



«الإسلاميون» و«الإصلاح السياسي» في مصر المراوحة بين «الفتوى» و«الجدوى»

عمار علي حسن (*)

كاتب وخبير في علم الاجتماع السياسي - مصر.

توطئة

تُلقي «الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي» بنفسها في غمار الأخذ والرد الدائر عربياً حول مسارات الإصلاح، متطلعة إلى الاستفادة من أي خطوة إصلاحية، تفتح أمامها فرجة، ولو ضيقة، لاكتساب شرعية سياسية، ومشروعية قانونية، تعول عليها كثيراً في رحلتها للوصول إلى سدة الحكم، أو على الأقل ضمان القدر المناسب من الأمان، النفسي والسياسي، ما يعني توقف ملاحقة أفراد هذه الجماعات ومطاردتهم، باعتبار أن بعضها «محظور» قانوناً، والبعض الآخر متهم بـ «الإرهاب».

وتراوح هذه الجماعات في موقفها من الإصلاح بين «الفتوى»، التي تعني لديها التمسك بما تراه «ثوابت دينية» أو «عقدية» لا يمكن التفريط فيها أو التنازل عنها؛ و«الجدوى» التي تتمثل في البحث الدائب عن الوسائل الفاعلة في الواقع المعيش، التي تقود هذه الجماعات إلى التمكن، أو تحصيل السلطة. وهذه المراوحة سنجدتها في ثنايا رؤية «الإسلاميين» المصريين لقضية الإصلاح في مساراتها الثلاثة، التي انتظم حولها السجال الفكري العربي المتعلق بقضية الإصلاح السياسي، والتي تدور في الأغلب الأعم حول زمنية الإصلاح واتجاهه وتحديد القائمين به، للرد على أسئلة عمّ إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح ورفض ذريعة التدرج فيه، وما إذا كانت المسيرة تبدأ من إصلاح القمة «الحكام» دون انتظار تغيير القاع «الجماهير»، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحسينها ضد الاستغناء.

أولاً: رؤية الإسلاميين المصريين إلى الإصلاح السياسي

١ - من «الصبر» إلى «التمكن»

يعود الجدل داخل الحركة الإسلامية المصرية حول زمنية الإصلاح، أو الوقت الذي من

المفترض أن يستغرقه، إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث اللحظة التي ولدت فيها حركة الإحياء الإسلامي، على كفي جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده. فالأول كان يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه؛ أما الثاني، فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنكليزي، خارجاً على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف عبده الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذاً البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح^(١).

وبلور عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام ١٨٨٣، أن يذهبا معاً إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسسا مدرسة للزعماء، يختاران تلاميذها من الأقطار الإسلامية، ويقومان بتربيتهم لمدة معينة، يصبحون بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم^(٢). لكن الأفغاني، الذي كان سياسياً واقعياً، رفض هذه الفكرة «الطوباوية»، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر، خصوصاً لدى تنظيم «جماعة المسلمين»، المعروف إعلامياً باسم التكفير والهجرة؛ وهي في كل الأحوال تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني وعبده من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح، يعود في نظر العقاد إلى «اختلاف الفطرة والاستعداد بين هذين الإمامين العظميين، فأحدهما خلق للتعليم والتهذيب، والآخر خلق للدعوة والحركة في مجال العمل السياسي والثورة الأممية»^(٣). وربما وزعت الفطرة كلاً منهما على مسلك مغاير للآخر؛ فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مع المستعمر؛ أما عبده، فيعول على الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلاً إلى بلوغ الهدف ويكره على التوازي السياسية، فيستعيز بالله من «ساس ويسوس»، ولا يرفض التعاون مع المستعمر، إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

وجاءت الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، لتراكم على هذين المسلكين، فاختلقت بين نهج «الإخوان المسلمين» الذي يؤمن بالتدرج، ونهج «الجماعة الإسلامية» و«تنظيم الجهاد»، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول «التدرج»

(١) طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (الجزائر: المؤسسة

الوطنية للكتاب؛ تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٦٨ - ٦٩، و ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣) عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧١)، ص ٨٤.

و«القفز»، لا يمثل لدى هذه الجماعات طريقة لدفع السلطة الموجودة إلى تبني الإصلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده؛ لكنه يعني، ودون موارد، اختلافاً حول طريقة إزاحة هذه السلطة، أو الحل محلها.

فالإخوان حين يتوسلون بالدعوة أو التربية الأخلاقية، فإنهم يقصدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسلامية الراديكالية، على ما بينها من أوجه للاتفاق والاختلاف^(٤)، لم تكن تقصد – حين حملت السلاح ضد النظام السياسي، خصوصاً أواخر الثمانينيات وحتى الربع الثالث من العقد الأخير للمقرن المنصرم – الضغط على السلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، بل على النقيض تماماً؛ فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتها، لأنه يعني تقوية شوكة النظام القائم في مواجهتها، ومن ثم كان مقصدها هو إسقاط النظام واغتنام نفوذه وفرصه ومكانته. لكن ربما تغيرت هذه الاستراتيجية مع انتهاء المواجهة المسلحة لصالح النظام، وتيقن بعض فصائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيراً ضد حكم مدجج ببركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح «الإسلاميون» يطالبون بالديمقراطية، اعتماداً على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمناً لهم، في السعي للوصول إلى السلطة.

من ثم لا يرضى «الإسلاميون»، الذين يفضلون العمل السياسي ولا يجذبون عسكرة الحركة الإسلامية، في الوقت الراهن، بمنطق النظام الحاكم في مصر، الذي يتبنى التدرج في الإصلاح نزولاً على الظروف السياسية والاجتماعية، بحسب ما يقال؛ فمثل هذه النهج، في نظرهم، يعني إرجاء الوسيلة «الشرعية» التي ينتظرونها للوصول إلى السلطة، تعويلاً على أنهم يتمتعون بجماهيرية كبيرة، ومن ثم فإن صناديق الانتخابات ستتيح لهم تحصيل ما لم يتحقق بالنزال المسلح ضد السلطة. وقد عركت التجربة الإخوان المسلمين، فتيقنوا أن التأسيس البطيء لحكمهم، مسألة صعبة، في ضوء القيود القانونية والسياسية التي تفرض عليهم، وأنه لا بد لهم من أن يزاوجوا، بين التحرك لدى «القاعدة»، والضغط على «القمة».

وهنا يطالب الإخوان المسلمون، بوصفهم الجماعة الأم والأكثر قدرة على التعبئة السياسية السلمية، بالسماح لهم بتكوين حزب سياسي، وفتح الباب أمام تعددية سياسية حقيقية، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، بعد إلغاء قانون الطوارئ، اعتماداً على أن إجراءات من هذا القبيل، ستتيح لهم فرصة ترجمة تواجدهم الاجتماعي إلى نفوذ سياسي مكافئ له، أو على الأقل إنهاء رحلة معاناتهم جراء فقدان المشروعية، والتي تجعل أعضاء الجماعة دوماً في مواجهة حزمة من الاتهامات، التي تفضي بهم إلى محاكمة عسكرية، من قبيل العمل على الاستيلاء على الحكم وتغيير الأوضاع القائمة في البلاد بالقوة، والانضمام إلى تنظيم سري محظور، وحيازة مطبوعات تحوي عبارات تحض على كراهية نظام الحكم،

(٤) عمار علي حسن، «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور قدم إلى: ندوة الحركة الإسلامية في مصر، التي نظمتها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، ١٩٩٤.

وتحريض الجماهير ضده، وفتح قنوات اتصال بعناصر من الجماعات التي تمارس العنف.

ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية أخيراً نابعاً من اقتناع فقهي وفكري من مكتملين، لكنه إفراز لدرس تاريخي وعوه جيداً، وهو أن العنف سيقابل بعنف مضاد، لن يكون في وسعهم، في ظل تفاوت القدرات بينهم وبين الدولة، أن يتحملوه، بل إنه كفيل، وكما حدث في مرات سابقة، أن يعيد الجماعة خطوات إلى الوراء، ويفقدها حتى الأشكال التحاليلية التي تتبعها في التغلغل الاجتماعي ومدارة السلطة أحياناً، ومن ثم فلا مناص من التوسل بالإجراءات التي تتيحها الديمقراطية.

علاوة على ذلك، لم يكن في وسع الإخوان أن يصمّوا آذانهم طيلة التاريخ عن الطروحات الكثيرة، التي ازدهمت بها الساحة الفكرية في التعامل معهم، والتي تراوحت في تناولها هذه الجماعة بين النقد المغلف بالنصيحة، والجلد الرامي إلى إقصائها بعيداً عن الحياة السياسية والاجتماعية، باعتبارها جماعة تقليدية ستجرفها الحداثة، أو ارتداداً سلفياً على المشروع التنويري الذي عرفته مصر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن المنصرم. ورتب هذا الوضع على الإخوان تحدياً كبيراً، فكان عليهم أن يطوروا تصوراتهم السياسية، بقدر ما تسمح به البنية الداخلية للجماعة، فكرياً ومؤسسياً، وبحسب ما يتيح لهم السياق السياسي/الاجتماعي الذين يحيط بحركتهم.

لكن هذا لا يمنع من أن الإخوان قد حاولوا الاستفادة من «الانفتاح السياسي»، فها هو مؤسس الجماعة ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا، يقبل التعددية الحزبية، شريطة ألا يكون التعدد على أساس عقائدي، ويرى أن المعارضة جائزة عند إخلال الحاكم بأحكام الإسلام، أو تقاعسه عن تطبيقها، ويتقبل مبدأ الحكم الدستوري، الذي يعني في رأيه الحفاظ على الحرية الشخصية، وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمة، وحق الشعب في مساءلة الحكام ومحاسبتهم، وبيان حدود كل سلطة من السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)^(٥).

وإذا كان الإخوان في أربعينيات القرن الماضي قد انتقدوا بشدة الأوضاع السياسية، في بعدها المؤسسي المتمثل في الأحزاب، وإطارها العام الذي تشكله القوانين والدستور، فإن احتكاكهم بالواقع السياسي، جعلهم يتخلون عن بعض ما كانوا يقتنعون به، ويبدون مرونة حيال التجربة الحزبية، وآليات الحكم في الدولة المدنية^(٦)، الأمر الذي أهلهم بعد إطلاق «تعددية سياسية مقيدة» في مصر بإنشاء المنابر ثم قيام الأحزاب، إلى خوض غمار الانتخابات البرلمانية، بالتحالف مع حزب الوفد عام ١٩٨٤، وحزبي العمل والأحرار عام ١٩٨٧، والدخول إلى البرلمان، وتقديم أداء فعال نسبياً، إذا قيس، بأداء ممثلي أحزاب المعارضة، والحزب

(٥) أحمد موصلي، «مفهوم الدولة عند حسن البنا»، منبر الحوار، السنة ٨، العدد ٢٨ (ربيع ١٩٩٣)، ص ١١٥ - ١١٧.

(٦) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٩٦.

الحاكم^(٧)، ثم تكرار التجربة، دون تحالف مع أحد، في انتخابات ١٩٩٥، و٢٠٠٠.

وتأسيساً على ذلك، حرص الإخوان على تضمين مبادرتهم للإصلاح التي أطلقوها في مارس ٢٠٠٣، جزءاً عن «الإصلاح الانتخابي»، نادوا فيه بكف يد السلطة والأمن عن التدخل في أي خطوة من خطوات العملية الانتخابية، وأن يسند أمر الانتخابات وتشرف عليها لجنة أو هيئة قضائية، يختارها المجلس الأعلى للقضاء، مسؤولة عن العملية الانتخابية بداية من جداول الناخبين، وحتى إجراء الانتخابات والفرز، دون تدخل من وزير العدل، ويكون لها الحق في الفصل في ما يعترض الدعاية الانتخابية، التي يجب أن تكون حقاً للمرشحين كافة^(٨). وهذا الإجراء، إنما يعني في مضمونه وشكله، رفض ما تنادي به السلطة الحاكمة من تدرج في الإصلاح، لا يتم أبداً، كخطوة أولى فيه، إقرار انتخابات نزيهة وعادلة، تتيح للمتنافسين تكافؤ في الفرص والإمكانات، فمثل هذا العمل هو حرق لمراحل الإصلاح، قياساً على الأوضاع الراهنة.

ولحرق المراحل، سعى الإسلاميون، بعد تردد، إلى الدخول إلى الحياة السياسية الرسمية من باب الأحزاب، فكون شباب منسلخون من جماعة الإخوان المسلمين «حزب الوسط»، فلما رفضته لجنة الأحزاب، أعادوا المحاولة مرة أخرى، تحت لافتة «حزب الوسط المصري»، وحذا حذوهم شباب كانوا في السابق منضوين تحت لواء جماعة «الجهاد» فكانوا حزب «الشرعية»، وعلى منوالهم كون منتهمون إلى «الجماعة الإسلامية» حزب «الإصلاح»، ولم تحظ هذه الأحزاب جميعاً باعتراف قانوني، فبقت تحمل اسم «أحزاب تحت التأسيس»، يحلم أصحابها بتغيير الظروف، لصالح تمكينهم من ممارسة العمل السياسي المشروع، بعد طول حرمان واحتجاب.

وتحمل مضامين برامج هذه الأحزاب ما يبين انحيازها إلى الإسراع في الإصلاح، من منطلق أن هذا سيوفر لها الإجراءات التي تمكنها من تحسين تواجدها السياسي، أو بمعنى أدق توفير فرصة آمنة لها للعودة إلى سدة الحكم. فحزب الوسط ينادي في برنامجه بعدم احتكار أحد العمل الوطني، ويُلَبس هذا رداء فقهيّاً، من خلال وصف محتكر العمل السياسي بأنه «مجرم آثم، لأنه يحرم الوطن كله، حاضره ومستقبله، من جهد أبنائه وعطائهم، ومن جهادهم بالنفس والمال والعقل والفعل في سبيله»^(٩). وما يبرهن أن «حزب الوسط»، لا ترقى

(٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: عمار علي حسن، «أداء التحالف الإسلامي بمجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس: دراسة في الرقابة البرلمانية»، في: صفى الدين خربوش، محرر، **التطور السياسي في مصر ١٩٨٢: ١٩٩٢** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤).

(٨) انظر: نص مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر، على موقع الإخوان على شبكة المعلومات الدولية على الإنترنت: < <http://www.ikhwanonline.net> >.

(٩) رضا محمد هلال، «الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس»، ورقة قدمت إلى: مؤتمر الباحثين الشباب حول «نقد الإصلاح: خطابات وبرامج التغيير في العالم العربي واتجاهات الإدراك الشبابي: خبرة التسعينيات»، الذي عقده مركز بحوث ودراسات الدول النامية، في نيسان/أبريل ٢٠٠٣.

له فكرة التدرج في الإصلاح، حسبما تريد السلطة، أنه تجاهل في برنامجه التعليق على أوضاع النظام السياسي الراهن في مصر، من قريب أو بعيد، مستبدلاً ذلك بوضع تصور نظري حول النظام السياسي الأمثل، من وجهة نظره، يقوم على التعددية، وجعل الأمة مصدر السلطات، واتباع مبدأ «التوكيل لا التمثيل» في اختيار البرلمانين، وإطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية^(١٠).

واستمرار الإسلاميين في توسل الديمقراطية طريقاً للوصول إلى السلطة بعد عقود من اعتماد العمل المسلح لبلوغ هذا المقصد، له ما يبرره في نظر ممدوح إسماعيل، أحد مؤسسي حزب «الشريعة»، الذي كونه مجموعة تنتمي إلى تنظيم الجهاد الذي كان يحرم في الماضي العمل الحزبي؛ إذ يرى أن هذا يمثل «استراتيجية للوصول إلى الجماهير، والخروج من خندق الإرهاب، الذي تحاول الحكومة وضع الجماعات الإسلامية فيه»، ويعترف بعد طول تجريب في الاتجاه المضاد، بأنه لا بديل أمام الجماعات الإسلامية سوى النشاط الحزبي، بعد أن قيدت الحكومة كل قنوات الاتصال بالجماهير، التي كانت متاحة أمام هذه الجماعات، مثل قانون ضم المساجد كافة إلى وزارة الأوقاف، وقانون الجمعيات الأهلية، والقانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ الخاص بالنقابات المهنية^(١١).

ولا ينتظر حزب الشريعة أي تدرج، في ضوء ربطه العنف الذي قامت به الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، بالاستبداد القائم في البلاد؛ ففي نظره، إن هذا العنف مردّه إلى «فقدان حرية التعبير عن الرأي، وتجريم الاختلاف السياسي، ما أدى إلى حالة من الاحتقان السياسي، انفجر على أثرها العنف»^(١٢)، ولذا يطالب الحزب بفتح قنوات الحوار والتفاهم بين القوى الوطنية فوراً، ودعوة الجماعات الإسلامية على اختلافها لإبرام عقد اجتماعي جديد، قائم على احترام حقوق الإنسان وكرامته^(١٣). ومعنى «العقد الاجتماعي الجديد» أن الحزب يطمح إلى تغيير الأوضاع الراهنة كلياً، أي أنه يميل إلى حرق المراحل في اتجاه الإصلاح، بحسب الوجهة والمضمون اللذين يحويهما برنامجه.

أما حزب «الإصلاح»، فبدأ متوائماً مع «التدرج» في الإصلاح، من خلال «واقعية سياسية» نسبية اتسمت بها رؤيته، منطلقاً من شبه اعتذار عن أعمال العنف التي ارتكبتها الجماعات المتطرفة، ومعتبراً نفسه الجسر الذي يوقف نزيف مقدرات الوطن في المواجهة بين «الإسلاميين» و«النظام»، وينقل الحركة الإسلامية من «الأمن» إلى «السياسة»، عبر اكتساب مظلة قانونية وسياسية، تتيح لها العمل في العلن، والاستفادة القصوى من الجسور التي يتيحها العمل السياسي العام في الالتحام بالجماهير. وتحدث برنامج الحزب عن «انتقال السلطة أو تقاسمها» بطريقة تحقق السلام الاجتماعي، «وفق ما تتيحه المنظومة

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

الدستورية والقانونية من إمكانيات للمشاركة السياسية»، ورضى بـ «تعددية مقيدة»^(١٤)، باعتبارها أفضل لديه من هيمنة الحزب الواحد.

٢ - بين السلطة والمجتمع

يزاوج الإسلاميون بين الإصلاح من أعلى ومن أسفل، عبر خطابين متزامنين، الأول إلى الحاكم، يحضه على الإصلاح، والثاني إلى الناس يدعوهم إلى التغيير، انطلاقاً مما تؤسسه الآية القرآنية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾^(١٥). ومن نجد مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح تشدد على إصلاح الأخلاق، وفي الوقت نفسه، تحشد حزمة من المطالب السياسية، التي تراها ضرورة لتحقيق هذا الإصلاح المنشود، وتلمح إلى إمكانية التنسيق مع السلطة القائمة في هذا المضمار، وهو ما تجليه المبادرة تلك في قولها «إن القيام بريادة هذا الإصلاح لا تقوى عليه حكومة، ولا أي قوة سياسية منفردة، بل هو عبء يجب أن يحمله الجميع، وأن المصلحة الوطنية العامة، التي تؤدي إلى تضافر الجهود جميعاً، هي فريضة الوقت، ليس لمجرد الوقوف ضد المخططات الهادفة إلى استباحة المنطقة، بل للنهوض من عثارتنا، وعلاج مشاكلنا»^(١٦).

وفي مجال التغيير من أسفل، لم يغير الإخوان مسلكهم المتميز من بقية الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، بالتركيز على الإصلاح الإخلاقي، باعتباره شريطة نفسية وفلسفية لشتى مناحي الإصلاح، الأمر الذي تجليه مبادرتهم للإصلاح في مصر، حين تقول: «لا مناص لمن يريد الإصلاح أن يسعى إلى تطهير جوهر الشخصية المصرية وإعادة بنائها، ولا سيما الأجيال الجديدة، على أساس من الإيمان والاستقامة والأخلاق، وإلا كان الإصلاح كمن يحرق في الماء، أو يبيّن في الهواء»^(١٧). ولأجل بلوغ هذا المقصد، نادت المبادرة بتأكيد احترام ثوابت الأمة الإيمانية، وتربية النشء على الأخلاق الفاضلة، وإطلاق حرية الدعوة إلى الإسلام، وحث الناس على الالتزام بالعبادات، والتمسك بالمعاملات الكريمة، وتنقية أجهزة الإعلام من كل ما يتعارض مع أحكام الإسلام^(١٨).

وتبلورت هذه الرؤية بشكل أكبر في الشق الخاص بالإصلاح الاجتماعي في مبادرة الإخوان، حيث نادوا بـ «تحقيق الربانية والتدين في المجتمع، والحفاظ على الآداب العامة، وتعزيز مؤسسات النظام الاجتماعي... ورعاية الأسرة، وبالذات المرأة والشباب والأطفال، والحفاظ على الكيان الأسري الشرعي أساساً للمجتمع وحاضناً للنشء وبيئة صالحة للتربية،

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الرعد»، الآية ١١.

(١٦) نص مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر على الانترنت: < <http://www.ikhwanonline.net> > .

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

والتصدي لمحاولة الخروج عليها... ومحاربة الجرائم والفساد، وإحياء نظام الحسبة، وإقامة العدل الاجتماعي وتوفير العمل والكسب، والعناية بالصحة العامة، وإصلاح التربية والتعليم، وتنظيم السياحة»^(١٩).

وفي تبني الإصلاح من أعلى، تدعو مبادرة الإخوان إلى «التمسك بالنظام الجمهوري البرلماني الدستوري الديمقراطي في نطاق مبادئ الإسلام»، و«الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث لا يجوز لأحد أو حزب أو جماعة أو هيئة، أن تدعي لنفسها حقاً في تولي السلطة أو الاستمرار في ممارستها إلا استمداداً من إرادة شعبية حرة، والالتزام بمبدأ تداول السلطة واحترامه، عبر الاقتراع العام الحر النزيه... وتأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحرية الاجتماعات الجماهيرية، والدعوة إليها والمشاركة فيها في نطاق سلامة المجتمع وعدم الإخلال بالأمن العام، وإقرار حق التظاهر السلمي.. وتمثيل الشعب في مجلس نيابي منتخب انتخاباً حراً، ولمدة محدودة، وضمان حق كل مواطن ومواطنة في المشاركة في هذه الانتخابات متى توافرت فيه الشروط التي يحددها القانون، وإبعاد الجيش عن السياسة، وعدم استعانة سلطة الحكم به بالطريق المباشر أو غير المباشر لفرض إرادتها وسيطرتها، الدفاع مدنياً سياسياً، وأن تكون الشرطة وجميع أجهزة الدولة الأمنية وظائف مدنية كما ينص الدستور، وتحديد مهامها في الحفاظ على أمن الدولة والمجتمع، وعدم تسخيرها للحفاظ على كيان الحكومة، أو اتخاذها أداة لقمع المعارضة، ووضع نظام يحكم عملها.. وتحديد سلطات رئيس الجمهورية، بما يجعله رمزاً للمصريين، فلا يترأس أي حزب سياسي، ويكون بعيداً كل البعد عن المسؤولية التنفيذية للحكم، وتحدد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين، وإلغاء القوانين سيئة السمعة، خصوصاً قانون الطوارئ، وقانون الأحزاب، وقانون المدعي الاشتراكي، وقانون مباشرة الحقوق السياسية، وقانون الصحافة، وقانون النقابات وغيرها، والإفراج عن المعتقلين السياسيين، وإعادة النظر في الأحكام الصادرة من محاكم استثنائية عسكرية، والقضاء على ظاهرة التعذيب داخل مقر الشرطة»^(٢٠).

وعلى هامش الإخوان، أو نتاجاً لتواجههم القوي على الساحة السياسية، جاءت تجربة «حزب العمل» المجدد حالياً، لتميل أكثر إلى التغيير من أعلى، دون إهمال الجماهير كسند في المعركة ضد النظام الحاكم. وحزب العمل هنا كان في سنوات ما قبل التجميد يمثل فصيلاً من الحركة الإسلامية، وليس مجرد حليف مؤقت للإخوان، وهي المسألة التي حرص الحزب على تأكيدها، حين نفى أن يكون تحالفه مع الإخوان «مجرد تكتيك انتخابي يعبر عن صفقة طارئة، بل استراتيجية وغاية كبرى، ترمي إلى إقامة الدولة الإسلامية»^(٢١)، الأمر الذي انعكس في الخطاب السياسي للحزب ورهاناته في الداخل، وعلاقته الخارجية، بدءاً

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) علا أبو زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي»، في: نازلي معوض أحمد، محرر، الليبرالية الجديدة (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠)، ص ٢٧٤.

من مؤتمره الخامس الذي عقد عام ١٩٨٩؛ ليعيد إلى الأذهان ما كانت تفعله حركة مصر الفتاة، التي انتمى إليها في شبابه إبراهيم شكري زعيم حزب العمل، من تقلب بين الاشتراكية والإسلام.

ولم يلبث الحزب أن باعد بينه وجماعة الإخوان في بعض الوسائل التي تقود إلى التمكن أو تحصيل السلطة. وقد بلور مجدي حسين الأمين العام للحزب هذا التوجه في خمس نقاط، على النحو التالي^(٢٢):

– ضرورة ممارسة الحركة الإسلامية للعمل السياسي المباشر، لأن انسحابها من السياسة يحولها إلى مجرد جماعات ضغط حول قضايا متناثرة أغلبها أخلاقي، وأهمية ألا تقتصر الحركة على الأنشطة التربوية والاجتماعية، بل تبلور رؤية إسلامية بديلة لتنظيم المجتمع، في مواجهة برنامج وممارسات السلطة الحاكمة، ومختلف الفرق والأحزاب العلمانية.

– مقاومة سياسات وقرارات الحكومة واجب شرعي، ويجب عدم الاكتفاء بمجرد الانتظار إلى لحظة إقامة النظام الإسلامي، بل إن الوصول إلى هذه اللحظة يستتبع عشرات أو مئات المعارك الصغرى والمتوسطة، التي يكتشف للجمهور من خلالها ضرورة تولي الإسلاميين مقاليد الحكم.

– عدم تحريم العمل الحزبي، فالإسلام إن كان يوجه الأمة في اتجاه واحد، فإن هذا التوجه العام يفتح المجال واسعاً لكثير من الاجتهادات، وتنوع الآراء وتعددتها في إطار الإسلام.

– الانشغال بقضية التربية أو التنشئة لن يؤدي إلى أسلمة المجتمع تدريجياً دون مصادمات مع السلطة، واعتماد خطة التغيير الإسلامي على تغيير المجتمع فرداً تلو الآخر، مسألة غير واقعية، لا أساس لها في القرآن والسنة، ولا السيرة النبوية أو التاريخ، ولا يمكن ربطها بشرط الأغلبية.

– ضرورة الالتحام بال جماهير لحماية العمل الإسلامي. والمقصود هنا عامة الناس وليس مجرد اللصيقين بالمواقع التنظيمية للإسلاميين. وهذا الالتحام لن يتأتى إلا من خلال المواقف السياسية المتتالية، المدافعة عن مصالح المستضعفين، بما يقود إلى كسب تعاطف الأغلبية الصامتة.

أما حزب الوسط، فانهاز إلى ضرورة التغيير من أسفل، حين اعتبر في برنامجه أن تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مصر مردها إلى التأزم الحضاري، الذي يعني تصدع منظومة القيم الاجتماعية، والتي أدت إلى بروز ظواهر غريبة على مجتمعنا مثل الاعتداء المحارم جسدياً وجنسياً، وشيوع استباحة المال العام، وتفشي الفساد الوظيفي، وانتشار العنف بشتى صورته، وغياب العدالة الاجتماعية. ويواجه برنامج

(٢٢) مجدي حسين، «التوجه الإسلامي لحزب العمل: حول فقه التغيير السياسي»، منبر الشرق، السنة ٣، العدد ٧ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ٨١ – ١٠٦.

الحزب هذه المشكلات باستنهاض دور المؤسسات الاجتماعية والدينية، وتطوير رسالة أجهزة الإعلام والثقافة، وشحن همة المراكز القانونية والبحثية والإعلامية. ويعول الحزب على التعليم في هذا المضمار، من خلال وضع مناهج تعزز «الثوابت الوطنية» وتحافظ على التماسك الاجتماعي والثقافي، وأن يكون للأمة دور في تحديد محتوى العملية التعليمية وتمويلها عبر الهبات والأوقاف والتبرعات، بحيث يتم التحرر من سيطرة الدولة على برامج التعليم ومناهجه^(٢٣)، وهي المسألة التي يرى فيها «الإسلاميون» عائقاً أمام تمكنهم الاجتماعي، إذ تنطوي مناهج التعليم، في نظرهم، على ما يبعد بين الناس والأفكار التي تتبناها الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي؛ وعلى النقيض، فإن إسناد العملية التعليمية إلى المؤسسات الأهلية، يمكن هذه الجماعات من أن تشارك بقوة، بوصفها الأنشطة داخل المجتمع الأهلي، في العملية التعليمية.

وهذا الانحياز إلى العمل الأهلي تجلى أكثر في دعوة الحزب إلى إصلاح نظام الوقف، بما يؤهله للقيام بالدور الاجتماعي المنوط به، عبر احترام إرادة الواقف، والالتزام بالشروط التي يضعها لصرف ريع ما أوقفه، واستقلال مؤسسة الوقف عن الجهاز البيروقراطي الحكومي، وإنهاء المعوقات التي تجعل المواطنين يحجمون عن الوقف، وفتح الطريق أمام أوقاف جديدة، تخصص لتمويل الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية. وتجلى هذا التوجه، كذلك، في دعوة الحزب إلى إطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية.

لكن لأنه ليس من الممكن أن تتحقق هذه الأهداف في ظل الأوضاع القائمة، لم يغفل برنامج الحزب ما يتوجب إصلاحه من أعلى، إذ طالب بتغيير النظام السياسي برمته من «الدولة» إلى «الأمة»، وتغيير الأوضاع القانونية الحالية التي تحكم تكوين المؤسسات، واستقلال المؤسسات الدينية (الأزهر والكنيسة) عن أجهزة الدولة، وانتخاب القائمين عليها لا تعيينهم.

ويراهن «حزب الشريعة» على التغيير من أسفل، فيجعل للأمة دوراً محورياً في جميع المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وينادي بحوار بين القوى السياسية كافة، وتفعيل العمل النقابي. لكن في سبيل ذلك، يطالب بإصلاح من أعلى عبر تحرير العمل الأهلي من القيود الصارمة التي فرضتها القوانين الجديدة عليه، ورفع الدولة أيديها عن المجتمع المدني.

أما حزب الإصلاح، ففي مواءمته للواقع السياسي الراهن وتطلعه إلى تغيير تدريجي يتيح للإسلاميين مع الزمن موقعاً أفضل في الحياة السياسية، عول على إصلاح من أعلى يقوم به النظام الحاكم، من خلال احترام الحريات العامة، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، وإطلاق حرية تأسيس الروابط والمنظمات والجمعيات السياسية (الأحزاب) والثقافية والعلمية.

(٢٣) هلال، «الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس».

ولا يمكن في هذا المضمار أن نهمل «الإسلاميين المستقلين»^(٢٤) في تقديرهم لاتجاه الإصلاح. وهؤلاء يعولون أكثر على القاعدة العريضة، فالمستشار طارق البشري، يؤسس على تصويره للهوية الدينية التي يراها المحرك الأوحده أو الأول في تعبئة الجماهير التي تقودها النخبة، ويسعى إلى بناء تيار سياسي غالب في المجتمع، يمثل الأمة في عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى. ويرى الدكتور سليم العوا ضرورة توجيه الشباب إلى التفقه المتكامل في شؤون دينه ودنياءه، ثم تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية. ويؤمن الدكتور كمال أبو المجد بأن التغيير الحقيقي لا بد من أن تشارك فيه الجماهير عن اقتناع، وأن يحمل لها أملاً في غد أفضل. أما فهمي هويدي، فينادي بضرورة إعلان «حزب إسلامي رشيد»، يتبنى مشروعاً حضارياً، يتعامل مع الواقع المعيش على أساس تعاليم الإسلام^(٢٥).

٣ - جدل الداخل والخارج

يميل الإسلاميون بحكم الأيديولوجيا إلى رفض أن يكون التغيير «بيد عمرو» أي من الخارج، فهم بحكم تكوينهم الفكري والنفسي، يرفضون الكثير مما يأتي من الغرب، ويربطون أي محاولة خارجية ضاغطة في اتجاه إصلاح الأوضاع السياسية في البلدان الإسلامية بالهيمنة الاستعمارية، بل يذهبون إلى حد إحالة هذه المحاولة إلى استراتيجية غربية ترمي إلى النيل من الإسلام ذاته.

وتحتل الأدبيات الأولى للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بهذا التصور، فهذا هو كتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، الذي يعد «النص» الأساسي الذي دار حوله فكر «تنظيم الجهاد»، وكتاب **ميثاق العمل الإسلامي**، الذي يعتبر «دستور» الجماعة الإسلامية، وكذلك وثيقة «حتمية المواجهة» للجماعة نفسها، تحتشد بما يفيد بأن «العدو الخارجي» للحركة الراديكالية الإسلامية المصرية يتمثل في الغرب عموماً خصوصاً المؤسسات الدينية، والولايات المتحدة التي هي (الطاغوت الأكبر) في نظر هذه الحركة، وإسرائيل، إلى جانب حكومات الدول الإسلامية ما عدا التي تطبق «الشريعة الإسلامية»^(٢٦). وقد فصلت وثيقة «معالم العمل الثوري» لتنظيم الجهاد هذه النقطة، حين

(٢٤) أطلق هذا المصطلح على الرموز المتعاطفة مع بعض فصائل الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، دون أن تنخرط في صفوف هذه الجماعات، أو تنضم إلى «الإسلام المؤسسي» أي الرسمي، أو إلى الأحزاب والنقابات. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور محمد سليم العوا، والمستشار طارق البشري، والأستاذ فهمي هويدي، الذي يرفض بدوره هذه التسمية، وينعتها بالخاطئة، لأنها في نظره تعبر عن وعاء سياسي، في حين أن هؤلاء لهم حضور اجتماعي وثقافي مهم. انظر في هذا الصدد: محمد حافظ دياب، **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال** (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٢)، ص ١٣ - ٣٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧ و ١٨٢.

(٢٦) حسن بكر، **العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتر، الأسباب والدوافع** (١٩٧٧ - ١٩٩٣)، كتاب المحروسة: ١٥ (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، ١٩٩٦)، ص ٧٨.

ذكرت أن «ما يسمى بالقوتين العظيمتين (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي) إن هي إلا قوى تسعى إلى تكريس الجاهلية واستنزاف الشعوب. وإن هيئة الأمم المتحدة أفرزتها الجاهلية الحديثة، وما هي إلا جسد متهالك من حيث الدور، ولا تستطيع إلا خدمة مصالح القوى الجاهلية المتحكمة فيها. وإن شعوب العالم المحتلة إن هي إلا شعوب مقهورة دون حقها، وما زالت قوى الاحتلال تمارس دور القرصنة عليها في ظل غياب الرادع الإسلامي العادل. وإن لليهود أطماعاً عالمية يسعون إلى تحقيقها من خلال منظمات أخطبوطية لها تواجد دولي نشط، ولها حجم كبير من التأثير على مراكز صنع القرار في العالم. وإن الرأسمالية العالمية هي صورة جديدة من صور الاحتلال المقتع الذي يسعى إلى السيطرة على مقاليد الأمور في العالم، كما يسعى إلى تحقيق أطماع ورغبات الدول الرأسمالية في الدول الخاضعة لها سواء بتحطيم عقائد شعوبها أو النظم الحاكمة فيها بهدف استنزاف مواردها الاقتصادية والبشرية لتحقيق مصلحة كبار الرأسماليين»^(٢٧). ومن قبل، وضع سيد قطب في كتابه **المستقبل لهذا الدين**، رؤيته حول العداء الذي يكتنه الغرب عموماً للإسلام، والجهود التي يبذلها في سبيل عرقلة «الصحة الإسلامية». وكيف أن هذه الصحة ستنتصر في النهاية على أعدائها، وتعيد أمجاد الحضارة الإسلامية.

ولم يقف تنظيم الجهاد عند حد توصيف حالة الغرب وانتقاد علاقة «التبعية» و«الموالة له» بل تضمنت وثائقه اقتراحات لمواجهة «الغرب» عموماً، منها التصدي لكافة أشكال هيمنته، وشن حرب فكرية على ما يطرحه من أفكار لوأدها في مهدها، بما ينقل المعركة إلى أرض العدو ويحوّله إلى موقع الدفاع، والتخلص من الارتباط بالغرب أو الشرق وتحرير القرار السياسي بتحقيق الاكتفاء الذاتي وقيام سوق إسلامية مشتركة، وتوعية الأمة نحو المقاطعة لكافة البضائع والخدمات الواردة من الغرب وإسرائيل، والتصدي لمحاولات الغرب تقويض المشروعات الإسلامية بالتواطؤ من الأنظمة الحاكمة، واستعادة رؤوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية، وكسر الطوق الخلفي الذي يفرضه الغرب الأوروبي بالتفافه حول الجسد الإسلامي في دول القارة الأفريقية^(٢٨).

وقد انعكس هذا التصور المبدئي على رؤية الحركة الإسلامية المصرية لمشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي أطلقته الولايات المتحدة كمبادرة للإصلاح في العالم العربي من وجهة نظرها. فما إن أعلن عن هذا المشروع حتى سارع الإخوان إلى رفضه، واصفين إياه في بيان للمرشد العام مهدي عاكف بأنه «طريقة لفرض الوصاية أو العودة لعهود الانتداب من جديد بشكل كامل وشامل، تفتت ذهن الإدارة الأمريكية عنها، في شكل مبادرة قديمة جديدة، أطلق

(٢٧) انظر: نبيل عبد الفتاح، «الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع»، في: محمد نزال، **الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥)، ص ١٧٦ - ١٧٧، نقلاً عن: وثيقة «معالم العمل الثوري»، التي أصدرها تنظيم الجهاد في مطلع العام ١٩٨٨.

(٢٨) إبراهيم البيومي غانم، «الغرب في رؤية الحركات الإسلامية المصرية»، **مجلة القاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب)**، العدد ١٣٠ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٣)، ص ٦٧.

عليها مشروع (الشرق الأوسط الكبير)، الذي يُعدُّ الكيان الصهيوني إحدى ركائزه الأساسية.. وقد اتخذت الإدارة الأمريكية مسألة الاستبداد والطغيان وسحق الكرامة الإنسانية للمواطنين في العالم العربي والإسلامي، والعصف بحقوقهم القانونية وحرّياتهم العامة، وشيوع الفساد، والتخلف الحضاري، وانتشار الفقر، وقلة الإنجازات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، مبرراً لإطلاق هذه المبادرة.. ونسيت أو تناست أنها الداعمة القوية لكل صنوف الدكتاتورية والاستبداد، وأنها تخطط دائماً لبقاء الدول العربية والإسلامية في عزلة عن العلم والتقدم، وأنها تستغل الظروف الاقتصادية المتردية لهذه الدول لمزيد من التبعية لها، والدوران في فلكها»^(٢٩).

وانحاز الإخوان إلى الإصلاح من الداخل «بيدنا»، وأسسوا مبادرتهم للإصلاح على «رفض كل صور الهيمنة الأجنبية وإدانة كافة أشكال التدخل الأجنبي في شؤون مصر والمنطقة العربية والإسلامية»^(٣٠)، ومن قبلها بيان الرد على مشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي جسده هو الآخر هذا التوجه بجلاء حين قال «إن مسألة التحديث والإصلاح على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي لا بد من أن تنبع من داخل الشعوب العربية والإسلامية، حتى تكون متسقة ومتوافقة مع هوية الأمة وخصوصيتها الثقافية وميراثها الحضاري، ولضمان ديمومتها واستمرارها، وكي ندرأ عن أنفسنا مَغَبَّة التدخل والصاية، وفرض قيم تهدد أمننا واستقرارنا»^(٣١). ولم يكتفِ الإخوان بالفرض، بل دعوا إلى وقفة جادة من الأنظمة الحاكمة، ومؤسسات المجتمع المدني والأحزاب والقوى السياسية والشعوب ضد الولايات المتحدة، بأخذ زمام المبادرة والإسراع في إجراءات إصلاح حقيقية، ثم أقدموا هم أنفسهم بعد ذلك على طرح مبادرة للإصلاح.

ورغم أن الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس أعلنت برامجها قبل إطلاق «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، والجدل الدائر حول اتجاه الإصلاح (من الداخل أم من الخارج) فإن هذه البرامج انطوت على مبادئ عامة ترفض الهيمنة الأجنبية، وتشدد على الخصوصية الحضارية، ما يعني في خاتمة المطاف أنها تنحاز إلى الإصلاح من الداخل. فبرنامج حزب الوسط، ينادي بـ «ضرورة قيام الأمة بصيانة أمنها القومي، وتنفيذ مشروعها الحضاري المتميز»، وينبه حزب الشريعة إلى إدراك «موقعنا من الصراع الكوني الحاصل، والمسمى تارة النظام العالمي الجديد وتارة أخرى بالعولمة، وحين يصل إلى منطقتنا يترجم على أنه السوق الشرق أوسطية، التي تقوم لتحقيق أهداف إسرائيل، واستغلال ثرواتها»^(٣٢). أما حزب الإصلاح فيعبر أحد رموزه عن موقفه في هذا المضمار حين يقول «الأطروحات الاقتصادية والسياسية مثل الشرق أوسطية والمتوسطية هي مشروعات تهدف

(٢٩) انظر: نص البيان على موقع الإخوان المسلمون على شبكة الإنترنت، إخوان أون لاين، وقد صدر البيان في الرابع من آذار/مارس ٢٠٠٤.

(٣٠) هلال، «الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس».

(٣١) نص بيان الإخوان رداً على إعلان «الشرق الأوسط الكبير».

(٣٢) هلال، المصدر نفسه.

إلى إلغاء الهوية العربية، ودفن أي مشروع للنهضة يستند إلى الإسلام والعروبة»^(٢٣).

لكن هناك أمر لا يمكن إغفاله في هذا المقام، هو أن «الإسلاميين» حاولوا، شأنهم شأن كثيرين في مصر، استغلال التطور الأخير في النظام الدولي، لتفكيك السياق الداخلي الاستبدادي المتصلب، اعتماداً على لحظة تفاؤل وطنية وليست انتهازية، سرت، وربما تتراجع الآن تدريجياً، بفعل ما جرى في العراق على أنه قد قدم درساً بليغاً للأنظمة الحاكمة في العالم العربي، التي لا يريد أي منها أن يجد نفسه في موقع نظام صدام حسين، من زاوية علاقته بالجماهير العراقية الغفيرة، وممارساته التي جعلته مجرد قشرة صلبة تحوى بداخلها هواء مشبعاً بالفساد. وعلى سبيل المثال لا الحصر، حاول الإخوان فتح باب للحوار مع «الآخر»، الأوروبي الذي يمثل باباً أيضاً للأمريكي، من خلال لقاء تم في القاهرة في الثالث والعشرين من شهر نيسان/أبريل عام ٢٠٠٣، رتبته المفكر المصري وناشط حقوق الإنسان المعروف الدكتور سعد الدين إبراهيم، ضم دبلوماسيين أوروبيين وكنديين وثلاثة من قادة الإخوان^(٢٤). ورغم أن هذا اللقاء لم يسفر عن اختراق ملموس في الواقع، إلا أنه برهن على عدم ممانعة «الإخوان» من التعاون أو التفاهم مع الآخر الغربي، في سبيل تمكينهم في الداخل.

ثانياً: ما حال دون إصلاح الرؤية السياسية لـ «الإسلاميين» المصريين

لا ترتبط المناداة بـ «تجديد» الرؤية الدينية المصرية، في جانبها الفقهي والدعوي، بتداعيات ترتبت على حدث ١١ أيلول/سبتمبر شملت مطالب محددة زاوجت بين «تعديل مناهج التعليم الديني» و«الإصلاح السياسي»؛ بل تضرب جذوراً عميقة، تعود إلى قرنين متكاملين من الزمن، ما يرفع أي حرج عن أولئك الذين يطالبون، الآن وهنا، بتحديث الفقه الإسلامي، وينفي عن بعضهم تهمة الرضوخ لشروط خارجية، والتي طالما أنتجت عناداً، صنعت بعض الصدور الضيقة، التي تفتقر إلى التسامح، والعقول المتكلسة التي تفتقد القدرة على الإبداع، وإنتاج رؤى تلائم واقعاً يتجدد باستمرار؛ مع أن «النص الإسلامي المؤسس» وهو القرآن الكريم، مفتوح على تأويلات عدة، بعضها يتجاوز التفسير الحرفي، ويربط الآيات بسياقها الاجتماعي «سبب النزول»، ويتعامل مع ما أورده السلف على أنه أقوال بشر يجب ألا تضافى عليها أي قداسة، ولا يتمتع أصحابها بحصانة مهما علت منزلتهم، لأنه «لا كهنوت في الإسلام»، ولأن الخلف أدرى بواقعهم، وأكثر قدرة على التكيف معه، ممن عاشوا في الأزمنة الراحلة.

وقد جاد الزمان أيام الحملة الفرنسية بأزهري مستتير، هو الشيخ حسن العطار، الذي

(٢٣) كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة (القاهرة: مكتبة مدبولي،

٢٠٠٢)، ص ١٥٤.

(٢٤) انظر: الحياة، ٢٤/٤/٢٠٠٣.

استفاد من تعليمه «الإحاطي» أو «الموسوعي» الذي امتزج فيه «التراث» بـ «التجديد»، والرؤية الحضارية الإسلامية بالعطاء الحضاري للغرب. ثم رمت الدولة المصرية بثقلها وراء العملية التعليمية المدنية من خلال إرسال البعثات إلى أوروبا، فرشح نتائجها على الرؤية الدينية التقليدية، فأثمرت رموزاً دينيين إصلاحيين، في مقدمتهم الإمام محمد عبده، الذي بدوره، ترك بصمات واضحة في جيل أزهري بأكمله، تجلت ملامحها في كتابات وآراء مصطفى عبد الرزاق والمراغي وأمين الخولي، على سبيل المثال.

لكن هذه المحاولات الإصلاحية، التي أخذت شكل «لبرلة» الرؤية الدينية، في جانبها المتعلق بفقهِ «الواقع»، لم تأخذ طريقها إلى النمو التدريجي، لتصل إلى «التمكن» الكفيل بإخراج الحالة الدينية المصرية من الجمود الذي ران عليها قروناً عدة؛ بينما كان يجدر بها، إثر توافر عوامل كثيرة لها، أن تتجدد باستمرار، وتقدم للعالم الإسلامي برمته تجربة يمكن الاسترشاد بها أو اتباعها.

وهناك عناصر عدة حالت دون أن تواصل البذرة التي غرسها الإمام محمد عبده نموها وترعرعها، فتفتح نوافذ التصور الديني على المنتج الفكري لـ «الآخر»، فتكرر التجربة الفريدة التي حدثت في عصر الخليفة العباسي المأمون لتنتهي الأمور إلى ما آلت عليه، حيث يعلو صراخ التطرف على صوت الاعتدال، وتجنح الرؤية نحو التعصب دون التسامح، ويركن الفهم إلى الجمود دون التجدد، وتلتفت الأعناق إلى الوراء، فلا ترى ما تحت الأقدام ولا ما يرنو في البعيد. ويمكن إجمال هذه العناصر في النقاط التالية:

١ - الخبرة السيئة للاستعمار

فسلوك الاستعمار الفرنسي والإنكليزي في المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية رشح بقوة على ما وراء الحملات العسكرية، التي قبضت على القطر المصري، من حضارة فكرية وعلمية، بل طغى عليه، فلم يعد المصريون، ينظرون إلى الأجانب الجاثمين على أرضهم إلا من منظور «الحروب الصليبية»، و«الاستغلال» أو «فائض القيمة التاريخي». وبعد الاستقلال بدا بعض الغرب في نظر أتباع الحركة الإسلامية المصرية هو السند القوي للنظام «العلماني» في مصر. ولأن الإسلام كان في طليعة المقاومة دوماً، حتى في الأوقات التي كانت النخبة الليبرالية المصرية أيام ثورة ١٩١٩ تأخذ على عاتقها التفاوض من أجل الاستقلال، فإن إمكانية التعامل مع «الأفكار الليبرالية» الغربية على محمل «التلاقح الحضاري» أو حتى حسب منطق «بضاعتنا ردت إلينا»، كانت تجد أمامها حواجز وعوائق، من الصعب النفاذ منها أو تخطيها ببسر وسهولة.

وانطبع هذا التصور في ما بعد على أدبيات «الحركة الإسلامية المصرية» في مرحلة ما بعد الاستقلال، إذ نظرت إلى الغرب على «كافر» و«استعماري» و«دار حرب» يجب الجهاد كي تتحول إلى «دار إسلام». ثم نظرت هذه الحركة بعين الريبة إلى كل ما يرد من الغرب حتى لو كان في حقل الأفكار والمعارف، خصوصاً الإنسانيات. وبدا لها أن إنتاج معادل للتجربة السياسية الغربية، في اصطلاحاتها وإجراءاتها، أمر في غاية الضرورة.

ومن ثم حفلت كتابات الرعيل الأول من «الجماعة الإسلامية» و«تنظيم الجهاد» ومن قبلهما «الإخوان المسلمين» بحديث عن «الشورى»، لا «الديمقراطية» و«البيعة» بدلاً من «الانتخاب» و«مجالس الشورى» وليس «البرلمانات»، و«الأمة» لا «الدولة» و«الخلافة» لا «الإمبراطورية».. إلخ.

ولم يقف الأمر عند حدود المصطلحات والمفاهيم العامة، بل امتد إلى الإجراءات العملية، في محاولة عاجزة لإنتاج بديل سياسي ينهض بواقع مغاير، لذلك الذي كان عليه المسلمون الأوائل، الذين أفرزوا تجربة سياسية ناضجة، جديرة بالاحترام، قياساً إلى عصرهم، وما كانت عليه الأمم والإمبراطوريات التي عاصرتهم.

٢ - إجهاد ما بعد الاستقلال

فإزاحة الاستعمار الإنكليزي لم ترتب للحركة الإسلامية المصرية وضعاً أكثر أمناً وانفتاحاً، بل حدث العكس، ففي ظل الصراع على السلطة عقب الاستقلال مباشرة، وجدت هذه الحركة ممثلة في «جماعة الإخوان المسلمين» متهمه بالخيانة، و«التطرف» ثم «الإرهاب» الذي وصمت به عشرات الجماعات التي خرج بعضها من عباءة الإخوان ونشأ بعضها ليضارعها وينافسها قامة وقيمة والبعض الثالث أفرزته بيئة خاصة بعيداً تماماً عن تأثير الإخوان. وهذا الوضع المتأزم، جعل خطاب هذه الحركة بشتى جماعاتها وتنظيماتها متأزماً أيضاً، رافضاً للحوار، ومتشككاً في نوايا النظام الحاكم، يقدم «الأمني» على «الفكري» ويأخذ بالحيلة في كل ما يبدر عنه. وفي ظل هذا التربص والالتباس، لم يتوفر المناخ الذي يسمح للجماعات الإسلامية المصرية بأن تطور خطابها الفكري والسياسي، نحو أي توجه «ليبرالي» أو غيره.

٣ - إخفاق الليبراليين المصريين

فمحاولاتهم لم تجد طريقاً إلى النجاح الصريح، الذي يؤسس - حتى لو أزاحته حركة سياسية عابرة أو عارضة أو ذات شرعية قانونية وسياسية في إطار التعددية وتداول السلطة - تياراً اجتماعياً قوياً يحمل رايته، ويدافع عن أفكاره، ويجاهد من أجل الوصول إلى سدة الحكم، أو حتى التسيد الاجتماعي الناصع. وانتهت الليبرالية المصرية، تحت وطأة الشمولية، إلى بعض أفكار يهمس بها أناس معتكفون في أبراجهم العاجية، ينتج بعضهم أفكاراً، لا تجد صدى سوى لدى قلة محدودة.

هذا بالطبع أثر سلباً في تصورات الحركة الإسلامية المصرية، التي رأى أتباعها، أن التيار الليبرالي أفلس في تقديم حل ناجع للمشكلات التي يواجهها المجتمع المصري، ومن ثم فليس هو الأحق بالحصول على ثقة الجماهير وتأييدها، وليست أفكاره تستحق الالتفات إليها، لأنها مخففة تحاول أن تستعير تجارب مجتمعات مغايرة لتطبقها في مصر. وطالما حفلت أدبيات الحركة الإسلامية، بمختلف طيوفها، بمثل هذه الاتهامات، سواء في وثائق هذه الحركة وكتبها الأولية، أو على صفحات الجرائد والمجلات التي تنطق باسمها أو

تتعاطف معها، ناهيك بمئات الكتب، التي هاجمت أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وتوفيق الحكيم وطه حسين وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي وسعيد النجار... إلخ.

ولقد كان الأخير أكثر إيجابية في التعامل مع الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، إذ أيد التفسير المستنير للإسلام، ولم يمانع بقبول «الحركة الإسلامية» في المشروعية السياسية، وفق شروط عدة في مقدمتها، عدم تعارض تفسيرات الإسلام مع العلم، واهتمام هذه الحركة بالقضايا الاجتماعية الحقيقية مثل التخلف وال فقر والتبعية، والاعتراف بحقوق الإنسان، بوصفها لا تتعارض مع التفسير المستنير للشريعة، واحترام الدستور، باعتباره قضية تخص الجميع، واحترام قواعد الديمقراطية التي تعني النزول على رغبة الأغلبية^(٢٥). لكن النجار وغيره من الليبراليين، لم يشتركوا في حوار حقيقي مع «الإسلاميين»، بل حدث العكس، إذ مال أغلبهم إلى جانب السلطة في حربها ضد المتطرفين، طمعاً في أن تدرك هذه السلطة أن غياب الديمقراطية هو السبب الأول في انتشار العنف، لكن الأخيرة تجاهلت هذه الإشارة، وسارت في الاتجاه المضاد، عبر التمسك بالقوانين الاستثنائية، وادعاء أن الديمقراطية ستقود إلى اختطاف المتطرفين للسلطة، وانقلابهم على الآليات الديمقراطية.

٤ - ضعف نفوذ «مجددي» الرؤية الإسلامية في مصر

أغلب ما تركه هؤلاء وما يزالون يواصلون إنتاجه يفتقد إلى الأصالة، ولا يعدو كونه محاولات تليفقية ترمي، قسراً، إلى التوفيق بين الخصوصية المجتمعية الإسلامية المصرية والمنتج الحضاري الغربي بتجلياته المغايرة. علاوة على ذلك، فإن أغلب من يتصدون لتجديد الرؤية الإسلامية ليسوا أهلاً لهذا، فإما أنهم مطالعون لما جاد به التراث الإسلامي، حافظون للنص الأصلي وتفاسيره دون أن يمتلكوا الإلمام بمجريات الواقع المعيش. وإما العكس، أي واعون بالوقائع والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الراهنة دون أن يكون لديهم إلمام كافٍ بأصول الإسلام وجذوره.

٥ - البدوقراطية والبترو دولار وإفرازهما السلفي

فالرؤية الدينية المصرية تأثرت، شكلاً ومضموناً، بالمنتج الديني البدوي، الذي قد يصلح لمجتمعاته ويتماسك مع تقاليدها، لكنه يبدو غريباً، إلى حد ما، عن المجتمع المصري بوجهه الحضري والحضاري. وقديماً، كان الشافعي يفتي في العراق بغير ما يفتي به في صحراء العرب ومصر، إذ راعى الظروف المجتمعية، ولم يجهد نفسه في مناصحتها، استرشاداً بالتجربة الإسلامية الأولى التي أبقت على الإيجابيات التي كانت سائدة في مجتمع الجاهلية، ولم تناقضها، بل طوعتها لتتماشى مع عقيدة التوحيد. لكن الوفورات المالية

(٢٥) انظر: مصطفى كامل السيد، «الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة»، في: أحمد، محرر، الليبرالية الجديدة، ص ١٠٥ - ١٠٦.

الخليجية بفعل طفرات النفط المتتالية كرسّت بعض إمكاناتها في سبيل الترويج لتصوّر بعينه للإسلام، في جانبه السلوكي والتعبدي والمظهري. ومع هجرة العمالة المصرية بانتظام إلى دول الخليج، وقدرة رأس المال الخليجي على أن يخترق السوق الثقافية المصرية ببرامج دينية سلفية، عزز من التوجهات السلفية، ونال من الرؤى الإصلاحية، بوجهها المتسامح.

ثالثاً: ما يجب تجديده في تفكير الإسلاميين وممارستهم السياسية

هناك سؤال يطرح ذاته دوماً وهو: أي «نزعة تجديدية» نقصد؟ هل هي تلك التي تلوي عنق الإسلام، بنصه وقيمه وتصورات وطرائقه، كي تتكيف مع ظروف الغرب؟ أو تعني فتح نوافذ الإسلام على العصر بمعطياته، من خلال التجديد الذاتي؟

إن هذه الأسئلة وغيرها «من نوع هل ينسجم الإسلام مع العلمانية أو الديمقراطية... إلخ؟ تقبل الأجوبة المباشرة البسيطة والنظيفة والسهلة، لأنها بطبيعتها ليست من متاع الروح اللطيف وحده، بل هي من متاع التاريخ الغليظ، أي أنها مستغرقة في علاقات القوة، وتوازنها الآنية والبعيدة، وفي الصراعات الاجتماعية التي تتفاعل في مجتمعاتنا، وفي عنف صدام القوى المادية التي تتحرك في حياتنا وحولنا كذلك»^(٢٦).

وانبثاقاً من هذا التصور الكلي والنظري، توزع المجيبون عن سؤال من قبيل: «هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟» إلى فريقين^(٢٧) الأول يؤكد استحالة ذلك، بدعوى أن هناك أسباباً هيكلية كامنة في بنية الخطاب الديني والسياسي للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، تجعلها، بحكم طبيعتها العقدية، عاجزة عن الانفتاح الكامل على قيم الديمقراطية. أما الثاني فيرى أن ذلك ممكن، إذ لا توجد، في نظره، معوقات نظرية أو عقدية تحول دون اندماج التيارات الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي، والفيصل الأساسي هنا هو مدى تمتع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بهذه التيارات بالديمقراطية.

وهنا يجب أن نفرق بين «الصراطي والتاريخي» في الإسلام، فالأول يؤكد أن لا شيء في تعاليم الإسلام وعقائده يشير إلى إمكانية انسجامه مع الاستبداد والفساد، والثاني يقول بوضوح إن المسلمين قد انسجموا أو توافقوا بسرعة مذهلة مع الحكم الملكي الوراثي^(٢٨). وفي حقيقة الأمر، فإنه «لا يوجد خطاب ديني معادٍ بحكم طبيعته للديمقراطية، أو غير قادر، لأسباب بنائية، على التحول في اتجاه تبني الديمقراطية والتعددية الحزبية، والنضال السلمي، حتى لو ظلت هناك قوى هامشية ترفض الديمقراطية، وتمارس العنف، ستكون في

(٢٦) صادق جلال العظم، «الإسلام والعلمانية»، النهج (صيف ١٩٩٥)، ص ١٢٣.

(٢٧) عمرو الشوبكي، «هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟»، الديمقراطية، السنة ٢، العدد ١٢

(تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣)، ص ١١١.

(٢٨) العظم، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

ذلك مثلها مثل قوى يمينية أو يسارية هامشية ومتطرفة، واقعة خارج قيم التوافق العام في المجتمعات الديمقراطية بأوروبا»^(٣٩).

إن الحديث عن مشكلة بنائية، تباعد بين الإسلام والديمقراطية، وتقربه في الوقت نفسه من العنف، هو محض افتراء على هذا الدين، الذي يجعل من «التفكير ضرورة»، ويترك الباب واسعاً أمام الاجتهاد، ويجعل وزر المظلوم الساكت على الظلم مثل وزر الظالم، ولا يجعل طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويجعل العبودية لله، وليست للبشر، سواء أكانوا حكاماً، أم أصحاب مناصب، ويجعل من الإنسان خليفة لله في الأرض، فليس لأحد أن يستعبده أبداً، وليس من حق أحد أن يغفل يده إلا بحق.

كما أن مفهوم السياسة في الإسلام، يحيلها إلى الرشد، ويضفي عليها طابعاً أخلاقياً، بحيث لا تصبح «فن الممكن» أو «لعبة قدرة»، كما هو معتاد في القراءة الميكافيلية للسياسة، بل تبقى دوماً هي «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل... وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»^(٤٠).

إن ما ران على حالنا من تكلس ليس لعيب بنائي في الإسلام لكنه تقاعس من قبل المسلمين أنفسهم، الذين ارتضوا أن يدفنوا رؤوسهم في بطون بعض الكتب الصفراء، وأضفوا قداسة لاشعورية على بشر أمثالهم من الفقهاء الأوائل، واكتفوا بما جادوا به وبعضه لا يصلح لزماننا هذا.

وقد حاول بعض المجددين إصلاح الخطاب الديني من داخله، وآخرون اعتقدوا في إمكانية أن يرشح عطاء الغرب الفكري والسياسي والاجتماعي على التصورات الدينية المصرية، فيحجر ما اتصل منها بالحركة والسلوك خارج طقوس التعبد وجواهر الاعتقاد من ربة الماضي. لكن أتباع الفريق الأول لم يتخلصوا بالكلية من تأثير بعض النصوص البشرية المتراكمة على هامش النص المؤسس، من خلال مسيرة التأويل والتفسير وتبرير الاستشهاد والإحالة. أما أنصار الفريق الثاني، فباعدوا في كثير من طروحاتهم بين المتاح والمفترض، أي بين ما يتبناه الناس وما يفرضه النهوض بواقع الحال والأفكار. وهذا حول مشاريع هذا الفريق إلى «آراء نخبوية»، لم تخرج كثيراً من قمقمها، وأصيب أصحابها مع الأيام بنوبات من الاكتئاب والانسحاب جراء الشعور بعدم الجدوى، أو الخوف من اتهامهم بالمرقوق والفسوق، إن لم يكن «الكفر الصريح». وتسود بين هذين الفريقين لغة من النبذ والتجاهل، بما يرمي بهما في فلك صراع يشتد أواره أحياناً ويخفت أحياناً لكنه لا ينتهي أبداً، بدلاً من أن يحدث النقيض، وينشأ نوع من «التكامل» أو «التنسيق» تحت راية «التسامح» وتقبل «الأخر» والإيمان بضرورة «الحوار» حتى بين الأضداد. فمن شأن هذا التنسيق أن يفتح ثغرة في هذا الجدار الأصم، الذي يحول دوماً، دون تجديد الأفكار الدينية أولاً، ثم تجديدها في الذهنية والنفسية الشعبية ثانياً، بحيث تكتسب «شرعية اجتماعية» تجعل المنافحين بها

(٣٩) الشوبكي، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٠) محمد عمارة، «الإسلام والسياسة»، منبر الحوار، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ٦٩.

والمدافعين عنها في مأمن من رميهم بالفسوق، وهي التهم التي طالما بذرت خوفاً في قلوب كثير من المصلحين، فانطووا على ما في قرائحهم، والتزموا الصمت، خصوصاً أن التشريعات والقوانين السائدة، فيها من المواد والبنود ما يضع هؤلاء في موضع المساءلة، ناهيك بالمؤسسات الدينية الإسلامية التي تمارس نوعاً من الرقابة على ما ينتج من أفكار، وتجد دوماً من الناس أكثرية تسمع لها، مهما كانت آراؤها، حيال بعض القضايا، قد جانبها الصواب، وتجد من السلطة دعماً، في أغلب الأحوال، لأن الأخيرة تستمد جزءاً كبيراً من شرعيتها من ادعاء الاهتمام بالدين والعمل على نصرته.

وإذا كانت السنوات الأخيرة في مصر قد شهدت تطوراً في خطاب الحركة الإسلامية، خصوصاً في جانبه السياسي، فإن هذه الخطوة ما تزال متمهلة، ليس فقط لعب في تصور هذه الحركة لما عليها أن تفعله لمواكبة واقع مغاير، بل أيضاً لأن السلطة لم تسمح بفتح فرجة واسعة نسبياً لهذه الحركة كي تطل منها على هذا الواقع، وتعاملت مع النزعة إلى التطور بشكل براغماتي أثر مصلحة النظام على المصالح المجتمعية بعيدة المدى، والتي يمكن أن تتحقق من تغيير من ينعتون بالمتطرفين الإسلاميين لبعض أفكارهم. فقد رفضت السلطات طلب قيام «حزب الوسط»، الذي كان قيامه سيقود إلى تغيير في أفكار جماعة الإخوان المسلمين، التي ما يزال حرسها القديم يقف عند أفكار وتصورات مؤسسها الشيخ حسن البنا. ورفض كذلك طلب قيام حزبي «الإصلاح» و«الشرعية»، اللذين يُعدان في جوهرهما مراجعة لجزء من أفكار تنظيم الجهاد وبعض الجماعات السلفية. وعلى النقيض، تهلت السلطة لمراجعة قادة «الجماعة الإسلامية» لأفكارهم، مع أنه ليس هناك ما يضمن أن تكون هذه المراجعة قطعية نهائية، أو يمكن تبينها من قبل الأفراد العاديين للجماعة المنتشرين في كافة ربوع القطر المصري.

وبالطبع، فإن الدعوة إلى التجديد يجب ألا تتم تحت شعار الخضوع التام لشروط الآخر، في ظل طروحات «العولة الثقافية» التي تريد أن تجبّ الخصوصيات الحضارية، أو نزولاً على روزنامة ما بعد ١١ أيلول/سبتمبر التي تضغط الولايات المتحدة من أجل فرضها، بوصفها «خطوة وقائية» في سياق خطتها لمكافحة ما تسميه بـ «الإرهاب». فهذا التجديد، يجب ألا يهز الثوابت العقيدية أو الإيمانية، بل يقتصر مداه على المسائل المتصلة بالجانب المتغير، أي الذي يتطلب رأياً متجدداً يلاحق واقعاً لا يتجمد أبداً.

ومع هذا، وانطلاقاً من المصالح الذاتية، فهناك عدة قضايا من الضروري أن يقوم حولها النقد الذاتي للحركة الإسلامية، توطئة لإصلاحها ودمجها في المشروعية السياسية، يمكن سرد أهمها على النحو التالي:

١ - قيام المشروعية على الجماعة لا الشريعة

بحيث يصبح الشعب هو مصدر السلطة، وليس الشرع، وقد تضمنت بالفعل مبادرة الإصلاح التي أطلقتها جماعة «الإخوان المسلمين»، وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس، ما يؤكد أن الأمة مصدر السلطات.

٢ - توحد مرحلتي الصبر/الدعوة، والتمكن/الدولة

فلا يكون الفكر والسلوك في الأولى معتمداً على المجارة والمدارة، بحيث إذا وصل الإسلاميون إلى السلطة انقلبوا على قواعد اللعبة السياسية التي أوصلتهم إلى سدة الحكم.

٣ - تدين السياسة لا تسييس الدين

أي منح السياسية إطاراً أخلاقياً ممكناً، على غرار ما ذهب إليه فلاسفة سياسيون مسلمون أقدمون، أو ما فعله كانط في الفلسفة السياسية الغربية، دون استغلال الدين في الممارسة السياسية، ما يضر بجلاله وقديسيته، ويشكل تلاعباً بعقول الجماهير المصرية المتدينة بطبيعتها.

إن تدين السياسة يبدو مقبولاً، إذ إن وضع إطار قيمي أخلاقي، ينبع من الدين أو حتى من التقاليد والأعراف الحميدة السائدة، من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والمخاتلة والخديعة، كان، وما يزال، مطلباً تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما تسييس الدين، فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معاً، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألواناً سياسية متعددة من التلاعب الملفوظ بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية ملفقة تضر بفقه الواقع، لأنها تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق.

٤ - التماثل لا التمايز

أي الاندماج في المجتمع، وعدم تكفيره، أو احتقاره ونعته بالجاهلية، ونعت أتباع الجماعات الإسلامية بأنهم الفئة المؤمنة أو المسلمة أو الناجية وغيرهم دون ذلك. وهي الآراء التي بلورها سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق**، وأكملها شقيقه محمد قطب في **جاهلية القرن العشرين**، وطبقها بالفعل شكري مصطفى، أمير «جماعة المؤمنين»، وحمل اسمها تنظيم نشأ في الثمانينيات من القرن المنصرم، وهو «الناجون من النار». ولقد دحضت هذه الرؤية حتى من بين فصائل الحركة الإسلامية ذاتها، فرد حسن الهضبي، المرشد الثاني في تاريخ الإخوان على سيد قطب، بكتاب **دعاة لا قضاة**، وتخلت الجماعة الإسلامية عن هذا التصور في كتاب **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين**، لكن ما تزال المسألة بحاجة إلى جهد، يضمن عدم العودة إليها مستقبلاً، نظراً إلى خطورة هذه النزعة، حين يسعى أصحابها إلى ترجمتها في الواقع.

ومن الضروري أن يمتد هذا التماثل في شقه السياسي والاجتماعي إلى أقباط مصر، وليس فقط المسلمين غير المنخرطين أو المنتمين إلى «الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي». وبالفعل، لقد أفردت مبادرة «الإخوان المسلمون» للإصلاح جزءاً خاصاً بالأقباط، قائلة «موقفنا من الإخوة الأقباط مبدئي وثابت، مفروض على المسلمين بموجب إسلامهم وإيمانهم، مؤكد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة – قولية وعملية – وهو أن الأقباط جزء من نسيج المجتمع المصري، وهم شركاء الوطن والمصير، لهم ما لنا وعليهم ما

علينا، وأن حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون في كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين أمر لازم، وضرورة تأكيد الوحدة الوطنية، وعدم السماح لأي نشاط يؤدي إلى إثارة مشاعر التفرقة الدينية أو التعصب الطائفي»^(٤١).

لكن جماعات وتنظيمات إسلامية أخرى لم تحسم حتى الآن موقفها من الأقباط؛ فعلمياً، ما تزال الخطوة التي أقدم عليها مؤسسو حزب الوسط، بإشراك أقباط معهم في عملية التأسيس هذه، عزلاء؛ وعلى مستوى الخطاب، ما تزال مفردات المتطرفين الإسلاميين مشبعة بالتمييز ضد الأقباط، شأنه في ذلك شأن خطاب المتطرفين المسيحيين في نظرتهم إلى المسلمين.

٥ - الشورى لا الاستشارة

فالأولى ملزمة، والديمقراطية بآلياتها العصرية تبدو مطابقة لها، كما يرى بعض فقهاء السياسة الإسلاميين؛ أما الثانية، فغير ملزمة، ما يعني تكريس الاستبداد باسم الدين أو الشرع. وهنا، يجب أن يفرض التنافس النظري، أو الجدل المفاهيمي، حول الشورى والديمقراطية، خصوصاً أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء على كون الشورى أساس الحكم الإسلامي؛ فبعضهم يرى أنها الأساس، وبشكل دائم وثابت، منذ وفاة الرسول (ﷺ) وحتى قيام الساعة، وهناك من يؤكد أنها الأساس في زماننا الحاضر، خصوصاً في ما لا نص فيه. ويرفض الشيعة أن تكون الشورى أساساً للحكم، لا بعد وفاة الرسول، ولا في زماننا الحاضر، ويطرحون بدلاً منها «ولاية الفقيه»^(٤٢).

وحاول البعض حل هذه المعضلة عبر اصطلاح توفيقى هو «الشوراقراتية»^(٤٣)، وركز آخرون على المضمون دون الشكل، أو اللفظ، باعتبار أن «العلاقة بين الشورى والديمقراطية جوهرها المشاركة، وربما يتسنى بتحليل الأخيرة كمفهوم شامل متعدد الأبعاد، وتحليل مفهومي الشورى والديمقراطية كآليتين سياسيتين مرنتين في أشكالهما وأساليبهما، الخروج من دوامة رفض إحداها، أو الظن باستحالة الجمع بينهما، أو الخلط بين استيراد الطرائق والأساليب الديمقراطية، وإحلال المنظومة القيمية الغربية محل المنظومة القيمية الإسلامية، كإطار مؤسسي حاكم لتلك الطرائق والأساليب. وقد يعفينا ذلك أيضاً من الجدل العقيم الذي يفرغ الشورى من محتواها بالزعم أنها غير ملزمة»^(٤٤).

وقد حسم الرعيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين في العصر الحديث هذه المعضلة؛ فالأفغاني لم يكن يفرق بين الشورى والديمقراطية، ومحمد عبده كان يرى أن الأولى

(٤١) نص مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر على الانترنت.

(٤٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: صادق عبد الله، «الشورى ودور الأمة في الحكم»، المنطلق، العدد ٦٥ (نيسان/أبريل ١٩٩٠)، ص ١٣٥ - ١٤٦.

(٤٣) علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ١٤٦.

(٤٤) السيد عمر، «نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية»، المسلم المعاصر، السنة ٢٣، العدد ٩١ (شباط/فبراير - نيسان/أبريل ١٩٩٩)، ص ١٤٦.

مطابقة للثانية، ومحمد رشيد رضا كان يعتبر الديمقراطية هي حكم الأمة الشورى^(٤٥). لكن صعود التفكير السلفي أعاد العجلة إلى الوراء، وجدد الجدل حول مفهومي الشورى والديمقراطية، ورشحت عليهما تصوراتهما حول الخصوصية والهوية والصراع الحضاري، فزادت المسألة تعقيداً.

٦ - الانتخاب لا البيعة

فالأول يعني الاحتكام إلى الجماهير في ظل تنافس، أما الثانية، فتبدو مرادفة لعملية الاستفتاء حول شخص واحد. ويبدو هنا من المعيب أن تطالب الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بديمقراطية، تتوسلها لتبلغ بها ما لم تصل إليه بالعنف، في وقت تعاني فيه، شأنها شأن التنظيمات السياسية الأخرى في مصر، من غياب الديمقراطية الداخلية. فإذا أخذنا «الإخوان المسلمون»، بوصفها الجماعة الأكبر والأكثر فاعلية، نجد أنهم إن كانوا قد جعلوا من قرارات «مجلس الشورى العام»، الذي هو بمنزلة السلطة التشريعية للجماعة، ملزمة، وحددوا ولايته بأربع سنوات هجرية، فإنهم لا يزالون رهن مبادئ أساسية تبعدهم عن الديمقراطية، مثل «البيعة»، التي اهتم بها البناء في تشكيل علاقة التنظيم الداخلية باعتبارها ضماناً لتماسك الجماعة واستمرارها، و«الأبوية»، التي تقوم عليها العلاقة بين القاعدة والقيادة داخل الجماعة، واعتماد «الواجبات قبل الحقوق»، ما جعل الجماعة توسع من الإجراءات العقابية التي تتخذ ضد العضو المقصر في أداء دوره، فضلاً عن «السرية»، خصوصاً في الفترة التي تعاضم فيها دور «التنظيم الخاص»^(٤٦)، علاوة على تكلس الجماعة وشيخوخة قياداتها وتمركزها، ذهاباً ومجيئاً، حول «نص» مؤسسها الشيخ حسن البناء، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرموا بها في قلب الحداثة، علاوة على غياب «البرنامج العصري المتكامل» لديها، بما يفقدها أحياناً حسن التعاطي مع المشكلات القائمة.

٧ - المصلحة القطعية قبل النص الظني

فالأولى تقدم على الثانية حسبما حدث غير مرة في عهد الخلافة الراشدة، ولعل المثل الأنصع في هذا الشأن، هو ما أقدم عليه الخليفة العادل عمر بن الخطاب، حين أوقف في عام الرمادة حد السرقة. وهنا من الواجب أن تنتبه الحركة الإسلامية إلى أن الشريعة، التي تنادي دوماً بتطبيقها، «حقوق قبل أن تكون حدوداً»^(٤٧)، فالحق هو الأصل، والحد تابع له، أو مترتب عليه، وليس هو جوهر الشرع، كما هو سائد في خطاب أغلب الجماعات التي ترفع الإسلام شعاراً سياسياً لها ■

(٤٥) عبد الله، «الشورى ودور الأمة في الحكم»، ص ١٤٦.

(٤٦) علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ٢٠١ - ٢١٠.

(٤٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات لا حقوق، عالم المعرفة: ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥).