الفصل الثانى

الإسلام السياسى وفرضية الجهاد

الإشكالية الأظهر فى فهم الإسلام لدى الغرب، بل ولدى الكثيرين من المسلمين أنفسهم، هى فى الربط الوثيق بين الإسلام والعنف، وهذا نابع من الخلط بين العنف والجهاد، وبدوره مشتق من فهم مغلوط ومشوش لفرضية الأخير (الجهاد).. وهنا تبرز أهمية العلم فى تصحيح المفاهيم والرؤى والمعتقدات، وأهمية ذلك كله فى مستقبل أمة تعتمد بشكل أساسى ـ ودون مواربة ـ على الآخر (الغرب بصفة خاصة) فى قوتها وكسائها ودوائها وحربها وسلمها، بل وحتى وسائل ترفيهها. وهكذا فالمسلمون الذين صاروا عالة على الغرب (على قول الشيخ محمد الغزالى)، يستدينون منه ليسددوا له ثمن ما يستهلكون، بعد أن توقف مشروعهم الحضارى تمامًا منذ أربعة قرون خلت، ما فتئوا يقدمون أنفسهم ودينهم، ليس كأصحاب حضارة أصيلة ودين سماوى سمح يسع أهل الأرضين جميعاً، ولكن كمردة ضيقى الأفق، لايتحاورون إلا بالسكين والنار، وينكرون الآخر، وينكرون عليه حقوقه فى الحياة والتفكير، وكذلك يفعلون بدين رب العالمين (جميعاً) الأفاعيل، فيبرزون منه ما فيه رحمة بالحيوان ـ حديث الرسول «ﷺ»: (دخلت امرأة النار فى هرة حبستها حتى ماتت، فلا هى أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض). ويبرزون باسمه أيضاً أقسى درجات العنف والقسوة بالإنسان (خليفة الله فى أرضه)، فياله من تناقض ـ يبرأ منه الدين ـ ويزداد التناقض حدة إذا ما كان هذا الآخر الذى أعلنًا عليه الغدر

(ولا أقول الحرب لأننا لا نقوى على تبعات المواجهة بشرف فى حرب حديثة)، هو من نستجدى منه طعامنا وألبان أطفالنا.

الجهاد فى الفقه السنى التقليدى، على قول الدكتور رضوان السيد، هو فرض كفاية. أما ما ورد فى رسالة «محمد عبد السلام فرج» (أحد قادة تنظيم الجهاد المشارك فى التخطيط لاغتيال السادات) فهو (الجهاد) اعتباره فرض عين، والأهم، أنه فريضة فى الداخل الاجتماعى الإسلامى، فى حين المعروف تقليديًا أنه لا يكون إلا فى مواجهة الخارج غير الإسلامى. ومع أن فى تسمية ذاك الفريق بفريق التنظيم، والوسم له ولقرينه فريق التكفير والهجرة بالعنف، ما يشبه النبذ من جانب السلطات ووسائل الإعلام، فإن فى مضامين رسالة فرج ما يدعم هذا الإطلاق النابذ. ذلك أن تلك الفرقة تربط العمل بالإيمان ربطًا ميكانيكيًا - بخلاف الفكر السنى التقليدى كله - بحيث تسوغ سريان أحكام الكفر والجاهلية على الأفراد والجماعات، التى ترى هى أن ممارستهم تخالف تصريحهم بأنهم موحدون مسلمون. وقد عرف الإسلام القديم فئات تطهرية مماثلة نبزت بلقب الخوارج، وكانوا قد ذهبوا إلى أن الإسلام ذو طابع خلاصى غلاب، لا يجوز أن تلوث الذنوب الكبائر طهره، وإلا وقع الناس من جديد فى الجاهلية البغيضة. وقد اقتتل أولئك كما هو معروف مع الإمام على بن أبى طالب إبّان خلافته لما عدّوه تنازلاً من جانبه لمعاوية بقبوله التحكيم، وقتل أحدهم عليًا فيما بعد، فشنوا طوال قرن ونيف حربًا شعواء على السلطات والمجتمعات من معتزلاتهم ومواطن هجرتهم فيما عدّوه فريضة ليس بوسعهم التنازل عنها، وإلا فقدوا هم أيضًا الإيمان والإسلام. وقد كانت أيديولوجية الخوارج القاسية تلك وراء اتجاه الكثرة الساحقة من علماء المسلمين فى القرنين الثانى والثالث للهجرة - الثامن والتاسع للميلاد، إلى خوض نقاشات طويلة فى مفاهيم الإيمان وعلاقته بالعمل، والانتماء لجماعة المسلمين ومقتضياته.

