

التداخل بين الشائين الديني والسياسي

وعندنا وقائع من التاريخ الإسلامي الوسيط والمتأخر توضّح أبعاد ومفاهيم الطرفين المتنافسين على الدين بالدرجة الأولى، وشئون السلطة بالدرجة الثانية. فالإمرة في الشأن العام لرجال السلطة، لكن الفقهاء ما لبثوا أن تدخلوا ففسموا "السياسة" أي "تدبير الشأن العام بما يصلحه" إلى سياسة شرعية وأخرى غير شرعية. فإذا كان "صاحب الأمر" قد اصطنع قضاء المظالم وقضاء الحسبة لإيقاع عقوبات من دون العودة للقضاء سياسة (أي من أجل هيبه الدولة)، فإن تلك العقوبات ينبغي أن لا تتجاوز حدود الشريعة وأحكامها، وإلا صارت طاغوتا أو سياسة غير شرعية.

وقد بلغ من انزعاج المؤرخ المقريري (845هـ) -وقد كان فقيها حنفيا- أن اتهم السلطات المملوكية باتباع "الياسا" المغولية، وليس الشريعة الإسلامية، لسواد ممارسات في أوساطهم اعتبرها الفقهاء "غير شرعية".

وفي العهد العثماني، وبالتحديد أيام السلطان سليمان القانوني (1522 - 1566م) عمد السلطان إلى الاشتراع في مسائل تنظيمية تتناول قضايا مالية وإدارية، لها أحكام شرعية أو أنها كانت في الأصل من صلاحيات القضاة وفتاوى الفقهاء، فسموا ذلك "قوانين" - مع أن السلطان، كما صار معروفا الآن من خلال الدراسات الجديدة، كان يستشير فيها شيخ الإسلام أبا السعود.

ولدينا في التجربة التاريخية أمثلة على أوضاع عكس ذلك، بمعنى أن الفقهاء هم الذين كانوا يرفضون التدخل في الشأن السياسي. فقد أرسل المملوكي المصري علي الكبير قائد جيشه محمد أبو الذهب لاحتلال دمشق عام 1774م وانتزاعها من العثمانيين. لكن بعد سنة أو أقل توفي علي الكبير بالقاهرة، واضطر أبو الذهب لمغادرة الشام، فأراد من العلماء أن يعينوا أحدهم واليا أو حاكما لدمشق يُبقي معه حامية، لكنهم أصروا على أن لا شأن لهم بالأمر السياسي الذي هو من صلاحية السلطان أو نائبه. والأمر نفسه حدث مع نابليون، الذي أراد إعطاء بعض السلطات للعلماء والقضاة تخلّصا من المماليك والعثمانيين على حد سواء. فاعترض القاضي العرشي بأن العلماء قوم مساكين يحتاجون للإحسان، ولا يستطيعون أن يلوا السلطة. ولا يرجع ذلك، كما قد يبدو للوهلة الأولى، إلى أن هؤلاء ما كانوا يرون أن سلطة أبو الذهب أو نابليون، غير شرعية؛ فقد رضوا أن يلوا القضاء منهما، كما رضي بعضهم المشاركة في إدارة الشؤون المالية والتنظيمية لمدينة القاهرة أيام نابليون.

ما هو الحد الفاصل بين الدين والسياسة؟

ما هو الحد الفاصل بين الدين والسياسة؟؟؟

سؤال طالما أرقتي، وطالما رحمت أبحث في الكتب، في النص ومفسريه وعاقليه، هل من المعقول أن لا يوجد حد فاصل يفصل بين ما هو ديني رباني إلهي لاهوتي مقدس وبين ما هو سياسي دنيوي براغماتي صدقوني ضعت ذلك السؤال يستتبع عدّة أسئلة تجتاحني كما الإعصار، خصوصا مثلي من تعود أن لا يمرر قضية بدون أن يفكر فيها مليون مرة، بل مليار مرة، حتى اتركها بدون إجابة كعادتي باحثا عن أسئلة أخرى، أسئلة تستفز في داخلي ذلك العقل الراغب في الفهم، في الاقتناع، في أن يحترم نفسه هل كل ما هو ديني هو سياسي؟ وهل كل ما هو سياسي هو ديني، ألا يقولوا أن الإسلام نظام حياة متكامل لم يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها، إذا يجب أن يكون بحسب النظرية الإسلامية هذا الدين

سياسيا بالدرجة الأولى ولكن أليس هناك فرق بين الدين والتدين ، هناك دين إلهي لا نعرفه على وجه الحقيقة، على وجه اليقين، حق اليقين، عين اليقين ، إننا ندعي أنها ديننا، ولكن ما نحن فيه هو تديننا لدين الله، ولكن هل نملك صكا، نملك دليلا على أنه دين الله، لا أعتقد أن أحدا يستطيع أن يجزم لي بأنه يمتلك ذلك فإن كان هذا الدين غير يقيني للحظة، فكيف نريد فرضه ؟ نحتاج إلى معجزة لكي نقتنع بيقينته فإن كان والحال كهذا أن هذا الديني غير يقيني، فلا بد ان تكون هناك مساحة فاصلة ، مساحة بعيدة عنه وعن التحكم بكامل مجريات الحياة هذا يقودني إلى أليس من الأفضل أن تكون السياسة بعيدة عن الدين المقدس، اليس من الأفضل أن يبقى هذا المقدس بعيدا عن المدنس "السياسة" حفاظا على قدسيته أقول هذا حفاظا على الدين لا محاربة له، ويستتر الله علي، أنا لا زلت أسئل ولا يعني ما أنا فيه قناعة يقينية، فأنا أغير رأبي متى ما ثبت لي عكسه واقتنعت به لازلت أسئل، وأبحث عن جواب

قراءة في مقولة: لا سياسة في الدين و لا دين في السياسة

راجت في الفترة الأخيرة مقولة "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة"، ودعا بعض المفكرين والسياسيين إلى اعتمادها أساساً في حياتنا الاجتماعية والسياسية، فما مبررات الدعوة إليها؟ ومن أين جاءتنا؟ وما تقويمنا لها على ضوء تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف؟

يطرح دعاء مقولة "لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة" ثلاثة مبررات لدعوتهم تلك هي: أولاً: الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير. ثانياً: الدين يوحد في حين أنّ السياسة تفرق. ثالثاً: السياسة تحركها المصالح الشخصية والفئوية وأنّ الدين يجب أن ينزّه عن ذلك.

أما المبرر الأول وهو قولهم: إنّ الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، فيما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير فهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، بل الدين فيه جوانب تمثل ما هو مطلق وثابت وفيه جوانب تمثل ما هو نسبي ومتغير، وكذلك السياسة فيها جوانب تمثل ما هو مطلق وثابت وفيها جوانب تمثل ما هو نسبي ومتغير، ويمكن أن نوضح ذلك بأمتلة من المجالين: الدين والسياسة. هناك أمور ثابتة في الدين لا تتغير من مثل: صفات الله ؟ وأسمائه، وأحكام الزواج والطلاق، والميراث، والصلاة، والصيام إلخ . . . ، وهناك أمور متغيرة في الدين تنشأ بسبب التطورات في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفنية إلخ . . . ، وتحتاج إلى أحكام جديدة بالإستناد إلى تلك الثابتة وينظم ذلك علم أصول الفقه. وكذلك السياسة تعالج أموراً ثابتة مثل الحفاظ على الأمة والتوحيد والأخلاق والأموال إلخ . . . ، وتعالج أمور متغيرة تختلف فيها وجهات النظر وتختلف الأحكام من وقت إلى آخر من مثل: صورة العلاقات الدولية مع الدول، وأولويات البرنامج الاقتصادي، ومراحل بناء المنهاج التربوي، وكيفية تدعيم أخلاق المجتمع إلخ . . .

أما المبرر الثاني في المقولة السابقة وهو قولهم: إنّ الدين يوحد وإنّ السياسة تفرق فهذا مرهون بنوع السياسة، فالسياسة التي تفرق هي السياسة المنفصلة عن المبادئ والقيم والأخلاق والمثل، أما السياسة المرتبطة بالمبادئ والقيم والأخلاق والمثل والتي تعتبر الدين الإسلامي مرجعيتها فهي توحد ولا تفرق كمثل الدين سواء بسواء.

أما المبرر الثالث وهو قولهم: إنّ السياسة تحركها المصالح الشخصية والفئوية وأنّ الدين يجب أن ينزّه عن ذلك فهو انعكاس لمقولة مسيحية تميز بين النجس والمقدس، فكل ما هو دنيوي نجس وكل ما هو ديني مقدس، في حين أنّ هذه القسمة ليست مطروحة في الحياة الإسلامية بل كل عمل دنيوي يؤديه المسلم كالطعام والشراب والرياضة والنزهة إلخ . . . ، يعتبره الشرع عبادة ويأخذ عليه أجراً إذا ذكر الله في بدايته، أو إذا نوى فيه التقوي على طاعة الله، ويدل على ذلك الحديث الذي قال فيه الرسول ? مخاطباً

الصحابة: "في بضع أحدكم صدقة" قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إن وضعها في الحلال كان له فيها أجر". كذلك كانت السياسات الساعية إلى تحقيق هذه المصالح والشهوات مشروعة ومقبولة في نظر الشرع الإسلامي.

لقد جاءت تلك المقولة من الحضارة الغربية التي استقرت نهضتها على فصل الدين عن الدولة بعد أن حجرت الكنيسة على الحقائق العلمية، وأصدرت أحكاماً جائرة على العلماء، لكن هذا لم يحدث في تاريخنا فليس هناك مؤسسات كهنوتية وليس هناك رجال دين، بل قامت الدولة على الدين، وعضد الدين الدولة، وحث الإسلام المسلم على الاهتمام بالشأن العام فقال: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"، وزكى القرآن الأمة لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فقال تعالى " **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** " (آل عمران، 110)، وأحد المعاني المباشرة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو توجيه جانب من وعي المسلم للواقع المحيط به والاجتهاد في تطهيره ومعالجته والارتقاء به، لذلك جاء تصوير الرسول؟ المسلمين بالجسد الواحد الذي تظهر عليه أعراض المرض في حالة إصابة عضو منه، قال: "مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر". وهذه دعوة واضحة وصريحة من الرسول؟ إلى المسلم ليس للاهتمام بشؤون إخوانه المسلمين الآخرين فحسب بل لاتخاذ الأساليب التي تؤدي إلى إزالة أسباب الشكوى عن إخوانه الآخرين، وهل يكون ذلك إلا بالعمل السياسي والتعاطي مع السياسة والاختبار بين السياسات والترجيح بين السياسيين؟ لا أظن إلا ذلك.

الإسلام السياسي.. جدلية الدين والسياسة من يطوع من؟

التماهي بين الديني والسياسي ليس «فعالاً حديثاً» بقدر ما هو ضارب في عروق التاريخ البشري - الإسلامي وغير الإسلامي - المكتظ بحمولات «تسييس الدين» و«تدبير السياسة»، الأمر الذي يصبح معه البحث عن الخيط الفاصل بين «الديني» و«الدينوي» - بما يتضمنه من نزعات سياسية واجتماعية وسواها - من أهم وأعدد المباحث الفكرية والفلسفية في العصر الحديث .

والتاريخ الإسلامي مكتنز بنماذج هائلة تصب في هذا الاتجاه كانت نتاج هذا التماهي بين «الديني» و«السياسي» سواء في السلطة أو في المعارضة. وهو ما جعل كل فريق يمارس عملية تنظير شرعي وحشد نصوبي يثبت فيه صحة موقفه السياسي و«لا شرعية» موقف الخصم. الأمر الذي أدى إلى نشوء مذاهب وعقائد واتجاهات فكرية وفلسفية كان الدافع السياسي رقماً مهماً في نشوئها وتكونها. وهو ما تناولته بالبحث والدراسة مؤلفات حديثة متعددة حاولت الغوص في تأثير البعد السياسي في نشوء وتكون هذه المذاهب والاتجاهات في التاريخ الإسلامي كبعض إنتاجات الجابري وفهمي جدعان وهشام جعيط وسواهم.

أما الحديث عن «الإسلام السياسي»، فقد بات اليوم أكثر رواجاً من أن يقتصر على اهتمام الدوائر البحثية والثقافية بسبب تزايد أهمية هذا المبحث لارتباطه المباشر بالفعل السياسي الملتنق بحياة الناس، ودخوله ميدان التأثير المتزايد على دوائر السياسة الدولية. خصوصاً بعد أحداث سبتمبر التي جعلت الحديث عن «الإرهاب» مرتبطاً في كثير من الأحيان بالحديث عن الإسلام السياسي. مما زاد من الجرعة البحثية عن هذا الموضوع سواء في العالم العربي أو في المراكز الاستشرافية الغربية وعلى يد باحثين كبار كبرنارد لويس وأولفبييه روا وجيل كيل وفرانسوا بورغا وسواهم ويتمحور الحديث حول أن حركات «الإسلام السياسي» هي في حقيقتها حركات سياسية برغماتية بالدرجة الأولى لها رؤاها وحساباتها ومشروعها السياسي . ربما ساهمت البواعث الدينية والعقدية في تكوينها، ولكنها تسيست بعد دخول المعتزك السياسي. وأصبح الدين مجرد غطاء يُستخدم لحشد الجماهير وردع الخصوم وكسب الرأي العام، ووسيلة للعب على العاطفة الدينية الفطرية للجماهير وكسب تأييدها عن طريق النزعة الشعرازية المفضلة لهذه الحركات، والتي تُستخدم في كل ميادين العمل السياسي كمقولات

«القرآن دستورنا» و«الإسلام هو الحل» ورفع المصحف تحت قبة البرلمان في وجوه الخصوم السياسيين في إحياء ديني لا تخفى دلالاته حتى على البسطاء.

يتضح ذلك جلياً لمن يعايش أو يقترب من كواليس العمل السياسي داخل أروقة الحركات والأحزاب الإسلامية حين يكتشف أن الصراع السياسي والبحث عن الحضور الشخصي والمكاسب الذاتية هي الدوافع الطاغية على العاملين في الحقل السياسي الإسلامي. وأن الدوافع الدينية تبقى محدودة وتضيع وسط زحام المصالح والمكاسب الشخصية. وأقرب مثال لذلك ما حصل في الأردن مؤخراً حيث قررت جبهة العمل الإسلامي - الجناح السياسي للإخوان المسلمين - تغيير بعض الوجوه السياسية «المعمرة» في البرلمان بوجوه شابة وجديدة. ونتج عن ذلك رفض بعض هذه الشخصيات البرلمانية المعمرة لفكرة التغيير. وقررت الانسحاب من الجبهة والترشح للبرلمان كشخصيات مستقلة. وسارت في طريقها نحو البرلمان لتطأ تحت قدميها كل ماضيها النضالي وشعاراتها حول الصف الإسلامي الموحد والتضحية من أجل الدين والدعوة حين وصلت هذه الشعارات إلى مرحلة التطبيق وإلى محك حقيقي يثبت مدى صلابه وصدقية هذه الدعوات التي رددوها لعشرات السنين.

حركات «الإسلام السياسي» تضيف قدسية على الخلاف السياسي، وتجعل الاختلاف في الرؤى والمشروعات السياسية خلافاً دينياً عقائدياً لا مكان فيه للفكر المغاير، ولا رأي فيه إلا لأولئك الموقعين عن رب العالمين. ولكن البعض يرى أن في هذا الطرح مصادرة لحرية «الموقف السياسي» للفرد، المكفول في موثيق حقوق الإنسان، وذلك بوضع اشتراطات وخطوط حمراء على حقول فكرية وأنماط في التفكير السياسي هي في حقيقتها الأكثر رواجاً وانتشاراً في العالم العربي والإسلامي اليوم . كما أن هذا الطرح يصب في اتجاه تسويغ القمع والمصادرة التي تمارس ضد الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية، وتبرير حرمانها من العمل السياسي العلني. أو السماح لها ولكن وفق سقف محدود في العمل والحركة والمشاركة لا يمكن لها تجاوزه. وذلك بحجة أنها أحزاب دينية. في حين تعمل الأحزاب المسيحية والدينية في الغرب «العلماني» بحرية مطلقة ودون قيود . إضافة إلى أن هذه الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية هي في حقيقتها تجمعات ديمقراطية تؤمن - وبشكل صارم - بالتعددية السياسية وبحرية تكوّن وتشكل الفكر ضمن الفضاء السياسي والثقافي المفتوح. وباتت تعلن صباح مساء أنها لا تحتكر فهم الإسلام، وأنها لا تمثل إلا رؤاها وأفكارها السياسية . وأن للجميع الحق في مخالفتها وفق أرضية ديمقراطية للعمل السياسي لا تصادر حق أحد في الوصول إلى الجماهير ومخاطبتها .

إلى أي حد يغدو «الإسلام السياسي» حراكاً سياسياً مشروعاً.. وهل «الدين» أم «السياسة» باتت الروح الدافعة لعمل هذه الحركات؟

أطلق الإسلامويون على تصاعد المد الإسلامي السياسي خلال الثلاثين عاماً الماضية بالصحة الإسلامية، وكأن الإسلام الديني كان في سبات عميق، وهم جاءوا لإيقاظه من غفوته الطويلة. طبعاً المقصود بالصحة هنا، الصحة السياسية للإسلام وليس الصحة الدينية، لأن المسلمين قبل تفشي الإسلام السياسي كانوا أكثر تديناً وأقرب إلى روح الإسلام كدين مما يجري الآن في ظل الإسلام السياسي من مظاهر التدين المفتعل. كذلك نجد الارتباط الوثيق بين هذه "الصحة" والإرهاب وقتل الأبرياء باسم الإسلام، لذلك أثارت الصحة ردود أفعال عنيفة في الشعوب الإسلامية وغير الإسلامية، ليس ضد الإسلام السياسي فحسب، بل وحتى ضد الدين نفسه. فهناك استطلاعات رأي تؤكد على أن أعلى نسبة نفور من الإسلام كدين هي في الدول التي ابتليت بحكم الإسلام السياسي مثل إيران والسعودية والسودان وأفغانستان في عهد حكم طالبان. ويمكن التأكد من هذه الحقيقة بمقارنة تدين الشعب الإيراني المحكوم عليه بحكم الملالي بتدين الشعب التركي الذي يحكمه نظام علماني ديمقراطي، حيث أثبتت الاستطلاعات نفور معظم الإيرانيين من الدين وإقبال الأتراك عليه. وبالمنااسبة فإن الحزب الحاكم الحالي في تركيا رغم جذوره الإسلامية، إلا إنه تخلى عن فرض نظام إسلامي والتزم بالعلمانية واحترام الديمقراطية .

ولعل من يسأل: إذن لماذا تمر الشعوب الإسلامية بهذه المرحلة العصبية وتحاول تجريب الإسلام السياسي؟ أما كان من الأجدر تجاوز هذه المرحلة لنوفر على شعوبنا كل هذه المصائب والخسائر في الأرواح والممتلكات والوقت؟

الجواب هو أن المجتمعات البشرية، وكما أكد الفيلسوف الفرنسي، أوغست كونت، مرت خلال تطورها الحضاري بثلاث مراحل: مرحلة اللاعقلانية (الخرافة والأساطير)، ومرحلة العقلانية (فلسفة النهضة والتنوير) وأخيراً، المرحلة العلمية. ولكن المشكلة أن الشعوب لا تمر بهذه المراحل في وقت واحد وبشكل متواز، بل هناك مراحل زمنية متفاوتة فيما بينها. والشعوب الإسلامية تعيش الآن في مرحلة انتقالية من نهاية المرحلة الأولى إلى بدايات مرحلة النهضة والتنوير. ولذلك فلا بد من أن تمر بهذه المرحلة (الإسلامية) ومن الصعوبة حرق المراحل. والصراع الدموي المحتدم بين القوى الظلامية الرجعية السلفية وقوى التنوير التقدمية سببه سرعة التطور الناتجة عن الثورة المعلوماتية والعولمة لهذا الانتقال من التخلف إلى التقدم.

وكما أكد الفيلسوف الألماني هيغل في كتابه (فلسفة التاريخ) ما معناه، أن تاريخ أي شعب لا تفره العوامل الداخلية فحسب، بل والعوامل الخارجية أيضاً. أي أن مصير كل شعب مرتبط بمصير العالم كله. ويمكن القول أن التأثير الخارجي على المسار التاريخي لأي شعب بلغ الذروة في عصرنا الحالي، أي عصر العولمة، حيث تشابك مصالح الدول فيما بينها، وأية مشكلة محلية تعتبر مشكلة دولية. ومن دلائل هذا التأثير هو التدخل الخارجي المباشر بقيادة الدولة العظمى أمريكا بإسقاط أشرس نظامين متخلفين عن الركب الحضاري العالمي، وهما حكم طالبان في أفغانستان وحكم البعث الغاشم في العراق.

يعتمد الإسلاميون في نشر أيديولوجيتهم واجتذاب الناس إليهم على عاملين رئيسيين: الأول تقشي الجهل والامية لدى الشعوب الإسلامية، وثانياً، الصعوبات الاقتصادية وفساد الحكومات ومحاربة هذه الحكومات للقوى الديمقراطية العلمانية. ولكن مع الزمن، أثبت هؤلاء عجزهم وفشلهم في تحقيق شعارهم (الحل في الإسلام). كذلك تنامي الوعي السياسي والفكري لدى الشعوب المقهورة، وافتضاح كذب وزيف ادعاءات الإسلامويين، وبالتالي انكشاف مواقفهم المعادية للديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والأقليات الدينية والمواطنة... الخ.

ومن علامات انحسار الإسلام السياسي وبداية نهايته في البلدان الإسلامية ما يلي:

أولاً، في الانتخابات الباكستانية الأخيرة لم تحصل الأحزاب الإسلامية أكثر من 11% من مجموع أصوات الناخبين، بينما كانت هناك مخاوف من فوزهم بالأغلبية الساحقة بسبب ما كانوا يثيرون من ضجيج عال يعطي انطباعاً بأنهم الأكثرية

ثانياً، هزيمة الإخوان المسلمين والتيارات الإسلامية الأخرى في الأردن، في الانتخابات النيابية عام 2007، حيث تقلص عدد مقاعدهم إلى ستة مقاعد فقط، مقارنة بـ 17 مقعداً في المجلس النيابي السابق عام 2003.

ثالثاً، هزيمة التيار الإسلامي في الانتخابات البرلمانية في الكويت يوم 16 مايو/أيار العام الحالي، حيث فازت أربع نساء لأول مرة في تاريخ الكويت، مع تراجع الإسلاميين 'التحالف السلفي الإسلامي' الذي فاز بمقعدين فقط في البرلمان الجديد مقارنة بأربعة مقاعد في انتخابات 2008، وفازت 'الحركة الدستورية الإسلامية' بمقعد واحد فقط مقارنة بثلاثة مقاعد في البرلمان السابق

رابعاً، أثبتت الانتخابات اللبنانية الأخيرة التي جرت في 2009/6/7 هزيمة التيار الإسلامي بقيادة حزب الله، وفوز تحالف قوى 14 آذار بـ 71 مقعداً من أصل 128 في البرلمان في حين حصلت المعارضة على 57 مقعداً

خامساً، انحسار عدد المصوتين للتيار الإسلامي في جميع الانتخابات في البلاد العربية تقريباً، كما حصل في الجزائر والمغرب وغيرهما

سادساً، أثبتت انتخابات مجالس المحافظات الأخيرة في العراق تحسن ملحوظ لمرشحي التيارات العلمانية وانحسار واضح للتيارات الإسلامية، بل واضطر الإسلاميون ترشيح أنفسهم تحت أسماء علمانية وتجنب أسماء إسلامية. وهذا دليل واضح على بدء نهاية التيار الإسلامي

وأنا واثق أنه لو تجري اليوم انتخابات حرة وعادلة تحت إشراف الأمم المتحدة في كل من إيران والسعودية والسودان، وغزة، لفاز مرشحو التيارات العلمانية الديمقراطية وانتهت التيارات الإسلامية والإسلاميون يعرفون قبل غيرهم، هذه الحقيقة، لذلك يحاولون فرض إرادتهم على الناس بالإرهاب.

خلاصة القول، إن لجوء الإسلامويين إلى العنف وفرض برامجهم بالقوة والتهديد والابتزاز، وتخويف البسطاء بالفتاوى القرقوشية، لدليل على هشاشة أفكارهم وفشل برامجهم، وهم يحملون بذور فنائهم. ولذلك فمهما حاول الإسلاميون من وسائل، فنهايتهم باتت حتمية.

وأحب أن أؤكد منذ بداية هذا المقال، أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي للإسلاميين، وتعدد الواقع السياسي للدولة التسلطية الحديثة، تجعل الفعل السياسي للإسلاميين في حالة من الفصام بين النموذج المثالي، وإشكالية استبدادية الحدثة السياسية العربية المعاصرة
ومن المهم كذلك أن نشير أن تناول الانتقالات الوظيفية للتنظيمات الإسلامية، تخضع لقانون الظاهرة الاجتماعية، وأن الفارق في النظام المعرفي لهذه التنظيمات مع غيرها، لا يعني تميزها في سيرورة الناموس الاجتماعي رغم توارثه التاريخي للدين والتدين
إن التعامل البحثي للإسلاميين مع الوظيفة التنظيمية لإطاراتهم السياسية، يجب أن يندرج في دائرة إدراك القصور، والتفكير بالمستقبل حسب منظور واضح، ومن هنا يصبح الجانب النظري العمود الفقري للفعل الواقعي، بينما يصبح الارتهان لضغوطات الواقع، والتكيف معه محض مساومات فكرية، وتأجيل للأزمة. فتتعرض الدراسة العلمية أن غياب المنهج عند التطرق لقضية ما، هو في حد ذاته أزمة في منهج التفكير، وبالتالي في منهج الموازنة والترجيح اللذين يقوم عليهما العمل السياسي العام، وامتلاك هذا المنهج يوثق الصلة مع مصادر التنظير الإسلامي قرآناً وسنة، وبالتراث السياسي المتصل بالنظام المعرفي الكسبي للأمة.

