

صوت الربيع العربي..

هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين الحداثة؟



ادريس جندري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

صوت الربيع العربي..

هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين الحداثة؟⁽¹⁾

1- هو عنوان المبحث الأول من الفصل الثالث من كتاب إدريس جنداري، من أجل مقارنة فكرية لإشكالية الربيع العربي، ص ص 130-153.

الملخص

يتبنّى الباحث في هذا الفصل أطروحة فرانسوا بورغا في كتابه: «الإسلام السياسي صوت الجنوب»، في تحليله لظاهرة الإسلام السياسي، ويثمنها باعتبارها الأطروحة الأقدر على تحليل علمي لهذه الظاهرة، قياساً للأطروحات الإيديولوجية في الغالب، التي تؤوّل الظاهرة باعتبارها مشروعاً دينياً يستغل الوسيلة السياسية لتركيز أركانه.

مؤدّى أطروحة بورغا يتمثّل في ربط الظاهرة بسياقها الثقافي والحضاري اللذين مثلتهما الإيديولوجيات المصاحبة للاستعمار، والتي وجدت صداها في تجارب النخب الوطنية التي خاضت مشروع البناء الوطني في العالم العربي عقب الاستقلال. فمن هذا المنظور كان الإسلام السياسي ردّاً على القطيعة القسرية التي فرضت على المجتمعات العربية الإسلامية عن أبرز مكوّن من مكوّنات هويّتها الحضارية والثقافية، ألا وهو الدين. وقد جرى الأمر عبر تفكيك كلّ البنى التقليدية المهيكلّة للمجتمع، في عملية تحديث فهمت تغريباً بحتاً. بهذا الفهم قد يمثّل الإسلام السياسي، حسب الباحث، البديل الحضاري الذي يتولّى عملية استئناف المشروع النهضوي المجهض، وذلك عبر ضمان تحوّل تدريجيّ يؤصّل الذات في تاريخها الحضاري، ليعيد لها توازنها المفقود، ويؤهلها لتحديث متوازن.

هذا الأمر يرى الباحث تحقّقه في تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا منذ صعوده إلى السلطة عام 2002. إذ يعتبر الباحث أنّ هذا الحزب نجح في التوفيق بين مطالب التحديث، وضمان الامتداد الروحي للذات العربية المسلمة؛ وذلك عبر تبنيّه لخيار العلمانية المحافظة التي توطّر نظاماً ديمقراطياً محافظاً أيضاً. وقوام هذه العلمانية القطع مع العلمانية المطبقة في التاريخ الأتاتوركّي للدولة التركية، وهي العلمانية المستوحاة من النموذج الفرنسي التي تقوم على تهميش كلّ للدين. إنّ العلمانية المحافظة التي تبناها حزب العدالة والتنمية، تقوم على العكس من ذلك على تطبيق روح الفكرة العلمانية التي تتمثّل في الفصل بين السلطتين الروحية والمادية، دون إقصاء البعد الدينيّ من حياة الإنسان، بل هو بُعد حاضر في الدولة وفي الحياة العامة، ولكنّ حضوره مقنّن مؤسساتياً لخدمة الدولة لا للتحكّم فيها. يبقى الدين هنا فعّالاً على المستويين الفردي والجماعي، ولكنّه لا يكون معيار تفاضل بين الرؤى والأفكار في المستوى السياسي. بهذا الخيار العلماني المحافظ يكون هذا الحزب وفياً للأصول الإسلامية التي تمثّل بُعداً أساسياً للذات العربية المسلمة، والتي عبّرت عنها علمانية رواد النهضة العربية لا سيّما مع علي عبد الرّازق، ويكون من ناحية أخرى متناسقاً مع مشروع الحداثة الحقيقية الذي كان الإصلاح البروتستانتي أحد أبرز مكوّناته، وأبرز ملهمي مفهوم العلمانية فيه.

الفصل الثالث: الربيع العربي بين تحديات الداخل وتحديات الخارج

- الإسلام السياسي صوت الربيع العربي... هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين الحداثة؟
- النزعات العرقية في خدمة الأجندة الفرانكفونية-الصهيونية
- الربيع العربي وتحدي الوسيط الإمبريالي

1- الإسلام السياسي صوت الربيع العربي... هل تنجح الخصوصية الحضارية في توطين التحديث؟

- تصدير من وحي الأحداث

فرض الربيع العربي، الذي ما زالت أحداثه جارية، معادلة سياسية جديدة لم يكن أكبر المنظرين والمحللين بقادرين على افتراضها، وخصوصاً أولئك الذين أقاموا استراتيجيات كاملة على أساس محاولة استئصال كل المظاهر الإسلامية من الحياة الفكرية والسياسية العربية، باعتماد نظريات فكرية وسياسية لم تتجاوز، في الفضاء العربي-الإسلامي، حيز الشعارات الجوفاء.

وتقوم هذه المعادلة على أساس فكري وسياسي جديد/ قديم تحكمت فيه إلى أبعد الحدود حركات الإسلام السياسي التي ظهرت خلال المرحلة السابقة كردّ فعل على صعود أنظمة سياسية تسلطية وصلت إلى السلطة -في غالبيتها- عبر انقلابات عسكرية، وحاولت استغلال قيم الفكر السياسي الحديث (الديمقراطية، العلمانية...) لتبرير تحكمها في السلطة بطرق غير مشروعة.

ضمن هذا السياق التاريخي، ظهرت حركات الإسلام السياسي على الساحة السياسية العربية حاملة لمشروع فكري وسياسي استمدّ مشروع عيّته، في البداية، من مناهضته للواقع السياسي والفكري الذي فرضته الأنظمة السياسية الحاكمة، إمّا في علاقة بالأجندة الغربية التي خلفها الاستعمار قريب العهد بالانسحاب، وإمّا في علاقة بالانتماء القومي الذي تحوّل إلى مشروع سياسي بطابع علمانوي أو يساروي كان يسعى إلى فصل العروبة عن الإسلام، وانتزاع الشعوب العربية من امتدادها الحضاري العميق.

وإذا كانت حركات الإسلام السياسي قد جاءت كردّ فعل على وضع سياسي مأزوم، فإنّها جاءت، في الآن نفسه، للمساهمة في تحقيق استمرارية المشروع النهضوي العربي، الذي استمدّ رؤيته الفكرية والسياسية من

تجذره في التربة الإسلامية، سواء تعلّق الأمر بالتيّار السلفي أو بالتيّار الليبرالي، وذلك رغم الهفوات الكبيرة التي سقطت فيها حركات الإسلام السياسي وهي تحاول استلهاً النموذج النهضوي فكرياً وسياسياً.

وكنتيجة لتضافر مجموع هذه العوامل، يمكن أن نتحدّث، على إيقاع المدّ الثوري العربي، عن اكتساح شامل لحركات الإسلام السياسي للمجال. البداية تتأسّس في تونس التي كانت سبّاقة لإطلاق الثورة العربية ضدّ التسلّط والاستبداد، وجميع المؤشرات تؤكّد أنّ النموذج التونسي هو الذي سيتكرّر في مصر وفي ليبيا ومستقبلاً في سورية. وتستمدّ حركات الإسلام السياسي قوّتها، اليوم، من معطين أساسيين:

● **المعطى الأول:** يرتبط بفعاليتها النضالية التي ترجمتها عبر الحضور الجماهيري الكبير في (ساحات التغيير/ التحرير)، وهي بذلك تستفيد من تاريخها الطويل في مواجهة الأنظمة الاستبدادية الحاكمة، وتسعى إلى استثمار اللحظة الثورية للمساهمة في إسقاط هذه الأنظمة، ليفسح أمامها المجال لتجسيد مشروعاتها السياسي على أرض الواقع.

