جامعة محمد بوضياف – المسيلة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية
قسم: الفلسفة

العنوان:

الاسلام السياسي بين التنظير الفلسفي وإخفاقات الراهن

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:إشراف الدكتور:

فضيلة عبد الكريملخضر حميدي

السنة الجامعية : 2018/ 2019

إهداء عام

إلى من ...

اختلفنا معهم يوما

لكننا لم ننساهم

وكتبنا على خطى الزمان ذكراهم

إلى البقيّة الباقية

ممن صمدوا من أجل

حرفهم .. من أجل بوحهم

ممن راجعوا رأيهم

فعرفناهم ..

فكنّا .. و كانت المعرفة

فاصلاً بيننا

لعلّهم يُدركون

و لعلّنا نَلقاهم .

فضيلة عبد الكريم بوسعادة يوم

الاثنين 1رمضان 1440هـ الموافق لـ 6ماي 2019م

اهداء خاص

الى روح والديّ تغمدهما الله برحمته وفاء وبرا

الى زوجي وولديّ طه والمأمون اعترافا

الى كل من علّمني منذ طفولتي الى يومي هذا احتراما وتقديرا

فضيلة عبد الكريم بوسعادة يوم الاثنين 1رمضان 1440هـ الموافق

لـ 06ماي 2019م

مقدمة

الفلسفة السياسية بما هي بحث فيما يجب أن تكون عليه الممارسة ظلت محل اهتمام الفلاسفة والمفكرين ابتداء من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية وحتى تطورات الفكر الحديث والمعاصر وفي ظل هذه الاختلافات والتنوع ظهرت الحركات الإسلامية في التأسيس لراهنها كأنموذج خاص، في ظل الصراعات التي شهدها العالم في نسيجه الاقتصادي والاجتماعي، وتعتبر التجربة الجزائرية للإسلام السياسي حالة في العالم العربي لها خصوصيات وظروف، ارتبطت أحيانا بالفقه ومرات أخرى برجل السياسة، الذي يطمح للمشاركة في راهن هذا الفعل، وخاصة بعد دخول الألفية الجديدة بعد تخطي أزمة العشرية الحمراء التي أتت على الأخضر واليابس .

هذا التماهي بين الديني والسياسي ليس فعلا حديثا بقدر ما هو ضارب في جذور التاريخ الإسلامي وغير الإسلامي المكتظ بحمولات تسييس الدين، الأمر الذي يصبح معه البحث عن الخيط الفاصل بين الديني والدنيوي من أهم وأعقد المباحث الفكرية والفلسفية في العصر الحديث، والتاريخ الإسلامي مكتنز بنماذج هائلة تصب في هذا الاتجاه سواء في السلطة أو في المعارضة، الأمر الذي جعل كل فريق يمارس عملية تنظير شرعي وحشد نصوصي يثبت فيه صحة موقفه السياسي، مما أدى إلى نشوء مذاهب وعقائد واتجاهات فكرية وفلسفية كان الدافع السياسي رقما مهما في نشوئها وتكونها.

والحديث عن **الإسلام السياسي** بات اليوم أكثر رواجا من أن يقتصر على اهتمام الدوائر البحثية والثقافية، بسبب تزايد أهمية هذا البحث، لارتباطه المباشر بالفعل السياسي اللصيق باليومي لحياة الناس، هكذا يصبح الحدث السياسي واجهة لليومي الذي اهتمت به الفلسفة المعاصرة .

وعليه كان اختياري لهذا الموضوع والذي يعود إلى أسباب موضوعية وأخرى ذاتية خاصة .

من الناحية الموضوعية يعتبر كتاب "نذير مصمودي" متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ رأي من داخل حركات الإسلام السياسي ومنه وجدت بأن واقع الحال أن تنظيمات الإسلام السياسي في الجزائر هي حركات لها رؤاها وحساباتها ومشروعها السياسي، تسيست

بعد دخولها المعترك السياسي _ هنا الأمر ينطبق على كل توجهات الإسلام السياسي في الجزائر _ وأصبح الدين مجرد غطاء يستخدم لحشد الجماهير وكسب الرأي العام متكئة على النزعة الشعاراتية المفضلة لهذه الحركات فأصبح البحث عن الحضور الشخصي والمكاسب الذاتية هي الدوافع لدى العاملين في الحقل السياسي الإسلامي، أما الدوافع الدينية فتبقى محصورة وضيقة بل تضيع وسط الزحام الذي تتصدره المكاسب الشخصية، والدليل هو تجربة الكاتب "نذير مصمودي" من الداخل، وعليه فالإسلام السياسي يضفي القدسية على الخلاف ولا مكان للفكر الذي يجب احترامه لدى الآخر المختلف عنها بالداخل ولا رأي هنا إلا لأولئك الموقعين عن رب العالمين، فالإسلام السياسي هو نتاج مقولات علينا تفكيكها ونقدها مقولات كانت بمثابة مُسَلَّماتٍ أو مُصَادراتٍ بني عليها المشروع كله، يكفي تفكيك المقولات تلك لنعرف الدين (التعبدي) من الدنيوي (السياسي)، والمطلق من النسبي والحكم من الفتوى، والإلهي الأزلي من البشري .

أما الأسباب الذاتية:

فتعود للإشكالية التي خصصتها لها في هذا البحث والتي تتمحور حول كتاب "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ للمرحوم" نذير مصمودي" فهي قد وضعتني للوهلة الأولى أمام عنوان صادم يطرح أشكلة عنيفة فكريا، سؤال متمرد على منظومة الأسئلة التقليدية فأردت الوقوف مع هذه الدهشة التي تغري الباحث وتجعله ينقب ويكتشف هذه التجربة من الداخل، في ظل تغييب وإقصاء هذا الكاتب، وهي مغامرة لكنها متعة الفعل الفلسفي، مع العلم أن هذا الموضوع عِشته من الداخل ووقفت على الكثير من التناقضات مما أنتج لدي تراكمات لأسئلة من عمق الظاهرة، فقرأت ما كتب وكان كتاب "نذير مصمودي"، "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟" المنعرج الذي شكل السؤال الصادم وجعلني أطرحه كموضوع لرسالة أكاديمية (علمية) .

فالكتاب عبارة عن سيل من الأسئلة انطلق فيها من الدولة الإسلامية والحلم الضائع ثم تطرق إلى مفهوم الدين والسياسة، من يؤسلم من؟

ليثير قضية الإعلام الإسلامي، وهل عندنا إعلاما إسلاميا فاعلا ؟

والأكثر أهمية عندما يطرح التساؤل التالي بعد ذلك مباشرة "هل بيننا وبين النقد خصومة ؟ " ونقف بعد ذلك على تحليله للراهن وفق أسئلة متتالية يجيب عنها بصورة يعتمد فيها على خلخلة الثابت وتنبيه العقل المستقيل من قبيل" من أنا ؟؟؟

وهو السؤال الجوهري الذي قاده إلى باقي التفاصيل الخاصة بالقلق الذي يثير الأنا أمام تشتت الصفات، ليختمها بمجموعة مقالات نشرها في جريدة الشروق اليومي في الفترة الممتدة من "2008 إلى2011م" في سياق الاهتمام بمجموعة من المفاهيم التي كانت ومازالت الأكثر تداولا وسجالا في أوساط الإسلاميين .

والأبرز حضورا في خطابهم الفكري والسياسي، ولأنها جاءت متماشية مع روح هذا الكتاب ومتناسقة معه أسلوبا ومعالجة، أعاد الكاتب نشر بعضها في هذا الفصل تعميما للفائدة وتعميقا للحوار، في كتابه هذا وضع الإهداء إلى روح صديقه الشيخ الذبيح محمد بوسليماني ليقول عنه:" إلى روح صديقي الشيخ الذبيح بوسليماني الذي كان يكره أن يرى الأمة أحزابا متباغضة، وأقساما متنافرة، وفرقا يضرب بعضها بعضا، كم كان كبيرا حين قدم رأسه لهذه الفكرة الجامعة، وكم كان تافها وضئيلا ذلك الذي ذبحه وفرح بخذلانه، وشعر أنه انتصر على عدو لدود، هكذا تناول هذا المتن بأسلوب سهل بعيد عن التعقيدات وعليه فهو في متناول كل باحث تهمه المعرفة لا غير.

أذكر بأن المرحوم "نذير مصمودي" قد كتب آخر منشور له على صفحته "الفايسبوكية" مساء السبت على الساعة الرابعة والنصف قال فيه "إني مريض دعواتكم" ونشره للعامة وكنت قد اطلعت عليه في لحظتها، لأسمع فجر اليوم الموالي الأحد وفاته عن عمر ناهز 59سنة يوم 11 جانفي 2015م الرّاحل "نذير مصمودي" كان له حضور إعلامي قوي من خلال كتاباته الجريئة حيث نشرت له الشروق آخر كتبه وكان له صدى واسعا خلال طبعة الصالون الدولي للكتاب لـ سنة 2014م، ويتعلق الأمر بكتاب"متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟"، الذي أعطى فيه نقدا ذاتيا لخطاب الإسلاميين، كما نشرت له الشروق قبل ثلاث سنوات كتابا آخر بعنوان "بعد الرصاص...الإسلاميون والأسئلة الساخنة" كما كان للراحل حضورا قويا في القنوات الخاصة وكذا فضاء التواصل الاجتماعي، حيث

أثار نقاشات ساخنة بسبب آرائه الجريئة والمباشرة، وكنت أتابعه عن كثب، وأذكر أيضا بأنه كتب في زاوية "قطرة حبر" على الصفحة الثانية من صحيفة "الحياة الجزائرية"، كتب الإعلامي السياسي "نذير مصمودي" آخر حروفه المنشورة التي ودّع بها قراءه والعالم ونشرتها الصحيفة المذكورة صبيحة رحيله إلى "دار البقاء"، وجاءت الكلمات الأخيرة "لنذير مصمودي" تحت عنوان "معارضة؟"، قال فيها:

معارضة قالوا..
وهل توجد معارضة في بلاد العرب؟
هل رأيتم حرا يحمل أغلال العبيد
يشعر بلذة المنام حين يغتصب؟
هل رأيتم كذابا صادقا أبدا..
أو عاهرا قمة في الأدب؟
عارضوا أو أيدوا.. سيان عندي
ذاك الولد التافه من ذاك الأب..
الكُلُّ حول الموائد سجل حضوره
والكُلُّ حين النائبات انسحب..
مازلت أنتظر أن يطير البعير
مازلت أنتظر أن يغني الحمير
مازلت أنتظر أن يحيا الخشب..

حينها كتبت مقالا بعنوان "أنذر الجميع .. ورحل" نشر على مواقع مجلات وطنية وعربية، على أصوات الشمال الجزائرية والتي يديرها الإعلامي والشاعر "رابح بلطرش" وصحيفة "الفكر" لمديرها العراقي الباحث والمبدع "جلال جاف" والصادرة ببلاد المهجر بكندا، مما كتبته في حينها بآخر المقال:" ولا أنسى هنا أن ذكر حصة "هنا الجزائر" التي استضافت الأستاذ أبوجرة سلطاني وسأله المحاور "عمار بن قادة " عن اطلاعه على كتاب "

متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟" قال: لم أَطَّلعْ عليه، أتمنى أن يكون في إجابته هذه صادقا كما عوَّدنا، وأتمنى أن يطلع عليه بعد موت صاحبه كما صلى عليه آخر صلاة".

الفقيد "نذير مصمودي" يحظى باحترام كبير في أوساط الطلبة والمثقفين وفي أوساط الحركة الإسلامية، حيث عرف خلال الثمانينات داعية ومصلحا قبل أن يتحول إلى الإعلام خلال تسعينيات القرن الماضي حين انتقل إلى أوروبا، وكان مراسلا لقنوات عالمية، عايش خلالها الحرب في البوسنة والهرسك ونقل المآسي التي حدثت للمسلمين هناك، لقد تمكن الكاتب بخبرته الفكرية ومعايشته للإسلام السياسي من الداخل واحتكاكه المباشر بالحركات الإسلامية بكل أطيافها، بالإضافة إلى خبرته الصحفية أن يثير مسائل جدلية في الدين والسياسة والفكر والرأي عموما، ليكون بذلك في مواجهة عقلية الرفض المطلق خوفا من فقدان مصالح ومنافع وامتيازات مادية ورمزية في غياب النقد والمراجعة وبقاء الراهن دون حل وإبقاء المنهج الذي يحفر اركولوجيا لفهم الظاهرة ومحدداتها الابستمولوجية والأنطولوجية وتفعيل العقل الكوني والخروج من حالة الثبات والعقل المستقيل أو المتعالي.

الإشكالية :

- هل سؤال "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟" مُخالف للمنطق العقائدي والشرعي والعرف السياسي ؟

-وما حقيقة الالتباس الذي وقع بين الدين والفكر، بين الشيخ والمفكر والسياسي الاستراتيجي ؟

-وهل سؤال "متى ..." مفتوح على أفق مابعد الإسلام السياسي وبالتالي يدخل في نسق فلسفة المابعديات أم يرتبط بلحظة السؤال لذاته تريد الخروج من قلق واقعي يقف في مفترق الطرق ؟ وهل يمكن لظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر أن تحقق مشروعا فكريا مابعديا يُجنبها المزالق والمآزق؟

أهمية الموضوع:

تستمد أهمية هذا الموضوع من طبيعة فلسفة الخطاب لدى تيار الإسلام السياسي بجميع أطرافه، وعليه يمكن تحديد الهدف الذي نريد الوصول إليه من خلال هذه الورقة البحثية والتي تتطرق لراهن الإخفاقات المتكررة لتيار الإسلام السياسي في الجزائر والآليات الفكرية المحيطة به والظروف المؤثرة على كينونته العقلية وانعكاساتها على الفكر والأحداث في المجتمع الجزائري والذي تتشكل أغلبيته من تفكير شعبوي لا يقوى على إدراك الغموض والإبهام الذي قدم له في مشهد متشرذم ومضمحل من قبل الإسلام السياسي.

هذا التأزم هو الذي دفعني إلى الاهتمام والاطلاع والبحث وانتقاء هذا الموضوع الذي يتعلق بمشكلاتنا الفكرية ونحن أولى بطرحها أكاديميا، بدل أن ننتظر من الآخر أن يطرح قضايانا بسبب التعتيم الفكري حولها، هذا الآخر الذي جند ترسانة من المصطلحات فكانت دوائر البحث حاضرة قبلنا، لننزعج نحن من تلك الأدوات البحثية ونعتبرها مغالطات أو مؤامرة وهو تعليل غير موضوعي، لأن الواقع يقول بأن مشكلاتنا تعد موضوعات هامة للفكر لدى الآخر المتمركز في مجال المعرفة، وعليه كانت رغبتي جامحة في اختيار "إشكالية الإسلام السياسي بمجتمعنا الجزائري"، الأمر الآخر هو قلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع بحكم فقر الفكر النقدي في مجال الدراسات الخاصة بالتيار الإسلامي عموما نظرا لارتباطه بالمقدس والعقل المتعالي الذي لا يجب الوقوف عنده كموضوع للمساءلة، ومنه كانت محاولتي هذه وهي مجازفة معرفية أحاول فيها أن أصل إلى بعض الحقائق في حدود ما تتيحه لي مصادر ومراجع البحث .

ولكي تتضح الإشكالية لدي اطلعت على ما وقع لدي من دراسات في الموضوع قُدمت بالجامعات الجزائرية من طرف طلبة لنيل شهادات أكاديمية وكذلك بعض الدراسات لأساتذة لهم رأي في هذا الموضوع الجديد على ساحة الفكر والبحث العلمي في بلادنا، وحتى في الوطن العربي نظرا "لحداثة ظاهرة الإسلام السياسي كتنظيم فكري وإيديولوجيا في بلادنا" وعليه يمكن أن أذكر بعض الدراسات العلمية التي استعنت منها:

- الحركات الإسلامية في الجزائر دراسة حالتي: "حركة مجتمع السلم والإصلاح" للطالب عمراني بوكوسة من جامعة الجزائر كلية العلوم السياسية الموسم 2005/2004 م.

-الطاهر سعود،أطروحة دكتوراه موسومة بـ: الجذور التاريخية والأيديولوجية للحركات الإسلامية في الجزائر، جامعة منتوري بقسنطينة موسم 2010/2009 .

-كما خصص محمد طوالبة موضوع أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر موسم 2008/2007 للدراسة العلاقة بين الخطاب السياسي لحركات الإسلام السياسي وظهور التطرف الفكري موسومة بـ "الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر وأثره في نظرية نشوء الجمعيات الفكرية ".

-كما عالج ميمون محمد إشكالية تصور تيار الإسلام السياسي لمفهوم الديمقراطية وكيفيات ممارسته من خلال التنظيم الذي يقوم عليه ومدى تقبل نتائجه في المناسبات التنافسية مع التيارات الأخرى في موضوع رسالته المعنونة بـ "الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب الإسلامية في الجزائر" من جامعة الجزائر موسم 2008/2007 م .

-أطروحة دكتوراه موسومة بـ" ظاهرة الانقسام داخل الحركة الإسلامية في المجتمع الجزائري –حركة مجتمع السلم أنموذجا– دراسة ميدانية" للباحثة رقية طرشاوي، إشراف أ.د محمد رمضان، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، السنة الجامعية 2014– 2015م.

هذه الرسائل العلمية اطلعت عليها من أجل التعرف على مدى معالجة هذا الموضوع ذو الحساسية الشديدة، لكن موضوع مذكرتي يأخذ دراسة الموضوع من زاوية تحليلية ونقدية لكتاب يتناول الظاهرة عن قرب، الأمر الذي يضعني أمام مسؤولية معرفية تتقيد بمعلومات أكدها صاحبها، هذا في حين لا يمكن الوثوق في المعلومة التي تعطى من لدن ناشطي هذا التنظيم نظرا للسرية التي تميز حديثهم وتجنبهم الخوض في مسائل أحزابهم، ومنه ومن باب الموضوعية البحثية اعتمدت على الدراسات التي تناولت الإسلام السياسي كتجارب شخصية وميدانية في الجزائر أو خارجها.

الملاحظ أن الإسلام السياسي في الجزائر أو كظاهرة في العالم الإسلام تناولتها أقسام العلوم السياسية والتاريخ والإعلام مثل أعمال الدكتور محمد بغداد "الظاهرة الحزبية في الجزائر" وفي المذكرات السالفة الذكر كان التناول تحليلي تاريخي أكثر من كونه مساءلة نقدية، أما أقسام الفلسفة فلم تهتم بها والدراسات في هذا المجال نادرة جدا مقارنة بما هو موجود في دول الجوار، الأمر الآخر لا توجد مراكز بحث في العالم الإسلامي يمكن للباحث الأكاديمي أن يعتمدها في مثل هذا البحث وتبقى دوائر البحث الأمريكية والغربية

عموما هي المرجع بكل ما تحمله من نتائج اتجاه الإسلام السياسي، وقد استعنت بكتب منها ..

- كتاب "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ "نذير مصمودي" وهو محور البحث.
- إصلاح الفكر الإسلامي .. للمفكر طه جابر العلواني .
- الدين والسياسة تأصيل وردّ الشبهات، لشيخ يوسف القرضاوي.
- اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، للكاتب عادل ظاهر.
- الحركات الإسلامية في الجزائر، للكاتب والإعلامي أحميدة عياشي.
- الدولة الإسلامية واقع تاريخي أم نموذج وهمي، للأكاديمي عامر مخلوف .
- الحركات الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة، للكاتب عيسى جرادي.
- الحياة السياسية، "كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط"، للكاتب الإيراني آصف بيات.

أما المنهج فقد اعتمدت على المنهج التحليلي التاريخي والجدلي النقدي للآراء والأطروحات وذلك لتتبع فكرة الكاتب والتعليق عليها ضمن سياقها المكاني والزماني للكشف عن الغموض والالتباس والمنع الذي يحيط بالظاهرة، كما أضيف بأنني استعملت المصطلحات التي يراها البعض بأنها مغالطات لكنني بعد الوقوف عليها وجدتها تعالج الأشكلة ونحتاج إليها وليست حكرا على من أبدعوها بل علينا أن نستعملها بفهم، لأن هذا الخوف والتردد هو الذي لا يجعلنا نقدم لعقلنا ما ينبغي حتى نصل إلى ما يجب أن تكون عليه نتائج البحث، كما وضعت لهذا البحث استبيانا عمليا من أجل تقييم الإشكالية لدى المتلقي، مع جمع الآراء ومناقشتها من خلال القراءة التي رافقت هذا الاستبيان قسمت عملي إلى فصلين الفصل الأول نظري والثاني تطبيقي، ففي الفصل الأول حددت ثلاثة مباحث أما في الفصل الثاني وهو الأهم قسمته إلى أربعة مباحث، بعد طرح الإشكالية في المقدمة كان الفصل الأول حول الخطاب الفكري للإسلام السياسي حيث تناولت في المبحث الأول مفاهمية الإسلام السياسي وتطرقت إلى التأصيل المفاهيمي للإسلام السياسي رغم الاختلاف حول الأطر المنظمة للمفهوم فوقفت على الأفكار المتقاربة .

أما المبحث الثاني تطرقت فيه إلى نسقية الخطاب الإسلاموي من حيث بنياته العقدية والتشريعية ومنطلقاته الإيمانية بكونية الرسالة الإسلامية، وأن الأزمة ليست أزمة قيم بل هي أزمة فكرية، لأن قوة الإسلاميين ليست في صناعة هذا الواقع بل هم من استفادوا

من الأوضاع التي لم يصنعوها و لم يفكروا فيها، وعليه كان حديثي في المبحث الثالث حول الخطاب الإسلام السياسي في الجزائر والذي شرحت فيه مفهوم مصطلح الخطاب ومرجعياته وتوضيح آليات الخطاب لدى الإسلاميين كجماعات وأحزاب تهدف إلى إنشاء دولة إسلامية حيث تجعل من السلطة السياسية ركنا مكملا للعقيدة الإسلامية، أما الفصل الثاني فكان تطبيقيا حول كتاب "نذير مصمودي" متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ " كانت صياغته حول العنوان والأشكلة، ففي المبحث الأول تطرقت إلى النقد والخصومة والتي يعرض فيها الكاتب الخصومة التي حالت بينه بين دائرة الفكر السياسي الإسلاموي والذي يراه قد وقع في تناقض ويرفض النقد الذي يراه قد وقع من داخل التنظيمات الحزبية، ويشير إلى نفور المثقفين الكبار منها، أما المبحث الثاني فخصصته للمغالطات الفكرية التي وقع فيها الإسلام السياسي بالجزائر، فرصدت قواعد التفكير الصحيح وإشكالية التفكير الشمولي العام والذي لا يمكن نقده أو محاولة الشك فيه، فكان الخلط بين الخطابة والبرهان، لأنه في عرف الشرق كل ما هو صحيح وحق تحمله كتب التراث القديمة، أما المبحث الثالث فكان حول مساءلة الذات لدى الكاتب لأن الإدراك الذاتي هو الحقيقة التي تجعل من الوجود صورة تحقق للإنسان وجوده الممتد مع الأنا العميقة والمتواصلة مع وجوده الحقيقي في الحياة وهي أسئلة مثيرة للعقل وهي من قبيل هل أنا إسلامي أم إخواني أم وطني؟، فهذه الانتماءات تجعل الأنا تنتقل من الحالة الواسعة إلى الضيقة بمفهومها السياسي، وبين الضيق والاتساع غادر الكاتب هذه الوضعية إلى واقع آخر أكثر شمولية واستقلالية والإفلات من حظر الاختلاف، أما المبحث الرابع فهو إجابة على الأسئلة فكان حول إخفاقات الإسلام السياسي ومابعد الإسلاموية، فعرفت مفهوم مابعد الإسلاموية وارتباطها بفكر المابعديات في القرن العشرين لبناء منطق متجاور للإسلاموية في المجالات الفكرية والاجتماعية وسمات التحول والمراجعات الفكرية، وهو واقع فرضته المتغيرات مع ضرورة الانتقال من التاريخ إلى المستقبل وهو مشروع قدمه المفكر الإيراني "آصَفْ بَيَاتْ" ويدخل في إطار ما فوق الوطنية والتي تستفيد منها كل الحركات الإسلامية الشرق أوسطية بما فيها الجزائر والمنطقة المغاربية للخروج من حالتي الفشل والتشرذم، وخرجت بخاتمة لهذا البحث وهي عبارة عن نقاط وضعت فيها الحلول الممكنة للإشكالية وهي مقترحات لحل أزمة الفكر السياسي بالجزائر وأهمها تفعيل الفكر المراجعاتي.

وأخيرا وليس آخرا إن عملي هذا يظل مجرد محاولة بحثية جادة، كما أنني لا أدعي أن يكون غطى كل ما يتعلق بالإسلام السياسي ولكنني أتمنى أنني ساهمت ولو بالنزر اليسير في فتح المجال لدراسات مستقبلية، لهذا الموضوع تكون أكثر عمقا وإلماما بتفاصيله وحيثياته لتعميم الفائدة لكل متلق، لقد اجتهدت وأنا بصدد إنجاز هذه المذكرة للوصول إلى الأهداف المرجوة من بحثي ورفع بعض الحجب عن مفهوم الإسلام السياسي، إلا أن النتائج تبقى جزئية ونسبية، والكلمة الأخيرة للجنة القراءة الفاحصة لهذا العمل، فأنا كتبت بصدق وبحثت بجد وهم يطالعون بوقار ويصوبون عثراتي ليضعوني على سكة وطريق البحث الصحيح، كما لا يفوتني في هذا المقام أن أشكر مشرفي الفاضل الدكتور"لخضر حميدي" الذي لم يدخر جهدا لتوجيهي وتحفيزي لإنجاز هذا العمل، فقد كان نعم الأستاذ والمشرف والمربي فجزاه الله عني خير جزاء، كما لا أنسى شكر أساتذتي أعضاء اللجنة الفاحصة لعملي على ما تجشموه من عناء قراءة هذه الوريقات فلهم مني تحية إجلال وإكرام، وإلى كل من كان سببا في تكويني العلمي منذ الطفولة إلى حد هذه اللحظة، والشكر موصول للجميع إدارة وأساتذة وطلبة والله الموفق لأحسن السبيل.

فضيلة عبد الكريم بوسعادة يوم الاثنين 1رمضان 1440هـ الموافق لـ 06ماي 2019م

الفصل الأول

الخطاب الفكري للإسلام السياسي

تمهيد

المبحث الأول: مفاهيمية الاسلام السياسي

المبحث الثاني: نسقية الخطاب الاسلاموي

المبحث الثالث: خطاب الاسلام السياسي في الجزائر

- الفصل الأول: الخطاب الفكري للإسلام السياسي

تمهيد للفصل:

المبحث الأول: مفاهيمية الإسلام السياسي

المقصود بالدراسة البحثية في هذه الرسالة ليس الإسلام كدين وحضارة وثقافة متجذرتين بين أفراد الشعب الجزائري، ولا أبحث عن الفلسفة السياسية في الإسلام كما تحدث عنها الفلاسفة ومفكري الأمة وتحديد موقعها من الدراسات السياسية بل الهدف الذي أطرحه من زاوية محددة تدور حول الإسلام السياسي كأديولوجيا وخطاب الجماعات الإسلامية عموما وبالجزائر على الخصوص والتي تحول بها الإسلام إلى أيديولوجيا سياسية إسلاموية.

اتخذت ظاهرة الإسلام السياسي مسميات ودلالات اديولوجية عديدة مثل الصحوة الإسلامية والحركة الإسلامية أو الانبعاث الإسلامي والنهضة الإسلامية والظاهرة الإسلاموية[1]، وغيرها من الدلالات التي بدأت تهتم بها دوائر البحث بشكل ملحوظ مع مطلع القرن الواحد والعشرين، والذي يهمنا هنا دراسة الظاهرة كحركة سياسية تعمل في أطر اجتماعية تبحث من خلالها على نظرية شمولية ورؤيا متكاملة هذا البعد الذي يعتقده هؤلاء من خلال التنفيذ المنهجي للشريعة ، والذي يمكن من خلاله أن تعود القيادة العالمية والسيادة للمسلمين ومنه سيكون قيام دولة إسلامية كوسيلة لإعادة تنفيذ الشريعة في حياة المسلمين، وإعادة تأسيس الإسلام بوصفه نظرية شاملة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك العديد من حركات إحياء الدين الإسلامي في العالم العربي أو في البلدان الغربية لكنها لا تدخل تحت مسمى الإسلام السياسي حيث تركز على الجانب الديني والاجتماعي مشكل كبير وحصري، رغم أن بعض الجمعيات تعمل تحت لواء حركات سياسية اسلاموية بحكم أن هذا التوجه يعتقد بالنظرية الشمولية لمفاهيمه يدمج الدين بالحكم وأن كل المسلمين يجب عليهم إتباعه وجوبا عقائديا، ومادامت الوسائل تختلف من تنظيم إسلامي إلى آخر فإن صورة العنف الذي

1- الإسلاموية Islamists مفرد إسلاموي كل معتنق لايدولوجيا إسلامية ، تعتقد بأن الدين الإسلامي ليس فقط دين عبادات و معاملات بل هو نظام سياسي.

يمارس على المستوى الشعبوي تطلق عليه الأوساط الأكاديمية والإعلام العربي اسم الإسلاميون، والتأصيل المفاهيمي والفكري لمفهوم الإسلام السياسي يأخذ مساحة واسعة على مستوى البحث الأكاديمي في دوائر البحث العربية والغربية، ورغم صعوبة الاتفاق حول أطر منظمة إلا أننا نقف على أفكار متقاربة في ضبط المفهوم.

أولا: **مفهوم الإسلام**

الإسلام لغة :

وأما الإسلام، فأصل مادة اشتقاقه هي السين واللام والميم، يقول العلامة اللغوي ابن فارس في مادة: "سلم": السين واللام والميم، معظم باب من الصحة والعافية، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى، قال أهل العلم: الله،جل ثناؤه، هو السلام، لسلامتهم ما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء .

ثم يقول: ومن الباب أيضا: الإسلام وهو: الانقياد، لأنه يسلم من الإباء والامتناع، ويقول الأصفهاني: الإسلام هو الدخول في السلم، وهو أن يسلم كل واحد منهما من أن يناله من ألم صاحبه.

والإسلام– أيضا– يستعمل في لغة العرب متعديا ولازما:

أما استعماله متعديا: فتقول: أسلمت الشيء إلى فلان، إذا أخرجته أو سلمته إليه تسليما فتسلمه، أعطيته فتناوله. وأسلم العدو: خذله، وأسلم أمره إلى الله: سلمه. وكان ابن عمر رضي الله عنهما، ينهى أن يقال: أسلمت إلى فلان أو أعطيته السلم، بمعنى السلف، وكان يقول: الإسلام لله، وأحب أن يكون هذا الاسم محضا في طاعة الله لا يدخله شيء غيره. وعند استعماله لازما يكون معناه: الانقياد والدخول في السلم، أي الاستسلام، كما أن الإصباح هو الدخول في الصباح، والإحرام هو الدخول في الحرمة.

ومعنى الإسلام لازما يرجع إلى معناه متعديا، لأن من انقاد واستسلم للغير فقد سلم إليه نفسه وألقى إليه بمقاليده

الإسلام اصطلاحا

هو الخضوع لأوامر الآمر ونواهيه بدون اعتراض، قال الزمخشري في الكشاف: الإسلام هنا بمعنى العدل والتوحيد، وقال إن جملة " أن الدين عند الله الإسلام" هي جملة مستأنفة وجاءت على سبيل شهادة الله ،أي أن الذي يشهد أن لا إله إلا الله، فقد أقام العدل والتوحيد الذي هو الإسلام.[1]

قال القرطبي:"الدين هنا هو الطاعة، والإسلام هو الإيمان والطاعات وصف" [2]، ولما كان الإسلام ينسب إلى أسلم أي انقاد وأخلص الدين لله تعالى وأسلم أمره إلى الله أي فوضه ورضي بحكمه فإن الإسلام يفي صورته المثلى ما كان يوافق الكتاب والسنة .

ثانيا: مفهوم السياسة لغة

جاء في لسان العرب لابن منظور أن السياسة مصدر للفعل ساس يسوس، وساس الأمر سياسة قام به وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم [3]

ويتَّضحُ من سياق الكلمة هو ذلك الذي يدلُّ على الداءات والأمراض، يقول: سَوسَ: ضَعُفَتْ رجلاهم نداء، ويقال وساس السلطان والراعي سياسة: أحسنَا النظر لرعيتهما، ويقول أيضًا: وساس الراكب الدابة: أحسن رياضتَها وأدبها، وساس رأيه سياسة.

---

[1]– أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، تح خليل مأمون ، ج1 ، دط، دار الؤيد، الرياض، دت ، ص334

[2]– أبو عبدالله محمد ابن أحمد القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ط1، ج4، دار الشعب، القاهرة، مصر، د ت، ص 29.

[3]–أبوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم(ابن منظور)، لسان العرب، دط، ج6، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 2003م، ص 120

مفهوم السياسة اصطلاحا:

هناك اختلافات واسعة بين العلماء والمفكرين حول تعريف معنى السياسة من الناحية الاصطلاحية، ولا يمكن لأي باحث واحد أن يحصي التعريفات الواردة بشأن السياسة وتباين اتجاهات القائلين بها، فإذا كانت هي فن الحكم وهو اتجاه قديم برز لدى اليونانيين القدماء أمثال سقراط وأفلاطون حيث يرى سقراط:" أن السياسة هي فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف هذا الفن" ومنه فالسياسة عند سقراط هي في تفاوت الناس. وهناك من يراها بأنها صراع مستمر بين الأفراد والجماعات من أجل الوصول إلى السلطة، حيث يرى ميكيافيلي "1469-1527" :"إن السياسة ماهي إلا معركة، بل هي معركة مستمرة تتمثل في الصراع على القوى"[1] والقوي هو الذي يملك المعركة ويحكم الأفراد بقوة سلطته في هذا الصراع المستمر.

بينما السياسة عند ابن خلدون:"تقوم على ثلاثة أنواع وهي الطبيعة وتعني حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة بما يحقق الاستبداد، والسياسة العقلية هي حمل الناس على مقتضى النظر العقلي بما يحقق مصالحهم ويدفع عنهم الضرر في الدنيا، والسياسة الشرعية تعني حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي بما يحقق مصالحهم الدنيوية والأخروية معا ويحصل نفع هذه السياسة في الدارين"[2]

عقلنة السياسة هي حالة تقف أمام خطورة التردي الذي يهدد النفس للوصول إلى حالة التوحش ولا يأتي ذلك إلا بالنظر الشرعي بحكم ربطه بالحياة النيوية والأخروية، ومنه فالسياسة ممارسة بالنظر العقلي والشرعي.

[1]– حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط6، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، 2013م ص 310.

[2]– عبدالرحمان بن خلدون ، المقدمة ، تح درويش الجويدي ، دط، المكتبة العصرية ، بيروت ، 2009، ص 189.

ثالثا: مفهوم الإسلام السياسي

نظام الإسلام السياسي هو مجموعة الأحكام الشرعية، وما ارتبط بها من تنظيمات وهيئات ومؤسسات، والخاصة بأحكام الدولة الإسلامية من حيث إقامتها وإدارتها وتحقيق غايتها، سواء منها الأحكام الكلية والقواعد العامة، أوالأحكام الفرعية الجزئية التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة، أو استنبطت منها بطرق الاستنباط المعروفة في أصول الفقه، ومنه كانت الشورى أساس الحكم والسياسة مصداقا لقوله عز وجل ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ [1]

الإسلام السياسي يعبر عن واقع تعيشه المجتمعات في العالم العربي أو خارجه وهو ما اصطلح عليه بالعالم الإسلامي فهو:"تعبير عن الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدمة بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة، فكل حركة سياسية إسلامية تعتبر المشاركة السياسية منهجا تدخل ضمن هذا التعريف، وبالتالي فإن كلمة سياسي في مصطلح الإسلام السياسي ليست توصيفا للإسلام بمقدار ماهي توصيف، وتعريف للحركات التي تقبل بمفهوم المشاركة السياسية." [2]

وعليه فالمشاركة السياسية هي الهدف من هذا الفكر الشمولي الذي يحاول وضع نظريات تدعمه من خلال قاعدة فكرية ينطلق من خلالها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولكن هذا المفهوم وصف للحركات التي تبنت هذا المفهوم وليس وصفا للإسلام كدين، والممارسة تعد الأرضية الفاعلة لهذا المفهوم والذي اختلفت في تأويله الأحزاب والجماعات الإسلامية، فظهر مقابل ذلك مصطلح الإسلاموية تعبيرا عن الإسلام السياسي بكل توجهاته، التي تقبل أو ترفض العنف، رغم أن الحالة الأخيرة لا تقبل بمصطلح الإسلاموية الذي ظهر كتوصيف من قبل الأبحاث الأكاديمية، ومنه كان الهدف:"في خطاب

[1]– سورة الشورى الآية 8

[2]– رائد محمد عبدالقادر، أساليب التغيير السياسي لدي حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، الإخوان في مصر نموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، كلية الدراسات العليا، 2012، ص 11.

الإسلام السياسي يأخذ معنى التحزب لجماعة والانخراط في فعل اجتماعي معين ومناصرة فئة مخصوصة تتبنى منظورا ايدولوجيا رافضا للسائد السياسي ويبشر ببديل مجتمعي"[1].

فالولاء هنا مشهد لصورة الفعلية التي تترجم واقع العمل السياسي، هذه الواقعية لها شبكة من الفاعلين الاجتماعيين الذين يرغبون في تحقيق مغانم رمزية ومادية، فالولاء للحزب يعبر عن الهوية والتي تعتمد على إعادة جدولة الوعي لذلك الحزب حسب استراتجيات خاصة، فالإسلام السياسي بهذا المفهوم بنية مخالفة للآخر الذي يضع بنية جديدة لتأصيل المفهوم السياسي وفق وحدة رمزية تجعل من المشهد متعدد البنيات، في مجتمع له تفكير غير منظم ولا يدخل في سياق هذه التماثلات والاختلافات السياسية لدين واحد، في نشأ جهل مقدس يمارس ضروب التمركز الثقافي بوصفه ايدولوجيا اقصائية استبعادية ضد الآخر المماثل له.

موقف الشيخ القرضاوي رفض "يوسف القرضاوي" التقسيمات التي يقسمونها للإسلام سواء بحسب الأجناس أو الأقاليم أو المذاهب لأنه ليس هناك سوى إسلاما واحدا صحيحا لم تشبه شائبة. وقال الكاتب إنه إذا ما تم تجريد الإسلام من السياسة فقد أصبح شيئا آخر غير الإسلام لأن الإسلام يوجِّه الحياة كلها ولأن شخصية المسلم شخصية سياسية أصلا. "[2].

وهو تحليل لما يجب أن يكون على ضوء فهم فقهي يتماشى مع معقولية رسالة الإسلام السمحاء، بمعنى ما يجب أن يكون لا كما هو كائن، ولو عدنا إلى كتابه بشكل مباشر نجده يرى بأن:"كلمة الإسلام أوسع دائرة من كلمة الدين، ولهذا نقول الإسلام دين ودنيا، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة، دعوة ودولة، خلق وقوة" [3] .

1- محمد سويلمي ، مفهوم التوحيد و ابدالاته في خطاب الإسلام السياسي ، موقع مؤمنون بلا حدود ، قسم الدراسات الدينية ، 27 يوم 2019/01/27م على الساعة 10 و 35 د مساء ، www.mominoun.com

2- يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، عن موقع https://www.al-qaradawi.net/node/1836، يوم 2019/01/29م ، الساعة 11و 50د مساء

3- يوسف القرضاوي ، الدين و السياسة تأصيل و ردّ الشبهات ، المجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث ، ط1 ، دبلن ، 2007، ص 17.

هنا لا يمكننا فصل السياسة عن الدين، ولكن الدين كمنطلق أساسي للمسلم له مقولات تضبط السلوك قبل الممارسة الفعلية للسياسة تتطلب عقلا يتدبر و يطبق بحكم القناعات والتي تختلف من زمان إلى آخر ومن بلد إلى آخر بمعنى الدين ثابت والإسلام كمفهوم أوسع يتطلب عقل مطلع ومتابع للفكر السياسي حتى تتحق هذه النظرة الشمولية، بمعنى تبقى كذلك في حيز ما يجب أن يكون لا كما حدث في الحيثيات التاريخية للممارسة السياسية أيام الحضارة الإسلامية، وبعيد كذلك عن وقائع الفعل السياسي الذي يسود في الراهن تحت مسميات عديدة وفي ظروف جعلت التفكير السياسي الإسلامي يدخل مفهوم الإسلاموية والشعبوية .

والموضوعي هنا هو أن الشيخ القرضاوي يقول: "فلا ألقي القول على عواهنه، ولا أقلد أحدا فيما أرى من رأي، لا من أئمتنا الأقدمين، ولا ممّن اتخذهم الناس أئمة في عصرنا" [1].

وهو هنا يجتهد ويحاول الاقتراب من الإسلام ولا يقف عند مفهوم الدين لأن الهدف من هذا البحث هو تقديم مفهوم شامل للمجتمع الأوروبي في ندوة للأمانة العامة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في جويلية 2006م .

فالدين أمر رباني أما الممارسة جهد بشري خاضع للخطأ والصواب وبالتالي يجب تصحيحه وما عمر عنا ببعيد حين قيل له: لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف فما كان منه إلا أن قال: لا خير فيكم إن لم تقولوها، و لا خير فينا إن لم نقبلها .

ولكن هذا الرأي يقابله من يرفض تسييس الدين ويعتبره خطرا على الدين عي حد ذاته، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف البعد الإنساني الشامل للدين وحصره في معارك سياسية ضيقة بسبب الخلافات السياسية التي تتنامى، أو العكس قد يؤدي إلى مرونة بهدف كسب المؤيدين من ذوي التفكير الشعبوي على حساب الثوابت والمبادئ، وهذا في حد ذاته تعبير عن عدم وضوح الرؤية، وفي هذا الصدد نجد موقف الكاتب عبد الوهاب المسيري الذي له

1- يوسف القرضاوي ، الدين و السياسة تأصيل و ردّ الشبهات ، ص 6

بنية فكرية خاصة تعتمد على مسايرة السائد حيث "ينتقد المسيري في الوقت ذاته رؤية الإسلاميين للعلمنة باعتبارها مُخططا مُحكما أو مؤامرة عالمية صليبية أو يهودية أوغربية وليست نتاجا اجتماعيا طبيعيا، فإن هذا بتعبير المسيري تصور ساذج اختزالي وتبسيطي لظاهرة العلمانية وتاريخها" مع تأكيده على الفرق بن المفهوم الكلي والشامل والجزئي الذي تفرضه الحركة التاريخية للمجتمع حيث يقول:"أنا أُفرّق دائما بين العلمانية الجزئية والشاملة"[1].

وهو اختلاف مبرر بعدم الإشارة إلى مصطلح السياسة في القرآن الكريم، بل ورد لفظ الشورى وهولا يعني بالضرورة السياسة، بل يتفق الكثير حول تأويل الشورى بقضايا الدين التي تمس حياة المسلم قال تعالى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وممّا رزقناهم ينفقون﴾ [2].

ويقال كانت الشورى قبل الإسلام وقبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، إذا كان بينهم أمر، أو أرادوا أمرا اجتمعوا فتشاوروا بينهم فأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيراً، والدليل الآخر من السنة الشريفة، عن عبد الله بن العباس أنه قال: "اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم وجعه فقال: "ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده أبدا" فاختلف أهل البيت واختصموا، فلما أكثروا اللغو والاختلاف أمرهم رسول الله بالانصراف، وأوضحت بعض الروايات أن هذا كان بناء على طلب الصحابة، مما يشعر أنهم تباحثوا في الأمر، ولسبب ما لم تتم كتابة الوثيقة، ومهما يكن، فهذا التفكير كله ما كان قد تجاوز الأيام القليلة قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم[3].

[1]– محمد فتوح ، كيف نظر المسيري للعلمانية، عن موقع الجزيرة، يوم 30/01/ 2019 م على الساعة 2سا و 30د مساء https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/8/4/

[2]– سورة الشورى ، الآية 38

[3]– محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية ، ط 7 ، دار التراث ، مصر، 1952، ص 37، 38 .

وفي رأي المفكر التونسي محمد الحدّاد: "مشروع الإسلام السياسي هو اللا دولة والفوضى، لأن التعريف الصحيح للإسلام السياسي حو ذاك الذي يختزل الإسلام في السياسة" [1].

ومنه فالإسلام السياسي يعبر عن وجود تخريبي لنمط المجتمع الراهن وحالة تؤدي إلى انتشار الفكر القبلي والشعبوي بحكم انعدام مشروع فكري سياسي حقيقي، وهو يحذر في هذا الحوار من تفتّت الدول خلال الأعوام العشرة القادمة إذا ظلت الأوضاع بهذه الوتيرة الفكرية.

المبحث الثاني : نسقية الخطاب الإسلامي

مفهوم الخطاب

للخطاب مفهومين الأول أصيل، ثابت، بسيط غير مركب، عرفته العرب، وورد في القرآن الكريم، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي المعاجم اللغوية ، أما الثاني، فإنه معاصر، وذو طبيعة تركيبية يتعدى بها الدلالة اللغوية إلى المدارك الفلسفية، والأبعاد السياسية، والمرامي الإعلامية.

1 - **على المستوى اللغوي:**

جاء في لسان العرب: الخطاب والمخاطبة: "Discours مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطابًا، وهما يتخاطبان، وفصل الخطاب أن يفصل بين الحق والباطل ويميز بين الحكم وضده. الخطاب كما قيل هو الكلام الذي يُقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابًا".

2- على المستوى الاصطلاحي:

وردت في القرآن الكريم مشتقات خطب تسع مرات، وورد لفظ خطاب ثلاث مرات، والذي يعنينا منها الآن مما يناسب المقام هو قوله تعالى: "وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ

1- محمد الحداد ، مشروع الإسلام السياسي هو اللادولة و الفوضى الإجتماعية ، حوار على موقع حفريات نشر يوم 11 نوفمبر 2018م https://www.hafryat.com/ar/blog/8 يوم 12 فيفري 2019 على الساعة 8 و 30د

وَفَصْلَ الْخِطَابِ" ونلاحظ في سياق ورود لفظ "خطاب" في هذه الآية الكريمة: أن الخطاب مقرون بالحكمة، وهنا مجال فسيح للتأمل والاستبصار والتدقيق العميق للفظ "خطاب"، مما يخرج به عن المفهوم اللغوي بحسبانه مراجعةً للكلام، أو الكلام الذي يقصد به الإفهام ويرتقي به إلى مستوى أرفع شديد اللصوق بمعنى الحكمة التي هي وضع الأمور في موضعها وتدبيرها على ما ينبغي لها.

ويتلاقى المفهومان اللغوي والقرآني في التأكيد على الدلالة السامية للخطاب، على اعتبار أن "فصل الخطاب" لا يتم على الوجه الأفضل، إلا إذا اقترن بالحكمة، وكان القصد منه تبيان وجه الحق على أكمل الوجوه وأتمها.

أما على مستوى المفاهيم الحديثة:

فالخطاب:"اصطلاح فلسفي، يقارب في الدلالة "المقولة الفلسفية" فالخطاب الفلسفي لفلان هو منهاجه في التفكير والتصور وفي التعبير عن أفكاره وتصوراته، وهذا الخطاب يتعارضُ أو يتوافقُ مع الخطاب الفلسفي لعلان"، ودخل هذا المفهوم في الفكر السياسي المعاصر، فصار الخطاب السياسي منطويًا على المنظومة الفكرية والمضمون الإيديولوجي مما يجعل الخطاب السياسي لهذه الجماعة معبرًا عن عقيدتها السياسية واختياراتها المذهبية فالخطاب في هذا المقام ليس مجرد أسلوب للتبليغ، وطريقة للتعبير عن الرأي والموقف.. لكنه، أيضًا، الوعاء المعبر عن العقيدة والروح والفلسفة والمذهب. يقول ميشال فوكو M.foucault :" بأنه مجموع الملفوظات التي تنتمي إلى تشكيلة خطابية" والتشكيلة هنا يقصد بها البنية اللفظية للكلام والتي تحقق تواصلا للحظة الخطاب، وهو الأمر الذي ينطبق على الخطاب الإسلامي من حيث الوسيلة التي يخاطب بها المسلمون العالم والمنهاج الذي يصوغون من خلاله أفكارهم وآراءهم ومواقفهم التي يريدون إيصالها إلى قطاع واسع من الرأي العام العالمي، وبناءً على ذلك، فإننا نستطيع أن نقول إن الخطاب الإسلامي هو الإطار الأوسع للإسلام السياسي بالمفهوم العميق والشامل.

1- منطلقات النسق الخطابي:

الجوهر الأساسي للدين الإسلامي من حيث بنياته العقدية والتشريعية يجعله عصيا عن القيم الحداثية والليبيرالية –طبعا هنا مقارنة باليهودية والمسيحية– ومن الناحية الفكرية للفلسفة الإسلامية من المنظور السياسي الأمر يعود إلى الآراء الخاصة بالمجال الفلسفي حيث نجد الفارابي أكثر أصحاب الرأي تأسيسا للفلسفة الإسلامية: "يجب أن نفهم جيدا أن رئاسة المدينة الفاضلة عند الفارابي، لا يمكن أن تكون بالتربية مثلا كما كان مع أفلاطون، بل إن هذه الرئاسة لا تتحقق إلا بتوفر شرطين أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع، والآخر كمال التهيئة بما يكتسب من ملكات إرادية، فلا يصلح إذن لرياسة المدينة إلا من كان معدا لهذه الرياسة بفطرته وطبعه، ومهيئا لها بما اكتسبه من صفات "[1].

موقف الفارابي يضع الأرضية وفق عقلانية يستوعبها الواقع ولا تتنافر معه، ولكن من وجهة نظر الفقيه الأمر قد يأخذ منحى آخر والذي لا يقبل الرأي الفلسفي بحكم علاقته بالفكر اليوناني، فكان التأسيس بناء على السائد والذي يرتبط بالفكر المفكك بين رؤى خاضعة لنظرة الشعبوية والقابلة للتلاؤم مع العشائرية والقبلية.

والمتابع لحركة الفكر لدى تيار الإسلام السياسي الراهن يمكنه الوقوف على النسقية من الداخل ويدرك المؤثرات الخارجية التي أثرت فيه كما يمكن رصد صورته النمطية ومنه يمكن أن نضع معيارا يتكون من ثلاث مبادئ "المنطلقات، المرتكزات، الأهداف"[2].

المنطلقات وهي:" الإيمان بكونية الرسالة الإسلامية والإيمان بخلود الرسالة، الاعتقاد بأن أزمة الأمة هي أزمة فكرية، و ليست أزمة قيم، لأن القيم محفوظة بحفظ الله تعالى في الكتاب والسنة، الإيمان بالقدرة على صناعة الأفكار، وهذه الأخيرة ليست بديلا عن الحركة، وعصمة الأمة من الرّدة "[3]

1- علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 102 .

2- طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي، الرياض ، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، 1994 ، ص48

3- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي ، ص 48

فالتصور الإسلامي الصحيح ليس مقصورًا على العقيدة فحسب، وإنما هو أيضًا يبني المجتمع على صعيد الفرد والأسرة والجماعة، وينظم العلاقات التي تحكم كل هؤلاء على أساس من تلك العقيدة، وليس التصور الإسلامي أجزاء يمكن تناول أي جزء منه أو أي جانب من جوانبه بعيدًا عن بقية الجوانب، وعليه فإن منهج الإسلام هو المنهج الأمثل لإحياء الأمة الإسلامية، وقيادة حضارتها وملء الثغرات التي حدثت في منظومتها الحضارية بفعل الأزمات الفكرية المتكررة والجاثمة على عقول الأفراد فالشمولية فكر يخاطب الكينونة الإنسانية بكل جوانبها، وبكل حاجاتها وبكل اتجاهاتها. حتى يتحقق ما يهدف إليه الفعل الحضاري والذي يبنى على صناعة الفكر الذي يؤسس لهذه النسقية الكونية .

2- مناقشة المنطلق والنسقية:

هذه المنطلقات هدفها التحقق على مستوى الفكر والتفعيل، وفي هذا السياق يتحدث طه جابر العلواني عن معوقات يجب تجاوزها مثل الاتجاه التقليدي ويقصد به الفقهاء وعلماء الدين خريجي المعاهد والمدارس الدينية، الذين بني فكرهم على الصدام، وكذلك فئة الملحدين، ومنهم فئة لها تأثيرها على الواقع يجب الحذر منها، كما يعتبر اتجاه التسطيح والتلفيق جزء من المشكلة الفكرية، فيجب تبسيط الفكرة وتقريبها إلى الأذهان وتيسير الفهم بالأمثلة والأدلة، وهنا يعتبر التوفيق مع الفكر المختلف هو تلفيق إذا لم يحترم. ومنه فالقواعد الكلية والأسس التي يحتكم إليها الفكر المعرفي يجب أن تبتعد على نسقية التوضيح من خلال مقولات الفكر الغربي. ومنه يجب بيان الفساد المنهجي لهذه الدراسات التلفيقية، ومنه تعتبر العامة من الناس والمعارك الجانبية هوامش لكنها تشكل خطورة على تفكير الداعية والذي يطمح إلى نموذج سياسي شامل، والأكثر من ذلك تعد الأطر الأكاديمية من جامعات ومعاهد ومراكز بحث في العالم الإسلامي عقبة لأنها نماذج غربية تماما ولا تصلح أن تكون منطلقا للفكرة الإسلامية رغم كثرتها، لذلك لم يصل العقل إلى معرفة الحقيقة ومعرفة الذات والوجود، وفق مشكلات العالم الإسلامي، فهذا الفكر مبني على خلفية تختلف عن قضايانا

والملاحظ هنا هو الاعتقاد المطلق بصلاحية الفكرة التي ينتجها الفكر الإسلامي وأنها تحمل إصلاح الكون الذي ينتظر هذا المنتج.

"يخطئ الإسلاميون عندما يعتقدون أن الصدى الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي أنجزوه وينسون أن الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع الخطر وتجديد للحلم وتحدي للأزمة، فالظاهرة دليل على قوة الإسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ وليس دليل على قوة الإسلاميين وانتصارا لكياناتهم إنهم يستفيدون من أوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي وعميق"[1]

خطاب يستفيد من المنتج والسائد فهو غياب للمنتج الذي تعتمده من أجل تفعيل فكرة الإسلام السياسي، تفكير يقدم نفسه على أنه وصيا على المجتمع وليس طرفا سياسيا وفي الفعل السياسي ينقسم التواجد الإسلامي إلى اسلاميات تترجم كأطراف فاعلة، وهي مفارقات أدت إلى تيه الفكر الإسلاموي وزيادة الادراك الشعبوي المتسطح وعزوف الفئة التي وقفت على المتخيل السياسي والنابع من قدسية مفرطة للأفراد على حساب المشروع فهي غير قادرة على ضبط شبكة متوازنة من الأفكار يمكن الوثوق بها لا بالأفراد، ومنه يمكننا طرح السؤال التالي: ماهو المنهج الفكري الذي تتبعه حركات الإسلام السياسي عموما؟ المنطلق الذي يمكن الوقوف عليه هو تحقيق أسلامية المعرفة وبناء العلوم الاجتماعية والإسلامية والمقصود هنا هو بناء فكر يرتبط بالمشكلات الخاصة بالعقل المسلم، ولكن أسلمة المعرفة هي حالة لظواهر خاصة ضمن فكرة أوسع وهي شمولية الفكر الإسلامي، لأن المعرفة إنسانية مهما كانت نقلية أو عقلية، ولأن الأخطاء الذاتية التي يقف عليها الفكر الإسلامي هي في حد ذاتها مشكلة قبل الوصول إلى تحقيق الأهداف من غياب التخطيط إلى النقد والتقويم والأخطر من ذلك العمل على ديمومة الخطاء يقول طه جار العلواني:" شيوع

[1]– صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية، تح عبدالله النفيسي ، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، 2011، ص 127

التحزب والتكتل والوقوع في عمليات الاستقطاب وهو خطأ يمكن أن يجهض القضية كلها ويحولها من امتلاك قدرة الحل إلى أن تصبح من عناصر الأزمة أسباب المشكلة"[1].

وهو الواقع الذي وصلت إليه الظاهرة السياسية من نتائج كارثية على العقل والمعرفة والإنسان في مجتمعاتنا الإسلامية. ومنه تعتبر هذه المقولات عقلية وموضوعية لكنها بعيدة عن المنجز الفعلي الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية والأكثر من ذلك إن فكرة المنهج الذي يجعل من الحل عملية مستحيلة أو بعيدة في ظل المطلق الذي يبعد الفكر عن واقعه، بل هناك أسس ظهرت في الفعل أدت إلى الخروج عن فعل الإمكانية إلى المستحيل نظرا لحالة التفكير الغير ممنهجة ومنه تعتبر المواجهة العاقلة بديل للمشروع المنهجي وهذه المواجهة تمثل ضرورة دينية ومصلحة اجتماعية، وهي حقيقة مفادها أن الدين هو محور الوجود الأخلاقي والمدني للمجتمع المسلم ولا يحتاج إلى قوة تحتضنه أو تعبر عنه أما مدار الدولة هو القوة والغلبة وهدفها حفظ الاستقرار وحماية الأمة، ومنه يمكننا هنا الوقوف على نسقية خاصة بالإسلام السياسي تعود إلى فكرة توظيف السياسي في المعرفي من خلال تفكير مغلق دون مراجعة لأن السلطة السياسية في خدمة الفكرة الدينية واجب مقدس، النقطة الأخرى هي الطابع المثالي الذي يجعل التفكير مغترب عن عصره، ومنغلق على التيار الذي ينتمي إليه ولديه نظرة استعلاء في حالة تشبه حجز للعقل في أقوال الشيوخ الذين كانوا يوما ما، أو حجز لعقول راهنة تفكر بدلا عن هؤلاء .

كذلك هو تفكير خطابي و ليس برهاني وعلمي وغالبا يستمد ثقافته مما هو شفاهي عقل لا يقرأ لغيره إلا في أضيق الحدود، وبالتالي عقل لا يقبل النقد والمناقشة ويذهب مباشرة إلى التكفير والاستهزاء، و لذا غالبا لا يفيد الجدل في مثل هذا التفكير الطوباوي المنغلق والإشكالية الأعمق أنهم لا يعترفون بالإسلام السياسي وظاهرة الإسلاموية، وهي دمج الدين بالسياسة بل يعتبرها مسألة واحدة، وهو نفس العقل الذي انتقل من الإسلام هو الحل إلى

[1]– طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي ، ص 93

الحوكمة الرشيدة، تناقض صارخ يدل على فوضى التفكير والمنهج والصياغة للمقولات حسب رهانات نفعية.

هو تفكير شعبوي يرى أن الدين للناس كافة ويراه في السياسة أحزابا فتتشظى الفكرة في مخيال العامة من الناس، وتغييب الوعي بواقع لا يستطيع تحويل الفكرة إلى حياة متوازنة بعيدا عن المتناقضات وعليه فأزمة الإسلام السياسي أزمة نسقية تتجلى في تنصيب العقل كحارس للقيم ومنه قد يقع في الكثير من الحالات بمغالطات لأن هذه القيم هي مسألة تدخل في صميم الاختيار الشخصي للأفراد والانتقال إلى الاختيار العام للأفراد يجب ألا يتمتع بالحصانة الخاصة أو الاستثنائية إنما يخضع لدوافع دنيوية تخص القدرة على التنمية الاقتصادية وخدمة الشأن العام فالحكم هنا للإنجاز وليس للشعار وقدسية المطلق.

كذلك نلاحظ الغموض في المنهج وتشتت الأفكار من تنظيم إلى آخر، فهناك من فصل بين الدعوي والسياسي وهناك من دمج الظاهرة دون مرجعية متفق عليها أو نصوص شرعية من الكتاب والسنة، مما يجعل المتتبع أما براديغمات متعددة بين القبول والرفض، مما أدى إلى حالة في العالم والإسلامي من الكراهية وانهيار قيم احترام الآخر المشترك، ومن بين حالات التناقض العقلي التي أشار إليها يقول:" بأن الدين الإسلامي وحده دين ودولة مصدراً لتناقض داخلي، وهي مسألة تتعلق بفهم العلمانية وللعناصر المكونة لمفهومها، حيث نجد ميلا قويا لتوحيد العلمانية بانعدام الإيمان أو لجعل هذا الإيمان على الأقل شرطا لها إن هذا يكاد يكون مشتركا بين كل كبار مفكري الحركات الإسلامية "[1].

الإيمان والعلمانية لا يلتقيان فصدق إحداهما يتطلب نفي حضور ما يقابله، بمعنى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ليضيف بعد ذلك:" إن نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقيا لهم القول أن الإسلام وحده دين ودولة، فالقول الأخير يتضمن منطقيا أن الإسلام وحده ناف للعلمانية، بينما طريقة فهمهم للعلمانية تجعل من

[1]– عادل ضاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ط1، دار بدايات، 2008، سوريا ، ص 25

الضروري اعتبار كل الأديان التوحيدية أو التأليهية نافية للعلمانية، والتناقض هنا واضح ولا يمكن أن يزال إلا عن طريق النظر إلى الإيمان الديني التوحيدي أو التأليهي على أنه حكر على الإسلام"[1].

ويعد ذلك نتيجة غير منطقية لأن الأديان السماوية كلها أديان توحيدية، لا تصدق تلك الافتراضات إلا في حالة واحدة وهي عندما يتعارض الإسلام مع فكرة وجود موحدين خارجه وهو أمر غير صحيح ومنطق فاسد، الأمر الآخر أن بعض التشكيلات السياسية الإسلامية تقبل اليوم بتحالف مع قوى تجعل الدين خارج اللعبة السياسية وهو أمر قد يُحدث خطابا مزدوجا لا يفهمه الفكر لدى المتلقي العام، بمعنى أن المسلمات عندما تكون ضرورية تأتي على النتيجة بصورة حتمية بالصدق أو الكذب، فإذا قلنا الإسلام يتعارض مع العَلمانية والإسلام دين التوحيد،فالنتيجة المنطقية هنا دين التوحيد يتعارض مع العلمانية،وهي نتيجة صحيحة صوريا ولكن لا تتطابق ومنطق الواقع، لأن الفعل السياسي عام بحكم أن التوحيد يشترك مع كل الأديان السماوية، ومنه نستنتج أن الدين يوظف في القضايا السياسية في كل الأديان،وهو المنقذ في مواقف كثيرة .

وعليه يمكننا أن نستنتج بأن الإسلام السياسي قد انتقل من مقولة "الإسلام هو الحل" وهو دين ودولة "إلى مقولة "الحوكمة الرشيدة" أمر فيه الفصل بين الدعوي والسياسي ولكن ليس بالمطلق في اللعبة السياسية وذلك هذا راهن اللحظة المتجددة حسب المشكلة المتجددة والمواقف الطارئة، وهي وضعية تخلق هوة بين هذه التشكيلات الإسلاموية والنخب وبينها و بين العامة من الناس.

يقول الباحث الأردني إبراهيم غرايبة:" قد أدى هذا الإدمان في فهم أسباب وعوامل التردي إلى غلبة السياسي على الفكر الإسلامي، وانصراف المثقفون والفقهاء وعلماء الدين

[1]– عادل ضاهر ، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ص 26

والدعاة والمؤرخون ورجال الدولة إلى الفكر السياسي، وصار الإنتاج الفكري غزيرا في الكم فقيرا في النوعية يصفه بلقزيز باللغو الأيديولوجي"[1].

ويدعم الكاتب هذه الفكرة التي تتغلغل في عمق إشكالية الفكر الإسلامي بما جاء به المفكر "عبد الإله بلقزيز" في كتابه "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر" من خلال تقسيم أجيال النخب في العصر الحديث إلى خمسة أجيال، الجيل الأول مثله "رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده "والجيل الثاني مثله "عبد الرحمان الكواكبي، ورشيد رضا والثالث مثله عبدالحميد بن باديس وعلي عبدالرازق، وحسن البنا وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي، والخميني، وعلال الفاسي وحسن الهضيبي والجيل الرابع مثله سيد قطب ومحمد قطب ويوسف القرضاوي ومحمد السباعي وعبدالسلام ياسين والجيل الخامس مثله عبدالسلام فرج وراشد الغنوشي وحسن الترابي وفهمي هويدي ومحمد عمارة .

ويعقب على هذا التقسيم ليقول بأن الجيل الثالث والرابع والخامس لم يكونوا على توافق فكري بل هناك هوة تبلغ حد التباعد الكبير.

ومنه فالكاتب إبراهيم غرايبة يضعنا أمام إشكالية القطيعة الغير منتجة في الفكر الإسلامي من خلال قفزات ومنعطفات بدليل أن حركة الصحوة الستينية والسبعينية دفعت بالمفكرين الجدد إلى مراجعة خطاب الحاكمية والتكفير والعودة إلى الأصول الفكرية الإسلامية الحديثة ومن بين هؤلاء "محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وراشد الغنوشي" من داخل حركة الإخوان و"محمد سليم العوا وطارق البشري وفهمي هويدي وأحمد كمال أبو المجد" من الإسلاميين المستقلين.

[1]– إبراهيم غرايبه ، الديني و السياسي المعاصر : مشهد متنوع ومعقد ، عن موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث https://www.mominoun.com/articles/- يوم 13 فيفري 2019 الساعة 10 30 د صباحا

من هنا يمكننا العودة إلى فضاء آخر في الفكر الإسلامي السياسي من خلال المفكر الإيراني "عبدالكريم سروش" وتنظيره في حقل المعرفة الإبستيمية الدينية والذي عرف عنه من خلال نظريته "القبض والبسط في الشريعة" في كتابه " الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية" حيث يهدف إلى تحقيق التعددية السياسية والاجتماعية من خلال إقرار التعددية الدينية وهو ينطلق من رؤية للواقع كما هو لا كما يجب أن يكون بناء على " فكرة معلّلة لا مدلّلة" كما يصطلح هو في كتابه، حيث مزج الكلامي والفلسفي بنظرة صوفية عميقة عن الله والكون والإنسان، ومنه كانت الاختلافات في الأفهام والتجارب التي بين من خلالها الفكر واقعه السياسي والذي يبنى بالأساس من خلال الفهم المتباين ومنه فالسياسة تفكك الديني حسب الأفهام وتعمل على إدراج معقوليات لا تقوى على مسايرة الواقع الذي يتناغم مع التجارب القوية والثابتة لا الوهم والخيال.

الدين ⟵ الفضاء المعرفي المتدفق ⟵ السياسة الدين ⟵ الإسلام دين سياسة وليس سياسة دين .

وعليه فالأفهام هي تأويلات ومنه لا يوجد فهم مقدس خارج حدود النقد، فكل فهم تابع لتجربة بعينها ومنها السياسة التي تتمظهر حسب تغير الأوضاع والمتغيرات المتلاحقة عبر الزمن، بل وقد يكون هذا النمط حالة من التدفق المعرفي والذي يتعارض مع التحيز والجمود، فالدين شامل وعلم الدين تفسير بشر في السياسة فيه من المتناقضات بماهية استقلالية معرفية إبستيمية.

وهي وضعية لم يستفيد منها الإسلام السياسي والذي يجعل الفلسفة العقلانية تتجاوب مع الفكر الديني، بدل العزوف عن السؤال وتحريم العقل الفاعل والذي يخضع للمساءلة والاستنطاق بدل فهم الحقيقة والبحث فيها والخروج من وضع المقابلة بالضد لا بالاختلاف الذي ييسر التواصل ويحفظ الدين" فالدين في الحقيقة ليس جزءًا من الحياة، وإنما هو الحياة بأسرها، وهو روحها الناطقة الحية، ومحركها الرئيس، وقوتها الدافعة، وهو الفهم والشعور

والوعي والفكر والنظر والإدراك، وهو معيار التفريق بين الخطأ والصواب، وهو الذي يرينا الفرق بين الاستقامة والاعوجاج في كل خطوة نخطوها في أي ميدان من ميادين الحياة كذلك هو الذي يقينا وينجينا من التيه وضلال الطريق، ويهبنا القدرة والطاقة اللازمة للسير على الطريق الحق، وهو الذي يأخذ بيد الإنسان في كل حقبة من حياته ليعبر بنجاح مفازة الحياة اللامتناهية الممتدة من الدنيا إلى الآخرة"[1].

وهو نسقية تربط العمل السياسي بالمبدأ العام للدين يفرض الانسجام لا التناقض والصدام الذي يبالغ في الغيبيات وتوظيفها للدفاع عن الفكر التبريري.

"وإذا رجعنا إلى أهم نص نبوي يستند عليه منظري، وزعامات هذا التيار للتدليل على شرعية وجودهم وهو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء" فتخذ المتشبعون بالفكر الحركي هذا النص النبوي تشريعا لوجودهم من جهة أنهم هم المعنيون بفحواه، فيضعون بذلك تصورا للدين يحملون الناس عليه بالقوة واستعمال العنف"[2].

والغربة هنا لم تكن تلك الغربة الفكرية بل هي غربة في تجسيد راهن لم يعد موجودا وهو إلغاء للفكر والعمل على تجديد الحضور بدل الغياب فهو تبرير للفشل:"وإن تكاثر هذا المظهر في العصر الحديث فإنه متقدم في الظهور، حيث تحدثنا أخبار وحوادث القرن الثالث الهجري عن نشاط جماعات دينية نشأت في ظل الخلافة الإسلامية، يحاكي نشاطها ذات العمل الذي تدعو له الحركات المعاصرة فقد "كون سهل بن سلامة جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ببغداد 202هـ/817م ودعت إلى الالتزام بالكتاب والسنة فتألف حولها خلق كثير وأنكروا على الخليفة إبراهيم بن المهدي ما يحدث في البلد من

[1]– أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، ط2 المختار الإسلامي، القاهرة 1980م، ص13.

[2]– خالد كبير علال، صفحات من تاريخ أهل السنة و الجماعة ببغداد ، مطبعة هومة دون تاريخ ودون سنة الطبع ص 34.

منكرات وقد بالغت في الإنكار على الناس ودخلت في قتال مع جند الخلافة فانكسرت وتفرق أتباعه"[1].

ومنه فالمقاييس التي يبني عليها الفكر الإسلامي مشروعه السياسي له مقدمات قد تقبل المسايره لبعض الأوضاع لكن لا تصمد أمام البرهنة والحجة التي تطلب العودة لما هو كائن ونتائجه الحقيقية.

المبحث الثالث: خطاب الإسلام السياسي في الجزائر

1. ملامحه الفكرية:

الخطاب الإسلامي عموما هو الكلام الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول القرآن والسنة، وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواء كان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو أهلية أو أفرادًا متفرقين جمعهم الاستناد للدين وأصوله مرجعيةً لرؤاهم وأطروحاتهم، ولإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يحيونها أو للتفاعل مع دوائر الهُويات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطون معها، وحديثنا يتمركز حول الخطاب الذي يميز الإسلام السياسي في الجزائر.

"إن ما تميزت به الدعوة الإسلامية في مسيرتها هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ 1962م إلى أوائل الثمانينيات"[2].

الذي يعكس وحدة الرؤى في المسار تحت ضغط العمل السري بحكم المنع، وأول ظهور لحركات الإسلام السياسي كان واحدا منسجما، فتكونت حركة خالية من التحزب والتكتل، إلى أن وصلت آثارها الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وأريد أن استثني هنا فضل الإخوة المصريين والسوريين الذين ساهموا في بناء العقل المتشبع باللغة العربية ونحن لا ننكر ذلك، ومن حالة هذا التواصل بدأت تظهر بعض النزاعات والتكتلات الحزبية التي

[1] – خالد كبير علال، صفحات من تاريخ أهل السنة و الجماعة ببغداد ، ص34.

2 أحميدة عياشي، الحركة الإسلامية في الجزائر، ط1، مطبعة النجاح الجديدة ، الجزائر، 1993 ، ص 168

تأثرت بالإيديولوجيا السياسية التي أصبحت حاضرة بالفكر الإسلامي مثل حضور الفكر القومي، لكنها في البداية كانت طفيفة ولم يكن وراءها غرض سياسي في الغالب، صراعات مؤسفة جعلت العمل الإسلامي ينحرف عن طريقه الصحيح[1].

وهكذا صار العمل الدعوي مشوبا بشائبة التحزب والتكتل، فتحولت الوسيلة إلى غاية ومنه كان الفراغ الذي يفضي إلى وضع يعتبر من خلاله الأفضل هو التكتل الحزبي لا الشخص الأفضل، منطق جعل أرضية الخطاب للإسلام السياسي تفقد ثقافة الاختلاف برغم النوايا الحسنة وتؤسس لثقافة فقهية نقلية هزيلة شعوبية[2]، فتنوع المشهد من الاتجاه الإخواني إلى اتجاه الهجرة والتكفير وجماعة الجهاد وجماعة التوحيد وجماعة التبليغ، وبالمفهوم العام هناك من يطمح إلى السلطة بالعنف وهناك من يريد الوصول بالوسائل السلمية، فالغرض واحد والوسيلة هي الدين، فكان المشهد في الجزائر بين راديكالية الجبهة الإسلامية للإنقاذ وشوروقراطية محفوظ نحناح وحركة مجتمع السلم إلى أنتلجلنسيا عبدالله جاب الله– وهو تلميذ ذكي لمحفوظ نحناح – .

وعليه كانت هذه القيادات في تاريخ الإسلام السياسي لا تعول على ما يسمى بالأنتلجلنسيا الإسلاموية، بل تعتبر الفئة الشعوبية أو كما اصطلح عليها في الفكر المعاصر الإسلام السياسي بالشعبوية، هي الرهان القادر على الانتصار لفكرة الإسلام السياسي، لذلك غاب المشروع الحقيقي في ظل هذا الصراع الذي ساد الساحة الجزائرية في معارك هامشية لم تؤسس لوحدة المشروع الإسلامي.

إن الإسلاموية وهي جميع الحركات السياسية الدينية التي تهدف إلى إنشاء دولة إسلامية فهي تجعل من الإمامة –السلطة السياسية– ركنا مكملا للعقيدة الإسلامية ويمكن

---

1 – أحميده عياشي، الحركة الإسلامية في الجزائر، ص 169

2 – محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام ، ط5، سينا للنشر، مصر، 1997، ص 216،

– تشتق كلمة الشعوبية لغويا من الشعب، شعوب العرب والفرس والترك، البربر والقبط وغيرهم يكونون الأمة الإسلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب اختفت بظهور الإسلام وانتشاره . "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" سورة الحجرات الآية 13.

الوقوف على ذلك من خلال رسائل حسن البنا "الإسلام دين و دولة، قرآن وسيف، عبادة وقيادة، وطن ومواطنة"[1].

تفاعل عقل العام والخاص في الجزائر مع المدرسة الإخوانية، حيث استطاعت أن توقظ شعلة الإيمان في قلوب العديد من الجزائريين فكان لها أثرها في الحِسِّ الحَرَكي وذلك عن طريق الكتب والمجلات مثل كتب "جاهلية القرن العشرين، وعذاب القبر" ومقابل ذلك كانت كتب "محمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسين مروة وبرهان غليون وهشام جعيط" نادرة جدا أما كتب" محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وأبو الأعلى المودودي" تطبع بكثافة ولها حضورها الدائم في معرض الكتاب الدولي "وظهر مصطلح الجزأرة وهو لفظ مشتق من كلمة الجزائر، يرمي الجزأريون إلى توطين الإسلاموية حتى تتكيف مع السياق الجزائري وهم يدعون إلى بناء جمهورية إسلامية، وقد تشكلت الجزأرة مع أواخر السبعينيات"[2].

وأعطيت لها مصطلحات مثل الأصولية fondamentalisme وهو مصطلح انجليزي، هذا المصطلح له جذوره الوافدة من دوائر البحث الغربية التي كانت تصف بها الدين المسيحي ومنه يعرفها قاموس أكسفورد "Oxford"، "على أنها حركة أرثوذكسية تقوم على مفهوم مضاء إلى اللبيرالية " كما عر فت بأنها "وجهة دينية محافظة".[3]

هذه المرجعية المفاهمية تذكر الأوروبي بالتاريخ الكنسي المرتبط بالقهر الذي شهدته العقلانية الأوروبية وهو فكر ضد التطور العلمي والمعرفي، الأمر الذي أدى إلى مساهمة الحضارة الغربية في استمرار التدهور الفكري في الجزائر وفي العالم العربي، مما أنتج ردّ فعل لدي المفكرين الإسلاميين بتركيزهم على النزعة الدينية في جانبها الماورائي والغيبي الأخروي على حساب المنتج العلمي الواقعي والعملي، وبحكم أن الجزائر لم تعرف هذا النوع من الخطاب الديني قبل الاستقلال:"من المعروف أنّ الجزائر المعاصرة في فترة الكفاح

[1] – حنيفي هلايلي ، عالم الغد ، العدد3 ، جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس ، الجزائر ، 2005، ص 10.

[2] – حنيفي هلايلي ، عالم الغد ، ص 15.

[3] – dictionnaire . oxford , new Yourk, université- presse, 1996,p .336 _

التحريري لم تعرف الإسلام السياسي الراديكالي المتطرف، الذي عرفته ابتداء من فترة الثمانينات من القرن الماضي"[1].

وهو رأي يتفق فيه الكثير نظرا لطابع الشمولية والاتفاق الذي كان بين الجزائريين أثناء الثورة وقبلها حول الإسلام كدين ولا يمكن القول بإسلاميات بينهم.

يقول الباحث إسماعيل مهنانة:"الإسلاموية ظاهرة سوسيو–ثقافية مُعقّدة تطبع مرحلتنا الراهنة، وهي حالة أزمة يعيشها الإسلام في عالم مُعولم، لكنها أيضا وجهة نظر مضادة لكل خطاب يقال عن الإسلام من خارجه، وهذا ما يضعنا رأساً في تقابلٍ غريب للمنظورات فحين تتكلم عن الإسلام والإسلاموية من الخارج، أي كظاهرة للدراسة سرعان ما يتم تصنيفك في خانة الاستشراف أو العمالة للغرب، أو الإسلاموفوبيا واليمين المتطرف، وحين تتكلم عنهما من الدّاخل، أي بوصفك مسلما يتكلم عن الإسلام، يُطلب منك احترام دفتر شروط إيديولوجي لا يمتُّ للعلمية بصلة وإنما يراعي شعور المسلمين."[2]

ومنه أصبحت الموضوعية بعيدة المنال في مثل هذه الدراسات القليلة والمتضاربة الآراء، ويقول أيضا:"إن أقسى شعور صار ينتاب "المسلم المعاصر" هو أن يجد نفسه موضوع بحث علمي، خاصة من طرف ذات عارفة لا تشاركه إيمانياته، ولهذا فإنه غالبا ما يردّ بعنف على كل "تشخيص" لحالته التاريخية أو الثقافية ويعتبرها افتراء على تاريخه وخصوصيته، لكنه لا يملك الأدوات المعرفية لكي يردّ عليها بمنظور معاكس، وهو ما يجعله يلجأ إلى العنف والارتكاس."[3]

هذه الذات العارفة تملك المصطلح وأدوات البحث، بينما نجد مقابل ذلك نملك الأجوبة الجاهزة والمخلة بالحقيقة التي نريد الوصول إليها والاتفاق حولها، "إنهم يدعون إلى خلافة

---

[1] – أزراج عمر، الإسلام السياسي في الجزائر ولعبة السلطة ، موقع العرب نشر يو 14 سبتمبر 2014م - https://alarab.co.uk/%D8 يوم 16 فيفري 2019 العاشرة و 45 د .

[2] – اسماعيل مهنانة ، الإسلام والإسلاموية ، موقع الطريق ، 2 جويلية 2016، https://www.tariqnews.com/2016/07/12/ يوم 16 فيفري 2019م ، الساعة 11 مساء.

[3] – اسماعيل مهنانة، الإسلام والإسلاموية، نفس الموقع واليوم والساعة

إسلامية كفكرة طوباوية غير محددة المعالم (...) إن الإسلام في نظر الإسلامويين هو برنامج حزبهم إن كان لهم برنامجا محددا حقا" [1]

وهي ملاحظة يمكننا الوقوف عليها في الخطاب السياسي للإسلاميين إذ لا يمكننا الوقوف على أفكار منظمة أو أجندة محددة واقعية لأن الخطاب يتوجه إلى العقل العام من حيث ربطه بالمقدس الذي يثير المشاعر، لكنه يبتعد عن المعايشة الفعلية لما هو كائن وما سيؤول إليه راهنه وضعية صعبة على المبحوث فيه والباحث " يجب التنبيه أولا أن الخوض في سؤال الإسلام والإسلاموية صار محفوفا بكل أشكال الرقابة والتهديد والحساسية، وهذه الحالة من الخوف والحظر على السؤال وإدخاله في دائرة الممنوع تتطلب لوحدها دراسة مفصّلة، حالة من الالتباس والتصنيف المتسرّع تحرم كل رأي، كل نقد، كل رؤية من التعبير عن نفسها وتقمع صوت الفكر لصالح القناعات الجاهزة والموروثة"[2] .

وهو واقع بين الأحزاب الإسلامية في الجزائر وبينها و بين كل مثقف مستقل، وكل عقل يخرج من دائرة الحزبية للاستقلالية ومحاولة رؤية الظاهرة من الخارج ولا أتكلم هنا عن مرتزقة الفكر والمنافع الذين يتجولون من حزب إسلامي إلى آخر، والمعروف أن تيار الإسلام السياسي في الجزائر حديث النشأة مقارنة بالتيار الحركي في المشرق العربي والعالم الإسلامي، هذا بالنظر إلى المشترك الفكري الذي يجمع التيارات الإسلامية، والأمر ينطبق كذلك على البيئة الإسلامية التي ولد فيها، فالجزائر لها تراث فكري وعرفي، تشكل على مر التاريخ، فقد عرفت الساحة الجزائرية وجود تيارات إسلامية بكل توجهاتها الإصلاحية والعلمية التي تزعمها المفكر "مالك بن نبي" مع بداية سنوات الاستقلال فكان له الأثر الكبير والتأثير البين على الحركة الوطنية في الجزائر.

[1] – مخلوف عامر، الدولة الإسلامية واقع تاريخي أم نموذج وهمي ، ط1، دار العين، مصر، 2013م، ص 125.

[2] اسماعيل مهنانة ، الإسلام و الإسلاموية ، نفس الموقع و اليوم و الساعة

2. قراءة لنسقيته

ولكن رغم هذا التباين هناك وحدة للجذور الأيديولوجية لحركات الإسلام السياسي في الجزائرمع الحركات الإسلامية في الوطن العربي والعالم الإسلامي رغم أسبقية المشهد بالمشرق تاريخيا، وأكثر تجربة وممارسة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن تكون حركات الإسلام السياسي في الجزائر هي عبارة عن امتداد لتنظيمية وجماعات إقليمية (الوهابية)، ودولية (جماعة الإخوان)، أو هي امتداد فكري لشخصيات فاعلة في المشرق ومؤثرة في توجيهه "كسيد قطب والمودودي"، والتي يمثل فكرها المرجع المعرفي، وبالتالي فهي مستوردة ودخيلة على الساحة الفكرية الجزائرية، فالحركات الإسلامية في الجزائر كان لها امتدادها في تاريخ الفكر فقد أنجبت علماء كثر، لهم عطاءات علمية أثرت المكتبة الإسلامية قديما وحديثا، ففي الفترة الاستعمارية شهدت الساحة الفكرية تواجد العلماء المسلمين، فمنهم من انتظم في بعض الجمعيات وارتبط نشاطه بها، ومنهم من كان حرا ومنهم من عمل في سرية تامة بعيدا عن الأنظار يرشد ويوجه بعيدا عن المواجهة، وتعد الفترة الممتدة من تاريخ الاستقلال إلى غاية 1988/10/05م فترة ميلاد حركات الإسلام السياسي في بلادنا، والذي بدأ فرديا وانتقل إلى مرحلة العمل السري ثم مرحلة العمل العلني التنظيمي الحزبي تزامنا مع ظهور التعددية الحزبية.

ويعد العمل الفردي أكثر تأثيرا في العامة بفضل الحكمة التي يتمتع بها فرد ما عن الباقي دون أن ينتمي هؤلاء إلى جماعة بفعل القدرة الكبيرة الممنوحة لهذه الفئة في التأثير على العقل وفكر المسلم مثل المفكر"مالك بن نبي" والذي نجح في تنبيه الأمة لأهم القضايا المصيرية، خاصة وأن الفرد الجزائري له إقبال كبير على الخطاب الديني والعقائدي الذي يجعله في سياقه التاريخي والحضاري، والملاحظ أن "مالك بن نبي" لم يؤثر على الإسلام السياسي بالمشرق والعكس حدث بتأثير مفكري الشرق على التنظيمات الجزائرية، فكانت التبعية بدل المتابعة والعمل من داخل النسق الفكري الجزائري، فهو خطاب يجعل الأولوية للخارج أكثر من الداخل، والأمر يعود إلى خلل في رصد منهج وحفريات اركولوجية من أجل

فهم المحددات الإبستيمية لإنتاج خطاب راهن يستجيب للمشكلات الفكرية ذات الأولوية المحلية قبل الإقليمية والدولية.

"منذ البدء اختار "مالك بن نبي" جهة أخرى وخندقا مغايرا داخل ديناميكية العمل الإسلامي، لقد وقف بعيدا عن الخطة الاستيراتجية للإخوان المسلمين ووضع العمود أعلى بالنسبة للسلفيين، ورمى بالبصر الفكري أبعد أبعد"[1]

ويواصل أحميدة عياشي هذا التحليل لموقف "مالك بن نبي" والذي فضل وضع مسافة بينه وبين الحركات الإسلامية التي اختارت أساليب هشة وسطحية "تنتهج أسلوب الإثارة العاطفية لتعبئة الجماهير وتجندها ضد المشروع الغربي لهوية الأمة ووجودها فاتسمت منظومتها الفكرية بصفة عامة بالعمومية والمثالية والمبالغة وقلة الالتفات إلى الذات وإهمال النقد الذاتي"[2].

إنه خطاب عاطفي غير ممنهج ويخلو من النقد للسلوك الفردي والجماعي لذلك يمكننا أن نلاحظ بأنه لم يتم تأليف أي كتاب من داخل المؤسسات الحزبية للإسلام السياسي يتناول برنامجا واضحا ومتابعات نقدية وفكرية هادفة يمكن للقارئ العادي أو الباحث الأكاديمي أن يطّلع عليها، بل ساد الخطاب المتحمس والإقبال الشديد على الكتابات التي يغلب عليها طابع العنف اللفظي والإدانة للآخر الذي معه أو خارجه مع تبرئة الذات وطمأنتها بشكل يخل بالموضوعية والواقعية التي تمكن العقل من الحكم وتصحيح الأفكار والسلوكيات، ومنه فالذي يحاول الاقتراب من دائرة النقد يوضع موضع الهامش، وتفرض عليه العزلة الإجبارية وحدث "لمالك بن نبي" من داخل الحركة الإسلامية، لكنّ فكره أضاء الزمن الآتي خارج مجتمعه وهو في مثل هذه الحالة قد نلمس فكرة الفيلسوف الوجودي الباحث والذي يؤمن بمقولة "جون بول سارتر" "سأكون حيث لا أكون"، فالمعالجة للمقولات وطرحها وشرحها وفق مفهوم تجاوز اللحظة التي كانت حاضرة بالامتداد إلى زمن آتٍ

[1] – أحميدة عياشي ، الحركة الإسلامية في الجزائر ، ط1 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الجزائر ، 1993، ص 133

[2] – أحميدة عياشي ، الحركة الإسلامية في الجزائر ، ص 134

وأمكنة أخرى فتكون وجودا حقيقيا في الحياة، فالوضعية الفكرية للإسلام السياسي في الجزائر صراع داخلي ليس من أجل فكرة منتجة، بل من أجل فكرة ذاتية آنية ترتبط بالمقدس بهدف إقناع الفكر الشعبوي الذي ظل يحتضن هذه الإستراتجية الفاشلة كما يرى العلامة "محمد المبارك"بأن "مالك بن نبي" ليس مفكرا كبيرا صاحب نظرية فلسفية في الحضارة فحسب، بل داعية مؤمنا يجمع بين نظرة الفيلسوف المفكر ومنطقه وحماسه الداعية المؤمن وقوة شعوره" وعليه فهناك خلل فكري يعود إلى أزمة فكرية يمكننا قراءتها أفقيا وعموديا، على المستوى الأفقي النظرة مسطحة ترتبط بالأشخاص وبالحاضر المعزول بفكرة الماضي لا غير مع الانتماء إلى واقع الأشياء التي لم ينتجها، وعلى المستوى العمودي هناك خلل في التواصل مع النظرة الشمولية العميقة المرتبطة بالسنن الحضارية يقول "مالك بن نبي": "التاريخ لا يُصْنَع بالاندفاع في دروب سَبِقَ السير عليها وإنما يفتح دروبا جديدة "[1].

وهي إشكالية وقع فيها الإسلام السياسي نتيجة لفقر الأفكار لدى رواده ومنتسبيه، لأن نجاح الواقع يرتبط بقوة الأفكار، وهذا لا يمكن تحقيقه في ظل المناخ النفسي والذي يتسم بالمركزية الفردية والمذهبية والحزبية التي منحت ذاتها حق الوصاية على فهم الإسلام واحتكار العمل ضِف إلى ذلك عدم الاعتراف بحق الاختلاف والمغايرة داخل التنظيم، بل يذهب تيار الإسلام السياسي إلى حد الإقصاء تحت مبررات شرعية انتقائية من الكتاب والسنة، والانتقائية هنا تعد من أسباب الانهيار والفشل، ومنه نستنتج أن أفكار "مالك بن نبي" ظلت مهمشة ومعزولة إن لم نقل محاصرة من الإسلاميين وقد تكون لأسباب الجهل لأن فئة القائمين على النشاط الحزبي محدودة المعارف من الجانب الفكري أو عن فهم مع تعمد الإقصاء، والاحتمال الأخير مستبعد، فالعقول المنتجة للفعل الحضاري والفاعلة مثل "مالك بن نبي" لا مكان لها بين هذه النماذج التي تتقوقع داخل ماضيها، فالعقول الثاقبة

[1] – أحميدة عياشي ، الحركة الإسلامية في الجزائر ، ص 135.

صاحبة مشروع يختصر صناعة التاريخ في ثلاث نقاط عالم الأشياء وعالم الأفكار والأشخاص، أما قضية تسييس الدين فلم تكن من أجندة أفكار "مالك بن نبي".*

مما ينتج عنه حالة الإقصاء لكل تفكير انتقائي لا يقبل التفكيك من الداخل للوصول إلى واقع أكثر حضورا ويتماشى مع المشكلات المطروحة، ليرسم معالم منهجية تجنب خيار الإسلام السياسي الكثير من المزالق، خاصة وأن تسييس الدين قضية ليست لها أولوية من أجل الرقي الحضاري للفرد وبناء مجتمع يعول عليه في كل الأزمات.

* -- تمت الإشارة إلى مالك بن نبي في هذا البحث بحكم التوضيح للوضعية التي كانت عليها التنظيمات السياسية الإسلاموية و الخطاب البعيد عن المعقولية الفكرية والموضوعية التي يتطلبها تفعيل العمل الميداني والمبني غلى الفكرة الناجحة لا الميتة .

الفصل الثاني

العنوان والأشكلة "متى يدخل الاسلاميون في الاسلام؟"

تمهيد

المبحث الأول: النقد والخصومة

المبحث الثاني: مغالطات فكرية

المبحث الثالث: مساءلة الذات..من أنا؟

المبحث الرابع: اخفاقات الاسلام السياسي وما بعد الاسلاموية

الفصل الثاني: العنوان والأشكلة

تمهيد للفصل

يطرح عنوان الكتاب "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟" أشكلة من عمق التجربة الذاتية للكاتب نذير مصمودي _ رحمه الله _ وهو الداعية الإسلامي والمفكر الذي اشتهر بكتاباته الجريئة حول راهن ومستقبل الإسلام السياسي بالجزائر والعالم العربي والإسلامي بعد تحوله إلى ناقد للجماعات الإسلامية، عنوان مثير للجدل بين الفقيه والسياسي ورجل الفكر، الأول لا يقبل هذا الطرح ويناقشه من باب التأصيل الشرعي وهذا ليس موضوعنا وقد أجاب الكاتب عن هذا الفهم في حوار له ورفض التأويل الذي يدرجه البعض من الناحية الفقهية التي يعرفها العامة من الناس، بل الذي نبحث فيه هو من الناحية الفكرية قي قضية الأشكلة السياسية الإسلاموية وتوظيف الدين للوصول إلى السلطة. وللعنوان قصة سردها الكاتب في حصة "هنا الجزائر بقناة الشروق الجزائرية"[1]

وهي أن سيدة ألمانية أسلمت بعد بحث و دراسة عن الإسلام وتزوجت من جزائري حيث كان للكاتب علاقة تواصل بهذه العائلة أثناء إقامته بالنمسا، ولكن الذي حدث هو أن هذه السيدة اكتشفت بأن زوجها غير ملتزم بقواعد الإسلام الأخلاقية، فكان ردها أن طلبت منه الطلاق، وبحكم العلاقة التي كانت تحكم الكاتب بالعائلة أوصاهما بحل المشكلة، لكن السيدة الألمانية كانت ثابتة في موقفها ولم تتراجع، وقالت للمرحوم نذير مصمودي: متى يستفيد المسلمون من الإسلام؟ وهذا الرجل كان مُمُثِلاً لتيار إسلامي لم يذكره، ومنه كانت الحادثة مؤثرة على الكاتب، ويقول بأنه في تلك اللحظة نقل الفكرة ووضعها كعنوان للكتاب الذي أتمه في ذلك الوقت "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ خواطر من وحي التجربة وأسئلة من عمق الجرح"، فيها من القلق الذاتي بينه وبين أناه وبينه وبين الواقع الذي استدعى منه طرح هذه الإشكالية بعيدا عن التأويلات الفقهية، وأقرب إلى المراجعة الفكرية

[1]– المقابلة تابعتها على الرابط :https://www.youtube.com/watch?v=4ilQ6wj1Ulc يوم 2019/02/20م

بقالب فلسفي استمده من التراكم المعرفي والإبستيمي للإسلام عموما وللحركة السياسية التي أصبحت الواجهة الفاعلة بكل ما تحمله من نتائج لها أو عليها.

سأحاول قراءة هذا الكتاب بشيء من الموضوعية والعمق لفهم الدلالات الفكرية التي يهدف الكاتب إلى تبليغها في ظل التساؤلات التي يطرحها من داخل الظاهرة وهو الذي رافق بدايات الصحوة الإسلامية واندمج معها في تحولاتها السياسية فاعلا وكاتبا، ولكنه كناقد لم يتسنى له ذلك إلا خارجها، ففي فكرته حول النقد والخصومة قدم كلمات مثيرة ومختصرة لكنها تنبه الفكر إلى خطورة الإشكالية القائمة .

المبحث الأول: النقد والخصومة

1- النقد ومركزية الذات

وضوح الذات أمام ذاتها أولوية فكرية في تحديد المسار الذي تبلغ من خلاله الحقيقة وهي جملة من المعارف التي تحيط بالمشكلة ولا يعترض عليها العقل، فهي حالة وعي بالتصور ووعي بالظاهرة، فالوضوح كامن بداخل الفكر، والذي يعبر عنه النقد المنبثق من الذات، قد تعترضه خصومة الذات في حد ذاتها، وهو الموقف الذي تتطلب معالجته القضايا الفكرية العالقة، ومنه كان الاجتهاد ضرورة دينية وهو أمر متفق عليه بين كل المدارس الفقهية، ولكن أن يجد العقل ذاته يسير وفق التقليد ساعتها يعجز عن أداء وظيفته "يعجز النقد عن أداء وظيفته في مراجعتها أو ترشيدها بعد أن يتكون لها أنصارٌ شِداد وأولوية مرفوعة و كتائب تحميها و تقرر هيبتها"[1]

هكذا يصف تجربته التي دامت لأكثر من ربع قرن في وسط خطه البياني غير المستقر: "هذه خلاصة تجربتي، وأنا أحاول لأكثر من ربع قرن أن أكون صوتا نقديا في وسط إسلامي متموج ومضطرب في خطه البياني الدعوي والسياسي"[2].

[1] - نذير مصمودي ، متى يدخل المسلمون في الإسلام ؟، ط1، الشروق للإعلام و النشر ، الجزائر ، 2014، ص 39

[2] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 39.

هذا الخط البياني الذي يصفه هو حركة التواجد على الأرض على غرار الفكرة التي تتم صياغتها وفق منهج يخص العقلانية السائدة بالحزب الذي ينتمي إليه وعلاقة ذلك بالأحزاب التي تشاركها نفس النسقية الأيديولوجية ومن الاضطرابات المفاهمية مفهومي الشورى والديمقراطية والخلط الذي ظهر بين الأولى والثانية فبعد رفض مفهوم الديمقراطية عادوا إلى تبنيه دون إدراك للاختلاف والتشابه بين الشورى والديمقراطية" فالديمقراطية هي القول بحرية الإنسان المطلقة "[1].

بمعنى أسبقية حقوق الإنسان على حقوق الله، لأن الإنسان هو جوهر هذه الفلسفة التي بدأت عند اليونان وانتشرت مع الديمقراطية الغربية وخاصة فلسفة القرن العشرين التي نقلت الإشكالية إلى مركزية جديدة من الميتافيزيقا وما فوق الطبيعة إلى الإنسان، وهي فكرة ينبذها تفكير التنظيمات الإسلامية، وبتطور مفهوم الإسلام السياسي أصبحت مقبولة في حالة من التناقض الذي يعجز عن الربط بين التبرير المقدس والآليات المعرفية والعقلانية، من هنا كانت الخصومة التي حالت بين الكاتب وبين دائرة الفكر السياسي الإسلامي الذي يراه قد وقع في تناقض صارخ وفي نفس الآن يرفض النقد الذي يأتي على الظاهرة من الداخل ليقول:" كان من غير المسموح في سقفه أن تظهر أي حركة نقدية يمكن أن تدعو إلى مراجعة المواقف والرؤى، بعيدا عن أجواء مجاملة الأشخاص وتزكية المسار وتقديس الشيخ "[2].

ويظهر على مستوى التلقي لدى الكاتب أنه وجد نفسه طيلة نضاله في وسط غامض خال من المفاهيم المعرفية وطغيان العقل المتعالي الذي يرفض عقل المنتمي للتنظيم دون مناقشة أو نقد مما يولد خصومة بين العقل المنتمي والعقل الشمولي المتعالي والذي يفرض تلك البراهين، فكان الكاتب من النوع الذي يريد المعرفة ويأتي بأسئلة لا يراها التنظيم مقبولة وكانت حالة القلق الذاتي ترافقه في ظل اللاعتراف واللانقد التي تحاصره، حالة التمرد على

[1] – إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، ط1، أفريقيا الشرق، لبنان، 2000، ص 105.

[2]– نذير مصمودي، متى يدخل المسلمون إلى الإسلام؟، ص 39.

الحزب قد تكون طبيعية في مسار الأحزاب السياسية، ولنا في ذلك أمثلة كثيرة على مستوى بلاد الغرب أو البلاد العربية، "الفيلسوف المجري جورج لوكاش" "أُرغم بواسطة السلطات الشمولية على ممارسة نقده الذاتي علنا ثلاث مرات على الأقل في حياته الحافلة الزاخرة بالتردد على الخط الرسمي للحزب، وعلى التطبيق الجامد للماركسية"[1]

كذلك الأمر بالنسبة للمفكر الكويتي "عبدالله النفيسي" والذي يعد معارضا شرسا وناقدا للإسلام السياسي بالكويت والذي كانت له تجربة من داخل الإسلام السياسي وكتب حولها كناقد فأبدع في كتابه "الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق" ففي حديثه عن الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة يقول: "ثمة تصورات خاطئة مبثوثة بين الإسلاميين منها أن هذا العالم يعيش في حالة فراغ فكري وروحي وقيمي وحضاري، وإن الحركة الإسلامية جاءت لتملأ هذا الفراغ" [2].

فكرة تنطبق على كل حالات الظاهرة الإسلاموية، إذ يعتقد الفرد الإسلاموي بأنه يحمل الحقيقة الكاملة والمطلقة والعالم يعيش فراغا، ولا يستطيع أي بديل آخر أن يملأ هذا الفراغ غيره، ويعد المرحوم نذير مصمودي ظاهرة فريدة في النقد بالجزائر عقل كانت له الجرأة في الكلام والتحدي رغم الحصار والملاحظ قد تكون كانت هناك تجارب من الداخل سابقة في وضع أسس هذه المراجعة وعدم قبول فقه السياسة المفروضة على العقل العضوي في التنظيم، التنظيم لكنها لم تتبلور في شكل نص يخرج إلى العامة، ولأن تجربة الإسلام السياسي تعكس ضبابية في الأفكار والرؤى والمواقف، وانكفاءات وملابسات، بحكم الفكر الزعامي الذي ساد وطغى على حيثيات الواقع:"زاده بلة التباسه بفكر زعامي ماانفك يبسط سلطانه ويطغى على سواه، ويصادر كل فكر مخالِف، خطاب لا يرى في الواقع والأشخاص إلا مادة خاضعة للإقصاء والانتقاد والتنكيل لكسب مزيد من الأتباع والمعجبين"[3].

---

[1]– السيد ياسين، الكونية الأصولية، و فشل الإسلام السياسي، ط1، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1996، ص 65.

[2]– عبدالله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، ص 10.

[3]– عيسى جرادي، الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة، ط1، دار قرطبة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2005، 111.

عندما تتحول السياسة إلى أهواء وعواطف يصبح التنكيل بالرأي مع ضعف التصورات الكلية التي يبنى عليها مفهوم الفاعلية السياسية الناجحة، والمشكلة قد تعود إلى ذلك الفكر الوثوقي المطلق حيث يقول عبدالرزاق مقري:"*

غير أن الواقع على الأرض يدل بأن البديل الجاهز الأوحد في هذه المنطقة هو الحركة الإسلامية"[1].

وهو هنا لا يذكر اسم حركة بعينها، ولكن يشع المتلقي بأن حركته هي المقصودة هنا بكلامه، هذا الفكر الوثوقي الذي يولد الخصومة الفكرية داخل نفس التيار السياسي، وهو نفسه الذي أدى إلى التصدع الفكري والمنهجي.

2- النقد ومركزية الآخر

الآخر في تجربة الإسلام السياسي بالجزائر تبنى على فعل المحاكاة للإديولوجيا المستوردة كأنموذج عالمي، أو تقليد لشيخ ما من داخل التنظيم أو خارجه، وهي فكرة يعتقد من يخططون لها بأنها صمام الأمان ومجابهة للآخر القريب الذي يشاركه الإيديولوجيا أو الذي يختلف معه.

يقول المفكر طارق البشري:" كنا نحاكي نماذج ولم نكن نحاكي فكرا وعقائدا، لذلك كانت المحاكاة – رغم علو درجتها– مدانة، ولا تثبت أمام النقد والتقويم"[2]

وهي محاكاة تنبجس منها الخصومة ولأن التركيز على النماذج أبعد العقلانية الإسلاموية عن المحاكاة الصحيحة النابعة من الفكر لاغير، ويتضح ذلك في تأكيد المرحوم "نذير مصمودي" على مستوى العقل الحركي الإسلامي والذي لا يعرف عن أهداف النقد ودوره في الترشيد إلا النادر والقليل، بل وبعضهم يشكك في النوايا بين زعماء التنظيم،

* عبدالرزاق مقري باللاتينية: Abderrazak Makriمن مواليد 23 أكتوبر 1960 مفكر سياسي جزائري وبرلماني سابق، ورئيس حركة مجتمع السلم الجزائرية وهو الأمين العام لمنتدى كوالالمبور للفكر والحضارة منذ مارس2015.

[1]– عبد الرزاق مقري، نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسة، مجلة البصيرة، العدد الأول ، جويلية 2006، ص 14.

[2]_ طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، ط1، دار الشروق، مصر، 1996، ص 16.

ويبني كمال فكره على نُقص الآخرين، كما يراه مع المُشْترك بينه وبين من لا يرفعون الفكر النقدي فهؤلاء دائما في نظرهم أصحاب الخصومة والاختلاف، وهو منطق غير ممنهج وبعيد عن فكرة الإصلاح التي يدعو إليها، فالنقد لا يتعارض مع الوقار الذي يجب أن نكون عليه، ولا يشكل حرجا :" لقد انتهى عهد –دعوها فإنها مأمورة– وبدأ عهد– دعونا فإننا خططنا لمسارها ومستقبلها وأسسنا ذلك على المراجعة الدائمة"[1]

فالبناء تخطيط يراعي الآخر الذي يشترك معه في المنهج، رغم أنه قد يختلف معه في الفكرة التي يبنى عليها المشروع السياسي، لذلك كان الموقف في كتابات" نذير مصمودي" هو تلك الصراحة التي اكتسبها من تجربته مع تيار الإسلام السياسي بالجزائر" حركة مجتمع السلم" فنجده يشير إلى مشكلة العلاقة بين المثقف وهذا التيار الإسلاموي، فالراصد لحركة الإخوان يلحظ بسهولة نفور المثقفين الكبار من تنظيمها وخروجهم مثل" الشيخ محمد الغزالي، وسيد سابق، وسليم العوّا وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد عمارة ، وأبو العلا ماضي وغيرهم، وبقيت دائرة التفكير مغلقة إلى حد التقديس لمقولات وأفكار وآراء الشيخ ، ويمكننا هنا أن نعود إلى تاريخ 2003م وهي السنة التي عاد الكاتب فيها من أوروبا حيث وجد قيادي الحركة الإسلامية السياسوية بعد خروجها للعلن وممارستها للعبة السياسية لا يزالوا متخوفين من المثقف الذي يمثل الرأي الحرّ، بل زاد الوضع تضخما في ظل غياب مؤهلات إدارة الخلافات الداخلية، بل يتحدث عن الوسائل الكريهة يقول:"غالبا ما يلجأ إليها التنظيم الإخواني إزاء المثقف الذي يختلف معه، من بينها ممارسة أسلوب الهجوم كأفضل وسيلة للدفاع، وهنا تبرز ظاهرة فظيعة، حيث يتدحرج الخلاف بشكل مخيف وتتغلب الأخلاق الحزبية الضيقة على الأخلاق الدينية التي بني عليها الإسلام وذلك لسحب الشرعية من الآخر، الذي كان قبل فترة وجيزة جزءا من الذات "[2].

[1]– نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟، ص 42.

[2]– متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟، ص 51

وهو أمر يستدعي الوقوف عنده طويلا، لأن كاتب هذه العبارات كانت له معايشة للظاهرة من الداخل ويكتب عنها وهو يلاحظ من خارج الظاهرة، فتتحدد له معالم السلوك في الثبات والحركة بشكل دقيق وموضوعي، فالعمل السياسي خلق شخصية مغايرة لتلك التي كانت قبل الظهور الحزبي، بمعنى أن المجال الدعوي هو الأرضية الحقيقة للدين، أما المؤهلات السياسية فلا وجود لها في فكر وسلوك التنظيم الحركي، حيث يصبح الطعن في المخالف أمر لا تتمحور حوله الأخلاق الدينية، مثل تهمة الانهزام أمام الفكر الغربي والجاهلي حتى تنهار صورته أمام الجماعة بالمناورة والخداع ، واختلاق وقائع لإبعاد من لا يرغبوا بوجوده معهم فقط لأنه يمارس فكرا نقديا أو لأنه يملك ثقافة أوسع، فعلا هي خصومة تبدأ بالنقد وتنتهي بالخصومة العقلية مع الفكر والواقع بمقولات واهية ووهمية تقضي على التنظيم من الداخل لكنه قد يقتات من الفكر الشعبوي المنهزم.

فهي وضعية عدم التوازن في النقد بين مركزية الذات والغير، وأشير هنا إلى ضحالة الخلفية الفكرية للإسلام السياسي، فرغم النجاح الدعوي هناك خواء وتصحر في الحمولة الفكرية التي يعول عليها سياسيا وهي مشكلة مفاهيم، لأن غاية السياسة الأساسية هي تنظيم المجتمع في كونه نشاطا بشريا، وعليه فالإسلام السياسي ينطلق من حقيقة خصوصية البنية الاجتماعية، فإذا كان هذا التنظيم في الجزائر فهو مرتبط بهذا الشكل الخاص والذي يرتبط بالنسيج الاجتماعي، فيعرف كيف يتواصل مع هذا الآخر سواء كان عضو بداخل التنظيم أو متعاطفا معه، لا أن يعيش في غربة تزداد هوة واتساعا مع كل خصومة جديدة، لأن التسييس الديني يحمل الكثير من العقبات التي تقف أمام التواصل والاصطدام، فالفكر السياسي الإسلاموي يعكس مقولات التراث والذي جاء بصيغة فقهية تروي المحطات التاريخية أو بصيغة الوعظ والإرشاد، ومنه فالإسلام السياسي بالجزائر كما قدمه لنا الكاتب " نذير مصمودي" في جدليته بين الذات والآخر لم يستطع أن يتأقلم مع الأفق المكاني والزماني، وهو تراجع يعكس السلطة الوثوقية في معالجة المشكلات السياسية، والتي تجنب الخصومة بالفهم والابتعاد عن الإفراط في الحديث عن الموروث الثقافي والسياسي، والاقتراب

من الجانب العملي لكي يحقق التوازن بين مركزية الذات الفاعلة في التنظيم ومركزية الآخر الذي تقاسمه واقع الحياة السياسية .

مركزية الذات و الإسلام السياسي ⟵ مركزية الآخر والإسلام السياسي

النقد و الخصومة

المبحث الثاني: مغالطات فكرية

مفهوم المغالطات المنطقية غير صورية:

الأغاليط تخص الحوار والجدل والذي نلمسه في المنطق غير الصوري أو العملي واليومي فما هو المنطق الغير الصوري؟

المنطق غير الصوري: "هو استخدام المنطق في تعريف الحجج، وتحليلها وتقييمها كما ترد في سياقات الحديث العادي، ومداولات الحياة اليومية"[1]

المغالطات المنطقية والفكر السياسي الاسلامي:

حتى ولو كانت كل المعطيات صحيحة فمن الممكن للحجة أن تكون غير سليمة إذا كان المنطق المستخدم غير سليم، تسمى هذه الحالة بالمغالطات المنطقية.

فالعقل البشري لم يتكيف مع استخدام المنطق بكل دقة، فهناك فخاخاً منطقية تنجذب عقولنا إليها، فيجب أن نكون واعين بها ونحاول أن نتفاداها.

يقول أفلاطون في محاورة جورجياس:" في جدال حول الغذاء يدور أمام جمهور من الأطفال، فإن الحلواني كفيل بأن يهزم الطبيب، وفي جدال أمام جمهور من الكبار فإن سياسيا تسلح بالقدرة الخطابية وحيل الإقناع كفيل بأن يهزم أي مهندس أو عسكري، حتى لو كان موضوع الجدل هو من تخصص هذين الأخيرين، ولكن تشييد الحصون أو الثغور، إن دغدغة عواطف الجمهور ورغباته لأشد إقناعا من احتكام إلى العقل"[2] ، فليس بالحق وحده

[1] –عادل مصطفى ومرتضي مشوح العنزي، مختصر المغالطات المنطقية، موقع الألوكة، نشر سنة 2015م، يوم 13 مارس 2019م على الساعة 9 و30د مساء، ص 4. https://www.alukah.net/culture/0/91069/.

[2]– مختصر المغالطات المنطقية ، ص 4

نكسب الجدل، أو نقهر الخصم أو نقنع الناس بل بالقدرة العقلية التي يتم من خلالها فهم المنطق المادي للواقع وفق قراءة لقواعد المغالطات الشائعة.

يقول مالبرانش:" لا يكفي أن يقال إن العقل قاصر بل لابد من إشعاره بما هو عليه من قصور، ولا يكفي أن يقال إنه عرضة للخطأ، بل يجب أن نكشف عن حقيقة هذا الخطأ" [1]، فلا يكفي توضيح شروط الحق بل لا بد أن نبين أين يكون الغلط فالنور يكون أجلى بجوار الظلمة منه لو أخذ بجوار فيض من النور.

وعليه فالتفكير النقدي يتألف من ثلاث مراحل وهي:

1- الوعي بوجود افتراضات أساسية

2- التصريح بهذه الافتراضات وإخراجها إلى واضحة النهار.

3- تسليط أضواء النقد على هذه الافتراضات، والبحث في مدى واقعيتها وانسجامها مع ما نفهمه ونعيشه.

وفي غياب التفكير النقدي نقع تحت تأثير التكرار لتلك الاستجابات التي تعلمناها من قبل وبالتالي نقبل كل الآراء التي تسلط علينا.

ونحن عندما نمارس التفكير النقدي فإننا نمضي إلى مقاومة شديدة للفكرة المقابلة والمتأصلة لدى الآخر، فقد نراها أوهاما بينما يراها صاحبها الصواب والحق الذي لا يساوره الشك، ونحن في هذه الحالة نحاول أن نجتاز العوائق التي تقف بيننا وبين التفكير الواضح لأن العقل بطبيعته لا يحتمل الغموض، ولا يتحقق ذلك إلا بالوقوف على المغالطات التي ندركها من خلال فهمنا لمقولاتنا ولمقولات المقابل لنا بالفكرة، قد نميل إلى فرضياتنا ونغض الطرف عن تلك الفروض المفندة، كما نميل إلى الرميات الصائبة ونتناسى الرميات الخائبة وقد نميل إلى الأغلبية للتخلص من عبء البرهان وإلقائه على عاتق الخصم، وإلى الاستدلالات الدائرية، وتحصيلات الحاصل، والتعويل الزائد على السلطة والانبهار والتعميم المتسرع وغيرها من الأغاليط التي نغرق فيها.

[1]- مختصر المغالطات المنطقية ، ص 5

فالتفكير النقدي السليم ضد المقاومات الشرسة، فيه من الذكاء الذهني والانفعالي بمعنى نضع أنفسنا مكان الخصم فنأخذ الإطار المرجعي للآخر، فنضع تلك الأفكار موضع التساؤل قبل أن نقوم بتقويضها، وإذا ما عدنا إلى الكاتب " نذير مصمودي" فإننا نجده يشير إلى مغالطات أدت إلى حياد مفكري الإسلام السياسي عن الموضوعية التي ينبني عليها الفكر الصحيح وهي مجموعة من الأغاليط التي اكتشفها من خلال علاقاته بالأفراد الذين مثلوا هذا التوجه السياسي.

وأول مغالطة يشير إليها هي الوهم الذي يعيش فيه الفكر الإسلامي السياسي هو كون الحضارة الغربية ستسقط والبديل هو الإسلام دون وعي لهذا البديل يقول "نذير مصمودي":" لقد عشت في هذا الغرب ردحا من الزمن ووجدت من الإسلاميين من يعيش فيه وينتظر بلهفة وبفارغ الصبر سقوط حضارة هذا الغرب فجأة ليقدم نفسه بديلا عنها"[1] .

مغالطة كبرى تكشف عن العجز والانفصال عن الرأي ووضعه على محك التحليل مثلما نفعل مع آراء الغير، مع الفشل في الخروج عن الآراء الشائعة في عرف مجتمعاتنا الاثنية والتمييز بين العالم الراهن وحالة المسايرة لآراء الأسلاف، بالإضافة إلى إشكالية عدم انتمائنا إلى زمان وجودنا، ففي حوار الكاتب مع صديق له من تيار الإسلام السياسي يقول: "الإسلام هو الحل"[2].

يقدم بديلا أفضل ولو من الناحية النظرية يكون مقبولا في الزمن الراهن، قد نرفض التماهي الكلي مع الغرب ولكن يمكننا أن نأخذ من هذه الحضارة ما يتماشى مع ما هو إنساني، فصديق الكاتب الذي حاوره مهاجر ببريطانيا ظهر بحجم هائل من الأخطاء الفكرية والأغاليط المنطقية لما ظهر بحالة دفاعية ضعيفة فيقول:" أرى أنه من الإيغال في المغالطة

[1]– نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ، ص 63

[2]– نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ، ص 64

أن يتحدث بعض الإسلاميين عن الغرب بإطلاق ويضع الكل في سلة واحدة أو يختزل الصراع بيننا وبين الغرب ككل لا يتجزأ في صراع ديني مستمر وكفى "[1] .

فلا يوجد أي استعداد للتخلي عن الرأي في حالة ما إذا تبين خطؤه، فالبحث عن الحق لدى هذه الفئة كمن يبرر ما يعتقده سلفا، وفي ذلك إسقاط للرغبة على الأشياء وجعل هذه الرغبة معيارا للحق، فهناك فرق بين الخطابة والبرهان، إنها حالة من التحيز اللامعقول مقابل ذلك يمكنني أن أقول بأنّ هذه المغالطات تعود إلى الحياة اليومية وأصول التنشئة التي تعوّد عليها في بلاد الشرق والتي نعتقد فيها بهذا التفكير الشمولي العام والذي لا يمكن نقده أو محاولة الشك فيه ، ومنه يصعب أن نغيّر هذه الآلية لأنه في عرف المعرفة ببلاد الشرق كل ما هو صحيح وحق تحمله كتب التراث القديمة، هذا العقل لا يعرف السؤال فالأجوبة الجاهزة كافية عنده للحياة، فهو لا يعرف بأن اليومي متغير وأن لذة السؤال هي من تحملك لحقائق أخرى أما الأجوبة فهي حمّالة أغاليط فقد تنقلك وتطفئك وتعود لتجمّدك في نفس المكان وتجعل الراهن لحظة ثابتة دون جديد يذكر يخضع للمساءلة، ومن أبرز الأغاليط نجد أغلوطة المصادرة على المطلوب وهي قضية نرغب في البرهنة عليها في إحدى مقدمات الاستدلال بشكل صريح أو ضمني ومنه نجعل النتيجة في المقدمة وتكون المشكلة حلا وتجعل الدعوى دليلا، وذلك ضرب من الحجة الدائرية وعليه يمكننا أن نجد هذه المغالطة كثيرا ما تتكرر في صياغة الحجج المنتجة للأيديولوجيا بحكم أن هذه الحجج تتوجه إلى كل عقل يشك لا العقل الذي يبرر، وتفتقر إلى قضايا واقعية يعيشها جميع الناس بالإضافة إلى الألفاظ التي يستخدمها الإسلام السياسي وهي ألفاظ مشحونة بافتراضات خفية وانفعالية مثل اضطهاد، رجعي، إرهاب ، ويعود الكاتب إلى ذكر الفكر الاندفاعي وغير المشروع بقوله:" المشكلة أن بعض المتخلفين عقليا وحضاريا يريدوا أن يبنوا وجودهم

[1]– نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ص 65.

الإسلامي على حلم قيادة العالم، انطلاقا من أساطير كاذبة ومرويات تافهة، وطفولة فكرية سخيفة".[1]

لأن الواقع يقول بأن الإسلام السياسي ينشط في دائرة ما يسمى بالديمقراطية ويدافع عنها في حين يرى بأنها ضد مفهوم الشورى أو تختلف معها، وهو تناقض صارخ يهدف إلى النجاح السياسوي على حساب المرجعية الفكرية، مما جعل بعض الدوائر البحثية الغربية تعتبر ذلك غموضا أو منطقة رمادية في الفكر الإسلاموي السياسي في دراسة بعنوان "الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي استكشاف المناطق الرمادية" صادرة عن معهد كارنيجي للسلام وهو أهم خزان للتفكير ومركز صناعة الأفكار في الولايات المتحدة الأمريكية.[2]

هذه المراكز البحثية التي تخصص أموالا طائلة من أجل البحث ومتابعة الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ينقدها هذا التوجه الحركي الإسلامي لكنه لا يستطيع أن يثري الساحة بمصطلحات جديدة تكون قابلة للأخذ بها أكاديميا.

مغالطات لا حصر لها يذكرها في صياغ حديثه وهو بلاد في الغرب:" استمعت في عاصمة أوروبية إلى خطيب يتحدث بحماس بالغ عن الغرب وقرب نهايته، وشعرت بالتشاؤم حين عرفت أن هذا الخطيب إسلامي فار من بلده بسبب مضايقات أمنية وتحصل على حق اللجوء السياسي في البلد التي آوته ووفرت له أسباب الأمن النفسي والاجتماعي والديني أيضا، وتساءلت حين قال إن الأمة الإسلامية أصبحت الآن جاهزة لقيادة العالم بعد سقوط الغرب، أي أمة يتحدث عنها هذا المعتوه؟" [3]

وفي ذك مغالطة التلويح بالعلم: "وفيه يلجأ المتحدث إلى القومية أو المذهبية ليدعم حجته أو موقفه أو يقوض موقفا آخر باعتباره منافيا للوطنية أو القومية ويندرج في هذه

---

[1]- نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ص 66.

[2] – ناصر بن سلمان العمر، مساحات رمادية في فكر الحركات الإسلامية، موقع المسلم، يوم 14 مارس 2019م الساعة 11 و 30د، موقع http://almoslim.net/node/85778

[3]– ناصر بن سلمان العمر، مساحات رمادية في فكر الحركات الإسلامية ، ص 49

المغالطة التلويح بأي رمز سياسي أو مذهبي أو ديني و يكون ذلك افتعالا وتكلفا غير ذي صلة بالحجة المعنية"[1] .

وعليه فهذا الإمام الذي وضع نتائج كلية عامة مبنية على مقدمات لا أساس لها فالحقيقة ليست ملزمة بأن نتبع أهواء الناس، وإنما نحن ملزمين بأن نتّبع الحقيقة وهي غائبة في ذهن هذا الخطيب، ومغالطة تبعد التفكير عن الواقع الذي أشار إليه الكاتب ووصف صاحب الكلام "بالمعتوه" ولأن الاحتكام إلى النتائج يكون صائبا في العقل العملي لا النظري ويقول الكاتب أيضا:" أُصبت بالذهول حين وجدت ونحن في زمن العولمة من الإسلاميين من يتحدث عن كفر الإنتاج المعرفي وبعض العلوم غير الأصلية من جهة نظره كالجغرافيا والفلك والفلسفة ويدعو إلى عدم تعلمها"[2].

ومن هنا تدعى هذه المغالطة بمغالطة الألفاظ الملقّمة حين تكون اللفظة مُحمّلة بتضمنات انفعالية وتقويمية زائدة بالإضافة إلى معناها المباشر، إذ يقال لفظة مُلقّمة أو مشحونة وتحدث في حالة استخدام ألفاظ ممزوجة بدل الحجة وفي الكلام الوارد آنفا حول المعرفة الكافرة هناك ألفاظ مُلقّمة لا تصلح وتكون فخاخا منطقيا تدفع المرء إلى أن يقفز للوصول إلى استنتاجات تقويمية غير مشروعة على المستوى اليومي للحياة التي يعيشها الإنسان مع ذاته أو في علاقته بالعالم الخارجي وتتدرج أيضا في مغالطة المنحدر الزلق لأن أي فعل مهما كان حجمه في البدايات سيتفاقم مع سلسلة محتومة من العواقب التي تؤدي إلى نتائج كارثية، فالمعرفة لا دين لها ولا وطن، المعرفة تتدرج في كل العصور وتتطور حسب اجتهاد العقل الإنساني الذي يبني الحضارات المتعاقبة ويقول أيضا:" مازال بعض الأصدقاء يتهمني بالانحياز إلى الغرب ومجتمعاته التي لا تؤمن بالإسلام، ويرجع ذلك إلى انبهاري بهذا الغرب الذي قضيت فيه بضع سنوات متنقلا بين عواصمه.

[1] – عادل مصطفى ومرتضي مشوح العنزي، مختصر المغالطات المنطقية، موقع الألوكة، يوم 17مارس 2019م على الساعة 11 مساء ، ص 22 /https://www.alukah.net/culture/0/91069 نشر سنة 2015م .

[2] – نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ص 68.

"كيف له أن لا ينبهر وهو يرى الفوارق الواسعة في السلوك الحضاري وبناء المعرفة واحترام العقل، وهي إما أن تكون معنا أو ضدنا وهي بناء الحجة على أن هناك خيارين فقط، ويعود الأمر إلى عدم الاطلاع والبحث وتوسيع المدارك، ويؤكد على أنّ رذائل القلوب المتفشية بيننا من الكيد والحسد والكذب والافتخار بالنفس والنسب والمال وحب الظهور والتسلط وغيرها من الرذائل هي أشنع من رذائل المجتمعات الغربية، وهو في هذه المقابلة يعرض حجة الخصم في أدق صورها ثم يقوضها بتفكير سليم إنها مغالطات تمس الفكر والسلوك الذي يهدف إلى بناء مجتمع أو دولة بمفهوم الإسلام السياسي، هذه المستويات من التفكير اللاممنهج تطرح الكثير من الدهشة، فنجد المفكر الأردني "فهمي جدعان" يقول: "الإسلام الحضاري أعني به الإسلام المشخص الحي الذي يجسد التجربة التاريخية الشاملة ويحمل قيما أخلاقية واجتماعية وسلوكية ومعاملاتية ويستجيب للتطلعات المادية والروحية والفنية والجمالية للإنسان مع الأرض، وهذا التصور للإسلام هو المرجعية المادية لحضور الإسلام في العالم والوضع التاريخي الطبيعي له، وإن كنت أقيم تقابلا بين الإسلام الحضاري والإسلام السياسي فذلك لأن الحركات السياسية والإسلامية الراديكالية أوهمتنا والعالم بأسره أن الإسلام ليس في نهاية التحليل إلا هذه القوى السياسية المادية الداهمة والمرعبة والطاغية"[1] .

وهو رأي يصبّ في اتجاه وضع المفهوم الحضاري على المفهوم السياسي، لأن المفهوم الأخير لم يقدم للدين الإسلامي دلالاته وأبعاده الإنسانية، ولم يعط للآخر إلا تلك التشرذمات اليومية والمذهبية القاتلة للفعل الحضاري الحقيقي، يقول الكاتب" مصطفى شاذلي" .

La pensée musulmane, d'aujourd'hui, est appelée à pouvoir adopter le (raisonnement critique et non pas la raison herméneutique traditionnel.
Les paradigmes religieux doivent être revisités, à la lumière de la fracture épistémologique, induite par la modernité. Pour lui, c'est notamment en raison de l'absence d'une approche philosophique, raisonnée, car consciente

[1]– فهمي جدعان، الحركات المتشددة تشوه الإسلام و تضع المسلمين على حافة الهاوية، مجلة الحج والعمرة، العدد 3، سنة 2002، ص 24

de sa démarche, que la modernité a touché le monde musulman d'abord à travers la politique)[1]

يثير الكاتب قضية أن فكر المسلم اليوم لابد أن يكون قادرا على تبني التفكير النقدي ولا يعتمد على السبب التأويلي التقليدي، ومنه يجب إعادة النظر في النماذج الدينية، على ضوء النظرية المعرفية الناجمة عن الحداثة بالنسبة للمسلم، لا سيما وأن التفكير الإسلامي لا يعتمد على نهج فلسفي ووعي مصاحب لذلك المنهج وهو مطلب أولي من خلال السياسة، وهو أمر قد يغيب عن التأويلات الفكرية والتي تؤدي حتما إلى الوقوع في مغالطات فكرية في مجال الممارسة السياسية أو في غيرها .

المبحث الثالث: مساءلة الذات ... من أنا ؟

مفهوم الأنا لغة:

الأنا من كلمة [MOI-JE] باللغة الفرنسية و[I – SELF] بالإنجليزية والأصل اللاتيني EGO[2]، والتي تفيد معنى الذات essence في ترجمتها الفرنسية [3]، حيث نجد أن المعنى العام الموجود من وراء الاصطلاح "الأنا" هو الذات، حيث يدل على كلمة الذات في اللغة العربية حين يقصد بها الشخص المتكلم.

ويمكننا أن نطلع في موسوعة لالاند الفلسفية في معنى الأنا MOI: "وعي فردي وبوصفه منشغلا بمصالحه ومنحازا لذاته وأيضا الميل إلى إرجاع كل شيء إلى الذات" ويستشهد بعبارة العالم الفرنسي "بليز باسكال" ويقول:" للأنا خاصيتين: فمن جهة هو في ذاته غير عادل من حيث أنه يجعل من نفسه مركزا لكل شيء وهو من جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث أنه يريد استعبادهم، ذلك أن كل "أنا" هو عدو ويريد أن يكون المسيطر

[1]-EL MOSTAFA CHADLI , LES ISLAMISTES AU DÉFI DU POUVOIR DISCOURS, REPRÉSENTATIONS ET MÉDIATISATION, Université Mohammed V de Rabat , maroc, 2016, et des Sciences Humaines Faculté des Lettres p 34

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دط ، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دت ، 139 .

[3]–الطاهر قائد، اصطلاحات فلسفية، عربي فرنسي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،1993، ص 18.

على الكل"[1]، ومنه يعتبر سؤال الذات هو واحد من الأسئلة التي صاحبت الإنسان، فإن القاسم المشترك الذي يجمع الشتات هو أن الذات مفهوم جوهري لتحديد مكان الإنسان من الوجود.

مفهوم الأنا اصطلاحا:

"وقد وضح ابن سينا مفهوم الذات في تحقيق الإنسان من وجوده، يتم بتمثله ذاته بذاته بلا توسط، أي هو عبارة عن علاقة مباشرة للذات المدركة بذاتها وهي مصدر تيقننا من حقيقتنا الذاتية" [2] .

فالإدراك الذاتي هو الحقيقة التي تجعل من الوجود صورة تحقق للإنسان وجوده الممتد مع هذه الأنا العميقة والمتواصلة مع وجوده الحقيقي في الحياة .

"اهتمت الفلسفة العربية بالأنا فبدت كأنها تمفصل أنطولوجي إبستمولوجي معا، وهما فرعان من فروع الفلسفة، يهتم الأول منها بالبحث وعلم الوجود والثاني بنظرية المعرفة"[3] .

ومادامت عملية البحث في الوجود مستمرة بوجود الذات فإن نظرية المعرفة مرافقة للمساءلة المستمرة لهذه الذات العارفة بوجودها الذي يتطلب المعرفة أكثر للأنا، فالوجود المعرفي يعود إلى طبيعة الثقافة العربية والإسلامية والتي ما انفكت تبحث عن الأنا وتتعرف عليها وعلى طبيعتها، من خلال وجودها وإدراكها المستمر لكونها حلقة في تطور الذات الإنسانية بوجه متكامل بالإضافة إلى رؤاها حول طبيعة النفس بمفهوم مقابل للأنا في الاصطلاح الفلسفي، ومنه أصبح مصطلح النفس أكثر شيوعا من مصطلح الأنا في الفلسفة العربية، يقول ابن سينا:" المراد بالنفس، ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا"[4] .

---

[1]– معنى الأنا، موقع دروس الفلسفة .

[2]– علي حرب، بعد الحقيقة، المركز الثقافي الغربي، ط1، المغرب ،2002م ، ص 89.

[3] – عباس يوسف حداد، الأنا في الشعر الصوفي، ط2، دار الحوار ، سوريا 2009، ص 199.

[4] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 139، 140.

وفي الفلسفة الحديثة لقيت الذات اهتماما موسعا في نطاق الفلسفة بصفة عامة، ففي نظرية المعرفة تُرجِم مصطلح الذات بالماهية وهي عند ديكارت: "الأنا مجال المعرفة الجوهري فربط بين الأنا فكرا والأنا وجودا ليصل إلى نتيجة – أنا أفكر إذا أنا موجود–"[1] .

ولكن قد تكون هذه الأنا مضافة إلى فلسفة العلم، حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل ولا يمكن أن تحدث خارجه معرفة ووجودا، فالأنا مركز كل نظرية علمية يتم التوصل إليها، وفي المقابل هناك:" خصائص الذاتي لموضوع معين وتقابل الوجود، ومنه التعبير الشائع الوجود والماهية"[2] .

وفي الفلسفة المعاصرة نجد الفلسفة الوجودية قد أسهمت بقسط وافر في مناقشة هذا المصطلح انطلاقا من قناعتها بأن السؤال عن الأنا هو سؤال الوجود ومنه يمكننا القول بأن الوجود:"هو أولا ووجودي أنا، أنا الذات المتفردة"[3] .

تحقيق الوجود هو اختيار بالفعل بعد الوجود الذاتي للأنا نظرا لحالة القلق التي تصاحب الأنا من أجل معرفة الذات أكثر وفق نمطية نحن مَن نصنعها لوجودنا الذي نسعى إليه في الحياة، أما من الناحية النفسية فيستخدم مصطلح الذات من وجهة النظر النفسية عادة للدلالة على الشخصية والأنا: "حيث يجري اعتبارها بمثابة عامل "agent" يعني هويته المستمرة"[4] .

ويطلق أحيانا على الأشياء المادية كعامل من العوامل وهو ما يعرف:" بالذاتية المادية أي كل ماله علاقة بالجسم وملابسه ومكان إقامته" [5]

[1] – نجيب البلدي، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ط2، دار المعارف ، مصر ، 1968، ص 200.

[2] – مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، مصر، ص 87.

[3] – عبدالرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط2 ، النهضة المصرية، 1966، ص 19.

[4] – النايف القيسي، المعجم التربوي وعلم النفس ، ط1، دار أسامة ودار المشرق الثقافي، الأردن 2010، ص 234.

[5] –أسعد رزوق، موسوعة علم النفس، مر عبدالله الدايم، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 1979،ص138.

1- مساءلة الذات .. وتناقضات الواقع :

هذا الجانب النفسي يحيلنا لما كتبه "نذير مصمودي": " أنا أعرف أنني مسلم بالفطرة ثم بالتقليد ثم بالاقتناع الحر، لكن أين موقعي من التصنيفات الكثيرة التي ولّدتها الرغبة في الاستقطاب المذهبي والفكري والسياسي"[1] .

ويجيب بقوله "لا أعرف" هذا التساؤل الذي خلخل مسألة الهوية وذلك ما طرحته الحالة الواقعية لفكر الإسلام السياسي، فهو مسلم وكفى، وهو شعور يتقاسمه مع السواد الأعظم من الأمة الإسلامية في القارات الخمس هو شعور:" ينسيني التحزب المقيت"[2].

وواقع النعرات الكريهة والتعصب المذهبي والذي لا يُرحِّب به الكاتب ولا بنتائجه في الماضي والراهن الذي كتب فيه هذه النصوص، فيصف التدين الخرافي الذي مازال يزاحم وحي السماء ويزعم رغم أخطائه النفسية والفكرية أنه الحق الذي ينبغي أن يتبع، هكذا هو واقع الحياة الدينية في جانبها الذي رسمت عوالمه فلسفة الإسلام السياسي، في المقابل هناك جهد فكري دعوي ساهم في ترميم ما أصاب جدران الدين من تشققات حَفرها المنتسبون إليه وهو غلو وتطرف وجهل، وبحث عن الهوية وقلق ذاتي من هذا السيل الجارف للمسميات التي طرحها واقع الحياة السياسية التي نقلت العمل الدعوي إلى مِنصّات ومنابر فككت الذات فيعود إلى طرح السؤال التالي هل أنا إسلامي ؟؟؟

يجيب بقوله: "لا أرى من جهتي مانعا شرعيا لحمل هذه الصفة، لكن كثيرا ما تساءلت: من أين جاءت هذه الصفة، خصوصا وأن ليس لها صلة بأي مصدر في القرآن والسنة"[3].

الدقة التي يعتمدها الكاتب هنا جد منطقية للبحث عن مصدر هذا المصطلح الذي أصبح شائعا بين مريدي الإسلام السياسي وحتى لدى الدارسين والمتخصصين في هذا المجال، والملاحظ أن هذه الصفة دخيلة على الدراسات البحثية بحكم أنها قد راجت مع

[1] – نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟، ص97.

[2] – نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟، ص 97.

[3] – متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟، نذير مصمودي ،99.

مطلع القرن الحالي والوضعية المقلقة لمستوى التفكير لدى نخبة محسوبة على المجتمع العربي والإسلامي.

ولا يقف هنا بل يتعدى ذلك إلى طرح سؤال آخر إذ يقول:" فهل هي سعي إلى التميز الفكري والتنظيمي من طرف جماعات الإسلام الحركي أو الإسلام السياسي، عن بقية المسلمين العاديين في المجتمع؟" [1].

سؤال يحيلنا إلى صميم هذا التحيز المشروط بظروف اجتماعية واقتصادية، لكن لا يمكن قبول مثل هذا الرأي إذا كان قوة فكرية داخل التفكير العادي الذي يلائم الجميع، فالقوة المضادة والتي تدخل ضمن تفكيك راهنية اللحظة التي تعيشها الأمة، أمر يؤدي إلى عدم التوافق بين أطياف المجتمع الواحد، بل وتصبح اللحظة ساكنة وقابعة بمتاهات يصعب الخروج منها في ظل اللا منطق والوعي غير القابل للحوار وتصحيح المسار .

ليعود وفي نفس السياق إلى وضع احتمال بحكم المعايشة من الداخل:" هل هي لافتة ضرورية في مرحلة تعجّ بالشعارات والتناقضات؟ هل هي متفقة مع الدائرة الإسلامية بمعناها الواسع، أم أنها حكر على اتجاه واحد؟"[2].

هذه التساؤلات الحرجة والمقلقة يطرحها الكاتب نظرا للاختلافات والمتناقضات التي بدت عليها تنظيمات الإسلام السياسي يقول الدكتور "عبدالله ولد آباه" أستاذ الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة نواكشوط: "رأى أن إعلان بعض جماعات الإسلام السياسي فك الارتباط بين الجانب الدعوي والجانب السياسي ليس إلا تعبيراً عن المأزق الذي باتت تعيشه هذه الجماعات، بعد أن فشلت في التأقلم مع المجال السياسي الذي تسعى لدخوله بكل قوة، بالإضافة إلى أن الإسلام السياسي أصبح فعلاً في مأزق بعد أن أصبح قوة تدمير للمجتمع داخل أي دولة"[3].

---

[1] – متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 99

[2] – متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟، ص 99

[3] – دينا مصطفى، الإسلام السياسي يشعل الصراعات ويهدد أمن المجتمعات، موقع الاتحاد الإماراتية يوم 7 أفريل 2019م، الساعة 9 مساء، https://www.alittihad.ae/article/68173/2017/

فاحتكار الفكرة لدى توجه دون غيره هو الذي أدى إلى تأزم وضع الإسلام السياسي بين رواده داخل التوجه الواحد أو لدى المجموعات التي تتنافس من أجل تحقيق النموذج الذي تطمح إليه، رغم فقدان هذه المجموعات لمشاريع سياسية جادة وحقيقية.

ويسترسل في المساءلة بقوله: "شعور المسلم العادي بإقصائه عن المشروع المجتمعي الذي يؤسس له "الإسلامي" عبر جماعته أو حزبه لذلك يتساءل البعض: إذا كان فلان إسلامي فمن أكون أنا؟ وما هو الفرق بيني وبينه؟[1] .

هذه الوقفة التأملية تفتح باب الاختلاف والتناقض، إسلامي في مجتمع مسلم، إسلامي بالانتماء للتنظيم، هو إسلام داخل الإسلام، وقد يَفهَم العامة من الناس بأنهم يجهلون دينهم وهم مطالبين بالعودة إلى دينهم، أم المسألة لا تعد أكثر من كونها حالة سياسية تريد كسب المزيد من الدعم الشعبي، أما فئة النخبة فهي تعرف جيدا هذا المشروع والأهداف التي يرمي إليها، ربما قد يدرك بأنه مسلم بطريقته الخاصة ويختلف على شاكلة هذا التنظيم أو ذاك والفرق بينه وبين هذا المهيكل في هذا التنظيم أن أفقه الفكري مفتوح على الجميع وغير محدد بآليات معينة تابعة لجهة ما، إسلامي في مجتمع مسلم هو نوع من التعالي والتنزيه الذي يعطيه هذا التنظيم لسلوكاته التابعة لعقل المدبر فيصبح جزءا من مشروع هذا التنظيم دون أن يعي ذلك، لكن بهذا التأمل يفلت من معادلة وجوده بدائرة النفع الذي يبرمجه التنظيم.

يقول الكاتب السينغالي "عثمان كين" Ousmane Kane

": L'islamisme n'est pas un nouveau phénomène

Au cours des quelques dernières décennies, une multitude de termes ont été utilisés pour décrire l'islam politique, i.e. l'idéologie des mouvements politico-religieux visant soit à prendre le pouvoir et établir un ordre politique islamique, soit à initier une transformation sociale consolidant la prééminence de l'islam dans toutes les sphères de la vie sociale. Parmi ces termes, les plus usités sont « le fondamentalisme islamique », « l'activisme islamique »[2]

[1] – نذير مصمودي، متلى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟، ص 101

[2] Ousmane Kane 11avril 2019 a 11 h ; L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui -https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17095

ويقصد بذلك "الإسلاموية ليست ظاهرة جديدة حيث تم استخدام العديد من المصطلحات لوصف الإسلام السياسي، أي أيديولوجية الحركات السياسية الدينية التي تهدف إما إلى الاستيلاء على السلطة وإقامة نظام سياسي إسلامي، أو في بدء تحول اجتماعي يعزز تفوق الإسلام في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، من بين هذه المصطلحات، الأكثر استخدامًا هي "الأصولية الإسلامية" أو "النشاط الإسلامي"، وهي ظاهرة نفعية والتي حاول "نذير مصمودي" تجاوزها بحكم تجربته من داخل التنظيمات، وهي الفكرة التي تثبت بأن تنظيمات الإسلام السياسي مبنية على تصور الهدف دون وضع وسائل لتحقيق هذه الغايات وهي مشكلة يعاني منها الإسلام السياسي كإديولوجيا سياسية لذلك نقل لنا الكاتب "نذير مصمودي" تلك التساؤلات بكل ما تحمله من قضايا شائكة بين الذات وذاتها والذات والعالم الخارجي وهو شديد التناقض والاختلاف كظاهرة إسلامو–سياسية .

والمتتبع لفكرة "نذير مصمودي" يجد تلك المساءلة الهامة حول ذاته والمجتمع الذي ينتمي إليه بحكم الهوية الدينية، لأن تَبنِّي فكرة حزب إسلامي تعني هناك إسلام في الحزب السياسي قد يختلف عن المتداول في المجتمع فيقول:" أنا مسلم وكفى، أما إذا أصرّ البعض على تصنيفي ضمن صفة إسلامي فأنا إسلامي بالمعنى الحضاري للكلمة"[1].

وكلمة حضاري صفة شاملة عن مفهوم السياسي لأن القيم ترتبط بالحضارة ولا نهضة تقوم بدونها ومهمة يقوم بها الجميع، لا فرق فيها بين ما هو داخل حزب سياسي أو خارجه والدليل أن الجماهير لم يعد يهمها كثيرا من يرفع شعار إسلامي أو يقول أنه إسلامي، بل المسألة تتعلق بالقيمة الخلقية للسلوك لا بالشعارات:" فمصطلح الإسلاميين يشير إلى ذاته فإنه يبرز الحركة الإسلامية بطريقتين، الأولى بتميزها على كل الملتزمين بالإسلام، يعني كل الإسلاميين مسلمين، ولكن العكس ليس صحيحا"[2] .

[1]- نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 103

[2] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 104

والثانية هنا ليس كل المسلمين إسلاميين، فالذي يميز الحالة الثانية هو اختلافها عن الإيديولوجيات الأخرى، ولكنه من جهة أخرى وضعها في زاوية ضيقة لا يمكنها من خلال ذلك الانفتاح على المجتمع ككل، رغم أن حجة المنتسبين للتيار الإسلامي تقوم على أن فكرة الانتماء الإسلامي ضرورية في وسط مناخ متعدد التوجهات وليس احتكارا للإسلام، لكن النتيجة كانت عزوف القاعدة عن هذا المشروع الذي يحمل الاسم بعيدا عن تفعيله، وحول مساءلة ذاته: هل أنا إخواني ؟ يقول: "لا يهمني إطلاقا الحصول على هذه الصفة ولست معنيا بمن يريد أن يتبرع بها علي."[1]

رغم أنه كان منتميا لحركة مجتمع السلم، وعندما وجد نفسه في دائرة ضيقة ترفض الفكر الآخر والرأي المختلف والنقد غادرها إلى العمل الإسلامي الأكثر شمولية دون قيد أو أمر من أحد، خرج من دائرة تقديس الأشخاص وحظر الاختلاف، حسبه أن يبقى مسلما يحترم تعدد وتنوع مرجعياته الفكرية، لأن التبعية جمود وترسيخ للعقول المتعالية واللامنتجة لرؤى تتبنى مشكلات المجتمع المتجددة، ليعود مرة أخرى لطرح السؤال التالي: "هل سأكون ليس إخوانيا عندما أقول بعد تجربتي الطويلة مع الإخوان في الجزائر وفي أوروبا وفي بعض الدول العربية أن هذه الحركة لم تعد تستجيب فكريا وتنظيميا لمتطلبات الأجيال الجديدة"[2].

بالفعل سيكون ليس إخوانيا بعد اطلاعه على التراث الإخواني وبرامجه الفكرية والسياسية مؤسسة على عموميات منذ "حسن البنا" ولا تستجيب لحاجيات اللحظة ولا تتفق مع المجتمع الجزائري، فهذه الفكرة يعتبرها البعض من رواد التنظيم مساسا برموز الحركة دون التفكير في أبعادها التي آلت إليها، فهؤلاء لا يَفصِلون بين الأخلاق وقيم الأشخاص والجانب الفكري لهم، يواصل الكاتب "نذير مصمودي" أسئلته الحرجة إذ يقول: "من أصعب

[1] – متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 117

[2] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 118

المواقف التي يمكن أن يواجهها الإنسان في حياته هي أن يجد نفسه مطحونا بين مفهومين متناقضين، كأن يجد نفسه في نظر الإسلاميين علمانيا وفي نظر العلمانيين إسلاميا"[1] .

هذا التصنيف يأتي غالبا من مناقشات هزيلة كانت بين الكاتب وأحد رواد التنظيم الإسلامي، والحكم فيها يعود إلى الحمولة المعرفية غير المكتملة والمغلقة على نفسها والتي تعتبر العلمانية كفر كلها، ليؤكد الكاتب في مناقشته بأن "أردوغان" نفسه أكد في الكثير من المناسبات بأنه ليس إسلاميا وأنه ملتزم بالنظام العلماني[2] .

فمشكلة الإنسان ليست مع العلمانية، ولكنها مع النظم المُستبِدّة والقامعة للآراء المختلفة، ومنه يجب الابتعاد عن الصيغ التقريرية والاختزالية التي ظلت تحكم المناقشات حول العلمانية في أغلب خطابات الإسلاميين، فالملاحظ أن جملة من التحولات التاريخية والفكرية وفق نموذج معرفي هدفه إعلاء مكانة العقل وحركته، ووجه آخر مؤسساتي يتطرق إلى الفصل بين السياسة والدين مع الإبقاء على هذه المؤسسة الأخيرة قائمة في المجتمع المدني، والجانب الآخر هو تطوير النشاط الذي يلائم الذات في الحياة اليومية، فالكنيسة لها سلطة قمعية عبر وجودها التاريخي في وقوفها ضد العلم والعلماء، أما الإسلام فهو دين شامل أخذت به جماعات سياسية، بقي منها ماهو مقبول ورُفِض مالا يتماشى مع الشريعة الإسلامية وعليه فالأمر يختلف بين سلطة كل دين حسب تشريعاته، والصراعات التي كانت تدور بين الجماعات في العالم الإسلامي لم يكن سببها دينيا بل سياسيا محضا وبالضبط حول قضايا فرض السلطة من هذا التنظيم أو ذاك، وعليه فالعلمانية كما يراها الكثير من الإسلاميين كفر، لكن هناك نتائج تجمع الإسلاميين في فضاء علماني الهدف منه فرض مشروع معين يروج له السياسي مهما كانت الإيديولوجيا التي يعتمدها، وهذا ما هو حاصل في المنطقة العربية، بناء على قناعات المجتمعات وهي الأرضية التي بنيت عليها مشاريع السياسات الإسلامية في تكيفها مع الواقع، والتحولات التي تفرضها وتيرة قبول الآخر هذا ما

[1] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 141

[2] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 142

قدمه "نذير مصمودي" حول سؤاله هل أنا علماني؟ لينتقل بعدها إلى سؤال آخر وهو هل أنا وطني؟ هنا تأتي قضية الوطنية واحتكار التاريخ مثل احتكار الإسلامويين للدين الإسلامي إنها مقولات تَأسّس عليها الفكر أيام الطفولة والتي لم يكن فيها الكاتب يشعر بتناقض بين الإسلام والوطنية، ومنه فخطاب الإسلاميين في الجزائر والذي لجأ فيه إلى المخزون الإسلامي فكرا وخطابا وسياسة، لا يختلف أبدا عن لجوء الوطنيين إلى هذا المخزون للتعبير عن عدم تناقضه مع المقدس التاريخي والتفافه مع المقدس الديني في الحقبة الوطنية[1] .

ولكن في الحياة الاجتماعية لا يحتاج فيها الوطني إلى الإسلامي كي يعيش إسلامه، ولا يحتاج فيها الإسلامي إلى الوطني كي يعيش وطنيته، فالمشكلة في الجزائر هي أننا لا نختلف حول المقدس التاريخي ولكن نختلف حول التلاعبات السياسية الرسمية والتي تتيح البقاء في السلطة والاستمرار في سياسة النهب والسلب، لذلك يجب مراجعة مفهوم الوطنية مثلما يجب مراجعة مفهوم الإسلاموية وإزالة سوء الفهم، أما السؤال الذي يحمل تناقضا صارخا هو هل أنا ديمقراطي؟

سؤال طرحه "نذير مصمودي" لتحديد موقفه ويبدأ الكلام بقوله:" أنا لست ديمقراطيا في نظر من يرى أن الديمقراطية لدى الإسلاميين ليست خيارا استراتجيا، بقدر ماهي تكتيك محلي لمجرد الوصول إلى السلطة والتخلي عنها فور الوصول إلى هذا الهدف"[2].

كذلك يعد الكاتب ليس ديمقراطيا في نظر الإسلاميين الذين يرون بأن الديمقراطية كفر والأخذ بها خروج عن الشرع، بمعنى لا مجال للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية ، إنها عقول تحكم بالأبيض والأسود، وعليه فالتيار الإسلامي الذي قَبِل بالمشاركة في المشهد السياسي والانخراط في ممارسة الديمقراطية كان خيارا استراتيجيا مصلحيا، والمشكلة أنه يحمل نتائج وخيمة على الإسلام السياسي، ويذكر "نذير مصمودي" في كتابه، المفكر "فهمي هويدي" من خلال حوار له ويركز هنا على سؤال العلاقة بين الديمقراطية والإسلام السياسي، لأن "فهمي

[1] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 161

[2] نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 167.

هويدي" في كتابه –علاقة الإسلام بالديمقراطية– توجه بالحديث إلى الإسلاميين الرافضين والمتشككين في شرعية أو جدوى الديمقراطية فيقول: "لا يمكن أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية" وهو هنا يحسم الموقف ويضع مقدمة توصد الباب أمام الرافضين، ثم يأتي للبحث عن مبررات لهذا الحسم وهو أمر لا ينسجم مع البحث العلمي، ولكنه يجيب على هذه الإشكالية ويبرر حكمه بأن البحث العلمي قد يضع النتيجة ابتداء ثم يدخل إلى الحيثيات للوصول إلى النتيجة من جديد، ومجال آخر قد يكون بدايته الحياد ثم يصل إلى النتيجة بعد البرهنة، فالشورى حصرت التداول بينها تحت مسمى أهل الحل والعقد، كما أن الديمقراطية أخذت أشكالا متعددة والغائب الذي نلاحظه هو عدم تجديد الفكر السياسي وفق الراهن ووفق أرضية متفق عليها، وهي أن القرآن الكريم هو مصدر القانون، ولكن السلطة مرجعها إلى الشعب وإلا ما مفهوم البيعة في التاريخ الإسلامي إن لم يكن خيار يخص الشعب ويرضى به؟ رغم ذلك تبقى الديمقراطية محل جدل حقيقي داخل أروقة جماعات الإسلام السياسي، وبناء على هذه الأسئلة يصل إلى سؤال آخر أكثر جرأة وتحدي وقلق وهو هل أنا متطرف؟ التطرف قد يكون صفة تكوينية وطباع فكرية ونزوع وجداني في شخصية الإنسان المتطرف، فبعض العقول لها براعة في صناعة الفكر المتطرف وإخفاء معالم الإسلام السمحاء بسبب انتشار التقاليد الخاطئة والأعراف السيئة، فهو فكر لا يؤمن بالحلول الجذرية مشبع بالروح النضالية يقول "نذير مصمودي": كنا ضيوفا عند أحد الإخوان وأردت إثارة هذا الموضوع في حضرة الشيخ محفوظ نحناح – رحمه الله– الذي كان يُربتُ على كتفي مرة بعد أخرى، ويشعرني بابتسامته الجميلة بالحب والاحترام، قلت للشيخ نحناح مازحا إذا كان البعض متطرفا في كرهه للناس فأنت متطرف في حب الناس وفي حبي خصوصا، ثم سألته متعمدا: ماهو التطرف في رأيك يا شيخ ؟ فرد بجد حاسم: هو ميل إلى تضخيم القضايا في كل شيء" [1] .

[1] - نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ ص 198.

هذا هو التطرف الذي يبعد الإنسان عن واقعه ويدخله في أزمة فكرية بينه وبين ذاته وبينه وبين المجتمع، والأمر يعود هنا إلى التنشئة الاجتماعية لا إلى التكوين الفسيولوجي فالمتطرف يحاول أن يجد له فكرا يناسبه ومساحة تحتويه، من هنا يخرج إلى الساحة المتطرف الإسلامي والمتطرف العلماني والمتطرف البوذي والأمثلة كثيرة في هذا السياق وبحكم عمل الكاتب كصحفي يبرز لنا صورة واقعية كان من خلالها يتنقل بين المطارات الأوروبية أثناء وبعد أحداث 11سبتمبر 2001م، ورأى بنفسه كيف كانت عيون الناس والشرطة ينظرون إلى العرب والمسلمين كما ينظر الخائف من اللصوص، فالتطرف باسم الدين انحراف خطير، لكن هناك فرق بين التطرف الذي يكافح من خلاله الإنسان عن نفسه وأرضه وعرضه، كما هو الحال لدى الحركات الإسلامية المجاهدة في فلسطين، أما تطرف بعض الجماعات الإسلامية تحت مسمى "دار الكفر و دار الإسلام" أو تحت عنوان إقامة الدولة الإسلامية كما هو الحال لدى داعش، في حين الحياد في أي معركة بين الخسة والشرف ليس موقفا مقبولا وفي رأي للمفكر –محمد المصباحي – أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد الخامس في الرباط (المغرب) "يؤكد على إعادة تأهيل الفلسفة في الواقع العربي، سواء في النظام التعليمي أو في الحياة العامّة، مشدّدًا على أنّ إعادة الفلسفة إلى مكانتها كفيلة بتقديم حلول لأهم المعضلات التي يواجهها العالم العربي اليوم، وفي مقدمتها معضلة الإرهاب والتّطرف الديني"[1].

من هنا يعتبر التطرف مبالغة في الموقف وتهور فكري ومادي غير مقبول إنسانيا ومنه يطرح تساؤلا أخر وهو: هل أنا إنساني؟ مرة أخرى وبحكم إقامة الكاتب لفترة زمنية طويلة بين الأوروبيين جعله يصغي إلى النخب بانتباه خاصة تلك المواقف التي تعاتب المسلمين على تأخرهم في الاهتمام بالحقوق الإنسانية، ويذكر موقفا له كان مع أحد الإسلاميين

[1] – محمد المصباحي ، ‘حياة الفلسفة لمواجهة التطرف و الإرهاب ، عن موقع عرب 48. https://www.arab48.com/%-/ يوم 4 ماي 2019م على الساعة 11مساء ، إحياء الفلسفة لمواجهة التطرف والإرهاب

القياديين في الجزائر والذي رفض توظيف مصطلح الحقوق ويرى كما يرى المفكر الإسلامي "محمد عمارة" أن لفظ الحقوق هو مصطلح أوروبي ويفضل استعمال مصطلح الضروريات[1].

الأمر الذي يحيلنا إلى ملاحظة هامة وهي عدم الاهتمام بما هو يندرج ضمن مفهوم الحقوق إلا في حالات انطباعية لا تعتمد على الفكر العقلاني والمنطقي والذي يتطلب المسايرة والمراجعة، فذلك يجعل العقل يتجاوز التعامل مع الحقوق الإنسانية بفقد المقاصد الذي لا مناص في التفاعل الإيجابي المطلوب مع الآخر واحتضان أي مبادرة لا تتناقض مع روح ديننا، بل وتأصيل ذلك في فكرنا السياسي الإسلامي لمسألتي حقوق الإنسان والمجتمع المدني وغيرها من المسائل التي تخدم المشروع الإسلامي ولا تتعارض معه،لأن المشكلة تكمن في العقلانية التي تتعامل مع الإرث الأسطوري الذي يجب أن يحفظ كما هو دون أي تغيير، والمتتبع لخطاب الدعاة يجد أن معظمهم كان يتحدث بمنهج نقدي دفاعي يريد من خلاله القول بأن في الإسلام حقوقا للإنسان أعظم مما صدر في الغرب، و لكن نجاح الخطاب يقابله فشل هؤلاء في البرهنة على أن هناك حقوقا للإنسان في الإسلام لم ينجح في الحديث عنها وعن ماهيتها وبواعثها الأخلاقية و القانونية والتشريعية والسياسية والفكرية، ومنه فمسافة الاقتراب التي ينبغي أن يحددها الإسلاميون من خلال الهيئات الدولية ودوائر البحث العلمية، فالمسلم يؤمن بالإنسان كذات معنوية بعيدا عن اللون والجنس و اللغة والمعتقد، هكذا هو تصور الكاتب "نذير مصمودي" رحمه الله في القضايا الحساسة والأسئلة الحرجة التي يطرحها الواقع على كل مسلم، لذلك فهو يتوجه لحركة مجتمع السلم– MSP – والتي كان عضوا فيها، و من بين الأسئلة التي يطرحها أيضا على هذا التيار الإسلاموي في الجزائر هو: أوليس من الضروري إعادة النظر الآن في الوسائل التي عبَّرت عنها الحركة منذ المشاركة في المجلس الانتقالي ومرورا بالاستوزار وانتهاء بالتحالف الرئاسي ؟

أشواط انتهت بالإسلاميين إلى نفق خطير هو أنها لا تستطيع العودة إلى الوراء أو بمفهوم القبلية لا يمكن معايشة المشهد كما كان، لأن الأجيال ابتعدت بتفكيرها الجديد وأنماط

[1] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟، ص 204.

أخرى لم تعد الإسلاموية فيها بصورتها التقليدية الأسطورية قادرة على الانسجام مجددا مع هذه الفئة والدليل هو الحراك الشعبي الذي انفجر في الجزائر يوم الجمعة 22 فيفري 2019م، واقع لم يعد قابلا لأي وجه سياسي من الدولة العميقة أو أي مشارك فيها ، والنتيجة تشويه صورة الحركة لدى الرأي العام وخاصة القواعد التي مازالت تعتمد أخلاق ما قبل السياسة أما أخلاق ما بعد الاندماج السياسي فقد اعتمدت على التبرير المجاني الذي أوجد فراغا خطيرا في مجال النقد المسؤول إذ يقول الكاتب:" سعيت مع مجموعة من الشرفاء لتقديم ما لدينا من آراء ونصائح واقتراحات تصب في فائدة الحركة ومستقبلها إلا أن ذلك أستقبل ببرودة واستعملت وسائل غير نظيفة لإقصائنا وتهميشنا، بل ومحاولات لقتلنا معنويا والقضاء نهائيا على أصواتنا في فضاء الحركة"[1].

إن تفكير "نذير مصمودي" كان واضحا وجريئا ، بينما الوسط الإسلامي غالبا ما يلجأ إلى المنطقة الرمادية وخاصة حركة مجتمع السلم بحكم المنافع التي حققتها على حساب التفكير الجاد، ولرجال الحركة آراء تحتفظ بالتأويل التجريدي والذي يزيد من هلاميتها ويجعلها مثقلة بما يبدو مخالفا للحقيقة ومشحونا بالأوهام ويعود السبب برأيه إلى نقص الباحثين المتخصصين وانعدام مراكز الأبحاث والدراسات الخاصة بالإسلام السياسي في البلدان التي تنتهجه، مما أتاح لدوائر البحث الغربية أن تتخصص في هذه الدراسات وتعتمدها الأبحاث الأكاديمية كظاهرة جنوبية، وانتشر بين الإسلامويين الاجتهاد الفردي والتحليل الانطباعي والرأي الساذج و النظر البسيط والذي غالبا ما يكون على طريقة قارئة الفنجان [2] .

ويذكرنا هنا بالملاحظة التي سجلها المفكر "مالك بن نبي" في كتابه " وجهة العالم الإسلامي" عندما تحدث عن تجربة جماعة الإخوان المسلمين وافتقارها لما أسماه الفكر الغني منهجية وتنظيما وتخطيطا، وحول إشكالية قبول الإسلاميين بالمعارضة يطرح الكاتب

[1] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟، ص 66.

[2] –نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 224.

هذه القضية بحكم أن الإسلامويين معارضون بطبعهم أم أن المعارضة جزء من هواياتهم السياسية المؤقتة للوصول إلى السلطة، وعليه هل سيقبل الإسلامويون المعارضة عند وصولهم إلى السلطة وانتقالهم من المعارضة إلى الحكم ؟؟؟

المعارضة الاسلاموية ⟵ في الحكم "ضد المعارضة "

هناك تخوف من الواقع يشبه السياق التاريخي وهو أن الإسلامويين أقرب في تفكيرهم إلى الإقصائية ورفضهم للمعارضة والتعددية والاختلاف بدليل تشرذم حركة مجتمع السلم وخضوعها للانقسام وخروج أحزاب جديدة تعكس الفكر الإقصائي، هكذا يتابع العامة من الناس المشهد السياسي الإسلاموي والنتيجة هي عدم الثقة في هذه التنظيمات التي أصبحت تتلاعب بمصير الأفراد والمجتمعات، ربما التفكير الإقصائي حسب الواقع الذي آلت إليه يعود إلى طبيعة تكوين العقل في هذه التنظيمات والذي غالبا ما يشكل وعيه الفكري الأحادي على النسق الذي يعتبر المعارضة خروجا عن الإجماع و الجماعة أو خيانة للأمة وثوابتها، كذلك الاعتقاد بامتلاك الحق المطلق الذي يعد من أهم أسباب تفشي النزعة الأحادية الاستبدادية، ففي قصة للكاتب "نذير مصمودي" مع الشيخ محمد الغزالي رحمه الله يقول كنا في الطريق إلى وادي سوف للمشاركة في ملتقى إسلامي فقال لي:"لو تُقام الدولة الإسلامية المنشودة في عصرنا سأكون أول ضحاياها"[1].

من يسمع هذا الكلام تصيبه الدهشة والاستغراب، لكنها الحقيقة، لأنه بعد مرور ربع قرن من التجربة والمعاينة أُثبِتَ للرجل بأن الشيخ كان على حق، وتأكد من صدقية كلامه بعد دخول الجزائر في تسعينيات القرن الماضي في دوامة من الاقتتال وتصفية الحسابات بين الإسلاميين وبين السلطة والإسلامويين، قد تعود هذه الوضعية إلى استيراد الأيديولوجيا وكل الأفكار الوافدة من التنظيمات الإسلاموية، "فلا ننتظر من إسلامي في الجزائر يجلس

[1] – نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 226.

على كرسي وثير ويشرب الشاي في نادي الصنوبر، ثم ينتظر أن تضطرب من أجله قوانين الكون ليصبح الرجل المعجزة في لحظة حالمة" [1].

فصفة إسلامي تدخل الأطراف في معارك طاحنة دون نتائج فالوعي يتطلب التفكير خارج الصفة حتى يتحقق الوعي السياسي و الفكري والثقافي .

الوعي المضطرب ⟵ الصفة إسلامي

الوعي الحقيقي ⟵ خارج الصفة " إسلامي "

في لقاء للكاتب بأبي جرة سلطاني – قيادي في حركة مجتمع السلم – سنة 2003م قبل أن يصبح رئيسا للحركة صَرحّ له بأن حركة مجتمع السلم أنه أصبحت في نظر المعارضة سلطة وفي نظر السلطة معارضة، والآن وبعد سبع سنوات أعتقد بأن مشكلتها أنها أصبحت لا سلطة ولا معارضة، بعد أن فقدت في نظر الرأي العام هويتها الإيديولوجية وجاذبية خطابها الأخلاقي، وفقدت بالمشاركة في السلطة حريتها في معارضة النظام وانتقاده وأصبحت تتعامل معه خطابا و ممارسة بمنطق استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل و نوعية التحالفات [2].

وعلى العموم فإنّ إكراهات اللعبة السياسية وضغوطات النظام السياسي على الإسلاميين عموما أدت إلى تقليص من وحدة الخطاب لدى الإسلامويين مع الإبقاء على تعدد مصادر الفاعل السياسي الذي يعتمد الشرعية السياسية الدينية، فلا توجد معارضة سياسية إلا المعارضة العفوية التي يمارسها جيل شباب الأنترنت، هذا ما أكده نذير مصمودي في 2010م، وفعلا هذه المعارضة العفوية فاعلة وقد أخرجت الشعب الجزائري إلى الشارع يوم الجمعة 22 فيفري 2019م في حراك شعبي، وماعدا ذلك فالنظام واحد والحزب واحد والرأي واحد، فلا نحتاج إلى معارضة، المعارضة هي السلطة والسلطة هي المعارضة، في إشارة من الكاتب إلى أن الإسلام السياسي هو واجهة للنظام والمعارضة التي

[1] نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 231.

[2] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص 253.

ينبغي الحديث عنها غير مهيكلة بل فاعلة في حياة الناس بالشوارع والتجمعات التي يلتقي بها الجميع النخبة والعامة من الناس، الأمر الذي وسع الهوة بين السلطة التي عبر عنها الإسلام السياسي كطرف وبين الشارع أو الفضاء العمومي والذي يحوي فضاءات متنافرة غالبا لا تلتقي في محاور واحدة، والذي قد يتيح فتح الحوار ومعالجة المشكلات، ومنه يمكن أن تأتي حالة جديدة للمجتمع الجزائري وهي نقلة نوعية في الممارسة السياسية والفعل الديمقراطي، هذه التحولات تشعر بها وبملامحها في أفكار "نذير مصمودي" الذي قدّم الإسلام السياسي في الجزائر بصورته التي فرضها على النخب والأفراد الذين آمنوا بهذه الفكرة، في ظل التناقضات التي تابعها الرأي العام وأكسبته وعيا جديدا لما يدور حوله من متغيرات، كل هذا العرض الذي قدمه في كتابه "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام"؟ يختمه بمقالات وأهم تلك الوقفات الفكرية رسالة وجهها إلى صديقه الميت الحي الشيخ محفوظ نحناح يقول فيها:"صديقي العزيز..ها أنا أقف وحدي أمام قبرك وأنا أضحك كالمجنون من الذين قالوا أن البكاء عليك أصبح يحتاج إلى تصريح"[1].

إنها العلاقة التي توطدت مع اليأس، رغم التفاؤل الذي يمنحه الشباب، لقد أكد لنا "نذير مصمودي" بأن الوضوح لا يأتي مرتين و منه بقي متمسكا بالمجيء الأول، فهو لم ينس ذكر الحمسيين بدل حمس حيث أصبح الطواف حول كعبتين للمتاجرة باسم الميت الحي، فعلا هي أسئلة صادمة تفتح الآفاق للبحث في الإسلام السياسي، يقول الكاتب "محمد فريد عزي" عن دراسة ميدانية شاملة لمنطقة المغرب العربي حول ظاهرة التدين والثقافة السياسية :"

La recherche académique portant sur les rapports de l'Islam à la politique est soumis à deux grandes thèses : a- L'Islam en tant que projet social englobant tous les secteurs de la vie, en même temps le droit et l'Etat.b- Les

[1] –نذير مصمودي، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟، ص253.

sociétés musulmanes connaissent une certaine séparation entre les espaces de l'Etat et de la Religion[1]

يَخضعُ البحث الأكاديمي حول العلاقة بين الإسلام والسياسة إلى رسالتين رئيسيتين: الإسلام كمشروع اجتماعي يشمل جميع قطاعات الحياة، وفي الوقت نفسه القانون والدولة، الأمر الآخر تعاني المجتمعات الإسلامية من انفصال بين فضاء الدولة والدين وعليه تبقى إشكالية الإسلام السياسي دون تداول معرفي حقيقي، والدليل هو ماكتبه "نذير مصمودي" حول الممارسة السياسية للإسلام السياسي "لذلك قد تكون هذه الدراسة الأكاديمية وجها لبعض الحقائق التي تدور حول التدين و الظاهرة السياسية، رغم أن هذه الدراسة أقيمت في مركز بحث تابع للولايات المتحدة الأمريكية"[2].

والتي تصل إلى نتائج معتمِدة على العلاقة بين الدين والسياسة مازالت تثير جدالا كثيرا بين الدارسين وصراعا حادا وفي بعض المرات داميا في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فأغلب الدول في هذه المجتمعات ظهرت للوجود على أثر صيرورة إزالة الاستعمار (Decolonisation) التي قادتها حركات وطنية كان يتزعمها قادة ذوو نزعة علمانية نسبيا، وحافظوا بعد استقلال بلدانهم على المنظومات القانونية والتربوية الموروثة عن العهد الاستعماري، فالحركات الدينية التجديدية والحركات الدينية السياسية التي ظهرت على إثر فشل النخب الوطنية نددت بالاتجاه العلماني في بلدانها ونادت بالرجوع إلى دولة تمثل الإسلام كمنهج للحكم والحياة، وهو واقع فعلي لا أحد ينكره في الجزائر أو في المنطقة المغاربية.

لا يبدو أن القيم الدينية بأبعادها الشخصية والاجتماعية والسياسية ترتبط أو تؤثر في مكونات الثقافة السياسية، بمعنى أنه ورغم الدور التجنيدي للإسلام السياسي فإنه لا يدفع إلى

[1] - محمد فريد عزي ، الإسلام و التمثلات السياسية : دراسة ميدانية حول التدين و الثقافة السياسية ، عن موقع مجلة إنسانيات، يوم 3 ماي 2019م الساعة 10 مساء، https://journals.openedition.org/insaniyat/7978.

[2] أنجز هذا البحث سنة 1995 – 1996 من طرف باحثين من الجزائر، المغرب، تونس و الولايات المتحدة، بإشراف المعهد الأمريكي للدراسات المغاربية ((AIMS، تحت عنون عام : "التغيرات الديموغرافية و الاجتماعية في الوسط الحضري في المغرب العربي". اعتمدت فيه الاستمارة كوسيلة لجمع المعطيات.

مشاركة مدنية أو إلى معرفة بالنظام السياسي، ربما يرجع هذا إلى محدودية وعدم مطابقة بين المفاهيم النظرية لاقتران الثقافة السياسية والواقع السياسي الجزائري وتمثلاته، وقد يكون الظرف الذي أجرى فيه البحث الميداني- وذلك في خضم الأحداث الدامية في الجزائر (1995)- جعل المستجوبين أكثر تحفظا في إبداء مواقفهم وآرائهم وسلوكا تهم وإبعادهم عن الاهتمام بالشؤون العامة، بحيث أكدت النتائج أن هناك نسبة عالية من العزوف أو الاغتراب السياسي، لكن مع مطلع الألفية إلى حد اللحظة هناك تحولات فكرية مست المجتمع الجزائري، وعلى رأسها تجاوز لوفُوبيا المواجهة للواقع بحكم التجارب التي مرت عليه والثقة السياسية التي تحولت إلى اللاثقة.

الملاحظ أن هذه المساءلة كانت مشحونة بالكثير من الحديث الذاتي، فقد انعكس على وجوده الذي جعله يطرح هذه المقولات التي راجت في الأوساط الإسلامية وأدت إلى خصومة فكرية بين تنظيمات الإسلام السياسي، خصومة قديمة وأخرى معاصرة، وستظل هذه النوعية من الطرح ترافق المشهد الثقافي للإسلاموية، لكنها تختلف من مكان إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى، كما تتوقف على حسب نوعية الزعامات التي تحمل مثل هذه النمطية من التفكير، أسئلة جريئة ومدهشة سجلها الكاتب "نذير مصمودي" في هذا الكتاب متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ؟ وقد يكون ليس الوحيد الذي يقف مع أناه مثل هذا الموقف، فقط الاختلاف أن الذين لم يستطيعوا التعبير عن دهشتهم، فضلوا الكتمان أو الحديث عنها بحيز محدد من المتلقين، كما أن الكاتب بهذا التوقيع كان يهدف إلى تسجيل هذه المعايشة ليستفيد منها المطلع العقلاني لا الذي يفكر بعاطفة الانتماء الحزبي.

"نذير مصمودي" اختصر الأفكار التي كانت بحاجة إلى الدعم والتحليل أكثر، لمساعدة الاستقصاء العقلاني أكثر، قد يكون هدفه ترك مساحة للمطلع حتى يعرف مايجب أن يكون ولا يفرض على العقل حقيقة معينة بذاتها، وقد يضيف البعض لتك المساءلة مقولات جديدة كانت غائبة على الكاتب لصياغة جملة من الأفكار والتي تخدم الفكر السياسي الإسلاموي أكثر من كونها تعرية لأسباب الفشل .

المبحث الرابع

اخفاقات الإسلام السياسي و ما بعد الإسلاموية

1- مفهوم مابعد الإسلاموية

2- فكر المابعديات و الإسلام السياسي

3- سمات التحول إلى مابعد الإسلاموية و المراجعات النقدية

4- الجزائر و ظاهرة مابعد الإسلام السياسي

5- قراءة في الاستبيان

المبحث الرابع : اخفاقات الإسلام السياسي وما بعد الإسلاموي

1-مفهوم مابعد الإسلاموية:

مفهوم ما بعد الإسلامويّة من المباحث التي حازت على مكانة خاصة لدى المفكرين المعاصرين ولدى الحركات الإسلاميّة أيضا، إذ تعتبر النموذج التحليليّ في تفسير التطوّرات الحاصلة في بُنى الأفكار والمجتمعات وتوجُّهاتها المستقبليّة، ممّا يشير إلى أنّه أصبح شبكةَ مفهوماتٍ مترابطةٍ ببعضها ومؤثِّرة فيما بينها تحت مُصطلح جديد و هو ما بعد الإسلامويّة، وعليه فبعد الإسلاموية هي ككل مصطلح "ما بعدي" تتسم بالسيولة الشديدة من حيث تعريفها، فقد اصطُلح فلسفيًّا، على أن الـ"ما بعد" تشير إلى انتهاء توجهات معينة دونما النجاح في التأسيس لتوجه ما، أو تشير إلى تحولات عميقة داخل ظاهرة فكرية واجتماعية تنبئ بتطورها على نحو مغاير لأصول تكوينها، استخدم المحللون الغربيون المصطلح للإشارة إلى نهاية مرحلة الإسلام المقاتل وبداية مرحلة جديدة اتجه فيه الإسلامويون إلى تبني الانتخابات بديلاً عن الرصاص كما أوضح "أوليفيه روا" عالم الاجتماع الديني الفرنسي الشهير في كتابه "فشل الإسلام السياسي"[1].

وبالتالي استخدم المفهوم على نحو تاريخي لا تحليلي، أما إنشاء هذا المُصطَلَح كتحليل يعود إلى المفكّر الاجتماعي الإيرانيّ/ الأمريكيّ "آصف بيات" [2] .

إبّان دراسته لبدايات التوجّهات ما بعد إسلامويّة في دراسته للحالة الإيرانيّة-عام 1996حيث ناقش ظهور تيّارات اجتماعيّة وأفكارًا دينيّة جديدةً بعد مراجعاتٍ جسّدها ممثِّلو النزعات الإصلاحيّة، فكانت ورقته في اقتراحها لمفهوم ما بعد الإسلامويّة موجَّهةً لتحليل الأوضاع الجديدة للإسلام السياسي في منطقة الشرق الأوسط ككل، وعلى الرغم من أنّ

---

[1] - Olivier Roy. The Failure of Political Islam، Harvard University Press، 1996 عن موقع http://studies.aljazeera.net/ar/bookrevision/2014/11/201411186584182475 9.html يوم 16 ماي 2019م الساعة 9 مساء .

[2] - آصف بيات : إيراني أمريكي. يعمل حاليًا أستاذًا في الدراسات العالمية وأستاذ علم الاجتماع والدراسات الشرق أوسطية بجامعة إلينوي في أوربانا شامبين. كان سابقًا أستاذًا في علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط ، كما شغل منصب رئيس المجتمع والثقافة في الشرق الأوسط الحديث بجامعة ليدن ، هولندا. الميلاد 1954 العمر 65 سنة _ عن وكبيديا الانجليزية

المفهوم أُخِذَ في بداياته على نحو وصفيٍّ وتصنيفٍ تاريخيّ إشارةً لنهاية مرحلة تاريخيّة معيّنةٍ وبداية لمرحلة أخرى جديدةٍ، وعليه فإن جدليَّة مفهوم الإسلامويّة وما بعد الإسلامويّة يخضع لحدود المصطلح حيث يستخدم "بيات"– مصطلح الإسلامويّة للإشارة إلى الأفكار والحركات التي تسعى لإقامة "نظامٍ إسلاميّ" يتمثّل في دولةٍ دينيَّةٍ تحكَم بالشّريعة وتفرِض القوانين الأخلاقيّة الخاصّة بها في المجتمعات الإسلاميَّة؛ وبناءً على هذا فإنَّ الارتباط بالدولة ملمَحٌ أساسٌ للحركات الإسلامويّة وكذلك ارتباط هدفها الأساس بإقامة المجتمع العقائديّ، وبالتالي فإن تأمين الرّفاه والخدمات الاجتماعيّة سيتحقّقان تَبَعًا لتحقُّق هذين الهدفَين الاستراتيجيّين، ويَعُدُّ بيات هاتين الخصيصَتَين المميّز الأهمّ بين من ينطبق عليه مفهوم الإسلامويَّة ومن لا ينطبق عليه [1] .

ويجعلُ بيات مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أهمّ الأسباب التي تدفع الإسلاميّين إلى التّمسّك بالوصول إلى السلطة، ويرى أن هذا المبدأ بقي غامضًا وذا تفسيراتٍ مختلفةٍ وتعريفات متقاطعة أحيانًا ومتضاربةٍ أحيانًا أخرى، إلا أنّه كان تاريخيًّا مُناطًا بالقضاةِ والغلاةِ في الحِقَب السابقَةِ، بينما تجسّدت هيكليّات بعضَ الدُّولِ الحديثةِ على تأدية هذا الدور وإعلاءِ أهمّيَّته، ومن ثَمّ فإنّ تحقُّق السُّلطة للحَرَكات الإسلامويّة سيضمن لها تعزيزَ هذا المبدأ الغائيّ، ومنه فهذه المحدِّدات التي يشير إليها بيات تؤدّي به إلى أنّ رؤى الإسلاميّين الشرعيّة والقِيَميّة تؤكّد على واجباتِ النّاس أكثر من حقوقِهم فهُم رعاياها مُلزَمون أكثر من كونهم مواطِنين ذَوِي حُقوق.

2– فكر المابعديات والإسلام السياسي:

يعد القرن العشرين على صعيد الفلسفة والنقد والنظرية قرن الما بعديات، مثل ما بعد البنيوية، وما بعد الماركسية، والما بعديات التي عرفت في النصف الثاني من القرن العشرين بدلت فيه الرؤى النظرية والتيارات الفلسفية، والمدارس النقدية بصورة لم يشهدها أي قرن

[1] – عرابي عبد الحيّ عرابي ، قراءة تحليليّةٌ لمفهوم "ما بعد الإسلاموية" في أطروحة "آصف بيات" عن موقع http://jusoor.co/details/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D89 يوم 9 أفريل 2019 الساعة 11 مساء

آخر، وقد انعكس ذلك بوضوح تام على الفكر النقدي، إيجابا أو سلبا لكن الحصيلة التي خرج بها الفكر النقدي المعاصر كانت إيجابية، بل ثرية انطلاقا من الشكلانيين الروس مرورا برولان بارت وميخائيل باختين وتزفيتان تودوروف، وانتهاء بإدوارد سعيد على اختلاف تصوراتهم النظرية والنقدية .فبعض النقاد، في الغرب وكذلك في الشرق، يعدون هذه الما بعديات مجرد تقليعات وموضات تتصل بطبيعة العصر الحديث المتحولة التي لا تستقر على حال، فيما يعدها البعض الآخر نوعا من الانتفاض على ما استقر في الفكر النقدي الذي أصبح يدور على نفسه، ويكرر ذاته، بحيث لم يعد قادرا على إضافة شيء إلى ما أنجزه السابقون من النقاد، فإذا أخذنا من هذه الما بعديات وجهها الإيجابي، فيما يتعلق بالنقد والنظرية، فقد حصلت خلال النصف الثاني من القرن العشرين على صعود نماذج مثل البنيوية، والتي تتخلص في التركيز على الشروط التاريخية للنص وأن تعيد الكتابة النقدية إلى الأصل أي النص، لكن البنيوية أسرفت بتركيزها على النص، إلى درجة أن النصوص أصبحت أصناما ومن ضمن تلك الصنمية التي تلبست الفكر النقدي المعاصر القول بموت المؤلف، وعدّ الكتابة مجرد ألعاب لغوية– الفكرة في أصلها لفتغنشتاين– كما يقول تيار التفكيك الذي يعد ابنا شرعيا للبنيوية.

ومع هذا فقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين ثورة عارمة في العلوم الإنسانية ومن ضمن ذلك التيار الذي يأخذ بشروط التاريخ ليصبح واجهة النظريات في الوقت الراهن. ويمكن أن نلمس هذا التحول في بنية النظرية وتوجهاتها، وآليات عملها، من خلال التشديد على التاريخ، وشروطه، وكذلك على الذات البشرية الفاعلة، وأهمية القارئ، وتفاعل الذوات المنتجة للنصوص، وهو ما جعل الناقد البريطاني– تيرينتس فرانسيس إيجلتون–[1] .

[1] –تيرينتس فرانسيس إيجلتون (ولد في 22 شباط 1943 في مدينة سالفورد) هو أحد أهم الباحثين والكتاب في النظرية الأدبية ويعد من أكثر النقاد الأدبيين تأثيراً بين المعاصرين في بريطانيا. وهو أستاذ الأدب الإنجليزي حالياً في جامعة لانسيستر وهو أستاذ زائر في جامعة أيرلندا الوطنية في غالواي.وقد كان قبل ذلك أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة أكسفورد في الفترة (1992–2001)، كما كان أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة مانشستر حتى العام 2008. وسيعود

يتحدث في كتابه "ما بعد النظرية" الصادر سنة 2004[1] .

حيث نلاحظ تسلل كلمة ما بعد إلى عنوان الكتاب، عن رحيل النظرية، ودخولنا ما يسميه "عصر النقد الثقافي"، والنوع الأخير من النقد يجمع، تحت مظلته، أشكالا متعددة من التفكير بالنقد والنظرية والتاريخ وتشابك العلاقات في عالم الكتابة، وإعادة النظر في تاريخ الشعوب والأفكار والنظريات، بحيث نعود إلى شكل ممتد أكثر سيولة وقدرة على فهم العلاقات المعقدة لإنشاء النصوص، وتكون القوميات، وصعود الشعوب والإمبراطوريات، ومن ثمّ انهيارها وذوبانها وتبادلها مواقع القوة والغلبة.

وعليه فالمتتبع للدراسات المابعديات في الإسلام السياسي أو ما بعد الإسلاموية يمكنه أن يطلع على كتابات "آصف بيات" حيث يشيرُ في تعريفه "ما بعد الإسلامويّة" إلى أنّها تمثّل "حالةً" و"مشروعًا"، فقد أوضَحَت التحوُّلات السياسيّة والاجتماعيّة التي أعقَبَت مرحلة تجريب الإسلامويَّةِ مدى استنزاف طاقاتها ومصادرها، كما أصبح الإسلاميّون واعين بتماثُلاتِ خطاباتهم واختلافاتها، في الوقت الذي يحاولون فيه التّأسيس لمراحل حُكمهم القادمة، وأضحَت أطُرُهم السياسيّة عرضةً للتساؤلات والانتقادات؛ ممّا دفع بعضهم إلى التخلّي عن بعض المبادئ المؤسِّسة للإسلامويّة في شكلٍ يشبِه إعادة اختراعٍ للإسلامويّة أو تحوّلٍ عنها إلى شكلٍ جديدٍ من التّعامل مع الخطاب الدينيّ والسياسيّ.

وتتمثَّل مابعد الإسلامويّة مشروعًا بكونها محاولة لصياغةِ مفاهيم عامّة وتأطير استراتيجيّة جديدةٍ لبناء منطق مُتجاوزٍ للإسلامويّة في المجالات الفكريّة والاجتماعيّة والدينيّة

إيجلتون إلى جامعة نوتردام في قسم اللغة الإنجليزية. كتب إيجلتون ما يزيد عن 40 كتاباً من بينها (Literary Theory: An Introduction) (The Ideology of the Aesthetic)و (.The Illusions of Postmodernism) عن موقع وكيبيديا

[1] – (After Theory)ويمثل هذا الكتاب تحولاً في فكر إيجلتون: حيث يهاجم فيه النظرية الاجتماعية والأدبية الحديثة، إلا إنه لا يقول إن الدارسة المشتركة للأدب والثقافة بحيث تشكل نظرية هو أمر بلا فائدة ونفع، بل على العكس من ذلك، فهو يؤكد أن مثل هذا المزج من شأنه أن يفتح مجالاً أوسع للبحث في مواضيع ذات أهمية كبيرة. ولكنه يصل إلى نتيجة مفادها: أن المطلق لا وجود له. كل شخص يعيش في جسد لا يمكنه أن يتملكه لأن أحدنا لم يفعل شيئاً ليملكه، ولا يوجد شيء (عدا الانتحار) يمكن فعله للتخلص منه. إن أجسادنا وموتنا الحتمي تشكل المطلق الذي لا بد للبشرية أن توجه اهتمامها نحوه. عن موقع وكبيديا

والسياسيّة، فهي بهذا المعنى ليست علمانيّةً أو غير إسلاميّة؛ إذ إنّها تسعى إلى دمج التديُّن بالحقوق، والإيمان بالحرّية، والإسلام بالتحرُّر، من خلال قلب المبادئ المؤسّسة للإسلامويّة رأسًا على عقب بالتأكيد على الحقوق محلّ الواجبات، والتعدُّدية عوضًا عن السلطويّة الفرديّة، والتاريخية بدلاً عن النصوص، والمستقبل مكانَ التاريخ، في مزاوَجَةٍ بين قِيَم الإسلام من ناحيةٍ والديمقراطيّة والحداثة من ناحيَةٍ أخرى ابتغاءَ تحقيق حداثةٍ بديلةٍ، إذ في الوقت الذي تتحدّد الإسلامويّة فيه بربط الدين بالمسؤوليّة فقد عُبِّرَ عن ما بعد الإسلامويّة –بحسب بيات– بالاعتراف ببعض الأسس العِلمانيّةِ مثل التحرُّر من التزمُّت، والقطيعة مع احتكار الحقيقة الدينيَّة مع التّأكيد على حُرِّيّةِ التديُّن ودور الدين في المجال العامّ وأهمِّيّة الحقوق والدولة المدنيّة.

ماهي استراتيجية تطبيق الإسلامويّة وَكيف يتم الانتقال إلى ما بعد الإسلامويّة؟

هناك استراتيجيّات للتيّار الإسلامويّ والذي تؤسس له الحركات الإسلامويّة وإن اتّفقت في الهدف فإنّ أساليبها تتنوّع بحسب الطُّرُق التي تتّخذها لتحقيق غايتها الاستراتيجيّة، فيسعى "الإصلاحيّون" إلى إقامة دولة إسلاميّة تدريجًا من خلال الأُطُر السلميّة والأساليب الدستوريّة، فهُم إسلاميُّون انتخابيّون يرفضون استخدام العنف ويسعون إلى العمل من خلال تبنّي الإجراءات الديمقراطيّة وتعبئة المجتمع المدنيّ من خلال الروابط المهنيّة والمنظّمات غير الحكوميّة والمساجد والجمعيّات الخيرية مثل حمس بالجزائر ويشير" بيات " إلى أنّ استراتيجيّة هذه الجماعات متطابقةٌ مع منظور "غرامشي" في "بناء الهيمنة الأخلاقيّة والسياسيّة تدرُّجًا تصاعُدِيًّا بدءًا من القواعد بأسلمة المجتمع وانتهاءً بأسلمة الدولة.

_ هناك صنف آخر وهو الحركات "المقاتلة" أو "الثوريّة" إلى الإرهاب والعنف الموجَّه إلى مؤسّسات دُوَلِها الرسميّة والمصالح الغربيّة والمدنيّين من غير المسلمين، ساعيةً إلى تحقيق ثورةٍ ذات نمطٍ لينينيّ للإطاحة بالدولة بالقوّة، الأمر الذي سيحقّق –حالَ نجاحه– أسلمةَ المجتمع من الأعلى، فتعمل هذه الحركات "الثورية" –في حقيقتها– حركات سياسيّة داخل دولها؛ إلا أنّها تستهدف "العلمانيّة" بشكل أساسيّ، وهو ما يميّزها عن التنظيمات

الجهاديّة العابرة للحدود –كتنظيم القاعدة– التي تدفعها رُؤاها "الخلاصيّة" في حركة الصّراع مع "الحضارات" الغربيّة، فهي تستهدف المُثُل المجرّدة التي تجسّدها الحضارة الغربيّة الفاسدة ومجتمعاتها "الكافرة"، أي أنّ غايتها الجهاد في حدّ ذاته، فهم يلجؤون للعنف بلا تمييز ضدّ أنفسهم وضدّ أهدافهم. وفي المحصّلة فإنّ هذه الحركات –الإسلاموية الانتخابية أو الثوريّة– بعمومها تستخدم لغة دينيّةً وتعتمد من الدين إطارًا للمفاهيم، ويفضّلون النظام الاجتماعي القائم على الأخلاق المحافظة والإقصاء كما يُشعِرون الأفراد بأبويّتهم فلا يتسامحون –لذلك– مع الأنماط التجديديّة المغايرة لمبادئهم واعتقاداتهم، فتحوّلت أنماطهم الفكريّة والحياتيّة إلى أيديولوجيّة تمتزج فيها صفتان عامّتان: الالتزام الديني واستخدام لغة الحقوق، وهو ما يكوِّن خصيصةً مفارِقَةً لرؤيةِ ما بعد الإسلامويّة.

وتشير الدلائل إلى أنّ الحركات الإسلامويّة تلقّت الدّعم من مجموعات متنوّعة تقليديّة وحديثة ومن أعمار مختلفة وطبَقَات اجتماعيّة شتى، ممّا ينقضُ التفسيرات التي تختزل الحركات الإسلامويّة بجملتها ضمن الاتجاه "التقليدي" وطبَقاتٍ معيّنة؛ إذ على الرغم من قرب الإسلامويين من الطبقات الفقيرة إلا أنّ العلاقة فيما بينهما تظلّ ضمن هامش الانتفاع المتبادَل، فيمنح الفقراء الإسلاميين دعمهم مصلحيًّا مقابل مكاسب مادّية أو اجتماعيّة وذلك بذات المنطق الذي قد يتعاملون به مع المجموعات اليسارية والعلمانيّة.

3- **سِمات التحوُّل إلى ما بعد الإسلامويّة و المراجعات النقدية :**

يحدّد بيات بدايات ظهور ما بعد الإسلاموية في حقبة نهاية الحرب مع العراق عام 1988، ووفاة الخميني 1989، وبدء برامج الإعمار في عهد هاشمي رفسنجاني. لقد تجسّدت الما بعدية في ظهور حركات واتجاهات اجتماعيّة وخطابات دينيّة جديدة في أوساط الشباب والطلبة والعاملين في السلك الديني الذين طالبوا بالديمقراطية وحقوق الفرد والتسامح والمساواة بين الجنسين وفصل الدّين عن الدولة، ممّا أجبر النُّخبة الدينيّة والفكريّة على البَدْءِ بإحداث نقلة نوعيّةٍ في النموذج الفكريّ، فأدانت مجموعاتٌ من الإسلاميّين الدولةَ الدينيّةَ لكونِها خطرًا على الدولة والدّين على حدٍّ سواء، وبذا فقد تشكَّل داخل الدولة خصومٌ

داخليّون –كانوا أصدقاء سابقين– يدعون إلى علمنة الدولة مع المحافظة على الأخلاق الدينيّة في المجتمع.

تناوَلت الدراسات التي قدِّمت في ملفِّ "ما بعد الإسلاموية، الأوجه المتغيّرة للإسلامِ السياسيّ" الإشاراتِ الّتي رصدت ظهور "ما بعد الإسلامويّة" فقُدِّمَت تحليلاتٌ واسعة لشريحة من التحوُّلات المركَّبة في أساليب الخطاب وتوجُّهات الفكر الديني والسياسيّ في عدد من الدول الإسلاميّة ، كما يلاحَظُ اختلاف العمق في تجربة الانتقال إلى ما بعد الإسلامويّة بين دولةٍ وأخرى، لكنّ الجامع المشتَرَك بينها حصولُ تغيُّرٍ جذريٍّ في الرؤيا إذ تدلُّ العلامات المحدّدةُ لـ "ما بعد الإسلامويّة" إلى تحقُّقها عند الانتقال إلى نقد الخطاب الإيديولوجيّ والخروج عن الحزمة الإسلامويّة القائمة على احتكار الحقيقة الدينيّة والإقصائيّة التي تؤكّد على الالتزامات نحو الإقرار بغموض النصوص والتعدُّدية والاستيعاب والمرونة في المبادئ والممارسات.

يوكّد – بيات – على أنّ ما بعد الإسلامويَّة قطيعةٌ خطابيّة أو ذرائعيّة عن النموذج الإسلامويّ ، غير أن هذا الانتقال لا يتحوَّل إلى ما بعد "الإسلاميّة" وإنّما إلى ما بعد "الإسلامويّة" في تأكيد على أنّه ليس ثمَّة انقطاع عن الإيمان الدينيّ نحو العلمنة، وإنّما اتّجاه إلى تجاوُز مرحلة الأسلمة، وذلك من خلال الالتزام بمشروع ديني مغايرٍ أكثر استيعاباً، يستمرُّ الإسلام فيه دينًا من ناحيةٍ ومكوّنًا مؤثِّرًا في المجالِ العامّ من ناحيةٍ أخرى.

وعليهِ قد يعتبر البعض التجديد يختلفُ في شكله عن الإسلامويّة فكأنّه محضُ تنويعٍ في النّموذج الإسلامويّ الواسع؛ إذ يدفع هذا الاختزال إلى الارتباك المنهجيّ في التصنيف نظرًا للخطابات المتباينة التي تقدّمها الأطرافُ المَعْنِيَّة تأسيسًا كان أو تعاملًا، وبالمنظور ذاته لا يَفِي مصطلح "التكيُّف" لتحليل التحوُّل الذي طرأ على التجربة الإسلامويّة ؛ إذ إنّ الأمر في حقيقته قطيعةٌ بين حزب وآخر .

وعلى الرّغم من اتّصاف بعض الحركات الإسلامويّة بالمرونة الانتخابيّة إلّا أنّ ذلك لا يُدخِلها مرحلةَ "ما بعد الإسلامويّة"، فهي وإن صُنِّفت ضمن التيّار المعتدِل إلّا أنّ ذلك لا

يعني انتقالها إلى "الما بعدية" بسببه إذ الاعتدال في حدِّ ذاته يخفي سماتِ ما بعد الإسلامويّة المميِّزة لها فيدلُّ على درجاتٍ من القطيعة ولكن على نحوٍ نسبيٍّ دائمٍ؛ إذ يُعَدّ عند البعص معتدِلاً وعند الآخر أمرًا متطرِّفًا، ومنه تشتركُ ما بعد الإسلامويّة مع مساحةٍ واسعةٍ من الإسلامويّة الليبراليية التي ترى الإسلام متوافقًا مع الديمقراطية والدولة المدنيّة وحرّيّة الفكر، إلا أنّ ما بعد الإسلامويّة تحلِّل ما هو أكثر من هذا المعنى كونَها نقدًا لمشروع خرجت منه إذ هي متعلِّقَةٌ بالقطيعة عن جذور الأفكار الإسلامويَّة، كما أنَّها تختلف عن الليبراليّة في عدم سعيها إلى خصخصة الإسلام ، حيثُ إنّها تراه جزءًا من المجال العام، الذي يجب دعمه وتقويته، ومنه يمكن الإشارةُ إلى مفهومَي "الإسلامويّة" و"ما بعد الإسلامويّة" فكريًّا على أنّهما نماذج تحليليَّة توضِّحُ الاختلاف والتغيُّر وجذور التغيُّر أيضًا، إلَّا أنّ الحياة الواقِعيّة قد تُظْهِر نماذجَ لأشخاصٍ يلتزمون الجانبين معًا في بعض المسائل أو أحدهما دون الآخر في مسائل أخرى، ومن ثَمَّ ينبغي التعامل مع ما بعد الإسلاموية على أنّها قطيعةٌ نقديّةٌ لا مرحلة تاريخيَّة تبدأ بتاريخ معيّن –مع التأكيد على أنّ ذلك لا ينفي وجود أرضيّةٍ تاريخيّةٍ لها– [1] .

فقد تظهر مفهومات التيّارين بصفة متزامنة في بعض الشخصيّات أو التنظيمات؛ ممّا يحتِّمُ إعادةَ التفكير في شروط التحوّل إلى "الما بعد" وفق مفاهيمَ أكثر تحليل و موضوعية .

-- جدول توضيحي لفكرة التغيير للإسلام السياسي أو ما بعد الإسلاموية

الإسلام السياســـي	مابعد الإســـلاموية
- الواجبات	- الحقوق
- السلطوية الفردية	- التعددية
- النصوص	- التاريخية بدل النصوص
- التاريخ	- المستقبل

[1] – عرابي عبد الحيّ عرابي ، قراءة تحليليّةٌ لمفهوم "ما بعد الإسلاموية" في أطروحة "آصف بيات".
موقع جسور- http://jusoor.co/details/يوم 15 أفريل 2019 ، 11 سا مساء

التحول الفكري من الإسلام السياسي إلى ما بعد الإسلاموية لدى الحركات الإسلامية هو واقع فرضته المتغيرات، فقط هناك من يعترف بذلك ويحاول تفعيل ذلك على الأرض وهناك من لا يعترف بهذه الفكرة والتحولات ولا ترد في حديثه ولكنه يفعلها في الواقع بحكم السلوك الصادر من هذه الجماعات السياسية .

هذا التفكير قفز إلى مستوى الراهن الذي بدأت فيه جماعات الإسلام السياسي بالفشل في الممارسة الفعلية وفقدها للشعبية التي كانت تتمتع بها في البدايات، هذه البدايات وما ميزها من تفكير كان فيه الدمج بين "التدين والحقوق، الإيمان والحرية، الإسلام والتحرر".

وهنا نلمس الحقيقة التي يقدمها لنا المفكر الأمريكي ذو الأصول الإيرانية، فكرة التغيير، ليصبح بذلك من الكتاب ذوي التيارات العابرة للأوطان، مما يجعله شبيهاً بما كان يمثله المنظر علي شريعتي (1933–1977) الذي كان، رغم أصله الإيراني، ملهماً لكثير من الحركات الاجتماعية خارج محيط بلاده. حالة "ما فوق الوطني" ما تزال، رغم وجود بعض النماذج، نادرة في الثقافة الشرقية التي يعتز المنتمون إليها، بشكل أكثر من اللازم أحياناً، بالهويات الصغيرة فتفشل كتاباتهم في معالجة الواقع بشكل أشمل وأعمق وأكثر تحرراً، وتظل رهينة لضيق الانتماءات.[1]

وهو الأمر الذي نلاحظه على مستوى واقع الممارسة الفعلية الضيقة والتي تختار لنفسها التحيز في منطقة فكرها دون خبرة ويكننا هنا أن نأخذ مثال إخوان مصر عند تسلمهم للسلطة في مصر بعد ثورة 25 يناير 2011م "تعامل الإخوان بتهور مع الاستياء الشعبي المتزايد ضد حكم مرسي، حيث أساء المجاعة تقدير الحقائق" [2].

وهو أمر يعود إلى الثقة الغير مبررة والتعامل مع الواقع بتفكير عير عقلاني قد يعود إلى قلة الخبرة في التسيير والتحكم التكنوقراطي، في أجواء لها تاريخ مع الحكم الاستبدادي العسكري وهو أمر واضح ولا يحتاج إلى مجهود فكري من قِبل حركة الإخوان التي ظهرت

[1] – مدى الفاتح، في سيرة باحث غير تقليدي آصف بيات... المثقف العضوي القدس العربي الموقع https://www.alquds.co.uk/%EF%BB%BF ، يوم 16 أفريل 2019م الساعة 10 صباحا .

[2] محمد أبورمان، الإسلام السياسي في إقليم مضطرب، ط1، مؤسسة فريدريش، آيبرت، عمان، الأردن، 2017، ص 78.

بمستوى بعيد عن الخبرة السياسية، ربما لتعودها على سلطة التفكير المغلق والأحادي ضمن الجماعة، ولأن الميدان يتطلب دراية واسعة بالآخر الذي يختلف سياسيا وفكريا، بالإضافة إلى ضيق الأفق المنحدر من التأسيس للإسلام السياسي "انطلاقا من سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية وقيام الدولة الوطنية العلمانية حيث أن هذا السقوط كون مخيالا بدا فيه الأمر كما لو أنه سقوط للدين نفسه واستعادة الدين تمر من خلال استعادة الخلافة والتي تمحورت من خلال مفهوم الإسلام السياسي مع مرور الوقت "[1] .

الأمر الذي مس الفكر السياسي الإسلامي للحديث عن مابعد الإسلام السياسي والذي يتطلب واقعا آخر وتفكيرا مختلفا شاملا للقراءة العمودية والأفقية أرضية مطالب فيها العقل بالابتعاد عن العواطف والمطالبة بتغيير الوسائل وأساليب الخطاب مع الابتعاد عن العبث الداخلي عبر التأثير على الأتباع من خلال نهج اغتيال الفكر وإقصاء كل تجديد في ظل هذه الظروف، لأن الاستجابة جاءت متأخرة جدا وبعد فوات الأوان لأن رياح التغيير قد داهمت الجزائر بـ حراك 22 فيفري بشكل مفاجئ والذي كان نتيجة للحصار، وسياسيا القمع لفترات طويلة جدا وداهم أيضا حركات الإسلام السياسي أيضا، في الوقت الذي لم تكن فيه مستعدة اطلاقا إطلاقا لهذا التسونامي من التغيير في جو كان فيه هذا التنظيم السياسي يشهد استعلاء على المجتمع وبناء لهوية خاصة مختلفة عن المجتمع، وهو خلل تنظيمي هيكلي يمنع التنظيم من ممارسة الديمقراطية بشكل تام، لأن أسس المساءلة والشفافية غائبة، واستعمال فزاعات لفظية ونفسية مؤثرة مثل فزاعة الحفاظ على الحزب من الداخل، فلا تملك إلا قوة الرفض والمنع مقابل الضعف في التخطيط والبرامج بدليل الخلط بين فقه الحركة وفقه الدولة والأخطر من ذلك لا يوجد لدى التنظيمات الإسلامية شكل الدولة التي يريدونها في أفق مضطرب ومتجدد في ظل تنامي فكر موازي للأجيال الجديدة لا علاقة له بهذه

[1] –الحاج عبدالرحمان، مأزق الدولة بين الإسلاميين و العلمانيين، ط1، دار جسور، بيروت لبنان، 2016م، ص 212.

التنظيمات، كما أن الجهل بطبيعة العقد الاجتماعي للدولة المدنية والتي تقوم على الجغرافيا لا على الدين .

والواقع أن المستقبل في فلسفة المابعديات سيكون فيه الحضور لتيارات الوطنية التي لديها إجابات واضحة مكتوبة تقال في السرّ والعلن حول أسئلة الهوية والدولة والمواطنة والانتماء ومحاربة الفساد حسب معطيات الجغرافيا الخاصة بالهموم الوطنية، لذلك كان تفكير "آصف بيات" حول مابعد الإسلاموية أمر حتمي وطبيعي في كل منطقة الشرق الأوسط حيث ركز على السياق الاجتماعي العام، وكيف تؤثر التغييرات الاجتماعية على عمل وتوجهات الحركات الإسلامية تماما كما تؤثر الأخيرة على المجتمع[1].

الأمر الذي أدى إلى ظهور هوية اللاحركية الشبابية والتي تعني تجاوز الحزبية والتنظيمات السياسية المقلقة والنمطية وتتجسد في الحضور الجمعي في مقاومة الأنظمة الدكتاتورية والسلطة الأبوية والدينية، ويكون بذلك قد فتح الواقع على مفاهيم جديدة مثل سياسة الشارع والشارع السياسي والذي يجمع مختلف الثقافات والاتجاهات في مكان واحد وهو فضاء الشوارع الخاصة بالمدن والمناطق الحضرية وقضايا الأكولوجيا الحضرية للإسلام السياسي، مع حضور المهمشين والأيديولوجيات الراديكالية، في حين فقراء الحضر لا يبدون التزاما أيديولوجيا بالممارسة اليومية للنزعة الإسلاموية، فلم يعد المتشددين الإسلاميين يملكون استراتيجية واحدة لتحريك الفقراء، لأن مشاركة الإسلام السياسي هي استراتيجية احتواء و ليست استراتيجية تمكين، كما ناقش OLIVIER ROY أليفييه روا [2]

الباحث الفرنسي مرحلة ما بعد الإسلام السياسي وفق ملاحظتين أساسيتين:

– من جهة لا تحيل عبارة ما بعد على نهاية تجربة الإسلام السياسي، ولكن تحيل على تحوّل في التجربة، تحوّل فرضته الكثير من المتغيّرات الدولية والإقليمية والوطنية، وهو

[1] - Asef Bayat، Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-IslamistTurn "Stanford: California Stanford UniversityPress، 2007.P 46

[2] – أوليفييه روي (فرنسي: Olivier RoYد 1949) عالم سياسة فرنسي وأستاذ جامعي في معهد الجامعة الأوروبية في فلورنسا، إيطاليا.

تحول مسّ منهجية التفكير لدى الفاعل الإسلامي، كما مسّ أدوات العمل والممارسة، ولعل هذا التوجه هو الذي تحكّم في باحث اهتم بالموضوع، مبكرا، وهو أوليفييه روا (الذي خصص كتابا في موضوع فشل الإسلام السياسي سنة 1992، لكنه عاد بعد عشر سنوات إلى تطوير أطروحته السابقة، بعدما تبين له أن الأمر يقتصر على تحوّل في التجربة وليس نهاية لها، وهكذا أصبح يتحدث عن تحول الإسلام السياسي إلى إسلام اجتماعي، وذلك في كتابه "الإسلام المُعولَم".

_ من جهة أخرى، لا يمكن تعميم الخصائص نفسها على التجارب المختلفة للإسلام السياسي، فإذا كانت تجربة الإسلام السياسي في العالم العربي –مع بعض الاستثناءات– قد خرجت من مِعطف تجربة الجماعة الإسلامية مع أبي الأعلى المودودي، وظلت رهينة لرؤيتها الفكرية القائمة على مبدأ الحاكِميّة لله، وكذلك رهينة أدواتها التقليدية نفسها في العمل الدعوي والتجنيد الأيديولوجي، فإن تجربة الإسلام السياسي قد قطعت أشواطا جدّ متقدمة على طريق ربط الإسلام، كتجربة روحية، بتحولات العصر الحديث سياسيا واجتماعيا، وذلك ضمن ما يسمّيه الباحث الأمريكي "أليكساندر أريفيانتو" (Alexander R.Arifianto بتجربة الإسلام التقدمي progressive Islam باعتبارها محاولة للجمع بين تعاليم الإسلام الأساسية القرآن الكريم، الحديث الشريف، والفقه الإسلامي، وبين الأفكار المستمدة من النظرية الليبرالية الغربية، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية والتعددية الدينية.

من هنا يرى "أوليفييه روا" أن الإسلامويين قادمون من وراء التاريخ، ويريدون أن يقودوا حركته ويتمرسون في تفاصيله دون الإلمام بتعقيدات العصر الحديث، والرجل يقول بوضوح ليس لديهم سوى تصورات من الماضي، شديدة الأحادية، ومضطربة في أذهانهم ويريدون أن يواجهوا بها عالمًا جديدا معقدا[1].

و مقابل ذلك كتب المفكر الفرنسي " فرنسوا بورغا " François Burgat [2].

[1] – أليفييه روا ، تجربة الإسلام السياسي ، ط2 ، تر نصير مروة ، دار الساقي ، لبنان ، 1996، ص 105 ، 106.

[2] - François Burgat، né en 1948، est un islamologue et politologue français. Directeur émérite de recherche au CNRS et à l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman، il consacre l'essentiel de ses travaux à l'étude des dynamiques politiques et des courants islamistes dans le monde arabe. Wikipédia

من زاوية مختلفة واعتبر مناهضا لأطروحة "مابعد الإسلام السياسي" وقدم بديلا تفسيريا أقرب إلى الواقع بحديثه عن أن الإسلام السياسي ليس مرحلة وإنما هوية مجتمعية، عدا عن كونه صوتا معارضا للاستعمار وقد عبر عن مقولته هذه من خلال كتابه "الإسلام السياسي: صوت الجنوب" فذهب بذلك إلى تحديد ثلاثة عوامل رئيسية مصاحبة ومساعدة في استمرار ظاهرة الإسلام السياسي.

أ- الظروف الاجتماعية والاقتصادية الراهنة في العالم العربي والإسلامي وهي وضعية تساهم في استمراره

ب-قدرة الإسلاميين على إنتاج خطاب داخلي بشأن الحداثة لتعبئة جهودهم .

ج-وجود أنظمة تضخم خطر التهديد الإسلامي و تعطل مشروع الإسلام السياسي .

فطيلة مسار الإسلاميين بكل أطيافهم وآليات اشتغالهم، فإن مرونة المصطلح الإسلامي أتاح لهم أن يوظفوه لمصلحة ممارسات اجتماعية وأنماط عمل سياسي شديدة التنوع، فعلى الرغم من التباعد الحاصل بين أطياف الإسلاميين، فإن شكل الممارسات الاجتماعية لكل هذه الأطياف يفيد بأنهم يستعلمون الخطاب الإسلامي لتبرير وظائف اجتماعية وعمل سياسي مختلف.

وقد ركز "بورغا" في سياق بحثه لتحولات الإسلاميين بعد الربيع العربي، كيف تكيف الإسلاميون مع الثقافة الديمقراطية، والتزموا بإرادة الناخبين المعبر عنها في صناديق الاقتراع، ووظفوا خطابهم الإسلامي لتوليد مواقف غير إقصائية، وذلك في مقابل تنظيمات راديكالية أخرى مثل تنظيم الدولة الإسلامية والتي استخدمت الخطاب الإسلامي لإنتاج مواقف طائفية في قطيعة علنية مع مقولات الموروث السياسي الغربي.[1]

يقول فرنسوا بورغا :

[1] -بلال التليدي، فرنسوا بورغا باحث فرنسي يدافع عن أطروحة "الإسلام السياسي صوت الجنوب" نشر يوم 9 نوفمبر 2018م، موقع https://arabi21.com/story/1136095/91% يوم 21 أفريل 2019 الساعة 9

" Dans le Maghreb contemporain, l'islamisme, c'est-à-dire l'expression par le vocabulaire de l'Islam d'un projet politique se servant de l'héritage culturel occidental comme d'un repoussoir ….[1]

في المنطقة المغاربية المعاصرة، الإسلاموية لم تعد مفردات تعبير عن الإسلام كمشروع سياسي يستخدم التراث الثقافي الغربي كرقاقة للخروج من أزماته السياسية، وهو بهذا الطرح يفتح الأفق للفكر السياسي الآتي من صوت الجنوب(la voix du sud) لكن هذه الأطروحة ردّ عليها الباحث المصري الراحل حسام تمام [2].

الذي قدم ورقة بحثية لمركز الشرق الأوسط في الجامعة الأمريكية ليقول: "في انتظار الغائب الذي لا يجيئ "[3] .

نماذج تتحدى فرضية ما بعد الإسلام السياسي، فهو هنا يعطي نتيجة شاملة للآتي وهو أن الإسلام السياسي تجربة فاشلة ولا يكنها أن تكون في مستقبل المجتمعات العربية والإسلامية، ففي رأيه مشروع الإسلام السياسي خسر على مستويات مختلفة "الوصول إلى السلطة، اقتراح نمط أو شكل جديد للسلطة، إضافة إلى تنازلات مؤلمة دفعها في رحلته للوصول إلى السلطة: لكن على مستوى فكرة السياسة أو البعد السياسي في الحركة الإسلامية هناك خطأ في النظرة الشمولية العامة والمطلقية في القول بانهزاميته، لأن هذه النظرة مبنية على نقص في الإدراك للتركيبة لدى المجتمعات الإسلامية وتداخلاتها، فلا يمكن الجزم من خلالها بهذه النتائج، فكل ظاهرة قابلة للتبدل والتفاعل، بدليل أن الحالة التي يحكمها تنظيم الإخوان إما طرف لا يقبل الديمقراطية والتعددية، أو طرف ثقافي سياسي والذي يعتبره البعض عرابا ومناضلا للخروج من الأزمة السياسية المعاصرة في المنطقة

[1] François Burgat L'islamisme au Maghreb : la voix du sud.
https://www.researchgate.net/publication/302194968_L'islamisme_au_Maghreb_la_voix_du_sud .- .
21avril 2019 – 11h matin

[2] –حسام تمام مواليد 1972م، صحفي وباحث، له عدد من المؤلفات والإسهامات في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتتركز اهتماماته حول حركات الإسلام السياسي وخاصة الإخوان المسلمين، توفي في القاهرة في 26 أكتوبر 2011 عن عمر يناهز 37 سنة.

[3] – على نفس الموقع السابق

العربية، هذه المنطقة التي أصبح شبابها يقارع الاستبداد والذي لا يتماشى مع طموحاتهم وسقف مطالبهم المرتفعة مع وضع حدود فاصلة بين فكرة دولة الشريعة والحاكمية ودولة الحقوق والحريات المدنية، لأن هناك أخطاء وتعقيدات للظاهرة الإسلامية بحكم الخلط بين الديني والسياسي، ربما هذا الخلط يعود إلى كون الدين الإسلامي دين شعائر تعبدية لكنه مادة ثورية تحريضية ضد الاستبداد أيضا[1] .

لكن تبقى هذه المقاربات مستعجلة في إطلاق الأحكام على ظاهرة قابلة للتحول والتبدل، وتسيطر عليها خاصية الثبات أكثر من خاصية الديناميكية الاجتماعية، التي تتسم بها وطبيعة تحولاتها وتفاعلاتها السياسية والاجتماعية المعقدة. و من حيث المنهج لا يجب الفصل بين "المنهج الكلاني holistic بمعنى الفصل بين الظاهرة السياسية الإسلامية وسياقها الدولي المعاصر ورؤيتها في سياق يتجاوز حدود الكيانات الإسلامية بفعل التأثير المتنامي، نتيجة عمل آليات العولمة المتزايدة إذ لم يعد ممكنا فك وشائج الترابط بين الظواهر الاجتماعية بسبب الترابط الآلي والعضوي بين المجتمعات طبقا لمفاهيم–إميل دوركايم– "[2] .

فالأمر لا يتم حسمه بدقة لأم الظاهرة الإسلاموية قريبة إلى الفكر السكوني في محيط متحول باستمرار، مع تنامي الحركات العالمية التي تستعمل الرموز الدينية مثل إسرائيل والهندوس في الهند والكنفوشيوسيتة في الصين والمحافظون الجدد في الولايات المتحدة.

فالاتجاه يشير إلى ظاهرة التكيف الفردية مع أنساق المجتمع بشكل تصاعدي من الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة بحكم المراحل التي يمر بها الإنسان من الفرد إلى المجتمع إلى التدويلية ثم الإنسانية، ومنه فالظاهرة الإسلاموية تتجه تاريخيا إلى الانسجام مع الأنساق الجديدة بشكل متسارع والذي تجدر الإشارة إليه هنا هو على النخب السياسوية في هذه

[1] –نبيل لبكيري، ما بعد الإسلام السياسي، جدلية النظرية والواقع، على موقع https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2018/4/30% يوم 21أفريل 2019 الساعة 11 صباحا

[2] – وليد عبد الحي، مستقبل الإسلام السياسي في المنطقة العربية، ط1، مركز الدراسات المستقبلية و قياس الرأي، رام الله ، فلسطين، 2015، ص 3.

التنظيمات أن تدرك بأن هذا التسارع يتطلب عقلا متكيفا مع المنتج الفكري وإلا سيعيد نفس الأخطاء في هذه الوتيرة المتسارعة .

4 _ الجزائر وظاهرة مابعد الإسلام السياسي:

بحكم الانتماء للمنطقة المغاربية والعربية والعالم الإسلامي ككل فإن الجزائر ينطبق عليها ما يجري للظاهرة الإسلاموية بالمنطقة ولكن بشيء من الخصوصية الفكرية والتاريخانية والأيديولوجيات المحيطة بالظاهرة الإسلاموية بالجزائر، حسب استطلاعات للرأي فإن المنطقة العربية ككل 46.4 % لا تقبل تعدد التفسيرات للنص مما يجعل الفضاء السياسي قابلا للتفجير عند أي تباين في الآراء [1].

وحسب نفس الاستطلاع فإن فشل الإسلام السياسي شكل محور الدراسات وهو تابع لمنظومة الدولة برمتها بنسبة 79,66 % لذلك ليس في صالح التنظيم الإسلامي تولي السلطة والتسرع بحكم تعقيدات الوضع، مما يجعل احتمالات الفشل قائمة أكثر من النجاح، بالإضافة إلى عوامل محلية تترك آثارها في اندفاع الإسلام السياسي وتدفع حركته نحو التلكؤ واللاثقة والتشرذم، رغم أن الجزائر بلد له مكانة جيوستراتجية ووجود التيار الإسلامي به له أكثر من دلالة مقارنة ببلدان مجاورة ، يبقى التعقيد الذي لم يستطع الإسلام السياسي فك شفرته من أهم النتائج التي ترجمها الواقع بالفشل وفقد القاعدة الشعبية والتي تكون قد اختارت العزرف السياسي بدل المشاركة، وحتى ننصف هذا التوجه السياسي يجب الإشارة إلى الثلاثي الذي شكل أكبر تحدي للظاهرة الإسلاموية وهو التشرذم والمؤسسة العسكرية والحكومات بكل أطيافها الفكرية.

في الجزائر سمحت الصفة الشمولية للنخب الدينية بتفعيل الإسلام في قطاعات متنوعة حيث ساهم في اتصال السياسي بالديني والنتيجة هي التقاطع مع سياقاتها المجتمعية لخدمة مشاريع السياسي على حساب الديني، هذا الواقع عززته وضعية الفرد في المجتمع الجزائري والذي تعاقبت عليه سياقات الاستعمار ثم سياق عولمة الإسلام السياسي هذا الأخير الذي

[1] – وليد عبد الحي، مستقبل الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، ص 19.

خضع إلى تأويلات سياسية، لكنها تتجه جميعا إلى تفعيل هدف واحد وهو الوصول إلى الحكم، البداية كانت من خلال التأسيس بنيويا للإسلام وأسئلة الإصلاح المنظمة وفق الفكرة الإسلامية، فكان الهدف في البداية هو استعادة السيادة الذاتية من المستعمر الغربي – فرنسا – لكن الأمر تحول مع الدولة الوطنية إلى سرديات سياسية كانت فيها المواجهة فاعلة بحكم السياقات الخانقة للدولة الوطنية فكان من نتائج الواقع السياسي محاولة التأصيل للإسلام الأدائي الذي يصل السياسي بالديني مبني على إعادة قراءة الموروث الثقافي والسياسي لهذه المشروعية بكل الملابسات والاستفهامات التي تحملها، حيث اعتمدت فيها على تجارب بعدية أكثر من وقائع مستمدة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، هذا التجذر في الخطاب وتوسيعه بين نفوس العامة من الناس المنهزمة من الدولة الوطنية، فأصبح أمام هذه الاستراتيجية الجديدة في ربط الحياة الدنيا بالآخرة، رؤيا أخرى قريبة من ذاته ولها حميمية فكرية تجمع الكثير تحت سقف الفكرة الواحدة، ومنه فالإسلام السياسي في الجزائر قدم نفسه عبر مراحل لكن كيف طرح مشروعه، هنا تكمن القضية الفكرية والسياسية والتي دفع ثمنها العامة من الناس والبسطاء، أما الفكر عند النخب بقي يراوح مكانه، إما مذهولة أو رافضة لهذا التلكؤ أو متجاوزة بقراءات مختلفة، قد تبتعد عن الحقيقة التي يريدها هذا المشروع الذي تفككت حباله عند أول عتبة للوصول إلى السلطة، لأن الذي حدث هو مراوغة الدولة الوطنية بتمييع فكرة الإسلام السياسي من خلال تجنيد وإعداد مصلحيين على طراز خاص يتماشى مع أهداف الدولة الوطنية بالإضافة إلى منح امتيازات لرموز الإسلام السياسي نظير وجودهم ومساهمتهم في هذا التقارب، و الذي أدى إلى الابتعاد عن القاعدة الشعبية التي راهنت عليها نخبة التيار الإسلاموي، وبدأ فعل اللاثقة يجد طريقه إلى نفوس العامة.

فكيف تكون العودة في ظل هذا التسارع الذي يأتي على مستوى السياقات المتجددة لدى العقل العام؟

مابعد الإسلاموية بالجزائر مشروع يطرح في وضعية الفشل والتشرذم، فكان التفكير أمام أدلجة للتوحية، قد نتفق هنا بأن المابعديات هي فلسفة تشير إلى ما تؤول إليه الأوضاع

بقراءة واقع الحال يقول عز و جل: "إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ" [1]

المراجعة الفكرية هدنة مع هدنة مع الذات قبل أن تكون مع الغير، والسلام الذاتي هو هدنة مع الذات تحقق ما هو آتي دون تهور أو تشرذم، يقول "إمانويل كانط" في مؤلفه "نحو السلام الدائم" : "إن السلام الدائم الذي ينبغي أن يعقب ما سمي خطأ حتى الآن بمعاهدات الصلح، هي في الحقيقة اتفاقيات هدنة، ليس فكرة جوفاء، إنما هي مهمة تتحقق رويدا رويدا وتقترب من غايتها بخطى واثقة مستمرة ولا بد من الأمل بأن الفترات الزمنية التي تستغرقها هذه الخطوات الصاعدة باتجاه السلام الدائم تتسارع أكثر فأكثر" [2].

ففي داخل هذا السياق المأزوم للذات والذي كان سببا للانهيارات عقل يفكر في نتائج نابعة من الذات المفكرة، ففي مقولة "كانط" إعادة بعث سؤال الذات وتفعيل مفهوم السلام الداخلي ليتحقق في الحياة، كذلك الأمر في الإسلام السياسي إعادة مشروع يبحث في الأسئلة الراهنة والمحرجة المتعلقة بمستقبل الأمة وحتى تخرج هذه الذات المتشرذمة والهائمة من راهنها الهلامي، لأن القاموس المفاهيمي متجدد، فالواقع أن الإسلاموية في الجزائر تميزت بالفردانية والأنانية من أجل تحقيق الأفضل للجماعة لا للأمة.

يقول "هوسرل" : "أنبثاق وبداية لتصور حقبة جديدة للإنسانية حقبة الإنسانية التي لا تريد ولا تستطيع أن تعيش ابتداء من الآن إلا في تشكيل حد لوجودها ولحياتها التاريخية غلى أساس أفكار العقل، على أساس مهام لا متناهية "[3].

فالمهام لدى العقل الحر لا متناهية ورسالة المسلم لا تنبثق من مشروع سياسوي قائم على ثوابت غير مُدركة، أو مدركة بصفة خاطئة ولا ترسم للمستقبل الدمى الذي يجب أن

[1] – قرآن كريم، سورة الرعد، الآية 11 .

[2] – إمانويل كانط، نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، ط1، تر نبيل الخوري، دار صادر، بيروت لبنان ، 1985،ص99.

[3] – إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسنتالية، ط1، تر إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2008، ص 523.

تكون عليه الحقائق والوقائع، ربما أنا هنا أعود إلى الفكر الفلسفي الذي يبني المعرفة على أسس العقل التساؤلي التأملي وفق منهج دقيق وضمن الدراسات المابعدية .. ماذا بعد؟؟

انطلاقا مما كان قبل ولتكن – قبليات – وهي الماضي فلا يمكن انكاره لكننا لا نقف عنده طويلا بل يجب التفكير في اللحظة التي لم تأتي بعد، بعيدا عن فكرة نهاية النسق ومنه سيدخل الفكر الإسلامي السياسي الجزائري –رغم ندرة هذه الدراسات– إلى دائرة الاستراتيجيات الفكرية والمساعدة على الخروج من نفق التشرذم والاختلاف الحاد، أسئلة تفرضها التحولات، ماذا بعد اسقاطات الراهن ؟

يعتمد فيها على مراجعة الذات للوعي conscience يقول "بول ريكور":" إن الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة انطلاقها " [1] .

هذه الصورة تجعل الفهم للذات أكثر اقترابا من الحلول الصحيحة، و قراءة الفكرة بتأويل يتماشى مع متطلبات السياق، الأكيد أنها تجد معارضة أو التباسا وهو شيء طبيعي، لكن ستتحول إلى منطلقات جديدة وفاعلة، ومنه فالإسلام السياسي في الجزائر بتنوعه المحلي له سياقات مختلفة وحتى لا أقول برامج لأن هذا الأمر غير ممنهج إلى حد الآن، فهذه السياقات في أغلبها دوغمائية لا يستفيد منها الشباب اليوم في مسارهم السياسي المعولم، كما أن الشك لا يؤسس مجتمع بإمكانه أن يبني دولة مدنية، دولة تراعي الثابت والمتحول بمنطق الزمان التاريخي، فالفطرة تتطلب ملكات تتجسد في واقع الحياة، وتصبح في حيز واقعي في علاقتها بالعالم الخارجي والمتحول باستمرار.

هذه البعدية تتطلب إلغاء تقديس الأشخاص ولا يكون الفعل إلا للمشاريع الناجحة، تتحقق من خلالها وحدة مقولات التي تضمن النجاح والاستمرارية، وعليه يمكنني أن أقول بأن البحث في أسباب التشرذم هي أول خطوة للتحول المابعدي وفق منهج يعمل بصورة تراتبية وهي:

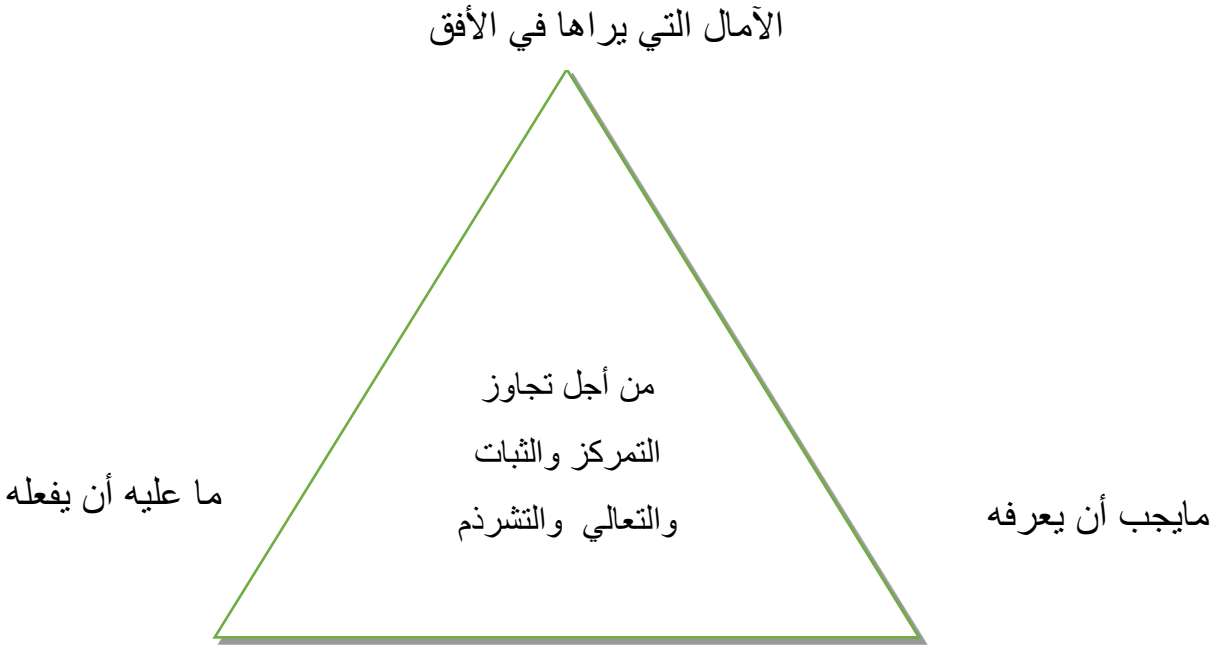
[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ط1، ، تر منذر عياش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان ، 2005، ص 152.

- ماذا يجب أن يعرف النخبوي في المشهد السياسي الإسلاموي ؟
- و ماذا عليه أن يفعل ؟
- و ماهي الآمال التي يراها في الأفق ؟

قانون مثل هرم قاعدته بين – ماذا يجب، وماذا عليه – ورأسه الأفق الذي يطمح إليه – يتحقق به أو بغيره ليست هي الإشكالية بل يعتمد الاستمرارية خارج الشخصنة المدمرة للمشاريع بكل أصنافها، هذه التراتبية تحدث عنها "كانط" في فلسفة العلوم ومحاولته لوضع مقتضيات تتماشى مع الطبيعة البشرية، في كتابه – العقل المحض– [1] .

قد تبدو المسألة مستحيلة، ولكن فقط بشيء من التنازل عن الأنانية التي تمجد الذوات وتلغي كل ما هو إجابي في الفكر الثاقب والذي يراقب الأمور ويحكم عليها، ولا أشك في كون العقلانية الجزائرية قادرة على فهم واقعها ومراجعتها للراهن، حتى في الواقت الضائع، لأن الزمن له حضوره، قد يصطدم المدرك للحقائق بعقول غير قابلة للتحول والتي مآلها الابتعاد عن واقع لم يعد لها فيه مكانا، مع تكوين طاقة جديدة للشباب الطموح والذي يمكنه أن يفهم واقعه بصورة أفضل ويقرأ الآتي باحتمالات أقرب إلى ما يجب أن يكون عليه المستقبل.

[1] –كانط ، نقد العقل المحض، ترموسى وهبة، دط، مركز الإنماء القومي، لبنان، دس، ص 53.



مخطط لمابعديات الإسلام السياسي في الجزائر

ويعد كتاب "نذير مصمودي"–متى يدخل الإسلاميون في الإسلام– أنموذجا للمابعديات في مشهد للإسلاموية التي تنبه أهل العقل و الضمير من أجل تجاوز الوهم الزائف وسلطة الذات الأنطولوجية وهي عودة من أجل تجاوز التمركز والثبات و التعالي، فلا يكون ذلك إلا بالانفتاح على العالم الخارجي، هذا الأخر الذي ضمن زمرة التنظيم والذي أدى إلى اتساع هوة التشرذم، يقول "نذير مصمودي" :"لماذا نضجت مدارك الأخرين لمعنى الحياة الأوسع، وطشنا نحن عن هذا المعنى، وعشنا الحياة سجنا كبيرا يحبس حراكنا، ويهزم تطلعاتنا، ويسوّد مستقبلنا ؟" [1].

وصف للحالة التي آلت إليها وضعية تفكير الإسلامويين، بسؤال من صميم المآسي التي سجنت الكثير بفكر لا يقدر على مواجهة المشكلات المتجددة، ولم يستطع الخروج بمشروع تلتف حوله العقول، واقع بدأه بمشهد الآخر البعيد عنا والذي نضجت مداركه في

[1] – نذير مصمودي ، متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ ، ص250.

فهم الحياة وهو المختلف عنا إيديولوجيا، دهشة لحظة مقارنة لكنها بعيدة عن المقاربة التي يسعى إليها من خلال هذا السؤال الذي يملأ المخيال حزنا وشوقا لواقع آخر تتحقق فيه المقاربة فيما بعد، لحظة لمخيال المابعديات .

ومادامت المابعديات تتناول فكر يحاول التجديد، فإن توظيف المقولة السائدة حول الحركة الاجتماعية عموما والتي تفيد" بمعنى أن الحركة تنشأ ثم تخوض مرحلة النضال في مواجهة الواقع ثم تصل إلى الحصاد هو نتاج فعلها الاجتماعي والسياسي، ومع هذا الحصاد تبدأ دورة جديدة من المفروض أنها تكون نتاجا لتأمل وتفكير عميق للدورة السابقة التي اكتملت، وبالطبع فإن ذلك يتم عبر مراحل زمنية كافية يمكن للدورة فيها أن تبلغ اكتمالها وتمامها" [1]

المنشأ ← مرحلة النضال ← مواجهة الواقع ← حصاد فعلها الاجتماعي والسياسي [دورة الحركة الاجتماعية والنتائج المابعدية]

ففعل التأمل المابعدي يتطلب الوقوف عند المقولات السائدة التي اعتمدت وتم تداولها، ثم اعتبرت مقدمة لا يجوز مراجعتها، ففي الجزائر نجد حركة الإخوان السياسية، قد رفعت بعض المقولات السائدة والتي انتهت بها إلى نتائج خطيرة وقد ثبت ذلك باستقراء الواقع أن فكرة التنظيم "الحزب السياسي" دخلت بالحركة الإسلامية في سراديب مظلمة ومدمرة وقاتلة، فانفصلت بالحركة عن مجالها ودورها الذي قامت من أجله، ويظهر ذلك في النتائج بعد مرور الوقت الذي استغرقته في المشاركة السياسية، وينعكس ذلك على نفسية رواد التنظيم، الأمر الذي يتطلب بناء نظرية في السياسة لأن الواقع إلا إذا كانت البنية الفكرية لها منطلقات معرفية تستطيع أن تعيد دمج التحولات ضمن سياق الثابت الذي تناضل من أجله، فلا يمكن قبول نتائج الإسلام السياسي في ظل التحولات المتسارعة والتي تتعارض مع الشمولية الفكرية والغير قابلة إلى تجديد المنطلقات المابعدية وعليه يجب التفكير في دراسات

[1] – كمال السعيد حبيب، الحركات الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، ط1، مكتبة مدبولي، مصر، 2002،ص 89.

للحركة الإسلامية في مسارها السياسي من أجل إثراء البحوث الأكاديمية، لأن واقع الحال يطلعنا على أن الظاهرة الإسلاموية تعودت على سياسة الهروب من التقييم كلما أخطأت في المواقف ولأن التقييم الذي لا يأتي في حينه لا يجدي، فكذلك الأمر بالنسبة لبناء فكر مابعديات " فالحركات الإسلامية كما قال الشيخ الغزالي: رجل فاقد للذاكرة" [1] .

فالذاكرة التي لا تحيّن ماضيها لا يمكنها بناء مستقبل على أسس صحيحة لأفكارها، لأن دورة استراتيجيات التفكير تتفاعل وفق العلاقة بين الما قبليات والما بعديات بسياق تراتبي وقصدي من أجل أهداف محددة وممنهجة، لأن المابعدية ترتبط ارتباطا وظيفيا بالمابعدية من أجل لا الدخول إلى مرحلة تاريخية جديدة، ووفق فضاءات ملائمة للتصور بمقاربة الأطروحات التي تختلف بين رواد التنظيم، أو محاولة التقريب بين التوجهات حتى لا ينحرف المشروع السياسي عن الأطر المحدد بروح الحضارة لا بمفهوم السياسة المحض،لأن الحضارة هي الروح التي تحمل المشروع الذي يفتح الآفاق للخروج من دائرة التبعية للأنساق السياسوية الإسلاموية المستهلكة فكريا وواقعيا، والمرتبطة بتجارب مختلفة عن المجتمع الجزائري، وعليه فالمرور إلى المابعديات لا يمكن أن يتم إلا بعد استيعاب ما هو مكرس في تفكير الغربيين وسلوكهم ومؤسساتهم المجتمعية وهي مرحلة لم نصل إليها بعد[2] .

ومنه فلا يمكن أن يستوعب العقل العربي والإسلامي ما يدور بشكل موضوعي إلا إذا كانت له متابعات معرفية الأمر الآخر وضعية العقل التي تتدرج ضمن حالة عدم إنتاج المعرفة تطرح حالة استقالة العقل وتعطيل الإدراك الفعلي لما يحصل في الدراسات المابعدية، مع تجاوز الأساليب التقليدية والقديمة حتى لا تتكرر نفس الإحباطات، وبناء على الاستبيان الالكتروني الذي وضعته للعامة حول أسئلة تدور حول ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر –الاستبيان وضع بالملحق– وهو يضم الأسئلة التالية:

[1] – لخضر رابحي، جداول الوعي، ط1 ، دار نيسان للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2017، ص 66.

[2]– عبدالمجيد الشرفي، النهضة العربية الثانية لن تتحقق، إلا بالعقلانية والحرية، حوار أجرته ريتا فرح، مجلة العربي، العدد724، الكويت، مارس 2019، ص 87.

- تحديد وظيفة المستبين
- هل يملك الإسلام السياسي مشروعا محددا ؟
- هل حقق مقولة الإسلام هو الحل ؟
- هل تعدد الأحزاب الإسلامية مشكلة أم هي الحل ؟
- ماهي أسباب عزوف القاعدة عن التفاعل مع الأحزاب الإسلامية ؟
- ملاحظات عن ظاهرة الإسلام السياسي بالجزائر ؟

4- قراء في الاستبيان questionnaire

نوعه: استبانة مغلقة وهي مجموعة من الأسئلة تتم الإجابة عليها بنعم أو لا .

-تعتبر ظاهرة الإسلام السياسي في الجزائر ظاهرة غير منظمة تشهد غياب الأصوات والمواقف الرسمية غير الفردية والشخصية لقوى الإسلام السياسي، ومنه يحتاج الأمر إلى طرح أسئلة بشكل استبياني لتحديد الآفاق المستقبلية للظاهرة، وضبط الأسباب التي أدت إلى الوضع الراهن.

- نموذج الأسئلة محدد بهذا الملحق أعلاه
- ملاحظات استقرائية للظاهرة من خلال النتائج :

–الإجابات كانت محددة بخانات اختيارية بين الرفض والقبول أو بين الظاهرة وضدها، ومنه فالمشاركين في الاستبيان قدموا تنوعا في مناطق عديدة من الجزائر، الأمر الآخر أن الأغلبية كانت تميل إلى الأحكام المستمدة من التجربة الخاصة، الأمر الآخر أن الكثير كان يتعامل مع الظاهرة الإسلاموية بنوع من الحذر والبعض الآخر يفسره بالتعالي أو الانغلاق الذي يسود هذه التنظيمات، كما يمكنني أن أحدد هنا ملاحظة طرحها البعض حول الجهة التي تتبنى هذا الاستبيان، ربما لحساسية ما يعتقد بها البعض، أو فكرة ما يحملها عن الإسلام السياسي، ويريد أن يبتعد عن مثل هذه الاستبيانات، رغم أنني أكدت في طرح هذا الاستبيان على الشبكة العنكبوتية بأنه خاص ببحث أكاديمي، وهو دليل على العزوف

السياسي لدى الجزائري أو الحذر الذي أصبح يلجأ إليه، لكن مقابل ذلك كانت هناك فئة صريحة وسريعة التجاوب مع الأسئلة المطروحة.

– بالنسبة لوظيفة المشاركين كانت نسبة الأساتذة 57.10%،

–الطلبة 28.60 % ، مهن أخرى 14.30 % الولايات كانت متنوعة على المستوى الوطني، مع العلم كانت هناك مشاركات خارج الوطن لكنها لم تدخل في الاستبيان.

–نسبة الإجابة حول إمكانية الإسلام السياسي، هل يملك مشروعا كانت 85.70% "لا" فلا يوجد مشروعا يتماشى فعلا والمشكلات التي يعيشها المجتمع والدولة المدنية، ونسبة الذين قالوا بأنه يملك مشروعا 14.30% اعتمادا على الكتاب والسنة دون تحديد للآلية التي يعمل من خلالها هذا المشروع سياسيا واقتصاديا ومنطلقاته الفكرية .

– و حول سؤال هل حقق الإسلام السياسي مقولة " الإسلام هو الحل" ؟ 85.70 %" لا " 14.30 % " نعم ".

– و نسبة 71.40 % اعتبرت تعدد الأحزاب الإسلامية مشكلة و نسبة 28,60 % اعتبرته حلا.

- أما عن أسباب عزوف القاعدة فيعود ذلك حسب الاستبيان إلى: 57.10 % أرجعته إلى مسؤولية الأحزاب الإسلامية

14.30 % أرجعته إلى عدم ثقة المواطن

14,30 % أرجعته إلى النظام

14.30 % أرجعته إلى أسباب أخرى

أما فيما يخص الملاحظات حول الإسلام السياسي بالجزائر يمكن أن أقدم أمثلة من الاستبيان، فالبعض يعتبر ناشطي الأحزاب الإسلامية يبحثون عن مصالحهم فقط والإسلام عبارة عن غطاء، والبعض الآخر يرى هذه الفئة غير ممنهجة في مشاريعها وتغلب عليها النزعة الفردية وتقديسها على حساب النزعة الجماعية، والكثير من الملاحظات المتكررة

وطرف آخر يرى بأنها ضحت وقدمت الكثير لهذا الوطن، والنظام هو الذي يقف وراء اخفاقاتها.

ومن خلال هذه القراءة، فالإسلام كدين للشعب الجزائري بصور عامة وهو السائد فإن حالة الاقتناع بوجود كنظام حكم لاتزال وسلطة سياسية قائمة، رغم المضايقات والفشل الذي يلاحق الإسلام السياسي، ولكن هذا الاقتناع يجب أن يقوم على التأسيس له نخبة قادرة على وضع مشروع فكري يسبق الطموح إلى السلطة مشروع لا يراهن على القاعدة الشعبية من أجل الانتخابات بل يجب أن على العقول المؤسسة لاستراتيجية فكرية أن تأخذ بالأسباب العلمية والتي تتماشى مع السائد: "إن الحلول الموجودة عند الفصيل الإسلامي أيا كان في التعاطي مع الواقع هي الحلول ذاتها الموجودة عند كل البشر، لا شيء سماويا مقدس، فحل الاقتصاد في مشاريع التنمية، وحل السياسة في التعاقد الوطني الصحيح، وحل العلاقات الدولية في احترام العهود والمواثيق، وفي هذا قد تصيب فتنجح قد تخطئ فتفشل، والذي ينجح أو يفشل في كل الأحوال هم البشر، أما المبادئ والقيم الدينية تبقى نبراسا للجميع تنير دروب الإنسان، والخلط بين المساحتين هو ما يسبب الإرباك" [1].

فلا يجب التفكير في الخوارق والأساطير، فالنجاح موضوعي وواقعي، فعقلانية الإسلام السياسي في الجزائر عليها أن تتجاوز الفضاء التصوري لتلك الانهزامية من مثل "أمة اقرأ لا تقرأ"، أو فكرة التآمر التي تحاكى ضد المسلمين، أو قوى ظلامية تريد الانتقام من الإسلام.

فالإسلام السياسي في الجزائر يتطلب العبور من هذا الراهن والتقدم الذي يحتاج إلى أجندة فكرية وسياسية لا إلى التفكير في الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك، فلا تقام السياسة على الفكر اللامسؤول الذي نسمعه من النخب السياسية الإسلاموية في الجزائر كقول بعضهم "علينا العمل وليس علينا النتائج" العمل يرتب دوما بالنتائج التي نحاسب عليها أمام القانون والمجتمع، أما النوايا فتلك أمور بين الإنسان وخالقه قد يغفر له، لكن الخطأ مع

[1] – جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية – الإخوان نموذجا ، ط2، دار تمكين للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، 2015، ص 1.

البشر تكون نتائجه حتمية المسؤولية أمام البشر يقول عز وجل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[1] .

من هذا المنطلق وصل الإسلام السياسي في الجزائر إلى مأزق حقيقي، يعود فيه الخلل إلى الذهنيات التي تحرك الفعل بناء على النوايا وتأخير النتائج ومسؤولية الفكرة التي يطلق لها العنان دون قيد ومقابل ذلك تصبح نتائجها أمام اللامسؤولية السياسية واقعا يجر اليأس للآخر الذي كان ينتظر أن تكون السياسة الشرعية أكثر فاعلية في المشهد اليومي للمواطن والمتلقي عموما، ولكن بعد مرور أكثر من عقدين وجدت الجزائر الممارسة السياسة قولية أكثر من كونها فعلية في حياة العامة من الناس أذكر هنا قول للمفكر المصري مصطفى محمود: "فشهوة الحكم إذا أصبحت حلم المناضل المسلم فإنه غالبا ما يفقد إسلامه قبل أن يصل إلى الكرسي"[2].

والمقصود هنا ليس الفقد بالمعنى القائدي وإنما هو فقد مشروع الفكرة السياسي، والذي يرتبط بأسباب ذاتية تعود إلى الأفراد الذين يقدمون على زعامة التنظيم أو أسباب موضوعية تحيط بالأشخاص وتختصر هنا في وجود المشروع المضاد للدولة العميقة وهنا يعتبر الفشل نتيجة حتمية للصراع الوجودي الذي وضع فيه الإسلام السياسي مقابل خيارات متاحة في المشهد العام، طبعا هنا الحالة عامة للإسلام السياسي في المنطقة العربية، الأمر الآخر الذي يجب التأكيد عليه هو أن مشروع فكرة الإسلام السياسي بالنسبة للجزائر يعتمد أيديولوجيا مستوردة وليست من صميم المشكلات التابعة لواقع الإنسان الجزائري، رغم المشترك بين مجتمعات المنطقة، ورغم أن المطالب هي ذاتها والصياغة الأخلاقية والقيمة نفسها هذا ما يشير إليه المفكر وائل بشارة حلاق[3].

[1] – قرآن كريم، سورة النساء ، الآية 123.

[2] – مصطفى محمود، الإسلام السياسي و المعركة القادمة، ط1، مطبوعات أخبار الثقافة، مصر ،د تر، ص 80.

[3] – أستاذ الشريعة في جامعة ماكغيل. وحالياً أستاذ في الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كولومبيا. له إصدارات عدة، منها كتاب "الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات"، و"الدولة المستحيلة"، إلى جانب ثلاثيته عن الفقه الإسلاميّ تاريخاً ونظريةً؛

عندما يؤكد بأن الإسلام السياسي لا يتعلق بالعدالة الاجتماعية والمقت القوي لممارسات الدولة الغربية السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي، فهو حركة أخلاقية مهما تسيست تقدم نقدا للظلم الاجتماعي والفساد السياسي والهيمنة السياسية الغربية بالمعنى الأخلاقي على الرغم من افتقارها للوضوح الفلسفي .

ومنه فإن المقدّمات النظريّة الفكريّة، أو الماقبليّات يمكن القول إنّها رؤيته للكون وللإنسان، وهذه وإن كانت تتّضح في تصوّره الأخلاقي الذي يفسّر فهمه للإنسان، فهي موجودة في كامل كتابه –الدولة المستحيلة–، ويمكن اختزالها في إيمان وائل حلاّق بمفهوم الحاكميّة، بمعناه المشترك عند دعاة الإسلام السياسيّ، من منظّريه الإيديولوجيين (البنّا والمودودي، وقطب) إلى تمثيلاته الخصوصيّة الوطنيّة (عبد السلام ياسين، يوسف القرضاوي، راشد الغنّوشي، حسن الترابي..)، أي بوصفه تفسيرا للكون يقرّ بسيادة اللّه عليه وما يفترضه ذلك من تبعات هذه السيادة العمليّة في تعريف الإنسان وفي تصوّر كلّ قطاعات حياته: الأخلاقيّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة. إنّ نتيجة هذا الإيمان تتجلّى إيمانا بوحدة الوجود يعني عند حلاّق، الإقرار بوحدة الحقيقة والقيمة، أي بوحدة ما هو كائن وما يجب أن يكون، أي بأنّ الحقيقة ثابتة لها وجود موضوعيّ، وأنّ القيم التي تبنى عليها محدّدة سلفا إذن، ينطبق هذا عند حلاّق على العالم والإنسان، ويؤدّي إلى أنّ معناهما محدّد سلفا، فالعالم في ذاته حامل للأسباب وللقيمة، وهو بأسبابه ومعاييره الكونيّة ملزم للعقل بالعمل بها، من هنا يكون عمل العقل استكشاف الأسباب السابقة عليه، والاستجابة لمطالبها الأخلاقيّة القيميّة التي تفرضها عليه.

غير العديد من الكتب والأوراق العلمية، عن موقع معهد العالم للدراسات يوم 18 ماي 2019م، الساعة 10 مساء
http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/600

فالقرآن كما يقول حلاّق ينشغل بكشف الخصائص النموذجيّة لهذا النّظام، وهو الذي يوضّح لنا هذا النظام الأخلاقيّ الكونيّ الذي يملي على عقولنا التزامها الأخلاقيّ .[1]

وعلى ضوء هذه الرؤيا التحليلية للمابعدية وقابلية الإسلام السياسي في الجزائري للانسجام والتجاوب مع هذه المرحلة الحاسمة وظل الخيبات المتكرر والتي تعود في أغلب الحالات إلى الأسباب الذاتية تبدو القضية فيها الكثير من الصعوبات لأن الفكر لدى هذه الفئة لم يضع مشروعا دقيقا وعلميا، الأمر الآخر التفكير المغلق على نفسه يصعب الانتقال به إلى حيث يجب أن تكون الإسلاموية كمشهد سياسي في الجزائر، بل تبقى حالة الشمولية هي الفسير الأقرب مقارنة بالانزياح والفهم لمعاني جديدة:" الأهم من كل ذلك – وهو ما أريد التركيز عليه– حسن التعامل مع الثنائيات الاصعبة، وعلى رأسها ثنائية الشكل والمقصد، أو جدلية العلاقة بين الوسيلة والغاية" [2].

هنا ينبه نذير مصمودي إلى المابعدية التي تتطلب وعي ثقافي متقدم يتجاوز منطق الجدل الذي مازال يدور في الوسط الحركي الإسلامي بين أهل المقاصد والمضامين وأهل الوسائل والأشكال، بمعنى بين المتجهين إلى الغايات الكبرى والمتشبثين بالوسط والطرائق والأشكال، فالإسلام السياسي بالجزائر عليه أن يضحي بالألقاب والصفات من أجل المبادرة والانطلاق، ونزعة ذكية إذا تحققت، رغم أن الأجواء الراهنة ستبقى لصيقة بفكر الزعيم والشيخ ويصعب الحياد عنها، ولو عدنا هنا إلى الراهن وصفة الإسلامي التي كلفت الإسلاموية معارك هامشية مع السلطة وانتقلت إلى المجتمع، نجدها لم تقدم للمشهد أي اضافة نوعية معرفية أو فكرية أو فائدة تخدم الشأن العام، ويمكنني أن أشير هنا إلى ملاحظة يجب أن يستفيد منها الجزائري في مثل هذه التشكيلات السياسية وهي أن السودان بتحالفه مع العسكر والسلطة كانت النتيجة أن كلفت البلاد فقده للجنوب، فالإسلام السياسي

[1] – أنس الطريقي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة، موقع مؤمنون بلاحدود ، https://www.mominoun.com/articles/ – يوم 18 ماي 2019م ، الساعة 11 مساء

[2]– متى يدخل الإسلاميون في الإسلام ، نذير مصمودي؟ ، ص 232.

تجارب محيطة بنا، ووجوده بالجزائر قائم على دعم من المحيط الدولي ولا يرتبط بمقولات الحالة الجزائرية المحلية، فالبعدية فكر وذكاء وممارسة وتخطيط وهو أمر يتعارض مع العشوائية، كما أن التجربة الميدانية تعكس واقعا ضحلا لتطبيقات الديمقراطية الغير كافية لاكتساب سلطة على المفهوم، لا مفهوم السلطة الذي تبلور في الأذهان بعيدا عن الممارسة الحقيقية والتي جعلت من الإسلام السياسي جماعة تابعة للدولة العميقة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تستقل عنها أو تجد لنفسها موقعا مابعديا واضحا بحكم الضبابية التي قدمت بها الإسلاموية نفسها للرأي العام.

خاتمة

الإسلام السياسي حاضر في واقع الحياة السياسية والاجتماعية في كل المراحل التي مرت بها المنطقة العربية منذ تأسيس أول حياة سياسية ومدنية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن بعد وفاته حدثت متغيرات بقيت قائمة إلى اليوم، وفي كل مرة تطرح علينا أسئلة جديدة الغاية منها هي السلطة السياسية الإسلامية، في حين الإسلام هو عقيدة وحضارة أكثر من كونه واجهة سياسية كما يريد له البعض اليوم، أو يختصر في مشهد الصراع بين التنظيمات الإسلامية، أو بين الإسلام السياسي والحكومات القومية العربية، فالحركات الإسلامية في بحثها عن مكانتها السياسية تسلك منهجا تنافسيا مع منافسيها، أما الدين الإسلامي كمفهوم واسع له أبعاده الإنسانية والحضارية يعكسها المنتج المعرفي، الأمر الآخر أن الدين الإسلامي لم يحدد نمط بعينه في السياسة ونظام الحكم، بمعنى لم يتم ضبط نصوص بعينها ترسم معالم النظام السياسي الأمر الذي ترك للظروف واجتهادات البشر.

وفي ظل الراهن الذي يقيم الحكومات على الديمقراطية وهي منتج مفاهيمي غربي وأصله يوناني قديم يعني حكم الأغلبية وجدت التنظيمات الإسلامية نفسها أمام معضلة وهي عدم اعتراف أطراف إسلامية بهذا النمط السياسي في حين قبلت تنظيمات أخرى الاندماج والمشاركة السياسية، ففي الجزائر نجد المشهد قد مر بمرحلتين الأولى سرية كان العمل السياسي فيها سريا وقد امتد من الاستقلال إلى 1989م، حيث بدأ العمل على التعددية الحزبية، فانتقل الإسلام السياسي إلى العلن ومنذ ذلك الحين وهو يحاول أن يجد لنفسه أرضية ومشاركة فاعلة فكانت المساهمة من قبل التنظيمات الإسلامية والأفراد المنخرطين في هذا البناء ومن بينهم الكاتب "نذير مصمودي" الذي ساهم بكتاباته منذ ثمانينيات القرن الماضي وكان كتابه "متى يدخل الإسلاميون في الإسلام"؟ أخر ما كتبه بعد الأزمة التي مر بها واختار المنفى

الطوعي، لأن الإسلام السياسي كمل كان يتصوره قد حاد عن النهج الذي رسمه المؤسسون الأوائل، خطاب رفضه البعض نظرا للعدمية التي تسلكها في الواقع واعترض عنه البعض الآخر، لكنه كان شديدا في لهجته قاسيا أحيانا ولينا أخرى.

وفي كل مرة كان يقدم المبررات التي تجعله يقدم على هذا المنتج وأهم تلك المبررات:

1- غياب الفكر النقدي وعدم الاعتراف بالمراجعة الفكرية للأخطاء وإن تمت هذه المراجعة لا تتطرق بشكل فعلي يشكل عمق الإشكالية.

2- تقديس الأفراد من مؤسسي هذه التنظيمات الأمر الذي لا يساعد على بناء فضاء حقيقي تكون فيه السياسة منطلق للتشريع والحكم والسلطة ووضع اجتهادات بناء على نصوص قطعية.

3- التشرذم والانقسامات المتتالية داخل الحزب الإسلامي الواحد والوصول إلى حالة انسداد يسببها عدم الاتفاق على أسلوب موحد في التفكير.

4- تحول نشاط الإسلام السياسي إلى لوبيات – جماعة ضغط سياسية – ومنافع تدير أوامر من داخل التنظيم وخارجه، وفي الجزائر الظاهرة الإسلاموية هي جملة من الأيديولوجيات المستوردة من تنظيمات عالمية خارج الدولة القطرية.

5- غموض الرؤيا المستقبلية والفكر المابعدي وترسيخ الماقبليات على المابعديات وهي دراسات تعتمد على الراهن وما بلغه لدى مراكز البحث الغربة.

6- الوهم والحقيقة، بينهما لا تجد حقيقة فاعلة، بل هنا صناعة للوهم في واقع يفرض آليات أخرى للتفكير.

7- ضعف التكوين لدى المناضلين، أدى إلى الابتعاد عن القاعدة التي تؤمن بأخلاقيات الدعوي عن أخلاقيات السياسي، وهو تفكير شامل أدى بالإسلام السياسي إلى مآزق ومزالق متتالية في مجتمع تسود فيه ثقافة القبيلة والعرش.

8- الأمر الآخر هو سلطة الخطاب الوعظي والإرشادي المرتبط بالعواطف أكثر من ارتباطه بالمبررات العقلية والمنطقية وهي جملة من الترتيبات الموجهة والمضادة للإعلام الرسمي فيه من الأمر والنهي في واقع يصعب فيه تسييس الدين.

وفي مذكرتي هذه حاولت الإجابة على السؤال الإشكالي الذي طرحته حول اشكالية الكتاب التي تطرح جانبا من الإسلام السياسي وواقعه في الجزائر والنتائج التي وصل إليها مع الحديث عن قضية مابعد الإسلاموية والحمولة الفكرية التي تتطلبها لتجاوز هوة الصراع والصدام بين التنظيمات الإسلامية في مجتمع متنوع ومتشبع بالاختلاف الفكري، رغم أن الدين الإسلامي يشكل الديانة الشاملة لكل الجزائريين مع بعض الاستثناءات وهي فئة قليلة جدا.

وعليه يمكنني أن أصل إلى حالة سياسية جد صعبة ومعقدة والتي آل إليها الوضع السياسي في الجزائر وخاصة الإسلام السياسي الذي كلف المجتمع الكثير من المواجهات الخاسرة والفاشلة نتيجة لعدم احترام الرأي المخالف، وعليه فإن منطق التغيير الذي هو سنة الحياة، ومنه يجب أن أأكد على أن حدوث البنية والتحولات دون تحديد التوجه قد يكون له الأثر المباشر على التقدم في أي مشروع كان، بمعنى أن التغيير السياسي له نتائج مباشرة على واقع الحياة للأفراد.

وجاء الاهتمام الغربي بهذه النوعية من الدراسات من زاوية معرفية ولكنها استراتيجية وسياسية لذلك رصدت له أموال للبحث في الظاهرة الإسلاموية، مثل الدراسة التي جمعت في كتاب "الإسلام السياسي في البلاد العربية، التاريخ والتطور" من إعداد جملة من الأساتذة الباحثين الإيطاليين تتقدمهم الباحثة – لورا غواتزوني– حيث تناولت الظاهرة بشكل تحليلي نقدي للوقوف على نتائج يمكن الانطلاق من خلالها لضبط الظاهرة بين مفهومها السياسي والراديكالي والسلفي، وفي حديث الباحثة عن منشأ الإسلام السياسي نقف على القلق البنيوي stress struceture

بوصف الظاهرة كونها تستند إلى نظرية وظيفية تعود إلى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية و بالتالي لا يمكن الوثوق في الإسلاموية كظاهرة سياسية، حسب هذه الدراسة، وهو أمر قد يكون منطقيا لدى الكثير من الباحثين الأكاديميين.

أما من حيث العودة إلى واقع الإسلام السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية لا نجد هناك مراكز بحث تهتم بهذه القضية، الأمر الآخر أن النخب التي تنشط في هذا المجال سياسيا لا تعد نخبة فكرية، لأنه بالأساس لا يمكن الخلط بين النشاط الحزبي والعمل الأكاديمي، أضف إلى ذلك هناك قطيعة بين النشاطيين، لذلك كان هناك اخفاق في المشاريع السياسية الإسلاموية عند الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها، وهي مشاركة يغيب فيها البناء الفكري المتواصل وتطغى الثقافة الشعاراتية التعبوية، لذلك يصعب التحول إلى مابعد ما بعد الإسلاموية، ويصعب معه الانتقال من الإسلام هو الحل إلى تبني الحكومة الرشيدة إلا في حالة واحدة وهي تغلب العقل الإسلاموي على براديغمات الفكر العاجز عن التفعيل من أجل رؤيا عملية ديناميكية في معالجة قضايا الواقع وتجاوز مفهوم الفكر الشمولي والذي يخلط بين الجماعة والتنظيم والحزب، فالمفهوم الأخير يشكل عبئا على الإسلاميين لأن مفهوم الجماعة الدينية هو السائد في التنظيم السياسي وكأنها ولادة جديدة بمفاهيم قديمة ومنه لم تقدم الحركة الإسلاموية في الجزائر أي نظرية متكاملة سياسية واقتصادية، لذلك ظلت تعمل كرد فعل لتحديات من خارجها وليس نتيجة تطور يتجه نحو الخارج وكأن الإمساك بالسلطة يعني حل كل المشكلات فتوقفت المشاركة على مناقشات سطحية مثل الوسطية دون وضع سلوكي لهذه الوسطية لأن الواقع ترجم التناقض بين المفهوم ومشاركة السياسويين، فكأن الفعل مجسدا في التجارة والمال في صورة غامضة للتداول المالي الذي كان نتيجة للمشاركة السياسية، الأمر الآخر في كل المناسبات تحاول الحركات الإسلاموية أن تقدم

تبريرات متعالية وتحويل المدنسات إلى مقدسات في كل المواقف التي يطلب منها التبرير الحقيقي، وكم هو صعب أن يتحول صراع الإسلام السياسي المدعوم بالمال إلى معركة بين الإيمان والكفر، فكل نقد موجه لسلوكاتها هو نقد للدين وهذا من أكبر المغالطات التي وضعتها الممارسة الإسلاموية في الجزائر، فكان للفقراء مكان فقط في المواعيد التي تهم معاكم السياسية مع الدولة العميقة التاي يشاركونها الريع والأكثر من ذلك أن الخطاب السياسي عندهم هو – كل يوم هو في شأن– ظاهرة قد تبدو متطورة لكنها في حقيقة ماهية هذا الشأن هو اعتماد ذخيرة مبررات هائلة غير ممنهجة وفاشلة.

في ظل هذه الوضعية مستقبل الإسلام السياسي تدور حول نفس الفكرة وبنفس الآلية، تبدأ وتنتهي، وتعود من جديد ولكنها قد تبدأ بنفس الآلية المتعبة تبريرا.

المجتمع الجزائري ينظر إلى الأحزاب الإسلاموية و كأنها الخلاص، وهو في ذلك محق لأنه يفكر بأخلاقية الدين الإسلامي قبل السياسوي وليس بعده ولا يدرك هذه المقاربة التي يعتمدها الإسلام السياسي وهي تسطيح للصراع الفكري والأيديولوجي وإعادة إشكاليات الماضي، فلا إيمان إلا بالأنا ولا مكان للآخر بالإضافة إلى ذلك فإن مستقبل الحركات الإسلامية قد يعود مفهوم القبلية لأنه لا يستطيع الانسجام مع فكر المابعديات بحكم أن القبلية هي الرجوع إلى الحالة اللاسياسية المرتبطة بالدعوة التي كانت منطلقاتها الأصلية وقد ابتعدت عنها، وفي هذه القبلية كفكرة صحيحة لكنها في الحياة التي تتطلب الانسجام مع الواقع قد تصطدم بالرفض من هذه الفئة التي فقدت الثقة في كل ماهو سياسي وليس فقط ظاهرة الإسلام السياسي، ومن منطلق التحدي والتدافع السياسي والاجتماعي والذي شهدته الجزائر فإن التفكير لدى السياسي عموما مبني على عدم القدرة على الفهم لحركات التاريخ وتعد النخبة الإسلاموية على نفس الوتيرة، وعليه فالمستقبل مرتبط

بمدى الاستفادة من جملة التجارب والمتغيرات والتقويم الجاد، وعليه قد تنجح وهي حالة احتمالية في تجاوز التدافع الداخلي والعودة إلى الاندماج والتماسك على قاعدة التكامل وتوزيع الأدوار من جديد ومنه ينبغي على الإسلام السياسي بالجزائر أن ينظر إلى تحقيق مايلي:

1- تفعيل النقد الذاتي من خلال قراءة للواقع وفق براديغمات نمطية جزائرية.

2- تجاوز الفكر الشمولي والوهم والمطلقية .

3- الاستفادة من البحوث الأكاديمية على قلتها والانفتاح بورشات بحث ومتابعة ميدانية، بدل التيه وراء العمل الحزبي ووضع قطيعة بين السياسي والنخب الحقيقية الباحثة، والخروج من الدغمائية التي لا تقبل المنافسة وتقبل الحرية وتجاوز الأنماط وأساليب التعنت الفاشل، مع المحافظة على خصوصياتها السياسية ومبرراتها التي ترتبط بالمنهج والفكرة والقصد من تلك البنية الفكرية.

4- الكف عن خلق المبررات من خارج التنظيم أو الحزب، لأن بنية النسق تقضي على ذاتها بذاتها، كما أن فكر المابعديات لا يتفق مع المصطلحات التي أسسها الشيخ وكانت ناجحة في راهنها، أما راهن المشروع السياسي هو ديمومة لا تقف عند مفهوم الاسترخاء الفكري، والإسلام الدرويشي، وثقافة فرانكشتاين، والكليسترول السياسي، والطرابندو السياسي، هذه كلها أنساق تهكمية هدفها التخفيف من حدة الصراع الداخلي بين أفراد التنظيم والذي كان ينشط أحيانا ويفتر أخرى حسب الأدوار والمنافع، وسؤال متى يدخل الإسلاميون في الإسلام، والذي جاء كعنوان للكتاب، رغم أنه صادم إلا أنني وقفت على حقيقة وهي أنه بسيط في التناول ولا يمس عقيدة المسلم بل ينبهه إلى المشكلات الفكرية ويضعه أمام تحديات لتجاوز حالة الانغلاق وفهم تعدد الصراطات المستقيمة كما عبر عنها المفكر الإيراني- عبدالكريم سروش- هكذا يريد المفكر الجزائري "نذير مصمودي" للنخب الإسلامية

من حيث وجودهم في الفضاء الإنساني، فهو يطرح المشكلة بكل موضوعية وهو خارج المنظومة الحزبية الضيقة وخارج المؤسسة الدينية المتورطة لأنها تحتكر الخطاب الديني وتضبطه حسب تأويلها الخاص، وينبه العقل إلى عدم الوقوف ضد الآراء المخالفة أو السطو على الأفكار المنتجة لدى غيرهم، بمعنى يضع النخب الإسلاموية أمام لحظة تاريخية، يربطها بالزمن من خلال صياغته للسؤال بـ متى؟ وهنا يحيلنا على أفق للانتظار المعرفي غير محدد أمام الراهن الذي دخل متاهة الوهم والتبرير كما آل إليه السلوك السياسي والذي اختار في الجزائر أولويات غير مبررة لدى العامة من الناس فكانت نتيجة ذلك الوقوف بالمنطقة الرمادية فضاع المكسب الذي كان قبل السياسي وهو الدعوي والتكويني، وعليه تعد الدراسات الفلسفية الأقرب لتناول الظاهرة الإسلاموية، ومنه فبحثي هذا يعد إثارة لهذه الإشكالية المغيبة أو الغائبة من الناحية الفكرية لا من الناحية التاريخية والسياسية الخالصة، فالفلسفة يمكنها أت تعالج هذا الموضوع الذي نعيشه في اليومي لحياة الإنسان، هذا اليومي الذي اختلطت فيه الفكرة الصحيحة بالمغالطات ووقفت في حدود ما يعرفه العقل الجزائري لا ما ينبغي أن يعرفه في فضاء مفتوح على كل الاحتمالات والأسئلة والمفاهيم المتجددة في عالم نحن خارج مركزيته، فقبل التفكير في مركزية السلطة السياسية علينا بمركزية المعرفة لأن الأولى لا تقوم إلا على أساس الثانية يقول عز وجل: "﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آَيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾" الآية 164 من سورة آل عمران فالكتاب محفوظ بآيات الله والحكمة فهم للمحفوظ ودليل يتعدى حدود الزمان وتفصح عنه الأمكنة التي عكست حالات وعي المسلم بواقعه وماهية وجوده الثابتة والتي لا تتماهى مع السياسي الذي لا لون له

وأخيراً وليس آخراً أختم كلامي بمقولة للمفكر السـوداني حيدر إبراهيم علي: "الإسلاميون مُعارضون جيّدون ولكنهم حكّام فاشلون".

ملحق

OOGLE.COM

استبيان حول الإسلام السياسي بالجزائر

انتقال النشاط الدعوي من الحركة الفكرية الفقهية إلى المشاركة السياسية .

استبيان حول الإسلام السياسي بالجزائر

انتقال النشاط الدعوي من الحركة الفكرية الفقهية إلى المشاركة السياسية .

*مطلوب

ماهي وظيفتك ؟ *

- [ ] أستاذ " ة "
- [ ] طالب " ة "
- [ ] أو مهنة أخرى

الولاية *

احداك

هل يملك الإسلام السياسي مشروعا محددا ؟ *

- ◯ نعـــم
- ◯ لا

هل حقق مقولة الإسلام هو الحل ؟ *

- ◯ نعـم
- ◯ لا

هل تعدد الأحزاب الإسلامية مشكلة أم هي الحل ؟ *

- ◯ مشكلة
- ◯ الحل

ماهي أسباب عزوف القاعدة عن التفاعل مع الأحزاب الإسلامية ؟ *

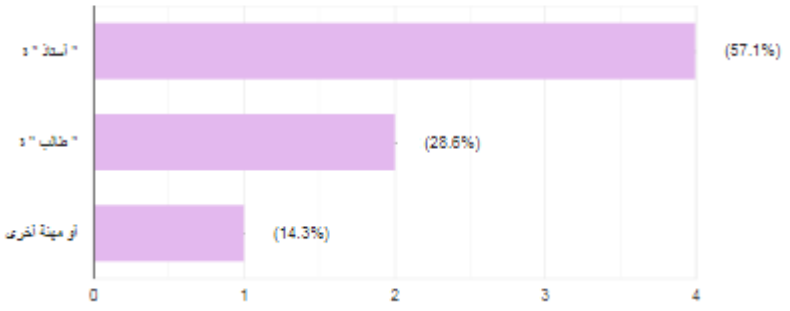
- ◯ أسباب تعود إلى الحركة الإسلامية
- ◯ أسباب تعود إلى عدم ثقة المواطن

ملاحظاتك عن ظاهرة الإسلام السياسي بالجزائر

7 ردود

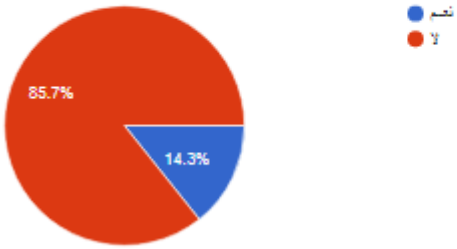
كلهم يبحثون عن مصالحهم وفقط الاسلام عبارة عن غطاء
غير ممنهجة وتغلب عليها المصالح الشخصية. الاسلام مجرد غطاء فقط
نتائج تبني تيار الإسلام السياسي في الجزائر هو تحطيم البلاد وقتل العباد وفشل مشروع الدولة المدنية
مشهد فوضوي بعيد عن الممارسة السياسية
العدل والتسامح
جنت عن الاسلام لجريها وراء المناصب و عدم تركيزها عن الدعوة . و بسبب الشيتة التي ينتهجها كثيرا من ابناءها. و فقدت اهدافها في الطريق و ضيعت غايتها . و هي تاءهة الان.لم يعد يثق فيها الشعب. و تدخل النظام كذلك لتكسير هذه الاحزاب فانكسرت
شكرا على الاستبيان

ماهي وظيفتك ؟



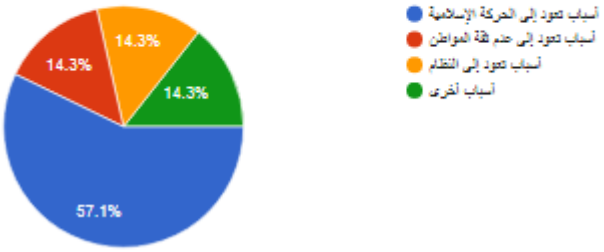
هل حقق مقولة الإسلام هو الحل ؟

7 ردود



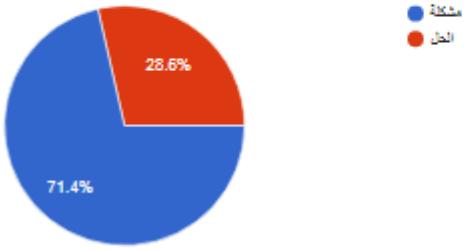
ماهي أسباب عزوف القاعدة عن التفاعل مع الأحزاب الإسلامية ؟

7 ردود



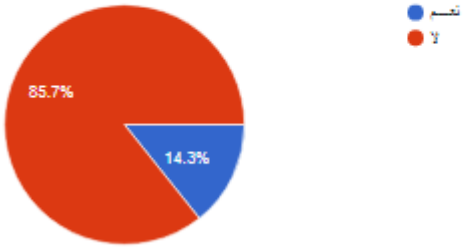
هل تعد الأحزاب الإسلامية مشكلة أم هي الحل ؟

7 ردود



هل يملك الإسلام السياسي مشروعا محددا ؟

7 ردود



ترجمة الكاتب نذير مصمودي Masmoudi nadir

ولد الراحل سنة 1956 بمشونش ثم انتقل إلى بلدة الدروع بعيدا عن بسكرة بحوالي 15 كلم، نشأ وتربي في مرابعها وقد كتب مشاهد من طفولته في أواخر حياته... ثم انتقل مع والده إلى حي حارة الوادي بمدينة بسكرة حيث كان والده مؤذنا بمسجد الحي، درس التعليم الأصلي في ثانوية الحكيم سعدان، حيث تلقى تكوينه المركز خاصة في اللغة العربية والدين الإسلامي، التحق بمركز التكوين الإداري بالمدية سنة 1978 وبعد تخرجه استلم أول وظيفة حكومية وآخرها في حياته المهنية، فقد وظف في قطاع الصحة ببسكرة لكنه سرعان ما اكتشف اختلالات كثيرة في القطاع فحرر تقريرا تفصيليا وأرسله إلى الوزارة مما تسبب له في مشاكل كثيرة انتهت بانعزاله من الوظيفة وتوجه إلى الأعمال الحرة حيث امتهن الصياغة والتصوير الفوتوغرافي وبيع الكتب . تزوج في بيت والده ببسكرة ورزق من أم خالد كما يحلو له أن يناديها سبعة من الأبناء (4 ذكور+ 3 إناث) وعاد ليستقر بأسرته الصغيرة بمسقط رأسه (الدروع).

رحلة الكتابة والخطابة والدعوة والسياسة

في هذه المرحلة بدأ توجهه في الكتابة فكان مراسلا صحفيا ثم بدأ بسلسلة كتيبات تحت عنوان: أوراق إسلامية (بالتنسيق مع أبي جرة سلطاني في قسنطينة)، وفي نفس الوقت بدأ الخطابة في مساجد المدينة فمن الزاوية بسوق الحشيش إلى مسجد عمر بن الخطاب بحارة الوادي إلى أن استقر به المقام في مسجد البدر حيث صار خطيبا مفوهاً يقصده الناس من أطراف المدينة بل من ضواحيها والولايات المجاورة وأضحت خطبه تسجل على الأشرطة وتوزع عبر الوطن .

من أبرز الذين ساهموا في صقل موهبة الرجل وتهذيبها وتوجيه طاقته الدكتور عبد المنعم بن صغير عليه رحمة الله، إذ كان يساعده ويوجهه في اختيار مواضيع الخطب والمحاضرات، وقام بربطه وتعريفه بالشيخ الراحل محفوظ نحناح فصار يرافقه في جولاته عبر الوطن ويرسله إلى الخارج.

مع بداية الانفتاح السياسي واصل الراحل نشاطه مع الشيخ محفوظ نحناح في إطار جمعية الإرشاد والإصلاح وبعدها حركة المجتمع الإسلامي (حمس) وكانت له جهود مشهودة في إطار رابطة الدعوة الإسلامية التي كان يرأسها الشيخ الراحل أحمد سحنون رحمه الله .وكانت أول مواجهة بين مصمودي الداعية والسلطة، في مطلع التسعينات، لما أوقفه الأمن وأحاله إلى السجن، في إطار ملاحقة الناشطين الإسلاميين، بعد إلغاء المسار الانتخابي في العام 1992، الذي اكتسحته آنذاك جبهة الإنقاذ المحظورة ، وبسبب تدخل أحد مسؤولي التلفزيون الحكومي لم يحوّل مصمودي إلى معتقلات الصحراء ، كغيره من الموقوفين الإسلاميين، وتم الاكتفاء بسجنه في مدينة ورقلة إلى غاية إطلاق سراحه.

- رحلته إلى الخارج

بعدها فتح الله عليه بابا آخر للعمل الخيري والإعلامي خارج الوطن حيث توجه في بداية التسعينات بمساعدة الشيخ محمد بوسليماني – الذي كان يرأس جمعية الإرشاد آن ذاك– إلى البوسنة والهرسك في إطار قوافل الإغاثة التي ترسلها الجمعية ... وهناك كانت له جولة جديدة من النضال فترأس مركزا إعلاميا وإغاثيا لمساعدة البوسنيين المسلمين ضد الحقد الصربي الصليبي الذي أباد الآلاف منهم، وللراحل إسهامات إعلامية وصحفية في تلك المرحلة فعمل مراسلا لقناة (أم بي سي) التي تبث من لندن ومجلة المجتمع الكويتية وغيرها من وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية ، وقد طاف في عدد من دول أوربا . وزاره هناك عدد من الجزائريين ومن مدينة بسكرة خصوصا ورزق بولد من زوجته الثانية واستقر به المقام في فيينا (النمسا) ردحا من الزمن ثم الكويت إلى أن عاد إلى أرض الوطن بداية القرن الواحد والعشرين

توفي نذير مصمودي فجر الأحد 11 جانفي 2015 م ، إثر "نوبة قلبية" عن عمر يناهز 59سنة .

نذير مصمودي من داعية وإمام إلى ناقد لمشروع الإخوان

نذير مصمودي طرح الأسئلة المسكوت عنها في الوسط الحركي الإسلامي، وأثار جدلا على الساحة الجزائرية، ورحل إلى دار الخلود تاركا وراءه جدلا أسخن، هل كان الداعية والإعلامي نذير مصمودي يهدف إلى طرح أسئلة جريئة حول مشروع الإسلام السياسي في الجزائر وانسداد أفقه في الوصول إلى السلطة بسبب تناقضاته وقصر رؤيته في الفصل بين ما قبل السياسي وما بعد السياسي ؟

رحل نذير مصمودي وهو في عز العطاء، رحل وهو يوصي زملاءه في صحيفة "الشاهد" التي أسسها في العام 2011، بعدم الاستسلام لإرادات القمع والتسلط على رقاب الجزائريين، ومما قاله لهم 12 ساعة قبل وفاته، لمّا ودعهم الوداع الأخير، وهو يسرع الخطى احرصوا على الأمانة ولا تخافوا أو تستسلموا للذين يريدون امتلاك البلاد والعباد .

كانت حادثة الألمانية التي تزوجت من إخواني جزائري في النمسا سببا لدى مصمودي لوضع العنوان لكتابه – متى يدخ لإسلاميون في الإسلام ؟– هذه السيدة الألمانية اختلفت مع زوجها بسبب تصرفاته اليومية و المتناقضة مع الإسلام الذي درست عنه وعرفته، مما جعله ينتبه لقضيتها، فقد طرحت عليه السؤال حين سعى إلى الصلح بينهما: متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ وهو السؤال الذي كان عنوانا لكتابه، وُصف بالمستفز الذي صدر في سنة 2014 م، حيث سجل سنوات من الممارسة والتجربة مع عقلانيات قيادات التيار الإخواني وأخرجها إلى العلن، واعتمدها كأدلة على فشل الإسلام السياسي.

أما كتاب – بعد الرصاص.. الإسلاميون والأسئلة الساخنة – فقد تجاوز تابوهات الحركة الإسلامية ، لأنه حقق السبق في إثارة إشكالية الحركة الإسلامية في الجزائر في فترة ما بعد الإرهاب، واستطاع بحكم تجربته الطويلة في النضال السياسي الإسلامي، وتجربته خارج الوطن، أن يطرح الكثير من القضايا ويضعها تحت النقد، لا سيما تلك المتعلقة بمستقبل الإسلام السياسي في الجزائر وفي الوطن العربي، رحل و ترك حمولة من الأسئلة التي بقيت عالقة، ولكنها نبهت العقل الواعي للمشكلات التي تدور في أذهان وأروقة الإسلام السياسي بالجزائر.

1-وائل بشارة حلاق:

(ولد 1955 م) هو باحث فلسطيني الأصل، كندي الجنسية، مسيحيّ الديانة، متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، يعمل كأستاذ علوم اجتماعية في جامعة كولومبيا قسم دراسات الشرق الأوسط. التحق حلاق بعد حصوله على شهادة الدكتوراة من جامعة واشنطن بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة مكغيل وعمل كأستاذ مساعد بالقانون الإسلامي عام 1985 م، نال درجة الأستاذية عام 1994م، يعتبر حلاق مؤلف ومحاضر واسع الإطلاع إذ لديه الكثير من الاسهامات بمجال الدراسات الإسلامية، ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها العبرية والإندونيسية والإيطالية واليابانية والتركية، في عام 2009 م، قد تم تصنف حلاق ضمن أكثر 500 شخصية تأثيراً على مستوى العالم.

- مؤلفاته

الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.

مقدمة في القانون الإسلامي.

الشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات.

2- عبدالله السيد ولد أباه :

كاتب وباحث موريتاني، حائز على دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جامعة التونسية، وهو أُستاذ الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط بموريتانيا، له مجموعة من المقالات والدراسات والبحوث المنشورة في العديد من الصحف والمجلات الدولية، تعنى بقضايا الفلسفة المعاصرة وإشكالات التحول الديمقراطي، من بين كتبه كتاب "الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة " وكتاب "التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو " وكتاب "الثورات العربية الجديدة المسار والمصير ".

3-إسماعيل مهنانة :

باحث ومترجم وروائي جزائري وبرفسور في الفلسفة بجامعة قسنطينة من مواليد 1982م، له رواية " هالوسين " وسميت برواية الجرأة صادرة سنة 2018م .

حصل إسماعيل على إجازة بكالوريوس فلسفة سنة 2002، ولأنه كان الأوّل في دفعته، فقد كرّمته رئاسة الجمهورية حينها.

واصل دراسة الماجستير في بحث "فينومينولوجيا العدم عند مارتن هيدغر"، عام 2004، ليتخصّص بعدها في الدّراسات الهيدغرية، وعلى هامش البحث الأكاديمي، واصل هوسه القديم بقراءة الرواية إذ يقول بأنه كان يجد في تاريخ الرواية الغربية تاريخًا آخرَ محايثًا ومضادًّا لتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة نفسها، فكلاهما كشف عن أبعاد الكينونة المنسية بلغة هيدغر، كما أن تعلم النجاح في أي مجال يتطلب دخوله من هامش آخر، ومن خارجه ومن منظور مختلف يكسر نمطية المنظور الواحد".

4-حيدر إبراهيم علي :

حيدر إبراهيم علي مفكر وكاتب وعالم اجتماع سوداني، من مواليد 1943م، تخصص في علم الاجتماع الديني وأفرد جزءاً كبيراً من مشروعه الفكري لنقد الإسلام السياسي، اشتغل كذلك على فكرة التنوير و التحرير.

حصل على دبلوم في التاريخ والتربية عام 1966، من كليّة التربية، أم درمان

حصل على ليسانس في علم الاجتماع من جامعة القاهرة 1970

الدكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعية من جامعة فرانكفورت عام 1978

عمل في العديد من الجامعات والمراكز البحثية على امتداد الوطن العربي.

أهم كتبه " أزمة الإسلام السياسي في السودان "

5-عبدالله بن فهد النفيسي :

من مواليد (1945م) سياسي وأكاديمي كويتي أنتخب عضوا لمجلس الأمة في انتخابات عام 1985 عن الدائرة الانتخابية الثامنة وحصل على المركز الأول، عمل أستاذا للعلوم السياسية في جامعة الكويت وجامعة العين في الإمارات العربية المتحدة، وهو يحمل شهادة الدكتوراة في العلوم السياسية من كلية تشرشل بجامعة كامبريدج –بريطانيا عام 1972، بعد أن حصل على الإجازة من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1967.

من أهم مؤلفاته: الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق" 1986 دار الربيعان – الكويت" و كتاب " على صهوة الكلمة" صادر عام 1987 دار الربيعان، كويت.

6-آصف بيات :

سوسيولوجي أمريكي من أصل إيراني

أهم كتبه : "الحياة السياسية : كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط "

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

I. المصادر:

1- إبراهيم أعراب ، الإسلام السياسي والحداثة، ط1، أفريقيا الشرق، لبنان، 2000.
2- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية ، ط2 المختار الإسلامي، القاهرة 1980م.
3- أحميدة عياشي، الحركة الإسلامية في الجزائر، ط1 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الجزائر 1993.
4- السيد ياسين، الكونية الأصولية، وفشل الإسلام السياسي، ط1، المكتبة الأكاديمية مصر، 1996.
5- طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، ط1، دار الشروق ، مصر، 1996 .
6- -طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، الرياض، ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1994 .
7- عبدالرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ط2 ، النهضة المصرية ، 1966.
8- عبدالرحمان بن خلدون، المقدمة، تح درويش الجويدي، دط، المكتبة العصرية، بيروت 2009.
9- عبدالله النفيسي، الحركات الإسلامية ثغرات في الطريق ، ط1، ، آفاق للنشر والتوزيع الكويت .
10- عيسى جرادي، الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة ، ط1، دار قرطبة للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2005.
11- محمد أبورمان ، الإسلام السياسي في إقليم مضطرب، ط1، مؤسسة فريدريش، آيبرت عمان ، الأردن ، 2017.
12- محمد بن احمد القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج4، ط1، دار الشعب القاهرة د.ت.
13- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، تح: خليل مأمون، ج1، دط، دت، دار الؤيد الرياض.
14- مخلوف عامر، الدولة الإسلامية واقع تاريخي أم نموذج وهمي، ط1، دار العين مصر، 2013م .
15- نذير مصمودي، متى يدخل الاسلاميون في الإسلام؟ ، ط1، الشروق للإعلام والنشر الجزائر، 2014.
16- وليد عبد الحي، مستقبل الإسلام السياسي في المنطقة العربية ، ط1، مركز الدراسات المستقبلية و قياس الرأي، رام الله ، فلسطين، 2015 .
17- يوسف القرضاوي، الدين و السياسة تأصيل و ردّ الشبهات، المجلس الأوروبي للافتاء و البحوث ، ط1، دبلن، 2007.

II. المراجع

- **المراجع بالعربية:**

18- أسعد رزوق، موسوعة علم النفس، مر عبدالله الدايم ، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان ، 1979.

19- جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية – الإخوان نموذجا، ط2، دار تمكين للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 2015.

20- الحاج عبدالرحمان، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، ط1، دار جسور بيروت لبنان ، 2016م.

21- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ط6، مكتبة الأجلوالمصرية ، القاهرة، 2013م .

22- خالد كبير علال، صفحات من تاريخ أهل السنة والجماعة ببغداد، مطبعة هومة دون تاريخ ودون سنة الطبع .

23- صلاح الدين الجورشي، الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية، تح عبدالله النفيسي ، آفاق للنشر والتوزيع ، الكويت ، 2011 ..

24- عادل ضاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ، ط1، دار بدايات، 2008 سوريا .

25- عباس يوسف حداد، الأنا في الشعر الصوفي، ط2، دار الحوار، سوريا 2009.

26- علي حرب، بعد الحقيقة، المركز الثقافي الغربي، ط1، المغرب ،2002م .

27- علي عبود المحمداوي ، الفلسفة السياسية ، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر .

28- محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط 7، دار التراث، مصر 1952 .

29- مصطفى محمود، الإسلام السياسي والمعركة القادمة، ط1، مطبوعات أخبار الثقافة، مصر، د ت.

30- نجيب البلدي، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكرالغربي ط2، دار المعارف، مصر ، 1968.

- **المراجع المترجمة:**

31- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسنتالية، ط1، تر إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان ، 2008.

32- إمانويل كانط، نحو السلام الدائم محاولة فلسفية، ط1، تر نبيل الخوري، دار صادر بيروت لبنان، 1985.

33- أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، ط2، تر نصير مروة، دار الساقي، لبنان 1996، ص 105 .

34- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ط1، ، تر منذر عياش، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان ، 2005.
35- كانط ، نقد العقل المحض، ترموسى وهبة، دط، مركز الإنماء القومي، لبنان، دس.

المراجع الاجنبية:

36- dictionnaire . oxford , new Yourk, université- presse, 1996. -
37- -MOSTAFA CHADLI , LES ISLAMISTES AU DÉFI DU POUVOIR DISCOURS, REPRÉSENTATIONS ET MÉDIATISATION, Université Mohammed V de Rabat , maroc, 2016.Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
38- -https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17095-L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui Ousmane Kane 11avril 2019 a 11 h.
39- _Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-IslamistTurn "Stanford: California Stanford,UniversityPress, 2007.
40- _François Burgat L'islamisme au Maghreb : la voix du sud. https://www.researchgate.net/publication/302194968_L'islamisme_au_Maghreb_la_voix_du_sud .

III. المعاجم والقواميس:

41- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب ، دط ، ج6، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 2003م .
42-الطاهر قائد، اصطلاحات فلسفية، عربي فرنسي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1993
43- النايف القيسي، المعجم التربوي وعلم النفس، ط1، دار أسامة ودار المشرق الثقافي الأردن 2010.
44- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دط ، دت، دار الكتاب اللبناني، لبنان.
45- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط، مصر.

IV. الدوريات:

46- عبدالرزاق مقري، نحو فاعلية أفضل في العلاقة بين الدعوة والسياسة، مجلة البصيرة العدد الأول، جويلية 2006.
47- فهمي جدعان، الحركات المتشددة تشوه الإسلام وتضع المسلمين على حافة الهاوية، مجلة الحج والعمرة، العدد 3 ، سنة 2002.
48- محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، ط5، سينا للنشر، مصر، 1997- حنيفي هلايلي، عالم الغد، العدد3، جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس، الجزائر، 2005.

V. الرسائل العلمية:

49- رائد محمد عبدالقادر، أساليب التغيير السياسي لدي حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة، الإخوان في مصر نموذجا، مذكرة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، كلية الدراسات العليا، 2012.

50- رقية طرشاوي، أطروحة دكتوراه موسومة بـ" ظاهرة الانقسام داخل الحركة الإسلامية في المجتمع الجزائري –حركة مجتمع السلم أنموذجا– دراسة ميدانية" إشراف أ.د محمد رمضان جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، السنة الجامعية 2014– 2015م.

51- الطاهر سعود، أطروحة دكتوراه موسومة بـ: الجذور التاريخية والأيديولوجية للحركات الإسلامية في الجزائر، جامعة منتوري بقسنطينة موسم 2010/2009 .

52- عمراني بوكوسة، الحركات الإسلامية في الجزائر دراسة حالتي: "حركة مجتمع السلم والإصلاح" للطالب من جامعة الجزائر كلية العلوم السياسية الموسم 2005/2004 م.

53- محمد طوالبة أطروحة شهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر موسم 2008/2007 للدراسة العلاقة بين الخطاب السياسي لحركات الإسلام السياسي وظهور التطرف الفكري موسومة بـ "الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر وأثره في نظرية نشوء الجمعيات الفكرية".

54- ميمون محمد، إشكالية تصور تيار الإسلام السياسي لمفهوم الديمقراطية وكيفيات ممارسته من خلال التنظيم الذي يقوم عليه ومدى تقبل نتائجه في المناسبات التنافسية مع التيارات الأخرى في موضوع رسالته المعنونة بـ "الممارسة الديمقراطية من منظور الأحزاب الإسلامية في الجزائر" من جامعة الجزائر موسم 2008/2007 م .

VI. المواقع الالكترونية:

55- إبراهيم غرايبه ، الديني و السياسي المعاصر: مشهد متنوع ومعقد، عن موقع مؤسسة مؤمنون بلاحود للدراسات والأبحاث .

56- أزراج عمر، الإسلام السياسي في الجزائر ولعبة السلطة، موقع العرب نشر يو 14 سبتمبر 2014م https://alarab.co.ukيوم 16 فيفري 2019 العاشرة و 45 د .

57- اسماعيل مهنانة، الإسلام والإسلاموية، موقع الطريق،2 جويلية 2016، ttps://www.tariqnews.com/2016/07/12/،يوم 16 فيفري 2019م،الساعة11مساء.

58- أنس الطريقي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة ، موقع مؤمنون بلاحدود https://www.mominoun.com/articles/يوم 18 ماي 2019م ، الساعة 11 مساء.

59- بلال التليدي ، فرنسوا بورغا باحث فرنسي يدافع عن أطروحة "الإسلام السياسي صوت الجنوب" نشر يوم 9 نوفمبر 2018م ، موقع - https://arabi21.com/story/.
60- دينا مصطفى ، الإسلام السياسي يشعل الصراعات ويهدد أمن المجتمعات ، موقع الإتحاد الإماراتية يوم 7 أفريل 2019م ، https://www.alittihad.ae/article/68173/2017/
الساعة 9 مساء.

61- عادل مصطفى ومرتضي مشوح العنزي، مختصر المغالطات المنطقية ، موقع الألوكة https://www.alukah.net/culture/0/91069/نشر سنة 2015م ، يوم 13 مارس 2019م على الساعة 9 و 30 د مساء .
62- عادل مصطفى ومرتضي مشوح العنزي، مختصر المغالطات المنطقية ، موقع الألوكة https://www.alukah.net/culture/0/91069/نشر سنة 2015م ، يوم 17مارس 2019م على الساعة 11 مساء ، ص 22
63- عبدالكريم سروش في "الصراطات المستقيمة : قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، عن موقع فضاءات الوسط ، http://www.alwasatnews.com/data/2010/2841/pdf/fdt10.pdf
يوم 16 مارس 2019م ، الساعة 10 صباحا .
64- عبدالكريم فضيلة، أنذر الجميع ورحل، موقع مجلة الفكر،
https://www.alfikre.com/articles.php?id=10138 يو 17فيفري 2019م الساعة .
65- عرابي عبد الحيّ عرابي ، قراءة تحليليّةٌ لمفهوم "ما بعد الإسلاموية" في أطروحة "آصف بيات" عن موقع http://jusoor.co/details يوم 9 أفريل 2019 الساعة 11 مساء.
66- عرابي عبد الحيّ عرابي ، قراءة تحليليّةٌ لمفهوم "ما بعد الإسلاموية" في أطروحة "آصف بيات"، موقع جسورhttp://jusoor.co/details - %D9%8C يوم 15 أفريل 2019 .
67- عن موقع http://studies.aljazeera.net/ar/bookrevision/2014/1124759.html
يوم 16 ماي 2019م الساعة 9 مساء .
68- محمد الحداد ، مشروع الإسلام السياسي هو اللادولة و الفوضى الإجتماعية ، حوار على موقع حفريات نشر يوم 11 نوفمبر 2018م. https://www.hafryat.com/ar/blog/.يوم 12 فيفري 2019 على الساعة 8 و 30د.
69- محمد المصباحي، ‘حياء الفلسفة لمواجهة التطرف و الإرهاب ، عن موقع عرب 48. https://www.arab48.com//2015/01/21/-يوم 4 ماي 2019م على الساعة 11مساء.
70- محمد سويلمي، مفهوم التوحيد و ابدالاته في خطاب الإسلام السياسي ، موقع مؤمنون بلاحدود قسم الدراسات الدينية، 27، يوم 2019/01/27م على الساعة 10 و 35 د مساء، www.mominoun.com
71- محمد فتوح ، كيف نظر المسيري للعلمانية ، عن موقع الجزيرة ،
https://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2018/8/4/ % يوم 30/01/ 2019 م على الساعة 2سا و 30د مساء.
72- محمد فريد عزي ، الإسلام و التمثلات السياسية : دراسة ميدانية حول التدين و الثقافة السياسية عن موقع مجلة إنسانيات، https://journals.openedition.org/insaniyat/ يوم 3 ماي 2019م الساعة 10 مساء .
73- مدى الفاتح ، في سيرة باحث غير تقليدي آصف بيات... المثقف العضوي القدس العربي

74- المعجم الوسيط ، https://www.maajim.com/dictionaryA
75- معنى الأنا ،موقع دروس الفلسفة، https://someonef18.wordpress.com/2010/05/11 يوم 3 أفريل 2019م الساعة11صباحا.
76- معنى الأنا، موقع دروس الفلسفة، https://someonef18.wordpress.com/2010/05/119
77- الموقع https://www.alquds.co.uk/ ، يوم 16 أفريل 2019م الساعة 10 صباحا.
78- ناصر بن سلمان العمر ، مساحات رمادية في فكر الحركات الإسلامية ، موقع المسلم ، يوم 14 مارس 2019م الساعة 11 و 30د، موقع http://almoslim.net/node/85778
79- ناصر بن سلمان العمر، مساحات رمادية في فكر الحركات الإسلامية، موقع المسلم، يوم 14 مارس 2019م الساعة 11 و30د، موقع http://almoslim.net/node/85778
80- نبيل لبكيري، ما بعد الإسلام السياسي.. جدلية النظرية والواقع، على موقع https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2018/4/30/يوم 21أفريل 2019 الساعة 11 صباحا.
81- يوسف القرضاوي ، الدين و السياسة ، عن موقع https://www.al-qaradawi.net/node/1836 يوم 2019/01/29م ، الساعة 11و 50د مساء .
82- https://www.mominoun.com/articlesيوم 13 فيفري 2019 الساعة 10 30 د صباحا.
83- Olivier Roy. The Failure of Political Islam, Harvard University Press, 1996، 9، سا مساء.

فهرس

الموضوعات

اهداء	
مقدمة	**أ - ي**
الفصل الأول :الخطاب الفكري للإسلام السياسي	
تمهيد للفصل المبحث الأول : مفاهيمية الإسلام السياسي	1
أولا : مفهوم الإسلام	2
الإسلام لغة	3
الإسلام اصطلاحا	3
مفهوم السياسة لغة	3
مفهوم السياسة اصطلاحا	4
مفهوم الإسلام السياسي	9-5
المبحث الثاني : نسقية الخطاب الإسلامي	
مفهوم الخطاب	10-9
منطلقات النسق الخطابي	12-11
مناقشة المنطلق والنسقية	20-12
المبحث الثالث : خطاب الإسلام السياسي في الجزائر	
ملامحه الفكرية	24-20
قراءة لنسقيته	28-25
الفصل الثاني : العنوان والأشكلة	
تمهيد للفصل	30-29
المبحث الأول: النقد والخصومة	
النقد ومركزية الذات	33-30
النقد ومركزية الآخر	35-33

المبحث الثاني: مغالطات فكرية	
-مفهوم المغالطات المنطقية غير صورية	38-36
-المغالطات المنطقية والفكر السياسي الإسلامي	42-38
المبحث الثالث: مساءلة الذات ... من أنا ؟	
مفهوم الأنا لغة	43
مفهوم الأنا اصطلاحا	45-43
مساءلة الذات .. وتناقضات الواقع	60-46
المبحث الرابع: اخفاقات الإسلام السياسي وما بعد الإسلاموية	
1- مفهوم مابعد الإسلاموية	63-62
2- فكر المابعديات و الإسلام السياسي	67-63
3- سمات التحول إلى مابعد الإسلاموية والمراجعات النقدية	76-67
4- الجزائر و ظاهرة مابعد الإسلام السياسي	84-77
5- قراءة في الإستبيان	90-84
خاتمة	100-93
ملحق	
قائمة المصادر والمراجع	
فهرس الموضوعات	

تم بحمد اللّٰه

الملخص:

الإسلام السياسي واقع يعيشه الجزائريون بحكم ارتباطه بالدين، وإشكاليته مفتوحة على آفاق لا تتحقق إلا بتجاوز التفكير المغلق والشمولي، وسؤال متى يدخل الإسلاميون في الإسلام؟ هو تنبيه للعقل الذي يسعى إلى بناء تفكير وفق براديغمات منتجة تتجاوز الوهم والتبرير، وتفصل بين أخلاقيات الداعية والسياسي.

الكلمات المفتاحية :

الإسلام السياسي – المغلق – التبرير – براديغمات

Summary

Political Islam is a reality that Algerians live due to it being related to religion and the problems that comes with it is opened to prospects that won t be achieved unless overcoming and going beyond general and closed-off thinking and questioning when Islamists enter Islam ?

And it's described as consciousness that leads to build a way of thinking according to productive Bradygames that goes beyond illusions and justification and determines between the preacher's ethics and the politician's

Keyword : political Islam - closed-off - justification - Bradygames