الما بعد كأفق للتعايش الديني السياسي (قراءة في مفهوم ما بعد الاسلاموية عند آصف بيات)

The post- Horizon of religious- Political coexistence(Reading in the post-Islamic concept of Asif Bayat)

أ.أحمد باحمد، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان-الجزائر

ملخص: يعتبر مفهوم المابعد من بين المفاهيم الجديدة التي اشتعل عليها الفكر الفلسفي المعاصر، والمابعد هو مراجعة لحدث ما موضوع ما، فكرة ترسخت وتجسدت في الحاضنة الثقافية والاجتماعية، في المقابل كذلك هو ليس عودة إلى الما قبل، فمصطلح ما بعد الحداثة ليس المقصود منه العودة إلى زمن ما قبل الحداثة، إنه بدء جديد (رؤية جديدة) وليس قطيعة أو نهاية فكرة وبدأ فكرة مناقضة لها، وفي دراستنا هذه ارتأينا أن نعالج مفهوم مابعد الإسلاموية لصاحبه "آصف بيات"، وأول ما ظهر هذا المفهوم سنة 1995 عندما كتب "آصف بيات" مقالة بعنوان "المجتمع مابعد الإسلاموي القادم"، يعالج فيها تطور الحركات الإسلاموية في العالم الإسلامي، والبحث في الكيفية التي من خلالها تستوعب الجماعات الدينية (الإسلاموية) الاليات الديمقراطية.

الكلمات المفتاحية: السياسي، الديني، التعايش، الديمقراطية، مابعد الاسلاموية.

Abstract: The concept of distance is 0ne of the new concepts that occupied the contemporary philosophical thought, and beyond is a review of an event a subject I thought was established and embodied in the incubator cultural and social, in return is also not a return to the post modernism is not intended to return to pre-modernity is a new beginning, not a rupture or the end an idea.

The first concept emerged in 1995 when Asif Beyat wrote an article entitled: Th Next post-Islamic Society, which deals with the development of Islamic movements in the Islamic world, and research on how through which religious groups Islamism accommodate democratic mechanisms.

Keywords: Political, Religious, Post-Islamism, Coexistence, Democracy.

مقدمة:

يعتبر مفهوم المابعد من بين المفاهيم الجديدة التي إشتغل عليها الفكر الفلسفي المعاصر، والمابعد هو مراجعة لحدث ما موضوع ما، فكرة ترسخت وتجسدت في الحاضنة الثقافية والاجتماعية، في المقابل كذلك هو ليس عودة إلى الما قبل، فمصطلح ما بعد الحداثة ليس المقصود منه العودة إلى زمن ما قبل الحداثة، إنه بدء جديد (رؤية جديدة) وليس قطيعة أو نهاية فكرة وبدأ فكرة مناقضة لها، المابعد أخذ وعطاء، مراجعة ومجاوزة، «ومن صفات المجاوزة وأفعالها تموضع المولود المتجدد في منطقة وسطى ينبني نظامها على الوصل والفصل من دون إقصاء أو إبطال، فالفصل شرط للتجاوز، والوصل ضروري للإستمداد بما تقدم فعله وحضوره»(محمود حيدر، 2017، ص09)، الما بعد اتصال وانفصال ديمومة واستمرارية.

وفي دراستنا هذه إرتأينا أن نعالج مفهوم ما بعد الإسلاموية لصاحبه "آصف بيات"، وأول ما ظهر هذا المفهوم سنة 1995 عندما كتب "آصف بيات" مقالة بعنوان "المجتمع ما بعد الإسلاموي القادم"، يعالج فيها تطور الحركات الإسلاموية في العالم الإسلامي، والبحث في الكيفية التي من خلالها تستوعب الجماعات الدينية (الإسلاموية) الآليات الديمقراطية.

ولكي نلم بالموضوع من جوانب عدة قسمنا بحثنا هذا إلى أربعة عناصر أساسية تمكننا في نهاية المطاف من الإحاطة بفكرة المجتمعات ما بعد الاسلاموية عند صاحبها آصف بيات.

1. واقع المجتمعات العربية الاسلامية

إن منطقتنا العربية تعيش حالة من اللا إستقرار يخيم عليها الحزن، هذا بالرغم من الإمكانات البشرية والمادية التي تتوفر عليها، والتي تثير الكثير من التساؤل والاستفسار، هذه المعادلة الغريبة التي تقول أن أكبر رؤوس الأموال متواجدة في المنطقة العربية، وأن الموارد الطبيعية والطاقات البشرية لقيام أي حضارة فكرية مادية، واقتصاد قوي هي تحت أقدام الفرد العربي، وفي الوقت نفسه نجد أن معدل دخل الإنسان العربي مجتمعا هو الأقل في العالم!.

فبينما تنفق الدول الأخرى أموالها في محاربة الفقر والجوع، وفي مجالي الصحة والتعليم، وتشجيع البحث العلمي والسهر على رفاهية مواطنيها، نجد أن معظم الدول العربية يحتل فيها الإنفاق العسكري معدلات قياسية، إنفاق لا يقوم على الإنتاج بقدر ما يعتمد على الاستيراد، وهاجس الإنفاق هذا موجه بالأساس إلى التهديدات الداخلية والجار القريب(دينيا لغويا عرقيا)لا البعيد.