● **المعطى الثاني:** يرتبط بنجاح النموذج الإسلامي التركي في التوفيق بين الخصوصية الإسلامية، وبين الحداثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولذلك فإنّ حركات الإسلام السياسي، في العالم العربي، تقدّم نفسها بديلاً محتملاً للمعادلات السياسية السائدة، والتي فشلت، على امتداد عقود من الزمن، في تشييد نموذج تنموي/ حداثي عادل تستفيد منه الدولة ويستفيد منه المجتمع.

سواء فيما يخصّ المعطى الأول، أو فيما يخصّ المعطى الثاني، فإنّ الربيع العربي قد يكون نجاح -بامتياز- في قلب المعادلات السياسية التي كانت سائدة، لعهد قريب، والتي كان الرّهان عليها كبيراً من طرف صنّاع القرار الغربيين، باعتبارها المعادلات الملائمة لخدمة أجندتهم في المنطقة العربية، اقتصادياً وسياسياً. لكنّ رياح الثورة العربية يبدو أنّها تجري بما لا تشتهي سفن قوى الاستعمار الجديد، لأنّها ستحمل إلى السلطة فاعلين سياسيين جدد طالما حاربهم الغرب، باعتبارهم يشكّلون خطراً على مصالحه الاقتصادية والسياسية، وذلك ضمن استراتيجيّة متكاملة الأبعاد تقوم على ادّعاء (محاربة الإرهاب)!

1-1- الخصوصية الحضارية في مواجهة التحديث الكولونيالي المعاق... الإسلام السياسي صوت الجنوب:

يحيل الجزء الثاني من العنوان، بداية، على دراسة للباحث السياسي الفرنسي فرانسوا بورغا، التي تحمل عنوان: (L'islamisme au Maghreb: La voix du sud)¹، والتي حملت في ترجمتها العربية عنوان: الإسلام السياسي صوت الجنوب²، وهي دراسة -يؤكد المفكر نصر حامد أبو زيد في تقديمه للترجمة

1- François Burgat, L'islamisme au Maghreb: La voix du sud, Editions Karthala, 1988.

2- فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي صوت الجنوب، سبق ذكره.

العربية- رغم أنها تركّز على التجربة الإسلامية في المغرب العربي، فإنّ هذه التجربة تتمتّع بخصائص متشابهة في كلّ أنحاء العالم العربي والإسلامي.³

وتعتبر هذه الدراسة التي صدرت عن دار (Karthala) للنشر سنة 1988، وتوالت طبعاتها وترجماتها المتعدّدة، فيما بعد، أوّل دراسة غربيّة حول ظاهرة الإسلام السياسي، في العالم العربي، تتمتّع بدرجة من الموضوعيّة قد لا تكون متاحة بالقدر نفسه من الوضوح للباحث العربي المسلم، سواء أكان هذا الأخير متعاطفاً مع الظاهرة أم كان معارضاً لها.

وتكمن أهميّة الكتاب -حسب نصر حامد أبي زيد- في تعامله مع الظاهرة الإسلامية، باعتبارها محصّلة طبيعيّة ناشئة عن مناهضة الاستعمار أولاً، ومتطوّرة عن فشل الخطاب النهضوي القومي ثانياً. ولذلك فإنّ هذا التحليل يعطي للظاهرة عمقها الطبيعي في بنية الخطاب العربي من جهة، وفي آليات المقاومة الاجتماعية والسياسيّة من جهة ثانية.⁴

وضمن هذا السياق التاريخي، الذي تنتمي إليه حركات الإسلام السياسي، فإنّ فرانسوا بورغا ينتهي في كتابه إلى نتيجة في غاية الأهميّة تدحض، عبر التحليل المنهجي، الأطروحة التي تروّجها بعض حركات الإسلام السياسي عن نفسها، ويروّجها عنها بعض المحلّين والمراقبين والخصوم الأيديولوجيين بتوظيف مختلف هذه الأطروحة التي تخطئ بين الإسلام كونه ديناً، وبين حركات الإسلام السياسي بصفقتها حركات سياسيّة.

إنّ الإسلام التاريخي المدوّن في النصوص المقدّسة، حسب فرانسوا بورغا، ليس وحده المولّد لظاهرة الإسلام السياسي، بل إنّ الظاهرة متولدة عن واقع مركّب ومعقّد. إنّ اعتماد شفرة الإسلام في خطاب الإسلام السياسي، هي عملية تتمّ على مستوى اللغة لمناهضة شفرة أخرى غربيّة استعماريّة أساساً، وهي شفرة قامت الأنظمة الحاكمة بإعادة إنتاجها في خطابها القومي العلماني. وإذا كان الصراع يدور على مستوى الشفرة، على مستوى الخطاب، لمناهضة الاستعمار الغربي من جهة، ولمناهضة القوميّة العلمانيّة التابعة له من جهة أخرى، فالإسلام في هذه الحالة مجرد هويّة يتسلّح بها الإسلام السياسي، هويّة تتجاوز العقيدة وتعلو عليها.⁵

ولكي يوضح فرانسوا بورغا صراع الشفرات هذا بشكل أوضح، يلجأ إلى رسم صورة موجزة عن المجال الثقافي والسياسي الذي نشأت فيه ظاهرة الإسلام السياسي، وهو مجال ارتبط بنموذج من التحديث المعاق الذي مارسه الأنظمة السياسيّة التي تقلّدت الحكم بعد انسحاب الاستعمار. فقد تطوّر نمط من التحديث

3- المرجع نفسه، ص 7.

4- المرجع نفسه، ص 7.

5- المرجع نفسه، ص 10.

بطريقة أسرع بكثير من ذلك التحديث الذي حاول أن يفرضه المستعمر من قبل، فقامت أنظمة عدّة في اليوم التالي للاستقلال، معتمدة على قوّتها النابعة من شرعيّتها التي تستمدّها من إنجازاتها في التحرير الوطني، بتبني مجموعة من التشريعات زعزعت، إلى حدّ كبير، مكانة بعض المؤسسات (مثل القضاء والجامعات)، وهي مؤسسات لم يجرؤ الاستعمار نفسه على المساس بها. وهكذا لم يتورّع بورقيبة عن إنهاء اثني عشر قرناً من التقاليد الجامعيّة عندما أغلق جامعة الزيتونة الشهيرة، ويضيف فرانسوا بورغا نماذج أخرى (كاريكاتوريّة) لهذا النموذج التحديثي المعاق والمدوّخ ببخور أيديولوجيا الاغتراب، حينما يرسم صورة لأتاتورك وهو يشنق أولئك الثائرين الذين يتشبّهون بالطربوش، بينما يقوم عبد الناصر بمطاردة أمثالهم من الذين يرفضون التخلّص من رموز وشفرات الثقافة التقليديّة، ويطلب شاه إيران قصّ اللحي وحرّق زي الحجاب!⁶

ويفسّر فرانسوا بورغا إقدام الأنظمة الحاكمة على هذه النماذج، من التحديث الكاريكاتوري المعاق، برغبة الجنوب في الوصول، بطريقة أسرع، إلى «الوليمة التكنولوجيّة الكبرى»، ولذلك ألقى بقوانينه وعاداته ولغته وأغانيه، بل بملابسه. وأكثر من أيّ وقت سبق أصبحت اللغات الأجنبيّة؛ الفرنسيّة في المغرب العربي، والإنجليزيّة في المشرق العربي، السلاح الذي يضطر أن يلجأ إليه كلّ من يريد أن يحقق صعوداً مهنيّاً واجتماعيّاً.

