أهداف «الإسلاموية»: إعادة التفكير في معنى الإسلام والسياسة

ياسين أقتاي

باحث سياسي

ملخص:

كانت هناك محاولات مستمرة ومنظمة للإعلان عن «نهاية الإسلاموية» أو «نهاية الإسلام السياسي». فمنذ أواخر الثمانينات، أقدم العديد من المراقبين على إعلان نهاية الإسلاموية مع كل تطور سياسي جديد في العالم الإسلامي. وانتشرت الادعاءات بزوال الإسلاموية في البلدان التي تقوم فيها الأنظمة الاستبدادية بقمع الإسلاميين من خلال عمليات دموية واسعة النطاق. ومع ذلك، لم تنته الإسلاموية، لكن ما حدث هو قمع الإسلاميين. عمومًا، رحب أنصار خطابات «النهاية» بالطغاة وقمع الإسلاميين. وهكذا فإن الاحتفال «بنهاية الإسلاموية» كان بمثابة اعتراف بالأنظمة الاستبدادية، المعادية للديمقراطية في العالم الإسلامي.

يوظف أوليفير روي، في كثير من الأحيان، الخطاب الذي يتحدث عن نهاية الإسلاموية. فقد أعلن كتابه الشهير، فشل الإسلام السياسي، عن «نهاية الإسلام السياسي» للمرة الأولى في التسعينيات. وأعلن عن «النهاية» مرة أخرى بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ومجددًا على خلفية ثورات الربيع العربي؛ فقد رأى بالإضافة إلى العديد من المحللين السياسيين الآخرين، أنه لا توجد أي إشارة ملموسة على وجود الإسلاموية في خطاب ميدان التحرير الثوري. كما لاحظوا أن هتافات الثوار ركزت على «الخبز والحرية والكرامة»، وهي القيم التي ربطها بعض المحللين بالاشتراكية والليبرالية والقومية. فلم ترمز أي من هذه القيم إلى الخطاب الإسلامي، وبالتالي رمزت لغياب التيار الإسلامي عن هذه الثورات. هذا النهج بسط إلى حد كبير «غايات» أو «هدف»، ومحتوى أي خطاب إسلامي، وجسد مجموعة من التوقعات النمطية من أي حركة سياسية إسلامية. يبدو في واقع الأمر، أن معنى الإسلاموية قد تم اختزاله في كليشيهات تمثل الحركات الإسلامية المتشددة التي تحمل السلاح وتسعى إلى فرض الشريعة على المجتمعات بالقوة، وعادة في إطار إقامة دولة إسلامية.

رؤية تركية
2013 - 7
81 - 67

من الأشياء الغريبة، احتكار بعض الأيديولوجيات الحديثة لقيم بعينها: فيكون المرء اشتراكيًّا إذا ما طالب بالخبز، ويكون قوميًّا إذا ما طالب بالكرامة، ويكون ليبراليًّا إذا ما طالب بالحرية. ما هو السبب وراء ربط هذه القيم بالاشتراكية والليبرالية والقومية؟! أو هل هناك ما يمنع من أن يطالب أي إسلامي بالخبز والكرامة والحرية، دون التخلي عن هويته الإسلامية؟! لماذا يجب على الإسلاميين الالتزام بأحد أو بعض هذه الأيديولوجيات من أجل أن يكونوا قادرين على الدفاع عن هذه القيم؟ إن الخبز والكرامة والحرية جزء من التجربة الإنسانية، ولا يمكن ربطها بأيديولوجيات حديثة، واستثناء الإسلاميين.

الاحتفال «بنهاية الإسلاموية» يمثل اعترافًا بالأنظمة الاستبدادية، المعادية للديمقراطية في العالم الإسلامي

هذا النهج يعضد الادعاء بأن الثورات هي سمة من سمات الثقافة الغربية، وبالتالي لا يمكن أن تحدث في العالم الإسلامي. وعلاوة على ذلك، فإنه يهدف إلى التقليل من شأن الإسلاموية إن لم يكن يتجاهل دورها في الثورات العربية. ومع ذلك، فإن هذا الأسلوب الجاهل يعيد إنتاج تعريف الإسلاموية والسياسة، وهو ما أدى إلى الوقوع في أخطاء تسببت في الفشل في تقدير وتقييم التطورات المحيطة بالحركات الاجتماعية الإسلامية. ولكي نكون واضحين، فإن خطاب «النهاية» ينبع من الفشل في فهم أهداف ونوايا الإسلاموية. يعتمد التعريف على بعض الإسلاميين في فترات تاريخية وظروف معينة، ومع ذلك يتجاهل حقيقة أن الإسلاموية ليست خطابًا ميتافيزيقيًّا بعيدًا عن التفسير الإنساني. في واقع الأمر، التيار الإسلامي مرتبط بطبيعته بالسياسة، وبالتالي لا يمكن اختزاله في مجرد خطاب.

إعادة صياغة معنى السياسي

الفهم الشائع للإسلاموية يساوي بينها وبين المشاريع الطوباوية الأخرى التي تسعى إلى إقامة مجتمعات مثالية من خلال تغيير وتحويل المجتمع والعالم بشكل قسري وجذري. يمثل هذا النموذج من الإسلاموية حركة طالبان وغيرها من الحركات الجهادية. لكن المشكلة تكمن في تصنيف هذه الحركات تحت مصطلح «الإسلام السياسي»، لأنه ليس هناك أي شيء «سياسي» في هذه الحركات. فمفهوم «السياسي» قبل كل شيء يتطلب المناقشة والتفاوض مع الآخر. ومثل هذه الحركات، وخاصة المسلحة لا تلجأ ولا تنتهج سياسة التفاوض أو المناقشة. ولذلك، هناك غموض حول تصور «الإسلام السياسي»، و«الإسلاموية» أو «الإسلام الراديكالي»، وكذلك في العلاقة العامة بين الإسلام والسياسة. في هذا التصور للمصطلح، يغيب البعد الحقيقي «للسياسي»، وهكذا تفشل التحليلات في تحديد مظاهر الإسلاموية المتعددة بسبب فشلها في فهم الإسلاموية وإصرارها على التصورات التي لا تمثل التجربة الفعلية للمجتمع الإسلامي.

التيار الإسلامي في تونس

الواقع أن الخطابات الإسلامية في فترة ما بعد الاستعمار تحمل رؤية «الدولة الإسلامية» أو «الحكومة الإسلامية» التي تعتبر صورة طبق الأصل لليوتوبيا الاشتراكية الثورية. لقد عبر بعض الإسلاميين في وقت مبكر عن خطابهم من خلال الدعوة للثورة التي من شأنها أن تحدث تغييرًا جذريًّا في النظام الاجتماعي والسياسي وتحويله إلى نظام حديث. ومع ذلك، لم يكن هذا هو التعبير الوحيد عن الإسلاموية والتنوع الفعلي للمشاريع باسم دولة إسلامية، الذي يمكن اعتباره من المظاهر التاريخية للإسلاموية. في النهاية تمكنت هذه الأنواع من الحركات الإسلامية الثورية من إحداث الثورة الإسلامية في إيران، وحركة المقاومة القوية في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي، والحركات الراديكالية المعارضة في مصر، وسوريا، وتونس، والجزائر وغيرها من البلدان ضد المحتلين أو طغاة ما بعد الاستعمار. كانت الدولة الإسلامية الإيرانية بمثابة تجربة فريدة على اعتبارها نموذجًا للإسلام السياسي المثالي في العصر الحديث.

لا تقلّ تجربة الثورة الإسلامية في إيران أهمية بالنسبة للإسلاميين عن النظرية الماركسية، بالنسبة للسوفييت، والتي دعت إلى إلغاء الدولة والبيروقراطية. وليس من المبالغة القول بأن العديد من الإسلاميين أدركوا الأصول الحداثية لدولتهم / لثورة المدينة الفاضلة الإسلامية من خلال التأمل في الثورة الإيرانية. لقد طورت وغيرت

مكتب ارشاد
جماعة الاخوان
المسلمين

باستمرار الممارسات السياسية الإسلامية الجديدة هذه المدينة الفاضلة. وبالتالي، فقد تقلبت وتذبذبت شعبية الحركات الإسلامية بشكل عام دون أن تختفي تمامًا. وعلاوة على ذلك، كان على هذه الحركات تغيير الرؤى والاستراتيجيات، وانعكس هذا على أفكارهم النظرية بشأن فكرة إقامة دولة إسلامية، والثورة، والسياسة، والديمقراطية وغيرها. وقد أدى ذلك إلى ظهور مظاهر متعددة للسياسة الإسلامية التي تكاثرت مع مرور الوقت، وأصبح من المستحيل اختزال الإسلاموية في مجرد كلاشيه واحد فقط. بالطبع يجب أن يكون هناك شيء مشترك في كل هذه المظاهر السياسية لتأكيد طابعها الإسلامي. وهو ما يعني أنه للتمييز بين ما هو إسلاموي وما هو غير إسلاموي، لابد من وجود بعض المعايير لتحديد الإسلاموية.

والواقع أن عدم وجود مثل هذه المعايير يعتبر السبب الرئيس وراء الادعاءات المتكررة بنهاية الإسلاموية، والتي أثبتت عدم صحتها وأنها غير دقيقة.

الإسلاموية في السلطة والمعارضة

تتطلب الإسلاموية، مثل العديد من العمليات الاجتماعية، وجود تعريف مناسب. يحتاج هذا التعريف أن يتضمن حقيقة الإسلاموية بكافة جوانبها. ممتاز أر توركونة، أحد علماء السياسة الأتراك والكاتب الصحفي بجريدة زمان، عرف الإسلاموية على النحو التالي: «إنها محاولة لجعل الإسلام يسود ويسيطر على جميع مجالات الحياة، من الفكر إلى السياسة والإدارة والقانون، والسعي لإيجاد حلول لمشكلات البلدان النامية الإسلامية في

أصبح من المستحيل اختزال الإسلاموية في مجرد كلاشيه واحد فقط. بالطبع يجب أن يكون هناك شيء مشترك في كل هذه المظاهر السياسية لتأكيد طابعها الإسلامي. وهو ما يعني أنه للتمييز بين ما هو إسلاموي وما هو غير إسلاموي، لابد من وجود بعض المعايير لتحديد الإسلاموية

مواجهة الغرب من خلال إنشاء اتحاد وتكامل بين المسلمين». (1)

وانطلاقًا من هذا التعريف، توصل توركونة إلى استنتاج وهو أننا على أعتاب نهاية الإسلاموية؛ لأن الإسلاميين في حزب العدالة والتنمية وصلوا إلى السلطة في تركيا، وفشلوا في تحقيق الأهداف التي وضعتها الإسلاموية كما ورد في التعريف. بالنسبة لتركونة، هذه النهاية تعد النتيجة الطبيعية بالنظر إلى طبيعة الإسلاموية، كحركة معارضة، لا تتفق مع السلطة.

في الواقع، هناك العديد من المشكلات تواجه هذا النهج تجاه الإسلاموية: أولًا، يجب أن يكون المرء حذرًا من محاولة المزج بين المعارضة والإسلاموية. وعلى الرغم من أن المعارضة ساهمت في التقييم الإيجابي للإسلاموية، إلا أن هذا التحديد يعد إشكالية بسبب تشويهه لطبيعة الإسلام نفسه كمرجعية للإسلاموية. وعلى النقيض، فإن الهدف من خطاب الإسلاموية المعارض هو الوصول إلى السلطة. فالإسلام هو الدين الوحيد الذي تمكن من تحقيق أهدافه في فترة قصيرة من الزمن. فقد تمكن النبي محمد (ﷺ)، بعد فترة من الصعوبات والضغوط والتعذيب والنفي، من إقامة دولته. في هذا السياق فإن تجربته تضمنت فترات من المعارضة والسلطة. وبالتالي، لا يمكن للمرء اختزال كل المثل الإسلامية في خطاب المعارضة: الإسلام لا يمكن اختزاله في موقف الساخر الذي لا يتحمل مسؤولية الحكم الرشيد. في الواقع، يمكن إرجاع بعض المراجع الحديثة القليلة عن الإسلاموية إلى أصولها في القرن 19، عندما ظهرت كحركة محافظة تدعو للحفاظ على وضع الدولة العثمانية السياسي.

ما المانع أن يطالب الإسلامي بالخبز والكرامة والحرية دون التخلي عن هويته الإسلامية؟

وعلاوة على ذلك، يرى توركونة أن حزب العدالة والتنمية يمثل تحول الإسلاميين إلى أحزاب تنتهج أيديولوجيات وممارسات ليبرالية، أو فاعلين سياسيين. ولإثبات وجهة النظر هذه، يرى أن اعتراف الدولة الكمالية بحزب العدالة والتنمية كان بسبب الحاجة الملحة لإيجاد مصدر جديد للشرعية. ويقول إن الإسلاميين كانوا الجهات الفاعلة المناسبة؛ لأنهم يسعون لاستعادة شرعية الدولة، مستمدين الزخم من كونهم في المراحل

البدوية لمسارهم التاريخي. الإسلاميون كبدو كان عليهم الاستيلاء على مدن الدولة الكمالية. وبمجرد نجاحهم كان عليهم اتباع نمط حياة الحضر، سيرًا على نهج بدو ابن خلدون.[2] وفي نهاية هذه القصة المقتبسة من كتب ابن خلدون، يكتب توركونة أن الدولة هي الفائز غير المتوقع من بين علاقات هذه المجموعة الثلاثية: الإسلاميين والكماليين والدولة.

الفهم الشائع للإسلاموية يساوي بينها وبين المشاريع الطوباوية الأخرى التي تهدف إلى تحويل وتغيير المجتمع والعالم بشكل قسري وجذري

بالنسبة لتركونة، استغلت الدولة الإسلاميين لصالح أجندتها الخاصة، وهي العلاقة التي تطلبت في نهاية المطاف قطيعة مع الفكر الإسلامي وأهدافه.[3] لكن في نهاية القصة، يتضح أن علاقة الإسلاميين بالدولة هي علاقة في اتجاه واحد، تصب في مصلحة الدولة وحدها. وقد فشل الإسلاميون في إدراك ذلك. ولكن ما هو هذا الشيء الذي يسمى الدولة؟ ما نوع الإرادة والعقل الذي يحركها؟ أم أن هناك فاعلًا يحرك جيلًا بعد جيل يجند الإسلاميين (أو مجموعات أخرى) دون موافقتهم أو وعيهم؟ يبدو أن تركونة يتخيل الدولة على النحو التالي: على الرغم من إنجازات الإسلاميين الأتراك في إصلاح الدولة واستبدال النخبة السابقة التي مارست وصاية شبه دكتاتورية على الشعب، فإن مجيئهم إلى السلطة يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار مع الإشارة إلى الحالة الميتافيزيقية. في الواقع، هذا المفهوم الخاص بالدولة يبدو إشكالية؛ لأنه يضع الدولة في موقف ميتافيزيقي، في حين أنه من المفترض أن تعمل بشكل مستقل عن نفوذ المواطنين والتابعين لها.

يبدو أن مطالبة الإسلاميين بالديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الرشيد والعدالة والتنمية، أو «الخبز والحرية والكرامة» كما حدث في ميدان التحرير، كان مربكًا، بمعنى أن هذه المطالب تم اعتبارها بمثابة انحراف عن الإسلاموية. لكن ما هو التعريف الذي يستبعد هذه الأشياء؟ ألا يعتبر مثل هذا التعريف الضيق للإسلاموية مصدرًا رئيسًا للمشكلة؟ إن إشارة الإسلاميين الى هذه المفاهيم أو القيم المرجعية يعتبر انتصارًا لوجود أيديولوجيات تؤمن بها. وغني عن القول، إن اهتمام الإسلاميين بكل هذه المفاهيم يأتي في إطار إيمانهم بهذه القيم. في هذا السياق، يمكن ملاحظة أن «السياسة» من أهم عناصر الإسلاموية [4].

السياسة: النقطة المفقودة في تحليلات الإسلاموية

جوهر السياسة يتجلى من خلال تنوع تفسيرات النص وتطبيقاته، حيث إنه يحتوي على عمل حواري، أو تواصلي، أدى الى تشكيل تصورات بناء على الوضع السياسي للمجتمع الإسلامي. على سبيل المثال، المظاهر السياسية الديمقراطية للإسلاموية تختلف عنها في الأنظمة الاستبدادية

الاستخباراتية في مرحلة ما بعد الاستعمار في العالم الإسلامي. فالظروف الصعبة في المجتمع الإسلامي تجعلهم ينتهجون نهجًا تفسيريًّا. وقد ذكر نوح فيلدمان، أنه عندما يطالب الإسلاميون بتطبيق الشريعة الإسلامية، فينبغي على الجميع إدراك أن هذه المطالب تعبر عن الرغبة في سيادة القانون[5] وبطبيعة الحال، من المفترض أن تتحقق «سيادة القانون» تحت مظلة الإسلام في نهاية المطاف. وكما يقول بوبي سيد، بالنسبة لغالبية المسلمين الإسلام هو المعيار الذي يوضح «الجيد» من غيره.[6] لذا، فإن المظاهر السياسية للإسلام تختلف من بلد ذي أغلبية مسلمة وآخر حيث المسلمين أقلية فيه. فلا يمكن أن يتصرف المسلمون كما لو أنهم في دولة مثالية عندما يعانون من تمييز وقمع الأنظمة. تاريخيًّا، شغل المسلمون مناصب سياسية مختلفة في أوقات مختلفة ومناطق جغرافية مختلفة. لكن العنصر المشترك بين تلك التجارب هو السياسة التي تعد أحد أهم العناصر التي تربط بين خيوط التاريخ الإسلامي وفي إنشاء كيان يدعى الحضارة الإسلامية.

من الممكن القول إن تحليلات الإسلام السياسي، تجاهلت أحد أبرز الروابط في سلسلة الوصف هذه، ألا وهو «السياسة». الأهم من ذلك، ينبغي على المرء أن يلاحظ أن معنى السياسة شهد تحولًا جذريًّا في الآونة الأخيرة. وفي هذا السياق الجديد، برزت الإسلاموية على اعتبارها أفضل أداة للوصول إلى السياسة. في الواقع، سأحاول أن أبين أن العمليات التي استخدمت لإظهار نهاية، أو موت أو «انسحاب» الإسلاموية هي في الواقع مجرد مظاهر تسييس الإسلاموية.

ومع ذلك، يجب على المرء أن يضع في الاعتبار أنه عند الحديث عن السياسة ينبغي علينا أن ننأى بأنفسنا عن المعاني التي ارتبطت بمفهوم التسييس. وعلى الرغم من أن هذا المفهوم يستحضر إرادة الإنسان نحو تقرير المصير والمشاركة في العمليات السياسية، إلا أنه ليس من السهل ربطه بالعديد من القضايا. من أجل توضيح هذه النقطة، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار دلالات مثل «تسييس الدين» أو «الإسلام»، و«تسييس القضية الكردية»، أو «تسييس قضية العلويين». في كل من هذه الحالات الثلاث، يتم استخدام مصطلح «التسييس» للتشكيك في شرعية هذه الحركات، في حين أن تسييسهم هو في الواقع ليس سوى تعبير عن المطالب الاجتماعية بطريقة سلمية. إن بديل التسييس هو التطرف بل وحتى التحول الى حركة مسلحة. فالانفصال عن المجتمع وحمل السلاح، يعد تعبيرًا عن عدم الرغبة في لعب دور سياسي، فالسياسة تبدأ بالأخذ بعين الاعتبار الآخرين. في هذا السياق، فإن (السياسة) تظهر على أساس الفرص المتاحة، في مقابل القدرة على فعل المستحيل. لذلك لا داعي للقلق بشأن الجماعات التي تمتلك وسائلها السياسية، لكن ما يثير المخاوف هو تصور البعض للمجتمع على أساس التفوق المطلق لفئة اجتماعية بعينها على غيرها من الفئات، أو رفض وقمع بعض الجماعات.

إيران .. الدولة الإسلامية الوحيدة في العالم التي بُنيت على أساس إسلامي .. فأثارت الذعر في نفوس مناهضيها.

على الرغم من أن ممارسات مختلفة تحدث في إطار السياسة، إلا أن هناك اتجاهًا نحو توسيع معنى ومضمون السياسة على المستوى العالمي. في الواقع، السياسة تمثل النهج الذي يسعى إلى التأثير في النتائج المتوقعة وتغييرها نحو تحقيق «الصالح» في مجتمع معين، وتشكيل تحالفات لمواجهة التحديات كجزء من هذه الأجندة.

بإمكاننا إيجاد مثل هذه المفاهيم السياسية من خلال التمييز بينها وبين الاعتقاد بأن الدولة هي الفاعل السياسي الوحيد والهدف الفعلي من النضال السياسي. في عصر الدول القومية، يشكل جهاز الدولة نقطة النهاية للعمل السياسي والفاعل الوحيد في السياسة. وبما أن أي نشاط يفشل في أن يكون ممثلًا على مستوى الدولة، يفقد مغزاه السياسي، فإنه سيتم اعتبار جميع الأنشطة التي ليس لديها هذا الهدف خارج السياسة. ولذلك، فإن هدف الحركات السياسية هو الاستيلاء على الدولة، من خلال الثورات أو بطريقة ديمقراطية. ويقاس نجاح هذه الحركات من خلال نجاح قربها من هذه الغاية.

وعلاوة على ذلك، فإن المشاركة الاجتماعية والسياسية في العالم تتزايد بشكل لا تستطيع الدولة وحدها تحمله. لقد تحدت التطورات الجديدة في وسائل التواصل والتفاعل الناجمة عن العولمة، الدولة التي تعد الفاعل الوحيد في العلاقات الدولية. وبالإضافة الى الهيكل الاقتصادي، فإن الأهمية المتزايدة للمجتمع المدني والتطورات التي تشهدها تكنولوجيا المعلومات قد حرمت الدولة من دورها بوصفها نقطة النهاية. بالطبع، هذا لا يعني أن السياسة لا تهتم بتشكيل حكومات. بل على العكس تمامًا، استبدال الدولة كنقطة نهاية للسياسة، قد غير طبيعة الدولة. وهذا بدوره، غيّر من نوعية الوجود والسلوك

إن هدف الحركات السياسية هو الاستيلاء على الدولة، من خلال الثورات أو بطريقة ديمقراطية. ويقاس نجاح هذه الحركات من خلال نجاح قربها من هذه الغاية. وعلاوة على ذلك، فإن المشاركة الاجتماعية والسياسية في العالم تتزايد بشكل لا تستطيع الدولة وحدها تحمله

السياسي. ومع استمرار الدولة كلاعب بارز، فإنها لم تعد تتمتع بالاحتكار في هذا المجال، ولم تعد لديها القدرة على تقويض التنافس السياسي. ليست الإسلاموية وحدها، ولكن أيضًا سلسلة من الحركات الأخرى التي تسمى «الحركات الاجتماعية الجديدة» لديها القدرة على تقديم أمثلة عديدة من المظاهر السياسية. هذا العصر، وفقًا لأولريخ بيك، ليس فترة من التقييد، الذي يفرض الاختيار بين اثنين («إما هذا وإما ذاك»)، ولا يعترف بعدم الرغبة في الخيارين. بل إنه الوقت الذي يتمحور فيه كل شيء يمكن في ظروف مغايرة. بمعنى أعم، هو عصر تجديد السياسة.(7)

من أجل وضع إطار يمثل تصاعد تأثير الإسلاموية بالرغم من غيابها الاستطرادي الحالي (الذي يقود البعض إلى الاعتقاد أن الإسلاموية قد انتهت) فإن طبيعة هذه الأشكال السياسية والمشاركة الإسلامية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. قد يكون اختفاء الإسلاموية من أعراض تحقيق أهدافها في نهاية المطاف: الإسلاموية هي قواعد اللغة السياسية للإسلام. لذلك فمن المرجح أن تعمل كلغة. وعمومًا تظهر مشكلة النحو عندما تضيع طلاقة اللغة، ويتم نسيانها. في نهاية المطاف، الإعلان عن نهاية أو موت الإسلاموية ينبع من جهل المحللين وعجزهم عن تحديد أي سياق لوجود الإسلاموية.

السياسة بين الهوية والأخلاق

بالإضافة إلى تعريف السياسة المذكور سابقًا، من المهم أن نذكر جانبين من جوانب العملية السياسية من أجل فهم تسييس الإسلام. أولًا هناك "مطالب متعلقة بالهوية"، تجعل الناس يشعرون بالانتماء والوجود السياسي. وكما هو الحال في كثير من الحالات، عززت الإسلاموية من موقفها من خلال تعامل خصومها معها على اعتبارها «الآخر». فلسفيًا، تبدأ الإسلاموية بالشعور بالانتماء للإسلام، وتحقيق نوع من الأخوة. وبينما يعد هذا الشعور نوعًا من «القومية الإسلامية»(8)، إلا أن لديه بعدًا لا يعتبر الإسلام هوية ولكن شيئًا يتطلب «رعاية مستمرة وجيدة» من أجل الحفاظ عليه. ويعتبر هذا الوضع، من الناحية النظرية على الأقل، حماية للإسلام من تحويله إلى أيديولوجية قومية تنافس الآخرين. فأحد أبرز المراحل في تشكيل المواقف السياسية تتكون من تحالفات يكونها الناس وفقًا لمطالب الشعب. وهذا يعكس تعريف كارل شميت للسياسة بأنها «علاقة الصديق

والعدو»،[9] ويبين أنها مرحلة أساسية في الوجود الإنساني. وعلى الرغم من أن هذا النهج يعطي مثالًا ثاقبًا للدولة فيما يتعلق بطبيعة التنشئة الاجتماعية البشرية، الا أنه ليس نهجًا شاملًا للسياسة. فحتى لو تطلبت السياسة على أقل تقدير، التمييز بين «نحن» و«هم»، فإن هذا التركيز قد يتحول الى مبالغة تجعل السياسة مستحيلة، فلا مجال للسياسة، عندما تتحول الخصومة إلى حرب ورفض وإنكار.

البعد الثاني للسياسة يتكون من المطالب الأخلاقية. في تعريف «الخير»، أصحاب الهوية يخلقون لأنفسهم ومجتمعهم نضالًا للوصول إلى هذا العالم. كما أن تعريف أي حركة اجتماعية «للخير» يعكس حقيقة حركته والإنسانية ككل، أو فقط من أجل مجتمع صغير يعتمد على حدود «هوية» هذه الحركة. علاوة على ذلك، لمطالب أي حركة اجتماعية تأثير في بناء الهوية. بطبيعة الحال، هذا صحيح عند الأخذ بعين الاعتبار الإسلاموية.

طالبت الإسلاموية دائمًا «بالأفضل». لكن تصور الإسلاميين «للخير» لا يعد توصية بالأصولية. على العكس، تفترض الإسلاموية دائمًا وجود خيار «جيد» بين جميع الحلول الممكنة لأي مسألة. وهذا في رأيي، أفضل طريقة للنظر إلى حقيقة أن الإسلاموية حركة يمكن تشكيلها. وسيكون من الصعب على الإسلاموية شرح سبب لجوئها إلى النظريات بينما هناك طرق أكثر تطورًا. فالإسلاموية دائمًا، تفضل الحل الجيد على الحل الأصلي. بالمعنى الإسلامي؛ الطرق «الجيدة» دائمًا ممكنة. أيضًا لابد من معرفة أن الإسلاموية وفكرتها الفقهية، تعد موقفًا سياسيًا، يعطي الأولوية لتقديم الأيسر للناس من جميع المستويات في حياتهم اليومية. جمعية «الخير» في الفقه الإسلامي، من التركيز القوي على مفهوم «المنفعة» (الغرض) إلى المبادئ الأساسية «قد تتغير على مر الزمن»، «التخلص من الشر أفضل من جذب الخير» «جوهر الوجود هو الحياد»، وما إلى ذلك، كل هذه الأشياء قد تكون حلًا وتقف في وجه المحرمات». ونتيجة لذلك، أحد أبعاد السياسة هو إظهار أن الفقه قد يجد حلولًا وسط من خلال التفاوض.

الإسلاموية دائمًا، تفضل الحل الجيد على الحل الأصلي. بالمعنى الإسلامي؛ الطرق «الجيدة» دائمًا ممكنة. أيضًا لابد من معرفة أن الإسلاموية وفكرتها الفقهية، تعد موقفًا سياسيًا، يعطي الأولوية لتقديم الأيسر للناس من جميع المستويات في حياتهم اليومية.

وبالتالي، هناك خطا من الإسلاموية في ربط السياسة مع الفرص التي كشفتها المصادر المعرفية. وفي أفق السلطة السياسية، هناك وعي أنه لا توجد قوة مطلقة. لذا على

المسلم أن يعيد تعريف ذاته، من خلال هذا القانون الذي يعرض نفسه لتأثير الآخرين. فالوجود هو حالة من التفاعل، والمسلمون ليسوا استثناء. وإذا كان المرء ليس وحده في هذا العالم، ولا يستطيع خلق عالم كامل من أمثاله، إذن سيضطر إلى العيش مع الآخرين. النظام القانوني الذي يلتزم به أعضاء طائفة دينية من شأنه أن يختلف بطبيعة الحال عن علاقاتهم بالغرباء. والسياسة الإسلامية تقوم على أساس منح الحرية التي تطالب بها لنفسها للآخرين، بدلًا من فرض أسلوب حياة ونظام قانوني طائفي على الآخرين. فهي تطالب بحرية التواصل، ولكن فقط في إطار حرية التعبير، ودون اللجوء إلى أي شكل من أشكال الفرض. في المقابل، فشل الآخر في الاستجابة لهذه المطالب لا يشكل مشكلة طالما أنه لا يشارك في أي عمل عدائي.

دون أدنى شك، إن كلًّا من هذه النقاط العميقة لا تنطبق على جميع الحركات الإسلامية. فلدى معظم الإسلاميين سمات وسلوكيات متشابهة في الحياة اليومية. وفي واقع الأمر، المناقشات حول «شهادات من المدينة المنورة» (10) التي بدأها علي بولاتش في أوائل التسعينيات، حملت قرائن مهمة بالنسبة لاتساع الأفق السياسي للحركة الإسلامية: تأسيس مجال عام على أساس مبدأ التفاوض. ليس من المهم ما إذا كان أي مشروع قد تأثر بهذه الشهادة التاريخية أو لا. المهم هو الاعتراف أن الإسلاميين منفتحون على فكرة إنشاء نظام يقوم على أساس التفاوض مع العناصر الأخرى في المجتمع تحت أي ظرف من الظروف. أليست هذه هي النقطة التي تبدأ عندها السياسة؟ ومن المعلوم أن المسلمين لم يحاولوا قط أن يجعلوا المجتمعات التي أسسوها في الشرق الأوسط والبلقان متجانسة. وعلاوة على ذلك، في أدب الاستشراق، تم اعتبار هذه النقطة «ضعفًا» عند صنع ثقافة إسلامية مشتركة. (11) ومع ذلك، فإن «الثقافة المشتركة» التي نجح الغرب في صنعها تطلبت عنفًا اجتماعيًّا شديدًا وتطهيرًا دينيًّا وعرقيًّا. لكن من أبرز الجوانب الإيجابية للمجتمع الإسلامي رفضه للإملاءات، وعدم تدخله في ثقافة المجتمعات المحلية والثقافية الفردية، وهو ما حافظ على الحضارة الإسلامية. هذه هي فضيلة التسامح التي جعلت من الممكن تعايش وبقاء الأقليات مع الأغلبية. وهذه فضيلة عدم استغلال التفوق في «التدمير» والقمع. وهنا تظهر السياسة الإسلامية، عدم وجود أي نية لتحويل الآخرين رغم وجودها في موضع السلطة وصنع القرار. النقطة التي أريد توضيحها هنا، هي أن الوظيفة السياسية للإسلام تراجعت خاصة في عصر ما بعد الخلافة، ليس لأنه تم إبعاد الإسلام عن المجال السياسي، بل بسبب فشل المسلمين في الظهور كحزب متفاوض في السياسة. وقد تجلى هذا من خلال الراديكالية التي تزامنت بتخلي الإسلاميين عن المطالب السياسية. وتحت تأثير الظروف الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، تشكل الخطاب الإسلامي بالحرب بدلًا من السياسة.

الهجرة مقابل الصهيونية

في الواقع، رفض المفاوضات أو المشاركة السياسية قد يكون ردًّا سياسيًّا. هذه الأنواع من الحركات السياسية تمت إزالتها من السياسة بسبب الأهداف السياسية البعيدة المنال والتي عفا عليها الزمن. فمطالبها المختلطة بالمشاعر الانتقامية جعلت الإسلاموية تنقلها بعيدًا عن التيار السياسي الرئيسي. ودون أي شك، قد تظهر هذه الأنواع من الخطابات في المجتمع الإسلامي وكأنها استجابة طبيعية للإنسان لظروف تاريخية واجتماعية معينة. ومع ذلك، وبما أن هذه الردود لم تظهر على أرض خصبة للعمل السياسي، فإنها لا يمكن أن تكون جزءًا من السياسة الإسلامية. على الأقل نظريًّا، تتطلب السياسة الإسلامية الاعتراف بأن الماضي قد ولى وأن الجيل الحالي لا يمكن أن يتم شحنه بتجاوزات أسلافه. هذا النهج الإيجابي يجعل من الممكن صياغة عقود اجتماعية جديدة على أساس أن مسؤولية أي فعل تقع على عاتق الفرد وأن كل إنسان مسؤول عن أفعاله. إن قضاء العمر بثقافة من الاستياء والانتقام، طمعًا في استعادة العصر الذهبي للسياسة الإسلامية لن تعود بالفائدة على أحد. في الواقع، هذا يشبه تعريف الصهيونية إلى حد ما حيث إن الصهيونية تدعو للعودة وتصحيح الوضع التاريخي. كما أن استعادة تجربة الماضي أمر مؤلم جدًّا، ليس فقط بالنسبة لأولئك الذين يريدون الذهاب إلى الوراء ولكن بالنسبة للأشخاص الذين تعرضوا للقمع في ظل هذا الاعتقاد الاستبدادي.

ولإبراز أهم ميزات الإسلاموية، ينبغي على المرء أن يلاحظ أن الإسلام هو دين الهجرة[12] وليس دين صهيون أو الشتات. هذه الميزة تجعل الإسلام أكثر انفتاحًا على السياسة لأن الهجرة تسير في اتجاه المستقبل وتتعلق بالتكيف مع الظروف الجديدة. وبالتالي، فإن الإسلام يحافظ على قنوات مفتوحة للاجتهاد والتفكير والتجديد، على الرغم من أنه من المفترض أن يكون منغلقًا على بعض المناهج. ومن المهم أيضًا أن نلاحظ أن النبي محمد (ﷺ) بعد فتح مكة، لم يعد إليها وظل في المدينة المنورة، التي كانت قاعدة له للفتوحات المستقبلية.

كما ذكر سابقًا، من الممكن تتبع رد فعل الإسلاموية على صدمة ما بعد الخلافة من خلال الرجوع إلى الأدب القديم وخطاب الظروف المؤقتة.[13] الأدبيات التي تتحدث عن «المقهورين في أوطانهم، والمنبوذين في أرضهم»، كثيرًا ما يلجأ الإسلاميون الى استخدامها لتوضيح أنهم يعيشون في غربة في أوطانهم. وقد جعل هذا الشعور بالغربة في الوطن الإسلاميين يتحولون إلى الحنين إلى العهد النبوي أو المستقبل الطوباوي. كما أن افتقار المسلمين لمستوى كاف من التنشئة الاجتماعية ووجود نشاط سياسي لضمان بقائهم، كان السبب الرئيس وراء حنينهم لطوباوية دين الهجرة. أيضًا جعل الشعور بالشتات الإسلاميين يؤمنون بصهيونية إسلامية راديكالية، ترفض السياسة التي تعد القناة الوحيدة للتعبير عن أنفسهم. في واقع الأمر، عدم مبالاة الإسلاميين وسخريتهم

المهم هو الاعتراف أن الإسلاميين منفتحون على فكرة إنشاء نظام يقوم على أساس التفاوض مع العناصر الأخرى في المجتمع تحت أي ظرف من الظروف. أليست هذه هي النقطة التي تبدأ عندها السياسة؟

تجاه السياسة لا تعكس ما بداخلهم. فنتيجة لحرمانهم من كافة قنوات المشاركة السياسية، كان من البديهي البحث عن بدائل جديدة وصولًا إلى الرفض التام للسياسة. فالحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الإسلاميين لم تتح لهم الفرصة لفترة طويلة.

الحركة الإسلامية في نهاية الإسلاموية

من الواضح أن العنصر السياسي جزء لا يتجزأ من التدين في الإسلام، فبالإضافة إلى صعود العولمة، فقد أدى إلى خلق هوية، ووعي وإرادة. وإذا كان لنا أن نتخيل أن ما يقرب من مليار ونصف المليار من المسلمين في جميع أنحاء العالم، قد جمعوا خبراتهم السياسية التي لا تعد ولا تحصى، فلن نتوقع أن تتشابه كل هذه التجارب. وعلاوة على ذلك، فإن التكامل على مستوى العالم أوضح أن المسلمين لديهم هدف يجمعهم ويقربهم من بعضهم بعضًا، ليس فقط الحج أو الأغراض الدينية، ولكن أيضًا بسبب مواقف بعض الجهات الفاعلة العالمية المعادية للمسلمين. قضايا مثل الصراع الإسرائيلي الفلسطيني وعدم مبالاة المجتمع الدولي تجاه المسلمين، جعل المسلمين يشعرون بالترابط مع بعضهم بعضًا، ويتوقون إلى بناء عالم إسلامي جديد.

وعلاوة على ذلك، فإن الإرادة الجماعية الموجودة في الإسلام، والتركيز على الأخوة وطبيعتها الفريدة خلقت هوية لا مثيل لها، على نقيض صراع الهويات، والطبقات والطوائف. وحتى لو لم ينتج عن هذا بالضرورة بعض المشاريع والنماذج السياسية / الاقتصادية المحددة، فمن المتوقع أن يؤدي إلى سياسات الهوية والخير، لا سيما من خلال العبادات الإسلامية اليومية الأساسية؛ مثل الصلاة، والصوم، والزكاة التي تعد أبرز هذه القنوات. لذلك، فإن الحديث عن فشل الإسلام السياسي ينبع من تبسيط الحجج النظرية المتعلقة بالتوقعات المنتظرة من الإسلاموية أو الإسلام السياسي.

على الرغم من تصاعد دور الإسلاميين على صعيد الممارسة السياسية، إلا أن هذا الدور لا يزال ضعيفًا، كما أن هناك ندرة نسبية في مشاريع الإسلاموية. ومع ذلك، ينظر إلى ندرة هذه المشاريع في كثير من الأحيان على أنه فشل للإسلاموية، وهو المعنى الضيق والسطحي للسياسة التي تم تبنيها. ومن الواضح، أن القدرة على التعبير عن الأفكار بسهولة في إطار الديمقراطية الليبرالية، والأنظمة البرلمانية أو الخيارات السياسية الأخرى لا يرجع إلى انتهاء الإسلاموية بل الى العنصر السياسي الذي تحمله. وفقًا لهذا

إن القدرة على التعبير عن الأفكار بسهولة في إطار الديمقراطية الليبرالية، والأنظمة البرلمانية أو الخيارات السياسية الأخرى لا يرجع إلى انتهاء الإسلاموية بل الى العنصر السياسي الذي تحمله

التعريف، تشير السياسة إلى البحث عن الأفضل تحت أي ظرف من الظروف، بينما تصل السياسة إلى نهايتها عندما يكون المطلوب «مستحيلًا». ونظرًا لاحتواء الإسلاموية على عناصر سياسية، فقد استطاعت أن تحافظ على نفسها من خلال السعي لتحقيق أفضل الغايات الممكنة.

الخاتمة

تشبه الادعاءات المتعلقة بموت الإسلاموية، أو فشل الإسلام السياسي، إعلان نيتشه عن موت الإله في أواخر القرن التاسع عشر. أيًّا كان المقصود من كلام أو ادعاء نيتشه، فإنه كان بمثابة انسحاب أو إبعاد الدين من عالم جديد يتسم بالعلمانية. سخرت كافة التحليلات الحداثية والعلمانية ادعاءات نيتشه ورأت أن الدين سيختفي مع مرور الوقت. لكن التوقعات حول زوال الإسلاموية فشلت، والآن نشهد إحياء الدين في شتى أنحاء العالم. وما يدعو للسخرية، هو ما كتب عن "موت الإله". في واقع الأمر، الدين، الذي كان من المفترض أن يختفي مع الحداثة، عاد للعب دور أكثر أهمية مما سبق. وهذا يتعارض مع اعتقادات وتصريحات الحداثيين حول موت الإله. فمن الصحيح أن الخطاب السياسي الإسلامي للسبعينيات والثمانينيات لم يعد بارزًا. في هذا السياق، إن الحديث عن انتهاء الإسلاموية قد يشير إلى اختفاء بعض أنواع وأشكال من الإسلاموية. ومع ذلك، لا يزال الإسلام يحفز ويشكل الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات الإسلامية. من أجل فهم هذا يحتاج المرء إلى فهم الأهداف السياسية للإسلاموية، ويتمعن في مصطلح "السياسي". أخيرًا، هذه ليست محاولة لإثبات أن الإسلاموية لم تصل بعد إلى نهايتها، ولكن لإثبات أن الإسلاموية عنصر لا يمكن تمييزه عن الإسلام وأن بقاءها يعتمد عليه. وبعبارة أخرى، تمثل الإسلاموية قواعد لغة الإسلام السياسي، وهو ما يفسر لماذا لا يحتاج الكثير من الإسلاميين الى توظيف هذا المصطلح؟

قائمة المراجع

1. Mümtazer Türköne, "İslamcılık," İslam Ansiklopedisi, Vol. 23 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), pp. 60-62.
2. Mümtazer Türköne, "İslamcılar Şehri Düşürdükten Sonra," Zaman Gazetesi, July 24, 2012. For Ibn Khaldun's oscillation theory see İbn Kaldun, Mukaddime, Süleyman Uludağ (trans.) (İstanbul: Dergah, 1986).
3. Mümtazer Türköne, "İslamcılığa ne Oldu?", Zaman Gazetesi, July 24, 2012.
4. These parts of the article are the revised, selected and translated parts of my article "Post-Halife Şartlarından Vatandaşlık Siyasetine: İslamcı Politik Teolojinin Seyir notları" ("From Post-Caliphate Conditions to a Politics of Citizenship: The Diary of Political Theology of Islamism"), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Vol. 9 (2010).

11. For the discussions of the Witfogelean conceptualization of Muslim societies as "mocais societies" see Bryan S. Turner، Marx and the End of Orientalism (London: George Allen & Unwin، 1987).
12. Hijra is the historical migration of the Islamic Prophet and his friends from Makka to Madina. This migration constituted the beginning of the Muslim calender.
13. For the analysis of the impact of the abolishment of the caliphate over the Islamist discourse see: Yasin Aktay، "Body، Text، Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey،" unpublished PhD thesis، ODTÜ، Ankara، 1997; and Yasin Aktay، "Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar algısı"، Yasin Aktay (ed.)، Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık، 6. Cilt (İstanbul: İletişim، 2004).

5. Noah Feldman, The Fall and Rise of the Islamic State (New Jersey: Princeton University Press, 2008).
6. Bobby S. Sayyid, A Fundamental Fear: The End of Eurocentrism and the Emergence of Islamism (London: Zed Books, 1987).
7. Ulrich Beck, Siyasallığın İcadı, Nihat Ülner (translator) (İstanbul: İletişim, 1999).
8. Fort the proliferation and the conceptualization of Islamism as a kind of nationalism see, Aziz AlAzmeh, Islams and Modernities (London: Verso, 1993).
9. Carl Schmitt, Siyasal Kavramı (The Concept of the Political), Ece Göztepe (trans, 2) (İstanbul: Metis, 2006).
10. Ali Bulaç، 2004، "Medine Vesikası ve Yeni bir toplum Projesi"، Yasin Aktay (ed.)، Modern Türkiye'de SiyasiDüşünce: İslamcılık، 6. Cilt (İstanbul: İletişim: 2004).