إن الفرد العربي في إعتقاد "بيات" وقع بين مطرقتي النظام والمعارضة، فالنظام يحتكر السلطة والنفوذ ويكبح أي محاولة جادة نحو الحرية والعيش الكريم والديمقراطية، بينما المعارضة الوحيدة التي يمكن أن تزحزح عرش النظام هي معارضة تحمل أفكار ايديولوجيا بعيدة عن الواقع، تتبنى في كثير من الأحيان العنف كسبيل وحيد للتغير وتنظر إلى المعايير الكونية (الديمقراطية، الحريات) كتهديد للبناء الاجتماعي لدى الفرد العربي.

إن عدم فتح المجال للحريات والممارسة السياسية وممارسة الضغط، ساهم إما في عزوف الأفراد عن الممارسة السياسية مؤقتا، أو تبني العمل السري، الذي غالبا ما كان ذا طابع عدواني تخريبي، «فالجماعة الاسلامية في مصر وجبهة الإنقاذ الاسلامي في الجزائر لجأت كل هذه

الحركات إلى النزعة الثورية التخريبية، بسبب عدم وجود فعل سياسي شرعي ومفتوح. والحقيقة المرة بهذا النوع من الحركات المنشقة، هي أنها تنتج وتنشر ممارسات غير ديمقراطية»(آصف بيات، 2014، ص37)، ومصدر الخلل يكمن في غياب أي فعل للتواصل الحر والشفاف، بين من يمتلك القوة والسيطرة الفعلية وبين من يعمل متخفيا ومتسترا، في إنتظار لحظة الانقضاض على الحكم والاستئثار به كما استأثر به منافسه، ولقد ساهم فقدان الأمل هذا في إعتقاد الكثير على أن التغيير إن لم يأتي من الخارج فلن يأتي من الداخل(جماعات الضغط الداخلية عاجزة) ذلك أن المنطقة الوحيدة في العالم التي شهدت وتشهد تدخلات من الخارج هي المنطقة العربية، والسبب يكمن في هشاشة الأنظمة العربية التي تحتكم إلى منطق الأبوة الذي يرفض أي وجهة نظر أخرى، ما لم تساهم في تكريس هذا المنطق، وللحفاظ على السلطة لا ضرر من تحمل بعض الضغوطات الخارجية، ولو كانت على حساب الفرد والمواطن العربي.

ويذهب "آصف بيات" إلى أن معظم الدول العربية التسلطية، لها علاقات قوية ومتشابكة مع الغرب إستطاعت من خلالها أن «تتحدى الصيحات المستمرة للتحول الديمقراطي والمحاسبية، وقد أدى هذا المسار التاريخي إلى ظهور حركات معارضة، سيطرة عليها الجماعات السياسية الدينية (الاسلامية) تلك التي كشفت هي عن نفسها عن أساليب غير ديمقراطية واستبعادية وعنيفة »(آصف بيات، 2014، ص70)، وبين خيارين أحلاهما مر، ترسخت لدى الكثير من النخب على أن العالم العربي يمثل الاستثناء، وأن أي تغيير غير ممكن ما لم تتدخل قوة خارجية ترجح كفة طرف على حساب آخر(الربيع العربي، غزو العراق ، حكم طالبان)، التغيير العنيف والجذري الذي «يتسم باللأخلاقية كما أنه يؤدي إلى انتشار العنف والفوضى، فضلا على أنه يحط من كرامة البشر»(آصف بيات، 2014، ص71)، في حين يذهب "بيات" إلى أن بوادر التغيير من الداخل ما زالت موجودة في الفرد العربي بالرغم من المطبات الداخلية والخارجية المتجسدة في التحالف الغريب والمفارق(الأنظمة التسلطية والامبريالية العالمية) التي تعمل ليل نهار على كبح أي محاولة لتحرر الفرد العربي وإحداث تحول اجتماعي وسياسي متفق عليه.

2. الزحف الهادئ وسياسة لفت الانتباه

يرى "بيات" أن السياسة الفعلية هي تلك التي يكون منشأها الشارع، ذلك أن الفعل السياسي ينبع من الواقع الإجتماعي للأفراد، من الدوائر الحضرية، من المقاهي، من المعاهد والكليات، من الفضاء العمومي الذي هو مسرح النقاشات اليومية السياسية(الشارع السياسي يتمظهر في المدن الحضارية المختلطة الاجناس والأعراق)، هاته الرقابة التي يمارسها الشارع هي أكبر تهديد للسلطة لأنها تعبير عن عدم الرضا، إلا أن الشارع العربي لم ينضج بعد لكي يتمكن من بلورة خطاب سياسي موحد، لا يزال الشارع السياسي العربي ينتج خطاب سياسي طائفي قومي عرقي، لكن وبالرغم من ذلك لا يزال بمقدور الشارع أن يلعب دورا محوريا في عملية التغيير، والتغيير الذي نتحدث عنه ليس ذلك الذي يأتي فجأة أو كلي، إنما تغيير بطيء تدريجي ينطلق من الواقع المعاش، خليط من الأفراد لا تربطهم توجهات إيديولوجية أو دينية بحد ذاتها.

