

التغيير في العالم العربي (*)

■ أوليفييه روا

ما أتى الربيع العربي بدايةً بشيءٍ يمكن عدّه على وجه الخصوص عربياً أو إسلامياً؛ فالمتظاهرون كانوا يهتفون للكرامة، والديمقراطية الانتخابية، والحكم الصالح، وحقوق الإنسان. وبخلاف الانقلابات الثورية والتغيرات الراديكالية بالعالم العربي خلال الستين عاماً الماضية؛ فإنّ المتظاهرين السلميين هؤلاء ما كانوا معنيين بالرمزيات الشمولية مثل الشعب والأمة الإسلامية أو الأمة العربية؛ بل كانوا مهتمين بخاصةً بالحقوق الفردية المتعلقة بالمواطنة. وما أشار المتظاهرون إلى أيّ من النزاعات الجيوبوليتيكية في الشرق الأوسط، وما أحرقوا علماً أميركياً أو إسرائيلياً، كما أنهم ما رفعوا شعاراتٍ لصالح قوى المعارضة الرئيسة من الإسلاميين، وما أبدوا رغبةً في إقامة الدول

* نُشر هذا المقال في Journal of Democracy. July 2012. Vol. 23. Number 3

■ أوليفييه روا O. Roy هو أستاذٌ في معهد الجامعة الأوروبية بفلورنسا. آخر كتبه: الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة (2009)، (وقد ترجم إلى العربية عام 2012، ترجمه صالح الأشمر لدار الساقي في بيروت). وصدر له بالعربية: تجربة الإسلام السياسي (دار الساقي، بيروت 1996)، ونحو إسلام أوروبي (دار المعارف الحكيمة في بيروت، 2010)، وعولمة الإسلام (دار الساقي في بيروت، 2002).



الإسلامية التي تقوم على تطبيق الشريعة. والأكثر من ذلك، أنه بخلاف ما حاولته وسائل الإعلام الغربية من الرفع من شأن بعض «الشبان المدنيين» الذين أثاروا الاحتجاجات أو شاركوا فيها؛ فإن الثورات ما أنتجت قادة أو متحدثين بارزين أو كارزماتيين باسمها. وبإيجاز فإن الربيع العربي كذب مسألة «العقدة العربية»؛ إذ ما أتبع المقولة التي تذهب إلى مركزية الصراع الإسرائيلي/ العربي، والذي يتسبب في تصاعد درجات الأسلمة والتحزب الإسلامي في المجتمعات العربية، والذي يؤدي للبحث عن قائدٍ كلَّ الوقت، والاهتمام والتمركز حول قضايا عربية وإسلامية شاملة.

لكنّ المتظاهرين ما استلموا السلطة حقاً، كما أنهم في الحقيقة لم يحاولوا؛ بل كان همُّهم أو مرادهم تأسيس مشهدٍ سياسيٍّ جديد. ولذا فإنّ الانتخابات المصرية والتونسية جلبت انتصاراتٍ للأحزاب الإسلامية؛ فهؤلاء متجذرون في المجتمع، ويتمتعون بنوع من المشروعية الناجمة عن المعارضة السياسية لعدة عقود، والناجمة أيضاً عن الولاء والدعوة لقيم دينية محافظة يتقاسمونها أو يشتركون فيها مع معظم الجمهور. ثم إنّ «الإخوان المسلمين» في مصر وحرارة النهضة بتونس كسبوا أصواتاً من خارج حلقهم الصلبة؛ لأنّ فئاتٍ شعبيةً واسعة رأت فيهم جهات صالحة لتولّي السلطة. إنّما الأكثر مفاجأة كان الظهور القوي لحزب النور السلفي بمصر. على أنّ هذا السماح للسلفية بالبروز في مصر - وما عناه ذلك من تحولٍ سريعٍ إلى المجال السياسي من جانب جهةٍ أو جهات غير ميسّسة - أظهر أنه لا يستطيع طرف وحده التفرد باحتكار تمثيل الإسلام في المجال السياسي.

لكن على أي حال؛ فإنّ الناشطين (الإسلاميين) الذين برزوا على المسرح الانتخابي، وأفادوا من الربيع العربي - سواء أكانوا مألوفين لنا مثل الإخوان أو غير مألوفين مثل السلفيين - ليسوا معروفين بالبشاشة والوكّ بالديمقراطية وحتى لو أنهم ما عادوا يتحدثون عن «الثورة الإسلامية»؛ فإنّ الدين ما يزال له موقع القلب من أفكارهم ومشروعهم. فالإسلاميون (المعروفون) والسلفيون أيضاً يُدينون العلمانية، وتأثيرات القيم الغربية، والمبالغ في الحريات الفردية. وفي كل مجالٍ فإنهم

يحاولون تأكيد مركزية الدين في الهوية الوطنية، وهم محافظون في كل شيء، باستثناء الاقتصاد.

وفي مصر - كما صار معروفاً - فإن هؤلاء اقتربوا من السلطة من طريق صناديق الاقتراع، وليس من الغريب أن يخالطهم الاعتقاد بأنه بوسعهم وبالتدريج التحالف مع فئات رجال الأعمال، وكسب الفئات الوسطى من طريق توزيع المناصب والغمائم، ولماذا يكون على الإسلاميين - الذين لا يملكون ثقافة ديمقراطية - أن يتصرفوا كأنهم ديمقراطيون عريقون يؤمنون بالتعددية؟

ما أتى الربيع العربي بدايةً بشيء يمكن عدُّه على وجه الخصوص عربياً أو إسلامياً؛ فالمتظاهرون كانوا يهتفون للكرامة، والديمقراطية الانتخابية، والحكم الصالح، وحقوق الإنسان

وما إن ظهرت نتائج الانتخابات، حتى تضاءل حماس وسائل الاتصال الغربية بالربيع العربي، وبدلاً من العناوين المتفائلة والمُشعرة بالروعة؛ فإن الإعلام أعطى مجالاً واسعاً للكشف عن القلق المتصاعد نتيجة وصول الإسلاميين للسلطة، وإمكان بروز «شتاء عربي» استبدادي. أما إيران والسعودية و«طالبان» فقد ظهرت لديها جميعاً - وإن لأسباب مختلفة - شكوك كبرى بما حصل في تونس ومصر. وهكذا ظهرت

تساؤلات كبرى من مثل أنه إذا كان الجيش المصري هو العقبة أمام إسلامية الدولة، فالمعروف أيضاً أنه ما كان صديقاً يوماً للديمقراطية. وهل العالم العربي عاد للوقوع في شباك إحدى الإمكانيتين: ديكتاتورية «علمانية» أو شمولية «إسلامية»؟

إن الإجابة عن السؤال الأخير هي بالطبع: لا؛ فقد حدث شيء لم يعد من الممكن إلغاؤه في الربيع العربي، وأياً يكن ما حدث ويحدث فتحن نشهد بداية عملية، بمقتضى مساراتها ستتجدد الديمقراطية في المجتمعات العربية. فالتحول الديمقراطي هو في هذه الحالة: عملية ومسار، وليس برنامجاً يوضع من جانب حكومة، ويُطلب من ديمقراطيين ملتزمين المصير إلى تنفيذه! أما المقارنة بنواح أخرى في العالم مثل أميركا اللاتينية، فهي صعبة ومعقدة؛ لأن الشرق الأوسط هو المكان الوحيد في العالم الذي



صارت فيه قوى المعارضة الرئيسة ذات توجهات أيديولوجية وتحمل برنامجاً دينياً. فالمقارنة الوحيدة الممكنة هي مع الأحزاب الشيوعية في إسبانيا والبرتغال في أواخر السبعينات؛ فمثل الإسلاميين في تونس ومصر أفاد الشيوعيون في هذين البلدين من عمليات التحول من دون أن يكونوا هم الذين أثاروها؛ بيّد أنّ شيوعي شبه الجزيرة الأيبيرية ما تمتعوا بالأكثرية في صناديق الاقتراع، وهو الأمر الذي حصل عليه الإسلاميون في أول انتخاباتٍ ديمقراطية بتونس ومصر. وأياً تكن الأجندة الخاصة لدى الأحزاب الشيوعية؛ فإنه ما كان لها خيار غير التفاوض.

وربما كان الإسلاميون اليوم يمتلكون قوةً أكبر وحريةً أكثر في الحركة؛ لكنهم سيجدون قريباً أنفسهم في وضع هم مدفوعون في خضمّه إلى التلاؤم مع عمليات التحول بالاتجاه الديمقراطي. وهذا الدفع سيتأمن من خلال الضوابط والديناميات المتحركة في السياقات الاجتماعية والدينية والسياسية والجيوسياسية؛ التي يكون على الإسلاميين العمل من خلالها. وربما يكون عليهم أن يقبلوا مطالب التحول الديمقراطي برضى أكبر (النهضة) أو برضى أقل (الإخوان المسلمون في مصر). لكنهم سيحاولون التلاؤم على أي حال؛ وإلا وجدوا أنفسهم مهمّشين. وهذا الأمر غير داخل في سؤال الخطة الخفية والمؤامرة، كما أنه لا يتعلق بما إذا كان الإسلام يتلاءم مع الديمقراطية أم لا.

ولكي نتمكن من فهم ومتابعة ما يجري في الشرق الأوسط اليوم، يكون علينا التخلّص من عددٍ من الأحكام المسبقة.

وأول تلك الأحكام أنّ الوصول للديمقراطية يتطلب الدخول مسبقاً في العلمنة؛ إنّ الحركة الديمقراطية في العالم العربي أتت بعد ثلاثين عاماً على ما صار يُعرف بـ«عودة المقدّس»، والمظهران الرئيسان لذلك: الأسلمة الرمزية والشعائرية للحياة اليومية للأفراد والجماعات، وصعود الأحزاب الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي.

والمقولة الثانية أنّ كلّ سياسيٍ ديمقراطي ينبغي أيضاً أن يكون ليبرالياً،

وما كان هناك ازدهاراً للإسلام الليبرالي قبل انتشار الأفكار الديمقراطية في العالم العربي؛ بل كان هناك عددٌ قليلٌ من المفكرين الدينيين الإصلاحيين، والذين احتفى بهم الغرب احتفاءً كبيراً هنا وهناك؛ بيد أن أحداً منهم ما كانت له شعبيةٌ كبيرةٌ في بلدان العالم العربي؛ بل - على العكس - إن في تونس علمانيين راديكاليين؛ لكنهم ليسوا ديمقراطيين؛ إذ إنهم يفضلون سحق الإسلاميين على أي أمرٍ آخر، تماماً مثل الراديكاليين الجزائريين والذين كانوا يُسمّون الاستتصاليين خلال النزاع المسلح ببلادهم في التسعينات. بل والأكثر من ذلك فإن الناشطين الدينيين الأصوليين - مثل إسلامي تونس وحتى سلفي مصر - يمكن أن يتطوروا إلى فاعلين في مجال صنع نوعٍ من العلمانية السياسية، والتي لا ينبغي أن تُخلط بعلمانية المجتمع.

**ما كان التسامح الديني
ناجماً عن الليبرالية
والتنوير، بل الأحرى أنه
كان نتاج الاتفاقيات
المتوالية الناجمة عن
الحروب الدينية المدمرة**

إن تاريخ التطور السياسي والديني بالغرب لا يناقض ذلك؛ فالتسامح الديني ما كان نتيجة الليبرالية والتنوير؛ بل الأحرى أنه كان نتاج الاتفاقيات المتوالية الناجمة عن الحروب الدينية المدمرة ومن سلام أوغسبورغ عام 1555م وإلى اتفاقية وستفاليا عام 1648م. فالسياسات لعبت أدواراً أكبر من الفلسفة واللاهوت.

إن المصلح الديني الغربي الأكبر مارتين لوتر كان أبعد ما يكون عن الديمقراطية أو التسامح أو الليبرالية (وهذا من دون أن نذكر ميوله المعادية للسامية)، وهكذا فإن الصلة بين البروتستانتية والديمقراطية لا تقوم على مقترحاتٍ لاهوتية؛ وإنما على أسباب سياسية واجتماعية معقدة. كانت مصلحةً وعملية، وما كان الأباء المؤسسون للولايات المتحدة علمانيين؛ بل بالنسبة لهم فإن الفصل بين الكنيسة والدولة كان طريقةً لحماية الدين من الحكومة وليس العكس.

وقد تأسست الجمهورية الفرنسية الثالثة عام 1871م، وكان معظم مؤسسيها من المحافظين الكاثوليك، إلى جانب برلمان ملكي الميول كان



قد انتصر على كومونة باريس قبل قليل. إنّ الديمقراطية المسيحية تطورت بأوروبا، ليس لأنّ الكنيسة الكاثوليكية أرادت نُصرة القيم العلمانية؛ بل لأنّ ذلك كان الطريقة الوحيدة للاحتفاظ بالنفوذ السياسي. وأخيراً دعونا لا ننسى أنّ التحركات الشعبية في أوروبا اليوم تصطفُ مع الديمقراطية الكاثوليكية في الدعوة للنص على المسيحية ضمن الهوية الأوروبية في الدستور المرتقّب؛ بيد أنّ قِلَّةً من هؤلاء سوف ترى في هذه الدعوة أو هذا التحالف إعادة تنصيرٍ لأوروبا. وكلُّ الدعوات إلى «الهوية الإسلامية» في زمن الربيع العربي لا تعني أنّ رواد المساجد سيزدادون عدداً وعُدّة؛ فالهوية الدينية من جهة، والإيمان من جهةٍ ثانية، هما مفهومان مختلفان، وربما يكونان متناقضين عندما يصلان للتأثير في العمل السياسي. فالهوية وسياساتها قد تكون طريقةً لدفن الإيمان تحت السياسات العلمانية.

إنّ الإسلاميين السياسيين والسلفيين على حدٍ سواء إنما يدخلون المجال السياسي الذي أُعيدت صياغته بعوائق وضوابط جديدة، وهذه العوائق والتشابكات لن تُحدّد وتُضعِفَ فقط «أجندتهم الخفية» المفترضة بشأن إقامة الدولة الإسلامية؛ بل إنها ستدفعهم أيضاً باتجاه طريقٍ ديمقراطيٍّ في الحكم أكثر انفتاحاً. وسيحدث ذلك لأنّ في هذه السُّبُل فرصتهم الوحيدة للبقاء في قلب المشهد السياسي. ولذا فالذي أراه أنّ الإسلاميين ومنهم السلفيون سيصبحون أو يتحولون إلى ناشطين جديين في عمليات التحول الديمقراطي.

عالم من التغيير:

أول عوامل الضبط والإعاقة هو العامل الديموغرافي، فكما ذكر فيليب فاركس Philippe Farques كان هناك تراجع دراماتيكي في نسبة الخصوبة في العالم العربي¹؛ ففي تونس كانت نسبة الخصوبة وراء النسبة في فرنسا منذ العام 2000 وقد دخلت النساء إلى الجامعات وإلى أماكن العمل، والشبان يدخلون للتعليم ويتزوجون في أوقاتٍ متأخرة عما قبل، والأزواج

Philippe Fargues: Générations Arabes (2002).

والزوجات صاروا أكثر قرباً بعضهم من بعض، وبينهم تقارب في السن وفي التعليم. وصاروا ينجبون أطفالاً أقلّ، ويميلون إلى العائلة النووية مستغنين عن العائلة الممتدة وإنفاقها وأسلوبها في العيش. هناك الهواتف الحديثة، والفضائيات، والإنترنت، والتي سمحت للأجيال الجديدة بالتشارك والتواصل وبالنقاش نداءً لنُدّ، وليس من فوق لتحت من خلال التنظيم السلطوي في نقل المعارف والمعلومات. ويشعر الشباب بارتباط أقلّ بالعبادات البطركية والمؤسّسات والتي ما عادت قادرةً على استيعاب التحديات التي تواجه المجتمعات الشرق أوسطية المعاصرة.

إن الشباب صاروا أكثر فردانية، وأقلّ استعداداً للخضوع للأيديولوجيات الشمولية سواء أكانت إسلامية أم قومية

وانطلاقاً من هذه المتغيرات الديموغرافية، حدثت تغييرات في الثقافة السياسية؛ فالشباب صاروا أكثر فردانية، وأقلّ استعداداً للخضوع للأيديولوجيات الشمولية سواء أكانت إسلامية أو قومية. ومع تضاؤل تأثير النموذج البطركي، تراجعت أيضاً التطلعات للقيادة الكارزمية.

إنّ فشل الإسلام السياسي - الذي أشرّت إليه قبل عشرين عاماً - صار الآن واضحاً، وهذا لا يعني أنّ الأحزاب الإسلامية صارت خارج اللعبة السياسية؛ بل على العكس من ذلك؛ بيّد أنّ شعارهم العقدي الطابع بخصوص «الدولة الإسلامية» فقد صدقته. إنّ الأيديولوجيا الإسلامية تجد نفسها الآن في مواجهة تحدياتٍ كبرى بالدعوات إلى الديمقراطية، والتي تؤدي إلى رفض احتكار السلطة من جانب حزبٍ واحد أو أيديولوجيا واحدة، في حين يواجه الأصوليون الجدد من السلفيين عدم معقولية دعوتهم للعودة الدقيقة إلى السلوك الديني للسلف الصالح الذي يخدم قيام «المجتمع الإسلامي». وحتى بين «الإخوان المسلمون» فإنّ الشبان يرفضون الطاعة العمياء للقيادة؛ فالأجيال الجديدة تذهب باتجاه دعوات الحوار والحرية والديمقراطية والحكم الصالح.

1 - أوليفيه روا: فشل الإسلام السياسي (1994).



إنَّ الانجذاب باتجاه الديمقراطية ليس ناجماً عن استيراد المفهوم الغربي للديمقراطية، الذي يتوهمه أنصار التدخل العسكري الأميركي بالعراق؛ بل هي نتائج سياسية ناجمة عن التغيرات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات العربية (وبالطبع فإنَّ هذه المتغيرات جزءٌ من عمليات العولمة). وبشكلٍ أكثر دقةً فإنَّ الربيع العربي جاء في أعقاب هزات داخلية، حدثت في بعض الدول الوطنية، ومنفصلة عن الزعازع الغربية، بحيث بدت الديمقراطية مقبولةً ومرغوبةً. وبسبب ذلك، فإنَّ الإدانة الطقوسية للإمبريالية - ومن ضمن ذلك لعن الصهيونية باعتبارها أساس كلِّ أدواء العرب - غابت عن موجات التظاهر والاحتجاج. وهذا الأمر يشرح أيضاً لماذا غابت القاعدة عن السَّمْع والاهتمام؛ فالجهاديون العالميون المقتلعو الجذور ما عادوا النموذج أو الموديل لشباب الحركيين، وقد فشل ابن لادن عندما حاول تجنيد عناصر شابة محلية في البلدان المختلفة، (ولا ننسى أنَّ القاعدة أُخرجت عن العراق من طريق عشائر محلية). والاستثناءات ما تزال حاضرةً إلى حدٍ ما في بلدان الأطراف والهوامش مثل الصومال واليمن والساحل.

وبإيجاز فإنَّ القاعدة صارت خبيراً من أمس الذاهب، وهي في الحقيقة جزءٌ من الاتجاه القديم صاحب خطاب العداء للإمبريالية في الثقافة السياسية، وهي الحقبة وكذا الخطاب الذي يغادره الشرق الأوسط العربي الآن.

وبالطبع فإنَّ التغيرات الاجتماعية لا تسير في خطٍ مستقيم، وليس من الضروري أن تصبح بسرعةٍ وبوضوح «الذهنية الديمقراطية». أمَّا آثار هذه المتغيرات فتظهر بسرعةٍ أكبر وأعمق في المدن الكبرى وبين الشباب المتعلمين الذين يملكون ثقافة اتصالٍ متنامٍ مع الإنترنت. وهناك آخرون يمكن أن يروا أنفسهم مهَّمَّشين، بمن في ذلك الفلاحون في الريف المصري، والعاطلون عن العمل في الجنوب التونسي، وأصحاب الدكاكين الصغيرة والتجار الصغار الذين يخافون أن تَضُرَّ الفوضى بأعمالهم، وأهل المزاجات المحافظة الساخطين على ما رأوه تفلُّتاً في أوساط الشبان المتظاهرين.. الخ.

وبعبارةٍ أخرى فإنَّ الربيع العربي شكَّل غطاءً للمخزونات الواسعة

للمحافظة القابعة في المجتمعات العربية؛ لكن حتى الجوانب الأكثر محافظةً في المجتمع صارت جزءاً من عمليات الفردنة. فهناك دراسة ميدانية لافتة للانتباه تشير إلى أن الريفيين بمصر تجاهلوا الإخوان المسلمين؛ لأنهم بدوا لهم شموليين وآتين من المركز¹. وهؤلاء المحافظون دينياً مالوا نحو السلفيين (على حساب الإخوان)؛ لأنهم عدّوا ذلك نوعاً من الانفتاح السياسي. ومما له دلالة أن حزب النور السلفي دعم (وإن بدا ذلك عَرَضياً) ترشيح عبد المنعم أبو الفتوح المنشقّ عن الإخوان في انتخابات الرئاسة (والذي بدا ليبرالياً في السياق المصري)، مما يشير إلى أن أولئك الريفيين إنما كانوا يسعون للتعبير عن أمرٍ ما.

ثم إن التغيير أثر في الدين والتدين أيضاً؛ فالسلفيون - مثل الأصوليين الجدد عبر العالم - يعيدون النظر إلى الدين باعتباره عنواناً ونظاماً من الرموز منفصلاً عن التقليد والثقافة. وهكذا فإنّ الفهم الأفضل لهم أنهم ليسوا جزءاً من التقليد المتبقّي؛ بل باعتباره حملة أو دُعاة محاولة لملاءمة الإسلام مع الحداثة والعولمة².

وبالطبع فإنّ هذا التلاؤم لا ينبغي فهمه بمصطلحات لاهوتية (أي مضمون جديد مفترض لهذا الدين أو ذاك)؛ بل الأحرى فهمه في نطاق التدين (أي الطريقة التي يفهم بها الشاب أو الشابة تجربته الإيمانية). إنّ موجة إعادة الأسلمة تُخفي واقعةً مهمة: لقد أسهمت في تعديد وتفريد الحقل الديني. ما تغيّر الإسلام إذاً باعتباره بناءً لاهوتياً؛ لكنّ التدين تغيّر. وهذا التدين سواء أكان محافظاً أم ليبرالياً يتلاءم مع عملية التحول الديمقراطي؛ لأنه يفصل الإيمان الفردي عن التقاليد، وعن الهوية الجماعية، وعن السلطات الخارجية. لقد فقدت السلطات الدينية (العلماء والقادة الإسلاميون) مشروعيتها وسط صعود الفاعلين الدينيين الأفراد، وهم في الغالب اكتسبوا ثقافتهم الدينية بطرائق شخصية.

1- ياسمين معتز أحمد: لمن صوّت الفلاحون المصريون، ولماذا؟ في Egypt Independent, 2012.

2- أوليفيه روا: عولمة الإسلام (2004).



فالمسلمون «المولودون ثانية» وجدوا طريقهم الخاص بالاستناد إلى الإنترنت أو الانضمام إلى الشبكات المساواتية والتداولية. وهم ينتقدون الإسلام الثقافي الذي ورثوه عن أهلهم، ويحاولون بناء نمطهم الخاص للإسلام، وهو الذي يبدو باعتباره اقتناعاً شخصياً، وليس عادةً موروثاً. فالدين صار - بشكل متزايد - أمراً يعود للاختيار الشخصي، سواء أكان ذلك الخيار سلفياً متشدداً أم مجموعة انتقائية، حتى لا نقول: إنه قد يكون انتقالاً إلى دينٍ آخر¹.

الأصولية والعلمانية: المشاركون السريون:

أحدثت الفردانية وأحدث التعديد والاختلاف نتائج غير متوقّعة؛ إذ فصّلاً الدين عن الحياة اليومية، وأعادا الدين إلى المجال الخاص، ونحّياهُ عن مسائل إدارة الشأن العام. فالأصولية - في الوقت الذي تفصل فيه الدين عن الثقافة، وتعيد تعريف الجماعة باعتبارها جماعة إيمان وليست جماعة امتلاك - تسهم في الواقع في علمنة المجتمع². وأحد الأشياء التي تعنيها هذه العملية أنّ الرفض الظاهر للعلمنة وللديمقراطية يمكن أن يعبرَ رغم المظهرات عن مشهدٍ قابلٍ للديمقراطية من خلال الفردنة، ورفض الطاعة العمياء، وفصل الإيمان عن الهوية الجماعية، ووضع مسافةٍ معينةٍ مع السياسات في الحياة اليومية. وفي سياقٍ كهذا فإنّ أيّ محاولةٍ لاستعادة الرسوم التقليدية من خلال القوانين والتنظيمات لن تنجح. وفي النهاية لا تستطيع أن تغيّر مجتمعا بالأوامر السلطوية. ففي بعض البلدان العربية المحافظة يؤدّي فرض الشريعة إلى توتراتٍ هائلة بين نساء الطبقات العليا والوسطى من المتعلمات والمتحررات، وفي إيران تشير كلُّ الدلائل إلى أنّ المجتمع صار أكثرَ عصريّةً وعلمنةً حتّى تحت حكم الملالي. وعلى الرغم من أنّ قانوناً صدر بعد عام 1979 يسمح بزواج الفتيات في سنّ التاسعة؛

1- في المغرب والجزائر، كان هناك عددٌ ممن اعتنقوا المسيحية الإنجيلية البروتستانتية. انظر عن

ذلك ناديا مرزوقي في مقالة: Middle East Law and Governance, 4. No.1 (2012).

2- أوليفييه روا: الجهل المقدّس (2010).

فالواقع أنّ متوسط أعمار الفتيات اللواتي يتزوجن وصل إلى حدود الـ 25 سنة. وبإيجاز، فإنه حتى في الحالات التي يقال فيها: إنّ الشريعة لا بد أن تُطبَّق؛ لا يشكّل ذلك استعادةً للمجتمع التقليدي.

لقد رأينا أنّ الإسلاميين السياسيين لا يتمتعون باحتكار الملفّ الديني في المجال السياسي؛ فهناك جهاتٌ وحركاتٌ أخرى مثل الصوفية والسلفيين. فهذا التعدد في المجال الديني خلال السنوات الثلاثين الماضية من

إنّ التعدد في المجال الديني خلال السنوات الثلاثين الماضية من سياسات وممارسات إعادة الأسلمة، كان من نتائجه وضع الدين في الصدارة في الحياة اليومية مقروناً بنمو الفردانية في التدنّي

سياسات وممارسات إعادة الأسلمة، كان من نتائجه وضع الدين في الصدارة في الحياة اليومية مقروناً بنمو الفردانية في التدنّي. وقد دفع ذلك كله باتجاه التعدد في الحركات الدينية. وقد حصلت بعض الحركات الدينية على تشجيع من جانب السلطات القائمة لتقليل من تأثير الإخوان وجاذبيتهم. وهذه الظواهر جميعاً أحدثت ديمقراطية في المجال الديني، والنتيجة غير المتوقّعة للربيع العربي تمثلت في حصول الأزهر - وهو المؤسسة الدينية الفاتكة الأهمية

في مصر - على مشروعية جديدة؛ فالإمام الأكبر شيخ الأزهر أحمد الطيب - وهو شخصية متلائمة في الأصل عيّنها الرئيس السابق حسني مبارك - ظهر بوصفه داعيةً كبيراً لحقوق الإنسان، والحرية، وفصل المؤسسات الدينية عن إدارة الدولة.

وفي تونس فإنّ النهضة - التي وصلت للسلطة - اكتشفت أنها لا تسيطر بل ولا تعرف أنّ المجال الديني شبه الرسمي يضمّ مئاتٍ من الأئمة الذين استولوا على مساجد غادرها الشيوخ من أتباع النظام، وهم الشيوخ الذين كانوا قد حصلوا على مواقعهم بفضل نظام الرئيس بن علي. وفي مصر، اكتشف الإخوان المسلمون باستياء أنّ نشاطاتهم الدينية والاجتماعية الكثيرة على مدى ستين عاماً ما منعت القادمين الجدد من السلفيين من تحدي سيطرتهم، وتحقيق نجاحات بارزة. وهناك بُعدٌ آخر للتحدي السلفي للإخوان،



وهو تحالفٌ هؤلاء مع المنشقّين من الإخوان وعليهم (أما في تونس فإنّ السلفيين اندفعوا إلى يمين النهضة، وعارضوا الديمقراطية، ودعوا للتطبيق الفوري للشريعة). وهكذا فإنّ عام 2011 لا يشبه عام 1979 في إيران. فقد انفرد الخميني هناك، في حين وجد الإخوان أنفسهم بمصر وتونس وبلدانٍ أخرى غير وحيدين ولا متفردين بكلّ المعاني. وبذلك فإنّ التحول الديمقراطي دخل إلى المجال الديني أيضاً، وإن ظلّ هناك بين الأصوليين الجُدد من يقول: إنّ هناك مسائل غير قابلة للتفاوض. إنما ما ليس واضحاً بين الإسلاميين، هي تلك المسائل التي يرونها ثابته: فهل ينبغي - على سبيل المثال - أن تكون هناك هيئة تحدد ذلك. وإذا كانت تلك الهيئة ضرورية، فمن الذي يختار أعضائها، ويحدّد مجالات تدخلهم؟ وهل ينبغي تطبيق الحدود عندما يجري انتهاك حُرّمات الدين؟ وهل يستطيع المسلم التحول إلى المسيحية؟ وبذلك يصبح موضوع الحريات الدينية هو الموضوع الأكثر حدّةً في النقاش. وإذا كانت جماعة الإخوان تُعُدّ نفسها مسؤولةً عن حماية الأقباط، فهل هي مستعدةٌ لاعتبار الحريات الدينية ضمن الحريات الأساسية للأفراد (مع التجاهل في الحقيقة لمقولة الردة عملياً)، بدلاً من الحق الجماعي المستند إلى التطورات التاريخية لحقوق الأقليات؟ إنّ النقاش حول هذه المسائل ما يزال في بداياته. فعبد المنعم أبو الفتوح المنشقّ عن الإخوان - والذي حظي بدعم السلفيين في انتخابات الرئاسة - قال: لا ينبغي أن يتدخل أحدٌ إذا أراد مسيحيّ اعتناق الإسلام، أو قرر مسلمٌ أن يصبح مسيحياً.

وإذا ظل تطبيق الشريعة مطلوباً؛ فقد صار أمراً داخلياً للنقاش بين الإسلاميين ويتعلق بالمؤسسات التي تشرف على هذا التطبيق. فالتحول الديمقراطي تناول أيضاً جماعة المؤمنين. وسيظل السلفيون يحاولون إحراج الإخوان في ما يتعلق بتناقض موقفهم من تطبيق الشريعة. والمعروف أنّ السلفيين اندفعوا لتأسيس أحزاب يدخلون من خلالها في الشأن العام، رغم أنهم ظلّوا لمدةٍ طويلةٍ يعارضون قيام الأحزاب السياسية.. إنّ المكتوب على الإخوان والسلفيين أن يدخلوا في صراعاتٍ في ما بينهم، وقد يضطرهم ذلك للتحالف مع أحزاب غير إسلامية.

فشل الإسلام السياسي:

لقد تغيّر الإسلاميون، أو أنهم اقتنعوا أنّ الدنيا قد تغيّرت، وحتى عندما وصلوا للسلطة - في مثل إيران وغزة - فإنهم كانوا غير قادرين على إقامة الدولة الإسلامية التي تصوّروها. وفي المواطن التي وصلوا للسلطة خضعوا للشروط ذاتها التي خضع لها أسلافهم في الحكم (في مصر وتونس كانوا من العلمانيين)¹. وفي أماكن أخرى كان أولئك الأسلاف من القوميين؛ ففي غزة كان الوطنيون الفلسطينيون هم الذين أتوا بحماس للسلطة من طريق تنظيم

إنّ المكتوب على الإخوان والسلفيين أن يدخلوا في صراعاتٍ في ما بينهم، وقد يضطّرون لذلك للتحالف مع أحزاب غير إسلامية

انتخابات حرة. وفي لبنان حصل حزب الله على النفوذ بسبب عداوته لإسرائيل، وتمثيله للطائفة الشيعية التي كانت مغبونة تاريخياً. وعندما مضى الإسلاميون إلى السجون، فإنهم التقوا يداً بيد مع العلمانيين والمدافعين عن حقوق الإنسان (مثل المصري سعد الدين إبراهيم)، وعندما ذهبوا إلى المنافي فقد ذهبوا إلى أوروبا أكثر من الذهاب إلى مكة. وقد أدركوا ضرورة الدخول في

تحالفات، وأن يحسبوا الحساب للآراء المخالفة. وقد حاولوا الدخول في حوارٍ مع الغرب منذ زمن؛ لكنهم رُذوا على الأعقاب. وقد استخدمت الدول التي لم ترد مُسألتهم دعاوى واتهامات الحرب المقدسة (= الجهاد)، واتهمتهم بالعنف والإرهاب لتبرير عدم التواصل معهم. ومنهم من عدّهم خونة، مثل إيران والقاعدة. وشعار تطبيق الشريعة هو الشعار الذي لا تستطيع الأنظمة المعادية للإسلاميين تقبُّله، مثلما هو عليه الحال في السعودية ولدى طالبان. وبغض النظر عن الأعمال الخيرية؛ فإنّ الأجندة الاجتماعية للإسلاميين تراجعت بعد أن صار أنصارهم من رجال الأعمال من البورجوازيين وقادة التجار. ثم إنّ تقدم زعاماتهم في السن، أبعدهم بعض الشيء عن نبض الشبان الجدد الذين لا يهتمون للشعارات الشمولية، بقدر ما يهتمون بما يعنيه

1- نهى الهناوي: مرشح إسلامي للرئاسة يرى أن تغيير الدين ممكن؛ في Egypt Independent, 16 May 2011.



ذلك للمؤمن الفرد. وكلُّ تلك الإشارات تذهب باتجاه ما سماه آصف بيّات: «حقبة ما بعد الإسلاميين»¹. وهذا لا يعني أنّ الإسلام السياسي انتهى؛ بل يعني أنّ الإسلاميين أدركوا أنّ خياراتهم الأيديولوجية لا تستطيع أن تكون بديلاً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة. فليس هناك على سبيل المثال مسوِّدة موجودة للاقتصاد الإسلامي. ولذا يتقبل الإسلاميون السياسات الاقتصادية الحاضرة، ويكافحون الفقر بالخدمات والأعمال الخيرية، ويعارضون الإضرابات، ويوافقون على الإصلاح الزراعي الذي قامت به الأنظمة الثورية. وهكذا فإنّ الموجة الإسلامية العالية التي اجتاحت المجتمعات والبلدان ما كسرت صفوفهم وأزالتها؛ لكنها عدّدت المجال الديني وشرذمته، فصار الإسلاميون جزءاً من المشهد العام الإسلامي وليس كلّه.

هل صار الإسلاميون ديمقراطيين؟ لقد قبلوا الانتخابات دائماً مدركين أنّ دعم العنف لا يصبُّ لصالحهم بل لصالح (القاعدة) من جهة، ولصالح الأنظمة من جهة ثانية، والتي تقربّت دائماً للغرب بمكافحة العنف والإرهاب. وقد عارض راشد الغنوشي زعيم النهضة التونسية «الدولة الإسلامية» علناً، ودعا إلى إقامة نظامٍ يشبه النظام التركي الذي سيطر فيه حزب العدالة والتنمية الإسلامي، وبقي على طبيعته العلمانية. ومع ذلك ما يزال إسلاميون كثيرون مترددين بشأن مشاركة الآخرين في المجتمع السياسي والنظام، ومترددين بشأن تحويل جماعاتهم الدينية إلى أحزاب حديثة كما في الدول الديمقراطية، وقد يعمدون إلى تجاهل شعار تطبيق الشريعة؛ لكنهم لا يستطيعون تحديد برنامج سياسي يتجاوز مكافحة الكحول، ونصرة الحجاب، أو الوقوف خلف بعض التفاصيل الخاصة بالشريعة. وبعد الربيع العربي الذي فاجأ الإسلاميين، وحصلت تحركاته من خارجهم؛ فإنّ الإسلاميين أمام أحد الخيارات التالية: الأول: الخيار التركي المتمثل بنموذج حزب العدالة والتنمية، وهذا يعني تحويل جماعة الإخوان إلى حزب سياسي حديث، ومحاولة الحصول على أنصار خارج الدائرة الضيقة التي

1 - آصف بيّات: ظهور مجتمع ما بعد الإسلاميين؛ في: Critique: Critical Middle Studie, 9, (1996) ..

يتحركون فيها، وإعادة النظر في الرسوم الدينية باتجاه تحويلها إلى قيم محافظة ليست خاصةً بالمتدينين المتحمسين (مثل الأسرة، والملكية، والأمانة، وأخلاقيات العمل)، وتقبُّل توجهات ليبرالية جديدة في الاقتصاد، والتشبُّث بالدستور والبرلمان والانتخابات المنتظمة.

والخيار الثاني هو أن يعمدوا للتحالف مع قوى الثورة المضادة (مثل مصر على سبيل المثال)، اقتناعاً منهم بأن الديمقراطية الحقيقية لن تتحقق، ثم إن حركة الجمهور تستعصي على الضبط. وهذا الخيار صعب؛ لأنه يحتوي على جوانب سلبية كثيرة، من مثل فقد الشرعية، ومن مثل التحول إلى أدوات بيد الجيش. وقد نجد أن الإسلاميين ربما توافقوا مع السلفيين في قضايا الحجاب والأسرة، وتركوا القضايا الاقتصادية على ما هي عليه. وربما لا يستطيعون اتخاذ أي خيارٍ على الإطلاق حتى لا يُلزموا أنفسهم بشيءٍ يعجزون عنه. وهكذا تكون السياقات هي التي تحدد المسار. فمن المؤكد أن الإخوان ليسوا علمانيين ولا ليبراليين؛ لكنهم يستطيعون أن يكونوا ديمقراطيين. إن التراجع غير ممكن رغم أن الإسلاميين ما كانوا من قوى الثورة الأصيلة؛ فالشعب متيقظ، وفئات واسعةٌ منه مستعدة دائماً للنزول إلى الشارع، ثم إن الردة على الديمقراطية مكلفةٌ محلياً ودولياً.

الناخبون القلقون: وعلى الإسلاميين الإصغاء لناخبيهم، الذين لن يتبعوهم بشكلٍ أعمى؛ فالناخب «الإسلامي» بتونس ومصر اليوم ليس ثورياً؛ بل الأخرى القول: إنه محافظ، إنه يريد النظام، يريد القادة الذين يستطيعون دفع الاقتصاد إلى الأمام، والتأكيد على القيم الدينية التقليدية. والناخبون ليسوا مستعدين للغوص في طرائق استعادة الخلافة أو صنع جمهورية إسلامية، والنهضة والإخوان يعرفون ذلك كلّه الآن، وهم يعرفون أن عليهم اجتذاب الناخبين؛ لأنهم لا يملكون الرغبة ولا القدرة في الوصول إلى السلطة بالقوة. ثم إن الثورات في مصر وتونس ما انطلقت بشعاراتٍ شمولية مثل الثورة الإيرانية عام 1979، بل كان انطلاقها تحت شعارات الديمقراطية والتعددية والحكم الصالح.



لقد جرت الانتخابات في إيران في نوفمبر عام 1979 تحت شعار إقامة الجمهورية الإسلامية، فكانت بذلك الرسالة واضحة: هذه الثورة ثورة أيديولوجية (وحتى عندما كان هناك ما يشبه الانقسام بين الأحمر الشيوعي، والأخضر الإسلامي). وما كان شيئاً من ذلك بتونس أو مصر؛ ما كانت هناك ديناميات أيديولوجية أو ثورية. وفي كل مكانٍ ما عادت ثقافة ولا ممارسات القائد الملهم؛ بل ظهرت أحزابٌ سياسية، وثقافةٌ نقاشٍ جديدة أثرت أيضاً في الإسلاميين. ولكي يمكن إحلال هذا الشكل من السلطوية؛ فإنّ الإسلاميين يملكون شيئاً من ذلك؛ ففي مصر وتونس يظلّ الجيش خارج متناول أيديهم، وفي مصر ربما ما كان الجيش تحت سيطرة أحد. ثم إنّ علاقته بنظام الحكم السابق مختلفة عن علاقة الجيش الإيراني بالشاه قبل عام 1979.

وعلى أي حال لا مصر ولا تونس تملك مخزوناتٍ بترولية غنية بما فيه الكفاية، بحيث تستطيع إسكات الفقراء، وتأمين ميليشيات موالية¹. ولذا فإنّ الانتخابات الحرة هي أمرٌ جديّ بالفعل، ويمكن أن تتأرجح نتائجها خلال العقد القادم. والمعروف أنّ الإسلاميين يرفعون شعاراتٍ ذات جاذبية شعبية؛ فهم يتحدثون كثيراً عن الهوية الوطنية، وهم يلومون كثيراً النُخب المتغربة؛ لكن عليهم الآن أن يحسبوا حساباً لإمكان ظهور ديماغوجيين يزايدون عليهم. وإذا لم يكن هؤلاء «أكثر قداسةً منهم»، فإنهم يستطيعون أن يكونوا أكثر شعبيةً من طريق اصطناع شعارات شعبانية!

وهناك نوعٌ آخر من الإرغامات التي سوف يجد الإسلاميون والسلفيون أنفسهم تحت ضغوطها، وهي المسائل الجيوستراتيجية. فما من مجموعةٍ من هذه المجموعات وصلت للسلطة من طريق برنامج جهادي، ولا برنامج لتحرير فلسطين. وبذلك فإنّ حركات الربيع العربي تختلف عن حركات واندلاجات الثوريين الناصريين والبعثيين، بل وحتى عن أنور السادات الذي قاد ثورةً مضادةً عام 1974 أخرجت السوفيات من مصر، واتجهت صوب الولايات المتحدة.

1- هناك ارتباط عكسي بين الربيع العربي وبيع النفط.

إنّ الربيع العربي والشتاء الغربي ما طرحا أسئلة ذات طابع دولي؛ فما حاول الإسلاميون والسلفيون دفع الأمة للتحمُّد، وبذلك فقد تركوا وراءهم المفهوم القائل بتسييس نضالي للعالمية الإسلامية، فاستقر حتى الآن في أحضان القاعدة والجماعات الجهادية! إنّ الفروع المختلفة للإخوان المسلمين (سواء في مصر أم الأردن أم الكويت أم سورية) وكذا الإسلاميون في المغرب، كانوا يملكون دائماً أجنداث وطنية، وتنظيمات وطنية. وعلى الرغم من التقارب الأيديولوجي في ما بينهم؛ فإنهم لم يكونوا قادرين على تطوير تعاونٍ إستراتيجي على المستوى الإقليمي. وقد دلت الأحداث الأخيرة في البلدان العربية المختلفة على إمكان تصرف الإسلاميين بطرائق متباينة وإن تشابهت الظروف؛ فالإسلاميون الأردنيون والتونسيون يميلون للانفتاح وتشكيل التحالفات والاقتناع بالديمقراطية أكثر من المصريين، وهكذا فالمشهد المحلي هو المشهد الحقيقي للحركة.

ولا شك أنّ النزاع الإسرائيلي / الفلسطيني استعاد بعضاً من وجهه العاطفي؛ بيد أنّ أحداً ليس على استعداد لتهديد الأمن الجيوستراتيجي والتنمية الاقتصادية من أجل القضية الفلسطينية. لا يجب الإسلاميون إسرائيل، وهم من هذه الناحية يتوافقون مع الرأي العام العربي؛ لكنهم من جهة ثانية ليسوا على استعدادٍ للذهاب إلى الحرب، وبذلك فإنهم يتقبلون الكوابح التي فرضها الوضع الجيوستراتيجي. إنّ الدعوة التي وجّهتها الحكومة التونسية الديمقراطية الجديدة لإسماعيل هنية رئيس وزراء حماس بغزة تشبه الدعوة التي وجّهتها تونس إلى عرفات وقيادة منظمة التحرير عندما خرجت من بيروت عام 1982، فهذا المسار يشير إذاً إلى تواصلٍ وليس إلى انقطاع. والاهتمام الذي أبدته قيادة الإخوان المسلمين المصريين بإقامة اتصالاتٍ وحوارات مع الدبلوماسيين الغربيين فيه إشارةٌ أخرى إلى تقبل الوقائع الإستراتيجية. ويريد الإخوان المسلمون مراجعة الاتفاقيات بين مصر وإسرائيل؛ إنما من طريق التفاوض وليس من طريق المواجهة. ثم إنّ الضغوط الاقتصادية - مثل الافتقار إلى الموارد النفطية، وضرورة الحفاظ على السياحة ومواردها - تدفع الحكومات



الجديدة إلى الظهور بمظهرٍ معتدل. وهناك مشروعاتٌ لجعل السياحة «حلالاً» مع شواطئٍ فيها فصلٌ بين الجنسين، وفنادق ومقاهٍ من دون كحول؛ يَبْدُ أن هذا كَلَّه ضربٌ من الوهم، فما الذي سيدفع خليجياً ثرياً لمغادرة ماربيا أو بيروت إلى «سياحة حلال» بشرم الشيخ التي لا تبعد غير أميالٍ عن متشدي فنادق النجوم الخمس على الطرف الآخر من البحر!

إنّ النزاع الرئيس الذي يمكن أن يحدث لا يتمثل في التصارع بين الإسلاميين والغرب؛ بل يتمثل في المواجهة التي تدلهمُ سماؤها بين السنّة العرب المحافظين (سواء أكانوا علمانيين أم إسلاميين أم سلفيين) من جهة، و«الهلل الشيعي» الذي تشكّل إيران حجر الزاوية فيه، ثم الأزمة والصراع ضمن الإخوان المسلمين، وتركيا التي انقطع أمها بالانتماء إلى الاتحاد الأوروبي، تعود لتتزعّم تحالفاً سنياً من ضمن دورٍ إقليميّ تجد نفسها منذورةً له. وقادة حزب العدالة والتنمية صاروا ضيوفاً أليفين في العالم العربي، ولحزب زمالاتٍ ونظائر صاعدة في العالم العربي السني. ثم إنّ التواصّل مع إسلاميي العالم العربي من جانب حزب العدالة والتنمية المعتدل والمنفتح إنما يشجّع الانفتاح في الأجواء الحزبية الإسلامية. إنّ هذا المحور السني المتكوّن يثير بالطبع غضب ومخاوف الأقليات المحلية (مثل العلويين في تركيا وسورية)، ويرفع من درجة التوتر مع الشيعة بالخليج، وفي السعودية، ولبنان، والعراق. وهناك من يرى أنّ فرض عزلةٍ على إيران يأتي في صالح الاعتدال والاستقرار في الشرق الأوسط. أما الضربة الإسرائيلية المحتملة لإيران فإنها حريّة أن تُثير التظاهرات في الدار البيضاء والقاهرة وتونس؛ بغض النظر عن الانتماء المذهبي.

إنّ أصل المسألة أنه وللمرة الأولى منذ مطلع الخمسينات؛ فإنّ الموقف الجيوستراتيجي في الشرق الأوسط لا يفرض أجنداتٍ محلية راديكالية، كما أنه لا يدفع باتجاه «ردكّة» السياسات المحلية. وهذان الأمران هما إشارةٌ جيدةٌ إلى الإمكانيات الكبيرة المتاحة للتحوّل الديمقراطي.

وماذا عن الإسلام؟

أياً تكن التطورات في الأعوام القليلة الماضية، سواء بين الإسلاميين والمدنيين، وبين الإسلاميين أنفسهم على اختلاف فرقتهم؛ فإنّ الموضوع الرئيس سوف يبقى: تحديد دور الإسلام في السياسات العامة. فالتمامي الواقعي لاستقلالية المجال الديني عن المجال السياسي والأيدولوجي لا يعني بالضرورة أنّ العلمانية تكسب في المجالين الثقافي والاجتماعي. إنما وبالتأكيد؛ فإنّ هناك نوعاً جديداً صاعداً من العلمانية السياسية.

الذي نراه الآن أنّ
التعبير الشهير (أنّ
الإسلام دينٌ ودنيا) فقد
البقية الباقية من معناه
باندلاع الربيع العربي

وإذا استقرّ هذا النوع من الواقعية السياسية وثبت؛ فإنّ الدين أو سياساته لن يكون هو الذي يفرض ما تكون عليه السياسات؛ لكنّ قد ينكمش الدين نفسه ليصبح سياسات. إنّ الرهان الآن هو على إعادة صياغة مكان ومكانة الدين في المجال العام. وهناك توافقٌ عامٌّ على أنّ الدستور ينبغي أن يتضمن إعلاناً عن إسلامية الهوية في المجتمع والدولة،

وهناك توافقٌ مُشابهٌ على أنّ الشريعة ليست نظاماً كاملاً ومتكاملاً يمكن أن يحلّ محلّ القانون المدني. وبدلاً من ذلك فإنّ الشريعة صارت مقولةً غامضةً وغير محدّدة، تشكّل «مرجعية عليا»؛ وذلك باستثناء مجال الأحوال الشخصية، مما يعني بأنّ مسألة حقوق المرأة سوف تظلّ في قلب النقاش. وكما رأينا فإنّ التديّن العصري يميل إلى التأكيد على الاعتقاد والتوجّه الشخصي، دونما مُراعاة للتلاؤم مع الإسلام المؤسّسي. والذي نراه الآن أنّ التعبير الشهير (أنّ الإسلام دينٌ ودنيا) فقد البقية من معناه باندلاع الربيع العربي.

إنّ الذي نشهده اليوم لا يعني الدخول في تحولٍ علماني، بقدر ما يعني تفكيكاً للإسلام. فهل الإسلام هو انتماءٌ ثقافي، بمعنى أنّ المرء يمكن أن يكون «مسلماً ملحداً»؟! أم أنه اعتقادٌ يمكن أن يشارك فيه أو



يعتنقه المؤمنون المولودون ثانيةً في صورة جماعاتٍ واعيةٍ بإيمانها؟ أو أنه أخيراً «أفق من المعاني والمضامين» حيث تكون الإشارة إلى مرجعية الشريعة معنويةً أكثر مما هي حقيقية؟ إنَّ إعادة فهم الرموز الدينية باعتبارها قيماً تساعد في تكوين تحالف من المؤمنين المحافظين الذين يستطيعون التوحُّد حول بعض المسائل مثل معارضة زواج المثليين على سبيل المثال.

وإنه لمن الطريف النظر كيف أنَّ العلمانيين المحافظين في غرب أوروبا يجتمعون على تأكيد هوية أوروبا المسيحية، في حين يتجه المسلمون المحافظون إلى إقامة تحالفٍ مع مؤمنين من دياناتٍ أخرى حول قيمٍ مشتركة. وهم عندما يحاولون ذلك يميلون إلى تبني هموم الإنجليبين البروتستانت، مكافحين معهم ضد الإجهاض والداروينية، على الرغم من أنَّ هذه المسائل ما كانت بارزةً في النقاشات الإسلامية التقليدية¹.

إنَّ هذا كلُّه يعني أنَّ الأصوليين الجدد المعاصرين إنما يحاولون إعادة صياغة المجال الإسلامي في مقولاتٍ تتلاءم مع هذا الشكل من المحافظة الدينية المسيحية الغربية. وقد صار ذلك واضحاً في تركيا؛ ففي عام 2004 عندما حاول زعيم حزب العدالة والتنمية رجب طيب أردوغان - دونما نجاح - تحريم البغاء بالبلاد، ما فعل ذلك باسم الشريعة، بل أشار إلى وضع الأسرة المعاصرة بالغرب (الزواج الوحداني بين رجلٍ وامرأةٍ بحقوقٍ متساوية). ومن الطريف أنَّ العادة التقليدية لتعدد الزوجات - والشائعة بين الأعضاء القدامى في حزب العدالة والتنمية - تجعل من ذلك التعدد - بحسب الأوضاع الجديدة - جريمةً يعاقب عليها القانون. وما سبق ذكره يعني أنَّ الإسلام يتحول إلى مجالٍ ديني عام، مقطوع عن التقاليد الثقافية المحلية².

1- هناك أعمال عدنان أوكتار المعادي للداروينية، والذي يكتب تحت اسم هارون يحيى. وقد نشر

أعماله بعد عام 2007 فأرسلها إلى آلافٍ من العلماء الغربيين والمؤسسات العلمية والدينية.

2- أوليفيه روا: الجهل المقدس. مرجع سابق.

إنّ الذي يحدث أنه بدلاً من علمنة المجتمع، فإنّ الأفضل الحديث عن استقلاليةٍ للسياسة عن الدين، ولدين عن السياسة، وذلك تبعاً للتعدد والتفرق في الحقل الديني، والعجز عن إعادة تركيب الدين باعتباره أيديولوجيا سياسية. فعندما يكون الدين موجوداً في كل مكان، فمعنى ذلك أنه غير حاضرٍ في أي مكان. وقد توصلت إلى هذا الاستنتاج مما قاله سعد الكتاتني الإخواني رئيس البرلمان المصري لسلفيّ أراد أن يصلّي في البرلمان خلال انعقاده: «نحن جميعاً مسلمون، وإذا أردت الصلاة فإنّ في البرلمان مسجداً؛ لكنّ البرلمان نفسه ليس مسجداً»¹. فالمفارقة في عمليات الأسلمة: أن السير في «إعادة أسلمة المجتمع والدولة» يؤدي إلى علمنةٍ سياسية في الوقت نفسه، ويفتح الباب لنقاشٍ عن معنى الإسلام. وربما يدفع ذلك إلى العودة للخوض في موضوعات لاهوتية؛ لكنّ ذلك إنّ حدث فسيكون نتيجةً وليس سبباً للتحوّل الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية.

1 - حسين: مصر واختيارات الوَزَع 2012، 7 February, The Arab Street.