مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON
Araştırmalar Merkezi
For Contemporary Studies

الإسلام السياسي والديمقراطية

الكاتب: مناف الحمد

أبحاث سياسية

مركـــز حرمـون
للدراســات المعاصــرة

هو مؤسّسة بحثية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بإنتاج الدراسات والبحوث السياسية والمجتمعية والفكرية المتعلقة بالشأن السوري خاصة، والصراع الدائر في سورية وسيناريوهات تطوره، وتهتم بتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي. كما تهتم أيضًا بالقضايا العربية، والصراعات المتعلقة بها، وبالعلاقات العربية الإقليمية والدولية .

يُنفذ المركز مشاريع ونشاطات، ويُطلق مبادرات من أجل بناء مستقبل سورية، على أسس وقيم الديمقراطية والحرية والمساواة وحقوق الإنسان وقيم المواطنة المتساوية، ويسعى لأن يكون ميدانًا للحوار البنّاء، وساحة لتلاقي الأفكا ر

قسم الدراسات:

يُقدِّم هذا القسم الدراسات العلمية والموضوعية التي تناقش القضايا السورية الأساسية، وتعالج المشكلات الرئيسة، وتقترح الحلول والبدائل المناسبة، وهو مسؤول عن إنتاج المواد البحثيّة العلمية الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والثقافية والتربوية، التي تستند إلى جهدٍ بحثيّ أصيل ورصين يتوافق مع أصول العمل البحثيّ العلمي.

يحرص قسم الدراسات على تقديم قراءات للواقع الراهن، ويضع على جدول أعماله إنتاج دراسات من الفئات البحثية كافة، بهدف إعادة بناء المنظومة الفكرية والسياسية والقانونية والثقافية والتربوية في سورية المستقبل، ويستكشف التأثيرات المتبادلة بين السياسة والاقتصاد والقانون والمجتمع والفكر، ويبحث في تأثيرات الحرب السورية وسبل تجاوزها في المستقبل في نظام ديمقراطي تعددي تداولي.

الإسلام السياسي والديمقراطية

مناف الحمد

المحتويات

ملخص تنفيذي 4

خطة البحث 6

الفصل الأول 10

الإطار النظري للبحث 11

مقدمة 11

لمحة تاريخية 12

مفهوم الفضاء كأداة تفسيرية لظهور الإسلام الديمقراطي 14

الديمقراطية وطرقها أبواب العالم الإسلامي 16

علاقة الإسلام بالديمقراطية لدى المودودي والقرضاوي 18

تجارب الإسلام الديمقراطي بين النجاح النسبي والإخفاق الصريح 20

1. التجربة التركية 20

2. التجربة المصرية 25

3. التجربة التونسية 28

الإسلامويون الديمقراطيون من منظور مقارن 30

الإخوان المسلمون السوريون 38

مصطفى السباعي (المؤسس) 40

سعيد حوا وتأكيد ضرورة المقاربة السياقية 44

استلهام رؤية المؤسس عبر المنعطفات الوعرة 48

الإخوان في الثورة السورية 55

خلاصة 60

أصوات جديدة تحاول تطوير الخطاب بالانطلاق من أرضيته 61

الفصل الثاني 68
الإطار العملي 69
أسئلة بحث الإسلام السياسي والديمقراطية 69
نتائج ومناقشة 71
اقتراحات 79
أولًا- تليين صلابة المبدأ المركزي 79
ثانيًا- اقتراح بخصوص الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية 82
ثالثًا- العلمانية 84
رابعًا- الشورى والديمقراطية 87
خاتمة 93
المراجع 96

ملخص تنفيذي

يحاول البحث مقاربة علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية، انطلاقًا من مقدمة توضح استحالة الربط المفهومي بين الإسلام والسياسة، ومن ثم تتبع العلل الفاعلة لما يسمى بـ «ظاهرة الإسلام الديمقراطي»، باستخدام مفهوم الفضاء أولًا للباحث الفرنسي هنري لوفيفر، وتقديم لمحة تاريخية عن تطور نشوء مفهوم الديمقراطية، ثم ينتقل إلى ولوج المفهوم إلى العالم الإسلامي والجدال الذي دار عن هذه العلاقة في العالم الإسلامي، مستشهدًا برأي اثنين من أهمّ المنظرين الإسلاميين، وهما أبو الأعلى المودودي ويوسف القرضاوي، اللذان يصران على تشذيب المفهوم، من أجل ملاءمته مع المنظومة الإسلامية وتأكيد القبول بها تحت سقف التشريع الإسلامي أو القطعي منه على الأقل.

ثم يعرض الباحث لثلاث تجارب للإسلام الديمقراطي في مقاربة سياقية، لا جوهرانية، تأخذ في حسبانها التطورات التي جعلت مفهوم الديمقراطية يتغلغل بشكل أكبر في الشرق الأوسط منذ بداية الألفية الثالثة والظروف التي أحاطت بكل تجربة، ثم يعقد الباحث مقارنة بين التجارب الثلاث في ما خصّ علاقة هذه التجارب بأركان الديمقراطية الثلاثة: المساواة السياسية، وحكم الأغلبية، والشرعية السياسية.

ويوضح البحث الفروق بين التجارب من حيث علاقة كلّ منها بهذه الأركان، وقد اعتمد الباحث في مقاربة التجارب الثلاث على عدد من المراجع، في مقدمتها كتاب:

The New Political Islam: Human Rights, Democracy, And Justice

للباحث: Emmanuel Karagiannis، وهو صادر عام 2018.

وينتقل البحث إلى تجربة الإخوان المسلمين السوريين، بعد عرض أوجه الاختلاف والتشابه بين فرع الإخوان السوري والتنظيم الأم في مصر. ثم ينتقل البحث إلى مقاربة خطاب مؤسس الفرع السوري مصطفى السباعي، وكيفية محاولته تجسيد خطابه في الممارسة السياسية، ومن ثم تأكيد ضرورة المقاربة السياقية عبر مناقشة خطاب منظر الجيل الثاني للإخوان الشيخ سعيد حوا.

يعطف البحث على تطور علاقة الإخوان بالديمقراطية وما تستلزمه من مفاهيم عبر سيرورة نشاط الحركة في المراحل اللاحقة وصولًا إلى الثورة السورية التي كان للإخوان المسلمين حضور واضح في مشهدها السياسي.

وقد حاول الباحث في مناقشته للنصوص استخدام منهج الفيلسوف الألماني غادامر في الوصول إلى أفق المعنى، عبر حوار بين النص والقارئ يمزج بين سياق النص والقارئ.

يخلص البحث بعد هذا إلى نتائج عن علاقة الإخوان بالديمقراطية، ويناقش بعض الرؤى الجديدة التي قدمتها أصوات شابة في التنظيم حاولت أن تنفك من أسر القديم ولكن بالانطلاق من أرضيته.

وقد اعتمد الباحث في ما يتعلق بتجربة الإخوان المسلمين السوريين على عدد كبير من المراجع، في مقدمتها كتاب:

The Brotherhood In Syria: the Democratic Option Of Islamism

للباحثة: Naomí Ramírez Díaz الصادر عام 2018.

في القسم العملي، وضع الباحث مجموعة من الأسئلة الشاملة من أجل استكشاف رؤية الإسلاميين عن الديمقراطية، وتلقى أجوبة من عدد محدود لا يكفي للوصول إلى ما يسمى في بعض أدبيات الأبحاث النوعية بـ«معيار الإشباع» الذي يعني الاستغناء عن إضافة أفراد جدد للعينة؛ لأنهم لن يضيفوا جديدًا، ولكنها تنفع للاستئناس ومعرفة بعض وجهات النظر لإخوانيين وإسلاميين من تيار آخر وإسلاميين مستقلين، من جهة، وتؤكد ضرورة وجود أبحاث لاحقة ترسم رؤية أكثر تفصيلًا لرؤية الإسلاميين الديمقراطيين أو ما يسمى بـ «الوصف الكثيف».

ناقش الباحث بعد ذلك الأجوبة التي غلب على معظمها الإصرار على المكوث في الحقل التداولي القديم للخطاب الإسلامي الديمقراطي. بعد ذلك قدّم الباحث رؤيته عبر مجموعة من الاقتراحات المتعلقة بمفاهيم مركزية لعلاقة الإسلام بالديمقراطية، كمفهوم العلمانية والليبرالية والمبدأ المركزي والدولة المدنية ومفهوم الشورى.

ثم خلص الباحث إلى خاتمة تؤكد أن نزع النعوت الأيديولوجية عن التيارات الوطنية الإسلامية وغيرها هو الكفيل بمدّ جسر للقاء يحكمه الحوار التداولي الذي يمثل في نظر الباحث الوسيلة لصنع الحقائق صنعًا والاتفاق على القيم التي ينبغي أن تسود باشتقاقها مما هو كائن، من دون فصل زائف مستمد من الفلسفة الغربية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

خطة البحث

تمهيد

يمثل المبدأ المركزي خصمًا من خصوم الديمقراطية الألدّاء، بما يتسبب به من إغلاق لسقف الجدل الخلاق الذي لا تكون الديمقراطية ديمقراطيةً إلا به، بحسب آلان تورين، ولعل تليين المبدأ المركزي وتوزيعه يمثلان غاية ما يمكن التشوف إلى تحقيقه في ثقافة لا يمكن لها أن تزيح المبدأ المركزي المتمثل بموضوع عقيدة التوحيد، ولا يمكن أن تنفك من أسر النص إلا إذا استبدل بها ثقافة مغايرة.

ولكن إذا كان هذا ما يمكن فعله على صعيد التنظير، فإن قدرة تيارات إسلامية على خوض التجارب الديمقراطية في تركيا وتونس ومصر يطرح سؤالًا عن مدى قدرة الفعل الحركي على تغيير زاوية النظر إلى العلاقة والحد من التعالي التنظيري الذي يصعّب مهمة التوفيق، أو ربما يشكك في مدى الديمقراطية المدعاة لهذه التجارب.

لا شك أن الديمقراطية باتت اليوم النظام الذي ترنو إليه الأبصار، وقد بلغ من سطوته -كنظام لم تخترع البشرية أفضل منه- أن أنظمة استبدادية صارت تنعت نفسها بالديمقراطية، وأن تيارات مسرفة في أحاديتها وإطلاقيتها باتت تقدم رؤى جديدة تقبل فيها بالديمقراطية، كإجراء على الأقل، وإن كان هذا الإجراء نفسه لا يعدم قيمًا.

إن نجاح حزب العدالة والتنمية في تركيا، في التوفيق بين الجذر الإسلامي وبين القيم الديمقراطية، يمثّل تحديًا للقائلين باستحالة التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، وما كرّسه حزب النهضة في تونس، بعد الإطاحة بنظام بن علي، من ممارسة ديمقراطية يؤسس لقدرة على تكييف الديمقراطية مع الخصوصية المحلية لمجتمع متجانس دينيًا، ولكنه منقسم على طول محور علماني إسلامي.

وتجربة الإخوان المسلمين القصيرة في الحكم في مصر تفسح المجال أمام فتح النقاش، حول حدوث تطور جدي في موقف الجماعة الأم لحركات الإسلام السياسي في العالم العربي من الديمقراطية على صعيد التنظير والممارسة.

والحقيقة أن قبول الإسلاميين بالممارسة الديمقراطية ليس حديث العهد؛ فقد مارسها الإخوان المسلمون السوريون منذ ما بعد الاستقلال، ولا يزال الإخوان المسلمون السوريون يقدمون صيغة توفيقية بين الإسلام والديمقراطية، بغض النظر عن مدى تماسك هذا الخطاب..

إن ما شهدته العلاقة من ازدهار يمكن تتبع جذوره منذ بداية تسعينيات القرن الماضي مع تجربة حزب الرفاه التركي، وما أفرزته ثورات الربيع العربي من وصول إسلاميين إلى السلطة بشكل ديمقراطي، يجعلان إعادة النظر في سمات علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية أمرًا ملحًا وراهنًا.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في كشف صلة الإسلام السياسي بالديمقراطية، انطلاقًا من التعامل مع حركات

الإسلام السياسي كحركات اجتماعية، ومع الديمقراطية كإطاررئيس بمعنى كونها إحدى القيم المشتركة بين أفراد هذه الحركات التي تدعي القبول بها وبشروطها.

أسئلة البحث

هل يمثل الإسلام الديمقراطي نمطًا جديدًا من أنماط الإسلام السياسي الذي يجمع بين الهم المحلي والتشوف العالمي؟

- هل ينفصل صعود الإسلام الديمقراطي عن سياقات محلية وعالمية؟
- هل تمثل تجربة الإخوان المسلمين السوريين في البدايات شكلًا من أشكال الإسلام الديمقراطي؟
- هل يمتلك الإخوان المسلمون السوريون رؤية للمستقبل تقوم على أسس متينة؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

- تتبع تجارب الإسلاميين مع الممارسة الديمقراطية، وكشف كيفية استثمارهم لمكوناتها من مساواة سياسية وحكم أكثرية وشرعية سياسية.
- كشف السياقات المحلية والخارجية التي أحاطت بانبثاق إسلام ديمقراطي في بعض الدول.
- الاستفادة من التجارب المذكورة في معرفة إمكانيات تأسيس لقاء بين الإسلام السياسي في سورية وبين الديمقراطية.
- استشراف رؤية الإخوان المسلمين السوريين للديمقراطية في مستقبل سورية.
- صياغة رؤية جديدة لعلاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في محاولته رسم منهج جديد لفهم علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية، بعيدًا عن الأحكام السابقة المتحيزة ضد هذه الظاهرة، وبعيدًا عن مدعيات منظري الإسلام السياسي. كما يجد البحث أهميته في محاولته الخلوص إلى نتيجة عن ممكنات هذه العلاقة وحدودها.

منهج البحث

- منهج وصفي تحليلي، من أجل تقديم صورة تفصيلية عن مكونات الديمقراطية المستثمرة من طرف حركات الإسلام السياسي وكيفية تبيئتهم لها بحسب الخصوصيات.
- منهج مقارن، للمساعدة في فهم الفروق بين تجارِب الإسلام السياسي موضع البحث وتوضيح تنوع أشكال العلاقة بين الإسلام السياسي والديمقراطي بحسب الخصوصيات المحلية.
- منهج تاريخي، لتتبع سيرورة العلاقة بين حركات الإسلام السياسي محل البحث وبين الديمقراطية.
- في القسم العملي، اعتمد الباحث منهجية نظرية التجذر التي تقوم على معيار الإشباع بإجراء مقابلات مع عينة مختارة محدودة العدد تسمح بالوصول إلى حالة الإشباع؛ أي الحالة التي لا يضيف بعدها أفراد عينة أكبر معلومات جديدة [1].

معوقات البحث

المعوّق الأول عدم القدرة على إجراء مقابلات فيزيائية، بسبب ظرف الوباء والقيود المفروضة على التنقل.

أما المعوق الثاني فهو ضعف الاستجابة وعدم قدرة الباحث على الوصول إلى حجم العينة المطلوبة التي يعتقد الباحث، بالاستناد إلى المقارنة المستمرة بين البنية النظرية للبحث وبين المؤشرات العملية عبر أجوبة أفراد العينة، أنها قادرة على تحقيق حالة الإشباع.

(1) See Margrit Schreier, Edited by: Uwe Flick, Sampling and Generalization, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, London, SAGE Publications Ltd City, 2018, PP., 7-8. https://dx.doi.org/10.4135/9781526416070

الفصل الأول

الإطار النظري للبحث

مقدمة

على الرغم من أن لمصطلح «الإسلام السياسي» تاريخ ظهور وسيرورة تطور حفّت بها ظروف متنوعة متشعبة، فإن مثار الجدل الأساسي في رأينا أن النعت في الاصطلاح، وهو كلمة السياسي، يراد له أن يكون مرتبطًا ارتباطًا منطقيًا مفهوميًا بالأول، وأن يكون منبتّ الصلة بالسياقات التاريخية وما تطويه تحت ردائها من ظروف.

هذا فضلًا عن أن المنعوت في الاصطلاح يراد له -عبثًا- أن يكون قابلًا لعزله عن تجذره في الواقع السياسي الاجتماعي التاريخي، ونقول عبثًا؛ لأن الدين -أيّ دين- لا وجود له مستقلًا عن سياق نشأته وتطوره، وهو سياق تمتنع معه إمكانية تمثله خلوًا من علاقته بهذه السياقات.

إن الصلة المنطقية المفهومية المزعومة بين الإسلام والسياسة لا يمكن لها أن تكون هكذا؛ بسبب استحالة اشتقاق المعرفة العملية الجائزة بطبيعتها اشتقاقًا ضروريًا من المعرفة الدينية التي هي النواة العقدية للإسلام والتي تنطوي على قضايا ضرورية منطقيًا -والجائز لا يشتق من الضروري-[2] واستحالة تمثل الإسلام مفصولًا عن سياقه كظاهرة، وامتناع تحويل العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة إلى أكثر من علاقة عرضية مرتبطة بالظروف. ولكن من الضروري التأكيد أن حمل السياسة على الإسلام في مصطلح الإسلام السياسي إنما جرى خارج السياق التداولي العربي الإسلامي، ونظن أنه حمل غير بريء، أريد منه شحن الظاهرة بشحنة سلبية عبر ربط بين مجالي (الدين والسياسة) أصبح الفصل بينهما في الغرب فصلًا ضروريًا عابرًا للثقافات وللتاريخ. والحال أن ثنائية الدين والسياسة، أو بشكل أكثر تحديدًا الديني-العلماني، ثنائية مرتبطة بسياق تاريخي معين تمكنت فيه الملكية من تحقيق الغلبة على الكنيسة واستدخالها في أجهزتها، وهي غلبة توّجت صراعًا طويلًا كان نشوء الدولة المحمية من تأثيرات الدين في النهاية سببًا في إيقاده، ولم تكن -كما يظن- حلًا له.

ولا نجانب الصواب بالقول: إن تكريس هذه الثنائية فعل سيميائي يراد له ألا يكتفي بنقل المعاني، وإنما بصناعتها، وهو ما يفسره جزئيًا رغبة في الهيمنة كانت حاملًا للتشكيل الاستعماري الذي جعل من المقاربة الجوهرية لا السياقية أدوات في السعي نحو الهيمنة. وبكلمات أخرى: جرت جوهرة هذه الثنائية وافتراض وجودها بالقوة بمعزل عن الظروف التي صنعتها، وترسيخ مقولة فحواها أن المجتمعات التي لا تتخذ من الفصل منهجًا مجتمعات متخلفة، وأن السبيل الوحيد لخروجها من وهدة التخلف هو تبني هذه الثنائية.

بل إن هذه الثنائية تنطوي على إمكانية تصنيف ما هو دين وما هو ليس دينًا، وما هو مواكب للعصر وما هو فائت تاريخيًا، وكل هذا في إطار أفق حداثة غربية يراد لها أن تصبح الفضاء المهيمن الذي يقضي على

(2) للمزيد عن اشتقاق المعرفة العملية الجائزة من المعرفة الدينية الضرورية انظر عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1998، ص 78 وما بعدها.

من يريد أن يصنع حداثة مغايرة لها بالخروج من ساحة الحواروبالنبذ في عالم الرافضين للخروج من وهدة التخلف الذي أصبح بدوره قطبًا في ثنائية التخلف والتقدم، وهي إحدى الثنائيات المصنوعة بإرادة المهيمن.

إن البحث، إذ يحاول القبض على شكل العلاقة بين ما يسمى بالإسلام السياسي والديمقراطية، إنما ينطلق من محاولة تجنب الفوضى المفاهيمية التي تحيط بمفهوم الإسلام السياسي الذي تعددت محاولات مفهمته، وأصبح من العسير ضبطه ضبطًا لا يشوبه اللبس؛ بسبب ظهور المصطلحات التي تتوخى ذلك خارج سياق التداول العربي الإسلامي؛ ولأجل التفلّت من الوقوع في هذه الفوضى، فقد اعتمد الباحث وصف الإسلاميين الديمقراطيين للتجارب المدروسة، وهو وصف يفترضه الباحث افتراضًا مع إدراك عدم قدرته على الإحاطة بالظاهرة إحاطة شاملة، وربما عدم استحقاق الموصوفين بها هذا النعت استحقاقًا كاملًا، ولكن المصطلح إنما يعبر عن خيار الديمقراطية الذي تبنته حركات إسلامية في الخطاب السياسي الذي لا يقتصر على النصوص، وإنما يتعداها إلى الممارسات.

ولأن السياسة إنما تبنى عبر اللغة التي تتجذر فيها ثقافة مستخدمها، فإن عرض الخطابات إنما كان بقصد الوصول إلى أفق المعنى، على حد تعبير غادامر[3]، وهو أفق يُصنع بحوار بين صاحب النص وقارئه[4]، ولا يكفي لصنعه فهم الألفاظ في علاقاتها الداخلية، ولا مجرد الاكتفاء بقراءة النص في سياقه التاريخي، وهي قراءة قد تفضي إلى الإغراق في النسبية.

إن أفق المعنى حوار بين صاحب النص وقارئه عبر سياقي القارئ والكاتب، عبر اللغة التي تمثل مساحة الـ «ما بين» بين المفاهيم والواقع، وهي المساحة التي تتيح تطوير النسق المفاهيمي بما تمثله من فراغ يفتح آفاق التأويل من جهة، ويرسم له حدوده من جهة أخرى.

لمحة تاريخية

يكاد يكون متفَقًا عليه أن الإسلام السياسي كظاهرة هو حركة اجتماعية حديثة بزغت مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر إبان الاحتلال البريطاني عام 1928، **وقد استغل مؤسسها ببراعة الجو الليبرالي نسبيًا في مصر، إبان الاحتلال البريطاني في ثلاثينيات القرن الماضي، للترويج لدعوته**[5]، وهي حركة هدفت -حسب تصور مؤسسها- إلى مقاومة قوى التغريب عن طريق أسلمة المجتمع المصري، وقد ظلت الحركة في حدود الطموح المحلي، ولم تأبه كثيرًا للشؤون الخارجية، على الرغم من تأسيس فروع لها خارج مصر، ولعل هذا الاهتمام المحلي هو ما جعلها موضع ارتياب من الأنظمة السياسية المتعاقبة؛ حيث حاول عبد الناصر أن يسحقها، وهي محاولة نكصت على عقبها بعد هزيمة 1967؛ الأمر الذي أفسح المجال للحركة لكي تظهر كبديل يملأ الفراغ الذي خلّفته هزيمة المشروع القومي العربي الذي كانت التجربة

(3) فيلسوف ألماني، صاحب نظرية خاصة في الهيرمينيوطيقا، اشتهر بكتابه: «الحقيقة والمنهج».

(4) انظر عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينيوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى غادامر، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2017.

(5) Itzchak Weismann, Framing a Modern Umma, The Muslim Brothers' Evolving Project of Da'wa, sociology of Islam 3 (2015), p. 153.

الناصرية تجسيدًا له، وهو ما جعل محاولات تهميشها من طرف أنور السادات محاولة غير مجدية[6].

ولكن الزهو الذي أخذته الجماعة بملئها حيزًا كبيرًا من الساحة كان عاملًا من عوامل اختلاف أداء فروعها المختلفة بحسب السياق، فبينما نهجت في مصر نهجًا عنفيًا، تحالفت في الأردن مع النظام الملكي لمواجهة القوميين والشيوعيين، وتحول أداؤها في سورية من نشاط سياسي في فضاء ديمقراطي برلماني في الخمسينيات إلى ألدّ خصوم النظام البعثي في سورية الذي عمد إلى تصفيتها تدريجيًا. ولكن أواخر السبعينيات شهدت تطورين مهمين أعادا إحياء الإسلام السياسي أو ما يسمى في بعض الأدبيات بـ «الإسلاموية»: الأول الثورة الإسلامية في إيران وتأسيس الخميني نظام ولاية الفقيه، وهو تطور أنعش الإسلام السياسي لفترة وجيزة؛ لأن بريق الثورة كان قد خبا بفعل توجهات الخميني المحلية والحرب المنهكة مع العراق لثماني سنوات؛ والثاني هو الغزو السوفيتي لأفغانستان الذي حرّض آلاف المجاهدين على التدفق إلى الحدود الباكستانية الأفغانية للجهاد ضد الجيش الأحمر مدعومين بدول إقليمية وجمعيات خيرية إسلامية.

وشهد عقد الثمانينيات انتشارًا آخر للإسلام السياسي في لبنان، بتأسيس «حزب الله» وإعلانه الجهاد ضد جيش الدفاع الإسرائيلي، وكان هدفه محليًا يقتصر على تحرير الأراضي اللبنانية المحتلة، وفي فلسطين بظهور حركة (حماس) في قطاع غزة، وهي الأخرى كانت جماعة محلية تصبو إلى مقاومة الاحتلال وانتقاد اعتدال منظمة التحرير الفلسطينية وغيرها من الجماعات الفلسطينية في تعاملها مع إسرائيل، كما تطمح إلى تأسيس دولة إسلامية في فلسطين التاريخية[7].

وما يشكل القاسم المشترك بين الحركات السابقة هو طابعها المحلي، فالإخوان المسلمون والإسلاميون في نظام الملالي وأنصاره في إيران والمجاهدون الأفغان وحزب الله وحماس كانوا يتحركون ضمن إطار الحدود الوطنية -بغض النظر عن تشوفات عابرة للحدود عبّرت عن نفسها أحيانًا في شعار تصدير الثورة الخميني- وكان نشاطها ضمن حدود جغرافية معينة مع تضمين مفهوم شمولية الإسلام في خطابٍ يراد منه جلب الدعم الخارجي غالبًا، وعليه فإن وصف هؤلاء الإسلاميين بالإسلاميين المحليين ليس مجانبًا للصواب. أما أواخر الثمانينيات فقد شهدت تحولًا في توجه الإسلام السياسي، بظهور تنظيم القاعدة الذي كانت وحدة تعريفه هي الأمة -أمة المؤمنين- وهو ما جعل الهوية تأخذ بعدًا عابرًا للحدود، تكرّس أكثر في بداية التسعينيات بالاستفادة من ديناميات العولمة ووسائلها والتي يمثل تمييع الحدود بين الدول أهمها. وقد كان حزب التحرير سبّاقًا إلى هذا التوجه العالمي، ولكن بنهج غير عنفي، وقد حدد هدفه البعيد والأساسي بإقامة الخلافة الإسلامية، وافتتح من أجل غايته هذه فروعًا له في بلدان شتى[8].

وهذا الوصف لتطور الإسلام السياسي يبرر ما سكّه الباحث الفرنسي أوليفييه روا، من مصطلحين يسمانها عبر مراحلها الآنفة الذكر، حيث سمى الفاعلين المحليين بالإسلاميين والعالميين بالأصوليين الجدد[9]. ولكن هذا الوصف، وإن كان يصلح لمطابقة ما جرى من تحولات، لا يستطيع نفي السمة العالمية للإسلام كدين، وهي سمة اختلفت قابلية بروزها بحسب تبدل الظروف، وكانت قابلية بروزها الكبرى في زمن

(6) Emmanuel Karagiannis, The new political islam, human rights, democracy, and justice, University of Pennsylvania Press Philadelphia, Pennsylvania, p. 5.

(7) Ibid., p. 6

(8) Ibid., p. 7.

(9) Olivier Roy, Globalized Islam, The search for a new ummah, New York, Columbia university press, 2004, p. 232.

العولمة بما كرّسته من سيلان للحدود وإفساح المجال غير المسبوق لحرية تنقل الأشخاص، وبما أتاحته من تكنولوجيا متقدمة لم يشهد لها التاريخ مثيلًا.

ولكن المفارقة أن العولمة لم تُحدث تجانسًا داخل الإسلام السياسي، فواقع الحال أن جماعات الإسلام السياسي قد تعمق تشرذمها أكثر من أي وقت سابق، وهو ما يبدو ظاهرًا للعيان في المواجهة بين الإخوان المسلمين والسلفيين في مصر، وبين القاعدة والدولة الإسلامية في العراق وسورية.

مفهوم الفضاء كأداة تفسيرية لظهور الإسلام الديمقراطي

يمكن -ونحن بصدد مقاربة ظاهرة الإسلام السياسي الديمقراطي- أن نستعين بمفهوم الفضاء الذي حدد له الفيلسوف الماركسي الفرنسي هنري لوفيفر أبعادًا ثلاثة، هي[10]: البعد المادي الذي يمثل الهياكل المادية للحركات السياسية؛ البعد المتصوَّر وهو البناء العقلي الذي تتصارع فيه الرؤى؛ والبعد المَعيش الذي يمثل تأويلات للتصورات في واقع اجتماعي متعين.

ونفع مفهوم الفضاء بأبعاده الثلاثة نفع ذو شقين: الأول تأكيد أن البعد العالمي للإسلام السياسي، في شكله المعولم أو في دعوى عالمية الرسالة الإسلامية، لا يمكن له أن ينفك عن عملية إسقاط على المحلي؛ والثاني أن هذا الإسلام السياسي كونه يسيح في أبعاد فضاء ثلاثية لا يمكن أن يكون سوى نتاجٍ من نتاجات الحداثة التي تمثل الفضاء المهيمن الذي يرسم مساحات الحركة من جهة، ويدخل كعامل مؤثر في صياغة النسق المفاهيمي للحركات من جهة أخرى.

وبسبب عالمية الإسلام السياسي في طوره الثاني، فإن النزاعات لا بد أن تنبثق بين تفسيرات مختلفة لهذه العالمية، وهي نزاعات منشؤها كيفية تبيئة هذه العالمية بحسب الخصوصيات المحلية، ولعل الفراغ بين محلية الطور الأول الذي لا يتفق مع ماهية الرسالة الإسلامية الكوزموبوليتانية من جهة، وبين الإسلام المعولم الذي لم يحقق طموحاته، لأنه مضطر إلى النوسان، بين الواقع المحلي والمعيار الكوني، كان لا بد من سدّه بإسلام سياسي جديد هو الإسلام الديمقراطي، لا يتشوّف إلى طموح كوزموبوليتاني لم يتحقق، ولا ينغلق في إسلام محلي يمسخ كونية الدعوة، وهو لذلك يأخذ من كلا الطورين السابقين بطرف؛ فهو كونيّ في ديمقراطيته ومحليّ في نضاله ضمن أطر متعينة. ووحدة تعريفه مجتمع مكون من مسلمين أنقياء، وتناقضه الأساسي ليس مع طرف واحد، وإنما مع أطراف عدة؛ فهو يناصب العداء الأنظمة العلمانية والغرب الموصوف بأنه معاد للإسلام أو للهوية الإسلامية، كما يتصورها هذا النوع من الإسلاميين، والعلمانيين العرب المنحرفين عن جادة الحق.

وقد تسببت أحداث أيلول/ سبتمبر، وما دخل في رُوع كثير من المسلمين -فضلًا عن الإسلاميين- من توجّه صليبي معاد للإسلام، في تبلور هذا النوع من الإسلام السياسي الموسوم بسمتي المحلية والكونية. ومن أسباب بزوغه أيضًا أدوات العولمة التي يسرت انتشار الأفكار من جهة، وأججت العداء مع المغاير من جهة أخرى. وهو ما يجيد طارق رمضان إلقاء الضوء عليه بقوله: إن العولمة تحتوي على مفارقة أنه في نفس الوقت الذي تتسبب فيه في اختفاء النقاط المرجعية التقليدية القديمة، فإنها تعيد إيقاظ التأكيدات العاطفية للهوية

(10) Op.cit., p. 9.

التي غالبًا ما تكون على وشك الانسحاب والاستبعاد الذاتي[11].

ولقد كان لثورات الربيع العربي دورٌ في تسريع نمو هذا النوع من الإسلام السياسي الموسوم بسمتي الكونية والمحلية، ففي حين بقيت تونس ومصر على حالهما، اختفت سورية وليبيا والعراق ككيانات موحدة، وهو ما يصلح عاملًا تفسيريًا لظهور هويات جديدة تتصارع حول احتكار الأصالة الإسلامية. وهي صراعات تتخذ شكل الانطلاق من المحلية في مطالب الحقوق والتمثيل السياسي بالتوسل بخصخصة القيم العالمية وعلى رأسها قيمة الديمقراطية.

ما ذُكر آنفًا يصلح تفسيرًا لظهور ما ندعوه بـ «الإسلام الديمقراطي»، وهو تصنيف نعتمده؛ لأنه أكثر تحديدًا لحركات الإسلام السياسي، ويمكن أن يكون في موضع الصنف الثاني؛ فوفق هذا التصنيف ثمة ثلاثة أنواع لحركات الإسلام السياسي هي: الناشطون والسياسيون والمقاتلون.

أما الناشطون، فهم الذين يعمدون إلى التعبئة السياسية والاجتماعية للفاعلين عبر الترويج لخطاب إسلامي ينطوي على تأويل محدد للإسلام من أجل التعبير عن تطلعاتهم للتغيير الاجتماعي. وأما السياسيون، فهم الذين استطاعوا استيعاب الديمقراطية التمثيلية واقتصاد السوق، ولعل تمثيلهم الأبرز هو حزب العدالة والتنمية التركي الذي اعترف بالعملية الانتخابية بحسبانها أهم آلية للديمقراطية الحديثة، وقد نجح حزب العدالة والتنمية في دمج التوجه الديمقراطي العالمي بعد الحرب الباردة في الإسلام السياسي التركي.

ويمثل المقاتلون الوجه المتشدد الذي يتمثل في السعي العدواني من أجل قضية مرتبطة بالإسلام في مواجهة قوى أخرى، وقد مسخ هؤلاء مفهوم العالمية الذي يرفعونه شعارًا، بإسرافهم عمليًا في المحلية التي لا تقتصر على التركيز على الاستيلاء على الأرض كخطوة للتوسع، وإنما في مواجهة المخالفين من نفس النوع، فقد حملت الجماعات الشيعية مثل «جيش المهدي» السلاح، بعد الغزو الأميركي للعراق وهدم الدولة البعثية، للدفاع عن حقوق الشيعة ضد المعارضة السنية الجديدة، وفي لبنان ادعى «حزب الله»، في كثير من الأحيان، أنه جماعة مقاومة غير طائفية تقاتل من أجل استقلال لبنان وسيادته، ولكنه استهدف خصومه في سورية على أساس الانتماء الديني[12].

وهذه الأنواع للإسلام السياسي لا تُفهم من دون قولبتها في مفهوم الإطار، وهو بالتعريف مخطط تفسيري يتم من خلاله التعرف على المعلومات ومعالجتها وهو ذو ثلاثة أنواع[13]: إطار تشخيصي يستعمل لإدراك المشاكل؛ إطار تنبؤي يحاول أن يقدم حلًا مرغوبًا؛ وإطار تحفيزي مهمته تشجيع الجماهير المحتملين على الانضمام إلى الحركة الاجتماعية الجديدة.

ويمكن توضيح مفهوم الإطار بمثال تشخيص سيد قطب لمشكلة التأخر بالابتعاد عن الشريعة الإلهية، وبتنبؤه بالحل برفع شعار «الإسلام هو الحل»، وبتحفيزه الجمهور المحتمل على الانضمام إلى الحركة، كواجب ديني لتحقيق الحل المذكور ونيل الثواب في الآخرة.

(11) Tariq Ramadan, Western Muslims and the Future of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2004), P. 4.

(12) Op.cit., 18-20.

(13) Ibid., p. 21.

وفي ممارسة الإسلاميين الديمقراطيين الجدد، يمكن العثور على ثلاثة أطر رئيسة: تشخيصي هو عدم المساواة في الحقوق؛ تنبؤي هو إطار الديمقراطية كحل؛ وتحفيزي هو تحقيق العدالة من أجل تعبئة الجمهور الحالي والمحتمل.

الديمقراطية وطرقها أبواب العالم الإسلامي

أما الديمقراطية التي يتنبّأ الإسلاميون الجدد بأنها الحل في إطارهم التنبؤي، فهي النظام السياسي الأكثر شعبية الذي انتشر باطراد في جميع أنحاء العالم منذ بداية القرن العشرين. وقد ولدت الديمقراطية الأولى في مدينة أثينا اليونانية القديمة، في القرن الخامس قبل الميلاد. وكانت تقوم على نظام المشاركة المباشرة حيث يصوت المواطنون مباشرة على التشريعات والإجراءات التنفيذية. بينما كانت الجمهورية الرومانية (509 قبل الميلاد - 27 قبل الميلاد) أول ديمقراطية تمثيلية، حيث سُمح لمواطنيها بالتصويت بشكل غير مباشر فقط. أما الديمقراطية الحديثة فإن جذورها تعود إلى ثلاث وثائق مهمة:

ماجنا كارتا (1215) التي حدت من سلطة الملك الإنجليزي؛ ودستور الولايات المتحدة (1787) الذي أنشأ مجلسًا للنواب ينتخب الشعب أعضاءه؛ والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789) الذي نص على حق الاقتراع العام للذكور.

ووفقًا لصموئيل هنتنغتون، تجلت الديمقراطية الحديثة في ثلاث موجات. بدأت الموجة الأولى في أوائل القرن التاسع عشر واستمرت حتى عشرينيات القرن الماضي (على سبيل المثال، الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا). وبدأت الموجة الثانية بعد هزيمة المحور واستمرت حتى أوائل الستينيات، عندما نالت العديد من المستعمرات الأوروبية استقلالها (على سبيل المثال الهند) وأصبحت الأنظمة الاستبدادية ديمقراطيات (على سبيل المثال، اليابان). بينما أطلقت نهاية الحرب الباردة العنان لموجة جديدة من المطالب بالتمثيل السياسي والحقوق. لكن هنتنغتون يقول: إن تأسيس الديمقراطيات الليبرالية في أوروبا الشرقية في أواخر الثمانينيات كان مجرد جزء من الموجة الثالثة من التحول الديمقراطي التي بدأت في جنوب أوروبا في منتصف السبعينيات مع اليونان والبرتغال[14].

وقد عززت العولمة انتشار الديمقراطية، بما كرّسته من تجانس للمعايير والإجراءات عبر ضغط الزمان والمكان، وهو ما تجلى بصورة صارخة في التأثير في السياسات الوطنية لمعظم أنظمة الحكم في العالم التي تدعي أنها أنظمة ديمقراطية، وإن اختلف التصور الذي تقدمه لهذه الديمقراطية.

ومن المؤكد أن الولايات المتحدة والعديد من الدول الأوروبية عززت الديمقراطية بقوة، بحسبانها النظام السياسي الوحيد الذي يضمن المساواة والحرية والعدالة، وقد جرى تكثيف تأثير هذه السياسة من خلال زيادة المعاملات الاقتصادية والمالية بين الدول التي حفزت بدورها التأثيرات الفكرية[15].

وقد جرب العالم الإسلامي الديمقراطية لأكثر من قرن، بدءًا من الربع الأخير في القرن التاسع عشر عندما

(14) Ibid., p. 75

(15) Ibid.

بدأت الإمبراطورية العثمانية بعض الإصلاحات الديمقراطية، حيث جرت صياغة دستورٍ عامِ 1876 الذي أسس لملكية دستورية واستمر عامين فقط قبل استعادة الحكم الملكي المطلق من طرف السلطان عبد الحميد الثاني. ولكن استعيد بعد ثورة تركيا الفتاة عام 1908، وتأسيس البرلمان العثماني[16].

كما مر العالم الإسلامي بمرحلة ثانية من التحول الديمقراطي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث أصبحت سورية جمهورية مستقلة عام 1946، وأجرت أول انتخابات برلمانية بعد عام واحد. كما أجرت تركيا أول انتخابات تشريعية لها عام 1950، وجرت أول انتخابات برلمانية في إندونيسيا عام 1955 إلى جانب انتخابات ماليزيا المجاورة. ولكن على الرغم من تنظيم الانتخابات، فشلت الديمقراطية في تطوير جذور قوية في العالم الإسلامي، لأسباب ليس آخرها الاستبداد والقمع.

وفي سياق بزوغ الديمقراطية في العالم العربي منذ السنوات الأولى من هذا القرن، انضم المزيد من الجماعات والأحزاب الإسلامية إلى العملية الديمقراطية؛ فشاركت جماعة الإخوان المسلمين في انتخابات عام 2000 البرلمانية في مصر، وشاركت حركة حماس الإسلامية الفلسطينية في الانتخابات البلدية لعام 2005 والانتخابات التشريعية لعام 2006. وهو اتجاه يؤكد قناعة توصلت إليها هذه الحركات بأن الدمقرطة هي أفضل وسيلة لتقديم أجندتها للجمهور وكسب النفوذ السياسي والوصول في النهاية إلى السلطة، وما رفع شعارها بعد اندلاع ثورات الربيع العربي إلا تسريع لظاهرة موجودة أصلًا[17].

يمكن عزو بروز الديمقراطية كإطار ناظم للنشاط السياسي إلى عوامل عدة[18]:

أولًا: نهاية الحرب الباردة وانهيار الشيوعية، وما نتج عن هذا من تعزيز جاذبية الديمقراطية في كل جزء من العالم.

ثانيًا: زيادة اطلاع الناس على الديمقراطية الراسخة في العالم الغربي بفعل السفر الدولي واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي.

ثالثًا: تعزيز مسيرة طويلة شرع فيها الغرب، منذ انبثاق مشاريعه الإمبريالية، في صنع آخر له يبرر له التدخل في شؤونه من أجل تغييره، وقد كان الشرق بصفة الاستبداد الملازمة له هو هذا الآخر، بينما أصبح اليوم الإسلام هو الذي يرفض الديمقراطية ويمثل عائقًا أمام انتشارها في البلدان التي تدين أكثريتها بالإسلام. وقد حرض هذا استجابات منذ بدء احتكاك العالم الإسلامي بالقوى الاستعمارية، ومن تجليات هذه الاستجابات اليوم ظاهرة الإسلام الديمقراطي المعني بتكييف الإسلام مع قيم الحداثة وأسلمة بنى المقولات الحداثية الأساسية أكثر من أي شيء آخر، بغض النظر عن كونه سلوكًا إراديًا من طرف بعض أصحاب هذا التوجه أو بتحريض من مؤسسات يمثل صنع إسلام متطابق مع القيم الغربية سبب وغاية وجودها[19].

(16) Eugene Rogan, The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East (New York: Basic Books, 2015), 2.

(17) See Graham E. Fuller, The Future of Political Islam (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 29.

(18) Emmanuel., p. 78.

(19) See Juseph A Massad, Islam in liberalism, Chicago and London, The university of Chicago press, 2015, pp. 74-75.

علاقة الإسلام بالديمقراطية لدى المودودي والقرضاوي

يرى الباحث أن عرضًا مختصرًا لرؤيتي هذين الرجلين ذو نفع في فهم المقاربة الإسلامية للديمقراطية؛ لأنهما -في نظر الحركات الإسلامية- من أهم من نظّرا في العلاقة، وهو تنظير شفعه كل منهما بالممارسة، وهما لا يزالان مرجعين في أدبيات كثير من الإسلاميين الديمقراطيين الذين يحاولون صياغة تصور لهذه العلاقة بالاشتباك المفاهيمي مع تصور كلّ من المودودي والقرضاوي.

ويمكن تلمّس أهم بدايات الجدل الطويل الذي دار حول إمكانية قبول الإسلام بالديمقراطية مع أبي الأعلى المودودي -مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية- الذي دعا إلى إقامة نظام ثيوديمقراطي يحكمه المجتمع الإسلامي بأكمله، وليس طبقة العلماء: «لا يصح إطلاق كلمة ديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبيرًا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية، ولكن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية اختلافًا كليًا فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة يشرعون للناس قانونًا من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم.....وأما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لأثرت كلمة الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية الديمقراطية لهذا الطراز من نظم الحكم؛ لأنه قد خول فيها المسلمين حاكمية شعبية مقيدة»[20].

والمحطة المهمة التي لا يمكن تجاوزها في التنظير لإمكانية اللقاء بين الإسلام والديمقراطية هي وجهة نظر يوسف القرضاوي، أحد أهم مراجع الإخوان المسلمين، الذي دعا إلى نوع معين من الديمقراطية، وبحسب كلامه فإن: «المتتبع لتاريخ الأمة والحركة الإسلامية في العصر الحديث يتبين له بجلاء: أن الفكرة الإسلامية، والحركة الإسلامية، والصحوة الإسلامية، لا تتفتح أزهارها، ولا تنبت بذورها، ولا تتعمق جذورها، أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية، ومناخ الديمقراطية، وما خرس لسانها، ولا كتمت أنفاسها، ولا اختفت أزاهيرها: إلا في مناخ القهر والاستبداد والطغيان الذي حطم إرادة الشعوب المتشبثة بالإسلام وفرض عليها علمانيته أو اشتراكيته أو شيوعيته بالحديد والنار، بالتعذيب خفية، والشنق جهرة، بالأدوات الجهنمية التي تنهش اللحم، وتشري الدم، وتسحق العظم، وتدمر النفس»[21].

ومع ذلك، لم يدافع القرضاوي عن ديمقراطية على النمط الغربي للمجتمعات الإسلامية: «والذي أود قوله وتأكيده هنا: إن الإسلام ليس هو الديمقراطية، ولا الديمقراطية هي الإسلام، وما أحب أن ينسب الإسلام إلى أي مبدأ أو نظام آخر، فهو نسيج وحده في غاياته وفي مناهجه ووسائله. وما أحب أن ننقل الديمقراطية الغربية بعجرها وبجرها دون أن نضفي عليها من قيمنا وفكرنا، ما يجعلها جزءًا من نظامنا»[22].

وفي محاولته التوفيقية لا يجد القرضاوي حرجًا في تأكيد أن الضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية تتوافق مع المبادئ السياسية الأساسية للإسلام: «ولكن الأدوات والضمانات التي وصلت إليها الديمقراطية

(20) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، دمشق، دار الفكر، 1967، ص. 31.

(21) يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة،

https2//:u.pw2/lRyy

(22) المرجع السابق.

هي أقرب ما تكون إلى تحقيق المبادئ والأصول السياسية التي جاء بها الإسلام لكبح جماح الحكام، وهي: الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ورفض الطاعة عند الأمر بمعصية، ومقاومة الكفر البواح، وتغيير المنكر بالقوة عند الاستطاعة، فهنا تبرز قوة السلطة النيابية القادرة على سحب الثقة من أية حكومة تخالف الدستور، وكذلك قوة الصحافة الحرة، والمِنبر الحر، وقوى المعارضة، وصوت الجماهير»[23].

ولا يخشى القرضاوي المحكوم بمبادئ الشريعة الإسلامية وضرورة سيادتها من هذه الديمقراطية التي تجعل الشعب مصدرًا للسلطات؛ لأن هذا التخوف لا أساس له ما دام الشعب في أغلبيته مسلمًا: «وما تخوفه البعض هنا أن الديمقراطية تجعل الشعب مصدرًا للسلطات، حتى التشريعية منها، مع أن التشريع لله وحده. لا ينبغي أن يخاف هنا لأن المفترض أننا نتحدث عن شعب مسلم في أغلبيته، فقد رضي بالله ربًا وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا، فلا يتصور منه أن يصدر تشريعًا يخالف قطعيات الإسلام، وأصوله المحكمات. على أن هذا التخوف يمكن أن يزال بمادة واحدة تنص على أن أي تشريع يخالف الأصول القطعية للإسلام يعتبر باطلًا. فالإسلام هو دين الدولة، ومصدر المشروعية العليا لكل مؤسساتها، ولا يجوز أن يصدر قانون يخالفه لأن الفرع لا يخالف الأصل»[24].

يتضح مما سبق أن استدخال الديمقراطية، كإطار رئيس في الأجندة السياسية للحركة الإسلامية، ليس استدخالًا لها من دون تشذيب وتقليم ضروريين؛ لكي يتماكن العالمي والمحلي في حيز واحد، وهو فعل يمنحهم شرعية سياسية تمكنهم من إحداث تغييرات في الواقع السياسي.

وواضح من النصوص المذكورة للمودودي والقرضاوي أنها نصوص تستبطن وجود آخر يراد صنع مغايرة كلية أو جزئية معه، ولعل هذا الآخر الذي لا يخفي نفسه هنا سيظل حاكمًا لخطابات الإسلاميين الديمقراطيين والإسلاميين عمومًا، وهو ما يمكن في نظر الباحث أن يمثل نقطة الضعف لا نقطة القوة؛ لأنه إنما يفصح عن ردة فعل يستبطن أصحابها المفاهيم التي يريدون التغاير معها من دون أن يشعروا، وهي نتيجة طبيعية لأي محاولة لتكييف المأصول مع المنقول، خصوصًا إذا كان هذا المنقول ذا قوة رمزية مسنودة بقوة مادية.

ثمة مثالان للإسلاميين يوضحان السمة المزدوجة الكونية المحلية للإسلاميين الذين يستخدمون الإطار الديمقراطي وفق الخصوصية المحلية هما: الديمقراطيون الإسلاميون والسلفيون الانتخابيون وهم ذوو الاتجاه السلفي الصرف الذين قبلوا الانخراط في اللعبة الانتخابية بعد طول عزوف عنها، وسوف نقتصر في بحثنا على الديمقراطيين الإسلاميين لضرورات تفرضها مساحة البحث.

(23) المرجع السابق.

(24) المرجع السابق.

تجارب الإسلام الديمقراطي بين النجاح النسبي والإخفاق الصريح

1. التجربة التركية

إن الديمقراطية التي وجدت أبواب العالم كلها مشرعة أمام انتشارها وتغلغلها لا يضيرها أنها -في رأي بعض الباحثين- منتج مسيحي بروتستانتي[25]؛ لأن جوهرها المتمثل في قيمة العدالة بما تنطوي عليه من مساواة غاية إنسانية عابرة للخصوصيات. وإن كان استثمارها كمنتج غربي من أجل خلق آخر مكمل للذات مضاد لها بوصفه بربريًا متخلفًا يفرض ضرورة الانتباه إلى الحمولات الأيديولوجية التي تشحن بها في سياق الترويج لها من طرف قوى معينة.

وقد أعطت نهاية الحرب الباردة وانهيار الشيوعية زخمًا جديدًا لانتشار الديمقراطية عالميًا. فقد برز النموذج الغربي للحكم السياسي والاقتصادي منتصرًا وقويًا. لاحظ جودرون كرامر في أوائل التسعينيات، أن «عددًا متزايدًا من المسلمين، وفيهم عدد كبير من النشطاء الإسلاميين قد دعوا إلى الديمقراطية التعددية أو على الأقل لبعض عناصرها الأساسية: سيادة القانون وحماية حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية، والرقابة الحكومية والمساءلة»[26].

كانت تركيا أول دولة ذات غالبية مسلمة جرّبت المزج بين الإسلام والديمقراطية، حيث تبنى حزب العدالة والتنمية خطابًا مؤيدًا للديمقراطية، وبرر سياساته وفقًا لذلك. كان صعود حزب العدالة والتنمية في تركيا في العقد الأول من هذا القرن إيذانًا بميلاد الديمقراطية الإسلامية؛ حيث تتعايش التعددية الانتخابية مع القيم الإسلامية.

ويمكن للظروف السياسية المحلية أن تفسر بشكل جزئي نجاح حزب العدالة والتنمية، ولكن الديمقراطية الإسلامية التركية تجد تفسيرها الكامل في تزامنها مع أحداث حدثت في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وهو ما سنعرض له لاحقًا.

كان نجم الدين أربكان هو والد الإسلاموية التركية الحديثة الذي أسس حزب الرفاه في عام 1983، بعد أن أعاد الجيش السلطة إلى السيطرة المدنية، وقد شارك الحزب في الانتخابات البرلمانية عام 1991، وحصل على 16.9% من الأصوات و62 مقعدًا.

في عام 1994، فاز حزب أربكان في الانتخابات المحلية، وسيطر على بلديات أنقرة وإسطنبول، وأصبح رجب طيب أردوغان (الرئيس التركي الحالي) عمدة إسطنبول. بعد عام واحد، حصل حزب الرفاه على 21.4% في الانتخابات البرلمانية وحصل على 158 مقعدًا في البرلمان التركي، وشكلت حكومة ائتلافية مع حزب الطريق القويم اليميني بقيادة تانسو تشيلر.[27]

---

(25) Juseph A Massad, op.cit, p. 19.

(26) Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy," Middle East Report 23, no. 4, 1993, accessed jan, 2, 2021, https://0i.is/xJZu.

(27) سياسية واقتصادية تركية، كانت أول امرأة تتولى منصب رئيس وزراء في تاريخ تركيا الحديث بين عامي 1993 و1996.

في 28 شباط/ فبراير 1997، أجبر الجيش التركي أربكان على الاستقالة من رئاسة الوزراء، في ما عُرف باسم انقلاب ما بعد الحداثة، وأعلنت القوات المسلحة التركية أن حكومته لم تعد تتمتع بثقة الجيش. وقد كشفت الاستقالة القسرية لأربكان عن التأثير الاستثنائي للجيش التركي في النظام السياسي للبلاد. فقد حظرت المحكمة الدستورية حزب الرفاه عام 1998 لانتهاكه الفصل بين الدين والدولة. وخلفه حزب الفضيلة في كانون الأول/ ديسمبر 1998، وقد حظرته أيضًا المحكمة الدستورية في حزيران/ يونيو 2001 للسبب نفسه.

وما جرى من إقصاء مارسته القوات المسلحة التركية يجد جذره في تنازع بين منظومتين: إحداهما علمانية حديثة العهد نسبيًا وضع لها أساساتها مؤسس تركيا الحديثة أتاتورك، وهي علمانية معادية للدين، والأخرى دينية متجذرة في تاريخ البلاد لم تفلح محاولات اجتثاثها، ولكن شغبًا على تجليات لها في الفضاء السياسي ظل قائمًا.

تأسس حزب العدالة والتنمية في آب/ أغسطس 2001، على يد أردوغان وأعضاء سابقين في حزب الفضيلة ذي التوجه الإسلامي، وفي 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، حصل الحزب المشكل حديثًا على 34.3% من الأصوات في الانتخابات البرلمانية، وفاز بذلك بأغلبية المقاعد وشكّل أول حكومة من حزب واحد منذ عام 1987[28].

كانت الولاية الأولى لحكومة حزب العدالة والتنمية ناجحة إلى حد بعيد، فقد شرعت الحكومة الجديدة في إصلاحات مهمة حددت وتيرة التحول الاقتصادي، فازدهر القطاع الخاص وزادت الصادرات بشكل ملحوظ، وكانت القوة الدافعة وراء المعجزة الاقتصادية التركية هي ما يسمى «نمور الأناضول»؛ أي الشركات الصغيرة إلى المتوسطة الحجم الموجهة للتصدير القائمة على الشبكات العائلية في الأناضول. وفقًا لعمر تاشبينار، أعطت الإصلاحات الاقتصادية التي أنجزها الرئيس التركي السابق تورغوت أوزال خلال الثمانينيات زخمًا جديدًا للاقتصاد التركي الراكد[29].

ونتيجة لذلك، نشأت طبقة من البورجوازية المسلمة الريادية التي بدأت في السعي نحو التحرر السياسي. يمتلك أفراد هذه الطبقة هؤلاء شركات مقرها مدن تقع في وسط تركيا، وهم يمثلون نوعًا من المذهب الكالفيني الإسلامي الذي يحث المسلمين المخلصين على العمل الجاد مع الالتزام بالقيم الإسلامية[30]. وقد أدى ترسيخ الديمقراطية والنمو الاقتصادي إلى تغيير صورة تركيا بشكل كبير في العالم الغربي، ونتيجة لذلك، اكتسبت مكانة الدولة المرشحة لعضوية الاتحاد الأوروبي في عام 2004، وهو هدف طويل الأمد. وفاز حزب العدالة والتنمية في الانتخابات البرلمانية في تموز/ يوليو 2007 بزيادة حصته من الأصوات إلى 46.6 %[31].

(28) See Turkish Statistical Organization, "Results of the General Election of Representatives (1983–2011)," accessed January 2, 2021, https://www.tuik.gov.tr/Home/Index

(29) Ömer Taşpinar, "Turkey: The New Model?" in The Islamists Are Coming: Who They Really Are, ed. Robin Wright (Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2012), 128.

(30) European Stability Initiative, Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia (Istanbul: ESI, 2005), 23–25.

(31) See Turkish Statistical Organization, "Results of the General Election.

كان الانتصار البارز لحزب العدالة والتنمية نتيجة لسياساته الاقتصادية الناجحة؛ حيث تمكن الحزب بفضل سياساته تلك من توسيع قاعدة دعمه، ووصل إلى الطبقة الوسطى وشرائح كبيرة من الأتراك في المراكز الحضرية. ولكن هذه الإنجازات زادت من قلق المؤسسة العسكرية بدل أن تهدئ من روعها؛ لأن النجاح قد يحقق الغلبة لتيار يهدد بإزاحة العلمانية التركية المتطرفة من موقع المركز، ففي ربيع وصيف 2007 رشح حزب العدالة والتنمية عبد الله غول لمنصب رئاسة الجمهورية؛ الأمر الذي دفع هيئة الأركان العامة في الجيش التركي إلى إصدار تقرير جاء فيه:»مؤخرًا، ظهرت قضية رئيسية متصلة مع الانتخابات الرئاسية وتكثف النقاش حولها، وهي قضية العلمانية، وهو ما تنظر إليه القوات المسلحة بقلق. علينا ألا ننسى بأن القوات المسلحة التركية جزء من هذا النقاش، وبأنها مدافع قوي عن العلمانية. إن القوات المسلحة تقف خصمًا لأولئك المشككين بالعلمانية..... وستظهر التزامها بمواقفها حين يصبح الأمر ضروريًا، ولا ينبغي أن يشك أحد بذلك»[32].

كان التقرير يستبطن تهديدًا بحسب ما هو واضح، وبحسب رأي الكثير من المراقبين، وهو ما أكدته المظاهرات والاحتجاجات التي نظمتها الأحزاب العلمانية وبعض منظمات المجتمع المدني والتي أكد بعض المنخرطين فيها قبولهم بل ورغبتهم في تدخل الجيش التركي في العملية السياسية، ومن قبيل ذلك ما أدلت به بكل صراحة توركان صيلان رئيسة جمعية دعم الحياة المعاصرة في بيان مفتوح وجهته مع أحد منظمي الاحتجاجات إلى أوروبا جاء فيه: «إن الشعب التركي يرى في الجيش بأنه المنقذ الذي يهب لنجدته في أوقات الزلازل، والفيضانات والكوارث.....ولا يمكن للاتحاد الأوروبي ولا للولايات المتحدة الأميركية.... أن يفهموا روابط المحبة بين الشعب والجيش. ولأجل ذلك، فإن رسائل الاتحاد الأوروبي المتخوفة من الجيش التركي سبب رئيسي لابتعاد الجمهورية التركية عن الاتحاد الأوروبي»[33].

بينما قالت إحدى عضوات جمعية تسمى «جمعية الأيديولوجيا الكمالية»: إنه ليس ثمة تبرير للغضب من بيان الجيش؛ فالجنود كغيرهم من شرائح المجتمع في ضرورة تمتعهم بحقهم في التعبير عن آرائهم.

وعلى الرغم من كل هذه الأصوات فإنها لم تفلح في تغيير مسار التحول باتجاه الاعتدال الذي تقوده قوى ديمقراطية؛ حيث نجح مرشح حزب العدالة والتنمية وأصبح الرئيس الحادي عشر للجمهورية التركية، بدعم بنسبة أصوات بلغت 46.5 % وبشرعية إنجازات حزبه التي لمسها الأتراك في كل مكان[34].

في عام 2008، أصبحت تركيا عضوًا في مجموعة العشرين من الاقتصادات الرئيسة. وعلى الرغم من كل هذه الإنجازات، فإن الإرث العلماني لم يكن ليخلي الساحة من دون بقايا مقاومة كان من تجلياتها أن المحكمة الدستورية العليا في البلاد نظرت في حظر حزب العدالة والتنمية، على أساس أن الحزب كان معاديًا للعلمانية. أخيرًا، قرر كبار القضاة في تركيا دعم الوضع القانوني لحزب العدالة والتنمية من خلال صوت واحد فقط. الأمر الذي يؤكد أن الديمقراطية التي تقترن بنفع متعين للشعوب تتذوقه في تفاصيل حياتها اليومية هي التي تصلح بديلًا قادرًا على كسب المعارك في ساحة النزال.

(32) نقلًا عن نادر الهاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017، ص 292.

(33) المرجع السابق.

(34) المرجع السابق.

في الانتخابات البرلمانية لعام 2011، فاز حزب العدالة والتنمية مرة أخرى بأغلبية الأصوات والمقاعد في البرلمان، وحصل على 49.8% من الأصوات و327 مقعدًا[35]. هذه المرة، انتهز أردوغان الفرصة لتصفية الحسابات مع النخبة الكمالية القديمة، كما استغلت حكومة حزب العدالة والتنمية عملية الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي لتقويض النفوذ السياسي للجيش التركي[36].

تمكن أردوغان من الفوز بأول انتخابات رئاسية مباشرة، في آب/ أغسطس 2014؛ حيث حصل على 52% من الأصوات، بينما حصل خصمه أكمل الدين إحسان أوغلو على 38% فقط.[37]

وكان الزعيم التركي قد دعا إلى إقامة جمهورية جديدة تنتقل فيها السلطة التنفيذية من رئيس الوزراء إلى الرئيس. وعلى الرغم من هيمنة الحزب الحاكم السياسية، فقد كانت الانتخابات البرلمانية في حزيران/ يونيو 2015 بمنزلة نكسة لقيادة حزب العدالة والتنمية؛ حيث فاز الحزب بنسبة 40.87 في المئة فقط من الأصوات، وخسر أغلبيته البرلمانية. وقد ثبت أن هذه ليست سوى مشكلةٍ مؤقتة لقادة حزب العدالة والتنمية. فقد عقدت انتخابات برلمانية جديدة في تشرين الثاني/ نوفمبر 2015، وحصل حزب العدالة والتنمية على 49.50 بالمئة، وشكل حكومة جديدة برئاسة أحمد داوود أوغلو.[38]

ولا يزال حزب العدالة والتنمية الحزب الحاكم في تركيا إلى اليوم يدير بنجاح معقول الأزمات التي يمر بها داخليًا وخارجيًا، متسلحًا بنسبة قبول شعبي لا يستهان بها، وما يشاع عن نزعة استبدادية لديه لا تقوم على أسس موضوعية، فعلى الرغم من أن الديمقراطية في تركيا لا تزال ديمقراطية فتية، فإن الرضوخ لحكم القانون لا يزال حاكمًا لسلوك الحزب، ففي حدث هزيمة مرشح الحزب في انتخابات بلدية إسطنبول عام 2019، طالب الحزب بإعادة الانتخابات ورضخ لنتائج الإعادة التي كرست هزيمته مرة ثانية[39].

لا تمثل قصة نجاح حزب العدالة والتنمية لغزًا؛ ففوز حزب العدالة والتنمية بانتخابات أكثر من أي حزب سياسي آخر في تاريخ الجمهورية التركية ظاهرةٌ يمكن تفسيرها بسهولة بالنظر إلى اهتمام الحزب برفاهية جميع الأتراك، وهو اهتمام جسده بتقديم خدمات اجتماعية وبرامج رعاية على نطاق واسع.

ويساعد في التفسير كذلك تشديد الحزب على أهمية القيم المحافظة القائمة إلى حد كبير على الإسلام، لكسب ميزة أخلاقية على منافسيه -وهو ما يمكن أن يكون قد وفّر أوراق الاعتماد الإسلامية للحزب- مثلت درعًا ضد مزاعم الفساد وإساءة استخدام السلطة. والأهم من ذلك هو تمكن حزب العدالة والتنمية من مواجهة العلمانية المتشددة للنخبة الكمالية، ولم يكن حزب العدالة والتنمية وحده في هذا الجهد، فقد حشدت الطرق الإسلامية التركية المؤمنين لدعم الحزب الحاكم، وقد تحقق هذا الدعم أيضًا من خلال

(35) Ibid.

(36) Ayhan Kaya, "Moderning, Secularism, Democracy and the AKP in Turkey," South European Society and Politics 16, no. 4 (December 2011): 583.

(37) Recep Tayyip Erdogan Wins Turkish Presidential Election," BBC News, August 14, 2014.

(38) Turkey Election: Ruling AKP Regains Majority," BBC News, November 2, 2015, accessed January, 3, 2021, https://0i.is/rEDp0.

(39) خسارة مدوية لحزب العدالة والتنمية في انتخابات بلدية إسطنبول، تركيا بالعربي، 23، 7، 2019، تاريخ الدخول، 3، 1، 2021.

المنظمات غير الحكومية ومنظمات المجتمع المدني[40].

في 15 تموز/ يوليو 2016، جرت محاولة انقلاب قُتل فيها 265 شخصًا، واعتقلت الحكومة التركية عشرات الآلاف من أنصار غولن[41]، لمشاركتهم المزعومة فيها، وطلبت أنقرة تسليم رجل الدين المقيم في الولايات المتحدة؛ لأنه كان العقل المدبر لمحاولة الانقلاب ضد الرئيس أردوغان.

ولم تكن محاولة الانقلاب هذه لتفشل؛ لولا قدرة خطاب الحزب الحاكم على التحقق، وهو تحقيق الخطاب عمليًا عبر إنجازات ملموسة والترسيخ، وهو قدرة الخطاب على التناسج مع البنية الذهنية النفسية لأغلبية الشعب، ومن دون التحقق والترسيخ لا يمكن للخطاب السياسي أن يؤتي أكله[42].

وقد كان الدرس المستفاد من محاولة الانقلاب الفاشلة التي أفشلها الشعب التركي هو أن تقديم السياسة على الفلسفة، بمعنى تحقيق وترسيخ خطاب الديمقراطية عبر إنجازات وعبر انسجام مع الوجدان الجمعيّ، ومن خلال مرونة سياسية تضع في رأس أولويّاتها مصلحة الشعب، هو العامل الأساسي الكفيل بتمسك هذا الشعب بنظامه السياسي، مهما بلغ حجم تحفظاته على بعض جوانب أدائه.

حقق الحزب بخطاب يلامس الوجدان الجمعي للشعب التركي هيمنة أيديولوجية بترويجه لمفهوم جديد للوطنية التركية تستلهم روحها من الهوية الإسلامية، كمكون عضوي من مكونات الهوية التركية، فوفقًا لسنيم أصلان: «يجب أن يتمتع التركي المثالي بطابع أخلاقي مستنير بالقيم الإسلامية السنية. الإسلاميون ينتقدون القوميين الكماليين لكونهم نخبويين ومقلدين، يريدون إجبار الناس على تغيير ذواتهم الحقيقية باسم التغريب»[43].

وثمة واقع ساهم في نجاح قوى الاعتدال، يمكن أن تؤكده دراسة استقصائية قالت: إن في تركيا 56000 منظمة تطوعية و59000 جمعية تعاونية، وهو ما يشير إلى نضج المجتمع المدني الذي يساهم في تدعيم الديمقراطية[44].

(40) M. Hakan Yavuz, Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement (Oxford: Oxford University Press, 2013), 218–219.

(41) عبد الله غولن مفكر إسلامي تركي كان حليفًا للنظام الحاكم التركي ثم ظهرت بوادر خلاف بينهما تحولت إلى انقسام علني عام 2013، ويتهمه النظام الحاكم في تركيا بمحاولة تدبير الانقلاب الفاشل عام 2016.

(42) انظر مناف الحمد، في أسباب كساد الماركة السياسية للمعارضة السورية، موقع أنفاس، 25 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، تاريخ الدخول 1 كانون الثاني/ يناير 2021،

s://2u.pw/ySW3Z

(43) Senem Aslan, "Different Faces of Turkish Islamic Nationalism," Washington Post, February 20, 2015, accessed january, 4, 2021, https://www.washingtonpost.com/

(44) الهاشمي، مرجع سابق، ص. 294.

ولا شك أن هناك أقلية ترفض هذا الخطاب وتناصب الحزب الحاكم العداء، فالعلويون الأتراك مثلًا يصوتون لحزب الشعب العلماني[45] -كما تظهر بعض الدراسات- ولكن ناخبي حزب العدالة، وهم الأكثرية، يصوتون له، بسبب ميلهم إلى تأييد هذه النسخة من الإسلاموية[46]، وهو ما يثبت فرضية في علم الاجتماع فحواها أن منظومة فكرية وتركيبة نفسية يسمان شعبًا من الشعوب تحتاجان إلى زمن مطابق على الأقل للزمن الذي استوطنتا فيه في العقل والوجدان الجمعيين لهذا الشعب، لكي يمكن تفكيكهما والاستبدال بهما منظومة فكرية وتركيبة نفسية أخريين.

2. التجربة المصرية

كان مؤسس الإخوان مدرسًا في مدرسة ابتدائية وخطيبًا في مدينة الإسماعيلية، وقد نمت جماعة الإخوان المسلمين سريعًا في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، حيث عمدت إلى بناء الكوادر في العديد من المدن المصرية والمناطق الريفية. وكان للفضاء الحر نسبيًا إبان الاحتلال الإنكليزي وجه آخر عبّر عنه البنا في مذكراته، حيث أفصح عن ضيقه من الشعور بالهوان بسبب هيمنة الاحتلال الأجنبي، وعن سخطه على العمل التبشيري المسيحي الذي ينذر بتهديد عقائد المسلمين فضلًا عن انتشار الأفكار العلمانية بين النخب المصرية المتغربة، وانتشار الانحلال الأخلاقي بين الجموع الجاهلة[47]. كانت إجابته هي دعوة إخوانه المسلمين إلى إعادة اعتناق دينهم كهدف بحد ذاته، وكشرط سابق للاستقلال السياسي والازدهار. وقد نالت انتقادات البنا الحكومة البريطانية لتدخلها في الشؤون المصرية، ونالت كذلك حزب الوفد، بسبب موقفه المؤيد للعلمانية. وإلى جماعة الإخوان، يعزى الفضل في تشكيل أيديولوجية جديدة، زعمت أن لها إجابات لواقع التأخر تستند إلى القرآن والسنة النبوية. كانت رسالة الإخوان بسيطة: «الله غايتنا، الرسول سيدنا، القرآن دستورنا، والموت في سبيل الله أملنا الأكبر"[48].

نقلت جماعة الإخوان مقرها إلى العاصمة القاهرة في عام 1932؛ من أجل زيادة جاذبيتها، وخلال الحرب العالمية الثانية، أصبحت علاقتها مع السلطات المصرية الموالية لبريطانيا علاقة مواجهة؛ بسبب تعاطف الإخوان مع ألمانيا النازية. أنشأت قيادة الحزب الجهاز السري، وهو جناح شبه عسكري، لتحضير تمرد ضد الجيش البريطاني وحلفائه المحليين[49].

وبعد انتهاء الحرب، تحدى الإخوان المسلمون المؤسسة السياسية المصرية وحلفاءها الرعاة الأجانب. وبعد حرب عام 1948، سُجن وعُذّب الآلاف من الإخوان المسلمين، واغتيل حسن البنا نفسُه على أيدي مسلحين موالين للحكومة في 12 شباط/ فبراير 1949.

---

(45) Ali Çarkoğlu, "Political Preferences of the Turkish Electorate: Reflections of an Alevi-Sunni Cleavage," Turkish Studies 6, no. 2 (2005): 287

(46) Emre Toros, "Social Indicators and Voting: The Turkish Case," Social Indicators Research115, no. 3 (2014): 1021.

(47) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1986، 25-26، 59-61.

(48) Husain Haqqani and Hillel Fradkin, "Islamist Parties: Going Back to the Origins," Journal of Democracy 19, no. 3 (July 2008): 15.

(49) see Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (Oxford: Oxford University Press, 1969), 30–31.

كانت ثورة الضباط الأحرار عام 1952 مدعومة في البداية من طرف جماعة الإخوان المسلمين، لأنها اقتلعت النظام الملكي، الذي كان يُنظر إليه على أنه مؤسسة تسيطر عليها بريطانيا، لكن العلاقات بين النظام الجديد والإخوان تدهورت تدريجيًا؛ لأن الرئيس الجديد جمال عبد الناصر لم يقبل تقاسم السلطة مع الجماعة؛ لذلك فقد حظر جماعة الإخوان وسعى إلى القضاء على وجودها. كما قَمع حلفاءَه الإخوان؛ لأن نشاطهم الشعبي كان يمثل تهديدًا للنظام. ومع ذلك، في فترات زمنية معينة، سُمح للإخوان بالحفاظ على وجود مرئي في المجتمع، من قبيل السماح لهم بنشر مجلة (الدعوة) في سنوات رئاسة أنور السادات.

بسبب علاقتها الإشكالية مع السلطات المصرية، حافظت جماعة الإخوان المسلمين دائمًا على سياسة تجنيد صارمة لأسباب أمنية، حيث يتم تحديد الأعضاء المحتملين من طرف كبار القياديين قبل أن يمروا بخمسة مستويات مختلفة. كما اتبعت الجماعة أسلوبًا آخر لتجنيد الأعضاء عن طريق الإشراف على عدد كبير من المنظمات غير الحكومية والمدارس والمستشفيات، وخلال العقد الأول من هذا القرن مارست جماعة الإخوان المسلمين «البراغماتية»، من خلال الاندماج ببطء في النظام السياسي المصري، ففي تشرين الأول/ أكتوبر 2000 حصل الإخوان على سبعة عشر مقعدًا في مجلس الشعب، على الرغم من أن نظام مبارك أجبر مرشحيه على الترشح كمستقلين[50].

استمرت المنظمة في العمل في ظل نظام قمعي فتح النوافذ قليلًا، وهو ما استغلته الجماعة ببعض الصخب، حيث حلّ الإخوان في المرتبة الثانية في الانتخابات النيابية لعام 2005 في التصويت والمقاعد. وربما بسبب نشوة هذا النجاح صدعوا بشعاراتهم الأثيرة مثل: «ليس من أجل المنصب ولا للسلطة ولا من أجل المال ولا للحزب ... إنه للإسلام ولله"[51].

لقد أدت النجاحات الانتخابية في بيئة سياسية مقيدة إلى زيادة ظهور الإخوان وزيادة ثقتهم بأنفسهم، ففي خلال مقابلة في أواخر حزيران/ يونيو 2010، قال عضو المكتب التنفيذي للإخوان عصام العريان: «إن قواعد السياسة في مصر يجب تغييرها، بإنهاء حالة الطوارئ والسماح بحرية تشكيل الأحزاب دون قيود أو شروط، والسماح للبرلمان بمحاسبة الحكومة واختيار الحكومة من الأغلبية البرلمانية، ومنع تزوير الانتخابات»[52].

وعلى الرغم من هذه الدعوة إلى الانفتاح السياسي، فقد أظهر استطلاع للرأي أجرته مؤسسة Pew Research عام 2014 أن الذين يدعمون جماعة الإخوان المسلمين هم في أغلبيتهم ممن يؤيدون تبعية القوانين لأحكام القرآن.[53] وهو ما يجعل الانفتاح موسومًا بسمة يمكن أن نسميها بسمة الاستعلاء الإيماني.

مهدت الإطاحة بنظام مبارك في شباط/ فبراير 2011 الطريق لتحرير النظام السياسي في البلاد. ففي 21 شباط/ فبراير 2011، شكّل الإخوان حزب الحرية والعدالة للمشاركة في الانتخابات النيابية 2011-2012،

(50) Emmanuel Karagiannis, op., cit, p. 91.

(51) Ibid.

(52) Valerie Hoffman, "Islam, Human Rights and Interfaith Relations: Some Contemporary Egyptian Perspectives," in Islamic Political and Social Movements, ed. Barry Rubin (London: Routledge, 2013), 84.

(53) One Year After Morsi's Ouster, Divides Persist on El-Sisi, Muslim Brotherhood," Pew Research Center, May 22, 2014, accessed January, 5, 2021, http://www.pewglobal.org

واستطاع الحزب أن يحصل على 37.5% من الأصوات، وعلى 235 من أصل 508 مقعدًا في مجلس الشعب، وبذلك أصبح أمين عام الحزب سعد القطامي رئيسًا لمجلس الشعب.

على الرغم من أن جماعة الإخوان قد وعدت بعدم المشاركة في الانتخابات الرئاسية لعام 2012، فقد قررت أخيرًا الاستفادة من المناخ السياسي الجديد وأن يكون لها مرشحها الخاص. استبعد خيرت الشاطر كمرشح لجماعة الإخوان للرئاسة من قبل مفوضية الانتخابات، بسبب إدانة جنائية مزعومة، وكان على المنظمة تسمية مرشح آخر؛ فرشحت محمد مرسي الذي فاز في الانتخابات بنسبة 51% من الأصوات[54]. وقد أكد انتخاب مرسي رئيسًا لمصر في أيار/ مايو 2012 تنامي شعبية الإخوان في المجتمع المصري. فوفقًا لهشام العوضي، يمكن أن يُعزى انتصاره ليس إلى قدراته الشخصية فحسب، ولكن أيضًا إلى الكفاءة التعبوية للإخوان[55].

سعى الرئيس الجديد إلى طمأنة المعارضة بأن جماعة الإخوان المسلمين لا تنوي الاستيلاء على الدولة. لذلك، تألفت حكومة رئيس الوزراء هشام قنديل التي عيّنها مرسي في 2 آب/ أغسطس 2012، من خمسة وثلاثين وزيرًا، خمسة منهم فقط ينتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين[56].

إن تقديم برنامج سياسي متبلور يقدم حلولًا للمشاكل اليومية لم يتحقق لأسباب عديدة يقع في مقدمتها اضطرارها نتيجة القمع إلى العمل في غرف سرية وحرمانها من الاعتراف القانوني بها؛ ولهذا انتهجت الجماعة نهج الإصلاح التدريجي في المجال الاجتماعي، وعلى الرغم من أن أيديولوجيتها قد تطورت، فإنها لم تكن محل اتفاق حتى داخلها. وبعد تمكنها من الوصول إلى السلطة، بدا نهجها البراغماتي أكثر، وقد تجلى بصورة صارخة في النهج الاقتصادي الذي عزمت من خلاله على تغيير الاقتصاد المصري بعدم معارضتها الخصخصة، واتباعها سياسة اقتصادية براغماتية بإقامة علاقات مع الغرب والمنظمات الدولية وافقت عبرها على قرض بقيمة 3.2 مليار دولار من صندوق النقد الدولي، في شباط/ فبراير 2012. كانت سياسة مرسي الاقتصادية ذات سمة ليبرالية واضحة ساهمت في زيادة الصادرات المصرية ونمو الاقتصاد القومي. وقد استمرت حكومة مرسي عامًا واحد فقط، ففي خلال الأشهر الأخيرة من عام 2012 والأشهر الستة الأولى من عام 2013، احتج مئات الآلاف من المصريين على محمد مرسي مطالبين باستقالته، وقد أجهز الجيش متذرعًا بالاحتجاجات الشعبية على تجربة الإخوان في السلطة.

ولا يبعد أن تدخل الجيش في هذا التوقيت كان بسبب خشية المؤسسة العسكرية -وهي الأقوى في مصر منذ عام 1952- من تكرار التجربة التركية في مصر، هذه التجربة التي أعادت الجيش إلى ثكناته، وحالت بينه وبين التدخل في الشأن السياسي، وهو ما كان بالنسبة إلى العسكر في مصر خسارة للنفوذ والميزات لا يمكن لهم أن يرتضوها[57].

(54) Muslim Brotherhood's Mursi Declared Egypt President," BBC News, June 24, 2012, accessed January, 6, 2021, http://www.bbc.com/news/world-18571580.

(55) The new political islam, p. 92.

(56) Noha el-Hennawy et al., "The Brothers of the Cabinet," Egypt Independent, August 10, 2012, accessed January, 10, 2021, http://www.egyptindependent.com/news/brothers-cabinet.

(57) Emmanuel Karagiannis, op.cit., p. 93.

تشير تجربة الإخوان المسلمين المصريين إلى قدرة براغماتية لدى الجماعة، ولكنها براغماتية تفتقر إلى رؤية اجتماعية سياسية بعيدة؛ فالشغف بالوصول إلى السلطة انقلب وبالًا على الجماعة التي لم يستطع قادتها أن يقرؤوا بشكل صحيح متغيرات الداخل ولا محددات الخارج، وهي قراءة تظل ناقصة من دون امتلاك عدة السوسيولوجي وحصافة السياسي. وإن الظن أن السلطة هي السبيل لتحقيق الأهداف يفصح عن جهل بحقيقة أن الأشكال النهائية للسلطة من أجهزة سيطرة أو شكل قانون ما هي إلا وسط يخفي أعماقًا غائرة من علاقات القوة التي تتخذ أشكال صراعات ومواجهات وتحالفات ومساومات.

3. التجربة التونسية

توصف تونس عادة بأنها الدولة العربية الأكثر تغربًا، فتحت قيادة الحبيب بورقيبة (1956-1987)، فرضت السلطات التونسية علمانية متشددة قيدت بشدة الدور العام للإسلام، فقد عزز قانون الأحوال الشخصية لبورقيبة بشكل كبير حقوق المرأة في البلاد. وكانت إصلاحاته بمنزلة ثورة اجتماعية شبيهة بمشروع كمال أتاتورك للتغريب، ولكن في أواخر السبعينيات لم يتردد الزعيم التونسي في استخدام الإسلاميين لمواجهة التأثير المتنامي لليسار في حرم الجامعات[58].

راشد الغنوشي هو الشخصية البارزة في الحركة الإسلامية منذ أوائل الثمانينيات. ولد في بلدة صغيرة في جنوب تونس ودرس في القاهرة ودمشق. في نيسان/ أبريل 1981، أعلن الغنوشي رسميًا عن حركة الاتجاه الإسلامي التي أسست قبل أكثر من عقد من هذا التاريخ، والتي دعت إلى إنهاء نظام الحزب الواحد وإدخال التعددية السياسية في تونس. كان الحزب مستوحًى من جماعة الإخوان المسلمين، لكن لم يكن له صلات رسمية بالتنظيم المصري. وبعد ثلاثة أشهر اعتُقل مع بعض أتباعه وأودع السجن، وأطلق سراحه عام 1987.

بعد الإطاحة بالحبيب بورقيبة، في تشرين الثاني/ نوفمبر 1987، حاول الزعيم الجديد زين العابدين بن علي تطبيع العلاقات مع الإسلاميين التونسيين. ونتيجة لذلك، أطلق سراح السجناء السياسيين، وأصدر عفوًا عن راشد الغنوشي. وغُيّر اسم حركة الاتجاه الإسلامي إلى حركة النهضة التي سعت إلى الاعتراف بها كقوة سياسية شرعية؛ لأن الغنوشي قال إن «مشاركة الإسلاميين في الانتخابات هي شهادة على استعدادهم للالتزام بقواعد العملية الديمقراطية»[59].

وبالفعل، شاركت الحركة في الانتخابات البرلمانية في نيسان/ أبريل 1989 من خلال مرشحين مستقلين، وفازت بنسبة 14.5% من الأصوات. لكنها فشلت في الفوز بأي مقعد بسبب النظام الانتخابي، واستمر بن علي في فرض إقصاء الإسلاميين عن النظام السياسي. وبالفعل لجأ تدريجيًا إلى سياسة القمع التي اتبعها سلفه ضد المعارضين السياسيين. ونتيجة لذلك، أُجبر الغنوشي وغيره من كبار القادة الإسلاميين على الرحيل إلى المنفى.[60]

(58) Youcef Bouandel, "Political Islam in North Africa," in Political Islam: Context Versus Ideology, ed. Khaled Hroub (London: London Middle East Institute at SOAS, 2010), 100.

(59) Emmanuel Karagiannis, op.cit, p. 95.

(60) Ibid.

عاد الغنوشي إلى تونس في 30 كانون الثاني/ يناير 2011، بعد انهيار نظام بن علي، وجرى تقنين حزب النهضة بعد شهرين، وشارك في انتخابات المجلس التأسيسي التونسي في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، وحصل على 37 بالمئة من الأصوات، وفاز بـ 89 مقعدًا من أصل 217[61].

شكل الحزب حكومة ائتلافية مع حزبين علمانيين من يسار الوسط: المؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل، وقد صور الغنوشي وشخصيات بارزة أخرى حركة النهضة على أنها قوة سياسية معتدلة تجمع بين القيم الإسلامية والليبرالية. وسأل الغنوشي ذات مرة وهو بصدد التعبير عن هذا التصور: «لماذا نوضع في نفس المكان مع نموذج بعيد عن تفكيرنا، مثل طالبان أو النموذج السعودي، في حين أن هناك نماذج إسلامية ناجحة أخرى قريبة منا مثل التركية والماليزية والنماذج الإندونيسية التي تجمع بين الإسلام والحداثة»[62].

ولم تدخر النهضة جهدًا في إبراز سمتها الليبرالية في مواضع عديدة، لعل أهمها المساواة بين الجنسين التي تبدو سابقة بأشواط تجارب نظيرة للنهضة في العالم العربي على الأقل حيث تتمتع المرأة في تونس بحضور واضح في المجال العام[63].

ومرونة الممارسة السياسية للنهضة تبدو جلية في مراعاتها أصوات المحافظين الذين يرفعون العقيرة دومًا بضرورة الفصل بين الجنسين وبضرورة استعادة المرأة دورها التقليدي؛ حيث انتهجت النهضة سياسة إمساك العصا من المنتصف بتأكيد التزامها بحقوق المرأة، في الوقت الذي لم تمنع فيه بعض قياداتها من تأييد الأصوات المحافظة.

لقد حاول الحزب جاهدًا تحقيق التوازن بين واقع تونس من جهة وبين توجهه الأيديولوجي من جهة أخرى. لذلك فرّق منظروها بين الأحزاب الإسلاموية والإسلامية. وصرح المتحدث باسم الحزب سمير ديلو خلال مقابلة: «لسنا حزبًا إسلامويًا، نحن حزب إسلامي، وهو أيضًا مستوحى من مبادئ القرآن التي تنص صراحة في الأمور الإيمانية على عدم الإكراه. .... لا توجد قواعد في طريقة لبس الناس، سواء لبسوا الحجاب أم لا. ... نحن لا نريد ثيوقراطية. نريد دولة ديمقراطية تتميز بقيمة الحرية. يجب على الناس أن يقرروا بأنفسهم كيف يعيشون.... إذا كان هناك أي نموذج لنا؛ فمن المحتمل أن يكون تركيا»[64].

من أجل الحفاظ على هذا التوازن، قبلت قيادة الحزب الطبيعة التنافسية للسياسة البرلمانية، فعندما فشل حزب النهضة في الفوز بالانتخابات النيابية في تشرين الأول/ أكتوبر 2014، وفاز العلمانيون من حزب (نداء تونس) بأغلب المقاعد، وشكّلوا حكومة ائتلافية جديدة بدون حزب النهضة؛ أقر حزب النهضة بهزيمته أمام منافسه العلماني في تلك الانتخابات العامة[65].

(61) Eymen Gamha, "Final Results of Tunisian Elections Announced," Tunisialive, November 14, 2011, accessed February, 15, 2021, http://www.tunisia-live.net

(62) Anthony Shadid and David D. Kirkpatrick, "Activists in the Arab World Vie to Define Islamic State," New York Times, September 29, 2011, accessed February, 15, 2021, https://www.nytimes.com/

(63) See Amel Grami, "Gender Equality in Tunisia," British Journal of Middle Eastern Studies35, no. 3 (2008): 349–361.

(64) Joachim Scholl, "Interview with Samir Dilou—'Wir wollen keinen Gottesstaat,'" Deutchland Radio Kultur, May 18, 2011, http://www.deutschlandradiokultur.de

(65) Tunisia Elections Results: Nida Tunis Wins Most Seats, Sidelining Islamists," Guardian, October 30, 2014, accessed

اتبعت النهضة مقاربة تدريجية للانتقال السياسي والتغير الثقافي، وكان واضحًا أن جمهورها الأساسي هم المسلمون المتدينون أو بتعبير أكثر دقة المحافظون، وعلى الرغم من أن المجتمع التونسي مجتمع متجانس عرقيًا فإنه منقسم على طول محور إسلامي علماني، وهو ما يجعل استهداف جمهور المسلمين المحافظين المهمشين عبر عقود كفيلًا بجعل النهضة ممثلة لهذا المجتمع.

باختصار: صور حزب النهضة نفسه على أنه حزب سياسي ذو توجه ديني يدعو إلى مبادئ إسلامية معينة، في حين أنه قوة مؤيدة للديمقراطية. وقدّم تفسيرًا ليبراليًا نسبيًا للتقاليد والأعراف الإسلامية، في ما يتعلق بالحريات الشخصية، وتثبت التجربة إلى الآن أن مثل هذا التفسير يناسب الأنماط الاجتماعية والثقافية في تونس[66].

ولعل تاريخًا أبعد مما أتينا على ذكره يساعد في فهم النجاح النسبي للإسلاميين الديمقراطيين؛ فهؤلاء أبناء بلد عرف تاريخه حسًا قويًا بمجتمعه السياسي، بسبب محاولات باكرة لتحديث الدولة وربطها بالأمة على يد سياسيين إصلاحيين كخير الدين باشا ومنظرين إصلاحيين كابن أبي الضياف[67]. وهو ما يصلح جزئيًا لتفسير السهولة التي قبلوا بها تسييل الصلابة الأيديولوجية لكي يتجاوبوا مع مجتمعهم الذي يمثل أمة مرتبطة بالدولة منذ زمن بعيد.

الإسلامويون الديمقراطيون من منظور مقارن

كنّا قد أشرنا سابقًا إلى تطورات ساهمت في بزوغ الإسلام الديمقراطي عدا الفراغ الذي تقول طبيعة الأشياء إنه يحتاج إلى سده بين المحلي والكوزموبوليتناني، ولعل ما يمثل نواة هذه التطورات هو التطور التكنولوجي وما يستتبعه من تحولات مجتمعية أكبر. فقد أدى انتشار تكنولوجيا الاتصالات (مثل الهواتف المحمولة وأجهزة الكمبيوتر المحمولة) إلى تسهيل التعبئة السياسية داخل الحدود وعبرها. ففي عام 2001، كان 3.3 مليون تركي فقط (5.20 في المئة) لديهم إمكانية الوصول إلى الإنترنت من المنزل. بعد عام واحد، تضاعف عدد مستخدمي الإنترنت المنتظمين إلى ما يقرب من 7.5 مليون (11.4 بالمئة) ووصل إلى 46 مليون (58 بالمئة) في عام 2016[68].

وفي مصر، كان هناك نمو مماثل في الاتصال بالإنترنت؛ ففي عام 2001، لم يكن هناك سوى نصف مليون مستخدم منتظم للإنترنت يمثلون أقل من 1 في المئة من إجمالي عدد السكان، بينما وصل عددهم في عام 2016 إلى 30 مليونًا (30% من السكان).[69] وفي تونس كان 4 في المئة فقط من السكان يمكنهم الوصول إلى

February, 16, 2021, https://0i.is/j1f7

(66) Op., cit., pp. 96-97.

(67) انظر نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، ترجمة أمجد حسين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ص. 301.

(68) Turkey Internet Users, internetlivestats.com, 2016, accessed February, 17,2, 2021, https://0i.is/mHO0 .

(69) Egypt Internet Users, internetlivestats.com, 2016, accessed Feb, 24, 2021, https://0i.is/OUTG.

الإنترنت من المنزل في عام 2001، بينما كان 48 في المئة من التونسيين مستخدمين منتظمين في عام 2016[70].

وقد سمح استخدام وسائل التواصل الاجتماعي بتشكيل شبكات لا يمكن للأجهزة الأمنية اختراقها بسهولة؛ لأنها تفتقر إلى الهياكل الهرمية للمنظمات التقليدية، وأهم من ذلك أنها خلقت مساحة جديدة للحوار تحدت الروايات الرسمية واحتكار الأنظمة للمعلومات، بينما فضحت انتهاكات حقوق الإنسان وفساد الدولة[71].

لقد فتح الإنترنت آفاقًا لم تكن لتخطر على قلب أحد، وكان وسيلة لتسييل الحدود الصلبة بين الثقافات، بل إنه غيّر مفهوم الزمان والمكان، وأفسح المجال لتكريس ظاهرة التصغير التي تجلت في ظهور الجماعات الميكروية التي تنتشر في كل مكان وتحدث تأثيرات لا تستطيع الأنظمة السياسية، مهما بلغ جبروتها الأمني أو قدرتها التكنولوجية، الحدَّ منها أو منعها. ولم تكن المجتمعات الإسلامية لتكون في منجًى من هذا التأثير، فقد استجاب كثير من أفراد المجتمعات المسلمة لهذا التطور، وقد أظهر استطلاع للرأي أجرته جامعة ميريلاند في عام 2007 أن 92 في المئة من المصريين عبّروا عن ارتياح؛ لأن «العالم أصبح أكثر ارتباطًا من خلال زيادة التجارة الاقتصادية والتواصل الأسرع»[72].

لقد بدأ الشرق الأوسط في الخروج من عزلته، وأصبح في خضم سوق عالمية للأفكار والممارسات. وفي هذه البيئة، تحرك الإسلاميون الديمقراطيون بسرعة للاستفادة من الوضع الناشئ ومعالجة الهموم المحلية من زاوية عالمية، فاستخدموا وسائل التواصل الاجتماعي وتقنيات الاتصال الجديدة الأخرى لنشر رسائلهم، ولم يكن مستغربًا أن يمتلك أردوغان ومرسي والغنوشي حسابات على تويتر يتفاعل معها ملايين المتابعين.

أما التطور الآخر فيتمثل في تمكن العديد من المسلمين، من الطبقة المتوسطة من الشرق الأوسط، من السفر وتلقي التعليم في الدول الغربية، فوفقًا لتقرير صدر عام 2014 عن معهد التعليم الدولي، فقد تضاعف عدد الطلاب من الشرق الأوسط في جامعات الولايات المتحدة أكثر من ثلاثة أضعاف منذ عام 2000[73].

أما التطور الثالث الذي لا يمكن فصله عن التطورين السابقين، فهو تحريك الركود السياسي واستنطاق الأنظمة الصامتة عن قبح أدائها من خلال نمو التعليم الجامعي الذي أنتج أعدادًا كبيرة من الخريجين مرشحة للازدياد، ففي عام 2010، على سبيل المثال، كان 23 في المئة من خريجي الجامعات عاطلين عن العمل في تونس وفي مصر، وكانت البطالة بين خريجي الجامعات أعلى بعشر مرات من أولئك الذين لم يلتحقوا بالكليات، ولأن الفروق بين المثقف وغير المتعلم قد أصبحت على صعيد فرص العمل والمكانة الاجتماعية غائمة، بسبب الواقع المشار إليه آنفًا، فإن جنوح المثقف نحو الاحتجاج على الأوضاع القائمة هو احتجاج

(70) Tunisian Internet Users, internetlivestats.com, 2016, accessed Feb, 25, 2021, https//:www.internetlivestats.com/

(71) Lin Noueihed and Alex Warren, The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2012), 59.

(72) Steven Kull, "Muslim Public Opinion on U.S. Policy, Attacks on Civilians and al-Qaeda," Program on International Policy Attitudes at the University of Maryland, April 24, 2007, accessed FEB, 26, 2021, ,https://0i.is/y4r9.

(73) Devon Haynie, "More Middle Eastern Students Come to the U.S., Find Surprises," U.S. News, February 18, 2015, accessed Feb, 27, 2021, https://2u.pw/4AGBh.

يمثل سبيلًا وحيدًا لتمييز الذات بعد أن سدّت كل سبل التمييز الأخرى.

لقد كان هؤلاء الخريجون الجامعيون المحرومون من أبسط حقوقهم هم المؤهلين؛ بسبب ثقافتهم وبسبب الظلم الواقع عليهم، لكشف قصور الأنظمة السياسية الراكدة، وكانوا المرشحين للانضمام إلى الاحتجاجات، وهو ما حدث فعلًا عند انطلاق ثورات الربيع العربي التي لعب الشباب فيها دورًا بارزًا، وما تجسد في تشكيلهم مكونًا أساسيًا من مكونات ظاهرة الديمقراطية الإسلامية[74].

على الرغم من هذه الديناميات العابرة للقوميات، يبدو أن الديمقراطيين الإسلاميين لديهم القليل من القواسم المشتركة؛ فقد أثرت الظروف المحلية بوضوح في تطورهم السياسي، فبينما تأسست جماعة الإخوان المسلمين السورية مثلًا في عشرينيات القرن الماضي، تأسس حزب النهضة وحزب العدالة والتنمية مؤخرًا نسبيًا. وبينما مثلت جماعة الإخوان المصرية العباءة الأكبر تاريخيًا للحركات اللاحقة، فإن سيرورة نشاطها التاريخية قد اتسمت بطابع خاص مستمد من طبيعة العلاقة مع السلطات المصرية المتعاقبة التي انتهت بإجهاض تجربتها الديمقراطية بانقلاب عسكري وحظرها بعدّها منظمة إرهابية. في المقابل، لا يزال حزب النهضة حزبًا قانونيًا في تونس، بينما لا يزال حزب العدالة والتنمية هو الحزب الحاكم في تركيا منذ عام 2002.

وهناك اختلافات كبيرة بين مفهوم الأحزاب الثلاثة للديمقراطية الإسلامية على أساس الاختلافات السياسية والثقافية. بادئ ذي بدء، لم يعرّف حزب العدالة والتنمية نفسه على أنه حزب إسلامي وإنما كحزب محافظ، فخلال خطاب ألقاه في مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية في نيسان/ أبريل 2009، نفى أردوغان أن تكون تركيا ممثلة للإسلام المعتدل: «لا يمكن تصنيف الإسلام على أنه معتدل أم لا»[75]. وخلال زيارته إلى مصر بعد الإطاحة بمبارك، دعا المصريين إلى إقامة نظام سياسي بدستور علماني[76].

وفي كانون الثاني/ يناير 2005، أصبح الحزب عضوًا مراقبًا في حزب الشعب الأوروبي في البرلمان الأوروبي الذي أسسته الأحزاب الديمقراطية المسيحية في عام 1976. ويزعم البعض أن فهم ديمقراطية حزب العدالة والتنمية للديمقراطية الإسلامية ممكنة بمقارنته بالديمقراطية المسيحية الأوروبية بعد الحرب التي هيمنت على أوروبا الغربية لعقود؛ بالاستناد إلى ما أكدته برامجه الانتخابية لعامي 2002 و2007 (كل شيء لتركيا) و (إلى العديد من السنوات الساطعة)، على التزام الحزب بالديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون والحكومة المحدودة واحترام التنوع[77].

ولكن هذه المحاكاة -في نظر الباحث- لا تستقيم؛ لأن الأحزاب المسيحية الديمقراطية في الغرب إنما تنشط في مجتمعات تكرست فيها العلمانية في سياق أنثروبولوجيا فردانية، وقد رسمت فيها بشكل واضح حدود العلاقة بين الدين والدولة، أما الحزب المحافظ التركي فهو ينشط في سياق مغاير، ونظن أن محاولات المحاكاة هذه تحمل معها دعاية يمكن إساءة الظن بها، لما يمكن أن تنطوي عليه من رغبة في تكريس إسلام

(74) Emmanuel Karagiannis, op.cit., p. 98.

(75) Ibid., p. 99.

(76) زاهد غول، مرجع سابق.

(77) Ibid., P. 100.

ليبرالي بروتستانتي على نمط الليبرالية المسيحية البروتستانتية[78].

كما دافع أردوغان عن علمانية تركيا في مناسبات عديدة، في نيسان/ أبريل 2016، على سبيل المثال، دعا رئيس البرلمان التركي إسماعيل كهرمان إلى وضع دستور ديني. ورد أردوغان بالقول: «إن الواقع هو أن الدولة يجب أن تكون على مسافة متساوية من جميع المعتقدات الدينية.... هذه هي العلمانية»[79].

وكان الحزب حريصًا جدًا على تأكيد دوره في دمقرطة تركيا. في عام 2005، قال هاكان يافوز بأن نواب حزب العدالة والتنمية، الذين لديهم خبرة سياسية محلية، كانوا ضليعين في الخطابات العالمية لحقوق الإنسان والديمقراطية. لذلك، فقد مثلوا العلاقة بين المحلي والعالمي[80].

لقد تحول حزب العدالة والتنمية من الإسلام «السياسي» إلى «الإسلام الاجتماعي»؛ لأنه تعلم من تجربة حزب الرفاه المحظور عام 1997. لذلك لم يؤيد الحزب أجندة إسلامية صريحة. لقد قيل: إن حزب العدالة والتنمية يمكن أن يمارس السياسة الإسلامية دون إقامة دولة إسلامية. وبشكل أكثر تحديدًا، فقد فضلت «العلمانية السلبية»، حيث يكون للدولة دور سلبي في ما يتعلق بالدور العام للإسلام. بعبارة أخرى: لا تعترف الدولة بأي دين رسمي، لكنها لا تقمع المظاهر العامة للتدين[81].

في مصر، تجنّب الإخوان مناقشة النظام المثالي للحكم بالتفصيل؛ حيث فضّل حسن البنا إنشاء نظام حكم إسلامي تحكمه الشريعة، ودعم بشكل غامض وحدة المسلمين. وحاول خلفاؤه تحقيق توازن بين الالتزام بمتابعة الهدف العالمي للأسلمة وضرورة التكيف مع الخصائص المحلية لمصر. وروج الإخوان المسلمون للمفهوم القرآني للوسطية وتطبيقها الحديث في القرآن: «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا..» (البقرة، 143)، وقد فسر الإسلاميون المصريون الآية على أنها طلب من الله للاعتدال. حيث يقول أحد أبرز منظريهم يوسف القرضاوي: «الوسطية من أبرز خصائص الإسلام، ويعبر عنها بالتوازن والاعتدال، ونعني بها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه. مثال الأطراف المتقابلة أو المتضادة: الربانية والإنسانية، الروحية والمادية، الأخروية والدنيوية، الوحي والعقل، الماضوية والمستقبلية، الفردية والجماعية، الواقعية والمثالية، الثبات والتغير، وما شابهها»[82].

ونتيجة لذلك، انتقلت جماعة الإخوان المسلمين إلى الوسط السياسي، بينما واجهت معارضة شديدة من السلفيين. علاوة على ذلك، جادل الإخوان المسلمون بأن أساس الديمقراطية التمثيلية يمكن العثور عليه في مبدأ الشورى الإسلامي في محاولة لأسلمة الديمقراطية، عبر تأكيد أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام، وهو ما يمثل قاسمًا مشتركًا مع الديمقراطية، ويترتب على ذلك أنه يمكن ممارسة السيادة الشعبية

(78) Joseph Masad. Op.cit., p.3.

(79) Samuel Osborne, "Turkish Parliament Speaker Prompts Outrage with Call to Replace Secularism with Religious Constitution," Independent, April 27, 2016, March, 1, 2021, http:// https://2u.pw/HxSgK.

(80) M. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey (New York: Oxford University Press, 2005), 260.

(81) Op.cit., P. 101.

(82) يوسف القرضاوي، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، القاهرة، دار الشروق، ط3، 2011، ص. 13.

من خلال انتخابات حرة ونزيهة، وتحديد عدد فترات الحاكم، ومن خلال برلمان قوي[83].

على عكس حزب العدالة والتنمية، استخدم الإخوان القرآن على نطاق واسع، كمصدر للتوجيه لتطوير عقيدتهم السياسية. ويعكس هذا الجذور الإسلامية العميقة للتنظيم والدور البارز للعلماء فيه.

وعلى خلاف حزب العدالة والتنمية وجماعة الإخوان المسلمين، فضّل حزب النهضة نهجًا أكثر شمولًا يقترب من النموذج الغربي؛ حيث تأثر الحزب بشكل كبير بالتفكير السياسي لراشد الغنوشي الذي أمضى اثنين وعشرين عامًا في المنفى في لندن. وبحسب الغنوشي فإن «الانتخابات تمنح تفويضًا ديمقراطيًا، لكن هذا التفويض يجب أن يمارس بطريقة شاملة. لهذا السبب رفض الحزب احتكار السلطة، عندما فزنا بالانتخابات وتقاسمنا الوزارات الرئيسية مع أحزاب أخرى ومستقلين.... نحن ندرك أن الممارسات التي نتبناها الآن، لبناء الإجماع وتقاسم السلطة بين الأحزاب وبين الإسلاميين والعلمانيين تقدّم نموذجًا لمستقبل الحكم الديمقراطي في العالم العربي كله[84].

على الرغم من هذه الاختلافات الكبيرة، فقد اعتمد كل من حزب العدالة والتنمية والإخوان والنهضة اعتمادًا كبيرًا على الإطار الرئيس للديمقراطية، ونعني بها أركان الديمقراطية كشكل لنظام الحكم الذي يقوم على ثلاثة أركان[85]:

- مبدأ المساواة السياسية الذي ينطوي ضمنًا على مفهوم حقوق الأقليات وحقوق المرأة وغيرها من الحقوق.
- مبدأ حكم الأغلبية الذي ينطوي ضمنًا على الاتفاق على الآليات الديمقراطية، من استناد إلى صناديق الاقتراع وما تستلزمه من استقلالية ذاتية للأفراد قائمة على مبدأ المساواة.
- مبدأ الشرعية السياسية الذي يشمل حقله الدلالي مفاهيم من قبيل تداول السلطة وشرعية الإنجاز التي ينبغي أن تكمل شرعية الصندوق، وهو إنجاز يقاس بمدى التزام النظام بتكريس الديمقراطية قبل أي شيء آخر.

إن مبدأ المساواة السياسية ذو نفع خاص للإسلاميين الديمقراطيين الذين يريدون تحدي النظام السياسي القائم والتسويق لبرامجهم، ففي إشارة واضحة إلى المؤسسة الكمالية القديمة، أشار الزعيم التركي إلى وجود تمييز منهجي ضد المواطنين المتدينين. وهذا ما يفسر تشديد حزب العدالة والتنمية على مفهوم المساواة السياسية، للاستفادة من مشاعر الظلم والإقصاء المنتشرة، بل إن الحزب الحاكم حاول تحسين حقوق الأقلية المسيحية من أجل تعزيز مطالبتها بالمساواة السياسية [86].

اتخذت جماعة الإخوان المسلمين في مصر موقفًا أقل وضوحًا من هذا المبدأ؛ فمن وجهة نظرها تعني

(83) Op.cit., p. 101.

(84) Rachid Ghannouchi, "Tunisians Must Choose Ballots Over Bullets if We Are to Secure the Revolution," Guardian, October 28, 2013, accessed March, 1, 2021, https://2u.pw/aV9R0

(85) Emmanuel Karagiannis, o.cit., pp. 79.

(86) Turkish PM Erdogan's Steps 'Not Enough', Greek Orthodox Patriarch Says," Hurriyet Daily News, May 9, 2014, accessed March, 2, 2021, https://2u.pw/atBV6

المساواة السياسية قبول التنوع. زعم الإخوان أنهم منظمة مفتوحة لجميع المواطنين بغض النظر عن خلفيتهم. وبكلمات المرشد الأعلى للإخوان المسلمين محمد بديع: «نحن نحترم الجميع، مهما اختلفنا معهم أو اتفقنا معهم، ونتعاون في القضايا المشتركة. ... التنوع يثري الحياة. نبي الإسلام ... رعى التنوع وشجعه. بطبيعة الحال، يجب أن نأخذ في الاعتبار احتياجات الشعب المصري من جميع الأديان وجميع الميول السياسية والتوجهات الثقافية»[87].

بهذه الطريقة، سعى بديع إلى زيادة جاذبية جماعة الإخوان المسلمين بين سكان المدن العلمانيين في مصر، واسترضاء الحكومات الغربية التي كانت قلقة من انتشار الإسلام السياسي في البلاد. جرى التأكيد مجددًا على الالتزام بالمساواة السياسية من خلال بعض الخطوات غير المسبوقة، من قبيل إعلان المتحدث باسم مرسي أن الرئيس المنتخب يعتزم تعيين مسيحي وامرأة في منصب نائب الرئيس[88]، لكن مفهوم المساواة السياسية ليس بلا حدود. اعترفت جماعة الإخوان المسلمين بأنها ستطلب من أعضائها، إذا لزم الأمر، عدم التصويت لرئيس مسيحي أو رئيسة[89].

في تونس، التزم حزب النهضة منذ فترة طويلة بالمساواة السياسية لجميع المواطنين التونسيين. وبحسب المادة 6 من نظامه الأساسي، يسعى الحزب إلى «تعزيز مبدأ سيادة الشعب من خلال بناء دولة ديمقراطية ... لتحقيق المساواة بين المواطنين وتنمية هياكل المجتمع المدني وتحرير آلياته في الأداء»[90].

عدّ الحزب هذا المكون ضمانة ضد الاستبداد والإقصاء السياسي، حيث تعني المساواة أيضًا المزيد من المساءلة والشفافية في الحكومة، وهو أمر مهم بالنسبة إلى الحزب الذي لا يزال يرى نفسه مضطلعًا بواجب ائتماني تجاه المسلمين التونسيين.

على الرغم من كل هذا، فإن المساواة السياسية بالنسبة إلى العديد من الديمقراطيين الإسلاميين لا تعني بالضرورة المساواة بين الجنسين. على سبيل المثال، ادعى أردوغان أنه «لا يمكنك وضع النساء والرجال على قدم المساواة، لأن هذا ضد الطبيعة»[91].

وفي تونس، قالت فريدة العبيدي، عضوة حزب النهضة في البرلمان في أغسطس/ آب 2012: «لا يمكننا التحدث عن المساواة بين الرجل والمرأة بشكل مطلق، وإلا فإننا سنخاطر بإخلال التوازن الأسري وتشويه

(87) Dr. Badie Interview with Freedom and Justice Newspaper," ikhwanweb .com, February 22, 2012, accessed March, 2, 2021, https://2u.pw/73g2f

(88) Abdel-Rahman Hussein, "Mohamed Morsi to Pick Woman and Christian as Egypt's Vice Presidents," Guardian, June 26, 2012, accessed March, 3, 2021, https://2u.pw/lm2gb

(89) Mariz Tadros, The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Redefined or Confined? (London: Routledge, 2012), 107.

(90) الموقع الرسمي لحركة النهضة، النظام الداخلي، 12 تشرين الأول/ أكتوبر 2016، تم الاطلاع بتاريخ 2 شباط/ فبراير 2021.
https://2u.pw/1se4e

(91) Jessica Sarhan, " woman Blast Erdogan Over the hate 'Hate Crime,nov, 27, 2014, accessed Feb, 20, 2021, https://2u.pw/c85If

النموذج الاجتماعي الذي نعيش فيه»[92].

أما الركن الثاني في الإطار الرئيس للديمقراطية، وهو حكم الأغلبية، فقد تبنته الأحزاب الثلاثة، وإن بدرجات متفاوتة، فقد شدد حزب العدالة والتنمية مرارًا على أهمية حكم الأغلبية؛ لأن العديد من الأتراك فضلوا نظامًا ديمقراطيًا مع القيم الإسلامية. وفقًا لاستطلاع الرأي عام 2012 الذي أجرته مؤسسة Pew Research، فإن 71 بالمئة من المواطنين الأتراك يدعمون الديمقراطية، لكن في الوقت نفسه يريد 61 بالمئة منهم أن يكون للإسلام بعض التأثير أو الكثير على قوانين بلادهم[93].

لذلك سعى أردوغان إلى بناء ديمقراطية الأغلبية، حيث لن تتمكن الأقليات السياسية من اختطاف الدولة مرة أخرى. في هذا المسعى تلقى أردوغان الدعم من المفكر المؤثر خير الدين كرمان الذي ادعى ذات مرة أن «قيم الأغلبية» يجب أن تكون أساس التشريع، بينما يجب على الأقليات «الامتناع عن استخدام بعض حرياتهم»[94].

في مصر، أيّد الإخوان المسلمون مبدأ حكم الأغلبية أيضًا، فعلى سبيل المثال، برر الإخوان تطبيق الشريعة على أساس التركيبة السكانية الدينية للبلد، حيث إن الغالبية العظمى من المصريين هم من المسلمين السنة. ويترتب على ذلك أن جماعة الإخوان تصور الديمقراطية على أنها إرادة الأغلبية[95].

ولم يتبن حزب النهضة مفهوم حكم الأغلبية بصورة مجردة، فبعد اندلاع الثورة التونسية قدّم الحزب نفسه على أنه جزء من الأغلبية الجديدة الساعية للديمقراطية والحرية. أظهر حزب النهضة في السلطة ضبط النفس والبراغماتية، على الرغم من اتهامه بفرض «التشريق» لإلغاء نتائج التغريب المستمر منذ عقود. ولذلك فقد جادل بأن حكم الأغلبية في حد ذاته ليس دائمًا عادلًا ومرغوبًا فيه. وبدلًا من ذلك، فقد دعم نظامًا تعدديًا مع تقاسم السلطة وبناء التوافق[96].

ويتفق الديمقراطيون الإسلاميون، في الحالات الثلاث، على تأكيد المبدأ الثالث من الإطار الرئيس للديمقراطية، وهو مبدأ الشرعية السياسية، حيث استخدمه الحزب الحاكم في تركيا لتعزيز مواقفه تجاه خصومه، وذهب أردوغان بعيدًا في استثمار هذا المبدأ، إذ قال عقب احتجاجات غيزي بارك عام 2013: «إننا نعارض العنف والإرهاب والتخريب... بالنسبة لأولئك الذين يأتون إلي بمطالب ديمقراطية، سأضحي

(92) Dorra Megdiche Meziou, "Tunisia's Ennahda Reconsiders Gender Equality," Al-Monitor, August, 13, 2013, accessed March, 2, 2021, https://2u.pw/Wbbxl

(93) Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life," Pew Research Center, July 10, 2012, accessed March, 3, 2021, https://2u.pw/DXJqD

(94) Mustafa Akyol, "Erdogan Counts on Karaman's Islamic Counsel," Al-Monitor, January 29, 2014, accessed March, 3, 2021, https://2u.pw/Azkxo

(95) Op. cit., p. 103.

(96) Ennahda Leader Raises Concerns of One-Party Rule After Tunisia Polls," Middle East Eye, October 31, 2014, accessed Feb, 23, 2021, https://2u.pw/slc6P

بحياتي»[97].

وبالمثل، سعت جماعة الإخوان في مصر لاستخدام مبدأ الشرعية السياسية؛ من أجل تقوية موقعها في النظام السياسي، وعبّر عبد المنعم أبو الفتوح العضو البارز في الجماعة عن ذلك قائلًا إن الجماعة «تبنت التنوع والقيم الديمقراطية تماشيًا مع المجتمع المصري التعددي، فقد أظهرنا الاعتدال في جدول أعمالنا، وقمنا بتنفيذ واجباتنا بمسؤولية تجاه قاعدتنا الانتخابية والمصريين عمومًا»[98].

بالطبع، كان التأكيد على الالتزام بهذا المبدأ من ضمن أساليب مواجهة الاتهامات للإخوان بأن لديهم أجندة خفية لأسلمة الدولة، ويمكن القول من دون تحفظ: إن الشرعية السياسية التي اكتسبها مرسي عبر انتخابات حرة لا تزال تصلح مؤشرًا على إمكانية لحياة جديدة للإسلاميين الديمقراطيين في الساحة السياسية، وعلى حقوق جرى سلبها من طرف الانقلابيين ومن العسكر وأنصارهم الذين يؤيدون الديمقراطية، ما بقيت نتائجها لصالحهم فقط.

ويظهر الالتزام بهذا المبدأ في تونس أجلى من التجربتين الأخريين، بقبول حزب النهضة التنازل عن السلطة عام 2014 لحكومة تصريف الأعمال، وهو ما صرح الغنوشي بالهدف البعيد منه بقوله: «لقد قدمنا تضحيات. حتى إننا ضحينا بالسلطة من أجل تونس ومن أجل الديمقراطية.... لقد حققنا الهدف الأول للثورة وهو الحرية»[99].

بشكل عام، ساهم استخدام الإجراءات للديمقراطية في توطين الإسلاميين في تركيا ومصر وتونس. على الرغم من كل ما يشوب الممارسة من جوانب قصور، فإنها ساهمت في ترسيخ شعبية حزب العدالة والتنمية والإخوان والنهضة، فمن الواضح أن التقارب بين الإسلام والديمقراطية يحدث في مراحل مختلفة في أماكن مختلفة، وأن هذا التقارب يتخذ أشكالًا مختلفة، بحسب خصوصية كل حالة وسياقها بأبعاده المختلفة.

وما يميز الإسلاميين الديمقراطيين أنهم لا يسعون إلى هدم مؤسسات الدولة القائمة والاستبدال بها أخرى، وإنما هم يعملون في إطارها وضمن فضائها الجيوسياسي، والأهم من ذلك أنهم يعيرون اهتمامًا لافتًا للنظر للأعراف، ويجعلونها جزءًا أساسيًا من منظومتهم الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن ديمقراطيتهم ليست ديمقراطية ليبرالية، فإنها لا تعدم أسباب وصفها بأنها ديمقراطية؛ لأنها تعترف بشرعية الانتخابات وبالعملية الدستورية.

في تركيا، سيطر حزب العدالة والتنمية على النظام السياسي لأكثر من عقد. وصل إلى السلطة في العقد الأول من القرن كقوة ديمقراطية ضد النخبة الكمالية القديمة التي تخلت عن التقاليد الإسلامية للبلاد. ولم يُخفِ الإخوان المسلمون في مصر توجههم ورؤيتهم الإسلامية. لكن مرسي لم يضغط من أجل «أخونة» الدولة، على الرغم من انتصاراته الانتخابية الواضحة. في تونس، أصبح حزب النهضة حزبًا سياسيًا مسؤولًا قادرًا على تأييد القيم الإسلامية مع الاعتراف بخصائص البلاد.

ولعل وضع ثنائية العملية الديمقراطية والجوهر الديمقراطي صنيع من يريد أن يدعي القبض على هذه

(97) The new political Islam, op.cit., p. 103.

(98) Ibid., p. 104.

(99) Ibid.

القيم واحتكارها، ووضع الإسلاميين في صف النفعيين الذين لا يأخذون من الديمقراطية إلا إجراءاتها مع أن هذه الثنائية لا أساس لها، لسبب بسيط، هو أن العملية الديمقراطية لا تكون مستحقة لهذا الوصف، ما لم تقم على أساس الحرية والمساواة بين الناخبين وتحقيق العدالة التوزيعية بينهم في ما خص الحصة العادلة في المشاركة السياسية، وهي قيم أساسية من القيم الديمقراطية؛ الأمر الذي يعني أن القبول بالعملية ينطوي ضمنًا على تمثل لهذه القيم، وهو تمثل لها لا يمكن قياس صدقه من زيفه إلا عبر السماح لمن يدعي تمثلها بالمشاركة في اللعبة السياسية الديمقراطية والحكم عليه بعد ذلك لا قبله.

الإخوان المسلمون السوريون

إن حال الإخوان المسلمين السوريين يؤكد شرعية المقاربة السياقية لا الجوهرية، في محاولة فهم ظاهرة الإسلام السياسي عمومًا وعلاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية بشكل خاص، ويميل الباحث إلى حذو بعض التوجهات البحثية المعاصرة التي تنزع إلى مقاربة الظواهر عبر حالات متعينة وميكروية، لا عبر رؤى بانورامية غير محددة التفاصيل، ولهذا فإن الباحث هنا سيعمد إلى تسليط الضوء في البداية على النشأة، من خلال شخصيتين محوريتين في فرع الإخوان المسلمين السوريين هما المؤسس مصطفى السباعي والقيادي محمد سعيد حوا.

ولكن قبل ذلك، لا بد من توضيح نقطتين مهمتين: الأولى أوجه الخلاف بين الجماعة المصرية الأم وبين فرعها في سورية، وهي أوجه خلاف سيكون لها آثارها على التجربة الديمقراطية للإخوان السوريين[100]. والثانية المشهد السياسي السوري بعد الاستقلال.

أما أوجه الخلاف فيمكن حصرها فيما يلي: كان الرعيل الأول المؤسس للإخوان السوريين من العلماء أو من المنتمين لعائلات علماء؛ ولذلك لم يتخذوا موقفًا سلبيًا من الوجاهات العلمية الدينية أو من يسمون خطأً في بعض الأدبيات بـ «رجال الدين»، بل تعاونوا معهم وطلبوا في كثير من الأحيان نصحهم ومشورتهم. ولم يتخذوا أيضًا موقفًا سلبيًا من الحركة الصوفية وأتباعها، وفي هذا كانوا أقرب إلى تراث البنا من أتباع الأخير في مصر.

ظل جمهور الإخوان السوريين محدودًا، مقارنة بجمهور الجماعة الأم، حيث شكل أغلبية جمهور الفرع السوري الطبقة الوسطى الدنيا الحضرية السنية التقليدية من تجار وحرفيين وشيوخ دين. وهو ما يفسر جزئيًا اعتدالها في مراحلها الباكرة واعتذاريتها، وقد ظلت شعبية الجماعة محدودة وصولًا إلى سبعينيات القرن الماضي عند نشوب الاحتجاجات على نظام الأسد الأب، وهي احتجاجات تبنت قطاعات واسعة من المحتجين فيها الإسلام كرمز للاحتجاج.

ووجه الخلاف الثالث -وهو فيما نظن مشتق من الوجهين السابقين- إقرار الإخوان السوريين بالنظام البرلماني النيابي وانخراطهم في لعبة الانتخابات باكرًا، على الرغم من أنهم رفضوا -مثل الجماعة الأم- مبدأ السيادة البشرية التي تزيح في نظرهم مبدأ سيادة الله.

وأما المشهد السياسي فيمكن القول إن أبرز سمة فيه هي قيام كيان يمثل فضلة كيان كبير قطّعت أوصاله

(100) Itzchak Weismann, op. cit., p. 3.

بفعل كولونيالي، وكان ثمة رغبة في تقسيمه أكثر؛ الأمر الذي جعل القوى الوطنية تحرص كل الحرص على الحفاظ على ما تبقى، مع رد فعل تميزه نوستالجيا تعويضية نحو الوحدة العربية وآخر نحو الأمة الإسلامية وخفوت شعبية القوى التي قادت عملية الاستقلال بعد الارتباك الذي شاب أداءها، وهو ارتباك مثّل سمة عامة للنخب الحضرية السنية التقليدية ظهر منذ سقوط الخلافة العثمانية في عموم دول المشرق؛ بسبب فقدانها ميزات اكتسبتها تحت ظل الخلافة، وهو ارتباك سهّل بعد الاستقلال الشكلي عن الدول الاستعمارية ظهور طامحين من الأرياف ومن شرائح حضرية أخرى، لمزاحمة النخب التقليدية في المشهد السياسي، وهو ما جعل المشهد السياسي السوري يزدحم بتيارات إسلامية وقومية ويسارية إضافة إلى النخبة البرجوازية السنية التقليدية يمثل كل منها شرائح مختلفة ويدعي التعبير عن تطلعاتها، وهو حضور تتجاور فيه القوى كانعكاس لتجاور الكيانات، هذا التجاور الذي مثل سمة عامة لدول المشرق، بسبب عدم تخلق هذه الدول نتيجة سيرورة داخلية تبدأ بتكامل اجتماعي ثقافي يُتوّجه تمركز للدولة وسيادة للقانون، وإنما نتيجة قوى خارجية مفكّكة تجعل الدولة أداة لتحقيق تفاهمات بين مكونات متوازية بطريقة غير عضوية لا تفضي إلى تحول هذه الكيانات إلى أمة[101].

ومما يجدر التنبيه إليه أن إرهاصات الدولة المدنية المحايدة وجدت قبل أن ينخرط الإخوان المسلمون السوريون في اللعبة الديمقراطية في شخص مؤسس الحركة مصطفى السباعي في خمسينيات القرن الماضي، فقد ظهرت جلية في الدستور الذي أقره المؤتمر العربي السوري الذي عقد في أيار/ مايو 1919، والذي دعا إليه الملك فيصل عقب عودته من مؤتمر باريس للسلام. وقد أُقرّ الدستور عام 1920 بعد مداولات بين النواب. **وقد نصّت مواده على الفصل بين السلطات وعلى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في ظل القانون وفي حرية المعتقد، ولم يشر الدستور إلى الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع ولا إلى الدين الإسلامي كدين رسمي للمملكة**[102].

وهو ما يؤكد قابلية الحالة السورية للدولة المدنية، وأن ما طرأ عليها من نزعات متطرفة تمثل شذوذًا عن التوجه العام، فأن يسنّ دستور في تلك المرحلة بوعي لافت من طرف واضعيه إلى جوهر مفهوم المواطنة وما تستلزمه من حيادية للدولة، ويكون مقبولًا من طرف أغلبية الشرائح في المجتمع، لهو حجة دامغة على أن للحالة السورية خصوصية جديرة بالنظر.

وقد كان هذا التوجه الدستوري المديني، مع ما شهدته سورية بعد الاستقلال من تطورات على صعيد مؤسسات الدولة، وعلى صعيد التعليم في جميع مراحله مع الانفتاح على تجارِب العالم الديمقراطية، كفيلًا بتكريس الديمقراطية، لولا ما ذكرناه من حقيقة صعوبات تحول العلاقات بين الكيانات إلى علاقات عضوية تفضي إلى تكون أمة، إضافة إلى ظاهرة كانت من نتائج هذا الواقع تمثلت في الصراع بين النخب التي تشكلت آنذاك من ملاك الأرض والبرجوازية السنية التقليدية والراديكاليين، وكان صراعًا تتجاور فيه مصالح كل فئة مع المصلحة العامة، إن لم تتجاوزها في كثير من الأحيان، وهو ما سبّب هشاشة في النظام السياسي، وتمثل الانقلابات العسكرية التي وسمت المشهد السياسي السوري آنذاك أكبر دليل عليها، كما سبّب استقطابات ساهمت في إحداث صدوع في المشهد السياسي السوري أصابته في فترة معينة بجمود استطاع العسكر أن

(101) للمزيد عن هذا الموضوع انظر نزيه الأيوبي، مرجع سابق، ص. 233-237 و243.

(102) اليزابيث ف. تومسون، رشيد رضا والدستور العربي السوري لعام 1920 كيف قوض الانتداب الفرنسي الليبرالية السورية، ترجمة يسرى مرعي، معهد العالم للدراسات،

http//:ks.sa//c7UC

يكسروه عندما أووا إلى ركن شديد هو عبد الناصر، دافعين البلاد إلى منعطف جديد كان سببًا في فرض استبدادية رخوة استبدل بها البعثيون استبدادية صلبة ابتلعت الدولة والمجتمع وأجهضت جنين الدولة المدنية الذي كان يتخلّق في رحم المجتمع السوري[103].

معرفة هذا السياق ذات نفع كبير من أجل استنباط الافتراضات الثاوية في الخطاب السياسي الذي نصر على أنه كان عبر كل مراحله خطابًا يستبطن الآخر تصالحًا معه أو تنازعًا، توافقًا أو تدافعًا.

ولننتقل الآن إلى محاولة مقاربة شخصية المؤسس مصطفى السباعي، ومنظّر الجيل الثاني للإخوان سعيد حوا.

مصطفى السباعي (المؤسس)

كان نشوء فرع الإخوان المسلمين في سورية نتاج مشروع مشترك لعدة جمعيات دينية موجودة في مدن سورية مختلفة عام 1945، وهو ما عنى أن عزو التأسيس إلى مؤسس واحد أمر لا يطابق الواقع، وهو ما تتغاير به التجربة الإخوانية السورية عن المصرية التي يعزو البعض صمودها من بين عوامل أخرى إلى أفكار البنا ومنشوراته التي عبّرت عن رؤيته للعالم، وهي رؤية جرى الحفاظ عليها عبر الأجيال اللاحقة، وهو تغاير سبّب في الحالة السورية افتقار مصطفى السباعي للقدرة على تحصيل الدعم الذي حصله البنا، وهو ما أفضى إلى إهمال نسبي لإرثه لاحقًا، وهو إهمال بلغ ذروته مع أحداث حماة عام 1982[104].

ولكن هذا لا ينفي كون تنظيم الإخوان المسلمين ظل لاعبًا أساسيًا في الساحة السياسية السورية إلى حين انقلاب البعثيين عام 1963؛ بسبب بيئة اجتماعية سياسية معينة وبسبب ظروف التكوين الفكري للسباعي.

فمصطفى السباعي الذي ولد في سورية وتلقى تعليمه في القاهرة وكان صديقًا للبنا وتأثر بأفكاره وتقلد مناصب معينة داخل التنظيم المصري كان مهيأ لإنشاء الفرع السوري، ولكنه أسسه استنادًا إلى واقع وجود جمعيات دينية مختلفة المشارب، وهو ما جعل أعضاء التنظيم الجديد متنوعي المنابت بين صوفي وسلفي، بما ينطوي عليه هذان الاتجاهان من تنوع.

وقد حصل هذا في بيئة يحتل فيها الموقع الأبرز الكتلة الوطنية ذات الدور الذي لا ينكر في استقلال سورية، وإن كان هذا الإرث النضالي قد خفت بريقه لاحقًا؛ بسبب ظهور تيارات أمسّ رحمًا بالقواعد الشعبية من الوجهاء الحضريين وملاك الأرض الذين يمثلون أغلبية أعضاء الكتلة الوطنية، كما أشرنا آنفًا؛ ولهذا توجّه كثير من السوريين إلى الأحزاب اليسارية والقومية الناشئة وإلى الإخوان المسلمين الذين استمدوا من الأحزاب ذات الصبغة الاشتراكية ملهمًا دفعهم إلى تبني الاشتراكية على يد السباعي، كما جعلهم يتنافسون مع الفرقاء على استهداف الجمهور.

(103) انظر مناف الحمد، ملامح من التجربة الليبرالية السورية بعد الاستقلال وعوامل إجهاضها، مركز حرمون، 2020، https//:asr.im/x2PBM

(104) Naomí Ramírez Díaz, The Muslim Brotherhood in Syria, The Democratic Option of Islamism, Routledge , New York, pp. 25-26.

هذا الجمهور الذي تنافس الإخوان على استهدافه بالدرجة الأولى، مع حزب البعث العربي بقيادة عفلق والبيطار؛ بسبب كون البعث قد عدّ الإسلام إطارًا ثقافيًا مشتركًا للمسلمين والمسيحيين السوريين، ومع البعث الاشتراكي بقيادة الحوراني؛ بسبب مناداة الأخير بالعدالة الاجتماعية التي يصبو إليها هذا الجمهور.

بعد عدة تحولات شهدها وضع سورية المضطرب، حان وقت صياغة الدستور عام 1950، وقد حاول السباعي تقديم صيغة إسلامية ذات مبادئ اشتراكية من أجل جذب الجماهير. على هذه الخلفية، يجب أن نفهم حقيقة أنه أصبح زعيمًا لما يسمى بالجبهة الإسلامية الاشتراكية في عام 1950، مما دفع زميله محمد المبارك إلى الاستقالة من التنظيم. ولم يكن مبارك الوحيد الذي احتج على هذه الصيغة من الإسلام الاشتراكي. بعد ذلك قوّى السباعي الروابط مع حزب الشعب، وهو حزب شكلته برجوازية مدينية كان لها أثرها في جعل الإخوان المسلمين إلى اليوم حركة يشكل غالبيتها رجال الأعمال الحضريون والعمال ذوو الياقات البيضاء[105].

وقد دخل الإخوان منعطفًا جديدًا بعد انقلاب الشيشكلي عام 1952 وقراره بحل الأحزاب؛ الأمر الذي دفعهم، بعد انقلاب الشيشكلي الثاني المدعوم من الشيوعيين وبعض أعضاء حزب البعث عام 1954، إلى اتخاذهم قرارًا بوقف نشاطهم السياسي والانصراف إلى النشاط الاجتماعي، ولكنهم قدموا في الانتخابات التي جرت في ذلك العام مرشحهم محمد المبارك كمرشح مستقل.

كانت الظروف آنذاك بعيدة عن الاستقرار في سورية، وكانت التدخلات الخارجية لا تتوقف في سياق الحرب الباردة، وأجهض ذلك أي محاولة للتطور، وهو ما ساعد عبد الناصر في إقناع السلطات السورية بتسليمه زمام سلطة الجمهورية العربية المتحدة التي استمرت منذ عام 1958 إلى عام 1961، وكان الإخوان قد اتخذوا موقفًا محايدًا من الوحدة الاندماجية وتجنبوا انتقاد عبد الناصر؛ خشية تعرضهم للقمع الذي تعرض له نظراؤهم في مصر[106].

المهم في سيرة السباعي خلال هذه التقلبات هو دفاعه عن الحقوق المدنية والسيادة الوطنية، وهو ما بدا واضحًا في معارضته لمشروع الاتحاد مع العراق، وقد كان موقفًا صريحًا عبّر عنه في خطابه في 7 كانون الأول/ ديسمبر عام 1947 الذي يعكس تفضيله للنظام الجمهوري: «لطالما دعمنا الوحدة العربية، حتى لو كانت هذه الوحدة لا ترضي تطلعات معينة. هذا البلد سعيد بالنظام البرلماني الذي اعتمده منذ البداية، [. . .] نعلن أننا لا نريد بديلًا عن النظام الجمهوري. ما نريده هو نظام ديمقراطي شعبي قائم على الإرادة الشعبية»[107]. وهو الموقف نفسه الذي تبنته الجبهة الإسلامية الاشتراكية التي عملت بقيادة السباعي على رفض التدخل العسكري في السياسة وحماية الإرادة الوطنية والحفاظ على التوازن بين السلطات.

ولكن هذه المواقف كلها كانت مكونات في إطار أشمل هو الأيديولوجيا الإسلامية التي كانت مهيمنة على مشاريعه البرلمانية والسياسية، فقد أوضح السباعي بعد انقلاب الشيشكلي عام 1952 الذي تبعه إغلاق مقر الإخوان المسلمين وسجن قادتها فهمَه للإسلام الذي يغاير فهم رئيس البلاد: «ربما تفهم الإسلام على أنه عبادة خالصة وعقيدة، لكننا نفهم الإسلام كمفهوم في معناه الأوسع، كشيء يشمل الحياة؛ لذلك، يجب

(105) Ibid., P. 25-28.

(106) Ibid.

(107) عدنان محمد زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، دمشق، دار القلم، 2000، ص. 239.

أن نكافح بكل الوسائل المشروعة من أجل استعادة النظام الإسلامي في هذا البلد الذي أصبح جزءًا من التاريخ»[108].

ولا يعسر فهم مقصود السباعي بـ«النظام الإسلامي»، فهو لم يتحدث مطلقًا عن إقامة دولة إسلامية في سورية، وإنما كان يشير إلى إعادة إسلام المجتمع وانتشار القيم الإسلامية داخل النظام الجمهوري الذي ناصره وتوضح المسودة التي قدمها عام 1950 إلى الجمعية التأسيسية التي كان عضوًا فيها موقفه الذي يدمج بين القيم الجمهورية والإسلامية والتي جاء فيها:

«جميع المواطنين متساوون في حقوقهم، لا يحال بين مواطن وبين الوصول إلى أعلى مناصب الدولة بسبب الدين أو الجنس أو اللغة»[109]. إضافة إلى اقتراحه بأن يكون دين الدولة الرسمي هو الإسلام ليس كدين تفرضه الدولة وإنما لكونه المعبر عن القيم الاجتماعية السائدة، ولكن الاقتراح لم ينجح، فجاء تعديل المادة الثالثة من الدستور المتعلقة بدور الرئيس، ووافق عليه السباعي لكي ينص على أن يكون الرئيس مسلمًا وأن يكون الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيس للتشريع وأن تُكفل حرية الاعتقاد[110].

إن مواقف السباعي التي يقع في مركزها الدفاع عن حقوق المواطنين وعن الدور الاستشاري للعلماء لا التنفيذي جعل نسخته من الإسلام السياسي نسخة أولية من الإسلام الديمقراطي التي يمثل الإسلام مرجعيتها كفلسفة حياة وليس بالمعنى الضيق للدين.

ولم تكن تلك المرجعية الإسلامية لتجعله غافلًا عما يمكن أن يوجه إليها من نقد، فحواه أنها ستقيم تراتبًا هرميًا بين المسلمين ومن يسمون في الأدبيات الإسلامية بـ «أهل الكتاب» الذين تفرض عليهم في التشريع الإسلامي الجزية مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، فقد كانت حاضرة في ذهنه، ولم تكن كفيلة بخرم مفهوم المواطنة لديه، حيث عبر في الاجتماع الأول لرابطة العلماء عام 1939 قبل تأسيس فرع الإخوان السوري، في البيان الذي ساهم في صياغته، عن إمكانية التلاقح بين مرجعيته الإسلامية وبين مفهوم المواطنة: «آمل أن يكون عرضنا لمزاعم المستعمرين الكاذبة عن الدين الإسلامي أقوى سلاح لدينا ضد الاستعمار، ولنجمع جهودنا لإظهار الواقع الاجتماعي للإسلام للجميع. هذه هي أفضل طريقة لضمان الوحدة بين أبناء هذا البلد، فالإسلام كما رأينا لا ينسجم مع هذا الاستعمار المدمر. على العكس من ذلك، فهي تناسب الحياة المستقلة لكل مكون من مكونات المجتمع، وتحترم حقوق الأقليات التي استعمرها هؤلاء المستعمرون. يخبر الإسلام كل مواطن يعيش بين المسلمين أن حقوقهم هي حقوقنا وواجباتهم واجباتنا، كما نصت عليه النصوص الإسلامية»[111].

وفي ما خصّ ديمقراطيته التي أكدنا أنها أكثر وضوحًا من حيث سمتها الإجرائية، فإن السباعي لم يكن يحمل موقفًا معاديًا للأديان الأخرى، وقد ضمت الجبهة الإسلامية الاشتراكية التي كان يقودها اثنين من المسيحيين، واستطاع أن يصنع انسجامًا مع الفكرة القومية التي تكوّن دائرة أصغر محتواة ضمن الدائرة الأكبر التي هي الإسلام، ولم يكن إغفال ذكر الدين في المناهج التعليمية الواجب إقرارها إغفالًا غير مقصود،

(108) المرجع السابق، ص 288.

(109) المرجع السابق، ص 259

(110) المرجع السابق، ص 241 وما بعدها.

(111) Op.cit., p. 31.

فالمناهج التعليمية التي دعا إليها كانت محددة بمحددين فقط، هما الإيمان بالله وزرع قيم الفضيلة[112]. وهو ما يمكن تفسيره بأن التنافس مع الفرقاء لم يكن في جذره قائمًا على خلافات طائفية آنذاك، وإنما كان في أساسه صراعًا يمكن وصفه مع شيء من التحفظ بـ الصراع الطبقي.

ولكن هذه المواطنة شابها قصور تمثل في موقف عبّر عنه في كتابه «هكذا علمتني الحياة»، إذ أكد فيه أن المؤمن فقط (الذي ليس بالضرورة مسلمًا) هو الذي يصلح لحكم، وهو موقف من العلمانية ناتج من عدها صناعة استعمارية يراد فرضها على المجتمع المتدين.

«لا خير في حاكم لا يحكمه دينه .....ولا في رئيس لا يشعر بسلطان الله عليه»، «من لم تملأ قلبه مشاعر الإيمان بالله ومراقبته لم يُؤمَن على وطن ولا على شعب، ولا على مبدأ كريم»[113].

وما يسمى بعلمنة الإسلام التي عمد السباعي إلى تحقيقها[114] وصفٌ يقع في أسر ثنائية الديني العلماني التي جرى تسويقها على أنها ثنائية عابرة للثقافات، مع أن الواقع أنها جاءت في سياق تاريخي معين في أوروبا إبان الصراع بين أنصار الكنيسة وأنصار الدولة وغلبة الأخيرين ودفعهم للكنيسة إلى حيز هامشي، وهو ما جعلهم يكرسون هذه الثنائية تتويجًا لهذا الانتصار وخدمة لمشروع إمبريالي يستخدمها كذريعة لغزوه للشعوب واستغلال مقدراتها بحجة تحضيرها وتخليصها من هيمنة الديني على الفضاء العام.

هذا فضلًا عن أن التحيز الأيديولوجي واضح في وصف خطاب السباعي النظري والعملي بأنه علمنة للإسلام، وهو تحيز أيديولوجي للطرف الثاني في ثنائية ديني-علماني لا يستطيع كثير من الباحثين إخفاءه لظهوره جليًا بقليل من التأمل العميق، فالعلمانية تبحث عن المصالح الدنيوية، وبما أن السباعي قد انتقد حرفية الفقهاء ونصّيتهم ودعاهم إلى مراعاة مقاصد الشريعة، فيلزم من هذا -بحسب قولهم- أنه كان يغذّ السير في محاولة علمنة الإسلام، والحق أن هذه المحاكمة المفتقرة إلى التماسك -وإن بدت كذلك من حيث شكلها- تغفل أن مراعاة المصالح جزء جوهري من فلسفة التشريع الإسلامي، وهي مشتقة من النصوص وليست مفارقة لها أو مفروضة عليها من خارجها، هذا فضلًا عن أول مصلحة من مصالح التشريع الإسلامي هي مصلحة الدين وليست أي مصلحة دنيوية أخرى[115]. فوصف السباعي للتشريع الإسلامي بأنه علماني لا يعني أبدًا محاولة منه لعلمنة الإسلام، وإنما هي مجرد محاولة لنفي شبهة الدولة الدينية عن التصور الإسلامي، فموقفه من العلمانية كان صريحًا في سلبيته: «الدساتير تعبّر عن رغائب الشعوب، واتجاه قادتها وممثليها في الإصلاح الذي يلزمها، ولا شك أننا -نحن السوريين- جزء من الأمة العربية، وإرادة الأمة العربية واضحة جلية في أنها تريد أن تشق طريقها إلى المجد في ظلال العقيدة والأخلاق، تلك هي طبيعة الأمة العربية في جاهليتها وفي إسلامها وفي حاضرها، وكل ادعاء بغير هذه الحقيقة يكذبه الواقع، وكل محاولة للانحراف بالأمة العربية عن هذا السبيل ستصده إرادة الأمة الحازمة، **وكل دعوة إلى اتجاه نحو العلمانية والإلحاد تنذر بخطر جسيم على حاضر العرب ومستقبلهم**»[116]. (التشديد من الباحث)

(112) المرجع السابق، ص 168.

(113) مصطفى السباعي، هكذا علمتني الحياة، بيروت، المكتب الإسلامي، 1997، ط. 4، ص. 318.

(114) انظر جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، المملكة المتحدة، دار رياض الريس، 1994، ص. 131.

(115) انظر محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1973، ص. 119.

(116) زرزور، مرجع سابق، ص. 251.

لا يقدّم السباعي -إذا قرئ قراءة غير متعسفة وانتقائية- المصلحةَ على النص، ولكنه يدعو إلى فهم مقاصد النصوص وتنزيلها على الوقائع، وهي ممارسة أصولية لم يبتدعها السباعي، وإنما استلهمها من كبار علماء الأصول في التاريخ الإسلامي، هذا مع التأكيد أن خطاب السباعي إذا أخذ متكاملًا غير مجزوء لا يساوم في الالتزام بما هو قطعي الدلالة من النصوص.

ويرى الباحث أن خطاب السباعي النظري وممارساته تجلٍّ من تجليات المواجهة مع الآخر الذي يمكن ببعض التأمل تلمّس وجوده في معظم نصوص السباعي، وهو بهذا لا يخرج عن حال رد الفعل تجاه الكولونيالية وموجة التغريب التي فرضت التلبس بمفاهيمها على عموم حركات الإسلام السياسي، ولا يقصد بهذا التبخيس من الأفق المنفتح للسباعي ومحاولاته الشجاعة لاقتحام الحقل السياسي بعدة العالم ومرونة السياسي وضمير الإنسان، ولكن المقصود أن النسق المفاهيمي للسباعي في تدافعه وتفاعله مع باقي الأنساق وقع أحيانًا في فخ خطاب شعبوي من جهة، وفي تسييس للدين من جهة أخرى، وقد بدت الشعبوية في نحته لمصطلح اشتراكية الإسلام الذي جارى من خلاله موجة طاغية آنذاك بتكلّف كان في غنًى عنه، وبدا التسييس في محاولة قولبة المفاهيم الإسلامية في نطاق مركزي هو الدولة، وهو نطاق ليس مركزيًا في الرؤية الإسلامية التي تمثل الأخلاق نطاقها المركزي.

سعيد حوا وتأكيد ضرورة المقاربة السياقية

ولفهم أعمق لعلاقة الإخوان السوريين بالديمقراطية، يمكن مقاربة شخصية أخرى مهمة في تاريخ الحركة هي شخصية سعيد حوّا الذي كان واضحًا في معارضته للعلمانية، ولكن موقفه من الديمقراطية لا يختزله وصف واحد. كان سعيد حوا -حسب ما تقول سيرة حياته- قد عاش طفولة صعبة في مدينته المحافظة حماة، وقد أدرك باكرًا ضعف تأثير التيارات غير الإسلامية؛ بسبب والده الذي كان عضوًا في حزب أكرم الحوراني العربي الاشتراكي، وهو يقول: إنه وجد ذاته بعد الانتماء إلى الإخوان، ولا يمكن إغفال أثر آخر على حوا هو أثر الشيخ محمد الحامد، وهو أبرز علماء الدين الذين أنجبتهم مدينة حماة في القرن الماضي، وهو الرجل الذي تحدى نظرية السباعي الاشتراكية، ومنه استمد حوا أولوية الدعوة للوحدة الإسلامية ومحاربة العلمانية[117].

أما بصدد ديمقراطيته، فيبدو حوا مؤيدًا لها للوهلة الأولى، كما يتضح من إدانته لانقلاب حسني الزعيم وتأكيده أن عيوب الديمقراطية المبكرة في سورية التي تسببت بها ضعف خبرة رجال الدولة السورية لا تنفي أنها كانت قابلة للتطور: «صحيح أن الديمقراطية الناشئة في سورية كان لها عيوبها، وكان للقائمين عليها عيوب، ولكن كل الدلائل تشير إلى أن إمكانية تطوير الديمقراطية في سورية كانت موجودة، ولكن من كان عليه أن يحمي الديمقراطية كان أول الخائنين لها»[118].

ولم يؤيد حوا موقف جماعته التي اتخذ مجلس الشورى فيها -كما أشرنا سابقًا- قرارًا بعدم المشاركة في الانتخابات عام 1954 بعد عزل الشيشكلي، وأصر على أن قابليات إنشاء تحالف كبير للحفاظ على الديمقراطية في سورية لا تكون بالعزوف عن المشاركة، هذا العزوف الذي تسبب في رأيه باحتلال الأحزاب

(117) سعيد حوا، هذه تجربتي، هذه شهادتي، القاهرة، دار التوفيق النموذجية، 1987، ص. 31،25،22،7.

(118) المرجع السابق، ص. 21.

الأخرى للساحة، ولكن حرصه على الديمقراطية وما شهده من هيمنة آخرين على الساحة جعلاه يتبنى رأيًا يقول: إن الديمقراطية لا تستقر ما لم يدعمها الجيش والشعب[119].

وبسبب هذه القناعة، لم يجد حوا الذي لم يكن لجماعته أذرعها في الجيش بُدًّا من الانخراط في الاحتجاجات على حكم البعث عام 1964 للتعبير عن احتجاجه على سياسات الحكومة العلمانية من جهة، ومن أجل الانتصار للديمقراطية التي اعتقد أنها تشهد نهايتها على يد النظام الجديد [120].

ولكن ما يميز موقف حوا أنه كان موقف معارضة سلمية نابذة للمواجهة العنيفة بشدة، وهو ما يمكن أن يعبّر عن إيمان أولي بالديمقراطية، ولكن هذا الاستنتاج لا يلبث أن يصبح غير مطابق بعد اشتداد أوار المواجهة بين نظام الأسد الأب والإخوان عام 1979، وهو سياق لا يمكن إغفاله في محاولة فهم مواقف حوا الأكثر تشددًا، ففي هذا السياق بدا حوا أكثر حدة وأصرح في رفضه لكل أشكال الحكم ما خلا الحكم الإسلامي، حيث عبر عن استقطاب واضح المعالم ومعركة تدور بين ورثة الأنبياء وبين أعدائهم، ودعا إلى رفع راية الجهاد لتحرير الناس حتى غيرِ المسلمين الذين سيعلمون أن هذا الجهاد إنما هو لصالحهم[121].

وهو على الرغم من موقفه الجديد، بعد تصاعد المواجهة، لم يكن قطبيًا (نسبة إلى سيد قطب)؛ فهو لم يستخدم مصطلحات سيد قطب ولم يكفّر المجتمع، وظل يبدي تسامحه مع الأقليات الواجب احترام خصوصياتها، كما ظل يؤيد الديمقراطية التي تحولت في هذا الطور الجديد إلى شورى إسلامية تستطيع -بحسب رأيه- أن تتلافى كل عيوب الديمقراطية[122]: «الإسلام هو التعبير الصحيح، والأصح للشورى على أي مستوى من المستويات، فالإسلام وحده هو الذي يعطي الشورى صيغتها السليمة؛ وذلك أن العالم بدون الإسلام لا يعرف الحدود الحقيقية للشورى، ومن ثم يقع الخطأ في التطبيق سلبًا أو إيجابًا سعة أو ضيقًا ولنر العالم من حولنا لنجد مصداق هذا القول: عالمنا اليوم مفتون بالديمقراطية، ويعتبر أن الديمقراطية مسلّمة من مسلمات أي نظام سياسي. ومن ثم تجد هذا العالم على اختلاف نظم شعوبه السياسية يتحدث عن الديمقراطية ويتبناها ..... والنوع الحقيقي الوحيد للديمقراطية هو الشورى الإسلامية، حيث تقوم على مبادئ لا يمكن انتقادها وهي: أن ما هو حق ليس محلًا للمناقشة وليس محلًا للشورى؛ وأن ما ذكره الله في كتابه أو ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى هو الحق الخالص؛ وأن هذا الحق هو المسلمات الوحيدة التي تقيد الشورى».

- ويتضح اطمئنان دعاة الديمقراطية من الإسلاميين وعدم الخوف من تدينها بتنبؤهم بأن ما ينتج عن الممارسة الديمقراطية من قرارات لا يمكن أن يخالف المبادئ الإسلامية؛ لأن أغلبية السوريين مسلمون، ولهذا فهم لن يوافقوا إلا على مبادئ إسلامية حاكمة للنظام السياسي[123].
- وقد وجه حوا سهام نقده إلى العلماء الذين لم يُعنَوا بالمشاكل الاقتصادية والاجتماعية وصرفوا جهدهم للشؤون الروحية، ويرتبط بهذا النقد تأكيد حوا زيف فكرة فصل الدين عن السياسة الذي

(119) Naomí Ramírez Díaz, pp. 38-39.

(120) حوا، مرجع سابق، ص. 69-73.

(121) Op.cit.

(122) سعيد حوا، من أجل خطوة إلى الأمام، القاهرة، دار التراث العربي، الطبعة الثانية، 1979، ص. 53، 54.

(123) انظر سعيد حوا، هذه تجربتي وهذه شهادتي، مرجع سابق، ص 19.

سيؤدي في نظره إلى معارك لا تنتهي بينهما، وهو موقف من الفصل يعزوه حوا إلى مؤامرة دولية لاستئصال الإسلام. هذا على صعيد العلة الخارجية، أما العلة الداخلية فهي انصراف المسلمين الأتقياء عن الشأن السياسي، وهو ما يلزم عنه بالضرورة -في رأي حوا- إسلام زمام القيادة للكفار والمنافقين، وهو نذير الهلاك.

- على كل حال تنفع المقاربة السياقية التي نعتمدها في فهم تطور حوا الذي بدأ متسامحًا قريبًا للاعتدال، ووصل مع تصعيد النضال ضد نظام الأسد، الذي بدا له نظامًا مستندًا إلى عصبية أقلوية تريد استئصال الإسلام من المجتمع والسياسة، إلى ربطه الديانات الأخرى بالإلحاد، حيث عدّ كل من لم يعتنق الإسلام كافرًا، سواء أكان مسيحيًا أم يهوديًا أم بوذيًا أم زرادشتيًا أم هندوسيًا[124].

ولعل العنف الذي جاء في موقف حوا المشار إليه آنفًا تجاه كل من هو غير مسلم وشغفه برؤية لا تستوعب الاختلافات داخل الحركة قد يوحيان بتبدل موقفه السلمي، ولكن الواقع أن حوا ظل ثابتًا على موقف المعارضة السلمية، حيث انتقد المنهج العنفي لمروان حديد مؤسس الطليعة المقاتلة[125]، ووصف سياسة الطليعة بأنها سياسة متهورة وغير مسؤولة، واقترح بدلًا من ذلك إعدادًا طويلًا وأساسيًا قبل اتخاذ أي إجراء. ولكن ثمة روايات تقول: إنه جُرّ مع اشتداد أوار الصراع إلى تأييد الكفاح المسلح[126].

المهم أن قطب الرحى في نصوص حوا هو المرجعية الإسلامية المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله اللذين يمثلان الحق المطلق، ولا يعني القبول بالديمقراطية تنازلًا عن هذا الأصل الذي لا يمكن المساومة عليه، فالديمقراطية مقبولة؛ لأنها تمنح الحرية وهي قيمة إسلامية، **كما أنها سبيل مفض بكل تأكيد إلى هيمنة الإسلام على الدولة والمجتمع بحكم الأمر الواقع الذي يقول: إن الأغلبية تريد هذا وتسعى إليه**، وما تبدل الموقف لاحقًا إلا نتيجة فشل التنبؤ الذي عوّل على جزء من المشهد وأغفل باقي الصورة، وهو فشل يمكن القبض على جذره العميق الذي نظن أنه كامن في الفقر الذي تعانيه الحركات الإسلامية عمومًا في التحليل الاجتماعي السياسي؛ الأمر الذي يجعل سوء القراءة للواقع السياسي الاجتماعي ظاهرة ملحوظة في كثير من المحطات.

كما أن نصوص حوا تعكس فكرًا أحاديًا إطلاقيًا في مراحل متقدمة من مسيرته، يتوسّل في صياغة مفاهيمه بعقل مجرد لا عقل تداولي، وهو عقل جعلته التجارب المرة يسرف في الذهاب بعيدًا في أحاديته من أجل إخضاع واقع عصيّ على الإخضاع. وليس اتخاذ القرآن مرجعية وعدّه حقًا مطلقًا هو مأخذنا على حوا؛ لأن اتخاذ مرجعية معينة أمر لا بد منه لكل باحث عن أساس لعمل، وليس عدّها مطلقة مأخذًا على حوا أيضًا، فهي لا تكون مرجعية للمعتقد بها ما لم تكن كذلك، ولكن الثغرة في خطاب كهذا أنه يُقحَم في فضاء سياسي ذي طبيعة أفقية فارضًا على أفقيته الخضوع لعلاقة حوا العمودية مع مرجعيته، فليس تطرف الخطاب تطرفًا يسمه من حيث هو، وإنما من حيث توظيفه في حقل لا يمكن أن يحتمل إلا النسبي بحكم طبيعته.

---

(124) The Muslim Brotherhood in Syria, pp. 42- 43.

(125) الطليعة المقاتلة هي تنيم مسلح أسسه الإخواني الحموي مروان حديد بعد انشقاقه مع مجموعة من رفاقه عن الإخوان وتبنت الطليعة منهج العنف في مواجهة النظام.

(126) ITZCHAK WEISMANN, Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria, Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 4 (Oct., 1993), pp. 620.

يمكن للعرض السابق أن يوضح تحامل المقاربة الجوهرانية التي تجعل اللقاء بين الإسلاميين والديمقراطية مستحيلة بحكم بنية مشتركة للإسلاموية، فقد أثبت السباعي -على الرغم من عدم تمثله لليبرالية تمثلًا كاملًا- قدرتَه على ممارسة اللعبة الديمقراطية بمرجعية إسلامية بوصف الإسلام ثقافة لا عقيدة، ودعم حوا الحكم الديمقراطي، ولكن تغير السياق وما فرضته طائفية النظام جعلتا ديمقراطيته الهشة أصلًا تترك مكانها لأحادية إطلاقية لا تتسع للتعددية وتتفهم -إن لم تؤيد- العنف المسلح.

ولكن مع كل هذا، فإن هاتين الشخصيتين: الأولى بتغليبها المصلحة الوطنية فوق أي مصلحة وقبولها بالانخراط في اللعبة الديمقراطية بما تتطلبه من إقرار بواقع التنوع، والثانية بادعائها الإيمان بالديمقراطية التي أصبحت في فترة أخرى هي الشورى، تؤكدان أن ما أسماه آصف بيات «ما بعد الإسلاموية»، وهو مصطلح يشير إلى إسلام سياسي يركز على الحقوق بدل الواجبات ويقبل بالتعددية ولا يتبنى النهج العنيف[127]، وُجد في الحالة السورية قبل ظهور الإسلاموية، وهو ما يجعل اللاحقة «ما بعد» في الحالة السورية تشير إلى ماض بدل أن تشير إلى مستقبل، في مفارقة لافتة تؤكد خصوصية الحالة السورية واستثنائيتها.

وهو ما يعني في نظر الباحث قابلية للديمقراطية ولا يعني نضجًا ديمقراطيًا؛ لأن المواطنة المسقوفة بسقف قطعي الدلالة تظل مواطنة غير ديمقراطية؛ لأن الأخيرة تتطلب إقناعًا للعقل العمومي وهو عقل لا يمكن الوصول إلى إقناعه بافتراض قبوله بما هو مقدس لدى شريحة معينة، مهما كبر حجم هذه الشريحة، وإنما يمكن الوصول إليه عبر حوار تداولي لا يفرض أمورًا لا تقبل المسّ؛ بمعنى أن هذه الأمور يمكن أن يتفق على نفعها للعموم كنتيجة للحوار وليس كشرط له.

كما أن ما ذكرناه من تحولات في نهج حوا، وإن كان مسببًا جزئيًا عن عنف النظام، يعني قابلية للتحول في بنية الخطاب، وهو ما يعني أن ثمة مساحات رخوة في بنية الخطاب يمكن العثور على جذرها في الإطلاقية التي تسم كل عقيدة دينية والتي تقيم بالضرورة تفاضلًا بين الـ «نا» والـ «هم».

ولا ينفع في نفي هذه التراتبية ادعاء عدم وجودها، كما لاحظنا في بعض النصوص السابقة؛ لأن مجرد فرض ثوابت فئة معينة كثوابت لا تقبل النقاش يمثل نوعًا من أنواع الوصاية التي تمارسها هذه الفئة، ومن المهم هنا التنبيه إلى أن هذه الملاحظة تنسحب على التيارات غير الدينية التي تسعى إلى فرض قيم معينة بعدِّها قيمًا عابرة للثقافات، وقد فرغ البشر من النقاش حولها، وهو سعي يغلق سقف الجدل الخلاق ويتغافل عن جدل المحلي مع ما يفترض أنه كوني.

ولكن من الإنصاف أيضًا القول: إن الخلط بين الإخوان الذين كانت قياداتهم رافضة لأسلوب العنف، وبين الطليعة المقاتلة التي قامت في الأصل كجناح عسكري لا يرى في الأفق إلا الإطاحة بالنظام الكافر وإقامة حكم إسلامي بالقوة، نقول: إن هذا الخلط بينهما أو محاولة تصويرهما على أنهما شيء واحد كان سياسة مقصودة من النظام، من أجل تبرير سياسة الإقصاء ضد الإخوان التي وصلت أقصى مداها في القانون رقم 49 الذي يقضي بالإعدام على كل منتم إلى الإخوان المسلمين. فهذه المماهاة لا تصلح على الأقل في الأصل، وإن كان الإخوان قد انخرطوا بعد ذلك في الكفاح المسلح دفاعًا عن النفس، كما يقولون[128].

(127) انظر ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، تحرير محمد أبو رمان، عمان، مؤسسة فريدريش ايبرت، 2018، ص 30.

(128) The Muslim Brotherhood in Syria, p. 52.

وجدير بالذكر أن خطاب الإخوانيين، كالسباعي وحوا، لم يكن خطابًا طائفيًا، وكان خلاف حوا مع النظام بسبب ما أسماه «سياسات النظام العلمانية الكافرة»، وليس بالاستناد إلى موقف خلافي مع عقيدة الأقلية التي يتحدر منها رأس النظام ورجال السلطة المقربون منه[129].

كما أن أحداث العنف لا يمكن اختزالها في مواجهة بين نظام أقلية مستبد، وبين إسلاميين يتبنون العنف منهجًا أو بين نظام علماني وإسلاميين؛ فقد كان لاندلاع التمرد أسباب كثيرة يقع في مقدمتها سياسات النظام الإقصائية ومحاولته مصادرة الدولة والمجتمع واقتناع كثير من أصحاب التوجهات اليسارية بتشويه النظام للأيديولوجية اليسارية، هذا فضلًا عن شحّ موارد النظام الذي يستند إلى الاقتصاد الريعي لا الإنتاجي بعد انقطاع دعم دول الخليج له بعدّه نظام مواجهة مع إسرائيل، والأثر البالغ السوء للوضع الاقتصادي السيئ على الطبقة الوسطى؛ الأمر الذي دفع كثيرًا من أفرادها إلى الانخراط في الكفاح ضد النظام[130].

استلهام رؤية المؤسس عبر المنعطفات الوعرة

ومما يؤكد أن بصمة السباعي ظلت موجودةً الوثيقةُ التي أصدرها الإخوان في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1980، ولم تكن محتوية على لغة طائفية ولا على دعوة لإقامة دعوة ثيوقراطية، وقد أكد محتوى الوثيقة الطابع الوطني للبرنامج السياسي للإخوان وتجنب إضفاء صبغة طائفية على الصراع مع النظام، وأكّد مفهوم المواطنة: «إن الاستعمار-حين جلا عن هذا القطر- خلّف نظامًا ديمقراطيًا زائفًا، وبذلك غابت عن الساحة العامة كفاءات كان يمكن أن تسهم في تدعيم استقلال الوطن، **وكسر القيود عن المواطن، وترسيخ التقاليد الديمقراطية التي تضع أمور الوطن بين أيدي المواطنين**، وصولًا إلى إحباط خطط الأعداء في التجزئة والتخلف، ومع بدايات الاستقلال دأبت الحركة الإسلامية على لفت الأنظار إلى ضرورة النظر بعملية وحدية نحو مقاصد الاستعمار، وما يبيته لهذه الأمة، وإلى التفكير بعمق بما وراء الجشع الاقتصادي الذي كان الاستعمار نفسه يحرص على أن يجعله الدافع الأساسي من وراء الحركة الاستعمارية العالمية، كي يخفي أحقاده الدفينة على دين الله الذي تقع مسؤوليته على عاتق هذه الأمة، ومن المؤسف أن صنائع الاستعمار الذين رباهم على عينيه، لينوبوا عنه في تنفيذ بقايا المخطط الرهيب، رفعوا هذا السلاح في المعركة ضد الاستعمار زاعمين أنهم اكتشفوا الخارقة التي يمكن أن تتكرر، مع أن هذا كان الهدف المعلن للاستعمار»[131].

لكن بعيدًا عن المواقف الطائفية التي تبنتها الطليعة، كان رأي الإخوان في المسألة الدينية في البلاد كالتالي: «إن الثورة الإسلامية ترى في بروز الاتجاهات الطائفية منذ بواكيرها في التاريخ الإسلامي مؤشرًا على السقوط والانهيار، ولذا فقد وضعت في حسابها منذ البداية أن تتجاوز هذه الاتجاهات الضارة، ولا سيما أن أسبابها ودواعيها قد زالت منذ زمن بعيد، ولكن الطائفية السياسية بأساليبها الملتوية استطاعت أن تطوع

(129) Ibid., p. 53.

(130) التقرير السياسي للجنة المركزية المقدّم إلى المؤتمر السادس لحزب الشعب الديمقراطي السوري، ص 9، 12، 15، تاريخ الدخول، 2 آذار/ مارس 2021،

https//:n9.cl0/s8p

(131) عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات المجلد الرابع، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010، 219.

كوادر الحزب الهشة لخدمة أغراضها المعادية لصالح الجماهير العريضة من هذا الشعب»[132].

علاوة على ذلك، أصر الإخوان في وثيقتهم على أن سبب «الحرب الأهلية» في سورية لم يكن الطبيعة الطائفية للأسرة الحاكمة وعلمانيتها الراديكالية، وإنما سياسات النظام الفاشية: «إن الثورة الإسلامية تود أن تصارح أبناء الطائفة العلوية بما هي أدرى به من سواها، أنتم تعلمون أننا لا نحمل سياسة ولا حقدًا، وآية ذلك أن تاريخنا الحديث سجل سير هذا الشعب بمجموعة خلف قيادات من طوائف الشعب كله، وذلك لأنها كانت قيادات تحمل كثيرًا من الأهلية والوفاء..... إن الممارسات الاستفزازية العدوانية التي ينفذها النظام الطائفي الفاشي كفيلة بأن تذهب بحلم الحليم، وأن تحيل الساحة إلى حرب أهلية ضروس، ومن الخطأ الفاحش أن يتصور أحد أن أجهزة الحكم هي التي منعت اندلاع مثل هذه الحرب الأهلية بضعة عشرة عامًا، إن الذي أشعل فتيل الحرب الأهلية والصدامات الشعبية المسلحة إنما هي الممارسات الفظيعة التي كان من جملتها إزهاق الأنفس، ونهب الثروات، والعدوان على الكرامات والتآمر على الوطن والمواطنين»[133].

في الاقتباسات السابقة، نلحظ -عندما نحاول مزج سياق النص مع سياق القارئ- شبح الآخر الذي يتجلى في الاستعمار كأسّ كل المشاكل، وفي صنائعه الذين رباهم على يديه لكي يناصبوا الإسلام العداء، وهو آخر لا بد من وجوده، ليكون علة لوجود هذا الخطاب الذي يحمل أصحابه مهمة الدفاع عن دين الله وواجب ترسيخ قيمه. وثمة آخران في الخطاب هما النظام الطائفي وطائفته، ينظر إلى الأول على أنه العدو الأكبر، وإلى الآخر على أنه ضحيته؛ ولهذا يصعّد الخطاب من عنفه تجاه الأول، ويصبح لينًا سمحًا ناصحًا عندما يتوجه إلى الآخر.

بعد المجزرة الوحشية التي ارتكبها النظام في حماة، دخلت العلاقة بين الإخوان والنظام مرحلة جديدة، وبات واضحًا عدم نية الأسد الذي قدم بعض التنازلات في بداية حكمه إدماج الإسلام السياسي في اللعبة السياسية، فزاد من سيطرته على التدين واختار شخصيات دينية تمثل الإسلام الرسمي. ومن المهم الإشارة إلى أن الأسد الأب حرص على الإبقاء على واقع عدم وجود مؤسسة دينية لعلماء الدين في سورية شبيهة بالأزهر في مصر واقتصر تمثيل الإسلام على شخصيات منتقاة لا تتفق في توجهاتها، ولدى كل منها قاعدته الاجتماعية المؤثرة[134].

استحوذ الأسد الأب على السلطة بشكل مطلق، وأيقظ سلوكه مكامن التوتر الطائفي بحظره للإسلام السياسي السني والكثير من مظاهر التدين الشعبية لمنع ما دأب على تسميته بالفتنة، وهي الكلمة عينها التي استخدمها بشار الأسد عند اندلاع الثورة السورية عام 2011 في وصفه لهذه الثورة[135].

وتبدو فكرة المواطنة بارزة في الوثيقة التي أصدرها التحالف الوطني لتحرير سورية التي أسسها الإخوان بعد الأحداث مع أطياف عدة من المعارضة السياسية السورية بدعم من نظام البعث في العراق، ومفهوم المواطنة هذا ظل مسقوفًا بسقف المطالبة بأن تكون الشريعة هي المصدر الأساسي للتشريع، وأن يكون دين

(132) المرجع السابق، ص 223.

(133) المرجع السابق، ص 226.

(134) Pierret, T., 2009, 'Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thist Syria', in Lawson, F. H. (ed.) Demystifiying Syria, Saqi, London, PP. 70–84.

(135) Naomí Ramírez Díaz, P. 63.

الدولة الرسمي هو الإسلام: «الإسلام دين الدولة، والشريعة المصدر الرئيسي للتشريع والتقنين، باعتبارها تراثًا حضاريًا وفقهيًا للعرب والمسلمين بل وللإنسانية جمعاء، لا يمسّ تطبيقها حقوق غير المسلمين في عقيدتهم وأداء شعائرهم وتطبيق قوانينهم الخاصة بهم، بكل حرية وأمان»[136].

وفي محاولة لتأكيد إمكان تلاقح هذين الشرطين الأساسيين مع مفهوم المواطنة جاء في الوثيقة: «لقد أصيبت سورية على يد هذا النظام بمرض الطائفية السياسية الذي لم يعرفه تاريخنا الطويل، إذ كانت العلاقات بين المذاهب والأديان فيها نموذج البلد الذي ارتفع بالعلاقة بين المواطنين إلى مرتبة المودة والمؤاخاة. والطائفية السياسية هنا ليست تعدد الأديان والمذاهب، فهذه مسألة تضرب جذورها في التاريخ، وتجد علاجها في التعامل الوطني الديمقراطي، وإنما هي عصبية فئوية لنظام معزول عن الشعب استخدمها لبقائه وتحكمه وطغيانه»[137].

مرة أخرى، يظهر المحور الناظم لخطاب الإخوان، والذي لم يفارقه أبدًا وهو القبول بالديمقراطية والمناداة بالمواطنة، ولكنهما مشروطتان بأن تكونا تحت سقف شرع الله الذي لا بد أن يكون مصدر التشريع.

يمكن القول إن حضور الإخوان المسلمين في الساحة السياسية السورية قد خفت بعد موت السباعي الذي خلّف غيابه فراغًا وانقسامًا بين الفرع الحلبي والحموي، وقد كان وصول عائلة الأسد إلى السلطة والحرب التي شنها النظام على المظاهر الدينية من العوامل التي لا يمكن إغفالها في تصعيد المواجهة مع الإخوان المسلمين الذين لم يتبنوا أسلوب العنف من حيث المبدأ، **وإن كان رسم خط دقيق وواضح بينهم وبين الطليعة المقاتلة التي تبنت هذا النهج أمرًا صعبًا؛ لأن الإخوان انضموا في النهاية إلى العمل المسلح بزعم الدفاع عن النفس**. ولكن الاختلافات بين الإخوان والطليعة يمكن تلمسها في وجود برنامج سياسي لدى الإخوان وعدم وجود نظير له لدى الطليعة، كما أن الإخوان دعوا إلى نظام ديمقراطي ضمن حدود الشريعة، بينما لم يفكر قيادات الطليعة في هذا، واقتصرت دعوتهم على ضرورة إقامة دولة إسلامية يحكمها شرع الله[138].

ولا تخفى محاولات الإخوان والطليعة بعد الأحداث المأساوية إجراء مفاوضات مع النظام، وإن كان الفرع الحموي رافضًا لها، ولكن هذه المفاوضات التي أرادوا من خلالها العودة إلى سورية لم تجعلهم يتخلون عن مطالبهم بالحرية للسوريين والتعبير عن عدم رغبتهم في شغل مواقع رسمية إلا عبر انتخابات حرة ونزيهة، ولكن شروط النظام القاسية للمفاوضات كانت تعني عمليًا الاستسلام للنظام الذي طالب بالاعتراف بالمسؤولية الكاملة للإخوان عن الأحداث[139].

بعد انقضاض سرطان الدم على حافظ الأسد واستلام وريثه السلطة، في إجراء هزلي تغيرت وفقه المادة التي تنص على سن محددة للرئيس، وحصوله على ما يزيد على نسبة 97 بالمئة من أصوات الناخبين؛ قرر الإخوان اتخاذ إجراءات ضد النظام، فأصدروا ما أسموه «ميثاق الشرف الوطني» أكدوا فيه على ضرورة

(136) عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات، المجلد الخامس، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010، ص 49

(137) المرجع السابق، ص 44.

(138) Op.cit., 55-56.

(139) Ibid., pp.65-68.

وحدة المعارضة السورية ضد النظام وعلى الخيار الديمقراطي.

وقد كان نشاط الإخوان هذا في سياق انفتاح سياسي قصير الأمد في الحياة السياسية السورية فيما سمي بـ«ربيع دمشق» الذي أكد النظام من خلال وأده له أنه لا ينوي إجراء أي إصلاحات حقيقية، وأنه ليس إلا استمرارًا للنظام السابق، إضافة إلى أن الإخوان لم يلقوا آذانًا صاغية من الوريث الذي وعد بالإصلاح، وقد كان ميثاق الشرف الوطني تحولًا مهمًا في خطاب الإخوان، حيث جاء فيه: «لقد أكدت جماعتنا على ضرورة نبذ العنف بكل صوره وأشكاله، وهو مطلب وطني يشمل جميع الأطراف. ودعونا إلى إقامة الدولة المدنية الحديثة بآفاقها المعاصرة، وأمطنا عن الأذهان شبح الدولة الدينية بمفهومها (الثيوقراطي) الذي توهمه كثيرون -خطأ- ظلًا ملازمًا لأهدافنا القريبة والبعيدة. إن الدولة الحديثة: التعاقدية، والتعددية، والتداولية، والمؤسساتية... هي المظلة التي ترتفع على أساس متين من الإرادة الشعبية الحرة والنزيهة، وهي الشكل الأمثل لبناء سورية الحديثة دولة أنموذجًا، وهي المناخ الأفضل لتلاقح الأفكار، وتشابك السواعد لبناء الوطن وحمايته، واجتثاث الفساد والتصدي للإفساد.. وبين الالتزام بنبذ العنف والمطالبة بنبذه، وإعلان الدولة الحديثة مطلبًا إجماعيًا. أكدنا -ونؤكد- على مبدأ المواطنة أساسًا ومعيارًا تقوم عليه متلازمتا (الحقوق والواجبات)»[140].

«انتهى الوقت الذي ادعى فيه حزب ما أنه يمثل أمة». هذه هي بداية الوثيقة: جملة ترفض رفضًا قاطعًا أنظمة الحزب الواحد والاستبداد؛ لأنهم يعتقدون أن النظام السوري قد فرض سيطرته على المجتمع، كان المطلب الأول للوثيقة هو أن يكون لكل تيار سياسي وجوده المعترف به قانونًا، وجاء في الوثيقة أن شرعية أي قوة سياسية تستمد من وجودها الموضوعي ومن حاضنتها الاجتماعية وليس من القانون فحسب.

في جميع أنحاء النص يقدّم الإسلام كمرجع ثقافي وعنصر من عناصر الهوية السورية المقدر لها أن تلعب دورًا حاسمًا في مستقبل البلاد. ومن هنا يمكن عدّ ميثاق الشرف الوطني الميثاق الأكثر حداثة؛ لأنه يدعو إلى دولة مدنية بمرجعية إسلامية ولكن من دون توضيح للمصطلحين.

وفيما يتعلق بمجموعة مختلفة من المسائل، شدد الميثاق على أن أساس الدولة الحديثة هو كرامة مواطنيها، لأن ذلك وحده هو الذي يضمن احترام حقوق المواطنين. وهؤلاء المواطنون، بدورهم، يجب أن يمتثلوا لجميع واجباتهم، وأن يشاركوا في عملية بناء الدولة. وبهذا المعنى، تدافع الوثيقة عن مبدأ المساواة الذي كان للشريعة والحضارة الإسلاميتين شرف تقديمه للعالم.

ويصرّ الميثاق على أن التشريع الإسلامي لن يتعدى على حقوق أي مواطن. ومع ذلك، نظرًا لأن الوثيقة صُممت ليصار إلى مناقشتها مع بقية المعارضة، وليس كنوع من البرنامج الانتخابي، **فإن الميثاق لم يشر أدنى إشارة إلى ما قد يحدث في حالة انتخاب غير مسلم رئيسًا للدولة، وهل هذا مقبول أو لا.**

في مثل هذا المزاج التوافقي، ادعى الإخوان أن إنشاء الدولة الحديثة سيكون نتيجة لميثاق قائم على الإرادة الواعية والحرة للحاكم والمحكوم. لذلك، رفض استخدام العنف رفضًا جازمًا[141].

(140) محمد علي العبد الله، الأخطاء الثلاثة، شفاف الشرق الأوسط، 2005، تم الاطلاع بتاريخ 24 شباط/ فبراير 2021، https://2u.pw/xsolL

(141) Ibid., pp. 81-82.

اتخذ الإخوان في هذه المرحلة موقفًا أكثر اعتدالًا في مقاربتهم للقضية الطائفية، وفيهم بعض من عُرفوا براديكاليتهم في معالجة هذه القضية، ومن أدلة هذا وثيقة نشرها عدنان سعد الدين عام 2002، وهو حموي، بحيث يمكن القول: إن المراجعات لم يستحوذ عليها الفرع الحلبي.

أكد سعد الدين في وثيقته أن أي أمل بالإصلاح من جانب النظام قد أجهض بعد توريث السلطة لبشار الأسد، ودعا إلى ضرورة تشكيل لجنة تحضيرية تمثل كافة شرائح المجتمع السوري من دون تمييز على أي أساس، كما رفض ربط الطائفة العلوية بالنظام الذي خدعها لسنوات بوهم عداء سني تجاهها، مع أن هذا النظام لا يملك دليلًا واحدًا على أن إخوانيًا قد هاجم علويًا لأسباب طائفية في أي وقت[142].

في عام 2004، نشر الإخوان مشروعهم السياسي لمستقبل سورية. قرر التنظيم شرح رؤيته السياسية في هذه الوثيقة المكونة من أكثر من 190 صفحة، والتي تنقسم إلى قسمين[143]: الأول المنطلقات الفكرية والنظرية التي تشكل خلفية المشروع؛ والثاني القسم العملي.

وقد أكد نص المشروع على شمولية الإسلام وعلى استحالة القبول بفصل الدين عن السياسة: «تؤمن الجماعة أن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة وينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان والإنسان، وهو بذلك دين عبادات ودين معاملات، وتشمل تشريعاته كل الجوانب الروحية والثقافية والاقتصادية والسياسية للحياة. وتؤمن كذلك أن الإسلام لا يفصل الدين عن السياسة، على أننا لا ندعو إلى دولة ثيوقراطية، فنحن لا نقبل الشمولية التي تغلف الاستبداد البشري بالمقدس الديني وتفرق بوضوح بين النصوص الإسلامية القطعية الثابتة في القرآن الكريم والسنة المطهرة وهي نصوص مقدسة وبين اجتهادات المسلمين القديمة والمعاصرة والتي تخضع للمراجعة والمناقشة ولا تحمل صفة القداسة» [144].

أما تصور المشروع للدولة المأمولة فهي دولة -كما ذكر آنفًا- ليست ثيوقراطية، ولكنها بالمقابل ليست دولة علمانية، فهي دولة تضطلع بعبء القيام على أمر العباد بما يصلح معاشهم ومعادهم، أما الفرق بينها وبين الدولة الثيوقراطية فهو واضح في أن «الدولة الإسلامية يكون مصدر الولايات فيها هو الأمة ومصطلح أهل الحل والعقد هو التعبير الإسلامي عن الآلية المعبرة عن إرادة الأمة»[145].

ويخلص البرنامج إلى أن الدولة المنشودة هي: «**دولة مدنية تتميز بمرجعيتها الإسلامية المتفتحة**»[146].

وهم يصرون على أن هذه الدولة تحقق جوهر الحرية؛ لأنها تقوم على التعاقد من حيث إن التعاقدية السياسية كانت الأساس الأول في منظومة الفقه الإسلامي النظري والعملي: «نؤكد في هذا المقام أن التعاقدية، بوصفها أساسًا شرعيًا لاختيار الحاكم، هي موضوع إجماع فقهي، وأجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها ما عدا الشيعة على أن طريق الإمامة هو الاختيار والاتفاق، وصاغ علماء الفقه ذلك بالصيغة القانونية فقالوا:

(142) Ibid.

(143) موقع الإخوان المسلمين السوريين، 16 كانون الأول/ ديسمبر 2004، تم الاطلاع بتاريخ 24 شباط/ فبراير 2021، https2//:u.pw/K3PQF

(144) المرجع السابق.

(145) المرجع السابق.

(146) المرجع السابق.

إن الإمامة عقد وطرفا العقد في مسألة الإمامة هما الإمام من جهة والأمة ممثلة في أهل الاختيار من جهة أخرى. وتبقى الأمة المنشئة للعقد ابتداء هي المشرفة عليه والرقيبة على وفاء الإمام بالتزاماته ومحاسبته، وهي بالتالي تملك الحق في خلعه أو عزله أو إقالته، حسب مصطلح كل عصر، إذا لم يقم بما أنيط به من مهام حسب شروط العقد» [147].

كما يؤكد المشروع أن الدولة المنشودة دولة مواطنة تجد تأصيلها في وثيقة المدينة التي أقرها النبي عليه الصلاة والسلام، وتضمنت مشروعًا لمواطنة متساوية بين المسلمين، فيرى الإخوان أن المواطنة: «قد حلت محل مفهوم أهل الذمة، وأن هذه المواطنة أساسها المشاركة الكاملة والمساواة التامة في الحقوق والواجبات السياسية والمدنية التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين مع بقاء مسألة الأحوال الشخصية (زواج وطلاق ومواريث ...) والحقوق الدينية محفوظة طبقًا لعقيدة كل مواطن»[148].

ولكن للمواطنة سقفًا تحدده المصلحة العامة: «إننا حين نعلن أننا مواطنون في هذا الوطن متساوون في الحقوق والواجبات ... فهذا لا يعني أننا نسمح لأي إنسان أن يستغل هذه المواطنية، ويستغل العروبة والقومية ليطعن في دين هذه الأمة ويسخر بتاريخها وحضارتها ويحقق بذلك طائفية مستترة وشعوبية مبطنة»[149].

وتطل برأسها في المشروع قضية المرأة التي يُتهم الإخوان والإسلاميون عمومًا بمجانبتهم لليبرالية -بما تعنيه من تمركز حول حقوق الأفراد- فيها، فيناقش المشروع القضية انطلاقًا من امتلاك المرأة أهلية كاملة بحسب نصوص التشريع ولكن دورها في الحياة العامة هو الذي يظل موضع النزاع بين الإخوان وخصومهم السياسيين. ففيما يتعلق بدورها في الحياة العامة تقول الوثيقة: «نحن نعتقد أن البيت هو الميدان الأساسي لعمل المرأة، ولا نرى في تفرغ المرأة لبيتها وأولادها تعطيلًا للجهد، واستغناء عن نصف المجتمع، وإنما نرى فيه نوعًا من التخصص في توزيع العبء. ولكن هذا الفهم لا يعني أن نحجر واسعًا ولا أن نضيق في أمر للإنسانية فيه سعة، فالباب مفتوح لمشاركات المرأة ولا سيما أولئك اللواتي تسمح لهن ظروفهن الشخصية أن يلجن أبواب الحياة العامة لتكون لنا المرأة الداعية والمرأة العاملة والمرأة الأديبة والمرأة المفتية والمرأة الناخبة والمرأة المنتخَبة في حدود الولايات العامة ..... بل لا مانع أن تكون المرأة قاضية أو مديرة أو وزيرة، إذا كانت تملك المؤهلات المطلوبة لوظيفتها ولم يكن ذلك على حساب بيتها وأطفالها وكان تطور المجتمع يرشحها لذلك»[150].

وعندما يحين الوقت لتناول التمثيل الديمقراطي مباشرة، **لا ينسى واضعو المشروع الغمز من قناة النظام الديمقراطي في البداية الذي يحمل الكثير من السلبيات:** «ولكن التمثيلية تخضع في جميع المجتمعات والشعوب لمعطيات متعددة تتجاوز معاني الكفاءة في كثير من الأحيان، لتخضع لمنطق الرأي العام المحكوم بسلسلة من المؤثرات وفي مقدمتها الدعاية الانتخابية وفي نهايتها سلسلة من العلاقات

(147) المرجع السابق.

(148) المرجع السابق.

(149) المرجع السابق.

(150) المرجع السابق.

الشخصية والاجتماعية والظرفية»[151].

ولكن المشروع يؤكد تبنيه للديمقراطية التمثيلية، على الرغم من سلبياتها المذكورة آنفًا، ولكنه يقترح عدم الاكتفاء بممثلي الشعب كما هو الحال في الأنظمة الديمقراطية الأخرى: «إننا في مشروعنا الحضاري مع تمسكنا بالصيغة التمثيلية للتعبير عن رأي المجموع والحد من سيطرة مجموعة من المتنفذين على القرار العام نلح دائمًا على ضرورة أن يكون هناك في دراسة أي قرار مجال لمداخلة شورية من أصحاب الاختصاص وفي كل فن برجاله ..... ويمكن في هذا أن يصبح تمثيل الأمة في مجلسين أحدهما للشورى والتشريع وثانيهما لتحقيق مصالح الشعب من خلال ممثليه، كما هو قائم في عدد من الدول العريقة في الديمقراطية»[152].

ويبرز في معرض الحديث عن الديمقراطية -كالعادة- مفهوم الشورى كبديل إسلامي للديمقراطية يأخذ منها وسائلها الإجرائية في إطار التبادل الحضاري، فالشورى في المشروع أساس من أسس النظام السياسي الإسلامي مع التوحيد والاستخلاف، وهي الخيار المستقبلي للخلاص من الاستبداد: «في مشروعنا الحضاري نطرح الشورى الإسلامية بآفاقها المتسامية العليا خيارًا مستقبليًا لأمتنا، لإخراجها من بؤرة الاستبداد ..... وجدير بنا في إطار الآليات والوسائل الإجرائية أن نستفيد من تجارب الأمم الديمقراطية المتقدمة لدفع الاستبداد وإحلال الشورى في مجتمعنا، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها»[153].

وفي القسم العملي تأكيد على قيم الحرية والمساواة وحق المرأة والمواطنة، ولكن مع تأكيد لا يقبل المساومة على هوية ثابتة للمجتمع السوري هي الهوية العربية الإسلامية، وعلى أن دين الدولة هو الإسلام، وأنه المصدر الأساس والمرجعية العليا للتشريع، وأن نظام الحكم نظام شورى (جمهوري ديمقراطي) وأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للبلاد[154].

لن نحاكم هذه النصوص من منطلق الوصي الذي يمتلك معايير الصواب والخطأ أو الحق والباطل، ولكننا نحاول عن طريق مزج سياق النص مع سياق القارئ أن نكتشف استراتيجيات النص من جهة، ونسعى إلى استخراج البنى التفسيرية للنصوص لكي نتمكن من مقارنتها بما تلقيناه من أجوبة في القسم العملي، فعبر هذه المقارنة يمكن الوصول إلى ما يسمى في بعض أدبيات البحث النوعي **بالوصف الكثيف** الذي يسمح الوصول إليه بنقل سماته إلى سياق آخر بحكم تشابه السياقين، فمثلًا يمكن للوصف الكثيف هذا أن يسمح بنقل سماته إلى سياق إسلاميين آخرين ديمقراطيين بحكم تشابه السياق، وبالسماح بالوصول إلى الإشباع الذي يكتفى به بحجم عينة معين تصبح إضافة أفراد إليها لا تأتي بجديد[155].

ولعل ما تقوم هذه النصوص عليه كأساس متين هو الذي رافق خطاب الإخوان منذ بداياتهم، وهو مرجعية التشريع الإسلامي بقطعي الدلالة فيه وترك مساحة للاختلاف في ما هو ظني الدلالة، وهم بذلك يحاولون أن يصنعوا صيغة توفيقية بين الإسلام والديمقراطية التي لا يغيب عن الخطاب كشف مساوئها في

(151) المرجع السابق.

(152) المرجع السابق.

(153) المرجع السابق.

(154) المرجع السابق.

(155) Schreier, Sampling and Generalization, PP. 4, 8.

التطبيق وادعاء امتلاك مفهوم أسمى منها وهو مفهوم الشورى، **ومشكلة هذا الخطاب أنه بينما ينوس بين الديمقراطية والشورى مفضلًا الأخيرة دائمًا يجور على الشورى باختزالها في بعدها السياسي وإغفال ماهيتها الأخلاقية الاجتماعية، ويجور على الديمقراطية؛ لأنه يصادر على المطلوب منذ البداية بتقرير سابق لما لا يمكن المساومة عليه من دون حوار تداولي.**

لا شك أن ثمة وجاهة للحجة القائلة: إن أغلبية الشعب المسلمة لا تمانع في جعل مظلة التشريع حاكمة لكل حوار تحت سقفها، ولكن الديمقراطية تحتاج إلى فتح للحوار على مصراعيه من دون شروط سابقة تجهض الحوار منذ البداية.

ومرة أخرى نجد في هذه النصوص آخر متربصًا لا يغيب شبحه عن هذا الخطاب، وهو العلماني الذي لا يكف عن المطالبة بفصل الدين عن السياسة، والذي يحاول الخطاب سدّ الطريق عليه منذ البداية، بتأكيد أن الدولة المنشودة ليست ثيوقراطية، وقد رأينا أن كبح خصوم الإسلاميين بهذه الطريقة كان ديدن الأسلاف ومن خلفهم.

بعد أن قدم الإخوان مشروعهم السياسي في عام 2004 الذي كان -كما رأينا- يحاول أن يقترب من مفاهيم الدولة الحديثة، ويؤكد أنها جوهرية وليست مستوردة، وبعد بضعة أشهر في عام 2005، عندما أيقنت المعارضة السورية في معظمها أن التغيير على يد الوريث دونه خرط القتاد، وقّعت مجموعة من القوى السياسية والشخصيات المستقلة على وثيقة سميت: «بيان إعلان دمشق». بالإضافة إلى الإخوان كان الموقعون الآخرون هم التجمع الوطني السوري الديمقراطي، والتحالف الديمقراطي الكردي، ولجان إحياء المجتمع المدني، والجبهة الديمقراطية الكردية في سورية، وحزب المستقبل، وشخصيات مستقلة مختلفة المشارب.

ركز بيان إعلان دمشق على نقاط عديدة، من أهمها إلغاء القانون 49، وعلى ضرورة إيجاد حل للمسألة الكردية وانسحاب الجيش من اللعبة السياسية، ولم يعر النظام كعادته اهتمامًا لهذه المطالب.

ولكن الإخوان بعد عام واحد ارتكبوا خطأ فادحًا بتحالفهم مع رجل النظام السوري السابق عبد الحليم خدام، وهو ما وضع صدقهم على المحك، وقد قيل: إن ما طمعوا به من الانضمام إلى إعلان دمشق كانت إمكانية نيله عبر التحالف الجديد أكبر احتمالًا، وهو جذب عدد أكبر من الفرقاء إلى صفوفهم وإمكانية العودة إلى سورية، وهو حساب للحقل لم ينطبق على حساب البيدر، وقد فضّوا تحالفهم مع خدام لاحقًا، عندما علقوا نشاطهم المعارض للنظام عقب الهجوم الإسرائيلي على غزة وظهور النظام السوري بمظهر الجبهة العربية المقاومة[156].

الإخوان في الثورة السورية

على الرغم من أنَّ الإخوان لم يدّعوا أنهم من أشعل شرارة الثورة، فإنهم في سلوكهم أظهروا رغبة في تمثيلها سياسيًا، فنظموا مؤتمرًا في أنطاليا التركية عام 2011، وكان من أصعب القضايا التي طرحت في المؤتمر والتي تتصل ببحثنا هي طبيعة الدولة السورية بعد انهيار النظام الذي كان يُظنّ أن انهياره أمر وشيك،

(156) Naomi Ramírez Díaz, pp. 94-95, 98.

وقد كان رفضهم للشكل العلماني للدولة صريحًا؛ لأن فصل الدين عن الدولة -كما عبّر أحد قادتهم- يعني حرمان الدولة من أساسها الأخلاقي، وهو حرمان لها شوهدت نتائجه في الفساد على مستويات عدة في الدول الأوروبية، ولهذا فقد كان النصّ على أن دين الدولة هو الإسلام مطلبًا لا محيد عنه.

ثم عقد مؤتمر ثان في بروكسل، بعد أيام من مؤتمر أنطاليا، وقد نظمته مجموعة سميت باسم الائتلاف الوطني لدعم الثورة، ولم يحقق كسابقه الأثر المطلوب، فنظم الإخوان مؤتمر الإنقاذ الوطني في 16 حزيران/يونيو من العام نفسه، وهو المؤتمر الذي عدّه البيانوني (المراقب العام للإخوان المسلمين السوريين آنذاك) نقطة الانطلاق للانتقال إلى نظام مدني تشاركي ديمقراطي، كما أصر على ضرورة حماية الطابع الوطني للثورة ونزع أي سمة طائفية عنها[157].

وبعد هذه المؤتمرات، تشكل المجلس الوطني السوري في تشرين الأول/ أكتوبر عام 2011، وكان للإخوان حضور بارز فيه، وبعده تشكل الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية، وكان البيانوني عضوًا فيه كشخصية وطنية وليس كعضو في الإخوان أو في المجلس الوطني، بينما انضم فاروق طيفور (نائب المراقب العام السابق) إلى الائتلاف كعضو سابق في المجلس الوطني، وقد أقام الإخوان في المجلس الوطني تحالفات قوّت حضورهم مع قوى أخرى ومع شخصيات وطنية، وهو ما مكّنهم أيضًا من الحضور بقوة في الائتلاف، ويقول مصدر كان قريبًا من الأحداث: إن ما كان يخشاه الإخوان هو هيمنة الدمشقيين على المشهد.

والتصريح اللافت للنظر وذو الدلالة البالغة الأهمية هو تصريح رياض شقفة (المراقب العام بعد البيانوني) في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 بخصوص كيفية عقد الإخوان تحالفاتهم السياسية، فقد قال في مقطع فيديو نُشر على قناة الإخوان المسلمين وتم حذفه لاحقًا: «نحن نعمل حاليًا في خطين مختلفين: الأول مع المعارضة، والذي يضم جميع الفئات العاملة ضد النظام [...]، والثاني يهدف إلى توحيد المعارضة الإسلامية. من أجل تحقيق ذلك نحن على اتصال مع مجموعات إسلامية مختلفة، التقينا بالسلفيين والصوفيين وغيرهم في محاولة لتوحيد وجهات نظرنا وخلق مشروع مشترك لليوم التالي لسقوط النظام»[158].

وهذا يعني التعامل مع القوى الإسلامية السلفية التي كان مسارها عسكريًا بالدرجة الأولى، والتي تسعى إلى إقامة دولة إسلامية تتعارض مع دولة الإخوان المدنية ذات المرجعية الإسلامية.

في 25 آذار/ مارس 2012، أصدر الإخوان ما أسموه «وثيقة عهد وميثاق»، دعوا فيها إلى إقامة دولة مدنية وديمقراطية وتعددية، بقيادة حكومة «جمهورية وتمثيلية» وعلى أساس مفهوم المواطنة. كما دعت الوثيقة إلى المساواة بغض النظر عن الخلفية الدينية أو العرقية للفرد، وأكد الإخوان أن برنامجهم كان «برنامجًا لإنشاء دولة مدنية[159]. وبهذا حاول الإخوان الالتفاف على اتهامات النظام السوري أن البديل له في حال سقوطه هو التطرف الإخواني، في خلط دأب النظام على ممارسته بين الإخوان والطليعة المقاتلة.

في 27 أيلول/ سبتمبر 2012، أعاد الإخوان نشر وثيقته «سوريا التي نريدها» والتي رافقت في الأصل البرنامج السياسي الإخواني لعام 2004. وقد بدا الإخوان فيها أقل انفتاحًا مما ظهر في الوثيقة السابقة؛ إذ

(157) Ibid., pp. 108-109.

(158) Ibid., pp. 110-111.

(159) Ibid., p. 121.

دعوا إلى إنشاء دولة ذات هوية عربية وإسلامية تكون فيها حقوق وواجبات كل مواطن وفقًا لشرع الله. وأغلب الظن أن هذه العودة غير المتوقعة إلى عام 2004 نتيجة لمحاولاتهم لإشراك السلفيين في عملية بناء الدولة في المستقبل والحل السياسي للأزمة[160].

في محاولة فك شيفرة هذه النصوص، لا تحتاج إلى أن تكلف نفسك مؤونة كبيرة؛ **فالمحور الناظم لها ولما سبقها واحد، وهو التمسك بثابت دين الدولة ومصدر تشريعاتها، ولكن ما يلفت النظر هو الحديث عن الهوية بصورة جازمة لا تقبل إعادة النظر، فهي هوية عربية إسلامية ناجزة فرغ أهلها من صنعها -إذا كانت مصنوعة- أو أنها حقيقة موضوعية لا تحتاج لكشفها إلا إلى مبصر غير أعمى.**

وهو ما يجعل النصوص متخمة بالمساحات المفاهيمية الرخوة؛ فليس من حق أحد أن يدعي أن مسألة الهوية محسومة في سياق لم يتكون بفعل سيرورة داخلية، وإذا كان لا بد من الاتفاق على هوية، فإن الهويات تصنع صنعًا بحوار نديّ تداولي بين كل المكونات.

في ما خص ما سقناه من صلة للإخوان بفصائل مسلحة كفيلة بنسف مصداقية خطابهم الديمقراطي، فإن أدلة جازمة على أن الإخوان قد اتخذوا قرارًا بتسليح الثورة غير موجودة، ولا يكفي لادعاء وجودها إجراؤهم اتصالات مع مجموعات سلفية تتبنى النهج العسكري لا السياسي، وإذا كان ثمة توجه صريح للجهاد، فهو لم يظهر من طرف الإخوان إلا في تشرين الأول / أكتوبر عام 2015، بعد الحملة العسكرية الروسية المساندة لنظام الأسد: «في ضوء هذا الاحتلال الصريح لبلدنا من قبل قوى الشر، يعلن الإخوان أن الجهاد الدفاعي واجب فردي لكل شخص قادر على حمل السلاح»[161].

وما يدلل به البعض على دعوة إخوانية مبكرة للجهاد، عبر الاستشهاد ببيان مسجل لرياض شقفة بمناسبة الذكرى الأولى لاغتيال مشعل تمو جاء فيه: «إن الإخوان سيواصلون جهادهم جنبًا إلى جنب مع بقية الشعب السوري حتى تعود سورية إلى ما قبل نظام الأسد عندما كانت وطنًا لكل مواطن بلا تهميش ولا إقصاء»، هو استدلال ساقط من الاعتبار؛ لأن سياق الكلام يؤكد أن لفظ الجهاد في كلام شقفة لا يقصد به الجهاد بالمعنى الشرعي الإسلامي. ولعل عدم اتخاذهم الجهاد وسيلة لمعارضة النظام في البداية كان سببًا من أسباب عزوف بعض الأعضاء عن منهجهم ذي السمة السياسية وذهابهم باتجاه الفصائل المسلحة ليس بنزوع طائفي، ولكن لأن الصراع ضد الاستبداد لا يمكن أن يؤطر إلا في إطار الجهاد. بل لقد عدهم البعض مفرطين في اعتدالهم وواقعيتهم»[162].

(160) Ibid., p. 112.

(161) Ibid., p. 113.

(162) Ibid., p. 113.

وقد نفى الإخوان وجود أي فصائل عسكرية تابعة لهم، وإن كانوا لم ينفوا وجود اتصالات مع بعض الفصائل المسلحة، ولكن في أيار/ مايو وحزيران/ يونيو من عام 2012، أنشأ الإخوان فصائل مسلحة قالوا: إن وجودها كان ضروريًا لحماية المظلومين والتزامًا بحق الدفاع عن النفس، على حد تصريح لملهم الدروبي الناطق الرسمي باسم الإخوان المسلمين في سورية وعضو المجلس الوطني السوري[163].

ولكن الفحص المدقق ينبئ عن مزاعم تقول: إنه منذ كانون الأول/ ديسمبر عام 2011 اجتمعت ألوية ممولة من الإخوان تحت مظلة هيئة حماية المدنيين، التي أصبحت فيما بعد المكون الأساسي لفيلق الشام الذي تشكل في آذار/ مارس، وكان له دور واضح في شمال سورية بين عامي 2015 و2016، وإن كان الفيديو الأول الذي حمل من طرف هذا الفيلق لا يشير إلى تبني عقيدة سلفية، حيث لم يكن ثمة إشارة إلى دولة إسلامية ولم تظهر أعلام سوداء. على العكس من ذلك، أصرت الجماعة على تكاتف الجهود، وحماية الدين والشعب، وغزو الأراضي التي لا يزال النظام يسيطر عليها.

عندما أصبحت الاتصالات بين الإخوان وجماعات المعارضة المسلحة أكثر وضوحًا، صرح محمد رياض شقفة بوضوح أن توحيد الفصائل العسكرية دفع الإخوان إلى دعوة الفصائل ذات الفكر المعتدل إلى إسطنبول عام 2012، حيث أنشئ ما سمي بدروع الثورة. ولا يدفع هذا إلى اتهام الإخوان بالضرورة بمحاولة أسلمة الثورة، فربما كان الدافع تجنيب الفصائل الاتجاه إلى التطرف وإبقاءهم أقرب إلى الاعتدال[164].

ومن الجدير بالاهتمام في هذا السياق اعتراض الإخوان على إدراج الاتحاد الأوروبي لجبهة النصرة، وهي كيان إسلامي مسلح سلفي يتبع القاعدة، في قوائم الإرهاب، حيث أصدروا بيانًا فحواه أن هذا القرار قرار متسرع وخاطئ، ولا ينسجم مع الهدف الذي وحّد كل السوريين وهو إقامة دولة العدل والمساواة. وقد كان رياض شقفة واضحًا في جوابه عن سؤال إمكانية التواصل مع النصرة والحوار معها، حيث أفصح عن إمكانية ذلك إذا كان لمصلحة سورية، وأن هذا لا يعني الاتفاق في المنهج والتفكير. وتظل العلاقة مع النصرة مثيرة للشك في نِيّات الإخوان وخصوصًا أنها لم تقتصر على ما ذكرنا، فقد ظهرت مؤشرات على ما هو أمتن من الاعتراض على تصنيفها كإرهابية وعلى إمكانية الحوار معها؛ ففيلق الشام ذو الصلة بالإخوان -كما أشرنا- قاتل مع النصرة في معارك إدلب وحلب عام 2016، ولا يدرى أكان هذا صدفة أم تعاونًا مقصودًا.

ولكن العلاقة الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك التي أنشأها الإخوان مع «حركة أحرار الشام»، المكون الرئيسي للجبهة الإسلامية في أواخر عام 2014. وكان مؤسسها حسان عبود قد أعرب في مقابلة مع قناة (الجزيرة) في 9 حزيران/ يونيو 2013 عن معارضته لفكرة الديمقراطية ورغبته في إقامة دولة إسلامية. ومع ذلك، بعد الهجوم على قيادة الجماعة في 10 أيلول/ سبتمبر 2014، والذي أسفر عن مقتل الكثيرين، وفيهم عبود نفسه، أشاد بعض أعضاء الإخوان بشخصيته ودوره. على سبيل المثال، أصدر المكتب الإعلامي للإخوان بيانًا وصف القادة الراحلين بأنهم «أقمار الثورة السورية التي لا يتلاشى نورها». علاوة على ذلك، طلبوا من «المجاهدين» (وليس الثوار أو المقاتلين، وهي الأسماء الشائعة التي يستخدمها الإخوان للإشارة إلى المعارضة المسلحة) توحيد الجهود من أجل تحقيق النصر. وإن كان التبرير لهذا التعاطف حاضرًا في أن حسان عبود

(163) الشرق الأوسط، الإخوان المسلمون لـ «الشرق الأوسط»: أنشأنا كتائب مسلحة للدفاع عن النفس وعن المظلومين، 2012، تم الاطلاع بتاريخ 4 آذار/ مارس 2021،

https://2u.pw/tXzX4

(164) Op, cit., pp. 114-115.

كان بصدد تغيير رؤيته للدولة المدنية الديمقراطية عبر مراجعة لموقف الشرع منها[165].

مع الأخذ في الحسبان العلاقة بين الإخوان وفيلق الشام، لا يمكن إغفال ما سمي بميثاق الشرف الثوري والذي كان فيلق الشام من بين عدة مجموعات مسلحة قد وقعت عليه عام 2014، وهو الوثيقة الأولى التي وقعتها مجموعات قريبة من الإخوان والسلفيين، كخطوة نحو التقارب.. ووفقًا لعمر مشوح، رئيس المكتب الإعلامي في الإخوان، فإن ميثاق الشرف الثوري هو النسخة الجهادية من الميثاق الذي أصدره الإخوان قبل عامين.

النقطة الأساسية التي يركز عليها الميثاق هي احترام الموقعين لحقوق الإنسان في إطار دولة العدل والقانون والحريات، فضلًا عن التمسك بالنسيج السوري الاجتماعي المتنوع بكافة أطيافه العرقية والطائفية، مع ترك المرجعية لتحديد نمط الحكم بعد سقوط النظام للشعب السوري، إضافة إلى تحييد المدنيين عن دائرة الصراع، واعتبار وحدة الأراضي السورية خطًا أحمر غير قابل للتفاوض.

وأكد الموقعون الابتعاد عن «التنطع والغلوّ» في تفسير أحكام الدين، التي حرصوا في الوقت نفسه على اعتبارها «مصدر ضوابط العمل الثوري»، وهي إشارة للحفاظ على اتّساق مع الذات، وقد تتحول في ظروف أخرى إلى مصدر تقييد لأية محاولة يقوم بها طرف ما لشدّ هذه القوى مسافات أبعد نحو فصل الدين عن الممارسة السياسية والعسكرية على الأرض.

كما صنف الموقعون، صراحةً، تنظيم «دولة الإسلام في العراق والشام» (داعش) ضمن «أعداء الشعب السوري» الذي تستوجب محاربته على قدم وساق مع النظام وداعميه مثل «حزب الله» وميليشيات أبي الفضل العباس. ويلحظ في الميثاق غياب اللغة الطائفية. علاوة على ذلك، لا تتحدث الوثيقة عن «عمل جهادي»، بل عن «عمل عسكري»، ويشار إلى المقاتلين أو الفاعلين المسلحين باسم «المقاتلين» وليس «المجاهدين»[166].

وقد حدد الميثاق الهدف من الثورة السورية على أنه إقامة دولة العدل والقانون والحرية[167]، وهو تعبير فضفاض يحتمل تأويلات مختلفة، بحسب كل طرف يتصدى لتأويله، فربما أوّل «فيلق الشام» القريب من الإخوان هذه الدولة بأنها الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، بينما يمكن أن يؤولها حسان عبود -القائد المذكور سابقًا- بأنها دولة إسلامية تضمن للجميع حقوق ممارسة طقوسهم الخاصة من دون أن تكون دولة ديمقراطية.

يلاحظ عدم الإشارة بشكل صريح إلى طبيعة الدولة أو المستقبل السياسي واضح المعالم للبلاد، بالإضافة إلى غموض بعض المواقف في حالة ميثاق الشرف الثوري، وهو ما يضع نيّات الحركات التي وقعت عليه على المحك. وقد أدى اغتيال قيادة أحرار الشام إلى توقف تطبيق هذه الوثيقة.

---

(165) Ibid., pp. 115-117.

(166) موقع نور سورية، مرصد الثورة، ميثاق شرف ثوري لأهم الكتائب المقاتلة في سورية، 2014، تم الاطلاع بتاريخ 3 آذار/ مارس 2021، https//:syrianoor.net/article 11017/

(167) مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، لندن، ميثاق الشرف الثوري وبعض ردود الفعل عليه، 2014، تاريخ الدخول 5 آذار/ مارس 2021

https2//:u.pw/paTx2

خلاصة

ما يجمع خطابات الإخوان المختلفة -كما رأينا- هو الإصرار على دولة المواطنة التي لا تقصي أحدًا على أي أساس كان، والمثال الأوضح هو الوثيقة الصادرة في آذار/ مارس عام 2012 التي دعا الإخوان فيها إلى نظام جمهوري وديمقراطي قائم على المواطنة، وهذا يعني من حيث المبدأ أن الجميع، بغض النظر عن جنسه أو خلفيته العرقية أو الدينية، يمكنه الوصول إلى أعلى المناصب في الدولة. وعلى الرغم من سموّ هذه الوثيقة، **فإن نكوصهم بإصدار وثيقة تابعة لوثيقة عام 2004 بدت فيها المسحة الدينية أكثر من الوطنية، وضع علامة استفهام على درجة التزامهم بما يصرحون به من إيمان بدولة المواطنة والمساواة.**

بعد بضعة أشهر من إعادة نشر وثيقة عام 2004، حيث ظهرت الإشارات الدينية التي جرى حذفها من جديد، وضعت علامة استفهام حول درجة التزام الإخوان بنظام قائم على المساواة. وقبل اتهام الجماعة بالنفعية الذاهبة إلى أقصى مدى، من الضروري العودة إلى التاريخ لفهم نشاط الإخوان؛ فالسياق التاريخي للنشاط قد يفسر ما يمكن أن يعد تناقضًا أو ترددًا في المواقف من بعض القضايا، وهو سياق أبرز سمة فيه صعوبة السيطرة على الفصائل المسلحة؛ بسبب ارتباطاتها المختلفة وتعدد أيديولوجياتها؛ الأمر الذي يشعر فيه الإخوان بأن الأولوية هي محاولة كبح خطاب التطرف وتركيز الجهود نحو تكريس خطاب الاعتدال.

ما يمكن أن يخلص إليه القارئ العازم على إجراء حوار مع النص أن السمات الأبرز في خطاب الإخوان المسلمين هي المكوث في الأفق الذي تفرضه المفاهيم الحديثة من جهة والمواجهة مع الخصوم السياسيين من جهة أخرى، وهما يسببان ردود فعل تعكسها خطابات مفضوحة في تلبسها بهذه المفاهيم وفي حضور الخصم فيها حضورًا بارزًا، وكذلك العجز عن الارتحال إلى أفق تداولي جديد لا يسكن المقيم فيه الرغبة في المناقضة لمحض المناقضة التي تفضي إلى استقطاب يتضح فيه استدخال مقولات من يراد مناقضته. فمفهوم المواطنة حاضر دائمًا مع محاولات سبكه في قالب جاهز، والديمقراطية حاضرة بشرط سقفها بسقف قطعي الدلالة من النصوص، والعلمانية بارزة في خانة المرفوض بسبب تصور قاصر لها مأخوذ من أشد أشكالها تطرفًا، وليس بكونها أداة لإدارة المجتمع والسياسة، والاستعمار وعملاؤه هم تجسيد إبليس الذي يعوق أهل التقوى عن إقامة مجتمعهم التقي ودولتهم الفاضلة.

هذا فضلًا عن محاولة استيراد مفهوم الديمقراطية من دون تبصر عميق بجذره الفلسفي الذي يقوم على ذوات مستقلة تسبق فيها الأنا غاياتها، وهو استيراد يبعث على الشك في مدى تمثل قيم الديمقراطية ويعيد مهمة الإسلام السياسي جذعة، وهي مهمة تبيئة ما يستورد بعد معرفة لوازمه الفلسفية التي لا يمكن استيراده مفصولًا عنها، أو اختراع منظور جديد في حال كانت هذه اللوازم الفلسفية مناقضة بصورة لا تقبل التوفيق للمنظومة المحلية، منظور لا يُكتفى للزعم بجدته محاولات التلفيق أو محاولات التسييس.

وكما ذكرنا سابقًا، فإن محاولات تكييف المأصول مع المنقول تمسخ المأصول بجعله تابعًا للمنقول، من حيث تريد أن تعطيه مكان الصدارة. ولهذا تجد المتطرف يستسهل العثور على ما يعدّه ثغرات في هذا الخطاب، والآخر الذي يراد مجاراة قيمه التي يعدها عابرة لا يعدم الوسائل لوصم هذا الخطاب بالإقصاء والتبريرية الانتقائية.

أصوات جديدة تحاول تطوير الخطاب بالانطلاق من أرضيته

ويمكن للمتتبع لنشاط الإخوان ملاحظة وجود محاولات لمراجعة بعض المفاهيم عبر الصحف التي أصدروها، وهي محاولات اتسمت بالطابع المعتدل وبالانسجام مع الخيار الديمقراطي لهم، ويبرز هنا اسم إبراهيم العلبي الذي حاول إبرازهامش المرونة في فهم الإخوان التي لا تتعارض مع شمولية الإسلام، فالإسلام -حسب رأيه- قد كرّس مجموعة من القيم كقيمة العدالة التي ينبغي تطبيقها في كل جانب من جوانب الحياة، وهي القيم التي يجب أن تشكل إطار الدولة.

نلاحظ هنا العودة إلى روح السباعي الأصلية والاستناد إلى القيم الإسلامية كمرجعية للدولة؛ الأمر الذي يفسح مجالًا واسعًا للتكيف مع المتغيرات ولخلق فضاءات للحوار، فالإسلام كمرجعية قيمية يقبل التجديد، وهو لا يفرض -ببعده هذا- أنموذجًا محددًا يجسد شموليته، وهو ما جعل العلبي يبدو حريصًا على صنع التمايز بين فكر الإخوان وفكر السلفيين المتشددين.

وهو يؤكد ضرورةَ العمل الدعوي؛ من أجل إعادة بناء المجتمع من القواعد، وهو نشاط سيحكم من دونه على أي مشروع بالفشل. كما يلفت النظر في أن صحيفة من صحف الإخوان لم تتورع عن نشر رؤية غريبة عن فكر الإخوان ترفض عبارة «الإسلام هو الحل»، وتؤكد الرسالةَ الأخلاقية للإسلام؛ بمعنى أن الإسلام يوجه حياة كل فرد وأفعاله؛ ولهذا فإن شمولية الإسلام لا تستلزم ذكر الإسلام كمرجعية للعمل السياسي؛ لأن الإسلام -من حيث ماهيته- متجلّ في كل المجالات التي يتحرك فيها الأفراد، وأفعال هذه الأفراد تفصح عن شمولية الإسلام أكثر من الأقوال[168].

كما ظهرت مقالات لبعض السيدات الإخوانيات، تحاول مقاربة المفاهيم الأساسية كمفهوم المواطنة الذي تعده خولة عيسى عضوة المكتب السياسي للإخوان، في مقابلة أجريت معها عام 2013، مفهومًا منسجمًا مع المرجعية الإسلامية يمكن للدولة المنشودة أن تنمي جذوره عبر مؤسسات تحمي المبادئ الديمقراطية[169].

كما أعاد فداء السيد النقاش حول المواطنة جذعًا عبر استلهامه من مفهوم الفطرة الإسلامي، هذه الفطرة التي تؤسس صلة طبيعية بين الفرد وموطنه الذي يعيش فيه ويتعايش مع الآخرين. وقد صاغ السيد خطوات يجب اتباعها في نظره لاستعادة روعة المفهوم ومواجهة التيارات الراديكالية:

أولًا: يجب أن يتلقى العلماء والخبراء الدينيون تدريبًا ملائمًا على أصل المفهوم.

ثانيًا: يجب الترويج لنسخة معتدلة من الإسلام.

ثالثًا: يجب عقد الدورات والندوات التي يشارك فيها أفراد من مختلف مكونات الأمة معارفهم.

ويؤكد السيد أن تطبيق هذه الخطوات سوف يؤسس لمفهوم مواطنة لا يتعرض فيه أي مواطن للتمييز،

(168) إبراهيم العلبي، شمولية الإسلام تضبط الحضارة ولا تصنعها، موقع رابطة العلماء السوريين، 2014، تاريخ الدخول 6 آذار/ مارس 2021،

https//:islamsyria.com/site/show_articles5893/

(169) op.cit., p. 134.

كما كان الحال في عهد النبي عليه الصلاة والسلام إبان تزعمه السياسي لدولة المدينة[170].

ولكن يلحظ في هذه المحاولات عدم الإشارة إلى الملحدين، والاقتصار عند مقاربة مفهوم المواطنة على الأقليات غير المسلمة التي سيكون لها الحق في الاحتكام في الأحوال الشخصية إلى قوانينها الخاصة، ويتضح هذا في تصريح لمدير المكتب الإعلامي عمر مشوح: «معظم الناس في سورية مسلمون، ويجب على البرلمان احترام ذلك، مع الاحتفاظ بوضع معين لكل طائفة، حتى يكون الجميع سعداء ومع ذلك، لا يمكننا إنشاء دستور علماني إلا في حالات قليلة فقط».[171]

ولكن رياض شقفة مثّل في أحد تصريحاته استثناء لهذا الخطاب الذي يُغفل غير المؤمنين في مقابلة عام 2014: «ليس لديّ إجابة عن السؤال: هل يمكن وضع قانون مدني للأحوال الشخصية أو اعتماده لغير المؤمنين؟ لكن كل الاحتمالات مفتوحة لصياغة الدستور المستقبلي». ومع ذلك، فقد أعرب بوضوح عن رغبته في تطبيق الشريعة بعد تكييفها مع السياق الحالي، وهو نظام من القواعد لا يفكر في إمكانية الكفر. وقد اتفق في هذا مع بيانوني، الذي أصرّ خلال مقابلته في إسطنبول في آب/ أغسطس 2014 على أنه: «لا يوجد دين يسمى الردة يمكننا تطبيق مجموعة محددة من المعايير عليه»[172].

مرة أخرى، يبدو قصور مفهوم التعددية في الفكر الإخواني والارتباك الذي يظهر عند الحديث عن شرائح معينة من النسيج المجتمعي. ولعل هذا الارتباك مسبب من الانطلاق في تناول مفهوم التعددية من حتمية الاختلاف كقضاء إلهي كما تعبر الآية: {وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} (آية 11، 118)، وهو شروع في تناول المفهوم من منطلق لا يكفي لبلورة مفهوم تعددية بالمعنى الذي تتطلبه دولة تقوم على المواطنة المتساوية؛ فالمفهوم الأخير يحتاج -لكي يكون ناجزًا- إلى شيئين[173]:

الأول شرح سبب الاختلاف الأخلاقي وأنه يمكن أن يكون شكلًا دائمًا للمجتمعات الحرة وليس شكلًا يختفي عندما تتحقق ظروف مثالية؛ والآخر تقديم أساس متين للتبرير السياسي للتعددية المشتقة من واقع التنوع الذي يجب أن يكون عامًا أي يتبنى من طرف العموم.

وعند تناول مفهوم العلمانية التي طالما رفضت كمرادف للإلحاد؛ نجد رجوي الملوحي تكتب عام 2013 آسفة لوجود نسخة زائفة من العلمانية في العالم العربي؛ الأمر الذي ينطوي على قناعتها بوجود علمانية حقيقية يمكن التعامل معها، وهي تعزو نقد العلمانيين ذوي النسخة الزائفة للإسلام إلى حقيقة أن الإسلام هو القادر على مواجهة هذه النسخة الزائفة وكشف زيفها. ولا تعير الملوحي اهتمامًا للكفر بما أنه اختيار شخصي، وتركز على التداخل بين العام والخاص في إطار إسلامي وكيفية إدارتها[174].

---

(170) فداء السيد، المواطنة من وجهة نظر إسلامية، صحيفة العهد، 2013، تاريخ الدخول 7 آذار/ مارس 2021، https://2u.pw/kfZ0x

(171) Op.cit. p. 135.

(172) Ibid.

(173) Andrew F. March, Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus, Oxford University Press, New York, 2009, PP., 214-215.

(174) Ibid.

وفي تطور لافت، أكد بعض أعضاء الإخوان أنه ليس من الضروري الإصرار على الهوية الدينية للسوريين، وأن المهم هو العمل بروح وطنية وترك مهمة مناقشة المرجعية وتصميم أنموذج للدولة على أساس الحاضن الاجتماعي لمنظمات المجتمع المدني. كما حاول البعض من شباب الإخوان إزالة اللبس المتعلق بالدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية بحسبان أن هذه الإضافة لا تقدم شيئًا، لأن الحكومة في الإسلام لم تكن إلا مدنية عبر التاريخ، وقد عزوا الإصرار على الإضافة إلى عدم ثقة من يصرون عليها بأبناء مجتمعهم[175].

كل هذه الأفكار الجديدة تستعيد ما بعد إسلاموية السباعي، وتتجاوز النوازع النفسية التي حكمت فكر بعض القادة نتيجة الصراع المدمر مع النظام في السبعينيات والثمانينيات.

ولكن الجذر الأساسي للديمقراطية القائم على أن السيادة للشعب يظل علة للاختلاف مع الأيديولوجيا الإخوانية، فالسيادة في هذه الأيديولوجيا يجب أن تكون لله، وقد وضح إبراهيم العلبي (المذكور سابقًا) العلاقة بين الإسلام والديمقراطية بالتأصيل للأخيرة في مفهوم الشورى الإسلامي، وبالاستناد إلى ضرورة وجود أشكال مختلفة من الديمقراطية تبعًا للخلفية الثقافية لكل بلد، وهو ما يفضي إلى نشوء ديمقراطيات غير ليبرالية في بلدان تسود فيها القيم الأخلاقية الدينية المشتقة من الإسلام.

ويفصّل العلبي أكثر مبرزًا ديمقراطيته الإجرائية عبر تأكيد ضرورة الاستفادة من الإجراءات الديمقراطية المتبعة في الدول الديمقراطية، كالتصويت وتحديد فترات الرئاسة وفصل السلطات؛ لأن هذه الإجراءات وإن كانت قد نشأت في الغرب وفق سياق خاص، فإنها تضمن حق الشعوب في اختيار حكامها بحرية، وهو مطلب من مطالب الإسلام، ولكن دائمًا مع التحفظ الذي يقيد الديمقراطية بعدم انتهاك القيم الدينية والعودة دائمًا إلى المرجعية الإسلامية؛ الأمر الذي يعني رفض السيادة الشعبية وجعلها دائمًا تحت سيادة الله[176].

ويرى أحد أعضاء الإخوان مقارنة الديمقراطية بالإسلام مقارنة غير علمية؛ لأنها مقارنة جزء بكل، والصحيح هو مقارنة الديمقراطية بالشورى، وهي مقارنة تفضي إلى تأكيد تغاير بينهما تفرضه ضرورة أن تكون السيادة لله وشرعه، فالديمقراطية بشكلها الليبرالي لا تلتزم بالقواعد الأخلاقية الإسلامية، وهي تؤله السوق الحرة، كما أن فصل السلطات فيها شعار نظري غير متحقق؛ لأن الحزب الذي يهيمن على السلطة التنفيذية هو الذي يهيمن أيضًا على السلطة التشريعية، أما أهل الحل والعقد في نظام الشورى الإسلامي على مدار التاريخ الإسلامي فقد كان اختيارهم معتمدًا على كفاءتهم ومهارتهم[177].

وتعترض الإخوانَ مسألةٌ شائكة أخرى، يمكن لها أن تتصادم مع مفهوم مركزي في فكرهم، وهو مفهوم الفتنة الذي يمثل العتبة التي لا يمكن تجاوزها، وبناء عليه فإن تشكيل الأحزاب -الذي يمثل مكونًا عضويًا من مكونات العملية الديمقراطية- لا يمكن أن يكون مسموحًا به، إذا أدى إلى تجاوز هذه العتبة وتسبب في حدوث الفتنة. وقد جاء في أحد أعداد صحيفة (العهد) الصادرة عن الإخوان ما يؤكد حرمة تشكيل الأحزاب

(175) Ibid., p. 136.

(176) إبراهيم العلبي، الإسلام والديمقراطية تداخل أم تصادم، مجلة الفجر، 2013، تاريخ الدخول: 7 آذار/ مارس 2021، https2//:u.pw/eKFZD

(177) حسن أبوزيد، بين الإسلام والديمقراطية، الفجر، 2014، تاريخ الدخول 8 آذار/ مارس 2021، https2//:u.pw/MtFro

إذا أدت إلى الفتنة ومشروعيته إذا كان عملًا يحقق مصالح المسلمين[178].

ومن غير الممكن فهم التطورات في فكر الإخوان السوريين بعد الربيع العربي من دون إدراك تأثرهم بما جرى في دول عربية أخرى، ومصر تحديدًا التي شهدت فوزًا للجماعة الأم ثم انقلابًا عليها وتحول السلفيين المصريين إلى داعمين للانقلاب، وبما أن السلفيين السوريين كانوا أكثر نفوذًا في الساحة السورية، فقد كان لزامًا على الإخوان السوريين طرح قضايا قديمة جديدة.

فقد بدت التناقضات فورًا بعد تحول الجماعة الأم في مصر إلى سلطة حاكمة؛ لأن هذا التحول يفرض بالضرورة تنازلات وانزياحات، ولذلك فقد أبدى الإخوان السوريون استياء من تقارب محمد مرسي الرئيس الإخواني المنتخب مع نظام الملالي في إيران؛ وهو ألدّ أعداء الثورة السورية، ووجه قادة في الفرع السوري انتقادات لمرسي[179].

ولم يقتصر تأثرهم بما جرى على ذلك، فقد وجدوا أن إخوان مصر قد ضيّقوا نطاق التعاون مع باقي القوى السياسية وأرادوا احتكار تمثيل المجتمع، وانحرفوا بذلك عن سلوك الإخوان عبر تاريخهم في عهود الديمقراطية. كما قال بعض شباب الإخوان السوريين: إن نقص الخبرة في الحكم كان سببًا في الأخطاء التي وقع فيها نظراؤهم في مصر، وأن هذا درس يجب الاستفادة منه في المستقبل[180].

ومع كل هذا النقد الموجه لإخوان مصر، فقد أدان إخوان سورية الانقلاب العسكري وقالوا: إن الديمقراطية لا تتحقق عبر الانقلابات العسكرية، وعوّل أحد قادتهم في تصريح له على إرادة الشعب التي أطاحت بمبارك وبقدرتها على الإطاحة بحكم العسكر الجديد[181].

وقد عبّر بعض شباب الإخوان عن خشيتهم من تداعيات قد يسببها ما جرى في مصر، وهي تداعيات تتمثل في احتمال أن يسبب الانقلاب على الديمقراطية بروز حالات التطرف، وقد قال أحدهم معربًا عن مخاوفه عام 2013: «قضيت أكثر أو أقل من شهر مع جبهة النصرة، وهم يصرون على أنهم لا يريدون الديمقراطية؛ لأنها مفهوم باطل، وأن القوة العسكرية وحدها هي التي يمكن استخدامها لتحقيق أهداف المرء. مصر اليوم هي انعكاس لما قالوه، وآمل أن تدرك الولايات المتحدة وبقية الدول أن ما يحدث في مصر اليوم خطير على العالم العربي كله»[182].

حققت هذه النبوءة ذاتها مع ظهور (داعش) التي أدان الإخوان ممارساتها في بيانات مختلفة، وقد عبر

---

(178) محمد النعيمي، التحزب في المنطق الأعوج، العهد، 2013، تم الاطلاع بتاريخ 8 آذار/ مارس 2021،
https://2u.pw/6W6B1

(179) زهير سالم، إرث حسن البنا إذ تهدده انتصارات الربيع العربي، رابطة الحقوقيين السوريين، 2012، تاريخ الدخول: 10 آذار/ مارس 2021،
https://2u.pw/aiJjz

(180) Op.cit., p. 145.

(181) عبد الله حاتم، احذروا العودة إلى حكم البسطار، العهد، 2013، تاريخ الدخول: 12 آذار/ مارس 2021،
https://2u.pw/IMGic

(182) Op.cit. p. 147.

محمد حكمت وليد المراقب العام الحالي للإخوان المسلمين السوريين عن موقفه من (داعش) بقوله: «نحن نختلف [مع داعش] فكريًا وعقديًا، والطريق إلى ذلك هو الحوار، لم تكن الحرب حلًا لأي قضية فكرية... إذا هوجمنا فسندافع عن أنفسنا بالتأكيد»[183]. ويمكن أن يكون ترك الباب مشرعًا للحوار مثيرًا للريبة؛ فمن غير المفهوم الحديث عن حوار مع كيان يقوم على تكفير كل مخالف، وقد أسرف في القتل إلى درجة لا تكفي كلمة الوحشية لوصفها.

وقد ذهب بعض أعضاء الإخوان إلى حد المطالبة بالاستفادة من الدرس المصري بتطوير نظام فكري لا يمكن من دونه تنفيذ سياسة مناسبة، وقد وضع هؤلاء يدهم على نقطة الضعف المتمثلة في الضعف النظري لدى الجماعة واقتصار المحاولات لمعالجة هذا الضعف على بعض الشباب كما ذكرنا سابقًا.

وقد كان من ضمن الدروس المستفادة من التجربة المصرية والتونسية كذلك والتي تعد تجربة ناجحة إلى حد ما للإسلاميين منح دور أكبر للشباب ذوي الصلات القوية مع المجتمع والناشطين على امتداد الطيف؛ لأن ذلك سيسهل كبح التطرف المعادي للديمقراطية، وقد نصحوا كذلك بأن يمثلوا الحل الوسط بين العلمانيين والإسلاميين.

عمد الإخوان إلى تأسيس حزب لا يهيمنون عليه؛ لقناعتهم أن هذه الخطوة قد أصبحت ملحة من أجل تجسيد الفصل بين الدعوي والسياسي كما يبدو، وكان الحزب الذي سمي بـ «الحزب الوطني للعدالة والدستور/ وعد» قد أسس فعلًا عام 2013، وضم أعضاء من خارج الإخوان، وكان أحد أعضائه مسيحيًا، وكانت وثيقته التأسيسية أقرب وثيقة إلى برنامج سياسي، فوفقًا للوثيقة فإن الحزب يهدف إلى تمثيل جميع قطاعات المجتمع طوال آلاف السنين في نفس المنطقة في سلام وصداقة وأخوة وتقاسم نفس المصير، وإن الجميع مرحب بهم؛ لأن الهدف هو رفع وعي المواطنين بحقيقة أنهم مواطنون كما فعل السباعي قبل عقود.

كما جاء في برنامج الحزب أنه سيعمل على تقديم حلول جذرية ودائمة لمشاكل الوطن والمواطن، مع الأخذ في الحسبان الظروف الحالية في العالم، دون المساس بالتقاليد والعادات والتراث.

وهنا نعود إلى ملاحظة ضرورة العمل الديمقراطي ضمن الإطار الإسلامي وعدم إمكانية قبول ما يخالف الشريعة الإسلامية بحجة الحرية، ولكن حزب (وعد) أعرب عن رغبته في إجراء حوار شامل ضمن الإطار المرجعي ولكن كخيار من ضمن عدة خيارات[184].

لا بد من النظر إلى الأصوات الجديدة بجدية على أنها محاولات لتقديم رؤى مواكبة للعصر من دون التخلي عن الثوابت، ولكن النظر إليها بجدية شيء، والحكم بعدم تقديمها إضافة نظرية شيء آخر، فالإسلام الحضاري الذي يطرح في النصوص المذكورة كبديل للسياسي كحاكم للدولة والمجتمع ليس مفهومًا جديدًا، وقد كان في القلب من خطاب السباعي، **ولكنه إذ يقدم من أجل تسييل أيديولوجية الخطاب الصلبة لا يفلح في هذا؛ لأنه في موضع آخر يصر على ديمقراطية مسقوفة بقطعي الدلالة، وهو النوسان نفسه بين التصالح مع الآخر والتنازع معه، هذا الآخر الذي لا يكفّ عن الحضور مهما حاول الخطاب عدم**

(183) حوار مع المراقب العام محمد حكمت وليد، زمان الوصل، المراقب العام لإخوان سوريا لـ (زمان الوصل): «مصلحتنا الاستراتيجية مع دول الخليج.. وإذا انتكست سوريا فلن يصد الطوفان الإيراني» 2015، تاريخ الدخول: 12 آذار/ مارس 2021،

https://2u.pw/HPZEc

(184) Op.cit., pp. 146-148.

التصريح بحضوره.

ومفاهيم المواطنة والمساواة والحرية تساق من دون حفر عميق في بنيتها النظرية التي شكلتها سيرورة تفاعل جدلي بين البنية والتكوين، وهي دائمًا قيم لا يشار إلى دلالاتها في الفلسفة الليبرالية، هذه الليبرالية التي عندما تذكر في معرض الاشتباك مع مفاهيمها تختزل دائمًا في مفاهيم الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة في كشف عن قصور في مواكبة تطورات الفكر الليبرالي المعاصر الذي يقع في بؤرته البحث عن صيغ عادلة للتعددية وتحقيق التوازن بين العام والخاص والفردي والجماعي.

أما الحزب الناشئ، فقد كان بادرة تبشر بجديد فيما خصّ تطوير الخطاب عبر الممارسة، ولكنه لم يفلح في الوصول إلى ما سعى إليه مؤسسوه لأسباب من الظلم حصرها في فقر الخطاب، وإنما يمكن أن يصلح للتفسير تشظي السوريين وصعوبة عقد حوارات مثمرة بسبب هذا التشظي الذي تكرسه القوى التي سرقت من السوريين قدرة التحكم بقضيتهم، نقول إن هذا التشظي يجعل مهمة كيان كهذا بالغة الصعوبة، وإن كنا نظن أنها محاولة واعدة؛ لأنها وضعت ما تتضمنه من رؤية في سياق خيار من ضمن خيارات.

ومن المفيد الإشارة إلى أن الباحث كان قد شهد مؤتمر الإعلان عن تأسيس حزب (وعد)، وقد كان لافتًا جواب أحد قياديي الحزب عن سؤال الباحث عن قيمة الديمقراطية كجوهر بقوله: «إيماننا بالديمقراطية يحولها إلى قيمة». في تغييب مقصود أو غير مقصود للفرق بين القيمة الذاتية والقيمة الموضوعية محمّلًا مستمعيه مهمة الكشف عن مكامن قلبه، وهي مهمة مستحيلة.

الفصل الثاني

الإطار العملي

أسئلة بحث الإسلام السياسي والديمقراطية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

عناية الأستاذ .....المحترم:

أنا الباحث مناف الحمد من مركز حرمون للدراسات المعاصرة، أحيطكم علمًا أنني أعد بحثًا عن الإسلام السياسي والديمقراطية، وهو يركز بالدرجة الأولى على الإخوان المسلمين السوريين بحسبانهم التيار الأعرق والأكبر من جهة، وبسبب كونهم من ضمن التيارات التي يمكن أن ينطبق عليها وصف الإسلاميين الديمقراطيين من جهة أخرى.

أضع بين يديكم مجموعة من الأسئلة التي أرجو أن تتفضلوا بالإجابة عنها أو عن القسم الذي تودون الإجابة عنه في غضون فترة أرجو ألا تتجاوز العشرين من الشهر الحالي.

أرجو أن تتكرموا بمساعدتي في هذا الأمر، ويمكنكم إضافة ما ترونه ضروريًا مما لم تشمله الأسئلة.

وتفضلوا بقبول فائق التقدير والاحترام.

د. مناف الحمد

الأسئلة

1. هل تمثل الديمقراطية مجرد عملية إجرائية أم هي ذات قيمة جوهرية؟ وما مسوغات عدّها عملية أو قيمة؟
2. يتكون الإطار الرئيس للديمقراطية -بحسب أشهر الأدبيات في النظرية الديمقراطية- من ثلاثة أركان:

- المساواة السياسية
- حكم الأغلبية
- والشرعية السياسية

2-أ: ما موقفكم من المساواة السياسية؟ وهل تشمل هذه المساواة غير المؤمنين بأي دين؟ وهل تشمل النساء والشواذ جنسيًا أم إن التصنيفات لا تتسع للأخيرين أصلًا؟

2-ب: ما موقفكم من إمكانية ترشح غير المسلم لرئاسة الدولة، سواء أكان من الأقليات الدينية أم من اللادينيين؟

2-ج: ماذا يعني حكم الأغلبية بالنسبة إليكم؟ هل المقصود بالأغلبية أكثرية عددية ثابتة، أم هي أكثرية متغيرة بحسب البرامج السياسية ونسبة المؤيدين لها؟

2-د: لا تكفي الأغلبية النسبية أو حتى المطلقة للتفويض بالحكم في المراحل الانتقالية حسب ما أثبتت التجربة التونسية فما موقفكم من الديمقراطية التوافقية؟

2-هـ: إن تفويض الشعب لحزب سياسي بالحكم نتيجة الانتخابات يمنحه شرعية سياسية، فهل تحتاج هذه الشرعية لما هو أكثر من تفويض عبر انتخابات حرة أم أنها تكتفي به، ولماذا؟

3. دأب الفكر السياسي الإسلامي على صنع ترادف بين الديمقراطية والشورى، فما موقفكم من هذا الترادف بين المفهومين؟ ألا يمثل أهل الحل والعقد نوعًا من أشباه الأوصياء الذين يتناقض نفوذهم السياسي مع المبدأ الديمقراطي؟

4. ترزح سورية اليوم تحت حراب عدة احتلالات، فكيف يمكن بناء مشروع ديمقراطي في ظل هذه الاحتلالات؟ وما تصوركم لخطة الشروع فيه في أوضاع كهذه؟

5. إذا أمكن الشروع في بناء هيكل كهذا على الصعيد السياسي بدعم قوى إقليمية ودولية، فما احتمالات استمراريته من دون وجود ثقافة ديمقراطية أولًا، ومن دون تحقيق عدالة اجتماعية بالحد المقبول تتيح المساواة في الفرص ثانيًا؟ وأيهما شرط للآخر السياسي أم الثقافي والاقتصادي والاجتماعي؟

6. يقول البعض: إنه لا ديمقراطية من دون علمانية، فما مدى التلازم بين هذين المفهومين من منظور إسلامي؟ وإذا كانت العلمانية شرطًا للديمقراطية فما صيغة العلمانية التي لا تتعارض مع المنظور الإسلامي؟

7. تمثل الديمقراطية الليبرالية الشكل الأبرز من أشكال الديمقراطية في العالم؛ فكيف يمكن التوفيق بين الديمقراطية والليبرالية من منظور إسلامي؟ وإذا كانت الليبرالية غير مقبولة بما تنطوي عليه من حقوق ومن ممارسات اقتصادية محرمة فما صيغة الديمقراطية المقبولة إسلاميًا؟

8. ما الدروس المستفادة من التجربتين التركية والتونسية؟ وكيف يمكن للإسلاميين الديمقراطيين السوريين الاستفادة منها؟

9. إذا كانت الديمقراطية تشترط عدم وجود مبدأ مركزي، حسب ما يؤكد الباحث الفرنسي آلان تورين، أيًا كان هذا المبدأ (الله أو النص أو التاريخ) فكيف يمكن التوفيق بينها وبين استحالة غياب المبدأ المركزي في الإسلام المتمثل في الله والنصوص المقدسة؟

10. في إطار محاولات صياغة الدستور القادم لسورية؛ كيف سيتعامل الإسلاميون الديمقراطيون مع دستور لا ينص على دين الدولة ولا على دين رئيس الدولة إذا وافقت عليه الأكثرية؟

11. ما الضمانات التي يمكن للإسلاميين الديمقراطيين أن يقدموها في حال وصولهم إلى الحكم ديمقراطيًا بألا ينقلبوا على الديمقراطية؟

12. قد ترفض أقلية ما كالأقلية الكردية حكم الأغلبية بعدّه منتهكًا لحقوقها حتى لو جرى الوصول إليه عبر انتخابات، ويقدم الفكر الديمقراطي أحيانًا حلًا يقوم على حق أقلية ما بتشكيل كيان منفصل تمارس فيه ديمقراطيتها داخل كيانها المستقل فكيف تنظرون إلى هذا الحل؟

13. يقترح بعض القانونيين وضع مبادئ فوق دستورية لا يجوز تجاوزها ولا تقبل التعديل، ويمكن لهذه المبادئ أن تحتوي مواد تخالف ما هو قطعي الثبوت والدلالة في التشريع، فكيف يمكن التعامل مع وضع كهذا في سياق ديمقراطي؟

14. يجمع منظرو الديمقراطية على جوهرية الحرية فيها، فما حدود هذه الحرية من منظور إسلامي؟ وما مدى تقبلها لحريات من قبيل حرية الارتداد عن الإسلام، وحرية تشكيل حزب سياسي يقوم على الإلحاد؟

15. الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية هي دولة تجهض المشروع الديمقراطي منذ البداية بسبب مرجعيتها المفترضة -في نظر البعض- فكيف يمكن تقديم مسوغات لها تجعلها متوافقة مع المبدأ الديمقراطي؟

16. دولة الإسلاميين المنشودة دولة مستحيلة؛ لأنها تقوم على الأخلاق بينما لا تمثل الأخلاق نواة الأنموذج الحديث للدولة الديمقراطية، فكيف يمكن الرد على هذه الأطروحة التي راجت منذ فترة قريبة؟

17. يقوم الاقتصاد الإسلامي، في نظر باحثين مرموقين في الإسلام السياسي، على المضاربة والعمليات قصيرة الأمد وليس على الإنتاج، وهو ما يجعله حلًا غير موفق للتكيف مع واقع الاقتصاد الرأسمالي السائد، وقد قامت تجربة الديمقراطية الناجحة نسبيًا في تركيا على تجربة اقتصادية ناجحة قبلت بمبادئ النظام المصرفي الربوي وبمتطلبات المؤسسات الاقتصادية الدولية. فكيف يمكن إيجاد حل لمعضلة التكييف بين الواقع المهيمن وبين الأحكام الشرعية الثابتة في هذا الخصوص؟

نتائج ومناقشة

قبل مناقشة الأجوبة التي تمكن الباحث من الحصول عليها، تجدر الإشارة إلى ضعف التجاوب مع الباحث وأسئلته واعتذار عدد لا بأس به من الإسلاميين الذين يتبنون الديمقراطية في خطابهم السياسي -ومنهم شخصيات بارزة في تنظيم الإخوان المسلمين السوري- عن عدم الإجابة عن أسئلة الباحث لأسباب مختلفة، وهو ما جعل معيار الإشباع غير متحقق، كما ذكر الباحث في المنهجية، ولذلك فإن ما يعرض من أجوبة هو وجهات نظر لمجموعة من الإسلاميين السوريين الذين يتبنون الديمقراطية في خطاباتهم، يحتاج تعميمها إلى توسيع للعينة قليلًا، وهي عينة في البحث النوعي الباحث عن الإشباع يكفي أن تصل إلى ثلاثة عشر فردًا[185].

واقتصر المستجيبون على السادة:

(185) See Margrit Schreier, op.cit., p. 9.

الدكتور محمد حكمت وليد المراقب العام للإخوان المسلمين السوريين.

الدكتور سعد وفائي قيادي سابق في حزب وعد.

الدكتور عبد الحميد عواك أكاديمي وإسلامي مستقل.

الدكتور محمد زهير الخطيب رئيس حزب وعد.

الأستاذ معاذ السراج عضو سابق في مجلس شورى الإخوان المسلمين السوريين.

ويعتقد الباحث أن الوصف الكثيف الذي عرضه في المتن النظري يمكّن بما انطوى عليه من بنى تفسيرية أن يوصل عبر مقارنته بالأجوبة التي وصلت الباحث من الوصول إلى حالة قريبة من الإشباع الذي يتطلب الوصول إليه أبحاثًا لاحقة، كما يمكّن من الخروج بنتائج تساعد في القبض على الافتراضات الثاوية في رؤية الإسلام السياسي، وعلى مواطن قصورها، وهو ما سيعرضه الباحث أثناء مناقشة الأجوبة وعبر الاقتراحات التي يقدمها في نهاية البحث.

كانت أجوبة معظم الإسلاميين الذين حاورهم الباحث متمحورة حول تبني الديمقراطية، ما لم تخالف قطعي الدلالة والثبوت في التشريع الإسلامي، وهو ما يعده الباحث انسجامًا من المسؤولين مع منظومتهم التي لا تكون مصونة إذا لم ينصّ أصحابها على ذلك، ولكن هذا الإصرار من جهة أخرى سيظل إسفينًا في جسد التصور الديمقراطي؛ لأنه يغلق سقف الجدل الخلاق منذ البداية. ولم تخل بعض الأجوبة من غمز من قناة الديمقراطية التي «تكتنفها الكثير من الإشكالات الجوهرية، سواء حول السلطة وما يتعلق بها من حكم الأغلبية وغيره، أو التحلل من القيم والأخلاقيات كما هو معروف، ولا يخلو الأمر أيضًا من ارتباط الديمقراطية بفكرة «القومية» التي تسايرها نزعة التعصب عادة، ولا يمكن التسليم بها على هذه الشاكلة، والأصلح في هذه الحال الاقتصار منها على الجوانب الإيجابية، وهي كثيرة، وخاصة ما يتعلق منها بمسائل السلطة والتداول السياسي»[186].

وهي تحفظات سبق أن مرت معنا في مقاربتنا لبعض النصوص في الإطار النظري للبحث.

وفي الإجابة عن سؤال ثنائية العملية الديمقراطية والجوهر الديمقراطي، فقد كانت معظم الأجوبة تركز على ضرورة تحرير المصطلحات قبل صياغة جواب ناجز عن هذا السؤال[187]. وإن كان واضحًا في أجوبة البعض قبول الديمقراطية كإجراءات والتحفظ عليها كقيمة جوهرية مرة[188]؛ بسبب التخوف من تحولها إلى أيديولوجية والبعض الآخر بسبب ارتباطها بالعلمانية والليبرالية[189].

(186) معاذ السراج مجيبًا عن أسئلة الباحث بتاريخ 20 آذار/ مارس 2021.

(187) من أجوبة معاذ السراج عن أسئلة الباحث بتاريخ 20 آذار/ مارس 2021.

(188) من أجوبة الدكتور محمد حكمت وليد عن أسئلة الباحث بتاريخ 20 آذار/ مارس 2021.

(189) من أجوبة محمد زهير الخطيب عن أسئلة الباحث بتاريخ 21 آذار/ مارس 2021.

ويزعم الباحث أن الحل بسيط، وقد قدمه روبرت دال[190] بما يرضي كل الأطراف؛ فخصوم الإسلاميين يتهمونهم بالقبول بالديمقراطية كعملية من أجل استثمارها استثمارًا انتهازيًا للوصول إلى السلطة والانقلاب عليها بعد تحقيق الهدف، والحقيقة أن التجارب التي مرّ بها الإسلاميون الذين قبلوا بنتائج الانتخابات من الجزائر مرورًا بتركيا في عهد أربكان إلى مصر تقول: إن خصوم الإسلاميين هم الذين بادروا بالانقلاب على الديمقراطية ونتائجها.

ولكن بعيدًا عن هذا وبالعودة إلى روبرت دال وما يقترحه، فإن التقاطب بين العملية والجوهر ليس حقيقيًا؛ لأن العملية الديمقراطية لا تكون مستحقة لوصفها بهذا الوصف، ما لم تنطو على قيمتي الحرية والمساواة، وهما قيمتان من القيم تمثلان ركنين أساسيين من جوهر الديمقراطية؛ الأمر الذي يعني أن القبول بالعملية ينطوي ضمنًا على قبول بجوهرها.

وما يردده البعض من عدم اقتناع الإسلاميين بجوهر الديمقراطية ينطوي ضمنًا على ادعاء تمثل قيمها في وصاية لا تختلف كثيرًا عن الوصاية التي يمارسها الأوصياء من خصوم الديمقراطية؛ لأن المحك في معرفة مدى تمثل الإسلاميين لهذه القيم إنما هو الواقع والممارسة العمليان.

وما سوف نعرضه في الاقتراحات حول مفهوم الذات الديمقراطية والتغاير بينها وبين التصور الإسلامي من جهة، وحول افتقار خطاب الإسلاميين الديمقراطيين لما يبرز فهم البطانة الفلسفية لمفهوم الذات الديمقراطية يظل إشكالًا قائمًا لا يحلّ بمجرد القبول بالعملية الديمقراطية مع ما تحتويه من قيم نؤكد انطواء العملية عليها.[191]

وفي ما خص علاقة الديمقراطية بالعلمانية، فقد كانت الأجوبة مجمعة على عدم التلازم بين المفهومين، وأن تلازمهما إنما كان نتيجة سيرورة تاريخية في سياق تاريخي معين، وأضاف آخر اقتراح علمانية جزئية[192]، وعدّ آخر هذا الربط ليس ضروريًا فيمكن للنظام أن يكون إسلاميًا علمانيًا ديمقراطيًا عندما يفهم من العلمانية أنها نقيض الثيوقراطية[193]، وهو الخطاب القديم نفسه الذي يختزل العلمانية في إقصاء رجال الدين عن السياسة، مع أنها يمكن أن تفهم على أنها حصر السياسي في نطاق الدولة بمعنى أنها تقييد للسياسي لا للديني الذي ستظل ساحته الكبرى في المجتمع المدني محمية من تدخل الدولة. وهو ما يمكن اكتشاف جذوره في خيال الإسلاميين الذي تمثل العلمانية اللائكية المعادية للدين عنصرًا أساسيًا من عناصره، وما يجعل الموقف عصيًا على التغيير هو قبول الإسلاميين بالتصور الحديث للدولة واستبطانهم لمقولاتها، على الرغم من أن هذا المفهوم لا يمكن له أن يتماكن في نفس الحيز مع مفهوم الجماعة والأمة، وهذا ما يفسر محاولات أسلمة المفاهيم الحديثة، وهي محاولات تغفل الاختلافات الجوهرية بين التصور الإسلامي للعلاقة بين الفرد والجماعة وبين الخاص والعام من جهة وبين نظيره الغربي من جهة أخرى[194].

(190) روبرت دال، الديموقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط2، 2005، ص 277-278.

(191) راجع الصفحة 97 من هذا البحث.

(192) من أجوبة الدكتور عبد الحميد عواك بتاريخ 21 آذار/ مارس 2021.

(193) سعد وفائي مجيبًا عن أسئلة الباحث بتاريخ 22 آذار/ مارس 2021.

(194) انظر هبة رؤوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015، ص 74-75.

أما العلاقة بالليبرالية، فقد طغى على الإجابات رفض لليبرالية وهو رفض مسوّغ في نظر أصحابه برفض الإسراف في منح الحريات الفردية ورفض فلسفة الاقتصاد الرأسمالي التي تنطوي على ما يتعارض بصورة لا تقبل التوفيق مع ثوابت التشريع الإسلامي.

وهو ما يمكن تفسيره في نظر الباحث بسببين: أوّلهما قصور المعرفة بالليبرالية الذي يتجلى في التعامل معها كمنظومة كلية ساكنة في مقاربة جوهرانية شبيهة بالمقاربة الجوهرانية التي يتعامل بها بعض الباحثين الغربيين مع الإسلام مع الوهم أن الليبرالية الكلاسيكية هي شكل الليبرالية الوحيد في تعبيرواضح عن الجهل بتطوراتها التي أزاحت مركزية مفهوم الفردية، وجعلت مفهوم التعددية وحقوق الجماعات مزاحمًا له في نظريات الليبرالية المعاصرة؛ وثانيهما -وهو متكامل مع الأول- أن هذا الموقف من الليبرالية المتسم بقصور في معرفتها نابع من عنصرثان من عناصر الخيال الإسلامي، وهو طغيان الطابع السياسي على الطابع الاجتهادي الجدلي، وهو ما يجعل هذا الخطاب في هذا الموقف الرافض ملتبسًا واعتذاريًا في سعيه الدؤوب لإثبات احترام الإسلام لحرية الفرد وحقوق الإنسان في صيغة هجينة تأخذ من الفقه بطرف ومن الدساتير الغربية بطرف.

ولم يكن قبول تولي غير المسلم رئاسة الجمهورية قاسمًا مشتركًا بين الإسلاميين الذين وجهت لهم الأسئلة، فقد رفض أحدهم ذلك؛ لأن غير المسلم لا يمكن له أن يقيم شرع الله[195]، **وهو ما يجعل ادعاء تبني مفهوم المساواة قابلًا للشك، فلا يمكن للمساواة في دولة المواطنة أن تقوم من دون حقوق متساوية على أساس محض المواطنة، ولا يتحقق هذا من دون عمًى لغوي وعرقي وإثني وديني.**

وقد تنوعت الإجابات عن سؤال المبدأ المركزي الذي لا تقوم الديمقراطية بوجوده، فبينما استنكر البعض هذا التلازم بين الديمقراطية وضرورة انعدام المبدأ المركزي موجهًا استنكاره إلى آلان تورين صاحب الفكرة بعدّه فرنسيًا فرانكفونيًا متعصبًا[196]، قال آخر: إن النقاش حول النافع سياسيًا في المرحلة الحالية هو المهم، وطالب بإرجاء القضايا ليست ذات الأولوية إلى وقت آخر[197]. وعدّ مستجوب آخر أن المبدأ المركزي في الإسلام هو مجموعة قيم إنسانية تتطابق مع ما يتضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[198].

وحاول إسلامي مستقل اجتراح صيغة توفيقية بين الديمقراطية وبين المبدأ المركزي، بالقول: «يمكن التوفيق بأن النص المقدس ملزم لي على صعيد الفرد، أما على صعيد الجماعة فعلينا محاولة طرحه بعيدًا عن التبرير المستند إلى قداسة النص، بل طرحه مثل ما يطرح أي قانون أو فكرة بموجب أسباب موجبة يستلزمها الواقع والموافقة عليه بأسلوب ديمقراطي قائم على موافقة مجتمعية مبنية على الحرية والمساواة»[199].

ونظن أن اختلاف الأجوبة نابع من الإرباك الذي يصنعه سؤال كهذا لأي منظومة قائمة على الإغلاق

(195) معاذ السراج مرجع سابق.

(196) محمد حكمت وليد، مرجع سابق.

(197) معاذ السراج، مرجع سابق.

(198) زهير الخطيب، مرجع سابق.

(199) عواك، مرجع سابق.

العقيدي؛ بمعنى استحالة أن تكون ما هي من دون وجود مبدأ مركزي يمثله في المنظومة الإسلامية الله والنص المقدس، فترى أحدهم يذهب إلى مهاجمة الفيلسوف الذي صاغ الفكرة، وآخر يطالب بإرجاء النقاش فيها، وثالث يجعل هذا المبدأ قيمًا إنسانية كونية، بينما يحاول آخر أن يوفق بين وجود المبدأ المركزي وبين الديمقراطية بحصر المبدأ المركزي في الإطار الشخصي، وهي محاولة جديرة بالاهتمام، ولكن ما يغيب عنها أن نزع قداسة النص في الإطار الجماعي قد يفضي إلى محاولات ملء ما يعتقد البعض أنه فراغات فيه من طرف الجماعة الأقوى، وهو ما يوقع في المحذور المراد تجنبه وهو تلازم الدين والسلطة باستتباع الأخيرة للأول، بينما يمثل الحفاظ على قداسته حتى في الفضاء الجماعي سبيلًا لفتحه على تأويلات مختلفة لا يستطيع أي تأويل منها ادعاء احتكار الحقيقة بسبب حاجز قدسيته التي لا تقبل اختزالها في إرادة جهة بشرية واحدة.

ولم ير معظم المستجوبين أي تضاد بين الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية وبين الديمقراطية، بينما تحدث أحدهم باسم الإسلاميين قائلًا: «الإسلاميون لا يسعون إلى دولة ثيوقراطية ولا إلى دولة إسلامية ولا إلى دولة بمرجعية إسلامية، هم يسعون إلى دولة وطنية مدنية ديمقراطية عادلة تحتكم إلى الدستور والقانون، ولكن من حق الأحزاب أن تكون ذات مرجعية إسلامية أو علمانية أو يمينية أو يسارية أو ليبرالية أو محافظة أو اشتراكية أو رأسمالية..»[200].

وفي إضافة المرعية الإسلامية للدولة المدنية ما هو كفيل بتغيير مفهومها الأصلي الذي قام على أساس رفض أي مرعية متجاوزة، وهو ما سنناقشه بتفصيل أكبر في الاقتراحات.

وكانت الإجابات متفقة على رفض الحل الذي تقدمه بعض النظريات الديمقراطية من إمكانية انفصال جماعة ما إذا وجدت في حكم الأغلبية انتهاكًا لحقوق تعدها أساسية، وهو رفض لا يعدم أسبابه النبيلة المتمثلة في ضرورة صيانة الوطن من التشرذم، ولكنه يقدم من دون أدلة تمكنه من أن يكون رفضًا علميًا، فمجرد العاطفة النبيلة التي تشتق شرعيتها من مفهوم الوطن لا شك أنها تستحق التقدير، ولكن نقاش مسألة جدلية كهذه يحتاج إلى ما هو أكثر من ذلك؛ فعدا أن الوطن المقصود لم يعد موجودًا بصورته التي كان عليها قبل 2011، فإنه في الأصل كيان مصطنع في نظر من يطالب بالانفصال وفي نظر من يطالب بعدم الاكتفاء به مثل الداعين للخلافة الإسلامية.

وقد صرح أحد المسؤولين بوضوح عن رفضه لما يسمى بالمبادئ فوق الدستورية بعدها افتئاتًا على حق الأكثرية[201]، بينما قال آخر: إنه لا شيء فوق الدستور، وإن كل هذه المبادئ ينبغي تضمينها في الدستور لا فوقه[202]، بينما قال آخر: إن الفقهاء الدستوريين يرفضون مفهوم المبادئ فوق الدستورية؛ لأنها تأتي على البناء الدستوري من قواعده، وهي شيء مختلف عن النصوص المحظور تعديلها حظرًا موضوعيًا[203].

وبالمقارنة بين هذه المواقف وبين وصفنا الكثيف في المتن النظري؛ يمكن بسهولة أن نلحظ أن المبادئ فوق الدستورية لدى عموم الإسلاميين الديمقراطيين هي أحكام الدين المستمدة من نصوص قطعية

(200) المرجع السابق.

(201) محمد حكمت وليد، مرجع سابق.

(202) محمد زهير الخطيب، مرجع سابق.

(203) عبد الحميد عواك، مرجع سابق.

الدلالة، وهم لذلك لا يقبلون أن تزاحمها مبادئ فوق دستورية مستمدة من منظومات أخرى، وهو موقف يصرّ أصحابه من خلاله على إظهار نقص ديمقراطيتهم عبر احتكارهم لحق فرض ما يرونه فوق الحوار، وهو موقف من قطعي الدلالة يمثل في نظر الباحث عقدة في الوجدان الجمعي لدى عموم الإسلاميين؛ لأن التخلي عنه غير ممكن؛ الأمر الذي يستوجب جعله سقفًا لأي نظام ديمقراطي، ولعل تفكيك هذه العقدة يكون ممكنًا بسبر أكبر لفقه الواقع وباستنزاف أكبر لفلسفة المقاصد ليس بمعنى إنكار ما هو قطعي الدلالة من النصوص، ففي هذا مطالبة للإسلامي بما لا يطيقه، ولكن بمعنى ضرورة عدم فرض ما يعتقد أنه الحق المطلق على فضاء سياسي لا يتسع إلا للنسبي، وإن صياغة معادلة التوازن بين قرني المعضلة ممكنة باستنزاف كامل لكل ممكنات المنظومة التشريعية -وهي ممكنات هائلة- عند محاولة صنع اشتباك بينها وبين الواقع المتغير.

كانت الأجوبة عن جوهرية قيمة الحرية في الديمقراطية متقاربة، وتنص على جوهرية هذه القيمة وعلى ضرورة تكريسها، ولكن رفضًا صريحًا عبّر عنه البعض فيما خصّ قيام أحزاب على أساس إلحادي؛ لأن الأحزاب السياسية لا تقوم على أساس كهذا[204].

وقد تقاربت الإجابات تقاربًا إلى حد التطابق فيما يتعلق بأركان الإطار الرئيس للديمقراطية الثلاث، فالجميع مقرّ بالمساواة السياسية التي تتسع لكل المواطنين بغض النظر عن عرقهم أو دينهم أو جنسهم، ولكن التصنيفات لا تتسع للمثليين جنسيًا، وهو أمر مفهوم ومبرر في نظر الباحث؛ لأن المنظومة الأخلاقية في مجتمع البحث قبل المنظومة التشريعية ترفض هذا الصنف من الممارسات. وإن كان أحد المجيبين قد قدم رؤية مختلفة من دون أن يؤصل التأصيل الشرعي الذي يقول إنه موجود، حيث يقول، وهو بصدد الإجابة عن شمول المساواة السياسية للمثليين جنسيًا: «للجميع حق ممارسة الحياة الجنسية التي يختارها، لكن من غير المقبول المجاهرة بهذه الحياة وبناء عليه فقد يترشح إلى المناصب السياسية بل منصب رئيس الدولة من المثليين جنسيًا، ولا اعتراض عليه ما لم تجاهر أو يجاهر بهذا التوجه، وما لم يثبت عليه ذلك بالضوابط الإسلامية (وكما هو معلوم يكاد يستحيل إثبات التوجه الجنسي بموجب هذه الضوابط)، ولا أرى صحة بناء العقيدة الحزبية على أساس التوجهات الجنسية ما لم يجاهر صاحبها بهذه التوجهات. ومن الجيد التأكيد على أن الحرية الجنسية مضمونة في الإسلام لكن التصريح بأسرار هذه الحياة الجنسية هي من المنهي عنه شرعًا سواء أكان التوجه الجنسي غيريًا أم مثلي الجنس»[205].

بينما قال آخر في صيغة تحاول إمساك العصا من المنتصف: «المساواة السياسية تشمل الجميع دون استثناء لأحد قاعدة عامة وملزمة، لكن هذه المساواة لا تعني إلزام البرلمان بتصدير تشريع يجيز الشذوذ الجنسي أو المثلية الجنسية أو يسمح بها، وتعني أيضًا عدم إلزام البرلمان بإصدار تشريع يجرم الشذوذ»[206].

ولعل الضغط الممارس من جهات غربية من أجل الاعتراف بحقوق المثليين وما يرافق هذا الخطاب من فعل سيميائي يريد أن يحدث انزياحًا في المعاني لصالح ثنائيات مفروضة فرضًا من قبيل ديمقراطي واستبدادي، حداثوي ورجعي، هو ما يفسر الأجوبة التوفيقية في مسألة كهذه. وكذلك فيما خص الركن الثاني المتعلق بحكم الأغلبية، وإن كانت بعض الإجابات قد تحفظت على القبول بنتائج رأي الأغلبية من

(204) محمد حكمت وليد، مرجع سابق.

(205) سعد وفائي، مرجع سابق.

(206) عبد الحميد عواك، مرجع سابق.

دون شروط؛ لأن الأغلبية ليست معصومة من الخطأ، ولهذا من الضروري تحصين بعض المبادئ من رأي الأغلبية[207]. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشرعية السياسية التي عدّت الانتخابات كافية لتحقيقها عند الأغلبية، وخالف أحدهم بضرورة وجود شرعية دستورية وقانونية عبر اتباع القانون والانضباط في السلوك بما يقرّه الدستور[208].

وقد اتفق الجميع على ضرورة الاستفادة من التجارب الديمقراطية الناجحة في تونس وتركيا، وخصوصًا تأكيد ضرورة التدرج وقبول الآخر والقبول بنتائج الديمقراطية، «وتخفيف جرعة الشعارات ذات الطابع العقدي والتركيز على محاربة الفساد وعلى قضايا الناس وهمومهم المعاشية»[209]، وهو ما يشير إلى استبشار بإمكانيات كامنة لتحقق الرؤية الإسلامية -ولو في حدها الأدنى- بدليل هاتين التجربتين.

كما اتفق المجيبون على ضرورة تلازم النضال ضد الاستبداد وضد قوى الاحتلال الروسي والإيراني مع الاتفاق بين السوريين على مشتركات عبر الحوار.

أما الشورى ودعوى ترادفها مع الديمقراطية، فقد كان الترادف بينهما غير صريح في الأجوبة، ولكنها عدت في نظر البعض أشمل من الديمقراطية[210]، بينما عد البعض البرلمان هو الشكل العصري للشورى[211]، بينما رادف أحدهم بين الديمقراطية والشورى الملزمة فقط[212].

وقد كان ثمة إجماع تقريبًا على أن من يطلب منه إعطاء ضمانات بعدم الانقلاب على الديمقراطية هو الطرف الآخر غير الإسلامي الذي فعل ذلك في أكثر من تجربة، ولكن الجواب الطريف الذي تلقاه الباحث والذي يبدو بسيطًا هو القائل: إن الضمان هو كلمة الشرف والصدق الذي يتحلى به المسلم، وجواب ينطوي على جذر عميق يمثل صلب مشكلة من مشاكل الإسلام السياسي عمومًا، وهي محاولة إقحام بنية قائمة على الأخلاق لم يحدث أن تعايشت بنيويًا مع السياسة في قوالب سياسية حديثة؛ فالمجيب يريد أن يكتفي بكلمة الشرف وخُلق الصدق المعروف عند المسلم كضمان، وهو بهذا يعبّر عن أبسط تجليات تربيع الدائرة الذي يحاوله الإسلام السياسي عبثًا.

ولم يوافق أي من المجيبين عن استحالة الدولة الإسلامية؛ لأنها قائمة على الأخلاق، بل عدوا إطارها ونسيجها الأخلاقيين سمتين لها وليسا دليلين على استحالة قيامها. وهو إجماع متوقع ممن تمثل الدولة في خطابهم نطاقًا مركزيًا.

وفي ما خصّ الاقتصاد الإسلامي الذي طرح الباحث سؤالًا عنه مقترنًا بالتشكيك في صلاحيته للتكيف مع الواقع الاقتصادي العالمي، فمن المجيبين من اعترف بعدم قدرته على الإجابة عنه لعدم امتلاكه معرفة

(207) معاذ السراج، مرجع سابق.

(208) سعد وفائي، مرجع سابق.

(209) محمد حكمت وليد، مرجع سابق.

(210) السراج وعواك

(211) وفائي ووليد.

(212) محمد زهير الخطيب.

بهذا المجال[213]، ومنهم من عدّ الحلول المقدمة من خبراء الاقتصاد الإسلاميين حلولًا قابلة للتطوير[214]، من دون توضيح آفاق هذا التطوير الذي لا نظنه ممكنًا؛ لأن مجال المعاملات في الإسلام مشحون بشحنة أخلاقية لا يمكن أن يشحن بها إلا من امتلك ما يسميه فوكو «تقنيات الذات»، وهو ما يمكن أن يرادفه في الإسلام مفهوم التقوى، وهو فرد لا تنفصل لديه المعاملات عن العبادات التي تصنع منه فردًا مضطلعًا بواجب أخلاقي في كل تصرفاته دقيقها وجليلها، وهو ما يجعله متفوقًا أخلاقيًا على الفرد الذي تفترضه المنظومة الاقتصادية المهيمنة في الواقع المعاصر، وهو فرد مجرد تعمل الديناميات الاقتصادية بمعزل عن تعينه كفرد.

حاولت الأسئلة أن تستفز عزمًا على الارتحال إلى أفق تداولي جديد، وخصوصًا عند السؤال عن المبدأ المركزي والعلاقات بين المفاهيم، ولكن مقارنة بين ما عرض ونوقش في الإطار النظري، وبين ما جرى الحصول عليه من إجابات يؤكد أن التشابه القائم بينهما إنما يؤكد أن الخطاب في مجمله لا يزال غير قادر على اجتراح رؤية أكثر جدة، وأن ثمة مناطق تبعثر مفاهيمي يمكن العثور عليها بسهولة في صبّ جام الغضب على تحلل الليبرالية الأخلاقي وفرديتها المفرطة عند الحديث عن علاقة مفهومها بمفهوم الديمقراطية؛ الأمر الذي يفصح عن موقف دفاعي لا عن رؤية متبلورة ناتجة عن اشتباك حقيقي مع مفهوم الليبرالية ومفهوم الديمقراطية والعلاقة بينهما عبر مراحل الصيرورة.

ولم يختف الآخر الذي رافقنا على مدار رحلتنا هذه في النصوص المذكورة في الإطار النظري أو في الأجوبة، فهو متربص ثمة، يريد أن يترقب العثرات ويريد خطاب الإسلاميين الديمقراطيين أن يكبحه، ومن هنا نرى في النصوص وفي الأجوبة حرصًا على تأكيد المغايرة مع الآخر صاحب المنظومة المباينة، ولكن باستدخال لمفاهيمه بعد المرور على مصفاة تشذيبها وتقليم أظافرها.

لم نعثر في الأجوبة على محاولات لاستنزاف منظومة الأصول التشريعية التي تحتوي إمكانات هائلة لجعل الخطاب غير مفارق للواقع، ليس بمعنى جرّه إلى مفاهيم من خارج بنيته، ولكن بمعنى قدرته على التفاعل الجدلي مع الواقع، وغلب على الأجوبة الاقتضاب -ما خلا القليل منها- الأمر الذي يوحي بوجود أجوبة جاهزة لا يحتاج صاحبها إلى تقليب النظر فيها بعد أن كشف واقع السوريين عن متغيرات تجعل أي خطاب غير متجدد خطابًا لا يمكن أن يكتب له الحياة.

لا شك أن إشارات مهمة قد وجدت في بعض الأجوبة من قبيل ضرورة عدم فرض المفاهيم كوصفات علاج معدة سلفًا[215]، من دون إعادة النظر الدائمة في صلاحيتها، وهو ما يمثل توجه الباحث الأساسي، ومن قبيل ضرورة تحرير المصطلحات، ومن قبيل ضرورة تخفيف الجرعة العقدية بالاستفادة من التجارب الناجحة، ولكن الباحث يعتقد أن كل هذا لا يعبّر عن تجديد حقيقي للخطاب، وهو التجديد الذي يفترض تبصرًا أكثر بالواقع السوسيولوجي والكف عن محاولة التحليق بجناح النظر الشرعي وضرورة تلازمه مع عدة فلسفية اجتماعية معاصرة تكشف اللوازم الكامنة في المنظومات وتنقذ صاحبها من الوقوع أسير النظر إلى تجليات المنظومات الفكرية من دون القدرة على سبر أغوارها.

---

(213) محمد حكمت وليد وعبد الحميد عواك.

(214) وفائي والسراج مرجعان سابقان.

(215) السراج، مرجع سابق.

اقتراحات

يحاول الباحث أن يقدم رؤية جديدة فيما خص بعض المفاهيم التي يظن أن الخطاب الإسلامي الديمقراطي يعاني ضعفًا في تناولها كمفهوم الدولة المدنية وعلاقة الديمقراطية بالعلمانية والليبرالية.

أولًا- تليين صلابة المبدأ المركزي

بادئ ذي بدء، لا يمكن بأي حال نزع المبدأ المركزي عن منظومة يمثل التوحيد ناظمها الأساسي ويمثل النص المقدس صلة الوصل بينها وبين الواحد المتعالي.

ولبيان المشكلة والحل المقترح نقول:

يتمحور الفكر الإسلامي حول عقيدة التوحيد، التي تمثل ناظمًا للحياة في جميع أبعادها، وهو مبدأ مركزي لا قِبل لذوي هذا الفكر بالخروج عن فلكه، مهما حاولوا؛ لأن في الخروج عن فلكه انسلاخًا عن المنظومة كلها، وليس بدعًا القول: إن هذا المبدأ المركزي عقبة كأداء في طريق الديمقراطية؛ لأن أحد أكثر تعريفاتها تعبيرًا عن فحواها هو أنها مكان للغياب: غياب القائد بعد حضوره، وغياب الحزب الحاكم بعد حضوره، وغياب الأكثرية بتحوّلها إلى أقلية، بعدّها أكثريةً تدعم برنامجًا، لا أكثريةً ثابتةً دينيةً، أو قوميةً، أو غير ذلك.

ولأن الغياب جوهرها، فإن المبدأ المركزي، بمركزيته هذه، يحيل المكان الذي لا يتسع إلا للغياب إلى مكان مشغول بمبدأ صلب عصيّ على التغييب.

إن لهذا التعريف للديمقراطية سنده المنطقي؛ لأن الجدل الخلاق الذي تتطلبه الديمقراطية؛ لكي تكون كما هي، سوف يصطدم بسقف يحدد ارتفاعه المبدأ المركزي الذي لا يقبل متبنوه فكّ مركزيته.

من هنا فإن النيّاتِ الحسنة لدى أصحاب الفكر الإسلامي لدمقرطة خطابهم لا تؤتي أكلًا، ما لم يتحوّل هذا المبدأ إلى شأن شخصي لا يُراد فرضه على الجميع، أو تليين صلابته، وتوزيعها وهو ما نزعم أنه الأكثر واقعية.

ولعلّ في محاولة سبر عمق محاولات تجسيده ما يساعد في تفكيكه، وسلب صفة المركزية التي يسبغونها عليه. فبعيدًا عن الثقافة الإسلامية الشعبية التي تنوس بين التصور النقيّ للتوحيد، وبين الوصول في بعض الأحيان إلى الوثنية، تعاني الثقافة العالمة من تشظّ في محاولات تجسيده.

فهو عند البعض من أهل هذ الثقافة العالمة لا يتجسّد إلا في إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشرع، وتقيم حدود الله. وعند آخرين يتجسّد في علاقة روحية عمودية بين الفرد وخالقه، تطهّر روح المخلوق من أدرانها، وترتقي بها في مراقي الفلاح. وعند غيرهم يمثّل بناءُ المجتمع التقيّ الورع النهجَ الوحيد الصالح لتجسيد هذا المبدأ.

إنه مفتّت عند من يريدون فرضه، وهوما يحيل إرادة فرض تصور معين له إلى سلوك استبدادي ينتهجه أشخاص لهم فهوم مختلفة لكيفية تجسيده.

هي حال لا تثير الاستغراب إذا سلّمنا بأن الشعارات (مفارقةً، أو محايثةً) تحتاج إلى صوغ علاقة جدلية لها

مع السياق التاريخي؛ لكي تفعل فعلها المثمر، لكن هذا السياق الذي يُشبّه في إحدى فرضيات علم اجتماع المعرفة بالحوض المائي الذي يفتح سكورًا لممكنات، ويغلقها أمام ممكنات أخرى يتطلب فاعلين اجتماعيين مدركين أيَّ سكور يفتحون بما يتناسب مع الممكنات الأكثر قابليةً في اللحظة التاريخية المعطاة للتحول إلى واقع.

لأجل هذا فإن المبدأ المركزي الذي لا يدرك متبنّوه ممكن خيار الحرية -بما هي جوهر الديمقراطية- سيظل عائقًا في سبيل تحقيقها، وسيكون فضاءً ممكنًا لها إذا انجدل في علاقة جدلية مع هذا الممكن الأكثر إلحاحًا، وقابليةً للتحول إلى واقع.

من ناحية أخرى، يمكن لهذا المبدأ المركزي أن يستحيل إلى أفق للتشارك مع غير الإسلاميين، إذا أدرك هؤلاء أنه قابل للتلاقح مع منظوماتهم، وليس على الطرف النقيض لها.

مثال ذلك حاجة (نزعم أنها موضوعية) لدى غير المؤمنين به من يساريين (مثلًا) إلى الاعتراف بكونه مكوّنًا من مكونات ثقافة المجتمع الذي يشتغلون على تطويره، وما احتفاؤهم بجهد منظّريهم الذين رفضوا أخذ المنظومة الماركسية من دون تبيئتها، وصبغها بخصوصية مجتمعهم، وأحواله إلا دليل على أنهم إذ يحتفون بهذا الجهد من جهة، ويرفضون مبدأ يشغل موضع القلب في ثقافة مجتمعهم من جهة أخرى، لا يصدرون إلا عن تناقض؛ سببه النقص تجاه تراثهم.

> حاجة لا تقل موضوعية وإلحاحًا لدى من يستلهمون روح الأمة من القوميين إلى تضمينه ضمن خطابهم؛ لأنهم يكلفون أنفسهم عبء مكابرة كبيرة، إذا لم يعترفوا به مكوّنًا من مكوّنات هذه الروح المفترضة.

وضعُ ناظم لنزع مركزيته لدى الإسلاميين (الذين هم أول من يتشظّى لديهم المبدأ) بجدله مع الواقع، وفق ما يتيحه الممكن الذي يتيحه السياق التاريخي، وجدله كعنصر إجرائي (على الأقلّ) مع منظومات غير الإسلاميين؛ اعترافًا بمكانته في ثقافة مجتمعهم، هما الأداتان اللتان تكفلان تليين صلابته، وتوزيعه، وجعله أكثر قابلية للتناغم مع الديمقراطية، بدل أن يكون سقفًا واطئًا يكبح ما تتطلبه من جدل خلاق.

فهو لن يمسخ مكان الغياب بحضور غير منقطع؛ لأنه سيكون ذا تجليات متنوعة ذات طابع نسبي بصدورها عن فهوم بشر نسبية، ويلزم عن ذلك عدم قدرتها على التشبث بالحضور، واضطرارها إلى قبول الغياب، وسيكون (بالاعتراف بمكانته لدى الأطراف المختلفة) مشتركًا بينها، وليس مفروضًا من أحدها على الأخرى.[216]

باختصار مستفاد مما سبق يمكن القول: إن الحوار التداولي بين الإسلاميين مختلفي الوسائل من جهة وبينهم وبين التيارات الأخرى هو الوسيلة الضرورية لتحقيق تليين صلابة المبدأ المركزي من أجل جدله مع الواقع.

أما النص المقدس -وهو المبدأ المركزي الثاني- فإن تليين صلابته ليست مسألة شاقة؛ لأنه في عمومه

(216) مناف الحمد، الإسلام والديموقراطية: تليين صلابة المبدأ المركزي وتوزيعه، 2016، تاريخ الدخول: 15 آذار/ مارس 2021، https//:www.geiroon.net/archives67750/

نص احتماليّ، والقطعي منه يمثل النسبة الأقل وللتوضيح أكثر يمكن القول[217]: يخترق الاحتمال معظم مستويات الفعل اللغوي للنص المقدس، وتنطوي دلالات ألفاظه على إمكانات لجعله أكثر قدرة على الاستجابة للأحوال المتغيرة، ومن واجبنا تسليط الضوء على إمكانات تأويله، وعلى الاحتمالية الكامنة في ألفاظه؛ لمنع المتطرفين والجهلة من اختزاله إلى أداة لتحقيق مآربهم الشخصية، وللتنفيس عن أحقادهم.

إن قصدية النص تتوسط بين قصديتي: المؤلف والقارئ، وهي -بحسب سيميائية أمبرتو إيكو- قصدية لا تسمح بترك الحبل على الغارب للقارئ، لكي يفتح النصّ على فوضى التفسير كما فعلت التفكيكية، ولا تقتل المؤلف وتهمّش القارئ كما فعلت البنيوية، وإنما تصرّ على التقاء في منتصف الطريق بين القارئ والمؤلف -عبر توسط النص- الذي يجب إدراك أن فهم معناه منطوٍ على فهم بنيته، وفي الوقت نفسه على تأويله؛ لأن التأويل متخفّ دائمًا في علاقات داخل النص، وهو يسمح بفتحه على فضاءات الإمكان، ضمن حقل تأويليّ، ترسم أطره الموسوعة المعرفية للقارئ والمؤلف، لا يجور عليه ولا يستنطقه بما لا يقول.

إن النص المقدس لا يمكن أن يكون بنية معزولة عن قصدية واضعه، ولا عن فهم تأويليّ لمتلقّيه، وإنّ إمكانية فتحه على عوالم الإمكان، لا تحتاج إلى استيراد مناهج غربية، وإن كان استثمارها أمرًا إيجابيًا أحيانًا كثيرة.

إن تقسيم الأصوليين مستويات الفعل اللغوي إلى نص، وظاهر، ومؤول، ومجمل، كفيل -إلى حد كبير- بتوضيح إمكانات تأويله، وإمكانات فتحه على عوالم واسعة.[218]

النصّ هو ما كان لفظه دليله، وبتعبير آخر هو رجحان دون احتمال. والظاهر رجحان مع احتمال. والمؤول رجوح مع احتمال. والمجمل احتمال مع تساو.

واضح أن الاحتمال قاسم مشترك بين هذه الأقسام -ما عدا القسم الأول وهو المسمى «النص»- وهو في نظر جمهور يعتد به من العلماء نادر وقليل العدد، ويمكن الاستنتاج بسهولة أن الإمكان الذي يفتحه الاحتمال يفتح النص على تأويلات لا تشتطّ خارج حدود الحقل التأويلي ومحدداته، ولكنها تكسبه غنى يكبر إذا علمنا أن المؤول من النصوص -وهو يقسم إلى تأويل قريب إذا كان دليله قادرًا على تحويل المرجوح في نفسه راجحًا، وتأويل بعيد إذا كان دليله ضعيفًا، ورغم اعتماده في قوته وضعفه على توسط الدليل- يبقي الفضاء مفتوحًا؛ لأن الأدلة تتفاوت بحسب مخزون المؤول وقدراته، وتظل قابلة للقبول والرفض.

يظلّ النص أداة صالحة للاستثمار المشبوه، ما لم يتمّ الاعتراف بأنه يكف عن التفاعل مع الواقع ما لم تكن الموسوعة الثقافية للمشتغلين عليه هي الإطار الذي يفتحه على ممكناته الثريّة، والحقل التأويلي الذي يضبط حدود ما يمكن استيلاده من مستخرجات من رحمه. قطعية الدلالة التي تنطوي عليها بعض عباراته وهي الأقلّ من مجموعه -حسب رأي عدد يعتدّ به من رواد تفسيره وتقنين استخراج معانيه- أصبحت فزّاعة يرفعها وكلاء الحقيقة الحصريون من الإسلاميين والمتأسلمين، لكي يغلقوا باب الجدل الخلاق، الذي بمجرد ما ارتخى أحد طرفيه، انغلق على دوغمائية استبدادية، وعلى ادعاء باحتكار الحقيقة يمثل أقسى أنواع العنف الرمزي الذي يفرّخ العنف المادي.

(217) انظر مناف الحمد، في ضرورة الحوار وأدواته (الحوار الإسلامي العلماني أنموذجًا)، مجلة قلمون، العدد التاسع، أيلول، 2019.

(218) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء، ط1، عمان، الأردن: دار الكتاب العلمي، ص 376.

ما يغيب عن أذهانهم أن النص -بمكوناته العلائقية- يخترق الاحتمال كلّ مستويات أفعاله اللغوية، ما عدا مستوى واحدًا لا يمثل من حيث نسبته إلا النسبة الأقل من مجموعه، وهو مستوى النصّ، أما الظاهر والمجمل والمؤول -بحسب تقسيم الأصوليين- فكلها مستويات تنطوي على احتمال يزيد وينقص -بحسب كل مستوى- كما ذكرنا آنفًا. أما قطعية الثبوت فهي -وإن كانت ثابتة باعتقاد المسلمين، في ما يتعلق بنصهم المقدس الأول- فهي لا تنسحب على النص النبوي الذي يمثل المرجعية المقدسة الثانية، من حيث الترتيب؛ لأن الصحيح منه ظنيّ الثبوت كائنًا من كان راويه، ومهما بلغ سنده من إشراق، وخلوّ من القوادح والعلل.

وأما النص الثاني في الترتيب من حيث قدسيته، وهو الحديث النبوي، فهو بحسب محدثين أجلاء لا يمكن قبوله إذا خالف قواعد كلية كقيمة العدالة والنزاهة والمساواة. «فكل حديث يشتمل على فساد، أو ظلم، أو عبث، أو مدح باطل، أو ذم حق، أو نحو ذلك؛ فرسول الله صلى الله عليه وسلم منه بريء»[219].

ثانيًا- اقتراح بخصوص الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية

تعاني الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية -كأي نسق مفاهيمي- من نقطة ضعف تغلق دائرة النسق من دون مناقشتها؛ لأن مناقشتها كفيلة بهدم النسق كله، وهي ليست فريدة من نوعها في هذا، فكل الأنساق المفاهيمية تعاني ذات المشكلة، ومثال ذلك النسق الكانطي الذي يقوم على مسلمة عجز العقل عن إدراك الماهيات ثم يحاول أن يستكشف ماهية العقل باستخدام العقل.

ولأجل توضيح نقطة الضعف في النسق الذي نتناوله الآن نقول: ما انفكّ المنظرون الإسلاميون المعاصرون عن تأكيد مدنية الدولة التي يدعون إليها، مستدلّين على مدنيّتها بأدلة عديدة، تأتي على رأسها تجربة دولة المدينة، والوثيقة التي عُدّت دستورًا لتلك الدولة.

وإذ يأخذون المفاهيم مفصولة عن أصولها، فإنهم يضيفون إلى عبارة الدولة المدنية، إضافة كفيلة بسلب مدنيتها، وهي الإضافة الأثيرة لديهم: «ذات مرجعية إسلامية».

وسلب مدنية الدولة بسبب هذه الإضافة؛ لأن من ماهية الدولة المدنية -كما تبلورت في فكر منظريها الغربيين- عدم وجود مرجعية متجاوزة لهذه الدولة، دينية كانت أم غير دينية.

وما يزيد الهوة اتساعًا بين دولتهم المدنية المزعومة، وبين الدولة المدنية، هو تقديمهم المجتمع على الفرد، بينما يمثل الفرد في الدولة المدنية بؤرة التركيز، وتُشتق من حقوقه حقوق المجتمع.

أما الفرق الواضح الثالث بين الدولتين، فهو أن الدولة في الفكر الإسلامي مؤسسة جيدة، تضطلع بمسؤولية تحويل المجتمع إلى مجتمع ورع تقيّ. أما الدولة المدنية في الفكر الغربي، فهي مؤسسة مهدّدة، يجب تقييدها بالدستور؛ لكيلا تجور على الأفراد بما تملكه من سلطات.

لا شكّ في أن وثيقة دولة المدينة سبق حضاري مهمّ؛ بتكريسها مفهوم المواطنة العابر للاختلافات العقدية بين المسلمين، والقبائل غير المسلمة في المدينة المنورة، ولكنّ الاستدلال بها للتأكيد على مدنية الدولة مقارنة لجزئيات بجزئيات، مع إغفال الإطار العام الناظم للجزئيات في المنظومتين: العربية والإسلامية. وهي مقارنة

(219) ابن القيم محمد بن أبي بكر، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1970، ص. 57.

غير علمية، وقد يكون دافعها محاولة أبناء المجتمع المتخلف الدفاع عن كينونتهم وقيمهم، وإثبات أنها لا تقل شأنًا عن قيم المجتمع المتقدم.

فالمتأمل في الإطار الكليّ لكل من المنظومتين، سيجد الفروق التي ذكرناها آنفًا، والتي تثبت عدم كفاية التشابه الجزئي من جهة، واختلاف ماهية الدولتين الإسلامية والمدنية من جهة أخرى.

صحيح أن الدولة التي يتحدث المفكرون الإسلاميون عنها ليست توتاليتارية، ولا عسكرية، ولا ثيوقراطية، ولكنّ هذا لا يكفي لكي توصف بالمدنية بالمعنى المعاصر.

يمكن عبر مقاربة أخرى، تستند إلى أصول العقيدة الإسلامية، إثبات الضرورة المنطقية لعدم حاجة الدولة لمرجعية متجاوزة، والتغلب على الفرق الأول.

فتفكيك الأصل الأول من أصول المعرفة الدينية كفيلٌ بكشف عوار المقولة التي تلزمنا بالاستناد إلى المرجعية المتجاوزة، وهي المقولة التي فحواها: أن المعرفة الأخلاقية لا يمكن اشتقاقها إلا من المعرفة الدينية؛ فالأصل الأول للمعرفة الدينية يقوم على أساس وجود خالق واحد كليّ القدرة، كليّ العلم، كليّ الإرادة، كليّ الخير، والصفة الأخيرة تفترض -ضمنًا- قدرة لدى العقل البشري (الذي يدعي متبنّو الأطروحة التي نناقشها أنه واسطتهم إلى المعرفة الدينية) على تمييز الخير من الشر، أو امتلاكه ميزانًا يزن به الخير والشر، وإلا فما أدراه أن هذا الخالق الواحد ليس خالقًا شريرًا!

ولا ينفع في الإجابة عن هذا السؤال القول: إن ما يأمر به الخالق هو الخير، وما ينهى عنه هو الشر؛ لأن هذا يستلزم طاعته حتى لو أمر بقتل أبرياء مثلًا، كما لا ينفع القول: إن أوامره هذه تنطوي على خير آجل، غير مدرك؛ لأن هذا يعيدنا إلى سؤالنا الأول عن كيفية تمييزنا لخيريته الكلية المدّعاة، من دون امتلاكنا ميزانًا نزين بواسطته الخير من الشر. كما لا ينفع القول: إن خيريته الكلية مستمدة من النص لا من العقل؛ لأن الاعتقاد بهذا النص كحق مناقض للباطل إنما اشتق من محاكمة عقلية.

نخلص من هذه المناقشة إلى أن المعرفة الأخلاقية لا بدّ منها منطقيًا؛ للوصول إلى المعرفة الدينية، فهي سابقة عليها، وليست مشتقة منها. وهذا يعني أن بإمكان المسلمين أن يؤسسوا نظام دولتهم الذي يحمي مصالحهم من دون مرجعية متجاوزة، ويمكن الاكتفاء باستلهام قيم الإسلام، التي تتقاطع تقاطعًا كبيرًا مع قيم الحداثة، وتضمين أحكام شرعية في مدونات قانونية بشرطين: الأول أن يُتفق على أن وجودها ضمن مدونة قانونية يزيل عنها صفة القداسة، والثاني: أن يحصل هذا بإرادة ممثلي الشعب، لا بالقسر.

بعبارة أخرى: إن خيار الإسلاميين الذي يشترط المرجعية الإسلامية، بما ينطوي عليه من عدم قبول المساس بقطعي الدلالة والثبوت، سيظل عائقًا أمام الشروع في بناء دولة مدنية تعددية، ما لم يكن خيارهم هذا مطروحًا ضمن عدة خيارات في سياق ديمقراطي وسيكون له الحق في أن يكون بديلًا مختارًا إذا تمكن من إقناع أكثرية الناخبين بجدارته، وهم بشر يستطيعون -كما قلنا- أن يميزوا بين الخير والشر وبين النافع والضار وبين الحق والباطل، بالممارسة والتجريب كما استطاع المسلمون بعقولهم أن يدركوا خيرية خالقهم الكلية.

ولا بد من التأكيد أن العقل المقصود هنا ليس العقل الأحادي المجرد، وإنما هو العقل الذي تحرض قدراته الكامنة بالحوار، فهو ليس عقلًا ديكارتيًا يزعم أنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ولا العقل الكانطي الغارق في ترانسندنتاليته، وإنما هو عقل يقصد به فعالية وليس جوهرًا، وتجسيد فعاليته إنما يتحقق عبر

محاولات لا نهائية للقبض على الواقع وتمييز ما هو نافع فيه مما هو ضار وما صواب مما هو خطأ وتبين ما هو حق وما هو باطل.

ثالثًا- العلمانية

يتوجس الإسلاميون عمومًا خيفة من مصطلح العلمانية؛ لأنها كما ذكرنا مقترنة في خيالهم السياسي بتهميش الدين، والحقيقة أن المسألة أبعد غورًا من هذا، وبعيدًا عن محاولات تقديم تعريفات للعلمانية تقربها من الحقول الدلالية لمفهوم الدولة التي يتصورها الإسلاميون، فإن الباحث يزعم أن جذر الخلاف كامن في كون ما يسم دولة بسمة العلمانية إنما هو مركزية الدولة؛ ولهذا شوهدت دول علمانية ديمقراطية كما شوهدت دول علمانية استبدادية. والغاية من هذا التأكيد أن المفهوم المركزي في الإسلام ليس الدولة وإنما هو الأخلاق، ولذلك لا يوجد فراغ في فلسفة الأخلاق في الإسلام بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون؛ بمعنى أن التربية الأخلاقية للفرد متلازمة مع ممارساته في نطاق العبادات ومع نطاق المعاملات، فلا فجوة بين القانوني والأخلاقي، كما هو الحال في الفلسفة الأخلاقية الغربية عمومًا، ومن هنا فإن تكليف الدولة لا المجتمع المدني بمهمة التربية الأخلاقية لتجنب النسبية الأخلاقية التي يظن الإسلاميون أنها من مستلزمات العلمانية ينذر بتحويل الدولة إلى دولة دينية مهما حاول الإسلاميون نفي هذه الصفة عنها؛ لأن القائمين على الدولة سيكونون أوصياء على المجتمع، وهي وصاية تمسخ ميزة من ميزات المنظومة الإسلامية التي تلتقي فيها القواعد الأصولية مع الأخلاق في نقطة المقاصد وهو التقاء كفيل بتحويل الأصول من منهجيتها السببية الباحثة عن العلة إلى منهجية غائية باحثة عن المقاصد[220].

وهي مقاصد لا يمكن للأوصياء أن يحددوها بمفردهم من دون التنكر لحريات الأفراد ولفاعلية المجتمع الأخلاقية التي لا تنفك عن محاولات اكتشاف المقاصد في سعي دؤوب لا ينتهي.

إن التخفّف من حرفية النصوص والنظر إلى مقاصدها واعتبار القواعد الكلية المستنبطة منها بدل الانغلاق في جزئياتها مفصولة عن قواعدها العامة يمكّن من خلق صيغة توفيقية بين العلمانية، بما تعنيه من حيادية للدولة تجاه الأديان من جهة وبين القيم الإسلامية إذا نظرنا من زاوية ضبط الجزئي في إطار العام في المنظومة التشريعية من جهة أخرى، وهو ضبط لا يمكن أن يكون له أساس متين ما لم يرتبط بفهم الواقع وتضاريسه، ولعل استثمار أدوات أصول الفقه ومن ضمنها ما يسمى بـ تحقيق المناط التي هي الأداة التي تربط بين الحكم والواقع ما يمكّن من خلق العلاقة الجدلية بين جزئيات النص المنضبطة بكلياته وبين الواقع.

فتحقيق المناط ذو قسمين[221]: الأول تطبيق القاعدة العامة في آحاد صورها؛ والثاني هو إثبات علة متفق عليها في الأصل في الفرع لإلحاق الفرع بها. وهو ما يعده ابن بيه تحقيق المناط الأصلي.

والفرق بينه وبين القياس أن الإلحاق لا يكون بأصل وإنما بعلة أنزلت منزلة الكلي، ولجعل العلة أصلًا انفكاك من أسر حرفية النص وتحليق في فضاءات مقاصده.

والقول الفصل أن تحقيق المناط -على حد تعبير ابن بيه- هو «القنطرة الواصلة بين حكم معروف العلة، وبين مناط موصوف، وبين محل مشخص معين لتحقيقها؛ لجعلها حاقة أي ثابتة تترتب عليها الأحكام

(220) انظر طه عبد الرحمن، في تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ص. 105

(221) انظر عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014، ص. 56..

المنوطة بتلك العلة، والمحل قد يكون ذاتًا حسية فيعمل الحس فيها؛ لإصدار حكم بتحقيق مناط الحكم ثم ترتيب الأحكام عليها»[222].

وباستخدام هذه الأداة بوصفها المذكور آنفًا استخدامًا يتجاوز الأشخاص والأعيان إلى الأمم ومقتضيات الزمان والمكان، يقول ابن بيه وهو بصدد مقاربة مفهوم المواطنة: «إن العلاقة بين عقد المواطنة وبين الدين يمكن أن يتصور في دوائر منها ما هو مطلوب شرعًا ومرغوب طبعًا، كحق الحياة والعدالة والمساواة والحريات وحماية الممتلكات ومنع السجن التعسفي والتعذيب وحق الضمان الاجتماعي للفقراء والمسنين والمرضى والتعاون بين أفراد المجتمع للصالح العام وما يترتب عليه من واجبات كدفع الضرائب والدفاع عن الوطن ضد العدوان والامتثال للقوانين وفاء بعقد المواطنة، وهذا في حقيقته يدخل في الوفاء بالعهد واحترام مقتضياته، وذلك داخل في الولاء للدين»[223].

ولا شك أن دعوة هذا الأصولي لفهم كل تضاريس الواقع لا يمكن لها أن تتحقق ما لم تشترك رؤى الجميع في حوار تداولي من أجل القبض على الواقع الذي يتسم بحكم ماهيته بالحركية والسيلان والاحتمالية، وهو ما يجعل إسقاط الحكم التشريعي على هذا الواقع مفتقرًا إلى تداول من زوايا مختلفة من أجل الوصول إلى اتفاق غير نهائي وقابل للتعديل بحسب الظروف من أجل تحديد المحل الذي يصلح لتحقيق مناط الحكم التشريعي.

ويذهب ابن بيه أبعد من ذلك، عندما يسرد قيم العلمانية الإيجابية التي لا تتعارض مع قيم الإسلام من حيث هي تنطوي على:

1. احترام المواثيق.
2. الحيادية بين الأديان.
3. الاعتراف بالحقوق الإنسانية الجمعية والفردية وحماية الدولة لها.
4. حق الاختلاف والتنوع والتحول من سمات الأفراد والمجتمعات.
5. الحق في دخول المحكمة لنيل الحقوق.
6. التزامات الفرد باحترام القانون ودفع الضرائب والمشاركة في الجهود الوطنية لبناء المؤسسات والدفاع ضد العدوان.

وبعد أن يعدد ابن بيه القيم العظيمة للعلمانية والحيادية، يلفت النظر إلى أن كل هذه القيم لا تتناقض مع القيم العظيمة التي أوحى بها الدين، خاصة الإسلام الذي يدعو إلى اللطف والحب والأخوة الإنسانية والبر وتكريس وطن المرء والمواطن بواسطة العقل والوحي[224].

(222) ابن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، موقع الشيخ عبد الله بن بيه، تاريخ الدخول: 15 آذار/ مارس 2021، http://binbayyah.net/arabic/archives/1148

(223) المرجع السابق.

(224) المرجع السابق.

ولكن من جهة أخرى، يتوجب التأكيد أن العلمانية -بما هي حيادية- لا تستلزم بالضرورة فصل الدين عن الدولة؛ فقد تتبنى الدولة دينًا ما من دون أن يخلّ ذلك بحياديتها، وذلك مشروط بشروط ثلاثة، سنأتي على ذكرها مع شرح مكثف لكل منها[225]:

الشرط الأول: ألا يكون القانون الذي تسنه الدولة مبررًا عن طريق رؤية شاملة للعالم. وضرورة هذا الشرط متأتية من ضرورة اجتناب الدولة انتهاك حياة الفرد الخاصة، فإذا منع القانون انتحار الفرد بيد الغير بحجة أن حياة هذا الفرد ملك الله، أصبح تبريرًا مستندًا إلى رؤية شاملة للعالم تخص المتدين أو المتبني لنظرة دينية شاملة قد لا يكون طالب الانتحار متبنيًا لها.

ولكن إذا برر حظر هذا الفعل بأن طالب الانتحار قد لا يكون واعيًا لفعله، فإن هذا التبرير يصبح قابلًا للوصول إلى العقل العمومي، ويقصد بالعقل العمومي عقل العوام الديمقراطيين، وهم أفراد المجتمع المسموح لهم بالتداول في سياق حر يحقق مبدأ المساواة الذاتية أي تساوي كل إنسان مع غيره ومبدأ الاعتبار المتكافئ للمصالح المدعومين بمبدأ الاستقلالية الذاتية الذي يعني قدرة كل إنسان على تحديد مصلحته من دون وصاية من أحد[226].

الشرط الثاني: ألا يحدّ القانون من قدرة الفرد على العيش بنزاهة؛ ويعني هذا ألا ينتهك القانون حرية يعدها الفرد أساسية، فإذا كان الفرد يعتقد اعتقادًا لا يقبل المساومة بحرمة أكل اللحم غير المذبوح بطريقة حلال، فإن تحقيق مبتغاه في أكل اللحم المذبوح بطريقة حلال تمكين له من العيش بنزاهة ولا يستطيع من يفرض عليه أكل هذا اللحم المذبوح بهذه الطريقة أن يعترض إذا أزيل سبب اعتراضه، وهو إيجاد طريقة تزيل آلام الحيوان؛ لأن قدرة هذا المعترض على العيش بنزاهة بمعنى تمتعه بحرياته الأساسية لن تسلب إذا أزيل سبب اعتراضه.

الشرط الثالث: ضمان المواطنة المتساوية وعدم الانتقاص من قيمة أي مكون من مكونات المجتمع. فالدين ليس عامل صدع في كل مكان، وقد عبّر عن ذلك الأنثروبولوجي مايكل لمآبيك خلال بحثه الميداني في مدغشقر: «ضمن الكثير من المتحدثين باللغة الملغاشية في مايوت وفي شمال غرب إفريقيا، كان الدين خلال الربع الأخير من القرن العشرين شاملًا. لاحظ الناس أن الله كان نفسه في كل مكان، ومن ثم فلم يكن مهمًا كثيرًا أي الطرق استخدمها الشخص للوصول إليه..... في بعض العائلات، يكون أحد الأبناء ملتزمًا بتقليد مستمد من الأسلاف، وآخر بالمسيحية، وآخر بالإسلام»[227].

والديمقراطية في السنغال مرتبطة بهوية دينية لا تحط من قدر أفراد الأقلية؛ لأنها أوّلت اللائكية الفرنسية التي تشكلت بها بما يجعلها متوافقة مع الانخراط في السلطة الاجتماعية والثقافية للجماعات الصوفية.

وبالنظر إلى إمكانية اجتراح صيغة توفيقية بين الإسلام والعلمانية، باستخلاص قيم إنسانية تنطوي عليها العلمانية وتمثل قيمًا أساسية في الإسلام من جهة، وإلى إمكانية تحقيق حيادية الدولة من دون أن

(225) سيسيل لا بورد، دين الليبرالية، ترجمة عبيدة عامر، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019، ص 197.، 199، 202.

(226) روبرت دال، مرجع سابق، ص147، 167.

(227) المرجع السابق، ص 190-191.

تستلزم هذه الحيادية فصل الدين عن الدولة بالضرورة؛ يمكن تخفيف وطأة هذا العنصر من عناصر الخيال السياسي عند الإسلاميين والعلمانيين.

ولكن استنباط القيم المشتركة بحكم كونه استنباطًا لا بدّ أن يتوسل بفعالية تداولية بين العقول وتحقيق الحيادية القادرة على الوصول إلى العقل العمومي غير ممكن من دون عقل تواصلي في فضاء تتحقق فيه الحرية والمساواة يعنيان أن الانطلاق من مواقف للمتحاورين متخفّفة من العبء الأيديولوجي الذي يرزحون تحته هو شرط أساسي لكي يؤتي الحوار أكله.

رابعًا- الشورى والديمقراطية

إن الشغف الذي أصاب قلوب كثيرين بعقد المقارنات بين الشورى والديمقراطية ليس إلا استجابة لحالة الشعور بالنقص التي تحفر عميقًا في الوجدان الجمعي للشعوب العربية والمسلمة، نخبًا وجماهير، فليس الدأب على إثبات السبق باستحضار مفاهيم تراثية وبذل الوسع في البرهان على أفضليتها إلا تجليًا من تجليات هذا الإدراك العميق لحالة التأخر. وليس المقصود بما نقوله أن عقد مقارنات مشروعة بين المفاهيم المعاصرة والتراثية غير مسموح، ولا أن سبقًا حقيقيًا لبعض المفاهيم التراثية ليس أمرًا واقعًا، ولكن قصدنا أن الانطلاق في المقارنات إنما يستبطن -في أغلب الأحوال- تحيزًا للقديم وتحاملًا على الجديد بدافع نفسي.

ومن هنا؛ فإن الباحث يرى أن الشورى والديمقراطية مفهومان ينتميان إلى فضاءين مختلفين، وأن من غير النافع عقد مقارنات بينهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الشورى -كمفهوم لا كممارسة عبر التاريخ- تستحق النظر إليها بجدية لا باستعلاء واختزال كانا ديدن من يريدون أن ينسلخوا من كل ماض، توهمًا أن الحداثة إنما تكون فقط في الجديد، وأن كلّ تمسك بالقديم نكوص.

إن إشارتنا إلى محاولة مقاربة المفهوم لا الممارسة ليست إشارة عارضة، فالبون بين المفهوم والممارسة هنا وفي حقول أخرى لا يمكن نكرانه ولا يمكن المكابرة في أن بين «الكائن» وبين «ما ينبغي أن يكون» فجوة دون سدّها خرط القتاد.

وتوخي الإنصاف والتحرر من النوازع النفسية في مقاربة مفهوم الشورى ينفع في إثبات شموليتها من جهة، كما يؤكد انتماءها إلى فضاء دلالي مغاير لمفهوم الديمقراطية. إن مفهوم الشورى في الإسلام مفهوم لا يقتصر على الشق السياسيّ، بل يتعداه إلى الاجتماعي والفردي ضمن الإطار الأخلاقي الذي يمثل النطاق المركزي في المنظومة الإسلامية[228].

وهو مرتبط -بوصفه هذا- بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة، وبالمصدر الثالث من مصادر التشريع وهو الإجماع؛ فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس مقتصرًا على نصح الحاكم، وإنما هو واجب كل مسلم في سلوكه اليومي ومع كل أفراد المجتمع باليد أو باللسان أو بالقلب، وليس القيام به باللسان إلا تجليًا من تجليات الحوار التشاوري الذي يتوخى الوصول إلى اتفاق على تقويم السلوك.

أما الإجماع الذي يتحقق -بحسب الأصوليين- بالاتفاق أو بالأغلبية، فهو تشاور تضطلع به الأمة كلها، لاستنباط أحكام تراعي النصوص كما تراعي المصالح العامة، ولا تُغفل حيثيات الظروف وتأخذ كذلك

(228) انظر توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة، دار الوفاء، 1992، ص 21.

بالأعراف السائدة[229].

إن للشورى بعدًا فرديًا كذلك متمثلًا في ضرورة تشاور الإنسان مع نفسه في ما يجب عليه اختياره من أحكام، إذا كان ذلك في مكنته، واختيار ما يراه أنسب له من أقوال المجتهدين، في ما لا يستطيع الحكم فيه بنفسه [230].

وفي تفصيل يوضح ما أجملناه؛ يمكن القول إن الشورى كانت ناظمًا لسلوك المسلمين بأمر القرآن، قبل أن تقوم دولة النبي في المدينة؛ لأن أول آية نزلت في واجب اتباع الشورى إنما نزلت في مكة، بينما نزلت الثانية في المدينة بعد قيام الدولة؛ الأمر الذي يعني أن واجب الشورى ذو بعد اجتماعي، وليس مقتصرًا على البعد السياسي فحسب[231].

ولا صحة للثنائية التي طالما أجهد البعض أنفسهم بها عن كون الشورى معلمة أم ملزمة للحاكم؛ لأن الحقيقة أن ما يسمى بالشورى المعلمة هي الاستشارة التي يتوجب على كل فرد أن يمارسها، ولا سيما الحاكم عندما يستشير في أمر هو في حدود سلطاته التي فوّض بها من طرف الأمة[232].

أما الشورى التأسيسية، بمعنى اختيار الحاكم والسلطة الدستورية بالشورى، فهي واجبة ابتداء ملزمة انتهاء. وكذلك الشورى الدستورية، بمعنى مراقبة الحاكم بعد اختياره بالشورى، فهي مراقبة واجبة، ويمكن أن ينص في عقد البيعة على إضافة شروط لها تلزم الحاكم بالالتزام بها[233].

ولا يكلف المرء نفسه مؤونة كبيرة لإثبات تجسّد ما سبق عبر الممارسة، فقد كانت الشورى الملزمة مطبقة في عهد النبي الذي مارسها مرات عديدة، وخضع لحكمها في مواقف عديدة، ومثال ذلك ما حدث في غزوة بدر، حيث كان اتخاذ القرار بمهاجمة قافلة قريش القادمة من دمشق قرارًا اتخذه النبي بعد التشاور مع أصحابه وقد اتخذ بالإجماع.

وكذلك في غزوة أحد، لم يكن النبي -وهو القائد- مع الرأي القائل بالخروج لمواجهة المشركين خارج المدينة، ولكنه التزم بمشورة أصحابه الذين يفضلون ذلك، وعلى الرغم من أن مشورتهم تلك قد أفضت إلى الهزيمة، فقد نزل القرآن بعدها ليؤكد وجوب الالتزام بالشورى في قوله تعالى: {فاعفُ عنهم واستغفرْ لهم وشاورْهم في الأمر} (آل عمران، 159).

وكذلك الاستشارة غير الملزمة التي يتخذها النبي بصفته حاكمًا مورست مرات عديدة في حياة النبي؛ فقد استمع لآراء بعض أصحابه واتخذ قرارًا فرديًا ليس معتمدًا على رأي الأغلبية، ومن قبيل ذلك استشارته لأصحابه في منح جيوش الأحزاب الذين يحاصرون المدينة ثلث ثمار المدينة، من أجل أن يفكوا حصارهم، واعتراض سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، واتخاذه قرارًا بالأخذ برأيهما.

(229) المرجع السابق، ص 58-80.

(230) المرجع السابق، ص 247.

(231) المرجع السابق، ص 50-52.

(232) المرجع السابق، ص 101.

(233) المرجع السابق، ص 324.

وكذلك أخذه برأي أسامة بن زيد، في كيفية التصرف بعد اتهام عائشة زوجته في حادثة الإفك، الذي طلب منه أن يتمهل في اتخاذ القرار حتى يحدث الله أمرًا، وهو ما سار عليه حتى نزلت الآية التي تبرئ زوجته[234].

وقد اتخذت الشورى مظهرًا أوضح، بعد موت الرسول ونشوء الضرورة لاستيلاد القرارات من جوف الحوار المعتمد في النهاية على الاستنباط من النص بعد انقطاع الوحي، ومن ذلك اتخاذ عمر قرارًا بعدم عدّ الأراضي الزراعية من الغنائم وعدم توزيعها، وهو قرار اتخذ بعد موافقة الأغلبية التي حصلت بعد نقاشات حامية.

ومن ممارسات الشورى التي طبقت في عهد الخلفاء الراشدين -بناء على الإجماع- في مسائل لها علاقة بالشأن الديني، اتخاذ قرار بالإجماع بجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وقرار نسخ المصاحف في عهد عثمان بن عفان، واتخاذ قرار بالإجماع بالموافقة على اقتراح عمر بن الخطاب بجعل تاريخ هجرة الرسول إلى المدينة بداية التاريخ الإسلامي.

ولكن ما يجب التنبه إليه أن هناك قرارات أخرى اتخذها بعض الخلفاء بمفردهم، بعد استشارة بعض أهل الرأي، ولم تتخذ لا بالأغلبية ولا بالإجماع؛ لأنها داخلة في الاختصاص الضيق للخليفة كقائد للجيش مثلًا، كما فعل عمر بتوجيه أمر للجيش في مصر بالاستمرار في الزحف لفتح أفريقيا[235].

وإذا كان تاريخ الإسلام السياسي يُفصح عن تعطيل الشورى في شقها السياسي، فإنه يؤكد أنها ظلت قائمة في الإطار التشريعي وفي الإطار القضائي، هذا فضلًا عن أن الحقل التشريعي ظلّ محافظًا على استقلاليته ولم يسمح للحاكم المتغلب بالتدخل فيه وفرض تغيير أي قاعدة من قواعده لصالحه[236].

فما يقرّه الفقهاء المجتهدون يكون ملزمًا في حالتين:[237]

الإجماع، وذلك عندما يتخذ بإقرار الأمة وفي حالة الحكم القضائي الذي يتخذه القاضي مجتهدًا كان أو غير مجتهد معتمد على قوة المذهب الفقهي الذي يتبعه، ولكنه إلزام نسبي مقصور على طرفي القضية.

وما قلناه عن إلزام يفرضه الإجماع أو الاجتهاد لا يعني أنه أبديّ لا يقبل التبديل؛ فالأحكام الاجتهادية المستنبطة من النصوص -سواء أتخذت بالأغلبية أم بالإجماع- يمكن في ظروف أخرى أن تتبدل بإرادة الأمة التي قررت الالتزام بها بداية، إذا استنبطت أحكام أكثر مواكبة واستجابة للواقع.

وما ذكرناه عن شمول الشورى للبعد الفردي يجد برهانه في حقّ الفرد المقلّد الذي لا يستطيع الاجتهاد في الاختيار بين الأحكام الفقهية التي تتنوع بحسب اجتهادات المذاهب. ولعل تعددية المذاهب الفقهية في التراث الإسلامي المنبثق من منهج مختلف سنّه مؤسسو هذه المذاهب ما يقطع بوجود بذرة التعددية التي لا تفسح مجالًا للاستبداد واحتكار الحقيقة.

---

(234) المرجع السابق، ص. 130- 134.

(235) المرجع السابق، ص. 145، 149.

(236) المرجع السابق، ص 362.

(237) المرجع السابق، ص. 147.

وقد أمكن ذلك بسبب ظنية علم أصول الفقه ونظر كل مذهب إلى منهج المذهب الآخر نظرة احترام، لما يستند إليه المذهب المخالف من منطق قائم على أسس علمية متينة.

وما يظن من قدسية الاجتهادات الفقهية مجانب للصواب؛ لأن هذه الاجتهادات في نظر أصحابها ما هي إلا نتيجة جهد فكري بشري، وهي قابلة للتغيير والتعديل كما أن أحدًا من هؤلاء المجتهدين لا يحق له إلزام الناس باجتهاده.

كما يجد تأكيده في حرية الفرد بنصّ القرآن في مراجعة نفسه، حتى في ما يخص اعتناق الإسلام من عدمه، حيث تركت له حرية الاختيار في مواضع عديدة نصّ عليها القرآن من قبيل: {فمن شاء فليُؤمنْ ومن شاءَ فليكفر} (الكهف، 29)، وقوله: {لا إكراهَ في الدين قد تبيّن الرشد من الغي} (البقرة، 256).

ولحديثنا عن التعددية الفقهية متات صلة بالشورى؛ لأن الاجتهاد في الفقه إنما كان لازمًا من لوازم الشورى، ومن الأدلة البارزة على ذلك ما أكدته الروايات الموثقة عن سلوك الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، حيث وصف أحدهم طريقته بقوله: «وطريقة أبي حنيفة أنه كان عند مدارسته المسائل مع أصحابه يذكر احتمالًا في المسألة، فيؤيده بكل ما له من حول وطول، ثم يسأل أصحابه أعندهم ما يعارضونه؟ فإذا وجدهم مشوا على التسليم، بدأ هو ينقض ما قاله أولًا بحيث يقتنع، فيسائلهم عما عندهم في الرأي الجديد؟ فإذا رأى أنه لا شيء عندهم، أخذ يصور وجهًا ثالثًا، فيصرف الجميع إلى الرأي الثالث، وحتى آخر الأمر يحكم لأحدها بأنه الصواب، أي أنه لا يعلن الرأي الراجح في نظره، دون مشاورتهم والاستماع لآرائهم وأدلتهم، اجتهادًا منه في الدين».[238]

وما نذكره عن الاجتهاد إنما هو وثيق الصلة بما نؤكده من ميزة تميز بها التاريخ الإسلامي، وهو استقلال سلطة التشريع عن السلطة السياسية، وبيان ذلك أن شروطًا صارمة، وضعت لتحقيق أهلية الاجتهاد؛ الأمر الذي يلزم عنه أن هؤلاء هم ممن تفرغوا للعلم حتى بلغوا فيه شأوًا بعيدًا، لا يستطيع أهل السلطة مزاحمتهم فيه، كما أن شروط الاجتهاد التي شرط أهل العلم توفرها في من يتولون سلطات تنفيذية جعل العامة قادرين على رفض شرعية الحكام الذين استولوا على السلطة بطريق غير شرعي، ولم يكونوا يتمتعون بأهلية الاجتهاد.

ولم يكن المجتهدون يوصفون بهذا الوصف إلا إذا أقرّلهم الناس عامة وعلماء باستحقاقهم لهذه الصفة، وهي صفة يكتسبونها ببذل الجهد في تحصيل إحدى مراتب الاجتهاد، وليس بمكرمة سنية من الحاكم ولا بتنصيب من هيئة دينية.

ولهذا، فلا وجود في التاريخ الإسلامي لدولة توتاليتارية؛ بمعنى ابتلاع السلطة للدولة والمجتمع؛ لأن الشريعة ظلت مهيمنة وظل القضاء مستقلًا مقيدًا بأحكام التشريع متصفًا بصفة الموقع القانوني الأخلاقي.

ولكن مع كل ما ذكر سابقًا من ميزات الشورى، كمفهوم سياسي أخلاقي ذي صلة لا تنفك بالفرد والجماعة، فإن ميزتها هذه هي نفسها التي تجعلها غير قابلة للاستثمار في نطاق الدولة الحديثة بمركزيتها التي تجد تبريرها في ذاتها، وليس في مبدأ مفارق لها، كما هو الحال في دولة الشورى التي تستمد مبادئها من شريعة تسمو بأحكامها على الظرفي والعرض والدنيوي وتهيمن عليه من ناحية، وهو ذو صلة بتجذر الديمقراطية في مفهوم الذات السياسية المتخفّفة من كل العوارض الاجتماعية؛ بمعنى قدرتها على اختيار غاياتها ببعد

(238) محمد زاهد الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، مصر، دار الأنوار للطباعة والنشر، 1948، ص. 13.

إرادوي، وليس ببعد معرفي تقتصر فيه مهمة الذات واستقلاليتها على اكتشاف غايات محددة سابقًا.

إن إحدى معضلات خطاب الإسلاميين عن الشورى، كمفهوم بديل للديمقراطية، هو أنه يتعامل مع الديمقراطية من دون أن يبرز استيعابًا لجوهرها القائم في الأصل على فرد ألقى عن كاهله عبء العوارض الاجتماعية؛ ليس بمعنى انتزاع الفرد من شرطه الاجتماعي، وهو أمر مستحيل، وإنما بمعنى أن ذاته قد منحت استقلاليتها وحقوقها بعيدًا عن أي شرط اجتماعي تشرط به ولمجرد كونها ذاتًا إنسانية، وهو تطور حصل في التجربة الغربية بعد أن منحت السوق الحرة الذات القدرة على الانفكاك من أسر التقييد للذات في مكانة محددة سابقًا في العصور الوسطى، ثم انتقل إلى طور جديد مع الليبرالية إلى ذات تمنح فرصًا متكافئة مع غيرها، وهو ما لم يكن كافيًا في ذلك السياق من التطور؛ لأن الدافع لاغتنام الفرص دافع اعتباطي، وقد لا يكون متيسرًا للجميع بسبب ظروف خارجة عن الإرادة، وهو ما جرى تجاوزه بالذات الديمقراطية التي تتخفف فيه من كل الصفات العرضية المنسوبة إليها[239].

هذه النقلات في تطور الذات لم يكن لها نظير في الرؤية الإسلامية؛ فهي لم تتحوّل إلى ذات تسبق فيها الأنا غاياتها وتحدد فيها غاياتها ببعد إراديّ، وذلك لأنّ هذا غير ممكن مع تحديد غايات تفرضها المنظومة، يقتصر فيها دور الذات على الاكتشاف من خلال البعد المعرفي، وهو ما يمكن أن يكون غير مجاف للتصور الديمقراطي، إذا منحت الذات استقلالية اختيار هذه الغايات التي تحددها المنظومة الدينية بمحض الإرادة، وإن متتبع تصور الذات في التراث الإسلامي يجد محاولات شجاعة وعميقة لتطوير مفهوم الذات لدى ابن الطفيل وابن خلدون، ولكنها ذات تجتاز الانتقال من الطبيعي الذي تتشابه فيه مع الكائنات الحية الأخرى إلى الفردي الذي تمتلك فيه إدراك خصوصيتها، ثم تغلق الدائرة بذات تغيب في عالم الأمر عند ابن الطفيل، وفي ذات تتحول إلى ذات ملائكية عند ابن خلدون، بدل أن تغلق الدائرة في حلقة المواطن الممتلئ بحقوقه السياسية والمدنية[240].

إن توضيح الفرق بين سيرورة تطور الذات في المنظومتين لا يقصد به عقد مقارنة لتفضيل إحداهما على الأخرى، وإنما تسليط الضوء على مواطن الخلاف التي تمنع تكريس الديمقراطية في الرؤية الإسلامية إلا على صعيد الخطاب النظري أو الممارسات التي تسيّس الدين، كما هو الحال في بعض التجارب التي استعرضناها والتي حققت قدرًا من النجاح النسبي الذي يظل بعيدًا عن الغاية المفترضة المتمثلة في نظام ديمقراطي تصنعه إرادات أفراد امتلكوا ذواتهم المستقلة من دون شروط مفروضة؛ بكلمات أخرى: ذوات سياسية تجد تجسيدها الأمثل في فرد يختار سردية حياته الخاصة بإرادة لا يحددها مبدأ فوق طبيعي، وهي سردية يسميها البعض «تطلع حياة»، ليس بمعنى الحياة الصالحة المشتقة من منظومة دينية، وإنما بمعنى تطلع فاعل اجتماعي متمتع بحقوقه الأساسية ونربطه علاقات مساواة مع فاعلين اجتماعيين آخرين لكل منهم تطلع حياة في إطار تعددية، ينظمها فضاء سياسي يشكل وسيطًا بين الفاعلين الاجتماعيين وبين الدولة، نحو استقلال ومسؤولية لا يعرفان بمضمون محدد وإنما بكفاح ضد التبعية وضد الزيف[241].

إنّ الذات التي تحدثنا عنها والتي تتطلب الديمقراطية وجودها تجعل الديمقراطية مفهومًا لا يقتصر على الجانب السياسي، وإنما يرتبط بكل ما تقتضيه إرادات الأفراد المتلكين لذواتهم المستقلة في البعد

(239) انظر مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص. 134، 172.

(240) انظر محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص. 72-81.

(241) انظر آلان تورين، ما الديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص. 214.

الاجتماعي والاقتصادي فضلًا عن السياسي.

إن المتأمل في أبعاد الشورى المذكورة مع ما سقناه من أمثلة تاريخية يجد بينها قاسمًا مشتركًا، هو تمكينها الأفراد من المساهمة في الشؤون المختلفة، ولكن ما تتطلبه الديمقراطية ليس المساهمة فحسب وإنما التعددية التي لا تقبل كمجرد لازم من لوازم التنوع كقضاء إلهي، ويتسامح فيها أهل الحق مع أهل الباطل تسامحًا يستبطن منة المسامح مع المتسامح معه. كما تتطلب صنعًا لفضاء سياسي تغيب الديمقراطية بغيابه، تمثله مؤسسات تمثل الوسيط الذي يربط المجتمع المدني بالدولة التي يحدد سلطتها انتفاء المبدأ المركزي الذي ذكرنا استحالة الديمقراطية بوجوده وتعددية الفاعلين الاجتماعيين والتي يتكامل بواسطتها تحقيق معادلة التوازن بين التعددية والوحدة المتجسدة في القانون المصنوع بإرادة الفاعلين الاجتماعيين عبر ممثليهم المختارين.

وما محاولات بعض المعاصرين صنع صيغة تقرب الشورى من الديمقراطية، عبر توسيع مفهوم أهل الحل والعقد تارة وعبر التمييز بينه وبين مصطلحات تقع في حقله الدلالي، إلا محاولات تصبّ في تكريس مفهوم المساهمة الذي لا يقوى على جعل الشورى مرادفة للديمقراطية[242].

هذا التعليق الذي استطرد فيه الباحث قليلًا يجد أهميته في حالة نقص الثقة التي تصبغ عموم العلاقات بين الإسلاميين وغيرهم، وهو ارتياب يجد مبرره في أن خطاب المواطنة المتساوية، لدى الإسلاميين الديمقراطيين عمومًا، يظل جزءًا من نسيج خطاب مقيد بغايات مقدسة وبقطعيات محظور الاقتراب منها، وبفهم لعلاقة الإسلام بالسياسة يمتزج فيه بصورة لا تخطئها العين النسبي بالمطلق.

ومن ناحية أخرى، لا يمكن للشورى أن تتجسد -بما هي مفهوم تقع الأخلاق منه في موقع المركز- من دون تربية الفرد على التخلق بأخلاق الشورى، لكي يصبح ما يقدّمه من مشورة مستقيمًا وعادلًا؛ الأمر الذي يتطلب عملًا دعويًا لا فعالية سياسية.

بمعنى آخر؛ إن دعوى استبدال الشورى بالديمقراطية حطّ للشورى من مكانتها التي تتغلغل بواسطتها في ضمير الفرد وبنية المجتمع الأخلاقية، باختزالها في بعد واحد من أبعادها، وهو البعد السياسي الذي لا يأخذ منها إلا بطرف حكم الأغلبية في اختيار الحاكم.

إن الشورى، كمفهوم متجذر في الأخلاق كنطاق مركزي، يمكن لها أن تظل قابلة للاستثمار في الجانب الفردي، وفي الجانب التشريعي والفقهي والقضائي، مع عدم الإصرار على صلاحيتها كبديل للديمقراطية، مهما بذلت الجهود لتوسيع المفاهيم المرتبطة بها، من قبيل مفهوم «أهل الحلّ والعقد» وغيره؛ لأن المفارقة بين المفهومين كامنة -كما ذكرنا- في قيام الديمقراطية على مفهومٍ للذات، لا تشترط الشورى وجوده لكي تقوم، وإنما شرطها تربية الفرد تربية أخلاقية، وهو ما يجعلها مفهومًا ألصق بالعمل الدعوي منه بالشأن السياسي.

(242) انظر مناف الحمد، الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2016، ص. 38-41.
https2//:u.pw/lLC0s

خاتمة

ما بين تجارب فاشلة وأخرى ناجحة نسبيًا، يمكن لنا أن نضرب بسهم، بعد هذه الجولة، في تفسير أسباب الفشل وعوامل النجاح.

إن دعوى فشل الإسلام السياسي التي تولى كبرها الباحث الفرنسي أوليفييه روا[243] دعوى مغالية قليلًا، في نظر الباحث؛ لأن اتهام الرؤية الإسلامية بإدقاع موضوعها الأنثروبولوجي؛ بسبب تخفّف الإنسان الذي تتحدث عنه من كل الحتميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبفقدان المنظور التاريخي باستعادتها الدائمة لماض مثالي، وبفقرها الاجتماعي برفضها التعدد بدعوى الخشية من الفتنة، نقول: إنه اتهام من يمارس الانتقائية في سبره لأدبيات الإسلاميين الذين لا تخلو أدبيات أبرزهم من استثمار فلسفة التشريع الإسلامي التي يوجه بوصلتها النظر إلى الماضي استصحابًا[244]، وإلى الحاضر استصلاحًا[245]، وإلى المستقبل سدًا للذرائع[246]؛ بما يعني شمولية فلسفة التشريع هذه لكل أبعاد الزمان، هذا فضلًا عن مراعاتها للعرف إلى درجة عدّ المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا[247]؛ الأمر الذي يعني متانة أساسها الاجتماعي، بالإضافة إلى تمحورها حول فلسفة المقاصد التي تنظر إلى الإنسان المتعين بما يحفّ به من ظروف، وبما تتطلبه ذاته البشرية من مصالح، ومن الظلم أو التحامل القول: إن أدبيات الإسلام السياسي خلو من هذه المفاهيم؛ لأنها حاضرة في نصوص الترابي والغنوشي وغيرهما[248].

وقد وصَفنا لطرح روا بأنه مغال قليلًا فحسب؛ لأننا إذ نخالفه في جانب، وهو حكمه النهائي الجازم الذي يتخذ بعدًا وصفيًا أكثر منه تفسيريًا مستندًا إلى ما لا يكفي من أدلة، نوافقه في جانب آخر، وهو الفشل الذي مُنيت به معظم تجارب الإسلام السياسي، لأسباب عديدة منها ما هو داخلي ومنها ما هو من خارج بنيتها، وهو فشل يعانيه إسقاط النسق المفاهيمي على الواقع، عندما تستطيع نزعة التطرف التسرب إليه، عبر المساحات المفاهيمية الرخوة التي لا يخلو منها أي نسق، والتي يمكن معالجتها فقط عندما يكون النسق منفتحًا على التلاقح مع المنظومات الأخرى في مجال تداولي من جهة، قادرًا على التفاعل الجدلي مع الواقع من جهة أخرى.

---

(243) أوليفييه روا، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقي، ط2، 1996، ص 74-76.

(244) الاستصحاب في أصول الفقه الإسلامي هو الحكم بثبوت أمر أو نفيه في الزمن الحاضر أو المستقبل بناء على ثبوته أو عدمه في الزمن الماضي لعدم قيام دليل على تغييره وواضح ارتباطه بالماضي

(245) الاستصلاح أو المصلحة المرسلة هو الوصف الذي يلائم تصرفات الشرع ومقاصده، ولكن لم يشهد له دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة وواضح ارتباط الاستصلاح بالحاضر.

(246) سد الذرائع في اصطلاح الأصوليين هو منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة وواضح أنه ينظر إلى المآل.

(247) انظر محمد أحمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996، ص. 306.

(248) انظر حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، المغرب، دار القرافي، بدون تاريخ، ص. 40 وما بعدها، وراشد الغنوشي، الحريات العامة في الإسلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ط4، ص. 120 وما بعدها.

وما استخدمه آصف بيات، من أداة تفسيرية بواسطة مصطلح ما بعد الإسلاموية[249]، لم يكن موفقًا -في نظرنا- لأنه يعبّر عن محاولة لمحاكاة الـ ما بعديات السائدة في عصر فشل السرديات الكبرى، من دون الأخذ في الحسبان أن ثمة تجارب، كتجربة الإسلاميين الديمقراطيين السوريين في الخمسينيات، هي حسب هذا التحقيب ما قبل، كانت تستحق وصف الـ ما بعد؛ الأمر الذي يفقد اللاحقة قدرتها التفسيرية المزعومة.

ولعل دعوة نادر الهاشمي إلى ضرورة استنباط علمانيةٍ، تناسب الخصوصية الإسلامية من جوف النص الديني بتأويل مبتكر له، يمكن أن يكون لها بعض المشروعية، ولكننا نظن أن ما استشرفه الهاشمي من إصلاح ديني إسلامي على خطا الإصلاح الديني المسيحي، بحجة شبه التطابق في الفترة الزمنية الفاصلة بين موت المسيح وظهور الحركات الاحتجاجية في العالم المسيحي من جهة، وبين موت محمد عليه الصلاة والسلام وظهور حركات الاحتجاج في العالم الإسلامي من جهة أخرى[250]، استشرافٌ لا صلة له بالمنهج العلمي، مع الأخذ في الحسبان الخطأ العلمي الذي وقع فيه الهاشمي، عندما عدّ الدولة العلمانية نتاج صراع الكنيسة مع الدولة[251]، بينما تقول الحقيقة التاريخية: إن هذه الدولة كانت سببًا من أسباب هذا الصراع لا نتيجة له.

صحيح أن فصلًا جرى بين الكنيسة والدولة، بعد تحقق الغلبة للدولة على الكنيسة في الصراع على السلطة، ولكن هذا الفصل لم يكن حلًا، وإنما كان بإرادة الدولة المنتصرة التي تريد أن تأخذ محل المركز في المشهد السياسي والاجتماعي والاقتصادي[252].

هذه النظرة السريعة على مقاربات جديدة للإسلام السياسي وما بعد الإسلام السياسي، وعلى مقاربة لطبيعة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، أراد منها الباحث أن يؤكد أن مشكلة الإسلام السياسي ليست في أن الإسلام في حاجة إلى العلمنة على خطا المسيحية بعد الإصلاح الديني، وليست في تأخر تمركز ممارساته حول الديمقراطية فيما سمي بـ «ما بعد الإسلام السياسي»، وليست في عدم إدراك منظريه للتاريخ أو الاجتماع أو الأنثروبولوجيا، ولكنه كامن في كونه ردة فعل على التغريب لا يستطيع في مقارباته ألا يفصح عن استبطانه لمغايره الذي يريد أن يناقضه، وهو ما يجعله حريصًا على استدخال البنى الحديثة عن طريق محاولة أسلمتها، في ممارسة تجعل المنقول أصلًا والمأصول تبعًا، وهو إذ يجهد في محاولات إثبات خصوصيته يصرّ على أن يسيح في أفق يشكل فيه الخيال مساحة أكبر من الواقع.

وإذا كان ثمة تجارب ناجحة نسبيًا، فإننا نظن أن نجاحها النسبي لم يكن نتيجة اقتراب المفاهيم من الواقع، وإنما كان نتيجة تسييس للدين (الإسلام) ذاهب إلى حده الأقصى؛ الأمر الذي يفقده مكانته الحقيقية بسحبه من ميدانه الواسع إلى نطاق ضيق هو نطاق السياسة التي يجدر أن تكون ميدان الدولة التي تستلهم من الدين قيمها، بدلًا من أن تخضعه لأغراضها، ويفقر جوهره المتمثل في الأخلاق قابليته للاستثمار على صعيد العلاقات الأفقية بين الأفراد؛ لأن محاولات ربط الأخلاق بالسياسة، وجعل ترسيخها مسؤولية الدولة بدل المجتمع المدني، تنذر بخطر تحول الدولة إلى دولة أوصياء، وتضعف استقلالية التشريع عن

(249) انظر ما بعد الإسلام السياسي، تحرير محمد أبو رمان، عمان، مؤسسة فريدرش ايبرت، 2018، ص 12.

(250) انظر الهاشمي، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، مرجع سابق، ص 91.

(251) المرجع السابق، ص 149 وما بعدها.

(252) انظر وليام ت. كافانو، أسطورة العنف الديني، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017، ص 256 وما بعدها.

الحكم، وهي أهم ميزة تميزبها التاريخ الإسلامي عبر القرون ما قبل الحديثة.

في ما خص الحال السورية، فإن النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها والتي قد تثير غضب الإسلاميين هي أن المشهد السوري لم يعد يحتمل السجال العلماني الإسلامي الذي لم تجدِ كل المحاولات التلفيقية لوضع حد له، وقد بات السوريون اليوم على نقطة الصفر، بعد أن استحال وطنهم إلى كيان لا يعرفون معالمه، وبعد أن تشظى مجتمعهم إلى كيانات تستبطن كل العصبيات التقليدية. لأجل هذا، ولأجل كل ما طرحناه سابقًا، فإن نزع صفة العلماني ونزع صفة الإسلامي عن التيارات السياسية هو اللبّ المتحصل من اقتراحاتنا؛ فلا سبيل لبقاء العلماني بعمقه الأيديولوجي المفارق، ولبقاء الإسلامي بالتناقضات التي يحملها مشروعه، متخندقين في متاريسهما منغلقين في فضاء فكري يطغى فيه الخيالي على الواقعي.

وإن الشروع في حوارتداولي في طريق بناء ديمقراطية تداولية، تُصنع فيها الحقائق صنعًا وتُبنى فيها القيم بناء بممارسة تداولية حرة ندية، يستلزم تيارات سياسية وطنية ديمقراطية تداولية لا تحتمل أن تنعت بنعوت أخرى. فلا يظن العلماني أن منظومته المستمدة من سياق مغايرهي نهاية التاريخ، ولا يحسب الإسلامي أن فهمه لمنظومته هو حكم الله، فهو لا يدري أيصيب حكم الله أم لا، ولأجل هذا فإن اطّراح النعوت المثقلة بعبء الأيديولوجيا هو الخطوة الأولى في طريق طويل لبناء دولةٍ يتفق الناس على شكلها ونظامها ومنظومتها القانونية وحاملها الأخلاقي.

لا نقول هذا بقصد حرمان المسلم المؤمن بصلاحية الإسلام من حقّه في السعي لتجسيد رؤيته، ولا لحرمان غيره من ذلك الحق، وإنما من أجل تكريس ضرورة السعي إلى هذا الحق عبر فضاء تداولي هابرماسي[253]، إذا صح التعبير، يتنافس فيه المتنافسون في طرح رؤاهم في صراع تنافسي سلمي لا يسمح فيه لأي طرف أن يغلق سقف الجدل المثمر، ولا أن يرخي حبل التوتر الخلاق.

(253) تبنى الديمقراطية التداولية الهابرماسية التي يميزها أنها ديمقراطية فضاء أخلاقيات المناقشة التي تقوم بدورها على قواعد يقرها الحوار بين المتداولين هي:

1. أن يكون حوارًا لا يستثنى منه أي مشارك.
2. أن يتمتع المتحاورون بحقوق وحظوظ متساوية في الكلام.
3. أن يتحقق شرط التبادلية بين المشاركين.
4. أن تتحقق صفة نزاهة الأحاديث، وهي صفة تتحقق إذا طابق قول المشارك فعله.

انظرحسن مصدق النظرية النقدية التواصلية، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص 151.

المراجع

أولًا- الكتب

باللغة العربية

1) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1970.

2) ابن بيه، عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014.

3) أبو رمان، محرر، ما بعد الإسلام السياسي مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية، عمان، مؤسسة فريدريش إيبرت، 2018.

4) الأيوبي، نزيه، تضخيم الدولة العربية، ترجمة أمجد حسين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

5) باروت، جمال، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، المملكة المتحدة، دار رياض الريس، 1994.

6) البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، 1986.

7) البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط2، 1973.

8) الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، المغرب، دار القرافي، بدون تاريخ.

9) تورين، آلان، ما الديمقراطية، ترجمة عبود كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، 2000.

10) حوا، سعيد، من أجل خطوة إلى الأمام، القاهرة، دار التراث العربي، الطبعة الثانية، 1979.

11) ---------، هذه تجربتي، هذه شهادتي، القاهرة، دار التوفيق النموذجية، 1987.

12) دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس مظفر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط2، 2005.

13) رمضان، يحيى، القراءة في الخطاب الأصولي: الإستراتيجية والإجراء، ط1، عمان، الأردن: دارا لكتاب العلمي.

14) روا، أوليفييه، تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقي، ط2، 1996.

15) رؤوف عزت، هبة، الخيال السياسي للإسلاميين ما قبل الدولة وما بعدها، بيروت، الشبكة العربية

للأبحاث والنشر، 2015.

16) زرزور، عدنان محمد، مصطفى السباعي الداعية المجدد، دمشق، دار القلم، 2000.

17) السباعي، مصطفى هكذا علمتني الحياة، بيروت، المكتب الإسلامي، ط4، 1997.

18) سعد الدين، عدنان، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات المجلد الرابع، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010.

19) ----------، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات، المجلد الخامس، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2010.

20) الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة، دار الوفاء، 1992.

21) صدقي، محمد أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.

22) ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1998.

23) عبد الرحمن، طه، في تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007.

24) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الإسلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1993.

25) القرضاوي، يوسف، كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، القاهرة، دار الشروق، ط3، 2011.

26) كافانو، وليام ت، أسطورة العنف الديني، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

27) الكوثري، محمد زاهد، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، مصر، دار الأنوار للطباعة والنشر، 1948.

28) لا بورد، سيسيل، دين الليبرالية، ترجمة عبيدة عامر، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

29) المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

30) مصدق، حسن، النظرية النقدية التواصلية، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.

31) مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2017،

32) المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، دمشق، دار الفكر، 1967

33) الهاشمي، نادر، الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

باللغة الإنكليزية

1) Bouandel, Youcef, "Political Islam in North Africa," in Political Islam: Context Versus Ideology, ed. Khaled Hroub, London, London Middle East Institute at SOAS, 2010.
2) Fuller, Graham E., The Future of Political Islam (New York: Palgrave Macmillan, 2003.
3) Hoffman, Valerie, "Islam, Human Rights and Interfaith Relations: Some Contemporary Egyptian Perspectives," in Islamic Political and Social Movements, ed. Barry Rubin, London, Routledge, 2013.
4) Karagiannis, Emmanuel, The new political islam, human rights, democracy, and justice, University of Pennsylvania Press Philadelphia, Pennsylvania, 2018.
5) Kull, Steven, "Muslim Public Opinion on U.S. Policy, Attacks on Civilians and al-Qaeda," Program on International Policy Attitudes at the University of Maryland, 2007.
6) March, Andrew F., Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus, Oxford University Press, New York, 2009.
7) Mariz, Tadros, The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Redefined or Confined? (London: Routledge, 2012).
8) Massad, Juseph. A, Islam in liberalism, Chicago and London, The university of Chicago press, 2015.
9) Mitchell, Richard P., The Society of the Muslim Brothers, Oxford, Oxford University Press, 1969.
10) Noueihed, Lin and Warren, Alex, The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of A New Era, New Haven, Conn, Yale University, 2012.
11) Pierret, T, 'Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba'thist Syria', in Lawson, F. H. (ed.) Demystifiying Syria, Saqi, London, 2009.
12) Ramadan, Tariq, Western Muslims and the Future of Islam Oxford: Oxford University Press, 2004.
13) Rogan, Eugene, The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East (New York: Basic Books, 2015.

14) Roy, Olivier, Globalized Islam, The search for a new ummah, New York, Columbia university press, 2004.

15) Schreier, Margrit, Sampling and Generalization In: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, Edited by: Uwe Flick, London, SAGE Publications Ltd, 2021, DOI: https://2u.pw/PpHRf

16) Taşpinar, Ömer, "Turkey: The New Model?" in The Islamists Are Coming: Who They Really Are, ed. Robin Wright Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2012.

17) Yavuz, M. Hakan, Islamic Political Identity in Turkey, New York, Oxford University Press, 2005.

18) Yavuz, M. Hakan, Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement Oxford, Oxford University Press, 2013.

ثانيًا- مواقع الانترنت

بالعربية

- ابن بيه، عبد الله، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، موقع الشيخ عبد الله بن بيه، https://2u.pw/WnTdC

- أبوزيد، حسن، بين الإسلام والديمقراطية، الفجر، 2014، https://2u.pw/MtFro

- تركيا بالعربي، خسارة مدوية لحزب العدالة والتنمية في انتخابات بلدية اسطنبول، 2019، https://2u.pw/k10Xh

- تومسون، اليزابيث ف، رشيد رضا والدستور العربي السوري لعام 1920 كيف قوض الانتداب الفرنسي الليبرالية السورية، ترجمة يسرى مرعي، معهد العالم للدراسات، http://ks.sa//c7UC

- جول، محمد زاهد، العلمانية التركية وأزمة الربيع العربي، موقع قنطرة، 2011، https://2u.pw/OZlVh

- حاتم، عبد الله، احذروا العودة إلى حكم البسطار، العهد، 2013،
https://2u.pw/IMGic

- الحمد، مناف، الإسلام والديمقراطية: تليين صلابة المبدأ المركزي وتوزيعه، 2016،
https://2u.pw/YgCHG

- الحمد، مناف، في أسباب كساد الماركة السياسية للمعارضة السورية، موقع أنفاس، 2014،
https://2u.pw/PUsGL

- الحمد، مناف، ملامح من التجربة الليبرالية السورية بعد الاستقلال وعوامل إجهاضها، مركز حرمون، 2020،
https://asr.im/x2PBM

- الحمد، مناف، الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2016
https://2u.pw/lLC0s

- سالم، زهير، إرث حسن البنا إذ تهدده انتصارات الربيع العربي، رابطة الحقوقيين السوريين، 2012،
https://2u.pw/aiJjz

- السيد، فداء، المواطنة من وجهة نظر إسلامية، صحيفة العهد، 2013،
https://2u.pw/kfZ0x

- الشرق الأوسط، الإخوان المسلمون لـ «الشرق الأوسط»: أنشأنا كتائب مسلحة للدفاع عن النفس وعن المظلومين، 2012،
https://2u.pw/tXzX4

- العبد الله، محمد علي، الأخطاء الثلاثة، شفاف الشرق الأوسط، 2005،
https://2u.pw/xsoIL

- العلبي، إبراهيم، الإسلام والديمقراطية تداخل أم تصادم، مجلة الفجر، 2013،
https://2u.pw/fAXqJ

- العلبي، إبراهيم، شمولية الإسلام تضبط الحضارة ولا تصنعها، موقع رابطة العلماء السوريين، 2014،

https://2u.pw/OyYql

- مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، لندن، ميثاق الشرف الثوري وبعض ردود الفعل عليه، 2014،

https://2u.pw/paTx2

- موقع الإخوان المسلمين السوريين،

https://2u.pw/uhYU1

- موقع نور سورية، مرصد الثورة، ميثاق شرف ثوري لأهم الكتائب المقاتلة في سورية، 2014،

https://2u.pw/FgRI4

- النعيمي، محمد، التحزب في المنطق الأعوج، العهد، 2013،

https://2u.pw/6W6B1

بالإنكليزية

1) Akyol, Mustafa, "Erdogan Counts on Karaman's Islamic Counsel," Al-Monitor, January 29, 2014,

https://2u.pw/2VVVR

2) Aslan, Senem, "Different Faces of Turkish Islamic Nationalism," Washington Post, February 20, 2015,

https://2u.pw/o5OKn

3) Egypt Internet Users, internetlivestats.com, 2016,

https://2u.pw/nycmH.

4) Ennahda Leader Raises Concerns of One-Party Rule After Tunisia Polls," Middle East Eye, October 31, 2014,
https://2u.pw/TPnEI

5) Gamha, Eymen, "Final Results of Tunisian Elections Announced," Tunisialive, November 14, 2011,
http://www.tunisia-live.net

6) Haynie, Devon, "More Middle Eastern Students Come to the U.S., Find Surprises," U.S. News, February 18, 2015,
https://2u.pw/4AGBh

7) Hussein, Abdel-Rahman, "Mohamed Morsi to Pick Woman and Christian as Egypt's Vice Presidents," Guardian, June 26, 2012,
https://2u.pw/Im2gb

8) Kramer, Gudrun, "Islamist Notions of Democracy," Middle East Report 23, no. 4, 1993,
https://2u.pw/nGkOY.

9) Meziou, Dorra Megdiche, "Tunisia's Ennahda Reconsiders Gender Equality," Al-Monitor, August 13, 2013,

10) Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms, and Islam in Political Life," Pew Research Center, July 10, 2012,
https://2u.pw/DXJqD

11) Muslim Brotherhood's Mursi Declared Egypt President," BBC News, June 24, 2012,
https://2u.pw/FtuxU.

12) Noha el-Hennawy et al., "The Brothers of the Cabinet," Egypt Independent, August 10, 2012,
https://2u.pw/jaWPu.

13) One Year After Morsi's Ouster, Divides Persist on El-Sisi, Muslim Brotherhood," Pew Research Center, May 22, 2014,
http://www.pewglobal.org

14) Osborne, Samuel, "Turkish Parliament Speaker Prompts Outrage with Call to Replace Secularism with Religious Constitution," Independent, April 27, 2016,
https://2u.pw/U9PAI.

15) Recep Tayyip Erdogan Wins Turkish Presidential Election," BBC News, August 14, 2014.

16) Sarhan, Jessica, "woman Blast Erdogan Over the hate 'Hate Crime,
https://2u.pw/Ylb0T

17) Scholl, Joachim, "Interview with Samir Dilou—'Wir wollen keinen Gottesstaat,'" Deutchland Radio Kultur, May 18, 2011,
http://www.deutschlandradiokultur.de

18) Schreier, Margrit, Edited by: Uwe Flick, Sampling and Generalization, in: The SAGE Handbook of Qualitative Data Collection, London, SAGE Publications Ltd City, 2018,
https://dx.doi.org/10.41359781526416070/

19) Shadid, Anthony and Kirkpatrick, David D., "Activists in the Arab World Vie to Define Islamic State," New York Times, September 29, 2011,
https://www.nytimes.com/

20) Tadros, Mariz, The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Redefined or Confined? (London: Routledge, 2012).

21) Tunisia Elections Results: Nida Tunis Wins Most Seats, Sidelining Islamists," Guardian, October 30, 2014,
http://www.theguardian.com

22) Tunisian Internet Users, internetlivestats.com, 2016, http://www.internetlive stats.com/internet-users/tunisia/.

23) Turkey Election: Ruling AKP Regains Majority," BBC News, November 2, 2015,
https://2u.pw/VEuZS

24) Turkey Internet Users, internetlivestats.com, 2016,
https://2u.pw/EDily .

25) Turkish PM Erdogan's Steps 'Not Enough', Greek Orthodox Patriarch Says," Hurriyet Daily News, May 9, 2014,

https://2u.pw/atBV6

26) Turkish Statistical Organization, "Results of the General Election of Representatives (1983–2011),"

https://www.tuik.gov.tr/Home/Index

ثالثًا- المجلات

باللغة العربية

- الحمد، مناف، في ضرورة الحوار وأدواته (الحوار الإسلامي العلماني أنموذجًا)، مجلة قلمون، العدد التاسع، أيلول، 2019.

باللغة الانكليزية

1) Çarkoğlu, Ali, "Political Preferences of the Turkish Electorate: Reflections of an Alevi-Sunni Cleavage," Turkish Studies 6, no. 2, 2005.
2) Grami, Amel, "Gender Equality in Tunisia," British Journal of Middle Eastern Studies35, no. 3 (2008).
3) Haqqani, Husain and Fradkin, Hillel, "Islamist Parties: Going Back to the Origins," Journal of Democracy 19, no. 3 (July 2008).
4) Kaya, Ayhan, "Moderning, Secularism, Democracy and the AKP in Turkey," South European Society and Politics 16, no. 4 December, 2010.
5) Toros, Emre, "Social Indicators and Voting: The Turkish Case," Social Indicators Research115, no. 3 (2014).
6) Weismann, Itzchak, Framing a Modern Umma, The Muslim Brothers' Evolving Project of Da'wa, sociology of islam 3 (2015).
7) Weismann, Itzchak, Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria, Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 4 Oct, 1993.

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

هو مؤسّسة بحثية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بإنتاج الدراسات والبحوث السياسية والمجتمعية والفكرية المتعلقة بالشأن السوري خاصة، والصراع الدائر في سورية وسيناريوهات تطوره، وتهتم بتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي. كما تهتم أيضًا بالقضايا العربية، والصراعات المتعلقة بها، وبالعلاقات العربية الإقليمية والدولية.

يُنفذ المركز مشاريع ونشاطات، ويُطلق مبادرات من أجل بناء مستقبل سورية، على أسس وقيم الديمقراطية والحرية والمساواة وحقوق الإنسان وقيم المواطنة المتساوية، ويسعى لأن يكون ميدانًا للحوار البنّاء، وساحة لتلاقي الأفكار.

- أبحاث سياسية
- أبحاث اجتماعية
- أبحاث اقتصادية
- ترجمات
- أبحاث قانونية

www.harmoon.org

مركز حرمون للدراسات المعاصرة
Harmoon Center for Contemporary Studies
Harmoon Araştırmalar Merkezi
Doha, Qatar Tel. (+974) 44 885 996 PO.Box 22663
Istanbul, Turkey Tel. +90 (212) 813 32 17 PO.Box 34055
Tel. +90 (212) 524 04 05