إنّ هذا الوضع الثقافي والسياسي العربي المستلب من قوى الاغتراب، داخليّاً وخارجيّاً، هو الذي كان يمهّد الطريق لظهور حركات الإسلام السياسي، التي جاءت كردّ فعل طبيعي على العنف الرمزي الذي مارسه النخبة السياسيّة الحاكمة على فئات عريضة من المجتمع، وخصوصاً أنّ هذه النخبة التي تولّت الحكم، بعد الاستقلال، لم تدرج ضمن اهتماماتها معالجة ذلك التصدّع الذي أصاب الذهنيّة الجماعيّة في المجتمعات العربيّة (...). وذلك عندما أصبحت الشفرات الثقافيّة لتلك المجتمعات تحتلّ مكاناً هامشيّاً. عملت هذه النخبة، على العكس من ذلك، على تعميق الجرح أكثر، حينما عملت على تحقيق استمراريّة المشروع الاستعماري عبر رفع شعارات التحديث، وبذلك كرّست تهميش الشفرات الثقافيّة الخاصّة بالمجتمعات العربيّة، وفي المقابل فرضت شفرات ثقافيّة بديلة تُعتبر امتداداً للفكر الغربي، الذي لبس جبة الاستعمار حينما عمل على اختراق البنية الاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمعات العربيّة.

هكذا، إذن، يستخلص فرانسوا بورغا في آخر التحليل، أنّ الإسلام السياسي تعبير عن ردّ فعل تجاه السيطرة الثقافيّة الغربيّة، فالمدّ الإسلامي من الخليج إلى المحيط، وفيما أبعد من ذلك، في المناطق التي انتشر فيها التوسّع الغربي، تعبير عن إدانة لطبيعة العلاقة الثقافيّة التي كانت سائدة أثناء المرحلة الاستعماريّة.

6- المرجع نفسه، ص 83.

وبذلك، تصبح أرضية الأيديولوجية والشفرات والرموز هي الإطار الذي تتم فيه محاولة إعادة التوازن في العلاقة مع «الشمال» في مرحلة ما بعد القضاء على الاستعمار.⁷

ولكي يفصل بورغا في هذه الخلاصة أكثر، يلجأ إلى تطبيق مقاربة استقرائية، يستنتج من خلالها أن الدول التي يكون فيها تيار الإسلام السياسي يجمعها قاسم مشترك هو أنها عانت خلال القرن الماضي من مجموعة قيم فرضها الغرب أو صَدَّرها إليها، وكانت درجة هذه المعاناة تزيد أو تقل حسب نوعية الاستعمار، فتتدرج من حالة مثل حالة الجزائر إلى درجات أقل حدة، نظراً لقصر المدة نسبياً ولتواجد عدد أقل من المستعمرين (مثل المغرب الذي كان تحت نظام الحماية).⁸

إن الإسلام السياسي -حسب بورغا- في تأسيس مشروعه الثقافي والسياسي، يحاول تحقيق التوازن للذات العربية بعد أن نجح الاستعمار، وأذنبه من الأنظمة السياسية المغتربة، في إفقاد الشعوب العربية توازنها الحضاري، عبر تحويل شفرتها الثقافية إلى الهامش ومركز شفرة ثقافية بديلة تشوش على الأفق الثقافي المشترك بين الشعوب العربية/الإسلامية. ولعل مهمة إعادة التوازن إلى الذات الثقافية العربية، هي الكفيلة بتسهيل استيعاب الشفرة الثقافية الغربية، وبالتالي يمكنها أن تسهل مهمة التحديث السياسي والاقتصادي والاجتماعي، لكن بأفق مغاير لما تم ترسيخه خلال مرحلة التحديث الكاركتيري المعاق بعد مرحلة الاستقلال.

ومن هذا المنظور، يكون رفض حركات الإسلام السياسي للفكر الديمقراطي، حسب فرانسوا بورغا، يرجع إلى الظروف التاريخية التي أدت إلى ظهوره أكثر ممَّا يرجع إلى مضمونه، لأن المفارقة الحقيقية -فيما يتعلق بالمعارضة الثقافية الإسلامية- تكمن في أنها قد تنجح في تحقيق ما فشل في تحقيقه العنف الاستعماري والعنف المضاد العلماني، لأن العودة إلى استخدام ثقافة الأجداد قد تُمكن من التوصل -بطريقة متناقضة للغاية- إلى المصالحة بين شفرات ورموز المجتمعات التي كانت مستعمرة، وبين المضمون الأساسي لهذه القيم الغربية، تلك القيم التي لم يستطع كل من الاستعمار والنخبة التي استوعبت ثقافته والتي تولت الحكم بعد الاستقلال توفير الظروف الملائمة لتوظيف هذه المفردات «الغربية»، وبالتالي توفير ظروف فاعليتها.⁹

هكذا، يفاجئنا فرانسوا بورغا بقراءة استشرافية، لا يمكن للمتلقّي المؤدلج والمغترب أن يستوعبها؛ وهي أن حركات الإسلام السياسي قد تُعتبر مرحلة أساسية في تاريخ الأمة العربية/الإسلامية لتحقيق التوازن المفقود، ومن دون تحقيق التوازن للذات العربية/الإسلامية، عبر رد الاعتبار للخصوصية الحضارية التي

7- المرجع نفسه، ص ص 85-86.

8- المرجع نفسه، ص 86.

9- المرجع نفسه، ص 99.

عمل الاستعمار وأذنبه على تهميشها، لا يمكن للعالم العربي/ الإسلامي أن ينجح في استيعاب مقومات الحداثة الغربية، لأن ذاتاً لا تؤمن بقوتها وتماسكها النابعين من خصوصيتها الحضارية، لا يمكنها أن تدخل في ثقافة بناء ومثمر مع الآخر، وخصوصاً إذا كان هذا الآخر يسعى إلى استلابها واستغلالها.

1-2- الحركات الإسلامية صوت الربيع العربي... في البحث عن الخصوصية الحضارية المفقودة

إنَّ القراءة الاستشرافية التي قدّمها فرانسوا بورغا، في وقت مبكر، لمشروع الحركات الإسلامية هي التي تتحكّم، اليوم، في أحداث الربيع العربي التي فرضت الإسلام السياسي كلاعب أساسي ومحوري في المعادلة السياسية الجديدة، ومن منظور الفكر السياسي الحديث القائم على أساس الديمقراطية والدولة المدنية، هذه القيم السياسية الحديثة التي أصبحت بمثابة البوصلة التي تقود اتجاه الحركات الإسلامية، سواء بخصوص النموذج الإسلامي التركي سابقاً، أو بخصوص النموذج الإسلامي العربي الذي بدأ يتخلص من اتجاهاته السلفية النصّية التي تحكّمت في رؤيته الفكرية والسياسية لعقود، وفي المقابل بدأ يستفيد من التجربة الإسلامية التركية التي يمكن اعتبارها اليوم بمثابة النموذج المثالي الذي يمكن أن يُقتدى به في العالم العربي.

وإذا نجحت الحركات الإسلامية العربية في هذا الرهان، فإنّها ستؤسّس، في العالم العربي، لمرحلة جديدة/ قديمة مجهضة؛ هي مرحلة جديدة لأنّها ستنتج في حلّ إشكالية التراث والحداثة على مستوى الممارسة السياسية، وهي مرحلة قديمة مجهضة لأنّها ستجدّد الوصل مع تراث عصر النهضة الذي تمّ إجهاضه باعتماد الانقلابات العسكرية التي استغلّت قيم الفكر الحديث للإجهاز على الخصوصية الحضارية للأمم.

وهنا، لا بدّ أن نتوقّف قليلاً لمناقشة ما يروّج، داخلياً قبل الخارج، حول نجاح التجربة الإسلامية، وخصوصاً بما يتعلّق ببعض الأصوات التي لا يمكن تصنيفها بالمعنى الأيديولوجي الخاضع لمرجعيات فلسفية، وذلك لأنّها تخدم بشكل لا واعٍ الأجندة الغربية حينما تروّج للإسلاموفوبيا التي ترفضها نخبة الغرب المتنوّرة نفسها، بينما تعتبر رهان اليمين المسيحي-اليهودي المتطرّف الذي يتعامل مع جميع مظهرات الإسلام، بشكل عام، كمنافس جدّي لا بدّ من وضع حدّ له، حتى لو تطلّب الأمر إعلان حرب صليبية كتلك التي أعلنها اليمين المتطرّف الأمريكي مع جورج بوش (George Bush).

إنّه ليس من حقّ أيّ كان أن يحاكم النوايا، فيزعم أنّ حركات الإسلام السياسي تمارس التقية فقط، وأنّها تتعامل مع الديمقراطية كسلّم يوصلها إلى الحكم لتكسره فيما بعد، وأنّ الفكر الإسلامي يتعارض مع الديمقراطية والحداثة... إنّ ما يجب على القراءة الموضوعية أن تأخذ به هو الممارسة على أرض الواقع، ولذلك سيكون من حقّنا أن نصدر هذه الأحكام، في حينها، بعدما تؤكّد لنا الممارسة صدقية هذا المنحى.

وفي هذا الصدد، لا بدّ من التذكير بأنّ هذا الخطأ نفسه هو الذي كان رائجاً منذ سنة 2002 بعد وصول حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى الحكم في تركيا، فقد كانت جميع الأصوات ترتفع محدّرة من خطورة الوضع السياسي في تركيا، ومشكّكة في نوايا الإسلاميين الذين قيل عنهم، كذلك، إنهم يتعاملون مع الديمقراطية كسلّم سيكسرونه مباشرة بعد الوصول إلى الحكم. لكنّ الممارسة الواقعيّة تنفي، بقوة، جميع هذه الادّعاءات، وتؤكد باللموس أنّها جزء من الإسلاموفوبيا التي انتشرت، غرباً وشرقاً، محدّرة من الخطر الإسلامي الداهم الذي سيعود بالعالم الإسلامي إلى القرون الوسطى! فتركيا، اليوم، وبعد عقد من ممارسة الإسلاميين السلطة، تبدو في التقارير أنّها الدولة التي أحدثت ثورة كوبرنيكيّة، في جميع المجالات، من السياسة إلى الاقتصاد والمجتمع، كما أنّ استمراريّة التجربة الإسلاميّة في تركيا تخضع للمنهجيّة الديمقراطية التي تبوّها في الانتخابات، والتي تحضر تعبيراً عن الإرادة الشعبيّة.

إنّ المدخل الذي اعتمده فرانسوا بورغا في تعامله مع حركات الإسلام السياسي، باعتبارها صوت الجنوب في مقابل صوت الشمال (الغرب) الذي حضر إمّا عبر الاستعمار، وإمّا عبر الأنظمة السياسيّة الحاكمة التي تُعتبر امتداداً للوجود الاستعماري، هذا المدخل هو الذي مكّن الباحث من تقويم الأطروحة الغربيّة، التي تمّ استنساخها في العالم العربي، والتي تربط، بشكل ميكانيكي، بين الحركات الإسلاميّة كحركات سياسيّة والإسلام كدين متعالٍ.

ولعلّ هذا الربط هو الذي كان جوهر الإشكال، فقد تمّ رسم صورة لحركات الإسلام السياسي كحركات دينيّة تسعى إلى إقامة الدولة الإسلاميّة وتطبيق الشريعة، وهذه الصورة تمّ تكريسها من طرف بعض الحركات السلفيّة التي اتخذت منهجاً راديكاليّاً، في ربطها بين الدّين والدولة، بينما حقيقة الأمر أنّ هذه الحركات هي تعبير عن وضع فكري وسياسي واجتماعي عاشه العالم العربي، خلال المرحلة الاستعماريّة، واستمرّ مع الأنظمة السياسيّة التي وصلت إلى الحكم بعد الاستقلال الشكلي نتيجة توافقات مصلحيّة بينها وبين قوى الاستعمار الغربي. وسواء اتخذت هذه الأنظمة طابعاً قومياً أو علمانويّاً أو يسارويّاً، فإنّها كانت تشترك في ارتباطها بالنموذج الغربي، وشاركتها كذلك في محاولة استئصال الجذور الثقافيّة والدينيّة للمجتمعات العربيّة.

وبناء على هذا التحليل، فإنّ حركات الإسلام السياسي، باعتبارها حركات سياسيّة وليست حركات دينيّة، تُعتبر نبتاً أصيلاً وليس طارئاً أو دخيلاً، فقد خصّص فرانسوا بورغا فصلاً كاملاً من الكتاب (الفصل الثاني) للكشف عن أسباب ميلاد الظاهرة ونموّها في صيرورة المجتمع العربي حال انتقاله من تقليديته إلى خضوعه للاستعمار والتقاءه بأوروبا، ثمّ نضاله ضدّ هذا الوجود الاستعماري، بما يمثله من قيم ورموز، ثمّ ميلاد الدولة القوميّة وفشل المشروع القومي، وبعد ذلك ميلاد الإسلام السياسي مشروعاً بديلاً.

1-3. الحركات الإسلامية وإشكالية الدولة المدنية في العالم العربي... في الحاجة إلى علمانية محافظة

يُعتبر مفهوم العلمانية من بين المفاهيم الفكرية الحديثة التي أثارت نقاشات طويلة في الفكر العربي الإسلامي، بين مدافع عن المفهوم باعتباره الخيار الوحيد أمام الثقافة العربية للخروج من سيطرة النص الديني، وبين معارض يعتبر أن الإسلام دين ودنيا/ دولة، ولذلك فهو يختلف جوهرياً عن المسيحية التي ولدت تجربة العلمانية.

لكنّ النقاش انزاح في أحيان كثيرة عن المقاربة العلمية، كما هو شأن جميع النقاشات الفكرية التي عرفتھا الثقافة العربية، وتحوّل إلى صراع غدّته أكثر الأيديولوجيات المتصارعة، بحيث اتخذ مفهوم العلمانية في المفهوم اليساري/ الليبرالي صفة معاداة الدين باعتباره أفيون الشعوب، وباعتباره يمثل مرحلة سابقة من مراحل تطوّر البشرية، ولذلك تحوّلت العلمانية إلى أيديولوجية ذات بُعد مذهبي، أكثر ممّا هي منهج في الفصل بين السلطتين الروحية والمادية بهدف المحافظة على استقلالية كلّ سلطة عن الأخرى. ولعلّ هذا، هو ما فتح الباب أمام ردّ فعل الحركات الإسلامية التي اعتبرت العلمانية خطراً على الإسلام، وربطتها بالكفر والإلحاد وخاضت حرباً شرسة ضدها، بل ركبت هذه الحرب من أجل تحقيق مكاسب سياسية، مكنتها من احتلال مكانة التيارات اليسارية والليبرالية والقومية بعد انهيار مشروعها السياسي والثقافي، لأنّه لم ينجح في تحقيق الانسجام مع بنية المجتمعات العربية.

وهنا، لا بدّ من إثارة مجموعة من الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة على الباحث، من قبيل: هل العلمانية، بمفهومها العلمي، تعادي الدين وتسعى إلى استئصاله؟ هل يمكن اعتبار التجارب العلمانية، الفرنسية والشيوعية والأتاتوركية، التجسيد الوحيد الممكن لمفهوم العلمانية، أم هناك مقاربات أخرى للمفهوم؟

قبل أن نخوض في نقاشنا حول مفهوم العلمانية، وحول حضوره في الثقافة العربية، لا بدّ من التوقّف أولاً عند الدلالات التي يحملها المفهوم، «فحسب الإتيولوجيا فإنّ كلمة (Laïcos) اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، وفي لاتينية القرن الثالث عشر نجد أنّ كلمة (Laïcus) تعني الحياة المدنية أو النظامية».¹⁰ وباعتماد الدالّتين، لا نقف على ما يرتبط بنفي البعد الديني، بل نلمس توجّهاً نحو الفصل بين البعدين الديني والدنيوي، ليرتبط كلّ مكوّن بوظيفته الخاصة، كما يحيل مفهوم العلمانية بطريقة مباشرة على الحياة المدنية والنظامية. ولعلّ هذه الدلالات تؤكّد، باللموس، أنّ مفهوم العلمانية ليس أيديولوجية معادية للمكوّن الديني، بل إنّ وظيفتها هي حصر هذا المكوّن ضمن مجاله الخاص.

10- محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص 291.

وهذه الدلالات هي ما يغيب عن علمانية النموذج الفرنسي التي يطلق عليها الأستاذ محمّد أركون مصطلح العلمانية (Laïcisme)، باعتبارها تجربة ارتبطت بالثورة على الإكليروس الذين كانوا يوظفون سلطة الكنيسة لفرض هيمنتهم على الدولة والمجتمع، ولذلك كان ردّ الفعل ضدّ الدين عنيفاً حيث تمّ تهميشه في الحياة المدنية عبر قرارات صارمة فرضتها الدولة على المواطنين وعلى المؤسسات.

وبالإضافة إلى التجربة الفرنسية، اتخذ مفهوم العلمانية بعداً أيديولوجياً في الأدبيات الماركسيّة التي نهلت منها مجموع دول المعسكر الشرقي، من الاتحاد السوفييتي إلى أوروبا الشرقية إلى أمريكا اللاتينية وبعض الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، وقد تمّ التعامل مع العلمانية، في هذه الأدبيات، باعتبارها نفيّاً للمكوّن الديني الذي اعتبر، بلغة ماركسيّة مصكوكة، أفيون الشعوب الذي يخدرها ويمنعها من النضال ضدّ الاستغلال والعبوديّة! كما حضرت العلمانية في التجربة الإسلاميّة بشكل لا يختلف عن سابقه، فقد عمل أتاتورك في تركيا على تجسيد العلمانية الفرنسيّة باعتبارها معاداة للدين، وبذلك فرض على المجتمع التركي أيديولوجيّة تتناقض مع مرجعيته الثقافيّة، وهذا ما أدّى، على المدى القريب، بل البعيد، إلى نتائج معاكسة تماماً لطموحات من يعتبرونه أبا الأتراك.

ولذلك، نجد الأستاذ محمّد أركون يؤكّد أنّ تجربة تركيا العلمانية قد ذهبت بعيداً في جرائها، لكنّها لم تكن، في الواقع، إلّا (كاركاتيراً) للعلمنة رافقته بعض التطرّفات، كما حدث في فرنسا سابقاً، لكنّ الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوّخته، ما يفسّر العودة الدينيّة العنيفة»¹¹.

من خلال عرضنا لهذه الأشكال الأيديولوجيّة، التي حضر من خلالها مفهوم العلمانية باعتبارها ثورة ضدّ المكوّن الديني (العلمانية Laïcisme)، يمكن أن نفهم بوضوح عمق الظاهرة الدينيّة، التي لا يمكن مقاربتها من منظور أيديولوجي ضيق، بل تتطلب مجهوداً فكريّاً يرتبط بتاريخ الأديان المقارن، بالإضافة إلى الأنثروبولوجيا الثقافيّة وسوسيولوجيا الدين، وكلها تخصصات علميّة تسعى إلى مقارنة الدين كظاهرة تتطلب مقارنة علميّة، لا تقلّ قيمة عن مقارنة مختلف الظواهر الإنسانيّة الأخرى. ولعلّ ما يؤكّد هذه الرؤية، هو الفشل الذريع الذي منيت به هذه التجارب العلمانية، سواء في التجربة الفرنسيّة أو في التجربة الأتاتوركّيّة، أو في الأيديولوجيّة اليساريّة الشيوعيّة، حيث كانت النتيجة دائماً، انفجار المكبوت الديني بشكل أعنف لا يمكن مقاومته.

ولعلّ أبرز مثال على ذلك، هو ما يقع في تركيا، حيث يوضع التراث العلماني الأتاتوركّي في مهبّ الريح، حيث يتحدث المراقبون عن ظاهرة ثقافيّة جديدة يتزعمها حزب العدالة والتنمية، الذي يسيطر على السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة في الدولة التركيّة، ويفقد ثورة صامته ضدّ العلمانيين الأتراك، ويقدم هذا

11- المرجع نفسه، ص 278.

النموذج دروساً عميقة لبعض النخب العربية المؤدلجة التي تقود حرباً دونكيشوتية ضد الدين الإسلامي، من منظور سياسي يفتقد أبسط شروط التفكير العلمي الحديث، بحيث لا تنتج إلا خطابات فارغة من أي مضمون علمي يقارب الدين كظاهرة تستحق الدراسة والتحليل.

1-3-1- التجربة الإسلامية التركية... من العلمانية الأتاتورية والسلفية النصية إلى العلمانية المحافظة

يحضر الإسلام السياسي/ الحركي في تركيا، مجسداً في حزب العدالة والتنمية، كقائد لمجموع التحولات الحاصلة داخل المجتمع التركي، سياسياً واجتماعياً وثقافياً. فمنذ وصوله إلى الحكم بأغلبية ساحقة سنة 2002 دشّن الحزب مرحلة جديدة في تاريخ تركيا، تقوم على محورين أساسيين:

● يرتبط المحور الأول بالمنحى الفكري والثقافي العام، حيث يعمل الحزب على إعادة صياغة التراث العلماني الأتاتوركي، الذي فرض على المجتمع التركي نموذجاً ثقافياً لا يستجيب لانتماؤه الحضاري الإسلامي، وفي الآن نفسه لا يستجيب لأبسط مقومات الفصل العلمي بين السلطتين الروحية والمادية. ولذلك فقد كان صورة مشوهة من العلمانية الفرنسية التي قامت على أساس استئصال كل الامتدادات الروحية في المجتمع الفرنسي. ونظراً لهذا الطابع الأيديولوجي للعلمانية، أدّت تركيا الثمن غالياً من استقرارها الاجتماعي والثقافي، كما أدّت ثمناً أغلى من عمقها الاستراتيجي. وما يبدو واضحاً أنّ حزب العدالة والتنمية، من خلال نخبه الأكاديمية المؤهلة، قد نجح إلى حد بعيد في إعادة تشكيل النسق الاجتماعي والثقافي في تركيا، وتقود هذا التحول كبرى الجامعات ومؤسسات المجتمع المدني، كما تقوده النخبة المثقفة عبر الصحافة ومختلف الأندية الثقافية.

● يرتبط المحور الثاني بالمنحى السياسي، وفي هذا المنحى يقود حزب العدالة والتنمية صراعاً مريراً ضد المؤسسة العسكرية التي حكمت تركيا، طوال عقود، بالقبضة الحديدية، كما أنّها كانت طيلة فترات حكمها حامية للتراث العلماني الأتاتوركي، في السياسة والثقافة والمجتمع، وقد سنّت لذلك قوانين خاصة تمنحها مشروعية التدخل لحماية القيم الأتاتورية، التي تتخذ أشكالاً متعدّدة ترتبط بحرية التأويل التي يمتلكها العسكر. وعلى هذا المستوى تقود النخب السياسية الإسلامية صراعاً دستورياً بهدف الحد من السلطات اللامحدودة التي خولها الدستور للمؤسسة العسكرية.

سواء على المستوى الثقافي أو على المستوى السياسي والاجتماعي، فإنّ حزب العدالة والتنمية بتأسيسه لهذا النموذج الإسلامي الجديد يكون قد نجح، إلى أبعد الحدود، في التقريب بين نموذجين متناقضين، فكرياً وسياسياً، في الفكر الإسلامي:

● يقوم النموذج الأول على التأويل السلفي للنصوص الدينيّة، محاولاً تقييد الواقع المتحرّك بالنصّ الثابت. وهذا النموذج تجسّده الكثير من الحركات السلفيّة في العالم العربي، والتي تعتبر إمّا امتداداً للنموذج السلفي الوهابي أو امتداداً لنموذج الإخوان المسلمين.

● ويقوم النموذج الثاني على أساس علمانوي¹² يرفض كلّ ما يمتُّ بصلة إلى مجال الدّين، وهذا النموذج إمّا يحضر بامتدادات يساريّة/ماركسيّة، أو يحضر بامتدادات ليبراليّة ترتبط بنموذج الثورة الفرنسيّة التي كرّست الصراع والعداء بين المكوّن الروحي (الدّين) والمكوّن المادي (الدّولة).

إنّ الصراع القائم بين هذين النموذجين في الفكر الإسلامي، منذ انفتاحه على الغرب إبّان مرحلة القرن التاسع عشر، لا يتجسّد حزبياً فقط، بل يتجاوز ذلك لخلق الصراع والتناقض نفسيهما على مستوى المجتمع ككل، والذي انقسم على نفسه منذ الانفتاح المتحقق على الغرب إلى تيّارين متصارعين لكلّ تيّار أجندته ورهاناته الخاصّة التي يسعى إلى فرضها على الجميع. إنّه الصراع بين ما هو أصيل (سلفي غالباً) ومعاصر (يساري-ليبرالي غالباً).

لكنّ النموذج الذي يؤسّس له حزب العدالة والتنمية في تركيا، يسعى إلى ردم هذه الهوة القائمة بين النموذجين، ويقدم الدليل، في كلّ مرّة، على أنّ الصراع الحاصل في الفكر الإسلامي بين النموذجين، طوال قرن من الزمن، لا يتجاوز الطابع النفسي، بحيث ترسّخ لكلّ طرف عداء نفسي غير مبرّر للطرف الثاني يمنعه من مدّ جسور الحوار والتواصل الفكري نحوه. ومن هذا المنظور، فإنّ كلّ ما قيل وكُتب حول مسألة رفض الإسلام للحدث، بما تجسّده من ديمقراطيّة سياسيّة وليبراليّة فكريّة وحرية سوق اقتصاديّة، يوضع الآن مع التجربة الإسلاميّة الجديدة في تركيا على محكّ النقد التفكيكي الصارم، الذي لا يدع مجالاً لتدخّل النزعات الأيديولوجيّة.

إنّ قادة ومنظري الحزب الإسلامي التركي يستثمرون كلّ منجزات الحدث (سياسياً واقتصادياً واجتماعياً) من أجل ترسيخ النموذج الإسلامي في تركيا، وهم يقودون عمليّة بناء هادئة لنموذج علماني أصيل، يقوم على الفصل بين السلطتين الروحيّة والماديّة، فصلاً علمياً يتناقض مع النموذج العلمانوي الأتاتوركي ذي النزعات الأيديولوجيّة الفرنسيّة، وهم بذلك لا يؤسّسون فقط لمرحلة جديدة في تركيا، ولكنهم يؤسّسون لمرحلة جديدة في العالم الإسلامي ككل، مرحلة تقوم على أساس التصالح بين الأصيل والمعاصر، بين الدّين والدّولة، بين الإسلام والحدث بتعبير أشمل.

12- أطلق الأستاذ محمّد أركون اسم العلمانيّة (Laïcisme) على النموذجين الأيديولوجيين الفرنسي والتركي، انظر: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره.

ولتجسيد هذه الرؤية، فكرياً وسياسياً واجتماعياً، تبنى مؤسسو الحزب آلية «الديمقراطية المحافظة»، وهي نظام سياسي واجتماعي توفقي تنسجم فيه الحداثة والتراث من جانب، والقيم الإنسانية والعقلانية من جانب ثانٍ، فهي تقبل الجديد ولا ترفض القديم والمحلي، وتحترم الآخر وتؤمن بخصوصية الذات، وترفض الخطاب السياسي القائم على الثنائيات التي تفرض رؤية سياسية أو عرقية أو أيديولوجية أو دينية... واحدة تلغي ما سواها، وتؤكد أن الدولة يجب أن يتوقف دورها عند تسيير الأمور، من خلال الحد من التناقض عبر التوفيق بين مختلف الاتجاهات، وتحقيق التفاعل الإيجابي في المجتمع بما يساهم في إيجاد بيئة يتعايش فيها الجميع دون استقطاب أو استثناء. وتتعدى ديمقراطية الحزب الانتخابات ونزاهتها، والبرلمانات وقديستها، إلى تنشيط دور المجتمع المدني واحترام الحريات، وضمان الحق في الاختلاف والمشاركة، وتوزيع واستقلال السلطات. وهي المبادئ العامة للديمقراطية المحافظة التي يسعى الحزب إلى تحقيقها في الحياة السياسية التركية.¹³

وتتأطر هذه الديمقراطية المحافظة، التي يسعى الحزب الإسلامي إلى ترسيخها في الدولة وفي المجتمع التركي، من خلال رؤية علمانية (محافظة) تسعى إلى التوفيق بين حضور الدين في الدولة وفي الحياة العامة من جهة، ومن جهة أخرى إلى تقنين هذا الحضور من منظور مؤسساتي واضح يقوم على أساس نموذج سياسي تركي أصيل تجسد منذ الإمبراطورية العثمانية، يؤمن بأن «الدولة تسبق الدين بخطوة»¹⁴، وهذا هو ما يجسده قادة الحزب سواء على مستوى التنظير، أو على مستوى الممارسة. الدين هو شيء مهم بالنسبة إليّ على المستوى الفردي -يؤكد أردوغان (Erdoğan) - لكنه لن يكون كذلك في الفضاء العام الاجتماعي والسياسي، حيث يجب أن تتنافس البرامج والأفكار والخطط، ويكون الاختيار بينها والتصويت عليها عبر العملية الديمقراطية¹⁵، ومن هذا المنظور يرفض أردوغان مفهوم (الحزب الإسلامي) مفضلاً أن يكون الحزب (سياسياً)، وذلك لأن تسمية الحزب بالإسلامي، في دولة أغلبية ساكنتها من المسلمين، يكون قوة انقسام في المجتمع، بينما الدين هو قوة توحيد.

