

محاولة لفهم التوجه الإسلامي

التقرير رقم 37 حول الشرق الأوسط/شمال أفريقيا – 2 آذار (مارس) 2005

قائمة المحتويات

I	ملخص تنفيذي	1
1	الإسلام، التوجه الإسلامي والإسلام السياسي	1
4	التيارات الرئيسية للإسلام السياسي السني	4
7	التوجه الإسلامي السني: الحركة والحزب	7
10	النشاط التبشيري السني: الدعوة	10
17	السنيون على مسار الحرب	17
22	الإسلام السياسي الشيعي	22
22	أ- خلفية	22
23	ب- زعامة العلماء	23
24	ج- أصول التنوع في التوجه الإسلامي الشيعي	24
	7. الخلاصة: دلائل ومؤشرات على التنوع الإسلامي السياسي بالنسبة	
28	"للحرب على الإرهاب"	28

تفهم التوجه الإسلامي

ملخص تنفيذي

إصلاحية وليس ثورية ويحثون على مبادئ ومعايير ديمقراطية شاملة. إن الناشط المتميز هو المناضل السياسي المنتمي للحزب؛

□ الدعوة الإسلامية المتواجدة في نهجين مختلفين كانت تتمثل في حركة التبليغ ذات الهيكلية والبنية الرفيعة من ناحية، والسلفية الواسعة الانتشار من الناحية الأخرى. وفي كلتا الحالتين، فإن السلطة ليست هدفاً؛ إن الغرض المهيمن هو الحفاظ على الهوية الإسلامية والعقيدة

□ الإسلامية والنظام الأخلاقي في مواجهة قوى الكفر، وإن الناشطين المميزين هم دعاة وعلماء؛

□ الجهاد الإسلامي المتواجد في ثلاثة مناهج مختلفة: الداخلي (الذي يقاوم اسماً الأنظمة الإسلامية التي تعتبر غير ورعة)؛ والتحريريون الودعيون (الذين يقاتلون لاسترداد الأراضي التي يحكمها غير المسلمين أو الجائمة تحت الاحتلال)؛ والعالميون (الذين يحاربون الغرب). وبالطبع، فإن الناشط المتميز هو المجاهد.

إن كل هذه الأنواع المختلفة من النشاط السني – السياسي والتبشيري (الذي يقوم بالدعوة) والجهادي – هي محاولات للتوفيق بين التقليد (التراث) والحدائق، والحفاظ على تلك الجوانب من التقليد التي تعتبر أساسية من خلال التكيف بطرق مختلفة مع الظروف والأوضاع العصرية؛ وجميعها تختار من التقليد وتستعير بشكل انتقائي من الغرب وتبتني بعض جوانب الحدائق. أما اختلافها، فيتمثل في كيفية تصور المعضلة الرئيسية التي تواجه العالم الإسلامي، وفي ما يعتقدونه ضرورياً وممكناً ومستحسناً فعله.

يصنع المسلمون السياسيون قضية من سوء الحكم والإدارة الإسلامية والظلم الاجتماعي، ويعطون الأولوية للإصلاح السياسي بحيث ينسئ تحقيقه من خلال العمل السياسي (الذي يؤيد ويتبنى سياسات جديدة ويطعن في نزاهة الانتخابات، وخلافه). أما الدعويون المسلمون، فإنهم يصنعون قضية من فساد القيم الإسلامية وضعف الإيمان، ويعطون الأولوية لنوع من إعادة التسليح الأخلاقي والروحي الذي يدافع عن الفضيلة والطهارة الشخصية كشرط للحكومة الصالحة والنهضة الجماعية. ويصنع الجهاديون قضية من الوزن والنقل الجائر للسلطة السياسية والعسكرية غير الإسلامية في العالم الإسلامي ويعطون الأولوية للمقاومة المسلحة.

إن أيّ تطلع من هذه التطلعات الرئيسية الثلاثة سوف ينصّر ويسود في المدى البعيد والطويل، يعتبر أمراً بنطوي على أهمية كبيرة بالنسبة للعالم الإسلامي وللغرب. وفي حين أنه يتعين على الغرب بوجه عام، والولايات المتحدة بشكل خاص، أن يكونا متواضعين حول قدرتهما في تشكيل الحوار بين الإسلاميين، فيجب عليهما أن يكونا أيضاً على حذر في كيفية تأثير سياساتهما عليه. وتبينهما لمقاربة أو أسلوب الشدة الذي يرفض التفريق بين أنواع الإسلاميين المتحررين فكرياً والأصوليين، فإن صنّاع القرار الأمريكيين والأوروبيين يخاطرون في إثارة إحدى نتيجتين غير مرغوبتين بشكل متساوٍ: إما حثّ الشرائح المختلفة للنشاط الإسلامي على التوحد معاً كردة فعل، بحيث تعمل على التخفيف من الاختلافات التي قد

تفاعلاً مع الأحداث المثيرة والعنيفة التي جرت في 11 أيلول 2001، فقد اتجه العديد من المرابطين وصنّاع السياسة الغربيين إلى تجميع كافة أنواع الإسلاميين معاً دون تمييز وتصنيفها كمتطرفة ومعاملتها كعدائية. إن هذه المقاربة أو الطريقة تنطوي على مفهوم خاطئ. فهناك تيارات إسلامية مختلفة جداً، حيث أن القليل منها يتسم بالعنف، وأن أقلية ضئيلة تبرز الاستجابة التي تنطوي على مواجهة متحديّة. إن الغرب في حاجة إلى استراتيجية حسنة التمييز بحيث تأخذ في الاعتبار تنوع التطلعات، وعلى الخصوص بالنسبة للتطورات داخل الإسلاميين السياسية؛ والتي تقبل حقيقة أن أكثر الإسلاميين حداثة يعارضون بعمق السياسات الأمريكية الحالية وأنهم ملتزمون بالتفاوض من جديد حول علاقاتهم مع الغرب، والتي تنقهم بأن الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني المقرح، والحرب في العراق واحتلال العراق، وكذلك الطريقة التي يتم بموجبها شنّ الحرب، جميعها تعزز الدعوة للاتجاهات والنزاعات الجهادية الأكثر ضراوة وخطراً.

إن نقطة البداية للتمييز بين المسارات المختلفة للنشاط الإسلامي يكمن في التمييز بين الإسلامية الشيعية والإسلامية السنية. حيث يشكل السنة أغلبية ساحقة – ما يزيد عن 80 بالمائة – من المسلمين. لقد ظهر مفهوم "الإسلام السياسي" لأول مرة في أعقاب الثورة الإيرانية عام 1979، حيث تم اعتبار النشاط العنفي الشيعي التهديد الأكثر إقلاقاً وإزعاجاً. وفي واقع الأمر، بما أن المذهب الشيعي يمثل الأقلية في الأمة الإسلامية، وبما أن الشيعة يمثلون بشكل نموذجي أقليات في الدول التي يجدون أنفسهم فيها، فإن النشاط الشيعي العنفي الأوسع انتشاراً ينسب بالطائفية (يتعلق بالمجموعات) – حيث يقوم بالدفاع عن مصالح المجتمع الشيعي بالنسبة للسكان الآخرين وللدولة ذاتها. ولهذا السبب، وكذلك نظراً للدور السياسي الرائد الذي يلعبه الفقهاء والسلطات الدينية (العلماء)، فقد ظلت الإسلاميين الشيعية متحدة بدرجة ملفتة للنظر ولم تنتشر إلى أشكال متصارعة من النشاط، كما هو الحال بالنسبة للإسلام السني.

وفي الوقت الحاضر، ينصبّ معظم تركيز الغرب على النشاط الحركي السني، وإن معظم التخوف يدور حوله. ويتم النظر إلى الإسلاميين السنية بشكل واسع على أنها أصولية (مترممة) ومتطرفة بشكل منظم وأنها تهدد المصالح الغربية. وفي الواقع، أنها ليست على الإطلاق وحدة مترابطة. وعلى العكس من ذلك، فقد تبلورت في ثلاثة أنواع متميزة رئيسية، كل نوع منها له نظريته العالمية وطريقة عمله ونشاطه المميزون.

□ الحركات الإسلامية السياسية التي تتمثل في جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفروعها في أماكن أخرى (الجزائر، الأردن، الكويت، فلسطين، السودان، سوريا، وخلافه)، وفي حركات متجذرة ومتأصلة محلياً، مثل حزب العدالة والتطور (AKP) في تركيا، وحزب العدالة والتطور (PJD) في المغرب، اللذين يتمثل غرضهما في الوصول إلى السلطة السياسية على المستوى الوطني. وهؤلاء يقبلون الآن، بوجه عام، الدولة القومية، ويعملون ضمن إطارها الدستوري، ويتجنبون العنف (باستثناء الظروف التي يكونون فيها تحت الاحتلال الأجنبي)، ويظهرون بوضوح نظرة

يتم خلافاً لذلك تمييزها بشكل مثير، أو التسبب في قيام الجهاديين بالتفوق على الاتجاهات التي تميل إلى اللاعنف والحدائثة.

القاهرة- بروكسل 2 آذار 2005

تفهم التوجه الإسلامي

1. الإسلام، التوجه الإسلامي والإسلام السياسي

تناقض ملفت للنظر ويتم التعامل معه كأمر مسلم به لا يحتاج للنقاش، من وجهة نظر بعض المسؤولين الغربيين، وهو من جهة الخلط بين الإسلام كدين وبين أتباعه أي "المسلمين العاديين المسالمين" والذي يشكل "الإسلام" بالنسبة لهم مسألة تقوى شخصية وليس التزاما سياسيا و"التوجه الإسلامي" أو "الإسلام السياسي" وما يعنيه ذلك ضمنا من كونه مسألة تهم أقلية من النشطاء (المحرّضين) الذين يسعون إلى استغلال عقيدة إخوانهم المسلمين لتحقيق مآرب سياسية وتحريك مشاعر الاحتجاج وخلق مشكلة ضد المصالح الغربية والدول الإسلامية "الصديقة" سواء بسواء من جهة أخرى، وهو خلط واختلاف مضلل لعدة أسباب:

أولا: إن هذا الاختلاف أو التناقض مبني على وجهة نظر خاطئة بالأساس للإسلام والقائلة بأن الإسلام ليس دين سلام⁽²⁾، وإنما دين تشريع وقانون⁽³⁾. ومن هذه الزاوية فهو أقرب إلى اليهودية وأكثر بعداً عن المسيحية. ولتقديم الإسلام أساسا كعقيدة سلام غير سياسية (نبي مختلف لنفس الرسالة) هو بمثابة إضفاء صفة عليه قد تبدو (على الأقل نظريا) مسيحية في جوهرها، ولكنها لا تنتمي بالضرورة لأديان أخرى ولا للإسلام كذلك⁽⁴⁾. فالإسلام بصفته دين قانون يهتم فعلا بالحكم وهو بذلك سياسي الاتجاه.

سيتم هنا تعريف ومساواة اصطلاح التوجه الإسلامي كما في تقارير Crisis Group اللاحقة كمرادف "لنشاط أو الحراك الإسلامي السياسي" أي العمل الدؤوب والترويج للمعتقدات والفرضيات والقوانين والسياسات ذات الطابع الإسلامي المحض⁽¹⁾. وفي هذا الإطار هناك عدة تيارات من التوجه الإسلامي أو المد الإسلامي، وما يجمع بين هذه التيارات هو أنها بنت نشاطاتها على تقاليد وتعاليم الإسلام كما وردت في النصوص المقدسة والتفسيرات الموثوقة.

دأبت الطروحات الغربية على تقديم النشاط الإسلامي المسييس عامة على أنه ظاهرة موحدة وجامعة سواء سميت "التوجه الإسلامي" - أو "الإسلام السياسي" أو "الإسلام الأصولي"، ومقارنة هذه الظاهرة بممارسة الإسلام كمعتقد ديني من قبل "المسلمين العاديين". ولوحظ ترسخ هذا الاتجاه في سياق ما يسمى "بالحرب على الإرهاب" التي أعلنتها الولايات المتحدة كرد فعل على هجمات 11 أيلول 2001. وهو أمر يمكن فهمه إلى حد كبير، إذ اعتبر الكثيرون غداة تلك الهجمات وغيرها من الهجمات العديدة التي شنت في أفريقيا وآسيا خلال السنوات الثلاث الماضية، أن ظاهرة الإسلام السياسي قد نمت وتحولت بشكل مرعب إلى حركات إسلامية إرهابية ترتكب أعمال عنف ملفتة للنظر ضد أهداف غربية وغير غربية. ولكن هذا المفهوم الأحادي للإسلام السياسي خاطئ في افتراضاته ومضلل في وصفاته السياسية.

وأبلغ مثال على هذا الاتجاه هو تصنيف كل ما يقع تحت عنوان الإسلام السياسي ضمن نظرية "صراع الحضارات" التي تنظر للعالم الإسلامي برمته، أي الحضارة الإسلامية كجزء واحد ومشكلة واحدة، وبالتالي هدفاً واحداً. ولكن الاتجاه ذاته واضح أيضا في طروحات أخرى، أكثر إرباكا من ناحية فكرية تعكسها التصريحات المتكررة لبعض الزعماء الغربيين. وهناك

(2) عندما وصف الرئيس بوش الإسلام بهذه العبارات في خطابه أمام الجلسة المشتركة للكونغرس في 21 أيلول 2001 (مشيرا إلى "التعاليم السلمية للإسلام" ومؤكدا على أن "تعاليم الإسلام جيدة وسلمية") انتقده الأصوليون المسيحيون الذين قالوا أن العكس تماما هو الصحيح، أي أن الإسلام هو عقيدة تميل إلى الحرب وعدوانية في جوهرها وأصلها. ولكن كلا الوصفين متحيزان ومخطئان. فالإسلام كدين لا يمكن وصفه على أنه دين أكثر أو أقل "سلمية" من المسيحية: فكل العقيدتين تحملان مضمونا عسكرياً في صراع الخير ضد الشر، وكلاهما خاض حروبا عديدة باسم الله. والفرق الرئيسي بينهما إضافة إلى الصراع اللاهوتي بين الاعتقاد المسيحي في ألوهية المسيح والتالوث المقدس ووحداية الإسلام القوية، هو أن الإسلام دين يتضمن ويقدم إطار عمل قانوني يعتبر مصدره إلهيا وملزما لجميع المؤمنين بنفس الطريقة التي ينظر إليها إلى الوصايا العشر في الدين المسيحي.

(3) المقصود من هذه العبارة تأكيد حقيقة، وليس المقصود تعريفا للإسلام. فليس هناك تعريف عام متفق عليه. ولا اعتبارات عملية فإن المهم هو ما يؤمن المسلمون بأنه دينهم وهذا شيء متغير حسب الظروف، وقد تغير على مدى السنين. وتجادل بعض الآراء المعاصرة للمسلمين ضد محاولة تعريف الإسلام كدين للقانون، وقد قلل بعض المفكرين الإسلاميين وحتى أنهم حاولوا إنكار أهمية المفاهيم القانونية التي جاءت في مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة - راجع نزيه الأيوبي (الإسلام السياسي): الدين والسياسة في العالم العربي (لندن ونيويورك) 1991- الصفحات 201-213، ولكن هذا لا يمثل إلا رأي الأقلية. أما التقليد الصوفي الشعبي فقد أعطى الأولوية للناحية الروحية للعقيدة.

(4) بدأت المسيحية بشكل أو بآخر ككنيسة مضطهدة ضمن إطار سياسي هو (الإمبراطورية الرومانية) ولكن هذه الإمبراطورية لم تسيطر عليها. أما الإسلام فقد بدأ كمجتمع للإيمان مصرّ على التحول إلى كيان سياسي مستقل وتم ذلك بسرعة، ومن ثمّ توسع بسرعة هائلة مستوليا على المناطق المجاورة وشعوبها في إطار من القانون والسلطة والإيمان أيضا. ولعب الخلاف بين الله (الدين المسيحي) والقيصر دورا فعالا في علاقة المسيحية بالسياسة خلال القرون الثلاث التأسيسية الأولى من وجودها، وهو أمر لم يكن له وجود في التجربة الإسلامية منذ بدايتها.

(1) في السابق عرّفت تقارير كرايسز جروب التوجه الإسلامي تعريفا محدودا واصفة إياه بأنه "إسلام في إطار سياسي". ولكن وكما تبين لاحقا وكما أوضحه النقاش في سياق هذا النص الرئيسي هناك مشكلتان حول هذا التعريف. الأولى افترضت أن الإسلام كدين غير سياسي، بينما في الواقع ولأنه يهتم كثيرا بشؤون الحكم فهو سياسي التوجه. والثانية التي افترضت أن كل أشكال "التوجه الإسلامي" تحمل طابعا سياسيا، بينما الواقع أن هناك اختلافات هامة في هذا المجال بين هذه الأشكال التي تميل للتركيز على النشاط السياسي والتبشيري أو العنف. وفي حين بدأت التقارير السابقة ل كرايسز جروب حول "التوجه الإسلامي" وخاصة في شمال أفريقيا باستخلاص المعاني من وراء وجود أشكال مختلفة "للتوجه الإسلامي" وتطور هذه الأشكال، فإن التقرير الحالي يخطو بالتليل خطوة رئيسية أخرى. للاطلاع على تلك التقارير راجع ملخصات كرايسز جروب حول "التوجه الإسلامي" في شمال أفريقيا: ميراث التاريخ 20 نيسان 2004: "التوجه الإسلامي" في شمال أفريقيا: فرصة مصر، 20 نيسان 2004: تقرير كرايسز جروب رقم 29 بعنوان "التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر": طي الصفحة، 30 تموز 2004: وأيضا تقرير كرايسز جروب رقم 83، الخلفية الإندونيسية: لماذا لا تلقى السلفية والإرهاب؟، 13 أيلول 2004، وتقرير كرايسز جروب رقم 31، الخلفية في المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ 21 أيلول 2004.

بمبادئهم أو يصعب شراؤهم على أساس الافتراض غير القابل للفحص بأنه لا يمكن مداونتهم وعليه يجب مواجعتهم⁽⁷⁾.

نقطة الضعف الرئيسية في هذا التمييز التحليلي هي أنه غير قادر على ملاحظة أن أهم عامل يميّز بين الفروقات في الإسلام السياسي ليس التشدد النسبي أو الاعتدال الذي يعبر الأتباع من خلاله عن قناعاتهم، بل هي طبيعة تلك القناعات، والتي تشمل تشخيصات مختلفة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية، ووجهات النظر المختلفة حول التشريع الإسلامي والمفاهيم المختلفة للمواضيع المطروحة (السياسية والدينية والعسكرية) التي تتطلب العمل والتفاعل، وتتضمن أيضا تحديد نوع العمل الذي يجب أن يكون مشروعاً وملائماً أي الذي يحمل عنصر الخلاف وفي أحيان كثيرة تكون أهدافه متناقضة. وهذا فرق جوهري عن ذلك الفرق المعروف تقليدياً بين الشيعة والسنة في الإسلام⁽⁸⁾. وهو اختلاف بين أشكال النشاط الإسلامي المعاصر أكثر من كونه اختلافاً بين التقاليد الإسلامية التاريخية، ووجود هذا الاختلاف خاصة بين صفوف الإسلام السنّي السياسي هو تطور جديد نسبياً لم يكتمل بعد بل يبدو وكأنه عملية مستمرة.

ثانياً، يضيف هذا الإسلام على "المسلمين العاديين أو عامة المسلمين" صفة ونموذجاً من الاعتقاد الديني هو في جوهره مسألة شخصية⁽⁵⁾، وهي وجهة نظر غير واقعية لأنه من الأصح أن نقول أن الإسلام بالنسبة لغالبية المسلمين هو شأن عام أساساً من حيث أنه لا يطالب فقط بمجتمع من المؤمنين (الأمة) بل يشمل ويقدم مجموعة من التعاليم القانونية والأحكام الأخلاقية وهو بذلك أشبه "بمسودة نظام اجتماعي"⁽⁶⁾. وعليه هناك اتجاه قوي وإن كان غير معنٍ أحياناً، بالنسبة لعدد كبير من "المسلمين العاديين" أن يتجاوبوا مع أفكار الأقليات الناشطة القائلة بأن تعاليم دينهم يجب أن تنعكس في القيم الاجتماعية والقوانين وشكل الحكومة في الدولة التي يعيشون فيها. وهكذا فإن الادعاء بوجود فرق بين "المسلمين العاديين" والنشطاء الإسلاميين هو ادعاء ضعيف، ويمكن أن ينهار تحت الضغط. ويمكن القول أيضاً بأن معظم المسلمين - إذا لم نقل جميعهم - يعيشون اليوم تحت ضغوط كبيرة.

ثالثاً، إن مفهوم "الإسلام السياسي" المترتب على هذا التباين لا جذور تاريخية له وهو يستخدم الآن لخدمة أغراض معينة. فمصطلح "الإسلام السياسي" هو أمريكي المنشأ وأصبح متداولاً بعد الثورة الإيرانية. وهو يعني أو يفترض أنه كان هناك إسلام ولكن غير سياسي حتى جاء الخميني وقلب الأشياء. وفي الحقيقة أن الإسلام كان وعلى مدى أجيال ديناً ذا توجهات سياسية حتى قبل عام 1979. ويبدو أنه ابتعد عن السياسة فقط في الفترة التاريخية المحددة التي ظهرت فيها القومية العربية العلمانية ما بين عامي 1945 وحتى 1970. وحتى أثناء تلك الفترة يصعب الحديث عن إسلام غير سياسي، إذ لم تكفي الحكومات العربية الوطنية بالسيطرة على الساحة الدينية فقط والترويج لاتجاهات عصرية ووطنية في الإسلام، بل إن عنصراً أساسياً في السياسة الغربية وخاصة (الأمريكية)، وكرد على تيار القومية العربية منذ مطلع الخمسينات، سعى بكل جهده إلى دعم وتشجيع قيام تحالف بين الدول الإسلامية المحافظة بقيادة المملكة العربية السعودية والباكستان لترجيح كفة إسلام شمولي موحد وموالي للغرب لمواجهة المد القومية العربية بقيادة مصر جمال عبد الناصر وتلك الدول المتحالفة معه مثل (الجزائر والعراق وليبيا وسوريا واليمن الجنوبي).

