

دراسات إسلامية



دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية- الجزائر

العدد الثالث (03) / جويلية 2007

أول المطاف: مستقبل الحركة الإسلامية برامج لإزالة الحيرة و التساؤلات
الإخوان التيجانيين.. الرهان الجديد في الجزائر

أ. سامية بن معروف

التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها

أ. عمرو حمزاوي

أ. مارينا أوتاوي

أ. ماثان جاي براون

أيها الإخوان لا تتركوها... فقط افصلوها

نقاش سليم العوا و العريان

الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة

أ. محمد بن المختار الشنقيطي

نحو تصور جديد لعلاقة الدين بالسياسة

د. المصطفى تاج الدين

الديمقراطية بين منظومة القيم و نظام الحكم

أ. نبيل شبيب

قراءات

لماذا تبني أمريكا "شبكات مسلمة معتدلة" علمانية؟

أ. محمد جمال عرفة

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقرري

makriabdz@yahoo.fr

رئيس التحرير :

أ. فاروق أبو سراج الذهب طيفور

Siraj11@maktoob.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشيد القبة القديمة - الجزائر

هـ: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الإلكتروني :

info @albasseera.net

الموقع الإلكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2006/ 1378

ردم د : 8011.1112

التوزيع



دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا : 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

بسم الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية تصدر عن:

مركز البصيرة



للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية

- العدد الثالث - (03)

قواعد النشر : ترحب دورية دراسات

إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإنسانية التي تلتزم القواعد التالية :

- التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.

- الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.

- توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.

- أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.

- أن لا يقل حجم البحث عن 25 صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.

يلتزم المركز بتغطية تكاليف الطبع، ويقدم مكافآت تحفيزية للباحثين تتناسب مع أهمية الجهد المبذول.

- تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.

- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أو لم تنشر.

ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تصدر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية



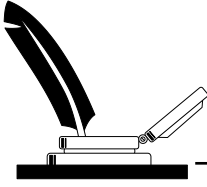
أمة تتعلم، أمة تتقدم

دورية بحثية متخصصة في الدراسات الإسلامية

العدد (03) - جويلية 2007

محتويات

03	رئيس التحرير	أول المحاف : مستقبل الحركة الإسلامية برامج لإزالة الحيرة والتساؤلات
07	سامية بن معروف	الإخوان التباين .. الرهان الجديد في الجزائر
26	عمرو حمزاوي، ومارينا أوتاوي، ونathan جاي براون باحثون في مؤسسة كارنيجي لدراسات السلام	التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها
43	نقاش سليم العوا والعريان	أبها الإخوان لا تركوها ... فقط افصلوها.....
50	محمد بن المختار الشنقيطي	الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة
62	الدكتور المصطفى تاج الدين	نحو تصور جديد لعلاقة الدين بالسياسة.....
69	أ نبيل شبيب	الديمقراطية.. بين منظومة القيم ونظام الحكم.....
قراءات :		
75	محمد جمال عرفة كاتب صحفي مصري	هل إذا تبني أمريكا "شركات حسنة معتدلة" علمانية؟.....



مستقبل الحركة الإسلامية برنامج لإزالة الحيرة والتساؤلات

✍ رئيس التحرير

في ظل التنافس على كسب ود الحركة الإسلامية وجعلها تحت الإبط من أجل توجيه برامجها وأفكارها وتحديد سقوف رجالها ومفكرها ، في مقابل صياغة شبكات إسلامية معتدلة جديدة تستهدف من ورائها القوى الغربية المهيمنة إلحاق مبرمج لجهود الحركة الإسلامية وهي تعيش عصرها الذهبي ، ومن جهة أخرى تحاول الأنظمة إعادة صياغة الحركات الصوفية للقيام بأدوار سياسية في المستقبل لقطع الطريق على الحركة الإسلامية، في مثل هذه الظروف الحساسة تعيش الحركة الإسلامية صورتين متناقضتين ، صورة تعبر على تقدم الحركة الإسلامية وانتصارها في مواطن كثيرة ، وصورة تصف عمق الانشطار داخل هذه الحركة الإسلامية والحيرة الكبيرة حول مفردة التجديد السياسي والدعوي للحركة الإسلامية .

وحتى وقت قريب كانت قضية الدعاة والعمل السياسي مدغومة بشكل مطلق ضمن الإشكالية الرئيسية والرائجة المتعلقة بشكل ومستوى العلاقة الناعمة لجدلية الدين والدولة أو الدين والسياسية .

وبما أن السجلات والجدالات كانت تجري وفق السياق السالف، فلم يكن هناك ساحة موضوعية قادرة على إبراز التمايزات والتنوعات بين الكتل والاتجاهات الفكرية والسياسية وامتداداتها الحركية؛ بل كان هناك ما يشبه التوحد والتماثل والاصطفاف نظراً لما كان يحدثه الاستقطاب الحاصل حول الموقف المبدئي العام من هذه القضية.

فقد كان هناك اتجاه غالب يقترب من مستوى الإجماع داخل الإسلاميين يرى في مشروعية ومعقولة - بل ومصلحية - ارتباط الدعاة بالعمل السياسي في إطاره المباشر والكثيف نوعاً من التأكيد على صوابية الفكرة الإسلامية في ملمح شمولية الفكرة الإسلامية ووثوقية الصلة بين الإسلام والسياسة.

وقد ارتبطت بذلك حالة من الاحتجاس الشديد بأن يكون هذا الطرح الخاص بالدعاة والسياسة مدخلا لإخفاء تسويغات تجعل للعلمانية المتجلمة موطئ قدم في واقع المجتمعات الإسلامية من خلال لافتات براقعة.

وقد يسأل البعض سؤالاً هجيناً: هل تتغير الحركات الإسلامية؟ وهل ستبقى على صورتها الحالية جمعاً بين السياسي والدعوي والاقتصادي والفكري في ظل الشمول الدعوي المعروف والمسلم به؟ وهل هنالك فرق بين شمول الفهم وشمول العمل؟ كيف يمكن للحركة الإسلامية أن تواجه المستجدات المتعلقة بالعلاقة بين السياسي والدعوي في واقع يصير - البعض على النظر للحركات الإسلامية بوصفها كياناتاً واحداً وتركيباً متماثلاً ورسالة مشتركة، ويصير - هذا البعض على أن الحركات الإسلامية لا تتغير، ولكنها قد تأخذ أحياناً شكلاً مغايراً، ولكنها في كل الحالات لا تتغير. والبعض ينظر لهذه الحركات بوصفها معادية أصلاً للعصر وللتطور، ويرى أنها ليست إلا حركات تكفيرية وقاتلية في آن واحد، وإن تعددت مناهجها وسلوكاتها.

طروحات عديدة أصبحت تبرز في نقاشات الإسلاميين من سياسيين ومفكرين ودعاة وفقهاء، وهي طروحات جديرة بالتوقف والتجلي والمناقشة والحوار العميق كونها، أي الحركة الإسلامية أصبحت أمل الأمة في التغيير، لأن الأمة تعيش مرحلة حيرة في انتظار مجدد القرن المتحدث عنه في الحديث الشريف - يبعث على رأس كل 100 سنة من يجدد للأمة أمر دينها -

وإذا كان من تفسير لهذا المستجد وذلك التحول، فإن التفسير الأكثر قدرة على كشف حجم تأثير المتغيرات التي أحاطت بالظاهرة يعود إلى زيادة مستوى الاحتكاك الحاصل بين الإسلاميين والعمل السياسي، وما خلقه للإسلاميين من فرص، وما طرحه عليهم من تحديات، وما ترافق مع ذلك من إعادة النظر من لدن بعض المفكرين والناشطين والمحسوبين بشكل أو آخر على معسكر العلمانية.

فالأولون - الإسلاميون - ومن خلال المحركات العملية الكاشفة اتضح لفريق منهم أن القول بقدرة حركة إسلامية ما مهما بلغت قوتها وحجم اتساعها على الوفاء بمقتضيات العمل الدعوي والسياسي والاجتماعي... إلخ ما هو إلا ضرب من العبث، وأن الادعاء بالقدرة على إنجاز ذلك وضرورة الانخراط في المسلكيات المرتبطة بهذه الأنشطة تماهياً مع القول بشمول الفكرة الإسلامية ما هي إلا فكرة طوباوية كان مجال صدقيتها وصوابيتها عالم القنوات المجردة والذهنيات المسبقة، فلما تنزلت هذه القنوات على صفحة الواقع وغاصت في جوف إشكالياته وصعوباته كان لزاماً عليها أن تعيد تقييم وتقويم ذاتها دون أن يعني ذلك السيولة والوقوع في شرك الضبابية والارتباك.

داخل هذا الفريق من الإسلاميين وجدت تنوعات أخرى؛ إذ ثمة من طالب بضرورة معالجة موضوع الدعوة والسياسة على قاعدة ضبط الأوزان وتقدير الحجوم، ووضع حد

للأسقف من دون أن يطرح أية دعوات لفصم العرى بين الدعاة والعمل السياسي. وباختصار يمكن إجمال موقف هؤلاء في دعوتهم لفكرة ترشيد العمل الإسلامي.

إلى جوار هؤلاء ثمة من دعا إلى ضرورة التخصص وتركيز الجهد، سواء بين الحركات الإسلامية ذاتها بحيث تنوع أدوارها وتكامل بدلا من أن يكون كل منها خصما من رصيد الآخر. فثمة صعوبة تقارب الاستحالة في ادعاء القدرة على صوغ سياسات ووضع برامج تأهيل وتكوين لشخصية لها القدرة على الالتحاق بكل النشاط بشكل ناجع دون اكتساب وصف يجعل من شخص ما أو حركة أقرب لهذا المجال أو ذاك في إطار المواقف والرؤى المتصاعدة داخل أروقة الاتجاهات العلمانية والقومية.

يمكن ملاحظة تيار أخذ في التصاعد يدعو إلى ضرورة المراجعة بشأن "الإسلاميين" بعدما أثبتت الشواهد أنهم يمثلون قوة حية ورقما لا يمكن تجاهله، إضافة إلى إعادة صياغة "العلمانية" في ضوء النظر إلى قنوات الشعوب الإسلامية ومكون الخبرة في التجربة الحضارية الإسلامية.

بهذا المعنى لم يعد لدى هؤلاء ما يعوق ولوج المشاريع والرؤى الإسلامية داخل مضمار التنافس السياسي، إلا أن هؤلاء يرون عوائق كثيرة من وجهة نظرهم تحول دون مقبولية الاحتكاك المتزايدة للدعاة بالسياسة، مطالبين بضرورة التمييز بين فضاء العمل السياسي الذي يتطلب اتخاذ مواقف وتقديم رؤى تتواءم وتناسب ولوازم التنافسية والخصوصية، وهو ما يتعارض مع السمات الجمعي والروحية العامة التي ينبغي على الداعية أن يتحلى بها. وبهذا المعيار كان هؤلاء لا يرون في الأمر تكريسا لمفهوم العلمانية السائد، فالمطلب ليس إقصاء الطروحات والمشاريع ولا السياسيين الإسلاميين، بقدر ما هو ضبط مستوى العلاقة بين الدعاة والعمل السياسي أو الدعوة والعمل السياسي، باعتبار أن المقتضى العقدي هو فضاء واشتراط الأولى، وأن فضاء المواطنة هو مجال واشتراط الثانية.

إننا ندعو بصوت عال إلى :

"مؤتمر فكري دولي للحركة الإسلامية"

لمعالجة إشكالات مطروحة على الساحة الإسلامية اليوم ومنها:

- إشكالية الدعوي والسياسي
- إشكالية وحدة الطليعة الإسلامية
- إشكالية التمثيل الإسلامي على المستوى القطري والإقليمي والعالمي
- إشكالية وعي الجماهير المناصرة للفكرة الإسلامية وصعوبة التحكم في استمرارية وثبات "الوعي الجماهيري الانتخابي" وتحويله إلى "وعي جماهيري حقيقي" ينصر الفكرة مها كانت الظروف والمواقف.

- إشكالية ظروف المعركة وتعدد التقديرات التحليلية لهذه الظروف والدخول في لا توازن الأولويات الإسلامية.

- إشكالية امتلاك القوة والعدة وشروط التمكين للمشروع بعد استخلاف الرجال.

- إشكالية الشرعية وإفقاد سيادة الدول سيادة الدول القطرية في ظل مشاريع العولمة المؤمركة.

- إشكالية المشاركة وعدمها في القرار السياسي والعسكري.

- إشكالية التنظيم والتشكل المطلوب حالياً لتنظيم وترتيب جهود الحركة الإسلامية وتحديد المستهدفات الاستراتيجية.

- إشكالية التطبيع مع إسرائيل والجمع بين مفردة "المشاركة" و "المقاومة"

- إشكالية التعددية في ظل الوحدة والوحدة في ظل التعددية السياسية والموازنة بينهما.

• بغض النظر عن الإشكاليات التقليدية في ملف المرأة والفن والاعترا ب والجهاد.

كما أننا ندعو الى ضرورة توجيه البحوث في المجالات الأكثر حيوية، والتي تستهدف:

- الارتفاع في السقف الثقافي والفكري للنخب في الأمة - الارتفاع في سقف الخصائص

- الارتفاع في سقف الالتزام

- الارتفاع في سقف التخصص والاحتراف الحضاري

- الارتفاع في سقف التخصص الحياتي

وإذا ما ارتفعت النخبة إلى سقوف عالية وخرجت من "النمطية التقليدية" إلى فضاء

التجديد استطاعت بعد ذلك أن تتمثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

أما إذا بقيت النخبة الإسلامية على حالها من النرجسية والذاتية والانغلاق والعيش بين أضلاع مربع الخداع، فانه سينطبق عليها سجع الأديب: "أمة تنتظر ... النخبة تحتضر".

إننا في هذا العدد الثالث من دورية دراسات إسلامية نحاول بعث النقاش من جديد حول جملة هذه المواضيع الحيوية في تاريخ الأمة الإسلامية والحركة الإسلامية، سواء تعلق الأمر بطرح التساؤلات على الحركات الإسلامية أو في نقد بعض الجوانب التي تحتاج إلى مراجعة أو في وصف الدواء الشافي بغرض الخروج بتوليفة مقبولة وواقعية تعالج هذا الواقع المزمن الذي يراوح مكانه، ونحن بذلك نفتح المجال أمام المناقشات والبحوث التي تدقق المفاهيم والمعاني وتستهدف اقتراح الحلول والبرامج، دون أي قداسة أو تجني أو إنكار فضل أو جحود انجاز أو إقصاء رأي أو تهميش كفاءة يمكن أن تضيف إلى الأمة جديدا، ففضاء دراسات إسلامية مفتوح للبحوث الجادة والحيوية ولنا حديث جديد في العدد القادم إن شاء الله .

رئيس التحرير

فاروق أبو سراج الذهب

حول مفهوم الوسطية

د. إبراهيم العجلوني

مقدمة

نملك، بشبكة المفاهيم، أن نقترح ألواناً من المقاربات العقلية لسديم الوجود، وأن نستقرّ على قدرٍ من يقين بأنّ في طوقنا أن ندركه مظهراً وجوهرًا. ولقد يبلغ بنا هذا الظنّ أو "اليقين الذاتي" درجة نرى عندها أنّ هذا الإدراك مطابقٌ لحقائق الأشياء، ثمّ لا نلبث أن نكتشف مسافة خُلفٍ واضحة بين ما نظنّ وما هو كائن؛ الأمر الذي يؤكّد أنّ اصطناع المفاهيم، بما هو حيلة ذهنية بإزاء الظواهر، طبيعية أو اجتماعية، ماديّة أو معنوية؛ محمولٌ على رغبتنا - وهي رغبة متجذّرة في بنيتنا الشعورية - في أن لا تند واقعاً ما، صغيرة أو كبيرة، ذريّة أو مركبة - باصطلاح المناطقة الوضعيين - عن إدراكنا، وفي أن نستخرج من المجهول والمعمى كل ما نستطيع استئناسه من حقائق الوجود ..

وإذا نحن أردنا إخضاع هذه "الوسطية"، التي كثر الحديث عنها؛ لهذا التصرّو لطبيعة المفاهيم وأسباب تشكّلها، فإنّ بنا أن نسأل عن المهاد الموضوعي التي نشأت فيه الحاجة إليها، أو عن جملة الشروط الثقافية والسياسية والاجتماعية التي دفعت أقواماً منا، على امتداد ديار الإسلام؛ إلى البحث عن مقالة مُسعفة أو عن تكأة مفهومية لدفع ما يلقق لنا من تهم بالخلو والتطرّف وضيق العطن، أو بالانغلاق دون ثقافة الغرب المستعمر الذي لم نبلّ منه إلا "انفتاحه" الديمويّ علينا، وتقحّمه المعتنّف لواقعنا، ومصادرتة القسرية على مطلوباتنا في التحرّر، والحرية، وتحقيق الذات.

إنّ مما وقعنا فيه، دون أن ننتبه إلى خطورته؛ هو تلك المناداة بأن نكون مكاناً سوى بين شرق وغرب، وبين شيوعية ورأسمالية، وبين أصالة لا نكاد نبتين إلا القليل من ملامحها

ومعاصرة نلثت في غبارها. وقد سَمَّى بعضُنا هذا الميدان "حياداً إيجابياً"؛ على حين كان حياداً مرتعش الأوصال، تتخايل خَلْفَه علائم الوهن، وتخرقه أذرع الأقوياء المتنفذين ! وإنَّ مما يبعث على التأمل أن تُرفع "الوسطية" لافتةً على هذه النزعة في التماس طُرُق النجاة في عالم الشائبة القطبية قبل سقوط الاتحاد السوفياتي، ثم في العالم المُرْزَأ الذي يتفرد فيه الأميركان بقهر الأمم والأوطان؛ وإن كان ذلك بتوكيد الانفتاح على الغرب والاستعداد لقبول ثقافته - بخيرها التَّزَرُّ وشَرِّها المستطير - بعد أن صار في حكم الواقع الرازح الذي لا ينجلي أن لا أحد من سياسيي عالمنا العربي الإسلامي بقادرٍ على رفض تحكُّمات هذا الغرب وإملاءاته أو حتى مساءلته الحيَّة حولها ! لقد أَتَتْ على أمتنا أحيانٌ متتابة من الدَّهر لمَ نَرِ أحداً من أعلامها أو علمائها نَظَرَ في هذه "الوسطية" التي يَظُنُّ كثيرٌ منا أنه يدفع بها الأذى من جهة، ويسوِّغ الذات والصفات في عالم يريد لها المحو من جهة أخرى؛ فإن قال قائلُ: "إننا أمةٌ" و"وسطٌ" بالنصِّ القرآني الشريف، وإنَّ هذا أمرٌ إلهيٌّ لا ينبغي أن يفوتنا؛ فإنَّ هذه ستكون مناسبةً للنظر في دائرة المعنى الذي نتوسَّمه للأمة الوسط في القرآن الكريم، ولبيان أن الأمر قد تشابهَ على كثيرٍ مِنَّا؛ وأن ثمةً أفقاً متراحباً لا شأن له بهذا الفَرَق الذي يعتري من لا يعتصمون بحبل الله وهم يضطربون في الأرض، حائرین حيناً بين جبابرتها، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، أو متلذذين بإزاء قوَّة باطشة متفرَّدة؛ لا بُدَّ أن يقصمها قاصم بإذن ربِّها؛ ولو بعد حين ..

إنَّ مادة (وَسَطَ) كما هي في الاستعمال القرآني قد وَرَدَتْ في خمسة مواضع : موضعين في سورة البقرة (الآيتان 143 و 389)، وموضع في سورة المائدة (الآية 89)، ورابع في سورة القلم (الآية 28) وخامس في سورة العاديات (الآية 5).

أما أوَّلُها : فهو قوله تعالى : "وكذلك جعلناكم أمةً وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس" حيث يكون المسلمون أمةً في مَرْتبة الشهود العقلي والقيمي على البشرية، وفي موقع المسؤولية الحضارية أيضاً. وهم لا يبلغون ذلك إلاَّ بالجهود المعرفيِّ الفائق وبالمناقبة الأخلاقية العالية، وتلك هي الأفضلية الموهونة بأسبابها، لا التميَّز العرقي المزعوم، ولا ما يتحدَّرُ في الأصْلاب من أخلاط الأعراق والأنساب ..

وأما ثانيها : فهو قوله تعالى : "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى" وقد اختلفَ في تحديد هذه الصلاة على نحو نفهم منه أن المقصود هو فضْلُها لا توسُّطها بين آتات الزمان. فهي الصلاة الفضلى سواء أكانت هي صلاة الصبح، أم الظهر، أم العصر، أم المغرب؛ وإن في ذلك لحكمةٌ بالغة؛ إذ ستكون هذه الصلوات كلُّها مُستَراداً لوجدان المسلم

وَفُرْصاً لِحُشْوَعِهِ وَمُتَمَسِّاً لِلْأَفْضَلِيَّةِ الْخَيْرِيَّةِ الَّتِي يَسْعَى لِمُتَمَثِّلِهَا وَتَحْقِيقِهَا. وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى (فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ): "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ" فَالْمَقْصُودُ بِهِ، بِحَسَبِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ، أَنْ يَكُونَ طَعَامُ الْمَسَاكِينِ هَذَا مِنْ أَفْضَلِ الطَّعَامِ أَوْ مِمَّا يَنْتَخِبُهُ أَحَدُنَا لَا مِمَّا يُغْمَضُّ فِيهِ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى (فِي سُورَةِ الْقَلَمِ): "قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ" فَإِنَّ الْأَوْسَطَ هُنَا هُوَ الْأَمْثَلُ وَالْأَحْكَمُ وَالْأَفْضَلُ.

وَكَذَلِكَ نَلْمَسُ مَعْنَى الْعُلُوِّ وَالظُّهُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (فِي سُورَةِ الْعَادِيَّاتِ): "فَأَثَرُنْ بِهِ نَقْعاً فَوْسَطُنْ بِهِ جَمْعاً" إِذْ يَعْلُو الْغُبَارُ الَّذِي تَثِيرُهُ سَنَابِكُ الْخَيُْولِ الْمَغِيرَةِ الْمُحْتَدِمَةِ جَمْعَ الْقَوْمِ وَيَغْمُرُ هَامَاتِهِمْ ..

مَعَانٍ لَوْ أَخَذْنَاهَا مَجْتَمِعَةً لَتَنَاءَتْ بِنَا عَنْ كُلِّ وَسَطٍ حِسَابِي مُبْتَدِلٌ، وَعَنْ كُلِّ حَاجِزٍ بَيْنَ فَرِيقَيْنِ، وَبَرَزَخٍ بَيْنَ مَاءَيْنِ. وَلَا أَظْهَرُ تَنَاً عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ، وَالْإِسْلَامَ، وَالْإِخْلَاصَ، وَالْأَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ هِيَ الْعُنَاصِرُ الَّتِي تَجْعَلُ مِمَّنْ تَتَوَافَرُ فِيهِ إِنْسَاناً "وَسَطاً"، فَاضِلاً، شَاهِداً عَلَى غَيْرِهِ. وَلَا اسْتَقَرَّتْ بِنَا أَخيراً عَلَى أَنْ نَسْتَبْرِئَ لِدِينِنَا وَوَعِينَا فِي آنٍ مِنْ أَنْ نَكُونَ رَقماً بَيْنَ رَقْمَيْنِ حَسَبُ أَوْ ثَرَى يَابِساً بَيْنَ حَقْلَيْنِ. وَبِاللَّهِ وَحْدَةِ التَّوْفِيقِ، وَهُوَ الْهَادِي إِلَى سِوَاءِ السَّبِيلِ ...

الوسطية في الإسلام .. مفهومها ومظاهرها

يوسف القرضاوي

الوسطية من أبرز خصائص الإسلام، "، ويعبر عنها أيضا بـ "التوازن"، ونعني بها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويترد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويغطي على مقابله ويحيف عليه.

مثال الأطراف المتقابلة أو المتضادة: الربانية والإنسانية، الروحية والمادية، الأخروية والدنيوية، الوحي والعقل، الماضوية والمستقبلية، الفردية والجماعية، الواقعية والمثالية، الثبات والتغير، وما شابهها. ومعنى التوازن بينها: أن يفسح لكل طرف منها مجاله، ويعطي حقه "بالقسط" أو "بالقسطاس المستقيم"، بلا وكس ولا شطط، ولا غلو ولا تقصير، ولا طغيان ولا إخسار. كما أشار إلى ذلك كتاب الله بقوله: (والسما رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان).

عجز الإنسان عن إنشاء نظام متوازن :

وهذا في الحقيقة أكبر من أن يقدر عليه الإنسان، بعقله المحدود، وعلمه القاصر، فضلا عن تأثير ميوله، ونزعاته الشخصية، والأسرية والحزبية، والإقليمية والعنصرية وغلبتها عليه من حيث يشعر أو لا يشعر.

ولهذا لا يخلو منهج أو نظام يصنعه بشر - فرد أو جماعة - من الإفراط أو التفريط، كما يدل على ذلك استقرار الواقع وقراءة التاريخ.

إن القادر على إعطاء كل شيء في الوجود - ماديا كان أو معنويا - حقه بحساب وميزان، هو الله الذي خلق كل شيء فقدره تقديرا، وأحاط بكل شيء خبرا، وأحصى - كل شيء عددا، ووسع كل شيء رحمة وعلما.

ولا عجب أن نرى هذا التوازن الدقيق في خلق الله، وفي أمر الله جميعا، فهو صاحب الخلق والأمر، فظاهرة التوازن، تبدو فيها أمر الله به، وشرعه من الهدى ودين الحق، أي:

في نظام الإسلام ومنهجه للحياة، كما تبدو في هذا الكون الذي أبدعته يد الله فأثقت فيه كل شيء.

من مظاهر الوسطية في الإسلام:

وإذا كان للوسطية كل هذه المزايا، فلا عجب أن تتجلى واضحة في كل جوانب الإسلام، نظرية وعملية، تربوية وتشريعية.

وسطية الإسلام في العبادات والشعائر:

والإسلام وسط في عباداته، وشعائره بين الأديان، والنحل التي ألغت الجانب "الرباني" - جانب العبادة والتسك والتأله - من فلسفتها وواجباتها، كالבודהية التي اقتصرت فروضها على الجانب الأخلاقي الإنساني وحده... وبين الأديان والنحل التي طلبت من أتباعها التفرغ للعبادة والانقطاع عن الحياة والإنتاج، كالرهبانية المسيحية.

ولعل أوضح دليل نذكره هنا: الآيات الأمرة بصلاة الجمعة:

(يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون).

فهذا هو شأن المسلم مع الدين والحياة حتى في يوم الجمعة: بيع وعمل للدنيا قبل الصلاة، ثم سعي إلى ذكر الله وإلى الصلاة، وترك للبيع والشراء وما أشبهه من مشاغل الحياة، ثم انتشار في الأرض وابتغاء الرزق من جديد بعد انقضاء الصلاة، مع عدم الغفلة عن ذكر الله كثيرا في كل حال، فهو أساس الفلاح والنجاح.

وسطية الإسلام في الأخلاق:

والإسلام وسط في الأخلاق بين غلاة المثاليين الذين تخيلوا الإنسان ملاكا أو شبه ملاك، فوضعوا له من القيم والآداب ما لا يمكن له، وبين غلاة الواقعيين الذين حسبوه حيوانا أو كالحیوان، فأرادوا له من السلوك ما لا يليق به فأولئك أحسنوا الظن بالفطرة الإنسانية فاعتبروها خيرا محضاً، وهؤلاء أساءوا بها الظن، فعُدوها شراً خالصاً، وكانت نظرة الإسلام وسطاً بين أولئك وهؤلاء.

فالإنسان في نظر الإسلام مخلوق مركب فيه العقل، وفيه الشهوة، وفيه غريزة الحيوان، وروحانية الملاك، قد هدى للنجدين، وتهيأ بفطرته لسلوك السبيلين، إما شاكراً وإما كفوراً. فيه استعداد للفجور استعداده للتقوى. ومهمته جهاد نفسه ورياضتها حتى تتزكى: (ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها).

وسطية الإسلام في التشريع:

والإسلام وسط كذلك في تشريعه ونظامه القانوني والاجتماعي، وأبرز ما تتجلى فيه الوسطية هنا:

مجال الفردية والجماعية

التوازن بين الفردية والجماعية :

وفي النظام الإسلامي تلتقي الفردية والجماعية في صورة متزنة رائعة، تتوازن فيها حرية الفرد ومصلحة الجماعة، وتتكافأ فيها الحقوق والواجبات، وتتوزع فيها المغامرات والتبعات بالقسطاس المستقيم.

لقد تخبطت الفلسفات والمذاهب من قديم، في قضية الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما: هل الفرد هو الأصل والمجتمع طارئ مفروض عليه، لأن المجتمع إنما يتكون من الأفراد؟ أم المجتمع هو الأساس والفرد نافلة، لأن الفرد بدون المجتمع مادة غفل (خام)، والمجتمع هو الذي يشكلها ويعطيها صورتها، فالمجتمع هو الذي يورث الفرد ثقافته وآدابه وعاداته وغير ذلك؟

من الناس من جنح إلى هذا، ومنهم من مال إلى ذلك، واحتد الخلاف بين الفلاسفة والمشرعين والاجتماعيين والاقتصاديين والسياسيين في هذه القضية، فلم يصلوا إلى نتيجة.

كان (أرسطو) يؤمن بفردية الإنسان، ويحبذ النظام الذي يقوم على الفردية، وكان أستاذ (أفلاطون) يؤمن بالجماعية - الاشتراكية - كما يتضح ذلك في كتابه (الجمهورية).

وبهذا لم تستطع الفلسفة الإغريقية - أشهر الفلسفات البشرية القديمة - أن تحل هذه العقدة، وأن تخرج الناس من هذه الحيرة، كشأن الفلسفة دائماً في كل القضايا الكبيرة،

تعطي الرأي وضده، ولا يكاد أقطابها يتفقون على حقيقة، حتى قال أحد أساتذتها: الفلسفة لا رأي لها!!

وفي فارس ظهر مذهبان متناقضان: أحدهما فردي ويدعو إلى التقشف والزهد، والامتناع عن الزواج، ليعجل الإنسان بفناء العالم، الذي يعج بالشرور والآلام، وهذا هو مذهب "ماني" ويمثل أقصى الفردية.

