلي جمعة في أغلب مجالسه، وكان مساعده الشخصي، ويعمل الآن المستشار العلمي للمفتي الحالي شوقي علام.

(88) فقيه شافعي، وهو من تلاميذ علي جمعة، وأمين عام الفتوى، وله ظهور في الإعلام بعد الثورة، مع التدريس في المجالس العلمية.

(89) بالطبع هناك كثيرون غيرهم، لكن أردنا هنا التمثيل على بعض تلاميذ جمعة المبرزين، وهناك آخرون من تلاميذهم وتلاميذ تلاميذهم إلى آخر السلسلة، ومن اللافت للنظر هنا أن علاقة علي جمعة بتلاميذه لا تتوقف على الرعاية العلمية، وإنما يصبح لهم بمثابة المربي والوالد، ويذكرون قصصاً كثيرة في هذا الأمر.

(90) خرجت بعض المبادرات الصوفية من رحم وفاة الشيخ رضوان الله عليه، وهنا تلخيص لها مستفاد من بحث للأخت زينب البقري أعدته في عام 2018م، وقمت بتحريه في عمل خاص ولم يُنشر، ونشرت هي ملخصه في ورقة "التصوف العاطفي" المشار إليها سلفاً، وهي مادة غاية في الأهمية من أبعاد كثيرة، ويحسن الاطلاع عليها.

مبادرات تأسست أو انتعشت بعد الثورة:

- مدرسة شيخ العمود: سيتمّ التعريف بها لاحقاً.
- أكاديمية وحي: تأسست في 19 أبريل 2017م، وكان القائم عليها الأستاذ أحمد الدمنهوري بعد تركه لشيخ العمود، لكنه ما لبث أن سافر خارج مصر، واضمحل نشاطها إلى حدّ كبير.
- دار العمداد: قام عليها الشيخ محمد عبد البر رحمه الله والأستاذ أحمد فتح الباب قبل توقفها لأسباب داخلية، وكان حضور الدار في الشريحة المجتمعية الأعلى بارزاً.
- ميراث الحبيب: قام بتأسيسها مجموعة من طالبات الشيخ عماد عفت لمدرسة التصوف.
- أروقة الأزهر: التي أسلفنا أنها طورت من نفسها كثيراً في الفترات الماضية وبات لها حضور أوسع بين المتخصصين وعموم الشباب، وتنافسها:

المضاييف التي فتحت أبوابها مؤخراً هي الأخرى لفئاتٍ أوسع من الأزاهرة، وطوّرت من أدائها مثل الأروقة، بيد أن بعض المدرسين فيها من الشباب صغار السن. ومن المهم التنبيه إلى أن هذه الكيانات ليست وحدها الفاعلة في الساحة المصرية، فثمة كيانات أخرى خارج القاهرة، مثل الرواق الأزهرى في جامع المواساة بالإسكندرية، وعدد كبير من الفرق المعرفية في الإسكندرية، لكن المقصود هنا هو استعراض بعض أشكال هذه الحالة الجديدة، كما أن هذه الكيانات في صورة تحوّل دائم وتغيّر مستمر لديناميكية الواقع التي تحيا فيه.

فيها، وكذلك الأستاذ أحمد فتح الباب الذي ارتبط بدار العماد فترة طويلة قبل إغلاقها.

التعليم الشبابي الصوفي بعد الثورة: شيخ العمود نموذجاً⁽⁹³⁾

تأسست على خلفية هذه الحالة العديد من مبادرات التعليم الأزهري في مصر، وقد جذبت هذه الكيانات تلك الشريحة "الملتزمة دينياً والمحافضة اجتماعياً" من أبناء الطبقة الوسطى المهنية التي لا تتصالح مع الفكر السلفي التقليدي وخطابه، وتنفر من المواقف السياسية للإخوان. كما وفرت هذه الكيانات بيئة أكثر مرونة، ويغلب عليها روح "شابة"⁽⁹⁴⁾. ومن الملاحظ على هذه الحالة الجديدة أن كثيراً من روادها ليسوا من طلبة العلم الشرعي بمفهومه التقليدي، وإنما هم من الشباب الجامعي من الجنسين. وتُعَدُّ مؤسسة شيخ العمود أهمَّ مؤسسات التعليم الديني الشبابية التي ظهرت بعد الثورة، والتي تستهدف تدريس العلوم الشرعية لغير المتخصّصين. وقد تأسست في ديسمبر 2011م، وتتخذ من الشيخ عماد عفت أيقونة لها بالصورة التي تمّ الحديث عنها آنفاً⁽⁹⁵⁾.

تقدّم شيخ العمود علومها من خلال مسارين: **المسار التعليمي، والمسار الثقيفي**. كما أن هناك

وقد حوّلت هذه الحالة الشيخ من مجرد عالم أزهري، إلى رمز شرعي مناضل، مما جعل تلاميذه -لا سيما المشاركين في الثورة منهم- يُظهرون الاحتفاء به وبدوره العظيم، باعتباره رمزاً يمثلهم دينياً وثورياً (في هذا السياق، حضر الشيخ عماد عفت كـ "أيقونة ثورية نقية"، فهو الشيخ الأزهري المنتمي للمدرسة التراثية، الذي استشهد في أثناء مشاركته في أحداث مجلس الوزراء في وقتٍ ظهر فيه الإسلاميون مشغولين في سباق محتدم للصعود السياسي والوصول للسلطة).⁽⁹¹⁾

ومن هذا التوقيت ستنتشر العديد من المؤسسات التعليمية، والكيانات الصوفية، التي انتسبت إلى الأزهر في صورة الشيخ عماد عفت رحمه الله، وواكبت الخط الثوري العام، لكنها اتخذت التعليم الأزهري والسمت الصوفي العام شعاراً لها.

ومن الملاحظ أنه برزت هنا ظاهرة تدريس بعض المشايخ صغار السن في المضاييف المنتشرة حول الأزهر مقارنة بالمشايخ الكبار الذين ارتبطت المضاييف بدروسهم، وهو ما أدى إلى توافد طلاب الجامعات بتخصّصاتهم المختلفة، ليظهر جمهور جديد لم يتعامل معه الشيخ قبل السنوات الخمس الأخيرة⁽⁹²⁾. وقد أصبح هؤلاء الشباب هم المُدرّسين كذلك في المدارس الدينية الجديدة، مما ساعد على الانفتاح بين الشباب وهذه الطبقة من الشيوخ، وبرزت أسماء كثيرة في هذه الظاهرة، منها: الشيخ أنس السلطان، وهو من مؤسسي شيخ العمود وأهم المُدرّسين

(93) نستعرض مدرسة شيخ العمود؛ لأنها النموذج الأشهر والأصدق تعبيراً بين هذه الشريحة الشبابية، وركّزنا على دراستها من زاوية أخرى متصلة بالحضور الاجتماعي والتفاعل مع الفواعل المختلفة، وهي الزاوية التي تهتمُّ بحثنا ولم تُرصد من قبل.

(94) زينب البقري، التصوف العاطفي، مصدر سابق.

(95) ما السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص 60.

(91) زينب البقري، التصوف العاطفي، مصدر سابق.

(92) المصدر نفسه.

الشيوخ الكبار في السن مثل الشيخ حسن الشافعي، والدكتور محمد السيد الحنبلي، والشيخ علي صالح، والشيخ حازم الكيلاني، إلى طبقات وسطى أو من يمكن اعتبارهم مُحاضرين في عمر الثلاثين فما فوق، مثل الشيخ أنس السلطان، والمهندس أيمن عبد الرحيم، والمهندس عمر الشنيطي، والدكتور هاني محمود، والأستاذ محمد رشيد (أبو قيس)، والدكتور حاتم الأنصاري. وثمة أشخاص آخرون قد انفصلوا عن المدرسة لأسباب مختلفة- وكانوا من قبل على اتصال بها، وإن كانت وشائج الصلة متصلة، لكنها تتفاوت من شخصٍ إلى آخر، مثل الدكتور أسامة الأزهرى، والأستاذ أحمد الدمنهوري، والشيخ علاء عبد الحميد، ومؤخرًا الأستاذ محمد رشيد (أبو قيس). كل ذلك غير المحاضرات العامة التي يُحاضر فيها أساتذة جامعيون مشهورون، مثل الدكتور خالد فهمي، والدكتورة نادية مصطفى، والدكتور محمود عبد الرحمن، والأستاذ وفيق زين العابدين في فترة من الفترات⁽⁹⁸⁾.

وكانت المدرسة حتى وقت قريب تستقطب شخصياتٍ جديدة في دوراتٍ مستحدثة، ولا تتقيّد كثيرًا باشتراط أن يكون المحاضر فيها من خريجي الأزهر، لكنه الطابع الغالب عليها في التدريس الديني، فضلًا عن تعريف نفسها ضمن الإطار الأزهرى العام. ولذا نجد محاضرات من بعض السلفيين، والمختصين في المبادرات التعليمية والتدريب والتنمية والاقتصاد، وغيرها من المجالات الحيوية. كما تقوم المدرسة ببعض

مخزونًا من المحاضرات والدورات الذي تكوّن لدى المؤسسة، مثل دورة "ما لا يسع المسلم جهله" للشيخ أنس السلطان، ودورة "تأسيس وعي المسلم المعاصر" للمهندس أيمن عبد الرحيم، ومحاضرات في خريطة العلوم واللغة والعلوم الشرعية والإنسانية، ودورات في المنهجية التاريخية والاستشراق والكتب الفكرية المختلفة وقضايا المرأة ومسائل الفقه المهمة للشباب، والمحاضرات العامة، وبصورة أقل محاضرات في العلوم الطبيعية. ونستطيع القول بأن المدرسة تركّز على حقائب العلوم المختلفة الآتية: العلوم الشرعية ثم العلوم اللغوية والشعر ثم المعارف العامة ثم العلوم الإنسانية ثم المعارف التطبيقية⁽⁹⁶⁾، بالإضافة إلى الفاعليات الجماهيرية التي قد يُحاضر فيها بعض علماء الأزهر أو أساتذة الجامعات. كما اتجهت المدرسة مؤخرًا إلى إطلاق نسختها من التعليم الإلكتروني والتعليم عن بُعد، خدمة للمسلمين المقيمين في أوروبا خصوصًا، أو من يتعذر عليهم الحضور الفعلي لمقر المدرسة⁽⁹⁷⁾.

وتتميّز المدرسة بالتنوّع والثراء في مُدرّسيها، كما أنها من أكثر الأماكن التعليمية ثباتًا وتراكميةً من حيث المنهج التعليمي وتكراره، ومن حيث هيئة التدريس، وذلك لما تتمتع به الدار من روح جذابة بين العاملين فيها. وهو الأمر الذي يتجلّى في تنوّع المُدرّسين في شيخ العمود، مثل

(96) هناك عملية تطوير دائم في المناهج والمحاضرات، كما يتم أرشفة كل ما يتصل بالمدرسة على اليوتيوب أو الموقع الرسمي، ولمطالعة الأرشيف العلمي للدار من هنا.

(97) للتعريف العام بالمدرسة من هذا الفيديو.

(98) للاطلاع على بعض المحاضرين من هنا، ولم يجر استقصاؤهم جميعًا هنا.

أنس السلطان مدّ وشائج الصلة مع بعض الدعاة السلفيين أنفسهم في محاولة لانفتاح الدار عليهم، لكن الأمر ليس بالسهولة نفسها عند كثير من الأشاعرة أو السلفيين على حدّ سواء، ويختلف الناس في مساحات المرونة التي يقبلون بها هذا الانفتاح، والتي تختلف من شيخ إلى آخر⁽¹⁰⁰⁾.

ما بعد 30 يونيو: صوفية مصرية أم صوفيات متعدّدة

بعد أحداث الثلاثين من يونيو واختفاء الحراك المجتمعي للإخوان المسلمين بصورة شبه تامة، وخفوت التيار السلفي كذلك، تمّدّد التيار الصوفي بالصورة سالفة الذكر، وكان لهذا التمدّد آثاره الجيدة في إيجاد بدائل لتدين الشباب الجامعي خاصة، وكان ذلك من خلال الأروقة الأزهرية والمضاييف تارة، أو الهوى الصوفي العام تارة أخرى، بيد أن الفضل الأكبر في ذلك كان من خلال الكيانات الدينية التعليمية الصوفية في مصر، بالإضافة إلى الشيوخ الجدد الذين استطاعوا أن يتغلخوا في المساحة الشبابية كما أسلفنا الذكر⁽¹⁰¹⁾.

(100) هناك العديد من المحاولات أو التواصلات التي حدثت لهذا الغرض، ومن هذه الأمثلة الصورة التي نشرها الشيخ أنس السلطان إبان معرض الكتاب عام 2020م، حين زار المدرسة عدد من الباحثين المنتسبين للتيار السلفي والمُعظمين لابن تيمية، وهم ممن يُعرف عنهم الاعتناء بمسائل الاعتقاد، كما يمثلون -مع آخرين- تياراً آخر له امتداده في مصر أيضاً. وكان منهم الشيخ الفاضل عبد الله العجيري، والشيخ سلطان العميري، والأستاذ ماهر أمير، وآخرون. وخرجت صور هذا اللقاء على العام، الذي اعتبره شباب المدرسة ضرباً من التسامح والتلاقي في الخير.

(101) مبادرات تأسّست أو انتعشت بعد الثلاثين من يونيو:

- العشرة المحمدية.
- البيت المحمدي للشيخ محمد مهنا بالمقطم.

الفاعليات الإيمانية، مثل إحياء بعض الليالي الإيمانية، أو قراءة البردة، أو إحياء المولد النبوي، أو بعض الرحلات لطلابها، وهو ما يزيد من روح المعاشية بين أبنائها⁽⁹⁹⁾.

وكانت الدار حريصةً في بدايتها على الابتعاد عن الصراع السلفي الأشعري، ولكن ما تلبث حتى يُزج بها فيه، وهو ما تنأى عنه على يد الشيخ أنس السلطان بالأخص، باعتباره أبرز المتحدثين باسمها، وكان الأمر في حيز مغلق داخل قاعات البحث في الدار أو على لسان بعض المحاضرين فيها. لكن الأمر ازداد سوءاً منذ عامي 2017 و2018 حين أصبح الهجوم على التيار السلفي أكثر ظهوراً في المدرسة، وكان ذلك في دروس اللغة العربية التي كان يُلقّيها الأستاذ محمد رشيد (أبو قيس)، فكان يذكر السلفيين بالاسم ويغلظ على رموزهم، أو يستدعي شيوخهم مثل الشيخ محمد صالح بن عثيمين وغيره في قاعات الدرس داخل الدار، ثم تُبث هذه المقاطع على الإنترنت، ويذكر المنتسبين للفكر السلفي بصورة فيها تسفيه دائم بأنهم أشخاص قليلو المروءة وأصحاب فكر خرب ونحو ذلك، وهو ما جعل الهجمة المرتدة من التيار السلفي على الدار كبيرة، وهي هجمة ما تلبث أن تتجدّد في ظل الفضاء الديني العام في مصر بالصورة التي وصفناها بالأعلى. ويحاول الشيخ أنس السلطان في كل مشهد أن يخمد هذه المعارك، باعتبارها فتنة ينبغي أن تستتر، وأن مكانها قاعات البحث والدرس، كما يحاول الشيخ

(99) لم نحتج إلى التمثيل لبعض هذه الفاعليات لتوفرها جميعاً على صفحة المدرسة على الفيس بوك واليوتيوب، وعلى الموقع الرسمي كذلك.

العديد من المناظرات باسم المنهج الأزهري في مقابل التنوريين، وأشهرها مناظرته الشهيرة مع الدكتور أسامة الأزهري أمام إسلام البحيري.⁽¹⁰⁴⁾

أما من حيث التغلغل الاجتماعي مع الحالة الشبابية الجديدة -التي تهمنا في موضوعنا- فهو تغلغل بعض هذه المؤسسات في الأوساط العلمية الشبابية، مما يُبشر على المدى البعيد بتيارٍ منسجمٍ مع تيار "التصوف السياسي".

فمؤسسة طابة التي يشرف عليها الجفري، قد توسَّع نشاطها مؤخرًا في أوساط الشباب الجامعي عبر عددٍ من مبادراتها، مثل مبادرة "سؤال" التي تتغيا الإجابة على الأسئلة الوجودية لدى الشباب، ولديها العديد من الفاعليات الشهرية في أوساط طبقة معيّنة من الشباب، مثل الحضور الدائم في الجامعة الأمريكية⁽¹⁰⁵⁾. وكذلك مبادرة "سند" للتوعية بكيفية أخذ الدين بسنده الصحيح بعيدًا عن المتشددّين، وتوجّه نشاطها بشكل الأساسي ضد الإخوان والجهاديين والسلفيين⁽¹⁰⁶⁾. أما الجانب التعليمي المتصل بمبادرة طابة، فتمثله مبادرة "روضة النعيم" التي تهتمُّ بالشروحات العلمية بصورة منهجية في الفقه والاعتقاد والسلوك⁽¹⁰⁷⁾.

ومن تتمة القول أن نوضّح أن هذا التيار الصوفي الجديد لا يتفق كلُّ الشباب المنتمين إليه مع مواقف القائمين عليه، سواء في مسائل سياسية

لكن هذا التغيُّر في الساحة الصوفية ليس خاصًا بمصر وحدها، فإن كان بعضه ناتجًا من البيئة المحلية المصرية، فإن بعضه الآخر تابعٌ لتيار "التصوف السياسي" في مقابل "الإسلام السياسي"، وهو الذي ضمَّ هيئات صوفية ومؤسسات علمية جديدة، مما يتطلب التفريق بين هذه الحالات داخل الشباب المصري. ويمكن إرجاع أهم المؤسسات العالمية في هذا التيار إلى ثلاثة كيانات⁽¹⁰²⁾:

"مجلس حكماء المسلمين" الذي يقف على رأسه الشيخ أحمد الطيب شيخ الأزهر.

"منتدى تعزيز السلم" الذي يقف على رأسه الشيخ الموريتاني عبد الله بن بيه.

"مؤسسة طابة" التي يأتي على رأسها الشيخ الحبيب علي الجفري.

وكان لهذا التوجُّه الجديد امتداد واسع في الداخل المصري بعيدًا عن المحافل الدولية التي نظمتها هذه المؤسسات⁽¹⁰³⁾.

فإذا ركّزنا على الداخل المصري، فإننا نجد أن الحبيب علي الجفري قد زاد نشاطه في الدوائر الصوفية جدًّا في مصر بعد الثلاثين من يونيو، فبات دائم الحضور في الإعلام المصري، وأصبح له

• مؤسسة طابة ومدرسة روضة النعيم التابعة للشيخ علي الجفري.

• مسجد فاضل الذي بناه الشيخ علي جمعة.

للتوسع انظر: زينب البقري، التصوف العاطفي، مصدر سابق.

(102) محمد فتوح، كيف تسعى أبوظبي لتأسيس مرجعية دينية حول العالم، ميدان 2018م.

(103) التي كان أهمها مؤتمر الشيشان عام 2016م.

(104) ممكن | حلقة 17 أبريل 2015م | مناظرة إسلام بحيري مع أسامة الأزهري والحبيب علي الجفري.

(105) محمد عماشة، الصوفية في مصر: خرائط الفكر والحركة، المعهد المصري للدراسات، 18 أكتوبر 2018م.

(106) مبادرة سند.

(107) مبادرة روضة النعيم.

بين الإسلامية والإسلام السياسي.. إلى أين المسير؟

بعد استعراض بعض من تضاعيف الحالة الدينية والثقافية التي انخرط فيها قطاع كبير من الشباب المصري بعد اضمحلال الكيانات والتنظيمات الإسلامية القديمة منذ الثورة، فإننا نرى أولاً أن رصد هذه الحالة الجديدة لا يمكن تتبعه أو تقويمه من خلال أفكار مُسبقة، أي لا يمكن قبولته في المقارنة بين حيز أفكار "الإسلام السياسي" ومقولاته الكبرى، أو النظر إليه من زاوية أطروحة "ما بعد الإسلامية" فحسب، لا سيما أنها أطروحة وصفية تكتنفها كثير من الإشكاليات⁽¹¹⁰⁾ أكثر منها أطروحة تحليلية أو تقويمية. ويزيد من صعوبة التقويم من خلال الأفكار المُسبقة أن هذه الحالة الفكرية الشبابية في مصر -وبقية العالم العربي- ما زالت في حالة ديناميكية وقابلة للتشكّل بمرور الأيام، على الرغم من مرور عقد على الثورات؛ إذ إنها في تفاعلٍ شبه يوميٍّ مع ماجريات الأحداث التي تمر بها، وهو ما يجعل عملية الرصد -فضلاً عن التقويم- بحاجة إلى متابعة دائمة ووقوف على المنعطفات التي تمرُّ بها هذه الحالة، خاصةً مع حالة الانفتاح السيرياني الكبير، وتقريبه ذوي الاهتمامات الواحدة بعضهم من بعض، وهو ما نشهده بصورة جزئية في البيئة المصرية من التداخل بين الفاعلين فيها وبين فاعلين من بيئات أخرى، لا سيما من الخليج العربي أو المغرب الإسلامي.

أو حتى علمية، لكنه في النهاية يشكّل تياراً لا يمكن التنبُّر له. وهو ما يجعل أغلب الرموز الشبابية فيه لا تمتنع عن الظهور على المنصات المشتبكة سياسياً مع الإسلام السياسي، بل تسعى إلى تولي زمام مبادراته لما يوفره هذا الظهور من أمان أو سند لرضا الشيوخ الكبار عنهم، ولا سيما الشيخ علي جمعة، أو لفصلهم بين الخير المترتب على العمل والمخالفة السياسية أو العلمية، وهو ما يجعلنا نلاحظ تردُّد بعض الدعاة الشباب على هذه الأماكن المختلفة، أو تردُّد المشايخ الكبار من هذا التيار على الأماكن الدينية الخاصّة بدوائر الشباب الجامعي الجديد⁽¹⁰⁸⁾.

ويبقى للشيخ أحمد الطيب رمزته العريضة نسبياً بين الشباب الأزهري عن بقية الشيوخ الآخرين، والسبب الأساسي لذلك -في رأينا- هو المناوشات السياسية الكثيرة والمعلنة فيما يخص مبادرة الدولة لـ "تجديد الخطاب الديني"، وما تفرع عنها من سجلات الطلاق الشفوي، والتجديد والتراث، وغير ذلك من المسائل الفرعية⁽¹⁰⁹⁾.

(108) يضيّق المقام عن التفصيل في هذا الأمر، لكن الذي نود قوله هنا هو أن هذا التيار الجديد قد أصبح تياراً بالفعل، وهو ما يتعامل معه أتباعه على هذا الأساس، وهو ما يجعلهم يحيدون الخلاف حول المواقف السياسية أو المخالفات العلمية في تعاملهم مع هذه الحالة وتقييم شيوخها.

(109) محمد فتوح، حرب التجديد والثوابت.. كيف نفهم المواجهة بين شيخ الأزهر والسلطة المصرية؟، ميدان 2018م. ومن تنمة القول هنا أن كلاماً يكثر تكراره بأن ثمة صراعاً خفياً بين تيار المشيخة المتمثل في الشيخ أحمد الطيب، وتيار دار الإفتاء المتمثل في أتباع الشيخ علي جمعة. ومما يجدر الانتباه إليه أن ملف التجديد الديني الذي يعارضه الشيخ الطيب، قد أوكل إلى أسامة الأزهري تلميذ جمعة القديم، ومستشار الرئيس للشؤون الدينية.

(110) رغم ما يكتنفها من إشكالات حتى في بُعدها الوصفي، كما بيّنا في مطلع البحث.

مصادر التلقي لديهم بدلاً من قصرها على سبيل واحد، فإن الملاحظ أن هذه الحالة الجديدة يغيب عنها التشبُّع بالمعاني الإيمانية والتربوية والتزكوية التي كان الإسلاميون يقدمونها قديماً، بل وغياب المعاني الإيمانية عن هذه الحالة، رغم كونها من مقاصد الوحي الكبرى. وهو ما جعل كثيراً من هؤلاء الشباب يعيشون في حالة تصحُّر روحيٍّ كبير، بل باتوا في حاجة لمُدِّ يد العون إليهم في هذا الباب، وهي حاجة تتنامى عبر الأيام، مثل حاجتهم إلى المزيد من الإرشاد في التحصيل الشرعي أو البناء الثقافي الجاد أو السبيل الحركي. وهو ما يُلقي بثقلٍ أكبر كذلك على المُصَحِّلين والمتصدين لبثِّ الخير والإصلاح في الشأن العام؛ إذ أمامهم طريق طويل من العمل الدؤوب والجداد، لا سيما أن الشريحة الأكبر من الشباب الجامعي والشباب قبل الجامعي تميل نحو العزوف عن الدين والتعرف إليه وسط ما يجتاح عالم الشباب من محتوى التفاهة والفراغ الذي يملأ الفضاء من حولهم⁽¹¹¹⁾. وأخيراً، ليس ثمة سبيل غير السعي في الأرض والمدافعة فيها: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ} [البقرة: 251]، وفي الخبر عن سيدنا رسول الله: "إذا قال الرجل: هلك الناس، فهو أهلكهم".

والذي يتبدى للناظر من الوهلة الأولى هو أن أفكار الإسلام السياسي تبدو قد اختفت نقاشاتها عن الساحة الشبابية، وأن هذا التيار الشبابي الجديد أقرب إلى تجاوز فكرة "الإسلاموية"، وهو ما يزداد رسوخاً مع عزوف عامّة الشباب المصري عن الاشتباك السياسي بعد الصدمات التي تلقوها من هذا الاشتباك في السنين الماضية. لكن من يدقّق النظر يجد أن سؤال الشريعة الإسلامية ما زال حاضراً دوماً لدى عددٍ غير قليلٍ من هذا التيار الجديد في مخيالهم الخاص بالشأن العام، بل وانتقال هذه الأفكار في الوعي الباطن لأجيال هذا التيار الجديد دون الحاجة للصورة التنظيمية القديمة.

ولا يمكن التنبُّر لكون انغلاق المجال العام، وانخفاض سقف الممكن، له أثر كبير في ركود بعض الأفكار، وهو ما يمكن أن يتغيَّر بالكلية مع أقرب انفراجة في المجال العام، لا سيما مع حدوث هذا الأمر سابقاً في السبعينيات من القرن الماضي داخل الجامعات المصرية. ويزيد من هذه الفرصة أن المنخرطين في هذه الحالة الجديدة ليس لديهم عداً مع تداخل الإسلام (بما يحمله من شقٍّ سياسيٍّ) مع الشأن العام والتفاعل معه، خاصةً أن كثيراً منهم قد انخرط في أفكار الإسلام السياسي من قبل، أو ما زال محتفظاً بها في داخله، باستثناء المنتسبين إلى فكرة التصوف السياسي أو الانسحاب من الشأن العام بالكلية.

وعلى الرغم من ارتفاع نسبة الوعي الفردي بين الشباب الذين انضموا إلى هذه المبادرات إلى حدٍّ كبير، مقارنة بحياتهم القديمة، وذلك لتنوُّع

(111) ظهرت عدة دراسات ميدانية إمبريقية ترصد تدين الشباب العربي وتحولاته، لكننا لا نثق في نتائج أي واحدة منها حتى الآن؛ لذا أعرضنا عن الإشارة إليها.



9. ما بعد الإسلاموية والتطور الأيديولوجي و«تونس» حزب النهضة

فرانشيسكو كافاتورتا وفابيو ميرون - ترجمة: محمد صلاح علي

مقدمة المترجم

«نتطلّع إلى حزب نهضةٍ جديد، وإلى تجديد حركتنا، ودفعها إلى المجال السياسي، دون أيّ اختلاطٍ بالدين. كنا نختبئ قبل الثورة في المساجد واتحادات الشغل والجمعيات الخيرية؛ لأن النشاط السياسي كان محظورًا. لكن يمكننا الآن أن نكون فاعلين سياسيين علنًا. فلماذا نشتغل بالسياسة في المسجد؟ يجب أن نشتغل بها علنًا في الحزب. إننا لم نخدع أحدًا باستخدام الدين لأسبابٍ سياسية، ويجب أن نستجيب لحاجات الناس ولا نخدعهم بعواطف دينية»⁽¹⁾.

بهذه العبارة أجاب زعيم حزب النهضة، راشد الغنوشي، على سؤال وُجّه إليه عن رؤيته

للتحوّل الذي أحدثه الحزب بالفصل بين الدعوي والسياسي في عام 2016م، و«التخصّص السياسي» الذي أعلنه البيان الختامي للحزب. ويبدو واضحًا التحول الذي يسعى إليه الغنوشي، والمتجسد في خروج حركة النهضة في ثوبٍ جديد، أي الخروج من «الإسلام السياسي» إلى «الديمقراطية المسلمة» بتعبيره.

تُسهّم هذه الورقة إسهامًا مهمًا في فهم هذا التحوّل. إذ يسعى الباحثان إلى إعادة النظر في مفهوم «ما بعد الإسلاموية Post-Islamism» الذي سكّه آصف بيّات، ويقدمان مضمونًا جديدًا للمفهوم، لا باعتباره فشلًا للإسلام السياسي أو الإسلاموية، بل باعتباره تحولًا وتطورًا فكريًا وأيديولوجيًا للجماعات الإسلاموية جعلها تتكيّف مع التطورات المجتمعية المحيطة بها. ويدرس حالة حزب النهضة تفصيلًا للبرهنة على جدوى هذا المضمون الجديد وصلاحيّته.

(1) Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam, David Hearst and Peter Osborne, Middle East Eye, 13 June 2016. Available at: <https://bit.ly/3rvaBEk>

نص الترجمة

ملخص: لقد أدى الصعود الانتخابي للأحزاب الإسلامية بعد الانتفاضات العربية إلى مخرجاتٍ سياسية متنوعة في البلدان المختلفة، وهو ما أثار كمًّا كبيراً من التفاعل النقدي مع مفهوم ما بعد الإسلاموية الذي نشأ منذ عشرين عامًا. تستكشف هذه المقالة مفهوم ما بعد الإسلاموية، وتستخدم جانباً مهماً من جوانبه لتفسير راهنية التفكير في السياسة الإسلاموية عبر عدسة الأيديولوجيا. فبدلاً من اعتبار قبولها للآليات الديمقراطية وتنازلها الظاهر عن بناء دولة إسلامية فشلاً، يمكن النظر إلى الإسلاموية بوصفها أيديولوجيا متطورةً ما زالت تستلهم المصادر والتأويلات الدينية لإسباغ الشرعية على الدولة الإسلامية. وفي سعي المقالة لاستكشاف هذا الجانب من ما بعد الإسلاموية، تحلّل بالتفصيل حالة حزب النهضة التونسي الإسلامي.

