أواصر

العدد الحادي عشر
2021 (1443هـ)

الدَّعَوِيّ وَالسِّيَاسِيّ
فِي الأَحْزَابِ الإِسْلَامِيَّة

هذه المجلة

تصدر مجلة أواصر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على القضايا الملحّة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نختلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًّا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

رئيس التحرير

محمد الأحمري

مدير التحرير

سلمان بونعمان

هيئة التحرير

امحمد جبرون
عبد الواحد العلمي
سيدينا ساداتي
رياض المسيبلي
إبراهيم الدويري

عنوان المراسلات

Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis
Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland

الموقع الإلكتروني

www.awaser.ws

البريد الإلكتروني

info@awaser.ws

الرقم الدولي

ISSN 2504-4281

أواصر
العدد الحادي عشر
(2021)

فتح كابل 6
محمد الأحمري

ملف العدد

الدعوي والسياسي في كسب الحركة الإسلامية:
مقاربة تكوينية ونسقية 33
بلال التليدي

تحولات الدعوي والسياسي في المملكة المغربية 66
مصطفى بوكرن

جدلية السياسي والدعوي:
قراءة في تجربة الإسلاميين في السودان 90
إبراهيم أحمد محمد الصادق الكاروري

حوار أواصر

حزب النهضة التونسي وفصل الدعوي عن السياسة 110
حوار مجلة أواصر مع: محمد النوري ومحمود جاء بالله

المحتويات

دراسات وأبحاث

التغيرات السياسية داخليًّا وخارجيًّا على القضية الفلسطينية بعد معركة "سيف القدس" 122

معاذ العامودي

الكرامة الثانية: ملاحظات عابرة 136

بلال محمد شلش

ترجمات

دور الحركة الإسلامية في تنمية حضارة الملايو 151

مراجعات

فهم الإسلام السياسي 184

الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية 194

تشاد: جوهرة في يد فحّام 214

فتح كابل*

محمد الأحمري

تقديم

نقلت وسائل الإعلام تصريح ذبيح الله مجاهد، الناطق باسم حركة طالبان، في تغريدة على تويتر قوله: "أقلع آخر جندي أمريكي من مطار كابل، وطننا حقق استقلالًا تامًّا، نشكر الله"[1].

بعد أن نشرت حلقة من برنامج أسمار وأفكار بعنوان "فتح كابل"، لاحظت أن بعض المعلقين لم يستطيعوا التفرقة بين موقف كاتب أو محاضر من حدث على أنه فهمه أو تحليله لما رآه، وبين أن يجعلوا هذا الشخص منتميًا أو عضوًا في حزب أو حركة أو توجه. وكان أولى بهؤلاء الناقدين أن يضموا الرئيس الأمريكي بايدن إلى عضوية حركة طالبان؛ كونه بحسب مراقبين أمريكيين خرج منسحبًا وممكنًا لطالبان من حكم أفغانستان، كأنه كان منتميًا سرًّا إليهم، بحسب عقلية التآمر والحزبية والجهل وثقافة الذباب الإلكتروني التي اشتهرت في المشرق العربي. وهذه ثقافة عصابات تافهة للمتجسسين المدفوعين والمدفوع لهم من قبل أنظمة تتبنى الحرب على الإصلاح وعلى التوجهات الديمقراطية، يساندها حثالات أحزاب ميتة فاشلة خسرت الساحة السياسية دائمًا وخسرت الساحة الثقافية، فتسلقت على أكتاف

* بتصرف من كتاب للدكتور محمد الأحمري، **فتح كابل** (اسطنبول: مكتبة وسم، 2021).

الجواسيس لتعيد إنتاج فشلها وتبعيتها، أو لتنتقم من كل شيء اسمه إسلام، ومن كل من ظهر في التيارات الإسلامية أو توهموا أنه من هذه الجماعة أو تلك.

إن الغياب السياسي عن كثير من القضايا الجارية في مجتمعاتنا، فضلًا عن الحرمان من الفهم والوعي، جعل كثيرين لا يستطيعون أن يتفهموا موقفًا. أما الذين سلبتهم خطابات الغزاة عقولَهم وإرادتَهم وأصبحوا أبواقًا لكل محتل، فلا نستطيع أن نقف معهم على أرض ثقافية ولا سياسية ولا تحليلية لأي حدث. فالعداوة للأوطان والعبودية للغزاة تجري في دمائهم، ولا أمل في إيقاظ ضمير فيهم ولا حياة لوعي. وهؤلاء هم الطبعة الرديئة العربية لكرزاي وغني وخليل زاد. ليست لهم شخصية ولا وطن ولا قضية، وأعلى ما يكون لهم من أهمية أو شأن حين يستعملهم غاز ضد بلدانهم وضد ثقافتهم، ويرون في التبعية والإلحاق بالعدو فرصة لملء جيب أحدهم من مال الفساد.

أما نحن فنرى في أنفسنا عربًا مسلمين، وقضية الإسلام وأمتنا هي قضيتنا بلا مواربة. لا نخفي قناعتنا بها ولا ننافق ولا نزور مواقفنا ويقيننا. وإن تعثرت أمتنا أو خسرت فإننا نساعد أنفسنا ونساعدها على البحث عن طريق النجاة. هل نخطئ في ذلك أم نصيب؟ نحاول أن تكون مواقفنا صائبة مع تصحيح أخطائها قدر الإمكان ولا نزعم لها عصمة. ونحاول أن نكون أصحاب صواب ورواد له ونبلغ الحق قدر ما يمكننا. ونحن لا نفرق بين أفغانستان أو فلسطين وغيرها من البلدان في حق التحرر من الغزاة ومن القتلة اليوم قبل الغد.

أما الذين يرون في الموقف انحيازًا فعليهم أن يعلموا أني أحد الذين لم يزوروا أفغانستان أبدًا، وليس لي أي انتماء لأي جماعة هناك منتصرة ولا مهزومة، إلا رابطة الإسلام وعشق التحرر وتأييد المستضعفين والمقهورين والمستعمرين في حق الاستقلال والتحرر.

إن بعض المثقفين عندنا أتباع لما يتردد في الغرب من فلسفات ومواقف، ويعجزون تمامًا عن تحرير موقف لهم من قضايا في عالمهم، فضلًا عن صناعته. فهم أتباع على كل حال؛ إذ لا تراهم مثلًا يجرمون مثقفًا مثل ميشيل فوكو حين أثنى على الثورة الإيرانية وزار الثوار وقتها وسجل موقفه، فهو مقدس عندهم لا يخطئ، ولكنهم في الوقت ذاته لا يقبلون أن يفكر أحد بعقل وضمير مستقل عن تفكير الغرب وتصنيفه ورصده للأحداث.

الفتح

يأتي هذا الانسحاب الكبير على رأس عشرين عامًا من تاريخ غزو أفغانستان ومن حادثة الحادي عشر من سبتمبر عام 2001. وما كنا نتخيل أن الغازي الغاضب الذي صب غضبه على مسلمين فقراء بعيدين جاهلين بما حدث وبعلاقاته بما يحدث لهم، سوف يأتي عليهم يوم يخرج فيه الغازي مهزومًا، نادمًا على أفعاله ندمًا يبلغ حد الاعتراف الضمني بالخطأ وبالمأساة العظيمة لشعب بريء لم يشارك في أحداث سبتمبر ولم يكن طرفًا فيها، وكان عليه أن يدفع دمًا ورعبًا ثمن أمر لم يأمر به ولم يسانده. غير أن "الظلم مرتعه وخيم". هذا على المستوى الفردي، وهو أسوأ على المستوى الأممي.

هذا الفتح الذي شهدناه قد لا يقل أهمية عن ما سبقه في تاريخ الأفغان. وقد أطلق عليه أحد الأصدقاء الفتح الثالث لكابل، أي بعد الفتح الإسلامي الأول ثم الفتح الثاني يوم خرج الغزاة الروس عام 1989، ليكون الثالث هو هذا الفتح أو الاستعادة من الغزاة، في منطقة يصعب فيها تتبع التاريخ وضبط أحداثه؛ بسبب أن كابل تعرضت لغزوات عديدة منذ الفتح الإسلامي، مما أكسب هذا المكان مكانة وسمعة ومنعة في نفوس أهل تلك البلاد وفي التاريخ الإسلامي وتواريخ الغزاة عبر القرون.

ونحن لا نقصد استعادة عبارات الفتح التاريخية التي ترن في أذن كل مسلم ومؤرخ أو مطلع على تاريخ المنطقة. ورغم تعلق المسلمين التاريخي بكلمة فتح فإنها ارتبطت تاريخيًّا بعدد من الأماكن والأبيات الشعرية. ولا شك في أن افتتاح قصر الرئاسة في كابل من قبل طالبان وإخراج عملاء الاحتلال منه كان فتحًا، وقراءة القارئ الطالباني من سورة الفتح: "إنا فتحنا لك فتحًا مبينًا" كأول بيان يصدر من قيادة الحركة كان لافتًا وله ما يبرره، ومن هنا جاء عنوان هذا الكتاب. وعندما نصف فعلهم بهذا الوصف فليس تزكية لهم ولا تكفيرًا لغيرهم، ولكن ما حدث كان ظاهرة نادرة في عصور المسلمين الأخيرة التي غلب عليهم فيها الاستسلام والضعف وتكالب المحتلين، وقد أصبحوا مغانم قسمت أرضهم ومواردهم بين الأقوياء من أعدائهم. لكن دخول طالبان كابل منتصرين على المحتل وعملائه المنافقين كان حالة كسرت المسيرة الجارية في زماننا، وتوحي بتاريخ قادم يختلف عن سابقه. وفي هذا النص

أردت تسجيل بعض ما عرفناه وما عنّ لي تجاه هذا الحدث الكبير الذي قد يكون له تأثير كبير في تاريخ ذلك الإقليم، إن لم يتجاوزه.

من أسرار التاريخ

ليس هناك قارئ للتاريخ لا يدرك أن أحداثه لا يعرف مآلاتها إلا من خلق الإنسان وصنع له تاريخه وإمكاناته ومستقبله على هذه الأرض. فلم يكن العالم يتخيل أن مكة المدينة العربية الغارقة في جبال تهامة ستكون منارة نور للعالم، وتستتبع ثلث البشرية، وتقيم حضارات وتفني أخرى. ولم يكن سكان بوسطن يتخيلون أنهم وهم يلقون حمولة السفينة من الشاي الإنجليزي في مياه مينائها ستتعاظم مواقفهم حتى تقوم دولة تقود العالم اسمها الولايات المتحدة الأمريكية. وما كان سكان باريس الهادئون منذ قرون يتخيلون أن ثلة من الناس تسوروا أسوار سجن الباستيل سيصنعون الثورة الفرنسية ويقودون العالم ويحكمون أوروبا، ويضج العالم بآثار أفكارهم وتعلو لهم شعارات ستعبد في أرجاء العالم. ولا خطر على بال أحد أن صحفيًّا متفلسفًا فقيرًا في لندن سيؤسس الشيوعية، وأن أتباعه سيقودون الاتحاد السوفيتي والصين وعالم الشيوعية عبر العالم. ولا خطر على بال أحد يمر بمسجد يعظ فيه هارب إيراني من الشاه أنه سوف يُقصي الشاه ويساعد على قيام إمبراطورية شيعية.

لهذا لا يُستهان بالتاريخ ولا يبالغ في الزعم بفهمه، فهو ينساب انسياب الماء. ولو حاول أحد قبضه لكان يقبض الهواء. فنحن بحاجة إلى فهم التاريخ وهذا جيد. أما أن نغيره على طريقة ماركس فسوف يقول لنا: عذرًا لكم أن تحاولوا، ولكني أكبر من كل محاولاتكم.

حيازة بالهاتف

تذكرت وأنا أكتب هذا العنوان نكتة قيلت عن بلد عربي أيام غزو صدام للكويت. قالوا إن كان أخذ الكويت بهذه السرعة فكم يستغرق لو أراد أخذ ذلك البلد العربي؟ قالوا: بالفاكس، أي في لحظات، وكان الفاكس تلك الأيام فخر المخترعات السريعة.

اعـترف الأفغـان أنفسـهم، أعنـي قيـادة طالبـان، بأنهـا فوجئـت هـي نفسـها باستسـلام كثير مـن الولايـات الأفغانيـة لهـم، على غير مـا توقعوا مـن مقاومة؛ فالجيـش الأفغـاني الأمريكي لديه كل وسـائل القـوة والهيمنـة والآليـات ودعـم الطائـرات، ولكـن في الأيـام الأخيرة لم يكـن ينتظر قـدوم رجـال طالبـان إليه، بـل يتصل حـكام الولايـات هاتفيًّا ويعلنون تسـليم ولايتهـم لطالبان ويغـيرون ولاءهـم من الجيـش الأمريكـي وحكومتـه إلى طالبان.

أمـا تبريـر هـذه السرعـة في الاسـتعادة فيفسرهـا بعضهـم بأنـه كان بسـبب سرعـة التصرفات الأمريكيـة واضطرابهـا، وسـوء التخطيـط، وسرعـة تبديـل الأفغـان لولائهـم. ولكـن هـذه التفسـيرات تبقـى عـلى هامـش الأسـباب الحقيقة، ومنها عـدم ثقة هـؤلاء الحكام بـما يقومون به، وكونهـم يعملـون في مـشروع أجنبـي الـولاء يهيمن عليـه الغزاة ضـد أمتهم وشـعبهم، ويدركون ضعـف ثقتهـم بأنفسـهم، ويعرفـون مـا يديـرون مـن الفشـل والفسـاد. لقـد كان مـشي طالبـان لكابـل واسـتيلائهم عليهـا حدثًـا عالميًّـا، وقـد أعجـب بعـض المعلقين أن يقـول جاءوا مشـيًا إلى العاصمـة وإلى القـصر في كابـل بـكل هـدوء.

ولكـن ليـس هـذا فقـط، فقـد نـادى زعـماء طالبـان جنودهـم الذيـن دخلـوا كابـل سـلمًا أن اخرجـوا منهـا فخرجـوا؛ لأن الاتفـاق أن يسـلم أشرف غنـي وحكومتـه الحكـم لطالبـان. لكـن أشرف هـرب وعمـت الفـوضى، فـكان لا بـد لطالبان مـن عودة إلى القـصر، فعـادوا وكانوا ثلاثة أشـخاص في البـدء واستسـلم لهـم مـن كان في القـصر، وقـد أبقـى أشرف مدير مكتبه ليسـلم لهم القـصر، ثـم خـرج في الصـورة معهـم وهـو يفتح لهـم مكتـب الرئيس.

هنـاك جانـب مهـم يحـب أنصـار حكومـة النفـاق أن يتغافلـوا عنـه، وهـو أن هـذه الحكومـة لم تفسـد فقـط ولكنهـا راهنـت عـلى قتـل المزيـد مـن الأفغـان لتخضـع البـلاد لمـن نصبهـا ولهـا، ورفضـت المرونـة في المصالحـة، ورفضـت التنـازلات ممـا ورطهـا وورط أنصارهـا الأمريـكان (واعـترف بذلـك الرئيس الأمريكـي). وليقينها بذلك لم تصدق الصلـح ولا التعهدات الأمريكية ولا التطمينـات، بـل هربـت بفسـادها العريـض لتمتهـن مهنة التشـويه مـن الخارج الـذي يمتهنه الخـاسرون الظالمـون حين يسـقطون.

إذا سـاء فعـلُ المرء سـاءت ظنونـه ... وصـدّق مـا يعتـاده مـن توهـمِ
وعـادى محبيـه بقـول عداتـه ... وأصبـحَ في ليـلٍ مـن الشـك مُظلـمِ

المجتمع السنّي وطالبان

هناك فرح عم جماهير العالم السني بانتصار طالبان. ليس هذا فقط لأنها دولة سنية مجاورة لحكومة شيعية، بذلت جهدها في إذلال السنة وتمزيق شملهم واحتلال عواصمهم وتدمير اقتصادهم وصناعة تبعية قاسية ودموية لطهران؛ بل أيضًا لأن ثمة إخفاقات كثيرة في العالم السني، خاصة بعد إسقاط تحالف الليكود العربي مع الصهاينة لمنع قيام أي حريات أو استقلال للشعوب العربية إثر الربيع العربي. فهذا التحالف بذل جهده لإسقاط الثورات العربية بكل ما أمكنهم، وقامت إسرائيل باستعادة السيطرة على عدد من الحكومات العربية التي أسقطتها الشعوب في الربيع، ووُصم الربيع بكل إساءة ممكنة لنشر اليأس من انتصار العرب والمسلمين واستقلالهم، فجاء هذا الانتصار ليزيل ظلام الهزيمة واليأس الذي عم.

ولهذا الفرح والتضامن جوانب أخرى منها الجانب الإنساني، فنحن شهدنا المآسي العظمى للغزو والإبادة والاستخفاف والإهانة لكل ما هو من شعائر الإسلام في أفغانستان. ثم هناك سبب آخر لا يخفى وهو الاستياء الكبير من السياسة الغربية في العالم الإسلامي، فإخوانهم في فلسطين يقتلون بالأسلحة والطائرات المتقدمة الأمريكية في مأساة يومية مشهودة على التلفازات، والأخبار تنقل صور تدمير فلسطين واغتيال شبابها يوميًّا، وهذا الإرهاب الصهيوني محمي ومقدس في أمريكا. وأخيرًا جعل سقوط المنافقين والفاسدين في كابل الفرحة شاملة، والشماتة عامة بأمثالهم في عواصم العالم الإسلامي الأخرى.

أسباب الانتصار

كثيرون تساءلوا: كيف تم ذلك؟ فأما الخائبون اليائسون من الأمة ومن البأس ومن المنعة فقد كتبوا كل تعليل يبعدهم عن الحقيقة ويبعد ضحايا أفكارهم عن الوعي والعقل. صحيح أن هناك مفاوضات واتفاقات ولكن ليس لأن طالبان أصبحت صديقة. والمتحدثة باسم البيت الأبيض كانت صريحة عن طالبان، فهم ليسوا أصدقاء ولا حلفاء، ولكن الهزيمة التي لا يحب أن يقبل بها المأسورون بالقوة الغاربة لا يتخيلون غروبها، وكذلك أتباع الإمبراطوريات لا يتخيلون سقوطها. أما طالبان فجيش على الأرض وقوة ضاربة استعادت

أغلب الأرض، ولهذا كانوا قادرين على المفاوضات، والضعيف لا يصنع صلحًا ولا سلمًا مع الغرب، فالغرب لا يحترم الضعفاء بل يسحقهم ويبيدهم إن وجد فرصة. أما من يعاملهم بطريقتهم فسيكونون معه متفهمين وعقلاء ودبلوماسيين.

أما التشكي وتسول العدل من مؤسساتهم المنظمة للهيمنة على الضعفاء، كالأمم المتحدة، فهذا عندهم حال مهين لا يستحق شحاذو العدل عندهم عدلًا. حتى داخل أمريكا لو لم تتحول تظاهرات السود (حركة الحقوق المدنية) إلى خطر عليهم لما اعترفوا بإنسانيتهم ولا حقوقهم في المساواة، ولو كانت شكلية في بدايتها.

كان الحوار في الدوحة ووفد طالبان يجلس على المقاعد الوثيرة، ولكن على الأرض كانت القوة تضرب وتستولي على مديرية إثر أخرى، ولهذا أمكن الوصول إلى اتفاق. أما لو كانت عليهم ملابس غربية منشاة ومطيبة، وخدود لامعة تنافس المحتل في الشكل، والقلوب خاوية والأيدي لم تمس السلاح ولم تقتل يومًا أحدًا لما احترموهم. ولعلنا نذكر وصف شارون لمحمود عباس رئيس منظمة فتح الفلسطينية وسر احتقاره له، وعدم تقديره لأي اتفاق معه بقوله: "إنه لم يقتل أحدًا". وشارون طرف الغرب الغازي، وهكذا يفهمون العالم ويرونه. فقومنا يرون الغرب من خلال مباني الأمم المتحدة وهي أملهم الوحيد، والغرب يعرف العالم من خلال فوهات المدافع والبنادق ومنصات الصواريخ، ولا يرى أي قيمة لمن لا يمتلكها ولا يستعملها، ثم يرسل مفاوضين يظهر عليهم اللطف والرقة والتحضر.

ويمكننا إجمال ما حدث فيما يلي:

القوة الأخلاقية الموروثة لطالبان من الماضي جعلت الشعب يلتف حولها، فهم أهل البلاد ومن دينهم ومن الأغلبية السكانية، وليسوا مع الأجانب ولا عملاء للغزاة، فكان الشعب يؤمنهم ويؤويهم طوال زمن المقاومة الطويل.

انتشار الفساد في الحكومة التي نصبها المحتل. فالرئيسان كرزاي والذي تبعه أشرف غني، وكانا الأكثر فسادًا في تاريخ البلاد وقد اختارهما الاحتلال لحكم أفغانستان، أزكمت روائح فسادهما الأنوف عبر العالم[2]. وهذه عقدة لازمت الفاسدين والليبراليين المتغربين (أكسب

وأذهب – دمر واكسب)، فقد بلغ ثمن جواز السفر قبيل الفتح آلاف الدولارات، يسمونه بخشيش. أما الموظف الأفغاني فقد كان يشتري منصبه من الفاسدين في الإدارات، حتى بلغ ثمن منصب رئيس الشرطة في بعض الأقاليم مئات آلاف الدولارات. والشرطة أنفسهم يستفيدون من تجارة الهيروين. كان الفساد موجودًا قبل الاحتلال الأمريكي، ولكن الاحتلال قوى هذه الظاهرة من خلال الرشاوى التي يدفعها لأمراء الحروب. حتى إن مؤسسة الشفافية[3] التي أنشئت لمحاربة الفساد كانت تسخر لمطاردة الخصوم السياسيين، وأصبحت وجهًا آخر للفساد. أما منظمات النفع العام غير الحكومية والجمعيات الخيرية ونحوها فقد كانت فرص الوظائف فيها تباع بآلاف الدولارات. هذا إضافة إلى أن سيطرة المسؤولين على تجارة الهيروين وانتشار الفساد في الجيش المحلي كان هائلًا على شتى المستويات. وكانت المعدات تباع، وقيادات الجيش والحكومة يسجلون أعدادًا وهمية من العساكر لا وجود لها ويأخذ الفاسدون مرتباتهم؛ مما ساعد على تصاعد التضخم بنسبة 17.5 سنويًّا وجعل الحياة أصعب على الناس، حيث تفقد العملة قيمتها مقابل السلع. وهذه الدولارات الفاسدة بأيدي فاسدين لا تصنع فقط حكومة فاسدة وإنما حكومة مزورة أيضًا، كما أشار تقرير عن الفساد في أفغانستان[4]. هذه الحكومة الفاسدة كان الفساد فيها متجذرًا، والروح المعنوية لعساكرها هابطة وبلا هدف، تركت موظفين ومجندين حقيقيين في الأشهر الأخيرة دون مرتبات، وهذا الفساد ساعد في انهيارها السريع[5].

عانت حكومة المنافقين من فشل سياسي واستراتيجي حاق بها. ومن ذلك أن تلك الحكومة المنصبة من قبل الأمريكان كانت فاشلة في العلاقات الدولية، وقبل ذلك فشلت في كسب الثقة بجوار أفغانستان، فلم يبنوا علاقات ودية إلا بمن نصّبهم، وصنعوا علاقات سيئة بالدول المجاورة، فلم يكن لتلك الحكومة قبول في الإقليم كما قال أحد الإعلاميين الأفغان[6].

ويرى بعض المحللين أن من أهم أسباب فشل أمريكا في أفغانستان ذلك التناقض الذي قامت عليه خطة وتنفيذ الحكومة الأمريكية في أفغانستان، وساد عملها التناقض. فقامت بالتحالف مع أمراء الحرب وأنفقت عليهم الأموال وأعطتهم السلاح وأسست لهم أو زورت

لهم حكومة، وأقامت حكمًا لعصابات من المفسدين المجرمين الذين ينهبون أموال الحكومة الأمريكية، في وقت تركت مجالًا لباكستان أن تكون مأوى لطالبان[7].

كما يرى بعض المراقبين أن الحكومة الأمريكية أنشأت حكومة كابل لا لتكون حكومة لأفغانستان، ولكن لتقوم لأمريكا بما أسموه "محاربة الإرهاب"[8]. إذ لم تحقق شيئًا مما أقيمت له، ولم تر في نفسها أنها حكومة للبلاد ولا رآها الشعب حكومة لهم، بل كانت حكومة المنافقين عبئًا على المحتل وعلى الشعب. عبء يعلم أنه بلا مشروعية من الداخل، ويعتبره الاحتلال وسيلة قهر وتنفيذ لمشاريعه، فلجأ هذا الجسم المصطنع إلى نهج الفساد والأنانية بلا رادع، وكانت هذه الحكومة كما وصفها أحدهم حكومة "سراب"[9].

اشتكى الرئيس الأمريكي بايدن من أن الجيش المجهز بكل تلك التجهيزات الحديثة لا يريد أن يقاتل، وذكر هو نفسه أن الرئيس غني الذي انتهى هاربًا كان متشددًا ضد التفاوض مع طالبان. أما جيشه فكان لا يستطيع أن يقوم بعمليات ضد المقاومة الطالبانية إلا بدعم جوي وبري من جيوش الاحتلال. كما أن من الطريف أن الكولونيل جوني إرنست قالت: "كيف نستطيع أن نجعل الأفغان يقاتلون لأنفسهم؟ يبدو أن ذلك لن يحدث"[10]. وفعلًا لم يحدث. ولعل هذا القائد أخفى عن نفسه حقيقة أن هذا الجيش لم يوجد بنفسه ولا لبلده، فهو يرى أنه لا يدافع إلا عن محتل. وكان القادة الأمريكان لا يتورعون عن مدح هذا الجيش المصطنع بكل الأوصاف الإيجابية مثل: "إنه جيش ماهر يقاتل بجرأة وشجاعة"، و"إنهم يثبتون أنهم جديرون"، و"إنهم يعرفون كيف يدافعون عن بلدهم"... إلى آخر تلك الأكاذيب التشجيعية. علمًا أنه قد بلغ عدد قوات الأمن 182,071 مجندًا في الشهر الرابع من عام 2021[11]. ويلخص فلكنز رؤيته لعمل الأمريكان في أفغانستان بأنهم كانوا: لا يسمعون ولا يفهمون البلد ولا يقومون بتغيير طريقتهم... وأنهم كانوا فاقدين للإرادة السياسية ويحمون مشروعًا خاسرًا مرذولًا[12].

التكاليف الهائلة على الغزاة. فقد قال الرئيس الأمريكي إنهم أنفقوا تريلوني دولار على الحرب، منها 88 مليار دولار للتدريب والمعدات لتجهيز الجيش الأفغاني الموكل بالدفاع عن الاحتلال[13]. ومن المهم معرفة أن هذه الأرقام المالية الهائلة أكثرها صرفت داخل أمريكا ولم

تنفق في أفغانستان، فأكثر من ربع المبلغ صرف تكاليف ربوية لقروض مالية لبنوك أمريكية، كما حسبوا تكاليف العلاج والمعدات، وهذه سلمت لشركات أمريكية في أمريكا نفسها. أما القتلى فألفان وخمسمئة قتيل أمريكي، وأكثر من أربعة آلاف من المتعاقدين[14] [متعاقد اسم ملطّف لمن يعمل مرتزقًا في الجيش الأمريكي، أما حين يخدم مع غيرها فهو مرتزق]. ورغم كل التمويل والحماية الأمريكية والتسليح غير المحدود للحكومة المنصبة، فإنه في الواقع لم تكن الحكومة الأمريكية تثق بهم[15]، ولم تفاوض الحكومة الأمريكية طالبان إلا حين تأكدت أنها تصطنع ما لا يمكن اصطناعه.

أما طالبان فبقيت طوال الوقت شاهدة مشهودة لم تغب حتى عن أسواق كابل، تقبض الزكوات والعشور التجارية منذ هزمها الغزو في كابل حتى استعادته. سمعت من أحدهم يصف الحال بعد الغزو الأمريكي إن بعض المدن الأفغانية يحكمها الجيش الأمريكي نهارًا وتحكمها طالبان ليلًا، فقد كان في طرف السوق في كابل مندوب لطالبان يقبض الزكاة، مقابل مندوب حكومة الاحتلال التي تفرض الضرائب.

حالة العزة الدينية والوطنية المخلصة من قبل طالبان لبلدهم، ويقابل ذلك مشاعر الدونية والتبعية التي طبعت المنافقين الذين نصبهم المستعمر في واجهة الحكم. فهم نسخة من عبيد المحتلين المنتشرين في المستعمرات وأشباه المستعمرات، يتمتعون بمشاعر تبعية ودونية تجاه المحتل، مع عدم ثقة بالنفس، واحتقار لأنفسهم تجاه حكامهم الغزاة، في الوقت الذي يحتقرون فيه شعوبهم لأنها أبعد منهم من حيث التشبه بالغزاة المحتلين، ويحتقرون أنفسهم لكونهم ليسوا الغزاة، يرون موقعهم موقع عبيد المحتل، ومكانتهم مصطنعة زائلة يسخر منها الرائح والغادي، فتعيش هذه الطبقة حال انفصام مرضي بين أن يكون أحدهم متكبرًا متعاليًا تجاه شعبه، ومتشبعًا بالدونية والنقص تجاه المحتل، يشعر أنه فاقد للشرعية من الجهتين، فلا هو المستعمر الغازي، ولا هو المقاوم الشريف.

شظف العيش لدى طالبان وقدرتهم على استمرار المقاومة. إضافة إلى كونهم مظلومين؛ فلم تكن لهم علاقة بأحداث سبتمبر في أمريكا، وابن لادن كان مقيمًا ببلادهم وليس منها وقتل في باكستان خارج بلادهم. فضلًا عن مرونتهم الحديثة في المفاوضات، واعترافهم بأنهم

قد تعلموا ودرسوا وفهموا، ففي الحرب الأولى لم يكن لهم أصدقاء. وقد لاحظ هذا كثير من الخبراء والصحفيين الذين عرفوهم قبل غزو أفغانستان ثم تحدثوا معهم في الدوحة، وكان أحدهم يشكو من غموض طالبان، فما كان يمكنه معرفة قياداتهم[16]، وهذا كان لمصلحتهم في النهاية.

مواقف المسلمين والعالم من الحدث العظيم

هناك أحداث فاصلة في التاريخ تصنع العالم بعدها لقرون مديدة، وجيلنا يشهد موجات تاريخية سريعة لا يكاد يستوعبها؛ فهي تجري على نمط سريع لم تعهده البشرية من قبل، فقد كان التاريخ بطيئًا كما كانت مواصلاته واتصالاته، ولكنه في زماننا يجري بسرعة. قامت إمبراطورية السوفييت ثم سقطت، وقامت إمبراطورية هتلر وموسوليني وسقطتا، وسقطت الإمبراطورية البريطانية بهدوء، والفرنسية سقطت وعادت ثم هي الآن تتهاوى لغة ومستعمرات، واليابان سقطت إمبراطوريتها وبهدوء بقي منها كألمانيا التي خشيت الغرب المنتصر من إنهاء مكانة اليابان وألمانيا تمامًا حتى لا يأخذهما الخصم السوفيتي، ولكن هذه الحياة والخنوع تحتها جمر الانتقام للهزيمة المريرة، والثروة والاستقرار والتحرر لم ولن يغني الأمم عن لذة العزة. سقط الشاه وقامت إمبراطورية دينية ولكنها بقيت رغم الشعارات عرقية تدين له بصناعة موقفها وثقافتها، والثورة التي وعدت بالدنيا والآخرة حققت لملاليها مكانة ونفوذًا، ولكنها فشلت عالميًّا وسياسيًّا وخسرت الدنيا والآخرة، فلا رفاهية ولا أمل في قرار، ولا أمن من الداخل المتمرد والخارج المعادي، وبقيت الثورة قاسية تحكم بالفقر وبالحديد والنار ولم تدخل جنة الدنيا فضلًا عن العاقبة القريبة، ويزيد النبذ داخليًّا وخارجيًّا، ولم تجرؤ على الإصلاح، ومثقفوها أصحاب الرأي والرؤية يهربون للخارج تمامًا كما كان يحدث في الاتحاد السوفيتي الذي لم يستطع نقل الرفاهية الصناعية من المصانع إلى البيوت، فبيعت المصانع وخربت البيوت.

باكستان وبقية الجوار

كتب أبو الحسن الندوي عن الحكم في الهند، وأنه كلما ضعف المسلمون هناك بعثت لهم أفغانستان حاكمًا يحيي المسلمين والعزة في أهلها[17]. وأهم من أدرك لذة هذا النصر خارج أفغانستان هي باكستان، التي كانت محاصرة بين الهند جنوبًا وحكومة المنافقين في أفغانستان من الشمال المؤيدة للهند. وبعد فتح كابل وسقوط حكومة النفاق فيها استعادت باكستان شعورًا هائلًا بالانتصار، وقد كانت الحكومة الهندية ترى نفسها الوصية الشرقية على مصالح المستعمر المسيحي الغربي ذلك الذي منح الهندوسي السيطرة والسيادة على رقاب المسلمين في الهند، وقد كان المسلمون سادتها وأعزاءها، فجعلهم المستعمر الصليبي ضعفاءها ومقهوريها، جريًا على قانون المستعمر الغربي "قلب المجتمع ووضع سافله عاليه وعاليه سافله".

ولكن هناك تخوف في الباكستان من أن تكون أفغانستان مأوى لطالبان الباكستانية، كما كانت باكستان زمن المواجهة للمحتل مأوى لبعض طالبان الأفغانية؛ وذلك بسبب التداخل القبلي البشتوني بين البلدين، خاصة أن لدى الباكستان ما يزيد عن ستين رأسًا نوويًّا.

نعم يستنشق المسلمون في المشرق نسائم التحرر من الإرهاب الديني والاستعماري، ورغم ضعف النسمة التحريرية وضعف قدراتها لكنها إشارة وكسر في جدار العبودية، تمامًا كما فرح المشرق بمقاومة غزة التي قالت إن تكبر وتجبر المستعمر يمكن كسره، وإن غزة عنوان عزة قادمة ولو من بعيد، وتردد صدى نصر كابل في فلسطين كما لم يتردد كثير من الأصوات قبلها. فقد فرحت غزة وهنأت بالفتح، وكتب الإخوان المسلمون بيانًا غطس في السياسة فشرق بها ولم تكتب لهذا الموقف حياة ولا شفاء، حتى تجاهل البيان كلمة طالبان التي لم تذكر فيه أبدًا، مما أثار تعجب بعض الصحفيين المراقبين لهذا الموقف.

إيران وجلة وخائفة من هذا الانتصار؛ فأفغانستان أول بلد مسلم يستقل بعد إيران، ورصيده بين المسلمين يفوق رصيد إيران من كل الجوانب؛ فإيران جريحة بموقفها العدائي لسنة العراق وسوريا واليمن ولبنان، لبنان الذي تركته إيران غارقًا في الظلام والفقر والجوع، حتى إنها لا تتظاهر بالبحث عن أي حل لمشكلاتها التي صنعتها في لبنان[18]، جرح إيران ينزف في كل أرض من أراضي المسلمين، فقد تعمدت قتل واحتلال وإرهاب العرب السنة في

كل أرض وتحت كل سماء، فهل هذا خنجر في الخاصرة الآن؟ هل ذهبت كل الجهود وتعليم وتثقيف الهزارة وتمكينهم سدى؟ هل سينتفض السنة والعرب والكرد والخراسانيون في الشرق والغرب والجنوب ضد المركز المتعصب المتكبر القاسي؟ هل جاء يوم انتصار الضعفاء على المتجبرين؟ هل جاء دور الدين لينتصر على العنصرية؟ لا ندري والدهر ولود. وإنما قطعًا ليس خبرًا مريحًا مهما كان الخطاب، فلن ينسى الأفغان ولا العراقيون أن إيران وقفت مع الغزو الصليبي للبلدين المسلمين السنيين الجارين بكل وضوح وصرامة وحسم، وراهنت على مكاسبها، واستفادت من احتلال العراق واقتسام النفوذ مع المنافقين في أفغانستان وإن كان هذا الانتصار فيما يبدو مؤقتًا.

أما الصين فقد احتفلت، وأقامت قبل حسم طالبان لقاء معهم، ورأت في الحدث كسرًا هائلًا للهيمنة الأمريكية، وانتصارًا تجاريًّا وسياسيًّا كبيرًا على الغرب. ولكن هذا الانتصار مشوب بالخوف من حيوية إسلامية على الحدود مع الإيغور المسلمين الأتراك في الصين. أيضًا الروس فرحوا وخافوا، فرحوا وشمتوا بكسر أمريكا عدوهم التقليدي، فطالبان التي دقت مسمار الموت في نعش الاتحاد السوفيتي بمعونة الأمريكان هي الآن تدق مسمارًا آخر في نعش أمريكا المغادر لوسط آسيا، ولكن هذا الفرح مشوب أيضًا بخوف من يقظة إسلامية في الجمهوريات الإسلامية التي كانت تحت هيمنة الروس والسوفييت زمنًا.

لم يقف رعب فتح كابل فقط قريبًا، بل تردد في تايلند، وتساءل التايلنديون: هل ستتركنا أمريكا للصين كما تركت أفغانستان؟ وما هو مستقبل استقلالنا؟ وكذا تساءلت اليابان وبكل وضوح يقولون هذه الإمبراطورية التي تكفت خيامها متى تنتهي من هنا؟ وهل ستسلمنا؟ لقد تعب الحامي الكبير وتردى، وسوف يفتقر ويتراجع ربما على مهل، ولكن عصر السرعة مرعب التحولات ولا يمكن القبض على الزمن بسرعة كما نتخيل، وعادت مقولة ماو: "ضيعنا زمنًا طويلًا وعلينا أن نمسك بالزمن". فمن سيمسك بتلابيب الزمن؟ لا ندري ولكن يبدو أنه يفلت من أيدي قوم ويمسك به آخرون.

تركيا

تركيا لم يسؤها ما حدث ولم تأمر به. تحب هذا الانتصار وتخشى منه. فالغرب والشرق الذي لم يقبل بروح إسلامية متسترة في النظام العلماني، وحاول الصهاينة وأتباعهم من العرب والغرب الانقلاب عليهم بعد اليأس من تغيير المسار، فكيف سيقبل هذا العالم بحكومة إسلامية متشددة في أفغانستان؟ اهتم الأتراك وفرحوا، ففي هذا كسر لطوق إيران وأمريكا وإسرائيل عليهم وعلى المنطقة. وعندهم أن وجود حليف خلف إيران وعلى حدودها الشرقية ومع الباكستان مكسب استراتيجي كبير. وتتساءل تركيا ماذا عن مستقبل العرق التركي القريب من الأمم التركية في وسط آسيا؟ تركيا العلمانقومية إسلامية لن تتخلى غالبًا عن العلمانية ولن تهمل القومية، ولعلها في بعض التفاصيل لم تحسم مستقبلها وما زال داخلها يهددها، لكنها في العموم كانت أسعد من حكومات النفاق العربي.

ولتصرف تركيا في المنطقة حدود، وهي حدود دورها في الناتو الذي يفيدها ويقيدها، وربما يطمح في تغيير نظامها إلى مزيد من الذوبان في بعض أفكاره، وهو يواجه في داخله تناقضات وخلافات كثيرة. لكنه منظومة تبدو مفيدة للبلاد ولو في وقتنا هذا حتى تشب عن الطوق عسكريًّا واقتصاديًّا وتفرض شروطها، أو تتراجع إلى بيت الطاعة. وكان قبول طالبان بأن تدير تركيا، التي كانت من قوة الناتو، مطار كابل مكسبًا للطرفين الأتراك والأفغان. وربما عدت تركيا ذلك موطئ قدم تحب أن توسعه في آسيا الوسطى وتزيد من التواصل مع الأمم التركية في المنطقة، وكذلك مع الصين، ولتقوية مراحل من مشروع طريق الحرير مع الصين. وقد تردد أن قطر أقنعت الأفغان بقبول دور لتركيا في المطار، وكان الأفغان يكرهون ذلك لأن تركيا كانت لها قوات في أفغانستان من قوات التحالف الذي تمت هزيمته، لكن تراجع طالبان عن قرارهم السابق بمنع الأتراك سيفيدهم في مجالات عديدة اقتصادية وسياسية.

مستقبليات

من الشروط أو المطالب التي طالب بها الغرب طالبان قبل خروجه ثلاثة مطالب، أولها: مواجهة الإرهاب وألا تكون أفغانستان مأوى لأي إرهاب يضر بأمريكا ولا بحلفائها،

ومعنى هذا قبول بطالبان وإخراجهم من التهمة، وقد كان الإرهاب مبرر الحرب والإقصاء عام 2001. والثاني: حقوق الإنسان، وغالبًا ما يكون هذا الشرط مطالبة بما يحب الغرب أن يكون عليه حال الناس الخاضعين له، فهو يتنكر للحقوق حين تعترض مصالحه، ويضغط بها على خصومه حسب تفسيره. أما الشرط الثالث: أن تكون حكومة كابل حكومة لكل مكونات الشعب، وطلبوا بعد السقوط المفاجئ حرية الهجرة لمن يريدها، ويعني بها الآن أن يخرج بعملائه والمتعاونين معه من أفغانستان. ولكن هل تقف الطائرات مرة أخرى وتسمح بالهجرة لمن يحتاج أن يهاجر لأسباب كالفقر والمرض مستقبلًا؟ علمًا أنهم حملوا الطائرات بالكلاب البوليسية قبل تحميل العملاء والمتعاونين، بل وربما قبل خروج "القطط السمان" كما هو المعتاد في مثل هذا الحال[19].

الاقتصاد

هذا الجانب من أخطر التحديات التي تنتظر حكومة طالبان. وقد أعلنت أمريكا عن تجميد حسابات أفغانستان في الغرب والتي تبلغ قرابة تسعة ونصف مليار دولار[20]، منها سبعة مليارات في أمريكا. وهناك تقديرات متفاوتة في المصادر التي اطلعت عليها. ذكر أحد النواب في جلسة الاستماع لوزير الخارجية الأمريكي أنتوني بلينكن أن المبلغ المحجوز في أمريكا لأفغانستان يبلغ عشرة مليار دولار. وفي نفس الجلسة قال بلينكن إن هذا المبلغ سوف يستعمل وسيلة ضغط على طالبان وتصرفاتها في المستقبل.

إن الحكومة السابقة كانت تعتمد على مساعدات غربية، وأكثر من نصف ميزانية الحكومة السابقة، وقد بلغت ثمانية مليارات ونصف دولار سنويًّا، ما يساوي ٪40 من ميزانية الحكومة، منها ثمانمئة مليون للمساعدات الإنسانية التي غالبًا ستستمر[21]، علمًا أن الحكومة قد تستطيع توفير ثلاثة مليارات سنويًّا، وتحتاج لتوفير أكثر من النصف مستقبلًا. ومن يتوقع الغرب أن يكونوا من الحلفاء الجدد مثل إيران وروسيا والصين لن يقدموا لهم مساعدات كالتي كانت تتسلمها حكومة الاحتلال في كابل. كما أن أمريكا سوف تمنع القروض من البنك الدولي؛ مما يدفع حكومة طالبان إلى الإفلاس. وينصح أحدهم بأن أي تخفيف مالي يجب على طالبان أن تقابله بتنازلات منهم في مجالات يذكر منها موضوع النساء وتعليمهن. ولا ينسى هؤلاء

الناصحون أن يحذروا من أفغانستان وأنها قد تكون مهدًا للإرهاب مجددًا[22]. وللأسف لا يهتم الغزاة بعد خروجهم بأنهم قد تركوا نحو نصف السكان في أشد الحاجة إلى مساعدات. علمًا أن التقديرات تشير إلى ثروات هائلة من المعادن والجواهر التي تحويها أفغانستان، التي تصنف أنها من أعلى الدول التي تملك معدن الليثيوم الضروري لعدد من التقنيات الحديثة.

من المهم ألا نتوقع أن العالم الغربي سوف يتلقى طالبان بالقبول والتسامح، ولا بالحديث عن تعويضات عن الحرب والإبادة والتدمير رغم حق طالبان في ذلك؛ ذلك أن كونها حركة دينية وسنية. وفي خضم التشويه لكل ما هو إسلامي فليس متوقعًا أن يتقبلها الغربيون بأي تسامح ولا مودة ولا علاقة جيدة؛ لأن نزعة الهيمنة المستمرة لقرون على العالم يصعب جدًّا التفريط فيها، زد على ذلك الأحقاد الدينية التي تجري بكل حيوية وقوة تحت سطح علمانية هشة إذا كان المقابل مختلفًا.

أولًا: دون موارية يجب الحذر من التوجيهات والآراء المسبقة التي يروج لها المنافقون في العالم العربي، فهي آراء منقولة ومسبقة التصميم ومعادية، وتتحايل بالمعرفة للواقع الإسلامي لتنفيذ كل خطوة تسيء إليه بحكم العداء المستحكم للمنافقين عبر العصور على الدين الإسلامي وكل من يؤمن به أو يكون قريبًا منه.

ثانيًا: من صيغ المنافقين في التعامل مع فتح طالبان أنهم يربطون الجهاد السني بالثورة الشيعية، ويتمحلون كل وسيلة للهجوم على الإسلام عبر شخصيات وحركات وممارسات خاطئة لوسم الإسلام بكل رداءة في رؤوس هؤلاء المعلقين، وهو غل في صدورهم مكنون عبر السنين، بينما قصة طالبان محلية ورد على الفساد والمفسدين والفوضى من قبل، ومن بعد كانت الرد على المحتلين.

ثالثًا: التقارير المتداولة عن أفغانستان ومستقبلها كثيرة. وقد أشار التقرير الذي أصدره مركز الجزيرة إلى خطوات إيجابية، منها إعلان طالبان عن عفو عام عن الذين قاتلوها، وكان ذلك قرارًا سليمًا، وربما يكون من عناصر الاتفاق الذي تم في الدوحة، وقد أعلنوه في يوم 17 أغسطس 2021 على لسان الناطق باسمهم ذبيح الله مجاهد. كما طمأنوا الشيعة والتزموا بضمان حماية شعائرهم. وشارك بعض قادتهم في برامج تلفازية تديرها النساء، والتزموا

بحماية حقوق النساء في التعليم والعمل والمشاركة السياسية. وينتهي التقرير إلى أن "الأرجح أن قيادة طالبان تحمل نوايا إيجابية نحو التغيير والاعتدال والمواءمة"[23]. وهذا يعني أن هناك وجهًا جديدًا لطالبان يختلف عن السابق.

الشريعة

تطبيق الشريعة شعار جذاب للمسلمين حتى حين لا يريدون تطبيقه عليهم. وهو وصمة يصم بها المنافقون والصليبيون المسلمين دائمًا، حتى وإن وجدوا فيه عدلًا ورحمة بهم أكثر من بلاد النصرانية. لكن من المهم أن تفهم طالبان وغيرها من المسلمين أن الحدود الشرعية هي للردع وليست للتطبيق. وصحت السنة بأن الرسول صلى الله عليه وسلم تجنب إقامة الحد بعد ثبوت أهم أدلته وهو الاعتراف. وبهذا فإن دفع تطبيق الحد هو السنة، وجرى عليها الفقهاء وقضاة الإسلام عبر العصور، حتى قالوا إن على القاضي أن يلقن من استحق إيقاع الحد عليه أن يخلصه منه.

وأذكر أن قاضيًا شرعيًّا مرموقًا اعترف له أحدهم بالزنى، وكانت المرأة موجودة وطفلها بين يديها، فلما استوفى شروط الحد رفع القاضي الجلسة لصلاة الظهر، وطلب من أحد الموجودين أن يلقن الهندي المقيم الذي زنى بأن ينكر حدوث الواقعة حتى لا يقع عليه الحد. وقد سألت الشيخ صالح الحصين عن مسألة الحدود فقال إنها للردع لا للتطبيق كما دلت السنة، ودلت على هذا ممارسات المسلمين، فهي نادرة التطبيق في المجتمع الإسلامي عبر تطبيقات المسلمين وتوثيقهم وتاريخهم. وقد لاحظت أن هذا الأمر فيه مبالغة في التطبيق في زماننا من قبل الجماعات الإسلامية؛ وذلك يعود إلى أسباب منها أن الغرب فرض قوانينه المؤيدة لكل ما يعارض الإسلام، فكان رد المسلمين لا يخلو من مكايدة وإن أضرت بهم، وذلك بالتعلق بالحدود وجعلها هي كل شيء وكأنها هي الشريعة، وقاموا بتنفيذ ما قرأوا دون أخذ مقاصد الشريعة في الاعتبار، بينما كان هدي الرسول صلى الله عليه وسلم تجنيب الإسلام أي دعاية ضارة، في ما سماه العلماء "حماية جناب الإسلام"، حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقم أي حد على المنافقين الذين أرادوا اغتياله وبين أن السبب: "كي لا يقال

إن محمدًا يقتل أصحابه". فطالبان أشد حاجة في هذا الزمان وبعد تمكنهم أن يحموا جناب الإسلام في وجه دعوات التشويه والتشويش التي يتمناها خصومهم.

كما أن القبول بالمخالف والمقصر في دينه أو في السنن أو المظهر المطلوب من رجال الحركة سوف يعطيها مرونة وتناسبًا مع المجتمع والعالم، ويكسبها قدرات فائقة من الشعب ممن يحبون بلادهم ويريدون نجاحها، لكنهم ليسوا تمامًا منسجمين مع بعض مواقف الحكومة وقراراتها، فالتنوع قوة.

الإعلام

الإعلام سحر العالم الحاضر وسلاحه الماضي. فمن المهم إعطاء هذا الجانب اهتمامًا كبيرًا بعد الاقتصاد والتعليم، إذ يمكنه جمع الشعب أولًا، ثم بيان الحال للعالم، ويعطي قوة مطلوبة في المنطقة، فالجهد السياسي بلا إعلام يبقى ضعيفًا. وقد أصبح الإعلام يصنع قوة ومهابة وتأثيرًا وودًّا وتحذيرًا. وبعد التشويه السابق المستمر لعله قد يساعد في رفع الأذى.

إلى جانب ذلك هناك ضرورة الانفتاح والزيارات للإعلاميين والمثقفين والمؤثرين؛ فهؤلاء يكسرون الصورة النمطية المسيئة للبلاد وأهلها وحكومتها، ويمثلون دعاية ومستقبل ثروة، وربما الجاذبية الآن نضالية عسى ألا تضر، ويخفف من سلبية ذلك حسن التصرف.

كما أن اللغتين الفارسية والبشتونية ستقوي نفوذ طالبان في المنطقة. لكن لو استطاعت أفغانستان التركيز على اللغة الفارسية أو لغة واحدة لربما ساهم ذلك في تقوية وحدة الجسم السياسي والثقافي للبلاد وتخفيف أثر التمزق العرقي والثقافي، فتصنع من لغة واحدة وحدة شعبية وثقافية، وتأثيرًا عامًّا مؤيدًا وحاميًا بين الناطقين والقراء بالفارسية في الإقليم. علمًا أن العربية كما علمت تُعد لغة منتشرة بين المتعلمين، وهذا جانب يقوي الميول الإسلامية والتواصل مع العرب في العالم، أو قد تكون اللغة العالمة الجامعة في البلاد.

العلاقات الدولية

لن يبقى الغرب مركز قوة العالم وسياساته، خاصة أمريكا التي ترتعش قوتها يومًا بعد آخر. والعالم فيما يبدو مقبل على تعدد الأقطاب، ومنها الصين وروسيا والهند وأوروبا، وهي مراكز نفوذ وتوازن جديدة، تحبو للقوة ولأخذ نصيب من نفوذ أمريكا. لكن ما يزال إلى اليوم القرار في واشنطن، ومن المهم تقدير عنف الكبير في السن والتجربة حين يشعر باضطراب حالته وانفلات الصغار منه، فقد يمارس حمقًا جديدًا، والحذر واجب من كبوة تسبب انتقامه، والواجب المداراة.

واليوم يخافون من طالبان بسبب التشويه والغرابة لقيام دولة إسلامية سنية. ومن ثمّ فإن من الضروري توسيع دائرة العلاقات والصداقات وبذل كل الممكن لأن تكون طالبان قريبة التواصل مع الجميع من أحب ومن كره. فالتواصل يقلل من نزعة العداء، ولا معنى لأن تقبل طالبان أن تحدد مسبقًا موقفًا مبنيًّا على التاريخ الماضي. حتى مع الأحداث الأخيرة ينبغي فتح صفحة المودة مع الجميع، بسبب ما عرف بالنظام الغربي الدولي الذي يمكنه عزل الدولة وحصارها وإغلاقها وتدمير اقتصادها وحشد خصومها ضدها. فلتبدأ أفغانستان الجديدة بالتركيز على علاقات جيدة مع الحكومات في الإقليم، خاصة الأقرب إلى الغرب كالهند، وحتى الحكومات العربية التي تمثل منصات إطلاق للمواقف الغربية.

كما أن من المهم الوعي أن الغرب ليس واحدًا في مواقفه ودوافعه، بل هناك خلافات وراء ستار الإجماع، بل داخل الحكومة الأمريكية الواحدة هناك خلافات دائمًا واضحة في التفاصيل، ومن المهم الاستفادة منها. والخطأ الكبير أن تتوهم أن الجانب الآخر موحد دائمًا، والثقة التامة بجهة أو حزب لا تقل ضررًا عن توهم العداء في العلاقات.

العلاقات مع الباكستان والهند

حرصت الباكستان على ربط انتصار طالبان بما حققته هي من انتصار ومكاسب. ومن ثمّ فستكون العلاقة مع الباكستان متميزة، لكن لا يعني هذا حمل حمولات الباكستان السياسية ولا تحمل مواقفها مع الهند وغيرها. ونعيد القول عن الهند، فإن الحكومات الغربية ترى في

الهند وريثًا للإمبراطورية البريطانية وسدًّا في وجه الإسلام وجبهة مواجهة للصين، فمن غير المناسب وجود عداء مستقبلي مع الهند، رغم شعور الهند أن خسارة حكومة النفاق خسارة كبيرة له. وقد حرصت الهند على إرسال مندوب منها في اليوم الأول لفتح كابل والتقي الوفد الأفغاني في الدوحة. إن تجنب المشكلات مع الهند سيخفف عنها الضغط في الإقليم ويخفف ضغط أصدقاء الهند. وكلما شبت نار فتنة في الإقليم فسيكون على أفغانستان ولمصلحتها أن تطفئها قدر الإمكان، حتى لا تحسب سياسة أفغانستان لا على الصين ولا على الباكستان، بل مستقلة وتراعي التوازنات في المنطقة، وتبتعد عن كل التوترات. صحيح أن هناك حلفًا إسلاميًّا عربيًّا كبيرًا يكاد يظهر للعالم عمقه في الباكستان وتركيا وماليزيا وقطر وربما بعض حكومات المغرب العربي، لكن هذا التحالف يجب أن ينتج ويعمل ولا يثير الغبار حوله.

إيران

لإيران ولاء مذهبي في أفغانستان إلى جانب جيوب مهمة وكبيرة ومؤثرة في البلاد. وقد استفادت من غياب السنة عن المشهد السياسي وعن المشهد الإداري في البلاد، واستطاعت الدبلوماسية الإيرانية إنجاز مكاسب تعليمية وإدارية شيعية كثيرة، ويمكنها استخدام هؤلاء في أي لحظة لإيجاد خلل أمني أو سياسي في البلاد. ومن ثمّ فإن خطوة التطمين التي أعلنتها طالبان كانت تصرفًا ذكيًّا كما هو ضروري لسل مشاعر الخوف أو العداء. ومن المهم أن يكون للشيعة وجود في سياسة واقتصاد بلادهم يناسب عددهم وجغرافيتهم، وهذا الوجود سوف يشعرهم بمكانتهم في بلادهم، فيصبح بلا حاجة للاستنصار ببلد آخر ضد بلدهم، بل سيشعرون بقيمة المواطنة أكثر مما كان في ظل حكومات النفاق السابقة.

كما أن هذا الحدث الكبير قد يصرف إيران وسياستها التي سبحت غربًا، فيعيدها وتشدها التطورات إلى مركزها أو ربما إلى الشرق والشمال منها، وقد يعيدها إلى تواصل أقوى مع الهند والروس لمواجهة السنة وطموحاتهم التي قد تعلو في الباكستان وأفغانستان ووسط آسيا. وقد لا تظهر إيران تحيزاتها التي ستضطر إليها لكنها ستتجه إليها راغمة.

روسيا

لا شك في أنها من أهم الحكومات التي راقبت الأحداث، ولكن حالتها أكثر تعقيدًا من إعلان الشماتة بالأمريكان فقط. وقد كانت علاقاتها بطالبان غاية التعقيد؛ فالتوجهات الإسلامية قبل تكوين طالبان كان لها الدور الأساسي في إسقاط الاتحاد السوفيتي، والعلاقات التاريخية لروسيا في أفغانستان معقدة. لكن سبق أن كانت علاقات وتهم أمريكية (لا يستعبد صحتها) بأن طالبان تلقت دعمًا عسكريًّا أثناء حربها مع أمريكا. وقيل وقتها إن من أسباب التواصل والحوار الأمريكي مع طالبان تطور علاقتهم بروسيا، وخشية من زيادة نفوذ روسيا في آسيا الوسطى. وهنا لا تقل العلاقة بروسيا صعوبة من العلاقة بالصين وإيران؛ فروسيا تريد علاقة جيدة لا يكون لها تأثير في المجتمعات الإسلامية الخاضعة للروس في المنطقة.

هذا التناقض الروسي الأمريكي سيكون له أحسن الأثر لمصلحة أفغانستان إن أمكن إدارته بحذق بين القوتين العظميين.

الصين

صعود الصين مستمر ويخيف الغرب، حتى إن بعضهم تخيل أن استقلال أفغانستان والقبول بطالبان من أجل فرض حزام موال للغرب ومعاد للصين يتكون من الهند وباكستان وأفغانستان. ولا يبدو أن هذا هو السبب، فما يظهر من تدمير وإساءة للأفغان لا تفسر بصناعة صديق، بل بانتقام المهزوم أكثر، ولا يمنع هذا من البحث عن استراتيجيات بديلة لما حدث. وعلى أي حال من المهم أن تكون العلاقة بالصين، أيًّا كان نوعها، مفيدة لأفغانستان، وعندها سوف يتقرب الغرب لأفغانستان. وقد يشترط الغرب البعد عن الصين قدر الإمكان، وطالبان حجتها واضحة أن هذه دولة حدودية لا يملكون البعد الكبير عنها، وهناك مصالح كثيرة مشتركة خاصة في الجوانب التنموية التي سوف يعرض الصينيون التعاون فيها، مثل الطريق إلى ميناء جوادر في الباكستان والذي عده بعضهم ميناء صينيًّا في الباكستان على بحر العرب وله آثاره في تكامل المنطقة مع الصين، وهذا يعطي مجالًا للمفاوضات مع الغرب يفيد في تنازلات وتخفيف للحصار المزمع فرضه على أفغانستان بحجج مختلفة. وهنا ستدخل

أفغانستان معادلة صعبة بين دينها المشترك مع الإيغور المضطهدين وبين جوارها القوي التي تحتاجه كثيرًا.

وادي بانشير

في مساء يوم 5 سبتمبر أعلنت طالبان السيطرة التامة على المنطقة والهيمنة الكاملة لها على الولاية. واستراتيجيًّا كان من الضروري الإسراع بإنهاء التمرد؛ ذلك أن عددًا من بقايا الحكم الفاسد هربوا إلى وادي بانشير[24] ممن لم تحملهم الطائرات الأمريكية معها، وابن أحمد شاه مسعود كان يراهن على الفرنسيين وأعداء أفغانستان أن يهبوا لمناصرة الانشقاق. لكن كان هذا وهمًا كبيرًا منه؛ فلا سادته يجرؤون على العودة إلى أفغانستان، ولا يستطيع مهزومون أن يعترضوا وجه جيش لثورة منتصرة عاصفة. فمن الصعب دائمًا مواجهة الثوار في لحظات انتصارهم، وكان من نباهة طالبان سرعة إنهاء التمرد حتى لا يذهب النصر هباء وتصنع بؤرة خلل وتمزيق ونزيف دائمة.

خاتمة

لو وسعني أن أقول ما في النفس تجاه هذه الأحداث لقلت تبًّا للعنف ولأهله ولمن نشره في عالمنا، وجعله مقياسًا ضروريًّا للعظمة والمجد والهيمنة؛ مما جعل المغزوين يرون في إسالة دماء الغزاة ثمنًا وحيدًا للاستقلال ولحياة الأمم. كم يؤلم العاقل أن يحتفي بنصر مضمخ بأنهار الدماء في قرى أفغانستان وجبالها، البلاد الهادئة التي ما أن يخرج منها غاز حتى يعود آخر يحاول اغتصابها، ويزهق الأرواح وينشر الخوف والذعر والفقر، حتى إذا وصله جواب فعله ولى هاربًا. وما أن تحاول أن تستقر أفغانستان حتى يلحق طموح آخر غبي يتخيل أنه الذي لا يقهر ويستعد لقهر صقور الهندكوش، فيعرف الحقيقة المرة ويعترف بأن تلك الجبال مقابر للغزاة، ويصنف نفسه آخرهم. إنه الغباء البشري الملازم للأقوياء الذي لا يتعلمون من أخطائهم ويكررونها بكل عمى وسذاجة.

أذكر أنني شاهدت لقاء لبريجينسكي، وهو أحد فطناء السياسة، حذر فيه الرئيس الجمهوري بوش الابن من حرب طويلة في أفغانستان، ونصحه بأن يضرب ويهرب. لكنه

بحـر الغبـاء يغـرق فيه المغرورون بقوتهـم دائمًا، الضعفـاء الذين يتخذون القـرارات الخاطئة ثم لا يسـتطيعون لضعفهـم الشـديد الخـلاص من أخطائهـم ولا التراجـع عنها، أولئـك الذين وصفوا الرئيـس الأمريكـي بايـدن بالضعـف فاضطـر إلى أن يدلـل عـلى أن القـرار سـبقه ممن يرونـه قويًّا (ترمـب)، ثـم يشرح ويسـوق الأرقـام التي تدل عـلى أنهم غارقـون في هزيمة وخسـارة دائمة. في الحقيقـة كان الانسـحاب شـجاعة وخلاصًـا مـن مأسـاة لا نهايـة لها. ولا فـرق هنا بـين أن يكون قويًّـا أو ضعيفًـا، ولكـن موقفـه هـذا كان قديـمًا وصريحًـا منـذ أيام أوباما حين طالـب بالخروج.

أمـا الذيـن ربطـوا الخـروج مـن أفغانسـتان بأنـه دلالـة عـلى تراجـع القـوة الأمريكيـة، وربما سـقوط هيمنتهـا عـلى العـالم، فذلـك قـول يجـب أن يقـارن بمصائـب البقـاء والخسـارة المتعـددة الجوانـب والتـي توهـم بأنهـا دليـل قـوة، وذلـك أسـوأ أنـواع خـداع النفـس وأهـم عوامـل القضـاء عـلى الـذات، بـل التراجـع وإدارة التراجـع أو إدارة الأفـول هو أحسـن القـرارات لحماية إمبراطوريـة مـن السـقوط المفاجـئ الـذي يتبـع التظاهـر بالقـوة في الخـارج والضعـف والتراجع والتمـزق في الداخـل. فللإمبراطوريات السياسـية وليسـت الحضارية أعمار أشـبه بأعمار الأفراد، ولمـن لا يؤمـن بهـذا أن يبقـي إيمانه بالقوة الأمريكية كما يشـاء، وعليه أن ينظـر إلى الجوانب الجزئية ويقارنهـا بكليـات المسـيرة التاريخيـة التـي لا ترحـم طغـاة ولا ترحـم بغاة، ولـو تلبسـهم البهرج والغـرور زمنًـا وعاشـوا في أجـواء الثقـة العظيمـة. فهـؤلاء الفقـراء العـزل أسـقطوا إمبراطورية روسـيا بـكل سـلاحها النـووي، وأخرجـوا أمريـكا بـكل طائراتهـا ودباباتهـا التـي لا يملكون ما يشبهها .

علينـا أن نخفـف عـلى أنفسـنا مـن وقـع الشـعارات والمصطلحـات والضجـة الإعلاميـة؛ فالحقيقـة أقـوى مـن كل قـول. يجـب أن نحاكم الدعايـات إلى الواقـع، ونرجـع إلى الواقع العملي ونحاكـم إليـه كل الشـعارات البراقـة. فكـم كان الغزاة يسـخرون بعقـول الناس حـين يعرضون عليهـم صـورًا منتقـاة يجعلونهـا كل شيء، بينـما الإنسـان يبـاد ويدمـر وتُنهـى حيـاة الآلاف، بينما الضجـة كلهـا عـن حجـاب امـرأة وكشـف وجـه وإنهـاء برقـع. شـغلونا بالحديـث عـن تقصـير المقاومـة الأفغانيـة في حقـوق الإنسـان، ولا تسـمح آذاننا وعيوننا المأسـورة بصور منتقـاة لعقولنا

بأن تفهم أو تتحقق في واقع ذبح عشرات الآلاف من ضحايا الأفغان من الرجال والنساء والأطفال، كما كان يتم كل يوم.

بقي أخيرًا أن نعاتب أنفسنا كلما بقينا لا نجد مصدرًا للمعلومة إلا ما يسربه الغزاة. وكتابي هذا أنموذج لهذه المأساة، فلا نوفر لأنفسنا بدائل معرفية حقيقة تحرر الآذان والأبصار، فضلًا عن العقول، من هيمنة الغزاة.