الأطروحة التقنية/التدبيرية، وتعتمد على إثارة الوظيفة من الجانب العملي، وتهتمش فلسفة الوجود لصالح

فلسفة الإنجاز، كما تنشغل بآليات العمل وتجويده، ودرجة اختراق المؤسسات المستقبلية للعمل السياسي

الحزبي كالجماعات المحلية، والبرلمان.. كما تستحضر الآخر ورؤيته عن الحزب، والصعوبات الناجمة

عن اعتبار الحزب إسلامياً، وتنتهي إلى تقرير أن توسعة الحزب وفكرته السياسية إنما تتحقق وترتبط

بنجاحات الحزب، وقدرته عملياً على تدبير الشأن العام

الأطروحة المعرفية، تتسم بالنظر إلى كلية الأمور السياسية قبل أجزائها، ودفاعها المستميت على أسبقية البعد النظري على الإنجاز العملي في العمل السياسي، كما أنها تنظر للحزب كمؤسسة من داخل المؤسسة الكبرى (بتعبير عالم السياسة ديفرجي)، وبالتالي فنجاح الحزب إنما يتحدد داخل النسق السياسي للدولة، وليس داخل جماعة محلية، أو في الإنجاز البرلماني

أولاً: الأطروحة التدبيرية التقنية

نسجل بداية أن أسباب نزولها تكمن في محاولة أصحابها الإجابة عن أسباب المسيرة المتعثرة للأحزاب الإسلامية داخليا، والتكيف مع التحولات الدولية "الضاغطة و الطارئة"، حيث تراجعت أمريكا في الدفاع عن الديمقراطية في العالم العربي. فقد وجدت الرؤية التقنية، أن زخم المشاركة للإسلاميين ودخولهم للمؤسسات التشريعية والتدبيرية، يتآكل عدديا في الأردن والجزائر والكويت؛ ومهمش في المغرب ومصر، كما أن العمل الجماعي يواجه بالفساد الصغير، والمتوسط، ويأكل من مخه، لذلك فإن العدالة والتنمية المغربي يجب أن يواجه الفساد، ويسير المصالح العامة بشكل جيد لرفع الحصار عن المشروع السياسي للحزب عبر الثقة الجماهيرية التي سيكتسبها جراء الإنجاز الميداني

والغريب أن هذه الرؤية لا تهتم كثيرا بسؤال الدولة الحديثة، وإفرازاتها الاستبدادية في العالم العربي؛ وترضى بالعمل من داخل نسق مهيمن على الوحدات الصغرى، مثل الأحزاب والمؤسسات الدستورية الشكلية؛ كما أن هذه الرؤية تهتمش الجانب القانوني في علاقته بالمدير الفرد أو الهيئة الحزبية، وتدعي القدرة على تحقيق الإنجازات بتطبيق سياسة عمومية مفروضة على الحزب، أو العمل محليا على أسس قانونية يتحكم فيه ما هو مركزي في اللامركزي، ولا يترك له إلا هامشا محددا ومتحكما فيه

وحتى لا تظهر هذه الرؤية كعارضة لقدراتها للعمل عند الدولة ونظامها السلطوي، تضرب مثالا بالنموذج التركي الناجح في التدبير، وما حققه من تجرد في السلوك السياسي من هاجس الهوية الإسلامية، ومن "قدرة فائقة" في إدارة الصراع الداخلي، والتكيف مع التحولات الدولية الضاغطة. يحصل كل هذا دون أن نخبرنا الرؤية التقنية عن كيفية وصول طيب أردوغان ..إلى هذه النتيجة؟ وكيف يرتبط مع قاعدته

المتدينة؟ وما طبيعة الحزب الداخلية في علاقته بالقطاعات الموازية؟

إنَّ تحديد موضوعي لقدرة العدالة والتنمية المغربي على المستوى البنيوي، وعلاقة الدولة بالأحزاب تجعل المقارنة بين الحزبين مجرد تمنيات لا علاقة لها بالواقع ولا بالمستقبل المنظور .
يبقى أن نشير أن هذه الرؤية للقيادات الإسلامية المغربية، هي تعبير عن أزمة المشاركة السياسية، وعدم توازن التكلفة الباهظة والمرودية المحدودة، وبالتالي تسعى للحفاظ على الحد الأدنى، وتزعم استثمار المشاركة للتقليل من قمع الدولة للفاعل الإسلامي، والظهور بمظهر المتمسك بالتغيير التدريجي السلمي، وهي رسائل سياسية تطمينية للنظام السياسي. وفي نفس الوقت حوار داخلي يعيد طرح سؤال الأولويات، والوظيفة السياسية، وعلاقة كل ذلك بالمرجعية الإسلامية للحزب .

ثانياً: الأطروحة المعرفية

نقصد بالأطروحة المعرفية، النظر الكلي والشامل للفعل السياسي من حيث وجوب التأسيس على المنطلق النظري الحاوي للنموذج والمثال، والمحكوم بقيم عليا لا تخضع نواتها للتغيير ولا لضغوط الحراك السياسي، ولهذا فإن الرؤية المعرفية تنتج رؤية للعالم تؤطر كافة أشكال الفعل الاجتماعي، وتوجهه قيماً لخدمة المنطلق العقدي ونسقه المكرم للإنسان، سواء كان نظيراً في الخلق أو أخاً في الاعتقاد. ولعل هذا الإحساس بقيمة البعد النظري هو ما دفع الفقه قديماً للبحث عن تعريف للسياسة يتماشى والمذهبية الإسلامية التي تحض على النظر قبل العمل؛ ومن ذلك طرحه لمفهوم عام للسياسة، واعتبرها "أخذ الناس إلى الصلاح، وإبعادهم عن الفساد"، أو هي "جلبُ المصلحة ودرء المفسدة"؛ حتى إن ابن عقيل الفقيه الحنابلي يقول: "لو أنك تقصد أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع؛ فهذا غلط وتغليب للصحابة. السياسة هي أي فعل يكون فيه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولو لم يفعله الرسول، ولو لم يرد فيه نص قرآني."

ولعل عمومية التعريف لا تعني ضبابية المنطلق العقدي وقيمه، وبالتالي فالفعل السياسي إنما يتحدد من خلال الاقتراب من القيم الإسلامية، وليس الاقتراب من التعريف الفقهي للسياسة. وخلق الآليات الحديثة

مثل الأحزاب يندرج ضمن العمومية لا الضبابية الممارسة السياسية، ووظيفة الحزب الأولى هي تنشيط وتوسيع دائرة القيم بالاشتغال بالسياسة مؤسساتيا، ومن هنا فهو يشارك ويتحالف سياسيا على أساسها، بكلمة فالحزب ذي المرجعية الإسلامية حزب تفعيلي للقيم داخل النسق السياسي وليس فقط داخل مؤسسات الدولة.

ولأن الحزب السياسي يسعى دائما إلى أحسن صيغة لإدارة الشأن العام، فإن ذلك لا يكون برفع شعار التدبير ولا شعار الهوية، وإنما بإيجاد بناء نظري استقبالي لمعطيات الواقع السياسي، من خلال عمل الحزب على مستويات عدة تهم مباشرة مستقبل السياسة، والضرورات الشرطية للعمل العام داخل الدولة الحديثة. ومثال ذلك قيمة العدل، ومن العدل أعمال الديمقراطية، والدفاع عنها داخليا، وفي علاقة الحزب بالدولة ومؤسساتها

فعندما نتحدث عن العدالة والتنمية المغربي، وعن مفهوم التدبير فذلك لا يعني تقزيم التدبير في العمل التقني داخل البلدية أو البرلمان المحاصرين أصلا، وإنما وجب ربط وظيفة الحزب بالمرجعية العليا - القيمة- المتمثلة في العدالة؛ ففي جو الاختناق السياسي المغربي الحالي، فإن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه على الحزب، هو هل يساهم كتنظيم سياسي شرعي في ديمقراطية الحياة السياسية؟ وهل تخرج بنيته التنظيمية عن النظام الحزبي العربي القائم على الالتفاف حول الزعيم؟ وما دوره في إرجاع القيم إلى الحياة السياسية الوطنية؟

فقد عملت الدولة على استقطاب التدبيرين التقنوقراطيين، وزورت لصالحهم في الانتخابات السابقة، أو منحت لكفاءات علمية منهم منصب الوزير، ورؤساء المؤسسات العمومية..، ولكن ظلت أزمة الفساد البنيوي قائمة وتتعاظم منذ الاستقلال، فلا يمكن الجزم أن المدير المستقطب لا يتقن العمل التدبيري، فماذا وقع إذن؟ لقد ظل العمل التدبيري بعيداً عن القيم المحققة للعدالة والديمقراطية، وخضعت مؤسسات الدولة المستقبلية للفاعل السياسي والتقنوقراطي لهيمنة سلطوية فوقية من طرف الدولة، مستغلة بذلك ترسانة قانونية موضوعة على المقاس. وبالتالي فإن الحديث عن التدبير هو في المقام الأول حديث عن المنظومة القانونية، وتبعاً لذلك الحديث عن القانون الأسمى الذي يمثل الدستور، وصولاً إلى القانون العادي؛ وسؤال

التدبير في حوار العدالة والتنمية لم يطرح إلا في ظل الإحساس بالأزمة، أزمة محدودية سقف سلطة البرلمان، والمجلس البلدي، مما وضع خيار المشاركة السياسية في النفق المظلم. فهذا الخيار الذي أسس له معرفيا بنصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعرض الآن لتشكيك من قبل قواعد الحزب استنادا لنتائجه الهزيلة، فلم يستطع حماية التدين والمتدينين، بل هدد الحزب نفسه بالحل بعد أحداث 16 ماي الإرهابية، ولم توسع المشاركة من دائرة موائمة التشريعات مع الشريعة الإسلامية... كما أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية لمغرب اليوم سارت بشكل لا يمكن التأثير عليها، حتى ولو تسلم العدالة والتنمية رئاسة الحكومة، فلم يعد خافيا حتى على الطالب في السنة الأولى في الحقوق أن نظام السلطات في الدستور يضيق الخناق على التقنوقراط فكيف بالسياسي؟

إن توسيع دائرة الفعل السياسي، والحفاظ على بريق المشاركة السياسية لا يتحقق، في غياب مبادرات تنظيرية وعملية تحدد الخيارات بشكل واضح ونضالي، وتعلن تحيزاتنا القيمية، سياسيا واجتماعيا وثقافيا، حتى ولو تعارض ذلك مع استحقاقات الدولة المغربية التسلطية وخطابها الديني المحافظ . إن الإحساس المستبطن بمحدودية المشاركة يلزم أن يصاحب، بخطة مستعجلة لتخطي الأزمة السياسية بالمغرب، وربط ذلك بوظيفة الحزب، وطبيعة تحالفاته، وعلاقة ذلك بمخططه على المدى المتوسط والبعيد المدى. فإذا كانت المشاركة السياسية لا تفعل الديمقراطية وحقوق الإنسان فإن المراهنة عليها لا يجب أن تنصب على جانبها التقني، بل على العوامل المتحركة في المؤسسات وفصل السلطات دستوريا، أما الاستكانة لمخطط قتل السياسة باحتكار السلطة عبر الدستور الغير الديمقراطي، أو طرح الوظيفة الحزبية من جانبها التدبيري فلن يؤدي إلا إلى إضعاف دور الوسطية الإسلامية في الفعل السياسي مستقبلا .

منذ الخلافة الراشدة أدرك المسلمون أن السلطة السياسية للدولة، مدنية وليست دينية، لذلك لم ينصب أي خليفة لاعتبارات دينية، بل كان تدخل سلطة الإرادة العامة في الاختيار، هو الاعتبار الحاسم في التولية. وكان ضعف الشورى يؤدي حتما إلى ظهور العنف السياسي، وتنامي نزعة الحاكم الفرد، حتى

أن ذهنية الفقيه استسلمت لما ورد في الأثر من الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؛ وترتب عن ذلك تهميش الأمة، وتغيب بناء المؤسسات السياسية والعالمية، فالتحق العالم الفرد بالحاكم الفرد، وتم القضاء سلطويا على أمل بناء نظرية سياسية تقول إن الله يزع بالأمة، ما لا يزع بالسلطان والقرآن.

ومع الدينامية التاريخية والاجتماعية، وجدت الحركات الإسلامية نفسها أمام أسئلة السلطة، ودور الدين في الدولة الحديثة؛ وما يستتبع ذلك من إمكانية الانفكاك من المفاهيم الفقهية في التداول السياسي؛ أو على الأقل قراءتها بالاستفادة من انتاجات الفكر السياسي، وعلم السياسة الحديث.

إن أول ما يواجه الباحث في هذه الإشكالية، هو تحديد معنى الدين، وما يمثله في الاجتماع الإنساني. ومن هنا نقر بداية، أن الدين في الابتداء يمثل "مجموعة من النصوص" ذات المصدر الإلهي، أو النبوي، وما يجعله حيا عبر التاريخ هو التطبيق الاجتماعي للمؤمنين. وهذه الممارسة الاجتماعية ترسخ بعدين كبيرين للدين :

البعد الأول: يمثل المدركات الإيمانية الإعتقادية، التي تربط الفرد والجماعة بقيم عليا مطلقة، وتجعله لا يعيش اللحظة الزمانية العمرية، بل يؤمن بالحياة الآخرة.

أما البعد الثاني : فيتعلق بالكسب التنزيلي، فهو لا يستهدف البعد الروحي كالعنصر الأول، بل يضع المؤمن أمام مسؤولية تطبيق الفروض الدينية، المتضمنة في الشريعة، والمتولدة عن فهم الجماعة للنص المقدس في زمان ومكان معين.

من هنا اخترنا أن نتناول بالبحث، ولو باختصار، منظور المقاربة السوسيولوجية للدين وتفاعله مع السياسية، مع التعرض لنظرية الحاكمية وعلاقتها بمصدر السلطة السياسية عند بعض الإسلاميين المتفاعلين مع الحداثة السياسية.

فما علاقة المدرجات الإيمانية بأحقية الشعب والأمة في التشريع عبر المؤسسات الدستورية؟ وهل تمثل المرجعية الدينية سقفا للحراك السياسي، أم أن فهمنا الثقافي والجماعي ، هو المحدد لحدود المرجعية الدينية في العمل السياسي العام؟

أولاً: الدين مقارنة سوسولوجية

في كتابه "الصور البدائية للحياة الدينية"، يعرف دوركهايم الدين بالقول: " الدين هو نظام من العقائد والأعمال المرتبطة بالمقدسات، توحدت في المجتمع الأخلاقي الواحد باسم الكنيسة ويتبعها الموالون".

هذا التعريف، بطابعه الوضعي، يعتبر الدين منجزاً، وإبداعاً بشرياً. الشيء الذي يقصي الماورائيات، لتصبح بذلك الأفكار القائلة بما وراء الطبيعة غائبة تماماً عن الدين. فالدين هنا باختصار " واقعة اجتماعية " حسب الزعم العلمي الذي قدمه علم الاجتماع الديني والانثروبولوجيا منذ أفكار دوركهايم، وهذا الزعم انطلق من فصل الدين عن ما وراء الطبيعة، ليضع فصلاً آخر، أو تجزئاً آخر بين الحياة الدينية والديوية، مرسخة بذلك الطابع الازدواجي للتاريخ المسيحي في النظر إلى الكون، وفي هذا يقول دوركهايم:

" لا يمكن أن تجتمع الحياة الدينية والحياة الديوية "

ولهذا الاعتبار الجوهرى اختارت المسيحية، أن تتأسس، وأصبحت الكنيسة هي الدين على شكل جهاز ومؤسسة تتجلى في مجتمع الأتباع. بصيغة أخرى الدين هو " التعبير المركز عن الحياة الجماعية برمتها".

يرى ماكس فيبر، كواحد من أهم علماء اجتماع الدين، أنه " لا يهمننا معرفة جوهر الدين، والمهم عندنا هو دراسة الظروف وأثار نوع خاص من السلوك الاجتماعي". هذا الموقف المبني على المنهج الوظيفي، يركز على الوظيفة الاجتماعية للدين، لأنها الوسيلة المثلى لمعرفة دور الدين في بقاء وبناء

النظام الاجتماعي. ووفقاً لهذا المنهج استطاع فيبر، أن يثبت وجود علاقة بين أخلاق الكالفينية وروح الرأسمالية.

إن المنظور الفيبري للدين، لا يجعل من الدين قاعدة متحركة في السلوك الرأسمالي، بالقدر الذي يؤكد أن عامل الدين لعب دوراً مهماً في إنكفاء الذهنية الأوربية، وتزويدها بنمط معين من التفكير.

لقد تنبأ كل من فيبر ودوركهايم، باندثار الدين التقليدي وانزواء وظيفته الاجتماعية، وفقدانه لوزنه السياسي، ونظراً معاً للعلمنة داخل السوسيولوجيا الغربية بوصفها السيرورة الكونية الثابتة.

في فحصه لهذا التنبؤ يرى عالم الاجتماع توماس لويمان في كتابه "الدين غير المرئي"، أن فصل العلمنة عن أصولها الإيديولوجية أثناء البحث الاجتماعي يفيد فقط، أن الدين يتعرض إلى نوع من الخصخصة والتهميش، وهذا لا يعنى فقدانه لأهميته، بل فقدان الدين لوظائفه التقليدية العامة.

مع ثمانينات القرن العشرين، تعرضت الرؤى السوسيولوجيا لاختبار عسير، تمثل في رجوع الدين الفردي واحتلاله للنطاق العام، وبالتالي أصبحت نظرية التهميش والخصخصة غير مفسرة للوقائع والوقائع المعاصرة. ولأن الأمر لا يقتصر على الدائرة البروتستانتية والكاثوليكية، فإن عالم الاجتماع المعاصر خوسيه كازانوف، يرى أنه

"لا يبقى سوى خيارين فقط: إما إهمال النظرية كلياً كما توحى النزعة الحالية لدى معظم علماء اجتماع الدين حالماً بتبين أنها وصف غير علمي وميثولوجي للعالم الحديث، وإما مراجعة النظرية بحيث تستطيع الرد على منتقديها وعلى الأسئلة التي يطرحها الواقع نفسه" (راجع كتابه الأديان العامة في العالم الحديث ص 34).

في الواقع الإسلامي الحالي يأخذ الدين الإسلامي، عند الإسلاميين الإصلاحيين طابع المنظومة التأسيسية العليا، لعاملين اثنين، أولاً: لمصدرها الإلهي. وثانياً: للقبول العام للذهنية الإحتماعية بسمو سلطة الدين الروحية والسلوكية. فهو صيغة تنظيمية وتشريعية ترتبط بالعقيدة، والماورثيات، إلا أنها في ذات

الوقت مجال للإبداع عن طريق إعمال العقل في المبادئ والنصوص الدينية، قصد تحقيق أحسن صورة للحكم الراشد.. وهذا المنظور يوفر نظرياً إمكانية حقيقة لعقلنة الإسلام ذاتياً، باعتبار هذا الأخير يتحدث عن مجموع المجالات الحياتية كالاقتصاد، والسياسة... في إطارها العام، ويدرجها في سياق الرؤية النبوية الموجهة " أنتم أعلم بأمور دنياكم".

القضية الأساسية من الناحية السوسولوجية دائماً، تتمثل في قدرة الدين على التنظيم الاجتماعي، من خلال القيام بمهمة حفظ السلم الاجتماعي، وتنظيم قواعد للنظام العام المستمدة من الواقع والمعايير الدينية، التي تتفاعل مع الواقع الإنساني، فيما يشبه قوة عميقة تراقب، وتراقب في الوقت نفسه الاجتماع الإنساني. فالدين من خلال نظرته للعالم، يعمد إلى توزيع الوظائف والمسؤوليات، فيضع الإنسان مسؤولاً أمام الله، ومسؤولاً سلوكياً أمام أخيه في الاجتماع البشري، وفقاً لقواعد ملزمة لجميع أفراد المجتمع، معمقاً بذلك التوازن وفكرة السلطة المشرفة على النظام العام.

الواقع التاريخي يؤكد أن الرابطة الاجتماعية في العالم الإسلامي وثيقة الصلة بالدين، وهذا الأخير لا يتحدد حصراً في الغيبات العقائدية، والروحانيات، بل يخلق لنفسه قيماً لها رؤية للشأن الخاص، والعام على السواء. فالسبب الموضوعي في حضور الدين في الشأن السياسي، يعود بالأساس إلى كون الدين ليس مجرد إيمان يقوم على الاقتناع، بل كذلك "سلطة" تستوجب التنظيم .

والدين حسب الخبرة التاريخية، عامل من عوامل الثورة الاجتماعية، كما قد يستتر به، وباسمه لتشييد نظام استبدادي. فهو عامل حاسم لقلب الوضع السياسي، وإحلال سلطة سياسية مكان أخرى (نشير هنا إلى النموذج الإيراني لسنة 1979م)، كما قد يؤول وفق مصلحة سياسية، تنتج التخلف والاستبداد باسم الدين كما هو الحال في (النموذج السعودي).

إن مشكلتنا الدينية حسب برهان غليون، كامنة في تعاطينا السوسيوسياسي مع الإسلام، والعلمانية، "فالعلمانية مثلاً تتحول من نطاق التمييز بين المعرفة والسلطة الدينيين والمعرفة والسلطة العقليتين،

للتحول سواء عند العلمانيين أنفسهم أو عند خصومهم إلى ما يقارب نزعة العداء للدين وإزالته من المجتمع". إن هذه النزعة التي تموج وسط تجربة اجتماعية، لها نظمها الثقافي والسياسي المتصل بالدين لا تراعي حقيقة واقعية هي، "إن المجتمع العربي لن يستطيع، على الأقل في المدى المنظور، وفي اعتقادي واللامنظور، أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام، أو خارج الإسلام، أو حتى من دون الإسلام". كيف يمكننا إذن التوفيق بين ما يقدمه الإسلام كعقيدة ومبادئ أخلاقية، وما يقدمه من دعوة صريحة لتحكيم إرادة الأمة الجماعية في الشأن العام؟

ثانياً: سمو حاكمية الأمة في المجال السياسي.

يثير مفهوم الحاكمية بدوره ، رغم ما راكمه الفكر السياسي من معالم معرفية ، وتنظيمية دقيقة ، نقاشاً حاداً حول الشريعة، وشكل نظام الحكم عند عموم الإسلاميين. وسنتناول هنا خلاصة بعض الأبحاث المنشغلة بقضية السلطة في الفكر السياسي المعاصر. فقد جاءت نظرية سيد قطب الزاعمة بأن أي خضوع لقانون غير الشريعة داخل في إطار الشرك، ووجه من وجوه الجاهلية؛ لتكرس إدغام حاكمية الأمة في حاكمية الله، ومتجاهلة كون البناءات المعرفية ترتبط باللحظات التاريخية، وإفرازاتها الاجتماعية، وبالتالي تخضع المفاهيم طبقاً لعلم تاريخ الأفكار ، والتاريخ المقارن ، إلى التغير في الدلالة بتغير أحوال الاجتماع السياسي.

فالدولة إنتاج بشري يدرسه علم السياسة اليوم (رغم موجة العولمة) في دائرة حدود السلطة والأمة، والإطار الجغرافي؛ وطبيعة هذا الكيان اصطناعية، بشرية ، وديناميكية، لا تتوقف عن التطور والتشكل، كما أنها تحيل دائماً إلى بنية المجتمع التي تصوغ السلطة، ومن ثم قد يؤخذ بالدين أو العرف، أو غيرهما، كأساس للانسجام والتفاعل الاجتماعي السياسي.

يقدم علم السياسة السلطة السياسية للدولة باعتبارها الوجه الأول للقوة، فهي قوة ذات طابع

نظامي، ومهيكل، يشمل تنظيمات مركزية وفرعية، تمتلك حق إصدار القرارات وتنفيذها وتوقيع

الجزءات، وهذا هو ما يطلق عليه اصطلاح السلطة؛. وحيث أن السلطة السياسية تتمظهر بأشكال مختلفة،
وتتبنى علي قاعدة أيديولوجية، فإن تأثيرات هذه الأيديولوجية وضعية كانت أم "سماوية"، تتحرك في
الواقع الاجتماعي بالشكل الذي يضمن لها النفاذ والتحكم. بعبارة أخرى، إن ما يدفع المذاهب السياسية،
ليبرالية كانت، أم اشتراكية أم إسلامية .. لطرح وجهات نظرها حول السلطة السياسية هي القاعدة
الأيديولوجية المحمولة أصلا من كل هذه المذاهب.

في دراسته للحاكمية يخلص الباحث في العلوم السياسية، هشام أحمد جعفر إلى وجود أداتين
تيسران فهم معنى الحاكمية:

الأولى سياسية، وهو ما سماه بالحكم بالمعنى السياسي، ويدور حول الأفعال بحيث يكون الناس
بها- أي الحاكمية- أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، " فهذه الأداة تتأسس على الحاكمية بمكوناتها
وتهدف إلى تحقيق مضمونها بما يجسد حضور عقيدة الإسلام وشريعته وأخلاقه في واقع الحياة غير
معزول عن الدنيا، أما الثانية فتتعلق بسلطة القضاء.

بعد انتقاده لبعض الآراء في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، يطرح محمد عمارة الحاكمية من
زاويتها السياسية، انطلاقا من اعتبار "حق الله" يعني في المجال السياسي "حق المجتمع" و "حكم الله
وسلطانه" يعني في السياسة " حكم الأمة وسلطانها"، وبالتالي ينتهي إلى خلاصة تقول: "ليس هناك
تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير
المسلمين".

