

أطلق الإسلاميون 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 المقتعل. 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 الملاي بتدين الشعب التركي الذي يحكمه نظام علماني ديمقراطي، حيث أثبتت الاستطلاعات نفور معظم الإيرانيين من الدين وإقبال الأتراك عليه. وبالمناسبة فإن الحزب الحاكم الحالي في تركيا رغم جذوره الإسلامية، إلا إنه تخلى عن فرض نظام إسلامي والتزم بالعلمانية واحترام الديمقراطية.

لقد أكدنا مع غيرنا مراراً، أن ما يسمى بـ"الصحة" ما هو إلا الصحة الكاذبة التي تسبق الموت، أي موت أيديولوجية أولئك الذين اتخذوا من الإسلام ذريعة لتحقيق أغراضهم الدنيوية في الهيمنة على السلطة، ومن خلالها التسلط على رقاب الناس ودمائهم وأموالهم، وادعائهم بامتلاكهم لمفاتيح الجنة والنار، مستغلين مشاكل شعوبهم الاقتصادية المتفاقمة بسبب فساد حكوماتهم المستبدة شبه العلمانية، والانفجار السكاني المنفلت، فرفعوا شعارهم (الحل في الإسلام)، وهو شعار كاذب وزائف لأنه أثبت فشله طوال حكم الخلافة الإسلامية.

فدعاة الإسلام السياسي محكوم عليهم بالفشل لأنهم يجهلون أبسط قوانين التطور الاجتماعي التي تفرضها سنة الحياة على المجتمعات، بل وينكرون حتى وجودها أصلاً، ويصرون على إعادة مجتمعاتهم إلى الوراء واجترار الماضي وأقوال السلف ليل نهار، وفرض أحكام القرون الغابرة على القرن الحادي والعشرين، ولذلك أكدنا مراراً أن الإسلام السياسي يحمل بذور فناءه معه ومنذ ولادته لأنه مخالف لقوانين حركة التاريخ.

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 تطورهما الحضاري بثلاث مراحل: مرحلة اللاعقلانية (الخرافة والأساطير) ، ومرحلة العقلانية (فلاسفة 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 تقررهِ 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 تفشي الجهل والأمية 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، واقتضاح كذب وزيف ادعاءات الإسلامويين، وبالتالي انكشاف مواقفهم المعادية للديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والأقليات الدينية والمواطنة... الخ، رغم ادعاءاتهم الزائفة بعكس ذلك.

وعملياً، فقد أثبت فوز بعض الأحزاب الإسلامية في بعض المناطق، مثل حماس في غزة الذي جلب الكوارث على الشعب الفلسطيني، وما جلبته الأحزاب الإسلامية مثل حزب الله في لبنان ومليشيات الأحزاب الدينية في العراق، والأحزاب الإسلامية في الجزائر، من كوارث على شعوبهم، كل ذلك أدى إلى إيقاف هذه الشعوب والتعجيل في نهاية الإسلام السياسي. لذلك طالبنا في مقال سابق لنا بهذا الخصوص أن من أفضل الوسائل لضمان انحسار الأحزاب الإسلامية هو توفير الفرصة لها لتضع برنامجها (الحل في الإسلام) على المحك، وبذلك تثب فشلها المحتوم وتفتتح الشعوب بكذب وزيف الإسلام السياسي. وهذا ما حصل في غزة وفي إيران وفي العراق.

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 وانتهدت 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 الفرقوشية، لدليل على هشاشة أفكارهم وقشل برامجهم، وهم يحملون بذور فنائهم. ولذلك فمهما حاول الإسلاميون من وسائل، فنهايتهم باتت حتمية.

## الأطروحة المعرفية: النظر الكلي والشامل للفعل السياسي

**خالد يايوت**

أصبح الحديث عن حزب العدالة والتنمية المغربي عند أعضائه والباحثين والمناوئين للظاهرة الإسلامية المعاصرة يكتسي طابعا ثقافيا أحيانا وإيديولوجيا أحيانا أخرى. فقد أثاره نكسة انتخابات 07 شتنبر 2008 عاصفة من النقاش داخل الحزب الإسلامي المغربي، مما أرغم قيادته على إطلاق حوار داخلي موسع حول مشروعه، ووظيفة الحزب ومستقبله السياسي؛ لكن سرعان ما انتقل الحوار من الاجتماعات المغلقة إلى جريدة الحزب المسماة العدالة والتنمية عدد 130 بتاريخ 5/4 يونيو 2008، حيث نشر الأمين العام ورقة تقدم بها للندوة الثانية المغلقة من الحوار الداخلي، المنعقدة داخل أحد الفنادق جنوب العاصمة الرباط تحت عنوان، "حزب العدالة والتنمية من الهوية إلى التدبير"؛ وتناولت أطروحة سعد الدين العثماني ضرورة تحول العدالة والتنمية، من الحزب الإسلامي المنافع عن الدين، إلى حزب تدبيري يحقق الانتصار لمشروعه السياسي انطلاقا من النزاهة والشفافية والصدق المحقق جراء إدارة البلديات والمشاركة البرلمانية

وأحب أن أؤكد منذ بداية هذا المقال، أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي للإسلاميين، وتعقد الواقع السياسي للدولة التسلطية الحديثة، تجعل الفعل السياسي للإسلاميين في حالة من الفصام بين النموذج المثالي، وإشكالية استبدادية الحداثة 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. تفترض 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 قرآنا وسنة، وبالتراث السياسي المتصل بالنظام المعرفي الكسبي للأمة

كيف يمكن إذن النظر إلى وظيفة العدالة والتنمية كحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية، في ظل الخصوصية المغربية المزعومة؟ سأحاول الإجابة عن هذا الإشكال بالتطرق لأطروحتين تخترقان أعضاء حزب العدالة والتنمية في قمة هرمه وقاعدته

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 إسلاميا، وتنتهي إلى تقرير أن توسعة الحزب وفكرته السياسية إنما تتحقق وترتبط بنجاحات الحزب، وقدرته عمليا على تدبير الشأن العام

الأطروحة المعرفية، تتسم بالنظر إلى كلية الأمور السياسية قبل أجزائها، ودفاعها المستमित 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 مثلا 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 تخبرنا الرؤية التقنية عن كيفية وصول طيب أردوغان ..إلى هذه النتيجة؟ وكيف يرتبط مع قاعدته المتدنية؟ وما طبيعة الحزب الداخلية في علاقته بالقطاعات الموازية؟

إن إيَّ 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 وتغليط للصحابية. 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 مؤسساتياً، ومن هنا فهو يشارك ويتحالف سياسياً على أساسها، بكلمة فالحزب ذي المرجعية الإسلامية حزب تفعيلي للقيم داخل النسق السياسي وليس فقط داخل مؤسسات الدولة.

ولأن الحزب السياسي يسعى دائماً 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 إعمال 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 المدبر 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 معرفياً بنصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعرض الآن لتشكيك من قبل قواعد الحزب استناداً 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 تحيزات 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 .



الإسلاميون بين الحاكمية لله وحاكمية الشعب: مقارنة سوسيوسياسية

خالد ياموت



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 لوكمان 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 حالما تبين 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 العقلية،

لتتحول سواء عند العلمانيين أنفسهم أو عند خصومهم إلى ما يقارب نزعة العداة 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 حاكمة الأمة في المجال السياسي.

يثير مفهوم الحاكمة 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 حاكمة الأمة في حاكمة 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  
الجزاءات، 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 لهما هير  
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، انطلاقاً من الحرية المقررة في الدين نفسه.

لقد اتخذ المفهوم القطبي للحاكمية بعداً إطلاقياً، 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 أساساً 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 تصوراً 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 جزءا من الشريعة، وهذا يعني أن الأمة تشرع

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 الدلالة و الثبوت في الشريعة الإسلامية.