الهوامش

1. "The last American soldiers departed from Kabul airport, and our country has achieved a full independence, thanks to God," Zabihullah Mujahid, the Taliban spokesman, said on Twitter.

2. قال أشرف إنه خرج من أفغانستان بملابسه وصندل يلبسه، بينما علقت **الإيكونومست** في 28 أغسطس 2021، في مقال بعنوان "الإمارات وأفغانستان، دار تقاعد للمنفيين: لماذا انتهى المسؤولون الأفغان و(أموالهم) في الخليج؟"، ساخرة بأنه عبر السنين أرسل غني مئات الملايين من الدولارات إلى الإمارات وعبر مقربين منه.

3. نفس الكلمة العربية تستخدم بلغة البشتون.

4. الفساد الأفغاني، **إيكونومست**، 28 أغسطس 2021.

5. بعض قصص الفساد اعترف بها قياديون ومدربون في الجيش الأفغاني خاصة عن أعداد مسجلة لمجندين في الجيش والأمن لم يوجدوا أبدًا:
https://www.politico.com/news/2021/08/13/afghan-army-pentagon-504469

6. روح الله عمر، برنامج للقصة بقية، الجزيرة مساء، يوم 6\9\ 2021.

7. مقابلة ديفيد رمنك مع ديكستر فلكنز ، موقع النيويوركر: https://bit.ly/3tQb86e

8. https://www.newyorker.com/news/q-and-a/how-america-failed-in-afghanistan#intcid=_exp4_control_MAB_tny_1609adbf-7722-4769-9cda-b80de5aa5ccd_cral2-2

9. ديفيد رمنك مقابلة مع ديكستر فلكنز، السابق.

10. https://www.politico.com/news/2021/08/13/afghan-army-pentagon-504469

11. المصدر نفسه.

12. مقابلة فلكنز، مصدر سابق.

13. https://www.politico.com/news/2021/08/13/afghan-army-pentagon-504469

14. Ellen Knickmeyer, "Costs of the Afghanistan War, in Lives and Dollars", AP News, August 17, 2021: https://apnews.com/article/middle-east-business-afghanistan-43d8f53b35e80ec18c130cd683e1a38f

15. روح الله عمر، المصدر السابق.

16. من مقابلة ديفيد رمنك مع ديكستر فلكنز الصحفي الذي عرف شخصيات من طالبان ولقيهم عدة مرات، ويتابع الأحداث منذ أكثر من عشرين عاما. **نيويوركر**، مصدر سابق.

17. أبو الحسن الندوي، **من نهر كابل إلى نهر اليرموك: جولة في غرب آسيا**، بيروت: دار الإيمان، 1976، ص 7 وما بعد.

18. محور المقاومة، **إيكونومست**، 28 أغسطس، 2021: https://econ.st/3lCfJFo ، واستغلال الفقر في سوريا ولبنان ببطاقة تخفيض أعطيت لبعض المتضررين باسم بطاقة الإمام السجّاد، وفي سوريا يقول البرنامج العالمي للغذاء إن اثني عشر مليون سوري لا يجدون الطعام الكافي.

19. في كتاب فوكو عن الثورة الإيرانية وهو مجموعة مقالات نشرها بعد ثورة إيران عام 1979 ذكر وصفًا لهجرة "القطط السمان" إلى الغرب، وهم الطبقة الفاسدة المحيطة بالشاه ونظامه قبل أن يهيمن الثوار على البلاد، وهو وصف للطبقة الفاسدة المقربة من مراكز النفوذ عادة.

20. موقع الجزيرة الإنجليزية: https://bit.ly/3E8Ty1Y

21. وعدت الأغلبية الديمقراطية في الكونجرس الأمريكي يوم 4/9/2021 بأن المساعدات الإنسانية سوف تستمر، فهل ستكون هذه المساعدات غير موجهة ومحددة المصارف أم ستكون وسيلة ضغط وصناعة طابور من الأولياء؟

22. Afghanistan, Do not move on, move forwards. *The Economist*, September 4th, 2021.

23. "تحول استراتيجي: عودة طالبان لحكم أفغانستان وتداعياتها"، مركز الجزيرة للدراسات، 23 أغسطس، 2021.

24. مقابلة روح الله عمر على قناة الجزيرة، مصدر سابق.

ملف العدد

الدعوي والسياسي في كسب الحركة الإسلامية: مقاربة تكوينية ونسقية 33
بلال التليدي

تحولات الدعوي والسياسي في المملكة المغربية 66
مصطفى بوكرن

جدلية السياسي والدعوي 90
إبراهيم أحمد محمد الصادق الكاروري

الدعوي والسياسي في كسب الحركة الإسلامية: مقاربة تكوينية ونسقية

بلال التليدي

منذ مدة تزيد عن عقد من الزمن طرحت داخل الحركات الإسلامية، وفي أروقة مراكز البحث المقاربة لها، إشكالية الدعوي والسياسي، وكيف تدبر الحركة الإسلامية العلاقة بين هذين المنشطين الأساسيين من كسبها الحركي. وقد كانت المشاركة السياسية للإسلاميين السبب الرئيس والدافع لإنتاج كم معتبر من التنظيرات التي حاولت تأطير العلاقة بين هذا البعدين، أو حاولت نقدها وتطويرها.

والواقع أن تجارب الحركات الإسلامية بهذا الخصوص ليست كلها على نسق واحد، كما أن صيغة تدبير هذين البعدين أخذت هي الأخرى طابعًا متعددًا، بل ساد قدر مهم من النقاش والتفاعل والدراسة المتبادلة بين هذه الحركات حول هذه الإشكالية.

ولئن كان التفهم والإيمان بالاختلاف والتعدد من أطر فضاء بعض النقاشات التي جرت بين رموز هذه الحركات وقياداتها، فإن بعض الحركات لم تتوان، في سياق تأصيلها لنموذجها في العلاقة بين الدعوي والسياسي، في نقد النماذج الأخرى، واستثمار بعض اختلالاتها كمادة للاستدلال على إثبات تميز طرحها وفرادته، بل ذهبت بعض النماذج، مثل النموذج المغربي أو النموذج التونسي، إلى حد التبشير بفعالية الصيغة المقترحة، وقدرتها على حل معضلات التنظيمات الأخرى.

ولأن السياقين البنائي والاستدلالي يتمتعان بقدر من القوة في المنطق الداخلي، فضلًا عن الطابع السجالي، فقد كان من المناسب في هذه الدراسة أن يتم تناول هذه الإشكالية في كسب الحركات الإسلامية من زاويتين (مقتربين)، يحاول الأول مناقشتها في سياق تكويني، أي برصد وتحليل الشكل الذي برزت فيه داخل التنظيم والمنحى التطوري الذي أخذته. ويسعى الثاني أن يختبر هذه الرواية التكوينية (الداخلية)، وذلك من خلال اعتماد مقترب نسقي، يحاول فهم نسق التفاعلات الفكرية والسياسية التي حدثت داخل البيئة السياسية، ودفعت الحركة الإسلامية إلى الاتجاه إلى تعديل جوابها المؤطر لعلاقة الدعوي والسياسي.

تبرر الدراسة اختيار هذين المقتربين المتقابلين، بكون الأول يوفر المعطيات الداخلية الخاصة والسياق الذي تمخض فيه الجواب عن العلاقة بين الدعوي والسياسي. ولكون الثاني يوفر المعطيات السياسية والتفاعلية التي عرفها حقل التدافع السياسي، وساهمت في توفير شروط إنتاج الجواب تسريعًا وتكييفًا.

ولأن الأجوبة التي أطرت العلاقة بين الدعوي والسياسي تباينت بشكل كبير، فإن الخيار الذي ستحاول الدراسة اعتماده يبتعد عن اعتماد معيار المدارس الحركية (الإخوانية، والتي على مسافة منها، والتي توجد في منزلة بين المنزلتين)، وإنما سيعتمد معيار التمايز في الصيغة، وهو المعيار الأكثر دقة، لأنه على الأقل يثير فضول البحث حول أسباب اختلاف صيغ حركية لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي، وهي تنتمي لمدرسة حركية واحدة.

وهكذا ستتجه هذه الدراسة لبحث ثلاث صيغ لتدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي: الصيغة الإخوانية، والصيغة التونسية، والصيغة المغربية.

ستتناول هذه الدراسة محورين اثنين: الدعوي والسياسي في كسب الحركة الإسلامية في سياق تكويني، والسياق النسقي للأجوبة الحركية بهذا الخصوص، على أن يحاول المحوران معا الإجابة عن مآل العلاقة بين الدعوي والسياسي، والشكل الذي انتهت إليه في كسب هذه الحركات، وهل بقيت في حدود التنظير الذي مثله جواب هذه الحركات (أي سياق الانسجام مع السياق التكويني)؟ أم أخذت مسارًا مختلفًا فرضته شروط السياسة؟

أولًا: الدعوي والسياسي في تجربة الحركة الإسلامية: السياق التكويني

تختلف تجارب الإسلاميين، من حيث سياق طرح سؤال الدعوي والسياسي داخل التنظيم، ويرجع ذلك بالأساس إلى اختلاف البيئات السياسية. فالبيئات المغلقة، التي كانت تحظر قيام أحزاب ذات مرجعية إسلامية مثل تجارب الإخوان في كل من مصر وسورية، وتجربة النهضة في تونس، تأخر عندها طرح هذا السؤال، في حين، تقدم التفكير في صيغة لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجارب الإسلاميين، في البيئات السياسية المنفتحة التي سمحت بمشاركة الإسلاميين في العملية السياسية، مثل تجربة حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب، وتجربة الحركة الدستورية في الكويت.

لكن هذا التفسير المرتبط بطبيعة النسق السياسي لن تتجاوز قدرته التفسيرية زمن الثورات العربية، أي سنة 2011، بحكم أن مصر وتونس ستدخلان مرحلة سياسية جديدة تضمن للإسلاميين تأسيس حزبهم السياسي، إذ تأسس حزبا النهضة التونسي والحرية والعدالة المصري سنة 2011.

لكن مع ذلك، من الضروري الإشارة إلى أن تحول البيئة السياسية مع الثورات العربية لم ينتج عنه بالضرورة طرح سؤال الدعوي والسياسي بالنسبة إلى الحركات التي كانت تعمل في السابق في نسق سياسي مغلق، بل تأخر طرح السؤال إلى مرحلة لاحقة، وبتفاوت كبير في الجواب، بين تجربة الإخوان المسلمون في مصر وحركة النهضة في تونس، كما سيأتي تفصيله.

من زاوية ثانية، تجدر ملاحظة محدودية تفسير تقدم أو تأخر الجواب عن العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة الحركات الإسلامية بطبيعة النسق السياسي، فجماعة الإخوان في الأردن، التي تعيش في نسق سياسي شبه منفتح، لم يختلف جوابها في تأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي عن جماعة الإخوان في مصر التي كانت تعيش في نسق سياسي مغلق. وربما الاستثناء الوحيد الذي حصل في التجربة الإخوانية هو الحالة الكويتية، التي قدمت جوابًا مختلفًا بعد أن جربت الجواب التقليدي لجماعة الإخوان، وانتهت من تقييم أثره إلى اختيار صيغة أخرى ستأتي الدراسة على ذكر سياقها.

الدعوي والسياسي في تجربة جماعة الإخوان المسلمين في مصر

ربما كانت تجربة الإخوان في مصر ذات طابع استثنائي، كونها بقيت وفية للبراديغم الحركي الذي أسسه إمامها المرشد حسن البنا، بحيث ظل تصورها لشمول الإسلام هو التصور المؤطر لرؤيتها للعلاقة بين الدعوي والسياسي.

نستحضر ضمن أدبيات البنا في هذا الخصوص قضيتين اثنتين: الأولى فهمه الشمولي للدين؛ فهو يرى أن الإسلام غير محصور في دائرة ضيقة هي التعبد، وأن خصومه هم الذين يريدون تصويره بهذا الشكل لتجريده من عناصره القوية الأخرى، وإفهام المسلمين بتضاؤل حدوده وضيق مساحته، وأن أي حركة إسلامية إصلاحية معنية بمقتضى هذا الفهم الشمولي للإسلام بالاهتمام بشؤون الأمة السياسية، وأنها إن لم تفعل ذلك فإنها تحتاج إلى إعادة فهم معنى الإسلام من جديد[1].

وأما القضية الثانية فتتعلق برؤيته للعلاقة بين الدين والدولة، ففي رسالته إلى الطلاب قدم البنا نقدًا قويًّا لأطروحة الفصل بين الدين والدولة، فميز أولًا بين الحزبية والسياسة، مبينا أنه ليس من شرط السياسة أن تمارس في حزب، وليس بالضرورة كل حزبي سياسيًّا. ثم أكد ثانيًا أن فصل الإسلام عن بعده السياسي إنما هو من فعل خصومه الذين يريدون حصره في مساحة ضيقة هي العبادات، وفصله عن مجاله الحيوي في الاجتماع والاقتصاد والثقافة العامة والسياسة[2].

ويبرز البنا رؤيته لطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة ضمن نظرته الشمولية للإسلام، وأن الاهتمام بالسياسة هو ما يمليه الدين، سواء كان يقصد بالسياسة معناها الداخلي (تنظيم أمر الحكومة وبيان مهماتها وتفصيل حقوقها وواجباتها ومراقبة الحاكمين ونقدهم)[3]، أو كان يقصد بها معناها الخارجي (المحافظة على استقلال الأمة وحريتها وضمان كرامتها وعزتها والسير بها إلى الأهداف التي تحتل بها مكانتها الكريمة بين الأمم والشعوب والدول)[4].

لم تختلف رؤية الإخوان قديمًا أو حديثًا لهذه القضية، وظلت جماعتهم وفية لهذا الفهم، وحاولت تبعًا لذلك أن تنزله مترجمة المعادلة الحركية الشهيرة: "المشروع الشامل يقتضي التنظيم الشامل".

لم تأخذ المعادلة التي رسمها البنا للعمل الحركي (فهم شمولي للإسلام ينزله تنظيم حركي شامل) تأويلًا أو شكلًا واحدًا، فقد سجلت تجربة البنا حدثًا مهمًّا، ظهرت فيه صيغة مبكرة لتدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، وذلك عندما تقدمت حكومة السعديين بمشروع قانون لتقييد حريات الجمعيات سنة 1945، والذي كان موجهًا بالأساس ضد جماعة الإخوان، بحكم أنها كانت أقوى الجمعيات العاملة، وكانت تجمع بين العمل الدعوي والخيري والاجتماعي والسياسي، فجاء القانون يفرض الوصاية على إنشاء الجمعيات، ويوسع صلاحية السلطة في منع تشكيلها وإمكانية حلها، ومنع الجمع بين أبعاد العمل الرسالي المختلفة[5]. وقد وضعت هذه القضية الإخوان في حيرة كبيرة لم تنجح معها هيئتهم التأسيسية ولا مجلس الشورى في التماس مخرج قانوني، على الرغم من انعقاد دورات كثيرة لهذه الهيئات، فقد كان القانون يخيرهم بين التحول إلى جمعية خيرية تعمل تحت وصاية وزارة الشؤون الاجتماعية وبين التحول إلى حزب سياسي، فرأت الجماعة في هذا الاختيار ما يعيق عمل الجماعة وما يتعارض كلية مع تصورها الشمولي للعمل الحركي ومع قانونها الأساسي؛ فاتخذ المرشد قرارًا بتغيير القانون الأساسي للجماعة بالشكل الذي يجعله منسجمًا مع مقتضيات القانون الجديد، وذلك بالإبقاء على مفهوم شمولية الإسلام وتكييف خيارات تنزيله، فما اختص من أهداف الإسلام بالشؤون الاجتماعية دعا البنا إلى تأسيس هيئة مستقلة مركزها القاهرة تسمى "المركز العام لجمعيات البر والخدمة الاجتماعية للإخوان المسلمين"، وما كان من أهداف الإسلام مما لا يدخل تحت نظام أعمال البر والخدمة الاجتماعية، كنشر الدعوة وبث الروح الوطنية والقيام بالأعمال الخيرية، تقوم بها هيئة الإخوان المسلمين[6].

ومع أهمية هذا الحدث ودلالته، إلا أن معادلة المشروع الشامل يقتضي التنظيم الشامل بقيت حاكمة لتنظيم الإخوان، مع تسجيل بعض التحولات التي رصدت في أربع محطات

أساسية، نعدها تشكل منعطفات مهمة في النقاش حول علاقة الدعوي والسياسي في تجربة الإخوان.

أما **المحطة الأولى** فقد تم تدشينها مع المراجعة العميقة التي مست فكر الإخوان سنة 1984، وذلك لما قرروا التحالف السياسي مع حزب الوفد سنة 1984، ومع حزب العمل سنة 1987، في فترة ولاية المرشد العام عمر التلمساني[7].

يكشف الغنوشي في روايته التأريخية لحركة النهضة عن لقاء جرى بينه وبين الشيخ عمر التلمساني مرشد جماعة الإخوان، في الفترة الممتدة ما بين سنة 1979 و1980، وكيف جرى النقاش بينهما حول التعددية السياسية، إذ ناقشه الغنوشي في هذه الحيثية التي تشدد موقف الإخوان منها بسبب رأي سابق أبداه حسن البنا حول الحزبية والتعددية السياسية، واقترح الغنوشي على التلمساني تحالف الإخوان مع أحزاب المعارضة السياسية، فاعترض عليه التلمساني بأن "الإخوان حزب فوق الأحزاب"، و"جماعة فوق الجماعات"، وهم "أكبر من أن يكونوا حزبًا"، فـ"كيف يمكن أن يتحالفوا مع هذه الجماعات العلمانية أو الفاسدة؟"، ليثبت الغنوشي في روايته واقع تحول التلمساني عن موقفه بعد ذلك، واختيار جماعة الإخوان التحالف مع حزب الوفد في الفترة الممتدة بين سنة 1982 و1983 [8].

وبحسب محمد رفيق، القيادي الإخواني، فقد شارك الإخوان في انتخابات مجلس الشعب عام 1984 على قوائم حزب الوفد، وتم الاتفاق بين مرشد الإخوان عمر التلمساني وزعيم حزب الوفد فؤاد سراج الدين على تحقيق مصلحتين: الأولى للوفد وذلك بقصد تخطي عتبة 8 في المئة، والثانية للإخوان بقصد كسب الإخوان للمشروعية القانونية عبر حزب الوفد[9].

المحطة الثانية (1994): يكشف الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح عن جانب مهم من هذه القضية التي كانت امتدادًا للمحطة السابقة، إذ أثار ترشيح أحد الأخوات لدائرة من الدوائر الانتخابية على قائمة حزب العمل سنة 1987 نقاشات كبيرة، واعترض بعض علماء الإخوان ومشايخهم، وكان قصد الإخوان من ترشيح امرأة واحدة هو دفع تهمة التيار العلماني للإخوان من أنهم يحملون رؤية تعادي المرأة، وكان في مقدمة المعترضين الشيخ عبد الستار فتح الله سعيد[10]. وقد كانت هذه الواقعة -بحسب القيادي الإخواني- لحظة مهمة في

تأسيس منهج التعامل مع القضايا التي يختلط فيها الشرعي بالسياسي، إذ نتج عنها إصدار وثيقة 1994 الشهيرة، التي تتضمن موقف الإخوان من الشورى والتعددية والحزبية وعمل المرأة في السياسة[11].

وقد حسمت وثيقة 1994 الجدل حول الخط السياسي للإخوان، وأكدت اعتماد الوسائل السلمية المتاحة وعبر المؤسسات الدستورية القائمة، وأنهم لا يسعون للحكم طلبًا له وأملًا فيه، لكن إذا جاءهم عن طريق الاقتراع فإنهم لا يرفضونه، من منطلق أنهم أصحاب برنامج إصلاحي[12].

وقد اختار الإخوان أن يدبروا هذا التوتر بين الدعوي والسياسي بإنشاء آلية ابتدعها مجلس الإرشاد، وهي دعوة مجموعة من علماء الشرع لحضور مناقشات القسم السياسي في الجماعة مع عدد من أعضاء مجلس الإرشاد، وإدارة حوار موسع حول هذه القضايا، خاصة قضية التعددية وإمكانية قبول المرأة بالتعددية الحزبية وقضية الأقباط[13].

المحطة الثالثة (الانتخابات التشريعية 2005): يميل حسام تمام، الباحث المتخصص في شؤون الحركات الإسلامية، إلى أن البداية الحقيقية لطرح إشكالية الدعوي والسياسي كانت بعيد انتخابات 2005 التي نال فيها الإخوان خمسة مقاعد في البرلمان، وأن حساسية هذه القضية جعلت إدارة النقاش حولها يتم بشكل غير مباشر، عبر الكاتب والمفكر القبطي، رفيق حبيب، المقرب من دوائر صنع القرار داخل الجماعة، وذلك عبر سلسلة مقالات افتتحها في صيف 2005، رجح حسام تمام أن تكون بإيعاز من قياديين داخل الجماعة، خوفًا من أن يثير النقاش الداخلي حولها غضب القواعد[14].

لقد كان من المفترض أن يكون لهذا الانتصار الانتخابي مفعوله على مستوى تقليص وصاية الجماعة على العمل السياسي، وتمكين الإصلاحيين من إنتاج الرؤى المؤطرة للممارسة السياسية للإخوان. وقد شكلت هذه المرحلة، بإقرار عدد من قادة الإخوان الإصلاحيين، ربيعًا للتيار الإصلاحي داخل الإخوان، إذ تكثفت النقاشات حول مدنية الدولة في فكر الإخوان، وإيجابية الموقف تجاه عمل المرأة في المجال العام ومشاركتها السياسية، فضلًا عن مواقف أخرى ثورية داخل إيديولوجية الإخوان صالحتهم مع التعددية السياسية، وجعلت

منهم تيارًا يتصدر جبهة المطالبين بالإصلاحات السياسية. لكن الديناميات التي حصلت داخل التنظيم قلصت من نفوذ الإصلاحيين، وجعلت مخرجاتهم الفكرية، لاسيما في المجال السياسي، موضوع مراجعة أو تعديل، فكانت بصمة المحافظين هي الحاسمة، وهي التي جعلت الصراع بين الدعوي والسياسي داخل الإخوان يراوح مكانه، ويستمر بالإيقاع الذي كان عليه من قبل[15]، حتى إن أحد قيادات الإصلاحيين داخل الإخوان اعتبر الشيخ عمر التلمساني سنة 1986 قائد الرؤية الإصلاحية المعتدلة السلمية داخل الإخوان[16].

وقد كان عصام العريان، القيادي الإصلاحي غير الثائر على الأطروحة المحافظة، يميل لفكرة التمييز بين الدعوي والسياسي، مع الاستحضار الدائم لحجة المحافظين من أن الفصل بين السياسي والدعوي يؤدي إلى إضعاف نفوذ وتأثير الحركة الإسلامية، فقد أبدى مرونة بخصوص فكرة التمييز بين مستويات النشاط الإسلامي، والتي تتصدى لمهام متعددة ومختلفة في طبيعتها ومتداخلة في أهدافها، وأنه من الممكن أن تكون هناك تخصصات، مثل التخصص السياسي، فيخضع لقيود العمل السياسي[17]

وأما **المحطة الرابعة**، والتي لم تنته تداعياتها بعد، فقد بدأت مع الثورات العربية، وما أعقب ذلك من السماح بتأسيس الأحزاب الإسلامية، إذ أسس الإخوان واجهتهم الحزبية (الحرية والعدالة)، وبدأ النقاش داخل الإخوان حول تدبير العلاقة بين التنظيم الشامل وواجهته الحزبية، لاسيما ما يتعلق بالقرارات والمواقف السياسية المرتبطة بالاستحقاقات الانتخابية، مثل التقدم بمرشح في الانتخابات الرئاسية، ومن له صلاحية التقرير في ذلك الحزب أم التنظيم الشامل (الجماعة)، فضلًا عن اختيار لائحة مرشحي الإخوان لكافة الاستحقاقات الدستورية والتشريعية[18]. كما امتد الخلاف أيضًا للرؤى السياسية، لاسيما ما يتعلق بالرؤية الدستورية والسياسية، والموقف من عدد من القضايا الحساسة، التي يلتبس فيها الجانب السياسي الجانب الديني، مثل قضية المرجعية الدستورية، وسلطة العلماء على التشريع، فضلًا عن كثير من القضايا الحقوقية[19].

فعلى مستوى ترشيح الإخوان لكافة الاستحقاقات الانتخابية، بما في ذلك استحقاق الانتخابات الرئاسية، فقد تم اتخاذ القرار داخل مجلس شورى الجماعة، لا الهيئات المقررة

داخل الحزب، إذ قررت الجماعة ابتداء عدم الترشح الانتخابات الرئاسية، ثم عدلت موقفها بحجة تغير الظروف السياسية، وأصدرت مذكرة داخلية لتوضيح الأمر لقواعدها، وصوتت لمصلحة ترشيح خيرت الشاطر، وما لبثت أن اختارت بعده محمد مرسي رئيس حزب الحرية والعدالة، بسبب بالاعتراض القانوني الذي لقيه ملف ترشيح المهندس خيرت الشاطر[20].

أما على مستوى جماعة الإخوان في الأردن، فحزب جبهة العمل الإسلامي يتمتع بمجموعة من الهياكل الديمقراطية، وقادته ينتخبون من قبل الأعضاء، حيث تجري تغييرات منتظمة في المناصب. وفي المسائل الرئيسة، يستطلع الحزب آراء أعضائه للاستئناس بها في القرارات المهمة، وعلى الأخص في موضوعين (الموقف من المشاركة في الانتخابات واختيار المرشحين)، لكن تحتفظ الحركة الدعوية (الأم) بدور قوي في صياغة برنامج الحزب والقيادة.

ويتعمق الإشكال حين يصير التنظيم العالمي للإخوان فاعلًا في صياغة القرار السياسي للحركة، فقد طلبت الحركة الأردنية المشورة من الحركة المصرية عام 1989 حول قبول مناصب وزارية، لكن رد المصريين قد تأخر وكان غامضًا، وبالكاد حل المسألة قبل أن تتخذ جبهة العمل الإسلامي قرارًا. ويزداد التعقيد بوجود فاعل آخر له دور في صياغة القرار داخل الحركة هو حركة حماس، بحكم العلاقة المعقدة التي تجمعها بهذه الحركة، لاعتبارات جيواستراتيجية، ولأهمية القضية الفلسطينية في برنامج الحركة الأردنية، حيث أصبحت هذه العلاقة مبعثًا لإثارة الانقسامات الداخلية داخل جبهة العمل الإسلامي[21].

أما النموذج الكويتي، فقد تميز بالانفصال عن التنظيم الدولي وخصوصية إدارة ملف تأسيس الحزب السياسي من غير خلافات أو بخلافات ناعمة، وبالتحول من صيغة الوصاية والضبط من قبل الجماعة إلى صيغة التمايز سنة 2014[22].

تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة حركة النهضة التونسية

يكتنف البحث في علاقة الدعوي والسياسي في تجربة حركة النهضة عدد من الصعوبات؛ ذلك أن الظروف السياسية التي عاشتها جعلتها تتقلب في أكثر من وضع، ولم تعرف إلا

تجربة مشاركة سياسية واحدة محدودة في الزمن (1989–1991)، أعقبها الدخول في دائرة من الملاحقة والمطاردة الأمنية دامت ثلاثة عقود (طوال ولاية الرئيس زين العابدين بن علي).

تقدم وثيقة "لوائح المؤتمر العاشر" معطيات تفصيلية حول تاريخية العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة حركة النهضة. ففي اللائحة التقييمية التي قدمت نقدًا ذاتيًّا لتجربة الحركة منذ ولادتها إلى مشاركتها في إدارة السلطة في تونس بعد الثورة، تم الكشف عن خلافات مبكرة حول توتر العلاقة بين الدعوي والسياسي، إذ توقفت على تناقض مهم حكم سلوك الحركة ورؤيتها لقضية التغيير، بين أولوية النشاط الثقافي الدعوي وأولوية العمل السياسي، والقفز من الخيار الأصلي إلى ما سمته "الاستراتيجية المؤقتة" بـ"الاستثناء"، وتحول الاستثناء بعد ذلك إلى قاعدة، وذلك عن طريق ما أسمته اللائحة بحرق المراحل، وانعدام التقدير الصحيح للمواقف، والاستجابة للاستدراج من قبل الخصوم دون وعي بالمآلات[23].

وقد لاحظت الوثيقة تخبط رهانات التنظيم الشامل، إذ أراد أن يكون حاملًا لجميع الأبعاد التربوية والاجتماعية والثقافية والسياسية، سريًّا وعلنيًّا في الوقت ذاته، متبنيًا في ذلك مفهوم التنظيم الشامل ومفهوم وحدة الحركة، وذلك منذ سنة 1986.

وتشير الوثيقة، في السياق ذاته، بوضوح إلى رفض القيادة بشكل قطعي فكرة التخلص من التنظيم الشمولي، والاستعاضة عنه بفكرة التنظيمات المتوازية المستقلة هيكليًّا ووظيفيًّا، والتي تعمل كلها ضمن رؤية استراتيجية واحدة[24].

تشير اللائحة التنظيمية أيضًا إلى توتر آخر للعلاقة بين الدعوي والسياسي، لكن هذه المرة بعد الثورة، وتحديدًا حين انتخابات 23 أكتوبر 2011، وكيف سيطرت الحركة على ترشيح أعضائها للانتخابات، بحيث سيطرت قياداتها التنظيمية على رأس القوائم الانتخابية، مما أعطى الانطباع بدخول الحركة الانتخابات بعقلية التنظيم، لا بعقيلة الدولة، إذ كان لهذا الاختيار في تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي انعكاس سلبي على الأداء الحكومي وعلى أداء الكتلة الثلاثية المتحالفة[25].

وتقدم رواية أخرى لقيادي سابق في النهضة حيثيات تفصيلية عن نشأة جدل العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة حركة النهضة التونسية، فيرى الجلاصي أن أطروحة التلازم بين

شمول المشروع وشمول الوعاء الحامل له كانت هي الغالب في حركات الإسلامي السياسي بداية من سبعينيات القرن الماضي. وقد حاول التأريخ لبداية نشأة جدل العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة حركة النهضة في المؤتمر الرابع الذي انعقد أواخر ديسمبر 1986، وذلك حينما طرحت فكرة الروافد أو الواجهات أو المنابر، نظرًا إلى تطور الحركة وتوسع مناشطها واهتماماتها. ويشير الجلاصي إلى أن هذه الفكرة بلورت تفاعلًا مع أطروحة قدمها صديق الحركة الدكتور عبد الحليم أبو شقة في ندوة قيادية داخلية في صائفة 1985 [26]، لكن المؤتمر -حسب رواية الجلاصي- لم يتبن هذه الأطروحة، وفضل الاستمرار في تبني أطروحة شمولية التنظيم، مع إقحام بعض التعديلات لجهة تبني خيار اللامركزية واللامحورية من خلال فكرة المكاتب التنفيذية المساعدة مركزيًّا والمندوبيات والأقاليم جهويًّا[27].

ويسجل الجلاصي إعادة طرح الموضوع مرة ثانية، لكن في سياق المنافي والأزمة التي مرت منها البلاد، وذلك في مناسبات متعددة بعد المؤتمر السادس المنعقد سنة 1995، إذ دارت نقاشات واسعة مهدت للمؤتمر السابع المنعقد بتاريخ 2001. ويحصر الجلاصي أهم الخيارات التي طرحت وقتها لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي في مدخلين منهجيين:

- مدخل البحث عن كيفية بناء التوازن بين السياسي والثقافي/ المجتمعي، وهو المدخل الذي حاول الإجابة عن سؤال إدارة هذا التوازن، من خلال ضبط الأولويات وتدقيقيها، وإعادة التفكير في مكونات العمل الإصلاحي المتعددة (السياسي والثقافي الحضاري/ المجتمعي)، وأيضًا من خلال إعادة تعريف السياسي نفسه.
- ومدخل الترسيب الخطي/ الزمني، ويرصد الجلاصي ضمنه خيارين لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي: أولهما التأسيس من أعلى، أي السياسي كممهد وكضامن مجتمعي (ومن ضمنه الدعوي). وثانيهما التأسيس من الأسفل، أي المجتمعي كأرضية وكحالة تطلب تمثيلها السياسي بعد تبلورها ونموها.

يقيم الجلاصي مترتبات هذا النقاش ويرى أنه لم يثمر شيئًا من الناحية العملية، إذ استصحب المؤتمر السابع 2001 والمؤتمر الثامن 2007 الصورة الهيكلية المعادة، معللًا ذلك بحصول النقاشات في المنافي بعيدًا عن مجال الفعل المجتمعي الطبيعي داخل البلاد[28].

كما يشير الجلاصي إلى محطة أخرى طرح فيها النقاش في الموضوع بقوة، وذلك عندما قدم الأستاذ صالح كركر أحد القادة المؤسسين مقاربة جديدة نشرت في نشرية داخلية، ثم في مقال في جريدة **الحياة** اللندنية بتاريخ 11 يونيو 1998 بعنوان "دعوة الحركة الإسلامية إلى مراجعة رؤيتها السياسية". ويقيم الجلاصي أثر هذه المساهمة في تحريك النقاش داخل حركة النهضة وكيف استأثرت باهتمام مثقفيها وسياسييها، فضلًا عن مثقفين وسياسيين آخرين من خارجها حاولوا التفاعل مع مساهمة الأستاذ كركر، التي كانت تنطلق من إعادة النظر في الرؤية السياسية، وتدعو إلى تخلي الحركة الإسلامية عن الصفة السياسية، وذلك إما بتأسيس حزب سياسي وطني دون تنصيص على المرجعية الإسلامية، أو تحرير الفاعلية السياسية لتنتشر في الفضاء السياسي الموجود (الليبرالي والحداثي)، أي إتاحة الفرصة لأبناء النهضة للانتماء إلى الأحزاب الموجودة لممارسة السياسة من داخلها[29].

ويؤرخ الجلاصي لمبادرة أخرى طرحتها النواة القيادية، تمثلت في إطلاق مشروع بحثي تقييمي منذ سنة 2006، كانت من بين مشمولاته القضايا ذات الطابع المنهجي والتنظيمي والهيكلي. ويقيم مخرجات هذه المبادرة ويسجل حصول توافق واسع على أن مكان النهضة كمشروعه لم يملأه أحد، وأن البلاد في حاجة إلى مشروعها لضمان تحررها السياسي وتوازنها الثقافي. وكان هناك اتفاق على ضرورة عقد مؤتمر للحركة في صائفة 2011. كما يسجل أيضًا تبلور مقاربتين: تدعو الأولى إلى المحافظة على الحركة مع تغيير الاسم، وتدعو الثانية إلى المحافظة على الحركة مع تغيير الطاقم القيادي الرئيسي، وتم في الأخير (مع بدايات الثورة في ديسمبر 2010) تبني خيار المحافظة على الحركة وعلى الطاقم القيادي الرئيسي مع تغيير الاسم، دون اتضاح اتجاه حول المبادرة بالإعلان من عدمه، في حين طرح أنصار فكرة التجديد أفكارًا متعددة تضمنت ثلاث توليفات:

التوليفة الأولى بين حزب سياسي وطني ببرنامج سياسي وممارسة العمل السياسي بأدوات السياسة، وحركة حضارية في صيغة تنظيم شامل يعنى بالتربية وغرس القيم، كما يعنى بالسياسة بشكل غير مباشر وغير حزبي بنشر الوعي بأهمية وضرورة المشاركة في الشأن العام.

التوليفة الثانية بين حزب وطني وشبكة أو حزام من جمعيات مشتغلة في مجالات متعددة مستقلة تمامًا.

أما الصيغة الثالثة فتتمثل في جماعات ضغط وتأثير، أو جمعية ثقافية تشتغل على السياسة بطريقة غير مباشرة مع تحرير الانتماء السياسي[30].

ويسجل الجلاصي أن الهيئة التأسيسية تناولت هذا الملف في أكثر من دورة، خاصة في شهر مايو 2011، وذلك قبل انتخابات أكتوبر وخوض تجربة الحكم. وتبلورت خلال النقاش وجهتا نظر، ترى الأولى أن المدخل هو المعالجة الهيكلية التنظيمية، وتدعو إلى بناء حركة استنهاضية وحزب سياسي، والثانية تعتبر أن المدخل وظيفي مضموني، وتدعو إلى بناء حزب وطني جامع مع المساهمة وهيكلة الفضاء المجتمعي من خلال جمعيات[31].

وحول سؤال تدبير العلاقة بين الحزب الوطني الجامع وبين الحركة المجتمعية، يرى الجلاصي أن الأفكار التي طرحت بهذا الصدد داخل النهضة تراوحت بين الاستقلالية وبين التنسيق والتكامل العفوي.

ويلاحظ الجلاصي مرة أخرى في سياق تقييمه المخرجات أن هذا النقاش هو الآخر لم يثمر أي حسم في الخيارات التي تتبناها الحركة في المؤتمر التاسع، مع ميل واضح لرفض الصيغة المغربية (التوليفة بين حركة شمولية وحزب سياسي مع شراكة بين الاثنين)، إلى أن جاء المؤتمر العاشر الذي وضع الصيغة التي تبنتها حركة النهضة في تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي[32].

لقد حرصت الترتيبات الهيكلية بعد المؤتمر التاسع يوليو 2012 على توحيد المناشط المجتمعية ودفعها نحو التجمع مع تشجيعها على الاستقلالية، حتى أعيد طرح الملف خلال الحوارات للمؤتمر العاشر.

وقد لخصت حركة النهضة الصيغة التي تم الاتفاق عليها داخلها خلال المؤتمر العاشر في "لائحة سبل إدارة المشروع: التخصص خيار استراتيجي"، بإنهاء حالة المراوحة بين الحزب والحركة الشاملة، وبالتحول إلى حزب سياسي ديمقراطي ذي مرجعية إسلامية، يولي الأولوية لقضايا التنمية والعدالة الاجتماعية، ويتموقع في الوسط المجتمعي العريض، ويعبر عن تطلعات شرائحه الواسعة، ويعتمد الوسائل الحديثة في العمل السياسي، على أساس أن يدار الفعل المجتمعي (التربوي والثقافي والاجتماعي والخدمي) الذي كان محور اشتغال الحركة الدعوية، لعمل مدني في شكل جمعيات قانونية متخصصة ومستقلة عن الدولة والأحزاب، وبعيدًا عن مناكفات العمل السياسي والحزبي[33].

ملخص هذه الصيغة أن تتحول الحركة إلى حزب سياسي، وأن تفوت التخصصات التربوية والثقافية والاجتماعية والخدمية لمؤسسات العمل المدني (جمعيات)، وأن تكون الاستقلالية هي الطابع العام الذي يؤطر علاقتها بالحزب[34].

غير أن هذه النموذج أبقى مساحة رمادية لم تستطع بعض الصياغات رفع غموضها. فالحديث عن المشترك المرجعي، وعدم تعارض الاستقلالية مع مساهمة الحزب في تأمين أدوار العمل المدني المجتمعي، من خلال دوره في الحفاظ على الحريات العامة والخاصة (ومنها الحرية الدينية)، ودفاعه عن هوية البلاد العربية الإسلامية، وحرصه على تفعيل القيم الإسلامية في البرامج والاختيارات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية والثقافية، وبتصوره لإدارة الحقل الديني وإسهامها في تعزيز جهود الدولة في احتواء توترات الساحة الدينية، فضلًا عن إتاحة الفرصة لأعضاء الحزب للعمل في هذه التخصصات المدنية المجتمعية دون جمع بين المسؤوليات[35]، هذا الحديث يطرح تساؤلات عدة حول فعالية هذه الصيغة، وما إذا كان الفصل بين الدعوي والسياسي خيارًا استراتيجيًّا أم خيارًا أملته ضرورة التكيف مع الواقع السياسي مع الإبقاء على خيوط التواصل والشراكة الاستراتيجية بين المنشط المدني والمنشط السياسي.

الدعوي والسياسي في تجربة حركة التوحيد والإصلاح

يعتقد بعض الدارسين أن الصيغة المغربية لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي تمايزت عن نظيرتها المشرقية، وأن المآل إليها لم يعرف مخاضًا طويلًا أو معقدًا كما هو الأمر بالنسبة إلى الإخوانية أو حركة النهضة.

والحقيقة أن هذا الاستنتاج نسبي، ويصدق فقط إذا قورن بزمنية الانتهاء إلى هذه الصيغة (1998–2000) وتناسبها مع تاريخ المشاركة السياسية الرسمية (1997). لكن إذا ما تم استحضار بدايات التأصيل للمشاركة السياسية داخل تجربة مكونات هذه الحركة، وبشكل خاص تجربة حركة الإصلاح والتجديد، والخلاف الذي نشب بينها وبين رابطة المستقبل الإسلامي قبيل ترسيم الوحدة بين المكونين (1996)، فإن النقاش حول الدعوي والسياسي، بهذا الاعتبار، عرف هو الآخر مخاضه المستقل الذي لا يختلف كثيرًا في حيثياته عن التجارب الحركية الأخرى.

من الصعب أن نرصد كل المحطات التي برز فيها الجدل بين الدعوي والسياسي في تجربة الحركة الإسلامية المغربية، لاسيما أن الشكل الموحد الذي آلت إليه حركة التوحيد والإصلاح هو ثمرة تنظيمات حركية مختلفة، احتفظ كل واحد منها بتجربته الخاصة وبرؤية خاصة لمكونات العمل الإصلاحي (شمولية التنظيم)، وبتقدير خاص لأولويات هذا العمل عن ذاك (تربوي، ثقافي، اجتماعي، سياسي...).

لكن إذا تم استحضار التشدد المبكر لمكونات رابطة المستقبل الإسلامي بخصوص أولوية العمل التربوي والدعوي والثقافي والاجتماعي، وحساسيتها المفرطة من العمل السياسي، فإن الاختيار المنهجي يميل إلى استحضار تجربة المكون الذي نضج عنده الجدل بين الدعوي والسياسي، قبل أن يؤول المكونان الكبيران (حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي) إلى توحيد عملهما في تنظيم واحد (حركة التوحيد والإصلاح).

وهكذا يمكن أن نرصد ثلاثة مخاضات أساسية في هذا الخصوص:

الأول: اصطدم فيه الدعوي والسياسي في وقت مبكر، وذلك بعد مغادرة عبد الكريم مطيع أرض الوطن (المغرب) وممارسته القيادة عبر المنفى، وإصداره مجلة **المجاهد** التي عبرت عن مواقف ثورية ضد النظام السياسي وضد مغربية الصحراء، فأثار ذلك انتقادات الداخل الحركي، فأصدر الأستاذ عبد الإله بن كيران بيان البراءة من الشبيبة الإسلامية، والذي تضمن إنكار المواقف التي "لم تكن موضع اتفاق ولا تشاور بين أعضاء الشبيبة الإسلامية في الداخل ومرشدها في الخارج"[36].

وتكشف رسالة الأستاذ عبد الإله بن كيران إلى وزير الداخلية[37] جانبًا مهمًّا من توتر العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة الشبيبة الإسلامية، فقد سعت إلى توضيح التحول الذي حصل في توجه الشبيبة بإرادة قيادتها ودون علم الداخل الحركي، وكيف كانت الحركة "تحث أعضاءها على التزام التي هي أحسن في دعوة الناس"، وكيف لاحظت تغير الخط السياسي بعد صدور حكم الإعدام على قيادتها في المنفى، وأنه "بناء على هذا التحول، فقد دعا بعض أعضاء الجمعية إلى لقاءات تم فيها تدارس التطورات المستجدة، وإصدار بيان البراءة من الشبيبة الإسلامية"[38].

يكشف هذا المخاض الأولي بداية الاحتكاك بالسياسة، وعدم تحمل الداخل الحركي للخط السياسي الذي تبنته قيادة المنفى، وكيف انعطفت إلى الخيار الدعوي حماية للتنظيم من تداعيات تبني الخيار السياسي الثوري.

الثاني: وقد بدأت حلقاته الأولى مع مخاضات بناء التوجه الجديد داخل جمعية الجماعة الإسلامية، وبالتحديد في منتصف الثمانينيات، وتحديدًا بعد إقرار ميثاق الحركة الذي حاول تصريف الفهم الشمولي للإسلام، بتنزيله عبر وسائل الحركة المتنوعة (التربوي والدعوي والاجتماعي، والسياسي والنقابي). فبدأت أولى حلقات هذا التأصيل لفكرة المشاركة السياسية بعد أن احتكت الحركة بتجارب أخرى كان للمشاركة السياسية فيها عائد كبير على الحركة الإسلامية، وبدأت تتفاعل مع كتابات أخرى تنحو منحى التأصيل للمشاركة السياسية وأهميتها، وهي في عمليتها هاته كانت تتابع الاستحقاقات الانتخابية التي كان المغرب يعرفها على صعيد البلديات أو الانتخابات التشريعية، وتخلص إلى هامشية الحركة الإسلامية

في الواقع، وعدم قدرتها على استثمار هذا الهامش المهم في توسيع أدائها الحركي، وتدعو إلى استثمار المشاركة السياسية لتحقيق هذا الهدف[39]. وقد ظهرت في هذه المحطة كتابات تأصيلية لفكرة المشاركة السياسية، استند بعضها إلى دراسة فتاوى ابن تيمية[40]، أو قراءة المواقف السياسية للإمام مالك[41]، أو من خلال دراسة فقه السياسة الشرعية[42].

وقد كانت هذه المحطة عنوان توتر بارز بين توجه يتوجس من السياسة، ويصر على الاحتفاظ بالوظيفة الدعوية للحركة، وتوجه آخر يرى أن العائد الدعوي لا يمكن أن يتحقق بمنسوب أكبر دون مشاركة في المجال السياسي. فقد كانت فكرة المشاركة السياسية في بدء الأمر عند هذا التوجه (الذي مثله الأستاذ عبد الإله بن كيران) غير مرهونة بهدف تغيير الواقع السياسي، ولا تقديم الحل والبديل الإسلامي الذي سيجلب العدالة والرخاء للمجتمع المغربي، وإنما كان القصد منها توسيع هامش الدعوة، واستثمار السياسي لتوسيع عائد الدعوي، ومحاولة فك الحصار القانوني والإعلامي على الحركة الإسلامية، واستثمار ما يتيحه العمل السياسي من توسيع دائرة الاستهداف الحركي، ونقل الفكرة الإسلامية من التنظيم إلى المجتمع[43].

الثالث: ارتبط بتنزيل خط المشاركة السياسية، وقد كانت لحظة ما بين 1987 و1991 المعبر عن هذا المخاض، الذي بدأ بخطوة التأصيل ومسوغاته، وانتهى إلى تسطير خيارات المشاركة، بعد أن وقع الاتفاق على تحديد أهداف المشاركة السياسية.

وتعبر ورقة المشاركة السياسية التي تبلورت مفرداتها الأولى مع سنة 1987 [44]، ولم يتم إقرارها إلا في سنة 1990، عن هذا المخاض بكل حيثياته، إذ جمعت وفق خطاطة مرتبة خيارات المشاركة، بدءًا بتأسيس حزب سياسي، وانتهاء بمجرد دعم الحركة لأشخاص في أحزاب أخرى تتوفر فيهم قيم الاستقامة والنزاهة، دون إغفال خيارين آخرين هما التحالف مع حزب سياسي قائم، وممارسة الحركة للسياسة من موقع الجماعة الضاغطة.

أما عن أهداف هذه المشاركة، فقد كانت محكومة بمنطق دعوي لا تظهر مفردات الإصلاح السياسي والمؤسساتي ضمنها، ولا حتى قضايا التنمية والعدالة الاجتماعية، إذ كان مجمل أهداف الحركة خوض معركة الوجود القانوني والسياسي وتوسيع عملها الدعوي[45].

وقد بدأ تنزيل خيارات هذه الورقة، بدءًا بتأسيس حزب التجديد الوطني الذي رفضت السلطة الترخيص له، ثم لجأت الحركة إلى الخيار الثاني (التحالف السياسي)، عبر تكثيف الحوار مع الأحزاب القريبة من مرجعيتها الإسلامية، فباشرت الحوار مع حزب الاستقلال والاتحاد الوطني للقوات الشعبية في زمن واحد، قبل أن تؤول وجهتها إلى الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية[46].

على أنها لم تكتف بهذه الخيارات، بل اتجهت إلى تجريب ترشيح بعض قياداتها في صفوف أحزاب أخرى تمهيدًا لمأسسة مشاركتها السياسية، فرشحت ثلاث قيادات في انتخابات 1993 [47]، قبل أن ترتب مشاركتها ضمن حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية سنة 1997 [48].

أما بالنسبة إلى التنظيم الوحدوي (حركة التوحيد والإصلاح)، فقد كانت محطة تذويب الخلافات ورسم قواعد وأساسيات الوحدة محطة مفصلية للنقاش حول تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي[49]، تم التعبير عنه بقوة من خلال جدل ساخن على صفحات الجرائد بين الدكتور أحمد الريسوني الذي كان ينتصر للأولوية التربوية والدعوية والثقافية والاجتماعية، وبين الأستاذ عبد الإله بن كيران الذي كان يرى أن تحقيق هذه الأولوية لا يمكن أن يمر دون التفكير في خيار المشاركة السياسية، بحكم أن القرار السياسي صار يتحكم في كل شيء، بما في ذلك الأوعية التربوية والثقافية والإعلامية والاجتماعية والاقتصادية[50].

كما شكل تزامن الإعلان عن الوحدة مع المحطة الانتخابية ووجود قرار سابق لحركة الإصلاح والتجديد بالالتحاق بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية نقطة توتر في مسار الوحدة، بين مكون يتطلع لإعادة الاعتبار للهوية الدعوية، ومكون آخر يتطلع للاندماج في العملية السياسية[51].

ولم يكن هذا هو النقاش الوحيد حول هذا الموضوع، فقد كان للدكتور فريد الأنصاري وجهة نظر يحذر فيها من مخاطر تضخيم العمل السياسي، ويلح على أن تحتفظ الحركة بهويتها الدعوية خوفًا من أن يلتهمها السياسي[52].

ثمة وثيقتان داخليتان مهمتان تكشفان حيثيات الصيغة التي اعتمدتها التجربة الحركية المغربية: وثيقة 1998 حول التخصصات، ووثيقة 2000 حول الرؤية العامة للتخصص داخل

الحركـة. وإذا كانـت الوثيقـة الأولى محوريـة مـن حيـث تأصيلهـا لفكـرة التخصص ومجـال عمل كل تخصـص عـلى حـدة، فـإن الوثيقـة الثانيـة جـاءت مسـتوعبة لـلأولى، وفي الوقـت ذاتـه محددة للعلاقـات بـين التخصصات والأدوار التـي يقوم بها التنظيم العام للحركـة، والأدوار والوظائف التـي اضطلعـت التخصصـات بالقيام بها.

تنطلـق هـذه الوثيقـة، مثلهـا في ذلـك مثـل سـائر وثائـق الحـركات الإسـلامية الأخـرى، من منطلـق فكـرة شـمولية الإسـلام وشـمولية المـشروع الإصلاحـي الحركـي. وتقسـم تبعًـا لذلك عمـل الحركـة إلى مجـالات: مجـال عمـل التنظيم العـام، حيث حددت لـه ثلاث وظائف أساسـية هـي الدعـوة والتربيـة والتكويـن، وعمل الهيئات والمؤسسـات المتخصصة، ويخـص "كل الأعمال التـي تسـاهم في إقامـة الديـن وتقـوم بها مؤسسـات متخصصة مرتبطـة بالحركة أو مشـتركة معها في نفـس المـشروع المجتمعـي، في مجـالات الدعـوة الفرديـة أو الدعوة العامـة أو العمـل الثقافي أو الفكـري أو العمـل العلمـي التعليمـي أو العمـل الاجتماعـي أو الخـيري أو العمـل السـياسي أو العمـل النقـابي أو العمـل الإعلامـي أو العمل الاقتصـادي"[53].

وتوضـح هـذه الوثيقـة وظيفـة التخصص السـياسي، وأنه يعنى أساسًـا "بالمجالات السياسـية للبـلاد مـن خـلال التركيـز على الشـؤون العامة، ومـا يتعلق بها من سياسـات ومواقـف ومصالح عموميـة"، بحيـث يضطلـع هـذا التخصـص بمتابعـة وتقييم العمل الحكومي وسـير المؤسسـات الرسـمية مركزيًـا ومحليًـا، ويقـوم بإعـداد ملفـات وبحـوث ودراسـات حـول القضايـا الوطنيـة والمجتمعيـة مـن منظـور الإسـلام وأحكامـه، كما يهتم بتبنـي مختلـف القضايا الإسـلامية والدفاع عنها لـدى الجهـات المعنية"[54].

وتشـير الوثيقـة إلى مرتكزات الصيغة التي اعتمدتها الحركـة، وأنها تبنت مفهوم وحدة المشروع بـدل وحـدة التنظيـم، واعتمـدت العمل من مواقـع مختلفة، مع مراعـاة التنسـيق والتواصل الجيد بـين العمـل العـام وبـين التخصصـات في تحديـد أولويـات العمـل ومتابعـة التنفيذ، والانسـجام والتكامـل بـين مختلـف التخصصـات، حتى لا يقع تكـرار التجـارب والأعمال بـين التنظيم العام والتخصصـات[55]. وقـد اعتمـدت الحركـة مفهـوم المناولـة لتدعيـم فكـرة التخصصـات، وذلك بتفويـت التنظيـم العـام لأعـمال لا تدخل ضمـن وظائفه الأساسـية لفائـدة التخصصات[56].

ومما يلاحظ على هذه الوثيقة (**2000**) أنها بسطت الدواعي التكوينية للجوء إلى هذه الصيغة (الرواية الداخلية)، فذكرت من ذلك التخفيف عن التنظيم العام من ثقل بعض المهام وتركيز أولوياته على الوظائف الأساسية، وتوسيع مجالات العمل الإسلامي بالانفتاح على المجتمع ومؤسساته، ومسايرة تنامي دور مؤسسات المجتمع المدني، وتنمية أداء الحركة ورفع مستوى فاعليتها المجتمعية، والانفتاح على كفاءات المجتمع باستيعابها في مختلف التخصصات[57].

لا تشير الوثيقة إلى البواعث الحقيقية لإنضاج فكرة التخصصات ولا إلى السياق الخاص لإنضاج هذه الصيغة، لكن من الواضح أن التوقيت يكشف جانبًا مهمًّا من هذه البواعث، فالنقاش الحاد حول المشاركة السياسية داخل التنظيم الوحدوي (لاسيما في سنة 1996) في محطة المؤتمر الاستثنائي للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، لم تكن فيه شروط مواتية لنضج التفكير في التخصص السياسي، بحكم الخلاف بين المكونين الأساسيين للحركة حول المشاركة السياسية، وأنه في اللحظة التي استقرت فيها هياكل الحزب، وتمت المشاركة السياسية سنة 1997، ونجح الحزب في الحصول على تسع مقاعد، احتاجت الحركة إلى إنضاج فكرة التخصص سنة 1998، واستمر النقاش لتأطير هذه العلاقة حتى جاءت وثيقة 2000، لترسم معالم الصيغة المغربية في تأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي.

كانت الرؤية الناظمة التي تؤطر وجهة نظر الحركة في علاقة الحزب بالحركة هو استقلالية المؤسستين وتمايز وظيفتهما، لكن ظروف ميلاد الحزب (الميلاد الثاني سنة 1996 مع المؤتمر الاستثنائي) كانت تتطلب نوعًا من الدعم، تجلت بعض صوره من خلال دعوة أعضاء الحركة إلى الانخراط في الحزب لإعادة هيكلته والعمل في إطاره، وفي دعمه في الاستحقاقات السياسية، لكن في إطار الاستقلالية التامة لهيئاته وقراراته. ويمكن أن نسمي هذه المرحلة بمرحلة احتضان التخصص، ويمكن أن نؤرخ لها من بداية المؤتمر الاستثنائي سنة 1996 إلى انتخابات 1997.

لكـن مـع ذلـك، طرحـت أسـئلة كثـيرة على هـذه الصيغـة، يرتبـط بعضهـا بفكرة اسـتقلالية المؤسسـتين، وهـل تعنـي الاسـتقلال القيـادي أم الاسـتقلال الهيـكلي مـع إمكانية وجـود قياديين في المؤسسـتين معًـا، كـما طرحت فكـرة حدود اشـتباك الحركة (التنظيـم العام) بالعمل السـياسي.

لقـد تمـت الإجابـة عن هذه الإشـكالات بإقرار ما يسـمى في أدبيـات الحركة بالتمايـز الوظيفي والاسـتقلالية في القـرارات والهيئـات، حيـث اتجهـت الحركة إلى اتخـاذ قرارات تمنع على مسـؤول الحركـة ومسـؤولي الجهـات والمناطـق أن يكونوا مسـؤولين في أي هيئة مسـيرة للحـزب، ومضت بالتدريـج نحـو إقـرار تمايـز كلي بين المؤسسـتين[58]، مس الحلقة الأخـيرة في التشـابك التنظيمي، إذ تـم تخفيـف التداخـل بـين قيـادة الحركـة والحـزب إلى أضعف مسـتوياته، بعـد أن لم يعـد في قيادة المكتـب التنفيـذي للحركـة إلا عضـوان فقـط من الأمانـة العامة للحـزب، وهو المسـار الذي أكد رئيـس الحركـة محمـد الحمداوي أنه سيسـتمر مـع المؤتمرات القادمـة للحركة، لكـن دون أن يصل إلى مداه[59].

أمـا بخصـوص الاشـتغال بالسياسـة، فقـد أنتجـت الحركـة معادلـة في الاشـتباك بالحقـل السـياسي أطلقت عليها سياسـة التدافع القيمي، إذ ميزت بين وظيفة الحزب السـياسي المشـتبك بالسياسـة بأدواتهـا في كل القضايـا اليوميـة، وبين المواقـف التي لها علاقة بمجـال التدافع القيمي، أي قضايـا الهويـة والمرجعيـة والقيم وقضايا الأمة، فمنعت على نفسـها الاشـتباك بالقضايا الجزئية التـي تعتـبر مـن تفاصيـل السياسـات العمومية، مثـل متابعة العمـل الحكومي والبرلمـاني، وعمل مؤسسـات الدولـة، واكتفـت مـن ذلك بالاشـتباك مع السياسـات التـي لها تأثير مبـاشر في قضايا المرجعية والهويـة والقيم[60].

أمـا حـزب العدالـة والتنمية، فأكـدت أطروحتـه الأولى (أطروحـة النضـال الديمقراطي) ثم أطروحتـه الثانيـة (أطروحـة الشراكـة في البنـاء الديمقراطـي) عـلى أنـه حـزب مـدني بمرجعيـة إسـلامية، يحمـل برنامجًا سياسـيًّا يسـعى لتحقيقه وفق القواعـد الديمقراطية، ويجيـب عن القضايا المطروحـة سياسـيًّا، باعتبارهـا قضايـا الشـأن العـام، وأنـه يميـز بـين مجـال الاشـتغال السـياسي وأدواتـه وخطابـه، وبـين مجـال اشـتغال الحقـل الديـن والدعـوي، وأن اهتمامـه بقضايـا المرجعية الإسـلامية والهويـة تتـم بـأدوات الخطـاب السـياسي باعتبارهـا مـن قضايا الشـأن العـام، أي إنه

يقاربها مقاربة تشريعية ورقابية محاولات ترجمتها إلى إجراءات عملية واقعية في إطار برامج سياسية تطرح ديمقراطيًّا ضمن المؤسسات المنتخبة ذات الصلاحية[61]

ثانيا: الدعوي والسياسي في تجربة الحركات الإسلامية في سياق تفاعلي نسقي

يقدم السياق التكويني للعلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة الحركات الإسلامية معطيات مهمة، تتعلق بالزمن الذي تمخضت فيه النقاشات المهمة حول هذه العلاقة وتبلورت فيه الصيغ التي آلت إليها.

نمسك تبعًا لهذه الرواية بثلاث تواريخ مفصلية مهمة حصل فيها الحسم في الخيار والصيغة المعتمدة لتدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي: 2005 بالنسبة إلى تجربة الإخوان في مصر، و2016 بالنسبة إلى حركة النهضة، و1998 بالنسبة إلى حركة التوحيد والإصلاح المغربية، وهي تواريخ ارتبطت كلها بمواجهة مترتبات استحقاقات انتخابية، غيرت وضع الفاعل الإسلامي، واضطرته إلى إعادة بناء العلاقات بين مؤسسات مشروعه الإصلاحي.

فجماعة الإخوان التي حققت انتصارًا مهمًّا في انتخابات 2005 وضعت بين خيارين: خيار مسايرة الطلب الإصلاحي داخلها بإحداث التمايز بين الدعوي والسياسي، وخيار الإبقاء على وحدة التنظيم وشموليته، لمواجهة تحديات الحصار السياسي والملاحقة الأمنية، فاختارت الصيغة المحافظة واتجهت تبعًا لذلك لتقليص نفوذ الإصلاحيين في هياكلها التنظيمية التنفيذية.

وحركة النهضة التي ظلت قيادتها تمانع إحداث أي تغيير في نموذج العلاقة المؤطرة للدعوي والسياسي وذلك منذ سنة 1986، اضطرت في الأخير إلى أن تحسم الصيغة في مؤتمرها العاشر (2016) لجهة تحويل الحركة إلى حزب سياسي، وتفويت بقية الأعمال التربوية والدعوية والثقافية والاجتماعية والخيرية والخدمية لمؤسسات المجتمع المدني.

اضطرت كذلك حركة التوحيد والإصلاح بفعل دخولها الانتخابات ضمن الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (حزب العدالة والتنمية لاحقًا) وفوز هذا الحزب بتسعة مقاعد، ثم نجاح الحزب في تشكيل فريق نيابي مع سنة 1998، إلى التفكير في ضبط العلاقة بين الدعوي والسياسي، فأنتجت صيغة الدعم للتخصص (1998)، ثم أنتجت صيغة التمايز (2000).

هـذه الديناميـات التـي خاضتهـا كل تجربة عـلى حدة تبـدو متباينة في خطهـا ومخرجاتها، لكنها في الجوهـر تخضـع لنفـس القانون التفسـيري، والـذي نقدر أنـه يأخذ ثلاث دوائر أساسـية:

دائـرة تحـول السـياق السـياسي: ونقصـد بذلـك أن مختلـف المخاضـات التـي عرفهـا النقـاش حـول تدبـير العلاقـة بـين الدعوي والسـياسي كانت محكومة بتحولات في النسـق السـياسي. ففي تجربـة الإخـوان حصلـت المخاضات الكـبرى للنقاش حول الدعوي والسـياسي في ثلاث محطات أساسـية، هـي 1984 و1994 و2005، وهـي تـؤشر كلهـا على تحول مفصلي في السـياق السـياسي.

فـإذا كانـت محطـة 1984 لا تحتـاج لتوضيـح بحكـم أن الأمـر كان يتعلـق بفـترة انفـراج سـياسي (حكـم السـادات) أملـت عـلى النظـام الاسـتعانة بالإسـلاميين؛ لأنـه كان بصـدد تغيير وجهتـه بشـكل كلي مـن المعسـكر الشرقـي إلى المعسـكر الأمريكـي، مما بـرر الحاجة إلى الاسـتعانة بالإسـلاميين لمواجهـة التوجـه النـاصري وتقليـص نفـوذ الشـيوعيين في الحكـم.

ومما يـبرز أثـر السـياق في هـذا التحـول، لفهـم الدوافـع التـي حفزت مرشـد الإخـوان عمر التلمسـاني إلى تبنـي فكـرة التحالـف السـياسي، هو مـا يرتبط بالقانـون المنظم لانتخابـات 1984، والـذي اشـترط أن يكـون المرشـح لمجلس الشـعب حزبيًّا أو مرشـحًا على قائمة حزبيـة. فلم يكن اجتهـاد التلمسـاني أكثـر من مسـعى منه للتكيـف مع القانون، مـع علمه أنه سـيواجه معارضتين: معارضـة الحكـم، ومعارضة التوجـه المحافظ[62].

وإذا كانـت محطـة 1984 بهـذا الوضـوح، فـإن محطـة 1994هـي الأخـرى محكومـة بإكراهـات الواقـع السـياسي ومتطلبـات التكيـف معـه، فالجماعـة كانـت تعـاني واقـع الحصـار والملاحقـة الأمنيـة، وكان الخيـار أمامهـا لفـك هـذا الحصـار هـو الانعطـاف إلى مطلب الإصلاح السـياسي لتشـكيل جبهـة معارضـة للنظـام السـياسي، وهـو مـا اسـتدعى منهـا أن تبـاشر جهـدًا في تحيـين مفاهيمهـا، وتبيئتهـا مـع مفـردات الفكـر السـياسي المعـاصر، بما كان لـه تأثير مباشر عـلى انطلاق نقاشـات مهمـة في تأطـير العلاقـة بـين الدعوي والسـياسي.