إذا أردنا أن نتحدث بلغة الفقه الدستوري، فإن الحاكمية يقول محمد سليم العوا:

"هي السيادة"، وهذه الأخيرة لله سبحانه وتعالى، وهو من منح للإنسان حق الحاكمية على مصيره
الاجتماعي، انطلاقا من الحرية المقررة في الدين نفسه.

لقد اتخذ المفهوم القطبي للحاكمية بعدا إطلاقيا، غير مميز بين الأحكام العبادية المحضة، وغيرها، وبذلك يكون قطب خاصة قد وسع من مفهوم الحاكمية ليمس كل مجالات حياة البشر ، ويدعي أن كل التشريع لله، وأن عقيدة الإسلام وشريعته كل متناسق في شؤون الدين والدنيا. والملاحظ أن هذه المسلمات مقررة عند المسلمين منذ الجيل الأول للإسلام، غير أن جديد سيد قطب تمثل أساسا في نظام المفصلة بين من يقول بالحكم لله، وبين سائر البشر.

في مناقشته لهذه الإشكالية اعتبر عبد الوهاب الأفندي السيادة/الحاكمية لله، بأن الترجمة العملية لهذا المفهوم هي "السيادة للشرع أو القانون".

أما حسن الترابي، فيقدم تصورا يذهب إلى تفسير الحاكمية لله في المجال السياسي، تفسيراً جديداً يرتبط أولاً بإرادة الأمة، وثانياً بالدولة، ويمكن تلخيص رأي الترابي فيما يلي:

1- الدولة وممارستها السياسية تحول إلى مشروع أي رافد من روافد الشريعة/ القانون، ويدل على ذلك تاريخياً اعتبار علماء الأمة الممارسة السياسية لدولة الخلافة الراشدة بمثابة سوابق قانونية.

2- إن الإجماع الذي يعتبر مصدر من مصادر التشريع، لم يعد مقبولاً أن يكون في المجال السياسي هو إجماع القلة. فإجماع علماء الدين المتخصصين في المجال الديني المحض يعتبر إجماع . أما اليوم فإن الإجماع في السياسة هو : الرأي العام ، أي رأي جمهور المسلمين ، لا رأي قلة من المتخصصين، النتيجة إذن أن الرأي العام هو الحاكم في شؤون الأمة، ومنها القرارات التي تلزم الدولة.

3- إن الاختيارات التي تختارها الأمة تصبح جزءاً من الشريعة، وهذا يعني أن الأمة تشجع لمصالحها، المتحولة عبر الزمان والمكان. فإذا كانت القاعدة أن التشريع لإرادة الله " فإن للأمة - بتعبير راشد الغنوشي- مشاركة فعالة في ذلك".

هكذا يمكننا أن نتجاوز المفهوم الجامد الذي يحصر الشريعة في النصوص الدينية، ويتدخل العقل البشري الجمعي لتدبير أمور الحياة السياسية... التي تركتها الشريعة نفسها منطقة عفو وفراغ في كثير من أمورها، لما تتسم به من دينامية مرتبطة أساسا بالاجتماع السياسي البشري. وبالتالي يمكن القول أن ما يشرعه المجتمع عبر مؤسساته الدستورية كالبرلمان.. في مجال الشأن العام والحياة السياسية، هو بمثابة شريعة تستوجب التقديس من الأمة، ما لم يرد فيه نص قطعي للدلالة و الثبوت في الشريعة الإسلامية.

»

منذ أطلق حسن البنا شعار "الإسلام دين ودولة" تحول هذا الشعار من كونه خاصا بحركة الإخوان إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية

»

الإسلام والسياسة

يعالج المؤلف أطروحات الحركات الإسلامية الأربعة التي عرضها في بداية الكتاب على أساس أنها مخالفة للعقل، ولا أهمية برأيه لوجود أو عدم وجود اعتبارات غير عقلية مؤيدة لهذه الأطروحات، فالاعتبارات العقلية مبطللة لأي اعتبار سواها سواء كانت مستمدة من نصوص دينية معينة أو من أي مصدر آخر، فإذا كانت هذه الأطروحات مخالفة للعقل فليس أمامنا سوى رفضها حتى لو كانت بعض النصوص توحى بغير ذلك.

ومنذ أطلق حسن البنا شعار "الإسلام دين ودولة" تحول هذا الشعار من كونه خاصا بحركة الإخوان إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية، بل إن الربط بين الإسلام والسياسة يقول به أيضا كتاب لا تربطهم بالحركة الإسلامية رابطة مثل أدونيس فهو يرى أن السياسة في الإسلام بعد جوهرية من أبعاد الدين.

والمفكرون الإسلاميون مثل حسن البنا والترابي والغنوشي والقرضاوي يعتقدون أن العلاقة بين الإسلام من جهة والدولة والسياسة والاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى هي أكثر من علاقة تاريخية، بل هي علاقة منطقية مفهومة .

ويبذل المؤلف جهدا كبيرا في توضيح أن العلاقة بين الإسلام والسياسة لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة واقعية تاريخية، ومن غير المعقول فلسفيا ومنطقيا أن تكون هذه العلاقة أكثر من علاقة جائزة .

فالشروط الموضوعية التاريخية التي نشأ فيها الإسلام اقتضت إقامة دولة لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام، ولولا هذه الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام لما اتجه وجهة سياسية ولما كان ثمة ضرورة لإقامة دولة إسلامية، وبما أن هذه الأغراض استنفدت منذ فترة طويلة فقد انتفت الحاجة إذن إلى إقامة دولة إسلامية.

»

الربط بين الإسلام والسياسة يقول به أيضا كتاب لا تربطهم بالحركة الإسلامية رابطة مثل أدونيس فهو يرى أن السياسة في الإسلام بعد جوهرية من أبعاد الدين

ويعتقد الإسلاميون أن الإنسان قادر على معرفة الله عن طريق العقل ولكنه غير قادر من دون توجيه إلهي على تدبر شؤون دنياه ومعرفة كيفية تنظيم حياته السياسية، ويرى المؤلف في ذلك تناقضا، فإله حين خلق العقل الإنساني وضع على عاتقه مسؤولية الكشف عن الوقائع بذاته وتقرير قيمه وغاياته ووسائل تحقيقها بحرية مميزا له بذلك عن كل المخلوقات، فإذا كان السبب من خلق العقل الإنساني هو جعل الإنسان صاحب المسؤولية الأخيرة في كل الشؤون التي تخص تحصيل المعرفة النظرية والعملية فلا يمكن من المنظور الإلهي نفسه أن يوجد لاحقا سبب مبطل للسبب الأخير، بمعنى أن يسوغ التراجع عن ترك هذه المسؤولية للإنسان وحده، ومعنى أن نجعل النص مثلا مصدرا أخيرا لتقرير غاياتنا الدنيوية هو أن نعطل عمل العقل وأن نجرد الإنسان من المسؤولية التي أنيطت به، وهذا يتعارض مع السبب الذي من أجله خلق العقل.

ويتساءل المؤلف: هل لدى الإسلام السياسي جواب مقنع لسؤال مثل لماذا يناط بالعقل العمل والتفكير لشفاء أمراض مستعصية كالسرطان والإيدز والسيطرة على الكوارث، وإعمار الأراضي والصحاري وحل مشكلات الجوع والجفاف فهل يعجز هذا العقل عن معرفة كيف يعاقب السارق؟ وهل يكف النقل عن إرشادنا إلى المعرفة العلمية الضرورية لمعالجة قضايا الحياة ويشغل فقط بتعليمنا تنظيم حياتنا السياسية والقانونية.

لا يفعل الإسلاميون أكثر من إحياء أفكار قديمة حول الاجتهاد تتلخص في فكرة واحدة أساسية ألا وهي أنه لا اجتهاد في مورد النص

الإسلام السياسي والديمقراطية

يصف راشد الغنوشي الدولة الإسلامية بأنها تحفظ فيها الحقوق والحريات وحقوق الأقليات، ولا يعني هذا أن الإسلاميين من أمثال راشد الغنوشي يتبنون الديمقراطية في جميع وجوهها وسماتها بل يعني على الأقل أنهم يعتقدون -وربما يتظاهرون بالاعتقاد- بأن النظام الإسلامي المنتظر سيحتضن فكرة التمثيل السياسي إضافة إلى حفاظه على العديد من الحريات الديمقراطية، فإن يكون النظام غير علماني لا يمنع أن يكون ديمقراطيا.

ويعتقد أيضا بعض المفكرين من غير الإسلاميين مثل محمد عابد الجابري بإمكانية تعايش الديمقراطية مع نظام إسلامي غير علماني ويعتقد أن العلمانية مشكلة مصطنعة اختلقت من قبل مفكرين مسيحيين في المشرق ظنا منهم أن العلمانية هي الضمان لحقوق الأقليات أو لحل مشكلة الحريات والحقوق عموما، ولكنهم بذلك يحولون الأنظار عن الحل الحقيقي والوحيد لمشكلة الحريات والحقوق وهو الحل الديمقراطي .

ولكن المؤلف يصر على أن العلمانية شرط ضروري للديمقراطية وإن لم يكن كافيا، ولا يعنيه كما يقول هو إذا كان الإسلام الديني يتضمن أو لا يتضمن أفكارا أو مبادئ مساندة للديمقراطية فالمسألة لا تتعلق بالإسلام في ذاته وبعقيدته الدينية وما يترتب عليها من نتائج سياسية واجتماعية فاخترنا النظام الديمقراطي أساسا لا يمكن أن يستمد من الإيمان بالله بل هو اختيار واجتهاد عقلي يخضع للمراجعة والتغيير وهذا يتعارض مع ثبات الاعتقاد الديني .

هل يمكن أن تكون الديمقراطية سمة للنظام السياسي المزمع إقامته من قبل الإسلاميين؟ الجواب يراه المؤلف بالنفي فلا يمكن لنظام سياسي ديمقراطي أن يجد تربة صالحة له في الدولة الدينية غير العلمانية مسيحية كانت أم إسلامية، لأن الدولة الدينية تميل بطبيعتها لأن تكون كليانية (توتاليتارية) وهي تماما عكس الديمقراطية، وبما أن الغرض الأساسي للإسلام السياسي هو إقامة دولة إسلامية أي دولة دينية إذن فلا أمل في أن تكون ديمقراطية، وما يهم الغنوشي هو معنى الديمقراطية الكامن في كونها وسيلة لجعل الإرادة الشعبية حرة ونافذة على المستوى السياسي، وليس معناها بوصفها قيما تمخضت عنها تجارب الغربيين، أي أن قبولها مشروط بتجربتها من كل ما لا ينسجم مع أحكام الإسلام ومع قيمه ومبادئه ومقاصده.

فشل الإسلام السياسي؟



منذ نشر الباحث الفرنسي أوليفيه روا كتابه الشهير "فشل الإسلام السياسي" سنة 1993 باتت هذه المقولة شائعة على نطاق واسع سواء في مختلف العواصم الغربية أو في العالم العربي على السواء. فهل فعلا استندت الحركات الإسلامية أهدافها ودخلت مرحلة التراجع والفسل؟ وهل يعود فشل الإسلام السياسي إلى فشل الوظيفة الغائية للحركات الإسلامية ممثلة في إقامة الدولة الإسلامية كما يقول الباحث الفرنسي في كتابه «فشل الإسلام السياسي» أم أن الفشل مرتبط بضعف قدرة الإسلاميين على التحول من حركات مقاومة إلى أحزاب سياسية يمكنها تسيير شؤون الناس وتدبير أمورهم اقتصاديا واجتماعيا عندما أتاحت لها الفرصة على أساس استحالة الجمع بين المقاومة والسلطة في مركب واحد على ما يقول روا؟ وهل يمكن وصف ممارسات بعض الحركات الإسلامية، المعندة بأنها مجرد أساليب تكتيكية للتفاعل مع تعقيدات المحيط الذي تشتغل ضمنه أم أنها دليل على فشل تجاربها السياسية؟ هل تمثل تجربة العدالة والتنمية التركي نموذجا للتطور الطبيعي داخل مسار الإسلام السياسي أم أنها دليل على دخول مرحلة "ما بعد الإسلام السياسي"؟

هل "الإسلام السياسي" هو الذي فشل أم خصومه؟

يرى المفكر التونسي راشد الغنوشي أن مستقبل الحركات الإسلامية مرتبط بالإسلام تقدما وتراجعا بصرف النظر عن تراجع ظرفي لهذه الحركة أو تلك لا تلبث أن تتلافاه

فشل الإسلام السياسي.. التحديات الفكرية والسياسية

يحاول الباحث المتخصص في الحركات الإسلامية عبد الرحيم لمشيحي مناقشة نظرية "انحسار الإسلام السياسي" والقول بوصوله لطريق مسدود موضوع وفق تحليل جاد ومتأن

مقدمة الندوة

مصطفى المرابط: ورثت مجتمعات ما بعد الاستعمار أعطابا، حالت دون التحرر الكامل والحصول على الاستقلال الشامل الذي يطال الكلمات والأشياء، والعقول والأجساد.

ودخلت بذلك هذه المجتمعات مرحلة غير مسبوقة من التشوه التاريخي، تتجاذبها ثنائيات قاتلة، لكل واحدة وجهتها، فيتجاور القديم والحديث، والأصيل والمعاصر.

ولم تتمكن طيلة تجربتها التاريخية المعاصرة الانفكاك من أسر هذه الثنائيات أو تبتكر صيغة أو صيغا تتجاوز بها، من جهة، عقدة النقص (النقص اتجاه الماضي والنقص اتجاه الحاضر)، ومن جهة أخرى، تتجاوز بها ثقافة المحاكاة والتقليد (محاكاة تجربتها التاريخية ومحاكاة التجربة الغربية). (نتج عن هذا الواقع تشكل قوى متنافرة، لكل مركز جاذبيتها، انشطرت معه هذه المجتمعات عموديا إلى قسمين، لكل مرجعيته وامتداداته ووجهته، فكيف يستقيم التفكير في مثل هذا الواقع المركب والمعقد؟

لذلك ليس من السهل التعاطي مع موضوع بحجم مسألة الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي.

صحيح أن هذا الإشكال لم يعد مطروحا فقط في الفضاء العربي الإسلامي، إنما أصبح شأننا عالميا، ويكتسي يوما بعد يوم أهمية بالغة على مستوى الإستراتيجيات العالمية، إلا أن خصوصيته في السياق العربي الإسلامي تكمن أساسا في كونه يندرج في واقع يتسم بالازدواجية والانشطار كما سبق وأن ألمحنا، حيث يتداخل المحلي والعالمي، العوامل الداخلية والعوامل الخارجية، الوجداني والعقلي، الاعتقادي والتاريخي، النص والواقع.

لم تنقسم المجتمعات العربية الإسلامية حول شيء مثل انقسامها على موضوع العلاقة بين الديني والسياسي. والثنائي هذا يختزل لوحده أبعاد معضلة هذه المجتمعات، فهو تجل صارخ لتلك الازدواجية، أي الانشطار العمودي الذي يضرب مفاصل هذه المجتمعات، إنه رأس الجبل الجليدي.

فعلى المستوى الواقعي انبثق عن هذا الانشطار فريقان، لكل واحد رؤيته: فريقٌ يرفع شعار "العلمانية هي الحل"، وفريقٌ يرفع شعار "الإسلام هو الحل".

إن حالة الاستقطاب المجتمعي حول هذا الثنائي (الديني والسياسي)، خاصة على المستوى الفكري والسياسي، قد بلغت درجة من التوتر والاحتقان أضحت تهدد تماسك هذه المجتمعات واستقرارها بالانفجار.

فما هي أسباب هذا الاحتقان؟ وكيف يمكن نزع فتيل مخاطر التأزم هذا؟ وما مدى مشروعية سؤال العلاقة بين الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي؟ هل من إمكانية حل ثالث يبحث في طبيعة هذا العلاقة بعيدا عن المنظار الأيديولوجي، ويتعالى عن حالة الاستقطاب؟

هذه عينة من الأسئلة تطمح هذه الندوة مناقشتها من خلال المحورين التاليين:

- **المحور الأول:** ويبحث في طبيعة العلاقة من الناحية المفهومية: إشكالية هذه العلاقة وتجلياتها في التاريخ وفي الحاضر، بين الاستقلال والاندماج والتمايز. ومقارنة نظيراتها في سياقات أخرى، ولاسيما الغربية: أوجه التقاطع والافتراق
- **المحور الثاني:** ويناقش مختلف المقاربات للموضوع، ويبحث طبيعة الاختلاف وأسباب التوتر. إن مناقشة هذا المحور ستتم من خلال إثارة مفردات تعتبر مؤطرة للموضوع: العلمانية، الديموقراطية، الدولة، الشريعة وغيرها من المفاهيم.

ثم نختم بالبحث في آفاق هذه العلاقة، وهل من إمكانية لإزالة أسباب التوتر وابتكار صيغ جديدة لعلاقة صحية ببناءة، تجنب المجتمعات العربية الإسلامية مظاهر الاحتقان والانفجار.

عرفت منطقة المغرب العربي اهتماما دوليا وإعلاميا متزايدا في السنوات الأخيرة. وقد لا نبالغ إذا قلنا إن هذا الاهتمام والمتابعة لهذه المنطقة كان ذو أبعاد أمنية بالدرجة الأولى بفعل نشاط ما يعرف بالجماعات الإسلامية المسلحة، والتي يمكن اختزالها أخيرا في ما يعرف بـ"تنظيم القاعدة في بلاد المغرب

الإسلامي"، الذي أعلن عن نفسه منذ حوالي عامين، واستقطب الأضواء بسبب تصاعد نشاطاته المسلحة، التي غطت كل المنطقة، وتميزت في بعض الأحيان بدموية غير مسبقة.

في خضم هذا التركيز الإعلامي على هذا البعد من المشهد العام في الساحة المغاربية، توارى وتضاءل حضور الحركات الإسلامية الرئيسية في المنطقة مؤقتاً، على الأقل تحت ضربات الاجهزة الأمنية الموجهة، رغم أنها كانت المظهر الرئيسي للساحة السياسية والثقافية في هذا المشهد، لا سيما وأنها مثلت لفترة لا بأس بها اللاعب الأساسي إلى جانب الأنظمة في تشكيل ورسم معالم الحراك السياسي والثقافي وحتى الاجتماعي هناك.

تراجع التيار الإسلامي الرئيسي إعادة رسم العلاقة مع النظام



تراجع التيار الإسلامي الرئيسي

وقد لا نبالغ إذا قلنا بأن الحركات الإسلامية الرئيسية في المنطقة قد تراجعت إلى حد بعيد في مركز الاهتمام الإعلامي والسياسي، لأسباب كثيرة لعلنا نعرض إليها في سياق تسليط الضوء على هذه الحركات والبحث في ما تواجهه من تحديات.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أنه وخلال النصف الأول من تسعينيات القرن الماضي تعرضت مجمل الحركات الإسلامية الأساسية في المنطقة إلى حملات أمنية من قبل أنظمة بلدانها، انتهت بإيداع آلاف من أعضائها السجن، وتحجيم فعلها السياسي وحضورها الإعلامي إلى مستوى غير مسبوق، جعل البعض منها في حالة شبه غياب كامل عن المشهد العام في البلاد.

تونس

ومن بين تلك التحركات التي تعرضت لحملة أتت على القطاع الأوسع من مؤسساتها وإطاراتها تفكيكا، وعلى قياداتها وأعضائها اعتقالا هي حركة النهضة التونسية، فمن لم تصل إليه أجهزة الأمن غادر البلاد في هجرة جماعية، في أضخم هجرة سياسية في تاريخ البلاد الحديث، وبهذا انتهت النهضة كيانا موزعا بين المعتقلات في الداخل، والمنافي في الخارج.

الجزائر

وتزامنا مع هذا المشهد على الساحة التونسية تقريبا انطلقت في الجارة الغربية، الجزائر، عملية انتخابات حققت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ -كبرى التنظيمات الإسلامية في الجزائر- فوزا ساحقا قادها إلى الحظر القانوني بدلا من أن يقودها إلى السلطة، وتعرضت بدورها إلى حملة اعتقالات واسعة لقياداتها وإطاراتها، دمرت هيئة أركان الجيش الجزائري من خلالها بنيتها التنظيمية في محاولة لشطبها تماما من خارطة السياسة في البلاد، ودفعت باتجاه تحقيق هذا الهدف بالعمليات الأمنية والعسكرية إلى حدودها القصوى أدت بالبلاد إلى حرب شبه أهلية، تجاوز عدد ضحاياها من القتلى أكثر من 200 ألف جزائري، إضافة إلى عشرات الآلاف من المتضررين.

ورغم نجاح هذه العملية القاسية في شطب الجبهة الإسلامية للإنقاذ من المشهد السياسي والإعلامي في البلاد، على الأقل إلى حد الآن، فما زالت تتمتع بحضور مختزن في أعماق المجتمع الجزائري.

واستنتجت الحملة الأمنية مبدئيا تنظيمين إسلاميين آخرين، اختار أحدهما وهو التنظيم الإخواني الذي ينشط تحت اسم حركة مجتمع السلم "حمس" الالتحاق بما يعرف بجبهة الدفاع عن الدولة ومؤسساتها في وجه "المشككين والمتمردين"، في حين فضل الآخر وهو تنظيم حركة النهضة البقاء خارج لعبة الدوائر

الرسمية، لتتجج أجهزة السلطة على ما يبدو في اختراقه، ومن ثم شق صفوفه مرتين على التوالي، مرة بعد أخرى.

المغرب

أما في الساحة المغربية فقد كان المشهد السياسي أقل حدة في المقاربة الأمنية في التعاطي مع الإسلاميين، إلا أن ذلك لم يمنع من محاولة تحجيم قوتهم، وفرض الإقامة الجبرية على زعيم جماعة العدل والإحسان الشيخ عبد السلام ياسين، وشن حملة اعتقالات طالت مئات الكوادر في الجماعة، لا سيما في التيار الطلابي الذي كان الأقوى على الساحة الجامعية.

وتزامن ذلك مع بروز اتجاه لتشجيع تيارات أقل تحدياً للنظام من العدل والإحسان، على غرار الحركات الصوفية أو تلك التي تعبر عن ولائها للتاج والملك.

ليبيا

لم يكن مصير جماعة الإخوان المسلمين في ليبيا مختلفاً عن نظرائها من الحركات الإسلامية في المغرب العربي، فقد جرت حملة اعتقالات واسعة في صفوف الجماعة، أنهت بشكل كامل أي حضور رموزهم على الساحة، ودفعت بمن تبقى منهم إلى التواري تحت الأرض، أو مغادرة البلاد بحثاً عن ملاذ آمن من بطش حملات قادتها من طرف عناصر اللجان الثورية الأمنية.

موريتانيا

إذا تجاوزنا التغييرات الأخيرة في موريتانيا وعدنا للوراء قليلاً، فقد شنت قوات أمنها هي الأخرى في وسط التسعينات حملة أمنية طالت القيادات الإسلامية البارزة في البلاد، شملت ممن شملت الداعية المعروفة ولد الددو، ومحمد جميل منصور الذي يتزعم حالياً "حزب التواصل الديمقراطي"، وقد اتهمهم نظام ولد الطابع حينها بتكوين عصابة مفسدين والتخطيط لتغيير هيئة الدولة عبر أعمال مسلحة وتخريبية، وما لبثت السلطات أن تراجعت عنها لاحقاً، لتطلق سراهم بعد تعهدهم بالتوبة عن أفعال، أكدوا وأصروا على أنهم لم يرتكبوها أصلاً.

سياسة التحجيم

فبحسب ما يظهر من هذا المشهد أن الأنظمة المغاربية على الرغم مما يبدو من اختلافات بينها، فإنها اختارت التعامل مع الحركة الإسلامية في إطار المربع الأمني، وخيار التحجيم وتقليل الأظافر.

وهي سياسة إذا ما نظر إليها في العلاقة بالحفاظ على المعادلات القائمة، وتحصين مصالح النخب الحاكمة، تبدو سياسة ناجحة في الظاهر وحققت أهدافها مؤقتاً على الأقل.

فهذه الحركات التي تمثل في مجملها تحدياً جدياً للأنظمة تم تحجيمها مؤقتاً، وباتت مشلولة ومنشغلة بتضميد جراحها أساساً، وغير قادرة على الفعل أو الاستئناف الطبيعي لدورها لحد الآن، وترافق ذلك مع ضرب هذه الحركات، عملية تفكيك لكل مقومات الصمود والدفاع في جدار المجتمع المدني والأهلي، وبسطت السلطة عبر آليات الدولة الحديثة سيطرتها الكاملة على الفضاء العام، بل وحتى الخاص.



إعادة رسم العلاقة مع النظام

وعلى الرغم من وجود بعض المحاولات المتواضعة في إعادة رسم علاقة مختلفة مع الأنظمة الرسمية، إلا أنها ظلت محاولات غير جريئة بما فيه الكفاية، وقوبلت أيضاً بموقف رسمي من النخب الحاكمة يطبعه الرفض والتجاهل، وطمغى عليه الحذر والتحفظ المستمرين.

- إما بسبب الخوف من استعادة هذه الحركات لدورها النشط في تأطير فئات وقطاعات كبيرة من المجتمع، وهو ما يهدد معادلات السلطة، ويهدد مصالح تلك النخب الحاكمة،
- أو بسبب وجود تحفظ أيديولوجي، في ظل وجود بعض النخب اليسارية المتطرفة في مؤسسات الدولة تحرص دوماً على قطع الطريق أمام أي فرص للتصالح أو الوفاق بين الحكم والمعارضين الإسلاميين.

وقد تبنت السلطة بدلا من سياسة الاحتواء، ومنذ حوالي عقدين سياسة تقوم على الرفض الكامل للاعتراف بالإسلاميين، أو التعامل معهم، منتهجة سياسة "اللاتسامح (Zero Tolerance)" مع أي محاولة منهم لاستئناف نشاطاتهم، حتى تلك الأنشطة التي تبدو ضمن العمل الخيري.

خطاب النهضة

فالمتابع لخطاب حركة النهضة التونسية في السنوات الأخيرة يلاحظ أنها عموماً، تبدي حرصاً على طي صفحة التوتر التي تطبع علاقتها بالنظام، مؤكدة في خطابها السياسي على الدعوة للمصالحة والحوار، بيد أن ذلك لم يكن في عمومه ليغير من المعادلة السياسية التي تقوم عليها قاعدة الحكم في تونس، والتي تحولت فيها مقولة مواجهة "الأصولية الدينية" إلى أساس من أسس الحكم، في ظل استنفار نظام ابن علي لكل إمكانيات الدولة في مواجهة النهضة وسائر القوى السياسية الجادة.

وهو موقف يذكّر به أقطاب السلطة في تونس بمن فيهم رئيس البلاد في كل مناسبة وخطاب، حيث يعتبرون الانغلاق السياسي الداخلي والانفتاح على الخارج مع ليبرالية اقتصادية وحرب على "الأصولية" هي فلسفتهم للحكم، ويروج لها كنموذج مطلوب تبنيه عربياً.

ولا نبالغ في هذا الصدد إذا قلنا أن هذا "النموذج التونسي" على ما فيه من خلل وما رافقه من أزمات سياسية واجتماعية مزمنة مازالت تعاني منها تونس إلى يومنا هذا، فقد أغرى بعض النخب الحاكمة في دول الجوار وحاز على إعجابها، لاسيما الجزائر التي عبر رئيسها عبد العزيز بوتفليقة عن إعجابها بهذا "النموذج"، وكذلك النظام الليبي النظام الليبي وبدرجة أقل النظام الموريتاني، مستلهما بعض ملامح هذا "النموذج" ليس فقط في العلاقة بالداخل وإنما أيضاً في العلاقة بالخارج.

خطاب إسلامي الجزائر

بالنسبة للجزائر، رغم مضي حوالي عقدين على الأزمة السياسية التي دخلت فيها البلاد بعد إلغاء الانتخابات العامة التي فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في العام 1991، إلا أن العلاقة بين نخبة الحكم والإسلاميين تكاد تراوح مكانها، وهي تقوم في جوهرها على النفي والاستبعاد الكامل من المنتظم السياسي.

حمس والتكيف مع السلطة

فقد حظرت السلطات الجبهة الإسلامية للإنقاذ كبرى التنظيمات الإسلامية بأي شكل من الأشكال، ورفضت عودتها حتى في إطار حزبي يقوده زعماء تاريخيون، على غرار حزب الوفاء الذي رفضت السلطة ترخيصه، وحفظت طلبه في الدرج. ونجح الحكم في الجزائر أيضاً في احتواء تيار الإخوان في البلاد والممثل في حركة مجتمع السلم "حمس".

هذا الاحتواء فرضته من جهة مقتضيات احتواء الإسلام السياسي المتصاعد في الجزائر بعد شطب الجبهة الإسلامية، وسهلتها المواقف التي اتخذتها "حمس" منذ حظر "الجبهة"، انحياز "حمس" لموقف الدولة والعسكر في الإجراءات التي اتخذت لطي صفحة جبهة الإنقاذ، أو لحماستها لإضفاء شرعية على

المؤسسات التي أقامها عسكريو الجزائر ممثلين في هيئة الأركان التي تحولت إلى المسير الحقيقي لشؤون البلاد.

وقد برر زعيم الحركة الراحل الشيخ محفوظ نحناح سياسة التكيف هذه بمقتضيات وإكراهات الواقع، ورفع صوته عاليا في دعوة التيار الإسلامي الجزائري إلى الوقوف مع الدولة ودحر كل من يحاول تفكيكها، حتى ولو كان يرفع رايات الإسلام. وبعد رحيل الشيخ نحناح ترك خلفه حركة نجح بعض قادتها في تقلد وزارات، وإن كانت هامشية، إلا أنها اعتبرت مكسبا مهما في نظر "حمس" وكانت بمثابة ثمن لمواقف - غير شعبية- كلفت الحركة الكثير من سمعتها، في الساحة الإسلامية داخليا وخارجيا.

حافظت "حمس" التي تفتخر اليوم بأنها من الحركات الإسلامية القليلة في المغرب العربي على رصيدها التنظيمي وحتى الشعبي ولكن بشكل محدود، تحولت معه اليوم إلى جزء من منظومة الحكم، ليس فقط بقرارات واختيارات من إرادتها، وإنما أيضا بما هو جزء من مقتضيات حفظ الكيان وعدم الاستهداف.

فهذه "الحركة الإخوانية"، التي يشغل رئيسها ومسئولها الأول "أبو جرة سلطاني" وزارة بدون حقيبة منذ العام 2005، على الرغم من حرصها على حماية مشروعها وبرنامجا الحزبي، إلا أن توزيع زعيمها حرما من أي "موقع" تتمايز به عن النظام الرسمي.

وقد عبر سلطاني نفسه في أكثر من مرة وبسبب مقتضيات موقعه ووضع حركته في المشهد السياسي بالبلاد، بأنه لم يعد في موقع المعارضة لأنه ليس هناك ما يعارضه، فهذا وضع جعل حركة مجتمع السلم غير قادرة اليوم على تحديد موقعها من المشهد السياسي، وهو ما بدأ يثير قلقا داخليا متصاعدا قد يأتي على رصيد هذه الحركة.

وسلطاني من جهته يقول دفاعا عن موقفه وتبديدا لحيرة كوادر وأنصار حركته، إن "حمس" هي "موجودة في الحكم ولكنها ليست موجودة في السلطة"، وهذا توضيح قد لا يقنع الكثير من أنصاره، الذين لم يعودوا يلمسون أي خطاب معارض في حركتهم، ولكنهم في نفس الوقت، لا يجدون أنفسهم في الحكم.

وخلاصة مشهد "حمس" أنها بدت اليوم مقيدة بمجموعة من المواقف والسياسات، فرضتها عليها اختياراتها في التكيف والتعايش مع وضع جزائري معقد، صناع القرار فيه ممثلين أساسا في "هيئة الأركان" ويمسكون الأوضاع بقبضة من حديد، ويختارون نخبة الحكم بدقة، ولا يسمحون بالمناورة السياسية أو توسيع هوامش الكسب السياسي لمن قبلوا بلعبتهم، وقبلوا أن يختاروا السلامة ويتكيفوا مع الإطار السياسي المرسوم والمحدد بدقة وصرامة العسكر.

انشقاقات وخطاب ممزق

أما الحركة "الإخوانية الطابع" الثانية وهي حركة الإصلاح والنهضة فقد اختارت سبيلا مختلفا، ويمكن القول إن حركة "حمس" ثم "الإصلاح والنهضة" تلخصان تجربة الزعيم الإسلامي الشيخ عبد الله جاب الله الذي كان قد اختار طريقا مغايرا لحركة "مجتمع السلم" واحتفظ لنفسه بمسافة بعيدة عن نخبة الحكم في البلاد.

وقد دفع الشيخ جاب الله ضريبة هذا الموقف مرتين، مرة عندما أقصي من حركة النهضة التي أسسها وقادها على مدى أعوام، ومرة أخرى عندما أسس حركة الإصلاح الوطني التي دفعت ضريبة استمرارها في المعارضة لنخبة الحكم. فبعد أن حققت حركة النهضة في الانتخابات التشريعية لعام 2004 المرتبة الثانية، بأكثر من 40 مقعد، بادرت النخبة الحاكمة في البلاد إلى العمل على تحجيمها، فدفعت باتجاه تفجير

صراع داخلها، يمكن القول أنه أنهاها وأنهى معها تجربة تيار إسلامي كان يريد أن يكون لاعبا مستقلا عن دائرة صناع القرار في البلاد.

وفعلا فقد انتهت حركة الإصلاح الوطني بقيادتها الجديدة التي زكاهها وزير الداخلية والرجل القوي في الحكم "يزيد زرهوني" بعد أن أصبحت خارج الترتيب في الانتخابات التشريعية في نهاية 2007، إثر فوزها بمقعد واحد وحيد.

وعلق حينها الشيخ جاب الله على من أطاحوا به من داخل حزبه وتسلموا قيادة الإصلاح الوطني بالقول، "لقد دفتتهم الانتخابات". ولم يكن وضع النهضة بأحسن حال من وضع الإصلاح، فبعد أن ظل عدد برلمانيتها لا يزيد عن أصابع اليد الواحدة، فقد زاد من تكبيليها والتحكم بها إيقاع خطابها في شبك مهادنة السلطة، عبر تعيين أمينها العام الأسبق حبيب آدمي سفيرا في السعودية، وتعيين عبد الوهاب دربال الذي يعد أحد قياديتها أيضا سفيرا للجامعة العربية لدى الاتحاد الأوروبي.

وحاول زعيمها الجديد فاتح الربيعي تفعيل حركته والتعبير عن مواقف ناقدة للوضع السياسي في البلاد بداية العام 2008، إلا أن الرموز القديمة داخل حزبه ذكروه بـ"المكاسب" التي حققتها النهضة في مسيرتها، لاسيما في العلاقة بحكومات الرئيس عبد العزيز بوتفليقة.

أخوان ليبيا وإعادة التكيف

أما بشأن التيار الإسلامي في ليبيا متمثلا بجماعة الإخوان المسلمين، فرغم قدم حضور هذه الجماعة في الساحة السياسية بالبلاد، إلا أنها ظلت في غالب مراحل الدولة الحديثة الليبية على هامش الفضاء السياسي.

فالنظام الليبي القائم على الأيديولوجية الثورية و"النظام الجماهيري" يمنع بالكامل الأحزاب والتنظيمات السياسية، ويعتبرها ضربا من المحاكاة للديمقراطية الغربية، ومتناقضة مع مقولات الكتاب الأخضر التي تقول بضرورة انصهار كل القوى والطاقات في منظومة واحدة لتحقيق أهداف وقيم الثورة.

وهي في الحقيقة نظرية تتقاطع في نهاية الأمر مع كل النظريات التي سادت في حقبة الستينات من القرن الماضي في دول ما بعد الاستقلال، والتي اعتبرت فيها نظرية "الحزب الواحد" الطبيعي أساسا لنهوض ومناعة البلاد.

ولئن تبنت ليبيا النظام الجماهيري، فإن كل دول الجوار لم تكن بدعا فقد تبنت هي الأخرى ما يعرف بالحزب الواحد، على غرار الحزب الاشتراكي الدستوري في تونس، وحزب جبهة التحرير الوطني في الجزائر.

وبالعودة لليبيا فبعد حملات الاعتقال لقيادة جماعة الإخوان وكوادرها منذ العام 1996، وإطلاق حملة إعلامية لتشويه صورة الجماعة واعتبارها مخربة ومتآمرة على "الثورة" ومبادئها، قرر النظام الليبي في العام 2006 الإفراج عن جميع معتقلي الجماعة وإعادتهم إلى وظائفهم، بل وحتى تقاضيتهم رواتبهم بأثر رجعي.

بيد أن هذا الإفراج كان يحمل في طياته أيضا فرض شروط قاسية على قيادة الجماعة وكوادرها المفرج عنهم، بأن يتعهدوا بعدم مزاوله أي نشاط حزبي، وأن يلتزموا بالامتناع عن أي محاولة لاستئناف نشاط الجماعة داخل البلاد. وكل ما سمح لهم به هو العمل كأفراد ضمن ما يتيح النظام السياسي القائم من عمل غير حزبي، وكانت الشروط واضحة في أن النشاط تحت يافطة جماعة الإخوان خط أحمر، ليس لهم تجاوزه.

وفعلا يبدو أن قيادة الجماعة في الداخل اختارت مبدئياً القبول والتكيف مع مقتضيات الحرية الشخصية والمدنية التي يسمح بها النظام، واختارت جميع قيادات الداخل الصمت، تاركة لما تبقى من الجماعة في الخارج تقدير حدود النشاط والحركة، وهو مجال يبدو ضيقاً ومنحسراً في ظل انفتاح النظام الليبي على الخارج، خاصة وأن الدول المتطلعة للطاقة والاستثمار في ليبيا تخاف من أن تضحى بمصالحها إن هي احتضنت نشاطات هنا أو هناك لبعض الجهات الليبية المعارضة.

ويبدو أن الجماعة على الرغم من غيابها الإعلامي والسياسي اختارت المراهنة على ما تتيحه "الإصلاحات الجريئة" التي يبشر بها نجل الزعيم الليبي سيف الإسلام القذافي.

الحركة في موريتانيا وليد جديد

بالنسبة لوضع الحركة الإسلامية في موريتانيا فقد حصلت مع مجيء الرئيس سيدي محمد ولد الشيخ عبد الله إلى سدة الحكم، على الترخيص تحت اسم "تواصل" بقيادة الزعيم الشاب محمد جميل ولد منصور، والأخير شاب نشأ وترعرع في "المدرسة الإخوانية"، كما إنه من المتأثرين بقوة بالزعيم الإسلامي السوداني الدكتور حسن الترابي والزعيم الإسلامي التونسي الشيخ راشد الغنوشي.

ومع الانقلاب الأخير في موريتانيا فإن علاقة الإسلاميين مع الحكام الجدد من العسكر سيئة جداً، كما أن وضعهم في حقيقة الأمر لا يزال هشاً. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن أحد أبرز السيناريوهات التي ينفث عليها مصير التيار الإسلامي المرخص له حالياً، عملية حل الحزب وتفكيك التنظيم.

ولا يعوز النظام الموريتاني الجديد إدراك بأنه يكفيه فقط ركوب موجة الحرب على الإرهاب والتطرف، ومحاربة الأصولية، حتى ينال الدعم الخارجي، لأنها ذريعة كافية للتخلص من الإسلاميين وإقصائهم من المشهد السياسي في البلاد. وهي موجة ركبتها من قبلهم أنظمة الجوار وكانت مثمرة.

ولا يخفى أن ارتفاع صوت الإسلاميين في العاميين الأخيرين في بلاد شنقيط، في ظل تدافع أكثر من جهة للسيطرة على السلطة، قد مكنهم من تحقيق بعض المكاسب، بيد أن حسم المعركة على السلطة قد يكون بداية لتحديات قد لا تكون بالسهلة على هذا التيار الوليد ذي الجذور الممتدة طويلاً، وإن كان محدوداً تنظيمياً وشعبياً، في بلد لا تزال فيه معادلة القبيلة تلقي بظلالها وتحجب ما دونها من عوامل ومفاعيل سياسية أخرى.

"

إسلاميو المغرب "الحالة الاستثناء"

أما في المغرب الأقصى، فرغم اندراج وضع الإسلاميين هناك في نفس سياق الحالة المغربية عامة، فإن ثمة ما يمكن أن نطلق عليه على سبيل التجاوز "الحالة الاستثنائية"، وهي تتعلق بحزب العدالة والتنمية.

ولعله من المفيد أن نسجل في المغرب وجود تيارين إسلاميين يمكن إدراجهما ضمن تيار الحركة الإسلامية الرئيسي في المغرب العربي، ويتعلق الأمر هنا، بجماعة العدل والإحسان التي يقودها الزعيم الصوفي الشيخ عبد السلام ياسين، وحزب "العدالة والتنمية" الذي يقوده اليوم عبد الإله بنكيران، المرتبط بـ "حركة التوحيد والإصلاح".

العدل والإحسان وخطاب سلبي

"
يجمع المراقبون
على أن العدل
والإحسان من أكثر

التنظيمات شعبية
في المغرب، وإن لم
تختبر شعبيتها بحكم
رفضها المشاركة
السياسية، ولكنها
تبقى "قوة سلبية"
في العلاقة بعملية
التغيير السياسي في
المغرب
"

تعتبر جماعة العدل والإحسان اليوم التيار الإسلامي الرئيسي في المغرب على المستوى الشعبي. وهي جماعة ذات خلفية ثقافية وفكرية فريدة في المنطقة، بسبب بعدها الصوفي إلى حد كبير، بيد أنها جماعة تشتغل بالهم السياسي كأى حزب مغربي آخر، خاصة بما يتعلق الأوضاع العامة في البلاد.

وللعدل والإحسان مواقف من مجمل القضايا، فهي ترفض المشاركة في النظام السياسي المغربي، وتطعن في مصداقيته، تعتبر المشاركة في العملية السياسية بمعادلاتها وشروطها القائمة لا يغير من واقع البلاد شيئاً، وهي بالتالي ترفض التعاطي مع النظام السياسي في مجمله.

غير أن هذا الموقف من النظام السياسي لا يعني تبني الجماعة لخيار المواجهة أو الصدام مع الدولة، بل يسجل للجماعة تجنبها لأي احتكاك ورفضها لأي محاولات لاستدراجها للصدام مع الدولة، بل ترفض بشدة استعمال العنف والقوة كمنهج للتغيير، وتعتمد بدلا من ذلك منهج تربية الأفراد.

وعلى الرغم ما يعرف عن الشباب من حماسة للمشاركة السياسية عندما تتاح له الشرعية القانونية، إلا أن الكثير من الشباب المغربي يفضل "العدل والإحسان" على الأحزاب والتنظيمات السياسية الأخرى.

ويجمع المراقبون على أن العدل والإحسان من أكثر التنظيمات شعبية في المغرب، وإن لم تختبر شعبيتها بحكم رفضها المشاركة السياسية، ولكنها تبقى "قوة سلبية" في العلاقة بعملية التغيير السياسي في المغرب رغم شعبيتها ورغم "الطهورية السياسية" التي تمتاز بها بحكم عدم تلوثها بالواقع العام في البلاد.

وكذلك تظل هي قوة مثيرة لكثير من "القلق الداخلي"، في ظل استقرار قواعد اللعبة السياسية، وقبول كل الأطراف السياسية الأخرى بهذه القواعد، يمينها ويسارها إلا هي، إذ تضع الجماعة بموقفها "الزاهد" في العملية السياسية، الآلاف من أنصارها – كقوة للتغيير والحراك السياسي- في وضع "سلبى"، فلا هم قوة فاعلة ضمن العملية السياسية ولا هم خارجها.

ومن جهة أخرى لأن التحاق الشباب بالتنظيمات يقوم في العادة على خلفية التطوع إلى التغيير وإحداث التحولات الاجتماعية والسياسية التي ترتقي بأوضاع أولئك الشباب، فإن عدم توفره في حالة الجماعة، فإنه قد يغري الكثير من أنصارها بأن يولّوا وجوههم شطر التيار الإسلامي الذي اختار المشاركة في العملية السياسية، ألا وهو "حزب العدالة والتنمية".

فهكذا بالرغم من كل ما تحظى به "العدل والإحسان" من شعبية ومواقف ناقدة بقوة للنظام السياسي، تظل قوة كامنة ومحاصرة، كما أن تفعيل الدولة لأدواتها وأجهزتها الحديثة في التحكم والسيطرة قد حرم ويحرم هذه الجماعة من الكثير من المكاسب.

كما أن ترتيب السلطة من مثل هذه الجماعة، وما يستتبعه ذلك من ملاحقات أمنية مستمرة، ومراقبة دائمة سيقطع بالضرورة الطريق على الجماعة من أن تنمو بشكل طبيعي، وسيحرمها ويفلص من قدرتها على التمدد الأفقي والعمودي، كما أن "إستراتيجية المتاركة الأحادية" قد تحرم الجماعة من فرص الاحتكاك بالواقع وبالتالي المراجعة والتطوير المستمرين.

وفعلا تواجه "العدل والإحسان" اليوم تحديات في علاقتها بنفسها تنظيما وخطابا وفي علاقتها بالخارج توأصلا واحتكاكا، ما قد يقوض الكثير من مكاسبها التي تحققت في حقبات تاريخية ماضية كان يتفهم فيها منطقتها التنظيمي، وخطابها "الصوفي" المطل على السياسة باحتشام.

العدالة والتنمية وخطاب تركي

أما حزب العدالة والتنمية، فيسجل له رغم حداثة تجربته ما حققه من حضور "مدروس ومحسوب ومسموح به" على الساحة المغربية. فقد نجح هذا الحزب في أن يجد له مكانا في النظام السياسي المغربي، الذي كان محسوبا تاريخيا على "المخزن" واليسار، وتمكن الحزب من انتزاع مقاعد في البرلمان، وأخرى في المجالس المحلية على مستوى المحافظات والبلديات.

وتقبل هذا الحزب بقواعد اللعبة السياسية في المغرب بحماس، وأكد تكيّفه الكامل مع النظام السياسي في البلاد، والذي يعتبر فيه الملك رأس الدولة وصاحب القرار والسلطة وفق ما ينص عليه دستور البلاد.

ولعل وعي الحزب بحدود المجال المتاح له التحرك فيه جعله حزبا حذرا غير مغامر، لا يقدم حتى على اكتساح ما هو مسموح به في اللعبة السياسية، ويمارس "رقابة ذاتية" (Self-censored)، لاسيما وهو محل مراقبة من قبل خصومه خصوصا النخبة اليسارية، التي تحتمي هي نفسها بسبب ضعفها وشيخوختها بـ"المخزن" في مواجهة ما تسمية الزحف الأصولي.

ولعل تأكيد حزب العدالة والتنمية على أن الملك هو الضمانة الأساسية للنظام السياسي وأساس الشرعية فيه، قد حول هذا الخطاب مع الوقت إلى عائق أمام فرص دعم مسار الإصلاح السياسي في البلاد.

وجاء تقدم "العدالة والتنمية" كجزء من إستراتيجية النظام المغربي لتأهيل وإدماج التيار الإسلامي- لما يمثله من تحدٍ جدي للسلطة- ضمن الفضاء السياسي، ووجد النظام في حزب "العدالة والتنمية" الحماسة للاندرج بقوة ضمن هذه الخطوة بوعي وبدون وعي، في حين يعتقد "العدالة والتنمية" أن مضيه ضمن هذه الإستراتيجية سيجعله شبيها بنظيره حزب العدالة والتنمية التركي.

وقد أظهر العدالة والتنمية المغربي الحماسة للتمثل بتجربة "حزب العدالة والتنمية التركي" وفي هذا تجاهل من الحزب لطبيعة النظام السياسي في كلا البلدين حيث أن النظام المغربي تكاد لا تذكر فيه سلطات البرلمان، وجميع السلطات مركزة أساسا بين يدي الملك، في حين يتوفر النظام السياسي التركي على مقدار كبير من الديمقراطية نتيجة عقود من الإصلاحات السياسية منذ العام 1947.

وقد نجح "العدالة والتنمية" التركي في تجسيد إصلاحاته وسياساته على أكثر من صعيد، فنهض بالخدمات في البلديات والمحافظات التي فاز فيها في الانتخابات، ونهض باقتصاد البلاد فقلص من عجزها التجاري بأكثر من مائة في المائة، وخفض من التضخم بأكثر من 400%، وقضى على كثير من مظاهر الفساد والبيروقراطية، إلى جانب إصلاحات دستورية ضخمة في العلاقة بالنظام السياسي وحقوق الإنسان.

وانعكس نجاحه في الشعبية التي حظي بها فارتفعت نسبة الأصوات التي حصل عليها من حوالي 30% عام 2002 إلى حوالي 45% عام 2007.

أما "العدالة والتنمية" المغربي، فقد عجز عن إنجاز إصلاحاته حتى على المستويات المحلية في البلديات والمحافظات، فهو يتحرك ضمن نظام سياسي واقتصادي واجتماعي لا يخوله فرص الحركة باتجاه تنفيذ برامج الإصلاحية، أو النهوض حتى بالقطاعات الخدمية، فهو في وضع يجعله جزء من الرسمية الحكومية، دون أن يمنحه أي سلطات حقيقية للفعل والإنجاز.

" الحركات الإسلامية في المغرب العربي تواجه تحديات كبيرة في العلاقة بذاتها من حيث تجديد رؤاها وخطاباتها وحتى أهدافها، أو في علاقاتها بالأنظمة في المنطقة، والتي تدور كلها في إطار معادلة الصدام الكامل أو التكيف الشامل "

وهكذا فإن الحركات الإسلامية في المغرب العربي تواجه تحديات كبيرة في العلاقة بذاتها من حيث تجديد رؤاها وخطاباتها وحتى أهدافها، أو في علاقاتها بالأنظمة في المنطقة، والتي تدور كلها في إطار معادلة الصدام الكامل أو التكيف الشامل.

كما تبدو هذه الحركات على رغم ما يحسب لها من نقاط لصالحها ومن ذلك دفاعها عن هوية المنطقة وانتمائها العربي الإسلامي، إلا أنها مع ذلك بقيت معزولة عن بعضها البعض في مشهد غير طبيعي البتة في وقت جعلت هذه الحركات من "الوحدة الإسلامية" أهم شعاراتها، في حين أنها في الواقع تتصرف وفق مقتضيات الدولة القطرية والهموم المحلية، هذا في وقت تتطلع فيه شعوب المنطقة إلى أشكال من الوحدة المغاربية فشلت دول المنطقة في تجسيدها، رغم ما فيها من إمكانيات هائلة للنجاح.

فالمنطقة إذا ما اعتبرت مصر جزء منها، يبلغ عدد سكانها حوالي 170 مليون نسمة، ومساحتها الجغرافية أكثر من 7 مليون كلم مربع، في جغرافية مفتوحة على قارات ثلاث، إفريقيا وآسيا وأوروبا، وثروات طبيعية وبشرية متكاملة وهائلة.

الإسلام السياسي والمرجعية الدستورية

السيد ياسين

يطلق مفهوم الإسلام السياسي على الجماعات الإسلامية التي ترى أنه لا فصل بين الدين والسياسة، على أساس أن الإسلام عقيدة شاملة تنظم كل أمور الحياة سياسية كانت أم اقتصادية أم ثقافية. ولعل هذه الرؤية هي التي كانت وراء شعار "الإسلام هو الحل" الذي ترفعه جماعة "الإخوان المسلمين" في مصر، وتعتقد أنها بذلك أغلقت باب الاجتهاد السياسي -إن صح التعبير- أمام باقي الأحزاب السياسية، لأن لديها الحلول لكل المشكلات، فيما تطلق عليه بغموض شديد "الإسلام" هكذا بدون تحديد واضح، ولا بيان مفصل.

و"الإخوان المسلمون" في سوريا مثلهم مثل أقرانهم في مصر، ينطلقون في مشروعهم السياسي الذي حاولنا أن نعرض خطوطه العريضة ونحمله نقدياً في مقالاتنا الماضية، يعتبرون المرجعية لهم -كما ورد في الوثيقة الرسمية التي أصدروها- هي "أن الشريعة الإسلامية في مصدرها الخالدين الكتاب والسنة هي مصدر رؤيتنا لصياغة مشروع حضاري يتصدى لتحديات الواقع، وما فيه من أسن وركود أو قهر وبغي وظلم."

والواقع أن هذه الصياغة تكشف عن قصور شديد في فهم المشروع الحضاري. فأبي مشروع حضاري عصري لا يمكن له أن يكتفي بالقول إنه يستند إلى "تأويل" للكتاب والسنة لكي يتصدى لتحديات الواقع. وذلك لسبب بسيط مؤداه أن "تحديات الواقع" التي يشير إليها المشروع أعقد كثيراً من أن توصف بعبارات إنشائية جوفاء ولا معنى لها، مثل "الأسن والركود والقهر والبغي والظلم"! ففي ذلك خلط شديد بين فهم الواقع المعاصر، والذي يحتاج إلى منهجيات بحثية متقدمة لاستكشاف معالم الخريطة المعرفية المعقدة للمجتمع العالمي، وبين النقد السياسي للمجتمع السوري أو المجتمع العربي بشكل عام، وما قد يكون فيه من قهر وبغي وظلم.

"تحديات الواقع" التي يشير إليها المشروع السوري أعقد كثيراً من أن توصف بعبارات إنشائية جوفاء ولا معنى لها، مثل "الأسن والركود والقهر والبغي والظلم"!

وهذه الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي لن يجدي في فهم تضاريسها "تأويل" "آيات القرآن الكريم ولا

الأحاديث النبوية الشريفة. ذلك أنها تتضمن أول ما تتضمن ظاهرة الانتقال من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات العالمي، الذي ينتقل -ببطء وإن كان بثبات- إلى مجتمع المعرفة، مرافقاً في ذلك صعود اقتصاد المعرفة. وتتم هذه التحولات الحضارية الكبرى في المجتمع الإنساني في ضوء ظاهرة العولمة، التي هي عملية تاريخية كبرى لها تجليات سياسية واقتصادية وثقافية واتصالية. وإذا أضفنا إلى ملامح الخريطة المعرفية أن المجتمع الإنساني ينتقل من مرحلة الأمن النسبي إلى ما يسمى مجتمع المخاطر Risk Society، لأدركنا أننا أصبحنا نعيش في واقع معقد لا تغني الأطر الدينية التقليدية في فهمه. ومما يزيد من تعقيد الواقع الانتقال فلسفياً من تيار الحداثة الغربية الذي قامت على أساسه النهضة الأوروبية، إلى تيار ما بعد الحداثة الذي ينفذ ويراجع عديداً من مُسلمات الحداثة

ولعل ما سبق من ملاحظات يكشف عن القصور الشديد في "رؤية الإخوان المسلمين" في سوريا، مع أنهم يزعمون أنهم يقدمون "رؤية منفتحة". وقد يكونون على صواب نسبي إذا ما قورنت رؤيتهم بالرؤية المغلقة للإخوان المسلمين في مصر، الذين يدعون في برنامج حزبهم السياسي المقترح إلى "ولاية الفقيه على الطريقة السنية" بتشكيل مجلس أعلى من الفقهاء، يراقب قرارات المجالس النيابية وقرارات رئيس الجمهورية التي يصدرها بقانون في غيبة انعقاد المجالس النيابية. غير أنه يمكن القول إن من بين إيجابيات المشروع السياسي للإخوان المسلمين في سوريا تحديدهم لسمات الدولة الحديثة التي يرونها، ولم يربطوها بأي مرجعية دينية إلا في السمة الأولى، مما يجعل من الميسور على الاتجاهات السياسية المختلفة أن تتوافق بصددها، وأن تدعو إلى ترسيخ مبادئها

وذلك لأنه يمكن القول -بدون أدنى مبالغة- إن العرب لم ينجحوا حتى الآن في اختبار الحداثة السياسية! وبعبارة أخرى، فقد فشلنا كعرب في تأسيس الدولة الحديثة، لأننا عجزنا عن الوفاء بشروطها واستحقاقاتها. وهذه الدولة لا بد أن تنهض على أساس دستور يحدد العلاقة بين الحكام والمحكومين، ويحكمها مبدأ تداول السلطة في ظل ضرورة تنظيم انتخابات دورية منتظمة رئاسية (في الدول الجمهورية) ونيابية ومحلية. وإذا أضفنا إلى ذلك ضمانات قانونية لحرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم، لأدركنا أن هذه الشروط مجتمعة تكاد تغيب في أي دولة عربية معاصرة!

وأياً ما كان الأمر، دعونا ننظر الآن إلى ملامح الدولة الحديثة التي يدعو إليها مشروع الإخوان المسلمين في سوريا. يقرر المشروع أن هذه الدولة الحديثة التي يدعو إليها تقوم على مجموعة من المراكز هي: دولة ذات مرجعية، ودولة تعاقدية، ودولة مواطنة، ودولة تمثيلية، ودولة تعددية، ودولة تداولية، ودولة مؤسساتية، ودولة قانونية

ويمكن القول ابتداءً إن كل هذه السمات ما عدا مسألة "المرجعية" يمكن أن تكون محل توافق بين كل الاتجاهات والأحزاب السياسية، لأنها تمثل بالفعل المفردات الأساسية لبنية الدولة الديمقراطية. ويبدو أن موضوع "مرجعية الدولة" هو أساس الخلاف الشديد بين جماعات الإخوان المسلمين في العالم العربي وبين الدولة العربية المعاصرة من جانب، وبينها وبين اتجاهات وأحزاب سياسية عربية متعددة من جانب آخر. وهذه المرجعية يلخصها المشروع السوري في عبارة واحدة حين يقرر "أن الدولة الإسلامية دولة مدنية تتميز بمرجعيتها الإسلامية المنفتحة"

وبعيداً عن وصف المرجعية بالمتفتح في نظر أصحابها أو بالانغلاق من وجهة نظرنا في بعض المشاريع الإسلامية، فمن المهم أن نعرف ما هي مكوناتها في نظر الإخوان السوريين؟ يتحدث المشروع عن "الخصوصية الإسلامية" التي لا يجوز -كما يقول- من الناحية المنهجية أن تحشرنا في إطار الدولة "الثيوقراطية"، ولا أن تقابل بالرفض المسبق

وبالإضافة إلى الخصوصية الإسلامية التي لم يفصح المشروع بوضوح عن تعريفها، هناك ما يسميه

"القانون الفطري" وهو: "منظومة القيم المكنونة في أعماق الفطرة الإنسانية: الحق والباطل، والخير والشر، والحسن والقبيح". ويلخص المشروع موضوع المرجعية بكونها تركز بوضوح "إلى هوية أمتنا العربية المسلمة وثوابتها".

ومشكلة هذه المرجعية أن الخصوصية الإسلامية أو هوية الأمة، خضعت لاجتهادات شتى من قبل تيارات إسلامية متعددة، تراوحت بين الوسطية وبين الغلو والتشدد الذي أدى من بعد إلى الإرهاب. ولذلك قد يكون من المناسب عدم ذكر هذه المرجعية أيًا كانت الأوصاف التي ستعطي لها، اكتفاء بالدستور الذي يمكن النص فيه على مصادر التشريع كما فعل الدستور المصري في مادته الثانية، حين قرر أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع" والخطاب هنا موجه للمشرع أساساً.

وإذا انتقلنا إلى باقي ملامح الدولة الحديثة التي يدعو إليها المشروع السوري لوجدناه يذكر التعاقدية بمعنى أن الدولة تقوم على الاختيار الحر المعبر عن إرادة الأمة، وأنها دولة مواطنة، تقوم على أساس الحقوق المتساوية للجميع بغض النظر عن الدين، وهي دولة تمثيلية بمعنى اشتراك الشعب في اختيار حكامه ونوابه، وهي دولة تقبل بالتعددية. وتؤمن بتداول السلطة، وتقوم على المؤسسات، وهي دولة قانونية يحكمها مبدأ سيادة القانون. ومعنى ذلك أن كل السمات التي أوردها المشروع السوري للدولة الحديثة يمكن لكل الأحزاب السياسية العربية أن تقبلها، ما عدا موضوع "المرجعية" "المُشكّل، سواء كانت مغلقة أو منفتحة!

لماذا لا نتخلى عن مفهوم "المرجعية الإسلامية" ونركز كما فعل المشروع المصري على "المرجعية الدستورية"؟ ألا يمكن القول إن كل الأحزاب السياسية المصرية وفقاً للدستور المصري في مادته الثانية مرجعيته الشريعة الإسلامية؟ فليكن الدستور بنصوصه القاطعة هو الفيصل والحكم، بدلاً من الشعارات الغامضة والصياغات المثيرة للجدل العقيم!

*نقلا عن جريدة "الاتحاد" الإماراتية

قول الكاتب الليبي فرج العشة إن مشاريع الإسلام السياسي سقطت بينما تحول نظام الحكم الإسلامي في تركيا الآن إلى نموذج للنجاح والتطور وإلى حكم علماني يقوم على روحية الإسلام. يعد حديث حاد عن الجماعات الإسلامية "الإرهابية" وعن أخفاقها المحتم في نظره قال عن جماعات الإسلام السياسي "المعتدل" إنها لن تجد حلاً أمامها مادامت تصر على أنها تحتكر الحل لكل مشكلات المجتمع.

كلام فرج العشة الكاتب الليبي الذي يعيش لاجئاً سياسياً في ألمانيا منذ سنة 1996 جاء في كتابه "نهاية الأصولية ومستقبل الإسلام السياسي" الذي صدر عن دار رياض الريس للكتب والنشر في 219 صفحة متوسطة القطع.

العشة في القسم الثاني من الكتاب المؤلف من قسمين قال عن الجماعات الإسلامية المسلحة وشعاراتها في محاربة الاستبداد والفساد "وهكذا انتهى الرفض الإسلامي المسلح للدولة المستبدة الفاسدة إلى ممارسات إجرامية مجانية يائسة".

أضاف "أما جماعات الإسلام السياسي المعتدل التي تطرح نفسها في صورة أحزاب سياسية تقر حتى لا نقول تؤمن بالتعددية السياسية واللعبة الديمقراطية فلا حل عندها ما دامت تصر على أنها وحدها صاحبة الحل لكل مشاكل المجتمع بل والعالم.

"وما فوز حزب العدالة والتنمية التركي بالسلطة الا اعلانا مدويا عن نهاية الاسلام السياسي وليس انتصارا ساحقا له كما روج الاسلاميون العرب تحديدا... ان ما حدث في تركيا لا شك في انه زلزال سياسي... زلزال من صنع اصوات ناخبين ساخطين على الوضع المعيشي البائس لغالبيتهم ووضعية هويتهم الثقافية الممزقة..."

"وهو زلزال بمعنى انقلاب سياسي ابيض جاء عبر صناديق الاقتراع تعبيرا عن سخط شعبي ضد هيمنة المؤسسة العلمانية المتطرفة بجناحيها العسكري والمدني على الحياة السياسية وليس بالضرورة ضد طبيعة الدولة العلمانية او الدستور العلماني الذي تجذر بقوة في بنية الدولة والمجتمع".

وقال "ان الاسلام السياسي التركي الذي قدم نفسه في ثوب حزب العدالة والتنمية بقيادة زعيم براغماتيكي (رجب طيب اردوغان) قد قام بانقلاب جذري على الايديولوجية التقليدية في عناوينها الحزبية السابقة. انه انقلاب جذري طال مواقف جوهرية كانت تعد مقدسة في تصور عتاة الاسلام السياسي التقليدي الذين يمثلهم من يطلق عليهم " جناح اللحية والحجاب" داخل الحزب..."

"وهم يشكلون غالبية اعضائه المنخرطين لكنهم انصاعوا مضطرين او متفهمين لضرورة التخلص من الربط الميكانيكي البليد بين السياسي والديني..."

واردف ان اردوغان "اتتورك الاسلام السياسي" عمد الى "ازاحة رموز التيار التقليدي من الواجهة وقدم عليهم قيادات جديدة مرنة تجيد اللعبة الديمقراطية وفق شروط الخصم العلماني بدستوره ومؤسساته وعسكره الى درجة انهم يرفضون على لسان عبد الله غول (نائب اردوغان في الحزب) اعتبار انفسهم اسلاميين... "لا تسمونا اسلاميين نحن حزب اوروبي محافظ حديث لا نعترض اذا وصفنا باننا ديمقراطيون مسلمون على غرار الديمقراطيين المسيحيين في الاقطار الاوروبية الاخرى

"اذن هو انقلاب قطيعة ايستيمولوجية (معرفية) قبل ان تكون سياسية مع مفهوم الاسلام السياسي التقليدي وتقديم اطروحة ايديولوجية لاسلام سياسي حديث ضد الاسلام الكلاسيكي (الاخواني)".

وفي رأي فرج العشة انه "مع حزب العدالة والتنمية لا نكاد نميز شيئا مخالفا فيه لصفة الحزب العلماني. فبرنامج انتخابي سياسي صرف لا وجود لوصفات دينية به وهو يعلن التزامه الكامل بالعلمانية ويفصل الدين عن السياسة وذلك لا يعني فصل الدين عن المجتمع..."

وقال ان اوروبا تراقب باهتمام فتركيا "رجلها الشرقي المريض" مرشح محتمل لعضوية الاتحاد الاوروبي" وكذلك يراقب صندوق النقد الدولي ومعه المستثمرون كيف سيتصرف حزب العدالة والتنمية..."

اضاف انه تابع في مواقع الكترونية اسلامية معتدلة كتابات وتعليقات حول هذا الزلزال السياسي وجلها مجد الانتصار وحسبه انتصارا لها "وبرهانا ملموسا على سقوط فكرة نهاية الاسلام السياسي لا سيما بعد تجبيرات الحادي عشر من سبتمبر ايلول" في الولايات المتحدة.

"لكنه في رأيي ابتهاج مصطنع يركب موجة ما جرى في بلاد الترك دون تحليل منهجي موضوعي لطباع الاختلاف الجوهرية بين خطاب اسلام سياسي (عربي) تقليدي بدوي جامح محكوم بتركيبته السرية وافكاره المحنطة ولغته الخشبية ورؤيته المغلقة..."

"وهكذا كما سقطت حاكمية الخلافة البالية في الأستانة (العام 1924) تسقط فيها اليوم ايديولوجية "الاسلام السياسي... ايضا ليظهر على انقاضها اسلام سياسي علماني يمتلك رؤية حدائثانية واضحة للاسلام والعصر والمستقبل"...

اضاف يقول "والسؤال.. كم يلزم الاسلام السياسي العربي من تحولات وهزات ثقافية واجتماعية وزلازل سياسي حتى (يفهم) (ان عليه ان ينقلب على افكاره وتصوراته ومفاهيمه المحنطة عن الماضي والحاضر والمستقبل"...

رويترز

لقد أخفق الأخوان المسلمون السنة في الوصول إلى السلطة في مصر والجزائر وسوريا لأنهم لم يستقطبوا كافة فئات الشعب وطبقاته وخاصة الطبقة الوسطى إلى جانب قضيتهم بينما نجح في ذلك المشروع السياسي التيار الديني الشيعي بقيادة آية الله العظمى الإمام الخميني الذي جمع تحت لوائه البرجوازية الصغيرة المتدينة و(البازار - السوق التجاري) والطبقة الوسطى والفقراء والفلاحين والعمال والطلاب والكوادر المتعلمة (موظفين و مهندسين ومحامين وقضاة وأطباء وتقنيين إلى جانب الفئات المسحوقة ، تحت شعار " الثأر للمستضعفين وأخذ حقوقهم " وتطبيق أطروحة " ولاية الفقيه " وتأسيس جمهورية إسلامية تطبق الشريعة والعدل والمساواة بين الناس، تحمي استقلال إيران وتشيع الديمقراطية والتعددية بين أبنائها . واستخدم خطاباً توحيدياً يخلق تلاحماً جماهيرياً منقطع النظير بين جميع طبقات الشعب الدينية والعلمانية، في مواجهة نظام الحكم التعسفي الذي كان يفرضه شاه إيران على الشعب بقوة الحديد والنار وبتشجيع الدوائر الغربية والأميركية بصفة خاصة وكان للثورة الإسلامية في إيران تداعيات خطيرة على الشارح الإسلامي والعربي حيث أصبح الإسلام - السياسي ، أو التيار الإسلاموي قوة هائلة في المجتمعات الإسلامية وحفزت الحركات الإسلامية - السياسية الداعية لتطبيق الإسلام السياسي إلى التحرك بشتى الوسائل والطرق بما فيها الإرهاب المسلح لكنها لم تنجح في أي مكان آخر عدا إيران وفي جنوب لبنان نسبياً مع تجربة حزب الله الفريدة من نوعها التي تمكنت من طرد المحتل الصهيوني..

إن هذا الموقف الغربي - الأميركي إلى جانب " الطغاة" والدكتاتوريين والعسكريين المستبدين الذين يتربعون على رأس الأنظمة الموالية لهم هو الذي خلق جذور الكره والحقد على الغرب وعلى أميركا بشكل خاص والذي تفاقم أكثر فأكثر بسبب الإنحياز الأعمى إلى جانب إسرائيل ضد المصالح العربية والإسلامية وعلى مدى سنوات طويلة تمتد منذ وعد بلفور لليهود بوطن قومي في فلسطين سنة 1917 إلى يوم الناس هذا في 1..2 حيث تقوم إسرائيل بتدنيس المقدسات الإسلامية وذبح الفلسطينيين العزل وامتهان كرامتهم وتجويعهم وتطويقهم بالدبابات والحواجز الأمنية خاصة بعد إندلاع انتفاضة القدس الثانية وإنهيار سيرورة أو سلو السلمية.

هذا هو الواقع المؤلم الذي عاشته الأجيال الإسلامية الشابة من المحيط إلى الخليج في العالم العربي وفي معظم الدول الإسلامية كما في أفغانستان والشيشان والكوسوفو والبوسنة والهرسك وفي تركيا والجزائر حيث يتعرض الإسلاميون إلى القمع والسجون والملاحقة والمطاردة والقتل مما دفعها إلى الثورة المسلحة واستخدام أساليب الكفاح المسلح وحرب عصابات المدن وعمليات الكاميكاكز الانتحارية ضد قوى الظلم والطغيان من أتباع الشيطان على حد تعبير منظري الحركات الإسلامية الراديكالية .فاستدار " الثوار المجاهدون "بالأمس القريب ضد الغزو السوفيتي واليوم ضد الهيمنة الغربية - الأميركية على العالم وحولوا بنادقهم إلى صدور حكامهم المتواطئين بنظرهم مع العدو الغربي الذي يحارب الإسلام والقيم الإسلامية كما يفهمونها هم ،(اغتيال السادات،تمرد الجماعات الإسلامية المسلحة في الجزائر ضد السلطة العسكرية ، طرد الشاه ، الخ.)

كان إنتصار الإمام الخميني في طهران عام 1979 قد غير موازين القوى في العالم الإسلامي المعاصر الذي كان يسير تحت جناح المملكة العربية السعودية الموضوعة بدورها تحت مظلة الحماية العسكرية الغربية - الأميركية ، خاصة بعد تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي عام 1969 وانتصار " البترو - إسلام " عام 1973 كما يسميه جيل كيبيل في كتابه السالف الذكر . كان الجميع يتوقع تفاعلاً وانقلاباً جماهيرياً مماثلاً في المملكة العربية السعودية آنذاك . فقد صرح أحد المقربين من الإمام الخميني وهو في منفاه في ضاحية نوفل لو شاتو الباريسية " إصبر لترى ماذا سيحدث للسعوديين بعد عودتنا لطهران بستة أشهر لا أكثر " . وبالفعل بعد تسعة أشهر من انتصار الثورة الإيرانية ، وفي فجر يوم 2. نوفمبر / تشرين الثاني سنة 1979 وهو اليوم الأول من القرن الخامس عشر للتقويم الهجري تعرض الحرم المكي الشريف لهجوم مسلح وإحتلال من قبل بضعة مئات من المعارضين الإسلامويين المتطرفين كخطوة أولى نحو انتفاضة شعبية كان مقدرأ لها إطاحة عرش المملكة وتحويله إلى جمهورية إسلامية على غرار الجمهورية الإسلامية الإيرانية بطبعتها السننية . (والتي قدر لها أن تتحقق بمساعدة سعودية بعد عشرون خمسة عشر عاماً وبظروف مختلفة تماماً في أفغانستان بوصول الطالبان للسلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية في جمهورية إسلامية سننية - وهابية) ودام إحتلال الحرم المكي إسبوعين ولم يكن للمهاجمين أي إتصال أو تنسيق مع السلطة الإيرانية وكان ذلك الحدث بمثابة أخطر تهديد يتعرض له بنيان المملكة والصرح الذي شيده آل سعود منذ سنوات طويلة لأن شرعيتهم الإسلامية تعرضت للاهتزاز والخلخلة والطعن بصورة استعراضية ملفتة للأنظار وداخل أقدس الأراضي الإسلامية بالرغم مما قدمته السعودية من تمويل ومساعدات لجميع الحركات الإسلامية السننية في العالم بغية تحييدها واحتوائها والسيطرة عليها وتجييرها إلى صفها من خلال نشاط وعمل رابطة العالم الإسلامي الذؤوب ، وفي نفس الوقت تطويق آثار صيغة " الثورة الإسلامية " المدمرة التي تجسد كافة أنواع الأخطار المحدقة بالمملكة لأن إيران كانت تحاول طمس هويتها الشيعية للتقرب هي الأخرى من الحركات الإسلامية - السياسية النشطة في العالم الإسلامي والسننية المذهب على غرار 8% من مسلمي العالم الإسلامي ، وبالتالي قامت المملكة العربية السعودية بتقديم العون والمساعدة لعدو إيران اللدود صدام حسين في حربه العدوانية على إيران بغية إضعاف هذه الأخيرة وإبعادها عن ساحة المنافسة لكن هذه الاستراتيجية لم تعطي ثمارها ورضخ الخصمان المسلمان للأمر الواقع وقبلا بمبدأ تطبيع العلاقات الأخوية بينهما خاصة بعد غزو العراق للكويت واندلاع حرب الخليج الثانية . وقد نجحت المملكة بعد بضعة أعوام في تطبيع علاقاتها مع خصمها اللدود إيران والتنسيق معها والتعاون معها في كافة المجالات الإسلامية المشتركة . لكن جذوة العنف لم تنطفئ بعد ومازالت شرارتها متأججة خاصة بعد الحرب الأميركية ضد أفغانستان التي أتخذت في وعي الرأي العام الإسلامي شكل محاربة الغرب للإسلام ، وتفاقم العجرفة الأميركية وتهديداتها المستمرة بضرب كل من تسول له نفسه تحدي جيروتها وهي التي تخطط اليوم لضرب دول إسلامية أخرى بحجة حملة مكافحة الإرهاب الدولي.

وبصدد هذه المواجهة بين الإسلام والغرب يقول فوكاياما في مقال له أصدره بعد أحداث 11 سبتمبر : "قبل 1. سنوات جادلت بأننا بلغنا "نهاية التاريخ " ولم أعن بذلك أن الأحداث التاريخية قد تتوقف لكن ما عنيته هو أن التاريخ الذي يفهم على أنه تطور المجتمعات الإنسانية من خلال أشكال مختلفة من الحكومات قد بلغ ذروته في الديمقراطية الليبرالية المعاصرة ورأسمالية اقتصاد السوق . إن وجهة نظري هي أن هذه الفرضية ما زالت صحيحة رغم الأحداث التي تلت 11 سبتمبر فالحداثة التي تمثلها الولايات المتحدة وغيرها من الديمقراطيات المتطورة ستبقى القوة المسيطرة في السياسة الدولية والمؤسسات التي تجسد مبادئ الغرب الأساسية في الحرية والمساواة ستستمر في الانتشار عبر العالم. إن هجمات 11 سبتمبر تمثل حركة إرتجاعية عنيفة يائسة ضد العالم الحديث الذي يبدو وكأنه قطار شحن سريع لمن لا يريد ركوبه. لكننا بحاجة لأن ننظر بجدية إلى التحدي الذي نواجهه . وذلك لأن وجود حركة تملك القوة لإحداث خراب هائل في العالم الحديث حتى وإن مثلت عددا قليلا من الناس فحسب، يطرح أسئلة حقيقية حول قدرة حضارتنا على البقاء . والأسئلة الأساسية التي يواجهها الأمريكيون وهم يزحفون باتجاه هذه "الحرب" على الإرهاب هي ما مدى عمق هذا التحدي الأساسي وما نوع الحلفاء الذين نستطيع تجنيدهم؟ وما الذي

ينبغي علينا عمله للتصدي له

بينما يجادل صاموئيل هنتينغتون عالم السياسة البارز في مقال له نشر بعد الأحداث الدامية في 11 أيلول - سبتمبر : “ بأن المواجهة الحالية قد تتحول إلى ”صدام حضارات“ وهي إحدى المواجهات التي تتبأ قبل عدة سنوات بأنها سترهق عالم ما بعد الحرب الباردة وفي الوقت الذي تؤكد فيه إدارة بوش عن حق بأن النضال الحالي هو ضد الإرهاب وليس حربا بين الغرب والإسلام فإن هناك مسائل حضارية واضحة تلعب دورا فيه.“

وبينما تبقى الفوارق الثقافية في المجتمعات المعاصرة فإنها تميل لأن توضع في صندوق منفصلة عن السياسة وتنسب إلى عالم الحياة الخاصة والسبب في ذلك بسيط: إذا كانت السياسة تركز على شيء كالدين فإنه لن يكون هناك سلم اجتماعي لأن الناس لا يستطيعون الاتفاق على القيم الدينية الأساسية. إن العلمانية هي تطور حديث نسبيا في الغرب حين كان الأمراء والرهبان والمسيحيون يفرضون المعتقدات الدينية على رعاياهم ويلحقون المعارضين وقد نشأت الدول الديمقراطية العلمانية الجيدة نتيجة الصراع الديني الدموي في أوروبا في القرنين الـ 16 والـ 17 حين ذبحت المجموعات المسيحية بعضها بعضا دونما رحمة وقد أصبح الفصل بين الدين والدولة أحد مكونات الحداثة المعاصرة بالضبط بسبب الحاجة للسلم الاجتماعي وهي أطروحة مذهلة جادل بها الفلاسفة من أمثال هوبز ولوك ضمن تقليد عظيم وصل ذروته في إعلان الاستقلال والدستور الأمريكي.

إن الإسلام هو الحضارة الرئيسية الوحيدة في العالم التي يمكن الجدل بأن لديها بعض المشاكل الأساسية مع الحداثة ومع كل الحنكة التي تتمتع بها المجتمعات الإسلامية فإنها لا يمكن أن تتبجح بوجود ديمقراطية حقيقية واحدة عدا استثناءات قليلة يتسم ظاهرها بديموقراطية شكلية مثل (تركيا) التي لم تشهد أي إنجازات اقتصادية متطورة مثل كوريا أو سنغافورة ومع ذلك فإنه من المهم أن نكون أكثر دقة في تحديد أين تكمن المشاكل الأساسية.

يقول الدكتور حسن حنفي المفكر الإسلامي المصري المعروف : “ أن الغرب هو الذي يخلق الأعداء من خلال نظرته الإستعلائية ومعاييره المزدوجة التي تولد الغضب والعنف.

ويقول بأن الإسلام والغرب ، تقابل مفتعل يحل المشكلة قبل تشخيصها ، ويثبتها قبل أن ينفيتها . وهو تقابل خاطئ ، بين دين وحضارة وثقافة من ناحية وهو الإسلام ، ومنطقة جغرافية تحولت إلى صورة أو رمز أو مثال من ناحية أخرى ، وهو الغرب

ويقول أنه في العصور الحديثة في الغرب بدأ إعلان عن حضارة العقل والعلم وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والعقد الاجتماعي منذ القرن السابع عشر . وتحققت في الثورة الفرنسية ومثلها في الحرية والإخاء والمساواة في القرن الثامن عشر . ولما بلغ العنفوان الأوربي الذروة في القرن التاسع عشر وسيطر على البر والبحر ، بان المعيار المزدوج بوضوح ، البناء في داخل الغرب ، والهدم خارج الغرب ، العقل والعلم والحرية والديمقراطية في الداخل ، والأسطورة والخرافة والتسلط والقهر في الخارج ، فتحطمت القيم الغربية على حدود الجغرافيا . وأصبحت أدوات للسيطرة والتبشير والإلهاء والخداع ، وشق الصف الوطني ، وخلق طبقة منبهرة بالغرب باسم العلمانية والتنوير والحداثة والعقلانية والعلم لتقف ضد الأصولية والسلفية والظلامية والتخلف والتعصب والعنف والإنغلاق . فينشأ صراع بين الأقلية في الحكم والأغلبية في المعارضة ، ويتم الاستبعاد المتبادل بين الطرفين ، تكفير الأغلبية للأقلية ، وتخوين الأقلية للأغلبية . ثم يضيف الدكتور حسن حنفي ”: بأن العالم الإسلامي هو الوحيد المرشح لأن يكون قطبا ثانيا في مواجهة القطب الأوحد الذي تتربع أمريكا على عرشه وتستخدم الأحلاف العسكرية والمنظمات الدولية لتنفيذ أغراضه مثل ضرب يوغسلافيا . فهو العالم الحي بتراته الذي يزخر بتساؤلاته حول القديم والجديد ، التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة . لم يقطع مع الماضي كما فعل الغرب في بداية العصور الحديثة و يمتد في التاريخ ، وإن الإسلام هو الذي قاد إلى إبداع حضارة ما زالت حية في القلوب ، وتثير الإعجاب والفخر لما قدمته للبشرية من علوم وفنون . وقام بحركات التحرر الوطني ، وقادها ، وفك أساره من

الغرب . وأنشأ الدول الحديثة ، وأقام صرحاً صناعياً في ماليزيا واندونيسيا ومصر . وما زال يقوم بدور المعارضة للهيمنة الغربية في الأمم المتحدة رافضاً الدخول في بيت الطاعة الأمريكي . وهنا يبرز التقابل بين الإسلام والغرب.

ويستطرد الدكتور حسن حنفي قائلاً : " بأن الأصولية موجودة في كل حضارة فهي ليست مقصورة على الحضارة الإسلامية وحدها ، بل هي ظاهرة طبيعية في كل حضارة تصل في مسارها التاريخي إلى مرحلة التأزم.

الداعون للحوار بين الأديان يقيمون علاقات جيدة عموماً مع السلطات الحاكمة والجهات الرسمية ولقد لوحظ أن الأوضاع الدولية كانت قد طغت على أعمال مؤتمر الحوار الإسلامي المسيحي الذي عقد في بروكسل مع بداية العام الجديد والذي شارك فيه الأزهر وعدد من الكنائس والفاثيكان . وشدد المشاركون في المؤتمر على أهمية تعميم ما أسموه ثقافة الحوار والتعارف المتبادل والعيش المشترك ومعالجة جذور التوترات الطائفية وفك الالتباس بين التدين والتطرف كما شدد الشيخ محمود عاشور وكيل الأزهر على ضرورة تفعيل الحوار بين الحضارات والثقافات من أجل الوصول إلى الحد الأدنى من التفاهم اللازم، مشيراً إلى أهمية إجراء هذا الحوار بين الجميع للمشاركة بوضع المستقبل وذلك بضرورة التوصل إلى تحديد استراتيجية جديدة وعملية للتفاهم بين الثقافات والحضارات

وقال وكيل الأزهر خلال حديثه عن شهر رمضان والقرآن بملتقى الفكر الإسلامي الذي نظمه الأزهر بالتعاون مع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بساحة الامام الحسين بن علي بالقاهرة يوماً طوال شهر رمضان المنصرم أن التفاعل الحضاري ضرورة انسانية لا بد منها لقيام الحضارات وتقدم البشرية ولا بد من ايجاد آلية جديدة وفعالة للحوار بين الأديان.

وأضاف أن شهر رمضان منحة ربانية من الله للمسلمين، مشيراً إلى أن رمضان له أهميته الكبرى في حياة المسلم ونفسيته وسلوكه فهو يعود الانسان على قوة الارادة وعدم الخضوع لتحكم العادات. ونبه الشيخ عاشور المسلمين إلى دراسة القرآن والاقبال على تعلم العلم النافع، مؤكداً أن الحياة مع القرآن الكريم نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها ترفع العمر وتبارك وتزكيه.

وأكد الشيخ عاشور أن القرآن الكريم أنشأ للبشرية تصوراً جديداً عن الوجود والحياة والقيم والنظم كما حقق لها واقعاً اجتماعياً فريداً كان يعز على خيالها تصوره قبل أن ينشئه لها القرآن. وأضاف قائلاً أن من يصوم رمضان ويتلو القرآن وهو رحمة ونور فلا يشرق قلبه بنور الرحمة ولا تتألق نفسه بضياء الكرم ولم يوق شح نفسه فإنما يدل هذا على أن وسائل النور لم تتغلغل في نفسه فتقود إلى الجود والاحسان. ويشدد وكيل الأزهر على ضرورة عدم الخوض في القرآن بالرأي غير المحصن بل بالفقه والعلم بأصول السنة وعلوم القرآن وادراك اللغة العربية ادراكاً تاماً وفهم النص القرآني من سياق الخطاب القرآني العام وظروفه وقواعد تنزيله. كما شدد على مراعاة الآداب والتوجيهات النبوية التي تتعلق بالصيام لتحقيق الهدف الذي شرع من أجله الصيام، وقال ان الصيام، يتعلق بالكليات الخمس «حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل» وبما أن الدين أحدها فالدين له أركان خمسة منها الصيام.

ودعا الشيخ عاشور المسلمين الى أن يستفيدوا من صيامهم ويتذكروا الجائع والمحتاج والفقير، وأن تسخو نفوسهم بالبذل والجود والعطاء. وأشار إلى التحديات التي تواجه المسلمين ويحتاجون فيها إلى الوعي الديني والثقافة الإسلامية وتصحيح المفاهيم الخاطئة والتخلي عن العادات السيئة. وقال لا بد أن نعيد النظر في سلوكياتنا ومناهج حياتنا وأن نخضع للاستقامة والاعتدال في كل الأمور الحياتية. وقال الدكتور عبد الصبور مرزوق نائب رئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ان الغرب يتهم المسلمين بالارهاب والعنف، وان الذي يحثهم على ذلك هو القرآن الذي يتلونه بين أيديهم، مؤكداً أن البشرية لم تجد راحتها إلا بالأخذ بتعاليم القرآن، وأن الله سبحانه وتعالى جعل أمة الاسلام خير أمة «كنتم خير أمة أخرجت للناس» فالخيرية تتمثل في الدور الحضاري للإسلام الذي تنكر مبادئه التفاضل والتفرقة العنصرية والطبقية

والحمية العصبية والتباعد والتنازع والافتتال وتدعو إلى التلاقي والحوار طريقاً يفضي إلى التفاهم والتعايش وحسن الجوار من أجل توطيد أركان حياة انسانية سعيدة على هذا الكوكب. وأشار الدكتور مرزوق الى أن الاسلام تميز وتفرّد بأنه كان أول معلن في تاريخ البشرية لحقوق الانسان الأساسية وأول مطبق لها منذ أربعة عشر قرناً، فهو صاحب أول «اعلان عالمي لحقوق الانسان» «قبل اعلان ميثاق الأمم المتحدة. وقال: ان القرآن تضمن هذا الميثاق في قوله تعالى «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم» والنبي صلى الله عليه وسلم يخاطب الناس جميعاً بصرف النظر عن ألوانهم واختلاف ألسنتهم وأجناسهم «يا أيها الناس إنما المؤمنون اخوة ان ربكم واحد وأن أباكم واحد كلكم لآدم وأدم من تراب ان أكرمكم عند الله أتقاكم ليس لعربي فضل على عجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى»، وما هدف هذه الدعوة الصريحة الموجهة إلى الناس جميعاً إلا اقامة مجتمع عالمي متحرر قائم على أساس من التآخي. وأضاف اننا لاحظنا في الآونة الأخيرة أن ثمة آراء ومقولات غريبة مختلفة التوجهات والفلسفات والعقائد تتعمد الربط بين الاسلام والارهاب بصفة خاصة أو بين الاسلام والعنف بشكل عام ولكن قوانين الأخلاق والرسالات السماوية بريئة من مثل هذا، والاسلام بصفة خاصة شدد على رفضها بل أقر حد الحراية لمواجهة أعمال القرصنة والاعتداء والقتل للمفسدين في الأرض، ويرفض الاسلام مبدأ ميكافيللي في الغاية تبرر الوسيلة فشرف الوسيلة من شرف الغاية وسلامتها من سلامة الهدف. هذا بالنسبة لفريق المؤيدين لحوار الأديان.

في حين يوجد لدى المعارضين للحوار الحضاري عموماً، وللحوار بين الأديان خصوصاً مبرراتهم ووجهات نظرهم التي يقدمونها في المنتديات المختلفة مشددين على زيف ما يسميه الغربيون بثقافة الحوار والتعارف المتبادل والعيش المشترك ومعالجة جذور التوترات الطائفية وفك الالتباس بين التدين والتطرف . ففكرة حوار الأديان التي يتم الترويج لها اليوم برأي هذا التيار الإسلامي الراض لها هي: فكرة خبيثة دخيلة. فمن وجهة نظر المعارضين لهذا الحوار هي فكرة لا اصل لها في الإسلام ، لأنها تدعو إلى إيجاد دين جديد ملفق ، يعتنقه المسلمون بدلاً من الإسلام على حد قولهم . ويؤكد عدد من المنتسبين للمؤسسات الدينية والجهات الدعوية المعارضة للحوار ان الغربيين بعد ان فشلوا في أبعاد المسلمين عن عقيدتهم عن طريق المبشرين والمستشرقين والمؤلفات الثقافية والتضليل الفكري والسياسي الإعلامي ، لجأوا إلى الجهات الرسمية في دولهم وفي دول أخرى - قد يبالغ المتشددون من المعارضين لفكرة مثل هذا الحوار في تلك المؤسسات إلى حد وصفها بـ "الدول العميلة" للغرب - وشرعوا في عقد المؤتمرات والندوات ، ويشكلون فرق العمل المشتركة ، ويؤسسون مراكز الدراسات في بلادهم وبلاد المسلمين ، كمرکز اكسفورد للدراسات الإسلامية ، ومركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة درم البريطانية ، وكلية الصليب المقدس الأمريكية ويعتقد المعارضون أن الدعاة إلى مثل هذا الحوار عادة ما يستعملون ألفاظاً عامة ومصطلحات براقفة ، تدل على معاني - بحسب رأيهم - غير محددة ، من اجل التضليل والخداع مثل ... التجديد ، الانفتاح على العالم ، الحضارة الإنسانية ، المعارف العالمية ، ضرورة التعايش السلمي ، نبذ التعصب والتطرف ، العولمة وغيرها. ويشير المعارضون لحوار الأديان الى ان الغربيين لجأوا للخلط بين مفهومي العلم والثقافة والحضارة والمدنية ، ليتخذوا من هذا الخلط مسوغاً لمهاجمة الذين يتمسكون بوجهة نظرهم في الحياة ، بأنهم ضد العلم وضد المدنية الناشئة عنه ، ووصمهم بالرجعية والتخلف ، مع أن الأمر في الإسلام غير ما يدعون ، فهو يفتح أبوابه للعلم وللمدنية الناشئة عن العلم ، ويغلق أبوابه في وجه أي حضارة أو ثقافة غير الإسلام وثقافته ، لكونهما أفكاراً ومفاهيم متعلقة بسلوك الإنسان الذي يجب أن ينضبط بالمفاهيم الإسلامية عن الحياة . كما يرى المعارضون أيضاً أن أهل الغرب زينوا بعض الأفكار الرأسمالية للمسلمين ، وسوقوها لهم على أنها لا تخالف الإسلام ، حتى اعتبرها بعض المسلمين أنها من الإسلام ، كالديمقراطية والحرية والتعددية الحزبية (التي لا تحمل أفكاراً إسلامية) ، والاشتراكية وغيرها . بينما شنعوا على بعض الأفكار الإسلامية ، ونبذوها بأنها غير حضارية ولا تصلح لهذا العصر ، كالجهاد والحدود وتعدد الزوجات وغيرها من الأحكام الشرعية . ويرى عدد من المراقبين والمحللين ان الغرب ومؤسساته اخضعوا دراسة النصوص الإسلامية لطريقة التفكير الرأسمالية ولمناهجهم التربوية التي تجعل الواقع مصدراً للحكم وليس موضع

الحكم كما جعلوا المقياس في اخذ الحكم أو تركه هو النفعية وليس الحلال والحرام ، مما دفع بعض المسلمين إلى استحداث بعض القواعد التي لا تستند إلى نصوص شرعية لفهم الإسلام مثل .. فقه الواقع ، فقه الموازنات ، وإطلاق قاعدة .. الضرورات تبيح المحظورات ، وغيرها . مما نتج عنه تمبيع بعض أحكام الإسلام ، وعدم التمييز بين الدخيل والأصيل وبين ما هو كفر وما هو إسلام ، فصار الربا مباحا والاستشهاد انتحارا ويشير هؤلاء المراقبون لاسيما المهتمين منهم بالشأن الاسلامي الى ان الغربيين المشاركين في الحوار مع بعض ممثلي الدين الاسلامي يتطلعون إلى تعميم وتوسيع الحوار ، فلا يظل محصورا بين الخاصة في المؤتمرات والندوات ، وإنما يشمل جميع شرائح المجتمع من نساء ورجال ، ومتقنين وعمال ، عن طريق المدارس والجامعات ، ومعاهد الدراسات والأحزاب والنقابات ، والمطالبة بإلحاق المسلمين وإدماجهم في النسق الحضاري السائد في الغرب بدءا من الاقتصاد والاجتماع وانتهاءا بالسياسة والتعليم وغيرها . فالرأسمالية - على حد زعم الغربيين - هي الإنسانية والعقلانية والحرية والديمقراطية ، وهي الحضارة الحديثة الناجحة . وأما الإسلام ، فهو التقليد والاستبداد والتراث ، وهو سيادة الدين والرق وتعدد الزوجات ، فهو دين غير حضاري . ومن أساليب التعمية على المسلمين في مؤتمرات الحوار - وفقا لرأى الشيوخ والمؤسسات الإسلامية المعارضين لهذا النهج - هو إشراك المنتميين إلى بعض العقائد كالهندوسية والبوذية والسيخ وغيرهم ، مع المسلمين والنصارى واليهود ، كما حصل في المؤتمر العالمي للدين والسلام في اليابان حتى لا يظن المسلمون انهم وحدهم المستهدفون بالحوار ويتساءل هؤلاء المعارضون : كيف يقبل من يسمون بعلماء المسلمين أن يساوى بين الإسلام والبوذية وغيرها من الأديان . ويرى المسلمون الراضون للحوار أن الهدف الأساسي الذي يسعى الرأسماليون الغربيون لتحقيقه هو الحيلولة دون عودة الإسلام إلى الحياة كنظام ، لأنه يهدد بقاء مبدئهم وحضارتهم ، ويقضي على مصالحهم ونفوذهم . أما الأهداف الأخرى الفرعية ، التي تخدم الهدف الأساسي بحسب ما يقوله المعارضون - فمتعددة فهم يهدفون إلى صبغ العالم بصبغة الحضارة الرأسمالية ، ولا سيما المناطق التي يعيش فيها المسلمون ، لإحلالها محل الحضارة الإسلامية ، ليتسنى لهم محو الثقافة الإسلامية من الأذهان ، وذلك بزعة ثقة المسلمين بها وبمصادرها وأساسها ، لتحديد الإسلام في معركة الصراع الحضاري وهم يهدفون إلى صياغة شخصية المسلم صياغة جديدة ، بحيث لا يجد غضاضة في ترك الواجب وفعل الحرام ، ثم إفساد الذوق الإسلامي لديه ، وقتل الحمية للإسلام في نفسه ، فلا يبغض الكفر والكافرين ، ولا يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر ، ولا يجد غضاضة من حمل أفكار ومبادئ الرأسمالية . وبذلك - كما يوضح المعارضون - يزيلون المناعة الثقافية في الأمة الإسلامية التي تقاوم بها أي دخيل ، ويزيلون الحواجز الفكرية والنفسية التي تهدد الوجود الحضاري الرأسمالي في بلاد المسلمين ، فتصبح المحافظة على نفوذهم ومصالحهم سهلة ، ويضمنون بقاءهم واستمرارهم . وتتشدد جبهة الشيوخ المعارضة للتداول على إن الحوار الذي يراه الغرب و السلطات المحلية في بعض بلاد المسلمين ومعهم عدد من العلماء والمفكرين ، المقصود منه إيجاد دين جديد للمسلمين ، مبني على عقيدة فصل الدين عن الحياة ، فيه التشريع للبشر بدل أن يكون لله تعالى ، خالق البشر . ويستدل هؤلاء على ذلك بقول الله تعالى (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) وقوله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملثهم) . وبما أن الحضارة الإسلامية أساسها العقيدة الإسلامية ، والحضارة الرأسمالية أساسها العقيدة الرأسمالية والجمع بينهما غير ممكن ، فيكون القصد من الحوار الذي يتزعمه الغرب هو العمل لتخلي المسلمين عن المفاهيم الإسلامية لحساب المفاهيم الرأسمالية ، لأنهم يدركون أن الجمع بين متناقضين غير ممكن . وفي النهاية يؤكد المسلمون المعارضون للحوار بين الأديان أن هذه الخطوة ضرب من الخيال وان الصراع الفكري بين الأديان والحضارات أمر لا مفر منه لتمييز الحق من الباطل ، والطيب من الخبيث.

وقد أصدرت رابطة العالم الإسلامي بيانا حذرت فيه من خطورة البرامج والأعمال التي ينفذها مجلس التنسيق بين الأديان الذي أنشأته مجموعة من الحاخامات اليهود ، موضحة أن ذلك الحوار خديعة كبرى للشعوب الإسلامية ، ويؤكد الدكتور عبد الودود شلبي الأمين العام السابق للجنة العليا للدعوة الإسلامية “ إن الحوار بين الأديان أسلوب جديد من أساليب التنصير والتبشير والغزو الفكري حيث أن الحوار ظاهره

الرحمة وباطنه العذاب وللأسف وقع الأزهر وبعض المؤسسات الإسلامية بالدول العربية في مطب الحوار بحسن نية .. فأنشأ الأزهر لجنة تنسيق مع الفاتيكان أطلق عليها لجنة الحوار، والمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة هو الآخر أنشأ نفس اللجنة، وبعض الهيئات في الدول الإسلامية تهرول إلى هذا الحوار. وقال الدكتور محمد عبد المنعم البري الأستاذ بكلية الدعوة بالأزهر الشريف “ إن التقارب الإسلامي المسيحي والحوار بين الغرب والشرق وحوار الحضارات وغير ذلك كلها أساليب المراد منها أن تنال من العرب والمسلمين ليس لإيظهن أن السياسة العالمية قد بدلت حركتهم فجأة بعد 11 سبتمبر وخلال عصر الدوت كوم (الذي يبدو الآن كزمن ساحر غابر) كانت أمريكا تندفع إلى الأمام وكانت الشيوعية المنافس الكبير الأخير للديمقراطية الليبرالية، قد انهارت تماما كالفاشية والملكية قبلها وكان الاقتصاد الأمريكي في عز صعوده وبدت المؤسسات الديمقراطية وكأنها تتقدم في أنحاء العالم كله وقيل أن التكنولوجيا تقرب القرية العالمية أكثر إلى بعضها بعضا بطرق قللت من أهمية الدول القومية التقليدية . اليوم اختلف كل شيء . فالولايات المتحدة دخلت الحرب ضد طالبان والقاعدة في أفغانستان بعد أن عانت هجمة ناجحة غير مسبوقه على أراضيها وتستنفر الآن أعداد كبيرة من المسلمين لمعارضة الولايات المتحدة، ويطلب من بلدان حول العالم أن تختار أحد طرفي الصراع وأصيب الاقتصاد بالركود في الولايات المتحدة والخارج في الوقت الذي ترمي فيه الاعتبارات الأمنية الرمل في حركة الاقتصاد العالمي المعاصر

فصل الدّين عن السياسة

أول ما رتبته العلمانيون على نظريتهم في العلاقة بين السياسة والدّين: أنهم فصلوا السياسة عن الدّين، والدّين عن السياسة فصلا تاما، وأشاعوا المقولة الشهيرة: لا دين في السياسة ولا سياسة في الدّين! وهي مقولة لا تثبت على محكّ النقد والمناقشة. بل هناك من ينادي بفصل الدين عن الحياة كلها، ولا ينبغي له أن يكون له دور إلا في ضمير الفرد، فإن سمح له بشيء أكثر ففي داخل المعبد (الكنيسة أو المسجد) وهو ما سماه د. عبد الوهاب المسيري: (العلمانية الشاملة).

مناقشة مقولة: لا دين في السياسة:

فما معنى: لا دين في السياسة: أتعني: أن السياسة لا دين لها، فلا تلتزم بالقيم والقواعد الدّينية، وإنما هي (براجماتية) تتبع المنفعة حيث كانت، والمنفعة المادية، والمنفعة الحزبية أو القومية، والمنفعة الآنية، وترى أن المصلحة المادية العاجلة فوق الدّين ومبادئه، وأن (الله) وأمره ونهيه وحسابه، لا مكان له في دنيا السياسة.

وهي في الحقيقة تتبع نظرية مكيا فللي [1]، التي تفصل السياسة عن الأخلاق، وترى أن (الغاية تبرّر الوسيلة)، وهي النظرية التي يبرّر بها الطغاة والمستبدون مطالبهم وجرائمهم ضد شعوبهم، وخصوصا المعارضين لهم، فلا يبالون بضرب الأعناق، وقطع الأرزاق، وتضييق الخناق، بدعوى الحفاظ على أمن الدولة، واستقرار الأوضاع ... إلى آخر المبررات المعروفة.

ولكن هل هذه هي السياسة التي يطمح إليها البشر؟ والتي يصلح بها البشر؟

إن البشر لا يصلح لهم إلا سياسة تضبطها قيم الدّين وقواعد الأخلاق، وتلتزم بمعايير الخير والشر، وموازنين الحق والباطل.

إن السياسة حين ترتبط بالدّين، تعني: العدل في الرعية، والقسمة بالسوية، والانتصار للمظلوم على الظالم، وأخذ الضعيف حقه من القوي، وإتاحة فرص متكافئة للناس، ورعاية الفئات المسحوقة من المجتمع: كالتامى والمساكين وأبناء السبيل، ورعاية الحقوق الأساسية للإنسان بصفة عامة.

إن دخول الدّين في السياسة ليس - كما يصوره الماديون والعلمانيون - شرا على السياسة، وشرا على الدّين نفسه.

إن الدّين الحق إذا دخل في السياسة: دخل دخول الموجه للخير، الهادي إلى الرشد، المبين للحق، العاصم من الضلال والغي.

فهو لا يرضى عن ظلم، وهو لا يتعاضى عن زيف، ولا يسكت عن غي، ولا يقر تسلط الأقوياء على الضعفاء، ولا يقبل أن يعاقب السارق الصغير، ويكرم السارق الكبير!!

والدِّين إذا دخل في السياسة: هداها إلى الغايات العليا للحياة وللإنسان: توحيد الله، وتزكية النفس، وسمو الروح، واستقامة الخلق. وتحقيق مقاصد الله من خلق الإنسان: عبادة الله، وخلافته في الأرض، وعمارتها بالحق والعدل، بالإضافة إلى ترابط الأسرة، وتكافل المجتمع، وتماسك الأمة، وعدالة الدولة، وتعارف البشرية.

ومع الهداية إلى أشرف الغايات، وأسمى الأهداف: يهديها كذلك إلى أقوم المناهج، لتحقيق هذه الغايات، وجعلها واقعا في الأرض يعيشه الناس، وليست مجرد أفكار نظرية، أو مثاليات تجريدية.

والدِّين يمنح في الوقت نفسه رجال السياسة: الحوافز التي تدفعهم إلى الخير، وتفقههم عند الحق، وتشجعهم على نصرته الفضيلة، وإغاثة الملهوف، وتقوية الضعيف، والأخذ بيد المظلوم، والوقوف في وجه الظالم حتى يرتدع عن ظلمه، كما جاء في الحديث الصحيح: **"انصر أخاك ظالما أو مظلوما". قالوا: يارسول الله، نصره مظلوما، فكيف نصره ظالما؟ قال: "تمنعه من الظلم، فذلك نصر له"**[2].

والدِّين يمنح السياسي الضمير الحي أو (النفس اللوامة) التي تزجره أن يأكل الحرام من المال، أو يستحل الحرام من المجد، أو يأكل المال العام بالباطل، أو يأخذ الرشوة باسم الهدية أو العمولة. وهو الذي يجعل الحاكم يُخَرِّص الناس على نصحه وتقويمه، (إن أسأت فقوموني)[3]، (من رأى منكم في أعوجاجا فليقومني)[4].

والدِّين يجزئ الجماهير المؤمنة أن تقول كلمة الحق، وتنصح للحاكم وتحاسبه، وتقومه إذا اعوج. لا تخاف في الله لومة لائم، حتى لا يدخلوا فيما حذر منه القرآن: **{وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ}** [الأنفال: 25]، وفيما حذر منه الرسول الكريم أمته: **"إذا رأيت أمي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تُؤدَّع منهم"** [5]، أي لا خير فيهم حينئذ ويستوي وجودهم وعدمهم.

والسياسي حين يعتصم بالدِّين، فإنما يعتصم بالعروة الوثقى، ويحميه الدِّين من مساوئ الأخلاق، ورذائل النفاق، فإذا حدث لم يكذب، وإذا وعد لم يخلف، وإذا أوْتَمَنَ لم يخن، وإذا عاهد لم يغير، وإذا خاصم لم يفجر، إنه مقيد بالمثل العليا ومكارم الأخلاق.

كما جاء عن محمد صلى الله عليه وسلم الذي رفض معاونة من عرض عليه العون على المشركين، وله معهم عهد، فقال: **"نفي لهم ونستعين الله عليهم"** [6]، وأنكر قتل امرأة في إحدى الغزوات، قائلا: **"ما كانت هذه لتقاتل"** [7]. ونهى عن قتل النساء والصبان [8].

أما تسمية الخداع والكذب والغدر والنفاق (سياسة)، فهذا مصطلح لا نوافق عليه، فهذه هي سياسة الأشرار والفجار، التي يجب على كل أهل الخير أن يطاردها ويرفضوها.

إن تجريد السياسة من الدِّين يعني تجريدها من بواعث الخير، وروادع الشر. تجريدتها من عوامل البر والتقوى، وتركها لدواعي الإثم والعدوان.

وربط السياسة بالدِّين يعطي الدولة قدرة على تجنيد (الطاقة الإيمانية) أو (الطاقة الروحية) في خدمة المجتمع، وتوجيه سياسته الداخلية إلى الرشد لا الغي، وإلى الاستقامة لا الانحراف، وإلى الطهارة لا التلوث بالحرام.

وكذلك تجنيد هذه الطاقة في السياسة الخارجية للدفاع عن الوطن، ومواجهة أعدائه والمتربصين به، والاستماتة في سبيل تحريره إذا احتلت أرضه، أو اغتصبت حقوقه، أو ديست كرامته.

ولقد رأينا المسلمين في عصورهم الذهبية حين ارتبطت سياستهم بالدِّين، ففتحوا الفتوح، وانتصروا على الإمبراطوريات الكبرى، وأقاموا دولة العدل والإحسان، ثم شادوا حضارة العلم والإيمان، مستظلين براية القرآن.

وها نحن نرى اليوم: الدولة الصهيونية المغتصبة (إسرائيل) كيف وظفت الدِّين اليهودي في إقامة دولتها، وتجميع اليهود في العالم على نصرتها، حتى العلمانيون من ساسة الصهيونية، كانوا يؤمنون بضرورة الاستفادة من الدِّين، وهم لا يؤمنون به مرجعا موجهة للحياة.

ونرى كذلك الرئيس الأمريكي الحالي (بوش) الابن وجماعته من أتباع اليمين المسيحي المتطرف، كيف يستخدمون الدين في تأييد سياستهم الطغيانية المستكبرة في الأرض بغير الحق، حتى رأينا (بوش) يتحدث وكأنه نبي يوحى إليه: أمرني ربي أن أحارب في العراق، أمرني ربي أن أحارب في أفغانستان ... إلى آخر ما أعلنه من صدور أوامر إلهية إليه!!

ورأينا أحزابا علمانية الفكر في أوروبا تحاول أن تتقوى بالدين، فتنسب نفسها إليه، أي إلى المسيحية، فرأينا أحزابا مسيحية: ديمقراطية واشتراكية تقوم في عدد من دول أوروبا، وتحصل على أكثرية أصوات الناخبين، وتتولى الحكم عدة مرات.

فلماذا يُراد للمسلمين وحدهم أن يفصلوا السياسة عن الدين، أو يزيحوا الدين عن السياسة؟ لتمضي الأمة وحدها معزولة عن سر قوتها، مهيةة الجناح، منزوعة السلاح، لا حول لها ولا طول؟!!

وقد أجمع كل الحكماء من المسلمين على أن ارتباط الملك أو الحكم أو الدولة بالدين لا يثمر إلا الخير والقوة للدولة.

يقول العلامة البيروني في كتابة الشهير (تحقيق ما للهند من مقولة): (إن الملك إذا استند إلى جانب من جوانب ملة (أي دين) فقد توافى فيه التوأم، وكمل فيه الأمر باجتماع الملك والدين).

وابن خلدون في (مقدمته) الشهيرة يفرق بين نوعين من المجتمعات: مجتمع دنيوي محض، ومجتمع دنيوي ديني، وهو أزكى وأفضل من المجتمع الأول، فهو يقر بأثر الدين في الحياة الاجتماعية، الذي لا يقل أهمية عن أثر العصبية، ومن ثم كانت الصورة المثلى للدولة عنده، هي التي يتآخى فيها الدين والدولة [9].

مناقشة مقولة: لا سياسة في الدين:

وما معنى (لا سياسة في الدين): إن كان معناها: أن الدين لا يعنى سياسة الناس البتة، ولا يشغل نفسه بمشكلات حياتهم العامة، وتدبير أمورهم المعيشية، وعلاقة بعضهم ببعض، فهذا ليس بصحيح. فكل الأديان لها توجيهات في هذا الجانب، تنص في دين، وتطول في آخر. والإسلام هو أطول الأديان باعا في هذا المجال، وله في ذلك نصوص كثيرة من القرآن والسنة، وله تراث حافل من فقه الشريعة، وشروح مذهبها، واختلاف مشاربها.

ولقد ذكر الشيخ علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم): أن الدنيا أهون عند الله من أن ينزل في تدبير شؤونها نصوصا من وحيه [10]!!

ونسى الشيخ أو تناسى أن الله أنزل أطول آية في كتابه (القرآن) في شأن من شؤون الدنيا، وهو كتابة الدين وتوثيقه. وذلك في الآية (282) من سورة البقرة، المعروفة بآية المدينة. وأن (آيات الأحكام) التي عني بها المفسرون والفقهاء تعد بالآيات.

وكل أصحاب الأديان كان لهم مشاركات في توجيه الحياة السياسية، حتى الكنيسة المسيحية التي قرأت قول الإنجيل: (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، لم تأخذه بحرفيته، وحاولت أن تتدخل في شأن قيصر وأن توجهه، وربما نزعته السلطة منه.

ضلالة فصل الدين عن السياسة:

وقد اختار شيخنا العلامة محمد الخضر حسين -شيخ الأزهر في زمانه- أن يعبر عن فصل الدين عن السياسة -الذي دعا إليه أحد الكُتَّاب- بعبارة (ضلالة) وهو تعبير شرعي صحيح، لأنه أمر مُحدث ومبتدع في الأمة، وكل بدعة ضلالة، كما في الحديث الصحيح.

وقد كتب في ذلك مقالة طويلة نشرها في مجلة (نور الإسلام) [11]، ثم وضعها في كتابه (رسائل الإصلاح).

ومما قاله الشيخ في هذه المقالة العلمية الرصينة:

(نعرف أن الذين يدعون إلى فصل الدين عن السياسة فريقان:

1. فريق يعترفون بأن للدين أحكاما وأصولا تتصل بالقضاء والسياسة، ولكنهم يُنكرون أن تكون هذه الأحكام والأصول كافلة بالمصالح، آخذة بالسياسة إلى أحسن العواقب. ولم يبال هؤلاء أن يجهروا بالظعن في أحكام الدين وأصوله، وقبلوا أن يسميهم المسلمون ملاحدة؛ لأنهم مُقَرَّون بأنهم لا يؤمنون بالقرآن ولا بمن نزل عليه القرآن.

2. ورأى فريق أن الاعتراف بأن الدين أصولا قضائية وأخرى سياسية، ثم الطعن في صلاحها، إيدان بالانفصال عن الدين، وإذا دعا المنفصل عن الدين إلى فصل الدين عن السياسة، كان قصده مفضوحا، وسعيه خائبا، فاخترع هؤلاء طريقا حسبوه أقرب إلى نجاحهم، وهو أن يدَّعوا أن الإسلام توحيد وعبادات، ويجحدوا أن يكون في حقائقه ما له مدخل في القضاء والسياسة، وجمعوا على هذا ما استطاعوا من الشُّبه، لعلهم يجدون في الناس جهالة أو غباوة فيتم لهم ما يبتوا.

هذان مسلكان لمن ينادي بفصل الدين عن السياسة، وكلاهما يبغى من أصحاب السلطان: أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين تناقض شريعتها، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله في إصلاحها. وكلا المسلكين وليد الافتتان بسياسة الشهوات، وقصور النظر عما لشريعة الإسلام من حُكم بالغات.

أما أن الإسلام قد جاء بأحكام وأصول قضائية، ووضع في فم السياسة لجاما من الحكمة، فإنما ينكره من تجهل القرآن والسنة، ولم يحفل بسيرة الخلفاء الراشدين، إذ كانوا يزنون الحوادث بقسطاس الشريعة، ويرجعون عند الاختلاف إلى كتاب الله أو سنة رسوله.

وبين الشيخ أن في القرآن شواهد كثيرة على أن دعوته تدخل في المعاملات المدنية، وتتولى إرشاد السلطة السياسية، قال تعالى: **{أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}** [المائدة:50]، وكل حكم يخالف شرع الله، فهو من فصيلة أحكام الجاهلية، وفي قوله تعالى: **{لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}**، إيماء إلى أن غير الموقنين قد ينازعون في حُسن أحكام رب البرية، وتهوى أنفسهم تبدلها بمثل أحكام الجاهلية، ذلك لأنهم في غطاء من تقليد قوم كبروا في أعينهم، ولم يستطيعوا أن يميزوا سيئاتهم من حسناتهم، وقال تعالى: **{وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ}** [المائدة:49]، فرض في هذه الآية أن يكون فصل القضايا على مقتضى كتاب الله، ونبه على أن من لم يدخل الإيمان في قلوبهم يبتغون من الحاكم أن يخلق أحكامه من طينة ما يوافق أهواءهم، وأردف هذا بتحذير الحاكم من أن يفتنه أسرى الشهوات عن بعض ما أنزل الله، وفنتهم له في أن يسمع لقولهم، ويضع مكان حكم الله حكما يلائم بغيتهم، قال تعالى: **{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}** [المائدة:45]، وفي آية: **{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}** [المائدة:47]، وفي آية ثالثة: **{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}** [المائدة:44].

وفي القرآن أحكام كثيرة ليست من التوحيد ولا من العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والإشهاد، وأحكام النكاح والطلاق واللعان والولاء والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والموارث، وأحكام القصاص والدية وقطع يد السارق وجلد الزاني وقاذف المحصنات، وجزاء الساعي في الأرض فسادا).

وذكر الشيخ آيات تتعلق بالحرب والسلام والمعاهدات والعلاقات الدولية.

ثم قال: (وفي السنة الصحيحة أحكام مفصلة في أبواب من المعاملات والجنائيات إلى نحو هذا مما يدل على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينا آخر غير الإسلام.

وفي سيرة أصحاب رسول الله -وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة- ما يدل دلالة قاطعة على أن للدين سلطانا في السياسة، فإنهم كانوا يأخذون على الخليفة عند مبايعته شرط العمل بكتاب الله وسنة رسول الله.

ولولا علمهم بأن السياسة لا تنفصل عن الدين لبايعوه على أن يسوسهم بما يراه أو يراه مجلس شورا مصلحة، وفي صحيح البخاري: "كانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم" [12].

ومن شواهد هذا: محاوراة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في قتال مانعي الزكاة، فإنها كانت تدور على التفقه في حديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" [13]. فعمر بن الخطاب يستدل على عدم قتالهم بقوله في الحديث: "إذا قالوها عصموا مني

دماءهم وأموالهم. وأبو بكر يحتج بقوله في الحديث: **"إلا بحقها"** ويقول: الزكاة من حق الأموال، ولو لم يكونوا على يقين أن السياسة لا يسوغ لها أن تخطو خطوة إلا أن يأذن لها الدّين بأن تخطوها، ما أورد عمر ابن الخطاب هذا الحديث، أو لوجد أبو بكر عندما احتج عمر بالحديث فسحة في أن يقول له: ذلك حديث رسول الله، وقتل مانعي الزكاة من شؤون السياسة!

ومن شواهد أن ربط السياسة بالدّين أمر عرفه خاصة الصحابة وعامتهم: قصة عمر بن الخطاب، إذ بدا له أن يضع لمهور النساء حداً، فتلّت عليه امرأة قوله تعالى: **{وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ فَنِطْرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا}** [النساء:20]، فما زاد على أن قال: رجل أخطأ، وامرأة أصابت [14]. ونبذ رأيه وراء ظهره، ولم يقل لها: ذلك دين وهذه سياسة!

وكتب السنة والآثار مملوءة بأمثال هذه الشواهد، ولم يوجد -حتى في الأمراء المعروفين بالفجور- من حاول أن يمس اتصال السياسة بالدّين من الوجهة العملية، وإن جروا في كثير من تصرفاتهم على غير ما أذن الله به، جهالة منهم أو طغياناً.

أراد الحجاج أن يأخذ رجلاً بجريمة بعض أقاربه، فدكّر الرجل بقوله تعالى: **{وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى}** [الأنعام:164]، فتركه [15]، ولم يخطر على باله -وهو ذلك الطاغية- أن يقول له: ما تلوته دين، وما سأفعله سياسة!).

ثم قال الشيخ رحمه الله:

(فصل الدّين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدّين، ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين، وليست هذه الجناية بأقل مما يعتدي به الأجنبي على الدّين إذا جاس خلال الديار، وقد رأينا الذين فصلوا الدّين عن السياسة علنا كيف صاروا أشد الناس عداوة لهداية القرآن، ورأينا كيف كان بعض المبتلين بالاستعمار الأجنبي أقرب إلى الحرية في الدّين ممّن أصيبوا بسلطانهم، ونحن على ثقة من أن الفئة التي تتراح لمثل مقال الكاتب لو ملكت قوة لألغت محاكم يقضى فيها بأصول الإسلام، وقلبت معاهد تدرس فيها علوم شريعته الغراء إلى معاهد لهو ومجون، بل لم يجدوا في أنفسهم ما يتباطأ بهم عن التصرف في مساجد يذكر فيها اسم الله تصرف من لا يرجو الله وقارا) [16].

الدّين ليس دائما مقصورا على الروحية:

وإذا نظرنا نظرة أخرى في مقولة: (لا سياسة في الدّين ولا دين في السياسة) نرى أنها لا تصدق على كل دين. ومن التبسيط المخل - وربما من الكذب المكشوف- اعتبار الأديان كلها بعيدة عن السياسة، والسياسات كلها بعيدة عن الدّين.

فليست الأديان كلها مقصورة على الجانب الروحاني أو اللاهوتي، ولا صلة لها بشؤون الحياة، فهذا يصدق في بعض الأديان ولا يصدق في البعض الآخر.

فمن الأديان ما يتصل بالحياة ويشرّع لها، كما في ديانة موسى عليه السلام (اليهودية)، كما يبدو ذلك من الأحكام التي جاءت في التوراة، التي تسمى (الناموس). وهو ما أعلن المسيح عليه السلام أنه ما جاء لينقض الناموس، فقال: (ما جئت لأنقض الناموس، بل لأتمم) [17].

ففي التوراة تشريعات مختلفة، بعضها يتعلّق بالأسرة، وبعضها يتعلّق بالمجتمع، وبعضها يتعلّق بالعقوبات: (السن بالسن، والعين بالعين، (...)[18]، وبعضها يتعلّق بالعلاقات الدولية.

ودين الإسلام جاء بوصايا أخلاقية، وتشريعات قانونية تتعلّق بأمر الدنيا والحياة، مبنوثة في آيات القرآن، وأحاديث الرسول، وغني بتفسيرها وشرحها علماء الأمة فيما عرف ب(آيات الأحكام) و(أحاديث الأحكام). وفصلها فقهاء المذاهب في كتبهم، التي شملت أمور الإنسان فرداً وأسرة ومجتمعاً ودولة، من أدب الاستنجاء، وأدب المائدة، إلى بناء الدولة، وعلاقاتها مع الأمم والدول الأخرى.

فكيف يقال هنا: لا سياسة في الدّين!

إن أحد أركان الإسلام هو الزكاة، وهو ركن مالي اجتماعي سياسي، لأن الأصل فيها أنها تنظيم تشرف عليه الدولة، تأخذها من الأغنياء وتردها على الفقراء، فالدولة أو السلطة هي التي تجمعها، وهي التي تصرفها في مصارفها الشرعية بواسطة جهاز إداري ومالي، سماه القرآن (العاملين عليها).

ومن مصارف الزكاة (المؤلفة قلوبهم) وهو مصرف سياسي في أصله، يتصرف فيه الإمام (أي الدولة) ليشتري ولاء بعض القبائل والقوى الاجتماعية أو السياسية، أو يحبب إليهم الإسلام، أو يكف شرهم عن المسلمين، أو ليقطع الطريق على أعداء الإسلام أن يستميلوهم إليهم. كل ذلك عن طريق ما يعطى لهم لاستمالة قلوبهم. وهذا في معظمه غرض سياسي محض.

ثم إن المسلم يستطيع أن يدخل في السياسة، وهو في قلب صلاته التي يتعبد لربه بها، بأن يقرأ آيات في صميم السياسة من القرآن، أو يدعو على المستعمرين والحكام الطغاة بدعاء القنوت، وهو ما يعرف عند الفقهاء بـ(قنوت النوازل). ويعنون بالنوازل: المحن والشدائد التي تنزل بالأمّة، مثل: احتلال الغزاة لأرضها، ووقوع الكوارث والزلازل ونحوها.

وأذكر أن الإمام الشهيد حسن البنا في سنة 1946 أو 1947م، كتب في حديثه الأسبوعي في صحيفة جماعته اليومية (الإخوان المسلمون): حديث الجمعة عن (قنوت النوازل)، وطلب من الأئمة والخطباء، أن يقننوا بهذا القنوت، ويدعوا على الانجليز المستعمرين، ووضع لهم صيغة لم يلزمهم بالدعاء بها، ولكن قال: بمثل هذه الصيغة فادعوا على أعدائكم.

وأذكر من هذه الصيغة:

اللهم رب العالمين، وأمان الخائفين، ومذل المتكبرين، وقاصم الجبارين، تقبّل دعاءنا، وأجب نداءنا ...

اللهم إنك تعلم أن هؤلاء الغاصبين من البريطانيين، قد احتلوا أرضنا، وغصبوا حقنا، وطغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد. اللهم فردّ عنا كيدهم، وفلّ حدهم ... وأدل دولتهم، واذهب عن أرضك سلطانهم، ولا تدع لهم سبيلا على أحد من عباد المؤمنين. أمين [19].

وقد التزم الكثيرون من المتدينين بأن يدعو على الانجليز المحتلين المستكبرين في صلواتهم، وخصوصا الجهرية منها، بهذا الدعاء وأمثاله. وكان ذلك لونا من التعبئة الفكرية والشعورية والعملية ضد الاحتلال المدل بقوته العسكرية، وقوته الاقتصادية.

نذكر هنا نماذج من هذه التعريفات:

قول هانس مورغنتاو: (السياسة: صراع من أجل القوة والسيطرة [1]).

قول هارولد لاسويل: (السياسة هي: السلطة أو النفوذ، الذي يحدّد: من يحصل على ماذا؟ ومتى؟ وكيف؟) [2].

وقول وليم روبسون: (إن علم السياسة يقوم على دراسة السلطة في المجتمع، وعلى دراسة أسسها، وعملية ممارستها وأهدافها ونتائجها) [3].

صحيح أنه يتكلم عن (علم السياسة) لا عن السياسة، ولكن نفهم من موضوع العلم مفهوم السياسة التي يعالجها.

فكل هذه التعريفات تدور حول (السلطة) والقوة والسيطرة.

ويسأل جان باري دانكان في الفصل الثاني من كتابه (علم السياسة) سؤالاً أساسياً: ما هي السياسة؟

ويجب الكاتب عن السؤال بتفصيل وتحليل وتعميق، استغرق (32) صفحة، وكان مما قاله: (إن هناك استعمالات نوعية لكلمة السياسة، واستعمالات غير نوعية).

ويعني بغير النوعية: تلك التي من السهل أن تستبدل فيه كلمة سياسة بمرادفاتهما، ويذكر هنا ثلاثة استعمالات:

(الأول: أن كلمة (سياسة) تعادل تقريبا كلمة (الإدارة)، وخصوصا الأمور الجزئية، مثل سياسة النقل، وسياسة الطاقة، وسياسة صناعة السيارات، ونحوها.

الاستعمال الثاني: كلمة السياسة تُعادل كلمة (الاستراتيجية) مثل: سياسة الحزب، أو سياسة النقابة، أو سياسة الحكومة ... إلخ.

والاستعمال الثالث: تتضمن كلمة السياسة قيمة تحقيرية بشكل واضح، حيث تفكر بفكرة العمل المكيافلي، المراوغ والصال.

فهنا ينظر إلى (السياسة) باعتبارها عالماً مثيراً للاشمئزاز. والكلمة تستعمل بشكل شائع من أجل الحط من قيمة من تطلق عليه. فعبارة: (هذا من فعل السياسة) هي عبارة تحقيرية، وليست تعريفاً [4].

أقول: وهذا المعنى معروف أيضاً في العرف الغربي؛ أن ينسب العمل إلى دهاليز السياسة وألاعيبها. وهو ما يُحكى عند الإمام محمد عبده أنه قال: أعوذ بالله من السياسة، ومن ساس ويسوس، وساس ومسوس. ولا أدري مدى صحة هذا عنه.

وفي الاستعمال النوعي لكلمة السياسة يذكر دانكان: أنه يجب التفريق جيداً بين السياسة وبين أمور أخرى تتداخل معها وتختلط بها، ولكنها متميزة عنها، مثل التكنوقراط، ومثل السياسة والاقتصاد، أو السياسي والاقتصادي، ومثل السياسة والأخلاق. وقد تحدث المؤلف بتفصيل مميّزًا بين هذه المفاهيم بعضها وبعض، فليرجع إليه [5].

وعلى كل حال، تدور السياسة في الغرب حول محورين أو هدفين أساسيين:

أحدهما: القوة والسيطرة.

وثانيهما: المصلحة والمنفعة.

ولا مانع في نظر الشرع الإسلامي من طلب القوة والحصول عليها، ولكن لتكون أداة في خدمة الحق، لا غاية تُشدد لذاتها، والأمة المسلمة يجب أن تكون أبداً مع قوة الحق لا مع حق القوة. والقوة إذا انفصلت عن الحق أصبحت خطراً يُهدّد الضعفاء، ويطش بكل من لا ظفر له ولا ناب، كما حدثنا القرآن عن عاد قوم هود ﴿فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت:15].

وكان الغرور بالقوة هو الذي صدّهم عن اتباع نبيهم الذي بعثه الله إليهم، لِيُخرجهم من الوثنية إلى التوحيد، ومن طغيان القوة إلى الالتزام بالحق، ولما لم يُجد فيهم النصح، ولم يصفوا إلى إنذار رسولهم: أخذهم الله بعذابه، فأرسل عليهم الريح العقيم، ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم.

وأما المصلحة، فهي مُعتبرة في الشريعة الإسلامية، بل ما شرع الله الأحكام إلا لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، وكل مسألة خرجت من المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة في شيء وإن أدخلت فيها بالتأويل، كما قال المحققون.

والمصلحة المرسلة، أي التي لم يرد في الشرع دليل باعتبارها ولا يبالغانها: تُعدُّ دليلاً من أدلة الشرع، كما صرح بذلك الإمام مالك، وكما هو الحال في المذاهب الأخرى، كما بيّن ذلك الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه (تنقيح الفصول).

ولكن المصلحة التي ترتبط بها السياسة في نظر الإسلام، والتي يتحدث عنها الغريون وغيرهم، ليست هي كل ما يُحقّق اللذة للإنسان، أو يجمع بها لنفسه أكبر قدر من حظوظ الدنيا، ولو كان ذلك على حساب غيره، أو على حساب القيم والأخلاق.

بل إن الشارع بيّن المصالح المنشودة، وربطها بمقاصد تحقيقها في الدين والنفس والنسل والعقل والمال. وسنذكر ذلك في حديثنا عن (النص والمصلحة).

إن المسيحية التي يقول إنجيلها: (دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله) [7] حين وجدت الفرصة والقوة، لم يسعها أن تدع شيئاً لقيصر، ولم تستطع إلا أن تسود، وتوجه الحياة كلها الوجهة التي تؤمن بها، مثل كل الأيديولوجيات الدنيوية والعلمانية قديماً وحديثاً.

فإذا كان هذا شأن المسيحية، فكيف بالإسلام الذي يأبى أن يقسم الإنسان بين مادة وروح منفصلتين، أو يقسم الحياة بين الله وقيصر، وإنما يجعل قيصر وما لقيصر لله الواحد الأحد؟!!

﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام:114].

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْفُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة:50] [8].

و يقول أستاذنا الدكتور محمد البهي مُعقبا على قول علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم):

(ولاية الرسول على قومه: ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعا صادقا تاما يتبعه خضوع الجسم.

وولاية الحاكم: ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال.

تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس،

تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية ... وما أبعد ما بين السياسة والدين[9]!!

وهذا المعنى الذي يجيب به الكتاب على سؤاله السابق، يقوم على أساس من (مثنوية) تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان ...

وهو التفكير الذي ساد الغربيين عند فصلهم بين (الكنيسة) و(الدولة).

(ومثنوية) الإنسان معناها: أن هناك (انفصالا) بين جسمه وروحه، وأنه ليس أحدهما تابعا للآخر، فضلا عن أن يكونا (وحدة) واحدة!!

وتفكير القرون الوسطى في المشاكل الفلسفية: الإلهية والإنسانية، يستوي في التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين أو فلاسفة

المسيحيين من الآباء والمدرسين ... لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق، وورثوه للمسلمين والمسيحيين على السواء!

و (مثنوية) الإنسان يعدها العلم الحديث، وهو البحث النفسي التجريبي، تصورا نظريا لا يركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان

وتوجيهه. والإنسان الآن -في نظر البحث العلمي- وحدة واحدة: لا انفصال بين جسمه ونفسه، ولذا يستحيل أن يوزع بين اختصاصين

متقابلين وسلطتين مختلفتين ... والأضمن إذن في سلامة توجيهه أن تكون قيادته واحدة.

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين (الكنيسة) و(الدولة) -وهو ما يعرف بالفصل بين (الدين) و(الدولة)- لم تثمر الاحتكاك بين

السلطتين فقط، بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية، وفي واقع الأمر كان هو إخضاع (الدولة) للكنيسة! ف

(الدولة) الغربية الحديثة في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطي، وهو نظام التصويت الشعبي ... وفي معركة التصويت الشعبي يتفوق

الحزب السياسي الذي يبذل -لتنفيذ اتجاه الكنيسة- من الوعود والعهود أكثرها، إذا ما وصل إلى كرسي الحكم!!

ومع أن (مثنوية) الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية، وغير عملية من الوجهة

التطبيقية، فإن دعاة -أو أذعياء- (التجديد) في الفكر الإسلامي الحديث: لم يزالوا يرون (الوحدة) في الإنسان وفي القيادة تخلفا، لأنها من

أصول الإسلام[10]!!

السياسة بين الجمود والتطور

ومما أثاروه من الشبهات التي رتبوها على صلة الدين بالسياسة: أن اللجوء إلى الدين في شؤون السياسة والحكم وإدارة الدولة، يصيب

الحياة بالجمود والعفن، ويجعلها كماء البرك الآسن، لا تتطور ولا تتحسن ولا تتجدد، لأن طبيعة الدين (الثبات) وطبيعة الحياة (التغير). بل

نرى نصوص الدين تعتبر كل تغيير أو إحداث أو تجديد: بدعة في الدين، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. ولهذا يجب على أهل

الدين أن يقاوموها، ولا يسكتوا عليها.

وهذا الكلام يشتمل على كثير من الخلط والتلبيس. ولا يتفق مع حقائق الإسلام الناصعة، وأحكامه القاطعة، وتعاليمه المحكمة. كما لا

يتفق مع حقائق الحياة أيضا.

فرضية الاجتهاد والتجديد للدين:

فالإسلام يدعو إلى الاجتهاد والتجديد في الدين، والعلماء يعتبرون الاجتهاد في الدين من (فرائض الكفاية) التي تجب على الأمة

متضامنة، بحيث إذا توافر لها عدد من المجتهدين يلبون الحاجة، ويسدون الثغرة، ويؤدون الواجب، فيما يعترى الأمة من مشكلات مستجدة،

تتطلب الحل، وواقعات لم يسبق لعلمائنا الماضين أن عرفوها، فهنا تكون الأمة قد أدت ما عليها وبرئت من الإثم. وإلا أئمت الأمة عامة،

وأولو الأمر والشأن فيها خاصة.

ويجب على الأمة أن تتخذ من الوسائل والأسباب والآليات العلمية والتربوية والعملية والإدارية: ما يكفل ظهور هؤلاء المجتهدين الذين

يعرفون شريعتهم، ويعرفون عصرهم، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد قرأنا الحديث النبوي الذي يقول: "إن الله يبعث على رأس كل مائة عام لهذه الأمة: من يجدد لها دينها"^[1].

نبي الإسلام هو الذي شرع التجديد للدين ودعا إليه، وبشّرنا بأن الله يهبى في كل قرن من يقوم بتجديد هذا الدين.

وإذا كان التجديد في أمر الدين مطلوباً ومحموداً، فكيف يُرفض التجديد في أمر الدنيا وشؤون الحياة؟

أما ما جاء من ذم (الإحداث) فمقصود به الإحداث في الدين، وما يتعلّق بالعبادات المحضة، وهي التي جاءت فيها النصوص المانعة والذامة، مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى:21]، وقوله ﷺ: "من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد"^[2]، و"من عمل عملاً ليس عليه أمرنا"^[3]، أي مردود عليه، لا يقبل منه.

وقوله ﷺ: "إن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة،

وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار"^[4].

والمراد بالمُحدث أو المُحدثة هنا: ما أحدث في أمر الدين والعبادات المحضة من الزيادة على الدين والتغيير فيه، بما لم يجرى به نص من كتاب ولا سنة، ولم يسنه الراشدون المهديون رضي الله عنهم. وهذا أمر مهم، بل ضروري لحفظ الدين. بخلاف أمر الدنيا.

الاتباع في الدين والابتداع في الدنيا:

ومن هنا جعلنا من ركائز (الفقه الحضاري) -في كتابنا (السنة مصدراً للمعرفة والحضارة)- هذا المبدأ أو هذه القاعدة الهامة، التي يجب أن يعيها أبناء أمتنا، وهي: الأتباع في الدين، والابتداع في الدنيا! وقد قلتُ في شرحها وإيضاحها:

(من مفاهيم هذا الفقه الحضاري: أن الأصل في أمور الدين هو الأتباع، وفي شؤون الدنيا هو الابتداع. فالدين قد أكمله الله تعالى، وأتمم به النعمة، فلا يقبل الزيادة، كما لا يقبل النقصان: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3].

والتعبد لله يقوم على أصليين كبيرين:

الأول: ألا يعبد إلا الله تعالى، وكل ما عبده الناس من نجم في السماء أو صنم في الأرض، أو نبات أو حيوان أو إنسان فهو باطل، وهذا ما جاء به كل رسل الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون﴾ [الأنبياء:25].

والثاني: ألا يعبد الله تعالى إلا بما شرعه في كتابه وعلى لسان رسوله، وكل من أحدث في دين الله أمراً لم يجرى به قرآن ولا سنة، فهو مردود على صاحبه، كما في الحديث الصحيح: "من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد"^[5]، "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا"^[6].

وفي الحديث الآخر: "إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"^[7].

وبهذا حمى النبي صلى الله عليه وسلم الدين من المحدثات والمبتدعات التي دخلت على الأديان السابقة فحرفتها، وأضافت إليها ما ليس منها، وعسرت منها ما يسره الله، وحرمت ما أحله، وأحلّت ما حرّمه.

وحسبنا مثلاً على ذلك: ما ابتدعه النصارى من الرهبانية العاتية، التي صادروا بها فطرة الله التي فطر الناس عليها، فحرّموا الزواج، وزينة الله التي أخرج لعباده، والطيبات من الرزق. وغلا بعضهم حتى حرم على نفسه من الماء والنظافة، واعتبروا البقاء على القذارة أقرب إلى الله، والنظافة أدنى إلى الشيطان. حتى قال أحد رهبان العصور الوسطى في أوروبا متحسراً: لقد كان من قبلنا يعيش أحدهم طول عمره لا يبيل أطرافه بالماء، ولكننا -وأأسفاه- أصبحنا في زمن يدخل فيه الناس الحمامات^[8]!

ويبدو أن دخول الحمامات تلك عدوى انتقلت إليهم من المسلمين في الأندلس! فقد ذكروا أنه كان يوجد في قرطبة ستمائة حمام^[9]!

وهذا التشديد على النفس، هو ما حدّرت منه السنة. فعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: "لا تشددوا على

أنفسكم، فيشدد الله عليكم، فإن قوما شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ [الحديد:27] [10].

وفي مقابل هذا التشديد في أمر الدِّين، وإيجاب الاتِّباع فيه، كان التسهيل في أمر الدنيا، وفتح باب الإبداع والابتكار في كل ما يتعلَّق بها.

ولا غرو أن حثَّ الرسول الكريم على ابتكار مناهج الخير، واختراع ما تجود به القرائح المبدعة من صور العمران، والإصلاح والتجديد، في العلم والعمل والفن. وفي هذا جاء الحديث الصحيح: "من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء" [11].

وهذا ما مضى عليه الصحابة والمسلمون في القرون الأولى: نجد الصحابة فعلوا أشياء لم يفعلها الرسول صلى الله عليه وسلم اقتضاها تطور الحياة في زمنهم، ووجدوا فيها الخير والمصلحة للأمة، ولم يتقدم بها أمر ولا نظير، مثل كتابة المصاحف، وجعل الخلافة شورى [12]، وضرب النقود، واتخاذ السجن، وغير ذلك، مما استدل به الأصوليون على حجية المصلحة المرسلية [13].

وعمر له في خلافته القُدْحُ المُعلَى في الابتكارات. ولذا قيل: هو أول من دَوَّن الدواوين، ومَصَّر الأمصار، واتخذ التاريخ ... إلخ ما عرف من أولياته رضي الله عنه. وعلى هذا المنهج: مضى خير قرون الأمة.

قاوموا المُحدِّثات في العقيدة، والمبتدعات في العبادة، وحافظوا على جوهر الدِّين من الشوائب والطفيليات الغريبة. وفي الوقت نفسه ابتكروا علوما جديدة لخدمة الدِّين، مثل: علوم النحو والصرف والبلاغة، ووضعوا معاجم اللغة، وطوروا علوم الفقه والتفسير والحديث ودَوَّنوها، وابتكروا علوما خادمة لها، لضبط قواعدها، وردَّ فروعها إلى أصولها. فكان علم أصول الفقه، وأصول الحديث، وأصول التفسير، وعلوم القرآن.

وترجموا علوم الأمم الأخرى، فاقبستوا منها، وعدَّلوا فيها، وأضافوا إليها، ونبغ منهم أعداد لا تُحصى في علوم الطب والفلك والفيزياء والكيمياء والبصريات والرياضيات وتقويم البلدان، وغيرها من أنواع المعارف والعلوم. وابتكروا علوما أخرى لم تعرفها الأمم السابقة كاليونان وغيرهم، مثل (علم الجبر) الذي اخترعه العلامة الخوارزمي، وهو يؤلف رسالة في علم الموارث والوصايا.

ولما تخلف المسلمون: انعكست الآية عندهم، فابتدعوا في أمور الدِّين، وجمدوا في أمور الدنيا!! [14].

إننا ندعو المسلمين، ونلح في الدعوة عليهم، أن يحددوا الأهداف بوضوح، ويضعوا المناهج بدقة، للتجديد في أمر الدين، والتطوير في أمر الدنيا، بحيث يكون يومهم أفضل من أمسهم، وغدهم أحسن من يومهم، فالمسلم الحق هو الذي ينشد (الأحسن) دائماً، وليس مجرد الحسن، كما قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 17، 18).

ومن المهم جدا في هذا المقام: أن يميز بين ما يحدد وما لا يحدد من الدين [15]، وما معنى التجديد وجوانبه، ومن هو المجدد الحق، وكذلك بين ما يطور وما لا يطور من المجتمع والحياة، بحيث تحترم الثوابت، ويبقى المجال مفتوحا وواسعا في المتغيرات، وما أكثرها [16].

دعوى ثبات الدِّين وتغير الحياة:

وقد ناقشنا في كتابنا (الإسلام والعلمانية) دعوى ثبات الدِّين وتغير الحياة، بأنها دعوى غير مسلمة، فليس كل الدِّين ثابتا، ولا كل الحياة متغيرة.

بل الثابت في الدِّين: العقائد والشعائر العبادية والقيم والفضائل والأحكام القطعية، التي عليها تجتمع الأمة، وتتجسد فيها وحدتها العقديَّة والفكرية والشعورية والعملية. وهي تمثل (ثوابت الأمة) التي لا يجوز اختراقها ولا تجاوزها. وربما كانت هي قليلة جدا، ولكنها مهمة جدا.

أما معظم أحكام الشريعة فهي ظنية، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد واختلاف الآراء، وفيها يتغير الاجتهاد، وتتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. ففي هذا المجال الرحب يعمل العقل الإسلامي، ويصوب ويجول مهتدياً بما أنزل الله من الكتاب والميزان.

ولا غرو أن اختلفت المذاهب والمشارب، واختلف أهل المذهب الواحد فيما بينهم في مسائل شتى، واختلف قول الإمام الواحد في المسألة الواحدة ما بين فترة وأخرى، وكان ذلك موضع قبول وترحيب من علماء الأمة الذين أعلنوا بكل وضوح: أن اختلاف العلماء رحمة واسعة، كما أن اتفاقهم حجة قاطعة [17].

ولهذا دخلت الشريعة بلاد الحضارات المختلفة في فارس والعراق والشام ومصر والهند وغيرها، فما عجزت عن علاج مشكلة، ولا ضاق صدرها بجديد يعرض عليها، بل وجدت في سعة نصوصها، وشمول قواعدها، وعموم مقاصدها: ما يفي بكل مطلب، وما يجب على كل تساؤل.

لقد علمنا الإسلام - بمُحكّمات نصوصه، وكليات قواعده- أن نفرق بين المقاصد والوسائل، وبين الأصول والفروع، وبين الكليات والجزئيات، فنحرص على الثبات في المقاصد والغايات، وعلى المرونة في الوسائل والآليات، على الثبات في الأصول والكليات، وعلى المرونة في الفروع والجزئيات. وبهذا لا نقف في وجه التطور والإبداع، إلا إذا كان مسخاً لهوية الأمة وذاتيتها باسم التطور.

هذه نظرنا إلى الدّين، فيه ثبات وفيه تغير، فإذا نظرنا إلى الحياة لم نجد الحياة كلها متغيرة كما زعم الزاعمون. بل جوهر الحياة ثابت، وجوهر الإنسان ثابت، وجوهر الكون ثابت. والأعراض هي التي تتغير.

إن السماء هي السماء، والأرض هي الأرض، والبحار هي البحار، والشمس والقمر والنجوم لا تزال تسير في أفلاكها مسخرة بأمر ربها، تحكمها سنن ثابتة لا تتغير ولا تتحول: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

قد تتغير بعض الأشياء تغيراً جزئياً وعرضياً، كأن ينجح الإنسان في تخضير الصحراء، وقد يغلب التصحر الإنسان فيأكل الأرض الخضراء، وقد يطغى البحر على اليابسة فيأخذ منها، وقد يردم الإنسان جزءاً من البحر، فيضمه إلى اليابسة، وقد يحول الإنسان ماء البحر الملح الأجاج إلى عذب فرات سائغ شرا به... إلى غير ذلك من التغيرات المحدودة، التي لا تنال من ثبات جوهر الكون والحياة. والإنسان قد تغيرت قدراته وإمكاناته، وتغيرت معارفه ومعلوماته، فأسمى يحلق في الهواء كالطير، ويغوص في البحار كالحوت، ويختصر المسافات، ويضاعف القدرات، ويهتدي إلى الثورات العلمية الهائلة: الإلكترونية والتكنولوجية والبيولوجية والنووية والفضائية، وثورة الاتصالات، وثورة المعلومات.

ومع هذا كله، ظل الإنسان هو الإنسان في جوهره وحقيقته، بعقله وعاطفته وضميره، وجسمه وروحه، باستعداده للخير والشر، وللجور والتقوى.

بقي الإنسان الخيّر الطيب الذي تمثل في ابن آدم الأول الذي سُمي (هابيل)، وبقي كذلك الإنسان الشرير الخبيث الذي تمثل في ابن آدم الثاني الذي سُمي (قابيل).

نعم، تطورت أدوات القتل وأساليبه عما كانت من قبل، وأصبح في استطاعة الإنسان أن يخفي جنة القتل بإذابتها بواسطة محاليل كيميائية معينة، ولكن جوهر الخير والشر ظلاً كما هما في إنسان عصرنا كما كانا في العصر الأول.

ومن هنا سقطت دعوى أن الدّين كله ثابت، وأن الحياة كلها متغيرة.

وأود أن أنبه هنا إلى: أن الإسلام لا يمنع تطور الحياة، وانتقالها من السيئ إلى الحسن، ومن الحسن إلى الأحسن. بل نرى الإسلام أبداً يشوق المسلم إلى (التي هي أحسن) في كثير من الأمور، فهو يحاور بالتي هي أحسن، ويدفع إساءة المسيء بالتي هي أحسن، ويقرب مال اليتيم بالتي هي أحسن.

و يتطلع دائماً إلى (الأحسن) في كل شيء، كيف لا وقد علمه القرآن ذلك حين قال: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾

[الزمر: 55]، وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 18، 17].

ولقد رأينا الرسول الكريم يعني بأمر (الإحصاء) قبل أن يهتم به البشر، فطلب من أصحابه أن يحصوا له عدد مَنْ يلفظ بالإسلام فأحصوا له، فكانوا ألفاً وخمسمائة رجل [18].

وفي بعض الروايات: "اكتبوا لي ... [19]"، فهو إحصاء يُراد تدوينه وكتابته.

وهو عليه الصلاة والسلام، يقدر التجربة في شؤون الدنيا، ويبني عليها نتائجها، فحين رأى في بعض أمور الزراعة أمراً، وأظهرت النتائج خلافه، قال لهم بكل وضوح: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" [20]. فأنتم المرجع المعتبر في الأمور الفنية والدينية التي تحسنونها، دون حاجة إلى الرجوع إلى الوحي [21].

وهو لم يكتفِ بدعوتهم إلى العمل لدينهم: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [المُلْك: 15].

بل حثَّهم على أن يحسنوا العمل، ويَبْتَغُوا به درجة الإتيان والإحكام، وجعل ذلك فريضة دينية مكتوبة عليهم، فقال ﷺ: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة" [22].

والإحسان هو: الاتقان الذي يحبه الله، فهو تعالى يحب المحسنين، ويحب من أحدنا إذا عمل عملاً أن يتقنه.

ومن توجيهات القرآن الاقتصادية الرائعة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: 152، الإسراء: 34].

على معنى أن يبحث وليّ اليتيم عن أمثل الطُّرُق للمحافظة على مال اليتيم من جهة، وعلى تسميره وتنميته من جهة أخرى، بحيث يبقى أصله سليماً، وتتابع ثمراته باستمرار. وفي هذا يتنافس أهل المعرفة بالمال، والخبرة بالاقتصاد، والعارفون بطُّرُق التشغيل والاستثمار. فلو وجدت طريقة أو أكثر لتنمية مال اليتيم، بطريقة حسنة، وطريقة أحسن منها، فالقرآن ينهى أن يُقْتَرَبَ من هذا المال إلا بالطريقة الأحسن والأفضل.

وإنما وصَّى بمال اليتيم خاصة، لأن الناس -بطبيعتهم وفطرتهم- مهتمُّون بتسمير أموالهم الخاصة، وقد يهملون أمر مال اليتيم، فنُبِّهوا عليه، حتى لا يغفلوا عنه.

وتوجيه القرآن العناية إلى حسن استثمار أموال اليتامى، فيه إشارة واضحة إلى العناية بحسن استثمار أموال الأمة كلها، وأن يكون بالطريقة التي هي أحسن وأفضل، في حفظ الأصول، وتنمية الفروع، فالمال هو قوام المعيشة، وعصب الحياة، ونعم المال الصالح للفرد الصالح، وللجماعة الصالحة أيضاً.

[1] - رواه أبو داود في الملاحم (4291) عن أبي هريرة، والحاكم في المستدرک کتاب الفتن والملاحم (567/4)، والطبراني في الأوسط (324/6)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (1874).

[2] - رواه البخاري في الصلح (2697) عن عائشة، ومسلم في الأفضية (1718)، وأحمد في المسند (26033)، وأبو داود في السنة (4606)، وابن ماجه في المقدمة.

[3] - رواه مسلم في الأفضية (1718) عن عائشة، وأحمد في المسند (25171)، والدارقطني في السنن كتاب عمر (227/4).

[4] - رواه مسلم في الجمعة (867) عن جابر، وأحمد في المسند (14334)، والنسائي في صلاة العيدين (1578)، وابن ماجه في المقدمة (45).

[5] - سبق تخريجه.

[6] - سبق تخريجه.

[7] - رواه أحمد في المسند (17144) عن العرياض بن سارية، وقال محققوه: حديث صحيح ورجاله ثقات، وأبو داود في السنة (4607)، والترمذي في العلم (2676) وقال حديث صحيح، وابن ماجه في المقدمة (43).

[8] - انظر: ماذا خسّر العالم بانحطاط المسلمين للعلامة أبي الحسن الندوي ص 185 دار القلم. الكويت.

[9] - بل عدّها بعضهم تسعمائة حمام، ذكر ذلك المقري التلمساني في نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (540/1)، وأكثر من هذا ما ذكره الخطيب في تاريخه: أن حمامات بغداد بلغت ستين ألف حمام (117/1).

- [10] - رواه أبو داود في الأدب (4904) عن أنس، وأبو يعلى في المسند (365/6)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح غير سعيد بن عبد الرحمن بن أبي العمياء وهو ثقة (390/6)، وضعفه الألباني في الجامع الصغير (14381).
- [11] - رواه مسلم في الزكاة (1017) عن جرير بن عبد الله، وأحمد في المسند (19200)، والنسائي في الزكاة (2554)، وابن ماجه في المقدمة (203).
- [12] - أي بين ستة كما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه.
- [13] - انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص199.
- [14] - انظر: كتابنا (السنة مصدراً للمعرفة والحضارة) ص245 - 247 طبعة دار الشروق الثانية.
- [15] - انظر: كتابنا "من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين" فصل (تجديد الدين في ضوء السنة) نشر مكتبة وهبة بالقاهرة، ومؤسسة الرسالة ببيروت.
- [16] - انظر: المصدر السابق / فصل (الإسلام والتطور).
- [17] - كما قال ذلك ابن قدامة في مقدمة كتابة المغني (4/1) طبعة هجر. القاهرة.
- [18] - رواه مسلم في الإيمان (149) عن حذيفة، وأحمد في المسند (23259)، والنسائي في الكبرى كتاب السير (276/5).
- [19] - رواه البخاري في الجهاد والسير (3060) عن حذيفة، والبيهقي في الكبرى كتاب قسم الفيء والغنيمة (363/6).
- [20] - رواه مسلم في الفضائل (2363) عن أنس، وأحمد في المسند (12544)، وابن ماجه في الرهون (2471).
- [21] - انظر: كتابنا (السنة مصدراً للمعرفة والحضارة) فصل: " السنة التشريعية".
- [22] - رواه مسلم في الصيد والذبائح (1955) عن شداد بن أوس، وأحمد في المسند (17113)، وأبو داود في الضحايا (2815)، والترمذي في الديات (1409)، والنسائي في الضحايا (4405)، وابن ماجه في الذبائح (3170).