

مقدمة المترجم

* في السنوات الأخيرة، ظهرت العديد من الدراسات حول جميع جوانب الإسلام السياسي من «الأصولية الإسلامية»، و«الإسلام الجهادي»، إلى «الإسلامويّة» و«التطرف الإسلامي»، وغير ذلك من المسائل المرتبطة بالإسلام كنسق عقائدي وأيديولوجي. فمسألة العلاقة بين الإسلام والسياسة، بكل أبعادها وتمظهراتها، تُعدُّ واحدة من أبرز مسائل التطور السياسي والاجتماعي في العالم العربي. تفترض غالبية هذه الدراسات أنّ الإسلام دين سياسيّ. في المقابل، يجادل نزيه الأيوبي في هذا العمل أنّ الإسلام ليس ديناً سياسياً على وجه الخصوص، بل هو دينٌ اجتماعي.

يدور هذا الكتاب اللافت للنظر حول العقيدة والحركة التي تدّعي أنّ الإسلام يمتلك نظرية معنيّة بالسياسة والدولة. يرى الأيوبي أنّه لا يوجد أي ارتباط خاص بين الدين والدولة كما تزعم بعض الدراسات الغربية وكما يؤكّد الإسلاميون المعاصرون. ويفحص في هذا العمل ادّعاء هؤلاء الإسلاميين الذين يحاججون أنّ الإسلام كنسق عقائدي ومنهاج حياة يحمل في طياته نظرية خاصة بالسياسة والدولة ينبغي تطبيقها بدون تردد. ومن هنا جاءت الحاجة إلى تناول الدولة الإسلامية التاريخية بين النظرية والتطبيق. ومع ذلك، لا ينشغل الأيوبي بتاريخ العلاقة بين الدين والدولة على مدار التاريخ الإسلامي؛ بل هو مهوومٌ باستقصاء دور الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ويؤكّد، متفقاً في ذلك مع عالم الاجتماع العراقي سامي

زبيدة، أنَّ مختلف التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة لم تكن استمراراً لأشكال تاريخية سابقة.

يحاول المؤلف تقييم العديد من الآراء الخاصة بالعلاقة بين الدين والسياسة في المجتمعات المسلمة. والفكرة الرئيسة التي يتمحور حولها الكتاب هي أنَّ الإسلام السياسي هو اختراع حديث من الأصوليين لخلق أو تحويل الدولة الحديثة وفق أسس التاريخ المقدس للإسلام. ويجادل أنَّ الرأي السائد بين المسلمين بأنَّ «الإسلام دين ودولة» ليس موقفاً مألوفاً في التقليد السياسي الإسلامي؛ بل هو اختراعٌ يعود إلى العقد الثالث من هذا القرن. علاوة على ذلك، كما يحتاج الأيوبي؛ فإنَّ الأصوليين يسعون إلى عكس العلاقة التقليدية بين الدين والسياسة بحيث تصبح السياسة خاضعة للدين، وليس العكس، كما كان الوضع تاريخياً. ويرى أنَّ الأصوليين تمكَّنوا من جعل الإسلام السياسي قضية شعبيةً من خلال توظيف انتقائيٍّ وتجديدٍ للأعمال النصائفة والفقهية القديمة. ولذا؛ فإنَّ جزءاً كبيراً من الكتاب هو تفصيل وتوضيح لهذه الأفكار المركزية.

يقدم الأيوبي لمحة تاريخية موجزة عن تطوُّر الأفكار المحافظة والمهيمنة عادةً بشأن الدولة، والسلطة السياسية، وطبيعة الحكم، ومفهوم المجتمع/ الأمة في الإسلام. كما يطرح تفسيراً مُقنعاً للعلاقات الوثيقة بين الدولة والتقاليد الدينية المحافظة في تاريخ المسلمين. ويطرح المؤلف السؤال المركزي الذي يتمحور حوله الكتاب: هل الإسلام دين سياسي؟ وفي محاولته الإجابة عن هذا السؤال، يقدم أجوبةً نظريَّةً تدحض الأساطير والمقولات الاستشراقية/ الأصولية الخاطئة عن الطابع السياسي للإسلام.

لقد أنتج الأيوبي نقداً مُقنعاً، بشكل أو بآخر، لكل من الصحوة الإسلامية والفهم الغربي لمكانتها في حياة وفكر المسلمين. فالقرآن الكريم، والحديث النبوي، والأحكام الفقهية، والنموذج الذي وضعه التاريخ

الإسلامي، كل هذه المنابع تشير إلى أن الإسلام ليس لديه عقيدة سياسية متماسكة أو مفهوم خصوصي عن الدولة، كما أنه لم يسع عمدًا إلى وضع مفهوم عن الدولة.

بيد أن معظم الآراء الفقهية التي تدعم الآن الموقف الإحيائي/الصحوي وُضعت وفق ظروف محدّدة، وبناءً على أوامر من الحُكّام الذين كانوا في حاجة إلى شرعية دينية، ولم يكن الغرض منها أن تكون مواقف عقائدية. واستنادًا إلى هذه الحُجة، يذهب الأيوبي إلى حدّ الادّعاء بأن الإسلام يمكن أن يتواجد داخل نظام سياسي علماني، حتى أنه يمكن أن يُشرعن هذا النظام.

ولمزيد من التوضيح، يستعرض الأيوبي كتابات الفقهاء عن النظرية السياسية، هؤلاء الفقهاء الذين كانوا موظفين لدى الدولة بالأساس. واللافت للنظر حقًا أن الإسلاميين المعاصرين يحتجون بهذه النصوص الفقهية، فضلًا عن بعض السوابق التاريخية بوجود حكومة إسلامية؛ لإثبات ضرورة إقامة دولة إسلامية. لذلك يدعو الأيوبي إلى دراسة جادة ومتعمقة في النصوص الفقهية وفي السوابق التاريخية من أجل تتبع أصول حُجة الإسلاميين. غير أنه لا يروم هنا، كما ذكرنا آنفًا، تقديم تاريخ للعلاقة بين الدين والدولة أو دراسة مختصرة لتاريخ الفكر الإسلامي.

وفي هذه المسألة، يحتاج المؤلف أنّ الخلافات الأولى التي أعقبت وفاة النبي محمد كانت معنيّة بالسياسة، لكنّ النظرية السياسية صيغت أثناء زوال تلك الخلافات وفق ظروف اجتماعية وسياسية معيّنّة، وفي ظلّ الدولة نفسها؛ أي أنّ الدولة هي التي صنعت تلك النصوص الفقهية السياسية. وفي هذا السياق، كتب الدكتور رضوان السيد في مراجعته لهذا العمل: «وما يحدث اليوم لدى الإسلاميين هو بعكس ما حدث في الماضي. ففي الماضي كانت الدولة ثمّ كان النص السياسي الإسلامي الناجم عنها. أمّا اليوم فإنّ الإسلاميين صنعوا صورةً مثاليّةً لدولةٍ إسلاميةٍ يفترضون أنّها

كانت في الماضي، ثم هم يحاولون الآن أن يتتجوا دولة من النصوص التي وضعوها. فالإسلام السياسي المعاصر ليس عودة للماضي أو للأصول؛ بل هو محاولةٌ جاهدةٌ لإنتاج ماضٍ صُنِعَ تحت وطأة ظروف العصر ثم أُسْقِطَ على الماضي الذي كان فعلاً». لذلك يجادل الأيوبي أن الإسلام السياسي هو ظاهرة حديثة؛ فهو لا يمثل عودة إلى وضع كان موجوداً في الماضي أو عودة إلى أي نظرية كانت قد صيغت في الماضي.

في محالة لإثبات حُجته، يناقش المؤلف المفهوم الإسلامي للتطبيق الجماعي للأخلاق ويتطرق إلى السياسات الخاصة بالمرأة وقضايا الأسرة. ويخلص بطريقة مبسّطة إلى أنّ الدعوة إلى نظام إسلامي، في حال فهمها على النحو الصحيح، ربما تكون مجرد سعي من قبل مجتمعات مكلومة حديثة التحضر من أجل تطبيق جماعي للأخلاقيات العامة التقليدية، في وقت حدوث تَفكُّك واختلال اجتماعي كبير. وبالتالي، يجب على حكومة المجتمع الإسلامي القويم أن تنظر في المقام الأول في التطبيق الجماعي للأخلاق العامة. وهذا يساعدنا في تفسير لماذا تميّزت رؤية الإخوان المسلمين وملائي إيران بالغموض بشأن معالم الاقتصاد الإسلامي أو الدولة الإسلامية، في حين أنّ لديهم رؤية واضحة حول مسائل الأسرة، والعلاقات بين الجنسين، وقضايا مثل الحجاب والفصل بين الجنسين في الأماكن العامة. وهذا مرده، بحسب الأيوبي، إلى أنّه «لا يكفي أن تكون - على المستوى الشخصي - أميناً وصادقاً وتقياً، يجب أن يكون الجميع كذلك»، فالإسلام يقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كما يتناول المؤلف الدور الثقافي والسياسي الذي يجب أن يضطلع به الإسلام لمواجهة تحدي الغرب أو التكيّف معه، منذ الفترة التي بدأ فيها اصطدام الغرب المسيحي الرأسمالي بالعالم الإسلامي. هنا، يستعين الأيوبي بمفهوم التنمية وما يرتبط به من مفاهيم أخرى مثل التحديث والتغريب

والعلمانوية. فعلى مدار القرنين الماضيين وحتى العقود القليلة الأخيرة من القرن العشرين، كان الاتجاه السائد في العالم الإسلامي هو السير نحو العلمنة. وكان التحوُّل نحو الإسلامويَّة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين نتاج ظروف اقتصادية وسياسية معيَّنة. فعلى عكس المسيحية، تحوُّل الإسلام بطرائق مختلفة للتكثيف مع احتياجات المجتمعات التي كان يُمارس فيها.

لذلك؛ فإنَّ الجماعات الإسلامية في المجتمع المعاصر هي ثمرة طبيعية لنزوع ثقافي مناهض للعلمانية في الحضارة الإسلامية. وهذه قراءة خاطئة لتاريخ الإسلام. ففي حين ظهر الإسلام كأيدولوجية سياسية ودينية، على الأقل منذ القرن الثامن، كان هناك فصل حقيقي بين السلطة السياسية والدينية. وهنا يستعين الأيوبي بأطروحة محمد أركون عن وجود بُعد علمانيٍّ للفكر الإسلامي. إذ يرى أركون أنَّ جميع الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية بعدما اعتقت من الاستعمار هي علمانية في الواقع، تهيمن عليها النماذج الغربية، وترتكز على النظرية الكلاسيكية للسلطة والحدثة الفكرية.

في حين أنَّ رد الفعل على الاستعمار كان التحرُّك نحو التحديث والعلمنة، اتَّجَّه البعض إلى الإسلام لتقديم حل ونموذج للإصلاح الإسلامي. كان روَّاد هذا التيار الجديد هم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وقد تبنت هذه المدرسة من الإصلاحيين الإسلاميين مقاربة أكثر حرية في قراءة النصوص وتأويلها، والتأكيد على أهمية القياس والاستحسان، فضلاً عن مبدأ المصالح المرسلة.

وإذا كان المراقبون الغربيون والمفكرون الإسلاميون المعاصرون قد أساءوا فهم التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي، فذلك كما يعترف الأيوبي، مرده إلى أنَّ الإسلام هو دين اجتماعي. في الإسلام، الأخلاق مسألة جماعية

يطبقها المجتمع من أجل الخير للجميع . وهذه الطبيعة الجماعية للأخلاق هي التي تسهّل عملية تسييس الإسلام وتشرح أيضًا انشغال الإسلام السياسي بتنظيم السلوك الاجتماعي .

يدعم المؤلف هذه الأطروحة من خلال دراسة متعمقة لتاريخ وسياسات عدد من الحركات الإسلامية في العالم العربي . ويؤكد على سياسة الدولة في إثارة وتصعيد التحدي الإحيائي الذي يوجّهه الأصوليون . لقد أنتج انهيار الأنظمة التنموية المختلفة، من النماذج الاشتراكية المتمثلة في الناصرية والبعثية إلى التجارب الرأسمالية للسادات والنظام الملكي السعودي، فراغًا أيديولوجيًا أدى إلى دخول الإسلام إلى الساحة السياسية . في حين أنّ الفكر السياسي الإسلامي تمفصل في البداية لإضفاء الشرعية على الدولة؛ فإنّ مظهراته الأخيرة أُستُخدمت لدعم المعارضة . فهزيمة النظام العلماني العربي على يد الإسرائيليين فتحت الخطاب السياسي العربي للإسلام، في حين أنّ المشكلات الاجتماعية المتصاعدة في جميع أنحاء العالم العربي الناتجة عن التحديث أدّت إلى بحث عن حل إسلامي . ويقدم الأيوبي توصيفًا ثريًا للمصادر الفكرية والقواعد الاجتماعية والمظاهرات المؤسسية لهذا التطور . وسيجد القراء إعادة فحص لافتة للنظر للحقائق والتفاصيل في ضوء الأطروحة العامة التي يقدمها المؤلف .

ينتقل الأيوبي إلى الحديث عن العوامل التي أنتجت الإسلام السياسي . وعلى غرار الدراسات السابقة في هذا الصدد، يقدم الجواب البسيط نفسه : الحركات الإسلامية هي رد فعل على حالة التغريب أو الاستلاب والإقصاء التي عانت منها الشعوب في المجتمعات العربية . فمؤسسات الدولة، بحسب الإسلاميين المعاصرين، هي جزء من سيرورة التغريب والاستلاب .

وهنا، ثمة أطروحة للفيلسوف البريطاني إرنست غيلنر مشابهة بدرجة ما لما يحتاج به الأيوبي في هذا العمل فيما يخص فعالية نشاط الإسلام

السياسي والتعاطف المحتمل مع أيّة دعوة إسلامية في السعي إلى الأصالة ومواجهة التغريب ومناهضة الدولة. يرى غيلنر أنّ «الثقافة العليا» لطبقة العلماء والبرجوازية في المدن، وهي ثقافة الإسلام النصي الطهراني، قد تحوّلت إلى ثقافة واسعة تمامًا على المستوى الشعبي في الظروف الحديثة الراهنة وذلك بفضل المركزية السياسية والتمدين واتساع نظم التعليم ووسائل الاتصالات. وأنّ هذه الثقافة العليا تؤلف، في إطار كشوفاتها ومذاهبها، وصفات حقوقية وسياسية واجتماعية، تؤلف نظامًا معياريًا موحدًا يصلح لكل الأزمات. وعليه؛ فإنّ الإسلام السياسي المعاصر هو حركة المطالبة بهذا المعيار، والتأييد الشعبي الذي تحظى به هذه الحركة ينبع من تطلع الجماهير المتمدنة حديثًا إلى هذه الثقافة العليا. كما يؤكّد أنّ «هذا الانتقاد داخل فكرة الحُكم الإلهي يمكن أن تبقى جذوته حية حتى بعد الاستقلال، فتتغذى على الغيرة التي تستشعرها الفئات الحضرية الدنيا وهي تتأمل حكامها، المتماثلين معها قوميًا ودينيًا، ولكنهم متغربون بهذا القدر أو ذاك. إنّ هذه الفئات الحضرية الدنيا تستمر في عجزها السياسي حتى بعد الاستقلال، ولا تستطيع أن تعزي نفسها أو أن تعبّر عن ذواتها إلّا بلغة الطهرانية الإسلامية، والسبب أن الإفصاح عن السخط بالتعبيرات القومية لم يعد مفتوحًا أمامها». ولذلك قد تجد بعض الفئات الاجتماعية في رباط الدين ليس فقط الشعور بالمواساة النفسية ولكن قد تجد أيضًا بؤرة جديدة للهوية وشبكة بديلة من العلاقات.

بالإضافة إلى ذلك، يتطرق الأيوبي إلى الأبعاد الاقتصادية والديموغرافية، مؤكّدًا أنّها واحدة من أهم الأسباب التي أدّت إلى ظهور الحركات الأصولية في الوطن العربي. فالفشل الاقتصادي والسياسي -بل والاجتماعي- للأنظمة العربية أدّى إلى تعاطف شعبي مع قضية الإسلاميين ضمن قاعدة اجتماعية متجاوزة للطبقة. ويتناول بذكاء شديد

الأسباب التي أدت إلى ظهور ما يُسمى «الاقتصاد الإسلامي» الموازي. وهذه الأسباب تكمن في زيادة عدد السكان، وخاصة الفئات العمرية الأكثر شباباً، ونظام التعليم الرديء، والفساد وسوء الإدارة، وزيادة معدل البطالة، وقلة فرص العمل، لتجد الدولة نفسها عاجزة عن معالجة وحل هذه المشكلات. وهنا تدخل القطاعات الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية لتقديم الخدمات الاجتماعية، في شكل بنوك وشركات ومؤسسات خدمات إسلامية تجتذب شريحة كبيرة من الجماهير. وهي استراتيجية تبنتها الحركات الإسلامية لفرض هيمنتها على الجماهير، كما أنّها وسيلة مهمة لبناء شبكات من الأتباع وتعزيز أدوات التعبئة السياسية. وقد حظي البعد الذي يمكن أن نطلق عليه «الإسلام الاجتماعي» باهتمام كبير من المؤلف لتعزيز حجته بأنّ الإسلام دينٌ اجتماعي في جوهره.

من الضروري الإشارة إلى أنّ هذا الطابع «الاجتماعي» للإسلام لا يمثّل إعادة خلق مجتمع إسلامي أصيل؛ بل يمثّل استجابةً أثارها انهيار البنيان الطبقي في المجتمعات المسلمة. وقد استعرض الأيوبي التشكّلات الطبقيّة للحركات الإسلامية والتغييرات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية ودفعت بعض الأشخاص إلى أن يصبحوا إسلاميين سياسيين فاعلين. فسيرورة التحديث، وهجرة السكان إلى المدن، وظهور الأحياء العشوائية ومدن الصفيح، قد أدت إلى إضعاف روابط الجماعات المحلية التقليدية، كما أنّ شبكة الرعاية السياسة التي توفرها الأحزاب الحاكمة والرؤساء المحليون قاصرة على بعض قطاعات الطبقة الوسطى. وقد صبّ هذا الفراغ في مصلحة الجماعات الإسلامية لفرض هيمنتها وقواعدها وحشد المزيد من التأييد السياسي. وفي هذه العملية، يتم تجنيد الأتباع من عناصر الانتلجنسيا من الطلاب والموظفين والعديد من الخريجين العاطلين عن العمل، الذين يشكّلون الطبقة الأيديولوجية لتلك الجماعات. ولكن أفراد هذه الطبقة وحتى الناس

العاديين لا يتبعون مصالح «نوموقراطية»، بل يتحركون في ردة فعل على التوقعات المحبطة والخيبات والوعد المنكوثة.

وعلى هذا النحو، يمكن القول: إن الإسلام هو اللغة السائدة التي تعبّر بها فئات اجتماعية عديدة عن هويتها وإحباطاتها ومطامحها. لكنها لغة مستخدمة للتعبير عن وجهات نظر متباينة ومتناقضة، لغة يستخدمها رجال أعمال محافظون وريعيون، وتستخدمها كذلك فئات دنيا من الطبقة الوسطى، وتستخدمها فئات أخرى كثيرة. قد تتحالف هذه الفئات في مرحلة ما، أو حتى تندمج مع بعض الجماعات الإسلامية، لكن من المستحيل أن تتواجد في مركب واحد. وهذا البعد الاجتماعي ذو أهمية خاصة، ونادر الحضور في الأبحاث المعنيّة بالإسلام السياسي، التي تهتم بدلاً من ذلك بالأحداث والتطورات السياسية.

وبالرغم من أن الخطاب السياسي لظاهرة الإسلام السياسي يركّز في محوره على المضمون العقائدي والالتزام بالمبادئ العامة تجاه القضايا السياسية العمومية وتجاه السلطة السياسية، إلا أنه يُلاحظ عليه خاصة في فترة الثمانينيات وحتى أوائل القرن العشرين أنه كان براغماتيًا على صعيد السلوك والممارسة، فعلى سبيل المثال كانت العديد من حركات ظاهرة الإسلام السياسي موضع الدراسة تمارس تحالفات سياسية مع تيارات وأحزاب علمانية بل يسارية واشتراكية التوجّه أحيانًا في مشاركتها الانتخابية البرلمانية، كما حصل في مصر بين الإخوان المسلمين وحزب العمل، أو تحالف التجمع اليمني للإصلاح مع حزب الحكومة ضد التيارات الاشتراكية والعكس في الانتخابات البرلمانية.

لذلك أحرز الإسلاميون نجاحات شعبية على جبهات عدة. فالإخوان المسلمون مثلاً حققوا نجاحات انتخابية كبيرة في نطاق الديمقراطية المصرية المحدّدة، خاصة تحت حكم السادات.

يمكن المحاججة بأن المذاهب والحركات الأصولية عارضت الحكومات العلمانية في البلدان الإسلامية من خلال التأكيد على وحدة الدين والدولة والمجتمع في الإسلام. ولذلك فهم يشتقون أفكارهم السياسية والاجتماعية من المصادر الأصلية للإسلام: القرآن والسنة. غير أن هذه النزعة لا تُميّز الأصوليين عن المصلحين أمثال الأفغاني وعبدالله الذين كانوا يؤمنون أيضًا بوحدة الدين والدولة والمجتمع في الإسلام، وبتجديد الدين والمجتمع من مصادر أصلية؛ لكنهم توصلوا إلى نتائج مختلفة أكثر إدراكًا للمؤسسات والممارسات الحديثة.

فالحركات الأصولية تتخذ مواقف راديكالية ثورية تحمل في طياتها الاحتجاج على الواقع وعلى فشل الأنظمة الحاكمة، مع ادعاء أن عودة الإسلام إلى واقع الحياة هي وحدها التي ستحمل معها الخلاص. لكن المسألة تزداد تعقيدًا، كما يرى فهمي جدعان، مع زعم تلك الحركات أنها «لا تمثل اجتهادًا إسلاميًا أو قراءة ما للإسلام، ولكنها تؤكد بوثوقية جازمة أن أحكامها هي أحكام الإسلام نفسه، وأن ما يخرج عن فهمها للأمر هو خروج عن جادة الإسلام القويم نفسها».

والأهم من ذلك، أن الحركات الإسلامية الحالية وجدت أنه على الرغم من أن الإسلام نظام شامل، فإنه ليس برنامجًا جاهزًا من أجل إقامة مجتمع إسلامي حديث. وبالتالي فقد تبنت بعدًا تأسيسيًا يعتمد على إعادة تفسير النصوص المقدسة (الاجتهاد) وبعدها تصويريًا يسعى إلى ترجمة المفاهيم الإسلامية الرئيسة إلى سياسات عملية.

هذا يرتبط أيضًا بمسألة مهمّة حول ما إذا كان الإسلام السياسي هو الآن قوة مستهلكة ليس لها قيمة أم إنه قوة قادرة على الاستمرار في النمو. يجادل عالم الاجتماع العراقي سامي زبيدة أن الحركات الإسلامية أصبحت منذ ذروتها في السبعينيات من القرن العشرين حركات روتينية مندمجة في السياسة

العادية، وأنه عندما انتهت الفترة الكاريزمية، تمَّ تجريد الإسلام السياسي تدريجيًا من طابعه السياسي ليحل محله الأخلاقيات المحافظة.

كان هذا التحوُّل هو الذي دفع أوليفيه روي إلى تأليف كتاب بعنوان «فشل الإسلام السياسي»، كما قدّم جيل كيبل حجة مماثلة، وادّعي أنّ الحركة الإسلامية مرّت بمرحلة أولى من التوسُّع أعقبها عقد من التراجع. لكن يمكن المحاججة ضد تحليل كيبل بأنّه يطبق تعريفًا ضيقًا للغاية لما يمكن اعتباره دليلًا على نجاح الإسلامويّة؛ وذلك من خلال المحاججة بأنّ الإسلاميين قد وصلوا إلى السلطة من خلال التصويت الشعبي أو بالقوة في بعض الحالات.

يبدو أنّ هذا المعيار قد يمنعنا من رؤية الطرائق العديدة التي يعبر بها الإسلام السياسي عن نفسه في العالم العربي المعاصر. وفي محاولة لتوضيح الأساس الأيديولوجي للحركات الإسلامية، اقترح سامي زبيدة تصنيفًا ثلاثيًا يتضمن الإسلام المحافظ والإسلام الراديكالي والإسلام السياسي. يجادل زبيدة أنّ الإسلام المحافظ يسعى في المقام الأول إلى السيطرة الأخلاقية والاجتماعية على رعاياه. والممثل الأول لهذا النوع هو دول الخليج، ولا سيما المملكة العربية السعودية.

أمّا النوع الثاني فيمثله بشكل أفضل الجماعات الإسلامية المصرية التي قامت على أيديولوجيا سيد قطب التي تسعى للإطاحة بالحكام الظالمين. النوع الثالث، الإسلام السياسي، يختلف عن النوعين الآخرين من حيث السعي لإصلاح المجتمع والسياسة ويمثّل استمرارية مع الأجنداث القومية واليسارية.

لقد حلّ الأيوبي الإسلام السياسي من خلال مجموعة من النظريات، منها النظريات الاجتماعية التي تهدف إلى شرح ديناميكية الحضارات الإسلامية، وهناك النظريات التي تركّز على السيرورات الاجتماعية، وتموضع الصحوة الإسلامية لا داخل الدين، ولكن ضمن السياقات

الاجتماعية والسياسية الكامنة فيها، وهناك نظريات تموضع الصحوة الإسلامية في النصوص والمبادئ التأسيسية للإسلام بالإضافة إلى العبادة الدينية. فالإسلام يُعدُّ خطاباً مشتركاً (معتقدات وطقوس ورموز) تتشكّل من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية المحلية. وبدلاً من ذلك، فإن الفكرة الرئيسية هنا هي أنّ الفاعلين المسلمين متحدون من خلال عقيدة مشتركة متمثلة في الإسلام كبديل للأيديولوجيات العلمانية، مما يخلق قوة اجتماعية-سياسية صلبة.

هناك باحثون يصرون على تنوُّع الحركات الإسلامية وعلى تشكُّلها وفق عوامل شرطية. أبرز رواد هذا الاتجاه هم جون إسبوزيتو وإدوارد سعيد وجيمس بيسكاتوري. إنَّهم يدعون إلى تبني مقاربة حذرة، تعترف بأنَّ الإسلام يمكن أن يكون وسيلة للتقدم الاجتماعي، وأنَّ تنوع الإسلام أكثر ليبرالية وأكثر ديمقراطية مما هو معترف به في الغالب.

لقد كانت سيرورة ردكلة الإخوان المسلمين في مصر رد فعل على تزايد الاستبداد بعد الانقلاب العسكري في عام ١٩٥٢. وقد أدّى اغتيال مؤسس جماعة الإخوان حسن البناء، وتعذيب أعضاء الجماعة إلى زيادة تطرف جماعة الإخوان المسلمين وكذلك منظرهم الأبرز، سيد قطب. هذه الحوادث تسببت في تخلي جماعة الإخوان المسلمين عن سياستها السابقة ووضع أجندة متشددة تتناقض بشكل صارخ مع موقف الجماعة المعتدل في الثلاثينيات والأربعينيات.

إنَّ الصحوة الإسلامية هي في المقام الأول ردة فعل على فشل سيرورة التحديث في بلدان الشرق الأوسط. وقد كانت نقطة البداية هي الفترة الاستعمارية التي أنشأت عددًا من الدول القومية المصطنعة التي اعتنق قادتها الأيديولوجيات العلمانية ذات التوجُّه الغربي والعروبة لتكوين هوية وطنية وإضفاء الشرعية على وصولهم إلى السلطة. كما أدَّت هزيمة العرب على أيدي الإسرائيليين في عام ١٩٦٧ إلى أزمة هوية واسعة النطاق جعلت الجماهير تبتعد

عن الدولة القومية العلمانية، وتبنّت الإسلام كوسيلة للتجدد الروحي وإحياء الدولة الإسلامية.

وبعيداً عن السيرورات الاجتماعية، ثمة طريقة بديلة للتعاطي مع الصحوة الإسلامية من خلال الدور الرمزي للدين. تستند هذه المقاربة إلى تعريف كليفورد غيرتز للدين على أنه «نسق ثقافي»، وإلى الإمكانيات الرمزية الدينية القوية. في هذه المقاربة، تصبح النصوص والمذاهب الإسلامية ثانوية مقارنة بالسؤال الرئيسي، وهو كيف يتجلّى الإسلام في الحياة اليومية للمسلمين، وخاصة كيف يمكن استخدام الإسلام كوسيلة للتعبئة السياسية؟

أمّا النظريات النصية لتفسير ظاهرة الإسلام السياسي فهي تسعى إلى العثور على جواب بخصوص أسباب تنامي تلك الظاهرة في الدين نفسه، أي في القرآن والسنة. وقد تطورت هذه المقاربة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فهناك نزوع عام في الأوساط الأكاديمية إلى العودة إلى النصوص المرجعية والتفسيرات النصية كوسيلة للكشف عن المعنى الخفي للصحوة الإسلامية وجذور الثورة الأصولية، إن جاز التعبير.

هناك حاجة إلى منظور أكثر دقة حول الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط. أولاً، في حين أنّ معظم العمل البحثي معنيّ بالحركات الإسلامية المتطرفة المعروفة باستخدام العنف، هناك نزوع إلى تجاهل الجماعات المعتدلة التي تدين استخدام العنف وتلتزم بالاحتجاج السلمي على الرغم من القمع الوحشي للمعارضة السياسية الذي يُعدُّ أمرًا شائعًا في العديد من دول الشرق الأوسط. ومن أجل الحصول على فهم أفضل لاتساع الحركة الإسلامية، هناك حاجة إلى منظور جديد يدعو إلى زيادة التركيز على العمل الميداني طويل الأمد لبناء معرفة مباشرة بالإسلاميين، والجماعات وقادتهم وأتباعهم.

يبدو أن هناك حاجة لدراسة ديناميكيات الحركات الاجتماعية المعاصرة كأدوات للصحة الإسلامية. في حين أن دراسة الإسلام والحركات الاجتماعية ليست موضوعة جديدة، وإلى جانب حقيقة أن الإسلام بدأ كحركة اجتماعية، يجب إيلاء مزيد من الاهتمام للحركات الإسلامية الحديثة. ومن هنا تأتي أهمية المشاركة في تحليل مقارن للحركات الإسلامية في الشرق الأوسط.

هناك مجموعة من النظريات المتنافسة حول ما هي القوى المحركة وراء الصحة الإسلامية. ومع ذلك، لا توجد نظرية قادرة على تفسير تنوع التأييد الشعبي للإسلام السياسي في جميع أنحاء الشرق الأوسط، لكن كل نظرية تسعى إلى تفسير الظاهرة كنتيجة لمزيج من العوامل الاجتماعية والسياسية والدينية. في النهاية، ربما يمكن المحاججة أن الصحة الإسلامية كانت نتيجة عدد من العوامل الشرطية، ومن هنا تأتي أهمية التحذير من الأطروحات السطحية لما تُعدُّ في الواقع ظاهرة شديدة التعقيد. لذلك فإنَّ الأبحاث التي تحاول إبراز هذا التعقيد ستكون مهمة بشكل خاص.

وختامًا، نقول: إنَّ أطروحة الأيوبي تتميز بالجرأة الشديدة في تناول تاريخ العلاقة بين الدين والدولة، وفي آرائه في النصوص الفقهية وتوظيف الإسلاميين لتلك النصوص، لكنها في الوقت نفسه أطروحة لافتة للنظر وجديرة بالمزيد من الدراسة والنقاش. ولذلك، هناك حاجة إلى إجراء المزيد من الأبحاث حول هذه الموضوعة والأبعاد الأخرى المعنيَّة بالعلاقة بين الدين والدولة، إلى جانب النظر في إعادة تشكيل الحركة الإسلامية وحادثة جذورها في العالم العربي، من حيث إنها تشتمل على بناء التاريخ المقدس للإسلام بأشكال ذات صلة بنماذج الدولة الحديثة. وهذه مسألة مهمَّة ليس فقط بسبب مضامينها النظرية، بل الأكثر من ذلك، من أجل التصدي للصورة النمطية للحركات الإسلامية على أنَّها حركات غير عقلانية وغير ديمقراطية وعنيفة.

إنَّ كتاب «الإسلام السياسي» للمفكر المصري نزيه الأيوبي موجهٌ بالأساس إلى القارئ الأجنبي، ويتضح ذلك من لغة الكتاب أولاً، ومن مسرد المصطلحات الذي وضعه المؤلف في آخر الكتاب لشرح معاني بعض المفردات التراثية ذات الخصوصية الثقافية الواردة في الكتاب. وقد اجتهد الأيوبي في ترجمة هذه المفاهيم إلى اللغة الإنجليزية ثم أعاد شرحها لمزيد من الفهم والوضوح. لذلك كانت مهمتي الأولى هي العودة إلى المراجع العربية التي استعان بها الأيوبي في هذا العمل، بغرض الأمانة والدقة، من أجل ضبط المصطلحات في اللغة العربية ونقل الاقتباسات كما وردت في النصوص الأصلية. وبطبيعة الحال، كانت مهمة الترجمة صعبة للغاية؛ نظراً للمسائل الكثيرة التي تطرَّق إليها المؤلف والتشابك بينها والعدد الهائل من المراجع العربية التي طالعها لكتابة هذه الدراسة الجادة. لكنَّ ما خفف من هذه الصعوبة هو أنَّ المؤلف استخدم أسلوب «التعريب اللفظي» (transliteration)، أي كتابة المصطلحات والمفاهيم العربية بالحروف اللاتينية.

لم تقتصر العودة إلى المراجع العربية لضبط المصطلحات والألفاظ فحسب، بل كان الغرض منها هو مزيد من فهم السياق رغم وضوح لغة الأيوبي وبساطة تراكيبه اللغوية؛ فبعض الفقرات لم تكن اقتباساً مباشراً من تلك المراجع، وإنما كانت إعادة صياغة لها بأسلوب يتناسب مع القارئ الأجنبي. لذلك كنت أعود إلى المراجع العربية وأنقل منها ما كان يقصده الأيوبي بصورة أكثر دقة، لدفع الالتباس في دلالة الألفاظ ومضمون السياق، مع الحفاظ على طريقة تعبير المؤلف عن أفكاره بما يتوافق مع أسلوبية اللغة العربية. فعلى سبيل المثال، أورد المؤلف مصطلح (Islamism) مرات عديدة في الكتاب، وقد شاع ترجمة هذا المصطلح في العربية إلى «الإسلامويَّة»، وهي ترجمة صحيحة ودقيقة، لكنها وردت في سياق مختلف عند حديث الأيوبي عن الحركات الإسلامية في تونس مستعيناً بدراسة

أجراها أستاذ علم الاجتماع التونسي محمد عبد الباقي الهرماسي الذي عنى بهذا المصطلح نزعة الالتزام الإسلامي في التركيبة الاجتماعية. كما ورد نفس المصطلح في كتاب عزيز العظمة «التراث بين السلطان والتاريخ» بمعنى «الإسلامية» كمقولة تعني مجموعة انتقائية من العلامات والرموز والممارسات، التي يعتقد شخص أو مجموعة أو نظام ما أنها إسلامية، والتي تصف نفسها بأنها إسلامية.

أورد المؤلف مصطلح (Secularism) الذي يشيع ترجمته بـ «العلمانية»، لكنني فضّلتُ هنا ترجمته بـ «العلمانية»، مستعيناً بترجمة الدكتور طارق عثمان في ترجمته لورقة بحثية بعنوان «العلمانية: مضمونها وسياقها»، وبتريجة الصديق العزيز كريم محمد لكتاب أستاذة الأنثروبولوجيا صبا محمود بعنوان «الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات»، وفي هذين العملين يوضح المترجمان أسباب تفضيلهما الوجه لترجمة المصطلح على هذا النحو.

أودُّ أن أتوجّه بالشكر إلى أمي التي غمرتني برعايتها ودعائها لي بالتوفيق والسداد والقبول لهذا العمل، فهي أصل كل نجاح في حياتي، وأنا مدينٌ لها بكل شيء وأي شيء. وأشكر الصديق العزيز أحمد خضر على قراءة الكتاب، وعلى التعليقات والملاحظات الذكية والمفيدة التي شرفني بها، وأنا مدين لأحمد بالكثير، فله مني جزيل الشكر والامتنان. وأشكر كذلك الصديق العزيز ماجد مصطفى الذي قرأ الترجمة وأثنى عليها، وأنا ممتن له وأرجو أن تكون الترجمة كما وصفها، ولطالما كان ماجد عوناً وسنداً لي، فهو نعم الأخ ونعم الصديق، فله مني كل الحب والمودة.

وأودُّ أيضاً أن أشكر الصديق العزيز محمد صلاح على قراءته للترجمة ورأيه فيها وعلى صبره وتشجيعه ومودته الدائمة. وأنا مدينٌ بالشكر والامتنان للأستاذ العزيز أحمد سالم الذي عرض عليّ ترجمة هذا الكتاب،

وأشكره على ثقته ولطفه الدائم معي. وأخيرًا، أحب أن أتوجه بالشكر والامتنان لمركز نماء للبحوث والدراسات على الجهود المبذولة لنشر معرفة جادة وإثراء وتنمية العقل العربي.

محمد كمال

الإسكندرية، صيف ٢٠١٨