مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

سامح الدين إبراهيم
عميد الوحدة الأفندية

توفيق السيف
 Państwan السيسين
مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي
مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية

توضيـق السـيف
رضوان إبراهيم
عبد الوهاب الأضنهـي
الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي: مناظرات وتمايزات الندوة الفكرية التي تُنظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية/ توفيق السيف... (وأخ). 22 ص. يشمل على فهرس. ISBN 978-82-674-5-4978-82-674-5-9

العنوان بالإنجليزية

The Future of Political Islam in the Arab World (Conference)

الآراء المواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

 만나ية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: 243 - 601 - لبنان

الحراء - بيروت 2007

تلفون: 750085 750076 750067 750087 (68511) 750087 (68511)

برقيا: مرجع بيروت

فاكس: 750088 (96111) 750088 (96111)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

 حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو 2014
الحويات

خلاصة الكتاب
كلمة الافتتاح الأولى .................................................. رياض زكي قاسم
كلمة الافتتاح الثانية .................................................. سيسيليا مسيرينمو
المشاركون

الفصل الأول: الإخوان المسلمون وتحدي "ديمقراطية" الدين في زمن مطرب: إعادة تقييم ............ عبد الوهاب الأندلي
أولاً: تفسير النجاح .................................................. 26
ثانياً: نقد اضطهاد .................................................. 28
ثالثاً: من التي إلى السلطة، وبالعكس .................................................. 31
رابعاً: مسؤولية من؟ .................................................. 33
خامساً: الخروج من الجدل، والأسئلة الثلاثة .................................................. 35
سادساً: تزعج السياسة عن الدين .................................................. 42

المتّاقشات

الفصل الثاني: الإسلام السياسي ومسألة "الشرعية" في المجتمع والدولة: ظهور والمآلات والمستقبل ............ رضوان السيد

المتّاقشات .................................................. 89
الفصل الثالث: تحولات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية

113 تفريق السيف
115 الإسلام السياسي
116 الخارج يصنع الداخل
128 الصراع ضد التمرد بوابة الصراع مع الدولة
134 العوامل التي تحدد مستقبل الإسلام السياسي في السعودية
141 خاصاً: مجتمع يعيد اكتشاف نفسه
149 تعقيب
160 المناقشات

ال분ص الرابع: خسوس الإسلام السياسي:

163 الأخوان المسلمون نموذجاً
173 سعد الدين إبراهيم
175 الجماعة البيضاء للإخوان المسلمين
175 الغضب الجماعي ضد الإخوان وتظاهراتهم
175 غزوة الحرس الجمهوري
176 غزوة رابعة العدوية
183 تعقيب
187 المناقشات

الكلمة الخاتمية للمشاركين

207 أحمد عبيدات

الكلمة الخاتمية لمركز دراسات الوحدة العربية

209 رياض زيقي قاسم

البرنامج النهائي للندوة

211

213

فهرس
خلاصة الكتاب

عقد مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، ندوة فكرية، بعنوان «مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي»، بتاريخ السبت 30 تشرين الثاني/نوفمبر 2013، في بيروت (لبنان)، فندق شيراتون.

انعقد النقاش طويلاً، مع أربع أوراق بحثية (أربعة قصص)، وتعقيبين اثنين، حول مسألة "الإسلام السياسي" وأوضاعه الراهنة، والاحتمالات المستقبلية تخصصياً.

قدم المشاركون (57 باحثاً وباحثة)، من مختلف البلدان العربية، ومن مختلف الأطياف السياسية حواراً حضارياً، تمكّنوا من خلاله، من توصيف راهن المسألة الرئيسية، وبيان أسبابها وتمثلاتها ومآلاتها، مع بلورة المفاهيم الكثيرة، مسجلين في سياقات المداخلات تطويراً للعديد من المصطلحات والمفاهيم والرؤية ذات الصلة، وهو ما أرسى رؤية شمولية، واستشرافاً للمستقبل.

في الفصل الأول: "الإخوان المسلمون وتحدي «مقرطة الدين» في زمن مضطرب:
إعادة تقيمً» يتجه الباحث عبد الوهاب الأزدي، إلى اعتبار تنظيم الإخوان المسلمين أحد أكثر الحركات السياسية نجاحاً في الأزمة الحديثة، ثم يعرض الخلافات التي أثرت في تاريخ الجماعة من جوانب عدة، مشيراً إلى اتجاه نقدي تركز في السنوات الأخيرة.
من داخل تنظيم الإخوان، على محاولات القيادة العليا فرض سيطرتها والخيلولة دون أي حوار؛ وهو الأمر، أو المشكلة حينها التي تمتثل بفترة رئاسة مرسي، وأدت إلى العجز عن الانتفاضة وبناء التحالفات.

ويسجل الباحث ملاحظتين تقدير: الأول، يتعلق بمسألة المواطنة، فعلي قاعدة قبول الإسلاميين بواقع الدولة الوطنية الحديثة، كان على الإسلاميين الاجتهاد لتوفير حل لمعضلة المواطنة، والملحوظ الثاني يتعلق بمسألة نزع السياسة عن الدين، أو ما يتعلق بالوضع الراهن، "فإذا توافقنا أنها مشكلة مزدوجة، بمعنى أنه لا يمكن نزع السياسة عن الدين، ولا أنه ينجح الدين في السياسة، فهلا يمكن لمنطق ديني موثوق أن يميل بحججه الكفعة ضد استخدام الدين في السياسة؟ يقول الباحث: "أنا أعتقد أن ذلك ممكن؛ ويدخل إلى توجيه إبعاد الدين عن ساحة المساومة ليبقى واجباً ديناً، للحفاظ على نقاء التعليم الدينية.

في الفصل الثاني: "الإسلام السياسي ومسألة الشرعية في المجتمع والدولة، الظهور والآمال والمستقبل" يسجل رضوان السيد ملاحظة مركزية، إذ رأى أن الشرعية التأسيسية في النظر الإسلامي الكلاسيكي ترتبط بمفهوم السيادة ارتباطاً وثيقاً، وليس بالتطورات الداخلية. وهو يعتقد أن الإسلامية الجديدة استطاعت خلال سبع عشرات إجراء تحولات ضخمة في الفهم للدين وعلاقاته الاجتماعية والدولية والعالمية، ويرى أنه من خلال تلك التحولات صار الإسلاميون ناجاة، وأحياناً ضرورة، في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بالمعاني الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

ويخلص إلى تسجيل موقف من مسألة الإسلام السياسي، فبأ أن له مستقبلاً في المجتمع، إن لم يكن في السلطة، وذلك لأسباب أربعة: (1) تأسس على فكرة أو عقيدة استعادة الشرعية التي حظيت بوزن مضاعف بسبب تضاؤل شرعية الدولة الوطنية العربية؛ (2) اكتساب مشروعة وثقة في نفسه وفي النظر العام جرَّاء الفوز في الانتخابات بعد الثورات؛ (3) صالة تنظيماته العقدية، رغم افتقارها إلى القيادات الكاريزمائية؛ (4) تمكنها من القيام بعمليات تحويل مفهومية في قلب الدين، ارتبطت به وارتبطة بها.

في الفصل الثالث: "تحولات الإسلام السياسي مستقبله في السعودية" ينطلق الباحث توقع السيف أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على
جماعتيين، هما «الإخوان المسلمون» و«السلفية الحركية السرورية»، وهو يرى أن مسارهما ينطوي في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار، برعاية حكومية، وهي مبادرة أسست لحركة ديني - أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متزايدة من النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية.

ويسجل الباحث ثلاث نقاط رئيسية، الأولى، مفادها أن مستقبل الإسلام السعودي بجماعته ليس مشرقً أو مبشاراً، كما الحال في بلدان عربية أخرى، بسبب الفارق المتزايد بين هموم التيار - وبالتالي خطابه - وانشغالات الجمهور وتوقعاته، وسبب أن المسلمين السعوديين، خلافاً للحال في تونس ومصر، لا يعتبرون في نظر الجمهور - نقيضاً أيديولوجيًا أو سياسياً، أو بديلاً موضوعياً من النخبة الحاكمة.

ويلفت الباحث إلى تأثير الريع العربي، وتوسط الانتصال بمصادر المعلومات، وراجع قلق الهوية، وهو ما أدى إلى إطلاق مسار تغيير تدريجي، لكنه عميق. بمعنى أن العودة إلى ساحة الفعل السياسي ستكون مشروطة بالتكيف مع متطلبات الواقع الجديد.


ثم بخلص من مشهد الصدام بين «الإخوان» والدولة بثلاث ملاحظات:
(1) إذ اعتبر الجماعة التنظيم السياسي الوحيد الذي يستخدم الدين وسيلة للتأثير والسيطرة السياسية؛ (2) وأن الإخوان يمثلون التنظيم السياسي الأول في مصر الحديثة الذي لجأ إلى العنف المسلح لفرض إرادته على المجتمع والدولة؛ (3) وأن الإخوان مارسوا تمرسوا بتأدية دور «الضحية»، وأن من استهدفهم هو عدو الإسلام والوطن؟

ويبرز الباحث أن أخطر ما تمضخت عنه تجربة حكم الإخوان في مصر، يتمثل بمسائلتين: الأولى، اتجاه الإخوان إلى تقليص مصر، لكون «إمارة» في دولة الخلافة، ويعمل الباحث بقوله: «إن هذا الحلم مثل كل الأحلام الطموحة غير قابل للتحقيق في القرن الحادي والعشرين»; أما المسألة الثانية فهي صدام الإخوان مع الدولة والمجتمع، وهو ما أفقدهم - برأى الباحث – الشعبية التي كانوا يحظون بها.
في التعقيب، يسجل حيدر إبراهيم علي جملة ملاحظات تناولت ما تقدم به رضوان السيد، وتحديداً مشكلة تدقيق المفاهيم والمصطلحات المستخدمة، فهنا غالبًا بلا تعريف إجراهي... وتدخّل مفاهيم مثل: الجماعة، النزاع، التنظيم، الأحزاب، لوصف الكيان الذي يمثل الإسلام السياسي في السعودية، ونلاحظ أن الإيحاء طغى من البداية حتى النهاية على الورقة.

وعقب على البدين هلال على ما تناوله سعد الدين إبراهيم، فرأى أن العنوان «خسوف الإسلام السياسي» مبتكر، وكان منطقياً - يرى أنه يربط الباحث وجهة نظره في مسألة «الخسوف» بمفهوم الدورات التاريخية، ثم يؤكد في هذا المقام أن خسوف تيار الإسلام لا يؤثر في مكانة الدين في المجتمع وثقافته العامة. ورجب هلال أن انتهاء حكم الأخوان في مصر وجه ضربة كبيرة إلى أحزاب وتنظيمات تيار الإسلام السياسي في الوطن العربي.

أما مداخلات المشاركين، فقد اندرجت في اتجاهين رئيسيين: أولهما، ما كان متعلقاً بال分歧؛ ثانياً، ما كان قد نجا باتجاه شكوليو، تضمن مقاومة لعلاقة النيات السياسية الليبرالية بالحركات والتنظيمات الإسلامية، مما يمكن أن يشكل استثراً، أو خارطة طريق للمستقبل السياسي، الذي يوجب اشتراع مختلف الأطياف السياسية والاجتماعية والأقتصادية والترموية في تحديد مضامين وصياغته.

وفي هذا الاتجاه، ركزت جملة مداخلات على المستقبل، وقبولًا على الحاضر والماضي، بقدر ما يخدم الكلام فيهما المستقبل. وقد تمت ذلك بعدة نقاط: أبرزها، أن الوطن العربي يعاني ظاهرة التخلف الفكري (باستثناءات قليلة) على مختلف المستويات، وغياب التراكم المعرفي. وأن ما حصل من أخطاء ارتكبها الأخوان المسلمون، لا يعني التخلي عن فصل وديني، وواجينا أن نساعدهم ونحميه من تكرار ما ارتكبوه من أخطاء، وأن يكون ذلك من خلال «المشاركة والاعتدال» وليس الإقصاء، وأن توضع ضمانات اللازمة في الدستور وغيره، كي لا يباح لهم أو لغيرهم الانفراد بالحكم والسلطة.

وبالنسبة فإن «المشروع النهوضي العربي» بعناصره السبعة: الوحدة العربية، الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستحقة، والاستقرار الوطني والقومي، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستحقة، والاستقرار الوطني والقومي، والوحدة العربية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستحقة، والاستقرار الوطني والقومي، والوحدة العربية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستحقة، والاستقرار الوطني والقومي، والوحدة العربية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية المستحقة، والاستقرار الوطني والقومي.
والتجديد الحضاري؛ يصبح أن يكون برنامجاً مشتركاً للتيارات الرئيسية (القومي العربي
الديمقراطي، الإسلام الديمقراطي، اليسار الوحدوي، الليبرالي الوطني).

وإن أبرز ما تحتاج إليه مجتمعاتنا العربية، اليوم، هو قيام الكتلة التاريخية بين
التيارات السياسية الرئيسية، والتوافق على قواسم مشتركة لبناء المشروع الوطني والقومي
والنهضوي، المرتكز على التعددية السياسية، والحريات الأساسية.

في هذا السياق، يركز الكتاب على مشروعية الحوار السياسي الجدي، كي تكون
هناك فرصة لمراجعة جريئة وعميقة من الإسلاميين وغيرهم.
كلمة الافتتاح الأولى

رياض زكي قاسم

١

يسرني أن أرحَب بكم جميعًا، باسم مركز دراسات الوحدة العربية، ويسرني أن أتوجه بالشكر والترحيب إلى المعهد السويدي بالإسكندرية، لتعاونه مع المركز وتمويل انعقاد هذه الندوة، وهو ممثل معنا في هذه الندوة بالسيدة سيسيليا ستيرنمو.

لكم يحل هذا الحضور من باحثين ومعقّبين ومناقشين، وإعلاميين، برغبات صادقة في تقديم رؤى ثاقبة تقبل الأمّة من عقابها، وتسهم في إرساء أسس حوار مسؤول، يرشد نهج الأفرقاء، بعيداً من التهويج أو التهويل، أو التهميش، أو التخوين، كيّما تأخذ الواقعية وظيفتها في تنمية النقاش حول المسائل الأولى، من حق انتراع السيادة، وصون الهوية، وإعلام سلطان المواطنة، وتعزيز سبيل النهوض التنموي، وما يندرج في معجم التسامح وتطبيق نظرية المشاركة والاعتدال في نظام الحكم الانتقالي، والدبلوماسي، على السواء.

(٩) المدير العام بالوكالة في مركز دراسات الوحدة العربية.
وتقضي الأمانة البحثية في الشرعية المؤسسة، أن نشیر بوضوح واعتزاز إلى ما يمكن أن نعده وافداً أساسياً عززاً، ويبرر قيام هذه الندوة، وهو ما يمثل بـ (1) مبداً أهداف المركز، في العام 1978، إذ أعلن حرصه، وعزمه على أن يقيّم عالياً العلاقة بين القوميين والإسلاميين؛ (2) ثم ما أسس لهذا الحوار، عبر: ندوة "القومية العربية والإسلام (في العام 1967)، وندوة "الحوار القومي - الإسلامي" (في العام 1989)، وندوة "الحوار القومي - الإسلامي" (في العام 2008)؛ (3) وما كان من قبل، من أثر لجميلة جهود حثيثة في إرسال هذا الحوار الذي تبدّى في قيام المؤتمر القومي الإسلامي (في العام 1994)، إذ تغلفت جذور العلاقة والتفاعل في تربة طيبة، رعاها التياران القومي والإسلامي بما قدّموه، تاليًا، من بحوث شرعت أبواب الحوار، ونقلته بنسب متفاوتة في النجاح، من الحوار الأحادي، إلى حوار ألقى... وهو حوار، رائد وشجاع كسر المحظور، وأعاد - بلا ريب - تموضع قواعد اللعبة الحوارية والشراكية، في علاقة الأقرقاء. بيد أن الحلقة الأضعف تبدّت في بقاء هذا التفاعل فعلياً، يمور في نطاق نخب التيارين، من غير ما نفذ تدريجي إلى جماهير الإسلاميين والقوميين، وسواهم.

قدّم مخطط هذه الندوة، في مستهل التفكير بها، جملة أسلطة، تتصل، وتعمّر حول مسألة "الإسلام السياسي في الوطن العربي"، من حيث دور قوان في الأفكار، التي شهدتها بلدان عربية عديدة، ومن حيث ماؤه، بعد تجربة الوصول إلى السلطة، ومن حيث ما جعل المزاج الشعبي لدى ملائين، ما عرف التاريخ مثيلاً لها، يضاد، ومن حيث استعداد قوان على المسألة والند الحياتي، بما يفسّر - على رضا و بلا موانبة - إلى خوض تجربة الحوار والقبول بالآخر، بعيداً من منطقة الاستنثار والانتقام والإلغاء...

وبالمقابل، في يستقيم خطاب المشاركة في إعادة اللحمة، قيّماً، قد يكون من موجهات ما يرتبط على الشركاء في المجتمع الواحد البحث عن أسباب الأزمة التي تمتلك بانقسام الرأي، واتساع دائرة الخلاف إلى حد التفاعل... أقول، إن ما يُجدي تفاؤلاً هو البحث، معاً، عن أسباب قصور، أو عجز محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية عن الحد من الفقر والبطالة والتفاوت، والتوسيع غير العادل للثروة، والبحث معًا، عما
أدى إلى السخط على الحكومات المتغول ونهايتها الحكومي الفاشل، وأنجفت بدل الرفاهية، ثعبانًا، وفسادًا، وعيبًا كرسي ثقيلة على صدر الأمة.

هذه المخرجات من الاحياء، ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالدين، طالما أن الأنس والقنوط جبر عام ومشارك يتساوي في معاناته الإسلاميون والقوميون، وسائر المشارب السياسية.

لذا، فالانطلاق إلى استعداد فريق هو شريك أساسي، كرّة فعل، سيحول دون تلمس أسباب البحث في الأسباب الحقيقية التي أدت إلى «الأصولية»، كما يحول دون تدير الوسائل الماسحة على استعداد الأسباب الفاعلة للأزمة.

وفي هذا الصدد، إذا استمر الإعلام على هواه، فإن الأصولية بتهمة العداء للحداثة والانفتاح، يكون كم يغذي شعوراً أكيداً عند هؤلاء، أنهم محاطون بقوى معاوية، مما يجعلهم بالفطرة والفطنة أكثر نسراً بالدفاع عن أصولتهم.

---

إن المالف من هذه الندوة، أن تنجز تجربة حوار بين نخبة مثقفة من الوطن العربي، حول مسألة الإسلام السياسي، في ضوء الدوافع التي جعلت من هذه المسألة واقعاً مازوياً، يرخي بطلالة على تحديد مسار المستقبل السياسي للأمة جميعاً.

وإن هذا المستقبل، كما يبدو، يتأسس على حاضر بات فيه الشركاء متبادلين، متخصصين، ولا أقل متقاطعين، لكنهم ظهروا على المسرح خصوصاً، وكأنهم لاعبون خطرون لا يدرون إلا أنهم أعداء في ما بينهم. لكن ما يبدو جلياً، في طبيعة هذا الصراع، أن المخاطر تزداد توحّداً وقصوى وإيالماً. وهو ما أنتج مساحة مفتوحةً غامضاً، بدأ فيه النص المسرحي مفتوحاً، في حين طفقت عوامل المخاطر في سماء المسرح تزداد توحّداً، مترئة بالشرور.

---

إن المركز حريص على أن تتوافر في هذه الندوة حرية التعبير الحضارية في تقديم أوراقكم البحثية، وتعليقاتكم ومناقشاتكم، وسيظل المركز حريصاً عليها ومتمسكاً بها.
والعهد لكم، أن يظل المركز حريصاً كذلك على أن ينقل المساهمات التي تدُون بها بأمانة موضوعية في الكتاب الذي سيصدره المركز عن وقائع هذه الندوة.

لذا، ستطلب أمانة سر الندوة من حضراكم أن تدُروّوا كتابة ما تريدونه من تعليقات ومقترحات أثناء النقاش، وستقوم أمانة سر الندوة بطباعتها، ثم تعرضها علىكم للتأكد من صحتها، لتُضمّ تاليًا إلى ملف الندوة.

لقد دعي إلى حضور هذه الندوة عدد من المشاركين، لأول مرة، وهو تقليد يعتمد المركز في ندواته، ليكون نصف المدعوين في الندوة الواحدة، ممّا لم يسبق لهم ذلك سابقاً، إيماناً من المركز بأن توسيع دائرة التعارف تغني النقاش، وتتوطّد العلاقات الشخصية والفكرية بين الباحثين العرب.

ثم، إن الدعوة كانت قد وجهت إلى عدد آخر من غير الحاضرين فيها الآن، وهم يمثلون، أيضاً، فيماً فكرية أخرى، وقد حالت ظروفهم الخاصة دون تمكّنهم من المشاركة فيها، أو تعذر حضور بعضهم لتّمتع الإجراءات في الحصول على التأشيرة، كما اعتذر عدد قليل بسبب الوضع الصحي، أو صعوبة السفر على الدرجة السياحية.

لذا، أود أن أعترض لكم جميعاً عن التفشي في ترتيبات سفركم لحضور هذه الندوة، وهي أمور فرضتها القيود والإمكانيات المالية المحدودة لهذه الندوة، مما تربى عليه أن تتحملوا عبأً إضافياً، إضافة إلى حضوركم، وما تتطلع إليه من مساهماتكم في هذه الندوة.

والواجب - في هذا المقام - يقضي بالتوجه بالشكر والامتنان إلى مديرية المعهد السوسي الذي يباشره السيدة بريجيتا الغاني، التي استطاعت أن توّجت العلاقة بين المعهد والمركز، وكثيراً ما ترجمت هذا التعاون الصادق، بدعم بعض أنشطة المركز مالياً، ومنها هذه الندوة.

ختماً، أشكر شكري لكم جميعاً على مشاركتكم في هذه الندوة، وأأمل أن نوفق إلى إنجاز فيها، أنتم الأقدر على صنعه.
كلمة الافتتاح الثانية

سيسيليا سيرنيمو(٩)

بالنسبة عن السفيرة بريجينا هولست العاني، مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية
أود أن أعبر عن خالص شكري لمركز دراسات الوحدة العربية ود. حسب على التعاون
الممتاز وعلى إعطائنا الفرصة للفتى في بيروت العزيزة. اسمحوا لي أن أعطيكم بعض
الرؤى عن الإسلام السياسي في السويد: إن العدد المتزايد للسكان المسلمين في السويد
خلال السنوات الحالية أثار مناقشات عن الهوية الإسلامية ومشاركة المسلمين. يوجد
اليوم نحو ٣٠٠,٠٠٠ مسلم وهذا يمثل نسبة ٥ بالمئة من تعداد السكان. ربما أن
السكان المسلمين في السويد من أصول مختلفة فلا يسيطر على هذه المناقشات مذهب
إسلامي معين. ولكن من المهم أن نشير إلى أن الأغلبية من المسلمين غير ملتزمين.
بمعنى آخر أبعد ما يكونون عن التدين.

إن مشاركة المسلمين السياسية قليلة جداً في السويد. ولكن يوجد، على أي حال،
سياسيون بخلفية إسلامية في الكثير من الأحزاب. هم لا ينطلقون من منظور إسلامي
ولكنهم يتبنا المفهوم العلماني للدين كونه شيئاً خاصاً وليس أسلوب حياة كما يطرحه
المسلمون المتزمنون. فأغلب السياسيين ذوي الهوية الإسلامية، إن لم يكن كلهم،
لا يطرحون قضايا إسلامية في عملهم السياسي.

(٩) نائبة مديرة المعهد السويدي بالإسكندرية.
يوقد حزب سياسي إسلامي يدعى «الاتحاد السياسي الإسلامي»، وهو منظمة لها أهداف سياسية إسلامية. وهو التجمع السياسي الرسمي الوحيد للمسلمين، ولكنه حديث، واستمراره في المستقبل غير مؤكد. وتوجد بعض الجماعات المسلمة في السويد، التي تقول إنها تتحدث عن كل المسلمين، ولكنها غالباً ما تلقى نقداً من المجموعات الإسلامية الأخرى في المناظرات العامة.

ومن المعضلات الحالية في السويد، على سبيل المثال، هي; هل من الممكن أن تكون سياسياً ومسلماً ملتزماً في آن واحداً؟ فهذا غير مقبول هنا من المنظور العلماني للدين، كونه شيئاً خاصاً، وبالتالي كون الشخص مسلماً ملتزماً سيصبح دينه قضية عامة. ومع ذلك، إذا كان السياسي النشط مسيحياً ملتزماً، فالفصل بين العقيدة والسياسة مقبول. بمعنى آخر، ما تؤمن به في منزلك لا يؤثر في عملك السياسي. وقد كان هذا نموذجاً حديثاً في السياسة السويدية عندما انتخب رئيس منظمة إسلامية لمنصب قيادي في الحزب الديمقراطي الاجتماعي. عندما عرفت خلفيته تم فصله من الحزب على أساس أن قيمه لا تنتقص مع الاجتماعيين。

وكم الحالة مع الكثير من مجموعات المهاجرين فإن المشاركة في الانتخابات أقل كثيراً من السويديين. ومع ذلك، حاولت المنظمات الإسلامية، مثل مجلس السويديين المسلمين، الحصول على أهداف سياسية من طريق طرح قضايا محددة مثل الذبح الحلال وموايد الصلاة في مقابل أصوات الاعترافات، ولكن هذه المطالب لم تلق أي اهتمام.

ومن القضايا المشتركة أكثر من الجدل عن الإسلام اليوم، قضية تطبيق الشريعة وممارستها على النظم الديمقراطية والعلمانية. ومن بحث أن أعداد الهجرة كبيرة من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للسويد أن يقابل النظام القانوني في السويد أشكالاً مختلفة عن القانون الإسلامي. في أحيان أخرى يوثق الزواج والطلاق في المساجد السويدية دون اعتراف بها من قبل الدولة. وظاهرة الزواج المترحل هي نتيجة لذلك.

فعلى سبيل المثال، فإن الدولة تعرف بالطلاق المدني ولا تعترف بها الجاليات المسلمة والدولة الأم. يحاول الكثير من الأشخاص في السويد تطبيق نظم القوانين السويدية في ما يخص قوانين الأحوال الشخصية.
ومن القضايا السياسية التي انعكست على المجموعات السنية والشيعية في السودان قضية الصراع بين السنة والشيعة في العراق.

ولكي أختتم، أود أن أقول إنه لا يجب أن نبالغ في تقدير الهوية الإسلامية في الحياة السياسية السويدية. فالتفقة والتعدد والاختلاف والإيقاع والاحتراء هي القضايا التي ينتم بها الأشخاص ذوو الخلفية الإسلامية والمهاجرون في السويد بصورة عامة. ولكن مع زيادة السكان المسلمين في السويد، وبخاصة القادمون من سوريا والصومال، سوف ترتفع أصوات كثيرة من مسلمون في الحياة السياسية السويدية.

إن الإسلام في السويد لا يزال في طور البناء المؤسسي، وعليه أن يلحن بالطوابق المسيحية واليهودية المستقرة تاريخياً. ولا تزال السلطات السويدية تحاول أن تبحث عن من تتفاوض معه.

وندوة اليوم تجمع أكثراً الباحثين والخبراء في الوطن العربي وتوفر لهم فرصة عظيمة لتبادل الخبرات. ونياة عن السفيرة هولست العلاني، أتمنى لكم ندوة ناجحة وشاكراً.
<table>
<thead>
<tr>
<th>البلد</th>
<th>الاسم</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الأردن</td>
<td>أحمد عبيدات</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>أسامة الغزالي حرب</td>
</tr>
<tr>
<td>الكويت</td>
<td>إسماعيل الشطي</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>أمين حطيط</td>
</tr>
<tr>
<td>فلسطين/لبنان</td>
<td>أنطوان زحلان</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>أنطوان سيف</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>بشارة مرهم</td>
</tr>
<tr>
<td>السعودية</td>
<td>توفيق السيف</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>جهاد الزين</td>
</tr>
<tr>
<td>العراق</td>
<td>جواد الخالصي</td>
</tr>
<tr>
<td>سورية</td>
<td>حسن عبد العظيم</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>حسن عز الدين</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>حسین عبد الغنی</td>
</tr>
<tr>
<td>السودان</td>
<td>حيدر إبراهیم علی</td>
</tr>
<tr>
<td>لندن</td>
<td>خالد الحروب</td>
</tr>
<tr>
<td>السعودية</td>
<td>خالد الدخيل</td>
</tr>
</tbody>
</table>

21
<table>
<thead>
<tr>
<th>المغرب</th>
<th>خالد السفياني</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>العراق/لبنان</td>
<td>خير الدين حبيب</td>
</tr>
<tr>
<td>سوريا</td>
<td>خيرية قاسمية</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>رضوان السيد</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>رفعت سيد أحمد</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>روزماري هوليس</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>رياض زكي قاسم</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>زهير العيد</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>حافظ</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>ساسين عساف</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>سعد الدين إبراهيم</td>
</tr>
<tr>
<td>العراق/لبنان</td>
<td>سعد ناجي جواد</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>سيسيليا ستيزنمو</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>صلاح سالم</td>
</tr>
<tr>
<td>المغرب</td>
<td>عبد الإله بلقيز</td>
</tr>
<tr>
<td>العراق/فرنسا</td>
<td>عبد الأمير الأتاري</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>عبد الحليم فضل الله</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>عبد الغني عماد</td>
</tr>
<tr>
<td>الجزائر</td>
<td>عبد القادر بن قرينة</td>
</tr>
<tr>
<td>الكويت</td>
<td>عبد المحسن حمادة</td>
</tr>
<tr>
<td>اليمن</td>
<td>عبد الملك المخلافي</td>
</tr>
<tr>
<td>السودان/لبنان</td>
<td>عبد الوهاب الأفدني</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>عاصم نعمان</td>
</tr>
<tr>
<td>مصر</td>
<td>علي الدين هلال</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>عمر زين</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>قاسم قصير</td>
</tr>
<tr>
<td>لبنان</td>
<td>كاظم الموسوي</td>
</tr>
<tr>
<td>لندن</td>
<td>كمال خلف الطويل</td>
</tr>
<tr>
<td>أمريكا</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
الأخوان المسلمون وتحدي «ديمقراطية الدين في زمن مضطرب: إعادة تقييم»

عبد الوهاب الأفصدي

مقدمة

في أيار/مايو 2012، نشرت مقالة عنوانها: «التحية لإخوان مصر وللديمقراطية»، قلّت فيها إهلي الإعتراف بصلة الحركة ونجاحها المتميّز، بمعزل عن تحفظاتنا(1). لقد انتقدنا الحركة تكراراً في الماضي، وليس من دون سبب، لجذورها العقائدية وقلة فطنتها السياسية. مع ذلك، حاربت الحركة أعدادا شرسين وانتصرت. لقد اضطهدت وقصّعت من دون هوية، وكانت تكراراً بحكم الإعدام. تعرض قادتها للاغتيال والإعدام والسجن والاختفاء والtoPromise عن أي دور. واجه أفراد الجماعة عقوداً من القمع والمحاكمة، وُجِّلوا غرباء في أوطانهم. وخلال أنظمة الحكم السابقة، حُرِّمواً مؤيدوها وأفراد أُسرهم من الانضمام إلى أجهزة الدولة، مثل الجيش، القضاء، الشرطة، السلك الدبلوماسي... إلخ، وشمل الحريان ذاك حتى أسرهم الممتدة، أو من يعتAxes إلىهم بصلة. ومع ذلك، ها هم، ومرشحيهم للرئاسة (يومذاك) على شفا الانتصار، غير عابدين بقادتهم وأعدائهم الذين عملوا لعقود على حذفهم من الحقل العام(2).

(*) مفكر عربي من السودان.
(1) عبد الوهاب الأفصدي، «التحية لإخوان مصر وللديمقراطية»، القدس العربي، 28/5/2012، ص 19.
(2) المصدر نفسه.
إذن لا بد أن يكونوا على صواب في ناحية م. يمكن القول، بسهولة، إن تنظيم الإخوان هو أحد أكثر الحركات السياسية نجاحاً في الأزمنة الحديثة، إن لم نقل أنجحها على الإطلاق. وإذا أخذنا حركات سياسية رئيسية ظهرت على المسرح في أوروبا في الوقت نفسه تقريباً (الاحزاب الاشتراكية، البلاشفة والفاشيسين)، لوجدنا أن حركة الإخوان قد عاشت أكثر من معظمهم. لكن حياتهم (الإخوان) تلك كانت أكثر مأساوية، إذ إنهم، وبخلاف منافسيهم المحليين (البعث، الناطبين وغيرهم) لم ينعموا بدعم الدولة. كان الواقع على العكس تماماً إذ استخدمت الدولة كامل قوتها لإضعاف حركتهم، وحتى لإزالتها من الوجود. وعُل، فإن تبقى الحركة حيّة، أكثر من ذلك، أن تقاتل وتصل إلى القمة، فأمر ليس بالقليل.

أولاً: تفسير النجاح

حتى النجاح الملحوظ للإسلاميين، وخصوصاً الإخوان، وصعودهم المضطرد منذ سبعينيات القرن الماضي غير مرائق. وشغّل ذلك مفاجأة حتى للإسلاميين أنفسهم. كان النتاج الفكري الذي صدر طوال العقود القليلة الماضية حول "الصحوة الإسلامية" ثم حول "فشل الإسلاميين"، ثم عود على بطاقة ضخماً ويدلى على حمل جمل.

باختصار، انتقلت تلك الأدبيات من "الاتروحة العالمية" التي كانت غالبة بعثت، والتي سلّمت بحثية التراجع الأكيد للممارسة والتدريب الديني قياسياً بقوة الحداثة، وذهبت إلى تفسير "حيوية" الصحوة الإسلامية بعملي أموال النفط وأزمات المنطقة المتعددة. والطريق أن مروحة التوقعات التي صدرت في الفترة تلك بإتجاه عكسي قريب للصحوة الإسلامية كان مألها في الأخر الفشل الذريع.

أما محاولات تفسير النجاح المفاجئ لصالح الإخوان، في الحقيقة التي تلت مباشرة الربيع العربي، فقد استندت إلى المقدمات نفسها، إضافة إلى عوامل جديدة. فنجاح الإخوان، وفقاً لاجتهاد البعض، يعكس النشأة والنقص في القدرات التنظيمية لمنافسيهم الإسلاميين لا أكثر.


(1) انظر: مروراً فكري، اصعود إسلامي أم فشل علماني؟ في مجموعة مؤلفين، الإسلاميون ونظام =
وفي الواقع، هذا من البديهيات، إذ إن حزبًا ما يريح لأن آخر يخسر. ومع ذلك، فصاحب هذا الرأي وأمثاله يعرفون أن الإخوان - على وجه الخصوص - كانوا الأفضل تنظيماً وحضوراً في مصر كله، وعلى الموجة نفسها مع مشاعر المقترعين وطعاماتهم. أما الجماعات العلمانية فقد كانت، على القضي، غير منظمة، تدور في الأغلب حول أفراد بعينهم، وعلى انقطاع كامل مع الناس العاديين. وفي الوقت الذي عرف الإخوان، في سياق متصل، بوقفهم ضد الأنظمة الفاسدة، وحاولوا تقديم المساعدة للفئات الأقل حظًا، فإن الجماعات العلمانية كانت متعاونة في الأغلب مع الأنظمة تلك، ولم تفعل شيئًا لمساعدة الناس العاديين. إضافة إلى أن النهج الدينى الذي يتههيه الإسلاميون بدأ أكثر قبولاً لدى المقترعين من الخطابات الأخرى المجردة وغير المتصلة بهموم الناس.

مع ذلك، وكما أشار محللون آخرون في سياقات أخرى، فإن «أعمال الثورة» ليس مجرد انعكاس طارئ وعارض في القوة. ومن غير الصحيح أن ننسب التفوق الذي يتمتع به الإسلاميون إلى الأشهر القليلة الأخيرة التي تلت الثورات العربية. لقد كانت القوى العلمانية في أشكالها المختلفة في السلطة، أو قريباً منها، منذ زمن الاستعمار الغربي، بينما كان الإسلاميون باستمرار على الطرف القاضي. أما أن يكون العلمانيون قد أخفقوا في استخدام الأفضلات التي كانت متاحة لهم طوال تلك السنين فهو يعكس برأي كثيرين، ليس فقط فشل هذه الجماعة أو تلك، بل فشل «المشروع الوطني» للخدمة العلمانية. إذ أخفق هذا المشروع في اكتساب أي مضمون إيجابي، خلا المصالح الخاصة للزعماء من عبادة الشخصية إلى صراعاتهم البائسة.

وتلتفت حقاً الدشمة، أو الصدم، التي قابلت بها النخبة تلك «الصحة الإسلامية» التي ظهرت لهم، وكأنها عصبة على التفسير، أو قادمة من فراغ. لم يعثر في خلدهم أو يتخيلوا، أن يمكن في يوم من الأيام، وفي ذروة زمن القومية العربية، حزب حسن البنا (الأيوبيون المسلمون) من أن يكون معروفاً للشعب الجزائري أكثر حتى من معرفتهم لتاريخ «جهة التحرير الوطني الجزائرية». وهو ما يعكس بدوره «الإخفاق النظري»

= الحكم الدوغماتي: اتجاهات وتجارب (الدوحة: المركز العربي للبحوث ودراسة السياسات، 2013)، ص. 27-124.
= المصدر نفسه، ص. 91-120.
والمنهجي الكامل للفكر "العقلاني" حقيقة اجتماعية وثقافية وسياسية لم تكن متوقعة.

مع ذلك، فإن معظم الطرق التي قدّمت لتجاوز هذه الثغرات النظرية والمنهجية، من خلال علم اجتماع عربي ديني "معالي" (7)، باءت بالفشل، لأنها بدت قائمة على رؤية الواقع كما نتشبه، لا على ضرورة مقاربتها كما هي حقاً.

ثانياً: نقد اضطراب

ورغم الثغرات الكثيرة لدى الجماعات الإسلامية، وبخاصة الإخوان المسلمون، التي كانت موضوع نقد منذ سنوات تأسيس الأول، حتى من الداخل، فإن ظاهرة نجاح الإخوان تلك هي أكثر أهمية وتمييزاً، يسرد حسن البنا في كتابه مذكرات الدعوة والداعية؛ تفاصيل الخلافات التي أثرت في تاريخ الجماعة من جوانب عدة. وكان ضمن ذلك انتقادات لقرارات القيادة وأسلوب عملها.

على سبيل المثال، فقد هدد صراع حسن البنا مع "التنظيم الخاص" (الجناح العسكري للإخوان) الحركة بالانفراط، حتى في أثناء حياته. وظلت المسألة موضوع خلاف دائم في الحركة حتى بعد اغتيال حسن البنا سنة 1949، والتحدي الرئيس للمرشد (حسن الهضيبي) الذي خلفه في قيادة الإخوان بين عامي 1951 و1955. وهنا لا يجب التوقف كثيراً عند الأسلوب الدعائي لبعض أعمال النقد، التي كانت جزءاً من حملات النظام، وسبب من عدائه الشديد للحركة، وذلك لاقترادها الصدقة. رغم ذلك، تبقى هناك أعمال نقدية أخرى، فكرية وأخلاقية، جادة، إضافة إلى تقييمات نقدية لسياسات الحركة وخياراتها السياسية.

ظهر أحد أول أعمال النقد المنهجي للحركة سنة 1989، في عمل جماعي جدي (معطىً معًا) لعدد من المثقفين الإسلاميين (8). فالحركة الإسلامية، بحسب النقاد أولئك، كانت قائمة عموماً على "البشير" والخطاب، ولم تكن مُنخرطة بما يكفي في

\[(7)\] على الكاتب، "المملكة والهوية: ملاحظات للبحث"، ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص 95- 96.

\[(8)\] أظهر أيضاً صور كل من: عبد الباقى الهرماسى، حيدر إبراهيم علي، ع�ام حنا، محمد شكري، في: المصدر نفسه.

\[(9)\] مجموعة مؤلفين، "المملكة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة دبولي، 1989)."
تفكير استراتيجي جاد، أو في عمل فكري مميز. يلخص أحد هؤلاء (حسن حمودة)

هذه الانتقادات على الشكل التالي:

1 - تخصيص الكثير من الوقت والجهد لمسائل خلافية فرعية على حساب الاهتمامات الأكثر أهمية وراحية.

2 - الميل غير المبرر للانخراط في العنف.

3 - استخدام خطاب وأسلوب قاسيين وعنيفين في طريقة الدعوة، أو إرسال الرسالة.

4 - اللجوء إلى مقاربات إصلاحية من أعلى.

5 - السطحية في تفسير تعاليم الدين.

6 - الانشغال المبالغ فيه الماضي على حساب المستقبل.

7 - القلق النظري الشديد على القواعد الشكلية، في حين لا يجري الالتزام بها في الحياة اليومية.

8 - تحيز "مزدوج" ضد النساء(11).

ويضيف فتحي عثمان لائحة أخرى، تشمل على: النقص في الإبداع الفكري و"الاجتهاد"، الفشل في الدخول في حوار ذي معنى داخلي كما مع الآخرين، تقديم الانضباط على الاقتناع، والولاء للتنظيم لا الاندماج في الجماهير(11). وجعل ذلك كله الحركات الإسلامية ضيقة الأفق، متخصصة، بدلاً الانفتاح على كل أطياف الرأي. وينتقد آخرون تبني الهجوم المواجهة مع الأنظمة القائمة، وغياب النقد الذاتي، رغم سينار مشابه من "الانخداع" في تحقيق الأهداف المعلنة. ويمكن أن تضفي نقاط أخرى أيضاً، منها: القصور في التقييم الذاتي، وفي الالتزام بالتداعية، والفشل في تطوير علاقة إيجابية مع القوى غير الإسلامية.

مع ذلك، جاء النقد الأكثر جدية، والموجه مباشرة إلى الإخوان، من عبد الله فهد النفيسي(11) الذي يذهب إلى أن جذور الأزمة العميقة في التنظيم تعود إلى حقبة حسن

المصادر نفسه، ص 23.
(10) المصدر نفسه، ص 23.
(11) المصدر نفسه، ص 23.
(12) المصدر نفسه، ص 23.
البناء نفسه. إذ تميزت الحقبة تلك (رغم محاولات جدية للمماسة) بطغيان شخصية البناء القائد الكاريزمتية، والمسؤولة عن الفراغ في القيادة الذي تلا اغتياله (ظلمت الحركة من دون قيادة لثلاث سنوات). لم يأت انتخاب الهضبي سنة 1951 بحل للمشكلة، إذ إنه كان نتاج مساومة أنقذت الحركة من التفك، لم يكن الهضبي، وهو فاض، بالرجل الملامع لقيادة حركة سياسية مثل „الإخوان“، وواجهت قبادته على الفور عدة صعوبات، واحدة منها: أن التنظيم الخاص (الجناح العسكري السري للإخوان) رفض الاعتراف بزعامة. وحين تعرضت الحركة للقمع سنة 1954 (وفاة ثانية لسوء في الحسابات قادها إلى مواجهة شاملة مع النظام العسكري) سعى التنظيم الخاص لإعادة تثبيت قبادته. ولأن معظم قيادات الإخوان كانوا إذا في السجن أو في المهاجر، تعطلت مؤسسات الحركة، وتحول التنظيم الخاص إلى قيادة أمر واقع.

حاول الهضبي، بين خروجه من السجن سنة 1971 ووفاته سنة 1973، إعادة بناء المؤسسات، إلا أنه لم يستطيع تجاوز التنظيم الخاص، الذي عاد فاستأثر كلياً بقيادة الحركة بعد وفاة الهضبي. مارس التنظيم الخاص سلطته في الفترة المباشرة التي تلت من خلال الإصرار على أن هويته المرشد يجب أن تبقى سريّة، لا يعرف بها إلا الكواذر العليا في التنظيم الخاص. بدأ من سنة 1972، استجاب هؤلاء للشريدة الذي طالحهم بتعيين مرشد شكلية، في حين بقيت لهم الكلمة الفصل. وبرأي الفيزي، وآخرين، فإن هيئة التنظيم الخاص استمرت حتى أيامنا هذه، وهو ما جعل التنظيم غير ديمقراطي في الأعمق.

إلا أن علينا الاستدراك، أن هيمنة نواة الجناح العسكري السري كان أمرًا متفقاً بل لا مفر منه، نتيجة المناخ الذي أسس له البناء نفسه. فحسب شروط الضرورة التي حددها البناء في الأصل، والجهة التي تبدأ بالتعاطف (مهيب) الذي يستطيع أن يرقى إلى “عوضة عامل“، وأخيراً إلى العضو الأعلى المكرّس للضال، (مباشر). في النسخ اللاحقة للتنظيم، أدخل درجات فرعية أخرى، كما ألغى مصطلح “مباشر“ نظراً إلى المضمون الذي يحمله الأسم. ولكن عملياً ظلت الفئة الأعلى في عضوية التنظيم تعني “المباشرة“، التي تفرض أن أحقية القيادة يجب أن تكون بين الأعضاء الذين رزقو حياتهم للتنظيم. وسيستمر الأمر كذلك إلى أن تغير روح التنظيم جذرياً.

وتركز النقد في السنوات الأخيرة، من داخل التنظيم، على محاولات القيادة الأعلى فرض سيطرتها، والحيلولة دون أي حوار مفتوح. لهذا السبب أُجري “إصلاحيون“ في
ثالثاً: من الته إلى السلطة، وبالعكس

تذهب زاوية النقد التي أُثيرتها إلى نقيض الزعم القائل إن الحركات الإسلامية عموماً، والإخوان على وجه الخصوص، كانوا مبادرين أكثر مما يجب للمواجهة مع النظام القائم المتسخ. إذ سيظهر من ذلك، أن هذه الحركات هي إما مترددة إلى درجة كبيرة لتتجنب المواجهة، أو أنها كانت مواجهة بطريقة خاطئة. لأن الحركات كانت إما أنها أذعت لإرهاب النظام، أو دخلت في مواجهة مع الأنظمة الفاسدة الممتلئة، في عزلة عن القوى الأخرى في المجتمع. وقد ترك ذلك بباقي المجتمع في وضع المتفرج، أو أسواء من ذلك، في اعتقاد أن كل ما يريده الإسلاميون هو إبادل الاستبداد القائم باستبداد آخر.

وقد ذهبنا في هذه النقطة إلى أن الإسلاميون غدوا عقبة أمام الديمقراطية في حق ما قبل الربع العربي تبعاً لإخفاقهم، في قيادة الكفاح في سبيل الديمقراطية. لم يكن الإسلاميون راغبين في تحدى الحكومات مباشرةً، مكررين القول إنهم ليسوا في صدد القفز إلى سدة الحكم.

في حالة الإخوان، على وجه الخصوص، رفضوا حتى تأسيس حزب سياسي. وحين أعطت شخصيات منهم ساحبة التسعينيات نيتها تأسيس "حزب الوسط"، جرى طردها على الفور. كان هذا الضغط للنفس مبنياً على فكرة أن البلاد ليست جاهزة بعد لحكم إسلامي تبعاً لعدة عوامل، داخليه وأقتصادية وجيوبوليتية.

وفي الوقت نفسه، لم يكن الإسلاميون قادرين، أو راغبين في بناء تحالفات واسعة لتحدي الأنظمة، لقررهم بالامتناع عن عقد الصفقات أو تقديم التنازلات. إلا أنهم لم يكونوا مستعدين، أيضاً، للاحتواء جانباً، وترك الآخرين يقودون النضال. وهكذا قدم هؤلاء للأنظمة فرصة الزعم بأن الإسلاميون يمثلون البديل (غير الديمقراطي) الوحيد والممكن لسلطتها، وذلك في إطار استبدادها الدعم من القوى الخارجية المساندة ومن الجماعات المحلية الخائفة من الإسلاميين. حدث ذلك، ومن دون أن يجري تحدٍّ حقيقي للأنظمة. وعليه، فقد قدم الإسلاميون للأنظمة، مجاناً، العذر والذريعة.
اللتين تحتاج إليهاما. وقد دعونا الحركات، في لحظات مختلفة، إما إلى الإقحام وتحدي الأنظمة على قاعدة برنامج بقولةً شبيهاً، أي تحالف ديمقراطي، أو الانسحاب من السياسة وحرمان الأنظمة ذاتها والسماح للآخرين تولي المهمة. لكن شيئاً من ذلك لم يحصل في الوقت المناسب.

وقد بدأ الإسلاميون بتغيير تكتيكاتهم ببطء وتردد بدءاً من العام 2004، عندما انضموا إلى جماعات ذات قاعدة واسعة مثل "كتابية" في مصر (لاحقاً الجماعة المصرية للتغيير) و18 أكتوبر في تونس. ويفعل توصيل الطرفين إلى تفاهم مرحلي غداً الربح العربي ممكنًا. وهذا السبب بالضبط كان العود إلى التفرد والاستقلاب سبباً في عودة إلى النظام القديم في مصر، وسبباً لبقاء النظام في سورية وأمكنا أخرى.

وفي هذا الصدد، مثلت رئاسة مرسي القصيرة والمضطربة المشكلة عينها، أي العجز عن الانفتاح وبناء التحالفات، أو السير ببرنامج يجعل بناء التحالفات أمرًا غير ضروري (كما في تركيا على سبيل المثال). وتقدم المشكلة نفسها في التردد المعتاد في أخذ زمام المبادرة والقيادة. فقد وعد الأخوان أولاً بعدم السعي إلى الحصول على أكثرية في البرلمان، أو التنافس على منصب الرئاسة. وحين أعلن أحد قادتها، أبو الفتوح، في صيف 2011 عزمه المنافسة على منصب الرئيس، طرد على الفور من صفوف الحركة، وجرى تعيينه بشدة. أكثر من ذلك، فقد أعلن المرشد في مقابلة له أواخر كانون الثاني/ يناير 2012، أن الحركة لن ترشح إخوانيًا إلى منصب الرئيس، بل لن تدعم مرشحاً إسلامياً أو مؤيدًا للإسلاميين، بهدف حماية مصر من تداعيات شبيهة بتلك التي تشكو منها حماس في غزة.

رغم ذلك، فمع نهاية آذار/ مارس قررت الحركة تسمية أحد قادئها (خبرت الشاطر) مرشحاً للرئاسة. والأسباب التي أعطت كانت عزلة المجلس العسكري الأعلى الحاكم والتهديدات بحل البرلمان المنتخب. وحين أصبح مؤكداً أن الشاطر سيستفيد من الترشح (باعتباره كان سجنياً في عهد مبارك)، قررت الحركة في اللحظة الأخيرة تسمية مرسي أيضاً. وكما سيظهر لاحقاً غداً مرسي مرشح


(14) القدس العربي 26/1/2012.
(15) بي بي سي عربي 31 آذار/ مارس 2012.
الحركة الوحيد للرئيسة، وفاز فقط لأنه واجه في الجولة الثانية ووجهاً مستعداً من عهد مبارك.

وفي حين جرى الترحيب بالانتخاب مسري (وإن يكن في حدود) من قبل كثيرين، وبخاصة بعدما تبين أنه يقارع العسكر لاستعادة الحكم للمدنيين من خلال إقالة وزير الدفاع رئيس المجلس العسكري الأعلى في آب/أغسطس 2012(11)، إلا أن مرسى والإخوان اعتبروا الترحيب بخطوة العودة إلى الحكم المدني تلك تأديباً لهم، واندفعاً أكثر في اتخاذ خطوات متفردة آحادية. في الوقت عينه، كانت جماعات أخرى مناهضة للإسلاميين تقترب أكثر من مؤيدي نظام مبارك، وبدأت تنظيم التظاهرات ضد مرسى. وجاء إندلاع النيران، تحت تأثير حالة الفزع من التطورات، على سجن إعلام دستوري في تشرين الثاني/نوفمبر 2012 يمنع فيه المحكوم من تحدي قراراته; فرصة لاندلاع تظاهرات واسعة النطاق عند البلاد، وأرسلت إشارة إضافية عن العزلة التي تعيشها حكومته. ورغم تحصينه لموقعه بإنجازه لنص الدستور الجديد، ثم الاستفتاء الشعبي عليه، إلا أنه بدأ واضحًا بدفع الحصار التأديب له في أماكن مهمة عدة. كما شن الإعلام حربًا شعواء ضد في وقت رفض الجيش والشرطة الدفاع عن rôle الرئيس ضد التظاهرات العنيفة التي وقعت في المتاح. وتحول القضاء إلى القوة المعادية الأولى تقريباً لحكمه. وهكذا كاد الإخوان، الذين كانوا يعتقلون فجأة من المنافي والملاحي إلى السلطة، خائفين ومعزولين، إلى حيث كانوا من قبل. وظل مرسى في سدة الحكم لبضعة أشهر أخرى، إلا أنه كان من دون سلطة حقيقية. وإذ غدت آلة الدولة برمتها ضده، أو خارج سيطرته (بما فيها الجيش، الشرطة، الاستخبارات، الإعلام، القضاء، الهيئات الدبلوماسية، الإدارة والإعلام الرسمي)، بدأ مرسى وكأنه يقيم في القصر الرئاسي، ليس كرئيس لدولة، بل لواحدة من الهيئات غير الحكومية «NGO» (حتى غير الفاعلة منها).

وتفاقم الأمر أكثر بالعجز عن فهم حقيقة الوضع القائم أو ما يجري فعلًا.

رابعًا: مسؤولية من؟

يمكن تلخيص وصف الوضع الذي كان في مصر عشية المواجهة التي اندلعت بين الإخوان والجيش، حسب مارينا أونتاموي، من كاریني، كمأزرق ينتوي على:

Carrie Rosefsky Wickham, The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement (16)
صرح حتّى على السلطة بين قوى سياسيتين لا تملكان الحافز أو الرغبة للتنافس معاً على الحلبة السياسية نفسها على قاعدة القبول بما تنفر عنه عملية التنافس تلك: الأوليّة، تحارب بصدف اللائتيا، والاخرية بالمحاكمة، وكلاهما تلمسان القوة من الشعار لتنجح العملية السياسية الفعلية. كان الأمر يقترب أكثر فأكثر من تراجيديا إغريقية، تنتهي بغرق تدريجي سيئتي بمصر في الاستبداد بمعزل عن الهّو الرايع. السؤال الوحيد الذي كان قد تبقى هو: استبداد من؟ الأكثرية الإسلامية أو الأقلية العلمانية؟

يقترح توصيف أوناواي أن كلا الطرفين كانا مسؤولين بالتساوي عن "الأزمة الأكبر خطرة" التي حدثت. إلا أن المسؤولية الأخلاقية ليست متساوية، إذ إن أقصى ما يمكن رمي الإخوان به هم اتهامهم بالغباء السياسي، في حين كان معارضهما منخرطين في عمل صريح خارج القانون. تصرّف مرسي في خلال فترة حكمه القصيرة، ورغم افتقاره هو وجماعته إلى القوة، ضمن إطار ما ينص عليه القانون. أما معارضوه فقد لجأوا إلى تكتيكات من خارج القانون، بدأ مهاجمه مكاتب الإخوان وإحراجهما، وانتهاء بانهاك الدستور وارتكاب مجازر عدة بحق المدنيين. وعليه فالمسؤولية الأخلاقية ليست متعادلة هنا، إذ إن الغباء والخطأ ليس كالتصرف الجرمي عن سابق جرائم.

لا أن العالم الذي نعيش فيه يعاقب فيه الغبي، غالبًا، بأنفس ما يعاقب عليه المجرم. لقد حوّلت الأخطاء التي ارتكبها مرسي وزملاؤه في بضعة أشهر جمعية الأخوان إلى ركائز مجموّعة، وموضوعًا لكراهية فئات واسعة من المجتمع المصري، وشطرت مصر حقًا. لا يمكن لوم معارضيه مرسي لاستثمرهم إلى أقصى حد الأخطاء التي ارتكبها وزملاؤه بحق أنفسهم. ما يمكن أن يكون خطأ هو استغلالهم الأخطاء تلك وتحديهم للحركة على نحو غير قانوني، وخارج العملية الديمقراطية، أي خارج المحاكم والانتخابات، وخصوصًا أن مرسي ومؤيديه كانوا يعرضون الاحتكام إلى الانتخابات البرلمانية في وقت مبكر. لو تم ذلك، لكان بالإمكان صيانة الديمقراطية وعلى حساب الإخوان. أما اللجوء إلى انتهاك الدستور والاستخدام المبالغ فيه للعنف بهدف إسكات المعارضين، فأمر أضر بالديمقراطية أكثر مما أضر بالإخوان. وبالمقارنة

بما يفعله النظام العسكري الحالي (التدخل في الإعلام، التورط في اعتقالات جماعية وقتل جماعي، واستخدام معبّب للدعاية الإعلامية، وسوّاها) تبدو رئاسة مرسى «الفترة الذهبية المفقودة» يوم كانت المعارضة حرة في ممارسة النقد، وما من أحد كان يخطر في منزله. وعلى نحو أزاحاي كانت مخططة بالتأكيد في قولها إن مصر يجب أن تختار بين استبداد الإسلاميين واستبداد العلمانيين. إذ إن مرسى لم يمارس الاستبداد، على الأقل، لأنه لم يمتلك الأداة لذلك.

خامساً: الخروج من الجدل، والأسئلة الثلاثة

وفي كل الأحوال، ومن أجل الخروج من هذا الجدل، علينا النظر في سياق أوسع، تواجهنا فيه ثلاثة أسئلة: (1) سؤال الدين والسياسة، (2) سؤال الحر单独ة الإسلامية عموماً والإخوان تخصصاً، (3) سؤال المواطنة.

١ - الدين والسياسة

لسؤال الدين والسياسة يعدان، تسييس الدين، «تدني» السياسة. يحدث الأولى، كما قبل، حين يستخدم الدين لتحديد السياسة، «ما يستدعي وفي أن واحد نقاشاً وفق مفردات الصراع على السلطة، الإقناط باسم الدين، والتفاوض حول السلطة العرقية والمدنية». وتشير الأخيرة إلى «التفاعل المتبادل والاعتماد المتوازي بين حقيقتين الدين والسياسة»(١٨).

ومن جديد، فإن الفرضية هنا هي مرجعية الدولة العلمانية، بينما يفترض حكماً بالدين أن يكون «منزوعاً من السياسة». مع ذلك، فإن الافتراضات أعلاه تصدم بمشكلات هي أبعد من المركزية الذاتية والتعليمات في التجربة المسيحية الحديثة، لأنها تتضمن الأخذ بتعريف عام للدين، غير متضقت وغير عملي، الذي يولى بدوره قضياء إشكالية إضافية. وتعكس هذه المقاربة دورها تكوينات حديثة تؤلف ما نسميه بالمعرفة كمناخ «الممارسات محددة للعمل والسلطة والقوة»(١٩). ويخلط الخطاب العلماني الحديث حول الدين ليس فقط بين مكونات أيديولوجية غير متحلقة منها.


تنعكس في أشكال استبدادية من السلطة، بل هو بلغى الدور الذي نمارسه السلطة في تشريع المعتقدات والممارسات الدينية.

 علينا أخذ الابتدائي هذا بعين الاعتبار، وبخاصة في منطقنا، حيث يعكس الصراع على الدين والسياسة، تاريخياً وجيوبوليتياً، الخلل المستمر في القوة؛ ويعود إلى هذه المسألة. في ضوء ذلك، علينا التعبير عن مفهوم "الدين" السياسى ليشمل كل الحالات التي يرتكب فيه الخلاف السياسي إلى خلاف دينى، أو حيث يجري اعتبار السياسة "شأناً قدسيًا". تجري عملية "التقدم" هذه حين تمنح "حركة سياسية شأناً أرضياً وضعية مقدسة" (الأمة، الوطن، الدولة، الإنسانية، المجتمع، العرق، البروليتاريا، التاريخ، الحرية، أو الثورة) فتحيلاً مبدأ مطلقًا للوجود الجمعي.

في هذا الإطار، كان في الإسلام منذ زمن مبكّر تجسيد لهذا التدین، وشاهدنا ذلك حين قرر الخوارج ترجمة الخلافات السياسية إلى خلافات دينية، وأصرّوا على أن من يخلفهم الرأي ليس فقط مختفي، بل هو أيضاً كافر ومحروم كلّ حقّ وموضوع الطوائف التي نشأت في الإسلام بعد ذلك، إنها كانت أحزابًا سياسياً مفتنة.

"المذهب" الذين امتنعوا من الحكم على مرتكب الكثير كانوا محافظين داعمين للأمر الواقع، وأرادوا التأسيس ببعضهم بعيداً من تطرف الخوارج. و"المعتزلة" الذين اقترحوا فكرة "المملكة بين المماليك" كانوا من المعتدلين الذين أيّدوا التغيير من دون عنف. والانقسام السني_ الشيعي مثل نموذجي للخلاف السياسي الذي أعطي لاحقاً غطاء دينياً.

في أيامنا هذه، أخذ تدین السياسة أشكالاً جديدة، كما نرى في سوريا ومصر اليوم، حيث يجري رأّ الخلافات السياسية إلى مفردات "مقدسة"، يزعم كل طرف معها أنه يدافع عن قضية "مقدسة". ليس على الدين هنا أن يُفهم بطريقة تقليدية، إذ إنّ أنظمة عربية عدة استنستت المقاربة الاستبدادية في "الدين" الخلاف السياسي، بتكريم أسماء لـ "الرهبان"، وواصفين المعارضين بـ "العملاء"، "المتحررين"، "الرجعين"...

إلى ذلك، وبانت عبادة الزعاء أيضاً شائعة، وغدا في غير مكان نقد الرسول أقلّ خطرًا من


قول كلمة تنم عن عدم احترام لـ "القائد الكبير". وهذا المعنى فتقديس السياسة ليس حكراً على الإسلاميين.

وتسيس الدين هو الوجه الآخر من العملة نفسها، يتضمن اعتبار الهوية الدينية تهديداً أو أفضلاً، هما يشير الدين عادة خلاف، ويصبح الناس مستهدفين بسبب من معتقدهم الدينى أو حوبههم الدينية. ورأينا شيئاً من ذلك في صراعات شمال أيرلندا ويوغوسلافيا، وفي الصراعات الطائفية في العراق والبحرين. ويمكن رؤية ذلك في الصراعات الحالية بين الإسلاميين ومعارضيهم في مصر، وأمكنا أخرى، حيث تصبح مهمة من مثل ذكر الدين في الدستور أمرًا يستقطب التركيز والخلاف الشديد.

والميليان تنفيذان بعضهما بعضاً. فحين تقوم جماعة بـ "تقديس" السياسة، تضطر الأخرى إلى معاملة الدين كتهديد سياسي، فتنسي الدين بالتالي. وقد راكم القيادة السياسيون في المنطقة مثل أتاتورك ورضا شاه، إلى فشلهم في نزع السياسة عن الدين، الانخراط في "تقديسهم" الخاص للسياسة. لكن عبادة الشخصية الناتجة من ذلك تجعل من نزع الدين عن السياسة مهمة أكثر صعوبة.

أ - الحركات الإسلامية، عموماً

الحركات الإسلامية، من حيث التعريف، هي الجماعات التي تقف في قلب دينيات تسيس الدين. والجدل الحديث حول دور الدين في الشأن العام نتاج لل ситуации التي جلبها الاستعمار. ففي أزمة ما قبل الاستعمار، لم يكن هناك من معنى لجلب الدين إلى السياسة، والنقاش كان سيطر طبيعاً حول نوع عقيدة أو "المذهب" الذي يستخدم طالما أن دور الدين في الحياة العامة، كما في الحياة الخاصة، كان من الأمور المسلّمة عنها. لكن الأمر تبدّل جذرياً في البلدان التي سقطت في أيدي الاستعمار، أو في تلك التي اختارت "الحداثة" تشيهاً بالأنظمة الاستعمارية، حيث جرى تبني "العلمنة" في الحياة العامة من دون نقاش كافٍ أو توافق. وفي حالات عدة (كما في إيران وتركيا وإندو نيسيا) كان اللجوء إلى العنف ضرورياً لتميع أي نقاش، أو جدل في الإجراءات المتوخية.

وبه، كان من الطبيعي، في الوقت الذي بدأ فيه السياسة على شفا الانتفاح من جديد، أن يُستأنف النقاش الذي جرى قطعه بالعنف في الماضي. لكن المشكلة تفاقمت الآن بفعل فقدان أو ضعف الصدقية لدى المؤسسات والشخصيات الدينية التقليدية، التي عاب عليها خصومها التعاون مع الاستعمار والحكام المستبدتين، أو من جهة
آخرها لفشلها في تجدده نفسها. وبالتالي، قاد النقاش المستجد شخصيات من خارج المؤسسة الدينية أو على هامشها؛ وهو ضم يوحناك مثقفين (معظمهم من العلماء) مثل جمال الدين الأفغاني وتبنيه، ومحمد عبد التربة، وابن باديس، ومالك بن نبي في الجزائر، ومحمد إقبال، وأبو الحسن الندوي، وكمال آزاد من الهند، أو يديع الزمان سعيد النورسي من تركيا إلى غيرهم. وكان لمعظم هؤلاء أنصار وأتباع، إلا أنهم لم يتواجدوا في الحركات، باستثناء النورسي ربما. وتطالب تأسيس الحركات عدة مراحل لاحقة. بدأ الأمر في الجمعيات، ثم الانحلادات التي كانت بمثابة منظمات مجتمع مدني.

الإخوان المسلمون، خصوصاً

في مرحلة لاحقة، تحول ناشطون مثل حسن البنا في مصر (1928) وأيهم الأعلى المودودي في الهند (1941) نحو تأسيس نوع جديد من الحركات الحديثة. اختلفت هذه جذرياً عن الجمعيات القديمة التي اعتادها المسلمون (مثل الطائفة، المذهب، أو الطريقة الصوفية) بكونها شديدة التتنظيم وإحكام البنية الداخلية فيها. إذ إن لها هرمية تبدأ من الخلية (الأسرة أو العائلة) إلى الفرع المحلي، ثم الكتلة الجهوية، وأخيرًا القيادة العليا. وكانت في ذلك كله تشب التنظيمات الحديثة الراديكالية والسيرة (مثل الشيوعية)، إلا أنها مختلفة عنها باعتبارها أكثر شخصية وتعبئة دينية. وخلاف الأحزاب السياسية، لم تكن الصلة بين الأعضاء سياسية فحسب، إذ كان المتوقع من الأعضاء الأداء النام لواجباتهم الدينية (مثل الصلاة في المسجد، الصيام... إلخ)، وعلى نحو جماعي عموماً.

كما كان من المفترض بهم تطبيق النواحي الدينية (مثل عدم تناول الحمر، وما شابه).