كلها مؤشرات تؤكد بالملاموس أننا بصدد ظاهرة سياسية غير مسبقة في العالم الإسلامي، حيث تمّ اعتماد روح العلمانية، التي تقتضي الفصل بين السلطتين الروحية والمادية من دون خلط بينهما، فكل سلطة مجال تدخلها الخاص. ولعلّ هذا هو ما يمثل روح الإصلاح الديني في أوروبا مع الحركة البروتستانتية، فقد تمّ انتزاع السلطة المادية من قبضة الكنيسة، وتمّ تفويضها للشعب الذي يختار ممثليه عبر صناديق الاقتراع،

13- كمال السعيد حبيب "الإسلاميون الأتراك من الهامش إلى المركز"، ضمن كتاب: تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج، ط 1، الدار العربية للعلوم، 2009، ص 116.

14- مصطفى محمد، الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا، ط 1، ألمانيا الغربية، 1984، ص 171.

15- المرجع نفسه.

ومن ثم أصبح الشعب يمارس السلطة عبر ممثليه بدلاً من ممارسة الكنيسة للسلطين الروحية والمادية بادعاء التفويض الإلهي.

إنّ هذا النموذج الذي يقوم على أساس (ديمقراطية محافظة) تفضي إلى (علمانية محافظة)، هو نموذج أصيل في الفكر الإسلامي قبل إعادة صياغته من طرف السلطة السياسية لخدمة مصالحها، فالعلمانية، التي هي أساس الدولة المدنية، تمتلك في التاريخ الإسلامي مشروعاً تاريخية كبيرة تنهل من معين النصّ الديني المؤسس قبل أن ترتبط بالتجربة التاريخية. ولعلّ هذا هو ما سعى تراث عصر النهضة الفكري إلى ترسيخه، وخصوصاً مع المفكر النهضوي علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي دحض فيه، بالدليل والحجة الدينية، نموذج الخلافة (الدولة الدينية)، حيث اعتبر الدولة منتجاً تاريخياً كغيره من منتوجات الفكر والسياسة.

1-3-2- الإسلام السياسي في العالم العربي... في الحاجة إلى إحياء النموذج النهضوي الموهود

نجد المدّ الثوري، الذي يعيشه العالم العربي، في نقل حركات الإسلام السياسي إلى الواجهة باعتبارها الصوت السياسي الذي استطاع الحصول على الشرعية الشعبية، وقد كان ذلك تجسيدا لرغبة الشعوب العربية في تحقيق تحولات جذرية، على مستوى الاقتصاد والسياسة والثقافة والمجتمع، وهذا النجاح، الذي حققه الخيار الإسلامي في العالم العربي، يفرض مسؤوليات تاريخية على قيادات الحركات الإسلامية التي تجد نفسها اليوم في مواجهة اختبار سياسي حقيقي يحدّد مصيرها حاضراً ومستقبلاً. لأنّ الشعوب العربية غير مستعدة لتقبل نموذج الدولة الدينية، التي تعتمد القراءة النصية الجامدة للنصّ الديني، لبرمجة الواقع وتجميد الديناميكية التي يعيشها العالم العربي على إبقاعات الحداثة والعولمة.

إنّ أول ما يجب أن يدركه قادة المشروع الإسلامي، هو أنّ الخيار السلفي النصي، على الطريقة الوهابية أو على الطريقة الإخوانية (الإسلام هو الحل)، لن ينجح في إقامة مشروع سياسي واجتماعي وثقافي حديث في العالم العربي، ولعلّ أوّل من سيواجه هذا الخيار الشعوب العربية نفسها، التي وضعت ثقافتها في الخيار الإسلامي، وهي تحلم بالنموذج التركي الذي ركب التحدي ونجح في المزوجة بين القيم الروحية الإسلامية، وبين قيم الحداثة في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

ومن هنا، يجب على الحركات الإسلامية أن تضع كلّ ما راكمته من تراث على المحكّ، وأن تلتزم الشجاعة الأدبية في تقييم الكثير من الرؤى التي بلورتها، خلال مراحل الصراع مع الأنظمة الحاكمة، وهي رؤى يمكن فهمها في سياق ردود الفعل ضدّ الاستلاب والاغتراب الحضاري الذي فرضته الأنظمة الحاكمة، في سعيها إلى بناء نموذج يقوم على أساس تحديث معاق يتخذ العنف الرمزي والمادي منهجاً لترويض

المجتمع. لكن بعد حصول الخيار الإسلامي على الشرعية الشعبية، ليس هناك أي مبرر للاستمرار في ردود الفعل، بل يجب الانتقال إلى مستوى الفعل العقلاني والمدرّس الذي يسعى إلى خدمة المجتمع وتطويره ضمن سياق من التواصل والحوار المتبادل، وفي منأى عن أية ثنائيات أيديولوجية (مؤمن/ كافر- متدين/ غير متدين...)، لأنّ العمل على تقسيم المجتمع إلى فئتين: فئة ناجية وأخرى هالكة سيرسّخ من جديد المنهجية القديمة، وسنحدث عن ردّ الفعل العلماني ضدّ الدولة الدينية، كما كنا نتحدث، لوقت قريب، عن ردّ الفعل الديني ضدّ الدولة العلمانية، لأنّ التطرّف واحد، في الأخير، لا لون ولا جنس له.

أصبح من اللازم، اليوم، أن يعبّر المشروع الإسلامي في العالم العربي عن نضجه الفكري والسياسي، وهذا الرّهان لن يتحقق مع استمرارية القراءة النصّية/ السلفية للنصّ الديني، هذه القراءة التي ميّزت الكثير من أدبيات الحركة الإسلامية، في مجال الثقافة والسياسة والمجتمع، وهي أدبيات لا تستقيم مع الحركة التي تعيشها المجتمعات العربية التي اندمجت في السياق العولمي/ الحداثي، ولا يمكن لأية قوّة سياسية أن تعود بها القهقري، وإلا سنعيش صدمات من نوع جديد ستهدّد، بالضرورة، المشروع الإسلامي بدعوى فشله في ترشيد العلاقة بين الإسلام (الخصوصية) والحداثة (الكونية). وفي هذا السياق، لا يمكن للمشروع الحركي الإسلامي أن ينجح في مهمّته، من دون الاسترشاد بإنجازات الفكر النهضوي الذي كان سباقاً إلى طرح الإشكاليات الحقيقية التي تعيق تقدّم المشروع الإسلامي.

