الفصل الأول

بيـــن دولتيـــن

(١)
الدورة الحضارية للدولة

بالنظر إلى الواقع السياسى الراهن للدول العربية والإسلامية، يتضح سيادة نموذج الدولة القومية القطرية. وهو النموذج القائم على العلمانية ومحاكاة النموذج السياسى الغربى. وسيادة نموذج الدولة القومية القطرية لم ينتج من أسباب خارجية فقط، والتى تمثلت فى الاستعمار الذى بنى هذه الدولة وزرعها فى المنطقة العربية والإسلامية، ولكن نتج أيضًا من عوامل خارجية مهدت لقيام هذا النموذج، أو مهدت لقبوله وانتشاره. والنظر إلى التحولات الحادثة فى الوضع السياسى للأمة الإسلامية يكشف عن مسار تحولات الدولة، مما يكشف عن مسار التحولات المستقبلية، وكيفية استعادة نموذج الدولة الحضارية الإسلامية.

تحول الدولة العثمانية للقومية

مثلت الدولة العثمانية واحدة من المراحل الناهضة فى تاريخ الأمة الإسلامية. فقد حققت استقلال الأمة ودولتها، وحققت وحدة الأمة، كما حققت لها أوسع انتشار جغرافى، ومعه حققت أطول امتداد زمنى لدولة إسلامية. وأصبحت الدولة العثمانية تمثل ذروة فى المشروع السياسى والحضارى الإسلامى، ولكنها أيضًا شهدت بداية الهبوط من لحظة الذروة إلى التراجع الحضارى. ومن داخل الدولة العثمانية بدأت ملامح النهاية لحقبة النهوض الحضارى الإسلامى، والتى تمثلت فى عدد من الملامح الأساسية، والتى سجلها عدد من الباحثين.

فقد عملت الدولة العثمانية على توحيد المذهب الفقهى فى ربوع الدولة العثمانية،

فأصبح هناك مذهب رسمى. وتلك خاصة من خواص الدول القومية، والتى تقوم على ملامح ونمط محدد، ولا تتسع للتعدد والتنوع الداخلى. فهى مرحلة تحاول فيها الدولة تأكيد هوية خاصة بها، ومنتشرة فى كل ربوعها، ولا تتمسك فقط بالهوية الأصلية القائمة على المرجعية الإسلامية، والالتزام بالشريعة الإسلامية. ومع بداية تحديد هوية خاصة للدولة، ومحاولة تقليص التعدد الفقهى، تبدأ الدولة فى دخول مرحلة الدولة القومية.

لاحظ الباحثون أيضًا، أن الدولة العثمانية وصلت لمرحلة توسعت فيها، دون أن يكون ذلك نشرًا للإسلام، بل اكتفت بفرض سيطرتها على مناطق غالبيتها من غير المسلمين، وحصلت منها الخراج، دون أن يؤدى ذلك إلى أى نوع من الاندماج الحضارى لتلك المناطق فى الحضارة الإسلامية، أو أى اندماج بين الفاتحين والسكان الأصليين. وهذا بخلاف ما حدث فى التاريخ الإسلامى من تزاوج عملية الفتح والاندماج الحضارى والاندماج بين الفاتح والسكان الأصليين. وهنا بدأت الدولة العثمانية تصل لمناطق تنتمى للحضارة الغربية أو غيرها، وتبقى على انتمائها الحضارى، ولكن تخضع فقط لسلطة الدولة. وهذا لم يكن إلا شكلاً من أشكال الاستعمار؛ حيث تفرض دولة هيمنتها السياسية على منطقة، ليس بهدف نشر رسالة وتحقيق اندماج شعب جديد فيها، ولكن بهدف توسيع نفوذها. ورغم أن تلك الحالة تخص حالات محدودة، ونطاقًا جغرافيًا محدودًا، فإنها كانت عملاً من أعمال الدولة القومية، والتى تفرض هيمنة شعب على شعب آخر، دون أن تكون مدفوعة بنشر رسالتها، ودون أن يقتصر تمددها على نشر رسالتها دون هيمنتها.

وهنا علينا تعريف حالة الدولة الحضارية الإسلامية، فهى دولة قامت لنشر فكرة وحضارة ورسالة، فحققت اندماجًا لشعوب داخل إطار حضارى واحد، وتساوى الجميع، وانتقلت السلطة بين مختلف الحواضر، دون سطوة لعرق على آخر، ودون سطوة لمركز حضارى أو سياسى على آخر. وهذا هو الفتح، أى عملية توسيع نطاق الحضارة، واندماج شعوب متعددة فيها. ولكن ما حدث فى بعض مراحل الدولة العثمانية اختلف عن ذلك؛ حيث ظهرت حالة توسيع النفوذ السياسى للدولة على مناطق لا تنتمى لنفس الحضارة والفكرة، وظلت على هويتها الخاصة بها، رغم وقوعها تحت سيطرة الدولة العثمانية.

ومع المراحل الأخيرة للدولة العثمانية، ظهر خطاب القومية، والذى يعمل على حماية القومية التركية أو العثمانية، ويؤسس لدورها فى العالم، ويحمى مصالحها. هنا تحولت الدولة الحضارية التى تحمى الحضارة وتحمى الأمة إلى حماية قومية بعينها. وهذا التحول مثَّل خروجًا من إطار الفكرة الحضارية العابرة للقوميات، إلى فكرة تميز قومية على غيرها من القوميات، وبدأت الدولة العثمانية تتحول إلى دولة تركية وعثمانية، أكثر من كونها دولة إسلامية جامعة.

القابلية للغزو الحضارى

تشكلت حالة تسمح بعملية الغزو الحضارى الغربى. فالدولة العثمانية تكوَّن بداخلها نواة لفكرة القومية، وتعددت ملامح ظهور هذه النواة. ثم جاءها غزو خارجى يحمل الفكرة القومية القطرية، ويحاول سلخ الدول المنضوية داخل إطار الوحدة الإسلامية عن بعضها البعض. وبهذا تشكلت حالة التأهل لعملية الغزو، والتى استخدمها الاستعمار الغربى بصور متعددة. فكانت عملية اختراق تركيا نفسها، لتحويل الدولة العثمانية الإسلامية إلى دولة تركية علمانية، وتضخيم الهوية التركية القومية على الهوية الإسلامية الجامعة. وفى نفس الوقت، بدأ رد الفعل العربى متمثلاً فى نمو القومية العربية فى مواجهة القومية التركية، وهو أمر لاقى تشجيعًا غربيًا؛ مما ساهم فى الدخول فى حقبة القومية.

وأصبحنا أمام تحول قومى فى تركيا، وتحول قومى عربى مضاد له. وأصبحت حالة التوجه نحو القومية هى حالة من أجل حماية كل قطر على حدة، بسبب وقوع كل أقطار الأمة تحت الاستعمار العسكرى المباشر. فبدأت حالة مقاومة الاستعمار، معتمدة على الفكرة القومية، أو فى الإطار القومى، وليس فى الإطار الحضارى الإسلامى الجامع. وأصبحنا نواجه الاستعمار الذى يزرع القومية فى المنطقة، بموقف قومى، ونواجه حالة الضعف الداخلى التى أصابت الدولة العثمانية وتمثلت فى ظهور توجه قومى، بتوجه قومى مضاد.

ولم تدرك أجيال تلك المرحلة أنها تستخدم السلاح الذى يضعفها فى مواجهة العدو. وأن هذا السلاح يقوى المخطط الأجنبى، ويدعم الاستعمار الغربى، ويمهد الطريق لحالة السقوط الحضارى. ولكن تلك الصورة لم تكن واضحة فى ذلك الوقت، فقد كانت عجلة

التاريخ تسير، وتفرض قوانينها على المشهد، فحالة الضعف لا تسمح بالاستقلال، بل السقوط.

القومية فى إطار الجامعة الإسلامية

ظلت حالة الدفاع عن الاستقلال القومى أو القطرى مستمرة، خاصة فى القرن العشرين، ولكنها بدأت حالة من الدفاع عن قطر، ليس كانفصال عن الجامعة الإسلامية، بل كمرحلة للتحرر لا تتعارض مع هدف الوحدة داخل إطار الجامعة الإسلامية. ولكن سرعان ما تحولت هذه الدعوات إلى دعوات قومية، وأسقطت الجامعة الإسلامية، وأصبحت المعركة تدور من أجل التحرر القومى. وأصبحت دعوة مصر للمصريين، والتى بدأت شعاراً فى مواجهة العدو الغربى، تتحول إلى شعار هوية، يفصل مصر عن غيرها من الدول. وهكذا أصبحت النزعة القومية تنمو مع الوقت، وتتحول من حالة مرحلية إلى هدف نهائى.

فإذا تابعنا الحزب الوطنى الأول فى مصر بقيادة مصطفى كامل، وتابعنا الأحداث التالية، حتى ظهور حزب الوفد، مروراً بلحظة سقوط الخلافة العثمانية، لأدركنا أن الفكرة تصنع مسارها. فالقضية لا تتعلق باختيارات الأفراد والجماعات فقط، بل إن الفكرة نفسها تحمل بداخلها خصائصها الأساسية والتى تصنع لنفسها تحولاتها المستقبلية، فالفكرة تنتج ما يناسبها. وعندما يبدأ شعب فى الالتصاق بفكرة يصبح فى النهاية رهنًا بتحولات تلك الفكرة. فلم تصمد فكرة القومية كمعبر للجامعة الإسلامية؛ لأن القومية عرْق، والجامعة الإسلامية حضارة عابرة للقوميات. والتركيز على القومية ينميها ويجعلها هى الحاكمة فى النهاية.

القومية العربية كبديل

ظهرت القومية العربية فى البداية كرد فعل على ظاهرة القومية التركية. ولكنها تحولت إلى ظاهرة فى حد ذاتها، فأصبحت القومية العربية وعاءً لمشروع تحرر وطنى، أثَّر فى العديد من الحركات، بل وصنع موجة كاملة من التحرر الوطنى. ولكن القومية العربية على يد جمال عبد الناصر وحزب البعث، لم تكن وعاءً يفضى للجامعة الإسلامية، وإن كانت الفكرة فى بدايتها ظهرت كمعركة ضد القومية التركية، إلا أنها وصلت فى مراحلها

التالية لتصبح معركة ضد الهوية الإسلامية. وبهذا نكتشف أن الفكرة أيضًا لها مسارها الخاص، ولها نتيجتها النهائية داخل بنيتها الفكرية، لذا تصل إلى حالتها النهائية بفعل تكوينها الداخلي. فما دمت تبدأ بالقومية العربية، فإنك تنتهي بقومية خاصة تقيم دولة قومية، ولا تستند للسند الحضاري الإسلامي. وبهذا تبعد القومية عن الانتماء الإسلامي، حتى تصبح موجهة ضد وحدة الأمة الإسلامية، وتستبدل وحدة الأمة بوحدة قومية منافسة لها وبديلة عنها، وهي وحدة القومية العربية.

القومية القطرية

تلك هي النتيجة النهائية، فمع بداية بزوغ النزعة القومية بالدولة العثمانية، وحتى النزعات القومية الهادفة للتحرر، وحتى القومية العربية، اتجه مسار النظام السياسي في الدول العربية والإسلامية إلى نهايته المحتومة، وهو الانغماس في القومية الضيقة، وتحول إلى القومية القطرية، والتي تفكك الهوية الإسلامية الجامعة، وتفكك أيضًا الهوية العربية الجامعة، فتضييق الهوية وتصبح محصورة داخل القطر.

لم تكن تلك الظاهرة واضحة للعيان في سنوات القرن التاسع عشر، ولكنها أصبحت واضحة في الربع الثاني من القرن العشرين، وبعد سقوط الخلافة. وأصبحنا نتجه من القومية الضيقة إلى القومية الأضيق. وتأكد أن القومية بالنسبة لأمتنا هي نزعة تفكك مستمر، ولا يمكن وقف قدرتها على التفكيك. وتأكد أن الدور الإيجابي الذي قامت به فكرة القومية في الحضارة الغربية، فأصبحت جزءًا من النهوض الغربي المعاصر، لا يقابله عندنا إلا دور سلبي يتواكب مع التفكك والتراجع الحضاري؛ بل إن القومية نفسها كنزعة سياسية، مثلت علامة بداية السقوط، كما مثلت ملمحًا من كل مراحل السقوط. وبهذا أصبحت أيضًا الدولة القومية القطرية علامة على السقوط والانهيار، وعلامة على الوقوع تحت أسر الاستعمار المباشر وغير المباشر، وتحت الهيمنة السياسية الغربية.

الدورة العكسية

مع التوجه نحو القومية القطرية، ظهرت الحركة الإسلامية لتمثل فعلاً نشطًا لمواجهة النزعة القومية، واستعادة الهوية العربية الإسلامية الجامعة. فكانت جماعة الإخوان المسلمين، تمثل بداية الهجمة المضادة للنزعة القومية القطرية، وتبعها العديد من الحركات

الإسلامية، على مدار العقود. لم تكن الحركة الإسلامية إلا جوابًا حضاريًا عن حالة الفرقة، وحالة السقوط الحضارى. فهى قامت فى مسار عكس مسار السقوط، واتجهت فى مسار عكس مسار الدولة القومية القطرية. فبدأت بتأكيد وحدة الأمة الإسلامية، بل وجعلت تلك الوحدة هى العنوان الأساسى لكل حركتها. فالحركة الإسلامية أدركت أن الداء فى القومية القطرية، وأن الدواء فى الجامعة الإسلامية. وبهذا بدأت الدورة العكسية للسقوط الحضارى. ولكنها دورة نضالية جهادية، تواجه قوى متحالفة تريد تكريس حالة الدولة القومية القطرية.

والدورة العكسية تبدأ بفكرة محددة، وهى الفكرة الحضارية الإسلامية، وتلك الفكرة تحمل فى داخلها مصيرها النهائى، وهو تحقيق الوحدة الإسلامية. ولا يمكن للفكرة إلا أن تأخذ المسار المحقق لنتيجتها النهائية، تلك النتيجة التى تحملها داخل خصائصها الفكرية الخاصة بها، مثلها مثل الفكرة القومية. فالفكرة القومية تنتهى فى البيئة العربية الإسلامية بتفكيك الأمة والأوطان، والفكرة الإسلامية تنتهى بتوحيد الأمة سياسيًا. وتلك هى المواجهة الحادثة الآن، بين قوى تدفع لتفكيك الأمة، وقوى أخرى ممثلة فى الحركة الإسلامية تهدف إلى توحيد الأمة.

والفكرة الحضارية الإسلامية أخذت مسارها داخل المجتمعات ونمت بصورة ملحوظة، حتى أصبحت الفكرة المركزية فى وعى الأمة. وهى بهذا تعيد تشكيل هوية الأمة وهوية المجتمعات، وتبنى مسارها فى مواجهة الفكرة القومية القطرية. وسيظل هذا المسار متجهًا نحو إعادة توسيع الهوية، حتى يصل للدولة نفسها، وهى الدولة القومية القطرية القائمة، ليعيد توسيع هويتها من داخلها، حتى تصبح فى النهاية دولة حضارية إسلامية، تقوم على الهوية الحضارية الجامعة للأمة الإسلامية، وترتكز على غاية تحقيق الوحدة السياسية للأمة.

تلك هى دورة النهوض من جديد، فى مواجهة حالة التراجع الحضارى. وهى دورة تمر بامتحانات كثيرة ولحظات حرجة. ومن أشد تلك اللحظات صعوبة، هى لحظة توسيع هوية الدولة القومية القطرية القائمة. فعندما يفرض على الدولة القائمة أن توسع هويتها حتى تتبع هوية مجتمعها، وحتى تحمى نفسها، عندئذ تبدأ مرحلة التغير الحرج، والذى

يشهد تمدد هوية الدولة خارج الفكرة القومية القطرية. فالدولة كبناء اتجهت للقومية حتى تحمى نفسها من العدوان الخارجى، ومن النزعات القومية الأخرى، ولكنها فى النهاية سقطت تحت الهيمنة الخارجية الكاملة. وعندما يدرك المجتمع أهمية تحرير دولته، ويدفعها ليوسع هويتها، حتى تدافع عن نفسها، يبدأ مسار استعادة الهوية الجامعة، وتبدأ مرحلة التحرر الحضارى. وهى لحظة حرجة فى عملية النهوض، فهى لحظة الخروج من أسر الفكرة القومية التى حطمت حضارة الأمة للفكرة الحضارية الإسلامية التى حققت نهضة الأمة.

(٢)

تطور معركة الإصلاح الحضارى

مع دخول الدولة الإسلامية فى مرحلة التراجع، ودخول مجمل الوضع الحضارى للأمة الإسلامية فى مرحلة التراجع أيضًا، بدأت عملية الإصلاح مستهدفة عودة القوة الحضارية للأمة الإسلامية، وعودة الدولة الواحدة المعبرة عنها. ودارت فصول المواجهة بين حركة الإصلاح الحضارى، والأوضاع القائمة، عبر أكثر من قرنين من الزمان. ولكن تلك الفصول اختلفت من مرحلة إلى أخرى، حسب اختلاف الأوضاع السائدة المحيطة بها؛ حيث شكلت الحالة العامة للأمة، والحالة العامة للدول القائمة، شكل المعركة والمواجهة بين الوضع القائم، ومحاولة إحياء الحضارة الإسلامية.

ظلت المواجهة تنتقل من مرحلة إلى أخرى، مُخَلِّفة ورائها آثارًا تاريخية، وتعمقت المواجهة مع مرور الوقت، ودخلت فى مراحلها الحرجة. فكلما طال الزمان على تلك المعركة، اتجهت أكثر فأكثر نحو مرحلة المواجهة الشاملة. فالمشكلة نفسها كانت تتعمق، والحل يصبح أكثر صعوبة. لذا أصبح مسار حركة الإصلاح الحضارى الشامل يواجه بالمزيد من المواجهة وربما الحروب حتى أصبحنا أمام لحظة تشتد فيها المواجهة. فحركة الإصلاح الحضارى الشامل قادرة على الاستمرار وتحقيق الإنجازات، ولكنها تواجه بوضع قائم يرفض أى قدر من التغيير أو الإصلاح. فباتت المواجهة الكاملة احتمالاً تتردد أصداؤه بين حين وآخر. والنظر إلى طبيعة المعارك التى دارت بين حركة الإصلاح الإسلامى، والقوى المعادية لها، تكشف قدرًا من مسار تلك المواجهة.

الإصلاح جاء أولاً

فى المرحلة التى مثّلها جمال الدين الأفغانى، كانت الحالة العامة للأمة تكشف عن تراجع داخلى على مستوى الأمة وعلى مستوى الدولة. فالدولة الإسلامية ضعفت، كما أن الأمة ضعفت أيضًا. لهذا لم تستطع الدولة تعويض ضعف الأمة ولو مؤقتًا ولم تستطع الأمة تعويض ضعف الدولة. وفى نفس الوقت، بدأت الحملات الاستعمارية الغربية، فى موجة جديدة منظمة. وتغير الوضع بين حالة الدولة الإسلامية، وحالة الدول الغربية، فقد بدأت الأولى فى الضعف، وبدأت الثانية فى النهوض. تلك هى ملامح اللحظة الأولى للتحدى الحضارى التى واجهت الأمة.

وجاء المصلحون الأوائل ينشرون دعوة الإصلاح. فقد أرادوا إصلاح الأمة وإصلاح الدولة، حتى يستعيدا قوتهما مرة أخرى، وينهضا من جديد. ولكن الأوضاع سارت فى طريق آخر؛ حيث زادت حالة التردى الحضارى. ولم يكن هذا نتاجًا لفشل حركة الإصلاح، ولكن كان نتاجًا لطبيعة الأشياء. فقد وصلت الدولة الإسلامية إلى حالة ضعف داخلى، ولم تعد قادرة على استعادة قوتها. وهذا الخلل الداخلى، جعل الدولة تدخل تدريجيًا فى مرحلة النهاية، فقد خضعت الدولة الإسلامية لقواعد الصعود والهبوط الحضارى. فعندما تتحلل الدولة من داخلها، وتفقد قدرتها على الاستمرار، تكون النهاية هى مصيرها الأخير. ولم تكن الأمة فى حالة أفضل، بل كانت أمراضها الحضارية تنتشر فيها أيضًا، حتى تسلمها لمرحلة التراجع الحضارى الشامل.

نقصد من هذا ضرورة النظر إلى العامل الداخلى؛ لأنه هو مفتاح فهم ما حدث. فعندما شن الغرب الحملات الصليبية على الدولة الإسلامية، لم يستطع تحقيق النصر فى النهاية؛ لأن الدولة كانت لا تزال تحمل أسباب قوتها، وكانت الأمة أيضًا لا تزال تحمل أسباب قوتها. لهذا انتصرت الدولة الإسلامية فى النهاية، وأقامت أكبر دولة فى تاريخ النهوض الحضارى الإسلامى، وهى الدولة العثمانية. ولكن الأمر اختلف عندما ضعفت الدولة العثمانية من الداخل، وضعفت الأمة أيضًا. فقد فقدت الدولة رسالتها، وفقدت الأمة ثقتها فى هويتها، وبدأ الضعف الداخلى، يُفْشِل كل محاولات الإصلاح.

وفى مراحل الإصلاح الأولى، كانت الأمة ما زالت حاضرة، وأيضًا كانت الدولة ممثلة فى الخلافة ما زالت حاضرة؛ لذا قام الإصلاح من أجل تحقيق التطوير من داخل منظومة حضارية إسلامية قائمة. فلم تكن المشكلة فى استعادة مرجعية الشريعة الإسلامية، والتى كانت قائمة بالفعل، ولم تكن أيضًا المشكلة فى وجود دولة الخلافة، والتى كانت قائمة بالفعل، بل كانت المشكلة فى استعادة القوة للدولة والأمة، ولكن حالة التردى كانت قد أخذت طريقها حتى النهاية.

عندما تغيب الدولة

استمر هذا الوضع مع الإمام محمد عبده، وكذلك مع رشيد رضا. ولكن الأمور تغيرت بعد ذلك، فقد سقطت الدولة، وسقطت الخلافة الإسلامية. وبهذا سقط ركن من الحالة الإسلامية، فقد غابت الدولة وإن ظلت الأمة، وغابت الخلافة، وإن بقيت الشريعة. ولكن الأمة كانت قد دخلت مرحلة السقوط الكبير، فقد تم إسقاط دولة الخلافة الإسلامية، ولكن الأمة ظلت باقية وتعرف هويتها الحضارية، ولم يغب الإطار الإسلامى عن المجتمعات الإسلامية، وظلت الشريعة الإسلامية حاضرة. ولكن تنحية الشريعة عن الحكم كان قد بدأ، ولكن بدرجات متتالية متدرجة. وهذا هو مشهد السقوط المتتالى، تغيب الدولة أولاً، ثم الشريعة ثانيًا، ثم الأمة ثالثًا.

هى دورة عكس دورة الصعود، فقد قامت الأمة أولاً، وأقامت الشريعة، وأقامت الدولة. وها هى تعيش لحظات المسار العكسى، وتسقط كما قامت.

ولم يكن حسن البنا غافلاً عن المشكلة الأصلية، بل أدرك قبل غيره أنه السقوط الكامل، وأنها النهاية تزحف على كل الأمة، وكل حضارتها. لذا بدأ من نقطة مختلفة فى طريق الإصلاح، فلم يحاول إصلاح الدولة القائمة، فلم تعد قائمة، ولم يحاول إصلاح الأمة القائمة، فقد أدرك أنها قائمة بالجسد فقط وليس بالروح، ولم يحاول إصلاح الأوضاع القانونية حتى تتوافق مع الشريعة، فقد أدرك أن حكم الشريعة ينتهى.

تلك هى الخلفية التى ظهرت واضحة لدى حسن البنا، وجعلته يؤسس لتنظيم يحمل الفكرة، فكرة استعادة المرجعية الشاملة للإسلام، ويعمل على تحقيقها مرة أخرى. لذا بنى البنا تنظيمًا ليُحْيى الأمة، ويقيم الشريعة، ويبنى الدولة. وهنا حمل البنا ميراث

الإصلاحيين الأوائل، ولكنه أدرك خطورة اللحظة الراهنة، والفرق بينها وبين اللحظات التى سبقتها، فلم تعد المشكلة فى تراجع المنظومة الحضارية الإسلامية، بل فى تغييبها. لذا عرف أنه فى بداية المعركة وليس فى نهايتها، وعرف أنها ليست معركة تطوير بل معركة إصلاح شامل. ومن هنا بدأت رحلة الإصلاح الحضارى الشامل، وأسس البنا جماعة الإخوان المسلمين، وبناها على أساس أن تبقى حجر زاوية فى عملية استعادة المرجعية الحضارية الإسلامية المفقودة. فجهز الجماعة لخوض معركة طويلة، وكان مدركًا أن المواجهة ليست سهلة.

تلك هى الميزة التى تحققت فى جماعة الإخوان المسلمين. فلم يعمل البنا على استعادة الخلافة الإسلامية، فقد أدرك أن المشكلة أصبحت فى الأمة، وأن الأمة نفسها خرجت عن مسارها الحضارى. وأن الوضع القائم، يتجه نحو الخروج الكامل من المرجعية الحضارية الإسلامية. لذا استطاع حسن البنا، بناء التنظيم الذى يعمل على استعادة المرجعية الحضارية الإسلامية، بعد سنوات من السقوط الرمزى لتلك المرجعية، متمثلاً فى سقوط الخلافة.

هنا عملت حركة الإصلاح على استعادة المبادئ الأساسية للمرجعية الإسلامية، وكأنها عملية بناء من جديد. وفى تلك الفترة تغير الوضع القائم، فبدأ التحديث يتحول إلى العلمنة، وبدأت دعوات التغريب تظهر، وهنا تجسد العدو فى صورة مشروع حضارى وافد، يحاول اقتلاع الحضارة الإسلامية من جذورها. لذا توجهت جماعة الإخوان المسلمين إلى بناء الأمة، لتواجه محاولة هدم مرجعية الأمة، وكأنها تحاول منع السقوط الكامل.

خروج الدولة

لكن الوضع السياسى كان يتجه فى مسار آخر. فقد ظل الحكام يضعون بعض قواعد الشريعة محل تطبيق، وظل الإسلام حاضرًا فى الحياة العامة، ويحاول الحاكم الحفاظ على ارتباطه بتلك المرجعية. فلم تتجرأ حكومات الملكية فى مصر على الإسلام، قدر ما حدث بعد تحول مصر لجمهورية. ولم يحدث تجرأ كامل على المرجعية الإسلامية فى وجود الاستعمار الأجنبى، ولكن حدث هذا بعد خروج الاستعمار.

هنا نلمح مساراً مختلفًا، فقد سقطت الخلافة الإسلامية، ولكن الدول التى ورثت أوطان الأمة الإسلامية بدأت تتحول بعيداً عن المرجعية الإسلامية، لتبنى دولة خارجة عن تلك المرجعية بالكامل. ونظراً لصعوبة تلك العملية، فقد أخذت مراحل طويلة، ولكنها ظلت مستمرة، من قبل سقوط الخلافة وبعدها. ولكن الدول التى قامت بعد الاستقلال مثلت المرحلة الأخطر فى نزع حضور المرجعية الإسلامية فى الدولة والنظام السياسى.

لقد بدأ جمال عبد الناصر ثورته بإلغاء الأوقاف وفرض سيطرة الدولة عليها، وقام بإلغاء المحاكم الشرعية. ولم تكن تلك القرارات مجرد صدفة، بل كانت تعبيراً عن توجه يحاول نزع المرجعية الإسلامية بالكامل، والسيطرة على ما يتبقى منها، ليكون فى خدمة النظام الحاكم. وهنا كان التخلص من جماعة الإخوان المسلمين ضرورة، ولم يكن نتاجًا لتفاعلات ما أو أحداث صغرى، ربما عجلت منه بعض الأحداث، أو أثرت أحداث أخرى على شكل الصدام، ولكن الصدام كان حتميًا. فالنظام الذى سيطر على الأوقاف وهى النظام المالى الأهلى للأمة، ومصدر قوتها عبر كل التاريخ، لا يريد بالطبع بناء الأمة من جديد، ولكن يريد بناء شعب جديد، شعب خاضع لدولة تحكمه وتفرض عليه نظامها السياسى ورؤيتها السياسية. ولم تكن تلك الدولة إلا الدولة القومية القطرية التى أقامها الاستعمار، ولم تكن إلا النموذج الذى استُخْدِم لهدم الدولة الإسلامية وإسقاط الخلافة.

دخلنا إذن، فى مرحلة إخراج الدولة بالكامل من المرجعية الحضارية الإسلامية، وإسقاط حكم الشريعة بالكامل أيضًا، كما دخلنا فى مرحلة تحويل الأمة حاملة الرسالة إلى شعب خاضع لدولة قومية تفرض عليه هويتها. وبهذا بدأت مراحل استكمال المشروع المعادى للمشروع الإسلامى. وهنا تغير الوضع، فلم تعد المشكلة فى ضعف الأمة، بل أصبحت المشكلة فى وجود مشروع سياسى علمانى، يريد إنهاء الأمة والسيطرة عليها.

كان من الضرورى إذن تغييب جماعة الإخوان المسلمين. فالدولة أخذت مساراً لتغيير هوية المجتمع، وبدأت عملية العلمنة تحت لافتة الاستقلال. دخل الإخوان السجون، وبدأت مرحلة أخرى، حيث كان نزع هوية الأمة غاية، وتحطيم تراثها هدفًا. فأسقطت الدولة ثم الشريعة، ثم الأمة.

وكانت جماعة الإخوان المسلمين قد بنت بناء شامخًا، واستعادت للمجتمع روحه ومرجعيته، ووضعت اللبنة الأساسية، ولكن الضربة جاءت قاسمة؛ لأنها جاءت من الرجال الذين حملوا شعار الثورة والتحرر، كما أنها جاءت من رجال خرجوا عليها، بعد أن كانوا منها، وبعد أن تعاهدوا معها.

ولكن الاستعمار لم يكن ليخرج دون أن يترك وراءه دولة تنتمى لمرجعيته، فقد ترك دولة قومية قطرية، وترك نظامًا يتجه للعلمانية، وترك بهذا مشروعه ينفذ بيد محلية. وأصبح رجوع الاستعمار حتميًا، أيًا كان شكل هذا الرجوع. فقد حاولت جماعة الإخوان المسلمين وقف السقوط الكامل، فكان تغييبها فى السجون حتميًا، حتى يكتمل مشروع السقوط.

وحضر السلاح

لقد كان الخروج على المرجعية الحضارية للأمة كاملاً، ولكن الأمة بدأت تستيقظ، وبدأت الصحوة الإسلامية فى سبعينيات القرن العشرين. ولم تكن بداية يقظة الأمة بعيدة عن مسار التاريخ، بل كانت بداية فى موضعها ومكانها. فالصعود لا يبدأ إلا من الأمة مرة أخرى، ولكن الأمة بدت تصحو غاضبة، وتنظر حولها لترى كيف أهينت مرجعيتها الحضارية. ومع صحوة الأمة، تحضر لحظة المواجهة، قد تكون لحظة غضب أو انتقام، أو تكون لحظة ردع لنظام تجرأ بأكثر مما ينبغى، وربما تكون لحظة مواجهة، تكشف حجم الخلاف الحادث بين تيار الصحوة الإسلامية، وما آلت إليه الدولة القائمة.

وتجمعت كل مسارات المعركة الحضارية. فالدولة القائمة تتجه بسفور نحو العلمانية، والتدخل الغربى يعود بصورة فجة ليستولى مرة أخرى على الدولة التى زرعها فى البلاد العربية والإسلامية، والأمة تستعيد وعيها بهويتها الدينية والحضارية. وتلتقى المسارات المتعارضة، لتبدأ فصلاً جديدًا، فصل يشهد ذروة الانهيار الحضارى للأمة، وذروة محاولات إخراج الأمة نهائيًا من مرجعيتها.

ظهر السلاح فى وجه الدولة، ولم تكن الدولة إلا شكلاً حديثًا للاستعمار المحلى المدعوم غربيًا، ولم تكن إلا دولة مسلحة. فأصبح الاحتكام للسلاح سائدًا.

الإخوان ومفارقة الزمن

عادت جماعة الإخوان المسلمين فى سبعينيات القرن العشرين تعيد بناء تنظيمها وتتوسع من جديد. جاءت تحمل معها فكرة إصلاح الأمة، ولم تنجر إلى الحرب المسلحة مع الدولة. فقد جاءت ومعها منهجها الذى تأسس قبل توحش الدولة على مرجعية الأمة، وحافظت على هذا المنهج، رغم أنها شهدت لحظة افتراء الدولة على حقوق الأمة، فقد تجسدت تلك اللحظة فى سجون النظام الناصرى، وكانت الجماعة هى كبش الفداء المقدم إلى مذبح الدولة القومية القطرية العلمانية الغربية، التى أراد الاستعمار زرعها فى بلاد العرب والمسلمين، وتبنتها نخبة من أبناء الأمة، وجعلت التغريب جزءًا من التحرر من الهيمنة الغربية. فسقطت تلك النخبة، وسلمت مقاليد الدولة لرجال أسلموا الدولة للهيمنة الغربية، فلم يعد من الممكن بناء دولة على النموذج الغربى بدون رعاية غربية. تلك هى حقائق التاريخ، فالدولة التى تحاكى الغرب، ستجد أن كل أوراق اللعبة بيد الغرب، وبيد السيد الغربى الجديد، أمريكا.

ولكن جماعة الإخوان المسلمين أرادت تجاوز لحظة الصدام المسلح، فغاصت داخل المجتمعات العربية والإسلامية، تبنى الأمة. فقد أدركت الجماعة أن قوة الأمة الحضارية تكمن فى وعيها وإيمانها برسالتها، وليس فى سلاحها. فالسلاح مصدر قوة الدولة المستوردة الاستعمارية المحلية، ومصدر قوة الاستعمار. ولكن الأمة الإسلامية قوتها تكمن بداخلها.

عودة الإصلاح من جديد

وعملت جماعة الإخوان من أجل استعادة لحظة معركة الإصلاح ثانيًا. وظهر تيار الصحوة الإسلامية وانتشر فى ربوع الأمة. وظل العنف يمتد، وتيار الإصلاح يقوى. وبقى السلاح حاضرًا، ولكن تيار الإصلاح احتل مواقع هامة من تيار العنف، وقامت الجماعة الإسلامية فى مصر بمراجعتها الشهيرة، وهى لم تكن إلا لحظة يستعيد فيها تيار الصحوة منهجه الأساسى، وهو منهج الإصلاح، وتبدأ مرحلة الخروج من خيار العنف، ليسود منهج الإصلاح، ويتعمق منهج بناء الأمة.

ويبدأ مسار التاريخ يرسم ملامح اللحظة الأولى للصعود، وتدخل الأمة القرن الحادى والعشرين، وهى تعيش فى لحظة حاسمة. فتيار الإصلاح الحضارى الشامل يقوى، ولكن القوى المواجهة له تشتد أيضًا. والسلاح لم يفارق المشهد، فما زال تيار العنف يريد تحصيل ضريبة الخروج من مرجعية الأمة من الأنظمة القائمة. وما زال سلاح العدوان على الأمة يخوض معركة مصير ضد حركات المقاومة الإسلامية.

وحملت حركات المقاومة الإسلامية راية التحرر الوطنى، ولكنها لم تحمل معها مشروع الدولة القومية القطرية، بل حملت معها مشروع الدولة الإسلامية. فأصبحت تواجه من قوى الاستعمار الغربى، الذى يريد السيطرة على الأرض، كما يريد حماية الدولة القومية العلمانية، حتى تبقى مهيمنة بعد رحيله. فتعددت جبهات المعركة بين القوى الخارجية والمقاومة، وبين النخب الحاكمة وحركات الإصلاح. وتوسعت المعركة، لتصبح كالحرب الشاملة.

(٢)

أزمات الدولة القومية

يتزايد طغيان الدولة القومية ضد معارضيها، خاصة الحركة الإسلامية. ومع تزايد لجوء الدولة للعنف تجاه كل ما يواجهها فى داخل مجتمعها، يظهر لنا مدى الأزمة التى يمر بها مشروع الدولة القومية القطرية فى البلاد العربية والإسلامية. والدولة الناجحة، هى تلك الدولة التى تعبر عن مجتمعها وتحظى برضا المجتمع عنها، وهى تلك الدولة التى تؤدى وظيفتها، وتحقق الإشباع لمواطنيها. ولكن الدولة القومية القطرية قامت أساسًا على كبت القوى المعارضة لها، خاصة الحركة الإسلامية، وحاولت أن تفرض رؤيتها على المجتمع. ومع رفع شعارات الاستقلال، حازت الدولة تأييدًا شعبيًا لحقبة زمنية، وقامت الدولة بحمل مسئوليتها الاجتماعية تجاه المجتمع، طبقا للرؤية التى حملتها. كان هذا حال الدولة القومية فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين.

ومرت بعد ذلك الدولة بمرحلة التبعية للغرب القوى، وفقدت شعار الاستقلال، ثم تراجعت عن أى دور اجتماعى لها، فلم تعد حاملة لمسئولية اجتماعية. وتقلص دور الدولة تجاه المجتمع، كما تقلص دورها تجاه الأزمات التى يعانى منها المجتمع، خاصة

الشرائح الفقيرة، والسواد الأعظم من الشعب. وأصبحت الدولة فى خدمة النخب الحاكمة وتحت هيمنتها المباشرة، فأصبحت دولة النخبة المستبدة، ولم تعد دولة المجتمع، بأى معنى من المعانى.

كل تلك التحولات صنعت الدولة الفاشلة، فأصبح نموذج الدولة القومية القطرية، يمر بمرحلة الفشل الكامل. فالدولة لا تعبر عن المجتمع، ولا تتغير بتغير المجتمع، ولا تؤدى أى دور تجاه المجتمع. ثم بدأت مرحلة تعميق التبعية للغرب، والتى أدت إلى خضوع القرار السياسى للنخب إلى الإرادة الغربية؛ مما جعل الدولة نفسها تابعة للقرار الغربى، ولا تتمتع بالقدر المناسب من حرية الحركة، بل بات قرار الدولة فى يد نخبة مستبدة، وبات قرار النخبة فى يد القوى الغربية.

أصبح لدينا دولة تابعة فاشلة. ولكن المجتمع لا يمكن أن يكون بهذا القدر من الفشل والتبعية، فقد أصبحت المجتمعات مستقلة عن الدولة فلم تعد الدولة تحمل مشروعًا حضاريًا ولا مشروعًا قوميًا. وهنا تفرَّق مسار الدولة عن مسار المجتمع. فأصبح للمجتمع مساره الخاص المعبر عن طبيعته وقيمه وهويته، وللدولة مسارها الخاص، المعبر عن مصالح النخبة الحاكمة، ومصالح القوى الغربية. فحدث انشقاق حقيقى بين البيئة الاجتماعية والبيئة السياسية.

وتشكلت لحظة الأزمة، وهى لحظة حرجة على مستقبل المنطقة العربية والإسلامية؛ حيث بدأت بعض الظواهر تتجمع لتشكل تحديات مستقبلية لمجمل الوضع القائم.

تفكك مجتمع الدولة

حصرت الدولة القومية نفسها فى إطار الجنس الذى تعبر عنه، وجعلت هويتها عرقًا له أساس بيولوجى. ولكنها لم تستطع فى الكثير من الأحيان تعريف هوية هذا العرق الذى تعبر عنه، ولم تستطع وضع حدود له تشمل كل المجتمع، فانفجر المجتمع من الداخل، ولم تعد فئات عديدة ترى فى الدولة معبرة عنها. فالمجتمعات العربية والإسلامية شديدة التنوع، وكان تنوعها ينتظم داخل إطار وحدة الحضارة الإسلامية، فيصبح تنوعًا فى العرق والمذهب والطائفة والدين، ولكن داخل وحدة المرجعية الحضارية الإسلامية. ولم تستطع الدولة القومية إعادة تعريف مجتمعها بصورة تحقق وحدته، فأصبحت الجماعة القومية التى تحكمها الدولة فى حالة صراع داخلى يتزايد مع الوقت، ويقترب من حد الحرب الأهلية أحيانًا.

فأصبح التهديد الأول الذى يواجه الدولة القومية، هو تفكك مجتمعها، وتمرد شرائح منه على الدولة أو تمرد شرائح منه على بعضها البعض. ولعل مشهد النزاع الدينى فى مصر حاضر فى الأذهان، ومصر من أكثر الدول العربية والإسلامية تجانسًا. ومع هذا ظهر الاختلاف فى الدين، بسبب حدوث نزاع داخل المجتمع، بدأ منذ عقود ولم ينته. ولكن الصورة تصل لحد أكثر خطورة كما يحدث فى اليمن، حيث تدخل الدولة فى حرب مع شريحة من المجتمع، وتستمر الحرب بينهما سنوات، فيتمزق المجتمع، وتترك الحرب آثارًا بالغة عليه. أما فى الصومال، فأتت الحرب الأهلية على الدولة بالكامل، وعلى المجتمع أيضًا.

وفى العراق، قامت دولة قومية باطشة، ثم جاء الاحتلال الأمريكى ليفكك تلك الدولة ويبنى دولة قومية أخرى على أنقاض الأولى، حتى تكون الدولة الجديدة خاضعة للقرار الغربى، ولا تعمل لحسابها الخاص. ولكن عندما سقطت الدولة القومية فى العراق، وجدنا خلفها مجتمعًا مفككًا، أو مستعدًا للتفكك. وعندما استغلت العديد من القوى حالة التنوع الداخلى، دخل العراق فى حالة حرب أهلية، ولم يعد قادرًا على استعادة تماسك المجتمع مرة أخرى. ويبدو من المشهد العراقى، أن بناء دولة قومية الآن صعب أو مستحيل، فقد مرت اللحظة المناسبة لبناء الدولة القومية، ودخل مشروع الدولة القومية فى مرحلة الأزمة.

لقد دخلت الدولة القومية مرحلة تفكك المجتمعات، فتفقد الدولة سيطرتها على مجمل الوضع الاجتماعى، ويصبح وجودها مهددًا بسبب الصراعات الداخلية، كما تصبح هويتها القومية محل نزاع ومحل شك؛ لأنها لم تعد هوية جامعة للمجتمع.

النزاع بين الدول

كل دولة أقامت لنفسها هوية قومية مستقلة عن الدول الأخرى فى العالم العربى والإسلامى. وانتهت مرحلة القومية العربية التى كانت محاولة لجعل العرب جميعًا قومية واحدة. وأصبحت الخلافات بين الدول هى القاعدة، والنزاع بينها أصبح محتملاً، حتى وإن تم فى ميدان السياسة الخارجية أكثر من ميدان الحرب. وظهرت قوى لها دورها الإقليمى الواسع على حساب دول أخرى. وسمعنا عن المواجهة بين الشيعة والسنة، ودور إيران الإقليمى المتزايد على حساب الدول العربية. ثم ظهر الدور التركى الذى يُحْدث قدرًا

من التوازن مع الدور الإيرانى، ولكنه يقوى الدور التركى على حساب الدور العربى أيضًا. فالدول القومية دخلت مرحلة التنافس على المكانة والدور، وكثير منها يتنافس على احتلال الموقع الأهم لدى الدول الغربية، وكأنه تنافس على التبعية. والبعض يتنافس على تحقيق أكبر مساحة من حرية الحركة بعيدًا عن التبعية الكاملة للغرب، والبعض الآخر يتنافس على القيام بدور المقاومة والممانعة للهيمنة الغربية. ودخلت الدول العربية والإسلامية مرحلة التنافس السلبى، لتعمق خلافاتها، وتحول دون حدوث أى توافق بينها. وبهذا تنتهى فكرة العمل المشترك للدول القومية، سواء من خلال جامعة الدول العربية أو منظمة المؤتمر الإسلامى. حيث ثبت أن الدول القومية الحاكمة فى البلاد العربية والإسلامية بُنيت بصورة مناقضة لوحدة العمل العربى والإسلامى؛ لأنها ببساطة ولدت على أنقاض الهوية العربية الإسلامية الجامعة، فلم تعد مدفوعة نحو إبراز هويتها المشتركة، والتى قد تكون سببًا فى تقوية الهوية الحضارية الإسلامية الجامعة، على حساب الهوية القطرية الضيقة.

الدولة المحمية

أصبحت الدولة القومية داخليًا محمية خاصة بالنخب الحاكمة، وخارجيًا محمية خاصة بالدول الغربية، ولم تعد قادرة على الحركة المستقلة. وأصبح المطلوب منها اتباع سياسات تعرضها للصدام مع مجتمعاتها. فمصالح النخب الحاكمة متعارضة مع مصالح المجتمع، ومصالح الغرب أيضًا متعارضة مع مصالح المجتمع. والدولة تقف فى لحظة فاصلة، فكلما مر عليها الزمن، دخلت فى مواجهة مع مصالح المجتمع أكثر. وتتحول الدولة إلى عدو للمجتمع مع مرور الوقت، فهى غير قادرة على تحقيق مصالح المجتمع، ولا التعبير عن هويته. ولم يعد لها اختيار، فلم تنجح فى تحويل المجتمع لجماعة قومية معزولة عن أمتها، ولم تنجح فى تحقيق مصالح لفئات واسعة من المجتمع. وأصبحت الدولة أداة للسيطرة على المجتمع، لحماية مصالح النخب الحاكمة، ومصالح الدول الغربية. فأصبحت الدولة محمية غربية.

الاختيارات الصعبة

حتى الآن تتجه الدولة مدفوعة بسياسات النخب الحاكمة للبطش بالمجتمع كله، حتى تحمى أمن الدولة وأمن النظام. ولكن هذه السياسة تعرضها لخطر تفكك المجتمع، وخطر الدخول فى صراعات إقليمية، وأيضًا خطر الانزلاق فى عداء سافر مع المجتمع لتحقيق

المصالح الغربية. فأصبحت الدولة كفكرة محل امتحان صعب، وأصبحت هويتها القومية أمام مرحلة حرجة.

فإذا مالت الدولة لتعميق الحس القومى المتعصب أكثر فأكثر، فسوف تتجه لتفكيك مجتمعها، وتدخل فى مرحلة التمرد الداخلى. ويتجمع فشل الدولة مع التمرد عليها، وتتحلل تدريجيًا.

وإذا ظلت الدولة حامية لمصالح النخبة الحاكمة، فسوف ينفجر العنف الداخلى، وتشتعل ثورة الفقراء.

وإذا ظلت الدولة تحمى المصالح الغربية، فسوف تصطدم بثوابت المجتمعات وثوابت الأمة، وتصبح الدولة العدو، أى تتجسد فيها صورة الاستعمار المحلى.

وإذا حاولت الدولة إعادة بناء هويتها على أساس هوية المجتمع، فسوف توسع من هويتها القومية، لتسمح بمساحة للهوية الحضارية الجامعة، فتعيد بناء وحدة المجتمع، وتخفف شدة الصراع مع الدول المحيطة بها، ولكنها سوف تكون قد اقتربت من المشروع الحضارى الإسلامى، وأصبحت فى مواجهة مع الغرب.

فأمام الدولة القومية القائمة فى البلاد العربية والإسلامية، إما أن تدخل معركة مع المجتمعات ومع بعضها البعض، وتلك هى حالتها الراهنة، أو تبدأ فى الخروج من الهوية القومية الضيقة، فتجد نفسها فى مواجهة مع الغرب. فالدولة كنموذج وفكرة مقبلة على مواجهة حاسمة، وبعدها يبدأ تاريخ آخر للدولة فى البلاد العربية والإسلامية.

(٤)

مخاوف الدولة من الإسلاميين

منذ قيام الدول القطرية بعيد انتهاء حقبة الاستعمار العسكرى الغربى المباشر، والمعركة ما زالت تدور بين الدولة والحركات الإسلامية فى غالب الدول العربية والإسلامية، وإن كانت بدرجات مختلفة. وتختلف النخب الحاكمة فى الدول العربية والإسلامية فى موقفها من الحركة الإسلامية، وأيضًا فى موقفها من طبيعة الحكم، ولكنها تتفق فى أنها تعمل على منع

الحركة الإسلامية من الوصول للسلطة. ورغم أن درجات الديمقراطية تختلف من دولة إلى أخرى، مع غلبة الطابع الاستبدادى السلطوى، فإن الديمقراطية التى تعرفها بعض الدول لا تعتبر الحركة الإسلامية جزءًا من التعددية المتنافسة على السلطة. وهنا يظهر موقف الدولة، فهو الموقف المركزى المشكل للسياسات الرسمية تجاه الحركة الإسلامية.

ورغم صعوبة معرفة تصرفات الدولة من تصرفات النخبة الحاكمة، ورغم أن الأخيرة طاغية لحد يجعلها تهيمن بالكامل على الدولة فإن الدولة ككيان له شخصيته وتقاليده وتعريفه وهويته، يمثل فى الواقع بناءً مركزيًا مؤثرًا على مجرى الأحداث؛ لذا بات من المهم النظر إلى موقف الدولة الأساسى من الحركة الإسلامية، خاصة مع استمرار المواجهة بين الدولة والنخب الحاكمة من جانب، والحركات الإسلامية من جانب آخر، عبر قرن من الزمان. والفصل بين موقف النخبة الحاكمة وموقف الدولة تجاه الحركة الإسلامية يفيد فى معرفة جوهر المواجهة مع الحركة الإسلامية. ويتبع هذا الفصل بين طبيعة النظام السياسى الحاكم، وبين موقف الدولة، فقد يكون النظام السياسى استبداديًا أو يميل إلى قدر من الديمقراطية، ولكن هذا لا يغير من موقف الدولة من الحركات السياسية الفاعلة فى المجتمع. فكل دولة تقوم على أسس معينة، وتحدد موقفها من أى اتجاهات فى المجتمع، طبقًا للأسس التى تقوم عليها؛ مما يجعلها تتوافق مع اتجاهات بعينها، وتعارض اتجاهات أخرى.

هنا يصبح تركيزنا على الأسس التى قامت عليها الدولة فى البلاد العربية والإسلامية، والتى تشكل موقفها الرئيس من الحركة الإسلامية؛ مما يكشف لنا طبيعة المواجهة وجوهرها.

المواجهة وجودية

ظل المراقب يردد أن المواجهة بين الحركة الإسلامية والنظم الحاكمة مستمرة رغم تغير الحكام، وهو ما يعنى ضمنًا أن النخب الحاكمة تتغير، والحركة الإسلامية باقية. ولكنه يعنى أيضًا أن احتمال المواجهة بين النخب الحاكمة والحركة الإسلامية مستمر، رغم أى تغير يحدث. ففى مصر مثلاً، واجهت الدولة جماعة الإخوان المسلمين عبر ثمانية عقود، إلا بعض السنوات المحدودة. حتى بات البعض يرى فى ذلك دليلاً على وجود خطأ فى الحركة الإسلامية نفسها، ما دامت كل الحكومات تقف ضدها. ولكن تلك المواجهة

المستمرة تكشف عن جانب آخر، وهو وجود صراع وجودى بين الدولة والحركة الإسلامية، وذلك الصراع هو أصل المشكلة وجوهرها.

فقد تم بناء دولة بعد خروج الاستعمار، وهى تلك الدولة التى تركها الاستعمار. وأصبحت الدولة هى المشروع، وبناء الدولة القوية هو الغاية، بل وبناء الجيش القوى الذى يمثل الحلقة الصلبة للدولة هو الغاية النهائية. والدولة القوية هى التى تستطيع الدفاع عن نفسها وعن حدودها، وهى التى تستطيع حكم المجتمع، وتحقيق مطالبه. وحول الدولة القوية دارت معركة التحرر الوطنى فى منتصف القرن العشرين.

ولكن تلك الدولة القوية، والتى كانت دولة الاستعمار وتحولت إلى الدولة المستقلة، تمثل تقاليد خاصة بها، وهى هويتها. وبسبب طبيعة تلك الدولة التى ما زالت قائمة للآن، وإن لم تصبح قوية أو مستقلة، ظهرت المعركة مع الحركة الإسلامية، فبين الدولة القائمة والحركة الإسلامية اختلاف جوهرى يصنع تلك المواجهة. والدولة ترى هذا الخلاف، وتتصرف على أساسه، ربما أكثر من الحركة الإسلامية نفسها، والتى غالبًا ما تركز معركتها مع النخبة الحاكمة، وتطالب بالإصلاح السياسى، وتتجنب الدخول فى أى معركة ضد الدولة بوصفها ملكًا للمجتمع. ولكن الدولة القائمة لها موقف آخر، يجعلها تتصرف باعتبار أن الحركة الإسلامية خطر عليها وعلى طبيعتها. ومن هنا دخلنا فى الصراع الوجودى بين الدولة والحركة الإسلامية.

المشكلة تبدأ عند الحدود

الدولة تبدأ وتنتهى عند الحدود، تلك هى الدولة القومية القطرية، ولكن فكرة الحركة الإسلامية لا تبدأ عند الحدود ولا تنتهى عندها، وتلك واحدة من المشكلات الكبرى. فالدولة المصرية تبدأ من حدودها الشمالية وتنتهى عند حدودها الجنوبية وتبدأ من حدودها الشرقية، وتنتهى عند حدودها الغربية. ولكن الفكرة الحضارية الإسلامية، التى تحملها جماعة الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات الإسلامية، تبدأ وتنتهى عند حدود الأمة. وحدود الأمة ليست فقط واسعة ومترامية الأطراف، وليست فقط تتجاوز حدود الدولة الواحدة، ولكنها أيضًا قابلة للتوسع والتغير فى المستقبل. فهى حدود واسعة، قابلة للتمدد. وحدود الدولة القومية القطرية تحدد بعلامات على نقاط فى الصحراء والجبال، وتقاس النقاط بالخرائط، والمقاييس الدقيقة.

والدولة القطرية تدخل فى حروب بسبب علامات الحدود، وتحديد الحدود بين الدول قضية ملتهبة تثير الخلاف وتشن من أجلها الحروب. ولا يمكن للدولة أن تعرف نفسها دون أن تعرف حدودها وتضع العلامات المميزة لها. فنحن بصدد دولة لها حدود، وفكرة ليس لها نفس الحدود، وربما ليس لها حدود نهائية قاطعة، تلك هى المشكلة الأولى. فالحركة الإسلامية يمتد تأثيرها إلى خارج حدود الدولة التى تعمل فيها، وتؤثر على الجماهير خارج تلك الحدود، وتنتشر آراؤها خارج الحدود أيضًا. يضاف لهذا ما يحدث من تفاعل بين الأفكار الإسلامية المتنوعة، والتى تنتقل من قطر إلى آخر بحرية كاملة، ليس بسبب ثورة الاتصالات المعاصرة، ولكن حتى قبلها؛ لأن الفكرة التى لا تعرف حدودًا، ولا تعترف بحدود معينة، تنتشر كلما وجدت من يؤمن بها. وتصبح حدود الفكرة مرتبطة بحدود من يؤمن بها.

وفكرة جماعة الإخوان المسلمين مثلاً، انتشرت بقدر من آمن بها وعمل من أجلها، فخرجت من حدود القطر المصرى، وأصبحت تنتشر بين قوميات أخرى، وتنشر نفس الفكرة بينها، وتتوحد مواقف المؤمنين بالفكرة، فتصبح فكرة عابرة للحدود. ولكن الدولة المصرية غير عابرة للحدود، هى دولة توجد داخل حدودها، وقوتها داخل حدودها أساسًا. وعندما تواجه الدولة المصرية حركة الإخوان المسلمين، تجد نفسها تواجه فكرة لها قوتها داخل الحدود وخارج الحدود، وتلك مشكلة بالنسبة للدولة، تجعل الفكرة أكبر منها وأوسع منها، وتقع داخل حدودها وخارجها فى الوقت نفسه. فإن سيطرت الدولة على الفكرة داخل حدودها لن تسيطر عليها خارج حدودها، فتظل الفكرة خارج السيطرة.

ولهذا يتصور البعض أن فكرة وجود تنظيم دولى لجماعة الإخوان المسلمين يمثل تحديًا للدولة، وهو بالفعل يمثل تحديًا لها، ولكن هذا التحدى لا يرتبط بوجود التنظيم الدولى أو دوره. فلو كان تنظيمًا إداريًا مركزيًا، وهو ليس كذلك، فسوف يمثل خطرًا على الدولة، وإذا كان مجرد هيئة للتنسيق، فهو أيضًا يمثل خطرًا على الدولة، وإذا تم حله بالكامل، فسوف يظل الخطر قائمًا أيضًا. فجماعة الإخوان المسلمين، شكلت على يد مؤسسها حسن البنا مدرسة لها رسالتها ومنهجها، وهذه المدرسة انتشرت عبر العديد من الدول، وهذا يمثل خطرًا على الدولة؛ لأن لديها حركة تمثل فكرة، ولكن تلك الفكرة أوسع من حدود الدولة.

وهذا ليس أمرًا يخص تيار الإخوان المسلمين وحده، فالحركة السلفية تمثل أيضًا تيارًا واسعًا وممتدًا فى مختلف الدول العربية والإسلامية، بل إن كل تيارات الفكر الإسلامى أيضًا تمتد عبر الدول. فهى تيارات الأمة، والأمة عابرة للحدود، وكذلك فكرتها عابرة للحدود. لهذا يتشكل لدى الدولة القومية القطرية توجس عميق من الحركة الإسلامية.

الدولة لها قومية

تلك مشكلة أخرى، فالدولة القومية القطرية قامت على الهوية القومية القطرية، فالدولة المصرية تحمل الهوية المصرية. وحتى إذا كانت تلك الهوية جزءًا من الهوية العربية، كما كانت فى العهد الناصرى، أو أصبحت مجرد هوية مصرية مستقلة عن غيرها، كما حدث منذ العهد الساداتى، فإن هوية الدولة المصرية، هى هوية مصرية حصرًا. فهى هوية كل المصريين، وهى ليست هوية غير المصريين. فكل من يوجد داخل حدود الدولة هو مصرى، وهويته مصرية، وكل من يوجد خارج حدود الدولة هو غير مصرى، وهويته ليست مصرية. تلك هى الدولة القومية القطرية التى قامت بعد مرحلة التحرر الوطنى. ولكن قبلها قامت حركة إسلامية، واستمرت بعدها، وكان لها رؤية أخرى.

فالحركة الإسلامية فى مصر، هى حركة يقوم بها مصريون، وهويتهم القطرية مصرية، ولكن هويتهم الجامعة عربية وإسلامية. فهم مصريون عرب إسلاميون، وهويتهم الجامعة هى الإسلامية، ومشروعهم هو الإسلامية، وغاياتهم هى الإسلامية. وبهذا تصبح للحركة الإسلامية هوية تختلف فى تعريفها عن هوية الدولة. لهذا يحرص الإسلاميون على التركيز على هوية مصر العربية الإسلامية، والمسجلة فى الدستور المصرى، ولكن الدولة القائمة فى مصر تخالف نص الدستور، والذى يبدو نصًا فلكلوريًا، مثله مثل نصوص أخرى فى الدول الغربية، تتكلم عن هويتها التى كانت وتحتفظ بها، فتسمى نفسها دولة ذات هوية مسيحية، وهى فى واقعها الراهن علمانية بالكامل. وبعيدًا عن نص الدستور، نحن أمام دولة تقف هويتها عن حدود المصرية، وحركة مصرية، تقف هويتها عند الحدود الإسلامية. ومرة أخرى، تصبح هوية الحركة أوسع من هوية الدولة. ولكن المشكلة هنا تتعلق بأن الدولة لا تعرف كيف تتعامل مع حركة لها هوية مختلف فى تعريفها عن هوية الدولة؛ حيث يفترض التماثل الكامل بين تعريف كل الحركات لهويتها، وبين تعريف الدولة لهويتها.

والأزمة أكبر من ذلك، فالدولة تعرف نفسها بأنها مصرية، وتعرف مجتمعها بأنه مصرى، ولكن المجتمع نفسه يعرف نفسه بالمصرية العربية الإسلامية. فالمجتمع أيضًا لا يوافق الدولة على تعريفها لهويتها، وهو بهذا يخرج على الدولة ويتمرد على هويتها. والحركة الإسلامية تعرف نفسها مثل المجتمع، بل وتدعو المجتمع إلى التمسك بهويته الإسلامية الجامعة. وبهذا تصبح الحركة سببًا فى تعميق الهوية الإسلامية للمجتمع، وبالتالى سببًا فى اتساع الفجوة بين هوية الدولة وهوية المجتمع. ورغم أن الطبيعى أن تكون هوية الدولة نتاجًا لهوية المجتمع، وليس العكس، فإن الدولة القومية القطرية قامت على أساس البناء الذى تركه الاستعمار، والاستعمار بالطبع ترك الدولة التى يعرف كيف يتعامل معها، ويؤمن مصالحه من خلالها، وتلك قضية أخرى.

افتراق السياسة الخارجية

الفجوة بين رؤية الدولة للسياسة الخارجية، وبين رؤية الحركة الإسلامية لتلك السياسة، تمثل مركزًا مهمًا لفهم موقف الدولة من الحركة الإسلامية. فالسياسة الخارجية للدولة، تقوم على الحفاظ على مصالح الدولة وحماية أراضيها وشعبها. والسياسة الخارجية للحركة الإسلامية تنطلق من مبدأ الدفاع عن الأمة وتحقيق وحدتها. وهنا يظهر التعارض الحاد. فالحركة الإسلامية تنادى بالدفاع عن كل أوطان الأمة الإسلامية، وترى أن كل دولة فى كل قطر ملزمة بالدفاع عن كل أوطان الأمة. ولكن الدولة القومية القطرية لا تعرف تلك الفكرة، بل تجدها غريبة عليها. فالدولة القومية القطرية تدافع عن حدودها، وتدافع عن جيرانها، إذا كان الهجوم عليهم يمهد للهجوم عليها. غير ذلك، لا تعرف الدولة القومية القطرية أن يكون عليها مسئولية الدفاع عن دول أخرى وأوطان أخرى.

وعندما كانت الدولة المصرية تنادى بانتمائها للقومية العربية، كانت ترى أن من واجبها الدفاع عن الدول العربية، ولكن هذا الواجب لم يجعلها تحارب من أجل تحرير فلسطين. فرابطة القومية تمثل رابطة مصالح مشتركة، وبهذا تحمى الدولة المصرية المصالح العربية الأخرى فى حدود ما يتوافق مع حماية مصالحها. فالقومية العربية لم تكن رابطة ثقافة وحضارة، بل كانت رابطة عرق وقومية؛ لأن الرابطة العربية الثقافية والحضارية تقود مباشرة إلى الرابطة الإسلامية الحضارية. ولكن فكرة القومية العربية نفسها لم تصمد، وسلمت نفسها للقومية القطرية الضيقة، وباتت مصر الدولة تدافع عن حدودها.

هنا يظهر التنافس الكبير بين الدفاع عن الأمة، والدفاع عن القومية. فالدولة القومية القطرية تدافع عن حدودها فقط، وقد ترى أن العدو الذى يهدد حدودها عربى، فيصبح هذا العربى عدوًا، وقد ترى أن من يهدد حدودها أو مصالحها مسلم، فيصبح هذا المسلم عدوًا. فكل من هو غير مصرى يمكن أن يكون عدوًا للدولة المصرية القطرية. ولكن الحركة الإسلامية تفكر بطريقة مختلفة، بل ومتناقضة، فترى أن كل حرب بين المسلمين غير جائزة، وأن المسلمين أمة واحدة، لا يجب أن تتقاتل، وترى أن كل عدو لأى شعب مسلم، هو عدو لكل الشعوب الإسلامية. وبالتالى يصبح كل عدوان على أى دولة عربية أو إسلامية، هو عدوان على مصر، وعلى الدولة المصرية أن تتصدى لهذا العدوان. وبهذا يصبح احتلال فلسطين، مثله مثل احتلال أراضٍ مصرية. وعدم قيام الدولة المصرية بدورها لتحرير فلسطين، مثله مثل عدم قيام الدولة بتحرير أراضٍ مصرية.

الخلاف حول السلطة

ترى الدولة القومية القطرية أنها المسئولة عن حماية الوطن، وأنها الحامية له ولمصالحه. فالدولة هى التى تعرف مصالح المجتمع، وتحدد مصالحه العليا، وتحدد غاياته وأهدافه. والدولة القومية مكتفية بذاتها، ولا توجد لها مرجعية خارجها، بل هى تمثل المرجعية النهائية. ذلك هو تصور الدولة عن نفسها وعن دورها. ولكن الحركة الإسلامية تأتى بفكرة مختلفة، وترى أن الدولة يجب أن تخضع للمرجعية الإسلامية، وتقوم بدورها من خلال تلك المرجعية، وطبقًا لقيمها العليا. وكل خروج من الدولة على المرجعية، يعد خروجًا على قيم المجتمع ومرجعيته العليا.

هنا تختلف المرجعية، ومصدر القيم العليا. فالدولة القومية القطرية، ترى أنها الوحيدة صاحبة الحق فى تحديد المصالح العليا للوطن. ولكن الحركة الإسلامية ترى أن المرجعية هى للشريعة الإسلامية، وبهذا تفرض على الدولة مرجعية أعلى منها، وتغير بهذا طبيعة الدولة القومية القطرية، وتجعلها دولة خاضعة لمرجعية الأمة، وليس دولة حاكمة تحدد مصالح الوطن. وهذا تغيير فى مساحة السلطة التى تمتلكها الدولة القومية القطرية، وهى مساحة هائلة فى كل الدول حتى فى أعرق الدول الديمقراطية. فقد تم تفويض الدولة القومية القطرية، تفويضًا مطلقًا ونهائيًا فى تحديد مصالح المجتمع العليا وحمايتها. وبهذا

أصبحت الدولة القومية هى مصدر الحكم ومصدر المرجعية، وهى التى تحدد المرجعية وتصونها فى مختلف القضايا الحياتية. وفرض مرجعية عليا على الدولة يحد من تلك السلطة المطلقة التى تتمتع بها الدولة القومية القطرية؛ مما يجعلها تحارب بشدة أى محاولات لتغيير دورها.

فالحركة الإسلامية تريد إحياء دور الأمة، وتجعلها مصدر السلطات والمرجعية، وتفرض مرجعية الأمة على الدولة، وبهذا تريد الحركة الإسلامية تغيير مكانة وموضع الدولة. والدولة كجهاز ومؤسسة لها تاريخ طويل، تقاوم تغيير دورها، وتريد أن تحمى سلطتها، وتمنع أى محاولة للحد منها.

الخلاصة

تتمثل خلاصة مواجهة الدولة للحركة الإسلامية، فى أن الدولة القومية القطرية تقوم أساسًا على حماية أمن الدولة بوصفه الأمن المركزى للمجتمع، والموضوع الأولى بالحماية. وتريد الحركة الإسلامية حماية أمن الأمة، وترى أن أمن الأمة أولى بالرعاية والحماية من أمن الدولة. وتلك القضية تلخص موقف الدولة من الحركة الإسلامية. فالدولة القومية القطرية، كمؤسسة لها تقاليد ولوائح، ترى أن الحركة الإسلامية تغير من دورها ومرجعيتها ومكانتها وموضعها، وتحد من سلطتها وهيمنتها. لذا ترى أنها تمثل تهديدًا لها. وهو ما يدفع الدول القومية لخوض معركة مستمرة فى مواجهة الحركة الإسلامية، كتعبير عن حماية الدولة لنفسها، وكمحاولة لإخضاع الحركة الإسلامية لشروط الدولة، أو الحد من دورها. فالدولة تضغط على الحركة الإسلامية، حتى تفرض عليها شروطها، وتغير طبيعة الحركة الإسلامية وجدول أعمالها، بل وتغير حتى رسالتها وغاياتها.

(٥)

الدولة للإسلاميين: إما الاحتواء أو الإقصاء

موقف الدولة القومية القطرية، فى العالم العربى والإسلامى من الحركة الإسلامية، رغم تعدده فإنه أنه يبدو نابعًا من توجه إستراتيجى محدد. وفى حالة الديمقراطية المقيدة، أو الاستبداد المرن، أو الاستبداد الشامل، تبدو خطة الدولة واحدة. ورغم التباين بين الحالات العربية والإسلامية، فإن الناتج المستهدف يبدو أيضًا واحدًا. وإستراتيجية الدولة

مع الحركة تتبع طريقة العصا والجزرة، ولكن الغريب فيها أن العصا تتمثل فى إقصاء الحركة الإسلامية، ولكن الجزرة تتمثل فى احتوائها. وخلاصة القول: إن الدولة تعمل على الحد من دور الحركة الإسلامية وحصارها، بالقدر الذى يمنعها من القيام بدور قيادى فى الدول العربية والإسلامية. فيصبح المعروض على الحركة الإسلامية، إما القبول بالاحتواء من قبل الدولة أو الدخول فى معركة الإقصاء، ولا يوجد بديل آخر؛ لأن الدولة تحاول إعادة توصيف الحركة الإسلامية بالصورة التى تناسب طبيعة الدولة القطرية، وتجعلها قادرة على فرض هيمنتها على المجتمع.

التحويل إلى طائفة

تحاول الدولة وضع الحركة الإسلامية فى خانة المذهب أو الطائفة، بحيث تكون تعبيراً عن تنوع داخل إطار الفكر الإسلامى. وبهذا تصبح كيانًا اجتماعيًا طائفيًا، ليس بالمعنى السلبى، بل بالمعنى الطبيعى. فكلما كانت الحركة الإسلامية تعبر عن طائفة أو مذهب داخل الحالة الإسلامية، أصبحت تمثل تكوينًا دينيًا بين تكوينات أخرى مماثلة له ومختلفة معه أيضا. وهنا يظهر الفرق بين الحركة التى تعمل فى نطاق نشر فكرها الدينى، والحركة التى تتجاوز ذلك إلى العمل فى مجال الإصلاح الشامل، وتمتد إلى المجال السياسى. فالحركة التى تقتصر على الدعوة الدينية فقط، تصبح تياراً دينيًا، أو فرقة بين الفرق والتيارات. ويتم التعامل معها باعتبارها مكونًا من المكونات الاجتماعية فى المجتمع. والدولة تحاول فرض وصايتها على المجتمع، على أساس أن فكرة الدولة القومية القطرية قائمة على أهمية إدارة الدولة للمجتمع؛ مما يجعل الدولة تحاول فرض سيطرتها على حركة التيارات الإسلامية الدعوية، رغم أنها تعمل فى المجال الدعوى الدينى، حتى تظل تحت هيمنة الدولة ومصالحها العليا.

فعندما تجد الدولة المصرية مثلاً أن انتشار النقاب يمثل تهديداً لهويتها، ويعد خروجًا من قبل المجتمع على ما تدعيه الدولة المدنية الحديثة لنفسها من صفات، نجد الدولة المصرية تتدخل فى مسألة النقاب وتحاول فرض هيمنتها، رغم أن الدولة المصرية لا تجد مشكلة فى نشر الفكر السلفى المؤيد للنقاب؛ لأن التيار السلفى يمارس العمل الدعوى، بصورة تمكن من اعتباره أحد المكونات الاجتماعية التى لا تؤثر فى السياسة، فيصبح جزءًا من تنوع

المجتمع. وهنا تمارس الدولة عملية الاحتواء للتيار السلفى، فنجدها تعمل على الحد من انتشار مظهره العام الدال على حضوره الشعبى، بعملية حصار انتشار النقاب.

وبهذا تحاول الدولة وضع بعض التيارات الإسلامية فى إطار التيار الدينى الدعوى، وتتجاهل مشروع هذه التيارات، وتعمل على عدم تحول مشروع تلك التيارات إلى فعل فى المجال العام. وتظل تلك التيارات فى إطار التنوع الاجتماعى الدينى الذى لا يمس الهوية السياسية للدولة، ولا يؤثر عليها.

التحويل إلى قبيلة

تحاول الدولة جعل الحركة الإسلامية مثلها مثل القبائل والعائلات الكبرى، أى تجعلها ممثلة لكتلة اجتماعية ليس لها مشروع سياسى، ولكن لها تواجد مجتمعى منظم، أو يمكن تنظيمه والتحكم فيه. وتعمل الدولة على التعامل مع بعض التيارات الإسلامية بوصفها كتلة اجتماعية لها رأس أو رمز محرك لها، ومن ثم يتم التوافق بين رمز هذه الكتلة والدولة لتمرير مصالح الدولة فى مقابل تمرير مصالح الكتلة الاجتماعية. يحدث هذا مع الطرق الصوفية فى العديد من البلدان؛ حيث يتم التعامل معها بوصفها كتل اجتماعية منظمة، ويتم التوافق بين قياداتها والدولة على تبادل المصالح، فتحصل الدولة على التأييد الذى تريده، مقابل السماح للطرق الصوفية بحرية الحركة والفعل فى المجال الدينى. وهنا تستفيد الدولة من وجود تلك الكتل المنظمة؛ حيث توظفها فى تأييد النظام الحاكم، وتستفيد من تأثيرها على مساحة مؤثرة من الناس، وتستفيد كذلك من انتشارها وشعبيتها.

وتحاول الدولة هنا التوصل إلى تفاهمات مستقرة لفترات طويلة، ما دامت هذه الحركات لا تنشر فكرًا أو مظاهر تتحدى هوية الدولة. فتطمئن الدولة للحركة وتتركها تتحرك بحرية، وتقيم معها توافقًا طويل المدى، حتى تصبح تلك الحركات بمثابة أعمدة داخل نظام الحكم، ومكون رئيس من المكونات المؤيدة للحكم.

تبادل المصالح

تحاول الدولة توظيف علاقتها ببعض الحركات الإسلامية التى تقبل تبادل المصالح بينها وبين الدولة. بحيث تسمح الدولة لتلك الحركات بالعمل، فى مقابل أن تحصل على تأييد تلك الحركات للحاكم، أو منعها لأى محاولة للخروج على الحاكم. وكلما كان فكر

الحركة مختلفًا عن الفكر السائد لدى الدولة، كان دور الحركة يقتصر على منع معارضة الدولة، مقابل السماح للحركة بمساحة تعمل من خلالها فى نشر فكرها. وبهذا تحصل الحركة على مساحة لنشر فكرها، فى مقابل أن تمتنع عن أى فعل فى المجال السياسى، بل وتشجع الناس على البعد عن السياسة. فيتم احتواء الدور العام للحركة، فى مقابل توسيع الدور الدينى لها.

والدولة من جانبها تحاول تأمين المجال العام من عمل الحركة الإسلامية، وتعرف فى الوقت نفسه أنها لا تستطيع السيطرة على كل الحركات الإسلامية، لهذا تضطر للتوصل لمثل هذه التفاهمات، رغم ما فيها من تعارض مع مصالح الدولة المستقبلية. فنشر فكر يعارض الأسس التى قامت عليها الدولة يمثل تهديداً مستقبليًا لها، ولكن الدولة تضطر إلى التفاهم مع بعض التيارات، حتى تحصل منها على ضمانات بعدم العمل فى المجال السياسى، على أمل أن تتمكن الدولة من السيطرة على هذه التيارات مستقبلاً.

تبادل الشرعية

تحاول الدولة الوصول إلى عملية تبادل شرعية بينها وبين الحركات الإسلامية أو بعضها، ولكنها تفشل فى النهاية. فهى تريد مبادلة المشروعية القانونية وتراخيص العمل، بالحصول على دعم إسلامى من بعض الحركات الإسلامية. ولكن غالب الحركات الإسلامية يجد مشكلة فى تأييد الأسس التى قامت عليها الدولة وأيضًا يجد مشكلة فى اعتبار الدولة القائمة ونظامها السياسى إسلاميًا، أى يقوم على المرجعية الإسلامية. لهذا تلجأ الدولة عادة لبعض الرموز الإسلامية، كما تلجأ إلى المؤسسة الإسلامية الرسمية، والتى تسيطر عليها الدولة، حتى تحصل على شرعية إسلامية.

السيطرة على الفضاء الإسلامى

تدرك الدولة فى البلاد العربية والإسلامية، أن المجال الإسلامى لا يمكن السيطرة عليه، وتحاول كل الدول أن تعطى لنفسها شرعية إسلامية ما، كما تحاول السيطرة على المجال الإسلامى، ولكن المجال الإسلامى محكوم بقواعد الشريعة الإسلامية، ولا يمكن السيطرة عليه، أو تحديد اتجاهاته فى قالب معين. وهنا تظهر المشكلة الأساسية، فالدولة تقدر على احتواء الحركات الإسلامية، بسبب قوتها المادية، ولكنها لا تقدر على احتواء المجال الإسلامى؛ لأنه مجال معنوى أساسًا. ولا يمكن السيطرة على الفكرة الإسلامية

من قبل الدولة، أو أى مؤسسة أخرى. لهذا تحاول الدولة احتواء الحركة الإسلامية، حتى تحتوى الحركة والفعل داخل المجال الإسلامى، وتعوض عدم قدرتها على السيطرة على المجال الإسلامى وتوظيفه لصالح فكرة الدولة القومية القطرية.

الإقصاء السياسى

تظهر مشكلة الدولة مع الحركات الإسلامية التى تقوم بدور فى المجال السياسى، فهذه الحركات تفعل الفكرة الإسلامية داخل المجال السياسى، والمجال العام. وبهذا تتحرك الفكرة الإسلامية لتقييم الحالة السياسية، وتقييم الدولة نفسها، وترى مدى شرعية الدولة ومدى شرعية النظام السياسى. فتحريك الفكرة الإسلامية فى المجال العام، يعنى تعرض شرعية الدولة للامتحان، وهو امتحان تحكمه قواعد شرعية محددة، وتؤيده جماهير واسعة؛ مما يجعل فكرة الدولة القومية القطرية توضع على معيار القيمة السياسية الإسلامية، لتحدد مدى شرعية فكرة الدولة القومية القطرية. وهنا نجد الدولة أمام حالة تمثل تهديدًا لها، خاصة أن الدولة القومية القطرية المقامة فى البلاد العربية والإسلامية، تمثل نموذجًا تم فرضه بقوة النخب الحاكمة، وليست نتاجًا لاختيار جماهيرى.

فتحاول الدولة احتواء الحركة السياسية الإسلامية داخل نطاق التعددية السياسية، بوصفها جزءًا من النظام السياسى الحاكم، أو تحاول إقصاء دورها السياسى كاملاً. فلا بديل أمام الدولة، إلا أن تكون الحركة الإسلامية جزءًا من نظام الدولة القومية القطرية، أو تكون خارج اللعبة السياسية. ولكن قبول الحركة الإسلامية للعمل من خلال نموذج الدولة القومية القطرية، لا يمثل سببًا كافيًا للسماح لها بالعمل الحر؛ لأن الدولة تدرك تعارض الشرعية بين شرعية الدولة القومية القطرية، التى تقوم على سند العرق والجنس، وشرعية الدولة الحضارية الإسلامية المستندة إلى سند القيم والمبادئ. ولذا لا نجد دولة تسمح للحركة الإسلامية بالتنافس الحر والنزيه على السلطة، بل تسمح لها فقط بالعمل تحت جدران الاحتواء والحصار، حتى يكون عملها فى حدود مرسومة بدقة وغير قابلة للتجاوز. ولهذا تنقلب الدولة دائمًا على تفاهماتها مع الحركة الإسلامية، وليس العكس. فالدولة القومية القطرية لا تطمئن لعمل الحركة الإسلامية التى تنادى بوحدة الأمة وتقدم مشروعًا عابرًا للقوميات، وهى دولة قومية حصرًا.

لهذا يصبح الإقصاء السياسى هو المحصلة النهائية أو الخاتمة، لكل علاقة بين حركة إسلامية تعمل فى مجال الإصلاح السياسى، والدولة القومية القطرية. فالدول تجرب احتواء الحركة الإسلامية، ولكنها لا تستطيع الاستمرار فى التجربة، ولا تستطيع المغامرة بترك الحركة الإسلامية تمارس العمل السياسى بحرية لمدة طويلة. فتتحول فترات التفاهم وربما التحالف أو المشاركة إلى مرحلة المواجهة المباشرة. ونجد مختلف الدول تتحول إلى مرحلة إقصاء الحركة الإسلامية عن المجال السياسى، فى محاولة لحصارها فى المجال الاجتماعى، وتحويلها إلى كتلة اجتماعية، سواء كانت كتلة متوافقة مع الدولة أو كتلة متمردة على الدولة.

الإسلامية مكون للقومية

إستراتيجية الدولة القومية القطرية تجاه الحركة الإسلامية، تحاول تحويل المشروع الحضارى الإسلامى إلى مكون من مكونات الهوية القومية للمجتمع الذى تحكمه. فهى تحاصر فكرة المشروع الحضارى الإسلامى للنهضة، بوصفه بديلاً لمشروع الدولة القومية القطرية، وتحاول منع هذا المشروع من الحركة فى المجتمع، ومن التمتع بالتأييد. ولكن الدولة القومية لا تستطيع مواجهة الدين نفسه، وهى تعرف أن المجتمعات العربية والإسلامية متدينة. والدولة القومية القطرية تحدد هوية المجتمع فى هويته العرقية، وتصبح الدولة المصرية دولة العرق المصرى. ولكن الدين حاضر فى المجتمع المصرى؛ لذا تحاول الدولة جعله جزءًا من تعريف الهوية المصرية، فتصبح الإسلامية مكونًا من مكونات الشخصية المصرية. فى حين أن الحركة الإسلامية تعتبر القومية والوطنية مكونًا من مكونات الانتماء الإسلامى.

وبهذا تعكس الدول دوائر الانتماء، وتجعل الدائرة الصغرى هى الدائرة الأخيرة، وتجعل الإسلامية جزءًا من القومية. ولهذا تحاول الدولة أن تحتكر الفكرة الإسلامية بلا منافس، كجزء من احتكارها تمثيل القومية القطرية. كما تحاول جعل الفضاء الإسلامى جزءًا من الفضاء الاجتماعى الذى تهيمن عليه الدولة القومية القطرية، بوصفها الوصى على المجتمع والقائم على إدارته.

لذا تقوم الدولة القومية القطرية بلعبة الاحتواء والإقصاء، وتحاول تكييف الحركة الإسلامية بين الخيارات التى تسمح بها الدولة فقط، حتى تقع الحركة الإسلامية تحت

السيطرة المباشرة للدولة. فإذا فشلت الدولة فى السيطرة على حركة إسلامية، جعلتها حركة متمردة على الدولة واتجهت مباشرة للحرب الأمنية عليها. والدولة بهذا تتصرف وكأن عمل الحركة الإسلامية يمثل تهديداً مباشراً لها، فتلجأ للحصار المستمر للحركة الإسلامية. فالدولة القومية القطرية تحاول الحفاظ على طابعها وأساس تكونها، والحفاظ على المصالح القومية القطرية. لذا تحاول الدولة حصار الحركة الإسلامية داخل الإطار القومى القطرى، أو تحاربها بوصفها حركة خارجة عن الشرعية.

(٦)

الحكام فى مواجهة الحركة الإسلامية

يختلف موقف النخبة الحاكمة فى البلاد العربية والإسلامية عن موقف الدولة من الحركة الإسلامية. فموقف الدولة يتحدد على أساس طبيعة الدولة فى مواجهة طبيعة الحركة الإسلامية، أما موقف النخبة الحاكمة فيتحدد على أساس قضية السلطة. فالحركة الإسلامية تمثل حركة اجتماعية سياسية لها مشروعها، ولها جماهير تساندها، وهى بهذا المعنى منافس للنخبة الحاكمة. وعليه تنظر لها النخبة الحاكمة بوصفها بديلاً محتملاً، قد يأتى اليوم ويطالب بالحكم، على أساس التأييد الشعبى الذى تحظى به الحركة الإسلامية.

والنظام السياسى القائم فى البلاد العربية والإسلامية يتراوح بين أنظمة حكم استبدادية، تقوم على تفرد نخبة واحدة بالحكم، وبين نظم ديمقراطية مقيدة، تتبادل فيها نخب بعينها الوصول للسلطة، من خلال تنافس مقيد بين عدد من الأحزاب. وفى كل تلك الحالات لا يفتح الباب أمام مشاركة الإسلاميين فى التنافس السياسى الحر. وفى الأنظمة القائمة على الاستبداد الكامل لا يسمح لأحد بدخول منافسة حرة للوصول للسلطة، ولكن يسمح بوجود أحزاب تعمل داخل شكل ديمقراطى زائف، ولكن لا يسمح للقوى الإسلامية بالعمل حتى داخل هذا الشكل الديمقراطى.

وفى الدول التى تسمح بديمقراطية مقيدة، تفتح مساحة لمشاركة الأحزاب الإسلامية فى العملية الديمقراطية، ويسمح لها أيضًا بالتحالف مع النظام الحاكم، ولكن تظل ممنوعة ضمنًا من الوصول للسلطة منفردة، وممنوعة أيضًا من التأثير المباشر على مجرى العملية السياسية، أياً كانت درجة مشاركتها.

خلاصة المشهد، أن النخب الحاكمة فى البلاد العربية والإسلامية تعمل على منع وصول الحركة الإسلامية للسلطة، سواء فى حالة الاستبداد الكامل، أو فى حالة الديمقراطية المقيدة. وحتى فى حالة الديمقراطية الحرة نسبيًا فى تركيا، والتى سمحت للإسلاميين بالوصول للسلطة، كان الجيش يتدخل لإسقاط الحزب الحاكم، كما حدث مع حزب الرفاه. ولم يسمح للإسلاميين بالوصول للسلطة والبقاء فيها، كما حدث مع حزب العدالة والتنمية التركى، إلا بعدما قدم حزب العدالة والتنمية التركى برنامجه كحزب علمانى، يعمل على حماية علمانية الدولة التركية.

والشاهد أن أوضاع البلاد العربية والإسلامية تشير لوجود قوى حاكمة نافذة، لا تتكون فقط من رجال الحكم، بل تتكون أيضًا من رجال الدولة ورجال الجيش. لذا تظل النخبة النافذة تملك القرار الأخير، حتى مع حدوث تغير فى الحزب الحاكم. مما يلخص المشهد الحالى فى صورة وضع سياسى قائم، تسيطر عليه نخب حاكمة وطبقة حاكمة، وتحاول منع حدوث أى تحول جذرى فيه؛ مما يدفع النخب الحاكمة للوقوف أمام المشروع الإسلامى، بوصفه مشروعًا لتغيير الوضع القائم.

فهل تدافع النخب الحاكمة عن بقائها فى السلطة، أم تدافع عن رؤيتها الفكرية؟ ولماذا تعتبر النخب الحاكمة كل الحركات الإسلامية تهديدًا ضمنيًا لها؟ وهل تهدف النخب الحاكمة للقضاء على الحركة الإسلامية، أم تهدف إلى احتوائها وتوظيفها لمصلحة الحكم القائم، ولمصلحتها؟ تلك الأسئلة تدور فى الواقع حول موقف النخب الحاكمة، والذى يحدد شكل المواجهة المستقبلية بينها وبين الحركة الإسلامية، ويفسر أسباب المواجهة فى العقود الماضية.

محاولة الدمج الكامل

عندما قامت حركة الجيش فى مصر عام ١٩٥٢ بقيادة الضباط الأحرار وتأييد جماعة الإخوان المسلمين، بدأ بعد ذلك مرحلة بناء نظام جديد. وفى تلك اللحظة توجه الضباط الأحرار وعلى رأسهم جمال عبد الناصر نحو دمج جماعة الإخوان المسلمين داخل بنية تنظيم سياسى جديد، يمثل حركة الضباط، وهو هيئة التحرير. وكان الهدف من ذلك هو الإبقاء على تنظيم سياسى واحد، يتبع النخبة الحاكمة، ويمثل سندها الشعبى، بعد إلغاء

الأحزاب السياسية الأخرى. وكانت تصرفات النخبة الوليدة تدعو للتأمل، فهى لم تكن مستعدة من اللحظة الأولى أن يكون هناك شركاء فى العملية السياسية، بل تصورت العملية السياسية على أنها عملية لبناء دولة قوية تسيطر عليها نخبة قوية. ولذا لم يكن من الممكن أو من المتوقع أن يتعايش رجال الثورة مع وجود تنظيم شعبى له استقلاله عنهم وله قوته المعروفة، والتى جعلته السند الشعبى الأول لحركة الجيش.

هنا تبدو المفارقة الأولى، فقد قامت حركة الجيش مستندة شعبيًا إلى قوة الحركة الإسلامية، ولكن مهمتها الأولى كانت التخلص من الحركة الإسلامية، من أجل بناء حركة سياسية واحدة، تنتمى للنخبة الحاكمة وتساندها. ولم يكن فى تصور جمال عبد الناصر إقامة منظمة سياسية إسلامية بديلة، تكون بديلاً عن جماعة الإخوان المسلمين، ولكنه أراد بناء مؤسسة سياسية تحمل مشروع الضباط الأحرار، وليس مشروع الإخوان المسلمين، وأراد دمج جماعة الإخوان فى هذا المشروع من خلال عملية تفكيك وتركيب، أى تفكيك تنظيم الجماعة، ثم دمج الأفراد داخل التنظيم الجديد.

هنا أرادت النخبة الحاكمة الجديدة توظيف قدرات التنظيم الشعبى لتؤسس لها تنظيمًا شعبيًا يعبر عنها، ولا يعبر عن فكرة جماعة الإخوان المسلمين. وظهر واضحًا أن للنخبة الحاكمة الجديدة فكرة أخرى، وأنها لا تريد الانتماء لفكرة المشروع الإسلامى، رغم كل ما كان بينها وبين هذا المشروع من صلات، تمثلت فى انتماء قائد حركة الجيش نفسه، أى جمال عبد الناصر للجناح العسكرى لجماعة الإخوان المسلمين، بل وبناء حركة الضباط الأحرار من خلال الجناح العسكرى للجماعة. إذن أراد الضباط الأحرار جعل رجال جماعة الإخوان المسلمين، رجالاً للنظام الجديد، لتصبح هيئة التحرير تنظيمًا بديلاً ومشروعًا بديلاً. وبالطبع فشلت محاولة الدمج الكامل للجماعة؛ لأن الجماعة رفضت.

بعد ذلك بدأت فصول المواجهة المستمرة بين النظام الحاكم وجماعة الإخوان المسلمين، والتى تهدأ أحيانًا قليلة ثم تعود مرة أخرى. ودلت تلك التجربة على رفض النخبة الحاكمة فى مصر، والتى توارثت السلطة منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، لعمل الحركات الإسلامية فى المجال السياسى بكل صوره وأشكاله، حتى باتت بالفعل نخبة معادية للحركة الإسلامية.

نموذج التعايش

مثَّلت تجربة الإخوان المسلمين فى الأردن نموذجًا للتعايش بين حركة إسلامية وبين نظام حكم ملكى. ولكن هذا التعايش لم يقم على أساس التنافس السياسى الحر، أو التداول السلمى للسلطة، ولكن قام على نوع من تقسيم العمل؛ حيث يسمح للحركة الإسلامية بالقيام بدورها الاجتماعى والدعوى، كما يسمح لها بالعمل السياسى، على أن تظل فى مساحة القوى المعارضة أو القوى المؤيدة للحكم، دون أن تصل للحكم، أو يسمح لها بتغيير توجهات الحكم، أو فرض أى توجهات على الحكم من خلال ضغط الرأى العام. وهذا النموذج يمثل التعايش السلبى. فهو تعايش لا يقوم على التنافس الحر، ولا يقوم على حرية العمل السياسى، بل يقوم على تحديد مساحة للحركة الإسلامية لتعمل بها، وتظل النخبة الحاكمة هى المسيطرة، وهى التى تتخذ كل القرارات المصيرية؛ مما ينتج عنه استمرار سياسة النظام الحاكم، بدون قدرة الحركة الإسلامية على التأثير عليه.

وربما ساعد على قيام هذا النموذج النظامُ الملكى، والقائم على أسس ترتبط بتقاليد العائلات؛ مما يجعله يحافظ على البنية التقليدية الاجتماعية، ويدخل الحركة الإسلامية ضمن هذه البنية، بوصفها مكونًا من مكونات المجتمع، ويتعامل معها على أساس اهتمامه بالحفاظ على المكونات الاجتماعية للمجتمع، مع تفرده بالسلطة والحكم فى النهاية.

الذوبان والتعايش

اختلف الأمر فى المملكة العربية السعودية التى تقوم أساسًا على شرعية إسلامية، وتتبنى رؤية إسلامية بعينها، وتهتم بالجانب الإسلامى بشكل خاص. وفى تلك الحالة لم تسمح المملكة بوجود تنظيمات إسلامية تعمل فى المجال السياسى، ولم تدخل فى صراع مع التنظيمات السلمية، بل سمحت بوجود تيارات ومدارس، وسمحت بوجود الفكرة الإسلامية، وفتحت المجال أمام تأثيراتها الواسعة. ولكنها بالطبع وقفت أمام الحركات المسلحة التى واجهت المملكة بقوة السلاح. ولكن التيارات الإسلامية الفاعلة والنشطة فى المملكة لم تتمكن من ممارسة دور سياسى، رغم التقارب الكبير بين بعض أفكارها والأسس التى قامت عليها المملكة.

الالتقاء ثم الخصومة

مثّل تاريخ بناء حركة فتح نموذجًا مهمًا، فهى حركة تأسست بدعم من جماعة الإخوان المسلمين، ومن خلال بعض القيادات التى تركت الجماعة واشتركت فى بناء حركة فتح. وكانت تلك البداية تذكر ببداية حركة الضباط الأحرار فى مصر، رغم بعض الاختلافات. ولكن حركة فتح سارت فى مسارها النضالى، وسارت جماعة الإخوان المسلمين فى مسارها، وظهرت الحدود الفاصلة بين التنظيمات، ولكن ظل مشروع التحرر الوطنى يربط بينهما. وتوالت مراحل متعددة، لكل منها تميزها الخاص، ولكن المسار فى النهاية اتجه نحو مرحلة الخصومة الكاملة، والتى تبلورت بقدر بعد حركة فتح عن مشروع النضال الوطنى، واستمرار جماعة الإخوان المسلمين ممثلة فى حركة حماس فى مشروعها الجهادى المقاوم. ورغم أننا هنا لسنا بصدد نخبة حاكمة، فإن اتفاقات أسلو سمحت بتشكل نواة لنخبة فلسطينية حاكمة، وجاءت تلك النخبة من حركة فتح، ولكنها بدأت مسارها فى السلطة بتوجيه الضربات الأمنية لحركة حماس، منذ زمن الرئيس ياسر عرفات، وتطورت المسألة فى عهد محمود عباس أبو مازن، حتى أصبحت حربًا بين النخبة الفلسطينية التى تؤيد مشروع التسوية، والحركة الإسلامية الجهادية متمثلة فى حركة حماس وحركة الجهاد الإسلامى. وانتهى الأمر بالصراع المباشر، رغم أن الدولة لم تقم بعد، ولا معنى للسلطة قبل وجود الدولة.

الدخول إلى السلطة

مثّل النموذج التركى الحالة التى سمح فيها للإسلاميين بالوصول للسلطة. وهو ما تحقق مع نجم الدين أربكان وحزب الرفاه، ولكن تمكن الجيش من أن يثبت تهمة الإسلامية على حزب الرفاه وأخرج من السلطة. ثم قبل وصول حزب العدالة والتنمية للسلطة، بشرط أن يتعامل على أسس علمانية. وتلك الحالة تمثل فى الواقع مشهدًا مهمًا، فهناك نخبة ما زالت تسيطر على الجيش والقضاء والدولة والجامعة، وتلك النخبة وضعت شرط العلمانية على من يصل للسلطة، وأصبح على الإسلامى أن يقبل شرط العلمانية مع شروط أخرى، منها الحفاظ على روابط الدولة مع الغرب ومع إسرائيل حتى يبقى فى الحكم. بالطبع يبقى للحالة التركية خصوصيتها، فى أنها اعتمدت أساسًا على النخبة العسكرية فى بناء الدولة وسمحت بحرية واسعة فى تغيير النخبة السياسية.

البحث عن السبب

لماذا لم تلتحم النخب الحاكمة بالمشروع الإسلامى؟ لماذا لم تستند للمشروع الإسلامى فى الحكم رغم جماهيريته؟ والرد على هذه التساؤلات يكمن فى الموقف السياسى للنخب الحاكمة. فقد ظهر أن تلك النخب هى وليدة مشروع الدولة التى بناها الاستعمار، وأن حلمها ارتبط بإعادة بناء دولة الاستعمار على أساس مستقل، وبعد تحقيق التحرر من الاحتلال العسكرى. ولكن تلك النخب لم تفكر فى تغيير نموذج الدولة التى بناها الاستعمار، وبهذا أصبح أبناء الدولة يحررو. ها من المستعمر، ولكن يحافظون على أسسها التى أقامها المستعمر.

كانت أعين النخب الحاكمة منذ منتصف القرن العشرين تتجه نحو الغرب، وتحاول أن تقيم الدولة القومية الحديثة على نموذج الدولة الغربية المتقدمة. فقد رحل المستعمر عن الأرض، ولكنه بقى الحلم المنشود. وكلما تحررت البلاد من الاستعمار العسكرى المباشر، زاد التعلق بالنموذج الذى مثله المستعمر، بوصفه النموذج القوى والمتقدم.

ولكن تلك لم تكن كل القضية، فكل حركات التحرر الوطنى راهنت على تأييد من الخارج، ولعب البعض على ثنائية الحرب الباردة، وقبلها لعب البعض على تحولات القوى بين الغروب البريطانى والشروق الأمريكى، وظل التأييد الغربى مطلبًا. لقد بُنيت النخبة الحاكمة على قاعدة الدولة القومية القطرية التى بناها الاستعمار، واعتبرت التقدم الغربى نموذجًا لها، وأيضًا اعتبرت أن التأييد الغربى مهمًا لإحداث التنمية.

ولم يكن هذا الموقف قناعة فكرية فى كل الأحوال، ولم يكن توجهًا ليبراليًا أو توجهًا ديمقراطيًا، فغالب تلك النخب لم تؤمن بالغرب كنموذج فكرى، بل آمنت بفكرة الدولة الحديثة، بدون إطارها الفكرى والسياسى الحاكم. لذا أقامت تلك النخب دولة لا تعرف الليبرالية، بل ولا تعرف مرجعية فكرية معينة؛ لذا سهل التحول من نظام لآخر؛ كما أنها لا تعرف الديمقراطية ولا التعددية. فقد كان المطلوب هو بناء دولة وحكمها من خلال رجال الدولة، والحفاظ على العلاقة القوية مع الغرب، واتباع المنهج الغربى فى بناء الدولة الحديثة.

تلك كانت البداية، والتى أدت إلى قيام نظام دولة لا يعرف التعددية، بل يعرف السلطة المطلقة، ولا يقبل بتداول السلطة، بل يجعل الحكم محصورًا فى نخبة الدولة المسيطرة

عليها. وفى المقابل فإن الحركة الإسلامية تبشر بنموذج آخر للدولة، وتنادى بالاستقلال الحضارى الكامل، وتنادى بالاستقلال عن الغرب، وعدم اتباع نموذجه السياسى أو الحضارى. بجانب أن الحركة الإسلامية حركة شعبية فى الأساس تستمد قوتها من الناس، أما النخبة فتستمد قوتها من الدولة. وبهذا تشكل نموذجان متعارضان، النخبة المسيطرة على الدولة والحركة الإسلامية الشعبية.

فأصبحت النخب الحاكمة فى البلاد العربية والإسلامية فى غالبها، تحاول التخلص من الحركة الإسلامية، كلما كان ذلك ضروريًا وحتميًا، وتحاول تقبل وجودها كلما كان ذلك ممكنًا، ولكنها فى كل الأحوال تبعدها بالكامل عن المجال السياسى، وتمنع تأثيرها على الأوضاع السياسية القائمة.

(٧)

مقاربات الحركة الإسلامية للدولة

كيف تنظر الحركة الإسلامية للدولة القائمة فى البلاد العربية والإسلامية؟ حول هذا السؤال تنوعت الإجابات الصادرة من الحركات الإسلامية، بصورة تكشف عن عمق المشكلة. فالتعامل مع الدولة القائمة يمثل واحدًا من التحديات التى تواجه الحركة الإصلاحية الحضارية، والتى تريد الحفاظ على منهجها السلمى المتدرج، ولا تريد الدخول فى عداوة مع الدولة. ومع هذا، فللحركة الإسلامية مشروعها، وللدولة القائمة طبيعتها.

والدول القائمة فى البلاد العربية والإسلامية هى دولة قطرية، تستند إلى القومية وتعرف نفسها بها. وهى تقسم الأمة العربية والإسلامية إلى قوميات وأعراق. وهى فى غالبها تستند جزئيًا أو كليًا إلى المرجعية العلمانية، وتحتذى بالنموذج الغربى للدولة القومية. وهى فى غالبها لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، سواء كليًا أو جزئيًا. وهى لا تعمل على توحيد الأمة الإسلامية، ولا على تحرير كل أراضى الأمة الإسلامية المحتلة.

والدولة القائمة على المرجعية الإسلامية فى المقابل، تستند إلى القيم الحضارية الإسلامية العليا، ولا تستند إلى القومية، بل هى عابرة للقوميات. ويفترض أن الدولة الإسلامية تطبق الشريعة الإسلامية وتلتزم بها، ويفترض أن تعمل على تحقيق الوحدة السياسية للأمة، وتقوم بمسئولياتها الإسلامية.

هناك فرق إذن بين الدولة القائمة والدولة حسب التصور الإسلامى، فرق لا تراه فقط الحركات الإسلامية، ولكن تراه أيضًا أنظمة الحكم فى البلاد العربية والإسلامية، وتراه أيضًا الدول الغربية. والحركة الإصلاحية الحضارية تريد تحقيق الإصلاح المتدرج لنموذج الدولة القائمة، تحقيقًا لنموذج الدولة المنشود. وفى طريقها الإصلاحى تؤكد على أنها تعمل من خلال النظام القائم، وتلتزم بالدستور القائم، أى أنها تعمل من خلال الوضع القائم لإصلاحه.

وعندما تتعامل الحركة الإصلاحية الحضارية مع الدولة القائمة، يكون عليها تحديد مقاربة لهذا التعامل، تحدد موقفها من الوضع القائم، وموقفها المستقبلى. وهنا تظهر عدة مقاربات، لكل منها منطقه الخاص، وهى تحاول حل إشكالية التعامل مع الدولة القائمة، ومحاولة منع الصدام مع الدولة.

الدولة القطرية أمر واقع

تتركز المقاربة الأساسية للحركة الإصلاحية على أن الدولة القطرية أصبحت أمرًا واقعًا، لذا يجب التعامل مع هذا الواقع. مما يعنى أن عملية الإصلاح تبدأ بالنسبة لكل حركة قطريًا أولاً. ورغم أن الرؤية الإصلاحية الحضارية ترسم صورة المستقبل لكل الأمة، فإن الحركة الإصلاحية تركز على القيام بدورها داخل القطر الذى توجد فيه، على أساس أن إصلاح القطر الواحد، هو بداية لإصلاح بقية الأقطار.

يؤدى هذا إلى تقليل التنسيق بين الحركات الإصلاحية الإسلامية فى الدول العربية والإسلامية. وهو ما يظهر لدى جماعة الإخوان المسلمين التى توجد فى العديد من البلدان العربية والإسلامية، ولها كيان يقوم بالتنسيق الدولى، وهو ما يسمى بالتنظيم الدولى. ومع هذا، فجماعة الإخوان المسلمين تقلل من دور التنظيم الدولى، إلى أدنى حدود للتنسيق، إدراكًا منها لطبيعة الدولة القطرية، والتى تنفر من أى عمل يتجاوز القطر، أو يكون عابرًا للأقطار.

ولكن المدخل القطرى للعمل لم يمنع التفاعل الحر لأفكار المشروع الإصلاحى الحضارى عبر مختلف البلاد العربية والإسلامية؛ مما ساهم فى تقوية الفكرة الإسلامية، وإعطائها المزيد من الانتشار عبر الأمة كلها. وبهذا تحقق للفكرة انتشار يجمع الأمة داخل مشروع واحد، أو يحاول تحقيق ذلك، مع الإبقاء على العمل السياسى والنشاط العام فى

حدود القطر الواحد. وبهذا استطاعت الحركة الإسلامية أن تتكيف مع الحالة القطرية، دون أن تغير رؤيتها القائمة على وحدة الأمة.

ويلاحظ أن تيار الوسطية الحضارية الإسلامية تجنب فكرة هدم الدولة القائمة وإقامة دولة أخرى بدلاً منها، وهى الدولة الإسلامية الواحدة. على أساس أن هذا التصور يقوم على الصدام مع الدولة القائمة، والدخول فى حرب مفتوحة على كل الدول القائمة، لبناء دولة جديدة. ومن هذه الفكرة تأسست فكرة إصلاح الدولة القائمة، كخطوة نحو الدولة المنشودة. وهنا تتنوع الآراء حول كيفية إصلاح الدولة القائمة، وماهية الدولة المنشودة.

المرحلة الانتقالية

فى البداية نفرق بين الموقف من الدولة القائمة، وبين الرغبة فى إقامة مرحلة انتقالية لتأسيس حرية العمل السياسى والتعددية والتنافس الحر، وتطبيق مبدأ أن الأمة مصدر السلطات. فالحركة الإصلاحية الحضارية متوافقة مع غيرها من الحركات السياسية على أهمية وجود فترة انتقالية لتحقيق التحول الديمقراطى. فبعد سيادة نمط الحكم الاستبدادى، أصبح من الضرورى تطوير الحياة السياسية من خلال مرحلة انتقالية تقوم على توافق وطنى، حتى يتم تأسيس حياة ديمقراطية سليمة. وإذا كانت النخب الليبرالية والعلمانية تؤمن بالديمقراطية كفلسفة ونظام متكامل، فإن الحركة الإصلاحية الإسلامية تعتبر الديمقراطية هى أفضل آلية لتطبيق الشورى الملزمة. ومن ثم حدث توافق ضمنى على آلية العمل الديمقراطى؛ مما أفضى لنوع من التوافق على أهمية وجود مرحلة انتقالية، لبناء مؤسسة النظام السياسى على مبدأ ولاية الأمة.

وقد يتحقق التطور السياسى فى المستقبل من خلال مرحلة انتقالية أو بدونها. وفى كل الحالات سوف يعقب أى مرحلة انتقالية مرحلة التنافس للوصول للسلطة من خلال الإرادة الحرة للجماهير. وعندها قد تصل الحركة الإسلامية للسلطة، وهنا يأتى دور السؤال عن موقفها حال وصولها للسلطة. فالمرحلة الانتقالية لا تستهدف تحديد هوية معينة للدولة والمشروع السياسى، بقدر ما تهدف إلى بناء قواعد العمل السياسى السليم، حتى يختار الشعب ممثليه وحكامه، وبالتالى يختار مرجعيته ومرجعية الدولة، وهنا تبدأ مسيرة الحركة الإسلامية لإصلاح الدولة القومية القطرية.

الدولة القطرية الإسلامية

هناك تصور يقوم على أن علمية الإصلاح الحضارى هدفها الأول إصلاح الدولة القائمة، لإقامة نموذج دولة إسلامية على مستوى القطر الواحد. وتفترض هذه المقاربة إصلاح النظام القائم فى جوانبه السياسية المتعددة، وإقامة الدولة القطرية على المرجعية الإسلامية، لتحقيق النموذج الحضارى الإسلامى فى دولة نموذج أو دولة نواة، على أساس أن إقامة هذا النموذج، سوف يتبعه إقامة نماذج أخرى فى دول أخرى؛ مما يساعد على توحيد النظام السياسى بين الدول العربية والإسلامية على مرجعية حضارية إسلامية واحدة، ومن ثم يمكن إقامة الوحدة السياسية الإسلامية.

وعند التطبيق العملى، قد يتحقق نموذج الدولة الإسلامية القطرى على عدة مراحل، فقد يبدأ من خلال إصلاح النظام السياسى لتحقيق الحرية السياسية كمرحلة انتقالية -كما أشرنا- داخل إطار الدولة القومية القطرية، ثم تبنى المرجعية الإسلامية أو تفعل تدريجيًا، حتى تتحقق المرجعية الإسلامية للدولة. من ثم يتحقق نموذج الدولة الإسلامية القطرية، وهى دولة تحكم قطر واحد، ولكنها تحمل لواء نشر الفكرة الإسلامية والدعوة لها بين كل الأقطار. فهى دولة تعمل على تحقيق الوحدة السياسية للأمة، وتقدم نفسها كنموذج للدولة النواة. وبهذا تكون الدولة قد انتقلت على مراحل من نموذج الدولة القومية القطرية العلمانية إلى الدولة الإسلامية القطرية، وتصبح دولة نواة لتحقيق الوحدة الإسلامية.

الدولة القطرية المؤقتة

رؤية أخرى ترى أن تغيير الدولة القائمة من دولة قومية قطرية إلى دولة ذات مرجعية إسلامية حتى وإن كانت قطرية، أمر صعب وربما يستحيل. وتستند هذه الرؤية على قوة نموذج الدولة القائمة على القومية، والمستندة إلى العلمانية. كما تستند تلك الرؤية على الدعم الغربى المباشر لنموذج الدولة القومية القطرية، والذى يظهر رفض الغرب لتغيير نموذج الدولة القائمة.

لهذا يرى البعض أهمية تكيف الحركة الإسلامية مع نموذج الدولة القائم. على أن تعمل من خلاله، ودون تغيير فيه، حتى إذا وصلت للسلطة. وهنا يتم تأجيل الجانب الأكبر من المشروع الإسلامى، أى الجانب الخاص بإقامة دولة على المرجعية الحضارية الإسلامية،

وجانب العمل من أجل تحقيق الوحدة السياسية للأمة . وتفترض هذه الفكرة، أن الحركة الإسلامية حال وصولها للسلطة، وبعد انتهاء المرحلة الانتقالية، لن تتمكن من إقامة الدولة الإسلامية حتى على مستوى قطر واحد؛ لذا عليها العمل من خلال الدولة القومية القطرية لفترة زمنية قد تطول، ومن ثم يكون عليها تأجيل جزء من مشروعها . وهنا تنشأ دولة قومية إسلامية، ليس كمجرد مرحلة عابرة، بل مرحلة طويلة نسبيًا . ويتم وضع المشروع الإسلامى داخل إطار الدولة القومية، لتحقيق ما يمكن منه فى حدود طبيعة الدولة القومية التى تقف عند حدود حماية مصالح قومية معينة داخل حدود مرسومة .

هذه الفكرة تدعو الحركة الإسلامية لوضع برنامج سياسى يقوم فى جانب منه على التوافق الكامل مع نموذج الدولة القومية القطرية، رغم أنه نموذج علمانى، على أساس أن كل ما ستستطيع الحركة الإسلامية تحقيقه، هو حكم هذه الدولة لإقامة حكم صالح ورشيد، حتى وإن لم يكن إسلاميًا بالكامل . وكأن الوضع القائم يفرض على الحركة الإسلامية القبول بالإسلامية الجزئية، حتى تتغير الأوضاع العالمية والإقليمية بعد سنوات؛ مما يفتح المجال أمام الحركة الإسلامية كى تنتقل مرة أخرى إلى مشروعها المتكامل، وتبدأ فى بناء دولة إسلامية .

وهذا التصور رغم أنه يتميز بدرجة عالية من المرونة والتكيف مع الواقع، فإنه يتضمن تمييزاً بين الدولة القائمة والدولة الإسلامية، لحد يجعل النموذج القائم للدولة غير قابل لحمل المرجعية الإسلامية، فى حين أن الاتجاه الذى يؤمن بفكرة الدولة الإسلامية القطرية، يرى أن الدولة القائمة قابلة للتحول إلى المرجعية الإسلامية، بمجرد وجود تفويض شعبى للحركة الإسلامية لحكم الدولة القائمة .

الدولة القطرية الدائمة

نفس الفكرة السابقة بدأت فى التحول لدى البعض، فرأى أن الدولة القائمة التى تمثل النموذج القومى القطرى، وتسمى أحيانًا بالدولة المدنية الحديثة، تمثل الشكل المناسب للعصر . وعليه تصبح الدولة الإسلامية، كمشروع يؤسس للوحدة السياسية للأمة، ليست شكلاً مناسبًا للعصر . وكأن الظروف المعاصرة تحول دون قيام الدولة المستندة إلى المرجعية الإسلامية، سواء فى قطر واحد، أو فى كل أقطار الأمة .

بهذا يص حركة الإسلامية أن تكيف نفسها مع نموذج الدولة القائم، وتضع مشروعها حسب طبيعة النموذج السياسى السائد فى مختلف بلاد العالم، وتحاول تحقيق القيم السياسية الإسلامية من داخل النموذج السياسى الغربى للدولة؛ لأنه النموذج الوحيد الصالح للعصر الراهن.

هنا تكون الحركة الإسلامية قد كيفت المشروع الإسلامى على معيار الدولة القومية القطرية، حتى تحصل الممكن والمتاح من وجهة نظر هذه الرؤية. ونلمح هنا تصور يقوم على أساس أن الوحدة الإسلامية السياسية غير قابلة للتحقق، سواء كانت فى صورة دولة واحدة، أو اتحاد إسلامى. فالدولة الإسلامية إذا قامت فى قطر ما، سوف تصبح مقدمة لتحقيق الوحدة الإسلامية التى قد تكون فى شكل دولة واحدة، أو اتحاد بين الدول. والتصور الذى يرى أن الدولة القومية هى النموذج الوحيد المناسب لهذا العصر، يرى ضمنًا استحالة تحقيق الوحدة السياسية الإسلامية، وأن كل ما هو ممكن هو إقامة دول قومية قطرية لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يقوم بينها اتحاد مصالح، أى اتحاد بين دول مستقلة لها قراراها السياسى المستقل، وليس اتحادًا لتوحيد القرار السياسى للدول المنضوية فيه.

الخلاصة

نحن إذن أمام تصور يرى أن الدولة القائمة قابلة للتحول إلى دولة حضارية إسلامية، وتصور يرى أن الدولة القائمة غير قابلة للتحول ويجب العمل من خلالها، حتى يمكن إقامة نموذج جديد فى المستقبل البعيد، يمثل الدول الحضارية الإسلامية، وتصور ثالث يرى أن العصر الحالى لا يسمح بقيام دولة حضارية إسلامية، فهو عصر يناسب الدولة القومية القطرية ذات السند العلمانى، وعلى الحركة الإسلامية العمل من خلال هذا النموذج.

تلك الفروق تؤدى إلى فروق هائلة فى الخطاب السياسى للحركة الإسلامية، ولرموز المشروع الحضارى الإسلامى، بل إن تلك الفروق تقف أمام العديد من الاختلافات التى تشهدها الساحة السياسية الإسلامية فيما يطرح من برامج سياسية إسلامية. فالموقف من الدولة، وتصور المستقبل المنشود لها، هو عماد الجدل السياسى السائد بين الرؤى الإسلامية السياسية.

ولكن تلك الفروق أيضًا، لها تأثير على مآل المشروع الإسلامى؛ لذا يجب النظر لها على أنها خيارات مصيرية، تمثل حجر الزاوية فى تحديد ما يمكن أن تحققه الحركة الإسلامية، وموقفها من الواقع السياسى الحالى، وموقفها من قضية الوصول للسلطة.

(٨)

الحركة الإسلامية واستقطاب الدولة

مع بداية الحركة الإسلامية المنظمة على يد حسن البنا وتأسيس جماعة الإخوان المسلمين، بدأت مرحلة استعادة مشروع الدولة الإسلامية، فى نفس اللحظة التى سقطت فيها الدولة الإسلامية بإلغاء الخلافة. فلم تكن هناك فجوة بين الفعل ورد الفعل، ولم يحدث غياب للفكرة الإسلامية. فبعد فشل محاولات إصلاح الدولة العثمانية، وبداية خروج الدولة من الفكرة الإسلامية، بدأت الحركة الاجتماعية الإسلامية تظهر من داخل المجتمع، حتى تعيد المرجعية مرة أخرى للأمة والدولة. وكان ظهور الحركة اجتماعيًا، فى منهج حركى يعتمد على إصلاح الفرد أولاً، ثم الأسرة فالمجتمع فالحكومة، كما وضعه حسن البنا، دليلاً على أن خروج الدولة من المرجعية الإسلامية يعوضه بناء تلك المرجعية فى الأمة أولاً، حتى تعود المرجعية مرة أخرى للدولة.

فأصبح منهج التعامل مع الدولة ركنًا مهمًا فى حركة الإصلاح الإسلامى. وكان منهج الإخوان المسلمين معتمدًا على نفس النهج التى قامت على أساسه الدولة الإسلامية الأولى. فالأمة توجد أولاً، ثم بعدها توجد الدولة، ولا يمكن أن تقوم دولة إسلامية، بدون أن تكون الأمة الإسلامية حاضرة أولاً. وهذا النهج يرتبط بحقيقة الدولة الحضارية الإسلامية، فهى ليست دولة قوم أو عصبية، لكنها دولة فكرة وقيمة؛ لذا لا يكفى لقيام الدولة مجرد وجود شعب أو قومية، حتى تقوم الدولة لتوحيد هذه القومية وتنظيمها وإدارتها، وإدارة أراضيها. فهذا مسار الدولة القومية، التى تستند إلى القومية كهوية لها، وتقوم على أساس بيولوجى، يميز عرقًا عن غيره، ويحدد له أساسًا جغرافيًا بتحديد حدود تلك القومية على الأرض. أما مسار الدولة الحضارية، فيستند إلى شيوع فكرة بين جماعة تؤمن بها؛ لذا تقوم الدولة لحماية تلك الفكرة وحراستها ونشرها. فالفكرة توجد أولاً، وإيمان جماعة بها يحدث أولاً، ثم تصبح تلك الجماعة هى الأمة المؤمنة بالفكرة والقيمة،

فتقوم الدولة كوكيل للأمة لتنفيذ الفكرة والقيمة على أرض الواقع. وتصبح حدود الدولة مثل حدود الأمة.

لذا كان ضروريًا أن تتحقق الفكرة أولاً فى الجماعة، فتبدأ عملية الإصلاح بالفرد ثم الأسرة فالمجتمع، حتى تصل للحكومة والدولة. وتسلسل خطوات هذا المنهج الإصلاحى، افترض ضمنًا أن بناء المجتمع الإسلامى فى بلد معين يتبعه بناء الدولة الإسلامية فى تلك البلد، فتقوم الدولة الإسلامية أولاً فى قطر واحد، ثم تتعدد الأقطار، حتى يكتمل المشروع ببناء الوحدة السياسية للأمة الإسلامية.

لكن عملية الإصلاح بهذه الصورة تحتاج لوقت ليس بقصير، إن لم تواجه بمحاولات لضرب الحركة الإصلاحية، وتحتاج لوقت أطول إذا واجهت محاولات لضربها، وهو ما حدث. وخلال الفترة الزمنية التى تنقضى بين بداية عملية الإصلاح والوصول إلى بناء الدولة الإسلامية، هناك دولة قائمة بالفعل، وأيضًا هناك نظام حكم. وكان منهج حسن البنا قائمًا على عدم تجاوز المراحل الضرورية للبناء، فلا يمكن انتزاع الحكم لصالح مشروع لم تبن أسسه بعد. فتأسس منهج للتعامل مع الدولة، شكَّل منهجية للحركة الإسلامية فى تعاملها مع الدولة، من قبل جماعة الإخوان المسلمين، والمنتمين لمدرستها، وغالب الحركات الإصلاحية الإسلامية.

المشترك الوطنى

مع توجه الدولة القائمة نحو الهوية الوطنية الضيقة، اتبعت الحركة الإصلاحية مساراً يؤكد على الهوية الوطنية بوصفها جزءًا من الهوية العامة للأمة. فلم تضع الحركة الإصلاحية نفسها فى أى تعارض مع الهوية الوطنية؛ لأنها ببساطة وحدة أساسية من وحدات الأمة. فإذا كانت الأمة تبدأ بالفرد فالأسرة فالمجتمع، إذن يصبح الانتماء الوطنى لمجتمع معين حلقة من حلقات الانتماء العام للأمة. والمنهج الإصلاحى المتدرج الذى رسمه حسن البنا قام أساسًا على البناء من القاعدة؛ مما يعنى أن قيام الفرد المسلم سابق لقيام الأسرة المسلمة، كما أن قيام المجتمع المسلم سابق لقيام الأمة المسلمة. وهو ما يعنى أن المرجعية يتم استعادتها من القاعدة إلى القمة، ومن جزء من القاعدة حتى بقية تلك القاعدة.

لذا أصبحت الوطنية مرحلة من مراحل العمل الإصلاحى، كما أنها حلقة من حلقات الانتماء، ودائرة من دوائر البناء الاجتماعى للأمة. لذا ظلت الحركة الإصلاحية مؤكدة على موقفها الوطنى، وكذلك دورها الوطنى. واعتبرت أن تلك الحلقة هى حلقة قوية تجعل بينها وبين الدولة روابط قوية، وتجعل الفجوة بين مشروع الدولة الحضارية الإسلامية والدولة القومية يضيق. فما دامت الدولة القومية تقوم على حماية الوطن، فإن تلك المساحة تمثل عنصراً مشتركًا بين الحركة الإسلامية والدولة القائمة.

لذا مالت الحركة الإصلاحية لتأكيد تعريفها للوطنية والقومية، فى تصورات لا تتعارض مع الفكرة الإسلامية؛ مما يجعل تلك المفاهيم تمثل بالنسبة للحركة الإسلامية دوائر للحركة والإصلاح، ودوائر للتوافق مع الدولة. ولكن المشكلة كانت تظهر مع النخب الحاكمة والنخب العلمانية، والتى كانت تصر على تعريف الوطنية بوصفها وحدة انتماء وحيد، وترى أن الوطنية بوصفها دائرة من دوائر الانتماء تغير من طبيعة الدولة القومية القطرية. وهكذا استمر التدافع حول فكرة الوطنية التى جعلتها الحركة الإصلاحية جزءًا من مشروعها، حتى تصبح الدولة القائمة جزءًا من مشروعها أيضًا.

توسيع الهوية

ظلت الحركة الإصلاحية تدفع الدولة لتوسيع دائرة انتمائها على المستوى العربى والإسلامى، على أساس التاريخ المشترك والعقيدة المشتركة واللغة المشتركة. فبرزت محاولة لتعريف مصلحة الدولة الوطنية، وربط تلك المصلحة بحماية المحيط الخارجى للدولة والتعاون والتنسيق مع الدول المحيطة. فكانت الحركة الإصلاحية فى مختلف مواقفها ترى أن التعاون العربى والأمن العربى لا يتعارضان مع الفكرة الإسلامية، كما أنهما يحققان مصالح الدولة القائمة، رغم توجهها نحو الهوية القومية القطرية. ومن هنا حاولت الحركة الإسلامية بناء مناطق مشتركة، وكذلك التوسع فى تلك المناطق خاصة مع الدولة. حيث كانت الحركة تعرف الدولة بالوطنية والانتماء العربى والإسلامى، وهو أمر لا تستطيع الدولة رفضه؛ لأن رفضه سوف يتصادم مع موقف الناس. وفى نفس الوقت، فإن فكرة الأمن القومى والإقليمى فكرة لها أسسها فى حماية أى دولة لنفسها.

لكن هذا الموقف من الحركة الإسلامية كان يواجه بموقف مضاد من قبل النخب

الحاكمة. فبنية الدولة نفسها لا تتعارض مع وجود رؤية إستراتيجية للأمن الإقليمى، ولكن النخب الحاكمة كانت ترى أن تلك النظرة سوف تجعلها فى مواجهة مع الغرب. ومنذ حرب ١٩٤٨، والدول العربية تدير حروبها على أساس المصلحة القطرية، وليس على أساس المصلحة العامة للأمة، كما أنها تدير حروبها على أساس الموقف الغربى، حتى تتجنب الصدام مع الدول الغربية. ولكن أهمية توجه الحركة الإسلامية لتوسيع الهوية الحاكمة للدولة تمثل فى أن الهوية العربية والإسلامية هى جزء من التاريخ، والجغرافيا أيضًا؛ مما جعل الهوية العامة التى تطرحها الحركة الإسلامية، تفرض نفسها تدريجيًا على الدولة حتى وإن كان بصورة رمزية فقط.

عدم التعارض مع الشريعة

ظل خطاب الحركة الإصلاحية تجاه الدولة يحاول منع الدولة من التعارض مع الشريعة الإسلامية، بجانب مطالبتها بتطبيق الشريعة، فكان لمنع الدولة من مخالفة الشريعة أولوية، وهو ما ظهر بداية من خطاب حسن البنا، لدرجة جعلت بعض المراقبين يتصورون خطاب الحركة الإسلامية وكأنه خطاب دينى معنى بالقضايا الدينية فقط. لكن تلك المنهجية تكشف عن بعد آخر فى تصور الحركة الإصلاحية للدولة القائمة. فهى تريد تبرئة الدولة القائمة من مخالفة الشريعة، رغم أنها ليست دولة إسلامية، خاصة فى كل تعارض ظاهر بين ممارسات الدولة والشريعة الإسلامية. وربما ينظر لهذا الموقف بوصفه جزءًا من التطبيق التدريجى للشريعة، لكنه يكشف عن توجه إستراتيجى مهم. فالحركة الإصلاحية حاولت إخراج الدولة من دائرة الخروج على الشريعة الإسلامية، حتى تصبح فى مساحة بينية، فإن لم تكن الدولة القائمة دولة إسلامية، فلا يجب أن تكون ضد الفكرة الإسلامية. وهو ما يساعد على تقريب موقف الدولة من الفكرة الإسلامية، ويساعد بالتالى على عملية الإصلاح الحضارى الشامل، كما يساعد فى عملية إصلاح المجتمع.

فقد اتضح من تصرفات الحركة الإصلاحية، أنها لا تريد موقفًا من الدولة يمنع إصلاح المجتمع، ولا تريد أن تكون الدولة هى العقبة فى طريق مشروع الإصلاح الإسلامى. وبهذا تبتعد الدولة عن المعركة بين الحركة الإسلامية والنخب الحاكمة، ولا تكون طرفًا يستخدم فى تلك المعركة، أو طرفًا يستخدم ضد المشروع الإسلامى. ولكن النخب الحاكمة

كان لها موقف آخر، فقد مالت النخب الحاكمة لتمييز الدولة عن الحركة الإصلاحية الإسلامية، وتمييزها عن الفكرة الإسلامية. وفى نفس الوقت، كانت النخبة مضطرة فى العديد من المواقف للحفاظ على طابع إسلامى للدولة. فأصبحت النخبة فى موقف متعارض، فهى تريد مواجهة الفكرة الإسلامية، ولكنها لا تستغنى عن الطابع الإسلامى للدولة. وتشكلت مساحة بين الحركة الإسلامية والدولة، تحدث ترابطًا بينهما. ولكن النخبة الحاكمة حاولت تقليص تلك المساحة من خلال تصوير الحركة الإسلامية، بوصفها خارجة على الدولة.

الهوية الإسلامية للدستور

اهتمت الحركة الإسلامية بوجود نص دستورى يحدد هوية الدولة العربية والإسلامية، حتى وإن لم تكن تلك الهوية مطبقة فى الواقع العملى. ولم يحدث هذا فى مصر فقط، بل حدث فى غالب الدول العربية والإسلامية، كما أنه لم يحدث فى مصر فى عهد السادات، بل حدث منذ دستور ١٩٢٣، والمتابع لتعامل جماعة الإخوان المسلمين مع نصوص الهوية فى دستور١٩٢٣، يجد أنه نفس التعامل الذى تكرر مع دستور ١٩٧١، بعد تعديله فى ١٩٨٠، فالنص على دين الدولة، مثله مثل النص على أن مصدر التشريع هو الشريعة الإسلامية. ففى كل الأحوال هناك دولة لها هوية وطنية، ولها هوية عربية وإسلامية أيضًا. وتلك الهوية تفرض طبيعة خاصة للدولة.

ورغم عدم تنفيذ تلك النصوص فى الواقع العملى للنظام السياسى القائم، فإن الحركة الإسلامية رأت فى تلك النصوص أرضية مشتركة بينها وبين الدولة. وهى ليست مجرد نص دستورى يعطى للحركة شرعية، بل هى أيضًا نص دستورى يجعل الدولة داخل الفكرة الإسلامية. وبهذا يصبح خروج الدولة عن الفكرة الإسلامية ليس بسبب طبيعة الدولة، ولكن بسبب النخبة الحاكمة للدولة. وهى الخلاصة التى تريد الحركة الإصلاحية الوصول إليها. فإذا كانت الدولة الوطنية القطرية، لها أيضًا هوية عربية وإسلامية، إذن فهى لا تتعارض بالكامل من حيث طبيعتها مع المشروع الإسلامى. وتبقى مشكلة عدم تطبيق تلك المرجعية العربية الإسلامية للدولة، وهى مشكلة تُنسب للنخبة الحاكمة.

حماية الدولة القائمة

من وجهة نظر المنهج الإصلاحى لا يوجد ما يسمى هدم دولة وبناء أخرى. ولا يوجد أيضًا هدم مجتمع وبناء آخر. فالمنهج الإصلاحى يقوم على قناعة بإمكانية إصلاح ما هو قائم؛ لذا فالدولة القائمة لا تحتاج لهدم وإعادة بناء، بل تحتاج لإصلاح، سواء لتكون أكثر ديمقراطية أو أكثر كفاءة، أو أكثر قدرة، وأيضًا لتكون أكثر تعبيرًا عن هويتها الحقيقية، وهى هوية المجتمع والأمة، وتقوم بدورها العربى والإسلامى. وكل هذا لا يحتاج لهدم الدولة بل إعادة توجيهها، وتصحيح مسارها، وإعادة توصيف هويتها.

وينبع هذا الموقف من المنهج الإصلاحى نفسه، فالإصلاح هو تغيير من الداخل وليس من الخارج، وهو تغيير بالتراضى وليس بالقوة، وهو تغيير متدرج وليس ثوريًا أو انقلابيًا. لهذا تعتبر الحركة الإصلاحية أن من مهامها الحفاظ على الدولة القائمة، حتى يتم إصلاحها؛ لأن هدم الدولة يؤدى إلى الفراغ والفوضى والدمار. ورغم أن الدولة تستخدم من قبل النخبة الحاكمة ضد الحركة الإصلاحية، فإن الحركة الإصلاحية ترى أهمية الحفاظ على علاقتها بالدولة، وقصر المواجهة معها على النخبة الحاكمة.

استعادة الدولة للمجتمع

تظهر هنا الفكرة الأساسية للمنهج الإصلاحى تجاه الدولة. فالحركة الإصلاحية ترى أن الدولة فى النهاية ملك المجتمع، وأن هوية الدولة تنبع من هوية المجتمع. ومعنى هذا، أن إقامة المجتمع القائم على المرجعية الإسلامية، يؤدى إلى تأسيس المرجعية الإسلامية للدولة. ولأن الدولة هى وكيل عن المجتمع، ومن ثم وكيل عن الأمة، حسب الرؤية الإسلامية؛ لذا تصبح الدولة ملكًا للمجتمع، حتى وإن كانت مختطفة من قبل النخبة الحاكمة. ويصبح دور الحركة الإصلاحية هو استعادة الدولة من هيمنة النخبة الحاكمة، حتى تعود ملكًا للمجتمع، وتابعة لهويته ووكيلة عنه. وهذا يفسر لنا سبب الحرص الشديد من قبل الحركة الإصلاحية على الحفاظ على الدولة والنظام العام القائم، وكأنها بهذا تريد الحفاظ على الدولة أثناء معركتها مع النخب الحاكمة، حتى تتمكن من استعادة الدولة كاملة للمجتمع، وتحررها من قبضة النخبة الحاكمة.

فرض هوية المجتمع على الدولة

عملية الإصلاح القاعدى لها نتائجها المتميزة، فهى بناء من أسفل، وكلما تحقق البناء بدرجة ما، أصبح له قوة واقعية نافذة. فبناء الهوية الإسلامية فى المجتمع ينتج عنه ظهور هذه الهوية وانتشارها وتحققها اجتماعيًا، فتصبح هوية منظورة. وتنتشر هذه الهوية المنظورة، فتصبح سائدة أو غالبة، وبهذا يتشكل المجتمع تبعًا لما هو سائد فيه. وتصبح الهوية المنظورة والحاضرة اجتماعيًا واقعًا لا يمكن التغاضى عنه. وكل دولة لها هوية، وهويتها من هوية المجتمع، وكلما ظهر الفرق بين هوية المجتمع وهوية الدولة أصبحت الدولة فى مأزق؛ لأنها لا تستطيع تغيير المجتمع أو استبداله.

أليس هذا هو المغزى الحقيقى لحملات الهجوم على الحجاب، ومن بعده حملات الهجوم على النقاب؟! فمع انتشار الحجاب فى شوارع مصر، أصبح المشهد العام للمجتمع المصرى يبدو إسلاميًا، وعليه لن تكون الدولة القائمة إلا إسلامية. وإذا أرادت الدولة القائمة الدخول فى معركة مع الحجاب، فسوف تجد نفسها خارجة على المجتمع وهويته، وتتحول إلى دولة متمردة على المجتمع؛ لذا تدخل الدولة فى معركة مع النقاب ولا تدخل فى معركة مع الحجاب. وبنفس هذا المعنى يمكن فهم مشكلة بعض الدول الغربية مع الحجاب. فظهور الحجاب يثبت وجود مسلمين فى تلك الدول، وهى دول غربية علمانية، لها جذور مسيحية، وتريد الحفاظ على الشكل العام لمجتمعاتها. فالمجتمع العلمانى هو مجتمع تختفى فيه الرموز الدينية ويختفى الدين من المجال العام. والمجتمعات الأوروبية تريد لنفسها صورة علمانية، كما أنها لا تريد إظهار حجم التواجد الإسلامى فيها، حتى تبقى علمانية، ولها جذور مسيحية.

بنفس هذا المعنى، أصبح انتشار مظاهر التدين فى الشارع، من العوامل التى تفرض على الدولة هوية محددة، فيصبح من الصعب على الدولة الخروج على المرجعية الظاهرة فى المجتمع، كما يصبح من الصعب على النخبة الحاكمة تعديل هوية الدولة أو إخراج الدولة من أى هوية عربية أو إسلامية. وهذا هو الواقع فى مصر مثلاً، فالنخبة الحاكمة فى مصر تستند إلى هوية قومية مصرية علمانية، ولم تعد تعترف بالهوية العربية أو الإسلامية، ولكنها لا تستطيع إعادة تعريف الدولة بهذه الصورة، حتى لا تصبح فى موقف الخروج الكامل على المجتمع.

الخلاصة

اتجهت الحركة الإصلاحية الإسلامية فى مسارها لتجنب الدخول فى معركة مع الدولة وتجنب الصدام معها، فى محاولة لجذب الدولة ككيان مؤسسى إلى داخل المشروع الإسلامى، والحفاظ على الدولة حتى يمكن إعادة تأسيسها على المرجعية الإسلامية، تأكيداً على المنهج الإصلاحى المتدرج. وتحقيق الفصل الكامل بين النخبة الحاكمة والدولة لتبقى الدولة من مكونات المجتمع، حتى وإن تم السيطرة عليها من النخبة الحاكمة. وهذا الموقف سمح للحركة الإصلاحية بتجنب أى موقف يجعل الثورة ضرورة، ليصبح المنهج الإصلاحى المتدرج ممكنًا، والحفاظ على الدولة لصالح المشروع الإسلامى ممكنًا أيضًا.

(٩)

الحركة الإسلامية والسلطان.. الضغط من الخارج

تتعدد مراحل المشروع الحضارى الإسلامى، فهو ليس مشروعًا للوصول للسلطة، ولكنه يمر فى مرحلة من مراحله بالسلطة. فالحركة الإصلاحية تحقق الكثير من أهدافها وهى خارج السلطة، أو وهى فى مقاعد المعارضة، ولكنها فى لحظة سوف تحتاج للوصول للسلطة، أو وصول من تؤيده للسلطة. ورغم تأجيل مرحلة الوصول للسلطة من غالب الحركات الإسلامية، فإن الحركة الإسلامية تبقى بديلاً للنخب الحاكمة، يمكن أن يحل محلها أو ينافسها فى لحظة من اللحظات. وبين البديل والحاكم تتشكل علاقة متشابكة. فالحاكم يعلم أنه قد يواجه الحركة فى لحظة من اللحظات، وأن بقاءه فى الحكم قد يهدده تنافس الحركة معه. ولكن الحركة الإسلامية لا تريد دفع ضريبة الوصول للسلطة، قبل أن تحل اللحظة المناسبة لذلك فلا تريد تقديم نفسها كبديل جاهز للوثوب للسلطة، كما أنها لا تنكر أن الحكم سيكون من مطالبها فى لحظة ما. وهنا شكلت الحركة الإصلاحية، نهجًا خاصًا للتعامل مع السلطة القائمة، تكرر لدى العديد من الحركات، وظهر واضحًا فى منهج جماعة الإخوان المسلمين. ويقوم هذا المنهج على عدم تحديد موقف ثابت من النخبة الحاكمة، بل تحديد موقف متغير منها، يرتبط بتصرفاتها فى السلطة، فى محاولة لتأكيد أن المشكلة ليست فى النخبة نفسها أو أشخاصها، ولكن فى سياساتها، وليس كل سياساتها.

قدمت الحركة الإصلاحية نفسها كناصح للحاكم، ولكن مع دخولها فى الانتخابات، بدت منافسة للحكم، حتى وإن كان تنافسًا محدودًا. وعندما تتنافس فى الانتخابات، تصبح الحركة إما فى موقع المعارض أو موقع المتحالف مع الحكم. ولكن الحركة الإصلاحية حاولت الحفاظ على مسافة تفصلها عن المعنى التقليدى للمعارضة السياسية، والذى يتمثل فى كون المعارضة هى بديل للنخبة الحاكمة، وجعلت معارضتها معارضة للسياسات التى لا تؤيدها؛ مما يجعلها تؤيد السياسات التى توافق عليها. وتمزج الحركة بين دور الناصح للحاكم، ودور المعارض له. فهى تحاول جعل التناصح عملية دفع سياسى، هدفها تعديل موقف الحاكم، أكثر من كونها تأييدًا دائمًا أو معارضة دائمة.

هذا الموقف جعل تصرفات الحركة الإصلاحية فى المعارضة ليست مثل تصرفات المعارضة السياسية التقليدية، وحاولت الحركة الإصلاحية الحفاظ على هذا التميز، رغم أنه يسبب لها مشكلات مع قوى المعارضة الأخرى. فتعريف المعارضة بالنسبة للحركة الإصلاحية، كما يظهر لدى جماعة الإخوان المسلمين، هى موقف يغلب عليه معارضة ما يصدر من الحاكم، ولكنه لا يمنع من تأييد بعض مما يصدر من الحاكم. كما أن موقف المعارضة لا يمنع من مساندة الحاكم فى بعض القضايا الوطنية، حتى وإن كانت مساندته تقوى مركزه السياسى.

ولم تنشغل الحركة بمدى تأثير سلوكها على موقف الجماهير من الحاكم، فقد يكون تأييدها له أحيانًا سببًا فى زيادة شعبيته، ولكنها لم تجد حرجًا فى ذلك، ما دامت تؤيد سياسات تتفق عليها. فظلت الحركة الإصلاحية غير منشغلة بالتنافس مع الحاكم، ولا تخطط كل تصرفاتها على أساس رفع شعبيتها فى مواجه الحاكم لتحل محله، بل ظلت الحركة الإصلاحية تحاول زيادة شعبية سياسات بعينها، وإعلاء من قيمة مواقف محددة، حتى تصبح تلك السياسات التى تتبناها الحركة الإصلاحية ذات شعبية. وهو ما يؤدى ضمنًا للتأثير على شعبية الحاكم، فكلما اقترب من السياسات التى تحظى بالشعبية زادت شعبيته، وكلما ابتعد عنها قلت شعبيته.

بالطبع يؤدى هذا إلى نشر رؤية معينة وتحصيل التأييد الشعبى لها؛ مما يساعد على تعميق التأييد الجماهيرى للرؤية التى تحملها الحركة الإصلاحية. ولكنه يترك الباب أمام الحاكم لتبنى تلك السياسات التى تحوز الشعبية، فيحوز أيضًا على تأييد الحركة الإصلاحية، ولكن النخب الحاكمة غالبًا ما تفعل العكس، وتستمر فى سياساتها التى لا تحظى بأى شعبية. وكلما ساء تصرف الحاكم من وجهة نظر الحركة الإصلاحية، كلما أصبحت مواقفها تجعلها فى خانة المعارضة الكاملة للنخب الحاكمة، فتبدو فى مواجهة الحكم مباشرة.

التحالف مع الحاكم

تعددت فترات التحالف مع الحكم القائم من قبل الحركة الإصلاحية، ومن قبل جماعات من الإخوان المسلمين فى دول عربية غير مصر. وفى تلك المراحل من التحالف نجد الحركة تتحالف مع الحكم القائم لأجل غرض محدد، وتحت لافتة معينة. وغالبًا ما تكون تلك اللافتة هى المصلحة الوطنية؛ حيث ترى الحركة الإصلاحية أهمية التحالف مع الحكم القائم من أجل تأكيد الوحدة الوطنية، أو مساندة الحكم فى موقف حرج أو لحظة فارقة. وفى كل تلك التحالفات، نجد الحركة الإصلاحية تبدو قريبة من النخبة الحاكمة، ولكنها فى لحظات متقاربة تبدو أيضًا بعيدة عن النخبة الحاكمة. والنخبة الحاكمة تعاملت مع الحركة الإصلاحية بنفس الصورة، فتقربها إليها، وتتعامل معها بوصفها بعيدة عنها.

ولم يكن هذا الموقف إلا نتاج الفرق بين موقف الحركة الإصلاحية التى تريد التحالف مع موقف وليس مع نخبة حاكمة، وبين موقف النخبة الحاكمة التى لا تقبل التحالف الموضوعى والجزئى، ولا تقبل إلا بالتحالف معها كنخبة حاكمة. فالحاكم يريد أن تكون الحركة الإصلاحية قاعدة له، وإلا تصبح منافسًا وغريمًا له. ولكن الحركة الإصلاحية ليست مستعدة لتكون قاعدة لأحد أيًا كان، ولكنها مستعدة أن تكون قاعدة لفكرة أو هدف أو مشروع، ومستعدة لأن تكون قاعدة لمرحلة من مراحل الحكم تأييدًا لغرض محدد. فهى لا تؤيد الحكم وتتحالف معه كعلاقة تربط بين نخب، ولكن كعلاقة مرتبطة بموقف محدد وغرض معين، وبالتالى يصبح التحالف مع الحكم جزئيًا ومرحليًا ومؤقتًا. وتلك علاقة لم تُرْضِ الحاكم، فهو يريد التحالف الكامل والمستمر؛ لأن معنى التحالف الجزئى مع الحاكم،

أن الحركة تدخل إلى دائرة الحكم متحالفة معه، ثم تخرج منه معارضة له؛ مما قد يكسبها شعبية إضافية من خلال رموزها التى تمارس العمل السياسى مع الحاكم.

الاشتباك المتبادل

محاولة الحركة الإصلاحية للتحالف مع الأفكار وتأييدها، ومعارضة أفكار أخرى ورفضها، أدى إلى موقف مركب فى العمل السياسى، يقوم على التدافع السياسى، أكثر من كونه يقوم على التنافس السياسى. وهذا الدور يناسب الفكرة الحضارية الإسلامية؛ حيث إنه لا يقوم على طلب الحكم، بل على العمل من أجل تحقيق غايات محددة، فإذا تحققت هذه الغايات من النخبة الحاكمة تؤيدها الحركة، وإذا لم تتحقق، كان على الحركة تحقيق تلك الغايات بنفسها. وهى القاعدة التى أسسها حسن البنا منذ بداية جماعة الإخوان المسلمين.

ولكن هذا الموقف، مع وجود نخب مهيمنة على الحكم، وعدم وجود ممارسة سياسية حرة، ولا حياة نيابية سليمة، أدى إلى تعقد المواقف التى تمر بها الحركة؛ حيث تواجه مواقف يصعب فيها الاختيار، ويصبح البعد عن الحكم خطرًا مثل القرب منه. وهنا تشكلت فى تاريخ الحركة الإصلاحية العديد من الخبرات الحرجة، بعضها أضر بالحركة، وبعضها حقق نفعًا لمشروعها، وبعضها لم تظهر نتائجه بعد.

ولكن ما أفاد الحركة الإصلاحية عمومًا، هو موقفها الواضح تجاه المشروع الحضارى الإسلامى؛ حيث ظلت متميزة بمشروعها، معلنة عن أهدافها النهائية؛ مما جعلها تقف فى مربع المشروع الحضارى الإسلامى، وتتميز عن كل النخب الأخرى، وكل التيارات الأخرى. وبهذا ظلت الجماهير تعلم أن الحركة الإصلاحية تهدف لتحقيق وحدة الأمة وتحقيق نهضتها. وتعرف الجماهير أيضًا أن كل التيارات من خارج المشروع الإسلامى لا تعمل على توحيد الأمة، بل تعمل غالبًا على تكريس تفكيك الأمة. وتلك الغايات المميزة هى التى حمت الحركة الإصلاحية من أى غموض يلحق بمواقفها بسبب قربها وبعدها عن النخبة الحاكمة.

الحفاظ على الاستقرار

تلك واحدة من الجوانب المهمة فى عمل الحركة الإصلاحية، فهى تعمل على تحقيق أمن المجتمع، وتعمل على تحقيق الاستقرار، وتحاول منع موجات العنف، وتنشر فكرة

الإصلاح السلمى المتدرج. وكل هذا يؤدى إلى تأمين بقاء الحكام، ويساعد الحكم على فرض سيطرته، وتجنب حدوث الفوضى أو الثورة. والحركة الإصلاحية لا تقوم بهذا الدور من أجل الحاكم، بل إنها تقوم به عن قناعة خاصة بمسار الإصلاح والنهضة، وهى تؤمن بهذا الطريق، حتى ولو استفاد منه الحاكم.

ولا يمكن إغفال الدور الذى قامت به جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى الحد من انتشار ظاهرة العنف. فقد كانت الجماعة تعمل على نشر فكرة الإصلاح السلمى المتدرج، بل وتواجه أى تمدد لبعض الأفكار التى نسبت لفكر سيد قطب. وأصبحت مواجهة الجماعة لفكر التكفير ومنهج حمل السلاح من المهام الأساسية التى تقوم بها الجماعة داخل قاعدتها الداخلية وفى المجتمع. وهذا العمل فى حد ذاته يساعد الحكم على تجنب التمرد المسلح ضده. ولكن جماعة الإخوان لم تكن تقدم خدمة للحاكم بقدر ما كانت تعمل من أجل مصلحة المجتمع والدولة.

فالحركة الإصلاحية شكلت لنفسها منهجًا يقوم على الدفاع عن المجتمع، وأيضًا الدفاع عن الدولة أيًا كانت سياسات النخبة الحاكمة، على أساس أن الحفاظ على تماسك المجتمع، والحفاظ على الدولة، هو حفاظ على الموارد الأساسية للأمة، والتى سوف تحقق بها الأمة نهضتها ووحدتها. فأصبح المنهج الإصلاحى مانعًا لحد كبير لفكرة الثورة والانقلاب، وأيضًا يمنع نسبيًا احتمالات الفوضى، ولكنه لا يستطيع منع احتمال الفوضى بالكامل.

واستفادت النخبة الحاكمة من هذا النهج الذى ميز الحركة الإصلاحية، ولكنها لم تحاول مساندة الحركة الإصلاحية للقيام بدورها، بل انقضت عليها فى نهاية الأمر. وحتى فى مصر، فبعد أن بدأت نيران المواجهة المسلحة مع الدولة تهدأ، انقض النظام الحاكم على جماعة الإخوان المسلمين؛ مما يؤكد على أن تفجر موجة العنف التى كانت الجماعة تحاول صدها والحد من انتشارها، كان يحمى الجماعة من مواجهة السلطة لها، أو على الأقل كان يؤجل هذه المواجهة، ولكن الجماعة ساعدت قدر ما تستطيع فى الحد من انتشار ظاهرة العنف؛ مما ساعد النظام للتفرغ لها والانقضاض عليها.

ومنهج الحركة الإصلاحية لا يقوم على حسابات السياسة أو مناورات السياسة، بل يقوم على أسس ومبادئ، ترى الحركة الإصلاحية أنها تحقق الغاية النهائية لها. فلم تحاول

الحركة الإصلاحية إغراق النظام فى ظاهرة العنف؛ لأن تلك الظاهرة سوف تلحق الضرر بالمجتمع، حتى وإن أضعفت النظام؛ لذا تعمل الحركة الإصلاحية على تقوية المجتمع، وأيضًا الحفاظ على الدولة رغم أن ذلك يقوى الحاكم أحيانًا.

مواجهة الأزمات

تقوم الحركة الإصلاحية بدور اجتماعى كبير، فجملة العمل الاجتماعى المرتبط بالحركات الإصلاحية، وذلك المرتبط بالمنتمين للمشروع الحضارى الإسلامى ككل، يمثل أهم رقم فى معادلة العمل الاجتماعى، ويمثل العامل الأول فى تحقيق التكافل الاجتماعى فى البلاد العربية والإسلامية. وليس من الغريب إذن، أن تكون الحركة الإصلاحية واحدة من القوى التى تحد من تفاقم مشاكل الفقر والمرض فى البلاد التى تنشط فيها. صحيح أن تلك المشاكل وصلت لمراحل حرجة، ولكن دور الحركة الإصلاحية ساهم فى الحد منها، وساهم فى الحد من تفاقم الأوضاع، وأجل احتمال قيام ثورة الفقراء. ومرة أخرى يستفيد النظام الحاكم مما تقوم به الحركة الإصلاحية، رغم أنه يحاول منعه والحد من نشاطها، وكأنه يفضل ثورة الفقراء على نجاح الحركة الإصلاحية فى القيام بمسئوليتها الاجتماعية، لما يؤدى له ذلك من تعميق دورها المجتمعى، وبالتالى زيادة شعبيتها.

ولكن الحركة الإصلاحية من الجانب الآخر، ترى أن تقوية المجتمع، بمواجهة الفقر والبطالة والمرض، وغيرها من المشكلات، يمثل ضرورة كى يصبح المجتمع قادرًا على تحمل مسئوليته التاريخية، والوقوف فى وجه الظلم. فالمجتمع الضعيف لن يستخلص حريته من الحاكم، ولن يقدر على تحقيق نهضته وغاياته العليا؛ لذا يصبح العمل على علاج أمراض المجتمع جزءًا مهمًا من تجهيز المجتمع للقيام بدوره، حتى يستطيع تحمل مسئوليته فى مواجهة نظام الحكم. أما النخبة الحاكمة فهى تقف بين خطرين، خطر تزايد شدة المشكلات لحد يؤدى إلى الثورة والفوضى، وخطر تنمية المجتمع لحد يقوى المجتمع ويمكنه من الوقوف فى وجهها.

الخلاصة

من هذه العناصر يتشكل منهج الحركة الإصلاحية، فهى تؤيد سياسات وترفض سياسات لا أفرادًا، وتحمى المجتمع والدولة قدر ما تستطيع، وتحاول منع الفوضى والثورة

قدر ما تستطيع، وتعتبر أن خطر الفوضى على الحكم ليس أكثر من خطر الفوضى على المجتمع، وبالتالى على المشروع الحضارى الإسلامى نفسه. فهى لا تحمى حاكمًا، ولكن تحمى مشروعًا. ولا تهتم بالنتائج العرضية قدر ما تهتم بالنتيجة النهائية. وهو ما يفسر لماذا تبدو الحركة الإصلاحية قريبة من الحكم أحيانًا وبعيدة عنه أحيانًا أخرى؛ لأنها ببساطة تقف حول منطقة الحكم تضغط عليها، وتحاول تأييد سياسات فى وجه سياسات أخرى، وتبقى النخبة الحاكمة تحت الضغط، وتقوى المجتمع، حتى يحدث اللقاء بين الحركة والمشروع الذى تنادى به والجماهير المؤيدة له، فتحل مرحلة إصلاح الحكم.

***