واستقر الأمر على اعتبار الإيمان تصديقًا لا ينقضه العمل المخالف له ظاهرًا، إلا إذا صرح المسلم نفسه بترك الإسلام وأعراف الجماعة. أما فيما عدا ذلك أو

ماتحت التصريح بترك الإسلام من ذنوب وسلوكيات، فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كاف لمواجهتها أو تصحيحها؛ فالانتماء لجماعة المسلمين إعلان حر يقبل من صاحبه، ويعامل على أساس منه، لا على أساس مايمكن أن يبطنه، فلنا الظاهر والله يتولى السرائر. أما الجهاد فواجب فى مواجهة الخارج للدفاع عن أرض المسلمين وأمن مجتمعاتهم، ولايجوز استخدامه سلاحًا فى الداخل ضد أى فريق، مهما بلغ الخلاف فى الرأى أو المسلك. وثمة ثلاثة أمور إضافية أراها مهمة فيما نحن بصدده من استطلاع لأيديولوجيات الإسلام الحزبى المعاصر، هى: طرائق توظيف النصوص الفقهية والعقدية القديمة لدى نضاليى الإسلام السياسى، والطبيعة الأيديولوجية الغلابة للبيانات العقدية للإسلام، ومآلات وآثار تلك الأيديولوجيات على الداخل الاجتماعى، وعلى الإسلام التقليدى فى الوقت نفسه.

أما بالنسبة للأمر الأول: طرائق التوظيف، فالملاحظ أن الإسلاميين الحزبيين يستخدمون النصوص القرآنية فى الأعم الأغلب.. وتلك التى تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات.. وهى غالبًا آيات وردت فى سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة، وقريش المعادية بمكة.. وهم لا يستخدمونها كما وردت لصراع الإسلام مع الخارج المعادى، بل لمصارعة الجاهلية الكافرة فى عقر دار الإسلام. حتى إذا اضطروا للتعيين والتحديد، لجأوا لفتاوى ابن تيمية وتلامذته، مثل: ابن كثير أو تلامذة فكره، مثل: محمد بن عبد الوهاب.. فإذا وصلنا إلى المسألة الثانية، مسألة طبيعة الفكر، نجد أنها لديهم جميعا ـ باستثناءات قليلة كما عند «حسن الترابى» و«راشد الغنوشى»، وفى السنوات الأخيرة فقط ـ بيانات عقدية يغيب فيها السياسى، ويسيطر العقائدى والأيديولوجى. فهم لايسلكون مسلك المعارض السياسى، الذى يريد أن يصل للسلطة من أجل الإصلاح أو ما يعدّه كذلك، بل يسلكون مسلك المخلص المنقذ لا للمجتمع بل للدين، دين الله الذى حُرِّفَ، ووقعت على عاتقهم مهمة إقامته وتسويده من جديد؛ لذا يبدو أحيانًا كأنما همهم أن يستشهدوا لا أن ينتصروا، أو كأنما لا خلاص لهم ـ من الظالمين والجاهلية ـ

إلا بأن يمضوا عمدًا إلى الموت تكفيرًا وتوبة من الرجس السائد، مادام اجتثات ذلك الرجس من جذوره أمرًا بعيد المنال؛ فالتسمية بالإسلام السياسى تأتى لا من الأيديولوجيات التى يحملونها - إذ هى غير سياسية - بل من حقيقة أن الأنظمة السياسية هى التى تتصدى لهم.. ومن حقيقة أن هناك تأييدًا شعبيًّا ملحوظًا لممارساتهم النضالية وشعاراتهم؛ فالواضح أن الحركات الإسلامية المعاصرة فى الأساس حركات إحيائية، تشبه تلك التى تعرفها الديانتان الأخريان المسيحية واليهودية. وقد عرفها تاريخنا كله، وماكانت لها طبائع أو آثار سياسية فى الأعم الأغلب. وعلى هذا النحو تبدو الحركات الصوفية، وحركة ابن تيمية وحركة محمد بن عبد الوهاب، والحركات النهضوية الإسلامية فى القرن التاسع عشر فى أقطار الدولة العثمانية وخارجها، وحركة الإخوان المسلمين فى القرن العشرين.. إلخ.

ينشأ إحساس لدى فرد أو فئة من الفقهاء أو ذوى الحساسية الخاصة فى فترة ما أن «التوحيد» أو مفهوم «العبودية» يتعرض صفاؤه للشوائب والتهديد الداخلى أو الخارجى، فتقوم حركة إحيائية ذات طابع شعائرى للتنقية أو العودة أو التوبة أو بلغة بعض الإسلاميين: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وتختلف مساربها وطرائقها ووجوه اهتمامها باختلاف الوضع الثقافى السائد. ولاشك أن هذه الحركات تملك أو تتعمد أن تملك تأثيرًا سياسيًّا، ليس لأهداف سياسية، بل لكى تنفذ برنامجها الدينى. أما التسييس الشديد اليوم فى الحركات الإسلامية المعاصرة، فناجم عن الظرف الاستثنائى الذى يمر به المجتمع والدولة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى. فبسبب الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والمآزق ذات الأبعاد الرمزية الكبيرة صارت الحركات الإسلامية حركات شعبية واسعة الانتشار، فاصطدمت بالسلطات السياسية لنشوب الصراع على الساحة والمساحة نفسها. وكلما تفاقم الصراع ازدادت تسييسًا، وإن ظلت لغتها وظلت أهدافها دينية اعتقادية وشعائرية ورمزية.

يقول سيد قطب (١٩٦٦م) فى كتابه الشهير «معالم فى الطريق»: «إن المجتمعات القائمة كلها مجتمعات جاهلية وغير إسلامية.. وإنه لينبغى التصريح

بلا وجل أن الإسلام لاعلاقة له بما يجرى فى الأرض كلها اليوم؛ لأن الحاكمية ليست له. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً، وقبل كل شىء قيام مجتمع إسلامى، يتخذ الإسلام شريعة له، ولاتكون له شريعة سواه..». ويقول فى موضع آخر: «لابد من درجة من القوة لمواجهة المجتمع الجاهلى.. قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسى، وقوة التنظيم والبناء الجماعى، وسائر أنواع القوة التى يواجه بها المجتمع الجاهلى.. قوة الصمود، وقوة التغلب عليه». إذا كانت رسالة «الفريضة الغائبة» هى الأهم والأبرز لدى الجماعات الإسلامية النضالية فى مرحلة العمل والكفاح.. فإن كتاب «معالم فى الطريق» لسيد قطب هو النص التأسيسى للإسلام الحزبى النضالى. ومن بين سطور ذلك الكتاب خرجت كل جماعات الإسلام النضالى فى المجال العربى على الأقل، ويتضمن نص سيد قطب الذى أوردناه الفكرتين النظريتين الرئيستين السائدتين، اللتين تنطلق منهما، وتستند إليهما الجماعات المكافحة: فكرة الجاهلية، وفكرة الحاكمية.

فالعالم اليوم ـ بما فيه العالم الإسلامى ـ تطبق عليه جاهلية مدمرة شبيهة بتلك الجاهلية التى كانت سائدة قبل الإسلام، ويرجع ذلك إلى تجاهل مفهوم «لا إله إلا الله» الذى يجعل الحاكمية لله وحده. ألم يرد فى القرآن قوله تعالى: ﴿ **إِنِ الْحُكْمَ إِلاَّ لِلَّهِ** ﴾[1] وألم يرد فيه قوله: ﴿ **أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ** ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ** ﴾[3].

وما هو موجود فى العالم اليوم حكم البشر وطواغيتهم فى وجه ألوهية الله وحكمه وشريعته. فلابد لجلاء الجاهلية عن التوحيد من أن تقوم قلة مؤمنة، فتعتزل شعوريًا قيم الجاهلية وتصوراتها وتخلص العمل لله؛ حتى إذا استقامت أمورها تمامًا انقضت على الجاهلية فنقضت ما شيدته حصنًا حصنًا، وأعادت حكم الله إلى الأرض. ويرى الدارسون للتطور الفكرى لسيد قطب أن

(١) سورة يوسف ـ من الآية ٦٧.
(٢) سورة الأعراف ـ من الآية ٥٤.
(٣) سورة المائدة ـ الآية ٥٠.

راديكاليته برزت بعد العام ١٩٥٢، إذ إبّان هذه الفترة بالذات صار عضواً فى الإخوان المسلمين، ولكنه ماكتب شيئًا فى الجاهلية والحاكمية إلا بعد العام ١٩٥٤، عندما دخل مع آلاف من رجالات جماعة (الإخوان المسلمين) السجن للمرة الأولى، بعد اصطدام الإخوان الأول بنظام الرئيس جمال عبد الناصر. وفى السجن أقبل سيد قطب على كتابة تفسيره المشهور: «فى ظلال القرآن»، فظهرت فيه لأول مرة فكرة الحاكمية، ورؤية الجاهلية، وكان سيد قطب قد قضى بأمريكا مبتعثًا من قبل وزارة التعليم المصرية عامين ما بين ١٩٤٨ و ١٩٥٠، ومنها عاد بعداء كاسح للغرب والمتغربين. وفى أواخر الأربعينيات ترجم كتاب المفكر الهندى «أبى الحسن الندوى» المسمى «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟»، كما اطلع على كتابات أبى الأعلى المودودى، زعيم الجماعة الإسلامية بباكستان، التى بلور فيها فكرة الحاكمية. فأغلب الظن أن الفكرتين «الحاكمية» و«الجاهلية» تبلورتا عنده نتيجة قراءاته من جهة، وتجربته السلبية فى الغربة الأمريكية من جهة ثانية، ومعاناته فى السجن من جهة ثالثة.

على أن الأمر ما كان يحتاج إلى جهد كبير لفهم أصول أفكار سيد قطب الجديدة فى البيئة العربية؛ فالخيبة من الغرب وفكره وحضارته كانت قد أصبحت نغمة سائدة فى الأوساط العربية والإسلامية فى الأربعينيات، فليس مصادفة أن نجد سيد قطب يعتمد اعتماداً كبيراً فى أطروحاته الناعية على الغرب ماديته وتهوره وتدميره لعالم الإنسان على كتاب «ألكسيس كاريل» ـ «الإنسان ذلك المجهول». ظهرت تلك الجوانب الشوهاء للحضارة الغربية فى نظر كاريل وأشباهه فى الحربين العالميتين، وفى الأنظمة الفاشية والاستبدادية التى ظهرت بينهما. وتحت تأثير أجواء اليأس الغربى نتيجة الحرب الثانية المدمرة، بدأ المفكرون العرب والمسلمون يتخلون عن الليبرالية التى سادت الأجواء فى مطالع القرن، ويعودون لأفكار الخصوصية والأصالة.