وقام في مقابلة مذهب آخر يمثل أقصى (الجماعية) هو مذهب "مزدك" الذي دعا إلى شيوعية الأموال والنساء، وتبعه كثير من الغوغاء، الذين عاثوا في الأرض فسادا، وضجت منهم البلاد والعباد.

وقد جاءت الأديان السبائية لتقيم التوازن في الحياة، والقسط بين الناس، كما قرر ذلك القرآن الكريم، ولكن أتباعها سرعان ما حرفوها وبدلوا كلمات الله، ففقدت بذلك وظيفتها في الحياة، حين فقدت ميزتها الأولى وهي: ربانية المصدر.

لهذا، لم تقدم الأديان السابقة قبل الإسلام حلا لهذه المشكلة، فقد كان اليهود الذين تفرقوا في الأرض يؤيدون الفردية، بتفكيرهم وسلوكهم القائم على الأنانية: (وأخذهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلهم أموال الناس بالباطل) كما سجل عليهم القرآن العزيز.

وجاءت المسيحية أيضا تهتم بنجاة الفرد قبل كل شيء، تاركة شأن المجتمع لقيصر، أو على الأقل، هذا ما يفهم من ظاهر ما يحكيه الإنجيل عن المسيح، حين قال: أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله!!

وإذا طويينا كتاب التاريخ وتأملنا صفحات الواقع، فماذا نرى؟

إن عالمنا اليوم يقوم فيه صراع ضخم بين المذهب الفردي، والمذهب الجماعي. فالرأسمالية تقوم على تقديس الفردية، واعتبار الفرد هو المحور الأساسي، فهي تدلل على إعطاء الحقوق الكثيرة، التي تكاد تكون مطلقة، فله حرية التملك، حرية القول، وحرية التصرف، وحرية التمتع، ولو أدت هذه الحريات إلى إضرار نفسه، وإضرار غيره، مادام يستعمل حقه في "الحرية الشخصية"، فهو يملك المال بالاحتكار والحيل والربا، وينفقه في اللهو والخمر والفجور، ويمسكه عن الفقراء والمساكين والمعوذين، ولا سلطان لأحد

عليه، لأنه "هو حر."

والمذاهب الاشتراكية - وبخاصة المتطرفة منها كالماركسية - تقوم على الخط من قيمة الفرد والتقليل من حقوقه، والإكثار من واجباته، واعتبار المجتمع هو الغاية، وهو الأصل. وما الأفراد إلا أجزاء أو تروس صغيرة في تلك "الآلة" الجبارة، التي هي المجتمع، والمجتمع في الحقيقة هو الدولة، والدولة في الحقيقة هي الحزب الحاكم، وإن شئت قلت: هي اللجنة العليا للحزب، وربما كانت هي زعيم الحزب فحسب، هي الدكتاتور!!

إن الفرد ليس له حق التملك إلا في بعض الأمتعة، والمنقولات، وليس له حق المعارضة، ولا حق التوجيه لسياسة بلده وأمته، وإذا حدثته نفسه بالنقد العلني أو الخفي، فإن السجون والمنافي وحبال المشائق له بالمرصاد!

ذلك هو شأن فلسفات البشر ومذاهب البشر، والديانات التي حرفها البشر، وموقفها من الفردية والجماعية، فماذا كان موقف الإسلام؟

لقد كان موقفه فريدا حقا، لم يمل مع هؤلاء ولا هؤلاء، ولم يتطرف إلى اليمين ولا إلى اليسار.

إن شارع هذا الإسلام هو خالق هذا الإنسان، فمن المحال أن يشرع هذا الخالق من الأحكام والنظم ما يعطل فطرة الإنسان أو يصادمها. وقد خلقه سبحانه على طبيعة مزدوجة: فردية واجتماعية في آن واحد. فالفردية جزء أصيل في كيانه، ولهذا يجب ذاته، ويميل إلى إثباتها وإبرازها ويرغب في الاستقلال بشؤونها الخاصة.

ومع هذا نرى فيه نزعة فطرية إلى الاجتماع بغيره، ولهذا عد السجن الانفرادي عقوبة قاسية للإنسان، ولو كان يتمتع داخله بما لذ وطاب من الطعام والشراب.

والنظام الصالح هو الذي يراعى هذين الجانبين: الفردية والجماعية، ولا يطغى أحدهما على الآخر. فلا عجب أن جاء الإسلام - وهو دين الفطرة - نظاما وسطا عدلا، لا يجور على الفرد لحساب المجتمع، ولا يحيف على المجتمع من أجل الفرد، لا يدلل الفرد بكثرة الحقوق التي تمنح له، ولا يرهقه بكثرة الواجبات التي تلقى عليه، وإنما يكلفه من الواجبات في حدود وسعه، دون حرج ولا إعنات، ويقرر له من الحقوق ما يكافئ واجباته، ويلبي حاجته، ويحفظ كرامته، ويصون إنسانيته .

لوسطية وإعادة بناء الفكر الديني في سياق البحث عن شراكة في الإسهام الحضاري (مقاربة نقدية) عبد الرحمن الحاج
رئيس تحرير الملتقى الفكري للإبداع (www.almultaka.net).

"إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين" حديث نبوي شريف مروي عن ابن عباس (رضي الله عنه)، أخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم. أولاً: الوسطية بوصفها رؤية للعالم في حقبة من الحقب يظهر يسود نموذج جديد للتفكير (Paradigm) بسبب تغيرات كبرى تحدث تحويلاً في رؤية الناس للعالم (Weltanschauung) ومتغيراته، وفي العادة يتم التعبير عن المفاهيم الجديدة بمصطلحات تجريدية للغاية، عادة ما تكون غير قابلة للضبط بشكل نهائي، ومع ذلك فإن هذه المراوغة والنزوع الزئبقي لمصطلحات للتغلب من قبضة التعاريف الصارمة والحاددة هي التي تمنح هذه المصطلحات قدرتها على التأثير والإلهام والتغيير. وفي مقابل ذلك فإن ظهور هذه المصطلحات في سياق الأحداث وقدرتها على التعبير عن الرؤية الجديدة للعالم يمنحها توهجاً خاصاً، يجذب هذا التهج بدوره إليها أكبر قدر من الاجتماع الإنساني (المحلي أو العالمي، طبقاً لحدود الاجتماع الذي أصابته التغيرات) غير أن الملاحظ في المجتمعات الإسلامية (التي لها صلتها الخاصة بتراثها الديني) نزوعها لتأصيل التغيرات عبر النصوص الشرعية، وغالباً لا تأخذ المصطلحات دورها التحريضي دون أن يحصل هذا التأصيل والتجذير (القسري ربما) في المعرفة الدينية والتراث الإسلامي بوجه عام، وما أن يتم التأصيل حتى تبدأ المجاذبات المفهومية لهذه المصطلحات، لكسب الشرعية وسحبها من الآخرين! هذا ما حدث بالضبط مع العديد من المصطلحات الكبرى في التاريخ الإسلامي الحديث، فمصطلح "الإصلاح" الذي "ابتكره" به الشيخ محمد عبده بمضمونه الجديد يختصر دلالياً تفسير الحالة التي يمر بها المسلمون والحل المطلوب لها، فمفهوم "الإصلاح" مهما اختلف فيه فإنه يتضمن إقراراً بالسلب بوجود "عطل" أصاب الأمة وخلفها عن التقدم، وتصريحاً بإعادة تأهيل الأمة

وتخليصها من "العطل". والمعركة التي قامت حول مفهوم مصطلح "الإصلاح" قامت ولم تقعد حتى بعد وفاة الشيخ عبده، ولم ينتهي الجدل حولها إلا في بسقوط الخلافة العثمانية الشريفة في العشرينات المنصرمة، ولا بد من ملاحظة أن مصطلح "الإصلاح" ما كان يستطيع أن يثير هذا النقاش الواسع ويقع في التجاذبات للأطراف الفكرية المختلفة في العالم الإسلامي لولا أنه تم تأصيله ومده بالمشروعية عبر ربطه بآيات القرآن الكريم التي استعملت لفظ "الإصلاح" ولكن في حدود الدلالة اللغوية، وهو ما أعطى فرصة لاستثمارها في المصطلح الجديد بدون أية عوائق عبر التذبذب بين الدلالة الغوية والدلالة الاصطلاحية اللتان تترابطان بشكل قوي للغاية. الأمر ذاته حدث مع مصطلح "التجديد" الذي شهدنا التفافاً غير مسبوق حوله بدءاً من السبعينيات المنصرمة، ولا يزال الجدل حوله دائر إلى اليوم، ولكنه أخذ إلى الخفوت، فقد أصبح دعاة "التجديد" يمثلون نمطاً جديداً في التفكير له ملامح تميل نحو التمايز، ولكنه ما يزال متوهجاً وملهماً إلى اليوم. 1. مصطلح الوسطية: معركة التجاذب في السنوات الأخيرة دخل مصطلح "الوسطية" بشكل غير مسبوق حيز الاهتمام الإسلامي العام، فقد صدرت عشرات الكتب تحمل في عناونها هذا المصطلح، مثل: "الوسطية في الإسلام"، و"الوسطية في الفكر الإسلامي" و"الوسطية: حياة وحضارة" و"الوسطية في ضوء القرآن الكريم" و"مفهوم الوسطية في السنة النبوية"، وغير ذلك مما يؤثر على حضور جديد واستثنائي لهذا المصطلح. وبالطبع فإنه سرعان ما بدأ صراع التجاذبات والشرعيات، وبلغ التجاذب حداً جعل البعض يجد فيه تعبيراً أصيلاً عن السلفية التقليدية أو "منهج أهل السنة والجماعة"، وسلف الأمة"، ويجد فيه آخرون ما يمنحهم الشرعية لعصرنة الإسلام والخروج من "أسر" التراث الفقهي إلى "رحابة" الاجتهادات الجديدة التي تأخذ بيد المسلمين للشراكة مع العالم!. ولأن الوسطية لغوياً تعرف بانها وسط بين أمرين وهي لم تغادر كثيراً فضاء الدلالة اللغوية فقد حدد كل امرء مسافة الوسط وفق مقاييسه الخاصة وأسقط عليها مفهومه عن المصطلح، حتى وقعت المصطلح أسير هذا اتوسط، فانقسمت الوسطية إلى وسطيات: بين "وسطية مستنيرة" وأخرى (بضرورة التلازم أو المفهوم (حسب مصطلح أصول الفقه)) "وسطية مظلمة" وثالثة ربما تكون "وسطية علمانية"! وبما أن مقترح هذا التقسيم الجديد للوسطية جاء من المجال السياسي، فعلياً أن نتوقع أنه متأثر جداً بمفهوم "الوسط" السياسي المعروف، والذي نشأ في فرنسا مطلع القرن وأصبح من المصطلحات السياسية المتداولة عالمياً في المجال السياسي، ومعروف أن

"الوسط" في المفهوم السياسي يمكن أن يكون "يسار الوسط" أو "يمين الوسط" وحتى "وسط الوسط"! ليست مشكلة المصطلح دخول معركة التجاذبات المفهومية والشرعية وحسب، فهذه المعركة سنة إلهية لا يملك أحدٌ لها دفعاً، إذ ثمة ظاهرة أخرى متممة وللظاهرة الأولى، وهي ظاهرة الابتذال التي تصيب عادة المصطلحات الكبرى بالتسطيح عندما تبدأ بالنزول إلى أوساط العامة والجمهير لتلتف حولها، إذ لا تقدر الجماهير على استيعاب الجدل الفكري والفقهى المعقد، وتكتفي بطبيعتها بالاختصار والتبسيط الشديد، ويلعب دو التوسيط هذا نمط من محدد من الدعاة و"أنصاف المثقفين"، هؤلاء الذين لهم منزلة وسيطة تسمح لهم بالاتصال بالنخبة العاملة والجمهير في وقت واحد، وبالتالي القدرة على تسويق هذه المفاهيم وجمهرتها. وتكاد النسخة الشعبية "للمصطلح" تفقد معنى الجدل "العلمي" حولها إذ يستعمل المصطلح في صغائر الأمور وكبائرها، حتى يوشك أن يفقد معناه بالمرّة. هكذا يجرى الأمر الآن لمصطلح "الوسطية" ما بين التجاذب المفهومي والشرعي والجمهرة، حتى أصبح "فضفاضاً بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصده"، فقد "عدت عليه العاديات، وجرت عليه النائبات" على حد تعبير بعض المفكرين. بالتأكيد فإن الأمر نفسه حدث من قبل مع مصطلحات كبيرة أخرى، مثل و"الحضارة"، حتى كاد المرء لا يسمع كلمة حضارة أو يقرأها في عنوان خطاب أو نص ما إلا ويتنبه شعور بالبساطة والابتذال. وربما هذه الأيام يحدث مع مصطلح "الإرهاب" بعد أن أفلته السياسيون من عقاله ليطل معارضيه ويدخل بوتقة الإعلام التي تلعب دور تسطيحه وجمهرته. 2. مصطلح الوسطية: تاريخ الانبعاثان يشار الاهتمام فجأة بمصطلح ما ويدور النقاش حوله ويدخل معركة التجاذبات أمر يدعو للتفكير والتساؤل عن سبب ظهور المصطلح وتداوله بهذه الكثافة غير المسبوقة، ولم يشهد هذا المصطلح تأريخاً دقيقاً بعد، وهذا لا يغني حقيقة وجود بعض الإشارات العابرة لذلك، ولكنها تبقى مجرد إشارات. يفتقد الخطاب الإسلامي في السبعينيات لمصطلح "الوسطية"، ونكاد لا نعرث البتة على هذا المصطلح، وفي مطلع الثمانينيات بدأ المصطلح بالظهور بشكل متدرج، لم يكن بعد قد استعمل بعيداً عن دلالة اللغوية، وبظني فإن كتابات الشيخ يوسف القرضاوي هي الكتابات المؤسسة لهذا المصطلح، وخصوصاً كتابه "الصحة الإسلامية: بين الجحود والتطرف"، لقي الكتاب وقتها إقبلاً وشهرة منقطعي

النظير، وأعيد طبعه مرات عدة خلال عام واحد، وفي هذا الكتاب يخصص فصلاً مختصراً بعنوان "دعوة الإسلام إلى الوسطية" يتحدث فيه في بضعة سطور عن وسطية الإسلام، وأن "الوسطية إحدى الخصائص العامة للإسلام"، وبالرغم من أن المصطلح بدأ منذ ذلك الوقت (أعني مطلع الثمانينيات) بالانتشار. الملاحظتان الرئيسيتان هنا، أولاً: المصطلح ظهر في سياق "مواجهة" التطرف والعنف الذي أصبح نهجاً للعديد من الحركات الإسلامية منذ منتصف السبعينيات في مصر وسوريا وفلسطين، وبدأ بجذب الشباب المتدينين في ظل حالة الاستعصاء السياسي والتعامل اليساري الأصولي أو الاستثنائي مع الحركات الإسلامية والنزوع الديني في العالم العربي مع موجة المد القومي والماركسي. وثانياً: المصطلح مشحون بالانشغال السياسي، فهو عملياً نشأ من رحم المواجهة السياسية وظهر ليكون جزءاً من مواجهة سياسية فكرية محتدمة. أضيف إلى هاتين الملاحظتين ملاحظة أخرى؛ وهي أن مصطلح الوسطية لم يحمل في كتابات القرضاوي الأولى معنى التوسط بين شيئين (الإفراط والتفريط) بقدر ما كان يحمل معنى مواجهة التطرف الحركي والعنف، ويكاد معناه ينحصر في الدعوة إلى التعقل والتراجع إلى العمل السياسي السلمي. لا يعني هذا أن القرضاوي نفسه فيما بعد نحا بها منحى فكرياً مع كثرة تداول هذا المصطلح وميله للتعميم والدخول في مختلف الحقول التي يغطيها الفكر الديني ومعارفه، ولهذا فهو عرف الوسطية أخيراً بأنها "التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين؛ بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويترد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على قابله ويخيف عليه"، أي أن الوسطية بوصفها مكاناً بين رذيلتين (كما في التعريف الأرسطي لـ "الفضيلة") أصبحت مسلمة يكاد لا يختلف عليها أحد. وعلى الرغم من أن لحظة نشوء المصطلح تشي بالكثير من المسوغات السياسية للظهور، وتطبع السياسة بصماتها بشكل واضح عليه، إلا أن الكتابات فيما بعد حاولت نفي الارتباط بين ظهور مصطلح "الوسطية" والعنف الذي مارسه بعض حركات الإسلام السياسي ووسم بـ "الأصولية"، إذ تمدد مفهوم الوسطية - كما أشرت - ليشغل مساحات أوسع في الفكري الإسلامي، وبشكل أخص المساحة المعرفية والاجتماعية والأخلاقية³. مفهوم الوسطية: انعكاس رؤية العالم لهذا التاريخ الذي سقناه مغزاه في فهم الوسطية؛ إذ يتجاوز هذا التاريخ مجرد ظروف وأحداث سياسية، ليكون تاريخاً لتغيرات أصابت الوعي الجماعي نتيجة للأحداث التي ولدت هذا المفهوم، وبشكل أدق فإن هذا المفهوم ليس إلا وليد تغيرات بنوية في الوعي

الجمعي بصدد رؤيته للعالم، وما كان ممكناً أن يصبح هذا المصطلح (الوسطية) متداولاً ولا جماهيرياً لولاها، كما أنه لا يمكننا أن نحدد مدلوله اليوم دون معرفة واضحة بملايسات ولادته. في الخمسينيات احتدم اصراع الأيديولوجي بين اليسار القومي والماركسيون من جهة (التقدميين)، والإسلاميين (الأخوان بشكل خاص ربما) الذين كانوا يطلقون عليهم (الرجعيون)، وابتداءً بالانقلاب الناصري مطلع الخمسينات على الإخوان والتنكيل بهم بدون رحمة واحتدام المعركة الأيديولوجية والسياسية على السلطة والمعرفة بدأ يسود شعور عام باستهداف الإسلام كدين، وأسس هذا الشعور العام لانتشار فكرة الثورة (التي زرعها اليسار وحصدتها علمياً) والعنف المضاد، أو "الجهاد" ضد الظلم دى القطاعات الشابة المتدينة، لكن هذه الفكرة ما كانت لتأخذ تأثيرها وإلهامها وتحفيزها وتتحول إلى فعل ووقائع وأحداث لولا إعدام سيد قطب (1964)، والانفجار الطائفي في سوريا (1978-1982)، ثم الثورة الخمينية الإيرانية (1979)، فخلال عقد ونصف من الأحداث ضغطت الذاكرة الجماعية إلى حد بدا فيه العنف الثوري الموجه إلى أنظمة الداخل مقبولاً، لقد اختلط الاستعصاء السياسي باستهداف الدين، وخرجت حركات إسلامية تعلن "الجهاد"، ولكن المآلات التي انتهت إليها تلك الحركات والاحباطات التي منيت بها والخسائر التي تكبدتها الشعوب خلال بضعة سنوات أورثت "قناعة" كاملة بأن العنف الثوري لن يقود إلا إلى مزيد من انسداد الأفق والخسائر. ما بين الحلم القومي العربي المنهار الذي دغدغ لأكثر من عقدين شعور غالبية الشعوب العربية، وإحباطات العنف السياسي، والحرص على المشاعر الدينية بدأ وعي الجماعة مقنعاً بجدوى العمل السلمي الذي يضمن إلى حد ما سلامة الدين والروح، ويقبل العزوف عن السياسة، ما لم تكن الفرص في العمل السلمي متاحة، ولنقل إنه ثمة قنوط من المجال السياسي الذي احتكرته الدكتاتوريات اليسارية وغير اليسارية أيضاً، وذلك في ظل إيمان مطلق بأن هذا الاستعصاء السياسي هو محصلة تأمر خارجي عالمي (يوصف تحديداً بأنه "صهيوني صليبي") قديم على الشعوب المسلمة، وعلى دينها، إنه المؤامرة الكبرى ضد الإسلام، والذين عايشو تلك الحقبة يذكرون كيف تكاد تجمع الكتابات التي نشرت بين فترة نهاية الستينات ونهاية الثمانينيات على حصول هذه المؤامرة وتحميها المسؤولية الرئيسية. ما بين مؤامرة كبرى على الإسلام وإحباطات العنف الثوري

ثمة إيمان نشأ فحواه العمل السلمي والكف عن الانشغال بالمجال العام والحرص على الدعوة لإيقاظ الضمير المسلم والحفاظ على ديمومته، ومن الطبيعي والحال هذه أن يلقي كتاب القرضاوي "الصحوة الإسلامية: بين الجحود والتطرف" (1982) إقبالاً منقطع النظر، ويصبح بمنزلة دليل عملي شعبي لشباب الحركات الإسلامية وجمهير المتدينين؛ فقد لامس رؤيتهم الجديدة لعالم، وبهذا فهو يكتسب أهمية تاريخية فضلاً عن أهميته الفكرية. ومع أن مصطلح "الوسطية" حظي باحتضان واسع في تلك افتره، وبدأ على الفور يتجه باتجاه الجمهرة، إلا أنه لم يكن يحظى كثيراً باهتمام النخبة العالمة، بقدر ما حظي باهتمام الدعاة الكبار وأتباعهم، ولكن مع أحداث أيلول / سبتمبر 2001 بدأ اهتمام النخبة المفكرة أو العالمة في العالم الإسلامي بالوسطية على نحو غير مسبوق، فظهرت المنتديات الدولية عن الوسطية، ونشأت المؤسسات المختصة بالوسطية الإسلامية، وبدأ أن الوسطية قابلة لتتحول إلى مشروع فكري واعد، أضف إلى ذلك أن معظم الكتابات التي ظهرت عن الوسطية (في العربية على الأقل) ألفت بعد هذا التاريخ، وهذا يعني - فيما يعنيه - أن التطرف الديني السياسي الذي انتقل من المجتمع المحلي إلى المجتمع الدولي وأصبح مفزعا للعالم وتضرر منه المسلمون بشدة كان محفزاً لاستلهاام مفهوم الوسطية والاستنجاا به مرة أخرى، ليكون معنى الوسطية في هذا إطار السياق التاريخي العام هو الوقوف في وجه التطرف. 4. في الدفاع عن الوسطية: متاهة البينية اللغوية أهمية مفهوم الوسطية ليست في الجمهرة التي يتمتع بها وتجعله ملهماً وحسب، بل أيضاً فيما يتضمنه من معنى التسامح والقبول بالاختلاف والتعامل اللين والعقلاني والرفيق مع مفاهيم الدين، لقد كانت هذه المعاني ومازلت تشكل أساس مفهوم "الوسطية" وتعتبر بدقة عن لحظة تشكله وبدء تأثيره وإشعاعه للروح الإصلاحية الخلاقة للجمهير المسلمة، ولكن التحري المفهومي الاصطلاحي الذي اعتمد على الأساس اللغوي قاد المفهوم إلى ما لم يكن مجهزاً له أو مقصوداً به من قبل. لقد كان المعنى الأساس الذي ولد مصطلح الوسطية لأجله، هو الابتعاا عن التطرف والاقتراب من العقلانية والواقعية النسبية، بهذا المعنى الوسطية هي مسافة من الموقف الأيديولوجي، إنها مسافة من رذيلة واحدة بالأساس، هي التفكير الفكري (الأيديولوجي) إن المسافة الأخرى من الأيديولوجيا ليس تطرفاً، بل منتهى العقلانية، والتسامح في الاختلاف واستعاب الآخر. ولما كان التعريف اللغوي للوسطية يستند غالباً إلى المعنى الحسي فقد كان موقع "البن" شيئين (رذيلتين) فقد أدى هذا المعنى اللغوي إلى دفع تفسير الوسطية باتجاه البينية، أي للتركيز على معنى البقاء على

مسافة متساوية من طرفين رذيلين، ومع أن المعنى اللغوي أيضاً يمكن أن يشير إلى اوسطية باعتبارها الشيء الخير مطلقاً سواء بين رذلتين أم أما رذيلة واحدة، البينية ليست ذات معنى، الأهم هو "الخيرية". وقد أفضى هذا التركيز على البينية إلى الوقوع في مشكلة تحديد موقع الوسط، وسمح هذا بالتنازع على تحديد الموقع حسب انتهاء كل امرؤ وتوجهه المذهبي، وفي خاتمة المطاف أوشك مصطلح "الوسطية" أن يفقد البوصلة التي وجدت معه منذ البداية، أعني مواجهة التفكير الأيديولوجي، ولسوء الحظ فقد أصبح هو مرتعاً خصباً لهذا النمط من التفكير! بمجرد أن أصبح المصطلح بهذه الرخاوة المفهومية واتسع نطاق تداوله بشكل غير مسبوق، فقد شجع هذا على نشوء خطاب نقدي للوسطية، بل وإلى الدخول في مواجهة فكرية معها من كتاب وباحثين يعتبرون إصلاحيين وتجديديين! فمن جهة أوقع التفسير البيني للوسطية في شرك ثنائيات لا أول لها ولا آخر، والسعي للوقوف في مسافة بينية تجمع بين هذه الثنائيات بأي شكل كان، وهو أمر يعني دخولاً في جدل غير قابل للحسم، جدل "يتم فيه النقاش حول ذلك القدر الذي تم الجمع بينه من الطرفين، أو ذلك الشكل من الجمع، أو البحث في أي المجموعين تم إخضاعه للآخر؟ أو ما الذي تم قسره ليدخل في الآخر؟ أو هل تم فعلاً الجمع مع بقاء جوهر الطرفين دون تحوير أم تم تحوير الطرفين عينهما ليتمكن الجمع من خلال طرف ثالث جديد مفارق للطرفين وإن كان فيه شبه بهما؟ فهل فعلاً الوسطية على هذا تشكل حلاً؟"؛ فالدخول في منطق الثنائيات نفسه أساساً هو دخول في منطق تبسيطي ذي منحى توفيقى، أليق بالمنطق الدعوي، وليس مسلكاً معرفياً. متاهة "البينية" هذه في جملة العاديات التي مرت على مصطح الوسطية، ونتائج معارك التجاذب ولد كتابات وتفسيرات للأحكام الشرعية تحت اسم الوسطية تتسم تارة بالتشدد السلفي وأخرى بالسطحية التي تصل حد السذاجة تحت عناوين عصرية وربما حديثة أيضاً. بالنسبة لنا إن الشيء الذي يمنح الوسطية جدارتها لتكون مفهوماً ملهماً هو تخليصها من متاهة "البينية" ذاتها، وإطلاقها حيث ولد معناها في مواجهة التفكير النصالي للعودة إلى التفكير العلمي، ومن العلماء الأيديولوجي إلى بصيرة المعرفة، ومن مطلقات الأيديولوجيا إلى نسبية الحقائق، ومن الفراغ المعرفي إلى نضج العلم، هذا يجعل الدفاع عن الوسطية دفاعاً عن العدل، وعن منطق التعقل والتسامح والاعتراف بالقيم الفاضلة وممارستها بشكل عملي

وشامل. ثانياً: خطاب الوسطية (بناء النسق الجديد والشراسة مع العالم) كثيراً ما تشي- الكتابات التي تدرج نفسها تحت مصطلح الوسطية بوسطية شكلانية، إذ من البدهي أن لا يجعل هذه الكتابات وسطية بمجرد وجود مصطلح الوسطية فيها، ولو نزع منها مصطلح الوسطية لن يؤثر في بنيتها شيئاً، فهي قابلة لن تصف تحت إحدى الاتجاهات الفكرية والمذهبية بسهولة!، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن معظم الكتابات التي تُدرج تحت مظلة الخطاب الوسطي تميل إلى مضمون بسيط للغاية، حتى شاع الانطباع لدى الباحثين بأن كتابات الوسطيين هي كتابات مسطحة للغاية، ولا تخرج عن صنف الكتابات الدعوية التي تعنى بالخطاب الجماهيري الإنشائي وحسب، وذلك على الرغم من أن مفهوم الوسطية البيني (منزلة بين منزلتين) - كما يؤمن به معظمهم الإسلاميين الذين يسمون أنفسهم بالوسطيين - لا يجعل للوسطية حدوداً في أي مجال وعند أي مستوى، ولكن لأن الوسطية نشأت في إطار جماهيري دعوي فقد بقيت عموماً تتحرك في هذا الفضاء وحسب، صحيح أن الفضاء الدعوي هو الأهم عند تشغيل المفاهيم وتحويلها إلى ممارسات عملية جماهيرية، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة قسرها على هذا الجانب، بل إن قسرها في هذه الحدود يجرم خطاب الوسطية من التطور والتقدم ومواكبة العصر. 1. الأسئلة الحاضرة والأجوبة المؤجلة: خطاب الوسطية كما يبدو لنا في غالب نصوصه الراهنة يتصالح ظاهرياً مع العصر، وتؤجل كل الأسئلة المتعلقة به بدلاً من أن تحلها، فهو يركز - بسبب النزعة الدعوية التي استغرق فيها - على تأجيل الخلاف، والعمل وفق المشترك والمتفق عليه، ومن الواضح أن هذا أقرب ما يكون لمنطق الخطاب الدعوي، لأن السلم الاجتماعي والتعايش المشترك يقتضي - إعمال هذا المنطق، غير أن المشكلة ليست في وجود هذا المنطق، ولا يمكن إلا أن يكون ضرورياً، ولكنه منطق سلبي، يعمل دور الكف عن التنازل ويتوقف عند هذا الحد. هناك أسئلة ملحة تواجه المسلمين بشكل يومي عن علاقتهم بعصرهم، وعلاقتهم بغيرهم، (أعني الغرب وحضارته على وجه الخصوص)؛ والواقع أنه إذ لم يتخذ الخطاب الموسوم بالوسطي موقفاً "متطرفاً" من الغرب ومعارفه الحديثة (يتلخص أننا سبقناهم بالعلوم، وبالتالي لا داعي للأخذ والاستفادة منهم)، فإنه على الغالب يتجاهل هذه الأسئلة عموماً ويؤجل الإجابة عنها إلى ما لا نهاية بالالتفات إلى مواجهة مشاكل التطرف في فهم الدين وممارسات العنف التي تتم باسمه. إن مسؤولية الوسطية مواجهة التطرف لا تقف عند حدود فهم الدين وممارسته اليومية، لكنه يتعداه إلى فهم الآخرين والتعامل معهم باسم