أمـا محطـة 2005 فهـي الأكثـر وضوحًـا، بحكـم أنهـا جـاءت في أعقاب فـوز انتخـابي نوعي، أثـار شـكوك الجماعـة في خلفيـات موقـف النظـام السـياسي، إذ لم تر فيه سـوى مناورة مـن النظام لاسـتثمار هـذا الانتصـار للتخفف من الضغـط الأمريكي، وفي الوقت ذاته إقنـاع الخارج بمخاطر

هـذا الفـوز، وأن خيـار حصـار الجماعة هو الـذي يتوافق مع تأمـين المصالح الأمريكيـة في المنطقة. ولعـل هـذا الـتردد والشـك هـو الـذي عـزز مواقـع الأطروحـة المحافظـة في تدبـير العلاقـة بين الدعـوي والسـياسي، وقلـص مـن حظـوظ الإصلاحيـين، رغـم أنهـم كانـوا يشـكلون الصوت الأقـوى طوال فـترة الثمانينيات والتسـعينيات.

أمـا بالنسـبة إلى حركـة النهضـة، فتظهر المحطات المختلفة لإثارة مشـكلة العلاقـة بين الدعوي والسـياسي أن السـياق السـياسي كان محددًا أساسـيًّا فيها. نسـتطيع ضمن هذه التجربة أن نقسـم المبـادرات التـي تمخضت عن النقاشـات المفصلية حـول الدعوي والسـياسي إلى نوعين: مبادرات نشـأت في سـياق انسـداد الأفـق أمام الحركـة في ظل محاصرة النظام السـياسي وقمعـه. ويمكن أن نـدرج في هـذا السـياق مبـادرة 1986، ومبـادرة 1998، ومبـادرة 2007، ومبادرات أخرى نشـأت في سـياق التفاعـل مـع الاسـتحقاقات الانتخابيـة أو في سـياق التكيـف مع مخرجاتهـا. ويمكن في هـذا الصـدد أيضًـا أن ندرج مبـادرة 2011، التي لم يكتب لها أن تسـتوي وتنضج ويحسـم في أمرها إلا في المؤتمـر العاشر سـنة 2016.

عـلى أن ثمـة ملاحظـة جديـرة بالتسـجيل في هذا السـياق، وهو تكـرار لجوء القيـادة إلى رفض الحسـم في النقـاش وتأخـيره مـدة طويلـة مـن الزمـن، والالتفـاف عـلى الأفـكار التـي طرحـت، والانحيـاز إلى الرؤيـة المحافظـة التـي تنتـصر لوحـدة التنظيم ووحـدة القيادة.

أمـا في تجربـة حركـة التوحيـد والإصلاح، فـإن الصيغة ارتبطت بسـياق ترتيـب وضع الحركة بعـد الاسـتحقاق الانتخـابي، وما فرضـه وجود الحزب ضمن المؤسسـات التشريعيـة، وذلك منذ أول مشـاركة انتخابية ممأسسة (1997).

ومـا يعـزز هـذا التفسـير أن مختلـف التعديـلات التـي عرفتهـا هـذه الصيغـة حتـى نضجـت فكـرة التمايـز فيهـا ارتبطت بتحولات النسـق السـياسي، ومن ذلـك التمايز الوظيفي والمؤسسـاتي، بـل إن بعـض التعديـلات ارتبطـت بشـكل مبـاشر بتحـولات حصلـت في هيكلـة الحقـل الديني الرسـمي، ممـا اسـتوجب معـه أن يتخـذ حـزب العدالـة والتنمية قـرارًا بمنـع خطبـاء الجمعة من الترشـح في قوائمـه، اسـتجابة منـه للسياسـة الدينيـة التـي تأسسـت عـلى فكـرة الوظيفـة الجامعة للديـن والمسـجد، وإبعـاد المسـاجد عـن سـاحات التجـاذب الحزبي[63].

دائرة تحول النخب: ونقصد بهذه الدائرة ارتباط الأفكار التي تبلورت لتأطير العلاقة بين الدعوي والسياسي في تجربة الحركة الإسلامية بتحولات النخب، وأن التحولات التي أصابت التركيبة السوسيولوجية لهذه الحركات هي التي دفعت بفكرة المشاركة السياسية وعززت الطلب عليها، وهي التي ألحت على فكرة التمايز بين الدعوي والسياسي، وأن النخب التقليدية المحافظة هي التي بقيت مصرة على فكرة التنظيم الجامع.

يميل حسام تمام، الباحث في الحركات الإسلامية، إلى هذا التفسير في حالة جماعة الإخوان، فيرى أن تبلور موقف الإخوان المصريين من المشاركة السياسية في النظام مع منتصف الثمانينيات ارتبط بالتغيرات التي طالت التركيبة الداخلية للإخوان، ويعلل ذلك بكون أجيال الإخوان الأصغر سنًّا دخلت ميدان المنافسة الانتخابية في الاتحادات الطلابية، ثم النقابات المهنية، كانت المسؤولة - على نحو ما - عن تطور رؤية الجماعة تجاه قضايا المواطنة والمرأة والموقف من الحزبية ومن المشاركة، وليست أدبيات الجماعة أو تطور رؤيتها العامة[64]. ويذهب حسام تمام أبعد من ذلك، فيرى أن الاختلاف الإيديولوجي الذي يخترق الخط الجيلي في الجماعة الإخوانية، ويتقاطع مع تجربتي السجون والمشاركة الانتخابية، هو الذي يشكل السمة العامة لعضوية الحركة[65]، وأن التيار المحافظ الذي يمثل جيل الشرعية التاريخية، يشكل عائقًا أمام تحول الجماعة إلى تيار يمثل كل طبقات المجتمع، ويجعلهم أشبه بطائفة كبيرة، وأن هذا ما دفع بعض نخب الإخوان إلى الانشقاق وتشكيل حزب الوسط[66].

يبدو هذا التفسير صعب التنزيل على تجربة حركة النهضة، التي لم تعرف إلا تجربتين اثنتين للمشاركة السياسية: تجربة محدودة امتدت ما بين 1989 و1991، ثم تجربة ما بعد الثورة وما أتبعها من استحقاقات انتخابية، مما يصعب معه النظر إلى فعالية النخب.

والواقع أن التجربة التونسية تكشف تحولات النخب في مستويين اثنين: أولهما أن الخلاف حول صيغة الدعوي والسياسي في محطاتها المختلفة كانت في الجوهر صراعًا حول القيادة، وهو ما يفسر تباطؤ هذه القيادة ومحاولتها عند كل محطة الالتفاف على النقاشات الدائرة، ثم العودة إلى خيار التنظيم الشمولي الجامع الذي تمسك القيادة بكل تلابيبه. ويمكن في هذا المستوى أن نسجل الخلاف المبكر داخل النخب حول أولويات العمل الإسلامي، وظهور

إرهاصات نقد تضخم العمل السياسي في تجربة هذه الحركة، ووجود مطالبات بإعادة الاعتبار للهوية الدعوية للحركة. ولم تكن هذه النقاشات تقاد إلا من قبل نخب جديدة داخل التنظيم غير القيادة التاريخية للحركة. أما المستوى الثاني فيتمثل في موقع النخب بإزاء معادلة حركة الداخل وحركة الخارج، فالنقاش الذي دار في المنافي حول الدعوي والسياسي كان في جوهره شكلًا من أشكال إدارة الصراع ضد القيادة من طرف نخب جديدة، هي في الأصل من خريجي الجامعات، ومن أبناء الإطار الطلابي الذي بنته حركة النهضة، كما أن صراع نخب الداخل والخارج كان في حقيقته شكلًا من أشكال التعبير الاحتجاجي عن أسلوب القيادة التاريخية، الذي لم يترك أي فرصة للحركة للخروج من واقع الانسداد الذي تعاني منه.

أما عن محطة ما بعد الثورة ففعالية التفسير تبقى ظاهرة، فحاجة حركة النهضة إلى هيكلة الحزب السياسي مركزيًا وجهويًا ومحليًا، فضلًا عن حاجتها للعديد من الأطر للترشيح في كافة الاستحقاقات، فضلًا عن المسؤوليات، كل ذلك أفرز نخبًا جديدة تختلف من حيث وعيها بالسياسة وأسلوب اشتباكها معها عن القيادة، وأن تأخير الحسم في صياغة تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، من المؤتمر التاسع إلى المؤتمر العاشر، كان في الجوهر تعبيرًا عن صراع النخب الجديدة ضد القيادة التاريخية، التي لم ترتكن إلى خيار الحسم حتى تبين لها أن الصيغة المختارة تضمن تحكمها في المشروع الإصلاحي، أو على الأقل تضمن استمرار هيمنتها على الأداة السياسية له، وعدم إقامة أي رابط تنظيمي بينها وبين الحركة (التنظيم العام)، بما يمنع أي شكل من أشكال التأثير في القرار السياسي داخل الحزب. وهكذا احتفظت القيادة التاريخية، تبعًا لهذه الصيغة، بسلطة القرار، ولم يعد للحركة سلطة وصاية أبوية على الحزب، وتم تفويت أعمالها المختلفة إلى تخصصات تشتغل في المجال المدني، وأضحت هي من يحتاج إلى دعم الحزب[67].

دائرة تفاعل النخب الجديدة مع السياق السياسي المتحول: وتظهر فعالية هذه الدائرة في التفسير في التجارب الحركية الثلاث، فالمحطات المفصلية الثلاث التي ظهر فيها النقاش داخل جماعة الإخوان حول تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي، ارتبطت كلها بشكل تفاعل النخب مع تحولات النسق السياسي، ففي محطة 1984 برز تفاعل النخب الإصلاحية

مع تحولات النسق في اتجاه إدماج الإسلاميين، وفي محطة 1994 برز تفاعل النخب الإصلاحية مع تحولات النسق في اتجاه الحصار والملاحقة الأمنية، إذ استلزم رهان هذه النخب على مطلب الإصلاح السياسي إعادة تحيين مفردات الجماعة وتكييفها مع مفردات الفكر السياسي المعاصر (وثيقة 1994)، فيما كان الدور في محطة 2005 على نخب المحافظين لتقدم جوابها المحافظ عن العلاقة بين الدعوي والسياسي، بحجة تأمين التنظيم وتصليب عوده ليكون قادرًا على مواجهة آثار الحصار والملاحقة الأمنية.

أما بالنسبة إلى الحركة الإسلامية بالمغرب، فقد وقع الانعطاف لصيغة تدبير العلاقة بين الدعوي في سياق تجربة إدماج النظام السياسي للحركات الإسلامية، وعقب التفاعل مع مخرجاتها (انتخابات 1997)، والوضع الجديد الذي أفرزه هذا الاستحقاق، كما تم تطوير هذه الصيغة وإنضاجها تفاعلًا مع مترتبات إعادة هيكلة الحقل الديني التي انطلقت سنة 2004.

غير أن الملاحظة المقارنة المشتركة التي ينبغي ملاحظتها في هذا الصدد أن اختلاف الصيغ المتعمدة في التجارب الثلاث لم يؤثر في وحدة القانون المفسر، فصيغة جماعة الإخوان بدأت مع نقاشات النخب الإصلاحية واستقرت مع النخب المحافظة ومنطقها في تأمين التنظيم، وصيغة النهضة بدأت مع الإصلاحيين وحسمتها القيادة التاريخية، وصيغة الحركة الإسلامية في المغرب حسمتها النخب الإصلاحية التي أضحت مع الوقت هي النخب التاريخية.

ما يوحد تجربة النهضة وتجربة الحركة الإسلامية المغربية مع تباينهما أن النخب التي حسمت الصيغة هي التي استفادت من عائداتها، فالقيادة التاريخية في حركة النهضة في تونس اختارت تحويل الحركة إلى حزب سياسي، مع تفويت أعمال الحركة لمؤسسات مستقلة داخل المجتمع المدني، حيث إنه لن يكون لها أي مركز ثقل أو تأثير في القرار السياسي داخل الحزب، بما يعني استمرار الهيمنة على القرار الحزبي، في حين أن النخب التي حسمت الصيغة في تجربة الحركة الإسلامية المغربية هي النخب التاريخية[68]، التي توجهت كلها إلى العمل السياسي، وتركت إدارة الحركة لنخب الجيل الثاني[69]، وهو ما يعني تحييد دورها وإضعاف تأثيرها في القرار الحزبي.

أما تجربة الإخوان فاحتفاظها بالتنظيم الجامع وإمساك التنظيم العام بكل خيوط العمل السياسي جعل الحالة واحدة، أي استمرار التحكم في القرار الحركي والحزبي معًا.

وإذا كانت هذه الصيغة عند الإخوان تجد تفسيرها في رغبتهم في البقاء والاستمرارية، والخوف من أن يؤدي فشل الحركة في مرحلة تاريخية إلى فشل المشروع برمته، والخوف من المغامرة في الدخول للعملية السياسية والتحول لحزب سياسي معترف به، والفصل بين وظائف الدعوة والسياسة[70]، فإن تجربة النهضة التونسية وحركة التوحيد والإصلاح المغربية أمنت هذا الخوف، من خلال تفويت العمل إما للتنظيم العام، المستقل مؤسساتيًّا ووظيفيًّا عن الحزب، حيث يقصر وظائفه على التربية والدعوة والتكوين (حركة التوحيد والإصلاح) أو فوتت هذه التخصصات لهيئات المجتمع المدني المستقلة.

الخلاصة

تخلص هذه الدراسة إلى تأكيد ثلاث نتائج مهمة: أولها أن تدبير العلاقة بين الدعوي والسياسي لم تكن مفصولة عن تحولات النسق السياسي والحاجات التي أملاها تفاعل النخب الحركية معه. وثانيها أن تدبير هذه العلاقة، أو تدبير النقاش حولها، لم يكن مفصولًا عن تحولات النخب داخل هذه التنظيمات وأشكال إدارة الصراع بينها. وأما الخلاصة الثالثة وهي أن هذه الصيغ باختلاف مستوياتها كانت تنطلق من تقدير حاجة التنظيم أكثر من تقدير متطلباته في الإصلاح، وربما تنطلق من تقدير حاجة النخب القيادية أكثر من تقدير حاجة مختلف النخب التي تضمها التركيبة السوسيولوجية للحركة الإسلامية.

وتبقى النتيجة المركزية المركبة من هذه الخلاصات الثلاث أن اختلاف الصيغ وتباينها داخل الحركات الإسلامية الثلاث يعكس احتفاظها جميعها بمنطق واحد، وهو احتفاظ القيادة بالتأثير والتحكم في القرار المركزي (أي القرار السياسي).

الهوامش

1. **مجموعة الرسائل**، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012 (ص: 171-170).
2. المرجع السابق، (ص: 170).
3. المرجع نفسه، (ص: 172).
4. البنا، **الرسائل**، مرجع سابق، (ص: 174).
5. محمود، عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**، الجزء الثاني، دار الدعوة للنشر والطبع والتوزيع الإسكندرية، الطبعة الخامسة، 1994. ج2 ص 196
6. محمود، عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ**، مرجع سابق، ص 197-196
7. التلمساني، **ذكريات لا مذكرات**، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة (ب. ت. ن)، (ص -183 185).
8. من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، المملكة المتحدة، 2001 (ص 66). تجدر الإشارة إلى أن التاريخ الذي ذكره الغنوشي لم يكن دقيقًا، فالتحالف الذي تم إبرامه بين الإخوان والوفد تم سنة 1984 لخوض الانتخابات التشريعية، ولم يحصل التحالف في سنة 1982 ولا سنة 1983. تراجع: عبد الرؤوف، عبد المنعم، **مذكرات عبد المنعم عبد الرؤوف**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988. (ص 129)، حبيب، محمد، **ذكريات عن الحياة والدعوة والسياسة**، دار الشروق، القاهرة، 2012 (ص 171).
9. حبيب، محمد، **ذكريات عن الحياة والدعوة والسياسة والفكر**، مرجع سابق (ص 323-322).
10. مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح، مرجع سابق، ص 131
11. المرجع السابق.
12. المرجع نفسه (ص 408).
13. مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح، مرجع سابق، ص 132.
14. تمام، حسام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الإيديولوجيا ونهاية التنظيم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2010، ص 137
15. المرجع السابق، ص 61.
16. مذكرات عبد المنعم أبو الفتوح، مرجع سابق، ص 69

17. القديمي، نواف، **الإسلاميون، سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2011، ص 87.

18. العناني، خليل، **الإسلاميون في مصر: تحولات الفكر والممارسة**، جسور للترجمة والنشر، بيروت، 2019. ص 124

19. تراجع "حين يصبح الانتصار خيارًا: جماعة الإخوان المسلمين في مصر تواجه النجاح" لكبير باحثي معهد كارنيجي، صدرت ضمن أوراق المعهد بتاريخ 10 أكتوبر 2012 في موقعه الرسمي، على الرابط:

https://carnegieendowment.org/2012/01/10/when-victory-becomes-option-egypt-s-muslim-brotherhood-confronts-success-pub-46424.

20. العناني، خليل، **الإسلاميون في مصر**، جسور للترجمة والنشر، مرجع سابق، ص 125-123.

21. براون، ناثان، حمزاوي، عمرو، **بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية**، الشبكة العربية للأبحاث النشر، بيروت، 2011، ص 89-88.

22. الحمداوي، محمد، العمل الإسلامي بدائل وخيارات، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص 217-216.

23. لوائح المؤتمر العاشر – منشورات حركة النهضة، وثيقة داخلية، 2016، ص 44-43.

24. لوائح المؤتمر العاشر، مرجع سابق، ص 45-44.

25. المرجع السابق، ص 50-49.

26. الجلاصي، عبد الحميد، من الجماعة إلى الحزب السياسي: إدارة التغيير في سياق انتقالي"، منشورات سوتيميديا، 2021، (ص 97-96).

27. المرجع السابق ص 98.

28. الجلاصي، **من الجماعة إلى الحزب السياسي**، مرجع سابق، ص 99.

29. المرجع السابق.

30. الجلاصي، **من الجماعة إلى الحزب السياسي**، مرجع سابق، (ص 10-100)

31. المرجع السابق، (ص101)

32. الجلاصي، **من الجماعة إلى الحزب السياسي**، (ص 101)

33. لوائح المؤتمر العاشر، حركة النهضة، وثيقة داخلية، 2016، لائحة سبل إدارة المشروع: التخصص خيار استراتيجي، ص 79.

34. المرجع السابق، ص 81.

35. لوائح المؤتمر العاشر، حركة النهضة، وثيقة داخلية، 2016، لائحة سبل إدارة المشروع: التخصص خيار استراتيجي، ص 83-81.

36. المرجع السابق.

37. وجه الأستاذ عبد الإله بنكيران رسالة إلى وزير الداخلية بتاريخ 17 مارس 1986، يحتفظ المؤلف بنسخة خطية منها.

38. التليدي، بلال، **مراجعات الحركة الإسلامية المغربية**، طوبريس، الرباط، 2015، ص 12.

39. نشر الأستاذ عبد الإله بن كيران في جريدة **الإصلاح**، لسان الحركة وقتها (جمعية الجماعة الإسلامية)، أول مقال دعا فيه الحركة الإسلامية إلى المشاركة السياسية، وتعرض العدد للسحب من السوق من قبل السلطة، الإسلاميون بالمغرب والمشاركة السياسية، جريدة **الإصلاح**، عدد 32 بتاريخ يناير 1989.

40. يراجع في هذا الصدد كتاب **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام** ابن تيمية للدكتور سعد الدين العثماني.

41. يحتفظ أرشيف المفكر الإسلامي المقرئ أبو زيد بهذه المحاضرة في شريط فيديو، يحتفظ المؤلف بنسخة منها.

42. العثماني، سعد الدين، السياسة الشرعية، **مجلة الفرقان**، عدد 14، شهري مايو وأبريل 1988.

43. ابن كيران، عبد الإله، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991، ص 71.

44. وثيقة المشاركة السياسية، وثيقة داخلية جمعية الجماعة الإسلامية.

45. انظر شهادة المقرئ أبو زيد الإدريسي ضمن كتابنا **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، الجزء الرابع، طوبريس، الرباط، 2010، ص 84-83.

46. التليدي، بلال، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص 85-84.

47. حكاك، حميد، **الإسلاميون المغاربة بين الدعوة والدولة، حركة التوحيد والإصلاح نموذجا**، منشورات دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2009، ص 120-119.

48. الطوزي، محمد، **الملكية والإسلام السياسي**، ترجمة محمد حاتمي خالد شكراوي، نشر الغنك، الدار البيضاء، 1999، ص 255-254.

49. محمد يتيم وآخرون، **عشر سنوات من التوحيد والإصلاح**، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طوب بريس، الرباط، 2006، ص 25-24.

50. نقلت هذا النقاش جريدة **المستقلة** التي كان يديرها الهاشمي الحامدي في عددها 31 و33 و34، مقال عبد الإله بن يكران ورد الغنوشي وتعقيب ابن كيران، وذلك خلال ديسمبر 1995، وأعادت جريدة الراية نشر هذا النقاش بمقالاته الثلاثة في العدد 127 بتاريخ 3 يناير 1995.

51. المتاقي، البشير، **الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية بالمغرب، حركة التوحيد والإصلاح وحزب العدالة والتنمية نموذجا**، كونراد أديناور، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2009، ص 197- 198.

52. الأنصاري، فريد، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، منشورات ألوان مغربية، 2003، ص 9.

53. الرؤية العامة للتخصص داخل الحركة، حركة التوحيد والإصلاح، وثيقة داخلية، صدرت عن المكتب التنفيذي للحركة، بتاريخ 31 ديسمبر 2000.

54. المرجع السابق.

55. يشرح محمد الحمداوي رئيس الحركة السابق، هذه الفكرة بالتفصيل في كتابه **الرسالية في العمل الإسلامي: استيعاب ومدافعة**. طوبريس، الرباط، 2008، ص 64-61.

56. لرؤية العامة للتخصص داخل الحركة، مرجع سابق.

57. المرجع نفسه.

58. براون، ناثان، وحمزاوي، عمرو، **بين الدين والسياسة، الإسلاميون في البرلمانات العربية**، الشبكة العربية للأبحاث والمشر، بيروت، 2011 ص 145.

59. التليدي، بلال، **مراجعات الحركة الإسلامية المغربية**، مرجع سابق، ص 101

60. المرجع السابق، مرجع سابق، ص 103-102.

61. أطروحة المؤتمر الوطني السابع، شراكة فعالة في البناء الديمقراطي، منشورات حزب العدالة والتنمية، ط2، 2017، ص 47-45

62. التلمساني، عمر، **ذكريات لا مذكرات**، مرجع سابق (ص 185-183).

63. الحمداوي، محمد، **العمل الإسلامي بدائل وخيارات**، مرجع سابق، ص 217.

64. تمام، حسام، **الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2013، ص 198.

65. المرجع السابق، ص 199.

66. نفسه، ص 200.

67. انظر لائحة إدارة المشروع التخصص خيار استراتيجي ضمن وثيقة لوائح المؤتمر العاشر لحركة النهضة، مرجع سابق، ص 82-81.

68. توجه عبد الإله بن كيران ومحمد بها ومحمد يتيم وسعد الدين العثماني ومصطفى الرميد من القيادة التاريخية للعمل السياسي.

69. تركت الحركة (التنظيم الدعوي) بعد الدخول في العملية السياسية للدكتور أحمد الريسوني الذي كان له موقف سابق ينتصر لأولوية العمل الدعوي، ثم بعدها أخذ الجيل الثاني مسؤولية الحركة (محمد الحمداوي، عبد الرحيم الشيخي..).

70. تمام، حسام، **الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة**، مرجع سابق (ص 203-202).

تحولات الدعوي والسياسي في المملكة المغربية

قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية

مصطفى بوكرن*

مقدمة

إن الحديث عن القراءة الإصلاحية للنص الديني يعني الالتزام بمنهج منضبط في الفهم والاستنباط والتنزيل، كما توارث العلماء ذلك جيلًا بعد جيل، مع التجديد فيما احتاج إلى تجديد بمقتضى اختلاف الزمان والمكان. القراءة التي نحن بصدد بيان تحولاتها، ليست مجهودًا فرديًّا لعالم، بل هي قراءة جماعية لمؤسسة تنظيمية حركية حديثة، هدفها تنزيل الحكم الشرعي في سياق الإصلاح ومواجهة الفساد بمختلف أنواعه.

بدأت القراءة الإصلاحية للمرجعية الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر، واجتهدت في حل إشكالية الأصالة والتحديث[1]، فتأثر رواد السلفية الإصلاحية المغربية بالمدرسة المشرقية[2]. وهذه التجربة التي ندرسها أدعي أنها امتداد لهذا التيار الإصلاحي، على مستوى الأفكار المؤسسة، أتحدث عن تجربة حزب العدالة والتنمية المغربي. وإشكالية البحث هي:

---

* أستاذ وباحث في الفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من كلية الشريعة، آيت ملول، أكادير، المغرب.

كيف قرأ الإسلاميون الإصلاحيون المغاربة المرجعية الإسلامية عبر تاريخهم عند التفاعل مع القضايا السياسية؟ هل تتميز قراءتهم بالثبات أم التحول؟ إذا كان هناك تحول في القراءة، فما الأسباب التي كانت وراء ذلك، هل هي أسباب علمية أم سياسية؟ ألا تشير هذه التحولات المتسارعة في القراءة، والتبرير لواقع سياسي جديد، إلى نهاية مشروع الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، سنعالج الموضوع من خلال مقاربة ترصد التطور التاريخي في القراءة الإصلاحية للمرجعية الإسلامية، حسب السياقات السياسية، بالتركيز على قيادات الإسلاميين الإصلاحيين التي لا زالت فاعلة في العمل السياسي.

الدعوي والسياسي في مرحلة تأسيس المشروع الإصلاحي

ركز مهندسو التنظيم الإصلاحي[3] في بداية التأسيس على الفرد المتدين الذي يرتاد المساجد، فتحولت أماكن العبادة إلى فضاء للاستقطاب، وأصبحت الثانويات والجامعات مجالًا لعرض الإيديولوجيا الناقدة للواقع والمبشرة بالحلم الموعود، ويمكن اختصارها في جملة واحدة: "الإسلام نظام حياة شامل". هذه الفكرة المحورية تنتقد حصر الدين في العلاقة بين العبد وربه، وتنتقد اختصار الدين في مؤسسات الدولة ضمن مجالات ضيقة، وتبشر بالبديل المجسد في جمعية إصلاحية إسلامية حديثة. ولكن إذا اقتنع الفرد المتدين بهذه الفكرة قد لا يقبل الانتماء إلى التوجه الحديث، بدعوى أنه "بدعة" مستحدثة لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا الرفض يتطلب من أصحاب التوجه الجديد حشد الأدلة من القرآن والسنة والسيرة النبوية، وتقديم قراءة إصلاحية توضح أهمية العمل الجماعي في الإصلاح والتغيير[4]، وتؤصل للنظام الشامل، والتحاكم إلى شرع الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتبشير بوعد الله في مواجهة أعداء الأمة.

وتنقسم الأدلة إلى أدلة من القرآن والسنة والتراث، كالآتي: من الآيات القرآنية التي يستفاد منها معنى الشمولية قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[5]. تُستعمل هذه الآية في النقد الشديد للسياسات العمومية التي تعتمد المرجعية الليبرالية في المجالات: السياسية والاقتصادية والرياضية والثقافية... لكنها

تلتزم بالمرجعية الإسلامية في مجالات أخرى، وهي آية تتوعد الكفار بالعذاب في الدنيا قبل الآخرة، لكن الإسلامي الإصلاحي يخاطب بها مسؤولًا مسلمًا، اختار في تدبير الشأن العام ما عليه النظام الدولي في الاقتصاد خاصة دون أن يكفر بالإسلام. ويعرض الإسلامي أمثلة على عدم الالتزام بشمولية الإسلام، فيبين التناقض في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إذ بجوار مساجدها توجد الخمارة؛ والتناقض في الإعلام، حيث يعقب برنامج ديني إشهار خليع؛ والتناقض في التعليم، يُدرَّس التلميذ مادة التربية الإسلامية، ثم مواد محرمة تخالف الدين؛ والتناقض في القضاء الذي يحكم بالشريعة الإسلامية في الشؤون الأسرية، ويخالفها في المعاملات والحدود[6]. إسقاط هذه الآية على مؤسسات الدولة يعزز الاعتقاد بأنها -وإن أعلنت أنها إسلامية- تخالف ذلك في الواقع، فيبني الإسلامي الإصلاحي موقفًا متطرفًا في علاقته بالدولة؛ لأن المسألة عقائدية ترتبط بالجنة والنار، وليست اجتهادًا في التدبير السياسي.

تعدّ هذه الآية ركنًا محوريًّا في الإيديولوجية الإصلاحية، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[7]. يشتق من هذه الآية مفهوم الحاكمية[8]، ثم تعزز بالآيات 44 و45 و47، من سورة المائدة. لا ترد هذه الصيغة "الحاكمية" في القرآن لكن تعني عندهم: الحكم بما أنزل الله. يتم تنزيل هذا المفهوم في بيان تناقض الفرد الذي يلتزم بحكم الله في الصلاة والصيام والحج، لكن لا يلتزم به في الزكاة والربا والسرقة والغش والرشوة والزنا والتبرج، ثم بيان التناقض في ممارسة مؤسسات الدولة، التي قد يلتزم أفرادها بالعبادات لكن يرفضون الشورى بين المسلمين[9]. وتتجلى خطورة استعمال هذه الآيات عند تنزيلها في سياق الصراع السياسي، فيخاطب بها الحاكمون، ليفهم الأتباع أن الخصم انطبق عليه وصف "الكافر، والظالم، والفاسق"، فتنتقل مصطلحات العقيدة إلى مجال الصراع السياسي، وقد تولد عنفًا ضد الدولة. لكن الإسلامي الإصلاحي قام بمراجعات وأعلن نبذه العنف والسرية، دون أن يبعد هذه الآيات القرآنية عن السياق السياسي؛ لأن هدفه الإعلان عن بديل سياسي جديد لا تناقض فيه بين المرجعية الإسلامية والممارسة الواقعية[10]، يستقطبُ الساخطين على واقع الممارسات السياسية العلمانية.

إذا آمن الفرد المتدين بأن الإسلام شامل وأنه لا يجوز التحاكم إلا للشريعة، فإن الواجب عليه أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استجابة لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بالله﴾[11]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم"[12]. يفهم من الآية والحديث، دعوة الإسلام إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذلك كانت افتتاحيات جريدة الإصلاح تقوم بهذه الوظيفة، وتستنكر أن تصبح أموال بيع الخمور، والإشهار الفاحش جزءًا أساسيًّا من خزينة الدولة[13]. ثم تقترح على الدولة كيفية إنكار المنكر في من ترك الصلاة أو معلومًا من الدين بالضرورة إنكارًا وجحودًا، يقام عليه الحد أو يحرم من الوظيفة العمومية والامتيازات حتى يتوب[14].

تعوز المنظر الإيديولوجي -أحيانًا- الأدلة النصية من القرآن والسنة ليقنع المتدين بأهمية المشاركة في الشأن العام. فالتنظيمات الحزبية التي هي من أدوات تنظيم المجتمع في زمن الدولة الحديثة لم تكن في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم. يحتاج المنظر الإيديولوجي إلى قواعد أصول الفقه ليُشرعن بها الانتماء إلى تنظيم حديث ليس من إنتاج المسلمين، فيؤكد للمتدينين أن حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني، إذا لم يحقق أهل العلم الكفاية، وكل وسيلة مشروعة لتحقيق الكفاية تصبح واجبة، طبقًا للقاعدة الأصولية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[15]. ويتم تنزيل هذا الفهم في سياق الصراع السياسي المنضبط لبعض آليات التنافس الديمقراطي، فيكون سبب الانخراط في الجمعية الدعوية تعبديًّا عقائديًّا.

تعدّ القضية الفلسطينية من الأسس الإيديولوجية لمشروع الإصلاحيين الإسلاميين، ويوظفون الأدلة النصية من القرآن والسنة لبيان حقيقة العدو. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾[16]، التي يستعملها كاتب افتتاحية الإصلاح، ويضيف قائلًا: "المحتلون هم أعدى الأعداء، والأنظمة غير مستعدة أن تخاطر بسلامتها فتدخل في حرب مفتوحة مع إسرائيل"[17]. استنبط الكاتب أن اليهود الذين قصدتهم الآية هم اليهود المحتلون لأرض فلسطين. بمعنى آخر أن الإسرائيليين هم امتداد ليهود الجزيرة العربية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم. هذا الفهم شكَّل تصورًا عقائديًّا

للقضيـة الفلسـطينية يؤثـر في الممارسـة السياسـية، ولهذا كتـب عزيز ربـاح[18] منتقدًا دعاة السـلام، قائـلًا: "غيّرنـا موقفنـا حـين طلـب منـا وحـين لم يطلـب، وأعلنـا الاعـتراف بالعـدو اسـتعدادًا للتسـوية والسـلام، وأقمنـا لـه في أرضنـا سـفارته، وجلسـنا معه للحـوار!"[19].

مـن خـلال هـذه الأمثلـة المنشـورة في **صحيفـة الإصـلاح**، التـي كانـت تصـدر في أواخـر الثمانينيـات مـن القـرن المـاضي، زمـن تأسـيس الإيديولوجيـة الإصلاحيـة، يتضـح أن اسـتعمال النـص الدينـي في سـياق الإصـلاح يعـزز الاعتقـاد بأن ممارسـة السياسـة سـلوك دينـي عقائدي، ينتـج مواقـف حديـة ومتشـددة. ويُبنـى هـذا الاعتقـاد بفقـه سـطحي للواقـع المركـب[20]، فيتـم إسـقاط النـص الدينـي بسـهولة عليـه، بمنهجيـة اختزاليـة تجزيئيـة، دون فهـم كلي لتطـور الدولة المغربيـة في علاقتهـا بالإسـلام، هـذا مـن جهـة. ومـن جهة ثانيـة، لا تفهـم تصرفات مؤسسـات الدولـة ضمـن إكراهـات النظـام العالمـي المهيمـن عـلى الاقتصـاد والسياسـة. وهذا أيضًـا ينطبق عـلى تصـور الإسـلاميين الإصلاحيـين للظاهـرة اليهودية الإسرائيلية، الذي يكشـف عن بسـاطة في الفهـم، باختصـار المعركـة فيـما هـو عقائـدي، دون البحـث عـن أسـباب أخرى تتعلـق بتطور الحضـارة الغربية.

يبـدو أن اسـتعمال النصـوص الدينيـة في مرحلة التأسـيس يتم إسـقاطها على الواقع بسـهولة، دون الاسـتعانة بالعلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية لفهم الواقـع المعقد، ولذلك تميـزت هذه المرحلة بالوصـل التـام بين الدعوي والسـياسي في التنظيـم وخطاب الإسـلاميين الإصلاحيين.

الدعوي والسياسي في مرحلة المشاركة السياسية

أسـس الإسـلاميون الإصلاحيـون جمعيتهـم[21] وناضلـوا من أجل إفسـاح المجال للمشـاركة السياسـية. وقـد كان عبـد الإلـه بنكـيران صريحًـا في أول دورة للجامعـة الصيفيـة، التـي نظمتهـا وزارة الأوقـاف والشـؤون الإسـلامية حـول "الصحوة الإسـلامية: واقع وآفاق" عـام 1990م[22]. قـال بنكـيران: "نوجـه خطابنـا كذلك بـكل أدب واحـترام إلى السـادة الأفاضل الممثلين للسـلطة المغربيـة في بلادنـا، بـما فيهـم مـن علماء، وبما فيهـم من رجال سـلطة، إلى أن يرفعـوا لأمير المؤمنين طلبنـا، نحـن لا نطالـب الآن بإقامـة الحـدود، نطالـب بشيء واحد بإفسـاح المجال كما هو مفسـح

لغيرنا"[23]. أقدمت الجمعية على طلب تأسيس حزب التجديد الوطني، إلا أن طلبها رفض[24]، فاختار أبناء الجمعية الانخراط[25] في حزب عبد الكريم الخطيب: حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية[26]، ليغير اسمه لاحقًا بحزب العدالة والتنمية[27]. استعمل الإسلاميون المرجعية الإسلامية والتراث والتاريخ لتأصيل المشاركة السياسية عبر مجموعة من المبررات:

طاعة ولي الأمر: إن طبيعة النظام السياسي المزدوج بين الأصالة والمعاصرة[28] جعلت الإسلاميين يقدمون تأويلًا للقرآن والسنة، يبرر التوفيق بين شيئين متناقضين من حيث المرجعية المعرفية. يستدل عبد الإله بنكيران[29] على وجوب طاعة ولي الأمر بقوله تعالى: ﴿يَا أَيّها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[30]. اعتبر بنكيران أن أمير المؤمنين والملك الحسن الثاني ولي أمر، يقود دولة إسلامية موجودة ولا يحتاج إلى إقامتها، وأوضح أن الحكم الشرعي في علاقة الرعية بولي الأمر هو وجوب طاعته. هذا التأويل يندرج ضمن تبرير واقع نظام الحكم بالمغرب، والهدف هو رفع الصراع بين الحكام والمحكومين، ولذلك يقول بنكيران: "إن دخولنا في صراع مع الحكام هو مضيعة للوقت وخطأ سياسي كبير"[31]. ثم لإقناع إخوانه بهذا التحول في القراءة، حيث كان يُعتبر الملك طاغوتًا[32]، بهدف السماح لهم بالمشاركة السياسية. هذا الخطاب لا يبين التناقض بين الدين وشكل نظام الحكم، بل يتجه لتأكيد التطابق بينهما.

الموقف من الديمقراطية: إذا كانت طاعة ولي الأمر تنتمي إلى مجال الآداب السلطانية، فإن الديمقراطية تنتمي إلى مجال الحداثة السياسية. لكن بنكيران، كما أنه قدم تأويلًا ليبرر نظام حكم تقليدي، بآية قرآنية، فإنه سيؤول قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[33]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[34]، بقبول الديمقراطية في شقها الإجرائي التقني لتطوير نظام الشورى الإسلامي[35]. يرى الإسلاميون الإصلاحيون بهذا التأويل المزدوج أن نظام الحكم الأنسب هو نظام سلطاني في الجوهر، وحداثي في المظهر. ما كان يدعو إليه بنكيران في جريدته يتناقض مع جماعة العدل والإحسان الإسلامية[36]. كما أن الموقف من الديمقراطية كان موقفًا جريئًا في وقته؛ لأن بعض الإسلاميين كانوا يعدّون الديمقراطية كفرًا[37]. يرفض الإسلاميون

الإصلاحيون الديمقراطية في بعدها الفلسفي، لكن يقبلون وسائلها الإجرائية لأنها لا تخالف الدين.

المشاركة السياسية: من أهم أساسيات النظام الديمقراطي المشاركة السياسية، إذ هي من تجليات المواطنة التي تتعلق بمبدأ المساواة، ولا تكتمل إلا بمبدأ المشاركة الذي سيعمل الإسلاميون الإصلاحيون على تأصيله لرفع الحرج عن المواطن المتدين، الذي سيحشد لاختيار ممثليه الإسلاميين في البرلمان. وقد عرفت مرحلة اتخاذ قرار المشاركة في انتخابات نوفمبر 1997 نقاشًا حادًّا بين الإسلاميين الإصلاحيين والتيار السلفي، الذي يعدّ المشاركة السياسية مخالفة للإسلام[38]. تحول الصراع الفقهي، بأبعاده السياسية، إلى البحث عن ما يمنح الشرعية للمشاركة السياسية، فجمع سعد الدين العثماني ثلاثًا من فتاوى ابن تيمية، في كتيب صغير، وهي: تعارض الحسنات والسيئات والجمع بينهما؛ تولي الولايات العامة وشروطها؛ الولاية إذا استلزمت ارتكاب مفاسد[39]. خاطب العثماني التيار السلفي بأهم مرجع فقهي يعتمده في مواقفه السياسية. وعرف انخراط أبناء حركة التوحيد والإصلاح[40] في حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية جدلًا داخليًّا حول مفهوم المشاركة السياسية، وقد تصدى لذلك أحمد الريسوني، حيث منح للمشاركة السياسية مفهومًا دعويًّا، لا كما هو متداول ومتعارف عليه في الممارسة السياسية العلمانية، فوظف قصة للإمام مالك حين سألوه عن حكم الشرع في خنزير البحر، فبين الإمام مالك أن السائلين يسمون هذا الحيوان البحري باسم الخنزير المعروف في الغابة والصحراء، ولو غيروا الاسم لتغير الحكم. سلك الريسوني الأسلوب نفسه؛ لأن المتخوفين من المشاركة السياسية يسقطون المعاني السلبية على تصرفهم، فقام بتغيير اسم المشاركة، وسماها بالتعبد والمجاهدة والجهاد، فرفع الإشكال[41]. حين لا يجد الإسلاميون نصًّا صريحًا من القرآن والسنة ليبرروا تصرفاتهم السياسية، يضطرون إلى العودة إلى التراث الفقهي والمقاصدي ويقومون بإسقاطه على سياق تاريخي معاصر.

التمايز بين الجمعية الدعوية والحزب السياسي: بدأ مشروع الإسلاميين الإصلاحيين بتأسيس جمعية مدنية تبشر بمشروع ديني شامل، تمت صياغته وفق قراءة إصلاحية للمرجعية الإسلامية، يطغى عليه التأويل السلفي، لكن إذا واجهوا معضلة يؤولون المرجعية

تأويـلًا مقاصديًّـا. مـن تلك المعضلات: التمايـز بين الدعوي والسـياسي. اعتبرتْ جمعيـة التوحيد والإصـلاح الدعويـة أن العمـل السـياسي عمـل متخصـص، لكـن الممارسـة السياسـية لا تخـرج عـن المرجعيـة الإسـلامية، بل هي "امتـداد لرسـالة الدعوة والأمـر بالمعروف والنهي عـن المنكر، وهنـاك اسـتقلال تنظيمـي وقانـوني فقـط، مـع الانتـماء إلى المـشروع نفسـه، والتعـاون والتنسـيق بـين الهيئتـين"[42]. هـذا التمايـز التنظيمـي يرتبـط برؤيـة الجمعيـة الدعويـة الإصلاحيـة لما سـيكون عليـه التنظيـم الحركـي، بمؤسسـاته المتعـددة التخصصـات المبـشرة بشـمولية الإسـلام. ثـم إن قانـون تأسـيس الأحـزاب يمنـع اسـتعمال الديـن في المشـاركة السياسـية. هـذا الوضـع يحتاج إلى تبريـر فقهـي يقنـع المتديـن الحـالم بعـودة الشريعـة إلى الشـأن العـام. وظـف الإسـلاميون القراءة الإصلاحيـة للـتراث الفقهـي، واسـتثمرت الاجتهـادات النظريـة للفقيه شـهاب الديـن القرافي. وقـد بـاشر سـعد الديـن العثماني تبريـر التمايز بـين الديني والسـياسي، حيث اعتبر الديـن له علاقة بالمطلـق مـن التعاليـم والأحكام، أما السياسـة فترتبط بمصالـح الدنيا، فهي ليسـت وحيًا مطلقًا، لكنهـا تخضـع لرؤيـة الديـن العامة للإنسـان والمجتمع، ليخلص أن رئاسـة الدولـة أو الإمامة هي مقـام دنيـوي. ويسـتعمل العثماني مفهـوم "التصرفات بالإمامـة" للقرافي، فالحكـم الديني يصدره المفتـي، أمـا القرار السـياسي فتصـدره جهة مؤهلة من رئاسـة الدولة أو من مسـتويات المسـؤولية الأخـرى فيها[43].

كانـت القـراءة الإصلاحيـة في مرحلة تأسـيس المـشروع قراءة سـلفية عقائديـة، تنتج مواقف حديـة تجـاه مؤسسـات الدولـة، وتركـز عـلى التناقضـات بـين المرجعية الإسـلامية والسياسـات العموميـة، مـع القيـام بمراجعـة جذريـة في الموقف مـن الدولة، بنبـذ العنف والسريـة، والانتقال إلى العمـل القانـوني المؤسـسي، دون التمييـز بـين الديني والسـياسي. لكـن في مرحلـة الانفتـاح والمشـاركة السياسـية خَفَـت قليـلًا الخطاب الديني الاحتجاجي، وبـدأ القبول بالتقليد السـياسي في نظـام الحكـم، والعمـل على أسـلمة الإجـراءات التقنيـة للديمقراطية، دون الفصـل بين الديني والسـياسي عـلى المسـتوى الفكـري. وفي المقابـل، انطلـق مسـار تنفيـذ خطـة التمايـز التنظيمي بين وظائـف الجمعيـة الدعوية ووظائف الحزب السـياسي باللجوء إلى القـراءة الإصلاحية المقاصدية. ويتضـح أن في هـذه المرحلـة لم يتـم توظيـف القـراءة العقلانيـة في تقييـم السياسـات العموميـة،

بالتمييز بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية للدولة، بل اجتهد الإسلامي في صياغة خطاب التناقض داخل الدولة لإثارة مشاعر المواطن المتدين.

الدعوي والسياسي في الدعاية الانتخابية والمعارضة البرلمانية

اعتمد الإسلاميون الإصلاحيون القراءة الإصلاحية المقاصدية لكل ما هو إجرائي في الديمقراطية، فاختاروا جزئياتها وأسسوا شرعيتها الدينية، حتى يتلقاها المواطن المتدين بالقبول ليُسْهِم ميدانيًّا في الانتخابات، دون أن يظن أنه اقترف معصية يحاسب عليها يوم القيامة. وقد استعانوا في مشاركتهم الانتخابية البرلمانية لأول مرة بفتوى ليوسف القرضاوي[44]، تم ترويجها عبر جريدة **العصر**، الناطق الرسمي باسم الحزب، وهي فتوى مقتطفة من كتابه **فقه الدولة في الإسلام**، ورد فيها ما يلي: "ومن تخلف عن أداء واجبه الانتخابي حتى رسب الكفء وفاز بالأغلبية من لا يستحق ممن لم يتوفر فيه وصف القوي الأمين، فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة وقد دعي إليها، وكتم شهادة أحوج ما تكون الأمة إليها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾[45]. ﴿وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[46]"[47]. استُعمل ابن تيمية لتبرير المشاركة السياسية لدحض اعتراضات التيار السلفي، واستعمل القرافي لتبرير التمايز بين الدعوي والسياسي لإقناع مناضلي الحزب المتدينين، واستعملت الفتوى لترهيب المواطن المسلم، إذ ربطت بين التصويت في الانتخابات وما يرتب عن ذلك من عذاب في الآخرة قبل الدنيا.

أراد الإسلاميون الإصلاحيون أن يثبتوا لناخبيهم المتدينين في الانتخابات البرلمانية الأولى، التي جرت في 14 نوفمبر 1997، أنهم لم يتخلوا عن خطابهم الديني الأول، باعتبار أن الممارسة السياسية لا تعني التخلي عن المرجعية الإسلامية، وإن كانت الحملة الانتخابية تستلزم تقديم برنامج في السياسات العمومية، يعمل الحزب على تطبيقه حين يصل إلى الحكومة. ومادام أن جمهور الإسلاميين متدين في أول مشاركة انتخابية، تم ترويج خطاب "الإسلام نظام حياة شامل". يقول بنكيران في أول حملة انتخابية له: "السياحة إذا كانت ستجلب لنا العملة على حساب نسائنا وحرماتنا وعلى حساب أخلاق شبابنا، فلسنا بحاجة إليها، ولا نريد العملة التي ستوفر لنا". ثم يضيف: "نرى أن النظام الربوي هو سبب الأزمات الاقتصادية في العالم".

ثـم ينتقـل قائلًا: "رسـالتنا الثانية هي الدعوة إلى الإسـلام مـن داخل البرلمان". ثـم يُفصِّل بنكيران في فكـرة شـمولية الإسـلام قائـلًا: "الإسـلام ليس محـض عبادة في المسـجد أو عمـرة وحج فقط، بـل هـو نظـام حيـاة [...] سـندعو إلى نظام قيم جديد يسـود فيـه الخوف من الله وتقـوى الله، ولن نبـالي في ذلـك مهـما كان عددنـا قليـلًا"[48]. هـذا الخطاب السـياسي الانتخابي يشـير إلى اسـتمرارية القـراءة الإصلاحيـة السـلفية، زمـن خطـاب التأسـيس الإيديولوجـي، لكـن التحـول بـدأ عـلى المسـتوى التنظيمـي بمسـاهمة الجمعيـة الدعويـة في تأسـيس حـزب سـياسي اسـتقل عنهـا، بعـد احتضانـه في البدايـة، وتـم تبريـر ذلـك بسياسـة التخصصات، وأطروحـة "تصرفـات النبي صلى الله عليـه وسـلم بالإمامـة"، باعتبـار أن مجـال اشـتغال الدعـوة ليـس هو مجال اشـتغال السياسـة، دون أن يتخـلى الحـزب السـياسي عـن المرجعيـة الإسـلامية. وهـذا ما يؤكـده البرنامـج الانتخابي في انتخابـات 14 نوفمـبر 1997، وقـد ورد فيـه مـا يلي: "منع بيع الخمور واسـتيرادها واسـتهلاكها وصناعتهـا، لمـا في هـذا الأمـر مـن مناقضـة صريحـة لأحـكام ديننـا ومـا تخلفه مـن آثـار اجتماعية مدمـرة. محاربـة انتشـار الحشـيش والمخـدرات، زراعـة وصناعـة وتجـارة وتنـاولًا لمـا في ذلك من تدمـير للإنسـان وكيـان المجتمـع، وذلـك باعتـماد سياسـة جـادة للقضـاء عـلى هـذه الزراعـات المسـمومة، وتعويضهـا بمشـاريع اقتصاديـة بديلـة مـن خـلال التعـاون مـع الهيئـات والمنظـمات المحليـة والدوليـة"[49]. كانـت هذه الانتخابـات أول اختبار للقراءة الإصلاحية السـلفية للمرجعية الإسـلامية في الممارسـة السياسـية العمليـة مـن داخـل البرلمان، وظل الخطاب السـياسي متمسـكًا بالخطـاب الدعـوي. وهـذه نماذج أسـئلة نـواب برلمانيي حـزب العدالـة والتنميـة في البرلمان:

معركـة محاربـة الربـا: يقـول عبـد العزيـز أفتـاتي، في المناقشـة العامـة لمـشروع القانـون المـالي: "قيمنـا الدينيـة في أي سياسـة اقتصاديـة خاصـة، تلـك التـي تجعـل العمـل أساسًـا للكسـب والتملـك، وهـذا يعنـي بنـاء اقتصـاد لا ربوي، باعتبـار الربا في كل أنواعه وأشـكاله كسـبًا حرامًا يقـوم على أسـاس الاسـتغلال لا على أسـاس العمل والمضاربـة المشروعين"[50]. من أقـوى المعارك الدينيـة التـي خاضهـا الإسـلاميون الإصلاحيـون في البرلمـان "معركـة الربـا"، واجهـوا مـشروع السـلفات الصغـرى الـذي جـاءت بـه حكومـة عبـد الرحمـن اليوسـفي، بترويـج الفتـاوى التـي تحـرم الفائـدة بـكل أنواعهـا، والوسـائل الاحتجاجيـة، بحشـد المواطنـين للتوقيـع عـلى رفـض المـشروع. وقـال مصطفـى الرميـد منـددًا بالمـشروع باسـم فريـق العدالـة والتنميـة: "الفائدة على

أنواع القروض كلها ربا محرم، لا فرق في ذلك بين ما يسمى القرض الاستهلاكي، وما سمي القرض الإنتاجي"[51]. ولم يتوان بنكيران عن محاربة الربا في البرلمان، حيث قال معلقًا على ظاهرة الفقر: "ظاهرة الفقر تجد سببها الأول والأعظم في معصية الله. قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾[52]. فنحن عصينا الله ولم نتقه وبنينا اقتصادنا على النظام الربوي اقتراضًا وتداولًا"[53]. نزّل الإسلاميون حكم الربا في البرلمان، وحكموا بفتوى سياسية على مشروع لمحاربة البطالة وخلق فرص الشغل بأنه مشروع ربوي، بل قام بنكيران ببيان العذاب الإلهي الذي يلحق النظام الاقتصادي الربوي، والمتمثل في ظاهرة الفقر.

معركة محاربة الخمور: يقول أفتاتي باسم العدالة والتنمية في المناقشة العامة بمجلس النواب لمشروع قانون المالية لسنة 1999–2000: "لابدّ من تنقية اقتصادنا من المواد المحرمة كالخمور والقمار"[54]. يواصل أفتاتي معركته في البرلمان بمساءلة وزير الأوقاف عن حكم الشرع في بيع الخمور بمتاجر مرجان: "توصلتُ بملتمسات من العديد من المواطنين والجمعيات والودايات بمدينة وجدة تفيد تطلعهم لمعرفة موقف الشرع من إقدام السوق المسمى "مرجان" بوجدة، على عرض الخمور للبيع كما يعرض الطماطم والجزر من جهة، وكذا موقف الشرع من التبضع وارتياد هذا النوع من الأماكن أصلًا التي تخالف قطعيات الدين الحنيف وتجاهر بذلك"[55]. يعتقد الإسلاميون أن الخمر حرام، فقاموا بتنزيل هذا الحكم والدعوة إليه في البرلمان لتصبح موارد ميزانية الدولة حلالًا.

معركة المرأة: بدأت المعركة بإلقاء خطاب للوزير الأول عبد الرحمن اليوسفي في 19 مارس 1999، حول الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، وجاء الرد ببيان مشترك بين حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح في 28 يونيو 1999، جاء فيه: "نؤكد أنه لا بُدَّ من اعتماد المرجعية الإسلامية والتقيد بها أساسًا وإطارًا وموجهًا لأي خطة ولأي إصلاح في هذا المجال، وفي غيره من المجالات. ونعتبر أن أي تجاوز أو تجاهل للمرجعية الإسلامية ولثوابتها، إنما هو خروج عن الشرعية الإسلامية والمشروعية الدستورية وعن أهم مقومات الأمة. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ

حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾"[56][57]. حرص الإسلاميون على تنزيل مفهوم الحاكمية لله في تشريعات الدولة، ومواجهة كل من يريد تغيير ما تبقى من التشريعات الإسلامية، خاصة في مجال الأسرة. كانت معركة الأسرة معركة دينية بين من يدافع عن الشريعة ومن يرفضها. قام الإسلاميون بحشد مسيرة مليونية يوم 12 مارس 2000 بمدينة الدار البيضاء تنادي بحماية الشريعة الإسلامية، واختار العلمانيون مدينة الرباط لحشد مسيرتهم في اليوم نفسه، فأخذ الصراع أبعادًا سياسية. لم يميز الإسلاميون بين الدعوي والسياسي في موضوع المرأة، بل أنتجوا خطابًا سلفيًّا معارضًا، له قدرة على التعبئة والحشد[58].

معركة التطبيع: في مرحلة المعارضة البرلمانية، عارض نواب العدالة والتنمية استضافة حزب الاتحاد الاشتراكي لوفد إسرائيلي بالمغرب، في إطار الأممية الاشتراكية، فندد سعد الدين العثماني بهذا الحضور في وقفة احتجاجية، قائلًا: "فالتطبيع خيانة، والاتصال بالأحزاب الصهيونية التي تباشر الإجرام ضد الفلسطينيين يعتبر أكبر جريمة، فكيف يحاول هؤلاء أن يوهمنا أن هذا المؤتمر سيحل مشاكل فلسطين"[59]. ونظم حزب العدالة والتنمية مهرجانًا للتضامن مع غزة في 2008، ودعا أبو زيد المقرئ الإدريسي إلى رفض التطبيع ومقاطعة البضائع الصهيونية والأميركية[60]. وهذه المواجهة للتطبيع استمرار لخطاب التأسيس الذي يعدّ فلسطين قضية عقائدية، واستمر ذلك في تسعينيات القرن الماضي، حيث أصدرت جمعية الجماعة الإسلامية حين كان بنكيران رئيسها بيانًا[61]، تعبر عن فرحتها بصواريخ الرئيس العراقي صدام حسين التي نزلت في قلب إسرائيل، جاء فيه: "إلى أن يحين تحرير فلسطين كاملة إن شاء الله تحت راية الإسلام تصديقًا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم: لا تقوم الساعة، حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون، حتى يختبئ اليهودي وراء الحجر والشجر، فيقول الحجر أو الشجر: يا مسلم يا عبد الله هذا يهودي خلفي، تعال فاقتله، إلا الغرقد فإنه من الشجر اليهود"[62]. هذا الحديث يستعمل في قراءة مستقبل الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، ويتم النظر إلى هذا الاحتلال أنه فوق قوانين التاريخ، التي تحكم ظاهرة الاحتلال الغاصب لبلد ما، بل احتلال مستقبله يعد من علامات الساعة، بمعنى أن القضية الفلسطينية اختصرت في زاوية القضية العقائدية التي لا يجوز التنازل عنها. ولذلك، بعد اتفاقية غزة أريحا كتب بنكيران مقالًا يخاطب فيه ياسر عرفات قائلًا: "لقد

سبق أن فاوض اليهود السلطان عبد الحميد على فلسطين، فأبى التفريط فيها مقابل أموال كانت الخلافة في أشد الحاجة إليها، وسقطت بعد ذلك الخلافة، ولكن التاريخ لم يكتب بحروف العار هذا العمل في سجل السلطان عبد الحميد، وهذا ما لم يستوعبه عرفات وشلته. فوا أسفاه على الأخ القائد أبو عمار"[63]. وبعد قمة الدار البيضاء للتنمية الاقتصادية بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا، في 31 أكتوبر 1994، كتب عبد العزيز رباح قائلًا: "وإنني لأتحدى أي سياسي أو اقتصادي أو حاكم عربي أن يشعر بأدنى ثقة في إسرائيل واليهود"[64]. وتم الترويج لفتوى يوسف القرضاوي، باعتباره مرجعًا دينيًّا أساسيًّا، يقول: "مقاطعة إسرائيل فرض على كل مسلم"[65]. وكان الإسلاميون يكررون آية قرآنية، تحدد علاقتهم باليهود عامة وإسرائيل خاصة، يقول بنكيران: "أما بعض المهرولين إلى التطبيع من بني جلدتنا، فإننا نذكرهم بقوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾"[66][67].

لم يطرأ تحول كبير في القراءة الإصلاحية للمرجعية الإسلامية عند قادة العدالة والتنمية، فقد استمرت القراءة الإصلاحية السلفية في تنزيل الخطاب الديني من داخل القبة التشريعية، وما وعد به بنكيران في الحملة الانتخابية في نوفمبر 1997، أن يكونوا دعاة إلى شمولية الإسلام، أوفى به؛ فتم المزج بين الخطاب الدعوي والسياسي عند معارضة السياسات العمومية، فطالبوا بمحاربة الربا والقمار والخمور، والاستمرار في تأكيد الموقف من القضية الفلسطينية برؤية عقائدية. لكنهم نجحوا وتم ترسيم التمايز التنظيمي بين الوظيفة الدعوية التي تقوم بها جمعية حركية، وبين الوظيفة السياسية التي يقوم بها حزب سياسي. ولم يبدأ التحول في القراءة إلا قبل أربع سنوات من انطلاق الربيع العربي عام 2011. يقول بنكيران: "حزب العدالة والتنمية يريد أن يصلح التعليم والعدالة، ويريد أن يجتهد في إيجاد فرص جديدة للشغل للمواطنين. نحن نريد أن نخفف من الفوارق الاجتماعية، لأن هاته هي المشاكل الكبرى التي يعاني منها المغاربة. أما الإشكاليات الأخلاقية فالحزب له قناعة أنه لا يمكن معالجة هذه الإشكاليات من خلال القانون"[68]. بل إن سعد الدين العثماني عقد صلحًا بين الإسلام والحداثة، فقال: "إن الحزب ينطلق من فكرة الانسجام بين الإسلام والمرجعية الإسلامية من جهة والحداثة من جهة ثانية، وتجاوز ادعاءات التناقض بينهما"[69]. وهذا التحول أبعد الخطاب الدعوي عن البرلمان، لكن العمل السياسي للحزب لم ينفصل عن المرجعية الإسلامية. وقد تأثر حزب

العدالة والتنمية كثيرًا بالعملية الإرهابية التي وقعت في 16 مايو 2003، وتمت محاصرته لمراجعة خطابه[70].

الدعوي والسياسي في العمل الحكومي

بعد ما يقارب عشرين سنة من إعلان المشاركة السياسية، نجحت قيادة حزب العدالة والتنمية في الوصول إلى الحكومة، إثر فوز الحزب في تشريعيات 25 نوفمبر 2011 ضمن سياق الربيع العربي الذي سرّع بإخراج دستور جديد. كانت الآمال معقودة على الحزب، لأن ناخبيه اتسعوا وتجاوزوا فئة المتدينين إلى فئات واسعة أخرى، إثر التحول الذي عرفه خطابه السياسي والانتخابي، حيث انعدمت الدعاية الانتخابية الدينية التي استعملت في أول مشاركة في الانتخابات البرلمانية، وأصبح شعار الحملة الانتخابية "مواجهة الاستبداد والفساد". كان لبنكيران دور كبير في هذا التحول، قدّم عرضًا سياسيًّا جديدًا، وركز على إصلاح صندوق التقاعد، وصندوق المقاصة المكلفة بدعم أثمنة المواد الأولية.. ولم يتحدث بنكيران ولا العثماني مطلقًا عن محاربة الربا أو الخمور، بل إن البرنامج الانتخابي لتشريعيات 7 أكتوبر 2016 لا يتضمن لفظ الخمور، التي كانوا يتوعدون بمحاربتها لأن مداخيلها حرام ولا يجوز لميزانية الدولة أن تستفيد منها، كما كانوا يستنكرون ذلك في الماضي. لكن في الولاية الحكومية لبنكيران قائد الحزب الإسلامي، رفعت الحكومة من الضريبة الداخلية على استهلاك الخمور (الجعة)[71]. أما الربا الذي ظلوا يحاربونه لسنوات، فلا وجود له في البرنامج الانتخابي نفسه، لكن في المقابل هناك حديث عن ما يسمى "التمويلات البديلة"، والتي لا تسمى في المغرب "التمويلات الإسلامية". يقول البرنامج: "تنزيل إصلاح القانون البنكي الذي نص على إحداث تمويلات بديلة، بهدف تعبئة المزيد من المدخرات ووضع آليات تمويل جديدة رهن إشارة الاقتصاد الوطني والقطاعات الصناعية"[72]. لا يزال النظام الربوي -كما كانوا يسمونه- قويًّا ومستمرًّا ومن داخله ينجزون مشاريع الدولة. وبالبحث في الموقع الإلكتروني للحزب، لا وجود لتقارير تهاجم السياسات العمومية، التي تعتمد على الربا أو الخمور في دعم ميزانية الدولة، كما كان الأمر في الماضي. هذا الاختيار في الصمت عن

القضايا الدينية الشائكة، يُخترق بدفع الحزب القائدة للأغلبية الحكومية للمصادقة على قضايا تخالف مرجعيته المذهبية. نذكر منها ما يلي:

اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة: عارض الإسلاميون الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية بشراسة عقائدية في بداية معارضتهم، لكن في آخر الولاية الحكومية لبنكيران ظهرت اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. كان الإسلاميون الإصلاحيون يعارضون هذه الاتفاقية لأنها تخالف المرجعية الإسلامية، ويتمسكون بالحاكمية الإلهية لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[73]. صادق البرلمان على الاتفاقية في 7 يوليو 2015 لملاءمة التشريعات الوطنية مع الاتفاقية الدولية. نسي بنكيران الآية القرآنية التي ظل يرددها لعقود، وبرر المصادقة على الاتفاقية بعدم إحراج الحزب أمام الملك[74]. تتضمن هذه الاتفاقية الدعوة إلى المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة... الشيء الذي أجبر حركة التوحيد والإصلاح على إصدار بيان يرفض هذه المصادقة، ويعلن التمسك بمضمون الآية الكريمة، لأنها تخالف الشريعة وأحكام الدستور[75].

لم يتم إحراج بنكيران بكثير من القضايا التي تخالف المرجعية المذهبية للإسلاميين الإصلاحيين، لكن العثماني تم إحراجه بثلاث قضايا شائكة تخالف مرجعية الحزب: "تدريس المواد العلمية بالفرنسية، التطبيع، القنب الهندي". ويعدّ توقيع العثماني على **عودة العلاقات بين المغرب وإسرائيل** زلزالًا هز أركان المشروع الإسلاميين، حسب التطورات الآتية:

استبقت حركة التوحيد والإصلاح التوقيع قبل عشرة أيام، وأصدرت بياناً في 11 ديسمبر 2020 تؤكد موقفها الرافض والمستنكر لكل محاولات التطبيع والاختراق الصهيوني. لم تعلق نهائيًّا على توقيع سعد الدين العثماني، الذي لم يتوقعه أحد. تصرف الحركة يعني أنها تهتم بالسياسة في بعدها العام، وتحرص على حماية القراءة الإصلاحية السلفية واستمرارها، دون أن تلجأ إلى الآيات والأحاديث التي تذكر بحقيقة اليهود.

جلس سعد الدين العثماني -الذي كان يعدّ التطبيع خيانة- يوم الثلاثاء 22 ديسمبر 2021، في القصر الملكي بالرباط، مع جاريد كوشنر، ومئير بن شبات، وأفراهام بيركوفيتش.

ووقع أمام الملك محمد السادس، على إعلان مشترك بين المملكة المغربية والولايات المتحدة الأميركية ودولة إسرائيل.

أصدر الحزب بيانًا في 23 ديسمبر 2020 يعبر عن دعمه الكامل الأمين العام رئيس الحكومة سعد الدين العثماني فيما يضطلع به من مهام كثاني رجل في الدولة. اختفت من البيان الآيات والأحاديث التي تبين حقيقة اليهود وتبشر المؤمنين بمعركة الحجر والشجر.