مقدمة

لقد أعادت الانتصارات الانتخابية التي أحرزتها الأحزاب الإسلاموية التونسية والمصرية والمغربية بعد الانتفاضات العربية، مع الدور المركزي الذي لعبته أيضاً في ليبيا واليمن، أعادت الإسلام السياسي إلى مركز الجدل العلمي والجدل حول صنع السياسات⁽²⁾. فقد اتسمت الدراسات البحثية المتعلقة بالعالم العربي لفترة قبل الانتفاضات بإهمال متزايدٍ للأحزاب والحركات

الإسلاموية وتغيّراتها، مع بعض الاستثناءات البارزة⁽³⁾. وكان لهذا الإهمال المنتشر سببان: كان الأول أن بدأت أطروحة «التسلّطية المُحدّثة Upgraded Authoritarianism» الهيمنة على دراسات السياسة والمجتمع العربيّين⁽⁴⁾، فكانت الأسئلة البحثية السائدة تدور حول الكيفية التي تمكّنت بها النظم العربية التسلّطية من البقاء في السلطة في عصر الديمقراطية المعولمة، وما هي الآليات المخصصة التي مكّنتها من البقاء في وجه فقدان شعبي واسع للشرعية. واستأثرت الإجابة على هذه الأسئلة -على قدر أهميتها- بقسط كبير من انتباه الباحثين المهتمين بالمنطقة، مما صرف انتباههم عن المعارضين وما يمكن أن يكون قد وقع لهم من تغيّراتٍ أيديولوجية وتنظيمية. أما السبب الثاني فكان بروز أطروحة ما بعد الإسلاموية -النابعة من كتابات آصف بيّات (Asef Bayat) وأوليفيه روا (Olivier Roy)- بوصفها الإطار النظري الذي أعيد به تفسير السياسة والفعالية الإسلاموية بعيداً عن الدراسات الأكثر تقليديةً التي تركّز على الأحزاب السياسية والجماعات ذات الأهداف السياسية⁽⁵⁾. فتناولت

(3) انظر على سبيل المثال:

M. El-Ghobashy, 'The metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers', *International Journal of Middle East Studies*, 37(3) (2005), pp. 373-395; B. Zollner, *The Muslim Brotherhood* (London: Routledge, 2009).

(4) راجع:

S. Heydemann, 'Upgrading authoritarianism in the Arab world', *Analysis Paper*, Brookings Institution 2007. Available at <http://www.brookings.edu/papers/2007/10arabworld.aspx>

(5) انظر:

O. Roy, *L'Echec de l'Islam Politique* (Paris: Seuil, 1992);

(2) انظر على سبيل المثال:

S. Hamid, 'The rise of the Islamists', *Foreign Affairs*, 90(5) (2011), pp. 40-47.

المصرية على سبعةٍ وثلاثين ونصف في المئة (37.5%)، ومن ثمّ فالسياسات الحزبية الإسلامية كانت قائمةً ونشطةً، وأثارت نتائج الانتخابات وصعود الإسلاميين إلى السلطة قدرًا كبيرًا من البحوث التي تشكّك في المعارف السابقة عن الإسلاموية والافتراضات المتعلقة بها⁽⁷⁾، ووقعت أطروحة ما بعد الإسلاموية تحت طائلة النقد العلمي.

وعلى نطاقٍ أوسع، أدى نجاح الأحزاب الإسلامية ومركزيتها في بناء الترتيبات السياسية الجديدة إلى جهدٍ جماعيٍّ حاول إعادة النظر في السياسة الإسلامية⁽⁸⁾. وتُعَدُّ هذه المقالة جزءًا من هذا الجهد المعرفي؛ إذ تحاول -عبر إعادة استكشافٍ نقديٍّ لأطروحة ما بعد الإسلاموية- تفسير الآليات الداخلية التي تعاملت بها الأحزاب الإسلامية مع التحديات الأيديولوجية المتعلقة بالمشاركة في سياسةٍ تعدّدية. وعلى وجه الخصوص، نستعمل حالة حزب النهضة التونسي في مناقشة: كيف شكّلت تجربة السياسة الانتقالية -بما تفرضه من إزمات التنازل وبناء التحالفات- النقاشات الأيديولوجية داخل الحزب، وكيف أثّرت هذه النقاشات بدورها في استراتيجية الحزب. وعلى الجانب العملي، أدت هذه النقاشات

الأسئلة البحثية الأساسية ما برز في المجتمع من التشكّلات المتنوعة للإسلاموية، وما تختلف فيه عن الإسلاموية التقليدية المتمركزة حول الدولة التي تركز على إنشاء دولةٍ إسلامية والالتزام بالشريعة.

لقد أسهم هذان المساران البحثيان إسهامًا كبيرًا في فهم السياسة والمجتمعات العربية، لكنهما تعرضا للنقد منذ [ثورات] الصحوّة العربية. إذ اتُّهم نموذج «التسلّطية المُحدّثة» بأنه يفترض ضمناً أن الحكم التسلّطي في المنطقة لم يتعرض لأيّ تحدٍّ جديٍّ لفترةٍ طويلة، ولكن أشارت الانتفاضات إلى فساد هذه الأطروحة في ضوء سرعة الثورات وكثافتها. نعم، قد يدعم الواقعُ أطروحة بقاء التسلّطية، لكن لا شك أن مصداقيتها قد تعرضت لهجومٍ كبير⁽⁶⁾. ومن ناحيةٍ أخرى، واجهت أطروحة ما بعد الإسلاموية في البداية مصيرًا مماثلاً؛ لأن المنتفعين الأساسيين من الانتفاضات الناجحة كانوا من الأحزاب الإسلامية ذات التقليد الإخواني، بما يثبت في الظاهر أن الإسلاموية أبعد ما تكون عن الفناء، وأبعد ما تكون في جوهرها عن التشكّل بصورٍ متعدّدة. فقد فاز حزب النهضة التونسي بسبعةٍ وثلاثين في المئة (37%) من أصوات الناخبين، وحصلت جماعة الإخوان

(7) انظر:

R. Wright (Ed.), *The Islamists are Coming* (Washington, DC: USIP Press, 2012).

(8) انظر:

E. Stein, 'Studying Islamism after the Arab spring', *Mediterranean Politics*, 19(1) (2014), pp. 149-152 and the programme 'Rethinking Islamist politics', *Project of Middle East Political Science, Briefings*, (24) (2014), pp. 3-57.

A. Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

- ترجم نصير مروّة الكتاب الأول بعنوان: «تجربة الإسلام السياسي»، أوليفيه روا، دار الساقى، بيروت، 1996م. [المترجم]

(6) انظر:

M. Pace and F. Cavatorta, 'The Arab uprisings in theoretical perspective', *Mediterranean Politics*, 17(2) (2012), pp. 125-138.

أيديولوجيًا متماسكًا ومطلقًا للوصول إلى السلطة وتحويل السياسة والمجتمع عبر إصلاحاتٍ دينية الأصل- قد انتهت دورة حياتها. ومن ثمّ، يفهم ميشيل بروورز (Browers) من كتابات أوليفيه روا أن «الإسلاموية قد فشلت فكريًا وسياسيًا»⁽¹⁰⁾. ولذلك نتيجتان: فمن ناحية، انسحبت الإسلاموية إلى تشكيلاتٍ جديدة للسياسة الإسلاموية بعيدًا عن التشبُّث بسلطة الدولة وفي اتجاه التعبيرات الخاصة عن الدين، كالنجاح الاقتصادي في اقتصاد السوق على سبيل المثال⁽¹¹⁾. ومن ناحية أخرى، تشتَّتت في المجتمع على هيئة «لا حركة»، وهو فهم غير تقليديٍّ للتعبئة الشعبية ضد التسلطية؛ إذ فيه تقف التقوى الفردية تعبيرًا عن الغضب السياسي على السلطات⁽¹²⁾. أما التصور الثاني فلا يرى الإسلاموية فشلًا تامًا، بل يدفع بأن منتصف التسعينيات مثَّل نهاية «الحقبة الثورية الخيالية» للإسلاموية، ويعدُّ وصول خاتمي إلى السلطة في إيران هو امثال النماذجي لفقدان المُحرك الثوري، وبدأت الإسلاموية في الانتقال تجاه الإصلاحية والوصول إلى تسويةٍ مع السياسة العادية، ومع

الداخلية بحزب النهضة إلى تبني سلوكٍ استراتيجي دفع الحزب إلى الموافقة على دستورٍ لا يُنشئ دولةً إسلاميةً بالمعنى التقليدي، ولا يتضمَّن أية إشارة للشريعة. نزع هنا أنه لا يجب أن يُفسَّر ذلك بوصفه فشلًا للإسلاموية، كما قد يشير أوليفيه روا على سبيل المثال، بل من الممكن أن يشير ذلك إلى الطبيعة المتغيرة للأيديولوجيات والالتزامات الأيديولوجية⁽⁹⁾، التي من الممكن أن تثير خلافاتٍ ومجادلاتٍ داخل الأحزاب والحركات نفسها، بما يوسِّع من آفاق الإسلاموية. وكما تبرز الورقة، فقد أسهمت المرجعيات الأيديولوجية المتغيرة لحزب النهضة التونسي في تأسيس تحوله التقدمي، وأسهمت في الوقت نفسه في صعود أشكالٍ منافسة من الإسلام السياسي. ويبدو على وجه الخصوص أن هناك تركيزًا متجددًا داخل الإسلاموية على الاختلافات بين ذوي التركيز القطري وذوي التركيز العالمي الأصرح.

أطروحة ما بعد الإسلاموية وصلاحياتها

برزت أطروحة ما بعد الإسلاموية ردًّا على التغيرات التي شهدتها السياسة والنشاط الإسلامي في التسعينيات. وهو إطار نظريٌّ برز في الأصل في كتابات آصف بيات، الذي سكَّ المصطلح نفسه، وكتابات أوليفيه روا. وللمفهوم تصوران مختلفان، وإن كانا متصلين. حيث يفترض مفهوم ما بعد الإسلاموية في التصور الأول أن التجربة السياسية للإسلاموية، بوصفها مشروعًا

(10) انظر:

M. Browers, 'Rethinking post-Islamism and the study of changes in Islamist ideology', Project of Middle East Political Science, Briefings, (24) (2014), pp. 16-19.

(11) انظر:

P. Haenni, L'Islam de marche: l'autre révolution conservatrice (Paris: Seuil, 2005).

- ترجمت عومرية سلطاني الكتاب بعنوان: «إسلام السوق»، باتريك هايني، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2015م.

[المترجم]

(12) A. Bayat, Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010).

(9) انظر حول التفكير الأيديولوجي المتطور في العالم العربي:

M. Browers, Political Ideology in the Arab World: Transformation and Accommodation (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

التوجُّه إلى السلطة بأغلياتٍ كبيرة، كما في حالة حزب العدالة والتنمية التركي وحركة حماس الفلسطينية. ويجب التشديد أيضًا على أن حزب الإصلاح اليمني كان عضوًا في الائتلاف الحاكم لعدَّة سنوات بسبب قوته الانتخابية. وبدا في أماكن أخرى من العالم العربي -مثل ليبيا والجزائر وسوريا وتونس- أن القمع وحده هو العائق أمام وصول الإسلاميين إلى السلطة السياسية. وحتى حزب الله اللبناني تحسَّنت نتائج الانتخابات أخيرًا وحصل على مكانةٍ أكبر. ولذلك يبدو أن نعي أوليفيه روا للإسلاموية كان سابقًا لأوانه.

أما النقطة الثانية فهي أن الصحوه العربية قد أثبتت بجلالٍ أن الأحزاب الإسلاموية كانت الفاعل الحقيقي في الحياة السياسية، ويبدو أن الافتراضات التي قامت عليها فكرة «اللاحرركات» قد بُولغ في أهميتها. فبمجرد التحرُّر السياسي، كان الفاعلون الحقيقيون على الساحة هم الأحزاب الإسلاموية إخوانية التوجُّه، ثم تلاها سريعًا في بعض الدول سلفيون ذوو نشاطٍ سياسيٍّ متزايد. فقد تحركت الأحزاب الإسلاموية سريعًا وتمكَّنت من ملء الفجوة المؤسسية بفاعلية، ونظَّمت حملات انتخابية ناجحة بشكلٍ كبير. وعلى وجه الخصوص، حشدت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وحركة النهضة في تونس أعضاءً ومُحبين وناخبين بالطريقة المعتادة للأحزاب السياسية: بناء هياكل واضحة في جميع أنحاء البلاد، والتخطيط لحملاتٍ إعلامية، واختيار مرشحين، والتركيز على وضع برنامجٍ سياسي.

ينشأ عن هاتين النقطتين أن فكرة ما بعد الإسلاموية ذاتها قد فقَّدت كثيرًا من جاذبيتها،

الاشتغال السياسي وهو الأهم. فما بعد الإسلاموية في نظر آصف بيات هي «محاولة لقلب المبادئ الكامنة في الإسلاموية رأسًا على عقب، وذلك بالتشديد على الحقوق بدل الواجبات، والتعددية بدل الصوت المرجعي الأوحده، والتاريخانية بدل النصوص الثابتة، والمستقبل بدل الماضي»⁽¹³⁾.

وقد تعرضت صلاحية [مفهوم] ما بعد الإسلاموية للتشكيك من زاويتين أساسيتين: أولاهما أن الأحزاب الإسلاموية أثبتت طوال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين أن جاذبيتها السياسية ما تزال قوية، ولم تُستنزف سياسيًا، وأن السلطة السياسية هي الغاية رغم ضرورة السَّير الحذر في مواجهة قمع الدولة⁽¹⁴⁾. فالقمع والقيود الشديدة في شروط الانتخابات لم تمنع جماعة الإخوان المصرية من تحقيق أداء جيد في انتخابات عام 2005م التشريعية، وكذلك أدى حزب العدالة والتنمية المغربي أداءً جيدًا نهاية التسعينيات وأوائل القرن الحالي، وكان قادرًا على إحراز المزيد من المقاعد لولا قراره الترشُّح في عددٍ محدودٍ من الدوائر كي لا يبدو مهددًا للملكية⁽¹⁵⁾، ويمكن إنزال النموذج نفسه على المملكة الأردنية. وفي الأنظمة السياسية مكتملة التحرُّر، وصلت الأحزاب الإسلاموية إخوانية

(13) بروورز، مرجع سبق ذكره.

(14) N. Brown, Why Victory is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics (Ithaca: Cornell University Press, 2012).

(15) M. Willis, 'Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The strange case of the party that did not want to win', Mediterranean Politics, 9(1) (2004), pp. 53-81.

الأساسية في قطاعاتٍ كبيرةٍ من الإسلامية إخوانية التوجُّه. فعلى سبيل المثال، لا مصادفة في أن تتطور الإصلاحية الإخوانية في الوقت ذاته الذي تلتقط فيه سلفية ميسَّسة بشكلٍ متزايدٍ شعار «الإسلامية» الأصيلة⁽¹⁷⁾. ومن ثمَّ، يُعَدُّ تطور الإصلاحية الإخوانية حوارًا جدليًا بين الممارسة والتجديد الأيديولوجي، اللذين يؤثّر بعضهما في بعض بأشكالٍ تعتمد على السياقات القطرية إلى حدٍّ كبير.

التطور الأيديولوجي للنهضة

لقد كان الاعتدال السياسي لدى حزب النهضة التونسي الإسلامي من الموضوعات التي أثارت جدلاً حاداً في دوائر الأكاديميين وصنّاع السياسات منذ تقنين الحزب في مارس من العام 2011م بعد انهيار النظام التسلّطي⁽¹⁸⁾. ففي سياق المناقشات التي دارت حول الدور الذي ستلعبه النهضة في التحول الديمقراطي التونسي، سوّي بين الاعتدال وبين قبول الآليات الديمقراطية واحترام الحريات الأساسية وقانون الأحوال الشخصية والدعم الرسمي المطلق لتأسيس دولة مدنية حقيقية، وهو ما كان له أهمية محورية في البيئة التونسية. ويرى بعض الباحثين أن الحزب تحت قيادة راشد الغنوشي -وهو بذاته مفكر ومثقف

وبدأ التشكيك في صلاحيتها ونفعها. لكن لا يجب أن يصرفنا هذا النقد الموجّه لما بعد الإسلامية عن رؤية عميقة مفادها أن الأحزاب الإسلامية قد تخلّت تدريجيًا عن العديد من مطالبها الأساسية، وتصالحت -خاصةً بعد الربيع العربي- مع ضرورة التنازلات ومقتضياتها في بيئة سياسية تعدّدية. وفي الماضي، ظلّت العضلة الأساسية المتعلقة بكيفية عمل الأحزاب الإسلامية في مناخٍ سياسيٍّ منفتحٍ معضلةً نظريةً إلى حدٍّ كبير؛ ولكن بعد انتفاضات عام 2011م، سنحت الفرصة أمام الباحثين وصنّاع السياسات لاختبار فرضياتهم. فبدلاً من استمرارها في التمسُّك بالمبدأ الأيديولوجي المطلق بأن «الإسلام هو الحل»، اضطرت الأحزاب الإسلامية إلى العمل على اكتشاف نمطٍ أكثر براجماتيةً في ممارسة السياسة. وفي حين أن أوليفيه روا ربما كان متسرعاً وقاطعاً في اعتباره المشروع السياسي الإسلامي كله فاشلاً، فإن الحيوية الإصلاحية التقدمية التي اتسمت بها الإسلامية لما لا يقل عن عقدين، والتي تجسّدت في التصور الثاني لمفهوم ما بعد الإسلامية، تُعَدُّ أداةً مفيدةً جداً في فهم السيرورة التطورية للإسلام السياسي. وبدلاً من أن تكون أداتية أو تقع رهينة لأطروحة «الدمج والاعتدال»⁽¹⁶⁾ التي تصبُّ تركيزها كلّه على فكرة البراجماتية المشروطة، كانت هناك سيرورة نشطة من المراجعة الأيديولوجية

(17) انظر على سبيل المثال:

K. al-Anani and M. Malik, 'Pious way to politics: the rise of political Salafism in post- Mubarak Egypt', Digest of Middle East Studies, 22(1) (2013), pp. 57-73.

(18) M. Marks, 'Convince, coerce of compromise? Ennahda's approach to Tunisia's constitution', Analysis paper, Brookings Institution, 2014. Available at: <https://brook.gs/2YSebfq>

(16) للمزيد عن أطروحة الدمج والاعتدال فيما يتعلّق بالأحزاب الإسلامية، انظر:

J. Schwedler, 'Islamists in power? Inclusion, moderation, and the Arab uprisings?' Middle East Development Journal, 5(1) (2013), pp. 1-18; J. Schwedler, 'Can Islamists become moderates?' World Politics, 63(2) (2011), pp. 347-376.

السياسي، ثم وسّعت في النهاية من إجراءاتها القمعية لتشمل قطاعات المجتمع الليبرالية والعلمانية، التي دعمت ضمناً الاغتيال السياسي للإسلاميين⁽²⁰⁾. وقد أثارت انتخابات عام 2011م والقوة الانتخابية لحزب النهضة مخاوف مماثلة، لكن غياب القيود التسلّطية سمح بممارسة السياسة الحزبية والعلاقات بين الدولة والمجتمع في مناخٍ سياسيٍّ أكثر حرية، وهو ما أدى بالطبع إلى مواجهاتٍ ولحظاتٍ تأزّم، أهمها كان بعد اغتيال سياسيّين يساريّين بارزيّين في عام 2013م، لكن أدى في النهاية إلى دمج الإسلاميين في الساحة السياسية والمؤسسات الوطنية وإضفاء الشرعية عليهم⁽²¹⁾. ويمثل الدستور الجديد -الذي أُقر في يناير من عام 2014م- إشارةً إلى نجاح المرحلة الأولى من التحوّل الديمقراطي التونسي، ويرجع النجاح في جزءٍ كبيرٍ منه إلى حقيقة تخلي النهضة عن مبادئها الإسلاموية المركزية وقبولها اللعبة الديمقراطية الليبرالية وقواعدها. ويعتبر قادة الحزب أن الفترة بين أكتوبر من عام 2011م وصيف عام 2013م كانت الفترة التي مارس فيها الحزب «مسؤوليته الوطنية». فلم يقتصر الحزب على السماح بسياسة الائتلافات وقبول التنازل عن السلطة باسم المصلحة الوطنية، للسماح بتشكيل حكومة وحدة وطنية تكنوقراطية، بل قبل أيضاً بفكرة الدولة المدنية وإدخال حرية المعتقد في

إسلاموي بارز- قد اعتدل إلى حدٍّ جيدٍ بالفعل قبل الانتفاضات العربية، في الوقت الذي كانت إمكانية وصوله إلى السلطة لا تراود إلا عدداً قليلاً [من المراقبين]⁽¹⁹⁾. ومن ثمّ، رغم بعض التشكّك الداخلي والدولي، لم يكن مستغرباً أن الحزب أبدى ميلاً قوياً تجاه التسويات وقبول حلولٍ إجماعية بعيدة عن مبادئه الأيديولوجية الإسلاموية الأصلية. فالفترة التي قضاها حزب النهضة في الحكومة والمجلس الوطني التأسيسي منذ فوزه في انتخابات أكتوبر من عام 2011م، كانت فترةً مثيرةً للجدل، وبلغت أحياناً حدّ المواجهة المباشرة مع الحركات والأحزاب السياسية العلمانية، لكنه أدى في النهاية إلى الإتمام المثمر للمرحلة الأولى من الانتقال [الديمقراطي] التونسي.

ورغم النجاح الذي أحرزه الحزب في الانتخابات، فقد مرّ بسيرورة صعبة لاكتساب الشرعية السياسية. وكان النجاح السياسي للإسلاميين مُشكِلاً للغاية، بالضبط كما جرى نهاية عام 1989م عندما بدأت عملية انفتاح سياسي مؤقتة تحت نظر بن علي، الرئيس الجديد ساعتها. إذ أشار النجاح الانتخابي النسبي ساعتها إلى أن الحزب يمثل قطاعاً كبيراً ومهماً من المجتمع، لكنّ أدائه الجيد في الانتخابات قد أخاف المعسكر العلماني والنظام كليهما، فكان من المحتوم غالباً وقوع حملة قمع، وهو ما جرى في وقته المتوقّع بأن قمعت الدولة التسلّطية كلّ أشكال الإسلام

(20) لدراسة موسّعة حول التاريخ السياسي التونسي، انظر:

C. Alexander, *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb* (London: Routledge, 2010).

(21) N. Marzouki, 'The politics of religious freedom: Nahda's return to history', 30 April 2012. Available at: <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/04/30/nahdas-return-to-history/>

(19) A. Tamimi, Rachid Ghannouchi: *A Democrat within Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001); A. Allani, 'The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980-2008', *Journal of North African Studies*, 14(2) (2009), pp. 257-272.

دومًا مع البيئة السياسية والاجتماعية التي تنشأ وتتجدد فيها، مما يشير إلى أن أيّ التزام عقيدي جامد ما هو إلا استثناء في الغالب. وإن اعتبرنا أن [مفهوم] ما بعد الإسلامية يعني الإصلاح لا الفشل، سنتمكّن من تأمل وتمحيص المواقف والتصريحات الأيديولوجية التي أطلقها بعض أعضاء حزب النهضة حول خياراتهم السياسية المتماسكة والسياق الأيديولوجي التي اتخذوها فيه. إن التجديد هنا يكمن في وضع الأيديولوجيا والادعاءات الأيديولوجية وتطورهما في مركز التحليل عند دراسة حركة النهضة الإسلامية التونسية لتفسير تطورها، بدلاً من الالتزام الكامل بـ [فكرة] تأثير البرجماتية السياسية لأجل الحصول على السلطة أو البقاء فيها. نعم، من الجلي أهمية التشديد على القيود المؤسسية والسياسية، وكذلك على وسيلية الخيارات والسلوكيات السياسية المحددة التي وسمت أحياناً الفعل السياسي لحزب النهضة منذ الثورة، لكن هذه الخيارات لم تجر في فضاء أيديولوجي. نعم، هناك حوار يجري حيثما تؤثر القيود السياسية التي يفرضها الواقع الذي ينشط فيه الحزب في مواقفه الأيديولوجية وتطوره، لكن درجة قبول هذا الواقع هي نتاج نقاش أيديولوجي داخلي، وهذا النقاش بدوره يجعل هذه الخيارات ممكنة ومقبولة في سياق صورة الحزب عن ذاته وتمثيله لنفسه بوصفه حزباً إسلامياً.

ورغم زعم النقاد -خاصةً الائتلاف السلفي الذي أصبح قوةً اجتماعيةً شديدةً

الدستور. وإن أضفنا أن الحزب لم يشكّك في صلاحية قانون الأحوال الشخصية الحامي لحقوق المرأة، وقبّل بغياب الإشارة إلى الشريعة في النص النهائي للدستور، فإنه يبدو بجلاءً أنه لم يبقَ شيء إسلاموي لدى الحزب الإسلامي. ومن ثمّ، قد تصحّ نقطة أوليفيه روا عن الفشل السياسي والأيديولوجي للإسلاموية في حدود أن ما في تونس اليوم ما هو إلا حزب إسلاموي في الاسم لا الممارسة؛ لأنه قد قبّل -ببساطة- بالمقولات السياسية للديمقراطية الليبرالية. وإن كان المعيار هو الدولة الإسلامية المرفوعة حد المثال في سبعينيات القرن الماضي، فلا شكّ أن نقطة أوليفيه روا يجب اعتبارها؛ لأنها تشير صادقاً إلى الفقر المعرفي والسذاجة الأيديولوجية القائمة على فهمٍ مستلهمٍ من الدين عن بناء الدولة والمؤسسات. وباختصار، ربما كانت المقولات الدينية مفيدةً لبناء مشروع سياسي شعبي حين المعارضة، لكنها كشفت عن لا جدواها وافتقارها للجاذبية عندما يواجه أي حزب إسلاموي الوقائع الأقسى في الاشتغال السياسي والتسويات اليومية في بيئةٍ تعددية.

لكن سيكون سطحياً طرحنا أن الإسلاموية التي تحملها النهضة التونسية ما هي الآن إلا قشرة بلا لبّ، وأن الحزب لا صلة له بالإسلاموية. فتفسير كهذا سيسدّ الباب أمام فكرة التطور الأيديولوجي التي يمكنها -إن طبقت بمعايير وإحالات مناسبة- أن تؤكد إمكانية بقاء درجة من الاتساق الأيديولوجي مع مشروع إسلاموي سابق⁽²²⁾. فالأيديولوجيات ليست جامدة، وتتفاعل

tique', Le Nouvel Observateur, 29 October 2013. Available at: <https://bit.ly/3q3Hqru>

(22) C. Lussato's interview with Francois Burgat, 'Tunisie: le retrait d'Ennahda n'est pas le 'chec de l'Islam poli-

وعبر مجموعة من العلماء لإضفاء الشرعية على سيورة التطور. وتؤثر هذه السيورة -كما ذكرنا أعلاه- في الاشتغال السياسي اليومي وتتأثر به. ويثور السؤال إذن حول الكيفية التي تطوّرت بها النهضة أيديولوجيًا في اتجاه ما يمكن تسميته بالإصلاحية الإسلاموية.

تاريخيًا، نجد في الحزب الإسلاموي التونسي توجّهين أيديولوجيّين متعايشين: التوجّه الإخواني والتوجّه التونسي. وليس هذان التوجّهان فصيلين حزيّين على النحو المعتاد، لكنهما فهمان مختلفان للطريقة التي يمكن ويجب أن تُسهم بها الإسلاموية في خلق مجتمع إسلامي جديد، ومختلفان لدرجة أن مصادر الإلهام الفكرية للسلوك السياسي تستند إلى تأويلات وخطابات قد يصطدم بعضها ببعض، خاصة في لحظات الأزمات الجوهرية التي تستلزم اتخاذ قرار شجاع. وتغزو هذه الانقسامات بشكل ما كلّ الأحزاب الإسلاموية في المنطقة، ومن بينها جماعة الإخوان المسلمين⁽²⁶⁾، والجهة الإسلامية للإنقاذ في أوائل التسعينيات في الجزائر، بما تحمله هذه الأخيرة من روح قومية جزائرية مُشبعة بممارسات اجتماعية سياسية محلية، مع روحها الأكثر عالميّة ذات الصلة بالجمود الذي اتسم به مشروع الدولة الإسلامية المطلقة⁽²⁷⁾. لقد كانت

في البلاد⁽²³⁾ - أنه لم يتبقّ شيء «إسلاموي» في النهضة إلّا القليل، فإنه ينشأ عن فحص خطاب قيادة الحزب أن المرجعيات الإسلاموية ما تزال قويّة وعلى حالها. فعلى سبيل المثال، زعم الغنوشي أن التنازل عن النص على الشريعة في الدستور لا يحدّد درجة «إسلاموية» الحزب؛ لأن مهمة أي حزب إسلاموي اليوم هي تحقيق مقاصد الشريعة، وهي العدالة والحرية بالأساس، وأن هناك بلدانًا عربية أخرى نصّت على الشريعة في دساتيرها وتشريعاتها، لكن الإسلام غير مطبّق فيها؛ إذ لا عدل ولا حرية. وفي نظره، تُعدّ تونس اليوم أقرب للدولة الإسلامية الحقيقية التي تحقّق وعد العدالة والحرية، من دول الاستبداد العربية التي يتبدى التزامها الخطابي بالشريعة باطلاً بغيابهما⁽²⁴⁾.

يسهل إهمال هذه التصريحات بوصفها ذرائعية ونفعية محضة، وتستهدف استرضاء أعضاء الحزب الذين ما زالوا مرتبطين بمثال إسلاموي جسّده الحزب لفترة طويلة، ويزعم نقاد الحزب السلفيون أن النهضة قد باعت إسلامويتها بالفعل⁽²⁵⁾. لكن هذه التصريحات يمكن ويجب رؤيتها بوصفها النتيجة الفلسفية لسيورة معقّدة من المراجعة الأيديولوجية والبحث عن الذات باستخدام مقولات دينية

(26) انظر على سبيل المثال:

A. Mura, 'A genealogical inquiry into early Islamism: the discourse of Hasan al-Banna', *Journal of Political Ideologies*, 17(1) (2012), pp. 61-85.

