مراصد

كراسات علمية ٨

الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية

دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة

تأليف: إسماعيل الإسكندراني

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٨

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة

إسماعيل سراج الدين

المشرف العام

خالد عزب

رئيس التحرير

حسام تمام

سكرتارية التحرير

أمنية الجميل

التدقيق اللغوي

رانيا محمد- عائشة الحداد

التصميم الجرافيكي

آمـال عزت

الآراء الواردة في "مراصد" تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

تأليف: إسماعيل الإسكندراني.

الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية

دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة

تأليف: إسماعيل الإسكندراني

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة- أثناء النشر (فان)

الإسكندراني، إسماعيل.

الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية : دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة / تأليف إسماعيل الإسكندراني.- الإسكندرية مصر : مكتبة الإسكندرية وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٢.

ص. سم. (مراصد؛ ٨)

تدمك: 978-977-452-163-2
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الإسلام و السياسة. ٢. الإسلام -- مصر. ٣. الإسلام -- نظام الحكم في -- مصر. ٤. مصر-- الأحوال السياسية -- العصر الحديث -- ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي - 320.962 2012613791

ISBN 978-977-452-163-2
رقم الإيداع بدار الكتب 2012/7027

© 2012 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص. ب. ١٣٨ الشاطبي، الإسكندرية، ٢١٥٢٦، مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

مقدمة

بالتوازي مع الثورة السياسية التي اندلعت شرارتها ظهيرة الثلاثاء ٢٥ يناير ٢٠١١ في عدة مدن مصرية، قلبت الأحداث المتلاحقة موازين النظريات السياسية والاجتماعية التي انطلق منها الأكاديميون على مدار السنوات الطوال محاولين تحليل وتفسير الحراك الاجتماعي في مصر. ومع كل تقدم ميداني واكب الثورة تطور مفاهيمي، بدأ بتحطيم السائد وتحويله إلى بائد، حتى أننا يمكن أن نرصد تزاوجًا عجيبًا بين الواقع الثوري وبين الأوهام السائدة أكاديميًّا واجتماعيًّا وأمنيًّا وإعلاميًّا. فمع هزيمة الشرطة سقطت استراتيجية الاعتماد على القمع الأمني، وتحطمت معها الدعاية السلبية بأن الشعب المصري خاضع وخانع ومستمرئ للعبودية منذ الفراعين الأوائل. ومع الحفاظ على السلمية بالضبط الاجتماعي التلقائي في الشوارع والميادين تبدد وهم ارتباط الغوغائية والفوضى شرطيًّا بما يسمى ثقافة الحشد. ومع توازي الحراك العفوي في الشوارع والأحياء والمدن انكشف زيف الحاجة الحيوية الماسة إلى تنظيم وقيادة ميدانية. وبتحقق الأمان الشعبي تبددت المخاطر الأمنية الطائفية، إلى أن تجدد إشعالها عمدًا بعد مرور أيام الثورة الثمانية عشر الأولى بالتزامن مع تراجع مفهوم "الأمان" لصالح مفهوم "الأمن". وغير ذلك كثير من وقائع ثورية رافقتها صدمات أكاديمية ومفاهيمية واجتماعية مذهلة.

لم يتلقَّ الأكاديميون كلهم نفس القدر من الصدمة، فأكثرهم تمسكًا بالنظريات السائدة "عالميًّا" وما يرتبط بها من مفاهيم كانوا أوفر شركاء "الأطراف العالمية" حظًّا في الذهول والارتباك وفقدان القدرة على المتابعة، فضلاً عن الاستقراء والتفسير، أو حتى التحليل. في حين كان أقرب الباحثين إلى التحرر من الأطر السائدة على النقيض، مستبشرين بتجلي أثر مداخلهم التجديدية عليهم في فهم ديناميات التطور الثوري. ورغم أن منشأ هذا البون الكبير يعد مُسَلِّمَة من المسلمات السوسيولوجية والأنثربولوجية؛ وهو مبدأ خصوصية المجتمع/ المجتمعات محل الدراسة، فإن التأثر بالتجربة الغربية سياسيًّا وأكاديميًّا كان أقوى حضورًا من استدعاء هذه المسلمة البسيطة.

ففي الوقت الذي تعالت الأصوات الأكاديمية الأوفر حظًّا من الانتشار الإعلامي بالتحذير من غياب البديل السياسي المناسب والتشاؤم من الاستقطاب الحاد بين نظام مبارك، ممثلاً في الحزب الوطني، وبين جماعة الإخوان المسلمين، كأقوى الفصائل المعارضة تنظيميًّا وصاحبة الحظ الأكبر من المعارضة البرلمانية على مدار العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كانت هناك أنظار أخرى غير تقليدية تجاوزت دراسة البنى التنظيمية وتعبئة الموارد والفرص السياسية المتاحة للكيانات المؤسسية المعارضة وانطلقت صوب دراسة الحراك الشعبي السائل/ المنساب، الذي لا يمكن أن يتم إدراكه في ضوء القوالب

الأكاديمية السائدة. وبمرور الوقت ثبتت صحة ميل القلة من الأكاديميين لاستقراء مداخل تفسيرية نابعة من التربة التي تحتضن جذور الحراك المجتمعي المصري، بعد أن فشل الاستنتاج التفسيري المبني على استيراد النظريات السياسية الاجتماعية والتعسف في تمصيرها وتعريبها.

وعلى صعيد آخر، لم يتحرر كثير من الأكاديميين والسياسيين من الاستقطاب العلماني – الإسلاموي[١] وجدلياته ومناظراته بكل ما يستدعيه من البقاء في أسر القرن العشرين وعدم الاعتراف الضمني بأن هذه الثنائية صارت جزءًا من التاريخ، وأن أغلبية الشعب المصري بعيدة عن الترف الفكري الذي يجعلها تناقش اتجاهين ليس لهما علاقة بمواقفها الشخصية وممارساتها اليومية وتطلعاتها الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن فشل أي منهما في تقديم تصورات واضحة لحقوقه واحتياجاته الاقتصادية. لا عجب إذن أن يقوم هذا الاستقطاب الكامن ذهنيًّا وفكريًّا في عقول الأكاديميين والسياسيين ووجدانهم بإعادة إنتاج نفسه فور سقوط النظام القمعي الذي كان يمنعه من احتلال المساحات الإعلامية كبديل عن المواد الترفيهية والقضايا الإلهائية. وبرأيي، فإن هذا النوع من الجدل لا يختلف كثيرًا عن الإلهاء الكروي أو الإسفافي؛ ذلك لأن الجماهير المصرية التي أقامت الصلاة في جماعة وارتبطت احتجاجاتها بصلوات الجمعة هي ذاتها الجموع التي رقصت طربًا وقت الفرحة بتنحي الرئيس المخلوع، ولا يعنيها في شيء قضايا الزواج المدني أو تحكيم الشريعة بالمفهوم الكلاسيكي الشائع.

في الإسكندرية كان يحيرني مشهدان ظهرا لي أنهما ذوا دلالة عميقة؛ الأول هو مشهد مئات الآلاف التي تحتشد كل ليلة في رمضان للصلاة خلف الشيخ حاتم فريد إمام جامع القائد إبراهيم، وهو ذو توجه سلفي معتدل يتضح من الصيغ التي يستخدمها في أدعية القنوت[٢] ومن هيئته في الملبس، تلك الحشود الغفيرة التي تبكي من فرط تأثرها بتلاوته وأدعيته. أما المشهد الثاني فهو مئات الألوف التي كانت تحتفل هيستيريًّا بفوز المنتخب المصري في المباريات والبطولات المختلفة بطول الشوارع وعرضها. لم أشعر بأنهما مشهدان متناقضان؛ لأني كنت طرفًا فيهما بشكل أو بآخر – عن اقتناع وإرادة حرة من الضغط/التقليد الاجتماعي – لكن مكمن الحيرة كان حول حجم التقاطع بين الجمهورين. هل كانت الدائرة التي أعرفها شخصيًّا من أصدقاء ومعارف ونشطاء ومدونين وإعلاميين هي فقط التي تتقاطع بين المشهدين، أم أنها حالة مجتمع تستعصي على التصنيف العلماني – الإسلامي بكلاسيكيات القرن العشرين؟

في دراسة سابقة لتوثيق وتفسير المبادرات الشبابية السكندرية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وجدت تزاوجًا مميزًا بين حالتين، إحداهما حركية وتنظيمية والثانية سلوكية وفكرية، اكتفيت برصدهما والتعليق عليهما كُلٍّ على حدة دون أن تكون لدي القدرة وقتها على تفسير العلاقة بينهما. الحالة الأولى هي إصرار قطاع كبير من النشطاء الشباب، الذين توجهوا عن عمد إلى الأنشطة التنموية والثقافية

مبتعدين عن تكلفة الانخراط في النشاط السياسي الصريح، على العمل خارج المؤسسات المسجلة رسميًّا. لذلك كونوا "المبادرات الشبابية" المستقلة، التي قد تتعاون مع الهيئات المسجلة والمنظمات الكبرى، محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا، لكنها تحتفظ بهويتها المستقلة رافضة لمحاولات الهيمنة المؤسسية التي لا تخلو من نظرة أبوية لهؤلاء "العيال". رافقت هذه الحالة شبكة أفقية من التواصل والعلاقات الإنسانية التي امتدت لتربط النشطاء جغرافيًّا وقطاعيًّا، فنشطاء التنمية موصولون بالنشطاء الحقوقيين الذين هم بدورهم موصولون بالسياسيين من الشباب، والنشطاء الثقافيون بالإسكندرية موصولون بشكل مباشر أو غير مباشر بالقطاعات المختلفة للنشاط الاجتماعي والتنموي والسياسي والحقوقي في القاهرة وفي غيرها من محافظات مصر. أحد أسباب التشبيك كانت حركة تنقل النشطاء بين المبادرات بعضها وبعض من ناحية، وبين المبادرات والهيئات المؤسسية من ناحية ثانية، وبين القطاعات أو مساحات الاهتمام من ناحية ثالثة، وأخيرًا بين المحافظات والقطاعات الجغرافية من ناحية رابعة. هذه الشبكة المرنة، التي كانت تشهد تواصلاً يرقى أحيانًا إلى مرتبة التنسيق والتعاون، وكانت تشهد أيضًا منافسة تصل أحيانًا للنزاع والشقاق، حققت شكلاً من أشكال الشبكة غير الفعالة التي تعتبر قوام اللاحركة الاجتماعية النازعة إلى الفعل المباشر كما أوضح لاحقًا.

أما الحالة الثانية، السلوكية والفكرية، فكانت موقف أغلبية هؤلاء النشطاء – ذكورًا وإناثًا – من التدين؛ حيث نجد أنه من المألوف أن تتكيف مواعيد الاجتماعات مع مواقيت الصلوات، أو يتم قطع الاجتماع بسبب الصلاة، بترحيب وتفهم من غير المصلين وغير المسلمين. كذلك فإن نسبة المحجبات من الفتيات الناشطات تقترب من نسبة المحجبات في المجتمع المصري – وهي الأغلبية الكاسحة التي لا تعبر عنها أوساط النخبة التقليدية – والمهم أن بعضهن قد ارتدين الحجاب بعد انخراطهن في العمل المدني[٣] (غير الديني)، بل إن غير المحجبات قد يشاركن في إهداء المحجبات حديثًا تشكيلة من أغطية الرأس "الإيشاربات" كنوع من الاحتفال بحجابهن. بالإضافة إلى ذلك، نجد أنه من الشائع تفهُّم امتناع بعض الشباب والفتيات عن مصافحة الجنس الآخر لأسباب دينية. في حين أنه من مفارقات أوساط النخبة عن ثقافة المجتمع أن يشيع الاحتضان بين الأصدقاء من الرجال والنساء على سبيل الترحاب أو التعبير عن الافتقاد والاشتياق. ورغم وجود التنوع متفاوت الحدة في تركيبة المبادرات الشبابية المختلفة، فإن السائد فيها هو التصالح مع تدين المجتمع (رغم وجود الانتقاد اللاذع للتدين الشكلي وتناقضات المتدينين) أو بمعنى آخر الاتساق مع محافظة المجتمع conservatism في قيمه السلوكية، لكن مع تمسك غير قابل للتفاوض بقيم الإدارة المدنية الديمقراطية القائمة على حكم الأغلبية وحفظ حقوق الأقلية majority governance and minority rights، والمساواة وعدم التمييز السلبي المبني على الاختلاف في الدين أو الفكر أو النوع الاجتماعي أو غيرها[٤].

وقتها كتبت عن بعض ملامح هذا التنوع: "فنجد في المبادرات الأربع (محل الدراسة) من يصبو إلى دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية تحكم الشريعة في الأحكام الصريحة القطعية، وتفتح الباب للاجتهاد البشري في التفاصيل، لكن ليس شرطًا أن يكون من يحمل هذا الفكر هو أكثر الحاضرين تدينًا على المستوى التعبدي. وقد ترفض واحدة من أكثر المواظبات على الصلاة من المحجبات هذه الفكرة السياسية وتميل إلى الحكم الأقرب إلى العلمانية. من الطبيعي في اجتماعات "مبادرة أدوار"، على سبيل المثال، أن تُستقطع أوقات للصلاة دون تذمر غير المصلين وغير المسلمين (مسيحيين وشيوعيين)، ومن الطبيعي كذلك أن يعود بعض هؤلاء المصلين مدخنًا سيجارته[٥] ممارسًا لألعاب القوى السياسية؛ لكسب التصويت على قراره أو اقتراحه.

الواقع يشهد بخلو المبادرات الأربع من الإسلاميزم الكلاسيكي Classic Islamism ويميل الأفراد القلة ذوو التوجه الإسلامي فيها إلى شيء من العلمانية الجزئية بمفهوم عبد الوهاب المسيري، وهم بذلك يتوافقون مع الأكثرية المستعصية على التصنيف البسيط. فكما أن شباب الإسلاميين في المبادرات محل الدراسة ليسوا إسلاميين كلاسيكيين، فإن اليساريين والليبراليين كذلك. فمعتنقو اليسار الكلاسيكي، وحاملو فكر الليبرالية الكلاسيكية لم يتكيفوا مع هذا الجو المتجاوز للأيديولوجيا. كذلك يصعب جدًّا أن يصنف الفرد من خلال موقف واحد أو رأي بعينه؛ ذلك لأن طول العشرة بين المختلفين خلقت مساحة من القبول والتخلي النسبي عن المواقف المتصلبة، فتجد نزعة ليبرالية تأخذ حقوق العمال في الاعتبار في مقابل قبول اشتراكي جزئي لمفهوم ريادة الأعمال الاجتماعية Social Entrepreneurship.

ورغم مظاهر التدين، أو على الأقل تفهم وتصالح مع التدين، فإنها لا ترتبط بالطريقة التي تدار بها الأعمال أو تؤخذ بها التصويتات أو تطرح بها الثقة عن بعض الأطراف. فالسائد أيضًا سماع كافة أنواع الموسيقى والاستمتاع بكافة أنواع الترفيه (مع التحفظ على الرقص) واجتماع الشباب والفتيات سويًّا في أنشطة رسمية وغير رسمية بعضها يتجاوز منتصف الليل (بعلم الأهالي وموافقتهم الاستثنائية أو المتحفظة، خاصة بالنسبة للفتيات). والأهم هو الاعتراف بالحرية الفردية لمن أراد شرب الخمور أو تدخين المخدرات أو الدخول في علاقات جنسية خارج الزواج، لكن بشرط أن يتم هذا في منأى عن المجموعة وألا يؤثر على سمعتها"[٦].

وأحاول في الدراسة الحالية أن أربط بين الحالتين، سعيًا لتقديم نموذج تفسيري وتحليلي جديد، يمكن من خلاله فهم الكثير من التحولات الاجتماعية والجيلية في المجتمع المصري. تلك التحولات قد تتشابه في كثير من جوانبها مع حالات تعيشها مجتمعات عربية أخرى، وقد تختلف معها، لكن الأكيد أن المداخل النظرية السائدة تعجز بشدة عن وصف ما يجري في المنطقة، سواء بشكل حداثي بنائي وظيفي، أو حتى من منظور فوضوي بعد حداثي. وهو ما تحاول الصفحات القادمة تناوله بشيء من التفصيل.