خرج بنكيران يدافع عن العثماني قائلًا: "الرجل الثاني في الدولة الذي يرأس الحكومة لا يمكنه أن يخرج ضد الرجل الأول الذي هو الملك"[76]. لم يستعمل بنكيران، ولو آية أو حديثًا في خرجته هذه، بل إنه اعتبر القضية الفلسطينية قضية ثقافية، وهذا الوصف لم يكن يستعمله الإسلاميون الإصلاحيون، بل كانوا يصفون القضية بأنها قضية عقائدية. لم يكتب بنكيران رسالة إلى الملك أو رئيس الحكومة، كما فعل مع عرفات، ليعبر عن أسفه المفجع، ويذكرهما بقصة السلطان عبد الحميد، الذي خُيِّر بين خلافته وفلسطين فاختار فلسطين.

لكن شخصيات عبرت عن غضبها لأن الحزب له تاريخ حافل في مواجهة التطبيع ونصرة القضية الفلسطينية، فأعلنوا عن غضبهم وظلوا أوفياء لخطابهم الأول، نذكر منهم:

أبو زيد المقرئ الإدريسي، صاحب سلسلة التطبيع إبادة حضارية في جريدة الراية، جمد عضويته في المجلس الوطني يوم 3 يناير 2021، وبرر ذلك بقوله: "لقد تدهورت مواقف الحزب وبدأ يفقد بوصلته الهادية". وما زاده غضبًا هو إعلان القيادي عبد العزيز رباح الاستعداد للقيام بالواجب إذا طلبت منه الدولة تمثيلها بالسفر إلى إسرائيل[77]. هذا القيادي هو الذي كان يذكر الحكام العرب بخذلانهم للقضية الفلسطينية ويطالبهم بالاعتذار.

فاجأ إدريس الأزمي، رئيس المجلس الوطني للحزب الرأي العام، باستقالته المؤثرة يوم 25 فبراير 2021، ومما ورد فيها: "تبرير كل شيء بكل شيء في تناقض صارخ، مع ما يؤسس هوية الحزب ويكون جيناته الأصلية".

إذا تم اختيار الوصل بين الدعوي والسياسي في الخطاب والتنظيم، زمن التأسيس، فإن هذا الوصل سيتحول إلى تمايز على مستوى التنظيم، بتفويت التخصص السياسي إلى الحزب،

وحصر وظيفة الحركة في الدعوة. غير أن التمايز في الخطاب كان بطيئًا، وظلت قضايا الدعوة حاضرة في النقاش السياسي زمن المعارضة، ولم يتمايز الخطاب السياسي عن الخطاب الدعوي إلا بعد المؤتمر الخامس لحزب العدالة والتنمية، الذي انتخب بنكيران أمينًا عامًّا في 20 يوليو 2008، حيث استطاع بنكيران بناء خطاب سياسي يعطي الأولوية للنضال الديمقراطي ومواجهة التحكم، دون أن يتخلى الحزب عن المرجعية الإسلامية. لكن ما لم يتوقعه قادة الحزب أنه بعد إنجاحهم التمايز بين الدعوة والسياسة في الخطاب والتنظيم، ظهر التناقض في قيادة الحزب للحكومة وعلاقتها بالمرجعية الإسلامية، تمثل ذلك في المصادقة على سيداو، وتوقيع اتفاقية عودة العلاقات المغربية الإسرائيلية.

خاتمة

أنتجت القراءة الإصلاحية السلفية رؤية الوصل بين الدعوي والسياسي. وفي المقابل، أنتجت القراءة الإصلاحية المقاصدية رؤية التمايز بين الدعوي والسياسي، وظل الحزب يرفض رؤية الفصل بين الديني والسياسي لأنها تستند إلى المرجعية العلمانية. لكن الحزب أصبح يتناقض مع المرجعية الإسلامية، ولم يتبق له إلا أن يجرب الفصل بين السياسي والديني لحل مشكلة التناقض، فما الحل إذن؟

إن بنية الدولة وطبيعة الممارسة السياسية تفرضان على الحزب أن يختار العلمانية، فلا يخضع بعض السياسات العمومية المتعلقة بالدين والهوية للشريعة الإسلامية، لكنه سيكون في حاجة إلى تبرير هذا التحول من منظور ديني، فيقوم بتأصيل العلمانية كما أصل للديمقراطية. إن هذا المأزق يشير إلى نهاية إيديولوجية الإسلاميين الإصلاحيين لأن لهم خيارين لا ثالث لهما:

الخيار الأول: حل مشكلة التناقض بين مرجعيتهم الإسلامية وممارسة السلطة برؤية التمايز، التي هي في الأصل حل لمشكلة الوصل والفصل بين الدعوي والسياسي في الخطاب والتنظيم قبل المشاركة في السلطة.

الخيار الثاني: رفع التناقض بين المرجعية والممارسة، بتبني المرجعية العلمانية التي تنتج رؤية الفصل بين الديني والسياسي في ممارسة السلطة، فيتحرروا في العمل الحكومي من قيد المرجعية الإسلامية.

لا أظن أنهم عاجزون عن إيجاد حل لمأزقهم؛ لأن التاريخ يؤكد تحولهم السريع الذي يفاجئون به أشد خصومهم الشرسين، فمن كان يتخيل أن يُوقع العثماني اتفاقية إعلان التطبيع العلني، بالنظر إلى تاريخ حافل بإدانة التطبيع؟ لا يمكن الحسم في الخيار الذي سيسلك سبيله الحزب؛ لأن لكل خيار منافع وخسائر، لكنه سيلجأ إلى حل توفيقي يُرمِّم أيديولوجيته المتصدعة، لحماية التنظيم من التشتت، والتي من السهل على حركة دعوية جديدة، مهتمة بالشأن العام، أن تنسفها بقراءة سلفية للنص الديني، التي اشتق منها الإسلاميون الإصلاحيون مفاهيم الحاكمية والشمولية...، حين كانوا يوظفونها في نقد السياسات العمومية، والآن أصبحوا يتناقضون مع هذه المفاهيم في عملهم الحكومي، فلم يمنعوا الخمر ولا الربا ولا القمار... ولم يواصلوا الدعوة إلى الله في البرلمان، بل أصبح من الصعب التفريق بينهم وبين باقي الأحزاب. إننا أمام مشروع سياسي أثر في تحولاته الواقع العنيد لا النص الديني، الذي يستحضر في كل مرحلة سياسية لتبرير اختيار معين.

الهوامش

1. رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، الطبعة الثانية (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2015)، ص145.

2. إبراهيم أعراب، **سؤال الإصلاح والهوية: من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2007)، ص101.

3. بدأ أغلب القادة في حزب العدالة والتنمية العمل الإصلاحي القانوني العلني، بتأسيس جمعية الجماعة الإسلامية سنة 1985، وتم اختيار عبد الإله بنكيران رئيسًا لها، خلفًا لمحمد يتيم الذي كان يرأس الجماعة في زمن التنظيم السري، ينظر: عبد الإله بنكيران في حوار حصري مع مجلة **زمان**، العدد: 21، يوليو 2015، ص42.

4. أبو زيد المقرئ الإدريسي، **الحركة الإسلامية: بين الفكر والواقع** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات الفرقان، 1999)، ص34.

5. سورة البقرة: 85.

6. افتتاحية غير موقعة باسم، **أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض**، صحيفة **الإصلاح**، العدد 5، الصادر بتاريخ 1 يونيو 1987، ص1. ونشير إلى أن غالب افتتاحية جريدة **الإصلاح** غير موقعة باسم، لكنها تعبر عن أفكار عبد الإله بنكيران. والصحيفة لسان ناطق باسم جمعية الجماعة الإسلامية، صدر أول عدد في 20 فبراير 1987، وصدر آخر عدد في 15 ديسمبر 1989.

7. **القرآن الكريم**، "سورة النساء"، الآية 65.

8. كتبت حول مفهوم الحاكمية كتابات كثيرة، هذا الكتاب يختصر قصة هذا المفهوم الإشكالي، ينظر: محمد الناصري، **مفهوم الحاكمية: من أجل تجاوز إشكالات المفهوم والتوظيف الإيديولوجي** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، 2018)، ص8.

9. افتتاحية: **إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 7، الصادر بتاريخ: 7 أغسطس 1987، ص1.

10. افتتاحية: **حتى يحكموك في شجر بينهم**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 13، الصادر بتاريخ: 5 فبراير 1988، ص1.

11. **القرآن الكريم**، "سورة آل عمران"، الآية 110.

12. افتتاحية: **كنتم خير أمة أخرجت للناس**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 11، الصادر بتاريخ: 4 ديسمبر 1987، ص1.

13. افتتاحية: **وللآخرة خير وأبقى**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 10، الصادر بتاريخ: 6 يونيو 1987، ص1.

14. افتتاحية: **إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 15، الصادر بتاريخ: 18 مارس 1988، ص1.

15. محمد يتيم، **العمل الإسلامي بين الانتظام والتسيب**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 21، الصادر بتاريخ: 1 يوليو 1988، ص8.

16. **القرآن الكريم**، "سورة المائدة"، الآية 82.

17. افتتاحية: **ولكنكم غثاء كغثاء السيل**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 20، الصادر بتاريخ 17 يونيو 1988، ص1.

18. عينه الملك محمد السادس في 9 أكتوبر 2019 وزيرًا للطاقة والمعادن والبيئة، وهو عضو الأمانة العامة لحزب العدالة والتنمية، وكان من الكُتاب الشباب في صحيفة **الإصلاح**، ينظر: https://www.mem.gov.ma/ar/Pages/art.aspx?v=2.

19. عزيز رباح، **41 سنة من الاحتلال: من المواجهة إلى الاعتراف**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 42، الصادر بتاريخ: 26 مايو 1989، ص5.

20. من بين القضايا التي توضح بجلاء الفهم البسيط للإسلاميين الإصلاحيين قضية ما سمي "الجهاد الأفغاني"، يقول بنكيران: "فالجهاد في أفغانستان لا غبار عليه فهو حرب بين فئة مؤمنة وأخرى كافرة [...] ومناصرة المجاهدين الأفغان بكافة الوسائل الممكنة على الأفراد والهيئات والدول الإسلامية واجبة وجوبًا شرعيًّا، لا يمكن أن يجحده إلا جاهل بمقتضيات الدين أو كافر به أصلًا". مقال: **إلا تنفروا يعذبكم الله**، صحيفة **الإصلاح**، العدد: 12، الصادر بتاريخ: 1 يناير1988، ص1. وبعد سنوات يقول: "ففي أفغانستان منح هؤلاء -الأبرياء- المشروعية في البداية للقيادات الإسلامية، لأنهم اعتقدوا أنهم بذلك سيتخلصون من حكم شيوعي تنكر لهويتهم وضيق عليهم نطاق حرياتهم، إلا أنهم هم أنفسهم الذين يتحملون النتائج في الوقت الذي تصل فيه مجموعات غير ناضجة إلى السلطة"، عبد الإله بنكيران، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، سلسلة اخترت لكم "2"، (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص78.

21. قام المكتب التنفيذي لجمعية الجماعة الإسلامية بتغيير اسمها إلى جمعية حركة الإصلاح والتجديد في فبراير 1992، والسبب لكي لا يفهم الناس أن الجماعة تحتكر الإسلام. ينظر البيان المنشور في صحيفة **الراية**، العدد: 15، الصادر بتاريخ: 10 فبراير 1992، ص:1. صحيفة **الراية** امتداد لصحيفة **الإصلاح**، حيث أصدر جمعية الجماعة الإسلامية العدد الأول في 13 يونيو 1990، وتوقفت في يناير 1999.

22. صحيفة **الراية**، العدد: 3، الصادر بتاريخ: 14 سبتمبر 1990، ص1.

23. صحيفة **الراية**، العدد: 3، الصادر بتاريخ: 14 سبتمبر 1990، ص14.

24. صحيفة **الراية**، العدد: 23، الصادر بتاريخ: 1 يونيو 1992، ص9.

25. صادقت اللجنة الوطنية لحركة الإصلاح والتجديد، جمعية الجماعة الإسلامية سابقا، على مبادرة انخراط أعضائه في حزب الحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية في 21 يونيو 1992، صحيفة **الراية**، العدد: 24، الصادر بتاريخ: 22 يونيو 1992، ص1.

26. أسس المقاوم عبد الكريم الخطيب (ت: 2008)، حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية سنة 1967، بعد حالة الاستثناء سنة 1965، حيث قام الحسن الثاني بحل البرلمان. ونتيجة لتأزم الوضع السياسي قرر الخطيب عدم المشاركة في الانتخابات إلى أن انخرط أعضاء حركة التجديد والإصلاح في الحزب وتم عقد مؤتمر استثنائي في 02 يونيو 1996، وانتخب أعضاء للأمانة العامة، ومنهم: عبد الكريم الخطيب، وسعد الدين العثماني، وعبد الإله بنكيران..، ينظر صحيفة **الراية**، العدد: 199، الصادر بتاريخ: 4 يونيو 1996، ص6.

27. صحيفة **الراية**، العدد: 319، الصادر بتاريخ: 7 أكتوبر 1998، ص4.

28. عبد الله العروي، **ديوان السياسة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص116.

29. عبد الإله بنكيران رئيس الحكومة السابق، من سنة 2011 إلى 2016، والأمين العام لحزب العدالة والتنمية السابق من سنة 2008 إلى سنة 2017.

30. **القرآن الكريم**، "سورة آل عمران"، الآية 59.

31. حوار مع مجلة فلسطين المسلمة، يوليو 1992، نشر في صحيفة **الراية**، العدد: 26، الصادر بتاريخ: 20 يوليو 1992، ص8.

32. حوار خاص مع بنكيران، مجلة **زمان**، العدد: 21، الصادر بتاريخ: يوليو 2015، ص42.

33. **القرآن الكريم**، "سورة آل عمران"، الآية 159.

34. القرآن الكريم، "سورة الشورى"، الآية 38.

35. عبد الإله بنكيران، عمود نقطة مضيئة، صحيفة **الراية**، العدد: 59، الصادر بتاريخ، 31 أغسطس 1993، ص1.

36. يقول بنكيران: "أقول لإخوتنا في العدل والإحسان وللأستاذ عبد السلام ياسين: اشتغلوا بالدعوة وكفوا عن الجماعة الإسلامية، فبقاؤنا بقاء لكم وقوتنا قوة لكم وضعفنا ضعف لكم"، حوار بنكيران مع صحيفة **الراية**، العدد: 10، الصادر بتاريخ: 27 يونيو 1991، ص8.

37. محمد يتيم، **أوراق في منهج التغيير الحضاري** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، سلسلة اخترت لكم)، ص60.

38. يقول محمد عبد الوهاب رفيقي، الذي كان يلقب بالشيخ أبي حفص: "قضية الديمقراطية والدخول إلى البرلمان مثلًا لا نخضعها للمناورات السياسية، القضية عقدية بالنسبة لنا، فالذي يحدد جواز الدخول إلى العمل السياسي أو عدم الدخول أو موقفنا من الديمقراطية هو الضوابط الشرعية، ونحن نرى أن الديمقراطية في شكلها الحالي نظام مستحدث لا علاقة له بالإسلام، بل الأخطر من هذا أنه نظام ينقض أصولًا عظيمة من أصول الإيمان". حوار مع **صحيفة العصر**، العدد: 219، الصادر بتاريخ: 25 يوليو 2002. بعد سنوات قام محمد عبد الوهاب رفيقي بمراجعات وترك التشدد السلفي وأصبح مؤمنًا بالتنوير والحداثة.

39. سعد الدين العثماني، **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية** (مطبعة قرطبة للطباعة والنشر بلفدير، منشورات الفرقان، أكتوبر 1997).

40. حركة التوحيد والإصلاح هي إطار تنظيمي جديد، تشكل بوحدة بين حركة الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي في 31 أغسطس 1996. الاختيار السياسي الذي بدأته حركة الإصلاح والتجديد، جمعية الجماعة الإسلامية سابقًا، استمرت فيه بعد الوحدة، وتم الاتفاق على ذلك، فالتحق أعضاء الحركة بالحزب السياسي.

41. مؤلف جماعي، **عشر سنوات من التوحيد والإصلاح** (الرباط: مطبعة طوب بريس، حركة التوحيد والإصلاح، 2006)، ص37-36.

42. المرجع نفسه، ص117.

43. سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة: تمير لا فصل**، مؤلف جماعي، **الدين والسياسة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، حزب العدالة والتنمية- المنتدى السياسي، 2008)، ص90.

44. لا يرجع الإسلاميون الإصلاحيون إلى علماء المشرق فقط، بل كانوا يهتمون أيضًا بمواقف العلماء المغاربة، ومن ضمنهم: عبد الله كنون، وعبد الباري الزمزمي.

45. **القرآن الكريم**، "سورة البقرة:"، الآية 282.

46. **القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 283.

47. صحيفة **العصر**، العدد: 2، الصادر بتاريخ: 3 نوفمبر 1997، ص 20. هذه الصحيفة أصبحت لسان حزب العدالة والتنمية، وصدر العدد الأول منها في 10 أكتوبر 1997.

48. - كلمة ألقاها بنكيران في سينما الباهية بجماعة يعقوب المنصور بالرباط في إطار الحملة الانتخابية، 6 نوفمبر 1997. صحيفة **العصر**، العدد: 3، الصادر بتاريخ: 11 نوفمبر1997، ص9.

49. صحيفة **العصر**، العدد: 2، الصادر بتاريخ: 3 نوفمبر 1997، ص13.

50. صحيفة **العصر**، العدد: 23، الصادر بتاريخ: 17 أغسطس 1998، ص4.

51. صحيفة **العصر**، العدد: 40، الصادر بتاريخ: 11 يناير 1999، ص7.

52. **القرآن الكريم**، "سورة الأعراف"، الآية 96.

53. صحيفة **العصر**، العدد: 80، الصادر بتاريخ: 1 نوفمبر 1999.

54. صحيفة **العصر**، العدد: 55، 17 مايو 1999.

55. جريدة **العدالة والتنمية**، 27-26 ديسمبر2007، العدد 61.

56. **القرآن الكريم**، "سورة النساء"، الآية 65.

57. جريدة **العصر**، 5 يوليو 1999، العدد: 65، ص5.

58. كان الإسلاميون يرفضون ما ورد في الخطة: "يجب أن يكون اللجوء إلى الولي أثناء عقد الزواج ثانويًّا بحيث يسمح للفتاة الرشيدة من أن تعقد زواجها دون وساطة الولي إذا رغبت في ذلك". وثيقة، **موقفنا مما سمي مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية** (الرباط: طوب بريس، حركة التوحيد والإصلاح، 2000)، ص 34. لكن تحول الرفض إلى مباركة بعد خطاب الملك محمد السادس في افتتاح الدورة الأولى من السنة الثانية من الولاية التشريعية السابعة للبرلمان، في أكتوبر 2003، حين قال: "لا يمكنني بصفتي أميرًا للمؤمنين أن أحل ما حرم الله وأحرم ما أحله". وصدر قانون الأسرة في فبراير 2004 يتضمن "الولاية حق للمرأة، تمارسه الراشدة حسب اختيارها ومصلحتها"، **مدونة الأسرة**، الرباط: وزارة العدل، مديرية التشريع، بتاريخ 25 يناير 2016، ص15.

59. صحيفة **العصر**، العدد: 213، الصادر بتاريخ: 13 يونيو 2002.

60. صحيفة **حزب العدالة والتنمية**، العدد: 81، الصادر بتاريخ: 12 فبراير 2008، أصبحت هذه الصحيفة هي الناطق الرسمي للحزب.

61. صدر البيان في 5 مارس 1991.

62. صحيفة **الراية**، العدد 7، الصادر بتاريخ 21 مارس 1991، ص8.

63. صحيفة **الراية**، العدد 63، الصادر بتاريخ 28 سبتمبر 1993، ص1.

64. عزيز رباح، **اعتذروا لإسرائيل قبل تطبيع العلاقات معها**، صحيفة **الراية**، العدد: 115، الصادر بتاريخ: 11 أكتوبر 1994، ص3.

65. صحيفة **الراية**، العدد 176، الصادر بتاريخ 26 ديسمبر 1995، ص9.

66. **القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 120.

67. صحيفة **العصر**، العدد 59، الصادر بتاريخ 24 مايو 1999، ص1.

68. حـوار مـع صحيفـة **الوطـن**، نـشر في صحيفـة **العدالـة والتنميـة**، العـدد 108، الصـادر بتاريـخ 15 أبريل 2008.

69. صحيفة **العدالة والتنمية**، العدد 38، الصادر بتاريخ 31 أكتوبر 2007، ص13.

70. يقـول بنكـيران في حـوار لـه مـع مجلة **زمـان**، تعليقًـا على تأثـير العمليـة الإرهابيـة: "جاء وزيـر الأوقاف والشـؤون الإسـلامية أحمـد توفيـق ليضعنا أمـام مسـؤوليتنا، ونبهنا لبعـض الأمور في خطابنـا، لا أتذكر تفاصيلهـا، في المسـاء ألقـى جلالـة الملك خطابـه ولم يعلن فيـه قرار الحل -حـل حزب العدالـة والتنمية- وإن كان تضمـن بعـض الإشـارات". العـدد 21، الصـادر بتاريخ يوليـو 2015، ص53.

71. نـورة معنـي، "الحكومـة تسـتجيب لتعديـلات الأغلبيـة بالرفـع مـن الضريبـة المفروضـة عـلى الخمـور"، موقـع حـزب العدالـة والتنميـة https://www.pjd.ma/node/3666.

72. صوتنـا فرصتنـا لمواصلـة الإصـلاح، البرنامـج الانتخابي لحـزب العدالة والتنميـة الانتخابـات التشريعية 07 أكتوبـر 2016، pjd.ma ص:40.

73. **القرآن الكريم**، "سورة النساء"، الآية 65.

74. تقرير إخباري: https://www.achkayen.com/144057/.html

75. بيان حركة التوحيد والإصلاح: 11 يوليو 2015.

76. بث مباشر على الصفحة الرسمية لبنكيران facebook.com/Benkiranab يوم 23 ديسمبر 2020.

77. تصريح في برنامج حديث مع الصحافة، بالقناة الثانية، يوم 4 فبراير 2021.

جدلية السياسي والدعوي

قراءة في تجربة الإسلاميين في السودان

إبراهيم أحمد محمد الصادق الكاروري*

مقدمة

نشأت الحركة الإسلامية الحديثة موصولة بأمتها وهي تنادي بتجديد قيم الدين وتحقيق وظائفه في الحياة، من خلال رؤية كلية شاملة تحث المجتمع وتخاطب قضاياه المعاصرة وتحفزه لمواجهة التحديات الماثلة، وهي تحديات عززها واقع التدافع الحضاري الذي رفعت راياته الدول الغربية وسارت به وفق رؤية مصلحية توسلت بالسطوة الاستعمارية واستثمرت في حالة "القابلية للاستعمار". وقد أدى ذلك إلى بروز مجموعة من القضايا كان لابدَّ لتيارات العمل الإسلامي من مواجهتها والتصدي لها. واقتضى ذلك تبني رؤية منهجية تحرك المجتمع داعية إلى النهضة والتغيير. إن هذا الجهد -في حقيقته- مجلٍ لمعاني الدعوة في حياة المجتمع، وهذا الواقع يطرح مجموعة من الأسئلة أمام حركات العمل الإسلامي في البعدين النظري والواقع العملي، لا سيما في حالة تولي زمام الحكم، فكان ابتلاء واقعيًّا من خلال التحديات والآثار المادية المحسوسة لظروف داخلية وعالمية معقدة أشد ما يكون التعقيد جراء ما ذكرنا من تدافع حضاري، ومن أبرز ذلك ما ستتناوله هذه الورقة من: جدلية السياسي والدعوي، الدعوي بمثالياته وآفاقه وآماله، والسياسي بعنته ورهقه وذرائعيته، بل ربما رهبته وهيبته .

* أكاديمي سوداني، عميد كلية الشريعة والقانون، جامعة أم درمان الإسلامية.

الحركة الإسلامية ومن خلال مقاصدها الكلية حركة دعوية في كل مخططاتها ومشروعاتها وخطابها، وفق تصور واسع لمفهوم الدعوة[1] وخطابها لكافة مناحي الحياة ينبثق من رؤية موحدة، تقوم على مبدأ الإصلاح والهداية. غير أن تولي السلطة ومقاربتها يولد واقعًا جديدًا تتداخل فيه العلاقات وتتقاطع، ويقع تناظر بين الدعوي بعزائميته والسياسي بذرائعيته، وتستقيم مؤسسات الدعوة ومؤسسات السياسة وفق الاختلاف الوظيفي الذي يعطي الدعوة جانبها التطهري، والسياسة لباسها الواقعي العملي، وتنشأ من ثم هذه الجدلية بين المثال الدعوي والواقع السياسي العملي، بين خصوصية هذا وعمومية ذاك. إن النظر إلى ذلك في الواقع السوداني وللحركة الإسلامية بعد تولي زمام الحكم، ومحاولتها معالجة المشكلات الواقعية في وسط معقد يعاني من العلل الداخلية والخارجية والنوازل والمستجدات، يعطي إضاءة قوية في هذا الخصوص. وقد أفرزت هذه الجدلية "جدلية السياسي والدعوي" آثارها عبر مسيرة الحركة الإسلامية، فوقع التناظر في بادئ الأمر بين التربوي والسياسي، محملًا بذات المشكلة، وتوالت الانشقاقات جراء ذلك ثم تولد انشقاق آخر بعد ذلك بين سؤال حاكمية الحركة الإسلامية بأمينها العام، وسلطة الحزب برئاسة الدولة، وأدى ذلك أيضًا إلى انشقاق في الحركة على المستوى الرأسي، وكل ذلك موصول بسؤال العلاقة بين السياسي والدعوي. ثم جرت محاولات للإجابة عن هذا السؤال ومقاربته من خلال نشاط فكري وضبط مؤسسي كيف ما كان ذلك. ولا نذهب بعيدًا إن قلنا إن نهاية حكم الإسلاميين في السودان كانت من آثار هذه الجدلية؛ مما أعطى دافعًا قويًّا للنظر والتدقيق والمراجعة حول هذه المسألة[2].

بين الدعوي والسياسي: في منطلقات العمل الإسلامي المعاصر

لا شك أن السياسة وتقلباتها المتسارعة لا تعطي الفرص مجانًا والسوانح هبة، وربما دفع الأمر إلى صناعة تحالفات وبناء أنساق للعلاقات تفرض وجودها في دائرتي الفكر والسياسة. إن ظاهرة التحالفات التي سارت عليها الحركة الإسلامية وفق ترتيباتها السياسية لم تعطِ مقدمات نظرية للإجابة عن أسئلة مركزية سرعان ما أطلت برأسها، وظاهرة التحالفات إن كانت إيجابية في العمل السياسي، وحققت نجاحًا ملحوظًا في مسيرة الحركة الإسلامية

السودانية، إلا أن التحالف الذي بدأ مدنيًّا (الميثاق الإسلامي، الجبهة الإسلامية) سار شوطًا ليصبح تحالفًا مع البندقية والعسكر، وكانت صناعة الانقلاب، والاجتهاد في إيجاد تفسيرات لذلك أهمها دوافع الضرورة. إلا أن استمرار هذا التحالف بين العسكر والمدنيين تجاوز (لطافة المواثيق إلى كثافة السلاح)، وولد الأمر خللًا منهجيًّا واضحًا في مشروع التنظير السياسي والأنساق الفكرية، وتقزمت الرؤى والأفكار. وكان للعسكري أثر في إيقاف المقدمات الفقهية والحد من تطورها، وهذا ما ظهرت آثاره فتولد الانشقاق، الذي سبق ذكره، بين مجموعة الأمين العام للحركة الإسلامية والرئيس الذي كان أيضًا معبرًا بصورة أو بأخرى عن الحركة الإسلامية، وتكون حزبان هما المؤتمر الشعبي والمؤتمر الوطني. وعبر هذا الواقع بصورة واضحة عن تمظهر هذه الجدلية، وظهر جراء ذلك فقه قارب حالة سد الذرائع اتعاظًا بما وقع ومخافة للفتنة والنزاع، وقد انعكس ذلك بالضرورة ضعفًا على مسيرة وتطور الفقه السياسي للحركة الإسلامية السودانية[3].

لقد كانت عملية الانتقال من مرحلة الحركة إلى مرحلة الدولة في السودان عملية شديدة التعقيد، وإن كان الانتقال حقيقة ليس من مرحلة الحركة وإنما تطورت مسؤوليات الحركة لتشمل مسؤوليات إضافية. وهي مسؤولية تتصل بطبيعة الدولة. فهو انتقال من مرحلة الخطاب النظري الوعظي فيما يتعلق بالسلطة والارتباط العاطفي الوثيق إلى مرحلة تحتاج إلى قدر من العقلانية والواقعية والتعامل مع النصوص الهادية المرشدة وإنزالها إلى الواقع. إن هذه النصوص كانت هي الشعار والزاد الذي غذى الحركة ودفع بها في طريق الصعود والنمو والكسب الشعبي، ويتضح ذلك من خلال مجموعة من الأسئلة المطروحة: أكان لا بدَّ للحركة الإسلامية أن تسعى لتولي السلطة؟ وهو سؤال يحمل في جوفه سؤالًا آخر: هل الحركة الإسلامية حركة وعظية تربوية أم حركة تغييرية؟ وهل هي حركة أمة أم حركة حزب من حيث الغايات الكبرى؟ وما هو منهجها في ذلك[4]؟

لقد شغل هذا السؤال ذهنية الحركة الإسلامية في فترة من الفترات ومازال يشغل أذهان كثير من الحركات أو يحد من حركتها. وحقيقة الأمر أن التربية والوعظ لا يتحققان في المجتمع المعاصر إلا عبر حركة تستوجب تغييرًا، لذلك فإن النظر في مقاصد الحركة الإسلامية يبين

لنا أنها حركة تربوية وعظية مثلما أنها تغييرية انقلابية[5]، جامعة بين الصلاة والجهاد والذكر والشكر في منهج واحد وموحد[6]. فالغاية هي تحويل المجتمع إلى المنهج الإسلامي. وعليه فإن الحركة الإسلامية لا تجعل من غايتها تولي السلطة كما تفعل كل الأحزاب السياسية ولكن تجعل من همها تولي مهمة التغيير والبناء والحفاظ على شرائط الإيمان ومنهج الإسلام للمجتمع .

والفارق في ذلك أن الحركة الإسلامية لا تُحابي الواقع المرفوض لتكسبه بما فيه في منافسة انتخابية، وإنما تجتهد في إحداث التغيير من خلال برنامج التربية والتوجيه، حتى يرتقي المجتمع ويصلح الواقع ليكتسب حريته وقدرته على الاختيار القائم على العلم والمعرفة دون وصاية. فمن أهداف العمل الإسلامي أن تتحرر إرادة الاختيار من عبودية وقيد الجهل، حتى تتحول الأمة كلها إلى أهل شورى وأهل حل وعقد، فلا توجد دوائر مغلقة داخل المجتمع الإسلامي بفضل رحابة العلم وفي صيرورة لا تنتهي وتواصل لا ينقطع. بناء على ذلك فإن النظر إلى السلطة في علاقتها بالحركة الإسلامية يكون من عدة زوايا مختلفة:

أولًا: النظر إلى السلطة من حيث إنها مجتهدة في التمكين لحركة البناء الإسلامي وتقوية المشروع الإسلامي الضابط لحركة الحياة بضوابط الدين.

ثانيًا: النظر إلى السلطة من حيث إنها لا تعارض حركة البناء والتغيير ولا تتبناها.

ثالثًا: النظر إلى السلطة من حيث إنها معارضة للحركة الإسلامية ضائقة بها ومضيقة عليها وساعية في استئصالها.

وكل موقف من هذه المواقف يضم في داخله درجات دنيا وعليا، وربما كان ذلك سببًا لخصوصية الرؤية التي تختارها الحركة الإسلامية في كل قطر وفقًا لطبيعة الموقف من السلطة القائمة. والنظر من خلال تلك الحيثيات يكشف بعض جوانب العمل الإسلامي ومشكلة السلطة .

أما **الحالة الأولى** فتتحقق من خلال الآتي: إما أن تتولى الحركة الإسلامية مقاليد السلطة بنفسها أو تجد من يؤمن بأهدافها كليًّا أو مرحليًّا والأمر يقدر بقدره.

الحالة الثانية أن يترك الأمر للحركة الإسلامية ولغيرها من القوى السياسية المنافسة لتحدث التغيير عبر برامجها وأطروحاتها في إطار من التعددية والتكوينات الحزبية. وهذه الحالة هي ما تدعو له الحركة الإسلامية المعاصرة غالبًا، ويعرف ذلك بالوضع الديمقراطي.

الحالة الثالثة أن تعارض السلطة القائمة وجود الحركة الإسلامية وتضيق عليها وتسعى في استئصالها، وهذه هي الحالة الغالبة والسائدة اليوم في جل البلاد الإسلامية.

إن الحالة الأولى التي أشرنا إليها يندر إن لم ينعدم وجودها في الساحة الإسلامية الآن، ولعل السودان من هذا النادر، قبل التغيير الأخير الذي أنهى حكم الحركة الإسلامية بتحالفاتها.

أما الحالة الثانية فلا يتصور تحقيقها أصلًا في الظروف الماثلة اليوم؛ ذلك أن السلطة المجافية غالبًا لا ترضى بمثل هذا الواقع لأنه سوف يخرج نظامًا إسلاميًّا آجلًا أو عاجلًا.

والحالة الثالثة هي الحالة السائدة غالبًا، أي حالة السلطة الرافضة للحركة الإسلامية، بل الساعية لاستئصال الإسلاميين وكتم أنفاسهم وليس أصواتهم فقط، باعتبارهم الخطر على سلطانهم السياسي والاقتصادي والثقافي.

إن هذا الواقع هو الذي يشكل برامج وتطورات حركة الدعوة الإسلامية، ويبين خططها واستراتيجياتها ويوضح خصائص ومميزات مشروع التغيير، علمًا أن السلطة الآن لم تعد قضية كمالية، فإن دين الأمة لن يكتمل إلا عبر طريق السلطة، وهذا إن كان سابقًا فإنه يتأكد في العصر الحديث، والأمر لم يعد قاصرًا على جماعات الإسلام السياسي كما يدعي البعض، وإنما هو همُّ المؤمن الصادق، والحياة تؤكد في كل يوم خطورة السلطان وقوة تحكمه في مسيرة المجتمع، وتراث الإسلام يحفظ لنا أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. وقد قامت الدولة الإسلامية بأرضها وشعبها ودستورها وإمامها واستراتيجيتها[7]. وهنا لا نكاد نجد فصلًا بين السياسي والدعوي من حيث التنظير العام والموروث القائم، غير أن التطورات القائمة وبروز الدولة الحديثة بمؤسساتها أتى بمشكلاته وتحدياته، ومنها العلاقة بين السياسي والدعوي[8].

البيئة والسلطة في السودان: الثابت والمتغير

إن الحديث عن واقع السلطة في السودان يبين بعض الخصوصيات التي تتعلق بالسلطة وما يكتنفها من قضايا تميزها عن غيرها في كثير من البلاد المشابهة، وإن شاركتها في البعض الآخر[9]. فأهم خيوط النسيج الاجتماعي والسياسي في السودان نسجت على منوال الدين، وتولت أمر ذلك المؤسسات الصوفية خاصة، وتم الأمر بصورة عفوية، ويدلل على ذلك أن أكبر حزبين تقاسما السلطة في السابق هما حزب الأمة والحزب الاتحادي الديمقراطي، وكلاهما يقوم على دعم ومساندة من التدين الشعبي، فيدعم حزب الأمة (الأنصار) ويساند الحزب الاتحادي الديمقراطي (الختمية). ويغلب الطابع الصوفي على الصلة بين الحزب وبين قادته، مما يجعل العلاقة ذات بعد غيبي وليست علاقة واقعية عملية بالضرورة، فزعيم الطائفة هو -المرشد الهادي- ولا يحاسب عبر المؤتمرات واللجان فهو أكبر من ذلك حتى الآن[10].

لذلك فإن مشروعية الخطاب الإسلامي متجذرة في البناء الاجتماعي للأمة، والشعار الإسلامي يجد القبول ولا ينكر عليه مهما تأكد طرحه والتبشير به، ولكن تتركز الإشكالية في أن الفعل الديمقراطي في السودان محمل أيضًا بجراثيم الديمقراطية المعتادة، وأدواء الاختلاف والعجز الوظيفي، نتيجة لعملية الاستزراع الخاطئة في جسد غير ملائم، وهذا ما يبرز الديمقراطية وكأنها مسخ ناقص لا تقوم حتى تسقط، لذلك نجد أن هذا المسخ الديمقراطي لا يتصل بالبناء الاجتماعي إصلاحًا وتربية وترقية، وإنما يحافظ على الواقع كما هو لأنه الضمان لبقائه واستمراره.

إن تولي الحركة الإسلامية للسلطة لا يعني سقوط السلطة في يدها، وإنما يعني رد الحق إلى أهله. غير أن التجربة العملية أثبتت أن طول أمد السلطة وتضخم الذرائعية السياسية أخطر ناقض لقيم الحركة الإسلامية ومشروعها، فالدولة دولة الأمة وليست دولة الحركة الإسلامية أو الحزب مهما كان ذلك الحزب، والحركة الإسلامية كيان يعمل داخل الأمة ولا يهيمن عليها، وفعالية الأمة في الإصلاح والإعمار تمثل غاية الأمر. إن تفعيل الأمة يتناقض مع مفهوم الهيمنة عليها، وهذا التأسيس النظري لم يصمد طويلًا أمام تحديات الواقع.

أولًا: الحزب والسلطة والأمة

لقد مرت العلاقة بين حزب الحركة الإسلامية (المؤتمر الوطني) والحكومة، السلطة القائمة في السودان حينها، بعدة مراحل، وبدأ الأمر في بعض أبعاده ووفق التدابير السياسية الوقتية كأنه مصادرة لحق الأمة ليصبح التعبير عنها بالضرورة هو تعبير الحزب، دون وضع خطة استراتيجية لرد الأمر إليها لتختار ما تريد. وهذا رصد مختصر لتلك المراحل التي مر بها الوضع السياسي: مرحلة استنفارية، مرحلة العاطفة القوية والتوحد الذي دفع الحركة بحكومتها إلى إنجاز مقدر، تمثل في التصدي للاعتداءات الخارجية والداخلية بإعلاء راية الجهاد والدفاع عن المشروع الإسلامي، والتصدي للفساد الداخلي وضبط المظهر العام وإشاعة الروح الإسلامية في ثنايا المجتمع، وهو مجتمع متجاوب أصلًا مع الخطاب الإسلامي العام، وكانت الحركة مجتهدة في إظهار أعلى درجات التوحد والانسجام ولم يكن هناك تناقض ظاهر بينها وبين الحكومة، فجل أعضاء الحكومة هم أبناء الحركة الإسلامية، والسياسات سياسات الحركة الإسلامية، وما كان الظرف يسمح بظهور خلاف أو اختلاف في هذه المرحلة، ولم يترجم تجميد الحركة الإسلامية الذي تم من قبل إلى واقع فيستعاض عنها بغيرها في الشورى واتخاذ القرار وإمضاء السياسات. وظل نفس الحركة غالبًا ثم تطور العمل السياسي جراء التحديات، وبدأت من ثم تظهر بعض علل السلطة "الحزب والحكومة". ومعلوم أن ابتلاء السلطة هو الأخطر على الإطلاق وهو مدخل الوسواس، وظهر الاضطراب الذي يدعو إلى التساؤل أحيانًا، وظهرت بعض الأنشطة التي وصفت بأنها نفاقية، والتي لا يملك أحد الاستبراء من غبارها، وإلا لتحقق ذلك في مجتمع الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن كانت سببًا للضعف، خاصة إذا وجدت جوًا صالحًا. ثم بدأ الحديث عن النقلة السياسية وربط ذلك بمصطلح الوفاق، وأعني به عودة الأحزاب وهدأت حالة الانفعال العاطفي الصادق، وأخذت عملية التجريب السياسي تأخذ منحاها، وظهرت بوادر فقه التلفيق الذي يعتمد على الموجود والمستورد من نظم والبناء عليها والاقتطاع منها حسب الظروف، فصارت كلمة ديمقراطية تتردد في مقولات القادة، وصارت المغازلة للقيم والمبادئ الأوربية مثل حقوق الإنسان والحرية الشخصية تجد مكانها في قاموس القادة والمتصدرين

بـذات التصـور الغـربي، وهـذا مـردود إلى إشـكالية مفهـوم فلسـفة التأصيـل وغيـاب التأسـيس النظـري الاسـتراتيجي لهـذه المرحلة.

وكل ذلـك لم يشـكل معضلـة كـبرى أمـام مسـيرة الحركـة الإسـلامية وإمامتهـا القائمـة عـلى مفهـوم القيـادة وليسـت الإدارة، وهـذه هي الجدلية التـي ما كان لها أن تغيب عـن الأنظار. جدال حـول هـل الحركة الإسـلامية حركـة لإدارة المجتمع أم لقيادتـه؟ بمعنى آخر هـل تهتم بالإشراف على حركة المؤسسـات القائمة أم ترمي لإقامة المؤسسـات وتجديدها، وتوسـيع قدرتها ورسـالتها وبعـث الـروح فيهـا دون الهيمنـة عليها؟ ثم أخذت بـوادر الالتزام الديمقراطـي التقليدي تلاحق خطـط الساسـة وتدابيرهـم من بعـد أن احتاروا أمـام إيجاد نظـام أو الصبر على توليـد نظام جديد لم يكتـب لـه الاسـتمرار وأسـموه نظام المؤتمـرات[11]. ثم بـدأت المعضلة الكبرى تمـد قرنيها وذلك أن الحركـة الإسـلامية أصيبـت بقدر من الاضطـراب في المنهج وثار غبار في وجه السـلطة، فغبش عـلى المقاصـد وسـادت روح السياسـة الدارجة وغلبت عـلى روح الفكرة، كما يـرى البعض.

إن ظهـور العلـل والأمـراض حتميات تلاحق الأجسـاد والمناهـج، وحيوية المنهـج وصدقيته هـي التـي تمكـن لـه في الواقـع وتحقـق قيادته. كـما أن الخلـط بين أسـس البنـاء والحمايـة والرعاية وفقـد القـدرة على تحديـد الثابت والمتحرك وكيفيـة تحديد الأولويات يـؤدي إلى اضطراب وظيفي وخلـل يتحـول فتنـة تتناسـب في شـدتها وخطورتها مع ذلـك الاضطراب.

ثانيًا: الحزب والأمة وسؤال المؤسسات

التحـزب ليـس هـو الغايـة كـما يـرى البعـض، وإن تحزبـت الأمـة توسـلًا ودفعًا سياسـيًّا فلا بـدّ مـن تنقيـة لتصوراتهـا وإحاطـة ذلـك بضوابـط الوعي حتـى لا يتحـول الحزب إلى صنـم يقيد إطلاقـات المقاصـد العقديـة ويفسـد الشرعيـة وإن دفعـت موجهات السياسـة إلى ذلـك. الحزب هـو الإطـار الفكـري والعملي الجامع الـذي يوحد أعضاءه على أسـاس متفق عليـه، وهو مشروع نظـري لضـم عامـة أبنـاء الأمـة، ويطـرح نفسـه فكريًّا وسياسـيًّا في منافسـة شـورية وسـط الأمة مـع غـيره مـن الكيانـات التي آمنـت بالأصـول والثوابت التـي تحفظ كيـان الأمة أرضًـا ومعتقدًا وهويـة، ومـن أهـم مقاصده إبداء النصيحة العملية والمشـاركة الإيجابية في مشـاريع الأمة سياسـة للدنيـا وحمايـة للديـن عبر مؤسسـاته. ربـما كان هذا هو التصـور الأقـرب إلى روح الشرع الحنيف

"اعتبار الحزب مؤسسة من مؤسسات الأمة". بناء على ذلك تصبح للحزب مؤسساته التي تحقق هذه المقاصد، وتفرز القيادة المؤهلة لتولي السلطة وإدارة الحكم متى ما وجب ذلك رئاسة للبلاد عبر مشاركة لكافة أفراد الأمة، كما أن الحزب يضم مؤسسته الشورية التي تضع السياسات العامة وتحيي قيمة التناصح.

إن هذا الواقع سيجعل من الحزب مؤسسة داخل المجتمع تسعى لقيادته ومنافسة الكيانات الأخرى لتولي قيادة المجتمع. ومن أهم مراكز القيادة "السلطة"، وبذلك يشكل الواقع من بعدين: البعد الأول كيان الحزب والبعد الثاني كيان الأمة. ويصبح الحزب مدرسة لإعداد الكوادر لقيادة الأمة وبناء المشاريع التي تعين على قيادتها تحقيقًا لمقاصد الدين الكلية. ويتولى الحزب مخاطبة الأمة واستنهاض همتها وفق قدراته وإمكاناته ومبادئه لتلتزم في صفوفه أو تقتنع بطرحه. ومتى ما تحقق للحزب الفوز بثقة الأمة وتولي قيادتها فيجب على هذه القيادة أن تمثل إرادة الأمة وليست إرادة الحزب، إذا افترضنا جدلًا طروء تناقض بين ما يريد الحزب وتريد الأمة. ومن ناحية أخرى على القيادة أن تلتزم بالأطر العامة التي طرحها الحزب للأمة ونال ثقته من خلالها وبشر بها. وتظل العلاقة قائمة بين الحزب وبين قيادة الأمة التي قدمها على النصيحة والتوجيه والتبشير والدفع لتحقيق وإنجاز الخطط والسياسات، فالسلطة آلية مهمة، ولكنها تفقد أهميتها أمام عجز المجتمع وفتور همته مما يلقي بعبء التواصل الاجتماعي على مكونات الحزب حتى يتكامل السعي بين السلطة الحاكمة والحزب القائم وبقية مكونات الأمة.

ثالثًا: مجلس الأمة (المجلس الوطني: الفكرة والوظيفة)[12]

يتولى التوجيه والإشراف المباشر والمحاسبة والمساءلة للسلطة مجلس الأمة، الذي يمثل كافة الأمة ولا يمثل بالضرورة حزبًا بعينه. وهنا لا ننشغل باللقب بقدر انشغالنا بالمقصد. وهذا يبين لنا أن هنالك نقلة نوعية في طبيعة العلاقة بين الحزب وبين السلطة التي يفرزها باعتبارها سلطة الأمة وليست سلطة الحزب. إن تصور البناء (الحزبي) في الدولة الإسلامية يقوم على أساس فكري عقدي وفقهي عملي. أما من الناحية العقدية فإن الإسلام يقر بالتنوع والاختلاف الفطري الموجود في طبيعة الكون بوصفه ملازمًا لطبيعة الحياة التي

فطرها الله سبحانه وتعالى بقدرته وحكمته: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ [هود: 118-119]. ولكن الإسلام نفسه هو الذي ينهى عن التفرق والاختلاف ويجعل الاختلاف الفطري وظيفة اجتماعية وداعية توحد، ويجعل من الوحدة ضرورة لأداء أمانة التكليف، فإن كان التعدد قدرًا فطريًّا فإن التوحد فريضة رسالية. وربما يخطئ من يتحدث عن التعدد في الكون كمقدمة يبني عليها ضرورة التعدد و الاختلاف في السياسة والعقائد، لذلك تصور الأحزاب داخل الأمة الإسلامية هو جزء من تصور وظيفة الأمة في أداء أمانة الشهادة والالتزام بشروطها، من موالاة على القيام بالمعروف ونهي عن المنكر، مما يجعل وجود الأحزاب توظيفًا للجهد تناصحًا وإصلاحًا لأمر الحياة وتنافسًا في سبيل الحق وبيان الصواب علمًا وعملًا، وإخراج النصيحة المؤسسية وليست الفردية فقط.

هذا التصور قد يتناقض مع بعض الأفكار والتصورات، إذ المعارضة في الدارج تهتم بإزالة النظام القائم وإفساد خططه ومشاريعه، ولا تهتم بتحريك مؤسسات الأمة وتنهج نهج الصراع والتشاكس والشغب. ومعلوم أن الديمقراطية الغربية نفسها تقوم على أساس من الثوابت والتنافس داخل إطار عقدي هو الديمقراطية نفسها، إذ لا ينبغي للمعارضة أن تتجاوز تلك الحدود، فالثوابت الأميركية والبريطانية والفرنسية هي ذات الثوابت مهما تغيرت الأحزاب. إن مثل هذا التصور يجعل الأحزاب كيانًا شوريًّا يقع بينها التنافس للإصلاح وتكتمل مؤسسات الأمة إصلاحًا ورقابة ونصحًا.

ونجد هذا التصور يقربنا من عواصم الفقه والعمل التي توصل إليها علماؤنا بفضل من الوحي الأمين[13]، وهذا ما يدعو إلى الاستئناس بهذا التراث العظيم والاجتهاد في تجريد أصول الفقه السياسي[14]، وتأطير ذلك من خلال الدستور الذي يجمع، كما جمع مثلًا بين فقه الإمام أبي حنيفة ومالك و الشافعي وأحمد وغيرهم، من غير أن يزرع بذور الشجار والتشاغب. وما أرشد الأمة هناك قمين بإرشادها هنا –و الحركة الإسلامية إنما قصدت إلى قيادة وإمامة المجتمع فكان ينبغي أن يمدها الفقه السياسي بما يعين على ذلك، غير أنها تقاصرت همتها سياسيًّا واكتفت عن التبشير اللازم والمجاهدة الواجبة سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وكأنها

أرادت أن تتمحور بحزبها حول السلطة (حزب المؤتمر) وانعكس ذلك على جدلية السياسي والدعوي.

السياسي والدعوي: التجليات الفكرية والأطر اللائحية

بعد الاستفاضة في النظر في العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة ومحاولة التأصيل والمقاربة الفقهية والقراءة الفكرية، نأتي بمجموعة من الخلاصات نتبين من خلالها مسار واختيار الحركة الإسلامية في السودان.

أولًا: التجليات الفكرية

هذه الرؤية تجتهد في إعطاء العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة بعدًا فقهيًّا وفكريًّا تتأسس عليه، والتي تتجلى بعد ذلك على ثلاثة مستويات. وعندما أقول فقهيًّا أعني المقاربة التي وسمت الاجتهاد السياسي في العصر الحديث داخل أفق السياسة الشرعية استهداءً بالمقاصد العامة، واستفادة مما سلف من تجربة وليس انحصارًا في هاجس أو انفعالًا بتوجس، ونبين ذلك من خلال النظرة الأولى إلى المسرح الذي تتأسس عليه هذه الرؤى على اختلاف مستوياتها.

قبل أن نبدأ في تفصيل العلاقة بين هذه المكونات، لا بدّ من الإشارة إلى أن إحسان العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة واستيعابها وتطويرها يقتضي أن يُبنى فقه الدولة على نسق فقهي واضح وبيّن. لقد عانى الفقه السياسي الموروث من تضخيم دور الحاكم وإضعاف دور الأمة، ومن يومها عانت العلاقة من الاضطراب وعدم الوضوح. لا شك أن الحركة الإسلامية ترى أنها استطاعت تأسيس إطار شرعي عام بالحفاظ على تطبيق الشريعة الإسلامية شورى -وحرية وعدالة- وتسييج ذلك بالحدود المتراضى عليها ليمارس العمل السياسي داخل إطار الشرعية الإسلامية. وليتم من بعد ذلك التراضي على توصيف الواقع وفق تكويناته وعبر ما يلي:

الأمة: وهي التي تعبر عن وجودها بفعالية مؤسساتها.

السلطة (الحكومة): وهي التي تعبر عن فعاليتها من خلال ما ينتسب إليها من مؤسسات.

الأحزاب السياسية: وهي تعبر عن فعاليتها من خلال بنيتها المؤسسية.

وهنا تتميز النسقية الاجتماعية للأمة والتي تشمل المنظمات والجمعيات والمراكز والمؤسسات كافة وعلى اختلاف أنواع النشاط الاجتماعي. وعلى هذا الترتيب فإن الأمة أكبر من الأحزاب وأكبر من الجمعيات وأكبر من السلطة لأنها الأساس الحامل لكل ذلك. وهكذا تظهر مكانة الحركة الإسلامية بوصفها أهم الكيانات الاجتماعية المتصلة بهموم الأمة وقضاياها الكبرى، بل هي الاجتهاد الفقهي لتحقيق مقاصد ما يعرف بمؤسسات المجتمع المدني، بل تتفوق أصالة ورسالة، ومن ثم تتجلى سعة الحركة الإسلامية في أفقها الفكري تناسبًا مع قضايا الأمة.

الحزب: وهو أحد المؤسسات السياسية للأمة والتجلي السياسي للحركة الإسلامية، وهو من حيث العموم والشمول يشارك غيره من الأطر السياسية والمؤسسات، وهو أخص، حيث إنه المعبر السياسي عن قضايا الأمة.

السلطة: وهي التجلي السلطاني للحركة الإسلامية في دائرة الحكم. والسلطة أخص من الحزب، وهي الجهاز التنفيذي الملتزم بأداء السياسات العامة المعبرة عن آمال الأمة وأهداف الحزب.

أما من حيث العلاقة الفكرية والفقهية، فإن هذه العلاقة تتأسس على تصور الأبعاد الثلاثة لتوليد الأفكار والرؤى والسياسات وضوابط العمل، ويتضح ذلك في الآتي:

البعد العقدي: وهو يمتاز بالتجريد من حيث اتصاله بالمطلق وشروعه في دائرة الغيب.

البعد الفكري: وهو تنزلات عمليّة من دائرة الاعتقاد إلى دائرة الفكر، وإن كانت العقيدة تمتاز بالتجريد فإن الأفكار تمتاز بالإطلاق.

البعد السلطوي: والسلطة تنزل من دائرة الأفكار إلى دائرة الأفعال. والسلطة قيد محكوم بالواقع وبمتغيراته والمؤثرات فيه وهي هنا تمتاز بالتعقيد.

غير أن العلاقة بين العقيدة والفكر والسلطة علاقة وثيقة يتصل بعضها ببعض. وعلى هذا فإن المقاربة الفقهية تستدعي أن نُذكر بالآتي: الحركة الإسلامية وفي نسبتها لهذه الأبعاد تمثل الالتزام العقدي في تجريده والالتزام الفكري في إطلاقه والالتزام السلطاني في قيده وطاعته. إن مركزية الفكر (الحركة) على مستوى الأمة الغالب عليها التجريد والإطلاق، وهي محملة بالآمال والطموحات وبالغيرة على كل ما يُشعر بالقصور أو الانحراف. وعلى هذا فإن مخالطة الواقع والتعامل معه حزبًا وسلطة ليس كمثل التعامل داخل دائرة الإطلاق والتجريد كما قدمنا. وعلى ذلك نذكر أن الحركة الإسلامية تدرجت في كسبها وجهدها من حيث الطرح الفكري العام ومن ثم العمل السياسي الواقعي. والعلاقة بين الحركة في فكرها وفي فعلها السياسي هي العلاقة بين إطلاقات الفكر وقيود السياسة. وهنا تقع المقارنة بين الفكر التجريدي المثال الذي تتبناه الحركة على مستوى الأمة، وبين الفعل السياسي الذي تؤديه في ظل القيود والمحددات الحزبية والسلطوية، وهذه جدلية لا تنفك. ومن هنا ننتقل إلى نقطة أخص في هذه المقاربة لنتحدث عن طبيعة العلاقة من خلال الفعل والأداء وهو أصل القضية.

الحركة الإسلامية في دائرة الأمة تتشعب مهامها لتشمل كافة النشاط الاجتماعي والذي يتركز حول تحقيق النهضة الاجتماعية عبر المشاريع الكبرى، مثل: معالجة الفقر، تحقيق قيم الأمن والطمأنينة الاجتماعية، تشجيع قيم البذل والعطاء والتكافل والتعاون، تطوير المبادرات، إقامة الجمعيات والمراكز والمنظمات والاهتمام بمؤسسات التنمية الشاملة، والتوجيه والنصيحة والتواصل مع وحدة أهل القبلة عبر مشاريع رحبة تضم الظالم لنفسه والمقتصد والسابق بالخيرات، ثم الاجتهاد الحضاري والشرعي الرامي إلى جعل الأمة أكبر من السلطة واتخاذ البناء المؤسسي المحقق لذلك. وهذا يشير إلى سعة واجبات الحركة الإسلامية وهو ما لا يتصور أن تقوم به جهة أخرى نيابة عنها. وهذا هو المدخل المعاصر لتطوير فقه السياسة الشرعية لتحقق المقاصد المرعية. ويمكن أن نحدد واجبات الحركة الإسلامية ومن خلال دوائرها العاملة في الآتي:

التأسيس العقدي والفكري والتزكوي: تتولاه مؤسسات الحركة في مستوى الأمة.

الفعل السياسي: يتولاه الحزب بحكم اختصاصه.

المراقبة السياسية: تتولاها مؤسسات الحركة.

النصح السياسي: تتولاه مؤسسات الحركة.

ومن خلال هذا نخلص إلى الآتي:

الحركة الإسلامية جماعة جاهدة فكرًا وسعيًا وسط الأمة لتحقيق قيم الدين وبسط معانيه وقيادة الأمة على مرقى الإيمان عبر الوسائل المشروعة، متوسلة بحزبها وحاكمة بسلطتها تنافسًا حرًّا وتعاونًا مع غيرها وكالة عن الأمة. وفي سبيل تقديم مقترح عملي يجمع بين التأسيس الفقهي والمحدد اللائحي، ولتحقيق المقاصد الشرعية وتأسيسًا على الاجتهاد في باب السياسة الشرعية والذي قطعت فيه الحركة الإسلامية شوطًا بعيدًا، قامت مجالس على المستوى القيادي استصحبت ما قدمت من مقاربات فقهية في طبيعة العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة، وذلك من خلال بناء مؤسسات تقوم بدورها في المناصحة والمراقبة والمحاسبة وفق الضابط الشرعي المعتبر، وقد تساق اجتهادات وأمثلة تتقوى وتترسخ بالجدال والنقاش والمشاورة والكسب العملي.

ثانيًا: العلاقة بين الضابط اللائحي والتمظهر الفكري

لقد تناول البعض طبيعة هذه العلاقة من خلال انفعال غالب بعدم إعادة إنتاج المشكلة السالفة، والتي نتجت عن الاحتدام بين السلطة والحزب والحركة كما أسلفنا، وكلٌّ برأيه ورؤيته، غير أن السؤال الذي يفرض نفسه: هل ما وقع كان بسبب وضوح أو عدم وضوح العلاقة؟ وهل كان أصل المشكلة اختلافًا فكريًّا أم تنافرًا لائحيًّا؟ ونحن لا نشك في أن عدم الوضوح هو الذي أدى لذلك، وربما يكون الانفعال الغالب هو الذي دفع إلى إدخال القضية إلى المدخل اللائحي الفني دون الانشغال كثيرًا بالإحاطة الفكرية والفقهية. والواقع أن الضوابط اللائحية مع أهميتها التي لا تخفى على أحد لا تحقق فعاليتها ولا تكتسب قوتها واستدامتها إلا إذا نتجت عن فعل فكري وفقهي واسع.

(أ) الرؤية اللائحية

ذهبت هذه الرؤية إلى أن الحركة الإسلامية حركة ثلاثية الأبعاد عبر عنها بالحاءات الثلاثة: الحركة، الحزب، الحكومة. فالكيان الخاص هو الذي يستأثر عند الغالب بلقب الحركة الإسلامية، وللكيان الخاص رسالته، وللحزب دوره، وللسلطة مهمتها. وهذه الرؤية لا تميل للتفصيل الفكري والفقهي، وإنما تنفعل بالمشكلة وآثارها وتحاول أن توجد لها علاجًا، من خلال تحديد الدوائر التي يتحرك فيها كل من: الحركة، الحزب، السلطة، وهكذا تعالج القضية. والاستدراك على هذه الرؤية يمكن إجماله في الآتي:

محاصرة القضية في المحددات اللائحية يخالف طبيعة المنهج الفكري والفقهي للحركة الإسلامية، فهي حركة مجتهدة ومجددة، والحاكم الفكري مقدم من حيث النسق على المحدد اللائحي.

تصور الثلاثة في واحد أمر غير منطقي؛ ذلك أن الحركة الإسلامية فكر واحد ومعتقد واحد ولها تنزلاتها من بعد ذلك على المستويات المختلفة، وعلى اختلاف طبيعة هذا التنزيل وخصائصه.

إن تسمية الكيان الخاص تفتقد التوصيف الموضوعي، فالحزب معرف بموضوعه والسلطة معرفة بموضوعها، والكيان الخاص لقب غير موضوعي، وهو ما يتناقض مع طبيعة الحركة الإسلامية ورسالتها.

هذه الرؤية تفتقد بيان طبيعة العلاقة الفكرية والمؤسسية التي تصل هذه التكوينات الثلاثة وتؤثر فيها وتتأثر بها، مع إيحائها باستثنائية وجود الكيان الخاص بمحاصرته لفظًا ثم واقعًا.

مثل هذا التقسيم يضعف الحركة ويؤدي إلى تآكلها المؤسسي وحصرها لحساب السلطة والحزب، مما يؤدي إلى انتشار وتضخم جماعات أخرى على حسابها أيضًا داخل دائرة الأمة.

(ب) الرؤية اللائحية التنسيقية

وهي التي اعتمدها دستور الحركة الإسلامية لمعالجة المشكلة، وهذه رؤية تذهب إلى إيجاد جسم تنسيقي إداري وإشرافي يجمع بين الدوائر الثلاثة: الحركة – الحزب – السلطة، عبر

مجلس قيادي، وهذه هي الرؤية التي اعتمدتها الحركة الإسلامية في التنسيق المؤسسي بين أبعادها.

استدراك على هذه الرؤية

لقد أثارت تلك الرؤية مجموعة من التساؤلات حول: طبيعة هذا الجسم ومدى إحاطته برؤية فقهية متكاملة؟ من أين يكتسب هذا الجسم مشروعيته؟ ما طبيعة وظائف هذا الجسم؟ وما مهامه؟

وهذه الرؤية في المحصلة النهائية لا تختلف عن سابقتها من حيث الانفعال بما سبق والتعويل على التحديد اللائحي الهادف إلى إيجاد علاقة ما بين الحركة والحزب والسلطة مع عدم إغفال ما هو قائم الآن من تنسيق. إن مبدأ التنسيق هو المبدأ الأصل في ضبط وتوظيف العلاقة نحو الغايات العليا، غير أن هذا التنسيق ينبغي أن يتأسس على نسق مؤسسي ولا يخضع للتقدير الخاص والانفعال الشخصي.

وهنا نذكر أن حزب المؤتمر الوطني ليس قصرًا على أعضاء الحركة الإسلامية غالبًا، وإن كان محققًا للأهداف. والسلطة ليست قصرًا على أعضاء الحركة الإسلامية وإن كانت مجتهدة في تحقيق الأهداف. لا بد من التذكير أيضًا أن الحركة الإسلامية تراضت على أن يكون المؤتمر الوطني ذراعها السياسي، وهو حامل داخل أوعيته المسلم وغير المسلم، وهو ملتزم بأماناته بأن لا يطبخ شيئًا في السياسة داخل مطبخ خاص يغيّب فيه المؤسسية ويتجاوز الأمانات مهما كان ذلك، بمعنى آخر لا يصنع السياسة وراء حجاب ثم يمررها صوريًّا عبر هياكل الحزب. لا شك أن هذا الالتزام من أساسيات الفقه الإسلامي ومن أصول القيم الأخلاقية في الصدق والأمانة والوفاء.

غير أن انقطاع الحزب عن ما يُعرف بالكيان الخاص في كل ما هو سياسي ولو نظريًّا يولد بعض الإشكالات التصورية والعملية، لا سيما إذا ظهرت بعض الاجتهادات الضرورية أو بعض مظاهر الفساد والمخالفات، أو استعلى المسؤول التنفيذي أو السياسي وأغلق بابه أمام النصيحة، ووقع في كثير من المحظورات والتي تؤثر بالضرورة لا على السلطة أو الحزب

وحسب، وإنما تؤثر كذلك على الحركة الإسلامية في أصل فكرها ومقصدها بشكل قوي، وقد رتب هذه العلاقات وفق ذلك دستور الحركة الإسلامية الأخير.

الخاتمة

وفي خاتمة هذه القراءة، التي اهتمت بالنظر في جانب من جوانب السياسة الشرعية من خلال رؤية معاصرة، تناولت العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة أو الجماعة والأمة والإمامة في التجربة السودانية، وهي علاقة حادثة في التراث السياسي الإسلامي، مما يستدعي رؤية جديدة ومعالجة فقهية واسعة وشاملة لا تستوعبها ورقة مختصرة على أي حال، ومن ثم نخلص إلى الآتي:

لقد أدى غياب الفقه عن هذه النسقية (حركة، حزب، سلطة)، أو جدلية السياسي والدعوي، إلى مجموعة من المشكلات ظهرت في شكل الانقسام الذي ضرب الحركة الإسلامية في السودان، ومظاهر الانقسام في كثير من التجارب الإسلامية، ورفض الطاعة بوصفها قيدًا مفروضًا لا دخل للدين ولا للفقه فيه، وهذا كله يؤكد قضية غيبة الإطار الفقهي العاصم والمانع.