هذا النموذج من الفاعلية الاجتماعية هو ما يطلق عليه "بيات" اللا حركية الاجتماعية والتي «تشير بشكل عام إلى الأفعال الجمعية لفاعلين غير جمعيين، فهم يجسدون ممارسات مشتركة لأعداد كبيرة من الناس العاديين الذين تؤدى أنشطتهم المتشابهة والمتفرقة في الوقت نفسه إلى إحداث تغيير اجتماعي كبير، حتى وإن لم تكن هذه الممارسات موجهة بأيديولوجية أو بقيادات معترف بها أو بتنظيمات»(آصف بيات، 2014، ص44)، وتكمن ميزة وقوة اللا حركية

الاجتماعية في أنها تشير إلى شكل من أشكال الاتصال التلقائي بين الأفراد الذين لا تربط بينهم رابطة، ويعمل الشارع على إيجادها والاعتراف بها من خلال التشابه بغض النظر أكانوا في تواصل أم لا (يظهر هذا في اللباس، السلوك الجمعي، النقاشات)، أما مصدر القوة فيتجلى في هاته القاعدة الجماهيرية المتناثرة هنا وهناك، والتي يصعب على أي قوة أخرى أن تقضي عليها، فهي ليست نظام هيكلي حتى يسهل القضاء عليها، فهي تمتاز عن الحركات الاجتماعية في كونها:

- تتوجه بالفعل وليس بالأيديولوجية، وهي تكون هادئة بشكل كبير، وتبتعد عن الانتشار الضوضائي مادامت المطالب التي تظهر هنا تكون مطالب فردية وليست مطالب معبرة عن جماعات مترابطة.
- ليست سياسة للاعتراض، ولكنها سياسة ممارسة التغير عبر أفعال مباشرة ومتنوعة.
- على عكس الحركات الاجتماعية التي تعمل على شحن الافراد بأفكار مذهبية عن طريق الاجتماعات فإن اللا حركية تختلط بالممارسات العادية للحياة اليومية.
- هذه الممارسات لا تنجز بواسطة قلة قليلة من الأفراد المهمشين، بقدر ما هي ممارسات يومية شائعة ينجزها ملايين من البشر بغض النظر عن مكان تواجدهم(آصف بيات، 2014، ص54-55).

إذا كان هذا هو حال اللا حركية الاجتماعية(ممارسات يومية شائعة ينجزها ملايين البشر) فكيف ننظر إلى الفقراء المهمشين؟ هل هم سلبيون؟ يشكلون عقبة في مسار إذهار الحياة وتطورها، باعتبار أن نضالهم يكمن في سد حاجاتهم البيولوجية من مأكل مشرب، هل همهم يكمن في البقاء؟ إتباع استراتيجية البقاء وعدم الاتكال على أي أحد، حتى ولو تطلب الأمر القيام بأفعال إجرامية وغير أخلاقية (السرقة الدعارة، التسول، الهجرة) هل يتبعون نموذج المقاومة في الحياة اليومية(كتعبير عن الرفض للواقع)؟ هل يتبعون نموذج الحركة الحضري الإقليمية؟ بمعنى ليسو مهمشين بقدر ما هم يشكلون نسيج اجتماعي داخل حيز معين يقوم على التكاتف والتضامن والقدرة على الفعل.

إن النضالات السياسية اللا حركية(الجماعات الحضرية المهمشة، بائع على أرصفة عمال موسميون، الفئات المحرومة الغير منظمة) تجسد ما يطلق عليه بيات "الزحف الهادئ" الذي يشير إلى «الافعال غير الجمعية المباشرة، والتي تتسم بالنفس الطويل لأفراد وأسر متفرقين أثناء سعيهم لسد حاجاتهم الضرورية، وذلك بطريقة غير قانونية هادئة»(آصف بيات، 2014، ص100)، ويتجسد هذا في:

- احتلال الفضاء العام (الباعة المتجولون، إفتراش أرصفة الشوارع ، التسول، البناء على أطراف المدن، احتكار حيز معين في الشارع لركن السيارات)
- الزحف نحو الحداثة (الهجرة من الجنوب إلى الشمال، من الريف إلى المدينة موجات اللجوء)

وبالنسبة "لبيات" فإن كل هذه الأفعال تبتغي البقاء وتحسين الحياة، إنها «صور من النضال السطحي أو المفتوح دون وجود قيادة أو ايديولوجية أو تنظيم محدد المعالم، وبينما لا يمكن النظر إلى الزحف الهادئ على انه حركة اجتماعية، فإنه يتميز أيضا عن استراتيجيات البقاء أو المقاومة اليومية في: أولا يعد النضال والمكاسب التي يحصل عليها الفاعلون نضالات ومكاسب لا تؤخذ على حساب الفقراء من أبناء جلدتهم ولا على حساب أنفسهم(كما هو الحال في استراتيجيات البقاء) ولكنها تؤخذ على حساب الدولة والأغنياء والأقوياء»(آصف بيات، 2014، ص121)، لتحسين حياة البسطاء، ثانيا هي أفعال غير قانونية، لكنها ضرورية للبقاء ولفت الانتباه، نضال