هذا النمط الذي سيصبح عليه الإخوان راحلاً للحركة الإسلامية الحديثة، وطبيعته أيضاً الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان الذي غدا الأكثر هيمنة وواضحية للناشطين الإسلاميين المحدثين. نشأت جماعات إسلامية أخرى بالتأكيد وتكاثر عددها (مثل الجماعات السلفية، والحركات الجهادية الحديثة)، ولكن لم يكتب لأي منها النجاح والديمومة اللذان توافرا للحركة الإخوان المسلمين. كان نجاحها مشهورة، وبخاصة أنه حدث في مناخ حقل ديني أقرب إلى السوق الحرة، إذ يعكس ما يزعم عادة، لم ينشأ احتكار في تمثيل الدين أو حصر الكلام باسم الإسلام، الذي لا حبر أعظم فيه، ولا مؤسسات سلطوية دينية تحتكر النطق باسمه. وترك ذلك الباب مفتوحاً لأي مشروع ديني ليتجرب حظه في حقل الدين. وهو ما يفسر أيضاً الألوان المتعددة للجماعات التي دخلت الحقق. واستبدين ذلك بالتأكيد استهداف معظم الدول
لـ "المشاريع" الأكثر نجاحاً واستقطاباً في محاولة لقمعها. ولأن «الإخوان» كانوا الأكثر نجاحاً، فقد كان نصيبهم من الاضطهاد والقمع الأكبر حجماً.

خلال سنوات القمع الطويلة، تعلمت الحركة أن تكون دفاعية، وأن تكون نظرتها إلى الداخل أكثر من الخارج، وإلى درجة التساس عن مدى "سرتها". كما أنها أصبحت، وفعلت تشكيكها، أقل قوةً للنصب على التيارات الإصلاحية داخلها، وأقل استجابة للنقد من خارجها. وكان كلما ازداد نجاح الحركة وقوتها، ازداد الحصار أو التقييد على الأصوات النافذة أو الداعية إلى التغيير داخلها. لقد جرى النظر إلى الأمر باعتباره تهديداً للحركة.

يشبه بعض خصوم الإسلاميين الجماعات بالجماعات الفاشية في أوروبا، بل صكوا لهم لقب "الإسلام الفاشي".

ويغلب أصحاب هذه النظرة جهوداً واضحة في إقامة المقارنات لجهة الإلهام الفكري، والأيديولوجيا، وتقنيات التنظيم وحتى التعاون مع ألمانيا النازية في أثناء الحرب. وهم يدروجون ضمن هذه الفئة أيضاً الجماعات القومية العربية، مثل حزب البعث، ورأوا فيه نسخة "علمانية" من الإسلام الفاسي.

ومع ذلك، فإن أكثر دقة هو تشبّه الإخوان بالإهاب، لا بالنازيين. تناولهم بالذم كل إنسان تقريباً، وجرى اتهامهم بمحاولة السيطرة على العالم، ومن حجج مثبتة. وعُنوا أيضاً دورات اضطهاد لم تتوقف. أما خصومهم فقد طبقو على التقييد، سياسات وأساليب تذكّر بالأساليب الفاشية، من الدعاية السوداء، إلى التعبئة الشعبية، وصولاً إلى العنف الأعمى.

أما وقد بلغوا السلطة بعد حقبة طويلة من المعارض، وتحت الأرض في الأغلب، فقد بعث الإخوان المخاوف لدى جميع من لديهم مشكلة مع الجانب السياسي من الإسلام ومع الحركات الإسلامية. مع ذلك، فمن الضروري القول أن ليس كل المشكلات والصعوبات التي واجهت الإخوان مرتها إلى الهوية الإسلامية للجماعة، أو من تاريخها الخاص وخاراتها السياسية. فقليل، على سبيل المثال، هو النقاش الذي تناول المشكلات الدينية طوال حكم مرسى.

---

(22) ياسر الصادق، "الإخوان المسلمون: نموذج معاصر للفاشية الإسلامية"، صوت العقل (27 شباط 2012).


(23)
من جهة ثانية، فإن النقطة التي أثيرت سابقاً والقابلة إن صعود الإخوان يعود في قدر كبير منه إلى فشل خصومهم تجد صدقتها في ما حدث منذ عزل مرسي. إذ دأب الحكم العسكري منذ استلامه السلطة على تطبيق سياسات اقتصادية، فتدخل في الإعلام، وفُضح حرية التعبير وحق الاعتراف. وفي محاولتهم "شبكة" الإخوان، أحدثوا أضراراً في الاقتصاد المصري وفي النسيج الاجتماعي للبلاد، مخاطرين حتى بتأديب بعض أنصارهم. إنهم يطبقون السياسات نفسها التي استخدموها، لعقود، الأنظمة العربية الفاشلة المهارة، التي تحوّلت إلى "دول اللقوب السوداء" التي دأبت من دون توقف على خنق كل صوت معارض، حتى لم يبق غير صوت الديكتاتور الحاكم.

ينشر النظام ومؤيديه خطاباً يُسمى بـ"التناقش الذاتي"، فهم يقولون بدعم الديمقراطية، إلا أنهم لا يفكرون أن يكونون كل الإجراءات لحرون الحزب الأكثر شعبية فرصة البقاء، ناهيك بالحقوق المتساوية في التنافس. هم يتهمون الإخوان بأنهم حلفاء أمريكا، ثم يستجدون واشنطن الاعتراف، بل والإعفاء في عرض خدماتهم على إسرائيل تنباهو.

يتضح من كل ذلك أن الإخوان سوف يف büدون مرة ثانية من الأخطاء التي تطوي عليها سيرتهما النظام الحالي، ومن غير المستبعد أن بلجأ الناس إليها مرة ثانية، باعتبارهم المعارض الموثوقة الوحيدة.

وهذا تذكر بطبيعة المشكلة وبأنظمة مشابهة أخرى، ما فنت تعلن الحرب على شعوبها، وتبني الاستعداد الأكثرة فيها. وعلى سبيل المثال، فقد لجأت حكومة مبارك إلى المعيار الطبي في تقليد الوظائف الرفيعة في الدولة مثل الجيش والقضاء والهيئات الدبلوماسية وسواها، حيث كان أفراد الطبقات الدنيا ممنوعين من التقدم إليها(4).

ربما قادت سياسة الإقصاء الممتدة تلك الكثيرين إلى أن أجروا ضالتهم لدى الإسلاميين، القوة الوحيدة القادرة على تحدي النخبة الحاكمة المتجذرة. وتصرف الأخيرة، بالمقابل، كما لو كانت "طائفة" أو سلطة شبه استعمارية، نأت بنفسها عن أكثرية الشعب، ولن تتردد في استخدام إمكانات الدولة وأدواتها لإبقاء الشعب تحت السيطرة(5). وبهذا المعنى يمكن القول إن العسكري والنخبة الحاكمة المتجذرة يؤسس:


(24) المصدر نفسه، ص 20-21.
بنفسهم، لدور بملؤه "بطل" ما، جماعة في المستقبل سوف تنجب في تحدي الوضع القائم بإسم الجماهير.

3- المواطنة

التحدي المركزي الذي يواجه السياسات الإسلامية هو كيفية معالجتها لسؤال المواطنة. في الأثناء، تبدأ الجماعات الإسلامية من مقدمة، وهي أن المجتمع السياسي الأساسي هو ما يتكون أفراده من "المسلمين الملتزمين"، وخطابهم بالتالي يتجه في الأساس إلى هذا الجمهور. لكننا نعرف أن الدول القائمة اليوم لا تتألف من المسلمين حصرًا، ناهيك بـ "المسلمين الملتزمين". ووفق قواعد المساواة المعمول بها في المساواة في المواطنة، حتى الأقلية الصغيرة من المواطنين تملك حق النقض ضد أي إجراء يشتمهم من التمييز تجاهها.

واللائتماف على هذه "المعضلة"، يذهب الإسلاميون المتشددون إلى أن في وسعهم ممارسة سياسة العزلة بطلب "مواطن" خاص بهم يهاجرون إليه، أو في وسعهم اتباع توصية سيدي قطب في البداية من النقطة صفر، ومحاولة جلب الناس واحدًا واحدًا لتنشئ بذلك أثقلية أكبر في المجتمع. (وقطب غالباً ما يساء فهمه باستمرار تصوره داعية إلى العنف وهو خطاً. ما ينصح به قطب هو إدارة الظفر إلى مجتمعات أيمنا الراحلة الإسلامية، وعدم الغرق في سياساتها ولا حتى في مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك قصة أخرى). وفي كل حال، حتى لو أمكن إيجاد جماعة تكون من المسلمين الملتزمين فقط، وامتلاك أرض تقيم عليها، فستبقى المشكلات قائمة. فكما رأينا في مصر والسودان، على سبيل المثال، يمكن أن تنشأ خلافات عميقة بين الفرق الإسلامية المختلفة. ويمكن في حالات قصيرة، كما في العراق واليمن، أن تتحول الخلافات بين الفرق الإسلامية المختلفة إلى حرب مفتوحة.

وعلى قاعدة قولهم بواقع الدولة الوطنية الحديثة، (وذلك منذ البدء عمومًا، خلا بعض فترات التردد في الأعمال الأولى للبنك والمودي); كان عليهم الاجتهاد لتوفير حل لمعضلة المواطنة تلك. لقد حقق بعض التقدم، لكن المشكلة لم تحل كليًا على المستوى النظري."

 السادس: نزع السياسة عن الدين

كما قلنا آنفاً، فإن مطلب نزع السياسة عن الدين هو مطلب عسير، إذ إن كل خطوة في هذا السياق تتعدو في الجوهر "سياسياً"، وحين يجعل الدين في قلب السياسة، فإن محاولة تحقيقه من هناك لا يمكن أن تنجب اعتبارها سياسية أيضاً. إذ إن الحجج الدينية التي تساق للحد من دور الدين (أكانت للدفاع عن نقاء الدين، أو اللجوء إلى الدين الحقيقي) هي وقوع في شرク التسيس بطريقة أو أخري. كذلك الحجج السياسية، باعتبار عامل الاستقرار، وتفريق أسباب الصراع، وإلى مسلك آمن للتنمية، فهي كذلك سياسية، في طريقة النظر إلى الدين كتهديد للإنسان ووحدة الجماعة. وهنا أيضاً يستشير التعبير عن الهوية الدينية، أو البحث عن هوية دينية، إجراءات قمعية معادية.

وإلى الآن، فالنجاح في هذا المجال محدود، لأن المنطق "الديني" في نزع التسييس تعوشه الصدمة وقد فشل، بينما قاد المنطق "السياسي" إلى ما هو أكثر سوءاً. وكان زعماء من وسط الناصر وبورقية وأثانيور قد استخدموا رصدهم السياسي الشخصي، باعتبارهم أبطال تحرير، لتحريم قمعهم للنقاش حول الدين (أو الالتفاف عليه) خدمة لأهداف تتعلق بمصلحة الوطن العليا.

إذا توافقتنا على أن الوضع الحالي هو مشكلة مزدوجة، بمعنى أنه لا يمكن نزع السياسة عن الدين، ولا أن ننجح في السياسة، فهل يمكن لمنطق "الدني" موثوق أن يمثل بحجه الكفة ضد استخدام الدين في السياسة؟ أنا أعتقد أن ذلك ممكن.

غني عن القول إن قواعد الدين نفسها ترفض عملية "تدنيس" السياسة، بمعنى تحويل الخلافات السياسية العادية إلى صراعات دينية زائفة، واتهام المخالف بالكفر. ولكن يجب ملاحظة أن تسييس الدين (أي إعطاء الخلافات والهويات الدينية بعداً سياسياً) هو حقل أكثر تعقيداً، أثقله لأنه قد يحدث من دون إرادة الفاعلين. وعلى سبيل المثال، فإن أفراد الجماهير الأولى المسيحية والإسلامية لم يرددوا لمعتقداتهم الدينية أن تتحول إلى قضية سياسية. ومع ذلك فقد حوّلها أخصائهما إلى قضية سياسية بمعاملة الدين الجديد بمزلة الخطر.

ومن ناحية، للبحث في هذه المسألة، إلى الإشارة إلى فارق مهم: يمكن للمعتقدات الدينية أن تكون مسألة بحث ونقاش، إلا أنها لا يمكن أن تكون موضع تفاوض أو مساومة. فالمؤمنون في الإسلام مطالبون بشرح معتقداتهم والدفاع عنهم، إلا أنهم ممنوعين
من المساواة عليه. والخطأ الفادح الذي ارتكبه سلمان رشدي في روايته الآيات الشيطانية، ثم في تعليقاته في أثناء جدل حولها، هو محاولته تصوير الرسول ﷺ يساوِم قريباً من خلال الاعتراف بآلهتها. ولم يكن ذلك صحيحاً، وهو مستحيل في السياق القرآني. يجب أن نؤدي الرسالة الدينية نقياً وغير متنقية: وواجب الرسول إبلاغ الرسالة، وليس النصرف بتعليمه.

ومن الزاوية نفسها، فإن الخطأ الأعظم للجماعات الإسلامية هو أنها ظهرت كما لو كانت تجعل الدين موضوع مساومة. وهم لذلك يجدلون خصومهم - وبعضهم من غير المسلمين - ويحاولون الوصول إلى مسؤوليات حول هذه المسألة أو تلك. ومع ذلك، لأنه ليس في قدرتهم تقديم تنازلات، يمكن لهم أو لأحد منافسيهم في مكان ما تقديم النصوص أو سواها التي تنقض «التنازلات»، وأن نحن بالمقابل سنبرمجالًا إضافيًا للاتهام بالازدواجية أو المراوغة. وفي كل حالة، ولأن الأمر برمته هو أن ما من أحد يستطيع النطق حصريًا باسم الإسلام، فإن كل مساومة يقدمون عليها سرعان ما تغدو من دون قيمة. وعلى سبيل المثال، فقد كان إسلاميو تونس شددي المرونة والتكييف، لكنهم عرضة الآن للتحدي من جماعات أكثر تطرفًا لا تعترف بأي من «التنازلات» التي قدّموها. وفي مصر أضيأ، كان الإخوان لفترة طويلة موضوع نقد قاسى من جهة الجهاديين والسلفيين، وغيرهم، باعتبارهم غير صادقين في إسلامهم.

لهذا السبب اعتقد أن «الفصل» بين السياسة والدين يقع في هذا السياق. بهذا المعنى، لا يستطيع الإسلاميون أو أي جماعة - ولا يجب - تقديم أنفسهم بالتناوب كناظرين باسم الدين وفاعلين سياسيين. وعليه، فحين يخرجون في السياسة، عليهم الاعتراف أنهم لا يفعلون ذلك بأدوات دينية. هم بالطبع أحرار في القول إنهم يطلبون باسم المتزمرين دينياً الذين يريدون لأفكارهم ومصالحهم أن تتكيف في الحلبة السياسية على قدم المساواة مع اهتمامات أساسية لدى الجماعات الأخرى. وهذا ما سيجعلهم من التفاوض بحسن نية، لا ليس فيها، ومن دون مسؤوليات على الالتزامات الدينية. وعليه، حين يكون الدين هو موضوع النقاش، فإن تجري ذلك يجب أن يكون واضحًا بما يكفي أنه يدور حول تفسيراتهم، ولا يعني التنازل أو المساومة في المسائل الجوهرية. ولكن حين يكون النقاش في السياسة، فهي وضعهم إظهار المرونة في كل المسائل، ومن دون أن يقعوا في التناقض.
وعلى سبيل المثال، فإنه من المنطقي تماماً للإسلاميين أن يعتقدوا بأن شرب الخمر محرم وفق تعاليم الإسلام، كما أنه يُطلب من المؤمنين شكل معين من اللبس. مع ذلك، وفي الوقت نفسه، هم يستطيعون التعبير عن رأيهم في أنهم لا يطلبون كفافين سياسيين، التدخل في حريات الناس في شرب أو ارتداء ما يريدون، في سياق مساومة شاملة لا تتطلب منهم المصادقة على هذا التصرف، والطلب من الآخرين احترام حساسياتهم.

ربما يبدو ذلك إشكاليةً على الجانبين، لكن ذلك يعتمد على كيفية تصرف الأحزاب المعنية على أرض الواقع. فالقوى الإسلامية التي تشكلت السلطة في أمكنا مثل إيران والسودان تستمر في تقديم أنفسها كفافين (علمانيين)، مثلاً يتحدون حكام عدة في الخليج. وقد جعل آية الله الخميني ذلك علناً حين أعلن سنة 1988 نظريته حول "الولاية المطلقة للفقيه"، التي جعلت، وعلى نحو لا لبس فيه، مصالح النظام قبل خصوصيات الشريعة. بهذا المعنى، يستطيع مجلس صيانة مصالح النظام طرد أيّ مسؤول حكومي، كما يستطيع تقرير أيّ قانون إسلامي يجب أن يُعمل به.

في السودان، ظل الأمر ضميناً، لكن المبدأ هو نفسه في الممارسة. يضمن الدستور الحالي، على سبيل المثال، شكلاً للمساواة بين المواطنين، بغض النظر عن انتخاباتهم الديني، إلا أنه لم ينجِ أيّ بيان نظري دعماً لذلك. وحدة "حزب العدالة والتنمية" في المغرب ذهب بعيداً في فصل الديني عن السياسي في التنظيم، بل جعل هناك تنظيمين متضمنين، وإن يُكلّف مترابطين. في مصر أيضاً، يملك الإخوان تنظيماً مزدوجاً، ولكن دون تمييز في الوظيفة، وعاني لذلك ازدواجية الولاء والمرجعية.

سيكون مفيداً للجميع لو جرى تقنين هذا التقسم العملي الوظيفي علانية. وهو ما لا يتعارض مع التعليم الأساسي للإسلام، إذ إن مقاربات كهذه عمل بها حتى في أيام الرسول (علي سبيل المثال، في "وثيقة المدينة" كما في "معاهدة الحديبية" حيث جرى ضمان وضع متساوٍ للأطراف، وجرى الاعتراف بالفروق الدينية). وبالنسبة إلى الإخوان، فالنقاش في الثنائية أعلاه أمر ضروري لأسباب سياسية أيضاً، فثنائية الحزب وال"التنظيم" أوجدت مشاكل سياسية عدّة على صعيد السلطة والصداقية.
خلصاء

في سنة 1990، بين برمان غليون أن الاستقطاب الحاد القائم بين الإسلاميين
وخصومهم هو في الجوهر بين النخبة المتمركزة حول الدولة الحديثة والجماعات
الأخرى المقيمة على هامش النظام. يمثل الاستقطاب، بهذا الصدد، أزمة عامة،
عميقة، وغير سهلة الحل، بين السلطة والدولة، والأزمة، على وجه الخصوص، هي
في النخبة التي أدركت الآن أنها لا تستطيع البقاء في الحكم من دون جرّ المجتمع إلى
حرب أهلية. يجب أن يبدأ الحل للأزمة باقتناع النخبة الحاكمة أنها لا تستطيع إلى ما
لا نهاية الحفاظ على الأمر الواقع القائم، وعليها بالتالي تقديم تنازلات. كذلك من
الأولوية بمكان، أن تجري إعادة تفكير في أيديولوجيات الطرفين المتضاربين، بما فيها
إعداد تفكير جذرية في الجانب الإسلامي من جهة، وفي المقدمات العلمانية من جهة
ثانية (27).

هناك الكثير مما يمكن قوله في تأيد مقولات غليون حول طبيعة التحالف العلماني،
الذي هو بطرائق مختلفة امتداد للنظام الاستعمرى. في الجزائر، مثلاً، يجري، غالبًا،
وصف جهاز الدولة المركزى بـ "حزب فرنسا"، وهو مكون من فرنسيون متعصبين.
في مصر، هو حزب "كاب ديفيد" المتحالف مع الرأسمالية الفاسدة وطبيعة الديونية
العسكرية. وهذه الجماعات ليست قلقة فقط على مصالحها، بل هي ترى إلى نفسها
كحراس للدولة. وتخشى أن يؤدي أي حكم إسلامى إلى ضعفًا استقرار الدولة
وخسارة مكانتها الدولية.

ومد كتب غليون مقالته، ذهبت الأمور إلى ما هو أسوأ بكثير. فالجزائر بين دور
نخب الدولة كحراس للمصلحة العامة وعنصراً من أصحاب المصالح الخاصة مال كلباً
إلى كفة الثانية. لم يعد هناك مكان للرسالة أو أي دينولوجيا يجري الالتزام بها، خلا هو
للتعمم. وليست مكة على أحد: رجل واحد، عائلة واحدة، دولة أمنية، تحالف مع
مصالح رأس المال الأجنبي، وإلغاء لأي مسافة بين العام والخاص.

ولكن إذا كان الحال كذلك، ألا تكون في الواقع نجرة الأكثرية المحرومة من
سلاحها حين نطلب نزع السياسة عن الدين؟ إذا كانت الإسلامية السياسية هي الأداة

(27) برمان غليون، "الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية"، ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع
العربي، ص 299-325.
الوحيدة للمهمشين لمحاولة الحصول على حقوقهم ضد الطغمة الفاسدة المتجلرة،
فلماذا نحرمهم السلاح الوحيد الذي يملكونه؟
ومهما قلنا، فسبيقي المهمشون، نسبب أو لا، يسعون إلى الجماعات الإسلامية، إلا إذا تخلت النخب الحاكمة عن محاولتها المستمرة لاحتكار السلطة من أجل مصالحها. وسيظل، من ناحية ثانية، كل من يملك ضميرًا دينيًا (أو أي ضمير من أي نوع) يشعر أنه ملزم بالوقوف إلى جانب الناس الأقل حظًا، وأن يعارض الطغمة الفاسدة.
ومهما يكن، فإن إبعاد الدين عن ساحة المسابعات يبقى واجبًا دينيًا للحفاظ على فكرة نقاء التعليم الدينية. ويستدعي ذلك أيضًا أن يضع كل من يتقدم لتمثيل التعليم الدينية نفسه فوق الخلافات السياسية، وأن يقدم ضميره في أدائه لرسالته قبل أي شيء آخر. ويتضمن ذلك دعم المحتجين للدعم، ورفض الفساد والاستبداد لدى المعسكرين الديني وغير الديني. وفي الحقيقة، فإن إبعاد الدين عن القضايا الخلافية سوف يساعد في بناء جبهة موحدة لمصلحة الديمقراطية وضد الفساد.
في مصر، يمثل ذلك استراتيجية على المدى الطويل. أما على المدى القصير، فعلى الأرجح أن مصر ستدخل، مثل سورية، في مرحلة من اللاستمرار، بل وبعض أشكال الحرب الأهلية. ولكن وبخلاف سورية، لن يتفكك الجيش المصري من تحت، بل سيتحرك من فوق. وكما حدث في شباط/فبراير 2011، فمن غير المستبعد أن يلجأ أرفع الضباط رتبة إلى خطوات تجنب البلاد خطر الحرب الأهلية والانهيار. وسيكون أمرًا مفيدة إذا بادر الإسلاميون أيضًا إلى أخذ الخطوات الضرورية لتفعيل حدة الاستطقاء وإزالة التهديدات المحتملة ضد تماسك الدولة والمجتمع.
المناقشات

١ - رفعت سيد أحمد

(١) كُتبت الورقة برودية ومنهجية سابقة على ما جرى في مصر من ٣٠/٦/٢٠١٣ حتى انغفض "الشعب" وليس "العسكر" كما تذهب الورقة، لأسقاط حكم فاشل على مستوى الثورة ومستوى إدارة الدولة. لم تعرض الورقة عميقاً لهذه التحولات وملجأت وأبعاد الفشل الإسلامي السياسي (السياسي أو الإخواني) في تجربة الحكم في عهد مرسى، ومن فشلهم مقولة تدويين السياسة وليس الدين، وانت تحتاج إلى إعادة نظر.

(٢) القول إن مرسى أو حكم الإخوان لم يمارس الاستبداد السياسي لأنه لم يمتلك الأداة لذلك، قولٌ فيه عدم دقة، لأن الاستبداد الفكري والديني الذي مورس في هذا العهد وصل إلى حد القتل للمعارضين (أحداث الاتحادية ٢٠١٢) - الإعلان الدستوري المكمم للأفواه - قتل الآخر الدني والبدني وسحلهم بناء على فتاوى وموافق إخوانية سلبية سلبية، ثم الاستمرار في العناد وعدم الاستماع إلى الآخرين ومشاركتهم. نحتاج من عبد الوهاب الأفدني إلى إعادة تعريف مفهومه للاستبداد، وفي مقدمته الإرهاب الفكري والتحلي عن فضايا الأمة (فلسطين نموذجاً) كما جرى في حكم الإخوان.

(٣) قام بعض من استند إليهم عبد الوهاب الأفدني في بحثه للاستدلال على جوهر فرضياته بتبغيب مواقفهم وفرضياتهم، ومنهم بردان غليون الذي التحق بالغرب
فكرةً، وسلوكاً في ما سقطة الثورة السورية، وهي ليست ثورة وليست سورية. وسقطت كل أطرافاته السابقة على محراب الانتخاب بالغرب فعلاً لا فولاً.

4) الحديث عن أن المهمشين والأكثرية المحرومة سلاحها هي التي احتجزت إلى الإخوان في مصر، وأن من المعبط مطالبتها بزعزع السياسة عن الدين لديها، وأن الإسلاميات السياسية هي الإدارة الوحيدة لها؛ قولٌ فيه نظر ونقد لأن الأغلبية المهمشة ذاتها هي التي ثارت ضدهم في 30/6/2013 وطالبت بإسقاطهم في فعل مليوني واسع النطاق، كيف يجب فتح الأمر إلى إعادة قراءة وإعادة كتابة الأحداث والباحثات الروحية ومنهجية جديدة، وتشتتف الأحداث الجديدة، وليس الرؤى والأحداث القديمة كما حال هذه الورقة.

2 - حسن عبد العظيم

- إن بحث د. عبد الوهاب أفندي جاء وحيداً ومهماً، يستحق مناقشة واسعة وتعقيباً، ليست المداخلة السريعة مجاله، وأتقدم بالملاحظات التالية:

1 - في المقارنة بين جماعة الإخوان المسلمين والحركة الإسلامية وبين التيار العلماني، تم تجاهل التيار القومي الناصري الذي لم يتجاهل دور الدين في المجتمع وفي السياسة، وربط بين العروبة كرابطة بين العرب، مسلمين ومسيحيين... والإسلام كرابطة ثقافية وتاريخية وحضارية بين العرب والشعب الأخرى، كالأتراك، والفرس، والكرد، والأفغان، وغيرهم.

من جهة أخرى، فإن النظام الناصري تجنب تحميل الإسلام - كرسالة عالمية إنسانية - أخطاء نظام الحكم والسلطة، من دون إخفاء مراعاة أحكامه وأحكام الشريعة الإسلامية في شؤون التشريع والحكم. وهذا ما جعل التيار الناصري، على مستوى مصر والوطن العربي، يضم قوميين وإسلاميين ويساريين وليبراليين. فالدولة في العهد الناصري كانت مدنية ديمقراطية، وليس دينية. ولنا في دولة المدينة التي أسسها محمد بن عبد الله (الد) على أسس الصحيفة، بين المسلمين واليهود والنصارى باعتبارهم أمة واحدة، أمة حسنة.

2 - عرض الباحث للانتقادات التي تناولت الإخوان المسلمين التي وردت في دراسة مجموعة من المفكرين الإسلاميين والتي تنطلق في ثمانية ملاحظات،
وأضاف إليها ست ملاحظات نقدية جوهرية لलباحث فيني أسامة، وملاحظات جوهرية هامة للمفكر عبد الله النفيسي، إضافة إلى الملاحظات النقدية التي أضافها، ومع ذلك بقي متعاطفاً معهم واعتبر الموجة الثورية الثانية الواسعة، وتأييد الجيش لها انقلاباً...

3- الخلل البنيوي لتكوين الجماعة منذ تأسيسها عام 1968 بدأ بتشكل الجهاز الخاص في المجتمع والجيش، في حين أن الجماعة تأسست على الدعوة التي تقوم على «الحکومة والموضوعة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن»، والعنف لا يستقيم مع الدعوة والإيقاع، فضلًا عن أنه يجعل السيطرة للجماعات الخاسرة والطرف على الجناح المدني الدعوي، والسياسي، ويتمد التقسيم والتطوري والمراعاة، ويعد إلى الأصطدام بالدولة ومؤسساتها في كل الجهود، وتطبيق ذلك على أي حزب له جناح عسكري في الجيش ويعتمد على الانقلاب العسكري للوصول إلى السلطة.

4- في البحث ثمة خلط وعدم تمييز بين وصول طرف من قوى الثورة إلى السلطة، في ظروف طبيعية مستقرة، عبر حصوله على الأثر في صناديق الاقتراع، أو وصول رئيس، وبين وصول هذا الطرف في ظل ثورات وانفجارات الربع العربي، التي اجتاحت معظم دول المنطقة بدءًا من تونس ومصر، وأطاحت نظم الاستبداد والفساد والتنسيق، واحتكار السلطة، والثورة من قبل حزب أو فئة، أو تيار سياسي معين. ولا بد من فترة انتقالية من ثلاث إلى خمس سنوات تستقر فيها الأمور عبر دستور بالتوافق الوطني بين جميع القوى والتشريعات الأساسية (قانون انتخابات، أحزاب، الإعلام، جماعات)، وخلال المرحلة الانتقالية لا بد من المشاركة السياسية في الحكم لجميع أو معظم قوى الثورة السياسية والشيوعية. لذا، فإن استثمار الجماعة بالسلطة والتنقل لوجودهم للقوى الأخرى، كان سببًا في الموجة الثورية الثانية التي أطاحت سلطتهم والتي أدىها الجيش، ولا يمكن وصف ذلك بالانقلاب لأنه يستند إلى تأييد شعبي واسع، وخروج طريق انتقالية لمدة محدودة، تفتح الطريق أمام استكمال الثورة لأهدافها، لتوفير الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

رؤية للمستقبل

1- ت تعرض الانتفاضات الثورية للربع العربي لمحاولات الاحتواء، وحُررتها عن مسارها من قبل قوى خارجية إقليمية أو دولية، تعارض مصالحها الاستراتيجية في
المنطقة مع هذه الانتفاضات، أو من قبل قوى وأطراف داخلية تدعمها قوى خارجية.
وهذا ما حصل في ليبيا، ومصر، ويحصل في سوريا.

2 - من الدروس المستخلصة من انتفاضات الربع العربي أن البديل لنظام الاستبداد القائمة لا بد من أن يدعو إلى المشاركة السياسية بين قوى الثورة أو معظمها.
ولا يجوز لأي طرف أو تيار إسلامي أو قومي، أو عسكري أو ليبيرالي أن يحتكر السلطة في المرحلة الانتقالية وبعد عقود من الاستبداد والفساد والانهيار الاقتصادي والخلل الاجتماعي.

3 - عبد المحسن حمادة

هناك بعض الملاحظات:

1 - تعقب على رأي رئيس الجلسة عندما طلب من المشاركين في المداخلات أن ينتظروا إلى الماضي، بل أن ينصب النقاش على الحاضر، وأرى أنه لا يمكن فهم الحاضر وقيمه وضع من منظور المستقبل من دون التعرف إلى الماضي.

2 - يصف الباحث وصول الإخوان إلى الحكم بأنه نجاح، وأعتقد أنه نعمة من الله ليكشف حقائقهم. فكما يقول المثل: رب ضارة نافعة. كانوا طوال 80 سنة، منذ تأسيسهم، يقدمو أنفسهم على أنهم جماعة مضطهدة من قبل حكومات مستبدة فاسدة، ويخفون حقائقهم، بأنهم منذ تأسيسهم كانوا جماعة تقوم على العنف، والإرهاب، مارسوا في عهد الملكية والجمهورية.

3 - اتهموا بالتخابر مع دول أجنبية سواء في العهد الملكي أو الجمهوري، واليوم من الاتهامات الموجهة بحق الرئيس السابق محمد مرسي التخابر مع الدول الأجنبية ومع منظمات إرهابية، وهو أول رئيس مصري يتهم بالتخابر مع دول أجنبية وبالخيانة للدولة.

4 - هناك عيب في التنظيم نفسه، فلا توجد دولة ترضى بأن تحكم من رئيس ينتمي إلى تنظيم سري ويخضع لأوامر المرشد الذي يعتبر أعلى رتبة منه ومن مكتب الإرشاد، وعرفوا بالسرية ويعقولون ما لا يفعلون.

5 - لا يهتمون بالوطنية، كما قال المرشد السابق مهدي عاكف "طهر في مصر"، ويضعون تنظيم دولي يهدف إلى قيام دولة الخلافة، وينظرون إلى الأوطان بأنها مجرد إمارة في دولة الخلافة.
4 - خالد الحروب

لا أعرض ثلاث نقاط إدارية ومنهجية سريعة، ثم مداخلة حول مفهوم المواطنة المرتبطة بالورقة التي قدمها الأخ عبد الوهاب الأندلي.

النقطة الأولى إدارية وهي السؤال عن الشباب في هذه الندوة، إذ من الواضح أن معدل أعمار الحاضرين يزيد على 65 سنة وهو مهم هنا، وكما تفضل مدير الجلسة بالحديث عن المستقبل، أي أننا نتحدث عن مستقبل جيل غير ممثل هنا.

النقطة الثانية منهجية و المتعلقة بالأسئلة الأفتتاحية التي سردها عبد الإله بلقزر، وأرى أنها في المجمل أسئلة غير بحية ولا تطور النقاش، بل أسئلة إثارةية و تغلق النقاش. والنقطة الثالثة مرتبطة بالنقطة السابقة، وهي التتب إلى خطورة انجرافنا كمثقفين إلى ما يمكن وصفه بالمكارثية العربية ضد الإخوان المسلمين، وكل ما يرتبط بهم واستهداف الأبرياء والمتهمين معاً. وأعتقد أننا كمثقفين يجب أن نقف ضد القمع و ضد المكارثية. وأننا نطلق هنا من منطلق علماني ليبريالي وديموقراطي يؤمن بعمق بضرورة فصل الدين عن السياسة. ومع ذلك يجب الدفاع عن حق الإخوان المسلمين في السياسة والسياسة.

أما النقطة التي أريد الحديث فيها ولها علاقة بموضوع الورقة فهي حول مفهوم المواطنة. وأشير هنا إلى ما قاله عبد الوهاب الأندلي من تطور وعي عند التيار العام للإسلاميين يؤمن بالدولة الوطنية، بحيث صارت الهويات الوطنية مثل المصرية، والسورية، والعراقية، والأردنية وغيرها تفرض على الإسلاميين التعامل والتنسيق تحت سقفها.

هذه الهويات لها علاقة بمفهوم الدولة - الأمة وأساسها المواطنة، وهذا

الدولة الوطنية ومفهوم المواطنة ما زال غير مترسخين في وعي الإسلاميين، الذي يقوم على فكر مافوق دولي، فكرة أممية ما بعد الدولة الوطنية. فرغم ما يتبدى من قناة بفكرة الدولة الوطنية، فإن هذه القناة محصورة في الطبقة القيادة الرفيعة، بينما لا تتعلق هذه القناة في أوساط الكتلة الهائلة من الأعضاء والمناصرين الذين ما زالوا يعيشون وفق مقولات الأمة الإسلامية والشعارات الكبرى المثالية والطوباوية.
ابتدأ عبد الوهاب الأندلي ورقبته بالإشارة إلى مقال كتبه عند فوز حركة الإخوان في مصر وحياً، والسجال البديهي: هل ما زال بعد ما حصل من حكم الإخوان في مصر عند نجحته، رغم أن ورقبته وضعت لذا على أخطاء جسيمة، للحركة بشكل عام، ولسند الحركة وشخصية الرئيس ودوره، ودور المرشد العام للحركة في إدارة الحكم؟

وهناك نقطة من ورقبته تطورت عمل الحركات الإسلامية عموماً وحركة الإخوان خصوصاً، وأشادت فيه بوصفه للحركة في مصر، وتونس خصوصاً، بأنها الأكثر تنظيماً من غيرها في السنوات الأخيرة، وبخاصة في فترات الحراك الشعبي والانتفاضات التي اندلعت في العديد من الجمهوريات العربية. ولذا تمكن من المشاركة والفوز بالانتخابات التي تمت.

كما أتفق مع النقد الذي سبق الإشارة إليه، ولا سيّما الجمود العقائدي والسياسي، والنواقص الشماني التي أوردها في نقد مقرّبين للحركة. وكذلك ملاحظات الدكتور عبد الله الفيسي على حركة الإخوان، وهو قريب منها، ولا سيّما في تناقض خطابهم الديني وممارساتهم السياسية، ولم يُشر في كل الحالات إلى الصفقات التي أعلن عن عقدها مع أجهزة غربية، ولا سيّما مع الولايات المتحدة الأمريكية والململكة المتحدة.

وأرى أن إشتهاره إلى دور التنظيم العسكري السري الخاص وموقعه في التحكم في القرار العام للحركة، بما فيها التحدي الذي واجهه المرشد العام للحركة مع التنظيم، مع تبنيه إلى تعرض تنظيم منظمة عسكرية في حركة دينية دعوية، في الوقت الذي لم يتفق لا المؤسس، ولا من خلفه، على تأسيس حزب سياسي علمي، وتماشي القيادة مع تسميته بالحركة المحظورة في فترات من عملها السياسي منذ التأسيس وحتى بعد ثورة 25 يناير.

وقد تكون هذه المنظمة أحد أسباب خطورة الحركة في العمل السياسي العام في البلد الذي يتعرض الآن لعمليات إرهاب واضحة، وكذلك عمليات الاغتيال السياسي المتهمة فيها المنظمة والحركة في مصر خصوصاً.

أستغرب وصف فترة الرئيس السابق مرسي بـ "فترة ذهبية" مقارنة بما حصل بعدها، والوقائع تشير إلى استمرار الأوضاع في مصر على جميع الأصعدة، بما كانت عليه وما آلت إليه، ويتحمل الرئيس السابق مسؤولية الإحباط الذي "أنجزه" في عهده وعدم قدرته
على التغيير وتحقيق أهداف الثورة المطلوبة والتي ركز هو وحركته على هودجهما إلى السلطة. وهناك وقائع صادمة ترد على الأمثلة التي ذكرها الأفندى، بالنسبة إلى حرية الرأي أو غيرها.

أتفق مع الأفندى في خاتمة ورقته، التي أراها أشبه بتصويرة لحركات الإسلام السياسي، والتي يتصور فيها بالتطرف بين الدين والسياسة العملية، وتركز على قضية المهمّشين، ومعروف أن هذا الموضوع ليس حكراً على الإسلام السياسي فقط، وبخاصة قوله: «وهو يستنفي، كما هو واضح، حمل الالتزام الدينى على تبني سياسة دينية تقوم على التفاوض والتخيّل عملياً عن فكرة نقاء التعليم الدينى. ويستندى ذلك أيضاً على كل من يعتقد لتمثل التعليم الدينى أن يضع نفسه فوق الخلافات السياسية، وأن يقدم ضميره في أدائه لرسالته قبل أي شيء آخر. ويتضمن ذلك دعم الناس المحتجين للدعم، ورفض الفساد والاستبداد لدى المعسكرين الدينى وغير الدينى. في الحقيقة، إن إبعاد الدين عن القضايا الخلافية سوف يساعد على بناء جبهة وحدة لمصلحة الديمقراطية وضمّ الفساد». والخلاصة فيها أنه يقترب من موضوعة الكئة التاريخية التي أرى فيها الطريق الحل والنهاية في الوطن العربي بعد كل ما حصل و يحدث الآن، وخصوصاً بعد هروب رياح التغيير وحراك الجماهير الشعبية وانتصاراً على الرعب والخوف والاضطهاد والهيمنة الاستعمارية وتوايعاً.

يتيح فتحّ الوعي السياسي عرباً الطريق أمام كل القوى السياسية، بكل تجاربها الفكرية ومرجعيتها إلى استخلاص العبر والدرس من تجربتها وتاريخها، وهذه مهمة أساسية أمام النخب الفكرية أولاً، وأمام جميع ثانياً. وله أوراق هذه الندوة وإكمال كل منها للأخرى بأشكال متقاربة، ولا سيما في التوجهات العامة منها، يقدم ضوءاً في النفق الطويل.

6 - سعد ناجي جواد

ملاحظة أولى، هي نقطة نظام على ما طرحه رئيس الجلسة من أسلحة، وطلب أن يدور النقاش حولها، وعدم الالتفات إلى الأوراق المقدمة للمناقشة. وهذه ظاهرة جيدة في المؤتمرات التي تعودنا أن نراها في مركز دراسات الوحدة العربية. كان المفروض أن تكون الأوراق المقدمة منسجها مع الأهداف والأسئلة التي كانت مخططة للندوة، وعدم قبول أي ورقة لا تنسجم مع هذه الأهداف والأسئلة.
ملاحظة ثانية، حول محاربة التنظيمات الإسلامية، وفي بعض الأحيان حتى قبل أن تؤدي أي دور أو تكمل دورها. أنا لست من المؤيدين للأحزاب الإسلامية. وربما أكون عاطفيًا متفائلًا ما يحدث في مصر الآن، ولكن عقلانيًا وديمقراطياً لا يمكن أن يكون هذا مقبولاً. الاعتراف بأن الإخوان سرقوا الثورة غير صحيح، لأن الانتخابات جاءت لمصلحتهم. وتأكد ذلك بعد فترة عندما تم التصويت على الدستور بنسبة أكثر من 60 بالمئة، وبالتالي كان يجب أن يُقبل بالنتائج الديمقراطية، وبعد أربع سنوات من برد أن يغير عنه من طريق صناديق الاقتراع. هذه هي الديمقراطية التي إن كنا نريدها فيجب أن نقبل بقواعدها.

7- أسامة الغزالي حرب

شكرًا لمركز دراسات الوحدة العربية، ودمير المعهد السويدي بالإسكندرية على تنظيمه هذه الندوة الهامة التي جاءت في وقتها تماماً.

تذكرنا أن أبداً بالاحتجاج على ما ذكره السيد المحاضر من قوله إن البنات في مصر يبهن أنفسهن للفريق السبسي!! هذا كلام غير لائق، وغير صحيح على الإطلاق!

وبنات مصر لا يبهن أنفسهن أبداً للسيسي ولا لغيره!

أنتقل إلى ملاحظات سريعة على الورقة:

١ - في ما يتعلق بالإشارة إلى تعرف الشعب الجزائري على الإخوان المسلمين، الحقيقة أن الإسلام في الجزائر كان مرادفاً للعروبة، وكان المستعمرون الفرنسيون يطبقون لفظ «المسلمين» على الجزائريين وعلى المهاجرين الجزائريين ضدهم.

٢ - في ما يتعلق بالحدث عن اضطهاد الإخوان المسلمين في مصر في العقود السابقة، أتفق هنا مع ما ذكره حسن عبد العزيز من مبالغة شديدة في هذا الموضوع. فالإخوان المسلمون كان لهم في عهد حسن مبارك 88 نائبًا في البرلمان المصري، بنسبة 20 بالمئة من أعضاء البرلمان. فهل هذا اضطهاد؟!

٣ - في ما يتعلق ب maçيم حكم الإخوان، في السنة التي تولوا فيها الحكم في مصر، فإن من إحدى المفاجآت الكبرى التي أسفر عنها حكم الإخوان هو الفشل الكامل، إذ أثبتنا أنهم لا يمتلكون مشروعًا سياسياً، ولا يمتلكون أي سياسات عامة في أي ناحية من النواحي! ثم كانت المفاجأة الأكبر، وهي إفلاتهم الكبير في الكوادر السياسية،
وعجزهم عن تقديم أي وزراء أو مسؤولين ذي كفاءة بأي حال من الأحوال! ثم إن أداء الرئيس محمد مرسي كان أداءً باعضاً بكل معنى الكلمة، وللأسف لم يكن هو في أبداً الرئيس الذي يلبق بمصر!

4 - في ما يتعلق بتقييم الوضع الراهن في مصر، فإني أختلف جذرياً مع وصف النظام القائم بأنه "نظام عسكري". وأتحدّى وفق أي معايير علمية و موضوعية - إثبات تلك المقولة. ما حدث في مصر في 30 جويلان/ يونيوم 2013 كان ثورة شعبية حقيقية أطاحت حكم الإخوان المسلمين، وتوافقت في إثرها القوى السياسية والقوات المسلحة على خارطة للمستقبل يجري الآن تنفيذها بدءاً بوضع الدستور الجديد.

في الحديث عن المستقبل، أقول إن مصر بعد أن تخلَّصت من الحكم الإخواني تبني اليوم نظاماً ديمقراطيًا حقيقياً، لا هو ديني ولا هو عسكري، وإنما هو نظام... بكل المواصفات التي تحلم بها لمصر المستقبل.

8 - مصطفى عمر النير

منذ البداية، ارتبطت دعوة الإخوان بالتعليم كأسلوب، والمبادئ كواستي للانتشار، وخصوصاً في بيئة البلدان العربية، بما في ذلك البلدان التي شهدت خلال القرن الذي سبق ظهور الإخوان كحركات دينية إحيائية، والهوبية في السعودية، والسعودية في ليبيا، والمهنية في السودان. عمل زعماء هذه الحركات على نشر الأفكار التي جاؤوا بها بأسلوب التشير بين العامة وليسهاء التدريج بين العامة، تقبل هؤلاء في كل البلاد التي ظهر فيها الدعوة اليدة وارتبطوا بها، وتسلمو في ليبيا، الإخوان السنوسيون. سار المدرس حسن البني في البداية على الأسلوب نفسه فمن سبقوه من الدعاء، ولكن لانتشار التعليم، إذ يمكن أن توظيف المدرسة وما ورد من برامج تعليمية ووسائل تنظيمية لبناء تنظيم أكثر إحكاماً من التنظيمات الدينية التي سبقته. ومع أن دعوات القرن التاسع عشر اكتسبت نشر الأفكار على الأقل في البداية - في نطاق محيط مجتمع واحد، تمّت البني التفكيك منذ البداية في نشر أفكاره في جميع أنحاء الوطن العربي، بل والإسلامي. ولربما مصر في مجال التعليم، فقد ذهب المعلم المصري إلى مختلف البلدان العربية. كانت نسبة من المدرس من كوايد الإخوان، وقد بذلوا مجهوداً واسحاً ومنهجاً لنشر فكر الإخوان بين طلبة المدارس الثانوية على الخصوص. لم يقبل جميع الطلبة الفكرة، لكن وجد في كل
مدرسة شهدت مدرساً في هذا المجال من قبل بالفكرة وتحمس لها ليصبح في ما بعد من القيادات المحلية وليقوم بدور الداعية.

ولأن الدعوة أخذت طابعاً لتأكيد دور الدين في الحياة اليومية، وبعث القيم السامية والأخلاق الحميدة، فعلى سبيل المثال، كان جميع مسلمين سنّيين على مذهب الإمام مالك. وكان الملك هو شيخ الطائفة السنيّة الصوفية، ولم يشعر بأن الإخوان المسلمين يشكلون خطراً سياسياً، بينما توجّه خيماً من الأخزاب، لذلك انتهى أول فرصة (تمكّنت بقيام أربعة أشخاص يتمون إلى حزب البعث بوزيع مناشير) لنشّة حملة اعتقالات واسعة في شهر آب/أغسطس من عام 1914 على جماعة حزب البعث. ثم كرر الأسلوب نفسه مع المتمكنين إلى القوميين العبّر في العام 1928.

لا يعني هذا أن أجهزة الأمن لم تهتم بشئ الإخوان، إذ توجد بيانات تؤكد أن الأجهزة كانت ترصد تحركات الإخوان وجعلت لهم ملفات تم المحافظة عليها، ليستفيد منها النظام العسكري لاحقاً عندما قرر محاربة الجماعة وبقية التنظيمات الإسلامية، وبushima لم يعرفها المجتمع الليبي من قبل.

لم يتعرض المتمكنون إلى جماعة الإخوان لأي مضايقات، وتمتعوا كغيرهم بجميع المزايا في مجالات التعليم والعمل. لم يكن بين الذين تقلدوا حقيبة وزارة في العهد الملكي من كان معروفاً بمبولة الإخوان لأن الأغلبية كانت من الزعامات التقليدية. لكن عندما تخرّج بعض طلبة الجامعة تقلّد ذويهم الإخوان المناصب عادية في مختلف المؤسسات، بما فيها الجامعة، فأصبحوا مدرسين وعمداء كليات، والوزارات بما فيها الخارجية بحيث أصبح بعضهم في ما بعد سفيراً. بدأت حملة النظام العسكري الجديد ضد الإخوان وبقية الجماعات الإسلامية بإبعاد المتمكنين وأساتذة الجامعة عن الالتقاء بالطلبة بقليلهم إلى وظائف حكومية. وبعد فترة بدأت عمليات الرصد والمتابعة لجميع الأشخاص الذين تبرّع عليهم علامات الانتماء إلى جماعات إسلامية متعددة، سواء الإخوان أو غيرهم. كانت البداية بإبعاد هؤلاء عن احتجاز بالبريلة، نقلوا إلى وظائف في الدولة أو حتى إلى منظمات خارجية. واحتياط الجهاز الأمني في النظام الجديد برصد النشاط الذي يدور في المساجد ومتابعة الذين يحرّكون على تأديّة صلاة الفجر في المسجد من بين صحار السن. ومنذ العام 1973 بدأ النظام شن حملات على
من أطلق عليهم الإسلاميين، وشملت هذه الحملات أفرادًا لا ينتمون إلى تنظيم معين، ولكن كانت لهم لحى أو ممن يكثرون مرادًّد على المساجد وخصوصًاً أثناء فترة العيد.

يُشرّ الانتشار العربي لجماعة الإخوان المسلمين لمن تَرُضى منهم للملاحة في بلده توفر مكان آمن له في بلد عربي آخر أو في بلد غير عربي، إذ نجح بعضهم في بناء مؤسسات اقتصادية ناجحة في بلدان غير عربية. وقد عملت هذه الشبكة الدولية على تمكين القيادة من الاستمرار في النشاط حتى بعدًا من مواطنتها الأصيلة. لذلك عندما بدأ الربيع العربي وجد هؤلاء الفرصة سانحة للعودة إلى بلدانهم.

إذا كان النشاط السياسي الخاص بجماعات دينية منحصرًا في حالي مصر وتونس في جماعة واحدة (الإخوان في مصر والنهضة في تونس) فإن الحالة الليبية شدّت عن هذا النمط. فمنذ الأيام الأولى للصراع، بين السلطة والمعتقلين كان هناك أفراد ينتمون إلى جماعات دينية متعددة. ساهم البعض في النشاط التظاهري والنشاط الحربي، ويمكن القول إنّ أغلبية المنتسبين إلى هذه الجماعات لم تساهم في نواعي النشاط، ولكنها تقدمت الصفوف لاحقًا للاستفادة من الوضع الجديد. وظهر الإخوان والمعتقلون معهم، الجماعة الإسلامية الوحيدة القادرة على الدخول في اللعبة السياسية، فأنشأت حزبًا، وشجعت حملة دعائية ضد من سخدم العلمانيين، ودعت الانتخابات. لم تنشئ بقية الجماعات الدينية أحزابًا، ولكن بعض من نجح في الانتخابات كمستشار تيّن في ما بعد أنه يتكلم باسم بعض الجماعات المتطرفة. بلغت حصة حزب الإخوان في البرلمان الليبي (المؤتمر الوطني العام) 21 بالمئة في مقابل فوز ثلث من بشار إلىهم بالعثمانيين بأكثر من 48 بالمئة. ومع هذا وظف الإخوان كمًا كبيرًا من الحمل، ضمت لهم مكانًا متميزًا في المشهد السياسي مكثّن من حرامي مرشد كتلة الأغلبية البرلمانية تولي منصب رئاسة المؤتمر الوطني العام، الذي ترأسه شخص لم يتجاوز حزبه الرسمي الثلاثة أعضاء، وأيضاً رئيسة الحكومة.

9 - عبد الحليم فضل الله

(1) السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: هل يمكن نقاش مستقبل الإسلام السياسي بمعزل عن نقاش مستقبل الدولة العربية ومستقبل النظام العربي برمته؟ وهل يمكن فصل أزمات هذا الفريق عن الأزمات السياسية العامة والمأزق التي نمر بها؟ أعتقد أن الإشكالية، التي يمكن تكوين إجماعات وكتل تاريخية حولها، هي المتصلة بالبحث.
عن التضامنات الوطنية والقومية والإسلامية، التي تمكّن دول المنطقة ومجتمعاتها من تجاوز مشاكلها وبناء نهوضتها وإقامة دولتها الجديدة.

ربما كانت المشكلة في الأساس هي القفز مباشرةً من مبادئ الانتفاضات والثورة إلى صناديق الاقتراع والصراع على السلطة، من دون المرور بما يمكن تسميته المرحلة الانتقالية الثورية، التي تبلور في أثراها، ويعمل معالم التغيير وركازتها. بدلاً من ذلك، حصل شكل من أشكال التضليل الديمقراطي، عندما نش وهم أن الاقتراع كفيل بتحقيق الأهداف التي وضعها الثوار نصب أعينهم. بيد أن الديمقراطية هي نتيجة من نتائج العملية الثورية، وحصيلة لها، ولا بد من أن تكون لاحقة، لا سابقة، للتوافقات التأسيسية بشأن الدولة التي نريد، وبشأن الأسئلة المركزية التي لا بد من الإجابة عنها وعن أخرى متعلقة بقضايا الأمن القومي، والحريات، والعدالة الدينية والفكرية، والمواطنة، والصراع مع العدو. قد تكون فؤادنا فرصة للتغيير، لكن بوسعنا استنفاف مساره من خلال حوار عميق بشأن هذه الأسئلة، حوار لا يقتصر أيّاً من القوى الأساسية.

2) ما فهمته من الحل المنشود لمعضلة تدين السياسة وتسييس الدين، هو في التقسيم العملي الوظيفي بين الدين والسياسة، وأن المقصود الفصل بين مجال العمل السياسي الذي يمكن أن يكون دينياً، ومجال الدولة ككيان معنوي ينبغي فصله عن الدين. وهذه مقاربة جديدة تستحق مزيداً من التوضيح والبلورة. لكن، أرى أن المشكلة لا تتحصر في علاقة الدين بالدولة، بل في نوعية هذه العلاقة. بعض أطراف الإسلام السياسي ربط المشروعية بالعقيدة، والأيديولوجيا، والهوية حضراً. وهذا ما يجرّ صراعات وانقسامات لا تصب في مصلحة التغيير، في حين أن المشروعية ترتبط أيضًا بمبدأ مشروعية السياسات المعتمدة. هنا على الإسلاميين الانقلاب من فكرة أسلمة السلطة إلى أسلمة السياسات، أي بناء سياساتها على أساس نظام قيم الدين ورؤيته للمصالح والحفاظ العامة. وهذا يساعد التيار الإسلامي على الاندراج في بيتاتها السياسية من دون المرور بالسؤال المعضلة عن فصل السياسة عن الدين أو وصلها.

10 - قاسم قصير

لا يمكن حصر تجربة الإسلاميين في الحكم بتقنية الإخوان المسلمين، بما يحصل في مصر فقط؛ إذ وصل الإسلاميون إلى الحكم أو شاركوا فيه في دول أخرى (المغرب، ليبيا، العراق، لبنان، تونس، اليمن...) ولكن تجربة سلبياتها وإيجابياتها.
بشكل عام، أثبت وصول الإسلاميين إلى السلطة أنهما لا يملكون مشروعاً سياسياً واصحاً، أو كواحد سياسي قادرة على إدارة الحكم، وتحولوا، مثلهم مثل بقية القوى السياسية، وارتكبا الكثير من الأخطاء والإشكالات في أهدافهم السياسي.

ما جرى في مصر، أو دول أخرى، لم يكن صفاءً مع الأمريكيين، ولكن حصل تفوق في المصالح بين بعض الإسلاميين والأمريكيين، وإن تعريض الموقف الأمريكي من الوضع في مصر إلى الإخوان دليل على عدم وجود صفاء.

السؤال المهم: هل يمكن اللجوء، في حال حصل اعتراف على حاكم منتخب شعبيًا، إلى التظاهرات أو الاستعانة بالجيش أو العسكر لإسقاطه؟ ألا يؤدي هذا الأسلوب إلى تكرير اللجوء إلى العسكر والجيش لمواجهة أي قوة سياسية يعترض عليها الشعب؟ أليس المطلوب اعتماد الديمقراطية والانتخابات كخيار للتعبير؟

المطلوب اليوم إعادة النظر في العلاقة بين الدين والسياسة والعمل لإقامة دولة المواطنة وتعزيز الديمقراطية، لأن ذلك هو الخيار الأفضل لقيام الدولة. إن اعتماد اللجوء إلى العسكر ضد الإسلاميين والإخوان المسلمين سيؤدي إلى انتشار العنف وال المواطنين الجهادية والسلفية. وإن تقديم تجربة الإخوان المسلمين في الحكم بطلب إشراف أكبر عدد ممكن من كوارد الإخوان في الحوار والنقاش حول هذه التحري.

11 - عبد الغني عماد

يرتبط مستقبل الإسلام السياسي، بشكل رئيسي، بمستقبل الديمقراطية في الوطن العربي، إذ إن الإقامة والتشويش السياسي لن يطأول الإسلام السياسي فحسب، بل سيطأول الفاعلين السياسيين من كل الاتجاهات السياسية. ويعد المدخل الذي اختاره عبد الوهاب الأفوني جيداً، حيث إن فصل الدين عن السياسة ليس إلا، يتجاوز منطق فصل الدين عن الدولة، فالدولة تعبير سياسي ومؤسسات قوامه قيمات سياسية متحركة، وتزامن وكوارد إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة مموهية ومنفردة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة. لذلك، لا يجوز أن يدخل الدين، والتحزب السياسي، في منهجية إدارة الدولة لوظيفتها. في حين أن السياسة أمر مختلف، على الرغم من أنها ت يعني بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة، وما إلى ذلك، إلا أنها تتمثل في حصيلتها أفكاراً بريدها الناس في مجتمع يشاركون فيه صنعه. والافكار السياسية، بأغلبها، تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأيده. وبالتالي ليس منطقياً، أو
وافيةً، مطالبة الإسلاميين أو الأقليات غير المسلمة بالتخلي عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها خوض العمل السياسي. هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاعتقاد والتنظيم، التي أصبحت حقوقًا ثابتة للإنسان بموجب ميثاق دولية الموافق عليها.

لذلك يمكن إيجاد صيغ لفصل السياسة عن الدولة، لكن تبقى هناك إشكالات وصعوبات أمام دعوة فصل الدين عن السياسة، والتي تستخدم عملياً لإقصاء الإسلام السياسي بأساليب أمنية وغير ديمقراطية. ومن هنا، سنجد دومًا فاعلين سياسيين، أحزابًا وتيارات تتخذ من الدين مرجعية فكرية لها، ويجبر الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية المشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. ولا ينفي هذا عملياً الإشكالات الناتجة من ذلك الأمر والذي لا ينظم إلا بالممارسة الديمقراطية في ظل دولة مدنية ديمقراطية تسمى للجميع. وليس صحيحاً أن مستقبل الإسلام السياسي مفصل عن هذا المسار؛ إذ إنه قد يمرنا مشروع الديمقراطي كثقافة ونظام، ويتم إدماج كل مكونات المجتمع السياسي بكل اتجاهاته بشكل متوازي، لحظننا يمكن الحديث عن مستقبل، وبخصوصية بعد أن جمع الفصول الأول من خياره السلمي وقرر المشاركة في الحياة السياسية بالأسلوب الديمقراطي، سواء اختفتا حول تقييم تجربته، أكانت ناجحة أم فاسحة، فمن حق المشاركة، كما أن من واجبه الالتزام بمنطق الدولة ككيان شرعي مجتمعي منتخب ناظم للخدمة العامة.

أثنى مع الكثيرين بأن الإسلام السياسي العربي فشل في إنتاج تجربة ومشروع سياسي، وتحظى بين الخطاب والممارسة، ووقع في العديد من الناقصات والأخطاء؛ لكن هذا لا يبرر إقصاءهم عن الحياة السياسية. وأثبتت الخبرة التاريخية أن الإقصاء موالد للتشدد، وأن الاندماج موصى إلى الاعتدال، وأن الإسلام السياسي - شأن أي تيار أديولوجي آخر - سوف يكون مطالبًا بحجة الاندماج في العملية السياسية بتقدم خطاب نموذجي من جهة، بل إن وصولهم إلى السلطة بسقط عنهم “الحصانة” والرمزية التي كانوا يتمتعون بها يوم كانوا في المعارضة، وبالتالي سوف ينظر الناس إليهم كغيرهم من المتنافسين.

خلاصة القول، إن الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي بمنطق مفصل عن مستقبل السياسة في وطننا العربي بيفي قاصراً.
ينبغي أن يتجاوز البحث عن مستقبل الإسلام السياسي ينبغي أن يتجاوز واقع الإخوان من دون إهماله، لأنه لا يمكن الحكم على الإسلام وفعاليته في المجال السياسي من خلال سلوك فئة، يدور النزاع أصلاً حول مدى تقييدها بالنهج الإسلامي السياسي، في نظر فئات أخرى.

ويعجب الأتباع أيضًا أنه على جانب الإخوان المسلمين نجد فئات أخرى تمارس سلوكاتهم السياسية أو ميدانيّة باسم الإسلام وبشكل مترشح من الإسلام، إلى الحد الذي بات معه قطاع واسع من المفكرين والمنتبهين يقولون إن الإسلام فقد تعلق الجماهير به، وفقدّ فرصته في الوصول إلى الحكم، وإن الإسلام السياسي فقدّ القدرة على الانتشار والتوسع.

إذن، هناك مشهد سلبي قائم في حاضر الوطن العربي يقود إلى القول إن الإسلام السياسي فشل - بمعظمه - في الثبات وتثبيت الذات ليكون مسمكًا بالواقع وذا مستقبل واعد للاستمرار. ولكن، ومن جهة أخرى، نتوقف عند نجاح الإسلام السياسي في دول...
مجاورة للوطن العربي، وبخاصة في إيران، وهذا ما يسلط الضوء على قدرة الإسلام في إطلاق نُفَّذ تمارس السياسة وفقًا لأحكامه، وقدرة على بناء الدولة والمجتمع والصمود في وجه أعتى الضغوط الدولية، ثم الانتقال إلى الدفاع الناجح المترافق مع عملية بناء عصري ومتطرف. إذ إن إيران استطاعت، وهي جمهورية إسلامية، أن تتقضي وأن تلتح بمسار الدُولة المتطرفة وتصبح دولة نووية مع المحافظة على استقلالها.

وهذا تكون أمام مشهدان للإسلام السياسي: المشهد الأول، فشل ويمثل فتنته الأخوان المسلمون مع الحركة الوهابية عنواناً لفشلهم، الأولى عجزت عن الاستمرار في الحكم، والثانية عجزت عن بناء الدولة الحديثة التي تنتهي إلى العصر؛ والمشهد الآخر، نجح في فرض ذاته إقليمياً ودوليًا وأقام الدولة العصرية الأمنة والمستقرة والمتطرفة وتمثل إيران نموذجه.

ونرى أن فترة السنوات المقبلة لن تكون فترة انكسار وسقوط للإسلام السياسي في الوطن العربي كما يظن البعض، مع وجود عنصرين يمنعان هذا الانكسار: الأول يتعلق بالحركات الإسلامية في الوطن العربي ورفضها القبول بالوزن والسيطرة على مراجعة تجاربها وتطويرها؛ والثاني لوجود محبط غير عربي يحتضن الإسلام السياسي بشكل عام، وبري أن التقاءه أو دخوله إلى الوطن العربي سيكون أسهل وأيسر من الباب الديني، وتحديداً الإسلام، وأكثر دقة من باب الحركات الإسلامية التي ربما يجد أكثر من مساحة مشتركة معها للتوافق.

١٣ - نصري الصايغ

اختصاراً للموقت أنتمد الملاحظات والآسية التالية:

أولاً: نزع التدین عن السياسة ونزع التسييس عن الدين، لم يحن أداؤه بعد. نحن في زمن تتفاقم فيه عملية التلازم بين الدين والسياسة، في الوطن العربي... وعملية الفصل، أو النزع، بين الدين والسياسة لا تتلم ولا تحصل بالفكر وبالحوار والترشيد، بل بالاختيار التاريخي والتجربة بأبعادها كافة. السياسة الراهمة، هي للدين في أشكاله كافة، التنظيمية والجهادية والدعوة والإعلامية، إضافة إلى عدد كبير من أجهزة السلطة. الجغرافيا العربية متأسسة سياسياً، والقوى الرافضة لهذا الزواج بين الدين والسياسي، تصارع. فننتظر النتائج.

٦٢
ثانياً: الأسئلة التي طرحها على هامش الورقة، تتعلق إلى علم الاستقصاء والبحث عن المؤتمرات في الأقليات الدولية. أظهر أن هذا البحث إذا تم سيكون فاقداً للاستراتيجية المؤثرة، وهو إساءة في وجه من الوجود، لظاهرة الريع العربي، لكونها، بالتحديد، كحركة تغيير ديمقراطي ذات أسباب موضوعية، سياسية واقتصادية، واجتماعية وأخلاقية، وذات أهداف محددة: الحرية والديمقراطية والعدالة والرغيف.

ثالثاً: الدين سيمغة فاحصة للدولة والسلطة والحكم. الدين ليس مهماً لأن يكون ديمقراطياً. طبيعة الدين مؤسسة على مرجعية المفهوم للمؤسسة للإنسان ولا للاجتماع، ومرجعيتها غير صالحة لمشاركة الحرية والحياة بتفاعل سليم، لا قهر فيه ولا وصاية عليه. ولا يشترى الإسلام عن القاعدة، وبخاصة أن الدين هو ما يؤمن به المتدينون وما يمارسونه، والمؤمنون متعددون: مذاهب ومرجع، الدين، في التاريخ، ليس نصوته فقط بل نفوسه. وأخلاقه هذه النفوسة من اجتهادات وأفعال وأحزاب ومشاريع. فالإسلام هو المسلمون تاريخياً والتاريخ الراهن يدلينا على نوعية وخصوصية المسلمين. وهي خصوصيات مأزومة.

رابعاً: المحلة الراهنة هي في الإجابة عن السؤال التالي: كيف نعيش بسلام، بما نحن عليه الآن، من جماهير وأحزاب ومؤسسات وموجات دينية وغير دينية؟ أليس الديمقراطية القائمة على التعدد بديمقراطية المجتمع، كقاعدة للنظام الديمقراطي العتيق؟

تبدأ الديمقراطية الجديدة، الخاصة بنا، ليست المنقلة عن تجارب غربية خاصة بالغرب، بديمقراطية المجتمع، حيث هو حزن الجماعات كافية، بشخصياتها المعنوية وإنمائها وقيمها وتشريعها الخاص. فلكل لكل جماعة حرية الدينية وتشريعها الدينية، كما للجماعات المدنية والعالمية الحرية. وحدة التشريع ومصدر التشريع الإسلامي، ضروري لجماعة، وناقل لجماعات مدنية. فليتعيش الطرفان، كل داخل فضائهما التشريعي، الذي تفرضه قواعد الحال والحرم دينياً، وقواعد الصواب والخطأ وفق الفكر العلماني المدني.

الدولة القومية الأوروبية لا تصلح لنا. الدولة القومية أو الوطنية التي تصلح لهذا المدى العربي، هي الدولة الحاضنة للتتنوع، بحرية ومن دون إكراه أو عسف أو إلزام.
نظام السياسي، نظام عام، وليس نظامًا خاصًا وفقًا لتوصير أي جماعة، وليس نظامًا محاصصة، ولا دولة محاصصة، بل دولة تتمّل في الجماعات، وفق تنظيمات سياسية مدنية ولابدية تحديداً.

14 - عثمان نعمان

يتساءل عبد الوهاب الأفندى: «لا تكون في الواقع نجرد الأكثريّة المحرومة من سلاحها حين نطلب تزعج السياسة عن الدين؟ إذا كانت الإسلاميات السياسية هي الأداة الوحيدّة للمهتمين بمحاولة الوصول على حقوقهم ضد الطغمة الفاسدة المتجلّدة، فلماذا علينا أن نحرمهم السلاح الوحيد الذي يملكونه؟».

قد يتساءل باحث ديمقراطي آخر: «لا نجرد الدولة من صفتها ك إطار سياسي وحقوقي يحرّس مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون عندما نسمح بتسيس الدين على نحو يتيح لمسيسي الدين نوعًا من حصانة قايمة على إنكار حق خصومهم السياسيين بتقّض أطرافاتهم المستندة إلى نصوص دينية، أو الادعاء بأن الطعن فيها يشكل مشاً بالدين نفسه، فتجدد سلطات الدولة نفسها مضطروبة إلى مساعدة خصوم مسيسي الدين والتخاض على نسبة من مخالفات مسيسي الدين للقوانين الوضعية التي يفترض بالدولة التزامها وتطبيقها؟ تجذب هذه الإشكالية قناعاتها في ماجريات الصراع السياسي المحدد في عالم العرب عمومًا، وفي مصر وتونس وسورية والعراق ولبنان خصوصاً، مرد هذه الإشكالية، بل الأزمة، تغول السلطة من جهة وغياب الديمقراطية أو تغيّبها وضعف مفهوم المواطنة من جهة أخرى. فالسلطة تنغول ضد الجميع، قوميين وإسلاميين ولبنانيين وسوريين، ولا تتورع عن تسييس الدين كما عن تدريس السياسة. وما أن مفهوم المواطنة غالب أو معطّل أو ضعيف، فينجم عن ذلك تفاقم إشكالية تسييس الدين وتسييس السياسة بالمقايض والمصطلحات اللازمة لخدمة مصلحة السلطة المغولاة والمستهددة.

ما المخرج؟ لعله يكون في التوافق على أن الدولة، بما هي إطار سياسي وحقوقي جامع، لا يمكن، ولا يجوز، أن يكون لها دين، بل يقضي أن تتلزم الحياز إزاء جميع الأديان والمؤسسات الدينية. هذا المبدأ الأساس يفرض على الدولة التزام مساواة المواطنين جميعًا أمام القانون، وعدم التمييز في الحقوق والواجبات، فيمنع عليها، ولا سيّما في المجتمعات المتعددة، استخدام الدين لأغراض سياسية، كما يمنع عليها
إضفاء أي حكمة على رجال الدين الذين يتعاطون السياسة أو على مسيحي الدين
عند توضعهم نصوصًا دينية في دعاويهم وأنشطتهم السياسية وتدعيمهم بوجوب احترام
النص الذي النص الدينية. إن الدولة الديمقراطية هي الإطار الباسط في أن واحد
للمشروعية التأسيسية وشرعة المصالح التي أشار إليها رضوان السيد في بحثه، فتكون
نحن في عالم العرب من هذه الدولة؟ هذا هو السؤال.

١٥ - عبد الوهاب الأندلي (يرد)

إنني في حالة ذهول من بعض ما سمعت، لأن بعض ما قيل يشبه الإيمان بالخرافات، ويتركز الأزمة الفكرية التي نواجهها. فإذا كان البعض يرى أن النظام الفاشي القائم الآن في مصر هو نظام مثالي فليس له أي أساس للحوار. لا نريد إضاعة الوقت في نقد الإخوان، لأن هذا متعلق عليه، لأن فترة حكمهم ودورهم السياسي كان
كارثياً. ولكن بعض ما نسمعه في هذه القاعة يذكرنا بأن الأزمة أعمق بكثير.

نحن أمام مشكلة أن تسويق الخرافات لا يقصر على المدينين، فتدين السياسة
قائم، وقد تمثلت بما يجري في مصر حالياً من تأليه للحاكم وتكفير للمعارضين.
ولا يهم إن كان هذا رأي الأغلبية أو لا، فقد كان لهتلر وميولوصيفش أنصار كثر.
لا يمكن مقارنة عهد مرسي وما كان فيه من حرية بما نراه حالياً من استخدام لجهزة
القمع البوليسي وعودة نظام مبارك، ولكن بمنح الحرس الثوري الإيراني.

نحن أكرناها، في الورقة، انتقاد الإخوان ودورهم، وتركز هذا لا داعي له، وهكذا
مبالغ فيه، ولكن النقطة الأهم هي أن الطريقة التي تم بها إسقاط الديمقراطية من أجل
إسقاط الإخوان تكرَّس الوضع الذي أدى إلى الأزمة الحالية. وكان يمكن إيجاد حلول
أخرى. بالنسبة إلى ظواهر الإسلام السياسي، تحدث الورقة بفصيلة عن ساحة تنافس
حر تبحث عنها تبارات سياسية إسلامية مختلفة، ولكنها أكدت أن النموذج الإخواني هو
الذي أصبح مهيمناً.

إن الأسئلة التي تطرح حول الأدوار الخارجية في تفاصيل التطورات السياسية
الداخلية في الوطن العربي تكرَّس الفهم الذي يقلل من دور الجماهير الذي أظهرته
الثورات العربية، وكذلك دور مؤسسات الدولة. ولنها لم أشر في الورقة إلى هذه
التكهنات، بداية لأن وصول الإسلاميين إلى الحكم في مصر وتونس كان عبر
الانتخابات، ولم يكن الإسلاميون أنفسهم يتوقعونه. ما أعرفه يقينًا أن البلدان العربية

٦٥
لم تكن تريد الإسلاميةين، ولكنها تعاملت مع النظام المنتخب، وكانت هذه المفاوضات تتم عبر الجيش وجهاز الاستخبارات، وهي لم تكن خاضعة لمرسي والإخوان. كذلك الإخوان، لا غيرهم، لم يكونوا يريدون إقامة دولة دين في مصر، وكان خطابهم غير ذلك، وهم يعرفون ذلك. وتلاحظ مثلًا أن التعديلات على دستور "الإخوان" لم تركز على الفقرات الدينية.
الإسلام السياسي ومسألة "الشرعية" في المجتمع والدولة: الظهور والآلالات والمستقبل

رضوان السيد

كان لمسألة الشرعية وجدلاتها ظهورها وصيورتها بين الأمة والجماعة والدار والسلطة، تأثيرات عميقة في مصائر الدولة ومفهوم السيادة في المجال السياسي على مدار العصور. وقد عادت المسألة لتؤدي دوراً كبيراً في أفهام وأخلاق وذهنيات كثيرين من العامة والخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولذلك رأيتها حقيقةً بالقراءة من جديد وسط المجريات الراهنة والعاصفة مع الجهاديين ومع الإسلام السياسي لتبني الإمكانيات والاحتمالات المستقبلية.

وقد استظهرت في دراساتي لمسائلتي الشرعية والسيادة، أو العكس، في الأزمة الكلاسيكية المتقدمة والمتاخرة؛ أن ما صار إليها الفقهاء والمتكلمون والمؤرخون والجغرافيون بالنسبة إلى هذين المفهومين في ما بين القرنين الثاني والخامس للهجرة، والثامن إلى الحادي عشر للميلاد، أن هناك مفهومين للشرعية: أحدهما، تأسيسي، وسماه "المشكلة" (Legitimacy)؛ والآخر "شرعية مصالح" (Legality) إذا صرح (9) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

(9) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.
التعبير - و هيكل الشرعية التأسيسية الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة.

و يبدو هذا الفهم للمشروعية، أو السيادة المكتملة، في أقدم التعريفات التي وضعت إلينا من طريق الفقه الكبير أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت 150 هـ / 167 م) في رواية تلميذه محمد بن الحسن الشافعي (ت 189 هـ / 208 م) عنه. يذكر أبو حنيفة أن دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها شرع المسلمين وإمامهم، وأن تكون مستقلة في الشرعات والتخوم عما يجاوزها من دور الكفر والحرب، وأن يكون فيها المسلم والنقي أمستن بالأمن الأول.

ثم جاء الشافعي (ت 204 هـ / 820 م) فقال في الرسالة إن المسلمين أجمعوا أن تكون الدار واحدة، وأن يكون الإمام واحدًا، مما هو الأمّة واحدة. ونلاحظ في تعريف الشافعي أنه مجرد، إذا صنع التعبير، لأنه كان يكتب في النظرية الفقهية، في حين أن تعريف أبي حنيفة مستند من التجربة التاريخية للأمة وتكون دار الإسلام زمن الفتوحات والعصر الأموي (661 - 750 هـ). ولست أفهم هنا إلى دراسة تكون التاريخي للأمة والسلطة، بل إلى قراءة المفاهيم الأساسية هذه قراءة تحليلية لملاحظة مآلاتها. فأبو حنيفة ومدرسته، وكذلك مالك بن أنس (ت 179 هـ / 700 م) ومدرسته، أعطوا الأولوية للوحدتين: وحدة الأمة (لاستنادًا إلى القرآن)، ووحدة الدار في التماسك السياسي وفي الأحكام. في حين حاولت الشافعية إقامة توازن بين هذين الأمرين، وامر ووحدة السلطة أو الإمام الواحد.

(2) محمد بن الحسن الشافعي، شرح كتاب البيير الكبير، تحقيق محمد حسن محمد حسن الشافعي، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 42، وعلي الدين أبو بكر بن مسعود الكاشاني، بيان الصناع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معرض وعادل أحمد عبد الراوي، ج 2، 1930، والشيخ نظام الفتوى الهندية، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، ج 2، ص 32. فيارب: عبد الكريم زيدان، أحكام الذهب والمساكن في دار الإسلام (بغداد: دار الثقافة، 1965)، ص 28 - 29.
(3) فيارب: أحمد بن يحيى بن محمد الشهيري الملاك، الولادات، نشرة هنري برونو ووجودري دي (مونتين (البرتغال: د. ن. 1937)، ص 1 - 17.
(4) فيارب: محمد بن إدريس الشافعي، العام، أشرف علي طه ويايا تضحيه محمد زهري التجار، ج 8 (القاهرة: مكتبة الكتبية المصرية، 1961)، ج 4، ص 102 - 101، وانفرد الراقي الفقيه الشافعي الكبير باعتبار الحاكم المسلم شريحاً صحياً بإلزام الدار خلال في فتح العيوب: شرح الوجيز، ج 8، ص 14: ليس من شروط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامها!
واهم المتخلل، على وجه الخصوص، بعودة السلطة أو الإمام، أو من هو صاحب الأمر في الدار. ولذلك اختلف آراؤهم عندما بدأت تلك الوحدات تتعرض للاحتلال الواحدة بعد الأخرى. إذما قبل الدخول في الحكم على الاختلافات، وأيضاً تزلي الشرعية، أو د التعرض بإيجاز إلى ما سميته "شرعية المصالح"، وقد عنيت بها تلك الاختلافات التي ما اعتبرها الفقهاء وبعض المتكلمين مُجَلَّةً بالشرعية. ومن ذلك طريقة الوصول إلى السلطة، وتجاوز حد السلطة من جانب ولي الأمر، ثم انقسام السلطة أو ظهور السلطات، رغم بقاء الجمع، من الناحية الشكلية الفقهية، تحت ولاية الإمام أمير المؤمنين. كان الحسن البصري (ت 110 ه/728 م) قد اعتبر إمارة معاوية بن أبي سفيان غير شرعية، لأنه قام بثلاثة أمور: ابتز الآمة الأمراء بغير شورى، وولي ابنه الأمر من بعده، واحتج إلى الهوى والمصالح في الدماء والأموال.

بأله أن أكثري الفقهاء (وليس المتكلمين) قالت شرعية سلطته، وسمعت عام
اجتماع المسلمين عليه: عام الجماعة (400/618 م). وقد جرى تعليل ذلك في ما بعد بأنه أنهى الفتنة وحقق الاستقرار، واستمر في الغزو والصوائف والشواي إلى حين وفاته
عام (659/778 م).

 وبالطبع، فإن ذلك ما كان رأي المعارضين من المحكمة والشياعة والمرجعة
وبعض المعزولين. لكن هذا الأمر صار تقليداً ظهر في العقيدة السنية في ما بعد في قولهم: الصلوة وراء كل إمام، والجهاد مع كل أمير. وهناك قول مشهور لأحمد بن حنبل (ت 242 ه/858 م) بوجه طاعة المتغلب إذا ساد في دار الإسلام، وقع الفتنة، وجاهد العدو.

(5) قارن بإ: عبد الوهاب خالد، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية
(6) أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، ج 2 ص 212، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن
قطيبة، عيون الأخبار، ج 1، ص 117 - 118.
(7) عبد الرحمن بن عمر الدمشقي أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تحقيق شكر الله بن نعمة الله
الفوقاني (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1980) ج 1، ص 188. قارن بإ: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع
والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي - العربي - الإسلامي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)،
ص 204.
(8) عبد الرؤف بن همام الصناعي، المصنف، غيّبت تحقيق نصوصه وتخريج أحياته والتلقع عليه حبيب
ج 2، ص 278 - 282.
(9) عقيدة الإمام أحمد، في: محمد بن الحسين أبو بكر الفراء، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 274.
وهكذا ومنذ زمن مبكّر ما عاد تجاهل الطرق، أو تجاهل إرادة الناس، أو تجاهل
منّ صاروا يُعرفون بأهل الحلال والعقد، مبرراً لاختلال الشرعية. وفي كتاب الأحكام
السلطنية والسياسة الشرعية في زمن السلطات استمرت الكفاح والشوق للشرعية
السلطة. وتشمل الكفاح بالطبع العدالة بشروطها، لكنها تشمل أيضًا قمع الفتنة بالداخل.
أما الشوق فهي خاصة بالقادة ضد الخارج، ضدّ دُور العدل والجد، وقد صارت
الشوق أساس شرعية السلطات في نظر الفقه، لكنها شرعية استُرعت بالغالبة العسكرية
كما هو معروف قبل الغزوات الخارجية وبددها. ولذلك فلتّ إن الاختلاف في شرعية
المصالح لا يُحقّ بالشرعية التأسيسية في نظر الفقهاء، وإن بقيت هناك قيّةٌ ترى جواز
الثورة على المثلّب أو الظالم (1).

ومع كلّ هذا، فقد اختفى الفقهاء الشافعِيان الكبيران الماوردي (ت ٤٠٥ هـ/ ٥٠٥ م)، والجويني (ت ٤٧٨ هـ/ ٥٨٥ م) اختلافًا شاسعًا على مسألتين حدثتا في
عصرهما: الأولى، ظهور السلطات ومدى إخلالها بحدودة الأمّة، ووحدة السلطة
والثانية، هل يمكن تصور خروج السلطة العليا من فرّيش (1)?

قال الماوردي إن شرعية التاريخية للخلافة ولقرية فيها إنّ جري الإخلال بهما
فقد جرى الإخلال بالشرعية التأسيسية. ولذلك ينبغي أن يبقى الخليفة فرشياً، وأن تبقى
الخلافة شكلاً على الأقلّ كما تواضع عليها الصحابةُ زمن الراشدين. أما السلطان الذي
يتولى تدبير الأمور دون الخليفة، فبإمكان شرعته بأن يعلن ولاءه لأمير المؤمنين تظل
السلطة واحدةً لوحدة مرجعها. وخرج الجويني على المسألتين. فقد رأى أن شرط
القرشيّة ما عاد ضروريًا. كما أن الخليفة فقد الشرعية لأنه وكيلٌ عن الأمّة في تدبير
الأمور، وما دام قد صار عاجزاً عن مباشرة الأمور بنفسه، في ينبغي أن تنتقل السلطة إلى
السلطان الذي يتولى التدبير بالفعل. وما أعجٌ بالطبع يقال الجويني، لكن الملحوض
أنّ وحدة السلطة والسلطان سقطت أو تغيّر مفهومها. ويُثبت في نظر الجميع الوحدتان:
وحدة الأمّة، ووحدة الدار، رغم تعدد الأيدي المشرفة (12).

----
(10) ناير: ب. السيد، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي - العربي -
الإسلامي، ص ٢٥٢-٢٦٨.
(11) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية، أبو محمد عبد الله بن يوسف
الجويني، غياث الأمّة في نبات الظلم.
(12) الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية، نسخة ١٣٧٥ هـ، ص ٦ -٧، والجويني، غياث الأمّة في نبات
الظلم، ص ٢١٧-٢١٩.
أردت الوصول من هذا الإيجاز إلى أن الشرعية التأسيسية في النظر الإسلامي الكلاسيكي، ترتبط بمفهوم السيادة ارتباطا وثيقا، وليس بالتطورات الداخلية مهما بدت مُفرزة. والسيادة منذ أيام أبي حنيفة ومالك والشافعي أمرا: النظام الداخلي العام (صَوْن الدين على أصوله المستقرة)، والاستقلال عن الخارج وعدم النبهية له مباشرةً، أو بشكل غير مباشر، من خلال إلحان قوانينه وأنظمته محل الأعراف السائدة في هذا الموضوع، أو ذلك من دار الإسلام. وقد حدث ذلك أول ما حدث في صقلية التي استولى عليها النورمان بالكامل عام 1069/469 هـ. ثم توالى سقوط المدن والإمارات والممالك بالأندلس إلى أن انتهت الدول الإسلامية هناك عام 1492م بسقوط غرناطة كما هو معروف. روجر الثاني، ملك صقلية، الذي كان يعترف الثقافة الإسلامية، وحترم الدين الإسلامي، أتى بالمسلمين إلى بِلاطة فعلوها في العلوم والترجمة والحُفِر، وترك لهم قضائهما وخصوص مساجدهم، ومعاملاتهم التجارية. لكنّ فقهاء الجزيرة، وفقهاء شمال إفريقيا كانوا في سوادهم الأعظم من المالكية وبعض الأباقيات، أُفتوا المسلمين جميعاً بالهجرة إن عجزوا عن الجهاد. وكانت عندهم ثلاث صُحْحُ: أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم، وأنه لا تصح المعاملات والأئمة وإن سمح بها الطاغية، لأن ولي الأمر غير مسلم، وما عاد المسلمون والذين على الأمان الأول، وإن الهجرة التي أمر بها القرآن في أول الإسلام لم تُسْتَبّ، وإنما تعود للسُّبُر على كل دار إن جرى الإخلال بالأعراف المستقرة، أو حكمها غير مسلم (13). ووحده الفقهاء المأجّري التونسي أجاز للأئمة والمعلمين وقرأ القرآن الباء لتعليم المسلمين من المستضعفين الباقين أمور دينهم. وقد توالت الفتوى بالهجرة عند سقوط كل مدينة أندلسية إلى أن سقطت غرناطة فجرى النداء من جميع المسلمين مغادرة البلاد إذا استطاعوا. وكما نعلم فإن الفقهاء الونشريين من القرن العشرين الهجري جمع هذه الفتوى في رسالته: أسئلة المتاجر في بِين أن حكم من غلب على وطنه النصاري ولم يهاجر. وفي تلك الفتوى ليست هناك استثناءات إلا للمستضعفين الذين لا يكونون النفقة، أو يخشون خسية محققة من الموت في الطريق (14).

(12) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشيد، كتاب المقدمات المهمّدات لبيان ما اقتنعه رسول المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمة لأحكام مسائلها، ج 2، ص 285، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 484. 
(13) أحمد بن يحيى بن محمد الونشري، أسئلة المتاجر في بِين أن حكم من غلب على وطنه النصاري ولم يهاجر، نشرت حسين مؤسس (مجلة مجمع الدراسات الإسلامية، 1957)، ج 5، ص 128 – 191.
في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، اكتسبت السيطرة البريطانية على الهند، وجرى بالتدريج تجاهل الاتفاقات بين شركة الهند الشرقية وحكومات أباطرة المغول لصالح الحكم الاستعماري المباشر. ولذلك بدأت الفتن تظهر ببدана بالعام 1804، والذين تقول إن الهند ما عادت دار الإسلام. ولأن الهند جمعياً أحاد، والفقيه الحنفي يهي بسواح أحكام الإسلام في الدار، فقد قال بعضهم: لا تزال الشكليات محفوفة، فالسلطان مسلم، ولا أحد يتعرض للمسلمين في عباداتهم ومعاملاتهم. لكن نزعة سلفية قوية ظهرت وقتها من خلال التعرف إلى كتب ابن تيمية واين القيمة، ومن خلال كتب الإصلاحيين السلفيين اليمنيين الذين كانت لهم صلاة وثيقة بالهند. وزاد الطين بلة أن البريطانيين بدأوا يتدخلون في الأوقاف، وفي المجلات لأنهم أرادوا إنشاء مزارع كبيرة على الطرق الحديدة. ولذلك كثر لجوع الفلاحين الفقراء إلى الفقهاء. فأثنى الفقهاء الأحلفاء أولاً، كما سبق القول، بتحجج الظلم واللزوم إلى السلطات المغولية، حتى إذا تعرّض الصبر؛ فإن من قُتل دون ماله فهو شهد. أما السلفيين الجدد فأنفسوا بالجهاد فإن لم يمكن فالهجرة، وإلى أي من بلاد الأنغوس (أفغانستان) التي عجز البريطانيون والروس عن احتلالها. وكانت مسأة هائلة استمرت قرناً من الزمان، لأن آخر فياتهم للهجرة تعود للعام 1946.

وأظهر ما جرى ثورة العام 1857، والتي شارك فيها سائر مسلمي الهند، وسقط منهم عشرات الألف، ووفّي على نفخهم، كما جرى إلغاء السلطنة المغولية، لأن السلطان المغول على أمره، وقف مع الثائرين بقدر ما استطاع. وأحسب أن هذا الوعي الماساوي والבסملوي وعلى مدى قرن هو السبب في رفض كثر كثيرة من المسلمين البقاء في دولة واحدة مع الهند غير المسلمين بعد الاستقلال. وكانت بداية المأساة بين عامي 1947-1948، وتهجير ملايين المسلمين والهنود وعامتهم باختصار الدولة إلى دولتين مطلع السبعينات من القرن الماضي، والاضطراب المستمر هناك إلى اليوم.

لقد أطلت بعض الشيء في نموذج الهند لفقد الشرعية: تغيير نظام الحياة قشرًا، والحاكم غير المسلم أو ما صرحنا نعرفه بزمن الاستعمار. كما أطلت بسبب النتائج المترتبة على ذلك، والتي أثرت في الوعي في سائر أنحاء العالم الإسلامي إلى اليوم. بدأ أنّ ما جرى لمسلمي الهند وعليهم، جرى مثله بالطبع في الجزائر عام 1831، وفي آسيا الوسطى في أربعينيات القرن التاسع عشر، وفي السودان في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ووصولا إلى ليبيا عام 1911. ولنذكر الجزائر لأنّ المثال فيها دال على ما نقصده (1). فالقهاء المالكي، وعلى رأسهم الأمير عبد القادر بن شيخ الطريقة القرآنية، دعوا الجزائريين للهجرة إلى المغرب، إلى تلمسان بالتحديد. بينما قال القهاء الأحناف - وكانوا قلة - إن الهجرة غير ضرورية لأنّ الفرنسيين ما تدخلوا في العبادات الشرعية. وبالطبع، ولحسن الحظ، ما هاجر غير الشبان، وقد تجمعوا من حول الأمير عبد القادر وباخادو الفرنسيين إلى أن خسروا الحرب وأسر الأمير عبد القادر وُفُق عام 1847.

وقد تبنت الحالة الجزائرية مسألة فقد الشرعية الكاملة في أذهان المسلمين، لأن الاستعمار الفرنسي كان جارفًا، وريد العصف بكل شيء، وبالتالي لا حلّ إلا بترك الدين أو ترك البلاد. وهذا هو رأي فقهاء المالكي بالجزائر والمغرب وتونس ومصر. وقد قال الفقيه المغربي علي بن عبد السلام النسولي، والفقيه المالكي المصري محمد عليش: لو أن الفرنسيين تركوا كل شيء على حاله، لكنّ ولي الأمر غير مسلم فإنّ على غير القادرين على مجاهادة الكفار الهجرة عن диагور. وكانت الظروف أقل سوءًا في الأقطار ذات الفقه الحنفي، ليس لأن القهاء كانوا ينصبون بالصبر والمهادنة ما دام التعرض لعباداتهم لم يحصل؛ بل لأن دولتهم الكبيرة العثمانية كانت لا تزال موجودة، ولذلك بقى الحال إلى بعد الهجرة بإمكان العودة من طريق الدولة وحروبيها أو مفاوضاتها.

ومما له دلائله على التعليق بالخلافة العثمانية أن الهنود الذين لم يخفوا ببئات السرية العثمانية، أنشأوا في العهد الثاني من القرن العشرين حركة سمّوها "حركة الخلافة" لدعم الدولة العثمانية، واضطروا غاندي إلى المسابرة ودعم تلك الحركة، وهو الأمر الذي أثار تعبٍ نهور وذكر ذلك في مذكراته فيما بعد. فوضت الظروف الاستعمارية المتقاومة، قامت بالطبع حركات وطنية وإصلاحات، لكنّ ذوي الجهاله

(18) حول كل هذه الحالات بالفصل، قارن بـ: "رضوان السيف، "دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية"، في: سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعت، ص 37 - 111.

73
الدينية من البسطاء، وعلماء المذاهب الفقهية المحترمون، وبعض شيوخ الصوفي، تقلصت "الشرعية" في نظرهم إلى دائرة العبادات، وكراهية الأجانب المستعمرين، والتطلع إلى أمير المؤمنين العثماني؛ ليس لأنهم كانوا يأملون به باعتباره محرّراً بالدرجة الأولى؛ بل لأنه يرمز إلى الخلافة الكبرى، ولأنه لا يزال مستقلاً ولا يخضع للأجانب. ولذلك كانت السنوات الواقعة بين نهاية الحرب الأولى عام 1918، والعام 1924 شديدة الهول والقطع في وعى ذوي الظهيرة الدينية من العرب والمسلمين، فيما بين الهند وتركستان وإندونيسيا (جاوة وسومطرة والملايو) وأسيا الوسطى، والبلقان، ومصر والشام، والجزيرة العربية. ففي كل هذه الأقطار والناحية، وبهسب كتاب لوثر ستودارد: حاضر العالم الإسلامي (1910) (ترجمة عجاج نورهش، وعليه تعليقات إضافية شكيب أرسلان، وصدر بالقاهرة 1925)؛ كانت هناك عالمية إسلامية صاعدة، تقول بالجماعة الإسلامية، وترى في رمزها (الخلافة وتركيا) المظهر الوحيد الباقى للشرعية الإسلامية الكلاسيكية.

3

لاحظ تشارلز آدمز (23) ما سبق للوثر ستودارد (23) أن لاحظه في ما يتعلق باتجاهات التفكير في الشرعية في أذهان النخب الإسلامية. لكن آدمز كان معنياً بالوضع في مصر في العقود (1900-1930). وأهمية ملاحظات آدمز أنه ما كان معنياً بالحركة الإسلامية أو ما صار يعرف بتيار محمد عبده فقط، بل وبالتيارات الإسلامية الأخرى، أو ما سمى بتيار الجماعات الدينية والخيرية (24). فقد ظهرت مئات الجماعات التي كانت لها ثلاثة أهداف معلنة: إحياء الوعي الدیني أو تجديده، والأعمال الخيرية الاجتماعية، والأعمال التربوية في مجال الهوية الموجهة للأطفال والفتان. وقد افتتح هذا النوع من الجمعيات في القرن العشرين ظاهرة الشيخ محمد عبده في "الجماعة الخيرية الإسلامية". بيد أن الجماعات الأخرى كانت مهتمة أكثر بالوعي الدیني بالتحديد. فجمعية عبده

---


(23) تشئارلز آدمز، الإسلام والتحدي في مصر، ترجمة د. عماد محمود، تقديم الشيخ صائب عبد الورازق (القاهرة: لجنة ترجمة دارالمعارف الإسلامية، 1935).

(24) هناك كتاب آخر يُعَيِّن نصبر العالم الإسلامي في القرن الأول من القرن العشرين اسمه: وجهة الإسلام: نظرية في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ألف غياث وماميرو، كامبريدج، وترجمة إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة عام 1933 للكاتب لم يُشَرَّع.

(25) آدمز، المصدر نفسه، ص. 129-188.
كانت إصلاحية نهوضية مثل جمعيات المقاصد في القرن التاسع عشر. أما الجمعيات الجديدة فهي إيجابية معنية بإحقاق الهمة ومقاومة التغريب. ومن ذلك: الجمعية الشرعية، وجمعية أنصار السنة المحمدية، وجمعية الشبان المسلمين، وجمعية الإخوان المسلمين.

ومما له دلالته أن حسن البنا سمى جمعيته «جماعة» بخلاف أكثر الآخرين.

وهو مصطلح سيّي عريق رمزًا زوّدته به رشيد رضا، وله عدة دلالات بحسب المصادر: الأمة في موطئ معين، والإجماع الفقهي، والاجتماع على إمام(2). وقد امتدت ظاهرة الجمعيات إلى بلاد الشام والعراق. لقد سقطت الخلافة التي ما كانت تحكم في مصر منذ العام 1805 على الحقيقة. لكنّ رمزها ظلّت على علاقة بالشرعية التأسيسية للوحدات الثلاث السالفة الذكر، وشعور عامة الناس أنهم يتمتنون إلى أمة واحدة على اختلاف تجلياتها.

وما كان الاستعمار احتلالًا وحسببل أحدث تغييرات اجتماعية مزدوجة ليس في الواقع فقط بل وفي الوعي أيضًا. وصحيح أن الحركة الوطنية المصرية في مرحلتها: مرحلة مصطفى كامل، مرحلة حزب الوفد، كانت تستقطب الوعي الوطني العام، ولها جماعتهنّ هائلة، لكنّ ذوي الذهنية الدينية على ضالة أعدادهم في البداية، كانت حركة الوعي لديهم مختلفة.

وبعبارة أخرى فإن هذه الجمعيات كانت تحول إلى بؤر تعتقد أنها هي البقية الباقية للشرعية الدينية بمتعاني العميق. وهذا الأمر تجاوزت حتى المؤسسات الدينية. فالزهر على سبيل المثال، ما وجد حرجًا في تكريز الشرعية في النظام الملكي الدستوري القوي، وإن شاركت قلة من علمائها في الجمعيات. وقبل ذلك وعده ويعكس الجمعيات الخيرية العامة مثل جمعية عده الساقفة الذكر فإن نجاحات الجمعيات الجديدة ما تمتّت في أعمالها الخيرية، بل في تكريزها على مسائل الهوية والانتماء، وعلى قياداتها الكاريزمية.

(22) في نقل الألمان كيمفامير في كتاب: وجهة الإسلام السالف الذكر بعنوان: مصر وآسيا الغربية، فقيرة عن هذه الجمعيات ذات الروح الجديدة، في مصر وغيرها ومنها الشبان المسلمون والإخوان المسلمون، ص 28ـ88. وهو ينظر فيه إلى أن جمعية الشبان المسلمين أشهرت فرعا لها في عدة دول عربية قبل الأخوان.
(24) قارن بمصطلح الجماعة في: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتدام، ج (القاهرة: نشرة دار المعارف، 1922) ج 1 ص 216ـ275.
وهكذا فإنه منذ أواسط الثلاثينات بدأ أنّ نجح جمعيتي هما: جمعية الشباب المسلمين، وجمعية الإخوان المسلمين. وقد أثار ذلك اهتمام هيوارت ذن تلميذ تشارلز أمز، الذي يبدو أنه كان مكلفاً من الاستخبارات البريطانية بمتابعة نشاط تلك الجمعيات. فقد شُربها بحراكات الإخوان البروتستانتية العامة عادةً على نحوٍ ديني جديد، وقال إنها مثل غيرها معايدة للغرب، لكن البني زعيم أكبرها يرث ويحكم التفاوض معه.

وقد أفاد حسن البنا في حركته أو جمعيته من أربعة أمور: (1) وعие الحاذ بحركات الإحياء الدیني، حركات الجهاد والهجرة وأخرى الحركة السنوية التي كانت لا تزال تقاتل الطيالب بليبيا؛ (2) اعتبار أنّ البابي للشرعية الإسلامية، وحسب الدولة السعودية الناشئة على نهج الكتائب والسنوات؛ (3) القدرة التنظيمية الهائلة؛ (4) عدم القطيع مع سائر الاتيارات الوطنية الراديكالية وغير الراديكالية التي يشارك معها في الوعي القاطع ضد الاستعمار والتغريب، وإن لم تشاركه رأيه في ترکُّ الشرعية أو انكماشها إلى حدود تنظيمه. ولذلك استظهر أنّ التنظيم أو بؤرة الشرعية البابية والمتجددة تقديم لدى الإخوان المسلمين بالذات على اعتبارات العقيدة في السنوات العشر الأولى. ولذلك فإن البنا عمّد بعد اتساع التنظيم، إلى اجتياز "النظام الخاص".

وأعضاؤه المرتبون به وحدهم خلاصاً أو نخبة النخبة في التطابق الناشئ بين التنظيم والعقيدة. ويبدو ذلك على خير نوح في رسالة البنا للمؤتمر الخاص. فالأهداف هي: (20) تكوين الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة، ثم المجتمع المسلم، ثم الحكومة.

(25) ل. هيوارت ذن، الاتجاهات الدينية والسياسية في مصر الحديثة، ترجمة أحمد شهيرى؛ تقدم وتعليق على العميل (بيروت: دور جهوري، 2013)، والكتاب صادر بالإنجليزية عام 1950 على أثر مقتل حسن البنا.
(26) وفصله السابع بعنوان: "トルکُّ الإخوان على الجمعيات الإسلامية الأخرى".

(28) في كتاب الإخوان المسلمين والتنظيم السري، أن النظام الخاص ظهر عام 1935، وهو أمر غير مرجم.
(29) انظر: عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمين والتنظيم السري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص 370 - 2. وهو أول رئيي السيد أيضاً في: رعت السيد، حسن البنا، متي... كيف... ولماذا؟ كتاب الأهاي (القاهرة: جريدة الأهالي، 1993)، ص 122 - 135.
(30) " رسالة المؤتمر الخاص"، في: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (ال الكويت: دار الفلم 1919)، ص 118 - 152.
المسلمة، فالدولة، فالخلافة الإسلامية، فأساسية العالم. ويتم ذلك على ثلاث مراحل:
1) مرحلة الدعابة والتعريف والتثبيث بالفكرة، وإيضاحها إلى الجماهير من طبقات الشعب;
2) مرحلة التكوين وتخير الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين;
3) وبعد ذلك كله مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج. فماذا يعني هذا كلٌّ؟ إنه يعني أن أزمة الشرعية في نظره وصلت إلى أعمق الأعمق. ما عادت هناك دار الإسلام، ولا عادت هناك مرجعية إسلامية بزوال الخلافة. وما عادت المشكلة تنحل حتى بتصبح خليفة أو زعيم في إحدى البقاع. بل لا بد من العودة إلى مرحلة دعوة الإسلام - إذا صح التعبير - بتبليغ أفراد عليه بعeldaً من أوضاع ثقافة الاستعمار، والدولة المغربية الناشئة، ثم المُضيّقُ قَدْماً بالتنظيم الذي يعيد المجتمع المسلم فالدولة والخلافة. ولذلك، ففي حين أنهماك الجميع بين فهم، استأذى محمد رضي الله بمحاولات استعادة الخلافة، ومصارعة أعدائها، إلى حين أن البنا أنت الموقف بلغ من الفساد جداً يذكر بظروف دعوة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الأولى، أي أن الأمر هو أمر إعداد تأسيس، تكون فيه النواة ذلك التنظيم الذي أقامه لاحظشان الشرعية أو الدعوة الأولى أو الجماعة الأولى، ثم تأتي الخطوات التالية بحيث تكون الخلافة المكتملة الشرعية هي نهاية المطاف. وما ذكر الشيخ البنا مسألة الهجرة إلا عرضاً، مع أنها جزء من التأسيس للإسلام الأول. لكن سيد قطب ذكرها ورَكَّز عليها(31).

وبالطبع فإن الظروف كانت قد تغيرت تغيراً كبيراً، لكنها كانت في الواقع وظلت ضمن المشروع الأصلي، وإن كانت هجرة مادها، لإيرادات بناء، وصارت هجرة عن المجتمع الهاجر، أيام البنا، وصارت هجرة عن الهجرة الداخلية إلى البيعة أو التنظيم أو دار الأرك بن أبي الأرك، وحتماً من الهجرة الخارجية لأنها تجاربها فشلت خلال أكثر من قرن بسبب التغيّر الاستعماري بالهند والجزائر ولبياً على وجه الإخصاص (30). وهذا الترّك للشرعية في التنظيم في زمني الجاهلية والعفة هو الذي حقّق ثلاثة أمور: كاريزماتية التنظيم أو الجماعة، وكاريزمائية المرشد أو الإمام الذي جرى الإقبال على مبايعته، وبالتبغ كاريزماتية الهدف وهو الدولة الإسلامية. ولذلك فإن التنظيم مستعصي على الانقسام أو التزّعف في أزمة الملاحقة والاضطهاد بالذات، ولو لم يبق منه خارج السجن إلا ثلاثة أفراد كما قال لنا الوالد.

(31) حسن البنا, مذكرات الدعوة والدعاية (بيروت: المكتب الإسلامي, 1961), ص 47-59.
الشيخ محمد الغزالي نقلًا عن البنا في إحدى المرات (32). فمن غير المتصور أو المعقول أن تختصي الجماعة، أو يحدث ما جاء في الأثر النبي الذي يربو الإمام مسلم بسنده إلى الصحابي حذيفة بن يман عن استحالة اخفاء الجماعة والإمام معاً، باعتبار ذلك من أمورات يوم القيامة (33)!

ومع ذلك فالذي أراه أن الدخول بعد التكوين التنظيمي والآخر العقلي، في مشروع الدولة الإسلامية أو الحاكمة أو النظام الكامل، ليس من عمل الشيخ حسن البنا المباشر بالتحديد، وإن يكن من ضمن أهدافه بالطبع. ذلك أن الدولة أو الاستيلاء على السلطة لتحقيق المشروع ضروري لاكتمال الشرعية. فالنبي (صلى الله عليه وسلم) ما بعث إلا لإنشاء دولة الدين التي تقيم الخلافة وتأسست بها على العالم، كما فهم البنا من قوله تعالى: «إِنَّكُمْ شُرُّهَا عَلَى الْأَرْضِ» (34) - وقوله: «يَظْهَرُ عَلَى الْذِّينَ كُفُّوْنَ» (35). لكن البنا شهد الأهوال التي صاحب قيام دولة باكستان الإسلامية عام 1947. وفي الوقت نفسه كان بدأ صلاته بضباط الجيش، فيما اتجه تفكيره إلى استخدامهم وسلسلة لمسجل على السلطة، وتحقيق برنامجه من خلال الصبر على خطة المدى الأطول.

وعلى أي حال، فإنه قُتل عام 1949. والذين خطفوهم فكروا فوراً بإكمال المشروع والموضوعة من خلال السلطة التي يتولونها بالمشاركة مع الضباط ثم بالانفراد. وما ارتفعوا مثله من تجربة باكستان، بل على العكس، صارت باكستان النموذج والمثال. وما تراجعت عن ذلك رغم انتكاسة العام 1954. بل إن ذلك دفعهم لإكمال الإطار الظري للاسلامية الدولة مسترشدين بكتابات أبي الأعلى المرودي التي تفعل أمرين: جلاء أبعاد الظهورية الإسلامية التي يستحي معها تعاب الأسلام والدولة غير الدينية في دار واحدة - والترتيبات التنظيمية للدولة في ظل الظروف الحالية التي يجب مراعاتها في إحلال الشرعية (36).

(33) أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 3، ص 1476.
(34) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 143.
(35) المصدر نفسه، سورة النعمة، الآية 130، سورة الفتح، الآية 28، وسورة الصف، الآية 9.
(36) كانت تكتب المرودي متشرة بينهم في السنين والسبعينيات. وقد أدخلوا عليهن سيد قطب في الخمسينيات، وبدأ عرفها قبل سيد قطب، كما بدأ من بعض أفكار عد الفاعل عودة. وأهم تلك الكتبات للتنظيم رسائلنا: المصطلحات الأربعة، ومنهج الانقلاب الإسلامي.
وعندما يتحدث الدارسون عن ذلك اليوم بل وخلال العقود الماضية، ينسبون ذلك إلى سيد قطب. ولا شك في أنه كان الأبلو في التعبير عن المشروع والحركة والنظام الكامل تحت قيافة الحاكمة. لكنّ آخرين عديدٌ كتبوا في ذلك قبل سيد قطب. فالمشروع للدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة قائمٌ كله في كتاب عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، وكتبه الآخر: الإسلام: الإسلام وأوضاعنا القانونية. بل إنّ عودة يرى أن الإخوان تأثروا كثيراً في العمل الجاد من أجل إقامة الدولة، لأنّ الدين هو الدولة، والدولة هي الدين، والشريعة هي التي تتقن على الأمة وتعطيها الشرعية لما تقوم به وفقاً لمبادئها وأحكامها. بل إنه يخشى أن يؤثر هذا التأثير في السعي الحثيث إلى تبخر شرعية التنظيم أو تبخر الشرعية من التنظيم.

وفي حين يعتبر البعض استناداً إلى كتاب دعوة لا قضاء: الصادق عن شيوخ الجماعة في السجون أواخر الستينات، أنه كان هناك مشروع ضمن الإخوان: المشروع الدعوي غير الدولي الذي رعاه نيار حسن الهضيبي واللمساني وآخرين باعتبارهم المعيّن عن روح مشروع حسن البنا - ومشروع الراديكالي الثوري الإنجليزي الذي قاده سيد قطب؛ فإنّ الذي أراه أن مشروع قطب، مجرّدًا من حاويته البلاعبة والإبلاغية والبلاغة، هو الأكثر تعبيراً عن دعوة الإخوان الأولى بزعامة حسن البنا. وربما جاء الكتاب المذكور الذي روجته لإدارة السجون المصرية، تعبيراً عن الانكسار الذي نال من الشيوخ نتيجة الاضطهاد، أو أنه كان حماية لأعضاء التنظيم من الإبادة. لقد قام تنظيم الإخوان في نظر أصحابه لاستعداد الشرعية التي اتفقت في كل مكان بهذا القدر أو ذلك، ولذلك كان حسن البنا من قبل مثل سيد قطب من بعد، على اختلاف الزمان بل والمكان (في السجن أو خارجه).

وعليها أن لا ننسى أنّ عقائدنا وتعنيين سيد قطب ثم الغزرواشي ما واجهته التحديات التي واجهتها دعوة حسن البنا. ففي النصف الثاني من الستينات كانت الحميات في أوجها لدى اليساريين العرب، أو القوميين المتحولين إلى اليسار، في ظروف الحرب الباردة بين الجبارين. وفي نظر الغزرواشي أنه إذا كانت القومية حتمية، وكذلك الشيوعية، فلماذا لا يكون الحلّ الإسلامي حتمياً؟ وبخاصة أن شرعية الدولة الوطنية العربية، كانت تتعرض للاستفزاز على أيدي العسكريين.

إنّ السرعة الهائلة التي استعداد فيها التنظيم جليته منذ مطلع السبعينات، وخططه لنشر مفهومه للشرعية أفضى في المجتمع، ورأساً في أحساء الدولة، ليس دليلاً على
قوة التنظيم فقط؛ بل هو دليل أيضاً على عقائدية التنظيم، ويقيمه بصورة إقامة الدولة الإسلامية. أما الذي عاد فيه التنظيم إلى أسلوب حسن البنات بالفعل فهو التخلي عن فكرة الصراع المسلح تحت اسم الجهاد لإقامة الدولة، على المستويين المحلي والعالمي، واعتماد الانتشار التدريجي للتغلغل في بطن السلطة، وللسعود الاجتماعي والقومي؟ ما سميته في إحدى دراساتي: السمنية الإسلامية، وهي أبرز ظواهر الصحافة. وقد واجهت تلك السمنة (أي الاستقامة الكاملة في العقيدة والسلوك والقياس والنظر إلى الآخر المسلم وغير المسلم)، بل وتسربت في ثلاث مكونات: افتقار الجهوديات من قطيعي الإخوان ومستقبلهم، وإعراض الطبقات الوسطى والمدينة عنهم، والشتائم من حولهم في المجتمع الدولي.

وبحاجة الأمر إلى بحث مستفيض في كيفية تجاوزهم لعقبتي الجهاديين، والمجتمع الدولي. ولكن أريد التركيز على مسألة القبول بهم من جانب الطبقيات الوسطى في المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى؛ لاتصال هذا الأمر بمسائل الشرعية والتأمل والتمكين التي هي موضوع هذه الورقة. فمنذ عبد القادر عودة ومحمد الغزالي ومحمد محمد حسين وإلى سيد قطب ومحمد قطب والفرضاوي في مرحلته الأولى، جرى التركيز على الانفصال الشعورى والثقافي والمريدي والقانوني والسياسي عن العصر وأنظمته وثقافاته؛ حتى صارت هذه الظاهرة وهذا التأصير أحد أسباب قوته التنظيمية، وأساس كل ذلك بالطبع تركيز ”الشرعية” المرتبطة بالشريعة في التنظيم أو في المجامع. إنما في الوقت نفسه، فإن هذه الانفصالية قصامية، عبّقت الإحساس بعدم تأكيمهم للسلطة في مجتمع كالمجتمع المصري. ولذا ففي ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، جرت مساع حثيثة لجعل السؤال الانفصالية أو التماهي استيعابياً إذا صح التعبير. وما ظهر ذلك في سلوكهم تجاه فئات المجتمع المدني، وأطراف المجتمع السياسي فقط؛ بل كانت له مظاهر قانونية وتشريعية. فعلى بد عشرات القانونين والفقهاء الدستوريين الحاضرين في صفوفهم أو المتزامنين منهم، جرى نشر فهم لحكم الشريعة يجعلها مساوية لحكم القانون في الدولة الحديثة. كانت الشريعة قد صارت لها طبيعة القانون الملزم ضمن مقولة النظام الكامل لكنها كانت هناك ذات أصل تلقيفي إلهي، أما هنا فقد اختفى الأمر، بمعنى أن المؤلفين والمرشددين ذهبوا إلى أن حكم الله (المتجلي من خلال الشريعة) لا يختلف في تنزيلاته الوافية عن القوانين ذات الملالات الديمقراطية في الدول المعاصرة. ولذا، فبدلاً من كتابات الأربعينيات والخمسينيات والستينيات عن التمباين والقطيعة والاختلاف بين الشريعة والقوانين
الوضعية والсистем الثالث، صار "النظام الإسلامي" المراد إنشاؤه أو إقامته برعي حقوق الناس وحريةهم، ويجادل على مدنيتهم، ولا ينقض، أو لا يسعى لأن ينقض، ما وصل إليه الناس في الدول الليبرالية، وفي النظام العالمي(73).

وقد عادوا إلى جانب التسوية بين حكم الشريعة وحكم القانون، إلى الاستعانة بمقولة الشاطبي (ت 790 ه/1388 م) في مقاصد الشريعة، فكترت في الأوساط القريبة منهم كتابة الدستور الإسلامي، والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان في ظل الظروف.

وقد سبق القول، فإن أسبابًا كثيرة معروفة، وما كانوا محسوبين على الآخوان وإنما على السمعة الإسلامية الجديدة، دخلوا في هذه التسويعات، التي أفاد منها الآخوان في إغواء مخزونهم الحضاري والشعري(74).

لقد صاروا في نظر أبناء الطبقة الوسطى في التسعينيات يشعرون حزبا من الأحزاب الديمقراطية المسيحية المحافظة في أوروبا. فبدوا ملائئمين ومتلاقين؛ ليس فقط للفئات الريفية التي يحظون بشعبية فيها، بل وللفئات المدينة واسعة، وأنهم يتجبون العنف، وغير المألوف، ويعترون القوانين، ويدخلون في الرأسماليات الليبرالية، ولا يشاركون في الفساد، ويدمجون بالشريعة باعتبارها حكم القانون الأمثل لا أكثر.

- 4 -

استطاعت الإسلامية الجديدة خلال ستين أو سبعين عاماً إذ، إجراء تحويلات ضخمة في الفهم للنضال وإعلانه الاجتماعي والدولي والعالمي. ومن خلال تلك التحويلات، صار الإسلاميون حاجة وأحياناً ضرورة في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بالمعاني الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. صبح أن السلفيين يشاركون الآخوان اليوم باعتبارهم أحد جناحي الإسلامية الجديدة عند أهل السنة، لكن السلفيين أنفجاريون ولا يملكون رؤية سياسية متسمة ولا تنظيمات متوازنة. ولذلك يظل


الإخوان المسلمين - كما يسمى الباحث الراحل حسان تمام - أو غير متسقّفين هم الفريق الأبرز في هذا الإسلام السياسي. (39)

ويذهب باحثون مثل أوليفيه رو(40) وجبل كيبيل وسعد الدين إبراهيم وفرانسوا بورغ إلى أن الإسلام السياسي هذا فشل وهو في طريقه إلى الانقراض. لكني أرى أن له مستقبلًا في مجتمعاتنا، إن لم يكن في سلطاننا، لعدة أسباب: أولًا، تأسسه على فكرة أو عقيدة استعادة الشرعية التي حظيت بوزن مُضاعف بسبب تضاؤل الشرعية الأخرى، شرعية الدولة الوطنية العربية. لقد ظهرت لدينا من جهة مقولة الشرعية المشتبه بالشرعية بوجهها الجديد في الجانب العقائدي/السياسي والتنظيمي.

ول لدينا من جهة ثانية الدولة الوطنية العربية ممثلاً بالعسكريات والأمنيات والفتويات التي تخلت عن الدولة والمشروع، وانصرفت إلى المذابح والتقسيمات بالداخل، والاعتماد في البقاء في السلطة على التوافقات الدولية والأقليمية وصولًا إلى الاستقرار في أحضان الهيمنة الأميركية المتجددة.

وثانيًا، اكتسابه مشروعًا وثقة، في نفسه وفي النظر العام، بالفوز في الانتخابات بعد الثورات. فقد كانت لدى الإخوان والحركات المشابهة دائماً مشكلة مع الجمهور، وقد بدأوا حتى هزيمة العام 1967 حركات أقليمية وحرة. والذين ما كان إعراضهم وما كانت جدائاتهم في الديمقراطية لأنها غريبة وتغريبة فقط؟ بل والإحساس بأن الناس لن يسهموا الأمر لمصلحتهم حتى في الانتخابات حرة. كانوا يقولون ويكتبون: كيف نقدم حكم الأمة على حكم الله في صناديق الاقتراع على فرض حريتها وليست حرة؟ ومن قال إن السيادة للشعب كما في الديمقراطيات الغربية، بل هي لله عز وجل. لكن سقوط كل شرعية للأنظمة الأمنية والعسكرية السائدة، ثم ما أجري من تلازمات وتأويلات بين المرجعية العليا والديمقراطية الإجرائية، ثم حدوث الثورات التي ركبت أمواجها، كل تلك الأمور دفعت شرائح عريضة من الجمهور باتجاههم. وقد أكسبهم ذلك ثقة بالنفس ما كف من غربها قليلاً غير ما اقتطعهم منهم السلفيون في صناديق الاقتراع. وما قتل ذلك من سواد عصمة الشريعة لديهم، بل إنَّ أحكامهم قال إنَّ الجمهور

(39) قارن بـ: حسان تمام، نسل الإخوان: تأكل الأطراف الإسلامية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمون، مرسوم 1 (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010).

(40) تُرجم كتاب أوليفيه رو بعنوان: أوليفيه رو، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصر مروة (بيروت: دار الساقي، 2010).
إنهما أقبلتا باتحادهما على حكم الشريعة والجماعة صوناً لإيمانهما! إضافةً إلى أن ذلك صار مفيداً في المشهد العام، وفي المشهد الغربي.

وبالطبع، فإن الفشل في إدارة السلطة كان يمكن أن يؤثر في شعبيتهما الإخوان وحتى في شرعية منهما، وإن اللاء في التوجهات البديلة في سائر ربيع بلاد الثورات، وبخاصة في مصر ما نجحت حتى الآن بحيث تساعد على التقليل من شرعية الإخوان في نظر الشرائح الصحوية، والأخرى المعاشرة للنظام السابق.

وبالنسبة لسلب تنظيماتها العقدية، رغم افتقارها إلى القيادات الكاريزماتية، لأنه يمتلك كاريزمات الشريعة أو الديري الإصلاحي، كاريزمات التنظيم أو الجماعة التي تحتضنها، وكاريزمات إقامة الدولة التي تطبق الشريعة وتستعيد الشريعة. ورابعها وأهمها تمكنت من القيام بعمليات تحويل مهذبة في قلب الدين ارتبطت به وارتبها وبصره إخراجه وإخراجه من يقين العامة وبعض الخصائص إلا في مدبلة وتزاولت من نجاح الدولة المدنية والحكم الصالح. وذلك مثل الإسلام دين ودولة، والدولة ضرورية لصون الدين، وارتباط الشرعية بالشريعة، والإسلام هو الحل!

إن الشرط الأول إذن، أن التمكن من البدء بمرجعية عميقة للأوضاع السابقة، في ما يتعلق بالمواقع الإسلامية الجهادية والتنظيمية، أن يتمثل في نجاح الدولة الوطنية المدنية، والحكم الصالح. وأننا أركن على "الحكم الصالح" بالتحديد، لأن للدولة المدنية شروط ثقافية قد لا توفر اليوم. فالدولة المدنية هي نقيض الدولة الدينية القائمة في صيغتها الدينيّة في إيران وصيغها الممزوجة في عدة دول أخرى أبرزها إسرائيل.

ونحن نعلم أن الدولة الدينية مستحيلة في الإسلام، وفي أزمة الحداثة، مبدأ ومامالاً (41). بيد أن ارتفاعات الهوية لا تزال عاصفة في مجالات الثقافي والحضاري نتيجة التجربة الاستعمارية والعولمة، وتبذل تزدي الظروف الوطنية العربية وفقدانها للشرعيتها.

تحدد ماكس فيبر عن ثلاث صناد للشرعية هي: الصبغة التقليدية القائمة على تقاليد وأعراف المُنَّ والتراثات الاجتماعية والأقتصادية والأخلاقية - الصبغة الحديثة الديستورية والقانونية - الصبغة الكاريزماتية المتصلة بالحالة أو القيادة (42).

وقد ألحق "هودسون" (Hudson) بالصيغة الكاريزماتية الأنظمة الثورية العربية، التي


(41) ماكس فيبر، العلم والسياحة بوصفهما حركة، إعداد وперفانغ موسن، ودأفانغ شامث وبرجيت =
لم تتوافر لها شرعية تقليدية أو دستورية. لكن حتى الشرعية التورية فإنها تعتمد في المدى المتوسط لبقائها على تحقيق الأهداف الوطنية الكبرى أو الضرورية في مرحلة من المراحل، أي تستند في إمكانات استمرارها على مقايض الإنجاز وقوتراتها وآفاقها. وفي الحد الأدنى أن تكون من صون المجتمع، والحلوة دون استنضمام للاخارج أو انقسامه الداخلي. وما يمكن العسكريون الانقلابيين العرب منذ السينين والسبعينات من الوفاء بأي من هذه المظاهر والظواهر والشروط. بل إن نشئهم في ذلك الذي رفع من شأن عقائدات الإسلاميين التي ترتبط فيها الشرعية بالشريعة والتنظيم (الذي حمل مخلَّ جماعة وأمْانة)، لأن الفشل والبطغاء معًا أسوأ هلة بالمقابل، مثنيًا كلمًا، مشروعية احتكار استخدام العنف من جانب الأنظمة. ولذلك فقد ذهب إلى أن المطالب اليوم هو تحقيق الحكم الصالح أو حسن إدارة الشأن العام، بما يعد إلى المجتمعات تعاملكها، ويحقق استقرارًا وكيانًا للعدل الاجتماعي والاقتصادي والتنمية والاحريام الأساسية.

لقد أرهقت الموجة الأولى من الثورات المجتمعات والدول؛ واستطاع الخليجيون حفظ استقرارهم والتأثير إيجابيًا في استعادة الزمام وترمي الاستقرار، والقيام بمهمات الدفاع عن الاتحاد العربي. ويدعو أنه لا تزال للجيش الوطنية مهمات ووظائف في هذا السياق، أو في هذه المرحلة الانتقالية، باتجاه الدولة المدنية أو دولة الحكم الصالح.

فأفادى أقصده أنه بالتساند بين دائرة الاستقرار العربي، ودائرة الجيش الوطنية التي لا تريبد العودة إلى التسلط بل تزيد الحفاظ على التماسُك الوطني والقومي، بحيث تتمكن الحكومات الجديدة من المُضي في اتجاه الإدارة الصالحة التي تعيد بناء المؤسسات وتطويرها. بهذا التساند، وذلك الإدارة الصالحة، يمكن للجمهور أن يطمئن للجهتين: جهة الاستقلال الوطني والقومي، وجهة الكفاءة في إدارة الشأن العام. ومن ضمن تلك الكفاءات بالطبع استيعاب من يمكن تعؤُد عن جماعات الإسلام السياسي، وليس من العنفين الذين يعتبرون أنفسهم جهاديين في مواجهة الدول والمجتمعات. وهناك تفصيلات كثيرة بعضها يتعلق بمفهوم الدولة المدنية، والبعض الآخر يتعلق

= مورغرود، ترجمة جرج كورث؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد، علم إنسانية واجتماعية؛ لجنة ترجمة أعمال مايكل هاودن، Arab Politics: The Search for Legitimacy (New York: Yale University Press, 1982).
بأهداف حركات التغيير التي مرت موجتها الأولى. لكنني إنما أردت في هذه الورقة الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي من خلال مسألة مركزية عنده هي مسألة الشرعية.

إن الحكم الصالح في المرحلة الانتقالية (بين الثورات والدولة المدنية) يمهد ويُمكن من الدخول في عملية زاخرة للإصلاح الإسلامي. وكنت قد ذهبت في عدة بحوث إلى أن تفاقم ظاهرة الإسلام السياسي يدل على أن الإصلاح السياسي أصبح ضرورياً للدخول في عمليات الإصلاح الديني. فمن وجوه الإسلام السياسي التي تلقي باستحسان الجمهور، الاعتقاد أن الحزبيين هؤلاء سيعملون على تحسين أو إصلاح إدارة الشأن العام، بانتزاعها من أيدي العسكريين والأمنيين الذين أساموا الإدارة، وفؤدوا المصالح، وطغوا على الناس. ولذلك فقد رأى قسم كبير من الجمهور أن الحل هو في إقامة دولة الدين. فالشرط لجذب مخاطبة الناس بخطاب مدني بحث في هذه الظروف أن تكون إدارة الشأن العام سارة إلى صلاح بعد خروجها من أيدي الطغاة والفاسدين. لكن حتى الإصلاح له مفاهيمها التي ينبغي التدقيق فيها، وراء ما يحتمله الجمهور وما لا يحتمله.

هناك مفهومان مُتدوّلان للإصلاح الديني إذن: المفهوم الأول، وله تاريخ، فقد بدأ أيام محمد عبده، بل وأيام الطهطاوطي وعلي مبارك وخير الدين التونسي. ويذهب أصحابه إلى أنّ نصوص الإسلام الأول وقيمه لا تنافض مع قيم التقدم والحداثة الأوروبية. ولذلك فإنهم مستخدمون مثل شيخ الأزهر اليوم لنبت أطرافيات الإسلاميين في المبدأ مثل تطبيق الشرعية، ثم الذهاب - كما في بيان شيخ الأزهر عن مستقبل نظام الحكم في مصر - إلى أنّ مبادئ الشرعية التي جاءت في المادة الثانية من دستور العام 1971 في مصر باعتبارها المصدر الرئيسي للشرعية لا تنافض مع قيام دولية عصرية وتعددية وديمقراطية قائمة على المواطنة. وقد مضى شيخ الأزهر قدماً في هذا السبيل فأسس في بيان ثان لشرعنة حركات التغيير السلمية والتصدي للطغيان، وفي بيان ثالث قال بالحريات الأربع الأساسية، وفي بيان رابع دعم حقوق المرأة ومكافحتها وحياتها وما وافقه على ذلك المحافظون، ولا وافقه بالطبع الإجهاضيون الذين شارك بعضهم أو حضروا إعلانات الأزهر. وفي رأي أهل الإصلاح بهذا المعنى أنّ حركات الهوية التي تحظى بدعم الجمهور لا تحتمل أكثر من ذلك، وهذا إذا كانت تحتتمه. فالمسألة
مسألة أهداف ومسألة أسلوب تاجم عن إدارته معينين. وأن أرى أنه لا مشكلة في احتمال الجمهور ووعيه في المجال الديني، بشرط السير في عمليات إصلاح إدارة الشأن العام، وإقامة حكم القانون والعدل.

أما المفهوم الثاني، أو الآخر وهو الذي أسميه الإصلاح التنموي أو النهوضي، فهو يعتمد على قيام نخبة من المفكرين والعلماء الذين يطلقون من الثقافة بالدين ويوحي المجتمع وإدارته. وهم الذين يقولون إن العرب والمسلمين لا يشعرون خوفاً على الدين، بل يعتبرون أن ما يراد إصلاحه إنما هو إدارته الشأن العام. وفي ما عدا ذلك فإن إدخال الدين في بطن الدولة، أو الرغبة أن الدين غير مطلوب الآن وإنما ينبغي الاستيلاء على الدولة لتطبيق الشريعة بواسطةها، كل ذلك فيه خطأ على الدين أكثر من خطره على الدولة.

فالدين في حضن المجتمع، وأساس منظومة قيم البلاد و الإسلامية. وتكليف الدين من جانب حزب أو جماعة بإصلاح إدارة الشأن العام، فيه افتتان على الدين وتكليف له بما لا يطلق، ولذلك فلكي يستقبي أمر الشأن الديني / الاجتماعي ينبغي أن يظل مستقلاً عن الدولة، فلا يخضع لها، ولا تخضع له، بل يتعاوننا كما كان عليه الحال في الأزمنة الكلاسيكية عندما كان الفقهاء يفهمون الإمامية (السلطة السياسية) باعتبارها أمراً مصلحياً وتدريبياً واجتهادياً ولا شيء أكثر من ذلك. فالدول لتصبح الدين أو تستقبيه، والدين لا يمكن أن يحل محل النخبة السياسية في إدارة الشأن العام. وهنالك فرق في ما نقوله مع ما تقوله العلمانية من فصل بين الدين والدولة. لأن المشروع الراديكالي الفرنسي يريد فصل الدين عن المجتمع وثقافته أيضاً. والرأي أن المجتمع (وليس الأفراد فقط) لا يستقبي أمر الإمامية من دون منظومة قيم الدين. فهجمة التغريب والحدودة والولاء والولاء والولاء بالأعراف الاجتماعية الخاصة والعامة، هي التي أثارت المخاوف الشديدة على الدين لدى الجمهور، ودفعها في اتجاه الاعتماد على الدولة (الإسلامية) في صون الدين من عواصف الغرب والأنظمة القائلة. وقد احترف الإسلاميون الصبحيون مسائل إثارة المخاوف على الهوية من أجل تسهيل مفهوم اعتبار الدولة والنظام السياسي ركناً من أركان الدين، ومن هنا تأتي ضرورة استثيلهم على السلطة!

لمخرج من هذه الدائرة المفروضة والممتعة إذن، يكون من الضروري أن تصلح إدارة الشأن العام بعودتها إلى الناس بدلاً من الطاغوت العسكري أو الاستيلاء الأصولي. وعندما يصبح الناس متمكنين إلى خُصُص إدارة شأنهم العام، يصير ممكن التصدي
ونتقد عمليات تحویل المفاهیم الدينیة التي جرت على مدى السبعين عاماً الماضیة،
والتي أخرجت الدين عن طبيعته، في الوقت الذي كان فيه العسكريون العرب وبعض
العسكريين المسلمين (في الدول غير العربية مثل إندونيسيا وباكستان وتركيا) يخرجون
dولة والنظم السياسي عن مهامها في حفظ مصالح الناس وحياتهم وأنظمتهم. ونتيجة
عمليات تحويل المفاهیم في قلب الدین، نشأت أدیبات هائلة عن النظام السياسي في
الإسلام (والحاکمیة مرجعیته العليا)، والنظم الکلیسی، والنظم الاجماعی، وضرورة
dولة للدين، وضرورة الدین للدولة.

ومسؤّل ذلك كلّه، كما سبق القول، اختلال شرعیة الدولة الوطنية العربية بسبب
استیلاء العسكريين عليها، وتعطیل مهامها، وتحویلها إلى أجهزة لقمع الناس، ومصادرة
حیاتهم وإنسانیتهم. ولا يخلو الأمر بالطبع من مسؤولیة للإسلاميين الصحویین من
جهاديين وحیزیین. وصحيح أن معارضتهم لأنظمة الطفیان العسكري كانت مشروعة
في نظر الجمهور. لكن اللجوء للخروج على الدولة والمجتمع والعالم بالعنف باسم
الجهاد، فيه تدمیر للدين وسکیته وتبادل الاحثمان مع المجتمعات ومشاعر الأمة
العیقة للناس. فالجهاديين يواجهون الدولة والمجتمعات بالتكفير واستحلال الدم
كأنما لم يبقي دین الله إلا لهم. أما التنظیمیون أو الحیزیون فإنهم يريدون الحلول
محلی العسکرین باسم استعادة المشروعة من أجل إعادة تطیق الشريعة أو الإسلام!
وهذا سعي وراء وهم اختروه مستغلی خوف المجتمع على الدين، ويأسه من
دول العسکرین القامع والقاسمة. ولذا فالذي أراه أن شرعيتهم إنما بدت قوة على
نحو ما بسبب الأوضاع الاستثناءіة في الشأن الدولی والدینی: في الشأن الدولي
تعطلت - بحسب نزهی الأیوبي (46) - وظائف الدولة - الوطنية فتعلن للتسليم عليها
الصحویین من الجهاديين والحیزیین. وفي الشأن الدینی، ظهرت جماعات كثيرة بدوافع
دینیة (الخوف على الدين)، أو سلطوتیة (إرادة الاستیلاء على السلطة باسم الدين).
وعندما تعود الدولة العربية للقيام بوظائفها، فإن أحدًا لا يستطيع الاقتراض عليها مهما
اذعی الحرص على الدين والدولة.

إن مرتب الفرس هو في العمل من جانب قوى التغيیر على إصلاح إدارة الشأن
العام، واستعادة الزمام في الدولة. وقد بدأت هذه العملية، ولذلك ينبغي أن يخرج

(46) انظر: نزهی الأیوبي، تضخم الدینة العربیة: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد
حسین؛ مراجعة قالب عبد الجبار، علوم إنسانیة واجتماعیة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، (2010).
الإصلاح الديني من حالة الموازنة والتأويلات المتضاربة، إلى صراحة الإصلاح
النهضوي والتنويري لضمان الدين مع البدء في ضمان إدارة الشأن العام وإصلاحها. وكلا
هاتين الدينيتين (الإصلاح السياسي والإصلاح الديني) تحمل بصعوبات كبرى، لكنها
شديدة الخصوبة، وستكون لها نتائج شاسعة في أزمات تغييرية متسارعة. وهي تتطلب
شجاعة المعرفة، وشجاعة الإيمان، وشجاعة العربية والعروبة:

فهيئات هيهات العقيدة ومكانية هيهات جمل بالعقيق نواصيله

88
المشاشات

1 - ساسين عساف

توجب مقاربة مستقبل الإسلام السياسي الانطلاق من الآتي: أن مستقبل الإسلام السياسي رهن بالقوى السياسية الأخرى، تحديداً بالقوى القومية، حاملة مشروع النهوض العربي الحضاري؛ فالمستقبل يصنعه صراع القوى أو تنافسها أو تكاملاً في مستوى الأفكار والبرامج والمشاريع والمناهج والممارسات.

إن الإسلام السياسي ليس واعداً في الطرح والمنهج والممارسة، ونالاً الحركات السياسية الإسلامية ليست واحدة، والسلاطات العربية التي تتحرّك فيها هذه الحركات ليست واحدة، فكلّ ساحة خصوصيتها في واقعها وإمكاناتها وآفاقها... لذلك لا بد من دراسة أوضاع الأطراف الأساسيين المعينين بالمستقبل العربي عموماً، ومن ضمنه مستقبل الإسلام السياسي.

من هنا أطرح مجموعة أسئلة، لعلّها تشكّل، إلى جانب ما تحمله الورقة، التي أعدّها رضوان السبيّد خصيصاً لهذه الجلسة والتي هي عنوان: الإسلام السياسي ومسألة الشرعية الظهور والآلات؛ والدكتور رضوان مفكرة عربي وأستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

السؤال الأول، ألا يجدنا أن نتعرّف طبيعة العلاقة بين الإسلاميين والقوميين، وذلك تبعاً للمنهج الذي سيتحكّم بهذه العلاقة؟ أنتهج تصادم أم منهج تفاهم؟
السؤال الثاني، كيف نفهم طبيعة الصراع في المنطقة وتداخلاته الإقليمية والدولية؟

إذا كانت طبيعة الصراع دينية، فالذين يتقدمون على أيّ عامل آخر في تحديد مستقبل المنطقة، وفي سياقه بالطبع مستقبل الإسلام السياسي.

السؤال الثالث، أليست فلسطين هي رافعة القوى السياسية في الوطن العربي وصانعة مستقبلها ومستقبلها؟ فطبيعة الصراع العربي - الصهيوني لها دورها كذلك في صناعة هذا المستقبل (الدولة اليهودية داخل الكيان الصهيوني تشكّل تحدياً لاستناد النموذج الديني في تشكيل مستقبل الدول والأنظمة العربية وصراعاتها البينية).

السؤال الرابع، ما مآل الصراع العربي - الشيبي على امتداد الوطن العربي وما يتجاوز حدوده إلى دول الجوار، وكيف لهذا المآل أن يسهّل في رسم مستقبل الإسلام السياسي؟ وتأثراً جهود الحركات الإسلامية ودوماً انخراطها في مشاريع خارجية موزّعة بين خطّي التطرف والاعتدال. أين يكون لها تأثير في مستقبل الإسلام السياسي الذي بدأ واضحًا حتى الساعة أنّ الغرب يتبّنئ ويدعم بعض أطرافه؟

مهمًا كانت الأجوبة عن هذه الأسئلة فلّمّا حقّقت بانت موّكّدة تقول إنّ الدين هو محرك في تاريخ العرب السياسي والثقافي والاجتماعي، قديم وحديث.

2 - عمر زين

إنّ الرّد على الأسئلة المطروحة في هذه الندوة يكون في استحضار مواقف وأقوال بن غوريون وموشى ديان وغيرهما منذ أكثر من 45 سنة. وهم يخطّطون وينتقدون على أرضنا وشعبينا ورأيهم ما يحقق غايّاتهم. ومن هنا، علينا واجب قومي ووطني أن نقرأ وتستقصي لنتمكّن من الرّد الفكري والعملي الذي يكفل وجودنا.

فماذا قال بن غوريون رئيس وزراء إسرائيل في كتاب له عن تاريخ الحرب بين العرب وإسرائيل:

لا تكمن عظمة إسرائيل في قنابلها النووية وإنما في انهيار ثلاث دول عربية مصر والعراق وسوريا، وهذا ما حصل وبحلول الآن وسيستمر لتنفيذ الغايّات الموضوعة. إن مشاهداتها وقراءاتها يمكن أن ترشدنا إلى معرفة كل الأدوار وخارجياتها وفاعليّاتها. ونورد هنا بعضها:
حل الجيش العراقي وهو أول قرار اتخذه "برايمر" لحظة وصوله إلى بغداد (تفكيك).

- حرب كونية على سوريا منذ أكثر من سنتين (تفكيك).

- الاعتداءات على الجيش المصري والشرطة التي تحصل وتشاهدها اليوم (محاولات تفكيك).

لا يجوز أن ننسى دعوة اليهودي الصهيوني البريطاني الأميركي برنارد لوبس في ضرورة التفكيك الجغرافي للأمة العربية بإثارة النعرات المذهبية والطائفية والعشائرية والقبلية والإثنية تحت غطاء تصدير مفاهيم الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية، وهذا ما يحصل الآن من المحيط إلى الخليج، وهذا ما سهّل له بعض النظام العربي الرسمي واستفاد منه من يستعملون الدين مطلبية لتحقيق ما خططه الأعداء للأمة.

في ضوء ما تقدم إني لا أرى مجالاً للبحث حول مستقبل إسلامي سياسي لأي تنظيم أو جمعية، لأن مقاومتنا لهذه المخططات الجارية تفتقد تهيئة تقضي أن تنطوي من الصراع العربي- الصهيوني، ولا حرج أن يكون هناك مناصرون إسلاميون ومسيحيون للعروبة لاستهداد ما سلبه الصماحة من فلسطين من مقدّسات إسلامية ومسيحيّة، وهذا من شروط العمل السياسي ومعايرته في الوطن العربي لأي فئة، وإذا لم يكن عملها كذلك فيصب نشاطها في تلك المخططات.

وأخيراً، نقول إن من لم يكن مع العمل المقاوم وتعقيم ثقافته ضد الاستبداد والظلم والقهر والجهل والاحتلال... وبوصلته فلسطين، لا مستقبل له، ومن لم يكن عاملاً لتعزيز الحريات الأساسية وحقوق الإنسان وبناء الإنسان العربي على المواطنة والديمقراطية، وهذا طريق الحكم الصالح والدولة القادرة، فلا مستقبل له سواء أكان مسلماً أو مسيحياً.

3- محمود حداد

أرغب في الإشارة إلى بعض النقاط السريعة حول الأوراق التي قُدمت حتى الآن:

أولاً: إن هناك، عموماً، ثغرة كبيرة جداً في فهم المسلمين والحركات الإسلامية السياسية وغير السياسية عند المفكرين العرب والأجانب، وتتعلق بأن المسلمين، وبسبب معاملة القوى الاستعمارية لهم كعدو أيديولوجي، كما وطني، اعتبروا - وعن
حق أنهم ليسوا مهددين في أرض أوطانهم فحسب، ولكن في دينهم نفسه، وتجرية الجزر تحت الاستعمار الفرنسي في هذا المضمار ليست الأوحد وإن كانت الأصرح.

ثانيًا، فما الإسلام السياسي نموًا كثيرة لأسباب متعددة، منها أن الإسلام الاجتماعي (إذا صح التعبير) أي الذي كان يركز على الخدمات الثقافية والاجتماعية لمسلمي الطبقة الوسطى والدنيا حُورب من قبل الدولة الحديثة ومن الليبرالية العربية. لقد كانت الليبرالية العربية في نزع الدين والدين، والذين الإسلامي حصريًا، لا عن الدولة، بل عن المجتمع أيضًا. فكان أن كانت حركات الإسلام السياسي في محاولة أسلمة المجتمع، ومن ثم حاولت في خطوة غير مسبوقة في التاريخ العربي والإسلامي (في ما بعد الاستثناء الإيراني منذ 1979) أسلمة الدولة، وهو ما لم يكن واقعاً حتى في العصر الوسيط.

ثالثًا، جرى الحديث عن فشل مذوٍّ للإسلام السياسي في البلدان العربية السنه الماضية، وبخاصة في مصر. إلا أنه ليس للآخرين أن يبتين أنفسهم. الواقع أن الفشل مزدوج أو مثلث. حيث فشلت الليبرالية العربية (وكذا "التقدمية" التي استولى عليها العسكريون). لهذا فنحن في مأزق تاريخي حيث تتشكل كل هذه الاتجاهات في الفشل في تقديم مشروع سياسي - اقتصادي - اجتماعي مقنع للنهوض الوطني.

رابعاً، إن الصراع القائم حالياً ليس صراعاً بين الإسلام السياسي والليبرالية العربية حصريًا، بل أيضًا بين الإسلام السياسي العربي والإسلام السياسي الإيراني المشارك مع بعض أنظمة المشرق في تصنيع اتجاهات دينية هجينة كانت غير موجودة سابقاً. وهذا عامل رئيس في الصراع لم تشر إليه المناقشات حتى الآن.

4 - الشيخ جواد الخالصي

لا يمكن لأحد أن يفرق في الإسلام بين الدين والسياسة والسيرة وتاريخ الأمه كله، شاهدان على ذلك. أما فشل قيادة حركة الإخوان في مصر، فإن كانت هي المقصودة من الندوة فيجب أن تحضر جمعة من الجهه المتمهنة للدفاع عن نفسها، وبين الأوضاع بشكل كامل. أما للقوى الحاضرة في ساحتنا الإسلامية والعربية - إن تتأثر بالفشل السياسي لبعضها، فنقول إن الأمر لن ينتهي بهذه الأحداث، وإنما الواضح، ولو بعد حين، أن أنزال بعض الرؤوس أو الجهات، أو سقوط بعض التجارب، لا يمكن أن ينهي دور الأمه وحركتها الصاعدة، بل إن زوال بعض الأشخاص أو الجهات سيؤدي إلى...
تحرر الأمة بشكل أكبر، وهو ما يمثل ظهور التحول الإسلامية المعاصرة على شكل أوضح وأساس أمن.

٥ - أنطوان سيف

اشتهرت ظاهرة نشأة حركات "الإسلام السياسي" مع انتهاء "الحرب الباردة" وإخلاء ساحة الصراع الدولي للقطب الأمريكي القوي مع الحلف الدائم لإسرائيل، وبلغ واحدة من ذراه الاستعراضية الإرهابية في حادثة ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، التي قدمت الإعلام العالمي عن البديل المستجد في ثمانية الصراع الدولي، وهو "الإسلام السياسي"، والذي استدبر له تسمية مستجدة من جانب العدو هو "الحرب على الإرهاب" ومن غير دلالة ونعت ظاهرين لهذا الإرهاب الذي يعني في وعيه، ضمنًا ومن غير شك، هؤلاء "المسلمين"، وحتى المسلمين في الأغلب!

ولكن شروط ترعرع هذه الظاهرة كانت البيئات الإسلامية عمومًا، ومنها البيئات العربية، حيث الدولة استعاضت عن فشلها في التنمية والحديث والديمقراطية بالاستبداد السطوري القاعم للمريضيّات العامة والتنوع الثقافي وتفاعله؛ هذا الاستبداد، على أنواعه هنا وهناك، والذي استمر في الساحة الخالية بعد سقوط نماذجه المثل السوفيتي، مضيفًا إليها رئيسيًا من الهزائم تجاه إسرائيل خصوصًا، والفور المستشري والبطالة المتزايدة في عالم جعله وسائل الاتصالات الحديثة مفتوحةً على كل أنواع المقارنات، بل الشعوب والدول والثقافات الأخرى.

وعلى تنوّع حركات الإسلام السياسي، وسهولة نشأتها أينما كان، ومن طريق العدوى الإعلامية، وفي أعمال العنف المستمر مّثلت من العقالات الإنسانية ضد "أعداء" من غير المسلمين ومن المسلمين، فإنها تلقي جميعها على استيعاب نماذج سلفية "حكيمة" تتمحور حول تصورات عن "الخلافة القديمة" وحذر المفكرون المسلمين الحديثون والمتصرون، عربًا وغريب العرب، من خطأ، بل خطورة، استحضارها كثرًا، من غير إخضاعها للنقد العقلاني ووسائل المنهجية العملية الحديثة التي تقارب المفاهيم الموروثة من خلال نظرًا للمعتقدات وصالحية ذات سنّ وأطر تاريخية مخالفة.

فكرة "التاريخية" هي أحد المفاهيم الضرورية لفهم المسلم تاريخه، في الدين، كما في السياسة، فهماً صحيحةً بمقاييس زمنه!
مع ذلك، فالحركات الإسلامية، ومنظوراً أو دينياً، تبدو وكأنها لا تنتمي إلى هذا العصر، بالمفاهيم والأفكار كما في السلكوصول!

فمواقع تراثية، كدار الإسلام

ودار الحرب، لم يعد لها اليوم ذلك المعنى القديم، ولا يجوز اعتبار كل ما وراء بلاد المسلمين "دار حرب" بالضرورة، في زمن قيم التعاون الدولي والسلام العالمي، بصرف النظر عن كل الاختلافات الثقافية، ومنها الاختلاف في المعتقد الديني.

ولكن قبل إن هذه المواقف لا يشارك فيها "جميع" الحركات الإسلامية حيث يبدو بعضها "عازفاً" بموقع "التراثية" وأبعادها، فإن الفكرة النقدي عند هؤلاء - ودفعك من النقد الذاتي! - يبدو ضحلاً وركيكًا إن لم يكن معدماً. فما من سماحة وموقف من الفشل الديني، وخبراتها الكارثية، حول حضور مشاريع مقاربة الحاضر وحتى المستقبل، بهذه التصوّرات والأدوات البائدة التي تحتاج إلى رؤية نقدية ثرية لجعلها قابلاً أن تكون محط اختيار، للممارسة تائلاً.

نحن في ندوة عن الإسلام السياسي ومستقبله في الوطن العربي خصوصاً، وهذا مجال اهتمام منظمة التي بانت معروفة، وفي جلسة حول حركة، أو "جماعة"، "الإخوان المسلمين" في مصر التي تلقيت بميزات استثنائية بين كل حركات الإسلام السياسي في البلدان العربية، وكونها الأقدم فيها والرائدة و"النموذجية" لها، وكأنها بلغت الحكم في مصر وتفرّدت به لسنتين قبل أن تترعّم منها في تجربة هي المسؤولة لجعلها محور ندوتنا ومناقشتنا. لقد وصفت وفرة عبد الوهاب الأندلي هذه السنة، بمقدماتها وحياتها، ونهايتها، بوصفيّة وتبيرية ينم عن تعاطف ودفاع غير نافذين. ولكن المفهوم الوافد إلينا من العيش في أحضان ثقافة تميزت ببراعتها الديمقراطية، ورعاية التنوع بمساءة تتلاقى بين القانون الوضعي، ورعاية الحريات العامة، ترك في وفرته طبي الكفاح والسكوت عن المقاربة "أقلّة الضمنية!"، عن الكثير من هذه التجارب الإنسانية التي يعيّشها، هناك كمواطن وكباحث مفكّر!

وكي لا أطب في هذه المداخلة التي تفرض الاغتفاض، أشار إلى إشكالية واحدة

تطرحها ظاهرة "الإسلام السياسي" (وحتى هذه التسمية هي مثار خلاف) وهي تميزها، ليس الجوهر بل النوعي، بين "المسلمين" والإسلاميين عندما يتعلق الأمر بالمشاركة السياسية وحتى بالابتعاث بالسياسة. فحسب ما يشير عن مواقعها وسلوكها (وما تعبّر بالعنف العسكري) لا يكفي للحاكم أن يكون مسلماً، كأغلبية المسلمين وهم الأكثرية، بل ينبغي أن يكون "إسلامياً" لأن هذه "التمييزية" بين الأكثرية المسلمة وقيادتها...
الإسلامية» الأقلية النخبوية المعلَّمة المرشدة التي تحاصر الشرعية السياسية بناءً على
علوماً إسلامية لا ترقى إلى رتبة فقه ولا عالم كلام، ولا إلى معرفة باحت ووثق مهمن،
تغدو في التحليل الأخير نوعاً من الاستبداد الحزبي الأقلبي الذي يُدعى، مع ذلك،
حوزه تأديب 99 بالمئة! هذه النخبة الإسلامية» المرشدة للمسلمين في السياسة
والقيادة، تتجاوز (مع اتهامها الآخرين «الباحالي»)! وتجلو الطاقات العلمية والفنية
التي يكتنزها الكثير من المسلمين الذين قمعوا على مدى عقود من الاستبداد الذي، مع
ذلك، لم يستطع أن يكون شاملاً.
ليس صحيحًا أن «الإخوان المسلمين» في مصر كانوا بمنأى عن السلطة السياسية
زمن رئاسة السادات وحسن مبارك بل كانوا من المشاركين فيها، في المجال الاجتماعي
وحتى السياسي (كان لهم أكبر كتلة برلمانية تالية لفترة الاستتراكية)، فنتذكر، على
سبيب المثال لا الحصر، حادث نفي المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد و»تطبيقه
من زوجته، والتي لم يكن للسلطة الرسمية المصرية في ذلك سوى المشاهدة العاجزة
المتواطئة! وهذا ما يحدث الآن، وما حصل سابقاً أيضًا، من عنف قاتل ومدت من قبل
الإخوان وباشهم، مع صمت مطبق، رفعاً للمسؤولية، من قبل قيادتهم. فما حصل
لهن من إنهاء سلطتهم في الدولة يُستدعي، على العكس من ذلك، انتفاحًا على الحوار
مع كل قوى المجتمع المصري، وبخاصة تلك المعارضة لحكمهم وأنهديولوجيتهم.
فهذا الحوار الواسع، الذي لم يقوموا به عندما كانوا في السلطة ولا يقومون به للساعة،
هو الذي يعرَّض الديمقراطية في مصر، لا الأعمال الانتقامية العنيفة التي تضاعف انزعالهم
وعزلتهم. فممارسة السياسة بوسائل الديمقراطية لا تبرز في المقدمة أديولوجياً القائمين
بها، لأن أكثر منا يُهمُّها الممارسة الديمقراطية ذاتها، أولاً وقبل أي شيء.

6 - يوسف الشوبري
لست في معرض محاسبة الإسلام أو بحث مستقبله، فالإسلام يُخبر. أما ما يبحثه
فهو مستقبل مشروع سياسي أديولوجي يُطلق عليه لقب الإسلام السياسي» وهو ليس
تعبيرًا دقيقًا. إذا أردنا أن نستمك بلب الموضوع فعلياً الإقرار أننا أمام منعطف تاريخي
يؤذن بالانتقال من عصر إلى عصر، وبالتالي لا بد من الانتقال من الأزمة الفكرية التي
دخل فيها الإسلام السياسي» على المستوى الاستراتيجي والمبادئ المؤسسية. ونشير
بداية، إلى أن هذه الأزمة بخرقتها توتر مدَّمُر بين عدة عناصر، ربما كانت خلافة في فترة
 زمنية سابقة هي فترة المعارضة، ولكنها تحولت إلى توتر قاتل في زمن الحكم.
وقد أصاب رضوان السيد في الإشارة إلى شرعية التأسيس وشرعية المصالح وإقامة التوازن بينهما. إذ إن هناك انقطاعًا بين الإسلام التاريخي وبين الحركات الحديثة التي أرادت أن تعيد بناء نموذج إسلامي معيّن. وأوجز عناصر التوتر هذه بما يلي:

١ - التوتر بين الإسلام الإصلاحي، الذي توجته إنجازات الإمام محمد عبده الفكرية والعملية، وبين مدرسة رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وحقبة صدر الأولى وانكماش مساحة ثقافية في زاوية ضيقة لا تشمل حتى المجال الديني في معناه التاريخي المتطور والمتدفع الأوجه والمدارس.

٢ - التوتر المتمثل بالتراجح بين الهويات الوطنية والقومية والإسلامية والعالمية، وما يستتبع ذلك من الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية أو عدمه.

٣ - التراجح بين العمل السياسي والنضالي والعهن العسكري وما يؤدي إليه ذلك من شلل أو انعطف مفاجئ يربك الأتباع والجمهور الأوسع.

٤ - التوتر بين فقه السياسة بالمعنى الحديث للكلمة وفقه الشريعة والتي تتطوّى على تضيق المجال للحرب للنظام السياسي والعثماني والاجتماعي.

٥ - التوتر الذي يؤدي إليه التحالفات التنظيمية القائمة على المنفعة المباشرة للتنظيم.

٦ - المفهوم المترخف للعلاقة بين الأمير والمرشد وتوقع الطاعة العمياء من الأعضاء، وتدفق الممارسات الديمقراطية بعد الثورات العربية.

٧ - غياب أي مفهوم للعمل الاقتصادي والنظر إلى الاقتصاد على نحو جامد لا يستطيع الانتقال للمجتمع عبر التنمية وبناء البنية التحتية وتوفر فرص العمل والارتقاء بالبحث العلمي والأدبي والعطاء الثقافي.

٧ - معن بشور

عبر عدد من الإخوة عن أبرز الأفكار التي كنت سأركز عليها، إلا أنني أضيف ثلاث ملاحظات: 

الأولى، كنت أتمنى أن يكون موضوع الندوة هو مستقبل الكتلة التاريخية التي وصل المركز إلى ضرورة بنائها عبر دراسته المميزة «استشراف مستقبل الوطن العربي»،
كي لا تأتي الندوة في سياق تمثيل الفجوة بين تيارات الأمة، بل من أن تكون فرصاً لمراجعة جريئة وعميقة من الإسلاميين وغيرهم لندراك الثقافات التي وقعت فيها.

الثانية، في الوقت الذي اعتبر أن دور الفكر هو أن يوجه السياسة، فإننا أخشى أن تتحول ندواتنا الفكرية إلى خدمة أجندة سياسية، مهما حملنا لها من تقدير واحترام، ولكن مكان طرحها هو منتشر سياسياً وإعلامياً وليس ندوات فكرية.

الثالثة: الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي ينبغي أن لا يحدد من هو المقصود بحركات الإسلام السياسي فقط (إذا كان المقصود هو جماعة الإخوان المسلمين، فإنني أخشى أن يكون بيننا عدد منهم لكي يولدوا على التساؤلات)، وإنما أيضاً مستقبل العمل السياسي العربي برلمته، فهل يجوز لنا أن نقيّم الحركة القومية العربية أو الحركة الماركسية أو الحركات الليبرالية في ضوء تجارب أنظمة حملت شعارات هذه الحركات.

أعتقد أنه يجب أن نعزل الفكر عن التجاذبات السياسية، وأن يكون للسياسة بعثة فكرية تنجزها عن صراع المصالح والعصيقات المختلفة التي باتت تهدد مستقبل الأمة كلها. واتخاذ تصوير النفاش في اتجاه أكثر علمية، وأكثر عمقاً في الناحية الفكرية والتحليلية.

في النهاية، أتمكن أن لا نقع في خطأ التناقل من الانبهار بحركات الإسلام السياسي حين كانت قليلاً متميزة إلى الإجهاز عليها إذا واجهت انتكاسات، فانا من مدروسة حملت انتقاداتها لقيادة الإخوان في مصر وغيرها حين كان يبدو أنها متميزة، ولكنها أيضاً لا تتخلو بسهولة عن فكرة الحوار القومي/الإسلامي التي رأت فيها أساساً لبناء كتلة تاريخية بانتصارية لمواجهة تحديات كبيرة تواجهها الأمة.

8 - جهاد الزين

أبدأ من الموافقة التامة على ملاحظة أسامة الغزالي حرب حول فضيحة عدم الكفاءة التي أظهرتها تجربة "الإخوان" في الحكم. لكن نقطة الجوهرية التي تعيينا بصورة خاصة في الشرق العربي هي ارتباط ظاهرة الإسلام السياسي بانهيار الدول والمجتمعات أو تفككها في منطقتنا من العراق إلى سوريا إلى لبنان وحتى الأردن.

97
فالإسلام السياسي حاضراً ومستقبلًا هو - مع الأسف - علامة أساسية من علامات انهيار دولنا ومجتمعاتنا المتعددة. ومن حسن الحظ أن 30 حزيران/يونيو في مصر رد إيجابيًا على الظاهرة نرجو أن يتطور نحو حكم مدني لا عسكري لمصر.

9 - بشاره مرهج

أخشى أن نغرق في البحث السياسي الراهن فنسقط في لجة التحريم والتحريم، ونخسر فرصة تقييم الأوضاع المعقدة المتفرجة التي يتداخل فيها السياسي بالثقافي، بالديني، ونفشل ممّا في الوصول إلى خلاصات تساعدنا على معالجة الإشكالات والتنافسات التي تكاد تدمج مجتمعاتنا من الداخل، وتساعد، من جهة أخرى، قوى خارجية على مأسسة الفوضى في حياتنا العامة وتأييد الصراعات المذهبية في ربوعنا.

شريعة اتجاهات خطيرة اليوم تنطلق من أحداث مهمة لتطرح أفكارًا وسياسات عامة قديمة جدًا ملهمة الإدامة والاستبعاد، وما يمكن أن يترتب على ذلك من آثار سلبية على الجميع.

شريعة تيارات قومية تطرح اليوم السقوط النهائي للتيار الإسلامي بسبب موقف متشدد أو مناوئة للديمقراطية اتخذتها قوى إسلامية هنا أو هناك سواء في البلات أو خارجها.

وبالمقابل، شريعة تيارات إسلامية تطرح اليوم سقوط التيار القومي نهائياً بسبب ممارسات استبدادية قام بها هذا الطرف القومي أو ذاك داخل السلطة أو خارجها. مثل هذه التيارات موجودة بقوة وشهدنا حضورها وصعودها في السابق وعاباً أخطاءها المتراكمة في إحلال الرغبة محل الحقيقة، واعتبار نفسها المرجع الأساسي في المجتمع.

هناك التيار الأصولية المشتركة التي تفتتح أحياناً بعضها من بعض، مشكلاتها العجز عن رؤية الواقع كما هو وتكرار أخطاء الماضي. فالقومية حقيقة موجودة بالاستقلال عن الدين، والدين حقيقة موجودة ومتجازرة للقوميات. والحقيقة هنا لا نتفق الحقيقة إلا إذا شاء المن كأ يعطى العقل ويعتمى على الحقيقة، وما يصح عمومًا على علاقة الأديان بالقوميات قد لا يصح في العلاقة بين الإسلام والقومية العربية.

لذلك ينبغي علينا الخروج من الأطر الجامدة والتحرر من النظريات المستورة. فالعلاقة بين الإسلام والعروبة ليست علاقة فردية أو مسطحة إنما هي علاقة عميقة
المشابة تفاعلية، وأعاد أقوال عضوية دون أن تتفق إحداهما الأخرى، ودون أن تزود الواحدة في الأخرى.

فالإسلام نزل بالغربية وفي مجتمع عربي خالص وبواسطة نبي عربي صريح النسب من بيئة عربية متميزة ومعروفة من سائر العرب، والدولة التي شادها الرسول العربي الكريم (عليه السلام) وأصبح عليه إما نشأت على الأرض العربية قبل أن تتم إلى أقطار أخرى؛ كانت عصبيتها عربية وقادتها عرب من مختلف القبائل والأمصار قبل أن تدخل عليها عصبات أخرى.

ولقد تحول الإسلام إلى ثقافة ونهضة علمية شع نورها الحضاري في مختلف الأجيال والمجتمعات الشرقية. لذلك من السذاجة أن يطلب القومي من الإسلامي أن يتجرد من ثقافته وحضارته ويتصرف كمواطن مصري بدور في تلك الديمقراطية العربية التي اتخذت عبر التاريخ أشكالاً استعمارية واستيطانية. كذلك من السذاجة أن يطلب الإسلامي من القومي أن ينكر العصر ومعطياته وتحولاته وضروب الدولة الحديثة.

تنطوي العلاقة بين الدين والقومي على إشكالات حادة، لكن ادعاء القدرة على حلها بموقف سطحي من هنا أو هناك؛ أمر لا يمكن تصوره أو القبول به، والأخرى بنا العمل على مقاربتها وفهمها بروح موضوعية عصرية من دون أن ننسى وراء النظرة الانفرادية المتجددة التي تمنح الذات وتسخّف الآخر. الأسلم لنا وللمجتمع العمل على تصحيح هذه العلاقة الديمقراطية التي تفهم الواقع بشموليته والصراعات الضارية التي نواجهها (تقاسم النفوذ، ترسخ الفرداليات المذهبية، تهويد الأراضي المقدسة) وأن نعود إلى الروح الوحدوية، ففتح حواراً متجدداً بين التبادل بكل مكوناتها، على أساس أن لا أحد في عالم السياسة متزّ أو مقدّس.

10 - علي الدين هلال

أشيد بالورقة الموجزة في عدد صفحاتها والظاهرة في معانيها ودلالاتها. وبالنسبة إلى موضوع الندوة، أشير إلى أهمية ضبط المصطلحات وتحديد مضمونها؛ تعبير الإسلام السياسي هو مصطلح أجنبي ولم يظهر في سياق الفكر الإسلامي ذاته، لذلك لا بد من التدقيق في معناه والانفاق على ماهية الأفكار التي تدخل في سياقه، وتلك التي تخرج عنه.
يربط بذلك، ضرورة التمييز بين تيار الإسلام السياسي من ناحية، وجماعة الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. ومع الإقرار بمكانة تلك الجماعة ودورها المهم إلا أن الإسلام السياسي يتجاوزها.

لقد ركزنا في المناقشات على الإخوان المسلمين وهذا أمر مهم، وبخاصة مع تأثيرات ما حدث في مصر في تموز/ يوليو 2013 في الجماعة في البلدان العربية، ولكن مستقبل الإسلام السياسي يتجاوز مستقبل الإخوان المسلمين.

وينبغى الانتباه إلى أسرة فكر الإسلام السياسي ومنطقاته وعدم الانجرار خلف تفاصيل التصريحات السياسية والمواقف المتغيرة. وفي هذا المقام أطرح أمرين: الأول هو موقف فكر الإسلام السياسي من مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة والأسس التي تستند إليها، وسوف نجد أن هذا الفكر يتناقض مع تلك الأسس وهي: الأقليم أو أرض الوطن، والجنسية المستمدة من الاتنقاء إلى الشعب، وأن السبادة للشعب وهو مصدر التشريع. ففصلات فكر الإسلام السياسي ترفض هذه الأسس، والثاني هو تفسير الخلط بين العمل السياسي الحزبي والعمل الدعوي الديني في سلوك حركات الإسلام السياسي. ويرجع ذلك إلى موقع "الحكم" و"السياسة" لدى أنصار هذا التيار واعتبارهما من أمور العقيدة والإيمان، أي أنها من أصول الدين ليست من فروعه.

أوافق رضوان السيد على أن تيار الإسلام السياسي مستقبلاً، وأسألة: أي مستقبل ينتظر هذا التيار وفق تصوره؟

11 - أمين حطيط

في عصر التكفرق، أرى أن البحث في الشرعية والمشروعة في الإسلام هام. وهنا يجب الانتباه إلى قيام التباين بين نهجين سياسيين أساسيين في الإسلام أو ما يوصف بالإسلام السياسي: (1) نهج السلطة من أجل الإنسان عبر إرساء أحكام الإسلام التي تخدم الإنسان في الدنيا، وآخرين؛ (2) نهج الإسلام من أجل السلطة والإساءك بمضامين التحكم بمسارات الحياة. فالتيار الأول تيار مبدئي لا يمكن أن يساو على مبادئه مع النزاهة بأبراش أمور الحوار، وأمر الاعتراف بالآخر وجوداً وحقوقاً ومصالح. والتيار الثاني تيار مصلحي مرن، في السلوك يبحث للقاء مع من يحقق له مصلحة الوصول إلى السلطة والبقاء فيها من دون إسقاط حركته التي يراها أنها تخدم الإسلام وفقاً لفهمه له كما يرى.
إذاً، وتطلق المشروعة لدى كل من التيارين من فهمه للإسلام وهل أنه طريق مصالح متحركة أم خط مبادئ ثابتة؟ فالشرعية لدى التيار المصلحي (تيار السلطنة والمصلحة) تقوم على قاعدة ظرفية متحركة ووفقاً لما يراه القائد أو الحاكم؛ وبالتالي، ما هو مشروع اليوم قد لا يكون كذلك غداً.

أما التيار الآخر - التيار المبدئي - فإنه على النقيض من ذلك يرى أن المشروعة قائمة على قواعد ثابتة تؤكد أن المشروع اليوم مشروع أبداً، وغير المشروع اليوم هو حرام أبداً تطبقاً لقاعدة حلول محمد أو حرامه هو حلول أو حرام إلى يوم القيامة.
والأمر لا يكتمل من ذلك إلا في حالات الضرورة التي لا تطبق إلا مؤقتاً.
والتالي لا يمكن أن نقول بمفهوم واحد للمشروعة في الإسلام، مع وجود هذين القطبين ووجود حالات وسط بينهما تقترب أو تتبع عن هذا أو ذاك، وفي الحالات العملية يمكن أن نرى تطبيقاً لهذا الأمر في تجربة الإسلام السياسي الذي ترجم في بعض مكونات محور المقاهمة اليوم، حيث نرى نجاحاً وتأثيراً وقدرة على المتابعة والاستمرار، مع قناعة أصحاب هذا النهج بشرعية السلوك وأنهم مع إقامتهم لحكم الإسلام قادرون على التقدم وتحقيق الاستقلال والإنجازات.
أما النهج الآخر فقد ظهر فشله ونفور واسع منه مع تجربة الإخوان المسلمين في مصر، نفور وصل عند البعض إلى حد إسقاط صفة الإسلام والمسلمين عنهم.
ويبقى سؤال يطرح على التيارات كلها - تيارات الإسلام السياسي - التي كما نؤكد، ليست واحدة بل متافضة: أي موقع الشعب من تأكيد الشرعية أو نفيها؟
في التطبيق نجد أن إسلام المصلحة لا يعترف في العمق بدور للشعب، فالشرعية هي ما تراه القيادة مشروع وترفض على القاعدة التي عليها الطاعة، لأن هذا الشيء بات مشروع لأن فيه تحقيق المصلحة حتى ولو نسب بإلغاء رأي الشعب وبأي نسبة كانت؛ بينما نجد التيار المبدئي يعتمد نظرية القيادة المرجعية والشعب السيد، وبالتالي تربط المشروعية بما يفرزه الشعب بعد أن تتوافر له الإرشاد والتوجه المناسب، والقبول الشعبي مهم في هذا السبيل، عملاً بقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) لو قام أحمد كمن في قوم يلي إماماً وهم له كارهون فلا صلاة له أو لهم.
وفي ضوء ذلك نرى أن الإسلام القادر على إثبات نفسه والاستمرار، هو الإسلام السياسي المبدئي الذي يحترم الشعب ويقف على ما يريد. أما الإسلام
السياسي الآخر فليس له مستقبل واستقرار حتى ولو تمكن من الوصول إلى السلطة.

في بعض الحالات.

١٢ - كاظم الموسوي

يطرح رضوان السيد في ورقته شرحاً تاريخياً لمفهوم الشرعية ويفسره في إضطلاعيان عن الشرعية هما: المشروعة وشرعية مصالح، يسقطهما على مراحل تاريخية، وأراد أن يوصلها إلى ما يحصل في التاريخ المعاصر. وربما لا تختلف على أن كل ما حصل لحركة الإخوان المسلمين في إنهاء حكمها في مصر تم بسبب سلوكها في إدارة الدولة وليس في أسلوب إبعادها. تعكس استنتاجاته الأخيرة تفهماً لما حصل للحركة وبيده زن مستقبلها، وأنا مع مصطلح فشله وليس مع اتهامها أو انقضائها، ومعلوم الفرق بين المتصدرين أو المتفهمين. أما البحث عن الشرعية فأعتقد أن الأساس في شرعية الشعب، وهو ما رأيناه في الشارع المصري خلال الثورة الأولى والتصحيح الأخير.

وأتفق مع السيد وغيره، منن أشار إلى استمرار التيار الإسلامي كتيار سياسي، وهو ما أعطى إله في الكتلة التاريخية. ولملاحظات حول ما خلص إليه من نقاط، إذ أرى أنها تحتاج إلى نقاشات متصلة حول كل واحدة. فلم يولد استمرار التيار من شرعية تضاؤل الشرعية الأخرى، شرعية الدولة الوطنية العربية، بل في ظروف معروفة، مثلما حصل في الانتخابات لحركة الإخوان في مصر في التنافس مع قوى تمثل النظام السابق للثورة. وهي التي أكسبته أصواتاً شعبية للفوز في الانتخابات بعد الثورات؛ ويمكن الإقرار، كما ذكر الأسانيد الأخيرة، بإمكانات تنظيماته العقدية رغم افتقاره إلى القيادة الكاريزماطية؛ ويمكن أيضاً الاعتراف له بعض الحق بما قام به مما سماه السيد «عمليات تحويل مفهومية في قلب الذين ارتبطت به واربط بها وصعّب إخراجه وإخراجها من يفهم العامة وبعض الخاصة إلاّ في مديات متطلولة من نجاح الدولة والحكم الصالح». وهو ما طرحه أيضاً الأوراق الأخرى، وبخاصة ورقة الأفندى.

وأرجو أن نحن بأمسٍ الحاجة إلى معرفة ماذا يفكر «عقل» الجماعة الآن وهو في السجن، أو من أعضاء أو مقرّبين من الجماعة... كيف يفكر ويعتبر من دروس تجربته في الحكم، وماذا يخطط للمستقبل الإسلامي العربي؟
13 – مهير شفيق

إذا كان المصدر الأساسي لظاهرة الإسلام السياسي، قديماً وحديثاً، آلياً من الإسلام ومن إسلام الأمة، ولكن من خلال اجتهاد البشر، يكون مستقبل الإسلام السياسي حاضراً دائماً، ولا يمكن الحديث عن إقصائه أو إلغائه. فالإقصاء ممكن بالنسبة إلى حركة إسلامية بعينها، ولكنه غير ممكن بالنسبة إلى الإسلام السياسي ككل ما دام ثمة إسلام وشعب مسلم.

يجب أن تنطلق السياسة الصحيحة في معالجة ما نشب من صراعات وانقسامات وفوضى في السنوات الثلاث الماضية من المصلحة العليا للأمة العربية، وإرساء كتلتها التاريخية ودورها، سواء أكان – كما في السابق – في مواجهة التحديات الخارجية والصهيونية أم في مواجهة المرحلة الراهنة داخلياً وإقليمياً.

لهذا فإن أمام الجيش والنفوذ القومي والإسلامية، وسائرقوى السياسة والمكونات المختلفة طريقين: الأول، إما محاولة الاستفادة وإقصاء الآخرين، وإما البحث عن توافق عام وإجماع وطنى حول مشروع إعادة بناء نظام القطر واستراتيجية ومشروع نهوض الأمة وبروجية المشاركة والتنسيق؛ أي العمل من أجل تحقيق وحدة الكتلة التاريخية في المرحلة الجديدة، كما كانت موحدة أو شيء موحد في مرحلة التصدي للهجمة الأميركية – الصهيونية بعد حرب الخليج الثانية، والتي استهدفت إعادة بناء شرق أوسط جديد كبير. الطريق الثاني هو الذي يجب أن نترفع إلى مستواها بقناة راشعية بأن كل استفادة من قبل أي طرف، أو لأي طرف، يؤدي إلى انسحابات عبارة، وهو ما يهدده بالفشل، ومن ثم لا طريق غير طريق البحث عن تجاوز الخلافات والحوار على المشتركات. وإذا يمكن أن نرى مستقبل الإسلام السياسي بعامتة، والإخوان المسلمين خاصة، كما مستقبل الجيوش والثارات القومية والوطنية واليسارية ومختلف المكونات الاجتماعية، من خلال ما سيُبنى من مستقبل عربي متالف وموحد، لا من خلال مستقبل عربي يفرقه في الإقصاء والاستفراد والمغالبة.

14 – عبد الغني عماد

أعتقد أن من الخطأ تبسيط دراسة الإخوان أو الإسلام السياسي، وبالتالي عزلهم عن السياق السياسي والاجتماعي، وكأنهم كائنات غير إنسانية لا تتأثر أو تنطوي وتبقي جامدة لا تقوم بتطوير أطرافاها الفكرية. وهذا يتطلب – بتدبيري - أن نلتينش أن كثيراً من
شعارات الإسلام السياسي تبدلت وتطورت. وأوافق على أن الخطاب شيء والممارسة شيء آخر. فمثلًا «الإسلام هو الحل» استبدال بالدولة المدنية، وإن كان البعض يضيف إليه المرجعية الإسلامية.

بقي أن المسألة الأساسية والهامة في البحث القيم لرضوان السيد تقع في دائرة تأسيل مفهوم الشرعية وعلاقته بمفهوم النموذج الذي أنتجه الإسلام السياسي لموضوع الدولة. المشكلة فعلاً أن هذا المفهوم لم يتطور كثيراً، ولم يخرج عن مندرجات الطرح التأسيسي لل değildir الذي تركز حول أطروحة الإسلام دين ودولة، لكنني أرى، رغم ذلك، أن إدماج الأطروحة القطبية في صياغة الأطروحة الأخوانية واعتبارها مثلاً جامداً لها ليس وثيقاً، والدليل على ذلك تلك الممارسات المتعددة والمكثفة المستمرة، واعتبار كتاب الهضبي دعاء لا قضاة تعبيراً عن الانكسار، أو أنه نوع من التقلة حسب تعبير السيد، لا يفسر تلك الردود والتوثيقات التي استمرت بعد خروجهم من السجون، ولا يفسر الممارسات التي تم من قلب المؤسسة الأخوانية ومن حولها، والتي شملت فضلاً عن الهضبي، القرضاوي والتسليماني وأبو النصر (المرشد الرابع) وأمين صدقي وعبد الرحمن الباني وعبد العزيز جلال وغيرهم. بل إن يوسف القرضاوي بما له من تأثير في مذكراته خصّ قطب بفصل كامل شهد له وشهد عليه، ورد على مقولاته بما يشبه تفكيك مقولة في ما يتعلق بأطراف مركزية تتعلق بأياب سورة التوبة، أو كما يسميها البعض آية السيف، وغيرها مما لا يسمح به المقام.

بالتأكيد لو كان قطب حيًا لرفض، وربما كفر الانعطاف الذي قام به الإسلام السياسي نحو تبني الدولة المدنية والديمقراطية. وبطبيعة الحال، لا يعني ما قدمته أنه لا يوجد داخل الإخوان تيار قطبي، بمعنى تيار محافظ وآخر اجتماعي براغماتي، وذلك شأن أي كيان سياسي أو فاعلة سياسية أخرى؛ وبينهما تجري التفاعلات.

١٥ - عبد قادر بن قريبة

عندما يقرأ الباحث عنوان الندوة بالشكل (مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي) يدرك أنه يقصد الإخوان، أو الأحزاب الإسلامية في العراق (المجلس الإسلامي الأعلى - التيار الصدري - حزب الدعوة - دولة القانون... إلخ.). أو يتكلم عن جماعة الوفاق بالبحرين، وعن حزب الله بلبنان، وعن العدالة والتنمية بالمغرب، أو يتكلم عن الأحزاب الإسلامية بالجزائر... إلخ. وهذا ما أغفلته الورقات، وأصبحت...
الندوة تناقش مستقبل الإخوان المسلمين، وهذا ما أراه مخالفاً للمبتعث، والمستهدف من الندوة.

عاني الوطن العربي الأحادية الفكرية والسياسية والحزبية، التي كانت سياسياً في تهيمش مرجعيات الأمة والقضاء على محاور تأثير المجتمع عموماً والشباب خصوصاً. ولذلك ليس غريباً، بعد ثورات الربيع العربي، أن لا يوفق أي كان ممن ارتداء الشعب - من طريق الصندوق الشفاف - في تسير دواليب الحكم لعدة أسباب، ومنها قلة أو انعدام التجربة.

فكأن الأولى لأي حركة أن تحكم بنظرية الشيخ محفوظ عندما قال إن الجزائر حررتها الجمع وبينها الجميع. وعلى الحركة الإسلامية عندما تجذب مشروعاً أن تقين بأن مشروعها هو بالأساس مشروع اجتهد بشر يستند إلى فهم للدين.

من هنا نرى تنوع الإسلام السياسي، وليس الإخوان فقط، رغم أنهم الجماعة الكبرى، وبخصوص في الدولة العربية الكبرى (مصر). وهذا التنوع من إخواني، إلى سلفي، إلى جعوفي (أو شيعي)، إسلام قطري، إلى غير ذلك.

ينبغى على التيار الإسلامي، وهو يصارع للوصول إلى الحكم أن يتمثل المبدأ:

أ - نبذ العنف للوصول إلى السلطة كما أنه يجب أن ينفذ العنف للتمسك بالسلطة.

ب - وهو يجيء للوصول إلى الحكم وله الحق أن يمارس قمة المعارضة على أنه يدرك هذا التيار أن سقف هذه المعارضة هو المحافظة على الدولة، وأن يتفقوا في التفريق بين معارضة السلطة وبين حماية الدولة.

ب - على التيار الإسلامي مهما كان الاستهداف من شركاء الوطن، سواء أكان ذلك الاستهداف مبرراً أو غير مبرر، أن يؤمن بالعيش المشترك وترامسه متي وصلت إلى السلطة مرة أخرى، وأن لا مستقبل لها إلا بإشراك باقي الويارات الشريكة في الوطن وفي الهموم وفي التحديات المشتركة والتعضيات المتكاملة.

- هيثم غالب الناهي

شذى عنوان الموضوع ومسألة الشرعية وسياقاتها، وخصوصاً حين تم تداوله في الآونة الأخيرة من لدن الأحزاب المتأسسة سياسياً. ولكن حين أبحرت في
كلمات الباحث رضوان السيد، الذي اعتمد البعد التاريخي والأسس التاريخية لتنفيذ الأسات الشرعية ومداخلها الفكرية للوصول إلى نتائج، انبلج فيها هجوم لم تُحمَد عقباً على الوطنية والوطن والقومية وما رشقها من نقده غير واضح المعالم، وكأننا نقرأ كتاب تهافت النهافت. لا تريد أن نلقي الضوء على الاختلاف في الحديث، بل سوف نستعرض الخيارات الفكرية التي كان البحث فيها خالياً حتى من المفاهيم ذاتية لمفهوم الشرعية.

تناسى رضوان السيد في السرد التاريخي مفهوم الشرعية، وكأننا لا نميز حسب المقولة التاريخية بين الناقة والجمال. إذ إن الشرعية، في المفهوم الشرعي والتاريخي، مرت بمراحل عديدة لكل منها دوره وإرهاصاته التي انعكس على الدولة والسلطة. فعلى سبيل الحصر الشرعية وشراكتها فقهياً كان لها مفهومها السلفي الإلهي المتمثل ببني الأمة محمد (عليه السلام) إبان الدعوة الإسلامية والروح الإلهي. أي أنها كانت شرعية إلهية أسسها إلى الرسول قبل إكمال التنزيل والتزام بها المسلمون خبر التزام، وهي التي شرعت صلح الحديبية وغيرها من الأحداث والحروب لإقرار سلطة الرسول وشرعتها.

لقد تغيرت الشرعية عند الرسول الكريم لحظة انتهى النزول وأكمل القرآن، أو خلال نهاية التنزيل بئعف من الأشهر، حين فتح مكة المكرمة واستخدم الشرعية في سلطة الحكم على الكفار، إذ قال: «اذهبوا فأتموا الطلقاء»، وحدد في خطة الوداع الشرعية في المهاجرين، وهو تحول تأسيسي لبناء دولة إسلامية مبنية على شرعية أسسها من القرآن والتنزيل والفكر المحمدي في كيفية الحكم، أي أنا ما بين انتقال الشرعية الإلهية المتمثلة بمحمد (عليه السلام) إلى قومه الذين ساندوا في الدعوة الإسلامية من المهاجرين. لكن هذه الشرعية سرعان ما تغيرت في سقيفة ابن ساعدة فكانت نوعاً ممأ أسس النبي الكريم وما بين انتخاب الناس لأبي بكر بواقع الشورى. إلا أن الشرعى وشرعتها تم نقدها بتعيين عمر بن الخطاب من قبل أبي بكر. وقد استمر الحال في الخلافة الراشدة ودولها من حيث التفاوت في الشرعية وإسنادها ما بين المفاهيم التي وضعها النبي وما بين الشورى والتعيين.

لقد انتهى المفهوم الفقهي للشرعية ذو النكهة الإلهية في عهد الخلافة الراشدة، ليكون في عصر الدولة الأموية حكماً عضوياً يتناقل ما بين الأبناء ضمن مفهوم لم يكن مشروعاً، ولكن استقدم الشرعية من الخليفة وتعيينه شرط أن يكون مسلماً ظاهرياً، وهو
ما انعكس على الدولة العباسية حتى ظهور الحسن البصري والإمامية والإسماعيلية، ليكون هناك معترف فكري لكل منهم مفهوم في الشرعية والسلطة. إلا أن ظهور واصلاً بن عطاء وبروز المعتصم شكلًا نقلاً نوية في العصر العباسي الأول في تنفاذ المفاهيم والأفكار، وضع أسس تنمية إلى الوحي الإلهي في الشرعية والسلطة. وهو ما عزز ظهور تيارات كبيرة في تلك الحقبة وفقهاء دين استدوا إلى مفهوم الشرعية وشرعتها في بحوثهم الدينية لنتهي بخوان الصفا وخلان الورف لبحث نقلاً نوية.

لقد استمر الصراع حول مفهوم الشرعية والسلطة قرونًا عديدًا مهدت لظهور دول جديدة في رحم الدولة العباسية مثل الدولة الأموية في الأندلس، والدولة الفاطمية، حتى وصول الدولة العثمانية سبأ الصبي وإستناد مفهوم لأبي حنيفة النعمان يُجزي شرعية السلطة لغير الشرقي، وهو ما لم يثبت صحته في توارث أبي حنيفة النعمان وما جعل العثمانيين يغيرون وجه ذلك بالقول إنهم من سلالة بنو هاشم. ولكن مع هذا النقلاً النويعة التي حدثت فعلاً، حين عاد سيّد قطب من بعثته من الولايات المتحدة الأمريكية في أوائل خمسينيات القرن الماضي وإطلاق مفهوم التكفير والهجرة، بدأ الخوض الحديث في الشرعية. لقد جاء في مبادئ سيّد قطب ضرورة تكفير السلطة وسحب الشرعية عنها بعد الهجرة ومن ثم العودة إلى قيادة الأمة من المهجر.

لم تكن أفكار سيّد قطب في الشرعية وشرعنة السلطة قد نضحت بعد في حينها، على الرغم من تلاحم أفكاره مع حسن البنا، إلا أن الفرضيني يُمكن في مرحلة السبعينيات من استخدام منبر الدين في توليف تلك الأفكار حتى نضحت عام 1990 حين أفاد بأن الشرعية تجني لنا أن نجز للدولة الإسلامية التي فيها قوات أجنبية استهدام لحم الخنزير، وهو ما اعتُبر خرفاً جديداً لِهؤلاء الكبار التفسيرات الذين أُقرّوا في حرب الخليج الثانية ضرورة التعامل مع الأمر بهذه الصورة.

وإيَّانداً إلى هذا الأمر، سمح أيضاً بعض الفقهاء بإسقاط الشرعية عن الحكم والهجرة والقتال من الخارج، وهو ما حدث في العراق ومصر وسوريا وغيرها من البلدان، في حين شهد الغرب عام 1980، وما فوق، هجرة الكثير من كواكب السياسي المتأسَّمين للغرب.

هذه الهجرة لا يمكن أن تغيّر مفهوم الشرعية التي توارثها المسلمون، ما لم يكن هناك وعي محلي وشعبي لها، لذا حاولت الشرعية الجديدة المتمثلة

107
بفكر سيد قطب والتأسيسين الجدد أن تنغير من اليقين بالرحي والرسالة والثورة والأخلاق العقائدية إلى الشك في الأسس الفقهية وما يترتب على الإنسان إذا لم يؤديها. فانطلت مع بداية عام 2000 العديد من القضايا التي تشكك في الإنسان و sổوكياته بتحليل الأمور وتحريهما ضمن أدلة للسلاح والتكفير وغيرها من المسألة.

لقد غيّر هذا المفهوم الجديد للشرعية حتى التحالفات التي حزّها الإسلام، فلا يجوز مثلاً التحالف مع غير المسلم لقتال المسلمين، إذ أجازها هؤلاء من خلال فتوى قروصياً عام 2003 قبل احترام العراق (أن يقاتل المسلم الذي هو في جيش أجنبى المسلم في أرضه لطمأنة المسلمين من الجيش الأمريكي) وهو ما يخالف القرآن وأحكام آياته في قتال المسلمين. وهذا هو الذي فتح باب القتال حتى مع الصهيوني في أرض الإسلام مثل ما نشاهد الآن في مصر والعراق وسوريا.

هذه المسألات وهذه الأفكار لم يكن رضوان السيد قد تطرق إليها، وإنى لأعجاب أنه لا يجد لها ضرورة، وهو ما أدى إلى تغيب به بحث إلى مقالة بسيطة فيها سرد صحيح عنه بأنه اتبع فيه مهج ماكس فير، فهل يفهم ماكس فير بالشرعية الإسلامية وسلطتها أكثر من الحركات الفكرية في العصر العباسي وما يحدث أمامنا اليوم؟ وهل ماكس فير أدى بشعاب مكة وتحليلاتها مما يحدث اليوم؟ إن سؤال أطرحه على رضوان السيد لعدم فنونته بما يصح من فهم سياسي أراد أن يروج من خلاله لقضية ميتة أصلاً فاستنجد، كما دأب الكثير من الباحثين اليوم، بمنكرين غربين لترجمة فعلة مصيتها أعظم إن كنا ندرى.

لقد صبّ جام غضبه على الحركات الوطنية ووصفها بأنها أمريكية وغربي المنحني حين حكمت وأدت إلى تفتيت الدولة العربية، مناسباً أن هؤلاء بنوا دولًا في عصرها الذهبي، رغم دكتاتوريتها، إلا أنها تتمتع بحس وطني، دون الإشارة إلى أن المسلمين اليوم نمو الشرعية والشريعة والشورى وتوجهوا إلى الديمقراطية الغربية بكل ما فيها من سلبيات وأحقيبات، في حين قبل عدة عقود كانوا يشجعون التعامل بالديمقراطية ويتعون الآخرين بالفكر والريبي لتمسكم ببناء مجتمع سياسي على الديمقراطية المستوردة - كما يصفونها - من بلاد الكفر. وحين فازوا، كما في مصر وتونس، بديمقراطية الغرب وشرعية شرعية سلطتهم بأنوا ينادون بالشرعية الغربية بوصولهم إلى الحكم أو استخدام السلاح في وجه المسلم في أرض الإسلام.
سؤال آخر لرضاوان السيد إذا كانت الشرعية الوطنية مهمة عندك وتسلّم جداول بعدم وطنينها وعدم شرعيتها لأنها جاءت بانقلابات عسكرية أمريكية، فهل أن تداني إذا كان الإخوان والسلفون لهم شرعية اليوم خارج إطار الدفع الأمريكي والتدخل الأمريكي؟ بالتأكيد لا بد من أن ننظر إلى مرسي الرئيس المصري كنموذج، لأن الغرب استنادًا عليه حين أمات سلطته وشرعيته الأمريكية الغربية الشعوب المصري بفهم جيد للشرعية الشعوبية. فلم تستطع أشتوان وزيارتها المتكررة، ولا كيري، ولا غيره من السياسيين الأجانب، ودعواتهم لإطلاق سراحه وتسليم السلطة، هذا لم يحدد فيه أيضاً لربما شرعية دولة جارة لمصر وعدو أيضاً قد ساندته. وهل ما يجري الآن في سوريا من زج لمقاتلين أجانب ودفاع غربي وأمريكي وإسرائيلي عن القتال وشرعته بشكل واضح هو شرعية بنظرة وأنت في بحث تدافع عن هذا القتال الممنهج؟ وهل الدم الجاري في العراق بصورة يومية ومنهجة وباحتفالات دينية من السلفيين والتكفيريين له شرعية إسلامية، ونحن نعرفدور الولايات المتحدة الأمريكية فيه؟ أرجو جوابك لله يحسن أداء البحث في مفهوم الشرعية المرفوع اليوم من الجهات المتسلمة والذي أراه شرعية القتال، وشرعية تنفيذ الأمة، وشرعية التدمر والربط بالأجنبي والأعداء وهدف ما تم بناؤه.

17 - عبد الوهاب الأفندى

قدم رضوان السيد - كعادته - طرحاً رصيناً ومتقدمًا لمسألة الشرعية السياسية في الإسلام، متنصلاً جذورها من أيام الحسن البصري إلى سيد قطب، حيث يرى أنها قامت على أمرين: صون الاستقرار والأمن في الداخل، والحفاظ على السيادة والاستقلال من أي تغول خارجي. وقد فقدت مقومات هذه الشرعية بعدما اجتاح الاستعمار العالم الإسلامي، ولهذا قامت الحركات الإصلاحية، ومنها الحركات الإسلامية، لاستعادة هذه الشرعية.

وبحسب السيد، فإن نشأة حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا استندت إلى أن أزمة الشرعية وصلت إلى "أعمق الأعماق"، فما عادت هناك دار الإسلام، "وما عادت المشكلة تحل بتصيب خليفة"، بل لا بد من "إعادة نشر الإسلام... ثم المضي قدمًا بالتنظيم الذي يصنع المجتمع المسلم فالدولة فالخلافة". وكل هذا معتمد بالطبع، فكل الحركات الإسلامية تضع من ضمن أهدافها عكس توجهات العلماء وإعادة تأسيس المجتمع الإسلامي في الدولة الإسلامية. ولكن الجدير في طرح السيد أنه
يرفض الرواية التي ترى أن حسن البنا كان ينبغي حرارةً توافقياً قبل أن يأتي سيئ قطع
فيطرح رؤية راديكالية تكفر المجتمع وتتادي بالبدء من نقطة الصفر، وهي رؤية رفضتها
الجماعة بقيادة الهضبي في كتاب دعاء لا قضاء، وعادت معها إلى فكر البنا. ويرى السيد
بالعكس، أن رؤية سيئ قطع التي لا ترى سبيلاً للتعايش بين الكفر والإسلام في كيان
سياسي واحد هي الترجمة الصحيحة لفكر البنا، وأن التنظيم لم يرفض هذه الرؤية إلا
 بصورة تكتيكية. وبالرغم من أن الحركات الإسلامية طوّرت رؤيتها في أوجه كثيرة،
أقله في استعداد فكرة الصدام المسلح مع المجتمع واعتبار التغلغل في سلبياً، إلا أن
القبول الذي وجدته الحركات في أوساط الطبقات الوسطى يقوم على سوء فهم روج له
الإسلاميون وبعض المفكرين المحسوبين عليهم، عبر طرح سياوي بين حكم الشرع
وحكام الفئة، ولا ينفع ما توافق عليه الناس في الدول الليبرالية من رعاية لحقوق
الإنسان.
ولا يفصل السيد في وقته عيوب هذا الفهم، لكن نستنتج من ظرره أنه على
الرغم من نجاح الحركات الإسلامية بحيث أصيبت بـ "حاجة وأحياناً ضرورة في بعض
المجتمعات الإسلامية"، وستستحلف بمكانة في مستقبلها، إلا أنها تبقى حديثاً لأن ظواهرها
الليبرالية وقبولها التعايش يخفي باطنة راديكالية تترافق بالمجتمع الدوائر.
وفي نظرنا فإن مقولات السيد تقوم على عدة مستويات من سوء الفهم
لأطروحات البنا وقطب، إضافة إلى إسقاط مقلوب للطرح الإسلامي على الظاهرة
الاجتماعية يتضمن افتراض نقاء وصراوة أيديولوجية في السياسة الليبرالية، بضاها
وتناقض التنويرية الإسلامية. صحيح أن هناك كثير من التداخل بين مقولات البنا
ومقولات قطب، التي استفاها بدورة من المودودي؛ فكلهما يرى أن المجتمعات
الإسلامية انحرفت انحرافاً بياً عن نهج الإسلام، وأن الانحراف لا يقتصر على الدولة
كما كان عليه الشأ في عصور الإسلام الأولى حين ساد الملك العضوض، بينما يقي
المجتمع على إيمانه. وكلاهما يرى ضرورة أن يبدأ بناء المجتمع الإسلامي من نقطة
تقرب من الصفر، وقد طبق البنا هذا عملياً حين بدأ حركته بسيرة أفراد أخذ يعملهم
الوضوء والصلاة. ولكن سرعان ما اكتشف تجارب المجتمع معه، فتفاعل معه واشتغل
بهمومه السياسية.

يذكر أن كلاً من المودودي والبنا قدماً أطروحاتهما وبلادهما ما زالت ترشح
تحت الاستعمار، وهو ما عزز عنهما احتمالات الصدام العنيف، ولكن بعد تحضير
فكري وسياسي مناسب. ولم يكن هناك خلاف على أن الدعوة بالحسن هي السبيل
إلى بناء التيار الإسلامي. في حين تركز الخلاف بين رؤية البنا من جهة، والمودودي
(ومعه قطب) من جهة أخرى، على توصيف دور العمل السياسي في جهود الانتقال
من المجتمع "الجائلي" إلى المجتمع الإسلامي. فقد كان المودودي (وبصورة أكثر
حدة قطب) لا يرى مكاناً للعمل السياسي، وما يقوم عليه من مواقف وتسويات، في
الجهاد لبناء مجتمع إسلامي. إذ إن الأمر بدأ بدعوة الناس إلى الهدى والنصر على
الأذى في سبيل ذلك حتى يتميز صف المسلمين ونشأ المجتمع التوحيد، فتقطع
المنازلة مع منسوخ الشرك في قضية الله أمرًا كان مفعولاً. أما البنا فلم يستكف عن
العمل السياسي والتحالفات، بما في ذلك إرسال الرسائل إلى الزعماء والتفاوض مع
القوى السياسية.

من هنا، فلما صحت مقولته السيد في أن النهج القطبي هو جوهر الأيديولوجية
الإسلامية في تجلبها الإيروات، لكان الأجداد أن يعتن الإخوان السياسة ويتفرغوا
لدعوة حتى يكتمل الصف الإسلامي وتبقى نهجة ثم بعين الجهاد. وهكذا أوجه
البنا عدة مرات يختار هذا النهج، لأنه يطرح تساؤلات حول كيفية الإمساك عن
السياسة، والإعراض عن الانخراط في العملية الديمقراطية أو مقارنة الدكتاتوريات.
جدير بالذكر أنه لا المودودي، ولا قطب، النزيم بهذه القطعة مع السياسة في بلادهما،
فقد خاضوا غمارها وانغمسا في وحلها، رغم تحفظاتهم النظرية، وكفى بهذا دحاً لتلك
المقولات.

لا يعني هذا أن النهج الثاني خالٍ من المساطر والآثار، ولكن لعله من المفيد
هنا أن نذكّر أن حسن البنا لم يكن سياسياً محترفاً، فضلاً عن أن يكون من خبراء علوم
السياسة. فقد اعترض، رحمه الله، غمار السياسة وهو معلم ناشئ في الحادية والعشرين
من العمر (أي في عمر طلاب الجامعة اليوم)، ولقي ربه وهو في الثانية والأربعين، كما
انه عاش في فترة مضطربة شهدت تغيرات واسعة لم يكن من السهل التنبؤ بما ستلاها في
تلك الأيام.

وعليه، فمن الخطط محاكمة البنا على مفاهيم سياسية تبلورت بعد رحيله، فضلاً
عن الانتقاد بنهجه. وعليه فإن توجهات انتقادات إلى البنا على أساس شعارات راديكالية
تبلورت في العهد الناصري، أو مفاهيم ليبرالية لم تنتبه بعد، هو من قبيل تسييس
التحليل، وتغلب الأيديولوجيا على الفهم العلمي.
وهذا يقومون إلى النقطة الأخيرة في إشكاليات تحليل السيد. فهو حين ينتقد تحولات الحركة الإسلامية وما وقع من قبول منها لبعض المفاهيم الليبرالية، وقول بعض المفكرين الليبراليين لها على أنه سوء فهم من قبل الليبراليين المخلوعين، هو في حد ذاته سوء فهم لتشكيلات المجتمع والسياسة، حيث يفترض وجود نماذج مثالية خارج التفاعل الاجتماعي يقع التحاكم إليها. فإذا كان الفاتيكان وقف منذ الثورة الفرنسية معادياً لمفهوم حقوق الإنسان باعتباره خروجاً على الدين، ثم عاد في مجمع الفاتيكان الثاني في السينات فتبنى حقوق الإنسان شروعة، ثم تحول في عهد بوذا بولس الثاني إلى «مناضلين» من أجل حقوق الإنسان، فهل هذا يعني أن زعامة الكاثوليك تظهر خلاف ما تُبطن، وأن بقية العالم انخدعوا بها؟ وحتى قبل هذا هل هناك فرق جوهري بين مفهوم حكم القانون وحكم الشريعة إذا كان المجتمع المدني يؤمن بالشريعة؟

ليست تحولات السيد، على عمق إدراكه للقضايا، موضوع السجال، ومناهجه الحركة الإسلامية. الغنية في هذا المجال، سوية للتحلي حتى تحليق ساد في الوطن العربي (وخارجه) يحتاج إلى كثير من التحقيقات للفصل بين مركبات الأيديولوجية ومسلمات السياسة ساكنة التحليل. فليا الحركات الإسلامية ولا ينواعون مهمة تحليلها (و المختلفة بين مجموعنا وأوهامه) تحولات القوى فيه. وقد أصاب السيد حين ختم دراسته بناة الحركات الإسلامية مع المجتمع، وتجرأز أوهامها للديث التي «أرتبته بوازرتها»، بما يصب فل هذا الارتباط وإخراج هذه المفاهيم «من أيقظة العامة وبعض الخصائص إلا في ميدة متطللة من نجاح الدولة والحكم الصالح» واستشهد السيد في آخر حديثه ببيت جرجر وهو يستبعد مثل هذا الصلح:

" فهي هيئة العلمي ومئة وهيئة هي تحل بطرق توصل إلى لا شك في أن المشكلة هي في هذا الغيب والتمعن من خلاف جرجر ورضوان السيد... وقد بدأ أن هؤلاء الخلاف أبعد ما تكون، في ذلك البذل الثلاثة التي تطرح نفسها للإسلاميين، سواء في مصر والدول المتحالفة معها، أو سوريا التي يقاذل فيها البعض التطرف، بعينه وباستئناف بيسرا. فالقوى المبعاثة للإسلاميين لا تحتاج إلى أي جهد منهم لزعيمتهم، لأنها نهزم نفسها بنفسها، كما حصل في عام 1967، بعد عام واحد من إعدام سيد قطب، وحين كان كل الإسلاميين معتقلين في السجون والمقابر."

112
تحويلات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية

نواف السيف

يناقش هذا الفصل أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على جماعتين، نعتقد أنهما الأكثر تأثيراً في العقود الماضية، هما الإخوان المسلمون والسلفية الحركية «السرورية». ينطوي هذا التيار منذ ظهوره على تعارض داخلي، إذ وُضعت بذرته في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار برعاية حكومية. وهي مبادرة أسست لحراك ديني أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متمايزة عن النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية. صعود التيار في ثمانينيات القرن العشرين هو ثورة علاقته العضوية مع الدولة، وصراعه معها في التسعينيات يكشف عن اندفاعه إلى التعبير بصورة أوضح عن مضمونه الأهلي. نعتقد أن التيار لديني لم يستوعب، أو لم يستطع التكيف مع التحولات التي جرت في المجتمع السعودي منذ 1994، وتعاظمت بعد صدمة أيلول/سبتمبر 2001، وأدت إلى تراجع «قلب الهوية» الذي كان العنصر المحوري في خطاب التيار ووسعت علاقته مع الجمهور.

يكشف الميل المتواضع بين الشباب السعوديين إلى التعبير عن آرائهم في المجال العام، عن تغيّر فهمهم لذواتهم وأدوارهم وعلاقتهم بالمجتمع. وهو طريق يقود طبيعياً  

(*) بحث مستقلّ من السعودية.
إلى تعزيز الفردانية والشعور بالذات كفاعل سياسي مستقل، وتشريد في صناعة المشهد السياسي، خلافًا لعرف أساسي في الطابع الديني يدعو إلى ترك هذه الأمور لعلماء الدين.

مع انحسار قلق الهوية، والبرز التفاعلات لدور العامة، وتوفير وسائل التواصل السريع، تراجعت أهمية العامل "الحركي" في المجال العام. وبدو أن اختلاط أولويات التيار الديني، أو ربما شيخوخة رموزه، يدفعه إلى التورط في صراعات ضد مطالب شعبية، هي تعبير عن التحول الاجتماعي الذي أنشأنا إليه. ومن أبرز الأمثلة على هذا المنفى موقفه المتصلب ضد حقوق النساء، ولا سيما حقهن في العمل.

إن مستقبل الإسلام السياسي السعودي، بجماعته موضوع البحث بصورة خاصة، ليس مشكلاً أو مثيراً، كما الحال في بلدان عربية أخرى. مبرز هذه الرؤية المشتركة هو:

- التفاوت المتزايد بين هموم التيار - وبالتالي خطابه - وبين انشغالات الجمهور وتوافره. لا يزال التيار مشغولاً في مصارعة التحرير والحداثة، مهتماً بالمشاركة الدولية على الإسلام، بينما، على سبيل المثال - اختيار ثلة الطلاب الدارسة في الولايات المتحدة والبلدان التي تتصف - عند الإسرائيليين - كرأس حربة المؤامرة والتغريب.

- خلافاً للحال في تونس ومصر، مثلاً، فإن الإسرائيليين السعوديين لا يعتبرون - في نظر الجمهور - نقيضاً أيديولوجياً أو سياسياً، أو بديلًا موضوعياً من النخبة الحاكمة، فقد كانوا جزءاً منها، وبرزوا في ظلها. رغم تدهور العلاقة بين الطرفين في السنوات الأخيرة، إلا أن خطاب التيار لم يفتقر بشكل ملحوظ، ولم تدخل ضمنه أدبيات العدالة الاجتماعية والتنمية السياسية، التي تعتبر مؤشراً على اختلاف أيديولوجي أو سياسي. وثمة مؤشرات قوية على استمرار رهان التيار الديني باستمرار علاقته مع الحكومة وتحسنها، رغم ما تمر به حالياً من مصاعب.

***

مقدمة

يتطلب فهم ديناميات التحول في مجتمع سياسي - طبقاً لكارموسا - ستة مسارات تحليل متداخلة، لكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض، تشمل: الدولة، المجتمع، الثقافة السياسية، الاقتصاد السياسي، التأثير الخارجي والقوى الخارجية، والحوادث العشوائية.

ولا يمكن فهم الواقع السياسي من دون فهم مجموع تأثيرات تلك العوامل. (1)

تؤدي الدولة في معظم البلدان العربية - ومنها السعودية - دورًا حاسمًا في صناعة المشهد السياسي. لكن هذا الدور لا يجري في الفراغ. إذ إن التأثيرات المتقالبة بينها وبين الدول الأخرى، وتفاعلاتها مع المجتمع، تكشف عن تأثير الثقافة السياسية السائدة، لكنها أيضاً تؤثر فيها وتعيد إنتاج بعض المعاني التي تحول مع الوقت إلى تقاليد، أو ثقافة سياسية بديلة. تحتاج السعودية إلى المحافظة على علاقات وثيقة مع حلفائها الغربيين مثلًا، كما تحتاج إلى إظهار قدر من القابلية للتطور والحداثة، كي تعود تأثير الإصلاح السياسي. وهذا يضطرها إلى كبح الخطاب الديني التقليدي الذي يوفر لها جاناً من الشرعية السياسية.

يمكن توصيف معظم هذه العوامل سلفاً ووضع السياسات المناسبة، لسواها في الاتجاه الذي يخدم مرامات النخبة. بخلاف الحوادث العشوائية، التي يستحيل تقريباً التنبؤ بها، فضلاً عن وضع خطط احتواء محكمة لانعكاساتها؛ رغم أنها تترك تأثيرات لا تقلي سعة وعمقًا في بعض الأحيان على الأقل - عن العوامل الأخرى.

الإسلام السياسي في السعودية يحكم هذا التفاعل والتجاذب، بين الحوادث العشوائية والمسارات المرسومة؛ بين حاجة النخبة إلى إنتاج نظام سياسي يرسى شرعية مستقلة عن المجتمع والتقليد، وحاجتها إلى تلك التقاليديَّة، الدينية منها حصوصًا، كأداة لتسوية المجتمع عن تأثير التحولات الجارية في الخارج.

أولاً: الإسلام السياسي

نطق وصف الإسلام السياسي على المجموعات الدينية النشطة، مع ملاحظة تحديدتين: الأول، أن تكون قد قامت في الأصل من أجل أهداف سياسية، أو تمت لاحقًا أهدافًا سياسية؛ والثاني، أن تعرَّف نفسها كفاعل سياسي أهلي.

يُخرج هذا التحديد الضيق من التعريف جماعات النشاط الديني الملحقة بالدولة، التي لا تنظر إلى نفسها ككيانات مستقلة، أي دائرة مصالح خاصة بأعضائها. كما يخرج من التعريف الجماعات الدعوية أو العلمية البحث، كمدارس التعليم الشرعي الأهلية مثلًا، التي لا تمارس السياسة، أو لا تضع في اعتبارها أهدافًا سياسية.

صحيح أن كل جماعة هي دائرة مصالح محسوبة ضمن توزيع القوى في المشهد السياسي، لكن هذا يشبه القول إن كل مواطن هو فاعل سياسي، أو - بحسب تعريف
أرسطو - حيوان سياسي، من حيث إنه يشارك - ولو كاحتمال - في الحياة السياسية.

أعتقد أنه ليس من الصحيح احتساب دور سياسي لمجاعة، ما لم تكن واعية بمكانها في المشهد السياسي. وأفترض أن الوعي بالذات كفاعل سياسي، يقود دليلاً إلى ممارسة دور سياسي، صغير أو كبير. أميل، في هذا السند، إلى التقسيم الذي قدمه "الموند" و"فريبا"، الذي يقيس الثقافة السياسية في ضوء مؤشر الوعي بالذات كفاعل سياسي.

اقترح الباحثان تقسيم المجتمعات إلى ثلاثة أقسام، بحسب ثقافتها السياسية: "منعزلة" (Participant)، و"منفعلة" (Subject)، و"مشاركة" (Parochial).

يشكل المجتمع الديني السعودي كثلا ضخمة جداً. وقد لاحظنا في مقال سابق، أن هذه الكثلا ساهمت في تأمين نحو 25 بالمئة من مونوفي الدولة.

ينوي احتساب هذه الكثلا في دراسة المجتمع السعودي والبيئة الاجتماعية التي يدور فيها الغر السائد، و- ببطيئة الحال - النمط الاجتماعي الذي يمكن أن يشكل بيئة عمل ومصدر دعم لجماعات الإسلام السياسي. لكن سيكون من المبالغة احتسابها كسد فعلي لهذه الجماعات، وبخاصة في ظروف الصراع بينها وبين الدولة.

نحن نتحدث - إذن - عن البار الديني الديني، الذي ينسى أهدافه سياسية، أو يعي وجوده كفاعل سياسي. ويقوينا هذا إلى المنظور الذي من خلاله سنحاول فهم مسار تطور الإسلام السياسي السعودي واجتهاده المستقبلي.

ثانياً: الخارج يصنع الداخل

تعرّف المجتمع السعودي إلى اليسار العربي من خلال المجموعات العملية التي تشكّلت في مواقع إنزال البتور شرق البلاد، متأثرة بالحراك الذي عرفته بومد مصر وسوريا، ولا سيّما خلال العدوان الثلاثي على مصر في العام 1956. جرت تظاهرات صغيرة واعتصامات وإضرابات، بقيت مخصصة في مواقع شركة الزيت العربى الأمريكية "أرامكو" والأحياء التي يقطنها موظفوه السعوديون. لكن ما ألقى الحكومة هو حقيقة


أن تلك المجموعات تشكَّل ما يشبه مجتمعاً سعودياً مصغرًا، يضمُّ رجالًا من الشرقية والوسطى والحواس والجنوب والحدود الشمالية، كانوا بالتأكيدسينقلون التجربة إلى مواطنهم الأصلية لو واجهوا الفرصة. توصلت النسخة إلى الجيل نفسه الذي ظلّته جرّته قبل هذه التطورات وبعدها، أي الاستعانا برجال الدين، لإقناع الجيل الجديد بفضائل الالتزام بالأعراف الاجارية. لكن يبدو أنها لم تجد المشايخ المحليين مؤلفين بالقدر الكافي للمهمة الجديدة، التي تتطلب أشخاص مطلعين على ما يجري في الخارج من تيارات، قادرين على مراجعة إشكالاتها وحججها، وهو دور لم يسبق للمدارس الدينية المحلية أن اهتمت به.

كان البديل الذي مال إليه الشيخ عبد العزيز بن باز، نائب رئيس الجامعة الإسلامية بومذات، هو الاستعانا برجال دين من سورية ومصر. وهكذا فتحواب العملية، بدأت كإجراء دفاعي عن النسق الديني السائد في السعودية، لكنها سرمدي -لاحقًا- إلى تغييره.

۱ - أراضي التدين الأهلي

وصل الشيخ ناصر الدين الألباني إلى السعودية في العام ۱۹۴۱، وعمل أستاذًا للحديث بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. منذ شبابه الحائر اهتم الألباني بتاريخ رواية الحديث ورجاله، وطور خبرته في نقد وتدقيق المرويات عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، حتى أصبح واحدًا من أهم خبراء الحديث في زمنه.

بالنسبة إلى الشيخ بن باز، كان استقطاب الألباني مكسبًا عظيماً للجامعة. رغم كون المذهب الرسمي (السلفي) إيجابياً يعتبر بشكل كامل على الحديث النبوي، إلا أن الخبرات العلمية المحلية كانت محدودة جدًا، وكان شائعًا اعتماد رجال الدين على روايات ضعيفة، أو حتى مكذوبة.

كان الألباني قارئًا مثقفًا، تعرَّف من خلال قراءته للكتب الجديدة والصحافة إلى التيارات الجديدة في العلوم والسياسة. وآمن مثلاً بالكشف عن العلمية الحديثة، مثل كروية الأرض ودورانها، في الوقت الذي أنكره علماء سعوديون - بينهم رئيسه الشيخ بن باز مثالًا- ۵. وكان ينقل في محاوراته وكتبه ما يشير إلى قراءته

للملاحظة وأطلاقه على جديد العلم، وأقðى بجواز اقتناء التلفزيون، وكان يسوق سياسته بنفسه، وهذه كلها مخالفة لتقليد العلماء في السعودية. افتتاح الألباني ولين جانيه، مّكاش من قلوب الشباب وعقلهم. ويذكر كتاب سيرته أنه أصبح مقصداً لطلاب الجامعة، وطلاب المدرسة الثانوية المجاورة، يجلس إليهم في أوقات الوضاع، مستمعاً ومناشقاً ومجياً عن أمثلة كان الشيوخ الآخرون يقلون نقاشها، أو يقدمون إجابات غير مقنعة.

كان للألباني، قبل عمله في السعودية، نشاط دعوي مثير للاهتمام في سوريا.

وبيّد أنه حاول التأثير في "جماعة الإخوان المسلمين"، و"الحركة التحريرية" هناك، فلم يفلح، لكنه طار ييواسي الدعوي على نحو مشابه لما يفعله هؤلاء، إذ ركّز على استقطاب الشباب والعنابة بتأهيلهم. فكان يحمل دعوته ودعاة لأفكاره. اتخاذ الألباني "التصفيق والتربة" عنوانًا لمنهجه الديني:

"أعني بالتصفيق تقديم الإسلام إلى الشباب المسلمين مصقّل من كل ما دخل فيه على مدى هذه الفترات والسنين الطوال، من العقائد ومن الخرافات والبدع والضلاليات، ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعًا... لا بد من تربة المسلمين اليوم تربية على أساس ألا يفتنوا، مما أنى الشيء من قبلهم بالدنيا... كيف ندخل الجهاد وعقليتنا خراب يباق؟ كيف نجاهد وأخلاّهنا تبناه مع الفساد؟ لا بد.

إذن، قبل الشروع بالجهاد، من تصحح العقيدة وتربية النفس".

تبعد لتخصصه في علم الحديث، اتخِذ الألباني مهجةًا معارضاً لتقليد أمثلة المذاهب الأربعة، بمن فيهم الإمام أحمد بن حنبل، الذي يُعتبر آراً يرجعها رسمياً للمملكة والمؤسسة الدينية في السعودية. رغم ردها الحاسمة على من اتهمه بالإساءة إلى أولئك الأمثلة، إلا أنه كان صريحًا في التأكيد أن المرجع النهائي في أحكام الدين هو الحديث الصحيح، وليس اجتهادات التفهّم، من فيهم أمثلة المذاهب.

ورفع المؤلف إلى نصوص قرآنية وأحاديث في نفسي النظريات القائمة بدوران الأرض وكمان الرحلات الفضائية خارج هذا الكوكب.

(٢) عبد العزيز السحاب، الإمام الألباني: دروس ومواقف وعبر، تقديم عبد الله بن عقيل (الرياض: دار
(٣) ناصر الدين الأولياني، "الطريق الرسول نحو بناء الكيان الإسلامي"، في: محمد إبراهيم الشيباني، حياة
الألباني وثانياً، وثانياً، العلماء عليه (القاهرة: مكتبة السماوي، ١٩٨٧)، ص ٣٩٢، ص ٣٩٢، ص ٣٧٨-٢٨٩.
(٤) الشيباني، المصدر نفسه، ص ٣١٠.
نجح الألباني، خلال الفترة القصيرة - نسبيًا - التي قضاه في المدينة المنورة، في إيجاد نوع من الاستقطاب، محوره استقلال العلمي والدعوев عن الدولة، والتحرّر - ضمّناً - من تقاليد المؤسسة الدينية المرتبطة بالنظام السياسي. والحقيقة أنه لم يكم استهئته برجال هذه المؤسسة، والإشارة إليها أحيانًا كمومطزين لا كعلماء. وأظن أن هذه كانت واحدة من نقاط الخلاف بينه وبين زملائه في الجامعة. كان الألباني يرى أن خرّيج الجامعة لا يعتبر عالماً حتى لو فاز بشهادة عليا: «الطالب عندما يأخذ شهادة الدكتوراه يصبح أستاذاً في الجامعة، أو يوظف في دائرة من الدوائر، فهو لا يستثمر المفاهيم والقوانين التي تلقاها، كما لا يُفرغ للعلم وللعلم فقط».

أثار الألباني جدلًا ساخنًا، لكن مكتملاً، وسط النخبة الدينية، حين شكك في كفاءة مؤسس المذهب الرسمي الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعدد من تلاميذه البازرين. واجه هذا في سياق تضييفه لأحاتيد نبووية أقام عليها عبد الوهاب مقولات أساسية في دعوته، ومن بينها مقولات في تعريف المسلم والمتنقّل والكافر، وأخرى في أحكام فقهية. وأظن أن هذا النقد الذي ترك انعكاسًا قوياً وقابضًا، كان أحد الدوافع المهمة لميل علماء السعودية - لاحقاً - إلى التحلّي علن وصف المذهب بالوهابي، وتركيز على وصف «السلفي» المتعارف حالياً. وأعتقد أن هذه، إضافة إلى آراء تتعلق بالأحكام الشرعية الخاصة بالنساء، أدت إلى ضيق المفتي محمد بن إسحاق، وهو من أحفاد عبد الوهاب، بالألباني، الأمر الذي أدى إلى إبعاده من البلاد، بعد ثلاث سنين فحسب. بعد مقتل الملك فيصل في العام 1975 عاد الألباني إلى الجامعة عضواً في مجلسها الأعلى، حتى العام 1978.

لستي متأكدًا إن كان الألباني قد سعى عامداً، لزعامة المذهب السلفي منافسةً، أو بديلاً للزعامة القائمة في السعودية. إن اعتقاده الشديد بنفسه وعلمه، وسعه لتكون حلقة واسعة من رجال الدين المؤثرين، فضلاً عن تأكيده المتواصل أن السلفية الصحيحة - وبعث الإسلام الصحيح - بدأ بانتشار منهجه، كله تشي بأنه كان سائراً في هذا الطريق. لكن واقع الحال يشير إلى أن هذا المسعى - إن صح - لم يصل إلى النتيجة المتوفرة.


(10) سبتان لاكروا، زمن الصحّة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 115.
ترك الألباني تأثيرًا قوياً في المجتمع الديني السعودي، أبرز تجلياته هو توضيح الخط الفاصل بين الدعوة السلفية وشخص مؤسستها، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وليع أبناؤه وأحفاده الذين توارثوا زعامة الدعوة حتى اليوم. وباتلور هذا الخط بشكل أكثر وضوحاً في العقد التالي، حين تخلت التيار الديني عن صفته القديمة «الوهابية» واتخذ العناوين البديلة «السلفية»، كما نحرر من بينه التحياء الضعيفة، ومن التزامه العضوي بالدولة السعودية.

عبارة أخرى، أُنيح للسلفية فرصة التحول إلى مذهب أثري، بعدما كانت مجرد تفريع عن جهاز الدولة. وأظن أن هذا هو الذي سيشكل لاحقاً الحاضن الاجتماعي الطبيعي للإسلام السياسي.

٢ - من حلقات المشابيع إلى التنظيم الحركي

يتدوّل الباحثون معلومات متفاوتة حول بداية نشاط «الإخوان المسلمين» في السعودية. وأظن أن الكثير منها مستخلصات تحليل، وليست معلومات بالمعنى الدقيق. يرجع هذا الغموض إلى أن الإخوان السعوديين لم يتحدثوا عن تأسيسهم، ولا سيما المراحل المبكرة منه. والحقيقة أن عددًا ضيئلاً منهم أفرغ علناً بانتهاكهم إلى جماعة الإخوان. أما البقية فأنكرها الأمر جملةً وتفصيلاً، أو تحدثوا عن علاقة محدودة، لا تتجاوز في أحسن الحالات التأثر بفكر الإخوان أو الاستفادة من بعض رجالاتهم، كما يقول الشيخ عووض القرني، الذي يشع أنه من قادة الإخوان: «لا يستطيع أحد أن يقدّم دليلاً على أنه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين على شاكلة التنظيمات في الدول الأخرى ومرتبطة بها تنظيميًا، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه» (١١). إن هذا التحفظ مفهوم نظراً إلى عرف سائد في المجتمع الديني السعودي بعبء الانتماء إلى الجماعات السياسية (١٢) فضلاً عن ارتياب الحكومة في أي نشاط ذي طبيعة سياسية منظمة (١٣).

ما يخص الإخوان تحديثاً فقد اعتبرهم وزير الداخلية في أكثر من حديث علني - سبباً للكم ما واجهته السعودية من تشديد ديني وتمرُّد على شرعية الدولة(1).

ويخلِّي إلى أن التكوين الطغياني للجماعة، عامل حاسم وراء ميلها إلى الغضب والتخطُّي من الصعب طبعاً الاعتماد على ما هو شائع لوصف شخص ما بأنه إخواني. لكن لو أخذنا هذا الشائع كمؤشر إجمالياً، لا أذكر، فإن معظم السعوديين الذين يقال إنهم على علاقة بالإخوان، ينتمون إلى نخبة المجتمع، من أكاديميين ودعاء ورجال أعمال وموظفين حكوميين: كان د. عبد الله التركي وزيراً للأوقاف، وعبد الله العقيل أميناً مساعداً لرابطة العالم الإسلامي، و. د. مانع الجهني مديرًا للندوة العالمية للشباب الإسلامي، و. د. محمد الصليبيخ مديرًا عاماً لوزارة المعارف، و. د. سعود الفنيساني مديرًا للتنويج الديني بالقوات المسلحة. وثمة أسماء أخرى كثيرة في مواقع مشابهة.

طبيعي - إذن - أن يميل هؤلاء إلى إبعاد انتخابهم مكثفاً. بل ربما يميلون إلى التخطُّي عن العلاقة التنظيمية مع الحزب الذي انتموا إليه في مقابل شبابهم. من ناحية أخرى، فإن ركود الحياة السياسية في السعودية، والصورة القاتلة عن الأحزاب والانتماء إليها، تُعد عملاً مهمًا وراء تأجيل الإعلان، أو السكوت عنه كلياً.

يمكن تقسيم تاريخ الإخوان المسلمين في السعودية إلى ثلاث مراحل، سوف نربطها بالشخصيات التي تمرّز إلى طبيعة النشاط خلالها، وإن لم تكن بالضرورة الفاعلك الوحيد أو الأبرز: يمر إلى المرحلة الأولى الشيخان مناع القطان و穆حمّد أحمد الصوارف. يمر إلى المرحلة الثانية مهدى عاكف، إلى الثالثة عبد المنعم العزي.

أ- مناع القطان


(15) لاكرى، "زمن الصحافة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ص 59.
(16) علي العميم، شيء من النقد، شيء من التاريخ (بيروت: جدال للنشر، 2001), ص 190.
werp棕榈油调解和石油的经济活动到涉及一个框架，发牛于…否

مواقعهم وتدوير المجتمعات الدينية السعودي إلى نقطة انطلاق جديدة، تعاروا… وهو

ج़بيتا ما فقده في مواطنهم. ويعتقد على العميم أول governments السعودية لم تملك خيارًا

غير تبني فكر الإخوان المسلمين، على أقل التقدير كمثول للفكرة الدينية السلفية، التي

تتطوي على أفكارات فائدة في ما يتعلق بتحديات الحياة الجديدة.

بدأ هذا المسار مع الشيخ مناع القطان، الذي عمل منذ العام 1953 مدرسا بالمعهد

العلمي بالرياض، وهو مدرسة دينية منظمة، أصبحت في ما بعد نواة لجامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية. نال القطان الجنسية السعودية في العام 1974، ويقال أنه

كان مقرراً من الملك فيصل. ونجح في استقطاب المئات من كوادر الإخوان المصريين

إلى السعودية، ولا سيما بعد العام 1964.

في العام 1962، هاجر إلى السعودية زعيم إخواني آخر، هو محمد محمود

الصوًاف، رجل الدين العراقي، الذي عيين مدرسا في كلية الشريعة ممكمة المكرمة. وفي

وقت لاحق، قرَّب الملك فيصل واتخذه مستشاراً ومبعوثًا خاصًا للشئون الدينية.

خاض الصو®اف أول مماركة في مكة، وتمحرور حول «فتوى» أصدرها علماء

سعوديين تكفي كروية الأرض ودورانها حول الشمس، وتعتبر القول بها كفراً بثوابت

الدين. واستغل الإعلام المصري هذه الفتوى للتشويق على السعودية، بحكم تها

ومؤسستها الدينية. فألقى الصواف محاضرة نظمتها إدارة التعليم بمكة المكرمة حول

عناية المسلمين بعلم الفلك.

هذا الموقف أسعد البيروقراطيين والسياسيين، الذين أرادوا تصويرًا عصرياً للدين،

يحل دون تأثير الإعلام الخارجي في شباب السعودية. بينما أزعج في المقابل - رجال

الدين المحليين، الذين نظروا إليه كاختراق «خارجي» للفضاء نفوذهم.

(17) المصدر نفسه. ويقول العميم إن الرئاسة العامة للكلمات والمعاهد العليا التي أُصيبت في ما بعد

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية أدرجت مادة «ثقافة الإسلامية» ضمن ماهيتها تأثير أكاديمياً الإخوان

المسلمين السوريين. قبل ذلك كان رجال الدين السعوديين يعارضون تدريسها لأنها جديدها وليس أن أثرًا معرفاً

بين المسلمين، ولأنها تعرَّض لفرق ومذهب معارضة. وعلماء السلف الأقدام لم يعترفوا هذه التنمية، والذين

العملية لهم في الفرق الإسلامية المفترسة والمرتبطة المذكورة في كتاب علناء السلف القديمة. انظر: علي


(18) حول حياة الشيخ الصواف، انظر: عبد دسوقى، محمد محمود الصواف رائد الحركة الإسلامية


(19) بعض التفاصيل انظر: العميم، شيء من النقد. شيء من التاريخ، ص 177.
واصلةً، استنادًا إلى معلومات متفرقة وتحليلات، أن الإخوان الذين عملوا في الجهاز الحكومي السعودي خلال هذه الفترة، لم يكونوا مهتمين بإقامة تنظيم خاص. هاجر الإخوان إلى السعودية في وقت كانت الجماعات تواجه ظروفًا عسرة في العراق وسوريا ومصر. وأفترض أن أكبر هم المهاجرين هو ضمان أنهم الشخصي. من ناحية ثانية، فإن الشخصيات البارزة بين مهاجري الإخوان كانت من رجال الدين الذين نادراً ما يمارسون عملًا تنظيمياً أو ينشطون خليا. طبقاً لما نعرفه عن الحركات الدينية في الشرق الأوسط، فإن دور رجال الدين يقتصر غالبًا على التوجيه العام، الذي يؤمنه رضية وبيئة لعمل الحركيين. أخيرًا، ونظراً إلى انتماء مهاجري الإخوان إلى أكثر من بلد، فإنه لم يكن متوقعاً أن يقيموا «جماعة واحدة». تباين الخلفيات الثقافية والهوموم والطبع، ليس من الأمور التي يسهل القفز عليها، ولا سيما في بيئة صعبة ومنشكة مثل التي قدموا إليها.

علّم أهم انعكاسات وجود الإخوان ونشاطهم خلال هذه الحقبة، التي امتدت حتى منتصف السبعينيات، هو: (1) انضمام الجيل الجديد من السعوديين، وهو ما سيصبح لاحقاً الطبقة الوسطى الحديثة، إلى التيار المدني كناشطين، خلافًا للمرحلة السابقة التي كان قوام المجتمع المدني يتألف من شرائح تقليدية؛ (2) انفراج السعوديين على التيار الإسلامي الناشط في الأفكار الأخرى. أنتج هذا التطور تحولاً عميقاً في ثقافة التيار ومفهومه للذين، وأعطى زخمًا لمفهوم التدين الأهلي المستقل عن رجال الدين والمؤسسة الدينية السلفية؛ (3) أخيراً، فقد كرس وجود الخطاب المدني الخاص للإخوان المسلمين كمنافس طبيعي للخطاب السلفي. في وقت لاحق تحولت الصراع بين الخلافين إلى عنصر بارز في المشهد السياسي للكثير من البلدان العربية التي ينشط فيها الإسلاميون.

ب - محمد مهدي عكاش

قبل منتصف السبعينيات، بدأت تظهر انعكاسات التحسن المفاجئ في أسواق البترول، نتيجة لحرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، وخطة التنمية الاقتصادية التي أطلقتها الحكومة منذ العام 1971، حيث افتتح المجتمع السعودي على العالم، واتسع قطاع الخدمات الحكومية، ولا سيما في مجالات البناء والتعليم والإعلام. واتسع - في خطَّ مواصلات النشاط المدني، بتأثير ارتفاع الإنفاق الحكومي في مختلف المجالات، ورغبة الملك فيصل في أداء دور سياسي على المستوى الدولي.
وَلَّد الانفتاح السريع على السوق الدولية، والنفوذ المتزايد للحديد بتجلياتها المختلفة، قلقًا بين النخبة، ليس من التأثير البسياري، كما كان الحال في السينمات، بل ممّا أُسمى يومناي «الغزو الثقافي» أو التغريب. يتناول هذا القلق بصورة محددة، الانتقال المحتمل لأنماط المعيشة والسلوكيات المتجردة، المتعارضة في الغرب، إلى المجتمع السعودي، من خلال التلفزيون والصحافة والسفر إلى الخارج، فضلاً عن الاختلاط الكثيف بالأوروبتين والآخرين، الذين استقدمتهم الدولة والقطاع الخاص في إطار البرامج التنموية.

في العام 1972، عُقد اجتماع ضمّ ممثلين للجمعيات الشبابية الإسلامية في أوروبا والولايات المتحدة، بغرض الاطلاع على مشكلاتها، واستكشاف سبيل دعمها وترشيحها. انتهى الاجتماع بتوصية رئيسية هي إنشاء مركز دعم وتنسيق، أصبح في ما بعد نواة للندوة العالمية للشباب الإسلامي. تضمنت قائمة الأهداف المعلنة للمنظمة الجديدة: ترسيخ الاعتزاز بالإسلام لدى الشباب، نشر العقيدة الصحيحة بينهم، دعم الهيئات والجمعيات العلمية والثقافية والمهنية الخاصة بالشباب.

أما الوسائل التي اقتُرِحت فضمّت: إقامة المخيمات الطلابية والشبابية، توزيع الكتب والمجلات والنشرات، دعوة شخصيات عالمية إلى زيارته في البلاد الإسلامية، وحضور مؤتمرات الهيئات والجمعيات الإسلامية لإلقاء محاضرات وأبحاث في القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وتوصّل للفكرة الإسلامية، تبادل الزيارات بين الشباب المسلم في العالم، الدعم المادي والمعنوي لمنظمات الشباب المسلم وتمكينها من عقد مؤتمراتها وندواتها وإقامة مخيماتها، والمشاركة والتنسيق والتعاون فيما بينها على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي.

كان طبيعياً أن يتوّلي هذه المهمة كواحد من تيار الإخوان، الذين أظهروا كفاءة في كسب قلوب وعقول الأجيال الجديدة، من خلال كتابات وخطابات تدور في المجمل حول إعادة الثقة بالإسلام، وبين أفضليته على الأيديولوجيات الأخرى، أو على الأقل عدم تخلّيه عن متطلبات العصر. كانت هذه النقطة، بالتحديد، محور اهتمام المسؤولين السعوديين.

والحقيقة أن مجموعة عوامل ساهمت في تسهيل مهمة الإخوان في السعودية؛ لعل أشهرها انتصار الجيش المصري في حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 ونجاحه في
تحرير سيئافة، وبرز ظاهرة التي عرفت لاحقًا بالصحوة الإسلامية. وهذا وتك ساهمت في زيادة الطلب على "المتج" النذيري، ولا سيما القادر على مخاطبة الجيل الجديد، واستياع المتغيرات على صعيد الاقتصاد والثقافة.

كان كمال الهمام، القيادي في جماعة الإخوان المسلمين ب مصر، واحداً من المجموعة التي تولت تأسيس الندوة العالمية للشباب الإسلامي. وقد اختير مديرًا تنفيذياً لها حتى العام 1980، وكذلك زميله محمد مهدي عاكف الذي أصبح في ما بعد مرشداً عاماً للجماعة في مصر. عمل عاكف في الرياض بين عامي 1977-1983 مستشارًا للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ومشدوفاً على المعسكرات والمخيمات الشبابية. وقول إن تلك المعسكرات، التي عقد أولها في جنوب السعودية، ساعدت على إنجاز كثير مما دعا إليه الشباب المسلم. وقد شارك فيها شباب تولوا لاحقاً مناصب حكومية رفيعة أو أصبحوا دعاة بارزين.(20)

وأول وجود عدد من قادة الإخوان على رأس الندوة انطباعًا فحواه أن الندوة أدت دور الواجهة لجانب من نشاطات الإخوان المسلمين في السعودية وخارفها. ولهذا السبب، ربما، فإن مغادرة العديد من الشخصيات الإخوانية البارزة للسعودية، في الفترة بين 1980-1985، لم تؤد إلى إنهاء وجود الجماعة، فقد بقي تيارها مؤثراً في الندوة طوال العقود التالية، من خلال سعوديين أعضاء في الجماعة أو متعاونين معها.

وبين الأسماء التي تظهر في هذه المرحلة أيضًا، يبرز اسم مأمون الهضبي، الذي عمل في وكالة حقوقية بوزارة الداخلية، منذ بداية السبعينات حتى منتصف التسعينيات، وقد أصبح هو الآخر مرشداً عاماً لجماعة الإخوان فيما بعد. كما يبرز أيضاً محمد قطب الذي هاجر إلى السعودية في العام 1971 ودرس في جامعاتها، ولا يزال مقيماً فيها.

يرجع أن ولادة التنظيم السعودي للاخوان تعود إلى النصف الثاني من السبعينيات. وينقل عبد الله بن بجاد أن قيادات إخوانية عقدت اجتماعًا في مكة المكرمة خلال العام 1973 برئاسة المرشد العام حسن الهضبي، وقررت إنشاء لجان لحصار العضوية، من بينها لجنة لكل من الغرب (شرق السعودية) والرياض (وسط) وجدة (غرب).(21)

(20) انظر حديث محمد مهدي عاكف لقناة الحوار، ضمن برنامج مراجعات بتاريخ 15 أيار/ مايو 2008،<http://www.youtube.com/watch?v=8hyrl1leko&feature=related>
(21) عبد الله بن بجاد العني، "الإخوان المسلمون والسعودية... الهجرة والعلاقة" في: الدليل، محرر الإخوان المسلمون والسنيون في الخليج، ص 26. 26
وأميل إلى اعتقاد بأن أوائل الإخوان السعوديين، لم يكونوا أعضاء بالمعنى الدقيق، أو لعلهم تخلوا عن العضوية الكاملة بعد وقت قصير من انتمائهم. ومنهم من بقي ضمن التيار العام، مؤيداً للإخوان وداعياً إلى أفكارهم، ومتاعبضاً مع رموزهم، وبينهم من ابتعد عن الجماعة وانشغل بالدعوة العامة، أو إدارة النشاطات الدينية والتعليمية ضمن الهيئات الدينية الحكومية. وثمة من غفل أو تغلغل جربوا التيار الحرفي في دعوة الإخوان، وحرصوا على اهتمامه في ما يدعوون إليه من أفكار دينية جديدة، ولهما خطاب أقرب إلى قلوب الجيل الجديد. ومن بين هؤلاء نجد رجال دين يصعب احتمال انضمامهم إلى تنظيم حركي، أو حتى خضوعهم لتوحيه بنطوي على روح حركية. طبقاً لناصر الحزيمي فقد كان الإخوان في البداية فريقاً مهماً بالسياسة، أطلق عليه اسم القطيعين، وفريقياً عرفوا بجماعة دار العلم، نسبة إلى مركز ثقافي بهذا الاسم في حي دخنة وسط الرياض، وركز أعضاؤه على مسائل الدعوة والتربيبة، وكان يشارك في جلساتهم شخصيات معروفة مثل الشيخ عبد الله بن جبرين، إبراهيم الغيث، والمفتي الحالي عبد العزيز آل الشيخ.

شهدت هذه المرحلة اتساعاً وملحوظاً لتفوز الإخوان، وانضمام أئمة سعوديين لهم إلى النخبة الدينية. هؤلاء سيديرون لاحقاً عدداً من أبرز المؤسسات الدينية التي تموّلها الدولة، مثل جامعة الإمام ورابطة العالم الإسلامي والندوة العالمية للشباب الإسلامي، كما سيشغلون رأس الجسر الذي تمدد التيار الإخواني عبره إلى أبرز مؤسسات الدولة، بما فيها وزارة التربية والجامعات والدفاع، فضلاً عن ربط السعودية بالجماعات الإسلامية في العالم. ربما لم يكن معظم هؤلاء أعضاء متزمنين في التنظيم، لكن وجودهم في هذه المواقع والأدوار، أوجد الظروف المناسبة للشباب الذين سوف يشكلون تنظيم الإخوان في وقت لاحق، خلال العقد الثامن من القرن العشرين.

ج- عبد المنعم العزيز

بين الأشخاص الذين أثروا بعمق في مسيرة إخوان السعودية، نذكر عبد المنعم العزيز، الذي اشتهر باسمه الحركي محمد أحمد الراشد. نجح الراشد في سد فراغ لم يلتئم إليه أفراده، أو لم يستطيعوا سده. في باكير نشاطهم، واجه دعاة الإخوان إشكالية مهمة تمثل بتعاد منهجهم الفكري ولغتهم الدينية، عن تلك السائدة بين النخبة

(22) ناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان، في: المصدر نفسه، ص 249.
الدينية السعودية. ومع أن هذه "الغرابية" شكّلت أحياناً نقطة جذب للمثقفين الدينين، الراغبين في تطوير الخطاب المحلي، إلا أنها في الوقت ذاته كانت مورداً للتساؤل والربات، عند عامة الناس والعديد من رجال الدين التقليديين. ويبدو أن أيّاً من رجال الأخوان لم يكن قادراً على معالجة هذا الإشكال قبل العزي (33).

ولد العزي في بغداد في العام 1938، وتخرج في كلية الحقوق، وانتمى إلى جماعة الأخوان في شبابه. أقام في الكويت منذ العام 1972، ثم الإمارات، حيث عمل مستشاراً بوزارة الأوقاف. تحدث العزي عن توجهاته "السلفية" كأنعاس لميل "إخوان بغداد" إلى هذا المنهج. وهو يذكر باعتزاز دراسته على يد عبد الكريم الشيخلي، رجل الدين السلفي العراقي الذي انضم في شبابه إلى الملك عبد العزيز، وشارك في بعض حروبه. نجح العزي في تطبيق المنهج الإخواني بلغة ونكهة سلفيين، الأمر الذي جعله بين الأكثر تأثراً في شباب الأخوان في السعودية. وطبقاً للدكتور مصطفى الحسن الذي كان على صلة بالجماعة، فإنه لا يمكن فهم إخوان السعودية من دون المرور بفكر العزي ودوره، فهو يمثل "الحالة التصاحبة التي وصل إليها الأخوان بعد معاناة شديدة مع الاتهامات السلفية لهم.. اتهامات في عقيدتهم، واتهامات في تساهلهم السلوكي، واتهامات أخرى في ضعف اهتمامهم بالعلم الشرعي.. فالراشد يمثل شخصية الخلاص" (34).

ويذكر الحسن أن كتب العزي كانت الأكثر رواجاً بين الأخوان السعوديين. وتضم القائمة التي يطلب من الأنصار قراءتها، كتب المنشق والرفاق والوعائق. يمتلّ الكتاب الأول المنطلق مفتاح البرنامج التربوي للأعضاء الجدد، وهو - حسب وصف الحسن - "كتاب فيه الإلهام لم أر有什么 عقلية الأخوان في السعودية والخليج". ويقال إن العزي ألف كتاباً خاصاً للأعضاء السعوديين هو المسار الذي يركز على تنمية الفهم الحركي للدعوة، وهو ما ينضف الثقافة الدينية المحلية (35). ويضيف يوسف الدين في هذا الكتاب بأنه "خطة تفصيلية لبرنامج سياسي اقتصادي، وأحد أهم مكونات التربية الحركية" (36).

(33)abajibee، المصدر نفسه، ص 33.
(35)المصدر نفسه.
حتى نهاية الثمانينيات كان "الإخوان" غير السعوديين محل ترحيب في السعودية، من جانب مسؤولي الدولة ورجال الدين على حد سواء، غير أن احتلال الحرم الشريف في تشرين الثاني/نوفمبر 1979 دفع الحكومة إلى إعادة النظر في نشاطات هؤلاء، وتم إبعاد العديد منهم. وكان الاجتياح العراقي للكويت في أواخر العام 1990 نقطة التبادل النهائية بين "الإخوان المسلمين" والحكومة السعودية. اتخذ الإخوان موقفاً اعتبره السعودي مماثلاً للعراق، وقبل أن الشيخ مناع القطان حاول إقلاع قيادة الجماعة في مصر بدعم الموقف السعودي، لكنه لم يفلح.

ثالثًا: الصراع ضد التفريغ بوابة الصراع مع الدولة

دفعت ثلاثة عوامل الإخوان إلى تحاشي السياسة: (1) اعتماد الجماعة على كُوادر غير سعودية، يخشون الطرش إذا ما علّمت الحكومة بنشاطهم السياسي؛ (2) التكوين النخبوي للأعضاء الأوائل، وحرصهم على المكاسب المحتفقة فعلياً من خلال وظائفهم الرفيعة في الدولة؛ (3) نجاحهم في العمل الدعوي/ الاجتماعي، وهو الأقرب إلى ثقافتهم الحركية وتطوراتهم الاجتماعية.

حصد الإخوان المسلمون مكاسب كثيرة خلال وقت قصير نسبياً. لكن - كما هو منطق الأمور - لم تكن هذه المكاسب بلا ثمن. فقد تجف إعراضاً عن السياسة النافذة التي دخل منها أبرز منافسيهم: السلفية الحركية أو السرورية.

كان محمد سرور زين العابدين الذي تنبه إلى السلفية الحركية أو السرورية، عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، قبل أن ينشق عنها. وانتقل إلى السعودية في منتصف السبعينيات. وتشير بعض المصادر إلى أن سرور وضع اللبنات الأولى لتياره خلال السنوات الخمس التي قضاها في السعودية، معلماً للرياضيات في المعاهد الشرعية. لنكن أخذ في هذا الرأي مبالية. جاء زين العابدين إلى السعودية في العام 1965، وبقي فيها حتى العام 1973، ثم رحل إلى الكويت التي أقام فيها حتى العام 1990.

خلال هذه الحقبة كان الاتجاه الديني العام في السعودية وحالياً تقليدياً، وما تُعرف اليوم بالصحوة الدينية بدأت بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، ولم


128
تظهر انعكاساتها في المجتمع السعودي إلا في النصف الأخير من العقد السابع.

أي بعد العام 1975. برز اسم محمد سرور في الوسط الإسلامي السعودي بعد قيام الثورة الإيرانية في العام 1979، حيث نشر كتابًا اضطراماً بعنوان وظائف دور المجري، طبع أولاً في الأردن، وحظي باهتمامًا بالغ بين رجال الدين السعوديين، حيث مؤل المفتي - يومنه - الشيخ عبد العزيز بن باز، عدة طبعات تالية للكتاب، وجرى توزيعه مجاناً في كل مدن السعودية، كما أرسلت مئات النسخ إلى الجمعيات الإسلامية في الخارج. يتحدث الكتاب عن مؤامرة مفترضة يقوم بها الشيعة الكويتون، هي جزء من مؤامرة دولة أخرى، تستهدف السيطرة على العالم الإسلامي، بدأ من الخليج والجزيرة العربية، باعتبارها موثل الإسلام وقبوله الحنبلي، وأن الثورة الإيرانية هي إحدى الحوافز الرئيسية في هذا المخطط. بعد برهة أصدر كتابًا آخر عن الشيعة في لبنان، يؤكد المنحى نفسه سرداً واسعدلاً.

قدم سرور تفسيراً سياسيًا لما يجري في الشرق الأوسط. وضع السلفية في وسط الأحداث، باعتبارها طائفة الكفاح لاستعادة مجد الإسلام النقي، وهي - لهذا السبب - الهدف الرئيسي للحملات الأجنبية على العالم الإسلامي.

شهدت السعودية ما يمكن اعتباره كارثة على التيار الدنيوي، حين احتلت الجمعية الدعوية المحتمسة بقيادة جهان حمزة العتيبي المسجد الحرام في تشرين الثاني/نوفمبر 1979، وبعدها بأسابيع اندلعت انتفاضة في المدينة بقيادة الشيعة شرق السعودية.

تطرح ظروف التوتر وظروف التحول، الذي تشير السير بوجود ما يمكن اعتباره أزمة وطنية، أسسًا حادة، سياسية في جوهرها. لاحظ عدد من الباحثين أن الأجيال الشابة في الدول الحديثة، تميل في ظروف كهذه، إلى أن تمكن إسنادها إلى الدين، الأمر الذي يولد فرصاً مناسبة لتبور التدين المسيحي.

وعاشت السعودية ظرفًا كهذا، في نهاية سبعينيات القرن العشرين، ولم يكن الإخوان المسلمون، القوة الحركية الرئيسة يومذاك، ولا النخبة المتثورة بفهم، قادرين على تقديم الأجوبة المناسبة. أثار الحدث الأول خوضًا موجهًا هائلة من الأسئلة في أوساط الشباب المتدين، ولا سيما المتمعن إلى حلقات أو مجموعات ناشطة. وكانت النخبة بحاجة إلى تفسير يفصل بين احتلال المسجد الحرام والثورة

الإيرانية، التي انتصرن في ذلك بشعة أشهر، وقادها رجال دين وحركات إسلاميون.

لم يستطع زعماء الإخوان تقديم جواب ملائم، لأنهم في الأساس لم يكونوا متصلين بالحياة السياسية، ولم يعرفوا سابقاً كصاحب رأي سياسي. فضلاً عن ذلك، فإن بعض قادتهم غير السعوديين أقاموا صلات مع القيادة الإيرانية، وأصدروا بيانات ترحيب بالثراء، تعتبرها طريلة التيار الإسلامي في العالم. في هذا الوقت كانت النخبة السعودية، في الحكومة وفي المؤسسة الدينية، بحاجة إلى إعاقة التأثير المحتمل للإيرانيين في المجتمع السعودي. كان مثل هذا التأثير سيؤدي، بدون شك، إلى إضعاف شرعة الرافع الدينية السعودية، ومن وراءها النظام السياسي، الذي يقيم جانباً أساسياً من شرعته على التزامه بأحكام الشريعة وتحالف مفترض مع رجال الدين.

الجواب الذي قدمه محمد سرور للشباب السعودي بسيط ونهائي: الثورة ليست رداً إسلامياً على مشكلات السياسة. المشكلة السياسية الأصلية هي المؤامرة العالمية الكبرى، التي تجبها اليهود والنصارى لإنهاء الإسلام وإنهائه، ومن ثم الهيمنة على خبر المسلمين وأرواحهم. كان احتلال فلسطين أوضح تجليات هذه المؤامرة واستعمار البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى هو وجه آخر، وفي كل هذه التحليلات مارست الأقليات الدينية القومية والمثقفون وحركات التحرر والاحزاب السياسية والأياديولوجية دور الطابور الخامس للقوى الاستعمارية.

كان الحل الذي يقترحه سرور هو ترشيح الإسلام التشيكي، المتصل مباشرة بإسلام النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة، وإقامة دولة الإسلام الواحدة على امتياز العالم الإسلامي. وهو يرى أن الشيعة وأتباع المذاهب غير السلفية، ليسوا مؤهلين أصلاً للهبوط بمشروب كهذا أو المشاركة فيه، لأنهم مبتعدون، ولأن عدم صفاء دينهم يجعلهم قابلين للاختراق من جانب القوى المعادية. ومن هنا فإن الثورة الإيرانية ليست في مصلحة الإسلام، بل هي خطر عليه. في السياق نفسه، عارض زين العابدين، لاحقاً، مشاركة العرب في الجهاد الأفغاني ضد الروس، لأن الأكثرية الساحقة من الجماعات الأفغانية تبع مذاهب غير صافية العقيدة، وأنهم لو نجحوا، فإن دولتهم ستكون سندًا لتيار الابتداع والانحراف في العقيدة.
أعيد محمد سرور من السعودية في العام 1973، لأنه - كما قيل - أكثر الحديث.

في السياسة، الأمر الذي أزعج زعماء الإخوان المسلمين والحكومة في الوقت نفسه. ويقول سرور إن إعجابه يرجع إلى خلافه مع الإخوان وشبه النزاعاً بعدم إقامة تنظيم محليّ: "كان مناع قطان ينتمي إلى الدولة بالنّكيل للإخوان أو الإسلاميون نشاط مع أهل البلد، وقال لي إن وجودك بهذا البلد يضرّنا، وأنا مع خروجك، وذلك في معركة حامية دارت بيننا، ثم جاءت الأخبار المؤكدة بهذا، حتى إن أحد المسؤولين قال إنني لم أسَى إليهم، ولكن المسؤول عني مؤمن عندهم، وطلب من المسؤولين إخراجه، وهم يسمعون طلهه، وكان ذلك وقت خروجي، ولا أدى إن كان السبب في ذلك هو نمو النيار الذي سمي بالسوري أم لا؟".

أعتقد أن محمد سرور استعاد صلاته بأنصاره السعوديين في وقت ما خلال العام 1976 أو بعده، أثناء إقامته في الكويت. فقد شهدت هذه الفترة انفراجاً كبيرًا في الوضع الأمني، وصار بوسع السعوديين الحصولسهولة على جواز سفر بدون تدقيق أمني أو تراخيص مسبقة، كما كان الأمر خلال عهد الملك فيصل الذي قتل في آذار/ مارس 1975.

وأشار في هذه المناسبة إلى أن الكويت كانت تمثل في تلك الفترة مصدر دعم ومثير كبير في النيار الدين، في السعودية، بكل فروعه (غنين الإخوان والسروريين، وقبل ذلك مجموعة جهيمان العتيبي).("3")

بعد الانقطاع السروري روحًا جديدة في النيار الدين، السلفي، وفرض عليه أجناد حركية("3")، خلال التسعينيات أصبح الصراع الداخلي والصراع ضد الخصوم، هنماً شاغلاً النيار الدين، ولم يقتصر الأمر على الحركيين والجيل الجديد، فقد نجح هؤلاء في سحب كبار رجال الدين والمجموعات التقليدية إلى الصراع أيضًا. استعمل السروريون الشباب طريقة سبطة لجعل هؤلاء يخدمون أجنادهم: كانوا يوجهون أسلحة ذات جواب بديهي، أو محجر، فيجب الشفّك عنه ظناً بأنه يدافع عن حياض الدين، أو

(29) وُرد في: عبد الواحد الأنصاري، محمد سرور: كنت جزءًا من "الإخوان" في القصيم... ومناع قطان شارك في "نحلية"; الحياة، 31/10/2012، http://alhayat.com/details/566878، 878 للأعمال.

(30) لاكو، زمن الصحافة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ص 129.

(31) انظر بهذا الصدد: خالد المشويخ، النيار الدين في السعودية (يروت: دار الانتشار العربي، 2012)، ص 108.
خشية أن يتهم بالمضاومة والسكرت عن الحق. وكان الجواب يستعمل على نطاق واسع كدليل على تأييـد الرجل لدعوة أو برنامج محدد. وفي بعض الحالات كان رجال الدين يرغبون في التقرب من مجموعات الشباب هذه، ظنًا أنها يمكن أن تتحول إلى تابع لهم؛ ولهذا لم يخلوا عليهم بالأراء والتصريحات والبيانات التي تلبّي رغباتهم؛ وفي كثير من الحالات كانت هذه الأراء والفتاوى تستعمل في دعاوى سياسية ضد الحكومة، أو ضد رجال دين منافسين.

أبرز الاحتجاج العراقي للكويت في العام 1990 التيار السروري كقوة ضاربة.

الجدالات التي رافقت الحدث، حول: كفاءة الدولة، العلاقة مع الولايات المتحدة، دعوات الإصلاح السياسي التي أطلقتها شخصيات وطنية، وظهور الحركة النسائية إلى العلن للمرأة الأولى؛ كلها تحولت عند السروريين إلى دليل يؤكد صدق المسلّمة الرئيسية التي بنوا عليها خطابهم السياسي، أي المؤامرة الدولية التي تستهدف - في نهاية المطاف - السيطرة على الجزيرة العربية، بلاد الحرمين كما يستمتعونها. جرى شرح هذه المفولة في عشرات من الخطاب التي وُرّعت آلاف النسخ من تسجيلاتها عبر شبكات منظمة في مختلف مدن السعودية، ثم عرضها الشيخ نـور الحواي، الذي يوصف بأنه الزعيم الديني للتيار، في رسالة مطولّة وجوّها إلى هيئة كبار العلماء، حملت عناوين كشف الغمة عن علماء الأمة، وطبعت لاحقًا بعدم وعد كيسنجر.

استناد الحكومة بطبعية الحال من كثافة الكلام السياسي في المساجد والحلقات الدينية. لكن لم تكن شديدة القلق، طالما بقي الكلام موجهًا إلى الخارج، بالنسبة إلى كبار المسؤولين، لم يكن التندّير بالمؤامرة الدولية على الإسلام، مبعثًا للسعادة، لكنه أيضاً لم يكن مخيفًا.

لكن الأمر لم يبق على هذا الحال. بعد نهاية الموجة الرئيـسية، ولا سيّما بعد الانسحاب العراقي من الكويت في العام 1991 بدأت الأسئلة تتخذ منحى آخر، تركز هذه المرة على سؤال: لماذا عجزنا عن مواجهة العراقيين، ولماذا اضطرنا إلى الاستعانة بالقوات الأمريكية؟ بعبارة أخرى: ما هي أوجه التقصير، ومن المسؤول عنه، وماذا يجب أن نفعل كي نتجنب تكرار هذا الحدث الأليم؟

ستقوم آسفة كهذه بالضرورة إلى مناقشة سياسات الدولة وكفاءتها كمؤسسة
وكأشخاص. وهذه هي النقطة التي أثارت فلق النخبة السياسية، وحملتهم على فعل ما
كان يعتبر — قبل ذلك — مغامرة غير مأمونة العواقب؛ أعني اعتقال رجال الدين الحركيين،
ووقع النياز الديني الذي بدأ أنه أصبح عصيًا على التوجه والسيطرة.

منذ زمن طويل نسبيًا، ورثت مدينة بردة عاصمة القصيم، مكانة الدراية كمركز
للدعوة السلفية. لهذا أتسم الحراك السياسي فيها بأهمية خاصة، نظرًا إلى تأثيره المشدّد
في النياز الديني في جميع مناطق البلاد. في آب/أغسطس 1994 شهدت هذه المدينة
أضخم تظاهرة شعبية في تاريخ السعودية الحديث، انضم إليها أيضًا مئات من سكان
العاصمة الرياض والمدن الأخرى. وكان دافعها هو الأنباء التي راجعت عن استدعاء
الشرطة عددًا من رجال الدين الحركيين، واعتقال عدد من منظمي النشاطات الدينية في
المدينة.

حسمت الحكومة أمرها، واعتقلت مئات من ناشطات الإخوان والسرورين، بين
فيهم أبرز شيوخهم وزعمائهم(33). جرت تحركات قليلة، لكن سرعان ما انكتمل بقايا
الناشطين على أنفسهم، واختفت معظم النشاطات الأهلية. بعد أسابيع قليلة، بدا أن
الناس انصرفوا إلى حياتهم العادية، وأن مسانتهم السابقة لرجال الدين لم تكن موقفًا
thابتًا أو نهائيًا.

تثير مثل هذه الصدمة أسئلة كثيرة، أفترض أن بعضها سيكون من نوع الزلازل
الإرشادية، التي تركز على نقد الذات ومساءلتها أكثر مما يهتم بنقد الغرب. لكن في
مجتمع محافظ مثل السعودية، فإن تساؤلات كهذه ستندور في الخفاء، بين الأفراد ورفاق
العمل السابقين. سيستمر الوضع على هذا النحو حتى أواخر العام 1999، حين أطلق
سراح المعتقلين، الذين بدأ أن فترة السجن قد أقنعتهم بالحاجة إلى تغيير أهدافهم
المعلنة وطريقة تعبير عنها.

أشارت في مقال آخر إلى التغييرات العميقة التي شهدتها المجتمع السعودي خلال
النصف الثاني من التسعينيات، ولا سيما بسبب دخول الإنترنت، وانتشار هامش حرية
الصحافة، واتجاه البلد بشكل عام إلى الانفتاح— ثقافيًا— على الخارج بعدما كانت مرتبة

وربوعاً: العوامل التي تحدد مستقبل الإسلام السياسي في السعودية

كما أشارت في بداية المقال، فإن فهم ديناميات التحول في مجتمع سياسي، يتوقف
على تحليل حركة العوامل التي تسهم جميعاً في إنتاج المشهد وإعادة إنتاجه:

۱- الدولة، الاقتصاد السياسي، موقف الحلفاء

لا أظن أن أحداً يجادل في أهمية دور الدولة، ولا سيما في بلد مثل السعودية، كأبرز
العوامل المؤثرة في التحولات الاجتماعية والسياسية. يعتمد هذا على حقيقة كون الاقتصاد
الوطني يتمتد بشكل كامل تقربياً، على الاتفاق الحكومي المتآتي من إيرادات البترول، التي
أسهمت في العام ۲۰۱۱ مثلاً بـ۵۲ بالمئة من إيرادات الميزانية العامة (٣).

يوصف النظام الاقتصادي في الدول النفطية العربية بأنه ربعي. الفرضية الأولية في
هذا الوصف أن هيئة الدولة على مصادر نفطية ضخمة، تُرسى أرضية لنظام تسليط;
تتمحور سياساته الاقتصادية حول توزيع المال وتخصيص المنافع المادية، وليس
الإنتاج والتنمية المتوازنة. يغطي توفر مصادر مربحة للثروة الحكومة عن فرض ضرائب,
أو أي مصادر أخرى، تجعل المجتمع في مركز قوة. كما يمكنه من التحكم في تحديد

(٣٤) التقرير السنوي الثامن والأربعون: أحدث التطورات الاقتصادية (الرباط: مؤسسة النقد العربي
السعودي، ٢٠۱٢) ص ۲۴۴,
Annual_Ar_48_2013_02_19.pdf

١٣٤
الشروط التي تسمح لها بالحصول على مصادر قوة مادية غالباً وتلك التي ستبقى في الهاشم، الأمر الذي يخلق نوعاً من العلاقة العمودية بين الدولة والمجتمع، بدأ من مجموعة صغيرة ومنغولة إلى حدّ ما في قمة الهرم. تبنت سهولة الحصول على المال الجهود الضرورية لخلق تربية فعالة، أو توسيع قاعدة الإنتاج الوطني، أو بروز قوى اجتماعية تستمد قوتها من مصادر خارج إطار الدولة والتقاليد الرسمية، التي تحكم تخصص المنافع.

نهاة جدلية حول سلامة الاستنتاجات القائمة على أرضية نظرية الريع.

لكن مقولاتها جزء في الواقع السياسي السعودي بهما يغري من الجدل. يعرف تماماً أن سبع خطط تنمية خمسية بين عامي 1971 - 2005 لم تؤد إلى توسيع قاعدة الإنتاج، ولا استثمار الفقر، ولا أستظام تنمية متوازنة بين المناطق، ولا أتاحت فرصاً للمشاركة الشعبية في الشأن العام.

تأثرت الشروع الوطنية تستعمل بشكل واسع لأعراض سياسية مؤقتة. في آذار/مارس 2011، رداً على حكومة على دعوات إلى التظاهر، بإصدار حقيقة تمويل ضخمة، تتضمن تخصيص 250 مليار ريال لإنشاء نصف مليون وحدة سكنية، صرف راتب شهرين لكل موظف الدولة والعمال والمحللين في نظام الضمان الاجتماعي، صرف مكافأة شهرين لجميع طلاب الجامعات، استحداث 10 آلاف وظيفة عسكرية جديدة في وزارة الداخلية، منع العاطلين عن العمل 2000 ريال شهرياً، زيادة الفروع السكنية بنسبة 75 بالمئة، تخصيص 16 مليار ريال لمشاريع جديدة لوزارة الصحة، تخصيص 500 مليون ريال لترميم المساجد، 200 مليون لجمعيات تحيض القرآن 300 مليون ريال لدعم مكاتب الدعوة والإرشاد، 200 مليون ريال لدعم هيئة الأمر بالمعروف ونفي المنكر.

وعبر الملك عبد الله هذه الحقيقة الضخمة مكافأة للذين وقفوا ديانة للرب ورجل، وجعلوا كلمة الله في العليا، في مواجهة صوت الفرق ودعاة الفتن.

(35) خلدون حسن الديب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية: من منظور مختلف، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، متحور "المجتمع والدولة"، ط 7 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 126.
(36) على سبيل المثال، انظر: "GCC Countries as "Rentier States" Revisited.
The Middle East Journal, vol. 67, no. 2 (Spring 2013).
(37) انظر بهذا الصدد: مقالات وكيل وزارة المالية السابق عبد العزيز الدخيل، في موقع جريدة الشرق الإلكترونية، "http://www.alsharq.net.sa/author/aaldakhil".
(38) "اعتماد الحد الأدنى لرواتب العاملين في الدولة بـ 3 آلاف ريال.. وصرف 2000 ريال شهرياً للاجئين عن العمل، الاقتصادية (18 آذار/مارس 2011)، "http://www.aleqt.com/2011/03/18/article_516127.html".
يتضح من تصريحات المسؤولين المتكررة أنهم يفقون بصراحة ضد الإسلام السياسي كفكرة، وضد الأشخاص والمنظمات التي تبنى دعوة سياسية في إطار ديني (34). وقد انتهج هذا التوجه بصورة أقلي بعد الثورة المصرية. في واقع الأمر لم تتردد الحكومة السعودية، في الماضي والحاضر، في التعامل مع المنظمات السياسية الدينية الأجنبية، شرط أن لا تسعى لتفوّق داخل السعودية، كما أنها تمنع بحزم وصراحة أي نشاط سياسي منظم في داخل البلاد، في إطار ديني أو غيره. وقد أظهرت النخبة السعودية كفاءة إدارية في استعمال المخصصات المالية والإعلام والإجراءات الأمنية، والتدريب والاستعداد من محيط النخبة، بشكل متوائم لإضفاء خيارات المجموعات المستهدفة أو تقويتها، وأحياناً تفكيرها، أو تغيير أولوياتها. وقد طبقت هذه السياسة مع الأشخاص المسلمين والسياسيين والحزب الشيوعي والإصلاحي الليبراليين. والواضح أنها نجحت حتى الآن في إضعافهم، أو تغيير انتشالاتهم.

بعد أحداث أيلول/ سبتمبر 2001، أمست الولايات المتحدة الأمريكية شريكاً مباشراً في هذا التوجه. ونعرف أنها مارست ضغطاً شديداً على الحكومة السعودية لتفكيك البيئة الاجتماعية لجماعات الإسلام السياسي ومصادر تمويلها. وتستدعيها على أن العنف الذي تمارسه منظمات دينية، يستمر مثيراً من العقائد السلفية المتهددة، كما أن يحصل على دعم مالي وشري من أشخاص سعوديين، وأن الحكومة السعودية - لهذا السبب - شريكة في تحمل المسؤولية عن الأضرار التي يتعرض لها المواطنين الأمريكيين على يد الإسلاميين المتطرفين.

ومنذ ذلك نفذت الحكومة إجراءات عديدة ومتواصلة لتحقيق هذه الغاية، تضمنت تعديل مناهج التعليم التي سبق أن شارك في وضعها حزبيون إسلاميون، وإقامة جميع الحركتين البارزين من وظائف الحكومة، واشترط الفحص الأمني للمواطنين.


قبول المرشحين لِوظائف دينية وتعليمية. كما تم إغلاق الجمعيات الخيرية، ومراقبة أي مصادر محتملة لتمويل الجماعات السياسية.

ومنذ العام ٢٠٠٥ تبنى الملك عبد الله سُمَاً، يصفها الإسرائيليون بالتغريبية، وبينها خصوصاً تمكين النساء من العمل، وابتعاث آلاف الطلبة للدراسة في الجامعات الغربية. سياسياً، يُنظر إلى هذه الإجراءات كعلامة على ضعف تأثير رجل الدين، وعدم تحرّج الحكومة من استدعاء الحرفيين، كما كان الأمر في الماضي. وفي تشرين الأول أكتوبر ٢٠١٣ نظّم ٢٠٠٠ من رجال الدين زيارة إلى الديوان الملكي بغرض الضغط لمقابلة الملك (١٧٣), لكن الديوان اكتفى بتلك الأمر ثانية، في ما يبدو، لتسجِّيل طلباتهم، ولم يسمح لهم بلقاء أي مسؤول بارز. ثم جرت محاولات مماثلة خلال هذا العام (٢٠٠٥) والعام السابق، وانتهت إلى النتيجة نفسها.

ولم توقف الولايات المتحدة عن تأكيد موقفها، القائل إن على السعودية أن تبذل جهداً مستمراً لتخفيف البنية التحتية للشريعة الدينية. ويشكل هذا الموقف المعلن عام ضد شديد على الرياض، الحرية على صيانة الثقافة المتبادلة مع واشنطن، حليفها الرئيسي والتاريخي.

٢ - المجتمع، الثقافة السياسية، والحوادث العشوائية

لولا حريق مدرسة البنات بمكة المكرمة في آذار/مارس ٢٠٠٢ الذي قُتل فيه ١٤ فتاة، لاتخذت الأمور مساراً مختلفاً عمياً آلت إليه الفعل. إنه حادث وقع ببعض المصادفة، لكنه غير مساراً ومصير. خلال الشهر القليلة التي سبقت الحريق، كان عدد من رجال الدين ومسؤولين حكوميين، يبحثون عن سبب للتالي صدام محتمل بين الدولة والتيار الديني، كأحد التداعيات المحتملة لأحداث أيلول/سبتمبر في العام السابق (٢٠٠١).

كان من بين الأفكار المطروحة مثلاً تعاون الطرفين في تفكير البنات الاجتماعية التي يعتقد أنها ملاذات لأعضاء «القاعدة». وفي المقابل تلزم الحكومة بعدم اعتقال رجال الدين أو تفكير المؤسسات الدينية المستقلة، كما طلب الأمريكيون. لا ندري إن كانت هذه النقاشات ستؤدي إلى أي نتيجة على الإطلاق.

(١٧٣) مُنَذ التميمي، «الشيخ العمر يكشف عن أسباب زيارته ٢٠٠ من الدعاة لِلديوان الملكي بحدهن، سبق <http://sabq.org/vlgfde/).

(جريدة إلكترونية)، ٢٢/١٠/٢٠١٣، ٢٠١٣.
لكننا نعلم أن الشيخ سفر الحوالي، الذي يُنظر إليه كزعيم روحي للتيار اليساري، ساعد في أوقات لاحقة على إقناع أعضاء في "القاعدة" بتسليم أنفسهم مقابل ضمانات محددة (1). وكان هذا أحد الموضوعات التي نوقشت يومذ، ويدل على أن التيار كان جادًا في إنجاح الحوار.

بسبب حريق المدرسة، ألغيت الحكومة الاستقلال الإداري لتعليم البنات، الذي كان وقته أحد الموافقات الحسنة والمؤثرة للتيار الديني، ويبعه يومذ نحو 100 مدرسة. أثار هذا القرار ضجة عارمة في الوسط الديني، وزاد تسميم الأجزاء التي كانت في الأصل متأزمة، وأدى إلى إنشال النقاش المذكور، واتجاه الطرفين إلى صراع مفتوح، لا تزال تداعياته مستمرة حتى اليوم.

لكن مثل هذه الحوادث العشوائية ما كانت تترك أثراً بالغاً كالمما شهدنا، لولا توافر الاستعداد المسبق في المجتمع، لقبل إجراءات كاتل التي اتخذتها الحكومة. هذا يقودنا إلى العاملين الرابع والخامس، أي المجتمع وثقته السياسية. وأمّا إلى أن دور المجتمع - في الظرف المثير خصوصاً - ينبغي تفسيره بصورة عكسية، أي عدم الاهتمام الذي لا يشير إلى "موقف" بل إلى "لا موقف".

نتعود هذا التقسيم الثلاثي للثقافة السياسية الذي اقترحه ألموند وفيبر، وأشرنا إليه في بداية الفصل. إن تعزيز المشاركة الشعبية في الشأن العام هو إحدى المسؤوليات الأولية لأي جماعة سياسية، سواء كانت في السلطة، أو في الشارع. كما إن نوعية الجمهور يحققه ودورة وشركوه في صناعة المشهد السياسي، هو إحدى المقدمات الضرورية كي يمارس المجتمع هذا الدور. لا أقصد هنا المفهوم الشعوبي الذي يتعامل مع المجتمع كتابع سلبي للدولة أو المجتمع، بل المفهوم الديمقراطية الذي يعتبر أن المجتمع "صاحب حق" في تكوين رأي يعبر عنه علناً، ويسهم من خلاله في تشكيل المشهد السياسي (2).

واقع الأمن أن لا الدولة، ولا الجماعات الدينية، اهتمت بتوعية المجتمع السعودي بدورة كشريكة. تفضل الحكومة مجتمعاً "مطياً«، يشكر إن أعطي، ويصر إن مُنع.


ويجري تصوير هذه العلاقة بلغة دينية أحياناً، كما يرد مثلاً في نص بيعة الناس للملك التي تشمل "الطاعة في المنشط والمكره"، أي في كل الأحوال (٤٣).

يقود هذا الهيل الحكومة بشكل طبيعي إلى رعاية التقاليد التي تؤكده، وإلى الشرائح الاجتماعية التقليدية التي تسالّم به كعنصر نشط في تثبيتها السياسية. تعتبر تلك التقاليد والطيات الاجتماعية التي تتبناها عامل تنبيت للستور، ولا سيما في ظروف الأزمة، وهو ما أشار إليه أيضاً صموئيل هينتغتون (عام ١٩٧٧)، الذي كان مهماً بملاحظة عوامل الاستقرار في المجتمعات التي تمر بتحولات سياسية أو اقتصادية (٤٤).

كانت فكرة الطاعة أيضاً محور خطاب الجماعات الدينية للجمهور؛ لكن بمظور مختلف، يركز على الوحدة الشعرية والثقافية بين أهل الإيمان. وقد لاحظت في دراسة سابقة أن الثقافة الدينية التقليدية تتمتع حول الواجبات والتكاليف، وليس الحقوق. ولذا فهي تغلب كلّاً الحقوق المدنية للأفراد وللمجتمع ككل (٤٥). لا يتحدث الخطاب الديني السعودي عن حقوق فردية أو مدنية، ولا عن المواطنة باعتبارها أساساً للعلاقة بين أفراد المجتمع، أو بينهم وبين الدولة. كما لا يتحدث عن استقلال الفرد، وكفاءته الذاتية والروحية، وبناء عليه - كونه صاحب حق في الاختيار المنفرد لأولوياته ونطاق حياته، أو كونه شريكًا في تقرير حاضر مستقبل المجتمع السياسي الذي ينتهي إليه.

تدعو الجماعة الدينية جمهورها كي يكونوا "على قلب رجل واحد"، مضيفين إلى أوامر الله ونواهيه، التي تصل إليهم عبر العلماء بالدين، الحافظين لشريعة سيد المرسلين. لهذا السبب، فإن جمهور الجماعة الدينية لا يرى لنفسه دوراً يفرّ به نفسه، حين ينشب الصراع بينها والدولة. والجماعة نفسها لم تستطع في ظروف كثيرة مرت بها في السعودية، أن تدعو جمهورها إلى القيام بأفعال محددة، فهذا من شأنه أن يدخلها في صراع باهظ التكلفة مع الحكومة. في واقع الأمر، كانت جماعات الإسلام السياسي السعودية حذرًا جدًا من دخول الجمهور في ميدان الصراع. وقد لاحظ أن الكثير


(٤٣) توفيق السيف، "مكانته العامة في التفكير السياسي الدينى"، مدونة توفيق السيف ٢٩ أيّلول/ سبتمبر ٢٠١٣ <http://talsaif.blogspot.com/2013/09/blog-post_2601.html>.
من أدبياتهم تدعو الناس إلى القيام بواجب الاحترام وإنكار المنكر، لكنها تصرف استهدافات هذه الدعوة إلى التنافس الأيدولوجوي، وليس إلى المطالبة بالحقوق المدنية.

زيدت القول، إن المجتمع السعودي الذي تغلب عليه الميل الدينية، لم يكن نصيراً نشطا للجماعات الدينية حين تصارعت مع الدولة، لأن الثقافة السياسية المروترة، مثل الثقافة التي تبنعت ونشرتها تلك الجماعات، تمثل إلى تكريس النسق الثاني، بحسب تقسيم ألموند وفيبا المشار إليه في أول الفصل، أي: "الثقافة المنفعلة" (Subject) حيث يميل الفرد إلى التضامن مع الجماعات الفاعلة، لكنه لا يرى لنفسه دوراً، أو لا يرى أن مساهمته ستكون مؤثرة في مجريات الأحداث.

تشكل الثقافة السياسية لمجتمع معين تأثير عوامل عديدة، من بينها التقاليد والقيم، الذاكرة التاريخية، الهيمن والتطعيم والدوافع، وأخيراً الأخاسب، أي مصادر الفرح والألم، والتصورات الرمزية لمجموع هذه العوامل. يتجسد تأثير هذه العوامل في ثلاثة جوانب: ديني، معرفة الأفراد ووعيهم بالنظام السياسي؛ شعور، الموقف العاطفي تجاه النظام؛ قيمي، كيف يحكم الأفراد على النظام.

تأثر الثقافة السياسية لأي مجتمع في علاقة أعضائه بحكومتهم. تحدّث صورة الدولة في أذهانهم كيف هي، "الحكومة تمثلنا أو حكومة تسيطر علينا"، مشاعرهم تجاهها (حب أو كره، تعاطف أو ارتباك)، وتقديرهم لأدائها (دون المتوقع أو مطابق له أو أفضل منه، مساعد لمصالح الجماعة أو معيق)... إلخ.

أحمل الجماعات الدينية جاباً من المسؤولية عن سلبيات المجتمع، نظرًا إلى ما ألاحظه من حبكة العلاقة بين تنظيم "القاعدة" وأنصاره الذين هم في البيئة الاجتماعية نفسها التي تنشط فيها الجماعات الدينية الأخرى. تدعو "القاعدة" أنصارها إلى الفعل المباشر ضمن مسارات محددة، سواء أفلحوا في الاتصال بقيادة التنظيم أم أخفقوا. وخلال العقود الماضية، حافظ السعوديون على موقعهم كأبرز داعم للتنظيم بالأعضاء والتمويل، وهو ما يدل على توازف القابلية في المجتمع السعودي، أو على

الأقل شريحة منه، للتحرر من الثقافة السلبية الموروثة، لو حصل على توجهه ملائم يعزّ ميله إلى المشاركة.

خامساً: مجتمع بعيد اكتشاف نفسه

كانت السعودية بين أواخر البلدان العربية التي انتشرت على نبر التحديث، ولا سيّما في مجالات الاتصال والمعلومات. تأخر دخول خدمة الاتصال الخلوي والإنترنت حتى أواخر القرن العشرين. لكنها توسعت بشكل خرافي خلال السنوات العشر التالية. وتُعتبر السعودية اليوم أسرع أسواق المنطقة نموًا في مجال الكمبيوتر والإنترنت والاتصالات. وطبقًا لتقدير رسمية، فقد ارتفع عدد مستخدمي الإنترنت من نحو مليون في العام 2001 إلى 16.4 مليون في منتصف العام 2013، أي أن 55 بالمئة من سكان السعودية متصلون بشبكة المعلومات الدولية (42).

وتقول شركة كونكت أدز إن 3 ملايين سعودي يستخدمون شبكة التواصل الاجتماعي «تويتر»، يكتبون نحو 50 مليون تغريدة شهريًا، وهو الرقم الأعلى في الشرق الأوسط. وقد تضاعف استخدام تويتر في السعودية ثلاثين مرة بين عامي 2011 حتى 2012؛ وهو من أعلى المعدلات في العالم (19).

تشير هذه الأرقام إلى تحوّل عميق يمر به المجتمع السعودي، يتضمن للفترة الأولى في تاريخه - ممارسة عامة الناس لحقهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم طرفًا مؤثّرا في تشكيل المشهد. صحيح أن النبأ الدينية لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضًا أن السعوديين، ولا سيّما الجيل الجديد، لم يعد مستمتعًا سلبًا. سأثنى بوما أحد الباحثين الأجانب عمّا يجذبني - كسعودي - إلى الإنترنت، فقلت له: إنني أشعر برابطة روحية تشكل تدريجيًا في العالم الافتراضي. ألتقى يوميًا بعشرات الناس، من مدن وخلفيات.

(49) بإجماعية ريئة، السعودية تحتوي على 13 مليون مستخدم للكمبيوتر رقم شهري خيالي <http://www.itp.net/arabic/593151#1>، #ufce8hcagrv.

141
واتماثات وظائف مختلفة، تتحاور بلغة متقاربة وتشكل معاً فهماً جديداً لذواتنا كأفراد ولمجوعنا كسعوديين. هذه الشيء ما كان ممكنًا تخلي حدوثه قبل عقد من الزمن.

حتى أواخر القرن المنصرم، ما كنا نستطيع الحديث عن "رأي عام سعودي"، لأننا ببساطة ما كنا قادرين على توصيفه وقائسه. فالرقابة المشددة على الصحافة، والقوانين الثقافية بين أطياف المجتمع، وهمية الدولة على المناور العامة، تجعل من العسير اعتبار ما يقال هنا أو هناك رأياً عامياً، أو مثيلًا لرأي العالم. في الوقت الحاضر بيئة إجماع بين الكتاب السعوديين على أن الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، ولا سيما "تويتر"، تقدم صورة واضحة عن توجهات الرأي العام. خلال العامين الماضيين خصوصاً، لم تخلي صحيفة محلية، في أي يوم تقريباً، من إشارة إلى قضايا مثيرة في شبكات التواصل الاجتماعي. كما أن معظم البرامج الحوارية في القنوات التلفزيونية التي يملكها سعوديون، أو الموجهة إلى السعودية، تعتمد على ما ينشر في تلك الشبكات، كمصدر لموضوعاتها أو نقاط اهتمامها. وفي تشرين الأول/أكتوبر 2013، كان "تويتر" ميداناً لحملة شعبية شارك فيها ما يصل إلى مئة ألف سعودي دعماً لحقوق المرأة، الأمر الذي أضطر عدداً ملحوظاً من رجال الدين، الذين عرفوا بمعارضة هذا الدعوة، إلى الوقوف جانباً. كما أعلن شيوخ آخرون تأييدهم للحملة.

هذا مثل واحد واحد فقط عما يمر به المجتمع السعودي من تحولات، وثمة أمثلة أخرى كثيرة، شهدناها خلال الفترة 2012-2013، تؤكد هذه الدعوي. وتتضمن حملات للضغط على هيئة حكومية وأخرى دينية، نعلم أنها أدت إلى تغيير في السياسات أو الممارسات.

كأننا نحن الحراك الجمهوري الواسع في إطار الربع العربي، حقوق جديد في الواقع العربي، يتحكم كل منها في تشكيك جزء من صورة التحولات المتوقعة على المدى القصير والمنطوي. أبرز هذه الحقائق هي أن الجمهور العام، ولا سيما جيل الشباب المتعلم، هو الذي صنع الثورة، واستخدم فيها وسائله الخاصة، لا الوسائلالمعارضة بين التنظيمات السياسية والدينية التقليدية.

(50) خلال الفترة من 10 تشرين الأول/أكتوبر-9 شرين الثاني/نوفمبر 2013 سجلت 712,734 تغريدة على وسم #قيادة_26 أكتوبر الذي أطلقته الناشطات لدعم الحملة. انظر: #قيادة_26 أكتوبر com/s?q=%23d%92%98%a%8%a%7%d%8%af%d%8%a_26%d%8%7%d%9%8%a%a%8%8%b1&window=m&type=tweet>.

142
تفاعل المجتمع السعودي، ولا سيّما الجيل الجديد، مع التحولات التي جرت في الوطن العربي منذ أواخر العام 2010 بشكل مثير للانتباه. طبقًا لآخر التقارير، فقد بلغ عدد التغريدات باللغة العربية حول مصر بين 30 حزيران/يونيو حتى 17 آب/أغسطس 2013 نحو 3 مليون، جاء 4,84 بالمنحة من السعودية. هذا الفعل رغم كونه محصورًا في العالم الافتراضي، فإنّه يشير بالتأكيد إلى تحول متعاظم في الثقافة السياسية للمجتمع السعودي، أو على الأقل للشريعة العمرانية بين 24 - 35 سنة التي تشكل أغلفة مستخدمي "تويتر" السعوديين؛ وهو تحول من النسق الإنتخالي، إلى النسق المشارك.

تعلم أن شروط العالم الافتراضي مختلفة عن نظيره الواقعي. ولذا لا نعدّ التطور ضمن حدود العالم الافتراضي دليلاً على تحولات مماثلة في الواقع. لكننا نعدّ مؤشراً على بداية تحول فعلي في ذهن الناس ونظرتهم إلى أنفسهم والعالم المحيط. ويدعم هذه الحجة الأحداث التي شهدتها البلاد فعلاً، ولا سيّما خلال العامين 2011 - 2012، وبينها عدد من الاعتصامات والتظاهرات والوقفات الاحتجاجية، معظمها صغير الحجم، محدود المطالب، لكنه دليل على أن التحول المدعي يأخذ مجارى. ومن الأمثلة الحديثة على هذا المنحى، تطوع 60 محامياً في تشرين الثاني/نوفمبر 2013 لمجابهة وزارة العدل، في دعوى أقامها ضد ثلاثة من زملائهم، شنوا حملة في "تويتر" تتهم الوزارة بالتخلف والفساد الإداري. وهذه أول حادثة من نوعها في تاريخ السعودية الحديث.

يظهر تحول الثقافة السياسية أيضاً في طبيعة الأنشغالات والمطالب التي قفزت إلى الدرجات العليا من سلم أولويات السعوديين؛ وبين أبرزها مشاركة العامة في نقد الإدارة العامة والمطالبة بالإصلاح، ومشاركة المرأة في سوق العمل، والبحوث الشخصية. حتى أواخر القرن المنصرم، كان معظم الشباب الراغبين في الزواج يشترط أن تبقى زوجته "ربة بيت". وكان قليل منهم يتقبل عمل المرأة في مجالات محددة، التعليم على وجه الخصوص. في الوقت الحاضر يسأل معظم طالبي الزواج عن التأهيل الدراسي لزوجته المستقبلية ووظيفتها. كما أن كثيرًا من الفتيات يشترطن الآن تضمين عقد الزواج حقهن في العمل و اختيار الوظيفة.

كان عمل المرأة موضوعًا لأوسع وأسخن الجدلات التي خاضها التيار الديني بمختلف أطيافه، وأحد الأسباب المباشرة لتدهور علاقته مع الحكومة
والجموعات الناشئة في الدفاع عن حقوق المرأة. كشف تقرير رسمي في العام 2011 أن النساء يشكلن 15 بالمئة من مليوني طالب عمل سيجلوا في برنامج "حافزي" الذي تبنيته الحكومة لمعرفة عدد العاطلين ومساعدتهم. ومنحت الموافقة الفعلية على طلبات 700 ألف، 70 بالمئة منهم نساء، أي ما يقارب نصف مليون.(1) وشهد العام 2013 زيادة غير مسبوقة في عدد النساء العاملات ومجالات عملهن.

ويقدم برنامج الملك عبد الله للابتعاث الخارجي، هو الآخر، مؤشرًا على انحسار "قلق الهوية" أو تراجعه، والذي شكل في ما مضى سلاحًا ماضيًا للأثاث الدين.” الحركي، الذي جعل مقاومة التطرف والتهويه بالمؤامرة الغربية على الإسلام، والغزو الثقافي، محور خطابه العام، الذي ساهم بلا شك في إنتاج مشاعر كراهية كثيفة تجاه الغرب والحدود. وطبقًا لتقرير وزارة التعليم العالي فقد بلغ عدد المبتعثين إلى الدراسة الجامعية في الخارج 14829 طالبًا خلال الفترة من عام 2007 إلى 2012.


يؤكد اختيار التخصص الجامعي أيضًا تزايد ميل الشباب إلى قطاع الاقتصاد الحديث، الذي كان حتى وقت قريب تفشيًا عند التيار الديني. في العام 2012 شكل طلاب الدراسات الإسلامية نحو 9 بالمئة، وطلاب العلوم الإنسانية (لغة إنجليزية، آداب، تاريخ وجغرافيا...) نحو 11 بالمئة من إجمالي 900 ألف طالب جامعي بمرحلة البكالوريوس.(3)

البكالوريوس في 2012، بينما اختار البقية تخصصات علمية وعملية، توفر فرصاً أفضل في سوق العمل (45)، وهو ما يكشف عن ميل متزايد بين الشباب إلى صوغ هوياتهم الفردية بعيداً من إشكالية الهوية والالتزام.

يشير هذا الواقع إلى تحولات في الثقافة والهوية الحديثة. ومن المؤسف أن التيار الديني لا يزال حتى اليوم مشغولاً بمعارك صغيرة، كما قال الشيخ سلمان العوده (46)، تؤدي بالتدريب إلى تغيير صورته في أذهان الناس، من حارس للدين إلى معتقل لحياة الناس. وأظهر أن التيار الديني خسر الكثير من نفوذه القديم، بسبب تصلب مواقفه وفشلها في تكييف طروحاته وملامستها مع حاجات الجيل الجديد وهموه. صحيح أن شخصيات هذا التيار ما زالت بين الأكثر قبولاً في المجتمع السعودي، لكن تحليل الفوارق بين مستويات الشعية التي يتمتع بها هؤلاء، تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن رجال الدين الأعلى شعبية هم أولئك الذين يقدرون أراء ملائمة لمزاوج الجمهور، مستجيبة للطاعات، ولو على المستوى اللطفي. يمكن تأكيده هذا الاستنتاج بمقارنة مستوى شعية هؤلاء بنظريتهم المشددين من جهة، وبالشخصيات الثقافية والإعلامية الأكثر حضراً في الساحة، من جهة أخرى.

خاتمة

قدم العرض السابق تحليلًا مثيرًاً لمسيرة الإخوان المسلمين والسروريين، وهمًا الجماعات الأولى تفوذاً في السعودية. عرض الفصل مبهرات وظروف صعود الجماعتين، ثم تراجع نفوذهم. ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1- ولادة الإسلام السياسي هي أحد النواتج غير المقصودة لعملية تأسيس التيار الديني الأهلي واستقلاله عن الدولة ومؤسسات ее الدينية. وقد أشترتنا إلى الشيخ ناصر الدين الألباني كرمز لهذا المسار. ويقود تشكيل تيار أهلي بالضرورة إلى انتقال مشروعية الخطاب الديني الرسمي والمؤسسات التي تخدمه. وهذا يشكل للسعودية خصوصاً، مصدر حرج كبير، نظراً إلى اعتماد الدولة على الدين ومؤسسات كمصدر لشرعيتها السياسية. من ناحية القول، إن تشكيل الإسلام السياسي ينطوي بالضرورة على خط

(45) انظر: سليمان الزرودي، «دكتور سلمان كيف عن أهل العلم والفصل والحسبة أداك»، محتويات 28، تشرين الأول/ أكتوبر 2012.

145
تعارض مع الدولة، سواء كان واعياً بذلك أم لا، سواء كان حليفاً للمحكم أو شريكاً له، أو متخارجاً عنه.

2 - ولد تيار الإخوان المسلمين السعودي، على يد مهاجرين عرب، وخصوصاً من مصر وسوريا والعراق. وهذا يجعله بالضرورة متفاعلاً مع التطورات الثقافية والسياسية والصراعات، التي يكون الإخوان في تلك البلدان طرفاً فيها. ويتضمن هذا أيضاً التحولات الأيديولوجية والثقافية التي يتعرض لها هؤلاء. من هذه الراية، انعكس صعود الإخوان في مصر مثلًا، بشكل عميق على الطيف الاجتماعي الذي ينشط فيه الإخوان السعوديون. وينعكس الجدل داخل تيار الإخوان المصري، حول تجديد المتبنيات السياسية والاستهدافات والمواقف ومبادئ الأيديولوجية، على أشقائهم السعوديين. كان التأثير المصري ولا يزال أعمق من تأثير أي قطر آخر نظراً إلى كثافة الإنتاج الثقافي ومركزية الجماعة هناك، فضلاً عن عمق الروابط بين السعودية ومصر.

من هنا، فإن فهم وتقدير ما يجري في مصر بشكل رئيسي، وفي الأقطار العربية الأخرى بالدرجة الثانية، ولا سيما سوريا والعراق، سيكون مفيداً جداً في استكشاف، أو توقع التحولات في تيار الإخوان السعوديين. نلاحظ مثلاً أن خطاب هؤلاء يميل في هذه الأيام إلى تقبل مفاهيم كانت حتى وقت قريب غريبة عن تداولتهم، مثل الدستور وسياحة القانون والحريات المدنية والتطبيق غير الفسي، لأحكام الشرعية. كما لا نظهر أفكار جديدة عن العلاقة مع التيارات المناضفة والأعداء التاريخيين - الغرب مثلاً - تؤكد التفاهم معاً والاستفادة من تجربتهم باعتبارها مكسباً إنسانياً، يمكن فصله عن الأيديولوجيا... إلخ. ولا أشك في أن هذه بعض تسمرات التأثير المذكور.

3 - كان ظهور تيار السلفية الحركية (السورية) تعبيراً عن حاجة لوضعية السلفية كفاعل مستقل في المشهد السياسي. ولد هذا التيار في البيئة الاجتماعية نفسها التي ينشط فيها الإخوان، فكان غريباً وجوداً لهم، وارتباطه بدايته بالصراع ضد الشيعة، الذي احتل فيه السياسي بالأيديولوجي، ثم ركز على الموقف من الغرب، فأضاف إلى قلق الهوية السائد في المجتمع الدينى بعضاً سياسياً، ونجح في إعادة تصوير الموقف السلفي تجاه الآخرين، المسلمين وغيرهم، باعتباره تجسيداً وحيداً لمقاومة الإسلام الصافي ضدً مؤامرة عالمية.
تشكل هذا التصوير من زوايا أوهام تاريخية (حول علاقة المسلمين بالعديدين واليهود مثلاً) بمقولات أديولوجية (مثل عقيدة الولاية والبراءة) بتطبعات سياسية (إقامة حكم الإسلام مثلاً) بتصورات مختلطة عن العالم والناقلات الدولية المعاصر (مثل تأثير الدين في العلاقات الدولية). ولد هذا التصوير قدراً هائلاً من الارتباط داخل البارد الديني السعودي، تجاه كل ما يُصَةَبٌّ كـ "آخر" أو "خالق". وجدنا تجسيد هذا الارتباط في المساندة الواسعة لخطاب تنظيم "القاعدة" بين الشباب ورجال الدين السعودين على السواء، ولا سيما خلال الفترة من عام 1995 حتى 2005. تراجعت هذه المساندة الآن، لكن وجودها وحيويتها لا يزال مشهوداً.

تسبب هذا التصوير في جعل البارد الديني السعودي بمختلف أطيافه، عامل إزاحة وتأزيم لعلاقات الحكومة مع الخارج، ولا سيما حلقاتها الغربيين، وكذلك في علاقاتها الداخلية مع مواطنيها غير المسلمين (الشيعة والصوفي مثلاً). نتيجة لذلك فإن محاولات الحكومة لتفكيك الضغط الدولي عليها، ضمن ما سمى بالحرب على الإرهاب أو مقاومة التطرف الإسلامي، يتوجه في حقيقة الأمر إلى تفكيك مصادر القوة الاجتماعية التي يمكنها البارد السريري. الانعكاس المباشر لهذا التوجه هو ازدياد فرص الصحاف السياسي والاجتماعي للتأكيد المعادي للساحة الشرعية الحركية، الذي يتألف من مثقفين ليبراليين ورجال أعمال ورجال دين براغماتيين أو تقليديين.

ومن أحدث تجليات هذا الاتجاه تصفية أنصار البارد السريري في "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهي واحدة من أقوى المنظمات الدينية الرسمية، وأكثرها حضوراً في الساحة الاجتماعية، وكانت تشكل حتى وقت قريب حصناً قوياً للبارد.

٤ - ولد البارد الإسلامي في السعودية كمبادرة دفاعية ضد تسرّب اليسار والحداثة. وقد نفذ هذه المهمة من خلال تصعيدي هجوم جديد، يتحول حول الهوية الدينية وصيانتها وتركيز الارتباط تجاه الخارج والتهور بالمؤامرة العالمية والغزو الثقافي... إلخ. أصبحت هذه الهجوم وسط العلاقة بين الإسلاميين الجدد والجمهور، ووضعًا للصراع بين القوى الاجتماعية. معارك البارد الديني ضد اليسار ثم الحداثة ثم التغريبة، كانت القاطرة التي حولت البارد إلى قوة مؤثرة في الرأي العام، ثم في السياسة وتوانازات القوى الاجتماعية.

الربع العربي وتوسع الاتصال بمصادر المعلومات، وتراجع قلق الهوية، أدّى أطلق مسار تغيير تدريجي، لكن عميق، في البيئة الاجتماعية للبارد الديني الحركي.
الأمر الذي يقود إلى تغيير مواز في الفرص المتاحة وشروط الحصول عليها. ستكون العودة إلى ساحة الفعل السياسي مشروطة بالتكيف مع متطلبات الواقع الجديد.

أخذاً بعين الاعتبار هذه التطورات، نستطيع القول إن هذا التيار لم يُعد لاعباً منفردًا في الساحة، وإن القوى المنافسة تقدم بشارع أكبر، يغرى بادعاء أن توازناً القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تغير ببطء لكن بعمق. وأن القوى التي تناظر دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية، تحظى بمساحات اجتماعية متزايدة. نحن - بكلمة أخرى - أمام نسق يراجع، ونسق بديل ينهض بالتدريب، لكن خطوات واقعة.

5 - برزت الحركة الإسلامية في مصر وتونس كممثل لانشغالات شعبية واقعة، أبرزها اعتقاد الجمهور بأن الفساد الإداري والسياسي هو السبب الرئيسي لفشل الدولة، وأن تصحيح هذا الوضع يتوقف على منح السلطة لأناس أتقياء يخفون الله. هذا الاعتقاد هو الذي حمل الإسلاميين إلى السلطة، رغم أن دورهم في إطلاق الثورة وانحرافها كان ثانوياً. قارن هذا بما جرى في اليمن الذي شهد ثورة مماثلة، لكن الإسلاميين لم ينجحوا في السيطرة على مقاليد الأمور، كما الحال في تونس ومصر.

إن العامل الرئيسي وراء صعود الإسلاميين هو رغبة الجمهور في التغيير، الذي ينصرف عادة إلى اختيار الضد الموضوعي أو السياسي أو الأيديولوجي للوضع المستهدف بالثورة. تتشكل الحكومات في مصر وتونس مع الإسلاميين حولهم - في نظر الجمهور - إلى ضد موضوعي، يمكن أن يكون بديلاً لكل ما ثاروا ضده. لكن الأمر لم يكن على هذا النحو في اليمن، فقد كان الإسلاميون جزءًا من النظام القائم، واقعياً أو بحسب النصوص السائدة، لهذا لم يعتبروا بديلاً منه.

يعطي تطبيق هذا التحليل على الوضع في السعودية استنتاجاً مماثلاً. فالجماعتان موضوع البحث، أي الإخوان والسلفية الحركة «السرورية» لا تصنفان كجيل موضوعي، أو نقيض أيديولوجي، أو سياسي للوضع القائم. كما أنه لا أحد من الشخصيات البارزة فيهما ينمو القضايا التي تشكل انشغالات رئيسية للجمهور، ولا سيما قضايا العدالة الاجتماعية كالمساواة والتوزيع العادل للثروة والدفاع عن حقوق الإنسان... إلخ. من هذا فإن مسار تحول الثقافة السياسية للمجتمع السعودي، سيقود غالباً إلى إعادة موضعية التيار الديني الحركي في الذهنية العامة ضمن الإطار الديني البحت، وليس السياسي.
تعقيب

حيدر إبراهيم علي

دخل توفيق السيف تجربة الكتابة عن الدين والسياسة في السعودية، وهي أشبه بالمشي على حبل ممتد بين قلتين وتحته هاوية. قصدت أنها مسألة تفترض الكثير من الحذر والحرص الذي يجعل الحقائق تبدو محتهجة ولا تسفر عن نفسها، أو أن تأتي جزئية ولا تصل مداها الأقصى. لذلك، رغم أهمية الموضوع ورواهته، مع وجود معلومات كثيرة، إلا أن الباحث اكتفى في كثير من الأحيان باللمس الخفيف. وبالتالي جاءت الورقة أقرب إلى المقدمات، أو الدعوة إلى مزيد من الكتابة في القضايا نفسها من دون إضافة موضوعات جديدة.

١٦٩

يدل السيف مقاصد الورقة في المدخل بالقول إنها تناقش: "أبرز تحولات الإسلام السياسي في السعودية، مع التركيز على جماعتيين، يعتقد توفيق السيف أنهما الأكثر تأثيراً في العقدين الماضيين، هما الأخوان المسلمون والسلفية الحركة السرورية". وبدلاً بالقول: "يبرز هذا التيار - منذ ظهوره - على تعارض داخلي. فقد

(*) مدير مركز الدراسات السودانية في الخرطوم.
وضعت بذرتها في سياق مبادرة دفاعية ضد الحداثة واليسار برعاية حكومية. وهي مبادرة أُسست لحرائك ذين أهلي، سوف يتحول إلى دائرة مصالح متمازجة عن النظام السياسي والمؤسسة الدينية الرسمية. صعوده البارز في ثمانينيات القرن العشرين هو ثمرة لعلاقته العضوية مع الدولة، وصراعه معها في التسعينيات يكشف عن اندفاعه للتعبير بصورة أوضح عن مضمونه الأهم.

تواجه القارئ مشكلة تدقيق المفاهيم والمصطلحات المستخدمة، فهي غالباً ما تكون بلا تعريف إجرائي، حتى وإن لم يكن جامعاً مائعاً. إذ تداخل مفاهيم مثل: الجماعة، التيار، التنظيم، الإخوان، لوصف الكيان الذي يمثل الإسلام السياسي في السعودية. ولكن حتى نهاية الفصل لا يجد القارئ معلومات محددة تبين: هل نشأ أي تنظيم مؤسسي للإخوان المسلمين السعوديين؟ ومنى كان ذلك، أي تاريخ الإعلان؟ وما هي أسماء القيادات والكوادر المهمة؟ وما هو البرنامج واللوائح الداخلية؟

وينفع توفير السيف - ضمناً - وجود حزب معلن أو سري للإخوان، ولكن الدراسة توجه من البداية حتى النهاية بتأثير ودور للإخوان المسلمين السعوديين كتنظيم وليس كتبار أو اجتماعات أفراد نافذين. وتستشهد توفير السيف بقول الشيخ عوض القرنى، الذي يشاع كونه من قادة الإخوان: «لا يستطيع أحد أن يقدم دليلاً على أنه نشأ تنظيم خاص بالسعوديين على شاكلة التنظيمات في الدول الأخرى ومربطة بها تنظيمياً، لا لعدم جواز قيام التنظيمات، بل لعدم الحاجة لقيامه». ولكن توفير السيف يفتح فقط من دون أن يعني معلومة قناعية، حين يكتب: «وإذ إلى الاعتقاد بأن أواخر الإخوان السعوديين، لم يكونوا أعضاء بالمسمى الدقيق، أو لعلهم تخلو عن الضرورة الكاملة بعد وقت قصير من انتخابهم». ويضيف في الموقع نفسه: «من المرجح أن ولادة التنظيم السعودي للإخوان تعود إلى النصف الثاني من السبعينيات. وينقل عبد الله بن بجاد أن قيادات إخوانية عقدت اجتماعاً في مكة المكرمة خلال عام 1973 برئاسة المرشد العام حسن الهذابي، وقررّت إنشاء لجان لحصر العضوية، من بينها لجنة لكلّ من الدمام (شرق السعودية) والرياض (وسط) وجدّة (غرب). هذا التحفظ موقفه بالنظر إلى عرف سائد في المجتمع العربي السعودي يعبّر الاتفاق إلى الجماعات السياسية، فضلاً عن ارتباط الحكومة في أي نشاط ذي طبيعة سياسية منظمة».

رغم تعاطف النظام السعودي مع «الإخوان المسلمين»، ودعمهم غير المحدود، لكل الحركات خارج السعودية، إلا أنهم كانوا حاسمين وقاطعين في رفض وجود تنظيم
داخلي. ويروي أن الشيخ حسن البنا حاول أن يستغل مساندة الملك عبد العزيز لهم، فطلب فتح فرع للجماعة في السعودية، فرد الملك: "كلنا إخوان مسلمين!"، وبالفعل، فقد عُرف أن تأييد الشيخ محمد بن عبد الوهاب باسم: "الإخوان". ووفق السيف، هذا الموقف: "يتضح من تصريحات المسؤولين المتكررة أنهم يقفون بصورة ضد الإسلام السياسي كفكرة، ضد الأشخاص والمنظمات التي تتبني دعوة سياسية في إطار ديني".

من الواضح أن السعودية - الدولة، تقع في خلل فكري مناقص لدينية الدولة التي تقوم عليها. فهناك دعوة مستمرة إلى إبعاد الدين عن السياسة، وهذا يعني - ضعيفاً - فصل الدين عن الدولة. وترتكز هذا الموقف الثابت، ويرتكز عليه تمايزهم من "الإخوان المسلمين". وتمثل هذه المواقف المعلنة، هي من ثوابت الأيديولوجيا السعودية. ومن أمثلة هذا الموقف، ما يلي: "في افتتاح مهرجان الجنادرية قال نجل الملك، الأمير متعب: "لا رجعة قليلاً إلى ما قال سيدي خادم الحرمين الشريفين في الحوارات، وخصوصاً حوارات الأذان وما كان يسعى إليه - حفظه الله - بأن لا يدخل الدين في السياسة".

وفي هذا تناقص بين مع الشعار السائد وسط الإسلام السياسي: "الإسلام دين ودولة". ولكن السعودية تعامل مع الإسلام السياسي بمعيارين، فهي ترفض حتى التسمية على مستوى الداخل. أما على مستوى الخارج، فكتب السيف: "في واقع الأمر لم تتردد الحكومة السعودية، في الماضي والحاضر، في التعامل مع المنظمات السياسية الدينية الأجنبية، شرط أن لا تسعى إلى نفوذ داخل السعودية، كما أنها تمنع في حزم وصراحة أي نشاط سياسي منظم في داخل البلاد، في إطار ديني أو غيره".

لقد حدّدت السعودية دورها بوعي وبلا لبس، وهو تصدير الإسلام السلفي المعادي لكل أشكال الحداثة، والتقدم، والعقلانية، عبر قنوات عديدة تؤدي الوظيفة المستهدفة في نهاية الأمر. فقد صارت السعودية مصنعاً كبيراً للأفكار المحافظة والرجعية، واضحة أيضاً لتولد هذه الثقافة من خلال الهجارة التي تدفقت عليها منذ سبعينات القرن الماضي. وكان فكر الإخوان المسلمين من أهم صناديق هذا المصنع الكبير، إذ استضافت السعودية العناصر الإخوانية الرائدة مبكراً. وأورد السيف تفاصيل أسماء القادة التاريخية التي انطلق نشاطها الفكري، والدعو، والحركة من السعودية: الشيخ ناصر الدين الألباني، ومناع القطان، ومحمد مهدي عاكرف، وكمال الهلياوي، 

(1) الرياض، 7/4/2013.
ومأمّن الهضيب، ومحمد قطب، وعبد المنعم العزي، ومحمد سرور زين العابدين، وسعيد رمضان، وعبد العظيم لقمة، وغيرهم. وهذه شخصيات مؤثرة في وجود حركة الإخوان المسلمين وتطويرها، بل سبب استمرارها وقباقها.


كتب الكثيرون أن هذا الاحتضان للإخوان المسلمين المصريين الهدف منه الضغط على عبد الناصر واستخدامهم ورقة رابحة في لعبة الصراع. ولكن السعودية كانت تستعد لدور أكبر من هذا بكثير، وهو تأسيس أمنية إسلامية معادلة للأمية الشيعية (Comintorn)، أو «كونترن» إسلامية. وقد نشط الإخوان المسلمون على مستوى أقطارهم انطلاقاً من السعودية، بل صاروا أعباء أقطار وقارات في نشاطهم المندم. ويقدم تفوق السيف أدلة على وسائل التمكين والهيمنة على الإسلام السياسي الذي استحدثتها السعودية ورعتها، مثل: جامعة الإمام، ورابطة العالم الإسلامي، والندوة العالمية للشباب الإسلامي. كما شكلوا رأس الجسر الذي تمدد الثيار عبره إلى أبرز

(2) حسام نمام، تحولات الإخوان المسلم: تفكك الإيديولوجيا ونهبة التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010) ص 102.
مؤسسات الدولة، بما فيها وزارة التربية والجامعات والدفاع. فضلاً عن ربط السعودية بالجمعيات الإسلامية في العالم. وهذا نص متزايد لطريقة عمل الأممية الإسلامية، في العام 1972، يُعيد اجتماعًا بمشاركة كل لهيبيات النشاطات الإسلامية في أوغوباك، ويدعم هذه الاجتماع، بغض الاعتفاع على مشكلاتها، واستثناء سبب دعمها وترشيدها. انتهى الاجتماع بوعود رئيسية وهي إنشاء مركز دعم وتنسيق، أصبح في ما بعد نواة للندوة العالمية للشباب الإسلامي. تضمنت قائمة الأهداف المعلنة للمنظمة الجديدة: ترسخ الاعتزاز بالإسلام لدى الشباب، نشر العقيدة الصحيح بينهم، دعم الهيئات والجمعيات العلمية والثقافية والمهنية الخاصة بالشباب، أما الوسائل التي أُقرّت فكانت: إقامة المخيمات الطلابية والشبابية، توزيع الكتب والمجلات والنشرات، دعوة شخصيات عالمية إلى زيارة البلاد الإسلامية وحضور مؤتمرات الهيئات والجمعيات الإسلامية للاقلاع محاضرات وأبحاث في القضايا التي تهم العالم الإسلامي وتأسست للفكرة الإسلامية، تبادل الزيارات بين الشباب المسلم في العالم، الدعم المادي والمعنوي لمنظمات الشباب المسلم وتمكينها من عقد مؤتمراتها وندواتها وإقامة مخيماتها، المشاركة والتنسيق والتعاون في ما بينها على الصعيد المحلي والأقليمي والعالمي.

قامت السعودية بعملية التصدير بنجاح، والذي يقاس بقدرتها على تجنب السعودية قيام حركات معارضة إسلامية مناضلة داخلها. وقد اعتبرت نفسها محصنة ضد هذا الخطر، وتأمل الدراسة إن النخبة السعودية قد أظهرت كفاءة قوية في استعمال المخلصات المالية والإعلام والإجراءات الأمنية، والتدريب والاستياء من محيط النخبة، بشكل متواتر، لضعف أو توبة خيارات المجموعات المستهدفة، وأحياناً تفكيكها، أو تغيير أولوياتها. وبالفعل لم تظهر حركة إسلام سياسية محلية مستقلة من التكتيد الفائض للمهمن في السعودية. ولم ينزع النظير الذي يعطيه تفوق السيف في بعض الأحيان، اسم الإخوان، الدولة في مراعياتها الدينية، ولا هدد احترارها للدين.

وفي هذه الحالة، يكون الالتفاف حول الدين، ويغيب الصراخ بسبب الدين، أو من أجل الدين، مثلما يحدث عادة بين الإسلاميين من جهة، والعلمانيين والليبراليين من جهة أخرى. كما أنه لا يوجد صراع حول الإسلام، أي بين معتقدين ومتوربين. ويؤكد تفوق السيف ابتعاد "الإخوان" السعودي عن السياسة أو تحاشيها، لأسباب يحملها في الأثري:

1) اعتماد الجماعة على كوادر غير سعودية، يخشون الترحيل في ما لو علمت الحكومة بنشاطهم السياسي؛
2) التكوين النخبولي للأعضاء الأوائل، وحرصهم على
المكاسب المتحقة فعلياً من خلال وظائفهم الرفيعة في الدولة؛ (3) نجاحهم في العمل الدعوي الاجتماعي، وهو الأقرب إلى ثقافتهم الحركية وتمثلاتهم الاجتماعية.

انتهت مرحلة التحالف الوثيق في نهاية السبعينيات، ويقول السيف: «كان (الإخوان) غير السعوديين محل ترحيب في السعودية، من جانب مسؤولي الدولة ورجال الدين على حدٍ سواء». احتلال الحرم الشريف في تشتين الثاني/ نوفمبر 1979 دفع الحكومة إلى إعادة النظر في نشاطات هؤلاء، وتم إبعاد العديد منهم. الاعتداء العراقي للكرسي في أواخر العام 1990 كان نقطة التبادل النهائي بين «الإخوان المسلمين» والحكومة السعودية. اتخذ الإخوان موقفاً اعتبرته السعودية مماثلاً للعراق، وقيل إن الشيخ مناع القطان حاول إقناع قيادة الجماعة في مصر بدعم الموقف السعودي، لكنه لم ينجح.

- 2 -

دخلت البشرية في عصرنا هذا، مرحلة جديدة ليست نهاية التاريخ، ولكن تزول كثير من الثوابت. فقد صار الكون يتعول سرعان، والتكنولوجيا والاقتصاد الحديث يجتاحان كل مكان. والأهم من كل هذا، سقوط حائط برلين والمعسكر الاشتراكي، وفي الإقليم كانت الثورة الإيرانية الإسلامية. وفي هذه الظروف كان ظهور ما يسميه السيف الإسلام السياسي السعودي أو في السعودية. يكتب: «ولد تيار الإسلام السياسي في السعودية كمبادرة دفاعية ضدّ تسرب اليسار والحداثة. وقد نفذ هذه المهمة من خلال تصنيع هموم جديدة، تتحرك حول الهوية الدينية وصيانتها وتركيز الارتباط نحو الخارج والتهويل بالمؤامرة العالمية والغزو الثقافي... إنّه. أصبحت هذه الهموم وسط العلاقة بين الإسلاميين الجدد والجمهور، ووضوحاً للصراع بين القوى الاجتماعية. معارك التيار الديني ضد اليسار، ثم الحداثة ثم التربيب، كانت القاطرة التي حولت التيار إلى قوة مؤثرة في الرأي العام، وتبعاً في السياسة وتوازنات القوى الاجتماعية».

لم يشرح السيف ما الذي يعنيه باليسار في السعودية؟ وهل وجود عمال النفط ودخول الشركات الأجنبية يعود إلى السعودية لخطر الحداثة وتهديد اليسار؟ في الحالة السعودية أي زيادة في التدين هي نتيجة خطر مفتوح، إذ يتم اختراع عالم خيالي ليبدأ البعض في البحث عن وسائل إصلاحه. وغالباً ما يتم تضخيم الأخطار، وتكسب نظرية المؤامرة. وهذه بداية تراجع فكر الإخوان، وتقدم السرورية الأكثر محافظة.

فقد طرح محمد سرور - حسب توفيق السيف - أن المشكلة السياسية الأصلية هي
المؤامرة العالمية الكبرى، التي يحيكها اليهود والنصارى لإنهاك الإسلام وإفشاله، ومن ثم الهيمنة على قلوب المسلمين وأرضهم. احتلال فلسطين هو أوضح تجليات هذه المؤامرة، واستعمار البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى هو وجه آخر، وفي كل هذه التحديات أدمت الأقليات الدينية والقومية والمثقفون وحركات التحرر والاحزاب السياسية والأيديولوجية دور الطابور الخامس للقوى الاستعمارية.

شكل الحل الذي يقترحه سرور وهو ترسيخ الإسلام النقي، أسس تفكير المرحلة الأخيرة. ومن الواضح أن الفكرة وظلت في ذكر خطر الثورة الإيرانية. وبحسب توثيق السيناريو، فهو (أي سرور) يرى أن الشيعة وأتباع المذاهب غير السلفية، ليسوا مؤهلين أصلاً للتهوية بمشروع كهذا أو المشاركة فيه، لأنهم مبتعدون، ولأن عدم صفاء دينهم يجعلهم قابلين للاختراق من جانب القوى المعادية. ومن هنا، فإن الثورة الإيرانية ليست في مصلحة الإسلام، بل هي خطر عليه. بعث الانطاج السروري روحًا جديدة في التيار الديني السلفي الأكثر محافظة، وفرض عليه أجدادات حركية. وخلال التسعينيات أصبح الصراع الداخلي والصراع ضد الخصوم، هما غشالأثار الدينية.

يقدم أوليفيه روا تحليلًا جيدًا لهذه النسخة السعودية للإسلام السياسي، حيث يضعها - هو وأخرون - في حقيقة ما بعد الإسلاموية، تحت اسم «السلفية الجديدة» متجاوزًا ما يسميه: "خلاصة تأليفية هيئة بين الإسلام وحداثة سياسية، لكنها لم تستطع أن تنمى جذورها". ويجاد شعار "العودة للإسلام" أو "تصفية الإسلام مما علق به من شواطئ الأشياء". فقد حدد شعارات بين الجماعات المتطرفة، وشهدت تلك الفترة ما عرف ب"المراجعات" بين الجماعات المتطرفة. ومن أهم أسباب هذا التحول "استهداف الدول للرموز الإسلامية، في حين أن البلدان المحافظة، مثل السعودية، شرعت بضبط الشبكات الإسلامية، عبر التمويل، بهدف تحويل عملها وأيديولوجيتها إلى وجهة سلبية حديثة أشد محافظة". ويرى روا أن هاجس السلفيين الجدد يتمثل بوقف تأثير الحضارة الغربية المفسدة. ويقول: "ومن عاد لديهم اتفاق الإسلام الموحدين، إلى أن تهدى الإسلاموية، وتزودها بالمصادر الإسلامية، في السياسة والاقتصاد"، ويتوجه إلى "أن تغمر الإسلام ما لم تتم تغمره في أوساط ظلم، حتى ذلك الحين، عصية.

(2) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصر مروة (بيروت: دار السافي، 1994)، ص. 77.
(4) المصدر نفسه، ص. 78.
(5) المصدر نفسه، ص. 83.
عليها، ولا سيما أوساط الإسلام الشعبي والأخويات الصوفية(١). وضيف تمام أن الطاقة الأيديولوجية للسلفية قد زادت حتى وصلت إلى أقصاها، فبلغت القمة في القدرة على اجتذاب الجماهير والتأثير فيها وتغيير أفكارها وسلوكها، إضافة إلى حمشدها وتعبينها، بل واختارت المنظومة الإخوانية حتى صارت السلفية تثاراً فاعلاً، بل وأكثر التيارات فاعلية وتأثيراً داخل الإخوان(١٥).

ترفض النسخة السعودية تسمية الوهابية أو المذهب الوهابي. ويتكرر دائماً القول إنه لا يوجد شيء في الحقيقة يدعى «الفكر الوهابي أو الحركة الوهابية»، وإنما شيخ عالم من العلماء وقفه الله تعالى إلى الدعوة إلى توحيد الله إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، شيخ وعالم مجدد اسمه الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يأت بفكر، ولا اختراع، ولا ابداع وإنما دعا إلى ما كان يدعو إليه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه.

٣١

يكثر السيف في بعض أجزاء الورقة استخدام مفهوم "قلق الهوية" الذي يأخذ معاني متعددة. ولكن في الغالب، يبدو وكأن المقصود به الصدام الحضاري أو الانتفاضة المفاجئة على العالم، أو قد يعني إدراج المجتمع السعودي المحافظ في النظام الرأسمالي العالمي، أو وضع صرورة العولمة على ثقالة تظن أنها قادرة على المقاومة. فالمجتمع السعودي من أكثر المجتمعات في عصرنا عناداً في مواجهة التغيير والتحولات الثقافية - الاجتماعية. وقد لجأ في صد التغيير، ومقاومة الحداثة، إلى الدين باعتبار أقوى الأدوات وأنجعها. ولذلك، وظف الدين كثقافة، وعقيدة، وأيديولوجيا، ولمثله بكل الفضائح. وقد تكون السعودية هي الدولة الوحيدة التي تبني الشعار السياح: "الإسلام هو الحل"، في محاولة للالتزام وإيجاد الحلول من داخل الدين فقط. لذلك، فهي تجذب نفسها مطالبة بتوفير النف الصدري، واستنفاذ مدلولاته بحثاً عن إجابات عن أسئلة الحياة. وبسبب تبنيّها لمذهب أصولي يعمل على إدخال الواقع أو الحياة في النص، فهي تعيش أعمى التوت، التي يخفقها توفيق السيف ويفصفها بالقلق، وهي أبعد من ذلك كثيراً، وهنا يلعب حليّة تراجع "قلق الهوية"، حين يصف أي انتقاذ أو محاولة للتكيف وقبول الجديد.

(١) المصدر نفسه، ص.88.
(٧) المصدر نفسه، ص.211.
إلىamente، تدفق السيوف على هذه الشفرة لا يساعد في تقديم صورة دقيقة عن واقع الشباب والحال عموماً. فهو يقول إن: "المنا وتعاظم بين الشباب السعوديين للتعبير عن آرائهم في المجال العام، يكشف عن تغيير فهمهم لذويهم وأدوارهم وعلاقتهم بالمحيط. وهو طريق يقود طبيعياً إلى تعزيز الفردانية والشعور بالذات كفاعل سياسي مستقل، وكشريك في صناعة المشهد السياسي، خلافاً لعرف أساسي في التيار الديني يدعو إلى ترك هذه الأمور لمجاهدات الدين. ومن الصعب ملاحظة هذه الصفات الإيجابية في حياة الشباب السعودي، الأمر الذي يجعل الاستنتاج أو التوقع أقرب إلى التفكير الرغبي، فالشباب جزء من نتاج تعامل المجتمعات المحافظة مع الحداثة، حيث يتم الفصل بين منتجات الحداثة، وطريقة عمل العقل الذي أنتجها، إذ من الممكن أن يقترن الفرد أحد مراكز الساعات، ملياً، ولكنه يتعامل مع الزمن بعقل حساب ظل الزوال وتعامد السماء. لذلك، يمكن للمورد أن يتعامل بكثير من التشكيكية مع التناول البادي في استخدام وسائل الاتصالات الحديثة، ودورها في تكوين "رأى عام" السعودي.

بلجأ السيف إلى الأرقام باعتبارها تقطيع أي شك، وذات قوة إقناعية، فكتب: "تشير هذه الأرقام إن تحوّل عمق يمر به المجتمع السعودي، يتضمن - للمرة الأولى في تاريخه - ممارسة عامة الناس حقهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم طرفاً مؤثراً في تشكيك المشهد. صحيح أن التيار الديني لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضاً أن السعوديين، ولا سيما الجيل الجديد، لم يعد مستمعاً سلبياً. أعلى القول إن الإحصاءات قد تكون مضللة أو لا تعكس الواقع الحقيقي. وهذا لا يعني عدم صحتها، بل عدم دقة الدلالات. ومثل هذه الانطباعات التي استند إليها، لا أدرى إلى أي مدى تساعد في فهم مستقبل المجتمع السعودي؟ "سأكتب يوماً أحد الباحثين الأجانب عمّا يجبني - كسعودي - إلى الإنترنت، فقلت له: إنني أشعر بروابط روحية تشكّل تدريبياً في العالم الافتراضي، أتمنى يوماً لبعشات الناس، من مدن وخلفيات وانتماءات وطبقات مختلفة، تتحاور بلغة متقاربة، وتشكل معاً فهماً جديداً لذوائنا كأفراد ولمجتمعنا كسعوديين. هذا الشيء ما كان ممكنًا تخيل حدوثه قبل عقد من الزمن.

وإن كان تدفق السيوف يستدعي سريراً أو يدي الحذر، فقول: "نعلم أن شروط العالم الافتراضي مختلفة عن نظيره الواقعي. ولهذا لا نعدّ التطور ضمن حدود العالم الافتراضي دليلاً على تحولات معنوية في الواقع، لكننا نعدّه مؤشراً على بداية تحول فعلي في ذهن الناس ونظرتهم إلى أنفسهم والعالم المحيط. ويدعم تدفق السيوف هذه الحجة بالأحداث التي شهدتها البلاد فعلاً، ولا سيما خلال العامين 2011 و2012، وبينها.
عدد من الاعتصامات والتظاهرات والوقفات الاحتجاجية، معظمها صغير الحجم، محدود المطالب، لكنه دليل على أن التحول المذعّي يأخذ مجراه.

-_4_-

تستمر مثابة المفاهيم غير الدقيقة في كل الدّرّاسة، وهو ما يضيق فهم كثير من النتائج التي يصل إليها الباحث. واجهنا مفهوم "الدنيّة الأهلية" وحاولنا ربط "الأهل" بالمجتمع المدني، ولكن توافر السيف تجنب المفهوم تماماً، وكانت الدّرّاسة تكون خالية من الكلمة. ولكن الواضح أن السيف يقابل بين الأهلي والدولة، أو بين الأهلي والرسمي. ويتقدم في أحد المواقع: "ولادة الإسلام السياسي هي أحد النواتج غير المقرونة لعملية تعاين التيار الديني الأهلي واستقلاله عن الدولة ومؤسسات الدولة". مثل هذا التباين لا وجود له في المجتمع السعودي، فالديني يملأ الدولة والمجتمع، ولا مساحة لأداء ما هو غير ديني. وأي فرق هو في الدرجة، وليس في النوع، لذلك لا يمتّ تمايزاً يمكن ملاحظته لتبادل الوظائف. وأعتقد أن العبارة التالية تكاد نكر ما أقوله: "زيادة القول إن المجتمع السعودي الذي تغلب عليه الميلول الدينية، لم يكن نصيراً نشطاً للجماعات الدينية حين تصارعت مع الدولة، لأن الثقافة السياسية المروعة، مثل الثقافة التي تبّثها ونشرها تلك الجماعات".

أما المستقبل، فيبدو غامضاً ومشوّشاً أكثر منه متشائماً، بحسب رؤية توافق السيف. ويقول بنيته وتوجيهات الإعلام بمصادر المعلومات، وتراجع قلق الهوية، أمر أو أطلق مراعي تدريجي، لكن عميق، في البيئة الاجتماعية للتيار الديني الحركي، الأمر الذي يقود إلى تغيّر مواز في الفرص المتاحة وشروط الحصول عليها. العودة إلى ساحة الفعل السياسي ستكون متساوية بالتكيف مع متطلبات الواقع الجديد. ومن غير الواضح هل هذا الديني الحركي هو نفسه الديني الأهلي؟ وهو يرى أن "هذا التيار لم يُعَد لاعباً منفرداً في الساحة، وأن القوى المنافسة تقدم بمسارع أكبر، يغري باندماج أن تواصلات القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تغيّرّ ببطء لكن بعمق، وأن القوى التي تنافس دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية، تحظى بمساحات إجتماعية متزايدة. نحن، بكلمة أخرى، أمام نسق يتراجع، ونسق بديل ينضج بالتدريج، لكن بخطوات واثقة". في هذا السياق التباس لا بد من إجابة المعني، هل هذا النسق ديني مختلف أم لبرالي أو مدنى؟ فهذه المطالب أو الشعارات، مثل مبدأ العدالة.
الاجتماعية والحقوق المدنية، ليست من اهتمامات التيار الديني السعودي: أهلي أو دولتي، على الأقل في الوقت الراهن. وهذا ما حدا به على أن يحتم بالقول: "فالمجتمعان موضوع البحث، أي الإخوان والسلفية الحركية "السرورية" لا تصنفان كبدائل موضوعي، أو نقيض أيديولوجي، أو سياسي للوضع القائم. كما أنه لا أحد من الشخصيات البارزة فيهما يبنى القضايا التي تشكل انشغالات رئيسية للجمهور، ولا سيما قضايا العدالة الاجتماعية، كالمساواة والتوزيع العادل للثروة والدفاع عن حقوق الإنسان ... إلخ«.

أخيراً، يتحدث السيف في إطار المقارنة بين الحالتين المصرية والتونسية مقابل الحالة السعودية، عن صعود الإسلاميين. إذ دلت تجارب الربيع العربي وما بعدها، على أنه من الأدلة الحديث عن انتشار الحركات الإسلامية، وليس صعودها. فالصاعد من منظر تاريخي هو من يملك رؤية صحيحة وبرامج عملية قابلاة للتنفيذ، ويجول الوعود والشعارات إلى إنجازات وواقع. وهذا ما لم يفعله الإسلاميون بعد وصولهم إلى السلطة. لذلك، فهم يندرجون الآن ضمن التجارب الفاشلة والمجربة، مثل القومية والاشتراكية.
1 - كاظم الموسوي

رغم الغموض وعدم وجود تسجيل موثق لنشاط معلن أو غيره من قبل جماعة الإخوان المسلمين في الجزيرة العربية، إلا أن الجماعة كانت ناشطة ولها مرآدتها، وكان عمل وإقامة ونشاط أسماء من أعضاء الجماعة المعروفين، ومن الذين صاروا من مرشدي الجماعة خارج الجزيرة، في مصر خصوصًا، دالالة عليها وترسيماً لها.

أما عن صلة السروريين بجماعة الإخوان، فالمعروف أن مؤسسها ابن الحركة/الجماعة، كما أشار الباحث، واحتفاله معه دفعه إلى الغلظ ومحاولة الجمع بين قناعاته بها وأفكار سيد قطب، أو المزج عبر مقالاته وندواته وإرشاداته وغيرها، بين السلفية التي أراد لها تسمية وما يسمى الجهادية، أو القطيعية، كما سمي في بعض وثائقها أو من خرج منها، ولما سيّما في الجزيرة العربية. ولهذا أخذ بعض رموز الإخوان يهدفون على السرورية. ولا سيّما ما نقل عن من كان يسمى في الأدبات الخاصة بالجماعة "الأب الروحي للجماعة" في الجزيرة العربية، القاضي الشيخ مناع خليل القطان مع مؤسس السرورية. ومثل ما نقل عن عوض القرني أحد الوجوه المنسوبة إلى جماعة الإخوان المسلمين في الجزيرة، عندما سأله عن حركة الإخوان المسلمين وتيار السرورية قال: "إن جماعة لها أكثر من سبعين عامًا من الخبرة وتتوزع على القارات الخمس لا يمكن مقارنتها ببَتِار ليست له هذه المكانة ولا الخبرة. ثم إن محمد سرور وسواء من رموز السروريّة لم يتأخروا يومًا عن الحَطَّ من الإخوان المسلمين وانتقادهم والهجوم عليهم".  

١٦٠
ووضع أكثر الموقف من التيار على صفحات موقع الإخوان الأهلي الإلكتروني الرسمي، وما كتب ضد. وكذلك في المؤسسات التابعة لكل منها. كما الحال في المجالات الإعلامية، مثل إصدار المجلات والبيانات. معروف أن مجلة المجتمع التي تصدر من الكويت كانت للجماعة وملجع سيطرتها في توجيه التيار الإسلامي في منطقة الخليج. وكان محمد سرور نفسه نشر فيها بعض مقالاته، ثم دخلت الشرورية على الخط وحاولت سحب البساط من تحت المجلة، فأصدرت مجلتهم.

وحصل مثل هذا التنافس في مؤسسات الإنتاج التي تصدر المحاضرات والأنثى وندوات. وأصدر مؤخراً "الإخوان المسلمون" مجلة جديدة باسم الجسور، يشرف عليها بشكل مباشر وجعل عرض القرني. وأصدر سلمان العودة مجلة جديدة باسم الإسلام اليوم، وإن كان صدورها يُعتبر عن الصراع داخل الشرورية، أكثر مما يعبر عن الصراع مع الإخوان المسلمين، كما رأى عدد من المنتمين لها. واستمر الصراع بين الجماعة والتيار في مجالات أخرى، كمؤسسات العمل الخيري والإغاثة، بل وبيرة في الاستحوار عليها، وكذلك في المناهج وقيادة العملية التربوية في وزارة التربية والتعليم، كما في الجامعات، والمساجد وتغين أنبأ لها. وانعكس في مجال الكتب والمؤلفات الدعوية، التي توزع على أعضاء التنظيم وأنباه الصغار وطلبة العلم فيه، لتكريس مواقفها الشرعية أو ما تريده من نصوص السيرة النبوية أو التاريخ الإسلامي أو الواقع المعاصر. باختصار كان الصراع حاميًا بين الجماعة والتيار.

لا أرى مبرأً في إبعاد توقيف السيف جماعات النشاط الديني الملحقة بالدولة، التي لا تنظير إلى نفسها ككيونة مستقلة، أي دائرة مصالح خاصة بأعضائها، كما كتب، وإخراجها من تعريف الموضوع الذي اعتمد عليه، فهذه بكل الأحوال صوت السلطة والعائلة المالكة، ودخولها السياسي مرتب بأهداف العائلة وتحرير حكمها، والضرب بسيف الدولة.

من هنا أتصور السؤال عنها وعن مدرستها الفكرية الوهابية، ودور المفتي العام والفتاوى الرسمية، والسيطرة على المؤسسات الأخرى، إضافة إلى التعليم وقرارات الحكومة بشأنها يبقى مبرأًا وجزأً من الحراك السياسي الرسمي. هذا فضلاً عامًا حصل من تناقضات بينها وبين الإخوان والتيار والانقسامات داخل الآخرين، والمساهمات والتعاون مع السلطات من رموز منها وجماعات معهم وتبادل الاتهامات وغيرها.
داخلياً، ومواقفها خارجياً، ولا سيما الآن في مصر وسوريا وتأثير كل من تطورات الأوضاع في هذين البلدين في الوضع السياسي والعرقي في المملكة؟

أنقذ السيف في استناده حول مستقبل المجتمع والشيوعي على السواء في الجزيرة، واستمرارها في الدوران حول المواضيع الدينية والمؤامرة الدولية وعدم قدرتها على الافتتاح والتحول مع متغيرات مصر والتقنية الإلكترونية رغم استخدام أدواتها في نشاطها. وهو مؤشر جلي على انسحاب فاعليتها السياسية في التحولات والتغييرات التي تحصل ويكمن أن تحدث في الجزيرة، كارتدادات لما يحصل حولها، وإن بيئة كبرى ل wyglام وأسباب معروفة أيضاً. ولكن لابد من التفكير في دور للمتطرفين والحركة الإسلامية فيها.

والسؤال الآخر، من هي الجماعات التي يمكن أن تؤدي دوراً بناياً في التحول والتغيير الموضعية، وأين مكان ممثل للشيوعية أو رموزهم أو علمائهم في هذه العملية؟

أما في خصوص نشاط قوى اليسار في شبه الجزيرة العربية فقد بدا بعد الثلاثينيات، واكتشاف النفوذ واستنارحة، ودخول الشركات الأجنبية والحاجة إلى البحث والتنقيب والبحث وقريمه. وكان أول إمرار عمالي كبير سجل في صفحتين النضال الوطني عام 1953 في حقول النفط في الدمام، حيث أضرع أكثر من 13 ألف عام ولحق العديد من مطالب العمال، وبخاصة ما يتعلق في أوقات العمل والأجور وغيرها. واستمر هذا النشاط بعد ذلك طبيعياً وتشكلت جهة الإصلاح الوطني ومن ثم جبهة التحرر الوطني وصولاً إلى إعلان الحزب الشيوعي عام 1957. وبموازاة ذلك تشكلت منظمات بسارية قوية أيضاً في السينيانيات والسعيديات، كاتحاد شعب الجزيرة العربية، والحزب الاشتراكي الديمقراطي. صدح أن أسابق توقف هذا النشاط التنظيمي الحزبي في السعيديات وبعدها، معروفة، إلا أن النشاطات الفكرية والتوجهات استمرت بأشكال أخرى، عبر تسييرات مختلفة أو عبر استخدام مواقع إلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي وغيرها.

2 - عصام نعمان

لا يسعني إلا التنويه ببحث توقع السيف المستدير والشيوخ. في ضوءه يمكن الاستنتاج أن الإسلام السياسي السلفي، وبضمته الإخوان المسلمون، نشأ كردة فعل ضد الغرب، بأبعاده الثقافية والأيديولوجية، وبأبعادها المسيحية والديانات السارية،
لكن ليس ضد الغرب بمضمونه الرئيس كتكتل سياسي واقتصادي وعسكري كوني
عبر للبحر والقارات، أي كقوة إمبريالية عدوانية. لماذا هذه الخاصية الراشدة في نشأة
الإسلام السياسي السعودي؟

ئمة، في رأيي، سببًا:

الأول، الوجود السياسي والاقتصادي الثقيل للنظام السعودي الأمر الذي مكّنه من
احتراء الثياب الإسلامية وتطبيعه وتوزيعه في خدمته. ليس أدل على ذلك من إلحاق
الثياب المذكورة في النهوض بقضايا الإصلاح السياسي والعدالة الاجتماعية والدفاع عن
حقوق الإنسان من جهة، واضطلاعه بدور قتالي ميداني فاعل ضد قوى اليسار الأسري
واليسار الوطني من خلال تنظيم «القاعدة» وتفرعاته في شتى دول العالم من جهة أخرى.

السبب الثاني، الارتباط المبكر، سياسيًا وأمنيًا، بين النظام السعودي والغرب نتيجة
سيطرة الغرب على صناعة النفط، استخراجًا وتسويًا ونقلًا، وعوائد وقوانين وتفويضها
لأغراض سياسية واقتصادية.

3 - حسن عز الدين

اسيحوا لي في البداية أن أوصّب بعض المصطلحات:

1 - لا يجوز بداية اختزال الإسلاميين بالإخوان المسلمين فقط، كما لا يجوز لنا
التعيم واعتبار أن الإسلام السياسي قد فشل على مستوى الحكم أو تحقيق أهدافه،
ولا أوفق على هذا المصطلح باعتبار أنه لا يوجد سوى دين إسلامي واحد يصحيح
للحكم وإدارة المجتمع من النواحي كافة وهدفه إعمار الكون ورفاهية الإنسان وتحقيق
العبادلة لله.

ولنميز هذا الإسلام من غيره نستطيع الحديث عن إسلام أمريكا كما بعض البلدان
العربية التي تتخذ منه شعاراً لتغطية تحالفاتها وآراؤها وجزئها، أو "إسلام مدع" حيث
يريدون تشويه صورة الإسلام الحقيقي، أو "إسلام التكفيريين" لتقديم النموذج الأسوأ
الذي يكرّر الآخر وينفّره.

2 - عندما نريد أن نحاكم تجربة سياسية فنستطيع القول إن ما حصل في مصر
هو سقوط لتجربة الإخوان المسلمين في السلطة وإدارة الحكم، وليس فشلاً للإسلام،
بلحاظ تراجع شعبيتهم وترويجها إلى أدنى مستوياتها، وهو ما يجعلهم في أزمة تمثيل

163
قيقا لا يستقيم تحكيم الإسلام من دونها، بغض النظر عن الوقائع والتحديات والظروف السياسية الحاكمة وطبيعة الأداء وكيفيته.

3- عبرت الانتفاضات والحركات العربية التي حصلت على فطرة إنسانية متذبذبة قد تكون أقرب إلى الخطاب الديني والشخصية المكملة المتزامنة التي تتعرض في داخلها كل عناصر الإرادة واستعداد الهوية العربية الإسلامية والمخزون الحضاري، كما عبرت عن تحررهما من الاستبداد لمصلحة الحرية والكرامة الوطنية والإنسانية والعدالة الاجتماعية.

كذلك انحازت في ذاتها إلى قضايا أمها الكبرى، وعلى رأسها قضية فلسطين، وهو ما يعني أن الكلمة الشعبية الكبرى ستكون موضع تجادل القوى السياسية العامة على امتداد مساحة الوطن العربي بتنوعاته ومشاربه الفكرية والسياسية المتعددة، وهذا أمر مشروع إنما ينبغي أن لا نحيد عن منظومته الأخلائية وقواعده السلوكية في العمل السياسي.

4- في تقديم الوضع لرؤية مستقبلية، أرى أن الإسلام يمتلك قدرة الجذب وجدوته الثورة والتحلي في مواجهة قضايا الأمة الأساسية، كما يملك قدرة إيجاد التوازن في حياة الإنسان لمعالجة القضايا البيئية.

وبالنسبة أثبتت التجربة أن الإسلام قادر على قيادة الدولة وبناء الأمة واستنبات قدراتها وإمكاناتها من خلال رؤية وسياسات و استراتيجيات وأهداف كبرى تلمس أهم قضائها في التنمية والحرية والديمقراطية. فنحن أمام تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، التي عرفت وحوصشت وشنت عليها الحرب، ومع ذلك تتحول إلى دولة نووية وتصبح دولة مقترحة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً، وهي عم عم براثح، لقضياء العرب الأساسي والأساسي وعلى رأسها فلسطين، كما تجربة المقاومة الإسلامية التي أصرت على هويتها الإسلامية ومخزونها الفكري والثقافي، الذي كان حافزاً في الجهاد، وطاعة إيمانية في التحريض على الكتال، وظفته في تحرير الوطن من الاحتلال وصولاً لاستقلاله وإيجاد توازن حقيقي مع العدو، فضلاً عن هزيمته وإسقاط وفه وجيش الذي لا يقهري كل ذلك بفضل موازته بين استراتيجياته وتفكيكاته، فضلاً عن تحديد سلامة أصوله.

وعدم الخروج عنها مع الاحتفاظ بعقيدته ووهويته الإسلامية.

لا أظن أن مجمل الأسئلة المطروحة عن «الإسلام السياسي» تريد محاكمة أحد لأن التجارب لا تنتهي، قد تفشل وقد تصبح، وهذا «قانون عام» يشمل الجمع (حركات وأنظمة ودول). إذا ما هو المطلوب؟
أن تدع الجميع يعملون في الساحات، كلٌ بحساب عقائده ومبادئه وأفكاره، ويعلَّل لأجل تأثير الكتلة الشعبية الأكبر والأقدر حتى يمتلك من خلال ذلك أدوات المشروعية للمحكم من أجل الوصول إلى السلطة والتمكن من الحكم والإدارة، إنما على قاعدة المشاركة المغالية، بغض النظر سواء كنا إسلاميين أم قوميين أم ليبراليين أم...

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه في اللحظة السياسية التاريخية للحركات العربية وهي تنهض باتجاه البناء والتقدم والتطور وإرسال آليات الديمقراطية وتزعمها يجب ألا يتجاور أي طرف الوفاق الوطني الذي يعتبر ضرورة حتمية للمرحلة الانتقالية لاستقرار السلم الأهلي وتحقيق الأمن وسياقة القانون والشرع بالبناء وعدم التمسك بخيارات تطبيق الآخرين وتعمل على إقصائهم أبداً كان هذا المكون الاجتماعي والنسائي.

وهنا أتقدم بمعيار صلح للمواطنة بين الجميع كما يقول الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) «الناس صنفان، إما أخ في الدين، أو نظير لك في الخلق». فالحقوق والواجبات والانتماء والهوية تكون بمقدار التضحيات التي تقدم للوطن واستقلاله وعزته وقراره الوطني وعدم تبعيته للأجنبي.

4- عبد الغني عماد

ينبغي أن نشير إلى عدة ملاحظات على دراسة الدكتور توفيق السيف، فهي:

- ملاحظة صحيحة متعمقة ورصينة.

- شهد موضوع الوجود التنظيمي للإخوان في السعودية جدلاً واسعاً حول إذا ما كان لديهم تشكيك تنظيمي أم شكل آخر مختلف للعمل؟ الواقع أن الإخوان حركة كبرى ممتدة تتميز بقدرة كبيرة من المرونة والبراغماتية في أسلوب عملهم، بحيث تجدهم في السعودية، سلفين بمسماً إخوانية، وفي تركيا هم أقرب إلى التصوّر منهم إلى السلفية وقابلون بالمرجعية العلمانية، وفي تونس هم ليبراليون مؤمنون بالمرجعية الإسلامية.

- لذلك نجد تناقضات واضحة عندهم بسبب البيئة والدولة وحسب طبيعة وخطّهم السياسي فيها.

ومن المسائل التي ينبغي الإشارة إليها في هذه الورقة أن التأثير كان متباذاً، فمقدار ما أثر الإخوان في المجتمع السعودي تأثروا هم أيضاً. ويمكن أن نجد التأثير والتأثير في ما يلي:
1 - اقتصادياً، استوعبت السوق السعودية عددًاً مهماً من مشاريع الإخوان بواسطة عبد العليم لقمة، ويوسف ندا ومصطفى مؤمن، وغيرهم من الإخوان الذين أسسوا عددًاً من الشركات العاملة في قطاع البناء ساعدت عليه الطفرة الباولية بعد حرب 1973.

2 - أيضاً تأثير السعوديون بالتيار السلفي السائد، حيث أصبح الحديث عن الأمة وأسلمة المجتمع مقرنًا بمصطلحات محاربة الشرك والقبورية. بل إن دموعًا إخوانية كبيرة رأت انتشارًا توحيديًا للسلفية يمكن الأتكال عليه في الدعوة على مستوى العقائد، وبالتالي كان هذا بداية تسلّف الإخوان وتشذبهم الاجتماعي في بعض المواقفات كالحجاب والموقف من الفنون. وأشير إلى دور محمد قطب الذي أشرف على أحد أبرز شيوخ الصحوة السعودية سفر قطبي وأطرحته في المجلة العلمانية، ويتطلب على يديه عدد كبير منهم، من بينهم عمر بن سعيد القحطاني (صاحب كتاب الولاء والبراء في الإسلام) مع أهمية هذا المفهوم في مواجهة الديانات الغريبة.

- هناك اختزال شديد في عرض المواجاه أو الصدام بين الصحواجه والدولة وأسباب وقضية (المجزرة بالنصابة) والمطالب الإصلاحية التي رفعت إلى الملك فهد وما تبعها (بين عامي 1963 - 1994)؛ حيث لو عرضها شيء من التفصيل.

- في الاستنتاج النهائي الذي يتوقع فيه موضوعة التيار الديني الحركي ضمن الحقل الديني البحث وليس السياسي، أرى بتناقص والتغيرات السوسيولوجية التي أثارت بالحديث عنها، والتي ستؤدي حتماً إلى بروز متغيرات نموية ونجرات جديدة وحركة سياسية، بدأ يعتبر عن نفسه. هذا المجتمع الاقتراعي الذي يعكس التفاعل الكبير مجالًاً جديداً يجري فيه التواصل بين الشباب حول قضايا ثقافية واجتماعية وسياسية، يؤشر، بل يذكر، إلى مستوى لإمكانية تأسيس "مجال عام" حقيقي للتواصل والتفاعل. وبالتالي أرى أن مستقبل الإسلام السياسي في السعودية والخليج مرتبط بمستقبل السياسة نفسها، وبقدر ما توجد قابلية لولاية مجال عام فهناك قابلية للحديث عن مستقبل السياسة والفاعلين السياسيين، ولا مجال عاماً من دون المشاركة التي بدأت طلائعها.

5 - مصطفى عمر التيه

غدو لي أن الوهابية، الطيف المسيطر في السعودية هو الآخر يمكن أن يعاقب ضمن أطراف الإسلام السياسي، وخصوصًاً عندما يتخلل به التابعون له من السعوديين ومن غيرهم إلى خارج السعودية. ويوجد في الوقت الحاضر نشاط لا تخطيه عن المواقف

166
في كل من تونس ولibia. يةمل هذا إلى جانب هدم القباب وشواهد القبور في مجموعة من البرامج التي تبدو أنها أعدت سابقاً لتحقيق أهداف عينها، ويمكن اختصارها في الحالة الليبية في ما يلي:

1- فتح رياض أطفال ومدارس خاصة يقدم فيها تعليم ديني مبني على المذهب الوهابي.

2- إدخال ونشر كتب وتكيّبات ومطويات وأشرطة وقرصان مغناطة إليها وترجمات في بعض الدعاء السعودي من أمثال ربيع المدخي الذي يكرر الحكومة التي يتم الوصول إليها بالانتخاب، ويكدر العلمانيين والليبراليين، ويهاجم الإخوان المسلمين، ويسامي الربيع العربي (الريبع الإخواني).

3- تنظيم محاضرات ودروس منتظمة يتولاه دعاة لييون أقاموا سنوات في السعودية وفي اليمن بهدف نشر الفكر الوهابي.

4- السيطرة على بعض المساجد واستغلال خطب الجمعة في الدعوة ضد الديمقراطية والانتخابات على اعتبار أنها بدع مستوردة من الغرب، وتتعلق مع أمس الإسلام الصحيح، والتهديد على مبدأ عدم الخروج عن ولي الأمر الذي يجب أن يختاره العلماء.

5- فتح قناة إذاعية تسمى نفسها قناة الإيمان، تتضمن برامجها توجه انتقادات إلى جميع من لا يقف مع التوجه الوهابي.

6- إرسال عدد من الشباب للدراسة في المعاهد الدينية السعودية بحجة أن التخصص في العلوم الدينية توقف أثناء حكم الفقيه نتيجة إلغاء جامعة محمد بن علي الإسلامية، وبدلاً من الالتحاق بالأزهر كما فعلت الأجيال الأولى من رجال الدين الليبيين.

ويعتبر كثير من الليبين العاديين ورجال الدين على كل هذا، لكن في ظل الانتفاضات الأمني، ولاعتماد هذه الجماعات على ميليشيات مسلّحة، وحالة الضعف التي عليها الحكومة، تبقى هذه البرامج على حالها كمؤسسات وأنشطة مستقلة، علماً بأنه توجد في البلاد مدارس خاصة لكن المناهج والبرامج التعليمية تخضع لسلطة الدولة والإشراف أجهزتها الفنية.
7 - الشيخ جواد الخالصي

إن الأسئلة التي وردت وتكررت على لسان كثير من الباحثين كالفرق بين الدولة الدينية والدولة المدينة الحديثة وارتكازها على الأسس الثلاثة: الشعب والإقليم والمواطن، وغيرها، هي أسئلة سمعناها في المنتونيات وقُدمت إجابات واضحة عنها، وهي متطرفة مع حركة الزمن، كما الأسئلة الأخرى حول الشرعية والمشروعة، والإسلامية والديمقراطية والحوارات القومي الإسلامي والدولة القطرية والقومية، والبعد الإنسانى والأممي، وبناء الكتلة التاريخية التي عمل عليها الحوار الجاد الذي تبنى مركز دراسات الوحدة العربية والدراسات، والبحوث والمؤتمرات التي عقدت خلال العقود الأخيرة.

8 - عبد الوهاب الأفندى

إذا كان المعترف عليه هو أن الجهات الإسلامية هي التي تنبىَّ أسلمة المجتمع، أي عكس مدة العلم حيًا دعوت الاستثمار، فلا نحتاج في الحالة السعودية إلى تعريف أدق للإسلام السياسي. ففي دولة تطبيق الشريعة الإسلامية يُشذَّد يفوق أكثر ما تطلب الجماعات السلفية تطورًا في بلدان أخرى، ما الذي غير الحركات الإسلامية في السعودية؟ وهل من الأفضل نسبي هذه التعبير بأنها تيارات سياسية راديكالية مثلًا؟ وهل يعني هذا أن الحركات الإسلامية ذات طبيعة نسبية؟

يدور أيضاً سجال في الأوساط الرسمية السعودية حول دور التلافح بين الفكر الإخواني والفكر السلفي في بروز التيار الجهادي وحركة جهادية، في مقابل المقولات الغربية التي تسمى الظاهرة الجهادية إلى الفكر السلفي خصوصاً، ما هو تقييمكم للم حاجج المتناصفة في هذا السجال؟

9 - قاسم قصير

من قراءة الدراسة نجد أن نعة أسئلة تنبغي الإجابة عنها، وفي النتائج:

• بما أن النظام السعودي وتيار الإسلام السياسي يستندان إلى الشرعية الدينية، فما هي طبيعة الخلاف حول هذه الشرعية؟ وكيف يمكن حسم هذا النوع، في ظل تراجع قوة الشرعية الدينية للسلطة لمصلحة تقدم الشرعية الدينية للإخوان المسلمين والتيار السلفي الحركي؟
تاريخياً، استفادت السلطة السعودية من الإخوان المسلمين والسلفيين الحركيين لمواجهة الشوقيين الناصريين، ولكن نلاحظ اليوم أن هناك تقليل مصالح بين النظام السعودي والقوى الناصرية واليسارية والليبرالية المصرية من خلال دعم السعودية للاقلاب في مصر في مواجهة الإخوان المسلمين، فكيف سيتعكس ذلك على مستقبل الإسلام السياسي في السعودية؟ ألا يؤدي ذلك إلى تعزيز دور تيار الإخوان المسلمين والسلفيين الحركيين في السعودية؟

لم تطرق الدراسة بشكل مفصل إلى ظاهرة الشيخ سلمان العودة، وهو يمثل حالة منفصلة عن التيار السعودي، كما لم يتم الإشارة إلى ما أصدره من مواقف وكتب تدعم عملية الإصلاح أو التغيير داخل السلطة السعودية، وهذا التيار يدعو إلى اعتماد الانتخابات والعودة إلى الشعب لإيجاد شرعية جديدة.

هناك من يتحدث عن وجود تطور إيجابي لدى التيار السلفي الحركي تجاه الشيعة في السعودية، وهو ما قد يؤدي إلى نوع من التعاون بين الإصلاحيين حول قضايا حقوقية واجتماعية، فهنا يمكن ذلك وما هو تأثير هذا التعاون في مستقبل الإسلام السياسي؟ بناءً على ما تقدم فإن إعادة دراسة علاقة الدين بالسياسة يجب أن تعطي الأولية في هذه المرحلة في ضوء تجارب الإسلام السياسي، لأن هذه النقطة تشكو مدخلاً أساسياً لإعادة بحث تجربة الحركات الإسلامية بعد وصولها إلى السلطة وعدم قدرتها على تقديم نموذج ناجح في الحكم. لذا يجب العمل من أجل إبعاد الخلفية الدينية عن الناشط السياسي حتى لو بقي هذا الناشط مؤمناً بالدين، لكنه عندما يتعامل العمل السياسي يتحول إلى مواطن عادي كباقي المواطنين ولا يستخدم البُعد الديني المقدّس للتأثير في الجمهور أو للهرب من المحاسبة والمسؤولية وهذا الموضوع يحتاج إلى ندوات مفصلة ومخصصة.

10 - كمال خلف الطويل

نعم هناك خطر ووجودي يشكله الإخوان المسلمون على نظام آل سعود، فقط عندما يكونون في قطر عربي مركزي، لا عندما يكونون بادئ أو حواشي له، سواء في داخل الخليج أم عبر الإقليم. ختاماً: ليس الإسلام ملك أهل الإسلام السياسي وحدهم.
تعترف دراسة توفيق السيف بأن تسع خطط تنمية خمسية، بين عامي 1971 و2002، لم تؤد إلى توسع قاعدة الإنتاج، ولا استغلال الفرص، ولا أرست نظام تنمية متوازنة بين المناطق، ولا أتاحت فرصة للمشاركة الشعبية في الشأن العام. لكن نصف سكان السعودية أصبحوا الآن متصلين بشبكة الإنترنت، مما يشير إلى تحول عميق يمر به المجتمع. يتضمن للمرة الأولى في تاريخه، ممارسة عامة الناس لحقهم في التعبير عن رأيهم، الأمر الذي يجعلهم مسؤولاً ومؤثراً في تشكيل المشهد. صحيح أن التيار الديني لا يزال قوة مؤثرة في الرأي العام، لكن الصحيح أيضاً أن السعوديين، ولا سيما الجيل الجديد، لم يعد مستمعاً سلبياً. ويقول الباحث إن التيار الديني لم يعد لاعباً متفرداً في الساحة، وإن القوى المنافسة تتقدم بتسارع كبير، يغرى بداعء أن تواصل القوى في المشهد الاجتماعي السعودي تتغير ببطء لكن بعمق، وأن القوى التي تناضل دون مبدأ العدالة الاجتماعية والحوكمة المدنية، تحظى بمساحات اجتماعية متزايدة، وأن السعودية أمام نسق يراجع، ونسق بديل ينهض بالتدريج، لكن بخطوات واثقة.

إذا صحت هذه التوقعات، فالسعودية تواجه، كالربع العربي والإسلامي، معضلة علمية وفلسفية وسياسية مستعصية، أقربها خطرًا تأثرت بذلك التي تتعلق بأكبر تيار إسلامي عربي يُعرف عالمياً برفع أتباعه كنفوذهم المعقول إيهامها، والتي ترمز لامرأة صوفية ولدت قبل 14 قرناً في البصرة اسمها رابعة العدوية.

11 - حسن عبد العظيم

الإخوان المسلمون في سوريا:

1 - أعتقد أن الجماعة في سوريا تنمي من جماعة الإخوان المسلمين في مصر، مع أنها امتداد لها. ويتمظهر هذا التمثيل في أمرين:

الأول، عدم تشكيك جهاز خاص للجماعة.

الثاني، عدم معارضة الجماعة للوحدة في مصر، وقيام الجمهورية العربية المتحدة برئاسة جمال عبد الناصر في 22 شباط /فبراير 1958 في ظل محتضن السباعي، المراقب العام للجماعة في سوريا، الذي أصدر كتابه الشهر اشتراعية الإسلام انسجاماً مع الفكر السائد في مرحلة التفاعل بين سورية ومصر منذ منتصف الخمسينيات حتى
وقوع الانفصال في 28/9/1911، ولم يُعتقل أي عضو من الجماعة في عهد الوحدة، في حين أنّ معارضة نظام الوحدة اقتصر على الحزب الشيوعي، والتيار المحافظ (الرجعي) المتضرر من الإصلاح الزراعي وإجراءات التأميم؟

2 - شاركت جماعة الإخوان في سورية في الانتخابات النسبية عام 1947 ومثلها عضوان في المجلس النبياني السوري (البرلمان) أحدهما الدكتور السباعي، وفي انتخابات خريف عام 1954 كان للجماعة أربعة نواب في المجلس النبياني، وهم: عصام عطّار، ومصطفى الزرقاوي وزهير جاويش، ومعروف الدواليبي. وفي الانتخابات الفرعية لنائب عن دمشق تمت في عام 1957، لم يتمكن مصطفى السباعي من الفوز في مواجهة مرشح التيار البعثي والقومي رياض المالكي على الرغم من الفارق الواضح بين كفاءة الرجلين.

3 - أمام تمسك البشث بالسلطة وتكريس الانفصال وإقصاء التيار الناصري القومي والتمسك بالوحدة، وإلغاء الحريات السياسية في ظل سلطة الحزب الواحد (القائد) واللغة المشاركة السياسية، والانتخابات منذ آذار 1963 حتى أواسط السبعينات وملاحظة التيار القومي واليساري، خلا الجو لتنظيم الإخوان المسلمين وتيارهم، وتأثر شبابهم بالعلاقة مع حركة فتح والمقاومة والتدرّب في معسكراتها، وسرّبت فكرة التنظيم الخاص إلى صفوفهم ونشأ تنظيم الطبيلة المقاتلة، التي تجاوزت القيادة السياسية للجماعة، وبدأت تعمل على تغيير الواقع والتنظيم بالعنف والقوة والاغتيالات التي بدأت تأخذ منحنى مذهباً.

في عام 1979 تأسس التجمع الوطني الديمقراطي وأصدر الميثاق الوطني للتغيير الديمقراطي السلمي بين قوى قومية ويسارية ووطنية، بدأ حراك سياسي ثقافي تفاعلت فيه النقابات المهنية واتحاد الكتّاب والثيابيون وبدأت الاعتصامات والإضرابات المطلبة في المدن، فشكلت خطرًا على النظام السياسي، غير أنّ الطبيلة المقاتلة أصدرت بيانًا رداً على أحزاب مدينة حلب تقول فيه: "عودواً إلى حجوزكم" واستفادت السلطة من ذلك بالتعامل مع النضال السياسي والشعبي والثقافي، بالقتل والتصفيه، بحجة عنف الإخوان، وهي تبرز بذلك بأنها تواجه عصابات مسلحة، وتستحق الحركة الشعبية بمسيرة ويطيع كواضباً في السجون بضعة عشر عاماً، وصدر القانون 49 عام 1980 بتجريم الاتخاذ إلى الإخوان بعقوبة الإعدام.
4 - مع عودة النشاط السياسي والثقافي في أواخر التسعينات وبداية القرن الحالي، عبر نشاط التجوع الوطني الديمقراطي والمثقفين في ربيع دمشق، لم يكن للإخوان دور ملحوظ على الأرض، ومع ذلك تم قبولهم في إعلان دمشق، غير أنهم ما لبثوا أن تخلفوا مع أحد المنشقين عن النظام في جبهة الخلاص، ورفضوا الانضمام إلى هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي لأنها تضم قوى ناصرية وبعثية ديمقراطية ويسارية، وشكلت المجلس الوطني في إسطنبول، مع شخصيات ليبرالية، وادعت أنها تمثل المعارضة والشعب والثورة، وأتهمت هيئة التنسيق وقها بأنها صناعة النظام، وفي خدمته، متذرعة باعتراف دول خارجية بها، وحاولت فرض نفسها كمجلس قائد أو ائتلاف وطني قائد على غرار تجربة الحزب القائد للمجتمع والدولة للنظام الحالي، وهي تستقوي بذلك بالقوى الخارجية الإقليمية والدولية، دون اعتراف بالآخر والرأي الآخر، فضلاً عن أنها ساهمت في الانجرار إلى أسلوب العنف والتسلّح والاقتتال الذي يخدم النظام لأنه ملعّب المفضل، وفي ذلك خروج عن البرنامج السياسي الذي أصدرته الجماعة في لندن بين عامي 2003 - 2004 وأصرّت على رفض الحل السياسي.
الفصل الرابع

خسوف الإسلام السياسي:
الإخوان المسلمون نموذجاً

سعد الدين إبراهيمٌ

مقدمة

سيظل الإسلام، كما كان منذ ظهوره كدين استراتيجي منذ أربعة عشر قرناً، قوة في حياة المسلمين، وجبرانهم من غير المسلمين، وفي العالم بأسره. ويُسجل التاريخ أن القرن الأربعة الأولى لمصرة عرب الجزيرة، سواء في موطنه الأصلي أو البلدان التي فتحوها، كانت عهدهم الذهبي، بداية بدولة الخلافة الراشدة، ثم بدولتي الأمويين والعباسيين.

ورغم أن هذا العهد كان «ذهبياً» بمعايير ما سبقه من حياة جاهلية، أو ما أعقابه من انحلال بلاد المسلمين واضطرابات و حتى إلغاء الخلافة الإسلامية، عام 1924، مثل سقوط كل الإمبراطوريات السابقة واللاحقة، بفعل عوامل ضعف هيكليّة داخلية، وتفعل عوامل تحدّ خارجيّة.

لكن عدداً من المفكرين والنشطاء المسلمين، لم يأخذوا هذا السقوط كنهاية طبيعية لأمّ الإمبراطوريات، فأحرى غمارها خمسة قرون، وكانت من أطول الإمبراطوريات...

(*) رئيس مركز ابن خلدون للدراسات الإسلامية، القاهرة.
عُمَراً، واعتبروا سقوطها مؤامرة على الإسلام والمسلمين. وظهرت حركات رافضة من ناحية، وأخرى إحيائية من ناحية أخرى. ومن تلك جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها مُلهم لغة عربية، هو حسن البنَّا، عام 1928، ونمت وتزعمت الجماعة، وانتشارت فروعها في نحو ستين بلداً حول العالم. وقد ظهرت عشرات الكتب وآلاف الدراسات حول جماعة الإخوان المسلمين، وهو ما لا تستطيع هذه الورقة أن تُلم به أو تُعطيه حقاً. ويكفي القول هنا إن أحد تجليات آخر محاولة إحيائية، مُتمثلة بحركة الإخوان المسلمين في مصر، قد وصلت مُتلهها بوصولها إلى السلطة عبر صناديق الانتخابات عام 2012، بحصول أحد زعمائها محمد مرسى على أكثرية، أهلته لشغل منصب رئيس جمهورية مصر العربية.

ولكن بعد عام واحد في السلطة، ظهرت حركة شعبية مُضادة، كانت أهم فصَّلاتها حركة تمرّد الشباب، التي جمعت ثلاثين مليون توقع من مصريين، يُطالبون محمد مرسى بالاستقالة، والدعوة إلى انتخابات رئاسية جدَّدة. لكن الرجل الذي تدعمه جماعة الإخوان، كابر ورفض الإذعان، وهو ما أعطا القوى المُسلحة ذريعة القيام بانقلاب عزل مرسى، واستبدل برئيس المحكمة الدستورية العليا المستشار عدلي منصور. وهو ما رفضه الإخوان المسلمون، ولا يزالون يُقاومونه بأشية الوسائل، حتى كتابة هذه الدراسة (١٠/١١/٢٠١٣).

أما أنا فأرى أن ما حدث في مصر خلال عام ٢٠١٣ هو بداية الخسوف لظاهرة الإسلام السياسي. وذلك لا يعني بالضرورة انتهاء دور الإسلام السياسي في الحياة العامة للمسلمين، أو انتهاء تأثيره في المجتمعات التي يعيشون فيها. وابتغانا كلمة خسوف، وَمُقابلها بالإنجليزية «Eclipse»، ينطوي على هذا المعنى، أي أن شمس الإسلام السياسي، في آخر تجلياتها المصرية والعربية، قرب على الغروب. ولكنها يمكن أن تُشرَّع ثانية، مهما طال الزمن. وهناك من الأنواع المتأثرة، التي تزق إلى مرتبة الأحاديث النبوية، أن الله سُبِحانه وتعالى، يبعث في المسلمين إماً مُصلحاً، كل من عام. وهو ما يُديك الاعتقاد بين كثير من المسلمين في أسبوطة «الإمام المُتَّظَر»، كذلك كان المفكر الإسلامي عبد الرحمن بن خطون قد ذهب إلى أن CUCCCU CCDD ، ونشأ رثاً عن الطرق، ثم تنضَح، وتكبير، ثم يُصيبها الهرم والشيخوخة، والضعف، ثم السقوط على يد قوة جديدة فتية، ترتبتها «العصرية» القبلية من ناحية، وتبتني دعوة دينية من ناحية أخرى.
ويقول ابن خلدون في مقدمته إن هذه الدورة تستغرق ما بين مئة ومئة وعشرين عامًا، والتي هي عمر أربعة أجيال معايقة. والجبل عند ابن خلدون، يراوح أجهزه العُمر، ما بين خمسة وعشرين وثلاثين عامًا. إذن نحن نعيش في هذه السنوات ما يمكن اعتباره إحدى تلك الدورات التي تحدث عنها ابن خلدون.

أولاً: الجمعية البنية للإخوان المسلمين

dعا الإخوان المسلمون إلى تظاهرة أكبر من كل ما فعلوه أو فعله غيرهم من قبل، وذلك بعد صلاة الجمعة الأخيرة من آب/أغسطس (30/8/2013). وكان هدفها المعلن، كما كانت اعتصاباتهم في مسجد رابع العدوية بإحدى ضواحي القاهرة، وميدان نهضة مصر بالجيزة، ومسجد القائد إبراهيم بالإسكندرية، هو استعادة موقع رئيس الجمهورية لأحد رموزهم، وهو محمد مرسي. إلا أنه لم يلبث هذة الدعوة إلا بفعل ألاف في القاهرة والإسكندرية، ويبعث شائعات في المدن الأخرى بالدلتا والصعيد. وكان ذلك، في رأينا هو بداية النهاية لآخر موجات المد الإسلامي، الذي بدأ عقب هزيمة عام 1967.

ثانياً: الغضب الجماهيري ضد الإخوان وتظاهراتهم

حينما اجمع عدة مئات من الإخوان المسلمين في مسجد الفتح في وسط القاهرة (1/8/2013)، تجمع الأهالي من الأحياء التجارية والسكنية المحيطة بالمسجد الكبير، وكلهم يحملون على الممتلكات بالمعتصمين، وهو ما حدث، لولا تدخل أجهزة الشرطة وقواتها، والتي وضعت حواجز حديد حول المسجد، وخلقت ممراً أمناً من بوابة المسجد الرئيسية، طوله نحو ألف متر، خرج المعتصمون منه إلى سيارات الترحيلات، التي أخذتهم إلى مراكز الشرطة في الأحياء المجاورة، لأخذ بساتهم، والتحقيق معهم، وتسليمهم إلى أهاليهم، أو حبسهم على ذمة التحقيق.

ثالثاً: غزوة الحرس الجمهوري

كانت عدة آلاف من شباب الإخوان وكهولهم وشيوخ قد تتمرسوا في مسجد رابع العدوية والساحات المحيطة به في مدينة نصر، إحدى الضواحي الرئيسية في شرق القاهرة. في أواخر شهر حزيران/يونيو 2013، ولأن هذا التاريخ تداخل مع حلول شهر
رمضان 1434 هـ، فقد ارتفعت صيحات التهليل والتكبير، والاستشارة بذكريات غزوة
بدر، وغيرها من رموز صدر الإسلام، بل إن الحماسة الدينية وروح الجهاد تمثّلت
المُعتصمين وأغرسهم بمواجهة عسكرية مُباشرة مع الحرس الجمهوري، الذي تقع تكانته
على بُعد بضع مئات من الأمتار، من مسجد رابعة العدوية. وهي المواجهة التي سقط
فيها عشرات القتلى ومئات الجرحى من الطرفين.

وكلعادة، تبادل الإخوان المسلمون ووزارة الدفاع المصرية التي بتعها الحرس
الجمهورية، الاتهامات حول من بدأ منها بإطلاق النار على الآخر. وبدأت رحى
معركة إعلامية شرسة بين الطرفين، انصارت فيها معظم القوى السياسية والإعلامية
إلى جانب الجيش. وظهر جلياً، أن المؤسسة العسكرية المصرية تتمتع بشعية خارقة،
بعكس المؤسسة الأمنية (الشرطة)، التي كان يُبادلها الناس الخوف والشك إلى تاريخ
 قريب!

رابعاً: غزوة رابعة العدوية

كانت أعداد المُعتصمين داخل مسجد رابعة العدوية وحوله تُقدّر بعشرين ألفاً من
قواعد الإخوان المسلمين، معظمهم من مُسكون القاهرة الكبرى، وكان هذا العدد يضاف
بمن يضم جلبيهم من إخوان المُحافظات القريبة في الصعيد (الجيزة - الفيوم - بني سويف)
أو الدلتا (القليوبية - المنوفية - الشرقية).

وتقول الباحثة الميدانية سامية حسن، إنه مع الأسابيع الأولى من الاعتصام، تحول
المسجد والساحات الأربع المحيطة به إلى مُعسكر، أو مدينة من المخيم، أجاد الإخوان
المسلمون تنظيمها، وتوفر وسائل الإعاشة فيها - من حيث إمدادات الطعام والشراب،
ودورات المياه، ودوريات الأمن والحراسة، وإقامة الصلاة الجماعية خمس مرات يومياً.
ومع حلول شهر رمضان تضايفت روح الألفة، والأخوة، والتضامن، بين المُعتصمين،
وأرتفعت معنوياتهم كثيراً، في كل مرة كان يزورهم فيها أحد الرموز المعروفة من قيادات
جماعة الإخوان المسلمين، وبخاصة من أعضاء مكتب الإرشاد، أعلى هيئة سيادية
للإخوان. وهو ما كان يشجع من أزروهم، ويدعم روح التصميم والصمود بين صفوفهم.

كان الهدف المعلن للاعتصام، تأكيد شرعية محمد مرسي كرئيس مُنخب
لجمهورية مصر العربية، وتحدي قرار المجلس العسكري الأعلى بتنحيه عن السلطة,
وعدم الاعتراف بالحشد الهائلة من الجماهير التي خرجت يوم 30 حزيران/يونيو وبعده، مطلباً انتخابات رئاسية جديدة. لكن الإخوان المسلمين، وُلَفَّافتهم من أحزاب الإسلام السياسي، اعتبروا "حملة تمرد" مؤامرة لسلبهم ثمار انتصارهم في الانتخابات الرئاسية. فما كان من المجلس العسكري الأعلى للقوات المسلحة المصرية في شخص وزير الدفاع، الفريق عبد الفتاح السيسي إلا مخاطرة الشعب مباشرة، طالباً تفويضه بممارسة الإرهاب، بالخروج في تظاهرات حاشدة، يوم 26 تموز/يوليو 2013. واستجاب المصريون وخرجوا في تظاهرات جماهيرية، قُدر عدد المشاركين فيها بثلاثين مليونًا، تم تصويرهم بالأهام الصناعية، ونقلتها كل الفضائيات ووسائل الإعلام المحلية والعالمية، بما أعترف المراقبون أكبر تظاهرة في تاريخ مصر والبحرية - حيث لم تحدث تظاهرة بهذا الحجم في أي مكان آخر على ظهر الأرض قبئ. واعتبر ذلك إهبة آخر للشعب المصري بعد ثورة 25 كانون الثاني/يناير 2011. وظهر جلياً أن هناك استقطابًا وشاقًا حادة بين قوى الإسلام السياسي (1) من ناحية، وبقية الشعب المصري من ناحية أخرى. وقعت عدة مواجهات عنيفة بين عناصر من الطرفين، أحست معها القوات المسلحة أنها تهدد بحرب أهلية، أو هكذا أوحت بها القوات المسلحة في تبّير تدخلها لعزل مرسى، ثم الإيحاء لمكتب الامضاء العام بإصدار أوامر ضبط وإحراز لقيادات جماعة الإخوان المسلمين، ليقابهم بأنشطة تهدد الأمن العام.

وقد رحب المرأي العام المصري والحكومات العربية في الخليج، بخطوات الدولة المصرية، التي انتقدت للمدافعة عن نفسها، ضد الآخونية، أو الدوائر في كيانات أخرى أكبر، تستهدف إحياء "دولة الاعتدال، التي تمتد من إندونيسيا شرقًا إلى نيجيريا غربًا، ويروجون أنه بتطبيق الشريعة، يحقق لدولة الاعتدال هذه القوة والمنفعة، وأستاذية العالم (2)

وحقيقة الأمر أن دولة الاعتدال، وتحديداً الخلافة الراشدين من أبي بكر الصديق (132 - 134) إلى عمر بن الخطاب (644 - 647) وعثمان بن عفان (644 - 656) الذي يضم إلى جانب الإخوان المسلمين عناصر من حركات أخرى مثل السلفيين، والجماعيين، والتطرف، وغيرهم من يؤمنون بالإسلام البحري الإسلامي إلى السلطة أو الأفعال فيها، أو الأثر فيها. (2) استخدم حسن بن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هذا المصطلح في إحدى أسرائه إلى أعضاء الجماعة، وهي المعرفة والمثيرة تحت عنوان "رسالة المؤسس الخادم". انظر: حسن البنا، رسالة المؤسس الخادم (القاهرة: دار الكتب العربي، 1947).
وعلي بن أبي طالب (۱۵۶ - ۱۷۱ هـ)، لم يتجاوز عمرها ثلاثين عاماً، أي أقل من اثنين في المئة من التاريخ الإسلامي. ثم أن ثلاثة من هؤلاء الخلفاء الأربعة مات قتيلًا، لا على يد كافر أو مشرّع، ولكن على أيدي مسلمين أوثال، أي من الذين تربوا على أبيدي الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم). ثم أن الفتنة الكبيرة التي شقّت صفوف المسلمين إلى سُنّة وشيعة وخوارج، بدأت في نهاية هذه الخلافة الراشدة. وهو ما يعني أن عصر الخلفاء الراشدين لم يكن نقياً، أو صافياً طهوراً، ولم يكن فردوساً موعوداً.

ومع ذلك جرت كتابة وتعزيز وتجويد لتلك الحقيقة بشكل مُغرق في الاتجاه والملائمة، حينما نُقلت إلى الأجيال التالية من المسلمين. وكانت هذه المثلية التي ألهمت، بل وألهبت، الخيالαι الأجيال الستين التالية من المسلمين. وحاول أفراد وجماعات من كل جبل إعادة إنتاج عصر الخلافة، كما تعلموه أو تصوروا أو تخيلوا. ولم ينجح أي من هذه الأجيال الستين في مساعيه إلى تاريخه (۱۴۲۵ هـ).

ولأن حركة الإخوان المسلمين هي أم كل الحركات الإسلامية الإلحاحية، ولأنها ظهرت وترعرعت في مصر، فإن المعالجة الرئيسية لهذا الفصل، حول خسوف الإسلام السياسي، تستند إلى ما رصدها في المشهد المصري، والذي يتشابه في كثير من الوجه مع المشهد الغربي، والعبري، واليمني في أقصى جنوب الجزيرة العربية. وتأمل أن يقوم زملاء من هذه البلدان بمُعالجات مستفيدة للمشهد في بُلدانهم، وحتى يكون ذلك رافداً في نهر العلم الاجتماعي العربي المقارن.

ولأن سعد الدين إبراهيم كان هو نفسه من أوائل من قاموا بدراسة جماعات الإسلام السياسي ميدانياً، وحضر معظم محاكماتهم في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته، وقابلهم في السجون، كدارسة ثم كمدافع حقوقي، وأخيراً كمسيح مثلهم (في ليمن طرحاً، ثم في سجن مزورة طرحاً خلال المدة ۲۰۰۰ - ۲۰۰۳)، فإنني أشهد وأخلص بأن لحركات الإسلام السياسي عموماً والإخوان المسلمين خصوصاً عدة نتائج، منها ثلاثة جذرية بالتنويع، في ضوء الصدام بينهم وبين الدولة المصرية عام ۲۰۱۳، وهو الصدام السادس منذ أربعينيات القرن الماضي:

المُلخص الأول، هو أن الجماعة هي التنظيم السياسي الوحيد الذي يستخدم الدين كوسيلة للتأثير والسيطرة السياسية.
الخُلاصة الثانية، هي أن الإخوان المسلمين هم التنظيم السياسي الأول في مصر الحديثة (أي خلال القرنين الأخيرين) الذي لجأ إلى العُفُو المُسلح لفرض إرادته على المجتمع والدولة.

الخُلاصة الثالثة، هي أن الإخوان المسلمين مارسوا وتمّرسوا بِأداء دور «الضحية»: فهم يدّعون أنهم دائماً مُستهدفون، وأنهم دائماً في المعتقلات وفي السجون، وأنهم دائماً أبرياء وعلى صواب، وأن من يستهدفهم هو عدو للإسلام وللوطن.

أما عن العوامل التي تدعم «خسوف الإسلام السياسي»، فهذا ما تكشف عنه فترة حكم الإخوان المسلمين. فحرية العالم بعد وصولهم إلى السلطة لم تقل عن خيرة المصريين أنفسهم. إذ سرعان ما تصاعدت خيبة الأمل من أداء الإخوان في إدارة شؤون البلاد، اقتصادية، أو أمنياً، أو سياسياً. وعلل أخطار ما تمخضت عنه هذه التجربة هو التالي:

١ - تقليص مصر

إن مصر والصبريين لا يعدّون في نظرهم وفي أدبهم وتراثهم شيئاً سوياً وسيلة نحو غاية أكبر وأسمر، وهي «دولة الخلافة». فلاديّ يُبرده الإخوان هو تقليص مصر التي عرفناها إلى «إمارة» في دولة الخلافة المخلّفة، والتي تمتد في خيالهم من إندونيسيا شرقاً إلى نيجيريا غرباً، وهي مساحة تمتد عبر قارتين (آسيا وأفريقيا) وأربعة بحار (بحر العرب، والبحر الأحمر، والبحر الأسود، والبحر الأبيض) ومُحيطين (الهندى والأطلسي)، وتشملها ستون دولة، كل منها ذات سيادة، وهي جميعاً أعضاء في الأمم المتحدة، وفي منظمات إقليمية أخرى - مثل الآسيان، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والوحدة الأفريقية، والجامعة العربية. ولا نعتقد أن معظم هذه الدول ستقبّل طواعية التخلي عن سيادتها، والذوبان في كيان أكبر، وهو «دولة الخلافة المزعومة»، ومن ثم فإن جماعة الإخوان المسلمين التي تبتني هذا المخطط الإمبراطوري تبحث عن فردوس مفقود، وهو دولة الخلافة الراشدة. ورغم جاذبية هذا الحلم الإسلامي إلاّ أنه مثل كل الأحلام الطراوية، غير قابل للتحقق في القرن الحادي والعشرين.

٢ - الصدام مع الدولة والمجتمع

نعم، حدث صدام مرنٍّ بين الدولة وجماعة الإخوان المسلمين في الشهر السابع والثامن من عام ٢٠١٣، ولكنه لم يكن الأول، أو حتى الأقوى في تاريخ
الجماعة. وبعد هذا الصدام آخر تجليات مقوله عبد الناصر "الإخوان ليس لهم أمان"، وجمال البنا "أنهم لا يتسون شيئا ولا يتعلمون شيئا". 

لكن الجديد في هذه الأزمة، أنه على خلاف العنف الذي مارسه الإخوان في حق المتزاهرين أثناء وجودهم في السلطة، كانت بمنزلة جرس إنذار للرأي العام، ومن ثم فقد الإخوان الشعبيّة التي كانوا يحظون بها، لأن كواذرهم لم تقبل الأمر الواقع ومارست أعمالاً إرهابية وأخرى إبزامية، ناقضت معها الأمور وأدت في النهاية إلى قرار الدولة بحل جماعة الإخوان ومصادرة مقارها وأموالها والقبض على قياداتها، لتحقيق معهم ومحاكمتهم على أعمال التحريض والاعتداء على المؤسسات العامة والخاصة، بما في ذلك الكنائس ودور العبادة. 

في ضوء ما تقدم، لا يملك المراقبون المحتوى إلا أن يردّ مقوله المفكر الإسلامي الراحل جمال البنا: إن الإخوان المسلمين مثلهم مثل الأسرة الملكية الفرنسية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من آل البوربون، الذين أطلقهم الثورة الفرنسية في 14 تموز/ يوليو 1789، وأعدمت الملك لويس السادس عشر، وزوجته الملكة ماري أنطوانيت، ومعظم أفراد تلك الأسرة والطبقة المحيطة بهم. وظلت المحاكمات والملاحقات الثورية ثمانية عشر عاماً، حتى أصاب الملل والضجر معظم الشعب الفرنسي، الذي أصبح تواً إلى مرحلة من الهدوء والسكينة، وبخاصة حينما اتضح للناس أن الحكام الجمهوريين الجدد، لم يكونوا أحسن حالاً من أسرة البوربون الملكية. ونشأت حركة شعبية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تطالب بعودة الأسرة المالكة، أو من بقي منها على قيد الحياة، لكي تحكم فرنسا من جديد. وهو ما حدث فعلًا. ولكن الواقفين الجدد من نفس الأسرة أشاروا استخدام السلطة مثل أثابهم، فثار عليهم الشعب الفرنسي مرة أخرى، واقتلعهم عام 1840، وأطلق المؤرخون على هذا المشهد عبارتهم المعروفة "آخر البوربون لا ينوون شيئا ولا يتعلمون شيئا". 

ونذكر أنه عقب الثورة التركية التي ألغيت الخلافة العثمانية، ومع أن العرب والمسلمين عانوا الأمر من استبداد سلاطين آل عثمان، إلا أن حسن البنا، وربما كثيرين من أبناء جيله، اعتبروا إلغاء الخلافة نكبة على الإسلام والمسلمين. فأنشأوا جماعات وحركات في الهند وإيران وآسيا الوسطى والشرق الأوسط، لإحياء الخلافة، وتوجيه دار الإسلام، من إندونيسيا شرقًا إلى نيجرفيا غربًا. وكانت جماعة الإخوان
المسلمين هي الأشهر بحكم وجودها في مصر، ولأن مؤسسها حسن البنا، استعان بمبدأين تنظيمين هائمين: أ) التمييز بحدود ما هو ماسوني، وهو «السرية»، عملًا بالحديث المثير («استعينوا على قضاء حائطك بالكمان»). أما المبدأ الثاني فقد استقراه من الماركسية الليبرالية، وهو القانون الحديدي لتنظيم (Iron Law of Organization) وهو الذي يتدريب أعضاؤه على «السمع والطاعة العمومية».

ويقول جمال البنا إن ذلك هو ما جعله يتأني عن عضوية الجماعة، حيث كانت خلفيته التقافية في الحركة العمالية المصرية تمارس الحوار، ولن تمنع الخلاف أو حتى الصراع، مما دامت تدبره ديمقراطياً، وتحمسه في النهاية بالتصويت. وهو ما كان ينقمض تمامًا مع الممارسات الإخوانية القائمة على التراثية الهممية وعلى السمع والطاعة: أي أن كل من هم في المستويات الأدنى من التنظيم عليهم أن يطيعوا التوجيهات والأوامر التي تصدر لهم من المستويات الأعلى. وقد استقوى الشعوري فلاديمير لينين هذا المبدأ من الجيوش. فأي جيش ربما لا يتجاوز واحدة في المئة من حجم سكان بلاده، ولكنه يستطيع السيطرة على كل سكانها بتنظيمه القائم على الأنتباض والسمع والطاعة.

ويضيف البنا أن ذلك هو أحد أسباب الإقصاء الدوري بين الإخوان والدولة، مثلة بجهائزهما الأمنية (الجيش والشرطة). علمًا أن أول صدام حدث عام 1949 بعد أن اغتال الإخوان المستشار أحمد الخازندا، ثم رئيس الوزراء المصري محمود فهمي النقرشي باشا، ثم حدثت المواجهتان التاليةيان عام 1955، ثم عام 1965 بعد محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. إذ يعتبر الإخوان أفسهم البديل الأمثل للدولة ولجيش. فهم دولة الإيمان، وميليشياتهم هي جيش بدر، والقادسية، والبرموك. هكذا يتم غسل مخ شباب الإخوان، فيرمون بأنفسهم إلى التهلكة وهم يعتقدون أنهم يستشهدون في سبيل الله.

ورغم أن كل صدام جرى بين الإخوان المسلمين والدولة المصرية، ينتهى بانتصار الدولة عليهم، كما على غيرهم من الجماعات الإسلامية المتشددة الأخرى، على امتداد ثمانين عامًا، إلا أنهم لا يتعلمون الدروس. وصدق جمال البنا حينما قال إن الإخوان مثل البوربون الفرنسيين، لا ينضرون شيئاً ولا يتعلمون شيئاً.

ولعل آخر تجليات هذا التصميم على استخدام العنف للاستيلاء على السلطة هو حركة «داعش» (الدعوة الإسلامية في العراق والشام)، والتي تحاول استقطاب 181
كل الحركات الإسلامية، أينما وجدت في البلدان الإسلامية، تقوم بتدريب كواردتها الشبابية في ليبيا وموريتانيا. يتضمن هذا التدريب المُثير سفك دماء الأسرى، حتى يكسر كل كادر جديد رهبة الخوف من قتل الآدميين، كتمهيد للاعتداء على عناصر الشرطة والجيش، ومؤسسات الدولة إجمالاً، حيث تعمل داعش على هدم الدول القائمة، حتى تُقيم دولتها الإسلامية الموعودة.

ولكننا لا نتوقع لداعش النجاح في مسعاها. فهي وأمثالها على الجانب العظيم من التاريخ، مهما كانت كمية الدماء المسفوكة في بلاد المسلمين.
تعقيب

علي الدين هلال

نتوقف في تعقيبنا على هذه الدراسة أمام عدة أمور:

الأول، عنوان الدراسة واستخدام الباحث تعير "الخسوف السياسي" وهو مفهوم مثبط ويختلف في دلالاته عن تعبيرات أخرى رائحة مثل "سقوط" أو "نهاية" إلى غير ذلك من عبارات. فالخسوف بالضرورة هو عملية تاريخية تستغرق وقتا، ولا تعني الانتهاء أو الاحتفاء، وإنما يمكن أن تتنكر مرة أخرى مستقبلاً عندما توافر العوامل أو الظروف الملائمة. لذلك، كان منطقياً أن يربط الباحث وجهة نظره بمفهوم الدورات التاريخية عارضاً وجهة نظرة ابن خلدون فيها. وأظن أن المؤلف يرى أن المرحلة المعاصرة من نهضة تيار الإسلام السياسي التي بدأت بعد حرب 1967 وانتهت على مدى نصف فرن قد انتهت، وبدأت مرحلة خسوف في وجودها التنظيمي ونفوذها السياسي.

وبنفي التأكيد في هذا المقام أن خسوف تيار الإسلام السياسي لا يؤثر في مكانة الدين في المجتمع وثقافته العامة. فالخسوف هنا ينصرف إلى التنظيف السياسي للإسلام بهدف الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، ولاستخدام الإسلام السياسي كسلاح ضد الخصوم السياسيين.

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.
الثاني، لم يوضح الباحث ما إذا كان هذا الخسوف يقتصر على مصر وحدها، أم أنه سوف يطالع عددًا من البلدان العربية الأخرى التي ارتبطت تنظيمات الإسلام السياسي فيها بحركة الإخوان المسلمين، أو اعتبرت نفسها جزءًا منها أو امتدادًا لها.

من السابق لأوانه الإجابة عن هذا السؤال، ولكن المرجع أن انتهاء حكم الإخوان في مصر وجه ضربة كبيرة وموجعة لأحزاب وتنظيمات تيار الإسلام السياسي في الوطن العربي.

الثالث، أن هذه الدراسة الموجزة لخصت رؤية المؤلف لمسار هذا التيار من واقع بحوثه النظرية ومتابعته الميدانية ومعايسته الشخصية لموضوع البحث على مدى ثلاثة عقود على الأقل. ومن ثم فهي مزيج من خلاصة بحث وتأمل من ناحية، وشهادة شخصية ورأي من ناحية أخرى.

والحقيقة أن مناخ الاستقطاب السياسي والاجتماعي الذي ساد مصر خلال فترة حكم الرئيس مرسي والذي أدى إلى تظاهرات 30 حزيران/يونيو يمكن تفسيره - من منظور مسؤولية الحكم - في ضوء ما يلي:

1- اتباع سياسات المغاغة والمواجهة، فقد أصدر الرئيس مرسي، بعد أسبوع من توليه الحكم، مرسومًا بدعوة مجلس الشعب إلى الانعقاد، وهو المجلس الذي قضت المحكمة الدستورية العليا بحله لعدم دستورية القانون الذي تم انتخابه وفقًا له، وهو ما دفع المحكمة إلى اتخاذ قرار بعدم دستورية قرار الرئيس واعتباره متعاقدًا. وكان لم يكن. وكان هذا المرسوم بداية لإجراءات سعت للسيطرة والاستحواذ على مفاصل القوة في الدولة والمجتمع الأمر الذي دفع إلى مواجهات بين الحكم ومؤسسات القضاء، والإعلام، والازهر، والأحزاب والقوى المدنية، وإلى نمو مخاوف الجيش والشرطة تجاه مخططات الإخوان.

2- كان الوجه الآخر للاستحواذ هو "إقصاء" المخالفين في الرأي عن مواقع التأثير وهي السياسة التي أصابت أقرب حلفاء الإخوان وهو حزب النور السلفي الذي أعرب عن اعتراضه على سياسات الحكم الاستحواذية.

3- اللجوء إلى العنف على مستوى اللظفي والمادي، اتضح العنف اللظفي في أحاديث الفنوات الدينية وبرامجها وتصريحات قيادات أحزاب الإسلام السياسي في تناولها لموضوعات المسلمين، والشيعة، والخصوم السياسيين. أما العنف المادي فقد
ظهر في فضّت اعتصام الاتحادية بواسطة مجموعات من الإخوان، وإطلاق الرصاص على المتظاهرين أمام المركز الرئيسي لجماعة الإخوان في المقطم.

لا يمكن فهم هذه النماذج وفقاً لاعتبارات السياسة العملية وحسب، لأن لها أسبابها العقيدية في فكر الإخوان المسلمين ووجوده أن ما يعتقدون فيه هو الإسلام، والدمج بين النشاط السياسي والعمل الدعوي، وذلك باعتبار أن موضوع «الحكم» من أمور الإيمان والعقيدة. وقيم هذا النسق الفكري على عدة مسلّمات:

المسلّمة الأولى: أن فكر الإخوان هو الإسلام. يقول الشيخ حسن البنا: «نحن الإسلام أبنا الناس حتى نفهم على وجه الصحيح فقد عرفنا كما يعرف نفسه». وهذا الفكر هو الأصوب والأفضل لأنه ناجٍ اتباعاً «المنهج الرباني».

المسلّمة الثانية: هي شمولية دعوة الإخوان فهي تبعت البناء: «حركة فكرية جامعة تضم كل المعاني الإصلاحية فهي دعوة سلفية وحقيقة صورية وحقيقة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافي، وشركة اقتصادية». وهذا الشكل يمثل شمولية الشريعة الإسلامية التي تغطي كل جوانب الحياة.

المسلّمة الثالثة: تعتمد بمكانة «الحكم»، فكما كتب البنا في رسالة المؤتمر الخامس فلن: «الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكم ركناً من أركانه»، فالحكم من أمور العقائد والأصول وليس من الفقهيات والفروع. وإن الدولة الإسلامية هي دولة الخلافة لأن الخلافة هي رمز الوحدة الإسلامية وإقامتها واجب إسلامي وهي «على رأس أولوياتها»، وفي تأكيد أهمية طلب الحكم عضاف سيد قطب.

إن تقاعس المسلمين الإسلاميين عن طلب الحكم هو جريمة إسلامية.

وفي هذا السياق، فإن الحاكمية لله فهو مصدر الشرعية والتشريع، أما وظيفة الدولة فتمثل أساساً بحفظ الدين وتطبيق أحكام الشريعة. وكما كتب قطب فإن الهدف من الجهاد هو سيادة الشريعة الإلهية وإلغاء التشريع البشري.

هذه الأفكار التي تم صوغها من مدة ولم تعرض للمراجعة بشكل أساسي أدت إلى حالة من الارتباك في صفوف الحكم، فتشددت الأصول المتحدثة باسمه، سواء من داخل حزب البحرة والعدالة أو من جانب الأحزاب الحليفة التي حرص الإخوان تاريخياً على تميز أنفسهم منها. كما أدى هذا الارتباك إلى مبادرات غير مدروسة سرعان ما تم التراجع عنها، مثل تلك الخاصة بدعوة اليهود المصريين إلى العودة، أو
ما نسبه نائب الرئيس السودانى إلى الرئيس المصري بشأن منطقة حلايب وشلاتين، أو القيام بث جلسة نقاش من المفروض أن تكون سرية بين الأحزاب السياسية بشأن بدائل السياسة المصرية تجاه إثيوبيا.

والخلاصة أن سلوك النخبة الحاكمة في عهد الإخوان اتسم "بالهواية" وعدم التصرف كرجال دولة، وعدم إدراك حدود سلطة الحكم في المرحلة الانتقالية وبعد انتخابات رئاسية لم تعط الرئيس تفويضاً بالتغيير. وأدى ذلك إلى تراجع روح التوافق بين صفوف النخب السياسية المدنية المصرية.
المتاحشات

1 - خير الدين حسب

أود أن أركز مداخلتي أساساً على المستقبل، قليلًا على الحاضر والماضي، بقدر ما
يخدم الكلام عن المستقبل، كما قال علي الدين هلال بحق، وأن أبحر الملاحظات التالية:

(1) إننا نعاني في الوطن العربي ظاهرة منخرطة خطيرة: الأولى، التخلف الفكري،
باستثناءات قليلة، على مختلف المستويات، والثانية، غياب التراكم المعرفي الذي من
دونه نبحث، في كثير من الأحيان، في ما سبق أن بحثناه وناقشناه، وانهنا إلى توافق
حوله منذ أكثر من خمسة عشرين سنة؛ مثل العلمانية وتطبيق الشريعة.

(2) إن الربيع العربي في كل من تونس ومصر، فاجأنا بنتائجه، فلم يكن الذين
كسروا حاجز الخوف في تونس ومصر، ابتدأ، يتفكرون، أو يرفعون شعور إسقاط النظام.
وهي أن شعاراتهم تغمر وتتوسع وتعمق بين يوم آخر؛ ولذلك لم تكن لديهم خطط أو
مشاريع للحكم؛ بعد إسقاط هذه الأنظمة. وهذا ينطبق على الإسلام السياسي، وعلى
غيره من الشباب والقوى السياسية التي ساهمت في إسقاط هذه الأنظمة. ولذلك
فوجئت جميعها بسلطة لم تستعد لها، وأثبت الشباب أنهم قادرون على إقامة تظاهرات
واعتصامات وإسقاط حكم، ولكنهم لا يعرفون ما يفعلون بعد ذلك.

لقد اتفق النيارات القومي والإسلامي في "الحوار القومي - الإسلامي" على حل
الأمور والخلافات الفكرية الأساسية بين التيارين حول نظام الحكم وتطبيق الشريعة
وغيرها، وتم على أساسها إقامة المؤتمر القومي - الإسلامي.

١٨٧
(3) إذا كان الكلام في هذه الدرجة قد تركز على الإخوان المسلمين في مصر وتونس، فإنهم الفصيلان اللذان قفزوا إلى السلطة بسبب خطرة سابقة متراكمة في التنظيم والمعارضة، ولكنهم يقتلون إلى برامج لمّا بعد وصولهم للمفاجئ إلى السلطة. إلا أن هناك فصائل أخرى ضمن الإسلام السياسي تمارس العمل السياسي بشكل مسؤول، ولها برامجها ولم تحاول حتى الآن الانفراد بالسلطة.

(4) وبرغم كل ما حصل حتى الآن، فماذا عن المستقبل؟ أيًا كان رأينا في الأخطاء التي ارتكبها الإخوان فهم فصل وطني، وواحدا أن نساعدهم ونحميهمن من تكرار الأخطاء التي ارتكبوها، وأن يكون ذلك من خلال «المشاركة والانتخادال» وليس الإقصاء الذي سيدفعهم إلى العنف كوسيلة بديلة من العمل السياسي، مع وضع الضمانات اللازمة في الدستور وغيره، بشكل لا يتيح لهم أو لغيرهم الانفراد بالحكم والسلطة، كأن تكون هناك مسألة أساسية في الدستور لا يجوز تغييرها، أو تعديلها، من دون موافقة أكثرية الثلثين، أو 75 بالمئة من مجلس النواب أو الشعب، حسب النسمية.

(5) إننا نمر بمرحلة انتقالية للطبع العربي في تونس ومصر، ويجب عدم الحكم النهائي على الأوضاع فيها الآن، فالآخور تطور، ولكن يجب الانتباه إلى عدم العودة إلى تدخل وسيطرة القوى العسكرية على السلطة.


٢- خالد السفائي

فوجئت بسطحية ما قدمه سعد الدين إبراهيم، الذي لم يُجِب عن أي من الأسئلة الجوهرية. ولم تنضمّى الدراسة كذلك أي محاولة لتحليل علاقة الإسلام السياسي بأي المكونات والأشكال، ودور القوى الخارجية، وبخاصّة أمريكا والكيان الصهيوني. سمعنا الآن أنه ربط اتصال قيادات من الإخوان الإسلامي بدبلوماسيين أمريكيين، وأتفق أن يقدّم معطيات أدقّ حول هذا الموضوع حتى لا يذهب فينا بعيداً؛ أين وصلت.
هذه اللقاءات؟ وهل يمكن القول إنها أدّت إلى علاقة وتفاهمات بين الطرفين أم إن الأمر مقتصر على اللقاء فقط؟

تقتصر الدراسة والنقاش على فصول من فصول الإسلام السياسي هو تنظيم الإخوان المسلمين، وفي مصر بخصوص. في حين يوجد تنظيمات إسلامية متعددة؛ بل هناك أقطار عربية لا علاقة لتنظيماتها الإسلامية بتنظيم الإخوان المسلمين، ومن هذه التنظيمات ما يوجد على رأس الحكومة؛ حزب العدالة والتنمية بالمغرب؛ بل هناك دول نظام الحكم فيها إسلامي، وتلكي الإشارة إلى السعودية وباكستان والسودان وإيران... إلخ. فتأي دور لبيبة حركات الإسلام السياسي وأي علاقة، وأي تأثير؟

إن الحدث من خسوس الإسلام السياسي سابق جداً، في خضم التفاعلات المتسارعة، وفي وجود تنظيمات الإسلام السياسي في مجتمعاتنا العربية. وسؤال المرحلة الجوهرى هو: ما المطلوب الآن؟ بيين هذا السؤال من محاولة لفهم المرحلة، باعتبارها مرحلة لإعادة بناء الدولة وليست مرحلة الدولة الديمقراطية. فهل المطلوب هو الإقصاء أو الاستئصال أو اعتبار المنطق الأمني الذي لا يؤدي إلا إلى التعاطف معهم من طرف تنظيمات الأمة ومحاولة الوصول إلى توافقات جوهرها الشراكية في إعادة البنية؟ وأعتقد أن الجواب هو الحوار والتوافق والشراكية.

3 - رفعت سيد أحمد

ينسج على الدراسة الملاحظات الأربع التالية:

( 1) قصر البحث حديثه الرئيس عن حركة الإخوان كممثل للإسلام السياسي في مصر، في حين أن ثمة تعبيرات أخرى لهذا الإسلام السياسي، سواء على المستوى السلفي أو على مستوى الأحزاب الجديدة (الوسط.. العمل.. التوحيد العربي... إلخ)، وكان ينبغي تناولها لأن بعضها لن ينخفض أو يزول بسهولة، ولا بد له من ظهير شعبي (جماعات دينية) وظهور سياسي (أحزاب).

( 2) غياب فلسطيني عن أجندة الإسلام السياسي في مصر وبخصوص لدى الإخوان، وعندما حضرت، جاءت في شكل تنازلات من أجل التمكين. تريد، هل غياب هذه القضية سيكون مؤثراً في المستقبل، وهل يؤدي ذهاب الإسلام السياسي إلى صراعات
داخل بعيداً من قضية الأمة في الخارج، وما مدى تأثير العلاقة الملتبسة مع "حماس" وكيف ساهمت هذه العلاقة في سقوطه، وهل تؤثر في المستقبل أم لا؟

(3) نعتقد أن ما ذهب إليه الباحث بشأن خسوع الإسلام السياسي - مؤقتاً - هو صحيح، ولكن هذا الخسوف قد يتحول إلى سطوع "الإسلام الاجتماعي" وهو الإسلام ربما يؤثر في تركيبة البرلمان القادم، وقد يدفع بمرشح رئاسي يبدو معتدلاً، مثل عبد المنعم أبوالفتوح. فماذا عن هذا الإسلام الاجتماعي، واحتمالات البرلمان والرئاسة، واحتمالات إسقاطهم للدستور الجديد من خلال الحشد، واستثمار حالة الفوضى، وحالة العجز في المجتمع والسياسة لفشل المرحلة الانتقالية التي طالب بها الجيش والشعب منذ 30/6/2013؟

(4) ما هي أبعاد وخلافا العلاقة الإخوانية - الأمريكية، وهل ساهمت في إسقاط الإخوان شبيهاً وما هي احتمالات عودتهم على جناح هذا المخطط الأمريكي من جديد، وإن كان بأداء وأشكال مختلفة؟

4- رياض زكي قاسم

بدا الاهتمام أو التوجه إلى استنطاق الحدث التدريبي التاريخي لتفسير الحدث السياسي الحاضر، مستغرقاً ما يزيد على دوره. وهذا الاستنطاق في حد ذاته، بحث معرفي مفيد، لكن وظائفه في معالجة قضية الإسلام السياسي يبقى محدوداً، ولا يفسر، في كثير من مادته، انغلاق الحلول المطلوبة.

أشير، بالمقابل إلى خارطة الاقتصادية، سيكون لها الأثر الفاعل في مستقبل الأمة العربية، جمعاء، فالتقديرات الأولية للكميات المخزونة من النفط والغاز المكتشفة في مساحة تمتد من الساحل السوري للبناني فلسطيني إلى المصري والموقع استمراراً، يفوق حجمها وقدرها ما في العراق والسعودية والكويت. من هنا استدعت عروض، فكان لروسيا حظ الفوز بالتنقيب في كثير من أبار إسرائيل، وكذلك التسويق بالمقابل تناقص شركات النفط الغربية في دول الناتو على النفط الليبي، وكذلك التنافس الروسي، الغربي على أبار النفط في لبنان وسوريا.

من هذا المنظور، سيكون هناك صفقات وتسويات تُعملها المصالح بين دول الغرب، وأمريكا وروسيا. وسيتم التفاهم في الربح الاقتصادي، تماماً كما حصل في
مرحلة ما بعد الحرب العالمية، حيث من دون اقتسام الحق، عنيت فرنسا وبريطانيا,
إلى من لا يستطيع، كالحال في لواء الإسكندرية وفلسطين.
أما الذين يقاتلون اليوم، فهي أفضل الظروف، سيقدمون التضحيات، ويسفكون
الدماء، وبالتالي سيكونون خارج الخارطة الاقتصادية، وربما يتناقشون على بقية دولة
فاشلة.
وستعود وجود دول فاشلة، في المستقبل، مطلباً حيوياً، لا بد من الفوز به، بالنسبة
إلى الدول المستمرة للنفط، وتسعيره، وفق ما يكفل مصالحها. أما ما يبقى من هذا النفط
لمشاريع العرب وسيعود بها مرة مزعاً بين تكتل النسل وعامة المبادرات والتعاون.
وما ما يعد مستوى العيش إلى نقطة الصفر.

لذا، من المجدلي، لما نحن فيه، من بحث عن المستقبل أن نحسن قراءة ما استُجِدّ
وما يستجد من فوز إيراني، دفع تركيا إلى تلمس الحوار، ودفع بدول الخليج إلى التفكير
في تحديد موعد الحوار، ولسوف يعكس ذلك كله على إعادة توزيع في الخارطة
السياسية. فحوار من استنطاق الأحداث التاريخية، وحسب، من غير ما اعتبار لما فيها
من عجز.

5 - كاظم الموسوي
أتفق مع الباحث إبراهيم في عوان دراسته: خسوف، وتفسيره أيضاً مقارناً له
بالغروب. طبعاً، إن تفاقي معه هو في المعنى الطبيعي للكلمات، وليس الزمني، حيث
معروف أن الظاهرة الأولية تتكرر سنوياً، والغروب يومياً، وهكذا. ولكن اتفق على أن
المعنى العام واستخدام المفهوم مجازياً وسياسياً. وهو ما يصح حول حركات الإسلام
السياسي و"جهادها" نحو السلطة، وشمولها تجارب كثيرة. أو أن التاريخ سمح لنا
بمعرفة ذلك. فما حصل في مصر ينبغي أن يعيدنا إلى التاريخ، وعلينا ما حصل ليس
نهاية التاريخ، ولكنه غروب سياسي لتحمل الحركات الإسلامية نفسها المسؤولية فيه.
إضافة إلى عوامل وظروف أخرى لها مفاصلها ووزنها في مجريات الأحداث.
وأخذها بالحسبان، أرادت هذه الحركات أم لا ترد.

في العراق مثلاً، فإن حزب الدعوة الإسلامية الذي يقود الحكومة الآن، هو
من كان في الثمانينيات صدر قانون بحله من قبل الحكم العراقي الذي أصدر كذلك
الحكم بالإعدام لكل من تمّ إليه، وأعد النظام عدداً من قادته الأساسيين، ومنظره المفكر الإسلامي المعروف محمد باقر الصدر. وفي تونس مثال آخر، بشأن حركة النهضة، من الحظر والسجن إلى المشاركة في الثورة والسلطة. وكذلك حركة الإخوان في مصر، صدر أكثر من مرة قانون بحقها، ولكنها ظلت عاملة في الشارع والجامع، واشتركت رسميًا في انتخابات وفازت بمقاعد في البرلمان، تحت اسم الحركة المحظورة، وهو ما حصل في غير مصر بالنسبة إلى حركة الإخوان أو فروعها.

عموماً، أرى أن ظاهرة حركات وأحزاب الإسلام السياسي تاريخية وأغلبها ليس دخيلةً، بل أصيل في العالمين العربي والإسلامي، ولها أدوار في العمل السياسي الميداني والتحالفات السياسية، وأنها مع قضية بناء الكتلة التاريخية في قيادة مراحل التحرر الوطني والاستقلال الوطني والحكم الرشيد في بلادنا العربية والإسلامية، وليس استفراد حزب واحد أو تمكنة، أو حركة بمعندها بالحكم، أو بإقصاء وحل وحرمان قوى أخرى في العمل السياسي والمشاركة في الكتلة التاريخية لإدارة الدولة والنهوض بهموم المرحلة. ولا بد من إصدار قانون يمنع تعرّض حركات وأحزاب لموجات إبعاد وحُكّم وعودة في أزمات مختلفة تماشياً مع ظروف أو حسب مواقف ومتغيرات.

وأختلف مع سعد الدين إبراهيم حول تقييمه ما حصل في مصر في 30 يونيو/حزيران 2013 بالانقلاب، في الوقت الذي يسمي فيه مجموعات، قبل أن الحدثين بمقدماهما وتطوراتها، مشابهان. إن، لماذا التفكير لهما، والخشية من إطلاق مفهوم الثورة عليهاما. حراك شعبي وانتفاض جماهيري ودعم من القوات المسلحة في الحالتين، وكذلك في تونس. كان التحرك الشعبي الأخير في مصر أكبر من الأول، عدداً وقوة، ولكن للأسف، ينقص الحداثة عوامل رئيسية في الاستمرار والقيادة وإدارة النضال الوطني.

إن سقوط الدولة العثمانية/السلطة تم، بوصفها دولة قائمة بحكم القانون، في 24 تموز/يونيو 1923، بعد توقيعها معاهدة لوزان، وزالت نهائياً في 29 تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه، عند قيام الجمهورية التركية. ويسجل كثير من المؤرخين عام 1924 سقوط الدولة العثمانية، وليس كا مأر داء الباحث عام 1927. وكذلك في الاغتيالات التي قام بها الإخوان، فخلال عام 1948 غُرفت قضايا اغتيال المستشار أحمد الخازنار، يوم 22 آذار/مارس، وكذلك رئيس الوزراء التقراشي، في 28
كانون الأول/ ديسمبر، ليست في عام 1949، وكذلك محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر فقد تمت في ميدان المنشية بالإسكندرية في 26 تشرين الأول/ أكتوبر 1954، ليست 1955.

في الخلاصة، إن سعد الدين وصف لنا أحوال خسوف الحركة خلال عام من حكمها، ولم يشرح لنا، أو يحلل الأسباب التي أدت إلى خسوفها، وربما كانت الإشارة إلى الخسوف تتضمن المعنى الذي سبق الإشارة إليه، ولا سيما ما نقله في الخاتمة، عبر المثال الأوروبي، وما خص مسيرتها في قبول شقيق مؤسستها الراحل جمال البنا، وما أطلقه المؤرخون عن تاريخ آل بوربون في عبارتهم المعروفة «أن البوربون لا ينسون شيئاً، ولا يتعلمون شيئاً».

أما في مشابهته للضبط والسمع والطاعة بين حركة الإخوان والأحزاب الماركسية – اللينينية فأرى أنه غير موفق، وليس صحيحاً، ولو أنه استحقاق من الراحل جمال البنا أيضاً، ولكنه وضعه كبديلة. وللأسف يتكرر مثل هذا التشبيه عند عدد من الكتب الذين لا يميزون أو يقصدون ذلك، رغم أن الفروق بين الاثنين شاسعة في المفهوم والممارسة، حيث تعتمد شروط ومواقف الالتزام والانتماء ومفهوم الديمقراطية المركزية لدى الأولى، التي لا تؤمن بها، وتعتمد على الإيمان التقليدي والناذجة للتراث القيادي والحس الديني الوجداني، وهذه مسألة خارج جدول البحث الآن.

٦ - كمال خلف الطويل

للعينين الديني حيّ في الشأن العام، وفي الحياة العامة. لكن ما أمامه من مهام - في رأيي - حتى يكون دوره نافعاً وصحيحاً للمجتمع والناس أن يخرج فكرة الدولة من مناطقه حتى يكون وجوده في السياسة – كونها الشأن العام ذاته - ملباً لدعوته من جهة، ورافداً للناس بذكاء يستطيعون هضمه، بل ويحتاجون إليه من جهة أخرى.

أمامهم نموذج الأحزاب الدينية الإسرائيلية ليتمعوا به: لا انفراد في الحكم بحال من الأحوال، إذ هم - بطبائع أحوالهم - انقسامي الفرز مذهبياً وطائفياً ومجتمعياً، لكن ملاحظتهم لأجنهة حواضنهم حق لهم، لا نقاش في نه، ثم إنهم بطبائع أحوالهم غير قادرين على إنتاج مشروع نهضة، وهم ذراعيون إلى حد الخوف بين التنافس والتبعية لجهة الغرب، ويطرون على حساسية مرضية من العروبة عكس حال نظرائهم الإسرائيليين والأثراك، في
مجالهما القومي، ولا يملكون كونهم نوعية السوهة ولا مبدعين. ما لمصلحة الأخوان أن كثيرًا من أعدائهم لا يختلفون عنهم بشيء لجهة الأصطفاف الجيوستراتيجي، أو لجهة النفور من العروبة، أو لعدم حيزة مشروع.

7- عبد الوهاب الأندلي

ظلت النبوءات بفشل التيار الإسلامي وخصوصه وكسوفه وانقشاعه ورئاسة تردد منذ بروزه كحركة سياسية. ولا يستطيع أن أحصر هذه النبوءات، ولكن تخضيري هنا نبوءة مالكوم كير في عام 1964. شخصيًا بدأت التعليق على هذه النبوءات منذ العام 1985، وكانت تتكرر كل بضع سنوات. وعلل المفارقة كلما صدرت نبوة بفشل الإسلام السياسي أو نهاية، تأتي موجة عاتية من فوراته تكتسب أمامها كل شيء.

وعليه فإن نبوءة هذه الدراسة - أو جزؤها - بخصوص التيار الإسلامي في مصر هي أقرب إلى التمثيل ولا تستند إلى حديثات صلبية، فلو كان الإسلاميون هزموا في انتخابات نزيهة، لكن هناك مبرر (غير كاف) لمثل هذه النبوة، ولكن اعتقال الإسلاميين وإغلاق ماربهم الإعلامية ومنعهم من خوض الانتخابات يمثل إشارة إلى توقع لصعود مستمر للإسلام السياسي، ورفع من هذه التوقعات.

وحتى بالنسبة إلى المتتبعين باستمرار للظاهرة من أمثالنا، لا يزال مسار هذه التطورات لغاية يستعصي على فك طلاسمه. فلم يكن أكثر المتتبعين يتوقع تفجير الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 ومسارها بعد ذلك، أو انتصار حماس في انتخابات عام 2006، أو فوز الأخوان في مصر، وحركة النهضة في تونس، أو حزب العدالة والتنمية في المغرب، ويمكن أن نضيف أننا كما نزال نعتقد أنها لا تستحق هذا الفوز. ولكن يمكن النظر إلى حديثات بعض الأحكام (على سبيل المثال في تقييم جرى عام 1985، كانت نتيجة الانتخابات في مصر والكويت في ذلك العام هي أسس النبوءة، وهي مسألة فيها نظر).

يمكن كذلك إصدار حكم من الصعوبات التي تواجهها النبوءات المنافسة، حتى لا نقول فقرها السياسي. إن ما يقلقنا في مصر، في هذه الأيام، ليس حكم العسكر ولكن ظهور وجه غير معهود من القيم في الخطاب، وهـستيريا بشعة وانحاتوط إعلامي وسياسي لا يشرح أي بلد.
نقطة جانبيّة حول اقتباس الباحث في النبات حول أستاذة العالم، لا ينبغي أن تُفهم في إطار أخلاقيّ، وليس بالضرورة إمبراطوريّاً، لأنها تذكرنا بمقدمة برلينغ الشهيرة في القرن الخامس قبل الميلاد عن أثينا إنها «معلم اليونان» وهي على كل حال مقدمة بلاغية، وليست برنامجاً سياسياً.

8 - عبد المحسن حمادة

أسجل على الدراسة الملاحظات الآتية:

1) يُستك الإخوان بأحقيته في حكم مصر بأنهم جاؤوا من طريق الصندوق، ولكنهم يتناسون حقائق مهمة، منها أن من جاء بالانتخابات لا يحق له أن يحوّل الدولة إلى ملكية خاصة، يفعل فيها ما يشاء من أعمال، تنافى مع أبسط مبادئ الديمقراطية.

2) من الأعمال التي قام بها الإخوان، والمخلة بالديمقراطية: محاولات الاستحواذ على مفاصل الدولة وإقصاء الآخر، والإعلان الدستوري الذكوري، تحصين قواميات الرئيس من القضاء إرسال المشتقات لمحاصرة المحكمة الدستورية ومدينة الإنتاج الإعلامي، محاولات تفكيك مؤسسات الدولة كالجيش الأمن الوطني والمخابرات والقضاء والإعلام؛ الاعتداء على المعاضرين، التخابر مع دول أجنبية ومؤسسات إرهابية... إلخ.

3) تدل الأعمال التي قام بها الإخوان خلال فترة حكمهم وما يقومون به بعد سقوطهم مشابه لما قام به هتلر وحكمه النازي الذي وصل إلى حكم ألمانيا من طريق صندوق الانتخابات، ثم انقلبوا عليها وقاموا بتصفية الخصوم. لذا نعتقد أن ثورة الشعب ضد حكم الإخوان الاستبدادي ودعم الجيش لتلك الثورة أمر ضروري وشريعي.

4) تواجه مصر أزمات تهدد أمنها القومي، فهي بحاجة إلى زعيم وقائد يستطيع مواجهة هذه الأخطار، إذ إن ضياع مصر ضياع للأمة». كما قال شاعر النيل:

أنا إن قدر الإله مماتي لا ترى الشرق يرفع الرأس بعدي

9 - حسين عبد الغني

يتفق الجميع - تقريباً - على أن تجربة الإسلام السياسي في الحكم في مرحلة ما بعد الربع العربي مثبتة بفعل ذريع، وبخاصة في مصر، البلد الذي طالما اعتبره أشقاؤه
العرب البلد المركزى. ويقدّم الجمع على أن هذا النضال هو في الدرجة الأولى
حصاد طبيعي لما قدمته يداه - أي الإسلام السياسي - من إخفاق في الإنجاز وسعى
لهيمنة، وليس نتيجة للتأمر البشري العلماني من ناحية، أو للمحن الرّياضية من ناحية
أخرى.

عبارة أوضح: يميل معظم الباحثين في شأن الإسلام السياسي إلى تقييم مفاده "أن
المرحلة المعاصرة من نهضة تيار الإسلام السياسي التي بدأت بعد حرب عام 1967
وتنامت على مدى نصف قرن قد انتهت... وبدأت مرحلة خسوف في وجودها التنظيمي
وتفوّضها السياسي".

على أن الحديث عن إنتهاء تيار الإسلام السياسي أو اختفائه من الحياة السياسية
والاجتماعية العربية هو حدث مبالغ فيه، متآثر بالحالة التاريخية المعنى التي هوت
فيه إلى القاع شعبية هذا التيار (وخصوصا الإخوان المسلمين الفصيل الأساسي في
هذا التيار وحلفاءه من الثورات السلفية الجهادية كما تبّدت بأوضاع طريقة في الحالة
المصرية) في بلدان الربع العربي والبلدان الأخرى. وهو حديث يقتصر على حقيقة أن
الحركات السياسية المرتبطة بجزء من الشخصية الوطنية أو القومية مثل تيار الإسلام
السياسي أو التيار القومي هي حركات يصعب تصور اختفائها أو اندثارها تماماً، لأن
الحاجة إليها والطلب الاجتماعي على وجودها متجد، وإن اتخذ أشكالاً مختلفة.
كما يتجاهل حقيقة تاريخية عرفها منطقتنا من أن الثورات الرئيسية ومنها التيار القومي
(من عام 1945 إلى 1967 والبعض يقول حتى 1973) والإسلام السياسي (بعد وفاة
عبد الناصر وحتى وصول الإخوان إلى الحكم وسقوطهم في مصر عام 2013) شهدت
تبادلاً في الصعود والهبوط والمدّ والجزر من مرحلة إلى أخرى.

لكن من المؤكد أن حركات الإسلام السياسي ستشهد على المدى القصير - في
أحسن السيناريوهات تفاؤلاً - انحساراً وستدخل خريفاً قد يطول أو يقصر بحسب
التغيرات الموضوعية ولكن - خصوصاً - بحسب المتغيرات ذاتية لهذه الحركات.;
والتحديد لجهة قدرتها - والوقت الذي تستغرقه هذه الفترة - في استياع الفشل
وأسبابه من ناحية، وتقديم قيادات جديدة أكثر افتتاحاً على القوى الوطنية الأخرى
في كل قطر عربي. وأكثر قدرة على تطوير خطابها الفكري في اتجاهات ثلاثة رئيسية
هي: المواطنة الحقية، وفصل السياسي عن الدعوي، والإخلاص الحقيقي لفكرة الدولة
الوطنية.
10 - مصطفى عمر التيبر

يرى سعد الدين إبراهيم أن وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة في مصر في العام 2012 مثّل أكبر نجاح حققه الإسلام السياسي، وهو نجاح في نظر الكاتب لم يستمر كثيرًا، إذ بعد عام واحد في السلطة ظهرت حالة مثلت كسوف الإسلام السياسي. وتوزف كلمة كسوف في هذه الحالة أراها توظفًا صادقًا، إذ ربما تُشرق شمس الإسلام السياسي في مصر ثانية، أو أن يكون مجالها بلداً آخر. حصر سعد الدين الاهتمام بجماعة معينة من جماعات الإسلام السياسي وفي بلد معين. لكن هذه الجماعات كثيرة، ومع ذلك تبقى جماعة الإخوان المسلمين الأهم من حيث التاريخ والحضور عبر البلدان وحتى لو حصر الاهتمام بجماعة الإخوان المسلمون فإن حالة الكسوف التي ظهرت في مصر قانونًا لها حالة صعود في بلدان أخرى. وبالطبع لا يُمكن البحث تسليط الضوء على بلد عربي بعينه، وتعتبر في هذه الحالة أنها معالجة لحالة واحدة. وفي مثل هذا الوضع يكون الباب مفتوحًا أمام استعراض حالات أخرى، ويبقى الدراسات الأخرى ضمن ما يعرف بدراسة الحالة. وعلى يمكن استحضار ما حدث في ليبيا بالنسبة إلى دور جماعة الإخوان المسلمين بالذات حتى الآن باعتبارها حالة تخلف الحالة التي تضمنتها دراسة سعد الدين إبراهيم.

لم تخلِّ ليبيا، منذ الأيام الأولى لظهرها كدولة مستقلة، من وجود جماعات تنتمي إلى الجماعات التي اتخذت لنفسها أسماء ذات دلالات دينية كانت يعرفها المنطقة العربية. الوحيد الأول تاريخيًا كان لجماعة الإخوان المسلمين التي ظهرت في مصر في عشرينيات القرن العشرين. وبحكم الجوار، ولوجود ليبيين في مصر، إذا كمهاجرين هرباً من الاستعمار الإيطالي، أو كدارسين في المدارس والمعاهد المصرية، اتسبب بعضهم إلى الجماعة في مصر، ثم عادوا فور انسحاب الإيطاليين إلى البلاد ونشطوا في تكوين جماعات محلية. قويت هذه الجماعات بتوافد متمييز من مصر، خصوصًا بعد استقلال البلاد على شكل مدرسين وموظفين أو فائزين من النظام الرسمي المصري بعد الصدام الذي حصل في مصر بين الجماعة والسلطة الرسمية. ولكن انتماء زعامة البلاد السياسية إلى طائفة دينية سلبية لم يواجه أعضاء الجماعة مشاكل إبان الحكم الملكي.

تغير هذا الوضع منذ اليوم الأول لاستقلال العسكري في العام 1919، وإن تمتعت الجماعة بفترة سماح امتدت إلى يوم ما أصبح يعرف بخطاب "زوارة" في عام
1973، الذي شنت السلطة بعدة حرباً شعواء على كل من عرف بانتمائه سريًا إلى أي تنظيم سياسي أو ديني، أو جاهر برأي يخالف توجيه العسكر. ومنذ ذلك التاريخ عرفت السجون الليبية متميزةً إلى جماعة الإخوان المسلمين، كما عرفت بلدان أخرى هاربين ليبيين بسبب إتمامهم إلى جماعات تجاربها السلطة.

انضمت ليبيا إلى بلدان الربيع العربي عبر انتفاضة حُدّد لها موعد مسبق هو السابع عشر من شباط/فبراير من عام 2011. لم يقبل النظام انضمام الشباب الليبي لما أصبح يعرف بالربيع العربي ورد بعنف. لم يستسلم الشباب ومن انضم إليهم من كبار السن، ودخلت البلاد في حرب أهلية شاركت فيها مختلف فئات المجتمع بمن فيهم جماعات إسلامية متنوعة. وقد بدأ واضحًا منذ الأيام الأولى لانتفاضة السابع عشر من شباط/فبراير أن بعض الجماعات الإسلامية عملت بطرق منظمة للحصول على الأسلحة من الداخل ومن الخارج، عبر الاستفادة من تدخل بعض الدول التي لرؤسائها نظرًا لدورهم العقيد، وكومن ميليشيات قوية نسبيًا؛ لذلك تمكنت بعض هذه الجماعات إلى جانب المشاركة في الحرب ضد أجهرة القذافي الأصلية، من فرض أجنداتها على الأرض، بحيث اهتمت بتوحّي السيطرة على الأجهزة الإدارية بالمدن التي سُميّت محمرة. بادر بعض هذه الجماعات إلى الإعلان عن تشكيل حزب قبل نشر قانون تنظيم الأحزاب بتاريخ 24/4/2012 الذي «يُعّتبر تشكيل الأحزاب على أساس جهوي أو قبلي أو ديني». لكن حزب العدالة والبناء مثلاً الذي يمثل الإخوان المسلمين في مدينة طرابلس كان قد تشكل فعلاً، فضلاً عن تشكيل حزب باسم حزب الاتحاد من أجل الوطن، وهو الآخر توجد فيه قيادات ذات خلفية إخوانية.

عقدت الانتخابات لاختيار مئتي عضو للمؤتمر الوطني العام، وقد جرت على أساس أن تنافس الأحزاب على 80 مقعدًا، وأن يخصص 120 مقعدًا للأفراد المستقلين. وتبين أن تحالف القوى الوطنية، وهو تحالف قوى ليبرالية حداثية، فاز بنحو 49 بالمئة من المقاعد المخصصة للأحزاب. وقد تعرض التجمع قبل إجراء الانتخابات لحملة شعواء شنتها عليه بعض القيادة الدينية ينتقدها مفتي الدمار، واصفين التجمع بالعسكرية. بعد ربط المصطلح بمعاداة الدين. بينما حصل حزب العدالة والبناء الذي يمثل الإخوان على 21 بالمئة، وحزب الاتحاد من أجل الوطن على أقل من 3 بالمئة. لكن تبين في ما بعد أن عدداً من الذين دخلوا الانتخابات كمستقلين كانوا من الإخوان، أو من المتضامنين معهم. وبدلاً من أن ينفرد تجمع تحالف القوى الوطنية بتأليف الحكومة.
أو أن يتعاون مع أحد الأحزاب الصغيرة، نجح الإخوان في ضم جماعات من المستقلين لعرقلة الإجراءات التي تتبع عادة في الممارسة الديمقراطية.

ومع أن الانتخابات جرت في ظروف سليمة، إلا أن نتائجها لم تكن كذلك، بخلاف ما جرى في الجارة تونس. لذلك لم يحصل التجمع صاحب الأغلبية لمقاعد الأحزاب لا على منصب رئيس المؤتمر الوطني العام، ولا على رئاسةوزارة. بل نجح الإخوان وبواسطة تهديد ميليشياتهم المسلحة في فرض سلسلة من القوانين الإقصائية، يأتي على رأسها قانون العزل السياسي. كل هذا يصب في مصلحة ظاهرة جديدة لم يعرفها المجتمع الليبي من قبل، يمكن أن يشار إليها بظاهرة صعود الإسلام السياسي.

11 - عبد الغني عماد

أعتقد أن المقاربة التي يقدمها سعد الدين إبراهيم فيها انحياز، عدا عن أنها تقدم قراءة بسيطة ومستفجّحة، وكان الأجدار بالتعقيب أن يكون حاملة وجهة نظر أخرى تثير النقاش، مع أن المعوق حلول قدم خلاصات مهمة.

أتمنى أن نقف الآن في مصر بعد ثورتين كان من نتيجة كل منهما إمساك العسكر بنصاب السلطة؟ ألا يدل هذا على ضعف النخبة السياسية في إنتاج سلطة مدنية ديمقراطية بعد 25 كانون الثاني/ يناير، كي لا أغمض وأقول إفلاسها؟ ومع ذلك لا أشك، للحظة واحدة، في أن من أبرز دلالات إسقاط رئيس هو اهتزاز "براديغم" (الإطار التنظيمي) للطاقة للحكام وأنظمة الاستبداد، ولعل هذا من أهم نتائج ثورة 25 كانون الثاني/ يناير والثورات العربية.

من هنا، ربما كان خطأ الرئيس مرسى الذي ظن أن حصوله على 51 بالمئة من الأصوات يتيح له امتلاك كامل نصاب السلطة، وإعادة بناء براديغم جديد للأمر والطاعة.

إلا أن الخطأ، بل الخطأ الأكبر، تكمن في الإقصاء والاستفراد، وهو ما وقعت فيه أيضا سلطات الحكم العسكري حاليا، إذ تظن أنها بالحل الأمني الخشن وإقصاء الإسلاميين، ودفعهم من جديد إلى السجون، يمكنها إعادة بناء براديغم الطاعة وتدجين الجماهير التي كسرت حاجز الخوف، وبخاصة بعد القرارات الأخيرة بمنع التظاهر أو تقنينها وغيرها من القرارات الآلية إلى الحد من الحريات، عدا عن تحصين وزير الدفاع.

199
في الدستور ونصوصه، واستمرار محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، التي أدت إلى الدفاع بشرائح شبابية علمانية إلى ساحة الاعتراب على الحكم العسكري.

ما يجري تجاهله من النخبة السياسية المصرية اليوم، باختصار، هو أولاً أن إدمام الإسلاميين ما عاد واردًا إلا على قياس السلطة، وثانياً أن الإقصاء والتهميش والحل الأمني مولّد للتعلق والإدمام والمشاركة موضحة إلى الاعتدال. وهذه الخصائص ليست فرضية وهمية بل خبرة تاريخية ثابتة، وما علينا إلا مراجعة التجربة التركية وتجربة العديد من الإسلاميين، بل العديد من القوى المحافظة في المجتمعات الغربية.

أختم مذكرًنا بقول الشاعر العربي ابن الوردي:

إنَّ نصف الناس أعداء لمن ولي الأحكام هذًا إن عدل قول ينطبق على كل العهود، وقد يكون القمع الذي يطردُ له الإسلاميون اليوم بمنزلة قبالة الحياة لهم من جديد.

وحتى الآن، فإن فرضية خسوس الإسلام السياسي مرتبطة بخسوف التحول الديمقراطي وتعطّله. وإذا ما افترض هذين الأمران بعضهم عن بعض، أمكنا الحديث عن خسوف حقيقي، وبالتالي لا يمكن الموضوعية الحديث عن مستقبل الإسلام السياسي من دون تصور مستقبل السياسة نفسها في مصر في ضوء التحولات التجارية فيها. فإعادة إنتاج نظام استبدادي إقتصائي، ولو مقتَع، سيضيع إنتاج ما قبل 25 كانون الثاني/ يناير، لكن هذا بالتأكيد لن ينجح، إذ انكسر بрадعي المطاعم، وانهار جدار الخوف، وما عاد بالإمكان إعادة بنائه من جديد مهما فعل الفاعلون.

12 - حسن عبد العظيم

إن تفسير سعد الدين للحديث النبوي "أن الله يبعث في المسلمين في كل مئة عام من يجدد لهم دينهم أنه يزكي الاعتقاد لدى الكثير منهم، بالإمام المنتظر، لا يتفق مع الهدف من الحديث، لأن مقصدة الإمام المنتظر لا تستند إلى نص قرآني، أو أحاديث صحيحة، بل يركز ديناميك الإسلام وقدرته على التجديد والتطور مع الواقع والمتغيرات في كل عصر بسبب التطور المعرفي والمادي، والإجابة عن المسائل الجديدة، وعدم الوقوع في الجمود والتخلّف عن ركب العصر.
(٢) إن تيار الإسلام السياسي في تقديري سيستمر ولن ينتهي، حتى لو فشلت حركة من حركاته السياسية في هذه الدولة أو تلك بسبب أخطائها وممارساتها التي لا تتفق مع جوهر الإسلام ومبادئه السامية وتصارحه مع إرادة أغلبية الشعب. ومن الواضح أن في كل مجتمع على المستوى الوطني والقومي، تيار أربعة (القومي، الإسلامي، اليساري والليبرالي)؛ منها ما يستمد أفكاره ومبادئه من العروبة أو العربية والإسلام الثقافي والحضاري، ومنها ما يستمد برامجه ورؤاه من النظريات الماركسية على اختلاف مرجعياتها الليبية أو الأستثنائية أو الماوية. ومنها ما يستمد من الليبرالية السياسية والاقتصادية.

والالتزام لا ينشأ من مرجعية التيار الإسلامي، لأن الإسلام يعترف بالشراط السماوية السابقة وأنبيائها، ويعتبر الإسلام انتدابًا لها واستكمالًا للشراطها الصحيحة، ويقرر المساواة بين الرجل والمرأة، وبين الشعوب، وعدم التمييز بينها، وضرورة التعاون بينها. ويوجه خطابه إلى الناس جميعًا، وإلى اليهود والنصارى، مما يوجه خطابه إلى المؤمنين، لأنه جاء «رحمة للعالمين»، وحذر من السيطرة أو الإكراه في الدين، وأن الناس أعلم بأمور دنياهم، وأن الدولة مدنية تقوم على الشورى، وتحقق المساواة بين الناس كدولة المدنية.

إن خطا بعض الحركات السياسية الإسلامية، كالإخوان المسلمين أو غيرها هو في عدم الفهم الصحيح للإسلام من جهة، واعتماد التنظيم الخاص والعطف من جهة ثانية، ومحاولة فرض الدولة الدينية من جهة أخرى، وتحمي الإصلاح مسؤولة أخطاء السلطة والحكم. إنهم - أي الإخوان المسلمون والحركة الإسلامية - بحاجة إلى مراجعة نقدية لأفكارهم وأساليب عملهم.

(٣) تحتاج مجتمعاتنا العربية وأمتنا العربية، إلى قيم الكتلة التاريخية بين التيارات الأربعة على قواسم مشتركة لبناء مشروعين: الوطني والقومي الهضميّ؛ التي تركز على التعددية السياسية والحقوق الأساسية وحقوق المواطنة والديمقراطية والشورى والعدالة الاجتماعية، وتأخذ بين الاعتبار الإسلام الثقافي والحضاري، لمواجهة تحديات الاستبداد الداخلي، ومخاطر التدخل والهيمنة الخارجية، وتعتبر قضية فلسطين قضية مركزية للامة.

١٣ - أسامة الغزالي حرب

سوف أعلن هنا على حدث سعد الدين الشفوي، وليس على الدراسة تحديداً، حيث إنها في تقديري أقل بكثير من اسمه ومكانته. في هذا الإطار، كان لدى ثلاث نقاط:
الأولى، في ما يتعلق بما ذكره من أن الإخوان المسلمين الذين تعرف بهم من خلال رفعتهم بالسجن، قد طلبو منه توصيلهم بالإدارة الأمريكية - وهو ما قام به فعلاً - فإن هذا لا يعني على الإطلاق أن الإخوان تاريخياً لم يكونوا على اتصال بالأمريكيين أو غيرهم.

فمن الناحية الأولى ظهرت دعوة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا في الإسماعيلية حيث المقر الرئيسي لشركة قناة السويس البريطانية، ومن الناحية الثانية وفقاً لمذكرات البنّا نفسه حصوله على 800 جنيه كتبّع من شركة قناة السويس، في أوائل الثلاثينيات، وهو مبلغ كبير للغاية بمعايير ذلك الوقت.

والأهم من ذلك - وفي ما يتعلق بالولايات المتحدة - فإن السفارة الأمريكية اتجهت - بعد الحرب العالمية الثانية - وظهرت الصراع الحديدي بين الشرق والغرب إلى الاستعانة بالإسلاميين في مواجهتها للشيوعية والقومية، للحيلولة دون سيطرتهم على الشرق الأوسط ومنابع النفط، واستخدمت الولايات المتحدة الإسلاميين لمحاربة الاتحاد السوفيتي وحماية عبد الناصر.

وفي هذا السياق يمكن أن نشير إلى الكتاب الذي ظهر مؤخراً للصحفي الأمريكي جونسون عنوان مسجد في ميونخ الذي يكشف فيه العلاقة بين الاستخبارات الأمريكية والقيادة الإخواني البارز سعيد رمضان (الذي حكم عليه بالإعدام في عهد عبد الناصر)، وكيف أن المخابرات الأمريكية ساعدته على إنشاء مسجد ميونخ الذي أصبح مركز قيادة الإخوان في أوروبا.

الثانية، في ما يتعلق بمقولة سعد الدين إبراهيم أن الإسلام السياسي سوف يبقى ولن ينتحر؛ يجعلنا نتساءل: هل الإسلام السياسي أقوى من الشيوعي الذي اختفت؟ ولكن احتفاء النظام الشيوعي لم يعنى اختفاء الفكر الاشتراكي أو القوى الاشتراكية التي لا تزال مستمرة.

أعتقد أن الإسلام السياسي بمعنى الخلاف بين الدين والسياسة سوف يختفي، ولكن ما سوف يبقى بالطبع هو الإسلام كدين وثقافة في مصر والمنطقة العربية. وبعبارة أخرى الخلاف بين الدين والدولة هو إصرار على وجودنا في العصور الوسطى. ومعنها خرجت أوروبا من العصور الوسطى وبقيت المسيحية، سوف تخرج مصر من العصور الوسطى ويبقى إسلام مصر الوسطى المعتدل.

٢٠٦
الثالثة، تعليقاً على ما ذكر بشأن الأوضاع في مصر، فإنني أقول إن الجيش المصري له مكانته الخاصة في التاريخ المصري، من الفراغوة وحتى اليوم، والشعب المصري يحتفظ جيشه، كما أن تعبيه عامراً، ليس تعبيهاً مصرياً، وأعتقد أنه بعد ثورة 25 كان الثاني بتأريخ لن يتكرر في مصر نظام استبدادي، لأن المصريين تغيروا، ولن يسمحوا للسياسي أو لغيره، بأن يكون ذكماً أو مستبداً.

14 - عبد الأمير الأنصاري

إن موضوع الإسلام السياسي هو في الواقع جزء من ظاهرة أعمّ وأوسع تتمثل بعلاقة الدين عموماً بالسياسة، سواء كان ذلك في أوروبا والغرب عموماً حينما تكون المسيحية هي دين الأغلبية الساحقة، أو في الدول الآسيوية والشرق الأوسط وأفريقيا حينما يكون الإسلام أكثر انتشاراً من الأديان الأخرى. فيقول ما يتعلق الأمر بالغرب نجد أن العلاقة بين الدولة والكنيسة تحدثت بالفصل بينهما منذ الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، غير أن يحاول ذلك دون وجود أحزاب سياسية تنظوى على ترابط مبادئها السياسية بالعنيدة المسيحية، كما تدل على ذلك أسماء من هذه الأحزاب كالحزب «الديمقراطي المسيحي». لكن الجانب الديني في سياسة مثل هذه الأحزاب كان واضحًا في تميزها من الأحزاب الشيوعية والماركسية، وربما الاشتراكية، إلا أنه في التطبيق العملي كانت المبادئ السياسية تمثل هذه الأحزاب تركيز على الجانب الاقتصادي والประโยكي والعملية ... إلخ. بدلاً من القضايا الدينية، سواء كانت كاثوليكية أو بروتستانتية أو غيرها، تارةً مثل هذه القضايا للأفراد، أو سواء كانوا أعضاء في هذه الأحزاب أو مستقلين عنها حيث للجميع حرية العبادة، أو حتى حرية الإخراج والخروج على المبادئ الدينية في حياتهم اليومية، على أن يمارس الجميع خياراتهم وممارساتهم الدينية مع احترامهم لحرية الآخرين ومنظمات النظام العام التي يلتزم الجميع بها، بغص النظر عن معتقداتهم السياسية والدينية والأخلاقية.

أما في البلدان النامية، أي المختلفة اقتصادياً، فنلاحظ أن المعتقدات الدينية تبرز فيها الجوانب والطقوس الشكلية أكثر من الروحية، وكذلك الجوانب الغريبة والقداسية بدلاً من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتقنية.

ينطبق ما ورد في هذه المقدمة على الدين المسيحية وبقية الأديان الأخرى، الإسلامية وغيرها، بما في ذلك ما يسمى «الإسلام السياسي»، إذ تؤدي الجوانب أو
الاعتبارات الاقتصادية دورًا متصادماً ومطرداً بما يناسب ومستوى التطور الاقتصادي للمجتمع، حيث تتنازل الطقوس والأشكال الدينية، فتصبح ممارسات فردية وشخصية تخضع للضرورات الاقتصادية، سواء يتعلق بساعات العمل وأيامه، أو نوع الضرائب وحجمها التي تفرضها الدولة على دخول الأفراد والشركات، بما في ذلك «الالتزامات الاجتماعية» وغيرها من التأمينات المتعلقة بمختلف الفئات الاجتماعية الفقيرة أو ذات الحاجات الخاصة كالمعوقين والمشردين، ومن ليس لهم مسكن أو عمل يوفر لهم مطالبات الحياة الضرورية.

لِلَهذِهِ الاعتبارات يمكن القول إن تعبير "الإسلام السياسي" هو أقرب إلى المفهوم المجازي وليس الموضوعي، حيث إن "الإسلام" هو دين سماوي قبل أن يكون أي شيء آخر. كما إن "التاريخ السياسي" في الإسلام، سواء في عهد الخلفاء الراشدين أو الدولة الأصولية، أو العباسيَّة، وحتى الإمبراطورية العثمانية؛ كان في جوهره نظاماً سياسياً برئيه خليفة مسلم، أو ملك، أو رئيس جمهورية مسلم، يتولى الحكم بما يضمن أمن المسلمين وسلامتهم في وطنهم، والذين وغيرهم من سكان في الدولة الإسلامية وتحت رعايتهم وحمايتها. كما إن الملك أو الخليفة أو رئيس الجمهورية يمارس سلطاته ومسؤولياته في الدولة بصفته هذه؛ وفي الوقت نفسه يمارس الطقوس، ويقوم بما يفرضه أركان الإسلام من صوم وصلاة، وبقية الفروض، بما أن تفسيره الشخصي كمسلم، حاله في ذلك حال سائر المسلمين.

١٥ - قاسم قصير

لاحظت أنَّا نطالب ب"الإخوان المسلمين" بالمراجعة وإعادة النظر في أوضاعهم وأفكرهم، وقياساتهم اليوم إذا في السجن أو أنهم ملاحقون وهاربون. لذا يجب الأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، والاعتراف بالأخطاء والإشكالات التي وقعت فيها. يجب التضامن معهم في سجونهم، والدعوة إلى إطلاقهم والحوار معهم، والبحث عن حلول للأزمات السياسية.

١٦ - علي الدين هلال (برد)

لقد أنتصَّرتُ بكل اهتمام إلى التفاعلات، واستمتعت منها كثيراً، وأود أن أطرح عدداً من النقاط في ختام هذه المناقشات الثرية:

٢٠٤
1 - أدعو نفسي - ونحن جميعًا - إلى التواضع عند إبداء الأحكام في هذا الموضوع الذي يتعلق بالمستقبل، فنحن في وقت يسم بالسيلة السياسية والاجتماعية، وتسارع الأحداث وتلاحقها، وعدم افتتاح كل الحقائق بشأن الموضوعات الراهنة التي تحدث، واختلاط الحقائق بالدعابة والتقييمات العلمية والواقعية السياسية.

2 - يزيد من أهمية الحذر عند إطلاق الأحكام طابع التنوع والتعددية في الإسلام السياسي، وهناك عدة مستويات من التعددية: فهناك أولًا تعددية في داخل القوى المباشرة إلى هذا التيار، وثانية بين فكر الإسلام السياسي وأفكار الصراعات الإسلامية التي لا تدرج ضمنه، وتعدادية ثالثة في داخل كل حركة. أضاف إلى ذلك تعدد السياقات التاريخية والاجتماعية لحركات الإسلام السياسي، من حيث طبيعة الدول والمجتمعات التي تطورت ضمنها، وعملية تكون الدولة فيها، ومدى التعددية الدينية والإثنية في مجتمعاتها.

3 - تأثير الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها في أحزاب تيار الإسلام السياسي، والقول إن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التخلص من تصلبها الأيديولوجي، والاتجاه إلى الاعتدال في موافقتها. واعتُقد أن الدراسة المقارنة لا تقدّم نتيجة واحدة، ففي بعض الحالات أدى هذا التطور إلى نوع من الاعتدال والوسطية مثلاً، حدث في المغرب، وفي بعض المراحل في الأردن، بينما لم تُؤد إلى ذلك في حالي مصر وأفغانستان. ويمكن تفسير هذا الاختلاف بالسياق الاجتماعي - السياسي، ونحتاج إلى مزيد من الدراسات المقارنة من واقع دراسات الحالة في هذا الشأن.

4 - ومع كل التقدير لأهمية الأفكار في التاريخ، فإن الأفكار تصبح ذات شأن عندما تبنيها قوى اجتماعية فاعلة. فالتاريخ يقرره التوازن بين مصالح القوى الاجتماعية والطبقات والجماعات، بما تفرزه من أحزاب وحركات اجتماعية قادرة على التعبئة السياسية والاجتماعية للمواطنين. وفكر الإسلام السياسي ليس استثناء من ذلك، ينبغي بحث الأساس الاجتماعي لهذا الفكر والطبقات والقوى والجماعات التي ترتبط به.

ينيغي، أخيرًا، التأكيد أن الأفكار هو طريق الفشل والندامة، وأن النظام الديمقراطي الحية تقوم على الإدماج لمختلف مكونات المجتمع السياسي، على أساس من التراضي والتوافق. وأعتقد أن على القوى القومية والليبرالية واليسارية التعاون مع تيار الإسلام السياسي لتجاوز محتشه الراهن، ولكي يقوم براجعه أسمه الفكرية حتى يستطيع العمل والتفاعل ضمن ثقافة الديمقراطية تقوم على التعدد والتنوع وتداول السلطة.
الكلمة الختامية للمشاركين

أحمد عبيدات

عندما بدأت رياح التغيير تهب على الوطن العربي سرت في الأمة روح قوية تبشر بمستقبل عربي أكثر أمنًا وحرية، وأكثر عدالة وإنسانية. وبعد عامين ونصف من بداية ما سمى "الربع العربي"، تحاورنا اليوم حول أسباب ما ألت إليه أوضاعنا العربية، لكن من بوابة "مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي"، بعد أن غرق المشهد العربي في أحداث جسام تكاد تعصف بكل شيء، بما في ذلك مستقبل الأمة كلها، حيث طغت أصوات الفتنة، وتقدمت أولويات الوصول إلى السلطة على ما سواها.

وكانت النتيجة أن فشلت الأحزاب والقوى السياسية الفاعلة في أقطارها، بإدارة حواراتها على أسس موضوعية وتماشي مع عقلاني، بما يعزز شرعيتها ويعزز المجتمعات العربية التي تدعى تمثيلها، من اجتياز مرحلة دقيقة لتحقيق تحوّل آمن نحو الديمقراطية، وبذلك خذلت شعوبها المقهورة التي انتفضت انتصاراً كرامتها بعد أن طال انتظارها للحرية والعيش الكريم.

سواء اختلافنا أو اتفقنا حول تدین السياسة وتسييس الدين، أو تحلیل وتQUIm أسباب الأزمة الحالية التي تواجهها معظم البلدان العربية، وبخاصة في مصر وسوریة

(محمود أردی)}

٢٠٧
ونونس وليبيا وغيرها، علينا أن نتعرف بأن مقاربة حقيقية وموضوعية لهذه المسألة لم تقع حتى هذه اللحظة.

وأخشي أن تطول حوارتنا في مقبل الأيام، وأن يستغرق البعض من أهل الروى، ممن نحترم عقولهم ويعتد بتجربتهم، في معالجة هذه المسألة في إطار «مستقبل حركات الإسلام السياسي»، بينما الأزمة تضيق الحبل وتتشدد على الدولة العربية الوطنية بكل مقوماتها وأسسها ومفرداتها المعروفة لديكم جميعاً.

وهنا أذكر أن العديد من الدول والمؤسسات والأشخاص في الدول العربية والإسلامية، كانوا قد تورطوا لمدة ربع قرن مضي في حرب أرادها العرب باسم محاربة الشيوعية في أفغانستان، وبعد أن قضى وطره منها أصبح مجاهمو الأمين الزعيمين مطلوبين لكل أجهزة الاستخبارات في العالم، وهو ما أتاح للكيان الصهيوني وإسرائيل ترسيخ أقدامها واستكمال مشروع الاستيطاني في كل أرض فلسطين، وأنا أذكر اليوم من الوقوع في شرك، جديد يستنزف ما تبقى من طاقات العرب والمسلمين، في صراع مفتعل بين السنة والشيعة يizando لإسرائيل نقل معركتها مع أصحاب الحق والأرض إلى جميع عواصم المشرق والمغرب في الوطن العربي.

وإسمحوا لي، بهذه المناسبة، أن أعبر عن قناعتي الشخصية بأن الأحزاب السياسية التي قادت الاتفاقات العربية خلال العامين الماضيين، أو تلك التي شاركت في قيادتها والتأثير في مساراتها، قد ارتكبت أخطاء كثيرة، إلا أن مشكلاتها الأساسية أنها لم تمتلك في يوم من الأيام مشروعًا نهوضوياً تنموياً حضارياً، فأصبح مشروعها الوحيد هو الوصول إلى السلطة. وبالنتيجة إذا أخفقت القوى الوطنية والأحزاب السياسية العربية الإسلامية منها والقومية واليسارية في مراجعة مناهجها الفكرية وأدائها في مختلف المراحل، والتوافق بعد ذلك على منهج وطني واضح للخروج من أزمتها وانطلاق في إقامة الديمقراطية في أطرافها، فستكون الخسارة من نصيب الجميع، وسيكون الربح هو نظام للحكم يُبقِن خلق واجهات ديمقراطية خالية من أي مضمون ديمقراطي.
الكلمة الختامية
لمركز دراسات الوحدة العربية

رياض زكي قاسم

في ختام هذه الندوة، أتقدم من جميع المشاركين، بالشكر والامتنان;
فقد كانت الندوة، على اختلاف وجهات النظر، وتعدد المشارب ومناهج التفكير
في مقاربة موضوع مستقبل الإسلام السياسي، تتميز بكم من المفاهيم التي حظيت
بتعرفات محدثة وهي جديرة بالدائمة البحثية؛ وروحية علمية في تقبل الاختلاف في
الرأي؛ وهو نسق خلقي، يعلي وظيفة المعرفة؛ وموضوعات توصي بالتوسع في معالجة
المسائل التي كونت إشكالية موضوع الندوة، وبالتالي جملة طروحات تتناول صورة
المستقبل العربي الذي يحمل هوية السلطة، ومدى ما تعبّر الحكومات المستقبلية عن
الديمقراطية، وتطلعات الإنسان العربي إلى الجيش في إطار مجتمع يوفر له أسباب
الحياة الكريمة.

واستفًا مع تقاليد المركز في سائر الندوات سبّعتي الباحثين والمعترفون مهله
أسبوعين، لنتزودنا بأوراق وتعقيبات معدلة إذا شاؤوا، في ضوء ما دار من نقاش.
وستعمل على نشر وقائع الندوة، في أقرب وقت ممكن.

نكرر الشكر لكم جميعًا.
البرنامج النهائي للندوة

23 تشرين الثاني / نوفمبر 2013
بيروت - لبنان

يومية الاجتماع
السبت 30/11/2013

الجلسة الأولى

الرئيس: د. عبد الإله بلقزيز

بحث: الإخوان - إعادة تقييم - الإخوان المسلمين وتحدي "دمقرطة" الدين في زمن مضطرب
الباحث: د. عبد الوهاب الأفندي

مناقشة عامة

فترة استراحة

08:30 - 09:00
9:30 - 11:00
11:30 - 12:00
الجلسة الثانية
رئيس الجلسة: د. سامين عساف
بحث: الإسلام السياسي ومسألة الشرعية: الظهور والآلالات
الباحث: د. رضوان السيد
مناقشة عامة
فترة الغداء 15:00 - 16:00

الجلسة الثالثة
رئيس الجلسة: د. ليلى شرف
بحث: تحولات الإسلام السياسي في السعودية ومستقبله
الباحث: د. توفيق السيف
مناقشة عامة
فترة استراحة 17:00 - 17:30

الجلسة الرابعة
رئيس الجلسة: د. خالد الدخيل
بحث: خسوف الإسلام السياسي
الباحث: د. سعد الدين إبراهيم
مناقشة عامة
 كلمة من المشاركين: أ. أحمد عبيدات
 كلمة عن المركز: د. رياض قاسم
ختم الندوة 19:30 - 20:00
- أ -
آدمز، تشارلز: ٧٦، ٧٤
آراد، كلام: ٣٨
الآسيان: ١٧٩

آل سعود، عبد الله بن عبد العزيز: ١٣٥
آل سعود، ١٣٧، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١

آل سعود، عبد العزيز: ١٢٧
آل سعود، فيصل بن عبد العزيز: ١١٩
١٢٦، ١٢٣، ١٥٤

آل الشيخ، عبد العزيز: ١٢٦
إبراهيم، سعد الدين: ٩، ٨٢، ١٧٣
١٨٨، ١٧٨، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٢، ١٩١، ١٥٨
٢٠٠

ابن إبراهيم، محمد: ١١٩
ابن أبو الأرقم، الأرقم: ٧٧
ابن أنس، مالك: ٦٨، ٧١
ابن باديء، عبد الحميد: ٣٨ 

ابن باز، عبد العزيز: ١٧، ١٤، ١٥٠، ١٥٠
ابن جهينة: ١٢٦
ابن حرب، أحمد: ١٨٧، ١٨٨
ابن خليفة، عبد الرحمن: ١٧٤، ١٧٥
ابن شيخ، عبد القادر: ٧٣
ابن عبد الوهاب، محمد: ١١٩، ١٢٠، ١٥٦، ١٥٧
ابن قريبة، عبد القادر: ١٠٤
ابن القيم الجزيرة: ٧٢
ابن نبي، مالك: ٣٨
ابن وردي، عمر: ٢٠٠
ابن اليمان، حنظلة: ٧٨
أبو زيد، نصر حامد: ٩٥
أبو الفتح، عبد المنعم: ١٩٠، ١٣١
أبو النصر، محمد حامد: ١٠٤

٢١٣
أناطورك: مصطفى كمال: 42
أحمد: رافع سيد: 27, 189
الإخوان المسلمون: 7, 25, 26, 30, 48, 53, 54, 133
الأندلسي، عبد الوهاب: 27, 28, 48, 51
الأخيرة الإسلامية (1974): 173
الأمير، عبد الكريم: 22, 34
الأولويات التشريعية الفلسطينية (2006): 194
الانتخابات الرئاسية المصرية (2012): 177, 178
الانتخابات العامة السورية (1947): 171
الإنتخابات: 142, 157, 170
الانقلاب العسكري في تونس (1979): 197
أوشاوي، مارينا: 32, 35
الأيوبي، زويه: 87
бор -
البحث العلمي: 96
بشور، معن: 23, 96
البصري، الحسن: 109
بلقزيم، عبد الإله: 22, 51
البن، جمال: 181-188
البنا، حسن: 27, 30, 32, 48, 50, 96, 107, 111, 112, 151, 180, 182, 193, 195, 196, 197, 198, 201
أرسطو: 116
الأزمة السورية (2011): 48, 49, 50, 87
أسامة، فتحي: 49
الاستبداد الحربي: 95
الاستبداد الفكري: 47
الإسلام الاجتماعي: 190
الإسلام الديموقراطي: 11
الإسلام السياسي الإيراني: 92
الإسلام السياسي العربي: 92
الإسلام الفاسي: 39
أسماء الدولة: 92
أسماء المجتمع: 118, 92
بerville: 85
الإصلاح الاجتماعي: 85
الإصلاح السياسي: 163
البنان، عبد الرحمن: 104
بورغوا، فرانسوا: 82
بورقية، الحبيب: 42
بيركليس: 195

التزام، خُسَام: 82

التنمية الاقتصادية: 14
التنمية السياسية: 114
التنمية المستقلة: 188، 190
التنوع الثقافي: 93

التونسي، خير الدين: 85

التيار الإسلامي الديمقراطي: 188
التيار السريري: 9، 13، 113، 138، 138، 145

التيار العلماني: 48

التيار القومي العربي الديمقراطي: 188
التيار القومي الناصري: 48
التيار السياسي الوحدوي: 188
التبر، مصطفى: 197

التجدد الحضاري: 11، 118، 118

التحول الاجتماعي: 114
التخليف الفكري: 187
تناول السلطة: 12، 125

تدجين الجماهير: 199
الثوار الأهل: 158
تدبير السياسة: 35-36، 50، 66، 74

التركي، عبد الله: 121

التضوري، علي بن عبد السلام: 72

تنسيب الدين: 37، 52، 57، 68، 114

التطور الاقتصادي: 204

تظاهرات 30 يونيو (مصر): 45

التعاون الدولي: 94

العديد الدينية: 205

العديد السياسية: 11

التغريب: 128

العديد، عمر: 104
الحرب الثوري الإيراني: 65
حركة 18 أكتوبر (تونس): 22
حركة ثرود (مصر): 174
حركة حماس: 32, 190, 194
حركة فتح: 171
حركة كفاية (مصر): 32
حركة النهضة (تونس): 57, 194, 192
الحروب، خالد: 21, 51
الحريات العامة: 93
حرية الاعتقاد: 20
حرية الرأي: 32
حريق مدرسة مكة: 2002
حزب الاتحاد السياسي الإسلامي: 18
حزب الإخوان المسلمين (ليبيا): 57
الحزب الاشتراكي الديمقراطي: 122
حزب الله: 104
حزب البعث العربي الاشتراكي: 39, 56
حزب التحرير (سوريا): 118
حزب الدعوة الإسلامية (العراق): 191
الحزب الشيوعي: 162, 161, 171, 203
العدالة والبناء (ليبيا): 198
العدالة والتنمية (المغرب): 44, 189, 190, 194
الخليج الثانية (1990 - 1991): 132, 144
الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918): 130, 74
الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945): 202
الحرب العربية - الإسرائيلية - (1972): 82, 111, 183
الحرب العربية - الإسرائيلية - (1973): 123, 128
الحرب على الإرهاب: 147
حفظ، زياد: 22
الحداثة: 86
حدد محمود: 23, 91
حرب أسامة الغزالي: 21, 542
الحرب الباردة: 93
الحرب الخليج الثانية: 1991
الحرب العالمية الأولى: 130, 74
الحرب العالمية الثانية: 202
الحرب العربية - الإسرائيلية - (1967): 82, 111, 183
الحرب العربية - الإسرائيلية - (1972): 82, 111, 183
الحرب على الإرهاب: 147
الحرب على الإرهاب: 147
الدولة الأموية: ١٠٧
الدولة الخليفة: ٥٠، ١٧٩، ١٩٥
الدولة الدينية: ١٦٨، ٢٠١
الدولة العباسية: ١٠٧
الدولة غير الدينية: ٧٨
الدولة الفاطمية: ١٠٧
الدولة المدنية: ٥٥، ٦٣، ٢٠٤، ٢٠٤، ٢٩٨، ١٦٨، ٢٠١
الديني، يوسف: ١٢٧

- خ -
الخازنداز، أحمد: ١٨١
الخالصي، جواد: ٢١، ٤٨، ٥٨، ١٦٨
الخطاب الدرزي: ١١٥، ١٣٩، ١٤٥، ١٤٥
الخلافة الراشدة: ١٠، ١٠، ١٣٣، ١٦٧، ١٧٧، ١٧٨
الخميشي، روح الله الموسوية: ٤٤
الخوارج: ٣٦

- ذ -
داعش: ١٨١
dاعش: ٢١
الدخيل، خالد: ٢١
الدولة المدنية: ١٣٣
ذن، هيوارت: ٧٦
الدولي، موفق: ١٧١
الشيابي، إبراهيم بن موسى: 81
الشافعي، محمد بن إدريس: 28، 61
الشريعة: 100، 107، 109-10، 168، 171
شرف، ليلي: 3، 23
الشيطي، إسماعيل: 21
الشفي، سعد: 201
شقيق، مين: 133، 231
الشوري: 108، 116، 121
الشوري، يوسف: 23، 245
الشيباني، محمد بن الحسن: 88
الشيخلي، عبد الكريم: 177
الشيعة: 208

السادات، أنور: 90
سالم، صلاح: 22
السابعي، مصطفى: 171
ستودارد، لوثر: 74
ستيرنرمو، سيسيليا: 72، 117، 167
سرور، محمد: 129، 131-13، 152، 160-161

السفياني، خالد: 188
سقوط الدولة العثمانية (1924): 192، 195
سقوط عرناطة (1492): 71
السلام العالمي: 94
السلفية الجديدة: 105
السالم الأهلي: 167
السنوسية الصوفية: 62
سياسة الإصلاح الزراعي: 171
السيد، رضوان: 22، 36، 67، 69، 96، 99، 147
الصراع الدولي: 93، 101، 168
الصراع الدولي: 111، 109-111، 104، 108، 167، 169، 171، 177، 203
السيسي، عبد الفتاح: 54
سيف، أنطوان: 93
السيف، توفيق: 31، 150، 156
الصافين، محمد أحمد: 121
الصواف، محمد محمود: 122

218
عطّار، عصام: 171
العلاقات المصرية - السعودية: 121،
152، 146
العلاقة بين الإخوان والمخابرات الأمريكية:
202، 190
العلاقة بين الإسلاميين والقوميين: 89،
87، 188
العلاقة بين الأمير والمرثية: 103
العلاقة بين الدولة والكنيسة: 139، 129
العلاقة بين الدين والسياسة: 129، 59
العلاقة بين الدين والقومية: 89
العلاقة بين الشروعة والشريعة: 143
العلاقة بين القوميين والإسلاميين: 14
العثمانية: 26-27، 34، 45
علي، حيدر إبراهيم: 149، 21
عليش، محمد: 73
عماد، عبد الغني: 22، 59، 103، 165،
199
العنف المادي: 184
العودة، سلمان: 145، 169، 161
80-79
العولمة: 82
- غ -
غاندي، موهانداس كرشنان: 73
الغزالي، محمد: 78
الطهطاوي، رفاع: 85
الطويل، كمال خلف: 193، 22
- ع -
عاصف، محمد: 23
عاكف، محمد مهدي: 90، 121، 105، 125
العاني، برجيتا: 16-17، 19
عبد العظيم، حسن: 21، 248، 40، 170، 200
عبد الغني، حسن: 21، 44، 195
عبد الحسن، حمادة: 50
عبد الناصر، جمال: 2، 170، 180،
180-181، 187، 196، 197
عبدو، محمد: 38، 85، 90
عبدات، أحمد: 21، 207
العبيدي، زهير: 22
العبيدي، جهمان: 131
عثمان، فتحي: 29
العدالة الاجتماعية: 10، 114، 148، 148،
158، 159-163، 170
180، 188
العدوان الثلاثي (مصر، عرفة، 1956): 116
العربية: 194، 98
عز الدين، حسن: 163
العزل السياسي: 199
العزي، عبد المنعم: 121، 152، 126
عساف، ساسين: 89، 27
219
قطب، سيد: 41، 47، 77، 79، 96، 104، 185، 112-108
قطب، محمد: 125، 152، 156
قليل، إبراهيم: 126
الغري، برهم: 47
القومية العربية: 97
القومي العربي الديمقراطي: 11

الفساد الإداري: 148
الفصل بين العقيدة والسياسة: 18
فصل الدين عن السياسة: 43-44، 48، 151، 59، 62-58
فضل الله، عبد الحليم: 22
الفينس، سعود: 121
فيبر، ماكس: 108
فينر، سيدني: 140، 138، 116
كيسنجر، هنري: 132

قاسم، رياض: 22، 190، 190، 124
قاسمية، خيرية: 22
القانون الإسلامي: 18
القذافي، معمر: 198
القرضاوي، يوسف: 79، 104، 107-108
القرنعي، عوض: 150، 151، 161
قاسم، قصير: 22، 168، 58، 42
القضية الفلسطينية: 201، 191
قضية لواء الاسكندرية: 191
القطان، مصطفى: 122، 128، 160، 151
لينين، فلاديمير: 181

220
- م -

المؤسسة كازيني للسلام الدولي: 33
الماركسية: 181-193, 201
ماري أنطوانانت (ملكة فرنسا): 180
المازيزي، محمد بن علي: 71
الماسونية: 181
المالكي، رياض: 171
الماوردي، علي بن محمد: 70
مبارك، حسن: 43, 65, 90
مبارك، علي: 85
المتأملون الجديد: 108
المجتمع المدني: 116, 120, 122-123
المجتمع المدني: 152, 150, 146
المجذوب، محمد: 23
المخافي، عبد الملك: 22
مدير، أبو العلاء: 34
المذهب الوهابي: 167
المراحل الإقليمية: 49, 55, 58-54, 85
166, 186, 190
مرسي، محمد: 8, 32, 34, 43, 67, 70, 90, 167, 184
199
مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت): 17
نتيجة، بن�: 40
الندوي، أبو الحسن: 38
نصار، ناصيف: 23
- ن -

- 271 -
نظرية الرياح: 135
نظرية ولاية الفقه: 44
نظامي، وميض: 23
النعيم، أبو حنيفة: 68، 71، 107
نعيم، عصاب: 22، 162
النفسي، عبد الله: 49، 29
النقاشي، محمود فهمي: 192
النهوض التنموي: 13
النورسي، بديع الزمان سعيد: 38
النومونيا: 83

الوحدة الأفريقية: 179
الوحدة العربية: 188، 190
الرأوي السياسي: 53
الونشريسي، أحمد بن يحيى: 71
الوهابية: 22

هتلر، أدولف: 195، 256
هدسون، مايكل: 83
الهضبي، حسن: 28، 30، 37، 40، 104
الهضبي، مأمون: 125، 152
الهضبي، أحمد: 122، 150

البشار الوحدوي: 11
يوحننا بولس الثاني (بابا روما): 112
في ظل المخاطر الذي يعيشه الوطن العربي عقب الانتفاخات الشعبية الأخيرة، أو ما يسمى "ثورات الربيع العربي"، يعود السؤال يطرح بقوة حول مستقبل الإسلام السياسي في هذا الوطن، بعدما أسفرت تلك الانتفاخات عن وصول الإسلاميين إلى السلطة في غير بلد عربي، ولو لفترات لم تدط طويلًا، لكنها كانت كفيلة بإعادة البحث والنقاش في مدى استعدادية الحركات الإسلامية العربية لتسليم السلطة وإدارة شؤون الحكم وبناء الدولة في هذا العصر.

يناقش هذا الكتاب مستقبل الإسلام السياسي في الوطن العربي، وهو يقدم حصيلة وقائع الندوة الفكرية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في هذا الخصوص، بالتعاون مع المعهد السويدي في الإسكندنافية، والتي شارك فيها نحو ستين باحثًا وباحثة، عربيًا وعبريًا، من مختلف الأطياف الفكرية والسياسية، الذين ناقشوا هذا الموضوع من وجهات نظر مختلفة ومن زوايا مقاربات متعددة، انطلاقًا من أربع دراسات رئيسية قدمت في الندوة تناولت عناوينها: "الإخوان المسلمون وتحدي دمقرطة الدين في زمن مضطرب: إعادة تقييم"، والإسلام السياسي ومسألة الشريعة في المجتمع والدولة: الظهور والآلات والمستقبل، وتحولات الإسلام السياسي ومستقبله في السعودية، وخشوف الإسلام السياسي: الإخوان المسلمون نموذجًا.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناءة "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 2001 - 6113
الحمراء - بيروت - لبنان
تلفون: 76678787 - 76678868 - 75500877
برقيا: "المرجعي" - بيروت
فاكس: 766788787

ملاحظة: هذه الصفحة مأخوذة من كتاب يدرس الإسلام السياسي في الوطن العربي، وقد يحتوي على نصوص فائدة وتحليلات مفصلة حول هذا الموضوع.