إن غيبة الرؤية الفقهية الشاملة والواسعة والإحاطة بالمتغيرات كل ذلك ربما ولد جوًّا من الاضطراب والشجار، انعكس ضعفًا وعجزًا على النظام السياسي العام في إطاره الشرعي.

إن الحركة الإسلامية امتازت بالشمول والاتساع في الفكرة والعزائمية في العمل والإنجاز، وهي التي حاولت إحداث التغيير السياسي الإسلامي في السودان. وقد اختارت المؤتمر الوطني كمعبر سياسي لتصبح العلاقة بينها وبينه علاقة تفويض سياسي، ليقوم بالواجب السياسي بكل تعقيداته وفق النظام السياسي الحزبي المتراضى عليه داخل مؤسسات الأمة.

إن الحزب هو التعبير الأمثل عن قضايا الأمة والمؤهل للحكم متى ما تراضت الأمة على ذلك وفق منهج الاختيار، وهذا يشير إلى أن هناك طبيعة علاقة بين الحركة والحزب موضوعها الأمة، والحركة هي الأوسع في تصورها ومخاطبتها للقواعد الشعبية، وهي الأكثر حيوية في ذلك وهي الأقرب إلى إطلاقات الفكرة.

إن الحزب هو الإطار الأمثل في تبني قضايا الأمة والتعبير عنها والدفع مع غيره من الأحزاب بغية تولي زمام الأمر وتمثيل الأمة، وهو مهموم بالواقع مقيد به، وهنا ينشأ الجدال بين إطلاقات الحركة وقيود الحزب، وهو جدال حميد متى تم ذلك داخل النسق الفقهي المعتبر.

إن الرئيس أو الإمام والذي يتم انتخابه لرئاسة الدولة إنما يمثل الأمة عند انتخابه وإن خرج من مؤسسات الحزب، فهو خاضع لمؤسسات الأمة وليس خاضعًا لمؤسسات الحزب بالضرورة، وكأن الأصل في ترتيب هذه العلاقة يقوم على اعتماد أن الأمة هي الأصل وبقية العلاقات تدور حولها قربًا أو بعدًا وفقًا للأداء الفكري والوظيفي.

إن العلاقة بين الحركة والحزب والسلطة أو العلاقة بين الجماعة والأمة والإمام أو جدلية الدعوي والسياسي تتأسس على رؤية موحدة وجامعة تقوم على التنسيق والوعي بالوظيفة والمهمة لكل، حتى لا يقع صراع وخصام، وإن وقع الجدال الحميد بحكم العلاقة المتداخلة فالحركة وهي التي تمثل الجماعة لا تتجاوز الأمة بحال، فهي ممثلة للجماعة ومتحركة وسط الأمة ولا تمتلك سلطة عليها، وإنما هي سلطة الإرشاد والوعظ والهداية، والدفع نحو قيم الشرع وضوابطه.

إن الحركة الإسلامية تمارس دورها وسط الأمة مع غيرها من الكيانات، ولها سلطانها القيمي والأخلاقي على الحزب الذي أنتجته، على أن مؤسسات الحزب هي الحاكمة عليه. أما السلطة التي يمثلها رئيس الجمهورية فإنها سلطة الأمة، وإن تخرجت في مدرسة الحزب والحركة، وهي خاضعة لمؤسسات الأمة وليست مؤسسات الحزب.

إن واجبات الحركة الإسلامية تتسع باتساع قضايا الأمة، وواجبات الحزب تحددها المشاريع السياسية، وواجبات الرئيس تحددها واجبات حمل أمانة الأمة بأجمعها. ومن هنا تنشأ هذه الجدلية والتي لو فهمت وأحيطت بالفقه لما وقع ما يحذر منه. إن نفي هذه الجدلية خداع وتحويلها إلى صراع عجز، والتعامل معها دليل وعي وفقه وحيوية.

الهوامش

1. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ط4 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 21.
2. إبراهيم أحمد محمد الصادق الكاروري، **الاجتهاد السياسي وبناء الدولة المعاصرة: رؤى ومراجعات حول كسب الحركة الإسلامية في السودان** (الخرطوم: دار الفراديس للنشر، 2018)، ص 573.
3. المرجع نفسه.
4. حسن الترابي وآخرون، **المشروع الإسلامي السوداني: قراءات في الفكر والممارسة**، ط2، (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1995)، ص 20.
5. لا نقصد هنا الانقلاب العسكري، وإنما التغيير في نمط الحياة.
6. حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان** (القاهرة: القارئ العربي، 1990)، ص 11.
7. حامد عبد الماجد، **الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د. ت.])، ص 115.
8. إبراهيم الكاروري، **الاجتهاد السياسي وبناء الدولة المعاصرة**، مرجع سابق، ص 20.
9. حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، مرجع سابق، ص 22.
10. محمد أبو القاسم الحاج حمد، **السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل**، ط2 (بيروت: دار ابن حزم للطباعة، 1996)، ج1، ص 217.
11. حسن الترابي وآخرون، **المشروع الإسلامي السوداني**، مرجع سابق، ص 65.
12. عبارة مجلس الأمة هنا مقصود منها المقاربة الفقهية.
13. علي محمد الصلابي، **البرلمان في الدولة الحديثة** (بيروت: دار ابن كثير، 2014)، ص 10.
14. أمين حسن عمر، **أصول السياسات: دراسة موضوعية في أصول فقه السياسات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة** (الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، 2004)، ص 29.

حوار أواصر

حزب النهضة التونسي وفصل الدعوي عن السياسة 110

حزب النهضة التونسي وفصل الدعوي عن السياسة

حوار مجلة أواصر مع: محمد النوري ومحمود جاء بالله

حاورهما: سيدينا ساداتي

كانت مسألة العلاقة بين الدين والسياسة أو الدين والدولة أهم قضية شغلت رواد السياسة والفكر في السياق العربي الإسلامي خلال القرن العشرين. ويمكن اعتبار كل الإشكاليات الفكرية الكبرى تناسلت منها، فمنذ سقوط الخلافة العثمانية 1924 وصدور كتاب عبد الرازق عن الخلافة سنة 1925[1]، تحولت مسألة الإسلام وأصول الحكم إلى معركة[2]. ومنذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمون في مصر 1928، رفعت الحركات والأحزاب الإسلامية شعارات: الإسلام دين شامل، والإسلام دين ودولة، والإسلام هو الحل، انطلاقًا من الأدبيات العامة التي تحدث عنها المؤسس حسن البنا في رسائله وخطبه[3]. وبعد قيام الثورة في إيران 1979، ازدادت الحركات والأحزاب الإسلامية تمسكًا بشعاراتها، واشتد الصراع بينها مع التيارات والأحزاب الأخرى على أرضية علاقة الدنيوي بالديني والدعوي بالسياسي.

ابتداء من النصف الثاني من 1980 وحتى نهاية القرن 20، بدأت الحركات الإسلامية نوعًا من المراجعات لم تمس جوهر معتقداتها، في العلاقة بين الدين والدولة والدعوي والسياسي. وبعد أحداث 11 سبتمبر/ أيلول 2001 ازداد الضغط على الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، وأصبحت أكثر وضوحًا في الموقف من الديمقراطية، وبدأ شعار "الإسلام هو الحل" في

الاختفاء، وشاع الحديث عن الدولة المدنية، وأحزاب مدنية بمرجعية إسلامية، ومع ذلك بقي الحال على حاله في الموقف من المسألة الدينية السياسية. وأول خطوة لضبط أو وضع مسافة بين الدين والسياسة هي محاولة حركة التوحيد والإصلاح في المغرب سنة 2004، حين سعت لإيجاد صيغة تميز بين الدين والسياسة دون أن تفصل بينهما، وتضبط العلاقة بين الحركة وحزب العدالة والتنمية. وقد أصل لذلك سعد الدين العثماني[4]، ونظر له[5].

بعد اندلاع ثورات الربيع العربي وانتقال بعض الحركات الإسلامية من المعارضة إلى الحكم، ازداد الضغط عليها وبدأت إكراهات الواقع الجديد تملي شروطها، وحرص الإسلاميون على أن يثبتوا للفاعلين المحليين والشركاء الدوليين انفتاحهم وديمقراطيتهم وقبولهم للتعدد السياسي، وأنهم لا يختلفون عن غيرهم وأنهم ليسوا أحزابًا دينية ولا كهنوتية. وكأنها لحظة عبور إلى ما بعد الإسلام السياسي[6]. أثارت مواقف الأحزاب الإسلامية الكثير من النقاش والاستفسار: هل تغيرت الحركات الإسلامية؟ هل راجعت مواقفها السياسية أو تراجعت عن بعض مسلماتها الفكرية؟ أين مشروع إقامة الدولة الإسلامية وأسلمة المجتمع؟ أم إن كل ذلك مجرد براغماتية سياسية؟

في هذا الجو من الريبة والتشكيك في مواقف الحركات الإسلامية، أقدمت حركة النهضة التونسية في مؤتمرها 10 سنة 2016 على ما سمته "الفصل بين الدعوي والسياسي". أثار قرار النهضة موجة جديدة من الجدل داخل الاتجاهات الإسلامية وغيرها. فالبعض اعتبره تراجعًا عن المبادئ ودخولًا في مسار العلمنة، والبعض الآخر اعتبره مناورة سياسية وليس مبنيًّا على مراجعة فكرية. ومهما اختلفت الآراء والتقييمات لقرار النهضة، فإن المتابع لمسار الحركة لن يستغرب مما توصلت إليه، من الفصل بين الدعوي والسياسي. فالنهضة تعتبر من أكثر الحركات الإسلامية انفتاحًا وحيوية وتجربتها تشهد لذلك[7]. وزعيمها من أكبر المنظرين للتيار الإسلامي عمومًا، فقد كتب في مواضيع الحريات العامة[8]، وحقوق الإنسان والديمقراطية[9]، وكذلك المواطنة[10].

وفي هذا الحوار يحاول محمد النوري[11] ومحمود جاء بالله[12] تسليط الضوء على مفهوم الفصل بين الدعوي والسياسي عند حركة النهضة، وسياقه التاريخي وأسسه الفكرية

والشرعية، وكذلك رهاناته الاستراتيجية والعملية. كما يناقشان التحديات التي تواجه الحركة في الحفاظ على المرجعية الإسلامية، وفي نفس الوقت الفصل بين الدعوة والساسة، ثم يشرحان خصوصيات النهضة الوطنية، وميزاتها عن غيرها من الحركات الإسلامية في المشرق أو المغرب.

نصّ البيان الختاميّ لمؤتمر حركة النهضة العاشر على فصل الدعوي عن السياسي، **وحدث حينها خلاف كبير حول المفهوم وكيفية التنفيذ. الآن وبعد أربع سنوات من المؤتمر، ما الذي تقصدونه بذلك الفصل؟**

ج) رفع شعار التخصص في المؤتمر العاشر لحركة النهضة منذ خمس سنوات هو اجتهاد في إطار الإجابة عن سؤال سبل تصريف المشروع، بعد أن منّ المولى سبحانه بالانتقال من محنة الاستبداد إلى منحة الديمقراطية والحرية، ومن مرحلة المضايقة والمطاردة والملاحقة إلى مرحلة المشاركة في إدارة الشأن العام والإسهام في صناعة القرار بالبلاد.

وهو اجتهاد له مقاصد ومبررات. أما المبررات فترتبط أولًا بالمستجدات الواقعية والتحولات الكبيرة التي طرأت في البلاد بعد قيام ثورة 2011 واستتباعاتها على الحياة السياسية ونشاط الحركات والأحزاب، بما في ذلك الحركات الإسلامية التي تم الاعتراف القانوني بها لأول مرة في تاريخ البلاد، هذه التطورات التي أفضت إلى صياغة دستور جديد للبلاد يؤطر العمل الحزبي والجمعياتي، ويضبط العلاقة بين العمل الحزبي السياسي والنشاط الديني المجتمعي، وهي تحولات تدفع كلها بقوة إلى التوضيح والفصل بين نشاطات الأفراد والمجموعات، والتقيد بما ضبطه الدستور من عدم الجمع في تولي المسؤوليات الأولى في الأحزاب والجمعيات بين الصفتين الحزبية والجمعياتية.

وترتبط ثانيًا بالتجاذبات الحاصلة حول هوية النهضة، وضرورة توضحها بين أن تكون حزبًا شموليًّا يجمع في آن واحد بين السياسي والدعوي والتربوي والحقوقي والمجتمعي بشكل عام، وبين أن يكون حزبًا سياسيًّا وفق ما يضبطه قانون الأحزاب والدستور، دون إلغاء حق الفرد في أي نشاط يمارسه دون الجمع في المسؤوليات الأولى التنفيذية بين المهمة الحزبية والمهمة الجمعياتية والمجتمعية، وبالخصوص المهمة الدعوية ذات الطابع الديني.

وترتبط أخيرًا بسؤال الجدوى والفاعلية وتحقيق الكفاءة بين الحفاظ على منحى الشمولية والجمع بين الوظائف والمهام، وبين التوجه نحو شكل من أشكال "تقسيم العمل" الذي سميناه "التخصص"، وهو تخصص وظيفي يستهدف التخصيص الأمثل والأكفأ للموارد البشرية وتوجيهها نحو المهمة الأكثر تلاؤمًا وانسجامًا مع مؤهلات الأفراد.

أما المقاصد من وراء هذا الخيار فهي أيضًا ثلاثة:

– المقصد الأول من خيار التخصص هو الالتزام بالقانون المنظم لعمل الأحزاب السياسية من جهة والجمعيات المجتمعية من جهة أخرى والاستجابة لمقتضيات هذا القانون.

– المقصد الثاني هو القطع مع الازدواجية الوظيفية والشمولية التنظيمية التي كانت تحكم مسار الحركة قبل الثورة، مع تأكيد أن الشمولية المقصودة بالقطع معها ليست شمولية الفكرة والرسالة والمشروع الإسلامي كمشروع نهضوي مجتمعي حضاري لا يفصل البتة بين مكونات الحياة ومجالاتها ولا يفصل بين الدين والسياسة، وإنما هي الشمولية التنظيمية والوظيفية التي تجمع بين الحزبي والديني في قيادة الأحزاب ومسؤولياتها التنفيذية المباشرة، وهو ما يحقق في نفس الوقت متطلبات الانعطافة الاستراتيجية التي دعا إليها المؤتمر العاشر ولوائحه الأساسية.

– المقصد الثالث يتعلق بالجدوى والنجاعة في انتهاج خيار التخصص الذي من المفترض أن يؤدي إلى مردودية أفضل ونجاعة أعلى، وإلى تفعيل الطاقات وتنمية المهارات وتطوير الكفاءات داخل الحزب وداخل المجتمع. فالتخصص يعطي فرصة أكبر لتنمية مساحة القواسم المشتركة بين مختلف المتدخلين والمهتمين بالشأن الدعوي في مختلف المجالات، ويساعد في مد جسور التواصل بين مختلف المتدخلين والفاعلين وإن اختلفت مجالات الفعل دون الرضوخ للضغوطات الحزبية وللمقاربات السياسية.

والتخصص المنشود هو الذي يستجيب لتلك الدواعي والمبررات ويرفع تلك التحديات، ويحقق الانعطافة الاستراتيجية ويحفظ الوحدة الفكرية والمرجعية الإسلامية للحزب ويرفع من مردودية الأفراد وكفاءتهم الوظيفية، ويخدم بالتالي المشروع الإسلامي المظلة الجامعة لكل الأوعية والهياكل.

ما الأسس والمقاصد الشرعية والفكرية التي بنيتم عليها الفصل بين السياسي والدعوي؟

ج) يمكن القول إن خيار التخصص ليس سوى منهجية في تنزيل الأفكار وتحقيق الأهداف، ولا يمس بجوهر مضمون تلك الأفكار ولا بخصوصية تلك الأهداف. فهو تخصص وظيفي عملي لا يعني البتة المس من التصور النظري حول شمولية الإسلام وعلاقته بكافة المجالات، السياسي منها والاجتماعي والثقافي، الفردي والجماعي. وبهذا المعنى يسهل التأصيل الشرعي لهذا الخيار سواء انطلاقًا من النص القرآني أو السيرة النبوية أو الاجتهاد الفقهي.

فالنص القرآني يشير في عدد من المواضع إلى أهمية معنى التخصص، وتعدد المقاربات والمداخل ودورها في تحقيق الأهداف وبلوغ المقاصد، كقوله تعالى على لسان يعقوب مخاطبًا بنيه الذين أرادوا دخول مصر لاستجلاب الطعام: "يا بنيّ لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة". وهو ما يعني أن بلوغ الأهداف وتحقيق المقاصد يمكن أن يتم بمداخل متعددة وجهود متنوعة، فما بالك بتحقيق أهداف مشروع نهضوي حضاري شامل ومتكامل، فمن باب أولى أن تتعدد الاختصاصات وتتنوع المقاربات وتتكامل الجهود والمناشط لتصب في نفس الوعاء وعاء المشروع.

وقوله تعالى أيضًا: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين"، وهو ما يشير إلى معنى التخصص الوظيفي في التفقه في الدين قبل ممارسة الدعوة.

وكذلك قوله تعالى: "ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات"، ما يعني تعدد وجهات وسبل الخير والعمل الصالح وخدمة مشروع الإسلام.

وقوله تعالى: "فاسأل به خبيرًا"، وقوله "ولا ينبئك مثل خبير"، وهي درجة عالية من التخصص أي اكتساب الخبرة والمهارة في مجال من المجالات.

وفي السنة أيضًا قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه عند استشارته في منزل نزلوه بواقعة بدر: "أنتم أعلم بأمور دنياكم". ولا شك أن تنزيل المهام والتخصص الوظيفي من الأمور الدنيوية التي يفسح فيها مجال الاجتهاد وتوخي مختلف المسارات للوصول إلى نفس الأهداف.

وأيضًا قوله صلى الله عليه وسلم: "أنت على ثغر من ثغور الإسلام فلا يؤتين من قبلك". وثغور الإسلام هي أبواب العمل في سبيله.

كما يزخر التراث الحضاري الإسلامي بالعديد من الاجتهادات التي تؤكد أن الإسلام رفع عاليًا نهج التخصص، وتبرز تنوع سبل العمل الإسلامي وتوثيق عراه من خلال تعدد المؤسسات والهياكل التي تخدم الهدف نفسه، مثل مؤسسة التكافل الاجتماعي ومؤسسة الأوقاف ومؤسسة الزكاة والقرض الحسن وغيرها، وهي كلها تشير إلى أهمية معنى التخصص الوظيفي أحسن أداء المهام.

أما المقاصد الفكرية لخيار التخصص فيمكن إجمالها في العناوين الخمسة التالية:

1. التخصص يسهم في حسن تصريف المشروع الإسلامي.
2. تأمين المناشط الأخرى الدعوية والتربوية والحقوقية والنقابية والثقافية والعلمية وغيرها من خلال الفضاء السياسي والمشاركة في السلطة.
3. تطوير دعائم المشروع عبر تنمية الخبرات والمهارات في كل مجال من مجالات العمل الداعمة للمشروع.
4. تحقيق الكفاءة بمعنى التخصيص الأمثل للموارد والطاقات وتأهيلها للقيام بأداء أفضل وأرشد.
5. ضمان الفاعلية وحسن الأداء والنجاح في الوصول إلى الأهداف بأقل كلفة وأحسن مردود.

هل تتوقعون نتائج استراتيجية وسياسية محددة من وراء الفصل؟ وكيف يمكن تدبير الفصل على المستوى العملي؟

ج) الآثار السياسية والاستراتيجية: في الواقع لم يتم تقييم حصيلة هذا الخيار وفق دراسة علمية ميدانية لكي نخلص إلى نتائجه على أرض الواقع وانعكاساته على المستويين السياسي والاستراتيجي، لكن هذا لا يمنع من إبداء بعض الملاحظات والاستنتاجات الأولية:

- الخيار يعكس إرادة الحركة في إحداث انعطافة استراتيجية في مسارها الذي عرفت به في السابق وتحددت ضمنه هويتها الحركية والسياسية بوصفها حركة سياسية اجتماعية إسلامية شاملة. وهي تتطلع من خلال الانعطافة المرجوة إلى أن تتموقع من هنا فصاعدًا في الوسط الاجتماعي العريض كحزب سياسي ديمقراطي مدني ذي مرجعية إسلامية. وفي هذا الجانب لا توحي الحصيلة الانتخابية للحركة في مجمل المحطات الانتخابية تحقيق هذا الهدف، ربما العوامل التي تقف وراء ذلك متعددة ولكن لا يمكن استبعاد أثر سلبي لخيار التخصص.

- يجب التمييز بين صوابية الخيار وأهدافه الاستراتيجية التي لا تعرف إلا بعد مرور مرحلة زمنية معتبرة، وبين كيفية تنزيل الخيار التي لم تكن واضحة ولا محسومة، بل تركت للمبادرات الفردية والمواقف الارتجالية العشوائية، ولم تضع الحركة آليات عملية واضحة لتنزيل خيار التخصص. وقد تكون هنا المبررات موجودة والأسباب مختلفة، خاصة ما تعلق بانكباب الحزب السياسي على القضايا اليومية المتراكمة والمتلاحقة، ولكنها تظل مبررات لا تستقيم أمام قرارات مؤتمر رسم فيها توجهات استراتيجية يجب العمل على تنفيذها بالشكل الملائم والمطلوب.

- لا شك كذلك أن مفهوم التخصص ومضمونه لا يزال بحاجة إلى مزيد من التوضيح والبلورة، حتى لدى بعض القيادات في الحركة الذين يختزلونه في العلاقة بين السياسي والدعوي، بينما هو منهج يشمل كافة الأبعاد والفضاءات والمجالات التي لا تندرج ضمن الوظائف الأساسية لحزب سياسي. وبهذا المفهوم ينطبق التخصص على مجالات أخرى، مثل النقابي والحقوقي والتربوي والعمل الخيري وغيرها، وهي مجالات لا تزال ملتصقة بنشاطات الحزب وهياكله.

- الملاحظة الأخيرة تتعلق بتدقيق صفة المرجعية الإسلامية التي لازمت تعريف الحزب ما مضمونها؟ وما مداولاتها العملية في المواقف السياسية والبرنامج العام الذي يقترحه الحزب لإدارة السلطة؟ ألا يعني ذلك ضرورة تقيد الحزب

في برنامجه ومقترحاته بمقتضيات هذه المرجعية، وأن التخلف عن ذلك يجب أن يكون استثناءً وليس الأصل؟ ألا يجب عليه الالتزام بضوابط تلك المرجعية في المواقف الاقتصادية والتنموية والمواقف السياسية، ونصرة القضايا الإنسانية العادلة والإسلامية خصوصًا والاجتماعية مثل تبني الحلول الإسلامية المناصرة للفئات الاجتماعية الضعيفة؟

صحيح أن الحزب رفع بعض الشعارات من هذا القبيل في حملاته الانتخابية (العدل أساس العمران، وتفعيل منظومة الزكاة)، وساهم أيضًا في استصدار بعض التشريعات والقوانين التي تصب في خانة المرجعية الإسلامية (قانون الصكوك وقانون الصناديق الاستثمارية وقانون التأمين التكافلي وقانون منتجات الصيرفة الإسلامية)، ولكنها لا تزال حبرًا على ورق إلا ما ندر منها.

وأما من جانب التدبير العملي لتنزيل هذا الخيار الاستراتيجي فهو لا يزال بحاجة إلى تعميق التفكير وبذل الجهد اللازم في ذلك. ولعل لجنة الإعداد المضموني للمؤتمر الحادي عشر المزمع عقده قبل نهاية العام الجاري تعكف على هذا الجانب وتوفيه حظه من الاهتمام، من أجل تنزيل الانعطافة الاستراتيجية من دائرة الشعار والقرار إلى دائرة الفعل والممارسة، مطلوب منها وضع آليات واضحة في هذا الاتجاه للتمييز بين الانشغال والاشتغال بالسياسة بخصوص العمل المجتمعي والدعوي والتربوي والثقافي وغيره، وبين الانشغال والاشتغال بالديني والدعوي جزء منه بخصوص الحزب ككيان سياسي ملتزم بالقانون.

ألا يمكن أن يؤدي حصر الدعوي في المجتمع المدني وفصله عن السياسة إلى إخراج الدين من الحياة العامة تدريجيًّا؟ وهل خيار الفصل ناتج عن تجديد الفهم والموقف من العلمانية ومفهوم الدولة المدنية الحديثة؟

ج) بالطبع كل خيار له مخاطره ومحاذيره، خاصة إذا لم يتم تنزيله بالشكل المدروس والمطلوب. ومن هذه المخاطر ما ورد في ثنايا السؤال من وقوع في مطب الفصل بين السياسة والدين وإخراج الدين من مسرح الحياة العامة، فضلًا عن "علمنة" السياسة والدين في آن واحد. ولكن إدارة مثل هذه المخاطر غير المستبعدة، خاصة في بيئة تدار من قبل المنظومة

العلمانية في مخالفة صريحة لتعاليم الدستور، إدارة هذه المخاطر والنجاح في ذلك يظل رهين ما يلي:

- مدى التزام الحزب بالمرجعية الإسلامية التي يعلنها التزامًا حقيقيًّا وليس صوريًّا أو شكليًّا. ومن علامات هذا الالتزام الحقيقي ارتباط مجمل الأفكار والمقترحات والبرامج التي يطرحها بالمرجعية الإسلامية وحرصه على تمرير ما أمكن منها والعمل بها وذلك في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

- انشغاله بالشأن الديني (دون اشتغاله به)، وتبني قضاياه وحمل همومه والدفاع عن كل ما يمس بحقوق الناس في ممارسة شعائرهم الدينية دون تردد ودون توظيف حزبي، وكذلك تبني قضايا الأمة الإسلامية وحقوق الإنسان طبقًا لما تتطلبه مرجعية الإسلام.

- التصدي لكل شكل من أشكال العلمنة في سلوكيات وأفكار الحزب والمحافظة على المعادلة الدقيقة بين الطبيعة المدنية والمرجعية الدينية والسمت الأخلاقي والقيمي العام الذي يجب أن يطغى على مجمل تلك السلوكيات والمواقف.

ما الذي يميزكم فكريًّا وعمليًّا في أمر الفصل هذا عن بقية الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية؟ وهل للتجربة المغربية التي سبقتكم لخيار التمييز بدل الفصل تأثير في قراركم؟

ج) الذي يميز خيار التخصص الذي انتهجته النهضة عن خيارات أخرى لتجارب أخرى مثل خيار التمايز بين الدعوي والسياسي الذي سلمته الحركة الإسلامية بالمغرب على سبيل المثال هو ما يلي:

- أن التمايز خطوة نحو التخصص وليس التخصص ذاته. وتبدأ هذه الخطوة التمهيدية بالفصل بين الفضاءات وتوخي الاستقلالية الإدارية والهيكلية للمؤسسات القائمة عليها، وتحقيق التمايز على مستوى الرموز المشرفة على تلك الفضاءات والهيئات في المجالات المختلفة، بينما التخصص يشكل الصيرورة النهائية

للتمايز، من حيث تكريس الاستقلالية التامة بين المجالات وتمليك المجتمع من الهم المجتمعي والشأن الديني والثقافي والتربوي والخيري وغيرها.

- التمايز يمكن العمل الدعوي من أن يسير دون أن يخضع بشكل مباشر لتقلبات العمل السياسي أو إكراهاته أو حاجاته، وأن يمضي العمل السياسي في طريقه دون أن يؤثر -في المجمل- على العمل الدعوي؛ وهو ما جعل حركة التوحيد والإصلاح مثلًا تمضي في طريقها وتنفيذ برامجها، ولا تتأثر سلبًا -على العموم- بالنشاط السياسي رغم حيويته وكثرة المعارك التي يخوضها حزب العدالة والتنمية باستمرار. وبذلك أضحى الجزء الأكبر من عمل حركة التوحيد والإصلاح مركزًا جهوده على العمل الدعوي والتربوي والتكويني. ويتطلب خيار التمايز حدًّا أدنى من التنسيق بين الهيئات، وهو ما دعا التجربة المغربية إلى إبرام ما سمي عقد " شراكة" بين جناحي حركة الإصلاح والتوحيد من جهة والعدالة والتنمية من جهة أخرى، بينما يفرض منهج التخصص الاستقلالية التامة بين المجالات ولا يكون الالتقاء بينها إلا التقاء موضوعيًّا في خدمة المشروع الإسلامي والوطني العام.

- التخصص أخيرًا هو خيار استراتيجي ومسار طويل لا يمكن أن يؤتي أكله إلا بعد فترة زمنية معقولة، عندما تنضج التجربة وتبنى الهيئات والمؤسسات ويستقل كل فضاء بشؤونه، وتتراكم الخبرات لتصب كلها في خدمة المشروع العام وطنيًّا وإقليميًّا وأمميًّا. أما التمايز فهو قرار يمكن اتخاذه في أي لحظة والحكم عليه إثر ذلك بوصفه توجهًا نحو التخصص ومرحلة من مراحله.

الهوامش

1. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ط 2 (القاهرة: مطبعة مصر، 1925).
2. محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 1997).
3. حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (الإسكندرية: دار الدعوة، 2002).
4. سعد الدين العثماني، **تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة** (الرباط: منشورات الزمن، 2002).
5. _____، **الدين والسياسة تمييز لا فصل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).
6. محمد أبو رمان، **ما بعد الإسلام السياسي**، (عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، 2018).
7. راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2001).
8. _____، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة الوطنية، 1993).
9. _____، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام** (الدوحة-بيروت: مركز الجزيرة للدراسات-الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012).
10. _____، **حقوق المواطنة**، ط 2 (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993).
11. عضو مجلس الشورى لحركة النهضة ورئيس اللجنة السياسية والاقتصادية بالمجلس، حاصل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص الفقه وأصوله من المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية، بباريس.
12. عضو المكتب التنفيذي لحركة النهضة ورئيس مكتب العلاقات مع المجتمع المدني، حاصل على الدكتوراه في الاقتصاد، من كلية العلوم الاقتصادية والتصرف بجامعة صفاقس.

دراسات وأبحاث

التغيرات السياسية داخليًّا وخارجيًّا على القضية الفلسطينية بعد معركة "سيف القدس" **122**

معاذ العامودي

الكرامة الثانية: ملاحظات عابرة **137**

بلال محمد شلش

التغيرات السياسية داخليًّا وخارجيًّا على القضية الفلسطينية بعد معركة "سيف القدس"

معاذ العامودي*

تمهيد

أتت معركة "سيف القدس"[1] في ظل ظروف معقدة محيطة بالقضية الفلسطينية على المستوى الداخلي والخارجي، أهمها تناقص فعالية القضية الفلسطينية في المحيط، والانتكاسة التي تعرضت لها من ضعف فعالية المستوى العربي الداعم لها في ظل بيئة إقليمية متعددة الأزمات، تحديدًا بعد فشل ثورات الربيع العربي التي اعتبرت الداعم الأساسي للفلسطينيين.

وبناء على جملة من المؤشرات السياسية في محيط القضية الفلسطينية وتقاطعاتها شهدت القضية تراجعًا على المستوى العالمي والإقليمي، بعد توقف مسار المفاوضات بين السلطة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي التي اصطدمت بقضايا الحل النهائي، وملف التطبيع مع الاحتلال الإسرائيلي -بوصفه كيانًا طبيعيًّا يمكن التعامل معه- كذلك التغيرات على الأرض الفلسطينية من تزايد الاستيطان ومحاولات الفصل بين قطاع غزة والضفة العربية وفلسطيني الداخل والخارج بوصفهم كيانات منفصلة.

---

* باحث في مختبر إدارة الأزمات الدولية في سلك الدكتوراه- جامعة القاضي عياض- مراكش.

وفي ظل هذه الظروف غير الحيوية جاءت معركة القدس بشكل مفاجئ شكلت معها عدة تغيرات في الحالة السياسية للقضية الفلسطينية يمكن تناولها كالتالي:

أولًا: التغيرات على المستوى الداخلي للقضية الفلسطينية

أحدث معركة سيف القدس تغيرات مهمة في الملف الفلسطيني الداخلي، أهم هذه التغيرات توحيد الرؤية الفلسطينية تجاه العدو المتمثل بالاحتلال الإسرائيلي، كما أنها قضت على أهم مكون سعى الاحتلال الإسرائيلي له وهو التغريب الداخلي للفلسطينيين، إما عن طريق انشغالهم في ذاتهم من خلال نزع كل ما هو سياسي من الاقتصادي، ليفكر الفلسطيني في تأقلمه مع طريقة العيش في ظل سياسات القوة المفرطة، وكذلك تغريب هوية فلسطيني الداخل عبر دمجهم بما يمكن تسميته "العبرنة"، أي في اللغة والثقافة والمواطنة العبرية. ويمكن رصد أهم التغيرات في السياق الداخلي كالتالي:

كسر الخوف من الاحتلال الإسرائيلي

من خلال تتبع المشاهد التي صاحبت معركة سيف القدس من الجيل الجديد[2] –سواء في مدينة القدس أو في الضفة الغربية وقطاع غزة– تم ملاحظة تبدد مصطلح "الخوف"[3]، الذي حاول الاحتلال الإسرائيلي ترسيخه كفكرة قامت عليها دولة الاحتلال الإسرائيلي بحكم المجازر التي ارتبكت بحق الفلسطينيين مثل مجزرة دير ياسين، أو من خلال الاعتقال الذي طال غالبية الفلسطينيين، أو من خلال الحواجز واستخدام القوة والترهيب ضد الفلسطينيين طوال فترة احتلاله، حيث تعتبر معركة "سيف القدس" المعركة الرابعة منذ عام 2008 على قطاع غزة، والتي فشل فيها الاحتلال الإسرائيلي في القضاء على حركة حماس، فيما مرّس ذلك الفلسطينيين على منهجية الهجوم وليس الدفاع، وكسر الخوف من شرطة الاحتلال الإسرائيلي وجنوده.

منطق كسر الخوف هذا هز هيبة جيش الاحتلال الإسرائيلي الذي اعتمد على خرافة "الجيش الذي لا يقهر" منذ النكسة عام 1967 في تمديد سطوته ومكانته العسكرية بالقوة في المنطقة العربية وعلى الفلسطينيين، في حين أثبتت معركة سيف القدس أن الاحتلال الإسرائيلي

يعيش أزمة سياسية تنعكس على قرارات صانع القرار العسكري فيه، وأن قدرة المقاومة لإبقاء حالة "المشاغلة" العسكرية أثرت في نظرية الاحتلال الإسرائيلي العسكرية التي قامت على مبدأ "المفاجأة والحسم" في أي معركة خاضها قبل عام 2000.

ولعل أهم إنجازات معركة سيف القدس أنها ثبّتت مصطلح "إسرائيل ليست غولًا"، وهزت صورته أمام العديد من الدول التي أسست لعلاقات أمنية وتكنولوجية؛ ففي الوقت الذي نجح فيه الاحتلال الإسرائيلي في جلب الملف النووي من قلب طهران بقوة التكنولوجيا السيبرانية، إلا أنه فشل استخباراتيًّا وعسكريًّا في تفكيك بُنى المجموعات العسكرية في قطاع غزة والقضاء عليها أو على المراكز الحيوية لها.

وعلى مستوى التمدد الشعبي للمقاومة وعلاقته بكسر جدار الخوف من الاحتلال الإسرائيلي، يمكن تتبع الهتافات التي ترددت في القدس والداخل المحتل والضفة الغربية باعتبارها كتل الصراع الأهم مع الاحتلال الإسرائيلي، حيث هتفت الجماهير للمقاومة ورموزها، وكان النداء الجماهيري والشعبوي الأهم والمشترك هو: "حط السيف قبال السيف، واحنا رجال محمد ضيف"[4]. كما أن حالة المواجهة اللفظية للمقدسيين مع شرطة الاحتلال أو أهل الضفة الغربية مع جنود الاحتلال على الحواجز كانت تتبع نسق "التهديد" للاحتلال. ولعل من أهم تداعيات كسر الخوف لدى الجيل الجديد حالة "اللامبالاة" تجاه الاعتقالات والملاحقات في القدس[5].

شمولية المواجهة وإعادة الوصل

منذ اتفاق أوسلو 1993 حتى معركة سيف القدس 2021، لم تأت مواجهة شاملة في كافة الأراضي الفلسطينية والخارج بهذه الطريقة من قبل، فقد كان المتغير الأهم في هذه المعركة فلسطينيي الداخل، حيث حصلت مواجهات واشتباكات مسلحة وشعبية في مدن الداخل المحتل مثل مدينة اللد والرملة، أو في عكا ويافا والجليل، مثّلت مفاجأة غير محسوبة لصانع القرار في الاحتلال الإسرائيلي، إذ فشلت على مدار سنوات طويلة آلية التهويد للفلسطينيين في الداخل، وسقطت معها مفاهيم المواطنة، وعزل الفلسطينيين في الداخل المحتل عن قطاع غزة والضفة الغربية والخارج المحتل؛ فيما يمكن تسميته "إعادة الوصل" للفلسطينيين

جغرافيًّا وديمغرافيًّا وسياسيًّا، أي إن فلسطينيي الداخل سيمثلون الصداع والصراع القادم والدائم للاحتلال الإسرائيلي.

تكمن أهمية المواجهة الشاملة على كل الأراضي الفلسطينية في لا مركزية المقاومة، وهو ما لا يستطيع الاحتلال الإسرائيلي حصره في منطقة جغرافية أو ضمن مؤشرات انحسار محددة، كما أن أهمية وجود الداخل الفلسطيني في أي مواجهة يمثل التحدي الأهم بالنسبة إلى الاحتلال الإسرائيلي، فيما أسقطت معركة سيف القدس كافة المشاريع التي حاول الاحتلال الإسرائيلي فيها نزع الفلسطيني من مفهومه السياسي، وجعْل أي مواجهة قادمة تبتدأ من حيث انتهت معركة سيف القدس من الداخل وغزة والضفة.

كسر فكرة الحدود الآمنة

حاول الاحتلال الإسرائيلي على مدار تاريخ الصراع مع الفلسطينيين والمنطقة العربية أن يعزل الفلسطينيين في الدول المجاورة تحديدًا عما يحصل في الداخل الفلسطيني -الأردن وسوريا ولبنان ومصر- ما عرفت بدول الطوق، ثم أعاد هندسة الوجود الفلسطيني في هذه المناطق، ولو أخذنا مثالًا لما حدث في فلسطينيي سوريا، فإن الاستهداف الأهم كان لمخيم اليرموك الفلسطيني، الذي مثل لسنوات طويلة الكتلة الصلبة لدعم المقاومة الفلسطينية في الداخل عسكريًّا، إلا أن الإزاحة التي حصلت في تهجير فلسطيني المخيم كانت تهدف لإلغاء حالة المقاومة. وقد رأى عدد من الباحثين أنه كان للاحتلال الإسرائيلي دور مهم في تجييش حالة مخيم اليرموك وإنهاء الوجود الفلسطيني فيه[6]، فيما كان هناك العديد من العروض المالية على المملكة الهاشمية الأردنية بتوطين الفلسطينيين، بما عُرف في إعلاميًّا في صفقة القرن، أو افتعال الإشكاليات التي تبقى اللاجئين الفلسطينيين ضعفاء في مخيمات لبنان دون تشكيل كتلة صلبة تدعم المقاومة، أو لتهجيرهم من لبنان[7].

لكن معركة سيف القدس أعادت فكرة الحدود غير الآمنة بالنسبة إلى الاحتلال الإسرائيلي، عبر مسيرات شعبية على الحدود الأردنية -ما يعنيه واقع القبائل الفلسطينية الأردنية- واللبنانية مع الاحتلال الإسرائيلي[8]، وشملت أيضًا إطلاق صواريخ "جراد"

من داخل الأراضي اللبنانية على الاحتلال[9]، ما يعني أن هذه الحدود تشكل مخاوف دائمة للاحتلال الإسرائيلي، وترفع تكلفة الأمن بالنسبة إليه.

ثانيًا: التغيرات على المستوى الخارجي للقضية الفلسطينية

حصلت جملة من التغيرات سواء على المستوى الدولي أو الإقليمي فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، أعادت القضية برمتها إلى واجهة الحدث السياسي عالميًّا، وكشفت صورة الاحتلال الإسرائيلي على المستوى الأخلاقي والحقوقي والشرعي. ومن أبرز هذه التغيرات:

إعادة الحيوية الدولية للقضية الفلسطينية

بشكل نسبي استطاع رئيس وزراء الاحتلال الإسرائيلي السابق بنيامين نتنياهو إقناع عدد من الأطراف الدولية والإقليمية أنه يمكن العبور لعلاقات طبيعية متبادلة مع الإقليم من خلال عدو مشترك هو "إيران" دون أن يكون حل للقضية الفلسطينية، وهو ما حدث عام 2019 في "مؤتمر وارسو لتعزيز السلام والأمن". أي إن مدخل التطبيع هو العدو المشترك إيران[10]، وهو ما أدخل الاحتلال الإسرائيلي في اتفاقات سلام عرفت باتفاقات "أبراهام" جعلت السياسة الخارجية للدول العربية التي طبّعت تتجه إلى تأكيد الثوابت الفلسطينية بالحد الأدنى كالالتزام بدولة للفلسطينيين، وإبقاء وضع القدس كما هو مع رفض التغيرات التي أحدثها الاحتلال الإسرائيلي، أما على الأرض فإن الاتفاقات لم تشمل أي تغيرات تنفيذية وحقيقية لمصلحة الفلسطينيين.

وقد تلاقت تصريحات نتنياهو مع تصريحات سابقة في 7 سبتمبر من 2017 لرئيس اللجنة الدولية للصليب الأحمر بيتر ماورير أثناء زيارته غزة قائلًا: "إن النزاع الفلسطيني الإسرائيلي كان في قائمة الاهتمامات في السنوات الأخيرة، وتمّت ترجمته بكرم من الهيئات الدوليّة والمجتمع الدوليّ... لا ينظر فقط إلى الفلسطينيّين والإسرائيليّين، فهناك نزاعات خطيرة جديدة تولّد عنها المزيد من العنف والانتهاك للقانون الإنسانيّ... وهذا أدّى إلى تراجع الاهتمام العالميّ بالنزاع الفلسطينيّ – الإسرائيليّ"[11].

كما أن الخطوة الأحادية التي عمل عليها الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب 2019 خلال ما عرف إعلاميًّا بـ"صفقة القرن"، باعتبار القدس هي العقبة الأساسية في المفاوضات بين الفلسطينيين والاحتلال الإسرائيلي، فرضت بالقوة تعاملًا أكثر سلبية في المحيط العربي والدولي مع القضية الفلسطينية، وحاولت إسكات جميع الأصوات التي تضع القدس في أولوية صراع الفلسطينيين مع الاحتلال الإسرائيلي، وجاءت الصفقة كتذكير قاس للفلسطينيين أن الوقت ليس في صالحهم، وهو ما أراده ترامب بالفعل[12].

ومع قدوم الإدارة الديمقراطية الأميركية الجديدة برئاسة جو بايدن، لم يظهر هناك أي تغيرات في مصلحة الفلسطينيين مخالفة للنسق التقليدي للديمقراطيين في عهد باراك أوباما أو بل كلينتون، حتى مع تلك التي صاحبت تغوّل الاستيطان على الأرض الفلسطينية وتزايده؛ وفي ظل التجربة السابقة للفلسطينيين مع الإدارات الديمقراطية، فإنه يمكن القول إن حل الدولتين بات أمرًا مستحيلًا، في ظل الاعتبارات الأميركية واعتبارات الاحتلال الإسرائيلي بأن الفلسطينيين في أضعف حالاتهم.

وفي ظل المتغيرات السابقة التي لحقت بالقضية الفلسطينية جاءت الشرارة الأولى من معركة "سيف القدس" استجابة للمقدسيين في القدس، وهو الملف الأكثر أهمية وتعقيدًا، وفي محاولة لإفشال مخطط تقسيم الفلسطينيين وتهميش مطالبهم أو نزع السيادة عن أرضهم؛ لذلك أطلقت المقاومة دفعة من الصواريخ تجاه المستوطنات المحيطة بمدينة القدس، ثم سرعان ما تطور الأمر لضرب العاصمة السياسية والاقتصادية للاحتلال الإسرائيلي مدينة تل أبيب بعشرات الصواريخ مع كافة المدن الفلسطينية المحتلة، ويتضح الأمر حينما يتعلق بأمن الاحتلال الإسرائيلي، فإن الاستجابة الدولية تتسارع نحو تهدئة الصراع -تحديدًا الموقف الأميركي- مع انحيازه التام للاحتلال الإسرائيلي.

في غضون أيام معركة "سيف القدس" عادت الحيوية مجددًا للقضية الفلسطينية، مع عودة القناعات على المستوى السياسي الدولي والإقليمي والعربي، أنه لا حل للسلام في الإقليم دون الحقوق الفلسطينية، لذلك غطت الأحداث الحاصلة في مدينة القدس وقطاع غزة كافة الصحف ووسائل الإعلام الغربية والعربية، حيث اتسمت المعركة بكثافة المواقف السياسية

وتنوعها، وبروز العديد من المواقف الرسمية والشعبية للمرة الأولى، وهو ما يعني فشل الاحتلال الإسرائيلي في تجاوز القضية الفلسطينية[13].

إحياء سردية الصراع في الجيل الجديد

عمل الاحتلال الإسرائيلي لسنوات طويلة من خلال المراكمة على تناسي الجيل الجديد الذي لم يحضر سردية الصراع الأولى مع الفلسطينيين (قتل وتهجير ونزوح واحتلال للأراضي). وقد وصلت القضية الفلسطينية لمرحلة من السكون غابت فيها معالم السردية الأولى للصراع، لكن معركة سيف القدس اجتذبت الآلاف من المؤثرين عبر مواقع التواصل الاجتماعي من الجيل الجديد، وأحدثت حالة اشتباك متنوع ما بين عشرات المثقفين من جنسيات مختلفة حول الحق الفلسطيني، وطبيعة الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي.

ومنذ اللحظة الأولى لإطلاق حماس صواريخها على الاحتلال الإسرائيلي تم تفعيل سردية الصراع من جديد بالمصطلحات التقليدية، التي غابت لسنوات بسبب الانقسام الفلسطيني وانشغال المنطقة بالنزاعات والصراعات الداخلية، مثل الاحتلال والأراضي المحتلة وتبديل مصطلح الإخلاء لساكني حي الشيخ جراح في القدس بالتهجير القسري والسلب، والحق الفلسطيني وغيرها، وأعادت تعريف الهوية الفلسطينية للفلسطينيين أنفسهم ثم للمجتمع العربي الحاضنة الأولى لهم، ثم عالميًّا[14]، عبر أكثر المؤثرين شهرة. وقد كان مؤثرو المغرب العربي هم الأكثر حضورًا في هذا الجانب، بالرغم من سياسات الاحتلال الإسرائيلي بالتعاون مع مراكز صناعة المحتوى عالميًّا لمحاصرة وتضمين المحتوى الفلسطيني تحت خانة "محتوى حساس" تضمن تضييقات على تطبيقات (فيس بوك وتويتر وانستغرام) لوسوم مثل (المسجد الأقصى) وتقييد الوصول لحسابات ناشطين ومؤثرين عرب وأجانب[15]، لكن هجومًا مضادًا شنّه الجيل الجديد على تطبيق فيس بوك بسبب انحيازه للاحتلال الإسرائيلي أحدث تراجعًا كبيرًا في تقييم التطبيق حتى وصل إلى 2.1 من 5 على متجر تطبيقات غوغل بلاي وآبل، ما يعني الحيوية الكبيرة للجيل الجديد في التفاعل مع أحداث فلسطين ضمن معركة سيف القدس، وتأثيره في حالة الوعي العام للجيل الجيد.

إن ظهور جيل جديد أصغر سنًّا من الفلسطينيين والعرب والأجانب المؤثرين في وسائل التواصل الاجتماعي استعاد الحيز العام كي يشرح السياق والتاريخ والمنظور بوضوح وصراحة غير مسبوقة، مثلما حصل في لقاء شبكة "سي ان ان" الأميركية مع الفلسطيني محمد الكرد والمهدد بيته بالإخلاء في حي الشيخ جراح، والذي تحدث للجمهور الأميركي بالإنجليزية بالمنطق والقانون حول ما يجري في القدس[16].

لقد مثّل إعادة إحياء السرية التي أحدثتها معركة "سيف القدس" ضربة قوية لكافة الجهود التي بذلها الاحتلال الإسرائيلي لتغريب وتهويد الجيل الجديد على المستوى الفلسطيني والعربي والعالمي، إذ أظهرت المواجهة قدرة ورغبة كبيرة لدى الجيل الجديد في مناصرة الحق الفلسطيني.

إعادة عقدة عدم الشرعية للاحتلال الإسرائيلي

ظل الاحتلال الإسرائيلي يعاني من عقدة عدم الشرعية منذ نشأته، وقدّم الكثير من أجل التعامل معه ككيان طبيعي نتيجة كونه آخر الاحتلالات المتبقية على كوكب الأرض بالشكل الاستعماري، لذلك مثلت الحرب على قطاع غزة عام 2008 صورة محرجة للاحتلال الإسرائيلي في ظل منطقة كانت هادئة نسبيًّا، إذ ظهرت صور القتل والقصف والاستخدام المفرط للقوة، ظل يعاني منها الاحتلال الإسرائيلي حتى الآن، ونتج عنها مطالبة محكمة الجنايات الدولية بفتح تحقيق بجرائم حرب محتملة ارتكبها الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية في الحرب التي شنها على قطاع غزة عام 2014؛ فيما ستلاحق هذه التحقيقات قادة حرب في جيش الاحتلال الإسرائيلي، وتُبقي الكيان ضمن عقدة عدم اكتمال الشرعية، والإضرار بصورته المدعية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي طالما أنشأ عليها أسطورة الدولة الحضارية[17]، فيما أعادت المدعية العامة للمحكمة "فاتو بنسودا" تأكيدها بمضي المحكمة في تحقيقها حتى دون تعاون "إسرائيل" بعد معركة سيف القدس[18].

وبعد حربي (2008) و(2014) واجه الاحتلال الإسرائيلي مشكلة كبيرة في التعامل مع الجيل الشاب الصاعد في أميركا والغرب، بعد ارتباط صورة الجيش الإسرائيلي ذهنيًّا بالمجازر التي يقترفها بحق الفلسطينيين، مما استدعي أن يستخدم الجيش صور الحسناوات كمقاتلات

في الجيش لتحسين صورته أمام الغرب، كذلك لمحاولة استقطاب مقاتلين جدد في صفوفه بعد تراجع في مستويات التجنيد شهدتها الفترة السابقة[19].

يتم استحضار المشكلة ذاتها في معركة سيف القدس، بعدما هدأت نسبيًّا المنطقة العربية في ظل سياسة المصالحات التي يعتمدها الرئيس الأميركي جو بايدن، إذ يعود الاحتلال الإسرائيلي كفاعل متفرد للقتل، بعد قتله 230 فلسطينيًّا؛ بينهم 65 طفلًا و39 امرأة وإصابة 1760 فلسطينيًّا بينهم 540 طفلًا و361 امرأة في غضون أحد عشر يومًا فقط، ما يعني أن معركة سيف القدس في عام 2021 أبقت الصورة الذهنية للاحتلال الإسرائيلي مرتبطة بالجيل الجديد الذي راكم على الجيل الذي سبقه.

ويمكن الإشارة هنا إلى حجم مسيرات التضامن العالمية مع فلسطين والتي انطلقت في كثير من دول العالم الغربي، منها من يعدّ حليفًا للاحتلال الإسرائيلي، فقد جابت المسيرات المؤيدة للحق الفلسطيني في معركة سيف القدس عشرات الولايات في أميركا وكندا، وفي دول الاتحاد الأوروبي وفي أستراليا والبوسنة، بالإضافة إلى عدد من الدول العربية[20]، وهذا يعني عودة الاحتلال الإسرائيلي إلى المربع الأول من عقدة الشرعية أو ربط صورته بالقتل والاستعمار، وهو ما يمثل الخطر الأكبر على الاحتلال الإسرائيلي.

في المقابل فتحت معركة سيف القدس أبوابًا عربية رسمية أمام حركة حماس، في ساحات لم تكن سابقة بهذه الصورة أو القوة، على مستوى جمهورية مصر العربية التي اعتبرت حماس رأس الحربة في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي وحماية حدودها الجنوبية، وموريتانيا، والمملكة المغربية التي استقبلت وفد قيادي رفيع المستوى من حماس تأكيدًا على دور المملكة في حفظ حقوق الفلسطينيين، حيث مثّلت هذه المواقف تنامي دور حركة حماس على المستوى الإقليمي.

خلاصة

مثّلت معركة "سيف القدس" مرحلة ناقلة للقضية الفلسطينية، أعادت الوصل لحيوية القضية سياسيًّا وجغرافيًّا وثقافيًّا، وكسرت جميع المخططات التي عمل الاحتلال الإسرائيلي على ترسيخها، فيما يتعلق بصورته أمام العالم، أو سردية الصراع، وعقدة الشرعية، أو حالة

التغريب المتعمدة للفلسطينيين، ونزع القضية الفلسطينية من مفهومها السياسي لصالح أي مشاريع في اتجاهات مختلفة.

ولا يمكن اعتبار الاحتلال الإسرائيلي كيانًا هشًّا، بل هو قوة إقليمية بواقع تكنولوجيا السلاح، لكن هذا الكيان يعيش حالة من التناقضات كشفتها معركة سيف القدس، أهمها الأزمة الداخلية، أو صورته العالمية وعقدة الشرعية له. فمن الضروري أن تؤثر هذه التناقضات في استقرار بقائه ضمن حالة "الاستعمار والاحتلال"، وهو ما يجعل فكرة تحرير فلسطين وبناء كيان سياسي مستقل قائمة وممكنة التحقق، والتي كشفت معركة سيف القدس عن الخواصر الرخوة للاحتلال الإسرائيلي، والمساحات السائبة للعمل الفلسطيني المقاوم ضمن أمل الفلسطينيين في التحرر والاستقلال، ويرتهن ذلك في المقام الأول بالتغيرات السريعة في الإقليم، أو تصاعد قوى المقاومة الفلسطينية على حساب مشاريع تصفية القضية الفلسطينية.

المراجع

تلفزيون البلد: هكذا دخل الفلسطينيون إلى المسجد الأقصى تحت صيحات التكبير بعد وقف إطلاق النار وانتصار المقاومة، عبر اليوتيوب، 21-5-2021. الرابط التالي: https://bit.ly/3ilGjAP

مقابلة مع صادق أبو عامر، رئيس مجموعة الحوار الفلسطيني، وأحد الباحثين المهمين والمقيمين سابقًا في مخيم اليرموك، تاريخ المقابلة 21-7-2021.

معاذ العامودي: "الحراك والسلاح نحو إعادة هندسة الوجود الفلسطيني في لبنان"، نون بوست، 16-8-2021، على الرابط التالي: https://bit.ly/3hUWF4r

نصرة لغزة والقدس.. أردنيون ولبنانيون يتظاهرون عن الحدود مع إسرائيل، الجزيرة نت، 14-5-2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3Bs2xKl

إطلاق 3 صواريخ من جنوبي لبنن باتجاه شمالي إسرائيل، الجزيرة نت، 13-5-2021، عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3ru9G8u

سعيد عبد المنعم: "معركة سيف القدس. نحو معادلة ردع جديدة"، مجموعة الحوار الفلسطيني، تاريخ نشر غير محدد. عبر الرابط: https://bit.ly/3B2egin

ضمن تقرير لمنظمة (Access now) المختصة في الدفاع عن الحقوق الرقمية المعرضة للخطر حول دول العالم، مع مشاركتها للمؤتمر السنوي لحقوق الإنسان، تغريده للمنظمة عبر تويتر في تاريخ 17 مايو 2021 عبر الرابط التالي. https://bit.ly/3xGshAp

لقاء محمد الكرد مع شبكة (CNN) الأميركية في تاريخ 17 مايو 2021، عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3AZ112d

المحكمة الجنائية الدولية تحذر من جرائم حرب في الأراضي الفلسطينية، الجزيرة نت، 14-5-20201. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/2TeYMqr

معاذ العامودي: "فتازيا النساء في الجيش الإسرائيلي، بوابة الهدف الإخبارية"، 28 نوفمبر، 2015. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3B6MOjI

شعوب العالم تتضامن مع فلسطين وتندد بعدوانية إسرائيل، الجزيرة نت، 16-5-2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3re3sJz

Abir Kopty and Enrico De Angelis: " Media and Palestine: Times are (maybe) changing, Is there finally a shifting narrative on Palestine?", 2 jul, 2021. at: https://bit.ly/3AWBBSF

ALEX LEKAN: "Israel and Arab States Declare Iran A "Common Enemy" in Warsaw Conference, THE CARAVEL,FEB25, 2019. at: https://bit.ly/3dXmJcY

Gilead Sher: " Is There a Practical Roadmap for Trump's "Peace to Prosperity" Vision?", Rice university's , baker institute for public policy, 5-11-2020, p1. at: https://bit.ly/2TTBPth

الهوامش

1. أطلقت فصائل المقاومة الفلسطينية على المواجهة التي خاضتها مع الاحتلال الإسرائيلي في 10 مايو اسم "معركة سيف القدس"، فيما أطلق الاحتلال الإسرائيلي على هذه المواجهة اسم "حارس الأسوار"، واتخذت التسميتان منحى دينيًّا يظهر حقيقة الصراع وأهمية القدس فيه.

2. تلفزيون البلد: هكذا دخل الفلسطينيون إلى المسجد الأقصى تحت صيحات التكبير بعد وقف إطلاق النار وانتصار المقاومة، عبر اليوتيوب، 21-5-2021. الرابط التالي: https://bit.ly/3ilGjAP

3. يمكن تتبع مسار علاقة القوة والخوف كاستراتيجية اعتمدها الاحتلال الإسرائيلي مع الفلسطينيين، من خلال حلقة بودكاست صوتية أعدها الباحث عبر برنامج "بعد أمس" عبر قناة الجزيرة بودكاست، بعنوان "الجيش الذي لا يقهر... نهاية أسطورة"، 2-6-2021، عبر الرابط التالي: https:// bit.ly/2VWHK14.

4. هتاف الشباب المقدسي في ساحات الأقصى ردًّا على استفزاز المستوطنين، شبكة ميدان قدس، تاريخ النشر 24-4-2021، قبل أيام من بدء المواجهة العسكرية، عبر الرابط التالي: https://bit. ly/3hTWw19، ويمكن تتبع فيديوهات مصاحبة تظهر استدعاء المقاومة ورموزها لدى الجيل الجديد، والحالة النفسية الثورية لدى الجماهير خلال المعركة وبعدها، عبر الرابط: https://bit.ly/3BtAr16.

5. تعال نظف هنا، شباب القدس لأحد جنود الاحتلال في منطقة باب العامود، قناة باب العامود القدس مباشر، عبر اليوتيوب، تاريخ النشر 25-4-2021، عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3hScsAX، ويمكن ملاحظات استمرار تدفق نسق الفيديوهات الساخرة من جنود الاحتلال الإسرائيلي وشرطته من خلال قناة "يوميات ولاد القدس" عبر اليوتيوب، يظهر مقطع بعنوان "هروب قوات الاحتلال من مواجهات باب العامود"، 1-7-2021، عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3kGUrrs.

6. مقابلة مع صادق أبو عامر، رئيس مجموعة الحوار الفلسطيني، وأحد الباحثين المهمين والمقيمين سابقًا في مخيم اليرموك، تاريخ المقابلة 21-7-2021.

7. معاذ العامودي: "الحراك والسلاح نحو إعادة هندسة الوجود الفلسطيني في لبنان"، نون بوست، 16-8-2021، على الرابط التالي: https://bit.ly/3hUWF4r

8. نصرة لغزة والقدس.. أردنيون ولبنانيون يتظاهرون عن الحدود مع إسرائيل، الجزيرة نت، 14-5-2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3Bs2xKl

9. إطلاق 3 صواريخ من جنوبي لبنن باتجاه شمالي إسرائيل، الجزيرة نت، 13-5-2021، عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3ru9G8u

10. ALEX LEKAN: "Israel and Arab States Declare Iran A "Common Enemy" in Warsaw Conference, THE CARAVEL,FEB25, 2019. at: https://bit.ly/3dXmJcY

11. جاءت تصريحات رئيس اللجنة الدولية للصليب الأحمر بيتر ماورير ضمن مؤتمر صحفي عقده في مدينة غزة في 7-9-2017، لرؤية المؤتمر كاملاً على الرابط التالي: https://bit.ly/37QHQJM، وجاء رصد أقوال ماورير ضمن تقرير صحفي أعده الباحث لموقع المونيتور الأميركي في 4-10-2017 بعنوان: "ممثل لحماس لدى موسكو... وحماس تعطي الضوء الأخضر لروسيا للتدخل في الشأن الفلسطيني، التقرير كامل في الرابط التالي: https://bit.ly/2V5BnVU

12. Gilead Sher: " Is There a Practical Roadmap for Trump's "Peace to Prosperity" Vision?", Rice university's , baker institute for public policy, 5-11-2020, p1. at: https://bit.ly/2TTBPth

13. سعيد عبد المنعم: "معركة سيف القدس. نحو معادلة ردع جديدة"، مجموعة الحوار الفلسطيني، تاريخ نشر غير محدد. عبر الرابط: https://bit.ly/3B2egin

14. Abir Kopty and Enrico De Angelis: " Media and Palestine: Times are (maybe) changing, Is there finally a shifting narrative on Palestine?", 2 jul, 2021. at: https://bit.ly/3AWBBSF

15. ضمن تقرير لمنظمة (Access now) المختصة في الدفاع عن الحقوق الرقمية المعرضة للخطر حول دول العالم، مع مشاركتها للمؤتمر السنوي لحقوق الإنسان، تغريده للمنظمة عبر تويتر في تاريخ 17 مايو 2021 عبر الرابط التالي. https://bit.ly/3xGshAp

16. لقاء محمد الكرد مع شبكة (CNN) الأميركية في تاريخ 17 مايو 2021، عبر الرابط التالي: https:// bit.ly/3AZ112d

17. بيان المدعية العامة للمحكمة الجنائية الدولية، فاطو بنسودا، بخصوص التحقيق في الحالة في فلسطين. المحكمة الجنائية الدولية، 3 مارس 2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3wINyba، كما يمكن التعمق أكثر في تداعيات قرار المحكمة حول التحقيق في جرائم حرب الاحتلال الإسرائيلي، وتأثير هذا القرار في صورة الاحتلال الإسرائيلي عالميًّا، عبر حلقة صوتية أعدها الباحث في برنامج بعد أمس عبر منصة الجزيرة بودكاست بعنوان: هل تنصف الجنائية الدولية الفلسطينيين، وكان ضيف الحلقة ممثل نقابة المحامين الفلسطينيين أمام المحكمة الجنائية الدولية معتز قفيشة، 11-4-2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3yWLON4

18. المحكمة الجنائية الدولية تحذر من جرائم حرب في الأراضي الفلسطينية، الجزيرة نت، 14-5-20201. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/2TeYMqr

19. معاذ العامودي: "فنتازيا النساء في الجيش الإسرائيلي"، بوابة الهدف الإخبارية، 28 نوفمبر، 2015. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3B6MOjI

20. شعوب العالم تتضامن مع فلسطين وتندد بعدوانية إسرائيل، الجزيرة نت، 16-5-2021. عبر الرابط التالي: https://bit.ly/3re3sJz

الكرامة الثانية: ملاحظات عابرة

بلال محمد شلش*

"ها نحن الفدائيون

جئنا من فلسطين التي اغتصبت

بقينا في فلسطين التي اغتصبت

حملنا مشعل الثورة،

ولن نرتد، لن نرتد

إلا حين تصبح أرضنا حرة"[1].

مضى على أهل فلسطين في مقاومتهم للمشروع الاستعماري على أرضهم ما يزيد عن قرن، وفي هذه المقاومة بلحظاتها وأشكالها المتعددة عبر المدى الطويل اتصال دائم لم ينقطع، وميراث سلاح ودم انتقل عبر جيل فجيل.

تدفع هذه التواصلية المهتم في تاريخ المقاومة الفلسطينية عمومًا، ومقاومتها المسلحة خصوصًا، إلى استحضار بعض هذا التاريخ في قراءة الراهن. لهذا تحاول هذه الورقة بإيجاز استحضار لحظة الكرامة في آذار/ مارس 1968، بوصفها لحظة مفصلية في مسيرة المقاومة

* مرشح دكتوراه علوم اجتماعية، باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الفلسطينية للمشروع الاستعماري، ومحاولة تقديم ملاحظات عابرة للمدى الطويل، تقرأ بعض تحولات المشهد المتعلق بفلسطين إثر اللحظة الراهنة، لحظة معركة القدس؛ المشروع الاستعماري الصهيوني، المقاومة، التحرير.

طريق الكرامة الأولى

شكلت لحظة حزيران/ يونيو 1967 لحظة جديدة للمشروع الصهيوني في فلسطين، مكنت هذا المشروع من الاستقرار وأعطته جرعة للحياة، بعد إقناعه للحواضن الاستعمارية المختلفة بقدرة هذا المشروع على الوجود، بعدما كانت 1947–1967 سنوات شك دائم في قدرة هذا المشروع على الصمود، خاصة مع الحرب الطاحنة التي خيضت في سني 1947–1949، ومن ثم مقاومة أهل البلاد المستمرة، والتي لم تنقطع، ورفض المحيط العربي الدائم لتطبيعه.

ولدت خلال هذه السنوات عقيدة عسكرية صاغ معالمها الأساسية دافيد بن غوريون في عام 1953، إذ قام بن غوريون بتحقيق عن حال الأمن في الفترة من 26 آب/ أغسطس إلى 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1953 قبيل اعتزاله العمل الرسمي خرج على إثره بعدة استنتاجات، أبرزها الاهتمام بالاستخبارات الاستراتيجية بعيدة المدى، لمعرفة توجهات الجيوش العَرَبيّة وتحركاتها، وبالقوات القتالية خاصة سلاح الدروع على حساب الخدمات، والاهتمام بسلاح الجو، بوصفه سلاح الصدمة في أي حرب مقبلة، وتأسيس فرق نخبة قادرة على العمل خلف خطوط العدو[2]. بقيت هذه القواعد حاضرة خلال المدى الطويل إلى أن صيغت عقيدة عسكرية جديدة خلال السنوات الماضية، بفعل التحولات المختلفة التي شهدها مجتمع دولة الاحتلال[3].

كما سيلحظ من حرب حزيران/ يونيو 1967 فإن دولة الاحتلال سعت لتراكم قوة، خاصة في سلاح الجو، يمكنها من حسم المعارك قبل أن تبدأ، وارتكزت هذه القوة على مواجهة الجوار العربي، مع اهتمام محدود بأهل البلاد الذين وجه إليهم بعد عام 1953 جزء من قوة النخبة الصهيونية المؤسسة حديثًا. ووفقًا لقائدها شارون، فإن هدف العمليات كان الانتقام، وهي سياسة أقرها بن غوريون لدفع اللاجئين العرب ممن سموا متسللين لثمن

مقابل عودتهم المؤقتة، وكذلك رفع الروح المعنوية للجيش الخارج من حرب 1947–1949 بخسائر استثنائية[4].

خيضت حرب حزيران/ يونيو 1967 بينما كان أهل فلسطين يستعيدون جزءًا إضافيًّا من المبادرة، بتأسيس منظمات تحرير فلسطينية مختلفة قطعت مع الانتظار، انتظار الدولة العربية الواحدة وجيشها، أو الدولة الإسلامية الموعودة وجيشها، أو القبول بالأمر الواقع، وأعادت الوصل مع تجارب ممتدة من المقاومة خلال سنوات ما بين الحربين، انطلقت هذه المنظمات وهدفها الأساسي تحول الفلسطينيين لرأس حربة في مشروع عربي لتحرير الأرض المحتلة، وتفكيك المشروع الاستعماري في فلسطين[5].

لكن الهزيمة في حزيران/ يونيو 1967 ضخت دماء في تيارات سياسية مغايرة كانت آمنت بالأمر الواقع سابقًا، وإن بخجل، ومن ثمّ قبول المشروع الاستعماري في الأرض المحتلة عام 1948 إلى حين، خاصة في الدول العربية المتمنعة قبل الهزيمة. وبينما كان يتصاعد هذا الرأي، وانتكاس بعض الأصوات داخل منظمات التحرير الفلسطينية اتجاهه، جاءت لحظة الكرامة الأولى، بوصفها لحظة أعلنت فيها منظمات التحرير الفلسطينية، وخاصة فتح، قدرة الفلسطيني على القتال والانتصار، بإفشال هدف الاحتلال العسكري بالحد الأدنى[6]، وأثمرت هذه اللحظة أولًا اعترافًا رسميًّا بالفعل الفدائي، والانفتاح الشعبي على هذا الخيار، وسيطرة فصائل الكفاح المسلح وخياره على القرار والرؤية الفلسطينية[7].

تكلم الناطق بلسان حركة فتح، وعضو لجنة مركزيتها، ياسر عرفات (1929–2004)، للصحفي طلال سلمان عن هذه اللحظات فقال عن اللحظات التالية لـ5 حزيران/ يونيو 1967: "إذا أطلقتم رصاصة واحدة اعتبرناكم مجرمين وخونة، إن عملكم غير المسؤول، الآن، سيؤدي إلى تدمير الأمة العربية، فاهدؤوا وكفوا عن عبثكم وإلا...". وأضاف عرفات: "لكنهم عندما لمسوا رعب إسرائيل منا، ومدى التجاوب الشعبي الذي نلناه برفضنا للهزيمة والاستسلام، تزاحموا على تأييدنا وادعاء أبوتنا"[8].

وفي موضع آخر لخص عرفات الاعتراف الشعبي والرسمي بالمنظمات الفدائية، بعد الكرامة، فقال: "الآن اختلف الحال بالطبع، وصارت تنظم فينا قصائد المديح والتمجيد،

وصرنا في نظر المتهمين والمشككين أبطالًا، أعادوا إلى هذه الأمة ثقتها بنفسها وأملها بالنصر، بينما هي غارقة في عار الهزيمة"[9].

حصاد الكرامة الأولى، والردة

لم تكن لحظة الكرامة في آذار/ مارس 1968 لحظة الكفاح المسلح الأولى بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967، وإنما جاء هجوم قوات الاحتلال على المنطقة كمحاولة جديدة لترجمة عقيدة الاحتلال العسكرية، بنقل المعركة لخارج الحدود، ومحاولة إنهاء القواعد العسكرية الخلفية التي أسندت المقاومة المسلحة التي أطلقتها منظمات التحرير الفلسطينية المختلفة في الربع الأخير من عام 1967.

واستكمالًا لتفاعلات هزيمة حزيران/ يوليو 1967، أعلن أحمد أسعد الشقيري (1908–1980) الرئيس المؤسس لمنظمة التحرير الفلسطينية، استقالته في كانون الأول/ ديسمبر 1967 [10]، واختيرت لجنة تنفيذية جديدة تسييرية برئاسة يحيى حمودة، أعلنت أنها ستؤسس لقيام مجلس وطني تنبثق عنه قيادة جديدة تسعى لتصعيد الكفاح المسلح وتوحيد فصائله، ومن ثم كان المؤتمر الرابع في تموز/ يوليو 1968 والذي أعلن ولادة جديدة لمنظمة التحرير الفلسطينية .

سبق هذه الولادة الجديدة نقاش داخلي حول الموقف من المنظمة، وما تعنيه المنظمة لأهل فلسطين ولمنظمات التحرير المختلفة، وهو نقاش ضروري في سياق المقارنة مع اللحظة الراهنة كما سيوضح أدناه. كانت لحظة ولادة المنظمة لحظة إجماع على أهمية هذه الولادة، لكن خلال الشهور التالية ستتولد صراعات خفية بين المنظمة، وبعض منظمات التحرير الفلسطينية وأبرزها "فتح"، لأسباب مختلفة، لكن جل المنظمات الفلسطينية الوليدة تجاوزت الاعتراف بالمنظمة كممثل وحيد لأهل فلسطين[11].

شكلت لحظة الكرامة وما فتحته من آفاق أمام "فتح" لحظة تحول في خطابها تجاه المنظمة، فتحولت إلى الإطار الشرعي لنضال الشعب الفلسطيني والمنظمة الأم. وكما تظهر المصادر الأولية ظهر كثير من خلاف حول هذا الموقف، ولماذا يضخ دم جديد في المنظمة، فاعتبرت

الجبهة الشعبية أو بعض تياراتها، مثلًا، المنظمة كفصيل من الفصائل الفلسطينية، التي يتوجب أن تندمج في جبهة وطنية يتوجب تأسيسها[12].

مع الاندماج في المنظمة بقيت المخاوف من أن المنظمة صيغة توفيقية بين رغبة الأنظمة العربية في تأمين استمرار وصايتها على شعب فلسطين والاتجار بقضيته، وبين اضطرارها إلى منحه حدًّا أدنى من التمثيل الشكلي فيها. وكانت الخشية المبكرة من تحول المنظمة إلى مجرد جهاز آخر من أجهزة الجامعة العربية التي لا تمت إلى الثورة، ولا حتى إلى الحياة ذاتها بأي صلة. وكان رد عرفات على هذه المخاوف المبكرة بأننا سنثور المنظمة[13].

هذه اللحظة صدمت بلحظات تالية أثرت في الموقف السياسي للمنظمات الفلسطينية، لتسمح لتيار الانتكاس بالصعود والتسيد خلال السنوات التالية، وكان أبرز هذه الأحداث لحظة أيلول/ سبتمبر 1970، وطرد منظمات العمل الفدائي من الأردن، الساحة الأقرب إلى عموم الأرض المحتلة، ومن ثم التحولات التي شهدتها المنظمات الفلسطينية إثر تحولها إلى لبنان، والتي كان أبرز نتائجها إقرار منظمة التحرير الفلسطينية لبرنامج النقاط العشر[14]، كتمهيد لحدث آت، ختم بتوقيع اتفاق المبادئ في أيلول/ سبتمبر 1993 واعتراف المنظمة بدولة الاحتلال.

الكرامة الثانية والتحولات المأمولة

شكلت لحظة الانتفاضة الثانية لحظة فارقة في الوعي الفلسطيني، باتجاه وأد مشاريع التسوية أولًا، وثانيًا وأد إمكانيات التطبيع مع المشروع الاستعماري الصهيوني في فلسطين، وأعطت حياة جديدة لمنظمات الكفاح المسلح الفلسطينية. ورغم تباين حضور هذه المنظمات في الجغرافيا الفلسطينية، بفعل التحولات التي شهدتها فلسطين بعد توقف الانتفاضة، فإن حضورها بقي حضورًا نوعيًّا، وأسهمت محطات تاريخية فارقة في تعزيز هذا الحضور، كان أبرزها لحظة حرب 2014.

بالتزامن مع هذا الحضور، تمأسس خلال السنوات الماضية الانقسام الفلسطيني، المؤسس على رؤى متناقضة لفلسطين، المقاومة بالدرجة الأولى، وساد من لحظة صعود محمود عباس

للرئاسات الثلاث (السلطة الفلسطينية، حركة "فتح"، منظمة التحرير الفلسطيني)، خطاب مناهض لفعل المقاومة الفلسطينية، خاصة المقاومة المسلحة. ورغم التراكم النوعي الذي أسسته منظمات المقاومة الفلسطينية المختلفة، ورأس حربتها حركة المقاومة الإسلامية حماس وجناحها العسكري كتائب الشهيد عز الدين القسام، فإن الخطاب الرسمي الفلسطيني بقي خطابًا منددًا بالمقاومة متهمًا إياها بالعبثية، وتتقاطع محاججات هذا الخطاب وتتفق ألفاظه مع ما كانت تقدمه النظم العربية المختلفة ضد منظمات التحرير الفلسطيني قبل لحظة الكرامة الأولى.

ومثلما شكلت لحظة آب/ أغسطس-أيلول/ سبتمبر 1967 لحظة انطلاقة ثانية لحركة "فتح"، عززت من صورتها وحضورها في المخيال الشعبي، ومهدت للحصاد في لحظة الكرامة الأولى، قد تكون لحظتي صفقة وفاء الأحرار وما تلاها في حرب 2012، ولحظة حرب 2014 بصورة خاصة، لحظات موازية لهذه اللحظة. فرغم سني الانقسام والآثار المتراكمة التي تمأسست من بعده، وانعكست سلبًا على صورة المقاومة الفلسطينية المسلحة، فإن هذه اللحظات وما حفرته من مشاهد في "وعي" أهل فلسطين عمومًا ستمهد للحصاد في لحظة الكرامة الثانية.

مع لحظات المواجهة الأولى التي شهدتها ليالي مدينة القدس، والتي تكثفت مع حلول شهر رمضان 1422، خاصة في ساحات باب العامود، وطرقات الشيخ جراح، ومن ثم باحات المسجد الأقصى، برز هتاف يومي "حط السيف قبال واحنا رجال محمد ضيف". عكس هذا الهتاف إيمانًا شعبيًّا متجذرًا بني خلال السنوات الماضية حضرت فيه "زيكيم" ورجالها، وصوت الضيف وهو يرافق إنزال مقاتليه خلف خطوط العدو في "ناحل عوز"، واحتفالات مدن وبلدات فلسطين المختلفة بصوت أبي عبيدة الناطق العسكري لكتائب القسام معلنًا: "وقد أسفرت هذه العملية عن مقتل أربعة جنود صهاينة قتلهم جنودنا من مسافة صفر بأيديهم. وقد تردد العدو في الاعتراف بالعدد الحقيقي لقتلاه في هذه العملية، فكيف له أن يخفي الجندي شاؤول أرون، صاحب الرقم 6092065. إن هذا الجندي هو أسير لدى كتائب القسام في هذه العملية".

قادت هذه الصور إلى أيقنة محدودة في الزمان والمكان لبعض شخصيات المقاومة، تزامنت مع حالة انغلاق سياسي شامل عابر للحدود، لكن شكلت لحظات مقاومة القدس الأخيرة بوارق أمل لتجاوز الممكن ورفع سقفه، إذ أعادت معارك القدس، المعركة للحظاتها الأولى وتجليها الرئيس، لحظة صراع بين مُستَعمِر ومستعمَرين يقاومون محاولة محو بطيئة ممتدة، فبيوت اللاجئين في الشيخ جراح تحولت إلى رمز مجسد لمساعي المشروع الصهيوني الممتدة والمستمرة، وإن كانت بطيئة، لمزيد من المحو والطرد لأهل فلسطين، كما ساحات باب العمود، ومحاولات الاحتلال فرض مزيد من السيطرة على الحيز المكاني لأهل المدينة وعموم زوارها، أبرزت المشروع المستمر للسيطرة على المسجد الأقصى، مكانيًّا وزمانيًّا.

سبق لحظة الكرامة الثانية، بخلاف معركة الكرامة الأولى، مبادرة من المقاومة الفلسطينية، هدفت لكسر الحدود المفروضة على قوتها المتراكمة في غزة، فكان التحذير الأخير على لسان القائد العام لكتائب القسام محمد الضيف[15]، والذي اتبع بتحذيرات مختلفة. وخلال الأيام التالية للتحذير الذي بث في الحادية عشرة والنصف ليلًا من يوم 4 أيار/ مايو 2021 تفاعلت جماهير القدس مع التحذير، وكلما زادت حدة القمع في الشيخ جراح والمسجد الأقصى، علا هتاف "مشان الله.. يا غزة يلا"، وكأن الجماهير بخلاف التوقعات الظاهرة، التي أكدتها استخبارات الاحتلال، كانت مؤمنة بصدق تحذير المقاومة، ومؤمنة بضرورة تدخلها[16].

كانت لحظة المواجهة الكبرى في ساحات المسجد الأقصى يوم الاثنين 28 رمضان/ 10 أيار/ مايو 2021، الذي تزامن مع تحضيرات صهيونية لاقتحام كبير للمسجد الأقصى. ومع تحضيرات للاحتفال بذكرى احتلال بقية القدس في حزيران/ يونيو 1967، بما يسمى مسيرة الأعلام، نجح أهل القدس ومن حضر من بقية فلسطين في إفشال الاقتحام الأول، ونجحوا في تحويل مسير "مسيرة الأعلام"، هنا في الرابعة والأربعين دقيقة مساء، كان التحذير قد انتهى، فصدر التصريح: "قيادة المقاومة في الغرفة المشتركة تمنح الاحتلال مهلةً حتى الساعة السادسة من مساء اليوم لسحب جنوده ومغتصبيه من المسجد الأقصى المبارك وحي الشيخ جراح، والإفراج عن كافة المعتقلين خلال هبة القدس الأخيرة، وإلا فقد أعذر من أنذر".

في السادسة كانت مفاجئة جديدة، لعلها كانت فاتحة مفاجئات إضافية جعلت من معركة سيف القدس لحظة كرامة ثانية، انطلقت الصواريخ مباشرة إلى القدس[17]، لتبدأ المواجهة. أظهرت المواجهة نجاح المقاومة الفلسطينية المسلحة في بناء ترسانة عسكرية نوعية، مقارنة بسلاحها السابق، وأثمر الأداء العسكري للمقاومة الفلسطينية، المعد له في ظروف استثنائية، تحولات انطلقت مع لحظة المعركة، ولم تنته بعد.

كما لحظة الكرامة الأولى، تأيقنت المقاومة الفلسطينية ورموزها، ولم تكن هذه الأيقنة التي تجسدت بأشكال مختلفة، شعبيًّا ونخبويًّا، مقتصرة على فلسطين، وإنما كانت كما تبرز مؤشرات مختلفة، عابرة للحدود والقارات. واحتلت صورة "ظل الضيف"، وأبو عبيدة، مكانًا لم يحتله إلا الفدائي الأول بعد الكرامة الأولى. وانعكس الحضور النوعي للمقاومة المسلحة، في المعركة، ثم في الإجماع الشعبي، دعوة متجددة لتنازل قيادة منظمة التحرير الحالية عن دفة القيادة، وفي ظل استحالة التنازل الطوعي كما يبدو، خاصة في ظل الدفع الدولي لتصعيد هذه القيادة من جديد، وإضفاء شرعية دولية جديدة عليها، قد يكون من الملائم استعادة بعض خطاب منظمات التحرير الفلسطينية لحظة الكرامة الأولى وحلولها لهذه القضية، كحديث الجبهة الشعبية المشار إليها سابقًا، بوصف المنظمة فصيلًا، وإحياء النداء لتأسيس جبهة وطنية جديدة تقود دفة المعركة.

كانت المفاجأة الثانية تمازج السلاح بالمقاومة اليومية والشعبية، وامتداد نيران المواجهة لبقاع لم تكن مألوفة أو متوقعة، فتوحدت فلسطين كما لم تتوحد من قبل إلا بالمقاومة المسلحة وبالدم. أسست هذه الوحدة وعيًا جديدًا انعكس فورًا في صور شتى، كان منها لحظة القرار بأن يعم الإضراب الذي دعي إليه في 18 أيار/ مايو 2021 في الأرض المحتلة عام 1948 بقية فلسطين، وتحوله إلى لحظة مواجهة شاملة في عموم فلسطين المحتلة، وانعكس "الوعي الجديد" مباشرة في أعمال الفنانين التي تفاعلت مع أحداث المعركة، من لحظة الشيخ جراح حتى سيف القدس.

هنا نموذج نشرته الفنانة حنين نزال، ويعاد نشره هنا بإذن خاص منها، يوم 21 أيار/ مايو 2021، يعكس استعادة فلسطين بصورتها الكاملة بفعل المقاومة والمواجهة. ويعكس النموذج

المختـار أيضًـا تسـيد منطق جديد متعلـق بالمقاومة وقدرتهـا وحدودها وبالتحريـر. فمن مفاجآت معركـة الكرامـة الثانيـة التي حدثت في أيار/ مايو، الشـهر الذي يسـتعيد فيه أهل فلسـطين ذكرى هزيمتهـم الكـبرى وشـتاتهم، رفـع سـقف الممكـن، وكـسر قيـود الخيال التـي فرضت عـلى مدار عـشرات السـنوات عـلى الفلسـطينيين المسـتعمرين في عمـوم أرضهـم، كما فلسـطينيي الشـتات، وتحـول الخطـاب العـام مـن مقولـة إليـاس خـوري المشـهورة "النكبـة مسـتمرة"[18] إلى مقولة "آن للنكبة أن لا تسـتمر".

"الطريق إلى فلسطين ليست بالبعيدة، ولا بالقريبة، إنها بمسافة الثورة"، لوحة حنين نزال، نشرت في 21 أيار/ مايو 2021، تنشر بإذن خاص.

ولعل رصدًا أوليًّا وسريعًا للخطاب المتداول يظهر بروزًا ملحوظًا لمقولات وألفاظ "المقاومة جدوى مستمرة"، "التحرير". ولم يقتصر أثر الكرامة الثانية في "الوعي" والخطاب الفلسطيني برفع سقف الممكن والحديث عن التحرير، وإنما حضر أيضًا صهيونيًّا، ويمكن رصد ملامح أولية لذلك بتزايد حضور بعض الشخصيات الصهيونية المنبوذة خلال السنوات السابقة لمعاكستهم التيار العام، كالجنرال يتسحاق بريك، الذي احتفت به **هآرتس** و**معاريف** خلال المعركة وبعدها غير مرة، وكتب أخيرًا مقالًا نشرته **هآرتس** بعنوان "إسرائيل ليست مستعدة لحرب إقليمية، نقطة". والذي ختمه بعد توصيف واقع القوة العسكرية الصهيونية في معركة سيف القدس بتحذيرات مختلفة، ثم كتب: "إذا لم يتم فعل شيء، فمن المتوقع أن تحل الكارثة، حرب تهدد وجودنا وحياتنا في دولة إسرائيل، تقع المسؤولية على عاتق المستويين الأمني والسياسي، لكن الخلاص لن يأتي دون ممارسة الجمهور ضغطًا هائلًا لتغيير التصورات والنهج وتحمل المسؤولية"[19].

يدفع الاقتباس الأخير من بريك للإشارة إلى وجود مغايرة بين لحظات الكرامة الأولى والثانية، أولها أن المعركة كانت على أرض فلسطين التاريخية ولم تكن في دولة أخرى، كالمملكة الأردنية، فلا أيلول/ سبتمبر ممكن، وبهذا فإنه يؤمل توقع مسار مغاير.

ومن المغاير أيضًا طبيعة الكيان الاستعماري اليوم، خاصة مؤسسته القيادية وكذلك العسكرية، وهذا ما يعكسه خطاب بريك، فهناك اختلاف جذري يمكن ملاحظته في كيفية إدارة القيادة الصهيونية لهذه المعركة، وكذلك في الأداء العسكري الصهيوني، إذ شكلت لحظة الكرامة الأولى امتدادًا للعقيدة التقليدية القائمة على الغزو في أرض العدو، وتدمير البنى التحتية للمقاومة المسلحة أينما وجدت خارج الحدود، وعدم الاقتصار على المعركة داخل الأرض المحتلة، ولكن اللحظة الراهنة تعكس تراجعًا صهيونيًّا عسكريًّا، وتقوقع حول الذات، واعتناء بسلاح الدفاع، واعتناء بسلاح الجو مع ترهل لسلاح البر، وضعف في الروح القتالية، وهذا ما يمكن أن يقال أيضًا عن نموذج قيادة نتنياهو البعيد كليًّا عن نماذج مغايرة كقائد دولة الاحتلال المؤسس دافيد بن غوريون أو قائدها الثاني آرييل شارون.

أخيرًا

يمكن التقاط نقاط مغايرة أخرى تدفع جميعًا للأمل بأن لحظة الكرامة الثانية، بوصفها لحظة إعادة اعتبار لممكن التحرير، ولضعف المشروع الصهيوني وعجزه عن إنهاء المقاومة المسلحة لأهل فلسطين، ستكون بنهاية مختلفة. ولعل المغايرة ناجمة عن التراكم والتواصل المؤسس عبر المدى الطويل، التراكم المتجاوز دومًا لسقف الممكن، ولانتكاسات الواقع، تراكم يرى بوضوح في بعض اللحظات والمحطات كلحظة سيف القدس، فيما يمكن رؤيته بتركيز مضاعف في لحظات ثانية.

الهوامش

1. عبد الرحمن غنيم، "قهرنا فطنة الطيار"، **مجلة الثورة الفلسطينية**، عدد 4 (نيسان/أبريل 1968)، ص 110.

2. ينظر: نوعم تيبون، "السنة التي تأسس فيها الجيش 1953"، **معرخوت**، عدد 438 (آب/أغسطس 2011: 27-18)، [بالعبرية]؛ وكذلك:

Amir Bar-Or. "The Evolution of the Army's Role in Israeli Strategic Planning: A Documentary Record". *Israel Studies*. Vol. 1. No. 2. (Fall 1996: 98-121). pp. 115-120.

3. ينظر: **استراتيجية الجيش الإسرائيلي**، ترجمة عدنان أبو عامر (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2015).

4. من نص محاضرة لآرييل شارون: "الإجراءات الانتقامية- هكذا فعلنا"، **محاضرة**، ألقاها رئيس الوزراء آرييل شارون في 20 آذار/مارس 2003 في كلية سابير في سديروت، متاح نصها على: https://bre.is/xCnscEgX؛ استعيد في: 3/4/2021 [بالعبرية].

5. ينظر عن خطاب المنظمات الفلسطينية المبكر، نماذج من خطاب فتح في: حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح"، **دراسات وتجارب ثورية** (بيروت: مكتب الإعلام والتوجيه- حركة "فتح"، 1996)؛ وينظر قراءة في هذا الخطاب وتحولاته اللاحقة مقارنًا بخطاب حركة القوميين العرب في: هلغى باومغرتن، **من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية 1988-1948**، ترجمة محمد أبو زيد (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، 2006).

6. عن معركة الكرامة وتفاصيل مجرياتها من وجهة نظر حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح"، ينظر: "معركة الكرامة عدد خاص"، **مجلة الثورة الفلسطينية**، عدد 4 (نيسان/أبريل 1968)؛ منير شفيق، "معركة الكرامة"، **شؤون فلسطينية**، العدد 19 (آذار/ مارس 1973)، ص 110-103؛ ومن وجهة نظر الجيش العربي الأردني الذي شارك بفعالية في المعركة ينظر: رئاسة أركان الجيش العربي- قسم التاريخ العسكري، معركة الكرامة 21 آذار 1968 (عمان: مطبعة الجيش العربي، [د، ز])؛ معن أبو نوار، **معركة الكرامة** (عمان: مديرية التوجيه المعنوي، 2002)؛ وعن الأهداف العسكرية الصهيونية من المعركة ينظر: بني مام، "عملية الجحيم: معركة بالضفة الشرقية للأردن- مارس 1968"، **معرخوت**، عدد 293-292، (آذار/مارس- نيسان/أبريل 1984)، ص 32-18، [بالعبرية].

7. يزيد صايغ، **رفض الهزيمة بدايات العمل المسلح في الضفة والقطاع 1967** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1992)، ص66-54؛ Yezid Sayigh, "Turning Defeat into Opportunity: The Palestinian Guerrillas after the June 1967 War", *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 2 (Spring, 1992: 244-265). pp. 257- 263.

8. طلال سلمان، **مع فتح والفدائيين** (بيروت: دار العودة، 1969)، ص 12.

9. المصدر نفسه، ص 9.

10. ينظر عن هذه اللحظات: أحمد الشقيري، **الهزيمة الكبرى مع الملوك والرؤساء من بيت عبد الناصر إلى غرفة العمليات: الجزء الثاني** (بيروت: دار العودة، 1973).

11. ينظر مثلا: سلمان، ص91-72.

12. المصدر نفسه، ص 75.

13. المصدر نفسه، 78.

14. خضع برنامج النقاط العشر وكل مرحلة من مراحل التحول إلى طريق أوسلو لكثير من النقد، نقد نظري وعملي، وبقي دومًا من يقول من أهل فلسطين ومنظماتها "لا" لهذا المسار؛ ينظر كنموذج للنقد المبكر: منير شفيق، **بين استراتيجية التحرير الكامل واستراتيجية الحل السياسي** (بيروت: دار العودة، 1973)؛ منير شفيق، "لماذا يرفض الفلسطينيون مشروع الدولة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة"، **شؤون فلسطينية**، عدد 7 (آذار/مارس 1972)، ص 73-65؛ يشار إلى أن شفيق لم يكن منظرًا عاديًّا آنذاك، وإنما كان منظرًا لتيار قاد تحولات مركزية في حركة "فتح" وقاد لاحقًا تيار الرفض، وكان من المسهمين في تثوير وإسناد الحالة الإسلامية في فلسطين لاحقًا، ينظر: ساري عرابي، "تحولات الأيديولوجيا والسياسة في الحركة الوطنية الفلسطينية: الكتيبة الطلابية نموذجًا"، **أطروحة ماجستير**، إشراف عبد الرحيم الشيخ (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2015).

15. نص التحذير كما نشره الناطق باسم كتائب الشهيد عز الدين القسام: "يتوجه قائد هيئة الأركان في كتائب القسام أبو خالد محمد الضيف بالتحية إلى أهلنا الصامدين في حي الشيخ جراح في القدس المحتلة، ويؤكد بأن قيادة المقاومة والقسام ترقب ما يجري عن كثب، ويوجه قائد الأركان تحذيرًا واضحًا وأخيرًا للاحتلال ومغتصبيه بأنه إن لم يتوقف العدوان على أهلنا في حي الشيخ جراح في الحال فإننا لن نقف مكتوفي الأيدي وسيدفع العدو الثمن غاليًا".

16. من أبرز معالم فشل قوات الاحتلال في المعركة الأخيرة، وفقًا لما تتداوله الصحافة العبرية من لحظتها الأولى، فشل أجهزة الاستخبارات الصهيونية المختلفة، بما فيها جهاز الاستخبارات العسكرية أمان بتقدير إمكانية توجه المقاومة لتنفيذ تحذيرها، وكما يبدو فإن المفاجأة لم تقتصر العدو وإنما على كثير من الدول والمنظمات، وفي هذا كان نبض الشارع أقرب إلى الحقيقة.

17. مع الرشقة الصاروخية الأولى في السادسة مساءً، كان تصريح الناطق باسم كتائب القسام: "كتائب القسام توجه الآن ضربةً صاروخيةً للعدو في القدس المحتلة ردًّا على جرائمه وعدوانه على المدينة المقدسة وتنكيله بأهلنا في الشيخ جراح والمسجد الأقصى، وهذه رسالة على العدو أن يفهمها جيدًا، وإن عدتم عدنا وإن زدتم زدنا".

18. كتب إلياس خوري في غير موضع حول "النكبة المستمرة"، ينظر نموذج لذلك في: إلياس خوري، "النكبة المستمرة"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 50-37.

19. يتسحاق بريك، "إسرائيل ليست مستعدة لحرب إقليمية، نقطة"، **هآرتس**، 27 أيار/مايو 2021؛ ولبريك سلسلة مقالات طويلة سابقًا تؤكد على عجز الاحتلال عن مواجهة السلاح الصاروخي المحيط بدولة الاحتلال، وكذلك عجز جبهتها الداخلية عن احتمال أي معركة، ومثلما اعتبر رئيس حركة المقاومة الإسلامية حماس في مؤتمره الصحفي الأول أن ما حدث نموذج مصغر لحرب التحرير، تحدث أيضًا بريك.

ترجمات

دور الحركة الإسلامية في تنمية حضارة الملايو 151

دور الحركة الإسلامية في تنمية حضارة الملايو

مقالة في مجلة الدراسات الإسلامية الملاوية- ديسمبر 2018

بادلي هشام محمد نصير - رحيم أفندي عبد الرحيم - أزورا محمد نور
جامعة ماليزيا التكنولوجية - جوهور
ترجمة: رانيا رياض أبو شمالة

تعد العلاقة التي تربط الإسلام والحضارة في عالم الملايو في ماليزيا وإندونيسيا علاقة فريدة من نوعها، مقارنة بتلك الموجودة في مناطق العالم الإسلامي الأخرى. تناقش هذه المقالة دور الحركة الإسلامية وإسهامها في هاتين المنطقتين في تطور حضارة الملايو منذ زمن بعيد إلى أيامنا هذه باستخدام مجموعة متنوعة من المصادر الموثوقة. خلُصت هذه الورقة إلى نتيجة مفادها أن الحركات الإسلامية في كلا البلدين ساهمتا بشكل كبير في تكوين الحضارة الإسلامية في عالم "نوسانتارا المالايو". بدءًا من الحركة الإسلامية التي كانت وسيلة لانتشار الإسلام والحركة الفكرية الإسلامية في أيامها الأولى التي استمرت في التطور، وصولًا إلى حركات إسلامية في شكلها الأكاديمي والتجريبي العملي. ونجحت جميع أشكال هذه الحركة الإسلامية في تنظيم المجتمع المالاوي وتمخضت عن حضارة إسلامية فريدة في كل من إندونيسيا وماليزيا، عدا عن أن الحركة الإسلامية في هاتين المنطقتين تمكنتا من معرفة متطلبات المجتمع الحديث والحضارة في يومنا هذا، بل تلبية تلك المتطلبات.

الكلمات المفتاحية: الحركة الإسلامية، الحضارة الحديثة، عالم الملايو.

مقدمة

ستركز هذه الدراسة على دور الحركات الإسلامية في تاريخ عالم الملايو (ماليزيا وإندونيسيا) (Talib 1997, 123–135). ورغم وجود قوى استعمارية غربية فصلت هاتين الدولتين، فإن ذلك لم يمنع وجود رابطة أخوية قريبة بينهما. ومع التطور الحالي الحاصل اعتبرت مناطق الملايو مهمة وحصرية (Raduan, Ariff, and Talib 1995, 131–146).

وفي إطار الدراسات الإقليمية لمواضيع المجتمع الإسلامي (Esposito 1996)، فإنها تضم دراسة كل من ماليزيا وإندونيسيا اللتين تختلفان بالتأكيد عن الشرق الأوسط والشق الإندونيسي الباكستاني وأفريقيا وأوروبا وأميركا الشمالية، ويعتمد تحديد منطقة عالم الملايو والتي تختلف عن المناطق الأخرى على عوامل المساواة المختلفة في إندونيسيا وماليزيا (Riddell 2001).

تتضمن التشابهات بين المنطقتين (أي إندونيسيا وماليزيا) الآتي:

1. لكلتا المنطقتين علاقة وثيقة من المنظور التاريخي بالرابط الأخوي المالاوي والمرتبط بالروابط الفكرية الدينية.
2. تمارس وتطور إندونيسيا وماليزيا –الأكبر في عالم الملايو الإسلامي– الفكر الإسلامي باستخدام اللغة المالاوية نفسها للتدريس.
3. يمكن ملاحظة تشابه الخلفية التاريخية للأسلمة، واتباع نفس المدارس والمؤسسات العلمية الإسلامية المترابطة من خلال تنامي التطور في الإصلاح التعليمي الإسلامي في الوقت الحاضر (Rahimin 2010, 13–32).
4. يوجد رابط فكري بين هاتين المنطقتين، الأمر الذي يعود إلى نفس الجوانب الإلهية والشرعية التي تعتمد بالأساس على المذهب الشافعي، وتبادل العلماء من كلتا المنطقتين مرارًا العون ووجهات النظر الفكرية منذ أوائل القرن العشرين وخلال الثورة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات (Rahimin 2003, 47-7).

غالبًا ما يؤكد العلماء الغربيون أن طبيعة التعاليم الإسلامية في عالم الملايو هي إسلام هامشي غير نقي مشوب بأشكال مختلفة من الخرافات والبدع، وهذا يختلف عن طبيعة الإسلام في الشرق الأوسط، والتي يقال إنه أكثر نقاءً ويجب دراسته والتمثيل عليه بمفاهيم مطلقة (Azra 1999, 5–7). ويمكننا أن نلاحظ على هذا الأساس كيف جمّع المستشرقون الغربيون كتبًا موسوعية عن الإسلام وتركيز جل اهتمامهم على كل من علماء الشرق الأوسط والعلماء الإندونيسيين الباكستانيين، أكثر من أولئك الموجودين في المناطق الريفية كمناطق عالم الملايو. ويمكننا أيضًا أن نرى من خلال التطورات الأخيرة كيف ركزت الكتب الموسوعية اهتمامها وخصوصًا موسوعة أكسفورد على مساهمات العلماء في منطقة الملايو.

إضافة إلى ذلك يسعى هذا المقال لوصف دور الحركة الإسلامية ومساهمتها في تطوير حضارة الملايو. وتعد هذه المناقشة غاية في الأهمية؛ فمنذ زمن بعيد جدًّا وحتى عصرنا هذا ظهرت العديد من الحركات الإسلامية في عالم الملايو، منها التقليدي أو الإصلاحي أو الحداثي أو الإحيائي. يطرح ذلك تساؤلات أهمها: إلى أي مدى تستطيع الحركات الإسلامية دعم تطور الحضارة المالاوية؟ وهل تعد هذه الحركات داعمة لحضارة الملايو أم إنها تسببت في نتائج عكسية؟

ستظهر هذه الورقة البحثية دليلًا على أن الحركات الإسلامية المختلفة التي نشأت وتطورت في عالم الملايو ساهمت إيجابيًّا في حضارة الملايو في كل من السياق الإندونيسي أو الماليزي.

تعريف بالحركات الإسلامية في عالم الملايو

يمكننا أن نعرّف الحركة الإسلامية بمعنى أوسع من اقتصاره على تعريفات العصر الحديث، فالحركات الإسلامية هي الجماعات أو الطوائف أو الأفراد الذين يبذلون جهدهم ويجعلون هدفهم تطبيق الرسالة السماوية، ورفع راية الدين على هذه الأرض، وينطوي هذا على استعمال رؤية التوحيد للعالم في مناحي الحياة كافة.

بعد عصر النبوة، نشطت بدايات الحركة الإسلامية في المجال الفكري والتي كانت غالبًا ما تعمل كدائرة فكرية تتبنى مُثلًا علمية معينة (A. R. Abdullah 2010, 25–50). أما بعد

عصر تراجع المسلمين الذين شهدوا استعمار غالبيتهم من الحكم الاستعماري الغربي، فقد كانت الحركة التي رغبت في التجديد تتخذ بشكل كبير طابع الأوامر الصوفية والإصلاحية والإسلاموية (Samian 2003, 72–84)، لذلك يحاول المسلمون إحياء جوهر الإسلام الذي تلوث بفعل التداول الدوري. من ثم لا يقتصر الأمر على نضال كل حزب في عصره بما في ذلك العصر الحديث (David, 2008: 89–120)، بينما هناك تنوع جدير بالاهتمام بين المدارس الفكرية الإسلامية، بما فيها التقليدية والأصولية والإصلاحية، إلا أنها تعتمد بالأساس على نفس الشريعة والمبادئ الإلهية مقاومة كبيرة. كل هذه التيارات تتبع نفس أجندة التجديد الإسلامي مع اختلاف بسيط في طبيعتها (Mohamad, 1993: 17–18).

فيما يخص دستور عالم الملايو في الماضي، كانت الحركة الإسلامية تتألف من حَمَلة البعثات الإسلامية من الشرق الأوسط والهند وبلاد فارس والصين، وهؤلاء يمكن اعتبارهم دعاة متفرغين يكرسون أنفسهم لتحقيق أهداف الدعوة الإسلامية؛ فقد انخرطوا في دراسة أغراض الدعوة وتقديم أفضل نماذجها لشعب الملايو.

وفقًا لملاحظات العلماء المحليين والخارجيين بشكل أساسي (Riddell 2001,135)، اتخذ شكل تطور الإسلام وطبيعته في عالم الملايو منهجين رئيسيين: الأول هو المنهج المفتوح والتقليدي والثقافي القائم على المعرفة، والثاني هو منهج الفقهاء والذي يؤكد المقاربة الشرعية الشكلية تحديدًا فيما يجوز وما لا يجوز دينيًّا.

نجد في تاريخ عالم الملايو أنه على الرغم من أن منهج الفقهاء انحدر لاحقًا من المنهج الصوفي، الذي تأثر بشكل مباشر بإرث حركة التجديد في الشرق الأوسط ذات المنهج الصعب للغاية ولم يقبله سكان عالم الملايو (Bakar 1994, 171–172)، فإنه في الحقبة ما بعد نيل ماليزيا استقلالها قَبِلها معظم العلماء المحليين ودعموا هذا المنهج (Rahimin 2011, 94–95)، في حين لم يقدر المنهج الإصلاحي في كل الأحوال مساهمة أسلافه القدامى تحديدًا الصوفية منها في النهضة الإسلامية، فقد كانوا أكثر ميلًا لتقييم حالة تطور الحضارة الإسلامية من ناحية الحلال والحرام ومحاربة جهود البدع وتقويض ما بناه علماء الملايو السابقون (Safi 1998, 86–88).

وبالنسبة إلى هذه الجماعة على سبيل المثال، فإن الإسلام جاء إلى بلاد الملايو في شكله الأولي البدائي وليس في شكله الأصلي، واتصف ببعض المظاهر السلبية، بما في ذلك البعثات الدعوية المبكرة، ويمكن ملاحظة ذلك في عدد من المواقف:

1. تتأثر صورة الإسلام بحضارة عصر التقليد المطبق في العالم الفكري الإسلامي (Mackeen 1969,14–16).
2. الإسلام في شكل التعليم العالي لا يركز على العقلانية (Zakaria 1999, 106–14).
3. الصورة الإسلامية زاخرة بالسمات الإسلامية الشائعة التي جاء بها الدعاة الأوائل (O. Bakar 1985, 44–45).
4. صورة الإسلام مُتأثرة بخصائص الإقطاع الشرق أوسطي والهندي (Rahimin 2005, 35–37).

يمكننا التأكيد بشكل واضح أن الصوفيّة أكثر انسجامًا مع واقع المجتمع المالاوي، وهو الأمر الملحوظ من القبول المباشر للمجتمع الماليزي الأول في العالم تجاه الإسلام نفسه. ووفقًا لدراسة مجتمع الملايو والذي يوصف بأنه مجتمع متحضر ومهذب إلى حد ما (Mohamad 1995, 5–15) وحتى أجل العلماء فيه (Salleh 1987, 18–22)، فقد تبين أنه نادرًا ما يظهر الأسلوب الذي يتم من خلاله إهانة رجال الدين في النقاشات الاجتماعية، وإن حدث هذا الأمر فإنه يتم بأكثر الأساليب تهذيبًا وإفادة؛ لأن المجتمع ذاته يحترم مساهمة القيادة الدينية التي يلعبها العلماء (Mohamad 1995, 108–199).

مقارنة بالمنهج الفقهي فإن منهج الصوفية على الرغم من أنه ينسب إليه كافة أشكال القبح، فإنه كان قادرًا على أسلمة مجتمع الملايو بشكل فعال للغاية (Jhon, 1961: 40–41)، وكان ينظر إليه بشكل مباشر على أنه أنتج المثقفين، ما يعني أن نمو العادات في مجتمع المالايو كان جيدًا إلى حدٍ ما.

أساسيات أعراف الحركة الإسلامية في عالم الملايو

بشكل أساسي هناك أسس ومقاربات ومساهمات من الحركة الإسلامية في عصرين مختلفين: العصر الكلاسيكي، والعصر الحديث. والأهم من ذلك أن الأساس الأوّلي الذي وضعته حركة العصر الكلاسيكي استمر على يد مؤيدي الحركة الإسلامية الحديثة.

وبالنسبة إلينا نحن ككتّاب، يجب أن نشير إلى أن التيار السلفي الوهابي الحالي ينتقص من الحركة الدعوية الكلاسيكية ويرفضها، لذا يحتاج كل إنسان إلى فهم تاريخ شعبه حتى يمكنه ذلك من امتلاك الحماسة وفهم الدليل في التعامل مع متطلبات العصر الحديث. كما يجب فهم أهم جوهر للتاريخ واقتباسه على شكل نماذج وصيغ تشجّع ديناميكية المجتمع بما يتماشى مع أغراض الحياة اليوم، وبهذه الطريقة لن ينسى البشر خلفية أصولهم التاريخية التي ستخلق لديهم شعورًا بالفخر والسرية بمقدّرات ميراثهم. كما يجب أن يعتمد كل إنسان في حياته على ثلاثة أبعاد وهي الماضي والحاضر والمستقبل وعلى هذه الأبعاد أن تسير جنبًا إلى جنب بطريقة متوازنة؛ فلا يمكن الاستغناء عن أساس الماضي (التراث) بوصفه دليلًا مفيدًا لنا في مواجهة الحاضر والمستقبل، سيصبح هذا الإرث القديم الناتج عن تجربة تفكير العلماء أصل قوة كل إنسان بعد ذلك بالتالي لن ينسى جذور تاريخه، فبدونها سيفقد البشر هويتهم (كالشجرة التي غرست على وجه الماء تظل عاجزة عن مد جذور تستند إليها، ولا تدوم طويلًا لأنها بدون أساس) (Kling, 2000: 4–11).

مساهمة الحركة الإسلامية في بلاد الملايو: الفترة الكلاسيكية

بإمكاننا أن نكتشف مباشرةً أن الحركة الإسلامية من أتباع الصوفية قد نجحوا في إرساء بعض المبادئ الأساسية فيما يخص فهم الدين وممارسته، حيث استغلها الدعاة من الجيل القادم بنجاح فيما بعد بهدف تطوير حضارة الملايو الإسلامية؛ فبدون هذا الأساس يستحيل تطوير الحضارة، الأمر الذي يمكن وصفه على النحو التالي:

نظرة العالم إلى التوحيد كقاعدة أساس لمجتمع الملايو

قدّم الإسلام إلهامًا فعليًّا لتطوير الملايو لعالمهم (A. K. Abdullah 1988) باعتبار التوحيد مبدأ أساسيًّا لا هوادة فيه، وعلى المرء أن يدرك حقيقة هذا المبدأ في كل عمل من أعماله مع الله ومع الخلق، فلا يقتصر هذا على فهم وحدانية الله فقط إنما يشمل العديد من الجوهريات:

1. هناك فرق واضح بين الله وبين الخلق، فهو يختلف في ذاته وصفاته عن المخلوقات، فهي لا تمثل بأي شكل من الأشكال أي تجسّد مخيف لله.
2. إن الطبيعة والمخلوقات هي القوة المطلقة لله فكلاهما خاضع ومطيع له.
3. الشرك بالله تعالى محرّم إطلاقًا لأنه يسبب طغيانًا عظيمًا لن يغفره الله تعالى. ويمكن أن يكون الشرك على شكلين: إما على شكل ربط الله تعالى بالقوى الإلهية الأخرى، أو جعل البشر أو الشهوة هي القوة الحاسمة بدلًا من الله. وبعبارة أخرى فإن الشرك يتجلى في شكلين هما الجليّ والخفي، والمسلم بحاجة إلى إدراكهما بالكامل. لأن الغرض الرئيسي من هذا النهج المعادي للشرك هو توجيه الخدمة والعمل الإنساني إلى الله تعالى فقط، وهذا سيولد أناسًا يتمتعون بالحيوية والحرية، لا يخضعون لغيرهم من بني الإنسان ولا إلى أي أحد يستطيع تنصيب نفسه مكان الله.
4. الإنسان هو خير خلق الله تعالى مقارنة بغيره من المخلوقات، وهو المسؤول عن خلافة هذه الأرض امتثالًا لأوامر الله سبحانه وتعالى.
5. الطاعة المطلقة للسلطان أو لأي إنسان مرفوضة في الإسلام، ميزان الحق/ الحقيقة الأعلى ليس بيد الأفراد والأحزاب والفصائل (مناهج غير حزبية)، إنما يجب أن يُسدى الحكم عليهم لتعاليم الله سبحانه وتعالى، وهذا الامتثال لله سيقضي على البذرة الأولية المتسببة في أي منهج متعصب في أي عمل من الأعمال.
6. يجب أن تكون حقيقة التوحيد هي الهدف الرئيسي لحياة الإنسان على الأرض، أو تكون بمثابة العالم الصغير الخاص به (الدافع الأساسي للكفاح في الحياة).

7. وفقًا للنظام العام لوجهة نظر العالم الإسلامي فإن المقاصد الدينية في هذا الفهم تتماشى مع مقصد الإسلام بوصفه دينًا يتخذ طريقة حياة بدلًا من المنظور العلماني الغربي الذي يقصر المعتقدات الدينية على الممارسات الشعائرية فقط.

منذ ذلك الوقت أصبح الإسلام العنصر الأكثر جوهرية في وصف عقول أفراد مجتمع الملايو. وتعد النظرة العالمية على سبيل المثال نظرة تؤثر في الأفكار والعمليات الإنسانية المالاوية. وأكد الأستاذ هاشم موسى أن تطور الحضارة المالاوية أُنشئ على أساس سبع رؤى عالمية مبنية على وحي الله، وأصبحت وجهات النظر السبع هذه الفهم الرئيسي للمجتمع المالاوي إلى الآن (Musa 2004, 48–49).

1. هذا العالم هو نتيجة لخلق الله الذي يتضمن عالم (الروح) البدائي وعالم الطبيعة والآخرة. إن الآخرة نهاية الحياة في العالم وهدفها، والفلاح النهائي في الآخرة هو دخول الجنة، والفلاح في الدنيا هو طاعة الله.
2. الإسلام دليل الله على أنه الدين الذي يشمل جميع قواعد الحياة في الدنيا للأفراد والمجتمع بما فيه فلاحهم الأخروي.
3. الإيمان بأن الجزاء من جنس العمل، فمن عمل صالحًا سيُجزى كذلك ومن أساء بالمثل.
4. على البصيرة والرسالة والأهداف والنوايا والاستراتيجيات والعمليات لجميع مجالات العمل أن تكون صحيحة ومتوافقة مع كافة جوانب الشريعة الإسلامية دون مساومة أو تلاعب.
5. القيمة الأسمى للأشياء مرتبطة بقدرتها على مدى تكوين شخص مخلص وفاضل يمكن أن يكون ذا فائدة لغيره من الناس.
6. الحياة الطيبة هي حياة متزنة بين الجسد والفكر والروح وهي قائمة على معرفة ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية.

أصبح الموقف أعلاه هو الموقف الرئيسي للمجتمع المالاوي (مفهوم الهوية المالاوية) إلى الآن، وتبين أن اختيار الإسلام كأساس لهذه الهوية قد أفاد المجتمع المالاوي كما المجتمع

العربي، رفع الإسلام شأن الحضارة المالاوية إلى المستوى الدولي، وخلقت هذه العملية -من بين أمور أخرى- روح الوحدة الدولية في مجتمع المالايو؛ حيث إن مكانتهم في إطار التوحيد والأمة والأخوة لم يقتصر على البيئة الإقليمية وعالم الملايو فحسب، بل تعدى ذلك المستوى العالمي ليصل هذا الميراث من هذه الحضارة جميع المسلمين من كل عصر (Affandi and Rahim 2000, 18–19).

ومع مفهوم الهوية هذا يشعر مجتمع الملايو بالفخر لاعتناق الإسلام الذي يجعلهم جزءًا لا يتجزأ من الأمة الإسلامية، وكذلك الجماعات العربية التي تعدّ جماعات نبيلة في نظر المجتمع المالاوي (Roff 1980, 41). ويؤدي هذا العامل في تاريخ الملايو إلى وجود معارضة من المجتمع للقوة الاستعمارية الغربية التي تعدّ قوة كافرة. وقد اعترف المبشرون المسيحيون بأن مجتمع الملايو مجتمع قوي ملتزم بالإسلام (Tisdal 1916, 348–349)، وبات من الجليّ أن الطبيعة الفطرية للإسلام أحدثت هجومًا على الإسلام الذي سيعدّ بعدها هجومًا على أساس الثقافة المالاوية (Bird 1966, 20).

المبدأ العقلاني

يؤكد المبدأ العقلاني عددًا من العناصر الأساسية:

1. اعتبار محاربة الممارسات الثقافية التقليدية هو عمل يقبل آراء الآخرين دون تفحص دقيق. هذا العمل يجب رفضه كليًّا عندما يتعلق الأمر بالعقيدة والشريعة، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن أسلوب التقليد تجاه كل الأشياء المستقاة من الغرب يجب رفضه كاملًا لأن عواقبه ستضر بالجوهر النبيل والحقيقي للقدرة الإنسانية.
2. يجب أن تُقبل الأسئلة المتعلقة بالعقيدة والشريعة الإسلامية باستخدام ميزان عام سليم، ولا يوجد موضوع عقائدي لا يتم السؤال عنه بالفطرة السليمة، بمعنى لا توضع فيه الفطرة السليمة موضع الشك.
3. الإسلام عقل إيثاري، يشجع عملية التحكم في قدرات العقل وشحذها والحفاظ عليها بالتدريب وممارسة ثقافة المعرفة.

والأكثر أهمية من ذلك أن الإسلام يؤكد ثقافة العلم، فلا يوجد دين واحد في العالم يهتم بالعلوم بدرجة كبيرة مثل الإسلام، فقد أكد الإسلام مفهوم ثقافة العلم والمعرفة منذ نشأته، أي منذ بدء الخلق بآدم عليه السلام إلى يوم القيامة. ومن الممكن تقسيم ثقافة العلم التي يجب تأكيدها في الحياة من خلال عدد من العناصر الأساسية:

1. الهدف الأسمى في الحياة هو البحث عن المعرفة؛ ومن ثم تليه باقي الأهداف كالثروة والتأثير.
2. الأعمال التي تقدر كل أشكال المعرفة سواء كانت معرفة عينية أو فرض كفاية.
3. فعل تكريم وتقدير كافة أشكال المعرفة والتي منها مصدر الوحي والكون والنفس البشرية والعقل الحكيم والموجه.
4. المشاركة المباشرة في عملية التدريس والتعلم عن طريق نشر العلم.
5. التصرف وفقًا لحقيقة المعرفة والصواب بدلاً من غرس قيم المعرفة الزائفة والشهوة.
6. احترام نُقَّاد العلماء القدماء عن طريق تقديرات وحقائق تعتمد في أساسها على مصادر الوحي والإلهام.
7. الانتقائية في جميع أشكال العلم باستخدام نهج التوحيد.
8. ممارسة جميع أشكال المعارف المتكاملة بأسلوب نشط وفعال.

المبادئ الإيجابية العالمية (الطبيعة/ الحياة كمكان نافع)

نجح الدعاة الأوائل في كثير من الحالات في تطبيق منهج إيجابي للعالم (الطبيعة كمكان مفيد) لمجتمع الملايو وأصبح هذا المبدأ هو الأساس لتطوير المجتمع بشكل أكثر ديناميكية وفعالية. ووفقًا لهذا المنهج يجب على المسلمين رفض كافة أشكال العقائد التي تنكر المصالح الدنيوية في هذا العالم، كما تنص على ذلك تعاليم الأفلاطونية الجديدة والهندوس والبوذيين والمسيحيين، الذين يعتبرون الحياة في هذا العالم حياة قذرة يجب الزهد فيها والبعد عنها

لتحقيق النجاح في حياة ما بعد الموت، وعليه يحتاج المسلمون بدلًا من ذلك إلى إحياء المنهج الإيجابي في الحياة من خلال تأكيد أربعة مواضيع رئيسية (Rahimin 2005, 1–40):

1. يجب أن يكون هناك اتزان بين الحياة الدنيا والآخرة، وما هو الأهم من ذلك أن تكون الحياة الدنيا المكان الرئيسي الذي يتزود منه الإنسان للآخرة. يمكن أن يظهر لنا في هذه الحالة وبشكل سلس أنه يجب تأكيد أهمية الحياة الآخرة عن الدنيا لأنها أبدية.
2. إن طبيعة هذه الحياة بما فيها من تذرع وادّعاء هي لمنفعة بني الإنسان، وليس للاضطرار إلى العبادة والخوف من الآخرة كما تفعل وتظن المجتمعات البدائية.
3. بالإضافة إلى الدراية والمعرفة بقانون الله سبحانه وتعالى على شكل أحكام دينية من مصادر الوحي المختلفة، يحتاج المسلمون إلى دراسة قوانين الطبيعة (السنة الطبيعية) التي ينظمها الله سبحانه وتعالى بهدف استخدامها لتطوير الحياة على الأرض.
4. يتم تشجيع المسلمين على استكشاف الكون واستعماله والبحث فيه تحت حكم الخليفة ومكانته في البلاد، ليزدهر هذا الكون ويصبح بمنزلة مكان مريح للعيش وفي حالة من الاستعلاء بقوة الله تعالى.

المبادئ المجتمعية

يجب أن يعمل الأساس الفكري المسلم الناتج عن أي مؤسسة تعليمية إسلامية بشكل جدّي أكبر في المجتمع عن طريق تطبيق المبادئ المجتمعية، حيث إن هذا النهج من بين الأمور الأخرى يؤكد أهمية حياة الناس. ويمكن ملاحظة ذلك من عدة مواضيع وردت في الشريعة الإسلامية (Nata 2001, 40–41):

1. من الأجندة الرئيسية للتعاليم الإسلامية التي يرغب فيها كل نظام مجتمعي التحذير من الصفات الدنيئة، وتعزيز المزايا الجديرة بالثناء في ذات الوقت، مثل عدم حب الذات والتعاضد المحمود والتسامح.
2. المحتوى الأكبر في القرآن الكريم والسنة يتعلق بمسألة العلاقات الاجتماعية (نظام المعاملة) التي تتعارض مع مسائل العبادة.

3. هناك قانون إسلامي ينص على أنه في حال تعارضت الشؤون الدينية مع قضايا أعمال أو قضايا تجارية مهمة يجب التجاوز عن المسائل الدينية أو تعليقها.
4. هناك حكم يؤكد أن العبادة الجماعية أعظم من العبادة الشخصية، فعلى سبيل المثال: الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الفرد لوحده.
5. هناك اشتراط أنه في حال كانت العبادة ناقصة أو باطلة وفاسدة، فإن كفارة العبادة هذه يجب أن تكون في سياق يتعلق بالمصلحة الاجتماعية.
6. هناك قرار إلهي بأن الأعمال التي تقدم للصالح العام هي أثوب من العبادة الفردية.
7. أوجد ابتداع الكتابة الجاوية لتنمية المعرفة الإسلامية فهمًا لدى الدعاة الأوائل ميّز مجتمع الملايو بأنهم أناس عقلاء (A. A. H. Hassan 2001, 1).

وفيما يتعلق بشخصية الإنسان العاقل، فإنه بحاجة إلى نظام اجتماعي لفظي وغير لفظي بهدف التعبير عن رغباته ونواياه (Ahmad 2004). واستجابة للحاجة إلى هذا الالتزام أعطى الدّعاة الأوائل الأولوية لاستخدام وسائل الاتصال الخاصة، وأدركوا أيضًا تأكيد أهمية أدوات الاتصال بغرض نشر القيم الإسلامية، كما نصت على ذلك الآية 64 في سورة آل عمران ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ الله وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ الله فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُون﴾. وأنتجوا فيما بعد وسائل الإعلام الخاصة بالدعوة، والتي منها وسائل الإعلام المكتوبة والخطب وغيرها، وتم تصميم كل هذه الوسائل خصيصًا مع الأخذ بعين الاعتبار البيئة المحلية وما تهدف الدعوة إلى نقلها من خلال رسائل الإسلام.

ما هو واضح في سياق عالم الملايو أن هذا الفهم أنتج عددًا من المسائل وهي:

1. **ابتداع الكتابة الجاوية في مجتمع الملايو الفكري.** فبالإشارة إلى أصل إنشاء واستخدام اللغة الجاوية في المجتمع الماليزي فإننا نقدم الشكر لمساهمة علماء المالاويين المسلمين الأوائل، الذين أسسوا وأثروا لغة الملايو (Kasimin 1987) في شكل الكتابة الجاوية والتي تستخدم كأداة لتطوير العلوم الإسلامية (Awang 1981, 80–85)، نفذ علماء

مسلمون في معظم العوالم الإسلامية الظاهرة التي تأخذ بعين الاعتبار العناصر المحلية في شكل اختيار اللغات المحلية كوسيلة لنشر الدين، كابتداع الكتابات الأوردية في الهند، والكتابات الفارسية في إيران بشكلها العربي، مع تعديلات قليلة (Awang 1981, 80).

2. باستخدام الكتابات الجاوية، تجاوز الإحياء الإسلامي الحديث للغة الملايو الغرض الأصلي من إنشائها كوسيلة لنشر الإسلام، والتي تعرف أيضًا أنها أهم لغة اتصال -أي لغة مشتركة لمجتمع الملايو الطبيعي-. ومع هذا الاعتراف الدولي فإن علماء الملايو السابقين ساهموا في إنضاج اللغة المالاوية والكتابات الجاوية بتقديمهم مواد أساسية من التراث الإسلامي في الشرق الأوسط (Musa 2004, 7–13)، حيث كانت هذه المسألة ذات فائدة مفرطة بالنسبة إلى القيم الطبيعية المحلية في مجتمع الملايو، وساهمت في توليد عدد من الضروب الفكرية كخيال الملايو (Salleh 1987) والطب الملاوي التقليدي (Awang 1981, 30–38).

3. ساهمت وطورت الأعمال المالاوية الإسلامية والتي كتبت بالجاوية في عدد من أنحاء العالم الإسلامي في مكة وبومباي واسطنبول والقاهرة، وهذا يوضح ما إذا تم قبول العمل الفكري من مسلمي الملايو والمكتوب بالجاوية كواحدة من شبكات العالم الإسلامي حول العالم، فإنه يُقبل أيضًا ويتم الاعتراف به لجودته الأكاديمية في عدد من المراكز الإسلامية العلمية حول العالم (Ishak 1994, 26–34).

إنشاء مؤسسات التعليم الإسلامية (بوندوك)

أدرك الدعاة المسلمون الأوائل أهمية ثقافة العلم التي تم تطبيقها فيما بعد بإنشاء مؤسسات تعليمية منزلية. ويمكن القول إن هذا النظام متقدم بالنسبة إلى وقت وظرف المجتمعات التقليدية مع إشارة خاصة إلى قضية زرع المعرفة. وهناك بعض العلماء ينتقدون حاليًا نظام الدراسة باعتبار أنه نظام قديم وغير قادر على التعامل مع تيار التحديث (S. A. Bakar 1994, 30–31). وبإمكاننا القول إن هذا الرأي يمثل نصف الحقيقة؛ لأنه لا يتوافق مع وظيفة الإسلام في الوقت الذي درس فيه العلماء في الماضي هذا النظام من المناهج بعناية وتم العمل

بـه عـلى النحـو المتوقـع، مـن ثمّ فـإن النقد بـلا مبـالاة ودون مراعاة لعامـل الوقت هـو عمل غير صحيـح (I. Ab. Bakar 1994, 90–94).

وامتاز نظام التدريس المنزلي في سياق تطبيق ثقافة المعرفة بالتالي:

أولًا: ينفـذ نظـام الدراسـة فيـه بشـكل خـاص دون قيـود بالتواطـؤ مـع أطـراف أو بالمراقبـة الحكوميـة الأمنيـة، وهـذا النظام يسـمح للمُحـاضر بالتصرف باسـتقلالية دون التأثـر بأي طرف لديـه أجنـدات ومصالح معينة (Rahimin 2005, 4). بتعبـير أدق عملت أكواخ العلماء في العصر التقليـدي كوكيـل للتغيير الفكري التي تتسـم بالحساسـية والاسـتباقية مع القضايـا المعاصرة التي تنشـأ في المجتمع.

ثانيًـا: يتـم توجيـه نظـام التعلـم ما بـين النظريـة والتطبيق ممـا يعزز لـدى الطلاب تنميـة ثقافة المعرفـة لجعلهم:

1. أكثر قدرة على تحصيل أكبر قدر ممكن من العلم لتحقيق رضى الله تعالى.
2. العمل وفق المعرفة العلمية ونشرها ليكون هؤلاء الطلاب هم قادة المجتمع.
3. أن يكـون البحـث عـن العلـم ليـس لأغـراض ماديـة كالأكل، وإنـما لتحقيـق رضى الله والاسـتمتاع بالعلـم.
4. مسـتقلون بذاتهـم دون الاعتـماد على الآخرين، ولهذا سـيتم إعطاؤهم جميع الأشـكال اللازمة من معرفة إسـلامية ومهـارات حياتية.
5. تأكيد مشكلة الأخلاق والنظام الإسلامي قبل كل شيء.

ثالثًـا: نظـام التعليـم هـو نظـام منفتـح يتيـح للجميـع فرصـة الالتحـاق بـه، بغـض النظر عن العِـرق أو العمـر، مـا يمكـن الاعتـزاز بـه أنـه مـن خلال هـذا النهج يتـم ممارسـة التعليـم القائم عـلى الديمقراطيـة بشـكل غير مبـاشر، مع تأكيد أهمية العلم في حياة المسـلم، إضافـة إلى أن المعرفة تشـاركية ولـكل فـرد الحـق في الحصـول على فرصة لاكتسـابها.

رابعًا: نجح نظام الأكواخ في تطبيق مفهوم الرحلة العلمية (Azra 1999, 89–90) بما يتضمن بعض السمات الثقافية للعلوم، كالرغبة الدائمة في التعلم والعمل وفقًا لتقديرات التعليم المستمر وصولًا إلى مستوى أعلى، ويتطلب هذا المفهوم من الطلاب العمل الجاد في تحصيل العلم في أماكن مختلفة ليس فقط لاكتساب المعرفة والخبرة (مثل مشاهدة أنماط العلاقات الاجتماعية المختلفة في المجتمع). ونتيجة لذلك فإن ممارسة هذا المفهوم سيُخرّج علماء مسلمين راسخين معرفيًا وأخلاقيًا، وذوي تجربة في الحياة التي تتبع نظرية المعرفة في الإسلام لتوليد الحكمة.

لا يمكن للطالب أن يتعلم لغات مختلفة كالملايو بغرض نشر العلوم الإسلامية؛ بل عليه أن ينطلق من اللغة العربية باعتبارها لغة تعليم الإسلام واللغة المشتركة في تلك الفترة، ويتضح هذا من خلال ظهور مفهوم "شرفة مكة" في عالم الملايو، والتي تعد نقطة انتقالية باعتبارها المركز الذي يقدم دورات تصفية لطلاب عالم الملايو الذين أكملوا دراستهم في مكة. وقد اكتسبت بعض الأماكن كولاية "كيلانتان" و"ترينجانو" و"قدح" و"آتشه" سمعة كمراكز للعلوم الإسلامية عندما كانت تعرف باسم شرفة مكة في وقت سابق (Rahimin 2003, 47-74)، وكان لعنوان شرفة مكة عدة أهداف رئيسية وهي:

1. أصبح هذا المفهوم تحضيريًا وإلزاميًا للطلاب المتدينين الذين يرغبون في إكمال التعليم العالي في مكة (Rahimin 2003, 47–74).
2. هناك عبارة تقول إن من يتلقى التعليم في هذا المكان –شرفة مكة– سيكون ذا معرفة وسلطة، وفي جو مجتمعي يعادل الدراسة في مكة لمن لم تتح له الفرصة للدراسة في مكة المكرمة (A. Deraman 2013, 529).

مساهمة الحركة الإسلامية في عالم الملايو: في العصر الحديث

بالنسبة إلى الدستور الحديث أصبح دور الحركة الإسلامية نشطًا بشكل متزايد، فمنذ بداية القرن العشرين يمكننا أن نلحظ كيف استفادت الحركة الإسلامية في عالم الملايو من وحدة

المجتمع في إحداث إسهامات هادفة، وكيف أسهمت منذ فترة طويلة في إنتاج بذور الوعي الفكري التي أدت فيما بعد إلى تطور الحضارة الإسلامية في عالم الملايو من خلال التالي:

الروابط القوية بين الحركتين الإسلاميتين في ماليزيا وإندونيسيا في عالم الملايو

تظهر الحقائق التاريخية كيفية ارتباط المنطقتين بعلاقات علمية وثيقة للغاية؛ ففي تقاليد العلوم الإسلامية هناك نهج يقرّ بالسلطة والمعرفة، فإذا كانت هناك مشاكل متعلقة بالدين فسيتم إسداء الأمر إلى السلطات العليا. وبالنظر إلى تاريخ حكومة "ملقا" كانت هناك مشكلة تمثلت في حال عدم تمكن علماء أصول الدين من الرد على أي مسألة مثل "وجود الجنة والنار"، فإنه يتم إحالتها إلى المجلس في سلطنة "سامودرا باساي".

وهناك مثال آخر في كيفية تعيين "نور الدين الرانيري"[1] كأعلى مستشار ديني في سلطنة "سامودرا باساي"، كما تم تعيينه بنفس الصفة في حكومة "باهانج" عندما زار البلاد (A. K. Abdullah 1998, 127–130)، ويدل ذلك على ارتباط العلاقات السياسية والفكرية للحكومة الماليزية في مجتمع الملايو ارتباطًا وثيقًا بغايات الروح القبلية الضيقة. وفيما بعد تغير هذا الأمر عند وصول الغزاة البريطانيين والهولنديين جالبين معهم الروح العصبية الضيقة على أساس مفهوم الأمة، لكن قبل وقت طويل من وصول القوى الاستعمارية الغربية كان الناس في مجتمع الملايو يتمتعون بسلام كافٍ ويكملون بعضهم بعضًا (Rahimin 2005, 19–51).

على الصعيد الاجتماعي، يمكننا الكشف عن عدد من النقاط الرئيسية:

1. طورت الجالية المسلمة الإندونيسية مملكة الملايو الإسلامية في "نيجري سمبيلان" و"سيلانجور" والعديد من المناطق الأخرى، وعلى أساس الفقه والتشريع الإسلامي، رحب مجتمع الملايو بعائلات الوافدين من الجالية المسلمة لإندونيسيا (Hamzah 2001, 66–96).

2. كان سكان "آتشيه" الأصليين يتمتعون بحرية في الهجرة إلى شمال مالايا سواء كتجار أو علماء أو مقاتلين إسلاميين ضد قوى الاحتلال الغربي.

التفاعل الفكري بين الشباب وكبار السن

بيّن السجل التاريخي للملايو كيفية الترابط بين رجال الدين الإصلاحيين والتقليديين في المنطقتين بهدف تعزيز خط التفكير الخاص بهم، غالبًا ما تتم دعوة العلماء الإندونيسيين للحضور إلى ماليزيا من أجل المناقشة والخروج بوجهات نظر حول القضايا المتضاربة، كما وتنتشر المجلات والكتب الإندونيسية على نطاق واسع في ماليزيا (I. Ab. Bakar 1994, 165–66).

ويوضح الاختلاف بين الشباب وكبار السن كيف أنه تم التعامل مع هذه المشكلة بشكل استباقي وأنها ليست مجرد حدث تاريخي. وترجع معارضة جيل الشباب إلى اختلاف الفلسفة والإنتاج المعرفي ونموذج استخدام الإسلام للتغلب على متطلبات العصر وهو الأمر المستمر إلى يومنا هذا. وما تزال هناك العديد من المثل العليا التي تتبناها هاتان المدرستان في العصر الحديث. ويمكن إعطاء بعض الأمثلة، والتي منها ازدهار عدد من المدارس الإصلاحية بسرعة كبيرة، واكتسب هذا الاتجاه زخمًا في ماليزيا عندما قبل المعهد الماليزي للتعليم العالي في ماليزيا التدفقات الإصلاحية (الناشئة من مدرسة الشباب)، في حين ظلت التقليدية (أصول العصور القديمة) في ماليزيا وإندونيسيا تتمحور حول المدارس الداخلية التقليدية (Affandi abd Rahim 2000, 21–43).

ما تزال المدارس التقليدية في ماليزيا قوية في المؤسسات الدينية الإسلامية لأنها شكلت وضعًا مختلفًا في الواقع (Rahimin 2008). وقد بدأت قضية المعارضة بين الشباب وكبار السن بالتلاشي في نهاية الثلاثينيات من القرن الماضي، نظرًا إلى عدد من العوامل التي ظهرت في مجتمع الملايو، كسيطرة المجموعات القومية وقتالها من أجل استقلال الأرض (Mustajab 1982, 150)، ودفع هذا الوضع بعض العلماء للقول إن جهود الشباب قد فشلت في إدارة أعمال تجارية في ماليزيا (I. Ab. Bakar 1994, 171–72).

وهذه الحقيقة عارية عن الصحة؛ لأن جهود الشباب في سياق التاريخ الماليزي تركت العديد من الآثار طويلة وقصيرة المدى، فعند الحديث عن الآثار قصيرة المدى: خلق الشباب مفكرين في مجتمع الملايو لتحليل التطورات الجديدة التي بزغت في المجتمع نتيجة لتحديث

القـوة البريطانيـة، أدى هـذا الوعـي بعـد ذلـك إلى ظهـور سياسـة الملايـو (قوميـة الملايـو) التـي أنشـأت العديـد مـن المنظـمات السياسـية الإسـلامية المالاويـة مثـل الحـزب الإسـلامي الماليـزي (بـاس) وحـزب (HAMIM) وحـزب (KMMM)، نـشرت هـذه الأحزاب بعـض الجوهريات الرئيسـية كتأكيـد أهميـة العقل والمنطـق والتوحيد ومصالـح التعليم الحديث والتنميـة الاقتصادية للملايـو والديمقراطيـة والتضامـن الإسـلامي العالمـي (Mustajab 1982, 151–52).

وفي أواخـر السـبعينيات وأوائـل الثمانينيـات، وكـما هـو الحـال في المجتمـع المسـلم، تعرضت ماليزيـا لموجـة مـن الصحـوة الإسـلامية، تميـزت بظهور الوعـي الذي سـاهم في اسـتيعاب القيم والأخـلاق الإسـلامية ودعمهـا في كافة مناحـي الحيـاة (Mutalib 1990, 127–47)، والتي نادى بهـا عـدد كبـير من المنظمات الإسـلامية مثـل رابطة الطلبة المسـلمين في ماليزيا، الحزب الإسـلامي الماليـزي، جماعـة التبليـغ والدعـوة، جمعية الأرقـم، جمعية الرفاه الإسـلامي الماليـزي وغيرها.

قبلـت الحكومـة أيضًـا تطلعـات القيـم الإسـلامية ورغباتها. ويمكـن ضرب مثالين رئيسـيين في هـذا الصدد:

أولًا: وصـف وليـد سـيف أسـاس ومنهـج الحركـة الإصلاحيـة عـلى أنـه "نمـوذج إصلاحي وسـطي يدعو إلى اسـتخدام الوسـائل السـلمية بهدف إحداث التغييرات المرغوب فيها، والضغط يكمـن هنـا في مفهـوم التطـور أكثـر مـن الثـورة". تتمثل إحـدى الأفكار الشـائعة في هذا السـياق في بنـاء الوعـي والـرأي العـام عـلى قاعـدة عامـة واسـعة مـن خـلال التعليم والإرشـاد وإنشـاء خدمـات فعالـة ذات توجـه إسـلامي ومؤسسـات عامـة (Saif 1995, 59–60)، وتبنت الحكومة هـذه الأفـكار لأنهـا لا تنافـس وجـود الحكومـة وشرعيتهـا بشـكل مبـاشر؛ إنما عـلى العكس من ذلـك فـإن سياسـة ومبـدأ الجماعات الإصلاحية في حال نفذتها سـتنتج سياسـة جيـدة ومنظمة إلى حـد مـا، والأهـم من ذلك أنها سـتتيح فرصة للحكومة تمكنهـا من الإدارة والإشراف على نشـاط هـذه المجموعة الإصلاحيـة (Roff 1988, 221–222).

ثانيًـا: يتمثـل في فكـرة مناهضـة العلمانيـة التي سـعت إليهـا الدعـوة والعلماء المحليـون لتلقى استحسـانًا مـن الحكومـة، والتـي أدت فيـما بعـد إلى اتبـاع سياسـة الأسـلمة بغـض النظـر عـن العوامـل التـي ترفـض شـعبية الحـزب المعـارض (Roff 1988, 151–156).

ووفقًا للبروفيسور محمد كمال حسن فإن هذه السياسة (M. K. Hassan 1996, 107–110) تستند بالأساس إلى عدة مبادئ رئيسية:

1. يعدّ الدين الإسلامي أسلوب حياة، كما حدث في الأيام التي سبقت الحكم البريطاني بوصفها علمية تحرير من التراث الاستعماري.
2. عملية تغيير العلمانية (مناهضة العلمانية) التي تغلغلت في الحياة والآليات الإدارية في ماليزيا المستقلة.
3. تؤثر العلمانية بشكل كبير على عملية تصحيح التخطيط والتنفيذ لمعظم سياسات التنمية والتطوير في البلاد.

في هذا العصر كما في الحقبة السابقة ما تزال أهمية الدعوة ونسيجها وكذلك المذهب الفكري بين هاتين المنطقتين قائمًا على روح الأخوة كما كان في الماضي. ومن بين الروابط المنشودة توحيد الأفكار والتعاون بين الحركات الإسلامية في ماليزيا وإندونيسيا. ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال مقاربة مظاهر التدريب الدعوي بين الحركات الإسلامية في المنطقتين، وكذلك استعانة الحركة الإسلامية في ماليزيا بآراء علماء المسلمين الإندونيسيين في التعامل مع معظم المشاكل التي تظهر. ولتوضيح ما قيل يمكننا اقتراح عدد من الأشياء المهمة. فعلى سبيل المثال:

1. لدى حركة الشباب الإسلامي الماليزي (ABIM) علاقة وثيقة برابطة الطلاب المسلمين في ماليزيا (هانجا)، والذين ورد أنهم شاركوا في رابطة الطلاب المسلمين في إندونيسيا (HMI) عام 1970 والتي تم عقدها في بيكالونغان في إندونيسيا، ومنذ ذلك الحين تبنت حركة الشباب الإسلامي الماليزي معظم وحدات التدريب على القيادة والدعوة التي تمارسها (HMI)، فقد وقّرت حركة الشباب الماليزي الآراء الرفيعة التي قدمتها شخصيات في (HMI) كأمثال الدكتور ديليار نوير ومحمد عماد الدين عبد الرحيم وأزيوماردي أزرا.
2. يعد نهج النضال الإصلاحي ضمن خطة تفصيلية كاملة كما في المؤسسة المحمدية –الذين استبدلوا المقاربة البلاغية– (Tamara 2000, 367–372)، والتي قلدتها معظم

الحركات الإسلامية في ماليزيا عن طريق تأسيس عدد من البرامج والمؤسسات مثل KOHILAL،KBI، مدرسة الأمين، TASKA،TASKI وغيرها؛ بهدف التغلب على المشاكل التي تظهر في المجتمع (Mutalib 1990, 136–138).

3. نظمت حركة الشباب الماليزي بالتعاون مع مجلس اللغة والمكتبات ندوة حول "حمكا والتحول الاجتماعي في عالم الملايو"[2] ناقشوا فيها المساهمات التي قدمها حمكا، وكانت الندوة موجهة إلى المؤرخين والمفكرين الاجتماعيين والمعلقين والروائيين من ذوي التأثير الكبير في ماليزيا، وتسلط هذه الندوة الضوء مرة أخرى على مساهمة حمكا كشخصية فكرية وبارزة في عالم الملايو (Riddell 2001).

لاقت آراء العلماء الإندونيسيين وعدد من أعمالهم العلمية ردودًا جيدة من العلماء الماليزيين، وبات من الواضح أن ثقافة المعرفة في إندونيسيا أسرع وأكثر إنتاجية مقارنة بالواقع الماليزي، حيث يظهر ذلك جليًّا من خلال جدية ترجمة العلماء الإندونيسيين للأعمال العلمية الإسلامية، وكسب الأعمال الأكثر أصالة. علاوة على ذلك فقد امتلأت أشهر المكتبات في ماليزيا بالكتب العلمية الوسطية الإندونيسية –ما كان منها على شكل ترجمات أو أعمال أصلية– مما أتاح تدفق التأثيرات الفكرية ذات الطابع الإندونيسي في المجال العلمي الماليزي.

جهود تفعيل خطاب أسلمة العلم

ارتبطت فكرة الأسلمة من بين أمور أخرى ببعض النقاط الرئيسية:

أولًا: يجب أن يعارض المسلمون ما يتعارض من المعرفة العلمانية الغربية مع المبادئ الإسلامية.

ثانيًا: امتلاء العلم الغربي بجميع تخصصاته بالهفوات التي تضر بالنظام البيئي وتدمر الروح الإنسانية، وهذا بدوره سيجلب المزيد من المشاكل للبشرية، حيث يرفض الدين النظرة العالمية إلى العلمانية الغربية بوصفها توازنًا بين المعرفة والحقيقة في حياة الإنسان، حين يقال إن الدين هو مصدر معاناة البشر (Zakaria 1999, 15–21). وعلى النقيض تمامًا فإن

البشر المعاصرين الذين يرغبون في التقدم هم بحاجة إلى الاعتماد على المنطق والعقل البشري فقط .

ولهذا فإن الاعتماد على العقل البشري في سياق إتقان وإجادة العلم مكرّس لجانبين رئيسيين: **أولهما** فهم الحقائق والوقائع والأهداف في الحياة البشرية، **وثانيهما** استخدام العقل دون توجيه وتسيير الإلهام لغرض الإدارة والتنمية في حياة الإنسان. وفيما يخص الجانب الأول أدى النقاش في العناصر المعرفية (مثل قضية المصدر والإحالة وتوازن الحكم العلمي) إلى بزوغ مدرستين هما: العقلانية التي تتبنى مبدأ الفكر كمصدر رئيسي للعلم، والتجريبية التي تعتمد مبدأ الخبرة كمصدر للمعرفة والحقيقة. وهاتان المدرستان ترفضان جميع العناصر الإلهية في حياة الإنسان. أما فيما يتعلق بالجانب الثاني فإن عملية الإدارة والتطوير في حياة الإنسان تركز بشكل أكبر على هدف توفير الرضا المادي والرغبات البشرية.

وعليه فقد أدت النظرة العالمية العلمانية إلى ظهور فلسفة إنسانية (M. K. Hassan 1996) كرست كل تطورات الحياة في العالم من أجل تحقيق الرضا عن الذات والرغبات البشرية فقط دون الاكتراث بالآخرة، ومن ثم أنتجت هذه الفلسفة عددًا كبيرًا من نماذج التخصصات العلمية بهدف إدارة الحضارات المادية وتطويرها. وتتألف هذه الفلسفة من:

أولًا: نموذج المنطق التجريبي للوضعية، حيث يعدّ البحث العلمي السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة الملائمة والصحيحة، والتي يعتقد أنها تتم من خلال طريقة منهجية وشاملة وموضوعية (Mahmud 1997, 10–12)، في حين أن الدراسة الموجهة بناء على مصدر الوحي والإلهام تعدّ غير علمية ولا يمكن إثباتها تجريبيًّا (كل الأشياء التي يمكن التعامل معها بالحواس بشكل ظاهري) (A. A. H. Hassan 2001, 71–72). يعزى هذا النهج بشكل كبير إلى موقفهم من رفض الدين والمسائل الغيبية التي لا يمكن للحواس إدراكها والتعامل معها (Safi 1998, 190–199).

ثانيًا: يجب الاستفادة من تطبيق النموذج المادي الآلي كاملًا في عملية تطوير الجوانب المادية التي تشمل الجانب البيئي في المجتمع. يعدّ هذا النموذج الطبيعة مجرد مصدر مادي ميكانيكي لا قيمة روحية لها (حياة) تتطلب أن تعتمد على القوة الإلهية، وما كان من وجهة

النظـر هـذه إلا أن ولـدت سـمات علمانيـة وفرديـة تهـدف إلى رفاهيـة الإنسـان أكثـر مـن رفاهيـة الطبيعـة، وكنتيجـة لذلـك واسـتنادًا لهـذا النمـوذج تـم تأكيـد أمرين:

1. تعـدّ الطبيعـة بجميـع محتوياتهـا المصـدر الرئيـسي لزيـادة الثـروة العلمانيـة التي يجـب تقليص نتائجهـا عـلى النحـو الأمثـل قـدر الإمكان.
2. يجـب استكشـاف الطبيعـة ودراسـتها عـلى أسـاس إطار الفهـم العمـلي والعلـماني التعددي، بحيـث يمكـن دراسـة جميـع العقوبـات العمليـة ضد مصالـح الإنسـان المعاصر.

يشـترط جوهـر الفكـرة الثالثـة لأسـلمة العلـم عـلى أنـه قبـل قبـول العلـوم الغربيـة يجـب تصفيتهـا بواسـطة نظـام معرفي إسـلامي صارم، فوفقًا لسـيد نقيـب العطاس فإن عمليـة التصفية والفـرز هـذه سـتأخذ بعين الاعتبار النظـرة العالمية وعلم الوجـود (الأنطولوجيـا) ونظرية المعرفة وعلـم الأكسـيولوجيا (القِيـم) الـوارد في العلـوم الغربية، ووفقًا لإسـماعيل الفاروقـي فإن عملية الفحـص هـذه لها عـدة خطـوات رئيسـية (Ujang 1989, 39–42):

1. الإلمام بالنظام الحديث (الغربي).
2. دراسة متعمقة للنظام الغربي.
3. الإلمام بالتراث الإسلامي.
4. تحليل التراث الإسلامي.
5. استحداث روابط إسلامية للتخصصات والأنظمة الحديثة.
6. تقييم النظام الحديث.
7. تقدير التراث الإسلامي.
8. دراسة مشاكل الناس.
9. دراسة مشاكل البشرية.
10. تحليل وتوليف التخصصات أو الأنظمة الحديثة والإسلامية.

11. كتابة المؤلفات التي تتضمن مفهوم الانضباط.

12. نشر المعرفة المكتسبة.

وفقًا للملاحظات الحالية، يمكننا اكتشاف بعض أفكار الأسلمة في ماليزيا وإندونيسيا، وكلها تظهر أن هذه الفكرة ليست مجرد خطاب، بل إنها تمارس على أرض الواقع. من ذلك الموافقة على أخطاء عملية العلمنة التي تسبب بها الاستعمار الغربي، حيث اتفق علماء المسلمين في كلتا المنطقتين على أن استعمار القوى الغربية (بريطانيا وهولندا) أدى إلى علمنة جميع جوانب المجتمع الإسلامي، وأن الأهم من ذلك أن الفهم تغلغل في عقول المجتمعات الإسلامية، وهذا يتضمن النقاط التالية:

1. لا ضير من خواء الطبيعة البشرية والعقل البشري من الطبيعة الدينية، وأن البشر أحرار في تنفيذ برامج التنمية والتطوير بغض النظر عن القوة الإلهية.
2. إخلاء المسؤولية عن السلطة السياسية المبنية على مصادر دينية.
3. إدراج نظام التسجيل النسبي الذي يقضي بأن البشر أحرار في تقرير مستقبلهم.
4. تراجع المعرفة الدينية مقارنة بالمعرفة اللادينية التي تركز على المفاهيم غير الدينية لتحقيق نوع من التقدم (Murad 2005, 91–92).
5. إدراك مفهوم الحقيقة الخاطئة واتباع النموذج العلماني.

ثالثًا: تشكيل المنظمات غير الحكومية، بالتحديد ما يتعارض منها مع فكرة أسلمة العلم. يقال في الوقت الحاضر إن النضال من أجل دعم جهود حفظ الإسلام في المجتمع يتم بعدة طرق تتشارك فيها الحكومة والتعليم والمنظمات غير الحكومية، ويتفق الخبراء الإسلاميون على المجالين بأن دور المنظمات غير الحكومية ضروري للغاية للكفاح من أجل أفكار معينة، وحتى في الجوانب المذكورة أعلاه هناك مكملات لحماية الإسلام في المجتمع المسلم.

ويتمثل دور المنظمات غير الحكومية في قيامها بأغراض معينة، ويقوم على هذه المنظمات عدد كبير من المثقفين الذين لهم تاريخ طويل في التطور العلمي الإسلامي في مختلف الفلسفات.

وعلى الرغم من عدم وجود المنظمات غير الحكومية في العصور الكلاسيكية، فإن الجوهر الرئيسي لهذه الجماعة الفكرية هو مطابقة مفهوم هذه المنظمات في العصر الحديث.

تولدت فكرة أسلمة العلم لدى عدد من المنظمات غير الحكومية، بعد استقلال ماليزيا ونشر موجة الصحوة/ النهضة الإسلامية في السبعينيات من القرن الماضي، وظهرت دائرة فكرية من علماء الملايو الإسلاميين كجزء من السنة التحضيرية قبل الجامعة، كان معظمهم من أعضاء هيئة التدريس الماليزيين الذين تلقوا دراستهم في جامعات الغرب، لكنهم تأثروا بشكل كبير بالمثالية الإسلامية (M. A. Bakar 2001, 407–410). بإمكاننا تحديد عدة أدوار المنصة البيئة للطلاب الآسيويين (ASEP) في النضال من أجل مفهوم العلوم الإسلامية، من بين تلك الأدوار:

- **نقد مفاهيم العلوم الغربية. ويتضمن تفاصيل هذا النقد:**

1. يبدو أن مجتمع الملايو مخدوع عندما يأخذ بعين الاعتبار أن العلمانية في الغرب هي منطق قائم على الوضعية بوصفها الاستثمار الأكثر صدقًا وشمولية، بينما انتقد علماء الغرب في أوروبا نفسها مفهوم العلم الغربي (Murad 2005, 91–94).
2. العلم الغربي في الواقع هو علم ناشئ مقارنة بالعلم القائم على السمات المحلية وذات الطبيعة الدينية (لها علاقة بالله) (A. R. Abdullah 2010). ففي مجتمع الملايو وقبل وصول الاستعمار الغربي، كان هناك تراث ملاوي جيد إلى حد ما (كمدافع الملايو التي قيل إنها أقوى من المدافع البرتغالية، وسفن الملايو التي كانت أيضًا أقوى من السفن الأوروبية). يُذكر أن هناك مخطوطة ملاوية تحتوي على كل هذه المعلومات (Zin 2003, 157–203).

- أيدت الدائرة الفكرية الماليزية الحالية مثل اتحاد الكتاب الوطنيين والبرنامج التحضيري قبل دخول الجامعة قدرة استخدام لغة الملايو لتطوير العلوم، ليتحدوا بشكل صريح فكرة أن هذه اللغة لا يمكن استخدامها لتطوير المعرفة عالية المستوى مثلما حصل في العلوم الإسلامية.

- دعمت هيئة السنة التحضيرية لدخول الجامعات فكرة معرض العلوم الإسلامية المالاوية، حسب ما يقول عثمان بكار: فإن وضع الدولة الماليزية لن يتحقق إلا عندما يطور مجتمع المالايو أسلوبه العلمي الخاص به، والذي يتم فيه استقبال العلوم الغربية بعناية وتصفيتها بما يتناسب والعلم الإسلامي المالاوي، فبهذه الطريقة سيكون لدى المجتمع المالاوي قوة من حيث المعدات، وحتى من حيث الفكر (O. Bakar 1989, 10). وكان لدى مجتمع الملايو قبل وصول القوى الاستعمارية المعرفة علميًّا وتكنولوجيًّا، من بينها علوم الفلك وعلم التنجيم وعلم نشأة الكون وعلم الرياضيات وعلوم الطب والفيزياء وعلوم الحياة.

ويبدو أن العديد من المنظمات غير الحكومية الإسلامية، كالجمعية الإندونيسية لدراسة الفكر والحضارات الإسلامية، تروج لمعارضة الليبرالية الغربية التي تؤثر في التعاليم الإسلامية، على أنه هجوم مضاد بجهود جماعة من الإسلاميين الليبراليين. فمن وجهة نظر الجمعية لم يتم قبول مفهوم الانحدار الغربي فقط، لكن يجب رؤية هذا المفهوم في النظرة العالمية الأساسية إلى العلم، فالنظرة إلى العالم هي نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى الطبيعة والحياة، ويتحدد ذلك من خلال الدين والثقافة والفلسفة وتطور العلوم والتكنولوجيا مما يؤثر بشكل مباشر في موقف الفرد وأفعاله. ووفقًا لحميد الزركشي فإن النظرة الإسلامية إلى العالم هي رؤية للواقع وللحقيقة، إنها وحدة للفكر الهيكلي التي تعمل كأساس غير ملحوظ للسلوك البشري ككل -بما في ذلك الأنشطة العلمية والتكنولوجية- ومن بين العناصر الأساسية للنظرة الإسلامية إلى العالم: المفاهيم الإلهية، والوحي، والخلق، وعلم النفس البشري، والمعرفة، والدين والحرية، والقيم، والفضيلة والسعادة. هذه العناصر هي التي تحدد شكل التغيير والتطور والتقدم في الإسلام (Hamid Fahmy Zarkasyi 2004, 1–6).

بناءً على هذا الأساس، بات من الواضح أن علماء الغرب المعاصرين لديهم عنصر علماني داخلي يجب أن يعارضه المسلمون، يتبين أن ما تكافح من أجله الجمعية الإندونيسية لدراسة الفكر والحضارات الإسلامية يتزامن مع حقيقة ظهور أتباع الليبرالية الذين يحملون نموذج التعصب فقط مع كل العوامل الغربية المتوافقة مع سياق العصر الحديث. والأهم من ذلك

أن هـذه المجموعـة الإسـلامية الليبراليـة أثـارت عـددًا مـن قضايـا الليبراليـة التـي تشـمل قضية اضطهـاد المـرأة وانغـلاق الإسـلام تجـاه التطـورات الحديثـة والموقف المعـادي للإسـلام تجاه غير المسـلمين (Abd Moqsith Ghazali 2007, 412–431). عـلى سـبيل المثـال أكد لطفي أسـيوكاني أن العلمانيـة لا تتعـارض مـع الإسـلام وإنـما تمنحـه البركـة ولغيره مـن الديانـات، وأشـار إلى أنه لا يمكـن للديمقراطيـة الجيـدة أن تُطبـق إلا إذا كانـت هنـاك قـدرة عـلى تطبيق العلمنـة الحقيقية، وأضـاف أن الولايـات المتحـدة وأسـتراليا ودولًا أخـرى لا تعـدّ العلمانيـة عـدوًّا للديـن، بل إنها الـدرع الحامـي لـه، مثل هذه النـماذج أوصى بها لطفـي لتطبيـق العلمانيـة (Assyaukanie, 2007: 241–244).

رابعًـا: تطبيـق فكـرة أسـلمة المعرفـة في نظـام التعليم العـالي الإسـلامي. فقد أصبحـت فكرة أسـلمة العلـم هـي الفلسـفة والأسـاس في تشـكيل الجامعـة العالميـة للعلـوم الإسـلامية وجامعة العلـوم الإسـلامية الماليزيـة، وتـم تطبيـق هـذه الفكـرة أيضًـا من قبـل عدد مـن الجامعـات التي تقـدم النظـام الإسـلامي. وأيضًـا في إندونيسـيا يبـدو أن بعـض الجامعـات تحـاول تطبيق فلسـفة الأسـلمة مـن خـلال تبنـي نظريـات مختلفـة للتعليـم. وعـلى الرغـم مـن أن الفلسـفة ما تـزال كما هـي فإنـه يجـب الإقـرار بضعـف نظـام التربيـة الإسـلامية وضرورة أسـلمة المعرفة.

تـم اكتشـاف هـذه الفلسـفة من خـلال نظريـة تكامل الديـن والعلـوم العامة، ونظرية شـجرة العلـم، ونظريـة شـبكة العنكبـوت، ونظرية عجلة الدواسـة، ونظريـة البرجين التوأمـين، والأهم مـن ذلـك أننـا نجـد أن العلـماء الماليزيـين يفتقـرون إلى تأكيـد الجوانـب المجـردة للفلسـفة، حتى إنهـم يفضلـون تطبيـق أسـلمة المعرفـة في المناهـج الدراسـية لجامعـات الدولة. وهـذا يختلف عن الواقـع الإندونيـسي حيـث إنهـم يفضلون التركيز على مفاهيم وفلسـفات أسـلمة المعرفـة، لكنهم مع الأسـف يفتقـدون التطبيقـات العملية.

خاتمة

وفي الختـام يمكننـا القـول إن المسـاهمة الكبـيرة التـي قدمتهـا الحركـة الإسـلامية في تشـكيل الحضـارة الإسـلامية في عـالم الملايـو باتـت حقيقـة لا يمكـن إنكارها، فمنـذ البدايـة أدّت الحركة

الإسلامية –والتي كانت دعوة مبكرة– دورًا كبيرًا جدًّا في هذه حضارة الملايو، هم لم يكونوا مسؤولين فقط عن تنظيم مجتمع الملايو، إنما كانوا مسؤولين عن تطبيق الجوهر الأكثر أهمية في شكل إدراك المعرفة التي تتمخض بعد ذلك عن حضارة إسلامية فريدة، فيما بعد استمرت هذه الحركة الأولية من قبل الحركة الإسلامية الحديثة حتى يومنا هذا، ساهمت كل من الحركات الإسلامية المبكرة وتلك التي ظهرت فيما بعد بشكل كبير في الحضارة المالاوية الحديثة سواء في السياق الإندونيسي أو الماليزي، وأيضًا سواء على المستوى الفلسفي النظري أو على المستوى العملي التجريبي. وما هو مدعاة للفخر بشكل أكبر أن الحركات الإسلامية في ماليزيا وإندونيسيا توحدت في نواح كثيرة في نجاح حركتها لمواجهة المتطلبات المعاصرة.

المراجع

Abd Moqsith Ghazali. 2007. *Mengubah Wajah Fiqh Islam, Dalam Abd Hakim Dan Yudi Latif (Eds.), Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK (Universitas Paramadina).

Abdullah, Abdul Rahman. 2010. *Wacana Falsafah Sains : Sejarah Dan Pemikiran*. Pulau Pinang: IESDEV USM.

Abdullah, Ahmad Kamal. 1988. *Unsur-Unsur Islam Dalam Puisi Melayu Modern*. Kuala Lumpur: DBP.

Affandi, Rahimin, and Abd. Rahim. 2000. *"Fiqh Malaysia : Suatu Tinjauan Sejarah" , Dalam Fiqh Malaysia, Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*. Sungai Buloh: APIUM.

Ahmad, Hassan. 2004. *Bahasa Dan Pemikiran Melayu : Tradisi Dan Kesinambungan*. Kuala Lumpur: DBP.

Awang, Omar. 1981. "The Major Arabic Sources Which Determined The Structure Of Islamic Thought In The Malay Archipelago Before The Nineteenth Century A.D. In The Field Of Law, Theology And Sufism." *ISlamika* 1: 80–85.

Azra, Azyumardi. 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara : Sejarah Wacana Dan Kekuasaan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Bakar, Ibrahim ABu. 1994. *Islamic Modernism In Malaya*. Kuala Lumpur.

Bakar, Mohamad Abu. 2001. *Pengaruh Luar Dan PengIslaman Dalam Negeri : United Kingdom Dan Eire Dalam Kebangkitan Semula Islam Di Malaysia", Dalam Mohammad RedzuanOthman (Ed.), Jendela Masa Kumpulan Esei Sempena Persaraan Dato' Khoo Kay Kim*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

Bakar, Osman. 1985. *Islam Dan Pemikiran Sains Masa Kini*. Kuala Lumpur: ASASI.

———. 1989. *Perkembangan Penting Dalam Pemikiran Sains Masa Kini : Satu Tinjauan Umum*. Kuala Lumpur: ASASI.

Bakar, Shafie Abu. 1994. *Keilmuan Islam Dan Tradisi Pengajian Pondok ", Dalam Budi Kencana*. Kuala Lumpur: DBP.

Bird, Isabella. 1967. *The Golden Chersonese And The Way Thither*. Kuala Lumpur.

Deraman, A. Aziz. 2000. *Tamaddun Melayu Dan Pembinaan Bangsa Malaysia*. Kuala Lumpur: DBP.

Deraman, Aziz. 2013. *Citra Budaya Kelantan, Dalam (Edit) Mahmood Zuhdi Abd Majib, Puri Kencana : Kecemerlangan Satu Abad Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan*. Bharu: MAIK.

Esposito, Jhon. 1996. *Islam and Democracy*. Otidakford.

Hamid Fahmy Zarkasyi. 2004. *Tantangan Sekularisasi Dan Liberalisasi Di Dunia Islam*. Surabaya: Penerbit Khairul Bayan.

Hamzah, Meor Ahmad Noor Mior. 2001. "Konsep Sempadan Negeri Dalam Masyarakat." *JATI* 6: 66–96.

Hassan, Abdullah Alwi Haji. 2001. *Adat Melayu Mengikut Perspektif Perundangan Orang Islam Di Malaysia", Dalam Adat Melayu Serumpun*. Kuala Lumpur: DBP.

Hassan, Muhammad Kamal. 1996. *Toward Actualizing Islamic Ethical And Educational Principles In Malaysia*. Kuala Lumpur: ABIM.

Ishak, Abdullah. 1994. *Pendidikan Islam Dan Pengaruhnya*. Kuala Lumpur: DBP.

Kasimin, Amran. 1987. *Perbendaharaan Kata Arab Dalam Bahasa Melayu*. Bangi: UKM.

Mackeen, Abdul Majeed. 1969. *Contemporary Islamic Legal Organization in Malaya Southeast Asian Studies*. New Haven: UCLA.

Mahmud, Mohd Natsir. 1997. *Orientalisme : Al-Quran Di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)*. Semarang.

Mohamad, Mohamad Daud. 1995. *Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu*. Kuala Lumpur: DBP.

Murad, Mohd Hazim Shah Abdul. 2005. *Epistemology Colonial : Satu Analisis Cirri Dan Kesannya", Dalam Mohamad Daud Mohamad (Ed.), Pascakolonialisme Dalam Pemikiran Melayu*. Kuala Lumpur: DBP.

Musa, Hashim. 2004. *Pemerkasaan Tamadun Melayu Malaysia Menghadapi Globalisasi Barat*. Kuala Lumpur: UM.

Mustajab, Mohd Sarim. 1982. *Gerakan Islah Islamiyyah Di Tanah Melayu : 1906-1948 ", Dalam Malaysia : Sejarah Dan Proses Pembangunan*. Kuala Lumpur.

Mutalib, Husin. 1990. *Islam And Ethinicity In Malay Politics*. Singapura.

Nata, Abuddin. 2001. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Raduan, Mohamad, Mohd Ariff, and Shaharil Talib. 1995. *Penulisan Dan Realiti Seiarah Asia Tenggara: Satu Persoalan*. Bilangan: JATI.

Rahimin, Affandi Abd. Rahim. 2003. *Analisis Sejarah Dakwah Dan Jaringan Intelektuaal Rantau Malasyia-Indonesia*. Bangi: UMSU.

———. 2005. "Isu Pendekatan Di Dalam Pengajian Syariah Di Malasyia." *Jurnal Syariah* 13: v.

———. 2008. "Pendekatan Malaysia Dan Indonesia Dalam Menangani Perkembangan Aliran Pemikiran Islam : Satu Analisis Perbandingan." *JATI* 13.

———. 2010. "Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia." *Pengajian Melayu* 15: 13–32.

———. 2011. "Tradisi Intelektual Melayu-Islam." *Jurnal Melatyu: The Muslim World Journal*: 94–95.

Riddell, Peter. 2001. *Islam and The Malay-Indonesian World*. London.

Roff, William. 1980. *The Origins Of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: Otidakford University Press.

———. 1988. "Patterns Of Islamization In Malaysia 1890s-1990s : Etidakemplars, Institutions And Vectors." *Journal Of Islamic Studies* 9: 221–22.

Safi, Louay. 1998. *Asas-Asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-Kaedah Penyelidikan Islam Dan Barat*. Kuala Lumpur: Nur Hadi Hasan.

Saif, Walid. 1995. *Human Rights And Islamic Revivalism", Dalam Religion, Law And Soceity: A Christian-Muslim Discussion*. Geneva.

Salleh, Siti Hawa Haji. 1987. *Kesusasteraan Hikayat Sebagai Suatu Genre : Suatu Perbincangan Berdasarkan Hikayat Ismayatim", Dalam Cendekia Kesusasteraan Melayu Tradisioanal*. Kuala Lumpur: DBP.

Samian, Abdul Latif. 2003. *Perkembangan Sains Dan Peradaban Manusia*. Bangi: UKM.

Talib, Shaharil. 1997. *The Asiatic Archipelago: History Beyond Boundaries*. Bilangan: JATI.

Tamara, Nasir. 2000. *The Ummah : Rising To The Challenges With Special Reference To Indonesia", Dalam Islamic Civilization In The Malay World*. Kuala Lumpur.

Tanja, Victor. 1982. *Himpunan Mahasiswa Islam : Sejarah Dan Kedudukannya Di Tengah Gerakan-Gerakan Muslim Pembaharuan Di Indonesia*. Jakarta.

Tisdal, Charles. 1916. *Ideas Of Mohammedan Malaya ", Dalam The Missionary Review Of The World*. tidaktidaktidakiv.

Ujang, Zaini. 1989. "No TitleTinjauan Terhadap Pendidikan Bersepadu: Suatu Sorotan Dalam Pengajian Kejuruteraan Alam Sekitar." *Jurnal Pendidikan Islam* 2: 39–42.

Zakaria, Idris. 1999. *No TitleIntelek Eropah Dan Penentangan Terhadap Agama Dalam Maw'izah*.

Zin, Shaharir Mohamad. 2003. "Sains Dan Teknologi Melayu Sebelum Penjajahan Eropah", Dalam Melayu." *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* 1: 157–203.

الهوامش

1. يعدّ نور الدين بن علي الرانيري أحد أهم العلماء الصوفيين في الهند، وعمل عدة سنوات في بلاط سلطان اتشيه في إندونيسيا، الذي حولها لمركز مهم للمنح الدراسية الإسلامية في منطقة جنوب شرق آسيا، وانتشرت مؤلفاته في أرجاء البلاد، أهمها **بستان السلاطين** الذي كتب بلغة الملايو بناء على مصادر عربية، وكانت لمؤلفاته التي ترجمت إلى لغات إندونيسية مختلفة تأثير كبير في الأدب الإندونيسي والماليزي. توفي الرانيري في الهند عام 1658. [المترجمة].

2. الحاج عبد الملك بن عبد الكريم بن محمد أمر الله المعروف باسمه القلم حمكا اختصار من اسمه الكامل: عالم مسلم ومصلح إسلامي وفيلسوف إندونيسي. [المترجمة].

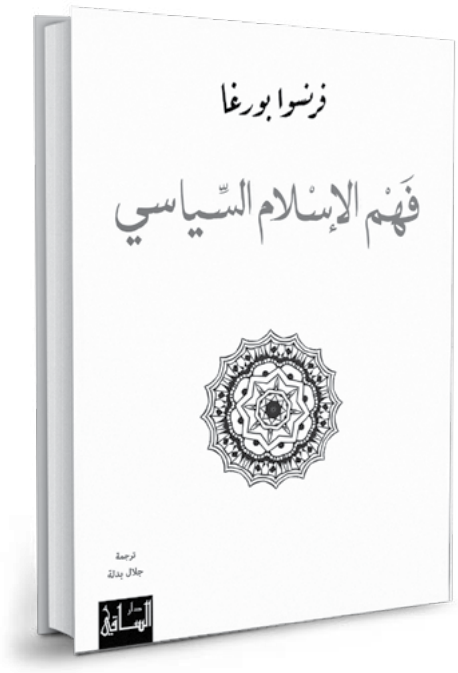
مراجعات

فهم الإسلام السياسي 184
الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية 194
تشاد: جوهرة في يد فحّام 214

مراجعة كتاب:

فهم الإسلام السياسي

المؤلف: فرنسوا بورغا
ترجمة: جلال بدلة
الناشر: دار الساقي
سنة النشر: 2018
عدد الصفحات: 254
مراجعة: سلمان بونعمان



يحكي هذا الكتاب مسار شخص استثنائي وتجربة بحثية غنية عاشها المفكر الفرنسي وعالم السياسة فرنسوا بورغا، خلال رحلاته الميدانية ودراساته المتعددة للظواهر الدينية والسياسية في العالم العربي والمغاربي. وهو عمل يسعى لإحياء ذاكرته العلمية وسرد سيرته الذاتية وأهم انعطافاته الفكرية، إذ يختلط في هذا العمل البوح الذاتي بالتنقيب الموضوعي، ويتقاطع فيها الهم الفكري برصد الصراعات السياسية والأيديولوجية داخل العالم العربي والمغاربي، مع تحليل التوتر الذي يطبع العلاقة بين عالم الإسلام والغرب.

يكشف المؤلف لحظات لقائه الأولى بالمشرق ورحلاته إلى الشام ثم بعثته الدراسية إلى الجزائر، وإرهاصات التفكير والبحث في موضوع الحركات الإسلامية، وكذلك تجاربه البحثية والمؤسساتية ضمن برامج البحث في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. ويتوقف عند علاقاته بالساسة العرب ولقاءاته بالنخب السياسية الأوروبية وصناع القرار. كما يتناول الجدال الذي يعرفه الحقل الأكاديمي والإعلامي الفرنسي مع باقي المتخصصين في دراسات الإسلام والتطرف وخبراء الحركات الإسلامية.

يستعرض الكتاب فكرتين مركزيتين دارت حولهما أطروحات المفكر الفرنسي، الأولى محاولته فهم أسباب عودة الخطاب الإسلامي بقوة في الفضاء الاجتماعي والسياسي للمجتمعات العربية منذ الستينيات، إذ تكمن قوته -حسب رأيه- في ارتباطه بالإرث الثقافي وتعبيره عن الأصالة الدينية، ومن ثم لا بدّ أن ينصب التفكير في الخطاب الإسلامي بوصفه امتدادًا لدينامية التحرر والاستقلال عن الاحتلال، بدل النظر إليه بوصفه قطيعة مع مسار التحرر من الهيمنة الأجنبية[1].

أما الفكرة الثانية التي يطرحها الكاتب، فتتعلق بحالة القصور التي تعتري المناهج الفكرية والمقاربات البحثية، التي سعت لاختصار ظاهرة بروز التيارات الإسلامية في المرجعية الدينية وحدها، دون ربطها بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعلاقات المتوترة مع الغرب واستراتيجياته في الهيمنة ورؤيته لهذه الظاهرة، في ظل إمبريالية ممتدة واستعمار متجدد الأشكال والرموز.

مراحل تطور التيار الإسلامي

يحدد فرنسوا ثلاث مراحل زمنية رئيسة للتأريخ لظاهرة "الإسلام السياسي" المعاصر التي باتت تشكل جزءًا لا ينفصل عن تكوينه الداخلي. تميزت المرحلة الأولى بالتصدي لمواجهة التدخل الاستعماري وتعبئة الموارد الثقافية المحلية وإحياء الأبعاد الدينية لمقاومة الاستعمار، والتحذير من مخاطره وآثاره السياسية والثقافية والقيمية. بدأ ذلك مع تيار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ليطرح بعدها "السؤال المصيري الذي صاغه الإخوان

المسلمون بدءًا من عام 1928 في الحقل السياسي (ما السبيل إلى تعبئة مواردنا الإيديولوجية الذاتية لتنظيم المقاومة في وجه تنامي الهيمنة الغربية؟)"[2]، خاصة مع ما خلفته آثار انهيار الخلافة.

أما المرحلة الثانية فسينتقل فيها الصراع بعد إعلان استقلال البلدان العربية من أطروحة مقاومة السلطات الاستعمارية المباشرة إلى مواجهة وكلائه من النخب المحلية التي حلّت محلّها[3]، إذ حصل إجماع عند "الإسلاميين الجدد" رغم تنوع خطاباتهم على مطالبة نخب ما بعد الاستعمار باستكمال سيرورة التمايز عن المستعمِر في الميادين الأيديولوجية والرمزية، التي بدأت إرهاصاتها الأولى مع الاستقلال والتأميم؛ الأمر الذي أدى إلى بروز تصدعات بين التيار القومي والإسلامي. كما حدث هذا الانقسام حتى في المنطقة المغاربية بين التيار العلماني والإسلامي، بل حدث الخلاف حتى داخل التيار الوطني نفسه وأنظمة ما بعد الاستعمار، وسيبرز هذا التوتر مع إصرار نخب الدولة وشبكاتها على الاستخدام الرسمي والعلني للغة الفرنسية، وستُتهم النخب العلمانية بسبب تأكيدها فرنكفونية الدولة بأنها تمثل "حزب فرنسا" ومصالحها[4]، وتسهم في تثبيت التبعية الاقتصادية والثقافية واللغوية. هكذا ستشهد هذه المرحلة صراعًا حادًّا حول هوية الدولة وطبيعة العلاقة بين سلطاتها، وسيطرح سؤال مرجعية الدولة وكذا محددات إنتاج القيم في المجتمع.

فيما يرى بورغا أن المرحلة الزمنية الثالثة للتعبئة الإسلامية بدأت مع تنامي السياسة التدخلية وأحادية الطرف للولايات المتحدة الأميركية، التي برزت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وإعلان النظام الدولي الجديد. وقد عرفت هذه المرحلة قرار المشاركة الانتخابية والبرلمانية لبعض التنظيمات الإسلامية الإصلاحية (الأردن واليمن والكويت والمغرب والجزائر). كما وُسِمت هذه المرحلة الزمنية بإجماع ثوري عابر للقوميات لدى المجموعات الراديكالية التي ستشكل من أفغانستان الإرهاصات الأولى للظهور اللاحق لتنظيم القاعدة وداعش، مع تفاقم الأزمة العراقية وتعقد الأزمة السورية[5].

يعطي الكاتب مثالًا من تجربة "الإسلاميين" في تونس الذين استخدموا خطابهم الإسلامي بطريقة غير إقصائية، حيث لم يترددوا في تبني دستور ما بعد الثورة التونسية الذي

اعتبره أول دستور ديمقراطي في العالم العربي. كما قاموا بفصل المجال الدعوي-الديني عن السياسي-الحزبي. خلافًا لذلك، جنّد أبو بكر البغدادي المصطلح عينه في الطرف الآخر من الطيف الإسلامي ومن على عرش "خلافته" ليستخدمه بطريقة راديكالية جدًّا وطائفية صريحة، متبنيًا قطيعة علنية مع مقولات الموروث السياسي الغربي[6]، ليخلص الكاتب إلى تنوع الظاهرة الإسلامية السياسية وتعدد أشكال تكيف المرجعية الإسلامية مع الواقع الاجتماعي والسياسي.

ثمن الإنصاف

رغم كل محاولات التضليل وحملات التزييف الإعلامي التي تعرض لها فرنسوا وأشكال الحصار الناعم والخفي، ظل عاشقًا للحقيقة مُجسدةً في الصرامة المنهجية والإنصاف الأخلاقي والنزاهة الفكرية والموضوعية الملتزمة.

وبنوع من الوضوح مع الذات والصدق مع القارئ في هذا العمل، يبوح بالكلفة الباهظة، فكريًا وسياسيًّا، التي دفعها منذ اللحظة الأولى التي قرر فيها معاكسة التيار الأكاديمي السائد والرؤية الفرنسية الرسمية، التي تقوم على فكرة تجريم التيار الإسلامي وشيطنته، فضلًا عن التحالف الذي تأسس بين الكيان الصهيوني وأنظمة الاستبداد العربي[7] من أجل مواجهة المعارضة الإسلامية الصاعدة منذ أواخر الثمانينيات، سواء بالاحتواء والاستئصال أو بالتشويه الإعلامي والتخويف السياسي من نواياه ومواقفه. وستشكل اعتداءات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، لحظة مهمة لتسريع هذا المسار والسعي لإجهاض التيار الإسلامي فكرة وحركة وهوية، وربط الإسلام بالإرهاب. يعبر بورغا عن ذلك بكل صراحة قائلًا: "باتت الرغبة في الدفاع عن الإسلام ضد الاتهامات الموّجهة إلى مليار ونصف مسلم تكلف ثمنًا باهظًا، إذ يغدو صاحبها عرضة (...) للاتهام بـ"يسارية محابية للإسلام"، و"الولاءات الإسلامية"، أي باختصار: بالخيانة. من جهتي، أنا مستعد لدفع هذا الثمن، فما أدركه أن المسألة لا تختزل في "الدفاع عن الإسلام"، وإنما تقوم على تبيان كيف ولماذا يمكن للغته المساعدة في التعبير عن احتجاجات معاصرة ذات طابع سياسي أكثر منه ديني، كنتيجة لسيرورة تاريخية يمكن تفكيكها كليًّا"[8].

صراع المقاربات البحثية

ينبه المؤلف إلى مستوى الخلط التي تتعرض له كتاباته ومقارباته المنهجية من غياب التمييز بين التفسير والتبرير. وهكذا اتهم بورغا في تفكيكه العلاقات السببية وآليات اشتغال الراديكالية العنفية بأنه يبرر أفعالها وتبني وجهة نظرها، ليصبح في نظر هذا الخطاب الإعلامي والبحثي المتحامل بوقًا، نعابًا، نصيرًا، الأهبل المفيد للإسلاميين، أو حتى كما رشيد بوجدرة، صاحب كتاب الحقد في الجبهة الإسلامية للإنقاذ (1992)، "صديق الذباحين"[9].

يكشف بورغا المسكوت عنه في طرق اشتغال مراكز الأبحاث والدراسات الفرنسية والدولية المتخصصة في التيارات الإسلامية، وكذا برامج البحث في قضايا الدين والسياسة بالعالم العربي والشرق الأوسط، حتى بعض الجامعات المهتمة بالظاهرة، فيشير إلى أن هناك وصفة جاهزة تطبق بصفتها قاعدة غير معلنة، "مفادها أن من يريد الحديث عن الإسلاميين عليه أن يقتصر على دعوة خصومهم الأكثر استبسالًا (من السلطة واليسار)، أي كل من هو متأكد أنه سيتفق معه في الرأي -"علميًّا" طبعًا- في جوّ من التبسيط الانفعالي والتأييد المباشر لموضوع اللقاء"[10].

ينتقد فرنسوا التأويلات الغارقة في النظرية والمصنوعة "من على بعد" وخارج كل اتصال مباشر مع موضوع البحث أو الظاهرة المدروسة، خاصة في مجال العلوم السياسية، ويرى أن القرب من ميدان البحث شرط لا مناص منه لعلميته[11].

يعترض بورغا على مقاربة جيل كيبيل للظاهرة الإسلامية ويعلن اختلافه معها من زاوية منهجية؛ إذ يعتبر المدخل السليم لفهم الظاهرة وتحليل أسبابها هو خيار المقابلة مع الفاعلين والملاحظة الميدانية لحركيتهم الاجتماعية والدينية والسياسية، وليس مقاربة الاكتفاء بقراءة برامج الإسلاميين أو تحليل إنتاجهم الفكري أو التركيز العلمي على وثائقهم السياسية ونصوصهم الأيديولوجية، مثل الانشغال بنصوص سيد قطب وتأثيرها في حدث اغتيال أنور السادات، وكتابات أبي مصعب السوري وغيرها من النصوص، دون استدعاء السياق السياسي والاجتماعي وباقي الفاعلين المتصارعين في النسق السياسي، وكذلك المعرفة المباشرة بمنتجي الخطاب الإسلامي وتنوعهم، وهذا جوهر الخلاف مع كيبيل وبشكل أقل مع أوليفيه روا.

تنطلق المقاربة المنهجية عند بورغا من تأكيد أهمية المعرفة الميدانية بالعالم العربي وخصوصياته، واللقاء المباشر مع الفاعلين المعنيين بالدراسة، حتى يقع اتصال مباشرة بين المحلل وحقله السوسيولوجي. كما يضيف أهمية الوعي بطبيعة المحيط المحلي والبيئة الإقليمية والدولية التي يتحركون فيها وفهم رؤيتهم للمجتمع وللعالم، فالحركات الإسلامية لا يمكن فهمها انطلاقًا من نصوصها المرجعية فحسب، بل لا بدَّ من رصد أشكال تكيفها مع مستجدات واقعها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وطبيعة تأويل النخب الإسلامية الحركية للمرجعية الدينية وتتبع قراءاتهم لتحولات النظام المحلي والدولي[12].

يستمر بورغا في انتقاد مأزق "التعميم"، هذه المرة عند أوليفيه روا في محاولته إسقاط تجارب إسلامية على الفضاء العربي والمغاربي بينها تمايز حضاري وجغرافي ولغوي، إذ طغى على روا في مساره انشغاله بالفضاءات الأفغانية والفارسية، وهما ميدانان يعتقد بورغا أنهما لم يتعرضا تاريخيًّا لأشكال من المواجهة الاستعمارية المباشرة، ومن ثقافة الكراهية التي أنتجتها في الشرق الأوسط والمنطقة المغاربية[13]، إذ يرى غياب هذا المحدد أو ضعف حضوره عاملًا في تفسير التمايز الحاصل بين الديناميات الإسلامية.

وإن كان يقر بورغا باتفاق جزئي مع بعض الأفكار المضيئة التي طرحها روا في بدايات أعماله، خاصة اعترافه بالمدى "القومي" و"المناهض للإمبريالية" المستبطن في الظاهرة الإسلامية، وأهمية مقاربته الأولية للتجلي الأفغاني للظاهرة، أي الإسلام السياسي بكونه "سيرورة تملك ثقافي للحداثة"، فإنه يرى تبدلًا في مواقف روا وتغيرًا في تحليلاته لاحقًا، مما سينتج عنه تباعد بينه وبين أطروحات بورغا، خاصة في أطروحته "إخفاق الإسلام السياسي"، وقراءة فصول الربيع العربي وأحداثه، وكذلك نموذج تحليل الظاهرة الجهادية[14].

لكن بورغا يؤكد من ناحية أخرى أن المنهجية المتوازنة تقتضي عدم الاكتفاء بمراقبة السلوكات السلبية للفاعلين الإسلاميين وحدهم، وإنما الانشغال أيضًا برصد السلوكات الصادرة عن الأطراف المقابلة أيضًا -المحلية والإقليمية أو الدولية- التي لا تتخذ من الإسلام مرجعية سياسية، وبشكل أوسع أيضًا، الأطراف غير المسلمة[15]، مما يسمح بفهم الصورة بشكل شامل ومنصف وجدلي.

لقد أتاح كل ذلك لبورغا قدرة تفسيرية أكثر لأنماط التفاعل القائم بين مختلف مكونات المجتمعات العربية، ودراسة تأثير الدين في بنائها الاجتماعي والسياسي والثقافي، فضلًا عن تفكيك آثار الفعل الاستعماري في توتر العلاقة بين عالم المسلمين وعالم الحداثة الغربي.

بورغا: مُفسرًا ومُتمردًا

لقد اختار بورغا التمرد على القوالب الاستشراقية المتحيزة والأحكام الجاهزة، وأسس خطابًا فكريًّا نقديًّا وحقلًا لعلم سياسة يهتم بالظاهرة الدينية-السياسية بنفس سوسيولوجي يسعى للفهم المركب والتحليل العميق لا التبرير المختل أو الاختزال المنحرف. يقوم هذا التصور على الركائز الآتية:

نقد النزعة الإمبريالية وإرث الهيمنة الاستعمارية القديمة والجديدة.

نقد المركزية الغربية-الفرنسية المتمركزة حول ذاتها وتفكيك أزمة نظرتها إلى الآخر والسعي لتنميطه.

نقد النزعة العنصرية الاستعلائية في التفكير الأوروبي والغربي.

نقد المقاربة الجوهرانية الثقافية التي تعتبر العنف أصلًا ثقافيًّا ودينيًّا في الإسلام ونصوصه.

نقد العلمانية الفرنسية "المنحرفة" و"المُحرفة" التي حادت عن مبادئها وتنكرت لقيمها وصارت متحيزة ضد الإسلام والمسلمين، تدخلًا وتضييقًا وتقييدًا وتطويعًا وتنميطًا.

إن هذه النزعات الإيديولوجية التي انتقدها فرنسوا تريد أن تكون صوتًا واحدًا مهيمنًا في الحقل الأكاديمي والسياسي والإعلامي، لكن فرانسوا ينطلق من نقدها وتفكيكها لتأسيس مقاربته البديلة القائمة على أهمية الوعي "بالسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي" في فهم تحولات المجتمعات المسلمة وبروز التيارات الدينية الإصلاحية الحديثة، ومن أجل بناء تفسير للأسباب العميقة للتطرف الديني، مؤكدًا ضرورة الربط الجدلي بين سلوك التطرف العنفي الممارس في الحالة الفرنسية مع ما خلفه الإرث الاستعماري، من جراح في مُستعمراتِه خلفت آلامًا غائرة في جسم مجتمعات ونظم ما بعد الاستعمار.

لقد سعى بورغا في رحلاته إلى أقطار البلدان العربية والإسلامية وبحوثه الميدانية، ومقابلاته المباشرة مع الرموز الفكرية والسياسية للإسلاميين والقوميين الذين انتموا إلى الحالة الإسلامية العامة (راشد الغنوشي، حسن الترابي، محمد قحطان اليمني، عادل حسين، طارق البشري)، إلى الاستكشاف الداخلي العميق لنظرة الإسلاميين إلى قضايا الدولة والمجتمع والدين، ساعيًا إلى فهم الخصائص الاجتماعية وكذلك نوعية التشكيلات القبلية والعشائرية المميزة لكل مجتمع ومستويات العنف داخلها وفي محيطها، فضلًا عن طبيعة النظام السياسي السائد ونمط التحديث القائم، وأشكال التحالفات القائمة بين النخب السياسية والدينية داخليًّا وحتى ارتباطاتها الإقليمية والخارجية.

يستحضر فرانسوا تأثير السياقات الاجتماعية والسياسية في التفكير الحركي والمواقف الفكرية والسياسية للتيارات الإسلامية، مجتهدًا في تفسير سبب تنوع تنظيماتها ومؤسساتها رغم انتمائها الفكري العام لمدرسة الإخوان المسلمين التي تتميز بالوسطية والسلمية. كما ينبه إلى أشكال التوتر الفكري والديني الذي حصل لتيار الإخوان المسلمين مع باقي التيارات السلفية والجهادية وحتى الصوفية، متوقفًا عند أسباب التمايز والاختلاف بينهم على المستوى الفكري والدعوي والسياسي، والتي يرجعها إلى الأصول المعرفية والتأويلات الدينية وطبيعة الرؤية الإصلاحية، وخصوصية التجارب المتعددة التي اصطدم بعضها بوحشية الاستبداد المحلي، وتدخل الاستبداد العالمي لضبط المشهد السياسي الداخلي، ومنع حدوث أي طفرة فجائية تمنح التيار الإسلامي الإصلاحي قوة سياسية.

لذلك يفكر بورغا في الإسلام السياسي -والتيارات الإسلامية- بوصفها تعبيرًا عن صوت الجنوب المقموع والمحاصر والمقهور منذ بداية غزو الموجة الإمبريالية للعالم العربي، فهو ليس كتلة أحادية صلبة وجامدة بل حالة إسلامية وحركات اجتماعية هوياتية متنوعة المشارب والتوجهات والتأويلات، ولذلك لا يمكن أن تكون هذه الحركات الإسلامية مرحلة عابرة ومؤقتة في تاريخ العالم الإسلامي ستمر وسيأتي ما بعدها.

إنـه يراهـا صوتًـا احتجاجيًّـا/ انتفاضيًّـا يدافـع عن هويـة المجتمع المسـلم ورؤيته للعـالم أمام هيمنـة مُسـتَعمِر قديـم جديـد يسـعى لتأبيـد السـيطرة والهيمنـة وسـلخ الهويـة وتحقـير الجنـوب واسـتنزاف الثروات.

على سبيل الختم

إن فرنسـوا فكـرة حية تتجاوز الشـخص/ الـذات إلى إرادة البحث عن "النموذج التفسـيري" المركـب، وروح إنسـانية صادقـة وتجربـة بحثيـة تسـتحق الكثـير من الدراسـة والاهتـمام في عالمنا العـربي والمغـاربي، فهـو يمثـل محاولـة فرنسـية نـادرة وجـادة لفهم الآخـر والانفتاح عـلى الشرق والانشـغال عـن قـرب بهمومه الاجتماعية والسياسـية والدينيـة، إذ مكّنه مُكوثـه الطويل في بلدان العـالم العـربي بـدءًا من الجزائـر ثم مصر مرورًا باليمن وسـوريا ولبنـان، من معرفة دقيقـة بالمنطقة العربيـة وثقافتهـا، فضـلًا عـن حرصه عـلى إجراء مقابلاتـه المباشرة مع رموز سياسـية وإسـلامية في كل مـن تونـس والسـودان وليبيـا وباقـي الدول التي اشـتغل فيها.

يشـكل فرنسـوا بورغا حالـة فريدة في التفكير الفرنـسي المعاصر والغربي عمومًا، على مسـتوى تعاطيـه مـع قضايـا العالم العربي، وعـلى الأخص جهـوده البحثية في فهم تنوع الظاهرة الإسـلامية الحديثـة وتعقدهـا وتركيبيتهـا، وسـعيه الـدؤوب لتفسـير أسـباب نشـأتها وسـلوكها السـياسي وحركتهـا الدينيـة وديناميتهـا الاجتماعيـة والاحتجاجيـة في ضـوء طبيعـة العلاقـة التاريخيـة مـع الغـرب وسياسـاته في العـالم العربي.

في الختـام، يطلـق فرانسـوا دعوته للأوروبيـين والعقل الفرنسي إلى بذل جهـود أكبر للاعتراف بثقافـة الآخـر وقيمـه ومرجعتيـه، وإدراك تميـزه وتمايـزه مـن منظـور المواطنـة الحقـة لا المزيفـة، والتخـلي عـن فكـرة تغيـير الآخـر، وهـو يراها دعـوة إلى مزيد مـن الانسـجام الأوروبي مـع ذاته الحداثيـة، والوفـاء لمـا تدعيـه مـن دفـاع منظومـة القيـم الكونيـة التـي تؤمـن بهـا نخـب العلمنـة وحقوق الإنسـان.

الهوامش

1. فرنسوا بورغا، **فهم الإسلامي السياسي** (بيروت: دار الساقي، 2018)، ص14.
2. ص15.
3. ص15.
4. ص16.
5. ص16.
6. ص17.
7. انظر، ص23-22-21-20.
8. ص23.
9. ص214.
10. ص185-184.
11. ص183.
12. ص242.
13. ص244-243.
14. ص244.
15. ص18.

مراجعة كتاب:

الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية

المؤلف: أحمد مرعي المعماري

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

سنة النشر: 2020

عدد الصفحات: 270

مراجعة: مصطفى فاتيحي*

توطئة

يعد النقد حاجة منهجية وضرورة علمية لتطوير الكسب المعرفي عبر الأجيال. ولأن الفقه الإسلامي منتج بشري من تفاعل العقل المسلم مع النص والواقع، فقد استلزم ذلك المراجعة المستمرة، من أجل مواكبة المستجدات الطارئة ومراعاة التحولات المتسارعة. تتعدد جوانب النقد وزواياه حسب رؤية الناقد

* دكتوراه في الأصول والدراسات القرآنية المعاصرة.

وتصور الكاتب، وكتاب الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية من الأعمال النقدية الجديرة بالقراءة والتأمل والتفاعل البناء مع الأفكار الواردة فيه وإدراك إمكانات الإفادة واستئناف النظر. وما أحوج المشتغلين بالفقه إلى مثل هذه الأطروحات النوعية الجديدة والمجددة التي تنبه إلى أعطاب العقل الفقهي عبر مراحله التاريخية، وإلى أهمية قراءة تاريخ الأفكار، وإدراك البنى والأنساق الثاوية خلف إنتاج المعرفة، والسياقات الواردة فيها.

يتضمن الكتاب عنوانًا دالًّا ومعبرًا ويشي بمضمونه ومراميه، ويقع في 270 صفحة من القطع المتوسط، صادر عن مركز نهوض للدراسات والنشر سنة 2020. أما المؤلف فهو الدكتور أحمد مرعي المعماري، كاتب وباحث عراقي، حاصل على درجة الدكتوراه في فلسفة الشريعة الإسلامية تخصص أصول الفقه، وعلى درجة أستاذ مساعد في أصول الفقه، ومحاضر في كلية الإمام للعلوم الإسلامية -جامعة الموصل. وله عدد من المؤلفات منها: **فقه التنزيل دراسة أصولية - مراعاة المشقة عند الإمام مالك وأثرها في فقهه - دور أصول التشريع في ترسيخ مبدأ العدالة والتسامح**.

