معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

سلسلة دراسات استراتيجية (19)

التَّيارُ الإسلاميُّ والعلمنةُ السِّيَاسيّة:

التجربةُ التُّركيةُ وتَجاربُ الحركاتِ الإسلاميّةِ العربيّة

د. خالد الحروب

تعقيب

النائب د. أيمن دراغمة

2008

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

د. خالد الحروب
التيار الإسلامي والعلمنة السياسية
معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

التَّيارُ الإسلاميُّ والعلمنةُ السِّيَاسيّة:
التجربةُ التُّركيةُ وتَجاربُ الحركاتِ الإسلاميّةِ العربيّة

د. خالد الحروب

تعقيب

النائب د. أيمن دراغمة

التَّيارُ الإسلاميُّ والعلمنةُ السِّيَاسيّة:
التجربةُ التُّركيةُ وتَجاربُ الحركاتِ الإسلاميّةِ العربيّة

الطبعة الأولى – تشرين أول/ أكتوبر – ٢٠٠٨

© جميع حقوق الطبع محفوظة

ISBN 978-9950-316-393

معهد ابراهيم أبو لغد للدراسات الدولية
Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies

جامعة بيرزيت، ص.ب ١٤، بيرزيت – فلسطين
تلفاكس: ٢٩٨٢٩٣٩ ٢ ٩٧٢+
بريد الإلكتروني: giis@birzeit.edu
الصفحة الإلكترونية: www.home.birzeit.edu/giis

طبع هذا الكتاب بدعم من مؤسسة فورد

مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

هذه السلسلة

لانه من المفترض كي يتم التوصل الى قرارات سياسية رشيدة أن تكون عملية صنع القرار السياسي والسياسات مرتبطة بالمعرفة ومصادرها المجتمعية والاكاديمية، ولكون ذلك الارتباط يعاني من إشكاليات عديدة في الحالة الفلسطينية، مايؤدي لأن يكون الكثير من القرارات السياسية وتلك المتعلقة بصنع السياسات إرتجالياً وعشوائياً، ارتأى معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية أن يباشر بمشروع طموح يحاول من خلاله الإسهام في سد الثغرة الموجودة في مجال الترابط بين صناعة القرار السياسي الفلسطيني والمعرفة، ولذلك، تبنى المعهد مشروع (سلسلة أوراق إستراتيجية).

يقوم المشروع على إعداد أوراق تحليلية في مجالات سياسية وحول موضوعات تتطلب صنع سياسات، وتكون لذلك موجهة بذلك الاتجاه. وعند إعداد ورقة معينة يتم الطلب من اثنين أو ثلاثة من المختصين في المجال أن يقدموا تعقيبات عليها. ومن ثم تعقد ندوة متخصصة تجمع بين سياسيين وأكاديميين ومهتمين لعرض الورقة والتعقيبات. ويتم خلالها إجراء نقاش حول الموضوع المبحوث. بعد ذلك تنشر الورقة والتعقيبات ووقائع الندوة، وما يظهر عنها من مقالات صحافية، في كتاب يُوزَّع على المؤثرين في صنع السياسة المتعلقة بهذا الموضوع، ويكون في متناول المهتمين والجمهور أيضاً.

وبالتالي، فإن هدف هذا المشروع لا ينحصر فقط بإعداد أوراق بحثية تخصصية حول موضوعات حيوية، وإنما يحاول أيضاً توفير منبر حر لإجراء حوار صريح، جدي، وموضوعي حول قضايا ذات أهمية عامة واهتمام عام، علّ ذلك يكون مفيداً وذا أثر إيجابي في تكريس تقليد يربط بين المعرفة وعملية صنع القرار السياسي والسياسات في البلاد.

المحتويات

التَّيارُ الإسلاميُّ والعلمنةُ السِّيَاسيّة: التجربةُ التُّركيةُ وتَجاربُ الحركاتِ الإسلاميّةِ العربيّة ٧

أولاً: تطور مشروع حزب العدالة والتنمية ١٣

ثانياً: الإسلاميون العرب والمسألة العلمانية – مركزية السياق ١٧

ثالثاً: الإسلاميون الأتراك والمسألة العلمانية – مركزية السياق ٢٣

رابعاً: التجربتان العربية والتركية: التشابه والاختلاف ٢٨

خامساً: الإسلام الفلسطيني والعلمنة السياسية ٤٢

تعقيب ٤٧

النائب د. أيمن دراغمة ٤٩

التَّيارُ الإسلاميُّ والعلمنةُ السِّيَاسيّة:
التجربةُ التُّركيةُ وتَجاربُ الحركاتِ الإِسلاميّةِ العربيّة

د. خالد الحروب*

* د. خالد الحروب محاضر في تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة كامبردج في لندن.

تطرح تجربة الإسلاميين الأتراك تحدياً كبيراً على عموم الحركات الإسلامية المعتدلة التي تتبنى نهج التغير السلمي، وبخاصة المنتسبة منها لمدرسة حركة الإخوان المسلمين، أو تلك المتأثرة بها. تجربة الإسلاميين الأتراك تطورت، في بعض جوانبها قريبة ومتأثرة، بالمدرسة الإخوانية، وبخاصة في حقبة سبعينيات القرن الماضي، وتحت قيادة نجم الدين أربكان. بيد أن ما تطورت إليه الشرائح الأوسع من تلك الحركة، عبر ثلاثة عقود من المجابهة السياسية مع خصومها، وإعادة الإنتاج الداخلي لفكرها وتجربتها، وانتهائها إلى شكل حزب العدالة والتنمية الحاكم في تركيا الآن، اتخذ مساراً بعيد الصلة عن المسار الذي استمرت عليه الحركات الإخوانية في تعاطيها مع السياسة والتغيير الاجتماعي. وأهم افتراق صار يميز التجربة التركية في تحولاتها الأخيرة عن التجارب الأخوانية يتمثل في التأكيد الراهن على فصل الدين عن الحكم، والقبول بعلمنة الممارسة السياسية.

انتقل الإسلاميون الأتراك من مرحلة «المدرسة الإخوانية» المهجوسة بفكرة «الدولة الإسلامية» و«تطبيق الشريعة»، إلى مرحلة يصفها حزب العدالة والتنمية بـ «الديمقراطية المحافظة»، التي تفصل، من ناحية، المسجد عن السياسة، وتحاول، من ناحية ثانية، تأسيس تجربة «اليمين الإسلامي الديمقراطي المحافظ»، على غرار تجارب الأحزاب المسيحية الديمقراطية اليمينية المحافظة. وفي كلتا الحالتين، تشكل القيم الاجتماعية والعائلية السائدة إطاراً عاماً للبرامج السياسية والاجتماعية التي تتبناها تلك الأحزاب. بمعنى آخر، يمكن القول إن هذه «الديمقراطية المحافظة»، أو «العلمانية المؤمنة»، التي ما زالت في وارد التطوير والتعميق على هامش التجربة التركية، لا تتصف بتبني سياسة شرسة ضد القيم الدينية والتقليدية، كما هو الموقف التقليدي للعلمانية التركية المتشددة، وتتخطى موقف التسامح مع تلك القيم والتعايش السلبي معها، كما هو موقف العلمانية المعتدلة، بل تحاول توظيف تلك القيم في مشروعها الاجتماعي والتضامني العام. وهو توظيف ما زال قيد التبلور، ذاك أنه يتصف بضبابية (كما سيُناقش أدناه)، ويحتاج إلى فترة زمنية كي يزداد وضوحاً، وبالتالي يمكن الحكم عليه وتحليله بشكل أدق.

نجح إسلاميو حزب العدالة التنمية في الفوز بالانتخابات والوصول إلى الحكم سنة ٢٠٠٢، وأعادوا تأكيد فوزهم سنة ٢٠٠٧، مبرهنين على تواصل الدعم الشعبي لهم. كما خاضوا معارك قاسية ضد المؤسسة العسكرية العلمانية المتشددة، وخرجوا من معظم تلك المعارك ظافرين، وفي يدهم رئاسة الحكومة ورئاسة الدولة معاً (طيب رجب أردوغان، وعبد الله غل على الترتيب). في المقابل، فشلت حركات الأخوان المسلمين العربية في الوصول إلى الحكم والسيطرة عليه بشكل كامل؛ سواء بالانتخابات أم بغيرها. وفيما عدا استثناءين: الإسلاميون السودانيون الذي سيطروا على الحكم عبر الانقلاب العسكري سنة ١٩٨٩، والإسلاميون الفلسطينيون الذين فازوا بالانتخابات سنة ٢٠٠٦، فإن تجربة الأخوان المسلمين في صراعهم للوصول إلى الحكم لا تتميز بالنجاح على الرغم من مرور ثمانين عاماً على تأسيس المنظمة الأم في الإسماعيلية في مصر سنة ١٩٢٨.

يسوق الإسلاميون العرب أسباباً عديدة تفسر ذلك الفشل وتبرره، وتعزو كثيراً من تلك الأسباب إلى طبيعة خصومهم المحليين والخارجيين والضغط الغربي، وشراسة المعارك التي خِيضت ضدهم. بيد أن كل ذلك يقع في دائرة الصراع السياسي الذي يفترض بالبداهة أن أولئك «الخصوم» لن يفرشوا طريق الإسلاميين إلى الحكم بالورود، وبالتالي فإن تلك الأعذار ليس مكانها السياسة والتسيُّس.

لكن المهم هنا، الذي يشكل جانباً أساسياً من النقاش في هذه المقاربة، هو السؤال عمَّا إن كان جمود الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين وعدم تطويرهم لتجربة فكرية وسياسية تتسم بمرونة تستوعب معطيات الأوضاع المتغيرة بوتائر سريعة، وتحرج قدرة خصومهم على محاصرتهم، هو السبب الجوهري في فشلهم للوصول إلى الحكم، أم أن اشتراطات السياق التاريخي والمحلي فرضت عليهم سيرورة خاصة، جعلت علاقتهم مع العلمنة السياسية سطحية، وليست بالعمق الذي تطورت فيه التجربة التركية. ويترتب على ذلك التساؤل إن كانت قراءة التجربة التركية ونجاحها النسبي والظرفي مقارنة بالتجربة الإخوانية تستلزم إعادة إنتاج «المدرسة الإخوانية»، بحيث تتخفف من وطأة البرنامج التقليدي المتشبث بفكرة «الدولة الإسلامية وتطبيق

الشريعة». وبشكل آخر، يمكن صوغ الإشكالية على شكل السؤال التالي: لماذا لم يتعلمن التيار الإسلامي العربي بطرق مشابهة للسياق التركي؟ وهل كان بإمكانه أن يتطور أصلاً وفق ذلك السياق، أم أن السؤال برمته مفتعل وفرضيته الأساسية خاطئة، إذ تتم المقارنة بين سياقات مختلفة كلياً ونواتجها بالتالي ستكون متفارقة تعريفاً؟

المقاربة التالية تحاول الإجابة عن بعض تلك الأسئلة من خلال التأمل المقارني لتجربة الإسلاميين الأتراك بنظرائهم العرب، وهي مقسمة إلى خمسة أقسام: الأول يلخص تطور حزب العدالة والتنمية ونجاحه عبر استعراض سريع للمراحل التاريخية التي مر بها، والثاني مناقشة للنظرة الإسلامية التقليدية للمسألة العلمانية، وهي النظرة التي تأسس عليها تفكير وتنظير الحركات الإسلامية الإخوانية والقريبة منها لموضوعة السياسة والدين، والثالث تحليل للتطور التاريخي لتجربة الإسلاميين الأتراك، وصراعها وتفاعلها مع السياسة المعلمنة التي تطورت تحت سقفها، وانتقالها من مرحلة إلى أخرى في ضوء ضغط العوامل المحلية والخارجية، والرابع مقارنة مباشرة بين التجربة الحركية الإسلامية التركية ونظيرتها العربية، والخامس هو بعض التأملات في الحالة الفلسطينية على وجه التحديد في ضوء النقاش الذي تقدمه المقاربة.

لكن قبل الانتقال إلى هذه الأقسام، يجب التوكيد على نقاط أولية منهجية عدة؛ أولاها أن هذه المقاربة غير مكتملة ولا تزعم تقديم قراءة شاملة لمشروع الحركة الإسلامية التركية، إنما تأمل أن تقدم بعض الرؤى في سياق مقارنة سيرورة تلك الحركة مع نظيراتها من الحركات الإسلامية العربية. ثانيتها أن كلاً من التجربتين لا تزالان برسم التغير والتأثر والتأثير؛ بمعنى أن ليس ثمة فرضية هنا بأن أيّاً منهما، وبخاصة التركية، قد وصلت إلى شكل تام من التعريف الذاتي، أو صياغة طبيعة العلاقة مع الأطراف المحلية والخارجية بشكل واضح، أو أن رؤيتها الأيديولوجية ومشروعها السياسي صار قيد الاكتمال. ثالثتها، هي أن كل تجربة سياسية واجتماعية معينة محكومة بسياقها التاريخي والمؤثرات الخاصة بتكوينها وتوجيه مساراتها، وهذا ينطبق بالتأكيد على التجربتين العربية والتركية هنا، لذا فليس ثمة محاولة قسرية لخلق تشابه أو افتراق مصطنع، بقدر ما هي محاولة لتأمل

العوامل المؤثرة في تشكيل طبيعة كل تجربة. ومع ذلك فإن هناك مشتركات كبرى بين التجربتين هي التي تخضع هنا لمجال المقارنة والتحليل، وأهمها الموقف من العلمنة السياسية، وفصل الدين عن الدولة. ورابعتها هي التأكيد على أن الهدف -ربما الأهم من هذه القراءة- هو الإسهام في إثارة النقاش المطلوب حول جدل العلمانية والحركة الإسلامية العربية في ضوء التجربة الطويلة والغنية للإسلاميين الأتراك، من دون الإدعاء بتقديم نتائج حاسمة أو خلاصات يقينية.

أولاً: تطور مشروع حزب العدالة والتنمية

من المفيد في البداية رسم صورة موجزة عن الحالة «الإسلامية» الراهنة في تركيا، وكيف تطورت عبر العقود الأخيرة، إلى أن وصلت إلى شكلها الأخير في «حزب العدالة والتنمية»، الحزب الحاكم في تركيا اليوم. وقد تكون هذا الحزب عملياً قبيل انتخابات العام ٢٠٠٢ على شكل تحالف بين شرائح التيار الإسلامي الحركي التركي وتشكيلاته المتنوعة والمتلاحقة والمحظورة، ومجموعات وشرائح من أحزاب الوسط التركي، التي كانت هي الأخرى تمر بمراحل من التغيرات والتحولات والانشقاقات بالاتجاهات المختلفة. الإرث الحركي الإسلامي الذي انتهت امتداداته الكثيرة إلى بنية حزب العدالة والتنمية، يعود بعضه إلى حركة الرؤية القومية التي تأسست في ستينيات القرن الماضي على يد نجم الدين أربكان من قبل مجموعات إسلامية رداً على الانقلاب العسكري العام ١٩٦٠. ثم تطورت تلك الحركة لتصبح حزب النظام الوطني العام ١٩٧٠، ثم حزب السلامة العام ١٩٧٢، متحولة إلى حزب الرفاه العام ١٩٨٣، الذي ظلت شعبيته وقوته تتعاظم إلى أن فاز بأكبر عدد من المقاعد النيابية في انتخابات سنة ١٩٩٥، وشكل بالتالي حكومة ائتلافية برئاسة أربكان نفسه.

لكن حكومة أربكان آنذاك ترجمت رؤيته الخاصة ورفعت شعار «التوجه شرقاً»؛ أي نحو العالم الإسلامي، وطرحت فكرة «السوق الإسلامية» على الضد من «السوق الأوروبية»، وبرّدت علاقاتها مع الحلف الأطلسي الذي تنتمي إليه تركيا، وداومت على نقد أوروبا والغرب عموماً، كما لم تتردد في الإعلان عن طموحات إسلامية داخلية وخارجية.

قادت تلك السياسة إلى تهميش شرائح علمانية واسعة ومؤثرة في الدولة التركية وإخافتها، ودفعت المؤسسة العسكرية والمحكمة الدستورية للاتفاق على إسقاط الحكومة، لكونها تشكل تهديداً للأسس العلمانية للدولة، ثم قررت حل حزب الرفاه نفسه. بعد ذلك تشكل حزب الفضيلة الذي سرعان ما تم حظره أيضاً للأسباب نفسها العام ٢٠٠١. وهكذا، فإن بقايا الحقب المتلاحقة للحركية الإسلامية أعادت تشكيل نفسها بعد التجارب المريرة السابقة، وشكلت مع القوى الأخرى حزب العدالة والتنمية.

لكن إضافة إلى تلك الكتلة الأساسية؛ الإسلاميون السابقون ومن ضمنهم طيب رجب أردوغان رئيس الوزراء الحالي، وعبد الله غل الرئيس التركي الحالي، فإن هناك قوى أخرى انضوت في التحالف الفضفاض الذي صار يعرف باسم «حزب العدالة والتنمية». وأهم هذه القوى هي تشكيلات وأعضاء وبرلمانيو أحزاب يمين الوسط مثل حزب الوطن الأم، وحزب الطريق القويم، وكذلك شرائح من التكنوقراط وخريجي الجامعات والبيروقراطيين والمهنيين الذين عملوا في البلديات التي سيطر عليها الإسلاميون في مراحل سابقة، إضافة إلى البرجوازية الوسطى والصغيرة؛ سواء في إسطنبول والمدن الكبرى أم في الأناضول، حيث القاعدة الأساسية للإسلاميين. وقد رأت شرائح البرجوازية الوسطى ورجال الأعمال الأناضوليين في التحالف الجديد فرصة لتغيير موازيين القوى لصالحها، بعد السيطرة طويلة الأمد للنخب المدينية المتغربة في إسطنبول، التي كانت هي المستفيدة الدائمة من فرص الاقتصاد والنفوذ في الدولة، وبخاصة أن الدولة التركية الحديثة عمدت إلى تقوية اقتصادات المدن الكبرى والشرائح الاقتصادية الفاعلة فيها وحولها على حساب الريف والأناضول.[١]

من ناحية سياسية وأيديولوجية، لا يُعرّف حزب العدالة والتنمية عن نفسه بأنه حزب إسلامي، بل يبتعد عن كل ما قد يُفهم منه أن للحزب برنامجاً إسلامياً، ولا تُظهر أدبياته و»مانفستو» الحزب، أية إشارة دينية، بل على العكس من ذلك، هناك توكيد على نوع من «العلمانية المؤمنة» غير الصارخة، عن طريق رفع شعار «الديمقراطية المحافظة». والمقصود بتعبير «العلمانية المؤمنة»، الذي لا يستخدمه الحزب، هو محاولة الجمع بين الأسس العلمانية للدولة ومجموعة من القيم الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي يُجملها مانفستو الحزب تحت شعار «الديمقراطية المحافظة»، على غرار «الديمقراطية المسيحية» في بعض البلدان الأوروبية. لكن هذه «الديمقراطية المحافظة» هي حل وسطي فضفاض للهروب من الاتصاف بـ «الإسلامية»، ولإيجاد هوية

[١] انظر:

Senem Aydin and Rusen Cakir, 'Political Islam in Turkey', CPES Working Document No. 265/April 2007, Centre for European Policy Studies, Brussels.

خارجية للحزب يسهل تداولها وتسويقها عند الآخرين. وهي، أي «الديمقراطية المحافظة»، تتعرض لنقد وتحليل وتشكيك من قبل خصوم الحزب، في كونها تخفي وراءها أجندة سياسية إسلامية. لكن الشيء الأهم في البرنامج السياسي لحزب العدالة والتنمية الآن، هو تحويله للتيار الإسلامي العام من مسار «سياسات الهوية» إلى «سياسات الخدمات»؛ بمعنى أنه فكك تقيد البرامج الإسلامية السابقة وغرقها في مسائل الهوية والثقافة، ونقلها إلى مسائل السياسة الاجتماعية والخدمية والاقتصادية. ويمكن القول إن هذا هو المفصل التاريخي والأيديولوجي الأهم خلال الخمسين سنة الماضية في الفكر السياسي للإسلاميين الأتراك. وقد أتاح هذا الانتقال من الانشغال والانغماس بقضايا الهوية إلى الانخراط في قضايا الخدمات، جذب شرائح واسعة من الأنصار الجدد الذين صاروا يرون في الحزب جهة تستطيع تغيير الأمور نحو الأفضل.[٢]

وفي السياق الأعم، من المهم الإشارة هنا إلى أن اعتراف الحزب بالتكوين والوجهة العلمانية للدولة التركية لا موارية فيه، كما يفصل البرنامج السياسي المطول للحزب. فهنا تقول مقدمة البرنامج السياسي (والمنشور في الموقع الرسمي للحزب على شبكة الإنترنت): «إن حزبنا يشكل الأرضية لوحدة وتكامل الجمهورية التركية حيث العلمانية والديمقراطية ودولة القانون وصيرورات الحضارة والدمقرطة، وحرية الاعتقاد، والمساواة في الفرص تُعتبر جوهرية». ثم تفاخر المقدمة بإنجازات الدولة التركية، وتقتبس عن مؤسسها مصطفى كمال أتاتورك (الذي تظهر صورته جلية مع العلم التركي على الصفحة الأولى للموقع الإلكتروني الرسمي للحزب) وتقول: «إن جمهوريتنا ليست عاجزة. والحل يكمن في الشعب نفسه. وكما قال العظيم أتاتورك إن القدرة في إنقاذ الأمة تكمن في عزمها وتصميمها».[٣]

---

[٢] الانتقال من "سياسات الهوية" إلى "سياسات الخدمات" في مشروع حزب العدالة والتنمية هو أحد الطروحات الأساسية التي يناقشها هاكان يافوز في كتابه المهم:

M .Hakan Yavuz) ed .(*The Emergence of A New Turkey: Democracy and the AK Parti*.)Utah :The Utah University Press.(2006 .

[٣] انظر الموقع الرسمي للحزب على شبكة الإنترنت:

http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

وعلى الرغم من هذا الموقف الرسمي الواضح، فإن قضية التشكيك في الوجهة الحقيقية للحزب، وفيما إن كان يخفي أجندة غير معلنة تهدف إلى أسلمة المجتمع التركي، تبقى واحدة من أهم القضايا التي تُثار من قبل خصومه، وتظل قضية مفتوحة برسم النقاش. لكن يُمكن أن يُقال هنا أن الطبيعة التكوينية التحالفية للحزب واتساعه وانفتاحه على الشرائح المختلفة، يضعف من مقولة وجود أجندة «سرية» متوافق عليها. كما أنه، وبفرض وجود تلك الأجندة، فإن البرنامج التطبيقي للحزب يخلق مناخاً غير موات للإتيان بها في المستقبل وتطبيقها، لأن السيرورة التي أحدثها «العدالة والتنمية» في السنوات الماضية، علمنت شرائح واسعة من منتسبي الحزب ومؤيديه، وجلبت شرائح علمانية أصلاً لتأييده منجذبة إلى برنامجه «غير المؤدلج إسلامياً». لذا، فإن أي عودة عن البرنامج المعلن الحالي، إلى برنامج سري مفترض، معناه انفضاض دوائر التأييد الإضافية القادمة من مربعات غير إسلامية، ومعناه أيضاً انقضاض المؤسسة العسكرية على الحزب وإنجازاته وحله آلياً. والنقطة الثانية المهمة في هذا الجدل هي القول إنه لربما مرت الحركة الإسلامية التركية في مراحل طويلة، اضطرت فيها لتبني تكتيك مجاملة المؤسسة العلمانية في الدولة وعدم مجابهتها، حتى تتمكن من الاشتغال سياسياً وبصورة شرعية، ولربما أيضاً لحماية «الأجندة الإسلامية» وترحيلها للمستقبل. ومن الممكن أن تكون قد تخففت من الشعار الإسلامي في هذه المرحلة أو تلك، متبنية سياسة الانحناء للعاصفة العلمانية طويلة الأمد في تركيا. لكن ما يبدو الآن هو أن ذلك التكتيك قد تحول في جزئه الأهم، إن بوعي وإدراك أو نتيجة لتكرس الممارسة العملية، إلى إستراتيجية تصدر عن قناعة أكثر مما تصدر عن مناورة وتفاد لضغط المؤسسة العلمانية والعسكرية. وهنا يمكن القول، بقدر لا بأس به من الثقة، إن أجيالاً من الإسلاميين السابقين الذي مارسوا تكتيك «التعلمن الظاهري» قد تبنوا الآن «تعلمناً حقيقياً» مع طول التجربة والتأمل ورصد التجربة الإسلامية، وبخاصة في طبعتها «الأربكانية»، وهي تصطدم في الجدار وتواجه المأزق تلو الآخر.

ثانياً: الإسلاميون العرب والمسألة العلمانية – مركزية السياق

هناك أطروحات عديدة حاولت فهم علاقة المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة بالعلمانية، في سياق محاولات فهم التطور التاريخي للمجتمعات البشرية المعاصرة مع مشروع الحداثة والتحديث ومع العلمانية. من هذه الأطروحات ما اعتبر أن مصير الدين في التاريخ والاجتماع البشري متجه نحو الأفول، وأن ما حدث في التجربة الغربية من إزاحة للدين عن الفضاء السياسي والاجتماعي وحلول العلمانية هو صيرورة إنسانية وعالمية، وليست محصورة بالتجربة الغربية، وأن انتقال المجتمعات من «الطور التقليدي (والديني)» إلى «الطور العلماني الحداثوي» هو عملية مستمرة وتصاعدية وشبه حتمية.[٤]

غير أن صعود الإسلام السياسي في المنطقة العربية، ثم في مناطق أخرى من العالم، مثّل تحدياً لأطروحة «العلمنة». ثم أضيف إلى ذلك التحدي بروز الأصولية الدينية ليس الإسلامية فحسب، بل أيضاً المسيحية واليهودية والهندوسية وغيرها، مشيراً إلى حالة من «الردة» عن التعلمن المتواصل إلى حقبة من «التدين»، واستدعاء الدين إلى الفضاء الاجتماعي والسياسي العام. لكن هذا الصعود لـ «الديني» على حساب «العلماني»، وانتشار الحركات الدينية نُظر له من بعض زوايا التحليل التاريخي على أنه مجرد

---

[٤] من المنظرين الذي عالجوا نظرية «العلمنة المتواصلة والتدريجية» للمجتمعات التقليدية أو ناقشوها هارفي كوكس في:

Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New York: Macmillan, 1966)

وآرنست غيلنر، عالم الاجتماع البريطاني، في:

Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Oxford University Press, 1983).

أما في سياق نقاش المجتمعات العربية والإسلامية، فإن الدراسة المؤسسة الأهم في هذا الجدل هي الكتاب الكلاسيكي لدانيال ليرنر:

Daniel Lerner ,*The Passing Society: Modernizing the Middle East*) ,New York :Free Press.(1958 ,

الحشرجة ولفظ الأنفاس الأخيرة، وربما الطويلة، للدين في العالم، أو هي «صحوة الموت».[٥]

من زاوية الإسلاميين أنفسهم، فإن النظرة العلمانية، وعلى مدار عقود طويلة ماضية، اتسمت بالسلبية التامة والعداء شبه المطلق. العلمانية في تعقل الإسلاميين معناها فصل الدين عن الدولة، وفتح الباب لكل ما هو غير إسلامي وغير ديني كي يتمدد في المجتمع على حساب الدين. والعلمانية بحسب التحليل الإسلامي الحركي، هي حركة طارئة على المجتمعات العربية والإسلامية ولن تلبث أن تزول. لذلك، فإن فكرة «العلمنة المتواصلة» مرفوضة من وجهة نظر دينية وتاريخية. بروز العلمانية واكتسابها لمساحات جديدة يعني، بالنسبة للإسلاميين، أفول الدين وخسارته لتلك المساحات. معظم ما تنادي به العلمانية، حسب ما يراه الإسلاميون، ينادي بعكسه الدين، ولذلك فالخصومة هي ناظم العلاقة، نظرياً وواقعياً. العلمانية لا تقبل خلط الدين بالدولة، بينما رؤية الإسلاميين للإسلام هي أنه «دين ودولة»، والعلمانية (الحداثوية الليبرالية على الأقل) تعزز الفردانية وتقدس الحريات، فيما الإسلام، وكل الأديان، تعزز فكر الجماعة، وتضبط الحريات وفق الحدود الدينية، العلمانية هي نزع للمقدس عن الطبيعة والكون، وبالتالي عن الاجتماع البشري، الدين هو إضفاء للمقدس على ذلك كله وأزيد.

يندرج إدراك معظم الإسلاميين للعلمانية في التعريف الأقصر والمباشر لها: فصل الدين عن السياسة، ومن هنا ينبع عداؤهم لها. لكن هناك منظرين إسلاميين، مثل عبد الوهاب المسيري، قاموا بتوسيع تعريف العلمانية مما سمَّوه «العلمانية الجزئية»؛ أي فصل الدين عن الدولة، إلى «العلمانية الشاملة»، وهي فصل كل ما هو مقدس عن كل ما هو دنيوي (حتى لو لم

[٥] هذا تقريباً تفسير فرانسيس فوكوياما لصعود التيارات الدينية في أواخر القرن العشرين المناقض إلى حد ما لأطروحة نهاية التاريخ، وانتصار الرأسمالية الليبرالية، كما يشرح في كتابه المشتهر نهاية التاريخ. وقريباً منه تفسير عالم الاجتماع والباحث الفرنسي أوليفيه روا في كتابه فشل الإسلام السياسي، الصادر بالفرنسية أولاً العام ١٩٩٢ ثم بالإنجليزية العام ١٩٩٤، وبالعربية العام ١٩٩٥ عن دار الساقي، لندن.

يكن سياسياً). «العلمانية الشاملة»، بحسب تعريف المسيري، تتصف بأنها كامنة وعضوية وتطال حياة الفرد ونظرته للحياة والوجود، وتعيد تشكيل سلوكه اليومي والاجتماعي والمهني بشكل مادي بحت و»محوسل»؛ أي النظر إلى الأشياء والقيم وحتى الأحلام والرغبات على أنها وسائل مادية تحقق أهدافاً مادية ملموسة ليس إلا. وبالتالي، فإن هذه العلمانية تصهر الحياة الإنسانية برمتها وفق قالب مادي ليس فيه دور لـ «المقدس» والدين.[٦]

لكن مقاربة المسيري للعلمانية متناقضة وتزيدها غموضاً أكثر من أن تقدم منهجاً عملياً للتعامل معها. فهو، من ناحية، لا يبدو معترضاً على العلمانية الجزئية «وفصل الدين عن الدولة»، حيث يقول «نحن نذهب إلى أن ثمة فصلاً حتمياً نسبياً للدين والكهنوت عن الدولة في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً (إلا في بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن ...)، فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي حضاري مركب».[٧] وفي الوقت نفسه، فإن توسيعه مفهوم العلمانية إلى ما يسميه «العلمانية الشاملة والكامنة»، يقود إلى توسيع النقد الإسلامي التقليدي «للعلمانية السياسية»، لينطبق على معظم -إن لم نقل كل- جوانب الحياة المعاصرة: شكل التنظيم الحياتي، التقاسم المهني، أنماط العمل والعلاقات، أشكال ووسائل الاقتصاد والثقافة والفن، وكل ما يقود هذه المجالات من حوافز ودوافع ومعظمها الرغبة في الاستكشاف والمراكمة والسعي نحو التحسين. وهكذا، فإن هذا التعريف وتفكيك شكل الحياة المعاصرة بناءً عليه، لا يقدم حلولاً ولا يشرح، وهو الأهم، سبب غلبة هذه العلمانية الشاملة وبنيتها الكامنة على الرؤى الأخرى للعالم (غير العلمانية مثلاً)، ولماذا يتم تبني هذا النمط العلماني للحياة من قبل شعوب وثقافات العالم، وهناك تطلع دائم نحوه ورغبة في امتلاكه.

---

[٦] انظر عبد الوهاب المسيري. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جزأين، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

[٧] المسيري، المرجع السابق، المجلد الأول، ص: ١٧.

ومن دون الحاجة للتوسع والاستطراد هنا، يبقى من المفيد الإشارة إلى المقاربات الأكثر غنى حول موضوعة العلمانية والمجتمعات الإسلامية التي تنخرط في الإشكالية من ناحية معاصرة وتاريخية في الوقت نفسه. ويمكن القول هنا، وبقدر غير منصف من الابتسار، إن خلاصات قراءات حسين مروة للنزعات المادية في التاريخ الإسلامي، ومعالجات وتطبيقات عزيز العظمة للعلمانية نظرياً وتطبيقيا في الفضاء العربي والإسلامي، ثم **هرطقات** جورج طرابيشي بجزأيها، هي ما يقدم رؤية غنية ومركبة للمسألة العلمانية في الحاضر والتاريخ العربي والإسلامي. وخلاصة تلك الرؤية المتعددة المصادر هي أن بذور العلمنة السياسية موجودة في الممارسة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري، وأن انفصال السياسة عن الدين كان، في الجوهر، هو الواقع المُعاش في مسيرة التاريخ الإسلامي، وأن التوتر والعداء الإسلامي المعاصر للعلمانية مرده نشوؤها الحديث في الغرب وليس ماهيتها نفسها.[٨]

وعلى النقيض من تلك الرؤية، يمكن القول إن رؤية وتفسير كثير من الإسلاميين الحركيين للعلمانية تتسم بالميكانيكية واللاتاريخية، بمعنى أنها رؤية ينقصها العمق التاريخي، وإدراك تجربة المجتمعات والحضارة العربية والإسلامية على مدار أربعة عشر قرناً. وهي رؤية متأسسة على تفكير وتفسير حرفي للأصول يحيّد التاريخ. فإذا كانت العلمانية هي «الجزئية»؛ أي فصل الدين عن الدولة، فإن التجربة التاريخية الإسلامية تشير إلى أن «الدولة الإسلامية» في عهود ازدهارها؛ الأموي، والعباسي، والأندلسي مثلاً، كانت أقرب إلى الدولة العلمانية منها إلى مثال «الدولة الإسلامية النموذجية»، الذي يعتقده ويفترضه الإسلاميون الحركيون اليوم.

---

[٨] انظر مثلاً: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزأين، بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨؛ وعزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢؛ والعلمانية تحت المجهر، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠؛ وجورج طرابيشي، «هرطقات ١: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، لندن: دار الساقي، ٢٠٠٦، وانظر خاصة فصل «بذور العلمانية في الإسلام»، وفصل «العلمانية: مسألة سياسية لا دينية»، وكذلك «هرطقات ٢: عن العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية، لندن: دار الساقي، ٢٠٠٨.

كان «الإسلام» هو الشعار الفضفاض العريض الذي تتحرك تحته سياسات المصالح والمطامع والأنانيات والحروب والصراعات التي يتم تفسيرها وفهمها وفق عنصر المصلحة السياسية البحتة. وكان الشعار الديني وسيلة للتوظيف السياسي، وقد ساهم في إنجاح المشروعات السياسية والتوسعية لكثير من الحكام والخلفاء المسلمين. بيد أن جوهر التسيُّس اليومي، والعلاقات التي تنسج حوله كان بعيداً عن تحكم الدين بالشكل المطلق المُفترض. لذلك، فإن التطلع نحو حلم «الدولة الإسلامية» كما يرسمه الحركيون الإسلاميون اليوم، والاستشهاد بمراحل ازدهارها، ونسبة ذلك الازدهار إلى أن النموذج المعتمد كان «الدين والدولة»، هو قراءة قاصرة (وطوباوية) للتاريخ العربي والإسلامي. وهي قاصرة أيضاً لأنها تستثني تجربة الأربعة عشر قرناً من التسيُّس الإسلامي (العلماني في جوهره)، لكنه غير المعادي للدين، بل المتحالف معه؛ أي أنها كانت «علمانية مؤمنة». وتجربة تلك القرون الطويلة هي جزء عضوي لا يتجزأ من «الإسلام التراكمي» الذي أرادت الحركات الإسلامية أن تبني عليه، لكنها عملياً قطعت معه. وهذا القطع تم بطريقة لا واعية، حين أرادت هذه الحركات أن تبعث نموذجاً إسلامياً لم يتحقق تاريخياً. وفي أقصى حالات الطوباوية، فإنها تقفز عن كل تلك التجارب التاريخية الطويلة لتستأنس بالحقبة الراشدية الأولى؛ أي أنها تريد حذف أربعة عشر قرناً من التجربة الغنية والمتداخلة والمتنوعة بنجاحاتها وفشلها وخبراتها، وتعود إلى «البداية النقية» – كما هي رؤية سيد قطب اللاتاريخية أيضاً. فقطب دعا إلى العودة إلى «الينابيع الأولى» للإسلام، طارحاً التجربة التاريخية جانباً وغير آبهٍ بها.[٩]

وقد كان ولا يزال أحد أهم خلافات الإسلاميين مع العلمانية (والديمقراطية استتباعاً)، هو مصدر الشرعية ومصدر التشريع، وهو حقل سجالي عريض ولا يتسع المجال هنا للانخراط فيه. لكن تكفي الإشارة إلى أن اعتراض

[٩] جانب من أطروحة سيد قطب (في كتابه الشهير معالم في الطريق) يقوم على إيجاد «جيل قرآني فريد» قادر على إعادة «الحياة الإسلامية» هو العودة إلى الينابيع الأولى للإسلام، وذلك يعني الإسلام ناقص تجربته الغنية في التفاعل مع الواقع لمدة أربعة عشر قرناً، ولهذا فهي رؤية لاتاريخية وطوباوية.

الإسلاميين الكبير على المنهج العلماني في السياسة والاجتماع، يكمن في اعتبار الإرادة الإنسانية والتوافق الإنساني مصدراً للشرعية والقوانين والمنظومة الأخلاقية. فيما يرى الإسلاميون أن في مثل الاعتبار تحدياً مباشراً وصريحاً لمصدر الشرعية في الإسلام، وهو الشريعة الإسلامية والنص الديني. لكن في مستويات أدنى من المستوى المهم والرئيس الخاص بالشرعية ومصدرها، يختلط ما هو ديني بما هو دنيوي عند كثير من الإسلاميين، وبخاصة في حقل الممارسة اليومية. إذ يمكن القول إن كثيراً من "الممارسة الإسلامية الحركية"؛ سواء على شكل أفراد أم جماعات، يمكن أن تُصنف في إطار "العلمانية الشاملة" بحسب مفهوم المسيري. معنى ذلك أن منسوبات وجرعات متزايدة ومتفاوتة من "العلمنة" تم تشربها واستيعابها، ليس على مستوى المجتمعات العربية والإسلامية فحسب، بل أيضاً على مستوى الفاعلية الحركية الإسلامية. فمثلاً على مستوى الممارسة السياسية يمثل الانخراط في العملية السياسية في هذا البلد أو ذاك، إن عبر تشكيل الأحزاب أو المشاركة في الانتخابات، التشريعية أو البلدية وسواها، والانتظام في تحالفات مع "أحزاب ومنظمات علمانية" لتحقيق أهداف معينة، كل ذلك وغيره كثير هو ممارسات سياسية علمانية، وليست دينية إسلامية، إذ هي حديثة العهد على التسيُّس الإسلامي التقليدي. كما أن اندراج الحركات الإسلامية في أجندات وطنية، كل تنظيم أو حركة إسلامية تعمل في إطار الجغرافيا الوطنية الخاصة بها (الدولة- الأمة)، حيث لدينا حركة إسلامية مغربية، وأخرى جزائرية، وكويتية، وأردنية، وهكذا،... وهناك شواهد أخرى كثيرة تتجاوز التنظيمات الإدارية والهيكليات التي هي أساساً منتجات علمانية، وتصل إلى منهج التفكير والرؤية السياسية العامة والتفصيلية.

ثالثاً: الإسلاميون الأتراك والمسألة العلمانية – مركزية السياق

شكل المشروع الكمالي الإطار التأسيسي للمسألة العلمانية في تركيا الحديثة. فبحسب "الكمالية"، ومنذ سنة ١٩٢٣، اعتبرت العلمانية هي المسار السياسي الناهض الذي يقطع مع الدين وينهي النمط التقليدي السياسي والاجتماعي الذي وسم الدولة العثمانية في حقبة ترهلها وسقوطها. ومنذ لحظة التبني، لم تمثل العلمانية بالنسبة للنخبة التركية التي قادها وشكلها مصطفى كمال أتاتورك مشروعاً لتبعية الغرب سياسياً، بل لتقليده بهدف منافسته ومجاراته في قوته ونجاحه. ولئن كان رصيد "الكمالية" بعد أزيد من تسعة عقود على تأسيسها خليطاً من النجاح والفشل، فإن أحد أوجه النجاح الذي رأته في نفسها يكمن في فصلها بين التغريب والعلمنة على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي، والتبعية التحالفية مع القوى الغربية. فكما هو معروف، كانت بوصلة قيام المشروع الكمالي إنقاذ تركيا من خطر التقسيم والتآكل تحت وطأة التوسع الإمبريالي الأوروبي عشية انهيار الدولة العثمانية. بمعنى آخر، فإن المشروع الكمالي كان مضاداً للتوسع الغربي، وكانت نظرة النخبة التركية المُؤسسة للدولة الحديثة إزاء للغرب وأوروبا تحديداً، بما فيها نظرة أتاتورك نفسه، نظرة مركبة، غير أحادية، إن لم تكن متناقضة داخلياً. كان أتاتورك يقظاً ورافضاً للهيمنة الإمبريالية الغربية، لكنه في الآن ذاته كان مندفعاً بلا هوادة لتبني المشروع الغربي الحداثي العلماني. وحتى في مراحل لاحقة؛ أي في عقود الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، عندما صارت تركيا ركناً في التحالف الغربي الإستراتيجي ضد الاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة، فإن التوجه التركي كان يُنظر له على أنه صادر عن وعي واستقلالية تخدم المصلحة القومية التركية (مثلاً ضد المد الشيوعي واليساري الذي وجد فيه أكراد تركيا حليفاً لهم ضد الدولة). وهكذا، فقد كان أن عملت الأتاتوركية على تخليق قومية تركية حديثة، لا تخلو من التهجين، إذ ركزت على التتريك واللغة، وبعث الفلكلور التركي، مع تفادي الدين كلية، على الرغم من سطوته البالغة على

الثقافة الشعبية التقليدية.[١٠] ومن هنا، يمكن القول إن العلمانية والحداثة السياسية كانت بالنسبة للنخبة المُؤسسة والحاكمة قارب نجاة تركيا إلى ما بعد عصر الإمبراطورية المُنهارة.

لا يعني ذلك أن خيار العلمنة وآلياتها المُتبناة كانت مقبولة من قبل عموم الشرائح التركية، بل إن العكس هو الصحيح. فمشروع العلمنة والحداثة كان فوقياً مفروضاً من قبل النخبة الحاكمة وعلى تضاد مع الثقافة التقليدية السائدة. لكن "فوقية" المشروع لم تعنِ أيضاً عدم مغازلة الإسلام وتوظيفه في مراحل متعددة. ففي لحظة التأسيس، وخلال حرب الاستقلال (١٩١٩-١٩٢٢)، لم تتصادم الكمالية تماماً مع الحركة الصوفية النقشبندية الواسعة الانتشار، بل كان ثمة تصالح ملحوظ، وبخاصة على خلفية "حرب الاستقلال" وإنقاذ تركيا من مصير مجهول. وقد كان الشيخ سعيد النورسي أكبر رموز تلك الحركة منضوياً في الحركة الكمالية آنذاك، وصار عضواً في "الجمعية القومية الكبرى" بناء على طلب أتاتورك، على الرغم من خلافه معه حول مسائل جوهرية أهمها تحييد الإسلام من الهوية التركية. لكن تلك الخلافات اشتدت واستقال النورسي من الجمعية القومية، وانتقل إلى الأناضول مسقط رأسه. بيد أنه، في الوقت نفسه، وعلى الرغم من كونه كردياً لم يتعاطف مع مطالب الأكراد بالانفصال وثورتهم العام ١٩٢٥، وكان مؤمناً بضرورة الوحدة التركية. والمهم هنا هو أن الحركة الصوفية، ومنذ ذلك التاريخ، انكبت على مساجلة الخيار العلماني للدولة، وأنتجت ثقافة وأدبيات عميقة كان لها الأثر الكبير في مراحل لاحقة في توفير البنية الفكرية للتيارات الإسلامية التركية، التي انخرطت في أوجه الجدل العلماني الديني على مستويات نظرية متعددة. ومن الجدير بالذكر هنا، هو أن المثقفين الذين أنتجتهم الحركة النقشبندية على مدار العقود اللاحقة اتسموا بسمات تختلف عن نظرائهم من المثقفين والمفكرين الإسلاميين في البلدان العربية، حيث غلبت على طروحاتهم الرؤى الفلسفية، وكان غالبيتهم من الفلاسفة والشعراء والإنسانويين، على عكس

---

[١٠] انظر:

Yildiz Atasoy, Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity, *Social Compass*, 1997, Vol. 44, pp. 83-99.

الحركيين الإسلاميين العرب (والباكستانيين) الذين كانت خلفياتهم علمية (أطباء ومهندسين)، وكانت طروحاتهم سياسية مباشرة، وتركز على السلطة والحاكمية (مثل سيد قطب والمودودي).

من المهم الإشارة أيضاً إلى أن البعد الاقتصادي كان له أثر كبير في تشكيل المشروع الأسلاموي الحركي التركي بطرق لا تتشابه مع نظيره العربي. فالدولة الكمالية المركزية شرعت في بناء اقتصاديات قائمة على المدن الكبرى؛ إسطنبول وأنقرة، معتمدة على النخب المعلمنة والمخلصة للمشروع الكمالي. وفي غمرة حرصها على مركزة الإدارة الاقتصادية، أهملت الريف التركي، وبخاصة الأناضول، حيث القاعدة النقشبندية الواسعة والفقيرة بشكل عام. وأنتج ذلك الحرمان التفافات اجتماعية حول مراكز التدين الصوفي وما تطور عنها من بنى محلية وولائية. وقد وفر ذلك الافتراق في الحصول على الفرص الاقتصادية قاعدة لبروز برنامج سياسي واجتماعي قائم على المطالبة بالمساواة وتوزيع الثروات، تنامى لاحقاً ليحتل قلب الطروحات التي يتبناها الإسلاميون، وبخاصة بعد العام ١٩٤٥، وتحول تركيا إلى نظام التعددية الحزبية، وانتهاء فترة الحزب الكمالي الحاكم وقبضته الصارمة على الفضاء السياسي. لكن ظل الريف والفلاحون الأتراك في غربة حقيقية عن مشروع الدولة. وكان أن نزعت الحكومات التركية المتعاقبة خلال الخمسينيات والستينيات إلى تشجيع الفلاحين على الهجرة إلى أوروبا (ألمانيا وهولندا تحديداً) التي كانت بحاجة ماسة إلى العمالة الرخيصة في مرحلة إعادة البناء بعد الحرب العالمية الثانية. وقد خدمت الهجرات الواسعة تلك هدفين في آن معاً: التخلص من احتمالات التمرد ضد الدولة عبر تحسين ظروف أولئك الفلاحين عن طريق الهجرة، وفي الوقت نفسه حقن الاقتصاد التركي بالتحويلات المالية المتزايدة القادمة من تلك العمالة المهاجرة.

لكن بحلول السبعينيات والانغلاق التدريجي لنافذة الهجرة لأوروبا، تفاقمت الضغوط الاجتماعية والاقتصادية لدى تلك الشرائح، وهي الضغوط التي التقطها نجم الدين أربكان ووظفها في برامج حزبيه "السلامة"، ثم "الرفاه" على التوالي. وأصبح المطلب الاجتماعي وتحسين ظروف الطبقات الفقيرة والوسطى عماد البرامج السياسية الإسلامية، وهي البرامج التي انتقلت إلى

مراحل متقدمة مطالبة باللبرلة والانفتاح الاقتصادي. كما أدى إقفال باب هجرة العمالة الريفية إلى أوروبا إلى هجرة ريفية نحو المدن الكبرى. وهناك تم احتضانها من قبل الحركة الإسلامية، حيث شكلت تلك العمالة الريفية المهاجرة أهم القواعد المدينية للحركة الإسلامية في وقت لاحق، إضافة إلى أجيال من خريجي الجامعات والتعليم الحديث، الذين تأثروا بالنشاط والفاعلية التي قدمها أربكان.

اقتصادياً أيضاً، مرت التجربة الإسلامية الحركية التركية بمرحلتين: مرحلة مشروع نجم الدين أربكان من السبعينيات إلى منتصف التسعينيات، ومرحلة من خلفوه منذ أواخر التسعينيات إلى الوقت الحاضر. وكان لكل مرحلة طبيعة علاقتها الخاصة بالتعلمن السياسي عن طريق نوعية نظرية الاقتصاد السياسي التي تم تبنيها. ففي مرحلة أربكان، كان المشروع الحركي الإسلامي يركز على خطاب تقليدي فيما خص التضامن الاجتماعي والاقتصادي، ويدعو إلى محاربة أنماط الإنتاج والاستهلاك الرأسمالي التي تعزز الوفرة والثقافة الاستهلاكية في الكماليات. كان أربكان يرى في الاقتصاد التركي نسخة مشوهة عن الاقتصاد الغربي، تقوم على إنتاج يبحث عن الربح ولو على حساب القيم، ولا يهمه الاحتياجات والأولويات التي يتطلبها المجتمع التركي. كما كان يرى فيه آلية لتغريب المجتمع عبر تشجيع أنماط استهلاك "غير إسلامية". وفي المقابل، طرح أربكان برنامجاً يركز على نمط إنتاج صناعي وزراعي وخدمي، يعزز القيم الإسلامية ولا يناقضها. لكن المسألة كان لها أيضاً بُعد خارجي عضوي، حيث أن الاقتصاد التركي مرتبط بشكل وثيق بالاقتصادات الأوروبية الغربية، الأمر الذي كان مُدركاً من قبل أربكان. ولهذا، واستكمالاً لمشروعه في بناء اقتصاد تركي "أخلاقي"، فقد نادى بضرورة، وحاول أن يعمل على، إنشاء "سوق إسلامية مشتركة" تكون نوعية الإنتاج والاستهلاك منسجمة مع طروحاته حول "أنماط الإنتاج الأخلاقي"، مفترضاً أن بقية الدول الإسلامية ستكون اقتصاداتها مختلفة عن الاقتصاد والإنتاج الغربيين. وهكذا دعا إلى الابتعاد عن أوروبا والتوجه شرقاً، وتعزيز "الأممية الإسلامية". لكن من ناحية عملية ومحلية، لم تنتج هذه الشعارات النظرية تغييراً كبيراً على الأرض، أو تحسن أوضاع الطبقات المظلومة بشكل واضح. وقد أتيح

لأربكان أن يشرع في تطبيق نظرياته تلك عندما فاز حزب الرفاه بعدد مقاعد في البرلمان العام ١٩٩٥ تؤهله لتشكيل حكومة. لكن مع ذلك، وعلى الرغم من رفعه لشعارات/سياسات عالية النبرة لجهة "الاقتصاد الإسلامي"، فإنه لم يحقق إنجازات. وكان أن قادت تلك السياسات كما هو معروف إلى إثارة عداء المؤسسة العلمانية/العسكرية التي وضعت حداً لطموحاته في وقت مبكر، وأطاحت بحكومته بعد أقل من سنتين من تشكيلها، فيما ظلت الطبقات الاجتماعية المحرومة التي تصدى للدفاع عنها في موقعها الأقل حظاً.

في المقابل، تبنى حزب العدالة والتنمية ومنذ فوزه بانتخابات ٢٠٠٢ سياسات مختلفة كلياً، مستفيداً من تجربة أربكان المرّة، ومقدماً للشرائح الوسطى والباحثة عن فرص للتنافس الاقتصادي مع النخب المدينية قنوات للحراك الاقتصادي والاجتماعي. فمن ناحية أولى، عزز الانفتاح الاقتصادي الداخلي، متيحاً فرصاً أكبر لمن هم خارج إطار "الحلقة الاقتصادية الضيقة" المتركزة في المدن الكبرى. ومن ناحية ثانية، شجع الاستثمار الأجنبي، وتبنى سياسات ليبرالية أكثر انفتاحاً، وبخاصة على أوروبا. واستغل الحزب أيضاً النمو المتراكم للطبقة الوسطى المتأثرة تاريخياً بالنقشبندية الأناضولية والقريبة من التيارات الإسلامية وما تطور عنها، وبعض الشرائح الثرية المتدينة ليوفر لها فرص الانتقال من الهامش إلى المركز. ويمكن القول في هذا الصدد إن ما قدمه حزب العدالة والتنمية للبرجوازية التركية الصغيرة والطبقات الوسطى، وشرائح خريجي الجامعات من المهنيين والتكنوقراط، التي كانت في أغلب حقب الدولة التركية تعيش خارج إطار الحركة الاقتصادية المركزية، هو كسره للحدود التاريخية بينها وبين ذلك المركز، وتشجيع انتقالها إليه. وقد أدى النجاح الاقتصادي للحزب منذ تسلمه الحكم إلى إضعاف الحدود التقليدية بين "المشروع الاقتصادي" للتركة الكمالية، وبين ما كان يُنظر له على أنه الكتلة الشعبية الجامدة المحافظة، واقتصاداتها الكسيحة.

رابعاً: التجربتان العربية والتركية: التشابه والاختلاف

في ضوء ما سبق، يمكننا الآن أن نعيد تأمل التجربتين التركية والعربية من منظور مقارن، راصدين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف. وللقيام بهذا التمرين، علينا أن نحافظ على الخلفية التحليلية المهمة المتعلقة بمركزية السياق. فالسياق التاريخي والسياسي والاجتماعي والثقافي هو المُشكل المركزي والحاسم لخيارات ومآلات الحركات الاجتماعية. وعندما نحافظ على مركزية السياق، فإن ذلك يحفظ مسافة صحية وآمنة من التورط في أية مقولات "جوهرانية" تنظر إلى التشكيلات الإسلامية نظرة ثابتة وجامدة، وعلى أنها مجموعات متماثلة من التنظيمات الخاضعة لقواعد ومفاهيم صارمة عابرة للظروف المكانية والزمانية، ولا تخضع للتأثر بالسياقات المختلفة. ويمكن تأمل أوجه التشابه والاختلاف من خلال تحليل عدد من السياقات المهمة التي أثرت في تشكيل كل تجربة على حدة، وهذه السياقات هي: "تركة الدولة العثمانية والنظرة إليها"، "طبيعة دولة الاستقلال"، "البعد الأوروبي"، "دور الجيش والنظرة إليه"، "دور قيام إسرائيل"، "تحدي العلمانية واستجابة الاجتهاد".

النظرة إلى التركة العثمانية: ولدت الحركة الإسلامية العربية في أعقاب انهيار الدولة العثمانية العام ١٩٢٤، حيث تأسس الأخوان المسلمون في مصر سنة ١٩٢٨. وترسخ في السيكولوجيا الإسلاموية الحركية منذ لحظة التأسيس تلك، أن كل ما صار يعانيه العرب والمسلمون من تمزق وضعف وتخلف وانكشاف للاستعمار الغربي مرده إلى انهيار الخلافة العثمانية، وزوال الدولة الإسلامية التي كان العثمانيون يمثلونها بشكل أو بآخر. ولم يكن التحسر على انهيار الدولة العثمانية محصوراً في أوساط الإسلاميين، بل تعداه إلى بعض الفضاءات الأخرى، وإن كان قد تطور موقف عروبي ناقم على الاستبداد التركي وداعٍ إلى التخلص منه. في المقابل، كان ما قد ترسخ في سيكولوجيا النخبة التركية التي انقلبت على نظام السلطنة العثمانية، أن تلك السلطنة وترامي أطرافها وتراخيها والانحلال والعفن اللذين حلا بها انعكسا

على تركيا. وأنه من دون التخلص من عبء تلك السلطنة المعيق، فإن تركيا والأمة التركية سوف تتعرض لخطر التمزق والتفتت. وهكذا، فقد كانت النخبة التركية (العلمانية أساساً، وجزء من النخبة الإسلامية النقشبندية أيضاً) تنظر إلى الخلافة العثمانية كسبب لتمزق الدولة التركية، فيما كانت النخبة العربية (وفي مقدمتها الإسلامية) تنظر إلى انهيار تلك الخلافة كسبب لتمزق "الأمة الإسلامية". صحيح أن النخبة التركية غلب عليها التيار الأتاتوركي الناهض العلماني النزعة، فيما النخبة العربية الإسلامية التي نقارن بها هنا غلب عليها التيار الإسلاموي، بما يضعف منطق المقارنة، لكن المناخ الفكري والثقافي العام الذي تولدت فيه رؤى تلك النخب كان مختلفاً بين من أسعده انهيار السلطنة ومن تحسَّر عليها.

طبيعة دولة الاستقلال: نشأت الحركات الإسلامية العربية والتركية في كنف دولة استقلال ما بعد انحسار الاستعمار الغربي، أو متولدة عنه. وقد انعكس شكل وطبيعة ومكونات وشرعيات دولة الاستقلال الناشئة على الحركات الوليدة. في الحالات العربية، قامت دولة الاستقلال العربية منقوصة الشرعية منذ البداية، ما أضعفها أمام شعوبها ونخبها السياسية والدينية، على عكس الدولة التركية التي نشأت على شرعية قوية. فمن ناحية أولى، كانت الدول العربية خلاصات إرث سايكس بيكو التقسيمية؛ أي أنه نُظر إليها من قبل شرائح واسعة في المنطقة العربية، إن لم تكن الشرائح الغالبة، على أنها "دول تجزئة" قسّمت "الأمة العربية" وقطعت أوصالها. بينما كانت الدولة التركية الأتاتوركية، في نظر شرائح تركية واسعة وربما الغالبية، مشروعاً وحدوياً حافظ على "تركيا" و"الأمة التركية" من مصير مجهول، ربما كان التقسيم والتجزئة بعد انهيار الدولة العثمانية. في الحالة العربية، ولتعويض نقص الشرعية، اتكأت النخب الحاكمة بشتى تنويعاتها على مصادر شرعية مختلفة ثورية أو قبلية أو أجنبية. وقد عملت جميع تلك النخب تقريباً على إضافة شرعية دينية، حيث استخدم الإسلام كوسيلة إضافية تمنح الدولة الناشئة والنظام الحاكم فيها شرعية الوجود والحكم، إضافة إلى الشرعية المعنية المؤسسة. ومن منطقة الخليج العربي إلى مصر والسودان إلى العراق وبلاد الشام وصولاً إلى المغرب العربي، مثّل الإسلام، بالنسبة للدول حديثة التشكل، مكوناً تأسيسياً في

الخطاب "الدولتي". وانعكس ذلك بشكل واضح في اعتماد الإسلام ليس كدين الدولة فحسب، بل واعتباره المصدر الأساسي للتشريع (أو مصدر أساسي للتشريع) في الدساتير التي اعتمدت مع قيام تلك الدول. وسواء أكان استخدام الإسلام وتوظيفه في الدستور يعكس قناعات حقيقية أم سياسات براغماتية، فإن الخلاصة النهائية هي خلق حالة دستورية معينة سوف تفيد الحركات الإسلامية العربية لاحقاً. فهذه الحركات نشأت وعينها على المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وعلى الرغم مما قد يبدو من "قصووية" بالغة في هذه الشعارات، فإنه يمكن لتلك الحركات، في التحليل النهائي، أن تبرر تلك المطالبات بأنها دستورية خالصة، لأن الدستور في هذا البلد العربي أو ذاك ينص على أن الإسلام مصدر التشريع. على ذلك، فإن أي حركة إسلامية يمكنها أن تزعم بأن برنامجها هو المطالبة بتطبيق الدستور والمادة أو المواد الخاصة بتكريس الإسلام أو الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع.

في الحالة التركية، يختلف السياق بشكلٍ كبير. فبسبب قيام الدولة التركية الحديثة في اتجاه معاكس تماماً للتركة العثمانية، وبسبب العلمانية الواضحة للنخبة المؤسسة، والأهم من ذلك بسبب عدم الشعور بنقص في شرعية التأسيس التي قامت على إنقاذ تركيا من التمزق، لم يكن هناك أي مكونات إسلامية دستورية وتأسيسية، تجميلية أو حقيقية في التكوين الأولي للدولة. وكان الدستور التركي، ومنذ لحظة التأسيس علمانياً خالصاً. وهذا انعكس في مراحل لاحقة على الحركة الإسلامية التركية التي لم تستطع أن ترفع نفس شعارات نظيرتها العربية: "إقامة دولة إسلامية" و"تطبيق الشريعة"، أو على الأقل لم يكن في وسعها أن تتبنى هذه الشعارات بنفس الوضوح والحدة كما في الحالة العربية. والسبب في ذلك هو أن هذه المطالب تعني تغير الدستور وشكل الدولة، ومن اليسير بالتالي أن تُتهم الحركة التي تُطالب بها بأنها حركة غير دستورية، وتهدف إلى قلب النظام وطبيعة الدولة. ولهذا السبب، فقد كان على الحركة الإسلامية التركية أن تشتغل تحت سقف الدستور العلماني، وهذا دفعها لتطوير خطابات وسياسات وبرامج، مع الزمن، بدت أكثر تعقيداً وتركيباً من الخطابات والسياسات والبرامج

التي أنتجتها وتبنتها الحركات الإسلامية العربية التي لم تواجه التحدي نفسه (الدستوري والعلماني).[١١]

وبتفصيل أكثر، يمكن تتبع مراحل أساسية وفاصلة في مسيرة تكون تركيا الحديثة، وإحالة جذور هذا التكون إلى حقبة "الإصلاح والتنظيمات العثمانية" التي أطلقتها الدولة العثمانية في العقود الأخيرة من وجودها (بين العامين ١٨٣٩ و١٨٧٨) كمحاولة يائسة من المصير المحتوم الذي كان يُطل عليها. "حقبة التنظيمات"، كما اشتهرت لاحقاً، كانت عملية اقتباس واعية عن أوروبا من قبل المؤسسة العثمانية الحاكمة، تهدف إلى تحديث الإدارة الإمبراطورية، بدءاً بالشكل السياسي والتقسيمات الإدارية والعلاقة بين إسطنبول وبقية أجزاء السلطنة، وانتهاء بالتعليم والثقافة. فشلت تلك العملية التحديثية في إنقاذ الإمبراطورية من الانهيار، لكنها خلفت عدداً من النواتج المهمة، منها نشوء "الجيل الدستوري" الذي انخرط في عملية استنساخ النموذج الأوروبي وفق صيغة "الدولة-الأمة"؛ أي (nation state)، وليس وفق فكرة "الأمة" أو "الإمبراطورية". وخلال عقود حقبة التنظيمات، احتلت قضية علاقة الخلافة بالسلطنة، واستتباعاً، علاقة الدين بالدولة، مكاناً مركزياً في قلب النقاش الفكري والسياسي التركي. وفي ضوء "الأوربة" الفكرية والسياسية المتصاعدة في وسط النخب التركية إبان انهيار الدولة العثمانية، كان أن أقر المجلس الوطني التركي العام ١٩٢٢، "وثيقة أنقرة" تحت عنوان "التفريق بين الخلافة والسلطنة"، وهي عملياً الوثيقة التي أسست لفصل الدين عن الدولة في تركيا الحديثة.[١٢] ولم يكن ثمة مسار مشابه لهذا المسار في الحالة العربية على أعلى مستويات النخب السياسة المسيطرة على الدول العربية حديثة القيام.

---

[١١] انظر:

M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 266.

[١٢] وجيه كوثراني. "هل يمكن قياس العمل السياسي الإسلامي على نظيره التركي؟"، الحياة (لندن)، ٢٥ تموز ٢٠٠٧.

لكن من المفيد الإشارة هنا، وكما يؤكد وجيه كوثراني في كتاب **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية**،[١٣] أن هناك جيلاً من المفكرين والمثقفين العرب تأثروا بشكل مباشر أو غير مباشر بفكر التنظيمات الدستورية التركية وتجربتها. ويرى كوثراني أن الوثيقة العربية المناظرة لـ "وثيقة أنقرة" التي أسست لفصل الدين عن الدولة كانت كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، الذي صدر العام ١٩٢٥. لكن على عكس الاحتضان الواسع الذي لقيته "وثيقة أنقرة" في أوساط النخبة التركية المؤثرة آنذاك، وبعض من الإسلامية أيضاً، فإن كتاب علي عبد الرازق ووجه بهجوم كاسح من قبل النخب الإسلامية الصاعدة، ما دفع بعبد الرازق نفسه أن يعلن تخليه عن ذلك الكتاب. ويمكن القول إن الوثيقتين المذكورتين، مع نجاح الأولى وفشل الثانية، قد ساهمتا في تأسيس الافتراق الكبير الذي سيحصل بين التجربتين التركية والعربية بشكل عام، وتجربة الإسلاميين الأتراك والإسلاميين العرب بشكل خاص.

البعد الأوروبي: كانت أوروبا ووطأتها وأثرها حاضرة في السياق التركي العام ومنعكسة على تجربة إسلامييها في مراحلهم المختلفة، بشكل يختلف عمَّا كان عليه الأمر في حال تجربة الدولة العربية الاستقلالية وحركاتها الإسلامية. تركيا تصل الشرق بالغرب، وجزء منها يقع في أوروبا، وكانت على تواصل عضوي ووثيق (حرباً وصراعاً، أو سلماً وتعاوناً) مع أوروبا. والأهم من ذلك، لم تتطور سيكولوجيا هزيمة معيقة في نظرة الأتراك إزاء أوروبا كما تطورت في الحالة العربية. تركيا هي وريثة الدولة العثمانية التي كانت جيوشها تهدد العواصم الأوروبية خلال قرون طويلة، ووصل نفوذها إلى القلب الأوروبي. وتركيا بالنسبة لكثير من الأوروبيين هي "الإرث الاستعماري"، وهي وريثة إمبراطورية اليد الطولى. لذلك، لم يكن هناك عوائق نفسية ووجدانية تحول دون الاندفاعة التركية إزاء مشروع الحداثة الأوروبي للاستفادة منه. ويمكن القول هنا إن الشعور المتضخم بالطورانية وفر قدراً من الندية مع أوروبا عوّض عن الاختلال في ميزان القوى الحضاري، ومكن الأتراك من التعامل مع أوروبا

[١٣] وجيه كوثراني. الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

بطريقة مختلفة عن التعامل العربي معها. ففي الحالة العربية، مثلت أوروبا موطن الاستعمار والاعتداء والاستغلال، بما خلّف علاقة مَرَضيّة معها، أعاقت في كثير من الأحيان الاقتباس الصحي عن المشروع الحداثي الأوروبي. وأكثر ما تجسدت العلاقة المَرضية عند جانب الإسلاميين الذين أظهروا توتراً عالياً ليس ضد الجانب الإمبريالي الاستعماري في أوروبا فحسب، بل وأيضاً ضد الجانب الحداثي والعلماني التنويري.

وفي ضوء نمط النظرة والعلاقة مع أوروبا، كانت تركيا (الأتاتوركية العلمانية، ثم الإسلامية المحافظة) تريد تقليد النموذج الأوروبي، وتستخدم أسلحته نفسها لتنافسه ولتصبح واحدة من الدول الأوروبية. وعندما جاء آخر جيل من أجيال إسلامييها، «حزب العدالة والتنمية»، كان أحد أهم رهاناته هو تحقيق انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي. وقد قطع مسافات في اتجاه هذا الانضمام لم يقطعها أي من الأحزاب العلمانية التركية التي سبقته في الحكم على مدار عقود. في المقابل، كانت النظرة الإسلاموية العربية لأوروبا والنموذج الأوروبي لا تقوم على استنساخه وتقليده، بل على بناء نموذج مغاير ومنافس. كما لا يمكن تخيل حركة إسلامية عربية، مثلاً في فضاء المتوسط، تُطالب بانضمام بلدها إلى الاتحاد الأوروبي أو إلى تحالف وثيق مع أوروبا.

من ناحية أوروبا نفسها، تمثل تركيا دولة غير عادية وتوليها أوروبا اهتماماً غير عادي. فتركيا كانت على الدوام مصدر هم لأوروبا، ثم صارت دولة حليفة خلال الحرب الباردة من أهم دول حلف الناتو المطلة على الشرق الأوسط، والمشكلة لحزام حاجز ضد النفوذ السوفييتي. والآن، وبعشرات ملايينها المسلمين، تطرح تحدياً من نوع جديد على أوروبا إزاء مسألة الانضمام للاتحاد الأوروبي. لذلك، فالاهتمام الأوروبي بتركيا سياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، وعلمانياً، وديمقراطيا، لا يتوازى مع الاهتمام الأوروبي بأي بلد عربي، وربما بالبلدان العربية مجتمعة. والسجال الأوروبي الكبير تجاه تركيا الآن يتمحور حول دعم وتشجيع حزب العدالة والتنمية المتمسك بالديمقراطية، على الرغم من بعض الشكوك حول ماضي قادته ومستقبل توجهاتهم. وأما محاولة صدهم، ورفض سياساتهم التقاربية مع أوروبا، وتفضيل تحالف العلمانيين والجيش عليهم، بما قد يعنى إحباط توجه تركيا

نحو حكم مدني كامل يخضع فيه الجيش لسيطرة المدنيين، ولا يكون له دور في السياسة. لكن، وفي كل الأحوال، انعكست العلاقة الوثيقة مع أوروبا، واشتراطات الانضمام للاتحاد الأوروبي (سلة شروط كوبنهاغن) على تفكير الإسلاميين الأتراك وآخر تمثلاتهم في حزب العدالة والتنمية، وفي تعزيز أنماط التمدين والعلمنة السياسية.[١٤] وفي حالة الإسلاميين العرب، ليس ثمة دور مناظر، أو اندفاعة نحو أوروبا، تجبرهم على إنتاج أفكار وتصورات تفصيلية ومركبة حول علاقتهم مع الآخر، إلا في حالات قليلة لا تشكل نماذج تجتذب الاهتمام.

دور قيام إسرائيل: مثل المشروع الصهيوني في أرض فلسطين، ومنذ مطلع القرن العشرين، تحدياً أساسياً وتكوينياً وأحياناً وجودياً أمام الدول والحكومات بأطيافها المختلفة. كما انعكس ذلك التحدي على الطبيعة التكوينية والبرامج السياسية لأغلب التنظيمات الحركية السياسية في المشرق، ومن ضمنها الإسلامية. وعلى مستوى التشكيلات السياسية الإسلامية، يمكن بوضوح التقاط وطأة «عنصر المشروع الصهيوني ثم قيام إسرائيل» على أدبيات حركة الإخوان المسلمين منذ سنوات تأسيسها الأولى فصاعداً. في ثلاثينيات القرن الماضي، اشتغل الإخوان المسلمون على دعم الثورات الفلسطينية عن طريق التبرعات وإرسال المساعدات العينية. ثم في نهاية ذلك العقد أرسلوا بعض قياداتهم إلى فلسطين وسوريا والأردن ولبنان لتأسيس الأنوية الأولى لفروع الإخوان المسلمين في هذه البلدان. وفي عقد الأربعينيات، وتوضح معالم المشروع الاستيطاني الصهيوني بشكل جلي، تعزز اهتمام الإخوان المسلمين بقضية فلسطين، وهو الاهتمام الذي ترجم عملياً وعسكرياً على شكل المشاركة في حرب ١٩٤٨ عن طريق المتطوعين عبر سيناء فقطاع غزة، ثم وصولاً إلى مدن ومناطق في سائر فلسطين. وعندما تأسس حزب التحرير الإسلامي في الخمسينيات، كانت قضية تحرير فلسطين

[١٤] من القراءات الحديثة وشبه الشاملة التي تتناول السجال الأوروبي حول انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي المؤلف الجماعي:

Esra LGro and Knud Erik Jorgensen, *Turkey and the European Union: Prospects for a Difficult Encounter*, (London: Plagrave Macmillan, 2007).

والتخلص من الاستعمار الغربي في طليعة القضايا النظرية التي برر الحزب بسببها أولوية ومركزية فكرة «استعادة الخلافة»، التي هي النظرية المعرّفة لجوهر وجوده. وهكذا ظلت قضية فلسطين وقيام إسرائيل تلقي بظلال فكرية وسياسية ووجدانية على تفرعات التيار الإسلامي في المنطقة، وفي مراحل لاحقة تكرس ذلك البعد بنشوء حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين أوائل الثمانينيات ثم حركة المقاومة الإسلامية «حماس» مع بدايات الانتفاضة الفلسطينية الأولى العام ١٩٨٧.

اشتغل هذا البعد على مستوى تكوين البنية الفكرية والسياسية لحركات الإسلام السياسي، وبخاصة في المشرق، وساهم في تمييز طبيعة تلك الحركات ومآلاتها عن تجربة الإسلاميين الأتراك. فالبرامج السياسية والطموحات والشعارات المُتبناة من قبل هذه الحركات لم تكن محصورة بالتغيير الاجتماعي فحسب؛ أي أسلمة المجتمع وإقامة دولة إسلامية، بل أضيف إليها قضية التنظير لكيفية وآلية تحرير فلسطين، وربط ذلك بـ»المشروع الحركي الإسلامي» بشكل عام. وهذا الربط اتخذ في كثير من الأحيان طبيعة آلية، وتبسيطية، تشير إلى أن الطريق لتحرير فلسطين تمر عبر إقامة «الدولة الإسلامية»، التي وحدها، وبخلاف الدول العلمانية العربية، تستطيع التصدي لمهمة «التحرير». وقد أنتج هذا الربط أشكالاً من الوعي (الضبابي) بالأولويات وميكانيكية الارتباط فيما بينهما، منها تصويب النظر على الهدف البعيد وهو «تحرير فلسطين»، واعتبار المرحلة «الوسطى»؛ أي الأسلمة وإقامة الدولة الإسلامية مجرد آلية تقود إلى «التحرير» ومعالجة الجرح التاريخي والسيكولوجي الذي قوض الكرامة الجماعية للشعوب العربية.[١٥] وقد قاد هذا آلياً وتلقائياً إلى التقليل من شأن «الدولة» واستسهال مكوناتها الداخلية، واشتغال آلياتها السياسية والاقتصادية ونوع علاقاتها الدولية، وطبيعة التوافقات بين الشرائح المختلفة، وأدى إلى العزوف عن مواجهة التحديات التي تطرحها. وقد ساهم الانشغال، الحقيقي أو المتوهم، بأولوية «فلسطين» ومواجهة النفوذ الغربي عموماً، في عدم إنتاج الحركات الإسلامية

(١٥) انظر قسم «جدلية التغيير والتحرير» في الفصل الثاني من كتاب خالد الحروب: حماس: الفكر والممارسة السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

في المشرق برامج ورؤى تفصيلية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والفن والعلاقات الدولية وسوى ذلك. في المقابل، كانت التجربة التركية منغرسة في واقعها السياسي والاجتماعي من دون وجود عنصر خارجي بالغ الوطأة مثل «المشروع الصهيوني»، ليحرفها عن مواجهة التحديات المطروحة عليها محلياً. كان هناك بالتأكيد وعلى الدوام عنصر العلاقة مع الغرب، ومع أوروبا على وجه التحديد، وانعكاساتها على تغريب المجتمع وفق المشروع الكمالي للتحديث والتغريب. لكن ذلك العنصر يمكن اعتباره ساحة من ساحات الصراع الداخلي، وهو في نهاية المطاف قاد إلى طرح تحديات وأسئلة كبيرة على الإسلاميين الأتراك، كلها من النوع الذي يصب في شكل الاجتماع السياسي الداخلي، وليس في شكل المواجهة مع الخارج (كما في حالة الصهيونية وإسرائيل).

دور الجيش والنظرة إليه: لعب الجيش في الحالتين التركية والعربية دوراً مهماً في تشكيل البنية السياسية وترسيخ الدولة ونظامها. لكن النظرة العامة لذلك الدور مختلفة، وأثرت بالتالي على موقع الإسلاميين بالنسبة للجيش ونظرة الناس لهم، والأهم من ذلك قدرة وشرعية الجيش في التحكم في مدى نفوذهم وقوتهم. في الحالة التركية، حظي الجيش، ومنذ تأسيس الدولة التركية الحديثة، بالاحترام الشعبي والتبجيل، بكونه القوة التي التقطت تركيا من وحل التقسيم وسهرت على ترسيخها وبنائها. واستمرت بقايا هذه النظرة التقديرية للجيش إلى الوقت الراهن، وإن خفت بدرجات مهمة. وأتاح ذلك قدرة وشرعية للجيش بأن يقف بصرامة أمام بروز وتعاظم قوة الحركة الإسلامية، معتبراً نفسه حارس الدستور العلماني للدولة. وتسنم الجيش موقع «المؤسسة العلمانية» التي ترسخت علمانيتها على مدار ثمانية عقود.

تطورت المؤسسة العسكرية التركية الحديثة في حضن المشروع الكمالي، وأصبحت حارسة له. وكان الجامع المشترك بين الاثنين هو هدف المحافظة على تركيا «موحدة» و «قوية» و «متقدمة». ولإنجاز هذا الهدف، كان النموذج الغربي الأوروبي هو القريب والمُثبت النجاح: أوروبا قوية لأنها علمانية وديمقراطية. ولهذا، فإن أرادت تركيا أن تكون قوية فعليها أن تكون علمانية

وديمقراطية. وإن طرأ ما قد يهدد هذا المسار الذي ستكون نهايته «الطبيعة» منعة تركيا وقوتها، فعلى المؤسسة العسكرية أن تتدخل لتعديله.[١٦] فمثلاً، إن جاءت الديمقراطية بحزب غير ديمقراطي أو حزب يريد أن يلغي العلمانية، فإن الجيش يتدخل بلا تردد. وهذا الحضور القوي للجيش كان واحداً من الأسباب التي ظلت تدفع بالإسلاميين نحو تعديل برامجهم وعلمنتها لاكتساب شرعية المشاركة السياسية تحت سقف المشروع العلماني للدولة. وهكذا، فعندما كان الإسلاميون يشاركون في الانتخابات ويراكمون نتائج جيدة، كانت عين المؤسسة العسكرية تراقبهم عن كثب، وتضع شروطها على برامجهم. ولم تتوانَ تلك المؤسسة عن الإطاحة بهم عندما رأت أن برنامجهم قد يقوض الأسس العلمانية للدولة، كما حدث عندما أطاح الجيش (عبر مجلس الأمن القومي) بحكومة نجم الدين أربكان العام ١٩٩٧ بعد عامين من تشكيلها، وحل حزب الرفاة، وحظر على أربكان نفسه المشاركة في العمل السياسي بعد ذلك لسنوات عدة. وعندما تشكل حزب الفضيلة على أنقاض حزب الرفاه المحلول، وتبنى سياسات «إسلامية» مشابهة لسياسات «الرفاه» وأربكان، لم تتوانَ المحكمة الدستورية بإصدار قرار بحله أيضاً العام ٢٠٠١.

في الحالة العربية، لم يكن للجيش دور مناظر في حماية «رؤية» علمانية معينة للدولة، بل كان أحد معاقل «التقليدية» في غالب الأحيان، وبعيداً عن أية علمنة سياسية حقيقية. حتى في حالات الأنظمة الثورية واليسارية، تحول الجيش سريعاً إلى شبه جهاز أمني هدفه المحافظة على النخبة الحاكمة (وغالباً ما تكون قد وصلت إلى الحكم عبر الانقلاب)، وتابعاً للنظام القائم وليس متحكماً فيه كما في الحالة التركية. من ناحية أخرى، لم يحظ الجيش في الحالة العربية بنفس التقدير والنظرة التي حظي بها الجيش في تركيا. فالجيش في الحالة العربية، وفي أغلب الأحايين، هو وريث هزائم متتالية مع العدو الخارجي (إسرائيل تحديداً)، أو في أحسن الأحوال ليس لديه سجل تاريخي ناصع من الانتصارات أو الإنجازات الوطنية الكبيرة، كإنجاز الوحدة الترابية أو مواجهة التقسيم، بل كانت النظرة إلى الجيش في العديد من

[١٦] انظر تحليل أرنست غلنر لـ «الكمالية» في كتابه:
Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994), pp. 81-91.

البلدان العربية على أنه مكرس لـ «التقسيم والتجزئة» التي خلفها المستعمر الغربي، إضافة إلى كونه أهم أدوات القمع الداخلي.

على ذلك، كان لموقع ودور و«أيديولوجيا» الجيش في السياق الوطني والسياسي تأثيرات مباشرة على الحركة الإسلامية؛ سواء في تركيا أم البلدان العربية. ففي تركيا استخدم الجيش رصيده التاريخي وموقعه المتقدم في الوجدان التركي العام ليفرض على الإسلاميين حدود اللعبة السياسية وقيودها. ولم يستطع الإسلاميون خوض معارك كسر عظم مع الجيش لسببين؛ الأول هو قوة المؤسسة العسكرية وسيطرتها على البلد، والثاني شرعيتها ورصيدها التاريخي النافذ والمؤثر على المستوى الشعبي. وبسبب إصرار الجيش على «المشروع العلماني» للدولة التركية، وفتح عيونه على تحركات الإسلاميين وبرامجهم، وما يمكن أن تؤدي إليه على ذلك المستوى، فقد كانت «المعارك» بين الجيش والإسلاميين معارك أيديولوجية وفكرية في جوهرها. وهذه الطبيعة لنوع الصراعات بين العسكريين والإسلاميين انعكست على ردود فعل الإسلاميين وعلمنة ممارستهم في مراحل لاحقة، لتسجيل نقاط ضد المؤسسة العسكرية. وقد ضغط ذلك أيضاً على الإسلاميين ليطوروا من خطابهم السياسي والديني، وليعيدوا إنتاجه بطريقة تقلل من خصومهم في المعسكر الآخر، وتحشد أنصاراً إضافيين لهم على المستوى الشعبي الذي يحمل نظرة احترام للجيش.

أما في معظم الحالات العربية، فقد أخذ الجيش موقعاً وأدواراً بأشكال مختلفة. فهو، كما ذُكر آنفاً، تابع وليس صانعاً للنخبة السياسية الحاكمة، وعليه فإن موقعه و»أيديولوجيته» متغيرة بحسب تغير النخبة الحاكمة. ففي مرحلة ما، قد يتبنى مكونات دينية في البنية التأهيلية والتدريبية لأفراده، وفي مرحلة أخرى قد يتجه اتجاهاً ماركسياً أو اشتراكياً، لكن في كل الحالات يكون متمحوراً حول السلطة الحاكمة؛ سواء أكانت حزباً، أم عائلة ملكية أو أميرية، أم تكويناً قبلياً أو طائفياً، أم سوى ذلك. لذلك، فإن علاقة الجيش مع التيار الإسلامي كانت علاقة متغيرة وغير ثابتة وليست مؤدلجة علمانياً؛ أي أنه ليس بالإمكان وضع الجيوش العربية في الجانب العلماني الصرف والنظرة إليها بكونها النقيض الطبيعي الأيديولوجي للتيار الإسلامي.

ففي بعض الحالات، امتد نفوذ الإسلاميون داخل هذه الجيوش والأجهزة الأمنية لدرجة أهلتهم إلى تنظيم انقلاب عسكري (كما في حالة السودان العام ١٩٨٩)، أو قريباً من ذلك (كما في حالة التيار الإسلامي التونسي العام ١٩٨٧، عندما كانت تتسابق مجموعة الإسلاميين مع مجموعة زين العابدين بن علي للانقلاب على الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة). ليس هذا معناه القول إن الجيش في الحالات العربية لم يكن شديداً وباطشاً وأداة لكبح جماح الإسلاميين، كما في الحالة التركية، بل إن الجيش المُسيطر عليه من قبل النخب السياسية الحاكمة في البلدان العربية استخدم بشراسة ضد الحركات الإسلامية (مثلاً في سوريا أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، وفي الجزائر أوائل التسعينيات). لكن المهم هنا هو الإشارة إلى أن صراعات العسكر والإسلاميين في الحالة العربية لم تكن مؤدلجة ووفق اصطفافات علمانية وغير علمانية صارمة، بل كانت صراعات على السلطة وتقسيماتها، وأحياناً طائفية أو قبلية أكثر منها أيديولوجية أو فكرية (حتى في الحالة السورية، فإن البعد الطائفي السني-العلوي هو الذي غلب على صراع الأخوان المسلمين مع النظام الحاكم). والخلاصة هنا هي أن تلك الصراعات لم تفرض على الإسلاميين إعادة إنتاج فكرهم وخطابهم ليستوعب بعض المكونات العلمانية بحثاً عن الشرعية السياسية، كما في الحالة التركية.

تحدي العلمانية واستجابة الاجتهاد: الجوانب التي أشير إليها سابقاً (النظرة للتركة العثمانية، البعد الأوروبي، قيام إسرائيل، المؤسسة العسكرية) وضعت الإسلاميين في كلٍ من الحالتين التركية والعربية أمام تحديات مختلفة، من ضمنها تحدي العلمانية، كفكرة وممارسة. لكن هذا التحدي كان أكثر بروزاً في الحالة التركية كما شُرح أعلاه، وهذا فرض الإسلاميين ومكنهم من تطوير قناعاتهم وبرامجهم استجابة لذلك التحدي، وهي استجابة قادت مع الزمن إلى بروز حزب العدالة والتنمية على أنقاض التجارب الحركية الإسلامية الممتدة لعقود عدة في الفضاء السياسي التركي. أما في التجارب العربية (وما عدا التجربة التونسية والمغربية إلى حد ما)، فإن التحدي العلماني لم يشكل حافزاً على التطوير الذاتي وإنتاج خطابات عصرية تتحداه من منطلقاته نفسها. كانت المعركة مع العلمانية تُخاض بطريقة مختلفة: من الخارج وليس من الداخل. كانت معركة فكرية سهلة متمحورة حول الرفض الكلي للعلمانية

بكونها نظرية كافرة ومضادة للإسلام، وبالتالي لم يكن هناك استجابات معقدة ومركبة للتحدي العلماني. في المقابل، كانت المعركة التركية تُخاض من داخل الشرط العلماني، ووفق قواعد اللعبة العلمانية التي فرضها وحرسها الجيش، دافعة بالإسلاميين للتفكير والاستجابة وفقها وتقديم نماذج وقيم وبرامج سياسية متجددة وغير تقليدية.

انعكست طبيعة الاستجابة للتحدي العلماني على نوعية وعمق الاجتهاد الإسلامي الناتج في كل من الحالتين. ففي الحالة التركية، نشطت حركة اجتهاد واسعة النطاق للرد على التحدي العلماني، وقد برزت مع بروز المشروع الكمالي واعتزال سعيد نورسي، أحد أهم رموز الطريقة النقشبندية، ثم مؤسس حركة النور الإيمانية والاجتهادية فيما بعد. فآنذاك تفرغ نورسي للكتابة العلمية لمحاولة دحض وتفكيك المشروع العلماني وطروحات الحداثة الأوروبية من ناحية عقلية. وهذا استلزم، واستمر على مدار العقود التالية، المساجلة على مستوى المنطق والنقاش العقلي، وأنتج عودة إلى النصوص الدينية؛ القرآن والحديث، وإعادة النظر فيها وتفسيرها في ضوء التحديات الجديدة. وفي حقبة تالية، في الستينيات من القرن الماضي، برز الداعية والمجتهد فتح الله غولن الذي تتلمذ على يد سعيد نورسي، واستمر في معارضته (السلمية والفكرية والعلمية) للمشروع العلماني الأتاتوركي، وصار من أبرز الآباء المؤسسين (ولو حتى على الصعيد الفكري والعلمي) للتيار الإسلامي التركي. لكن المهم في الموضوع هو أن حركة النور النورسية، ثم حركة غولن أوجدتا فاعلية ونشاطاً اجتهادياً على مستوى الفقه والتنظير، ومواجهة تحديات وإشكاليات العلمانية والحداثة والديمقراطية بشكل أنتج الأسس الراسخة لـ «الإسلام التركي المعتدل»، الذي تطورت بناء عليه الأجيال التي ستنضوي تحت راية «حزب العدالة والتنمية» وتقوده. وهي أجيال لم تكن بوصلتها الأساسية العنف في وجه الدولة، بل كيفية تحقيق العدالة والتعايش مع بقية شرائح المجتمع.[١٧]

[١٧] انظر فصل:

Ihasan Yilmaz, Ijithad and Tajdid by Condcut, in M. Hakan Yavuz and John L. Esposito Turkish *Islam and the Secular State*, (New York: Syracuse University Press, 2003), pp. 208-237.

على مستوى الحركيين الإسلاميين العرب، لم تنهض حركة اجتهاد واسعة النطاق، ولم تتسنم الحركات الإسلامية راية تجديد الدين، بل بقيت في المربع التقليدي، وقريبة من الإرث المجتمعي في فهمه للدين. وأحياناً كثيرة كانت تتحالف مع تيارات قبلية وعشائرية موغلة في تقليديتها في قضايا تتحكم فيها التقاليد وليس الدين (مثلاً حق المرأة في الانتخاب في الحالة الكويتية، حيث وقفت الحركة الإسلامية الكويتية لسنوات طوال في صف التيارات العشائرية التي ترفض ذلك الحق، أو قانون قتل الشرف في الأردن، حيث تحالفت ولا تزال الحركة الإسلامية الأردنية مع التيارات القبلية والعشائرية لترسيخ قانون رجعي وتقليدي يسهل قتل الإناث بتسويغ «غسل الشرف»).

خامساً: الإسلام الفلسطيني والعلمنة السياسية

تجربة الإسلاميين الفلسطينيين تندرج في سياق التجربة التقليدية لحركات الإخوان المسلمين في المنطقة بمشروعها حول «الأسلمة والتغيير الاجتماعي»، مُضافاً إلى ذلك منذ العام ١٩٨٧ وتشكل «حماس» بُعد التحرر الوطني من الاحتلال الإسرائيلي. وبطبيعة الحال، كان لهذا البعد، «المشروع الصهيوني وقيام دولة إسرائيل»، كما أشير آنفاً، الأثر البارز في تشكيل كثير من الرؤى والقناعات داخل التيار الإسلامي الفلسطيني. وكان أن خلق توتراً داخلياً مستمراً بين رؤيتين نظريتين، وبخاصة قبل بروز حركة «حماس»: الأولى تنص على أولوية «إعداد جيل التحرير»، الأمر الذي يتطلب أسلمة المجتمع وتربيته وفق المنهج الإسلامي كما تراه الحركة الإسلامية المعنية، والثانية تقدم أولوية «مواجهة الاحتلال»، لأن حقيقة واقع الوضع الاحتلالي لا يمكن تأجيلها أولاً، ولأن مواجهة الاحتلال ثانياً هي الوسيلة الأكثر فعالية حتى في سياق نظرية «الإعداد للتحرير». والمهم هنا هو أن الفكر الاجتماعي والثقافي للحركة الإسلامية الفلسطينية، وكسائر شقيقاتها الإخوانيات، ظل فقيراً، ولم تتبلور في أدبياته نظريات وبرامج معمقة تعالج تعقيدات الاجتماع السياسي والثقافي الفلسطيني.

مع ذلك، حدث تطور مطَّرد في فكر «حماس» السياسي عبر السنوات العشرين من عمرها، وصارت الحركة تتجه نحو البراغماتية السياسية على حساب الأدلجة والشعاراتية. ويمكن القول إن هناك «حماس الميثاق»؛ أي الحركة التي أصدرت ميثاق «حماس» العام ١٩٨٨، وهناك «حماس البرنامج الانتخابي العام ٢٠٠٦»، وما بين هذين الحماسين، والوثيقتين المذكورتين، فروقات كبيرة. فـ«حماس» الأخيرة، بحسب الوثائق، هي متسيسة ومنفتحة، على عكس «حماس» الأولى، المؤدلجة والمنغلقة. وعندما فازت «حماس» في الانتخابات وقرأ إسماعيل هنية برنامج حكومته في شهر آذار ٢٠٠٦، مثل ذلك البرنامج خطوة أخرى في سياق البراغماتية والعلمنة السياسية للحركة الإسلامية الأهم في فلسطين. بيد أن ما حدث بعد ذلك أربك أي مسار تراكمي، وعادت «حماس» تتردد بين البراغماتية والشعاراتية، ووصل ذلك مداه قبيل وأثناء السيطرة العسكرية على قطاع غزة في شهر حزيران ٢٠٠٧، والأمر

المقلق بشكل كبير هو التسويغات والتبريرات التي صدرت عن «علماء دين من حماس» بالتكفير وقتل الخصوم، عن طريق تبريرات دينية صرفة، لا تذكّر بخطاب الميثاق وطفحانه بالشعارات القصوى والخطابية البالغة فحسب، بل بخطابات عتاة سلفيي القاعدة. فالمعضلة الكبيرة هنا هي أن ما صدر عن «حماس» وثائقياً؛ سواء في البرنامج الانتخابي، أم في كلمة رئيس حكومتها إسماعيل هنية، أو في الكثير من الوثائق المرافقة الأخرى، لم يُر له أثرٌ خلال الصراع الدامي بين «فتح» و«حماس». ليس هذا معناه تحميل «حماس» المسؤولية كاملة، أو إعفاء الطرف الآخر من مسؤوليته، فهذه المقاربة لا تناقش هذه المسألة، بل تُناقش التسويغات والمبررات ونكوصها إلى خطاب الإقصاء والتكفير. فقد كان بوسع «حماس»، ومازال، أن تختلف مع «فتح» أو مع من تشاء، وتعلن الموقف الذي تشاء، أو حتى تخوض الصراع الذي تشاء مع أي طرف داخلي، لكن من دون أن يتموضع ذلك في إطار ديني: مسلمين ضد كفار! كل ما سبق لا يشير إلى سياقات تعلمن في الممارسة السياسية الإسلاموية في فلسطين، بل على العكس من ذلك، إذ ثمة ارتدادات إلى خطابات دينية صارمة. ولم تستشعر «حماس» ضرورة إعادة صوغها لخطاب يُقارب خطابات الإسلاميين الأتراك مثلاً خلال صراعاتهم مع خصومهم.

علمنة الصراع السياسي الداخلي الفلسطيني، أو أي صراع داخلي في الفضاء العربي والإسلامي، وتحييد الدين عنه، معناه حقن مزيد من الدماء وتحريم للدم. ومعناه نقل الصراع إلى مستوى الخلاف السياسي القابل للأخذ والعطاء مهما بدا عميقاً. لكن عندما تتدخل الفتاوى الدينية في تحليل وتسهيل إراقة الدم، كما حدث كثيراً في العراق مثلاً، فإن ذلك كفيل بمضاعفة الدم المراق، وتعقيد الوصول إلى حلول وسط، وبإقفال الضمائر التي تقوم بإراقتها. وعندما تتدخل الفتوى في تحديد السياسة كما يحدث كثيراً في الممارسة الإسلاموية الحركية العربية، فإن معنى ذلك يقود إلى تديين إضافي وليس علمنة السياسة، ويدلل على فقر الفكر السياسي للإسلاميين العرب. الفتوى التي تكفر خصماً وتصدر عن لحظة ظرفية غاضبة سوف تبدو عارية وفاقدة للمصداقية عندما تتغير اللحظة الظرفية، ويصير من المستحيل عدم التصالح مع ذلك الخصم، أو حتى التحالف معه. وفي السياسة يمكن للخصوم أن يختلفوا ويتشاتموا ثم يتصالحوا ويتحالفوا. لكن عندما يتم تكفير الخصوم وإقصاؤهم إلى خارج

مربعات الشرعية الدينية أو حتى الوطنية، فإن ذلك لا ينتج سياسة أو إنجازات على الأرض، بل ينجز توترات تخلق صراعات إضافية ويضيع أية إنجازات.

لكن بعيداً عن نواتج الصراع الفتحاوي-الحمساوي بعد فوز «حماس» بانتخابات ٢٠٠٦، ومن ناحية الصورة الفلسطينية الأعم، فقد كان أن تطورت رؤية وطنية علمانية خلال عقود «ما قبل حماس». جوهر تلك الرؤية كان الدعوة إلى دولة ديمقراطية (علمانية) في فلسطين تتسع للمسلمين والمسيحيين واليهود، كما نص على ذلك الميثاق الوطني الفلسطيني بشكل مباشر (الصادر العام ١٩٦٨)، وهو الوثيقة المركزية المؤسسة للإجماع الوطني الفلسطيني خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات إلى منتصف التسعينيات تقريباً (وتوقيع اتفاقيات أوسلو وقيام السلطة الفلسطينية). كانت تلك الرؤية الوطنية-العلمانية تعكس القناعات السياسية والفكرية السائدة في الساحة الفلسطينية، حيث كانت «فتح» والتيارات اليسارية والعلمانية هي المكونات الأساسية للحركة الوطنية الفلسطينية. وقد كان الهم الأساسي لتلك الأطراف صوغ مشروع ورؤية تنفذ للخارج، وتبعد عن الصراع تهمة الصراع الديني. لذلك، فقد تم تحديد الصراع مع إسرائيل بوضوح على أنه صراع مع الحركة الصهيونية كمشروع كولونيالي استيطاني، وليس مع اليهودية كدين أو مع اليهود كأتباع ديانة.

بيد أن الصعود المتواصل للتيار الإسلامي الفلسطيني انعكس على بنود ومكونات الوثائق النظرية والدستورية المؤسسة للإجماع الفلسطيني. فـ «القانون الأساسي» للسلطة الوطنية الفلسطينية الذي أقر العام ٢٠٠٢، تطرق إلى الدين بشكل غير مسبوق، ويقطع عملياً مع الرؤية التي حملها «الميثاق الفلسطيني». وقد نصت المادة الرابعة من «القانون الأساسي» في الفقرة (١) على أن «الإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين ولسائر الديانات السماوية احترامها وقدسيتها»، وفي الفقرة (٢) «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، وفي هذا اندراج كامل في سياق التجربة التقليدية العربية في صوغ الدساتير، حيث تصبح المطالبة بإقامة دولة إسلامية، أو تطبيق الشريعة الإسلامية أمران دستوريان يتيحان لأي حركة إسلامية رفعهما كشعار برسم التطبيق. وهنا يذكر إياد البرغوثي في دراسة حول «الدين والدولة في فلسطين»، أن «إقحام موضوع الدين في القانون الأساسي ... دخل في باب المزايدة

السياسية، وبخاصة ما يتعلق بالعبارات التي أضيفت إليه في المقدمة، وفي المادة الثالثة من القانون». والإضافات التي أشار إليها البرغوثي في المقدمة تتضمن إضافة كلمة الشريف إلى القدس كالتالي «إقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف»، أما في المادة الثالثة فقد أضيفت أوصاف أخرى للقدس كالتالي «القدس عاصمة فلسطين، وهي أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين مسرى نبينا (ص) ومهد سيدنا المسيح عليه السلام».[١٨]

ينطبق الأمر ذاته على مسودات الدستور الفلسطيني التي ناقشها المجلس التشريعي الفلسطيني منذ العام ٢٠٠٠ فصاعداً. فالمسودة الثالثة التي نوقشت في آذار ٢٠٠٣، ورحب بها المجلس، نصت (في مادتها السابعة) على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولأتباع الرسالات السماوية تنظيم أحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية وفقاً لشرائعهم ومللهم الدينية في إطار القانون، وبما يحفظ وحدة الشعب الفلسطيني واستقلاله». وسواء في حالة «القانون الأساسي» أم في حالة «الدستور الفلسطيني»، فإن هناك استدعاء واضحاً لمفردات الخطاب الإسلاموي وتوظيفها في الوثائق التأسيسية الفلسطينية بشكل يعكس تنازلاً عن المقدمات العلمانية للخطاب الوطني الفلسطيني من ناحية، ويماثل التجربة الفلسطينية بنظيرتها العربية من ناحية ثانية، ويحاول منافسة (أو مزايدة) التيار الإسلامي الفلسطيني في خطابه وحقل مفرداته. ولئن كانت الدوافع وراء ذلك الاستدعاء والتوظيف الإسلامي براغماتية من جهة، واستجابة للتغيرات الواقعة في طبيعة الثقافة السياسية في المجتمع الفلسطيني، فإن واحدة من النتائج شبه المؤكدة هي تعزيز افتراق التجربة الفلسطينية (كما التجربة العربية) عن التجربة التركية فيما خص الاجتماع السياسي والحركية الإسلامية، تالياً، وكذا توسيع المجال لاختلافات جذرية تقوم حول تفسيرات الدين ومغزى ومعنى النصوص الواردة في الوثائق التأسيسية وكيفية تطبيقها، وما سوى ذلك من انفتاحات على المجهول كما في أي صراع ديني، أو يكون الدين محوره.

(١٨) إياد البرغوثي. الدين والدولة في فلسطين، رام الله: مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧، ص: ١٤.

تعقيب

النائب د. أيمن دراغمة[1]*

تجدر الإشارة إلى أن النقد القائم للمقارنة المطروحة في هذه الورقة ينطلق من افتراض جدلي بصوابية فكرة المقارنة ابتداءً، فبرأيي أن طرح العلمنة السياسية والتيارات السياسية الإسلامية على أنها محور نقاش لمعالجة التيارات الإسلامية في تركيا، أمر يمكن مناقشته، لكن أن يتم إسقاط ذلك على المجتمعات العربية، فهذا نوع من المقارنة القائمة على افتراض غير مدعم، وأعتقد أن خالد الحروب ينسجم جزئياً مع هذا الطرح.

فالعلمانية في تركيا، لم تعد علمانية نظام أو مؤسسة، فالنظام التركي العلماني الأتاتوركي يتناقض مع مبادئ العلمانية الأوروبية التي تفصل بين المؤسسة الدينية وإدارة شؤون الدولة، وهذا الفصل لا ينتج عنه أي تصادم بين المؤسستين، ولكن النظام الكمالي يمارس علمانية متطرفة تخنق وتحاصر وتحظر نشاط المسجد، وطبعاً ينتج عنه تصادم دائم، لأسباب تتعلق بطبيعة الإسلام من جهة كنظام حياة، فيه قوانين وأنظمة تتناول السياسة والاقتصاد والاجتماع، والحكم، والعلاقات الخارجية والداخلية وغيره، ومن جهة أخرى الرغبة الجامحة لدى حراس النظام الأتاتوركي لمحاربة كل ما يتعارض مع

[1]* عضو المجلس التشريعي الفلسطيني.

المبادئ العلمانية التركية، ولكن العلمانية انتقلت إلى الشارع التركي المسلم، وتغيرت من كونها مبدأ إلى ثقافة وسلوك اجتماعي أصبح محدداً لملامح الحياة اليومية للمواطن التركي. أما في البلدان العربية، فعلى الرغم من أن كثيراً من الأنظمة العربية الحاكمة هي علمانية، فإن المجتمع ما زال مجتمعاً دينياً بدرجات متفاوتة، حتى أن الأحزاب العلمانية تضطر في كثير من الأحيان إلى استخدام الديني لتنسجم مع نبض الشارع، ولا تظهر كحزب بعيد عن توجهات المواطن العربي، وكذا في كثير من البلدان العربية، بل إن العالم العربي غير واضح من ناحية العقيدة السياسية للنظام السياسي، فنجد أن الدولة أحياناً تحتكر الدين، ومن هنا فالفصل في النظام العربي بين الدين والدولة موضوع من الصعب التوصل إليه.

يحاول الباحث في ورقته إيجاد نوع من المقاربة بين اليمين المحافظ المسيحي و »العدالة والتنمية« التركي، والملاحظة الأولى في هذه الجزئية، أن عنوان ورقته حول الإسلاميين في تركيا قد اقتصره على «العدالة والتنمية» في فترة زمنية قصيرة، ولكن للإنصاف العلمي لا بد من العودة إلى جذور الحزب وسلوكه السياسي القديم.

حزب العدالة والتنمية نسخة مطورة انفصلت عن حزب السعادة الذي أسسه البروفيسور نجم الدين أربكان، والذي تعرض خلال مراحله المتعددة لتطورات من الضروري المرور عليها لمعرفة جذور العدالة والتنمية، فهذه التجربة المتأثرة بفكر ومنهج الإخوان المسلمين، التي عملت في أقدم بلد ديمقراطي علماني في المنطقة، حيث ظلت صناديق الاقتراع وسيلة اختيار ممثلي الشعب، على الرغم من أنّ البلد تداولته فترات من الديمقراطية والانقلابات العسكرية وسلطة الجيش، فإنّ فترات الحكم الديمقراطي بقيت هي العرف الذي ساد، فالمرونة الفضفاضة التي أظهرها حزب العدالة والتنمية، تم استلهامها من تجارب الحركة الأم، فأربكان ومن خلال حزب السلامة الوطني تحالف مع مختلف الأحزاب العلمانية، مرة مع اليسار بزعامة أجاويد، ومرتين مع حزب العدالة بزعامة ديميريل، حيث استفاد من هذه التحالفات في توفير الغطاء السياسي لإرساء دعائم عمل حزبه، وكذلك وبعد أن تدخلت المؤسسة العسكرية عبر مجلس الأمن القومي،

ووضعت الوثيقة الدستورية الرابعة، وتسلم تورغت أوزال رئاسة الوزراء، وقام بفتح نافذة مصالحة مع الهوية الإسلامية للبلد، وأراد التخفيف من حدة عداء العلمانية الأتاتوركية للإسلام. عاد أربكان إلى الواجهة من خلال حزب الرفاه، وتمكن الحزب من أن ينال نسبة ٢٢٪ من أصوات الناخبين، الأمر الذي مكنه من تشكيل الحكومة لأول مرة في تاريخ تركيا الحديث، متحالفاً مع حزب علماني تتزعمه السيدة تانسو تشيلر العام ١٩٩٦، وقدم أربكان مرونة وصفت بالتنازلات في التعاطي السياسي؛ مثل الوقوف على قبر أتاتورك وأداء التحية له، واستقبال مسؤولين إسرائيليين، والمحافظة على الارتباطات الأطلسية، ولكنه بدأ بمد جسور أخرى نحو الشرق العربي والإسلامي، وعمل على تأسيس نادي الثمانية G8، وعلى الرغم من الإنجازات الاقتصادية المتميزة التي تحققت، حيث تم خفض المديونية والتضخم والبطالة إلى أدنى نسبة وأثبت نجاحاً مميزاً في إدارة البلديات التي فاز فيها الحزب ومكنت من بروز الحزب كمخلص للبلد من أزماته الاقتصادية والإدارية، ومحاربة الفساد الذي استشرى في صفوف المجموعات العلمانية الحاكمة، فإنّ كل ذلك النجاح لم يشفع لأربكان، حيث شعرت العلمانية الأتاتوركية أنّ مستقبلها يذهب تحت أقدام حزب الرفاه، فشنت حرباً جديدة من خلال مجلس الأمن القومي العام ١٩٩٧، حيث وضعت مجموعة من الإجراءات الصارمة ضد الحركة الإسلامية التركية، طالت المرافق الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، التي ظهر الحزب من خلالها، ما اضطر رئيس الوزراء للاستقالة، ودخلت بعده تركيا مرحلة اضطراب سياسي وثقافي وفساد اقتصادي، ولكن الحزب عاد بعد خمس سنوات في ثوب جديد بزعامة شابة بقيادة الطيب رجب طيب أردوغان، الذي كان أطيح به من رئاسة بلدية اسطنبول التي ظهرت فيها عبقريته بنجاح منقطع النظير، ولمع من خلالها نجمه وزج به في السجن. وكان القضاء العسكري قد أصدر قراراً بمنع أربكان من العمل السياسي، ولكن الحزب عمل تحت اسم جديد هو "الفضيلة"، بقيادة رجائي طوقان، وحافظ الحزب على مكانة متقدمة بين الأحزاب التركية، ولكن قراراً آخر قد صدر بحله، حيث تم تأسيس حزب السعادة، الذي وخلال مؤتمره حدث الخلاف بين جيل المؤسسين بقيادة أربكان وجيل الشباب بقيادة غول

وأردوغان، حول كيفية مواجهة المؤامرة، وتم طرح برنامج إصلاحي لم يقره الحزب، مما دفعهما إلى تأسيس حزب جديد، هو حزب العدالة والتنمية الذي حرص على تجنب الصدام مع الدولة بسياجها العلماني الكمالي، والمحروس من قبل المؤسسة العسكرية، وأبدى مرونة كافية وفضفاضة في المجال السياسي، وتم تأجيل طرح محاور مثيرة للجدل مثل الحجاب، وفضل التركيز على القضايا الحياتية المعيشية وحقوق المواطنة واحترام القانون، ومقاومة الفساد، والانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وفتح الأبواب شرقاً مع المحيط العربي والإسلامي.

هذه المقدمة التي يدركها السيد الحروب، والتي أردت من خلالها التأكيد على أنّ حزب العدالة والتنمية لم يولد العام ٢٠٠٢ بثوب علماني، إنما هو ابن الحركة الإسلامية التركية التي استعرضنا بعضاً من مسيرتها، ولكنّ هذا الحزب الشاب بقيادته الشابة التي عانت ما عانت من دكتاتورية العلمانيين، والتي استوعبت الواقع في تركيا بشكل جيد، وآثرت التكيف معه، حيث طورت من تكتيكها بدرجة ظهرت للكثيرين أنها ردة أو تناقض أو لبس قميص جديد ظهر بصورة علمانية، لكن الحقيقة التي أراها أن الحزب استفاد من التجارب، وقدم مرونة أكبر في خدمة المشروع نفسه بما يحفظ جوهره، ويخفي ولو ظرفياً بعض مظاهره تفادياً لأذى العصبة العلمانية، وهو برنامج حظي بدعم شعبي من كل الطبقات، من يمين علماني محافظ ترك أحزابه تنهار بسبب الفساد والعجز عن تقديم الحلول، وكذلك من اليسار، وكذلك الأكراد، زيادة على أكثر من ٩٠٪ من الأصوات الإسلامية، حيث جمع كل هؤلاء شعورهم بأن هذا الحزب الجديد يشكل منقذاً للبلد.

نجاح هذا الحزب يشكل رداً على ما يوصف به الإسلاميون وأداؤهم في الحكم، فهذا النجاح لم تعهده تركيا، بل إنه دفع تركيا لمكانة الدولة المهابة المتماسكة المنافسة والطموحة، فرصيد الإسلاميين في الحكم، وحل مشاكل الناس، ليست شعارات وبرامج انتخابية، بل حقائق حيثما تتاح الأجواء الديمقراطية لممارسة ذلك. وهذا النجاح يشكل رداً آخر على المتقولين بصعوبة التوافق بين الأداء الإسلامي والحداثة والتطور والتقدم العلمي، ومد جسور التعاون مع العالم. ولكنني أتفق مع الأخ الحروب في أن المشروع

الإسلامي التركي تميز عن غيره من المشاريع الإسلامية في أقطار أخرى وشكل نموذجاً للحكم، ومن أسباب هذا التميز الاهتمام بالأمور العملية على حساب الانشغال الفكري، واكتفى الأتراك الإسلاميون بتأصيل فكر الحداثة من قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، والعلاقات الدولية، واحترام القانون، ما جعل حركة التطور سهلة ويسيرة وممكنة، والتكيف مع الظروف والانحناء للعاصفة أصبح سياسة الحزب، ولذا خلا برنامج الحزب من وصف نفسه أنه حركة إسلامية أو حزب ديني، وأكد على التوافق بين الإسلام والعلمانية، لكن المهم أن الحزب لم يغير من هويته الثقافية والأيديولوجية والفكرية، حيث بقيت زوجة أردوغان رئيس الوزراء وعقيلة غول رئيس الدولة تلبسان الحجاب، وهو الشعار الذي أثار صراعاً ساخناً بين الإسلاميين والعلمانيين وصل لدرجة طرد نائبة في البرلمان بسبب إصرارها على غطاء الرأس، وإلى الآن لم يصدر ما يثبت تراجع "العدالة والتنمية" عن الخط الفكري الإسلامي، لكن سياسة الالتزام الشخصي بالإسلام وعدم فرضه بالقوة على الآخرين هي سياسة قادة الحزب.

ما حدث في تركيا هو ثورة على نظام سياسي مستبد وظالم وفاسد من خلال صناديق الاقتراع، والعملية الديمقراطية، وهو بمثابة إعلان هزيمة مشروع العلمانية التركي، وقد يرى البعض أن هناك مصالحة بين الإسلام والعلمانية قادها حزب العدالة والتنمية، ولكنها ليست بجديدة، وحدث ذلك أيضاً في العالم العربي، عندما شعر الإسلاميون والقوميون بضرورة التعاون وشكلوا إطاراً سياسياً، وهو المؤتمر القومي العربي، من خلال التعاون والتحالف بين تيارات الاعتدال والعقل والواقعية في التيارين، على أساس المصالح المشتركة، والذي للأسف الشديد لم يكن النموذج الناظم للحالة الفلسطينية، بسبب تصلب المواقف.

أما الملاحظة الثانية، وهي أن السيد الحروب على الرغم من إيجاده صلة ما بين اليمين الديمقراطي في الغرب والعدالة والتنمية، فإنه لم يجد للقارئ ما يعزز به ادّعاءه، فبرأيي أن الخلفية التي على أساسها ظهر اليمين المحافظ في كثير من الدول الغربية، تأتي في سياق مختلف عن ظهور ما يسميه العلمانية المؤمنة في تركيا، فجزء كبير من ظهور اليمين في الغرب يأتي

كمحاولة لاستدراك الواقع الاجتماعي والاقتصادي المعلمن أصلاً، أما في تركيا فمرونة "العدالة والتنمية" تأتي في سياق التجاوب المرن مع خط وتوجه المجتمع التركي المسلم بعد انهيار الخلافة، وبدء مسيرة العلمنة على يد أتاتورك، للوصول إلى مقاربة تساهم في قيادة تركيا وإنقاذها.

وعلى الرغم من اختلافنا مع الفكرة التي تقول بفشل الإخوان المسلمين في الوصول إلى السلطة في العالم العربي ونجاحه في تركيا، فإن الحروب أصاب في التحليل حين أشار إلى أن بعضاً من الأسباب التي أدت إلى نجاح الإسلاميين في تركيا هو انتقالهم من معالجة مسائل الهوية والثقافة إلى مسائل سياساتية اجتماعية وخدمية واقتصادية، وربما يكون هذا العامل للوهلة الأولى مستوعباً أكثر في الواقع الفلسطيني، الذي كانت "حماس" ضحيته، حين كان البحث في الإستراتيجيات والثوابت، ولكن في الوقت نفسه فإنني أعتقد أن العالم العربي ما زال يعيش مرحلة البحث عن الهوية الوطنية، لكن في فلسطين فإننا ما زلنا نبحث عن الاستقلال والتخلص من الاحتلال، وبالتالي فإن التركيز على السياسات وترك موضوعة التحرير سيقود في النهاية إلى تحسين وضعية "الاحتلال الديلوكس" إلى نوع جديد قد يكون احتلالاً من نوع "سوبر".

عودة إلى فشل الإخوان ونجاح "العدالة والتنمية"، فالجملة تحمل من المعايير القيمية ما يحتاج للنقاش، حين نقول نجاح حزب إسلامي تركي في الوصول إلى السلطة، فالنجاح موصول بنجاحات أسس لها أربكان كما ذكرنا، وهي ليست الأولى التي يصل فيها الإسلاميون للحكم حيث أمكن.

أما فشل الإخوان، فهو أيضاً يحتاج إلى تدقيق، فمركزية السياق التي أكد عليها الحروب بسياقها التاريخي والسياسي والاجتماعي والثقافي لعبت دوراً مهماً في ذلك، وكذلك العوامل الأربعة المؤثرة في الحالتين، التي استند إليها الكاتب في عمل المقارنة بين التجربتين العربية والتركية، شكلت عاملاً مهماً ورئيسياً (النظرة إلى التركة العثمانية، وطبيعة دولة الاستقلال، والبعد الأوروبي، ودور قيام إسرائيل).

هذه العوامل جميعها تركت ردات فعل مختلفة كلياً، فالعالم العربي وبعد

انهيار الدولة العثمانية خضع لقوى استعمارية تركته بعد أن أنهكته، وخلفت أنظمة حكم تتولى سياسة التغريب وكبت الحريات بعكس تركيا التي، وإن حكمت بنظام استبدادي، فإنه كان يطمح للحفاظ على الهوية التركية والدولة التركية ولو بثوب جديد، ولكن في أجواء ديمقراطية نسبياً، وكذلك الأمر بالنسبة لدور قيام إسرائيل، فشكل هماً رئيسياً لبرنامج الحركات الإسلامية، وكان الهم الأساسي ليس الوصول إلى الحكم عند جميع الأحزاب الإسلامية، ولكن العمل من أجل الإعداد لاسترداد فلسطين، وهذا ترك آثاره على طبيعة البرامج الفكرية والسياسية والتربوية لدى الحركات الإسلامية في العالم العربي. ولا شك في أنّ السقف المتاح في المناخ العربي كان هابطاً وفي أغلب حالاته كان عنوانه السجون والمعتقلات وحظر العمل، ومع ذلك فقد طورت الحركات الإسلامية العربية برامجها بدرجة مرونة معينة لتتواءم وتتكيف مع الظروف، وكانت تجابه دائماً من خلال الفسحة نفسها المتاحة بتغيير القوانين تارة، وبمنع العمل الحزبي على أسس دينية تارة أخرى، وبربط كل من هو إسلامي بداعم للإرهاب أخيراً، حتى أصبحت الديمقراطية العربية سجناً كبيراً، أضف إلى ذلك أن بعداً سياسياً قوياً تدعمه مؤثرات إقليمية تساهم في تثبيط أي قيام قوي لحزب إسلامي عربي بسبب الموقف من الاحتلال الإسرائيلي، فحزب العدالة والتنمية تجاوز هذه القضية، وزعماؤه الذين يترأسون السلطة الآن لم يجدوا حرجاً في لقاء القيادة الإسرائيلية غير مرة، وهنا خرجوا من دائرة الأحزاب المستهدفة سياسياً نتاج الموقف من إسرائيل، أو حتى العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية.

يشير الحروب إلى أن حالة العداء العربي للعلمانية تأتي في سياق نشوئها في الغرب، وأن رفضها لا يأتي في سياق رفض ماهيتها أو أسسها بقدر ما هو رفض لكل ما هو غربي، وأود الإشارة هنا إلى أن أسس رفض العلمانية في العالم العربي لا تأتي ضمن هذا الإطار بتاتاً، فالأفكار العلمانية ليست وليدة الغرب بشكل كامل، كما أن الرفض العربي على الرغم من إمكانية نقاش مدى التزامه بالشريعة الإسلامية، ما زال عصياً على النقاش في مدى تمسكه بالثقافة والهوية الإسلامية، وما يعنيه ذلك من استحقاقات في المجال السياسي.

حتى أن نشوء العلمانية في تركيا وقوتها، جاءت بناء على العداء للغرب، ومحاولة تحجيم دوره في تركيا، وهو ما يتفق معه الحروب حين قال «**بمعنى آخر، فإن المشروع الكمالي كان مضاداً للتوسع الغربي، وكانت نظرة النخبة التركية المؤسسة للدولة الحديثة إزاء الغرب وأوروبا تحديداً، بما فيها نظرة أتاتورك نفسه**»، فإذا كان الحروب يرى أن قيام العلمانية بشكلها القوي في تركيا هو نتاج رفض للتوسع الغربي، كيف لنا أن ننسجم مع فكرته القائلة إن رفض العرب لها هو نتاج العداء مع الغرب، بمعنى آخر كيف للحروب أنٍ يفسر لنا أن العداء للغرب كان سبباً في انتشار العلمانية في تركيا، وسبباً في رفضها عربياً؟

واتفق مع الكاتب في أن جزءاً مما أضعف الأحزاب السياسية الإسلامية في البلدان العربية، هو أن الدول العربية كانت واقعة تحت التأثير الأوروبي، وهو ما أنقص من شرعيتها، وبالنسبة لنقاشه وضع حركة «حماس»، يعتبر التغييرات التي طرأت عليها بدخول البراغماتية إلى سياساتها انفصاماً حين يقول إنّ هناك حماسين، «حماس» الأيديولوجية و «حماس» البراغماتية. ألا يبدو هذا تحاملاً على «حماس» حين نصف تكيفها مع الواقع على أنه ميلاد لـ»حماس» جديدة؟ فيما يوصف تحول «العدالة والتنمية» على أنه تطور وتحديث. ولماذا اعتبر الحروب تغاضي حزبٍ العدالة والتنمية عن الاهتمام بقضايا ثقافة المجتمع وهويته أمراً جيداً، في حين يرى أنّ خللاً وقعت به «حماس» حين لم يكن لها خطة اجتماعية واضحة ومحددة الملامح؟

وأختلف مع الحروب في أنّ «حماس» عادت تتردد بين البراغماتية والشعاراتية، وبخاصة بعد الذي حصل في غزة كما يقول، فتجربة «حماس» في الحكم لا يمكنٍ أن تقارن مع تجربة حزب العدالة والتنمية، حيث مركزية السياق مختلفة تماما، والحروب نفسه يعرف أنّ مشروع «حماس» بعد الانتخابات تعرض لمؤامرة كشفتها صحيفة **فانتي فير** الأمريكية، وأثبتتها الوقائع على الأرض، بحيث عملت «حماس» على أكثر من جبهة خارجية وداخلية شتتت جهودها وأربكت برنامجها المحاصر والمختطف، وأصبح ترتيب الأولويات يضع الحفاظ على الذات ومقاومة المؤامرة أولوية، في حين أنّ المرونة السياسية التي برزت

بعد الانتخابات قطعتها مسارات الأحداث المدعومة إقليمياً ودولياً ومن الاحتلال بالدرجة الأولى.

وأختلف مع الكاتب في أنّ علمنة الصراع السياسي الفلسطيني الداخلي معناه حقن مزيد من الدماء وتحريم للدم، فجذور الصراع الداخلي ليست دينية، وإن كان أحد أطرافها يرفع شعاراً إسلامياً، والطرف الآخر بمجموعه مسلم ويرفع شعار العلمانية، فأسباب الصراع سياسية، ولذا فالحلول لها سياسية، وما يستشهد به الكاتب من فتاوى تحلل القتل على خلفية سياسية غير دقيق بعد التحري، وإن حدث فهو خطأ فردي وليس برنامج حركة، وكأنّ العلمانيين لا يقتتلون، ولا يسفكون الدماء، بل إن الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتين ذهب ضحيتهما الملايين حدثتا بين قوى علمانية، وكذلك ساء حال العالم وعانى أكثر عندما قادته أمريكا العلمانية.

في الخلاصة أتفق مع الرغبة في ضرورة المراجعة الذاتية لبرامج الحركات الإسلامية في العالم العربي عموماً والحالة الفلسطينية بالتحديد، وكذلك من الأهمية بمكان دراسة الحالة التركية والاستفادة من جوانب نجاحها.

معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية

نشأ معهد الدراسات الدولية في جامعة بيرزيت بهدف رعاية برنامج الماجستير في الدراسات الدولية، الذي بدأ العمل به في ١٩٩٤، ويشتمل على مواد أكاديمية في حقول السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون. ويقوم المعهد بتقديم خدمات أساسية للمتخصصين في مجال الدراسات الدولية، وخصوصاً طلبة برنامج الماجستير وأعضاء الهيئة التدريسية. يضم المعهد مكتبة متخصصة، ويرعى إقامة برامج تدريبية متنوعة تمنح الطلبة الفرصة لصقل خبراتهم الأكاديمية وإكسابهم المهارات العملية الضرورية للتميّز في مجال التخصص. ويعمل المعهد على إتاحة الفرص أمام المتخصصين في مجال الدراسات الدولية للقيام بأبحاث ودراسات، وللتواصل مع نظرائهم في الجامعات المختلفة، ولفتح المجال لإجراء نقاشات معمقة للقضايا الدولية المعاصرة. يقوم المعهد بشكل دوري منتظم بتنظيم مؤتمرات وندوات أكاديمية دولية ومحلية متخصصة وعقد ورش تدريبية داخل البلاد وخارجها.

وللمعهد سلسلة منشورات خاصة يأتي هذا الكتاب ضمنها.