بدأوا أولاً بإبراز محاسن الإسلام، ونديته عن طريق مقارنات بين التشريعات، ووجوه النظم، وتصور الكون والإنسان. ودفعتهم الاستعمارية الفرنسية والبريطانية

والإيطالية والإسبانية والهولندية إلى اليأس من الغرب فى السياسة وأنظمة الحكم أيضًا، حتى إذا ضاعت فلسطين تحت وطأة مساعدة الغرب لليهود، ثبتت لدى الجميع الفكرة القائلة بمؤامرة غربية بعيدة الغور على العرب والمسلمين. وما استطاع الإخوان المسلمون المصريون ولا السوريون ولا الأردنيون أن يلعبوا دورًا ذا شأن فى الحياة السياسية العلنية؛ فكان اللجوء إلى التنظيم السرى بمصر بالذات، ومن جانب جماعة الإخوان لكى يحققوا بالاغتيال ما عجزوا عن تحقيقه بالدعوة. واغتالت أجهزة الأمن السياسى المصرية «حسن البنا» عام ١٩٤٩، فعمل الإخوان مع الضباط الأحرار لإسقاط النظام الملكى، وهو ما تحقق عام ١٩٥٢، ولكنهم ما لبثوا أن اصطدموا بنظام ثورة يوليو عام ١٩٥٤، عندما انكشف لهم أن الضباط يريدون أن يحكموا بمفردهم.

وهكذا هيأت هذه الظروف كلها لظهور سيد قطب والأفكار المشابهة. إن الفضاء الفكرى الغاص بأفكار الخصوصية والأصالة فى المشرق العربى هو من صناعة الإخوان المسلمين والمفكرين القريبين منهم، ولكن الجماعات التى شايعت فكر سيد قطب هى التى مضت بتلك الأفكار إلى نهاياتها، فظهر الإسلام الحزبى المناضل على أساس منها.

والتحق الإسلاميون الشبان فى المغرب العربى، «تونس والجزائر»، بالركب متأخرين بعض الشىء، أى فى السبعينيات، ويرجع ذلك إلى التطور المختلف فى شطرى الوطن العربى: المشرقى والمغربى؛ فالحركة الوطنية المناضلة للاستعمار تأثر رجالاتها الأوائل بحركة الإصلاح الإسلامى، التى تزعمها «جمال الدين الأفغانى» ثم «محمد عبده» وتلامذته ولكنهم ظلوا مستقلين عنها، وتبلورت لديهم الفكرة العربية على النحو المعروف. لهذا شعر رجالات الفكر الإسلامى بالمشرق فى وقت مبكر بالحاجة إلى التنظيم المستقل؛ إذ لم يشركوا بشكل فاعل ومؤثر فى الصراع ضد الانتداب، وفى السلطات الوطنية المتكونة. أما فى المغرب العربى.. فإن الحركة الوطنية المناضلة للاستعمار خرجت من عباءة الحركة السلفية الإصلاحية الموازية لحركة الإصلاح الإسلامى بالمشرق؛ ولذا كان

رجالات الحركة الوطنية هم أنفسهم رجالات الحزب الدستورى بتونس، وجبهة التحرير بالجزائر بالسلطة.

وعندما بدأت الحزبيات الإسلامية فى تونس والجزائر بالظهور، فإنها لجأت إما إلى أفكار الإخوان المسلمين العامة الناقدة للغرب حضارته، وإما إلى أفكار سيد قطب القاطعة مع الغرب فى الخارج والداخل.

يقول يوسف القرضاوى فى كتابه: «الحل الإسلامى فريضة وضرورة»: «لقد فشل الحلان الليبرالى والاشتراكى فى تحقيق نصر عسكرى فى قضية العرب والمسلمين الأولى: قضية فلسطين التى بها بيت المقدس، أولى القبلتين وثالث الحرمين. فشلت الديمقراطية فشلاً تجسد فى هزيمة الجيوش العربية فى سنة ١٩٤٨، وقيام دولة إسرائيل المزعومة، كما كنا نسميها لعدة سنوات، وتشريد مليون مواطن من شعب فلسطين وتحويلهم إلى لاجئين. ثم بعد تسعة عشر عاما، وبعد تحول عدد غير هين من الدول العربية إلى الاشتراكية الثورية، وبعد الإعداد والتجهيز للحرب، وشراء السلاح بعرق الملايين من أبناء الشعب، واستقدام الخبراء وإطلاق الحناجر بالجعجعة والوعيد، وبعد أن أصبح العسكريون هم القادة السياسيين أيضًا ـ فشلت الاشتراكية اليسارية فشلاً أنكى وأقسى من فشل سابقتها؛ فقد جاءت بآمال عراض وأحلام عذاب، وبعد تصريحات نارية وتهديدات عنترية.. تجسد هذا الفشل فى هزيمة يونيو ١٩٦٧».

صاحب هذا النص من قادة الإخوان المسلمين، الذين استطاعوا مغادرة مصر عام ١٩٥٤ دون دخول السجن. وقد عاش منذ ذلك الحين فى أقطار الخليج، وعاد إلى مصر فى السبعينيات، وهو الآن أحد أكبر منظريهم، مع بقائه عميدًا لكلية الشريعة بجامعة قطر لمدة طويلة. إن هذا يوضح لحظة من لحظات طبائع ذاك الفكر، وقد جاء هذا الاقتباس من أحد كتبه للتدليل على الظروف الداخلية التى أدت إلى بروز الإسلام النضالى فى سائر أرجاء الوطن العربى فى السبعينيات والثمانينيات؛ فقد قامت الأنظمة العسكرية تباعًا بعد ضياع فلسطين لتحقيق

أهداف ثلاثة قيل يومها إن أنظمة الاستقلال عجزت عن إنجازها: استرداد فلسطين، وتحقيق الوحدة العربية، وإنجاز التنمية الداخلية. وما تحقق شيء من هذه الأهداف، ففلسطين لاتزال تمعن فى الضياع، والوحدة العربية ماسقطت فقط من أفق المشروع بل من أفق الحلم أيضًا، والتنمية الداخلية حل محلها بؤس الأرياف، وانهيار الاجتماع المدينى، وذل مديونيات البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، وبيوت التمويل العالمية.

إننا مختلفون عن العالم كله من حيث أن الثقافة والسياسة فى مجالنا العربى تسير من وراء إلى وراء؛ ففى المجال الثقافى «محمد عبده» أقل ثقافةً وانفتاحًا من «جمال الدين الأفغانى» أستاذه، و«محمد رشيد رضا» أقل انفتاحًا من أستاذه «محمد عبده»، و«حسن البنا» أقل ثقافة وانفتاحًا من رائده «رشيد رضا»، و«سيد قطب» أقل انفتاحًا من رائده «حسن البنا»، و«عمر عبد الرحمن» أقل ثقافة وانفتاحًا من «سيد قطب». وما كان ذلك كله من فراغ، فالأجواء الليبرالية المنفتحة مطالع القرن هى التى أنجبت محمد عبده وانفتاحه المعروف، وتفسيره الاجتهادى المتجدد للقرآن، صحيح أن للنصوص الدينية وتأويلاتها طرائق معتمدة فى تراثنا وأصولنا الفكرية، ولكن التأويل لايتم فى فراغ، وبناء على البنى اللغوى والأصولية والكلامية فقط، بل إن الفضاء الثقافى والثقافى ـ السياسى يؤثر تأثيرًا بالغًا..

ولنتذكر النقاش الذى دار بين الشيخ «محمد عبده» و«فرح أنطون» حول الدين والعلم، وكيف اختلف «عبده» معه فى أطروحاته، ولكن النقاش لم تسقط منه كلمة يشتم منها رائحة التكفير أو التفسيق أو الاتهام بالتآمر على الإسلام. بل إن الشيخ عبده ماكان يرى حرجًا، وهو مفتى الديار المصرية، فى الاستنصار باللورد كرومر المعتمد البريطانى فى مواجهة الخديو؛ من أجل الحفاظ على الأوقاف، وتطوير الأزهر، وإعطاء مزيد من الصلاحيات للمجلس التشريعى. ولنتذكر أن ثورة العام ١٩٠٦ فى إيران على الشاه هناك، تزعمها

العلماء المراجع، وطالبوا فيها بالدستور وفرضوه على الشاه، وذهبوا إلى أن الشورى الإسلامية التقليدية تساوى الدستور والبرلمان فى العصر الحاضر.

ولنتذكر أن السيد محمد رشيد رضا كان من أنصار الانقلاب على السلطان «عبد الحميد» من أجل إعادة الدستور، وقال بعد ذلك فى «المنار» عندما نشر رسالة ابن تيمية المسماة: «السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية»، إن دعوة ابن تيمية للعدل والشورى يمكن فهمها اليوم باعتبارها دعوة للدستور والمجالس النيابية.. ابن تيمية الذى يستخدم الإسلاميون نصوصه منذ الستينيات للتكفير والجاهلية، والزعم بأن الشورى ضد الديمقراطية والدستور. ولنتذكر أن «حسن البنا» الذى قال: إن الإسلام مصحف وسيف، ما عارض دستور عام ١٩٢٣ بمصر، وما أنكر انتماءه إلى الجماعة العربية، فى الوقت الذى يقول فيه سيد قطب فى مرحلته الثانية: إن الدعوة القومية دعوة للعرق والتراب فى مواجهة النفحات السماوية، وإن الديمقراطية والاشتراكية على حد سواء فى تأليه غير الله.

* تحولات الوعى العربى:

الأزمة لم تقتصر على المفاهيم الدينية بل رافقتها كظلها أزمة فى الوعى الجمعى العربى.. وشخصيّا أرى ثمة ارتباطاً وثيقًا بين الثقافة الإسلامية والوعى العربى، وليس بالضرورة اندماجاً، فكلاهما يتبادلان التأثير والتأثر بحكم التزامن التاريخى والجوار الجغرافى.. وهكذا نجد أنفسنا مطالبين باستعراض تحولات الوعى العربى كموضوع مكمل ومتمم لتحولات الفكر الإسلامى التى عرضنا لها.

فى الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين، انحسر الوجود العثمانى فى المنطقة العربية وحل الوجود الغربى محله، وأخذ يتبلور فى عدد من البلدان العربية تيار ليبرالى يتغذى على التجربة الديموقراطية الغربية، أمكنه تأسيس تجربة برلمانية ومؤسسات مهنية فى عدد من البلدان العربية، رغم طابعها الكاريكاتورى فى كثير

من الأحيان، وأيضًا تعثرها أمام ضغوط بل ضربات مختلف القوى ذات المصالح المتعارضة؛ بسبب ضعف قاعدتها المادية وتكوينها الأيدولوجى المتخلف. وقد شكلت القوى والعناصر الوطنية فى تلك البلدان جزءًا من هذا التيار، تتبادل تمثيل الأدوار معه على خشبة المسرح الجديد.

تلك كانت السمة الرئيسة التى ميزت هذه المرحلة، أما الجماهير الشعبية فقد اتخذت موقف المراقب السلبى الحذر المتشكك فى إمكان أن تسفر التجربة عن إنجاز ما حقيقى على طريق تحقيق أهدافها الكبرى، وكيف لا تتخذ هذا الموقف، وهى ترى بضاعة المستعمر تستورد وتعرض فى واجهة السلطة تحت إشراف المستعمر نفسه، باعتبارها وصفة لتحقيق تلك الأهداف. وهى لا ترى فى المستعمر إلا قوة لا تضمر خيراً لبلدانها. هذا ما تقوله تجربتها الراهنة حيث ينتهك استقلالها، وهذا ما قالته تجربتها الماضية أيام الحروب الصليبية، التى مازالت حية في الكتابات التاريخية والمدرسية المعاصرة. أما الأيديولوجية السياسية الإسلامية فلم تكن آنئذٍ فى واردها، ولما يمض على سقوط الخلافة العثمانية طويل وقت ـ تلك الخلافة التى حكمت البلدان العربية ردحًا من الزمن باسم الإسلام، فلم تجن المنطقة العربية خلالها إلا الهيمنة والقمع والتخلف.

كان لابد إذًا من البحث عن مخرج آخر بديل يضعها على طريق تحقيق الأهداف الكبرى، وقد استشعرت مع نهاية الأربعينيات بأن التجربة الليبرالية الهشة قد أخذت تستنفد إمكاناتها، وأصبحت تتعرض لضغوط لا قبل لها بمقاومتها وخاصة بعد احتلال فلسطين، وتنامى المد الوطنى والقومى المعادى للغرب. وهنا كانت الأيديولوجية الوطنية ـ القومية أو الخيار الوطنى ـ القومى هو البديل؛ خاصة وأنه كان آنئذٍ الأكثر تداولاً فى ساحات العالم الثالث، التى تعانى ظروفًا وتواجه معضلاتٍ وطنية وتنموية مشابهة لتلك التى تعانى منها المنطقة العربية. وهكذا احتضن الوعى الجمعى للشعوب العربية فى الخمسينيات تياراً سياسيًّا وطنيًّا وقوميًّا متناميًا ضم قطاعًا مهمًا من الانتلجنسيا فى البلدان العربية الرئيسة، كما بارك ذاك الوعى فكر ذلك التيار ونهجه العسكرى. أعقب

ذلك توالى الانقلابات العسكرية والانقلابات المضادة فى عدد من البلدان العربية بوصفها ثورات ممثلة للشعوب، وقادرة على تحقيق أهدافها الكبرى، وعلى الرغم من تحقق عدد من المهمات الوطنية والقومية المحدودة على يد تلك الانقلابات (تأميم قناة السويس، الخروج من الأحلاف كحلف بغداد، تدشين أول نواة للوحدة العربية ـ لم تستمر طويلاً)، إلا أن المعضلات الرئيسة؛ أى الأهداف الكبرى للأمة المتمثلة فى تحقيق السيادة وتحرير فلسطين؛ وإنجاز نقلة اقتصادية وتكنولوجية وعلمية، بقيت مستعصية على نهج وإرادة العسكريين والانتلجنسيا المتحالفة معهم.

وهكذا أخذ شعور بالإحباط تجاه المرحلة وأيديولوجيتها ونهجها العسكرى، يتسرب إلى الجماهير العربية ويتنامى بسرعة مفضيًا مع نهاية الخمسينيات إلى نشوء وتبلور وعى جمعى جديد لدى الجماهير، دفع باتجاه تطوير الأيديولوجيا الوطنية ـ القومية بإثرائها بمضمون جديد (اشتراكى) تفتقر إليه، وتبنى نهج كفاحى شعبى فى الوصول إلى السلطة، وسد الطريق أمام النهج الانقلابى العسكرى ونبذه. وتزامن ـ بطبيعة الحال ـ مع هذا الوعى تكوّن تيار سياسى فاعل، ضمن القطاع الأكبر من الانتلجنسيا فى البلدان العربية الرئيسة، يحمل الأيديولوجيا والنهج الجديدين، يدعو لهما، ويدعم تطبيقاتهما. وقد شكل الصراع والتحول الفكرى والانشقاق داخل فصائل الحركة القومية رافدًا لتشكل هذا التيار.

أما لماذا تبنى الوعى العربى الأيديولوجيا الاشتراكية تحديدًا فى هذه المرحلة ـ مرحلة الستينيات ـ وزاوج بينها وبين الأيديولوجيا الوطنية ـ القومية التى أخفقت فى الخمسينيات فى تحقيق الأهداف الكبرى للأمة؟ فقد كان الحافز إليه التوجه العام لشعوب العالم الثالث فى ذلك الوقت نحو الاشتراكية ونهج الكفاح الشعبى فى سعيها؛ للتخلص من الهيمنة الأجنبية والتخلف: الهدفين الكبيرين المشتركين للشعوب العربية، إضافة إلى ما كان يمثله المعسكر الاشتراكى فى نظرها من نموذج يحتذى فى التصنيع والتقدم العلمى السريعين، وما تتسم به مواقفه من إيجابية تجاه قضايا الأمة العربية.

واندفع ممثلو المرحلة الجديدة من أنظمة حكم وقوى سياسية فى الطريق الجديدة، طريق التحولات الاجتماعية، ومواصلة النضال ضد الاستعمار الذى بدأ فى المرحلة السابقة، ومحاولة السير فى طريق التنمية الصناعية والعلمية وتطوير الجيوش، والإلحاح على شعار تحرير فلسطين، ودعم حركات التحرر الوطنى فى مختلف البلدان العربية.

لقد تمكنت المرحلة وممثلوها من تحقيق عدد من الإنجازات المهمة التى تضاف إلى ما أنجز خلال المرحلة السابقة ـ مرحلة الخمسينيات ـ وقد لقيت دعمًا من لدن جماهير الأمة، إلا أن الاستعاضة بالبيروقراطية العسكرية عن قيام مؤسسات مهنية وشعبية فاعلة تضطلع بإدارة الإنتاج والتشريع والرقابة على الإدارة الحكومية، وعدم إطلاق مبادرة الجماهير فى إثراء وتعميق عملية البناء وتنفيذ الأهداف الوطنية والقومية عامة، قد أوصل المرحلة وممثليها إلى الطريق المسدود، فلم تتحقق النقلة الصناعية العلمية المنشودة، على الرغم من إنجاز بعض الخطوات على هذا الطريق، ولم يطرأ على الوضع المعيشى للجماهير تحسن حقيقى. ثم جاءت هزيمة ١٩٦٧ العسكرية لتعمق الشعور بفشل المرحلة وأيديولوجيتها، وممثليها فى إنجاز الأهداف الكبرى للأمة، بل شكلت الهزيمة إحباطًا على صعيد القيم، فاق أثر الإحباط السابق الذى اقترن بكل من المرحلتين السابقتين.

وهكذا أخذ وعى جمعى عربى فى التشكل عبّر عن نفسه فى تكوّن عناصر تيار سياسى ـ ثقافى جديد، ناقدة للمرحلة وفكرها وسياستها ونهجها.. لقد اتخذت جماهير الأمة من المرحلة موقفًا سلبيًّا لا يخفى امتعاضه؛ لأن معيارها على الدوام فى الحكم على المراحل المختلفة، هو نجاح تلك المراحل أو فشلها فى تحقيق الغايات الكبرى، وليس نوايا أشخاصها وقياداتها ووعودهم. وقد كان متوقعًا، وقد بلغ الموقف نقطة الفراق مع المرحلة وأيديولوجيتها أن يتجه الوعى الجمعى العربى نحو تدشين مرحلة أخرى على أنقاضها فى أوائل السبعينيات، لن تكون سوى مرحلة ليبرالية جديدة؛ ذلك أن القارات الثلاث التى طالما شاركتها البلدان العربية الصعاب والآمال، أخذت تتحول إليها، بفعل شطرها، وبالذات

أميركا اللاتينية، باعتبار تلك هى المرحلة الجديدة المرشحة للحلول محل سابقتها، المرحلة الاشتراكية. وهكذا تحول عدد من بلدانها نحو الليبرالية والنظام الديمقراطى بهذه الدرجة من الوضوح أو تلك، إلا أن الوعى الجمعى العربى قد وقف هذه المرة ـ وعلى غير عادته ـ مشدوهًا حائرًا مستنكفًا النسج على منوال تلك الشعوب. وتفسير ذلك أن الليبرالية والنظام الديموقراطى بالإضافة إلى كونهما طارئين على التجربة التاريخية العربية، ولا يملكان عناصر مشتركة مع تلك التجربة، فإنهما قبل كل شىء مقترنان فى الوعى الجمعى العربى بالدول المهيمنة، وأيضًا الداعمة للاحتلال والتهديد الإسرائيليين. فكيف يستورد ذلك الوعى نظم وثقافة عدو جبار. ويزرعها فى تربته فتكون وسيلة لمزيد من حضور ذلك العدو والتبعية له؟!

مر إذًا عقد السبعينيات على الوعى الجمعى العربى طويلاً.. مملاً.. ثقيل الوطأة، اتصفت الجماهير خلاله باللامبالاة السياسية، أما على صعيد نخبتها فقد تردد الحديث عن ظاهرة اعتزال المثقفين، وكساد سوق الكتاب وندرة القراء. وقد كان الوليد الشرعى لهذا المناخ السياسى ـ الثقافى حالة من الغيبوبة الفكرية والإدارية، ولا يعنى هذا ـ بطبيعة الحال ـ أن هذا العقد من السنين كان خلوًا تمامًا من أى خلق جديد لعناصر فكرية وسياسية، فذلك مجاف لمنطق الحياة، ونهرها المتدفق أبدًا، فعلى الرغم من العواصف والأجواء غير المواتية.. فإن ثمة حياة جديدة نبتت تحت التربة على ضفتى ذلك النهر، لم تلبث أن نمت ـ بدءًا بعقد الثمانينيات ـ وارتفعت سيقانها، تلك العناصر أو الحياة الجديدة.. لم تكن سوى جنين المرحلة السياسية الإسلامية، الذى أدت الظروف غير المواتية التى أحاطت بتكونه ونموه إلى ولادته الناقصة.

*** مراجعات:**

أدرك قادة العمل الإسلامى متأخرين ـ فى كثير من البلدان ـ أنهم سادرون فى سبيلهم إلى أن يستعدوا عليهم أهليهم الأقربين، بعد أن ألبوا على أنفسهم حكوماتهم وحكومات أخرى منها الإسلامية، ومنها ماهو غير ذلك.. أدرك هؤلاء

القادة أن استمرارهم على هذا النهج سوف ينتهى بهم إلى انتحار أو عزلة إجبارية (حكومية أو شعبية)، وليس فى أى من الخيارين شىء من دين؛ لذا كانت هناك ثمة مراجعات فى عديد من الحركات، هدفت إلى إعادة ضبط الإيقاع وتصحيح ما اختلط من مفاهيم.

وفى هذا.. فإن التحول الجديد فى سلوك القيادة الإسلامية فى إيران، وانشغال حزب الله فى لبنان بالإصلاح الاجتماعى والانتخابات النيابية، والتحول البرنامجى للحركة الإسلامية فى الأردن من المطالب السياسية العامة والأممية إلى إصلاح وطنى قائم على المشاركة السياسية والتنافس على السلطة وتداولها، وتفاعلات تشكيل حزب الوسط فى مصر ووصفه، كما ذكر «أبو العلا ماضى» بأنه مشروع وطنى عريض كان قائمًا فى النقابات، وأنه «حالة مصرية بحتة»، وانشغال الإسلاميين بالعمل النقابى والبلديات والاتحادات الطلابية والمهنية، كل ذلك وغيره يؤشر على مراجعة شاملة تجرى فى الحركة الإسلامية، ربما لم تتضح بعد ولم تستقر على حالة معينة، ولكنها بالتأكيد تتم بسرعة ووضوح. وإجراء مقارنة بسيطة بين كلمة نواب الحركة الإسلامية فى الأردن، ردًّا على بيان حكومة «مضر بدران» عام ١٩٨٩ والتى تضمنت أربعة عشر شرطًا لمنحها الثقة، وبين بيان الحركة الإسلامية بمناسبة مقاطعة الانتخابات النيابية، التى جرت فى نوفمبر ١٩٩٧ تجلو بوضوح حجم التحولات والتفاعلات التى جرت فى السنوات الثمانى، والتى هى الفرق الزمنى بين المناسبتين.

فقد تحدثت شروط الثقة التى يمكن اعتبارها ملخصًا لرؤى الحركة ومواقفها فى تلك الفترة، عن تطبيق الشريعة الإسلامية ووقف تدخل الأجهزة الأمنية فى التعيين، وإعادة المفصولين إلى وظائفهم، وإلغاء الأحكام العرفية، ودعم حركات التحرر والانتفاضة واستعادة الأموال المهربة فى الخارج واستثمارها فى الأردن، وإنشاء كلية للشريعة فى جامعة اليرموك، ومنع الخمور على رحلات الخطوط الجوية، والعمل على إلغاء الربا، والسماح بإنشاء جامعة إسلامية أهلية، ومن

الواضح أنها مطالب فيها قدر كبير من الرومانسية والعمومية، وتؤشر أيضًا إلى استعداد الحركة وبداية تحول نحو القضايا الوطنية والإصلاحية والتنموية، ولكنها تحمل خلطًا كبيرًا بين الأولويات، وما هو مهم وأقل أهمية، وهموم الحركة نفسها.

وأما البيان الذى جاء بعد ثمانى سنوات فقد حدد سبعة مبادئ للإصلاح الوطنى، هى: الإصلاح الدستورى، وإصدار تشريعات عادلة وعصرية للانتخابات والمطبوعات، وحماية مؤسسات المجتمع المدنى، ومكافحة الفساد المالى والإدارى، واحترام الحقوق والحريات، ووقف التطبيع.. فالمصطلحات المستخدمة كالإصلاح الوطنى، والمجتمع المدنى، والحقوق والحريات، إضافة إلى تناول قضايا عملية محددة، وعدم الحديث إطلاقًا عن تطبيق الشريعة الإسلامية، وإلغاء السلام مع إسرائيل، والمطالبة بمنع الخمور والربا، وهى الخطوط العامة تقريبًا للخطاب السابق فى الأردن ومعظم الدول العربية والإسلامية.. كلها تحولات تعبر عن حجم المراجعة وطبيعتها.

وأدبيات الحركة الإسلامية تشهد خطابًا جديدًا أيضًا، يدل على إدراك معقول لتحولات المرحلة، وما يمكن تحقيقه وما يجب تحقيقه، وفهم لخريطة الواقع وموقع الحركة والآخرين فيه.

* * *