(27) انظر على سبيل المثال:

M. Willis, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History* (New York: New York University Press, 1997); S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis* (Paris: Seuil, 1995).

(23) F. Merone and F. Cavatorta, 'Salafist movement and sheikh-ism in the Tunisian democratic transition', *Middle East Law and Governance*, 5(2) (2013), pp. 308-330; M. Marks, 'Youth politics and Tunisian Salafism: understanding the Jihadi current', *Mediterranean Politics*, 18(1) (2013), pp. 104-111.

(24) مناظرو النهضة، حوار مع المؤلّفين، تونس، 15 نوفمبر 2012م.

(25) محمد خوجة، رئيس حزب جبهة الإصلاح السلفي التونسي، حوار مع المؤلّفين، تونس، 24 أكتوبر 2012م.

وحلوله المطروحة لعلل المجتمع المصري ليشمل -بشكلٍ أوسع- الدول العربية كلّها، ومن ثمّ أصبح كون المرء إخوانيًا يعني انتسابه إلى مشروعٍ سياسيٍّ عابرٍ للقوميات بأيديولوجيا عالمية تقوم على فكرة الأمة الإسلامية الواحدة. وفي هذا السياق، تصبح الاختلافات القومية -ومن ثمّ كيان الدولة القومية نفسه- مجرد منتجاتٍ تاريخية طارئة يمكن ويجب نقضها في مرحلةٍ ما لصالح مشروعٍ سياسيٍّ سيؤدي في النهاية إلى خلق سلطةٍ سياسيةٍ واحدة، أي دولةٍ إسلامية جامعة تحكم فيها الشريعة. ولا يعني ذلك وجود برنامجٍ سياسيٍّ واضحٍ يقصد تحقيق ما ظلّ مجرد طموحٍ على نحوٍ جليٍّ، لكنه يشير إلى تطبيقٍ جامدٍ في أصله لمتطلبات الدولة الإسلامية في كل الدول العربية، دون اعتبارٍ للبيئة القومية، لا على المستوى السياسي ولا الاجتماعي، ولا حتى المستوى الديني شديد الأهمية. لكن لا يعني ذلك أنه يمكن القول بأنّ سيد قطب هو كل التوجّه الإخواني؛ لأن أثر حسن البنا أو حسن الهضبي في التطور الأيديولوجي للجماعة كان أثرًا جوهريًا إلى أقصى درجة. فالجهود العلمية التي اضطلع بها الهضبي لتخفيف حدّة جذريّة سيد قطب يمكن الإشارة إليها -على وجه خاص- باعتبارها المحاولات التالية لتحويل الجماعة إلى فاعلٍ سياسيٍّ مصريٍّ قوميٍّ⁽³²⁾. لكن رغم ذلك، لا يجب التقليل من شأن أثر سيد قطب في المنطقة؛ لأن حسن البنا أيضًا لم يكن متعاطفًا إلى حدٍّ كبيرٍ مع ما يمكن تسميته بالقطرية

الحركة الإسلاموية في تونس -في مراحلها الأولى- إخوانيّة في الغالب؛ إذ كان أعضاؤها معجبين للغاية بجماعة الإخوان العالمية وعلمائها الكبار⁽²⁸⁾. وفي الواقع، كان كل إسلامويي المنطقة في ذلك الوقت مفتونين بأعمال المفكرين الإخوان، وأبرزهم سيد قطب، وإن لم يكن اعتناق الإسلامويين التونسيين لرؤاه اعتناقًا كليًا أو رسميًا⁽²⁹⁾. ولسيد قطب أهمية مركزية؛ لأنه أصبح -في محاولته تحديث الإسلاموية- الشخصية الرمزية لما يمكن تسميته بالعاطفة الإخوانية. لقد شخّص سيد قطب المجتمع بوصفه مجتمعًا غير عادل، أي مجتمعًا «جاهليًا» بالتعبير الديني⁽³⁰⁾، وعلى الجماعة -في فكره- فرض إعادة المجتمع إلى صراط الإسلام القويم. لقد استخدمت حداثته قطب لغة القرآن المألوفة للغاية لدى المسلمين لأجل تأويل خيبة أمل المسلمين -لا المصريين فحسب- في الدولة العربية ما بعد الكولونيالية. فأصبحت الدولة والنّخب الحاكمة هم الطاغوت، وانحدر داعموهم من المسلمين إلى مرتبة المرتدين، مما جعل من الجهاد أمرًا حتميًا لإعادة بناء المجتمع⁽³¹⁾. ثم توسّع تطبيق تحليل قطب

(28) قابلنا في أثناء عملنا الميداني أعضاء في الحزب يمكن وصفهم بالحرس القديم. فعلى سبيل المثال، أخبرنا عبد الفتاح مورو (الرجل الثاني في الحزب) أن الحركة تنتظم في إطار جماعة الإخوان المسلمين المصرية وتأثيرها الأيديولوجي. حوار مع المؤلّفين، 7 نوفمبر 2012م.

(29) اعترف صلاح الدين الجورشي، أحد القادة البارزين في الجماعة الإسلامية التونسية الأولى، أنه انجذب للغاية لسيد قطب (حوار مع المؤلّفين، 12 نوفمبر 2012م).

(30) R. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(31) J. Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical*

والحادثة تستند إلى التراث الديني للبلاد لا إلى ما تعتقده أفكاراً فرنسية مستوردة. ومن ثم، ينشأ عن ذلك أنه لا حاجة للاعتماد على نماذج أجنبية للحصول على حادثة فعّالة، ويمكن تحقيق ذلك لأن بذور هذه الحادثة التعددية -وما تستتبعه حتماً من نظام سياسي ديمقراطي- بذرها المفكرون الإسلامويون حتى قبل وصول الفرنسيين بـ «مهمتهم التحضيرية». وبمعنى ما، أصبح تطور خطاب الحزب إلى سرديّة قومية مشتركة ذات مسحة دينية خفيفة شرط النجاح في توحيد المشهد السياسي القومي. وتقبل الإسلامويو النهضة فكرة حس الانتماء التونسي لأمة قومية، لا يمكن بسهولة استبدالها بمشروعٍ عابرٍ للقوميات يقوم على فكرة الأمة الإسلامية فحسب؛ إذ يجب استيعاب الهويات المتعددة لدى عوام التونسيين. وباختصار، أدت المراجعات الأيديولوجية الداخلية بالحزب إلى اعتناق ما يمكن تسميته بالإصلاحية التونسية.

وأبرز وجوه الإصلاحية التونسية هو محمد الطاهر بن عاشور، الذي طور علم المقاصد الإسلامي⁽³⁵⁾. ويستهدف هذا التخصص العلمي تفسير الشريعة الإسلامية بعيداً عن جمودها المعياري التقليدي وتشديده على الحرفيّة، نحو فهم أكثر مرونة تكون فيه المقاصد الإسلامية الأعلى هي المبادئ الحاكمة. والعدالة والحرية

الضيقة⁽³³⁾. وعلى أية حال، كانت أفكار سيد قطب بالنسبة إلى العديد من الناشطين الإسلامويين في السبعينيات، هي الأفكار الإخوانية عموماً، ومن ثمّ اعتُمدت مبادئ هذه الأفكار الأساسية في جميع أنحاء المنطقة، وفي ذلك تونس. لكن المشكلة أن سيرورة الأخونة هذه قد أدت -إلى حدّ ما- إلى تهميش تأويلات أكثر محلية لما يعنيه أن تكون إسلاموياً في سياق وطني خاص، ولاختيار الفهم الواجب الامتثال له عند استعمال الفروض الدينية في التعبئة السياسية. ففي تونس، كان أبرز الشخصيات في التوجّه «التونسي» هو أحميدة النيفر، ابن عائلة من «شيوخ الزيتونة» التقليديين، الذي أثار بالفعل السؤال حول الخصوصية التونسية في السبعينيات في نقاشات ثريّة، وموثّقة في غالبها⁽³⁴⁾. وقد ترك النيفر الحركة الإسلاموية في نهاية الأمر، لكن ظلّ السؤال يدور حول أي نوع من الإسلاموية يجب أن تلتزم به الحركة، ثم الحزب بعد ذلك. ومع الوقت، أدّت الضرورات السياسية ورفض قطاعات كبيرة من المجتمع التونسي [للتوجه القطبي] وتأثيرات ثقافية جديدة إلى تحويل الحزب عن توجّه قطب الإخواني إلى التوجّه التونسي؛ أي نحو التونسية، التي -للمفارقة- عمِل بورقية على بنائها منذ الاستقلال، وهو العدو التقليدي للإسلاموية في تونس. لكن تونس الإسلامية تختلف عن تلك النزعة الحداثيّة القومية التغريبية التي روج لها بورقية؛ لأن الإسلاموية في قبولها للتعددية

(35) Mohammad al-Tahir ibn Ashour, Treatise on Maqasid al-Sharia, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1st ed., December 5, 2006.

محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 2011م). [المترجم]

(33) X. Ternisien, Les Frères Musulmans (Paris: Fayard, 2005).

(34) F. Burgat, L'Islamisme en face (Paris: La Découverte, 2002).

ما نقدًا صريحًا للتراث الفقهي الذي «خنق» الفكر الإصلاحي الإسلامي، حتى فقد قدرته على الإبداع وعانى في البحث عن اجتهادات جديدة في تطوره التاريخي. وكأن الأمر يمثل بشكل ما عودةً إلى التاريخ الإسلامي وإعادة فتح النقاش الكلامي، عندما كانت العلاقة بين العقل والنقل سؤالاً مركزيًا في جدل فلسفي وكلامي أقدم. ففي رأي سامي إبراهيم، أحد المثقفين الإسلاميين التونسيين البارزين، فإننا «نحتاج إلى إعادة فتح النقاش» لأجل البحث بجديّة أكثر عن «إصلاح إسلامي» بطرق تستلهم حركة الإصلاح البروتستانتية الأوروبية⁽³⁹⁾. تسمح استعادة الطاهر بن عاشور بهذه الطريقة لحزب النهضة بأن يصبح جزءًا من حوار تاريخي يجري داخل الإسلاموية وعبر مقولات دينية، ومن ثمّ يشير إلى أن ما بعد الإسلاموية يجب النظر إليها بوصفها تطورًا لا فشلًا. لكن بالطبع نرى بُعدًا نفعيًا في عملية إعادة الاكتشاف المعرفية هذه؛ لأنها تُعدّ وسيلةً لدعم استراتيجية سياسية يعارضها كثير من أعضاء الحزب. وكذلك، لا تصدّق قطاعات كبيرة من المجتمع التونسي العلماني أصالة عملية إعادة الاكتشاف هذه، ولا أنها تُحدث فرقًا فيما يرونه محاولةً من النهضة لأسلمة مؤسسات الحكومة والمجتمع. نعم، هناك جزء من الحق في هذا الأمر، والخوف من الخطاب الإسلاموي المزاوغ خوفًا حقيقيًا غير مصطنع، لكن يجب الاعتراف أيضًا بأن الخطوات الفعلية التي اتخذتها النهضة منذ سقوط النظام تعضد زعم الحزب بأن تحوّلته نحو السياسة التعددية والتزامه بدولة ديمقراطية

هما أهم هذه المقاصد، وهو ما طرحه الغنوشي نفسه في تصريحاته حول إنجازات الحزب في المرحلة الانتقالية بعد بن علي⁽³⁶⁾. إن «التعارض» القائم بين التفكير السياسي الإخواني، والآخر التونسي الخصوصي المرتبط بالإنتاج المعرفي في شمال أفريقيا، يبرز بجلاء في الخطاب العام للحزب، الذي يروجه -على سبيل المثال- على صفحاته في وسائل التواصل الاجتماعي⁽³⁷⁾. ولا يقتصر هذا التطور الفكري على الغنوشي وحده، بل يدخل في ذلك الإصرار على الأهمية الجوهرية التي تشغلها المقاصد في التراث المغاربي بوصفها ركنًا من أركان تقليد «يقومون» الإسلاموية التونسية، وحسبما يشير برنامج الحزب الأيديولوجي أيضًا⁽³⁸⁾. يتلاءم دور رؤى الطاهر بن عاشور حول المقاصد مع أعمال محمد عبده، أشهر العقلانيين في حركة [الإصلاح و] النهضة الإسلامية التاريخية. فقد كان هذا المفكر المصري مهمومًا بثورة عقلية وتجديد ثقافي للعالم الإسلامي أكثر من خليفته وتلميذه رشيد رضا. حيث رأى عبده أن الحضارة الإسلامية أثبتت تاريخيًا استعدادها للانفتاح على «الخلط»، وقدرتها على استعمال العقل، ووضع العقل في مقابل التيار السائد من تكييف الحياة الاجتماعية والسياسية مع النقل والتكرار السلبي لآراء الفقهاء في حل المشكلات اليومية. ونجد بشكل

(36) وفقًا لعبد المجيد النجار، النائب عن حركة النهضة والمتخصص في المقاصد، حوار مع المؤلّفين، مدينة باردو، 16 أبريل 2014م.

(37) انظر على سبيل المثال موقع الحزب وبالأخص المواد المصورة: <http://www.ennahdha.tn>

(38) صوّت على الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي للحركة في المؤتمر التاسع المنعقد في عام 2012م.

(39) حوار مع المؤلّفين، مدينة المرسى، 12 مارس 2013م.

الأندلسية، التي تمثل تجربةً إسلاميةً فريدةً من نوعها. فالشاطبي -أبو المقاصد بمعناها الحديث- كان أندلسياً، وابن خلدون -أول مفكر مسلم تكلم عن العالم الإسلامي باعتباره سيرورة تاريخية وسوسيولوجية- وُلد في الجزائر ودرس في جامع الزيتونة بتونس؛ وأخيراً وليس آخراً، تبرز الإشارة لأعمال مالك بن نبي، الذي يعتبره الغنوشي «ابن خلدون العصر الحديث»⁽⁴¹⁾. ومالك بن نبي هو مفكر جزائري اشتهر في منتصف القرن العشرين بكتاباتهِ عن الاستعمار والإسلام والديمقراطية والتعددية، وفي حين يمكن اعتباره إسلامياً، إلا أنه تبنى موقفاً إيجابياً تجاه الديمقراطية. ولم يكن اهتمامه جوهرياً بإجراءات الحكم الديمقراطي وآلياته، بل بحقيقة أن الديمقراطية ذهنية وروحٌ قومية يجب بناؤها؛ لأن احترام تعددية المجتمع أمرٌ أصيلٌ في الإسلام. وكذلك كانت معارضته لسيد قطب مركزيةً في شهرته، ومن هنا تمثل إعادة اكتشاف مالك بن نبي الإطارَ الديني الضروري لوضع مسافةٍ معتبرةٍ بين المشروع السياسي لسيد قطب -مشروع الإخوان المسلمين ضمناً- وبين المشروع الذي ترعاه النهضة في تونس. فعلى الرغم من إعجاب مالك بن نبي بموقف سيد قطب الأخلاقي تجاه التسلُّطة ودفاعه عن حقِّه في إعلان آرائه الجذرية عن التغيير السياسي، فقد عارض تفسيره لحالة العالم العربي الحديث معارضةً شديدةً. فالزيد من الديمقراطية والتعددية -في رأي مالك بن نبي- أوَّلَى من مجرد الدعوة لتطبيق الشريعة، وبالفعل جعل تلك الأولى أهمَّ من الثانية. لم تكن رؤى بن

مدنية هو زعم حقيقي. فعلى سبيل المثال، صرَّح الحزب قبل انتخابات أكتوبر من عام 2011م أنهم سيسعون لتشكيل حكومةٍ ائتلافيةٍ بغض النظر عن النتائج، وأنهم لن يسعوا للنص على الشريعة في الدستور، وأنهم أخيراً لن يطرحوا مرشحاً رئاسياً في انتخابات عام 2014م لتجنُّب أي هيمنةٍ ممكنةٍ في المجلس التشريعي إن فازوا بالانتخابات البرلمانية والسلطة التنفيذية، مما قد يشعل مواجهاتٍ مثيرةً للمشاكل مع الحركات السياسية الأخرى والمجتمع الدولي. وصدقوا في كل ذلك.

ومن كل ذلك ينتج أن الاهتمام المتجدد بالطاهر بن عاشور لدى الحركة الإسلاموية في تونس ومركزيته لديها كان له أيضاً آثار مهمة على تطور ما يُمكن تسميته بالديمقراطية الإسلامية؛ لأنها تسمح بـ «تطبيق» الشريعة الملزمة لكل مسلم، بطريقةٍ فلسفية وأخلاقية بقدر ما تتناغم مع العدالة والحرية، وهما أسمى مقاصد الإسلام. وهذا، لدى الغنوشي، هو أساس قبول الآليات الديمقراطية والحريات الليبرالية بوصفها إسلاميةً في جوهرها. فحرية الإنسان لا تبتثق من حقوقٍ طبيعيةٍ كما في التراث الغربي، بل هي حقوق أنعم عليه بها الوحي⁽⁴⁰⁾.

وأخيراً، هناك مستوى ما من القوة الرمزية في الاستناد إلى الطاهر بن عاشور إلى حدِّ ربط عمله بخصوصيةٍ تونسية، تُعدُّ بدورها جزءاً من خصوصية مغاربية أكبر. فقد أعاد الطاهر تنشيط تراثٍ فكريٍّ نابعٍ من التجربة التاريخية

(40) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م).

(41) عزام التميمي، مرجع سبق ذكره في الهامش رقم (18).

إن فرصة إثارة نقاش داخل الحزب حول كيف يكون [الحزب] إسلاميًا في هذه الأيام تتضمن توجهاً أيديولوجياً جديداً⁽⁴⁴⁾. ويعني ذلك أن قرار الموافقة على الدستور لم يكن قراراً برامجياً حَكَمته قيودٌ خارجية، بل نشأ عن تفاعلٍ طويل الأمد مع الأسس الأيديولوجية لإسلاموية متجددة، اختلطت بعمقٍ مع إشاراتٍ إلى خصوصية **التونسية**، وإلى التراث الفكري المغاربي بدرجةٍ أقل. ومن ذلك يجب ألا يستغرب أيُّ مراقبٍ خارجي للحزب الإسلامي بعد الآن من اكتشافه أن النهضويين متوافقون إلى حدٍّ معتدلٍ مع تراث بورقيبة الحداثي، الذي قام على إحياءٍ مماثلٍ لمصادر أصيلة لإضفاء الشرعية على مشروعه القومي العلماني، ولا يصبح بورقيبة -في هذا الإطار الأيديولوجي- مُنشئ الحداثة والإصلاحية التونسية التي سَمَّاهَا بالتونسية، بل مجرد مؤولها العلماني⁽⁴⁵⁾. ومن الممكن -بل ومن الضروري- أن تنشأ تأويلاتٌ أصْلَح، وخاصةً إن كانت أكثر تعددية وديمقراطية، ومنسجمةً مع ما يريده عوام التونسيين.

ما بعد تجربة النهضة

تجسد تجربة التطور الأيديولوجي لحزب النهضة التونسي نموذجاً لإسلام سياسي لم يَفْشَل، بل على العكس، أثبت ثراءً مقولات المصادر الدينية وتأويلاتها التي يمكن بعثها والنقاش حولها لتنفيذ مشروعٍ سياسيٍّ ما زالت نسبته إلى الإسلام ممكنةً. ولا يجب أن نكون داعمين

نبي ذائعةً بين الإسلاميين في جميع أنحاء العالم العربي، الذين كانوا منشغلين ساعتها عن اتخاذ موقفٍ إيجابيٍّ من الحكم الديمقراطي، في حين أن عمله عن الاستعمار وضده ظل مهماً لدى جميعهم. لكن الحوار النقدي اللاذع بين قطب وبن نبي كان مؤثراً إلى حدٍّ كبيرٍ في الدوائر الثقافية في شمال أفريقيا، وأشار الغنوشي وحزب النهضة بطرقٍ عديدةٍ إلى أعمال بن نبي في طرحهم أن الديمقراطية والتعددية ضروريتان وفَعَّالتان في الدفاع عن الإسلام والهوية العربية الإسلامية ودعمهما⁽⁴²⁾. وبالطبع يجب النظر إلى أعمال بن نبي في سياقٍ أوسعٍ يُجمع فيه مفكرون آخرون قرييون من التجربة «الأندلسية»، ليدعموا تفرُّد التجربة الإسلاموية التونسية، فتصبح موسومةً بالتسامح مع الهويات المتعددة⁽⁴³⁾.

وإجمالاً، عندما أثبت التوجُّه الإخواني المستلهم لسيد قطب أنه جامدٌ وغير نافعٍ للحركة الإسلاموية التونسية، انطلقت سيرورة إعادة اكتشافٍ لمصادرٍ أكثر محليةً للالتزام الأيديولوجي بالإسلاموية. وعندما تبدأ هذه السيرورة، يتغيَّر مشروع الإسلاموية حتماً ويكتسب المرونة اللازمة لتسويغ وتصحيح خياراتٍ سياسية كانت لتصبح مثيرةً لإشكالياتٍ أكبر بكثيرٍ لو كانت في سياقٍ إخواني. وبتعبير النائبة البارزة عن حزب النهضة، سلمى صر صوط، فإن القيادة فسَّرت الموافقة على الدستور وفقاً لتطبيق مقاصد الشريعة، وقالت

(42) انظر على سبيل المثال تلخيصاً لهذا الحوار النقدي اللاذع في الرابط التالي: <https://bit.ly/3aHkrfz>

(43) انظر لأعمال بن نبي:

(44) حوار مع المؤلفين، مدينة حمام الأنف، 4 أبريل 2014م.

(45) بن عيسى الدمني: عضو قديم في النهضة، حوار مع المؤلفين، مدينة رأس الجبل، 11 يوليو 2013م.

M. Bennabi, Vocation de l'Islam (Beirut: Dar al-Bouraq, 2006).

ذلك، بكونه خيانةً لغايات الإسلاموية الأولى، وهي بناء دولة إسلامية وتطبيق الشريعة. وفي حين أن حزب النهضة ما زال يزعم أنه حزب إسلاميٍّ يمكنه تحقيق المشروع الإسلامي عبر الالتزام بنظامٍ سياسيٍّ يعزز الحرية والعدالة، برز فاعلون آخرون -أبرزهم الأحزاب والحركات السلفية- على الساحة يزعمون أن «الحرية» و«العدالة» اللتين تستعملهما النهضة ما هما إلا صور زائفة. وبالطبع، لا تقتصر هذه المواجهة على النهضة وتونس، بل هي ظاهرة منتشرة يمكن رؤيتها في مصر واليمن وليبيا وسوريا. فعلى سبيل المثال، مثل تشكيل حزب النور السلفي في مصر تحديًا للصدارة السياسية والأيدولوجية للإخوان المسلمين، وفي اليمن برز في الساحة السياسية حزب اتحاد الرشاد، وهو حزب سلفي، لا يواجه الأحزاب العلمانية وحدها، بل حزب الإصلاح إخواني الاستلهاً أيضاً. لكن المثير ملاحظته هنا هو أن المواجهة هذه المرة لا تنبع من النزاع التقليدي بين الإسلاميين والسلفيين حول مفهوم الحزبية أو تقسيم المجتمع عبر السياسة الحزبية. فسابقاً، كان السلفيون معارضين شديدين للإخوان المسلمين بسبب قرارهم دخول المعتزك السياسي على حساب أمور عقديّة مهمّة، وما زال ذلك صحيحاً في بعض السياقات؛ إذ يرفض سلفيون الاندماج في النظام السياسي والمشاركة في لعبة السياسة الحزبية المؤسسية. ولكن هناك تسييس متزايد للسلفية، وهو تطور مثير، وبروز عددٍ من الأحزاب والحركات السلفية على الساحة تزعم أن لها تمثيلاً سياسياً. وينتقل ذلك بالمواجهة مع الأحزاب إخوانية الاستلهاً

للمحافظة الاجتماعية أو الليبرالية الاقتصادية التي ينادي بها الحزب كي نعتزف بما بذله من جهدٍ دائمٍ للالتزام الصادق بإنشاء دولة إسلامية، مع قبوله التعددية الاجتماعية والسياسية التي اتسمت بها تونس على الدوام. وفي النقاش الواسع الدائر حول أطروحة ما بعد الإسلاموية، يمكن لحالة حزب النهضة أن تُجَلِّي بعض اتجاهاتٍ ومنعطفاتٍ أوسع للإسلام السياسي، ما تزال تمثل مقولةً نافعةً لوصف وتحليل ظاهرة المشاركة السياسية عبر مرجعيات دينية.

لقد كان لإعادة النظر في السياسات الإسلاموية لدى الأحزاب الإسلاموية الأساسية أثرٌ كبيرٌ في أيديولوجيتها وفي المرونة التي تعاملت بها مع وقائع داخلية مختلفة، ورفعت من قوة الفكرة التي تقضي بأنه من الممكن -بل والواجب- ممارسة السياسة عبر مقولاتٍ دينية. وزادت هذه القوة المتجددة أيضاً بفعل إعادة تموضع الأحزاب الإسلاموية وتحولها إلى مصادر فكرية دينية مختلفة. ومن ذلك ينشأ أن هذا التطور الأيديولوجي فتح مساحةً كبيرةً أمام «مبادرين» سياسيين دخلوا الساحة عبر الزعم بأنهم الممثلون الحقيقيون للإسلاموية. ففي الوقت الذي أبدت فيه الأحزاب الإسلاموية إخوانية الاستلهاً مرونةً أيديولوجيةً كافيةً للتكيف مع الظروف السياسية المتغيرة، برزت السلفية بوصفها بديلاً أيديولوجياً قوياً، ومن ثمّ ما زال لمقولة الإسلاموية أهمية معتبرة. ويمكننا القول على وجه الخصوص إن التطور الأيديولوجي للإسلاميين قد أثار معارضةً حادةً في الدوائر الإسلاموية لدرجة أن هذا التطور فُسِّر -للمفارقة- بكونه فشلاً، أو أسوأ من

الشريعة يصبح سبباً للمشاكل، لا لكونه معارضاً لليبرالية، بل لأنه -من منطلق ديني- لا يحقق مقاصد الإسلام العليا، أي العدالة والحرية للجميع.

ويرزُ التأسيس الأولي للسلفيين -بوصفهم الإسلاميين التقليديين الجدد- كيف أن مقولة ما بعد الإسلامية -بوصفها تطوراً أيديولوجياً- مقولةٌ مهمّةٌ وضروريةٌ؛ لأن كل أنواع التيارات المختلفة «تنقل» وتحول أركانها الأيديولوجية استجابةً للصحة العربية. وفي هذا السياق، من المثير للاهتمام فحص عالم الإسلاموية الواسع بوصفه خطأً متصلاً يقع فيه السلفيون المسيّسون على حافة الرؤية السياسية التقليدية للدولة الإسلامية، وتقع أحزاب كالنهضة على أقصى طرف التطور الأيديولوجي في سعي نحو التوفيق بين الديمقراطية الليبرالية والإسلاموية، وتقع أحزاب كجماعة الإخوان المسلمين المصرية عالقةً في مكان ما في المنتصف، يجذبها من ناحية السعي نحو اعتناق الديمقراطية التعددية، ومن ناحية أخرى السعي نحو تجديد الالتزام بالدولة الإسلامية التقليدية والشريعة اللازمة لها.

خاتمة

إنه من المُعيق إلى حدٍّ ما الحديث مرةً أخرى عن فشل الإسلاموية أو نهايتها. فإزاحة الإخوان المسلمين من السلطة في مصر بانقلاب عسكري لا يعني أن الإسلاموية في مصر قوة واهنة. وفي المقابل، لا يجب تفسير التطور الأيديولوجي لحزب النهضة التونسي ودعمه لوثيقة دستورية لا تتضمن نصاً على الشريعة ولا تدفع في اتجاه بناء دولة إسلامية تقليدية، بوصفه استسلاماً حتمياً للديمقراطية الليبرالية. فما يُستنبط من هاتين

من الجدل العقدي إلى المستوى السياسي الذي لم يعتده السلفيون.

يثبت التأسيس الأولي للسلفية⁽⁴⁶⁾ أهمية الأيديولوجية وراهنية مفهوم ما بعد الإسلامية بوصفه مقولةً تحليليةً لتطور الإسلام السياسي وتغيراته الداخلية. فالأحزاب السلفية عندما تدخل المعتزك السياسي، لا تدخل على أساس عقدي، بل على أساس سياسي وأيديولوجي. ومن الناحية الأيديولوجية، يدور الاختلاف الأساسي بين الأحزاب السلفية والأحزاب الإسلامية حول تصور الدولة الإسلامية. فوفقاً للرؤية الإسلامية التقليدية، يجب إجبار الدولة على تطبيق قواعد وتشريعات على المجتمع مستلهمة من الدين، باسم الدفاع عن الأمة، ونجد أيضاً مثالاً تجاوز كيان الدولة القومية لصالح المشروع السياسي العابر للقوميات، أي أن يخضع كل المسلمين لسلطة سياسية واحدة تستمد شرعيتها من الدين. وبدوره، يجب أن يصبح هذا النظام السياسي الضامن لتطبيق الشريعة، التي يمكن لكل المسلمين أن يحيوا في كنفها مؤمنين حقاً. ومن ثم، هناك تعارض مع المتطلبات الحالية للعيش في دولة ليبرالية حديثة. لقد تمكّنت الأحزاب الإسلامية -كحزب النهضة- من تجاوز هذه الرؤية التقليدية، لا عبر الالتزام بالمعايير الديمقراطية الليبرالية وبحقوق الإنسان بوصفها حقوقاً طبيعية، بل بإحداث تطور أيديولوجي يسمح لهم بالحديث عن المواطنة والحرية والديمقراطية في إطار إسلامي. فتطبيق

(46) R. Meijer, 'Conclusion', in F. Cavatorta and F. Merone (Eds) *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power* (London: Hurst, 2015).

إن إعادة اكتشاف فكر كهذا مع تراث «أندلسي» لهو أمر مهم في سياق التجربة التونسية التي يُنظر إليها بوصفها نموذجاً للإلهام فيما يتعلّق بالاندماج الناجح لحزب إسلاموي في نظام سياسي تعدّدي. فوفقاً لاستيفن هايدمان، فإن الراجح أن التجربة التونسية هي حالة التحوّل الديمقراطي الناجحة الوحيدة بعد الصحوّة العربيّة⁽⁴⁷⁾، ويرجع ذلك في رأي ستيان إلى «التسامح المزدوج» بين الإسلامويين والعلمانيين⁽⁴⁸⁾. وهذا هو السبب الذي دفع فاعلين سياسيين في أنحاء المنطقة إلى اعتبار تونس نموذجاً يُستلهم في حل المأزق السياسي الذي يعاني منه العالم العربي المأزوم. ولا يصدق ذلك فحسب في حالة النواحي العملية للتحوّل التونسي كتشكيل جمعية تأسيسية أو ميثاق وطني لحل الأزمة التي عصفت بالبلاد في أواخر عام 2013م، بل يمتدّ ليشمل التطور الأيديولوجي لحزب النهضة، والسبب أن دمج أي حزب إسلامي يمثل اليوم -كما كان في الماضي- أكبر تحدٍّ أمام أي نظام سياسي تعدّدي مستقر. وفيما يتعلّق بذلك، قد يكون من المثير الإشارة إلى أنه منذ بروز الإسلام السياسي الحديث على الساحة، اتجهت كلّ البحوث الأكثر اتصالاً بموضوع العلاقة بين الدين والسياسة للانتقال من المشرق إلى المغرب. لكن التركيز على التجربة التونسية قد يؤدي إلى عكس الاتجاه، بما يسمح للفكر المغاربي -لدى الجزائري مالك بن نبي والتونسي الطاهر بن عاشور والمغربي عبد السلام

التجربتين أن المرجعيات الدينية -مع تفاوت نظر الفاعلين السياسيين فيها- لا تزال مركزية في السياسة العربية.

يشير أحد جوانب فكرة ما بعد الإسلاموية إلى أن هذه المرجعيات الدينية إمّا لا طائل من ورائها، وإمّا أنها تنحرف عن معناها الحقيقي لتصبح غير ذات صلة بالسياسة، لكن هناك جانب آخر يلمح إلى إمكانية التطور الأيديولوجي والقدرة عليه، وهذا الجانب الثاني هو الذي برز بقوة عند إعادة النظر في السياسة الإسلاموية. وبالتحليل العميق لحالة حزب النهضة، برز بقوة أن النقاشات الأيديولوجية التي جرت داخل الحزب أسهمت في تشكيل ردود الفعل السياسية على تحديات المرحلة الانتقالية التونسية. وفي الواقع، أبدت النهضة درجة عالية من المرونة والبرجماتية، لدرجة أن البعض اعتبر أن الحزب لم يعد إسلاموياً، ومن أبرزهم الناشطون والباحثون السلفيون. لكن بالتحليل العميق، يثبت عدم دقّة هذا التفسير؛ إذ إن النقاش الأيديولوجي هو ما سمح للحزب بالتكيف مع الظروف المتغيرة والبقاء إسلامياً إلى حدّ معقول. ومن ثمّ، ربما لا تكون رؤية راشد الغنوشي، التي تقضي بأن تونس الآن دولة إسلامية لأنها تحقّق الحرية والعدالة -وهما مقاصد الإسلام الاجتماعية الأساسية- مجرد وسيلة خطابية لإقناع من يشعر من أتباع الحزب بأنه تنازل عن النضال الحقيقي لأجل تأسيس دولة إسلامية، بل يمكن تفسيره بوصفه نتاجاً لتطور مهمّ جرى في أثناء إعادة النظر في المقولات الدينية، وقام على تراث صلب وقديم من المشاركة السياسية الإسلاموية، مع تركيز خاص على الفكر المغاربي.

(47) S. Heydemann, 'Syria and the future of authoritarianism', *Journal of Democracy*, 24(4) (2013), pp. 59-73.

(48) A. Stepan, 'Tunisia's transition and the twin tolerations', *Journal of Democracy*, 23(2) (2012), pp. 89-103.

ياسين- أخيراً بممارسة تأثيرٍ قويٍّ على بقية العالم العربي. فالأيديولوجيا والتطورات الأيديولوجية تمثل جانباً مهماً في الكيفية التي تنظر بها الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية لدورها في المجتمع وفي النظام السياسي الذي تنتمي إليه. وفي هذه المرحلة الحرجة من تاريخ العالم العربي، يصبح المغرب العربي هو مصدر الابتكارات التي تبدو ناجحةً في الجمع بين الإسلاموية وبين دولةٍ قومية حديثة ما بعد كولونيالية وتعددية بحق.

شكر وتقدير

يشكر المؤلفان المحكمين المجهولين على تعليقاتهما التي حسّنت المقالة، ويعبران عن امتنانهما لمؤسسة جيردا هينكل Gerda Henkel لتمويل هذا البحث في إطار برنامج «من التهويل إلى التهوين: منعطف الإسلام السياسي في خمس دول من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا».

القسم الثالث

نقد مقولة ما بعد الإسلاموية



10. الإسلامية وما بعدها بين إشكالية المفاهيم والمطلب الاجتماعي

د. محمد الحاج سالم

مقدمة

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 تجاوزَ مرحلة 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 مفهوم جديد يدّعي التعبير عما يتجاوزها ويؤدي إلى فهم أفضل لما يجري في منطقتنا؟ وما هو المضمون الاجتماعي السياسي لهذا الـ «ما بعد» ما لم نغكّ الـ «ما قبل»؟ وما أدرانا أن الجديد المزعوم سيكون موتاً للقديم ولن يكون مجرد نكوص أو تشكّل جديد له؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نقترح عناصر البحث التالية:

ينطلق هذا البحث من معاناة ميدانية تؤكّد أن مفهوم الإسلام السياسي (أو الإسلاموية) مفهوم فضفاض إلى حدّ أنه قد يتّسع للشيء ونقيضه، فما الذي يجمع مثلاً بين الجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب الله اللبناني، وحزب التحرير، وحركة الإخوان المسلمين، وجبهة النصرة في سوريا، وحزب النهضة التونسي، وما شابه ذلك من حركات تُوصَف عادةً بأنها إسلاموية؟

قد نتفق مع مَنْ يرى أن هدف هذه الحركات هدفٌ واحدٌ، وهو إقامة دولة الإسلام المُطبّقة 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 الإسلامية -سواء على المستوى

وتنظيم القاعدة، والجمبهة الإسلامية في السودان، وجمبهة النصره السورية، وحزب النهضة التونسي، وما شابه ذلك من حركاتٍ تُوصَف عادةً بأنها حركات إسلام سياسي؟

قد يُجيب البعض بأن ما يجمعها هو وحدة الهدف، ألا وهو إقامة دولة الإسلام المُطبَّقة للشريعة الإلهية. لكن هل في هذا تبرير كافٍ لكي نعدّها 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 مثلاً عن سؤال: ما الذي يجمع حركة النهضة التونسية وهي حالياً في الحكم لقراية عقدٍ من الزمن بتنظيم أنصار الشريعة المطارد والموصوم بالإرهاب أو بحزب التحرير المعترف به قانونياً رغم رفضه العملية السياسية الجارية في البلد لكن دون عنف أو إرهاب؟

لا نظن ذلك، ولن ندخل في تفاصيل 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 السَّيل، سنبدأ ببيان بعض الأطروحات في هذا الخصوص تهتمُّ ثلاثة من الباحثين العرب وباحثين اثنين غربيين، وعرض مفهوم الإسلام السياسي من وجهة نظرهم ونقده بما يُتيح بناء مفهومٍ بديلٍ نزعِم أنه أكثر استجابةً لما يقتضيه البحث العلمي من صرامة في تناول القضايا الملتبسة مفاهيمياً،

1. عرض مفهوم الإسلام السياسي عند بعض الذين تناولوا هذه الظاهرة من الباحثين العرب والغربيين.

2. نُقد تلك الأطروحات بما يُتيح بناء مفهومٍ بديلٍ نزعِم أنه أكثر استجابةً لما يقتضيه البحث العلمي من صرامة في تناول القضايا الملتبسة مفاهيمياً، وأكثر التصاقاً بالمنحى السوسيولوجي الذي نزعِم اتخاذه منهجاً، ويرى أن الإسلاموية غمطٌ من الأيديولوجيا المُعبَّرة عن حركاتٍ اجتماعية، وأن تنوعها من تنوع الجماعات التي تتبنّاها بوصفها تعبيراً سياسياً عن مطالبها.

3. بيان قدرة المفهوم المقترح على اجتراح قراءةٍ جديدةٍ للظاهرة تتجاوز القراءات المُسقطه على واقعٍ شديد التعقيد سوسيولوجياً ومتأثر بالدين لأسبابٍ تاريخية حضارية، مقابل رؤية تبسيطية ترى أن مجرد القول بموت الإسلاموية كفيلاً بفهم ما طرأ على الظاهرة في سياق الظرف التاريخي الراهن.

الإسلام السياسي بين سعة المفهوم وضيق 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 الدقّة العلمية في شيء. فما الذي يجمع مثلاً بين الجماعة الإسلامية في باكستان، والجمبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحزب الله اللبناني، وتنظيم أنصار الشريعة في تونس، وحزب التحرير، وحركة الإخوان المسلمين،

ويكون أكثر التصاقاً بالمنحى السوسيولوجي الذي نزع من اتخاذ منهجاً.

الإسلام السياسي في نظر ثلاثة باحثين عرب

ولنبداً بالمستشار المصري محمد سعيد العشماوي. يرى هذا الباحث في كتابه «الإسلام السياسي» أن الإسلام السياسي هو تدين السياسة أو تسييس الدين، وأنه وُجد في التاريخ العربي الإسلامي منذ لحظة مقتل الخليفة عمر بن الخطاب، «ومن ذلك الوقت اتّشح الصراع السياسي بالدين وتسربل بالشرعية» (ص9). فالإسلام السياسي على ما يراه العشماوي، هو «اختزال الإسلام في السياسة واختصار الشرعية في التحزب» (ص10)، وقد «ظلّ هذا هو حال المسلمين حتى أُلغيت الخلافة سنة 1924م، وعند ذاك اتخذت حركة تسييس الدين وتدين السياسة وضعاً آخر أشدّ خطراً وأكثر تزييفاً وأبعد تحريفاً... وتركّز العمل الإسلامي في غالبته على الحركة السياسية، فأطفاً بذلك شعلة الدين» (ص12-13). ومنذ سقوط الخلافة، اتخذت الأصولية الإسلامية مظهرين اثنين: أصولية إسلامية سياسية حركية، وأصولية إسلامية عقلية روحية (ص14).

وواضح أن هذا التعريف للإسلام السياسي تعريفٌ مبتسر؛ إذ يراه سمة التاريخ الإسلامي برمّته باستثناء الفترة النبوية وفترة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فلا ندري حينها ما هو الإسلام الذي يتحدّث عنه، هل هو الإسلام المتعّين في التاريخ أم الإسلام الأول الذي لم يدُم إلا بضع سنواتٍ في حياة النبي وخلفتيه؟ فإذا كان المقصود هو الإسلام التاريخي، فهو

مُسيّس بالضرورة، وحينها تغدو استعادة الإسلام الصافي النقي -أي الأصولية العقلية والروحية بتعبير العشماوي- والخالي من السياسة ضرباً من المثاليّة القافزة على التاريخ، ومن ثمّ لا معنى لمفهوم الإسلام السياسي كما عرفه أصلاً؛ إذ الإسلام من الناحية التاريخية والسوسيولوجية هو ما تعيّن في التاريخ وما قال المسلمون إنه الإسلام. ومن هنا، فإن الإسلام بطبيعته مُسيّس، ولا وجه للقول بوجود فصله عن السياسة، وهذا لعمرى نقيض ما يراه العشماوي نفسه من فساد مقولة الإسلام السياسي ووجوب تخليص الإسلام من السياسة والابتعاد عن الأخذ بالشرعية إلا في جانبها الطقسي والتعبدي!

على أن العشماوي ليس الوحيد القائل بوجود الإسلام السياسي منذ فترة ما بعد النبي، فالأستاذ التونسي عبد المجيد الشرفي مثلاً، وإن كان لا يصرّح بذلك، إلا 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 تقم إلا بإسدال غطاء ديني مذهبي على صراعاتها السياسية، وأن الإسلام السياسي المعاصر لا يعدو أن يكون سوى عصنة للفرقيّة، وأن علينا «البحث في تاريخ الفرق للعثور على مرجعيات الإسلام السياسي المعاصر». وواضح هنا أن القول بأن الإسلام السياسي تسييس للدين أو تدين للسياسة هو قولٌ نجد فيه أنفسنا من جديدٍ وجهاً لوجهٍ أمام أطروحة العشماوي ذاتها!

ويتساءل الشرفي في مسألة الارتباط بين السياسة والدين في الدول التي قامت في التاريخ العربي

فماذج 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 نتحدث 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 الإسلامية إلا على مثل هذا «التضامن» بين الدين والسياسة أو بين ممثلي هذا وذاك؟ وهل لتضامنٍ بين شخصين أن يؤدي إلى ولادة دولة ستستمر بعدهما بفعل تحالف أصحاب الشأن الديني (العلماء) والشأن السياسي (الأمراء)؟ والحق أن الأستاذ الشرفي لا يلبث أن يعترف بأن الحركة الوهابية تنتمي إلى صنف الإسلام السياسي؛ إذ نراه يقول عمّا أسماه التقارب بين حركة الإخوان المسلمين والوهابية بعد حرب 1967: «لقد التقى الإسلام السياسي الناتج عمّا قبل الدولة الحديثة مع الإسلام السياسي الناتج عن ردود الفعل على الدولة الحديثة في مصر» (ص14). وبهذا يكون لدينا إسلامٌ سياسيٌّ ما قبل حديث مُثله الحركة الوهابية، وإسلامٌ سياسيٌّ حديث مُثله حركة الإخوان المسلمين، ولا عبرة بما سبق أن أكّده من تمييز بين الدولة الدينية والإسلام السياسي، فكلاهما واحد في نهاية التحليل، ولا فرق بين الإسلام الوهابي والإسلام الإخواني، فمرجعيتهما واحدة هي خلط السياسة بالدين أو الدين بالسياسة، ومن ثمّ فهما يندرجان ضمن حركات الإسلام السياسي!

وعلى عكس هذين الطرحين، نجد طرحاً آخر يُثله الباحث المغربي سعيد بن سعيد العلوي

الإسلامي: «هل كانت هذه الدول إسلامية؟»، ويجيب قائلاً: 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 الدول 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 سبيل الإسلام السياسي؟ هذا ما لا يُجيبنا عنه الشرفي لكي لا يتناقض مع إحدى مسلمّاته القائلة بأن «الإسلام السياسي إنما ظهر في الحقيقة بمفهومه الحديث المتعارف عليه اليوم في فترة ما بين الحربين مع حركة الإخوان المسلمين، لا قبل ذلك، وبالتحديد في سنة 1928م مع حسن البناء، 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 عدّه دولةً دينيةً في فترة ما قبل الحداثة، والإسلام السياسي الحادث بحدوثها، غير أنه يُورد قولاً يُعيدنا إلى الغموض نفسه بشأن مفهومَي الدولة الدينية والإسلام السياسي، فيقول: «وإذا ما استثنينا الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإن الدول الدينية التي ذكرنا

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»، ويكفيهما دراسة إحداهما لكي نفهم الأخرى، فكلتاهما «إسلام سياسي» أو «سلفية جهادية» بحسب باحثنا، ولا صَيَّرَ في تعويم المسألة ما دمنا سننجز من خطر الغوص في بحثٍ عميقٍ.. ففي التعويم لو تدرون خَيْرَ عَمِيم!

ومع أن الأستاذ العلوي يعلن منذ الصفحات الأولى أن بحثه لا يتجاوز تحليل خطاب الحركات الجهادية، ويُبرر اقتصره على ذلك بأن هذا الخطاب خطابٌ معاصرٌ ولا صلة له بتاريخ الفكر السياسي في الإسلام، وبأنه وليد إشكالات الواقع الراهن، إلا أن الواقع يغيب بصفة تكاد تكون كُلِّيَّةً 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 التأملي البعيد عن الإمام بالظروف والملابسات الاجتماعية التاريخية والسياسية المنتجة للظاهرة!

وللغرب رؤيته أيضًا للإسلام السياسي

لا يقتصر النقد الذي باشرناه أعلاه على كتابات الباحثين العرب، وقد تعرّضنا لثلاثة نماذج من أطروحاتهم فحسب، من باب الإيجاز،

في كتابه «دولة الإسلام السياسي: وهم الدولة الإسلامية»، حيث يقول بأن الإسلام السياسي ظاهرة معاصرة لا تاريخ لها؛ لأنها «نمط من التصور والسلوك لا يجدان تفسيرهما إلا في الحاضر المعيش» (ص38). ذلك أننا نجد الإسلام السياسي في قطيعة تامة مع «أزمة التأسيس في تاريخ الفكر الإسلامي»، أي ابتداءً من الكتب الأولى التي أرّخت للفرق الكلامية في الإسلام، وانتهاءً بما جرى العرف على وسمه بكتب النصائح أو مرايا الأمراء (الآداب السلطانية)، مرورًا بالمصنفات الكبرى التي عرضت لقضايا التشريع السياسي الفقهي، فلا يمكن في هذا الفكر الحديث العثور على همٍّ جديٍّ 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 يُمْتُّ إلى التاريخ العربي الإسلامي بِصِلَةٍ»، وأنه «يستمد تفسيره من الحاضر ومن الواقع المعيش عربيًا وإسلاميًا» (ص37). وهذا ما يبرّر -في رأيه- قَصْرَ مفهوم الإسلام السياسي على ما يُنعت بـ «السلفية الجهادية»، ويتولّى على طول كتابه تحليل خطابها بوصفها -حسب تعبيره- «مُفَرَّدًا ينوب عن الجمع» (ص41)!

وهنا يضع العلوي حركات إسلامية متباينة تباين حركة حماس في فلسطين مثلًا وحركة بوكو حرام في نيجيريا- في الكيس نفسه، وكأن تحليل مقتضيات وجود حركة حماس وملابسات تبنيها فكر الإخوان المسلمين ونهج الكفاح المسلح لمقارعة كيانٍ استعماريٍّ غاصبٍ يُغنيها عن تحليل

وواضح من هذه الاستشهادات التي أوردناها أن روا لا يتحدث عمّا نتج من تغيّرات إثر ما سُمي بالربيع العربي، وخاصةً بروز تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، وانتشار ما يُسمّى بالإرهاب في المنطقة العربية، فقد صدر كتابه عام 2002م؛ لكننا نتحدّث عن مفاهيم لا عن وقائع، والمفاهيم إمّا أن تكون مُعبّرة عن ظواهر وإمّا أن تكون مجرد تسميات تهويّة يكذبها الواقع عند أدنى تغيّر! فالإسلاموية ومماهااتها بالأصولية خطأ مفاهيمي، حتى وإن كان ذاك المفهوم ذا جدارة تفسيرية لما نتج عن «تخلي الحركات الإسلامية الكلاسيكية عن سعيها إلى العالمية، وعن أيديولوجيتها، واضعة برنامجاً يهدف إلى محاربة الفساد وإلى التحفّظ والوطنية» (ص31). فكيف نجمع في هذه الحالة في الإطار المفاهيمي نفسه بين حركاتٍ تسعى إلى العالمية باعتماد العنف المحض وحركاتٍ تسعى إلى التحفّظ والوطنية باستخدام آلياتٍ سياسية فحسب؟ هل يشفع لذلك أن يكون الجامع بينهما أن كليهما «ترى في الإسلام أيديولوجيا سياسية، وتؤمن بأن أسلمة المجتمع تمرّ عبر إنشاء دولة إسلامية وليس بتطبيق الشريعة فحسب» (ص31)؟

أما ماثيو غيدار (Mathieu Guidère)⁽¹⁾، الذي يعدّه البعض أكبر باحث فرنسي معاصر

فلباحثين الغربيين أيضًا نصيبهم من دراسة المفهوم الذي ابتدعوه منذ تسعينيات القرن الماضي، ونقصد «الإسلام السياسي» بوصفه بديلاً عن مفهوم آخر انتشر عندهم منذ سبعينيات القرن نفسه، وهو «الإسلاموية» (Islamisme/Islamism)، وقد غلبت هذه الترجمة للفظ في العربية مُزيحة لفظين آخرين: «الإسلامانية» و«الإسلاماتية». ولُنشر بعجالة إلى باحثين اثنين تخصّصا 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، ويكُمّن الفرق الرئيس بينهما في أن «المناضلين الجدد [القاعدة] لا يمثلون أيّ جماعة دينية؛ لأنهم مهمّشون بين أبناء دينهم، ولا ينقلون أيّ ثقافة دينية، يجهلون ثقافتهم ويرفضونها، بل يقاطعونها، ثم يتأسلمون فيفكرون ديناً إسلامياً يلائمهم كما نستشفّ من وصية محمد عطا» (ص24). كما أن جهادهم عمومًا «ينحصر في مناطق محيطة بالعالم الإسلامي». أما الإسلاميون الكلاسيكيون «فيستهدفون بالعنف -الذي يأخذ أحياناً منحى إرهابياً- أهدافاً استراتيجية ووطنية... وهذا ما يجعل عنفهم قابلاً للمفاوضة بعكس الأصوليين الجدد الذين لا يسعون إلى تطبيق برنامجٍ محدّد ولا يرتجون نتيجة ملموسة، بل يختارون الموت لما يحمله من معانٍ ورموزٍ ولما ينجم عنه من نتائج، ويسعون إلى تحقيق ذواتهم في بُعدٍ دينيٍّ غير سياسيٍّ؛ لذا فالتفاوض معهم أمر محال» (ص26).

(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.

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 يُدد سوء فهم بآخر؛ إذ نراه في هذا الاستشهاد نفسه يُماهي بين الإسلاموية والإسلام السياسي، ليربط الاثنين في نهاية التحليل بتنامي ظاهرة الإرهاب. لكن هذا لا يمنعنا -مع ذلك- من التنويه بإشارته الذكيّة حول تعالق الإسلام السياسي والأيدولوجيا، لولا أنه لا يُشير -على غرار المشتغلين بالعلوم السياسية في العموم- إلى ما يعنيه بالأيدولوجيا، إلّا في بُعدها التحقيريّ الذي نشرته الأدبيات الماركسية، ولا يربطها بأيّ حراكٍ اجتماعيّ قد تكون مُعبّرة عنه، ويقتصر على الإشارة إلى تأثرها بما يُسميه بـ «الأحداث الجيوسياسية»، وكأن هذه الأحداث مُعلّقة في الفضاء ولا تربة مجتمعيّة لها، أو كأنها نتاج تفاعل سياساتٍ عالميّة لا بُعد وطنيّاً أو محليّاً لها، ونقصد بذلك البُعد الاجتماعي المغيب تماماً -مرةً أخرى- في مثل هذه الدراسات التي تحلّل حركات إسلامية غير متعينة في واقع محدّد هو ما يصنع خصوصيتها المتغيّرة من بلدٍ إلى آخر، وكأنها لا تنشط في مجتمعٍ حيّ يتحرك، ولا تُعبّر عن إرادة فئاتٍ اجتماعية وآمال أناس يعيشون ويأملون ويتألّمون ضمن واقعٍ هو ما يحدّد -في الأغلب الأعمّ- اختيارهم ما يُسمّى بالإسلام السياسي أيدولوجيا تعبّر عن جميع ذلك، وترسم لهم آفاق شرط وجودهم البشري، بما في ذلك شرط كينونتهم السياسية!

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 «يتعيّن علينا من أجل فهم أفضل للسبب الذي أدى إليه الصعود الجارف لهذه الظاهرة أن نتخلّص من سوء فهم يعلّق بالمصطلحات التي يكثر تداولها، ويقتضي الأمر تدقيق القول فيها. فلفظ الإسلاموية (Islamisme) مشتقٌّ بالفعل من كلمة إسلام، والغرض أن يدلّ على عقيدة الإسلام، غير أن الملاحظ هو أن نعت الإسلاموية هذا قد أخذ منذ سبعينيات القرن الماضي يكتسب معنىً سياسيّاً وآخر أيدولوجيّاً لم يكف عن التنامي خلال العقود والأحداث الجيوسياسية التي شهدتها العقود اللاحقة بعد ذلك. ولهذا نجد أن الإسلاموية قد أصبحت اليوم تدلّ على أيدولوجيا ذات نفحة دينيّة وهدفٍ سياسيٍّ شديد الوضوح. وبعبارة أخرى نقول: إن الإسلام دين، في حين أن الإسلاموية أيدولوجيا. فالمسلم مؤمن، غير أن الإسلاموي (Islamiste)

(2) يشير عنوان الكتاب -من جهة- إلى برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك اللذين تحطّما في الحادي عشر من سبتمبر 2001م في هجوم بطائراتٍ انتحارية تبنّاه تنظيم القاعدة ونتج عنه سقوط 2973 قتيلاً وآلاف الجرحى، وإلى مجلة شارلي إبدو الفرنسية -من جهة ثانية- التي تعرض مقرها في باريس بتاريخ 7 يناير 2015 لاقتحام مسلّح نتج عنه مقتل 12 شخصاً وإصابة 11 آخرين وتبنّاه تنظيم القاعدة في جزيرة العرب انتقاماً لما عدّه إساءاتٍ متكرّرة لشخص النبيّ الكريم في منشوراتها.

نسب 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 في المجتمع كما تؤكّد المقاربة البنائية⁽⁴⁾، فإن الأيديولوجيا في رأينا لا تنفصل أبداً عن تحقيق غرض سياسي. وهذا ما يطرح السؤال التالي: ماذا لو قام البعض بتوظيف الدين سياسياً، أي من أجل تحقيق غرض سياسي؟ هل نكون هنا أمام نسخة مُسيّسة 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 النُخب والمؤسسات قد تفاعلت عبر الزمن مع بعض مكونات النّسق الديني الإسلامي بطرائق مختلفة من أجل تأويله وتوظيفه في بناء النظام الاجتماعي، أي إنها قامت بتوظيف المقدّس سياسياً من أجل اكتساب سلطة إمّا 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 والتمرد عليه.

ولكي تكون الأيديولوجيا فاعلةً (مهما كان نوعها، خاصةً الأيديولوجيا الدينية)، فإن من شروط كينونتها أن تكون مُعبّرةً عن حركة اجتماعية، بمعنى وجود فئاتٍ من الناس المُتبنّية

فهل يمكن من زاوية نظر الباحث السوسيولوجي -الذي أزعّم تمثيله- الابتعاد عن هذه التعريفات الفلسفية النظرية بخصوص الإسلام السياسي ورسم ملامح مفهوم 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 تتمثّل في سعة المدلول وتنوّع الاستعمال، عدا عن مزاحمته من قِبَل مصطلحاتٍ محايدة له، مثل الذهنية، والعقلية والعقيدة، والمذهب، والفكر والمنظومة الفكرية، وما ماثل ذلك من مصطلحاتٍ متعلّقة برؤية الإنسان للعالم، ورغم تراوح معناه أيضاً 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 والتمثيلات المرتبطة بسلطة سياسية»⁽³⁾، على الرغم من كل ذلك فإننا سنختار إجرائياً هذا المعنى الثاني مع محاولة ربطه بالمجتمع، وتحديدًا بما يُسمّى بالحركات الاجتماعية. فما العلاقة بين الأيديولوجيا والحركة الاجتماعية؟

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

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

وبالطبع، فإن الذي يتولّى مقاليد السلطة السياسية يعتمد أيضًا على أيديولوجيا محدّدة -مُعلّنة كانت أو مُضمّرة- في سبيل تحشيد وتعبئة الناس الموالين لسلطته والمدافعين عن مصالحهم من خلال الدفاع عنها، وهو ما يجعل تحليل الصراعات الأيديولوجية في أحد المجتمعات مدخلًا مهمًا 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 فهم أفضل لظاهرة الإسلام السياسي، أي بلغة علم الاجتماع: مقارنة الحركات الإسلامية بوصفها حركات اجتماعية تتخذ من الإسلام أيديولوجيا من أجل تحشيد المجتمع أو فئات منه بهدف تحقيق هدفٍ سياسيٍّ، هو الدولة الإسلامية (خلافة، إمارة، جمهورية... إلخ) التي تُطبق شرع الله بطرائق متعدّدة، حدّها الأقصى العنف الجهادي، وحدّها الأدنى العمل السياسي المشروع، وبين هذين الحدّين تنويعات تُملّيها استراتيجياتٌ تختلف باختلاف الأوضاع التاريخية والاجتماعية لكل حركة، هي ما نزع من أن العمل على تحليلها وتوضيحها هو مطلبنا الملحّ، لا التركيز على أيديولوجيا إسلامية أصلية مفترضة نُطلق عليها اسم «الإسلام السياسي» أو «الإسلاموية» أو «الإسلاماتية»، وتتنسّع وتضيق حسب الحالات المدروسة، فتغدو مثل جراب الحاوي تتسع 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

لجملة أفعالٍ وسلوكياتٍ مضادة جزئيًا أو كليًا للنظام الاجتماعي السائد (ولمحموله العقائدي بالنتيجة) من أجل تغييره، فهي «فعل جماعيٌّ مقصود لإنجاز مشروع واضح والتحشّد 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 مُعبّرة 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 تكمن هذه المصلحة.
- ومن ثَمَّ الضغط على الأشخاص الذين يبدّهم مقاليد الحكم.
- وقد لا يكون من الضروري أن تتخذ حركة اجتماعية ما شكل حزب سياسي، بل قد تتجاوز هذا الشكل التنظيمي لتعبّر عن نفسها من خلال تنظيمات المجتمع المدني من جمعيات حقوقية وثقافية ورياضية وشبابية ونسوية، ونقابات عمّالية، وصحف، وطرق صوفية، وحركات دعوية... إلخ. شرط أن يكون التحامها متمحورًا حول أيديولوجيا محدّدة قادرة على التعبئة والتحشيد.

المصادر

- روا، أوليفيه. عولمة الإسلام. ترجمة: لارا معلوف. بيروت، لندن: دار الساقى، 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.

نفهم بعدُ الإسلامية ذاتها ولا أسباب تطورها بتطور المجتمعات واختلاف مطالب الحركات الاجتماعية التي تُعبر عنها، سواء كانت حركات وطنية محلية أو حركات عالمية معولمة؟

هذا هو السؤال...

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

القسم الرابع
الآفاق المستقبلية
لخطاب ما بعد الإسلاموية



11. أطروحة ما بعد الإسلام السياسي:

أزمة بناء النسق

بلال التليدي

مقدمة

بالقصيرة، لكنه لم يستشرف أبداً أطروحة «ما بعد الإسلاميين»⁽²⁾. علماً بأن بعض رؤاد أطروحة «ما بعد الإسلاموية» ومؤسسيها كانوا يقدمون أطروحتهم - في سياقات محدّدة - غير بعيدة عن أطروحة التحولات نفسها⁽³⁾، مما يطرح أكثر من سؤالٍ على هذه الأطروحة: فهل هي مستقلة تتمايز عن غيرها؟ أم أنها مسارٌ من العمليات والتحولات يجعل من الأطروحات الأخرى السابقة مجرد محطاتٍ ضمنها؟ أم أن الأمر يتعلّق بعدم استقرار الأطروحة نفسها وخضوعها للتحوّل بحسب ما انتهى إليه مستقبل الإسلاميين؟

من الصعب أن نغامر بأيّ جواب في هذا الصدد قبل أن نرسم صورة الطيف الأكاديمي الذي حاول مقارنة ظاهرة الإسلام السياسي

ثمّة التباس أكاديمي كبير حول أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، ولا يتعلّق الأمر بمفهومها وأبعادها النظرية فقط، وإنما يتعلّق أيضاً بزمنها وسياق تشكّلها، والتداخل الكبير لمقولاتها بمقولات أطروحاتٍ أخرى سابقة، حاولت أن تدرس الإسلاميين وتقدّم نموذجاً تفسيرياً لسلوكهم. والذي يزيد الأمر تعقيداً هو أن بعض الدارسين للإسلام السياسي قد تأرجح سلوكهم الأكاديمي بين أكثر من أطروحة في زمنٍ قصيرٍ (بين أطروحة الفشل وأطروحة ما بعد الإسلاميين)، دون أن يقدموا أيّ تفسيرٍ نظريٍّ لهذا التحوّل، أو على الأقل حصل لديهم تداخل بين «إخفاق الإسلام السياسي» و«ما بعد الإسلاميين»، وتبنّى بعضهم أطروحة التحولات⁽¹⁾، ودافع عنها في مرحلةٍ زمنيةٍ ليست

(2) نقصد الباحث الأمريكي ناثن براون.

(3) نقصد الباحث الإيراني آصف بيات.

(1) نقصد الباحث الفرنسي أوليفيه روا.

تعدُّدها واختلاف مقترباتها⁽⁵⁾، ومركزية النظرة الاستشراقية فيها⁽⁶⁾.

لا تهمُّنا هذه المقاربات كثيراً؛ لأنها تطرح سؤال نشأة الإسلام السياسي، بينما مجال الدراسة هو بحث تحولات الإسلام السياسي وما بعده، والأطروحات التي تزامنت أو سبقت أو أعقبت لحظة تشكُّل أطروحة «ما بعد الإسلاميين»، ونقصد بذلك: أطروحة فشله وإخفاقه، وأطروحة التحولات.

وهي أطروحات لا تدرس مستقبل الإسلاميين في الحقيقة، بقدر ما تدرس شكل التعاطي معهم: بين أطروحة ترى أن العقل السياسي للإسلاميين سينتهي إلى القصور، وأن ممارساتهم هي الأخرى ستصل إلى بابٍ مسدودٍ وسيخفق المشروع، وهو ما قد يعني تركهم لمصيرهم القدرى المحتوم⁽⁷⁾. وأطروحة مغايرة تتبنَّى مقولات تحوُّل الإسلاميين، وإمكانية تطبيعهم مع قواعد البيئة السياسية، وهو ما يعني إنتاج سياسة ترشيدية للتعاطي معهم، وهي سياسة تدفعهم نحو الاعتدال⁽⁸⁾.

لا يهمنا كثيراً بحث الأسبقيات بين هذه الأطروحات، فمهما اختلف زمن تشكُّل كل أطروحة على حدة، فلا يخرج عن سياق

رسماً مجملًا، حتى نتبيَّن لحظة ما قبل أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وهي خطوة لا بدَّ من القيام بها - في نظرنا - قبل أن نتبيَّن تلك اللحظة التي تشكَّلت فيها أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وسياق تطوُّرها كما ارتسمت عبر أهم مؤسسيها، وما آلت إليه في أدبياتهم المتأخرة، كما يُعيننا ذلك في إدراك خارطة التفاعلات والتداخلات والتقاطعات التي حدثت بين الأطروحات المختلفة، تلك الخارطة التي تقدم تصوُّراً عن مدى استقلال الأطروحة بمفاهيمها وأبعادها النظرية، أو عدم وضوح براديجمها ونموذجها المعرفي.

ومن الصعب أيضاً أن نأتي على مجمل الطيف الأكاديمي الذي حاول مقارنة ظاهرة الإسلام السياسي؛ إذ هناك عدد كبير من الأطروحات التي حاولت الاقتراب من هذه الظاهرة، معتمدة زوايا نظرٍ مختلفة: سيكيولوجية وثقافية وهوياتية وأنثروبولوجية وسوسيو-اقتصادية⁽⁴⁾ وسياسية، ولكن لا يهمُّنا في هذا الإطار المنهجي الذي نحاول فيه التعرفُ إلى مرحلة ما قبل تشكُّل أطروحة ما بعد الإسلاموية، لا يهمُّنا تفسير محددات بروز ظاهرة الإسلام السياسي، والعوامل التي يرجع إليها ذلك، فالدراسات التي قاربت هذا الموضوع تكاد لا تُحصر، فضلاً عن

(5) انظر مراجعتنا للكتاب التي نُشرت بجريدة التجديد المغربية، 9 يونيو 2008م، ونُشرت على الرابط:

<https://www.maghress.com/attajdid/42296>

(6) عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب، مرجع سابق.

(7) نشير إلى كتابات جيل كيبيل ودراسات أوليفيه ورا.

(8) نشير إلى أطروحة التحولات كما عبر عنها معهد واشنطن للسلام الدولي وعدد من المراكز البحثية الأوروبية والأمريكية القريبة من أطروحته.

(4) حاول الباحث عكاشة بن المصطفى بَسْطَ هذه المقاربات التي حاولت دراسة بروز ظاهرة الإسلام السياسي، ولم يكتفِ بالرصد والتحليل فقط، وإنما مارس عليها غير قليل من النقد العلمي. انظر: عكاشة بن المصطفى، الإسلاميون في المغرب (الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2008م).

المحور الأول

أطروحة ما بعد الإسلاميين وسياق تشكلها: المفهوم والمقولات والحجج

من الصعب أن نحفر حفراً تاريخياً دقيقاً عن لحظة «ما بعد الإسلاموية»، حيث يتداخل في هذه العبارة الاصطلاح بالمفهوم، فتبلور المفهوم هو غير الاصطلاح الذي قد يُطلق بمعنى من المعاني على سيناريو ما بعد فشل الإسلاميين، وذلك بالنسبة إلى الأطروحات التي كانت تتوقع فشل هذه الظاهرة أو نجاح استراتيجية مواجهتها. لكن بالاعتبار الأكاديمي الذي يبحث تشكّل المفهوم، يمكن أن نقترح خيارين للإمساك بلحظة البداية: الأول هو خيار مؤسسي الأطروحة، ومن ثمّ نتلمّس بداية تشكّل هذا المفهوم في أدبيات هؤلاء المؤسسين، والحفر عن أصولها وجذورها في كتاباتهم الأولى. والثاني هو خيار الزمن الذي ينتصب فيه حدث الربيع العربي ليكون محددًا لرسم تشكّل المفهوم وتحولاته، ومن ثمّ يمكن الحديث عن ثلاث بداياتٍ أساسية: ما قبل الربيع العربي، وفي أثنائه، وما بعده. وسنحاول أن نمزج بين هذين الخيارين لتستبين أكثر معالم الأطروحة وأبعادها النظرية.

١. أطروحة ما «بعد الإسلاموية» عند آصف بيات: المفهوم والمقولات والحجج

تشكّل الأطروحة عند آصف بيات: تشكّل
المفهوم

يُعَدُّ آصف بيات من أول مَنْ أَصَلَّوا لأطروحة ما بعد الإسلاميين، وتميل أغلب الدراسات إلى

الجدل الذي حكم صنّاع القرار السياسي ومراكز الصناعة البحثية المختصّة في دراسة التحولات الديمقراطية في العالم العربي، حول شكل التعاطي مع الإسلاميين، مع التأكيد هنا على أن لحظة إطلاق المبادرة الأمريكية لدعم التحولات الديمقراطية سنة 2002، لم تكن لحظة مفصلية في نضج هذه الأطروحات فقط، وإنما في صراع الحجج بينها أيضًا.

كما نودُّ الإشارة أيضًا إلى أن الدراسات التي اهتمّت بالحركات الاجتماعية، وانتهت إلى تأصيل أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، ووجدت نفسها مضطّرةً إلى إقحام الحركات الإسلامية ضمن فروع الحركات الاجتماعية⁽⁹⁾، قد انتهت هي الأخرى -بوعي منها أو دون وعي- إلى أن تجد نفسها معنيّة بالنقاش حول شكل التعاطي مع الإسلاميين، سواء من جهة اصطفاها الضمني مع أطروحة التحولات، أو من خلال ما توفره من نتائج بخصوص النزوع الديمقراطي لما بعد الإسلاموية، لا سيما أن إحدى صيغ هذه الأطروحة⁽¹⁰⁾ ترى أن الإسلاميين في نسختهم المتحولة جزء من ظاهرة ما بعد الإسلاموية، بل إن تحولات الإسلاميين هي التي أملت الملاحظات والمؤشرات التي انتهت ببعض الدارسين إلى صياغة أطروحة ما بعد الإسلاموية.

(9) نشير على وجه الدقة إلى مقال آصف بيات:

Asef Bayat (2005) Islamism and Social Movement Theory, Third World Quarterly

(10) نقصد صيغة آصف بيات لا صيغة أوليفيه روا.

التي استخدمها في بناء نظريته، وهذه الأعمال هي: «العمّال والثورة» (1987م)، و«العمل: السياسة والقوة» (1991م)، و«سياسة الشوارع: بسطاء الناس والحركات في إيران» (1997م).

نأخذ بعين الاعتبار هذه الخلفية الأكاديمية التي تركّز على الحركات الاجتماعية، ونلفت الانتباه إلى أربعة أعمالٍ مركزية أنتجها آصف بيات في سياقاتٍ مختلفة، قبل الربيع العربي وفي أثنائه وبعده، أو للدقّة أنتج بعضها بعد المبادرة الأمريكية لدعم التحولات الديمقراطية في الشرق الأوسط، وأنتج بعضها الآخر في لحظة هذه التحولات، وأنتج البقية بعد كبوة الربيع العربي:

«جعل الإسلام ديمقراطيًا: الحركات الاجتماعية وما بعد الإسلاميين» (Making Islam Democratic: Social Move-) (ments and the Post-Islamist Turn)، صدر عام 2007م، وبرزت فيه أطروحته وأبعادها النظرية بشكل واضح.

ونشير في لحظة ما بعد الربيع العربي إلى ثلاثة كتبٍ مركزية:

«الحياة بوصفها سياسة: كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط» (Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East)، صدر عام 2013م. «ما بعد الإسلاميين: الأوجه المتغيرة للإسلاميين» (Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam)، صدر عام 2013م.

«ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي» (Revolution without Revolutionaries: Making

اعتباره من رواد هذه الأطروحة ومؤسسيها، فخلفية الرجل العلمية الأكاديمية الثقيلة ترشّحه لأن يكون من النماذج المدروسة في هذا المجال، فتخصّصه السوسيولوجي (أستاذ السوسيولوجيا ودراسات التحولات الدولية بشعبة السوسيولوجيا بجامعة Illinois بالولايات المتحدة الأمريكية)، وخبرته في الشرق الأوسط والتحولات الديمقراطية في العالم العربي (شغل مهمّة مدير المعهد الدولي لدراسة الإسلام والعالم الحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وأستاذ كرسي الثقافة والمجتمع في الشرق الأوسط الحديث بجامعة ليدن الهولندية) وخبرته الأكاديمية الدولية (أستاذ زائر في العديد من الجامعات الدولية في كاليفورنيا وبيركلي ومولوميا وأكسفورد)؛ كل ذلك يحفز على رصد وتحليل مختلف الأدبيات التي أنتجها، لا سيما التي حاول فيها التأسيس لأطروحة ما بعد الإسلاموية.

ولكن لم تكن هذه الخلفية الأكاديمية وحدها كافيةً للمجازفة بهذا الحكم، وإنما المعوّل عليه هي أدبياته في هذا الموضوع، التي أخذت نسقًا متدرجًا يعطي صورةً عن مسار تشكّل الأطروحة، بل ربما يعطي صورةً عن القلق في صياغة مفاهيمها وأطرها النظرية في سياقٍ زمنيٍّ ممتدٍّ ومشحونٍ بالتحولات الدولية العميقة.

على أننا حين نركّز على هذه الأدبيات لا نلغي في اعتبارنا الخلفية الأكاديمية السابقة، التي ركّزت تركيزًا خاصًا على الحركات الاجتماعية، وعلى المهتمّشين والمنبوذين أو البسطاء بتعبير آصف بيات؛ ذلك أن هذه الدراسات الأولى التي غطى بها فترة الثمانينيات والتسعينيات، وتناول فيها الحالة الإيرانية بوجه خاص، تقدّم أهمّ المفردات

ومن الارتكاز على ثقافة الواجب إلى الارتكاز على ثقافة الحقوق، ومن الرؤية الشمولية السلطوية الأحادية إلى التعددية، ومن النظرة الثابتة إلى الرؤية التاريخية، ومن الارتكان إلى الماضي إلى النظر للمستقبل⁽¹²⁾.

ففي هذه المحاضرة أشار إلى الحفريات الأولى لمفهوم «ما بعد الإسلاموية»، خاصة اللحظة الأولى التي استعمل فيها هذا المصطلح، أي عام 1996م، في دراسته المستقلة التي تحدّث فيها عن التحولات التي عرفت الثورة الإيرانية، وتبلور الحالة الإصلاحية من داخلها في نهاية التسعينيات وبداية القرن العشرين، حيث ركّز على الحركات الاجتماعية بوصفها الطابع الأبرز لما بعد الإسلاموية⁽¹³⁾. وانتقد في هذه المقالة مفهومي جيل كييل وأوليفيه روا لـ «ما بعد الإسلاموية»، مؤكداً أن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» لا يعني فشل الإسلام السياسي، ولا يعني بالضرورة تشكّل حالة ما ضد الإسلاميين، بقدر ما يعني تحوّل الإسلاميين أنفسهم نحو العلمنة وحصول تحولات في عقلهم السياسي⁽¹⁴⁾.

يرى آصف بيات في مقالاته التي كتبها عام 1996م (**The Coming of a Post-Is-** **lamits Society**) ومحاضراته التي ألقاها عام 2005م بعنوان: ماذا نعني بما بعد الإسلاموية (**What is Post-Islamism**)، يرى أن «ما بعد

(Sense of the Arab Spring)، صدر عام 2017م، أي بعد أن ظهرت صورة الخريف الديمقراطي في العالم العربي بشكل واضح.

ثمة خيار بحثي معكوس يمكن أن ندرس به تشكّل أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وهو أن نبدأ من حيث اكتملت هذه الأطروحة، أو من حيث ظهرت معالمها على الأقل، ثم نرتد إلى الوراء، ونسائل الأدبيات الأولى والجينات التي استمرت في مقاربة آصف بيات، وأخذت مكانها ضمن أطروحته، وإذ ذاك سنكون مضطرين إلى الرجوع إلى أدبياته الأولى التي تتحدّث عن مركزية الحركات الاجتماعية، ومركزية البسطاء خاصة في صناعة الثورات، إلّا أن هذه الخطة ستجعلنا دائماً أمام محذور، فالثورات التي كانت موضوع دراسة آصف بيات -الثورة الإيرانية تحديداً- ليست هي الثورات التي جاءت مع ربيع الشعوب العربية، كما أن هناك اختلافاً في تكوين هذه الحركات الاجتماعية⁽¹¹⁾. ومن ثمّ فلا مناص من استعراض أهم ما تضمّنته مخرجات آصف بيات ما قبل الربيع العربي، وفي أثنائه وبعده، وذلك بالتركيز على كتبه ومخرجاته البحثية الأساسية، مع الرجوع قليلاً إلى اللحظة التي أصل فيها أطروحة «ما بعد الإسلاموية»، وتحديداً يوم 26 أبريل 2005م، حين قدّم محاضراته في جامعة ليدل حول الإسلام والديمقراطية، التي توقّع فيها حدوث تحوّل في خصائص ظاهرة الإسلام السياسي: من الإسلاميين إلى ما بعد الإسلاموية،

(12) Asef Bayet, What Post Islamist?, ISIM review 16/ Autumn, 2005, p: 5

(13) Asef Bayet, The coming of post Islamist Society, Critique Fall, 1996, p47-48

(14) IBID p: 45.

(11) لقد اضطر آصف بيات نفسه إلى أن يصف ثورات الربيع العربي بأنها ثورات بلا ثوار، وذلك في كتابه «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، الذي حاول من خلاله فهم الربيع العربي على مسافة زمنية طويلة عنه، أي عام 2017م.

الدينية وبين النزوع نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث اتخذ من حالي إيران ومصر (2004-1960م) موضوعاً بحثياً لتسجيل الطرق التي يحاول بها الفاعلون المحليون الاستمرار في جعل الإسلام ديمقراطياً، بغض النظر عن نوع الأيديولوجيات الحكومية الإسلامية والأرثوذكسية التي تسعى الدولة إلى فرضها؛ إذ يستند في ملاحظاته على سلوك عددٍ من مكونات المجتمع (الناشطات النسائيات، والقيادات الطلابية، والاتحادات العمالية، والمطالبون والمحتجون، والبرلمانيون، وممثلو الهيئات المهنية بمختلف الطرق)، مؤكداً خلاصاته على توحيد خطابهم حول المطالبة بالشفافية، والمساءلة والمحاسبة، والدعوة إلى المساواة والحريات المدنية، وذلك بالإحالة على خلفية عقدية إسلامية تقليدية أو معاصرة أو بحجج فلسفية.

إلا أن الملفت نظرياً ومنهجياً في هذا الكتاب هو جمعه بين ثلاث مقارباتٍ بحثية قلما تجتمع: الدراسات المقارنة التي تدرس الانتقالات الديمقراطية، والتحليلات التي تركّز على نوع النظام وأثره في الحركات السياسية والاجتماعية، واللاهوت السياسي والحركات الاجتماعية⁽¹⁷⁾.

وإذا كان من المهم فهم الطرق التي تعتمد عليها الأنظمة السياسية للتأثير في الحركات الاجتماعية، خاصةً دور السياسات العلمانية الاستبدادية التي تنتجها هذه الأنظمة في التعامل مع الإسلاميين

الإسلاموية» تمثّل شيئين متلازمين: الشرط والمشروع. ويقصد بالشرط الشروط الاجتماعية والسياسية، التي تمسّ مصادر شرعية الإسلاميين وتتأثر بها طاقتهم، حتى بالنسبة إلى أشد المتحمسين لهم، ويصير فيها الإسلاميون واعين بهذه الأزمة؛ إذ سيحاولون الخروج منها عبر التكيف مع البيئة السياسية وقواعدها، حيث يلعب السياق والشرط السياسي والاجتماعي دوراً في تبصرة الإسلاميين بأعطاب عقلهم السياسي، ويدفعهم نحو مساءلته ونقده. أما «ما بعد الإسلامية» بوصفها مشروعاً، فيقصد به آصف بيّات محاولةً واعيةً لعقلنة الإسلام وتحديثه وجعله يتواءم مع السياق السياسي والاجتماعي⁽¹⁵⁾. وهكذا تشكّل مفهوم «ما بعد الإسلامية» في بداياته، بالمعنى الذي يعني أنه ليس ضد الإسلاميين، وليس شيئاً مطابقاً للإسلاميين⁽¹⁶⁾.

«ما بعد الإسلامية» عند آصف بيّات: مسار اكتمال الأطروحة: المقولات والحجج

يمكن القول دون تردد: إن لحظة نضج الأطروحة وخروجها عن العموميات والتحديدات المفهومية عند آصف بيّات كانت مع كتابه «جعل الإسلام ديمقراطياً: الحركات الاجتماعية وما بعد الإسلاميين» (Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn)، الذي حاول فيه التأكيد على بروز اتجاه (Trend) لدى المواطنين في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة للتصالح بين هويتهم

(17) Mirjam Kunkler, Book Review, ASEF BAYAT, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn, Int. J. Middle East Stud. 42 (2010), p722-723.

(15) Asef Bayet, What Post Islamist? IBID

(16) Asef Bayet, What Post Islamist?, ISIM review 16/ Autumn 2005 p: 5

(القرآن) لدعم التوجُّه الديمقراطي للدين، فقد يحمل الأفراد والمجموعات ذات الاهتمامات المختلفة تصوراتٍ وحقائقٍ من قراءتهم للنصوص المقدَّسة قد تصل إلى حد الاختلاف والتضارب، وإنما المهم هو أن تبحث وتعالج الشروط التي تسمح للحركات الاجتماعية بالقيام بقراءة خاصَّة للكتاب المقدَّس في اتجاه دعم النزوع الديمقراطي. وفي محاولة جوابه عن هذا الإشكال، يؤكِّد بيّات أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقدرة المجموعات على تعبئة الإجماع حول «حقيقتها»، وكيف تمنح التأويل الديمقراطي قوة مادية بإجماعٍ شعبيٍّ⁽¹⁸⁾.

والحاصل أن كتاب بيّات «جعل الإسلام ديمقراطياً» لا يقدِّم أيَّ تعريف جديد لـ «ما بعد الإسلاموية»، ويكتفي فيه بإعادة ما كتبه في مقاله عام 1996م حول مفهوم «ما بعد الإسلاموية» وكونه شرطاً ومشروعاً⁽¹⁹⁾، على النحو الذي فصلناه سابقاً.

لكن من المفيد هنا الإشارة إلى أن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» عند بيّات قد بلغ أوج نضجه بين عامي 2008 و2011م، أي الفترة التي نضجت فيها أطروحة التحولات، وذلك بالتزامن مع المبادرة الأمريكية لدعم التحولات الديمقراطية في العالم العربي. ففي هذه الفترة يمكن التركيز على عمليَّين مهمَّين:

مقال «مستقبل الحركات الإسلامية في العالم العربي» (2008م)، وهو ذيل على كتابه «جعل

بحسب السياقات، سواء بالإدماج والانفتاح أو الإقصاء (الحالة المصرية) أو الاعتماد على التوجُّه الشيوعي والعلماني في آنٍ واحدٍ (الحالة الإيرانية)، بالشكل الذي يجعلها تشبه أنظمة الجوار (السعودية) التي تعتمد مذهباً إسلامياً أرثوذكسياً تقمع به التوجهات الديمقراطية، إذا كان من المهم التوقف عند هذا المقترَب، وعند المقترَب الثالث الذي يدرس الديناميات المتبادلة التي تنتجها كلُّ من الحركات الاجتماعية والسلطة (التعبئة في مقابل العنف)، فإن الذي يرتبط بموضوع هذه الدراسة هو المقترَب الثاني الذي حاول آصف بيّات من خلاله تحليل عددٍ من خطابات الحركات الاجتماعية من أجل تأطير نضالاتها، وإعادة تعريف مفاهيم العدالة من داخل المرجعية الإسلامية، حيث أوضح بيّات كيف تلهم العقائد السياسية نشاط الحركات الاجتماعية، وكيف يلعب نوع النظام دوره في التحايل وتشكيل مساحات النشاط السياسي وأهمّاته. ففي كلِّ من الدول العلمانية أو الشيوعية، يتخذ النضال من أجل الإصلاح الديمقراطي شكلين: الصراع مع الدولة الاستبدادية، والصراع مع القوى الاجتماعية الأصولية، سواء كانت تدعم العنف أو تشجّع القراءات غير الليبرالية للمصادر الدينية. وفي الوقت الذي يقرُّ فيه بيّات بأهمية الدين في تشكيل خلفية مرجعية سياسية وفكرية، يلفت الانتباه -من زاوية مقابلة- إلى الكيفية التي تهيمن بها القراءات الحرفية للدين على كثيرٍ من الأفكار المعاصرة عن علاقة الإسلام والديمقراطية في مصر وإيران، ومن ثمَّ تسقط في فخِّ الأصولية. ويؤكِّد بيّات في هذا الكتاب أن المهم ليس تقديم قراءة حرفية للكتاب المقدَّس

(18) ASEF BAYAT, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn, Book Reviews, Int. J. Middle East Stud. 42 (2010) p:722

(19) IBID 18

أمثلة سابقة لمثل هذه الثورات، ويورد في هذا السياق حركة الإصلاحيين في إيران في أواخر عام 1990م، وحركات الخضر في العديد من البلدان، وحزب العدالة والرخاء في إندونيسيا، وحزب الوسط في مصر، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحزب العدالة والتنمية في تركيا. ويرى أن كل حزبٍ من هذه الأحزاب كان في الأصل حزباً أصولياً، لكنه قام مع الزمن بعملية نقد لمقولات الإسلاميين، خاصةً فيما يخص انتهاك القيم الديمقراطية، واستعمال الدين بوصفه سلطة مقدّسة في السياسة، وأن هذه الأحزاب قد اختارت -في نهاية المطاف- العمل من داخل الدولة الديمقراطية.

واعتبر آصف بيّات أن هذه الاحتجاجات التي انطلقت في شكل ثورات هي حصيلة الجهود الأولى لما بعد الإسلاموية. ويلاحظ في رصده للخطاب الذي رافق هذه الثورات أن المفردات الدينية كانت غائبة، وذلك على الرغم من أن معظم المشاركين في هذه الثورات في الشرق الأوسط يُعدّون من المتدينين. ويقدم تونس مثلاً على هذا، فقد كان الهدف المركزي للمحتجين فيها هو تأسيس حكومة ديمقراطية.

ويسجل آصف بيّات في المثال المصري أن أغلب المجموعات الدينية لم تساند الثورة في البداية، بما في ذلك قيادة الإخوان المسلمين في مصر؛ إذ لم تنضم للثورة إلّا بعد أن دفعها أعضاؤها من الشباب لذلك. أما ليبيا، فيرى بيّات أن حركات التمرد فيها والحكومة المؤقتة والمجلس الوطني، وكل هذه الهيئات ليست مكونة من الإسلاميين ولا من أعضاء القاعدة، ولكنها مكونة من خليطٍ من

الإسلام ديمقراطياً؛ إذ اعتبر فيه أن التجربة الإيرانية ستكون الثورة الإسلامية الأولى والأخيرة في زماننا الحاضر، وأن تنامي الحساسيات والحركات الديمقراطية في الشرق الأوسط يمكن أن يدفع إلى التفكير في مرحلة ما بعد الإسلاموية، وتدشين خطٍّ جديدٍ نحو تغييرٍ ديمقراطيٍّ يمكن أن يلعب الإسلام فيه دوراً رئيساً.

مقال منشور في مجلة «شؤون خارجية» بعنوان:

The Post-Islamist Revolutions What the

(Revolts in the Arab World Mean) 2011م⁽²⁰⁾

حيث حاول أن يستثمر لحظة الحراك الديمقراطي في العالم العربي، ليُجعل من هذه الأحداث الإطار الداعم لمقولاته التي أسس لها في كتابه «جعل الإسلام ديمقراطياً»، وفي ملء الفراغات التي لم يستكملها، وفي تقديم تفسير أشمل لما يسميه ظاهرة ما بعد الإسلاموية.

وقد أعاد التأكيد في هذه المقالة على مفهومه لـ «ما بعد الإسلاموية»، وأنها لا تعني أنها ضد الإسلاميين، أو أنها مرحلة علمانية، وإنما هي حركة تتمسك بالدين، لكنها تركّز على حقوق المواطنة وتدافع عنها، فهي بحسب عبارته: «حركة تطمح إلى مجتمعٍ تقنيٍّ داخل دولة ديمقراطية». كما حاول أن يدعم هذه المقولة بجملة من الحجج.

يعتبر آصف بيّات في مقاله المنشور بمجلة «شؤون خارجية» (Foreign Affairs) أن هناك

(20) ASEF BAYAT, The Post-Islamist Revolutions What the Revolts in the Arab World Mean, Foreign Affairs, April 26, 2011.

<https://www.foreignaffairs.com/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions>.

في الدول العربية. وبدلاً من الاستجابة لهذه المطالب الشعبية، فإن الدول العربية تابعت السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة، وهو ما دفع قطاعاً واسعاً من الجمعيات الدينية والمنظمات غير الحكومية إلى الاضطلاع بالمساعدة الاجتماعية، إلا أن هذه الترتيبات لم تستطع أن تخفّف من درجة الفقر والفوارق الاجتماعية في مجتمعات دول الشرق الأوسط.

ويرى آصف بيات أن هذه السياسة الاقتصادية الجديدة قد أسهمت في مزيدٍ من فقر الطبقات الفقيرة، وفي تهاوي الطبقة الوسطى وتهميش دورها، وتزايد الهوة بين الفقراء والأغنياء. وفي العقدين الأخيرين، يلاحظ بيات أن هناك توسعاً في فقر الطبقات الوسطى، مما أدى إلى حصول تناقض داخلها؛ إذ تحظى هذه الطبقة بتعليم جيد، وتتمتع بالاتصال مع بقية العالم، وتستخدم النماذج الرقمية في عملية التواصل، وتتطلّع إلى أسلوب حياة الطبقة الوسطى، إلا أنها أُجبرت على العيش في حياة الفقر مع احتمالاتٍ قليلة لتحسين شروط عيشها. وحصل الأمر نفسه بالنسبة إلى الطبقات الفقيرة؛ إذ وجد الكل نفسه في نضالٍ دائمٍ من أجل تحسين ظروف العيش، بما في ذلك العديد من النساء المسلمات اللواتي كنّ يناضلن من أجل تأكيد حضورهنّ في المجال العام، والالتحاق بالمؤسسات التعليمية، وتحقيق العدالة والمساواة في المحاكم. وكذلك نسي الشباب الهويات الجماعية، وصاروا يحاولون تأكيد استقلاليتهم وتحقيق التغيير السياسي عبر انخراطهم في المجتمع المدني والعمل التطوعي.

ورغم كل هذه الجهود التي لم يكن عمرها طويلاً، فإن الشباب لم يمثلوا تهديداً للأنظمة

العلمانيين والمتدينين، من دكاترة ومحامين وأساتذة، ومستقلين من النظام الليبي، وناشطين يعملون من أجل إنهاء حكم نظام القذافي، وكان وجود الإسلاميين قليلاً بسبب القمع الذي مورس عليهم.

ويضيف بيات أن الأمر نفسه حصل في اليمن وسوريا، حيث كان المحتجون يطالبون بالديمقراطية، وليس هناك أي دليل على وجود رئيس للإسلاميين في هذه الانتفاضات. وفي البحرين، يرى آصف أن الاحتجاجات فيها قد اتخذت شكلاً طائفيّاً بحكم أن النظام البحريني نظام سُني، أما حركة المعارضة فتمثل الشيعة، لكن التيار الغالب في المعارضة ما زال يحمل المطالب العلمانية بشكل واسع، مثل حكومة منتخبة، وحرية الصحافة، والحق في تأسيس الجمعيات والمنظمات، وإنهاء التمييز الديني.

ويخلص آصف بيات إلى أن هذه الثورات المدنية العلمانية تمثّل قطيعةً مع السياسات العربية في منتصف الثمانينيات والتسعينيات، وقطيعةً مع فكرة إقامة الدولة الإسلامية التي ظلّت تستهلكها الحركات الإسلامية، وتمهد الطريق لما بعد الإسلاموية.

وفي تفسيره لهذه التحولات، يرى آصف بيات أن الدول العربية الاستبدادية هي التي ألقت بذور زوالها دون قصدٍ، ففي فترة الثمانينيات والتسعينيات، ومع تنامي الساكنة الحضرية، تنامت أيضاً المطالب من أجل الحقوق، خاصة تحسين الأجور وضمان فرص الشغل والسكن اللائق... وبطبيعة الحال، فإن اقتصاديات هذه الدول لم تواكب هذه المتطلبات المتنامية. وخلال الثمانينيات، هزت أحداث الشغب المدن الكبرى

وقد استكمل آصف بيات جهده في دعم أطروحته وإسنادها بجملة من الحجج من خلال عملٍ آخر، تأخّر زمنه قليلاً إلى ما بعد الربيع العربي (2013م)، وهو «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي» (Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam)، حيث حاول أن يؤكّد انتهاء مرحلة الإسلاميين وحلول مرحلة «ما بعد الإسلاموية»، وأن تحولات كثيرة حصلت في عقل الإسلاميين وممارساتهم السياسية، قطعت مع عدد من تصوراتهم السابقة التي هيمنوا بها على المجتمعات لعقود من الزمن.

وحتى لا تُحمل خلاصته هذه على غير محلها الصحيح، يبيّن آصف بيات شرطه في تعريف «الإسلاموية»، وأنه يقصد بها الأيديولوجيات والحركات التي تسعى إلى إنشاء نظام إسلامي أو دولة دينية وتطبيق الشريعة والقيم الإسلامية في المجتمعات الإسلامية⁽²¹⁾، مميّزاً بينها وبين «ما بعد الإسلاموية». حيث تتميّز الأولى بكون شاغلها الرئيس هو تكوين مجتمع أيديولوجي، في حين كان الاهتمام بإقامة العدل الاجتماعي وتحسين حياة الفقراء مجرد تابع لهذا الهدف الاستراتيجي. أما الثانية فتتمثل محاولة دمج الدين والحقوق، والإيمان والحرية. فهي محاولة لقلب المبادئ الإسلامية الأساسية رأساً على عقب من خلال التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من الصوت الرسمي

إلّا في منتصف عام 2010م، وذلك حين سهلت المواقع الاجتماعية تحرّكهم الجماعي ضد النُظُم الاستبدادية الراسخة. ويعتبر بيات في قراءته أن التحدي الأكبر في فترة التسعينيات كان بالنسبة إلى الأنظمة السياسية في العالم العربي هو معارضة الإسلاميين الذين كانت الطبقة الوسطى والفقيرة تساندتهم. ولكن يضيف بيات أن الإسلاميين بدأوا يفقدون جاذبيتهم إلى حدٍّ كبير، كما فقد النموذج الإيراني للثورة بريقه.

وبالإضافة إلى العوامل المفسرة التي ذكرها، يرى بيات أن سُمعة الأنظمة القمعية، وكرهها النساء، ومواقفها الإقصائية، وعدم وفائها بالوعود التي قطعها للجماهير، كل ذلك كان أيضاً سبباً من أسباب تذرُّم الجماهير، بل وحتى القوى المساندة للنظام.

واستكمالاً لحلقات تحليله، يرى بيات أن العنف تنظيم القاعدة قد تسبّب في رد فعل عنيف للمسلمين العاديين الذين رأوا في ممارساته خروجاً حقيقياً عن روح الإسلام، وصار عدد كبير من المتدينين يعتقدون عدم احترام الإسلاميين للتسامح والتعددية وحقوق الإنسان، كما صاروا يرفضون استغلال الإسلام أداة للوصول إلى السلطة والحصول على امتيازات.

وفي الوقت نفسه، يضيف بيات مستنداً آخر يدعم به أطروحته، فقد أدركت الطبقة السياسية أن هويتها القومية المناهضة للإمبريالية والمساندة للفلسطينيين ستتعرّض طالما أنها مرتبطة بالخطابات الديماغوجية للأنظمة الاستبدادية، وأن الخطوة التالية التي تنتظرها هي التركيز على المفتاح الداخلي في القضية: الديمقراطية.

(21) Asef Bayat, "Post-Islamism at Large", in Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam, ed. by Asef Bayat (New York: Oxford University Press, 2013), p. 4

على أن لحظة «ما بعد الإسلاموية» عند بيات لا تمثل انفصلاً استراتيجياً أو براغماتياً عن الإسلاموية. وهي لا تعني ما بعد الإسلام، وإنما تعني ما بعد الإسلاميين، فـ «ما بعد الإسلاموية» لا تعني التحول عن العقيدة الإسلامية نحو العلمانية، وإن كانت تتضمن التقاء موضوعياً ببعض مفاهيمها المرتبطة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات الفردية، وهي لا تعني الانفصال عن الدين، ولا الإقرار بنهاية دوره في المجال العام⁽²⁴⁾، وإنما غاية ما تعنيه هو التمسك بمشروع ديني مختلف وأكثر شمولاً، يحتفظ فيه الإسلام بدور رئيس لا بوصفه إيماناً فقط، وإنما بوصفه لاعباً أساسياً في المجال العام أيضاً⁽²⁵⁾.

لا يوضح بيات الشكل الذي يلعب به الإسلام هذا الدور في الفضاء العام؛ لأن غايته هي بسط عددٍ من الحجج التي تثبت تغير الإسلاميين وتحولهم من مواقعهم الأيديولوجية إلى مواقعهم البراغماتية السياسية، وهو تحليل جديد، ويراه البعض مقنعاً على الأقل من الناحية السجالية، ويمكن أن تستفيد منه حتى حركات الإسلام السياسي في إثبات تحولها، والتأكيد على أنها ليست جامدة وأن أفكارها ليست راکدة، لكن الصورة التي سينتهي إليها مشروع «ما بعد الإسلاموية» لا يزال يكتنفها الغموض، مما يجعل الأدلة والحجج الكثيرة التي استند إليها آصف بيات تكفي فقط في

المفرد، والمستقبل بدلاً من الماضي⁽²²⁾. ففي الوقت الذي كانت فيه «الإسلاموية» تدمج بين الدين والمسؤولية (الواجب)، فإن «ما بعد الإسلاموية» تؤكد على التلازم بين الدين والحقوق، وتشجع على الدولة المدنية وغير الدينية، وتمنح دوراً حيوياً للدين في المجال العام.

لقد حاول آصف بيات أن يؤكد هذه الخلاصات من خلال استعراض عشر حالات (إيران، مصر، تركيا، إندونيسيا، لبنان، باكستان، السعودية، السودان، سوريا)، وهو متخصص في حالتين منها ويعرفهما تمام المعرفة (إيران ومصر)، وأفاد من ثمانية إسهامات لعددٍ من الباحثين، كل باحث مختص بحالة له فيها دراسات مستفيضة⁽²³⁾.

استعرض بيات هذه الحالات العشر، ورصد فيها تحولات الإسلاميين، وانتهى في دراساته إلى عمق وانتشار تجارب «ما بعد الإسلاموية»، مع تسجيل ملاحظة مهمة تتعلق بدرجة ترسخ هذا التوجه واختلاف ذلك من تجربة لأخرى، لكن هذا الاختلاف في نظر بيات لا يشكل أي مؤشر على استمرار «الإسلاموية»، بل تؤثر تحولات الإسلاميين في هذه التجارب العشر - مع اختلاف درجاتها ومستوياتها - على بعض التحول في الرؤية، وتراجع هيمنة الأيديولوجية الشمولية التي تحتكر الحقيقة الدينية، والانعطاف نحو التعددية والاندماج والمرونة في المبادئ، والبراغماتية في الممارسة السياسية.

(22) Bayat, "Post-Islamism at Large", p. 8.

(23) Meysam Badamch, Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political, 2017, Springer International Publishing AG, p1

(24) Asef Bayat, "Post-Islamism at Large", in Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam P :29

(25) IBID ; P 25-27

ويستعين ببيات بملاحظاته للحركات والانتفاضات التي عرفها مسرح الأحداث في الشرق الأوسط، ويستدلُّ بها -كما فعل في السابق- للتأكيد على وجود نزوع نحو الديمقراطية وثقافة الحقوق لدى غالبية مكونات هذه الحركات، واستمرار الإسلام بوصفه أيديولوجية مُلهمة لها، وبوصفه موضوعاً للجدل في الوقت ذاته⁽³⁰⁾.

ويبسط في كتابه هذا مفهوم «الاحركات» في سياق الشرق الأوسط، ويقصد به بروز فئاتٍ تعبّر عن مطالبها من خلال الشارع. ففي ظروف الانسداد السياسي وضيق مساحات الحرية، تنبري هذه الفئات التي لا تجد هيئات منظمة مؤسسية (نقابات أو هيئات ترفع احتجاجها إلى السلطات بشكل منتظم) للتعبير عن احتجاجها وملء الشارع⁽³¹⁾.

ويكشف ببيات عن بُعد آخر لما يسميه بـ «سياسة الشارع»، فهذه السياسة لا تعني في نظره مجرد الصراع بين السلطات والجماعات غير الرسمية أو غير المنظمة حول احتكار الفضاء العام، فهذا الفضاء لا يصير مجالاً للتدفق والحركة والتعبيرات الاحتجاجية فقط، ولكنه يصير أيضاً مكاناً لتشكيل الهويات وتوسيع صورة التضامن وتوسيع دوائر الاحتجاج⁽³²⁾. ويلاحظ ببيات أن هذه الأشكال الجديدة من الحركات واحتكار الشارع تظهر في المدن، حيث تركّز الثروة والقوة والامتياز،

إثبات التحوُّل من «الإسلاموية» التقليدية إلى مرحلة أخرى لا تزال قيد التنفيذ⁽²⁶⁾.

لا يختلف كتاب «الحياة سياسة كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط» في خلاصاته عن كتاب «الأوجه المتغيرة للإسلاميين»، لكن ما يميزه هو أنه أعطى نصيباً كبيراً للحديث عن المجموعات التي تشكّل نمطاً جديداً من الحركات الاجتماعية اصطلاح عليه بالاحركات، واعتبره تعبيراً عن ما بعد الإسلاموية وأحد تجلياتها، ففي هذا الكتاب الذي انطلق فيه آصف ببيات من استثمار الجدل الطويل في حقل الدراسات المقارنة حول منطقة الشرق الأوسط في علاقتها بالانتقال الديمقراطي، وما إذا كانت تمثل حالة الاستثناء في هذا الموضوع⁽²⁷⁾، حاول أن يدخل عنصر الاحركات في تفسير جزء من المشكلة؛ إذ اعتبر أن التوصيفات المتشائمة بخصوص مستقبل الديمقراطية في هذه المنطقة تعود إلى سيطرة عددٍ من الأقانيم النظرية التي لا تلقي بالاً لهذا النمط الجديد من الحركات الاجتماعية⁽²⁸⁾، مؤكداً أن الخبرة الغربية في دراسات الحركات الاجتماعية لا توفر أرضية مناسبة لدراساتها في العالم العربي والإسلامي، وذلك لاختلاف طبيعة هذه عن تلك⁽²⁹⁾.

(26) Khalil al-Anani, Post Islamism: The Changing Faces of Political Islam, Book Reviews, sociology of islam 2 (2014) 347-365; p:350

(27) آصف ببيات، الحياة سياسة: كيف يغيّر بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة: أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط 1، 2014م)، ص 22.

(28) المرجع نفسه، ص 23.

(29) نفسه، ص 25.

(30) نفسه، ص 31.

(31) نفسه، ص 38-39.

(32) نفسه، ص 40.

ويتتبع آصف بيات الديناميات والتحولات التي خضعت لها الحركات الإسلامية في عدد من البلدان، وينتهي إلى أن مستقبلها لن يكون الثورة الإسلامية على شاكلة ما عرفته إيران، بل إن تحليله لجوهر تحولات الإسلاميين في مختلف التجارب، جعله يخلص إلى ما أسماه بـ «الثورة الإصلاحية ما بعد الإسلاموية»⁽³⁶⁾.

ويحاول آصف بيات أن يدخل في سجالٍ نظرية حول أسباب ظهور ما سمّاه بـ «التمرد الديني»، ويستعرض نمطين تفسيريّين⁽³⁷⁾: يستمسك الأول بمقولة رد الفعل ضد الحادثة (برنارد لويس وصمويل هانغنتون)، ومناوأة الديمقراطية⁽³⁸⁾، أو حركة إحياء رجعية ضد الحركة (حسب أطروحة اليسار كما مثلها ألان تورين)⁽³⁹⁾. ويذهب الثاني إلى مقولة التعبير عن ما بعد الحادثة (ميشيل فوكو في وصفه للثورة الإيرانية)⁽⁴⁰⁾. وينتقد على هذا النمطين استناد أصحابهما إلى نصوص قيادات الحركات الإسلامية وأدبياتهم، ويستعين بمفهوم **بورديو** للحركات الاجتماعية والمكونات التي تؤسسها⁽⁴¹⁾، للانتهاء إلى **نمط تفسيري ثالث**، يرى أن التمرد الإسلامي ليس ضد الحادثة، ولا تعبيراً عما بعد الحادثة، ولكنه تعبيرٌ عن إرادة معانقة الحادثة دون القدرة على تملكها؛ إذ تدفع هذه الوضعية إلى خلق حالة استبعاد أو

وتوفر من خلال الشارع فضاءات لاجتماع واختلاط أعضاء من جماعاتٍ إثنية وعرقية ودينية مختلفة، تمارس حياة يومية وتوفر نوعاً من الثقة تجاه بعضهم البعض، وتنخرط فيما اصطلح عليه آصف بيات بـ «**النزعة الكونية**»⁽³³⁾، التي تحول الصراع المفترض بين هذه المكونات إلى عامل تعاون وتضامن وعلاقات مشاعر جمعيّة وعواطف مشتركة من أجل الاحتجاج ضد السلطة والمطالبة بالحرية والعدالة الاجتماعية⁽³⁴⁾.

ويذهب آصف بيات إلى أن المستقبل في ظل بروز هذه الحركات لن يكون للإسلاموية، وأن الإسلاموية نفسها تعاني من تحولات جذرية في استراتيجيتها ومآذجها المثالية. فعلى الرغم من أن الإسلام احتفظ بدوره في الحراك السياسي، فإن الظروف العالمية والمحلية ستدفع نحو الميل إلى السياسات الإصلاحية والقانونية، وتحوّل مفهوم التقوى إلى مفهوم فردي، وتحوّل التيارات الثورية إلى المستوى العالمي (في أهدافها والفاعلين فيها)، وأن هذا الميل لا يرتبط بقيام ثورات إسلامية، ولكنه يرتبط بصورة من الإصلاح بعد الإسلاموي، وهو نوع من الإصلاح السياسي الداخلي الذي يتميز بخليطٍ من النماذج الديمقراطية التي ربما يكون لها حساسيات دينية، وأن الاحركات يمكن أن تلعب دوراً حاسماً في تحقيق هذا التحول⁽³⁵⁾.

(36) نفسه، ص 444.

(37) نفسه، ص 450.

(38) نفسه، ص 451.

(39) نفسه، ص 451.

(40) نفسه، ص 451.

(41) نفسه، ص 452.

(33) نفسه، ص 42-41.

(34) نفسه، ص 42.

(35) نفسه، ص 44-43.

بينها وبين ثورات الربيع العربي، ويبين كيف استحوطت الثورة الإيرانية إلى ترك طابعها المقاوم للإمبريالية من خلال الانخراط في مسار الإصلاح، والتكيف مع النظام الرأسمالي، والقبول بالاقتصاد النيوليبرالي، والإخفاق الواضح في تحقيق شعارات العدالة الاجتماعية⁽⁴⁵⁾، في حين تميزت الثورات العربية بزحف الاحركات، وانحسار الراديكالية، وظهور نموذجٍ بديلٍ للمقاومة.

ويوظف آصف بيّات مفهوم «الاحركات» لتفسير زحف القواعد الجماهيرية الغاضبة في بلدان الربيع العربي من أجل اقتناص مساحاتٍ للتعبير والمطالبة بالعدالة الاجتماعية والتحول إلى آليات بديلة للأحزاب والإطارات المطلوبة المؤسسية. ويدخل في تحليل طبيعة هذه الحركات التي أنتجها هذا الزخم، وطابع الهجانة الذي غلبها وانخفاض سقفها، مركزاً في تحليله على غياب الفاعل الثوري. ويحاول بيّات تأطير لحظة ما بعد الربيع العربي بالتحليل النظري، فانفضاض الثورات ورجوع الجماهير إلى بيوتها -بالنسبة إليه- لا يعني بالضرورة حالة اليأس من إمكانية تحقيق الثورة، والتكيف مع واقع الحال، وإنما يعني محاولةً لضبط النفس من أجل تخطي الأوضاع الصعبة. ويتبنّى بيّات مفهوم ريموند ويليامز للثورة الممتدة، للتأكيد على أن الثورة صيرورة صعبة، وأن محكّ النجاح ليس في الزمن الذي يستغرقه، ولكن في نوعيته وآثاره، وإن

تهميش هي التي تفسر حالة التمرد والثورة الإسلامية⁽⁴²⁾، وأن هذه الحالة تدفعهم -كما تدفع الفقراء والبسطاء- إلى التعبير عن مطالبهم خارج الإطارات المؤسسية⁽⁴³⁾.

وفي بيان العلاقة بين التمرد الإسلامي وبين حركية الفقراء والبسطاء، يرى أن الفقراء يستمرون في زحفهم الهادئ، لكن حين تسمح لهم الفرصة، فإنهم يميلون إلى استخدام تحالفات تكتيكية مع الثوار، حتى إذا بدأت مصالحهم المتوقعة تتأثر، فإنهم يعودون إلى استراتيجية الزحف الهادئ. ويرى أن الفقراء قد ظلوا بعيدين عن الإسلامية بوصفها مشروعاً سياسياً، وأن علاقاتهم بها لا تتعدى في الغالب طابع القرباة الذي يربط بعض الأفراد ببعض هذه المجموعات، لكن هذه الجماعات -يؤكد بيّات- لا تتحوّل إلى جماعات ثورية⁽⁴⁴⁾.

وتبقى الحلقة الأخيرة من نضج أطروحة «ما بعد الإسلامية»، أو قل للدقّة: لتقييم تحقيقاتها في الواقع، هي كتابه «ثورة بلا ثوار»، ففي هذا الكتاب حاول أن يستعرض مسار ما بعد الإسلامية بارتباط مع تحليله لمآل الربيع العربي؛ إذ تفتق عنده مفهوم جديد، هو ما أسماه «الثورة الإصلاحية». حيث أكّد بهذا الخصوص اختلاف الثورات العربية عن غيرها من الثورات التي عرفها العالم في القرن العشرين، وتميزها بالهجانة والجمع بين الإصلاح والثورة، ويحلل في هذا الكتاب بنية الثورات التي عرفها القرن العشرون، ويركّز على الثورة الإيرانية ويقارن

(45) عبده موسى، كتاب «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، مجلة عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، أبريل 2018، ص 114، على الرابط:

<https://omran.dohainstitute.org/ar/issue24/Documents/omran-24-abdoumoussa.pdf>

(42) نفسه، ص 454.

(43) نفسه، ص 455.

(44) نفسه، ص 455.

مبكر جدًا إلى أطروحة فشل الإسلام السياسي⁽⁵⁰⁾، ثم المحطة التي حاول فيها أن يركّز جهوده على الإسلام السياسي في العالم العربي، من خلال تأطير لحظة الحادي عشر من سبتمبر، وما يلزم في استراتيجية مواجهة الإرهاب والتطرف⁽⁵¹⁾، وتحليل موجة الإسلام الراديكالي المعولم⁽⁵²⁾، أو من خلال تبُّع نجاح الإسلاميين وتطور أطروحتهم الفكرية والسياسية⁽⁵³⁾، أو من خلال اقتحام النقاش العمومي حول ظاهرة الإسلام أو الإسلام السياسي في أوروبا⁽⁵⁴⁾.

إن التمييز بين هذه المحطات أمر مهم؛ لأن تبلور أطروحة فشل الإسلام السياسي عند أوليفيه روا إنما نضجت أو ظهرت مسوغاتها

كان بالدخول في مراحل انتقالية تمكّن من الخروج من ربقة الأنظمة السلطوية الأوليغارشية⁽⁴⁶⁾. ويحاول دفع حجة عودة النظام القديم بالتأكيد على أن ما يبدو عودة له لا يعدو أن يكون تعبيرًا عن مأزق هذا النظام، فما دامت هذه الأنظمة تعانق النيوليبرالية، فلن يكون بمقدورها أن تنجو مرةً أخرى من نماذج أخرى قادمة من هذه الثورات. ويتمسك آصف بيات بمفهوم «التجدد الثوري» ومفهوم «المواطنة الفاعلة» للجواب عن هذه المعضلة⁽⁴⁷⁾، ويتوقّع أن تواجه الأنظمة مخرجات ثورية لم تألفها، وأساليب لا تستطيع استيعابها، فضلًا عن القدرة على مواجهتها⁽⁴⁸⁾.

٢. أطروحة «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا: المفهوم والمقولات والحجج

من الثابت أن التعامل مع الحقل البحثي الذي درسه أوليفيه روا يقتضي استحضار محطات وتحولات أساسية في الاختيارات البحثية التي انتهجها: محطة هيمنة الفضاءات الفارسية والأفغانية على كتاباته⁽⁴⁹⁾، والانتهاء منها في وقت

La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations, Le Seuil, 1997.

Iran : comment sortir d'une révolution religieuse ?, avec Farhad Khosrokhavar, Paris, Le Seuil, 1999

(50) يُعَدُّ كتابه «فشل الإسلام السياسي» من أشهر كتبه، وهو الذي ميز أطروحته في دراسة الإسلاميين.

(51) انظر على سبيل المثال:

Les illusions du 11 septembre. Le débat stratégique face au terrorisme, Paris, Le Seuil, 2002

(52) انظر:

L'Islam mondialisé, Paris, Le Seuil, 2002 ; traduit en anglais 2004.

(53) نذكر على سبيل المثال كتابه «حفريات الإسلاميين». انظر:

Généalogie de l'islamisme, Paris, Fayard, 2011

(54) يراجع كتابه «نحو إسلام أوروبي»، ترجمة: خليل أحمد خليل (بيروت: دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010م)، ثم كتابه «الإسلام والغرب» الذي صدر عام 2004م.

Olivier Roy, Le post-islamisme, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1999, 85-86 pp. 11-30.

(46) المرجع نفسه.

(47) Arash Davari , Review of Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring, by Asef Bayat, Political Theory 47 (3) , 2019, P:422

(48) عبده موسى، كتاب «ثورة بلا ثوار: مسعى لفهم الربيع العربي»، مرجع سابق.

(49) نذكر على سبيل المثال:

Afghanistan, Islam et modernité politique, Paris, Le Seuil, 1985 ; traduit en anglais (1986, seconde édition en 1990)

Afghanistan, l'éternité en guerre, Paris, La Nef, 1986 (ISBN 978-2906113008) ; traduit en anglais (1995).

حالة إيران، أو القمع وغموض المشهد السياسي الذي يدفع الفاعلين الإسلاميين إلى تبني تكتيك آخر غير مشروعهم للعودة إلى الإسلام كما في سوريا ومصر وتركيا والجزائر، أو استمرار حالة ثابتة ودائمة لإسلام الأقلية كما في حالة أوروبا وروسيا⁽⁵⁷⁾.

ويؤكد أوليفيه روا أن حالة الانسداد هذه ليست نظرية تمّ استقاؤها من رصد وتحليل مستقبل الإسلاميين ومسار انخراطهم في المشهد السياسي وتحليل إنتاجاتهم النظرية فقط، ولكن أيضاً من خلال تطور ممارساتهم في الحقل الديني نفسه، حيث صارت تخالف الصورة التي كانوا يحملونها في أيديولوجياتهم واستراتيجياتهم الإسلامية⁽⁵⁸⁾.

ويرى أوليفيه روا أن حالة الانسداد هذه ليست مناسبة لعملية اعتدال بسيطة للإسلام السياسي فقط، ولكنها مناسبة لإعادة صياغة أطروحاتهم بالكامل.

يتناول أوليفيه روا مفهوم «ما بعد الإسلامية» من خلال مستويين خاصين⁽⁵⁹⁾: مستوى اقترح فيه البدء بمعرفة كيف تؤدي حالة الانسداد هذه إلى فضاء علماني في نهاية المطاف، ليس كتأكيد أيديولوجي ضد الدين، كما هو النموذج الفرنسي، ولكن بالمعنى الذي يفيد عدم المبالاة بأهمية الصيغة الإسلامية في الحقل السياسي⁽⁶⁰⁾. أما المستوى

وحججها على الأقل من داخل الفضاء الأفغاني والفارسي؛ ولذلك ليس من المفيد أن نبحت عن تشكّل أطروحة «ما بعد الإسلامية» من خلال تتبّع كل كتابات أوليفيه روا بالشكل نفسه الذي قمنا به مع آصف بيّات، لسبب بسيط هو أن «ما بعد الإسلامية» مع آصف بيّات ظهرت سنة 1996م، وصاحبت مشروعه إلى آخر كتبه، فيما كان ظهور «ما بعد الإسلامية» بشكل مستقل غائباً تقريباً عن الكتابات الأولى لأوليفيه روا، ولم تظهر بشكل واضح ومفصل إلا مع مقالة علمية كتبها في مجلة فرنسية سنة 1999م، أحال فيها على اصطلاح آصف بيّات لما بعد الإسلامية⁽⁵⁵⁾، وسنعتدها في اكتشاف مفهومه لما بعد الإسلامية، كما سنعتمد مقالة أخرى كتبها بعد الربيع العربي ونشرها في جريدة لوموند الفرنسية ذائعة الصيت⁽⁵⁶⁾؛ لأنها تضمّنت شيئاً من إسقاطات ما بعد الإسلامية على مآلات الإسلاميين، دون أن تغفل بعض الإشارات التي وردت في كتابه «فشل الإسلام السياسي».

أ. مفهوم ما بعد الإسلامية عند أوليفيه روا:
مقالة ما بعد الإسلامية (1999م)

انطلق أوليفيه روا من التأكيد على أن الإسلام السياسي يمرّ بلحظة انسداد، رغم أنه لا يزال يشكّل عامل تعبئة شعبية، مبرزاً بعض صور هذا الانسداد: فشل تطبيق المشروع السياسي والاجتماعي الإسلامي من موقع الدولة كما في

(57) Olivier Roy, Le post-islamisme, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année 1999, P11.

(58) نفسه.

(59) نفسه، ص12.

(60) نفسه.

(55) نقصد المرجع السابق.

(56) نقصد مقالته (Révolution post-islamiste) التي نشرها في 12 فبراير 2011م بجريدة لوموند الفرنسية.

النيوليبرالية في المجتمع⁽⁶⁴⁾، بدأت تظهر تمثيلات جديدة للشرعية تركّز على الجانب القيمي والأخلاقي، بالشكل الذي بدأ فيه البُعد القيمي يحلّ محلّ البُعد التشريعي في مفهوم الشريعة، وذلك بسبب أن مفهوم الشريعة عند الإسلاميين لم يتجاوز العموميات والشعارات؛ إذ لم يُعد السؤال فقط هو انسجام الشريعة مع الحداثة، ولكن صار يحمل وجهاً آخر، هو مدى مواءمة الشريعة مع متطلبات الدولة⁽⁶⁵⁾.

ب. مفهوم «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا من خلال فشل الإسلام السياسي:

تُعزى أطروحة أوليفيه روا «فشل الإسلام السياسي» إلى قدرٍ غير يسيرٍ من المتابعة والمعاشية البحثية لتيار الإسلام السياسي بمختلف أطيافه، ومن محاولة فرز مكوناته ومدارسه، والبحث عن المشترك فيها، وعن حدود الالتقاء والتقاطع، ودراسة رؤيته للمجتمع والدولة، فضلاً عن تفكيك بنيته الاجتماعية والشرائح الاجتماعية التي تؤسسه، وتحولاتها في العقود الأخيرة السابقة عن تأليفه لهذا الكتاب الذي حاول فيه أن يبحث سؤال إلى أي حدّ تقدم حركات الإسلام السياسي خياراً للمجتمعات الإسلامية؟ أي تصوراً للدولة والمجتمع والأمة أيضاً، وهل نجاحهم في الانتخابات يعني وجود هذه الرؤية؟ وهل يعطي تطورهم واتجاه مستقبلهم فكرةً عن تقدمهم في مسرح السياسة وإمكان الوصول للحكم⁽⁶⁶⁾؟

الثاني، فيرتبط بإعادة تخلص الفضاء من الرمزية الإسلامية، وذلك بسبب حظر المجال السياسي أو إغلاق نسقه، فالأمر لا يتعلّق باعتماد الإسلاميين التقية إلى حين انفتاح النسق السياسي من جديد، وإنما يتعلّق بعملية استيعاب أو محاولة جواب نظري لكيفية الاستجابة لحالة الانسداد السياسي. فسؤال هل حزب الرفاه ديمقراطي بالنسبة إلى روا، يفتقر إلى الدقّة، والأنسب طرح سؤال مقابل (السؤال المفتاح في نظره) وهو: كيف يدفع غموض المشهد السياسي في تركيا الفاعلين الإسلاميين إلى إعادة صياغة مشاريعهم وإعادة النظر فيها؟ وكيف تُقرأ ممارساتهم السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية بالنظر إلى استراتيجياتهم الذاتية التي كانوا يحاولون سحبها على المجتمعات الحقيقية⁽⁶¹⁾؟

وفي نظر روا، فإن حالة الانسداد لا ترجع إلى عجز الإسلاميين عن أسلمة المجتمع من خلال مشاريعهم السياسية بسبب ممانعة الدولة، ولكن أيضاً من خلال هروب الحقل الديني من قبضتهم⁽⁶²⁾، بممانعة المجتمع، ورفض عددٍ كبيرٍ من مكونات المجتمع لأيّ مشروع أيديولوجي، وبروز أشكال من التدين (التدين الفردي) غير الذي عمل الإسلاميون على تكريس⁽⁶³⁾.

وبالنسبة إلى أوليفيه روا، فإن مفهوم «ما بعد الإسلاموية» قد مسّ أيضاً مفهوم «الشريعة» من خلال التمثّل الجديد لها. فبعد بروز أشكال من التدين الفردي الذي تدعمه التوجهات

(64) نفسه، ص 24.

(65) نفسه، ص 25.

(66) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة: نصير مروّة (بيروت: دار الساقي، ط2، 1996م)، ص 5.

(61) نفسه، ص 13.

(62) نفسه، ص 17.

(63) نفسه، ص 18.

على الصفات الذاتية (الإيمان والصدق) وتجنب الحديث عن الصفات الموضوعية⁽⁷⁰⁾.

ويضيف روا حجة أخرى على اضطراب مواقف الإسلاميين وقصور رؤيتهم السياسية، ويورد موقفهم من غزو العراق للكويت، وكيف انقسم الطيف الحركي الإسلامي إلى مساند لغزو العراق بحجة مناهضة الإمبريالية الأمريكية أو بحجة مسaire الضغوط الشعبية، وإلى مناهض لغزو الكويت بحجة صد العدوان على بلد عربي مسلم، وخلق أسباب التجزئة في الكيان العربي، واعتبر روا أنه من المفارقة أن يتجه معظم الطيف الإسلامي إلى مساندة نظام بغداد، بحجة أنه ضد الغرب، ثم التحف بالغطاء الإيراني، مع ما بين الدولتين من تناقض في الموقف تجاه الغرب، ترجمته حرب دامت ثماني سنوات على خلفيات استراتيجية تتعلق بمنع تصدير الثورة⁽⁷¹⁾.

بعد حجة اضطراب المفاهيم، ينتقل روا إلى دراسة التجارب والنظر في حصيلتها، وقياس ذلك إلى الأحلام والتطلعات التي رفعتها الحركات الإسلامية وأطرت أبناءها عليها، ويرى بهذا الخصوص أن الإسلاميين قد فشلوا في تحقيق تطلعاتهم، وأنهم لم يصلوا إلى السلطة، ولم يستطيعوا تحقيق أي تأثير في مسرح السياسة في الشرق الأوسط؛ ذلك أن الدولة القائمة هي التي استمرت، وأن النموذج الأفغاني والسوداني والجزائري يعطي دليلاً على هذا الإخفاق⁽⁷²⁾، وأن النموذج الوحيد الذي وصل

في محاولته الجواب عن هذا السؤال، يرى روا أنه لا بد من التمييز بين الحلم والواقع، بين بشريات الإسلاميين الواعدة، وبين واقع الأمر، فيعيب على منظري الحركات الإسلامية -مثل حسن البنا وسيد قطب ومصطفى السباعي وعلي شريعتي والخميني وأبو الأعلى المودودي ومرتضى مطهري- أنهم قدموا نموذجاً متناقضاً وغير متسق للدولة، ولا تجد عندهم أي تصور أو رؤية للأمة، فضلاً عن وجود اختلاف وتضارب في مواقفهم بخصوص كيفية إقامة المجتمع الإسلامي⁽⁶⁷⁾، بل وجود حلقة مفرغة في تصورهم؛ لأنهم يرون أن تحقيق هذه الهدف يشترط الانخراط في السياسة وفي مؤسساتها، وأن ذلك لا يتحقق إلا بطهارة القائمين عليها، وهذه الصفة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان المجتمع إسلامياً، مما يخلق جدل البيضة والدجاجة، ومن أين تكون البداية: تحقيق مجتمع إسلامي لضمان إسلامية اشتغال المؤسسات، أم عمل المؤسسات لتحقيق أسلمة للمجتمع⁽⁶⁸⁾؟

وينتهي من ملاحظة هذه الحلقة المفرغة إلى استخلاص قصور في مفاهيم الحركات الإسلامية للمؤسسات السياسية ووظائفها وأدوارها⁽⁶⁹⁾، ويرى أن الإسلاميين حينما يجدون أنفسهم مضطرين للنقاش حول القضايا الدستورية، يناون بأنفسهم عن الإشكالات الحقيقية، ويتجهون بدلاً من ذلك إلى مناقشة المواصفات التي يفترض أن تكون في القائمين على المؤسسات الدستورية، مع التركيز

(70) نفسه، 66-67.

(71) نفسه، ص 105-106.

(72) نفسه، ص 186-187.

(67) المرجع نفسه، ص 65.

(68) نفسه، ص 65-66.

(69) نفسه، ص 66.

علماني قومي، ولكن لا يدعو إلى القومية، وتغيب عنه نظرية المؤامرة، وخلق هذا الجيل واقعاً سياسياً، وهو جيل تعدّدي وأكثر نزوعاً للفردية، وأكثر تربيةً وتعليماً من الجيل السابق، ويتمتع بسهولة استعمال وسائل الاتصال الحديثة، وغير مفتون بالثورة الإيرانية ولا بالنموذج الإسلامي السعودي، وهو جيل مؤمن لكنه يُبعد المعتقد عن المطالب السياسية، ويتظاهر أولاً وقبل كل شيء من أجل الكرامة والقيم العالمية التي يدعو إليها.

وقبل جواب روا عن موقع الإسلاميين في هذه الحركات، يعيد تأكيد مفهومه للإسلاميين، فهم في نظره الذين يرون في الإسلام أيديولوجية سياسية، تستطيع أن تحلّ كلّ مشاكل المجتمع، ويفصل في مواقف مكونات الإسلاميين. فبالنسبة إليه، فإن الراديكاليين تركوا الساحة من أجل الجهاد الدولي في الصحراء مع تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي، ويرى أن هؤلاء ليس لهم قاعدة شعبية أو سياسية، ويعتبر أن الجهاد العام الذي يدعون إليه مفضول كلياً عن الحركات الاجتماعية والنضالات الوطنية، وأن القاعدة وإن كانت تقدم نفسها على أساس أنها جبهة الدفاع الأمامية ضد الغزو الغربي للأمة الإسلامية، لكنها ظلّت منغلقة في منطقتها، ولم تعرف كيف تنشغل بقضية تكوين بنية سياسية داخل المجتمع المسلم، ومن ثمّ فرغم دعايتها الإعلامية ضد الغرب، ورغم استهدافها لمصالحه، فقد ظلّ تأثيرها في المجتمعات الحقيقية معدوماً.

وبخصوص الحركة الإسلامية، يرى روا أنها في الوقت الذي سيّست فيه الإسلام، أصبحت تواجهها حركات وتوجهات أخرى تركّز على

إلى السلطة هو الثورة الإيرانية، وأن هذا النموذج نفسه -بسبب جينات الفشل الداخلية- اضطر إلى أن يتماهى مع الثقافة القديمة، ويعيد تركيب الدولة الفارسية مع توظيف الشعارات الإسلامية في مشروع التمدّد الإقليمي الذي كانت تحلم به الدولة الفارسية دائماً⁽⁷³⁾.

ج- ما بعد الإسلاموية: المقولات والحجج

شكّلت مقالة أوليفيه روا في جريدة لوموند الفرنسية⁽⁷⁴⁾ إحدى محطات نضج أطروحته لما بعد الإسلاموية، أو دخولها مرحلة الاختبار، من خلال تقييم تحقيقاتها في ضوء أحداث الربيع العربي وتحولاته. حيث ينطلق في هذه المقالة⁽⁷⁵⁾ من حيثيات تأسيس الحركات التي قادت الثورات في العالم العربي، ويستنتج أن الأمر يتعلّق بجيل جديد، اصطلح عليه «جيل ما بعد الإسلاميين»، وحاول استقراء بعض خصائص هذا الجيل، فهو جيل يرى في ثورات ما بين عامي 1970 و1980م تاريخاً قديماً، ولا يهتم بالأيديولوجية ويرفع شعارات ملموسة وبراغماتية، ولا يدعو إلى الإسلام بل يرفض الدكتاتوريين والفاستدين، ويطالب بالديمقراطية، ولا ينظر إلى الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية تسعى إلى إقامة الدولة النموذجية، ويشعر أنه أفضل في حقل سياسي

(73) نفسه، ص 172.

(74) Olivier Roy, Révolution post-islamiste, le Monde, 12 février 2011 :

https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html

(75) سنعمد هذه المقالة لكونها جمعت التفاصيل الدقيقة التي تفيد في إبراز مفهوم ما بعد الإسلاموية والمآل الذي انتهت إليه ما بعد الربيع العربي، وموقع الإسلاميين ضمنها.

الدينية الرسمية كانوا ينشرون تدينًا محافظًا باردًا. فلم يكن لرجال الدين التقليديين في الأزهر رأيٌ في المسألة السياسية، ولا في الرهانات الكبرى للمجتمع، ولم يكن لديهم ما يقدمونه للأجيال الجديدة التي تبحث عن نماذج جديدة يعيشون فيها بإيمانهم في عالمٍ أكثر انفتاحًا. وبشكل عام، فإن الخلاصة التي انتهى روا في هذا الصدد هي أن المحافظين الدينيين لم يكونوا أبدًا بجانب الاحتجاجات الشعبية.

بعد الملاحظات التي سجّلها روا عن مختلف مكونات الحركة الإسلامية أو الدينية بشكل عام، ينتهي إلى أن رياح التغيير قد مسّت الحركات السياسية الإسلامية المتجسدة في الإخوان المسلمين وأتباعهم مثل حركة النهضة في تونس، فحصل لديهم تغيير؛ إذ فهموا أن الوصول إلى السلطة بعد الثورة يقود إلى الحرب الأهلية أو الديكتاتورية، مما دفعهم إلى التقارب مع بقية القوى السياسية في معركتهم ضد القمع، كما أنهم أدركوا التأثير القليل للأيدولوجية في هذه المجتمعات، واستفادوا في هذا الاتجاه من النموذج التركي.

وبخصوص مستقبل الإسلاميين، يرى روا أن السؤال اليوم ليس هو معرفة هل الحكّام الديكتاتوريون يعتبرون أفضل حصن ضد الإسلاميين أم لا؟ فقد أصبح الإسلاميون فاعلين في اللعبة الديمقراطية، وسيكونون وازنين، بمعنى أنهم سيشكلون رقابةً قويةً فيما يخص الأخلاق والآداب، ولكن ليس اعتماداً على نظامٍ قمعيٍّ، كما هو الشأن في إيران، أو على الشرطة الدينية، كما هو الشأن في السعودية، بل عبر الديمقراطية التي لن تتوقّف عند حدود انتخاب برلمان حُر.

إعادة الأسلمة ثقافيًا واجتماعيًا، وقد فتحت تلك التوجهات أو ما يُسمّى بالتدين الجديد «سوقًا دينية» لا يملك فيها أحدٌ حقّ الاحتكار، ووجهت التدين نحو الوجهة الفردية، ولكن مع ذلك ظلّت تحمل رسالةً تغييرية.

والخلاصة التي ينتهي إليها روا أن الإسلاميين قد فقّدوا احتكار الحديث باسم الدين في المجال العام بالمقارنة مع ما كان عليه الأمر في الثمانينيات. وقد زاد في الأمر تشجيع الحكّام المستبدّين لإسلام محافظ ظاهر، ولكنه أقلّ تسييسًا، ومحكوم بهاجس الرقابة على القيم، حتى صار ارتداء الحجاب أمرًا مألوفًا، وصارت الأسلمة شيئًا مألوفًا ومتحررًا من التسيّس. ويعلّق روا على هذا الوضع الذي صار إليه التدين بقوله: «حينما يصبح الكل دينيًا، لا شيء يصير دينيًا». أما السلفيون، فصاروا يركزون على الدفاع عن الرموز والقيم الدينية، لكن دون برنامج سياسي، فهم غائبون تمامًا عن الاحتجاج، ويدلّل روا على ذلك بعدم رؤية نساء يرتدين النقاب في الاحتجاجات، في الوقت الذي يوجد فيه العديد من النساء ضمن المتظاهرين، بما في ذلك مصر.

أما بالنسبة إلى المكونات الدينية الخاضعة للدولة، فيرى روا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الحكّام المستبدّين يدافعون عن العلمانية ضد التعصّب الديني، فهذه الأنظمة لم تقم بعملية علمنة المجتمع (باستثناء تونس)، بل كانت تتبنّى نوعًا من الأسلمة غير الأصولية للمجتمع، وهو هذا النوع الذي يتمّ فيه الحديث عن تطبيق الشريعة دون طرح سؤال طبيعة الدولة. وفي هذا الصدد، يرى روا أن العلماء والمؤسسات

1. ما بعد الإسلاموية وأزمة بناء النسق:

لا شك أن البناء النسقي الذي اعتمدته «ما بعد الإسلاموية» عند آصف بيات يبقى الأكثر تماسكًا بالمقارنة مع أطروحة أوليفيه روا، فعلى الأقل نحن أمام مفهوم جرى تأصيله مبكرًا، ونضج ضمن أعمالٍ وأدبياتٍ متدرجة، وشمل حالاتٍ أوسع، وفيه قدر أكبر من التجذر السوسيولوجي، واستعمل أسلحة نظرية أقوى بكثير بالمقارنة مع ما لدى أوليفيه روا.

فقد جمع النسق البنائي لأطروحة آصف بيات بين تحديد المفهوم (الشرط والمشروع) وتحديد الفاعلين (الأوجه المتغيرة للإسلاميين، واللاحركات اجتماعية)، وشرح باستفاضة ديناميات وكيفيات التحول إلى ما بعد الإسلاموية، والشروط التي تمت فيها هذه العملية المعقّدة، وأوضح موقع الدين ضمن هذه الأطروحة، واحتفاظه بدوره الحيوي في الفضاء العام، بينما بقي مفهوم «ما بعد الإسلاموية» عند أوليفيه روا مرتفعًا أكثر لأطروحة فشل الإسلام السياسي، منها لأطروحة التحولات، فقد ألقت أطروحة الفشل -التي كانت تعني إخفاق المشروع برمّته- بظلالها على أطروحة التحولات، بما يعني تمايز أطروحة آصف عن أطروحة روا، فأصف يعتبر التحولات جزءًا أساسيًا من جدل القطيعة والاستمرارية، بينما يراها روا كأحد مؤشرات الإخفاق وفشل الإسلام السياسي.

وتنطبق الملاحظة نفسها على الفاعلين، ففي الوقت الذي يحرص فيه بيات على دمج الإسلاميين الإصلاحيين ضمن ما بعد الإسلاموية، إلى جانب ما أسماها باللاحركات، ويلتزم كثيرًا بالحدز في ترسيم العلاقة بين هذين الفاعلين،

وخلاصة الموقف عند أوليفيه أنه سيكون على الإسلاميين إمّا أن يعرفوا أنفسهم ضمن التيار السلفي التقليدي المحافظ، وسيفقدون ضمن هذا السيناريو القدرة على التفكير إسلاميًا ضمن الحداثة، وإمّا أنهم سيعمدون إلى بذل جهودٍ من أجل إعادة مراجعة مفاهيمهم بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة.

ويتوقّع أوليفيه أنه يمكن للإخوان المسلمين أن يكونوا مفتاح التغيير في جيل الثورة إذا لم تبحث عن التموقع السياسي، وذلك بالبقاء في منطق الاحتجاج في الثورة، وليس بالإعلان عن نموذجٍ جديدٍ للحكم.

المحور الثاني

ما بعد الإسلاموية: أزمة بناء النسق

لا شك أننا أمام نموذجين مختلفين في فهم مفهوم «ما بعد الإسلاموية» وتأصيله، لكنهما يلتقيان في العديد من المقولات والحجج والتحليلات، ويحتفظان بكثيرٍ من الحذر في الحرص على التمييز بين ما بعد الإسلاموية والإسلام، مع الاختلاف في الدور الذي سيحتفظ به الدين في الفضاء العام، وماذا إذا كان سيستحيل إلى تدينٍ فرديٍّ مخصص (أوليفيه روا)، أم سيستمر كلاهوت سياسيٍ ملهم للحركات السياسية بمطلب العدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان (آصف بيات).

ومع ذلك، سنحاول أن نناقش هذين النموذجين من خلال التركيز على البناء النسقي لأطروحة، وعلى إسقاطاتها الواقعية، وعلى صدقية توقعاتها، وعلى نموذجها المعرفي الحاكم.

عن الإدماج، والضغط الدولي التي مورست على الدول للتخفف من النفقات الاجتماعية، والاتجاه نحو الخصخصة، مما أثمر تشكيل شرائح اجتماعية متعلّمة مُحَبَّطة، انحدرت أغلبها من الريف وتحلم بالارتقاء الاجتماعي عبر بوابة الإدماج في الوظائف⁽⁷⁸⁾.

ولن نمضي بعيداً في المقارنة بين مشروعين توخّداً على المفهوم، واختلفت طريقة كل واحدٍ منهما في نسج مقولاته وحججه ومكوناته ومآلاته، ولكن سنركّز هنا على بعض الملاحظات التي تثير إشكالاً في البناء النسقي، وهو ما يرتفع إلى درجة وصفه بأزمة نسق، ويتعلّق الأمر بإشكالات بناء المفهوم، وطبيعة الفاعلين المؤسسين للأطروحة، وطبيعة النظر إلى الإسلاميين، وتركيباتهم السوسيولوجية.

أ. أزمة بناء مفهوم «ما بعد الإسلامية»: القطيعة أم الاستمرارية؟ التحول أم البحث عن خيارات لتثبيت الشرعية؟

يثير مفهوم آصف بيات لـ «ما بعد الإسلامية» التباساً كبيراً؛ إذ لا ينضبط المفهوم ولا يستقر على نمط واحد، فلا ندري هل يتعلّق الأمر بحركة بديلة عن الإسلاميين تتجاوز منطقهم الفكري والسياسي، أم يتعلّق بتحوّلات داخل الإسلاميين، أم بحركة اجتماعية يُعَدُّ الإسلاميون جزءاً منها، لكنهم غير مؤثرين فيها، أم يتحدّد المفهوم بصيغة فكرية، مضمونها افتراض وجود حركة تمزج بين الإسلام والديمقراطية، وتتسع لمجموع المكونات التي تتبنّى هذه الصيغة، حركة تتمخض في

يميل روا إلى تأكيد طابع التجاوز، أي تجاوز الجيل الجديد لزمان الإسلاميين، ولا يدرج تحولات الإسلاميين إلّا في سياق بحثهم عن مبررات التكيف والاستمرار عبر التغيّر.

وتُسجل الملاحظة نفسها على الديناميات والشروط التي يتمّ فيها التحول إلى ما بعد الإسلامية، فبينما يعدّد آصف عدداً من الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فضلاً عن دراسة الحركات الاجتماعية وبنيتها وخصائصها وتحوّلاتها، ينعطف روا إلى التحليل السوسيولوجي لطبيعة التشكيلة الاجتماعية للإسلاميين، وينحاز إلى مقارنة كيبيل في التشخيص المرضي للظاهرة⁽⁷⁶⁾، فيجنح أوليفيه روا إلى إبراز دور المدينة أو الحضر في تفسيرها، ويلاحظ بهذا الخصوص التزايد الكثيف للهجرة إلى المدينة من الريف وانحياز الخدمات الاجتماعية وعجز الدولة عن تحقيق انتظارات المواطنين في المدينة في حدها الأدنى، لا سيما ما يتعلّق بالتعليم والصحة ومستويات العيش، وما نتج عن ذلك من تهاوي فئات متعلّمة في السلم الاجتماعي، بسبب عدم قدرة الدولة على استيعابهم وضمان فرص تخرجهم وإدماجهم، مما جعل شرائح عديدة تسقط في دائرة الاستقطاب الإسلامي، لا سيما أنها كانت تمثل الصوت الانقلابي الاحتجاجي على قمع السلطة⁽⁷⁷⁾.

ويرى روا أن ثمة عوامل عديدة ساعدت في توفير الشروط الملائمة للاستقطاب الإسلامي، أولها الجنوح نحو تعميم التمدرس، وعجز الدولة

(78) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 54-53.

(76) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 244.

(77) المرجع نفسه، ص 54-53.

من أجل الإصلاح⁽⁸⁰⁾، والعمل في إطارٍ تشاركيٍّ في اللحظات المصرية⁽⁸¹⁾.

والالتباس الثاني الذي يمسُّ البناء النسقي لكُلٍّ من آصف بيات وأوليفيه روا، هو ما يرتبط بإقامة التلازم بين «ما بعد الإسلاموية» وبين تحولات الإسلاميين في اتجاه الاندماج والمشاركة في العملية السياسية؛ ذلك أن المشكلة المطروحة على هذا البناء النسقي تستدعي الصورة الأولى التي كان عليها مشروع الإسلاميين الفكري والسياسي، والصورة التي انتهوا إليها، ورصد التحولات التي طرأت بين اللحظتين. وتبقى نقطة الالتباس المركزية في هذا البناء النسقي، هي تحديد الصورة الأولى للإسلاميين، أو المرجعية التأسيسية، وهل يتعلّق الأمر بالنموذج التأسيسي الذي صاغه الإمام حسن البنا، ودرجت عليه الحركات الإسلامية قبل اللحظة الناصرية، أم أن اللحظة الأولى هي لحظة هيمنة المفاهيم القطبية والمودودية بإسقاطاتها وتجلياتها السياسية.

إن الانطلاق من البداية التأسيسية الأولى يُدخل نسق آصف بيات وأوليفيه روا في أزمة عميقة، فالإمام حسن البنا -كما تعبّر عن ذلك رسائله- كان هو مؤسس النزعة البراغمية في السياسة عند الإسلاميين، سواء من خلال موقفه من الدستور، أو النظام النيابي، أو المشاركة السياسية، فقد شارك في العملية الانتخابية سنة 1944م، وتمّ الضغط عليه لعدم المشاركة في انتخابات لاحقة،

أحشاء المستقبل لم تتحدّد بنيتها بعد؟

إن متابعة كتابات آصف بيات تكشف عن وجود ارتباكٍ تبرز معالمه كما يأتي:

فمن جهة، يرى أن بعض مكونات الإسلاميين في المغرب وتركيا وإندونيسيا ومصر هي البوادر الأولى لما بعد الإسلاموية، وأن ميزة ظاهرة ما بعد الإسلاموية هي أنها حركة قد تجاوزت الإسلاميين وقطعت مع منطقهم العقائدي الذي يمارسون السياسة في ضوئه. ولكن التحولات أو بالأحرى المراجعات التي دشتها مكونات عديدة من الحركات الإسلامية لا تجعلها بالضرورة خارجةً عن الإسلاميين، وإنما هي تعبير عن تطوّر فكري يحصل في كل الحركات دون أن يخرجها عن هويتها العقائدية والسياسية، ومن ثَمَّ فإن إدماج هؤلاء الإسلاميين ضمن حركة ما بعد الإسلاموية يُحدث التباسًا في المفاهيم لا يمكن تفهمه.

ومن جهة أخرى، يرى أن الثورات العربية تؤشر على بروز حركة ديمقراطية تتجاوز الإسلاميين، مع أن الإسلاميين شاركوا في هذه الثورات، وكانوا عنصرًا أساسيًا في صناعتها، لا سيما في مصر، بل إن المصير الذي انتهت إليه الثورات -الذي تحسر عليه في كتابه «ثورة بلا ثوار»- يبيّن أن أفق الإسلاميين وسقف نظرتهم الإصلاحية هو الذي فرض ذاته، وأن الهجانة التي تحدث عنها، والتي تجمع بين الثورة والإصلاح، ليست في حقيقتها سوى الأفق الاستراتيجي الذي يحكم عقل الإسلاميين السياسي، المحكوم بثوابت التغيير السياسي في إطار الاستقرار⁽⁷⁹⁾، والضغط بالحراك

نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م)، ص76.

(80) المرجع نفسه، ص78.

(81) نفسه، ص79.

(79) بلال التليدي، الإسلاميون والربيع العربي (بيروت: مركز

لا يفيد في كثيرٍ من الأحيان تركهم لمعتقداتهم الأيديولوجية ولا مشاريعهم السياسية، بقدر ما يفيد تغيير تكتيكاتهم، وتكييف المشروع بحسب قواعد اللعب، مما صار جزءاً من آليات وأدوات الاشتغال في الدولة الحديثة؛ إذ لا يختص هذا الأمر بالإسلاميين دون غيرهم من القوى اليسارية والليبرالية والعلمانية. فإذا كانت مشاريع الإسلاميين السياسية تنضبط لقواعد البيئة السياسية، وتتطلب الانضباط للأطر الدستورية والقانونية، فإن خطابهم الدعوي ومختلف مخرجاتهم الثقافية والاجتماعية لا تزال تنطلق من المشروع الأيديولوجي نفسه، الذي يؤمن بشمولية الإسلام. فاستبعاد الإسلاميين للغة التحريم في حقل السياسة (تحريم الخمر والربا والاستعاضة عن ذلك -على سبيل المثال- بسياسات عمومية تقترح زيادة الضريبة على القيمة المضافة على المنتجات الكحولية، أو العمل على تخفيض سعر الفائدة)⁽⁸³⁾ يعني عند الإسلاميين الاتجاه إلى الهدف الذي يتساق و مشروعهم الأيديولوجي الذي لا تزال مكونات منهم في الحقل الدعوي والفكري والثقافي تنصر له. فالأمر بهذه الصورة لا يتعلّق بتحوّلات، بقدر ما يتعلّق بالاحتفاظ بجزءٍ كبيرٍ من المشروع الأيديولوجي وتصريفه بحسب قواعد اللعب المتاحة. ومنه هدف إقامة الدولة الإسلامية، الذي استبدلته الحركات الإسلامية بطرق مختلفة، بعضها من خلال الصياغة⁽⁸⁴⁾، وبعضها الآخر بالانتظام في مشروع

وشارك الإخوان المسلمون في سوريا في الخمسينيات بدعم جزء من المسيحيين الذين نظروا إليهم كدرعٍ واقٍ من اشتراكية البعثيين⁽⁸²⁾، كما أن نظرة الإسلاميين للأقليات -خاصةً المسيحيين في مصر- لم تكن وليدة ما بعد الثورات، وإنما تستمد أصولها من الصياغة الأولى البناوية.

إن مشكلة البناء النسقي لما بعد الإسلامية هي أنها سقطت -ربما بغير وعي منها أو بقصد- في آفة التأسيسات النظرية، أي الانتقاء واستبعاد ما ينسف أو يشوش على البناء النظري، واقتصرت على الصورة القطبية المودودية للإسلاميين، مع أن هذه الصورة الشمولية في التفكير لم تكن حكرًا على الظاهرة الإسلامية، وإنما كانت تعبيرًا عن هيمنة اللحظة الشمولية على الفكر السياسي، بل على الإنتاج الفكري أيضًا، تلك اللحظة التي امتدّت في العالم العربي لأكثر من عقدين من الزمن، قبل أن تتراجع المشاريع القومية، وتضعف المشاريع الماركسية في العالم العربي.

أما الملاحظة الثالثة على البناء النسقي لهذه الأطروحة، فهي ما يرتبط بالنظر إلى التحوّلات وتقييمها واستنتاج ما يمكن استنتاجه من دلالاتها، فأطروحة أوليفيه روا تقرأ فيها إخفاق المشروع الأيديولوجي والسياسي للإسلاميين، وأطروحة آصف بيات تتجنّب السقوط في حكم القيمة، وتقرأ فيها تحول الإسلاميين إلى «ما بعد الإسلامية» على أساس أنها جزءٌ من تحولات الحركات الاجتماعية، ونزوعها نحو الديمقراطية، لكن تقييم تحولات الإسلاميين -بالمعنى البحثي-

(83) بلال التليدي، مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م)، ص223-222.

(84) مثل القول بإقامة نهضة حضارية شاملة، الذي جنحت

(82) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص246.

في ترسيخ عناصر المشروع الأيديولوجي والسياسي، الذي جاءت أطروحة ما بعد الإسلاموية لتؤكد التراجع عنه والقطيعة معه.

ب. الفاعلون: تكامل الفاعلين أم تجاوز الحركات الاجتماعية لهم؟ نهاية الإسلاميين أم تجدّد دورهم؟

يرتبط ثاني الالتباسات في هذه الأطروحة بشكل التوليفية الجديدة المكونة لما بعد الإسلاموية، والمكونات والفاعلين الذين تتشكّل منهم، وهل يدخل الإسلاميون بنسختهم الجديدة ضمنهم إلى جانب اللاحركات، أم أن «ما بعد الإسلاموية» ليست تشكيلاً حركياً بالمطلق، بقدر ما هي تعبيرٌ عن نزوعٍ نحو الديمقراطية يتخذ أشكالاً مختلفة دون أن يتحيز سوسيولوجياً في شكل حركة؟

لقد كشفت لحظة الربيع العربي -في بداياتها الأولى قبل أن يتضح مآلها- التباس هذا البناء النسقي، إن لم نقل اضطرابه، لا سيما عند أوليفيه روا، حيث قرأ روا هذه اللحظة باعتبارها توارياً للإسلاميين، وبروزاً لجيلٍ جديدٍ تجاوزهم، ذكر سماته ومواصفاته، في حين فضّل آصف بيات أن يلتزم كثيراً بالحدز، وذلك بالحديث عن حركية «الزحف الهادي» لاحتلال الشارع والفضاء العام، وترنّج الإسلاميين في الالتحاق بالشارع.

لكن التحولات التي أعقبت اللحظة الأولى من الربيع العربي قد أثبتت أن ثمة فارقاً كبيراً بين اللحظة الأولى للثورات العربية، التي كانت محكومةً بقوة العفوية الواعية بمهمة واحدة، هي إسقاط النظام السياسي، وبين مرحلة الفاعل السياسي القادر بقاعدته الاجتماعية المنظمة

الدولة القائمة⁽⁸⁵⁾، وبعضها الآخر بتأويل الانتقال من دولة الإنسان إلى دولة الإسلام⁽⁸⁶⁾، وبعضها الآخر بالنظر إلى أن الديمقراطية توفر أفضل مناخ للمشروع الإسلامي بمختلف مستوياته.

وما ينسف البناء النسقي لما بعد الإسلاموية أن التجربة التركية التي غالباً ما يُنظر إليها على أساس أنها النموذج الأوضح لما بعد الإسلاموية، قد أضحت تشكّل لدى باحثين آخرين المحذور الذي لا ينبغي أن يتكرّر، والمصير الذي تنتقل فيه الديمقراطية إلى أداةٍ لأسلمة المجتمع⁽⁸⁷⁾.

ولذلك فإن العطب الذي يمسّ نسق ما بعد الإسلاموية هو أنها تتوقّف عند التحولات، وتسارع الخطو من أجل اتخاذها مؤشراً لتأكيد الأطروحة دون تقييم أثر هذه التحولات ومآلاتها، ووظائفها

إليه العديد من الحركات الإسلامية، مثل حركة النهضة في تونس، وحركة التوحيد والإصلاح في المغرب.

(85) صرح الأستاذ عبد الإله بنكيران زعيم الحركة الإسلامية في المغرب مبكراً أن الدولة الإسلامية بالنسبة إلى حركته قائمة نظرياً ودستورياً، وهي الدولة المغربية، وأن ما ينقصها هو تفعيل مضامين إسلاميتها. يراجع كتابنا: مراجعات الحركة الإسلامية المغربية، (الرباط: مطبعة طوبريس، ط1، 2015م)، ص60.

(86) مقولة أطلقها راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة في تونس.

(87) انظر تحذيرات روبرت ستلوف للإدارة الأمريكية من مشروع أردوغان لأسلمة المجتمع التركي في مقاله «ثلاثة أسابيع حاسمة في الشرق الأوسط: رؤى في سياسة الولايات المتحدة الخارجية»، نُشر بموقع معهد واشنطن، 21 يونيو 2010م، تحت عنوان:

The Gaza Flotilla Incident: Implications for Middle East Politics and U.S. Policy

على الرابط:

<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-gaza-flotilla-incident-implications-for-middle-east-politics-and-u.s.-p>

الزعم بغياب الخطاب الديني في هذه الثورات، مع أن المفردات والخطابات الدينية (خطب الجمعة)، بل واللحظات الدينية التعبدية (صلاة الجمعة) كانت أمراً حاسماً فيها، بل إن الاختيار الرمزي ليوم الجمعة يستدعي التوقف كثيراً عند دلالاته، ومراجعة التعميم الذي ربما كان يُرجى منه تأكيد فكرة علمانية الثورة - حتى وهي لا تتمتع بأيّ تحققٍ في الواقع.

فالملاحظة الدقيقة التي لم تنجح أطروحة «ما بعد الإسلامية» أن تدقق فيها، هي التمييز بين غياب المفردات الدينية وغياب كل ما يمكن أن يؤدي إلى ضرب تماسك مكونات الثورة، بما في ذلك جزء من الخطاب الديني أو العلماني أو اليساري، وتكييف الخطاب بحسب متطلبات المرحلة، وجعله خادماً لقضية الثورة، وموفراً لعناصر التماسك الثوري.

ج- في النظرة للإسلاميين: المشروع السياسي أم المشروع الرسالي؟

ويكمن الالتباس في الاختزال الذي تمّ به قراءة نجاح الإسلاميين ومشروعهم؛ إذ يحصره أوليفيه روا في البُعد السياسي، ويلغي الأبعاد الأخرى القيمة والتربوية والاجتماعية وسائر النشاطات التي يقوم عليها الإسلاميون في نظريتهم للعمل الإسلامي.

إن مشكلة هذه المقاربة هي أنها تحدّد النظرة في تقييم أداء الإسلاميين وحصيلتهم من زاوية النجاح السياسي، واستبعاد الأبعاد الأخرى المرتبطة بالجوانب الرسالية في مشروع الإسلاميين: تطور رصيد القيم في المجتمع، والحضور التربوي

على المناورة والتفاوض وإدارة الديناميات الثورية والإصلاحية، والمشاركة في ترتيب خارطة السياسة ما بعد إسقاط النظام، وهو ما لم تضطلع به الحركات التي تندرج ضمن الزحف الهادئ، وإما اضطلعت به الحركات السياسية، وفي مقدمتها الإسلاميون.

ويبدو واضحاً من خلال تحليل أوليفيه روا أن توقعاته كانت متسعة؛ لأنها انطلقت من تكهنات وربما تشهيات أكثر منها تقييماً للواقع وحركيته، فبعد الحديث عن تراجع الإسلاميين وتواريهم لحظة الربيع العربي لصالح بروز جيل جديد، عاد للتأكيد على مركزية دورهم في اللعبة السياسية، بل لم يتردد في الإعلان عن تخوفه من أن تصبح الديمقراطية أداة في أيديهم لفرض الرقابة على الأخلاق.

ومما يثير الالتباس أيضاً هو السبب الذي دعا الباحثين إلى التقليل من حجم الإسلاميين ودورهم في صناعة هذه الثورات، مع أن المعطيات تؤكّد دورهم المفصلي، خاصة في مصر، إلى درجة صدور مواقف دولية وكتابيات تحذر من استيلاء الإسلاميين على السلطة بسبب تموقعهم ضمن المكونات القائدة للثورة⁽⁸⁸⁾، كما لا يفهم أيضاً

(88) نذكر من ذلك هذا المقال «كيف يجب على الولايات المتحدة أن تتعامل مع الصعود الإسلامي في مصر» الذي كتبه روبرت ساتلوف وإريك تراجر، ونُشر في وول ستريت جورنال، وأعاد موقع معهد واشنطن نشره في 23 يناير 2012م، تحت عنوان:

How the U.S. Should Handle the Islamist Rise in Egypt
على الرابط:

<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/how-the-u.s.-should-handle-the-islamist-rise-in-egypt>

الفقراء وتهادي الطبقات الوسطى، وتوسيع الهوة بين الفقراء والأغنياء، وفشل السياسات الحكومية التي حاولت التخفيف من آثار هذه الفجوة عبر برامج الحماية والمساعدة الاجتماعية، وأن ذلك أدى إلى حصول تناقض داخل الطبقات الوسطى، التي تتمتع بتعليم جيد، وتتمتع بالاتصال مع بقية العالم، وتستخدم النماذج الرقمية في عملية التواصل، وتتطلع إلى أسلوب حياة الطبقة الوسطى، إلا أنها أجبرت على العيش في الفقر مع احتمالات قليلة لتحسين شروط عيشها. والشيء نفسه حصل بالنسبة إلى الطبقات الفقيرة؛ إذ وجد الكل نفسه في نضال دائم من أجل تحسين ظروف العيش، بما في ذلك العديد من النساء والشباب الذين نسوا الهويات الجماعية وصاروا يحاولون تأكيد استقلاليتهم وتحقيق التغيير السياسي عبر انخراطهم في المجتمع المدني والعمل التطوعي.

تركز أطروحة روا على دور الوافدين من القرى من المهتمشين والمنبوذيين وذوي المستوى المنخفض من التعليم، بينما تركز أطروحة آصف بيات تركز على الطبقات الوسطى التي تتطلع إلى التمتع بمنتجات الحداثة ولا تملك الإمكانيات لفعل ذلك، مما يجعلها تدخل دائرة الاستبعاد، فتلتقي طموحاتها السياسية والاجتماعية مع تطلعات الفقراء والشباب والنساء وبقية مكونات الزحف الهادي.

تبدو التركيبة الاجتماعية مختلفة عند الباحثين، لكن ما يجمعهما هو توصيف حالة الاستبعاد والتهميش، وحالة اليأس من إمكانية التمتع بشروط الحداثة، وأن هذه الحالة هي التي تفسر نزوع ما بعد الإسلاموية للحقوق والعدالة والحرية والديمقراطية ونفورها من قضايا الهوية.

والاجتماعي والجمعوي، وصناعة الأفكار والمواقف والقدرة على تعميمها في التداول الشعبي، وصناعة الحدث السياسي أو التأثير فيه على الأقل، وتطور حجم حضور الإسلاميين في الساحة، بل حتى معيار رصد تطور مشاركة الإسلاميين انتخابياً... كل هذه المعطيات يتم استبعادها في مقاربة أوليفيه روا، ليظل المعيار الوحيد الحاكم عنده هو «فشل الإسلاميين» في الوصول إلى السلطة.

ويتبنى فرانسوا بورغا هذا النقد بنحو ربما أكثر قسوة، وهو ما يبين درجة المنافسة البحثية بين قطبين من أقطاب البحث العلمي الفرنسي في الظاهرة الإسلامية. حيث يرى بورغا أن أطروحة روا تختزل مشروع الإسلاميين في التمثل الحرفي لشعارات الفاعلين، ويغفل حقيقة دينامية الأسلمة في المجتمع، كما ولو كان مراقباً خارجياً غير ملزم بالظاهرة⁽⁸⁹⁾.

د. التركيبة السوسولوجية للإسلاميين: مشجعة على الديمقراطية أم مؤذنة بنهاية مشروع؟

تختلف المعطيات السوسولوجية المدرجة في التأسيس لأطروحة ما بعد الإسلاموية عند الباحثين، حيث لم تتغير أطروحة روا منذ أطروحة «فشل الإسلام السياسي» في التشريح المرضي للإسلاميين، والحديث عن بؤرة الفقراء والمهمشين ذوي المستوى المنخفض من التعليم، ودورها في تفسير التحول من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية. أما آصف بيات، فيرجع الأمر كله إلى آثار السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، التي أسهمت في تفكير

(89) فرانسوا بروغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 247.

الخارجي، والمثير أن روا جعل من بعض خصائص الجيل الجديد (البُعد عن نظرية المؤامرة) حجة لاستبعاد العامل الخارجي، مع أن الواقع غير ذلك تمامًا. إن الملاحظة التي سجّلها روا بخصوص عدم اتهام الثورات العربية للدول الغربية وإسرائيل لا تعني أنها غيرت وجهة نظرها بخصوص مسؤولية هذه الدول في إجهاض الحلم العربي، فهذه الحقيقة لم تُعد جزءًا من خطاب نظرية المؤامرة، ولكنها حقيقة بحثية، أكّدها الدراسات والتقارير والكتابات، فمعيقات الإصلاح في العالم العربي لا تستبعد العامل الخارجي، بل تجعل دعم الدول الغربية لأنظمة الاستبداد من أهم العوائق الكبرى⁽⁹²⁾، وهذا أمر أقرّ به أوليفيه روا بالنسبة إلى فرنسا في حالة تونس مثلاً. يبيّن أن الجديد في توجهات الثورات العربية ليس استبعادها لهذا العامل، ولكن الجديد هو محاولة إنتاج وضعٍ ثوريٍّ يعي دور الغرب في إعاقة التحوّل الديمقراطي، ويسعى إلى تحييده من خلال منعه من استعمال الورقة الإسلامية والسلفية، والتركيز على السياق الداخلي.

إن التوجّه إلى السياق الداخلي لا يعني أن هذا الجيل قد طُبّع مع الغرب، وأزال كلّ الإشكالات المتعلقة بمشاكل التنمية والاستقلال والتحرّر، التي يقف الغرب عائقًا دون تحقيقها في العالم

والمثير للمفارقة هو أن الرجوع إلى التحليلات السابقة لأوليفيه روا وكيبل يُبرز تناقضًا خطيرًا، ففي الوقت الذي كانت فيه حالة اليأس والإحباط والتهميش تفسر - إلى حدّ كبير - الاستقطاب الذي كانت تتميز به القوى الراديكالية التي تعادي الديمقراطية⁽⁹⁰⁾، صارت التركيبة الاجتماعية نفسها عاملاً من عوامل النزوع نحو الديمقراطية.

والمثير أيضًا أنه أظهر في الجيل الجديد مواصفات سوسيولوجية إيجابية استقاها من الإنشاء والبلاغة أكثر من استقائها من البحث العلمي، في الوقت الذي قام فيه بتوصيف التركيبة الاجتماعية للإسلاميين بالشكل المرضي، مع العلم أن الفوارق بين التركيبة الاجتماعية لجيل الثورة والإسلاميين لا يفترق في شيء، لا سيما ما يتعلّق بمستوى التعليم والمعرفة بوسائل التواصل والاتصال الرقمي والتحكّم فيها، وغيرها من المواصفات السوسيولوجية التي ربما يتفوّق فيها الإسلاميون - لا سيما الجهاديين منهم - أكثر من غيرهم، حسب ما أكّده دراسات كثيرة تزامنت مع الربيع العربي⁽⁹¹⁾.

2. الإسقاطات الواقعية وصدقية التحققات:

أول ما يلفت الانتباه في أطروحة «ما بعد الإسلامية» هو استبعادها الكلي للعامل

(92) نشير إلى ورقة «التعاطي مع الإسلاميين المعتدلين» لكريستينا كوش، أوراق مؤسسة فرايد الإسبانية، يناير 2009م، تحت عنوان:

Plus ça change: Europe's: Engagement with Moderate Islamists

على الرابط:

http://www.fride.org/descarga/WP75_Moderate_islamista_ENG_fe09_.pdf

(90) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 9.

(91) Alava, Séraphin and others, Youth and violent extremism on social media: mapping the research, 2017, UNESCO

بحثي من الدراسات التي تتناول قضية العلاقة بين الإسلام والديمقراطية وتحولات الإسلاميين إلى الديمقراطية⁽⁹⁴⁾ بزخم كبير غداة الإعلان عن المبادرة الأمريكية لترقية الديمقراطية في الشرق الأوسط، كما نشطت حركة التمويل الأمريكي للمشاريع البحثية التي تسير في هذا الاتجاه، مما يخلق التباساً بين الملاحظة البحثية وبين الهوى السياسي الذي يصادف تواطؤات بحثية مع مخرجات السياسات الأمريكية.

وبخصوص التحقق الواقعي، فقد لعبت أطروحة أوليفيه روا على ورقة التحقق على أرض الواقع، وقياس الأحلام والتطلعات التي حملتها الحركة الإسلامية في شعاراتها إلى تحقيقاتها السياسية، فانطلقت أول ما انطلقت من التجربة الأفغانية، ثم السودانية ثم الجزائرية، ثم توقفت عند واقع القمع السلطوي للحركات الإسلامية في الشرق الأوسط، وخلصت إلى أن الدولة نفسها التي كانت قائمة في سياق الشرق الأوسط ظلت قائمة، وأن الإسلاميين لم ينجحوا في زحزحتها، ولم يفلحوا في لعب أي دور أو تحقيق أي تأثير في مسرح السياسة بالشرق الأوسط.

والواقع أن بعض هذه التحقيقات كانت صحيحة نسبياً، فالحركات الإسلامية منذ الأربعينيات

العربي، بدليل انخراطه الكامل في تهمين التوجّه نحو الانتفاضة الثالثة، وتنديده المطلق بالهجمات الإسرائيلية على الفلسطينيين في قطاع غزة، التي أفضت إلى قتل أكثر من 16 شهيداً.

إن القضية أقرب للمنطق الذي آل إليه الإسلاميون بعد الانقلاب على الديمقراطية في الجزائر، المنطق الذي أصبح يحكم تناقضات الوضع الدولي، ويضع في الاعتبار المزاج الدولي الذي لا تزال الورقة الإسلامية تشكّل بالنسبة إليه مصدر إزعاج وتهديد. ولهذا حرص الحراك الشعبي أن يظهر في صورته الشعبية من غير تمظهر بلونٍ سياسيٍّ معيّن، وقد التزم بهذا حتى الإسلاميون أنفسهم الذين شاركوا في الثورة المصرية بكل قوة، وكانوا موجهين لها في المحطات الأخيرة، دون أن يفرضوا اسمهم أو يعطوا لهذه الثورة لباساً معيّنًا.⁽⁹³⁾

وما يؤخذ على أطروحة آصف بيّات بهذا الخصوص هو أنه حاول أن يدرس معضلة الديمقراطية في الشرق الأوسط بمعزلٍ عن دور الفاعل الخارجي، فتحدّث عن الأنماط التفسيرية التي تشير إلى ردود الفعل ضد الحداثة، والتعبير عما بعد الحداثة، ولكنه لم يشير إلى أطروحة الإعاقة الخارجية لتوطين الديمقراطية. كما أن المبالغة في الحديث عن النزوع الديمقراطي وتلمس مؤشرات لا يمكن أن يفهم بعيداً عن أطروحة التحولات، وآثار السياسات الخارجية الأمريكية في الصناعة البحثية، فقد تنامي نمط

(94) نشير إلى ورقة «إدماج الإسلاميين وتعزيز الديمقراطية: تقييم أولي» لمنى يعوبيان، معهد السلام الأمريكي، سبتمبر 2007م، تحت عنوان:

Engaging Islamists and Promoting Democracy: a Preliminary assessment.

على الرابط:

<http://www.usip.org/sites/default/files/sr190.pdf>.

(93) بلال التليدي، الإسلاميون ما بعد الربيع العربي: نهاية مشروع أم إرهابات موجة جديدة (الرابط: مطبعة لينة، ط1، 2019م)، ص161.

بناء الذات وصياغة الأطروحة، وإعادة الترميم السياسي⁽⁹⁷⁾.

والحقيقة أن حجج أوليفيه روا كلها تقبل النقاش والمساجلة، ويستطيع المدافعون عنها ممارسة المناورة للخروج من المأزق، خاصة في ملعب المفاهيم والسوسيولوجيا، إلا أنها تسقط تمامًا في مربع التحقق، أو مربع السياسة، الذي شكّل أضعف حلقة في هذه الأطروحة التي تبدو ميّالة إلى إثبات صفة الطرود للإسلاميين في كل شيء، في العلاقة بالإسلام وتجربته العلمية والسياسية، وفي العلاقة مع الطبيعة الاجتماعية في حالة الاستقرار، وأيضًا في العلاقة مع الواقع، فهم طارئون لا توجد أي صلة بينهم وبين الإسلام والاجتهادات التي نسجها العلماء حوله، وهم مهمّشون أو محرومون بالنظر إلى موقعهم كشريحة اجتماعية، وهم يحملون مجرد أحلام لا تتحقق على أرض الواقع؛ أي إنهم يحملون تجربة الإخفاق في جيناتهم التأسيسية، وهي النظرة ذاتها التي يطلبها الإعلام الفرنسي، أو ربما يطلبها بكثافة صنّاع القرار السياسي الفرنسي. ولذلك فلا عجب أن يتندّر عليهم فرانسوا بورغا بعض الشيء عند تفسيره لكثافة تداول كتاباتهم في وسائل الإعلام وكثرة الطلب عليهم من قبل دور النشر بالقياس إلى كتاباته، ويقول إنها كذلك

لم تحقق أثرًا واضحًا في عالم السياسة، وظلّت تتأرجح بين مقاومة القمع السياسي، وبين فتح بعض الهوامش للمشاركة السياسية المحدودة في الحجم وفي التأثير أيضًا، لكن هذا الوضع لم يستمر، فسرعان ما تغيّرت الحالة، وتمّ تجاوز الرتبة، وظهر الدور السياسي للإسلاميين⁽⁹⁵⁾، وصار الحديث في أروقة الصناعة البحثية عن فاعلٍ مركزيٍّ في العملية السياسية، بل ظهرت أطروحة جديدة في التعاطي مع الإسلاميين، تنطلق من التسليم بمركزية الإسلاميين في التحول السياسي، وكونهم يشكلون القوة السياسية الأولى المعارضة، وأن الاستقرار وتأمين مصالح القوى الغربية يرتبط بدعم تجربة اندماجهم في العملية السياسية والإقرار بدور مركزي لهم في مربع الحكم⁽⁹⁶⁾، وأنهم يمكن أن يكونوا إلى جانب شركائهم بديلًا عن الأنظمة الاستبدادية التي لم تفلح إلا في توسيع الظاهرة الإرهابية، بل إن لحظة الربيع العربي وما تلاها من ديناميات سياسية لترتيب تجارب الانتقال الديمقراطي في دول الربيع العربي، نسفت أطروحة روا، وأكّدت في المقابل أن الإسلاميين هم القوة السياسية الأولى التي استفادت من الربيع العربي، ووظفت الظرفية السياسية لإعادة

(95) بلال التليدي، الإسلاميون ما بعد الربيع العربي، مرجع سابق، ص 34.

(96) نشير إلى ورقة «الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية»، نُشرت على موقع معهد كارنيجي، 8 مارس 2006م، تحت عنوان:

Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring Gray Zones: Nathan J. Brown, Amr Hamzawy, Marina Ottaway.

على الرابط:

: <http://carnegieendowment.org/files/greyzone.pdf>

(97) ناثان براون، «عندما يصبح الانتصار خيارًا: جماعة الإخوان المسلمين في مصر تواجه النجاح»، معهد كارنيجي، 10 يناير 2012م، تحت عنوان:

When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success.

على الرابط:

http://carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf.

الديمقراطية في العالم العربي⁽¹⁰¹⁾، تدعوها للعدول عن محاولة التشديد على صياغة عالم عربي مشابه للصورة الغربية الديمقراطية الليبرالية، والاهتمام -بدلاً من ذلك- بمساعدة الدول العربية في المهمة الصعبة المتمثلة في إعادة ترتيب أنظمتها السياسية الراكدة التي تواكب الحقائق الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة⁽¹⁰²⁾، بل ذهب الأمر بهذه الانتقادات إلى توصية الإدارة الأمريكية

لأنها تعيد إنتاج «اللائق سياسياً» أو ما يطلبه صنّاع السياسة والإعلام في فرنسا⁽⁹⁸⁾.

أما أطروحة آصف بيات، فيبين مآلها -خاصةً المصير الذي رسمه كتاب «ثورة بلا ثوار»- حالة يأس باحث من إحباط نموذج البحثي، واضطراره إلى إنتاج مصطلح هجين يجمع بين الإصلاح والثورة، ولجؤه إلى مفهوم «التجدد الثوري» لإنقاذ أطروحته، وأن الصورة عملية معقّدة تحتاج إلى إطارٍ ثوريٍّ مستمرٍّ في الزمن، وأن الأنظمة ستعتمد الوسائل لاستيعاب المهارات الجديدة المتوقعة للحركات الاجتماعية، وغير ذلك من التكهّنات التي لا يمكن الوثوق بإمكانية تحقيقها، كما أن غموض صورة الحركة الحاملة لما بعد الإسلاموية جعلها مشروعاً هلامياً قيد التنفيذ⁽⁹⁹⁾، لا يمكن الجزم بإمكان تحقيقه فضلاً عن الحديث عن مؤشرات لقياس تمّده من انحساره.

3. النموذج المعرفي الحاكم:

سبق أن استعرضنا في كتابٍ مستقلٍّ⁽¹⁰⁰⁾ أزمة بعض الدراسات التي تخصّصت في رصد وتحليل سلوك الإسلاميين واستشراف مستقبلهم السياسي، وأشرنا إلى أزمة النموذج المعرفي الحاكم، رغم محاولة بعض الدراسات تقديم ملاحظاتٍ نقدية للسياسات الأمريكية والأوروبية في دعم التحولات

(101) نشير بهذا الخصوص إلى دراسات كثيرة، منها: تارا كوفمان وايتس، الأحزاب الإسلامية: ثلاثة أصناف من الحركات الإسلامية، مجلة الديمقراطية، الصادرة عن المنحة القومية للديمقراطية في جامعة هوبكينز الأمريكية، المجلد 19، العدد 3، يوليو 2008م، تحت عنوان:

Islamists partiesM three kinds of movements
خليل العناني، وهم استبعاد الإسلاميين، أوراق معهد سابان التابع لمعهد بروكينغز، مارس 2010م، تحت عنوان:
The Myth of Excluding Moderate Islamists in the Arab World.

على الرابط:

<http://www.brookings.edu/research/papers/2010/03/moderate-islamists-alanani>.

شادي حميد، استراتيجيات لإدماج الإسلاميين، موقع معهد بروكينغز، يناير 2010م، تحت عنوان:

Strategies for Engaging Political Islam.

على الرابط:

<http://www.brookings.edu/research/papers/2010/02/01-political-islam-hamid>

(102) مارينا أوتاوي، دعم الديمقراطية في الشرق الأوسط: استعادة المصداقية، معهد كارنيجي، يونيو 2008م، تحت عنوان:

Democracy Promotion in the Middle East: Restoring Credibility

على الرابط:

<http://carnegieendowment.org/2008/06/02/democracy-promotion-in-middle-east-restoring-credibility/lyk>

(98) فرانسوا بورغا، فهم الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 241.

(99) Khalil al-Anani, Post Islamism: The Changing Faces of Political Islam , Book Reviews, IBID

(100) بلال التليدي، الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية (بيروت: مركز فاء للبحوث والدراسات، ط1، 2014م).

وهذا بالتحديد هو المأزق نفسه الذي وقعت فيه دراسات ما بعد الإسلامية، فانتهى بها إلى تبني النموذج نفسه الذي يقرأ التحولات في سياق نموذج معياري ليبرالي غربي يقاس عليه، وينتهي به عملياً إلى ما أسميناه «الديمقراطية الإرشادية»⁽¹⁰⁵⁾ التي تعتبر أن النمط المثالي للإسلاميين هو «ما بعد الإسلامية»، أو الوصول بهم إلى حالة من التوافق مع القيم الديمقراطية الليبرالية الأمريكية، حيث تقدر هذه الدراسات أن زمن الإسلاميين قد انتهى وحلَّ محلَّه زمن ما بعد الإسلامية، التي تقدّم الدين باعتباره لاهوتاً ملهماً للحركات السياسية للتوجّه نحو الديمقراطية والحرية وتبني ثقافة الحقوق بدل ثقافة المسؤولية، ويعزز التوجّه نحو الفردية بدل الجماعية، ويهتمُّ بقضايا العدالة الاجتماعية بدل قضايا الهوية والانتماء، وأن اندماجهم في العملية السياسية سيساعدهم في المضي في هذا الاتجاه.

لا شك أن أطروحة ما بعد الإسلامية، مثلها في ذلك مثل أطروحة التحولات، بقيت مؤطرة بمركزية النموذج الديمقراطي الأمريكي، ومركزية الرؤية الغربية، تدرس الحركات الإسلامية من منظارها، وتتعامل مع الديمقراطية المتشكلة في العالم العربي من مشكاتها⁽¹⁰⁶⁾. ولعل هذا بالضبط ما جعلها تتأرجح بشكل متكرر بين تأكيد المرور لمرحلة ما بعد الإسلامية، وبين التأكيد على عدم وجود أي ضمانة لإمكان أن يصيروا ديمقراطيين وفق النموذج الأمريكي.

بضرورة رسم حدود فاصلة بين تغيير الأنظمة وبين تعزيز الديمقراطية⁽¹⁰³⁾.

ومع ذلك، ظلّت هذه الدراسات مشدودةً إلى حدٍّ كبيرٍ بالمركزية الغربية في النظر إلى الديمقراطية؛ إذ ظلّ النموذج الغربي هو المثال النمطي، الذي وُضع كسقف معياري لقياس الديمقراطية واعتدال الإسلاميين، كما ظلّت المصلحة القومية الأمريكية هي الإطار المحدد للرؤية البحثية.

وبالنظر إلى أطروحات آصف بيّات، وكذا أوليفيه روا، فإنه لا يمكن فصلها بالمطلق عن هذا الإطار؛ إذ ظلّت المركزية الغربية هي النموذج الحاكم للممارسة البحثية، حيث تقيدت النظرة إلى مسألة النزوع نحو الديمقراطية بقيدتين اثنتين: استثناء النموذج الأمريكي للديمقراطية، والانطلاق من نموذج عمليٍّ يجعل المسار الديمقراطي لا ينتهي أبداً بالتعارض مع المصالح الأمريكية أو الفرنسية في المنطقة.

أما القيد الأول، فهو النموذج الثقافي للديمقراطية الذي لا يتصور إمكانية نشوء تجربة ديمقراطية أخرى مبنية على قواعد ثقافية أخرى غير القواعد الليبرالية الأمريكية.

وأما القيد الثاني، فيفترض أن مسار الديمقراطية في العالم العربي ينبغي أن ينشئ وضعاً سياسياً جديداً حليفاً لأمريكا، أو يضمن الاستقرار على الأقل، ولا يتعارض مع المصالح الأمريكية⁽¹⁰⁴⁾.

(103) المرجع نفسه.

(104) بلال التليدي، الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية،

مرجع سابق، ص 315.

(105) نفسه، ص 320.

(106) نفسه، ص 323.

والخلاصة أن العنصر الأساسي في ضعف أطروحة ما بعد الإسلاموية وأطروحة التحولات، لا يرجع إلى عدم وجود مؤشراتٍ على تطور فكر الإسلاميين وسلوكهم، ولكن يرجع بالأساس إلى الارتهان إلى النموذج الديمقراطي الليبرالي الأمريكي، الذي يجعل عملية إصلاح الإسلاميين وترشيدهم ومحاولة رفعهم إلى مستواه عمليةً مستحيلةً أو صعبةً التحقق على الأقل⁽¹⁰⁷⁾.