ويبرز مفهوم "الإسلام السياسي" وتعريفه كمشكلة فقط عندما بدأت السياسات الإسلامية بإطلاق تصريحات مناهضة للغرب وخاصة للولايات المتحدة. ونتج عن ذلك التباس وخطب بين الفكرة الضمنية القائلة بأن "الإسلام السياسي" يمثل خروجاً عن الصيغة غير السياسة للإسلام (وهي فكرة غير دقيقة بالمنظار التاريخي) ولكنها ضمنياً مفهومة (ومبطنّة) على أنها خروج من السياسة الموالية للغرب. والحقيقة أن النظرة إلى "الإسلام" أصبحت سياسية فقط عندما بدأ الإسلام يشكل خطراً.

وأخيراً وضمن هذا السياق من الاجتهادات ولاعتبارات عملية يعتبر "الإسلام السياسي" و"التوجه الإسلامي" و"الأصولية الإسلامية" ظواهر متجانسة من ناحية المضمون. وعليه فإن هذا الاختلاف يتجاهل تعدد وجهات النظر والأهداف والوسائل وهي الموجودة فعلياً ضمن الإسلام السياسي. وبدل ذلك فهذا الإسلام السياسي يدعي وجود اختلاف بسيط بين "المتشددين" و"المعتدلين". ومثل هذا الطرح لا يميّز بين الرؤى والسياسات البديلة كما لا يميز بين القوة التي تتميز بها وجهات النظر المختلفة. وعلى المستوى العملي هذا يعني التمييز بين أولئك الذين تشعر الحكومات الغربية أنها تستطيع "التعامل معهم" أي المعتدلين، وبين أولئك الذين لا تستطيع التعامل معهم أو لا ترغب في التعامل معهم. وقد يصل الأمر إلى درجة التمييز بين أولئك المؤهلين للتعاون وأولئك الذين يتمسكون

(7) وحسب سجلات فواز جرجس فالاختلاف الرئيسي في المناقشات حول "الإسلام السياسي" في الولايات المتحدة قيل 11 أيلول 2001 كان بين دعاة المواجهة ودعاة التفاهم "انظر جرجس: أمريكا والإسلام السياسي: صراع الثقافة أم صراع المصالح؟ (كامبردج 1999) الفصل 2. و المفارقة هي أن الخلاف بين المعتدل والمتشدد الذي نتحدث عنه الحكومات الغربية قد تحول إلى خلاف بين المؤمنين والمنافقين وهو جوهر التمييز بين الصالح والطالح في الإسلام ذاته.

(8) لمناقشة حول النشاط الشيعي انظر القسم 5 أدناه.

(5) هذه النظرة الخاطئة "للمسلمين العاديين" كانت نتيجة طبيعية للمفهوم الخاطئ للإسلام كما ذكرنا أعلاه.

(6) ارنست غيلنر (المجتمع الإسلامي) كامبردج 1981 صفحة 1.

2. التيارات الرئيسية في النشاط السياسي السنّي

□ السلفية الجهادية المؤلفة من أناس ذوي نظرة سلفية وتمت تعيّنهم كمتطرفين وتخلوا عن النشاط المسالم الذي تنتبجه الدعوة لينضموا إلى صفوف الجهاد المسلح.

□ الفطبيّون وهم نشطاء تأثروا بالفكر المتطرف لسيد قطب المصري (1906-1966)⁽¹²⁾، وكانوا في البداية مهيبين لشن الجهاد ضد "أقرب عدو" وهو الأنظمة المحلية والتي وصفوها بالكفر وخاصة في مصر، وذلك قبل التوجه إلى الجهاد في العالم الخارجي ضد "العدو البعيد" وخاصة إسرائيل والغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة.

ومن التيارات الهامة التي ظهرت خلال السنوات الخمسة عشر الماضية اندماج هذين التنظيمين الجهاديين واختراقهما الواحد لصفوف الآخر. فشبكة القاعدة التابعة لأسامة بن لادن تمثل تركيبة من العناصر الجهادية والسلفية والفطبيّة (نسبة إلى سيد قطب)، ويمثل هذه المجموعة الأخيرة أحد قادة بن لادن وهو -أيمن الظواهري- الزعيم السابق لمجموعة الفطبيّون المصرية وأسماها "تنظيم الجهاد" التي شنت حملات إرهابية منقطعة ضد الدولة المصرية بين عامي 1976 و1997⁽¹³⁾. ومن بين هذه التيارات يمكن وصف جماعة التبليغ بأنها الأكثر هدوءاً وسلمية، أما التيارات الأخرى فتعرف بأنها نشطة ولها أبعاد سياسية.

وفي حين يمكن أن يقوم أتباع هذه التيارات السنّية الثلاثة في مناسبات معينة بالهجوم المباشر أو الانتقاد اللاذع للحكومات الإسلامية وعلمائها المرؤسين وسياسة الولايات المتحدة وحكومات غربية أخرى، إلا أنها تعمل ذلك من وجهات نظر مختلفة ويكون الاتفاق بينها في هذا المجال هشاً. ويدور معظم الجدل الهام حول جواز اللجوء للعنف أو عدمه في ظروف محددة داخل صفوف الحركة الإسلامية ذاتها، وليس مع تيارات علمانية في العالم الإسلامي وبدرجة أقل بكثير مع الغرب. وكقضية بداية تحمل التيارات السنّية الثلاثة وجهات نظر وتفسيرات متباينة حول أزمة الإسلام المعاصرة، وهي تفسيرات تحمل في طياتها اجتهادات مختلفة ويترتب على ذلك استراتيجيات متنافسة على النحو التالي:

□ يبنقد الإسلاميون السياسيون أو على الأقل هم يبتعدون عن موقف السلفيين بشكل رئيسي بحجة أن السلفيين منشغلون جدا بالسلوك الفردي (بل وأكثر من ذلك بتفاصيل هذا السلوك: مثل الملبس الإسلامي الصحيح، طقوس تناول الطعام والجلوس والنوم وما إلى ذلك) وبهذا يحولون انتباه المسلمين عن مواضيع أكثر أهمية وإلحاحاً.

□ يهاجم الإسلاميون السياسيون الجهاديين العقائديين ويعتبرونهم تياراً منافساً: فالإخوان المسلمون مثلاً يمولون مشاريع الجهاديين الإسلامية - الوطنية في إطار الجهاد التقليدي (حماس في فلسطين)، ولكنهم لا يريدون للجهاديين السلفيين أو الفطبيّين أن يظهر أقباء. وأهم من ذلك يبتعد الإخوان المسلمون وإسلاميون سياسيون آخرون عن الجهاديين بسبب موقف السلفيين هؤلاء المحافظ من القانون (عكس موقف الإخوان المعاصر) ويبتعدون أيضاً عن موقف الفطبيّين من الدولة.

كانت الاتجاهات والتيارات المختلفة للعمل السياسي السنّي، التي يمكن بل ويجب الفصل والتمييز بينها اليوم، كانت عادة متداخلة ومتشابكة حتى العقد الماضي. وقد حققت الفروق التي كانت تتوحد تحت مظلة تعاليم وغايات مشتركة اليوم نقطة بداية جديدة وتحولت الانشاقات إلى خيارات استراتيجية كان لا مناص منها تحت ضغوط الأحداث وفي ضوء التجارب. ولا بد لتصنيفاتنا أن تتطور وتتأقلم مع ما يستجد من أحداث إذا كان لنا أن نفهم الإسلام فهماً دقيقاً وبالتالي تحليل أبعاد سياسته بشكل جيد. وعلى ضوء تعقيدات الظروف المحلية والملايسات الناتجة عنها يمكن تمييز ثلاثة تيارات رئيسية للإسلام السنّي المعاصر⁽⁹⁾.

أولها، ما سيتم الحديث عنه في القسم الثالث اللاحق والذي يمكن تسميته بالتوجه الإسلامي أو التوجه الإسلامي السياسي، بمعنى أنه يشتمل على حركات تعطي الأولوية للعمل السياسي على الخطاب الديني والسعي للسلطة بواسطة وسائل سياسية وليس بالعنف وبشكل خاص تنظيم أنفسهم كأحزاب سياسية. والمثال الرئيسي هو الإخوان المسلمين في مصر وفروعهم المختلفة وخاصة في الأردن والجزائر، ولكن أيضاً في إندونيسيا البعيدة حيث يصنف حزب الرفاهية والعدالة تحت نفس الخانة. وهناك أشكال أخرى للتوجه الإسلامي السياسي تضم "الجماعة الإسلامية" في باكستان وحزب العدالة والترقي في تركيا وحزب العدالة والترقي في المغرب وهي جميعها نتاج تطورات خارجية ومستقلة عن تاريخ الإخوان المسلمين. والاستثناء الرئيسي للقاعدة العامة في عدم اللجوء للعنف حيث تجد حركة إسلامية سياسية نفسها تعمل في ظل احتلال أجنبي وتلجأ للعنف (بما في ذلك المقاومة المسلحة) هي حركة حماس الفلسطينية كنموذج فريد⁽¹⁰⁾.

التيار الثاني الذي ستم الإشارة إليه في الفصل الرابع اللاحق هو النشاط التبشيري المتجدد والأصولي في أن واحد. وتتجنب الحركات من هذه الفئة النشاط السياسي المباشر وهي لا تسعى للسلطة ولا تصنف نفسها كأحزاب سياسية بل تركز على النشاط التبشيري كالدعوة لتثبيت أو إحياء الإيمان، وتحافظ على تماسك مجتمع المؤمنين أي (الأمة) عن طريق المحافظة على النظام الأخلاقي المبنية عليه. والمثال الرئيسي اليوم هو الحركة السلفية التي ولدت في العالم العربي ثم انتشرت في جميع أنحاء العالم، إذ أنها موجودة في صحاري أفريقيا وفي جنوب وجنوب شرق آسيا وتزداد انتشاراً في أوروبا. ومثال آخر هي "جماعة التبليغ" التي ولدت في الهند عام 1926 وانتشرت في العالم، وهي حركة مهمة ولكنها في السنوات الأخيرة تراجعت أمام الحركة السلفية.

التيار الثالث يتناوله القسم الرابع وهو تيار "الجهاديين" وهم نشطاء ملتزمون بالعنف لأنهم معنيون بما يعتبرونه دفاعاً عسكرياً (أو في بعض الحالات لتوسيع دار الإسلام أي المنطقة التي خضعت تاريخياً للحكم الإسلامي) عن الأمة ضد الأعداء الكفار⁽¹¹⁾. وضمن هذه الفئة يمكن تمييز تيارين رئيسيين:

أراضيهم" والذين (ترتبط بهم بطريقة تشبه حركة التبليغ) ولها ادعاءات عالمية إذ أنها تنادي بإعادة الخلافة الإسلامية. وتختلف عن الجماعات الجهادية ولكنها تشاطرها هذا الهدف في الامتناع عن أي نشاط عنيف. تتمتع الحركة بمكانة بارزة في الجامعات البريطانية والأوروبية بين الطلاب المسلمين ومؤخراً حققت الحركة حضوراً في وسط آسيا. انظر تقرير كرايسز جروب حول آسيا رقم 58، الإسلام المتطرف في وسط آسيا: ردا على حزب التحرير، 30 حزيران 2003.

(12) لمناقشة فكر قطب وتأثيره انظر ملخص كرايسز جروب بعنوان "التوجه الإسلامي" في شمال أفريقيا I.

(13) انظر ملخص كرايسز جروب: (التوجه الإسلامي في شمال أفريقيا2).

(9) التوجه الإسلامي السنّي هو دين أغلبية المسلمين في العالم أي ما بين 80% إلى 90% منهم: وتنتمي البقية إلى تفرعات للشيعية المنافسة وهي المهيمنة في إيران وذات أغلبية في أذربيجان والبحرين والعراق وكعقيدة لأقليات هامة في لبنان والكويت والسعودية وأفغانستان وباكستان والهند.

(10) انظر الحاشية 61 أدناه.

(11) الحركة التي لا تنتمي لأي من الفئات الثلاث المذكورة هنا هي حزب التحرير الإسلامي، فهو ليس حزبا سياسيا تقليديا (بالرغم من تأثره الكبير بالنموذج التأمري اللينيني) وليس له نشاط تبشيري وليس مجموعة جهادية. تأسس في القدس عام 1952 وفقد منذ زمن طويل علاقته العملية بالحركة الفلسطينية المناهية بالتحرير الوحدي، وتحول إلى حركة مبنية على "المسلمين المبعدين عن

بزلون محظورين في مصر، وقد خسروا بعض المعارك السياسية في الجزائر والأردن (على الرغم من صمودهم في فلسطين وتحققهم لبعض المكتسبات في أوساط المسلمين المغتربين في أوروبا). ووصلت السلفية في أيامها اللاحقة في ظل الهيمنة الوهابية قمة نفوذها وتناغمها في عقد الثمانينات الماضي: وتوحي الانقسامات الخطيرة داخل الحركة الوهابية السعودية ما بين عامي 1990 و1991 وما بعده وما رافق ذلك من فراغ أصاب القيادة الفكرية والروحية، تويح بحدوث مرحلة انحطاط للحركة في العالم العربي، بينما يتم التوسع الملفت للنظر في صحاري أفريقيا وجنوب شرق آسيا وأوروبا.

وتزداد صعوبة فصل هذا الانتشار للحركة السلفية في المناطق المجاورة والمحيطية بالعالم الإسلامي وبين أفراد الجاليات الإسلامية في أوروبا عن تأثير الجهادية السلفية السريع والطاغي على خيال وردود أفعال الجيل الناشئ والمتحرك دائما من المسلمين، وإن لم يكونوا كلهم من الذين أرغموا على ترك بلادهم.

ويجب أن يكون واضحا أن النتائج المترتبة على التنافس بين هذه الاتجاهات سنترك آثارها على فرص الإصلاح السياسي في الأقطار الإسلامية، وللعلاقة بين العالم الإسلامي والغرب عموما والأمن القومي للدول الغربية خاصة، ولاحتتمالات الانصهار الناجح للمسلمين في المجتمعات الأوروبية. وسيتم بحث هذه الأبعاد والوسائل التي يستطيع الغرب أن يستخدمها للتأثير على هذه التطورات في الجزء الأخير (السابع) من هذا التقرير.

□ يهاجم الإسلاميون السلفيون الجهاديين عندما يقاتلون "العدو القريب" أي عندما يتصرفون كقطيبيين: وهكذا يدافع السلفيون عن الحكام المسلمين غير المنزهين عن الخطأ ضد هجوم القطيبيين-الجهاديين المفرط. ولكن ليس للسلفيين اعتراض مبدئي عندما يقاتل الجهاديون "العدو الأبعد" أي الجهاد التقليدي للدفاع عن الأمة من عدوان الكفار. وإذا اعترضوا ذلك لأسباب عملية وليس عقائدية وعادة ما له علاقة بسياسات الحكومة المسلمة التي يرتبطون بها. وليس لمثل هذه الاعتراضات أي قوة أخلاقية مع الجهاديين موضع الانتقاد، على الرغم من أنهم وعلى المدى القريب يمنحون الشرعية لسياسة الحكومة المعنية من وجهة نظر الرأي العام.

□ يهاجم السلفيون أيضا الإسلاميين السياسيين وخاصة الإخوان المسلمين لمهادنتهم الحكومات الإسلامية واستغلال الدين لأهداف سياسية حزبية، وقد أصبحت كلمة "الإخواني" كلمة ذات مدلول سلبي في الخطاب السلفي المعاصر. وهكذا فإن النقد السلفي للإسلاميين السياسيين يشمل رضوخ السننيين التقليدي للحاكم المسلم (مهما كان سنيا) والعداء للأفكار السياسية "الغريبة" مثل (الانتخابات والأحزاب السياسية) والصيغة المعاصرة لانتقاد الغرب "للإسلام السياسي" كتنصويه أو تأويل للدين.

□ يكرر الجهاديون صياغة انتقاد السلفيين للإسلاميين السياسيين كاستغلال الإسلام لتحقيق أهداف حزبية سياسية، بينما يقربون من النموذج الغربي (أي غير المسلم) ولكن تحركهم يهدف إلى الالتفاف عليهم وليس لمحاربتهم.

□ يشترك بعض الجهاديين في مجالات حادة تدور ضمن نطاق حركة السلفيين الأوسع، ويندخلون لإعادة هيكلة العلماء المنشقين ضد المحكمة أو علماء السلفية الرسميين (مثلما يحدث في المملكة العربية السعودية): وعلى أية حال فإن هذا الدعم لا يلقى الترحيب من علماء السلفيين دائما لأنهم قد يصابون بالإحراج بدل الشعور بالقوة نتيجة هذا التدخل.

وما هو ملاحظ في هذا المشهد الكبير وعلى درجة من الأهمية بالنسبة لرد فعل أو تجاوب الجمهور الغربي هو أنه على عكس ما تويح به التصريحات الجوفاء التي تساوي بين "الإسلام السياسي" و"الأصولية الإسلامية" و"التطرف" و"التشدد"، فإن التيار الأكثر تنبؤا الذي يجسده الإخوان المسلمون وحزب العدالة والتقدم المغربي وحزب العدالة والتقدم التركي هو الأقل أصولية، وهو تيار متساهل كثيراً في موضوع القيم الديمقراطية والبادئ التي كانت في السابق توصف بأنها (غير إسلامية) وفي نفس الوقت ينتهج أسلوبا عصريا إزاء الفقه الإسلامي.

والبعد السياسي على وجه الخصوص لتطلعات هذا التيار السلفي هو وراء هذا النهج وحرصه على بناء تحالفات وكسب الرأي العام، وجعله يتأقلم مع الحقائق المعاصرة والابتكار ضمن نطاق العرف الإسلامي. والعلماء السلفيون غير مهتمين بالعمل السياسي ويعتمدون من أجل تأكيد سلطتهم على قراءة حرفية للنصوص الدينية، والتي يدعون أنهم وحدهم القادرون على تفسيرها، ولم يقوموا عموما بإثبات هذا الاتجاه (بالرغم من التغيير الذي طرأ مؤخرا وخاصة فيما يتعلق ببعض العناصر من الجيل الأصغر أو ما يعرف "بالصحوه" بين صفوف العلماء السعوديين. ولذلك فمن الأذوق القول بأن النشاط الدينيين أو التبشيريين وليس السياسيين هم الأصوليون الحقيقيون بينما انجذب قادة الطرح السلفي الذين جعلتهم تطورات المنطقة أكثر تطرفا (كجهاد الأفغان وفلسطين والآن العراق) والذين تنقصهم الخبرة والاهتمام بالنشاط السياسي من الطراز العصري- انجذبوا مباشرة نحو صيغة الجهاد.

ومن الصعوبة بمكان أن نقرر أي من هذه الطروحات الثلاثة سيصمد على المدى المتوسط والبعيد. وفي الوقت الذي حققت فيه بعض الحركات الإسلامية نجاحات ملحوظة في تركيا والمغرب، فإن الإخوان المسلمين ما

3. التوجه الإسلامي السنّي السياسي: حركة وحزب

أيضاً⁽¹⁸⁾: أما في تركيا فقد أوضح حزب العدالة والتقدم وهو يشارك في الحكومة الحالية اليوم، قبوله وموافقته على البنود العلمانية والجمهورية في الدستور الكمالي (نسبة لمصطفى كمال مؤسس الجمهورية التركية الحديثة)⁽¹⁹⁾.

النتيجة الطبيعية لكل ذلك هي أن الحركات الإسلامية السياسية لم تعد تعمل ضمن مفهوم محدد وملزم "بالدولة الإسلامية" أي لتقف موقف المواجهة مع الدول القائمة في العالم الإسلامي ولتتمتع اسمها على حساب تلك الدول. والواقع أن الحركات الإسلامية السياسية تطورت واعترفت بأن مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة (القرآن والسنة والحديث) لا تتضمن تعريفاً واضحاً "للدولة الإسلامية"، وأن هذه الدولة يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة. في نفس الوقت فإن الاعتراف بمحدودية تلك النصوص أدى بتلك الحركات إلى التخلي عن الشعارات التبسيطية الساذجة مثل "الإسلام هو الحل" و"القرآن دستورنا" والتي كانت تلك الحركات تقضلها في السابق، وأدى أيضاً إلى ابتعاد الحركات عن المفاهيم المتخلفة للحركات الإسلامية الأصولية التي كانت تميل إلى الاستشهاد بالمجتمع الإسلامي الذي ساد في القرن الأول الهجري أو السابع الميلادي كمثال سياسي يجب أن يحتذى.

ونتيجة لذلك تعمدت هذه الحركات قطع علاقاتها مع التوجهات الأصولية، وأدى تخليها عن المشروع الثوري المثالي في إقامة الدولة الإسلامية إلى التركيز على أفكار أخرى، وخاصة المطالبة بالعدالة والحرية. وأصرت هذه الحركات وهي تنادي بهذه المطالب على أن السبيل لتحقيقها يكمن في تطبيق الدولة للثلاثين الإسلامي أي الشريعة. ولكن هذا الإصرار على الشريعة وعلى الرغم من أهميته المركزية للأجندة السياسية الإسلامية والخطاب الإسلامي فإنه يتم تعريفه اليوم بعنصرين أساسيين.

أولاً، الاعتراف بحاجة المسلمين "للعيش في جو من التأقلم مع الزمن الحاضر"⁽²⁰⁾، بدل محاولة إحياء المجتمع الإسلامي الأول الذي كان قد ساد في المدينة في القرن السابع الميلادي مما أدى بهذه الحركات إلى الإصرار على الحاجة للاجتهاد أي الجهد الفكري في التفسير من أجل تحويل المبادئ التي تنص عليها الشريعة إلى تشريعات فعلية في الدول الإسلامية المعاصرة⁽²¹⁾. ثانياً، الاعتراف بالحاجة للاجتهاد أدى بطبيعة الحال إلى الاعتراف بالحاجة للنقاش وتبادل الرأي وبالتالي القبول بدور المؤسسات التشاورية التي تمثل المجتمع أي الجمعيات الوطنية والبرلمانات وفي عملية صياغة القوانين. وأدى هذا التطور في الفكر السياسي بالحركات السياسية الإسلامية إلى الابتعاد عن المفاهيم البلاغية للسياسة في الإسلام التي تعتبر أن الحاكمية أو السيادة هي لله وحده والانتقال إلى مفاهيم أقرب للواقع تقبل بمقولة أن السيادة هي للشعب⁽²²⁾.