الدين، ليس مطلوباً من الخطاب الوسطي تقديم حلو معرفية، لكن الخطاب الوسطي يؤسس لموقف عام تجاه الغرب ومعارفه والعلاقة معه، وكان حرياً بخطاب الوسطية في استنفاره بعد أيلول/ سبتمبر 2001 أن يتوجه لعلاقة مع الغرب، فقد أثّرت مسألة المواجهة الحضارية بجوار المواجهة السياسية في تفسير أحداث سبتمبر والعنف الذي حدث باسم الإسلام؛ فقد صورت المسألة كما لو أنها مواجهة بين "الإسلام" والعصر، فالإحداث ليست إلا ردة فعل "الإسلام المتخلف" تجاه "الغرب المتحضر"!! وإذا عمل الخطاب الوسطي على مواجهة التطرف في علاقة مع الغرب وأسس لنوع من المصالحة العامة للمسلم مع العالم عموماً بتشكيل موقف إيجابي تجاهه وتخليصه من نزعة المؤامرة المزمّنة فإن هذا سيكون أكبر إنجاز للوسطية، وسيمهد للاستفادة من معارف العصر - أولاً، وبمهيء شروط المشاركة الحضارية ثانياً. 2. البناء المشروط للفكر الجديد: ما نعنيه بالفكر الجديد ليس هو إعادة صياغة شكلانية للمفاهيم التقليدية عن الدين بلغة تعبيرية اعتاد عليها أهل هذا الزمان، إن هذه الإعادة في الواقع ليست إلا تكراراً لم تم أنجازه في الماضي دون أخذ بالحسبان ما حصل من تغييرات عميقة للغاية في حياتنا اليوم، وفي صعوبة الأسئلة التي تواجهنا في هذا العصر، بل إن هذا التجديد الشكلاني للمعارف الإسلامية يقر ضمناً بأنه ليست لدينا مشكلات أو صعوبات حقيقية مع العصر - على الإطلاق! وإذا حددنا مهمة التجديد الديني ببناء نسق جديد للتفكير (Paradigm)، أو نموذج جديد للتفكير (حسب تعبير توماس كون) يتضمن إعادة اعتبار لعلاقة الدين مع العصر ودوره كرسالة عالمية في إطار التحولات الكبرى التي شهدتها العالم الإسلامي منذ بداية تداعي الخلافة العثمانية وتحول العالم الإسلامي من المركز إلى الأطراف قوة سياسية وحضارة غاربة. خطاب الوسطية ليس مسؤولاً عن التجديد الديني، فالتجديد الديني حراك علمي أولاً وقبل كل شيء، والوسطية ما هي حراك عام متركز في العلاقات العامة والموقف الكلي من الآخرين، بمعنى آخر ليست مهمة الوسطية إنشاء معرفة علمية، مهمتها تعدي المزاج العام ليكون متصالحاً مع نفسه والعالم، ليكون إيجابياً ومتفائلاً قادراً على الأمل. إنه بهذا المعنى الأرضية التي يستند إليها التجديد الديني ليتوسّع، ويسرّع حركته، ويصعب قابلاً للجمهرة. وفي المحصلة فإن تسريع إعادة بناء الفكر الديني ما هي إلا شراكة بين خطاب الوسطية وخطاب الإصلاح الديني، ودون هذه الشراكة سيعاني

التجديد الديني صعوبات كبيرة، وستعاق حركته بشكل ملحوظ. 3. الشراكات: إذا كانت الوسطية هي مجرد موقف إيجابي تجاه الآخرين ومعارفهم وآرائهم، فإنه تكمن أهميتها أساساً في ذلك، وهذا ما يجعلها شريكاً حقيقياً للتجدي الديني، وفي الوقت الذي يفقد التجديد الديني للمناخ الملائم للفعل والنشاط فإن الوسطية تؤمن له بجدارة هذا المناخ والبيئة الاجتماعية الملائمة، إنه يسهم في تحديثها، و"التحديث السوسيولوجي (الاجتماعي) هو الحامل الأول لتحديث ديني، لا تصحبه إعادة صياغة أيديولوجية"؛ لأن مهمة التجديد معرفية ومهمة الوسطية اجتماعية أكثر منها معرفية، إنها مهمة تبدأ قبل إنتاج المعرفة، فهي "شرط" وليست ركناً (على حد تعبير الفقهاء) في عملية إعادة بناء الفكر الديني، ولأن هذا هو المنطق الطبيعي لدورها فقد احتضن الخطاب الوسطي وبدرجات مختلفة الفكر الإسلامي الجديد المنطوي تحت مفهوم التجديد أو الإصلاح الديني. ثم إنه "يظل تحديث أشكال الدين غير مستقر بنوياً، طالما لم تتبعه متابعة نظرية لتحولات الممارسة"، والذي يمكنه تقديم هذه البنية النظرية المتناسكة همة التجديد الديني، فمجاله معرفي بالأساس، وبالتالي فإن استمرار الفكر الوسطي يحتاج دوماً إلى الدعم النظري من الخطاب التجديدي الديني. في المحصلة فإن إعادة بناء الفكر الديني عموماً هي عملية شراكة حقيقية بين الوسطية والتجديد الديني، وعملية دعم متبادل بينهما، مؤداها في نهاية المطاف إعادة تشغيل الإبداع الإسلامي الخلاق في هذا العصر. في إطار معطيات الحاضر من أجل تحقيق الأمل بالنهضة. فيما يخص الشراكة مع العالم، بمعنى أن يصبح بإمكاننا أن نسهم في إنتاج الحضارة الراهنة أمر لا تنهض به الوسطية ولا الإصلاح الديني وحدهما، ولكنهما جميعاً يمكن أن يكونوا مكوناً أساسياً للنهوض الذي يفضي بدوره للشراكة. غير أن ثمة شراكة من نوع آخر لا يملك غير المسلمين مواجهتها، هي الشراكة في مواجهة العنف الديني، والديني السياسي، خصوصاً بعد أن أصبح الإسلام في واجهة أحداث العنف من هذا النوع، وفي هذا الإطار فإن خطاب الوسطية يلعب دوراً مزدوجاً، "تحسين" صورة المسلمين، و"تهذبة" العنف الذي يقوم به بعض الإسلاميين باسمنا. على أن ذلك لا يعني الانسياق وراء أهداف رسمتها بعض الدول الكبرى لاستثمار مواجهة العنف الإسلامي لمصالح امبريالية واضحة، فالمسألة ليست سداجة سياسية، بل نضج سياسي يعي بالضبط العبة اسياسية الكبرى ويفهم مصالح الأمة ويحيد التعبير عنها والمحااجة من أجلها، إن عليه أن "يقايض" بأناقة وذكاء السلم العالمي بالاعتراف بحقوق ومصالح العالم الإسلامي الطبيعية. بهذا المعنى

حول مفهوم الوسطية

نحن نتحدث عن حاجة العالم من أجل "نشر- خطاب وسطي إسلامي جديد ينأى بالإسلام عن أفعال الأقلية المتطرفة، ويعيد تقديم صورته للمسلم وغير المسلم انطلاقاً من عالمية الإسلام ووسطيته".



نماذج من الطرق الصوفية

الطريقة القادرية وتسمى الجيلانية: أسسها عبدالقادر الجيلاني المتوفى سنة 561 هـ، يزعم أتباعه انه أخذ الخرقة والتصوف عن الحسن البصري عن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، كما نسبوا إليه من الأمور العظيمة فيما لا يقدر عليها إلا الله تعالى من معرفة الغيب، وإحياء الموتى وتصرفه في الكون حيا أو ميتا، بالإضافة إلى مجموعة من الأذكار والأوراد والأقوال التي منها: من استغاث بي في كربة كشفت عنه، ومن نادني في شدة فرجت عنه ومن توسل بي في حاجة قضيت له.

الطريقة الرفاعية: تنسب إلى أبي العباس أحمد بن أبي الحسين الرفاعي ويطلق عليها البطائحية نسبة إلى مكان ولاية بالقرب من قرى البطائح بالعراق، وجماعته يستخدمون السيوف ودخول النيران في إثبات الكرامات. قال عنهم الشيخ الألويسي "وأعظم الناس بلاء في هذا العصر على الدين والدولة مبتدعة الرفاعية، فلا تجد بدعة الا ومنهم مصدرها وعندهم موردها فذكرهم عبارة عن رقص وغناء وعبادة مشائخهم".

البدوية: وتنسب إلى احمد البدوي 634 هـ ولد بفاس، حج ورحل إلى العراق، واستقر في طنطا حتى وفاته، له فيها ضريح مقصود، حيث يقام له كغيره من أولياء الصوفية احتفال بمولده سنويا يارس فيه الكثير من البدع والانحرافات العقدية من دعاء واستغاثة وتبرك وتوسل ما يؤدي إلى الشرك المخرج من الملة، وأتباع طريقته منتشرون في بعض محافظات مصر، ولهم فيها فروع كالبيومية والشناوية وأولاد نوح والشعبية وشارتهم العمامة الحمراء.

الطريقة الدسوقية: تنسب إلى إبراهيم الدسوقي 676 هـ المدفون بمدينة دسوق في مصر، يدعي المتصوفة أنه أحد الأقطاب الأربعة الذين يرجع إليهم تدبير الأمور في هذا الكون.

الطريقة الأكبرية: نسبة إلى الشيخ محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر 638 هـ، وتقوم طريقته على عقيدة وحدة الوجود والصمت والعزلة والجوع والسهر، ولها ثلاث صفات: الصبر على البلاء، والشكر على الرخاء، والرضا بالقضاء.

الطريقة الشاذلية: وهي طريقة صوفية تنسب إلى أبي الحسن الشاذلي يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمعتقدات الصوفية وان كانت تختلف في أسلوب سلوك المريد

أو السالك وطرق تربيته، إضافة إلى اشتهارهم بالذكر المفرد "الله" أو مضمرا "هـ"، ويفضلون اكتساب العلوم عن طريق الذوق وهو تلقي الأرواح للأسرار الطاهرة في الكرامات وخوارق العادات، كذلك معرفة الله تعالى معرفة يقينية ولا يحصل ذلك إلا عن طريق الذوق أو الكشف. كما أن من معتقداتهم السماع وهو سماع الأناشيد والأشعار التي قد تصل إلى درجة الكفر والشرك كرفع الرسول إلى مرتبة ليست موجودة في الكتاب والسنة.

الطريقة البكداشية: كان الأتراك العثمانيون ينتمون إلى هذه الطريقة، وهي لا تزال منتشرة في ألبانيا، كما أنها أقرب إلى التصوف الشيعي، وكان لهذه الطريقة أثر بارز في نشر الإسلام بين الأتراك والمغول.

الطريقة المولوية: أنشأها الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي 672هـ والمدفون بقونية، أصحابها يتميزون بادخال الرقص والايقاعات في حلقات الذكر وقد انتشروا في تركيا وغرب آسيا، ولم يبق لهم في الأيام الحاضرة إلا بعض التكايا في تركيا وحلب وفي بعض اقطار المشرق.

الطريقة النقشبندية: تنسب إلى الشيخ بهاء الدين محمد بن البخاري الملقب بشاه نقشبند 791هـ وهي طريقة تشبه الطريقة الشاذلية انتشرت في فارس وبلاد الهند.

الطريقة الملامتية: مؤسسها أبو صالح حمدون بن عمار المعروف بالقصار 271هـ إباح بعضهم مخالفة النفس بغية جهادها ومحاربة نقائصها، وقد أظهر الغلاة منهم في تركيا حديثا بمظهر الإباحية والاستهتار وفعل كل أمر دون مراعاة للأوامر والنواهي الشرعية.

الطريقة التيجانية: طريقة صوفية يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمعتقدات الصوفية ويزيدون عليها الاعتقاد بإمكانية مقابلة النبي مقابلة مادية واللقاء به لقاء حسيا في هذه الدنيا، وأن الرسول قد خصهم بصلاة "الفتاح" التي تحتل لديهم مكانة عظيمة - وكنا قد عرضنا لهذه الصلاة أعلى الصفحة - هذه الطريقة أسسها أبو العباس أحمد التيجاني 1230هـ، الذي ولد بالجزائر ويدعي أنه التقى النبي لقاء حسيا ماديا وأنه تعلم منه صلاة الفاتح وأنها تعدل قراءة القرآن ستة آلاف مرة. ويلاحظ على أصحاب هذه الطريقة شدة تهويلهم للأمور الصغيرة وتصغيرهم للأمور العظيمة على حسب هواهم ما أدى إلى أن يفشو التكاسل بينهم لما شاع بينهم من الأجر العظيم على أقل عمل يقومون به، ويدعون أن لهم خصوصيات ترفعهم عن مقام الناس الآخرين من أهمها: أن تخفف

حول مفهوم الوسطية

عنهم سكرات الموت وان الله يظلمهم في ظل عرشه وان لهم برزخا يستظلون به وحدهم. وأهل هذه الطريقة كباقي الطرق الصوفية يميزون التوسل بذات النبي، وقد بدأت هذه الطريقة في مدينة فاس وصار لها أتباع في السنغال ونيجيريا وشمال افريقيا ومصر- والسودان.

الطريقة الختمية: وهي طريقة صوفية تلتقي مع الطرق الصوفية الاخرى في كثير من المعتقدات مثل الغلو في شخص رسول الله وادعاء لقياه واخذ تعاليمهم واورادهم واذكارهم التي تميزوا بها، عنه مباشرة، هذا إلى جانب ارتباط الطريقة بالفكر والمعتقد الشيعي واخذهم من ادب الشيعة وجداهم. وقد أسس هذه الطريقة محمد عثمان الميرغني ويلقب بالختم اشارة الى انه خاتم الاولياء، ومنه اشتق اسم الطريقة الختمية، كما تسمى الطريقة الميرغنية ربطا لها بطريقة جد المؤسس عبد الله الميرغني المحجوب.. وقد بدأت هذه الطريقة من مكة والطائف وأرست لها قواعد في جنوب وغرب الجزيرة العربية، كما عبرت إلى السودان ومصر، وتركز قوة الطريقة من حيث الاتباع والنفوذ الآن في السودان.. وعلى هذا فان الطريقة الختمية طائفة صوفية تتمسك بمعتقدات الصوفية وأفكارهم وفلسفاتهم حيث تبنيوا فكرة وحدة الوجود التي نادى بها ابن عربي وقالوا بفكرة النور المحمدي، واستخدموا مصطلحات الوحدة والتجلي والانجاس والظهور والفيض وغيرها من المصطلحات الفلسفية الصوفية، واسبغوا على الرسول من الأوصاف ما لا ينبغي ان يكون إلا لله تعالى، ويدعي مؤسس الطريقة بأنه خاتم الأولياء وان مكانته تأتي بعد الرسول، والطريقة الختمية تهتم بإقامة الاحتفالات الخاصة بأحياء ذكر مولد النبي وإقامة ليالي الذكر أو الحولية.

الطريقة البريلوية: وهي فرقة صوفية نشأت في شبه القارة الهندية الباكستانية في مدينة بريلي بالهند أيام الاستعمار البريطاني وقد اشتهرت بمحبة وتقديس الأنبياء والأولياء بعامة، والنبي بخاصة. مؤسس هذه الطريقة هو احمد رضا خان 340 هـ ولقد سمى نفسه عبد المصطفى!، ويعتقد أبناء هذه الطائفة بان الرسول لديه القدرة التي يتحكم بها في الكون، ولقد غالوا في نظرهم إلى النبي حتى أوصلوه إلى قريب من مرتبة الألوهية، يقول احمد رضا خان "اي يا محمد لا تستطيع ان أقول لك الله، ولا تستطيع ان افرق بينكما، فأمرك إلى الله هو اعلم بحقيقتك" كما ان هذه الطائفة لديها عقيدة الشهود حيث ان النبي

في نظرهم حاضر وناظر لأفعال العباد في كل زمان ومكان كما أنهم يشيدون القبور ويعمرونها ويتبركون بها، ويؤمنون بالإسقاط وهي صدقة تدفع عن الميت بمقدار ما ترك من صلاة أو صيام أو سائر العبادات وهي مقدار صدقة الفطر. وأعظم أعيادهم هو ذكرى المولد النبوي. وهم يكفرون المسلمين لأدنى سبب مثل الرئيس الباكستاني الراحل ضياء الحق وشيخ الإسلام ابن تيمية والإمام محمد بن عبد الوهاب.

الاستعمار الفرنسي والطرقية

كان للاستعمار الفرنسي بالجزائر دورا كبيرا في إحياء الطرقية وتشجيعها من خلال تشجيع إقامة المراسيم والطقوس العقائدية الخاصة بكل طريقة .

تاريخيا، كانت الاحتفالات تقام في أمكنة وأزمنة اكتسبت مع الوقت قدسية خاصة تصاحبها مجموعة من الشعائر والطقوس تصل إلى حد الاعتقاد الخاطئ بها. وحسب دراسات اجتماعية فان هذه الاحتفالات و'الوعدات' عرفت تطورا ملحوظا إبان فترة الاستعمار، وهي تقوم أساسا على فكرة

يقول احمد رضا خان "اي يا محمد لا استطيع أن أقول لك الله، ولا استطيع أن افرق بينكما، فامرك إلى الله هو اعلم بحقيقتك" كما ان هذه الطائفة لديها عقيدة الشهود



التسليم والخضوع لقوى ميتافيزيقية تنسب إليها الخير والشر. ووفق هذه التصورات تشكلت البنية الذهنية والسلوكية للمريدين وما يعرفون "بخدام الأضرحة".

تحول الدين الذي يحث أتباعه على الأخذ بالأسباب والتحرك نحو التغيير إلى طقوس تثير حالة من السكون في الإنسان والانجذاب نحو الطوطم سواء كان إنسانا أو حيوانا أو شيئا، منزوع الإرادة والقدرة ولا خيار أمامه إلا الخضوع والإذلال لأمر الواقع.

لقد ابتليت الشعوب في العالم الإسلامي ومنها الجزائر في ذلك الوقت بهذه الظواهر المتخلفة حتى أصبح الاستعمار في نظرهم قضاء وقدر محتوما. يشير محمد اقبال إلى رسوخ هذا الفكر السلبي البعيد عن صميم العقيدة الإسلامية الصحيحة في ذهن المسلم حتى غدت هذه الأنماط من التفكير عقبة في طريق التحرير ومقاومة الاستعمار، وعلى هذا الصعيد ناضل اقبال ليثبت ويبرهن ان المؤمن في ذاته هو قضاء الله وقدره المحتوم يقول متمثلا " سألني ربي: هل ناسبك هذا العصر- وانسجم مع عقيدتك

ورسالتك ؟ قلت: لا يا ربي، قال: فحطمه ولا تبالي". إن القرآن الذي انزل على النبي الكريم ليشق لنا دروب الحياة ويعلمنا كيف نحيا وكيف نختار الحياة التي نريد أضحي عند الطريقين ومن يتسبون زورا وبهتانا إلى التصوف مصدرا للاستسلام والموت، يقول اقبال "انك ايها المسلم لا تزال اسيرا للمتزعمين للدين، والمحتكرين للعلم، ولا تستمد حياتك من حكمة القرآن رأسا، إن الكتاب الذي هو مصدر حياتك ومنبع قوتك، لا اتصال لك به إلا إذا حضرتك الوفاة، فتقرأ عليك سورة 'يس' لتموت بسهولة، فواعجبا قد أصبح الكتاب الذي انزل ليمنحك الحياة والقوة يتلى الآن لتموت براحة وسهولة".

تفطن المستعمر الفرنسي- إلى أهمية هذه الأفكار وأدرك ضرورة توظيفها في مشروعه الاستيطاني، حيث استخدمها في التشويش على الثورة في الجزائر وكسب الوقت والضغط على رجال الإصلاح كما هو الحال مع أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حتى أطلقوا عليهم استهجانا "البادسين" نسبة للشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس الذي كرس كامل جهده وأصحابه معه في محاربة هذا الفكر الراكد. لقد مدت الإدارة الاستعمارية كل العون والتقدير للطريقين وشدت على أيديهم، فكانت تشاركهم في توفير شروط الأمن والسلامة لزوار ومريدي الأضرحة سنويا ولا يدفع المتنقلون في القطارات إلا نصف التسعيرة وذكر في هذا الصدد المؤرخ الفرنسي- اميل دارمنغهم (Dermenghem Emile 1945)) ان ضريح الولي سيدي عابد كان يزوره سنويا من 80 إلى 100 ألف زائر من الجزائر العاصمة ووهران ومناطق أخرى ويتم الاحتفال تحت حراسة الدرك والامن الفرنسيين المجندين خصيصا لهذه الوعدات لا يحتاج الانسان الى كثير من الجهد ليكتشف مساحة التقاطع بين السلطة المعنوية/ الروحية للطريقين وبين السلطة السياسية/ العسكرية للفرنسيين، الأمر الذي افرز نوعا من التعاون كانت نتيجته محافظة فرنسا على المركز الروحي للأمكنة التي يشرف عليها مشايخ الطريقة وذلك لهم الصعوبات للتغلغل بين أبناء الشعب الفقراء كما ساهمت في الانتشار المذهل للزوايا.

و التي بلغ عددها حوالي 349 زاوية آنذاك. ومن جهة أخرى قامت الإدارة الاستعمارية بغلق مؤسسات ومدارس جمعية العلماء المسلمين ومطاردة علماءها والتضييق عليهم، لتفسيح المجال أمام الخط الذي يمثل التدين الشعبي المغشوش ليخدر الشعب ويغذي مخياله الجماعي بالأساطير والخرافات التي تجعله في النهاية يعيش الأوهام ويطلب

المحال وتنزع منه كل أنماط التفكير الناقد والسببي الذي يثير التساؤلات والشكوك.

من هذا المدخل حاول الاستعمار تقديم التدين الخرافي كبديل عن الإسلام السياسي الثوري، بحكم أن الأول مبني على الحكاية والأسطورة وتغذية الخرافات وجعل أتباعه عاجزين عن مواجهة الواقع واستيعاب مشكلاته وهو ما يوصل إلى الإذلال والاستعباد. بينما الثاني فهو قائم على فكرة واعية، ناقدة، ثورية، المؤمن فيه لا يجاري الأوضاع بل هو مكلف

من هذا المدخل حاول الاستعمار تقديم التدين الخرافي كبديل عن الإسلام السياسي الثوري، بحكم أن الأول مبني على الحكاية والأسطورة وتغذية الخرافات وجعل أتباعه عاجزين عن مواجهة الواقع واستيعاب مشكلاته وهو ما يوصل إلى الإذلال والاستعباد. بينما الثاني فهو قائم على فكرة واعية، ناقدة، ثورية

بتغييرها، وهو على جاهزية تامة للتضحية من أجله. لقد اختار الاصلاحيون زمن الاحتلال هذا النهج وسعوا إلى نشره في أرجاء الوطن. فالكتب والرسائل التي الفوها هي تعبير عن طبيعة الصراع القائم مع الفكر الطرقي آنذاك، وتعتبر كتابات الشيخ عبد الحميد بن باديس مثالا على ذلك حيث تركزت على تصحيح العقيدة وكشف الزيغ والتشويه

الذي تنشره الطرق المنحرفة، إضافة إلى كتابات أخرى للشيخ البشير الإبراهيمي والمبارك الميلي "الشرك ومظاهره" ولعبد الرحمن المجاوي (ت 1912) "اللمع في انكار البدع" وكتاب "اداب الطريق في التصوف" لابن الموهوب (ت 1939) الذي حمل فيه على البدع والطرقية ولا بويعلي الزواوي (ت 1952) "الاسلام الصحيح".

ويمكن إحصاء الكثير من الكتب والرسائل التي الفت لبيان دعاوي الطرقية وفساد عقيدتها وخطورتها على مستقبل الأمة، وقد تحمل رجال الإصلاح في سبيل ذلك كل الضغوط والاكراهات حيث وصلت إلى حد الاغتيالات والنفى.

لقد كان الاستعمار يرى في هذا التدين الخرافي سبيلا إلى تحطيم العقيدة الصحيحة وتوجيه الشعب الوجهة التي يريد بها بتشجيعه الثقافة السلبية والتصورات الفاسدة التي علق 'بإنسان ما بعد الموحدين'، مستغلا الجهل المطبق وسرعة إرتباط الناس باللاهوام

والخرافات. ولم تكن الأمية حصريا على العامة فقط بل حتى شيوخ الطريقة وروادها كانوا يحملون ويشارون بالقيم الفاسدة والتدين المغشوش فهاهو احمد توفيق المدني يتساءل في مذكراته عن ابن عليوة (ت 1934) المشهور بالعلوي المستغامي -وهو المعروف بعدائه الصريح للحركة الإصلاحية- بقوله: "لا ازال في حيرة من امره ولن ازال، كيف يمكن من انشاء طريقة صوفية وهو شبه امي؟ وكيف كان له سلطان على الناس وهو لا يكاد يبين؟".

لقد تظافرت السلطان الإستعمارية والروحية من اجل تخدير الشعب وتركه يموج من بحر من الخرافات
 وبعد الاستقلال قام الشعب الجزائري بالنبد
 الأساسي تقديس الأشخاص،
 وسيستمر هذا التقديس إلى مرحلة
 ما بعد الإستقلال اين نرى استعمال
 المواطنين لمفردة 'سيدي الرئيس'
 بنفس المضمون الروحي والرنين
 القدسي المهيب الذي كان يستعمله
 المواطن البسيط عند لقاء شيخه او
 زيارة ضريح ولي فيبدأ طلبه وتضرعه بقوله 'سيدي فلان...'.
 الكلي للطريقة وأهلها إلا من رحم ربك من
 الكتاتيب والزوايا التي بقيت محافظة على
 أصالتها ودورها الريادي والحضاري



هذا هو واقع الطريقة أبان الاستعمار الفرنسي- للجزائر وبعد الاستقلال قام الشعب الجزائري بالنبد الكلي للطريقة وأهلها إلا من رحم ربك من الكتاتيب والزوايا التي بقيت محافظة على أصالتها ودورها الريادي والحضاري في تلقين علوم الدين وتحفيظ القرآن الكريم والمحافظة على الانتماء الإسلامي للأمة الجزائرية ولا أريد أن يفهم من كلامي التحامل على الشخصيات الروحية كالمصوفين الكبار ولا عن المدارس والكتاتيب وبعض الزوايا التي أدت دورها في المقاومة وعبر ترسيخ كتاب الله تعالى في صدور أبناء الجزائريين داخل القرى والمداشر.

كما أن المتصوفين وهم نخبة الأولياء والصالحين يمثلون نجوما ناصعة في تاريخ الحضارة الإسلامية والإنسانية عامة. فأمثال أبي حامد الغزالي وابن زروق والقشيري

والجنيد وجلال الدين الرومي والسهروردي وغيرهم الكثير كانت لهم المواقف البطولية في حياتهم وقد أدى بعضهم دور المعارضة الصادقة لنظام الجور والظلم في زمنهم. كما تركوا للإنسانية ذخائر من مختلف المعارف وفنون العلم والبيان والحكم المتعالية، لا تزال إلى اليوم تدرس وتروي ظمأ الروح التي أفسدتها حضارة المادة.

في الواقع إن الدين الذي يمثل الخلاص للشرائح الاجتماعية الأقل حظوة هو نفسه الدين الذي تلبسه الفئة الحاكمة لإضفاء الشرعية والمحافظة على مركزها الاجتماعي حسب نظرية ماكس فيبر. وبهذا الأسلوب يراد للطقوس والخرافات في الجزائر أن تتحول من كونها حكايات تروى إلى هوية تشكل الجيل الجديد من الجزائريين.

لكن ماذا عن هوية قائمة على الزيف والضلال ؟ إن محاولة بعث الخرافات والطريقة من جديد إنما هو علامة على التقهقر وعودة إلى ما قبل 1930 سنة تأسيس الحركة الإصلاحية. وأن الاستقلال الحقيقي ليس هو التحرر من الاستعمار فحسب، بل يمتد إلى التحرر من كل أعراض الظاهرة الاستعمارية.

جزائر ما بعد الاستقلال

لقد من الله سبحانه وتعالى على الجزائر بنعمة الاستقلال بفضل تضحيات أبنائها من رجال ونساء وحتى الشيوخ والأطفال فضربوا للعالم بأسره أروع أمثلة البطولة والشجاعة والتفاني والتضحية ومن هذا المنطلق اكتسبت السلطة الحاكمة آنذاك في الجزائر شرعيتها من الشرعية الثورية فبرزت إلى الوجود ما يعرف بالأسرة الثورية من مجاهدين وأبناء شهداء التي سيرت دواليب الحكم غير أن الأمور بدأت تنحرف على ما رسمت له خاصة بعد وفاة الرئيس الراحل هواري بومدين وظهور بواد نظام عالمي جديد فما كان من السلطة آنذاك إلا تكميم الأفواه واحتكار السلطة والانطواء على الذات وخنق جميع منافذ الإبداع والتحرر الفكري وتعطيل إبداعات الفرد وتبجيل مفهوم الدولة على الفرد والتحزب الضيق مما أدى إلى ظهور العديد من الافات الاجتماعية من أهمها الرشوة الجهوية المحسوبة وعدم التوزيع العادل للثروة وأموال الشعب تبديد المال العام وقد أدى هذا الأسلوب إلى انسداد خطير في العلاقة بين الحاكم والمحكوم وإلى انعدام الثقة بين المواطن وأجهزة الدولة فكانت الاحتجاجات والمظاهرات والتخريب والحرق.

