

الإسلاميون والهوية والدولة إفلاس الأيديولوجيا

محمد العربي
باحث مصري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

يقف الإسلام السياسي حاليًا باعتباره التيار السياسي الأساسي الحامل لقضية الهوية في مصر والعالم العربي، بعد انتكاسة الفكر القومي وانحسار حركة القومية العربية، ويعتبر هذا التيار ورثًا للتيار الفكري والسياسي المعبر عن "أزمة الهوية" و"سؤال الهوية" وهو سؤال ارتبط بالأزمة العميقة التي واجهتها مجتمعاتنا العربية مع تعمق أزمته الحضارية التي تمثلت في إدراك تراجع الحضارة العربية، أما الغرب فقد بدأ في ترجمة تفوقه الحضاري في شكل غزو عسكري استعماري منذ نهاية القرن التاسع عشر، ثم غزو فكري وثقافي بدأت بوادره قبل تحقق الغزو العسكري وهي الأمور التي شكلت زعزعة لاستقرار هذه المجتمعات ووضعتها أمام أزمته التي بدت عميقة، وكان الإسلام السياسي رد فعل على هذه الأزمة شأنه شأن تيارات أخرى رأت أن الأمر يتعلق بهوية هذه المجتمعات التي يجب الحفاظ عليها إزاء الآخر الغرب الذي أصبح غازيًا ولم يكتفِ بغزوه، بل راح يعيد تشكيل هذه المجتمعات على مثاله وهو ما يعني وضعه على مسار يشكل انقطاعًا مع تراثها العميق والممتد، أي هويتها الممتدة والثابتة، ومن هنا رأت هذه التيارات أن أزمته هي مع الحداثة الغربية التي دمجت المجتمعات العربية في إطارها.

قد يصلح هذا المدخل التاريخي لتبيان التركيبة الجينية لتيار الهوية والإسلام السياسي وهو تيار أزماتي، جاء رد فعل على أزمة وجودية بالمعنى الجماعي، ثم إنه لم يشهد صعوده إلا في ظل أزمات متكررة وعميقة تمر بها هذه المجتمعات، تمثلت الأزمة الأولى في وجود آخر غربي مستعمر يمارسه عدوانه السياسي والعسكري والثقافي على الذات، ثم إنه بعد أن ترك مستعمراته السابقة، خلق نخبًا ودولًا على شاكلته، وأعاد هيكلة المجتمع والدولة من خلال أنموذج دولته الاستعمارية، هذه النخب استمرت في برامج التحديث التي وضع أسسها المستعمر، غير أن هذا التحديث الموعود لم ينجح فيما بشر به، ومرة أخرى وقعت هذه المجتمعات فريسة للهزيمة العسكرية، وبالتالي كانت الفرصة الذهبية لتيار الهوية أن يعيد طرح سؤال الهوية باعتباره أيضًا الإجابة عن أزمته الوجودية بالتمسك بهويته الدينية باعتباره سبيل النجاة، ومن ثم سبيل الاستقواء ومواجهة الآخر، فكان الإسلام السياسي رد فعل على التحديث، ثم على تعثر التحديث نفسه.

ترتبط سياسات الهوية¹ بالجوهريانية، والجوهريانية تعني وجود جوهر واحد ممتد للمجتمع، ويتسم هذا الجوهر بكونه لازماني ولا تاريخي ومتماسك ومنسجم، وهو أساس وجود أي مجتمع، وتقوم سياسات الهوية على الحفاظ على ما ترى أنه الجوهر الذي يجب ألا يتغير أو يتبدل، وبالتالي تنفي عنه التعدد أو الاختلاف أو التغيير، وبالتالي تتخيل تيارات الهوية وجود جوهر أسطوري ممتد.

ملحق بمراجع بحث السيد شريف محيي الدين (الإسلاميون وآليات التغيير في الدولة).

¹ Mary Bernstien, Identity Politics, *Annual Review of Sociology*, vol. 31 (2005)

ومن هنا يصبح النصاب السياسي أو العملية السياسية محورها الحفاظ على هذا الجوهر إزاء ما تراه تهديدًا له سواء من الداخل أو من الخارج، وتثير تيارات الهوية أسئلة عميقة، وتجيب عنها إجابة بسيطة وساذجة وتضعها في دائرة المسلمات والمعطيات اللاتاريخية غير القابلة للنقاش، فالقومية العرب ترى أن هذه المجتمعات عربية وأن عروبته خالصة، والإسلام السياسي يرى أن هذه المجتمعات مسلمة وحسب، وهذه هي وجهة نظر كل التيارات الهوياتية، غير أن هذه الإجابات تستدعي من ورائها سياسات لإعادة تشكيل المجتمع والدولة والإنسان على ما تراه شاكلة أو أصل أو أنموذج يجب تنزيله على أرض الواقع، إذ إن هذه التيارات ترى أن المجتمعات أبعد ما تكون عن هذا الأنموذج الأسطوري، وهذا هو سبب أزمتها أو اعتلالها، والهوية هي الإجابة عن أزمة المجتمعات.

جدل الهوية والنهضة في السياسة المصرية

كان الإسلام السياسي ولازال مجرد إجابة عن الأزمة الحضارية التي تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية، غير أنه لم يكن الإجابة الوحيدة، بل هو الإجابة الساذجة أو الناقصة عن أسئلة الأزمة. وقد يكون من المناسب وصف الفكر العربي الحديث بأنه فكر أزمة، أي أنه قد تم إنتاجه تحت وطأة أزمة عميقة تمثلت في التراجع الحضاري أمام الآخر الغربي. ويمكننا تقسيم مراحل تطور سؤال الهوية في الفكر العربي والمصري إلى عدة مراحل نرى فيها أن هذا السؤال كان مرادفًا لسؤال آخر متعلق بالنهضة وتحقيقها على هذا النحو:

المرحلة الأولى: التي بدأ فيها الفكر الإسلامي في التعرف على الحداثة الغربية قبيل منتصف القرن التاسع عشر، وأبرز أعلامها رفاة الطهطاوي "وقد سيطرت عليه فكرة المنافع العمومية أو المصالح العامة التي رأى فيها سر النهوض، وكانت دعوته ضرورة زرع هذه الفكرة لدى العامة في المجتمعات الإسلامية، وما رأى الطهطاوي أن هناك مشكلة في الإسلام² أو في إسلام هذه المجتمعات وبالتالي لم تكن فكرة الهوية مطروحة، ومثل الطهطاوي كان خير الدين التونسي صاحب أقوم المسالك والذي رأى دورًا للإسلام في إقناع العامة المتدنية بأن الدين يقر ويشجع على إقامة المؤسسات الجديدة، ولم يطرح هذا الاتجاه النهضوي أي أسئلة حول هوية المجتمع، بل وقبلت أن تضع أفكارها في خدمة البناء السياسي الموجود آنذاك الدولة الخديوية في مصر أو دولة البايات في تونس حيث كان خير الدين وزيرًا، ولم تكن الأزمة التي يجسدها الآخر في هذه الآونة قد تبلورت بعد.

² رضوان السيد، الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه، مجلة المستقبل العربي، (ديسمبر 2012، العدد 406، السنة 34) ص 23

المرحلة الثانية: وقد بدأت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، حيث دللت الحداثة الغربية على قدرتها على الغزو، ورأى مفكرو المجتمعات الإسلامية أن الأمر أبعد من فكرة الهزيمة العسكرية التي جسدتها هزيمة ثورة عرابي واستعمار مصر ومن قبلها تونس 1882، فالأمر يتعلق بتحقيق النهوض، يقول أوليفيه روا "في القرن التاسع عشر، شعر العالم الإسلامي وللمرة الأولى، بأنه أصبح بنويًا في موضع الدفاع عن النفس في مواجهة أوروبا التقنية والغازية. لم يستطع الإسلام مجابهة الاستعمار الأوروبي؟ هل هو التأخر؟ أم الانحراف والضلالة؟ أم العقاب الإلهي؟ ظهر خلال هذا القرن نمطان من المقاومة: أحدهما فلاحى ديني، والثاني حضري ومدني وقومي. فيما تمثلت الأولى في الثورات التي قادها الزعماء الدينيون وقادة العصبيات، تمثلت الثانية في الاتجاه نحو بناء الدول الحديثة على النمط الغربي، والبدء بعملية تحديث سلطوي يأتي من فوق.