انبثقت النماذج الرئيسية للتوجه الإسلامي السياسي من حركات⁽¹⁴⁾، نشأت هي نفسها بالأصل من خلال حركة الدعوة الإسلامية المجددة في فترة سابقة (تقريباً بين أعوام 1920 وحتى 1970) وعبرت مبدئياً عن نظرة أصولية عامة. وما حدث هو أن عناصر من هذه الحركات الرائدة أصبحت ميسية بطريقة جعلتها تميز بين النشاطين السياسي والديني وتركز اهتمامها على الأول، ولاعتماد نماذج تنظيمية (أوروبية بشكل رئيسي) مثل الحزب السياسي وأيضاً تركيز طاقاتها على تحقيق النفوذ السياسي داخل الدول التي تعيش فيها وتعديل برامجها وخطابها بما يتلاءم مع ذلك الهدف.

وكان لهذا التطور نتائج هامة، ففي سعيها نحو النفوذ السياسي تأقلمت هذه الحركات مع محيطها السياسي المحلي وبناء على ذلك حاولت:

□ أن تميز بين المجالات السياسية وغيرها (بما فيها الدينية) وسخرت طاقاتها في بناء وجودها على المجال السياسي وبهذا ساعدت على صياغة التمييز العصري بين هذه المجالات.

□ أن تقبل بالأمة - الدولة كما في (الجزائر ومصر والأردن والمغرب والباكستان وتركيا وغيرها) ليس فقط كإطار لنشاطاتها الرئيسية بل لشرعيتها وبهذا تكون قد تخلت عن الآراء الأصولية التي ترفض شرعية الدولة عن طريق السعي للوصول إلى مجتمع المؤمنين الأكبر والأهم من الدولة⁽¹⁵⁾.

□ أن تتخلى عن الهدف الثوري بالإطاحة بالنظام القائم وتغييره "بذلة إسلامية" منظرية لصالح استراتيجيات طالما دعت لإصلاحات دستورية، ولكنها في نفس الوقت قبلت بالوضع الدستوري القائم الذي يوفر الإطار والقواعد الأساسية للنشاط السياسي.

وتركت هذه النتيجة الأخيرة أهمية ومدلولاً خاصاً بالحركات الإسلامية السياسية ظهرت كلاعبين رئيسيين ضمن تنوع كبير تضمه الدول الإسلامية، وعملت إلى درجة ما على إضفاء الشرعية على تلك الدول، إما كشرط واضح لحصولها هي على غطاء شرعي، أو ببساطة كمؤشر أو نتيجة جانبية لتطلعاتها الإصلاحية. ففي الأردن قبلت جبهة العمل الإسلامي (الحزب الذي أسسه الإخوان المسلمون) بالنظام الملكي الهاشمي، بل دافعت عنه كنظام شرعي بالمعايير الإسلامية⁽¹⁶⁾؛ وفي المغرب كشف حزب العدالة والتقدم عن أوراها "الملكية" بوضوح تام حين أعلن اعترافه بمكانة الملك "كأمير للمؤمنين"⁽¹⁷⁾، وفي مصر "الجمهورية" اعترف الإخوان المسلمون بالمؤهلات الإسلامية ليس فقط للدولة بل للحكومة

(14) الحركة وجمعها حركات هي الكلمة التي تقضلها الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية وخاصة تلك التي استلهمت نموذج الإخوان المسلمين في مصر. أمثلة ذلك: حركة المجتمع السلمي وحركة النهضة وحركة الإصلاح الوطني في الجزائر، حركة المقاومة الإسلامية والمعروفة أكثر بمشقتها العربي (حماس) في فلسطين. وهناك أحزاب إسلامية أخرى تستخدم كلمة "الحزب" وأحياناً الجبهة كما تقبل الأحزاب القومية والعلمانية.

(15) في هذا المجال لم تقم هذه الحركات بالتوصل إلى حل توفيقي بين التوجه الإسلامي والوطنية فحسب، بل نصبت نفسها وصية على التقاليد الوطنية وبدأت بإظهار وممارسة ما يؤكد تطلعاتها الوطنية. أنظر - أوليفيه روي- الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة (نيويورك 2004) الصفحات 62-65: من "التوجه الإسلامي إلى الوطنية".

(16) أنظر جنيفر نويون "الإسلام: السياسة والتعددية: النظرية والممارسة في تركيا والأردن وتونس والجزائر" (لندن 2004) الفصل السابع: "الإسلام والملكية الأردنية" وأنظر غيلز كييل "الجهاد: توسع وانحسار التوجه الإسلامي" (باريس 2000) الصفحات 326.

(17) مقابلة كرايسز جروب مع سعد الدين العثماني نائب الأمين العام لحزب العدالة والتقدم/ الرباط 23 تموز 2003.

(18) أنظر ملخص كرايسز جروب: الإسلام السياسي شمال أفريقيا 2

(19) أنظر كييل الجزء 3 الفصل 11 "من الخلاص إلى الازدهار: العلمنة الإجبارية للإسلاميين الأتراك". وأنظر أيضاً "حزب العدالة والتقدم التركي والسياسات الإسلامية"، نشرة "ذا استيميت": "تحليل المخاطر السياسي والأمني للعالم الإسلامي وجيرانه" السنة 14 العدد 20 تاريخ 4 تشرين ثاني 2002.

(20) تقرير كرايسز جروب بعنوان: التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر.

(21) بهذه الطريقة رفضت الحركات الإسلامية السياسية القراءة الحرفية لمصادر التشريع الإسلامي الثلاثة وتحولت إلى آفاق الحركة "الإسلامية-العصرية" في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عندما كان منظرها الرئيسي محمد عبده في مصر (1849-1905) منهماكماً بمشكلة تعديل القانون الإسلامي ليتناسب مع الظروف العصرية. للاطلاع على النقاش حول الحركة الإسلامية الحديثة ومحمد عبده أنظر ملخص كرايسز جروب: "التوجه الإسلامي في شمال أفريقيا 1.

(22) أنظر تقرير كرايسز جروب: التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر.

الترابي في السودان عندما اخترقت صفوف ضباط الجيش بالتحالف مع الجنرال عمر البشير وزملائه الضباط عام 1989⁽²⁷⁾. وفي حين دفع فشل هذه الاستراتيجيات بالحركات الإسلامية السياسية في أماكن أخرى للتخلي عن التطلعات المناوئة للديمقراطية، لا يجوز الافتراض بأن الدوافع المشجعة على مثل هذه التحالفات غير الديمقراطية لن تعود للظهور ثانية عندما تكون الظروف مواتية لذلك.

وفيما يتعلق بالإخوان المسلمين في مصر والحركات والأحزاب في بلاد أخرى والتي إما انبثقت أو تفرعت عنها فإن هذا التطور رافقه تحول تاريخي كان له أبعاد هائلة لم يتم حتى اليوم الاعتراف بها. فأفكار حسن البنا (1906-1949) الذي أسس الحركة عام 1928 كانت مناوئة للغرب ومحافظة وغير ليبرالية وأدت بوضوح إلى تصادم الأفكار السياسية الإسلامية مع الديمقراطية التي هي غريبة في مضمونها، وبالتالي غير إسلامية. وفي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي تطرقت مواقف الإخوان المسلمين أكثر بفضل أفكار سيد قطب الذي قاد الحركة إلى مواجهة ساخنة مع نظام جمال عبد الناصر القومي. وكانت حجة قطب أن العالم الإسلامي يتحول إلى شكل جديد من الجاهلية مثل تلك التي سادت قبل ظهور الإسلام، وأن القومية هي القوة الأيديولوجية الرئيسية وراء انتشار هذه الجاهلية (البربرية) في البلاد الإسلامية عندما بنت حاكمية الله بمبدأ السيادة الشعبية، وعليه فإن النظام الوطني في مصر غير إسلامي⁽²³⁾، وهو بذلك يصبح هدفاً مشروعاً بل إن الجهاد ضده جائز.

وبعد وفاة قطب ابتعد قادة الإخوان المسلمين بالحركة عن طروحات قطب المنظرية وعادوا إلى وجهة نظر البنا الأقل ثورية واتبعوا بالتدرج منهجا غير عنفي⁽²⁴⁾، مما أدى إلى عقلنة البحث الدائم عن التعايش مع الدولة المصرية وهو البحث الذي استمر طوال العقود الثلاثة الماضية. وفي السنوات الأخيرة ظل الإخوان المسلمون ينظرون للبنا كمرجعية عقائدية رئيسية ولكنهم خطوا خطوة أخرى في تخليهم الضمني عن عناصر هامة من أفكاره واتخاذهم لموقف أكثر إيجابية من مبادئ الديمقراطية الغربية⁽²⁵⁾، وبقي أن يعلنوا ذلك بوضوح، وتصفية الحساب مع العناصر غير الليبرالية في فكر البنا وهي خطوة صعبة نظراً لمكانة البنا الخاصة كمؤسس للحركة.

وهكذا وعلى عكس القناعات الغربية الشائعة التي تساوي بين "الإسلام السياسي" والنظرة الأصولية غير الديمقراطية، فإن معظم التيارات السياسية في النشاط (الحراك) الإسلامي السياسي أثبتت قدرتها وميلها لتبني أو على الأقل لتقبل الأفكار العصرية الديمقراطية. ولم يكن ذلك نتيجة لأي تطابق ضروري في الرأي بين الإسلام والمبادئ الديمقراطية على مستوى الأفكار المجردة بقدر ما كان ثمرة لتطور فرضته ثلاثة متغيرات رئيسية:

هدف المحافظة على وإذا أمكن زيادة النفوذ الاجتماعي والسياسي؛ الحاجة إلى التأقلم مع الخطاب السياسي في الدول المختلفة التي تعمل فيها هذه الحركات؛ والدروس السياسية المستوعبة من تجارب الماضي (بما في ذلك التجارب السلبية لردود أفعال الغرب على أسلوبهم السابق المناهض للديمقراطية والتجارب الإيجابية لمنظمات حقوق الإنسان ودفاعها عن الحقوق السياسية للإسلاميين).

وعليه لا يجب أن ننسى أن بعض الحركات السياسية الإسلامية تبنت في الماضي مواقف واستراتيجيات غير ديمقراطية: فوقوف وتأييد الجماعة الإسلامية في باكستان للنظام العسكري الصارم للجنرال ضياء الحق بعد الانقلاب الذي أطاح بنو الفقار علي بوتو عام 1977 هو موقف لا ينسى⁽²⁶⁾، وكذلك المنهج الذي اتبعته الجبهة الوطنية الإسلامية بقيادة حسن

(23) التكفير هو وصف شيء أو إنسان بأنه غير مؤمن أو غير تقي (من الكفر) وعليه اكتسبت الفكرة مكانة هامة في تفكير وتعاليم التيارات والتجمعات المتطرفة التي نشأت بسبب أفكار سيد قطب في مصر وغيرها.

(24) هذا التطور لا ينطبق على الفرع الفلسطيني (حماس) كما هو مشروح

أدناه.

(25) ميز هذا التوجه "الحركة الإسلامية - ذات التوجهات المعاصرة" خلال الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى.

(26) ممتاز أحمد، "الأصولية الإسلامية في جنوب شرق آسيا: الجماعة الإسلامية والجماعة التبليغية في جنوب آسيا" في كتاب مارتني و آر. سكوت

أبلي "ملاحظة الأصولية" (شيكاغو ولندن 1991) الصفحات 457-530 و 479-485.

(27) غيلز كييل الجزء 2 الفصل 6: "التمرد العسكري للإسلاميين السودانيين".

4. النشاط السنّي التبشيري: الدعوة

بالملايين⁽²⁹⁾، وعلى أية حال وفي العقود الأخيرة طغت حركة السلفيين المنافسة على هذه الحركة وخاصة خارج الهند.

بدأت السلفية كحركة إصلاحية محدثة في الشرق الأوسط خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكان هم مؤسسي الحركة جمال الدين الأفغاني الشيعي الفارسي (1838-1897) والمصري السنّي محمد عبده (1849-1905) تمكين العالم الإسلامي من الوقوف في وجه النفوذ الغربي. ولتحقيق هذا الهدف سعيا إلى التغلب على القوى الداخلية الثقافية والروحية والانحطاط الفكري في المجتمع المسلم عن طريق الدعوة إلى نوع من الإصلاح لا يمكن وصفه بالانشقاق أو الخروج عن المألوف بل ذلك الذي ينتج إحياء الحضارة الإسلامية بروح عصرية.

وبناء على ذلك ذكرت السلفية بالأبياء المؤسسين للإسلام أي "السلف الصالح" ومن هنا جاءت تسمية الحركة وخاصة النبي محمد وأول أربعة خلفاء راشدين وبالمجتمع الإسلامي الأول في القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية من أجل تحديد المبادئ الأساسية للإسلام في نقائها الأصلي. ولم تعتبر هذه المبادئ كافية تماما بحد ذاتها بل استخدمت كحجج إسلامية دامغة لشروط الاختيار الانتقائي من النموذج الغربي وشكلت تلك المبادئ القاعدة التي تميز وتسمح بتجاوز معظم التعاليم والطقوس الطارئة (الدخيلة) لاحقا، وخاصة من قبل علماء الدين "الرسميين" أو السلطة الدينية في الدولة العثمانية والمذاهب الصوفية.

انحسرت هذه التركيبة الإصلاحية المكونة من مبدأ الأصولية الانتقائية التي تدعو إلى "العودة للجذور" والحدثة الانتقائية التي (تقبل بالعلوم والأفكار السياسية الغربية وخاصة الديمقراطية الليبرالية والحكومة الدستورية) بعد الحرب العالمية الأولى. وفي فترة الاضطراب السياسي التي نتجت عن تدمير الإمبراطورية العثمانية وإلغاء الخلافة وانتشار المستوطنات اليهودية في فلسطين وإنشاء المحميات البريطانية والفرنسية (كالعراق وفلسطين وسوريا وشرق الأردن) تطورت الحركة السلفية في اتجاه واضح في معاداتها للغرب وبقيادة تلميذ وخليفة محمد عبده، رشيد رضا (1865-1935) وتم هذا بالتزامن مع مصالحة صريحة ومنذ أواخر العشرينيات من القرن الماضي بين الحركة السلفية والمذهب الوهابي بقيادة عائلة آل سعود المنصرة في الجزيرة العربية. ومع تأكيد النفوذ السياسي والعسكري الغربي في قلب الشرق الأوسط منذ حرب العراق الأولى (1990-1991) فإن منطق هذا التطور المربك يعيد نفسه في هذه الأيام.

لقد كانت فكرة نقل العلوم والأفكار من الغرب بهدف إصلاح وإعادة إحياء الحضارة الإسلامية في مواجهتها مع القوى الغربية فكرة منطقية طالما أن معظم أجزاء العالم الإسلامي -دار الإسلام- كانت خاضعة للحكم الإسلامي، وطالما تمتعت المجتمعات الإسلامية بالنفوذ السياسي الكافي لاتخاذ القرار والخيار. وبعد تدمير الإمبراطورية العثمانية وتثبيت النفوذ السياسي والعسكري الغربي (البريطاني والفرنسي) في قلب دار الإسلام تحولت الأولوية من التجديد إلى المقاومة ومن إصلاح النظام الإسلامي إلى إعادة بنائه كشرط مسبق لأي شيء آخر. ويظهر هذا التحول بوضوح في أعمال رشيد رضا: ففي حين ركز أساتذته محمد عبده على تحديث الفقه الإسلامي، ركز رضا على الحاجة لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية.

ومن هذا المنظار يمكن فهم النقاء السلفية التي كانت تسعى للتحديث مع النموذج الوهابي الأصولي في وسط الجزيرة العربية: وكان نجاح آل سعود

التياران الرئيسيان للنشاط الديني العاملان تحت مظلة الإسلام السنّي هما الحركة التبليغية التي أطلقتها جماعة الدعوة والتبليغ في الهند عام 1926، والحركة السلفية وهي الأوسع انتشارا التي يعود تاريخ تأسيسها إلى الثمانينيات من القرن التاسع عشر والتي شقت أسلوبها وتوجهها الحالي في ثمانينيات القرن الماضي. فكلا الحركتين أصوليتان ويغلب عليهما (هناك حركات أخرى أيضا) الطابع الرجعي، وكلاهما رسميا وجوهريا غير سياسي التوجه. وهذا لا يعني أنه ليس لديهما دور سياسي أو أهداف سياسية، ولكنهما لا يسعيان للنفوذ السياسي (بمعنى يختلف عن القدرة على التأثير على أصحاب السلطة) ويرفضان العمل السياسي العام كما يفهم عموما (كالتمنافس الحزبي والانتخابات وغير ذلك)، ويفضلان الدور الديني في الوعظ والدعوة. وهما ينشطان في السعي ليس في إقناع غير المسلمين للدخول في الإسلام بل إقناع المسلمين بالاسم بواجباتهم الدينية إزاء ما يعتبرونه المفاهيم والتعاليم الصحيحة للعقيدة والممارسة الإسلامية. ويعتبر هذا النشاط صفة أساسية يميزها بوضوح عن التعاليم والأفكار الصوفية (الطرق الصوفية).

أما الحركة التبليغية فقد نشأت لمعالجة مشكلة سكان الهند المسلمين تحديداً، حيث فاق عدد غير المسلمين عدد هؤلاء بكثير، وخضعوا للحكم سلطة غير إسلامية. وكان شاغل الحركة الرئيسي المحافظة على الإيمان والتماسك والهوية للسكان المسلمين عن طريق تقديم تعريفات مفصلة عن معنى كون الإنسان مسلماً، وخاصة فيما يتعلق بقواعد السلوك الفردي. ومثل هذه التعاليم المبنية على مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة والتي تستمد شرعيتها منها كانت تحث في غابيتها على العودة للطقوس القديمة وتركز على ممارسات النبي محمد الشخصية.

ويؤمّر أتباع الحركة بالالتزام بالشعائر المحددة وقطع علاقاتهم بالحياة السابقة عن طريق اعتماد الملابس أو "الزّي" الإسلامي وممارسة العادات اليومية (مثل الطعام الإسلامي البحت وإطلاق اللحية للرجال والنوم على الأرض وليس في السرير كما كان يفعل الرسول وما إلى ذلك). وعلى ضوء تركيز الحركة التبليغية على السكان المسلمين كأقلية في دولة غير إسلامية فقد تميّز نشاط هذه الحركة بتكامل تنظيمي ملفت للنظر وابتعاد دائم عن السياسة. وقد وجد التوجه العام لنشاط هذه الحركة صدها لدى الأقليات المسلمة وهموما في أماكن أخرى وحقت نجاحات كبيرة في الانتشار في أوروبا، ولكنها كانت هامة أيضا في العالم العربي وخاصة في الجزائر والمغرب وجنوب شرق آسيا حيث حققت حضورا متماميا في أندونيسيا (تحت اسم الجماعة التبليغية) وماليزيا وجنوب تايلاند وجنوب الفلبين⁽²⁸⁾. وتتراوح تقديرات المنتسبين لهذه الحركة في العالم وإنهم يعدّون

(28) عن الجزائر أنظر عيسى خيالي: "الإسلاميون الجزائريون في مواجهة السلطة" (الجزائر 1992) Aissa Khelladi, *Les Islamistes* (Algiers, 1992) ص120، وأحمد ميراني: الفتنة: شهادة عضو مؤسس لجبهة الخلاص الإسلامية (الجزائر 1999) Ahmed Merani, *La Fitna: Témoignage d'un membre fondateur du Front Islamique du Salut* (Algiers, c. 1999) الصفحات (19-21). عن المغرب أنظر محمد طوزي: "الملكية والإسلام السياسي في المغرب (بارسي) 1999) Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam Politique au Maroc* (Paris, 1999) الصفحات (259-276). وانتشرت الحركة أيضا منذ مطلع التسعينيات إلى أواسط آسيا حيث يعرف مشروها (بالدعويين) من الدعوة: أنظر تقرير كرايسز جروب حول آسيا رقم 72: هل يمكن تجنيب الإسلام المتطرف آسيا الوسطى؟ الأولويات من أجل الالتزام، 22 كانون أول 2003.

(29) جون اسبوزيتو: الخطر الإسلامي: أسطورة أم حقيقة؟ (نيويورك/أوكسفورد 1992) John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York, Oxford, 1992) إن التجمع السنوي للتبليغيين هو أكبر تجمع إسلامي من نوعه في العالم بعد موسم الحج إلى مكة وقد قيل أن أكثر من مليون شخص تجمعوا في رايبوند قرب لاهور في باكستان عام 1988/ممتاز أحمد الصفحة 510.

- هذا النشاط مبني بقوة على مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة (القرآن والسنة والحديث) ومشروط بقراءة تلك المصادر حرفياً أي قراءة أصولية عقائدية.
- يرافق الترويج لإسلام حرفي عادة التشجيع على محو الأمية (على الأقل باللغة العربية) وخاصة من خلال إنشاء المدارس الدينية.
- على مستوى الإيمان والأخلاق فإن الحركة محافظة جداً وعدائية "للبدعة".
- في علم اللاهوت تؤكد الحركة بقوة البعد التوحيدي للإسلام ووحداية الله أو التوحيد وترفض تقديس الأشخاص ورجال الدين الذي تتبناه التعاليم الصوفية وتصف ذلك بالبدعة⁽³²⁾.
- من النتائج الطبيعية للهيمنة الوهابية على الحركة السلفية أن الحركة تبنت العداء الوهابي الطائفي ضد الإسلام الشيعي⁽³³⁾، وتبنت أيضاً وجهة النظر الوهابية التي تعتبر المسيحيين واليهود كفاراً، وذلك في تناقض مع الموقف الإسلامي التقليدي وخاصة أثناء فترة الحكم العثماني الذي أحترم المسيحيين واليهود لأنهم "من أهل الكتاب".
- ويتعلق الوعظ السلفي بتعريف من هو المسلم الجيد والجواب هو أن المسألة هي السلوك الحسن قبل أي شيء والمحدد عن طريق احترام تعاليم الدين وخاصة التمييز القطعي بين ما هو حرام وما هو حلال.
- والهدف الرئيسي لهذا الوعظ إذن هو الفرد أو (الإنسان).
- ويشار إلى السلف الصالح كأتملة على المسلم الجيد ولكن أيضاً كقيمين على القراءة المحافظة لمصادر التشريع الإسلامي الثلاثة.
- وإضافة إلى الإنسان المسلم يؤدي اهتمام السلفية بالسلوك الحسن إلى العمل كحركة تهدف "لإعادة التسليح الأخلاقي" الإسلامي، وهي تتصرف أيضاً كوصي على القيم ومدافع عن فكرة أن الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع؛ وهذا يؤكد موقفها المحافظ إزاء مكانة المرأة وعداؤها لتلك العناصر المداهنة لقيم الحداثة الغربية مثل (الحرية الجنسية وتحرير المرأة والشواذ وما إلى ذلك) والتي تعتبرها مدمرة للعائلة.

للحركة السلفية كما للحركة التبليغية مفهوم يتعدى الحدود الوطنية (السياسية) للامة الإسلامية أي المؤمنين في جميع أنحاء الأرض. وأدى أكثر السلفيين تشدداً عداءً مكشوفاً لفكرة الوطنية وهم لا يعترفون بوجود الدول بالمفهوم العصري للكلمة، بل يعتبرون مثل هذه المفاهيم غريبة وغير إسلامية بالرغم من أن مواقف سلفيين آخرين من هذه المسألة اتسمت بالغموض. وتركز كلا الحركتين على الفرد وعلى السلوك الصحيح وتبتعدان عن السياسة. ولكن هناك فروقاً هامة بينهما وهذه الفروق مرتبطة بعلاقتها بالمختلفة بالسلطة السياسية.

وعرضت الحركة التبليغية وهي تتجه بخطابها في البداية (الهند في القرن العشرين) على أقلية محرومة سياسياً مشروعاً يقارب إنشاء "مجتمع إسلامي بديل" حيث يسود أسلوب حياة إسلامي مئة بالمئة ومنعزل عن المجتمع غير الإسلامي المحيط به. وللمحافظة على هذا المجتمع اتخذ شكل

(32) هذه البدعة تسمى بالشرك أي وجهة النظر القائلة بأن القديسين والأموات ومخلوقات وأشياء أخرى تستطيع عن طريق التواصل مع الله أن يصلوا على شيء من القدسية، ارنست غلنر صفحة 156. وهي تعتبر شكلاً من أشكال الإيمان بأكثر من إله وبالتالي غير إسلامية؛ ويستعمل مصطلح الشركين بهذا المعنى أي مشاركة الله في وحدانيته.

(33) هذا يتناقض تماماً مع توجه السلفية الأصلي والذي كان مؤسسها (الأفغاني) شيعياً وهو تيار تجاوز الانقسام السني - الشيعي بالحديث عن الإسلام في عهد الأسلاف الإجماع أي قبل الانشقاق.

في توحيد معظم أجزاء الجزيرة تحت رايتهم وإعلان المملكة العربية السعودية عام 1932 هو المثال الوحيد القائم على التطبيق الناجح للقوة السياسية والعسكرية الإسلامية. كما أنه من المفهوم ضمن نفس السياق كيف أن أهم حركة سياسية إسلامية وهي الإخوان المسلمين (التي تأسست عام 1928) كانت قد أعلنت عن مفهوم شمولي جامع لنظام إسلامي ينادي (بالدين والدنيا والدولة) وأن الفكر السياسي الإسلامي غني ولا يحتاج إلى اقتباس من الأجنبي: "فالقرآن دستورنا". ولقد احتاج الإخوان المسلمون لسنتين سنة لإعادة تقييم العناصر التحديثية الأولى في المذهب السلفي ودمجها مع موقفهم السياسي وابتعادهم المتعمد عما آلت إليه السلفية منذ ذلك الوقت.

ومنذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي ارتبط اسم الحركة السلفية ارتباطاً وثيقاً بالمنهج الأصولي المتطرف النقي المتطلع إلى الأصول القديمة والمبني على التفسير الحرفي لمصادر التشريع الإسلامي الثلاثة⁽³⁰⁾، حسب التقليد الوهابي في المملكة العربية السعودية. وأثناء الفترة السابقة التي امتدت من 1920 إلى أواسط 1970 تمسكت بعض الفروع المحلية من الحركة السلفية وخاصة في الجزائر والمغرب بعناصر التوجه الأصلي نحو العصرية، ويعود ذلك جزئياً إلى أن تلك الفروع تأثرت ببعض الحركات الوطنية المحدثة في تلك البلاد. ولكن هذه الفروع ثلاثت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي أمام التوسع الهائل للنفوذ السياسي السعودي غداة صدمة البترول عامي 1973-1974 وعمامي 1980-1981، وزاد من هذا النفوذ تصميم السعودية على مواجهة نفوذ الثورة الشيعة النابع من جمهورية إيران الإسلامية الجديدة. وابتداء من عام 1979 وما بعده خضعت الحركة السلفية للهيمنة الوهابية⁽³¹⁾. ولا يتذكر قياديو الحركة من جيل الناشئة الإسلاميين الذين نضجوا في عقد الثمانينيات من القرن الماضي التوجّهات الأولى للحركة نحو الحداثة.

أما الملامح الرئيسية للسلفية فهي ما يلي:

- نشاطها المركزي يدور حول الدعوة أي مهمة التبشير والإقناع.

(30) بهذا الخصوص تمارس السلفية تأثير ونفوذ المذهب الحنبلي في الإسلام السنّي وهو المذهب الذي يلتزم بأكثر القراءات حربية لمصادر التشريع الإسلامي الثلاثة تاركاً هامشاً ضئيلاً للتفسير العقلاني والاجتهاد مقارنة مع المذاهب الثلاثة الأخرى الحنفي والمالكي والشافعي (وخاصة الأول والثالث)؛ وشكل المذهب الحنبلي القاعدة العقائدية لحملة محمد بن عبد الوهاب التبشيرية في وسط الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر ويمكن وصف الوهابية كشكل مجدد للحنبلية في السياق العربي.

(31) وبدأت حركة "ديوباندي" في الهند المسلمة تمارس طقوساً مشابهة للطقوس السلفية تحت هيمنة الوهابية في هذه الفترة أيضاً، واسمها مشتق من اسم مدينة ديوباندي الواقعة في أوتار برادش في شمال الهند حيث أسست مدرسة إصلاحية للإسلام عام 1867 لتعليم الدين الإسلامي معتمدة على القراءة الحرفية لمصادر التشريع ومشجعة على المعاداة الطائفية للشيعية. وعملت المدرسة كأداة لشحن المشاعر المناهضة للبريطانيين وعداء عام ضد النفوذ الثقافي الغربي. وهكذا تشابهت هذه الحركة مع التيارين الجديدين الحنبلي والوهابي داخل الحركة السلفية، وذلك بالرغم من أنها قد نشأت وترعت عن المذهب الحنفي الذي عرف تاريخياً بمرورته وتحرره وحركة الطالبان في أفغانستان هي نتاج حركة ديوباندي كما هي جمعية الأمة الإسلامية في باكستان والظاهرة الغربية جداً هي أن الحركة تحولت إلى حزب سياسي أسسه العلماء وشارك في الحكومة الانتلافية. وكان الجنرال ضياء الحق يفضل بحماسة أتباع الديوباندي على التيارات الإسلامية المنافسة الأخرى، وتوسعت مدارسهم بسرعة أثناء حكم ضياء الحق لتدين لهم الأغلبية في باكستان في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات. واستقلوا أيضاً من الرعاية السعودية لدرجة ما، بالرغم من أن هذه الرعاية كانت مخصصة بشكل أكبر لحركة سلفية أكثر تشدداً اسمها "أهل الحديث" والتي بدورها توسعت بسرعة في هذه الفترة. ولتفاصيل أوسع أنظر تقرير كرايسز جروب حول آسيا رقم 36 (الباكستان: المدارس والظرف والعسكر) 29 تموز 2002.

من بين علماء السلفيين يمكن تمييز تيارين رئيسيين بقيا على الساحة لأطول فترة⁽³⁸⁾. فمن جهة هناك علماء المؤسسة الدينية الذين وصلوا لمناصبهم بالتعيين من الحكومة ويمكن دورهم في إدارة المؤسسات الدينية التي تشرف عليها الدولة (كالمساجد والجامعات الإسلامية) وتنظيم الاحتفالات الإسلامية وموسم الحج إلى مكة وتوفير الشرعية الدينية للنظام.

ومن جهة أخرى، هناك العلماء الأكثر استقلالية الذين يفرض علمهم الاحترام ولكنهم لا يشغلون مناصب رسمية ويمكن في أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية أن يطرحوا وجهات نظر معارضة ومواقف ناقدة، إما من خلال خطب لاذعة في المساجد أو على شكل نصيحة⁽³⁹⁾، تقال علنا للسلطة الحاكمة. ولعب مثل هؤلاء العلماء السلفيين المنشقين دورا رئيسيا في تطور الحركة الإسلامية كحركة للأفكار في معظم أرجاء العالم الإسلامي خلال الثلاثين سنة الماضية. وشكل موضوع الانحطاط الأخلاقي عموما وفساد الحكومات على وجه الخصوص مادة متكررة في خطباتهم، بمعنى آخر بضاعة رائجة مع أن الموضوع الثانوي تناول خنوع العلماء الرسميين (الآخرين) للحكومة.

ونادرا ما اتخذ العلماء المنشقون موقفا مناونا كليا للحكومات الإسلامية لأنهم لم يشككوا في أي وقت أو لم يسعوا إلى طرح أنفسهم كبديل سياسي، وكان لمعظم انتقاداتهم للفساد أساس مقنع (ولهذا حظيت بالتأييد الشعبي) بينما ظلوا حذرين من توجيه الانتقاد للحاكم بالاسم (سواء كان ملكا أو رئيسا). واتسمت تصريحاتهم بطابع التحذير للسلطات للنظر في إنجازاتها واتخاذ الإجراءات المناسبة لتحسين وزيادة مساهماتها الإسلامية واستعادة ثقة الناس بها. واتسم رد فعل الحكومات عموما باعتبارهم صمامات أمان وآلية للتحذير المبكر فلم تلجأ لقمعهم بل التساهل معهم واحتوائهم إذا أمكن.

وشجعت مثل هذه الاعتبارات بعض الحكومات على غض النظر عن لجزء التيار العام للسلفية إلى العنف أحيانا، وهو العنف المترتب على الالتزام بتشجيع السلوك "الصحيح" عن طريق الممارسة والذي تحث عليه مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة التي "تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر". وترجم هذا الالتزام أحيانا إلى فعل بدني (كمهاجمة بيوت الدعارة ومجلات بيع الخمور والاختلاط بين الجنسين والنساء اللواتي لا يرتدين ملابس محتشمة). وهذا توجه غير جهادي من ناحية جوهرية أو فيما يتعلق بالهدف، وفي تلك المناطق التي لا تراعى فيها تعليمات الحكومة أي التجمعات السكنية المحاذية للمدن المكتظة بالسكان، تسير الأمور عادة حسب "النهج الإسلامي" المتشدد والجاهز والذي يمارسه سلفيون نصّبوا أنفسهم قِيَمين على الأخلاق، ولهذا السبب رضخ له السكان المحليون والحكومة البعيدة سواء بسواء.

إن موقف الحركة الأصولي هو الذي يقرر حدود الانشقاق والانتقاد الذين تعبر عنهما السلفية العلمية وليس هناك في مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة ما ينص أو يحث على القراءة أو التفسيرات الحرفية للنشاط السياسي من نوع عصري. أما الفكر السياسي السني فهو يميل عموما للمهادنة حتى مع حاكم غير سني ويدين التمرد ضد الحكومة الإسلامية لأنه محرّم. ولهذا فالسلفيون عموما يرفضون النشاط السياسي الإسلامي وينتقدون علنا الإخوان المسلمين وتفرعاتهم لإنشائهم أحزابا سياسية⁽⁴⁰⁾. ويبنى هذا الانتقاد على حجتين: الأولى أن الأحزاب عموماً تفرق الأمة وهي بذلك

"الجماعة"⁽³⁴⁾ المنظمة بدقة وهو في الحقيقة تنظيم أشبه بهرم من الجماعات المترابطة بعضها ببعض⁽³⁵⁾، وبينما تعتبر الجماعة التبليغية في العرف الإسلامي التقليدي (بأنها غير طائفية) أي أنها غير مرتبطة بأي تقليد خاص داخل الإسلام السني ومنفتحة على جميع التيارات، إلا أنها باتت أشبه بطائفة (لكنها كبيرة الحجم) بسلوكتها بمعنى أنها تعيد تشكيل أفرادها وتحولهم إلى رجال ونساء مسلمين "جدد" وعن طريق دمجهم "بمجتمعهم" الجديد (الذي تحدّه حدود الجماعة نفسها) مما يسلمهم جزريا عن مجتمعهم الأوسع.

وعلى عكس الجماعة التبليغية انفتحت الجماعة السلفية وعبر تاريخها على المسلمين في الدول التي شكلوا فيها نسبة عالية وإن لم تكن الأغلبية، وفي بلدان خضعوا فيها للحكم الإسلامي معظم تاريخهم (بدون انقطاع كما هو الحال في المملكة العربية السعودية). ولهذا كان الحافز قليلا لتنظيم الحركة كنوع من مجتمع إسلامي بديل أو كاف لمنح هذه الحركة تنظيما قويا من أي نوع⁽³⁶⁾، (لم يحدث أي شيء من هذا القبيل في السنوات الأخيرة عندما ارتبطت بعلاقات جيدة مع الوهابية السعودية). ونتيجة لذلك توسعت السلفية من نواحي تنظيمية وتبلور لديها توجه قوي وإيجابي نحو السلطة السياسية حيث أنها اعتقدت إلى حد بعيد بأن كون تلك السلطة إسلامية هو أمر مفروغ منه على الأقل من ناحية المبدأ. وبناء على ذلك رأته دورها مكملا إن لم يكن حاسما بالنسبة للسلطات الحاكمة من ناحية أن المؤهلات (الشروط) الإسلامية الصحيحة للحكومة تتطلب وجود التشريع الرقابي من قبل السلطة الدينية.

وفي حين أن زعماء الحركات السياسية الإسلامية هم من العلمانيين الحاصلين على ثقافة عصرية وتاريخ طويل من النشاط السياسي، نجد أن زعماء السلفية هم بالدرجة الأولى علماء⁽³⁷⁾، أي من الحاصلين على درجات في الدراسات العليا أو حاملي شهادة الدكتوراه في الشريعة ويملكون العلم (سواء كان في العلوم أو التعليم أو المعرفة الواسعة من الكتب). ولأن العلماء يمتلكون المعرفة المتخصصة حول مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة فهم مؤهلون لتقرير ما هو جائز وغير جائز وإصدار الرأي الفقهي أو (الفتوى) القابلة للتنفيذ. ولهذا السبب بالذات ومع ظهور الفروع العنيفة عن حركة السلفية، فإنه يشار عادة للتيار الرئيسي للسلفية بأنه السلفية العلمية لتمييزها عن (السلفية الجهادية).

(34) كلمة الجماعة والجماعات بالعربية يقابلها كلمة Group بالإنجليزية ولكن هذه الكلمة لا تؤدي المعنى الوارد في الكلمة العربية والتي تعني مجتمع المؤمنين في حالة من التعبئة والمشاركة، والجماعة المجتمعة من أجل الصلاة وتداول الرأي أو للدفاع عن النفس والكلمة الأقرب لهذا المعنى بالإنجليزية هي congregation.

(35) في تنظيمها الدولي تتألف الجماعة التبليغية من (جماعات) أي سلسلة هرمية متصلة ومثال ذلك فالحركة في المغرب تتألف من جماعة على المستوى الوطني (وهي جزء من الجماعة الولائية)، وعدد من الجماعات على مستويات أقل (مثل مدينة الدار البيضاء) وجماعات أخرى في مستويات أقل من هذه أيضا: وهكذا في الدار البيضاء توجد أربع جماعات على مستوى الحارات: أنظر محمد طوزي الصفحات 266-267.

(36) أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنقرعتين عن السلفية في مرحلتها المتوسطة بعد الحرب العالمية الأولى هما استثناء جزئي من هذا التعميم. فالأولى أسست عام 1928 عندما لم تترجم تشكيلة الحكومة الإسلامية في مصر تماما السيطرة البريطانية، فاطلقت هذه الجماعة تصريحات حملت النبرة العسكرية كرد فعل على التوجهات العلمانية العصرية للطبقة ذات الميول الغربية؛ أما الجمعية الجزائرية فقد أسست عام 1931 في الدولة الوحيدة في شمال أفريقيا التي كانت كليا تحت حكم غير إسلامي (ويستوريا جزءا أساسيا من فرنسا) ويبدو أنه كان عليها أن تبقى كذلك.

(37) في حين قد لا يتمتع النشطاء السلفيون العاديون على المستوى الشعبي بمكانة العلماء بل يكتفون بالقيام بدور الدعاة، فإنهم ينقلون تعاليم العلماء الكبار للآخرين حيث يوجه هؤلاء العلماء مسار الدعوة ككل.

(38) حول هذا الانقسام في السلفية في النموذج الجزائري أنظر تقرير كرايسز جروب (التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر). وحول الحالة السعودية أنظر تقرير كرايسز جروب (الخلفية السعودية)

(39) النصيحة هي الاصطلاح الذي يستخدمه العلماء في وصف ذلك الجزء من خطابهم الموجه تحديدا للحاكم أو الحكومة وهي كلمة تعني النصح الوذي والتذكير "أي أنها تستبعد العداة والمنافسة السياسية مبدئيا.

(40) أنظر تقرير كرايسز جروب: التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر، ولنقاش مستفيض عن هذا الموضوع في الحالة الإندونيسية أنظر تقرير كرايسز جروب: التجربة الإندونيسية.

في أفريقيا وآسيا الإسلامية كما في المغرب مثلا انتشرت السلفية على حساب بعض العقائد والممارسات الإسلامية التي كانت سائدة على المستويين المحلي أو الوطني؛ وهكذا حل الإسلام السلفي بالترجيح محل الإسلام التقليدي النابع من المذاهب الصوفية الكبرى في غرب أفريقيا⁽⁴⁷⁾، ولكن أيضا إسلام الحركة المحمدية العصرية والمتمركزة في المدن في أندونيسيا⁽⁴⁸⁾، وفي نفس الوقت ساعدت على نشر اللغة العربية ونماذج من الثقافة العربية. وبهذا المنظار وعلى الرغم من محاولة العودة إلى الوراء برسالتها الأصولية فإنه ينظر إليها محليا كشكل من أشكال العصرية ليست مرتبطة فقط بعلاقات دولية (تقدم عادة باستخدام وسائل تقنية متطورة) ولكن أيضا وقبل كل شيء - كأنها الحركة المتطهرة الأولى داخل البروتستانتية المسيحية - إضافة إلى السعي الدؤوب لمحو الأمية كشرط لا غنى عنه لفهم مصادر التشريع الإسلامي الثلاثة.

يواجه التيار السلفي في أوروبا منافسة من التيارات الإسلامية الأخرى (مثل جماعة التبليغ التي هي أكثر الجماعات هدوءاً، والاتجاه الأقوى سياسيا المرتبط بالإخوان المسلمين⁽⁴⁹⁾)، واعتاد زعامة الجالية الإسلامية التي تفضلها الحكومات الأوروبية وتحتويها وغيرها). وكل كوادرها الفعلية والمحتملة تتقن القراءة والكتابة. وبناء على ذلك تعمل السلفية في أوروبا بشكل رئيسي للترويج لمفهوم مشرق ومميز عن الهوية الإسلامية. وهذا يشمل بعداً شخصياً يتميز بالإلحاح والروح المعنوية العالية - أي القوة "للمسلم الجيد" مستثيراً بالابتهاج للواجبات والممنوعات، ويحمل بعداً جامعاً وجذاباً تتضمنه الإشارة إلى الأمة الأكبر وهي الواجب الإسلامي السياسي الرئيسي إن لم يكن المحور الوحيد لهذا الواجب.

تركز فكرة الهوية التي تروج لها السلفية على صبغة فردية إسلامية تتماشى جزئياً ولكنها تختلف وأحياناً تتصادم مع الفردية الغربية. كما ترعى وتشجع على شعور إسلامي جماعي يميز عن - ويمكن أن يتضارب - مع الأفكار الغربية المعاصرة حول المجتمع على المستويين الوطني والأوروبي. وهي لذلك تميل لمنع بل وإعاقة الاندماج الثقافي والسياسي للمسلمين في المجتمعات الأوروبية التي استقروا فيها.

وأخيراً لا بد من ملاحظة أن سيطرة الوهابية التي حددت صورة السلفية الحديثة منذ السبعينيات من القرن الماضي هي الآن موضع تساؤل نتيجة للانقسامات داخل الدوائر الدينية السعودية، وهي الانقسامات التي ظلت تتفاعل بهدوء منذ نهاية السبعينيات حتى ظهرت على الملأ منذ عام 1991. وكان وراء نشرهم العلماء السعوديين أسباب عديدة. فقد كانت البداية علمي 1990-1991 عندما تمركز جنود غير مسلمين في المملكة وما تبع ذلك من عمليات صيانة للقواعد العسكرية الأمريكية وأفرادها، وزاد الوضع تأزماً الفراغ في القيادة الدينية بعد وفاة العلماء الكبار⁽⁵⁰⁾. وفي نفس الوقت ظهر

تمهد للفتنة⁽⁴¹⁾، والثانية اتهام الأحزاب الإسلامية باستغلال الإسلام كمخزون سياسي - حزبي قائلين أن الإسلام يجب أن يكون فوق المصالح الحزبية. وهكذا فحتى العلماء السلفيين المنشقين يميلون إلى إضفاء الصبغة الشرعية على الوضع السياسي القائم. ولذلك كان من الطبيعي للحكومات الإسلامية أن تتساهل مع التيار السلفي العام كقوة مضادة للأحزاب السياسية الإسلامية⁽⁴²⁾.

وعلى أية حال فما تقوم به بعض الحكومات الإسلامية لا ينطبق على كل الحكومات، ناهيك عن الحكومات غير الإسلامية. وقد تحول هذا إلى موضوع ساخن في أوروبا وغيرها خلال السنوات الماضية. فقد انتشرت الحركة السلفية خارج حدودها الأصلية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا خلال العقدين الماضيين وامتدت شرقاً (إلى جنوب وجنوب شرق آسيا)⁽⁴³⁾، وغرباً (إلى الصحراء الأفريقية والسواحلية)⁽⁴⁴⁾، وشمالاً (إلى أوروبا وخاصة في فرنسا)⁽⁴⁵⁾. ولا يجوز عزو ذلك التوسع للرعاية السعودية فقط، بل يبين هذا التوسع إلى درجة كبيرة لعمليات العولمة التي تروج لها السياسة الغربية ذاتها⁽⁴⁶⁾.

(41) الفتنة قد تعني أيضا التحريض على العصيان أو التمرد وفي جميع الأحوال تدل على الانقسام وتفكك مجتمع المؤمنين إلى فئات متناحرة والتي تعتبر خطراً أعظم يجب تقاؤه. وميل العلماء (ضمن آخرين) إلى النظر للأحزاب السياسية بهذه الطريقة هو مؤشر على مدى أهمية عرس فكرة المعارضة الموالية، وهي أمر مألوف في الديمقراطيات الغربية، في كثير من الأقطار الإسلامية.

(42) كان هذا هو الأسلوب الذي اتبعته الحكومة المغربية حتى وقت قريب عندما كان عبدالكبير علاوي مادغري وزيراً للشؤون الإسلامية من عام 1984 وحتى 2000 وكان معروفاً بأرائه الصوفية واتصالاته. وكذلك فعلت الحكومة الجزائرية التي تساهلت وعلت على احتواء بعض (الحراك) النشاط السلفي في فترة الثمانينيات وخاصة أثناء تولي عبدالرحمن شيباني وزارة الشؤون الإسلامية من عام 1980 حتى 1986: ولم تتوقف الحكومة الجزائرية عن استثمار التوجهات السلفية إلا بعد صدور قرار حظر جبهة الخلاص الإسلامية عام 1992 وبدأت بالتقرب من اتجاهات إسلامية أخرى وخاصة المتفرعة عن الإخوان المسلمين من جهة والمذهب السلفي من جهة أخرى كقوى موازنة لجبهة الخلاص الإسلامي.

(43) تقرير كرايسز جروب: التجربة الإندونيسية.

(44) للاطلاع على تطور المحاولة السلفية الإصلاحية في نيجيريا انظر: عثمان كين "ازالا": صعود الحركة الإصلاحية الإسلامية في شمال نيجيريا"، في مارتى وأبلي: فهم التيارات الأصولية، Ousmane Kane, "Izala: The Rise of Muslim Reformism in Northern Nigeria", in Marty and Appleby, *Accounting for Fundamentalisms*, op. cit الصفحات (490-512). ولوصف صوري لكيفية السيطرة على الإسلام في أفريقيا أو كيف تم تبديلها بتطرف (راديكالية) جديدة أنظر فؤاد نهدي: "خليط من التمرات في الجنة: السياحة: الولايات المتحدة تسير مخالفة وإسلام جديد غير موباسا"، Fuad Nahdi, "A cocktail of grievances in paradise: Tourism, U.S. swagger and a new Islam have transformed Mombasa"، الغارديان 29 تشرين ثاني 2002.

(45) أنظر كيبيل الجزء 2 الفصل 7: "أوروبا أرض الإسلام، الحجاب والفتوى" "Europe, terre d'Islam: le voile et la fatwa". ثم أوليفيه روي "الإسلام المعولم: البحث عن أمة جديدة" (نيويورك 2004) Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (New York, 2004)، وأيضاً كيبيل: "الفتنة حرب في قلب الإسلام" (باريس 2004) الفصل 6، معركة أوروبا، Kepel, *Fitna: Guerre Au Coeur de l'Islam* (Paris, 2004)، chapter 6: "La Bataille d'Europe" (2004). عن تطور السلفية في فرنسا أنظر لوموند 25 كانون ثاني 2002 وكذلك الفيغارو في 7 تشرين أول 2003.

(46) لمناقشة حول هذه النقطة أنظر ملخص كرايسز جروب: الإسلام في شمال أفريقيا 1، وروي، وبول لوبك "تناقضات الحركات الإسلامية في ظل العولمة" عن مركز الدراسات العالمية والدولية والإقليمية/جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، ورقة عمل رقم 99-1، Paul Lubeck, "Antinomies of Islamic Movements Under Globalisation", Centre for Global, International & Regional Studies, University of California, Santa Cruz, CGIRS Working Paper No. 99-1

بريتس: "المجتمع المدني الإسلامي والحركات الاجتماعية" Paul Lubeck and Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts and Social Movements" وفي جي إيديه وسي ميلي: دراسات في المدن: توجهات معاصرة ومستقبلية (لوكسفورد 2001) J. Eade and C. Mele (eds.), *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives* (Oxford, 2001).

(47) أنظر كين في مارتى وأبلي: تقييم الأصوليات.

(48) أنشأ الحركة المحمدية تلامذة رشيد رضا الإندونيسيون وغيرهم من الإصلاحيين في المرحلة الأولى من السلفية: وهكذا تمكنت السلفية التي هيمنت السعودية عليها من تجاوز وتقليل شأن تفرعات الحركة السلفية المبكرة والتي عرف عنها مرونتها وميلها المحافظ غير المتشدد.

(49) يتمتع الإخوان المسلمون بوجود متنفذ وقوي داخل اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا: أنظر - روي - الصفحات 67، 106.

(50) خاصة الشيخ عبد العزيز بن باز عميد العلماء الوهابيين منذ تعيينه في رئاسة المؤسسة الإسلامية عام 1967 والذي توفي في أيار 1999، والشيخ محمد ابن عثيمين الذي توفي في كانون ثاني 2001؛ ويضاف إليهما اخفاء العالم

5 السنيون على طريق الحرب: الجهاد

برز التيار الجهادي في النشاط الإسلامي السني المعاصر في ثلاثة سياقات متميزة ووجه بثلاث رؤى إستراتيجية متميزة:

□ داخلي: الجهاد ضد الأنظمة الإسلامية اسمياً التي يرى المجاهدون أنها "أثمة" ونتيجة لذلك فهي أهداف مشروع للقتال (مصر، الجزائر، الخ...); هذا النوع من الجهاد له علاقة صعبة مع العقيدة السياسية السنية وأثبت بشكل واضح فشله في مصر والجزائر حتى الآن;

□ تحري: المقاومة لاسترداد الأرض التي تعتبر جزء من دار الإسلام من الحكم أو الاحتلال غير المسلم (أفغانستان، والتشيشان، وكشمير، ومنداناو وقبل كل شيء فلسطين). هذا النوع من المقاومة يكون أحياناً هدف المنافسة بين القوى الوطنية، التي لا تنظر إليها كجهاد على الإطلاق (بشكل خاص في الحالة الفلسطينية) والقوى الإسلامية، وضمن الأخيرة، بين العناصر 'المحلية' و'الدولية'، ومثال على ذلك: التمييز بين المجاهدين الأفغان والقوى "العربية" التي توجهت للمقاومة معها في الثمانينات؛ تعقيدات مماثلة كانت قابلة للإدراك في النزاعات التحررية الأخرى، بشكل خاص في البوسنة 1992-1996⁽⁵²⁾، في منداناو⁽⁵³⁾، والآن في العراق.

□ عالمي: الجهاد الجديد ضد الغرب، أو بشكل محدد أكثر ضد الولايات المتحدة وحلفائها (وأولها، إسرائيل) الذي قاده تنظيم القاعدة منذ عام 1998 لكن الآن تقوم به أيضاً شبكات مستقلة تستفيد من دعم تنظيم القاعدة.

أخفي هذا التعدد في وجهات النظر والبرامج بعض الشيء عند التعامل مع مواضيع الجهاد والمجاهدين من قبل بعض الكتابات العامة (خاصة عند الإشارة إلى فلسطين) لكن التنوع الأساسي للأهداف والإستراتيجيات والتكتيكات -- بما في ذلك وبشكل خاص رفض بعض المجموعات لتأييد أو محاكاة طرق الآخرين الإرهابية العشوائية⁽⁵⁴⁾ -- مهم جداً عند تقييم سلوكهم وإمكاناتهم المستقبلية. تمييز مهم هنا هو ذلك الذي بين اللجوء إلى المقاومة المسلحة الذي يتقرر بدافع الموقف في المقام الأول (مثل الحكم الأجنبي أو الاحتلال العسكري) وبين ذلك الذي ينشأ في المقام الأول بدافع مذهب راديكالي يظهر أفضلية واضحة لاستراتيجيات العنف على الإستراتيجيات السلمية على الرغم من إمكانية اشتراكها في الأخيرة. المقاومة التحررية ليست كقاعدة عمل المجاهدين المذهبيين، بينما الجهاد الداخلي والعالمي نموذجان على ذلك.

اللجوء إلى الجهاد بمعنى الدفاع المسلح عن الأمة كان ميزة بارزة في العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب في بداية ونهاية العصر الاستعماري على حد سواء، إضافة إلى فترة القرون التي سبقتها. تبنت مقاومة الغزو

(52) انظر تقرير كرايسز جروب لأوروبا رقم 119، ابن لادن ودول البلقان: سياسة مكافحة الإرهاب، 9 نوفمبر/ تشرين الثاني 2001.

(53) انظر تقرير كرايسز جروب لآسيا رقم 80، خلفيات جنوب الفلبين: الإرهاب وعملية السلام، 13 يوليو/ تموز 2004.

(54) الخلافات على الوسائل وخصوصاً على السؤال عن ما هي الطرق المشروعة وأهداف الجهاد كانت مركزية للسياسة الداخلية للحركة الجهادية في الجزائر منذ 1992 وفسرت البعض من انقساماتها وانشقاقاتها الأكثر أهمية؛ انظر تقرير كرايسز جروب، الإسلامية والعنف والإصلاح في الجزائر، op. cit. لقد ظهرت أيضاً في الحركات الجهادية في أماكن أخرى (البوسنة، مصر، لبنان، فلسطين، الخ...) وتظهر الآن في العراق. التحليل الغربي الذي يحول كل أشكال المقاومة المسلحة إلى "إرهاب" و"بمعالج" الإرهاب" وفقاً لذلك على أنها مشوهة داخلياً، فشل هذا التحليل في ملاحظة أو فهم مثل هذه السمات من سلوك المجاهدين، ولذا لم تستطع أن تحسب حسابهم بشكل صحيح في صياغة السياسة.

جيل جديد من النشطاء السعوديين الإسلاميين ومهدوا لظهور ما يسمى بالصحة الإسلامية. ويدرك أفراد هذا الجيل وقد تأثروا بالأفكار الوهابية وغير الوهابية (خاصة الإخوان المسلمين) الحاجة لنوع من الإصلاح في المملكة، وقد تبين أنهم أكثر تسيباً من الجيل الذي سبقهم وأقل محافظة وتشدداً في نظرهم وأضعف ارتباطاً بالعقيدة الوهابية من حيث أن بعضهم يقبل بالفكرة الوطنية التي تقوم الحكومة السعودية حالياً بالترويج لها بما في ذلك إشارات الدالة على الاستعداد لتشمل الأقلية الشيعية ضمن المنظومة السعودية الأوسع. إن التماسك الذي وفرته الوهابية للسلفية أصبح من مخلفات الماضي⁽⁵¹⁾. ويبقى الجواب غير معروف حول ما إذا كان هذا التطور سيؤدي إلى مزيد من الدعم للتيارات السياسية والعصرية أي إعادة الحياة "العصرية - إسلامية" داخل السلفية أو الجهاديين ويعتبر هذا الموضوع من أهم المسائل التي تنتظر الحسم.

السوري ناصر الدين الألباني (1909-1999). لمناقشة أهمية اختفاء هؤلاء العلماء انظر غيلز كيبل، الفتنة الصفحات 228، 229، 225.

(51) لنقاش مفصل حول الخميرة (التركيبية) المعاصرة للإسلام السعودي انظر تقرير كرايسز جروب: تجربة المملكة العربية السعودية.

فإنه من الضروري أولاً أن يعالجوا مسألة "العدو الأقرب"، الدولة المصرية الكافرة.

خاصية رئيسية ثانية كانت الإبتداع المذهبي الذي فرض الجهاد كواجب على كل فرد مسلم (فرض عين)، في معارضة للمفهوم التقليدي بأنه واجب جماعي (فرض كفاية) (58). من المحتمل أن تكون هاتان الخاصيتان مرتبطتين من الناحية التاريخية، حيث أن الاجتهاد الاعتقادي الذي حول أفراد مسلمين لأخذ الجهاد على عاتقهم الخاص ظهر، جزئياً، وتحديداً لأن الدولة المصرية أشارت بأنها لم تعد لها علاقة بالقيام بالجهاد كمهمة جماعية. كانت هذه وجهة نظر تنظيم الجهاد، المجموعة التي اغتالت أنور السادات في أكتوبر/ تشرين الأول 1981م وشنت حملة من القتل والتجويرات في مصر بين عام 1981م وعام 1997م. كانت نفس وجهة النظر هذه مشتركة بشكل واضح مع منظمة منفصلة، الجماعة الإسلامية، التي نفذت حملة مماثلة بين عام 1992م وعام 1997م.

على أية حال، بين بلورة عقيدة الجهاد المصرية في حوالي عام 1980م والازدياد اللافت للتمرد في التسعينيات، أطلت المرحلة الثانية من تطور النشاط الجهادي مع قيام الحرب في أفغانستان. في النصوص المذهبية، كانت هذه القضية أسهل وتقليدية جدا من الناحية الجدلية، وذلك لأن الاحتلال السوفيتي في ديسمبر/ كانون الأول 1979م يعتبر بشكل واضح غزو دولة إسلامية من قبل قوة غير مسلمة (في الحقيقة إحدانية). مكن هذا الأمر في حد ذاته من تعبئة تيار الأقلية الراديكالية، والأغلبية المحافظة، في الإسلام السني عن طريق الدعوة إلى الجهاد. في الحقيقة كان المسلمون السنة من شبه جزيرة العرب، الذين كان معظمهم، إن لم يكن كلهم، يتبعون المذهب السلفي، هم الذين جهّروا العنصر الرئيسي للمقاتلين العرب الذين توجهوا إلى بيشاور على مدار الثمانينات، بالرغم من أن الأفريقيين الشماليين (خصوصاً المصريين والجزائريين) كانوا ممثلين بشكل جيد أيضاً. في حين أن الجهاد الأفغاني لم يتضمن أي راديكالية في المذهب، إلا أنه كان له الأثر في جعل الوجه الراديكاليات من حيث ثلاث نواحي:

- نجاحه المدهش في تعجيل الانسحاب السوفيتي في عام 1989م وضع الأساس للاعتقاد في فعالية الجهاد، حتى ضد قوة عظمى؛
- كانت تجربة بالنسبة للمشاركين غيرت مسار حياتهم، وسببت للمجاهدين الناجين مشاكل بالغة من حيث إعادة الدخول والانتخاط الاجتماعي في دولهم الأصلية؛
- وسهّل تشكيل شبكة دولية من المجاهدين من المغرب إلى الفلبين، وبالتالي أسس نواة لما قد أصبح يعرف منذ ذلك الحين بالسلفية الجهادية، الجناح الجهادي (العسكري) للحركة السلفية.

كلّ من هذه العوامل الثلاثة، وخصوصاً الثاني والثالث، غدّى أعمال التمرد المحليّة في مصر والجزائر في التسعينيات، حيث زاد عودة المحاربين الأفغان صفوف الحركات الإسلامية المحليّة وجّههم في أكثر الاتجاهات تصلياً⁽⁵⁹⁾. مع فشل الحركات الجهادية المحليّة هذه في إنجاز هدفها (سقوط الأنظمة "الاثمة")، حدث إعادة توجيه حيث تتوجت في ظهور شبكة

الاستعماري في أغلب الأحيان الشكل الواضح للجهاد، بشكل خاص في الجزائر، وليبيا، والسودان. إنهاء الحكم الاستعماري لم يكن دائماً قضية عينية. بقدر ما أثرت وأربكت الأيديولوجيات الحدائية والعلمانية تصورات المسلمين الوطنيين لنضالهم، فإن هذا لم يكن بالضرورة يعدّ جهاداً في المعنى التقليدي حتى وإن اتخذ شكلاً عسكرياً في المقام الرئيسي⁽⁵⁵⁾. منذ الحل المؤقت للنزاع السياسي بين القوى الغربية والعالم الإسلامي في نهاية العصر الاستعماري في الخمسينيات وأوائل الستينيات، حدث إحياء التيار الجهادي مع النشاط الإسلامي السني ببطء وبعملية معقدة جسدت أربع مراحل رئيسية -- وإن تداخلت:

- نشوء تيار جهادي نظري في مصر في السبعينيات والثمانينيات مستنداً على الفكر الراديكالي الخاص بسيد قطب وخصوصاً مفهوم التكفير⁽⁵⁶⁾؛
- تعبئة طاقات المجاهدين عبر العالم الإسلامي للحرب في أفغانستان ضدّ الوجود السوفيتي والنظام المدعوم من قبل السوفييت في كابول (1979م - 1989م)؛
- أعمال التمرد المطولة الفاشلة ضدّ الأنظمة غير الإسلامية زعماً، بشكل خاص في الجزائر (منذ 1991) وفي مصر (إلى 1997)؛
- والجهاد الذي انطلق من قبل تنظيم القاعدة ضدّ الغرب منذ أواخر التسعينيات.

الهدف الأولي للنشاط الجهادي الناشئ من جديد كان نظام إسلامي، نظام الرئيس أنور السادات في مصر. القاعدة المذهبية، كما رأينا، كانت من ابتكار سيد قطب، الذي ألغى الأمر السني التقليدي أن على المسلمين طاعة الحكومات الإسلامية. ناقش فيه بأنّ القومية، في استبدال حاكمية الله بسيادة الناس، أمر معادي للإسلام أصلاً (جاهلي) وأن النظام القومي الذي أسس من قبل الضباط الأحرار في عام 1952م لم يكن شكلاً من أشكال الحكم المسلم، وإنما كفر، والتمرد ضدّ مثل هذا الحكم لا يعتبر فتنة (عصيان محظور) وإنما جهاد، أي أنه مشروع، إن لم يكن إلزامي⁽⁵⁷⁾.

أعدم سيد قطب في عام 1966م قبل أن يتمكن من أن يحدّد كيف يجب أن يقيم هذا الجهاد بالضبط، كما أن درجة مساهمته بتنظيم وقيادة هذا التنظيم كانت قليلة، لكن تيار الجهاد العنيف بدأ بالظهور في إطار الجناح الثوري للنشاط الإسلامي المصري في منتصف السبعينيات. خاصية واحدة مميزة لوجهة نظرها كانت مركزية المسألة الفلسطينية. فشل الحكومات المصرية المتعاقبة في إيجاد وتنشيط قرار لحل النزاع الإسرائيلي الفلسطيني لصالح الفلسطينيين -- وبشكل خاص الكارثة العسكرية التي حدثت تحت حكم جمال عبد الناصر في يونيو/ حزيران 1967م وكذلك أيضاً خيار السادات لسلم مفضل في عام 1978م -- نسبت إلى عدم التزامهم بالإسلام. حاول المجاهدون أن يبرهنوا فكرة أنهم لكي يهزموا "العدو الأبعد" (إسرائيل)

(55) إيضاح لهذا الغموض مزود في الحالة الجزائرية؛ البرنامج السياسي الذي تبنته جبهة التحرير الوطنية (FLN) في عام 1956 صرحت بأنّ "الثورة الجزائرية ليست حرب على الدين"، ورغم ذلك ورقة وقت الحرب الخاصة بالجبهة دعيت بالمودجايد (بمعنى آخر: من يحارب الجهاد)؛ في حين أن العلمانية في قيادة جبهة التحرير الوطنية لم تنظر إلى الحرب على أنها جهاد، إلا أنها فهمت كذلك على نحو واسع على المستوى الشعبي.

(56) انظر 23 fn أعلاه.

(57) مساهمة سيد قطب لم تكن أصلية حقاً، وذلك لأنها استندت على فكريتين مستعرتين رئيسيتين -- سيادة الله (حاكمية الله) والجاهلية المعاصرة أو الحديثة -- التي طورت أولاً من قبل المفكر الهندي المسلم المودودي (1903-1979)؛ وتم إعادتها أيضاً من قبل الإبداع المذهبي للمفكر الحنبلي السابق ابن تيمية (1262-1328 هجرية) بأن أولئك الحكام المسلمون اسمياً فقط وليس حقيقة يجب أن يقاتلوا للمناقشة، انظر إيجاز كرايسز جروب: الإسلامية في شمال أفريقيا 1 و2، المصدر السابق.

(58) الجهاد ليس أحد "الأركان الخمسة" للإسلام، تلك الواجبات الخمسة على كل فرد مؤمن (إعلان الإيمان بالله واحد، والصلاة، والزكاة، وصوم شهر رمضان، وأداء الحجّ إلى مكة المكرمة). المذهب التقليدي بأنه "واجب جماعي" فقط يعني عملياً بأنّ الفرد المسلم يجب أن يلتحق في الجهاد فقط عندما تقرّر سلطات المجتمع -- الحاكم (الحكام) -- ضرورة ذلك.

(59) في إندونيسيا في أوائل التسعينيات، المحاربون الذين عدوا من أفغانستان ساعدوا على إدارة حركة خارج ثانية على ثانية لتأسيس دولة إسلامية، التي نمت صفوفها رداً على القمع في عصر سوهارتو، في اتجاه فدائي أكثر بكثير. انظر تقرير كرايسز جروب لآسيا رقم 63: "جماعة إسلامية في جنوب شرق آسيا: المتضررة لكنها ما زالت خطيرة"، 26 أغسطس/ آب 2003.

في اعتبار واحدة من أكثر الميزات أهمية والتي تميزّ الجهاد العالمي عن كل من الجهاد الداخلي والتحرريّ -- حقيقة إنّه ليس له هدف واضح ومحدد وسهل المنال من الأساس.

وضع الجهاد الداخلي أهداف -- الانقلاب الثوري على الأنظمة الأثمة وبناء الدول الإسلامية بشكل صحيح -- التي أظهرت التجربة الإيرانية بأنها قابلة للتحقيق نظرياً، على الأقل، في ظل ظروف معينة. على حد سواء، وضع الجهاد التحرريّ الأهداف التي تعتبر من حيث المبدأ قابلة للتحقيق وقابلة للقياس ومحددة: تحرير الأراضي المعينة من الحكم غير المسلم. إنّ تحريض تنظيم القاعدة على الجهاد العالمي مسألة أخرى. بينما يناشد خطاب القاعدة بشكل منقطع الرغبة في إعادة ترسيخ الوحدة السياسية للعالم الإسلامي تحت خلافة جديدة، لم يفكر أحدهم ولو قليلاً في كيفية تحقيق ذلك على أرض الواقع أو حتى في تحديد أهداف سياسية أخرى قابلة للتحقيق بسهولة أكثر على المستوى العالمي. كنتيجة لذلك، فإنه يميل إلى التغذية على المقاومة المحلية في العالم الإسلامي، التحررية بشكل رئيسي وأيضاً الداخلية من حين لآخر⁽⁶²⁾، وعلى ظهور سياسات الهوية بين العناصر الساخطة من السكان المسلمين في الغرب، وفي أوروبا قبل كل شيء. على نفس النمط، إنه يميل إلى التراجع عن أو على الأقل تحديد أهدافه وطموحاته السياسية العالمية.

التوجه الثاني يحترم الإسلام كدين السلام ويُلَمِّح ضمناً بأنّ النشاط الإسلامي عموماً غير إسلامي. وإنما هو استغلال منحرف للدين لأجل أهداف سياسية، وأن النشاط الجهادي بشكل خاص -- الذي يعتبر مجرد جناح متطرف لطيف الإسلامي -- شريئ حقاً. لكن حيث أن القلق المفهوم للحكومات الغربية لإيضاح أن تلك "الحرب ضدّ الإرهاب" ليست حرب دين أمر متجتر، تجعل هذه النظرة النشاط الجهادي لأن يكون غير قابل للتفسير من ناحية السبب والتأثير. على أية حال، وإن كان هذا مطمئناً للبعض (الغربيون بشكل رئيسي)، هذا الخطاب غير ملائم إطلاقاً لشن، ناهيك عن فوز، معركة الأفكار في العالم الإسلامي، لسببين.

أولاً، حيث أن الإسلام قبل كل شيء دين تشريع، كلّ أشكال النشاط الإسلامي -- بما في ذلك النشاط المدعوم من قبل حكومة "إسلام رسمي" -- هي في طبيعتها سياسية إلى درجة ما. ثانياً، التلميح بأن الإسلام وهو دين السلام قد "اختطف" من قبل المجهدين هو في الواقع إشارة ضمنية إلى أن الجهاد ليس له مكان في التقليد الإسلامي، في حين أن له مكان واضح وأصيل جداً -- لكنه خاضع لقيود وأحكام. إنكار الرئيس الأمريكي أو رئيس الوزراء البريطاني هذا بالنسبة لهم إدعاء بأنه يحق لهما أن يكونا محكّمين في تعريف ما هو الإسلام

وجهة النظر العالمية "إسلامي متحرر"، وجهة نظرها هكذا بعيداً جداً عن وجهات نظر الحركات الجهادية القطبية والسلفية. إنها منهكة في المقاومة المسلحة، التي بالتأكيد يمكن أن تسمى جهاد، جوهرياً لأنها تعتبر (بشكل صحيح أو بشكل خاطئ) تلك الظروف (الاحتلال الإسرائيلي) توجب هذا، وليس لأنها تشارك المذاهب القطبية والسلفية الجهادية في تفضيل الجهاد المسلح على النشاط السياسي السلمي. على خلاف المجهدين النظريين، ترحب حماس بالانشغال في التحالفات مع القوات غير الإسلامية وليس لديها موقف طائفي بشكل علني تجاه غير المسلمين الفلسطينيين (بالرغم من أنها، بالطبع، لجأت إلى الحاخام المعادي لليهودية بالإضافة إلى الخطابات المعادية لإسرائيل).

⁽⁶²⁾ بشكل ملحوظ، الجهاد العالمي نظرياً يرجع أحياناً إلى المهاجمة -- أو على الأقل يصادق ويشعر بنفس شعور الهجمات على -- "الأقرب" مقابل العدو "الأبعد". حالة رئيسية لهذه هي الحملة العنيفة ضمن المملكة العربية السعودية تحت قيادة حركة جديدة تدعو نفسها "القاعدة على شبه الجزيرة العربية"، التي، على أية حال، لا يجب أن تعتبر امتداد بسيط لمنظمة بن لادن؛ انظر تقرير كرايسز جروب: Saudi Background المصدر السابق. في إندونيسيا، أثبتت نقاشي النزاعات العامة المحلية في مولوكاس وفي سولاويسي المركزية أنها يمكن أن تكون آلية تجنيد فريدة للمجهدين السلف. انظر تقرير كرايسز جروب لآسيا رقم 74، خفيايات إندونيسيا: الجهاد في سولاويسي المركزية 3 فبراير/شباط 2004.

القاعدة التابعة لابن لادن كمحدد لإيقاع رابع وآخر مرحلة -- الجهاد على المستوى العالمي.

أيدولوجية تنظيم القاعدة ليست قضية بسيطة، وإن حصرها في الوهابية خطأ كبير. عمل ذلك يعني إهمال المدى الذي انفصلت فيه القاعدة عن وجهة النظر الجغرافية السياسية التقليدية للوهابية، التي لم يسبق لها أن دخلت في معارضة سياسية عسكرية للغرب وإنما كانت في الحقيقة متحالفة مع الولايات المتحدة منذ عام 1945م. جهاد القاعدة أبعد ما يكون عن كونه مجرد منتج بسيط من التقليد الوهابي، بل إنه بالأحرى نتيجة التفكك والأزمة الوهابية وعلاقاته مع كل من العائلة المالكة السعودية والولايات المتحدة منذ أوائل التسعينيات. التركيز بشكل خاص على الجذور الوهابية لتنظيم القاعدة يعني أيضاً إهمال الدور الحاسم للراديكالية المصرية، الممثلة بمساعد ابن لادن، أيمن الظواهري، الزعيم النهائي لتنظيم الجهاد، في تحديد رؤية وإستراتيجية الحركة. تبدي هذه الأمور الميزات الرئيسية التالية:

□ إعادة توجيه المفهوم السلفي التقليدي عن الجهاد من تحالف مع الغرب (بشكل خاص ضدّ الشيوعية السوفيتية وكذلك أيضاً ضدّ القومية العربية العلمانية) إلى عداً ومواجهة مع رعاتها الغربيين السابقين؛

□ إعادة توجيه طاقات المجهدين التكفيريين من "العدو الأقرب" (الأنظمة المحلية، المسلمة بشكل غير كافي) إلى "العدو الأبعد" (إسرائيل وخصوصاً الولايات المتحدة كراعي إسرائيل الرئيسي، وكذلك أيضاً الدول الغربية الأخرى المتحالفة مع الولايات المتحدة)؛

□ إعادة تكرار الرؤية الوهابية التقليدية (والسلفية الحديثة) للمسيحيين واليهود ككفار يجب أن يقاتلوا، وذلك عكس المفاهيم السابقة (العثمانية بشكل خاص) على أنهم "أهل الكتاب" الذين يجب حمايتهم والتسامح معهم؛

□ إعادة التوجيه الإستراتيجي للجهاد من كونه فريداً، ومحدداً من الناحية الجغرافية والتضاريس إلى المستوى العالمي؛

□ وإعادة التوجيه التكتيكي من حرب عصابات ذات أساس شعبي (كما مورست بشكل خاص من قبل المجهدين في أفغانستان) إلى إرهاب حضري نخوي جداً (الطابع الرئيسي لتمرّد تنظيم الجهاد في مصر بين عام 1981م وعام 1997م)⁽⁶⁰⁾.

التحليل الغربي المعاصر، كما ينعكس في الخطاب الرسمي على الأقل، لا يظهر بأنه أخذ أي إجراء ضد هذا التطور. اتجاهاً من ذلك الخطاب بعيداً عن التمييز بشكل خاص.

الأول جمع كلّ أشكال النشاط الإسلامي العنيف سوية كظاهرة ومشكلة وتهديد وهدف وحيد: "الإرهاب". بعيداً قليلاً عن مشكلة إنشاء تعريف "الإرهاب" الذي يمكن أن يوافق عليه كلّ المؤيدين المحتملين "للحرب ضدّ الإرهاب"، وعن صعوبة (على سبيل المثال) تحديد موقع الحركة الفلسطينية "حماس" في هذا التصنيف⁽⁶¹⁾، يبقى العائق الرئيسي هو الفشل

⁽⁶⁰⁾ يجب ملاحظة أنّ هذه الوسائل والتقنيات لم تبدأ في تنظيم الجهاد؛ كما أشار جون جراي وفريد هاليداي، وآخرين، إنهم مشابهُون لتلك الميول الإرهابية المختلفة في الراديكالية الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؛ انظر جون جراي، تنظيم القاعدة وما يعني أن تكون معاصراً (لندن، 2003)، صفحة 20-21؛ فريد هاليداي، الساعتان اللتان هزتا العالم، 11 سبتمبر/أيلول، الأسباب والنتائج (لندن، 2002)، ص 32. انظر أيضاً أوليفر روي، عولمة الإسلام، المصدر السابق صفحة 41-54 ("هل جهاد أقرب إلى ماركس منه إلى القرآن؟")

⁽⁶¹⁾ باعتبارها الفرع الفلسطيني للإخوان المسلمين، تنتمي حماس إلى "الإسلامية السياسية" بدلاً من صنف المجهدين وتشارك في الإخوان بشكل واسع

6. النشاط الإسلامي الشيعي

بينما يتعامل هذا التقرير بشكل أساسي مع السؤال عن الإسلامية السنية، لا يستطيع أحد إهمال دور ومكانة نظيرها الشيعي. يتباين الإثنان إلى حد كبير. حيث أن الإسلامية السنية انشقت إلى اتجاهات متنافسة بوجهات نظر عالمية متميزة بالإضافة إلى إستراتيجيات وأشكال تنظيمية مختلفة، بقيت الإسلامية الشيعية متكاملة جدا. بشكل محدد، إنها لم تنفرد إلى ناشطين ذوي سياسات ورسائل ونشاطات جهادية متباينة. هذه الحقيقة متجذرة إلى أقصاها في منزلة الشيعة التاريخية كأقلية في الإسلام⁽⁶³⁾؛ وبشكل أكثر إلحاحا، إنها ترتبط مباشرة بميزة لافتة للإسلامية الشيعية، وهي الدور السياسي القيادي للعلماء.

من الناحية التاريخية، تأثير العلماء كان مستندا على حكمهم الذاتي بالنسبة لسلطة الدولة. لكن سلطتهم ضمن المجتمع الشيعي تدين أيضا إلى حد كبير إلى الحقيقة بأن، وخلافا لنظراتهم السنية، علماء الشيعة الرئيسيين لم يتوقفوا أبدا عن مزاولة الاجتهاد، ذلك الجهد الفكري الذي يسهم في تفسير الكتاب المقدس (القرآن). على الرغم من صور رجال الدين الملتهبين والمعتمدين، كان علماء الشيعة الناشطين متحررين أكثر بكثير بهذا المعنى من أغلب نظرائهم السنية. إن النتيجة تتمثل في أن الانقسامات ضمن الإسلامية الشيعية مختلفة تماما عن تلك في الإسلامية السنية في أساسها وطبيعتها ونتائجها.

أ. خلفية

بالرغم من أن الإحصائيات الدقيقة والموثوق بها نادرة، إلا أنه يعتقد بأن الشيعة عموما يشكلون ما بين 10 و15 بالمائة من كل المسلمين. إنهم يشكلون أغلبية ساحقة في إيران (حوالي 89 بالمائة) وأغلبية كبيرة في أذربيجان (تقريبا 67 بالمائة)، وفي البحرين (من 60 إلى 70 بالمائة)، وفي العراق (من المحتمل 60 بالمائة أو أكثر). في لبنان هم أكبر طائفة في المجتمع (تقريبا 38 بالمائة). في أماكن أخرى يشكلون أقليات واضحة لكن كبيرة، تقدر بـ 30 بالمائة في اليمن، و25 بالمائة في الكويت، و15 إلى 20 بالمائة في الباكستان، و15 بالمائة في أفغانستان والإمارات العربية المتحدة و11 بالمائة في المملكة العربية السعودية. السكان الشيعة الأقل موجودون في سوريا، وتركيا، والهند، وسريلانكا، ومينامار، وشرق وجنوب أفريقيا. من التادر الآن أن تجد شيعة في شمال أفريقيا، وهم عنصر هامشي في الشتات الإسلامي في أوروبا وأمريكا الشمالية.

هناك ثلاثة فئات رئيسية من الشيعة: الزيدية، والإسماعيلية، والإثني عشرية⁽⁶⁴⁾، التي نشأت من النزاعات على خلافة الإمامة. اليوم، الإثني عشرية هي الأكبر، تقدر بحوالي 80 بالمائة من كل الشيعة، وهذه الغالبية

(63) نشأت الشيعة بسبب الخلاف على خلافة النبي محمد. ادعى علي، ابن عم وصهر النبي (كزوج فاطمة بنت النبي) بأن له الحق بأن يكون الخليفة الشرعي لكن تم تجاوزه مرارا وتكرارا قبل أن يصبح الخليفة الرابع في النهاية. ولكن حالما أصبح موقعه متحدي من قبل معاوية، مؤسس سلالة أمية، وقتل علي في عام 661م. كان مؤيدوه، شيعة علي، هم أولئك الذين قبلوا الحجّة بأن إمامة المجتمع المسلم التي جمعت مسؤوليات روحية ودنيوية، تتطلب إلهام قسسي، ولذلك يجب أن تكون منحدرة من سلالة النبي وحده. بعد ذلك، دعموا ادعاءات أبناء علي، الحسن والحسين، كخلفاء شرعيين، في معارضة لخط الحكام السنية؛ قاد كلا الإبنان ثورات غير ناجحة ضد الأمويين وقتلا (الحسن في عام 671م والحسين في عام 680م). فيما بعد، اعتبر الشيعة كل الحكام السنية معتصبين غير شرعيين واعترفوا فقط بأئمتهم المنحدرين من سلالة النبي من خلال أبناء علي.

(64) عدد من الطوائف الأخرى، بشكل خاص العلويين الأثرى، والعلويين السوريين ودروز جنوب سوريا ولبنان، هم فروع الشيعة التي دمجت عناصر الاعتقادات الأخرى في مذاهبهم. الكثير إن لم يكن أكثر المسلمين، بما في ذلك الشيعة، لا تعتبر هذه الطوائف كمسلمة.

الحقيقي. إدعاء لافت بجميع المعايير، إدعاء يضمن بأن الخطاب الغربي الرسمي لا يستند إلى سوى القليل أو حتى لا شيء من ردود أفعال سكان العالم الإسلامي.

القضية موضع البحث والنقاش الرئيسي في العالم الإسلامي منذ ظهور تنظيم القاعدة هي ما إن كانت مفاهيم محددة عن الجهاد مشروعة من ناحية الشريعة الإسلامية. بالتلميح إلى أن كل المجاهدين أشرار بشكل غير قابل للتوضيح، وبمساواة كل أشكال المقاومة المسلحة بـ "الإرهاب"، وبإنكار شرعية أي نوع من أنواع الجهاد، أرسل صنّاع السياسة الغربيين رسالة واضحة بأن مثل هذه المناقشات عقيمة ولا يمكن أن تؤثر مطلقا على سياساتهم، وبذلك عارضوا وجود نقاش حاسم. إن الخطر بأن الغرب، وبقيامهم بذلك، قد يحولوا "الحرب ضد الإرهاب" إلى الحرب ضد الإسلام -- التي يدعون بأنها ليست كذلك -- وبذلك يقدموا هدية الدفاع عن الإسلام إلى المنظرين، ذلك التنوع العالمي للمذهب الجهادي الذي يجسده تنظيم القاعدة، على حساب كل تنوعات النشاط الإسلامي غير الجهادية، بما في ذلك نشاطات تلك الحكومات الإسلامية الصديقة والحركات السياسية الإسلامية الديمقراطية المتحررة.

إن تصنيف واعتبار كل المقاومة المسلحة من قبل المسلمين -- حتى تلك التي تنشأ عن معارضة الاحتلال الأجنبي -- كإرهاب يقوّي مجادلات تنظيم القاعدة بأن المشكلة هي "العدو الأبعد"، وبمعنى آخر: الولايات المتحدة وحلفائها، مع من هو مجادلته أو محاولة التفاوض معه أمر عديم الفائدة، ومع من يفهم لغة قوة العنف فقط.

الدولة⁽⁶⁹⁾. بهذه الطريقة تم تأسيس المرتكزات الأخلاقية والجوهرية لقيادتهم السياسية المستقبلية في ظروف المهادنة المؤكدة.

في نفس الوقت، وعلى خلاف علماء السنة، لم يتوقف علماء الشيعة عن مزاولة الاجتهاد، العمل المستقل للفكر في تفسير الكتاب المقدس. عندما تبلورت المذاهب السنية الأربعة في منتصف القرن التاسع الميلادي، كان إجماع علماء سنة أن "باب الاجتهاد قد أغلق"، ولا يوجد ضرورة لأي جهود إضافية في التفسير وهي كذلك غير شرعية كلية، وأي محاولات لاحقة كانت عرضة للإدانة كبدعة. النتيجة طويلة المدى كانت تصلب الفكر السني والتطويق النهائي للمؤسسة الدينية السنية أثناء القرن العشرين من قبل تشكيلة من التيارات المعارضة والناقدة المنهكة في اجتهاد فوضوي بشكل أو بآخر.

لا شيء من هذا ينطبق على الشيعة، حيث أن الاجتهاد مركزي⁽⁷⁰⁾. إن النتيجة كانت أن الفكر الشيعي لم يصبح متصلباً أبداً. الميل إلى الحيوية الثقافية المكتفية ذاتياً عزز بنتيجة الخلاف في القرون السابعة عشرة والثامنة عشرة الميلادية، والذي دافعت فيه مدرسة "الأصوليين" عن الاجتهاد، وهزمت مدرسة "الإخباريين"، التي اهتمت بالتفسير الحرفي والأصولي⁽⁷¹⁾.

إن مدرسة الأصولية لشيعة الإثني عشر هي التقليد الثقافي التي أنجبت في النهاية آية الله الخميني. نظراً لهذا، فإن مقارنة نشاط خميني الثوري الشيعي بالتيارات السلفية أو القطبية في النشاط الإسلامي السني واعتبارهم كلهم "أصولية إسلامية" خطأ كبير. إن الدعامات المذهبية لسياسة الخميني على النظر القطبي لكل من السلفية الوهابية المهيمنة وفكر سيد قطب. في حين تصرّ السلفية الحديثة على القراءات حرفية التفسير للكتاب المقدس، تقوم الشيعة الخمينية بعكس ذلك. وفي الإصرار على الاجتهاد والحرية الفكرية وسلطة علماء، يحافظ النشاط الشيعي الثوري، بعيداً من الاتفاق مع إصرار سيد قطب على حاكمية الله وعدم شرعية كل الأحكام الإنسانية، على الدور الرئيسي للسلطة الإنسانية في سن القانون وتصرف الحكومة. إن نقطة الاتصال الفكري بين النشاط الشيعي والسني هي بدقة أكثر مع جناح السنة "الإسلامي المتحرر".

هذا الجمع بين الحكم الذاتي المادي من الحكومة، والسلطة الاجتماعية الهائلة، والمرونة الفكرية، والإبداع والعالمية كان أسس دور العلماء الشيعة السياسي القيادي، الذي ظهر ليس فقط من قبل آية الله خميني في إيران، ولكن أيضاً من قبل الإمام موسى الصدر في لبنان⁽⁷²⁾، وآية الله

(69) في بلاد فارس (بعد ذلك إيران)، تم التأكيد على هذا التيار من قبل سلالة قاجار، التي شغلت شكل حكم غير مركزي أكثر من أسلافها الصفويين؛ انظر سامي زبيدة المصدر السابق.

(70) هذه المركزية مبرزة من قبل الحقيقة بأن علماء الشيعة يطمحون بالوصول إلى منزلة المجتهد (عالم يكون عنده السلطة لصياغة قرارات مستقلة)، والقدرة على الاجتهاد هي الشرط الرئيسي للترقية في هذا التدرج غير الرسمي.

(71) تبنى الأخباريون نظرة بسيطة لدور العلماء الشيعة الاجتماعي والسياسي واهتم بالتفسير الحرفي عند قراءة الكتاب المقدس، يشبهون في هذا المجال المذهب الحنبلي في الإسلام السني. مدرسة الأخبارية كانت أصولية ومعادية للواقعية في الميل، تعادي الاجتهاد وتميل، بتحديد حرية العلماء الثقافية، إلى تقليل المسافة بين العلماء وتضع للمؤمنين وبالتالي للمشاكل سلطة اجتماعية. جادل الأصوليون بالعكس، ذلك بأن علم التشريع الإسلامي استند على عدد معين من المبادئ (الأصول) معطاة من قبل الكتاب المقدس، لكن التطبيق العملي لهذه المبادئ هو مسألة اجتهاد، أي، إظهار السبب. نصر مدرسة الأصولية أكد بالتالي المكانة الخاصة لعلماء الشيعة كمتقني الجماعة بالإضافة إلى السلطات الأخلاقية والاجتماعية التي توضع كقيم، في التدريب المطلوب لعلماء الشيعة، على الإظهار المستقل والإبداعي للسبب.

(72) ولد موسى الصدر في قم (إيران) في عام 1928، وجاء إلى لبنان في عام 1960 لفرض القيادة الدينية على الجماعة الشيعية في صور وانتخب رئيساً للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى لست سنوات بعد تأسيسه في عام

تدين بالكثير للخضوع السياسي. أرادت الزبيدية⁽⁶⁵⁾، بشكل نشيط أن تؤسس الدول الإسلامية بموجب عقائدهم، كما فعلت الإسماعيلية⁽⁶⁶⁾. يعتقد الإثني عشرية بأن الإمام الثاني عشر، محمد المهدي، لم يموت وإنما اختفى أو "أخفي" في عام 874م وبأنه سيعود في "الأيام الأخيرة" على أنه المهدي لإقامة عهد العدالة والمساواة على الأرض. وفقاً لذلك كانت الإمامة معلقة منذ ذلك الوقت. وبذلك، وحيث أنه ليس لهم إمام للدفاع عنهم ضد الحكام السنة، أقام شيعة الإثني عشر تصالحو معهم، يتمثل في قبولهم كسلطات مفروضة. كنتيجة لذلك، اتجهوا لأن يكونوا متحتمين الأمر الذي مكنتهم تباعاً من جذب الكثيرين وأصبحوا يشكلون أغلبية الشيعة⁽⁶⁷⁾.

الظرف التاريخي لشيعة الإثني عشرية السائدة كجماعة إسلامية خاضعة لما تعتبره حكماً سنياً غير شرعي كان له نتيجتان طويلتا المدى واللذان أمدتا النشاط الشيعي المعاصر بشكل مباشر. أولاً، عزز وأدام صورة الشيعة الذاتية "كجماعة المعاناة" و"الجماعة المضطهدة" وطانقتها الاستشهادية، بشكل خاص طائفة "سيدنا علي" وابنه، "سيدنا الحسين". ثانياً، أسس قاعدة الحكم الذاتي البارز لعلماء الشيعة، وبالتالي الشرط المسبق لظهورهم النهائي كالمصدر الرئيسي للقيادة السياسية الشيعية.

ب. قيادة العلماء

لأن الدولة كانت تحت الحكم السني، لم تكن الحكومة الإسلامية تستفيد من علماء الشيعة الذين، طالما كانوا يعتبرون الدولة غير شرعية، في أي حال من الأحوال عزفوا عن المشاركة فيها⁽⁶⁸⁾. نتيجة لذلك، لم يستطع علماء الشيعة أن يعتمدوا على الرعاية الحكومية. لأن شيعة الإثني عشر كانت مهانة، تحملهم حكام السنة وتركهم إلى رغباتهم الخاصة، سامحين للعلماء بممارسة قيادة دينية على الجماعة الشيعية لأن هذه لم تكن معارضة سياسية. وفقاً لذلك، جاء علماء شيعة ليعتمدوا بشكل كبير جداً، إن لم يكن بشكل كلي، على دعم الجماعة الشيعية نفسها، ويحفظوا بدخل منتظم من المؤمنين بها وفي حالات كثيرة يصبحوا ملاك أراضي رئيسيين. إنهم بذلك اكتسبوا منزلة السلطات الاجتماعية القيادية ضمن الجماعة الشيعية بينما أصبحوا مستقلين ذاتياً جوهرياً في ذات الوقت عن

(65) أخذت الزبيدية اسمها من زيد بن علي، حفيد الحسين بن علي؛ يتمسك مذهب الزبيدية بأن الإمامة بعد الأئمة الثلاثة الأوائل (علي والحسن والحسين)، كانت مفتوحة إلى أي من أحفادهم الذين ادعوا أحقيتهم. لذلك فهم الأقرب إلى المذهب السني عملياً. أسست الزبيدية ولايين متعاقبين في ما يعرف الآن بـ إيران في القرون التاسع والعاشر الميلادي. الإمامة التي أسسوها في شمال اليمن في عام 893م دامت حتى 1962م؛ بقيت الزبيدية نشيطة ومؤثرة في السياسة اليمنية إلى يومنا هذا.

(66) الإسماعيلية أو "السبعية" اعترفت بإسماعيل (الابن الأكبر سناً للإمام السادس جعفر) على أنه الإمام السابع، واستمر انحدر سلاسة الأئمة منه إلى وقتنا هذا؛ إن إمام الهيكل الرئيسي للإسماعيلية آغا خان، هو التاسع والأربعون في خط الانحدر من سلالة النبي محمد. شيعة الإسماعيلية كانوا محرضي الثورة ضد الحكم السني في شمال أفريقيا الذي أنشأ سلالة الفاطمية (909م - 1171م) التي أسست القاهرة (ومسجدها المشهور، الأزهر)؛ أعضاء الطائفة في شمال غرب بلاد فارس وسوريا في القرون الحادية عشر والثانية عشر الميلادية المعروفين "بالقتلة" كانوا أيضاً من الإسماعيلية. اليوم الإسماعيلية موجودة بشكل رئيسي في جنوب آسيا (الهند، وسريلانكا، وميانمار)، وهي متحررة وحتى عالمية في وجهة النظر ومتصوفة سياسياً.

(67) تم تعزيز هذه العملية من قبل قرار سلالة الصفويين في بلاد فارس (1500م - 1736م) إعلان الشيعة الدين الرسمي، القرار الذي التزمت به سلالة الخليفة قاجار رسمياً (1794م - 1925م).

(68) تقوم سلالة الصفويين إلى بلاد فارس عدل هذه الحالة، حيث أن بعض علماء الشيعة سحبوا إلى إدارة الدولة الإسلامية تحت حكمهم؛ وخلفائهم القاجاريين، على أية حال، شغلوا شكل حكم غير مركزي أكثر بكثير ذلك الذي أكد على الحكم الذاتي لعلماء الشيعة وفي النهاية أثار مواقف معارضة بينهم. انظر سامي زبيدة، الإسلام، الشعب والدولة، Sami Zubaida, Islam, The People and The State (لندن، 1993)، صفحة 31.

المسؤولين البعثيين. وحصل تطور ثانٍ أكثر حسماً عام 2003 عندما أطاح التدخل العسكري الذي قادته الولايات المتحدة وبريطانيا بنظام البعث، مما مهد لتغييرات كبرى - وليس فقط ظهور بعض التوترات - داخل النشاط السياسي الشيعي العراقي الذي أجبر على تخطي خط الدفاع عن الولاء المبني على المذهب الطائفي والمصالح الشيعية إلى برنامج أكثر طموحاً وإحاحاً يتناول مسائل أخرى مثل المشاركة الشيعية في الحكومة ودور الدين ووجود قوات التحالف⁽⁷⁷⁾.

وفي باكستان اتخذ التوجه الشيعي منذ نشأته منحى دفاعياً مركزاً على المتطلبات المجتمعية مثل المطالبة بمنهج ديني منفصل للطلاب الشيعيين في المدارس الحكومية: معارضة تفعيل القوانين الإسلامية السنوية التي أدخلها الجنرال ضياء الحق في عقد الثمانينات⁽⁷⁸⁾، ومعارضة تطوير المدارس الدينية السنوية. وعندما اتخذ هذا التوجه منحى أكثر إحاحاً ذا طابع متمرد وأحياناً عنيف كان ذلك عادة يتم كرد فعل على خطر محقق بالعقيدة الشيعية وخاصة صعود حركتي "ديوباندي" و"أهل الحديث" المتأثرتين بالوهابية. وقد تجلّى هذا في أنماط من الإرهاب نفذت في المدن ضد المساجد وبعض زعماء السنة المتشددين؛ لذلك فإن 70% ممن قتلوا بسبب العنف الطائفي كانوا من الشيعة.

وكما هو الحال في مناطق أخرى تركت الثورة الإيرانية أثراً عميقاً في باكستان، وتم تشكيل أول حزب سياسي شيعي عام 1979 باسم "حركة تطبيق الفقه الجعفري- أي القوانين الشيعية". وعلى اعتبار أن باكستان بلد تعيش فيه أغلبية سنوية فإن تسمية الحزب بحد ذاتها كانت جديرة بالملاحظة، لأنها عكست الطموحات الثورية المبكرة المستوحاة من طهران. وتغير الاسم بعد ذلك إلى "الحركة الجعفرية الباكستانية"، وفي عام 2002 وبعد قرار الجنرال (مشرف) بحل كل الأحزاب الطائفية الشيعية والسنية أصبح الاسم "الحركة الإسلامية الباكستانية". ومنذ ذلك الوقت خبا الحماس لثورة إيران الشيعية وعاد نشاط الشيعة إلى طابعه الدفاعي السابق.

وعلى ضوء وضع الشيعة كأقليات موزعة فإن النشاط السياسي باتجاه فكرة الأمة العالمية كما يسعى النشاط السياسي السني، لم يكن جزءاً من النشاط الشيعي السياسي، على الرغم من أن التمسك بالمرجعية الدينية تتجاوز أحياناً الحدود بين الدول. وكان لنجاح الثورة الإيرانية أثراً متموجاً واضحاً. وسعت الشيعة ذات الولاء المبني على المذهب الطائفي إلى التوجه نحو دول معينة والفكرة الوطنية وقبول فكرة العراق ولبنان والسعودية وغيرها في نفس الوقت الذي كانت تسعى فيه للاندماج في تلك الأمة. إن سياسات الشيعة المبنية على الولاء للمذهب الطائفي سعت إلى تقبل وتأكيد الأفكار العصرية للتعددية والمساواة في الحقوق والمواطنة وخاصة اعتبار المواطنة أمراً مختلفاً عن الهوية الدينية بينما أظهرت مواقف غير طائفية تجاه غير الشيعيين⁽⁷⁹⁾.

على أيدي النظام؛ وتم إعدام زعيمه باقر الصدر وشقيقته بنت الهدى في نيسان 1980 وهربت مليشياته المتبقية إلى إيران: أنظر تقرير كرايسز جروب حول الشرق الأوسط رقم 6: الخلفية العراقية: ماذا تحت الرماد، 1 تشرين أول 2002.⁽⁷⁷⁾ أنظر ملخص كرايسز جروب: الشيعة العراقيون تحت الاحتلال.

⁽⁷⁸⁾ رفض الشيعة دفع الزكاة وشنوا احتجاجات كبيرة ضد أمر الزكاة لعام 1980، وأجبروا الحكومة على إدخال كتب إسلامية جديدة تتحدث عن تاريخ وطقوس السنة التي يشكل فيها الشيعة الأغلبية في الشمال وأعلن المدرسون الشيعة الإضراب وطلبوا من الطلاب إغلاق الطرق وتنظيم المظاهرات.⁽⁷⁹⁾

كان هذا مطابقاً للحقيقة بالنسبة للنشاط السياسي الشيعي في البحرين والسعودية. ففي البحرين يواجه احتجاج النشطاء على التمييز ضد الشيعة الصعوبات وقد أدتوا بشدة دستور 2002، ولكن نشاطهم لا يتسم بالعنف وهو إصلاحى وليس تخريبى بطبيعته. وحول الأسلوب ذو الاتجاه الثاني للنشطاء الشيعة في السعودية (انتقاد التمييز وتأكيد الولاء للدولة السعودية) أنظر تقرير كرايسز جروب حول التجربة السعودية، المصدر السابق.

العظمى محمد حسين فضل الله في لبنان (وأيضاً في سوريا، والعراق ودول الخليج المختلفة مثل البحرين)⁽⁷³⁾، وآية الله علي السيستاني في عراق اليوم⁽⁷⁴⁾. قيادتهم منعت النشاط الشيعي من التمزق مثل ذلك الذي حدث بين سياسات الإسلامية السنوية، ونشاطاتها التبشيرية والجهاد. هذا التماسك لا يعني بأن الإسلامية الشيعية متناغمة أو موحدة، لكن الاختلاف الذي حدث كان على الأغلب من طبيعة أخرى وكان له أسباب أخرى.

ج. أصول (جذور) التنوع في التوجه الإسلامي الشيعي

على ضوء مكانة الشيعة كأقلية طائفية في الإسلام ومكانة أتباعها الهامشية والمضطهدة أحياناً من ناحية سياسية (بغض النظر عما إذا كانوا أقلية مطلقة من الناحية العددية) في معظم الدول التي تواجدوا فيها، فإن الولاء المبني على المذهب الطائفي والدفاع عن مصالح الجماعة في وجه الطوائف الأخرى والدولة هي العناصر التي شكلت النموذج الشيعي في النشاط السياسي. وهذا هو حال النشاط الشيعي في دول الخليج (كالكويت والسعودية والإمارات العربية المتحدة) ثم لبنان وباكستان. وكذلك كان الحال في الدول التي شكل فيها الشيعة أغلبية عديدة مثل العراق والبحرين.

وحتى عندما يكون التوجه الشيعي مبنياً في الأساس على الولاء الطائفي فإن الطابع الخاص للسياسات الشيعية الإسلامية ظل متغيراً حسب متغيرات الإطار السياسي المحلي. ولبنان هو المثال الواضح على ذلك عندما بدأ السكان الشيعة بالتحرك في السبعينيات من القرن الماضي للاحتجاج على سوء أوضاعهم الاجتماعية نسبياً من خلال "حركة المحرومين" بقيادة موسى الصدر، وبعد ذلك من خلال حزب أمل. في عام 1982 أدى الغزو الإسرائيلي إلى خلق تحالفات سياسية جديدة وتشكيل منظمات تلقى دعم إيران وملتزمة بالمقاومة النشطة ضد المحتلين. وتوج هذا التطور بتأسيس حزب الله الذي سرعان ما تحول إلى أكثر حركات لبنان تنظيمياً والذي كانت أهدافه التي وضعها لنفسه محاكاة لنظام الحكم الإسلامي في إيران (أنظر أدناه) وتحرير لبنان من الوجود الإسرائيلي وفي النهاية تدمير إسرائيل⁽⁷⁵⁾.

الحالة الأخرى هي العراق حيث تمتع الشيعة بتمثيل سياسي كبير في فترة الستينيات عندما انخرطوا في حزبي البعث والشيوعي. وأدى ضياع هذا التمثيل بسبب عمليات التطهير بين صفوف الحزبين وطبيعة النظام الدكتاتورية، إضافة إلى تأثير الثورة الإيرانية الكبير، إلى تطرف التوجه العام للشيعة وتكتيكات نشاط المعارضة الشيعية الإسلامية. وزاد لجوء حزب الدعوة⁽⁷⁶⁾، المحظور لوسائل العنف على شكل محاولات اغتيال

1969؛ أسس حركة المحرومين في عام 1974، وبعد ذلك جناحه المسلح، أمال. شهر بوجهة نظره ورغباته غير الطائفية للمشاركة في الحوار مع المسيحيين، واختفى بشكل غامض في زيارة إلى ليبيا في عام 1978.

⁽⁷³⁾ هو من أبوين لبنانيين لكن ولد في النجف في العراق في عام 1935، شارك فضل الله في تأسيس حزب الدعوة العراقي الشيعي في أواخر الخمسينيات/أوائل الستينات. في لبنان ساعد على إلهام حزب الله ووصف كزعيمها الروحي، على الأقل حتى عام 1992-1993. بمرور الوقت، أصبحت علاقته مع حزب الله متوترة. أنظر إيجاز كرايسز جروب للشرق الأوسط رقم 7، حزب الله: تأثير بدون سبب؟، 30 يوليو/تموز 2003، صفحة 12-13.

⁽⁷⁴⁾ أنظر إيجاز كرايسز جروب للشرق الأوسط رقم 8، شيعة العراق تحت الاحتلال، 9 سبتمبر/أيلول 2003.

⁽⁷⁵⁾ أنظر تقرير كرايسز جروب حول الشرق الأوسط رقم 7: "عبء قديمة، وقواعد جديدة": نزاع على الحدود الإسرائيلية- اللبنانية 18 تشرين ثاني 2002.

⁽⁷⁶⁾ يؤكد اسم هذه الحركة خصوصية التوجه الشيعي الإسلامي والذي يشتمل على مفهومين (الحزب السياسي والمهمة الدينية) وهما أمران منفصلان في معظم الأحيان في التوجه السني الإسلامي. كان مؤسس الحزب هو سيد محمد باقر الصدر في مطلع الستينيات (وتقول بعض المصادر بين عامي 1957-1958): ومنذ مطلع السبعينيات انتهج أسلوباً أكثر عفاً وتمرداً وتم قمعها نهائياً

ووضع السلطة المطلقة في يد رجل واحد يتمتع بقدرات فائقة لإصدار الأحكام. وفي الوقت الذي اعتمد فيه الخميني على شبكة علماء الشيعة كعناصر رئيسية للتعبئة الثورية في الصراع من أجل الإطاحة بالشاه ومصدر للكوادر اللازمة للدولة الإسلامية الجديدة، فإنه لم يشجع على تشكيل حزب من رجال الدين⁽⁸³⁾. وأكثر من ذلك ظل الخميني يصر على أن الدفاع عن الدولة الإسلامية هو القانون الأعلى، ويمكن أحيانا أن يبرر هذا الدفاع التعليق المؤقت أو إلغاء الشريعة في ظروف معينة⁽⁸⁴⁾. وهكذا أصبح بالإمكان أن تطغى مصالح الثورة على المبدأ الديني⁽⁸⁵⁾، وهي حقيقة جعلت السلطة السياسية للعلماء مؤهلة من حيث إعطاء الفقيه الحاكم السلطة ليبنى قراراته على قراءته وفهمه للوضع السياسي وليس على فهمه لمصادر التشريع الإسلامية.

وتمتع الخميني بسلطة شخصية غير محدودة لدرجة استحالة ظهور خليفة له أثناء حياته. وكان اختيار علي خامنئي موضع جدل حيث أنه على عكس الخميني لم يكن من الأبيات العظمى عندما تسلم الولاية، وكذلك دار جدل واسع حول سلطته المعنوية والفكرية على مجمل علماء الشيعة. ونتيجة لذلك لم يكن بمقدور خامنئي أن يتصرف كحكم حاسم في المناقشات والصراعات داخل نظامه، وفضل أن يتصرف كناطق باسم الفئات المحافظة من رجال الدين المختبئين وراء مواقف غير حاسمة في جهاز الدولة وباسم المعارضين للطموحات الإصلاحية لهؤلاء الذين وصلوا إلى مناصبهم عن طريق الانتخاب العام (خاصة الرئيس خاتمي) وبالتالي يشعرون بالحساسية من الضغوط الشعبية المطالبة بالتغيير⁽⁸⁶⁾.

وبكلمات أخرى فضل خامنئي أن يضع نفسه في نفس الوضع الذي سعى إليه الخميني من خلال ولاية الفقيه ليتجنب ويتصرف بالطريقة التي كان الخميني على غير استعداد لاتباعها كتمثل لعقائدية رجال الدين. ونتيجة لذلك لم يقتصر الانتقاد على أداء الخامنئي كزعيم أعلى بل نال الانتقاد أيضا عقيدة ولاية الفقيه نفسها والدور السياسي للعلماء، وهي حقيقة تؤكد التشقق في التوجه السياسي العام داخل النشاط السياسي الشيعي والذي ضمّ التيارات الليبرالية واليسارية والديمقراطية والمناوئة لرجال الدين وكذلك التيار السلطوي لخامنئي. كل هذه المواضيع كانت موجودة ولكنها ظلت ثانوية أثناء فترة صعود نجم الخميني لكنها عادت إلى الحياة خلال الخمسة عشر سنة الماضية.

لقد كان تأثير ثورة الخميني على التوجه الشيعي الإسلامي خارج إيران قويا لدرجة أن المسائل المتعلقة بالعقيدة تشابكت مع مسألة الولاء لظهران. وقاد بحث إيران عن المؤيدين إلى افتعال انقسامات طائفية داخل بعض الحركات وخاصة في لبنان حيث دعمت إيران بقوة بروز حزب الله على حساب حركة أمل⁽⁸⁷⁾. وبالنتيجة قبل حزب الله بولاية الفقيه كعنصر من عناصر عقيدته بينما اعترف في الوقت ذاته بأن الظروف لإقامة دولة إسلامية غير متوفرة في لبنان⁽⁸⁸⁾. وفي باكستان ينقسم الحزب السياسي الشيعي إلى قسمين رئيسيين أولهما موالي بقوة لإيران والثاني وهو

وكقاعدة لجأت الأقليات الشيعية إلى العنف الطائفي فقط عندما كانت تتعرض لهجمات طائفية عنيفة. وحدث استثناء جزئي أثناء العنف الكثيف في لبنان في السبعينيات والثمانينيات عندما فقد التمييز بين العنف الدفاعي والهجومى معناه في حلقة الهجمات والهجمات المضادة المتتالية. فلم تكن حركة أمل الشيعية بالدفاع عن الأحياء الشيعية والسعي لدعم تمثيل الشيعة سياسيا داخل النظام السياسي القائم، بل أخذت المبادرة بالهجوم أحيانا فهاجمت المخيمات الفلسطينية وأجبرت السكان المسيحيين على ترك المناطق التي تعيش فيها الأقليات الأخرى في غرب بيروت. وعلى أية حال فالحركة الشيعية الإسلامية "حزب الله" والتي طغى نفوذها على حركة أمل إلى حد كبير تجنبت المواقف العدائية الطائفية وأوضحت تأييدها لفكرة الوطنية اللبنانية، وكذلك تعاضدها مع الحركة الوطنية الفلسطينية على أساس غير طائفي. وكان مثل هذا الموقف في العراق أيضا حيث سعت القوى الشيعية المتنافسة في السياسات الشيعية إلى لجم ردود الفعل العنيفة على استقراوات المجموعات السنية الإسلامية.

والاستثناء الأكبر للسياسات المبنية على الولاء للمذهب الطائفي كان إيران حيث شكل الشيعة الأغلبية الساحقة، وكانت الشيعة هي دين الدولة منذ القرن السادس عشر، وقاد آية الله الخميني الثورة الإسلامية عام 1979. ولم يبادر الخميني إلى التحول من السياسة الهادئة إلى السياسة النشطة، بل كان ذلك التحول قد سبقه. ولعب علماء الشيعة دوراً رئيسياً في الاضطرابات الوطنية المعروفة باسم "ثورة التبغ" عام 1891 وفي الثورة الدستورية بين عامي 1906 - 1911⁽⁸⁰⁾. وكان لهم دور أيضاً (على الرغم من بعض الآراء المختلفة) في فترة حكومة مصدق الوطنية في مطلع الخمسينيات. ولا يمكن وصف النشاط السياسي الإسلامي الشيعي خلال هذه الفترة بأنه كان مبنياً على الولاء للمذهب الطائفي، لأن الشيعة ككل كانوا في الواقع هم السكان الوطنيين؛ وكان شكلاً من أشكال المعارضة القوية ولكن المحدودة، وهي معارضة يتم استقراؤها حول مواضيع وطنية ودستورية مع امتناعها عن تحدي حاسم للنظام. ولكن الخميني وفر الأرضية العقائدية لما اعتبر في حينه الطموح الجديد لقلب نظام الدولة بدل الانكفاء بمجرد معارضتها وتأسيس دولة إسلامية.

عبارة "ولاية الفقيه" حسب العقيدة تعني "حكومة الفقيه الإسلامي"⁽⁸¹⁾، وكانت حجة الخميني الأولى ضرورة إقامة دولة إسلامية تدير شؤونها حكومة إسلامية، وثانياً أن الحكومة الإسلامية تتطلب أن المراقبة الكاملة لمسلح الحكومة يجب أن توكل لرجل مؤهل للمحافظة على الشريعة، وبالتحديد الرجل الفقيه الذي يعرف عنه امتلاكه ودرجة أعلى من أي شخص آخر شرطين أساسيين هما: المعرفة التامة بالقانون والعدالة المطلقة في تنفيذه⁽⁸²⁾. وفقيه بهذه المواصفات لا يمكن إلا أن يخرج من بين صفوف أعلى سلم علماء الشيعة الآيات الكبرى. وهكذا فقد حلت ولاية الفقيه مشكلة من يجب أن يحكم بانتظار عودة الإمام الثاني عشر.

وقد وصفت الدولة التي أنشأتها الثورة الإيرانية بأنها دولة بيروقراطية و/أو خاضعة لحكم رجال الدين. وليس واضحاً تماماً ما إذا كان هذا هو ما أراده الخميني أو ماذا حصل فعلاً أثناء وجوده في السلطة. وفي الوقت الذي يتم فيه تحديد الشكل النهائي للدولة الإسلامية على أنه أمر يجب أن ينبع من الإلهام الإلهي ويجب على تلك الدولة أن تحافظ على القانون الإسلامي، فإن نظرية الخميني ركزت كل التركيز على العنصر الإنساني

(83) عندما قامت مجموعة من العلماء بقيادة آية الله بهشتي بإنشاء الحزب الإسلامي الجمهوري تحت قيادتهم لم يبدي الخميني أي تحمس للفكرة وعندما قتل البهشتي وزملاؤه في هجوم بالقنابل عام 1982 دفن مشروعه معهم.

(84) أنظر زبيدة، أوليفيه روي: فشل الإسلام السياسي (لندن 1994).

(85) حول هذه النقطة أنظر أوليفيه روي الفصل 10.

(86) حول النقاش والصراع الداخلي ضمن بناء السلطة في إيران

المعصرة أنظر تقرير كرايسز جروب حول الشرق الأوسط رقم 5: إيران

الصراع من أجل روح الثورة 5 آب 2002.

(87) غيلز كيبيل، الجهاد توسع وتراجع التوجه الإسلامي (باريس 2000)

الصفحات 129-130.

(88) على الرغم من أن حزب الله ظل رسمياً يدعو لإقامة دولة على

الطراز الإيراني فإنه مع مرور الوقت عدل هذا التوجه؛ واليوم وبينما ما تزال

الأقليات الشيعية هي قاعدة التأييد الرئيسية له فقد كسب الحزب شعبية أوسع بين

الأقليات الأخرى.

(80) أنظر عبدالعزيز أساسدينا: "الشيعة النشطة في إيران والعراق

ولبنان"، Abdulaziz A. Sachedina, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon"

في مارتى وأبلي: "الأصوليات تحت الملاحظة"

Marty and Appleby, *Fundamentalisms Observed*, op. cit.

الصفحات 403-456.

(81) الولاية باللغة العربية تعني الحكومة التي تتمتع بالثقة والأخلاق

عكس الحكومة كمؤسسة، ولهذا يمكن ترجمة الاصطلاح إلى الرعاية والثقة

والصلاحية والحرص. وفي جميع الأحوال تتضمن السلطة الرقابية.

(82) زبيدة صفحة 17.

7. الخلاصة: أبعاد تنوع النشاط السياسي الإسلامي على "الحرب ضد الإرهاب"

منذ 11 أيلول 2001 باتت "الحرب على الإرهاب" التي تقودها الولايات المتحدة هي المنظار الرئيسي الذي تعامل الغرب من خلاله مع النشاط السياسي الإسلامي. وعلى حدة الصدمة المؤلمة التي حملها ذلك اليوم أعطيت الأولوية القصوى للسياسة المضادة للإرهاب، وعلى ضوء دور القاعدة في هذه الهجمات جاء التركيز على ما يسمّى بالنشاط السياسي الإسلامي. ولكن وكما يشير النقاش السابق فإن عالم التوجه الإسلامي وخاصة السنّي هو عالم متنوع بدرجة عالية. ولهذا التنوع مؤشرات ودلائل هامة بالنسبة للتحليل الغربي والخيارات السياسية المتاحة أمامه.

أول تلك التحليلات التي ترى العالم الإسلامي يعاني من استقطاب عميق بين مشاعر متعاطفة مع الغرب والمشاعر الجهادية، وأن الصراع بين هاتين النظرتين يربو إلى حرب أهلية داخل الإسلام⁽⁹²⁾، هو تحليل فيه الكثير من المبالغة إن لم يكن مخطئا كليا. فالتوجهات المختلفة داخل النشاط السياسي الإسلامي عموما والتوجه الإسلامي السنّي على وجه الخصوص، ناهيك عن المشهد الأيديولوجي والسياسي الأوسع في الدول الإسلامية السنّية، لم يتم حصره بعد في معسكرين أحدهما مؤيد للغرب إن لم نقل موالي لأمريكا، والثاني مؤيد لابن لادن. فالخطاب الأمريكي السياسي حول هذا الموضوع والذي يقول: "إنما أن تكون معنا أو تكون ضدنا" لم ينجح في التأثير على أحد. فالشكوك وإن لم نقل المعارضة لسلك القاعدة ومن يحرّكها منتشرة في الدوائر الإسلامية بل هي إجماعية بين الإسلاميين السياسيين، ولكن كل هذا لا يعني أبداً توجهها مواليا لأمريكا. وفي نفس الوقت فإن العداء للسياسة الغربية وخاصة للولايات المتحدة منتشر هو أيضاً ولكنه لا يترجم إلى تأييد خاهيك عن المشاركة في- جهاد القاعدة الشامل باستثناء أقلية ضئيلة تم تجنيد كثير منهم إن لم نقل معظمهم من المسلمين المقيمين في المهاجر.

والمؤشر الثاني هو أن التنوع في النشاط السياسي الإسلامي بحد ذاته يتطلب الحذر والتواضع من قبل السياسة الغربية. إن التعقيد السياسي الذي يبرزه هذا التنوع في الدول الإسلامية كل على انفراد هو أكبر بكثير ربما مما توحي به حتى الفروقات بين الاتجاهات المختلفة التي تم توثيقها في هذا التقرير. وفي أي بلد قد تواجه الحكومة عدة أنماط متنافسة ليس فقط من التوجه الإسلامي فحسب بل من الإسلام التبشيري والنشاط السياسي الجهادي إضافة إلى أشكال أخرى من النشاط السياسي الإسلامي (مثل المدارس الصوفية والأقليات الشيعية) والنشاط السياسي غير الإسلامي (كالأقليات المسيحية وحتى التبشيرية) والنشاط السياسي (الأحزاب العلمانية من اليسار واليمين والوسط)⁽⁹³⁾. إن التعامل السياسي الأمثل مع هذه التعقيدات هو بوضوح شديد أكبر من إمكانيات الحكومات الغربية وعناصر خارجية أخرى والتي يجدر أن لا تستسلم لمسائل صغيرة ثانوية بل أن تسلم بمصالحها عن طريق تسهيل بدل تعقيد أو إعاقة جهود الحكومات الإسلامية بهذا الخصوص.

مجموعة أقل شأننا وهي أقل ولاءاً لها، وقد لاقى مفهوم ولاية الفقيه قبولا شاملا بين رجال الدين الشيعيين في هذا البلد.

ولتأثير إيران أهمية خاصة داخل الحركة الشيعية العراقية المنقسمة بين أتباع آية الله على السيستاني الأكثر هدوءاً وأتباع مقتدى الصدر الذي يلهب حماس الجماهير وبين الفروع المختلفة لحزب الدعوة المتشردم والمرحوم آية الله باقر الحكيم (الذي اغتيل في النجف يوم 29 آب 2003) والذي أسس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في طهران عام 1982. ويتمتع السيستاني تلميذ وخليفة المرحوم آية الله أبو القاسم الكوخي بسلطة لا منازع عليها بين أغلبية كبيرة من رجال الدين الشيعة العراقيين وهو لا يقبل بتعاليم الخميني، وفي الواقع رفض بوضوح فكرة "حكومة الفقيه الإسلامي"⁽⁸⁹⁾، بينما قبلها مقتدى الصدر رسمياً على الأقل، ولكن الصدر لا يتمتع بمكانة دينية حقيقية. أما آية الله محمد صادق الصدر (اغتيل عام 1999) والذي يكتسب قوته من مكانة والده وهو منافس ديني للسيستاني، فقد رسم لنفسه دورا سياسيا كمثل للشعبة المحرومين والفقراء في المدن⁽⁹⁰⁾. تبنّى المجلس الأعلى للثورة الإسلامية تعاليم الخميني عندما كان تحت الوصاية الإيرانية ولكنه منذ عودته إلى العراق في نيسان 2003 بدأ بالمراورة حول هذه المسألة مثلما فعلت (الدعوة لتنظيم العراق) وعبر كلاهما عن تأييدهما للسياسات الديمقراطية⁽⁹¹⁾.

على ضوء التنوع الديني في العراق فليس من الواضح فيما إذا من الممكن وضع مبدأ ولاية الفقيه موضع التنفيذ في هذا البلد، حتى وإن تمكن الإسلاميون الشيعيون من المجلس الأعلى للثورة الإسلامية أو (الدعوة فرع تنظيم العراق) أقلية حالياً حتى بين صفوف الشيعة، من السيطرة بشكل ما على الحكومة. والأغلب أنهم سيضطرون إلى ممارسة الاجتهاد ويطوروا صيغة تحمل شروطاً صعبة لولاية الفقيه أو أن يتوصلوا إلى تعاليم جديدة ومختلفة لتبرير صعودهم الحديث للسلطة السياسية الوطنية. ولا يعرف حتى الآن كيف سيؤثر مثل هذا التطور على الوضع الداخلي في إيران. وعلى أية حال فالسياسات الشيعية الإسلامية مقبلة على أيام مثيرة في المستقبل.

(92) أنظر مثلاً مايكل دوران "حرب أهلية عند الآخرين" الشؤون الدولية، *Foreign Affairs*, January، كانون ثاني 2002 الصفحات 22-42.

(93) في الجزائر مثلاً واجهت الحكومة على الأقل أشكالاً مختلفة من التوجه الإسلامي السياسي من خلال ثلاثة تفرعات من الإخوان المسلمين (وكلها قانونية ومرخصة): جبهة الخلاص الإسلامية المحظورة وحزب الوفاء (الذي رفضت أن تعترف به) وكذلك عدد من الأحزاب العلمانية، وكلا التفرعان السلفية والتبليغية المنبثقتان عن الدعوة الإسلامية، وعدد من المدارس الصوفية، وحتى البعثات التبشيرية البروتستانتية المسيحية، إضافة إلى عدد لا يحصى من الحركات الجهادية المسلحة التي تمثل التوجهات الوطنية - الإسلامية، والكثييرة والجهادية والسلفية.

(89) برفضه للحكم الأجنبي في العراق دعا السيستاني إلى النقل المبكر للسيادة إلى حكومة منتخبة من الشعب كبديل ملائم للاحتلال، ونادى أيضاً بالتعددية والديمقراطية كمبادئ يجب أن تقوم عليها الدولة العراقية. أنظر ملخص كرايسز جروب: الشيعة العراقيون تحت الاحتلال، الصفحات 7-11.

(90) نفس المصدر الصفحات 15 إلى 20.

(91) نفس المصدر الصفحات 11 إلى 15.

الوقت الذي يتعرض فيه التيار التحديثي في التوجه الإسلامي الستى للزعزعة لصالح الأصوليين والجهاديين.

وقد يكون من المفيد جدا إجراء تقييم لحالة "الحرب على الإرهاب" التي مضى عليها ثلاث سنوات حتى الآن. فالإجراءات التي اتخذت في إطار هذه الحرب تبدو وكأنها قد نجحت من حيث أنه تم إخراج القاعدة من مخبأها في أفغانستان ولم تعد قادرة على تنظيم معسكرات لتدريب الجهاديين، كما تم تفكيك أو تعطيل شبكات جهادية عديدة، وتم إلقاء القبض على العديد من الجهاديين، وتعطيل تمويل النشاطات الإرهابية وما إلى ذلك. ولكن الدلائل تشير إلى أن الحركة الجهادية ما تزال قوية جدا وقادرة تماما على إيجاد البدلاء لمن قبض عليهم من الإرهابيين وتجديد آخرين وقادرة على التحرك بحرية نسبيا في معظم أنحاء العالم خارج أمريكا الشمالية.

وفي الواقع أن التهديد الأمني الذي فرضه النشاط الجهادي في أوروبا خلال هذه الفترة قد زاد بشكل ملحوظ (وخاصة في إسبانيا وهولندا والمملكة المتحدة)، وفي روسيا (الإرهاب الشيشاني داخل شيشانيا وخارجها) وخاصة داخل العالم الإسلامي نفسه. وما علينا إلا أن ننظر إلى ما يحدث في العراق والسعودية واليمن والتجيرات في تونس (جربة) والمغرب (الدار البيضاء) ومصر (طابا) وطبعا أعمال المقاومة وإن تراجعت في الجزائر كما هي أحداث الصحراء الأفريقية (تفجير مومباسا في كينيا) وجنوب شرق آسيا (تفجيرات بالي في إندونيسيا والهجمات في الفلبين). وباختصار فإن "الحرب على الإرهاب" في أحسن الأحوال لم تنجح إلا في خدش الحية ولم تقتلها؛ ويقول البعض أن هذه الحرب شنت على (الهدرة) الحيوان المائي متعدد الرؤوس وكلما قطع أحد رؤوسه نما مكانه رأسان.

وأحد الأسباب الهامة لذلك هو أنه لم تتم معالجة المسائل والشكاوي التي عزيت للجهادية الإسلامية عبر العالم الإسلامي، بل إنه لم يتم تخفيف وطأتها منذ عام 2001، بل بالعكس زادت تقاعما وحدة. فالفشل في معالجة المسألة الفلسطينية، وأكثر من ذلك قرار شن الحرب على العراق وإدارة وضع ما بعد الحرب السيئة حفز وشجع النشاط الجهادي عبر العالم الإسلامي كله. فالفهم الغربي الساذج والخطابات التي تميل إلى التقليل من شأن كل أشكال التوجه الإسلامي مضافا إلى تكثف الجهاديين داخل حدود دولة ما وأولئك التحرريون والوحديون والعالميون زاد من الصعوبة التي تواجه المسلمين أنفسهم في إيداء الانتقاد أو مكافحة الأشكال الهدامة من الجهادية.

وهناك ثمن آخر مثير للقلق لأسلوب شن "الحرب على الإرهاب"، فمن المشاكل المترتبة على النشاط السياسي الإسلامي الخطر المحقق بعملية الانصهار الاجتماعي والسياسي للمسلمين المهاجرين في بلاد أخرى. وهي مشكلة لا تسبب قلقا كبيرا في الولايات المتحدة، ولكن على المدى المتوسط والبعيد فقد تحولت إلى مشكلة رئيسية في أوروبا وخاصة في فرنسا وهولندا وإسبانيا والمملكة المتحدة.

وطبعا "الحرب على الإرهاب" ليست سبب هذا الخطر ولكن الأسلوب الذي تم اتباعه في إدارة هذه الحرب، كالهجوم على العراق واحتلاله واللجوء للتعذيب ودمغ كل أشكال الجهاد بالإرهاب بلا تمييز وتعليق القيم الغربية في احترام الناس المتهمين بالمشاركة في أعمال إرهابية (كما في غوانتانامو وبلماش) وغياب خطوات جادة لمعالجة القضية الفلسطينية، كلها ساعدت بوضوح على تقاعسها. ولقطع الطريق على ما يمكن أن يتحول إلى مصدر رئيسي لعدم الاستقرار على صانعي السياسة الأوروبية تغيير السياسات الحالية المتبعة ضد الإرهاب.

وهذا يعني بالتحديد تعريف مشكلة الأمن كمسألة إرهابية عموما وليس "كإرهاب إسلامي" فقط. وتعريف "الإرهاب" بوضوح وبعناية وتمييزه عن أشكال أخرى من الصراع العنيف؛ ويجب التركيز بشكل أساسي على

وهذا لا يعني أن على الغرب أن لا يهتم بالتيار العام داخل النشاط السياسي الإسلامي الذي يمكن أن يصبح في المقدمة في المدى المتوسط والبعيد، أو أنه ليس للغرب أي نفوذ في هذا المجال. وتيار مثل التوجه الإسلامي الستى خاصة هو تيار عصري إزاء معظم المواضيع الهامة إذ يفضل عدم العنف على استراتيجيات العنف وهو منفتح على الحوار والنقاش ويهتم بالأفكار الديمقراطية⁽⁹⁴⁾. وهو ليس تيارا "مواليا للغرب" بأي مقياس. وفي الحقيقة وبالتحديد لأن هذه الحركات تمثل الآن تصالحا بين التوجه الإسلامي والوطنية وهي وطنية تجعل هذه الحركات تدافع عن السيادة الوطنية وتقاوم التوجه الغربي للتدخل، ولهذا كله عادت هذه الحركات وتبنت الاستراتيجيات الغربية والآراء العصرية حول القانون الإسلامي. وبنفس المعيار فالانشغال بتأمين العدالة الاجتماعية ومحاربة الفساد ضمن برامجها السياسية هو الذي يدفع السياسيين الإسلاميين إلى اعتماد خطوات موزونة من النضال والتطرف (ولكن بعيدة عن العنف) في تصرفاتهم كما في تصريحاتهم.

ولكن موقفهم من الغرب له أهمية أكثر من كونه معاديا وخبيثا، ونضالهم من خلال توجهاتهم الداخلية والدولية عادة ما يخضع للقياس ويوزن سياسيا تماما مثل نضالهم السلمي. ولهذا فإن أكثر التيارات المتقابلة في التوجه السياسي الستى⁽⁹⁵⁾، تسعى للتفوق على التيارات الأصولية والجهادية وسيكون ذلك على المدى البعيد من صالح الغرب من حيث أنه سيساعد في عملية تحديث المجتمعات الإسلامية الستية.

ويمكن للغرب أن يشجع على مثل هذا التطور، ولكن بشرط التخلي عن أو على الأقل تخفيف حدة النزعة التخلية عندما يتعلق الأمر بدول إسلامية، وممارسة درجة أعلى من الاحترام لسيادة تلك الدول، وتقمم رغبتها للتفاوض مع الغرب حول سلسلة من المواضيع والتوصل إلى حلول والأخذ بعين الاعتبار وجهات نظرها حول المسائل المثيرة للجدل في إطار العلاقات القائمة وخاصة النزاع الإسرائيلي-ال فلسطيني والعراق وأساليب "الحرب على الإرهاب" بشكل عام.

أما البديل الحالي والمتمثل في البحث عن نماذج جاهزة "للاعتدال" بدون تغيير السياسات الحالية في نقاط عديدة - فإنه بديل من المرجح أنه سيؤول للفشل. وإذا تم فهم وتعريف "المعتدل" ليعني "الممكن احتواؤه" فإن القصد بهذا "المعتدل" أو "المعتدلين" هم المجموعات أو التيارات غير القادرة على التعبير عن إحياتيات وتوقعات غالبية "المسلمين العاديين البسطاء المحترمين"، ويعني أيضا أن تلك المجموعات أو التيارات لا تملك إلا القليل من الوسائل إن وجدت لزيادة قوة تجاوبها ووجود فعلها السياسية، وستنتج أنها غير قادرة على الترويج لإدخال إصلاحات جذرية في الدول الإسلامية أو إجراء عمليات تحديث كبيرة على منهجها الأيديولوجي والثقافي. وبدل الحد من جاذبية التيارات المتطرفة فإن التعامل الفوقي مع "المعتدلين" بهذا الأسلوب من قبل الحكومات الغربية يمكن أن يؤدي إلى النتيجة العكسية تماما، وهي تقوية تلك التيارات في

(94) مع أن هذا الاتجاه يمثله بشكل رئيسي السياسيون المسلمون الستة فليس لهم سيطرة عليه. وقد مرت الأفكار الإسلامية العصرية أيضا بموجة من التجديد خارج التوجه الإسلامي السياسي في طريقة تفكير الحركات التي لا تصف نفسها كأحزاب سياسية ولا تدعي صراحة أن لها طموحات على مستوى الأحزاب السياسية؛ مثال ذلك الحركة من أجل التجديد التي تأسست عام 2003 على يد مفتي مرسيلا الفرنسي-الجزائري الأصل صهيبي بنشيخ؛ أنظر تقرير كرايسز جروب: التوجه الإسلامي والعنف والإصلاح في الجزائر.

(95) تمارس هذه الحركات طبعا درجة عالية من التوجهات المحافظة في موقفها من مكانة المرأة والعائلة والأخلاق الجنسية. وقد تبدو هذه الممارسات متداخلة ومكاملة لممارسات الحركات الأصولية ولكن وصفها بأنها من بقايا "القرون الوسطى" هو تسطيح مضحك. والأصح القول أنها ممارسات تشبه ما كان سائدا في الديمقراطيات الغربية في الخمسينيات من القرن الماضي والتي بدأت فقط مؤخرا بالتغير.

العمل الشرطي والمخابراتي (وربما التوقف عن وصف الجهود المضادة للإرهاب "كحرب" توقفا تاما). ويجب أن يفهم أيضا وهذا موضوع في غاية الأهمية- أن الشكاوي والتذمرات الرئيسية التي تستشهد بها الحركات المسلحة -وبغض النظر عما إذا كانت تلك الشكاوي هي التي تحركهم- فيجب معالجتها والتعامل معها جديا .

إن التقليل من شأن موضوع تعبئة المسلمين الأوروبيين وتخفيف نبرة الحديث عن تطرفهم، وكلاهما ناتج عن المشاكل الكبيرة التي تعاني منها الأمة الإسلامية خاصة في فلسطين والعراق، عن طريق إعادة النظر في هذه المشاكل ومحاولة معالجتها بجديّة من قبل الأوروبيين سيكون نقطة البداية الصحيحة.

القاهرة/بروكسل 2 آذار 2005