وإذا عدنا إلى المنطلقات الأساسية للفكر النهضوي العربي، فإننا نجد أنها تركز على أنّ الإسلام تجربة دينية، وليس تجربة سياسية، والقرآن الكريم يؤكد ذلك (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)، وكلمة (العالمين) هنا تأكيد على كونية الدين الإسلامي. إنّ رسول الإسلام - عليه السلام - لم يكن رئيس دولة أو ملكاً، ولكن كان نبياً، أمّا الدولة التي تأسست في عهده، فلم تكن غاية بل وسيلة فقط. فلا يربّيك هذا الذي تراه أحياناً في سيرة النبي، فيبدو لك كأنه عمل حكومي ومظهر للملك والدولة، فإنّك إذا تأملت لم تجده كذلك، «بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان - صلى الله عليه وسلم - يلجأ إليها تثبيناً للدين وتأييداً للدعوة»¹⁶، ويضيف علي عبد الرازق: والحق أنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزّة وقوّة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنّما تلك كلها خطط سياسية صرفة.¹⁷

إنّ مفهوم الدولة الدينية، التي تحتكر السلطتين المادية والروحية، غير قائم في الأدبيات السياسية الإسلامية الأولى، بل هو ثمرة العصور التالية، حيث تمّ اعتماد النصّ الديني وسيلة في الصراع السياسي عبر تأويله لخدمة مصالح المتصارعين. ولعلّ هذا هو ما جعل الثقافة الإسلامية من بين الثقافات المؤهّلة للفصل

16- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، سبق ذكره، ص 79.

17- المرجع نفسه، ص 103.

بين السلطتين الروحية والمادية؛ وبالتالي التأسيس للدولة المدنية في مقابل الدولة الدينية. إنَّ هذا المدخل، هو الذي ينطلق منه حزب العدالة والتنمية في التأسيس للنهضة التركية، على أساس اعتماد روح العلمانية بعد تخليصها من الأيديولوجية، وهذا المدخل هو نفسه الذي انطلقت منه النهضة العربية، إبَّان مرحلة القرن التاسع عشر، قبل وأدها على يد التيار السلفي النصي الذي اعتلى المنصة مدعوماً بأموال البترول-دولار.

ولعلَّ إطلالة خاطفة على ما تركه جيل النهضة، من المشرق العربي ومغربه، تجعلنا ندرك قيمة المنجز الفكري والسياسي الذي خلفه الفكر النهضوي، سواء مع محمد عبده وعلي عبد الرازق، أو مع علال الفاسي ومحمد بن الحسن الحجوي...، وكلها أسماء فكرية رائدة، ساهمت بقوة في التأسيس للنهضة العربية، من منظور إصلاحي يقوم على أساس الاجتهاد في قراءة النصِّ الديني ليستجيب لحركة الواقع.

وقد خلف هذا الجيل أعمالاً فكرية رائدة، تسعى إلى ترجمة روح الإسلام من منظور علمي رصين يستفيد من منجزات علم أصول الفقه، وخصوصاً ما ارتبط منه بالفكر المقاصدي. وقد ترجم العالم الأزهري الرائد علي عبد الرازق هذه التطلعات النهضوية، القائمة على الاجتهاد في قراءة النصِّ الديني، في كتابه الذي قلب الموازين الفكرية والسياسية السائدة في الفكر الإسلامي، وهو كتاب: **الإسلام وأصول الحكم** الذي كان ما بعده مخالفاً تماماً لما قبله، لأنَّ الكتاب قد تناول مبحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلامي، ثمَّ خلص إلى نتيجة مفادها أنَّ هذا النظام غريب عن الإسلام، ولا أساس له في الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع.¹⁸

إنَّنا، ونحن ندعو إلى ضرورة إحياء النموذج النهضوي لقيادة المشروع الإسلامي إلى برِّ الأمان، ندرك تمام الإدراك أنَّ الفرصة مواتية للعالم العربي كي يؤسس لنهضة فكرية وسياسية لا تلغي المنجز الحضاري الإسلامي الذي يؤسس لخصوصيتنا، وفي الوقت ذاته لا تلغي المنجز الفكري والسياسي الحديث الذي يربطنا بالعالم من حولنا ويفتح أمامنا المجال للمساهمة في تطوير الفكر الإنساني. وهذا يتطلب من قادة الحركة الإسلامية حكمة عند التقدير وجرأة أثناء الممارسة وتوازناً عند التقييم، لأنَّ التحوُّلات الجذرية التي يعيشها العالم العربي، تفرض -أكثر من أيِّ وقت مضى- التزام هذه المقومات المنهجية لإنجاح المشروع الإسلامي، الذي يجب أن يتجاوز كونه مواقع سياسية، تنفيذياً وتشريعياً، إلى ارتقائه لمستوى مشروع حضاري عربي-إسلامي متكامل يكون قادراً على إحياء أمجاد أمتنا حاضراً ومستقبلاً.

نقرأ على الغلاف الخارجي الخلفي، من كتاب فرانسوا بورغا **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: على مدى سنوات عدَّة، انشغل الكاتب بتحرِّي الأوضاع في دول شمال إفريقيا وفي دول الشرق الأوسط، وهو يؤكد أنَّ القوى النابعة من تيار الإسلام السياسي هي، إلى حدِّ كبير، القوى المرشحة، في مختلف أنحاء العالم

18- علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق بقلم: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 7.

العربي، لتحلّ محلّ أنظمة حكم ما بعد الاستقلال. هذا الاستشراف العلمي يعود إلى سنة 1988، ولذلك فإننا نستبعد أن تكون قد تحكّمت في المؤلّف أيّة خلفيّات أيديولوجيّة، غير التزامه منهج البحث السوسيولوجي والسياسي الذي أفضى به، في الأخير، إلى استنتاج هذه الخلاصة.

إنّ ما يهّمنا من هذا الاستشراف هو التأكيد، مرّة أخرى، على أنّ الإسلام السياسي في العالم العربي ليس ظاهرة جديدة وليس بضاعة مستوردة. لقد ولد ولادة شرعيّة في فضاء حضاري عربي إسلامي ظلّ لعقود مستعصياً على الانقياد خلف المشاريع الاستعماريّة التي كانت تسعى إلى استئصال كلّ مقومات الحضارة العربيّة الإسلاميّة بادّعاء التحديث.

وإذا كان المشروع الإسلامي قد نجح في التصدّي للأجندة الاستعماريّة التغريبية، في مرحلة أولى، فإنّ التحدّي الذي يواجهه، اليوم، هو أكبر من التحدّي السابق. إنّ الجهاد الأكبر، الذي ينتظر قادة المشروع الإسلامي، هو الجهاد من أجل ترسيخ القيم الفكرية والسياسية الحديثة، التي لا يمكنه أن ينجح من دونها، وخصوصاً أنّه مدين، في صعوده، للقوى الشعبيّة التي ناضلت وثارَت من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية ضدّاً على قيم الاستبداد والتسلّط. ولا يمكن ترسيخ هذه القيم الحديثة إلّا من خلال الإيمان بنموذج الدولة المدنيّة، التي توفرّ حقوق المواطن لجميع مواطنيها باختلاف أجناسهم وأديانهم ولغاتهم، دولة تحافظ على خصوصيّة الدّين وتعمل على حمايته، وفي الآن نفسه تحافظ على خصوصيّة الدّولة وتعمل على حمايتها.

قائمة المصادر والمراجع

- كمال السعيد حبيب، «الإسلاميون الأتراك من الهامش إلى المركز»، ضمن كتاب تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج، ط 1، الدار العربيّة للعلوم، 2009.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم: د. محمّد عمارة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، د. ت.
- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، 1996
- مصطفى محمّد، الحركة الإسلاميّة الحديثة في تركيا، ط 1، ألمانيا الغربيّة، 1984
- François Burgat, L'islamisme au Maghreb: La voix du sud, Editions Karthala, 1988.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com