سياق تأليف الكتاب

نستشف سياق تأليف الكتاب من ملاحظة جملة من الأعطاب التي يعاني منها الفقه في الواقع المعاصر، وأهمها تبعيته للسلطة السياسية وخضوعه لمطالبها، حتى وإن تعارض ذلك مع أساسيات الدين ومقاصده الكلية. وقد تجلى ذلك بشكل صارخ في الحراك الأخير والأحداث السياسية والاجتماعية، إذ كشفت كثير من الوقائع ارتهان الفقيه في فتاويه لموقف السلطة السياسية. ولا يخفى على المتابع الكثير من الفتاوى التي شرعت مجموعة من الممارسات الاستبدادية.

كذلك يأتي الكتاب في سياق معرفي ثقافي وفكري ظهرت فيه مجموعة من المراجعات التي تستهدف الحفر في البنى الفكرية المشكلة للعقل المسلم، حتى يتمكن من الاستجابة للتحديات المعاصرة، دون أن يغترب في الحاضر ويتنكر للماضي أو تأسره الأفكار الموروثة

ويظل مكبلًا بسلطانها وأحكامها. دون أن ننسى سياق الجهود الرامية إلى استنبات قيم الديمقراطية ومقاومة كل أشكال الاستبداد والانفراد بالسلطة وتدبير الشأن العام.

أطروحة الكتاب

تضمن الكتاب أطروحة مفادها: معالجة المشاكل المنهجية التي تصدرت الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد؛ لأن الخطاب الفقهي يتجاوز منطقة الكشف عن الحكم الشرعي إلى بناء أطر ومفاهيم وقيم أدرك الفقيه أو لم يدرك. ومن ثمّ فإن إطلاق الأحكام الشرعية ووسمها بالحلال أو الحرام مع نسبة ذلك الحكم إلى الله ليس بالسهولة التي يتم ترويجها عبر دعوات جاهزة، فإن أخطر إفرازاتها الجرأة التي من خلالها يتم العبث بالأحكام.

وهي رؤية تبين تحول الخطاب الفقهي وخطورته ومآلاته، ولا بدَّ بعد هذا أن يصحح باتجاه يتوافق ومقاصد الشريعة وأصولها، وتقديم ما يمكن أن يعالج فيه الخطاب الفقهي[1].

ومن ثم فإن كشف مكامن الخلل وتلافيها في المستقبل والتقليل من تداعياتها أمر يستحق المرافعة للتأكيد على أن هذه المؤثرات تسود بين فترة وأخرى، نتيجة التوظيف السياسي للخطاب الفقهي، ولا يعني ذلك طابعًا عامًّا للخطاب الفقهي، لكنها مؤثرات تركت انطباعات تشكلت من جرائها فهوم مخالفة لمقاصد الشريعة وأصولها، وهي تطفو كلما تسيد الخطاب السياسي واستدعى الخطاب الفقهي لتحشيد الموقف، ويتصدر بتوظيف الخطاب الفقهي في ذلك، فيبقى تأكيده ضرورة تصحيحية[2].

إن دراسة المؤلف تعمل على ألا يكون الفقه طريقًا للاستبداد وتسويغه، ومنبهة على خطورة الأيادي التي تحرك بعض مناطقه خدمة للاستبداد وجنوده.

منهجية الكتاب

حرص المؤلف على تقديم أفكار متراصة وبنفس طويل في التحليل على امتداد فصول الكتاب، ولم يقع في الاستطراد، بل اعتمد على تكثيف المواقف والرؤى التي يصوغها، كما حرص على التزام الموضوعية فنأى عن التعميم وإصدار الأحكام الجاهزة.

تدقيق مضامين الفصول والمطالب أفضى إلى انسيابية في الأفكار وتكامل في بنائها من التفكيك إلى التركيب مع لغة سهلة ووظيفية ليس فيها إلغاز أو تعقيد.

استثمر المؤلف جملة من المراجع الوازنة التي كانت عمدته في الاستشهاد وانتقاء أليق الدعامات التي يؤسس عليها تحليلاته واستنتاجاته. وقد أحسن التصرف في الاقتباسات بحيث كانت شخصيته العلمية بادية بشكل لا غبار عليه.

وقد استطاع أن يوازن بين استثمار معطيات المراجع القديمة من أجل إدراك تحولات الخطاب الفقهي، وبين المراجع المعاصرة من أجل رؤية نقدية استشرافية. فنجد النصوص تتقارع لتنبجس منها أفكار جديدة، فيحضر إمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي ويحضر الذهبي وابن تيمية وابن القيم والآجري والرازي والماوردي وابن خلدون والشاطبي، وهذا في القديم. أما في العصر الراهن فنجد محمد الغزالي والجابري والكواكبي وحاكم المطيري ورضوان السيد ومهدي فضل الله وجاسم سلطان ومعتز الخطيب وغيرهم. لكن يجدر التنبيه إلى غياب العز بن عبد السلام، خصوصا إذا استحضرنا مواقفه في معارضة السلطة وإزعاجها وإحراجها، فهل كان ذلك سهوًا من المؤلف أو عمدًا؟

بالإضافة إلى ذلك، فإن عين القارئ لا تخطئ اطلاع المؤلف على العلوم الإنسانية ومناهجها وقد انعكس ذلك على أسلوبه في الكتابة وزوايا النظر والمعالجة.

هدف الكتاب

نص المؤلف على هدف الكتاب، وهو بيان تحول الخطاب الفقهي من طبيعته الأصلية إلى الطبيعة الاستثنائية، وبيان التجربة العملية لفقه السياسة الشرعية. وكذا بيان أن نقل الآراء والأفكار التي نمت في ظل الاستبداد من غير مراعاة لظروف صدورها، يعد من الخلل المنهجي الكبير. ثم تحديد العناصر الشرعية التي تم استخدامها في الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد، كالضرورة والمصلحة والمفسدة، وكيفية معالجة ذلك بإعادة استخدامها الصحيح على ضوء مآلات ما تحقق من إفرازات استخدام تلك القواعد. كذلك تحديد الرؤية الشرعية لمعالجة الخطاب الفقهي السابق واللاحق. ورصد المآلات المترتبة على الخطاب الفقهي في ظل

الاستبداد وخطورتها على المنظومة الشرعية. ثم في الأخير تقديم رؤية للمعالجة من خلال الاحتكام إلى البنية العقدية، والمقاصد الشرعية، والأصول المنهجية، والرؤية الفكرية، لمعالجة الآراء الفقهية في ظل الاستبداد[3].

ومن الأسئلة المنهجية التي طرحتها الدراسة وحاولت الإجابة عنها:

هل الخطاب الفقهي لم يتأثر بظلم السلطان وقهره؟

هل الخطاب الفقهي مجرد عن الظروف السياسية والحياة الواقعية؟

هل الفقيه لم يطله سيف الحكم وبطشه، وعطاء السلطان ونفعه؟

هل بالإمكان تحويل الخطاب الفقهي في محاربة الاستبداد إلى خطاب فعال يأتي بنتائج إيجابية؟ هل ما مر من خطاب فقهي معارض ساعد على ردع الاستبداد؟ وخاصة ما مر من سنين طويلة تم فيها تغذية المجتمع، سواء عن طريق الجماعات الإسلامية أو عن طريق البيئة المجتمعية والحواضن التربوية التعليمية. وتبقى المسألة يشوبها التعقيد، ما لم يكن هناك وعي كبير يتسلق من خلاله المجتمع قمة العدل. وهذا ما تحاول الدراسة تثبيته، والوقوف على تحولات هذا الخطاب ومآلاته، وكذلك تقديم رؤية للمعالجة، للعمل على تحجيم دور الاستبداد[4].

مضامين الكتاب

توزعت مادة الكتاب على مقدمة ومدخل مفهومي وأربعة فصول[5] وخاتمة. أما المقدمة فقد تضمنت هدف الكتاب وأطروحته وأسئلته ومنهجيته. وأما المدخل المفهومي فتضمن تحديد معنى أربعة مفاهيم محورية، وهي الخطاب والفقه والتحيز والاستبداد، من أجل استثمار معانيها إجرائيًّا أثناء التحليل والمناقشة. أما محتويات الفصول، **فالأول جاء بعنوان: التحذير من خطورة الاستبداد في القرآن الكريم والسنة النبوية**. وفيه أوضح أن القرآن الكريم تضمن منظومة متكاملة لتفككيك الاستبداد واقتلاع جذوره وأسبابه، من خلال:

- نصوص كلية تأسيسية، سواء تلك المندة بشكل صريح بكل صور الاستبداد والركون إلى المستبدين، أو تلك الداعية إلى إعمال مبدأ الشورى وعدم الاستفراد بالقرارات[6].
- التحذير من الاستبداد عن طريق التشريعات الجزئية، ويتجلى ذلك من خلال كثير من الأحكام التي تجعل من الشورى ثقافة سارية في المجتمع، سواء في التربية أو تحريم بعض المعاملات وحل النزاعات والخلافات[7].
- التحذير من الاستبداد من خلال القصص القرآني، وهو أمر له دلالته، على اعتبار أن القصص القرآني يعرض لقوانين الاجتماع البشري وبيان عوامل الإقلاع وأسباب الانهيار والسقوط. ومن أبرز الأمثلة التي تكشف خطورة الاستبداد قصة فرعون وزبانيته، مع الإشارة إلى الصورة المقابلة والموقف الحضاري لملكة سبأ.
- ضرب الأمثلة بالعدل وعلو قيمته[8].

وهذه التجليات كلها -الكلي منها والجزئي- وقصص القرآن الإخبارية تسير في نسق واحد واتجاه واحد غير متضادة، مقررة مبدأ كليًّا، وهو العدل ورفض الظلم والتسلط والاستبداد[9]. ويرى المؤلف أن هذه الخلفية النظرية مهمة، فالدخول إلى تفاصيل الخطاب الفقهي لا بدّ فيه من استحضار هذه المقاصد القرآنية، وأن يسير الخطاب الفقهي موافقًا للمنظومة القرآنية[10].

أما بالنسبة إلى السنة النبوية بوصفها تمثل البعد التطبيقي للفهم القرآني فإنها تتضمن سعة من الجزئيات الواقعية، التي ينبغي أن تسير مع النسق القرآني، وعدم مصادمة الكليات القرآنية[11]. ومن هذا المنطلق قام بتوجيه الأحاديث التي تتناول موضوع السمع والطاعة منتقدًا النظر الجزئي فيها الذي لا يراعي سياق ورود النص ولا القرائن الحافة به أو النصوص المقابلة له، تقييدًا وتخصيصًا وتفصيلًا وبيانًا[12].

ومنه لا بدَّ من استحضار أمرين مهمين هما: سياق ورود أحاديث الطاعة الموجهة إلى مجتمع يرفض النظام وتسوده الفوضى والمزاجية، والأمر الثاني تقييد الطاعة بالمعروف وألا تكون في معصية. ليصل المؤلف في النهاية إلى خلاصة مهمة، وهي أن القرآن الكريم يرفض الاستبداد بكل أشكاله، وذلك من حيثيات ومسارات متعددة، من خلال الأحكام الشرعية، ومن خلال العقيدة، ومن خلال القصص القرآني. وقد عززت السنة النبوية ذلك وأكدته. وما ورد في السنة النبوية من نصوص اتكأ عليها الاستبداد واستدل بها فهي نصوص لم تقرأ في سياقاتها الصحيحة، ولم تحمل مطلقها على مقيدها، ولم تقرأ في ضوء نصوصها التأسيسية[13].

بعدما بيّن في الفصل الأول موقف القرآن والسنة النبوية من الاستبداد انتقل في **الفصل الثاني إلى رصد تحولات الخطاب الفقهي ثم مآلاته في الفصل الثالث، ليقدم معالجات لهذه التحولات والمآلات في الفصل الرابع**.

1. تحولات الخطاب الفقهي

في هذا الفصل حاول المؤلف أن يرصد كيف ومتى بدأ التحول من فقيه الشرع إلى فقيه السلاطين. فبعد أن كانت سلطة الفقيه العلمية تقاوم الاستبداد أصبح يشرعن له ويبرر تجاوزات السلطة. وقد تجلى ذلك في الفقه السلطاني وكتب الأحكام السلطانية التي شرعت في البحث عن مبررات لإمارة المتغلب[14]. فحدث تحول في المفاهيم بحيث استطاع الاستبداد بسطوته وسيطرته على الخطاب الفقهي أن يحول الكثير من المفاهيم والمصطلحات والتي تتعارض مع سلطانه ودولته إلى مفاهيم تتماشى مع الرأي السائد للاستبداد، فأصبحت هذه المفاهيم تتشكل بغير صورها الحقيقية وتتخذ منهجًا يسير عليه الناس باسم الدين[15].

ومن المفاهيم التي طالها التشويه مفهوم أولي الأمر الذي كان يعني العلماء ورجال الفكر. ولكن مناهج التربية التي هيمنت بإشراف فقهاء السلاطين والخلفاء في الماضي بدلت محتوى أولي الأمر ليصبح أصحاب القوة والعصبية والجاه والمال. وبالإضافة إلى تغيير المفاهيم هناك التأويل المغرض للنصوص بما يخدم مصالح الاستبداد. فكان الخطاب الفقهي الممالئ للاستبداد وراء غياب المؤسسات والحيلولة دون أدائها لدورها[16].

لقد تمثل الانحراف الأول بخط الإرجاء مؤسسًا بخط الضعف، ثم جاء خط الجبر نتيجة نظرية القضاء والقدر التي وضعت المسلم في إطار الاستسلام لكل شيء، أي إن كل ما يحصل له فهو مكتوب عليه سلفًا. فأصبحت الأعمار والأرزاق والأعمال مكتوبة ومحددة بزمن، فبقي الإنسان جامدًا دون حراك، وبدأ الاتجاه في تعريف القضاء والقدر هو بصمة الاستبداد السياسي الخطيرة على العقيدة الإسلامية، فلا احتجاج على الحاكم ولا فقه دستوري يحدد شرعية الدولة، فظهر مفهوم الطاعة العمياء للحاكم دون نقاش[17].

حسب رأي المؤلف وفي ظل التحولات السريعة على الفقيه ورأيه، انقسم الخطاب الفقهي في ظل الاستبداد إلى: **خطاب المواجهة، وخطاب المسالمة، وخطاب المداهنة**.

وتكوين رؤية صحيحة للخطاب الفقهي لا تتأتى من خلال خطاب واحد من الأنواع الثلاثة، بل لا بدَّ من قراءتها جميعها من أجل تكوين رؤية صحيحة متكاملة.

ولأن التحول الفقهي ابن واقعه ويحتكم إلى قانون المصالح والمفاسد المرحلية وما يطرأ على ذلك، فإننا نجد عند الأئمة تحولات في الآراء والمواقف من الاستبداد تبعًا للواقع وظروفه[18].

ولذلك فإن الاستبداد قد يغير مسار الفتوى كاملة ليس من باب مداهنة العلماء للسلطة، ولكن من باب الكوارث التي قد تحصل على الناس من جراء عدم التغيير، كما حصل في مسألة الخروج على الحاكم الجائر الظالم[19].

في هذا الصدد ينبه المؤلف إلى مسألة مهمة وهي شرعنة الاستبداد من خلال الخطاب الفقهي. ومن هنا كانت خطورة الخطاب الفقهي وسيطرته على قيام المجتمع وتعثره. ولقد تجاوز الخطاب الفقهي منطقة الكشف عن الحكم الشرعي إلى بناء أطر ومفاهيم وقيم، وقد تلازم الانحراف السياسي والتأويل الفقهي[20].

ولن يستطيع أحد أن ينكر أن النظرية السياسية الموجودة في كتب فقهاء السلطة قد هدفت إلى إيجاد شرعية دينية لتبرير الأمر الواقع، بقصد إقراره وإعطاء الشرعية لمن لا يملكها من أجل الاحتفاظ بمصالحه الخاصة، فأدخلوا تبريراتهم قسرًا في صلب التشريعات[21].

بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى إبراز أهم التحولات الأساسية المنهجية المهمة على مستوى الأصول في تشكيل الخطاب الفقهي. ومن أبرز هذه التحولات:

- من الفقه إلى العقيدة، حيث نقلت مسائل فقهية جزئية إلى مباحث العقيدة ليضفي عليها طابع القداسة، لأنها تخدم أغراض الاستبداد. ومن ذلك إدراج مسألة الخروج على الحكام ضمن مسائل الاعتقاد[22].

وبهذا دخل الخطاب السياسي الفقهي مرحلة جديدة قام العلماء بتأويل النصوص لإضفاء الشرعية على الواقع وترسيخه، تارة بدعوى أن هذا ما تدل عليه النصوص، وتارة أن هذا ما تقضي به المصلحة وأن الخروج لا يؤدي إلا إلى المفسدة... إلخ، دون قراءة صحيحة للواقع ودون إدراك أن المصلحة التي تظن بتحريم مقاومة طغيان السلطة وانحرافها هي مصلحة آنية مؤقتة، إذ ما تلبث أن تكون النتائج أشد مفسدة مما كان يخشى من الخروج[23].

وكان لهذا الاتجاه امتداداته على الخطاب الفقهي المعاصر، وما فتاوى الربيع العربي إلا خير شاهد على استعمال نفس تلك المعطيات والأدلة اليوم[24].

- من الخلاف إلى الإجماع. وإذا كان لتحول الفقه إلى العقيدة أثر كبير في مآلات الخطاب الفقهي، فإن الانتقال من الخلاف إلى الإجماع مسلك خطير، حيث جعل الدوائر المغلقة حول المسائل المفتوحة وإحاطتها بالإجماع من أجل التشريع للاستبداد.

وهنا استخدم الإجماع -كما يرى المؤلف- لتمرير إرادة الاستبداد كما استخدم المتن العقائدي من قبل ذلك. ومن الأخطاء الفقهية السائدة في مجال السياسة الشرعية دعاوى الإجماع غير الدقيقة والتوسع فيها وما يلحق بها من مسائل[25].

- الإجماع على شرعية الحاكم المتغلب. وبعد مناقشة ادعاء الإجماع في هذه المسائل يصل المؤلف إلى تأكيد أن هناك اضطرابًا وتأرجحًا في أصل الإجماع، وهو الذي ألقى بظلاله على النزاعات والخلافات الفقهية المعاصرة في هذا الاتجاه، على اختلاف مشارب الفقهاء وتوجهاتهم وانتماءاتهم. وفتاوى الربيع العربي والفتاوى

الموسمية خير مثال على نقل صورة التخبط واللعب على الأصول بالصورة القديمة نفسها، والعمل من جديد على قداسة تلك التصورات وجعلها في خانة المعتقدات الدينية الصحيحة، ليتم بعدها بناء الأفكار والتصورات عن الشريعة[26].

إن عدم تقديم رؤية صحيحة في المسائل الفقهية المطروحة ساعد على إصدار كثير من القضايا والفتاوى، التي يتم من خلالها إبعاد الأصول الكلية للشريعة ومقاصدها التطبيقية[27].

- اضطراب العلاقة بين القطعيات والظنيات في الأحكام الشرعية. ولأن الخلل المنهجي يكون في العادة ممتدًا ومتشابكًا، فإن من تحولات الخطاب الفقهي تلك المتعلقة باضطراب العلاقة بين القطع والظن وتأثير ذلك في التأصيل الشرعي، فتحويل المتغير إلى ثابت والمظنون إلى مقطوع إضعاف لقيمة النص وحضوره الواقعي. على أن هذه النصوص تشكل الجزء الكبير في الشريعة وهي المحركة لعجلتها في الحياة والحاملة للثوابت، فإن كسر تلك العجلة كسر للشريعة وثوابتها[28]. وهذا الداء سرى في واقعنا من حيث توسع الدوائر المغلقة، وهو داء منهجي خطير في تشكل المفاهيم وبناء المسائل وتحليلها؛ لأنه تم تحجيم دور النصوص المبنية على العلل بصفتها المتغيرة اعتبارًا للزمان والمكان والحال والمكلف[29].

أفرزت التحولات السابقة إشكالية سماها المؤلف الاستبداد المعرفي عندما يرفض الاختلاف فينشأ التعصب، ووصل ذروته عندما تسنمت المذاهب الفقهية القضاء فلعبت على وتر السياسة، فقربت قريب الرأي منها وأبعدت البعيد، فتنامى التعصب وتسابقت كل المذاهب على السلطة لتقوي مذهبها؛ لأن المذاهب الفقهية التي تصدرت القضاء كانت تراهن على العامل السياسي الذي لا يدوم لمذهب، فحدثت تحولات كثيرة جراء ذلك[30].

وقد وصل التعصب مديات خطيرة وصلت إلى حد التصفية الجسدية، وسجلت كتب التراجم نهايات مأساوية لكثير من العلماء وأهل الفضل نتيجة للتعصب، وعدم وجود فقه ينظم الاختلاف ويضع حدودًا لما هو مقبول ومرفوض، فساد العنف وما زال هو الخط السائد حتى اليوم مع الفكر عمومًا.

وظل المنهج الإقصائي مسيطرًا على فكر التوجهات الإسلامية منذ عقود مبكرة من ولادة الفرق والمذاهب الإسلامية، سواء على المستوى العقدي أو الفقهي، وكل مرة يتم ذلك عبر الاستنجاد بالفاعل السياسي، ليزيد الاحتقان وتتعالى حدة التكفير. وهو من أخطر المزالق في التشكيل الفكري وقيام المناهج، في حين حذر الخطاب القرآني من ذلك الانزلاق الوعر[31].

عندما يتحول المسار الفقهي من الفقه إلى العقيدة ومن المظنون إلى المقطوع ومن الخلاف إلى الإجماع، والوصول إلى التعصب المذهبي يعني بلا شك تضييق خانة الاجتهاد وتغلق الأبواب المفتوحة والفضاءات الواسعة[32]. والفقه الفعال بمبدأ الاجتهاد أجهض بسيف الاستبداد، فأنتج فقهًا مشوهًا منسوبًا إلى الدين، وهذا لم يقتصر على مرحلة تاريخية محددة، بل توالت وتعددت بتعدد وجوه الاستبداد[33]. لقد غاب الفقه والاجتهاد وممارساته العلمية، ليأتي دور من لا يملك الاجتهاد وأدواته ليجتهد من جديد للسلطان، فيفسد أكثر من قبل، ليتم إعلان سد باب الاجتهاد من باب سد الذريعة[34].

وعندما يهمين الجمود على الاجتهاد فإن الترخيص (المبالغة في الرخص وفقه الحيل) يحل محل التأسيس والاستثناء محل الأصل، حيث تظهر مع الاستبداد أحكام الاستثناء، وتتحول بمرور الزمن إلى الأصل الذي يعمل به، نتيجة طول سنوات الاستبداد، وتتحول إلى لغة مسيطرة على الخطاب الفقهي[35]. وهذا يؤدي إلى منزلق خطير وهو تحول الحقوق إلى الحدود، فمن التحولات في مفاهيم الحكم والدولة وتطبيق الشريعة عمومًا حصرها في تطبيق الحدود، ومتى ما تم تطبيق الحدود الشرعية من قبل السلطان يكون مطبقًا للشريعة وأميرًا للمؤمنين، مع تغييب كامل للضروريات الأساسية للعيش وحضور الشريعة، وهذا مما زاد الاستبداد ضراوة وجرأة وجسارة، فسوغ لنفسه باسم الشرع أن يبطش باسم إقامة الحدود، مع قيام العشرات من الشبه المانعة[36].

ولأن التحولات يفضي بعضها إلى بعض فقد حدث تحول جوهري يتمثل في تفريغ الفقه من معناه الحقيقي وهو التحذير إلى التخدير، وهذا ما يفعله الاستبداد من نقل المعنى الحقيقي للفقه إلى المعنى الصوري الشكلي ليتوافق مع السلطة الحاكمة ويناغم الجماهير بلغة الشرع. وبهذا يكون الفقه وبالًا على المسلمين وليس مخرجًا[37].

وقد ساهم الفقه المخدر في بناء الشخصية المستسلمة للأقدار، عبر الترويج للقصص الخيالية ولفكرة الجبر، فتم تسطيح العقول لتنام في سبات عميق، وتغيب فيه عن وجودها في الحياة وعن كرامتها وأمنها وشريعتها[38].

ولا غرو أن من التحولات التي لا تخطئها العين تلك التي أفرزها الاستبداد، وهي تحويل الخطاب الفقهي من اتجاه يحافظ على مصلحة الشرع ومقاصده إلى مصلحة الاستبداد وجنوده، وأداة لاستثمار المكاسب والمنافع باسم الشرع ولسان الفقيه وفتاواه[39].

قد يكون في عبارات المؤلف بعض المبالغة والقسوة، ولكنه يقصد رواج بعض القصص الخيالية، كتلك التي في كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي، أو **الشريعة** للآجري، حول بعض الأحوال والمبالغات التي تصادم النصوص الشرعية الواضحة.

كانت تلك أبرز التحولات التي شهده الخطاب في ظل الاستبداد وتحت تأثيره كما يرى المؤلف، والتي كانت لها مآلات وخيمة، وذلك ما خصص له الفصل الثالث.

2. مآلات الخطاب الفقهي

يرى المؤلف أن التربية الاستبدادية لم تتوقف عند تلك التحولات الخطيرة، بل امتدت إلى ترسيخ قيم أخرى تعد نتائج وإفرازات لتلك التحولات، وهي مآلات الصناعة الأحادية.

صناعة الوثنية: فالأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين المستبد والشعب ليست طاعة في المعروف، ومعصية له في المنكر، فهي لا تقبل إلا الطاعة المطلقة، فكل جنود الطاغية يملكون عقلك وجسدك وبيدهم كل أجهزة الدولة قد سخروها لطاعة ولي الأمر، ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب رأي أو تأثير، وقد شلت لديه إرادة الطاعة أو إرادة المعصية؟[40].

قلب الحقائق: إن الحقيقة لا يقبل بها الاستبداد، ومن ثمّ لا بدّ من قلب الحقائق إرضاء للاستبداد وصيانة له[41].

نقل ثقافة الاستبداد إلى الجماعات الإسلامية: لقد تحول الاستبداد إلى أوساط الجماعات الإسلامية، فبدأت تفرض الوصاية والطاعة وعدم الخروج عن منهجها وفكرها[42].

التناقض والتقاطع في الرؤى: ويتجلى ذلك في الموقف المتناقض من المشاركة السياسة، قبولًا مطلقًا أو رفضًا مطلقًا[43].

توسيع دائرة التسامح إلى التمايع، والتعايش إلى الذوبان: وذلك باسم الوطنية ولو أدى ذلك إلى لي أعناق النصوص[44].

تقزيم مفهوم الشريعة: إذ أصبح الخطاب الفقهي ينشغل بالهامش ويترك المتن، فصنع خطابًا يتغنى ويفتي وفق ذلك، وعندها يشوه الاستبداد الواقع ويحوله إلى بيئة غير طبيعية.

فساد أخلاق المجتمعات ونشوء الذل والهوان: إن الاستبداد يروض الناس ويجعلها شعوبًا خانعة وخاضعة، تحمل أخلاقًا تفتقد قيم الإسلام الحقيقية[45].

التغيير بيد السلطان: لقد كون الخطاب الفقهي فكرة مفادها أن التغيير والتحويل بيد السلطان، فهو الآمر والناهي بشكل مطلق ولا تجوز مخالفته[46].

صناعة الفرق والملل والنحل: كان الاستبداد السياسي وراء نشأة بعض الفرق أو تأجيجها منذ مقتل عثمان رضي الله عنه إلى اليوم[47].

المبالغة في خطاب الفتنة: إن الفتنة يستخدمها الفقيه، ليلجم من يتكلم بوجه الاستبداد ويرفض ممارسته.

تشويه المفاهيم الشرعية: مثل مفهوم الجهاد والولاية والإصلاح.

التربية الاستبدادية: من أخطر المآلات أن يكون الاستبداد ثقافة سائدة في كل المجالات على مستوى الفرد والبيت والعمل، فيشكل طابعًا ويصبح الاستبداد مدعاة للفخر والتباهي، والمستبد من أكثر الأفراد قبولًا اجتماعيًّا[48].

بعد مرحلة الوصف والتحليل والتشخيص يصل المؤلف إلى اجتراح بعض معالم الحل في الفصل الرابع.

3. الحلول والمعالجات

معالجات عقائدية

إن إصلاح الاختلالات السابقة يمر عبر إصلاح الجانب التصوري وهو الذين تضطلع به العقيدة، فبناء الاعتقاد السليم من أهم المعالجات التي من خلالها يتم ترسيخ قاعدة صلبة تواجه الاستبداد، وهذا لا يتأتى من خلال العقيدة الكلامية الفلسفية الجدلية، وإنما عبر التركيز على أثر العقيدة في تزكية الفكر والوجدان والسلوك، وعلى أثرها في النفس والفرد والمجتمع وما يثمر ذلك من تعشق للحرية عبر التوحيد الخالص من شوائب الخرافة والدجل، وخلق الحافزية للإنجاز والعمل والمبادرة الخلاقة والإبداع المستمر، وهنا تحضر بقوة مقاصد العقيدة الإسلامية المبسوطة في القرآن والسنة[49].

معالجات مقاصدية

إن صناعة خطاب مقاصدي يمثل إحدى المعالجات المهمة في مقارعة الاستبداد والتوصل إلى رؤية إسلامية معاصرة ومتجانسة تقدم حلولًا واقعية، وتتحرك مع الواقع وتكيفه، وتعمل معه، وتسيره بما يتناسب والوقع المعاصر[50].

والمعالجات المقاصدية تكمن في عدة صور أهمها:

- الكليات الخمس وتفعيل كليتي العدل والحرية. فالمهم أن العدل إحدى أدوات حفظ الدين والنفس، وبلا عدل سيذهب بالدين إلى غير مراد الشارع، وبلا عدل ستزهق النفوس وتذهب كرامتها وعزتها التي أرادها الشرع أن تكون حاضرة في النفس المؤمنة. بل أي نسب يحفظ وأي عرض يصان بغير عدل؟ وأي عقل ينمو ويتحرك من غير حرية؟[51]. وأما مقصد الحرية فهو ينحدر من أصل التكليف المتجه إلى الحر، والحرية شرط في التكليف[52].
- تفعيل الفقه المآلي الذي يقضي بالنظر في العواقب والمآلات المتحصلة عند تطبيق الأحكام الفقهية، وتفعليه ينشئ فقهًا متزنًا يراعي الواقع ومستقبله، ويبني رؤية استراتيجية للخطاب الفقهي[53].

إن غياب الفقه المآلي يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى تمدد الاستبداد ونموه، لأن التقدير المصلحي الآني غالبًا ما يبرر فعل الاستبداد آنيًا، حفاظًا على الأرواح أو الأموال وغيرها من الضروريات، ومن شأن هذا التقدير الآني من غير ملاحظة مآل هذا الخطاب أن يحول الاستبداد إلى آلية يجب المصير إليها[54].

إن فقه المآلات يعين على قراءة الواقع وتحدياته ومعطياته ومستقبله، وبعد ذلك يتم بناء الأحكام الصحيحة والتصورات السليمة، المتتبعة للنتائج المستقبلية[55].

- تأكيد الكليات الأساسية عند قراءة الجزئيات. فمن المعالجات المقاصدية تأكيد المسلمات الكلية الشرعية وقراءة النصوص الجزئية في ضوئها[56]. ومن دون شك أن النظر الكلي يقطع الطريق على التأويل الاستبدادي الذي يعبث بالنصوص.
- النصوص جملة واحدة. ظل الخطاب الفقهي يركز على الجوانب منفردة من غير اعتبار للتداخل، فقد تم التركيز مثلًا على باب الأحكام وحصر الآيات بعدد محدود، وأصبحت هذه الآيات هي وحدها التي تشكل منظومة الحلال والحرام أو الأحكام الشرعية، من غير اعتبار للعقيدة بكونها الأصل المحرك لهذه الأحكام باتجاهها الصحيح، وكذلك ما تنتجه من سلوك تطبيقي يعبر عن تأثير تلك العقيدة الباعث على العمل بمقتضى الحكم، فتحول ذلك إلى منهج حياة وسلوك منتظم.

وهذا الانفصال يخدم الاستبداد؛ لأنه سيسهل تكييف الأحكام الشرعية لأفعاله وممارساته وفق منظومة الأحكام التي غالبًا ما يمكن الحصول على دليل لها من تلك المنظومة للتأييد. مع عدم ملاحظة هل سيؤدي ذلك إلى خلل عقدي أو أخلاقي، لأنه خارج الإطار[57].

- استثمار فقه الصحابة المقاصدي، والمقصود طرق الاستنباط والمناهج الأصولية عند الصحابة وليس المسائل الجزئية والفرعية؛ لأن فقه الصحابة لم يتأثر بالاستبداد قطعًا كالفقه الذي بعده. أي استلهام منهجية الصحابة في استثمار النصوص الشرعية لا استنساخ الأحكام المستنبطة بشكل حرفي.

معالجات أصولية

إن الإشكالية الأكبر تكمن في تغييب الأدلة الأصولية وقواعدها الكلية عند الاستدلال في الواقعات والنوازل، فتفعيل المنظومة الأصولية كاملة أحد الطرق المهمة في معالجة الاستبداد، وكذلك معالجة الانتقائية في الاستدلال الفقهي[58]. ويتم ذلك من خلال:

نقد المنظومة الأصولية التي يستند إليها الخطاب الفقهي: فمن المشكلات اعتماد الصياغة الأصولية على التحليل الجزئي، فهي وإن ركبت من مسائل وقواعد كلية لكنها عند التعامل مع الفروع تتعامل بالنظر الجزئي، وتسير هذه القواعد بالنحو الجزئي المجرد. ولهذا نجد الصياغة الفقهية المدونة تخلو من التركيز على الجانب القيمي المنتج من خلال الفقه، بينما نجد النصوص القرآنية والنبوية تربط دائمًا الفقه بالأخلاق والعقيدة وتجسيد القيم، وخلو الفقه من هذا الجانب جعله قوالب جامدة، وأداة للفتوى فحسب، من غير النظر في أبعادها السلوكية والعقدية والقيمية التي كونتها النصوص الكلية[59].

دليل القرآن: عبر تجلية منهج القرآن في تجلية الأحكام والتعرف على مقاصد التشريع من خلال الآيات البينات. ولا بدَّ أيضًا من قراءة الآيات قراءة متكاملة وبشكل كلي وجزئي، وتفعيل النظر الاستقرائي في تتبع الجزئيات، وتشكيل الكليات من خلال ذلك[60].

دليل السنة: المعالجة من خلال أصل السنة هي بيان أن ليس كل ما ورد في السنة هو من قبيل السنة التشريعية، وليس كل ما ورد في كتب الحديث يعمل به، بل لا بدَّ من خضوعه للقواعد الأصولية والنصوص التأسيسية. والاستدلال لكل فعل من الأفعال من خلال استدعاء حديث أو واقعة من الوقائع من كتب الحديث، من غير اعتبار لمسائل الفقه وأصوله، ومراعاة الواقع وحيثياته، وعدم اعتماد آليات الأخذ والاستدلال والتنزيل أحدث شرخًا كبيرًا بين التوجيهات النبوية من جهة والقرآنية من جهة أخرى[61].

الإجماع الأصولي: إن تشغيل أصل الإجماع وتفعيله مهم وتحريك للأصول، وللمحافظة على سلامة الخطاب الفقهي من خلال النظر الجمعي الذي يكون أقرب إلى المنطق والصواب. وبالإضافة إلى تفعيل وتشغيل أصل الإجماع هناك اعتبار آخر هو تحقيق معنى الإجماع في كتب الفقه، وإعادة النظر في المسائل التي قيل إنها مجمع عليها. والوقوف على حقيقة المسائل

يساهم في تقليل دعاوى الإجماع التي قيلت باعتبار إجماع المذهب، أو الإجماع المناطقي، أو الإجماع السياسي[62].

معالجة الانتقائية وتجزئة النصوص: إن معالجة الانتقائية في الاستدلال معتمدة على الأدوات الأصولية تجعلنا نعيد النظر في صيغة المنظومة الأصولية، معتمدة على النظر المقاصدي والفقه المآلي الذي يعد أحد أركان العملية الاجتهادية المقاصدية. ولهذا فإن الخطاب الفقهي في عصور الاستبداد لا يعدم الدليل، ولا يعدم القاعدة الأصولية التي يستند إليها. والإشكالية الكبرى التي يصار إليها ليست هي صحة الدليل أو القاعدة الأصولية التي يستند إليها، لكن الإشكالية ما مدى انسجام وانضمام ذلك مع النظر الكلي المقاصدي للشريعة، ولهذا نحا الأئمة إلى مسلك الاستحسان والمصلحة عندما رأوا الإكثار من القياس قد يذهب بالشريعة غير وجهتها ومقاصدها[63].

معالجات فكرية

لا يخفى أن العقل الفقهي المعاصر مسكون بجملة من الأفكار والتصورات والمفاهيم التي تحتاج إلى إعادة ترميمها وترتيبها، وبنائها بناء صحيحًا، من ذلك:

- البحث عن القائل لا القول، بحيث ينظر في الدليل ونتائج إعماله بتجرد عن المنسوبين إليه، للتخلص من داء الشخصنة.
- تحرير المفاهيم: فلا زلنا مقيدين بجملة من المفاهيم التي لم يعد لها حضور في الواقع. والمشكلة أننا نعيد تلك المفاهيم ونلبسها المفاهيم الجديدة، مما يحدث خللًا كبيرًا في التصور والتصديق، فاجترار المفاهيم القديمة مشكلة كبيرة في ساحتنا الفكرية[64].
- الوعي بخطورة الاستبداد وامتلاك رؤية مستقبلية لقراءة المآلات.
- التحيز الفكري: لا بدَّ أن يعلم أن في عالم الأفكار ميولات نفسية واجتماعية تكوينية تصنع تلك الأفكار وتمجدها قبل أن تحتكم إلى العقل. ويخضع تفسير

النصوص وتأويلها واختيار الآراء وترجيحها في بعض الأحيان للتوجهات الفكرية المسبقة في الذهن، أو ضغط الرؤية السياسية أو الهوى[65].

- استقلال العالم عن المنصب الحكومي، بما يضمن له الاستقلال في مواقفه واختياراته العلمية.
- تمكين العلماء وإعطاؤهم دورهم.
- تفعيل القيم وتحريكها.

ويختم المؤلف فصل المعالجات بتأكيد جملة من الأمور:

القضاء على التعصب وفسح مجالات التنوع والاختلاف، والتقليل من المساحات المغلقة تنظيرًا وتفعيلًا، والإفادة من البناء الأصولي والتوجه المقاصدي.

المنهج الظاهري خادم للاستبداد، ولا بدّ من سلوك المنهج المقاصدي.

مناهج التيارات الإسلامية المعاصرة، ومسالك التربية والرؤية التنظيمية، والبيعة وشروط الطاعة، والتسميات وغيرها من مبادئ الانغلاق الفكري، تحتاج إلى مراجعات عملية، وفلسفة فكرية، وقواعد علمية على ضوء القرآن والسنة.

تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الاستطاعة وعلى ضوء المنطلقات القرآنية.

تقييم عام للكتاب

يعد الكتاب إضافة نوعية إلى المكتبة المعاصرة لما تضمن من تساؤلات عميقة ومقترحات استشرافية واعدة، وتكمن أهميته رغم عمقه أنه في متناول فئات عريضة، سواء المتخصص في الدراسات الفقهية أو المهتم بالشأن الثقافي بشكل عام.

ولا بدَّ من التنبيه إلى أن دفاع المؤلف عن أطروحته جعله يغض الطرف عن مواقف مناهضة للاستبداد ومقاومة للظلم، وإن كان يشير إلى ذلك أحيانًا، لكنه يظل خافتًا في الدراسة.

كذلك لم يشر إلى بعض الدراسات المهمة مثل ما ذكر الدكتور محمد عابد الجابري في **العقل الأخلاقي العربي** و**العقل السياسي العربي**، لما أرجع أخلاق الطاعة التي مكنت لاستبداد إلى الموروث الفارسي، الذي تخلل الثقافة العربية وهيمن عليها. كذلك هناك أطروحة أخرى لعبد المجيد الصغير في كتابه **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، لما عزا نشأة أصول الفقه إلى أسباب سياسية، وهي سعي علماء أصول الفقه إلى تقييد السلطة السياسية ومنعها من التلاعب بالنصوص الشرعية.

كما أنه أشار إلى مجموعة من الإشكالات التي تصلح أن تكون أطروحات يشتغل عليها المختصون في الدراسات الفقهية من أجل تجاوز حالة التكرار والاجترار في طرق القضايا المطروقة.

وتبقى المعالجات المقترحة أماني ما لم تتبناها المؤسسات؛ لأن جزءًا كبيرًا منها موجود لدى الأفراد، لكن عدم وجود السبيل إلى التفعيل من خلال تبنيها ممن يملك القرار يجعل الأمل معطلًا والمعالجة متوقفة، وهو ما لم يجد له المؤلف جوابًا.

كذلك يمكن تسجيل ملحوظة تتعلق بترتيب المعالجات المقترحة والتي لم يبين المؤلف وجه التكامل بينها وأيها أولى بالبدء والإنجاز، لاسيما إذا استحضرنا صعوبة تنزيلها جملة واحدة.

على سبيل الختم

نخلص إلى أن الكتاب فريد في بابه وعميق في طرحه، لما تضمنه من محاولة جادة في النقد المسؤول والاستشكال الباني والهادف. ووجه التميز فيه أن صاحبه يصدر من داخل البنية باعتبار تخصصه، فهو خبير بما يقول وليس مثل الدراسات التي يحصل النقد فيها من خارج الدائرة مما يوقع في التجني والتسرع في إصدار الأحكام، لذلك جاءت مواقفه هادئة بعيدة عن الانجراف مع العاطفة والميولات الشخصية، وهو منزع يستوعب المخالف ويدفعه دفعًا إلى تأمل النقد المطروح وعدم الضرب عنه صفحًا لعوائق نفسية.

الهوامش

1. أحمد مرعي المعماري، **الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية (تحولاته - مآلاته - معالجاته)**، ص 17.
2. ص 17.
3. ص 18.
4. ص 20.
5. جاءت فصول الكتابة متفاوتة في حجمها وهو ما راعته المراجعة.
6. ص 53 وما بعدها.
7. ص 61.
8. ص 63.
9. ص 69.
10. ص 69
11. ص 71.
12. ص 77.
13. ص 85.
14. ص 94.
15. ص 96
16. ص 98
17. ص 99.
18. ص 100. 101.
19. ص 102
20. ص 105.
21. ص 105
22. ص 107,
23. ص 111.
24. ص 114.
25. ص 115.
26. ص 129.
27. ص 129.
28. ص 132.
29. ص 133.
30. ص 138.
31. ص 145.
32. ص 147.
33. ص 147.
34. ص 150
35. ص 153.
36. ص 157.
37. ص 161.
38. ص 168.
39. ص 169.
40. ص 184.
41. ص 187.
42. ص 187.
43. ص 188
44. ص 189 .
45. ص 191.
46. ص 192.
47. ص 193.
48. ص 197/ 198.
49. ص 203
50. ص 209
51. ص 214
52. ص 215.
53. ص 216.
54. ص 219.
55. ص 219
56. ص 222.
57. ص 225.
58. ص 227.
59. ص 229.
60. ص 232.
61. ص 233
62. ص 236.
63. ص 236.
64. ص 245.
65. ص 247

مراجعة كتاب:

تشاد: جوهرة في يد فحّام

المؤلف: سعيد أبكر أحمد
الناشر: دار لوسيل للنشر والتوزيع
سنة النشر: 2021
عدد الصفحات: 188 صفحة
مراجعة: فاروق أحمد يحيى*

يتناول كتاب **تشاد جوهرة في يد فحّام**، لمؤلفه سعيد أبكر، دولة تشاد وصفًا لمعالمها التاريخية وتعريفًا برموزها الوطنية ونقدًا لإشكالاتها السياسية والاجتماعية في تسلسل للموضوعات، بصورة أشبه ما تكون بالمقالات المتفرقة التي بلغت 43 موضوعًا، حيث يقول المؤلف: "بدأت الجوهرة بالتاريخ التشادي، وانتقلت للحديث عن القضايا المركزية التي يهتم بها الشارع التشادي، وتحدثت عن شخصيات مهمة وأسماء عظيمة [..] وختمت

* باحث وأكاديمي سوداني.

الكتاب بالمعالم الوطنية السياحية"[1]. وعلى ذات المنوال طوّف المؤلف بين المدن والأعلام من رجال دين وأدباء وساسة، وعلق على الأحداث المؤثرة وتناول إشكالات البلاد الثقافية والسياسية والاجتماعية في مقالات متفرقة.

وتشاد التي يحدثنا عنها المؤلف سعيد أبكر دولة حبيسة في وسط القارة الإفريقية ذات مساحة تبلغ 1248000 كلم^2، تحدها ست دول: ليبيا من الشمال والسودان من الشرق وجمهورية أفريقيا الوسطى من الجنوب والكاميرون ونيجيريا من الجنوب الغربي وتجاورها دولة النيجر من الغرب. تشكل تشاد نقطة التقاء بين شمال إفريقيا العربي الإسلامي والعمق الإفريقي الوثني/ المسيحي، وقد نالت استقلالها في أغسطس/ آب 1960 عن دولة فرنسا[2]. تضمّ تشاد أكثر من مئتي جماعة إثنية تتسم بتنوع لغاتها وتبايُن ممارساتها الثقافية والدينية، وثمة ديانات تتقاسم الساحة الوطنية وهي الإسلام والمسيحية، بالإضافة إلى الوثنية. أما اللغتان الرسميتان فهما العربية والفرنسية.

تشاد دولة نامية مشكلاتها تماثل مشكلات الدول النامية، حيث الأمية فاشية والأمراض والأوبئة فاتكة بالبشر، والأوضاع الاقتصادية متردية مع انخفاض مدخول الفرد. بالإضافة إلى الاختلال الواضح في التنمية بين الأقاليم المكونة للقُطر، وتدني الخدمات العامة (كالاتصالات وخدمات الإنترنت، النقل العام، الصحة العامة، الصناعة، التعليم، الزراعة ..الخ) في ظل سيادة أعراف مجتمعية محافظة ولها من القناعات الجاهزة تجاه الكثير من القضايا التي أماط المؤلف اللثام عنها.

الأرض اليباب وتطلعات الأجيال

يتبدى الواقع بأكثر تجلياته سوداوية في راهن دول القارة الإفريقية، حيث الخراب يتمدد والمجتمعات مثقلة بالأمية والجهل والأوبئة، والتجارب الوطنية ما بعد الحقبة الكولينيالية غارقة في وحل الاستبداد السلطوي والفساد السياسي والتبعية إلى المستعمر، مقابل صعود منجزات الحضارة الغربية. في هذه السياقات يقف شباب اليوم بدول العالم النامي –والمؤلف منهم– على واقع مجتمعه المعَقّد الذي يعاني متلازمة الفشل وضياع الفُرص. فالبرغم من

توفر عوامل النهوض وإمكانات التنمية الماثلة، فإن هذه الفُرص والإمكانات مُهدرة غالبًا بين صراعات السياسة وأطماع السلطة.

إن الطليعة السياسية في إفريقيا عاجزة عن إدراك مكامن النهضة كفحّام لا يقدر على التميز بين الفحم والجواهر المغمورة، تلك الجواهر التي لا تحتاج في واقع الأمر لغير صاقل يجلي ما علق بها من سواد جعلها كقطعة فحم مهملة على هامش الأشياء؛ هكذا يقارب المؤلف حالة دولة تشاد التي تشابه رصيفاتها من دول القارة السمراء حيث يتماثل السير على خطى الفشل وقع الحافر على الحافر، تلك الحالة الإفريقية التي تشكل انعكاسًا لمأزق بنيوي تعيشه الأمة في هذه المنطقة منذ خروج المستعمر من أراضيها بمظاهره المادية، وما خلّفه من أعباء ثقافية ثقيلة أسهمت في تشكيل مجتمعات غير قادرة على الوصول إلى ما تطمح إليه لتتقدم نحو تأسيس دعائم مستقبلها المنشود[3].

يتجاوز المؤلف الاستعراض الوصفي لجغرافيا تشاد وتموضعها الجيواستراتيجي، ليقف على واقع الناس وتدافع حركة المجتمع الذي يعيش بتنوعه العرقي والديني تجربته الخاصة بتناقضاتها الداخلية وقضاياها المركزية وإشكالاتها الهُوياتية المعقدة. فتشاد، تلك الدولة الحبيسة التي يتحدث أهلها العربية العامية ولا يكاد يعرف عنها العرب شيئًا، شهدت حراكًا إسلاميًّا مؤثرًا منذ قرون، لكن استحالت ثقافتها إلى الفرانكفونية في كل شيء حتى اللغة الرسمية يتم تداولها في دواوين الدولة، ويتمدد النفوذ الفرنسي في اقتصادها وسياستها الداخلية.

المجتمع التشادي: هموم وإشكالات

يعرض سعيد أبكر صورًا من الحياة الثقافية والاجتماعية والدينية المترعة للإنسان التشادي. وفي المقابل يكشف إشكاليات معقدة يعيشها الإنسان هناك ومنها مأزق العنصرية وتجذره في الواقع التشادي، حيث يؤخذ الناس بألوانهم وتُطلق عبارات العنصرية على الطرقات. وبرغم انخفاض حدة هذه الظاهرة مؤخرًا فإن المؤلف يشير إلى ممارسات السلطة التي تعمل على تكريسها عبر سياسات التوظيف في المناصب العامة، إذ يُعين والي الإقليم من إثنية معينة

"ليستبد بالقوم، وتغيره بآخر يقوم بالعكس، سواء كانت تشعر بخطورة ما قامت به أم لم تشعر، فإن هذا الأمر وغيره من الأمور سبب رئيس للأحداث التي تدور في معظم الأقاليم التشادية"[4]، إلى غيرها من الممارسات التي جعلت من برامج التعايش السلمي غير ذات جدوى على الأرض. ويضرب المؤلف مثالًا بدولة رواندا التي قضت على العنصرية نهائيًّا ببرامج وأنشطة متوالية هدفها تعزيز التعايش المجتمعي الداخلي، ومخاطبة الآثار التاريخية للعنصرية وتجريم ممارستها بكافة الأشكال والصور، مع تعزيز فكرة المواطنة في المجال العام لتكون هي أساس الحقوق والواجبات. عبر هذه المقاربة يخلص المؤلف إلى التكهن بمستقبل كارثي إذا استمرت الأمور على ما هي عليه بتعيين الأشخاص في المناصب الوزارية والمواقع العامة على الأسس القبلية والعشائرية.

إضافة إلى مشكلات العنصرية تقف أزمة التعليم شاخصة أمام الناظر في المشهد الاجتماعي التشادي، حيث ترتفع معدلات الأمية وتتزايد أعداد الأطفال الذين لا يجدون الفرص للالتحاق بالتعليم المدرسي بصورة مستمرة، خاصة في المناطق شمال البلاد حيث "تتفشى كارثة كبيرة وهي الجهل وغياب المدارس، هناك جهل مطبق ومأساة كبيرة، لا يعرف الناس حتى يومنا هذا أهمية التعليم، وأقصد التعليم بنوعيه الأكاديمي والديني، يذهب الأطفال إلى المراعي والمزارع، ولا يذهبون أبدًا إلى المدارس"[5]. إن مسألة التعليم واحدة من القضايا التي تشكل عائقًا أمام الأمة التشادية، وقد رسم المؤلف صورة قاتمة لمستقبل العملية التعليمية، بتناوله سلوك الساسة في المنح الدراسية التي توزع وفقًا للعلاقات الشخصية والقرابة دون معايير ترشيح واضحة. ولا يتردد المؤلف في اتهام النخب السياسية بسوء النية في التعاطي مع ملف التعليم، ورغبتها المستترة في إبقاء أجزاء من البلاد على ظلامات الجهل بما يضمن احتكار التنمية في مناطق محدودة دون غيرها من المناطق، وتطبيق فكرة "فليكونوا جهلاء حتى لا يطالبوا بحقوقهم" حتى يتيسر احتكار فضاء السلطة والثروة[6].

تتعد إشكالات المجتمع التشادي وتتباين تمظهراتها، ومن تلك الإشكالات والهموم قضية المرأة التي تتعدد بين التهميش والعسف الذكوري. ويلفتنا المؤلف إلى ظاهرة اجتماعية غاية في الخطورة ألا وهي ارتفاع معدلات الطلاق وتفكك الأسر، نتيجة لميل الرجال إلى تطليق

زوجاتهم دون أدنى اعتبار لظروف الأبناء ولأتفه الأسباب، الأمر الذي نجم عنه مشكلات اجتماعية عويصة ليكون الأطفال ضحايا هذا الواقع الاجتماعي المأزوم[7].

اقتصاد تشاد: فُرص النفط وتبديد السلطة

يزعم المؤلف أن سبب التخلّف الاقتصادي الذي تعيشه تشاد هو غياب الموارد الأساسية التي يقوم عليها النشاط الاقتصادي، إضافة إلى ضعف الخدمات الأساسية التي تقدمها الدولة، فالتيار الكهربائي متذبذب ولا أفق منظور لتطويره، والطرق غير مرصوفة، علاوة على ذلك ارتفاع الضرائب، والتحصيل الجمركي يثقل كاهل المواطن وما نجم عنه من ارتفاع أسعار السلع، خاصة أن التجارة ما تزال تقليدية "ولا توجد وسائل مبتكرة للتعامل التجاري [...] ولم تفكر الدولة في الاعتماد على موادها الأساسية في التصنيع والتجارة، واليوم لو أغلقت الحدود مع نيجيريا أو الكاميرون لفترة وجيزة لعانى الاقتصاد التشادي جدًّا"[8].

وفي عام 2003 صُدِّرت باكورة الإنتاج النفطي التشادي عبر الكاميرون إلى السوق العالمية، وكان الأمل عريضًا بأن يشكل استخراج النفط علامة فارقة في مسار الاقتصاد بتشاد، بيد أنه لم يحقق تطلعات التشاديين، فقد "خرج النفط وكأنه لم يخرج، ثمة مبانٍ جديدة ومشاريع صغيرة قد نُفِّذت، لكن لا توجد مشاريع تنموية حقيقية تُخرج المواطن من الفقر والعوز، وأسوأ من ذلك نسبة الأمية المرتفعة، وغياب المستشفيات التخصصية، وانعدام توفير الفرص للشباب ومشاركتهم في الوظيفة العامة"[9]. ما ينتهي إليه المؤلف من تقويم لضياع فرص النفط التي كان يُنتظر منها تحقيق النهضة الاقتصادية، هو مسلك السلطة في هدر عائدات البترول وسوء توظيفها لتنمية القطاعات الاقتصادية الأخرى، كالزراعة والثروة الحيوانية والصناعة، بوصفها قطاعات تحقق الأبعاد الاستراتيجية للاستقرار الاقتصادي. وهكذا شكل ظهور البترول ومضة عابرة وانتعاشة مؤقتة سرعان ما ارتدت البلاد بعدها إلى دوامة الأزمات الاقتصادية الخانقة، ولا يُعزى ذلك (في وجهة نظر المؤلف) إلا لسوء إدارة الثروة النفطية التي كان يمكن أن يشكل استغلالها الأمثل علامة فارقة في تطور تشاد[10]؛ لتكون النهايات المنطقية هجرة شبابها إلى دول أوروبا، وحصار الأوبئة والأمراض المزمنة مثل الملاريا التي

تُعد سبب الوفاة الأول، حيث تحصد آلاف الأرواح هناك، من خلال معدل الإصابة الذي يتجاوز المليون شخص سنويًا[11].

ولتشاد من دكتاتوريات أفريقيا نصيب

ما كان للمؤلف أن يتناول سياقات التطور السياسي لدولة تشاد دون أن يتعرض لمستنقع الديكتاتورية الذي أوحل البلاد عهودًا متطاولة حتى راهنها اليوم. وواقع الأمر أن الاستبداد السياسي أخذ في الظهور منذ بواكير الاستقلال الصوري -تعبير المؤلف- عن فرنسا ثم الحرب الأهلية، لتتشكل ظروف موضوعية أفسحت المجال أمام الحكم الديكتاتوري ليتمدد ويسم بتسلطه المشهد السياسي للدولة الوليدة، بدءًا بأول رئيس في عهد الحكم الوطني نقارتا تمبلباي، الذي لم يؤسس تعددية سياسية تبني الديمقراطية وإنما واجه النخبة المعارضة بالإقصاء والاعتقالات والنفي وسحب الجنسية وغير ذلك من العسف السياسي[12]، حتى غادر سدة الحكم مقتولًا كحال كثير من الديكتاتوريات دون أن تشهد البلاد تقدمًا يذكر كحال كل الديكتاتوريات أيضًا.

مضى تمبلباي وما لبثت الأمور أن آلت لمستبد آخر هو حسين هبري، لتشهد البلاد في عهده صورًا جديدة من التسلط والاستبداد والتنكيل بالخصوم وبث الرعب في نفوس الجماهير، والمغالاة في فرض الضراب وخنق الفضاء العام أمام النخبة السياسية، والدخول في صراعات خارجية منهكة مع دول الجوار خاصة ليبيا: "لم يكن بوسع أحد أن يتكلم أو يعارض أو يبدي وجهة نظره في السياسة العامة للدولة، فهو الآمر الناهي، وهو الكل في الكل، رأي هبري يسري على الجميع"[13]. فالذي لا جدال حوله أن هبري قد اقترن استلامه للسلطة في 1982 بانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان بلغت ذروتها بإنشاء وحدة الشرطة السياسية المعروفة بـ(DDS)، والتي ارتكبت جرائم التعذيب والإعدامات بإجراءات غير موثوق من قانونيتها مما أودى بحياة أكثر من 40 ألف شخص في نهاية حقبة حكمه الذي أطيح في كانون الأول/ ديسمبر 1990 [14].

الحركة الوطنية للإنقاذ بقيادة (إدريس ديبي اتنو) التي أنهت حقبة حسين هبري، حملت البشريات للشعب التشادي بعهد جديد من الديمقراطية يؤسس للعدالة ويكفل حقوق الإنسان والحريات الأساسية وكرامة الإنسان ويعزز فرص التعددية السياسية. وقد انخرطت الحركة في مجموعة من التدابير السياسية لإفساح المجال أمام التعددية من خلال عقد المؤتمر السيادي الوطني في عام 1993، والذي أتاح للقوى السياسية مساحة للحوار وتبادل الآراء، واتُخذت فيه قرارات مصيرية كان أهمها صياغة الدستور وإنشاء المجلس التشريعي، وتشكيل حكومة وحدة وطنية تُعنى بتنفيذ مقررات المؤتمر، إلى جانب ضمان سقف مقدر من الحريات العامة ومنها حرية الصحافة، الأمر الذي انعكس إيجابًا على انتعاش الواقع الاقتصادي والتنموي في البلاد[15]. ولكن سرعان ما استحالت أوضاع السلطة إلى ديكتاتورية مطلقة بيد المارشال ديبي الذي لم يرَ في مكوثه على سدة الحكم لثلاثة عقود حرجًا، فمضى لا يلوي على شيء غير تثبيت دعائم حكمه عبر التحالفات الدولية والعلائق العشائرية الداخلية، فاستشرى الفساد وتوطدت المحسوبية واختُزلت السلطة بيد قلة من المنتفعين بعد أن ارتد على مقررات المؤتمر الذي عقده بواكر حقبة حكمه، لتكون المآلات الطبيعية للأشياء هي النهاية الدموية والمتوقعة بمقتل الرئيس إدريس دبي اتنو في 20 أبريل/ نيسان 2021، لتنطوي بمقتله "أسوأ نماذج الديكتاتوريات الأفريقية المقنعة بالديمقراطية الزائفة"[16].

غادر إدريس ديبي السلطة مقتولًا وترك دولة تشاد في براثن الاحتراب الداخلي والفساد والاستبداد، فغياب الاستقرار السياسي الذي شهدته البلاد إبان السنوات الأخيرة من حكمه قد انعكس سلبًا على أوضاع الاقتصاد ومؤشرات التنمية، وأسهم بصورة حاسمة في توجيه الأموال العامة بما فيها عائدات النفط نحو التسلح والصراعات الداخلية وقمع حركات التمرد على التخوم[17]. والأرقام تقول إن تشاد ليست في أحسن أحوالها اليوم، فالناتج المحلي شديد الضعف، واحتياطات البلاد من النقد الأجنبي في تراجع ملحوظ في ظل سوء إدارة عائدات النفط، مع ارتفاع معدلات الفقر وتنامي الفساد، حيث تقبع البلاد ضمن أكثر (20) دولة فسادًا[18].

بوكو حرام: جهادية في معقل التصوف

يناقش سعيد أبكر ظاهرة "جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد" المسماة "بوكو حرام"، ويصفها بأنها من أخطر الجماعات المسلحة المتطرفة في وسط إفريقيا التي نشأت في نيجيريا، وتمدد توسعها الجغرافي بهدف تجسيد الخلافة الإسلامية في محيط بحيرة تشاد، والذي يضم الكاميرون والنيجر وتشاد، بهدف تعزيز نفوذها الاستراتيجي. غير أن معالجة سعيد للظاهرة اقتصرت على التداعيات الأمنية ومنافع تشاد الاقتصادية من الحرب على الجماعة، دون أن يقف بنا على الأبعاد النظرية لقيامها، فما يصفه سعيد بأنه "أعظم تهديد يواجه تشاد"[19]، لم يرفدنا بسياقات تطوره أو أيديولوجيته لبناء مقاربة بين النزعة الصدامية لهذا النمط من "التدين" في مقابل الإرث الإسلامي العتيق لإفريقيا المتصوفة، خاصة أنه اختتم كتابه بمراجعة نقدية لكتاب **بوكو حرام** لمؤلفته فرجينيا كوملي، وضمن أبرز ما صوّبه من نقد للكتاب هو "وجود مغالطات تاريخية تدل على عدم إلمام الباحثة بالتاريخ الإسلامي في إفريقيا، وهناك التباس كبير في التمييز بين الجماعات الإسلامية والتيارات الفكرية"[20]. الأمر الذي يفرض على سعيد تفكيك الظاهرة وسياقات نشأتها لتحرير مواطن الالتباس.

خاتمة

لا يبحث سعيد ظاهرة بعينها لمعالجتها، وإنما يمضي في استعراض مختلف القضايا والظواهر ثم يعلق عليها عبر السرد القصصي أو المعالجة النقدية لمشاهداته وتسجيلاته. وقد مكنه هذا الأسلوب من استعراض موضوعات الكتاب بمرونة، فينتقل من قضية إلى أخرى ومن منطقة تاريخية إلى شخصية مؤثرة، مستخدمًا "أجناسًا" متباينة في الكتابة. فالحديث عن الرموز والشخصيات أو عن المناطق والمدن أو عن قضايا البلاد وإشكالاتها أو مراجعات واستعراض الكتب، كلها موضوعات شملها الكتاب بصورة ربما تؤخذ على الكاتب، بيد أنها في المقابل تعطي صورة متكاملة عن هذا القُطر المثقل بالتقلبات السياسية والصراعات الداخلية، والذي يشهد في هذا التوقيت أحد أكثر منعطفاته خطورة على مستقبله ومستقبل الجوار الإفريقي والعربي من حوله، فالانتقال السياسي الذي حدث عقب مقتل الرئيس إدريس ديبي وتحول السلطة إلى ابنه المحاط بجنرالات الجيش لا يمكن الجزم بوصوله إلى النهايات المرسومة، وأنه محفوف بكثير من المخاطر ومهدد بتكرار النسق التاريخي لعمليات انتقال السلطة بهذه البلاد.

الهوامش

1. سعيد أبكر أحمد، **تشاد جوهرة في يد فحام** (الدوحة: دار لوسيل للنشر والتوزيع، 2021) ص 5.
2. غي جيريمي انغانسوب، **تشاد عشرون عامًا من الأزمة**، ترجمة سامي عيسى (جامعة الخرطوم، كلية الآداب، 2003).
3. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر للطباعة، 1986) ص 152 - 155.
4. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 53.
5. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 49.
6. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 51.
7. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 65.
8. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 10، 11.
9. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 29.
10. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 28، 30.
11. الملاريا السبب الأول للوفاة في تشاد (الجزيرة: 25/4/2016) شوهد على الرابط: https://2u.pw/KEGU2
12. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 17.
13. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 21.
14. مجلس حقوق الإنسان، تشاد .. تقرير وطني مقدم وفقًا للفقرة 15/أ (جنيف: الجمعية العامة للأمم المتحدة، أيار/ مايو 2009م) ص 3.
15. سعيد أبكر أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 26.
16. سعيد أبكر أحمد، إدريس ديبي: ثلاثة عقود من التبعية الكاملة لفرنسا (شبكة الجزيرة: 21/4/2021) على الرابط: https://2u.pw/cHxEE
17. عبد الحافظ الصاوي، بالأرقام تعرف على اقتصاد تشاد (شبكة الجزيرة: 24/4/2021) شُوهد على الرابط: https://2u.pw/F0q7n
18. عبد الحافظ الصاوي، المرجع نفسه.
19. سعيد أبكر أحمد، تشاد جوهرة في يد فحام، ص 47.
20. سعيد أبكر أحمد، المرجع نفسه، ص 184.