الفصل الأول

ما بعد الإسلاموية و"العلمانية الجزئية" بمفهوم عبد الوهاب المسيري

"Post-islamism and "Partial Secularism", in Abd El-Wahhab El-Messeiry's Terminology

السياق التاريخي

بعدما انهار الحلم القومي العربي في حرب الأيام الستة، أو هزيمة ٦٧ النكراء، تعطشت الجماهير المصرية لما يصلح القطيعة التي حدثت بينها وبين تدينها المعهود منذ عشرات القرون إبّان حكم عبد الناصر. ومع الشعور بالتقصير الديني والحاجة إلى التوبة الجماعية، تعاطف المصريون مع الفصيل السياسي الذي كان يمثل "التدين الاجتماعي الإصلاحي"، وهم الإخوان المسلمون، بما يمثلونه من مفهوم "الإسلاموية الكلاسيكية" Classical Islamism. فلم يكن انتشار التيار الإسلامي واكتساحه لكل ما يتعارض مع تدين المجتمع مرهونًا بالمواءمة السياسية التي لعبها السادات إزاء الشيوعيين؛ لأن السادات نفسه قد حنّ في أزمة الاحتلال الإسرائيلي إلى تدينه القديم[٧]، ولم يكن شعار "دولة العلم والإيمان" وليد صدفة، فليس خفيًّا أن خطة عبور القناة حين تزامن البحث عن اسم لها مع رفع أذان الظهر سماها خطة "المآذن العالية".

المهم أن المجتمع ككل كان مهيئًا تمامًا للاستجابة الواسعة لكل من يمثل لديه قيمة التصالح مع تدينه الفطري والموروث. في هذا الوقت كان الاستقطاب حادًّا في عالم الأفكار والأيديولوجيات، وكانت العلمانية تعبر عن نفسها بوضوح في مقابل التدين. وقد اقترن الأخير بالمشروع الإسلاموي السياسي بمفهومه الكلاسيكي، الداعي إلى نهضة الأمة بالمنهج الإسلامي الشامل لكافة مناحي الحياة، وتحكيم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. وتعاطفت الجماهير مع هذه الوصفة المثالية التي تجمع بين "صلاح الدنيا وفلاح الآخرة"، وانتشر التيار الذي سمي فيما بعد بـ "الإسلام السياسي".

بعيدًا عن الدخول في استطرادات الآن حول إسقاط وهم المبالغة في وصف تأثير "الخليج وبتروله" على الحالة الدينية والاجتماعية في مصر، بل إثبات أن جنوح التدين في مصر إلى ممارسات متطرفة كان "أصيلاً" جدًّا بشهادة رواد الحركة الإسلامية في السبعينيات الذين لم يذهب كثير منهم إلى الخليج إلا حُجَّاجًا أو معتمرين (لعله يكون موضوع بحث مستقل)، ما يهمنا الآن أن التمدد الإسلاموي استمر وتوغل وانتشر، وإن كان قد حمل في طياته من التنوع والاختلاف الكبير بين أطيافه المختلفة ما لم تتناوله إلا القلة من الكتابات الأكاديمية المحققة.

"إسلاموي".. لا "إسلامي"

قد لا تكون سليمة تمامًا؛ من حيث الاشتقاق اللغوي، ولكنها محاولة للتفرقة المعرفية المهمة بين ما هو Islamist وما هو Islamic، فالإسلامي نسبة إلى ما هو عقائدي وتعبدي (إيمان وشعائر) وإلى القطعيات المعلومات من الدين بالضرورة، أما "الإسلاموي" فهو تعبير عما هو فكري وأيديولوجي. أي أنه "فهم الأشخاص والجماعات" لمنهج الإسلام في الحياة. وهو وصف للإدراك الذاتي لتعامل الشخص مع الإسلام، وليس لتصنيف الآخر له، بغض النظر عن شيوع المصطلح. بمعنى أن الفاعل/ الناشط الاجتماعي – فردًا أو جماعة – الذي ينطلق من باب نشر العقيدة الصحيحة وتعريف الناس بتعاليم الإسلام العامة والتعبدية، ينطبق عليه وصف "الإسلامي". أما إذا تحرك من منطلق دعوة المسلمين (الذين يفترض في عمومهم صحة العقيدة وسلامتها) إلى تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم المعاصرة اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا، في ضوء فهمه واجتهادات مَن يعتبر رأيه من العلماء المعاصرين، فهو "إسلاموي". وذلك كله بغض النظر عن استخدامه للمصطلح من عدمه، وكذلك بعيدًا عن تصنيف الآخرين له على المستوى الحركي.

يمكن تصنيف التيارات ذات الدافع الإسلامي إلى توجهين رئيسيين؛ العقائديون (وهم هنا الإسلاميون)، والاجتماعيون والسياسيون (وهم هنا الإسلامويون). التوجه الأول قضيته عقائدية في المقام الأول، وينقسم في ذلك إلى تيارات متعددة ما بين سلفية دعوية/ علمية، وسلفية جهادية، وتكفيرية. أما التوجه الثاني فلا يعتقد أن ثمة مشكلة بين المجتمعات الإسلامية وبين الاعتقاد السليم في مجمله، رغم بعض الخرافات والممارسات الخاطئة الجزئية، وإنما تصب تيارات هذا التوجه جلّ جهدها فيما تعتبره تربية سلوكية للمجتمع حتى يتوافق إيمانه بالإسلام كمعتقدات وشعائر بالممارسة اليومية للشرائع، أي أنهم لا يرون أن سبب الانحراف عن تطبيق الشريعة عقائدي متعلق بالحاكمية وتوحيد الألوهية، بل بالسلوك والتربية. وهنا تظهر تجليات التفاوت بين التيارات الإسلاموية المختلفة في فهمها للشريعة بين النصوص والمقاصد، وبين اختزال مفهوم تطبيق الشريعة في نظام العقوبات والحدود، وبين توسعته؛ ليشمل الأنظمة الاقتصادية (بمكوناتها الحديثة من مصارف وبورصات وشركات.. إلخ)، والأنظمة الاجتماعية (كأوقاف المجتمع المدني وإدماج النمط الإسلامي في التصميمات المعمارية للمساكن والمنتجعات والفنادق ومراعاة الحقوق الفئوية من منظور إسلامي.. إلخ)، والأنظمة السياسية داخليًّا وخارجيًّا (من حيث التشريع والرقابة وموقع الممثل الديني الرسمي منها، ومن حيث أولويات وضوابط

السياسة الخارجية،.. إلخ). وفي هذه المساحة تحديدًا تقع جماعة الإخوان المسلمين وأخواتها في العالمين العربي والإسلامي، مع تقدم بعضها وتأخر البعض الآخر في بعض المواقف والآراء الاجتهادية.

ماذا حدث للإسلاموية الكلاسيكية؟

لاشك أن تقويم الإسهام والتراث الإسلاموي العربي بإنصاف يلزمنا باستحضار حقيقة أنه – في أغلبه – تنظير في وقت الاستضعاف، وأنه ما يلبث أن يتجدد لدرجة التغير فور دخوله مرحلة "التمكين الجزئي"، بوصول الإسلامويين لسدة المسئولية والمشاركة في الحكم. فموقف حماس الحكومة من خرق هدنة وقف إطلاق النار مع "إسرائيل" يختلف لدرجة التناقض مع موقف حماس المقاومة المعارضة من الشيء ذاته، رغم أن ثوابتها تجاه الأرض ودولة المحتل لا تزال بعيدة عن التفاوض أو المراجعة. لكن بشكل عام، وبعيدًا عن الحالة الاستثنائية المثيرة للجدل حول خصوصية الزمان والمكان والسياق، فإن العهد قد طال، والسبل قد انقطعت بكافة التيارات الإسلاموية، ليس فقط في مصر والعالم العربي، بل أيضًا في تركيا. فما بين فشل اجتماعي وسياسي، وبين قمع بوليسي وعسكري، لم تنجح كافة أذرع التيار الإسلاموي الكلاسيكي في إنهاض الأمة كما تصبو وتشتهي. ووصل الأمر إلى حالة انسداد في الأفق وانغلاق شبه تام في الفرص.

ومن الأهمية بمكان أن تتم دراسة الأسباب الداخلية لفشل المشروع الإسلاموي – في المنطقة العربية على الأقل[٨] – على مدار أربعة عقود في تحقيق النجاح السياسي أو التغيير الاجتماعي للأفضل، بعيدًا عن العوامل الخارجة عنه كالقمع والتضييق وما شابه. فكثير من أسباب التعثر تكمن في العقليات القائمة على شئون الحركات الإسلاموية وممارساتها الذاتية دون ربط مقنع باستهدافها من قبل الأنظمة الحاكمة. وفي هذا السياق أشير إلى ثلاثة من أهم هذه الأسباب كالآتي:

١- الخطاب التصادمي

لم يفرق كل من الإسلاميين والإسلامويين في خطابهم بين اللغة التي يستخدمونها في أدبياتهم، التي لا يتداول معظمها غيرهم سوى بعض دارسي العلوم الشرعية، وبين لغتهم في الخطاب الإعلامي الذي يتوجهون به للأطراف المختلفة. صحيح أن كثيرًا من أصحاب الأيديولوجيات الأخرى يستخدمون لغة أدبياتهم نفسها، ولكن أدبيات غير الإسلاميين والإسلامويين حَظِيَت بقدر أعلى من الشيوع والانتشار الإعلامي والثقافي. ففيلم "فوزية البرجوازية" على سبيل المثال، والذي يعود لأوائل التسعينيات، ساهم كثيرًا في نشر المصطلحات الشيوعية واليسارية في قالب كوميدي يزيد من تعلق هذه المصطلحات

في أذهان عموم الناس، حتى لو انفصل شيوع المصطلح عن وضوح المفهوم. في حين أن فيلم "عمارة يعقوبيان" التي أنتج عام ٢٠٠٦ زاد كثيرًا من غموض فهم الشاب الذي لجأ في نهاية الفيلم إلى العنف الانتقامي بسبب تعرضه للاعتقال والتعذيب على يد ضابط شرطة انتهك عرضه. فالشاب الذي انضم إلى إحدى جماعات العنف المسلح الإسلامية لم يتضح بالضبط هل هو جهادي أم تكفيري، وهو في نفس الوقت يسعى لتقبيل يد شيخه وينادي "يا مولانا" في أداء أقرب للصوفية، التي هي أبعد ما تكون عن التوجه السلفي. وليس هذا هو المثال الوحيد على الخلط التام بين التيارات الإسلامية والإسلاموية شديدة التباين في الأعمال الأدبية والدرامية والفنية المختلفة.

هذا الغموض ساهم فيه عدة عوامل، منها بالتأكيد انغلاق الوسط الأدبي والثقافي تجاه كل من الإسلاميين والإسلامويين. لكن الأهم هو أن أهم أسباب هذه القطيعة الغامضة هو الخطاب التصادمي الذي تبنته هذه التيارات مع فنون المجتمع وآدابه. ففي أوائل التسعينيات شاعت تسمية الشيخ وجدي غنيم لجهاز التلفاز بأنه "المفسديون"، ورافق ذلك فتاوى تحرم استخدام الجهاز صدرت من تيارات إسلامية أخرى. ولم يكن ذلك بعيدًا عن الكتيب الذي أصدره الدكتور محمد إسماعيل المقدم – الرئيس الحالي لمجلس إدارة الدعوة السلفية بالإسكندرية – بعنوان "الإجهاز على التلفاز" في أكثر من نسخة أواخر التسعينيات. فضلاً عن الموقف من الموسيقى والغناء، بل حتى التصوير الفوتوغرافي الذي كان يتم الاستشهاد ببعض الأحاديث عن "المصورين"؛ لتحريمه. ولنا أن نتخيل العلاقة بين من يعيش حياته بين تصوير وموسيقى وغناء ورقص وخروج "مختلط"، وقد يكون مصدر دخله مرتبطًا بواحد أو أكثر من هذه الأنشطة، وبين من يحرمها ويأخذ منها موقفًا نافرًا، إن لم يكن عدائيًّا.

بالطبع كانت الأغلبية من الكتاب والإعلاميين والفنانين في منأى عن التيارات الإسلامية والإسلاموية، وهي لا تزال في معظمها بعيدة عن فهم الاختلافات بينها، حتى بعد التغير الكبير في المواقف الكلاسيكية للإسلاميين والإسلامويين من التمثيل والغناء وكثير من الفنون المعاصرة. ذلك لأن ما زاد الطين بلة أن القطيعة الفكرية والاجتماعية بين تلك التيارات وبين أغلب من له علاقة بالتأثير في الرأي العام تم تأكيدها بتضييق الخناق على الأصوات المعتدلة التصالحية من قبل الأجهزة الأمنية والرقابية، لدرجة كتم هذه الأصوات في أحيان كثيرة، مع إتاحة المجال لمشعلي الاحتقان الطائفي ومثيري القضايا الهامشية، وأصحاب المواقف الجامدة من أدبيات حقوق الإنسان العالمية واستخدام لغة التسامح في الحوار مع الآخر، أو عنه. وبالتأكيد لا يمكننا أن نقتصر في تحليلنا لأسباب القطيعة على التلاعب الأمني والسياسي بالمتحدثين باسم التيارات الإسلامية والإسلاموية؛ لأن كثيرًا

منهم قد تطوع بمبادرة ذاتية خالصة لإفساد علاقته بالآخر العلماني والآخر غير المسلم، داخليًّا وخارجيًّا. ومع الجمود في استخدام المصطلحات ذات الوَقْع السيئ دون تحديد المقصود بها – كالجهاد والجزية وأهل الذمة – ومع ضيق الأفق في الموقف من بعض المصطلحات التي صارت بديهية عالميًّا – كالديمقراطية – زادت الفجوة بين هذه التيارات وبين دوائر التأثير في الرأي العام وأوساط النخب والمثقفين.

٢- البحث الدائم عن "ماذا" و"لماذا"، مع التجاهل العجيب لـ "كيف"

ليس غريبًا أن نسمع جدلاً حول شعار "الإسلام هو الحل"، وليس مستغربًا أن نرى الشعار ذاته على حائط هنا أو هناك، سواءً في الشارع أو في مواقع التواصل الاجتماعي على شبكة المعلومات. والشعار في أبسط معانيه عبارة عن إجابة على سؤال افتراضي "ما هو الحل؟"، فأجابت جماعة الإخوان المسلمين، الممثل الأبرز والأقوى للتيار الإسلاموي الكلاسيكي: إنه الإسلام. ووضعت نقطة في نهاية الجملة دلالة على انتهاء الكلام، دون أن تنسى "الـ" التعريف لتدل الجملة على القصر والحصر. فإذا أردت الاستزادة وطلبت الشرح بشرط عدم الاستشهاد بنصوص دينية صرفة لم يبخلوا على السائل بتوضيحات تبدأ في معظمها بكلمة "لأن"؛ من أمثال: "لأن الله هو الذي خلقنا وهو أدرى بما يصلح شئوننا وأنزل الشريعة؛ لندير بها حياتنا على أكمل وجه"، أو "لأن التشريع الإسلامي يمتاز بالتوازن والتكامل والربانية"، أو حتى "لأن الإسلام هو الشريعة الخاتمة".

أما إذا انتقل السؤال إلى "كيف" وجدت اجتهادات بشرية خالصة تكاد تقرؤها بحذافيرها في برامج سياسية أو اجتماعية أخرى لم تستند إلى "المرجعية الإسلامية"؛ كي تصاغ بالطريقة التي خرجت بها، فلا تدري ما وجه إسلاميتها! أو سمعت ابتسارًا واختزالاً مُخلّين لبعض جوانب تحديث (أو حدثنة) تطبيق الشريعة كما يفهمونها هم. وبالتالي لم يعرف المجتمع برنامجًا واضحًا يميز الإسلامويين الكلاسكيين – ممثلين في الإخوان المسلمين – عن غيرهم، في حين أن الملامح الاجتماعية والاقتصادية لمشروع التوريث كانت واضحة بدرجة كافية لإحداث ثورة شعبية عارمة. ومع الفارق في التشبيه إلا أن المقارنة في محلها تمامًا. فالمواطن العادي يعرف علاقة رأس المال بنظام مبارك، وقد اكتوى بنار الخصخصة، فضلاً عن معاناته اليومية مع كافة أشكال تمثيل الدولة في المجتمع. فالصورة المستقبلية المبنية على هذه المقدمة التي عمد إليها نظام مبارك على سبيل الإحلال والتجديد بين الحرسين القديم والجديد كانت في أشد الوضوح، لدرجة دفعت الناخب إلى إعطاء صوته إلى المنافس الوحيد على الساحة في انتخابات ٢٠٠٥، دون أن يعرف إلى أي حد سيشكل ذلك فرقًا.

ومن المشاهدات الإثنوجرافية، أستطيع الزعم بأن كثيرًا من شباب الإخوان المدافعين عن جماعتهم باستماتة واقعيًّا وافتراضيًّا ليس لديهم أي تصور متماسك لما يمكن أن يكون عليه البرنامج الانتخابي المنتظر أن تخوض به الجماعة أول انتخابات بعد الثورة. وأوضحهم ردًّا يقول: "ننتظر البرنامج ونشوف"![٩]

٣- المراهقة الاجتماعية والتفرد الانعزالي

من المفهوم أن تحدث قطيعة بين كل من الإسلاميين والإسلامويين وبين أوساط النخب والمثقفين والفنانين والكتاب المعروفين (الذين اكتسبوا شهرتهم عبر النشر في وسائط خضعت لهيمنة النظام)، وذلك للأسباب سالفة الذكر وغيرها. لكن ما يحتاج إلى توضيح هو سبب القطيعة والاستقطاب التي حولت الإسلاميين والإسلامويين إلى "فئة اجتماعية" رغم ما بينهم من تنوع في النوع والسن والمهن والطبقات الاجتماعية. أزعم أن منشأ هذا الاستقطاب كان بالإصرار على الاعتزاز بهوية فرعية، وجدها المجتمع – المتدين بفطرته وتاريخه – مفتعلة ودخيلة. ففي محاضرة لنائب البرلمان الإخواني المحامي أسامة جادو بمسجد الدعوة بالمندرة القبلية[١٠] عن خصائص مراحل دعوة الإخوان المسلمين، أشار إلى أن فترة التأسيس الثاني[١١] وحتى منتصف الثمانينيات اتسمت بالاعتزاز بالهوية الإسلامية في مقابل الهويات العلمانية والشيوعية، وذلك قبل تمايز الهوية الإخوانية عن الهويات الإسلاموية/ الإسلامية الأخرى بقرار حلق اللحى الذي يؤرخ به لبدء مرحلة بناء الصف الداخلي. وهي المرحلة التي امتدت حتى عام ٢٠٠٠، حيث بدأت الجماعة مرحلة جديدة أسماها كوادرها وقادتها "الاندماج مع المجتمع" أو "الانفتاح على المجتمع"، وتدور الأحاديث داخل الجماعة على أن هذه المرحلة لا تزال مستمرة من أجل الوصول إلى "المجتمع المسلم"، كخطوة ثالثة من سلم المشروع الإسلاموي ذي الدرجات الست[١٢]. المهم هنا هو فكرة تمايز الهويات التي عبر عنها الإخوان في السبعينيات – وقت أن كانت "الجماعة الإسلامية" نشاطًا طلابيًّا جامعًا لكل الفصائل الإسلامية – بارتداء الجلاليب و"الصنادل" داخل حرم الجامعة.

بالطبع اختفى هذا المظهر بعد اغتيال السادات، لكن النزعة إلى التفرد والتعبير عن هوية فرعية – انعزالية للأسف – لم تنتهِ. تلحظها بسهولة في نمط معين من الحجاب، ولغة وألفاظ تشيع في أوساط الإسلاميين والإسلامويين، بل يصل الأمر إلى نبرة صوت وطريقة في النطق وهيئة في المشية والحديث والجلوس. هنا لا أتحدث عن ارتباط هذه السلوكيات وطريقة أدائها بالانتماء التنظيمي أو حتى الفكري، فالأمر متعلق بالتنشئة والتعود والتأثر بوسط لا يمكن وصفه بالانفتاح. وكي ندرك أحد ملامح الفروق بين التيارات الإسلامية/ الإسلاموية وبعضها، ينبغي أن نحلل انتقاد أحد شباب الإخوان لجاره السلفي

الشاب الذي يخرج إلى المسجد في حيه العشوائي وهو يقرأ في مصحف الجيب في الشارع، حاملاً المصحف باليمين ومستخدمًا السواك بيده اليسرى؛ لينظف أسنانه أثناء سيره في الشارع. لقد عبر هذا الشاب الإخواني[١٣] عن سلوك السلفي بمنتهى الاستهجان والاشمئزاز مفترضًا أن السلفي بذلك يرائي أو يعبر عن نفسه بشكل مستفز، أو حتى يأتي أحد أفعال سنن الفطرة وينظف أسنانه أمام الناس. في رأيي، لا يحق لي الحكم على ريائه من عدمه، ولا أظن أنه تعمد الشذوذ أو الاستفزاز بقدر ما كان غارقًا في طقوسه في المنزل لدرجة أنه تحرك تلقائيًا إلى المسجد عقب سماع الأذان؛ ليستكمل أداء عباداته في انعزال شعوري شبه تام عما يدور حوله. وإذا ذهبنا لأعمق من هذا، سنجد أن وجه انتقاد الإخواني لفعل السلفي كان متعلقًا بالسلوك لا بالشعور؛ ذلك لأنه يعيش نفس الحالة في مواقف أخرى أقل حدة. فإذا كان المجتمع المحلي community السلفي أكثر انغلاقًا لسهولة تمايزه عن سائر المجتمع society بالهيئة (التي لا تدل بشكل حتمي على التوجه السلفي)، فإن الإخوان المسلمين أكثر انخراطًا واندماجًا بالمجتمع، لكن ليس لدرجة أنهم متحدون به، فلا تزال قضية زواج الإخواني من غير إخوانية تمثل أزمة تهدد تماسك المجتمع المحلي الإخواني ووحدة ثقافته الفرعية.

وبالإضافة إلى الممارسة الفردية التي تميّز الشخص الإسلامي/ الإسلاموي عن سائر المجتمع، فإن مرور الوقت وكسب الأنصار وضم الأعضاء الجدد ساهم في تكوين أنماط من الاكتفاء الاقتصادي شبه الذاتي غطت بعض الجوانب التكافلية والتعاقدية على حدٍّ سواء. وإذا كان التكافل أو التراحم متوقعًا ومتفهَّمًا في جماعات قائمة على رابطة دينية، فمن المهم رصد بعض الأنشطة التجارية التي احتل فيها كل من الإسلاميين والإسلامويين مكانًا ومكانة بارزين، بنوا على أساسها قاعدة من التوظيف والتبادل التجاري والمشاركة بالمرابحة (مثل الاستثمار العقاري وتبعه التسويق العقاري واستيراد لعب الأطفال وتوزيعها وتجارة الدواجن والعطور وبعض أنواع الملابس.. إلخ). من المريح أن يسكن الفرد في عمارة "أخيه" بجوار نظيرهما، وأن يتعامل الثلاثة بالبيع والشراء مع قرينهم الرابع الذي يصاهر خليلهم الخامس الذي يعلم أولادهم في المسجد، وهكذا.

لا عجب إذن أن تنشأ لجان فرعية داخل الأقسام الأساسية (كالطلبة والأشبال) تتولى متابعة "أبناء الإخوان" ورعايتهم. فالنزعة إلى تربية الجيل الجديد في حضانة لم تولد من فراغ، بل نبعت من ممارسة يومية يقل فيها أن يرى الإسلامي أو الإسلاموي مَن هم ليسوا إسلاميين ولا إسلامويين. والحقيقة أن هذه "الجيتوهات" لم يستأثر بها الإسلاميون والإسلامويون وحدهم، فكثير من الأقباط قد يكونون أوفر حظًا من الانغلاق، على الأقل بحكم المدارس الكنسية الرسمية التي تغلق الدائرة تمامًا على تنشئة

الأجيال الجديدة. لكن أزمة انغلاق الإسلاميين والإسلامويين مصحوبة بزهو شديد بالانتشار في المجتمع والانفتاح عليه والاندماج معه، وبالطبع فإن دليلهم على ذلك هو نسبة العشرين بالمائة التي حصلوا عليها في انتخابات ٢٠٠٥ التشريعية.

الصحفي والكاتب الإنجليزي جون ويست زار مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين في أوائل التسعينيات وقت أن كان مراسلاً لوكالة أنباء رويترز، وسجل ملاحظة قيّمة مصحوبة باستغراب شديد. فمن الوصايا العشر للأستاذ حسن البنا، والتي يستشهد بها الإخوان ويعلقونها على حوائطهم، "لا تكثر الضحك فإن القلب الموصول بالله ساكن وقور"، ويسأل ويست: "كيف يمكن أن يكون هذا أحد شعارات حركة اجتماعية تعمل في مجتمع معروف أنه شعب النكتة؟"[١٤]. إنه الانعزال الشعوري عن ثقافة المجتمع الذي قد يتجلى في صور أكثر وضوحًا وغرابة، مثل أن يقوم أحد الشباب السلفيين بإلقاء خطبة وعظية في مدرج إحدى الكليات، ثم يتأثر هو نفسه بما يقول لدرجة البكاء، في حين أن الطلبة غارقون في الضحك والكلام ولا يعيرون لغته المتقعرة ونبرته الخطابية أي اهتمام. ومما تجدر الإشارة إليه أن المراجعات الداخلية المنشورة، وأدبيات النقد الذاتي للحركة الإسلامية قد ركزت في معظمها على تطوير الأداء التنظيمي والاستقطاب، والعلاقات بين أفراد الصف والقيادة، وعلى علاج "الآفات"[١٥] والمشكلات الداخلية، وتحسين الأداء الدعوي والتربوي، بعيدًا عن تطوير الأداء السياسي والاجتماعي غير الدعوي.

كانت هذه أهم ثلاثة أسباب ذاتية دفعت بالمشروع الإسلاموي الكلاسيكي إلى العجز رغم طول الأمد. بالطبع كان هناك استثناءات من هذه الأعراض، لكنها إما استثناءات في أوقات قليلة أو في أماكن نادرة. لكنّ المآل خلص إلى فقدان الأمل في التغيير الإيجابي العام بقيادة من يمثل الإسلاموية الكلاسيكية، سواء في مصر أم في كافة المنطقة، التي يسميها آصف بيات "الشرق الأوسط المسلم"؛ ليقصد بها المنطقة العربية مضافًا إليها إيران وتركيا وباكستان مستثنيًا "إسرائيل"، ومن هنا ظهرت "ما بعد الإسلاموية".

ما بعد الإسلاموية Post-Islamism

ليس هناك مدلول أكاديمي واحد لمصطلح "ما بعد الإسلاموية"، لكن بشكل عام يشير المفهوم إلى مساحة معينة تتخذ فيها بعض المواقف المتعلقة بالتدين والديمقراطية والحكم المدني وحقوق الإنسان والخطاب السياسي. هذه المواقف تختلف عن نظيرتها في المساحة الإسلاموية. وبإيجاز، هناك مدلولٌ ما تحمله ما بعد الإسلاموية قد يختلف لدرجة التضاد مع الإسلاموية الكلاسيكية فيما يتعلق بعدة قضايا؛ مثل: التعددية

مقابل الأحادية، الحقوق مقابل الواجبات، كيف مقابل لماذا، الديمقراطية مقابل الثيوقراطية، الأسلمة مقابل العلمنة، وغيرها. وكي نحرر المصطلح وندققه علينا أن نعي السياقات المختلفة التي يستخدم فيها حاليًّا – وإنْ على نطاق أكاديمي ضيق – في سبيل رسم ملامح أكثر تعبيرًا عن مدلوله الأكاديمي في الحقل المصري، ولربما العربي.

رغم ندرة الكتابات الأكاديمية عن ما بعد الإسلاموية، فإننا يمكن أن نميز بين مدخلين لدراستها؛ الأول مدخل اقتصادي – سياسي غربي، والآخر مدخل اجتماعي – سياسي شرقي. وقد نشأ المصطلح في أوائل التسعينيات من القرن العشرين في الأوساط الأكاديمية الأوروبية (الفرنسية تحديدًا[١٦])، في حين أن الباحث الإيراني آصف بيات استخدمه بدءًا من عام ١٩٩٦[١٧] بمدلول مغاير عما شاع به المصطلح في أوروبا من منحى اقتصادي – سياسي وهو ما قد يثير اللبس في إدراك المفهوم. وبعيدًا عمن اختزل مفهوم ما بعد الإسلاموية في "مغادرة الإسلامويين لكل من التوجهين الجهادي والسلفي"[١٨]، هناك مدخل مثير للاهتمام اعتنى به أوليفييه روا يتعلق بدور الدولة في الأسلمة في مقابل خصخصة الأسلمة، ثم أثر هذا التفاعل على ظهور ما بعد الإسلاموية.

يرى أوليفييه روا أن ما بعد الإسلاموية نشأت بالتغير التاريخي الذي لحق بالإسلامويين، الذين يرون في الإسلام أيديولوجية سياسية واقتصادية يمكن أن تقدم حلولاً لكافة مشكلات الحياة (حتى لو لم يصرحوا بأن "الإسلام هو الحل"). فبعد أن كان لدى الإسلامويين الشيعة في الثمانينيات من القرن الماضي توجه لمناصرة الطبقات المقهورة وتأميم الاقتصاد وإعادة توزيع الثروة، نجد أن الإخوان المسلمين في بداية القرن الحالي قد ساندوا الإصلاح الزراعي المضاد الذي انتهجه مبارك لصالح ملاك الأراضي الزراعية ضد المستأجرين. ويصف روا هذا السلوك بـ"معانقة القيم السياسية للطبقة الوسطى على النمط الغربي؛ حيث تنتفع بالديمقراطية"[١٩]. ويذهب إلى أعمق من هذا بتحليل ظاهرة الأسلمة الاستهلاكية، التي طالت السلع والوجبات السريعة كما طالت المظاهر العامة، كانتشار الحجاب والقنوات الدينية، مما أدى في النهاية إلى إلغاء تميز الجماعات والتيارات الإسلاموية وانفرادها بأسلمة القضايا الاجتماعية. فوصْف "الإسلامي" صار يطلق على كل شيء، بدءًا من الملابس وليس انتهاءً بالأسواق والمنتجعات وحمامات السباحة، وهو ما أسهم في عملية نزع التسييس عن الإسلام depoliticizing Islam. ومن ناحية ثانية، فإن الأنظمة التي أتاحت مساحات واسعة من العمل الخيري والاجتماعي المصبوغ بصبغة دينية (إسلامية بالتأكيد) كانت تسعى لكسر احتكار الإسلامويين لما هو "إسلامي".

ما يود أن يخلص إليه أوليفييه روا هو أن ما كان يُقلق الغرب من تخوفات من ارتباط مظاهر الأسلمة islamization بالراديكالية السياسية ما هو إلا أحد الأوهام السائدة غربيًّا بسبب الصور النمطية عن ثقافة العرب والمسلمين. فمظاهر الأسلمة الاجتماعية والاقتصادية كانت في الحقيقة نزعًا للأسلمة من الممارسة السياسية. ويؤكد على ذلك بأن الأنظمة لم تكن حامية للعلمانية في مواجهة الأسلمة (باستثناء تونس)، بل إنها في كثير من الأحيان تمارس أشكالاً مختلفة من الثيوقراطية والحديث باسم الشريعة (كالمملكة السعودية وكلجوء نظام مبارك إلى استصدار بعض الفتاوى لتبرير سياساته وقراراته).

هذه التحليلات جديرة بالدراسة وإمعان النظر، لكن الخلل في مدخل روا يكمن في الآتي:

أولاً: يتحدث أوليفييه روا عن انتقال مجمل الإسلامويين إلى ما بعد إسلامويين بحكم التغيرات الاجتماعية والاقتصادية العامة، وبحكم الاستفادة من الدروس السياسية تاريخيًّا. وهو في هذا الصدد يزيل الفوارق بين حزب العدالة والتنمية التركي وبين حزب النهضة التونسي وجماعة الإخوان المسلمين في مصر. ويربط التخلي عن القضايا الكبرى والأممية في الخطاب الحماسي والاهتمام بالقضايا الصغرى والمحلية ربطًا مباشرًا بما بعد الإسلاموية، رغم أنه قد لا يعدو كونه تطورًا في الخطاب الإسلاموي، مع بقائه إسلامويًّا.

ثانيًا: يتحدث عن "التصالح مع الديمقراطية"، والتوقف عن اعتبارها منتجًا غربيًّا. وهذا خلل مركب من وجهين؛ فمن ناحية يكون من الأدق – على الأقل في المجتمع المصري – أن توصف حالة ما بعد الإسلاموية من جهة "التصالح مع تدين المجتمع" لا من الوجهة الأخرى (كما سأبين لاحقًا). والوجه الثاني للخلل مرتبط بإعادة إنتاج الصور النمطية عن المواقف الجامدة للإسلامويين من القيم الديمقراطية. فلا خلاف أبدًا على أن الإخوان المسلمين في الثمانينيات من القرن الماضي كانوا أنموذجًا للإسلاموية الكلاسيكية، ومع ذلك تحالفوا مع حزب الوفد الليبرالي، خصيمهم التاريخي، وخاضا سويًّا الانتخابات التشريعية، ضمن اللعبة الديمقراطية كما وضع النظام شروطها، بل إن مؤسس الإخوان المسلمين، حسن البنا، نفسه كاد أن يخوض الانتخابات البرلمانية ثم تراجع في مقابل صفقة مع حكومة مصطفى النحاس باشا تم بمقتضاها إلغاء تقنين الدعارة في مصر عام ١٩٤٩[٢٠]. فمجرد "التصالح مع الديمقراطية" – في أحد مظاهرها وممارساتها – ليس مؤشرًا دقيقًا على التحول من الإسلاموية إلى ما بعد الإسلاموية.

بالتوازي مع طرح أوليفييه روا، يرتكب علي إتيراز نفس الخطأين، لكن بصورة أكثر فجاجة. فهو من ناحية يدّعي أن الإسلام السياسي قد دخل في جيله الثالث الذي يسميه بعد إسلاموي. فالجيل الأول – من وجهة نظره – كان ثوريًا وعنيفًا ممثلاً في الثورة الإيرانية، أما الجيل الثاني فصار أكثر منهجية لكنه لا يزال ذا منحىً تحكمي/ تسلطي، وتعبر عنه الحركات الإسلاموية الكلاسيكية المختلفة. وأما الدفعة الثالثة فهي ما بعد الإسلامويين الذين يتخذون مواقف ملتزمة بالعملية الديمقراطية مع توقفهم عن التفكير في ذواتهم كحركة دينية، ويتبنون بديلاً عن ذلك منابر سياسية مدنية. وهو يرى في حزب الوسط – على سبيل المثال – خير نموذج يمثل هذا. قد تكون التقسيمة الجيلية هذه على درجة معقولة من الصحة (سأنتقد لاحقًا اعتبار حزب الوسط أنموذجًا لما بعد الإسلاموية في مصر)، لكن منشأ ما بعد الإسلاموية لديه مرتبط باتساع رقعة الطبقة الوسطى المتدينة بفعل سياسات تحرير الاقتصاد (لبرنة الاقتصاد) Economic Liberalization. هذه الطبقة الوسطى المتدينة سعت إلى تحديث (حدثنة) الإسلام السياسي؛ لأنهم آمنوا بأن الديمقراطية وسيادة القانون وتقليص دور الدولة سيضمن مصالحهم ويحسنها. وبناءً عليه، يتوجه إتيراز بالنصيحة للغرب بأن أفضل طريقة لمواجهة الإسلامويين ذوي النزعة التحكمية هي إدماج الناس في قطاع الأعمال الربحية الخاصة؛ لزيادة رقعة ما بعد الإسلاموية[٢١]. وهو توصيف إن لم يكن متعسفًا فهو على الأقل اختزالي.

الخطأ الجسيم الآخر هو أنه يدّعي – بلا أي سند من الأدبيات أو التوثيق – أن الأحزاب التي تمثل ما بعد الإسلاموية لديه – في كل من مصر وتركيا وباكستان – تنظر إلى الحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا كأنموذج ومثال. وهو هنا يتفق مع أوليفييه روا بأن ما بعد الإسلاموية ما هي إلا عملية صبغة إسلامية لارتداء الثوب الغربي (الديمقراطي!). ولو صح مفهوم أوليفييه روا وعلي إتيراز عن التغير الذي يشهده الحراك الإسلاموي في الشرق الأوسط، سيكون من الأدق وصف هذه العملية بـ"ما بعد التغريب" post-westernization. لكني أزعم أن الحراك والانتقال لم يكن أحادي الاتجاه (من تسييس التدين إلى الديمقراطية شبه العلمانية)، بل كان في أكثر من اتجاه، كما سأبين لاحقًا.

ما بعد الإسلاموية المؤسسية عند آصف بيات

أما آصف بيات فيتناول ما بعد الإسلاموية من منظور مختلف. فهو يؤرخ لظهورها بانتهاء الحرب العراقية الإيرانية في ١٩٨٨، ثم رحيل آية الله الخوميني عام ١٩٨٩، ودخول إيران – المحكومة بالثورة الإسلامية (الإسلاموية) – في برنامج إعادة البناء بعد دمار الحرب في عهد الرئيس رفسنجاني. في هذا الوقت تجسدت ما بعد الإسلاموية الإيرانية بوضوح في حركات اجتماعية وتوجهات فكرية بين

المثقفين. وقد تم التعبير عن هذا التوجه بخطاب ديني مبتكر على لسان الشباب والطلبة والنساء والمثقفين المتدينين، الذين دعوا إلى الديمقراطية والحقوق الفردية والتسامح والمساواة في النوع الاجتماعي، كما نادوا بفصل الدين عن الدولة[٢٢]. ومع ذلك، فبدلاً من أن يرموا بالحس الديني كله بعيدًا انطلقوا للدفع بشكل من أشكال التدين الإدماجي التصالحي، وهو الشكل الذي يهدد المفهوم الرسمي للإسلام لدى الطبقة الحاكمة. وكان من أثر المقاومة والنضال اليومي للفاعلين العاديين أنهم أجبروا المفكرين الدينيين والنخبة الروحية والفاعلين السياسيين على التحول النماذجي/ المفاهيمي paradigm shift. فتخلى العشرات من الإسلامويين الثوريين القدامى عن أفكارهم الأولى محذرين من خطر الدولة الدينية على كل من الدين والدولة.

ينطلق بيات بعدها إلى الحديث عن انتقال أثر ما بعد الإسلاموية الإيرانية في التحول الأيديولوجي لدى الإسلامويين الكلاسيكيين (حزب الدعوة التونسي على سبيل المثال بقيادة راشد الغنوشي)، بالضبط كما حدث في أوائل الثمانينيات من محاولة دعم الثورة الإسلاموية الإيرانية للحركات الشبيهة في البلدان الإسلامية الأخرى. ورغم ذلك، فإنه يرى أن الديناميات الداخلية والقوى الدولية قد أدت دورًا أكبر منذ أوائل التسعينيات في حث التحول ما بعد الإسلاموي بين الحركات الفردية في العالم الإسلامي (دون أن يحدد بالضبط ما هي هذه الديناميات أو القوى الدولية).

وبشكل عام، فإن ما بعد الإسلاموية عند آصف بيات تعني شيئين؛ حالة ومشروع. أما الحالة فهي ذلك الظرف الاجتماعي والسياسي الذي يلي مرحلة تجريب الإسلاموية، تستنفد فيها جاذبيتها وطاقتها ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين. وهي تلك الحالة التي يكون فيها الإسلاميون على وعي بأوجه القصور والشذوذ في نظامهم؛ حيث يحاولون تطبيع ومأسسة حكمهم. فاستمرار الخطأ مع دوام المحاولة يجعل النظام عرضة للتساؤلات والنقد. لذا تضطر الإسلاموية، بسبب كل من تناقضاتها الداخلية والضغط المجتمعي، إلى إعادة اختراع نفسها، ولكن تكلفة قيامها بذلك تصل إلى التحول النوعي في مضمونها. وهو الاتجاه الذي يجسده التحويل الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينيات. وبالإضافة إلى الحالة/ الظرف، فإن ما بعد الإسلاموية عند بيات تمثل مشروعًا أيضًا. فهي محاولة واعية لوضع التصور المنطقي واستراتيجيات الطرائق التي يمكن بها تجاوز الإسلاموية في المجالات التي تحكمها اجتماعيًّا وسياسيًّا وفكريًّا. ومع ذلك فلا يعتبرها "معادية للإسلاموية" anti-Islamism، ولا "غير إسلامية" un-Islamic، ولا حتى علمانية secular. فهي بالنسبة له تمثل مسعىً لِلَحْم التدين بالحقوق، والإيمان بالحريات، والإسلام بالحرية الفردية. فهي محاولة لتحويل مبادئ

الإسلاموية الكامنة فيها، بالتأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات/ المسئوليات، وعلى التعددية عوضًا عن الصوت المنفرد المتسلط، وعلى ربط النص بالزمن historicity بدلاً من ثبات النصوص المقدسة fixed scriptures، وعلى المستقبل بدلاً من الماضي. فما بعد الإسلاموية في مفهوم بيات تزاوج بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية، وبينه وبين الديمقراطية والحداثة (كما يؤكد على ذلك بعض ما بعد الإسلامويين)، وذلك للوصول إلى ما أسماه البعض "الحداثة البديلة" alternative modernity. وهي قائمة على كسر احتكار الحقيقة الدينية، وقد تعبر عن نفسها في شتى الممارسات الاجتماعية، والأفكار السياسية، والحركات الطلابية والشبابية، والممارسات النسوية، وحتى في الفكر الديني والبحوث النظرية العقائدية. وباختصار، فإن ما بعد الإسلاموية عند "بيات" هي ارتباط التدين بالحقوق، في مقابل التحام الدين بالمسئوليات في مفهوم الإسلاموية؛ حيث يرى الإسلامويون أن الدولة هي أقوى المؤسسات وأكثرها فعالية في نشر "الخير" والقضاء على "الشر". لذلك فالمواطنون في نظر الإسلامويين رعايا مطيعون، مع التشديد على التزاماتهم تجاه الدولة الصالحة، والقليل من الاكتراث لحقوقهم[٢٣].

نجد في الكتابات الأولى لآصف بيات عن ما بعد الإسلاموية شيئًا من المركزية الإيرانية، متجاهلاً بذلك البعد المذهبي الذي يحد بدرجة كبيرة من الاستلهام العربي لأية نماذج إيرانية، لم يلبث فيما بعد أن تخلى عنها قليلاً في كتابه "الحياة كسياسة: كيف يغير الناس العاديون الشرق الأوسط؟"[٢٤]، وكذلك في مقاله الأخير بمجلة الشئون الخارجية Foreign Affairs والذي أسماه "الثورات بعد الإسلاموية: ماذا تعني الثورات في العالم العربي؟"[٢٥]. لكن الأهم من هذا هو التصاق ما بعد الإسلاموية عند "بيات" بكيان مؤسسي أو شبه مؤسسي. فرغم تأريخه المستقل لما بعد الإسلاموية في مصر، التي يرى إرهاصاتها الأولى في تأسيس "اللجنة الشعبية لدعم الانتفاضة" عام ٢٠٠٠، ثم وجودها فعليًّا في الحقل السياسي بتكوين حركة كفاية في ٢٠٠٤، على اعتبار أنها كانت بداية التركيز على العمل السياسي الداخلي/ الوطني أكثر من السياسة الخارجية ومثلت نقطة التقاء وعمل مشترك متجاوز للخلافات الأيديولوجية خاصة بين الإسلامويين والعلمانيين، فإنه لم يذهب بعيدًا عن فكرة المأسسة والمؤسسة. فما بعد الإسلاموية الإيرانية خرجت كرد فعل على حكم المؤسسة الإسلاموية الشيعية الكلاسيكية (حتى لو لم يتم تمثيلها في كيان مؤسسي مضاد)، وما بعد الإسلاموية في البلدان الإسلامية الأخرى ارتبطت بخروج حزب تجديدي من رحم حزب أو تنظيم آخر إسلاموي كلاسيكي (كالعدالة والتنمية التركي من رحم الرفاه، والوسط المصري من جماعة الإخوان المسلمين – في وجهة نظره – وغيرهما من أمثلة في كل من باكستان والمغرب وتونس).

ورغم تماسك أطروحة بيات مقارنة بالإبهام الاقتصادي – السياسي عند أوليفييه روا، ورغم عمق فهمه للمجتمع المصري وقدرته العالية على التمييز بين الجماعات الإسلاموية بخلاف علي إتيراز، الذي تناول الاختلافات بين الإخوان المسلمين وحزب الوسط بسطحية، وكَتَب عن الإخوان عام ٢٠٠٧ كحزب، ولم يفرق بينهم وبين الجماعة الإسلامية من حيث التشدد، فإن هناك عدة إشكاليات لم تحلها كتابات آصف بيات عن النموذج المصري من ما بعد الإسلاموية. وهو نفسه قد أقر بوجود نماذج مختلفة لما بعد الإسلاموية في كل بلد، لكنه لم يكتب عن ذلك إلا في ضوء الانعكاسات المؤسسية، سواءً كانت هذه المؤسسة هي الدولة الإيرانية الإسلاموية أم أحزابًا وحركات إسلاموية خرج من عباءتها توجهات بعد إسلاموية.

ما بعد الإسلاموية السائلة في مصر

هنا قد أتفق مع أوليفييه روا فيما ذهب إليه بخصوص كسر احتكار الإسلامويين للأسلمة على يد أطراف مجتمعية كثيرة، لا تُستبعد الدولة المصرية منها. وأرى الإسلاموية في مصر كانت حالة مجتمعية، بخلاف إسلاموية الدولة الإيرانية. فالمجتمع بشكل عام، وبما تعجز المؤسسات عن الإحاطة به، كان في حالة إسلاموية أو انعكاس للإسلاموية. بمعنى أن الفكرة الإسلاموية لم تمس فقط من كان يعرضها من إسلامويين ومن كان يعاديها من علمانيين، بل كان تعطشًا شعبيًّا واسعًا لما يصلح القطيعة بينه وبين أحد أهم مكوناته الإدراكية والوجدانية. لذلك قد تجد أفرادًا عاديين بسطاء، أبعد ما يكونون عن التدين السلوكي في حياتهم اليومية، لكنهم يستميتون في الدفاع عن مبدأ تطبيق الشريعة فيما يشبه المسلمة العقائدية، دون أن يكون لديهم أدنى تصور عام أو تفصيلي عن الشريعة بخلاف ما يتعلق ببعض الحدود.

إن أزمة التدين المظهري وتناقضات المتدينين في مصر – في وجهة نظري – ليس منشؤها النفاق أو حتى المسايرة الاجتماعية بالمقام الأول، بل تعكس رغبة حقيقية جمعية في التدين الشامل الذي يحقق الوصفة المثالية التي روّج لها الإسلاميون والإسلامويون كلاهما، "صلاح الدنيا وفلاح الآخرة". لكن المجتمع المصري وجد نفسه في مأزق حينما أراد أن يترجم بسهولة اعتقاده بأن الإسلام به كل الأجوبة الشافية الكافية الصالحة لكل زمان ومكان. ولا أتحدث هنا عن صحة هذا المعتقد من عدمها، بل عن تجريبه واقعيًّا. ففي انتخابات مجلس الشعب ٢٠٠٥ أزعم أن هناك صفقة سيكولوجية كبرى تم عقدها – ضمنيًّا – بين الإخوان المسلمين وبين سائر الأطراف المجتمعية الشعبية (بعيدًا عن النخبة وعن العلمانيين)، مفادها أن يتحمل الإخوان النصيب الأكبر من المعارضة السياسية للنظام بالإضافة إلى التمكين السياسي للإسلامويين في مقابل أن يستأنف بقية المجتمع أسلمة كل ما هو غير سياسي. وكان المقابل الذي انتظره

المجتمع من الإخوان المسلمين هو النجاح السياسي الإسلاموي الملموس شعبيًّا، وهو ما لم يتحقق بكل تأكيد إلا في نطاق الخدمات وكسب الثقة المباشرة. وبمرور الوقت، بدأت إشكاليات الأسلمة السطحية للسياسة تعبر عن نفسها بجلاء يزداد من حين لآخر، لدرجة أن يتجه البسطاء والناس العاديون – الذين تأثر وعيهم الديني بالخطاب الإسلاموي – إلى المزايدة على الإخوان المسلمين في بعض المواقف السياسية، وأن يتهموهم بالمداهنة. وهو ما حدث – على سبيل المثال – في استجابة الإخوان لضغط النخبة فيما يخص المسودة الأولى لحزبهم وإعلانهم أنهم سيراجعون موقفهم من مسألة ترشح المرأة والقبطي لرئاسة الجمهورية.

انشغل الإخوان المسلمون بتنظيمهم المترهل إداريًّا، ومشكلاتهم مع التجديديين وشبابهم المدونين الذين لم يكفوا عن النقد الذاتي والمناقشة العلنية. في الوقت ذاته كان إدراك المجتمع ككل يتفاعل مع الفكرة الإسلاموية وتناقضاتها. هل هناك تعارض بين الحجاب وبين تقلد المرأة المناصب القيادية؟ هل ثمة تنافر بين التدين والتعايش مع الآخر؟ هل يختلف "نظام الشورى" حقًّا عن الإجراءات الديمقراطية؟ هل يوجد أساسًا "نظام" للشورى؟ هل يحق لمن يعلمنا أمور ديننا المعاصرة أن يتدخل في كل الفنيات والتقنيات الإجرائية؟ ألن يرضى الله عنا لو طبقنا الديمقراطية وحفظنا الحقوق وأقررنا العدالة الاجتماعية بقوانينها العصرية؟ هل تمنعنا المظاهرات عن الصلاة؟ ألم يقاتل مصريو الجيل السابق في رمضان وانتصروا؟ لماذا تخيرنا النخبة (غير الإسلاموية) بين التدين وبين الحكم الرشيد؟ هل صحيح أن دعاة حقوق الإنسان وحقوق المرأة يريدون أن يدمروا الأسرة المسلمة وأن كل دعواتهم تأتي في سياق مؤامرة كبرى على الإسلام؟ ألا ينتهك النظام حقوقنا فعلاً ويبرر بعضًا من ذلك بين الفينة والأخرى بفتاوى من علماء السلطة؟ هل هذا يرضي الله؟ هل نمط الحياة والتفكير الذي تصوره القنوات السلفية مناسب لنا؟

أزعم أن موقف حزب العدالة والتنمية ورئيس حكومته رجب طيب أردوجان من الحرب على غزة، وما تلاه من دعم للقضية الفلسطينية ومحاولات كسر الحصار، بالتوازي مع النجاح الاقتصادي والدبلوماسي رسميًّا وشعبيًّا كان تأثيره أعمق وأسرع في وجدان المجتمع المصري وإدراكه من أثره في الحركات الإسلاموية المؤسسية وشبه المؤسسية. ذلك لأن العدالة والتنمية ضرب بذلك مثالاً فريدًا للتضامن القوي مع القضايا الإنسانية والإسلامية دون أن يتخطى واجباته السياسية المحلية، فلم يكن دعمه لـ"العدالة" الإقليمية في فلسطين بديلاً عن "التنمية" الوطنية المحلية. وهو ما زلزل تراث التجربة الإسلاموية المصرية التي كانت تناصر القضية الفلسطينية على حساب القضايا السياسية الداخلية. ولم تلبث شعبية أردوجان في مصر أن طغت على لسان البسطاء (الذين قد يعجزون عن نطق اسمه بشكل

صحيح) على حساب أسماء مصرية تمثل الإسلاموية الكلاسيكية رغم أنها ذات قبول جماهيري استثنائي، مثل عصام العريان.

وفي الوقت الذي صار فيه بعد الإسلامويين الأتراك أنموذجًا تطلع إليه وأحبه المجتمع المصري فإن موقف الإسلامويين في مصر من حزب العدالة والتنمية تأرجح بين التفهم والإعذار وبين التحفظ الشديد على استمرار تعاونهم مع إسرائيل، بل إن بعضهم[٢٦] وجه انتقادًا شديدًا لهم؛ بسبب سعيهم لتحسين وتوطيد العلاقة مع الشيعة (إيران)! لذلك لم يكن من السهل على الإخوان المسلمين أن يتخلوا عن مؤازرتهم التاريخية لنجم الدين أربكان – زعيم الإسلاموية التركية – في خلافه مع مؤسسي العدالة والتنمية وأن يتأثروا داخليًا بنجاح تجربتهم. وأذكر أن أحد قيادات الإخوان المسلمين[٢٧] حينما سئل من قبل بعض شباب الإسلامويين عن إمكانية تطوير الجماعة لنفسها على درب العدالة والتنمية الذي تقلد الحكم في العام التالي لنشأته، كان مفاد رده أن العدالة والتنمية فرط في الثوابت وأنه تخلى عن المسار الإسلامي الصحيح. في حين كانت إجابات قيادات أخرى مشفوعة بالتماس الأعذار بسبب ظروف الدولة التركية ذات العلمانية المتطرفة المعادية للإسلام – في وجهة نظرهم. وعلى صعيد آخر، لا أزال أستبعد اعتبار حزب الوسط ممثلاً عن ما بعد الإسلاموية في مصر لأسباب أوضحها أثناء الحديث عن أركان ما بعد الإسلاموية في طرحي، بل إني أرى أن أزمة ما بعد الإسلاموية في مصر أنها لم تجد مَن يمثلها.

المهم هنا هو رصد التحول الشعبي في الموقف من الفكرة الإسلاموية التي فقدت جاذبيتها وأُرهقت بتحدياتها ومشكلاتها ولم تبشر بأي تغير إيجابي مرتقب. وهذا أهم أوجه الاختلاف بين النموذج الإيراني؛ حيث تصدرت الإسلاموية سدة الحكم في حين كانت الإسلاموية المصرية تبحث عن متنفس لها كأحد أطياف المعارضة. وبهذه الزاوية المختلفة – زاوية النظر إلى الحالة المجتمعية لا إلى النظام الحاكم أو الدولة – يمكن أن أوضح لماذا أتحدث عن "التصالح مع تدين المجتمع" – في تركيا مثلاً – وليس عن "التصالح مع الديمقراطية"؛ لأن القطيعة كانت مع مظاهر التدين والاعتزاز بالهوية والتراث لا العكس.

خارج المؤسسات ازدهرت الفكرة الإسلاموية في مصر بانسياب وسيولة وتطور ذاتي ومتفاعل مع عوامل عدة داخليًا وخارجيًا. وخارج المؤسسات أيضًا بزغت ما بعد الإسلاموية كسلوكيات ومواقف فكرية نقدية تحل إشكاليات التعميم والاختزال الإسلاموي. ولا يمكن أن يدعي حزب الوسط ولا من يكتب عنه أن مجرد خروجه من عباءة الإخوان ومعاركه الفكرية والإعلامية معهم هو الذي أحدث هذا الفارق المجتمعي الهائل، فتواجد حزب الوسط شبه معدوم في الشارع، ولا يعرفه – قبل الثورة –

سوى الإخوان وبعض أوساط النخب والإعلاميين. ولذلك قد ينطبق وصف الحداثة البديلة alternative modernity على التجربة بعد الإسلاموية في تركيا، على أساس أنها قامت من خلال مؤسسة حزبية ترأست مقاليد الحكم المؤسسي صاحب الاستراتيجية النضالية الهادفة إلى "اللحاق بركب الحداثة" بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو ما يختلف بشدة عن الحالة المصرية.

تعريف ما بعد الإسلاموية وأركانها

هي "تلك الحالة – وليست الأيديولوجيا – التي يتحقق فيها: التصالح مع تدين المجتمع المسلم، وتبني آليات حكم ديمقراطية تحفظ الحقوق وتحمي الحريات وتتسم بالعلمانية الجزئية، واستبعاد الخطاب الديني من القضايا السياسية الجدلية". والإشارة لكونها ليست أيديولوجيا ليس معناها أنها معادية للأيديولوجيا anti-ideology، بل أقصد منها أنها حالة متجاوزة للأيديولوجيا post-ideology، وهو مصطلح أتناوله بشيء من التفصيل في الجزء الثاني من الدراسة. أما أركان ما بعد الإسلاموية الثلاثة فتفصيلها كالآتي:

١- التصالح مع تدين المجتمع

لم يعد مقبولاً بأي حال أن تتم معاداة المجتمعات المسلمة في شعائرها الدينية بدعوى تحييد الدين والحفاظ على الوحدة الوطنية وحقوق المواطنة. ففي الوقت الذي ينال المسلمون حقوقهم كأقليات دينية في بعض الدول الغربية رغم اكتوائها بنار المتطرفين الإسلاميين، كان ادّعاء النظام التونسي في تضييقه الخناق على إقامة الشعائر أنه بذلك يحارب التطرف والإرهاب وأنه يحافظ على علمانية الدولة من أجل الديمقراطية. ولعل مثل هذه النماذج القمعية المتطرفة أكدت أن التضارب بين التدين والديمقراطية ما هو إلا افتعال وحجة كاذبة لتبرير اضطهاد أكثر الفصائل المحتمل أن يأتي التغيير الديمقراطي بها. فما وجه الخطورة على القيم الديمقراطية وحقوق المواطنة لغير المسلمين في أن تقام الشعائر علانية – بث الأذان في التلفاز على سبيل المثال – أو في أن تتم مراعاة المواسم الدينية في التخطيط الحكومي وتحديد الإجازات الرسمية والخطط التموينية والتعاون الدبلوماسي مع المملكة السعودية فيما يخص الحج والعمرة... إلخ.

من ناحية أخرى، أثبتت التجربة المجتمعية أن انتشار الحجاب – رأسيًّا وأفقيًّا – ليشمل غالبية المجتمع ليس له ارتباط عكسي بتفوق المرأة، بل على العكس من ذلك، فقد تم التعسف مع المتفوقات والمتميزات المحجبات في مجالات مختلفة (الطيران المدني – التقديم التليفزيوني – أعمال العلاقات

العامة...). فلم يعد مقنعًا أن يتم الربط بين حجاب الرأس وحجاب العقل كما ادّعى بعض العلمانيين. ففي الوقت الذي يرى المجتمع المحجبات كأستاذات جامعيات في كافة التخصصات ومحاميات وطبيبات وصحفيات ومهندسات وطالبات، لا تزال نخب العلمانيين الكلاسيكيين مصرة على مواقفها التاريخية من صورتها النمطية عن الحجاب والمحجبات. وعين المواطن العادي لا تخطئ التحيز الإعلامي والدرامي المفضوح الذي يصور المحجبات في المهن المتواضعة والأنشطة الإجرامية والطبقات الفقيرة، في حين تستحوذ غير المحجبات على الحظ الأوفر من الترميز الإيجابي. لأن هذا المواطن نفسه يرى أن الحجاب المنتشر في الشوارع والمواصلات وقاعات الدراسة والمعامل والمستشفيات والمكاتب الإدارية والشركات بكافة أحجامها وأنواعها ليس له أية دلالة اجتماعية أو اقتصادية أو حتى سلوكية. فما معنى أي موقف ضد المحجبات؟

حتى الصورة النمطية للمتدين المتشدد ذي اللحية – وربما الجلباب – زالت غالبية مدلولاتها التي غرستها وسائل الإعلام والدعاية الحكومية إبّان الصراع مع الجماعات المسلحة في التسعينيات من القرن الماضي. فلم تعد اللحية مؤشرًا على مواقف بعينها جامدة ثابتة. وشوهد الملتحي كأستاذ جامعيٍ وطبيب ماهر ومهندس متقن وتاجر أمين ومدير ناجح وقائد محلي محبوب، دون أن يكون هذا مرتبطًا بشكل حتمي بتوجه ديني أو سياسي محدد. ويطرح السؤال نفسه: ما المبرر لاتخاذ أي موقف سياسي أو قانوني مناهض لتدين الأفراد؟

وعلى مستوى الكيانات المجتمعية والممارسات الجمعية، تبددت أوهام ارتباط الأنشطة والتجمعات ذات الصبغة الدينية بما هو سيئ أو سلبي. وليس بعيدًا عن هذا أن نشير إلى الدور الاجتماعي والخيري الكبير الذي تؤديه الجمعيات والروابط والأشكال غير الرسمية ذات الصبغة الدينية أو المرتبطة بالمساجد أو ببعض القادة المحليين المتدينين، لاسيما في المناطق الشعبية والعشوائية. بل إن نظام مبارك قد طور استراتيجياته في مواجهة الإخوان المسلمين واتجه لسحب البساط من تحت أقدامهم فيما يخص انفرادهم بإحياء بعض الشعائر التي توقف المصريون عن أدائها لعقود – وربما لقرون. ففي السبيعنيات بدأ الإخوان المسلمون في إحياء شعيرة إقامة صلاة العيد في الخلاء، وفي الثمانينيات والتسعينيات واجهوا صعوبات كثيرة وتعنت من الأجهزة الأمنية التي كانت تضيق عليهم الخناق، بسبب توظيفهم تلك التجمعات الحاشدة في توجيه رسائل سياسية. ووصل الأمر إلى محاولة إزالة تجهيزات أرض صلاة العيد أمام مسجد عصر الإسلام بسيدي جابر بالقوة وباستخدام المعدات الثقيلة. أما في نهاية التسعينيات، فقد حشد النظام طاقاته – ممثلاً في وزارة الأوقاف مدعومة بإمكانيات الحزب الوطني في التعبئة – من أجل إقامة صلوات

العيد في ساحات أكثر وأكبر من تلك التي يقيم فيها الإخوان المسلمون صلواتهم، بل استخدم ساحات وشوارع كانوا يستخدمونها قديمًا قبل أن يصادرها منهم. وظلت هذه المنافسة الدينية/ السياسية في اشتعال وتصاعد، وانضم إليها أطراف غير سياسية، ولم تعد صلاة العيد إخوانية أو إسلاموية، وهو ما حدث أيضًا مع شعيرة الاعتكاف في المساجد في العشر الأواخر من رمضان[٢٨].

هنا يكتسب طرح أوليفييه روا أهمية بالغة في رصد عملية الأسلمة المجتمعية غير الإسلاموية. فلم يعد حكرًا على الإسلامويين أو الإسلاميين أن يطلقوا لفظ "الإسلامي" على أنشطتهم وسلوكياتهم. بل تحولت بعض المنتجات الإسلاموية التي ظهرت كنوع من "الدعوة" والنضال الأيديولوجي – مثل الفرق الغنائية الإسلامية – إلى سلع استهلاكية بعد أن زاد طلب المجتمع عليها كبديل محافظ لإقامة الأفراح والأعراس المصحوبة برقص وغناء صاخب. وحين زاد الطلب زاد العرض، وتوجه كثير من الإسلامويين إلى احترافها كمهنة أو كمشروع استثماري يدر دخلاً بغض النظر عن التزام أفراد الفرقة بالسلوكيات الإسلامية التي تنم عن تدين حقيقي[٢٩].

الخلاصة أنه لا يمكن في مجتمع صار لديه هوس بأسلمة كل شيء، بدءًا من رنين الهواتف المحمولة وليس انتهاءً بالمادة الثانية من الدستور، أن يكون هناك توجه سياسي مقبول شعبيًّا وهو على موقف مجاف للتدين. وهنا أتحدث بشكل عام عن الركن الأول من ما بعد الإسلاموية، بغض النظر عن كونها ممثلة في مؤسسة أم حالة مجتمعية سائلة.

٢- الحقوق الديمقراطية والعلمانية الجزئية

يذهب عبد الوهاب المسيري إلى التفرقة بين مستويين من العلمانية تختلط فيهما الكتابات العربية والغربية دون تمييز؛ الأول هو فصل الدين عن الدولة بمفهومه المباشر، أي تحييد المحددات الدينية في الاختيار السياسي والتخطيط الإداري والتنفيذي، وهو العلمانية الجزئية. والثاني هو فصل القيم الدينية والأخلاقية والروحية عن الحياة العامة والخاصة وما يرتبط به من تشيؤ للإنسان (تحوله لشيء) وتسلع (تحوله لسلعة)، وهي العلمانية الشاملة. ومن المهم هنا أن نتأمل المثال الذي ضربه على العلمانية الجزئية، وهي عملية بناء مسجد؛ فأيهما أهم أن يشترط في الباني، أن يكون متدينًا محافظًا على صلاته أم أن يكون ماهرًا متقنًا لعمله؟

ينحاز الاختيار السليم للمهارة والإتقان تجنبًا للكارثة التي قد تقع بالمصلين لو بنى المسجد أفضلهم في الصلاة دون أن يكون على دراية بفنون البناء. وهنا تم الفصل بين تدين الشخص وبين أدائه الفني

والتقني، أو تمت التفرقة بين القيمة المطلقة وبين ما هو زماني ومكاني. وبالتالي فما يهم النظرة بعد الإسلاموية في الموظف العام هي كفاءته الإدارية وسلوكه الاجتماعي العام، ولا يضير أن يكون سكّيرًا أو متعاطيًا للمخدرات خارج عمله بما لا يؤثر على جودة إنتاجه. ويذهب المسيري لأعمق من ذلك بالاستشهاد ببعض مواقف من السيرة النبوية على مفهوم العلمانية الجزئية، كفصل الوحي (المطلق الذي لا يمكن مناقشته أو الاختلاف معه) عن الجانب البشري من شخص النبي الرسول. فلم يكن محمد بن عبد الله التاجر الصادق الأمين أدرى الناس بفنون الحرب والقتال، كان رأي الحباب بن المنذر في اختيار موقع معسكر المسلمين في غزوة بدر أصوب. وكذلك لم يكن رأي التاجر الأمين سديدًا فيما يتعلق بشئون الزراعة، كتأبير النخل في المدينة. وهنا أعلن الوحي على لسان الرسول: "أنتم أعلم بشئون دنياكم[٣٠]" .

وحينما يتم تحييد تدين الأفراد في الحكم على كفاءتهم الفنية والإدارية في تنفيذ المهام المدنية الموكلة إليهم، أو المرشح أن توكل إليهم، تتحقق أحد أهم أركان المواطنة، وهو عدم التمييز على أساس ديني (والقيم الدينية بطبيعة الحال ترفض أنواع التمييز الأخرى).

أما فيما يتعلق بالديمقراطية، فقبل تناول موقعها من ما بعد الإسلاموية، علينا أن نزيل اللبس الكبير في فهم موقف الإسلامويين منها. فليس صحيحًا أنهم على عداء معها، وسيكون من السذاجة أن نتبع دعايات مبارك ونظامه ومن سار على دربهم من المستبدين العرب الذين روجوا أن الإسلامويين يريدون الديمقراطية كسلم يصلون به إلى سدة الحكم ثم يهدمونه، ذلك لأنها تهمة لا يوجد ما يدعمها تاريخيًّا ولا وثائقيًّا، ومن السهل أن يتم اتهام أي طرف بها لتبرير إقصائه من العملية السياسية (وكأن الإقصاء القمعي أحد الممارسات الديمقراطية!). وليس خافيًا أن أول تداول سلطة في صفوف المعارضة المصرية تم بشكل إرادي – ليس بسبب ظروف الاعتقال أو تلفيق القضايا والأحكام القضائية – كان بإصرار محمد مهدي عاكف، أول مرشد عام "سابق" – وليس "راحلاً" – على عدم تجديد فترته وعلى عقد انتخابات لاختيار مرشد جديد.

المشكلة الكبرى مع الديمقراطية، حتى على مستوى المصطلح والمفهوم، كانت عند الإسلاميين (العقائديين)، لا الإسلامويين (الاجتماعيين والسياسيين). فالعقائديون تبدأ مشكلتهم مع الديمقراطية من نشأة المصطلح، بمعنى حكم الشعب للشعب في مقابل الحكم الثيوقراطي. وهم يرون أن مبدأ حكم الشعب في مقابل حكم الدين (لا يفرقون بين الدين وبين المتحدثين باسمه) مرفوض إسلاميًّا، ليس على مستوى الشريعة فقط، وإنما على مستوى العقيدة، لأنه يفترض ضمنيًّا – في وجهة نظرهم – مشاركة الله في تحديد ما يصلح شئون العباد والبلاد، أو ما يسمونه خرقًا لتوحيد الحاكمية. وهؤلاء لا يتعاطون

في العمل السياسي من الأساس (وهو أمر في طريقه للتغير بعد الثورة)، وإنما يسجلون موقفهم من الديمقراطية؛ لتبرير عزوفهم الاجتماعي السياسي وإصرارهم على الدوران خارج المنظومة. وهذا الموقف الفكري ليس مرتبطًا بطريقة الأداء السلوكي؛ فالعقائديون الجهاديون يبدأون من أعلى؛ لهدم النظام الذي يرونه علمانيًّا في سبيل إقامة نظام إسلامي يحكّم الشريعة، في حين أن العقائديين السلفيين الدعويين يرون أن البداية يجب أن تكون بالبناء من أسفل؛ لتكوين قاعدة مجتمعية "سليمة العقيدة" تقوم هي بدورها بإقامة النظام الإسلامي (دون تحديد المدى الزمني ولا الكيفية).

أما الإسلامويون فيتعاملون مع الديمقراطية بصيغتها الإجرائية ومفاهيمها التطبيقية التي لا يرون فيها أي تعارض مع مبدأ الشورى وقيم العدالة في الإسلام. فمشكلة الإسلامويين مع الديمقراطية ليست في مبدأ حكم الشعب لنفسه، وإنما في مدى هذا الحكم. فإلى أي حد يمكن أن يسن ممثلو الشعب القوانين، هل لدرجة أن تكون الديمقراطية بوابة لتقنين زواج المثليين وتغيير قوانين المواريث والأحوال الشخصية؟ وهنا تساق أمثلة مجتزأة ومبتسرة من التجارب الديمقراطية الغربية لإبداء التحفظات على الدمقرطة الشاملة، ويرون أنها يجب أن تكون محدودة بسقف، وأن يكون السقف هو القواعد والثوابت الإسلامية المتفق عليها.

من المثير للضحك في أوساط الإسلاميين والإسلامويين في مصر أن يتحدث بعض أصحاب المواقف المعادية لهم عن موقف الإسلامويين من الديمقراطية من منطلق "التقية السياسية"، وهو مفهوم يجافي الصدق عند الإسلامويين، وينافي عقيدة أهل السنة والجماعة عند الإسلاميين. فالإسلاميون الرافضون للديمقراطية من الأساس في غاية الوضوح والثبات على موقفهم. أما الإسلامويون فهم أحرص الناس على الديمقراطية الإجرائية (ربما يكون بسبب ثقتهم المفرطة في شعبيتهم)، ولا يخفون تحفظاتهم ويعلنونها بشكل رسمي وموثق.

أما ما بعد الإسلامويين – رغم عدم وجود كيانات تمثلهم – فقد عالجوا مسألة حدود الديمقراطية بشكل مختلف. فثقتهم المفرطة موضعها الشعب المتدين الذي لن يختار أبدًا ما يتعارض مع ثوابت دينه. وحتى مع الفرض الجدلي المستبعد بحدوث هذا التمرد الاجتماعي على القيم والثوابت الدينية فلهم أيضًا حرية الاختيار الجماعي (الديمقراطي)؛ لأنهم ساعتها سيكونون مستحقين لهذا "العقاب" الذي يتضمنه اختيارهم. بمعنى آخر، ديمقراطية الحقوق تستلزم ديمقراطية تحمل المسئولية والتبعة. لذلك يزيل ما بعد الإسلامويين السقف ويؤمنون بديمقراطية بلا حدود، مراهنين في ذلك على الالتزام الذاتي والتدين الأصيل المتجذر في الشعب، والذي سيمنعه من سوء استخدام الديمقراطية لصالح تقنين العلمنة في مقابل الدين.

هنا تحديدًا يكمن أهم أسباب رفضي لتصنيف حزب الوسط كحزب ما بعد إسلاموي، بل الأصح أن يصنف كـ"إسلاموي جديد" neo-Islamist، ذلك لأن مرجعيته لا تزال إسلاموية (ولا أقول إسلامية)، لكنه يختار آراءً وفتاوى أكثر انفتاحًا ومقاصدية. فحينما يرحب حزب الوسط بأن تتولى المرأة منصب رئيس الجمهورية فإن مرجعيته في ذلك فتوى الدكتور يوسف القرضاوي ومن وافقه من العلماء المعاصرين الذين جددوا الاجتهاد في فهم المراد بالولاية العامة (التي لا يصح أن تتقلدها امرأة)، ورأوا أن منصب رئيس الجمهورية ما هو – افتراضيًّا – إلا وظيفة محددة الاختصاصات يراقبها الشعب وممثلوه المنتخبون. وبذلك يكون حزب الوسط قد كرّس المرجعية الفقهية للمواقف الدستورية والقانونية والسياسية. في حين أن بعض ما بعد الإسلامويين قد يرفضون داخليًّا مبدأ تولي المرأة منصب الرئاسة، لكنهم يؤكدون على أحقية الشعب في الاختيار، وفي تحمل نتيجة اختياره. وهنا قد يبدو ما بعد الإسلامويين مناورين أو حتى مراوغين، على أساس أنهم لا يعلنون مواقفهم الشخصية في القضايا الخلافية في الجدال العلماني – الإسلاموي، لكن الحقيقة هي أن ما بعد الإسلاموية أقرب ما تكون من تحقيق المعنى الأصيل للديمقراطية، بأن يكون الشعب مرجعية نفسه، لا الفقهاء، حتى لو كانوا منفتحين ومقاصديين يتجاوزن حرفية النص. وكي لا ينشأ لبس جديد، فإن الشعب الذي يراه ما بعد الإسلامويين مرجعية نفسه هو ذلك الشعب المتدين الذي لا يمكن أن يتوافق على ما يخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهم في ذلك يستحضرون إيمانهم القطعي بصحة معنى الحديث الشريف "لا تجتمع أمتي على ضلالة". وهو كذلك الشعب ذاته الذي يسهم الفقهاء إسهامًا كبيرًا في تكوين مرجعيته الثقافية وخريطته الإدراكية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجذور الفكرية المعاصرة لما بعد الإسلاموية، رغم ما تعبر عنه تسميتها من فترة زمنية تلت الإسلاموية [٣١]، كانت سابقة على الظاهرة الإسلاموية ذاتها. فأهم المنظرين من علماء الدين لما بعد الإسلاموية على الإطلاق هو الشيخ محمد الغزالي الذي كتب في عام ١٩٤٩ قائلاً: "لقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد في أمة ما جريمة غليظة، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق ذرة من التأييد إلا إذا كان معبرًا عن روح الجماعة ومستقيمًا مع أهدافها. ومن ثم فالأمة وحدها هي مصدر السلطة، والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرد.. ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على توكيد ذلك" [٣٢]. ثم يعود في نهاية كتابه "الإسلام والاستبداد السياسي"؛ ليستعرض بعض "العبر من الماضي"، معددًا بعض المآخذ التي ينتقد بها نظام الحكم في العهد الأموي قائلاً: "... ٢– ضعف إحساس الأمة بأنها مصدر السلطة، وأن أميرها نائب عنها أو أجير لديها، وأصبح الحاكم الفرد هو السيد مطلق النفوذ، والناس أتباع إشارته... ٧– ابتذلت حقوق الأفراد وحرياتهم على أيدي الولاة المناصرين للملك العضوض، فاسترخص القتل والسجن!..." [٣٣]. وهو هنا ينتقد هذه

المثالب من ناحية دينية محضة، علمًا بأن الفترة التي ينتقدها هي فترة "خلافة إسلامية" قريبة من تلك التي يدعو إليها الإسلامويون الكلاسيكيون.

ومن اللافت أن الغزالي قد اقتبس في مقدمة كتابه من كلام محمد فريد وجدي مستشهدًا على الفرق بين الأمتين التركية والعربية فيما يخص رفض الوصاية الدينية (فيما بعد سقوط الخلافة)، ومنه: "أن الأمة التركية الممثلة في مجلسها النيابي لم تجعل لرجال الدين القوامة المطلقة على ضمائر الناس، ولا الاستبداد بحق التوجيه الروحي لهم، كما هي الحالة لدى الأمم الشرقية، بل جعلت لنفسها القوامة عليهم واشترطت النظر في البرنامج الذي يضعه رجال الدين للتعليم الديني، والكتب التي يؤلفونها لنشر الدين وتعميمه.

واشترطت ما هو أخص من ذلك في الحد من حرية رجال الدين مبالغةً في الحفاظ على حرية الضمائر، وذلك بأن حظرت أن تفتح مدرسة للتعليم الديني؛ حيث لا توجد مدرسة للتعليم العلماني، أي التعليم الخالي من التأثير الديني، وهي ترمي بذلك إلى درء خطر العدوان على حرية الضمائر.

والذي يلوح لنا أن الأتراك لا يخشون من سيادة الروح الإسلامية على جماعتهم؛ لأنهم يعرفون ما للإسلام من فضل في تنوير العقول، وتقرير الحقوق الطبيعية للإنسان، وعنايته بنشر العلوم والفنون، وحكمته في قيادة الجماعات في معترك المزاحمات العالمية، كل هذا يعرفه الأتراك ويقدرونه حق قدره، وقد وضعوا فيه كتبًا، ولكنهم بتقريرهم هذه التحفظات يسيئون الظن بالذين يتولون أمره: فلا يعرفون مدى إدراكهم لروح الإسلام السامية ومبلغ فهمهم لحكمته العالية، بل يعلمون أن ممن التحفوا شعار الدين أفرادًا لا يقدرون تبعة قيادة النفوس قدرها، فيضطرب سيرهم في توجيهها ويحيدون بها عن الصراط السوي إلى سبل من الجمود العقلي، أو الانحلال الخلقي، وليس هذا مما رمى إليه الأتراك من ثورتهم التي ضربت بها الأمثال، وسجلت لهم صفحة خاصة في تاريخ الوطنية الصحيحة" ا.هـ.[٣٤]".

فما بين الغزالي وتأصيله الديني للشرعية المستمدة من الأمة، والمسيري وتنظيره المفاهيمي حول ما أسماه العلمانية الجزئية التي طبقها الرسول – صلى الله عليه وسلم – بنفسه وقت نزول الوحي، يمكننا أن نرسم ملامح الركن الثاني من ما بعد الإسلاموية، والذي يمكن أن نصوغه في "تبني آليات حكم ديمقراطي يحفظ الحقوق ويحمي الحريات".

٣– عدم استخدام خطاب ديني في قضايا الجدل السياسي

ويمكن إيجاز الإشارة إلى هذا الركن الركين في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي في التصدي لانتشار الدعارة. فلم يدخل في حرب عناوين مزعجة لعلمانية الدولة، مثل شعارات "محاربة الرذيلة"

و"نشر الفضيلة"، بل تعامل مع الأمر من باب الرعاية الصحية والعدالة الاجتماعية وحقوق المرأة، فكانت النتيجة مبهرة، دون صدامات ومعارك جانبية. المهم في هذا المثال أن المجتمع التركي يعي جيدًا أن هذه الإجراءات والتقنينات الصحية والاجتماعية إنما تنبع من تكوين إسلامي أصيل في أشخاص القائمين على الحزب الحاكم، لكن ساحة المعركة لم تكن دينية – علمانية، بل قانونية فنية حقوقية اجتماعية. ولنقل إنها نقلة نوعية من حرب العناوين إلى ملحمة المضامين.

وهذا الركن بالغ الأهمية من وجهين؛ أولاً؛ لأنه يوضح الفارق بين ما بعد الإسلاموية وبين الإسلاموية المنفتحة أو الجديدة neo-Islamism، وثانيًا؛ لأنه يفتح آفاق استيعاب الحراك الاجتماعي السائل/ المنساب في سياقه ما بعد الإسلاموي. فحينما يكون الخطاب الداخلي لحزب الوسط في معظمه شرعيًّا [٣٥]، وحينما يكون المنطلق في الانفتاح والتعامل مع الآخر مقاصديًّا، لكنه أيضًا شرعي، نستطيع أن نفهم لماذا تتشابه مواقف حزب الوسط مع غيره من الإسلامويين الكلاسيكيين الأقل انفتاحًا، أو حتى الإسلاميين العقائديين، حينما يتعلق الأمر باستقطاب علماني – إسلامي/ إسلاموي. أما بعد الإسلامويين فلا يمكن بأي حال أن يتم تصنيفهم وفقًا لهذه الثنائية العتيقة؛ ذلك لأنهم لا يمثلون "الإسلامويين سابقًا" X-Islamists ، بل يعبرون عن حالة مستقلة ومتجاوزة لهذا الاستقطاب.

ومن ناحية أخرى، فإن الجماهير الغفيرة التي تتسق مع تدينها الفطري والمكتسب، والتي تتطلع لحقها في أن تحكم نفسها بنفسها وأن تنال حرياتها وأن تتحرر من كافة أشكال التمييز، لا تستخدم في نضالها الاجتماعي والسياسي خطابًا دينيًّا يؤصّل كل كبيرة وصغيرة بحكمها الشرعي ويستشهد عليها بنصوص الوحي وشروح العلماء. قد يتم ذكر بعض المبادئ الدينية في طيات الخطاب، لكنه لا يعدو كونه أحد المكونات الأنثربولوجية الشائعة في لغة الحياة اليومية في مصر، مثل استخدام كلمة "حرام" كمرادف لكلمة "عيب" أو "لا يصح"، وتكرار "إن شاء الله" و"الحمد لله" و"هذا لا يرضي الله"، والاستطراد التفاعلي أثناء الحوار بطلب "الصلاة على النبي"، إلى آخره من تعبيرات يستخدمها المسلمون والمسيحيون على السواء. فالظلم حرام وإحقاق الحق واجب فرضه الله، وبهذا المنطق ومن هذا المنطلق قد تجد إضرابًا عماليًّا أو احتجاجًا فئويًّا تتخلله صلاة الجماعة، وتُمارس فيه كافة الأساليب النظامية الديمقراطية (بما فيها التفاوض والتقاضي)، وترفع فيه مطالب العدالة الاجتماعية مع استخدام لغة حقوقية لا تطلب منَحًا ولا استثناءات. فحينما نرصد الركنين الأوّلين في هذا المشهد – صلاة الجماعة من ناحية والمطَالب الحقوقية والسلوك الديمقراطي السلمي من ناحية ثانية – يمكننا بتحليل الخطاب (الذي قد يتخلله كثير من الهتافات والأغاني الحماسية والأناشيد غير الدينية) أن نصف هذا النمط من الحراك الاجتماعي بأنه "ما بعد إسلاموي سائل"؛ ذلك لانتفاء وجود المؤسسية المعبرة عن التوجه الفكري المتماسك.

من ملامح ما بعد الإسلاموية في الثورة المصرية

مما يجدر التنبيه إليه هو أن الظواهر الاجتماعية دومًا ما تسبق المصطلحات والمفاهيم، التي يجتهد الدارسون في وضعها لوصف تلك الظواهر أو تفسيرها. وبالتالي فنحن في حِلٍّ من استئذان النشطاء والأطياف السياسية والقوى الوطنية قبل أن نطلق على الحالة التي يعيشونها مع عموم المجتمع المصري بأنها ما بعد إسلاموية. وإن كان المصطلح ذا دلالات أكاديمية مختلفة فهو مما يؤكد على تراجع أولوية نشر المصطلح إعلاميًّا كوصف للثورة، في مقابل الأولوية القصوى لإدراك الواقع الذي يعبر عنه أكاديميًّا، فالعبرة هنا، كما يقول مؤسس الإسلاموية المصرية حسن البنا، بالمسميات لا بالأسماء. وفي السطور القادمة أحاول رصد بعض ملامح ما بعد الإسلاموية في الثورة المصرية؛ لتأكيد تجاوزها للثنائية المفتعلة، العلمانية – الإسلاموية/ الإسلامية.

١- ما بعد الإسلامويين ليسوا "إسلامويين جددًا" ولا "إسلامويين سابقًا

Post-Islamists are not X-Islamists, and not Neo-Islamists "

قد يكون "علي إتيراز" على صواب بخصوص فكرة التتابع الجيلي للإسلام السياسي، من ثورية عنيفة إلى إسلاموية سلمية تسلطية ثم إلى ما بعد إسلاموية (وهو في ذلك يستند إلى اعتبار الإسلامويين الأوائل هم سيد قطب وأبو الأعلى المودودي والخوميني، مع استبعاد حسن البنا والتأسيس الأول للإخوان المسلمين). لكني لا أرى هذا التتابع معبرًا عن الحالة المصرية، بل أرى أن ما بعد الإسلاموية هي مساحة وسطى يتلاقى فيها الجميع، سواءً كانوا مؤدلجين أم بلا أيديولوجيات. وأسوق على ذلك مثالين؛ الأول هو قطب حسنين، عضو الهيئة العليا لحزب الغد الليبرالي، وقد كنا نسير متجاورين في إحدى مسيرات يوم ٢٥ يناير بالإسكندرية، فلما رأى الأعداد الحاشدة ونجاح يوم الغضب الذي كنا نخشى فشله الجماهيري سجد لله شكرًا في شارع أبي قير أثناء تقدمنا في اتجاه سيدي جابر قادمين من العصافرة (وتكررت سجدات الشكر كثيرًا فيما بعد ممن يصنفون سياسيًّا بأنهم ليبراليون). المثال الثاني هو الصحفي بجريدة البديل يوسف شعبان، الذي اختتم اعتقاله المتكرر قبيل الثورة بأسابيع بضرب مبرح في قسم الرمل ثانٍ وتلفيق قضية مخدرات إثر تضامنه مع أحمد شعبان – الذي راح ضحية تعذيب الشرطة – فلما نقل إلى سجن برج العرب طلب طلبين؛ الطلب الأول نظارة طبية عوضًا عن التي تعمدوا تحطيمها، والطلب الثاني مصحف. فرغم أن يوسف شعبان ماركسي وعضو بحركة الاشتراكيين الثوريين، ورغم أن قطب حسنين يجري تصنيفه، بل تعبيره عن نفسه، بأنه ليبرالي، فإنهما في الحقيقة بعد إسلامويين متصالحان مع فكرة التدين والعلاقة بالخالق الغيبي رغم انخراطهما في العمل السياسي المدني. الفارق الوحيد في حالتيهما

أنهما وصلا إلى بعد الإسلاموية قادمين من الأيديولوجيات غير الإسلاموية، فلم يتطورا من إسلاموية كلاسيكية، بل انضما بخلفيتيهما الليبرالية واليسارية.

وهنا تكمن أهمية رؤية ما بعد الإسلاموية باعتبارها "تصالحًا مع تدين المجتمع" وليس "تصالحًا مع الديمقراطية". وهو ما تم التعبير عنه في سلوك الجماهير الغاضبة التي خرجت بالأساس من أجل حقوقها الديمقراطية، ومع ذلك فقد أقامت الصلوات في جماعة ثم رقصت وقت الفرحة تجسيدًا لحالة ما بعد الإسلاموية. وكذلك لا يمكن أن نغفل غير المصلين الذين حموا المصلين ولم يتأففوا من رفع الأذان في مكبرات الصوت في المظاهرات، بالتوازي مع المتدينين الذين لم ينكروا على غير المصلين ولا المدخنين ولا الذين رقصوا وقت الفرحة دون أن يحاكم كل طرف منهما الطرف الآخر قيميًّا، وهي كلها شواهد على ما بعد الإسلاموية التي تعد ملتقىً وسطًا بين الطرفين، لا مجرد تطور فكري أو سلوكي عند الإسلامويين وحدهم.

فالثورة قامت بتغذيتها تجمعات المسلمين – بصفتهم الأغلبية العددية – في صلواتهم المختلفة، فكانت الجمعة منطلقًا أسبوعيًّا أساسيًّا في أنحاء مصر (الشهداء، والرحيل، والتنحي، والانتصار، والتطهير، وحماية الثورة، والغضب الثانية، وما بعدها)، وكان الظهر والعصر نقطتي التقاء واندلاع يوميين بالإسكندرية طيلة الثمانية عشر يومًا، لاسيما عند جامع القائد إبراهيم. لكن هذه الجموع "المتوضئة" رفضت سيطرة الإخوان المسلمين على الهتاف وعلى تسيير أمور المسيرات والاعتصامات، فرددت "ولا إخوان ولا أحزاب.. الثورة ثورة شباب"[٣٦].

لا يمكن الادعاء بأنها ثورة إسلامية، كما حاول آية الله علي خامنئي أن يروج لها، ولا يمكن الرد عليه بزعم أنها ثورة علمانية. ومن الخطأ أن نقول إنها ما بعد إسلاموية بمفهوم التطور التاريخي للإسلاموية المؤسسية، لكن الأصوب أنها بعد إسلاموية بالمفهوم السائل الذي لم يتطور في رحم الحركات أو المؤسسات الإسلاموية. فصحيح أن هناك حالات متكررة من انفصال شباب الإخوان تنظيميًّا عن الجماعة، إلا أن هذا لا يعني التطور الفكري بقدر ما يعبر عن أزمة إدارية في استيعاب الموارد البشرية والكفاءات. وليس صحيحًا أن كل شاب أو مدون إخواني سابق انفصل عن الجماعة أو استقال بسبب كونه أقرب للديمقراطية منهم، بل لا يشترط أبدًا أن يكون أكثر انفتاحًا منهم، ولو حتى على المستوى الفقهي. فما بعد الإسلاموية ليست مرحلة في حياة الإسلامويين المستقيلين أو المستقلين، وهي ليست ملتقىً للمتقاعدين من الإسلامويين القدامى، بل حالة يعيش فيها أغلب الشعب المصري الذي لم ينخرط

يومًا في صفوف الإخوان المسلمين، ولم تستهوه قط دعوات العلمنة المجافية للتدين. وهم في ذلك قد يكونون يساريين سابقين X-leftists أو ليبراليين سابقين X-liberals، وقد يكونون خارج هذه التصنيفات الكلاسيكية، وهي النسبة الأكبر.

٢- ثورة سلمية من أجل الديمقراطية

لم تكن الثورة المصرية إسلامية، وإن حضرت مشاهد التدين بوضوح، وكذلك لم تكن ثورة ضد الحكم الديني، الذي لم يكن موجودًا أصلاً. "والمفارقة في هذه الثورة أنها أسقطت الأوهام المتعلقة بالربط الذي ساد بين التخوف من الانعزال الشعوري والاجتماعي لدى الأغلبية الصامتة وبين "مظاهر التدين" التي انتشرت بشكل "سرطاني" أو "كلوثة" أصابت المصريين الهاربين من مسئولياتهم الوطنية والاجتماعية، وما ترتب على ذلك من صب كثير من الكتاب والمحللين جام غضبهم على بعض المظاهر التي تعد اجتماعية – على الأقل في بعض الأحياء والمناطق – أكثر منها دينية. فكثيرًا ما طال انتقاد انتشار اللحية والسواك والنقاب ودعاء الركوب في المصاعد الكهربية والقراءة في المصحف في المواصلات العامة، رغم أن كل هذه المظاهر والممارسات لم يحتكرها الإسلاميون ولا الإسلامويون، ومع ذلك تعالت أصوات بعض النخب مبتورة النسب بالواقع الحقيقي رابطةً بين انتشار مظاهر التدين الفارغ بالسلبية المجتمعية والسياسية.

فأتت الثورة ولم يغب عن أي من مشاهدها مشاركة كافة مفردات وعناصر "مظاهر" التدين، رغم التنوع المصري والإنساني الهائل الذي ساد. فاللحى والجلاليب والأنقبة والمساويك ومصاحف الجيب واللهث بالدعاء بصوت مسموع وغيرها من أشكال ومظاهر التدين المرفوض من قبل كثيرين، كلها كانت حاضرة مع احترام المختلفين عنها. لقد برز في الثورة المصرية ما أسميه التدين العملي أو التدين الميداني، وهو أن تصلي الأسرة المتدينة في قلب الميدان وفي عرض الشارع، فتجمع بين إقامة صلاة الجماعة في وقتها وبين المشاركة الوطنية والاجتماعية الواجبة.

بل الأبعد من ذلك، حينما يكون التدين هو دافع البعض للثورة، وأن تكون فاعليات الثورة مدعاة للإمعان في التدين والتقرب إلى الله والابتهال إليه بالنصر، وأن يتم هذا في جو من التوافق العام، سواءً بين من يفعله أو من يحرسه. وبالطبع لا يمكن أن ننفي تأخر مشاركة السلفيين، وهم الذين اتخذوا موقفًا خاذلاً للثورة في البداية وأفتى شيوخهم بترجيح عدم الخروج، لكنهم ما لبثوا وأن طوروا موقفهم حتى صدرت

الفتوى من نفس الشيوخ ليلة جمعة الرحيل (٤ فبراير) بوجوب الخروج والمشاركة. والقراءة المتأنية لهذا التطور تجد أن موقفهم من المشاركة لم يكن جامدًا بقدر ما ارتبط بتقديرات خاطئة"[٣٧].

ومع هذا الحضور الطاغي لعناصر التدين – سواءً كان حقيقيًّا أم مظهريًّا – لم تحِد الثورة عن مسارها في سبيل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، مع الإصرار الشعبي العارم على السلمية وعلى عدم الرد على العنف بالعنف، والمطالبة بمحاكمة المذنبين والمجرمين، لا الانتقام الثوري منهم. ورغم أن الصمود في المعارك غير المتكافئة مع قوات الأمن غلب عليه طابع "جهادي" – بالمفهوم الإسلامي الصحيح للكلمة – فإن هذا الرصيد النضالي لم يخول أي طرف إسلامي أو إسلاموي أن يحتكر الفضل لنفسه، ولا أن يزعم أن كل المناضلين والشهداء كانوا من بين صفوفه. فالجماهير المصرية احتسبت ضحاياها شهداءً عند الله في سبيل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وسيادة القانون.

٣- خطاب مباشر غير ديني

وأخيرًا اتسم خطاب الجماهير المصرية الثائرة بالوضوح والمباشرة، دون استخدام أية لغة أيديولوجية أو دينية. ليس دقيقًا أن يتم وصف المطلب الرئيسي أثناء الثمانية عشر يومًا بإسقاط النظام وكلمة "ارحل" بأنه خطاب برجماتي[٣٨]؛ ذلك لأن نظام مبارك لم يكن قائمًا على أيديولوجيا أو فكرة واضحة متماسكة كي تتم مواجهته بأيديولوجيا. كان نظام مبارك غير ديني وغير علماني، كان مجرد نظام "حكمت وأحكم وسأحكم"، لذلك كان الرد الشعبي عليه "ارحل" فقط، بلا حاجة إلى تنظير أو تأصيل مفاهيمي يضرب بجذور عميقة في فلسفة السياسة وعلوم الاجتماع. ولكن قبل أن نختزل الثورة في المشاهد الأكثر شهرة إعلاميًّا، علينا أن نحلل مضمون الهتافات العفوية وكتابات الجدران ورسوم الحوائط وتسجيلات الإعلام الشعبي الرقمي التي وثقت تعبير كثير من البسطاء عن أفكارهم ومواقفهم ودوافعهم. يضيق المقام في هذه الدراسة النظرية الاستطلاعية لمثل ذلك التحليل المهم، لكن يمكننا الإحالة بشكل عام إلى مقاطع الفيديو على شبكات التواصل الاجتماعي الإلكترونية والتي تبرز أن البسطاء – المتدينين في معظمهم بشكل أو بآخر – كانوا يناضلون من أجل حقوقهم كمواطنين تعرضوا لأبشع أنواع الانتهاكات السياسية والاقتصادية والجسدية والنفسية، وهم يعبرون عن ذلك بلغة إنسانية مباشرة لا تستند إلى مصطلحات يتداولها النخبة والأكاديميون، الذين عادة ما تحصنهم أوضاعهم الاجتماعية والأدبية والمالية من التعرض لمثل هذه الانتهاكات.

كذلك تميز خطاب الجماهير غير الديني بأنه تجاوز مشتملات كلٍّ من الخطاب الديني والخطاب القومي، فيما يتعلق بربط الأوضاع الداخلية بالقضايا الإقليمية والأممية والعالمية. ومن المفارقات أن

تستخدم دعاية النظام في آخر أيامه نظرية المؤامرة الخارجية العالمية (الأمريكية الإسرائيلية الإيرانية القطرية الحمساوية)، في حين أن من يتم تخوينهم لم يردوا بالمثل ولم ينشغلوا بالمعارك الجانبية مع الأطراف الغربية التي كانت تدعم النظام.

أزمة ما بعد الإسلاموية في مصر

تزعم الدراسة أن مصر تعوم في بركة من ما بعد الإسلاموية السائلة تنتظر من يقوم معبرًا عنها فيضمن اكتساح المتنافسين الكلاسيكيين. ومن المفارقات أن ترتبط مأسسة ما بعد الإسلاموية في تركيا بالزيارة التاريخية غير المعلنة التي قام بها الثلاثي التركي (عبد الله جول ورجب طيب أردوجان وأحمد داوود أوجلو) لمصر عام ٢٠٠١ قاصدين المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين وقتها، الأستاذ مصطفى مشهور؛ وذلك سعيًا منهم لرأب الصدع بينهم وبين زعيم حزب الرفاه وقتها، نجم الدين أربكان – رحمه الله، فرفض المرشد مقابلتهم طيلة أسبوعين حتى يجلسوا إلى "أستاذهم" أولاً. فما كان منهم إلا أن قرروا الانفصال وتأسيس حزب جديد (العدالة والتنمية)، فأسسوا الحزب في ٢٠٠١ ووصلوا إلى سدة الحكم في ٢٠٠٢ حتى الآن[٣٩]. ومعنى هذا أن المجتمع التركي كان مهيئًا تمامًا لولادة حزب بعد إسلاموي يكتسح المتنافسين القدامى بكل إشكالياتهم التاريخية، لكن الظرف المجتمعي في مصر مختلف بدرجة كبيرة من وجهين؛ أولاً: إرث خلط الدعوي بالسياسي، وثانيًا: الافتقاد إلى رصيد سياسي شعبي محلي.

الإشكالية الأولى لم تتعرض لها التجربة التركية؛ وذلك لأن النظام العلماني المتشدد كان قد ضيق الخناق على أية محاولات سياسية إسلاموية، وعلى أية أنشطة دعوية ذات امتدادات سياسية. وأعتقد أن الوجه الآخر لما بعد الإسلاموية السياسية هو حركة فتح الله جولن التي ركزت برامجها ومشروعاتها الدعوية والتربوية في بناء الإنسان وخدمة البشرية، بانفتاح على الآخر – أيًّا كان – وباحترام قوانين كل الدول التي تعمل فيها، وعلى رأسها الدولة التركية. لقد خففت حركة فتح الله جولن الكثير من الأعباء التي كان يمكن أن يتحملها عاتق مؤسسي العدالة والتنمية وكوادره، بحكم تكوينهم وتربيتهم الإسلامية. وكما أشرت للصفقة السيكولوجية الضمنية التي عقدها المجتمع المصري مع الإخوان في انتخابات ٢٠٠٥، أرى أن هناك صفقة شبيهة أكثر نضجًا وتقدمًا تم عقدها بين جناحي التجربة التركية، العدالة والتنمية وحركة فتح الله جولن، مفادها أن يتقاسما المهام وأن يدعم أحدهما الآخر ولو بشكل غير مباشر.

أما الإشكالية الثانية فهي تتعلق بمجهولية الرصيد السياسي لمن يمكن أن يعبر عن ما بعد الإسلاموية في مصر. فمؤسسو العدالة والتنمية كان لهم رصيد كبير من النجاح السياسي على مستوى البلديات وقت

أن كانوا جزءًا من الحركة الإسلاموية، وهو ما لم تحققه تجربة إسلامويي البرلمان المصري. وبغض النظر عن سبب هذا الإخفاق، سواءً كان بسبب التضييق الحكومي أم لأسباب ذاتية، فإن المحصلة أن الأحزاب المحتمل أن تكون معبرة عن التطور التاريخي للإسلاموية المؤسسية في مصر – مثل حزب النهضة الذي شارك في تأسيسه إبراهيم الزعفراني والمستشار محمود الخضيري – لن يكون لها نفس زخم العدالة والتنمية وقت بزوغه، والأمر ذاته يمكن أن يقال عن حزب "التيار المصري" الذي يجري تأسيسه على يد مجموعة من شباب الإخوان المتجهين إلى الاستقلال عن الجماعة بعد تخليها عنهم في ائتلاف شباب الثورة. فالعدالة والتنمية لم يحصد الأغلبية البرلمانية بعد عام من تأسيسه، بل حصدها بعد رصيد سنوات طويلة من الكفاح الاجتماعي والنجاح السياسي المحلي لرموزه ومؤسسيه، وهو ما لا يتوفر في الحالة المصرية.

وهناك تحدٍ – لا أراه مشكلة – أمام ما بعد الإسلاموية في مصر، وهو غياب ثقافة العمل المؤسسي بفعلٍ تجريف النظام السابق لكافة البنى والتنظيمات، عدا منظماته الأمنية. ورغم أن هذا أضاف ميزة المفاجأة غير المتوقعة في الحراك السائل (كما أبين في الجزء الثاني من الدراسة)، فإنه يضع حالة ما بعد الإسلاموية المصرية أمام اختيارين، هل يتم الاكتفاء بتدشين "تيار رئيسي"[٤٠] للمصريين يعبر عن أهم القيم والآمال التي ينبغي أن يحافظ عليها المجتمع ما بعد الإسلاموي بشكل سائل ومنساب، أم تتشكل أحزاب – قليلة العدد متماسكة الرؤية عالية الكفاءة التنظيمية – لتؤسس ما بعد الإسلاموية. ويطرح السؤال نفسه: هل مأسسة ما بعد الإسلاموية يعد دفعًا بالمجتمع للأمام أم تجاوزًا لمرحلته الحالية المتسمة بالسيولة والانسياب والتي يجب ألا نستعجله للخروج منها؟

وعلى مستوى الأفراد، وقبل أن نبحث في الفرص المحتملة لفوز عبد المنعم أبو الفتوح، حال ترشحه للرئاسة كفرد مستقل، مع الأخذ بعين الاعتبار للمعايير الموضوعية (ككفاءة حملته إداريًّا وتسويقيًّا وقوة تمويلها)، علينا أن ندرك أن السيناريوهات المحتملة بعد فوزه – وإن كانت قد تحررت من وهم السيطرة الغربية والإسرائيلية على مجريات الأمور – فإنها ليست متطابقة مع النجاحات التاريخية للعدالة والتنمية. وحتى لو قام حزب حقيقي ذو رؤية متماسكة وكوادر قوية ليعبر عن ما بعد الإسلاموية، وحتى لو صار الحزب الحاكم في فترة قياسية أو طبيعية، فلن تكون موازناته في الحالة المصرية السائلة كنظيره الذي يعيش بين المؤسسات ولا يرى المجتمع إلا مُمأسسًا.

ومن ناحية اجتماعية – اقتصادية، أرى أنه من المفيد لما بعد الإسلاموية في مصر أن تتأخر مأسستها، وذلك كي لا تتأثر بالنموذج التركي الذي اختار سياسة اقتصادية ليبرالية اجتماعية للخروج من المآزق المعضلة للاقتصاد التركي. لا يمكن لمن يحاول أن يؤسس ما بعد الإسلاموية في مصر الانعتاق من ظلال السياسة الاقتصادية التي ينتهجها العدالة والتنمية، وهي سياسة لا تنفك عن التحديث الصناعي وتحرير الأسواق. وقد يكون من الأفضل لما بعد الإسلاموية في مصر أن يتم تفادي هذه السياسة، وذلك من وجهين؛ أولاً: من أجل البحث عن حلول أكثر اتساقًا مع الوضع المصري، قد تتضمن تحرير الاقتصاد الأهلي على سبيل المثال. وثانيًا: من أجل التخلص من آثار نظريات التحديث والتبعية وعمليات الحدثنة المعرفية التي ترسخ اعتبار النموذج الحداثي الغربي معيارًا ومقياسًا.

وفي خضم هذه الإشكاليات والتحديات يكمن أمل كبير في أن يُنتج النموذج المصري من ما بعد الإسلاموية السائلة أطروحات معرفية أعمق أصالةً تنسف ثنائية الحداثي – ما بعد الحداثي التي لم يعشها يومًا واقع المجتمعات العربية. وهنا تتعاظم قيمة تحرر ما بعد الإسلاموية من الليبرالية الاقتصادية، حتى لو كانت ليبرالية جديدة أو اجتماعية، وسيكون من مصادر ثرائها أن تتضمن بعض الجوانب الاشتراكية الأهلية (بعيدًا عن ارتباطها بالدولة).

خاتمة

كانت هذه الصفحات محاولة اجتهادية لتقديم طرح تفسيري مختلف نوعًا ما عن طبيعة الحراك المجتمعي الثوري السائل، وهي في كل الأحوال طليعة عدة دراسات تالية تسعى لصقل الأطروحة التفسيرية وتعميقها. فعلى المستوى النظري يتوجب معالجة ارتباط ما بعد الإسلاموية السائلة بتطوير مفهوم اللاحركات الاجتماعية الذي ابتدعه آصف بيات، بالإضافة إلى ضرورة عقد مقارنة بين ما بعد الإسلاموية المؤسسية في حزب العدالة والتنمية التركي ونظيرتها الثورية السائلة/ المنسابة في مصر[٤١]، فضلاً عن تعميق تناول الفرق بين الإسلاموية الجديدة Neo-Islamism وما بعد الإسلاموية Post-Islamism[٤٢]. وعلى المستوى العملي، يتوجب على الواقع المصري أن يكون له أنموذجه الخاص من ما بعد الإسلاموية مسترشدًا بالتنظير الأكاديمي ومحولاً إياه إلى توصيات سياسية[٤٣] تتبناها الأحزاب الناشئة والكيانات السياسية المختلفة. على أمل أن يضرب الأنموذج المصري بأصالته جذورًا أعمق فلسفيًّا ومعرفيًّا تنعكس في منتج حضاري يتحقق به قول المولى عز وجل: "وتلك الأيام نداولها بين الناس".

إسماعيل الإسكندراني

الهوامش

١- أفرق بين ما هو إسلامي Islamic وما هو إسلاموي Islamist في الفصل الأول من هذه الدراسة.

٢- كتبت هذه الدراسة في يونية ٢٠١١، أي قبل أول رمضان بعد الثورة؛ حيث فاجأ إمام جامع القائد إبراهيم جموع المصلين بالدعاء على عموم العلمانيين والليبراليين، وقد كتبت بعدها مقالاً بعنوان: "عفواً حاتم فريد.. لن يؤمني معتدٍ في الدعاء" ونشرته على مدونتي إسكندراني مصري بتاريخ ٢٦ أغسطس، انظر: "عفواً حاتم فريد.. لن يؤمني معتدٍ في الدعاء"، **إسكندراني مصري**، blog-post_26.html/08/http://ismailalex.blogspot.com/2011

٣- أُعرّف العمل المدني بأنه "كل عمل جماعي غير حكومي غير عسكري لا يهدف للربح الشخصي".

٤- إسماعيل الإسكندراني، "**دراسة المبادرات الشبابية السكندرية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين في ضوء نظرية اللاحركات الاجتماعية**"، (القاهرة: الجامعة الأمريكية. مشروع دراسة الحركات الاجتماعية، ٢٠١٠).

٥- يعد من الأمور المتفق عليها فقهيًّا بعد ثبوت الضرر البالغ للتدخين أن التدخين حرام شرعًا، أفتى بذلك كلٌّ من دار الإفتاء المصرية واللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة السعودية، وغيرهما من مئات علماء المسلمين، وذلك إعمالاً للقاعدة الفقهية "لا ضرر ولا ضرار". وهنا أردت الاستشهاد بالجمع بين أحد أركان التدين وبين إتيان سلوك متفق – ولو اجتماعيًّا – على حرمته الدينية، بالتوازي مع ممارسة السياسة المدنية الديمقراطية التي تحترم حقوق الآخر. وهي حالة أقرب للحالة المجتمعية العامة.

٦- المصدر السابق.

٧- راجع مذكراته في السجن أيام الملكية وقبل تكوين الضباط الأحرار – متحف السادات بمكتبة الإسكندرية.

٨- تشوب التعميمات العربية – التركية – الإيرانية الكثير من المشكلات، منها إغفال البعد المذهبي، وإغفال الواقع الجيوسياسي؛ من حيث الحدود المباشرة مع إسرائيل مثلاً أو مع أوروبا، فضلاً عن تداعيات السياقات التاريخية والديموجرافية. لذلك ينصب هذا الفصل بالمقام الأول على دراسة ما بعد الإسلاموية في سياقها العربي. كتبت هذه الدراسة في يونية ٢٠١١ قبل فتح باب الترشح للانتخابات البرلمانية بشهور.

٩- كتبت هذه الدراسة في يونية ٢٠١١ قبل فتح باب الترشح للانتخابات البرلمانية بشهور.

١٠- في الفترة ما بين ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٣.

١١- يقصد بها بعث تنظيم الإخوان المسلمين في السبعينيات على يد شباب الجماعة الإسلامية بالجامعات المصرية في الفترة التي كان الجيل الأول إما في السجون أو حديثي خروج منها دون أي تواجد مجتمعي. وهي الفترة التي أحيا فيها عبد المنعم أبو الفتوح وحلمي الجزار وعصام العريان وإبراهيم الزعفراني وزملاؤهم تنظيم الإخوان المسلمين قبل أن يتحول إلى تاريخ، وذلك قبل أن يختار الإخوان الإعلان عن اسمهم القديم من جديد للتمايز عن التيارات الفكرية الأخرى التي ضمها النشاط الديني بالجامعة (الجماعة الإسلامية).

١٢- في أدبيات الجماعة يتدرج المشروع الإسلامي (الإسلاموي) إلى: الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة، ثم المجتمع المسلم، ثم الحكومة المسلمة، ثم الدولة المسلمة، ثم أستاذية العالم، انظر: رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

١٣- حديث شخصي غير رسمي، مارس ٢٠١٠.

١٤- مقابلة شخصية عقدها جون ويست مع إسماعيل الإسكندراني ضمن إعداد الأول لكتابه "كرامة.. سفريات عبر الربيع العربي"، تحت الطبع بالإنجليزية بدار Heron، مارس ٢٠١١.

١٥- السيد محمد السيد نوح، **آفات على الطريق** (د.م.: دار الوفاء، ١٩٨٧).

١٦- Henri Lauzière, "POST-ISLAMISM AND THE RELIGIOUS DISCOURSE OF ABD AL-SALAM YASIN", **International Journal of Middle East Studies**, http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=295120

١٧- Asef Bayat, "The Coming of Post-Islamist Society", Critique: **Critical Middle East Studies**, no. 9 (Fall 1996): 4352-; Asef Bayat, "What is Post-Islamism", **ISIM**, (Autumn 2005), http://www.nuansa.nl/uploads/ee/3c/ee3c13c38afebf47c6a68ed360afed5f/What-is-post-islamism.pdf.

١٨- Ibid.

١٩- Oliver Roy, "Post-Islamic Revolution", translated by Georgio Comninos (17 Feb 2011), **European Institute**, http://www.eu ropeaninstitute org/February-2011/.by-oliver-roy.html

٢٠- موقع شبكة الحوار نت الإخبارية، نقلاً عن جريدة القدس، http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=9884

٢١- Ali Eteraz,"Post-Islamism: The Future of Islamic Reform Lies with Post-Islamism A Recognition that Politics rather than Religion Provides–for Welfare in this Life",

Guardian (31 October 2007), http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2007/oct/31/postislamism

٢٢- ."Bayat, "What is Post-Islamism

٢٣- Ibid.

٢٤- Asef Bayat, "Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East", **AUC press** (2009).

٢٥- Asef Bayat, "The Post-Islamist Revolutions: What the Revolts in the Arab World Mean", **Foreign Affairs**, http://www.foreig naffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions?page=show

٢٦- **راغب السرجاني**، "رسالتي إلى أستاذي أردوجان"، موقع **قصة الاسلام**
84%D8%A7%82%D8%A7%D9%85%D9%http://www.islamstory.com/%D9/81%85%D8%B4%D8%B1%D9%84%D9%%D8%AA-%D8%A7%D9

٢٧- منهم علي عبد الفتاح القيادي بالجماعة بالإسكندرية، لقاء غير رسمي، ٢٠٠٦.

٢٨- مشاهدتان إثنوجرافيتان بالإسكندرية، قد لا تنطبقان على كافة المحافظات المصرية.

٢٩- مشاهدات إثنوجرافية في فرقتي "جنة" و"الهدى" للفن الإسلامي، وغيرهما.

٣٠- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية** (د.م.: دار الشروق، ٢٠٠١).

٣١- يمكننا تحقيب التاريخ المصري المعاصر إلى فترة ليبرالية (من سقوط الخلافة إلى انقلاب/ ثورة ١٩٥٢)، ثم إلى مرحلة قومية اشتراكية (من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٧)، ثم مرحلة إسلاموية سائلة (من أوائل السبعينيات إلى نهاية القرن العشرين)، وأخيراً فترة التحول السائل إلى ما بعد الإسلاموية (العقد الأول من القرن الحادي والعشرين)، ويمكن الادّعاء بأننا على أعتاب مرحلة بعد إسلاموية لم تتحدد معالمها النهائية بعد. وقد يكون هذا التحقيب موضوع بحث مستقل لما يحتاجه من تحرير وتدقيق.

٣٢- محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي** (د.م.: دار نهضة مصر، ١٩٩٧): ٥٩.

٣٣- المصدر السابق.

٣٤- المصدر السابق.

٣٥- يتضح ذلك بجلاء في خطاب مؤسسي الحزب: أبو العلا ماضي وعصام سلطان، كما اتضح ذلك في الفاعليات التي كانت تقيمها جمعية مصر للثقافة والحوار بالإسكندرية، والذي يقوم عليها ممدوح علي، الممثل السابق لحزب الوسط بالمدينة، وهو في الوقت ذاته خطيب جمعة دائم بأحد المساجد ويحمل درجة علمية إضافية في علوم الحديث بالإضافة إلى عمله كمهندس زراعي

وصاحب شركة خاصة في مجال الزراعة، وقد صرّح بأن أحد أهداف الجمعية الترويج لفكر حزب الوسط، كما كان يتم في مقرها الدعوة لاستخراج توكيلات قانونية لتأسيس الحزب إبّان فترة الكفاح القانوني التي خاضها، ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧.

٣٦– خرج هذا الهتاف بشكل تلقائي حينما بدرت نزعة إخوانية إلى السيطرة على الصوتيات وتوجيه المسيرات التي كانت تجوب الإسكندرية طيلة الثمانية عشر يومًا. ومن اللافت أن أول من هتف بهذا الهتاف امرأة أربعينية – لا تعتبر من الشباب – كرد فعل على محاولة سيطرة الإخوان على إحدى المظاهرات بميدان محطة مصر، وليس معناه تصنيف الثورة جيليًّا.

٣٧– إسماعيل الإسكندراني، "أوهام أسقطتها ثورة ٢٥ يناير"، ورقة مشاركة في سيمينار "أوهام حطمتها الثورة وأوهام خلقتها الثورة"، المنتدى الفكري الأدبي بالتعاون مع وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية، ٣ مارس ٢٠١١.

٣٨– Roy, "Post-Islamic Revolution".

٣٩– مقابلة شخصية مع أحد القيادات الإخوانية المطلعة (يرفض الإعلان عن اسمه)، نوفمبر ٢٠١٠.

٤٠– مبادرة التيار الرئيسي هي مبادرة تسعى للحفاظ على قيم عامة قامت الثورة المصرية من أجلها وذلك بعيدًا عن الاختلافات والتوجهات والانقسامات الأيديولوجية. وقد أطلقها عدد من الأكاديميين والمفكرين الذين تنطبق عليهم – كأشخاص وكإسهامات فكرية – أركان ما بعد الإسلاموية، حتى لو لم يعرّفوا أنفسهم بهذا الشكل، ومن اللافت ظهور أثر عبد الوهاب المسيري – كشخص وكأفكار – جليًّا في تكوين المجموعة التي دشنت المبادرة (منهم: هبة رءوف عزت، والمصطفى حجازي، ومعتز بالله عبد الفتاح).

٤١– تم الانتهاء من دراسة مقارنة بعنوان "ما بعد الإسلاموية بين العدالة والتنمية التركي والسيولة الثورية في مصر" للباحث، بحث مقدم إلى المؤتمر العربي التركي الثاني للعلوم الاجتماعية، ديسمبر ٢٠١١ (تم تأجيل المؤتمر إلى ربيع ٢٠١٢).

٤٢– تم تقديم عرض لورقة بحثية بعنوان Citizenship between Neo-Islamism and Post–Islamism، مؤتمر الإسلام والمواطنة والإعلام الرقمي، المعهد الهولندي الفلمنكي للدراسات بالقاهرة، ديسمبر ٢٠١١.

٤٣– تم بالفعل إنتاج ورقة توصية بسياسات بعنوان "مأسسة نموذج مصري يتجاوز الاستقطاب الإسلامي–العلماني: ما بعد الإسلاموية من التنظير إلى التنظيم" للباحث، منتدى البدائل العربي للدراسات، ديسمبر ٢٠١١.