بعدها حاول ما يعرف بالتيار الديمقراطي أن يضع نفسه في خانة البديل الأجدر بالحكم وتبني مفاهيم الديمقراطية والتعددية الإعلامية والحزبية والنقابية وهي كانت تعابير على المودا في ذلك الوقت الهدف منه هو بناء مجتمع ديمقراطي لكن بناء مجتمع ديمقراطي في رأي الكثير من المتبعين والعارفين هو مرادف لمجتمع لائكي يجب أن يمر أولاً على تهديم كل ماله علاقة بالدين والتدين من قوانين وأحكام وعادات وتقاليد وشرعية وخير مثال على ذلك هو التغيير الكبير في قانون الأسرة، التغلغل إلى سدة الحكم من خلال تعيين إطارات لها اتجاه

لكن بناء مجتمع ديمقراطي في رأي الكثير من المتبعين والعارفين هو مرادف لمجتمع لائكي يجب أن يمر أولاً على تهديم كل ماله علاقة بالدين والتدين من قوانين وأحكام وعادات وتقاليد وشرعية



لكن بناء مجتمع ديمقراطي في رأي الكثير من المتبعين والعارفين هو مرادف لمجتمع لائكي يجب أن يمر أولاً على تهديم كل ماله علاقة بالدين والتدين من قوانين وأحكام وعادات وتقاليد وشرعية

الشارع وفي خضم الصراع بين هذا التيار وذاك سقطت الجزائر في بوتقة ما يعرف بالإرهاب الأعمى الذي أتى على الأخضر واليابس ولم يترك أي مجال للنقاش أو الحوار والتحاور فكان الغلو في كل شيء في الوصول إلى الحكم وفي التشبث بالحكم وطرح البدائل وإيجاد الحلول فكان هدم الذات والتمزق والاستئصال والحلول الأمنية والعسكرية فاستبيحت الأعراض والأموال والأنفس والحرمت وخربت البلاد فضاء الحق وأصحابه وتاهت الجزائر مدة أكثر من عشر سنوات

والشهادة لله إن مجيء الرئيس بوتفليقة إلى سدة الحكم قد ساعد كثيراً في رأب الصدع ولم الشمل وحقن الدماء ونبذ البغضاء والتشاحن والحققد والكرهية وعودة الاستقرار من جديد والخروج من دائرة هدم الذات إلى دائرة بناء الذات فبدأت مسيرة البحث عن الهوية الضائعة وإعادة بناء الشخصية الجزائرية من جديد فكان الإشكال الجديد أي هوية سوف نبني الهوية التي تعتمد على الشوفينية والتعلق بمبادئ أكل عليها الدهر وشرب أم الهوية الديمقراطية التي تعتمد على الانسلاخ الكلي من الانتماء العربي

والإسلامي للجزائر والاعتماد على الهوية الامازيغية والمتوسطية والانصهار والذوبان في العولمة الثقافية والعقائدية الجديدة أم الاعتدالية والوسطية التي تعطي لكل الانتماءات حقها ولكل الاتجاهات حقها وتضمن للأفراد والجماعات حقوقها السياسية والاجتماعية وتحترم خصوصيتها الثقافية . والسؤال الجوهرى الذي نصل إليه الآن هو من يمثل حقيقة هذا التوجه في الجزائر، السلطة أم أن هناك قوى أخرى وإذا كانت السلطة في الجزائر تدعو إلى الوسطية والاعتدال لماذا تقف في وجهة حركة الإخوان المسلمين الذين تمثلهم حركة مجتمع السلم وهل معنى مشاركة حركة مجتمع السلم في السلطة هو عبارة عن محاولة أخرى لتهجين التيار الاخواني مثلما تم تهجين كل من حركة الإصلاح الوطني وحركة النهضة اللتان غرقتا في صراعاتهما الداخلية وحمى الانشقاق وتمرد المناضلين فلم يعد لهما صوت يسمع ولا رأي يؤخذ به وإذا كانت فعلا السلطة تتبنى الاعتدال وتبنى المشروع الإسلامي فلماذا إذن التوجه نحو الطرقية وتشجيعها وتزويدها بالأموال أليس هذا مسعى لايجاد بديل آخر أليس هذا هو نفس الهدف عندما أوعزت السلطة لايجاد بديل للجهة التحرير الوطني بتكوين حزب التجمع الوطني الديمقراطي الذي أمتص الكثير من كوادر جبهة التحرير حيث كان مدة من الزمن في دوايب الحكم استعملته السلطة لإسكات بعض الأصوات هنا وهناك المطالبة برحيل الحزب العتيد لكن ما هو ملاحظ أن هذه البدائل تكون دائما إلى جانب السلطة أي أن هذه البدائل تدور دائما في فلك السلطة تلجأ إليها في كل مرة تكون فيها تحت الضغط وذلك بإعادة تكييف نفسها تحت تسميات مختلفة .

إن الضغط الذي تواجهه الآن السلطة في الجزائر يتمثل في ثلاثة محاور

الأول : التيار الإسلامي المعتدل الذي بدأ يأخذ مكانه في المجتمع الجزائري ويطالب بالمزيد من المشاركة في الحكم .

الثاني : التيار الديمقراطي الذي يحاول أن يعيد هيكلة نفسه وتحسينها بفضل اختراقه للمنظومة الاجتماعية والثقافية والتعليمية والعزف على وتر البعد الامازيغي للجزائر

الثالث : وهو تيار مافيا المال والأعمال والذي كشفت محاکمة الخليفة التي جرت وقائعها بولاية البليدة عن الكثير من خباياه وتورط الكثير من الساسة والمسؤولين السامين في الدولة والذي يهمهم الآن بقاء السلطة على شكلها الأول لتوفير الغطاء والحماية لهم وعدم انكشاف أمرهم.

إذن ومن خلال ما تقدم فإن تشجيع السلطة للزوايا يرمي بالدرجة الأولى إلى إيجاد حماية كافية لها أو ربما إيجاد نوعية جديدة من الشرعية لبقائها في سدة الحكم وهي في نفس الوقت تضرب أعداءها من الإسلاميين والمتطرفين الأمازيغ باللعب في عقر دارهم وباستعمال نفس الوسائل ونفس

التسميات ويبدو أن الخاسر الكبير هم أصحاب الاتجاه الديمقراطي اللائكي الذين لن يبقى لهم شيء الكثير للمراهنة عليه أما أصحاب المال والنفوذ فهم حتماً ينتظرون ما ستؤول إليه مجريات محاكمة القرن للمتموقع من جديد غير أن المثير حقاً في هذه الموضوع هو الخلاف

الذي ظهر فجأة بين الجزائر والمغرب حول أحقية تواجد مقر الخلافة التيجانية على أرض كل واحدة منها لتتوجه الأنظار إلى معطيات أخرى مغايرة تماماً تأخذ البعد الإفريقي بعين الاعتبار.

فإن تشجيع السلطة للزوايا يرمي بالدرجة الأولى إلى إيجاد حماية كافية لها أو ربما إيجاد نوعية جديدة من الشرعية لبقائها في سدة الحكم وهي في نفس الوقت تضرب أعداءها من الإسلاميين والمتطرفين الأمازيغ باللعب في عقر دارهم



الخلاف حول المقر العام للخلافة التيجانية

مكمن الخلاف بين الجزائر والمغرب حول هذه النقطة هو على خلفية الصراع بين المغرب وجبهة البوليزاريو وموقف الجزائر الداعم للقضية الصحراوية حيث إن المغرب ترى في لم الجزائر لشمل الأفارقة مدخلا آخر لحشد الأصوات والدول ضدها في قضية الصحراء الغربية كما يرى المغرب أن هذه النقطة هي ورقة ضغط أخرى تمارسها الجزائر ضدها لكسب الأفارقة إلى جانب الصحراء الغربية بالنظر إلى الحجم الكبير الذي تحظى بها الطريقة التيجانية لدى الأفارقة خاصة في السنغال والسودان

كان غياب الوفد المغربي الذي تلقى دعوة رسمية لحضور الملتقى قد أثار استهفامات عديدة لدى الحاضرين عن خلفية هذا الموقف وقد كان مسؤولاً بلجنة التنظيم رفض الإفصاح عن هويته قد أعلن لموقع العربية. نت أن الجزائر وبغرض ضمان

مشاركة الوفد المغربي أسقط حضور الوفد الصحراوي من قائمة المدعويين لكن ذلك لم يشفع لها في كسب رضى القصر الملكي في الرباط والشئ الذي كان لافتا للانتباه أيضا في الملتقى هو المشاركة القوية للوفد السينيغالي الذي شارك بـ 31 شخصية ومعروف أن السينيغال لديها كلمة مسموعة ونافذة لدى التيجانيين في كل أنحاء العالم وليس في إفريقيا فقط إلى جانب الوفد السوداني

ظاهر الصراع بين الجزائر والمغرب هو مكان تواجد الخلافة فالجزائر ترى أن سيدي أحمد التيجاني مولود في عين ماضي بالجزائر فهي بالتالي الأحق في احتضان مقر الخلافة في حين أن المغرب ترى أن سيدي أحمد التيجاني مدفون بأراضيها فهي الأحق بأن تكون مقر الخلافة لديها لكن الحقيقة هي أن الذي يسيطر على الطريقة التيجانية يكون قد سيطر على أفريقيا كلها ويبدو أن الجزائر هي السبابة لهذا الاكتشاف حيث أن المغرب كانت استفاقته متأخرة نوعا ما فالطريقة التيجانية هي بوابة إفريقيا الجديدة وهي الورقة الراحبة في العلاقات الإفريقية إذ تعطي لصاحبها حق الامتياز في كثير من الأمور وحق الحل والربط في الشؤون الإفريقية .

إذن فورقة الطريقة هي أكبر بكثير مما يتصوره البعض وهو استعمال مقنع للدين من أجل البقاء في الحكم ومن أجل ربح بعض الأدوار السياسية على الساحة الداخلية والإقليمية وهو مجرد توزيع جديد للأدوار وموازين القوى ولعل الأمور لا تزال في بدايتها وسوف تكشف لنا الأيام القادمة عن أي منحى ستنحوه هذه القضية الجديدة وهي تموقع الإخوان التيجانيين على الخريطة السياسية الجزائرية والإفريقية .

التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها

□ جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج

كلمة. عمرو حمزاوي، ومارينا أوتاي، وناتان جاي براون

باحثون في مؤسسة كارنيجي لدراسات السلام

منذ نشر بحثنا الذي يحمل عنوان: "الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية"، (ورقة كارنيجي 67)، ما انقطع مؤلفو البحث المذكور عن التواصل مع مسؤولي وأعضاء الحركات والأحزاب الإسلامية التي اختارت المشاركة في العملية السياسية الرسمية في بلدانها، أي تلك الحركات التي يدور حولها النقاش في الورقة المذكورة. وقد أعرب بعض هؤلاء الكُتّاب عن مخالفتهم للآراء الواردة في تحليلاتنا، حتى أنهم عبّروا عن انزعاجهم من إطلاقنا وصف "مناطق رمادية" على قضايا يعتبرون أن موقفهم بشأنها جاء جلياً بما يكفي. فقد عَنَى ردهم هذا، في ما عناه، أن

ما انقطع مؤلفو البحث المذكور عن التواصل مع مسؤولي وأعضاء الحركات والأحزاب الإسلامية التي اختارت المشاركة في العملية السياسية الرسمية في بلدانها، أي تلك الحركات التي يدور حولها النقاش في الورقة المذكورة

المشكلة لا تكمن في تقصير الإسلاميين في توضيح موقفهم، وإنما في عدم قدرتنا نحن على فهمه. غير أن كُتّاباً آخرين استخلصوا استنتاجات مختلفة من بحثنا، فقالوا أنه لا زالت هناك مشكلة أساسية تعترى مسألة التواصل ما بين الحركات الإسلامية والمُحلّلين المقيمين في

الغرب. وما هو أهم من كل ذلك، مسألة التواصل بين هؤلاء وبين الحكومات الغربية. العديد من الكُتّاب، الذين عبّروا عن الكثير من الإحباط، سألونا، في جوهر كلامهم: "ما الذي يتوجب على الحركات الإسلامية القيام به لكي تكسب المصداقية في نظر الغرب حكومات ومؤسسات بحثية، وكي لا يبقى التزام تلك الحركات بالعملية

الديمقراطية ضمن خانة التشكيك المتواصل؟"

ولقد طُرح علينا أيضاً سؤالٌ ثانٍ كشكل من أشكال الاستفسارات حول الطريقة التي قد يمكن بواسطتها للحركات الإسلامية أن تصف مواقفها بطريقة تُنهى التشكيك المستديم بصدها. وفي حين أننا نُقدّر تمام التقدير قيمة مشاركتنا في الحوارات الهادئة، لكننا كباحثين في مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، نحتاج أيضاً إلى عرض العمل البحثي الذي نقوم به على عدد أوسع من المهتمين والمنشغلين بالقضايا موضع البحث. أمّا السؤال حول الأسباب التي تجعل المحللين الغربيين والحكومات الغربية يرتابون إلى هذا الحد بنوايا الحركات الإسلامية،

فالارتياح المتبادل بين الحركات الإسلامية وبين الغرب لا يساعد في دفع قضية الإصلاح السياسي قدماً في العالم العربي، في الوقت الذي برزت فيه منظمات إسلامية عديدة، بصفتهن لاعبة محورية في أية عملية تحول سياسي في المنطقة



فهو شأن يستحق، بكل تأكيد، المعالجة. فالارتياح المتبادل بين الحركات الإسلامية وبين الغرب لا يساعد في دفع قضية الإصلاح السياسي قدماً في العالم العربي، في الوقت الذي برزت فيه منظمات إسلامية عديدة، بصفتهن لاعبة محورية في أية عملية تحول سياسي في المنطقة. ومن جهتهم، يتمتع

اللاعبون الغربيون، الحكومات منهم كما لاعبو المجتمع المدني، بنفوذ في العالم العربي من الأرجح أنه سوف يستمر. من المهم إذاً، أن يفهم الجانبان بعضهم البعض الآخر وأن يتوصلا إلى بعض الوضوح حول ما يمكن أن يتفقا عليه، وأين يمكن لهما أن يظلوا على خلاف، وعمّا إذا كانا سيتعلمان التعايش مع خلافاتهما بالترافق مع تطويرهم لعلاقة بناءة. وهكذا، قررنا نشر جوابٍ عامٍّ حول هذه التساؤلات، مُركّزين من خلاله، ليس على ما يُفترض على الأحزاب الإسلامية أن تفعله، بل على شرح ما نعتقد أنه السبب للشكوك الغربية في مصداقية هذه الحركات كمشاركين في الحياة السياسية الرسمية.

في العمل الذي قمنا به في مؤسسة كارنيغي، خلال السنوات القليلة الماضية، حاولنا أن نفهم ونشرح بدورنا لصُناع السياسة والمحللين الغربيين، كيف تطور موقف الحركات الإسلامية التي اختارت المشاركة في العملية السياسية في بلدانها، وكيف يواصل هذا الموقف تطوره. وسوف نحاول في هذا العرض القصير، أن نشرح للحركات الإسلامية أسباب الارتياح المزمّن إزاء الحركات الإسلامية لدى الغرب. سوف لن نتطرق إلى كافة أسباب الارتياح، أي أننا سوف نتجاهل الحجب القائمة على الجهل وعلى

الأفكار المسبقة حول الإسلام والحركات الإسلامية، من حيث أنه ليس هناك الكثير مما قد يتوجب علينا شرحه في ذلك المجال. غير أننا سنسعى إلى تناول الأمور التي نعتبرها هواجس مبررة. وقد قسّمنا ردنا إلى قسمين: القسم الأول، ندونه بالاستناد إلى وجهة نظرنا كباحثين يؤمنون بالمبادئ المستندة إليها النظم السياسية الليبرالية الديمقراطية، ونسعى فيه إلى شرح سبب استمرارنا بالشعور بأن هناك مسائل تبقى من غير جواب في مواقف معظم الحركات الإسلامية حول قضايا ذات أهمية جوهرية في النظام الديمقراطي، مثل مسألة المواطنة الشاملة. أما القسم الثاني من هذا العرض، فيتناول المخاوف الإضافية حول الحركات الإسلامية التي تثيرها الحكومة الأميركية والحكومات

الغربية الأخرى حينما تنظر إلى أدوار هذه الحركات في السياسة العربية. على الإطلاق. إذ عندما تشكلت في أواخر القرن التاسع عشر، أول المنظمات الديمقراطية المسيحية، ومعظمها كان ينحى في المنحى الكاثوليكي، رأى فيها الكثيرون منظمات خطيرة تسعى إلى قلب الأنظمة السياسية المستتبّة

في اعتقادنا أن هذه المحاولة لشرح وجهات نظر باحثين مقيمين في الغرب حول مشكلة ما للجمهور في الشرق الأوسط تُعبّر بصورة نموذجية عن الرؤية الجديدة التي تؤمن بها مؤسسة كارنيغي في القرن الحادي والعشرين. أي أن لا تزود

صُناع السياسة والمحللين الأميركيين بالمعلومات والأفكار حول المناطق الأخرى في العالم فحسب، بل وأيضاً تؤمّن لصُناع السياسة والمحللين في مناطق أخرى من العالم التفهم الأفضل لطبيعة النقاشات حول قضايا السياسة العالمية في الولايات المتحدة والغرب.

الخوف من المجهول

قبل التطرق إلى الأسباب المحددة للريبة المتبقية لدى الغرب ازاء الحركات الإسلامية، من الهام بمكان أن نتذكر ان مثل هذه الريبة قد أحاطت، تاريخياً، بظهور كافة الأحزاب والحركات السياسية ذات المعتقدات ذات الجذور الدينية. فالخوف من الإسلاميين ليس شأناً محصوراً بها على الإطلاق. إذ عندما تشكلت في أواخر القرن التاسع عشر، أول المنظمات الديمقراطية المسيحية، ومعظمها كان ينحى في المنحى الكاثوليكي، رأى فيها الكثيرون منظمات خطيرة تسعى إلى قلب الأنظمة السياسية



المستتبة، وإلى فتح الطريق أمام سيطرة الكنيسة الكاثوليكية. ومثلها مثل الإسلاميين اليوم، كانت الأحزاب الديمقراطية المسيحية، مُتهمة بالسعي إلى استغلال العمليات السياسية الديمقراطية بهدف الوصول إلى السلطة لكي تحقق مخططاتها للرجوع عن الديمقراطية متى أمسكت بزمام السلطة.

أمّا المخاوف من الأحزاب الديمقراطية المسيحية فقد انحسرت منذ زمن بعيد في الغرب كنتيجة للتجارب معها. فقد تنافست الأحزاب الديمقراطية المسيحية بالطرق الديمقراطية في العديد من البلدان لعقود خلت، وفازت في انتخابات، وتربعت في السلطة في بعض منها. لكنها واصلت على الدوام احترام العملية الديمقراطية، فنظمت الانتخابات بوتيرة منتظمة، وتنحّت عن السلطة عند هزيمتها فيها.

والحقيقة أن الأحزاب الإسلامية تُشير أحياناً إلى أن اندماج الديمقراطيين المسيحيين في أوروبا يعد بمثابة دليل على أن الحزب ذي المرجع الديني يمكن له أن يكون لاعباً ديمقراطياً حقيقياً. إلا أن التشبيه هذا لم يُختبر بالفعل: فالحركات الإسلامية لم تملك حتى الآن غير سجل يسيرٍ من النشاط كأحزاب مشاركة في العملية السياسية. والواقع، أن هذه الأحزاب لا تملك أي سجل على الإطلاق في بلوغ السلطة بطريقة ديمقراطية إلا في تركيا وفلسطين، حيث لا زالت

شاركت بعض الحركات الإسلامية، التي تنافست أحياناً في انتخابات ديمقراطية (مثل "حركة مجتمع السلم" الجزائرية، وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن) في الحكومات بمثابة شركاء ثانويين في تلك الحكومات

تجربتها حديثة العهد. أمّا في غيرها من الأماكن الأخرى التي تسلم فيها الإسلاميون السلطة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، أي لدئ النظام الإيراني والحكومة السودانية أو حكومة الطالبان، فلم يصل هؤلاء إلى السلطة بطريقة ديمقراطية، وبالطبع، فإنهم لم يحكموا بطريقة ديمقراطية.

وفي عدد آخر من البلدان العربية، شاركت بعض الحركات الإسلامية، التي تنافست أحياناً في انتخابات ديمقراطية (مثل "حركة مجتمع السلم" الجزائرية، وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن) في الحكومات بمثابة شركاء ثانويين في تلك الحكومات. بل أن حزب العدالة والتنمية في المغرب من الممكن أن يقود بنفسه حكومة ائتلافية بعد الانتخابات النيابية القادمة. غير أن المشاركة الإسلامية في السياسة ظلّت محصورة، في

العادة، ضمن صفوف المعارضة. والحقيقة أن الهدف الأساسي لمعظم الحركات الإسلامية في العالم العربي ليس الحكم المباشر (على الأقل في المدى القصير)، وإنما يتمثل في تحقيق وحماية حضورها السياسي عبر المشاركة في الانتخابات والتمثيل في الهيئات التشريعية.

وعلى الرغم من السجل المحدود للإسلاميين كلاعبين سياسيين، ثمة بعض الأدلة التي تشير إلى أنهم احترموا القواعد التي تحكم مشاركتهم في العملية السياسية. وحتى في الحالات التي اعتمدت النظم الحاكمة بها قواعد صارمة وغير منصفة، كما في مصر والجزائر، فقد اختارت الحركات الإسلامية أن تنصاع لهذه القواعد. وإلى ما هو أبعد من ذلك، فإن الإسلاميين يشاركون في الهيئات التشريعية بصورة جدية، ويتميزوا في الواقع في هذا الصدد عن المؤسسات الحاكمة وأحزاب المعارضة العلمانية. تعد الحركات الإسلامية، سواء في البرلمانات القومية أو في المجالس البلدية، وحتى تلك غير المعترف بها كأحزاب كما في مصر والكويت، من اللاعبين السياسيين المنضبطين الذين يستخدمون كافة الأدوات المتاحة للتأثير

هناك صعوبة أعمق بكثير يواجهها حتى من
يجتهد بموضوعية وحياد من بين الباحثين
لفهم مواقف الحركات الإسلامية بالنسبة
لعدد من القضايا الجوهرية

بصورة سلمية على مخرجات
العملية السياسية الرسمية.

ورغم ذلك، يبقى علينا
أن نعتبر أن سجل الحركات
الإسلامية في السياسة
الديمقراطية لا زال غير قاطع،

من حيث أن الأمثلة عليه قليلة كما أنها حديثة العهد لدرجة لا تسمح باستخلاص الكثير من العبر. وليس في هذا اتهام مُوجه إلى الحركات الإسلامية، بل هو مجرد وصف واقعي لمعضلة وشكوك أولية على كافة المنظمات السياسية حديثة العهد مواجهتها.

نواحي الالتباس في موقف الحركات الإسلامية

علاوة على الشكوك التي تحيط، بوجه حتمي، بالحركات الإسلامية ذات السجل المحدود زمنياً من المشاركة في الحياة السياسية الرسمية، هناك صعوبة أعمق بكثير يواجهها حتى من يجتهد بموضوعية وحياد من بين الباحثين لفهم مواقف الحركات الإسلامية بالنسبة لعدد من القضايا الجوهرية. ففي بحثنا الذي يحمل عنوان: "الحركات

الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية"، أوجزنا ست نقاط من الالتباسات تتصل كل واحدة منها بمجال محدد في دنيا الإسلاميين الفكرية والسياسية الحركية: تطبيق الشريعة؛ العنف؛ التعددية السياسية؛ الحريات الفردية؛ الأقليات؛ وحقوق المرأة.

تلقينا العديد من الردود من نشطاء إسلاميين تسعى إلى دحض الأفكار القائلة بأن هناك نواحي من الالتباس في مواقفهم، ونود أن نشرح في هذه الورقة البحثية، من ناحية أولى، لماذا نعتقد أن مواقف الحركات الإسلامية حول هذه القضايا تبقى ملتبسة. ومن ناحية ثانية، سوف نشرح لماذا تبقى هناك حاجة إضافية لتوضيح هذه المواقف للجمهور الغربي. ليس الهدف من المطالبة بإجلاء المواقف هو بلوغ وجهات نظر متطابقة، إنما الهدف هو الرغبة في فهم ما إذا كانت مواقف الحركات الإسلامية منسجمة فعلاً مع القيم التي تُعتبر مركزية في التقاليد الليبرالية الغربية، كما مع فهمنا لما تعنيه الديمقراطية كفكرة ونظام.

سوف نُركّز تحليلنا على حركة إسلامية واحدة، أي الإخوان المسلمين في مصر، لكي نكون أكثر تحديداً مما كنا عليه في البحث الأصلي الأوسع. إننا لا نعتقد أن الإخوان المسلمين في مصر حركة غامضة على وجه التخصيص، فالواقع أن بعض القضايا التي سوف نُركّز عليها هي مشتركة بين جميع الحركات الإسلامية الأخرى. لكن، ما دامت لكل حركة خصوصيتها، فإننا نعتقد أن التركيز المُحدّد سيساعد في ضبط وتدقيق التحليل.

نموذج جماعة الإخوان المسلمين المصرية

أظهر الإخوان المسلمون في مصر اهتماماً متزايداً بالمشاركة في العملية السياسية منذ العام 2003. ففي حين نشطت الحركة بصورة متقطعة في السياسة الانتخابية في الماضي، إلا أن مشاركتها مؤخراً أُمست ملموسة أكثر وناجحة بدرجة أكبر بكثير مما كان عليه الحال في الثمانينيات والتسعينيات، وذلك نتيجة الجهود الهائلة للجماعة في التنظيم والتخطيط. في سنة 2005، فاز الإخوان المسلمون بعشرين بالمئة من مقاعد مجلس الشعب المصري (المجلس التشريعي المنتخب في البرلمان المصري)، فأصبحوا بذلك الحركة المعارضة الأقوى التي تتحدى نظام الحكم شبه السلطوي للرئيس حسني مبارك. وعلى الرغم من القمع الحكومي المستمر والعقبات البالغة التعقيد التي خلقتها البيئة السياسية الداخلية وعلى الرغم من وضعيتهم كجماعة محظورة منذ 1954، تمكن

التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها

الإخوان المسلمون خلال السنوات الأخيرة من صياغة برنامج سياسي أعطى الأولوية لمشاركتهم كحركة معارضة ضمن الهيئات التشريعية. دعت جماعة الإخوان النظام الحاكم مراراً إلى نقل السياسة المصرية إلى مجال أبعد من مجرد التعددية المحدودة القائمة منذ سبعينيات القرن الماضي من خلال إدخال إصلاحات ديمقراطية جوهرية. ترك الإخوان جانباً، إن لم نقل تخلّوا تماماً عن، أهداف إقامة دولة إسلامية من أي نوع كان ولا تراوهم كثيراً أحلام استلام الحكم أو الاستيلاء على السلطة لإنجاز تغييرات ثورية في المجتمع والسياسة. جماعة الإخوان هي حركة معارضة تصارع بالأساس لتوسيع مساحات مشاركتها في العملية السياسية الرسمية واثقاء شر ضربات النظام القمعية.

على الرغم من خطاب الإخوان الديمقراطي وممارساتهم الديمقراطية، فقد أثارت مشاركتهم المتنامية منذ العام 2003 الريبة لدى مؤسسات النظام، وكذلك لدى الأحزاب المعارضة غير الدينية (الليبرالية واليسارية). أمّا ارتياب نظام الحكم فلا يدعو إلى العجب: فالإخوان المسلمون يشكلون تحدياً للنظام وهناك تاريخ طويل من الصراع والمواجهة وعدم الثقة بين الطرفين يعود على الأقل إلى 1954



الطرفين يعود على الأقل إلى 1954. لكن الارتياب السائد لدى السياسيين والمثقفين العلمانيين لا يمكن شرحه بسهولة دون الإشارة إلى الالتباس في مواقف الإخوان أنفسهم، وإلى التساؤلات الجوهرية التي تركتها الحركة حتى الآن دون جواب.

وقد اكتسبت حقيقة وجود هذه التساؤلات غير المجاب عنها أهمية سياسية ضاغطة في الآونة الأخيرة. فخلال الأشهر القليلة الماضية، استخدم النظام حوادث مختلفة لإثارة الشكوك لدى المواطنين المصريين حول مدى التزام الإخوان بالعمل السلمي وحول الأهداف النهائية من مشاركتهم في العملية السياسية. ثمة ثلاثة أمثلة يجدر بنا ذكرها: إعلان المرشد العام، محمد مهدي عاكف، خلال حرب لبنان 2006 بأن الإخوان كانوا يرغبون في إرسال 10,000 مقاتل إلى لبنان لمساعدة حزب الله؛ والتظاهرة التي نظمتها مجموعة من طلاب الإخوان المسلمين في جامعة الأزهر وغطوا خلالها وجوههم بأقنعة سوداء في كانون الأول/ديسمبر 2006؛ وسلسلة من البيانات

الملتبسة التي أدلت بها شخصيات قيادية في الحركة حول الوضع القانوني للأقباط المصريين وحقوقهم السياسية. في كافة هذه الحالات الثلاثة، استطاع النظام إطلاق حملة إعلامية فعالة لإعادة إحياء الشكوك حول الدوافع "الحقيقية" للمشاركة السياسية للإخوان: هل تخلّت المنظمة فعلاً عن إرثها العسكري العائد إلى أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي؟ هل ترغب فعلاً في قبول كامل حقوق المواطنة للمسلمين والمسيحيين دونما تمييز؟ بل أن النظام طُور، خلال الأشهر الماضية، خطاباً كاملاً حول مفهوم المواطنة المدنية يقوم على تحدّ ضمني (وأحياناً صريح) لإرث الإخوان. وسواء كانت هذه الشكوك مبرّرة أم لا، فقد تركت صدئاً لدى عامة الناس كنتيجة لعدم قدرة جماعة الإخوان المسلمين على توضيح نقاط الغموض في مواقفها.

منذ أسابيع قليلة، تعرضت هذه المواجهة للتصعيد عندما أعرب النظام المصري

لكن بإمكان الإخوان تهدئة العديد من
المخاوف فيما لو صاروا أكثر وضوحاً بالنسبة
لمبادئ الشريعة التي يعتبرونها جوهرية،
وبالنسبة للعملية القانونية أو الدستورية
التي يقترحونها للتأكد من أن القوانين لا
تنتهك تلك المبادئ



عن عزمه تغيير قانون الانتخاب
المعمول به في البلاد من النظام
الفردى إلى نظام التمثيل النسبي
استناداً إلى قوائم حزبية. فمن شأن
النظام الجديد أن يصب في مصلحة
الأحزاب المعترف بها قانوناً
والقادرة على تقديم قوائم انتخابية
ويصعب كثيراً من مهمة المرشحين

المستقلين. وبما أن الإخوان المسلمين ليسوا حزباً، وبما أن جميع أعضائهم في البرلمان انتخبوا كمستقلين، فإن التغيير سوف يعني ضربة قوية موجّهة لوجودهم في البرلمان. ردّت الحركة بإعلان عزمها على تطوير برنامج لتشكيل حزب سياسي. لكن التخطيط لتشكيل حزب، حتى ولو كان من النوع الذي قد لا يحصل على اعتراف رسمي، يتطلب رسم برنامج حزبي متكامل، وهذا سوف يفرض على الإخوان المسلمين أو- بإيجابية- ربما أتاح لهم التعامل مع التساؤلات التي مازالت إجاباتها غائبة.

أسئلة بدون إجابات، أين يقف الإخوان اليوم

الشريعة: على الإخوان المسلمين، من أجل البدء في تبديد الشكوك، توضيح موقفهم من الشريعة الإسلامية. ليس باستطاعة الإخوان، بالطبع، التخلي عن الشريعة أكثر من استطاعة تحلي الأحزاب الديمقراطية المسيحية عن جذورها المسيحية. لكن بإمكان الإخوان تهدئة العديد من المخاوف فيما لو صاروا أكثر وضوحاً بالنسبة لمبادئ الشريعة

التي يعتبرونها جوهرية، وبالنسبة للعملية القانونية أو الدستورية التي يقترحونها للتأكد من أن القوانين لا تنتهك تلك المبادئ. ففي الأنظمة الديمقراطية الدستورية، تضمن شرعية القوانين ثلاثة عوامل: الإجراءات الديمقراطية المعلنة بوضوح لكيفية استصدار القوانين؛ توافق القوانين المعمول بها مع مجموعة المبادئ الحاكمة التي يتضمنها الدستور؛ ووجود مؤسسات راسخة (مثل المحاكم الدستورية) قادرة على اتخاذ القرارات في ما إذا كانت قوانين مُعيّنة تتوافق أم لا مع المبادئ المنصوص عليها في الدستور.

موقف الإخوان حول احترامهم للإجراءات الديمقراطية في السياق التشريعي واضح ولا يحتاج في رأينا إلى أي شرح إضافي. فقد أثبت أعضاء الإخوان في مجلس الشعب أنهم يحترمون الإجراءات الديمقراطية وربما في أحيان كثيرة على نحو أفضل من الحكومة القائمة. لكن موقف

الإخوان يبقى غير واضح فيما يخص عدم المسّ بالمبادئ العليا للشرعية وفيما يتعلق بآلية تقرير ما إذا كان قانون ما ينتهك تلك المبادئ. فالرجوع إلى عموم الشريعة لا يمكن أن يُلبّي الحاجة إلى الوضوح، إذ أن الشريعة ليست مجرد مجموعة قوانين أو وثيقة مُدونة يستطيع أي كان أن يرجع إليها؛

عدد من قياديي الجماعة يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيتحدثون عن "مقاصد" الشريعة قاصدين ضمناً أن وظيفة الشريعة هي الإرشاد العام (والمرن) للمشرع وليس تقديم مجموعة من الإملاءات القانونية الضيقة. مثل هذا التحول في المصطلح المستخدم يبين بوضوح مرونة محمودة في موقف الإخوان



بل هي مجموعة من الأنظمة والتفسيرات تمّ تطويرها طيلة حقبة دامت ثلاثة عشر قرناً وفي سياق مدارس فقهية مختلفة. زد على ذلك أنه من غير الواضح هوية ووضعية المؤسسة التي تملك سلطة تقرير ما إذا كانت قوانين بعينها متوافقة مع الشريعة؛ هل سيلعب البرلمان هذا الدور أم المحكمة الدستورية العليا أم ستشكل هيئة خاصة؟ وفي الحالة الأخيرة ما هي هوية أعضائها وهل سيعينون أم ينتخبون؟ على كل هذه الأصعدة تتعدد بل وتتضارب الأصوات الإخوانية ويبقى الارتياح سيد الموقف.

خلال السنوات الماضية، أدخل الإخوان المسلمون في مصر، على غرار العديد من الحركات الإسلامية الأخرى، تحولاً حاداً في مصطلحاتهم. فهم لم يعودوا يدعون إلى "تطبيق الشريعة"؛ بل يشددون، عوضاً عن ذلك، على أنهم "حركة مدنية ذات مرجعية

إسلامية" تقبل بالتالي الطبيعة المدنية للنظام السياسي وتسترشد في مشاركتها السياسية بتعاليم الإسلام وتسعى للاقتراب منها بإتباع الإجراءات الديمقراطية والدستورية. عدد من قياديي الجماعة يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيتحدثون عن "مقاصد" الشريعة قاصدين ضمناً أن وظيفة الشريعة هي الإرشاد العام (والمَرْن) للمشرع وليس تقديم مجموعة من الإملاءات القانونية الضيقة. مثل هذا التحول في المصطلح المستخدم يبين بوضوح مرونة محمودة في موقف الإخوان، إلا أنه غير كاف. كيف سيُحدّد الإخوان المسلمون متى تكون القوانين متوافقة مع المقاصد العامة للشريعة؟ هل سيُعهد بهذه المهمة إلى المؤسسات الدستورية كاهيئات التشريعية والقضاء؟ أم هل ستُمنح هذه السلطة، رسمية كانت أم غير رسمية، إلى رجال الدين؟ وفي حال ما إذا تمّ تبني قانون ما من خلال الإجراءات الديمقراطية يرى به الإخوان انتهاك لمبادئ الشريعة الإسلامية، هل ستكتفي الحركة باللجوء إلى فنون الإقناع الديمقراطي لتغيير النتائج؟ هل بإمكان الإخوان التمييز بين ما يُفضّلونه هم (أي التفسيرات التي يجب أن ينصاع إليها الذين يتبعون تعاليم ومواقف الجماعة) وبين العام من الأمور الهامة لعموم المصريين؟ يرتب عدم قدرة الحركة على الإجابة على هذه الأسئلة بصورة قاطعة ذبوع للشكوك عديدة محلياً وخارجياً.

الهوية السياسية والدينية المزدوجة: هناك قضايا أخرى تُثير الارتباك حول مدى وحدود التزام الإخوان بالقواعد الديمقراطية. فمقارنةً مع معظم الحركات الإسلامية في العالم العربي، حافظ الإخوان على هويتهم المزدوجة، أي كحركة دينية وكلاعب سياسي في آنٍ واحد، وتحت مظلة تنظيمية واحدة. إننا نُدرك أن هذا الأمر لم يأت كنتيجة اختيارات الإخوان؛ فنظام الرئيس مبارك مازال على رفضه السماح للإخوان بالخروج من وضعية الجماعة المحظورة قانوناً كما يرفض مبادرات تسجيل أحزاب إسلامية حتى وإن جاءت من خارج الإخوان كما في حالة مبادرة حزب الوسط. لكن الإخوان، من جهتهم، ظلوا لفترة طويلة لا يرغبون في توضيح ما إذا كانوا يعتقدون أن من المرغوب فيه تأسيس حزب سياسي، وفي حال الإيجاب، إلى أي حد سوف يُمنح هذا الحزب استقلالية ذاتية في علاقته بالجماعة.

إن غياب الفصل بين هاتين الهويةتين، من وجهة نظرنا، يدعو إلى القلق. فالحركات الدينية، من حيث التعريف، تتعامل بالمبادئ المطلقة: قضايا الخير والشر، الحق والباطل، أو باختصار القضايا الإيمانية. لهذه الحركات الحق في مطالبة أعضائها بالامثال والانضباط طالما كانت العضوية فيها اختيارية. أما الأحزاب السياسية فهي كيانات مدنية تتخذ أو على الأقل تشارك في اتخاذ قرارات تتعلق بالمصلحة العامة. ولذلك عليها،

والحالة هذه، احترام المبادئ العامة المتفق عليها في المجتمع المعني، وهذا هو سبب امتلاك الأنظمة الديمقراطية لدساتير. تحتاج الأحزاب السياسية كذلك، طالما أنها تشارك في حياة سياسية تعددية، لاحترام التنوع في الطرح وقبول الاختلاف في الرأي والقدرة على تقديم تنازلات وقبول تسويات مع الشركاء الآخرين بهدف صناعة التوافق العام. بل على الأحزاب السياسية قبل أي شيء آخر أن تبرهن على إتباعها لقوانين البلاد - حتى ولو لم تكن توافق على عدد منها- وعلى التزامها التام بأن المنهج الوحيد المتاح لتغيير تلك القوانين إنما يكون عن طريق الإجراءات الدستورية والقانونية الراسخة والمقبولة رسمياً. في هذا الصدد، ليس من المهم فقط أن تكون للحركة الدينية والحزب المنبثق عنها هويتان منفصلتان وحسب، بل وأيضاً أن يكون لكل منها استقلالية ذاتية كاملة وليس مجرد

استقلال ذاتي شكلي. وبالعودة إلى المثال السابق، فقد أصبحت الأحزاب الديمقراطية المسيحية مقبولة في المجتمعات الأوروبية كلاعب سياسي عندما بات واضحاً أن قيادة هذه الأحزاب أصبحت تتخذ قراراتها باستقلالية وبمعزل عن تعليمات أو توجيهات من الكنائس التي يتبعها أعضائها.

ثمة قضية ذات علاقة بمسألة الفصل بين الحركة الدينية والحزب السياسي، ألا وهي قضية الهيكلية التنظيمية والقيادية للإخوان المسلمين. فقد ترك الإخوان بصورة منتظمة التساؤلات المتعلقة بهيكليتهم السياسية دون جواب



التنظيم والقيادة: ثمة قضية ذات علاقة بمسألة الفصل بين الحركة الدينية والحزب السياسي، ألا وهي قضية الهيكلية التنظيمية والقيادية للإخوان المسلمين. فقد ترك الإخوان بصورة منتظمة التساؤلات المتعلقة بهيكليتهم السياسية دون جواب. وما لا شك فيه، أن الوضع القانوني للإخوان كمنظمة محظورة واجهت مراراً وتكراراً القمع على يد النظام الحاكم، قد فرض عليها درجة عالية من السرية في تخطيط وإدارة نشاطاتها السياسية. على الرغم من ذلك فإن أية هيكلية تنظيمية تتصف بالكتمان البالغ تصبح مدعاة لإثارة الارتياب. كما أن حركة الإخوان لم تأخذ على عاتقها يوماً المحاولة بجديّة لشرح التنظيم الهرمي الداخلي للسلطة فيها، ولا لعملية صنع القرار داخلها. وهكذا، ظلت الصورة النمطية العامة للإخوان صورة حركة منظمة داخلياً بصورة غير

ديمقراطية، على رأسها مكتب إرشاد يمتلك سلطات مطلقة ويُملي القرارات حول كافة الأمور. مثل هذا الهيكلية قد تكون مقبولة بالنسبة لحركة دينية، والواقع أنه يعود إلى أعضاء الحركة المحدد تقرير ما إذا كان هذا هو ما يرغبون به. أمّا الفصل السياسي، الذي يريد التأثير في الحياة السياسية، فهو شأن مختلف والتوقع الأبرز في هذا السياق هو بتماهي الفصل المعني مع قيم وإجراءات الديمقراطية الداخلية. فالهيكلية المتكتمة للإخوان، والتي تبدو معها قيادتها الداخلية بمظهر سلطوي، تُثير الريبة حول مدى الالتزام الفعلي للجماعة بالديمقراطية استناداً إلى قاعدة فاقد الشيء لا يعطيه.

مفهوم المواطنة: في المجالين المتشابكين للمواطنة والوضع القانوني للأقباط، فإن موقف جماعة الإخوان المسلمين يبقى مدعاة لإثارة ارتياب إضافي. ففي التقاليد الديمقراطية الليبرالية، تفترض الديمقراطية صراحةً وجود مواطنة شاملة، أي المساواة الكاملة في الحقوق بين جميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس، أو الدين، أو العرق. ولجميع المواطنين الحق في المشاركة في الشأن العام ضمن الحدود التي أقرتها قوانين البلاد ودستورها. ثمة أسباب تدعو إلى التساؤل حول مدى التزام الإخوان المسلمين بمبدأ المواطنة الشاملة وذلك بسبب سيل من البيانات العلنية بهذا الخصوص صدرت عن شخصيات قيادية في الحركة وجاءت إما ملتبسة أو تمييزية بوضوح. فعلى الرغم من صفتي الانضباط ووحدة المواقف التي اتصفت بها بيانات الإخوان حول معظم القضايا العامة، إلا أنهم دأبوا على التحدث بأصوات متناقضة حول قضايا المواطنة. تبنى بعضهم علناً مبدأ الحقوق المتساوية للمسلمين والمسيحيين القائلين على مبدأ المواطنة الشاملة وكذلك على الالتزام بالهوية المدنية للدولة المصرية. مثلاً، أعلن عبد المنعم أبو الفتوح، أحد الأعضاء القياديين في مكتب الإرشاد، مراراً في 2005 و2006 أن المسلمين والأقباط هم "شركاء في الوطن الواحد ولهم ذات الحقوق وعليهم ذات الواجبات." إلا أن غيره دعا صراحة إلى التمييز ضد الأقباط في الحياة العامة. فقد أعلن النائب الأول للمرشد العام، المهندس محمد حبيب في عام 2005 أنه يجب استثناء الأقباط من حق الترشح لرئاسة الجمهورية. ثم عاد حبيب ليثير زوبعة جديدة منذ أسابيع قليلة عندما نشرت إحدى الصحف اليومية المصرية مؤخراً مقتطفات له يطالب بها بفرض ضرائب إضافية على الأقباط لأنهم لا يدفعون الزكاة كالمسلمين. وفي بلد مثل مصر، حيث يُشكل المواطنون الأقباط نسبة تتراوح ما بين 10 إلى 15٪ من السكان، تُعتبر إشارات الإخوان المتضاربة مثيرة للفرع الشديد. كما أنها تقلل كثيراً من صدقية إدعاء الإخوان بأنهم مع ضمان حقوق ديمقراطية متساوية لجميع أعضاء المجتمع. فما دام الإخوان يواصلون

إصدار بيانات متناقضة حول المواطنة وحقوق الأقباط، فسوف يتم التعامل معهم بحذر إن من المصريين الذين يؤمنون بالديمقراطية أو في الغرب حكومات ومؤسسات بحثية.

وإذا حاول الإخوان بالفعل تأسيس حزب سياسي، فسوف تصبح حاجة هذا الحزب لتوضيح مواقفه إزاء الأقباط شأناً ملحاً. فقد استثنت الجماعة من صفوفها دوماً غير المسلمين، وهو في الواقع أمر اعتيادي ومقبول طالما بقي الإخوان حركة دينية في المقام الأول. لكن إذا رغب الإخوان في تشكيل حزب، فعلى هذا الحزب وبموجب قانون الأحزاب وقريباً بنص من

الدستور المصري المعدل أن تكون عضويته متاحة أمام جميع المصريين بصرف النظر على انتائهم الديني.

المرأة: يحتاج الإخوان المسلمون أيضاً إلى معالجة حقوق المواطنة بصورة أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالنساء. فهم يصرّحون دوماً بقبول حقوق المرأة ضمن الإطار

هناك العديد من القضايا المثيرة للجدل في كافة البلدان العربية فيما يخص حقوق المرأة، مثل حقها في منح جنسيتها لأطفالها إن اختلفت جنسية الأب، وفي الميراث، والقوانين المنظمة للطلاق، والسيطرة الذكورية على النساء ضمن الأسرة



الإسلامي. لذا سيكون عليهم، إن هم أرادوا تأمين صدقية أعلى في الداخل والخارج، أن يصبحوا أكثر تحديداً بكثير حول ما يعنيه ذلك. هناك العديد من القضايا المثيرة للجدل في كافة البلدان العربية فيما يخص حقوق المرأة، مثل حقها في منح جنسيتها لأطفالها إن اختلفت جنسية الأب، وفي الميراث، والقوانين المنظمة للطلاق، والسيطرة الذكورية على النساء ضمن الأسرة، والعديد من القضايا الأخرى. لا تكفي هنا البيانات العامة المتعلقة باحترام الإسلام للمرأة أو بضرورة معالجة كافة القضايا في إطار إسلامي لتهدئة الشكوك المشروعة.

هناك بكل تأكيد إمكانية للتعامل مع تلك التساؤلات وغيرها بطريقة ترضي في ذات الوقت كلا من المبادئ الغربية والإطار الإسلامي. فعلى سبيل المثال، حزب العدالة والتنمية المغربي أعلن أن قانون الأوضاع الشخصية الخاصة الجديد في البلاد—المدونة—والذي أُمُتدِح في الغرب على نطاق واسع يتوافق مع المرجعية الإسلامية. والإشارة إلى المرجعية الإسلامية في هذه الحالة لا تثير أية مخاوف في الغرب لأن القانون في ذاته يُشكِّل

وثيقة قانونية مُحدّدة للغاية وواضحة. إن مثال النظرة الإيجابية لحزب العدالة والتنمية المستمدة من اعتماده للمدونة هو بمثابة تذكير بأن القبول الغربي بوجود الأحزاب الإسلامية كأطراف في الحياة السياسية الرسمية لا يتطلب منهم سوى الموافقة على أكثر التفسيرات عمومية لحقوق المرأة ومساواتها بالرجل. فمضامين ما تشكّله حقوق الرجل والمرأة في أي مجتمع هي في حالة تطور مستمر، كما أن حدود تفسيرها تختلف بين بلد وآخر حتى في داخل المنظومة الغربية.

الموقف الدولي

لقد ركّزنا حتى الآن في مقاربتنا التحليلية على قضايا داخلية ترتبط بفكر وبرامج جماعة الإخوان في مصر وبتعاطيها مع البيئة السياسية هناك. وقنعنا هي أن غياب الوضوح عن عدد من المواقف الإخوانية، وبعيداً عن آراء غربية تقتضي - أحياناً ضرورة التماثل التام بين الحركات الإسلامية والتقاليد المعمول بها في الديمقراطيات الغربية، حري بأن يثير الشكوك حول مدى التزام الجماعة بالقواعد الديمقراطية.

غير أن موضوعية الطرح تقتضي أيضاً الإشارة إلى أن القبول الغربي للحركات الإسلامية لا يتوقف فقط على المواقف التي تتخذها هذه الحركات حول القضايا الداخلية فقط. فربما كان الهاجس الأكبر للحكومات الغربية يرتبط على وجه التحديد بما إذا كانت الحركات الإسلامية قادرة على التعامل بسلمية وإيجابية مع المنظومات الحاكمة للعلاقات الدولية والإقليمية. ففي حين تثير نشاطات الجماعات الراديكالية العنيفة لدى الرأي العام في الغرب المخاوف من شبح تنظيم القاعدة، يوجّه أغلبية صنّاع السياسة في الغرب اهتمامهم نحو مسائل أكثر واقعية. وفيما يخص جماعة الإخوان المسلمين في مصر، يدور الهاجس الحكومي الغربي الرئيسي في مجال العلاقات الدولية والإقليمية حول ما إذا كانت الجماعة، أو الحزب الذي قد تشكّله، سيلتزم حال وصوله إلى سدة الحكم عبر صناديق الاقتراع بالاعتراف بما أبرمته مصر من معاهدات واتفاقيات دولية.

الأمر الذي لا مفر من اعتباره الأهم في هذا السياق، يتمثل في التساؤل حول ما إذا كانت حكومة يسيطر عليها الإخوان المسلمون أو يؤثرون في قراراتها بوضوح سوف تقبل وتواصل الالتزام باتفاقية كامب ديفيد الموقعة مع إسرائيل ولا تتراجع عن الاعتراف بها وعن العلاقات الدبلوماسية القائمة معها. إن كون العديد من الحكومات العربية، بما فيها تلك الموالية للغرب في المملكة العربية السعودية ولبنان على سبيل المثال، لا تعترف بإسرائيل لا يجوز أن يقود الإخوان المسلمين إلى التوهم بأن أي تحرك من

جانب حكومة يشاركون بها نحو التخلي عن المعاهدة المذكورة ومن ثم قطع العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل لن يرتب ردود أفعال غربية صاخبة.

ومن المؤكد أن ما هو أكثر إلحاحاً يعود إلى تقصير الإخوان في توضيح موقفهم فيما يتعلق بالاعتراف بكافة المعاهدات التي وقعت لها الحكومات المصرية المتعاقبة. ليست الاتفاقيات الموقعة مع إسرائيل هي بمفردها موضع البحث والاهتمام الحكومي الغربي. فقد صادقت الحكومة المصرية على العديد من الاتفاقيات الدولية. وعلى وجه التحديد،

صادقت الحكومة المصرية على الاتفاقية الدولية لمنع كافة أشكال التمييز العنصري (1967)؛ واتفاقية منع كافة أشكال التمييز ضد المرأة (1981)؛ والمعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية (1982)؛ والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (1982)؛ واتفاقية منع

القضية الأقل خطورة نسبياً، ولكنها تبقى هامة ولجماعة الإخوان مصلحة حقيقية في توضيحها، تعود إلى موقفها من القضايا الاقتصادية. فخيارات السياسات الاقتصادية، وبوجه خاص في حاضرتنا المعولم، لم تعد مجرد خيار سياسي محلي



كافة أشكال التعذيب وغيرها من أشكال المعاملة أو العقاب الأخرى الوحشية وغير الإنسانية المهيئة (1986)؛ واتفاقية حقوق الطفل (1990). هذه الاتفاقيات والمعاهدات لا تطابق في حالات كثيرة بصورة فعلية من جانب الحكومة المصرية، بل أنها للأسف الشديد ليست محترمة في معظم البلدان العربية. على الرغم من ذلك، فإن أي توجه إخواني نحو رفض الالتزامات الدولية للدولة المصرية بافتراض تشكيلهم أو تأثيرهم في حكومة منتخبة ديمقراطياً—وهو اليوم حلم بعيد المنال في مصر—سوف يساهم إلى حد كبير في نزع الشرعية عن الإخوان المسلمين دولياً.

القضية الأقل خطورة نسبياً، ولكنها تبقى هامة ولجماعة الإخوان مصلحة حقيقية في توضيحها، تعود إلى موقفها من القضايا الاقتصادية. فخيارات السياسات الاقتصادية، وبوجه خاص في حاضرتنا المعولم، لم تعد مجرد خيار سياسي محلي؛ ذلك أن أي تغيير في السياسات الاقتصادية في بلد ما يؤثر على اللاعبين الخارجيين، وعلى وجه التخصيص على أولئك الذين وظفوا أموالهم في بلد ما أو يرتبطوا معه بعلاقات اقتصادية

البرنامج الاقتصادي للإخوان، كما تمّ رسمه مثلاً في المبادرة الإصلاحية لعام 2004 وفي البرنامج الانتخابي لعام 2005، يبدو متضارباً على نحو ملفت للنظر. فمع أن الإخوان فضّلوا تقليدياً وبالعودة إلى المرجعية الإسلامية اقتصاد السوق، فإنهم حافظوا على مساحة واسعة من الغموض فيما يتعلق ببرامج الخصخصة التي ترعاها الحكومة في مصر. بل هم صاغوا خطاباً شعبوياً واضحاً ينتقد بعنف بيع القطاع العام والتخلي عن الملكية العامة للدولة. بل أن بعض أكثر الشخصيات الإخوانية نفوذاً في المساحة العامة، مثل د. عصام العريان ود. عبد المنعم أبو الفتوح استخدموا مفردات يسارية واضحة اتهمت نظام مبارك بخيانة الأثرية المحرومة والمهمشة في مصر - وبالانقلاب على مكاسب الحقبة الناصرية في مجالات الخدمات والمرافق العامة.

والشأن الآخر الداعي إلى ارتياب المراقب الخارجي حين النظر إلى البرنامج الاقتصادي لجماعة الإخوان يتمثل في أنها سعت على الدوام إلى التوفيق بين إيمانها باقتصاد

والشأن الآخر الداعي إلى ارتياب المراقب
الخارجي حين النظر إلى البرنامج الاقتصادي
لجماعة الإخوان يتمثل في أنها سعت على
الدوام إلى التوفيق بين إيمانها باقتصاد السوق
وبين مبدأ العدالة الأصلية في الفكر
الإسلامي

السوق وبين مبدأ العدالة الأصلية
في الفكر الإسلامي. فمحاولة
التوفيق بين الحرية الاقتصادية
والعدالة لم تدفع الحركة إلى مجرد
إنشاء شبكات خاصة من الخدمات
الاجتماعية أو الدخول في مجادلات
حول ملامح الاقتصاد الإسلامي
وحسب، بل وأيضاً إلى القناعة أن

من واجب الدولة نشر العدالة والتعويض عن عدم المساواة التي يخلقها اقتصاد السوق عبر أدوات واستراتيجيات مختلفة من ضمنها الملكية العامة. هذه الرسائل المتضاربة ولدت البلبلة والهواجس لدى العديد من الدوائر الحكومية والمالية في الغرب، بل وبين المستثمرين المصريين أنفسهم، وهي بالتالي تحتاج إلى توضيح المقصود كأهداف وتحديد المتبع من الوسائل.

مواصلة الحوار

اننا ندرك، والمعالجة التحليلية المقدمة فيما سبق من أسطر حول أسباب النظر إلى الحركات الإسلامية بارتياب في الغرب وحول التساؤلات غير المجاب عنها، أن

الإسلاميين يواجهون تحديات صعبة للغاية. فحركاتهم لا تعمل ضمن أنظمة ديمقراطية؛ كما أن القليل من الفاعلين السياسيين في العالم العربي، إن لم نقل جميعهم، سواء أحزاب حاكمة أو معارضات، لا تمتلك هيكلية ديمقراطية داخلية وحدود تسامحها مع أصحاب الرأي الآخر ما لبثت في حدودها الدنيا. بعبارة أخرى، قليلة هي الحكومات العربية التي تلبي المعايير التي يتم على أساسها النظر إلى الإسلاميين، كما أن معظم الأحزاب العلمانية المعارضة لن تلبي كذلك هذه المعايير عند الاختبار.

غير أن السؤال الذي يُطرح علينا دائماً يدور حول ما الذي تحتاج الحركات الإسلامية إلى عمله لكسب المصداقية لها في الغرب. وتأسيساً على ذلك، فقد ركّزنا على ما نعتبره القضايا الداخلية والخارجية المسببة للارتباك في مواقف تلك الحركات.

إننا نرى في هذا الرد مجرد بداية لحوار نؤمل في أن يقود، في نهاية المطاف، إلى وضوح أكبر وصراحة أعمق من كافة الجهات.

نقاش حاضن

دعوة وسط بين العوا والعريان

أيسر الإخوان لا تتركوها .. فقط افصلوها

✍: علاء سعد حسنة . كاتب مصري مقيم بالسعودية .

أطلق المفكر المصري الدكتور محمد سليم العوا - عبر حوار أجرته معه شبكة "إسلام أون لاين . نت" - دعوة للجماعة الإخوان المسلمين بالتوقف عن ممارسة العمل السياسي.

والدكتور العوا من الشخصيات الإسلامية العامة التي لا يملك المرء تجاهها سوى الاحترام والتبجيل، لمكانته الفكرية وصفاته الأخلاقية، وطرحه الهادئ المتزن، القائم على العمق والوعي والمنهجية والموضوعية.

لذلك لا يمكنني كقارئ للحوار المشار إليه اعتباره تأصيلاً كاملاً لفكرته أو دعوته للإخوان بترك العمل السياسي؛ لأن ما قدمه سعادته من رؤية في هذا الجانب لم يأت من خلال مقال رصين مستقل يعرض الفكرة ويفند أسبابها، وي طرح فوائدها المنتظرة، ونتائجها المتوقعة، ويؤكد حيثياتها، ولا من خلال بحث منهجي تفصيلي تأصيلي للمسألة الداعي إليها، فجاءت دعوته من خلال هذا الحوار تحمل نوعاً من التناقض أو التداخل.

ومع ذلك لا نملك إلا أن نحترم هذه الدعوة ونقدرها تقديراً كاملاً، مؤكداً على أن الدكتور العوا لو أراد أن يصيغ دعوته تلك في صورة نظرية دعوية، فإنه سيقدمها بشكل أكثر تكاملاً ووضوحاً واتساقاً.

موقف وسط

كنت قد دعوت الإخوان المسلمين إلى فصل السياسي عن الدعوي، وذلك من خلال عدة مقالات ورسائل، نشر بعضها على "إسلام أون لاين"، وكنت في دعوتي المتكررة هذه لفصل السياسي عن الدعوي منطلقاً من السطرين الأخيرين في حوار الدكتور العوا: "دعنا نجرب أن يخرج الصوت الإسلامي من قمم العمل السياسي إلى فضاء العمل الثقافي والاجتماعي والتربوي، وسنرى ماذا ستكون النتيجة".

ولذلك أجد نفسي أقف موقفا وسطا بين ما دعا إليه الدكتور العوا من ترك العمل السياسي، وبين الانغماس الكلي في العمل السياسي باعتباره الطريق السليم للإصلاح من جهة ومن اعتباره - بما ينطوي عليه من توضيحات ومواجهات - محكا من محكات التربية، وهو الموقف الذي يتبناه الإخوان من خلال ممارساتهم، وهو ما بدا واضحا من رد الدكتور عصام العريان على كلام الدكتور العوا.

أعود إلى موقعي الوسط فأقول: إن دعوة الدكتور العوا إلى التوقف تماما عن العمل السياسي باعتبار أن المناخ السياسي لا يسمح بذلك، ترك فراغا سياسيا أكثر اتساعا، وفجوة بين ما يريده النظام وما يمارسه، وبين مصالح الشعب ورغباته.

إن الساحة السياسية المصرية تعاني في الأساس من الاستبداد والانفراد بالسلطة، بالإضافة إلى الفجوة الضخمة في موازين القوى السياسية بين النظام وبين معارضيه، فكيف إذا أخلت الساحة تماما لهذا الانفراد بالحكم؟.

إن اضطلاع قوة سياسية على خلفية إسلامية بالعمل السياسي أمر حتمي لا خلاف عليه، ولعلي أعتبر العمل السياسي في مواجهة النظم المنفردة بالحكم والسلطة في المنطقة هو نوع من أنواع الجهاد، أراه شخصا أعلى مراتب الجهاد، لتضمنه كلمة حق في وجه سلطان جائر، أو مستبد، أو منفرد بالسلطة، دون رقابة حقيقية، أو تداول للسلطة، أو تفعيل لقوى الشعب ليكون مصدر السلطات كما أقره المنهج الإسلامي من خلال مبدأ الشورى.

كما أن الدكتور العوا يقوم التجربة السياسية الإسلامية من خلال النتائج، أو أداء برلماني الإخوان، فيقول: "أنا لست ضد البرلمان، لكنني مع البرلمان المنتج؛ لكن إذا كان البرلمان وهو فرض كفاية سيعطلني عن فروض الأعيان فلا، تقديم فروض الأعيان أولى".

والحقيقة أن هذا الأداء يجب أن يتم تقويمه بصورة موضوعية بكل شفافية داخل الجماعة لحساب ميزان الأرباح والخسائر من خلال تلك المشاركات، واتخاذ الإجراء السياسي المناسب في المراحل القادمة، فربما امتنعت الجماعة عن خوض الانتخابات دون أن يعني ذلك تخليها عن طرحها السياسي، وإنما ممارسة العمل السياسي من خلال محاور أخرى، وليس معنى الفشل في وسيلة معينة أن يتم رفض العمل بكل وسائله.

إن المشهد السياسي المصري يحتاج حقيقة إلى عمل سياسي ومواجهة سياسية بشكل مكثف وقوي، أقوى بكثير مما يجري الآن، فالنظام نفسه ربما وجد نفسه في فراغ خطير في الفترة القادمة بسبب خلو منصب نائب رئيس الجمهورية.

إن مصلحة مصر - تقتضي - وجود قوة سياسية حقيقية في مواجهة الانفراد بالسلطة، ولدعم الاستقرار والأمن القومي في حالة حدوث أي فراغ محتمل، ومع ذلك فإنني أدعو إلى فصل الدعوي عن السياسي، من قبيل تفعيل كلا الاتجاهين معاً، فالاعتماد على التخصص والتركيز والتنوع يضيف قوة حقيقية لكلا المجالين.

وأسوق في النقاط التالية مبررات الدعوة لفصل السياسي عن الدعوي:

تقوية العاملين السياسي والدعوي

1 - إعطاء القيادة السياسية للحركة الإسلامية الحرية المطلقة في اتخاذ القرارات القوية اللازمة لمطلوبات العمل التغييري السياسي، بعيداً عن الخوف على القواعد غير السياسية و"مصلحة الدعوة"، ففي أحيان كثيرة يتطلب الموقف السياسي مواجهات قوية في الشارع السياسي، ثم تأتي مواقف الجماعة باهتة أو ضعيفة، على خلفية تقديم مصلحة الدعوة، والحفاظ على القواعد.

والفصل بين السياسي والدعوي سيعمل على تقوية العمل السياسي، من حيث التركيز على الكفاءة النوعية، وقوة القرارات المتخذة، فالإصلاح السياسي يحتاج وقفة حقيقية أكثر قوة وصلابة، ومواجهة تتخطى حاجز توازنات المصلحة العامة للدعوة والقاعدة إلى مصلحة الوطن فقط.

وسيعمل الفصل أيضاً على الحفاظ على العمل الدعوي وتنميته وتفعيله، ويفك الربط الذهني بين الداعية والسياسي.

وهذا الفصل وإن بدا للوهلة الأولى تقليصاً لعدد المنتمين إلى التيار السياسي، إلا أنه يدعمه ويقويه من حيث الكفاءة والقدرة على العمل والتضحية والمواجهة، ونوعية اتخاذ القرارات السياسية ذاتها.

التخلص من عبء السرية

2 - هدف تربوي في ممارسة العمل العلني، وحل إشكالية الإخوان بين السرية والعلنية التي تضطربهم إليها الدولة، وهذا لا يناسب كافة النفوس والطبائع البشرية، ويكون حملاً فوق طاقة بعض الشباب.

ولا شك أن جماعة الإخوان تسعى للعمل العلني من خلال الإعلان عن قاداتها، وممارسة كافة أشكال العمل العام، غير أن إصرار النظام على حظر أنشطة الجماعة والانتماء إليها، يفرض السرية على الاجتماعات التربوية والقاعدية للجماعة، وعدم اعتراف أفرادها لاسيما الشباب بالانتماء إلى الجماعة، وهذه الازدواجية تشكل عبئا تربويا على كاهل الشباب.

إن الرؤية المفترضة أو المقترحة في حالة فصل السياسي عن الدعوي، هي ممارسة العمل الدعوي بشكل علني من خلال مؤسسات مشهورة في وزارة الشؤون الاجتماعية، وتحت إشراف المؤسسة الدعوية متمثلة في

المهم أنه في كل الحالات يجب فرض العلنية على عمل الجماعة، قواعد وقيادات ومناهج وسياسات، مما ينفي أية خلفية سرية أو حظر عن الجماعة، وهي الصورة التي يلعب عليها الإعلام المناهض لها.



الأزهر، وممارسة العمل السياسي من خلال حزب سياسي معلن بالكامل، قياداته وقواعده.

وسواء الحال لو رأت الجماعة أن تعلن حزبا من اتجاه واحد يكتسب مشروعيتها من الشعب، أو انتظار قرار لجنة شئون الأحزاب، أو حتى الاكتفاء بالعمل من خلال جماعة ضغط سياسية بالشكل الراهن، معتمدة على سياسة الأمر الواقع، فهذا راجع لرؤية الجماعة نفسها، المهم أنه في كل الحالات يجب فرض العلنية على عمل الجماعة، قواعد وقيادات ومناهج وسياسات، مما ينفي أية خلفية سرية أو حظر عن الجماعة، وهي الصورة التي يلعب عليها الإعلام المناهض لها.

لا للسلة الواحدة

3- يحقق الفصل بين السياسي والدعوي وضوح الرؤية للجميع، وحرية الاختيار بين العمل الإسلامي السياسي وهو حق مشروع وجهاد فاضل له توضيحات، وبين العمل الدعوي بلا نفس القدر من التوضيحات والمعوقات، وفتح أبواب التنوع في العمل الدعوي الإصلاحية في كافة المجالات، وعدم وضع البيض كله في سلة واحدة.

لقد رأينا في الآونة الأخيرة ضرب قوى اقتصادية خاصة برجال أعمال الجماعة زعما بارتباطها بتنظيم الجماعة، وهو خلط متعمد في الأوراق، يساهم فيه بقدر أو بآخر هذا

الشباب بين الأنشطة المختلفة في الجماعة.

شمولية المنهج لا الممارسة

4- أفرزت ما تعرف في الإعلام بظاهرة الدعاة الجدد، خطابا دعويا جديدا على المجتمع، تمكن من خلاله هؤلاء الدعاة الشباب من فتح آفاق دعوية أغلقت في وجه الدعاة

السياسيين، من خلال التركيز على الأخلاق والقيم الإسلامية والحلول للمشكلات الاجتماعية الخائفة، واستهداف شرائح اجتماعية وثقافية جديدة، بدت مستعصية لفترات طويلة على الدعوة في خطابها التقليدي، مما يدفعني إلى المطالبة بتطبيق هذا النمط وتوسيعه لتعميق هذه النتائج.

إن هذا الخطاب الدعوي وصفه أنصار مشروع الإسلام السياسي بـ (إسلام خال من السياسة)، وهو ما يجب أن يكون نوعا من أنواع اختلاف التنوع لا التضاد، ودعمه في إطار أن شمولية المنهج ليست بالضرورة تفرض شمولية التطبيق أو الممارسة.



إن هذا الخطاب الدعوي وصفه أنصار مشروع الإسلام السياسي بـ (إسلام خال من السياسة)، وهو ما يجب أن يكون نوعا من أنواع اختلاف التنوع لا التضاد، ودعمه في إطار أن شمولية المنهج ليست بالضرورة تفرض شمولية التطبيق أو الممارسة.

تخفيف الضغوط الأمنية

5- تخفيف الضغط الأمني على الإخوان، وهو ما رمى إليه الدكتور العوا في دعوته، مع التأكيد على أن هذه النتيجة لا يمكن توقعها بين يوم وليلة، بل هي ستحتاج سنوات طويلة من اقتناع النظام بأن ممارسة الدعوة للإصلاح الاجتماعي والأخلاقي لا تصب حتما لصالح حزب أو جماعة محددة.

وسيحتاج هذا لسنوات تقارب السنوات التي احتاجها النظام ليستوعب التحولات الجذرية في فكر وممارسة الجماعة الإسلامية على خلفية مراجعاتها الفكرية الفقهية الشهيرة، مع الإشارة إلى أن الخلاف مع النظام - كما يؤكد الإخوان دائما - هو خلاف على الحريات، والاستبداد، ونظام الحكم، وتداول السلطة، وليس خلافا عقائديا، والافتراض بأن فكرة التكفير العقائدي أو السياسي ليس لها وجود في الخلفية الفكرية

للإخوان، وعلى هذا فإن النظام لا يواجه الإسلام نفسه، ولكنه يواجه المنافس السياسي القوي له على السلطة.

وضع دائم وليس تكتيكيا

وعلى عكس ما يطرحه البعض من طرح الفصل بين السياسي والدعوي كوضع مؤقت وتكتيكي لفترة معينة من الزمن، أرى أن هذا الفصل يجب أن يكون وضعاً دائماً وليس تكتيكياً؛ لأن الدولة لن تسمح بالتكتيكي المؤقت؛ لأنها تخاف من المستقبل، ونحن لا ندعو لهدنة مع النظام، ولكن لنوع من المشاركة الصحيحة سياسياً واجتماعياً، وغير ذلك.

فإن لم يستجب النظام بالسماح بالمشاركة في العملية السياسية، وتداول السلطة، والمشاركة في صناعة القرار، فإن الواجب على التيار السياسي العامل مدافعتة، لا بغرض الإزاحة بقدر الحد من تلك الرؤية الأحادية المتحكمة في عقلية النظام الحاكم.

التخصص لا الإهمال

كما أنه ينبغي التأكيد على أن هذه الدعوة لا تعني بحال من الأحوال الدعوة إلى عدم اهتمام أفراد الشعب جميعاً بالسياسة العامة، ولكنها تعني التخصص فقط، أما إبداء الرأي في القضايا السياسية واستمرار التثقيف السياسي، والتربية السياسية بغرض الوعي العام واليقظة لما يمكن أن ينتقص من حقوق الشعب فهو مكفول ومطلوب لكل الفصائل، الدعوية منها والسياسية.

وقد كان هذا واضحاً حتى في الحوار المشار إليه آنفاً للدكتور العوا ذاته، حين تحدث عن الغرض من عقد مؤتمر الشريعة والهوية والدستور قائلاً: "كان غرضنا من هذا المؤتمر أن نقول إن قضية الإسلام والهوية الإسلامية وتطبيق الشريعة ليست قضية جماعة الإخوان المسلمين، ولا قضية الجمعية الشرعية، ولا قضية حزب الدعوة في العراق أو في إيران، إنما هي قضية كل مسلم في كل بلد إسلامي، ونحن مسلمون لا ننتمي إلى حزب ولا إلى جماعة؛ ونطالب بأن تكون الهوية الإسلامية منعكسة في الوثائق السياسية المصرية، وأن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وتستمر كذلك، ويزداد نطاق إعمالها في كل قوانيننا وفي كل تطبيقاتنا القضائية".

إن ما أنادي به هو فصل الدعوي عن السياسي بمعناه الحزبي التنظيمي المعارض

لنظام بشكله الحالي، لكن على الدعاة المستقلين أن يجهروا برأيهم السياسي دائما، داعمين الإصلاح السياسي وقضايا الحريات، وحقوق الإنسان، وتفعيل مبدأ الشورى، وغيرها من القضايا الدعوية العامة المتמاسة حتما مع القضايا السياسية.

إنني وإن كنت واحدا من الداعين إلى فصل السياسي عن الدعوي، واخترت الانحياز التام لصالح الدعوي والإصلاح الاجتماعي، إلا أن ذلك لا يمنعني من الكتابة أحيانا عن بعض الظواهر السياسية العامة، من الانتخابات والتعديلات الدستورية والتوريث وغيرها من القضايا السياسية المحلية والعالمية، لكنني أكتب فيها مستقلا بدافع من الوعي السياسي العام دون الانتماء لتنظيم سياسي معين، وهذا ما أعنيه تماما.

ربما كان ما نطلبه ونعول عليه من الإخوان المسلمين يشكل نوعا من التضحية، إلا أن جماعة الإخوان مطالبة بالتضحية من أجل الحفاظ على الوطن، هذا الوطن الذي يحتاج تفعيل سياسي بشكل أكثر قوة وتخصضا وتحديا ومدافعة لنظام أحادي.

الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة

كلمة محمد بهاء الختار الشنقيطي

كاتب موريطاني

لا تزال العلاقة بالسلطة السياسية من أكبر المضلات التي تواجه حركة الإخوان المسلمين بمختلف تجلياتها عبر العالم. وتتجلى أبعاد هذه المضلة في أمرين متناقضين: واجب تغيير السلطة الفاسدة، باعتباره بندا من خطط أي حركة تغيير جادة، وضرورة التعايش معها مرحليا، أخذا بدواعي المصلحة، وإقرارا باختلال ميزان القوة.

فالمواجهة بغير عُدّة انتحار، والتعاون مع السلطة المستبدّة يؤثر سلبا على نقاء

صورة الحركة ونصاعة خطابها.

والترجيح يستلزم فقها خاصا،

مبنيا على إدراك مقاصد الشرع

ومناط المصلحة، وفكرا استراتيجيا

يحسن الموازنة في ظروف مرنة

متغيرة، طبقا للحكمة التي عبر

عنها عمرو بن العاص منذ أمد

بعيد بقوله : « ليس العاقل هو

الذي يعرف الخير من الشر، ولكن هو الذي يعرف خير الشرين » (1).

وليست الخيارات أمام حركة الإخوان المسلمين متسعة، نظرا لدكتاتورية السلط

القائمة، ورفضها أي نوع من المنافسة السلمية النزيهة، وتواطئ القوى الدولية التي لا

تريد للحركات الإسلامية أن تعبر عن نفسها تعبيرا سياسيا يؤثر في واقع مجتمعاتها.

وهكذا تبدو الخيارات في الأغلب محصورة في أمرين: « التعاون مع الأنظمة القائمة .. أو

القبول بدور المعارضة غير القانونية » (2).

لذلك يبدو خيار بناء علاقة سلمية مع السلطة خير الشرين في الظروف الراهنة.

ويتضح أن المشاركة في السلطة - ما أمكنت - أحسن من مواجهتها.

الحاجة إلى زيادة الخبرة ونقص الحماس

لقد لاحظ "غراهام فولر" - بحق - أن « أحد العيوب الرئيسية في الأنظمة الاستبدادية هو أنها تغلق سبل التجارب السياسية والنضج السياسي أمام الناس. فالإسلاميون يركزهم على موضوع الاستيلاء على السلطة رأساً [دون خطوات تمهيدية] لن تكون أمامهم فرصة لتعلم أي شيء عن المسار السياسي نفسه، بما فيه التفاوض والتنازل، وصناعة القرار، وتطوير قواعد إجرائية في ممارسة السلطة » (3). كما لاحظ "فولر" : « حاجة الإسلاميين إلى صياغة قواعد سياسية وتكتيكية ذات صلة بالواقع السياسي السائد. وهو أمر يتطلب استيعاباً عملياً للمسرح السياسي. فالإلحاح على المبادئ العامة لا يغني شيئاً، إذا تم تضييع فرص الاستفادة من الواقع السياسي والاجتماعي » (4). لذا فإن أهم ما في العلاقة الطبيعية بالسلطة، والمشاركة في المعترك السياسي المحلي - على علته - أنها يمكنان الحركة من اكتساب خبرة عملية هي في ميسر الحاجة إليها للمستقبل، ويضمنان للحركة تطوراً طبيعياً، دون طفرات مبالغ فيها تؤدي مسيرتها، وتؤدي المجتمع برمته، كما حدث في تجربة "الجهة الإسلامية للإنقاذ" الجزائية في التسعينات.

وأقل ما ثمره العلاقات السلمية بالسلطة والمشاركة فيها أنها تخفف من حماس الإسلاميين إذا وصلوا إلى قيادة مجتمعاتهم، وتجنبهم مساوئ الانتقال المفاجئ، التي قلما تسلم منها الثورات.

إن الثورة الإيرانية لما حصلت على نصر مفاجئ، وقُوده الحماس وليس الخبرة، وانتقلت بإيران من النقيض إلى النقيض، من الشاه إلى الخميني - دون تمهيد كاف - جرّها ذلك إلى ارتكاب أخطاء سياسية ودبلوماسية جسيمة - مثل احتجاز الرهائن الأمريكيين - لا تزال تدفع ثمنها حتى اليوم.

خمس ثنائيات في التعااطي مع السلطة

ويتعين على حركة الإخوان المسلمين التعااطي مع عدد من الثنائيات الفكرية والسياسية المهمة، من أجل تحقيق تعاون مثمر أو تعايش مقبول مع السلطة في بلدانها. ومن هذه الثنائيات:

ثنائية القبول والرفض : فأول ما يواجه الحركة في هذا المضمار هو تحدي التوفيق بين القبول بالسلطة كما تقتضي سياسة التعايش، ورفض شرعية هذه السلطة في ذات الوقت، وهي سلطة غير شرعية تسعى الحركة إلى إيجاد بديل عنها في نهاية المطاف. إنها المعادلة الصعبة التي وصفها الدكتور جمال الدين عطية بأنها جمع بين « أسلوب العمل المتاح في ظل الأنظمة، وأسلوب العمل الرفض لأساس الأنظمة » (5).

ثنائية التغاضي والتبرير فالتعايش مع السلطة أو التعاون معها يقتضي التغاضي عن بعض الأمور، دون تبرير لها. لكن الحدود بين التغاضي والتبرير غير واضحة تماماً لبعض الإخوان.

ثنائية المعارضة والمواجهة : فالمعارضة لا تعني بالضرورة مواجهة، وكل اختلال غير محسوب في هذه المعادلة قد يؤثر آثاراً سيئة على الحركة وعلى المجتمع. لكن هذه المعادلة غابت - فيما يبدو - عن بال حركة

فالمعارضة لا تعني بالضرورة مواجهة، وكل
اختلال غير محسوب في هذه المعادلة قد يؤثر
آثاراً سيئة على الحركة وعلى المجتمع



الإخوان المسلمين في سوريا مطلع
الثمانينات، فقادها ذلك إلى صراع
مدمر مع السلطة. وهو خلط ليس
خاصاً بهذه الحركة على أية حال، كما
لاحظ الدكتور النفيسي في قوله : «

ثمة خلط واضح في صفوف الحركة الإسلامية بين مفهوم "المعارضة" للسلطة، ومفهوم "الصراع" مع السلطة » (6).

ثنائية الاستراتيجية والتكتيك : والمقصود بها الموازنة بين أهداف الحاضر التكتيكية وأهداف المستقبل الاستراتيجية، وهو أمر يستلزم حساً عملياً عميقاً، لا تملكه بعض القيادات الإخوانية التي تشغل أحياناً بأهداف « من شدة ضخامتها تصبح مبهمة » (7). فالتعايش مع الحكام في سبيل إيجاد بديل عنهم، يرجع في النهاية إلى مبدأ الموازنة هذا. لكن المتتبع لجماعات الإخوان المسلمين يجد أن أكثرها لم تفصح في مثل هذه الموازنة.

ثنائية الخطاب والفاعلية: فبعض من جماعات الإخوان المسلمين تتحرج من التحالف مع حاكم غير إسلامي، أو قوى سياسية وطنية، حرصاً على الصورة الزاهية لرجالها، وتهدر

الكسب الاستراتيجي الذي قد يثمره ذلك في المستقبل. فحينما طلب الحكم الناصري من المرشد العام للإخوان - الهضيبي - ترشيح أفراد منهم للمشاركة معه في السلطة « رفض الاشتراك إلا أن يكون الحكم إسلاميا 100٪، وشرح لهم بعض الكفاءات من غير الإخوان » (8). وقد دعا الدكتور حسان حتوت هذه الظاهرة "عبادة الصورة". وهي في جوهرها عجز عن التوفيق بين دواعي الدعوة والخطاب ودواعي الفاعلية السياسية.

لقد شهد تاريخ الإخوان مدا وجزرا في التعامل مع هذه الثنائيات، ونجاحا وإخفاقا في ذلك، بحسب الفكر السائد، والقيادة المسيطرة، والظروف المحيطة.

من فكر الاكتساب إلى فكر المفاصلة

كان حسن البنا رجلا متفائلا مقداما بطبيعته، يؤمن بالاكتساب والاستيعاب. ولم ينظر إلى الأنظمة الحاكمة تلك النظرة التشاؤمية التي ظهرت لدى بعض أتباعه فيما بعد. بل كان يدرك أن لا مجال للفكر الإطلاقي في العمل السياسي، ولا وجود في السياسة لخير مطلق وشر مطلق، وإنما يتعين التفاعل مع الموجود ودفعه للأحسن. وقد بذل حسن البنا جهدا مضنيا للتأثير على الملك الشاب "فاروق" الذي وجده أفضل من سلفه، وحاول احتوائه. بل لم يستبعد البنا - في إحدى المقابلات - أن يعينه فاروق رئيسا للوزراء، ويتبنى برنامجه السياسي.

كما كان البنا حريصا على عدم المفاصلة مع القوى السياسية الأخرى، والتيارات الفكرية والأديولوجية المخالفة، ومن هنا تأكيد المتكرر أن الفكرة الإسلامية ليست نقيضا للفكرة القومية أو الوطنية، وحرصه على مد يد جسور التفاهم والاتصال مع السلطة حتى في أوج الأزمة التي انتهت باغتياله.

وما يقال عن حسن البنا يمكن أن يقال عن الدكتور مصطفى السباعي مؤسس حركة الإخوان في سوريا، فقد برهن الرجل على حنكة ومرونة سياسية وفكرية، وإيجابية في التعامل مع السلطة، ومشاركة جدية في المسار السياسي.

لكن أجواء الاستقطاب الأديولوجي والسياسي التي سادت في الستينات والسبعينات، جعلت الإخوان في أغلب الدول العربية يتجهون وجهة مغايرة لنهج حسن البنا في الاكتساب والاستيعاب، والتعاطي الإيجابي مع السلطة والمجتمع،

ويميلون إلى فكر المفاصلة والمجانبة، والتمحور حول الذات، وسوء الظن بالدولة وبالمجتمع.

لقد أصيبت حركة الإخوان في هذه الحقبة بداء الفكر الإطلاقي الذي لا يولي اعتبارا للواقع العملي، بل ينشغل بالتغني بالمبادئ الجلييلة، دون تفكير في المناهج العملية التي تخدم تلك المبادئ. والفكر الإطلاقي الذي تجسد - أكثر ما تجسد - في كتب الشهيد سيد قطب المتأخرة، هو فكر يريح الضمير لكنه لا يقود إلى العمل، إنه إدانة للواقع الظالم لكنه ليس سعيًا لتغييره. ولم تكن تلك طريقة حسن البناء، الذي كان رجلاً عملياً، وكان يوصي أتباعه بذلك، وقد عبر عن ذلك بصيحاته المتكررة: "كونوا عمليين لا جدليين" (9). وقد أورث الاتجاه العملي عند البناء تفاعلاً مع جهد الحركة ورسالتها، وبناء سمعة سياسية لها في الدولة والمجتمع، بينما كان للفكر الإطلاقي لدى سيد قطب ثمرة مناقضة تماماً. وهو أمر أدركه المستشار طارق البشري بعمق، ووصفه ببلاغة في قوله: "إن سيد قطب صاحب فكر

يختلف كثيراً عن فكر حسن البناء
رحمهما الله... فكر حسن البناء فكر
انتشار وذيوع وارتباط بالناس
بعامة، وهو فكر تجميع وتوثيق
للعري. وفكر سيد قطب فكر
مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن
الآخرين. فكر البناء يزرع أرضاً،
وينثر حبا، ويسقي شجراً، وينتشر
مع الشمس والهواء. وفكر سيد قطب يحفر خندقاً، ويبني قلاعاً ممتنعة عالية
الأسوار" (10).



إن حملة الفكر الإطلاقي يغفلون في العادة عن قضية عملية مهمة، هي أن عدم شرعية أي نظام سياسي، لا تعني بالضرورة عدم شرعية أفعاله. فمسألة بناء السلطة تختلف عن مسألة أدائها، والتعاون مع سلطة غير شرعية فيما تقوم به من أعمال شرعية أمر سائع. وتلك إشكالية عملية حسمها الفكر الإسلامي منذ حرب "صفين" منتصف القرن الأول الهجري، حينما وجد الناس أنفسهم مضطرين إلى التعايش مع الملك

العضوض. ولذلك فإن الشرع المبني على جلب المصالح ودفع المفاسد، والحياة المعاصرة المتشابكة الأوجه والمظاهر، والتحديات التي تواجهها الأمة من الخارج، والاختلالات العميقة التي تعاني منها.. كلها أمور تفرض نوعاً من الواقعية السياسية، التي تتعايش مع الظلم سعياً إلى تغييره، وتتغاضى عن بعض الشر تجنباً لما هو أشر.

والذين يتبنون المواجهة الهوجاء مع الحكم ينسون أن إشعال الحرب أمر سهل، لكن كسبها ليس كذلك. وقد صور الشاعر اليمني عبد الله البردوني ذلك، وهو يتأمل مصائر بعض الحركات الثورية العربية، فقال :

والأباة الذين بالأمس ثاروا * * * أيقظوا حولنا الذئب وناموا

حين قلنا قاموا بثورة شعب * * * قعدوا قبل أن يُروا كيف قاموا

ربما أحسنوا البدايات، لكن * * * هل يحسون كيف ساء الختام؟ (11)

كما أدركه ذلك الحكيم الإفريقي "نلسون مانديلا" فقال : « الثورة ليست مجرد الضغط على الزناد، ولكنها حركة تهدف إلى إقامة مجتمع العدل والإنصاف » (12).

وفيما يلي نورد تجربتين مختلفتين في العلاقة بالسلطة لدى جماعتين مختلفتين من جماعات الإخوان، انطلقت إحدهما من فلسفة حسن البناء الاكتسابية الاستيعابية، وتأثرت الأخرى بفكر المفصلة والمجانبة لدى سيد قطب، وبظروف قهر ومحنة لا تنمي روح الاعتدال والواقعية.

مثالان مختلفان في العلاقة بالسلطة

أولاً: عبد الناصر والإخوان في مصر

اعتاد الإخوان في مصر أن يكتبوا عن علاقتهم بعبد الناصر بعقلية "الجبرية الأموية" أو "الكربلائية الشيعية" وهما وجهان لتصور واحد، ينطلق بأن ما كان هو حدود الإمكان، وأن لا مجال للنقد والمراجعة. ولا مكان في هذه الكتابات لفكرة "الإمكان التاريخي"، ولا مجال فيها للتمييز بين الخطأ والخطيئة. فضاعت على الإخوان - في مصر أولاً، ثم في كل أرجاء العالم - فرصة الاعتبار بالأخطاء التي قادت إلى أكبر محنة في التاريخ الإسلامي المعاصر. وانشغل كتاب الإخوان بالحديث عن خطيئة عبد الناصر في اضطهاد الحركة، عن أخطاء التقدير السياسي والاستراتيجي التي ارتكبها قادة الحركة

من غير وعي بها، ولا إدراك لما يترتب عليها، فساعدت على الدخول في الورطة، وفوتت على الحركة فرصا عظيمة للازدهار والتمكين.

لقد كانت فرص الإخوان المصريين في التفاهم مع سلطة "الضباط الأحرار" واحتوائها - أو تحييدها واجتئاب شرها على الأقل - فرصا عظيمة: فالإخوان شركاء في الثورة يومذاك، ولهم وجود معتبر بين الضباط حينها، كما أن قادة الثورة المصرية ابتدأوا حكمهم متحمسين للتفاهم مع "الإخوان" تقديرا لجهدهم في الثورة، وسعيا إلى احتواء قوتهم السياسية والعسكرية، وتوظيفها ضد ذيول السلطة الملكية.

كانت علاقة الإخوان بالثورة المصرية مثل علاقة الشيوعيين السودانيين بثورة النميري: شركاء في الثورة، وحلفاؤها الطبيعيون، مع التحفظ منهم والسعي إلى احتوائهم، ضمن التنافس الداخلي بين الأجنحة والرجال الأقوياء في التشكيلة القيادية الجديدة. والمؤسف أن الإخوان في مصر ارتكبوا نفس الأخطاء الاستراتيجية والتكتيكية التي ارتكبتها الشيوعيون السودانيون بقيادة عبد الخالق محجوب. فقد اشترط عبد الخالق محجوب على النميري "اشتراكية كاملة" للمشاركة معه في السلطة، واشترط الهضيبي على عبد الناصر "أن يكون الحكم إسلاميا 100%", وكأن الحكم الإسلامي مجرد قرار فوقي تتخذه سلطة تائبة، وليس مسارا متدرجا وطريقا طويلا يقطعه رجال يحملون مبادئ الإسلام بصبر وإيجابية وتفاعل مع الواقع المنحرف.

لقد سقط الإخوان آنذاك ضحايا فكر إطلاقي لا يعترف بالتدرج أو الحلول الوسط، وخلط بين الأهداف المرحلية والمستقبلية، ونقص في إدراك الواقع السياسي بكل تفصيلاته وملابساته:

- فوقفوا إلى جانب محمد نجيب ضد عبد الناصر، دون إدراك لميزان القوة داخل القيادة العسكرية المصرية، فكان رهانهم خاسرا..
- وعارضوا اتفاقية "الجلاء" مشاكسة لعبد الناصر، مما منحه ذريعة لاتهامهم بالعمالة للاستعمار وقمعهم بقسوة..
- ورفضوا الاشتراك في السلطة، رغم أنه كان كفيلا بترسيخ وجودهم وقوتهم السياسية، والأهم من ذلك أنه سيحميهم من بطش ثورة فتية مضطربة.

تلكم بعض أخطاء التقدير والمزالق السياسية التي وقعت فيها قيادة الإخوان في علاقاتها بالثورة الناصرية، والحديث عنها أكثر فائدة وأكبر ثمرة للإخوان من الحديث عن طغيان عبد الناصر واستبداده، إذا كانوا يرغبون في اكتساب الخبرة واستخلاص العبرة للمستقبل.

ثانيا: النميري والإخوان في السودان:

ربما كانت تجربة الإخوان المسلمين في السودان أثرى التجارب الإسلامية في التعامل مع السلطة، فقد اعتمد الإخوان السودانيون منهجا إيجابيا في العلاقة بالسلطة، اختلفت صور التعبير عنه من المواجهة الشعبية إلى التحالف الوثيق، ومن الغزو الخارجي إلى الاختراق الداخلي، ومن منابر

ربما كانت تجربة الإخوان المسلمين في السودان أثرى التجارب الإسلامية في التعامل مع السلطة، فقد اعتمد الإخوان السودانيون منهجا إيجابيا في العلاقة بالسلطة، اختلفت صور التعبير عنه من المواجهة الشعبية إلى التحالف الوثيق



البرلمانات والجامعات إلى ثكنات الجيش والأمن. وفي كل هذه الأحوال ظل منهج الحركة مطبوعا بالجرأة والواقعية والمرونة. لكن تحالف حركة الإخوان في السودان مع النميري يمثل ظاهرة خاصة في حجمها ومداهما وأثرها على تطور الحركة اللاحق. ولذلك نخصها بالحديث هنا..

وصل النميري إلى السلطة عام 1969 وكان - أول عهده - مفتونا بالتجربة الناصرية بمصر، ميالا إلى الفكر اليساري، فسمى مجلسه العسكري باسم "الضباط الأحرار"، وأسس "اتحادا اشتراكيا سودانيا" يطمح إلى احتواء القوى السياسية الأخرى، على طريقة "الاتحاد الاشتراكي العربي" الذي أسسه عبد الناصر، وأصدر كتابا باسم "الميثاق الوطني" على شاكلة كتاب "فلسفة الثورة" لعبد الناصر.

وكان النميري أول رئيس سوداني فتح الباب أمام المستشارين السوفيت (13) "وبلغ ذلك [التوجه اليساري] قمته في احتفال البلاد بالعيد المئوي لميلاد لينين، في إبريل 1970" (14). والأهم من ذلك من الناحية السياسية أن النميري لم يكن أول عهده

يخفي عداوة للإسلاميين السودانيين. فلا غرابة أن اصطدمت حركة الإخوان المسلمين في السودان بنظام النميري من أول يوم.

لكن النميري لم يكن يسارياً عقائدياً، بقدر ما كان رجلاً قلباً، يدور مع التوجهات السياسية في القاهرة حيثما دارت: فانتقل من اشتراكية عبد الناصر إلى رأسمالية السادات، ومن التحالف مع السوفييت - على طريقة عبد الناصر - إلى التحالف مع الأمريكيين على طريقة السادات. ومن استئصال الإسلاميين بالتعاون مع الشيوعيين كما فعل عبد الناصر، إلى التفاهم مع الإسلاميين لاستئصال الشيوعيين كما فعل السادات. ومن إعلان الحرب على إسرائيل - عبر لاءات الخرطوم الشهيرة - أيام عبد الناصر، إلى التواطؤ معها في تهجير "الفلاشا" تجاوباً مع "كامب ديفيد" السادات.

ومع ذلك وجد الإخوان السودانيون - بعد ثمانية أعوام من الصراع الدموي - فرصة للتقارب مع النميري، بعد خلافه مع حلفائه اليساريين، ومحاولتهم الانقلاب عليه بقيادة الرائد هاشم العطاء يوم 19 / 7 / 1971 فقرروا المصالحة معه وتجاوز الماضي المريع في العلاقة به. فأنج ذلك ثمانية أعوام من التحالف الصعب، لكن المثمر سياسياً بالنسبة للإخوان في السودان.

وقد نجحت حركة الإخوان في السودان في جني ثمرة ذلك التحالف على جبهات عدة، منها: النمو والامتداد السريع في قاعدتها، واكتساب خبرة ومراس سياسي وإداري، وبناء قاعدة مالية قوية، واختراق الجيش والأمن..

وحينما آذن النميري حلفاءه من الإخوان بالحرب، وزج بهم في السجون يوم 10 مارس 1985 كانت الحركة قد قطعت ثمار المصالحة كاملة غير منقوصة، ورسخت قدمها في الدولة والمجتمع بشكل لا يمكن اجتثاثه. فلم تكن تلك الاعتقالات نهاية الحركة - كما أراد النميري - بل كانت نهاية النميري نفسه، الذي لم تتجاوز فترة حكمه بعدها شهراً واحداً.

ثغرة في الطريق المسدود

لقد رأينا كيف ساد الفكر الإطلاقي وسوء الظن بالسلطة والمجتمع تفكير الإخوان في الستينات والسبعينات - مع استثناء الحالة السودانية - لكن الثمانينات شهدت تطوراً جديداً في تفكير الإخوان المسلمين تجاه التعامل مع الأنظمة الحاكمة، وفي

تفكير الأنظمة في تعاملها مع الإخوان. فقد كانت موجات الاضطهاد في السجون المصرية، ثم القمع الساحق على أيدي القوات السورية، دروساً مريرة للإخوان، أدركوا من خلالها أن الدولة المعاصرة بشموليتها وقسوتها، لا يمكن تغييرها من خارجها أو تحديها بالقوة.

كما أدرك الحكام أن الإخوان - بشبائهم ومصابرتهم على الاضطهاد - لا يضرهم القمع ولا يستأصلهم، بل يزيد أنصارهم وأتباعهم كل يوم، ويرسخ وجودهم في المجتمع، شأن جميع حركات التغيير ذات الجذور الضاربة في ثقافة الشعب وتاريخه. وهكذا توصل الطرفان - وإن بطرق مختلفة - إلى نفس النتيجة، وهي فشل سبيل المواجهة. فانفتحت بذلك ثغرة في الطريق المسدود.

ومنذ ذلك التاريخ يحاول الإخوان إيجاد موطئ قدم لهم في المعترك السياسي، متجاوزين كل تراث التحفظ الماضي، ومادين أيديهم للتفاهم مع القوى الوطنية الأخرى، ومع الأنظمة الحاكمة، ومستعدين لدفع الثمن السياسي الذي تقتضيه سياسة التعايش. وقد تجلت هذه الظاهرة في نموذج سياسي وفكري

كما أدرك الحكام أن الإخوان - بشبائهم ومصابرتهم على الاضطهاد - لا يضرهم القمع ولا يستأصلهم، بل يزيد أنصارهم وأتباعهم كل يوم، ويرسخ وجودهم في المجتمع



جديد، عماده الإيجابية والتفاعل مع السلطة، بدلاً من القنوط منها واعتزالها. فخاضت حركة الإخوان في مصر انتخابات مجلس الشعب في الثمانينات تحت مظلة "حزب الوفد الجديد"، ثم تحت راية "حزب العمل الاشتراكي" فيما بعد. ثم جاءت الأعوام التالية بمزيد من الإيجابية والمشاركة في مصر وفي دول أخرى عدة، لتؤكد أصالة هذا التطور وعمقه في تفكير الإخوان وسلوكهم السياسي.

ففي اليمن دخل الإخوان تحالفاً استراتيجياً مع الرئيس علي عبد الله صالح بدأ في "المؤتمر الشعبي العام" لما كان حزباً وحيداً، واستمر في عهد التعددية. ويقود الإخوان في اليمن الآن حزب "التجمع اليمني للإصلاح".

وتتأسس استراتيجية الإخوان في اليمن على معادلة دقيقة، تتمثل في دعم شخص الرئيس علي عبد الله صالح بقوة، ومعارضة حزبه باستماتة. ومن طرائف هذه

المعادلة ما شهدته بنفسه في صنعاء عام 1998، حينما أعلن "التجمع اليمني للإصلاح" - وهو حزب المعارضة الرئيسي - ترشيحه الرئيس علي عبد الله لفترة رئاسية جديدة، قبل أن يعلن حزب الرئيس نفسه إعادة ترشيحه. وقد أفادت هذه العلاقة الطرفين: فقد ضمنت للرئيس صالح موقع "الملك"، وضمنت للإخوان موقعا سياسيا متميزا. كما أفادت الدولة اليمنية ذاتها، فقد استطاع الطرفان أن يقفا في وجه الانفصال عام 1993 بفضل هذا التحالف.

وفي الأردن سار الإخوان على نفس النهج مع الملك حسين طيلة فترة التسعينات، لكن علاقتهم مع وريثه الملك عبد الله اتسمت بالفطور في الغالب، والصدام أحيانا، إذ لم يظهر الملك الجديد من سعة النفس والدهاء والقدرة على الاحتواء ما كان أبوه يتسم به.

لقد قبل الإخوان منذ الثمانينات بالأنظمة القائمة واقعا سياسيا، وبدأت بعض الأنظمة تقبل بوجود الإخوان منافسا شرعيا، ويبقى طرف ثالث لا يقل أهمية وأثرا، وهو القوى الدولية ذات النفوذ على قادة الدول العربية والإسلامية. وربما تكون أحداث 11 سبتمبر، ومخاطر تحول الظاهرة الإسلامية إلى قوة عسكرية، تؤمن بالقتال سبيلا للمنازلة السياسية، دافعا للقوى الدولية لإعادة النظر في موقفها العدائي من حركة الإخوان المسلمين، ومن على شاكلتها من القوى الإسلامية المؤمنة بالتدافع السلمي. ولعل في تقدم الإسلاميين في الانتخابات الأخيرة في المغرب والبحرين وباكستان وتركيا ما يزكي هذا الاستنتاج.

ومهما يكن من أمر، فإن موضوع علاقة الإخوان المسلمين بالسلطة سيكتسب أهمية أكبر في المستقبل، فقد اقتنع الحكام وظهرهم الدولي بأن القمع المباشر لا يفيد، وأن التضيق الكامل قد يولد انفجارات غير محسوبة، وبدأت استراتيجية الاحتواء والترويض تظهر في كل مكان. وستتوقف طبيعة الثمرات على مستوى إدراك الإخوان المسلمين لأبعاد اللعبة، واستيعاب مقتضياتها، والتعامل معها بإيجابية وإقدام.

هوامش

- (1) - الذهبي (محمد بن أحمد بن قايماز): سير أعلام النبلاء 3/ 74 ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ط مؤسسة الرسالة 1413 هـ
- (2)Graham Fuller : Islamism in the Next Century (in the Islamism Debate p. 147 Moshe Dayan's Center for Middle-Eastern and African Studies, Tel-Aviv University 1997 (
- (3)Graham Fuller : Islamism in the Next Century p. 148
- (4)Graham Fuller : Islamism in the Next Century p. 148
- (5) - نقلا عن د. عبد الله النفيسي : "مستقبل الصحوة الإسلامية" ضمن كتاب "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي" ص 329 ندوة لمجموعة من المؤلفين ، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ثانية ، بيروت 1989
- (6) - من تقديم النفيسي لكتاب "الحركة الإسلامية ، رؤية مستقبلية ، أوراق في النقد الذاتي" لمجموعة من المؤلفين ط أولى ، مكتبة مدبولي ، القاهرة 1989 ص 26
- (7) - صلاح الدين الجورشي : "الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغيرات الجذرية" (ضمن كتاب "الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ، أوراق في النقد الذاتي ص 137)
- (8) - عبد المتعالى الجبري: لماذا اغتيل الإمام الشهيد حسن البنا ؟ حقائق جديدة ووثائق خطيرة ص 173 ط ثانية ، دار الاعتصام، القاهرة 1978
- (9) - مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ص 232
- (10) - طارق البشري : "الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر" (ضمن كتاب "الحركة الإسلامية ، رؤية مستقبلية ص 173) ..
- (11) - عبد الله البردوني: ديوان لعيني أم بلقيس (ديوان شعري) ص 73 ط تاسعة 1984
- (12) - نلسون مانديلا : رحلتي الطويلة من أجل الحرية ص 294 ، ترجمة عاشور الشامس ، ط أولى ، موريس بورغ ، جنوب إفريقيا 1998
- (13)Edgar O'balance : the Secret War in the Sudan 1955-1972 p. 105
- (14) - د. حسن مكّي : الحركة الإسلامية في السودان (1969-1985) ص 37 ط ثانية ، الدار السودانية للكتب ، الخرطوم 1999

نحو تصور جديد لعلاقة الدين بالسياسة

دكتور المصطفى ناج الدين

□ رئيس قسم اللغات والترجمة بجامعة ظفار / صلالة / ليبيا

إن مفاهيم السياسة الإسلامية ينبغي إعادة النظر فيها حتى لا يتم تحويل الإسلام إلى دين تتحول فيه متغيرات الواقع البشري إلى "قضايا شرعية"، والبديل الذي نتصوره في علاقة الدين بالسياسة هو أن يتحول الدين إلى معين للقيم الروحية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية؛ استصحاباً تلقائياً وعفوياً، أي أن يصير الدين تجربة فردية وجماعية معيشة بدل أن يكون إيديولوجيا للتحريك السياسي. وهنا سنتجاوز خطر الفصل بين الدين والسياسة والمؤدي إلى العلمنة السطحية، وأيضاً محاذير الإدماج المفضي إلى تسييس الدين والقضاء على جوانبه الروحية.

السياسة وقوانينها

من المعلوم - ضرورة - في الاجتماع الإنساني تعلق الأنساق الاجتماعية والتنظيمات الأهلية بالكسب الإنساني، فالإنسان مفطور على السعي نحو النظام، وهذا السعي نابع من حقيقتين: الأولى: أن الواقع الطبيعي قائم على النظام مع انعدام الإرادة فيه، والثانية أن الطبيعة الإنسانية لا تقبل الفوضى مع توفر إرادتها والقصد إليها. ومن هنا يتضح أن الفعل السياسي محكوم بقاعدة السعي نحو النظام، أي أنه مركوز جيلة في الطبع الإنساني المرید، كما أن الفعل المادي مركوز في الكون الطبيعي غير المرید.

والمقصود بالسياسة - في أصل التداول العربي - إدارة أمور الناس للوصول بها إلى دائرة النظام، ولهذا لم يخل مجتمع قط من إتيان الأفعال على جهة القصد إلى تنظيم الجماعات وسياستها. ومن هنا يمكن الجزم بأن الظاهرة السياسية - في أصلها - ظاهرة موضوعية تجري على قوانين طبيعية أو قل: على سنن إلهية مطردة. ولقد تنبه ابن خلدون - رحمه الله - إلى هذا، فحاول صياغة جملة من القوانين المتحركة في الفعل السياسي، ورفع الوعي بالسياسة من مستوى الوعي الإرادي إلى مستوى الوعي العلمي الموضوعي دون

أن يثير - رحمه الله - مسألة علمنة الفعل السياسي ما دام قائماً على قوانين مطردة ومحيدة، والسبب أن ابن خلدون كان يمثل قمة ما وصل إليه العقل المسلم في الاجتماع، وهو التسليم العقلي والروحي بالتناغم بين الإرادة الإلهية والقانون الطبيعي، وهو نفس ما وصل إليه ابن رشد وابن تيمية في المعرفة، وهو المواءمة بين قوانين العقل وقوانين النقل في إنتاج المعرفة.

ومقصودنا هنا هو أن الظاهرة السياسية تتحكم فيها قوانين السياسة ذاتها، وأي محاولة لتحكيم قوانين خارجة عنها فمآلها إلى إفساد النظر في الظاهرة من جهة، ومن جهة أخرى إفساد القوانين ذاتها بإدخالها فيما ليس لها به تعلق جنساً أو وظيفة.

أشكال العلاقة بين الديني والسياسي

والسؤال المطروح هنا هو: كيف تعامل العقل المسلم مع السياسة قبل ابن خلدون وبعده؟ نرجح في الجواب عن هذا السؤال أن شكل التعامل اتخذ أشكالا معينة نجملها في:

- طابع تحكيم المجال الديني في المجال السياسي.
- طابع تحكيم المجال السياسي في المجال الديني.
- طابع الفصل بين المجالين.
- طابع إدماج المجالين.

1 - طابع تحكيم الديني في السياسي،

لقد تجلّى الطابع الأول في محاولة خلق تّمّاه كامل بين مفهوم الدولة ومفهوم الدعوة، أي أن الدولة يُنظر إليها من منظار ديني أشمل هو منظار الجماعة الدينية، هكذا أفتى علماء كثيرون بحرمة الامتناع عن البيعة، وضرورة طاعة الأمير، وتنازل عن هذا الموقف إخراج من لم يبايع من دائرة الجماعة كالخوارج والمعتزلة مثلاً، مع أن الموقف السياسي قائم على التفاعل مع الظروف الموضوعية ولا تعلق له بالجماعة من حيث هو موقف واقعي يرتّب على أساس النظر الاجتهادي وربما الموقف الحزبي، ومعنى ذلك أنه يتصور عقلاً أن يقف شخصان متدينان موقفين سياسيين متعارضين، بل وأن يقف الشخص الواحد موقفين متعارضين بعد أن تظهر له ضرورة التغيير، هكذا نُظر إلى موقف عائشة رضي الله عنها وكذا موقف الزبير بعين الرضا عند بعض أهل السنة على أنه

نحو تصور جديد لمراقبة الدين بالسياسة

موقف سياسي اجتهادي، ولم يجرؤ أحد من المسلمين -سوى بعض المتطرفين من الشيعة- على غمز الصحابة الكرام في دين ولا خلق بسبب ما حدث.

والذي نعجب له هو كيف لم يتطور هذا الفهم لينشئ مقياساً موضوعياً في الحكم على الفرق السياسية؟ إذ لم يستصحب علماء المسلمين هذا المبدأ في تعاملهم مع

الخوارج، وجلهم من القراء السابقين في الإسلام حيث عدوهم خوارج عن الجماعة؟ كما أن الخوارج أنفسهم لم يستصحبوا المنظور ذاته في الحكم على علي وأصحابه، بل أبعدوا النجعة في الحكم عليه بدعوى أنه لم يحكم كتاب الله، وكان عليهم أن يعلموا أن علياً -رضي الله عنه- يخوض غمار السياسة والقيادة وكل ما تتطلبه من نظر في الظروف ونظر على المآلات.



لقد سقطوا - مع من أخرجهم من جماعة المسلمين - في مشكل النظر للسياسة من منظار الدين؛ فتحول الانتماء الحزبي إلى انتماء ديني، والخطأ السياسي إلى خلل في العقيدة، والمعارضة إلى شق عصا الطاعة، والتأييد إلى سنة وجماعة.

2 - طابع تحكيم السياسي في الديني:

وأما طابع تحكيم السياسي في الديني فهو القصد إلى اللعب بالرموز الدينية من أجل التمكين السياسي، وعلى أساس هذا النظر استثمر الزعماء جملة من العقائد لكسب الشرعية الدينية مع أن الشرعية مفهوم موضوعي يُكتسب بالعدل، وإقامة النظام على أساسه. ولهذا تحول الخليفة إلى ظل الله في الأرض، وأضحت طاعته جزءاً لا يتجزأ من الدين، وعصيانته خروجاً يقتضي الحد الشرعي. كما تحولت أحزاب كثيرة إلى أحزاب إسلامية تريد تطبيق الشريعة وترفع شعار "الحل الإسلامي"، مع أن تطبيق الشريعة مبدأ عام، وما ينتج عنه من ممارسة ما هو إلا اجتهاد بشري، فلا يمكن لأحد أبداً أن يتحدث باسم الله، ولا يجوز أن نصف أفكاراً انطلقت من الدين على أنها الدين نفسه أو من النص على أنها النص ذاته.

أصحاب الحل الإسلامي أصحاب تصورٍ ما للعمل السياسي، إنهم يستعملون رموزاً دينية للوصول إلى المخاطب والذي يسهل توجيه فكره بواسطة دينه الذي يعتنقه.

ألم تجند المسيحية آلاف مؤلفة من البسطاء؟ وشحتهم بعقائد القتل وسفك الدماء، فعانت منهم حضارة الإسلام الزاهرة بنفس معاناتنا من الإرهاب؟ ما الذي جعل الشاب المسيحي في العصور الصليبية يقطع القفار مغامراً بحياته؟ إنه الدين والعقيدة التي إذا رسخت في قلب ميت وعقل فارغ دمرت صاحبها وما حوله. ما الذي يجعل الشاب المسلم مقدماً على قتل نفسه وقتل غيره؟ إنها عقيدة المغالبة وتدين القوة (لا أتحدث هنا عن الجهاد الشرعي فأمره مختلف)، وفي إطار توظيف الدين من أجل السياسة

إذن فإن الفعل السياسي الساعي إلى تحقيق النظام يحتاج -ضرورة- إلى رصيد من القيم المستوحاة من الدين -وعياً أو بدون وعي- لتشكل بذلك إطاراً رمزياً للممارسة السياسية.



تندرج المحاولات المستمرة للحكام للهيمنة على المؤسسة الدينية. صحيح أن العلماء كانوا أحياناً مستقلين، ولكن هذا لم يمثل سوى استثناء تاريخي في المجال الإسلامي، ولو رجعنا إلى كتب التاريخ لألفينا نماذج متكررة لهذا التوظيف العلماني للدين.

3 - طابع الفصل بين المجالين:

وأما طابع الفصل بين المجالين فأمره أسوأ؛ إذ ظن كثير من المبهورين بثقافة العلمنة أن فصل الدين عن الحياة يفضي إلى تحصيل التقدم، مع أنهم يعلمون أن التدين مركز في الطبع الإنساني كتمركز السعي إلى النظام فيه، ولا يتصور عقلاً إقامة نظام أخلاقي بدون دين، كما لا يمكن تحقيق النظام بتهميش الدين، وعزله عن الحياة. ونمثل لهذا بديار الغرب والتي ما زالت المسيحية فيها قادرة على صياغة الوجدان وتأطير السلوك ولو على استحياء، فالدين هو الرافد الأساسي للقيم، ولا يتصور وجود عمل سياسي بناء بدون قيم لا تجند مصدرها في أصل ديني.

لقد حاول فلاسفة الأخلاق إقامة نظام أخلاقي على أسس غير دينية فلم تنجح محاولاتهم، بل حتى أولئك الذين ربطوا الخلق بمفهوم مجرد هو الضمير لم يستطيعوا تفسير مفهوم الضمير ذاته، فبقي الدين إلى الآن هو المصدر المهم للتخلق الحقيقي.

إذن فإن الفعل السياسي الساعي إلى تحقيق النظام يحتاج - ضرورة - إلى رصد من القيم المستوحاة من الدين - وعياً أو بدون وعي - لتشكل بذلك إطاراً رمزياً للممارسة السياسية. فيصبح معها الكذب والعمل من أجل المصالح الخاصة والسعي نحو المجد الشخصي على حساب مصلحة الوطن وإرهاب الناس في أموالم وأعراضهم أموراً غير مقبولة في مجال العمل السياسي.

4 - طابع إدماج المجالين.

وأما طابع إدماج المجالين فيتجلى في بعض المحاولات النظرية التي تتحدث عن سياسة إسلامية (صفة "إسلامية" هنا يقصد بها الدين نفسه، وليس التجربة الإسلامية التاريخية) أي عن فعل سياسي ديني، ويقع هذا التصور في خطأين:

- تقديس الفعل البشري بحيث يتحول العمل السياسي إلى عمل ديني في حد ذاته.

- تسييس الدين وإفراغه من قيمه الروحية والإنسانية وتحويله إلى رصد رمزي للدعاية السياسية.

وهنا نلاحظ أن التسييس الديني الحديث كاد يقضي على أهم مجالين في التجديد الإسلامي وهما:

1 - التجديد الروحي، فليست هناك تجارب روحية وإنسانية في الدين المعاصر تمثل نسقاً كلياً يعكس مشروعاً وإعياً للبعث الروحي الجميل.

2 - البعد الفكري بحيث تحول الفكر الإسلامي إلى مجرد شعارات يغيب فيها العلم وينكمش الفكر الخلاق، وحتى الآن لم تستطع الحركات السياسية الإسلامية إيجاد شروط للبحث الفكري الحر والمجرد، ولصياغة المشاريع الفكرية التي نستطيع بها تحقيق شرطي التجديد والمغالبة، أي إبداع فكر أوسع مدى من فكر أجدادنا العظام، وإبداع فكر يضاهي في عقلانيته وكونيته الفكر الغربي الحديث، وأظن - غير شامت - أن هذه الحركات قد فشلت في المجالين.

البديل المطروح

والبديل الذي نتصوره في علاقة الدين بالسياسة هو أن يتحول الدين إلى معين للقيم الروحية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحاباً تلقائياً وعفويًا، أي أن يصير الدين تجربة فردية وجماعية معيشة؛ بدل أن يكون إيديولوجياً للتحريك السياسي. وهنا سنتجاوز خطر الفصل بين الدين والسياسة، المؤدي إلى العلمنة السطحية، وأيضاً محاذير الإدماج المفضي إلى تسييس الدين والقضاء على جوانبه الروحية، كما سنعالج مشاكل المقاربتين الوسيطتين: أي تحكيم الدين في السياسة المؤدي إلى الأنظمة الدينية الشمولية مع ما تمثله من خطر على حرية الإنسان وحقه في تشكيل علاقته بالله، وتحكيم السياسة في الدين وما يمثله هذا من لعب بالدين وعبث به لتسويغ الظلم وشرعنة الاستبداد.

إن مفاهيم السياسة الإسلامية أو الحزب الإسلامي ينبغي إعادة النظر فيها حتى لا يتم تحويل الإسلام -بنية صادقة وأحياناً مبيتة- إلى دين تتحول فيه متغيرات الواقع البشري إلى قضايا شرعية، وتصير فيه المجادلات النظرية والمكاسب العملية صراعات دينية تنذر بخطر جسيم على الأمة.

ولنعلم أنه منذ تولي أبي بكر الصديق الولاية العامة حدث تحول معرفي كبير لدى كثير من المسلمين العقلاء، وكان هذا التحول نتيجة طبيعية لوفاة النبي الكريم صلوات الله عليه وسلامه، حيث كان الطابع المدني للنبي والطابع النبوي متوازيين ولا أقول مندمجين، كما يتصور ذلك كثير من فقهاء الإسلام السياسي، وهو ما حدا بعقلاء الصحابة والصحابيات إلى التمييز بين البشري والنبوي في شخصية الرسول محمد ﷺ، ولقد استثمر الإمام القرافي وبعده ابن عاشور هذا الفقه في بيان مراتب التصرف النبوي ومدى صلته بالتنزيل أو التأويل، أي بالوحي أو البشرية.

والحقيقة أن هذا المبحث الأصولي يفيد بأن تصرفات النبي ﷺ السياسية كانت وليدة نظره واجتهاده ما عدا تلك التصرفات التي أمر بها بالوحي، فكان ذلك منه دليلاً على دنيوية التصرف السياسي وارتباطه بالاجتهاد المشدود قطعاً إلى ظروف الواقع وحيثياته.

وبعد وفاة النبي -ﷺ- ومجيء أبي بكر رضي الله عنه انتهت التوازي بين التنزيل والتأويل؛ فقد اكتمل الأول وحيا وبقي الثاني عملا في تسيير دفة الحكم. ولهذا لم يكن الصحابة الكرام حينها ينظرون إلى أبي بكر بوصفه رمزا دينيا، بل كانوا يتعاملون معه بصفته ممثلا مدنيا للأمة الناشئة. وإلا فلم حارب أبو بكر المرتدين مع أنهم يقولون: أشهد أن لا إله إلا الله؟ وكان عصيانهم متمثلا في رفض إخراج الزكاة للخليفة؟.. لقد كان قرار الحرب قرارا سياسيا شجاعا وليس له بالدين من حيث شرعية الحرب أدنى تعلق. وهكذا نُظر إلى حكم عمر رضي الله عنه.

وظهر هذا التصور المدني للحكومة الإسلامية في عهد عثمان الذي خرجت عليه غالبية أهل الكوفة والبصرة ومصر وأوا في سياسته تحيزًا ما لأهله من بني أمية، كما أن عائشة رضي الله عنها وبعض كبار الصحابة من أمثال طلحة والزبير ومعاوية خرجوا على علي ولم يغفروا له انضمام قتلة عثمان إلى جيشه، كما خرج عليه الخوارج لأنه -في نظرهم- لم يحكم بكتاب الله (لاحظ النبوة الدينية في تصور الخوارج للحكم والذي لا يختلف عن تصور كثير من أبناء الحركات الدينية المعاصرة الذين يرفعون شعار الحكم بما أنزل الله، أي أن الخوارج كانوا يمثلون التصور الديني للممارسة السياسية، في حين كان الخلفاء يمثلون الاتجاه المدني في الحكم)، ثم جاء الأمويون والعباسيون وغيرهم فكان حكمهم حكما مدنيا لا يدعي الارتباط بالدين إلا حينما يريد الحاكم تسويق سياسة ما وتحويلها إلى أمر ديني.

لقد آن الأوان لهذا الدين أن يكون رحمة للعالمين ومصدرا للهداية الروحية والنفسية بدل أن يكون إيديولوجيا سياسية ستقضي على رونقه من حيث نطن أننا نخدمه ونقويه. وأن للأحزاب الإسلامية أن تتحول إلى أحزاب مدنية تتغيا تحقيق العدل وإقامة العمران، مثلها في ذلك مثل أي تجمع سياسي بدل رفع شعارات لم يعرفها تاريخ الإسلام الطويل من مثل تطبيق الشريعة والحكم بما أنزل الله.

وهذا لا يعني إلغاء الأحكام الشرعية الثابتة، وإنما يعني تطبيقها في إطار مدني قابل للتعديل والمراجعة عملا بمبدأ رعاية المصالح وهو جوهر السياسة الشرعية في الإسلام.

الديمقراطية.. بين منظومة القيم ونظام الحكم

د. نبيل شبيب

كاتب وصحفي

لا تنقطع المؤتمرات حول الديمقراطية في المنطقة العربية والإسلامية، وآخرها قبيل إنزال هذا الموضوع في مداد القلم مؤتمر الدوحة وما انبثق عنه في صيغى مؤسسة للدعوة للديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية، ولا يغيب عن أي مؤتمر طرح الموضوع على أنه مسألة إشكالية مع الإسلام، أو مع الإسلاميين، فهل يوصل هذا الطرح إلى نتيجة، وهل يقوم على أسس قويمة؟..

الإشكالية تكمن في التعامل مع الموضوع، فرغم أن العلمانية بمختلف تياراتها وأحزابها لم تعرف في البلدان العربية والإسلامية عموماً إلا أنظمة حكم استبدادية، فما زال فريق من دعايتها يمكن اعتباره "علمانياً أصولياً"، يلصق تهمة "الاستبداد" بالإسلاميين، ويزعم أنهم مهما قالوا فلن يكونوا ديمقراطيين قطّ، فهم يخادعون، وإن وصلوا إلى السلطة سيمارسون الاستبداد قطعاً!!..

منطقيًا تبدو هذه المقولات فجّة لا تحتاج إلى بحث وبيان، وإلا بدأت المزايدات وقيل إن التجربة العملية -الأقوى دلالة- تضع العلمانيين في قفص الاتهام، والحجّة ثابتة على الأقل على من مارس الاستبداد منهم بصورة مباشرة، ليس في تجربة واحدة أو اثنتين أو ثلاث، بل في كافة حالات وصولهم إلى السلطة، في مختلف البلدان العربية والإسلامية، وعلى امتداد عدّة أجيال متعاقبة. وفي حالة القبول بقول مفكرين علمانيين إن أصحاب السلطة المستبدّين لم ينطلقوا من "العلمانية الحقّة" يُفترض إذن الإقرار بضعف الاستشهاد بأقوال ما -وليس بممارسات عبر سلطة الدولة- صادرة عن "إسلاميين" بصيغة الرّفص المطلق للديمقراطية، فيمكن القول إذن إنهم لم ينطلقوا من "الإسلام الحق"، لا سيّما وإنّ نسبة عالية من الإسلاميين أصبحوا يدعون إلى الديمقراطية من منطلق أنّها نظام للحكم، فيه الكثير ممّا يتفق مع الشورى فلا يوجد تعارض "جذري" بينه وبين الإسلام!.

هذا من قبيل ما يوصف بالجلد السفسطائي، ولا يوصل إلى نتيجة، وسواء في الجولات الفكرية والإعلامية القديمة أيام "العهد الذهبي" للقومية والاشتراكية، أو في الجولات الحالية الساخنة في ظلّ مرحلة متقدّمة من مساعي هيمنة "امبراطورية أمريكية عالمية"، يبقى ثابتاً أنّ طرح موضوع "الديمقراطية" وعلاقتها بالإسلام على وجه التحديد، كان وما يزال موضع "تمويه"، ربّما غير مقصود في بعض الأحيان، ولكنّه متعمّد في أغلب الأحوال.

الخلاف على القيم

إنّ الأنظمة الغربية التي يُستشهد بها كلّما دار الحديث عن الديمقراطية، تقوم حياةً وحكما على منظومة القيم الغربية ونظام الحكم الديمقراطي معا. وهنا يجب تثبيت أمرين اثنين:

1- "منظومة القيم" في الغرب مختلفة اختلافا كبيرا في الجذور والتفاصيل نظريا وتطبيقيا عن "منظومة القيم" في الإسلام.

2- تطبيقات "نظام الحكم" في الغرب وفق النهج الديمقراطي، قريبة للغاية من "نظام الحكم" الذي يدعو إليه الإسلام، وإن اختلفت الضوابط، الضرورية كي لا يشذ الواقع بعيدا عن النظرية كما هو الحال في الغرب حاليا. إنّ نقطة الاختلاف الحقيقي

تطبيقات "نظام الحكم" في الغرب وفق النهج الديمقراطي، قريبة للغاية من "نظام الحكم" الذي يدعو إليه الإسلام، وإن اختلفت الضوابط، الضرورية كي لا يشذ الواقع بعيدا عن النظرية كما هو الحال في الغرب حاليا

هي في ميدان القيم وليس في نظام الحكم. فعندما يرفض مفكّر إسلامي قديما أو حديثا "الديمقراطية الغربية" فهو يرفض "منظومة القيم" القائمة عليها واللاصقة بها في الغرب، ولا يرفض فصل السلطات، فهو ممّا قرّره

الإسلام، ولا محاسبة السلطة، ولا استقلال القضاء وسيادة القانون، ولا الرجوع المنظّم إلى إرادة الشعب، فجميع ذلك ممّا قرّره الإسلام، ولا يرفض أسلوبا فنيا

تنفيذيا للتعبير عن إرادة الغالبية، في استفتاء أو انتخاب وفق ضوابط قانونية مشروعة، ففي الهياكل التنظيمية والتسميات فسحة كبيرة تركها الإسلام، وكونها كذلك يعني أنّ عدم تحديدها جزء من تشريع الإسلام.

بالمقابل عندما يعود مفكّر علماني إلى "الديمقراطية الغربية" حقيقة أو ادّعاء، قديما أو حديثا، فقد كان ولا يزال يدعو -للأسف- إلى ما هو أبعد من "نظام أو نهج للحكم"، فالمطلوب عنده هو الأخذ بمنظومة القيم الغربية، على صعيد الفرد وتربيته، والأسرة وموقعها الاجتماعي، والأخلاق وإخضاعها للأغراض المادية، وغير ذلك ممّا لا يمكن القبول به إسلاميا، وليس الإسلاميون أو المجتمع الإسلامي في هذا الرفض "متنطّعين"، أم هل نتصوّر أهل الغرب على استعداد للقبول بأخذ القيم الإسلامية وتطبيقها -دون التخلّي عن النظام الديمقراطي نفسه- بدلا ممّا يعتبرونه قيمهم هم؟!..

إنّ الخلط الكبير، قصدا أو دون قصد، ما بين تنظيم شؤون الحكم بمعنى الطريقة الأفضل لتحقيق الغرض منه، وبين منظومة القيم، هو الذي يحوّل كلّ حوار إلى ما يوصف بحوار الطرشان بعيدا عن جوهر الحوار.

تعدد القيم ومخاطر انحرافها

الغربيون يستشهدون في دعوتهم لنظام الحكم الديمقراطي إلى أنّه النظام الوحيد الذي وجد التطبيق بصورة أفضل من سواه -كما يقولون- في مجتمعات مختلفة، ويعني الاختلاف هنا وجود فروق ما على صعيد القيم ما بين تلك المجتمعات. وهذا ممّا يبين مجانبّة الصواب عند من يريد أن يفرض على المسلمين بالذات النظام الديمقراطي ومنظومة القيم الغربية معا.

فالاختلاف المشار إليه دليل على قابلية الفصل بين القيم والنظام، ويعزّزه الواقع بمزيد من الأدلّة، فليس ما يسري من القيم في الولايات المتحدة الأمريكية كالذي يسري في اليابان، رغم وجوه التشابه في بعض أساليب الحياة اليومية، أو في الهند التي يصفونها بأكبر ديمقراطيات العالم باعتبار عدد السكان، أو حتى في دول متحالفة سياسيا متقاربة جغرافيا، مثل فرنسا وبريطانيا وألمانيا، هذا ناهيك عن الاختلاف القائم أيضا في هياكل الأنظمة القائمة باسم الديمقراطية.

ومن وجوه الخطر أنّ منظومة القيم في الغرب باتت -مع تطوّر الفكر الغربي- منظومة "تُصنع صنعا" ولا تقوم على ثوابت، فما كان صالحا بالأمس بات طالحا اليوم، والعكس صحيح، وقد يتبدّل وضعه غدا، وذلك ما يفسّر مثلا النقلة النوعية الكبيرة على صعيد موقع الأسرة والعلاقات الجنسية في العلاقات الاجتماعية، والذي أدّى في هذه الأثناء إلى عواقب واسعة النطاق، إذا ما قارّنا الوضع قبل جيل أو جيلين مع ما أصبحت عليه الأوضاع الاجتماعية في الغرب حاليا.

إنّ الاطّلاع المباشر على المجتمع الغربي في واقعه وعبر تقارير أهله عن أنفسهم، يفرض عدم الاكتفاء بالإعراب عن إيجابيات نظامه الديمقراطي دون رفض نقل منظومة القيم عنه إلى المجتمعات العربية

منظومة القيم هي التي أدت إلى تفكك الأسرة فأدت في الوقت نفسه كما تقول الدراسات الغربية نفسها وصفا للمرض دون علاج أسبابه إلى انتشار الموبقات الكبرى

والإسلامية، وهذا ما يُتَظَر من المفكر العلماني، سواء كان من المسلمين أو غير المسلمين. لقد أصبح الإنسان في الغرب معرّضا لأضرار انفلات منظومة القيم، رغم النظام الديمقراطي وسيادة القضاء والقانون، كما بات خطر انهيارها يهدّد حصيلة إنجازات مسيرة التقدّم البشري علميا وتقنيا وماديا.

منظومة القيم هي التي أدت إلى تفكك الأسرة فأدت في الوقت نفسه -كما تقول الدراسات الغربية نفسها وصفا للمرض دون علاج أسبابه- إلى انتشار الموبقات الكبرى، بدءا بالمخدرات وانتهاء بالاعتداء الجنسي على الأطفال والناشئة، فضلا عن التمييز بين فئات المجتمع تمييزا خانقا تتحدّث عنه أرقام الفقر والبطالة والجوع والتشرّد وغيره.

ولا يقولنّ قائل إنّ من الموبقات الاجتماعية تلك ما هو منتشر في البلدان العربية والإسلامية أيضا ويخفيها غياب الإحصاءات الدقيقة، فمعظم ما انتشر -إنّما نشأ واستفحل بعد تغييب الإسلام، وليس تحت تأثير توجيهه للحياة والحكم، فهو أيضا من

نتائج التغريب القسري على كل صعيد عبر العقود الماضية.

ومنظومة القيم المصنوعة صنعا في الغرب هي التي أعطت السيادة للمال والمصالح المادية، بصورة بات يشكو منها مفكرو الغرب أنفسهم، عندما يتحدثون مثلاً عن مفعول المال والمصالح في انتخابات ديمقراطية أمريكية أو أوروبية، وعن خلل اقتصادي معيشي حافل بالمظالم، فضلاً عن أن إعطاء السيادة للقوة المالية وسواها، جعل دولة "ديمقراطية" كالولايات المتحدة الأمريكية، تتحرك في اتجاه الهيمنة إقليمياً ثم عالمياً، حتى باتت تعمل الآن على فرض هيمنتها فرضاً بكل وسيلة عسكرية وغير عسكرية، دون مراعاة أي اعتبارات إنسانية أو قانونية دولية.

التشكيك في نظام الحكم الإسلامي

جميع ذلك يستدعي من المفكر المنصف أن يقول إننا إذا دعونا إلى نظام حكم ديمقراطي، يجب أن نفصل بينه وبين منظومة القيم الغربية، وسرعان ما نجد آنذاك أرضية مشتركة له إن كان علمانياً، مع المفكر الإسلامي الذي بات يدعو إلى الديمقراطية -أو الشورى حرساً على المصطلح الإسلامي وميزاته الخاصة بأبعاده اللغوية التاريخية الحضارية ومضمونه- وهو إنما يدعو بذلك إلى نظام سياسي، يقبل به أو بأسسه الرئيسية الإسلام نفسه، شريطة التمسك بمنظومة القيم الإسلامية على صعيد التعامل مع الإنسان الفرد ومع المجتمع.

إن نظام الشورى -مهما اختلف في بعض تفاصيلها إلزاماً أو إعلاماً وفي أي الميادين تكون وكيف تُطبق وشكلها في القضايا التخصصية والعامة- يبقى في جوهره ومع مبادئ العدالة والمساواة أو التكافؤ وغيرها، نظاماً يضمن بالضوابط الإسلامية الثابتة، ما بات يعرف حديثاً بمبدأ الفصل بين السلطات، التنفيذية والتشريعية والقضائية، جنباً إلى جنب مع وصول قاعدة "محاسبة الحاكم" أي محاسبة السلطة التنفيذية، منذ العهد الإسلامي الأول، إلى مستوى قل وجود شبيه له حتى اليوم في الأنظمة الديمقراطية الغربية.

وإن استقلال القضاء وسيادة القانون وبالتالي فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية والتشريعية، لم يجد طريقه إلى نظام الحكم الإسلامي على صعيد النصوص القرآنية والنبوية فحسب، بل وجد طريقه أيضاً على صعيد التطبيقات العملية الملزمة للمسلمين، منذ العهد النبوي إلى ما بعد عهد الراشدين.

ويمكن قول مثل ذلك أو زيادة عن حقوق الفرد وحرياته، وموقع المرأة في المجتمع، والعلاقات مع الدول الأخرى، وآداب السلم والحرب، وغير ذلك مما يتردد ذكره كثيرا تحت عنوان "الديمقراطية" إننا لا يراد الإقرار بوجوده وتكامله في إطار الحكم الإسلامي من جانب العلمانيين الرافضين له.

ويعود بعض الأصوليين العلمانيين إلى التشكيك في نظام الحكم الإسلامي ومحاولة إثبات تناقضه مع "الديمقراطية" من حيث الأصل وليس من حيث بعض التفاصيل، إلى استشاداتهم بانحرافات يرصدونها من التاريخ الإسلامي في مراحل سابقة، وبعضهم يستشهد بحالتي إيران والسودان المعاصرتين، وبغض النظر عن الحاجة إلى تقويم كل حدث بعينه تقويما علميا منهجيا قويا، يبقى الاستشهاد فاسدا ابتداء، فأخطاء أي جهة تقاس ويحكم عليها بالإسلام الذي تنسب نفسها له، وليس من المنهجية العلمية كما عرفها واضعوها من المسلمين في العصر الحضاري الإسلامي، وعرفها الغربيون في نهضتهم الحديثة، أن يستند الباحث إلى "الانحرافات" للتدليل على عدم سلامة الأصل الذي انحرفت بعض التطبيقات عنه، ولا يزعم باحث منهجي مثلاً أن كل ما صنع ويصنع باسم الديمقراطية هو من الديمقراطية فعلاً!.. من يصنع ذلك في حالة "الحكم بالإسلام" عليه إذن رفض "الحكم بالديمقراطية" أيضاً، لأن "جمهورية بلغاريا الشعبية الديمقراطية" كانت تحمل هذا العنوان ويحكمها حزب شيوعي حكماً استبدادياً، ويسري ذلك على ألمانيا الشرقية، وبولندا، وسواها من البلدان الشيوعية سابقاً، كما يسري على بلدان عربية وإسلامية، تزعم الديمقراطية لنفسها، وتحكمها العلمانية المستبدّة، استبداداً ظاهراً للعيان، فعلام لا يستشهد بتلك "الانحرافات" للقول بعدم صلاحية الديمقراطية والعلمانية إذن!..

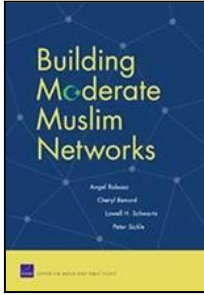
المعضلة تكمن في "التعامل" مع ما يوصف بإشكالية الإسلام والديمقراطية وليس في حقيقة كل منهما. وعند تثبيت منهج موضوعي منصف للتعامل مع هذه الإشكالية، يميّز في "المقارنات" بين عناصر منظومة القيم ونظام الحكم والأصول الملزمة في كل نظام، والفسحة التي يتركها للآخر وحقوقه وحرّياته، آنذاك يمكن أن نخطو خطوة جادة في اتجاه حوار متوازن، قد يحقق الفائدة ويجنّب بلادنا المزيد من أسباب النزاع والانهيار والضياع، ولا ينبغي الانتظار، فليس يوجد بعد الحضيض الذي وصلنا إليه حضيض.

قراءات

لماذا تبني أمريكا "شركات مسلمة معتدلة" علمانية؟

د. محمد جمال عرفة

كاتب صحفي مصري



انقلاب.. هي الكلمة الصحيحة التي يمكن أن نصف بها الموقف البحثية التابعة RAND الأمريكي - حسبما قدمته مؤسسة راند للقوات الجوية الأمريكية في تقريرها الأخير "بناء شركات مسلمة - Building Moderate Muslim Networks معتدلة - بشأن التعامل مع المسلمين"، وليس "الإسلاميين" فقط مستقبلاً!.

فالتقرير الذي أصدرته هذه المؤسسة البحثية التي تدعمها المؤسسة العسكرية الأمريكية - التي تبلغ ميزانيتها السنوية قرابة 150 مليون دولار - والذي يقع في 217 صفحة لا تتبع خطورته من جرائته في طرح أفكار جديدة للتعامل مع "المسلمين" وتغيير معتقداتهم وثقافتهم من الداخل فقط تحت دعاوى "الاعتدال" بالمفهوم الأمريكي، وإنما يطرح الخبرات السابقة في التعامل مع الشيوعية للاستفادة منها في محاربة الإسلام والمسلمين وإنشاء مسلمين معتدلين!.

بل إن التقرير يحدد بدقة مذهبة صفات هؤلاء "المعتدلين" المطلوب التعاون معهم - بالموصفات الأمريكية - بأنهم هؤلاء الليبراليين والعلمانيين الموالين للغرب والذين لا يؤمنون بالشريعة الإسلامية ويطرح مقياساً أمريكياً من عشرة نقاط ليحدد بمقتضاه كل شخص هل هو "معتدل" أم لا، لي طرح في النهاية - على الإدارة الأمريكية - خططاً لبناء هذه "الشركات المعتدلة" التي تؤمن بالإسلام التقليدي أو "الصوفي" الذي لا يضر مصالح أمريكا، خصوصاً في أطراف العالم الإسلامي (آسيا وأوروبا).

لماذا تبني أمريكا "شركات مسلمة معتدلة" علمانية؟

أما "الانقلاب" المقصود في بداية هذا المقال فيقصد به أن تقارير "راند" ومؤسسات بحثية أمريكية أخرى عديدة ظلت تتحدث عن مساندة إسلاميين معتدلين في مواجهة المتطرفين، ولكن في تقرير 2007 الأخير تم وضع كل المسلمين في سلة واحدة. إعادة ضبط الإسلام!

الأكثر خطورة في تقرير مؤسسة "راند" الأخير -الذي غالبًا ما تظهر آثار تقاريرها في السياسة الأمريكية مثل إشعال الصراع بين السنة والشيعة والعداء للسعودية- ويتحدث باسم "أمريكا"- أنه يدعو لما يسميه "ضبط الإسلام" نفسه - وليس "الإسلاميين" ليكون متمشيًا مع "الواقع المعاصر". ويدعو للدخول في بنيته التحتية بهدف تكرار ما فعله الغرب مع التجربة الشيوعية، وبالتالي لم يعد يتحدث عن ضبط "الإسلاميين" أو التفريق بين مسلم معتدل ومسلم راديكالي، ولكن وضعهم في سلة واحدة!.

فتقارير "راند" الأخيرة -تقرير 2004- كانت تشجيع إدارة بوش على محاربة الإسلاميين المتطرفين عبر: خدمات علمانية (بديلة)، ويدعون للإسلام المدني، بمعنى دعم جماعات المجتمع المسلم المدني التي تدافع عن الاعتدال والحدائق، وقطع الموارد عن المتطرفين، بمعنى التدخل في عمليتي التمويل وشبكة التمويل، بل وتربية كوادر مسلمة عسكرية علمانية في أمريكا تتفق مصالحها مع مصالح أمريكا للاستعانة بها في أوقات الحاجة.

ولكن في التقرير الحالي "بناء شبكات مسلمة معتدلة"، يبدو أن الهدف يتعلق بتغيير الإسلام نفسه والمسلمين ككل بعدما ظهر لهم في التجارب السابقة أنه لا فارق بين "معتدل" و"متطرف" وأن الجميع يؤمن بمجدوى الشريعة في حياة المسلم، والأمر يتطلب اللعب في الفكر والمعتقد ذاتهما.

من هو "المعتدل"؟.. أمريكيًا!

من يقرأ التقرير سوف يلحظ بوضوح أنه يخلط بشكل مستمر وشبه متعمد ما بين "الإسلاميين" و"الراديكاليين" و"المتطرفين"، ولكنه يطالب بدعم أو خلق تيار "اعتدال" ليبرالي مسلم جديد أو Moderate and liberal Muslims، ويضع تعريفات محددة لهذا "اعتدال الأمريكي"، بل وشروط معينة من تنطبق عليه فهو "معتدل" - وفقًا للمفهوم الأمريكي للاعتدال، ومن لا تنطبق عليه فهو متطرف.

ووفقًا لما يذكره التقرير، فالتيار (الإسلامي) المعتدل المقصود هو ذلك التيار الذي:

- 1- يرى عدم تطبيق الشريعة الإسلامية.
 - 2- يؤمن بحرية المرأة في اختيار "الرفيق"، وليس الزوج.
 - 3- يؤمن بحق الأقليات الدينية في تولي المناصب العليا في الدول ذات الغالبية المسلمة.
 - 4- يدعم التيارات الليبرالية.
 - 5- يؤمن بتيارين دينيين إسلاميين فقط هما: "التيار الديني التقليدي" أي تيار رجل الشارع الذي يصلي بصورة عادية وليست له اهتمامات أخرى، و"التيار الديني الصوفي" - يصفونه بأنه التيار الذي يقبل الصلاة في القبور (!) - وبشرط أن يعارض كل منها ما يطرحه "التيار الوهابي".
- ويلاحظ هنا أن التقرير يستشهد بمقولة لدينس روس المبعوث الأمريكي السابق للشرق الأوسط يتحدث فيها عن ضرورة إنشاء ما يسميه (سيكولار - secular - دعوة) أو (دعوة علمانية)! ، والمقصود هنا هو إنشاء مؤسسات علمانية تقدم نفس الخدمات التطوعية التي تقدمها المنظمات الإسلامية، سواء كانت قوافل طبية أو كفالة يتيم أو دعم أسري وغيرها.
- أما الطريف هنا فهو أن الدراسة تضع 11 سؤالاً لمعرفة ما هو تعريف (المعتدل) - من وجهة النظر الأمريكية - وتكون بمثابة اختبار يعطي للشخص المعرفة إذا كان معتدلاً أم لا؟. وهذه المعايير هي:
- 1- أن الديمقراطية هي المضمون الغربي للديمقراطية.
 - 2- أنها تعني معارضة "مبادئ دولة إسلامية".
 - 3- أن الخط الفاصل بين المسلم المعتدل والمسلم المتطرف هو تطبيق الشريعة.
 - 4- أن المعتدل هو من يفسر واقع المرأة على أنه الواقع المعاصر، وليس ما كان عليه وضعها في عهد الرسول ﷺ.
 - 5- هل تدعم وتوافق على العنف؟ وهل دعمته في حياتك من قبل أو وافقت عليه؟.
 - 6- هل توافق على الديمقراطية بمعناها الواسع.. أي حقوق الإنسان الغربية (بما فيها الشذوذ وغيره)؟.
 - 7- هل لديك أي استثناءات على هذه الديمقراطية (مثل حرية الفرد في تغيير دينه)؟
 - 8- هل تؤمن بحق الإنسان في تغيير دينه؟.
 - 9- هل تعتقد أن الدولة يجب أن تطبق الجانب الجنائي من الشريعة؟ وهل توافق على تطبيق الشريعة في جانبها المدني فقط (الأخلاق وغيره)؟، هل توافق على أن الشريعة يمكن أن تقبل تحت غطاء علماني (أي القبول بتشريعات أخرى من غير الشريعة)؟.

لماذا تبني أمريكا "شركات حسنة سمعة" علمانية؟

10- هل تعتقد أنه يمكن للأقليات أن تتولى المناصب العليا؟ وهل يمكن لغير المسلم أن يني بحرية معابده في الدول الإسلامية؟. وبحسب الإجابة على هذه الأسئلة سوف يتم تصنيفه هل هو معتدل (أمريكيًا) أم متطرف؟!

ويذكر التقرير ثلاثة أنواع ممن يسميهم (المعتدلين) في العالم الإسلامي، وهم: (أولاً): العلماني الليبرالي الذي لا يؤمن بدور للدين. (ثانياً): "أعداء المشايخ".. ويقصد بهم هنا من يسميهم التقرير "الأتاتوركيين" -أنصار العلمانية التركية- وبعض "التونسيين". (ثالثاً): الإسلاميون الذين لا يرون مشكلة في تعارض الديمقراطية الغربية مع الإسلام. ثم يقول بوضوح إن التيار المعتدل هم من: يزورون الأضرحة، والمتصوفون ومن لا يجتهدون.

الأطراف.. بدل المركز العربي للإسلام

وينفق التقرير جزءاً كبيراً منه (فصلان من عشرة فصول) في التركيز على ضرورة أن يتم التركيز على أطراف العالم الإسلامي وتجاهل المركز -يقصد به المنطقة العربية- بغرض دعم ما يسمونه الاعتدال في أطراف العالم الإسلامي خصوصاً في آسيا وأوروبا وغيرها. أما الهدف فهو أن تخرج الأفكار الإسلامية المؤثرة على مجمل العالم الإسلامي من هذه الأطراف وليس من المركز (العربي) الذي أصبح ينتشر فيه "التطرف"، وبحيث تصبح هذه الأطراف هي المصدرة للفكر الإسلامي المعتدل الجديد، ولا تخرج الأفكار من المركز!. بل إن التقرير يطرح هنا طريقة غريبة في الحوار مع المسلمين بهدف تغييرهم تتلخص في: تغيير من نحاوره، وتحجيمه عن القيام بأعماله، أو انتظار الفرصة المناسبة بدون أن يحدد ما يعني بالفرصة المناسبة.

وهنا يركز في فصليه السادس والسابع على تجربة الأطراف في آسيا وأوروبا على التوالي، وي طرح أسماء مؤسسات وأشخاص في آسيا وأوروبا "ينبغي العمل معها ودعمها بالمال، ويضرب أمثلة بتجارب مشوهة تشوه دور الإسلام بالفعل مطلوب التعاون معها ودعمها، مثل دعم موقع سعودي يرى مثلاً أن الأحاديث حول شهادة (ألا إله إلا الله..

وأن محمدًا رسول الله) ليست ثابتة!.

احذروا دور المسجد

والغريب أن التقرير يركز في فصله الأول (المقدمة) على ما يعتبره "خطورة دور المسجد" - ضمن هجومه على التيار الإسلامي - باعتبار أنه (المسجد) الساحة الوحيدة للمعارضة على أسس الشريعة؛ ولذلك يدعو لدعم الدعاة الذين يعملون من خارج المسجد (!)، ولا ينسى أن يحذر من سطوة المال - يقصد به المال السعودي الوهابي - الذي يدعم تنظيم التيار الإسلامي، مؤكدًا أنه لا بد من تقليل تقدم هذا التيار الديني لصالح التيار العلماني التقليدي الديني (وفق المفهوم الأمريكي للاعتدال)، بغرض "تسوية الملعب" كي يتقدم التيار التقليدي!.

بعبارة أخرى يركز التقرير هنا على أن الطريق الصحيح لمحاربة المسلمين هو بناء أرضية من المسلمين أنفسهم من أعداء التيار الإسلامي، مثلما حدث في أوروبا الشرقية وروسيا حينما تم بناء منظمات معادية للشيوعية من أبناء الدول الشيوعية نفسها.

وربما لهذا أفرد التقرير فصله الثاني للتركيز على فكرة الحرب الباردة والاستفادة من الخبرة الأمريكية في ضرب التيار الشيوعي من الداخل في تقديم نموذج مشابه لصانع القرار الأمريكي كي يستفيد منها في المواجهة المشابهة مع التيار الإسلامي، وركز هنا على جانبين: (الأول) خاص بخبرة الاستعانة بالطابور الخامس من المهاجرين البولنديين والشيوعيين للغرب ومعهم المفكرين الأمريكيين لتمهيد أرض المعركة ونشر القيم الغربية، و(الثاني) خاص بالجانب الإعلامي مثل تجربة (راديو ليبرتي) الموجه لروسيا، فضلاً عن إنشاء قسم خاص في المخابرات الأمريكية دوره هو التغيير الفكري لمواقف وآراء طلاب ومفكري الدول الشيوعية وتقديم العالم لهم من وجهة نظر غربية محببة. بل يطرح التقرير هنا أفكاراً بشأن كيفية استخدام الدين ضد الشيوعية، كنوع من الإسقاط لبيان أنه يمكن - العكس - باستخدام العلمانية ضد الدين في الدول الإسلامية!.

ومع أن الفصل الثالث من دراسة (راند) يركز على بحث أوجه التشابه أو الخلاف بين أسلحة الحرب الباردة في هدم الشيوعية، وأسلحة الحرب الحالية ضد الفكر الإسلامي، ويؤكد أن هناك أوجه تشابه أبرزها أن الصراع مع الشيوعية كان فكرياً مثلما هو الحال مع العالم الإسلامي، فهو يعترف بأن عقبات هذه السياسة أعمق مع المسلمين.

ويذكر من أوجه الخلاف - عما حدث في الحرب الباردة - بأن أهداف الشيوعية كانت واضحة للغرب وكان من السهل محاربتها، بعكس أهداف التيار الإسلامي غير الواضحة للغرب، كما أن الشيوعية كانت هناك آليات للتفاوض معها (عبر أجهزة الأمم

المتحدة وغيرها)، بعكس التيار الإسلامي غير المحدد في كتلة واحدة محددة كالشيوعية، أما الأهم فهو المخاوف - كما يعترف التقرير - من أن ينظر لمحاولات "تحرير" العالم الإسلامي أو اعتداله على الطريقة الغربية على أنه غزو واحتلال فكري، فضلاً عن صعوبة ضرب وتحجيم الدول التي تقف خلف الفكر الوهابي (السعودية)؛ لأنها في نفس الوقت دول ترتبط أمريكا بمصالح معها (البترو - مناطق النفوذ).

مرحباً بالدول المتسلطة لا للديمقراطية

وربما لهذا يقول التقرير صراحة إن هناك مشكلة أمريكية في الضغط على حكومات وأنظمة الدول العربية والإسلامية المتسلطة للحصول على الديمقراطية، ما يعني ضمناً التوقف عن دعم برامج الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي والتوقف عن الضغط للمجيء بالديمقراطية.

ويقول - في مقدمة الفصل الخامس - إن أمريكا دعمت في أوقات سابقة ما اعتبرته قوى معتدلة إسلامية في الأردن والمغرب (حزب العدالة والتنمية) وفوجئنا أننا أخطأنا وأنا دعمنا غير المعتدلين!، كما لا ينسى أن يشير لمشكلة في التأثير - بالمعونة الأمريكية - على التيار الإسلامي في دول غنية مثل دول الخليج (مثلاً يحدث في دول فقيرة)، ومن ثم صعوبة ضرب التيار الإسلامي الحقيقي في هذه الدول الإسلامية الغنية.

والملفت هنا أن التقرير يسرد قائمة بمن يعتبرهم من المعتدلين في العديد من الدول العربية ودول الخليج، ما يعني حرقهم أو ربما قطع خط الرجعة عليهم للعودة عن العمالة لأمريكا، ويطرح أفكاراً لمواجهة اتهام أنصاره بالعمالة، ويؤكد أهمية برامج التلفزيون التي تركز على فكرة (التعايش) مع الغرب.

الدراسة أو التقرير خطيرة كما هو واضح وملئمة بالأفكار السامة التي تركز على ما يسمونه "علمنة الإسلام"، ومناصرة العلمانيين ودعمهم في المرحلة المقبلة، ويصعب جمع ما فيها في تقرير واحد، ولكن الأمر المؤكد أن الدراسة تركز - كما يقول مؤلفها الرئيسي في حوار صحفي - على أن الهدف ليس طرح الصراع بين العالم الإسلامي والغرب، وإنما بين العالم الإسلامي بعضه بعضاً... أي ضرب الإسلام والمسلمين من الداخل على غرار تجربة ضرب الشيوعية.