فردي هادئ وبطيء، «وهي كلما تحركت على هذا النحو، اتخذ الدفاع عن المكاسب شكلا جمعيا ومسموعا»(آصف بيات، 2014، ص125)، يخلق سجالات سياسية واجتماعية وأكاديمية، فحتمية الصراع بين الفئات المهمشة الزاحفة والدولة أمر لا مفر منه، ففي مرحلة ما تضطر الدولة إلى حصر وضبط وفرض القانون على المناطق التي ليس لها فيها نفوذ (بناء مراكز شرطية، فرض تسعيرات الكهرباء والماء والغاز) حتى عملية الترحيل من البيوت القصديرية الى بيوت جديدة ينبغي النظر اليها على أساس أنها محاولة لهيكلة الأمور وضبطها .

هذا الصراع هو الذي يحول الفعل الهادف البطيء إلى فعل سياسي يكون الشارع المسرح المجسد له، تتحكم فيه عوامل عدة هي:

- إستخدام المكان العام موقعا للتنافس بين الفاعلين والسلطات:. تعمل السلطة على وضع قوانين تحدد كيفية التحرك في المكان العام (حدائق، أسواق) وتتوقع من المستخدمين (الفاعلين) الانصياغ إلى القانون والنظام المحدد لكيفية الاستفادة، واستخدام المكان العام «على نحو سلبي ، ويأتي هذا الاستخدام الايجابي ليشكل تحديا أمام سلطة الدولة وأمام الجماعات الاجتماعية التي تستفيد من مثل هذا النظام»(آصف بيات، 2014، ص135).
- شبكة العلاقات السلبية: "تقوم بين الأفراد الذين يستخدمون المكان العام ويشغلونه" ويقصد بها "بيات" نوع من «الاتصال التلقائي بين الأفراد المتفرقين، والتي يتم إنشاؤها عبر إدراك ضمني (خفي) لهويتهم المشتركة، والتي يتم التعبير عنها عبر الحيز المكاني الواقعي والافتراضي»(آصف بيات، 2014، ص135)، وإذا كان الأفراد في احتلالهم للمكان العام يتبعون استراتيجيات أحادية، فإن أي تهديد من قَبيل هدم البناءات العشوائية أو القضاء على الأسواق الموازية يساهم في بلورة حراك يهدف إلى نصرة بعضهم البعض برغم عدم معرفتهم بعضهم البعض.

هذا التغيير في الفعل هو الذي يجعل اللا حركية الاجتماعية تتحول إلى حركة إجتماعية، وفي العالم العربي الذي عوض هذه الحركات الاجتماعية(التي انتشرت بشكل واضح في أمريكا اللاتينية) هي الحركات الإسلاموية التي نظرت إلى الطبقة المتوسطة على أنها المعول الأساس لأي تغيير اجتماعي.

3. الحركات الاسلاموية وسياسة ملئ الفراغ

لقد ساهمت أحداث 11سبتمبر والهجمة الإعلامية الغربية على الإسلام وما صاحبها من غزو العراق في بلورة وعي سياسي مجتمعي عربي، بالرغم من إستمرار«النظم السياسية في كبح الاحتجاج السياسي، ومع ذلك فإن جانبا كبيرا من طاقة هذا الحراك قد استنفذت في أنشطة ذات نزعة قومية أو ذات نزعة معادية للاستعمار وذلك على حساب النضال من أجل الديمقراطية في الداخل»(آصف بيات، 2014، ص43)، ولعل الحركات الاسلاموية هي التي إستطاعت أن تكتسب حضور قوي في الأوساط الاجتماعية، والسؤال الذي يطرح هو: كيف إستطاعت هذه الحركات أن تكتسب زخمها في الأوساط الإجتماعية، وأن تكون البديل للحركات الاجتماعية الحضرية؟

إن إخفاق الخطاب القومي الممزوج بالتوجه الاشتراكي (العلماني) ونكسة أكتوبر (حرب الستة أيام)، عجل بظهور التيارات الدينية المناوئة، ودخولها في صراع مع الأنظمة التسلطية مع كسب حاضنة جماهيرية كبيرة، إخترقت الحدود الجغرافية للدول، وتعزز أكثر لما تبنت الحركات

الدينية الإسلاموية الخطاب النضالي للطبقات المحرومة، فقد ساهم تقديم يد العون والمساعدة للطبقات المحرومة من خلال شبكة من الجمعيات الخيرية والأهلية التي تسهر على تقديم الرعاية الصحية للفقراء، وخلق فرص للتشغيل، وإنشاء مشاريع اقتصادية مصغرة، في زرع الأفكار التي تبتغيها هذه الحركات في شرائح عدة ومعتبرة من المجتمع.

فالحركات الاسلاموية مزجت بين العمل الخيري الجمعوي والعمل السياسي، بل إنها في كثير من الأوقات تستغل الأنشطة الاجتماعية لمآرب سياسية (الاسلام السياسي)، والسياسة التي تروج لها هي السياسة الدينية السياسة تنبع من الدين، الأخلاق من الدين، الاقتصاد من الدين، القانون من الدين، الإسلام باعتباره المرجعية لأي حكم، التأسيس للحكومات الدينية بدل المدنية، بالمحصلة إقصاء الآخر المختلف طائفيا (الاحتكام إلى الطائفية بدل الدين) دينيا، غلق الباب لأي بادرة للتعايش والتشارك مع الأقليات، «إن صور الإحتكار الأيديولوجي تعوق عملية التحول الديمقراطي التعددي وتحبط الاطار المرجعي التشاركي الذي يعد ضروريا لتحقيق تنمية اجتماعية مستدامة» (آصف بيات، 2014، ص175).

إن الأنشطة الخيرية للحركات الإسلاموية تفوق بكثير ما تقوم به الحركات الأخرى، بل إنها في كثير من الاحيان تنافس أنشطة الدولة، وهذا ما مكنها من بسط نفوذها على الفضاء العمومي السياسي. «فقد تناوبت الطرق الدينية التركية بعضها مع البعض الآخر في تقديم انشطة محلية من خلال المساجد والروابط الخاصة بها، أما الأزهر وهو العمود الفقري الديني المستقر في مصر، فقد بدا في تقديم خدمات اجتماعية للمحتاجين في منافسة مع تنظيم الاخوان المسلمين والجماعة الاسلامية »(آصف بيات، 2014، ص170)، فحركة الإخوان استطاعت أن تتصدر المشهد الإنتخابي في مصر وتونس، والمغرب، بعد الثورات العربية، نظرا للقاعدة الجماهيرية الكبيرة التي تمتلكها، وهي قاعدة تستمدها من الأرياف ومن الطبقات الاجتماعية المتوسطة والفقيرة، التي تتلقى يد العون والمساعدة من الهياكل القاعدية لهاته الحركة، ومن الجمعيات الخيرية المنضوية فكريا تحت لوائها.

انطلاقا من هذا يتساءل "بيات «إلى أي مدى تمثل الحركة الاسلامية نموذجا للحركات الاجتماعية الحضرية في الشرق الأوسط؟ وإلى أي مدى تجسد النزعة الإسلاموية النشاطية السياسية للفقراء في المجتمعات المحلية أو تجمعات العمل؟»(آصف بيات، 2014، ص171).

إن الحركات الإسلاموية في رأي "بيات" قد تكون حركة اجتماعية، نظرا للخدمات الاجتماعية التي تقدمها للفقراء المهمشين، إلى أنها ليست حركة اجتماعية حضرية، ذلك أن «للحركات الاسلامية أهدافا أوسع من مجرد التركيز على مطالب المحرومين»(آصف بيات، 2014، ص172)، فالعلاقات التي تنسجها هذه الحركات لا تقتصر على الطبقة الفقيرة بل تتعداها إلى الطبقات الأخرى، والطبقة المتوسطة هي الأساس الذي ترتكز عليه هذه الحركات، ومن خلالها تستطيع أن تحرك الشارع وأن توجهه للأهداف التي تبتغيها، كما أن تعامل الفقراء في البلدان الاسلامية مع هذه الحركات هو تعامل برغماتي، «فالكثيرون من أولئك الذين لا يملكون تعامل مباشر مع أنصار الجماعات الاسلامية يظلون على حالة من الاضطراب في نواياهم، أما الآخرون الذين يستفيدون من أنشطتهم فإنهم يبدون قدرا من تقدير جهودهم وفهمها»(آصف بيات، 2014، ص175)، ويتجلى ذلك في العملية الانتخابية بحيث تكون القاعدة الجماهيرية لهذه الحركات مستمدة من الأرياف والقرى.

وإذا كانت المنطقة العربية تعاني اخفاق ديمقراطي، وتذهب الكثير من الدراسات إلى أن الإسلام عامل أساس في هذا الإخفاق، باعتبار أن معظم علماء الإسلام يرفضون ويتهجمون على قيم المواطنة والتعايش وكل ما هو غربي، بحجة أن الإسلام فيه خبر الأولين والآخرين مما يستلزم تبعية الحكم المدني للحكم الإلهي، إلا أن هذا القول لا يسري على غالبية المسلمين، الذين يتبنون الرؤية التي ترى في الإسلام دين إنساني، يكرس لكرامة الإنسان وحريته(الحرية مناط التكليف)، ضف إلى ذلك أن الاخفاق الديمقراطي لا يرجع بالأساس إلى المنطلق الديني، فجل الأنظمة العربية التسلطية الغير ديمقراطية، لا تتبنى توجه ديني وإنما تقف مناوئة للدين، ويذهب "بيات" إلى أن الإشكال لا يكمن في كون الإسلام يستوعب الخطاب التحرري التشاركي من عدمه، «ولكنها ترتبط بالطريقة أو الظروف التي يستطيع من خلالها أن يجعلوا الإسلام يستوعب الاخلاق الديمقراطية، فليس هناك من خصائص داخلية في الاسلام -أو في أي ديانة أخرى- تجعله ديمقراطيا أو غير ديمقراطي أو تجعله سلميا أو عنيفا. إن ذلك يعتمد على الطرق المعقدة التي يفهم بها صاحب العقيدة عقائده»(آصف بيات، 2014، ص478).

وإذا كانت الأصولية الاسلاموية هي حديث الساعة في الدوائر الفكرية والأكاديمية نظرا للخطاب الذي تروج له القائم على معاداة كل ماهو إنساني مشترك وتبني الفكر الأحادي المنغلق غلق المجال لأي توجه يصبوا إلى تقليص الفجوة بين الإسلام والممارسة الديمقراطية. فإن "بيات" ومن خلال تتبعه للمراحل التي مرت بها بعض المجتمعات الاسلامية(إيران تركيا اندونيسيا تونس المغرب) يرى أن الحركات والأحزاب الاسلامية داخل هذه الدول إستطاعت أن تجدد خطابها السياسي بما يتواكب مع تطلعات شعوبها وبما يتماشى مع القيم الانسانية المشتركة(الحرية الكرامة الديمقراطية)، وهو ما يطلق عليه "بيات" مجتمعات ما بعد الإسلاموية.

4. ما بعد الإسلاموية والتأسيس لفكرة المؤمن الديمقراطي

إن مقولة "ما بعد الإسلاموية" لا تحيل إلى النهاية التاريخية للإسلاموية، وليست هي عودة إلى ما قبل الإسلام، بقدر ما تحيل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطور الخطاب الإسلامي بما يتلاءم مع مستجدات الواقع فبالنسبة "لبيات" ما بعد الاسلاموية تمثل "ظرفا ومشروع" ظرفا من ناحية كون أن النزعة الاسلاموية استهلكت جميع إمكاناتها دون أن تتمكن من بلوغ مرامها، حتى أنها فقدت تأثيرها القوي ليس على الجماهير الغفيرة فحسب، بل حتى على أتباعها ومناصريها، الالتفات إلى نقاط الضعف ومحاولة معالجتها وهي مشروع لأنها تبحث في الآليات التي من خلالها تواكب مستجدات الحاضر وتتأقلم معها من خلال الالتفات إلى القضايا الأساسية التي تشغل بال المواطن(تحسين الظروف المعيشية، الحرية، الكرامة، التداول على السلطة)، إنه مشروع لدمج الاسلاموية في «المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، جنبا إلى جنب مع الاستراتيجيات المتصلة بذلك، وعلى هذا النحو فإنها ليست معادية للإسلام أو غير إسلامية أو علمانية، فما بعد الإسلاموية ظهرت عبر التناقضات والعثرات التي تعرضت لها السياسة الإسلاموية منذ بداية التسعينيات»(آصف بيات، 2014، ص481)، ما بعد الاسلاموية قطيعة للسياسات الاسلاموية القديمة تبتغي تحرر الإنسان المسلم، قطيعة ليس بمفهوم القطيعة التاريخية عن الإرث الإسلامي، وفك الإرتباط بين الواقع الاجتماعي والسياسي وبين الإسلام.

في إجابته عن السؤال الذي غالبا ما يطرح في الدوائر الأكاديمية والسياسية حول علاقة الاسلام بالديمقراطية يقول بيات «استنتجت أنه في حين كانت الاسلاموية باعتبارها تعبئة للإسلام في المشروع السياسي الساعي نحو تأسيس دولة إسلامية، غير قادرة على إحتضان نظام

ديمقراطي على الأرجح، فإن مابعد الإسلاموية قادرة على هذا وقامت به بالفعل»(آصف بيات، 2016، ص12)، وهنا يظهر الفرق بين الجبهة الاسلامية للإنقاذ في الجزائر التي تبنت مشروع الدولة الإسلامية، وبين الأحزاب الأخرى ذات التوجه الاسلامي في بلدان أخرى، التي آمنت بمدنية الدولة والتداول السلمي على السلطة(تركيا، اندونيسيا، ماليزيا)، «فعلى العكس من السياسات الإسلاموية التي تؤكد على واجبات المواطنين، فإن مابعد الاسلاموية تؤكد على دمج التدين والحقوق، والايمان والحرية، والإسلام والتحرر. إنها محاولة لتجاوز الاسلاموية في مجتمع تقي صالح في اطار دولة مدنية غير دينية»(آصف بيات، 2016، ص12).