ومن ثم تبلور سؤال النهضة الذي لم يعول أصحابه على الدولة والسلطة، بل على تغيير المجتمع والإنسان، ومن هنا ظهرت السلفية المستنيرة التي تمثلت في تيار فكري اجتهد في تمحيص تأخر العالم الإسلامي ضمن الإسلام: إنه تيار السلفية أو العودة إلى السلف متمثلاً بثلاثة من المصنفين في ميدان الشرع وهم؛ جمال الدين الأفغاني (1838-1898م)، ومحمد عبده (1849-1905)، ورشيد رضا (1865-1935م). ورفض هذا التيار شأنه شأن كل الإصلاحيين السلفيين العادة والعرف والكرامات، وذهب أبعد من هذا برفضه ما طرحه حتى تقليد العلماء؛ أي التفسيرات التي تتبع بدون تمحيص وكافة الإضافات وأعمال القياس، وترى هذه السلفية أن الإصلاح ليس تبني الحداثة بل العودة إلى السنة النبوية التي تتيح إعمال الفكر في هذه الحداثة. وتدفع السلفية منطق الإصلاح إلى حدوده القصوى، فهي تطالب بحق الاجتهاد في تفسير النص قرآنًا وسنة، دون اعتبار الشروحات والتفاسير السابقة، ويعبر رضوان السيد عن هذا المعنى متحدثًا عن الإمام عبده بقوله "لقد عمل على إصلاح مناهج الأزهر. كما فسر القرآن الكريم أو بدأ بذلك لأمرين اثنين: التأسيس لفكرة السنن في نهوض الأمم وانحطاطها وظهور المدنيات واختفائها، والأمر الثاني ضرب فكرة التقليد والكشف عن قيم الإسلام الأصيلة ومن ضمن تلك الكشوف القول بالدولة المدنية والحكم المدني في الإسلام، فالشأن السياسي في الإسلام هو شأن مدني قائم على العدل والحرية.

أسس محمد عبده لفكر النهضة المتصالح مع الهوية من خلال "محاولة التوفيق بين قضية الهوية وقضية النهضة عبر الدفع بتفسيرات عصرية للإسلام، وفي الوقت نفسه محاولة الاستفادة من تجارب النهضة الأوروبية، غير أن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح، ونظر إليها بريية من قبل القطاعات المحافظة وخاصة الأزهر. ويمكننا القول أن عبده أسس للتيار الفكري وربما السياسي الذي عبر عن سؤال النهضة في الفكر السياسي المصري مع بداية القرن العشرين وربما مثله تلميذه الليبرالي لطفي السيد، في الوقت الذي كان فيه

تيار آخر يرى أن أزمة الاستعمار والتحرر منه إنما يكون من خلال الرابطة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية التي عبرت عنها الدولة العثمانية في عهد الحميدي، وهو ما كان يمثله الزعيم مصطفى كامل، غير أن هذا التيار قد شهد ضموراً لصالح التيار الأول حتى المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي ظهر فيها تيار الإسلام السياسي باعتباره التمثيل الأبرز لتيار الهوية.

بدأت إرهابات تسييس الهوية تمهيداً للإسلام السياسي مع الشيخ رشيد رضا التلميذ الأقرب للإمام عبده وصاحب المنار التي كتب فيها مقالات عن الخلافة والإمامة العظمى قال فيها إن الخلافة الإسلامية كانت دولة دينية، وذلك ردًا على قيام الحكومة التركية بفصل الخلافة عن السلطنة ثم إلغاء الأخيرة (1922)، ومع إقدام مصطفى كمال على إلغاء الخلافة وشروعه في تنفيذ برنامج لإقامة دولة علمانية على النمط الغربي 1924، ساد شعور لدى الأوساط المحافظة بأن المسألة ليست مسألة دين يجري النيل منه أو أن مؤسسة سياسية دينية تحطمت، بل هو الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول " جاء الرد على هذا الخوف بتكوين جمعيات جعلت هدفها الحفاظ على هوية هذا المجتمعات وتعزيزها، وأبرزها الإخوان المسلمون المصرية التي أسسها حسن البنا تلميذ رشيد رضا عام 1928 مدشنًا بذلك بداية الإسلام السياسي أو الإسلاموية، وتقوم على عدة افتراضات نظرية:

- **أدلجة الدين:** يرى روا أنه يمكن فهم الإسلاموية بوضوح باعتبارها حركة اجتماعية سياسية تقوم على الإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية بمقدار ما هو دين. والبرهان على ذلك تلك المواجهة الموازنة التي يطرحها الإسلامويون بين فكرهم من جهة وبين الأيديولوجيات الكبرى، وليس الأديان الأخرى، في القرن العشرين مثل الماركسية والفاشية والرأسمالية.

- **شمولية الدين:** تحتوي الأيديولوجية بطبيعتها على إجابة على كافة تساؤلات وأزمات المجتمع، فهي تعد بيتوتوبيا أو عودة إلى عهد أسطوري متخيل، وفي الحالة الإسلاموية استعدت الأدلجة التأكيد على أن الإسلام يحتوي كافة الإجابات على كافة الأسئلة المطروحة، وبالتالي طرحه باعتباره بديلاً عن كافة النماذج المستوردة وفي هذا السياق التاريخي والحضاري، وطرح الحداثة الغربية باعتبارها الأنموذج المهيمن، ومن هنا ارتفع شعار الأشهر المنسوب لعبد الرازق السنهوري "الإسلام دين ودولة" وهو نظام جامع يتناول كافة وجوه الحياة، ويتحدث الإسلامويون عن هذا المفهوم باعتباره حقيقة عقدية يجب أن يكون المجتمع انعكاس لهذه الحقيقة المرتبطة بعقيدة التوحيد "وإذا كان التوحيد معطىً أساساً في الذات الإلهية، فإنه في المجتمع البشري يحتاج إلى بناء وتحقيق. وعليه يجب ألا يكون النصاب السياسي مستقلاً عن النظام الإلهي، وإذ ذاك تسود حاكمية الله المطلقة فتضبط جملة وجوه الحياة في حياة الفرد والمجتمع.

- **أسلمة المجتمع:** هذه الأسلمة يجب أن تتم من خلال جهاز الدولة، وبالتالي لا تتحقق إسلامية المجتمع إلا من خلال دولة إسلامية، ويعني هذا أن الإسلام السياسي كان رفضًا لمنظمة الدولة الحديثة التي فرضها الاستعمار الغربي واستمرت بنيتها في ثوب وطني، ويصبح السؤال الرئيسي هو سؤال كيفية "بناء دولة إسلامية" تختلف في أساسها عن الدولة الحديثة، هنا يتجه الفكر الإسلامي إلى الحديث عن "الحكم بالشريعة" باعتبار أن آلة الدولة الحديثة تعمل من خلال القانون الوضعي يصبح الحل الأسهل لخلق الدولة الإسلامية هو استبدال القانون الوضعي بالشريعة، أما الحل الآخر فهو بناء أنموذج نظري للدولة الإسلامية مفارق للدولة الحديثة، وهو الأمر الذي خلا منه الفكر الإسلامي المصري فيما عدا تبشير سيد قطب الدولة الإسلامية المفارقة للجاهلية الطاغوتية كما يصف الحداثة السلطوية العلمانية.

هذه الحالة التي يعبر عنها الإسلام السياسي تمثل قطيعة باتجاهات عدة: "قطيعة مع الإصلاح الإسلامي الذي عمل منذ أواخر القرن التاسع عشر على الجمع بين الحفاظ على الهوية واستيعاب مكتسبات الحداثة، كما أردفنا، وذلك من خلال تأصيل ديني للحداثة، وقطيعة مع المؤسسة الدينية التقليدية لجهة سلوكها التقليدي في التكيف مع النظم القائمة مهما تدنى التزامها الأخلاقي وانضباطها الديني، وقطيعة مع كل وافد غربي، وعدم التمييز بين ما هو ثقافي، وما هو سياسي، فالغرب بكل ما فيه عدو، وهناك تواطؤ بين مضمونه الثقافي والعلمي والديني من جهة وسلوكه السياسي من جهة أخرى، تتضافر جميعها لإنجاح مهمة الغزو الشامل الذي يغزو النفوس والعقول مثلما يغزو الشعوب، فالنزاع مع الغرب هو استمرارية لصراع دام أكثر من ألف ومئتي عام على ضفتي المتوسط من الشرق الأدنى حتى الأندلس، وقطيعة مع مشروع الدولة الوطنية ذات الحدود الجغرافية الخاصة التي قامت في مصر وبلاد الشام عقب إلغاء الخلافة في العام 1924، وأخذت تبحث عن مشروعيتها في المصادر القومية والعلمانية الغربية أي دولة، ولم يعد الأصل الديني مرجعًا ومستندًا إلى قيامها ومشروعيتها وغايتها وطبيعتها ممارستها للسلطة، بل هي كيان يستند إلى مرجعيات من خارج النص الديني، ولم يعد من مهامها "حراسة الدين" كما نص عليه الماوردي بل هي من الدنيا وسياسة الدنيا فقط.

لم يكن البناء مفكرًا أو منظرًا كمنظيره المودودي في الهند مؤسس "جماعت إي إسلام" أو كسيد قطب أو الخميني، بل كان رجل حركة من الطراز الأول، ولم تدر في خلد كل هذه الأسس النظرية للإسلام السياسي، بل إن حالة الجماعة التي أسسها وما انشطر عنها من جماعات وحركات في العالم الإسلامي تطرح في خطابها هذه المعاني المجردة، ويمكن القول إن هذه المعاني ناتجة عن تفاعل هذه الجماعات مع السياسة والحداثة الغربية.

وعليه فقد جعل الإسلام السياسي برنامجاً على أساس استعادة الهوية الإسلامية للمجتمع، واستهداف الدولة السلطة من أجل تحقيقها، وبالرغم من بدء جماعة الإخوان كجماعة تستهدف العمل الاجتماعي إلا أنها سرعان ما تسيست واتجهت للانغلاق لتصبح طائفة ذات بعد تنظيمي شمولي حديدي، وهي تستبطن في تكوينها هوية المجتمع الذي تستهدفه. وهذا ما وضع اللبنة الأولى لما نرصده من إفلاس أيديولوجي، فالحركة لم تنظر لأيديولوجيتها، ونما جسدها التنظيمي قبل أن ينمو عقلها الفكري، ودفعها تسييسها نحو التنازل الفعلي عن مبادئها مقابل التمسك الراديكالي بالشعارات، ونجحت هذا الاستراتيجية في طرح قضية الهوية، ويفسر ازدهار هذا التيار الهوياتي فشل الأنموذج الذي قدمته الدولة المصرية الليبرالية في ظل الاحتلال، فمع تفاقم الأزمات وعدم الاستقرار السياسي واستبعاد أغلبية الشعب من الحياة السياسية التي تسيطر عليها أقلية من تيارات راديكالية عبرت عن نمو برجوازية مدينية خارج مؤسسات النظام وأحزابه، ومن هنا كانت الشعبية العريضة التي حازها الإخوان المسلمون وحركة مصر الفتاة، ومن هنا يبدو التلازم الواضح بين فشل تيار النهضة وصعود تيار الهوية في السياسة المصرية.

الإسلاميون وشرعية دولة الاستقلال

بدأت المرحلة الرابعة بالصدام بين الإسلام السياسي ودولة الاستقلال الناصرية في الخمسينيات، عبرت الدولة الناصرية عن مشروع نهضوي سلطوي ودخلت في تنافس مع جماعة الإخوان المسلمين إلا أن هذا الصراع الأول في حياة الجماعة بعد معركتها الصغيرة مع النظام الملكي التي أودت بحياة مؤسسها 1949، لم يكن على أساس أيديولوجي، فالفترة التي اختمر فيها هذا الصراع لم يكن مشروع السلطة قد نضج بعد، ولكن كان بداية هذا المشروع هو إزاحة تيار الإسلام السياسي من الحياة العامة وانتزاع المشروع الدينية منه، يقول الباحث حسام تمام: "فقدت بدأت النسخة العلمانية في عهد جمال عبد الناصر نزاعاً عنيفاً على احتكار المشروع الدينية في صراعه مع جماعة الإخوان المسلمين، وليس بشأن الدين نفسه؛ فلم يكن لدى ناصر العداء أو الرفض المبدئي للدين، ومن ثم لم يؤسس مشروعه على استئصال الدين أو إبعاده كاملاً عن المجال العام، بل كان واعياً لأهمية الدين في مشروعه التحديثي وأظهر حرصاً بالغاً على تقديم اجتهاد ديني يدعم توجهاته الداخلية والخارجية، سياسياً اتجه المشروع القومي الناصري إلى إزاحة الإخوان في نفس الوقت الذي نجح فيه من استيعاب قطاعات من الإسلاميين ودمجها وتوظيفها ضمن مشروعه؛ وهناك رموز إسلامية وإخوانية كبيرة تولت ملء الفراغ الذي تركه الإخوان، بل وأكثر من هذا في شاركت في بناء ما يمكن أن نسميه الرؤية الدينية للمشروع الناصري... يضاف إلى هذا الإصلاحات التي اعتمدها ناصر في الأوقاف والأزهر الشريف ودار الفتوى؛ فغدت مؤسسات رسمية تحت سلطة الدولة، بل واستخدمت في الصراع مع الإخوان.

باختصار جاء استحضار الإسلام في عهد عبد الناصر في سياق دعم وشرعة مشروع تحديثي جذري يمس بنية المجتمع دون أن يواجه سؤال الدين مباشرة".

على الرغم من العنوان القومي العروبي للمشروع الناصري إلا أن الدولة الناصرية لم تُبن على أساس هوياتي استبعادي، فقد كان هذا التوجه القومي نتاج الضرورة الاستراتيجية والبرجماتية على النحو الذي يذهب إليه شريف يونس في تحليله للأيدولوجية الناصرية³، ويمكن أن نعتبر أن الناصرية رغم قسرتها الهوياتية امتداد لتيار النهضة الذي انحاز إلى الإنجاز الاجتماعي بتبنيه استكمال بناء الدولة الحداثية على أسس اشتراكية علمانية أو شبه علمانية شمولية حاولت أن تستوعب التوجهات الوطنية السابقة عليها في مشروعها النهضوي، وجدير بالذكر أن فكرة عروبة مصر التي حسمها عبد الناصر استراتيجية كانت الأقل جماهيرية في ذلك الوقت، وأن الاختيار كان واضحاً بين الانحياز لفكرة الإنجاز الاجتماعي أو فتح مسألة الهوية على مصراعيها⁴.

أطاحت هزيمة يونيو بالمشروع الناصري، ورمت بظلمها على الحداثة العربية بكاملها، فدخلت في حالة تعثر ثم ردة، شككت الهزيمة كثيراً في مفهوم الوحدة العربية وعروبة مصر، إلا أن الهزيمة كانت عاملاً حاسماً في تعويض انهيار الإنجازات التي سبقتها، ولم يكن من الصعب صعود تيار خطاب ديني يتمحور حول رد أسباب الهزيمة إلى فكرة الابتعاد عن الله، والتمسك بهوية مصطنعة على حساب الهوية الأكثر أصالة وهي الهوية الإسلامية. أسهمت هذه الحالة في التمهيد للصحوة الإسلامية أو التأسيس الثاني للحركة الإسلامية في مصر التي جاءت تعبيراً عن إخفاق المشروع النهضوي الحداثي العربي.

سيطرت على جماعة الإخوان وهي تعيد تأسيس نفسها محنة الخمسينيات والستينيات حيث تعرضت لاقتلاع جذري وقمع شامل أدى إلى صعود أفكار سيد قطب الجذرية في رفضها للدولة والمجتمع معاً، يصف تمام هذا المنعرج الأيديولوجي قائلاً "الكن فترة الستينيات شكلت فترة حاسمة لتبلور موقف أيديولوجي للإخوان من مشروعية الدولة بعد أن صار النزاع مع النظام الناصري ذا طبيعة أيديولوجية (مفهوم الحاكمية)، وتنظيمية (عقيدة الطليعة المؤمنة) مع ظهور تيار قطبي صار ينظر إلى الدولة بوصفها فاقدة للشرعية؛ وهو التيار الذي سيكون له تأثير بالغ على فقه الدولة مع مفاهيمه حول حاكمية الشريعة وجاهلية المجتمع؛ فالحركة الإسلامية منذ ذلك الوقت ستبني شرعيتها على أساس الاستقلال عن الدولة، بل أسست هذه الشرعية لا من خلال معارضة أنظمة الدولة الحديثة وحسب، بل طرح شرعية الحركة الإسلامية كشرعية مستقلة ومنافسة لشرعية الدولة. لقد أسست الحركة الإخوانية المصرية شرعيتها تحت تأثير الأفكار القطبية، بمعزل عن الدولة ورغمًا

³ شريف يونس (2012) نداء الشعب: تاريخ نقدي للأيدولوجيا الناصرية، دار الشروق.

⁴ سعيد عكاشة، مصدر سابق، ص 164

عنها وضدًا منها، ولكن بشكل يكاد يكون موازيًا لتراث الدولة المركزية في مصر نفسها؛ لذا بدا أن الفكر القطبي كان يحمل مشروعًا سياسيًا يوازي مشروع التحديث الناصري، فالطليعة المؤمنة التي تؤسس حاكمة الله على الأرض كانت تعني التواجه الضمني مع المشروع الاشتراكي في عهد عبد الناصر بما يحمله ذلك من معنى إزالة لهذه الحاكمة⁵.

ونظرًا للخطورة التي حملتها القطبية كأفكار على وجود الجماعة بعد حملة 1965 التي أطاحت برأس قطب نفسه، "اتجهت قيادات في الجماعة إلى النأي بالإخوان عن أفكار التكفير تجاه الدولة والتي كانت تشهد اتساعًا في صفوف الحركة بسبب مشاعر الاضطهاد التي عمت الإخوان فقامت الجماعة بعملية فرز لأعضائها في داخل السجون، بل وأبعدت من صفوفها أولئك الذين اعتنقوا الفكر القطبي، ورفضوا الخروج عنه"، وأسس كتاب دعاة لا قضاة للمستشار الهضيبي هذا الاتجاه.

رفضت الجماعة إذن الأيديولوجية القطبية التي تعبر بوضوح عن مجتمع إسلامي خالص تحققه طليعة مؤمنة تؤسس لدولة إسلامية تمثل انقطاعًا مفارقًا للدولة الحداثية وعودة إلى لحظة التأسيس الأسطورية الأولى لتكوين جماعة المسلمين، كان يعني تبني هذه الأفكار بعد الخروج من السجون الناصرية الدخول في صراع أيديولوجي مع الدولة التي فقدت مشروعيتها، وهو ما خشيته الجماعة التي سيطرت عليها فكرة تجذير وجودها في المجتمع الذي خفت قبضة الدولة الأيديولوجية عليه، وهكذا همشت الجماعة الأيديولوجيا والصراع الفكري لصالح بناء تنظيم اجتماعي قوي وقادر على مواجهة الدولة في حال تصادمه معها، ومن هنا أخذت تستوعب الجماعة الإسلامية الناشئة في الجامعات وتدمج شبابها في التنظيم لتجديد دمايه، ويرى تمام أن الإخوان بدأوا بالاندماج في بنية الدولة المصرية منذ السبعينيات وذلك باحتلالهم الاقتصادي والاجتماعي والدعوي للمجالات التي انسحبت منها الدولة، وبدا أن الدولة فقدت مشروعها ولم يجد النظام إلا الانتصار المحدود في الحرب أساسًا لشريعته فيما راح يعيد هيكلة سياسة الدولة الاجتماعية والاقتصادية والخارجية في أجواء من الانفتاح النسبي، وزيادة استخدام النظام للدين في الترويج لشريعته بعد أن تخلى عن شرعية الإنجاز الاجتماعي؛ أدى هذا إلى ازدهار الحركة الإسلامية وظهور تنوعات نمت خارج جماعة الإخوان المسلمين وإن ارتبطت فكريًا بها، ونظريًا ظل هناك صراع على الدين بين هذه الحركات القديم منها والجديد من ناحية، والدولة من ناحية أخرى.

⁵ حسام تمام (2012) الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة، دار الشروق 172

أما روا فيرى أن هذه الفترة في تطور الإسلاموية في مجمل العالم العربي هي مرحلة صعود السلفية الجديدة وطغيانها على الحركة الإسلامية التي أدركت حتمية هزيمتها أمام الدولة، كما حدث مع الحركات الجهادية في مصر في الثمانينيات والتسعينيات، وكذلك فشل الأنموذج الثوري الإيراني وانغلاقه على ذاته، ومنافسة الدولة الحركات الإسلامية على المشروعات الدينية التي تتصاعد مع كل فشل لها في مجال الإنجاز الاجتماعي. يصف روا حدود التقاطع بين السلفية الجديدة والإسلاموية بأن الحركة الهجينة لم تتحلَّ عن هدف الاستيلاء على السلطة لكن مشروعها الثوري لتحويل المجتمع أيديولوجياً قد تراجع أمام تطبيق الشريعة وتطهير العادات وتنقيتها دون أن تضع مكونات النظام السياسي والاقتصادي والرابط الاجتماعي موضع شك إلفظياً، كما أن الحركة ترفض مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وتراجعت عن حق الاجتهاد، وتمحور الإسلاموية الحالية التي خلت من كل تفكير سياسي ومن كل نخبوية زهدية، كان كل نشاطها يتمحور حول تخليق الحياة اليومية وتطبيق الشريعة.

وقد استبقى السلفيون الجدد من أدلجة الإسلامويين للاسم على شمولية الحقل الاجتماعي، فهم مناضلون يبنشظون في جميع الاتجاهات وليسوا مدبري مساجد أو قوامين على شعائر وما يستهدفونه ككل هو الاجتماعي وليس الدولة، أما سياستهم فهي السيطرة مجدداً على المجتمع عبر العمل العام⁶.

يطبق تمام هذه الاتجاه العام الذي يرصده روا في تحولات الإسلاموية على الإخوان المسلمين في دراسته الشهيرة تسلف الإخوان، وفيها يرصد تآكل الطرح الإخواني،⁷ وتتصاعد الخطاب السلفي داخل الجماعة، ومن أسبابه تأثر الإخوان بالموجة الوهابية القادمة من الخليج والسعودية، فدعمت مؤسساتها هذا الصعود على النحو الذي تشير إليه شهادات قيادات الحركة الطلابية آنذاك، واستيعاب الإخوان لعناصر الجماعة الإسلامية ذات النزوع السلفي المحافظ المتأثر بالقطبية، بالإضافة إلى مزاج التسلف الذي ساد في المجتمع مع الطفرة البترولية.

نقلت الجماعة، في تحولها إلى المجتمع وأسلمته من قواعده، جدل الهوية من الصراع مع الدولة ليصبح سياسة اجتماعية، غير أنها عانت من الفقر الفكري نظراً لاهتمامها بتجذير وجودها وتهميش الخلافات الفكرية التي راحت تحتويها، وبالتالي لم يكن هناك أنموذج هوياتي معين تعمل على نشره، ولكنها وجدت معينها في السلفية فكراً ومزاجاً راحت تعمل على تعميقه داخل المجتمع، وذلك لتنافس الحركات السلفية الصاعدة، غير أن

⁶ روا، مرجع سابق ص 80

⁷ حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية، مرصد (1، 2010)، مكتبة الإسكندرية

هذه السلفية المتأثرة بالأنموذج الوهابي لا تملك أنموذجًا تبشيريًا إلا التشدد في مظاهر الأسلمة الظاهرية دون أن تتصادم مع أساس المجتمع الحديث.

تم كل هذا طوال العقود الأربعة في ظل غياب الدولة عن المجال العام الذي ترك ساحة خالية للحركات الإسلامية تعيد تشكيله دون أن تمتلك أيديولوجية حقيقية للتغيير، وقد صاحب كل فشل للدولة تصاعد في تسلف المجتمع. ورغم تسلفها، لم تفقد جماعة الإخوان المسلمين نزوعها السلطوي، وتضمن رفضها القطعي لفكرة العنف الجهادي وانخراطها في العملية السياسية الشرعية، رغم عدم مشروعية وجودها القانوني منذ انتخابات 1984 التي شاركت فيها إلى جانب حزب الوفد العلماني، وتضمن هذا قبولها ببنية الدولة وقبولها بالنظام السياسي وعدم منافسته على الشرعية، لكنها اختارت أن تنافسه على قاعدة هوياتية شعاراتية برفعها شعار "الإسلام هو الحل"، والسعي غير المبرر لتطبيق الشريعة، وذلك لئلا تفقد وجودها الجماهيري الذي جهدت كما أشرنا إلى تجذيره، ونلاحظ أن الحركة الإسلامية في عمومها، وجماعة الإخوان على وجه الخصوص، في حالة معارضة أو صراعها للنظام السياسي وهو نظام مبارك، لم تتجه لنقل ساحة المعارضة على أساس البرنامج الاجتماعي أو الاقتصادي للدولة، بل اكتفت بفكرة تطبيق الشريعة، ثم صعدت فكرة المرجعية الإسلامية للدولة لتغطي عجزًا فكريًا لدى الحركة تبدي في عدم قدرتها على ترجمة شعاراتها إلى برنامج سياسي حقيقي، وفق ما تقتضيه الأيديولوجيا.

أصدر الإخوان المسلمون عام 1994 وثيقة تتعلق بتصورهم السياسي وتمثلت في الالتزام بالعمل السلمي القاطع، مؤكداً تطابق تصورهم مع نظام الشورى الإسلامي والديمقراطية في صيغتها الحديثة، وتنص الوثيقة على أن الأمة مصدر السلطات، وأن يكون للأمة دستوراً مكتوباً، وضرورة حفظ الحريات العامة والخاصة، وتحديد مسؤولية الحكام ومحاسبتهم أمام مجلس نيابي منتخب، كما أكدوا التعددية الحزبية، والتداول السلمي على السلطة بين الجماعات والأحزاب من خلال انتخابات شعبية دورية. ولم تختلف هذه الوثيقة عن التصور السياسي الحديث للدولة إلا في التشديد على استناد الدستور إلى الشريعة الإسلامية ومرايها وقواعدها الكلية، وهو الأمر ذاته الذي تكرر في صيغة أوسع عندما نشرت الجماعة عام 2007 مشروع الدستور الإسلامي.

ومن هنا نرى أن الحركة الإسلامية قد أدارت ملف الهوية في معارضتها للدولة على أساس احتكارها الحديث عن الشريعة باعتبارها مرجعية، وفي سياساتها الاجتماعية من خلال "تسليفه". ولم تستند هذه التصورات المعلنة إلى أي جهد تنظيري يمثل مراجعة حقيقة إلى فكر الحركة الإسلامية، يعود هذا بالطبع إلى افتقار التنظيمات الإسلامية المصرية إلى المنظرين الأيديولوجيين وصعود التنظيميين والحركيين المكتفين بالعناوين العريضة والشعارات الحاشدة للتأييد.

غير أن هناك بعد آخر للهوية وهو تحول الحركة الإسلامية مجسدة في جماعة الإخوان إلى طائفة دينية، وذلك بفعل فكرة التجذير واتجاه الجماعة لبناء تنظيم قوي محاط بالسرية والهيراركية، وإذا كانت الجماعة قد رفضت فكر سيد قطب في وجوهه التكفيرية إلا أنها قبلته إطاراً لحماية التنظيم من خلال الترويج لدى المنتمين إليها بفكرة تجسيد الجماعة باعتبارها طليعة مؤمنة لتأسيس المجتمع والدولة المسلمين، وصولاً لاستعادة الخلافة، ومن هنا أصبحت الجماعة تجسيدا للهوية الإسلامية النقية الخالصة، فتصبح هذه الطائفة أمة مصغرة كل ما عداها آخر، بهذا الإرث الطائفي المحافظ دخل الإسلام السياسي معترك الثورة.

الثورة المصرية والهوية

لم تكن الثورة التي اندلعت بدايتها في مصر في 25 يناير ثورة هوياتية بأي شكل من الأشكال وعلى أي مستوى من مستويات تحليلها باعتبارها فعلاً اجتماعياً واسع النطاق والأثر، فلم تكن الثورة بحثاً عن هوية لمجتمع فاقد الاتجاه ويعاني قمعاً من نظام فاشي يفرض عليه هوية معينة، كحالة الأكراد في تركيا أو في جوراها العربي، أو ينتفض استعادة لهوية وجد أنها شوهدت أو ضيعت بفعل سياسات النظام، كانت الثورة في عمقها ثورة اجتماعية تبحث عن تفكيك بنية النظام القمعية وإعادة تركيب بنية الدولة، ومن ثم سياساتها الاقتصادية والاجتماعية والأمنية ومنظورها للمواطنين وحقوقهم وحررياتهم. إذن لم تكن ثورة مصر كثورة إيران بعد أن اختطفها المال.

يسهل استقراء طبيعة وأهداف الثورة المصرية من شعاراتها المجردة والعفوية ووليدة الميدان الذي تخلقت فيه الثورة، هذه الشعارات تمحورت حول ثلاثة مطالب هي: العيش والحرية والعدالة الاجتماعية، في رواية والكرامة الإنسانية، هذا الشعار الثلاثي كان مطابقاً في مضمونه لشعار آخر هو إسقاط النظام بكل ما يعنيه هذا النظام من منظومة علاقات تعيق تحقيق الآتي:

1. العدالة الاجتماعية: بما تعنيه من تغير السياسة الاقتصادية المحايية للوليباركية الفاسدة المرتبطة بالنخبة السياسية لنظام مبارك أو التي أصبحت جزءاً منها بصعود النخبة الجديدة المرتبطة بمشروع التوريث، وبالتالي إنهاء السياسات الاقتصادية التي تسببت في إفقار الطبقة الوسطى، وتدهور الخدمات، وسوء الظروف المعيشية.

2. الديمقراطية: بما تعنيه من القضاء على النظام الاستبدادي القمعي المعيق الذي يحول دون تداول السلطة، أو إقامة حياة تعددية حقيقية، ويقوم على مصادرة المجال السياسي واحتكاره، ومن ثم مصادرة الحياة العامة والمجال السياسي.

3. الكرامة الإنسانية: وهي إن كانت مرادفة لكرامة العيش، غير أنها تعني بالأخص الكرامة الشخصية التي احترف النظام الطاغوتي إهدارها بقبضته الأمنية الباطشة وأجهزة قمعه التي راحت تضرب طوقاً من الخوف حول النخبة السياسية والاقتصادية الفاسدة، ومن نافلة القول أن الثورة قد انطلقت شرارتها احتجاجاً على سياسة جهاز الشرطة ووحشيته التي فاقت حدها في السنوات الأخيرة وارتبطت بتمرير مشروع التوريث، وضرب المعارضات السياسية، وإشاعة الخوف، وتقويض رأس مال المجتمع، ويعني هذا أن هذه المطالب التي سعت الثورة إلى تحقيقها مترابطة أشد الارتباط ولا أولوية لأحدها على الآخر، فتحقيق الديمقراطية غير مقدم على تحقيق العدالة الاجتماعية وإن كان ضرورياً لها، وإنهاء القمع اليومي والوحشي للشرطة وأجهزة الأمن مرتبط لأبعد الحدود بإقصاء النخب الاقتصادية والسياسية الفاسدة.

لم تكن قضية انتماء مصر أو هوية الدولة المصرية مطروحة بين الشعارات التي لوحت بها قوى الثورة الاجتماعية في الثمانية عشر يوماً الأولى، ولم يكن انطلاق المسيرات أو المظاهرات من المساجد أو أداء الصلوات الجماعية في الميدان له أي دلالة متعلقة بالتأكيد على الهوية الإسلامية، فكما أقيمت الصلوات وارتفع صوت الأذان أقيمت القدّاسات، وكان الميدان مفتوحاً فلم يكن يفرق بين مسلم أو مسيحي أو حتى ملحد رجلاً كان أم امرأة، ولم يمنع من الالتحاق بالجمع المحتشد إلا أزام الأمن والحزب المتداعي، وبالتالي لم تكن منطلقات الثورة إسلامية أو عربية قومية، وربما لم تكن منطلقاتها مصرية بالمعنى الهوياتي الذي يركز على الهوية المصرية باعتبارها جوهرًا خالصًا ومتميزًا عما حوله على النحو الذي كانت تعبر عنه دعاوى الفرعونية.

استهدف خطاب الثورة تغيير بنية الدولة، ولم يستهدف شكلها، ويمكن القول إن علاقة الثورة المصرية بقضية الهوية هي علاقة مفارقة، فهدف هذه السياسات لا يمكن أن يتقاطع مع أهداف الثورة أو حركات التغيير الاجتماعي، بل يمكن القول أنه مصاد لها على النحو الذي شهدناه في مرحلة ما بعد الثورة.

كان من المفترض أن يتم التدافع في مرحلة ما بعد الثورة على أساس برنامج تحقيق أهداف الثورة كما صرح بها خطابها الذي لا لبس فيه ولا مجال لتأويلاته، غير أن القابضين على البلاد من بعد مبارك وهم المجلس الأعلى للقوات المسلحة، والحركات السياسية وهي إرث الدولة ونظام مبارك، كان لها رأي مختلف، فقد تم وضع الحياة السياسية على أساس صراع الهوية وهو ما يتنافى كلياً مع خطاب الثورة. من الصعب تحديد من بدأ الصراع على الهوية في مرحلة ما بعد الثورة، ولكن السبب الواضح لذلك تمثل في ضخامة حضور تيار الإسلام السياسي وما أثاره من مخاوف من قبل القوى العلمانية أو شبه العلمانية التي اصطفت فيما بعد تحت

شعار المدنية. ومن ناحية أخرى رأى المجلس العسكري ان هذا المسار هو الأنسب لاحتواء الحالة الثورية وتفريغها في دائرة الصراع السياسي حول الدولة.

من هنا كان النقاش فائق الحد حول الدولة الدينية والمدنية، ولأن حديثنا حول تيارات الإسلام السياسي، فيجدر بنا التركيز حول طرح التيار الإسلاموي لقضية الهوية.

خرجت جماعة الإخوان من الثورة وهي أكبر الرابيين، وبدت أكثر تأهبًا لقطف ثمارها بعد انزياح مبارك ونخبته، بدأت الجماعة لمرحلة جديدة سيطرت عليها روح مهداوية، حيث كانت الثورة وما تلاه من انتصارات إخوانية تتويجًا لحركة امتدت على مدار ثمانية عقود كان لا بد من ترتيب الجماعة لأوراقها، وكان أول الطريق في هذا الصدد تأسيس حزب سياسي ليكون ذراعًا سياسيًا للجماعة، وحمل الحزب في تناوله لموضوع الهوية إرث الجماعة الذي تشكل في العقود السابقة، فأكد برنامجه أن الدولة تقوم على مبدأ المواطنة وأنها دولة دستورية تقوم على الشورى (الديمقراطية) ويحكمها القانون، وأخيرًا هي دولة مدنية أي أنها ليست عسكرية وليست ثيوقراطية فلا يتولى فيها عسكر إنقلابيون أو لا يحكمها رجال دين والأمة فيها مصدر السلطات تنتخب من خلال انتخابات حرة ونزيهة. ويشدد برنامج الحزب على فكرة الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية ويعرفها بأنها الدولة التي تنظم فيها الشريعة شؤون المعاملات كما تنظم شؤون العبادات في جميع نواحي الحياة سواء بالنسبة للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى.

وكان أبرز ما شهد الإسلام السياسي في مصر بروز السلفية قوة سياسية تنافس جماعة الإخوان المسلمين على قيادة الحركة الإسلامية في مصر، والجديد في المشهد أن الصراع أصبح على جسد الدولة بعد أن كان مجرد تنافس اجتماعي في السنوات السابقة على الثورة. وإلى جانب الإخوان والسلفيين، عادت إلى الظهور الحركات الجهادية والجماعة الإسلامية بعد عقود من تخليها عن العنف ومراجعتها له، فلم نعد أمام خطاب إسلاموي واحد بل عدة خطابات تستمد شرعيتها من طرح سؤال الهوية في الحياة السياسية، وقد ألقى التنافس بين هذه التيارات بظله على هذا الطرح.

بدا ظهور التيار السلفي في المشهد غريبًا، إذ إن الحركة السلفية منذ تنظيمها في السبعينات كانت متجسدة في الدعوة السلفية بالإسكندرية وغيرها من هيئات معبرة عن الحالة السلفية، فنأت بنفسها تمامًا عن الشأن السياسي، ولم تلتحق بركب الثورة بصفتها التنظيمية أو الحركية ولو متأخرًا كما فعل الإخوان، كما اشتهر رموزها بفتوهم التي تحكم بإثم الخارجين على السلطة، غير أن تصدرها المشهد قد آذن باضطرابات على المشهد. وقد كان أول ظهور للسلفية مرتبط بتحرك الدعاوى والمسيرات المطالبة بعودة فتيات مسيحيات تم تسليمهن للكنيسة، ثم اندلعت الحرائق الطائفية، ودفع المجلس العسكري في أحيان عديدة بوجوه سلفية مستقلة

لحها. ولا يمكن تحميل حركة سلفية بعينها عبء هذه الاضطرابات، خاصة أننا أمام حالة في غاية السيولة، سرعان ما اختارت العمل الحزبي، فظهرت لدينا عدة أحزاب سلفية أبرزها حزب النور المعبر عن الدعوة السلفية بالإسكندرية، وحزب الأصالة المعبر عن الجبهة السلفية بالقاهرة، التي حاولت لملمة الحركات السلفية بُعيد الثورة مباشرة، ولكن يبدو أن حزب النور هو الأكثر تعبيراً عن تسييس السلفية.

وكان ظهور هذه الأحزاب نفسها مثيراً للدهشة، إذ إننا أمام حركة دعوية سخرت كل ما في مخزونها الفكري لتحريم الديمقراطية وما يرتبط بها من عملية سياسية تقوم على الاجتهاد البشري، بل كانت تعني ضمناً القبول ببنية الدولة الحداثية. وفي هذا يقول أشرف الشريف: "أزعم أن المتغير الذي حدث بتسييس القطاع الرئيس من السلفية المصرية قد أتى بالجديد، فيمكن لنا الآن أن نتحدث عن "السلفية السياسية" كفرقة جديدة، وهذه الفرقة تعاني منذ البداية من تناقض رئيسي بين المبدأ والمنهج، بين فقه المبدأ العقيدي السلفي وفقه منهج التغيير السياسي الجديد. هذا التناقض سيزداد تعمقاً مع الوقت، ليس فقط على الأرضية الدينية، ولكن أيضاً على الأرضية السياسية. فمثلاً، لو نظرنا إلى النسق العام في الحالة السلفية المصرية، والتي قبلت بما قرره الدعوة السلفية من العمل بالسياسة عقب الثورة من باب حسبة المفسد والمصالح، فسنجد أن هذا النسق يتميز داخلياً ومن نفس باب حسبة المفسد والمصالح السياسية".⁸

وبدا السلفيون في البداية أكثر تشدداً في الحديث عن الهوية الإسلامية وضرورة الحفاظ عليها، فقد سيطرت هذه القضية على تفكير الحزب الوليد، أقصد حزب النور، ويتضح هذا بجلاء في برنامج الحزب الذي يفرّد قسماً خاصاً لموضوع "الثقافة والهوية"، ويعطي أهمية قصوى لضرورة تعميق الهوية الإسلامية لمصر وضرورة أن تنضبط كافة مناحي الحياة بضوابط الشريعة مع إعطاء اهتمام خاص لمؤسسة الأزهر، ومحاولة إعادة بعث دوره كمرقب لتنفيذ المرجعية الإسلامية. ويظهر برنامج الحزب مدى بساطة الخبرة السياسية للحركة السلفية، وهو يكرر حديث حزب الحرية والعدالة؛ الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، عن أن الدولة يجب ألا تكون دينية ثيوقراطية تحكم بالحق الإلهي ويجب ألا تكون "لا دينية".⁹

في ظل النقاش الذي احتدم حول طبيعة دولة ما بعد الثورة، كونها دينية أم مدنية، جاء الاستفتاء على التعديلات الدستورية (مارس 2011) ليبدش مرحلة طويلة من الاستقطاب والصراع بين التيار المعبر عن أهداف الثورة وتيار الهوية، أي تيار الإسلام السياسي، الذي بدأ يبحث عن صيغة تحالفية مع المجلس العسكري

⁸ أشرف الشريف، تحولات السلفيين: التسييس مفكك الأيديولوجيا، على جدلية

⁹ أسامة صالح، الاقتراب الحذر: هل تعيد الحركات الإسلامية الصاعدة هيكل الدولة العربية، تحولات استراتيجية، السياسة الدولية (العدد 188- إبريل 2012- المجلد 47) ص 19

مهندس التعديلات، وقد سبق هذا الاستفتاء حملات دعائية تخلط بين التصويت بنعم والحفاظ على الشريعة الإسلامية، وكان هذا محل اتفاق بين الإخوان والسلفيين وبقية السديم الإسلامي، وقد اشتهر آنذاك أن موافقة الأغلبية من الناخبين على ذلك هو "غزو الصناديق" كما دعاه أحد دعاة السلفية.

أشار استفتاء مارس إلى أن الثورة قد اتخذت المسار الخاطئ، وهو مسار الاستقطاب غير المبرر بين القوى الإسلامية والقوى المدنية العلمانية على أساس الهوية. ويمكننا أن نميز بين وجهين لهذا الاستقطاب، فمن ناحية كان هناك قبول عام وضمني معلن لدى القوى المدنية بالمادة الثانية التي تتحدث عن دور الشريعة الإسلامية في التشريع، وهو ما ضغط الإسلاميون لأجله، في الوقت الذي أكد فيه الإخوان على قبلوهم المعلن بالدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية التي تجسدها المادة الثانية، وقبل السلفيون ضمناً بالدولة ذاتها وإن تحفظوا على لفظة المدنية كما حدث في وثيقة الأزهر، وهو ما يعني إجماع مبدئي من كافة الأطراف على حسم هذه القضية. أما الوجه الثاني المناقض لهذا الإجماع فكان استخدام ورقة الهوية في حشد الشارع، وهو ما كان يعني زيفها وأن الأمر لا يعدو أن يكون تسجيل النقاط في صراع مرير ومكتوم على السلطة يجري تحت راية تحقيق أهداف الثورة. وهنا لجأت الأطراف المختلفة إلى المليونيات حشداً وتعبيراً عن حضورها، وهو ما آذن بخطورة نقل الصراع السياسي إلى المجتمع وهو ما تفاقم في شكل احتراب أهلي على النحو الذي حدث في أواخر العام 2012، من هنا كانت هناك جمعة الدولة المدنية وجمعة قندهار.

كانت هناك محاولات عديدة للقضاء على هذا الاستقطاب من بدايته، فكانت مبادرة الأزهر الشريف التي عرفت بوثيقة الأزهر التي أسست لانقطاع مع فقه سياسي سائد ومرتبك، وأطلقت العنان للحياة السياسية واعترفت بها مجالاً مستقلاً يراكم تجربته ويبلور إجراءاته وينشئ مرجعيات الصواب من داخله.¹⁰

لم تستطع وثيقة الأزهر (يونيو 2011) أن تنهي حالة الاستقطاب، واستمر الخطاب الاستقطابي في التصاعد، وبدأت المليونيات في عكس هذا الاستقطاب، فكان لدينا جمعيات للدولة المدنية وأخرى أطلق عليها مناوئوها جمعية قندهار يوليو 2011. وبدأت سلطة المجلس العسكري راعية لهذا الاستقطاب المتصاعد. وفي الوقت الذي بدأ "التيار المدني/ تيار الثورة" في موقع المعارضة لسياسات المجلس، وجدنا النزوع السلطوي لدى الإسلامويين قد وضعهم في موقع التحالف مع المجلس، ووقف السلفيون والإخوان في هذا الصدد في الاتجاه ذاته، وهنا اختلط خطاب الهجوم على المعارضة بالتأييم على أساس شرعي هوياتي ومحتكراً لتمثيل الثورة في الوقت نفسه، وتبدو المفارقة واضحة هنا، غير أن المفارقات وصلت ذروتها مع المواجهات بين

¹⁰ وجيه قانصو، مرجع سابق ص 116

النظام القائم وشباب الثورة في أحداث محمد محمود نوفمبر 2011، ومجلس الوزراء فبراير 2012، فحدث أن وصم الشباب بالأخلاقية ومحاربة الشرعية، وهي شرعية الأمر الواقع بعد أن تكوّن المجلس التشريعي وحاز الإسلاميون ما يزيد على 65% من مقاعده.

كانت هذه هي المرة الأولى التي يشارك فيها الإسلاميون منذ ثورة يوليو في جهاز الدولة، وهو ما كان فارقاً في تاريخ الإسلام السياسي، وقد عكس الخطاب، وكان شديد الالتصاق بالسلطة ثم الخطاب الذي يتحدث باسمها كاملة، الحالة المهادوية التي عاشتها الحركة خاصة جماعة الإخوان المسلمين، فقد صورت أن هذه هي بداية التمكين، وأن الدولة والثورة دانت لها، وأنها في مرحلة تتويج لمرحلة نضالية دامت ثمانين عاماً منذ لحظة التأسيس الأولى 1928، على النحو الذي عكسه، دون وعي، محمد مرسي بعد انتخابه رئيساً (يونيو 2012).

بدا تباعد الإسلاميين واضحاً عن برنامج الثورة الاجتماعي والسياسي على النحو الذي بيناه سابقاً، بدا هذا التباعد واضحاً في المناقشات التي أثّرت داخل مجلس الشعب المنتخب، فالبرنامج الذي طرحه الإخوان والسلفيون بدرجات متفاوتة عكس التفكير الهوياتي، لم يكن هناك اتجاه لاقتراح وتبني تشريعات تدفع باتجاه تحقيق أهداف الثورة، ودارت الاقتراحات والمناقشات حول قضايا هوياتية تتعلق بالتعليم والثقافة والأحوال الشخصية. بعد هذه الانتخابات بدا التأهب لدى كل القوى السياسية للانتخابات الرئاسية التي قامت لأول مرة على قاعدة تعددية، وبدا الأمر سباقاً محمومًا لحيازة رأس الدولة الذي سيحل محل المجلس العسكري عقب رحيله، وهنا بدأ الشقاق الحقيقي بين الإخوان والسلفيين، فقد اتجه الفصيل الأخير لدعم المرشح المنشق عن الإخوان عبد المنعم أبو الفتوح رغم أن برنامجه لا يختلف في كثير أو قليل من حيث إسلاميته عن منافسيه، هنا ظهر أن المصالح السياسية بوسعها أن تعصف بالأيديولوجيا، وهو ما يتضح من سلسلة التنازلات الأيديولوجية التي قام بها السلفيون في سبيل المنافسة بقوة على قيادة تيار الإسلام السياسي. لم ينجح المرشحون المحسوبون على تيار الثورة، على أي حال، وتمت إعادة بين مرشح النظام السابق أحمد شفيق ومرشح جماعة الإخوان، وفاز الأخير بعد قرار كافة القوى الثورية بتأييده إنقاداً لما تبقى من الثورة، واختار السلفيون مرة أخرى الوقوف وراء الإخوان تحت راية الشعار الإسلامي، ولم تؤد سياسات النخبة الجديدة التي حلت محل المجلس العسكري بعد قرارات (أغسطس 2012) إلا إلى زيادة الاستقطاب على نفس الأساس العلماني- الإسلامي، وزيادة التحام خطاب الهوية بخطاب السلطة بمعدلات زائدة.

وربما لا يعكس هذا الاستقطاب مثل أزمة اللجنة الدستورية والدستور الذي انبثق عنها، فقد دفع الاستقطاب كثيراً من أعضاء اللجنة المشكلة لصياغة دستور الثورة التي عرفت بـ "لجنة الغرياني" إلى

الاستقالة منها، لما راوه من محاولة من قبل السلفيين والإخوان للسيطرة عليها وفرض اتجاه هوياتي عليها، ورغم أن هذا الخروج والدماء التي سألت على شرف هذا الدستور الذي ولد مشوهاً وفي حاجة إلى تعديلات قد طغنت في شرعيته غير أنه مرر، ونجح الإسلاميون بما لهم من ثقل في الشارع ومن وجود في أجهزة الدولة أن يمرروه. وبعد أن مرر تكشفته بفعل وسائل الإعلام الجديدة كيفية سيطرة الإسلاميين على اللجنة، وكيف نجحوا في فرض أجندتهم الهوياتية عليها، وبالتالي حققوا انتصاراً يوازي انتصار وصولهم للسلطة، غير أنه أشر بالفعل على تراجع السمة الأخلاقية والأيدولوجية لحركتهم.

روجت جماعة الإخوان لمرشحها محمد مرسي بأنه يمثل مشروعاً نهضوياً لمصر يتجاوز تحقيق أهداف الثورة لتحقيق نهضة شاملة تستلهم المرجعية الإسلامية التي تتحرك الجماعة سياسياً على أساسها، وبعد أن قررت قوى الثورة الوقوف وراء مرشحها روجت للمشروع على أنه مشروع الثورة. غير أن هذا المشروع اتضح تداعيه منذ مئة اليوم الأولى لوصول مرسي للسلطة، ثم صرحت الجماعة بأن المشروع ليس إلا إطاراً فكرياً، ومن هنا اتضح الإفلاس الذي عانت منه الجماعة فيما يتعلق بالإنجاز عند وصولها للسلطة، غير أن هذا الوصول أكد الاتجاه نحو التمكين والأخونة، وهو ما كان موضوعاً جديداً للاستقطاب بين الجماعة وقوى الثورة والقوى المدنية، ومن ناحية أخرى دفع هذا الفشل إلى زيادة استخدام الخطاب الهوياتي السلطوي في مواجهة المعارضة الثورية التي وضعت شرعية النخبة الجديدة محل النقد والتجريح والرفض مع تزايد التخبط والأزمات التي سألت فيها الدماء، وعاد مرة أخرى الحشد على أساس الهوية وشعاره الحفاظ على شرعية السلطة المتداعية والشريعة (جمعة الشرعية والشريعة، ديسمبر 2012).

نهاية الإسلاموية المصرية

لقد أشار أوليفييه روا ومحمد أركون¹¹ من قبل إلى المضمون العلماني الذي تحتويه حركات الإسلام السياسي، وعدا الإسلاموية علمنة للإسلام، والعلمنة هنا لا تعني المعنى الساذج بالفصل بين المجالين: مجال الدين ومجال الدولة، وهو الأمر الذي تشدد حركات الإسلام السياسي على رفضه، وتبني عليه شرعيته على أساس تطبيق الإسلام في الحياة العامة ومن خلال الدولة انطلاقاً من كونه نظاماً شاملاً لا يعرف الفصل بين الديني والسياسي. وإنما تعني العلمنة استيعاب الإسلام خطاباً في مؤسسات وآليات دولة الحداثة، ولقد رأينا ان الحركة الإسلامية في مصر على امتداد تاريخها قد استوعبت في خطابها الدولة وآلياتها حتى في الوقت القريب الذي كانت فيه في موقع المعارضة والمناوئة للسلطة، وقد استوعب خطاب الحركات الإسلامية، من ناحية

¹¹... بصعد الإسلاميون وماذا بعد، على موقع جدلية

أخرى، كافة الخطابات السياسية الأخرى الموجودة على الساحة الليبرالية والاشتراكية والقومية، وبالتالي فقد أنموذجها الأيديولوجي الأول الخلاصي الرامي لإعادة بناء الدولة وإعادة أسلمة المجتمع، فأصبحت تتحدث عن الديمقراطية ودولة المواطنة ولا تتطرق للحديث عن الدولة الإسلامية أو استعادة الخلافة، كما أن علمنة هذه الحركات تتبدى بوضوح في براغماتيتها الفائقة التي تقترب من تجاوز الأخلاقيين، ولنا في الحالة السلفية في مصر بعد الثورة مثالاً واضحاً، إذ إن تسييس الحركة السلفية في مصر على مدار عامين يعكس بوضوح طفرة العلمنة التي أصابت الحركة الإسلامية، فالسلفية انتقلت من رفض الديمقراطية أنموذجاً فكرياً إلى القبول بها، وانتهت إلى مغالطة الجبهات العلمانية المناوئة للإخوان. ومن هنا كانت الحاجة ملحة إلى شعار يميزها ويمنحها شرعية الوجود، ومن هنا كان موقع الهوية في الخطاب الإسلامي باعتبارها شعاراً إسلامياً تمييزياً يرتفع على جسد علماني بامتياز، أي أن خطاب الهوية بعد أن وصلت هذه الحركات إلى السلطة أصبح خطاباً ذرائعياً يتم استخدامه عند الضرورة ولضمان شرعية الوجود، ولا يختلف في هذا الصدد السلفيون عن الإخوان عن الجهاديين، علماً بأن الأخيرين كانا أول من قام بترتيب مراجعات فكرية شاملة لأيديولوجيا الجهاد الراضية للدولة الحديثة والمكفرة للمجتمع.

ولا يمكن تصور أن الحركات الإسلامية في مصر قد تسعى إلى تطبيق أنموذج هويتي وفرضه على المجتمع المصري من موقع السلطة، فالحال أن هذه الحركات لا تمتلك فعلاً هذا الأنموذج، لما تعانيه من إفلاس فكري وتخبط في رؤاها، والأهم من هذا أن المجتمع أصبح من النضج والحركة والديناميكية بحيث يرفض مثل هذا التوجه، مما يجعل الأمر عصياً على كل من يحاول هذا، خاصة أن سوء الأحوال بعد الثورة وعدم نجاح الطبقة السياسية الجديدة في حل الأزمات سيؤثر بالتأكيد على الوجود الشعبي لحركات الإسلام السياسي. ومن الملاحظ أن خطاب الإسلاميين الشعاري التمشيري أصبح موجهاً إليهم أنفسهم، وهذا إن كان مفهوماً في حال الطائفة الإخواني، فمن المرجح أن تتحول إليه الحالة السلفية أيضاً بتزايد الاستقطاب وفراغ المعين الأيديولوجي، وهو ما يعني تكلس جسد الحركة الإسلامية بعد أن أفلس عقلها.

طرح الإسلام السياسي نفسه بوصفه أيديولوجيا راديكالية في طبيعتها مع الحالة الاجتماعية التي ظهرت فيها، غير أنه سرعان ما أصبح عرضة للتغيير بفعل استجابته لتحولات المجتمع أكثر من قدرته على تغيير المجتمع، وذلك بسبب افتقاده لأنموذج التغيير، وربما يعود هذا إلى أنه كان في لحظة تأسيسه الأولى رد فعل ولم يكن فعلاً، وتحول تدريجياً إلى خطاب احتجاجي نتيجة فشل الدولة الحديثة التي تسلم أزمتهaux نخب الاستقلال، وانتهى إلى صياغة فكرية تسوغ الانخراط في الحياة العامة، وانتقل من خطاب المعارضة الشعبية إلى خطاب التوحد مع السلطة ثم التوحد بها. وأعني بهذا أن الحركة الإسلامية ستواجه تغيرات عميقة بقدره المجتمع نفسه

على التبدل والتغير والتحول وهذا هو الأمر الثابت، وبالتالي لا يمكننا الانجرار وراء أي تضخيم لقوة الحركات الإسلامية فهي رهينة لمجتمعها وفشلت في أن تحدث فروقاً جوهرية في مسار تطوره.

تطرح هذه التحولات التي حاقت بالحركة السياسية الإسلامية أسئلة حول دواعي وجود الإسلامية ومستقبلها، ومن المؤكد أن سيناريو الاختفاء لن يتحقق عما قريب أو في المدى المتوسط، إذ في الوقت الذي ظهرت فيها قوى ما بعد إسلاموية استوعبت أجزاً وأطراً فكرية جديدة، فيبدو أن ضعف الحركة الإسلامية التقليدية ونكوصها عن أفكارها الأولى سيولد راديكالية فكرية تستلهم الأسس الأيديولوجية الإسلامية وتطعمها بأدوات فكرية جديدة، وهو ما يزعجه الباحث، حيث يرى نشوء قطبية جديدة تعبر عنها أفكار شبابية تعمل على استلها أفكار سيد قطب الراديكالية وتفسرها بمنهجية عبد الوهاب المسيري، وتشدد على نقد الحداثة الغربية والدولة الحداثة وتبحث عن قطيعة ما عنهما.

وستتزايد بشكل من الأشكال الاستقطابات داخل الحركة الإسلامية مع الفشل الذي حققته الإسلامية التقليدية، وسيكون هذا الاستقطاب على أساس فكري مصلي، وستكون الهوية والشريعة والدولة الإسلامية والمجتمع المسلم فيه هي أدوات المتصارعين.

تحدث الأستاذ محمد العربي عن عدم وجود مشروعات واضحة لدى الإسلاميين، سواء عنيًا بهذا مشروعات هوية واضحة، أو قوانين إسلامية واضحة، أو إعادة بناء دولة إسلامية واضحة تختلف جذرياً عما قامت الثورة ضده، وهذا الحديث ذكرني سريعاً بحوار صحفي أجري مع أحد الكوادر الاقتصادية لجماعة الإخوان المسلمين، بمناسبة افتتاح سلسلة محلات للبيع والشراء، وسأله أحد الصحفيين، أين المشروع الاقتصادي الإسلامي من محلات البيع والشراء؟، فأجاب القيادي الإخواني أن الزراعة والصناعة تحتلان مركزاً ضعيفاً في الاقتصاد الوطني، وعليه فمن الضروري توجيه الاهتمام إلى القطاع الأكثر قوة وهو الاقتصاد الريعي. لقد أدهشني هذا الرد، فمن المعروف لدارسي الاقتصاد أن الاقتصاد الريعي يمثل سبة أو إهانة، فهو اقتصاد يتعيش على موارد قابلة للهروب، وبالتالي يصبح الاقتصاد الإسلامي هو عمليات قائمة على البيع والشراء والمضاربة على العملات وأسعار العقارات، وهو أمر يثير المخاوف. ولم يتبين، إلى الآن، أي ملمح من ملامح ما يسمى الدولة الإسلامية.

سنعطي، قبل البدء بأخذ المداخلات، زميلنا الفاضل الفرصة لأن يعقب كل منهما على ورقة الآخر.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com