وإذا كانت مقولة ما بعد الإسلاموية قد لقت قبول في بعض البلاد الإسلامية، فإنه في عالمنا العربي لم تجد بعد هذه المقولة الأرضية والحاضنة الجماهيرية والثقافية لها، إلا أنه وبعد موجة الثورات العربية، وما تلاها من صعود للأحزاب ذات التوجه الديني، عاد هذا المفهوم ليحتل مكانة ضمن النقاشات الأكاديمية في محاولة لتجاوز المرحلة العصيبة التي يمر بها العالم العربي المتمثلة في ظهور «الإسلاموية العنيفة التي يمثلها تنظيم داعش في سوريا والعراق، وجرائم بوكو حرام في نيجيريا، أو حركة الشباب المجاهدين في الصومال»(آصف بيات، 2016، ص10)، وفي خطاب الاسلاموفوبيا الذي تروج له الدوائر الغربية.

فبالنسبة لبيات تعتبر الثورات العربية نموذج لهذا التوجه الما بعد إسلاموي، بدليل أن الجماهير التي نزلت إلى الشوارع لم تكن تنشد قيام أنظمة ذات توجهات معينة، بقدر ما كانت تنشد الكرامة والحرية والديمقراطية، ومما يعلل ذلك أن هذه الجماهير لم تكن تنتمي إلى طيف سياسي، أو فكري، أو عقائدي بحد ذاته، بل و الأحرى من ذلك أن جل هاته الاحزاب السياسية، والتنظيمات، لم تكن الفاعل في الحشد والتعبئة، بل لم تلتحق بالشارع إلا بعد فترة من نزول الجماهير.

وإذا كانت هاته الهبات الجماهيرية في بعض البلاد العربية، قد أوصلت الاسلاميين إلى السلطة بطرق ديمقراطية لا لبس فيها، فإن هاته الأحزاب الإسلامية التي لم تكن لديها خبرة كافية بالعمل السياسي، إصطدمت بواقع إجتماعي مغاير ومخالف، ذلك أن شعار الدولة الإسلامية ذات التشريع الإسلامي الذي كانت تحمل رايته هذه التنظيمات، تقاطع مع طموحات الشباب الذي بات ينشد الحرية والديمقراطية والكرامة، وأولوية الإقتصاد والتشغيل على سائر الشعارات الأخرى.

هذا الاصطدام بين المطالب الشعبية للجماهير، والشعارات البراقة للأحزاب الإسلامية، هو ما ساهم في إعادة بلورة التوجهات الفكرية والسياسية لبعض هذه الأحزاب الإسلامية، بما يتماشى مع طموحات الجماهير من عيش كريم وحرية وكرامة، ففي حين أن التجربة الديمقراطية أجهضت في مصر لعوامل عدة ولعل من بينها هو محاولة استبدال نظام تسلطي مهيمن بنظام آخر يبتغي بدوره الهيمنة على مفاصل الدولة والانتقام، والعمل على إحداث تغيير جذري وكلي في هيكلة الدولة (ولو أنه يصعب الجزم بالحكم نظرا للفترة القصير التي قضاها الإسلاميون في الحكم إذ عادت الدولة العميقة لتستاثر بالحكم عبر إنقلاب عسكري)، فإن التجربة التونسية في الحكم المتمثلة في حركة "النهضة" والتجربة المغربية المتجسدة في حزب "العدالة والتنمية" تمثل نموذج فريد للأحزاب ذات التوجه الاسلامي التي آمنت بالشراكة السياسية وبالتداول السلمي على الحكم.

إن هذا التوجه الما بعد إسلاموي يعطينا فكرة مفادها أن الأحزاب الإسلامية بمقدورها أن تنخرط في الحياة السياسية ما دامت تؤمن بالممارسة الديمقراطية، والتداول السلمي على السلطة،

واحترام الدستور باعتباره المرجعية المشتركة الوحيدة التي يحتكم إليها، هذا الإطار هو الذي يمكن الأحزاب السياسية بتوجهاتها المتنوعة(قومية، دينية، علمانية) من ممارسة النشاط السياسي من غير أن يكون هناك توجس وخوف، بل وتساهم من موقعها في تكريس ثقافة التعدد والاختلاف باعتباره غنى لا فقر.

وإذا كنا نطالب من الأحزاب الاسلامية أن تحترم قواعد اللعبة السياسية وأن تبتعد عن نهج التكفير، فإنه في المقابل علينا أن نعترف بهذه المنزلة الإبستمية التي يحتلها الدين في فضائنا العمومي، وأن نكف عن نعت الجماعات الدينية بأنها جماعات رجعية، هذا ما فهمه "هابرماس" لما أطلق بدوره صيغة من صيغ الما بعديات سماها المجتمعات ما بعد العلمانية.

فبالنسبة "لهابرماس" لكي نتجاوز الاصطدام الذي ينجم بين المتدينين والعلمانيين بسبب القناعات المتباينة التي يحملها كل طرف، يستلزم ذلك تبني فلسفة القبول، والاعتراف المتبادل، والابتعاد عن إدعاء المطلقية والشمولية Universalité، فعلى المتدينين أن يحترموا مكانة العقل، وأن يقروا بمنزلته، وأن يسعوا قدر الإمكان، إلى أن تكون الفروض الدينية التي يقدمونها أكثر عقلانية، حتى تلقى القبول من طرف الآخر، فالإقرار بأحقية الدين في التواجد داخل الدولة الدستورية، لا يكون إلا لحظة امتناع الجماعات الدينية بطريقة اختيارية، «عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف، وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين، وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجوم انتحارية»(يورغن هابرماس، 2006، ص127).

في المقابل، على الدولة العلمانية أن تقر بهذه المنزلة الابستمية التي يحتلها الدين داخل المجتمع، وأن تعمل على فتح قنوات الاتصال والحوار مع المتدينين والتي تبتدئ بالكف عن نعت الجماعات الدينية باللاعقلانية.

فمصلحة الدولة الدستورية Etat Constitutionnel تكمن، في مراعاة كل المصادر والينابيع الثقافية التي يتغذى منها "التضامن" بين الناس وينمي وعيهم بالقيم، كما أنه على الدولة الدستورية أن تقف موقف الحياد، وأن لا تتبنى موقف على حساب آخر، فحتى «عندما تدخل الادعاءات التي يقدمها العلم، وتلك التي يقدمها الإيمان في صراع، فإن الدولة بحياديتها تجاه رؤى العالم، لا تقرر موقفا مؤيدا إطلاقا لهذه الفئة أو تلك»(يورغن هابرماس، 2006، ص127)، لأن مهمتها أن تفتح المجال للحريات، والنضال لحقوق متساوية لمختلف الجماعات، سواء كانت دينية أو علمانية، فهي لا توفر «الحرية السلبية فقط من أجل رفاهية مواطنيها بل تجندهم عن طريق حرية التواصل للمشاركة في المناقشات العامة حول المواضيع التي تهم الكل»(يورغن هابرماس، 2013، ص51)، وهذا ما يزود النظرية السياسية والقانون، لتحقيق مفهوم واسع ل"مواطنة ذات الثقافة المتعددة".

هذه المواطنة تقوم داخل الدولة الدستورية على أساس، «الحس المشترك المتنور بالطموح الديمقراطي، لا يمكن أن يرتد إلى صيغة المفرد، فهو يصف التركيبة العقلية لمجتمع عام تخترقها تعددية الأصوات»(يورغن هابرماس، 2006، ص132)، وتقوم أيضا على ثقافة الفهم المشترك التي ترتكز على الإصغاء إلى الآخر المخالف، من خلال الابتعاد عن إصدار الأحكام الأحادية، لأن هذا يولد شعور لدى الآخر، بأنه قد جرح في قناعته الدينية .

فمجتمع ما بعد العلمانية الذي يدعوا إليه "هابرماس"، يسوده "التسامح الديني" تجاه المذاهب الدينية الأخرى، -لأن الأصولية في نظر "هابرماس" هي تجسيد لعدم التسامح الديني- هو مجتمع يسمح بحضور الدين في أرضه، ويسمح له كذالك بالانخراط في الحيات السياسية، شرط الابتعاد عن نهج العنف ومنطق الإكراه، لأن «التسامح الديني تجاه ما يحمله الآخرين من المعتقدات، ينشئ عموما ما يمكن تسميته بالتسامح السياسي للآخرين، الذين يفكرون بصورة مختلفة»(شيراز النجار، 2011، ص09).

إن مجتمع ما بعد الإسلاموية ومجتمع ما بعد العلمانية مجتمع لعملة واحدة، هو مجتمع يسمح بتعايش العلماني والديني في إطار سياسة الاعتراف المتبادل، ففي «المرحلة التي نحن فيها لم يعد لنا إلا الأمل لحيلة العقل وانه بات علينا أن نظهر قدرة على التفكير»(يورغن هابرماس، 2006، ص125)، تمكننا من الخروج من حالت الشك والقلق والغبن التي نعاني منها، ولا يكون ذلك إلا في مجتمع يؤمن بالتعددية الثقافية والإثنية والدينية مجتمع يحترم خصوصيات كل فئة من فئاته دون أن تستبد طائفة على الأخرى، مجتمع تلعب فيه الدولة الدستورية دور المحايدة، التي تقف على مسافة واحدة بين جميع أطيافه، والراعية للحريات والحقوق المتساوية لمختلف المجموعات المكونة لها، أما إلصاق الظلامية والرجعية لفريق معين، والتحرر والحداثة لفريق ثاني. هذا التصنيف هو الذي ساهم في إحتكار الخطاب السياسي والإعلامي، الذي يصبوا إلى إلغاء الآخر وممارسة شتى أنواع الإقصاء والتهميش.

قائمة المراجع:

1. آصف بيات(2014)، الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ط1، المركز القومي للترجمة، جمهورية مصر العربية.

2. آصف بيات(2016)، ما بعد الإسلاموية الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، جداول، بيروت، لبنان.

3. شيرزاد النجار(نيسان 2011)، التسامح واللا تسامح في فلسفة هابرماس، مجلة تسامح، ع32، السنة التاسعة، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، فلسطين.

4. محمود حيدر(2017)، مابعد العلمانية منطق الحدث وفتنة المفهوم، مجلة الاستغراب، ع8، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت.

5. يورغن هابرماس(2006)، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان.

6. يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر(2013)، جدلية العلمنة العقل والدين، ط1، يناير2013، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت.