سلسلة قضايا الإصلاح ٥

الإصلاح السياسي
في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن

الكتاب: **الإصلاح السياسي**

في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن

تقديم :

د. عبد المنعم أبو الفتوح

د. عبد المنعم سعيد

سلسلة: قضايا الإصلاح

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة

ت: ٧٩٥١١١٢(٢٠٢+) فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢+)

العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب، القاهرة

البريد الالكتروني: info@cihrs.org

الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

المراجعة اللغوية: عثمان الدلنجاوي

الإخراج الفني: هشام السيد

رقم الإيداع:

الترقيم الدولي:

نشر هذا الكتاب بمساعدة من المفوضية الأوروبية والآراء الواردة فيه لا تعبر بالضرورة عن الرأي الرسمي للمفوضية أو رأي مركز القاهرة

الإصلاح السياسي

في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن

تقديم

عـبد المنعـم سـعـيد عبد المنعم أبو الفتوح

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان.
يسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.
يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .
لا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

منسق البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

تقديم بقلم د. عبد المنعم سعيد ٧

تقديم بقلم د. عبد المنعم أبو الفتوح ٤١

على سبيل التقديم ٤٥

الفصل الأول: ٦٣

حركة الإصلاح ... مساراتها وسجالاتها وخصومها

الفصل الثاني: ٧٩

الإسلاميون والإصلاح السياسي.. مراوحة بين "الفتوى" و"الجدوى"

الفصل الثالث: ١٠٥

إصلاح رؤية "الإسلاميين": ضرورة التجديد السياسي

الفصل الرابع: ١٥٣

إصلاح الأزهر... الخط البياني للتنوير ومتعرجات السياسة

الفصل الخامس: ١٧١

الإصلاح الثقافي للإسلاميين.. فض الاشتباك بين المؤسسات الدينية وحرية التعبير.

وثيقة: ١٩٧

البرنامج الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين.

إصلاح الإسلاميين فى مصر !

هذا الكتاب

يشكل كتاب "الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين" إضافة حقيقية للفكرة الديموقراطية فى مصر؛ وهى إضافة لأنها تتعامل بمسئولية وإبداع مع الإشكاليات الكبرى التى تواجه تطبيق الفكرة؛ وهى من جانب آخر "حقيقية" لأنها تضع الإسلاميين فى موضعهم كقوة سياسية لا يمكن تجاهلها ويتوقف على صلاحها –مع أمور أخرى لا تقل أهمية– صلاح الديموقراطية. وبهذا المعنى فإن الكتاب يتعرض لواحدة من الإشكاليات الكبرى فى المجتمع المصرى –والعربى أيضا– التى بدون التعامل معها فإن وجود نظام سياسى يكفل الحرية وتداول السلطة والاعتراف بالآخر والقدرة على الاختيار والتدبر فى أمور المجتمع سوف يصعب إقامته، وتظل المجتمعات العربية باقية على عهودها مع الاستبداد وحكم العسكر والأفكار المطلقة والصراع مع الخارج والحروب الأهلية فى الداخل.

ويعتمد الكتاب على أجندة واضحة فى ذهن المؤلف الدكتور عمار على حسن تقوم على تعديل الدستور، والقضاء على الفساد، وفتح الباب أمام الشباب، والامتناع عن الإصلاحات الشكلية، وإلغاء قانون الطوارىء؛ ومهما كانت التسميات فى هذه الأجندة فإنها فى عمومها تمثل برنامج الإصلاح السياسى والديموقراطى المصرى. ولكن قائمة الأعمال هذه لا تكتمل إلا عندما يقدم لنا المؤلف إشكالاته العظمى ممثلة فى مجموعة من المتقابلات عما إذا كان الإصلاح يتم من

الداخل أو الخارج (بيدى أو بيد عمرو)، وعما إذا كان الإصلاح يبدأ من القمة أم من القاع، وعما إذا كان الإصلاح يكون متدرجا أم يتم فيه حرق المراحل.

ومع وجود الأجندة والإشكاليات يدلف الكاتب إلى تحليل موقف الإسلاميين المتراوح بين "الفتوى" و"الجدوى" وما بين "الصـ " و"التمكن"، مطبقا إشكالاته على فكر الجماعات الإسلامية المختلفة، ومنها ينطلق إلى الحكم بضرورة التجديد السياسى لدى الإسلاميين محاولا عبور الفجوة بين الإسلام والديموقراطية طالما أنه لا توجد مشكلة "بنائية"، داعيا إلى مجموعة من المبادىء المفيدة لفك الاشتباك بينهما من خلال قيام المشروعية على الجماعة لا الشريعة، وتوحيد مرحلة الدعوة والتمكن، وتديين السياسة بمنحها بعدا أخلاقيا وليس تسييس الدين وتحويله إلى فارض لمطلق، والتماثل مع المجتمع لا التمايز عنه، والقيام بالشورى وليس الاستشارة، واختيار الانتخاب وليس البيعة، وتقديم المصلحة العامة على النص، والتأكيد على الجهاد الأكبر، وما أسماه المؤلف ضرورة الالتفات إلى القوة السلسة مع التخلى عن أوهام الحتمية التاريخية، وضبط حدود الخصوصية.

ولولا أن المؤلف عبر عن وجهة نظر ذائعة عن العولمة تجعلها تعبر عن "شعور زائف بالقدرة على صهر البشرية جمعاء فى بوتقة واحدة، أو تحويل الناس إلى أنماط متشابهة، بل متماثلة، تفكر بطريقة واحدة، وتعيش بأسلوب واحد" لكان قد وجد فى ضبط حدود الخصوصية أبعادا غنية للإسلاميين والعالم. فالعولمة تقوم فى حقيقتها على التنوع والخصوصيات المضبوطة بحدود التنوع والتماثل الموجودة على مستوى المجتمع الإنسانى سواء كان فى حدود الدولة أو فى حدود العالم.

العولمة والهوية... والذاكرة التاريخية !

فالشائع فى الكتابات العربية عامة أن "العولمة" هى نقيض "الهوية" أو "الخصوصية"، فالأولى تنزع إلى وجود قيم عالمية تنحدر فى أحيان كثيرة لتكون "أمريكية"، أما الثانية ففيها كل ما يتعلق بخصوصية جماعة بعينها تميزها عن الآخرين، وفيها توجد القيم الثقافية والدينية والحضارية التى نبعت من تجربة تاريخية معينة على نطاق جغرافى بعينه. والأولى بحكم التعريف قائمة على عبور الهويات باعتبارها أسواقا اقتصادية واتصالية تمتزج عبر شبكات من الاعتماد المتبادل التى تذوب فيها حساسيات "الأنا" تجاه "الآخر"، والثانية الفضيلة فيها هى التميز والحفاظ على المسافات بين هذا وذاك، وكلما ابتعدت المسافة تأصلت الهوية وازدهرت وعبرت عن ذاتيتها. هذه المقابلة خلقت جزءا كبيرا من التخوف المشروع مما يجرى فى العالم بحيث باتت العولمة هى الامتداد الموضوعى للإمبريالية ومن قبلها الاستعمار ومن قبلهما كل ما يتعلق بالغرب والخارج بوجه عام.

التأمل فى العلاقة بين العولمة والهوية يرجح أن العلاقة جدلية بأكثر مما يبدو على السطح، وكلما ازدادت كثافة الأولى وجدت الثانية سبلا جديدة للتجذر والانتشار، ولا يعود ذلك بالضرورة إلى أن الثانية تشكل المقاومة المتصورة للأولى، بل لأن الأولى تمد الثانية بأدوات جديدة تكفل لها العمق والاستمرار. الدين مثلا جزء من مكونات الهوية التى تحدد العلاقة بالوجود، والفارق بين الخطأ والصواب، والحلال والحرام، والرجل بالمرآة، والشائع أن العولمة تحاول تجاوز ذلك كله فى نموذج قيمى واحد، ولكنها فى الوقت ذاته من خلال ثورتها التكنولوجية أعطت الدين ما لم يتيسر له من قبل فى كل عصور التاريخ. فعدد من يذهبون إلى الحج مثلا كان محدودا للغاية

فى العصـور القديمة بحكم مشـقة السفر وبعد المسـافة التى استلزمت قطـع البحار والقفار، والواحات والصـحراوات، وفى كثير من الأحيان لم يكـن بقـدرة الحاج العـودة إلى موطنه مرة أخـرى، وبالتالى لم يكن بإمكانـه نقـل تجربة الاجتماع الكـبرى مع جماعة المسـلمين من كل أقطار العالم. وهكذا فإن العولمة من خلال ثورتها الاتصالية فى النقل والمواصلات نقلت ملايين المسلمين إلى مكة وأعادتهم مرة أخرى أكثر اتصـالا بشرع الله وأداء لشعائره والتصاقا بباقى المسلمين. ومن أول المطبعة حتـى خدمة الإنترنت، غير الشرائـط والأقراص الإليكترونية، فـإن القـدرة على طبع وتوزيع كتب التراث والتفاسـير والفتاوى باتت متاحة لكل شخص وليس فقط لنخبة من المتخصصين والعلماء الذين كان عليهم نسخها فى نسخ قليلة.

الأمر ذاته ينطبق على ما يسـمى "ذاكرة الأمة" التى تعد واحدة من أهـم أبعـاد الهوية، فـلا توجد ذات متميـزة دون تاريـخ خاص وفريد وفى كثير من الأحيان مجيد أيضـا. فاكتشـاف هذه الذاكرة من خلال الحفريـات والكتب القديمة، كان المقدمة الطبيعية لتكوين الهويات في كثير من التفاصـيل التاريخية التى تنسج حضـارة بعينها، وهنا فإن العولمـة قدمت من خلال عمليات الاستشـعار عن بعـد، وتكنولوجيات معرفـة التربـة، وكيمياء الحفـاظ علـى المخطوطات القديمـة، وإعادة إنتاجها بوسـائل معاصرة وسريعة التوزيع والانتشـار، قدرات هائلة لاكتشـاف الذاكـرة التاريخيـة لكل أمة والحفـاظ عليها مـن الاندثار. وإذا كان معلومـا أن الحضـارة الغربيـة المعاصـرة يعـود جـزء منها إلى فضـل العرب فى الحفـاظ على التراث اليونانى، فإن فضـل الغرب علـى العـرب جاء من خلال الحفـاظ على التراث العربـى فى المكتبات الغربيـة وإتاحتها للعرب مـرة أخرى ليس فقط من خلال إعادة طبعها أو إتاحتهـا للزوار مـن الباحثين، بل الأهم أنها باتـت متاحة لكل من

يستطيع الدخول على مكتبات الكونجرس وأكسفورد وليدن من خلال الإنترنت.

ولعل الظاهرة ليست جديدة تماما بالنسبة لمصر على وجه التحديد، فقد سقطت الذاكرة التاريخية لمصر تماما فيما يتعلق بالجزء الأكبر من تاريخها الذى حدث خلال الفترة الفرعونية حتى جاء شامبليون وفك عقدة اللغة الهيروغليفية وبالتالى عادت لنا ذاكرة كاملة لثلاثة آلاف ومائتى عام من التاريخ المكتوب والمدون. ولكن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة فقد أعاد عدد من العلماء الغربيين أكثر من ألف وستمائة عام من عصور ما قبل التاريخ إلى الذاكرة المصرية مرة أخرى، وهو ما دونه بتفصيل شديد عالم مصر العظيم سليم حسن فى موسوعته عن التاريخ الفرعونى، وجاء فيها جهود دى مورجان الفرنسى الذى قام بحفريات وأبحاث عن العصر الحجرى فى مصر، وتبعه بوفييه لابير الفرنسى أيضا وركز على العهدين الحجريين القديم والحديث، والأستاذ ينكر الألمانى الذى أضاف الكثير من المعرفة عن الفنون والصناعات التى كانت متداولة فى مصر فى عصور ما قبل الأسرات، وبعد هؤلاء جاءت قائمة طويلة من العلماء لكى تكتشف حضارات متكاملة قامت فى مناطق مصرية مازلنا نعرفها حتى اليوم مثل البدارى والكوم الأحمر وأبوصوير والفيوم، وفيها كان فجرالبشرية يبزغ على العالم وينقل الإنسان من حالة أحد روافد المملكة الحيوانية إلى حالة المملكة الإنسانية القادرة على ترويض الطبيعة وصناعة الحضارة.

ومن ساعتها فإن الهوية الوطنية المصرية اكتسبت أبعادا وأعماقا لم تكن لتتيسر لها لولا هذه الاكتشافات، واستمر الحال على ذلك طوال القرن العشرين، فرغم الجهود المشكورة لمدرسة الآثار المصرية وعلماء الآثار المصريين من أول أحمد كمال باشا وسليم حسن وسامى جبره وحتى زاهى حواس، فإن العالم لم يبخل على مصر لا بجهد البشر

والعلمـاء ولا بتقـدم التكنولوجيا التى تغذى الذاكـرة التاريخية للأمة بـالكثير من التفاصـيل والنسـيج الخاص بـالمصريـين الذى يعمق من هويتهم ويدعم تماسـكهم القومى. وربما كان إنقـاذ آثار النوبة إنقاذا لتراث بشرى سـاهمت فيه اليونسـكو، ولكنه من جانب آخر كان إنقاذا لماضى المصريين وحاضرهم أيضا؛ لأنه أتاح بناء السد العالى. وفى وقـت من الأوقـات انشـغلت المعامـل التكنولوجية الأمريكيـة بإنتاج كامـيرات خاصـة، تم فيهـا الاسـتعانة بخـبرات كامـيرات التصـوير الخاصة بـالمركبات الفضائية حتى يمكن تصوير فجوات تحت الأرض تحتوى على مراكب الشـمس دون أن تدخل إليها ذرة هواء واحدة حتى لا تتلف معرفتنا بخصـائص الجو فى العصـور القديمة، ولا تزال هذه التكنولوجيـا النـاجمة عن ثورة المعلومات والاتصـالات تتيح للذاكرة المصرية مـا لم يكن متاحـا لهـا بوسـائل مـا قبل العولمة، وتذيعها ليس فقـط على العالم، بل وتتيحها أيضـا للمصريين الذيـن تتدعم هويتهم كما لم يحدث من قبل فى التاريخ.

فى فضيلة الاجتهاد

ولكن هذه –العولمة والخصوصـية– نقطة فرعية على أية حال ولا تدخـل فى صـلب الكتاب، وتكمن أهميتها فـى أن النقاش الدائر حاليا فـى مصر والمجتمعات العربية حول دور الديـن فى الحياة العامة هو نقاش دائر على مسـتوى العالم كله بما فيه الدول الصـناعية المتقدمة الممتـدة إلى العـالم مـن خـلال التكنولوجيـا والاقتصـاد والأفـكار. والحقيقة أن مـا يرصـده المؤلف من تغيرات لدى التنظيمات الإسلامية سواء نحو التطرف –الذى يدفعها إلى العنف– أو الاعتدال الذى يدفعها نحو التعامل المدنى مع السياسـة ليس ظاهـرة محلية بل إنها عالمية بـامتياز.

ولعل ذلك كان ما يعطى الاجتهاد الذى يقدمه الدكتور عمار على حسن قيمته الحقيقة فى تطوير نظرة القوى السياسية المختلفة، ويصبه فى إطار عالمى للتعامل مع قضية أعيت الإنسانية طوال ما يزيد على عشرين قرنا، ويعطى السياسة إنسانيتها، وتدينها المرجعى والأخلاقى، والأهم من ذلك صبه فى إطار التطور السياسى والديموقراطى المصرى. ولو أن الكاتب استمر فى تطوير مقولاته التى أوضحها خلال الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب لحفر لنفسه، ولآخرين، مسارا فى عملية التطور الديموقراطى المصرى؛ ولكن إضافته لفصلين آخرين عن إصلاح الأزهر، والإصلاح الثقافى للإسلاميين، ربما أعطى للظاهرة كلها بعضا من الشمول، ولكنه بالتأكيد اختصم قدرا من العمق، خاصة بعدما بدا الفصل الأخير عبورا مفتعلا بين جانبين يصعب العبور بينهما من خلال تقريع التطرف والمغالاة وتقريظ الاعتدال والمراعاة لمقتضى الحال الذى يجعل حرية التأليف مراعاة لمقتضى الضرورة الدينية.

ولكن الاجتهاد مع ذلك يبقى أصيلا، وفاتحا الباب للمزيد منه، مقدما للجماعات والقوى الإسلامية فاتحاً للتطور والتغيير، وواضعا أمام بقية المجتمع مساحة للفهم والتفاعل والأخذ والعطاء. وخلال هذه العملية يدرك الطرفان –المجتمع السياسى والإسلاميون– حالة من الواقعية المشتركة التى تدرك بمقتضاها النخبة السياسية فى عمومها أن الإسلاميين –والثقافة الدينية– جزء أساسى من تكوين المجتمع، كما يدرك الإسلاميون أن الديموقراطية ربما تكون هى الضامنة فى النهاية لبقاء المرجعية الإسلامية وازدهارها وتجنيبها شرور العنف والعزلة. ولكن الوصول إلى ذلك يستوجب نوعا من التعامل الأصيل مع إشكالية الدين والحياة العامة، والتماس مع ما هو مقدس وما هو إنسانى، وفوق ذلك التعامل مع حقائق السياسة

العملية التى قدمت الإسلاميين فى صورتين: واحدة جهادية عنيفة رافضة ممثلة فى الجماعات "الهامشية" -كما يصورها المؤلف- وواحدة سياسية عملية تدخل الانتخابات وتمارس السياسة، وجاء فوزها فى الانتخابات الأخيرة فى مصر فى صورة الإخوان المسلمين لكى يطرح من القضايا -فى أصولها وفروعها- ما لا يمكن تجاهله.

فى أصول المسألة الدينية

للفيلسوف اليونانى أفلاطون كثير من الكتب التى دون فيها حكمة وأفكار أستاذه سقراط، وقد شاع منها كتابه "الجمهورية" الذى وضع فيه رؤية للدولة المثالية التى يحكمها الحكماء والفلاسفة أو الأرستقراطية الفكرية القادرة على الوصول إلى "الحقيقة". ورغم الشيوع الكبير لهذا الكتاب واعتباره واحدا من أهم كتب الفلسفة السياسية فى التاريخ، فإنه لم يكن كتاب "السياسة" الأول والأهم بالنسبة للرجل، على الأقل من زاوية الحياة العملية والواقعية. فقد كان كتابه "القوانين" هو عمدة كتب السياسة وأولها وأكثرها أهمية، لأنه كان الكتاب الذى ناقش وفحص كيف تصنع القوانين فى دولة حقيقية وليس دولة وهمية على غرار تلك الدولة الطوباوية التى صنعها فى "الجمهورية". وفى هذا الكتاب الذى جاء على شكل حوارات بين رجل وصاحبه، لعله كان أفلاطون نفسه وأستاذه سقراط، كانت الدولة المتحضرة هى تلك التى تحكم بالقوانين -أو القواعد التى تصنعها السلطة السياسية لكى تنظم الحياة العامة- وليس بالقوة العشوائية، ولكن القوانين يجرى عليها ما يجرى على الحياة من تغير، وتصير قدرة الدولة على صنع القوانين الملائمة فى الوقت المناسب هى المعيار الذى يحدد درجة تقدمها. فالدول بتراوحها عملية سياسية لصنع القوانين تتراوح ما بين المحافظة على ما هو قائم، وذلك يمكن

فى أسوأ أحواله أن يسبب الجمود، وبين التغيير المستمر، وذلك فى أسوأ أحواله يمكن أن يؤدى إلى الفوضى. وما بين الجمود القاتل والفوضى تقع العملية السياسية فى الدولة، وهى التى من وجهة نظر أفلاطون ينبغي أن تشمل حكمة كبار السن الذين يتجاوزون الخمسين عاما، ولكن مع تلطيف نزعتهم إلى القديم، وميلهم إلى إبقاء كل شىء على حاله، من خلال عدد من الأساليب منها الاستماع إلى الموسيقى، وشرب النبيذ.

ولكن المثير فى هذا الكتاب أنه فى فصله الأول، بل فى الحقيقة، فى صفحته الأولى يثير قضية كانت من أهم القضايا التى شغلت البشرية طوال تاريخها والمتعلقة بمصدر القوانين. فالرجل المسمى "غريب أثينا"، ولعله سقراط، يسأل صاحبه، ولعله أفلاطون، عما إذا كان مصدر القانون هو "الآلهة" أم "البشر"، وبهذا السؤال كان أول من طرح على الفكر السياسى واحدة من أهم إشكالياته ومعضلاته التى لا تزال تشغلنا حتى اليوم. هل مصدر القانون –القاعدة المنظمة لأعمال الجماعة– وأصوله المعرفية يعود إلى حكمة عليا جاءت من خارج الذات الإنسانية، أم أنها نابعة منها، لأنها أعلم بشئون دنياها ؟.

الحكم لله أم للبشر تلك هى القضية، أو تلك هى المسألة إذا استعرنا ذلك التعبير الشكسبيرى المعبر، وهى الموضوع الذى ألح بشدة على الفكر السياسى فى البلدان الإسلامية ووضعته فى مواجهات درامية طوال القرن العشرين. ولم يكن ظهور الجماعات الإسلامية المختلفة فى درجات اعتدالها وتشددها من أول حركة الإخوان المسلمين وحتى حركة طالبان وجماعة القاعدة، ونشوب الثورات الإسلامية من أول ثورة المهدي فى السودان فى نهايات القرن التاسع عشر وحتى ثورة الترابى فى البلد ذاته فى نهايات القرن العشرين، إلا تعبيرات مختلفة عن تلك المعضلة التى لا تزال مطروحة على المسلمين بإلحاح شديد.

فالأصل فى الموضوع أن البلدان الإسلامية كانت محكومة بالفعل بقواعد الشريعة الإسلامية منذ قامت دولة الخلافة عبر مراحلها المختلفة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم، وادعى الخلفاء والملوك والأمراء كل فى موقعه أنه كان يمثل بيضة الدين وأوتاد الملة. ولكن القرن التاسع عشر، ومن بعده القرن العشرون، جاءا لكى يشهدا هوان المسلمين، وزوال دولة الخلافة فى استنبول، وسقوط الدول الإسلامية الواحدة بعد الأخرى تحت الاحتلال الأجنبي القادم من بلدان غير إسلامية، ولكنها فاقت الأخيرة وتفوقت عليها فى أساليب صنع الحياة.

وما إن بدأت الأقطار الإسلامية المختلفة فى الدخول فى مرحلة الاستقلال حتى طرح عليها السؤال بإلحاح مرة أخرى، فقد كان عليها أن تعيد صياغة حياتها وتصنع بالتالى قوانينها. ويشهد التاريخ أن القرن العشرين شهد ثلاث إجابات قلقة لم يحسم أيٌّ منها السؤال الحائر فى العقل الإسلامي، ومن ثم فإن الإجابات، وأبواب الاجتهاد، لا تزال مفتوحة. أولى هذه الإجابات جاءت من تركيا الكمالية، وقامت على القطيعة الكاملة مع الإسلام، فالقانون بات مصدره الكامل ما يقرره البشر، وليس الشريعة أو النص القرآنى، وحتى اليوم فإن نصوص الدستور التركى العلمانية هى التى تحكم الحياة التركية.

وثانية الإجابات جاءت على طرف النقيض ومن المملكة العربية السعودية التى تشكلت كدولة فى توقيت مقارب، ورفضت أن يكون لها دستور منظم للحياة السياسية، ومحدد لقواعد التشريع وإصدار القوانين، لأن ذلك كله تم تحديده بالفعل فى القرآن الذى بات هو دستور الدولة ومصدر تشريعاتها كما تحددها السلطة السياسية بمعاونة جماعة العلماء والفقهاء. وهكذا قام فى العالم الإسلامي نموذجان يجسدان تماما تلك الإشكالية التى عبر عنها أفلاطون منذ

زمن بعيد، وراح المسلمون يتأرجحون بينهما بدرجات مختلفة من النقاء ومحاكاة النموذج الأصلى.

الإجابة الثالثة جاءت من مصر التى كان عليها أن تجابه هذا السؤال بصورة حاسمة حينما كان عليها أن تقرر مصيرها مع صدور تصريح ٢٢ فبراير ١٩٢٢، الذى صاغ –مهما كانت عيوبه– شكل بداية الاستقلال المصرى فى العصر الحديث. وجاءت الإجابة فى شكل دستور ١٩٢٣ الذى حاول تقديم إجابة مبتكرة تعبر بجسر من الإبداع القانوني والفكري الفجوة بين الدين اللازم للسلامة النفسية والقلبية للإنسان المسلم، والحياة التى تفرض على المسلمين اتباع القواعد العصرية فى صنع القوانين. ومن هنا جاء النص الدستورى على "أن الإسلام هو دين الدولة، وأن مبادىء الشريعة هى مصدر التشريع، ولكن الدستور من جانب آخر لم يوكل أمور التشريع، وصنع القوانين للملك أو للخليفة أو لرئيس الجمهورية فيما بعد، وبالتأكيد ليس للشيوخ، وإنما للسلطة المدنية المنتخبة التى بات عليها أن تقرر –وهى عالمة بشئون دنياها– ما هو الأصلح لحياة البشر وفلاحهم. وربما عاد هذا الحال لطبيعة مصر الوسطية، وتعبيرا عن قدم الدين فيها ومعرفتها بالحداثة على مدى أكثر من قرن قبل وقت الإجابة عن السؤال، وربما كان ذلك أيضا عائدا إلى توارد كوكبة من المجتهدين على الحياة السياسية خرجوا من عباءة الشيخ الإمام محمد عبده من أمثال الأخوين مصطفى وعلى عبد الرازق.

الفكرة هنا فى النموذج المصرى كانت هى أن الإسلام قادر على التعامل مع الحياة العصرية ومؤسساتها وابتكاراتها، ولذا بات واجبا تجديد الإسلام بتخليصه من البدع، والتقليد، والبحث عن روحه "الحقة" التى تعيد له فعاليته ومكانته بين الأمم. وإذا كان النموذج التركى يقوم على الانفصال عن الدين، بل ومطاردته حتى سنوات

قليلـة مضـت، باعتباره مقيـدا للتقـدم؛ والنموذج السـعودى قام على الانفصـال القائـم على التفـرد والخصوصـية تجاه العـالم الخارجى، فإن النموذج المصرى قام على أسـاس المشـاركة مع العالم من خلال الإبـداع الذاتى. وفـى عشرينيات القرن الماضـى عرفت مصر موجات من الإبداع الصـناعى والفنـى والفكرى ربما لم يقاربه عقد آخر. وعلى أى الأحـوال فقد ظلت النماذج الثلاثة تتجاذب العالم الإسـلامى طوال العقـود الثمانيـة الأخيرة، وكان لكل منها امتداداته التى تجسـدت فى أشـكال متنوعة من النظم السياسية. ولكن الأسئلة الكبرى ظلت معلقة، وظـل العالم الإسـلامى تتراوحه المعضـلة، رغم أن اجتهـادات عظمى حاولت عبور الجسـور بين الدنيا والآخـرة عندما كان هناك من ادعى أنـه وحده يملـك الحقيقـة الدينية، مسـتبدلا عمامـة الشـيوخ والأئمة ببندقية المجاهدين.

وهكذا كان الفكر المصرى هو الذى أخذ الطريق الصـعب الذى يقوم على إعمال الفكر والاجتهاد، وتحقيق الملاءمة بين الدنيا والآخرة معا. وربمـا كان أول من مهد الطريق إلى ذلك هو الشـيخ الإمام محمد عبده ومن بعده الشـيخ مصـطفى عبدالـرازق، والقانونيـون والفقهاء الذين سـاهموا فى وضـع دسـتور ١٩٢٣ الذى قـدم توازنا دقيقـا بين كون الإسلام هو دين الدولة الذى يشكل فضاءها التشريعى، وما بين الحكم المدنـى الذى يقع بين يديه عملية الاجتهاد فى إصـدار القوانين. ولكن ربما كانت أهم وثيقة سياسـية، أو كتاب فى الفكر السياسـى المصرى والعربى، هى التى جاء بها الشيخ على عبد الرازق الذى أصدر فى عام ١٩٢٥ كتابه " الإسـلام وأصـول الحكـم " والذى ربما لا تقـل أهميته بحـال عن كتاب جون لوك عن " الحكومـة المدنية " فى الفكر الغربى. ففي هذا الكتاب الأخير، كان لوك هو أول من قال –فى حدود ما نعلم– إن حكم البشر كعملية مدنية تدار من خلال السلطات الثلاث التنفيذية

والتشريعية والقضائية، لا يتناقض مع الإنجيل ولا الإيمان بالله.

وبالمثل فإن الشيخ على عبد الرازق، الأزهري الذى لم يبلغ بعد آنذاك الثلاثين من عمره، بدأ كتابه بالقول: بسم الله الرحمن الرحيم، أشهد أن لا إله إلا الله، ولا أعبد إلا إياه، ولا أخشى أحدا سواه. له القوة والعزة، وما سواه ضعيف ذليل، وله الحمد فى الأولى والآخرة، وهو حسبى ونعم الوكيل. وأشهد أن محمدا رسول الله، أرسله شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا. صلى الله وملائكته عليه وسلموا تسليما كثيرا. وبعد هذه المقدمة الإيمانية يمضى فى دراسة قضية الحكم فى الإسلام التى يقيمها على الوجه التالى: فالقضية التى يدور حولها النزاع اليوم هى بعينها القضية التى واجهها آباؤنا وأجدادنا، قضية الحاكم المعوج والحكومة المستقيمة، وإن شئت فقل إن تلك هى قضية الدنيا من أقدم أيامها، أى منذ قام فيها حاكم ومحكوم وحكومة.

هنا فإن الشيخ لا يضع القضية ضمن مكوناتها المتوافرة عام ١٩٢٥ ومحاولات الملك فؤاد للاستبداد بمصر، وإنما يضعها كقضية تواجه الفكر الإسلامى، بل والفكر الإنسانى فى كل العصور. وربما زاد من حماسه أن بحثه قد أوصله إلى الضعف غير العادى فى حظ المسلمين من العلوم السياسية، رغم احتكاكهم باليونانيين ومعرفتهم بأفلاطون وأرسطو، ورغم أن قضية الحكم والخلافة كانت مطروحة طوال الوقت بالتنازع عليها بين أكثر من طرف، ورغم أن الحكم والخلافة لم يقوما إلا على أساس من "القوة الرهيبة"، و"أن تلك القوة كانت –باستثناءات نادرة– قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره".

وبهذه الصراحة والوضوح يضع الشيخ على عبد الرازق بحثه ويصل

إلى أهم نتيجة وصل إليها الفكر السياسى الإسلامى وهى أن "الخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة". ثم بعد ذلك يصل الشيخ العارف الدارس إلى أهم النتائج: " لاشيء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، فى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على خير أصول الحكم".

ولم ينس الشيخ بعد التوصل إلى هذه النتيجة أن يؤكد فى نهاية كتابه "والحمد لله الذى هدانا لهذا، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وصلى الله على محمد وآله وصحبه ومن والاه". وهكذا اجتهد الشخص وهداه الله إلى الحكمة، ولعل ذلك هو ما هدفت المدرسة الإصلاحية التجديدية المصرية إليه فى البحث فى أمور الدين والدنيا، ومنها خرجت المدرسة القانونية والفقهية العظيمة التى وضعت قوانين الدولة المصرية المدنية والجنائية الحديثة، والتى لا تقوم على أساس من التقليد الأعمى للسابقين، أو التقليد الأعمى للمعاصرين من الدول الأخرى، وإنما اجتهاد مصرى خالص يعتمد على أحدث ما وصلت إليه العقول البشرية وتجارب الأمم. وبهذه الطريقة كان الشيخ على عبد الرازق هو الجسر الذى عبرت به الدولة المصرية ما بين عصور الظلام والاستعمار إلى عصر الاستقلال والحداثة، كما كان هو الطريق الذى سارت عليه عملية التحديث المصرية وبدأت مع الشيخ محمد عبده ووصلت إلى الدكتور السنهورى ورفاقه وتلاميذه حتى تمت

هندسة الدولة المصرية ونموذجها الفريد.

ولكن هذه المسيرة لم تكن كافية لحل الإشكالية التى طرحها أفلاطون فى كتابه " القوانين "، ربما لأن الأزهر لم يوافق على ما جاء فى كتاب الشيخ على عبد الرازق، وربما لأن مؤسسات الدولة المصرية لم تنضج بالقدر الكافى، وربما لأن التطور الاقتصادى والاجتماعى كان لا يزال فى بداياته الأولى، وربما لأن قواعد الدولة الحديثة تم اختراقها باستمرار من قبل المدعين بالإيمان بها من الساسة المصريين والمستعمرين البريطانيين. ومهما كانت الأسباب فإنه لم يمض عامان فقط على صدور كتاب " الإسلام وأصول الحكم "حتى كانت حركة الإخوان المسلمين قد ظهرت إلى الوجود فى الإسماعيلية عام ١٩٢٨ لكى تطرح أن الإسلام "دين ودنيا" و"مصحف وسيف"، ومعها نشأت جماعة "إسلامية" خاصة لا تجعل الإسلام هو دين الدولة كلها كما جاء فى الدستور، وإنما هو دين من يقدمون فيه اجتهادا خاصا بهم. وكان هذا الاحتجاز للدين والدنيا معا هو نقطة البداية فى الطريق الذى قاد فى النهاية إلى وجود حركة طالبان وجماعات الجهاد والقاعدة.

وربما لم تكن المشكلة فى حركة الإخوان المسلمين أنفسهم بقدر ما كانت فى منطق الرد على إشكالية الحكم والقانون والتشريع فى الدولة. فالشيخ حسن البنا كان متأثرا بالشيخ رشيد رضا، وهو ما كان متأثرا بطريقته الخاصة المحافظة بالشيخ الإمام محمد عبده، ولذا فإن الحركة مالت إلى التحديث بدورها، ولكنه كان التحديث الذى يركز على القوة المادية، مع قليل من الاجتهاد فى الأمور السياسية. ولكن المشكلة جاءت من دعوة إلى الأمة كلها كما كان الحال فى كل الدعوات الدينية السابقة عليها والتى جاءت مع الشيخ جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وحتى رشيد رضا ذاته، فقد تحول ما

يخص الأمة كلها إلى جماعة خاصة، باتت مع الأيام واحدة من الفرق الناجية من النار التى قد يكون لها أحكامها القاسية على من خالفها. ومن المدهش أن الحركة التى جاءت لرفع شأن الإسلام لم تجد –إلا مؤخرا– فى الدستور ما يصلح مجالا لتطور الدولة السياسى والاقتصادى، وجعلت من ازدواجية "المصحف والسيف" كناية عن مصدر القانون المباشر وأداته فى السلطة السياسية.

وبالتأكيد فإن حركة الإخوان المسلمين وردت عليها تغيرات كثيرة خلال العقود، بل إن جناحا ليبراليا نشأ من قلبها، وقام من قلب الحركات السياسية فى الجامعات والنقابات المهنية، وهم الآن الذين يشكلون ما يسمى بحزب الوسط وعدد من الشخصيات العامة ذات التأثير الفكرى. ولكن فكرة احتجاز جماعة بعينها للدين واعتباره مجالها الخاص ظلت مشكلة فى النظام السياسى المصرى ونموذجه المتميز، وبعد ذلك فتحت الأبواب لجماعات ظنت أنها أكثر نقاء وأكثر قدرة على تمثيل والدفاع عن الملة حتى من الإخوان المسلمين. وهكذا وجدنا طوابير من الجماعات المختلفة فى الشخصيات والأمراء والتأويلات الفقهية، ولكنها كلها تجتمع على أنها هى "الجماعة الناجية من النار" التى أنيط بها تفسير الدين، وفى أحيان أخرى تطبيقه بحد السيف كما فعلت طالبان فى أفغانستان ومناصروها فى باكستان وجماعات القاعدة عند سيطرتها مؤقتا على مناطق فى العراق وغيرها من الدول العربية والإسلامية الأخرى.

وربما كان الطريق طويلا بين حركة الإخوان المسلمين وحركة طالبان وأمثالها، وربما أيضا كانت المسافة بين الاعتدال والتطرف تبعد بُعد الأرض عن السماء السابعة، ولكن القضية ليست هى المسافة بقدر ما هى الأصول والمنابع. وربما لو كان للشيخ على عبد الرازق الغلبة على الشيخ حسن البنا لكانت مسيرة المسلمين فى العالم قد

اتخذت مسارا آخر بديلا عن ذلك المسار الذى سارت فيه. وعلى أى الأحوال، وحتى لا يساء الفهم، فإن الحركات الإسلامية ليست وحدها هى المسئولة عن هذا المسار، فالمسئولية من الجسامة بحيث تتوزع على الأمة كلها.

الفريضة الواجبة

ومع اعتبار كل ما سبق فإن الكتاب الذى بين يدى القارىء هو فى حقيقته عودة إلى ممارسة الاجتهاد المصرى للتعامل مع هذه الإشكالية التى أرقت السياسة المصرية فى الماضى عند نشأة الدولة المصرية، وأرقتها الآن بعد الصعود المثير أولا لحركات العنف الإسلامية خلال العقود الثلاثة الماضية، وثانيا لجماعة الإخوان المسلمين كجماعة سياسية حاصدة للمقاعد النيابية والمكانة السياسية. مثل هذا الاجتهاد يرفض تلك الحالة من الوقوع بين مطرقة الحكم الاستبدادى الحالى وسندان الحكم الاستبدادى البديل من خلال تطوير كليهما ودفعهما دفعا فى الاتجاه الديموقراطى. ولأن موضوع الكتاب يتعلق بالحركات الإسلامية فإن جماعة الإخوان المسلمين تحتاج أكثر من غيرها إلى المراجعة ليس فقط لأنها حازت الوجود الفاعل فى المجلس النيابى، وإنما أيضا لأنها حصلت على جزء مرموق من الفضاء السياسى المصرى.

جمهورية الإخوان المسلمين المصرية !

عرضت جماعة الإخوان المسلمين نفسها خلال الانتخابات التشريعية المصرية الأخيرة –٢٠٠٥– بشكل حاول الاقتراب من الفكرة الديموقراطية، فالجماعة –كما يقول أقطابها– ليست جماعة المسلمين وإنما جماعة من المسلمين، وهى جماعة تسعى لحزب مدنى

سياسى لا فضل لها على باقى الأحزاب المصرية الأخرى إلا بالقدرة على خدمة الوطن. وبهذا الجوهر الجديد فإن الجماعة ترنو إلى مشاركة الجماعات السياسية الأخرى، خاصة تلك التى فى المعارضة، فى عملية الإصلاح الدستورى والديموقراطى والاقتصادى.

مثل هذا القول خلق جماعة من الليبراليين المتحمسين ليس فقط لوجود الإخوان المسلمين فى الساحة السياسية، بل والسعداء أيضا بوجود جماعة لها القدرة على الحشد والتعبئة –والدفاع عن الصناديق– إلى الدرجة التى تجعلها قادرة على تحدى الحزب الوطنى الديموقراطى الذى طالت سكناه فى مقاعد السلطة. والحقيقة أن مثل هذا التحمس ومثل هذه السعادة لها ما يبررها فى تاريخ عدد من البلدان حينما تحولت جماعات للإخوان المسلمين إلى أحزاب مدنية تمارس الديموقراطية بالفعل، وعلى استعداد لتداول السلطة مثلما هو الحال فى تركيا والمغرب. ولكن المعضلة مع هذا الموقف، هو أن الإخوان فى تركيا والمغرب لا يرفعون الشعارات التى يرفعها الإخوان المسلمون فى مصر، فلا يقول أحد منها إن الإسلام هو الحل، بل هو يجتهد فى الإسلام ثم يأتى باجتهاده البشرى إلى السلطة والبرلمان بحيث يكون قابلا للنقد والمراجعة. كما أن الإخوان فى أنقرة والرباط لا يشهرون سيوفا فى معارك انتخابية، ولا يرفعون القرآن فى مظاهراتهم، ولا يرددون آيات تحض على القتال فى معركة انتخابية تقوم على الممارسة السلمية للسياسة.

عن دستورية شعار "الإسلام هو الحل" !

ولا تكاد تفتح باب النقد لاستخدام جماعة الإخوان المسلمين لشعار "الإسلام هو الحل" حتى تجد الرد جاهزا فورا وهو أن الشعار مشتق من الدستور لأن المادة الثانية منه تقول "الإسلام دين الدولة، واللغة

العربية لغتها الرسمية، ومبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع". ومن وجهة نظر الجماعة فإن هذا النص يمكن ترجمته فورا إلى أن "الإسلام هو الحل"، فطالما أن التشريع هو وسيلة المجتمع لحل مشاكله، فإن وجود الشريعة كمصدر رئيسى له، يجعل الإسلام فورا هو الحل.

ولكن المسألة ليست كذلك، فالمادة الثانية من الدستور لا ينبغى أبدا أن تؤخذ من خارج سياقها الدستورى، والذى يجعل الدستور كله وحدة واحدة لا تتجزأ ومتكاملة الأركان، وربما كان أهم ما فيها أنها فى النهاية ليست مطلقة كما يأتى فى عبارة "الإسلام هو الحل"، بل إنها مثل كل الدساتير والقوانين والقواعد البشرية قابلة للتعديل والتبديل والتغيير على عكس الكتب المقدسة التى لا يجرى عليها أي من ذلك. فمن ناحية فإن المادة الثانية من الدستور لا تنفصل عن مقدمة الدستور المعنونة "استناد" بمعنى الروح أو الفلسفة التى يستند إليها الدستور وتحدد مبادئه الجوهرية. فهى تبدأ بالقول "نحن جماهير شعب مصر العامل"، و"نحن جماهير هذا الشعب المؤمن بتراثه الروحى الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق". ولا يوجد فى هذا الاستناد ما يقول إن الدستور هو فى النهاية يعبر ويحدد علاقات "المسلمين" فقط على أرض مصر، وإنما هو ينظر للمواطنين على أساس من "العمل" و"الإيمان" دون تحديد أو إعلاء لدين على غيره. ومما يؤكد على هذه الحقيقة أن الأهداف الكبرى المحددة للمجتمع المصرى من الدستور هى "السلام لعالمنا" و"الوحدة" للأمة العربية، و"التطوير المستمر للحياة فى وطننا "وأخيرا" الحرية لإنسانية المصرى". وكل ذلك يرسى الحقيقة الفلسفية الأولى وهى أننا أمام وثيقة دنيوية بحتة، وأنها جاءت لكى تعبر عن علاقات بين مواطنين يعملون على ترقية وطنهم، وذلك هو الأساس لكل الدول المدنية فى العالم.

وفى مثل هذه الدولة فإن المادة الثانية من الدستور تصبح مقبولة، ولكنها لا تفهم فقط بما جاء فيها، وإنما أيضا ضمن سياق الدستور كله وما فيه من مقدمة ومواد أخرى. وكما هو واضح فإن المادة الثانية تقول إن مبادىء الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى –وليس الوحيد– للتشريع، على عكس ما توحى به العبارة أن "الإسلام هو الحل" التى لا تسمح بمصادر أخرى قد تكون ثانوية أو قائمة على اجتهاد، وبالتأكيد على عدم المساس ممن لا يشاطرون الأغلبية الديانة نفسها. ولذلك فإن المادة الثانية لا تؤخذ بمعزل عن المادة الثالثة من الدستور والتى تقول بوضوح إن "السيادة للشعب (بمسلميه ومسيحييه) وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها (أى أن الحل لمعضلات البلاد لا يتم التوصل إليه ليس من خلال تصورات مسبقة ولكن من خلال الممارسة التى تقوم على التشاور والتداول)، ويصون الوحدة الوطنية (التى بالتأكيد لا يخدمها تصور طرف من أطراف الوحدة أن لديه الحل) على الوجه المبين فى الدستور".

إن النظر إلى المادة الثانية من الدستور على ضوء مقدمة الدستور والاستناد الذى قام عليه، وعلى ضوء المادة الثالثة أيضا يجعلنا نصل إلى وجهة نظر مخالفة تماما لما اعتبره الإخوان المسلمون نوعا من المقاربة الدستورية، فإذا بها فى الحقيقة نوعا من المفارقة مع الدستور. فالقول إن الإسلام هو الحل ينكر المساحة المتروكة فى الدستور لمصادر أخرى للتشريع، والأهم أن كل هذه المصادر ليست مطلقة فى حد ذاتها ولكنها تكتسب قيمتها فى الحل من عملية الممارسة التشريعية التى يقوم بها ممثلو المجتمع، بما فيهم من مسلمين ومسيحيين. ومما يؤكد على هذا الفهم للدستور أن المادة السابعة من الدستور تقول " يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعى (بما فيه

بين المسلمن والمسيحيين)"، والمادة الثامنة التى تقول "تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين (المسلمين والمسيحيين)"، والمادة الأربعين من الدستور والتى تقول إن "المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة".

معنى ذلك أن مبادىء –وليس تفاصيل– الشريعة هى المصدر الرئيسى –وليس الوحيد– للتشريع، ليس لأنها أقامت الحل فى حد ذاتها كما يقول الشعار، وإنما لأن الحل سوف يتم التوصل إليه من خلال عملية ممارسة يشارك فيها المواطنون من خلال ممثليهم ويجرى فيها البحث بشكل رئيسى فى الشريعة، وفى غيرها إذا لزم الأمر لحل مشاكل المجتمع المختلفة. ولو أن الحل قد تم التوصل إليه مسبقا من قبل جماعة من الجماعات لكانت هذه هى الفاشية بعينها حيث يوضع الحل ممثلا فى أيديولوجية أو تفسير لدين أو معتقد كبديل لعملية " الممارسة " التى تتساوى فيها الرءوس وتتعادل من أجل التعامل مع مشكلات المجتمع. وذلك ما يجعل الاجتهاد فى مقدمة الفضائل التى يحتاج لها الإخوان أكثر من غيرها.

الاجتهاد هو الحل... !

ومن بين الكثير من الحجج الواردة والمدافعة عن شعارات الإخوان ومناهجهم كانت هناك واحدة منها تقول إن مصر –والدول العربية أيضا– جربت النظام الرأسمالى الليبرالى فى الفترة ما بين الحربين العالميتين، كما جربت النظام الاشتراكى والقومى خلال الخمسينيات والستينيات، وما بعد ذلك من زمن جربت خليطا بين هذا وذاك. ولما كانت نتيجة كل ذلك هو الفشل الذريع –أو هكذا تقول الحجة– فإنه آن الأوان لإتباع المنهج الإسلامى فى الحكم لعله يكون أفضل من سابقيه

وننجح مرة واحدة فى التعامل مع مشكلاتنا المزمنة التى استعصت على التجارب السابقة.

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة مخالفة تاريخية كبرى فى الماضى والحاضر حيث ظل المنهج السياسى الإسلامى مطبقا منذ القرن السابع الميلادى وحتى مطلع القرن التاسع عشر حينما بدأت الدول ذات الغالبية الإسلامية تطعم قوانينها وقواعد الحكم فيها بسلسلة من القوانين والأحكام المقتبسة من الدول الأوروبية مع التأكد من أنها لا تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية. ومن المعروف أن دولة الخلافة ظلت مستمرة من الناحية القانونية، والفعلية فى تركيا على الأقل، حتى عام ١٩٢٤ عندما وصل القنوط واليأس بالأتراك من إمكانية التقدم واللحاق بالدول الغربية إلى إلغائها كلية. وفى العالم المعاصر، فإن الغالبية الساحقة من الدول العربية والإسلامية جعلت من الإسلام دينا رسميا للدولة، ومن الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع حتى ولو لجأت إلى مصادر أخرى للتعامل مع الواقع المعقد. ولكن ربما كان الأكثر نقاء فى التجارب الإسلامية هى تلك التى رفضت الاعتماد على مصادر التشريع الأخرى وأعلنت بشكل واضح اعتزامها على اعتبار الشريعة المصدر "الوحيد" للتشريع، ورفعت بغير مواربة شعار الإسلام هو الحل. وتم تطبيق هذه التجارب الإسلامية فى المملكة العربية السعودية، وأفغانستان، وإيران، والسودان، وكانت النتيجة لا تختلف فى كثير أو قليل من حيث التقدم والتطور والتنمية والمنافسة فى الإبداع والإنتاج، ولا حتى من حيث انخفاض مستوى الفساد؛ وبالتأكيد لم ترتفع فى هذه التجارب معدلات الحرية والديموقراطية وتبادل السلطة واحترام حقوق الإنسان عما هو عليه الحال فى البلاد الأخرى.

وفى حالات بعينها فإن التجارب كانت مرة للغاية، وفى دولة مثل

إيران التى جسدت "الثورة الإسلامية" فى أعلى مراحلها، وحيث توجد موارد النفط والمساحة والسكان بغزارة، فإن الفساد والمحسوبية والأداء الاقتصادى والاجتماعى والسياسى كان من البؤس بحيث هاجرت الطبقة الوسطى بمعدلات لا تقل عن تلك التى حدثت فى الدول الأخرى والتى لم تتبع المنهج الإسلامى فى الحكم كلية أو جزئيا بخلطه بمناهج أخرى. وقد بات معلوما للقاصى والدانى التجربة الأفغانية وما جرى فيها للنساء والأقليات –الإسلامية تحديدا شيعة وسنة– والشعب الأفغانى بصفة عامة من قهر وفقر وظلم، وما انتهت إليه التجربة كلها بوقوع الدولة فى يد حلف الأطلنطى. وربما كانت تجربة السودان القريبة منا هى المثيرة للاهتمام أكثر من غيرها حيث بدأت فى عهد الرئيس نميرى حيث قرر تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها، وشهدت الخرطوم جماعة المقطوعة أياديهم جزاء السرقة، والمقطوعة أيديهم وأرجلهم من خلاف لأسباب شتى. وبعد الانقلاب العسكرى لعام ١٩٨٩ تزاوجت السلطة العسكرية المصممة على مقاومة الفساد مع الجبهة القومية الإسلامية التى قادها الدكتور حسن الترابى الذى كان واحدا من أقطاب حركة الإخوان المسلمين العربية.

هذه التجربة السودانية القريبة زمانا ومكانا تحكى لنا وبتفاصيل مثيرة ومحزنة ما حدث عند تطبيق شعار "الإسلام هو الحل" عندما ساد الظن أن بمقدوره حل مشكلة الوحدة الداخلية فى السودان لما للإسلام من قدرة على إقامة العدل والمساواة؛ وحل مشكلة التخلف السودانى المريع والذى يجعله قريبا دوما من حافة المجاعة طالما أن ما فى الشرائع الإسلامية التى يعرفها الإخوان جيدا ما يكفى لتحويل الندرة إلى وفرة؛ وحل معضلة مكانة الدول الإسلامية فى العالم من خلال المؤتمرات الشعبية الإسلامية النشطة التى تضم كل الثوريين فى العالم وتقود حركتها المثابرة إلى هز عروش الطغيان فى الدنيا.

وبالطبع فإن بقية القصة معروفة، فالجنوب السودانى لم يبتلع مسألة القدرة غير العادية للجماعة الإسلامية على تحقيق المساواة فى السلطة والثروة وقاد حركة مسلحة لم تفلح معها القوافل الاستشهادية الشعبية. وسرعان ما تبين أن المسألة لا تخص المسيحيين وغير المسلمين فى الجنوب وإنما تخص المسلمين فى غرب وشرق السودان الذين تمردوا لأنهم لم يهضموا قدرة الإخوان على القيادة الرشيدة. وظهر أن مركزية الثورة العالمية على الطغيان والشياطين الكبيرة والصغيرة لا يزيد عن تجمع هائل للإرهابيين يوجهون إرهابهم للجيران وغير الجيران. وأضاف السودان سببا إضافيا للإرهاب حينما كانت جماعة الإخوان السودانية تحتضن كارلوس وأسامة بن لادن فى عاصمة واحدة، فلم يعد الاستبداد وحده هو السبب الرئيسى كما قال فضيلة المرشد العام لجماعة الإخوان فى مصر وإنما وجود جماعة مؤمنة فى السلطة. وانتهى الأمر بالجميع إلى سودان جاهز للتفكيك ولا تزيد آماله الوحدوية عن دولة كونفيدرالية ضعيفة الروابط، وتحتاج إلى عقود وأزمان طويلة حتى تتغلب على آثار حروب أهلية طاحنة، وإلى دولة متهافتة العلاقات الدولية بحيث لم يعد ما يحكمها مع العالم غير المعونات وجهود جمعيات الإغاثة المسيحية والبوذية.

وحتى لا يسىء أحد الفهم فإن فشل التجارب التاريخية البعيدة والقريبة لا يجب أن يقع بالضرورة على أكتاف جماعة الإخوان المسلمين المصرية، لأن الحجة المشهرة حينئذ هى أن كل ما جرى قبل القرن التاسع عشر، وكل ما حدث فى القرن العشرين، كان نتيجة المؤامرات الأجنبية وبالطبع والتطبيق الخاطىء لمصادر ومقاصد الشريعة. وهنا تحديدا نصل إلى لب القضية كلها، فالمبادىء الدينية والمثالية فى العموم لا تطبق نفسها بنفسها، وإنما يطبقها بشر لهم مصالحهم وأهواؤهم، وفوق ذلك لهم قدرات وكفاءات عقلية وذهنية

لهـا القـدرة علـى التقليد أو الابتـكار، والمسـايرة أو الإبـداع. والفارق بـين المجتمع الناجح والمجتمع الفاشـل، والمجتمع الموحد والمجتمع المفكك، والمجتمـع المتقدم والمجتمع المتخلف، والمجتمع الذى يعطى المعونـات ويقدم الإغاثة والمجتمع الذى يأخذ المعونات والإغاثة، هو تلـك القدرة على اسـتخلاص التجربـة الناجحة من المثال السياسـى، والتطبيـق الملائـم للعصـر والزمان مـن الشريعة الدينيـة أو ما يمكن تسميته بأنه "الاجتهاد".

ومن المدهش أن جماعة الإخوان المصرية لم تقدم الكثير الذى يقيم آفاق التجارب التى مارسـت وطبقت بقدراتها الخاصة شعار "الإسلام هو الحل"، فلا عرفنا منها لماذا تخلف المسـلمون حتى تكالبت عليهم الدول الأجنبية استعمارا واستغلالا، ولا عرفنا منها لماذا جرى ما جرى فى دول قريبة وبعيدة بعد تطبيق الشـعار. ومن الجائز تماما للجماعة المصريـة أن تتملص مـن التجـارب الأخـرى باعتبارهـا لم تشـارك فيهـا، ولكـن ما ليس جائزا هـو عدم القول لنا ما هو ذلك الذى سـوف تفعلـه بطريقة مختلفة عن هـذه التجارب. وذلك تحديـدا هو الاجتهاد الـذى يبـدو أنه هو الحل الوحيـد للتعامل مع مشـكلات معقدة ومركبة لا يمكن الهروب منهـا بأحاديث المؤامرة الأجنبية، ولا الخلاص منها بإلقـاء تبعاتها على جماعات مخالفة فـى الرأى أو فى الاعتقاد. ومن حـق الجمهور المصرى أن يسـمع وقد أعطى ثقته لكثيرين من أنصـار الجماعـة –رغم ما هو واقع عليهم من حظر قانونى– اجتهادا حقيقيا يقيم ما سـبق ويطرح ما سـوف يلحق. فالقضـية ليسـت مجموعة من الشـعارات المرفوعة، والسيوف المشـهورة، والكتب المقدسة، والبرامج العائمـة الغائمـة، وإنما هـى الاجتهاد فيما أنـزل الله وما عرف البشر اقترابا من مشكلات ومعضلات تم تعريفها وتدقيقها.

على من تشهر السيوف ؟

الدولة الحديثة المدنية هى الدولة التى يحتكم فيها الناس للقانون، وتوجد فيها سلطة واحدة تمارس شرعية حمل السلاح واستخدامه، وإذا كانت هذه الدولة ديموقراطية فإنها تمارس هذا الحق استنادا إلى تفويض شعبي تحصل عليه فى انتخابات حرة. وخلال الانتخابات المصرية لم تكتف حركة الإخوان المسلمين برفع الشعار "الإسلام هو الحل" بل إنها أضافت له سيفاً طويلاً فوقه عبارة: "لا إله إلا الله" وتحته كلمة: و"أعدوا". وحتى وقت الانتخابات فإن قيادات الإخوان كانت قد راحت تؤكد للقاصى والدانى أن الحركة تريد السير فى المسار الديموقراطى، وأنها تؤمن بالدولة المدنية، بل إن الشعب هو مصدر السلطات. هذه الشعارات المرفوعة من قبل الجماعة تتناقض تماما مع كل ما جرى الادعاء به من قبل، ففى الدولة المدنية التى يكون فيها الشعب هو مصدر السلطات لا تكون فيها الشعارات المرفوعة ذات طبيعة دينية، وتختلف الدولة المدنية عن الدولة الدينية فى أنه لا يرفع أحد مصاحف على الرماح، ولا يمتشق أحد حساما فى الحوارات والانتخابات العامة. ولا يجوز لواحد من أعضاء مجلس الشعب، أو مجلس الوزراء، يمثل تيارا سياسيا بأن يدخل ساحة المداولة والأخذ والعطاء وهو يضع شعار السيف فوق رأسه لما فيه من تهديد ووعيد. وليس سرا على أحد أن البيانات المختلفة لجماعة القاعدة، والتى يتم فيها إعدام من ترى إعدامهم تجرى كلها تحت لافتة مكتوب عليها: "لا إله إلا الله" ويوجد فى أسفلها صورة السيف البتار، وبعدها يقف سيف حقيقي مشرع فوق رقبة الضحية المعصب العينين لا يلبث أن ينزل عليها فتقطع الرأس، وفى العراق تلقى أحيانا فى الطريق العام.

ولكن ربما كان الأهم من صورة السيف وما توحى به من تهديدات فى لحظة منافسة سياسية، فإنها عملية التصوير للانتخابات كما

لـو كانـت واقعة حربيـة. ولا يجوز هنـا الاعتبار بما قد يقـال إن هذه الشـعارات، بما فيها السيوف والدعوة إلى إعداد القوة ليست موجهة إلا لأعداء البلاد من الصهاينة ومن والاهم. فالمشكلة فى مثل هذا المنطق أنه لا يوجد مرشـحون للصهاينة ومن والاهم ينافسون الجماعة وإنما جماعـة أخرى من المصريين المسـالمين والراغبين فى الخدمة العامة والذين يحتاجون لإعداد عدة المنطق والحجة والسياسـة الملائمة التى يختلف عليها الناس فإذا أصابوا كان لهم أجران أما إذا أخطأوا فإن لهم أجـرا واحدا على الأقل. وفى هذه الحالة، كما كل أحوال الدولة المدنية، فإنـه لا توجد مقولة مطروحة سياسـيا لا يمكن القـول بخطئها وعدم رجاحتها؛ ومن ثم فإن قول الإخوان إن "الإسـلام هو الحل" –وهو ما لا يمكن لأسباب معلومة– القول إنه ليس صحيحا أو مناسبا– ثم بعد ذلك مصـاحبة ذلك بسـيف مشـهور فإنهم يطعنون الدولة المدنية فى مقتل.

ولا ينكر أحد أن عبارة "الإسلام هو الحل" مع عبارة "لا إله إلا الله" والسيف هم من العلامات المميزة لحركة الإخوان المسلمين منذ نشأتها، وببساطة فإن هذه العبارات والشعارات والعلامات هى نوع مما يسمى "اسـم الشـهرة أو Brand Name" الـذى ارتبـط بحركـة الإخوان تاريخيا. ولكن بعضـا مـن هذه العبارات والكلمات والشـعارات كانت مرتبطـة تماما بفترة مقاومـة الاحتلال الإنجليزى لمصـر، وفى إطار تعبئة الحركة الوطنية من أجل المقاومة. أما الآن فقد تغيرت الصـورة تمامـا، فنحن نعبىء المجتمع المصرى من أجل اللحاق بالعالم والفوز فـى المنافسـة العالمية التى لا ترحـم، كما أننا فى مرحلـة بناء دولة ديموقراطية حقة يعيش فيها مواطن حر لا يخشى ولا يخاف. ولا يوجد فى دولة ديموقراطية واحدة فى العالم من يتخذ سيفا أو مسدسا كنوع من الشـعار الذى يقوم على أساسـه الحوار السياسـى، وإلا لبات ممكنا

السماح لجماعات سياسية بحق ابتزاز القوى الأخرى. مثل ذلك ينبغى له أن يكون مرفوضا من حركة الإخوان المسلمين كما ينبغى أن يكون مرفوضا من جماعات أخرى، خاصة أن الجماعة لديها ما يكفى من الثقة بالنفس بحيث لا تشهر سيفا، وإنما تشهر حجة وسياسة !.

حزب مدنى أم حزب دينى !

يحرم الدستور المصرى تحريما قاطعا إنشاء أحزاب دينية أو عرقية، ولم يكن هذا التحريم نوعا من الاستبداد أو التسلط وإنما لحكمة رآها المشرع للحفاظ على الوطن وسلامة أراضيه ووحدة أمته. فمع وجود الدستور فإنه يصبح هو الوثيقة الوحيدة التى يقف أمامها جميع "المواطنين" سواسية يشتقون منها وينهلون ما يقيم العدل على أساس من الحق والحقيقة التى يدركها بشر ويختلف بشأنها من هم من بنى الإنسان وليس على أساس من تأويلات وتفسيرات جماعة تعطى شهادات القدسية والقداسة لما تراه حقا وما تراه باطلا. ولما كانت جماعة الإخوان المسلمين قد قالت عن نفسها إنها تريد الحصول على الشرعية السياسية فإن هذه الشرعية يستحيل الحصول عليها ما لم تتحول الحركة إلى حزب مدنى تتوافر فيه مجموعة من المواصفات يقع فى مقدمتها عدم رفع شعارات دينية منها "الإسلام هو الحل" ومنها عدم رفع المصاحف فى الندوات والمؤتمرات السياسية لأنه لا يجب وضع كلمات **الله** وسط ساحات الاختلاف الدنيوى.

ولكن الامتناع عن رفع الشعارات الدينية ليس هو السمة الوحيدة التى تعلن عن طبيعة الحزب المدنية، فوقف مشاركته فى تنظيمات عالمية راديكالية تحت اسم الإخوان المسلمين أو غيرهم لا يقل أهمية. وجماعة الإخوان المسلمين المصرية هى جزء من التنظيم الدولى للإخوان المسلمين، بل إنها من العناصر المؤسسة للحركة باعتبارها

أولى حـركات الإخوان فـى العالم وأقدمها، فلا يجـوز لحزب وطنى أن يخوض تفاعلات داخلية على أسس مدنية، بينما هو يتفاعل مع أقرانه فى العالم على أسـس دينية تضـع عليه التزامات قد تختلف وقد تتفق مـا بين الداخل والخـارج. ولا يجوز الاحتجاج هنـا أن بعض الأحزاب المصريـة هى جزء من حـركات دولية مثل الاشـتراكية الديموقراطية أو الأحـرار الديموقراطيـين أو الخضـر لأن كل هـذه الحـركات لا ترفع شعارات مقدسة، ولا تفرض ما تراه حلالا وتحرم ما تراه حراما، فهى فـى النهاية حـركات مدنية يجـوز الاختلاف بشـأنها والخروج عليها حسـب المصـالح القومية. بمعنى أنه فى الدولـة المدنية الديموقراطية لا يجـوز الاحتـكام أو الـولاء إلا لمرجعية واحدة وطنيـة أنتجها العقل الجماعى للمواطنين ونفذتها الإرادة الجماعية للدولة.

ولكـن أهم ما يميز الحـزب المدنى هو ديموقراطيتـه الداخلية، وفى البلدان التى نجح فيها الإخوان المسلمون فى الدخول إلى الحياة العامة مثـل تركيـا والمغرب، فإن ذلـك لم يحدث إلا عندما أصـبحت الجماعة ديموقراطيـة يتم فيها تـداول القيادة وتنفتح فيهـا التيارات المختلفة علـى مثيلاتهـا داخل البـلاد. وفـى الدولـة الحديثـة، والديموقراطية، والمتقدمة لا بد من أن يتساوى المواطنون فيها. هذه الفضيلة الخاصة بـالمساواة بـاتت فضيلة مسـتقرة فى الفكر السياسي العالمى، وأكدتها جميـع المواثيق الدولية، وكل الوثائق التى تؤكد على حقوق الإنسـان. وهى فضـيلة وصـل إليها الفكر الإنسـانى عبر قنوات متنوعة، فوصل إليها الليبراليون، والقوميون، والماركسـيون، والمحافظون، فى العالم كل على طريقته الخاصـة وحسـب وسـائل متعددة للفلسـفة والتنظير. وكذلك فعل الإخوان المسـلمون حيث يتحدث عادة عضـو الجماعة فى الموضـوع مـن خلال تسلسـل يبدأ فـورا بـالتأكيد على الإيمـان بقيمة المسـاواة بين البشر، ولن ينسـى العضـو أبدا التأكيد على أن الإسـلام

قـد سـبق كل الفلسـفات والعقائد الأخرى فـى مجال المسـاواة، وفورا سوف يسرد عددا من الآيات القرآنية المؤكدة على سواسية البشر، وفى النهاية سـوف يقول بقول السلف الصـالح إن الناس سواسية كأسنان المشط، وأنه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى.

هنا فإن السـاعى إلى سيادة قيمة "المساواة" بين جميع المصريين لا بد أن يثلج قلبه بعد أن وجد فصيلا سياسيا مهماً يتبنى هذه القيمة النبيلة بمثل هذا الحماس المستند إلى مرجعية لا تجعلها فضـيلة فقط وإنمـا نـوع مـن شروط الإيمـان. ولكـن بعد تجـاوز المقدمـة النظرية والفقهيـة فإن اختبار المقولة يكون فى التطبيق، وعندما تتسـاءل عن المسـاواة بين المسـلمين والأقباط فى الوطن الواحد تجد عبارة جديدة تمامـا غير التـى وردت من قبل، حيـث يقول رجل الإخوان المسـلمين المؤمـن بالطبيعـة المدنية للإخوان المسـلمين إنهم إذا ما وصـلوا إلى الحكـم يومـا، فإنهم سـوف يطبقـون قاعدة "لهـم ما لنـا، وعليهم ما علينا".

هذا التعبير يبدو على السطح داعيا للمساواة، فلن توجد قاعدة تطبق على مسـلم إلا ويتم تطبيقها على المسـيحى، وبذلك تتساوى الرءوس. لاحظ هنا أن عضو الإخوان لا يقول إن المسلم والمسيحى سوف يكونان سـواء أمـام الدستور أو القـانون، وإنما أمـام القاعدة التى سوف يقررها الإخوان اسـتنادا إلى مرجعيتهم الإسلامية الخاصة، وليست المرجعية الممثلـة للدولـة كلهـا والمحـددة فـى القواعـد القانونية والدسـتورية المنظمـة للحقوق والواجبات. هنا فإن القاعدة الأولية للمسـاواة ليس فيها مسـاواة من أى نوع، وهو ما يظهر فورا عندما ننتقل من القاعدة العامة إلى التطبيق. وعلى سبيل المثال فإن الدستور المصرى لا يوجد فيه إطلاقا ما يمنع المسـيحى من أن يكون رئيسـا للدولة، ولكن عضو جماعة الإخوان المسلمين سوف يقول بكرم واضح إنه من حق الأقباط

تولى جميع المناصب ما عدا منصب رئيس الجمهورية لأنه صاحب الولاية العظمى من وجهة نظر الإخوان.

وهنا تحديدا يصبح الحديث عن الطبيعة المدنية لفكر الإخوان نوعا من المغادرة الخطيرة للحزب المدنى، فرئيس الجمهورية فى المجتمعات المدنية هو ممثل الشعب وقائدهم، ومن المؤكد أنه ليس إمام المسلمين، ولا خليفتهم، ولا يقوم بإمامة الصلاة، وهو ليس أميرا للمؤمنين، وهو فى المجتمعات الديموقراطية قابل للعزل، أو للخروج من السلطة لأن الدستور قيد فترات وجود الرئيس أو لأن الشعب وجد أن الرئيس لم يقم بواجبه كما يجب فوجب عزله أو دعوته لممارسة الراحة. وبالتالى فإن الاستثناء فى حالة الأقباط لا يوجد له ما يبرره لا فى ظل الدستور المصرى الحالى، ولا فى ظل سائر الدساتير المدنية المحتملة فى المستقبل. ولا ينفع كثيرا فى هذه الحالة انتقال جماعة الإخوان من الحديث عن المبادىء والمفاهيم والأصول إلى التطبيق، والادعاء أن الغالبية فى كل بلد العالم تفرض أن يكون رئيس الدولة من ديانتها. وهو ادعاء لا شك صحيح، وفى الولايات المتحدة مع كل ديموقراطيتها الحقيقية أو المزعومة فإنه لم يحدث إلا مرة واحدة أن تولى رئيس كاثوليكى –جون كنيدى– الإدارة الأمريكية بينما جاء كل رؤسائها من طائفة البروتستانت. ولكن الممارسة التطبيقية ترتبط دوما بمدى نضج البشر ورقيهم، وتمسكهم بقاعدة المساواة، ولكن الخطوة الأولى فيها دوما هى أن تكون القاعدة الأصلية والمنظمة لا تضع مانعا قانونيا بحيث يكسر واحدة من أهم مبادىء حقوق الإنسان وعدم وجود أساس للتمييز على أساس من العرق أو اللون أو الدين فى تولى المناصب العامة.

هذا الاستثناء للقبطى من وظيفة رئيس الجمهورية لا يتماشى مع قاعدة "لنا ما لهم وعلينا ما عليهم" خاصة إذا ما تجاهل الإخوان

المطلب المدنى الديموقراطى فى ضرورة وجود قانون واحد لدور العبادة؛ فينطبق على المسجد ما ينطبق على الكنيسة أو الكنيس. فالإخوان فى الأحاديث العامة، وفى البرنامج لا يتحدثون إلا عن حماية دور العبادة للمسيحيين وبصيغة لا ترجعها إلى حقوق المواطنة وإنما واجب المسلم فى حماية "الذمي ". ولكن بعد قليل من الحديث بجدية مع الإخوان المسلمين سوف نكتشف أن "الاستثناء القبطى" ليس هو الاستثناء الوحيد، وإنما تنضم المرأة أيضا إلى هذا الاستثناء فهى مصرح لها بكل المناصب العامة ما عدا منصب الرئيس، ولدى البعض من المتشددين المناصب القضائية أيضا. وهنا لا نجد إطلاقا حديثا عن قاعدة "ما لنا وما علينا" بل سوف نجد حديثا عن احترام المرأة فى الإسلام الذى أعطى المرأة حقوقا لم تعطها إياها عقائد أخرى، وبعد ذلك فورا يأتى الاستثناء باعتباره أكثر تعبيرا عن "طبيعة المرأة".

وهنا تحديدا يبدأ الفارق فى الاتساع بين فكرة الإخوان عن "المساواة"، ففى الفكر الإنسانى كله، فإن فكرة المساواة نابعة من فكرة أصيلة سابقة عليها وهى أن الإنسان واحد، وإن الله لم يميز من حيث الحقوق والواجبات بين بشر وآخر. ولذا فإن الحديث عن "طبيعة المرأة" يكسر قاعدة المساواة مرتين، مرة لأنها قررت قاعدة سابقة على قرار المجتمع السياسى، ومرة لأنها حرمت طرفا حقاً من حقوق الإنسان. ومرة أخرى فإن القضية ليست مدى قبول المجتمع، وإنما القضية هى تقرير المبادىء وبعد ذلك نبحث فى إمكانيات تطبيقها، وفى هذا الميدان فإن الإخوان المسلمين فى حاجة ماسة لمراجعة تصوراتهم عن المساواة !.

عودة إلى الكتاب

وفـى النهاية، فقد طالت هذه المقدمة أكثر مما ينبغى، ولكن الهدف منهـا لم يكن المفارقـة مع الكتاب المهـم، ولكنها كانـت المقاربة مع محاولـة اجتهـاد ممتـازة قوامهـا معـاودة الاجتهـاد والتعميـق فى النموذج المصرى الذى صـاحب ميلاد الدولة المصرية الحديثة وشكل ينابيعها الأولى.

د. عبد المنعم سعيد

مقدمة

(ولد الأزهر من رحم السياسة).. جاءت هذه الجملة الدقيقة في سياق الحديث عن الأزهر الشريف في هذا الكتاب القيم الذى بين يدي القارىء الكريم.. والجملة وإن كانت وردت لتعبر عن تاريخ نشأة الأزهر إلا أنها تصف واقع الحال في مصر والعالم الإسلامى كما هو.. نصا وفصا كما يقولون. والحقيقة أننى أندهش كثيرا لتفكيك النظرة الشاملة للحياة الصحيحة. خاصة فيما يتعلق بالسياسة والدين. فالدين – وأتحدث هنا عن الإسلام خاتم الرسالات– ما جاء إلا ليصبغ الحياة ويصوغها ويمنحها بعدا خالدا. والسياسة ما هى إلا إدارة شئون الحياة للفرد والمجتمع.. والذى يصفها المؤلف بأن مفهومها الإسلامى (يحيلها إلى الرشد ويضفى عليها طابعا أخلاقيا) لذلك أجدنى أتحفظ كثيرا على هذا المنطق التفكيكى الذى ما فتىء يذهب إلى فصلهما تأثرا بالتجربة الغربية في بدايات عصر الأنوار وهو ما لا أستطيع أن أقبله لا دينا ولا عقلا.. فقط أستطيع أن أفهم ذلك في نطاق البحث الأكاديمي الذى يقوم على التحليل الدقيق في سياق البحوث العلمية والمعرفية.. أما في نطاق الخطاب العام لعموم الناس فتبدو الرؤية الكاملة للحياة والإنسان أكثر سلامة وصوابا.

وأستطيع أن أقول إن هذا الكتاب بفصوله الخمسة ينحو بقارئه هذا المنحى.. فعلى كثرة ما كتب دراسة ونقدا وتعليقا عن (الإسلام الإصلاحى) إلا أن هذه الدراسة البحثية العميقة لم تترك جزئية إلا وأوفتها حقها العلمى تعريفا وتأريخا وتعليقا.. بعمق وحياد لم يخل

من ميل واضح إلى إحقاق الحق وإنصافه.

ومصطلح (الإسلام الإصلاحى) أتصور أنه أقرب إلى الدلالة والتوضيح بدرجة أكثر من المصطلحات التى انتشرت وراجت إعلاميا وأكاديميا في الفترة الأخيرة مثل الإسلام السياسى والتيار الإسلامى أو الحركات ذات الإسناد الدينى والإسلاموية وما إلى ذلك.. إذ أن هذا المصطلح قائم بذاته من ذاته.. فالإسلام هو في حد ذاته حالة إصلاحية دائمة (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت) كون الطبيعة الإنسانية فيها من أشواق الروح واحتياجات الجسم ما يجعل الإنسان في حالة سعى دائم نحو الإصلاح وقس على ذلك حال المجتمع فى عمومه.

والإنسان في رحلة بحثه الفطرى عن (السعادة) التى هى حالة منافية لكل أشكال الألم والمعاناة.. في حاجة منطقية لمرجعية يراجع بها خطواته ومسيرته في تلك الرحلة المرهقة.. فما بين حرية ينشدها ويتوق إليها وما بين مجتمع يعيش فيه مع غيره من البشر تنشأ الضوابط والروابط التى تقربه بدرجة كبيرة إلى مفهوم (السعادة) الذى يثمر طمأنينة وسكنا في علاقته بخالقه وعلاقته بنفسه وعلاقته بالآخرين.. وهو ما ينشد الإسلام تحقيقه للإنسان في مجمل الأمر.

أقول ذلك وفى خاطرى تلك الجولة العميقة التى قام بها المؤلف فى مدارات الإصلاح المستلهمة للإسلام فكرا وسلوكا. وفى القلب منها جماعه الإخوان المسلمين –التى أشرف بالانتماء إليها– في جانبه الذى يتصل بالسلطة وجانبه المتصل بالمجتمع.. على أنى أختلف مع المؤلف في قوله (ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية (أخيرا) نابعا من اقتناع فقهى وفكرى مكتملين) فأدبيات الإخوان عن الحياة النيابية وكون الأمة مصدر السلطات ثابتة وقديمة ربما لم تتح للإخوان الفرصة الكاملة من خلال وجود طبيعى للتعبير عنها؛ ففترة الاحتلال معروفة بطبيعتها الاستثنائية كذلك التصادم

المبكر مع حركة يوليو والذى تستمر تداعياته حتى الآن حرم الإخوان من الأجواء الطبيعية التى تؤكد انحيازهم الكامل –عن قناعة وفهم فقهى وفكرى– لكل ما يمنع الاستبداد واستئثار الفرد بالسلطة. وقد أقر الكتاب بذلك إذ حمل على السلطة كونها (لم تسمح بفتح فرجة واسعة نسبيا للحركة كى تطل منها على هذا الواقع).

وفيما يتعلق بالمجتمع فكانت الأمانة العلمية رفيقة الكاتب وهو يحدد موقف الإخوان من آراء الشهيد الأستاذ سيد قطب عن مفهوم (الجاهلية) برد (المرشد الثانى في تاريخ الحركة بكتاب دعاة لا قضاة) وهو الموقف الذى يلتبس كثيرا على بعض الباحثين كون هذه الآراء لم تعرفها جماعة الإخوان المسلمين في يوم من الأيام على مدار تاريخها كله وهو ما فصله الدكتور يوسف القرضاوى في بحثه المنشور على موقع (إسلام اون لاين). كذلك ما يتعلق بالإخوة الأقباط وما استقر عليه الوضع بكونهم (مواطنين) لهم كل حقوق المواطنة.

إلا أن الرؤية لمفهوم العمل الجماعى داخل الجماعة تداخلت مع مفهوم العمل السياسى داخل الوطن –في رأى الكاتب– والمسافة بعيدة بين الاثنين فالعمل التنظيمى له ضوابطه والعمل السياسى له ضوابطه ولا يمكن اعتبار الضوابط واحدة في الحالتين.

كان الأخ الدكتور عبد الله بدوى رئيس الوزراء الماليزى قد قدم رؤية بعنوان (الإسلام الحضارى) تقارب في مفهومها كثيرا ما ذهب إليه الكاتب في دراسته وكنت قد علقت عليها وتناولت في ردى مفهوم التراكم الحضارى الذى يجعل الإنسانية كلها شريكة في ميراث حضاري واحد ساهم فيه الجميع على مدار التاريخ الإنساني على العكس مما تذهب إليه بعض الآراء لمفكرين غربيين يرون الحضارة الإنسانية جهدا موقوفا على الغرب وهو ما حرص الكاتب على دحضه وتفنيده.

الكتــاب رغم اختلافنــا مع بعض جزئياته البسـيطة يمثل إضــافة ثريــة للمكتبة العربية في مجال الفكر السياسـى وزادا أمينا للباحثين في شئون الحركات الإسلامية وهو جهد لا يسعنا جميعا إلا أن نتناوله شاكرين ومقدرين.

د. عبد المنعم أبو الفتوح

مكتب الإرشاد- الإخوان المسلمون

على سبيل التقديم

بينما كانت النخب العربية مشتبكة حول قضايا لم يحسمها الزمن ولا التراكم المعرفي، مثل التحديث والتنوير والتنمية، سقطت على رءوسها من عَلٍ قضية جديدة، أشد وطأة وأصعب مراسا وأكثر تعقيدا، ألا وهي "الإصلاح"، وهو لفظ بدا مستهجنا بالنسبة للقائمين على أمر الأنظمة الرسمية، فحاولوا خلال القمة العربية التي انعقدت بتونس في شهر مايو من عام ٢٠٠٤ استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمة "تحديث" من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، لكن زخم كلمة "الإصلاح" فرض نفسه، فاستمر حضورها الطاغي في السجالات الفكرية والسياسية العربية.

ويعود جزء كبير من هذا الزخم إلى يد الخارج التي تزكيه وتنفخ في أوصاله حتى لا يخبو أو تلتف عليه الأنظمة وتفرغه من مضمونه، كعادتها في التعامل مع أي نداء للتغيير. لكن هذه اليد، التي تراوح في إذكائها للإصلاح بين بطش محتمل وحض وإلحاح متوافر ويقظ حتى الآن، أوجدت لأعداء الإصلاح حجة لرفضه، أو استعداء بعض القوى السياسية والاجتماعية عليه، بدعوى أنه يأتي من قوى استعمارية سابقة وحالية، ولا يرمي إلا إلى "الهيمنة الأمريكية" على العالم العربي، ومن ثم فإن التمسك بالسيادة الوطنية، أو حتى النخوة، والدفاع عن المصلحة العامة، يقتضي مواجهة "فرض الإصلاح من الخارج".

وافتعلت الأنظمة العربية، غير الإصلاحية، معركة مع "الخارج"،

ووجد بعضها في الأمر ما يظهره في موضع الشجاع المستبسل المدافع عن استقلال الوطن ضد من يريدون احتلاله، أو إنقاص سيادته، وبذلك يكتسب شرعية "مفتقدة"، ويحصل إجماعا جماهيريا لا يناله بالانتخابات المزيفة، أو المشروعات القومية الفاشلة، والسياسات الخارجية غير الناجعة.

وجندت هذه الأنظمة إلى جانبها كثيرا من أولئك المتناقضين أيديولوجيا مع الغرب الرأسمالي، فاستعادوا وهجهم، الذي خبا في العقد الأخير، وراحوا يكررون كلامهم القديم حول "فائض القيمة التاريخي" و"الهيمنة الاستعمارية"، وتحدث الإسلاميون منهم عن "الهجمة الصليبية الجديدة"، مؤسسين جزءا لا يستهان به من وجهة نظرهم على أن الولايات المتحدة ليست رسول حرية، وأنها طالما وقفت، ولا تزال، إلى جانب أنظمة مستبدة ما دام في هذا مصلحتها، وأنها لم تأت إلى العراق لإنقاذ شعبه من حكم ديكتاتوري ولكن من أجل النفط، وبما يخدم استراتيجية حليفها الإقليمي إسرائيل.

في حقيقة الأمر فإن كل ما يقال عن الولايات المتحدة هنا لا يجانبه الصواب، بل يمثل وصفا دقيقا للسلوك الأمريكي الخارجي، الذي طالما كان عائقا أمام إقناع واشنطن للعالم بأن تدخلاتها ترمي في خاتمة المطاف إلى تحقيق منظومة القيم التي تتبناها، وتسعى إلى التبشير بها، والتمكين لها، وهي قيم ليبرالية، تجسدها الديمقراطية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد.

هذا الوضع المتناقض بين ما تطرحه واشنطن من فكر وما تفعله من ممارسة أوجد لبسا مقصودا، على الأرجح، في الخطاب الثقافي، والسياسي العربي حيال الإصلاح. فقد رفض البعض حديث الإصلاح من أساسه على أنه إملاء غربي، ترمي علته البعيدة إلى تحقيق استراتيجية أمريكية، معدة سلفا، لهضم العالم العربي داخل منظومة

إقليمية جديدة، تسمى "الشرق الأوسط الكبير" ثم "الموسع" أو الأوسع، تـؤدي إلى وأد العمـل العربـي المشـترك بمجالاتـه شـتى، واسـتيعاب إسرائيل بين دول المنطقة.

ويعتـبر هـؤلاء أن رفضـ الإصـلاح أو التحفـظ على بنـوده، يعني مقاومة هذه الاسـتراتيجية، أو جزء فعال منها، ويعطيهم على التوازي منزلة لدى السـلطة، طالما سـعوا إليها، أو حتى اشـتاقوا لها. ومن بين هؤلاء من يخفف من غلواء الرفض أمام عدم الاقتناع بمنطق التصدي للإصـلاح، أو حتـى كسر موجته الراهنة، فينـزل إلى حد الموافقة على إبـرام صـفقة بين السـلطة وقوى المجتمـع المدني والمثقفـين وأحزاب المعارضـة، يتـم بمقتضـاها مسـاندة السـلطان في مواجهـة القـوى الخارجية الضـاغطة، مقابل أن يشرع في برنامج إصـلاحي تدريجي، ولعل رفعت السـعيد رئيس حزب التجمع الوطني الوحدوي (اليسـاري) في مصـر أهـم مـن يمثل هـذا الاتجـاه في مصـر، إلى جانـب جماعة الإخوان المسـلمين، التي أصدرت مبادرة للإصلاح في شهر مارس من عام ٢٠٠٤، زاوجت فيها بين رفض إملاءات الخارج أو حتى نصائحه وبين مطالبة نظام الرئيس حسني مبارك بإدخال إصلاحات جوهرية. ويحذو حذو اليساريين والإسلاميين في مصر في موقفهم هذا فصائل مـن اليسـار والمنتمـين إلى الجماعـات والتنظيمـات السياسـية ذات الإسـناد الإسـلامي في البلاد العربية كافة. واتخـذ "المثقفون العرب" الذين حضروا مؤتمر الإصـلاح الذي استضافته مكتبة الإسكندرية في مصر خلال مـارس ٢٠٠٤ الموقف نفسـه، بل إن بعضـهم حرص على أن يضـيف إلى البيـان الصـادر عـن المؤتمر بعد يوم كامـل من نشره عبارة تدين سلوكيات الولايات المتحدة وإسرائيل، وتربط بين إصلاح الأنظمة العربية وحل مشكلة الفلسطينيين.

ورغـم أن الفريـق الثـاني أقـل خطرا على الإصـلاح مـن الأول؛ بيد

أن كليهمـا يقـودان إلى تعطيـل إجـراء إصـلاحي جـذري، ويضـفيان علـى أنظمة حاكمة شرعيـة تفتقدها، ويسـاهمان في إطالة أعمارها، بمسـاعدتها على الخروج من مأزقهـا الراهن، مع أنها لو تركت وحيدة عزلاء، لسقطت كورقة شجر في خريف عاصف، وأتيح للنخب السياسية البديلة أن تعيد بناء الوطن على أسـس جديدة، أو إبرام عقد اجتماعي، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن التفرقة بين ما تطلبه القوى الخارجية من إصـلاحات، نحن في أشد الحاجة إليها، وبين أهداف هذه القوى واستراتيجياتها، باتت أمرا ضروريـا وملحا. فالسـير قدما في الإصـلاح لا يعني الانضـواء تحت رايـة هذه الاسـتراتيجيات بأي حال من الأحـوال، ولا يجب أن تتوقف الاسـتفادة من الضـغوط الخارجية في حض السلطة، والإلحاح عليها، وإجبارها على اتباع النهج الديمقراطي، بل إن تفويت فرصة الضغوط الخارجيـة دون تحقيق تقدم على طريق الإصـلاح، ينجـز بأيد وطنية ولخدمة أهداف بلادنا، هو الحماقة بعينها.

لقـد انحنت النظـم العربية أمام ريـاح التغيير التـي اجتاحت دول أوروبـا الشرقية بعد انفراط عقد الاتحاد السـوفييتي، وقيل وقتها إنها سـتهب على جنوب المتوسـط، فإذا بجـدران النظم العربية، التسـلطية تصـد هذه الرياح، لتندفـع إلى أفريقيا جنوب الصـحراء، فتقبل دولها تباعا على انتخابات حرة، وتداول رئاسي وحزبي للسلطة، وتشرع في الاهتمام بحقوق الإنسـان، وتقوية دعائـم المجتمع المدني، بينما بقي العالم العربي، خارج التاريخ، بتكلسـه وجموده وتخلف وتجبر أنظمته على شعوبه المغلوبة على أمرها.

اليـوم تهـب الريـاح مـن جديـد، وتزيـد شـدتها لتصـل إلى درجة "العاصفة"، ولن ينفع أن ينحني أحد لها، لأن الخارج إن قبل الامتناع عـن إرسـال العواصـف، فـإن الداخل سـيزجيها، لأنه قد ضـاق ذرعا،

بأوضاع تضغط على حياته، وتكاد تنهيها، أو تحول الناس إلى "كلاب طرقات" تنتظر أي شيء يسد بعض جوعها، يوما بيوم، ودون أن تحلم بغد، أو بأي شيء خارج نطاق الطعام والشراب والتناسل.

لكن هذه الرياح تحتاج فعلا إلى من يبقيها يقظة لا تنام، قوية لا توهن. وهنا يأتي دور النخب غير الرسمية، الغيورة على مستقبل أوطانها، المؤمنة بأن التاريخ تصنعه النخب، وهو المعطى التاريخي البارز، الذي لا ينكره إلا مخادع أو مزايد. فغضب الجماهير وفورتها يمكن أن يذهب سدى إن لم يجد جماعة منظمة توظف هذا الفوران لصالح تغيير الأوضاع التي احتج عليها الناس. بل، ومن المنشأ، فإن فورة الجماهير وثورتها، لا تقوم إلا إذا حركتها نخب أو جماعات أكثر وعيا، وأعلى مكانة.

والمشكلة في حالة مصر أن النخب تم تضييعها، والوسائط السياسية بين الناس والسلطة، من أحزاب ونقابات وجمعيات سياسية، تم تغييبها قسرا، والمثقفون أدخلوا الحظيرة، جريا وراء متع زائلة، أو تعبا من رحلة عناء طويلة ضد سلطة متجبرة، أو طمعا في مناصب ومواقع بيروقراطية، ومن ثم فقدوا، كجماعة طليعية، دورهم التاريخي، ولم يعد أحد ينظر إليهم بعين الاعتبار والاحترام. فإذا قام اليوم صادق منهم ليستنهض الناس ضد الفساد والاستبداد، فلن يقنع أحدا بسهولة.

ورجال الأحزاب تحول أغلبهم إلى الارتزاق من العمل الحزبي، مثل أحمد الصباحي رئيس حزب الأمة، أو مشروعات صغيرة لمستبدين، مثل نعمان جمعة رئيس حزب الوفد، الذي يطيح بكل من يخالفه الرأي داخل الحزب. وقاد هذا إلى أن شاب المؤسسات الحزبية الضعيفة فقر وعوز مادي ومعنوي، وفقدت قيمتها في تحريك الأحداث، وتقزم دورها لتصير مجرد منبر ورقي، أي مكان لإصدار صحيفة يومية أو

أسبوعية، توزيعها محدود، لكنها الشيء الوحيد الذي يبرهن للناس على أن الحزب الذي يصدرها موجود على قيد الحياة. وأفضل مثل على ذلك أن استطلاعات الرأي أظهرت أن أكثر من ٩٥ في المائة من المصريين لا يعرفون كم حزباً في مصر؟ ونسبة أكبر من ذلك لا تعرف أسماء الأحزاب الموجودة، اللهم إلا تلك التي طال زمن وجودها، مثل أحزاب الوفد والعمل والأحرار والتجمع والناصري.

وقد ارتضى المعارضون بدور "الديكور" الذي تحاول به النظم الحاكمة أن توهم العالم بأن لديها تعددية سياسية، ومن ثم فهي جادة في السير قدما على درب الديمقراطية. ولو أراد بعض رجال الأحزاب أن يمارسوا جديا دور المعارضة، فسيجدون أنفسهم مكبلين بترسانة من القوانين التي تضيق حركتهم، أو في مواجهة أناس لديهم استعداد فطري للخروج على القانون في سبيل قمع خصومهم السياسيين، وإجبارهم على العودة إلى المربع الأول في العمل السياسي، لا يبرحونه إلا بإذن، ولا يطمحون في السير بعيدا عنه إلا بالقدر الذي تسمح به الأنظمة الرسمية. ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بما حدث أثناء انعقاد المؤتمر السنوي الأخير للحزب الوطني الديمقراطي الحاكم في مصر. فبالتزامن مع هذا المؤتمر اجتمع بعض رؤساء أحزاب المعارضة، وأعلنوا أجندة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية طالبوا الحكومة بتطبيقها، متهمين الحزب الحاكم باحتكار الحياة السياسية، فما كان من الأخير إلا أن رفض ما طرحته المعارضة تماما، خاصة طلبها تعديل الدستور من أجل إجراء انتخابات رئاسية. بل إن أمين لجنة السياسات بالحزب الوطني وهو جمال النجل الأصغر للرئيس مبارك، ذهب في رفضه إلى أبعد من ذلك، حين قال إن السياسات لا يجب أن تأخذ في اعتبارها استطلا ع الرأي، ولا ما يريده الناس، بدعوى أن القائمين على الحزب يعرفون مصلحة

مصر أكثر. كما بدا غريبا ومستهجنا أن يعيد الحزب ترديد الأسطوانة القديمة، التي ملها الناس، حول أولوية الاقتصاد على السياسة، مع أن مشكلة مصر هي سياسية بالدرجة الأولى.

وفضلا عن المثقفين والأحزاب، تم تضييق الخناق على قوى المجتمع المدني، فمصر مثلا أممت النقابات المهنية، بعد صدور القانون مائة، الذي وضعت الحكومة بمقتضاه يدها الباطشة على العمل النقابي، وفرضت الحراسات القضائية على بعضها، مثل نقابات المهندسين والأطباء والصيادلة، وفرغت أخرى من مضمونها، وحرمتها من أن تكون منابر سياسية، كما كان عليه الحال في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم. ثم مدت الحكومة المصرية يدها إلى الجمعيات الأهلية، لتحولها إلى مجرد هيئات للنفع العام، وليس منابر اجتماعية وسياسية وثقافية حقيقية.

وقتل كل هذه الوسائط يجعل من الصعوبة بمكان توافر قوى اجتماعية قادرة على قيادة حركة إصلاحية، ويجعل كثيرين يعولون على السلطة نفسها في أداء هذه المهمة، فيرفعون شعار "التغيير من أعلى"، أو يرجحون القاعدة السياسية الفقهية القديمة: "ما لا يزع بالقرآن يزع بالسلطان"، أو يتحدثون عن الدور المركزي للدولة في التاريخ العربي، خاصة في مصر. وهنا تجد السلطة نفسها في موضع القائم بالإصلاح الذي يتواءم مع مصلحتها بدلا من أن تواجه ضربات الإصلاحيين الحقيقيين، فلا يكون أمامها فكاك من تطوير نظامها السياسي الجامد.

وإلى جانب قتل الوسائط تشهد مصر قتلا منظما لجيل بأكمله. فهناك "نخبة من المومياوات" تصر على أن تبقى في مواقعها إلى الأبد، بالصلاحيات والسلطات والنفوذ نفسه، مع أن أغلب أفرادها كانوا في شبابهم يحتلون مراكز متقدمة في السلم الاجتماعي والسياسي

والاقتصـادي، وغيره، وكان يكفيهم ما قدموه من جهد بمعايير الزمن الذي كانوا فيه قادرين على العطاء والتحقق، لكنهم استمرءوا المناصب ما دام لا أحد يسألهم عما يفعلون، وعما ينهبون. فأغلب أعضاء النخبة المصرية تزيد أعمارهم على خمسة وستين عاما، وبعض من يعتلون المؤسسات البيروقراطية قد تجاوزت أعمارهم السبعين عاما. ونظرة سريعة مثلا على رؤساء مجالس إدارات الصحف المصرية الرسمية، والتي ينظر إليها على أنها إحدى الواجهات السياسية للنظام، نجد أنهم إما شارفوا على السبعين عاما أو تجاوزها، ويعتلون مناصبهم دون سند من القانون.

وللوهلة الأولى يمكن أن نصف نخبة المومياوات بالأنانية والنرجسية والفساد وتقديم المكاسب الشخصية الضيقة على المصالح الوطنية العريضة. لكن الوقوف عند حد نعت هؤلاء بهذه الصفات الذميمة لا يكفي أبدا لردعهم عن الاستمرار في هذا الغي، وتلك الجريمة التي ترتكب في حق الوطن. فأمثال هؤلاء يصمون آذانهم عن سماع أنين أجيال تلهث وراء التحقق دون جدوى، تعرض عطاءها الكبير وإمكاناتها الفائقة دوما لكن أحدا لا يلتفت، فتنسحب في اكتئاب، أو تحتج في صمت، أو تكتفي بمجرد الكلام، لكنها لا تحرك ساكنا لشيوخنا، الذين تعطلت قدراتهم وتوقفت إمكاناتهم وتجمدت تجاربهم عند العقد السادس، على الأكثر، من القرن المنصرم.

وللوهلة الأولى يمكن أن يستسلم البعض منا للآلة الإعلامية الرسمية المصرية الزائفة، التي تتحدث ليل نهار، عن الاهتمام بالشباب، والعمل على تحقيق مصالحهم وتأمين مستقبلهم. لكن الفجوة الهائلة بين ما يجري في الواقع وما تجعجع به أجهزة الاتصال الرخيصة في القيمة والقامة يؤكد أن انتظار تحقيق أي إنجاز لجيل الوسط أو من هم أصغر منهم سنا على أيدي نخبة المومياوات هو حرث في الماء.

لقد حاول جيل الوسط أن يتحقق، في السياسة من خلال تأسيس أحزاب، مثل الوسط والكرامة والغد والإصلاح والشريعة، أو الترشح في الانتخابات أو الانخراط في صفوف جماعات وتنظيمات سياسية، وفي الأدب، عبر تشكيل جمعيات ومجموعات ومطبوعات، مثلما فعل "السبعينيون" في مصر من روائيين وشعراء وكتاب، وفي الاقتصاد بإنشاء مشروعات صغيرة أملا في أن تكبر مع الزمن. لكن عائد الجهد الذي بذله أفراد هذا الجيل في سبيل الوصول إلى المكانة اللائقة بهم والمستحقة لهم، حسب القوانين الاجتماعية الطبيعية، كان ضئيلا، بل كان مخجلا، قياسا إلى بلد يموج بالبشر مثل مصر.

وضآلة العائد لا يمكن أن نعزوها إلى كسل أو تقاعس من أبناء هذا الجيل، فقد حاولوا مرارا أن ينالوا ما يستحقونه، ودفع بعضهم ثمنا لنضاله، وتمكن نفر قليل منهم من أن يفلتوا من قبضة المومياوات ليحتلوا أماكن مرموقة في السياسة والأدب والاقتصاد والجهاز البيروقراطي. لكن السبب الرئيسي هو انسداد شرايين المجتمع، وانغلاق باب النخبة على جيل تقادم من الزمن، في معاندة لسنة الحياة. فهذا الوضع أدى إلى توقف الحراك في السياسة والمجتمع، ومن ثم وجد جيل الوسط نفسه يشيخ دون أن يحصل ولو علي جزء يسير مما كان يطمح إليه في ريعان الشباب.

وفي الوقت الذي يستزيد الشائخون في مواقعهم من الثروة والنفوذ، تدفع مصر الثمن، فلا أفكار جديدة تقود العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولا أحلام مجنحة تنقل النظام السياسي من الواقعية الكسيحة إلى الخيال الكاسح، ولا حركة إلى الإمام تنقل البلاد إلى وضع أفضل. فالأفكار الجديدة غائبة، والمغامرة معدومة، والتجريب مفتقد، والركود بات يسمى استقرارا، وافتقاد الخيال يطلق عليه حكمة، وقتل الشباب والاستعانة بمن هم على أبواب الرحيل الأبدي لإدارة كل

شيء يوصف بأنه خبرة.

وعلى النقيض من الشائخين، يموت جيل الوسط تدريجيا، مع تقدم العمر، وغروب الأحلام العريضة، أو يقبل بعض الفائقين منه مواقع هامشية، لا تليق بهم، ولا تلبي إمكاناتهم، أو تسد آمالهم، أو تمكنهم من إعمال أفكارهم الجديدة في تحسين الأحوال المتردية. وبالتتابع تحدث فجوة عمرية كبيرة في بلد يبلغ الشباب أكثر من ستين في المائة من سكانه، وتحدث جفوة بين الكبار والصغار، فلا الكبير يعطف على الصغير ويأخذ بيده، ولا الأخير يوقر الأول ويحترم شيبته، بل يحنق ويحقد عليه، ويعتبره سارقا لحقوقه.

وهذه الفجوة والجفوة معا تؤديان إلى انقطاع في مسيرة العمل الوطني، فالكبار في السن يقودون، والتابعون لهم عمريا يكتفون بالانتظار والترقب أو اللامبالاة والاكتئاب، والجيل الأصغر يجد نفسه بلا أساتذة، فلا أحد من الكبار يورث خبرته للصغار، إن كانت لديه خبرة بالفعل، لأنه مشغول أولا وأخيرا بتأمين مكانه ومكانته. بل ينحدر وضع الكثيرين من الكبار إلى درجة أنهم يرون في أحفادهم منافسين لهم على المناصب والمواقع، فيمارسون قتلا منظما لمواهب ومقدرات جيل في ريعان شبابه، الأمر الذي جعل جيل الوسط ومن يليه يعول كثيرا على عزرائيل ليفتح له الأبواب التي أوصدها الكبار وأحكموا غلقها.

عموما فهناك حزمة من المطالب تشكل "أجندة" الإصلاح في نظر المعارضة والسياسيين المستقلين والمثقفين في مصر، أولها تعديل الدستور لفتح الباب أمام انتخابات رئاسية، يتم بعدها تحديد فترة الرئاسة، وإقرار مبدأ تداول السلطة، وفتح الباب أمام تشكيل الأحزاب، وإطلاق حرية التعبير دون قيود إلا ما يراه المجتمع –وليست السلطة– مضرا بمصلحة البلاد. وثانيها القضاء على الفساد، الذي طغى وتجبر،

وبـات بإمكانـه أن يبتلـع في ثانية ما تحصـده الجماعـة الوطنية في سـنين. وثالثها فتـح الباب أمام الشـباب، الذي يمتلك طاقـة الإنتاج، ليسـهم في صـناعة القـرار واتخـاذه، بعد عقـود من التمويـت المنظم لكفـاءات مصـر الحقيقية، القـادرة على اسـتيعاب متطلبـات العصر، والأكـثر قدرة علـى التخيل والإبداع. ورابعها الامتنـاع عن الإجراءات "الديكوريـة" والطـلاءات المزيفـة، التي تحاول أن توهـم الناس بـأن العجلة تدور، وأن الأمور تمضـي إلى الأمام، وأن الغد أفضـل من اليوم. وخامسـها، إلغـاء قانون الطـوارئ الذي أورث المصريـين خوفا حتى مـن شرطي المرور، وقيد حركتهم في المكان والزمان، وجعلهم جميعا متهمين في نظر السلطة، إلا من ارتضى خنوعا وطاعة عمياء وابتعادا تـاما عن ممارسـة حقـه في التعبير والتغيير.لكن السـلطة الحاكمة في مصـر ترفض بعضـ بنود هـذه الأجندة تمامـا، وتلتف على بعضـها الآخر، بما يفرغ مطلب الإصلاح من مضمونه.

وآخـر تلـك التفريغـات يتمثل فيما تسـمى "وثيقـة المواطنة" التي أصـدرها الحزب الوطنـي الديمقراطي الحاكم في مصـر خلال مؤتمره السـنوي العاشر الذي انعقد في الفترة من ٢١ إلى ٢٣ سـبتمبر ٢٠٠٤، والتـي يمكـن التعامـل معها علـى أنها حلقة جديدة من سلسـلة الشـد والجـذب بـين السـلطة والجماهير، أو مجـرد عقد اجتماعـي من طرف واحد، تعهدت بـه الحكومة على نفسـها. ويمكن أن ننظر إليها على أنها نص جيد نسـبيا، محتشـد بما ينبغي أن يكون دون أن يحمل إجراءات تضـمن تطبيق هذا النص في الواقـع. ولو تعاملنا معها على أنها إطار قانـوني يحكم العلاقة بين الدولة والمواطنين، فسـتكون بمثابة الطلقة الكاشـفة التي تبـين لنا نهاية السـقف المنتظر لتعديل دسـتوري بات مطلبـا ملحا، كي يشـعر المصريون بـأن هناك جديـة في التعامل مع الإصلاح السياسي. ولو رأيناها بوصفها ترجمة لشعار "الفكر الجديد"

الذي يرفعه الحزب الوطني فسنجد أنها ليست سوى رؤية قديمة يعاد إنتاجها، بدليل استشهادها كثيرا بنصوص الدستور والقوانين الحالية. لكن الأخطر والأقسى لو نظرنا إليها على أنها مجرد ورقة عابرة لتخفيف الضغط الخارجي وفض الاحتقان الداخلي حول الإصلاح، سينتهي بها الحال إلى أدراج المكاتب، كغيرها من مشاريع قانونية تم تفريغها من مضمونها بنصوص مضادة، أو وعود سياسية واقتصادية لم تر النور أبدا. ربما الأفضل أن نتعامل مع الوثيقة على أنها "برنامج تثقيفي" يذكر المصريين بحقوقهم، وهو ما قالته الوثيقة نفسها حين حددت أحد أهدافها في "تعريف المواطن بحقوقه الأساسية بحيث يكون ذلك أداة للتوعية وحافزا للتمسك بهذه الحقوق والسعي لممارستها".

وبغض النظر عما يرمي إليه الحزب الوطني من طرح هذه الوثيقة، فإنها من حيث المنشأ "منحة مجانية من السلطة يمكن سحبها" أو "كلام مرسل يصعب تطبيقه"، حتى لو كان ظاهر هذا الكلام إيجابيا، ويحمل بعض مطالب المعارضة والمثقفين وفئات اجتماعية مصرية مغبونة. ففضلا عن أن الوثيقة في ديباجتها تتحدث عن "إحياء مفهوم المواطنة" وكأنه قد مات في الضمائر والممارسات رغم وجوده في مئات النصوص السابقة على تلك الوثيقة، فإنها لم تحدد مدى زمنيا لسن القوانين والتشريعات واللوائح التي تترجم بنود الوثيقة، من جهة، وتعين كيفية تحققها من جهة ثانية. كما أن الوثيقة تشي في خاتمتها بأنها ستدور في فلك الشكلية، التي وصمت تعهدات حكومية أو سلطوية سابقة، وذلك حين أشارت إلى خطوات مثل "إلغاء محاكم أمن الدولة العليا والجزئية وإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة، وإلغاء معظم الأوامر العسكرية، وإنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان" باعتبارها من مرتكزات سياسة الحزب في مجال حقوق المواطنة، مع أن كل هذه الأمور نال منها قانون الطوارئ، وبطء التقاضي، والتدخل متعدد

المستويات في شئونه، فضلا عن تقديم مدنيين للمحاكم العسكرية، وعدم الإفراج عن سجناء انتهت فترة محكوميتهم.

ورغم أن الوثيقة حرصت على أن تشمل جميع حقوق المواطنة بدءا من الحق في الحياة وانتهاء بالحق في التنقل –وهذا يحسب لها– فإن أغلب هذه الحقوق يواجه صعوبات تجعل تطبيقها شبه مستحيل، ويتناقض في بعض الجوانب مع توجهات الدولة. فمثلا تتحدث الوثيقة عن الحق في التعليم وتحيل إلى المادة ١٨ من الدستور التي تنص على أن "التعليم في مؤسسات الدولة التعليمية مجاني في مراحله المختلفة" مع أن الدولة باتت عاجزة عن توفير أماكن للتلاميذ بدءا من دور الحضانة وانتهاء بالجامعة، ولذا تلجأ للقطاع الخاص ليسندها، وتتجه لأن تلقي بالتبعة الأكبر عليه تدريجيا في هذه الناحية. وتتحدث الوثيقة عن "الحق في الرعاية الصحية"، في وقت تعجز فيه المستشفيات الحكومية وبرامج التأمين الصحي عن تلبية احتياجات الأغلبية الكاسحة من المرضى، وتشدد الوثيقة على "الحق في العمل والتمتع بظروف عمل عادلة"، في وقت تتخلى فيه الدولة عن التزامها بتوفير وظائف، وتمضي بقوة في سياسات الخصخصة، وترفت عشرات الآلاف من العمال. ويواجه الأمر بالنسبة للحقوق السياسية، مثل الحق في الانتخاب وتكوين الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات، صعوبات أخرى، تتمثل هذه المرة في مدى استعداد السلطة للإيفاء بهذه الحقوق، في ظل استمرار ظاهرة الاحتكار السياسي، ورفض تعديل الدستور.

خلاصة الأمر أن الوثيقة ذات التسعة عشر حقا قد لا يبقى منها في خاتمة المطاف سوى تكريس الجدل الدائر في مصر حول ما إذا كان شكل السلطة في مصر حاليا يتمثل في "حكومة الحزب" أم في "حزب الحكومة"، باعتبار أن لجنة السياسات التي يقودها جمال مبارك لها

اليد العليا في تسيير عدد من الوزارات، خاصة الاقتصادية. كما أن هذه الوثيقة لا تشكل سوى هروب من الإصلاح الحقيقي، الذي تتصدى له السلطة بكل ما أوتيت من قوة.

وبالطبع فإن السلطة لا تقف في تصديها للإصلاح وحيدة عزلاء، بل تستقوي بتحالفات اجتماعية وسياسية تربطها مصالح مشتركة، ترى أن تطوير النظم السياسية يصب في غير صالحها، ويسلب منها منافع تحصل عليها عبر بوابات الفساد المفتوحة على مصاريعها. ويشكل هؤلاء ما يسمى "زبائنية" أو "عصبية جديدة"، لا تقوم على روابط الدم والنسب، بل على المصالح المادية والتآزر المعنوي. وتتكون هذه الزبائنية من كبار رجال الأحزاب الحاكمة في العالم العربي، والموظفون الكبار في السلك البيروقراطي، والرتب العسكرية الرفيعة والمقربة داخل الجيش والشرطة، والفئة "المرضي عنها" من رجال الأعمال، وبعض المثقفين والإعلاميين المتربحين ماديا من الأوضاع القائمة، ويخشون أن يجرفهم تيار الإصلاح إلى مجاهل التاريخ، أو يقذف بهم خارج خريطة الثقافة. وتلتف حول هذه الفئات الكبرى شرائح اجتماعية صغيرة وهامشية، تتطفل عليها، وتحسب أن مصالحها مع استمرار هذه الفئات قوية ظاهرة على من يناصبها العداء، أو يحاول إزاحتها خارج حلبة السلطة والنفوذ.

هؤلاء جميعا يقفون بالمرصاد لأي قوى اجتماعية وحركة سياسية تريد إصلاحا، ويساندون السلطة الحاكمة في رفضها هذا النهج أو الالتفاف عليه، ويساعدونها، عبر أدوات مادية ورمزية، على تفريغ شحنات الغضب الجماهيري تباعا، وفي الوقت نفسه، على مواجهة أي قوى خارجية تريد للإصلاح أن يترسخ، ولقيم الديمقراطية أن تسود.

وللتغلب على هذه القوى المعادية للإصلاح لابد من بناء قوى مضادة، تربطها مصالح مختلفة عن تلك التي يلتف حولها الزبائنيون،

ولديها استعداد أن تخوض معركة سياسية حامية الوطيس في سبيل إجبار الإصلاحيين على النزول عند رغبة الناس، وعند المصالح العامة السارية.

وهذه القوى المضادة ليست غائبة، فمعطيات التاريخ الاجتماعي تبرهن دوما على أن أي مجتمع في أي حقبة زمنية، ضاقت أو اتسعت، لم يخل من المحتجين على الأوضاع السائدة، والراغبين في تغييرها. وبعض هؤلاء يكتم في صدره ما يريد انتظارا للحظة فارقة، ربما لا تأتي، وبعضهم لا يقبل القعود والانتظار فيدخل فورا إلى ميدان المعركة، ليقاتل بالوسيلة التي يملكها، سواء كانت النضال السياسي، أو المجاهدة بالكلمة، والبعض ينزلق إلى العنف المسلح، خاصة إذا سدت أمامه الأبواب الأخرى للتعبير السياسي، أو اقتنع بعدم جدواها، أو استعجل تحصيل ثمرة التغيير.

لكن الفارق الكبير بين أعداء الإصلاح وأنصاره، أن الأخيرين مفتتون، متشرذمون، وفي الوقت نفسه، لا يمتلكون من الأدوات المادية والرمزية بالقدر الذي تحوزه منها السلطة وتابعوها. وبينما يتفق السلطان وأعوانه على معني الاستبداد، ويعرفون كيف يطيلون أعمار الأنظمة الحاكمة، يختلف الإصلاحيون حول معني الإصلاح، والوسيلة التي يتحقق بها في الواقع المعيش، الأمر الذي عكسه العديد من الندوات وورش العمل والمؤتمرات والنقاشات التي شهدتها مصر على مدار الشهور الأخيرة، وتحديدا منذ أن طفا لفظ "إصلاح" على السطح بطرح الولايات المتحدة مشروع الشرق الأوسط الكبير.

إن أولى خطوات الإصلاح أن يبني الإصلاحيون جسورا قوية للتواصل بينهم، وأن يعززوها بمرور الأيام. ولتكن هذه الجسور، جمعيات أهلية أو روابط سياسية وثقافية، تجعل من الإصلاح قضية مستمرة، وليست مجرد موجة عابرة، كما تعودنا، ولا موجة قابلة

للانكسار كما حدث في مرات سابقة، ولا مجرد بيان يوقع عليه مئات النشطاء السياسيين وأرباب القلم، ولا ذيول ملحقة بأحزاب سياسية متكلسة وفاشلة، ما يجمعها بالسلطة الحاكمة أكبر بكثير مما يربطها بالناس.

وليدخل الإصلاحيون في مواجهة سافرة ضد الاستبداد، وليتواصلوا مع نظرائهم في أي مكان، مهما كانت الأجناس والألوان والمعتقدات. ولتعتمد هذه المواجهة على ركائز القوة كافة، الصلبة والناعمة، أو الخشنة والسلسة، ولتكن حركة شاملة في الواقع، واتجاها معرفيا متكاملاً في العلوم الإنسانية، يقوم على حزمة من القيم التي تشكل جوهر الديمقراطية.

وبالتوازي مع ذلك لتقم عملية تنشئة عميقة لتمويت ثقافة الاستبداد التي تسيدت ردحا طويلا من الزمن. فالإصلاح السياسي (الديمقراطية) عملية تربوية، تقوم في جوهرها على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة، فيشب الفرد منهم مؤمناً بالحريات العامة، حريصاً على المشاركة، متسامحاً مع الآخرين ومقتنعاً بحقهم في الحرية، ومستعد أن يكرس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر، وقادراً على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة.

وهذه خطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها، ومن ثم يجب علينا أن نزاوج بين ضغطنا المتواصل من أجل الديمقراطية والعمل الجاد من أجل أن تنشأ ديمقراطيتنا سليمة معافاة.

وحتى يتحقق الأخير من الضروري أن الديمقراطية داخل أنفسنا أولا، فيربي الآباء أبناءهم على كراهية الاستبداد، ورفض الاستعباد، والانحياز إلى الحلول الجماعية والمصلحة العامة، والإصرار على المشاركة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكر المخالف، والاعتياد على الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإملاء مسار واحد. وأول خطوة لتحصيل ذلك هو "تقدير الذات" فالإنسان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلع إلى نيل حقوقه، مهما كانت ضئيلة، بل يستمرئ التفريط في ما له، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقد يصل به الأمر إلى حد تصور أنه لا يستحق الاحترام، بل لا يجدر به أن يحيا من الأساس، وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".. صدق الله العظيم.

عمار علي حسن
يونيو ٢٠٠٥

الفصل الأول

حركة الإصلاح ... مساراتها وسجالاتها وخصومها

على غزارته، ينتظم السجال الفكري العربي حول قضية الإصلاح السياسي في ثلاثة مسارات أساسية، ليست منبتة الصلة عن بعضها البعض، بل إن كلا منها يكمل الآخر، أو يفسره، أو يجلي غموضه. فالأدبيات التي راكمتها عقول عربية عدة ردا على مشروع "الشرق الأوسط الكبـ " كلية، أو استئناسا ببعض ما ورد فيه من مطالب، دارت، في غالبها، حول ما إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح وفض 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، لتحصينها ضد الاستغزاء.

فعلى جوانب هذه المسارات الثلاثة نبتت حجج الرافضين للشرق أوسطية الجديدة والقابلين لها أو المتلائمين مع أجزائها، وقامت براهين المدافعين عن مصالح الأنظمة ضد المنافحين عن صالح الشعوب، ومن يتخذون طريقا وسطى، من خلال إطلاق "صفقة" مع الحكومات، تقوم على مساندتها في مواجهة الضغوط الخارجية، شريطة أن تشرع فورا في اتخاذ إجراءات ملموسة على درب الإصلاح، بجوانبه السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وأطره القانونية، ولا تتعامل

بانتهازية مع الرفض الشعبي للهيمنة الخارجية، فتؤجل الإصلاح، وتتصرف بما يحقق لها الاستمرار في الحكم، حتى لو كان الثمن هو ضياع مستقبل الشعوب العربية جمعاء.

فرحلة الأخذ والرد الدائرة في جنبات العالم العربي، والقائمة على مصالح متباينة وخلفيات معرفية متفاوتة، حول قضية الإصلاح، لا تخرج عن محاولة للإجابة عن تساؤلات تنبع من تلك المسارات الثلاثة، التي تشتبك حولها النخب الفكرية والوسائط السياسية والقوى الاجتماعية، في محاولة من قبل الأنظمة للخروج من مأزق الوقوع تحت طائلة الضغوط الخارجية، ومسعى من الشعوب إلى انتهاز هذه اللحظة التاريخية لإنجاز إصلاح عربي حقيقي، دون التضحية بالسيادة الوطنية، أو السماح لأي طرف خارجي بالهيمنة على العالم العربي، أو تذويب وجوده التاريخي، وتواجده الجغرافي، لحساب عدو العرب الأول وهو إسرائيل.

١ - جهة الإصلاح: من الداخل (بيدي) أم من الخارج (بيد عمرو)؟

على مستوى التفكير الذهني المجرد، والتطبيق العملي الملموس، على حد سواء، نجد دوما فارقا جوهريا بين نقد للذات يرمي إلى تقويمها، بما يصوب الخطأ، ويشحذ الهمم، ويملأ الفراغ، وبين احتقار لها، يضعف قوتها، ويهز تماسكها، ويوسع هالة الفراغ لديها، فتصبح مهيأة لمن يسده، من خارجها.

بين النقد البناء، والاحتقار الهدام، الذي يتجاوز حد "الجلد" بكثير، يدور الجدل الفكري والسياسي العربي الراهن، بين النخب المثقفة وصانعي القرار، تحت لافتات أخرى أشهرها "بيدي لا بيد عمرو"، في سياق رد عربي على مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، يحاول أن يفارق العشوائية إلى التصور المنظم، ويجمع بين الزخم الشعبي والموقف

الرسـمي، الأمر الذي تجسـد بجلاء في مؤتمر "الإصلاح العربي: الرؤية والتنفيذ"، الذي استضـافته مكتبة الإسكندرية في شهر مـارس ٢٠٠٤، وشارك فيه لفيف من مثقفين وجامعيين ورجال أعمال ومعتلي منابر للمجتمـع المدني العربـي، أو بعض الندوات وورش العمل والمؤتمرات التي عقدت بدول عربية عدة.

فمـن يقولون "بيـدي"، هم المنحازون إلى نقد الذات، أو التصـحيح الداخلي للاختلالات الهيكلية التي تصم الحالة العربية، وهم الساعون لتحقيق الاكتفاء الذاتي من السياسة بنشر الديمقراطية، ومن الاقتصاد بتحقيـق التنمية، ومن الاجتماع بإنجاز توافـق بين مختلف الشرائح، طبقيا وطائفيا ولغويا وثقافيا، بما يقي من شرور "الفتن"، ومن الفكر باعتمـاد العقلانيـة والمنهاجية، ومن التعليـم، بالانحياز إلى الفهم لا الحفظ، وترسيب القيم التي تهيئ للحوار وتحض على التسامح، وتؤسس للشخصية المنجزة الفاعلة.

وبعض من ينشـدون التغيير "بيد عمـرو"، فيبنون جزءا ذا بال من وجهـة نظرهـم على احتقار الـذات، فنحن، في نظرهم، شـعوب عاجزة عن تغيير الأوضاع القائمة، لخلل بنيوي في قدراتنا، يمتد من الثقافي والتاريخـي إلى السياسـي، أو لتجـبر وتوحش في قـدرة القائمين على الظروف المراد تغييرها أو التمرد عليها. ويقيس هؤلاء دوما على الحالة العراقية، إذ إن الشعب العراقي لم يكن بوسعه أن يزيح صدام حسين عن سـدة السـلطة، وهو المدجج بالجيش والأمن والعسس والإعلام وحزب البعـث والموارد الاقتصـادية. وبدلا من أن يبحث هؤلاء عن السـير في الطريـق المغايـر، أو التفكير المختلـف، ببناء إجراءات يتم بمقتضـاها إبـرام عقد اجتماعي جديد بين الشـعوب العربية وحكامها، وعلى بنود توصـل مؤتمر الإسـكندرية المشـار إليه سـلفا إلى أغلبها، يسـاهمون، بوعي أو دونه، في تهيئة العرب لتقبل "وصاية" الآخرين، أو على الأقل

عدم رفض دس الخارج أنفه في الداخل.

ويبدو هؤلاء في نظر السلطة ومبايعيها "سماسرة" لتسويق سياسات غربية في العالم العربي، يختلف ظاهرها عن باطنها، وأولى أدواتهم في هذه العملية هي التهيئة النفسية لشعوبنا، كي تتقبل التدخل الخارجي، ما يمنعها أو يعطل طاقاتها، التي يمكن أن تستغل الظرف الراهن، في مواصلة التضاغط الداخلي من أجل إصلاح حقيقي، إيمانا بأن التحديث عملية تعتمد على تفاعل القدرات الذاتية بمختلف ألوانها.

وإذا طالعنا مشروع "الشرق الأوسط الكبير" سنجد البعد النفسي هذا طافحا في ثناياه، فهو ينطلق من رسم ملامح قاتمة للواقع العربي الراهن، اقتصاديا وسياسيا ومعرفيا واجتماعيا، يقود تتبع تفاصيلها إلى شعور جارف بالدونية، واعتقاد جازم في ضرورة تبدل الأحوال، فإذا رافق هذا الشعور وذلك الاعتقاد، احتقار للذات، تكون الطريق معبدة، إلى حد كبير، أمام تدخل خارجي سافر في شئون العرب، وهو التدخل الذي ستتعامل معه الأغلبية الكاسحة على أنه استعمار مباشر، أو حملة صليبية جديدة، ومن ثم ستقاومه، ليدخل العالم العربي في فوضى، أو ينجرف إلى ما يشبهها، على غرار ما يحدث في العراق حاليا.

إن هذا لا يعني أن الوضع العربي مناقض تماما للصورة التي رسمها المشروع الأمريكي، فقد تكون هذه الصورة، قد انطوت على قدر من المبالغة، واعتمدت على مصادر غير دقيقة في توصيف الحالة العربية، لكن الوقوف عند حد تفنيد ما جاء في هذا المشروع، وكأننا في محفل لمناقشة أطروحة علمية، والتراضي أو التصالح مع الوضع القائم، والالتفاف على تدبير إصلاحات جذرية أو الاستجابة لمطلبها الذي يرتفع صوته يوما إثر يوم، لن يساعد أبدا في التصدي للمشروع

الأمريكي، بل العكس تماما، فتحصين الذات، الذي يبدأ بتقدير الحكام للمحكومين وتغيير المحكومين للحكام سلما، هو المقاومة الحقيقية.

هنا يصبح التراخي في تغيير الواقع اعتمادا على القدرات الداخلية مرادفا لاحتقار الذات وقابليتها للاستغزاء أو الغزو، إذ إن كليهما يقود بالتتابع إلى النتيجة نفسها، فإن لم تغير نفسك سيغيرك الآخرون أو على الأقل يسعون إلى ذلك، إن كان في هذا ما يحقق مصالحهم الآنية أو الاستراتيجية.

بذلك يصبح التعامل الأنجع مع المشروع الأمريكي، أو التصرف الذي يقود إلى جني مغانمه وتجنب مغارمه، ليس هو الاكتفاء برفض ما لدى الغير، حتى لو كان في بعض جوانبه يحمل صوابا بينا، بل بالقيام بعملية "نقد غائر للذات"، ليس من خلال وثائق وبيانات بليغة محتشدة بالمناشدات، على غرار "وثيقة الإسكندرية للإصلاح العربي"، بل التصرف في الواقع، وبما لا يقتصر على النخب الفكرية والسياسية، وتحت إيمان راسخ بأن وقت الإصلاح قد حان، ولا فكاك منه، أو التفاف عليه.

هنا تطل الشعوب العربية، بعد طول احتجاب، لتقول كلمتها، مباشرة، أو عبر وسائط سياسية واجتماعية، سواء كانت مؤسسات مدنية أو رموزاً اجتماعية لديها رصيد جماهيري، بعد أن برهنت هذه الشعوب على أنها قادرة على أن تشكل رقما في معادلة النظام الدولي من خلال المقاومة في فلسطين ولبنان والعراق، فشلت الأنظمة الرسمية الحالية في أن تشكله. ولتزاوج هذه الشعوب في سعيها لإنجاز الإصلاح بين الضغط والحض، بين القول الصادق والفعل الجاد، وتطوي بين الجوانح اعتقادا لا يلين بأن التحديث الحقيقي يبدأ من نقد الذات توطئة لتغييرها ... لا احتقارها.

٢- اتجاه الإصلاح: من القمة (السلطة) أم من القاع (المجتمع)؟

يمنحنا الفكر السياسي اقتناعا بأن الإصلاح من أسفل هو الأفضل والأبقى، لأنه نتاج ثقافة الجماعة وأشواقها الحياتية وحركتها المادية في الواقع المعيش. لكن حين يصاب المجتمع بعجز يسلبه القدرة على تغيير الأوضاع المتردية، تتطلع النخبة إلى دائرة الفعل السياسي الضيقة، التي ربما تتضاءل لتنحصر في شخص الحاكم فقط، كي تشرع في عملية الإصلاح، فتأتي سريعة، مستجيبة لبعض طموحات الداخل، وجزء من ضغوط الخارج، لكنها لا ترتب أبدا عقدا اجتماعيا، يعيد صياغة النظام السياسي على أساس ديمقراطي، ويضع الحد الفاصل بين الحاكم والمحكوم، ويقيم من الجماهير وعاء للشرعية السياسية، ويجعل "تداول السلطة" بأيديها، ومستقبل الدولة لا يمضي بعيدا عن عينيها.

والتغيير من أسفل يعتمد على ترسيخ ثقافة الديمقراطية في عقل المجتمع، اعتمادا على أن الديمقراطية منظومة من القيم السياسية والفلسفية قبل أن تكون إجراءات مقننة، تسمح بتداول السلطة سلميا، وإطلاق قدرات المجتمع المادية على أساس من تكافؤ الفرص. كما أن التغيير من أسفل يتكئ على ضرورة توزيع الإمكانات الاقتصادية في الدولة، حسب قوانين السوق الطبيعية، بما يكسر احتكار أحد بعينه – سواء كانت مجموعة أو تياراً أو مؤسسة– للمال. وهذا يعني، بالتبعية، توزيع الموارد السياسية، حين يسعي من بيدهم المال إلى تحصيل السلطة، في منافسة شريفة نزيهة.

لكن إذا كانت قيم الديمقراطية لم تترسخ في المجتمع بعد، بحيث تصبح جوهرا لعملية التنشئة بدءا بالأسرة وانتهاء بالحزب السياسي، وإذا كانت القدرات الاقتصادية لا تعرف انتشارا، بل تقوم على احتكار القلة، أو تقع بأيدي تحالفات اجتماعية ضيقة، فهنا يصبح التعويل

علـى تغيـير القاع، توطئـة لتغيير القمة، مسـألة لا يمكـن معها إنجاز إصلاح سريع، بل إن السلطة التي تريد إصلاحا، تتخذ من هذه المسألة ذريعة، لعدم الإقدام على خطوة من هذا القبيل.

وفي السـنوات الأخيرة امتلأ الخطاب الرسـمي العربي بحجج حول عدم نضـج الجماعة بمـا يمكنها من اسـتيعاب الديمقراطية، ومخاوف من قوى سياسـية بعينها، تتمثل في الحركات السياسـية ذات الإسناد الديني، من أن تتخذ من الديمقراطية وسيلة للقفز إلى سدة الحكم، دون أن تكون مؤمنة بتداول السـلطة، أو مقتنعة بقيمتي الحرية والتسـامح، وحق الاختلاف. وقد وجد هذا الخطاب الملفق، الذي يضـع العربة أمام الحصـان، من بـين النخبة الثقافية، من يدافع عنه، لحسـاب السـلطة، طمعـا في مغنـم، أو هربـا من مغرم، وفي إصرار واضـح على تضـليل الجماعـة الوطنيـة، وإعطاء من لا يريدون إصـلاحا فسـحة كبيرة من الوقت، كي ينعموا بما هم فيه من سـلطات غير محدودة، في ظل غياب المساءلة أو تغييبها.

وقـد حفلـت التجارب الإنسـانية بإصـلاحات من أعلـى، لم تنتظر فيها النخب الحاكمة، لوطنيتها وتجردها في خدمة المصـلحة العامة، امتـلاء الجماهـير كافـة بقيـم الديمقراطية، وأخـذت زمـام المبادرة، وطـورت نظمهـا السياسـية إلى الأفضـل، الأمـر الـذي تـرك بصـمات إيجابية على مجتمعاتها، اقتصاديا وثقافيا، وأوجد مع الوقت انتشارا لقيم الديمقراطية، بحيث بات من الصـعب أن يقفز أحد عليها، أو يعطل مسـيرتها، بدا هنا الإصـلاح السياسـي من أعلى بمنزلـة القاطرة التي شدت وراءها العربات كافة.

إن نقـاط التحول، في الغالب الأعم، تكون من صـنع النخب، وليس من صـناعة الجماهير. وحتى لو تحركت الأخيرة، فإن حركتها تصـب في قنـوات محددة، أو وسـائط سياسـية معينة، تمتلكها النخب، سـواء

كانت رموزا اجتماعية وسياسية، أو مؤسسات وطنية. ولذا فإن انتظار إصلاح كل فرد على حدة، وصولا إلى إصلاح الجماعة، يبدو أمرا غير عملي، إلى جانب أنه مسألة بطيئة، قد يستغرق تحقيقها عقودا من الزمن، إن لم تكن قرونا.

كما أن الجماهير لم ترتكب جرم تأخير الإصلاح السياسي الشامل، بل إن إبطاء الإصلاح، أو تغييبه، بمعنى أدق، فرض عليها من أعلى. ولأن من أفسد شيئا فعليه إصلاحه، فإن النخب الحاكمة هي المطالبة بتصحيح الأوضاع المختلة، واتخاذ خطوات سريعة على درب الإصلاح. وهي في هذه الحالة لن تقدم منحة للجماهير، بل ستعيد إليها حقا مهضوما، وتبني جسورا من السلام الاجتماعي، الذي من المحقق أنه سينهار تماما، إذا استمرت الأوضاع على حالها الراهن، حين يدفع الاستبداد والفقر والاحتقان من الفساد والإذلال، الناس إلى الخروج. كما أن هذه النخب الحاكمة، ستقي على التوازي، إذا أقدمت على الإصلاح طواعية، مجتمعاتها من خطر التدخل الخارجي، في ظل ربط الدول الكبرى عسكريا واقتصاديا في عالمنا المعاصر، الإرهاب بالاستبداد، وإبدائها عزما لا يلين على أن تدافع عن مصالحها الوطنية، حتى لو أزاحت في طريقها كل النظم الديكتاتورية.

٣- زمنية الإصلاح: التدرج أم حرق المراحل؟

تسعى النخب الفكرية إلى الإجابة عن سؤال معقد حول كيفية انتقال النظم السياسية العربية من حالات تتراوح، في أغلبها، بين الطغمائية والشمولية، إلى أشكال تتعدى مجرد الانفتاح السياسي، والتعددية المقيدة، إلى الديمقراطية بفضائها الرحب، الذي ينطوي علي قيم عظيمة، تتصدرها الحرية والتسامح، وإجراءات واقعية مقننة، تحول الأقوال إلى أفعال ملموسة، وذلك في ظل السياق الراهن، حيث

التضـاغط الخارجي المتماس في نقاط عدة مع مطالب شعبية داخلية لإصلاح هذه النظم.

لكن ما يحدث على الصـعيد العربي، حتى الآن، يشـير إلى أن هناك محاولات للالتفاف على الإصـلاح السياسي، بما قد يفضي في خاتمة المطـاف إلى تجميل القبيح، أو تلميع القشرة الخارجية لنظم تسـلطية، في إيهام، للداخل والخارج معا، بأن هناك تغيرا نوعيا ما يجري. ويتم هذا الالتفاف تحت لافتة عريضـة مفادها أن الديمقراطية ليسـت شكلا واحدا، أو مسارا ثابتا، بل إنها تتخذ أنماطها حسب ظروف كل مجتمع، وأن من حق كل جماعة أن تبدع النظام السياسي المتلائم مع أحوالها الحياتيـة. ويتمادى الملتفون في تقديم الذرائـع إلى درجة الحديث عن أن الديمقراطية الغربية نفسها لا تخلو من مشاكل أو نقائص، وأن بعض المفكرين الغربيين أنفسـهم يعترفون بأن الديمقراطية المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو مثاليا، وليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الآخرين ليدفعوا بإبداع سياسي خاص.

وبالطبـع فإن الإبداع السياسـي مطلوب لكل جماعـة بشرية، لكن ما يجري هو اسـتغلال هذا الحق أو تلك الرخصـة في إرجاء الإصـلاح، وارتكاب جريمة الاسـتبداد، بدعوى أن شـعوبا بعينها لا يصـلح معها الحكم الديمقراطي، لأن بنيتها الشـاملة لا تسـتوعب قيـم الديمقراطية وإجراءاتهـا، أو أن الأخـيرة تؤثـر سـلبا علـى مصـالح أمنيـة حيوية، مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية أو التهديد الخارجي.

فالإبداع السياسـي يجب، في الأحوال كافة أن يكون صعودا لأعلى في اتجـاه النظـام الأكـثر قدرة على صـيانة كرامـة الإنسـان، وحفظ حقوقه، ومصالحه، وضمان مستقبل واعد له، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسـلط، وبخس مكانة الإنسـان، وهضم حقوقه لحساب

فئة بعينها، تدعي أنها الأكثر فهما للمصلحة الوطنية.

نعم، قد ينال تحليل بعض الأسس الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية من هيبتها كأسلوب للحكم ثبت أهميته، لكنه لا يقلل أبدا من أنها الطريقة الأكثر رقيا –حتى الآن– في إدارة المجتمع، والتي توصل إليها البشر بعد تجارب عميقة وكفاح طويل في سبيل تأكيد حريتهم وكرامتهم، أي أنها "العقد الاجتماعي" بين الحاكم والمحكومين في أحدث صوره.

وهذا العقد قابل للتطوير، بما يجعله أكثر نزاهة وعدلا، وأكثر انتصاراً للمجتمع في مواجهة السلطة، أو بالأحرى يضمن للجماعة آليات وإجراءات أعظم قدرة على تقويم أداء الحكومة ومحاسبتها وتغييرها. ومن هنا فإن هناك في الغرب من يطالب بتطوير الديمقراطية بما يحقق هذه الغايات. وهذه المطالبة تنصب أساسا على إيجاد فرص متكافئة حقيقية تمنع اختطاف الديمقراطية بما يجعلها مجرد حكم النخبة أو الفئة القابضة، أو ما يجعل المشاركة السياسية عملا هامشيا، خاصة في ظل إحصاءات تشير إلى أن الذين يذهبون إلى صناديق الاقتراع ليسوا كل من لهم حق التصويت، وأن من يتقدمون بترشيح أنفسهم لإدارة شئون البلاد ليسوا الأفضل والأجدر في كل الأحوال، وأن تنفيذ السياسة لا يكون بالضرورة مطابقا للبرامج الانتخابية، وأنه ليس كل ما يوعد به المرشحون يتم إنجازه، ولا تتصرف الحكومة بعد انتخابها على أنها مجرد خادم مطيع للشعب الذي أتى بها.

وفي هذا السياق ظهر العديد من الدراسات التي تنتقد أداء الديمقراطية الغربية في صورتها الأكبر، المتمثلة في الديمقراطية الأمريكية. ولم تكتف هذه الدراسات بتقييم الأسس والمنطلقات النظرية للديمقراطية، بل استخدمت المناهج والأدوات الإمبريقية في تحليلاتها، وتابعت الدور التاريخي الذي تلعبه المصالح المادية

الضـيقة في إيجاد المبادرة السياسية وإدارة عمليات السياسة، والدور الـذي يلعبه المـال في الحملات الانتخابيـة، والتأثيرات السلبية التي يتركها، وكيفية تلافيها، أو التقليل من مثالبها.

هذا الأمر بقدر ما يوفر حجة لإعادة النظر في المقولة التي روج لها الباحث الأمريكي فرانسيس فوكوياما واعتبر فيها أن الليبرالية الغربية هـي "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، فإنـه يؤكد أن التفاوت بين بعض مجتمعـات العـالم الثالث والمجتمعـات الغربية في "الأداء السياسـي" قـد يزداد هـوة. ففي الوقت الذي تحاول فيـه الأولى أن تخلق نمطا من الديمقراطيـة المظهريـة بما ينأى بها عن تغيير سياسـي حقيقي يفكك العديد من الروابط التسلطية والقمعيـة نجد أن الثانية تناقش إمكانية الانتقال إلى طور أكثر ارتقاء من الديمقراطية، أي أن يتم تجديد الأفكار والممارسـة السياسـية بما يمكن من التغلب على بعض النواقص التي تشوب الحكم الديمقراطي في صورته الراهنة.

وبالطبع فإنه في مثل هذه الحالة لا تطالب النخب الفكرية في الدول العربية بديمقراطية من الطور الذي سـترتقيه الديمقراطية الغربية، بل تسعى إلى الحد المناسـب من الديمقراطية، أي انتخابات نزيهة وحرية تعبـير وقدرة على مسـاءلة السـلطة. أمـا الحديث عن "تكافـؤ الفرص الاقتصـادية وتوزيـع المـوارد السياسـية" فيبدو أمـرا "طوباويا" في ظل نظام حكم تسـلطي أو شمولي، ويصبح إجراءً قريب المنال بالنسبة لنظم ديمقراطية عريقة.

ويقـوم هذا المنطق على أن الديمقراطية تطبق بتدرجية، ليس لأنها تشكل خطرا يهدد أحدا، لكن لأن القائمين على الأمر السياسي في الدول غـير الديمقراطيـة لن يفرطوا بسـهولة في تمتعهم بمناصـب مطلقة، لا تعرف رقيبا ولا حسيبا وإن عرفت هذا شكلا فهي تنكره موضوعا وإن أخطـأت لا تخشـى حسـابا لأن أحدا لـن يجرؤ على ذلك. ومـن ثم فإن

استدراج هؤلاء ليطبقوا خطوات متلاحقة حيال الانفتاح السياسي يبدو هو الحل المتاح في ظل غياب الحلول المفترضة، التي تقوم على التغيير من أسفل وليس التغيير من أعلى. في المقابل هناك من ينادي بـ "حرق المراحل"، أي سد الفجوة في الأداء السياسي بين الدول المتقدمة سياسيا والدول المتخلفة في المضمار ذاته فورا ودون تردد.

واعتراف بعض المفكرين الغربيين بأن "الديمقراطية" المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو ليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، يفتح الباب أمام الآخرين ليتحدثوا عن إبداع سياسي خاص، شريطة ألا يتم استغلال هذا الحق أو تلك الرخصة في ارتكاب جريمة الاستبداد بدعوى أنها شعوب لا تصلح إلا أن تحكم بهذه الطريقة، أو أنها لم تنضج بعد كي يطبق فيها النظام الديمقراطي، أو أن الأخير قد يؤثر سلبا على مصالح أمنية حيوية. أو أن هناك ضرورات اجتماعية مزعومة تفرض الالتفات أولا إلى التنمية الاقتصادية وتأجيل ملف التعددية السياسية. فالإبداع السياسي يجب أن يكون صعودا لأعلى في اتجاه إيجاد النظام الأكثر قدرة على الحفاظ على كرامة الإنسان وصون حقوقه ومصالحه وضمان مستقبله، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسلط وبخس مكانة الإنسان وهضم حقوقه لحساب سلطة مستبدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: أيهما أحق بالاتباع الآن، وفي مثل حالنا الراهن: التدرج أم حرق المراحل؟.

وما يبدو للوهلة الأولى أن السلطة السياسية في بعض دول العالم الثالث، بما فيها الدول العربية، ترى في التدرج الطريقة المثلى، بينما تنحاز الجماهير الغفيرة إلى النقيض، مطالبة بحرق المراحل، باعتباره الوسيلة الأسرع والأنجع في تحصيل الإصلاح، بعد طول انتظار.

والرؤيــة الأولى يتوهم أصـحابها أن الشـعوب "قاصـ "، وتحتـاج إلى رعايــة وتربية طويلة، حتى تتأهـل للحكم الديمقراطي، أما الثانية فيوقن معتنقوها أن الناس قد وصلوا إلى حال من النضج يكفي تماما لأن يحكموا أنفسـهم بـأنفسهم. وبـالطبع فإن القلة التي تتذرع بـالتدرج في تطبيق الديمقراطية لا تروم إلا مصـالحها الضـيقة، أما الكثرة التي تبتغي حرق المراحل، فتنشد المصلحة العامة.

ودون استطراد فإن العالم مليء بنماذج لدول دخلت إلى الديمقراطية من أوسـع الأبواب، وفي زمن يسـير، دون أن تصعد إليها درجة درجة، فأنجزت نظما سياسـية ناجحة في شـتى الصعد، كما سبق الذكر، رغم أنهـا قبـل ذلك بسـنوات قليلـة، وربما بشـهور، كانت تـرزح تحت نير الاستبداد. وتطل هنا برأسها أنظمة عدة في جنوب شرق آسيا، وأفريقيا جنوب الصحراء، إذ قطعت دول المنطقتان أشواطا ملموسة في السنوات الأخيرة على درب الديمقراطية.

ومما يدحض التذرع بعدم نضج الجماعة لتقبل الديمقراطية –وهي الذريعة التي يبرر من يطرحونها فكرة التدرج في الإصلاح السياسي– أن الاجتهادات العديدة داخل نمط الحكم الديمقراطي تتيح، بيسر شديد، تطبيق أحدها في أي مجتمع، دون الارتكان إلى وهم الظروف الخاصة، أو الخصوصية المجتمعية والثقافية، واتخاذها حجر عثرة دون دخول أنظمـة حكم عربية عديدة إلى فضـاء الديمقراطية الفسـيح، والذي هو، دون شـك، الدرب الأمثل للخروج من البؤس السياسي والفكري العربي الراهن.

الفصل الثاني

الإسلاميون والإصلاح السياسي :
مراوحة بين "الفتوى" و"الجدوى"

تلقي "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"[1] بنفسها في غمار الأخذ والرد الدائر عربيا حول مسارات الإصلاح الثلاثة المذكورة سلفا، متطلعة، إلى الاستفادة من أي خطوة إصلاحية، تفتح أمامها فرجة، ولو ضيقة، لاكتساب شرعية سياسية، ومشروعية قانونية، تعول عليها كثيرا 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" قانونا، 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، وبين "الجدوى" التي تتمثل في البحث الدائب عن الوسائل الفاعلة في الواقع المعيش، التي تقود هذه الجماعات إلى التمكن، أو تحصيل السلطة. وهذه المراوحة سنجدها في ثنايا رؤية "الإسلاميين" المصريين لقضية الإصلاح في مساراتها الثلاثة، المشار إليها سلفا.

ما بين "الصبر" و"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 الإنجليزي، خارجا على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف "عبده" الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذا 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.[٢]

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، ويقوما بتربيتهم لمدة معينة، يصبحون بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم.[٣] لكن الأفغاني، الذي كان سياسيا واقعيا، رفض هذه الفكرة "الطوباوية"، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر، خاصة لدى تنظيم "جماعة المسلمين"، المعروف إعلاميا 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

يعـود في نظـر العقـاد إلى "اختـلاف الفطـرة والاسـتعداد بـين هذين الإمامـين العظيمـين، فأحدهما خلـق للتعليم والتهذيـب، والآخر خلق للدعـوة والحركة في مجال العمل السياسـي والثـورة الأممية"[٤]. وربما وزعت الفطرة كلا منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعـدم التعاون مع المسـتعمر، أما عبده فيعول على الفرد، ويسـعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلا إلى بلوغ الهدف ويكره على التوازي السياسة، فيستعيذ بالله من "ساس ويسوس"، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

وجاءت الجماعات السياسـية ذات الإسـناد الإسلامي، لتراكم على هذيـن المسـلكين، فاختلفت بين نهج "الإخوان المسـلمين" الذي يؤمن بالتدرج، ونهج "الجماعة الإسـلامية" و"تنظيم الجهاد"، الذي يسـعى إلى القفز إلى السـلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول "التدرج" و"القفز" لا يمثـل لدى هذه الجماعـات طريقة لدفع السـلطة الموجودة إلى تبني الإصـلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ودون موارية، اختلافاً حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل محلها.

فالإخـوان حـين يتوسـلون بالدعـوة أو التربية الأخلاقيـة، فإنهم يقصـدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسـلامية الراديكاليـة، علـى مـا بينها من أوجـه للاتفاق والاختـلاف،[٥] لم تكن تقصـد، حـين حملـت السـلاح ضـد النظـام السياسـي، خاصـة أواخر الثمانينيـات وحتـى الربـع الثالث مـن العقد الأخير للقـرن المنصرم، الضـغط على السـلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصاديا وسياسـيا واجتماعيا، بل على النقيض تماما، فهذا الإصـلاح لا يصب في مصـلحتها، لأنه يعني تقوية شـوكة النظام القائـم في مواجهتها، ومـن ثم كان مقصـدها هـو إسـقاط النظـام واغتنام نفوذه وفرصـه

ومكانتـه. لكـن ربما تغيرت هـذه الاسـتراتيجية مع انتهـاء المواجهة المسلحة لصـالح النظام، وتيقن بعض فصـائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيرا ضـد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح "الإسلاميون" يطالبون بالديمقراطية، اعتمادا على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمنا، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

من ثم لا يرضى "الإسلاميون"، الذين يفضلون العمل السياسي ولا يحبذون عسـكرة الحركة الإسـلامية، في الوقت الراهـن بمنطق النظام الحاكـم في مصر الذي يتبنى التدرج في الإصـلاح نزولا على الظروف السياسـية والاجتماعية، حسـب ما يقال، فمثل هذا النهج، في نظرهم، يعني إرجاء الوسـيلة "الشرعية" التي ينتظرونها للوصول إلى السلطة، تعويـلا علـى أنهم يتمتعون بجماهيرية كبيرة، ومن ثم فإن صـناديق الانتخابـات سـتتيح لهم تحصـيل ما لم يتحقق بالنزال المسـلح ضـد السـلطة. وقد عركت التجربة الإخوان المسـلمين"، فتيقنوا أن التأسيس البطيء لحكمهم، مسألة صـعبة، في ضوء القيود القانونية والسياسية التـي تفرض عليهم، وأنـه لا بد لهم من أن يزاوجـوا، بين التحرك لدى "القاعدة"، والضغط على "القمة".

وهنـا يطالب الإخوان المسـلمون، بوصـفهم الجماعـة الأم والأكثر قـدرة علـى التعبئة السياسـية السـلمية، بالسـماح لهـم بتكوين حزب سياسـي، وفتح الباب أمام تعددية سياسية حقيقية، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، بعد إلغاء قانون الطوارئ، اعتمادا على أن إجراءات من هذا القبيل سـتتيح لهم فرصـة ترجمة تواجدهـم الاجتماعي إلى نفوذ سياسـي مكافـئ له، أو علـى الأقل إنهاء رحلـة معاناتهم جراء فقدان المشروعية، والتي تجعل أعضـاء الجماعة دوما في مواجهة حزمة من الاتهامـات، التـي تفضـي بهم إلى محاكمة عسـكرية، مـن 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، وتحريض الجماهير ضده، وفتح قنوات اتصال بعناصر من الجماعات التي تمارس العنف.

ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية أخيرا نابعا من اقتناع فقهي وفكري مكتملين، لكنه إفراز لدرس تاريخي وعوه جيدا، وهو أن العنف سيقابل بعنف مضاد، لن يكون بوسعهم، 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 التحايلية التي تتبعها في التغلغل الاجتماعي ومداراة السلطة أحيانا، ومن ثم فلا مناص من التوسل بالإجراءات التي تتيحها الديمقراطية.

علاوة على ذلك لم يكن بوسع الإخوان أن يصموا آذانهم طيلة التاريخ عن الطروحات الكثيرة، التي ازدحمت بها الساحة الفكرية في التعامل معهم، والتي تراوحت في تناولها لهذه الجماعة بين النقد المغلف بالنصيحة والجلد الرامي إلى إقصائها بعيدا عن الحياة السياسية والاجتماعية، باعتبارها جماعة تقليدية ستجرفها الحداثة أو ارتدادا سلفيا على المشروع التنويري الذي عرفته مصر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن المنصرم. ورتب هذا الوضع على الإخوان تحديا كبيرا، فكان عليهم أن يطوروا تصوراتهم السياسية، بقدر ما تسمح به البنية الداخلية للجماعة، فكريا ومؤسسيا، وحسب ما يتيحه لهم السياق السياسي/ الاجتماعي الذين يحيط بحركتهم.

لكن هذا لا يمنع من أن الإخوان قد حاولوا الاستفادة من "الانفتاح السياسي"، فهاهو مؤسس الجماعة ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا، يقبل التعددية الحزبية، شريطة ألا يكون التعدد على أساس عقائدي،

ويـرى أن المعارضـة جائـزة عند إخـلال الحاكم بأحكام الإسـلام، أو تقاعسـه عن تطبيقها، ويتقبـل مبدأ الحكم الدسـتوري، الذي يعني في رأيه الحفاظ على الحرية الشخصـية، وعلى الشـورى، واستمداد السلطة من الأمة، وحق الشـعب في مسـاءلة الحكام ومحاسبتهم، وبيان حدود كل سلطة من السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية).[٦]

وإذا كان الإخـوان في أربعينيات القرن الماضـي قد انتقدوا بشـدة الأوضـاع السياسية، في بعدها المؤسسي المتمثل في الأحزاب، وإطارها العام الذي تشكله القوانين والدستور، فإن احتكاكهم بالواقع السياسي، جعلهـم يتخلون عن بعض ما كانوا يقتنعون به، ويبدون مرونة حيال التجربـة الحزبية، وآليات الحكـم في الدولة المدنية،[٧] الأمر الذي أهلهم بعد إطلاق "تعددية سياسـية مقيدة" في مصر بإنشاء المنابر ثم قيام الأحزاب، إلى خوض غمار الانتخابات البرلمانية، بالتحالف مع حزب الوفـد عـام ١٩٨٤، وحزبـي العمـل والأحـرار عـام ١٩٨٧، والدخول إلى البرلمـان، وتقديم أداء فعال نسـبيا، إذا قيس، بـأداء ممثلي أحزاب المعارضـة، والحزب الحاكم،[٨] ثم تكرار التجربة، دون تحالف مع أحد، في انتخابات ١٩٩٥، و٢٠٠٠.

وتأسيسا على ذلك حرص الإخوان على تضمين مبادرتهم للإصلاح التـي أطلقوهـا في مارس ٢٠٠٣، جزءا عـن "الإصـلاح الانتخابي"، نادوا فيه بكف يد السلطة والأمن عن التدخل في أي خطوة من خطوات العملية الانتخابية، وأن يسـند أمـر الانتخابات وتشرف عليها لجنة أو هيئة قضـائية، يختارها المجلس الأعلى للقضاء، مسئولة عن العملية الانتخابيـة بدايـة من جـداول الناخبـين، وحتـى إجـراء الانتخابات والفـرز، دون تدخـل من وزير العدل، ويكون لها الحق في الفصـل فيما يعترض الدعايـة الانتخابيـة، التـي يجـب أن تكون حقا للمرشـحين كافة.[٩] وهذا الإجراء، إنما يعني في مضـمونه وشكله، رفض ما تنادي

بـه السـلطة الحاكمة من تدرج في الإصـلاح، لا يتم أبـدا، كخطوة أولى فيه، إقرار انتخابات نزيهة وعادلة، تتيح للمتنافسين تكافؤاً في الفرص والإمكانـات، فمثل هذا العمل هو حرق لمراحل الإصـلاح، قياسـا على الأوضاع الراهنة.

ولحـرق المراحـل، سـعى الإسـلاميون، بعـد تـردد، إلى الدخول إلى الحياة السياسية الرسمية من باب الأحزاب، فكون شباب منسلخون من جماعة الإخوان المسـلمين "حزب الوسط"، فلما رفضته لجنة الأحزاب، أعادوا المحاولة مرة أخرى، تحت لافتة "حزب الوسط المصري"، وحذا حذوهم شـباب كانوا في السـابق منضوين تحت لواء جماعة "الجهاد" فكونـوا حزب "الشريعـة"، وعلى منوالهم كون منتمـون إلى "الجماعة الإسـلامية" حزب "الإصلاح"، ولم تحظ هذه الأحزاب جميعا باعتراف قانوني، فبقيت تحمل اسـم "أحزاب تحت التأسـيس"، يحلم أصـحابها بتغير الظروف، لصالح تمكينهم من ممارسة العمل السياسي المشروع، بعد طول حرمان واحتجاب.

وتحمـل مضـامين برامـج هـذه الأحـزاب ما يبـين انحيازهـا إلى الإسراع في الإصـلاح، من منطلق أن هذا سـيوفر لهـا الإجراءات التي تمكنهـا من تحسـين تواجدها السياسـي، أو بمعنى أدق توفير فرصـة آمنة لها للصـعود إلى سـدة الحكم. فحزب الوسـط ينادي في برنامجه بعـدم احتكار أحـد للعمل الوطنـي، ويلبس هـذا رداء فقهيا، من خلال وصـف محتكر العمل السياسي بأنه "مجرم آثم، لأنه يحرم الوطن كله، حاضره ومسـتقبله، من جهد أبنائـه وعطائهم، ومن جهادهم بالنفس والمـال والعقـل والفعـل في سـبيله"[١٠]. ومـا يبرهـن علـى أن "حزب الوسـط"، لا ترقى له فكرة التدرج في الإصـلاح، حسـبما تريد السلطة، أنه تجاهل في برنامجه التعليق على أوضـاع النظام السياسي الراهن في مصر، من قريب أو بعيد، مسـتبدلا ذلك بوضـع تصـور نظري حول

النظام السياسي الأمثل، من وجهة نظره، يقوم على التعددية، وجعل الأمة مصدر السلطات، واتباع مبدأ "التوكيل لا التمثيل" في اختيار البرلمانيين، وإطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية.[١١]

واستمرار الإسلاميين في توسل الديمقراطية طريقا للوصول إلى السلطة بعد عقود من اعتماد العمل المسلح لبلوغ هذا المقصد، له ما يبرره في نظر ممدوح إسماعيل أحد مؤسسي حزب "الشريعة"، الذي كونته 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 أنه 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.[١٢]

ولا ينتظر حزب الشريعة أي تدرج، في ضوء ربطه العنف الذي قامت به الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، بالاستبداد القائم في البلاد، ففي نظره فإن هذا العنف مرده "فقدان حرية التعبير عن الرأي، وتجريم الاختلاف السياسي، مما أدى إلى حالة من الاحتقان السياسي، انفجر على إثرها العنف"[١٣]، ولذا يطالب الحزب بفتح قنوات الحوار والتفاهم بين القوى الوطنية فورا، ودعوة الجماعات الإسلامية على اختلافها لإبرام عقد اجتماعي جديد، قائم على احترام حقوق الإنسان وكرامته.[١٤] ومعنى "العقد الاجتماعي الجديد" أن الحزب يطمح إلى تغيير الأوضاع الراهنة كلية، أي أنه يميل إلى حرق المراحل في اتجاه

الإصلاح، حسب الوجهة والمضمون الذي يحويه برنامجه.

أما حزب "الإصلاح"، فبدا متوائما مع "التدرج" في الإصلاح من خلال "واقعية سياسية" نسبية اتسمت بها رؤيته، منطلقا من شبه اعتذار عن أعمال العنف التي ارتكبتها الجماعات المتطرفة، ومعتبرا 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 الدستورية والقانونية من إمكانات للمشاركة السياسية"، ورضي بـ"تعددية مقيدة"،[١٥] باعتبارها أفضل لديه من هيمنة الحزب الواحد.

من القمة (السلطة) أم من القاع (الأمة)؟

يزاوج الإسلاميون بين الإصلاح من أعلى ومن أسفل، عبر خطابين متزامنين، الأول إلى الحاكم، يحضه على الإصلاح، والثاني إلى الناس يدعوهم إلى التغيير، انطلاقا مما تؤسسه الآية القرآنية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". ومن ثم نجد مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح تشدد على إصلاح الأخلاق، وفي الوقت نفسه، تحشد حزمة من المطالب السياسية، التي تراها ضرورة لتحقق 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 المصالحة الوطنية

العامـة، التـي تؤدي إلى تضـافر الجهـود جميعا، هي فريضـة الوقت، ليس لمجرد الوقوف ضد المخططات الهادفة إلى استباحة المنطقة، بل للنهوض من عثراتنا، وعلاج مشاكلنا"[١٦].

وفي مجـال التغيـير من أسـفل لم يغير الإخـوان مسـلكهم المتميز عن بقية الجماعات السياسـية ذات الإسـناد الإسـلامي، بالتركيز على الإصـلاح الأخلاقي، باعتباره شريطة نفسـية وفلسفية لشتى مناحي الإصـلاح، الأمر الذي تجليه مبادرتهم للإصلاح في مصر، حين تقول: "لا مناص لمن يريد الإصـلاح أن يسعى إلى تطهير جوهر الشخصية المصريـة وإعادة بنائها، ولاسـيما الأجيال الجديدة، على أسـاس من الإيمـان والاسـتقامة والأخـلاق، وإلا كان الإصـلاح كمـن يحرث في المـاء، أو يبني في الهواء"[١٧]. ولأجل بلوغ هذا المقصـد نادت المبادرة بتأكيـد احـترام ثوابت الأمـة الإيمانيـة، وتربية النشء علـى الأخلاق الفاضـلة، وإطلاق حرية الدعوة إلى الإسلام، وحث الناس على الالتزام بـالعبادات، والتمسـك بـالمعاملات الكريمـة، وتنقية أجهزة الإعلام من كل ما يتعارض مع أحكام الإسلام.[١٨]

وتبلـورت هـذه الرؤية بشـكل أكـبر في الشـق الخاص بـالإصـلاح الاجتماعي في مبادرة الإخوان، حيث نادوا بـ"تحقيق الربانية والتدين في المجتمـع، والحفاظ علـى الآداب العامة، وتعزيز مؤسسـات النظام الاجتماعـي .. ورعايـة الأسـرة، وبالذات المـرأة والشـباب والأطفال، والحفـاظ علـى الكيـان الأسرى الشرعـي أساسـا للمجتمع وحاضـنا للنشء وبيئـة صـالحة للتربيـة، والتصـدي لمحاولـة الخـروج عليها ... ومحاربة الجرائم والفسـاد، وإحياء نظام الحسـبة، وإقامة العدل الاجتماعي وتوفير العمل والكسب، والعناية بـالصحة العامة، وإصلاح التربية والتعليم، وتنظيم السياحة"[١٩].

وفي تبني الإصـلاح مـن أعلى تدعو مبادرة الإخوان إلى "التمسـك

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 حقا في تولي السلطة أو الاستمرار في ممارستها إلا استمدادا 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 انتخابا حرا، 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 مدنيا سياسيا، 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 رمزا للمصريين، فلا يترأس أي حزب سياسي، ويكون بعيدا كل البعد عن المسئولية التنفيذية للحكم، وتحدد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين، وإلغاء القوانين سيئة السمعة، وخصوصا 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 مقار الشرطة"[٢٠].

وعلى هامش الإخوان، أو نتاجا لتواجدهم القوي على الساحة السياسية، جاءت تجربة "حزب العمل" المجمد حاليا، 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 فصيلا 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، بدءا 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 أمين عام الحزب هذا التوجه في خمس نقاط، على النحو التالي:[٢٢]

١- 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.

٢- مقاومة سياسات وقرارات الحكومة واجب شرعي، ولا يجب الاكتفاء بمجرد الانتظار للحظة إقامة النظام الإسلامي، بل إن الوصول إلى هذه اللحظة يستتبع عشرات أو مئات المعارك الصغرى والمتوسطة،

التـي يكتشـف الجمهور من خلالهـا ضرورة تولي الإسـلاميين مقاليد الحكم.

٣- عـدم تحريم العمل الحزبـي، فالإسـلام إن كان يوجه الأمة في اتجـاه واحـد، فإن هـذا التوجـه العام يفتـح المجال واسـعا لكثير من الاجتهادات، وتنوع الآراء وتعددها في إطار الإسلام.

٤- الانشـغال بقضـية التربيـة أو التنشـئة لـن يـؤدي إلى أسـلمة المجتمع تدريجيا دون مصـادمات مع السـلطة، واعتماد خطة التغيير الإسـلامي على تغيير المجتمع فرداً فرداً، مسألة غير واقعية، لا أساس لها من القرآن والسـنة، ولا السيرة النبوية أو التاريخ، ولا يمكن ربطها بشرط الأغلبية.

٥- ضـرورة الالتحـام بالجماهـير لحمايـة العمـل الإسـلامي. والمقصـود هنـا هم عامـة النـاس وليس مجـرد اللصـيقين بالمواقع التنظيمية للإسـلاميين. وهذا الالتحام لن يتأتى إلا من خلال المواقف السياسـية المتتالية، المدافعة عن مصـالح المستضعفين، بما يقود إلى كسب تعاطف الأغلبية الصامتة.

أما حزب الوسـط فانحاز إلى ضرورة التغيير من أسفل، حين اعتبر في برنامجه أن تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مصر مردها التأزم الحضاري، الذي يعني تصدع منظومة القيـم الاجتماعيـة، والتـي أدت إلى بروز ظواهر غريبـة على مجتمعنا مثل الاعتداء على المحارم جسـديا وجنسـيا، وشـيوع اسـتباحة المال العام، وتفشـي الفسـاد الوظيفي، وانتشار العنف بشتى صوره، وغياب العدالة الاجتماعية. ـ ويواجه برنامج الحزب هذه المشكلات باستنهاض دور المؤسسـات الاجتماعيـة والدينية، وتطوير رسـالة أجهزة الإعلام والثقافة، وشـحذ همة المراكز القانونيـة والبحثية والإعلامية. ويعول الحـزب على التعليـم في هذا المضـمار، من خلال وضـع 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" عائقا أمام تمكنهم الاجتماعي، إذ تنطوي مناهج التعليم، في نظرهم، على ما يباعد 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 الأنشط 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 دورا محوريا 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 يدها عن المجتمع المدني.

أما حزب الإصلاح، ففي مواءمته للواقع السياسي الراهن وتطلعه إلى تغيير تدريجي يتيح للإسلاميين مع الزمن موقعا 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 والثقافية.

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 تصوره للهوية الدينية التي يراها المحرك الأوحد 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 شئون دينه ودنياه، ثم تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية. ويؤمن الدكتور كمال أبو المجد بأن التغير الحقيقي لا بد أن تشارك فيه الجماهير عن اقتناع، وأن يحمل لها أملاً في غد أفضل. أما فهمي هويدي فينادي بضرورة إعلان «حزب إسلامي رشيد»، يتبنى مشروعا حضاريا، يتعامل مع الواقع المعيش على أساس تعاليم الإسلام.[٢٥]

جدل الداخل والخارج حول الإصلاح

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.

وتحفل الأدبيات الأولى للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بهذا التصور، فها 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 عموما خصوصا 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 ذكرت أن «ما يسمى بالقوتين العظميين (الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي) إن هما 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 أطماعا 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 المقنع 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 نزح مواردها الاقتصادية والبشرية لتحقيق مصلحة كبار الرأسماليين»[٢٧]. ومن قبل وضع سيد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين» رؤيته حول العداء، الذي يكنه الغرب عموما للإسلام، والجهود التي يبذلها في سبيل عرقلة «الصحوة الإسلامية»، وكيف أن هذه الصحوة ستنتصر في النهاية على أعدائها، وتعيد أمجاد الحضارة الإسلامية.

ولم يقف تنظيم الجهاد عند حد توصيف حالة الغرب وانتقاد علاقة «التبعية» و«الموالاة له» بل تضمنت وثائقه اقتراحات لمواجهة «الغرب» عموما، منها التصدي لجميع أشكال هيمنته، وشن حرب فكرية على ما يطرحه من أفكار لوأدها في مهدها، بما ينقل المعركة إلى أرض العدو ويحوله إلى موقع الدفاع، والتخلص من الارتباط بالغرب أو الشرق وتحرير القرار السياسي بتحقيق الاكتفاء الذاتي وقيام سوق إسلامية مشتركة، وتوعية الأمة نحو المقاطعة لجميع البضائع والخدمات الواردة من الغرب وإسرائيل، والتصدي لمحاولات الغرب تقويض المشروعات الإسلامية بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة، واستعادة رءوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية، وكسر الطوق الخلفي الذي يفرضه الغرب الأوروبي بالتفافة 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 بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ، تفتق ذهن الإدارة الأمريكية عنها، في شكل مبادرة قديمة جديدة، أُطلق عليها مشروع (الشرق الأوسط الكبير)، الذي يَعُدُّ الكيان الصهيوني إحدى ركائزه الأساسية.. وقد اتخذت الإدارة الأمريكية مسألةَ الاستبداد والطغيان وسحق الكرامة الإنسانية للمواطنين في العالم العربي والإسلامي، والعصف بحقوقهم القانونية وحرياتهم العامة، وشيوع الفساد، والتخلف الحضاري، وانتشار الفقر، وقلة الإنجازات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، مبررًا لإطلاق هذه المبادرة.. ونسيت أو تناست أنها الداعمة القوية لكل صنوف الديكتاتورية والاستبداد، وأنها تخطط دائمًا 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 جميع أشكال التدخل الأجنبي في شئون 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 لابد وأن تنبع من داخل الشعوب العربية والإسلامية، حتى تكون متسقةً ومتوافقةً مع هوية الأمة وخصوصيتها الثقافية وميراثها الحضاري، و لضمان ديمومتها واستمرارها، وكي نَدرأ عن أنفسنا مَغبَّة التدخل والوصاية، وفرض قيم تهدد أمننا واستقرارنا»[٣١]. ولم يكتف الإخوان بالرفض، بل دعوا إلى وقفةً جادةً من الأنظمةِ الحاكمةِ، ومؤسساتِ

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 بالنظام العالمي الجديد وتارة أخرى بالعولمة، وحين يصل إلى منطقتنا يترجم على أنه السوق الشرق الأوسطية، التي تقوم لتحقيق أهداف إسرائيل، واستغلال ثرواتنا».[٣٢] أما حزب الإصلاح فيعبر أحد رموزه عن موقفه في هذا المضمار حين يقول «الأطروحات الاقتصادية والسياسية مثل الشرق الأوسطية والمتوسطية هي مشروعات تهدف إلى إلغاء الهوية العربية، ودفن أي مشروع للنهضة يستند إلى الإسلام والعروبة»[٣٣].

لكن هناك أمراً 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، اعتمادا على لحظة تفاؤل وطنية وليست انتهازية، سرت، وربما تتراجع الآن تدريجيا، بفعل ما جرى في العراق على أنه قد قدم درسا بليغا 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 مشبعا بالفساد. وعلى سبيل المثال لا الحصر حاول الإخوان فتح باب للحوار مع «الآخر»، الأوروبي الذي يمثل بابا أيضا للأمريكي، من خلال لقاء تم بالقاهرة في الثالث والعشرين من شهر إبريل عام ٢٠٠٣ رتبه المفكر المصري وناشط حقوق الإنسان المعروف الدكتور سعد الدين إبراهيم، ضم دبلوماسيين أوربيين وكنديين وثلاثة من قادة الإخوان.٣٤ ورغم أن هذا اللقاء لم يسفر عن اختراق ملموس في الواقع، إلا أنه برهن على عدم ممانعة «الإخوان» للتعاون أو التفاهم مع الآخر الغربي، في سبيل تمكينهم في الداخل.

هوامش

١ – أطلق الدكتور محمد السيد سعيد على الحركة الإسلامية في مصر، مصطلح «الحركات ذات الإسناد الديني» بديلا لمصطلحات أخرى متداولة، مثل «الإسلام السياسي» و«التيار الإسلامي» و «الأصولية الإسلامية» كما تتضمن أدبيات لا حصر لها و«الإسلاموية» حسب تعبير محمد أركون، ومصطلح «الجماعات المحجوبة عن الشرعية» الذي نحته نبيل عبد الفتاح، و «الجماعات السياسية والاجتماعية ذات الأيديولوجية الإسلامية» كما نعتها ضياء رشوان، و «الجماعات التي ترفع من الإسلام شعارا سياسيا لها»، حسبما ذكر عمار علي حسن في دراسات سابقة له عن الحركة الإسلامية. ونستعير هنا من محمد السيد سعيد مصطلحه، ونعيد صياغته، على النحو المذكور في المتن، ليصبح أكثر قربا من التعبير عن جوهر أفكار وسلوكيات الجماعات الإسلامية، ويتم استخدامه طيلة هذه الدراسة. انظر:
- محمد السيد سعيد، «قضية الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني»، مجلة «رواق عربي»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٨، ص ص ٦ - ٢١.

٢ – طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٦٨ - ٦٩، وص ٧٩ .

٣ – المرجع السابق، ص٨١.

٤ – عباس محمود العقاد، «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٩٧١، ص ٨٤.

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

٦ – أحمد موصلي، «مفهوم الدولة عند حسن البنا»، مجلة الحوار، السنة الثامنة، العدد (٢٨)، ربيع ١٩٩٣، ص١١٥ – ١١٧.

٧ – د. حيدر إبراهيم علي، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية»، (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٩٦.

٨- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

-عمار علي حسن، «أداء التحالف الإسلامي بمجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس: دراسة في الرقابة البرلمانية» في: د. صفي الدين خربوش (محررا)، «التطور السياسي في مصر ١٩٨٢: ١٩٩٢»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٩- انظر نص «مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر»، على موقع الإخوان على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، (إخوان أون لاين). www.ikhwanonline.net

١٠- رضا محمد هلال، «الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس»، بحث قدم إلى مؤتمر الباحثين الشباب، الذي عقده مركز بحوث ودراسات الدول النامية، في إبريل ٢٠٠٣، حول «نقد الإصلاح: خطابات وبرامج التغيير في العالم العربي واتجاهات الإدراك الشبابي: خبرة التسعينيات».

١١- المرجع السابق.

١٢- نفسه.

١٣- نفسه.

١٤- نفسه.

١٥- نفسه.

١٦- نص مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

١٧- المصدر السابق.

١٨- نفسه.

١٩- نفسه.

٢٠- نفسه.

٢١- د. علا أبو زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي»، في: د. نازلي معوض أحمد (محررا)، «الليبرالية الجديدة»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص٢٧٤.

٢٢- مجدي حسين، «التوجه الإسلامي لحزب العمل: حول فقه التغيير السياسي» مجلة «منبر الشرق»، السنة الثالثة، العدد رقم (٧)، مايو ١٩٩٣، ص ص٨١ ـ ١٠٦.

٢٣- رضا محمد هلال، مرجع سابق.

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:

- د. محمد حافظ دياب، «الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال»، (القاهرة- ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ص ١٣ - ٣٢.

٢٥- المرجع السابق، ص ١٧٧، وص: ١٨٢.

٢٦- د. حسن بكر، «العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتر - الأسباب والدوافع (١٩٧٧ - ١٩٩٣)، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، كتاب المحروسة رقم (١٥)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٧٨.

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)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١٧٦، ١٧٧، نقلا عن وثيقة «معالم العمل الثوري»، التي أصدرها تنظيم الجهاد في مطلع عام ١٩٨٨.

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

٢٩- انظر نص البيان على موقع الإخوان المسلمين على شبكة الإنترنت، إخوان أون لاين، وقد صدر البيان في الرابع من مارس عام ٢٠٠٤.

٣٠- مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

٣١- نص بيان الإخوان ردا على إعلان «الشرق الأوسط الكبير»، مصدر سابق.

٣٢- رضا محمد هلال، مرجع سابق.

٣٣- كمال السيد حبيب، «الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة»، (القاهرة : مكتبة مدبولي)، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ١٥٤.

٣٤- جريدة «الحياة»، التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٤ إبريل ٢٠٠٣.

الفصل الثالث

إصلاح رؤية "الإسلاميين": ضرورة التجديد السياسي

لا ترتبط المنـاداة بـ"تجديد" الرؤية الدينيـة المصرية، في جانبها الفقهـي والدعـوي، بتداعيـات ترتبت على أحداث ١١ سـبتمبر شـملت مطالب محددة زاوجت بين "تعديل مناهج التعليم الديني" و"الإصلاح السياسـي"، بل تضرب جـذورا عميقة، تعود إلى قرنـين متكاملين من الزمن، مما يرفع أي حرج عن أولئك الذين يطالبون، الآن وهنا، بتحديث الفقه الإسـلامي، وينفي عن بعضـهم تهمة الرضوخ لشروط خارجية، والتي طالما أنتجت عنادا، صـنعته بعض الصدور الضيقة، التي تفتقر إلى التسامح، والعقول المتكلسة التي تفتقد القدرة على الإبداع، وإنتاج رؤى تلائم واقعا يتجدد باسـتمرار، مع أن "النص الإسلامي المؤسس" وهـو "القـرآن الكـريم"، مفتوح علـى تأويلات عـدة، بعضـها يتجاوز التفسـير الحرفي، ويربط الآيات بسـياقها الاجتماعي "سـبب النزول"، ويتعامـل مع ما أورده السـلف علـى أنه أقوال بشر لا يجب أن تضـفي عليها أي قداسـة، ولا يتمتع أصـحابها بحصـانة مهما علت منزلتهم، لأنه "لا كهنوت في الإسـلام"، ولأن الخلف أدرى بواقعهم، وأكثر قدرة على التكيف معه، ممن عاشوا في الأزمنة الراحلة.

وقد جاد الزمان أيام الحملة الفرنسـية بأزهري مستنير، هو الشيخ حسـن العطار، الذي اسـتفاد من تعليمـه "الإحاطي" أو "الموسـوعي"

الذي امتزج فيه "التراث" بـ"التجديد"، والرؤية الحضـارية الإسـلامية بـالعطاء الحضاري للغرب. ثم رمت الدولة المصرية بثقلها وراء العملية التعليمية المدنية من خلال إرسال البعثات إلى أوروبا، فنضح نتاجها على الرؤيـة الدينية التقليدية، فأثمرت رموزا دينيين، إصـلاحيين في مقدمتهـم الإمـام محمد عبده، الذي بدوره، ترك بصـمات واضـحة في جيـل أزهري بأكملـه، تجلت ملامحها في كتابات وآراء مصـطفى عبد الرازق والمراغي وأمين الخولي، على سبيل المثال.

لكن هذه المحاولات الإصـلاحية، التي أخذت شـكل "لبرلة" الرؤية الدينيـة، في جانبها المتعلـق بفقه "الواقع"، لم تـأخذ طريقها إلى النمو التدريجي، لتصل إلى "التمكن" الكفيل بإخراج الحالة الدينية المصرية من الجمود الذي ران عليها قرونا عدة، بينما كان يجدر بها، إثر توافر عوامل كثيرة لها، أن تتجدد باسـتمرار، وتقدم للعالم الإسـلامي برمته تجربة يمكن الاسترشاد بها أو اتباعها.

وهنـاك عناصـر عدة حالـت دون أن تواصـل البذرة التي غرسـها الإمام محمد عبده نموها وترعرعها، فتفتح نوافذ التصـور الديني على المنتـج الفكري لـ"الآخر"، فتكرر التجربة الفريدة التي حدثت في عصر الخليفة العباسـي المأمون لتنتهي الأمور إلى مـا آلت عليه، حيث يعلو صراخ التطرف على صـوت الاعتدال، وتجنح الرؤية إلى التعصـب دون التسـامح، ويركـن الفهم إلى الجمود دون التجـدد، وتلتفت الأعناق إلى الـوراء، فلا ترى ما تحت الأقدام ولا مـا يرنو في البعيد. ويمكن إجمال هذه العناصر في النقاط التالية:

أ- **الخبرة السيئة للاستعمار**: فسلوك الاستعمار الفرنسي والإنجليزي في المجالات العسـكرية والاقتصـادية والسياسـية 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 دوما، 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 بيسر وسهولة.

وانطبع هذا التصور فيما بعد على أدبيات "الحركة الإسلامية المصرية" في مرحلة ما بعد الاستقلال، إذ نظرت إلى الغرب على أنه "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، خصوصا 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 المسلمون" بحديث عن "الشورى" لا "الديمقراطية" و"البيعة" بدلا من "الانتخاب" و"مجالس الشورى" وليس "البرلمانات"، و"الأمة" لا "الدولة" و"الخلافة" لا "الإمبراطورية"..الخ.

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، قياسا إلى عصرهم، وما كانت عليه الأمم والإمبراطوريات التي عاصرتهم.

ب- **إجهـــاد ما بعد الاســـتقلال**: فإزاحـة الاسـتعمار الإنجليزي لم ترتب للحركة الإسلامية المصرية وضعا أكثر أمنا وانفتاحا، بل حدث العكس، ففي ظل الصراع على السلطة عقب الاستقلال مباشرة، وجدت هـذه الحركة ممثلـة في "جماعة الإخوان المسـلمين" متهمة بالخيانة، و"التطـرف" ثـم "الإرهـاب" الذي وصـمت به عشرات الجماعات التي خرج بعضـها من عباءة الإخوان ونشـأ بعضها ليضـارعها وينافسها قامـة وقيمـة والبعضـ الثالـث أفرزته بيئة خاصـة بعيـدا تماما عن تأثير الإخوان. وهذا الوضـع المتأزم، جعل خطاب هذه الحركة بشـتى جماعاتهـا وتنظيماتها متأزما أيضـا، رافضـا للحوار، ومتشـككا في نوايـا النظام الحاكم، يقـدم "الأمني" على "الفكـري" ويأخذ بالحيطة في كل مـا يبدر عنه. وفي ظل هذا التربص والالتباس، لم يتوفر المنـاخ الذي يسـمح للجماعات الإسلامية المصرية بأن تطور خطابها الفكري والسياسي، نحو أي توجه "ليبرالي" أو غيره.

ج- **إخفـــاق الليبراليين المصريين**: فمحاولاتهـم لم تجد طريقا إلى النجاح الصريح، الذي يؤسـس -حتى لو أزاحته حركة سياسية عابرة أو عارضة أو ذات شرعية قانونية وسياسية في إطار التعددية وتداول السلطة- تيارا اجتماعيا قويا يحمل رايته، ويدافع عن أفكاره، ويجاهد من أجل الوصـول إلى سـدة الحكم، أو حتى التسيد الاجتماعي الناصع. وانتهـت الليبراليـة المصرية، تحت وطـأة الشـمولية، إلى بعض أفكار يهمس بها أناس معتكفون في أبراجهم العاجية، ينتج بعضـهم أفكارا، لا تجد صدى سوى لدى قلة محدودة.

هذا بالطبع أثر سلبا على تصورات الحركة الإسلامية المصرية، التي رأى أتباعهـا، أن التيار الليبرالي أفلس في تقديم حل ناجع للمشـكلات التـي يواجهها المجتمع المصري، ومن ثم فليس هو الأحق بالحصـول علـى ثقة الجماهير وتأييدها، وليسـت أفكاره تسـتحق الالتفات إليها،

لأنهـا مخفقـة مبتسرة، تحاول أن تسـتعير تجـارب مجتمعات مغايرة لتطبقهـا في مصر. وطالما حفلت أدبيات الحركة الإسـلامية، بمختلف طيوفهـا، بمثـل هذه الاتهامات، سـواء في وثائق هـذه الحركة وكتبها الأوليـة، أو علـى صـفحات الجرائد والمجـلات التي تنطق باسـمها أو تتعاطـف معهـا، ناهيك عـن مئات الكتـب، التي هاجمـت أحمد لطفي السـيد وقاسـم أمين وتوفيق الحكيم وطه حسـين وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي وسعيد النجار..الخ.

ولقد كان الأخير أكثر إيجابية في التعامل مع الجماعات السياسية ذات الإسـناد الإسـلامي، إذ أيد التفسير المسـتنير للإسلام، ولم يمانع في قبول "الحركة الإسـلامية" في المشروعية السياسية، وحدد شروطاً عـدة لذلـك؛ في مقدمتها، عدم تعارض تفسـيرات الإسـلام مـع العلم، واهتمـام هذه الحركـة بالقضـايا الاجتماعية الحقيقيـة مثل التخلف والفقر والتبعية، والاعتراف بحقوق الإنسـان، بوصفها لا تتعارض مع التفسير المسـتنير للشريعة، واحترام الدستور، باعتباره قضية تخص الجميـع، واحـترام قواعـد الديمقراطيـة التـي تعني النـزول على رغبة الأغلبيـة.[1] لكـن النجار وغـيره من الليبراليـين، لم يشـتبكوا في حوار حقيقي مع "الإسـلاميين"، بل حدث العكس، إذ مال أغلبهم إلى جانب السلطة في حربها ضد المتطرفين، طمعا في أن تدرك الأخيرة أن غياب الديمقراطية هو السـبب الأول في انتشـار العنف، لكن الأخيرة تجاهلت هـذه الإشـارة، وسـارت في الاتجاه المضـاد، عـبر التمسـك بالقوانين الاسـتثنائية، وادعـاء أن الديمقراطية سـتقود إلى اختطاف المتطرفين للسلطة، وانقلابهم على الآليات الديمقراطية.

وفي المقابل، فإن نفوذ "مجددي" الرؤية الإسلامية في مصر يعاني من الضعف فأغلب ما تركه هؤلاء، بل لا يزالون يواصلون إنتاجه يفتقد إلى الأصالة، ولا يعدو كونه محاولات نلفيقية ترمي، قسرا، إلى التوفيق بين الخصوصية المجتمعية الإسلامية المصرية والمنتج الحضاري الغربي بتجلياته المغايرة. علاوة على ذلك فإن أغلب من يتصدون لتجديد الرؤية الإسلامية ليسوا أهلا لهذا، فإما أنهم مطالعون لما جاد به التراث الإسلامي، حافظون للنص الأصلي وتفاسيره دون أن يمتلكوا الإلمام بمجريات الواقع المعيش. وإما العكس، أي واعين بالوقائع والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الراهنة دون أن يكون لديهم إلمام كاف بأصول الإسلام وجذوره.

د- **البدوقراطية والبترودولار وإفرازهما السلفي**: فالرؤية الدينية المصرية تأثرت، شكلا ومضمونا، بالمنتج الديني البدوي، الذي قد يصلح لمجتمعاته ويتماس مع تقاليدها، لكنه يبدو غريبا، إلى حد ما، عن المجتمع المصري بوجهه الحضري والحضاري. وقديما كان الشافعي يفتي في العراق بغير ما يفتي به في صحراء العرب ومصر، إذ راعى الظروف المجتمعية، ولم يجهد نفسه في مناطحتها، استرشادا بالتجربة الإسلامية الأولى التي أبقت على الإيجابيات التي كانت سائدة في مجتمع الجاهلية، ولم تناقضها، بل طوعتها لتتماشى مع عقيدة التوحيد. لكن الوفورات المالية الخليجية بفعل طفرات النفط المتتالية كرست بعض إمكاناتها في سبيل الترويج لتصور 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.

والسؤال الذي يطرح ذاته في هذا المقام هو: أي "نزعة تجديدية"

نقصد؟ هل هي تلك التي تلوي عنق الإسلام، بنصه وقيمه وتصوراته وطرائقه، كي تتكيف مع طروحات الغرب؟ أم تعني فتح نوافذ الإسلام على العصر بمعطياته، من خلال التجديد الذاتي؟ ..

إن هذه الأسئلة وغيرها "من نوع هل ينسجم الإسلام مع العلمانية أو الديمقراطية ..الخ؟ لا 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، وتوازناتها الآنية والبعيدة، وفي الصراعات الاجتماعية التي تتفاعل في مجتمعاتنا، وفي عنف صدام القوى المادية التي تتحرك في حياتنا وحولنا كذلك".[٢]

وانبثاقا من هذا التصور الكلي والنظري توزع المجيبون على سؤال من قبيل: هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟، إلى فريقين،[٣] الأول يؤكد استحالة ذلك، بدعوى أن هناك أسبابا 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 أنه 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.[٤] وفي حقيقة الأمر، فإنه "لا يوجد خطاب ديني معاد 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 ذلك مثلها مثل قوى يمينية أو يسارية هامشية ومتطرفة، واقعة خارج قيم التوافق العام في المجتمعات الديمقراطية بأوروبا"[٥].

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 واسعا أمام الاجتهاد، ويجعل وزر المظلوم الساكت على الظلم مثل وزر الظالم، ولا يجعل طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويجعل العبودية لله، وليست للبشر، سواء كانوا حكاما، أم أصحاب مناصب، ويجعل من الإنسان خليفة لله في الأرض، فليس لأحد أن يستعبده أبدا، وليس من حق أحد أن يغل يده إلا بحق.

كما أن مفهوم السياسة في الإسلام، يحيلها إلى الرشد، ويضفي عليها طابعا أخلاقيا، بحيث لا تصبح "فن الممكن" أو "لعبة قذرة"، كما هو معتاد في القراءة الميكافيللية للسياسة، بل تبقى دوما هي "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل .. وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة"[٦].

إن ما ران على حالنا من تكلس ليس لعيب بنائي في الإسلام لكنه تقاعس من قبل المسلمين أنفسهم، الذين ارتضوا أن يدفنوا رءوسهم في بطون بعض الكتب الصفراء، وأضفوا قداسة لا شعورية 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، فيحرر ما اتصل منها بالحركة والسلوك خارج طقوس التعبد وجواهر الاعتقاد من ربقة 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 كثيرا من قمقمها، وأصيب أصحابها مع الأيام بنوبات من الاكتئاب والانسحاب جراء الشعور بعدم الجدوى، أو الخوف من اتهامهم بالمروق والفسوق إن لم يكن "الكفر الصريح". وتسود بين هذين الفريقين لغة من النبذ والتجاهل، بما يرمي بهما في فلك صراع يشتد أواره أحيانا ويخفت أحيانا لكنه لا ينتهي أبدا، بدلا من أن يحدث النقيض، وينشأ نوع من "التكامل" أو "التنسيق" تحت راية "التسامح" وتقبل "الآخر" والإيمان بضرورة "الحوار" حتى بين الأضداد. فمن شأن هذا التنسيق أن يفتح ثغرة في هذا الجدار الأصم، الذي يحول دوما، دون تجديد الأفكار الدينية أولا، ثم تجذيرها في الذهنية والنفسية الشعبية ثانيا، بحيث تكتسب "شرعية اجتماعية" تجعل المنافحين بها والمدافعين عنها في مأمن من رميهم بالفسوق، وهي التهم التي طالما بذرت خوفا في قلوب كثير من المصلحين، فانطووا على ما في قرائحهم، والتزموا الصمت، خاصة أن التشريعات والقوانين السائدة، بها من المواد والبنود ما يضع هؤلاء في موضع المساءلة، ناهيك عن المؤسسات الدينية الإسلامية التي تمارس نوعا من الرقابة على ما ينتج من أفكار، وتجد دوما من الناس أكثرية تسمع لها، مهما كانت آراؤها، حيال بعض القضايا، قد جانبها الصواب، وتجد من السلطة دعما، في أغلب الأحوال، لأن

الأخيرة تستمد جزءا كبيرا من شرعيتها من ادعاء الاهتمام بالدين والعمل على نصرته.

وإذا كانت السنوات الأخيرة في مصر قد شهدت تطورا في خطاب الحركة الإسلامية، خاصة في جانبه السياسي، فإن هذه الخطوة لا تزال متمهلة، ليس فقط لعيب في تصور هذه الحركة لما يجب عليها أن تفعله لمواكبة واقع مغاير، بل أيضا لأن السلطة لم تسمح بفتح فرجة واسعة نسبيا لهذه الحركة كي تطل منها على هذا الواقع، وتعاملت مع النزعة إلى التطور بشكل برجماتي آثر 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 لا يزال حرسها القديم يقف عند أفكار وتصورات مؤسسها الشيخ حسن البنا. ورفض كذلك طلب قيام حزبي "الإصلاح" و"الشريعة"، اللذين يعدان في جوهرهما مراجعة لجزء من أفكار تنظيم الجهاد وبعض الجماعات السلفية. وعلى النقيض تهللت السلطة لمراجعة قادة "الجماعة الإسلامية" لأفكارهم، مع أنه ليس هناك ما يضمن أن تكون هذه المراجعة قطعية نهائية، أو يمكن تبنيها من قبل الأفراد العاديين للجماعة المنتشرين في جميع ربوع القطر المصري.

وبالطبع فإن الدعوة إلى التجديد لا يجب أن تتم تحت شعار الخضوع التام لشروط الآخر، في ظل طروحات "العولمة الثقافية" التي تريد أن تجب الخصوصيات الحضارية، أو نزولا على روزنامة ما بعد ١١ 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 العقدية أو الإيمانية، بل يقتصر

مـداه على المسـائل المتصـلة بالجانب المتغـير، أي الـذي يتطلب رأيا متجددا يلاحق واقعا لا يتجمد أبدا.

هنا تتبدى ضرورة الالتفات إلى ثلاثة أمور مهمة، يمكن ذكرها في النقاط التالية:

أ- إن قيام الحركة الإسلامية المصرية بممارسة نقد ذاتي بات أمرا ضروريـا، ويجب أن يكون هناك إيمان جـازم بأهمية هذا العمل، وأن يمثل اسـتراتيجية وليس تكتيكا. ومن الأنجع ألا يقتصر هذا النقد على حدود الجماعات والتنظيمات الإسـلامية "المحجوبة عن المشروعية"، بل يمتد إلى المؤسسـات الدينية الرسمية، وجماعات الدعوة أو "الأسوة الحسـنة"[٧]، التي لا تمارس العمل السياسـي، وكذلك الطرق الصـوفية، التـي يطلق عليها البعض "الدين الشـعبي"، والتي، إن كانت لا تمارس العنف ضـد المجتمع ولا الدولة،[٨] فإنها بحاجة ماسـة إلى إصـلاح، لا يخفـى على بعض رموزها، ممـن يريدون تنقيتها مـن الخرافات التي أصابتها.

وهنـاك عدة قضـايا من الضـروري أن يقـوم حولها النقـد الذاتي للحركـة الإسـلامية، توطئـة لإصـلاحها ودمجهـا في المشروعيـة السياسية، يمكن سرد أهمها على النحو التالي:

١- قيـام المشروعيـة علـى الجماعـة لا الشريعـة: بحيث يصـبح الشعب هو مصدر السـلطة، وليس الشرع، وقد تضمنت بالفعل مبادرة الإصـلاح التي أطلقتها جماعة "الإخوان المسـلمين"، وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس، ما يؤكد على أن الأمة مصدر السلطات.

٢- توحـد مرحلتـي الصـبر(الدعوة) والتمكن (الدولـة): فلا يكون الفكـر والسـلوك في الأولى معتمـدا على المجـاراة والمـداراة بحيث إذا وصـل الإسـلاميون للسـلطة انقلبوا على قواعد اللعبة السياسـية التي أوصلتهم إلى سدة الحكم.

٣- تديين السياسة لا تسييس الدين: أي منح السياسة إطارا أخلاقيا ممكنا، 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 وقدسيته، ويشكل تلاعبا بعقول الجماهير المصرية المتدينة بطبعها.

إن تديين السياسة يبدو مقبولا، إذ أن 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، ولا يزال، مطلبا، تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما تسييس الدين فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معا، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانا 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 الهضيبي، المرشد الثاني في تاريخ الإخوان على سيد قطب، بكتاب "دعاة لا قضاة"، وتخلت الجماعة الإسلامية عن هذا التصور في كتاب "حرمة

الغلـو في الديـن وتكفير المسـلمين"، لكـن لا تزال المسـألة بحاجة إلى جهد، يضـمن عدم العـودة إليها مسـتقبلا، نظرا لخطورة هـذه النزعة، حين يسعى أصحابها إلى ترجمتها في الواقع.

ومن الضروري أن يمتد هذا التماثل في شقه السياسي والاجتماعي إلى أقباط مصر، وليس فقط المسـلمين غير المنخرطين أو المنتمين إلى "الجماعات السياسـية ذات الإسـناد الإسـلامي". وقد أفردت مبادرة "الإخوان المسـلمين" للإصلاح بالفعل، جزءا خاصا بالأقباط، قائلة "موقفنـا من الإخوة الأقباط مبدئي وثابت، مفروض على المسـلمين بموجـب إسـلامهم وإيمانهـم، مؤكد بنصـوص القـرآن الكريم والسـنة النبويـة الشريفيـة –قولية وعمليـة– وهو أن الأقباط جزء من نسـيج المجتمع المصري، وهم شركاء الوطن والمصير، لهم ما لنا وعليهم ما علينـا، وأن حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون في كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين أمر لازم، وضرورة تأكيد الوحـدة الوطنية، وعدم السـماح لأي نشـاط يـؤدي إلى إثارة مشـاعر التفرقة الدينية أو التعصب الطائفي"[٩].

لكن جماعات وتنظيمات إسلامية أخرى لم تحسم حتى الآن موقفها من الأقباط، فعمليا لا تزال الخطوة التي أقدم عليها مؤسسو حزب الوسط بإشراك أقباط معهم في عملية التأسـيس هذه، عزلاء، وعلى مسـتوى الخطاب لاتزال مفردات المتطرفين الإسـلاميين مشـبعة بالتمييز ضـد الأقباط، شـأنه في ذلك شأن خطاب المتطرفين المسيحيين في نظرتهم للمسلمين.

٥– الشورى لا الاستشـارة: فالأولى ملزمة، والديمقراطية بآلياتها العصرية تبدو مطابقة لها، كما يري بعض فقهاء السياسية الإسلاميين، أمـا الثانيـة، فغير ملزمـة، ما يعني تكريس الاسـتبداد باسـم الدين أو الشـرع. وهنا يجـب أن يفض التنـازع النظري، أو الجـدل المفاهيمي،

حول الشورى والديمقراطية، خاصة أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء على كون الشورى أساس الحكم الإسلامي من عدمه، فبعضهم يرى أنها الأساس، وبشكل دائم وثابت، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى قيام الساعة، وهناك من يؤكد أنها الأساس في زماننا الحاضر، خاصة فيما لا نص فيه، ويرفض الشيعة أن تكون الشورى أساسا للحكم لا بعد وفاة الرسول ولا في زماننا الحاضر، ويطرحون بدلا منها "ولاية الفقيه".[١٠]

وحاول البعض حل هذه المعضلة عبر اصطلاح توفيقي هو "الشوراقراطية[١١]"، 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 إحداهما، أو الظن باستحالة الجمع بينهما، أو الخلط بين استيراد الطرائق والأساليب الديمقراطية، وبين إحلال المنظومة القيمية الغربية محل المنظومة القيمية الإسلامية، كإطار مؤسسي حاكم لتلك الطرائق والأساليب. وقد يعفينا ذلك أيضا من الجدل العقيم الذي يفرغ الشورى من محتواها بالزعم أنها غير ملزمة"[١٢].

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 مطابقة للثانية، ومحمد رشيد رضا، كان يعتبر الديمقراطية هي حكم الأمة بالشورى.[١٣]لكن صعود التفكير السلفي أعاد العجلة إلى الوراء، وجدد الجدل حول مفهومي الشورى والديمقراطية، ورشحت عليهما تصوراته حول الخصوصية والهوية والصراع الحضاري، فزادت المسألة تعقيدا.

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 المسلمين"، 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 البنا في تشكيل علاقات التنظيم الداخلية باعتبارها ضمانا لتماسك الجماعة واستمرارها، و"الأبوية"، التي تقوم عليها العلاقة بين القاعدة والقيادة داخل الجماعة، واعتماد "الواجبات قبل الحقوق"، مما جعل الجماعة توسع من الإجراءات العقابية التي تتخذ ضد العضو المقصر في أداء دوره، فضلا عن "السرية"، خاصة في الفترة التي تعاظم فيها دور "التنظيم الخاص"،[١٤] علاوة على تكلس الجماعة وشيخوخة قيادتها وتمركزها، ذهابا ومجيئة، حول "نص" مؤسسها الشيخ حسن البنا، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرمون بها في قلب الحداثة، علاوة على غياب "البرنامج العصري المتكامل" لديها بما يفقدها أحيانا حسن التعاطي مع المشكلات القائمة.

٧- المصلحة العامة قبل النص: فالأولى تقدم على الثاني، 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 دوما بتطبيقها، "حقوق قبل أن تكون حدودا"[١٥]، فالحق هو الأصل، والحد تابع له، أو مترتب عليه، وليس هو جوهر الشرع، كما هو سائد في خطاب أغلب الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

٨- عدم حصر الجهاد في بعده الديني:[١٦] فهناك آفة أصابت توظيف "الطاقة الغضبية" في فهمنا الآني للإسلام، فضيقت الباب أمام تفريغ ثورة الغضب بالاقتصار على حالة الحرب والنضال المسلح، وجعلت من هذا فقط "الجهاد" مع أن النص يتسع لألوان أخرى تمت إزاحتها بحكم واقع مرير جعل هذه الأمة دوما في رباط عسكري. ومثل هذا الوضع جعل الخلاف الفقهي بتاريخيته المعهودة يرشح على تحديد موقف راهن من الجهاد يستوجب التعامل معه عدم الاكتفاء بالبعد الديني في فهمه وتقويمه، وجعل مصالح الناس تتوارى خلف طبقات متلاحقة من تفاسير النصوص الدينية، مع أن هذه التفاسير لا يجب أن تتمتع بقدسية ولا يكتسب أصحابها عصمة فبعضها صادفه الهوى، وبعضها موزع على مصالح وحسابات شخصية وفئوية وطائفية ومذهبية ومختلفة، وجزء منها نزيه مجرد عن الهوى والمصالح، ولا يبتغي إلا مرضاة **الله** سبحانه وتعالى، ومع ذلك يجب أن يبقى في طور الرأي، القابل للأخذ والرد، ولا يلبس أبدا أي ثوب مقدس.

وترى الحركة الإسلامية المعاصرة أن الجهاد لا يكون إلا من زاوية دينية. ومثل هذا التصور يغفل أن الذود عن العرض والنفس والمال لا يقل قدسية، بحسب مقاصد الشرع، عن الدفاع عن الدين وحفظه ومناصرة المسلم وتأييده، حتى ولو جاء الأول بعد الثاني في الترتيب حسبما ذهب الفقهاء. وإذا اتسعت الأهداف وتعصرنت في الوقت ذاته يصبح الذود عن الوطن واجبا مقدسا، ولا يحتاج النهوض به إلى الاستناد إلى نص ديني أو تبرير فقهي، اللهم إلا إذا كان ذلك من قبيل

إلهاب الهمة وشحذها، نظرا للدور الذي يلعبه الدين في تشكيل الحالة المعنوية والتعبئة النفسية والمنظومة القيمية للأفراد في مجتمعاتنا.

فالذود عن الوطن دفاع عن تاريخ وحاضر ومستقبل، عن أهل وعشيرة أقربين، عن ذكريات ووجود وتحقق، عن الاستمرار والبقاء في ظل كرامة وعزة. وتقدم السيرة النبوية مثلا ناصعا في ذلك من خلال إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بأن مكة أحب بقاع الأرض إلى قلبه، وما كان سيخرج منها لولا أجبره مشركوها على ذلك. وقياسا يصبح من حق كل فرد أن يقول إن بلده أحب البلاد إلى نفسه، وبالتبعية فإن الدفاع عنه يبقى واجبا، يكتسب قدسية إذا كان هذا البلد يصون كرامته وحريته، أي يوفر له كل حقوق المواطنة، بمفهومها الحديث، وألا يكون بلده في حال اعتداء على الغير، تفقد الحرب مشروعيتها وعدالتها. ومن هنا جاءت الدولة، بحدودها وسلطاتها واعتبارها أرقى الكيانات الاجتماعية بفعل صيرورة التاريخ وواقع الحال، لتجعل من يموت دفاعا عن بلده "شهيدا" ويأتي جهازها الديني ليقر هذا، ويقول إن مثواه الفردوس الأعلى.

وحصر الجهاد في بعده الديني، فضلا عن أنه يجور على جوانبه الأخرى مثل الجهاد في العمل والعلم وكبح شرور النفس، فهو قد يؤثر سلبا على كل ما يترتب على مبدأ المواطنة في دول بها أقليات غير مسلمة. ويزداد هذا التأثير بالنظر إلى أن الدول العربية المطلوب منها أن ترفع راية الجهاد أكثر من غيرها، وأقصد بها "دول الطوق" بالنسبة لإسرائيل، يشكل المسيحيون، بمختلف مذاهبهم، جزءا ذا بال من قوتها الديموجرافية، وهم ينخرطون في صفوف قواتها المسلحة، المنوط بها أن تمارس الدفاع عن الوطن في أعلى صوره، وفي صيغته "المنظمة"، التي يتوافر لها أغلب، إن لم يكن جميع شروط الجهاد، التي اصطلح عليها الفقهاء القدامى، ومن يستدعون ما ذهبوا إليه ممن

يتصـدون للفتوى وإنتاج الخطاب السياسـي داخل الحركة الإسـلامية المعاصرة.

إن حركة إسـلامية في بلاد نكبـت بأنظمة وظروف ورزقت بثروات وموقع جيواسـتراتيجي جعلها مسـتهدفة عسكريا بشـكل مستمر على مدار التاريخ، كان من الواجب عليها أن تكون قد حسمت خلافها حول مفهـوم الجهـاد في معناه ومبناه ومقصـده، وأضـافت في هذا إلى ما خلفه الأولون من الفقهاء، معتمدة على "نص" ترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام تأويله، دون أن يحجر على عقل في هذا، وعلى مصلحة الأمـة المتجددة دوما، والتي تقدم أحيانـا على النص، إن كانت هناك ضرورة.

وإذا كان مـا سـبق يمس قضـية الجهاد ضـد العـدو الخارجي فإن من الضروري أن يتم على التوازي نزع صـفة الجهاد عن الممارسـات العنيفـة المتجاوزة، التي تسـتهدف المجتمع، حسـبما درج العديد من "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، طيلة العقود المنصرمة. ولقد أقدمت "الجماعة الإسلامية" في مبادرتها الشهيرة لوقف العنف، علـى هـذه الخطوة حين أقـرت أن "هدايـة الخلق إلى الحق هـي الغاية الأسـمى للدعـاة إلى الله.. أما الحسـبة والجهاد فهما وسـيلتان لتعبيد الناس لربهم، ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ أن الغاية مقدمة على الوسـيلة، فإذا تعارضـت الغاية مع الوسيلة قدمت الغاية.. وإنما شرع الجهاد في سـبيل الله لدرء الفتنة، فإذا أصـبح الجهاد نفسه محدثا للفتنة في الدين، ومانعا لتعبيد الناس لربهم، وصدا للناس عن دعـوة الحـق، وتخويفا للشـباب من ثمرة دعوة نقيـة، لم يحقق الجهاد بذلك مقصـوده الأسـمى، وبذلك تكـون هداية الخلائـق وتعبيد الناس لربهم هي الأصـل، والجهاد فرعاً عليها، فإذا تضـاد الأصـل مع الفرع قدمنا الأصل على الفرع"[١٧].

٩- ضرورة الالتفات إلى "القوة السلسة": فبوسع "الإسلاميين" أن يقدموا للسياسة ما هو أفضل، وأكثر نفعا، من مجرد انتظار الحكم، أو التوسل بأدوات عدة للقفز إليه، وبإمكانهم في الوقت نفسه أن يقدموا للدين، ما يحفظ له جلاله وقدسيته، ويبعده عما ألقته الممارسة السياسة على كاهله من أعباء جسام طيلة التاريخ الإسلامي، فيحققوا لأمتهم ما تحتاجه بالفعل، ولأنفسهم ما يقيهم من تغوّل مناوئيهم، وشرور المغرضين منهم، الذين يستخدمون الدين في تحقيق مآربهم الشخصية، دون لوم، أو ورع.

فالسياسة تبدو في خطاب "الإسلاميين" دائرة في فلك "القوة الصلبة" أو "الخشنة" التي تعني الاهتمام بالركائز العسكرية والاقتصادية للقوة. ومن ثم سعت "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي" إلى امتلاك هاتين الركيزتين، فكونت تنظيمات سرية، دججتها بالسلاح، وقوت ساعدها بالتدريب القتالي، لتدخل في مواجهة دموية مع الأنظمة الحاكمة. وعلى التوازي دخلت هذه الجماعات إلى عالم المال، لتستزيد منه، وتوظفه في خدمة أهدافها السياسية، فبدت بذلك خصما من رصيد مجتمعاتها وليست إضافة إليه.

أما لو ركزت هذه الجماعات على تحصيل "القوة الناعمة" أو "السلسة" في جانبها المتصل بتعزيز التماسك الأخلاقي للجماعة، وتحقيق الامتلاء الروحي للأفراد، وإبراز ما في جوهر الإسلام من قيم إنسانية حياتية إيجابية، وما أكثر وأعمقها، لبدت في هذا إضافة إلى مجتمعاتها، لأنها ستوفر لها رموزاً وأشياء هي في أشد الحاجة إليها في الوقت الراهن، بل إنها ستسهم في تعزيز وزن العالم الإسلامي في النظام الدولي، الذي تمتلك القوة الكبرى فيه من الموارد الصلبة للتفوق الكثير، حيث الآلة العسكرية الجبارة والاقتصاد الضخم، لكن ينقصها

التماسك الأخلاقي والطاقة الروحية، حسبما يصف علماء السياسة الأمريكيون بلادهم.

لقد ضيع الإسلاميون وقتا طويلا في الهرولة وراء السياسة في أبعادها العليا، الملاصقة تماما لظاهرة السلطة، مع إهمال دائم للجوانب "القاعدية" للممارسة السياسية، والمتصلة بالموارد الناعمة للقوة، من سلطان المعرفة وجلال الطاقة الروحية، والتمسك بالفضائل الاجتماعية، والقيم العظيمة التي يرسخها الدين الإسلامي. وطيلة هذا الوقت يدفع من يرفعون من الإسلام شعارا سياسيا ثمن تصورهم المنقوص، ويخسر الدين نفسه مساحات يمتلك بنصه المقدس أن يملأها، فتزداد فاعليته في الحياة، في وقت يتعرض فيه لضربات من كل حدب وصوب.

١٠- التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية: ينحاز معتنقو الأيديولوجيات السياسية دوما إلى حتميات تاريخية، تنتهي بانتصارهم في خاتمة المطاف، فالشيوعيون اعتقدوا أن ديكتاتورية البروليتاريا ستحكم في النهاية، وبعض الليبراليين يتصورون أن الرأسمالية والديمقراطية هما "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، لكن كلا الاتجاهين لا يؤسس تصوره الخاطئ على معتقد ديني كما تذهب "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، والتي لا تختلف هنا كثيرا عن "اليمين المسيحي المتطرف" أو "اليهود الأرثوذكس"، فالجميع يتوهم أن الفوز سيكون من نصيبه في صراع الحياة المرير.

وإذا كان من اليسير تفنيد بعض ما يعتنقه أصحاب الأيديولوجيات السياسية الخالصة، فإن نقد ما يذهب إليه من يخلطون الدين بالسياسة أصعب وأكثر تعقيدا. فهؤلاء يلبسون تصورهم البشري ثوبا مقدسا، ويصفون ما يدور في أذهانهم بأنه تعاليم إلهية، وأوامر ربانية، ومن

ثـم يكون علـى من يخالفهـم الرأي عبء مضـاعف، لأنهم سـيتهمونه بـالكفر أو على الأقل الفسـوق والعصـيان، وقد يسـتحل بعضـهم دمه، وسيثيرون المجتمع ضده، في محاولة لإضعافه، أو إسكاته.

فمـا طرحتـه الشـيوعية عـن حكـم البروليتاريـا، ومـا ذهـب إليه ليبراليون بحديثهم عن أن ما وصلت إليه المجتمعات الرأسمالية في الوقـت الراهن هـو أرقى نظام اجتماعي وسياسـي، ولن يكون بوسـع البشر في أي مـكان أن يبدعـوا مـا هـو أفضـل منـه، لاقـى انتقادات لاذعة، ودبجت في تفنيده آلاف الدراسـات، لكـن ما تعتقده الجماعات والتنظيمـات السياسـية ذات الإسـناد الإسـلامي حول عـودة الخلافة الإسـلامية في النهايـة، بعـد مـرور التاريـخ الإسـلامي بمراحـل من الملك العضـوض والجبريات أعقبت الخلافة الراشـدة، يخشـى كثيرون من التصـدي له نقدا، لخوفهـم من هجوم هؤلاء المسـند بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، يؤولونها حسـب ما تقتضـيه مصـلحتهم، مع أن نقد هذا التصور، الذي يخالف فكرة الدورات الحضارية المبرهنة تاريخيا، يبدو مهما في الظرف الراهن، ومع أن هذا الاعتقاد مؤسس على حديث موضوع، نسب زورا إلى الرسول الكريم.

فإيمان الإسـلاميين بحتمية عودة الخلافة –رغـم أنها نظام حكم أبدعه صـحابة رسـول الله صلى الله عليه وسـلم ولم يأمر به رب العزة سبحانه وتعالي– طالما قادهم إلى معارك مريرة، مسلحة تارة وفقهية تارة أخرى، اسـتنفدت على وجهيها جهدا كبيرا كان يمكن اسـتخدامه في تطوير أفكار الحركة الإسـلامية، بما يؤهلهـا لطرح برامج عصرية للحكم، ويفرض دمجها في الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، وكان أيضا يمكن استخدامه في تشخيص داء التخلف المادي والفكري الذي يعاني منه المسـلمون حاليا، حتى يكون بمقدرتهم وصـف الدواء النـاجـع، الذي يعيد إليهـم ولو جزءًا من قوتهم الحضـارية التي غربت

منذ قرون.

إن التعلق بآمال عريضة والتمسك بغايات سامية مسألة ضرورية لإعطاء الحركة في الواقع المعيش زخما أكبر وتصورا أعمق وإصرارا أشد، شريطة أن تكون هذه الآمال وتلك الغايات قابلة للتحقق، وليست مجرد أوهام تتبدد حين يتم وضعها محل اختبار عملي.

١١- ضبط حدود "الخصوصية": فمن نافلة القول إن فكرة "الخصوصية" التي تطرح الآن في وجه "العولمة" ليست أمرا جديدا، وليست حيلة دفاعية من أجل الذود عن "الهوية" أو "الذات الحضارية" بقدر ما هي حاجة أصيلة إلى التميز، ورفض قاطع لتماهي الذات في الآخر، أو مسخ النفس لحساب الغير، أو الاكتفاء بالتقليد، والرضا بالعيش في الهامش البارد، دون أي طموح للتفاعل الخلاق مع العالم، من أدناه إلى أقصاه.

لكن الخصوصية ليست فكرة متفقا عليها، فرغم أصالتها وحيويتها، فإن مساحة الحركة داخلها شاسعة إلى حد التناقض التام بين معتنقيها، أو المنافحين عنها، المتحمسين لها، وبين رافضيها جملة وتفصيلا، ممن يؤمنون بأن العالم صار "قرية عالمية" من الضروري أن يذوب الجميع فيها، ليس في مجال التقنيات فحسب، بل أيضا في فضاء القيم والمعاني الإنسانية.

والأكثر إثارة للجدل أن المؤمنين بالخصوصية ليسوا على عقل وقلب رجل واحد في التعامل معها، بل إن بينهم أيضا اختلافات تصل إلى حافة التناقض في بعض الأحيان. فهناك من يتعامل مع المسألة بصرامة وحدة، إذ لا يريد أن يتفاعل أو يستفيد مما لدى الآخر، وإن وجد نفسه منساقا بحكم الواقع إلى الاستعانة أو الاسترشاد بما لدى "الغرب" مثلا، فلا يعدو هذا بالنسبة له أن يكون "بضاعتنا وقد رُدت إلينا"، في إحالة إلى العطاء الغزير الذي منحته الحضارة الإسلامية في

أيامها الزاهرة إلى الغرب.

وعلى الطرف الآخر، هناك من يؤمن بتلاقح الحضارات، ويعتقد اعتقادا راسخا أن المسلمين بحاجة ماسة إلى الاستفادة مما لدى الآخرين من عطاء، في مختلف المجالات، التقنية والإنسانية، باعتبار "الحكمة ضالة المؤمن أنّي وجدها فهو أولى بها".

على هذين الطريقين، يقف الخطاب الإسلامي بشتى أطيافه من فكرة الخصوصية، موزعا بين اتجاهين، الأول يتمثل في نظرة رحبة للخصوصية، لا ترى أي غضاضة في المزاوجة بين ما لدينا وما يأتينا من الخارج، بشرط أن تكون النسبة الغالبة مما هو عندنا، وأن يشكل هذا القاعدة التي نبني فوقها، والجدار الذي نستند عليه. أما الثاني فينظر إليها باعتبارها نهجا مكتفيا بذاته، لديه اكتمال نظري، وقدرة على تلبية كل ما يتطلبه الواقع من حلول للمشكلات التي تفرض نفسها، آنيا ومستقبليا.

ومن ثم يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء أطر نظرية وعملية تلبي احتياجات الواقع، ويأملون بها أن يرمموا الشروخ الواسعة التي حدثت نتيجة ما يسمونه بالتغريب، أو الابتعاد عن الإسلام. وأنتجت عملية البناء والترميم هذه رؤى عريضة لأسلمة شتى دروب الحياة. فهناك "الاقتصاد الإسلامي" و"القانون الإسلامي"، وهناك "إسلامية المعرفة" ومحاولة لبناء "علم اجتماع إسلامي" و"علم سياسة شرعي" في جوانبه النظرية والإجرائية، و"علاقات دولية إسلامية"، و" فن إسلامي"، ونزولا من هذه التصورات الكلية والأساسية، هناك محاولة لأسلمة تفاصيل صغيرة جدا في الحياة اليومية للفرد، مثل المأكل والمشرب والملبس وطرق الترفيه ونبرة الكلام والضحك، وما يجري في المناسبات الاجتماعية كافة، وفي مقدمتها حفلات الزفاف والمآتم...الخ.

وفي هذا السياق يُضيّق البعض من "الخصوصية" إلى درجة تجعل منهـا قفصـا حديديا يحيط بالفرد من كل جانـب، ويكاد أن يخنقه، أو نوعا من "الوسواس القهري" الذي يطارد الإنسان في صحوه ومنامه، ويجعله يشـعر بالذنب الدائم، والتقصـير المسـتمر. ومثل هؤلاء يختلط لديهـم العقـدي الثابت بالاجتماعـي المتغير، ويحملـون الدين أحيانا فوق طاقته، أو أكثر مما يطلبه الدين نفسـه، في حضـه على الفضـيلة، ومقاومته للرذيلة.

إن المطلوب هو أن تكون الخصوصية سلاحا حقيقيا في وجه تجبر العولمة، وشعورها الزائف بالقدرة على صهر البشرية جمعاء في بوتقة واحدة، أو تحويل الناس إلى أنماط متشابهة، بل متماثلة، تفكر بطريقة واحـدة، وتعتنـق ثقافة واحـدة، وتعيش بأسـلوب واحد. وهذا السـلاح لا يقـوم بجلد الـذات، وإغلاق البـاب أمام كل ما يرد مـن "الآخر"، بل يقوم على هضـم كل ما لدى الآخرين من إمكانيات، وتطويعها لخدمة المصـلحة العامـة للمسـلمين، وهذا مـا كان يجري في الأيـام الزاهرة للحضـارة الإسـلامية، حيث نشـطت حركة الترجمة، واستفاد فلاسفة المسلمين مما تركته القريحة اليونانية، واستفاد العرب من طريقة بناء الفرس والروم للهياكل والمؤسسات السياسية، ونهل المسلمون جميعا مما كان لدى البشر وقتها من تقدم في الطب والهندسـة، فحازوا بذلك مقدرة على قيادة من على الأرض جميعا، قرونا طويلة.

وإذا كان الإطار المرجعي الذي تنهل منه الحركة الإسـلامية يتمتع بثبات مطلق في الزمان، وهو القرآن الكريم، فإن تأويل آياته وتفسيرها هـو فعـل بشري يجب أن يظـل في طور النسـبية، مما يمنـع أي فرد أو جماعـة من ادعـاء احتكار الرأي الأصـوب والاتجاه الأحق، والسـلوك الأنجـع. ومـن الضروري أن يتم تفصـيل هذا الرأي، بحيث يشـكل ظلا حاضرا في المناهج التعليمية والتربوية والخطب الدينية.

وإذا كان البعض يريد في محاولته حل هذه المعضلة تطبيق فكرة "القطيعة المعرفية" على ما بين الجماعات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة من تماثل في بعض التصورات الفكرية والأنماط السلوكية حيال الذات والعالم، فإن مثل هذه الرؤية تبدو غرس نبت في غير أرضه. فهذه الفكرة، التي استعارتها الإنسانيات على استحياء من الطبيعيات، من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن تنطبق على تلك الحالة، حتى لو كان مقترحوها يسعون إلى النأي بالأنشطة ذات الطابع الإسلامي، سواء كانت سياسية أم دعوية، من الوقوع التام في فخ إنتاج العداء المستمر للمحيطين المحلي والدولي، والاستسلام لمنطق مغلوط يقدم الإسلام، في حركته الجهادية والمعرفية والروحية، وكأنه لا يفرز سوى عمليات قتل منظم ومستمر، وهذا دون شك يضير كل مسلم حتى لو لم يكن منخرطا في أي من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

فالقطيعة المعرفية تعني إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبوقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمايز، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائي، الذي لم يكن خطوة ذات طابع تراكمي، أي مجرد تطوير لمصابيح الزيت التي كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قطيعة من هذا النوع من المصابيح، وتأسيسا لطريق جديدة في الحصول على الإنارة. وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، نجد أنه من المستحيل أن تحدث قطيعة معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المسيسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكمت

عليه عشرات النصـوص مـن الفقه والتأويل، حتى باتـت قراءة النص الأول الإلهـي، تتـم عبر المرور بطيـات متلاحقة من نصـوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسـلامي، تمثل للحركات الإسـلامية –وهـي مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطابها وتأويلاتها للنص المؤسس– بطريقة خاصة تخدم أهدافها وموقعها، وتحاول أن تضفي على هذا صبغة عامة، فيبدو ما تقوله يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهـة هـذه الحال لا تكون بقطيعـة، إذ أن القطيعة تعني إزاحة هـذه النصـوص جميعـا، وهذا أمـر من المسـتحيل أن يحدث لأسـباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمرا مقبولا بالنسبة للنص الأول، ولا أمرا واقعيا بالنسـبة للنصـوص الشارحة والمفسرة،خاصة في ظـل النزعة المائجة إلى الأصـولية، التي تجتـاح العالم برمته. لكن المواجهـة الأكثر ملاءمـة تكون بإعادة قراءة النص المؤسـس بشـكل يواكـب زماننا وظروفنا، فيصـبح لدينا فقه جديـد للواقع، وعلم كلام جديـد، وتصـورات جديـدة في السياسـة تناسـب أمة مستضـعفة ذات حضـارة ذاويـة، ولا تنفع التصـورات التي كانت سـائدة أيـام عزتها وتحضرهـا في أن تدير علاقاتها الدولية مـع القوى الكبرى في الوقت الراهـن. ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلفه الأسـلاف مـن تراث، لبناء رؤيـة عصريـة، يتم تجذيرها عـبر المؤسسـات التعليميـة والإعلامية والاجتماعيـة، بما يجفـف المنابع التي ينهل منها المتطرفون شـيئا فشـيئا، وبذلك يختفي الخطاب، الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أم الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية، التي كانت ردة على مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبدايـة القـرن العشرين، وتتغير لهجة وأسـلوب تفكير ومسـلك أجيال جديدة قد تنضـوي تحت لواء جماعات إسـلامية تختلف كثيرا عن تلك التي تتزاحم على الساحة حاليا.

وقد بات من المفيد أن تفارق نظرة السلطة السياسية للحركة الإسلامية مسألة "التخوين" ليتم التعامل معها على أنها فاعل اجتماعي قوي، أو قوى سياسية لها رصيد جماهيري كبير. فعندها يمكن أن تسنح الفرصة لهذه الحركة كي تدخل في حوار مع القوى الاجتماعية والأطر الفكرية الأخرى التي يموج بها المجتمع المصري، وهذا أول الطريق نحو تجديد الخطاب، ومن ثم ترشيد السلوك.

وهذه مسألة ليست مستحيلة، في ضوء التغير الفارق الذي طرأ على الجماعات السياسية ذات الإسناد الديني، خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، حيث انتهى المشهد، بعد طول عناء وإجهاد إلى:[١٨]

١- ظهور تيار الوسط من الشباب القادة داخل جماعة الإخوان المسلمين، وسعيه إلى تكوين حزب سياسي، يخرج الحالة الإخوانية من تكلسها، ويزيد من درجة العلنية لديها، فتطرح برنامجها بصيغة واضحة، لا لبس فيها، على الناس.

٢- طرح الجماعة الإسلامية في مصر مبادرة وقف العنف من طرف واحد، ودون قيد أو شرط، وبلورة ذلك في أربعة كتيبات تمثل في مضمونها تراجعا كبيرا عن أفكار الماضي، التي كانت تكفر الحاكم، وترمي المجتمع بالجهل، وتعتمد النزال المسلح طريقا للتغيير.[١٩]

٣- تفكيك تنظيم الجهاد التقليدي نفسه، وانضمام فصيل منه إلى ما تعرف بـ"الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين"، المعروفة إعلاميا وأمنيا باسم "تنظيم القاعدة"، ورفض فصيل آخر هذه الخطوة، والسعي إلى الانخراط في العملية السياسية، وبقاء ثالث على قناعاته القديمة، لكن في ظل إقلاع عن ترجمتها إلى سلوك عنيف، كما كان عليه الحال في السابق.

٤- تدشين تجربة الأحزاب الإسلامية، الأربعة التي سبق ذكرها. ورغم رفض لجنة الأحزاب لها جميعا، فإن أتباعها مصرون -حتى

الآن– علـى المضـي قدما علـى درب العمل السياسـي السـلمي، وعدم العودة إلى حمل السلاح.

٥– تنامـي الجسـور الواصـلة بـين التيار السـلفي وتيار الإسـلام المسـتقل، وتيار المراجعات، واسـتبعاد لغة النفي والتكفير، والتواصل مع المجتمع، دون مقاطعته ونبذه، والسعي إلى تكوين مجتمع موازٍ.

٦– إقدام جماعة "الإخوان المسلمين" على تقديم مبادرة للإصلاح السياسـي، أقـرت فيها اعترافـا بالدولـة المدنية وحقـوق "المواطنة" للمسـيحيين المصريـين وحـق تـداول السـلطة، ثـم خوض الجماعـة لانتخابـات مجلس الشـعب عـام ٢٠٠٥ وظهورها بمظهـر المعارض الرئيسـي للحـزب الوطني الديمقراطي الحاكم، قياسـا إلى عدد المقاعد التي حصدتها.

وهذه التحولات كانت لافتة للنظر إلى درجة أن تقريرا صـادرا عن "المجموعـة الدولية لمعالجـة الأزمات" أكـد أن التغيير في توجهات النشاط الإسلامي في السنوات الأخيرة فتح الباب أمام إمكانية إدخال إصـلاح سياسـي هـادئ إلى مصر، وانتقد عدم اسـتغلال هذه التغيرات بسـبب تحفّظ الحكومة المصرية على "الجماعات الإسلامية" في الوقت الـذي لا يسـتطيع النظام الحاكـم التخلص منها تماما. بـل إن التقرير ربط بين تطوير أداء التيار الإسلامي وتطور الحياة السياسية المصرية برمتها، نظرا للنفوذ الاجتماعي الكبير للإسلاميين، والذي يرى التقرير أنـه "ليس هناك أي حزب آخر بمـا في ذلك الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم قادر على منافستهم على الأرجح"[٢٠].

وإذا كانـت السـلطة في مصـر تنعـت الإسـلاميين بأنهـم غـير ديمقراطيين فإن العيب ذاته يصم هذه السلطة، ولذا لا يكفي تبرير عدم إدمـاج الإسـلاميين في المشروعية السياسية بـأنهم أعداء الديمقراطية، فهـذا الدمـج قد يكون الطريق المثلي في نقل فصـائل عـدة من الحركة

الإسلامية من التطرف إلى الاعتدال. ولعل مبادرة الإصلاح التي تقدم بها الإخوان المسلمون مؤخرا، تعطي مؤشرا على إمكانية أن يتعامل الإسلاميون مع "الدولة المدنية"، فهذه المبادرة، وإن غلب على بعض جوانبها طابع "الينبغيات"، وخلطت بين المطلوب من السلطة، والواجب على الإخوان فعله، فإن مضمونها احتوى على عناصر عدة تظهر تطورا ملموسا في أفكار الإخوان السياسية، قياسا إلى ما كان عليه الحال في السابق، وموازاة لسعي الإسلاميين إلى الانضواء تحت راية المشروعية السياسية، عبر أحزاب "الوسط" و"الإصلاح" و"الشريعة".

إن أحداً لا يستطيع أن يتجاهل أن "الإخوان المسلمين" يتعرضون بشكل منظم إلى إكراه مادي ومعنوي على يد السلطة السياسية في مصر، خاصة قبيل حلول المواسم الانتخابية، بما يغلب لدى الإخوان الأمني على السياسي ويزيد من مساحة الخوف عند قادتها من "الانفتاح" لأن هذا، في نظرهم، قد يشق الصف، في ظل غياب علنية ومشروعية الجدل مع الواقع المعيش وفي غياب السند القانوني المفضي إلى تعميق الممارسة السياسية الصحية، والتي يدفع تراكمها الجماعة إلى تعديل أفكارها وخططها بما يواكب الحاجة الاجتماعية والسياسية. وتحت وطأة هذا "التشرنق" تبقى الجماعة بعيدة نسبيا عما طرأ على الواقع من تغيرات.

لا يعني هذا تبرير ما عليه جماعة الإخوان من سلفية تشد الأعناق إلى الوراء أو تجمد يحول دون تدفق دماء جديدة في أوصالها المهيضة، لكنه يلفت الانتباه إلى ضرورة عدم إسقاط السياق السياسي– الاجتماعي الذي يحيط بالإخوان حين نقدم على تقويم تجربتهم السياسية برمتها، فهم، في خاتمة المطاف، جزء من بؤس الحالة السياسية المصرية الراهنة، في تكلسها وشيخوختها وأبويتها

المستبدة، والذي يمتد ليطوق الجماعات النظيرة والأحزاب الشرعية والقيادات المتغلبة، التي تجد من يغفر لها ما لا يغتفر.

كما أن التحول الذي طرأ على بعض الجماعات السياسية الراديكالية ذات الإسناد الإسلامي لا يعني أن التطرف قد انتهي، وأن طريق إصلاح التصورات السياسية والفكرية للحركة الإسلامية المصرية قد بات أمرا مضمونا، أو حتميا. ففي حقيقة الأمر فإن البيئة المصرية، وعلى النقيض مما يتصوره بعض المتعجلين، باتت مهيأة أكثر لظهور جماعات أو تنظيمات نووية أو هامشية أو صغيرة، بعضها سيكون أشد عنفا، وأكثر انغلاقا مما كان عليه تنظيم الجهاد أو الجماعة الإسلامية.

وربما لم تعرف حركات احتجاج سياسي ـ اجتماعي أشكالا من التوالد والانشطار مثلما عرفت "الإسلامية" منها، ليس في العصر الحديث فحسب، بل طيلة التاريخ الإسلامي تقريبا. فالاختلاف حول تأويل النص القرآني من جهة، وتفاوت المصالح من جهة ثانية، قادا إلى انبعاث موجات متلاحقة من فرق الرفض والخروج على السلطة، وأحيانا الغبن من المجتمع. وكان لهذه الحركات قدرة على التشرنق ومغالبة ظروف قاهرة فرضتها سلطة مستبدة عن طريق التحايل أو "التقية" تارة، والصبر الطويل تارة ثانية، أو النزال "المسلح" إذا دعت الضرورة. ولم تتخل الحركات الإسلامية عن هذه الصفات حتى وصلنا إلى العقود الأخيرة. فمنذ قيام جماعة "الإخوان المسلمين" عام ١٩٢٨ وهناك جماعات تنشق عليها إثر اختلاف حول النهج، وجماعات تتولد منها أو تخرج من تحت عباءتها، وأخرى توازيها وتحاول أن تضارعها مكانة.

وبعض هذه الجماعات –ونتحدث هنا عن الحالة المصرية– يمتلك قدرة تنظيمية عالية ويضم تحت لوائه عشرات الآلاف من الأشخاص

الذيـن ينتمـون إلى مختلـف الشرائح الطبقيـة والمهنية والمسـتويات التعليمية، وينتشرون على رقعة جغرافية واسعة. والبعض الآخر منها لا يعدو كونه جماعات صـغيرة هـامشـية، تظهر بفعل الانشـقاقات، أو عقـب "هزيمـة" الجماعات الكبيرة نسـبيا في المواجهة مع السـلطة أو فشـلها في تحقيق أهدافها، بعد محاولات كثيرة وتجارب مريرة، سواء كانت عبر محاولات سياسية سلمية نزولا على المشروعيات السياسية والقانونية من خلال صناديق الانتخابات، أو من خلال العنف المسلح، الذي شهدت منه مصر موجة عاتية بدأت أواخر الثمانينيات من القرن المنصرم وانتهت عام ١٩٩٧ بحادث الأقصر الإرهابي المروع.

وما شـهدته القاهرة في عام ٢٠٠٢، حيث المصادقة على الأحكام التي صـدرت في قضـية "تنظيم الوعد" ونظر محكمة أمن الدولة العليا في قضية تنظيم "حزب التحرير"، يشير إلى أن مرحلة ظهور التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية قد بدأت في مصر، عقب حسم الصراع مع التنظيمات الرئيسـية. فالجماعة الإسـلامية، أطلقـت مبادرة وقف العنـف وأعادت النظـر في طروحاتهـا الأيديولوجية التي تسـببت في صراعها مع الدولة طيلة العقدين المنصرمين، وتنظيم الجهاد تشـتتت قدراتـه إثـر وقوعه تحت طائلة الحملـة التي تشـنها الولايات المتحدة حاليـا ضـد "الإرهـاب"، بعـد تحالف قائـده أيمن الظواهـري مع قائد تنظيم القاعدة أسـامة بن لادن تحت لواء ما تسمى "الجبهة الإسلامية العالميـة لقتال اليهود والصـليبيين"، إثر انحياز الأول، بعد طول تردد إلى منازلة "العدو البعيد"، الذي يعني هنا الولايات المتحدة وإسرائيل علـى وجه الخصـوص، جنبا إلى جنـب مع قتال "العـدو القريب" وهو النظام الحاكم في مصر.

وهـذا لا يعنـي أن التنظيمـات الهامشـية لم تظهـر إلا بعـد تغيـير وجهة الجماعة الإسلامية وانقضـاء الفاعلية الداخلية لتنظيم الجهاد،

فالخلافات التنظيمية والفقهية طالما قادت على مدار السنوات العشرين الماضية إلى انشقاقات داخل الحركة الإسلامية المصرية بما أوجد تنظيمات صغيرة، محدودة الانتشار الجغرافي ضعيفة الإمكانيات حديثة النشأة لا تملك رصيدا كبيرا من الإطار الفقهي النظري الذي يبرر وجودها ويحدد علاقاتها بالمجتمع والدولة والجماعات الإسلامية الأخرى. ومن ثم اختفى أغلب هذه التنظيمات بعد مواجهة أمنية حاسمة أو القبض على قادتها.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا من هذه الجماعات الهامشية تنظيم "السمني" و"الأهرام" و"جهاد الساحل"و"الواثقون من النصر" و"الغرباء" و"تنظيم أحمد يوسف" و "الفرماويون" و"الناجون من النار" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"التكفير الجديد" و"أبناء الصعيد" و"النذير" و"التوحيد"، و"الشوقيون"، و"جماعة الفتح" و"الخلافة" و"جنود الرحمن" و"العصبة الهاشمية" و"مجموعة التسعين"، و"القصاص العادل"، و"القرآنيون" و"الجهاد الصحيح"، و"السماويون"، و"القطبيون".

أسباب قيام التنظيمات الهامشية

يمهد الوضع الذي آلت إليه الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر حاليا لظهور تنظيمات صغيرة، لا يروق لها ما أقدمت عليه "الجماعة الإسلامية" وما انتهى إليه تنظيم الجهاد، وفي الوقت ذاته لا ترضى بالنهج السلمي أو "الدعوي" الذي اقتنعت به جماعة "الإخوان المسلمين" ولا يكفيها التوجه الديني الصرف الذي يصبغ عمل جماعة "التبليغ والدعوة" وبعض الجماعات السلفية، ولا تقبل الانكفائية التي تعيشها الطرق الصوفية. ومما يزيد من احتمالات تحقق هذا اشتداد القبضة الأمنية المحلية ووجود تعاون أمني أممي في إطار ما ترتب على

حدث الحادي عشر من سبتمبر ضد الولايات المتحدة الأمريكية، بما لا يسمح بوجود تنظيمات كبيرة، تنتشر جغرافيا لتشمل القطر المصري بأكمله تقريبا، أو جزءا كبيرا منه، مثلما هي الحالة بالنسبة للجماعة الإسلامية، التي تنشط أكثر في صعيد مصر، وتنظيم الجهاد، الذي تركز وجوده في محافظات الوجه البحري. فالتنظيمات والجماعات الكبيرة يسهل تعقبها، خاصة إذا لم تأخذ الشكل "العنقودي" على غرار تنظيم الجهاد، أو آثرت أن يظل جزء من نشاطها طافيا فوق السطح أو علنيا، كما تفعل الجماعة الإسلامية. أما التنظيمات الصغيرة، التي تتكون حول قيادة صغيرة في منطقة محدودة وترسم أهدافا بسيطة لوجودها، فيصعب على رجال الأمن نسبيا اكتشافها، خاصة إذا برعت هذه التنظيمات في أدائها السري وامتلكت قدرة على المراوغة وتضليل أجهزة الأمن وبناء حالة من التوافق الظاهري مع المحيط الاجتماعي الضيق، لا يؤدي إلى استعداء الناس.

كما أن الهزة الكبيرة التي أحدثها تراجع "الجماعة الإسلامية" عن أفكارها، وهو ما عبرت عنه الكتيبات الأربعة التي أصدرها القادة التاريخيون للجماعة تحت مسمى "سلسلة تصحيح المفاهيم"، أوجدت حالة من السيولة في صفوف الشباب النازعين إلى الانتماء إلى الحركة الإسلامية الراديكالية، والذين كان بوسعهم في الماضي أن ينخرطوا في صفوف الجماعة الإسلامية أو الجهاد دون مواربة مستندين إلى ما حققته الجماعتان من تواجد اجتماعي وما يحكم نشاطهما من إطار فكري أو فقهي وما لهما من أهداف شاملة ومقاصد بعيدة المدى وما لديهما من قدرة على تجنيد الأتباع. أما في هذه الآونة فإن هاتين الجماعتين لم تعودا تمثلان مركزي استقطاب قويين لهؤلاء الشباب، ومن ثم فإنهم سيبحثون عن تنظيمات صغيرة، تستوعب طاقتهم "الجهادية"، خاصة في ظل اعتقادهم أن الأمة الإسلامية تواجه

مخاطر شديدة تتطلب "عسكرة الجهود" لصد الاعتداءات المتكررة. علاوة على ذلك فإن تراجع الجماعة الإسلامية، إلى جانب غضب بعض رموز وأشخاص في تنظيم الجهاد من الخطوة التي أقدم عليها الظواهري بالانضمام إلى "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" لأنها وضعت التنظيم في فوهة المدفع الأمريكي، قد يقود إلى انشقاقات داخل صفوف الجماعتين، من المتوقع أن تحدث في سرية تامة، بما يقي المنشقين من الملاحقة الأمنية اليقظة. ومن الممكن أن تنتهي هذه الانشقاقات إلى "جيوب" صغيرة داخل الحركة الإسلامية الراديكالية. ولا يجب هنا أن نغفل إمكانية أن يحاول قادة التنظيمات الهامشية السابقة عقب خروجهم من السجن إعادة إنتاج مثل هذه التنظيمات مع الأخذ في الاعتبار ما استجد من ظروف، مستغلين حالة السيولة الراهنة في الحركة الإسلامية، التي تسمح للبعض بأن يقدم نفسه في ثوب "القائد الحركي" بعد تراجع أدوار ومكانة القادة التقليديين للحركة.

ويبرز عامل آخر قد يرشح تنامي ظاهرة التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية يرتبط بمسألة التمويل. ففيما سبق كان يمكن لـ"الجماعة الإسلامية" و"الجهاد" أن يتلقيا دعما ماليا ملموسا من الخارج، سواء من قبل أفراد تابعين لهما أو متعاطفين معهما أو جماعات نظيرة أو مؤسسات تمارس نشاطها تحت مسمى أعمال خيرية أو سلوك ذي طابع تراحمي أو حتى دول كانت تريد النيل من النظام المصري أو تمهيد الأرض المصرية لأممية إسلامية، حسبما كانت تريد إيران عقب ثورة ١٩٧٩ والسودان طيلة عقد التسعينيات. وهناك اتهامات عديدة للحكومة المصرية وجهتها لأطراف بعينها في هذا المضمار. أما في الوقت الراهن، ومع الجهد المحموم الذي تقوم به الولايات المتحدة في تضييق الخناق على روافد تمويل الجماعات الراديكالية الإسلامية،

فمن الصعب على أي جماعة أن تتلقى دعما خارجيا، يساعدها على تحقيق أهدافها ومنها الانتشار الجغرافي وتقوية الشوكة في مواجهة الدولة وتدبير عمليات ضد السلطة والمجتمع، ومن ثم لم يعد أمام الأفراد من "الراديكاليين الإسلاميين" سوى الالتفاف حول قيادات محلية، من الأفضل ألا تكون معروفة لدى الأجهزة الأمنية، لتكوين تنظيمات صغيرة، تعمل تحت الأرض.

وهناك عامل هيكلي يرتبط بموقف السلطة من الجماعات والتنظيمات الإسلامية برمتها. فالدولة متمسكة بموقفها الرافض لمنح أي شرعية لهذه الجماعات. وحتى حين حاول بعضها أن يعدل مساره، ويلقي نفسه وسط الممارسة السياسية المشروعة متمثلة في التجربة الحزبية بعد رفض هذا الأسلوب لذرائع فقهية وعملية ثبت بطلانها، لم يلق قبولا من الدولة. فقد تم رفض الترخيص لأحزاب "الوسط" و"الشريعة" و"الإصلاح"، فانتهى الأول إلى جمعية ثقافية، وجمد الثاني إجراءات إشهاره، في حين يعيش الثالث مرحلة الرفض التام ولم يتجاوز يأسه بعد. ويتزامن هذا مع ملاحقة مستمرة للعديد من رموز جماعة "الإخوان المسلمين"، وتضييق المجال أمام عمل الجماعات الأخرى، الدعوية والخيرية. وهذا المناخ قد يغذي اتجاه الحركيين الإسلاميين إلى تكوين تنظيمات صغيرة، في ظل فشل المسارات التي تنتهجها التنظيمات والجماعات الرئيسية.

مسارات صغار الراديكاليين الإسلاميين

تشير قضيتا "تنظيم الوعد" و"حزب التحرير الإسلامي" إلى أن هذه الهوامش ستأخذ مسارين، الأول هو تكوين جماعات نووية تشكل أجزاء من تنظيم، لا تزيد على بضعة أفراد، يقودهم شخص من بينهم، يمثل همزة الوصل مع قائد التنظيم، أو "أميره" حسب اللفظ المتبع لدى

الحركة الإسلامية الراديكالية. فقد أظهرت التحقيقات أن تنظيم الوعد مكون من ثلاث جماعات صغيرة جدا، يبدو أنها كانت تأخذ الشكل العنقودي، الذي اتبعه تنظيم الجهاد طيلة تاريخه. أما المسار الثاني فهو أن هذه الهوامش تمثل محيطا لتنظيم إسلامي راديكالي أممي مركزه خارج مصر. فقضية حزب التحرير، أظهرت أنه قد تم تجنيد مصريين في ألمانيا ولبنان، وهي مسألة تقلب الكثير من مسارات الحركة الإسلامية المعاصرة، إذ شكلت أغلب الجماعات المصرية، بدءا من "الإخوان المسلمين"، مركزا تتبعه أو تتأثر به هوامش حركية في بلاد عربية وإسلامية شتى، لم تلبث أن اشتد عودها في بلادها، وحققت إنجازات سواء على مستوى التواجد الاجتماعي أو الاعتراف الرسمي ومن ثم الإنجاز السياسي، أبعد كثيرا مما حققته الجماعات "الإسلامية" المصرية.

ولا يخرج مستقبل هذه الهوامش الحركية عن عدة احتمالات، فبعضها قد يموت تحت وطأة القبضة الأمنية التي لا تسمح لأحد بأن يمارس نشاطا محظورا بحكم القانون من جهة، وتأخر تحقق الأهداف وظهور نزاعات داخلية بين أعضائها حول التكتيكات والأفكار، من جهة ثانية. وبعضها قد يتحلى بالصبر انتظارا للحظة التمكن، فيضفي على نشاطه طابعا صارما من السرية ويؤجل أي مواجهة مع المجتمع أو الدولة، فإذا خرج عن صمته ودخل في مواجهة فإن نصيبه لن يكون أبدا أحسن حالا من الجماعات والتنظيمات الراديكالية التي سبقته على هذا الدرب. والبعض الثالث سيسقط سريعا في أيدي رجال الأمن، ومن ثم ينقضي وجوده تقريبا بدخول أعضائه أو أهم الأشخاص الضالعين في تكوينه إلى السجن، بينما ستحاول فئة رابعة أن تنسج، على مهل وبحذر شديد، شبكة من العلاقات من تنظيمات إسلامية راديكالية خارجية، خاصة في ظل وجود ما يعرف بظاهرة "إسلاميي

الخـارج"، والتـي شـكلت في السـنوات الأخـيرة تحديـا كبـيرا للنظام السياسـي المصـري. وفي المقابل قد تحاول فئات أخرى أن تسـتقطب بعضـ العناصـر التابعة للتنظيمات الكبرى، مثل الجماعة الإسـلامية والجهاد، مسـتغلة الظروف التي تمر بها هاتـان الجماعتان، بحثا عن تمدد اجتماعي وانتشار جغرافي.

هوامش لا فلول: قطع الطريق على التنظيمات الهامشية

في سـبيل إغلاق البـاب أمام قيـام تنظيمات إسـلامية راديكالية هامشـية، يمكـن أن تلجـأ إلى العنف وتدخل البلاد مـرة أخرى إلى هذا النفـق المظلم، يجب أن يكون لدى السـلطات المصرية اقتناع تام بأن الأسـلوب الأمنـي في مواجهـة الحركة الإسـلامية لن ينجـح في وقف خطرهـا إذا مضـت في طريـق العنـف، فهنـاك اسـتحقاقات سياسـية مرتبطة باسـتيعاب "الإسـلاميين" داخل التعددية السياسـية، وأخرى اقتصـادية– اجتماعية تتعلق بعدالة التوزيع ومحاربة الفسـاد والقيم السلبية التي تستعدي من ينضوون تحت لواء الحركة الإسلامية، وهناك اسـتحقاقات بعيدة المدى تتمثل في وجود نظام تعليمي وثقافي يعلي من شـأن التفكير العلمي والعقلانية دون الإجحاف بما يفرضـه الدين مـن التزامات عقديـة وأخلاقيـة، أي تعميق فهم الديـن بالتركيز على وسطيته واعتداله.

أما التعامل مع هذه التنظيمات على أنها مجرد فلول لحركة مهزومة فهو الخطأ بعينه، لأنه سيجعل الخيار الأمني فقط هو المطروح، بما قد يرشـح مصر لحقبـة أخرى من أعمـال العنف والإرهـاب. ويكمن وجه الخطأ هنا في أن الحركة الإسـلامية، وكما أثبتت التجارب التاريخية، قـادرة على الاسـتمرارية رغم قمعهـا ماديا ومعنويا، حتـى وإن كان هـذا في إطار حالة من الكمون، أو تغيير بعض التكتيكات العملية، من

أجل تفادي الصدام مع السلطة. فهي في هذه الناحية لا تفتقد أحيانا السمة "التحايلية" التي تضع بصماتها على العديد من أوجه السلوك الجماعي والفردي في مصر، وتزيد على ذلك بتجهيز المبررات الشرعية نهلا من فضاء مفتوح يتيحه النص القرآني والسنة النبوية.

وهناك مسألة لا يجب أن تسقط من الحسبان في هذا المضمار وهو امتلاك الحركات الإسلامية أيا كان حجمها في البداية قدرة كبيرة على تجنيد الأنصار وتعبئتهم حول طروحاتها وتوجهاتها. ويمكن هنا أن نضرب مثالا بـ"الجماعة الإسلامية" التي تعد أكبر الجماعات الراديكالية عددا وعدة، فهي لم تكن في البداية سوى انشقاق عن "الإخوان المسلمين"، تم على يد مجموعة من شباب الصعيد، لكنهم سعوا إلى تطوير أنفسهم إلى شكل تنظيمي أكثر فعالية، وأخذوا يوسعون من نشاطهم ليتجاوز حدود الجامعة. ورغم أن نظام الرئيس الراحل أنور السادات، ولأسباب تتعلق باستخدامه التيار الإسلامي لضرب اليسار، ساعد هذه الجماعة كثيرا، ماديا ومعنويا، فإنها لم تلبث، حين اشتد ساعدها، أن تمردت على النظام، ووصمته بالكفر، وتحالفت مع "الجهاد" في عملية اغتيال السادات نفسه في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١.

وإذا كانت هذه الجماعة قد اضطرت إلى الدخول في طور من الكمون إثر التداعيات الأمنية والسياسية التي ترتبت على حادث اغتيال السادات، فإنها لم تلبث أن عاودت نشاطها بشكل ملحوظ بعد أقل من ثلاث سنوات على هذا الحادث، مستغلة مسألتين أساسيتين، الأولى تتعلق بالحملة الصحفية الكبيرة التي قامت بها صحف المعارضة ضد التعذيب الذي تعرض له المعتقلون في قضية الاغتيال المذكور. أما الثانية فترتبط بإعلان رئيس مجلس الشعب أنه قد انعقد اجتماع ضم ممثلي الأحزاب داخل البرلمان لبحث الخطوات العملية الرامية إلى

تطبيق الشريعة الإسلامية. فبعد هاتين الواقعتين عادت الجماعة إلى تنظيم المؤتمرات وتوزيع المنشورات، التي تهاجم الحكومة، وتنتقد سياستها الداخلية والخارجية على حد سواء.

وتفيد الخبرة المستقاة من بدايات الجماعة الإسلامية كذلك في تحليل ما يتعلق بالتنظيمات الهامشية من زاوية إمكانية أن تقوم بعض هذه التنظيمات، بتطوير أدائها وتوسيع علاقاتها، بما يساهم في إكسابها نفوذا متناميا. فالجماعة كان يغلب عليها، وحتى عام ١٩٧٥ طابعا سلفيا، يركز أساسا على تغيير أنماط السلوك الاجتماعي، كالدعوة إلى حجاب النساء والفصل بين الجنسين. لكنها لم تلبث أن بدأت تطرح نفسها سياسيا بشكل متنام، متأثرة بتجارب الإخوان المسلمين والقطبيين وتنظيم "جماعة المسلمين"، المعروف أمنيا باسم "التكفير والهجرة"، ثم انتهى الأمر بها، وتحديدا منذ مطلع عام ١٩٧٩، إلى الدخول في مواجهة صريحة مع نظام الرئيس السادات، مدفوعة بعدة عوامل مثل، تقاعس السلطة السياسية في تطبيق الشريعة الإسلامية، كما وعدت أو أعلنت، واتخاذ قرار بتسوية منفردة وجزئية مع إسرائيل من خلال توقيع اتفاقية كامب ديفيد، إلى جانب ما أسمته الجماعة "التغلغل الثقافي والإعلامي الغربي في أجهزة الاتصال بما يتحدى المشاعر الإسلامية"، ووقوف السادات إلى جانب شاه إيران المخلوع محمد رضا بهلوي ضد الثورة الإيرانية، التي مثلت مصدر إلهام للحركات الإسلامية، ليس في مصر وحدها، بل في العالم الإسلامي برمته.

"تنظيم السمني": نموذج جماعة إسلامية راديكالية صغيرة

تنطبق على تنظيم "السمني"، الذي تمكنت سلطات الأمن من القبض علي أعضائه عام ١٩٨٦ جميع السمات السابق ذكرها حول الجماعات الهامشية الصغيرة داخل الحركة الإسلامية الراديكالية. الأمر الذي يمكن ذكره على النحو التالي:

أ- نسب التنظيم إلى صاحبه، أحمد علي سمن، الذي كان يعمل مهندس ميكانيكا في شركة مصر للهندسة، والذي تم اعتقاله على ذمة "قضية الجهاد الكبرى" عام ١٩٨١. وقد أسس التنظيم وعمره لا يتجاوز أربعة وثلاثين عاما، بعد الإفراج عنه.

ب- لم يزد عدد أعضاء التنظيم على ثلاثة وثلاثين فردا، حسب جهات الأمن وعلى سبعة وسبعين شخصا طبقا لما ذكره سمن نفسه. وفي مقدمتهم أشخاص ينتمون إلى مهن وحرف مختلفة، فأربعة منهم كانوا ضباطا بالقوات المسلحة، وأحدهم موظف بشركة مصر لأعمال الأسمنت المسلح. وهناك أيضا بقال وسروجي سيارات وعدد من طلاب الجامعات.

ج- محدودية أو ضيق مساحة التواجد الجغرافي للتنظيم، حيث تركز أساسا في حي الزيتون بالقاهرة، وكان أميره يلتقي أتباعه في مسجد العزيز بالله في الحي ذاته.

د- ضعف الإمكانات المادية للتنظيم، حيث اعتمد في تمويله على الهبات وتبرعات أعضائه، خاصة من التحق منهم للعمل بالخارج، إلى جانب ما اعتبروه غنائم من أموال الحكومة وسرقة محلات الصاغة، كما أنهم كانوا يفكرون في مهاجمة أوكار المخدرات لسرقة أموال المتاجرين بها.

هـ- غياب إطار فكري شامل للتنظيم، حيث اقتصر الأمر على مجموعة من الشعارات والأهداف، مثل الحض على كراهية نظام الحكم

وازدرائه، والتحريض على مقاومة السلطات العامة، وتحريم الالتحاق بصفوف القوات المسلحة والعمل في البنوك وجمع الضرائب، وتكفير رجال القضاء بدعوى أنهم يطبقون قوانين "وضعية"، وتحريم الصلاة خلف أي إمام لا يطلق لحيته، وتحريم تعاطي الدواء إذا كان يحتوي على نسبة من الكحول. وقد تم العثور على أوراق حررها أعضاء التنظيم حين تم القبض عليهم تدعو إلى قتال الحكام "وإسقاط مملكة الأرض لإقامة مملكة السماء". وقد لجأ التنظيم، بناء على أوامر السمني، إلى كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج الذي يعد الوثيقة الأساسية لتنظيم "الجهاد"، لدراسته والاستفادة منه فكريا وحركيا، ولم يضع التنظيم "مرجعية فكرية" خاصة به.

و- ضعف التخطيط وهزال البنية التنظيمية. فقد اعتمد التنظيم على ما أسماها "المناوشات السياسية" ضد النظام الحاكم، واستغلال الاضطرابات الجارية في شن حرب استنزاف شاملة ضد النظام، واللجوء إلى إحداث فتنة طائفية من شأنها أن تقود إلى اضطراب اجتماعي، يصب في مصلحة التنظيم. وقد انطلق السمني من تصور وهمي مفاده أن مصر مهيأة لحركة انقلاب عسكري، تعقب اغتيالات فردية وجماعية للعديد من الشخصيات المهمة في الحكومة، وأعمالا ضد منشآت حيوية في البلاد. ولأجل هذا قسم السمني تنظيمه إلى رافدين أساسيين الأول مدني، يعد العدة للاستيلاء على مبنى الإذاعة والتليفزيون فور وقوع الانقلاب المزعوم إلى جانب ممارسة "الدعوة" لإسقاط النظام، والثاني عسكري يهدف إلى التغلغل داخل القوات المسلحة لمد أعضاء التنظيم بالسلاح والذخيرة اللازمة لعمليات الاغتيال والانقلاب، علاوة على تدريب بعض أفراد التنظيم على استخدام الأسلحة النارية والمفرقعات. وقد ضبطت قوات الأمن بالفعل في مسكن أحد الضباط الذين انضووا تحت لواء التنظيم نماذج غير

مسـودة لصـرف وارتجـاع أسـلحة نـارية وذخائر وعليهـا ختم وحدته العسكرية.

ز- غياب الاسـتقلالية، حيث اعتمـد التنظيم على بعض الجماعات الراديكالية الأخرى، فكان السـمني، وعن طريق شقيق أحد المسجونين ضـمن تنظيـم الجهاد، على صـلة بهـذا التنظيم. وقد عبر عـن اقتناعه بضـرورة هذه الصـلة حـين طالب في أحـد لقاءاته مـع أتباعه، والتي تمكنت أجهزة الأمن من تسـجيلها، بتلاقي واتحاد مختلف "الجماعات الإسلامية" لشن "حرب" مشتركة وسريعة ضد النظام.

ح- اختفاء التنظيم بمجرد القبض على أميره ورموزه الأساسـيين، حيث لم يثر أحد، سواء على مستوى الأجهزة الإعلامية أو الأمنية، شيئا عن تنظيم السمني، منذ أن سقط في يد قوات الأمن.

ورغم أن السمني نصـح أتباعه، غير مرة، بضرورة دراسة الأخطاء التـي وقعت فيها بعض فصـائل الحركـة الإسـلامية الراديكالية، مثل "جماعة المسـلمين" و"شـباب محمد"، و"الجهاد، فإنه لم يتمكن من الابتعاد عن هذه الأخطاء، لتموت جماعته تمامـا، وتسـتقر في الهامش الباهت من الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية.

ويتوهم البعض أنه من الممكن التخلص من كل مشكلات المتطرف مـن الجماعات والتنظيمات السياسـية ذات الإسـناد الإسـلامي بطرح "الصـوفية" بديـلا للراديكالية الإسـلامية في مصـر، منطلقا من أن التصـوف ينطـوي على قيـم ذات طابـع ديمقراطي، مؤسسـا تصـوره النظري على تجربة عملية راسـخة، خاضـتها الأحزاب الإسـلامية في تركيـا. لكـن في حقيقة الأمر ثمة فارق كبير بين طرق صـوفية تواكب الحداثة وتنخرط في العمل العام حتى تتمكن من دفع رموزها إلى قمة الهرم السياسـي مثل ما عليه الحال في تركيا، وطرق صـوفية تماهت في الفلكلـور وباتـت ظاهرة احتفالية بعد أن التصـقت بثوب التقليدية

وتكلست عن إنتاج أي ممارسات سياسية إيجابية إلا ما تستفيد منه السلطة في تكريس شرعيتها مثل ما هو الوضع في مصر، التي إن كان يمكن على استحياء تصنيف طرقها الصوفية بأنها أحد روافد المجتمع المدني اعتمادا على النشاط الخيري لبعضها، فإن من الصعوبة بمكان الطموح إلى تثويرها أو إنهاء مسألة انسحابها الواضح نسبيا من الحياة السياسية، أو على الأقل تنقيتها من بعض مظاهر الخرافة والدجل التي سقطت فيها.

فالصوفية المصرية إن كانت قد أفرزت في عصور غابرة، ولمرات قليلة، شيوخا ناطحوا السلاطين باستنادهم إلى التفاف جماهيري منقطع النظير ينساق حول أعمال باراسيكولوجية وأسطورية ومنافع مادية فإنها تحولت في الوقت المعاصر إلى مجرد خادم للحكام، وهي مسألة لا تخطئها عين من يتابع الاحتفالات الصوفية ولا يهملها عقل من يفكر في خطاب المتصوفة حيال السلطة من جهة، والحبل السري الذي يربط تنظيمهم بشقيه الإداري والروحي بجهاز الدولة الأمني والديني من جهة ثانية. أما في تركيا، فبدءا من نجم الدين أربكان زعيم حزب الرفاه وأحد رموز الطريقة النقشبندية وصولا إلى أحد مريديه وهو الطيب رجب أردوغان زعيم حزب العدالة والتنمية، تغالب الطرق الصوفية تقليديتها وتستغل الفضاء الواسع الذي يتيحه الفكر الصوفي من تسامح واعتراف بالآخر في وضع أطر ووسائط سياسية تجعلها متناغمة مع الحياة الديمقراطية التي تعتمد على التعددية، وهو أمر يعطيها تفرداً عن الكثير من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها وترفض الحياة الحزبية ولا تقبل بما توجبه السياسة من مرونة وعقلانية في الداخل والخارج.

لقد كانت هناك توقعات بتراجع دور الطرق الصوفية المصرية أو اندثارها في المستقبل بفعل موجات التحديث وترعرع الأشكال

الأخـرى لجمعنة الحالــة الدينية سـواء المسيسـة أو الدعوية والخيرية لكـن هـذه الطرق سـارت في اتجاه مخالف للرسـم البيـاني الذي خطه من توقعوا تدهور حالتها واسـتطاعت أن تضـم بـين مريديها عناصر تنتمـي إلى أكـثر الفئات الاجتماعيـة والمهنية تحديثـا، لكنها لا تزال عاجـزة طيلـة تاريخها عن إنتاج مسـلك مشـابه لذلك الذي سـار فيه المتصـوفة الأتـراك أو حتى نظراؤهم في آسـيا الوسـطى وأندونيسـيا الذين لعبوا دورا سياسـيا بـارزا تمثل في مقاومتهم للاسـتعمار شبيها بما مـارسته المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا. ويبقى النموذج اليتيـم للصـوفية المصريـة في هذا المضـمار هو "الطريقـة العزمية" التي شـاركت في الحركة الوطنية ضـد الاستعمار البريطاني وفي حرب فلسطين ١٩٤٨.

هوامش

١- د. مصطفى كامل السيد، "الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة"، في: د. نازلي معوض أحمد، (محرر)، مرجع سابق، ص ص ١٠٥- ١٠٦.
٢- صادق جلال العظم، "الإسلام والعلمانية"، مجلة "النهج"، صيف ١٩٩٥، ص ١٢٣.
٣- د. عمرو الشوبكي، "هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟"، مجلة "الديمقراطية"، السنة الثالثة، العدد (١٢)، أكتوبر ٢٠٠٣، ص ١١١.
٤- العظم، مرجع سابق، ص ١٢٨.
٥ الشوبكي، مرجع سابق، ص ١١٧.
٦- د. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، مجلة "منبر الحوار"، السنة السابعة، العدد (٢٦)، خريف ١٩٩٢، ص٦٩.
٧- استخدم هذا المصطلح نبيل عبد الفتاح، انظر:
- نبيل عبد الفتاح، "سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح"، (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
٨- حول موقع الطرق الصوفية من الممارسة السياسية انظر:
- عمار علي حسن "الصوفية والسياسة في مصر"، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٩- مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.
١٠- لمزيد من التفاصيل انظر:
- صادق عبد الله، "الشورى ودور الأمة في الحكم"، مجلة "المنطلق"، العدد (٦٥)، إبريل ١٩٩٠، ص ص ١٣٥ - ١٤٦.
١١- د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٤٦.
١٢- د. السيد عمر، "نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية"، مجلة "المسلم المعاصر"، السنة الثالثة والعشرون، العدد (٩١)، فبراير - إبريل ١٩٩٩، ص ١٤٦.
١٣- صادق عبد الله، مرجع سابق، ص ١٤٦.
١٤- د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ص ٢٠١ - ٢١٠.

١٥- لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر:
ـ د. محمد عمارة، "الإسلام وحقوق الإنسان"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (٨٩).
١٦- عمار علي حسن "اختزال الجهاد في بعده الديني قد يضر بمصالحنا الآنية" جريدة" الحياة" التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٣.
١٧- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وآخرون، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، (القاهرة- مكتبة التراث الإسلامي)، سلسلة "تصحيح المفاهيم"، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢، ص ٣ ـ ٤.
١٨- كمال السيد حبيب، "تحولات الحركة الإسلامية ومستقبلها" مجلة "المنار الجديد"، السنة السادسة، العدد (٢٣) يوليو ٢٠٠٣، ص ١٣.
١٩- حملت هذه الكتيبات عناوين "مبادرة إنهاء العنف .. رؤية شرعية ونظرة واقعية"، "حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين"، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، "النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين"، وألف هذه الكتيبات وراجعها قادة "الجماعة الإسلامية" في المعتقل، وهم كرم محمد زهدي، ناجح إبراهيم عبد الله، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، علي محمد الشريف، فؤاد الدواليبي، عاصم عبد الماجد، محمد عصام دربالة، وأسامة إبراهيم حافظ، وصدرت عن (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي)، عام ٢٠٠٢.
٢٠- نشرت شبكة "إيلاف" التقرير يوم السبت ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٤. انظر:
www.elaph.com

الفصل الرابع

إصلاح الأزهر
الخط البياني للتنوير ومتعرجات السياسة

ولـد الأزهر من رحم السياسـة مرتديا ثوب الدين، حـين أريد له أن يجذر التشـيع في العقلية والنفسـية المصرية ويزيح الانحياز للمذهب السني، فبدا بذلك مؤسسة ذات طابع "أيديولوجي" أكثر من كونها ذات سـمت ديني. وعلى الرغم من مرور أكـثر من عشرة قرون على ميلاده، فإنه لا يزال يجاهد ليبقى في قلب الظواهر المرتبطة بالسـلطة سـلبيا وإيجابيـا، متحديـا، سـواء في مواقف بعضـ رموزه أو بعضـ إنتاجه الفقهـي والمعـرفي، كل أولئـك الذيـن يريدون فصـل "السياسـي" عن "الدينـي"، ومطوقـا مجـالات تمتد مـن الأمور المحليـة البحتة حتى العلاقات الدولية.

واليـوم تجلب السياسـة علـى الأزهر مشـكلات حادة، بعـد فتاوى لم تـرق لأكـبر قـوة اقتصـادية وعسـكرية في عالمنـا المعاصر وهي الولايـات المتحـدة الأمريكية، حول احتـلال العراق، ومسـاندة حركة المقاومـة الفلسـطينية، سـبقتها وتوازيها وتلاحقهـا، مطالب أفرزتها تداعيـات حـدث ١١ سـبتمبر، تتمثـل في المطالبة بـ"تعديـل المناهج الدينية"، وهـي مسـألة يرى القائمون على الأزهر أنها تعدٍ على سيادة هذه المؤسسـة العريقة، التي باتت "جامعا وجامعة". لكن هذا التصلب تهزه ضـغوط هنا وهناك، يسـاندها اقتناع البعض مـن داخل الأزهر

نفسه، بحيث يبدو من المتوقع أن يلين مع الأيام وتوالي الضغوط، ليجد الأزهريون أنفسهم في نهاية المطاف بحاجة حقيقية إلى الخروج من حواشي بعض الكتب الصفراء، والدخول في متن الحياة العصرية استجابة لـ"فقه الواقع"، الذي تعطل طويلا في حياة المسلمين، خاصة أتباع "المذهب السني".

هنا يبقى أمام الأزهر خياران، لا ثالث لهما على الأرجح، شأنه في ذلك شأن المؤسسات الأخرى، السياسية منها والاجتماعية والثقافية والتعليمية، في مصر، أو في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى:

١- التطوير من الداخل: ولا يعني الاقتصار على ما ينتجه الأزهريون من معرفة دينية وعلمية فقط، بل يمتد إلى حصيلة الجدل الدائر بينهم وبين المسلمين في شتى أرجاء المعمورة، باعتبار الأزهر، مؤسسة دينية عالمية تتعدى حدود مصر وتقدم نفسها ويراها الآخرون على أنها تمثل مرجعية لأتباع المذهب السني في العالم أجمع.

٢- التطوير من الخارج: ويعني هنا إجبار الأزهر على تعديل مناهجه التعليمية ورؤيته الدينية، بما يخدم المصالح الآنية والآتية لقوى خارجية، تتمثل تحديدا في الولايات المتحدة الأمريكية، ترى في تصورات الأزهر الراهنة، النابعة من قراءته للنص القرآني والسنة النبوية، ما ينتج عداء منظما ومبررا عقديا وفقهيا ضدها.

ويرفض الأزهر إملاء أي شروط خارجية عليه، تنال من مناهجه التعليمية ورؤيته الدينية ومساره السياسي، النابع من كون الإسلام ينزع بطبعه نحو السياسة، لأنه يقدم رؤية متكاملة للحياة، لا تقتصر على المسائل الروحية، بل تشمل الواقع المعيش بشتى جوانبه. ومن ثم لا تبقى المشكلة في "تديين السياسة"، بل في "تسييس الدين". فمحاولة تهذيب السياسة والساسة بإطار قيمي أخلاقي نابع من الدين، تبدو مسألة محمودة، لكن المذموم تماما هو ممارسة السياسة

تحت لافتة دينية، أو باسم الدين.

وبالطبع فإن الأزهر لا يقدم نفسه في اللحظة الراهنة بوصفه مؤسسة سياسية، لكن تعاطيه مع السياسة سيظل أمرا قائما، بالتوازي مع دوره الديني والعلمي، بعد أن صار "جامعة"، إلى جانب دوره كـ"جامع". هذا يجعل من الضروري عند تناول تاريخ الأزهر أو دوره الحياتي المزاوجة بين عمودين أساسيين يقف عليهما هذا البناء الإسلامي الشامخ، الأول هو: الدور السياسي للأزهر.. والثاني يتمثل في "جهود إصلاح الأزهر سواء في بنيته المؤسسية أو مناهجه التعليمية أو رؤيته الدينية.

أولا: تجارب إصلاح الأزهر: خط بياني يتصاعد دوما

مر الأزهر طيلة التاريخ الحديث والمعاصر بمحاولات عدة لإصلاح أوضاعه، سواء أكانت إدارية تتعلق بهيكله ووضعه المالي أو التشريعات التي تحكم حركته، أم كانت تتعلق برؤيته الدينية ومناهجه التعليمية. وليس هنا مجال للحديث عن محاولات الإصلاح الإداري والمالي، فالاهتمام سينصب على ما جرى من محاولات النهوض بالدور التعليمي والديني للأزهر، لأن هذا هو محل الاهتمام حاليا، ليس في مصر وحدها، ولا في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

وإذا كانت الوظيفة التعليمية للأزهر قد بدأت عقب الانتهاء من بنائه بسنوات قليلة حين جلس أبوالحسن بن النعمان قاضي القضاة ليتحدث في "فقه آل البيت" فإن أول محاولة حقيقية لإصلاح التعليم الأزهري انتظرت أكثر من ثمانية قرون، إذ تمت أيام تولي محمد العروسي المشيخة، خلال الفترة المتراوحة بين ١٨١٨ و١٨٢٩، حيث سعى إلى إدخال علوم الطب والكيمياء والطبيعة لتشكل جزءا من المناهج التعليمية للأزهر، لكن سعيه خاب، نظرا لعدم اقتناع القائمين

على الأمر وقتها بأن الأزهر يمكنه أن ينتج تعليما وعلما خارج الدين. ولما جاء من يقتنع بالفكرة مات العروسي فدفنت معه مؤقتا.

نعم انتعش الدور التعليمي للأزهر في العصرين المملوكي والعثماني، بعد طول إهمال في عهد الأيوبيين لحساب مدارس اختصت بتدريس فقه المذهب السني، لكن هذا الانتعاش كان بمثابة "توسع أفقي" في هذا الدور، إذ زيد في عدد المدارس الدينية بعد تجديد بناء الأزهر وتوسيع مساحته، فزاد معها عدد الطلاب الملتحقين به، وعدد المدرسين الذين يعقدون حلقات العلم الديني فيه. لكن ظل الأمر مقصوراً في أغلب الأحوال على تدريس العلوم الدينية من فقه وحديث وتوحيد ومنطق وعلم كلام، إلى جانب مبادئ في علم الفلك والرياضيات والآداب. ولم يكن الطلاب مقيدين بالانتظام في حضور دروس العلم، ولم تكن هناك لوائح تنظم سير العملية التعليمية، وتحدد مناهج الدراسة ومدتها وأعضاء هيئة التدريس. بل كان الطلاب أنفسهم يتحكمون في تعيين مدرسيهم، من خلال الإقبال على حلقاتهم من عدمه. فمن يداوم الطلاب على حضور دروسه، وتتسع حلقته العلمية، يجز شيخ الأزهر صلاحيته للتدريس، والعكس صحيح.

ووضع الشيخ حسن العطار، الذي تولى مشيخة الأزهر في الفترة من ١٨٣٠ و١٨٣٤، لبنة جديدة في بناء إصلاح التعليم الأزهري، مستغلا علاقته المتوازنة مع محمد علي، من جهة، وسعة إطلاعه من جهة ثانية، إذ كان ملما، إلى جانب علوم الدين، بعلم الفلك والطب والكيمياء والهندسة والموسيقى والشعر، ما حدا بالمؤرخ المصري العظيم عبد الرحمن الجبرتي إلى أن يصفه قائلا: "قطب الفضلاء، وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد، الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر". وقد استفاد العطار مما خلفته الحملة الفرنسية من علوم، ومن رحلاته إلى أوروبا وبلاد الشام، في

سعيه إلى إصلاح الأزهر، وكانت الثمرة إنتاج جيل من رواد النهضة المصرية الحديثة، ممن تتلمذوا علي يد العطار، وفي مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد عياد الطنطاوي.

لكن الخطوة الفارقة على درب إصلاح التعليم الأزهري جاءت في عهد الخديوي إسماعيل، ودشنها قانون صدر عام ١٨٧٢، لتنظيم حصول الطلاب على شهادة "العالمية"، وتحديد المواد الدراسية بإحدى عشرة مادة زاوجت بين العلوم الدينية والأدبية، إذ حوت الفقه والأصول والحديث والتفسير والتوحيد والنحو والصرف والبيان والبديع والمعاني والمنطق. كما حدد القانون طريقة امتحان الطلاب، بأن يوضع الطالب موضع المدرس، ويصبح ممتحنوه في موضع الطلبة، فيلقي الأول درسه ويناقشه الآخرون في مختلف فروع العلوم، نقاشا مستفيضا قد يمتد لساعات طويلة، بعدها يتم الحكم على مستواه العلمي.

وبعد هذا بربع قرن تقريبا، وتحديدا عام ١٨٩٦، دبت عافية الإصلاح قوية في ربوع الأزهر، بفعل عدة قوانين صدرت في عهد الإمام حسن النواوي، الذي تولى المشيخة خلال الفترة من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٠، كان للإمام العظيم محمد عبده دور كبير في سنها. وحددت هذه القوانين سن القبول للأزهر بخمسة عشر عاما، شريطة الإلمام بمبادئ الكتابة والقراءة. والأهم كان إدخال عدة علوم على المناهج التعليمية الأزهرية، منها التاريخ الإسلامي والهندسة وتقويم البلدان (الجغرافيا). وبمقتضى القانون نفسه أضيفت "شهادة" قبل العالمية سميت "الأهلية"، كانت تتيح لحاملها الخطابة بالمساجد، أما من يحصل على "العالمية"، فيحق له التدريس بالأزهر.

وقد فتح الإمام محمد عبده، برؤيته المستنيرة الموسوعية، نوافذ الأزهريين على الحياة الفكرية العامة، فراح تلاميذه، أو من تأثروا

بأفكاره، يكتبون إلى الصحف اليومية، بعد طول احتجاب. ومن بين هؤلاء محمد شاكر وإبراهيم الحيالي وعبد المجيد اللبان ومحمد حسنين مخلوف، ومن بعدهم مصطفى لطفي المنفلوطي وعبد العزيز البشري ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين ومحمد الهيادي وعبد الرحمن البرقوقي، بل وصل الأمر إلى أن بعضهم أصدر مجلات أدبية، مثل "الثمرات" لحسن السندوبي، و"عكاظ" لفهيم قنديل، و"البيان" لعبد الرحمن البرقوقي، وشارك كثيرون في الجدل الفكري الذي أحاط بالحياة الاجتماعية والأحوال السياسية، التي سبقت وواكبت وأعقبت ثورة ١٩١٩.

وخلال عهد الإمام سليم البشري (١٩٠٠– ١٩٠٢/ ١٩٠٩– ١٩١٦) أنشئت "هيئة كبار العلماء"، تحديدا عام ١٩١١، التي تغير اسمها في ظل مشيخة الإمام محمد مصطفى المراغي (١٩٢٨– ١٩٢٩/١٩٣٥– ١٩٤٥) إلى "جماعة كبار العلماء"، وكانت تتكون من صفوة علماء الأزهر، وهي نواة لـ"مجمع البحوث الإسلامية" الذي يشتد حضوره راهنا في الحياة الاجتماعية، إلى جانب "جبهة علماء الأزهر" التي تملأ الدنيا صخبا من خلال تعليق بعض أعضائها على الأحداث الجارية، أو رقابتهم على بعض الأعمال الفكرية والثقافية، التي يدور حولها لغط، ويتهمها البعض بالتجديف في الدين، وهي المسألة التي زادت بشكل ملموس في عهد إمامة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (١٩٨٢– ١٩٩٦).

لكن بذرة تحول الأزهر إلى "جامعة" غرست عام ١٩٣٠، في عهد الإمام محمد الأحمدي الظواهري (١٩٢٩– ١٩٤٤)، حيث تم إنشاء ثلاث كليات هي "أصول الدين" و"الشريعة" و"اللغة العربية"، فلما جاء عام ١٩٦١، صدر القانون رقم ١٠٣، الذي بات الأزهر بمقتضاه "جامعة"، بعد أن أضيفت إلى كلياته الثلاث المذكورة كليات مدنية

مثل "الهندسة" و"الطب" و"الإدارة" و"الزراعة" و"البنات"، وقد كان ذلك في عهد الإمام محمود شلتوت (١٩٥٨– ١٩٦٤).

ووازى هذه التطور في البنية التعليمية تدرج في الإصلاح الفكري للأزهر، كان يعلو ويهبط، يتوهج ويخبو، حسب التكوين العقلي لمن يتولى المشيخة. وإذا كانت حركة النهضة المصرية قد اشتد عودها مع بداية القرن العشرين، فإن الأزهر في تلك الآونة، كان يقوده رجل ناصر الثورة العرابية، وتولى نظارة دار الكتب، وكان صديقا لمحمود سامي البارودي، وتحمس بقوة لأفكار الإمام محمد عبده الإصلاحية، وهو الشيخ علي محمد الببلاوي (١٩٠٢– ١٩٠٥). لكن خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني (١٩٠٥– ١٩٠٦)، كان تقليديا سلفيا، عادى الإصلاح وتحيز للقديم. فلما جاء المراغي وضع نواة رقابة الأزهر على المنتج الفكري من خلال إنشاء هيئة تراقب البحوث والثقافة الإسلامية والكتب التي تهاجم الدين. وتبعه الظواهري، الذي كان إصلاحيا إلى حد كبير، يميل إلى تجديد الفقه بما يواكب التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويسعى إلى أن يكون علماء الدين ملمين بمجريات الواقع، وأن يفهموا في السياسة قدر فهمهم في الفقه والأصول والحديث..الخ. وقد كان الظواهري يطبق هنا أفكاره التي ضمنها في كتاب وسمه بـ"العلم والعلماء"، دافع فيه باستماتة عن الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده، ما دفع الخديوي عباس حلمي إلى محاربته، وجمعت نسخ الكتاب لتحرق في ساحة الجامع الأحمدي بطنطا، لكن مصادرة الكتاب، لم تحل دون ذيوعه، فانكب الطلاب ينسخون منه صورا باليد، ويتبادلونها. وأعاد الإمام عبد الحليم محمود طبع الكتاب، حين كان يتولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية.

وبعد الظواهري تبوأ مشيخة الأزهر رجل مستنير، من تلاميذ محمد عبده، إنه الإمام مصطفى عبد الرازق (١٩٤٥– ١٩٤٧)، الذي درس

الفلسفة والآداب بجامعة السربون، فزاوج بين ثقافة الغرب وتراث الإسلام، ولذا نادى بانفتاح الأزهر على الغرب، وشيد قاعة محمد عبده بالأزهر لتكون ملتقى للمؤتمرات الدولية الإسلامية، وترجم بعض الكتب الدينية، وفي مقدمتها "رسالة التوحيد" إلى اللغة الفرنسية. وواصل خلفه الإمام محمد مأمون الشناوي (١٩٤٧– ١٩٥٠) ما أمكنه مسيرة عبد الرازق، حين أرسل نوابغ طلاب الأزهر لتعلم اللغة الإنجليزية، كي يصبحوا دعاة عصريين قادرين على مخاطبة "الآخر". أما الإمام عبد المجيد سليم (١٩٥٠– ١٩٥١/ ١٩٥٢– ١٩٥٤)، فقد انصب اهتمامه على تحرير الفقه من التقيد بالمذاهب، التي حاول التقريب بينها، ودعا إلى إعمال العقل في الأمور الدينية.

وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢، حاول أغلب من تولوا مشيخة الأزهر تطويع رأي الدين لخدمة السياسات السائدة، فشلتوب أفتى بأن "القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام"، والدكتور محمد الفحام الذي تولى المشيخة في الفترة من (١٩٦٩– ١٩٧٣)، اعتبر أن الانقضاض على الاشتراكية بمقتضى ما أسماها السادات ثورة التصحيح عام ١٩٧١ هو "خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء الدولة الجديدة".

لكن الأزهر كان قد استوعب الكثير من الأفكار الإصلاحية التي روج لها رواده على مدار قرن من الزمان، يبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، إلا أنه لم يتخذ خطوات فارقة على هذا الدرب، نظرا لطغيان "السياسي" على "الديني" و"الفكري" معا عقب قيام ثورة يوليو، بما جعل الخط البياني في إصلاح الأزهر، يعلو ببطء لا يقارن أبدا بالقفزات التي كانت تحدث من قبل، حين شرع أنصار الليبرالية في طبع بصماتهم على الرؤية الدينية، بما يمكنها من أن تلقي بغمارها تدريجيا في الواقع المعيش، وتخرج من إسار الكتب القديمة، التي أنتجها الفقهاء في عصور ولت.

ثانيا: شيوخ الأزهر والسياسة:
مسارات متعرجة لم تشق دربا واسعا

شكلت عناصر ثلاثة الدور السياسي للأزهر في مسيرته التاريخية، كانت تجتمع أحيانا فيتعاظم هذا الدور، بغض النظر عما إذا كان خصما من رصيد المجتمع أم لصالحه، وأحيانا أخرى كان يتوافر أحدها أو اثنان منها، فيقل دور الأزهر السياسي. لكنه، في جميع الأحوال، لم ينقض تماما.

أ- العنصر الأول: هو شخصية شيخ الأزهر من حيث فهمه للواقع السياسي وإلى أي اتجاه يميل انحيازه الفكري والنفسي، للجماهير الغفيرة ومصالحها أم لمصلحته الذاتية مع السلطان وحاشيته.

ب- العنصر الثاني: يتمثل في طبيعة السياق الاجتماعي- السياسي السائد. ففي الظروف التي كانت السياسة فيها حاضرة وضاغطة إما بفعل الحروب أو القلاقل أو الصراعات الداخلية أو احتداد المشكلات الحياتية للناس، كان لا بد للأزهر أن يدلي بدلوه فيما يدور ويتخذ من المواقف ما يتماشى مع سير الأحداث، إذ أن المجتمع المصري، كان ولا يزال، ينتظر رأي الدين فيما يجري اجتماعيا وسياسيا.

ج- العنصر الثالث: يتعلق بشخصية الحكام أنفسهم. فهناك من بينهم من لجأ إلى الأزهر لكسب الشرعية، وهناك من استمد شرعيته من روافد أخرى. هناك من أفسح المجال لعلماء الأزهر كي ينخرطوا في الحياة السياسية وهناك من أوصد الباب أمامهم تماما. هناك من كان يؤمن بأن للدين رؤية سياسية واجتماعية وهناك من أراد له أن ينكفيء على أمور العقيدة والعبادة مبتعدا عن الهموم والأحوال الحياتية.

وقد بدأ الدور السياسي لشيخ الأزهر يبرز في ظل مشيخة الإمام محمد الحفني (١٧٥٧- ١٧٦٧)، الذي بلغ في هذا المضمار شأنا

عاليا، رسم الجبرتي ملامحه قائلا: "كان شيخ الأزهر محمد الحفني قطب رحى الديار المصرية، ولا يتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلا بإطلاعه وإذنه". وقاد احتجاج الشيخ أحمد العروسي على إساءة الوالي العثماني أحمد أغا لأهالي الحسينية إلى صدور فرمان سلطاني بعزل هذا الوالي. واضطر خلفه إلى أن يحضر إلى الأزهر ليسترضي علماءه. وبعد العروسي كان الأزهر على موعد مع رجل زاوج بين الدين والسياسة، في الفكر والحركة، وهو الشيخ عبد الله الشرقاوي (١٧٩٣– ١٨١٢)، الذي عاصر هبات المصريين ضد الحملة الفرنسية، وكان واحدا من رموز الشعب آنذاك، وحشد طاقة الأزهر في طليعة مقاومة الاحتلال، وعينه نابليون بونابرت ضمن عشرة في "مجلس الشورى" الذي أنشأه لاسترضاء المصريين. وكان الشرقاوي ممن خلعوا الولاية على محمد علي واشترطوا عليه الحكم بالعدل، لكنه نقض العهد، وتخلص من مشايخ الأزهر ومن بينهم الشرقاوي. أما الشيخ الشنواني (١٨١٢– ١٨١٨) فكان دائما يسدي النصائح لمحمد علي، رغم عزوفه عن الاتصال بمن بيدهم السلطة، وقد كان أيضا من قادة الحركة الوطنية إبان الحملة الفرنسية.

وكان الشيخ حسن العطار من قادة الحركة الوطنية ضد الحملة الفرنسية، وتولى المشيخة بعد تدخل شخصي من محمد علي، وكان يميل إلى الاحتفاظ بعلاقة "متوازنة" مع السلطة، مبررا ذلك بأن مصلحة الأزهر تقتضي ذلك. أما الشيخ إبراهيم الباجوري (١٨٤٧– ١٨٦٠)، فقد حرص على إعلاء كرامة علماء الأزهر في مواجهة السلطة، وكان عباس باشا الأول يحضر دروسه، ولم يعبأ باعتراض رجال الحكم على قيامه بتعيين هيئة من العلماء تحل محله في القيام بأعمال المشيخة حين أنهكه المرض. واصطدم الشيخ مصطفى محمد العروسي (١٨٦٠– ١٨٧٠) مع السلطة، لاعتراضها على قيامه بفصل

عـدد من المدرسـين بـالأزهر رأى أن مسـتواهم العلمي دون المسـتوى المطلوب. وكان خلفه محمد المهدي العباسي (١٨٧٠– ١٨٨٢/١٨٨٢ – ١٨٨٥)، الذي لم يتحمس للثورة العرابية، فتمت إزاحته من منصـبه وقت عنفوانها، لكن بعد انكسارها أعاده الخديوي توفيق، لكن لم يلبث أن اختلـف معه، فطلب إعفاءه من منصـبه، فاسـتجيب لـه. أما الإمام شـمس الديـن الإنبابـي (١٨٨٢– ١٨٨٢/١٨٨٥– ١٨٩٦)، فقد أفتى بعدم صـلاحية توفيـق للحكم، بعـد أن بـاع مصر للأجانـب، مناصرا بذلـك عرابـي ورفاقه. لكـن معارضـته للخديوي عباس الثاني قادت إلى تدخل السـلطة في شـئون الأزهر بإنشـاء مجلس إدارة له، نال من صـلاحيات شـيخه. كما قادت معارضة خلفه الشـيخ حسونة النواوي (١٨٩٦– ١٩٠٠) للحكومـة في إقدامهـا علـى تعديـل قانون المحاكم الشرعية، إلى إبعاده من منصـبه، لكن العلماء تضـامنوا معه، فلجأت الحكومة إلى حل وسـط بتعيين شيخ يمت بصلة قرابة له هو الشيخ عبد الرحمن النواوي.

وتسـببت مناصرة الشـيخ علي محمد الببـلاوي لأفكار محمد عبده إلى اصطدامه بالخديوي عباس، الذي رفض مقترحاته لإصلاح الأزهر، فما كان منه إلا أن اسـتقال. ولعب خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني دورا مضـادا، بعـد أن لجأ إليـه الخديوي ليحارب حركة الإصـلاح في الأزهر بفعل أفكار محمد عبده. لكنه لم يلبث أن اسـتقال عندما تمادى الخديـوي في معـاداة أنصـار الإصـلاح. وعارضـ الشـيخ محمـد أبو الفضـل الجيـزاوي (١٩١٧– ١٩٢٧) مـا انتواه الملك فـؤاد من إعلان نفسـه خليفة للمسلمين بعد سـقوط الخلافة العثمانية، مبررا ذلك بأن مصر لا تصلح دارا للخلافة، لوقوعها تحت الاحتلال الإنجليزي. ورفض الجيزاوي الاسـتجابة لطلب الإنجليز بإغلاق الجامع الأزهر إبان ثورة ١٩١٩، وصدر في عهده قانون قيد سلطة الملك في تعيين شيخ الأزهر،

حـين أشـرك رئيس الوزراء في هذا. ولم تـرق محاولة الحكومة حرمان شـيخ الأزهر من بعض الأوقاف الخاصة به، للشيخ المراغي فاستقال، لكنه لم يكن مناهضـا للسـلطة، شـأنه في ذلك شـأن خلفه الظواهري، الذي تعاون مع الملك فؤاد في توسله بالأزهر لكسب الشرعية، وتدعيم سـلطته المضادة لمصالح الشعب. وكانت ذريعة الظواهري في هذا هي أن مصلحة الأزهر في التبعية للملك لا للحكومة أو الأحزاب. ونكل الملك في عهد الظواهري بعلماء الأزهر، ففصـل بعضـهم وشـرد آخرين، بعد أن صـدر قانون خول الملك سلطة تعيين شـيخ الأزهر ووكيله، وشيوخ المذاهب الأربعة، ومديري المعاهد الدينية.

وفي ظل مشـيخة الإمام محمد مأمون الشـناوي، أصدرت مجموعة من العلماء بيانا شـهيرا دعت فيه إلى الجهاد ضـد إسرائيل بعد صدور قرار تقسـيم فلسـطين عام ١٩٤٧. وأدت المواقف الوطنية للإمام عبد المجيد سليم إلى عزله، إثر معارضته لفساد الملك فاروق قائلا عبارته الشـهيرة، حين قرر الملك تخفيض المخصصات المالية للأزهر: "تقتير هنا وإسراف هناك"، في إشـارة إلى بذخ فاروق. واسـتمر الخلاف بين الملـك والأزهـر في عهد الإمـام إبراهيـم حمروش (١٩٥١– ١٩٥٢)، فأعفـي مـن منصـبه بعد أن رفض طلب فـاروق عدم اشـتغال علماء الأزهر بالسياسة.

وبعـد ثورة يوليـو مال شـيوخ الأزهـر في الغالب الأعـم إلى تأييد توجهـات السـلطة. فالإمـام محمد الخضـر حسـين (١٩٥٢– ١٩٥٤) وهو تونسـي الأصل، وصـف الثورة بأنها "أعظم انقلاب اجتماعي مر بمصر منذ قرون"، لكنه لم يلبث أن قدم اسـتقالته لخلاف مع الرئيس جمال عبد الناصر حول إلغاء المحاكم الشرعية. وجارى خلفه الشـيخ عبـد الرحمن تاج (١٩٥٤– ١٩٥٨) عبـد الناصر في خلافه مع محمد نجيب فأفتى سريان عقوبة التجريد من شرف المواطنة على من يتآمر

ضد بلاده، قاصدا بذلك نجيب، وهاجم الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية ١٩٥٤، من خلال بيان أخذ عنوان "مؤامرة الإخوان"، اتهم الجماعة بأنها تشوه الدين الإسلامي. وأفتى الشيخ شلتوت بعدم تعارض قوانين الاشتراكية مع الإسلام، كما سبقت الإشارة. ولم يجاهر برفض القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، الذي أعطى رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر، ووكيله، وتحجيم صلاحياته عبر تعيين وزير يختص بشئون الأزهر. وسار الشيخ حسن مأمون (١٩٦٤ – ١٩٦٩) على الدرب نفسه، فكان موقفه سلبيا من القانون، المذكور سلفا، إذ صدر حين كان مأمون عضوا في مجلس الأمة ورئيسا للمحكمة الشرعية. وبات أول من طبق عليه هذا القانون حين تولى مشيخة الأزهر. وكان مأمون من المدافعين عن القوانين الاشتراكية، ووصف الإخوان بأنهم "مجرمون". ولما جاء الفحام، أيد "ثورة التصحيح"، كما تقدم، وأيد خلفه الدكتور عبد الحليم محمود موقف السادات من القوى اليسارية بعد أحداث ١٧ و١٨ يناير ١٩٧٧ الشهيرة، ووصف الشيوعيين بأنهم "ملحدون لا ينتمون إلى جماعة المسلمين"، لكنه عارض مسألة تبعية الأزهر لوزير شئون الأزهر، واستجاب السادات له، فصدر القانون رقم ٣٥٠ لسنة ١٩٧٥، الذي بمقتضاه صار شيخ الأزهر بدرجة رئيس وزراء، من الناحية المالية، ويتبع رئاسة الوزارة إداريا. ونادي الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار، الذي تولى مشيخة الأزهر خلال الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٢، بعدم معارضة الحاكم إلا في الأمور الجوهرية، وسعى إلى تجنيب الأزهريين أي صدام مع السلطة، بعد قرارات سبتمبر ١٩٨١ التي زج السادات بمقتضاها بكل معارضيه في السجن.

أما الشيخ جاد الحق علي جاد الحق فهو إن كان قد أيد معاهدة السلام مع إسرائيل حين كان يتولى الإفتاء، فقد رفض التطبيع

بعـد توليـه المشـيخة اعتراضـا علـى عـدوان إسرائيـل المسـتمر على الفلسطينيين، وأعلن من بعد، تأييده للانتفاضة الفلسطينية، والعمليات الاستشـهادية، ونـدد بموقف الولايـات المتحدة المنحـاز إلى إسرائيل دومـا، كما رفض مشروع الشرق أوسـطية. وعارض جاد الحق فتاوى إباحة عائدات البنوك وشـهادات الاسـتثمار ورفض توصيات المؤتمر الدولي للسـكان، الـذي استضـافته القاهرة عـام ١٩٩٦. وأخيرا، فمن المعـروف عن الدكتور محمد سـيد طنطاوي، الذي تولى المشـيخة عام ١٩٩٦، مجاراته للسـلطة السياسـية في مواقفها، وتراجعه عن أي رأي أو فتوى كان قد أصـدرها طالما لم تلق قبولا لدى السـلطة، الأمر الذي جعل التناقض يعتري مواقف الأزهر في السنوات الأخيرة.

أسانيد الفصل الرابع

١- د. ماجدة صالح ربيع، "الدور السياسي للأزهر: ١٩٥٢ - ١٩٨١"، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية/جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢- د. سعيد إسماعيل علي، "دور الأزهر في السياسة المصرية"، (القاهرة: دار الهلال)، ١٩٩٦.

٣- د. عبد العزيز الشناوي، "الأزهر جامعا وجامعة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو) ١٩٨٤.

٤- تقرير الحالة الدينية لعام ١٩٩٥، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) ١٩٩٦.

٥- د. رجب البيومي، "حرية التفكير في الأزهر الحديث"، مجلة "المنار الجديد"، يوليو ٢٠٠٣.

٦- د. أحمد تمام، "الأزهر جامعا وجامعة"، شبكة إسلام أون لاين.

الفصل الخامس

الإصلاح الثقافي للإسلاميين
فض الاشتباك بين المؤسسات الدينية وحرية التعبير

تنبت المؤسسات الدينية الإسلامية في مصر بين صوفية انكفائية تنزلق في تصوراتها من الإيمان بالغيب، كما حدده النص، إلى خرافة يدشنها الفلكلور، وسلفية تريد أن تشد الحاضر إلى الماضي فلا يستطيع منه فكاكا، وراديكالية خروجية وحروفية ساقطة في ممارسة القسر بشتى أشكاله، وزمر تدعي أنها تطرح خطابا توفيقيا فإذا بها لا تنتج غير تلفيق مقنع، وجميعها يوصد الباب، أو يكاد، أمام تيار ضئيل مرهق يحاول أن يفتح نوافذ الإسلام على العصر، ويحفظ لهذا الدين العظيم دوره الحضاري وفاعليته الاجتماعية والنفسية، من خلال التأكيد على احترام الإسلام للعقل إيمانا بأن "التفكير فريضة إسلامية"، وتقديرا لإنسانية الإنسان بوصفه "خليفة الله في الأرض"، وعدم الافتئات على الإبداع البشري والتراكم المعرفي باعتبار أننا "أعلم بشئون دنيانا".

وهذا السياق القابض المقبض على المؤسسات الدينية يجعلها تشكل في أحيان كثيرة عائقا أمام حرية التعبير، التي باتت مطلبا عزيز المنال لدى من يرون في الحرية، كإحدى القيم الأساسية للديمقراطية، طريقا للخروج من النفق المظلم الذي تعيشه مجتمعاتنا. ومن ثم تنتج هذه المؤسسات –رغم تنوعها بين الرسمي، مثل الأزهر والأوقاف

والطرق الصـوفية والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والجناح الديني في الحـزب الحاكـم، وغـير الرسـمي مثـل الجماعـات الإسـلامية على اختلاف توجهاتها ومقاصدها– سلوكا متشابها حيال حرية التعبير، من خلال إجراءات مسبقة ومتزامنة ولاحقة على الجدل الفكري والعلمي في المجتمع. فمسـبقا تضـع هذه المؤسسات إطارها الحاكم لأي منتج فكـري، فما وافقه يصـبح حـلالا وما خالفه يبقى حرامـا، وتحاول أن تصـبغ على هذا الإطار طابعا مقدسـا، رغم أنه قائم في الأسـاس على تفسـير بشري للنص الإلهي المتمثل في القرآن الكريم. ومتزامنا تدخل هذه المؤسسـات في جدل فكري مستمر مع ما تطرحه النخب المحدثة، سـواء كانت علمانية أم دينية مستنيرة، حول قضايا الواقع وتصورات المستقبل. ولاحقا تصارع هذه المؤسسات وتلاحق أي منتجات فكرية ترى فيها ما يخالف ما هو "معلوم من الدين بالضرورة" حسـبما هو محدد سلفا في ثنايا الفقه، أو ما يخالف " نصا صريحا" طبقا لتأويل هذه المؤسسات له، أو إن كان هو كذلك بالفعل.

ونحاول هنا أن ننفذ من توصـيف حالة قمع المؤسسـات الدينية لبعض أشـكال التعبير لنصـل إلى طرح محاولة مبدئية لكيفية الخروج من المأزق. فوصف ما هو قائم بالفعل طغى على أغلب الكتابات التي تصدت لتلك المسألة، وقد آن الأوان أن نفكر في مسالك للتغلب على هذا الوضع القاتم المخيف.

أولا: تكفير التفكير: نماذج من قمع حرية التعبير لخلفيات دينية

لن يجدي كثيرا هنا النزول إلى قعر الماضي البعيد بحثا عما حدث لابن رشد وابن حزم والسهروردي المقتول، فالمؤسسات الدينية الحديثة استبدلت بهم أسماء أخرى، لكن أصحابها يشتغلون بالفكر أيضا. فقبل سـبعة وسـبعين عاما، وتحديـدا في عام ١٩٢٦، وجد الشـيخ علي عبد

الرازق نفسه في ورطة حقيقية، بسبب كتابه الصغير المؤثر "الإسلام وأصول الحكم"، فقد كفره البعض ورفت من وظيفته، وصودر الكتاب، وأجبر صاحبه على الصمت المطبق وتغيير وجهته العقلية حتى وافته المنية. وفي العام الذي يليه مر طه حسين بالموقف نفسه، جراء كتابه "في الشعر الجاهلي"، وأجبرته الضغوط النفسية التي تعرض لها على أن يعدل في أجزاء من كتابه، ويمارس نوعا من الرقابة الذاتية، التي كانت تعني بالنسبة له تعطيل منهج الشك الديكارتي، وذلك رغم أن القضاء برأه من تهمة الكفر، التي وصمه بها أعداء كتابه. وهوجم كتاب "ابن رشد وفلسفته" لفرح أنطون بضراوة، لأنه اعتبر أن ما أتى به هذا الفيلسوف الإسلامي العظيم من أفكار يصلح لأن يكون أساسا للعلمانية، وأدى الهجوم إلى إغلاق مجلة "الجامعة" التي كان يصدرها أنطون. وتوالت سلسلة تكفير التفكير ومصادرته في رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، وكتاب" مقدمة في فقه اللغة العربية" للويس عوض، وكتاب "الحسين ثائرا وشهيدا" لعبد الرحمن الشرقاوي"، و"سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" للدكتور محمود إسماعيل. وبلغ الأمر إلى حد المطالبة داخل أروقة مجلس الشعب عام ١٩٧٨ بإحراق كتاب "ألف ليلة وليلة" وكتاب "الفتوحات المكية" للصوفي الكبير محيي الدين بن عربي.

وجاء عقد التسعينيات من القرن المنصرم ليشهد موجة عارمة من مطاردة الفكر المختلف ومحاصرة أصحابه وتجريمهم، ووصل الأمر إلى حد التصفية الجسدية في حالة الدكتور فرج فودة، الذي اغتاله إسلاميون متطرفون. وبدرجة أقل إلى حد إصدار حكم الارتداد على الدكتور نصر حامد أبوزيد، والتفريق بينه وزوجته، وإجباره على الخروج من مصر، إيثارا للسلامة، وحفاظا على حياته. وقوبلت كتب المستشار محمد سعيد العشماوي بهجوم شرس، وصل إلى حد تكفيره

من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة. ووجد الروائي محمد عبد السلام العمري نفسه متهما بالتعدي على الإسلام، جراء قصة عنوانها "بعد صلاة الجمعة" يصور فيها تنفيذ حد الزنى في إحدى مدن المملكة العربية السعودية. ودخل الروائي علاء حامد إلى السجن على خلفية روايته "مسافة في عقل رجل". وتمت مصادرة كتاب "آل جيم" للشاعر حسن طلب، وتقديم استجواب في مجلس الشعب حول أشعار نشرها عبد المنعم رمضان في مجلة إبداع. وقام محمود أبو الفيض برفع دعوى ضد فيلم "المهاجر" ليوسف شاهين. وكاد المجلس الأعلى للطرق الصوفية يقيم دعوى قضائية ضد عمار علي حسن بسبب كتابه "الصوفية والسياسة في مصـ "، لكن المجلس اكتفى بتنظيم ندوة للرد على الكتاب، وجه من حاضروا فيها تهمتي "الفسق" و"الكذب" إلى الكاتب.

وبلغ الأمر ذروته مع رواية "وليمة لأعشاب البحر" للأديب السوري حيدر حيدر التي نشرتها الهيئة العامة لقصور الثقافة. فما إن أصبحت الرواية، التي سبق نشرها في بيروت مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، بين أيدي القراء حتى اهتاج عليها محمد عباس في مقال تحريضي بصحيفة "الشعب"، لسان حال حزب العمل، اتهم فيه الكاتب بالكفر لأنه تطاول على الذات الإلهية، وهاجم وزارة الثقافة لأن الكتاب صادر عن إحدى هيئاتها. وعلى الفور اندلعت مظاهرات بالحرم الجامعي للأزهر، وانتهت مشاهد الاحتجاج المتكررة، المصحوبة بجدل واسع النطاق بين النخبة الفكرية حول حدود حرية التعبير والإبداع، إلى إغلاق جريدة "الشعب"، وتجميد نشاط حزب العمل، بعد أن أدخلته هذه الواقعة في نفق قضائي حين تنازعت أجنحته حول أحقية كل منها في الحزب، ورغبة بعضها في إنهاء ما أسمته اختطافه من قبل بعض الإسلاميين. ولم تمر سوى أشهر قلائل حتى تفجرت أزمة أخرى

سـميت "أزمة الروايات الثلاث"، التي صـدرت عن هيئة قصور الثقافة أيضـا، لتوفيق عبـد الرحمن، ومحمود حامد، وياسـر إبراهيم، وانتهى الأمر بإقالة رئيس الهيئة علي أبو شـادي، ومنع توزيع هذه الروايات، وتقديم اثنين من المسـئولين عن سلسـلة "أصوات أدبية"، التي صدرت الروايـات في إطارها، إلى المحاكمة، وهما الروائيان إبراهيم أصـلان وحمدي أبو جليل.

ثانيا: في سبيل الخروج من المأزق: إدراك كل طرف لحدوده

هنـاك فارق كبـير بين الحريـة والانفلات، الذي يعنـي الإفراط في التحرر من جميع القيود. ولا يوجد مجتمع أيا كانت درجة ديمقراطيته يسـمح بحرية مطلقة. فعلـى الأقل تنتهي حرية الفـرد حين تبدأ حرية غـيره. وهناك فارق جوهري بين الإبداع الحقيقي والفوضـى الفكرية، يتأسـس على مبـدأ "القدرة على التغيير"، حسـبما يـرى الدكتور مراد وهبـة. فالإبداع يعمل على تغيـير الواقع المعيش، والفوضـى الفكرية تقـف عاجـزة عن إتيـان هذا الفعـل المهم. وهنـاك فارق بـين البحث العلمي المنهجي وبعض الكتابات الارتجالية التي يتوسـل أصـحابها بـالتابوهـات المحرمة في حياتنا مثل الدين والجنس والسياسـة طلبا لشـهرة غير مسـتحقة، ورغبة في إحداث جعجعـة دون أن يكون هناك طحن.

وفي ظـل تمسـك كل طرف بما يـراه، دون حوار أو انفتاح وتسـامح مع الطرف الآخر، لن ينقشـع الضباب، الذي يخيم على حياتنا الفكرية والإبداعية. فالذين يقيسون كل منتج فكري على ما لديهم من تصورات دينية سيجدون دائما ما يبرر بعض مواقفهم المتشددة حيال ما يستجد من أفكار. والذين يكرسـون حياتهم للإبداع والتفكير سيعتقدون دائما أنهـم أحرار في تصـوراتهم وآرائهـم، وأن هذا هو الطريـق الوحيد نحو

التقدم.

وللخروج من هذا المأزق لا بد أن يعرف كل طرف حدوده، فلا يتحجر المتدينون بما يؤدي إلى تكلس وشلل التفكير وموته، ولا يتفلت المفكرون والمبدعون بأشكال من التجاوز والاعتداء على العقيدة بما يجرح مشاعر الملايين من المتدينين. وهذا الأمر يتحقق حين نفهم جميعا المقاصد العامة للدين، وفي أولها أنه –أي الدين– يكون لمصلحة الناس، وليس العكس، وأن ندرك السياق الأوسع للإبداع، وفي مستهلها أنه عملية لا تدور في فراغ إنما تنبع من ظروف معينة، وتسعى إلى تحقيق أهداف محددة، حتى لو لم يكن منتجها يقصد ذلك صراحة. وفي كل الأحوال من المهم أن يدرك الطرفان أن الفكر لا يواجه إلا بفكر مثله، وليس بدوائر قضائية أو إشهار السلاح، ناهيك عن المصادرة والمطاردة والنبذ.

أ– المؤسسة الدينية وربط الفضاء الأوسع للإسلام بحرية التفكير والتعبير

يحمل الدين الإسلامي العديد من المضامين المرتبطة بروافده الثلاثة وهي العقيدة والعبادات والمعاملات. وتلك المضامين، التي تتوزع على عشرات الفروع، تظهر في تبلورها العام، المستند إلى النص والممارسة معا، أن هناك سمات معينة يتميز بها التصور الإسلامي، تتمثل أساسا في أن الإسلام دين واقعي يتجه إلى المثال، ويوازن بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينادي بضرورة الانتقال من الظني إلى القطعي في المعرفة والواقع المعيش، ويزاوج بين الصواب والإخلاص، وينزع إلى الكونية، بوصفه رسالة لكل العالمين. لكن هذا التصور تراجع في واقع المسلمين الراهن، وبذا خسروا كثيرا نهجا وسطيا يعينهم على فهم الحياة الإنسانية، ويجعلهم قادرين على وزن

مـا يعرض مـن أفكار بميزان دقيق، دون تحجر يفضـي إلى التخلف أو تفلت ينتهي إلى الفوضى.

فمـن حيـث الواقعية التي تتجه إلى المثال نجد أن الإسـلام لا يقوم علـى تصـورات خياليـة تصـب في قوالب نظريـة جامدة. فهـو يواجه المعيشـة –كما هي– بمثالبها وإيجابياتها، ويقودها بواقعية تكافيء متطلباتهـا، ولا ترفـرف في أحلام ورؤى مجنحـة لا تنهض بعيش ولا تلبـي احتياجات. لكنـه لا يهمل في واقعيته ضـرورة وجود "مثالية" باعتبارهـا سـقفا يسـعى البشر إلى بلوغـه في سـيرهم الحياتي. ومع ذلك فإن المثل الروحية التي يضـعها الإسـلام ليسـت عسيرة التطبيق، أو تهمل احتياجات الإنسان وواقعه المادي، وتشد الناس إلى أعلى بلا هوادة، بحيث تعلقهم في فضـاء روحي منفصـل عن الوظيفة الرئيسية للإنسان، بوصفه "خليفة الله في الأرض"، كما تصنع البوذية والرهبنة. وفي الوقـت ذاتـه لا يلتفـت الإسـلام بالكلية إلى مطالب الجسـد وعالم المادة، ويحبس الإنسـان في قفص الأشياء، بما يقعده عن التحليق في آفاق عليا ترتقي بحياته.

ويحل الإسـلام هذه المعضـلة بتأسـيس "وسـطية" أو "توازن" بما يوفر اتسـاقا في الرؤية والصـيرورة والفعل، تقوم علـى المثالية التي لا تهمل الواقع والواقعية التي لا تهمل المثال. وتنطوي هذه الوسـطية علـى منظومة من القيم الإيجابية مثـل العدالة واحترام العقل البشري بإثبات حقه في الاجتهاد، والرحمة والمودة والتعاون والإيثار واحترام كرامة الإنسـان، والاعتراف بحرية الاعتقـاد، إذ لا إكراه في الدين، ولا افتئـات على حق أي فرد في الاختيـار، ولا تجني على ميله إلى نظرية أو مذهـب مـا حيال الكـون والطبيعة والبشـر. وإذا كانت الممارسـات الخاطئـة والتأويل النفعـي للنص الديني لدى البعض قد انحرف عن هذه الوسـطية في جنوح إلى التطرف أو سـقوط في التفلت، فإن جوهر

الشرع، القائم على فهم متعمق للنص القرآني، يتأسس على مقاصد الدين وغاياته، وطبيعة النص وعلاقاته السياقية ووظيفته الحياتية، تحافظ على هذه الوسطية أو ذلك الاعتدال، وهي قيمة نفتقدها كثيرا في حياتنا المعاصرة، وبذلك لا نستطيع أن نتعامل بعقلية عادلة مع ما ينتج من فكر.

وأما عن الموازنة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات فيسعى الإسلام إلى تحقيق المصالحة الداخلية للفرد، بتوفير انسجام بين الحق والإرادة، وتحقيق المصلحة الخارجية بتوفير اتساق بين الحق والحياة. ومن ثم فالإسلام لا يهمل الفروق الفردية بين البشر، ويدافع عن التخصص وتقسيم الأدوار، بحيث يوضع كل فرد في مكانه النافع، في ظل تصور الإسلام عن التدرج، الذي لا يغلق الطريق أمام الترقي في السلم الاجتماعي، ويوجد الإطار العام الذي يمنع "التمييز" بين البشر على أساس اللون أو العرق أو الجاه والمنصب، ويجعل المعيار الوحيد لهذا التمييز هو التقوى "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات: ١٣).

وبوجه عام يضبط الإسلام النسب بين "الضروريات" و"الحاجيات" و"التحسينات"، بما يجعل للأولى أولوية على الثانية التي بدورها لها سبق على الثالثة. فالضروريات تعني الحاجات الأساسية التي لا بد منها للإنسان وبدونها يصعب عيشه وتفارقه سعادته وقد ينتهي وجوده، وهي حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ العرض والنسل، وحفظ المال. والحاجيات هي ما شرع من أجل التوسعة على الناس، ورفع الضيق والحرج عنهم، وبدونها لا تتعذر الحياة، ولكنها تصعب. ومن ثم يسر الشارع تبادل المنافع عن طريق عقود البيع والشراء مثلا، والإجارة ونحوها، وأعطى بعض الرخص، مثل القصر في الصلاة أثناء السفر، وإفطار رمضان في بعض الظروف، والتمتع

بالطيب من المأكولات والمشروبات. وفي غياب هذه الحاجيات أو منعها يقع الإنسان في مشقة، لكنها تكون أقل كثيرا من تلك التي يتعرض لها بفعل النيل من الضروريات". أما التحسينات، فهي ما شرعه الله من محاسن العادات والمعاملات ومكارم الأخلاق، والترفع عن الدنايا، وما تأباه الفطرة السليمة، مثل مراعاة الآداب العامة في الحوار مع الآخرين، والقواعد المرعية في المأكل والملبس ..الخ.

وفي تعاليمه يضبط الإسلام النسب بين هذه الحالات الثلاث، بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، في تصاعد نحو التطرف أو انحدار باتجاه اللامبالاة. فمن يُرد أن يحول التحسيني ليأخذ حكم الضروري فهذا إفراط، ومن يُرد أن يهبط بأحكام الضرورات لتصبح من قبيل التحسينات فهذا تفريط. والصواب أن تأخذ كل حالة حكمها، وما تستحقه من اهتمام من قبل الإنسان، في مرونة لا تهمل الظروف الاستثنائية، ولا تنكر التغير الاجتماعي والتطور الحضاري. وفي زماننا هذا انحدر أغلب المسلمين إما إلى تطرف يرفع التحسيني إلى مرتبة الضروري، وإما إلى تفلت يهمل الضروريات إهماله للتحسينات. وفي الاتجاه غير المادي انعكس هذا الوضع على حرية التعبير من زاوية التعامل مع بعض الأفكار على أنها مسألة حياة أو موت، فإذا لم ترق الفكرة للمؤسسة الدينية حاربتها بلا هوادة، وكأن وجودها أو الجدل معها، يعني القضاء على الدين. وإذا صادفت قبولها دافعت عنها باستماتة وكأن غيابها يعني نهاية الحياة.

وفيما يخص الانتقال من الظني إلى القطعي، نجد أن التثبت من كل خبر، والتحقق من أي معلومة، قبل إبداء الحكم هو دعوة يكرسها القرآن الكريم، "ولا تقف ما ليس لك به علم. إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا" (الإسراء: ٣٦).. "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" (الحجرات: ٦). وهذا التحقق يخص "عالم

الشـهادة"، لأنه يبحث عن أدلة مادية محسوسـة. أما بالنسبة لـ "عالم الغيب" المرتبط بالعقيدة، فإن الإسـلام لم يترك مجالا للوهم والخرافة فيـه، ودعا إلى التسـليم بـه، كما هـو، لأن العلم بمناهجـه واقترابـاته لا يمكـن أن يضـعه تحت المجهر، أو يخضـعه للتجريـب، ومن ثم يقول الكثـيرون مـن العلماء المختصـين في العلـوم الطبيعيـة "حين ينتهي العلم يبدأ الدين" أي أن ما لا يستطيع العلم أن يبلغه بوسائله لا بد من اللجـوء إلى الدين للوقـوف عليه. ومع ذلك قدم النص القرآني إشـارات عديدة يمكن أن يستدل بها العقل البشري في تصوره للغيب.

واسـتفاد المسلمون الأوائل من التصـور القرآني للعلم، ومن احترام الإسـلام للعقل، فدشـنوا مناهج تجريبية في دراسـة الطبيعيات، الأمر الذي شـهد له بعض علماء الغرب أنفسهم، من بين أولئك الذي يؤمنون بالتراكم الحضاري ويرفضون "النزعة المركزية الأوروبية" التي تحاول أن تروج ادعاءات حول ارتباط العلم الحديث بالحضـارة الغربية فقط، وعدم إسـهام الحضـارات الإنسـانية الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية، فيما توصل إليه الغرب حاليا من تقدم علمي كبير.

فهاهو بريفولت يؤكد في كتابه "صـناعة الإنسـانية" أن الحضارة الإسـلامية جادت بالعلم، وكان لها عظيم فضل على الحياة الأوروبية المعاصرة، وأنه لا يمكن إرجاع أي مظهر من مظاهر الحضارة الأوروبية إلا إلى عطاء المسلمين، باعتبار أن حضارتهم هي التي سبقت حضارة الغـرب مباشرة، ومن منطلق التجاور الجغـرافي والاحتكاك التاريخي مع أوروبا. ويؤكد جورج سـارتون على هذا الأمر حين يقول في كتابه "تاريـخ العلـم والإنسـية الجديدة": "إن تعدد الإضـافات الإسـلامية كحصـيلة علمية فريدة لا يتسـع المقام لها في هذا الكتاب، ولو تعمدنا أقصـى درجات الاختصـار. فعلماء هذا الدين قد خلفوا آثارا أعظم مما تركه اليونانيون بكثير، وكان التفوق الإسـلامي كاسـحا، خاصـة في

القرن الحادي عشر الميلادي، بحيث نستطيع أن ندرك منه السبب في كبرياء العقل المسلم.. وفي حديثه عن الغرب بالطريقة التي يتكلم بها علماؤنا عن الشرق الآن".

وفي الإنسانيات سعى علماء المسلمين الأوائل إلى بناء مناهج واقترابات علمية، تعد متطورة إلى حد كبير. وقد وصل تمسكهم بهذه المناهج لدرجة تطبيقها على دراسة النص القرآني والحديث النبوي ذاتيهما. فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد أن الإمام الشوكاني يؤسس منهجا في تمحيص السنة النبوية يقوم، في نظر أحد التربويين المعاصرين، على "الاستقامة العلمية والموضوعية، إذ أنه يبتعد فيه عن التمذهب والتعصب في مضمونه وشكله"، وقد اعتمد هذه المنهج على محاولة تحويل الظني إلى يقيني من خلال الاستشهاد بالوقائع والبراهين الملموسة، تأسيسا على "التشكك" في بعض "المعطيات"، المتمثلة هنا في بعض روايات الأحاديث النبوية، بما يفرق بين الأحاديث الموضوعة أو المنسوبة زورا إلى الرسول صلي **الله** عليه وسلم والأحاديث الصحيحة. وبما يميز بين الأحاديث "الضعيفة" والأحاديث "القوية"، أي التي تتمتع بأسانيد أقوى في روايتها. وهذا التشكك، الذي هو أساس العلم الحديث منذ أن وضع ديكارت أطروحاته حول المنهج العلمي في كتابه الصغير والأثير "مقال في المنهج"، يقوم على أن النص القرآني نفسه أقر بمساحة مشروعة للظن، فقال "إن بعض الظن إثم" (الحجرات: ١٢)، ولم يقطع بتأثيم كل الظن. فهذا البعض، هو الذي يسمح للإنسان بأن يطلق عقله ليميز بين الخبيث والطيب، والنافع والضار، والحقيقي والملفق.

لكن هذا التصور الإسلامي للعلم، الذي يؤسسه النص القرآني نفسه في مواضع كثيرة من خلال حضه المستمر على التفكير والتعقل والرشاد والتعلم، تعرض كثيرا لسوء فهم، من خلال تأويلات خاطئة،

ظـن بهـا أصـحابها أنهم بذلـك يلتمسـون السـلامة لدينهـم والتقوى لأنفسـهم، فقدموا صـورة مشـوهة عن هـذا الدين، تنزع عنـه احترامه للتجريب العلمي وحرية التفكير، وتبعده عن طبيعته الاستقرائية، التي استفاد منها علماء المسلمين الأوائل، وتحصر العلم في "حفظ النصوص الدينية" وتأويلاتها فقط، وتعلى من شـأن هؤلاء الحفظة على حسـاب المجتهدين، ومن شأن علماء الدين على ما عداهم من علماء في مجالات معرفية إنسـانية وطبيعية أخرى، مع أن الإسلام لا يعرف "الكهنوت"، الذي يجعل تفسـير النصـوص وتلقين التعاليم الدينية بيد فئة بعينها، بل هو، وعلى العكس من ذلك، جعل التفقه في الدين "فرض عين" على كل مسـلم، بمـا يحرره مـن أن يكون مسـتلبا حيال أي فـرد أو جماعة تحاول أن تلغي عقله، وتقدم له تصوراتها هي عن الدين والتدين.

وقـد بلـغ سـوء الفهم هـذا في محاولـة تصـوير العلاقة بـين العلم التجريبـي والديـن علـى أنها معركة بين خصـمين، لا بـد لأحدهما أن ينتصـر علـى الآخر في "معادلة صـفرية" لا تقبل القسـمة على اثنين، مـع أن الديـن والعلـم يلتقيـان علـى أرض واحـدة، وهـي أن كليهما يهـدف إلى خدمة الإنسـان والارتقـاء به، وكليهمـا تعرض لمحاولات إقصـائه عن هـذا الهدف بتوجيـه الأبحاث العلميـة إلى مجالات تضر بـالإنسـان مثل التسـليح واسـتغلال الدين من قبل البعض في مصالح شخصـية. كمـا أن هناك "تبادل منافع" بين الاثنين، وهذا كله يصـب في مصلحة الإنسان. فالدين قادر على أن يبلغ آفاقا روحية لا يصلها العلم، ويعطي تفسـيره لظواهر لا يمكن وضـعها تحت "مجهر البحث"، ولا يمكـن في الوقت ذاته إثبات عكسـها. وهو هنا يحمي الإنسـان من التخبط والضـياع والاستسـلام. والعلم يواصـل رحلته في الاكتشـاف فنجـد في عطائه تفسـيرات لبعض ما جاد بـه النص الديني، ونجد في عجزه أحيانا عن تفسـير كل شـيء، وبلوغ كل أفق، وتحقيق كل هدف،

ما يجعل الاحتماء بالدين ضرورة، لحفظ التوازن الروحي والنفسي، وإضفاء طابع أكثر عمقا للفعل البشري، بما يضمن استمرار تفضيل الخير، واستهجان الشر، وبما يوفر للعلم نفسه إطارا قيميا ومعنويا يحميه من الانزلاق إلى ما يضر الناس. وقد يقول قائل إن الفلسفة أو المذاهب الوضعية يمكن أن تفعل الشيء نفسه، لكن في الواقع فإن ارتباط الدين بعوالم فوق الحس وخارج المادة يعطيه عمقا أكبر بكثير، ويجعله يوقر في النفس والضمير بصورة لا يحققها غيره من قوانين وسنن. ولو قدر للمسلمين أن يواصلوا عطاءهم في المنهج العلمي، لكانوا قد قدموا للعالم وسائط مهمة لفهم الواقع وتفسيره وتطويره، وربط الإنسان بما وراء الطبيعة.

وإهمال ما نادى به الإسلام من ضرورة التحقق من المعلومات أدى في أحوال عديدة إلى ممارسة ألوان من القمع لحرية التفكير والتعبير. فالجماهير التي غضبت، لخلفيات دينية، على كثير من الأعمال الإبداعية، التي رمي مؤلفوها بالكفر والخروج أو إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثبت أنها لم تقرأ هذه الأعمال، بل انساقت وراء تفسير قلة من الكتاب، أو حتى كاتب واحد، وسلمت برأيه وقوله دون أن تكلف نفسها عناء البحث والتحقق. بل الأدهى من ذلك أن بعض من يدعون انتماءهم إلى النخبة يأخذون مواقف ويبدون آراء من بعض الكتب والروايات وغيرها، مما يثار حولها جدل، دون أن يطلعوا عليها.

وعن ربط الصواب بالإخلاص، وهي الخاصية التي تفسر ما سبق ذكره حول تبادل المنافع بين الدين والعلم، نجد أن الصواب يعني السير في اتجاه الحقيقة، وعمل ما ينفع، والإخلاص يعني أن تتعدى الغاية من هذا العمل حدود تحصيل عوائد دنيوية إلى ابتغاء مرضاة الله. وقيام الإخلاص بفك الارتباط بين المنفعة الدنيوية الضيقة

والصواب، يساعد من يتلمسون طريق الصواب على أن يسيروا فيه دون كلل أو ملل، فلا تحبطهم عوائد قليلة، ولا توقف سيرهم عقبات بفعل صراع المصالح بين البشر، في تكالبهم المرير على متع زائلة. ومن ثم فإن العلم في بحثه عن الحقيقة، والإبداع في تلمسه للجمال، يجب ألا يفتقدا الروحانية والخيرية اللتين يوفرهما الدين، إذ أن هذا الافتقاد من شأنه أن يوجه دفة العلم إلى جلب الشرور، وينزلق بالإبداع إلى تخريب الذوق الإنساني.

وقد ضرب القرآن الكريم مثلا مهما في هذا الشأن، ليس من خلال تصويبه لآراء وتوجهات المسلمين في مواقف محددة تعرضوا لها في بداية الدعوة فحسب، بل أيضا حين زاوج بين الإخلاص والصواب، مقدما الأول على الثاني، حتى يوفر له عمقا عقديا يحميه من الانزلاق. ففي بداية الدعوة في مكة، قدم القرآن الجانب العقدي والأخلاقي للإسلام، فلما آمن به أناس وصدقوا، جاءت سور القرآن التي نزلت بالمدينة لتعلمهم كيف يحققون مجتمعا فاضلا، أي يقوم على علاقات صائبة ومقاصد نبيلة. وهنا يرى كثيرون أنه ما من مرة تزاوج فيها الإخلاص والصواب إلا وكانت المنفعة والقوة والانتصار والتقدم، وعلى العكس، حين يغيب هذان العنصران، أو أحدهما، فإن الجهود تذهب سدى.

لكن تقدير ما إذا كان منتج فكري معين يتوخى الإخلاص من عدمه، لا يجب أن يترك للبشر، فهذا أمر بين الإنسان وربه. والقاعدة التي من الضروري اتباعها في هذا الشأن أن ما ينفع الناس روحيا وعقليا وماديا هو أمر محمود دون شك، ولا يخالف الدين في شيء، فكما سبق القول فإن الأديان شرعت لمصلحة الناس ولم يخلق الناس للدين. وإغفال هذه القاعدة، أو ادعاء البعض حقا في الوصاية على الدين، وامتلاكهم وحدهم القدرة على التمييز بين ما يخالف الشرع

ومـا يوافقه، هو السـبب وراء ما تتعرض له الأفكار من مصـادرة وما يلاقيه أصحابها من صلف.

وحول نزوع النهج الإسـلامي إلى الكوني، فنجد أن الإسـلام لا يقدم نفسـه علـى أنه يخصـ قوما بعينهـم، مثل بعضـ الأديان السـماوية والمذاهب الوضـعية، بل هو، بوصـفه الدين الخاتم، يطرح نفسـه أمام البشر كافة، منطلقا من تعريف واسع له وهو أن الإسلام هو التسليم لله سبحانه وتعالي، وتحدده بعد ذلك أركان خمسة واضحة. وهذه النزعة جعلـت الإسـلام، طيلة تاريخه في تداخـل مع "الآخر" إما اشـتباكا أو حوارا، وجعلته محل اتهام من قبل بعض المغرضـين بأنه "دين انتشر بحد السـيف". وهـي المسـألة التي ينتقدها علماء المسلمين من منطلق أن الفتوحـات الإسـلامية لم تكـن تجـبر قاطني البـلاد المفتوحة على اعتناق الإسـلام، وإنما كانت تهدف بـالأسـاس إلى إزالة ما يحول بين الناس وهذا الدين، من سـلطة غاشمة. وتسـتعيد الأذهـان هنا الشهادة التـي قـالهـا عالم الاجتماع السياسـي الفرنسـي جوسـتاف لوبون في معرض تناوله لهذا الموضوع، والتي أتت على عكس الكثير مما يروجه المسـتشرقون. فلوبـون يؤكـد أن الدولـة الإسـلامية التـي امتـدت من الأندلس غربا حتى الصـين شرقا، لم تبلغ هذا الاتسـاع الكبير بدموية وعنف يماثل ذلك الذي تم ارتكابه أثناء توسع الإمبراطوريات الأخرى عـبر التاريخ ابتداء مـن الرومان وحتى الحقبة الاسـتعمارية الحديثة. عـلاوة على ذلك فإن من بقـوا على دينهم في أرضـ البلاد المفتوحة، طالما تحدثوا عن العدل والتسـامح الذي وجدوه في ظل حكم المسلمين مقارنة بمن سـبقهم. وهذه النزعة الكونية جعلت تبليغ رسالة الإسلام واجبـاً علـى كل مسـلم. وإذا كان المسـلمون الأوائـل لم يجدوا وسـيلة لتحقيق هذا الهدف سـوى الزحف إلى البلاد المتاخمة للجزيرة العربية يمينا وشـمالا وشرقا وغربا فإن الوضـع الآن قد اختلف، في ظل ثورة

الاتصـال الرهيبة واتساع وسـائل الطباعة والنشر، التي حولت العالم بأسره إلى قرية صـغيرة. وهنا فإن إبلاغ رسـالة الإسلام يجب أن يتم باسـتخدام الأدوات التي أتاحتها تقنية الاتصالات الحديثة، وأن يؤمن المسـلمون بأن هذا ضرب من ضروب الجهاد في سـبيل الله. وعدم فهم بعض المتطرفين من بين المسـلمين لهذا الأمر سـاق إلى "صـدام" بين هؤلاء و"الآخر"، كان العالم سـيجبنه لو لم ينحط المسلمون في فهمهم لجوهر دينهم الحنيف.

وهـذا التصـور الكـوني يفرض أمرين مهمـين الأول هـو التعاطي المستمر مع المنتج الفكري لدى الآخرين، والثاني هو إنتاج أفكار دينية معاصرة تصـلح لإقناع البشرية جمعاء. وكلا الأمرين يفرضان بشدة قدرا هـائلا من التسـامح مع ما ينقل وما ينتج من أفكار، سـواء كانت "اجتهـادا" دينيـا، أو إبداعا أدبيا وإنسـانيا أو اختراعا علميا. وهذا يعنـي في خاتمة المطاف الإيمان بحريـة التفكير والتعبير، ناهيك عن حرية الاعتقاد والتصور.

ب – هل من ضوابط للإنتاج الفكري؟... الإبداع الأدبي نموذجا

لأن أغلـب المشـكلات التي تثيرها المؤسسـات الدينيـة حول حرية التعبـير تتعلـق بالإنتـاج الفني عموما والأدبي خصوصـا، سـنتناول في هـذا المقام، في صـيغة ملاحظـات عامة، إمكانيـة أن تكون هناك ضـوابط للكتابة الأدبية، تحت لافتة عريضة مفادها أن الحرية مسألة نسـبية وليسـت مطلقة في أي مجتمع وأن حرية أي مبدع تنتهي حين تبدأ حريات الآخرين في الاعتقاد والفهم والسلوك.

وأولى هذه الملاحظات، ما يؤكده نقاد الأدب حول ميلاد فن الكتابة القصصـية في المجتمع العربي، من أن الرعيل الأول من الأدباء كانوا يتخوفون من أن يضعوا أسماءهم على أغلفة الكتب التي تحوي أعمالهم

القصصية، لأن هذا من شأنه أن يلحق بهم استهجانا في مجتمع لم يكن يعرف هذا النوع من الكتابة، وكان لا يحظى باحترام لديه، شأنه في ذلك شأن العديد من المهن في ذلك الوقت ومنها التمثيل والصحافة وغيرها، علاوة على ما يقال في هذا الشأن من أن الثقافة الإسلامية تنزع أكثر نحو الحقيقة والواقع، وتنفر من الخيال نفورها من الكذب، ولأن الأعمال القصصية تقوم في جانب منها على التخيل، خاصة في البداية حين كانت الكتابة الإبداعية ذات طابع رومانسي، فإنها قد تكون ضربا من الكذب، أو تعرية لأحوال أناس لا يقبلون أن يفعل بهم هذا. ومن هنا نجد أن محمد حسين هيكل كتب روايته "زينب"، التي تعد في نظر البعض أول رواية عربية، بإمضاء "فلاح مصري". وبينما كانت الرواية والقصة قد رسخت أقدامها بقوة في المجتمع العربي، فإن لونا آخر من الكتابة كان ولا يزال يتلمس خطاه الأولى، ألا وهو "كتابة السيرة الذاتية"، التي سلكت دربا شبيها بالأولى من زاوية انحدارها من التعمق في التجربة الاجتماعية للكاتب، وهو ما تقابله الواقعية الاشتراكية في الرواية، والتخلي تدريجيا عن الأحلام الكبرى، ما تناظره النزعة الرومانسية في الرواية أيضا، إلى التركيز على مسائل غارقة في الذاتية، كما هو الحال بالنسبة لرواية الحداثة، التي بلور ملامحها الفرنسي ألان روب جرييه.

ورغم أن الفن القصصي رسخ أقدامه في مجتمعاتنا، وانتزع أصحابه اعترافا قويا، فإن النظرة القديمة لا تزال مسيطرة على أذهان البعض، خاصة من ينتمون إلى المؤسسات الدينية التقليدية. وإذا كانت هذه النظرة لا تنادي أبدا بوأد هذا الفن، باعتبار أن القرآن الكريم نفسه اتخذ القصة وسيلة للتعلم، فإنها تفرز تشددها حيال تفسير نص أدبي معين. فهنا لا تتعامل تلك المؤسسات، في أغلب الأحوال، مع هذا النص على أنه يقبل، شأن جميع النصوص الفنية والبلاغية، تأويلات عدة،

أو أنه يأتي في بعض الأحيان تعبيرا عن أفكار وتصورات شخصيات القصة في مختلف انتماءاتهم السياسية والأيديولوجية، بل تتعامل معه على أنه رأي بحت للكاتب، وتحاكمه على هذا الأساس.

وتتعلق الملاحظة الثانية بفريق من الأدباء والكتاب زاد عدده في الوقت الراهن، يضم أولئك الذين يغازلون الغرب في نصوصهم، لأن هذا من شأنه أن يفتح الطريق أمام ترجمة أعمالهم للغات الأجنبية. وهنا تصبح التجارب الجنسية، الغارقة أحيانا في الابتذال والسوقية، وقضايا مثل اضطهاد المرأة وتدني حقوق الأقليات والحريات الدينية، هي المحاور الأساسية التي تدور حولها بعض الأعمال الروائية والقصصية، وبعض السير الذاتية، على حساب القضايا المصيرية بالنسبة للدول العربية مثل الحريات السياسية والإصلاح الديني ومحاربة العوز والتخلف الاقتصادي والتمسك بالجوانب الإيجابية في الخصوصية الحضارية. وبالطبع فإن المسائل المتعلقة بالمرأة والأقليات مهمة أيضا، لكن النصوص المراد الحديث عنها في هذا المقام تبالغ في رسم السلبيات، بما يجعلها تشذ تماما عن الواقع وتبتعد كثيرا عن الحقيقة، لأن هذه المبالغة تروق للعقل الغربي، وتخدم مصالح قوى معينة، ومن ثم ترحب دور النشر والهيئات والسفارات الأجنبية بترجمتها. ويقع هؤلاء، المتهمون بالانتهازية وعدم الأصالة، في فخ أوهام عديدة، منها أن هذا النوع من الكتابة ينزع نحو العالمية، ويتناسون أن "البناء الأكبر" نجيب محفوظ حصد نوبل من الحارة المصرية الضيقة.

وهناك ملاحظة ثالثة تمثل ردا من قبل من تروق لهم كتابة نصوص أدبية يرى كثيرون أنها عارية أو فجة، وتعد في نظر هؤلاء الكتاب حجة قوية على ما يذهبون إليه، ألا وهي "النزعة إلى الحرية". فهناك موجة تسرى في الوسط الأدبي العربي تسمى "التحرر من القيود" في

لحظة إبداع النص، سواء تلك المرتبطة بالضوابط التي يفرضها الدين أو الأعراف التي يتمسك بها المجتمع أو الكوابح السياسية العديدة. وهذه الموجة، إن كانت في جانب منها تمثل تقليدا أعمى للآخر، فإن هناك أعذارا كثيرة قد تبيح سريانها واستمرارها. فالأجواء الخانقة للكتابة في العالم العربي جعلت الطلب على الحرية يزداد، ولأن هناك قوة ملموسة بيدها أدوات البطش مثل السلطة السياسية فإن هذا الطلب تتم إزاحته من مجاله الرئيسي وهو السياسية إلى مجال الأخلاق والقيم الذي يرتبط بقوة غيبية أو مُثُل لا يجلب تحديها أو الخروج عليها ضررا يماثل أو يكافئ ذلك الذي يترتب على النزعة إلى الحرية السياسية. هنا يحضرني تعليق لأحد القراء على قاص مصري شاب امتلأت روايته بالابتذال الجنسي والتطاول على الذات الإلهية، حيث تساءل: هل كان بمقدور هذا الروائي أن يوجه الكلمات التي تضمنها نصه بحق **الله** سبحانه وتعالى إلى وزير الداخلية مثلا؟. والإجابة بالطبع لا.

وهذا النوع من الكتابة يظلم الحرية حين ينزلق بها إلى تفلت، ويظلم من يناضلون من أجل تحقق هذه القيمة الإنسانية العظيمة في واقعنا المعاصر، حين يحصرها في مشكلات جنسية ذاتية، تصل إلى حد الشذوذ. وهذا النوع المتفلت من الكتابة لا يعدو كونه سهاما تقذف ليس في معركة الحرية بل ضدها، لأن هناك مبدأ أساسيا في الحرية، كما ذكرنا سابقا، وهو أن "حرية الشخص تنتهي حين تبدأ حرية الآخرين"، ومن ثم يصبح إيذاء الناس في معتقداتهم، بالتهكم عليها، أو في قيمهم الخلقية، بالإسهاب في الحديث عن الشذوذ الجنسي، هو من قبيل الاعتداء على الحريات العامة. فالاعتراف بمشكلات اجتماعية، حتى تلك التي تحاط بعشرات الخطوط الحمراء، يمكن أن يتم بصورة لائقة لا تؤذي مشاعر ولا تجرح ذائقة. وهنا يتحدث النقاد عن الفرق بين الكتابة الجنسية المقصودة لذاتها، والتي لا تخرج عن دائرة الأدب

الرخيص، والعلاقات الجنسية الموظفة في سياقات أكبر من أجل تحصيل رؤية أو معرفة أو عظة ما، أو لفت الانتباه مثلا من خلال النص الروائي إلى علاقة الفقر بانتشار العلاقات الجنسية المحرمة، كما فعل يوسف إدريس، أو على العكس من ذلك تماما، كما فعل إحسان عبد القدوس في فضحه للطبقة الأرستقراطية.

وهذه النقطة تقود إلى الملاحظة الرابعة في هذا المقام، وتتعلق بالمقارنة بين الأثر الذي تتركه اللغة المكتوبة في النفس، وذلك الذي تخلفه مجرد المشاهدة، وذلك على خلفية دفاع الأدباء الشباب في مصر، الذين اتهموا بكتابة العلاقات الجنسية بابتذال شديد، عن أنفسهم بالقول إن الأفلام تحوى ما هو أكثر. وباقتراب أكثر من الموضوع الذي نحن بصدده الآن، يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ما هي النتيجة التي تترتب على قراءة نص روائي يتحدث بابتذال عن علاقة جنسية مقارنة بمتابعة مشهد ساخن في أحد الأفلام؟. هنا قد يجد كثيرون أن القراءة أكثر وقعا في النفس، لأنها تطلق العنان للخيال، وتغازل قدرة العقل على التفكير في الأمر كثيرا، فإذا كان الكاتب يقصد أن يذهب بتصويره لحالة جنسية ما عند حد معين، فإن القارئ يتعدى هذا الحد كثيرا، ويفهم النص حسب خلفيته وحالته هو وليس بعقل مؤلفه أو إرادته. وهذه مسألة تناولتها كثيرا نظريات النقد الأدبي "المتجهة إلى القارئ" أو التي تتناول النص الأدبي بوصفه رسالة اتصالية يصدرها الأديب ويستقبلها القارئ. وهذا لا يتوفر في المشهد السينمائي، الذي يعطى لمن يتابعه كل شيء، ويقلص مساحة التخيل حول تفاصيل المشهد إلى أبعد حد. وهذه أيضا مسألة باتت معروفة في علم النفس، حين يتحدث عن الأثر السلبي الذي تتركه متابعة البرامج التليفزيونية على عقول الأطفال، حيث تجعلها تتقبل العالم في حالة جاهزة ولا تجهد نفسها في صنعه وفهمه والتعمق في

تفاصيله والمشاركة في رسم ملامحه. وقد جسد المثل الصيني هذه الرؤية باقتدار حين قال "أخبرني سأنسي. أرني فقد أتذكر. أشركني سأعي وأفهم". ومن ثم فإن الحجة التي يسوقها البعض حين توجه اتهامات لنصوصهم بأنها تحوى ابتذالا جنسيا بأن السينما بها ما هو أكثر وتحتاج إلى مراجعة.

والملاحظة الخامسة تتعلق بتدني "القدوة" في حياتنا العربية المعاصرة، فبعد أن كان قطاع عريض من المجتمع يعتبر المثقف البارز والروائي أو الشاعر الموهوب ورجل الدين المتبحر في العلم وعالم الطبيعيات المكلل باختراعاته المفيدة هم المثل الأعلى لأي شخص، تبدلت الصورة، حين ضعفت مكانة هؤلاء وتأثيرهم في مجتمعاتهم بما دعا كثيرين إلى الحديث عن موت المثقف أو نهايته، وألقت وسائل الإعلام في حياة شبابنا "قدوات" جديدة، قد تكون لاعب كرة قدم أو مطرباً أو ممثلاً. وهذه المسألة أثرت مثلا على فن كتابة السير الذاتية من زاويتين، الأولى أن بعض كتاب هذه السير، لأنهم يشعرون بضآلتهم الاجتماعية وضعفهم أمام السلطة، ركزوا على تجاربهم الذاتية البحتة. والثانية أن إحساس هؤلاء بأنهم لم يعودوا يمثلون الكثير بالنسبة للناس ربما أعطاهم حرية في أن يبوحوا بأسرار، تجد الشخصيات العامة والمرموقة فيها محرمات لا يجب الاقتراب منها لأنها تشوه صورهم لدى من يعجبون بهم أو يقتفون أثرهم. وبطريقة غير مباشرة، ينعكس هذا الوضع بدرجات متفاوتة على الكتابة القصصية والروائية والشعرية.

فبمفهوم المخالفة فإن بعض الكتاب قد يجدون في "الكتابة العارية" ما يلفت الانتباه إليهم، وسط رواج هذا النوع من الثقافة والفن في مجتمعات حديثة ماديا، بما جعلها نهمة إلى استهلاك كل شيء، بما في ذلك النصوص التي تدغدغ الغريزة الجنسية، أو تفضح

العلاقات المحرمة، أو تلك التي تسب الجميع، وتقلل من شأن قامات فكرية وسياسية لا يختلف عليها الناس، على غرار السيرة الذاتية للفيلسوف المصري الدكتور عبد الرحمن بدوي، التي جاءت حافلة بالشتائم، مدفوعة برغبة في الانتقام من الجميع وتصفية حسابات شخصية وأحقاد لم يدفنها الزمن.

وهناك ملاحظة سادسة تتعلق بفن كتابة السيرة الذاتية، والذي راج في السنوات الأخيرة، وهي أن كتاب هذه السير ربما نسوا أو تناسوا أن الناس لا يعرفونهم ولا يقدرونهم لأشخاصهم وإنما لإنجازهم في الحياة، ومن ثم فما يهم الجميع هو التعرف على البيئة الاجتماعية والنفسية المحيطة بالأعمال المنجزة ربما أكثر من التطلع إلى معرفة الأحوال الذاتية لصاحبها، لأنها لا ترتبط بعلاقات فضائحية قد يرى الجمهور أنها موجودة لدى فئات من أصحاب الوجوه الجديدة مثل الممثلين والمطربين والرياضيين، ومن ثم يتطلعون إليها بشغف، ويسعى الإعلام وراءها بدأب. إن الناس يقرءون السير الذاتية للعظماء لا للتعرف على علاقاتهم الجنسية ونزوات ذويهم، كما ذهب سهيل إدريس في سيرته الذاتية، بل للاستفادة من تجاربهم والتعلم من خبرتهم في مواجهة المشكلات المشابهة التي تعترض طريقهم. فالروائي الشاب مثلا، يريد من سيرة ذاتية لروائي بارز، أن يتعرف على العناصر التي ساهمت في تكوينه الإبداعي، والعقبات التي صادفته في بداية طريقه وكيف تغلب عليها، وطريقته ومذهبه في الكتابة، والكتب التي قرأها، وتقييمه لما أنتجته قريحته، والسياق السياسي – الاجتماعي الذي أحاط بتجربته الإبداعية ومدى تأثيره عليها، أكثر من رغبته في معرفة أي نوع من الطعام يأكل وأي لون من الملابس يفضل.

وإذا كان بعض كتاب السير الذاتية لدينا يتذرعون بأن الغربيين يكتبون سيرا ذاتية مكشوفة، فإن هؤلاء يتجاهلون وجود سير ذاتية

لبعض الغربيين تنأى بنفسها تماما عن هذا الأمر، وذلك على غرار السيرة التي كتبها الطبيب الألماني ألبرت شيفتزر وضمنها كتاباً أعطاه عنوان "كلنا إخوة" وهي عن تجربته في مكافحة المرض بأفريقيا في بداية القرن المنصرم، حيث امتلأت بالمعاني الإنسانية العظيمة، وركزت على تلك الفترة الثرية من حياة هذا الطبيب، الذي بات ما فعله علامة فارقة في تاريخ الأوروبيين، خاصة أولئك الذين يتطهرون من جرائم الاستعمار ويرفضون الإصابة بالنزعة المركزية الأوروبية التي تسيطر على أذهان الكثيرين من مفكري الغرب في الوقت الحالي.

لكن الملاحظات السابقة لا تعني أننا يجب أن نقبل أدبا وعظيا، فهذه ليست وظيفة الفن بأي حال، كما يبدو من غير المستساغ أن يلبس من يسطر سيرته الذاتية ثوب خطيب المنبر أو الكاهن لكن المطلوب منه هو تقديم ما يهم من تجربته بأفراحها وأتراحها، دون التعريض بأحد أو الاعتداء على الحريات العامة. وبالقدر نفسه لا يجب أن تجعلنا هذه الملاحظات ننساق وراء من يتربصون بالأدب، سواء أكانوا أفرادا أم مؤسسات دينية، بحيث إذا ما أثيرت قضية حول عبارة جنسية وردت في أحد النصوص أو جملة قابلة لمئات التأويلات حول العقيدة الدينية، انتهزوا الفرصة للانقضاض على الأدب برمته. كما أنها لا تعني تجاهل حالة اختناق حرية التعبير في العالم العربي، والتي ترشح على جوانب عديدة من الكتابة، ولا تقتصر على الكتابة السياسية كما يعتقد البعض، إذ أن هذا الاختناق ليس بفعل السلطات الحاكمة وحدها، بل تمارس المجتمعات بتقاليدها وأعرافها، ضبطا، قد يمتد في بعض الحالات ليعيق أي تطور، ويشد عربة الكتابة إلى الوراء، حال اعتبرنا أن الكتابة هي حالة من حالات ممارسة الحرية.

وثيقة:

البرنامج الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين

يرتكز البرنامج الانتخابي للإخوان المسلمين الذي يطرحونه لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري لعام ٢٠٠٥ على المرجعية التي ينبع منها منهاجنا في التغيير، وهي المرجعية الإسلامية والآليات الديمقراطية في الدولة المدنية الحديثة.

ولأن المنهج الإسلامي يملك مقومات الإصلاح فله آلياتٌ لإصلاح النفوس؛ حتى تسود القيم الأخلاقية الرفيعة، فيحب كل إنسان لأخيه ما يحب لنفسه، ويزداد الإيمان عمقًا، فتحيا الضمائر، ويشعر كل إنسانٍ برقابة الله، فتقلُّ نِسَب الفساد في المجتمع اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا.

ولأن المنهج الإسلامي يقرر كرامة الإنسان دون تفرقة بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة، ويحفظ عليه كل مقوِّمات حياته "يا أيها الناس.. إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرامٌ عليكم، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا" فإنه يجعل هذا الإنسان حرًّا، فيطلق طاقات الإبداع عنده، ويحافظ على كل القيم التي ترفع من شأن هذا الوطن، مثل العدل والإحسان والإتقان ورفض الظلم والاستبداد.. إلخ، ولأنه يقرر مبدأ الشورى الذي يحترم إرادة المواطنين في اختيار ممثليهم في كل مؤسسات المجتمع، تشريعيةً كانت أو تنفيذيةً أو نقاباتٍ أو جمعياتٍ.. إلخ، ويقرر حقَّهم في محاسبة هؤلاء الممثّلين وسحب الثقة منهم؛ لأنه يجعل من المناصب العامة وتمثيل المواطنين

خدمـةً لهم لا رفعةً عليهـم، تكليفًا لا تشريفًا، بذلاً لا منفعةً؛ لأن "خير الناس أنفعهم للناس".

ولأنه يملك شريعةً تمثل منهاجًا للبناء والتأسيس والتقدم والنهضـة والإصلاح، يحدد فيها الحلال والحرام في التشريعات والمعاملات والأقوال والأفعال، كل ذلك يربط السياسة بالأخلاق فيجعل غاياتنا نبيلةً، ويلزم أن تكون الوسائل أيضًا نبيلة.

هـذه الشريعـة تحـدد التكاليـف بـين الفـردي والجماعـي والاجتماعـي تمثل كمـالاً للشـخص، ونظامًـا للملك، وسـياجًا للجماعة، وسـلطةً تقيم حدود الله.. هذا الإسلام لا بد له من دولة تقيمه وتحرسـه وتلتزم منهاجه، كمـا أن الحل الليبرالي لا بد لهً من دولة تقيمه وتحرسه وتلتزم منهاجه.

ولأن الإسـلام يرفض السـلطة الدينية فالدولة في الإسـلام دولـةٌ مدنيـةٌ، تضـع الأمـة نُظُمَهـا ومؤسسـاتِها، وهـي مصـدر السـلطات، وهذا اجتهاد بشري ضـمن اجتهـادات بشرية أخرى تُغـيرَّ وتُحسَّـن في إطـار ثوابت الشريعـة ومرجعيتهـا الحاكمة لسـلطات الأمة والدولة، في نسق فكري متميز، فهي دولةٌ مدنيةٌ قامت وتقوم بتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله، وليس في الإسلام سلطةً دينيةً لأحد– مهما علا شأنه– على أحد إلا سلطة الموعظة الحسـنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهـي سلطةٌ خوَّلها الله لكل المسلمين.. أدناهم وأعلاهم.

أما سلطة الحاكم فهي سـلطةٌ بموجبِ العقد الاجتماعي بين الحاكـم والمحكوم، تقيمهـا الأمة، وتطـور مؤسسـاتها المدنية، فالمدنية تنفي القدسـية والكهانة عن الدولة مع بقاء مرجعيتها إسـلاميةً شرعيةً؛ لأن الإسلام وضـع حدودًا ورسم حقوقًا.. إنها دولـةٌ تمـزج بين الديـن والدولة دونما فصـل أو اتحـاد؛ لذا فإن

الأمــة هــي التي تولي الحاكم، وهي صــاحبة الحق في السـيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكمٌ مدنيٌ من جميع الوجوه.

لذا فإن المنهج الإسـلامي هو الوسـطية الجامعة بين الدنيا والآخـرة، فليس هو الديـن الذي يَترك الدنيا ليُقيم مملكته خارج هذا العالم، فهو يقدم الدنيا مع الآخرة، ويحرص على مأكل الناس وملبسهم [إِنَّ لَكَ أَلاَّ تُجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيْهَا وَلَا تَضْـحَى] (طه)، والحرص على حماية الطبقــات الغنية والفقيرة معًا، بالبعد عن الربا، وتوزيع الزكاة في مصارفها مثلاً، ويحرص علــى توظيف مخترعــات الحضــارة وتنمية الصــناعة والزراعة لنهضــة الأمة، وبالجملة فإن كل ما تتطلبه دنيا الناس إنما هو ديـن وتكاليف شرعية؛ لذا فإن المنهج الإسـلامي هو الوسـطية الجامعة، وهي خصيصــةٌ من خصائص الإسـلام، وقسمةٌ ثابتةٌ مـن قسـمات المنهج الإسـلامي في الإصـلاح.. إصـلاح النفس.. وإصلاح المجتمع الإنســاني، بلا غلوٍ في الإفراط عند المتشددين ولا تفريط عند العلمانيين والمنكرين لدور الدين في الحياة.

لذا يعتبر الإخوان المسـلمون أنفسَهم دعاةً إلى **الله** بالحكمة والموعظة الحسنة لتطبيق شرع **الله** كما أمر، من خلال الوسائل السلمية المتاحة وعبر المؤسسات الدستورية القائمة، من خلال صناديق الاقتراع الحر النزيه، ويتم ذلك عبر:

– بناء الإنســان القويم الملتـزم بعقديته التي اختارها دون إكراه، وبسلوكيات وأخلاقيات هذه العقيدة.

– الحرية الكاملة لكل إنســان هي مبدأ أصـيل وهبه **الله** منذ ولادته، وهي أساس قيام حضارة الشعوب.

– أن يتوفـر في المجتمع آلياتٌ وضـوابطُ لقيام حكم رشـيد

قائم على العدل والمساواة بين جميع أفراد الأمة، ودونما تمييز بلون أو جنس أو عقيدة.

– استخدام خبرات الحضارة الحديثة والتي لا تتناقض مع ثوابت الشريعة الإسلامية، مثل الفصل بين السلطات، والتعددية الحزبية، والتداول السلمي للسلطة عبر انتخابات نزيهة.

– نرفض استخدام العنف لاغتصاب حقوق الآخرين شعوبًا وأفرادًا.

ونحب أن يعلم قومنا أنهم أحب إلينا من أنفسنا، وأنه حبيبٌ إلى هذه النفوس أن تذهب فداءً لعزتهم إن كان فيها الفداء، وأن تزهق ثمنًا لمجدهم وكرامتهم ودينهم وآمالهم إن كان فيها فداءٌ، وما أوقفنا هذا الموقف منهم إلا هذه العاطفة التي ملكَت علينا مشاعرنا واستبدت بقلوبنا، وإنه لعزيز علينا جدٌّ عزيز أن نرى ما يُحيط بقومنا ثم نستسلم للذل أو نرضى بالهوان أو نستكين لليأس، فنحن نعمل للناس في سبيل **الله** أكثر مما نعمل لأنفسنا، فنحن لكم لا لغيركم أيها الأحباب، ولن نكون عليكم يومًا من الأيام.

الرؤية

تنقسم رؤيتنا في هذا البرنامج إلى ثلاثة محاور:

أولاً– محور النهضة: وفيه الرؤية عن الحريات، وحقوق الإنسان، وحقوق المواطنة، والقِيَم، والثقافة، وبناء الإنسان، والإعلام، والشباب، والمرأة، والطفولة.

ثانيًا– محور التنمية: ويشمل الرؤية في الزراعة، والصناعة، والتنمية العمرانية، والتعليم، والبحث العلمي، والصحة، والبيئة.

ثالثًا- محور الإصلاح: ويشمل رؤيةً للإصلاح السياسي، وفيه السياسة الداخلية والخارجية، والمجتمع المدني، والأمن القومي، والحكم المحلي، ويضمن الرؤية للإصلاح الاقتصادي، وفيه الحديث عن البطالة، وعجز الموازنة، والدين الداخلي والخارجي، والتضخم، ويضمن الرؤية للإصلاح الاجتماعي، وفيه شيوع القيم الأخلاقية، وخدمات الضمان الاجتماعي، والحقوق التأمينية والتقاعدية، والتأمين الصحي.

المحور الأول: محور النهضة

الحريات وحقوق الإنسان وحقوق المواطنة

تعيش أمتنا حالةً من حالات إهدار الحريات وإهمال حقوق الإنسان منذ زمن أدى إلى تخلُّف الأمة واعتمادها على غيرها في مأكلها ودوائها وسلاحها؛ مما أفقدها استقلالَها وحريتَها في اتخاذ قراراتها؛ لذا فإن برنامَجنا يعتمد على إطلاق الحريات للناس الذين هم مناط التكليف [ولقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُم في البرِّ وَالبَحْرِ وفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثيرٍ ممَّن خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً] (الإسراء).

لذا فإن حزمةً من الحريات.. مثل حرية الاعتقاد [فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ] (الكهف).. وحرية الرأي والتعبير بكافة الأشكال السلمية والقانونية.. وحرية تكوين الأحزاب.. وحرية التنقل والسفر.. وحرية العمل الطلابي بالجامعات والمدارس، وحزمةً من الحقوق.. مثل تكوين الجمعيات الأهلية، وعودة الأوقاف، والحق في التداول السلمي للسلطة من خلال صناديق الانتخاب دون ضغط أو إكراه.. والحق في التقاضي أمام القاضي الطبيعي بعيدًا عن القوانين الاستثنائية.. مثل

هـذه الحقـوق والحريات مما نؤمـن به وتعتبر أنـه أحد الدعائم الأساسية للإصلاح.

أما عن الحقوق الأساسية للإنسان فتتمثل في:

– الحق في الحياة في مستوى معيشيٍّ كاف للفرد وللأسرة، فمحاربـة الفقـر بشـقَّيْه (المؤقَّـت) كبطالـة المؤهَّلـين علميًّـا، و(المزمـن) المتمثـل في أسـباب ذاتيـة للأفراد، ومنهـا اعتلال الصـحة، واختـلال القيـم الاجتماعيـة، وعـدم تعلم حرفـة، أو الأميـة، ومدى تكافؤ الفرص بين أفراد المجتمع أو سـوء توزيع الثروة، وذلك من خلال برامج تنموية بشريًا وعمرانيًّا.. كل هذا يتساوى فيه جميع أبناء الوطن.

– الحـق في الرعاية الصـحية التي ترتبـط باحتياج الناس لا بقدرتهـم علـى دفـع تكاليـف هـذه الرعايـة الوقائيـة منها والعلاجية، والحفاظ على البيئة ومحاربة تلوث المياه.

– الحق في التعليم الأساسي، وإتاحة فرص عمل والتوظيف المنتِج، فهذا حقٌّ اقتصادي (تعليم الفتيات والأطفال في المناطق الريفية وفي صـعيد مصر بصفة خاصـة) وحق اجتماعي، فهو يسـاعد علـى توليد الدخل، ويحمي الإنسـان من حالـة البطالة التي تؤثر على وضعه الاجتماعي ومعنوياته.

– الحق في السـكن حق اجتماعي، يشمل سياسات التخطيط العمـراني والبنيـة التحتيـة، مـن طـرق ومياه وصرف صـحي وكهرباء واتصالات.

– مظلـة الحقوق التأمينية وامتدادها لكل شرائح المجتمع، وتلعب صناديق التأمين الخاصة وصناديق التكافل دورًا مهمًّا في إعمال هذه الحقوق.

– حقـوق الفئات الأولى بالرعاية يجب كفالتها للمرأة لكي

توفِّـق بين واجباتها حيال أسرتها وعملها في المجتمع وكفالة حقها في كافة الميادين السياسـية والاجتماعية والاقتصادية والثقافيـة، والطفل له الحق في حمايـة الأمومة والطفولة، ومن مظاهـره مشـكلة أطفـال الشـوارع، وعِمالة الأطفـال، وتعاطي المخدرات، وتراجُع الجانب الأخلاقي.

– كفالة الدولة لذوي الاحتياجات الخاصة، بتوفير المدارس ودور الرعاية، وتأهيلهم بما يتناسب مع قدراتهم؛ حفظًا لحقهم في الحياة، ولأسرهم من تحمل التكاليف الباهظة للرعاية.

– نؤمـن بكفالـة الدولة والمجتمـع لكل الحقوق الأساسـية للمواطـن المصري، مـن خلال مسـاهمات الدولة، والمسـئولية الاجتماعية للقادرين، والأوقاف الرسـمية، كلٌّ حسب دوره، هذا فضلاً عن وجوب نشر ثقافة حقوق الإنسان، من خلال المقررات الدراسية– خصوصًا مرحلة التعليم الأساسي– ومشاركة علماء الدين المسـلمين والمسـيحيين والمثقفين وأصحاب الاتجاهات الفكريـة المتعددة، من خلال النشـاط الفني الملتـزم بالأخلاق والآداب العامة والمباريات الرياضـية والنشـاط الثقافي، وكل مـا يحقق هذه الأهداف.

كل مـا سـبق من حقوق يجـب كفالتها لكل مصـري يعيش علـى أرض مصر، أما من كان مصريًّـا يعيش خارج مصر فله حـق المشـاركة في الانتخابـات ويُكفل لـه حق المسـاهمة في تنميـة وتعمير مصر والعودة متى شـاء، أما غير المصري على أرضـ مصر فله حق الحماية والرعاية وقضـاء مصـالحه، بما يليق بتاريخ مصر وحضـارتها، وبما يجعلهـا جذابةً آمنةً لكل من يريد أن يحيا بشكل دائم أو مؤقت أو يزور بلادنا.

كل ما سـبق مـن حقوق يجـب كفالتها من خـلال منظومة

حقوق المواطنة وتصنيفها كالتالي:

١- مصري يعيش على أرض مصر وله كل الحقوق سالفة الذكر.

٢- مصري يعيش خارج مصر ويُكفل له حق المساهمة في تنمية وإفادة مصر.

٣- غير المصري الموجود على أرضها بصفة دائمة أو مؤقتة، فله حق الحماية.

القيم والثقافة وبناء الإنسان

إن منظومة القيم التي تتبناها الدولة العصرية للتعبير عن ثقافة الأمم في عالم متصارع كعالمنا تمثل ركيزةً أساسيةً لبناء الإنسان العصري الذي ينتمي لأمة بعينها، ونستطيع أن نميِّز بين دولة وأخرى والحكم عليها من خلال القيم التي تحكمها وتربِّي أبناءَها عليها.

ومنظومة القيم الإسلامية تتميز بالحق والعدل بين الناس، مهما اختلفت ألوانهم أو أجناسهم أو عقائدهم [وَلاَ يَجْرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَوْم عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى] (المائدة)، والدولة الإسلامية التي ننشدها يسود فيها الحق، وتُعلي قيمة العدل بين أبنائها وبعضهم البعض وبينهم وبين باقي أمم العالم، فالكيل واحد، والميزان الذي يُعلي قيمة الإنسان [وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ] (الإسراء) ويحض على الرحمة والتراحم بين بني البشر [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنَ] (الأنبياء).

إن أدوات الثقافة المجتمعية يجب أن تكون معبرةً عن هوية الأمة، ويجب أن تنطلق من ثوابتها، ومستهدفات هذه الأدوات هي الوصول إلى تكوين وبناء الإنسان القادر على النهوض

بوطننا والحريص على الارتقاء بذاته وتنمية قدراته، فالأمة القوية لا يمكن أن تتكون من الضعفاء، والتنمية عمودها الفقري هو البشر، وتنمية البشر هو خير استثمار في مجال النهضة وتحقيق الأهداف.

إن معظم ما تعاني منه أمتنا من مشكلات قد تسبب فيه ضعفُ ثقافة الانتماء وسوء الأخلاق؛ ولذلك فإن النهوض بالأخلاق وإصلاح الإدارة هما من ركائز وأساسيات الإصلاح والتغيير "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، [وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْم] (القلم)

وليس بعامرٍ بنيانُ قوم
إذا كانت أخلاقهم كانت خرابًا

المرأة

المرأة هي نصف المجتمع ونصف الأمة، والقائمة على تنشئة كل الجيل اللاحق من الرجال والنساء وتوجيهه وإصلاحه وغرس المبادئ والعقائد في النفوس وهي بعدُ على الفطرة، والنساء شقائق الرجال، وللمرأة ذمةٌ ماليةٌ كاملة ومستقلة، ولها حق التصرف بمختلف التصرفات المقررة شرعًا فيما تملكه، فالأصل إذَن هو المساواة بين الرجل والمرأة، إلا أن الله جعل للمرأة خصوصياتٍ تُؤدي إلى التمايز الذي يُحقق التكامل؛ لذا فإن للمرأة:

- المشاركة في انتخابات وعضوية المجالس التشريعية وما هو في مثلها في نطاق ما يحفظ لها عزتها وكرامتها.
- القضاء على الأمية بين النساء، ولا سيما في الريف.
- حمايتها في كل مكان في وسائل الانتقال والعمل.

– حفظ حق المرأة في التوازن بين واجباتها الاجتماعية وعملها في مؤسسات المجتمع.
– وضع برامج خاصة للمرأة المُعيلة وبرامج القروض الصغيرة، تُموَّل من صناديق الزكاة وتبرعات القادرين.

الإعلام

الإعلام هو (بِجانب التعليم) الوسيلة التي تصنع الأفكار وتبث القيم، وترسِّخ ثوابت الأمة، وتحدد أولويات المجتمع في مرحلة زمنية معينة، وقد شهدت السنوات الأخيرة تناميًا متزايدًا في المجال الإعلامي؛ مما أدى إلى تعاظم تأثيره في صناعة الأفكار وتحديد القيم السائدة؛ لذا فإننا نعتقد أن رسالة الإعلام الأولى هي دفع المجتمع والشباب بصفة خاصة إلى تبني قيم الحرية والانتماء، وهما الأساس لكل بناء جاد، ثم قيم التنمية والإيجابية والعدل والمواطنة الصالحة.

وننادي بحرية تملُّك وسائل الإعلام للأشخاص والهيئات، على أن تكون هناك هيئةٌ قوميةٌ تراقب أداءها (تحدد لذلك ميثاق شرف) وتشجيع الندوات والمؤتمرات والمعارض، وترشيد دور الفن بما يتفق مع قيم المجتمع، وننادي بإلغاء وزارة الإعلام، وإعادة النظر في دور المجلس الأعلى للثقافة، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وكافة المؤسسات الثقافية بما يكفل الإصلاح المنشود.

المحور الثاني: محور التنمية

يعتمد برنامجنا الإصلاحي على تحقيق التنمية الشاملة في كافة نواحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتي ترتكز على النقاط التالية:

أولًا: الأهداف

- تحقيق العدل والحرية والمساواة في ضوء منهج وشرع الله.
- تحقيق الاكتفاء الذاتي في كافة المتطلبات الحيوية، كالغذاء والدواء والسلاح، يعتبر هذا هدفًا أَساسيًّا لعملية التنمية.
- تأمين الاحتياجات الرئيسة للمواطن من مأكل ومشرب ومسكن، بالإضافة إلى الخدمات الأساسية كالصحة والتعليم ووسائل الانتقال وغيرها، يعتبر هذا أيضًا من أولويات العملية التنموية.
- تعظيم الناتج القومي، وتحقيق فائض في ميزان المدفوعات، وضبط الموازنة وسداد الدين الداخلي والخارجي، وزيادة معدل النمو، والقضاء على التضخم والبطالة.

ثانيًا: السياسات

- التنمية المتوازنة لكافة المجالات السياسية والإستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية، دون أن يطغى مجالٌ معين على أي من المجالات الأخرى تمثل السياسة الحاكمة للعملية التنموية.
- التنمية الذاتية القائمة على تعظيم الاستفادة من الموارد المحلية، دون استنزاف الموارد، ودون الاستعانة بالقروض والمعونات الخارجية هي سبيلنا لتحقيق التنمية الشاملة.
- التنمية البشرية التي تُعنى ببناء الفرد بناءً متكاملاً قيميًّا وثقافيًّا وماديًّا ومعنويًّا بصفته الركيزة المحورية لعملية

التنمية تعتبر السياسة التي ستُبنى عليها عملية التنمية.
– المجتمع المدني بكافة أفراده ومؤسساته يعتبر شريكًا استراتيجيًا لمؤسسات الدولة في تحقيق أهداف التنمية الشاملة.

ثالثًا الاستراتيجيات

– إنشاء بنية أساسية متكاملة وقاعدة صناعية وتقنية متقدمة لخدمة الأهداف الإستراتيجية واستغلالها؛ للمساهمة في تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية تعتبر العمود الفقري لإستراتيجيات التنمية الشاملة.
– إقامة المشاريع القومية المتكاملة (تنمية سيناء والوادي الجديد والبحر الأحمر والساحل الشمالي الغربي، والصحراء الغربية.. وغيرها) والبرامج القومية المتخصصة (البرنامج النووي، وبرنامج الفضاء والطيران، وبرامج التسليح، وبرامج التقنية الحيوية.. وغيرها) تمثل أهم إستراتيجياتنا لتحقيق التنمية الشاملة.
– التكامل التنموي مع الدول الشقيقة كالدول العربية والإسلامية بصفة عامة والسودان وليبيا بصفة خاصة يعتبر استراتيجيةً أساسيةً في العملية التنموية.
– التعليم والبحث العلمي ونقل وتطوير التقنيات في المجالات التنموية المختلفة بالاستعانة بالخبرات الداخلية والخارجية تعتبر من السبل الرئيسة لتحقيق التنمية الشاملة.

رؤيتنا للتنمية الصناعية

نظرًا لتوفر معظم مقومات الصناعة في مصر فإن مستقبل الصناعة في مصر يتوقف بصورة كبيرة للغاية على السياسات المتبَعة لتعظيم الاستفادة من هذه المقومات.

أولًا: الأهداف

- الاكتفاء الذاتي من الغذاء والدواء والسلاح.
- تعظيم الناتج القومي، وتحقيق فائض في ميزان المدفوعات، وزيادة معدل النمو.
- القضاء على البطالة، وزيادة مستوي دخل الفرد.
- تحسين البيئة وحماية سلامتها واستدامتها.

ثانيًا: السياسات

- التوسع في التصميم والتصنيع المحلي للمصانع والمعدات والآلات.
- اتباع أسلوب التنمية الصناعية الذاتية، بدءًا بصناعة المواد، تليها الصناعات الهندسية الأساسية، ثم باقي الصناعات.
- دعم المدن الصناعية المتميزة كدمياط، وإدكو، وأخميم، والمحلة الكبرى.. وغيرها.
- التوسع في الصناعات ذات القيمة المضافة المرتفعة، كالبرمجيات والاتصالات والغزل والنسيج.
- اتباع مفهوم الآليات الصناعية المتكاملة، بدءًا من البحوث والتطوير، وانتهاءً بالتمويل والتسويق، ومرورًا بالتصميم والتصنيع.
- التركيز على الصناعات المحورية متعددة الأبعاد، مثل صناعة الأسمدة.

– التوسع في بناء المجتمعات الصناعية التكاملية.
– اتباع مفهوم السلسلة الصناعية المتوالية والمتشابكة.
– تبني الصناعات الصغيرة بإنشاء مراكز للدعم الفني والمالي والتسويقي وقواعد البيانات.
– دعم التقنيات الصناعية كثيفة العِمالة وقليلة الاستثمار وصديقة البيئة.
– ربط التعليم والبحث العلمي بالصناعة.
– التكامل الصناعي مع الدول الشقيقة.

ثالثًا :الاستراتيجيات

– توحيد نشاط الصناعة والتعدين والبترول والغاز والتصنيع الحربي والطاقة في وزارة واحدة تتبعها هيئاتٌ معنيةٌ بكل نشاط من النشاطات.
– إنشاء بنية أساسية وبناء قاعدة صناعية متكاملة للصناعة الإستراتيجية، كالأسلحة والذخيرة والمركبات والفضاء والطيران، على أن تكون هذه المنظومة مملوكةً للدولة، وتوظيف هذه القاعدة في إنتاج مدخلات الصناعات الاقتصادية الأخرى.
– وضع مواصفات قياسية شاملة للمنتجات الصناعية، والحزم في تطبيقها، بالإضافة إلى رفع المواصفات القياسية لبعض الصناعات بصفة عامة وصناعة المواد بصفة خاصة لمضاعفة الإنتاجية وزيادة القدرة التنافسية العالمية.
– تطبيق مشروع الصناعات الهجينة (كبيرة الإنتاج، صغيرة التسويق).
– تطوير التقنيات الصناعية المناسبة للظروف والخامات المحلية.

رؤيتنا للتنمية الزراعية

تتلخص رؤيتنا للتنمية الزراعية في وضع سياسات زراعية تهدف إلى تعظيم الاستفادة من المقومات الزراعية المتميزة في مصر.

أولًا: الأهداف

- تحقيق الاكتفاء الذاتي، وتعظيم الناتج القومي من محاصيل الحبوب والزيوت والبروتين.
- زيادة القدرة التنافسية للسلع التصديرية.
- تطوير القدرات البحثية في الجامعات ومراكز البحوث الزراعية.

ثانيًا: السياسات

- زيادة معدل النموّ السنوي للإنتاج الزراعي ليصل إلى ٤,١٪ حتى سنة ٢٠١٧، وذلك عن طريق تنمية قطاع الإنتاج النباتي والحيواني أفقيًّا ورأسيًّا، والاستفادة من المزايا النسبية والتنافسية للزراعة المصرية.
- استصلاح ٣,٥ مليون فدان.
- توفير مناخ اقتصادي مشجِّع للتنمية الزراعية لزيادة عائد الاستثمار في الإنتاج الزراعي، وإحداث التكامل مع بعض الدول العربية والإسلامية.
- توفير القدرات البحثية في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وربط البحوث بالإنتاج، وتطوير ونقل التقنيات الحديثة إلى حيِّز التنفيذ.

ثالثًا: الاستراتيجيات

– زيادة الإنتاجية، عن طريق استنباط أصناف جديدة عالية الإنتاج واستنباط أصناف مقاومة للظروف المعاكسة وذات احتياجات مائية منخفضة، وترشيد استخدام المياه، وحُسن إدارة استخدام الأسمدة، وتحقيق أقصى عائد محصولي؛ بهدف تحقيق الاستخدام الأمثل من الموارد الزراعية المتاحة.

– تنمية الثروة الحيوانية؛ بهدف زيادة نصيب الفرد من البروتين إلى الضعف.

– ترشيد استخدام مياه الري (التسوية واستخدام نظم حديثة للريّ السطحي، ودراسة إمكانية تحويل ريّ الحدائق من الريّ السطحي إلى الريّ بطرق الريّ الحديثة).

– ترشيد استخدام الأسمدة والمبيدات، والاعتماد على برامج المكافحة البيولوجية المتكاملة.

– تشجيع الاستثمارات المحلية والخارجية في مجال الإنتاج الزراعي، وتطوير نظم الائتمان الزراعي.

رؤيتنا للتنمية العمرانية

تتلخص رؤيتنا للتنمية العمرانية في وضع سياسات تهدف إلى تحقيق التنمية العمرانية المتكاملة والشاملة في مصر.

أولًا: الأهداف

– توفير مسكن لائق للمواطن يحافظ على الحد الأدنى من الخصوصية والكرامة، ويمنع ظهور أو نموّ العشوائيات.

– حل مشكلة العشوائيات القائمة.

– توفير المسكن المناسب للشباب حديثي التخرج والزواج.

– دعم جهود التنمية الاقتصادية، من خلال توفير موارد بشرية مستقرة بمناطق التنمية، مثل سيناء والوادي الجديد والساحل الشمالي الغربي.. إلخ.

– الحفاظ على الثروة القومية المتمثلة في المنشآت القائمة والمستجدة.

– علاج ظاهرة التعدي على الأراضي الزراعية لإقامة منشآت سكنية.

– علاج المشاكل المتفاقمة بالمدن المزدحمة، وعلى رأسها القاهرة.

ثانيًا: السياسات

– توجيه موارد الدولة لتخطيط مناطق سكانية حديثة، تتوافق مع خطة التنمية الاقتصادية، وتُنفَّذ بها أعمال البنية الأساسية (طرق– مياه– مجاري– تليفونات– كهرباء) والمرافق الضرورية (شرطة– مدارس– وحدات صحية) على نفقة الدولة.

– وضع السياسات الملائمة لجذب الاستثمار الخاص للعمل في مجال الإسكان الاقتصادي.

– تشجيع العمل بنظام التأجير بدلاً من التمليك؛ لتسهيل الحركة بين أنشطة ومناطق التنمية المختلفة تبعًا لمتطلبات السوق وتنظيم أعمال الصيانة.

– تشجيع الدراسات والبحوث في مجال التنمية العمرانية في الجوانب التخطيطية والإنشائية والتمويلية والإدارية والقانونية.

– تشجيع الدراسات في البحوث في مجال علاج ظاهرة

العشوائيات من كافة جوانبها الاجتماعية والتخطيطية والقانونية.

– توفير موارد من أجل علاج ظاهرة العشوائيات، وتوفير مساكن للشباب حديثي التخرج والزواج.

– تشجيع الاستثمار في مجال إنشاء مؤسسات متخصصة في إدارة التجمعات الإسكانية، تتولى أنشطة التأجير والصيانة، والمحافظة على المنشآت والمرافق، وتنظيم استخدامات الفراغات المختلفة.

– وضع سياسات ضرائبية جديدة تضمن الاستفادة المباشرة لسكان الأحياء من ضرائبهم المدفوعة.

– تشجيع تكوين مؤسسات العمل المدني في مجال المحافظة على البيئة السكنية وتفعيل دورها الرقابي.

– إعادة النظر في نُظُم تنفيذ المنشآت والإشراف عليها، والعمل على رفع الكفاءة الفنية، وتنظيم ممارسة الحِرَف المتصلة بصناعة التشييد.

– تشجيع إنشاء المؤسسات التي تتولى أعمال الصيانة المتكاملة للمنشآت القائمة.

– إعادة النظر في مشكلة المدن المزدحمة ومراجعة الدراسات الخاصة بذلك.

ثالثًا: الاستراتيجيات

– إنشاء هيئة مستقلة تهتم بمشكلة العشوائيات، ويتم مراقبة عملها من جانب مؤسسات المجتمع المدني، بالإضافة إلى المؤسسات الرقابية العادية.

– إعداد دراسات لبحث كيفية جذب الاستثمارات لمجال

الإسكان الاقتصادي، تغطي كافة جوانب المشكلة التمويلية والإدارية والقانونية.

– تبيين توصيات هذه الدراسات على شكل مشروعات تجريبية نموذجية يتم تقييم نتائجها والعمل بمقتضى هذا التقييم على نطاق أوسع.

– وضع قوانين تسمح بتكوين شركات لإدارة التجمعات الإسكانية؛ من حيث تنظيم الإيجار والصيانة والنظافة واستخدام الفراغات، مع التأكد من ضبط العلاقة التعاقدية بين الشركات والسكان؛ من حيث الالتزام والحقوق وتوفير الآليات اللازمة لذلك.

– تشجيع تكوين المؤسسات المدنية في المناطق السكانية للمساهمة في الارتقاء بالأداء من جانب كل أطراف المنظومة المعنية من سكان وأجهزة حكومية وشركات إدارة.

– تكليف المراكز البحثية والجامعات والنقابات المهنية بوضع نظام اعتماد يضمن الارتقاء بمستوى الحرفيين العاملين في مجال التشييد في صورة شهادات وتفعيلها كأحد المتطلبات الأساسية الواجب على المقاوِل توفيرها قبل السماح له بالعمل.

– تفعيل دور النقابات المهنية في تنظيم ممارسة العمل لمنع الآثار السلبية للمنافسات التي تؤدي إلى تدنيِّ الأتعاب والأسعار؛ مما ينعكس في النهاية على مستوى الأعمال المنفَّذة.

– فرض ضرائب على مشروعات التجمعات السكانية الفاخرة تُخصَّص حصيلتُها مباشرةً لصالح إنشاء تجمعات سكانية للشباب ولصالح علاج ظاهرة العشوائيات وللبحوث والدراسات ذات الصلة.

– الاستفادة من الدراسات الخاصة بمحاور التنمية على اتساع الدولة، واستكمال هذه الدراسات من كافة جوانبها التخطيطية والتمويلية والقانونية، ووضع نتائج هذه الدراسات موضع التنفيذ.

– تشديد الرقابة على الأجهزة المعنية بالتنمية العمرانية والبناء ومكافحة الفساد المستشري، من خلال تفعيل دور الجهات الرقابية الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني.

– تشكيل هيئة خاصة مهمتها وضع خطة للقضاء على مشكلة ازدحام المدن الكبيرة– وعلى رأسها القاهرة– من خلال حلول بديلة والإشراف على تنفيذ هذه الخطة.

رؤيتنا للتعليم والبحث العلمي

تتلخص رؤيتنا في مجال التعليم والبحث العلمي في الآتي:

أولاً: بالنسبة للتعليم قبل الجامعي

– ضرورة السعي لأن يكون للتعليم رؤيةٌ ورسالةٌ وفلسفةٌ وأهدافٌ واضحةٌ تتمخَّض عنها سياسةٌ تعليميةٌ تتفق مع هوية الأمة والدستور وتصون اللغة العربية.

– ضرورة ربط التعليم بخطط الدولة للتنمية، والارتقاء بالتعليم الفني، وتوفير كافة إمكانياته، والعودة بالتعليم الأزهري لتحقيق أهدافه الأصلية، مع توفير كافة الإمكانات له.

– تطويرٍ وتحديث المناهج والكتاب المدرسي بما يناسب العصر وبما ينمي القدرات والمواهب ويحقِّق الأهداف والمواصفات المطلوبة.

– الارتقاء بالمعلم ماليًّا واجتماعيًّا، والاهتمام الفائق

بحُسن اختياره وتدريبه وتأهيله تربويًّا ومهنيًّا، بما يحقق جودة التوصيل، وجودة العملية التعليمية، والارتقاء بالأداء المدرسي، مع العمل على سدِّ النقص في المعلمين بالعناصر المؤهلة والمدربة.

– تطوير برامج كلية التربية بما يؤهِّلها لتخريج المعلِّم القادر على أداء رسالته.

– السعي إلى تطبيق نظام المدرسة (الإعدادية والثانوية) الشاملة بمقومات نجاحه.

– ربط التعليم بسوق العمل لتوفير فرص عمل منتجة وحقيقية للخريجين، مع استمرار التدريب ورفع الكفاءة.

– الفصل بين البنين والبنات في مراحل التعليم المختلفة.

– توفير المباني المدرسية المتكاملة بخدماتها ومرافقها وبما يحقق تخفيض كثافة الفصول.

– ضرورة التأهيل التربوي والإداري والفني للإدارة المدرسية والإدارة التعليمية، مع المتابعة والتقويم المستمر للأداء المدرسي.

– زيادة نسبة إنفاق الدولة على التعليم، وتشجيع المشاركة المجتمعية في بناء المدارس، ودعم التعليم وعلى الأخص رجال العلم.

– وضع خطة قومية بجدول زمني لمحو الأمية مع متابعة صارمة للتنفيذ.

– القضاء على ظاهرة الدروس الخصوصية، من خلال جودة العملية التعليمية، وإتقان أداء المعلم، وإعادة الثقة بين المجتمع ومؤسساته المدرسية، وتوطيد الصلة بين الأسرة والمدرسة.

– الحرص على النموِّ الروحي والعقلي والبدني المتوازن لتلاميذ

وطلاب كافة المراحل مع تعميق الوعي- خُلُقًا وسلوكًا- بالقيم الإسلامية.

- تحقيق مقومات الاستمرار وحسن الأداء وتحقيق الأهداف المرجوَّة.

- توفير مقومات النجاح لنظام اللامركزية وتحقيق شروطها، من خلال عناصر مؤهِّلة جادَّة مخلصة واعية تسعى لتفعيل المشاركة المجتمعية وتميز العملية التعليمية.

- الاهتمام الفائق بالأطفال قبل المدرسة (رياض الأطفال ٤- ٦ سنوات) من حيث استيعابُهم ووضع البرامج المناسبة لهم، والإكثار من كليات رياض الأطفال المؤهلة لمتطلبات المرحلة.

- ضرورة مراجعة مناهج وخطط التعليم الأزهري، والارتقاء به، وتحسين جودته، وربطه باحتياجات الدولة والعالَمين العربي والإسلامي من دعاة وعلماء وهيئة تدريس.

- ضرورة أن يكون هناك خصوصيةٌ في تعليم البنات، على هيئة بعض المقررات الإضافية المعنية بتربية الأبناء واقتصاديات إدارة البيت ودور الأم في المجتمع، وذلك بخلاف البرنامج الرئيسي للدراسة.

ثانيًا: التعليم الجامعي

- تعديل قانون الجامعات ولائحته التنفيذية بما يناسب الأهداف والسياسات المعلنة للتعليم العالي وبما يهيِّئ الاستقرار لأعضاء هيئة التدريس.

- تطوير المناهج والبرامج الدراسية وطريقة الأداء بما يحقق الأهداف والمواصفات.

– زيـادة أعـداد وكفـاءة أعضـاء هيئـة التدريس ومعاونيهم وتحسين أحوالهم.

– تقييم الأداء في العملية التعليمية وضمان الجودة والاعتماد من داخل وخارج المؤسسات التعليمية.

– عـودة الأنشـطة الطلابيـة إلى الجامعة ودعمها وتشـجيعها دون قيود أمنية أو إدارية.

– ضرورة وضـع مواصفات للخريج والسعي لتحقيقها وكذلك أهداف للبرامج الدراسية.

– أن يتبنـى المجلس الأعلى للجامعات والنقابات خطةً قوميةً لتعريـب العلوم وتعريـب التعليم مـن خلال التأليـف بالعربية والترجمة إلى العربية.

– ربط التعليم العالي بخطط الدولة للتنمية.

– العمل على إدراك وتحقيق الدور المهم للجامعة في المجتمع، مـن قيادة حركـة التغيير والإصـلاح، وتوجيـه المجتمع، وحل مشكلاته وقضاياه.

– زيادة عدد الجامعات الوطنية، وتقليل الكثافة الطلابية بها، وتحسين الإمكانيات، وترشيد الجامعات الأجنبية.

– تطوير نظام القبول بالجامعات والمعاهد بما يناسب قدرات ورغبات ومواهب الطلاب.

– إعـادة النظـر جذريًا في التعليم العالي غـير الجامعي ودعمه بما يحقق الأهداف المرجوة وربطه بخطط الدولة للتنمية.

– السعي إلى استقلال الجامعات استقلالاً فعليًا.. إداريًا، ماليًا، تعليميًا، وبحثيًا.

– جدية وموضـوعية المتابعـة والتقييم للجامعـات والمعاهد الخاصة.

ثالثًا: البحث العلمي

– تطوير الدراسات العليا بالجامعات، بما يحقق تكوين الباحث الملتزم بالأخلاقيات والقيم والهمة العالية، مع توفير كافة المقومات لتكوينه.

– ربط البحث العلمي (الجامعات ومراكز البحوث) بمراكز الإنتاج والخدمات والمرافق، وبما يحقق تنشيط وحدات البحث والتطوير في الصناعة.

– زيادة النسبة المخصصة للبحث العلمي من الدخل القومي العام؛ حتى تصل فعليًا إلى حوالي ٢٪ خلال العشر سنوات القادمة؛ بما يدفع بالبحث العملي نحو تحقيق أهدافه في حالتَي السلم والحرب.

– وضع إستراتيجية قومية تتيح نقل وتوطين التقنيات.

– العمل على أن يقوم رجال الأعمال والمؤسسات المجتمعية بدعم إمكانيات البحث العلمي.

– تفعيل دور أعضاء هيئة التدريس ومعاونيهم وكذلك كوادر مراكز البحوث في وضع خطط الدولة للتنمية ومتابعة تنفيذها.

– تشجيع ودعم سبل الابتكار الاختراع والحفاظ على حقوق الملكية الفكرية.

– نشر ثقافة الدور الحيوي للعلم والعلماء في حل مشكلات المجتمع.

– السعي إلى إنشاء مراكز تميز بحثية مختلفة بالجامعات المصرية.

– ضرورة وضع خطة قومية تحدد مجالات البحوث ذات الأولوية، مع تكوين قاعدة بيانات دقيقة عن كافة مقومات

البحث العلمي.

– الاقتصار في البعثات الخارجية على التخصصات الحديثة والتي تفتقر إلى وجود خبرات محلية فيها، وضرورة الاستفادة من القدرات الوطنية في التخصصات المختلفة.

– تشجيع الإسهام الجاد في المؤتمرات العلمية الداخلية والخارجية، مع المتابعة والاستفادة بالمردود.

– توفير الحياة الكريمة الآمنة والمناخ المناسب للعاملين في مجال البحث العلمي، مع المتابعة وتقييم العائد؛ تحقيقًا لمتطلبات الأمة.

المحور الثالث: محور الإصلاح

يشمل المحور رؤيتنا للإصلاح في المجالات الثلاثة الآتية:

أولًا: الإصلاح السياسي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

– إطلاق الحريات السياسية

– الحكم المحلي

– دعم المجتمع المدني

– السياسة الخارجية والأمن القومي

ثانيًا: الإصلاح الاقتصادي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

– رؤيتنا لأسس الإصلاح الاقتصادي

– الواقع الاقتصادي

– الحياة الاقتصادية الطيبة

ثالثًا: الإصلاح الاجتماعي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

- الحقوق التأمينية والتعاقدية
- التأمين الصحي (الناحية الصحية والبيئية)
- إصلاح الفرد، والأسرة، والمجتمع

أولاً: الإصلاح السياسي
إطلاق الحريات السياسية

مبادؤنا

نؤكد.. نحن "الإخوان المسلمين".. تمسكَنا بنظام الدولة نظامًا جمهوريا برلمانيًا دستوريًا ديمقراطيًا، في نطاق مبادئ الإسلام، يكلّف رئيس الجمهورية بالمهام الإستراتيجية، كالدفاع، والأمن القومي، والسياسة الخارجية، ويكلَّف فيه رئيس الوزراء بالمهام التنموية، كالزراعة، والصناعة، والتجارة، والتعليم، والصحة.. وغيرها.

هذا النظام في مجمله قائم على إقرار الحريات العامة للمواطنين كافة، دون تفرقة بينهم أو تجزئة لهذه الحريات، فالحرية شرط النهضة، وهي المقدمة اللازمة لجميع جوانب الإصلاح ومناحيه.

الواقع

ويري "الإخوان المسلمون" أن مصر تعاني منذ فترة طويلة من غياب الديمقراطية، واحتكار قلة للثروة والسلطة، وتصاعد منحنى الفساد، وكثرة القوانين والمواد القانونية المناهضة للحريات العامة وحقوق الإنسان، وزيادة عدد المعتقلين السياسيين، وزادت صنوف التعذيب.

الحل

هذه الحالة تحتاج حزمةً من الجهود وأول هذه الجهود:

– إصدار قانون محاكمة الوزراء أثناء وجودهم بالوزارة، تنفيذًا للمادة (١٥٩) من الدستور.

– تقليص عدد الوزارات الحالية، وذلك بإدماج الوزارات المتشابهة الاختصاص، وإلغاء الوزارات المقيِّدة لحريات المجتمع المدني، مثل الأوقاف والشئون الاجتماعية.. وغيرهما.

الإدارة المحلية

الإدارة المحلية هي نقل اختصاصات وسلطات الوزارات إلى المحافظات، وهو ما يعرف باللامركزية بعنصريها المالي والإداري.

فاللامركزية هي أن يتولى السكَّان المحليون إدارة شئونهم وتحديد احتياجاتهم ووضع أولويات تنفيذ المشروعات عن طريق ممثليهم المنتخَبين (فأهل مكة أدرى بشعابها)؛ لذلك نرى:

– تعديل النظام الحالي للانتخاب، وذلك بإجرائه على أكثر من مرحلة (محافظة ومركز) (مدينة– قرية).

– الإشراف القضائي على انتخابات المحليات لمنع التزوير؛ إذ لا يُعقل أن يتم ذلك على انتخابات مجلس الشعب دون المجالس المحلية.

– إعادة النظر في التقسيم الإداري لمصر، وذلك بمراعاة الزيادة السكانية والموارد المتاحة بكل محافظة لإحداث التكامل؛ وصولاً لتحقيق التنمية الشاملة والمتكافئة بين المحافظات (الغنية والفقيرة) المختلفة.

– ضرورة التمكين المـالي للمحليات بحيث تملك مواردها بما يمكنها من تغطية الجزء الأعظم من نفقاتها المالية.
– نقـل جميع الاختصاصـات المخوّلة للـوزارات إلى المحليات بقوة القانون خلال خمس سنوات.
– تدعيـم الجهـاز الإداري والمـالي بالمحافظـات بالكفـاءات والخبرات الموجودة بالوزارات ما دامت اختصاصـاتها ستُنقل للمحليات.
– أن يكون للمجالس المنتخَبة دورٌ أساسيٌّ في اختيار القيادات المحلية لإحداث التناغم بين التنفيذيين والشـعبيين بما يقضي على التنافر بينهما وصولاً لخدمة الجماهير.
– وضـع برامـج تدريب للقيـادات التنفيذية والشـعبية؛ بحيث يعرف كل منهم دورَه لتلافي التصادم والاختلاف.
– تفعيل دور المرأة في المشـاركة المجتمعيـة الفعَّالة كشريك أساسي في التنمية.
– تفعيـل دور مؤسسـات المجتمـع المدني للمشـاركة بالجهود والإمكانيات والأفكار التي تنهض بالمجتمع المحلي.
– اقتصار دور الوزارات على وضع الخطط والسياسات، على أن تقوم المحليات بالتنفيذ تحت رقابة الأجهزة المختصة في إطار السياسة العامة والخطة العامة والموازنة المعتمدة.
– التأكيد على الاستقلال المالي للمحليات؛ بحيث تتولى فرض وتحصـيل كافـة الرسـوم والضرائب علـى أرضـها دون تعليق نفاذها على موافقة السلطات المركزية.
– أن يكـون للمجالس المنتخَبة والقيـادات المحلية دورٌ رئيسٌ في وضـع الخطة العامة للإقليم/ للمحافظة؛ حتى تكون هناك قناعة عند التنفيذ.

– تفعيل الدور الرقابي للمجالس الشعبية المحلية على الجهاز التنفيذي حتى تُحدث الرقابة أثرَها الفعَّال في ضبط العمل وسد أبوب الفساد، وتحديد صلاحية المجلس الشعبي في الاستجواب والعزل للمسئولين.

– توسيع سلطات التنفيذيين واختصاصات المحافظ بما يمكنه من تنفيذ السياسة العامة للدولة داخل المحافظة دون معوقات من جهات مركزية.

– منح رؤساء الوحدات المحلية بالمحافظة نفس اختصاصات وسلطات المحافظ، كلٌّ على مستوى الوحدة التي يرأسها.

– وضع نظام خاص بالأجور والحوافز والترقيات للقيادات المحلية، بما يحفِّزهم لأداء دورهم ويسد أبواب الرشوة ويحفظ عليهم كرامتهم.

– أن يكون للجامعة والنقابات دورٌ أساسيٌّ في خدمة المجتمع المحلي؛ بحيث تمد القيادات المحلية بالأبحاث والدراسات والأفكار التي تعالج وتصنع الحلول للمشكلات التي تواجه المجتمع المحلي (البيئة/ الزيادة السكانية/ التنمية المحلية.

– إعادة النظر في نظام أقاليم التنمية المحلية من حيث تكوينها، بما يحقق التكامل الفعلي بين مواردها، وتفعيل دورها في النهوض بالمحافظات المكوّنة للإقليم، بالتنسيق مع المجالس الشعبية للمحافظات المعنية.

– نقل التبعية الإدارية للمجتمعات العمرانية الجديدة إلى المحافظات بعد فترة زمنية ينص عليها تستكمل فيه مرافقها.

– صلاحية المحافظات في جمع الزكاة وإنفاقها في مصارفها الشرعية داخل المحافظة أولاً، والفائض يحوَّل بعد ذلك إلى السلطة المركزية.

دعم المجتمع المدني

مبادؤنا

إن أســاس الإصلاح في مصر كما يرى "الإخوان المسلمون" هو استعادة الأمة دورَها الحقيقيَّ والفاعل، فلا سبيلَ للنهوض إلا بالمشــاركة الجــادَّة والفاعلــة من جميع الأفــراد والقوى في حمل هموم الوطن.

الواقع

و"الإخوان المسـلمون" يَـرَون أن غياب الديمقراطية وفرض قانــون الطوارئ منذ أكتوبر ١٩٨١ وحتــى نهاية ٢٠٠٦ بدونٍ توقــف أدى ذلــك مــع العديــد مــن المعوِّقــات الأخــرى المقيدة للحريــات إلى عــزوف الأفــراد عن العمــل العام والمشــاركة في صنع مستقبلهم، ومهما بلغت الحكومات من كفاءة ودراية فلن تســتطيع بجهدها وحدَه تنمية المجتمــع وتحقيق العيش الكريم والحياة الطيبة للناس.

الحل

ولتفعيــل دور الأفــراد والمجتمــع المدني لتحقيق المشــاركة الشعبية يرى "الإخوان المسلمون" ضرورة تحقيق الآتي:

– تعديل قانون الجمعيات الحالي بما يسـمح بإنشاء الجمعيات الأهليــة بالإخطــار، وعلــى الجهــات الإداريــة الاعتراض أمام القضــاء مع إلغاء كافة المواد الخاصــة باختصاصات الشئون الاجتماعية بعمل الجمعيات.

– إلغــاء القانــون ١٠٠ لسـنة ٩٣ وتعديلــه بالقانون ٥ لسـنة ٩٥، والــذي لا يحظى بموافقــة المهنيين أو جمعياتهم العمومية والعودة لقانون كل نقابة على حدة.

– إلغاء قانون النقابات العمالية الحالي، ووضع قانون جديد يسمح للنقابات العمالية بإدارة شئونها بعيدًا عن الحزب الحاكم أو أي قوى أو تيار سياسي والسماح للأفراد بدون عمل بالعضوية في هذه الاتحادات.

– وضع ضوابط فعَّالة للتمويل الخارجي للجمعيات الأهلية؛ حتى لا تُتخذ أداةً للعبث بالمجتمع أو اختراقه، هذه الضوابط لا تصل إلى حد المعوقات بل هي تنظيمٌ وإشرافٌ؛ ضمانًا لأمن مصر.

– دعم الدور الاستشاري للنقابات المهنية تجاه الدولة وإيجاد أُطُر مشتركة لتفعيل هذا التعاون.

الأمن القومي

يمثل الأمن القومي محورًا أساسيًّا من محاور عمل الحكم ودعامةً لمؤسسات لمؤسسة الدولة، ويقوم الأمن القومي على استقرار الجبهة الداخلية وعلى قوة ومنعة الجبهة الخارجية؛ ولذلك فإن الحكم الراشد يستند في قوته الداخلية على الرضا والتواصل بين النظام والشعب، وعلى المصالحة والقبول بين الحكومة والأمة، وحجر الزاوية في ذلك الحرية وخاصةً حرية الأمة في اختيار حكَّامها وممثليها، والشورى هي الأصل في ذلك، والديمقراطية هي الآلية المقبولة في منظومة الدولة الحديثة، وتداول السلطة والقبول به يؤسس لمبدأ أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الحاكم أجيرٌ عندها، والاستقرار الاقتصادي، وإعلاء قيم المجتمع وثقافته، واستقلال هويته ومرجعيته، وغير ذلك من عناصر منظومة القيم في الأمة.. يؤدي إلى الاستقرار الداخلي الذي يوحِّد جبهةً داخليةً قويةً،

وناهضةً وقادرةً على التصدي لكل أنواع الغزو والتغريب والتهديد والعداون من الخارج وحماية الحدود الجغرافية، وفي هذا الإطار فإن دعم وتقوية القوات المسلحة لتكون قادرةً على القيام بدورها في إقرار السلام والدفاع عن أمن الوطن ضرورةٌ يجب على النظام الحاكم أن يضعَها في قمة أولوياته.

وأيضًا من عناصر ومكونات الأمن القومي، والعلاقات العربية الإقليمية الإسلامية، وتمثل ليبيا والسودان في ذلك أهميةً خاصةً؛ باعتبار أنها الامتداد الجغرافي والتاريخي، والبعد التنموي الطبيعي والعمق الإستراتيجي المهم بالنسبة لاستقرار الدولة المصرية، ومن الواجب الاهتمام بالبوابة الشرقية المصرية؛ حيث سيناء وفلسطين، والصراع المحتدم مع الصهاينة والوجود الدبلوماسي الدولي الذي يُعلي من قيمة المرجعية الخاصة بالأمة، ويدفع عنها ويروج لها، ويحافظ على بقائها، بل ونمائها وانتشارها مسئوليةٌ أصيلةٌ للدولة التي تمثلها الحكومة ونظام الحكم في منظومة العلاقات الدولية.

ويرى "الإخوان المسلمون" أهمية عمل الآتي:

– دعم المقاومة الوطنية في كل الأراضي العربية المحتلة) فلسطين– الجولان– العراق) بكل أنواع الدعم الممكنة.

– دعم حركات المقاطعة ومقاومة التطبيع.

– تبني سياسة عربية واحدة لمواجهة السياسة الصهيونية.

– إعادة النظر في المنهج وطبيعة العلاقات المصرية الصهيونية.

– عقد مؤتمر سنوي تشارك فيه كافة القوى السياسية والأحزاب ومراكز البحوث، تكون توصياتُها قاعدةً أساسيةً لرسم العلاقات المصرية الأمريكية الصهيونية.

– إلغـاء القوانين والقـرارات التي تمنع الدعم المادي لشـعوب الدولة المحتلة (خاصةً القرار رقم ٤ للحاكم العسكري العام).
– دفع مشروعات التكامل بين مصر والسـودان ووضع جدول زمني لتحقيق ذلك.
– الاهتمـام بدول حوض النيل، وتفعيـل الاتفاقيات التجارية بينهم بما يحفظ المصالح المصرية.
– دعم دور الجامعة العربية، وتوسعته في المجالات السياسية والاسـتراتيجية الاجتماعيـة والثقافية والاقتصـادية وأهمها السوق العربية المشتركة.

الإصلاح الاقتصادي

يعتقـد "الإخوان المسـلمون" أن تحقيق الوفرة الاقتصـادية وإقامة الحياة الطيبة فريضـةٌ دينيـةٌ وضرورةٌ بشريةٌ، والواقع الاقتصادي العالمي أحد ما يتطلبه أمم قوية اقتصاديًا وأفرادها يعيشـون في وفرة من العيش، وبدون ذلك ضـاعت الأمم وعاش أفرادها في إحباط، وأصـبحت لديهم القابلية للاستعباد لباقي الأمم.

"والإخوان المسلمون" يرقبون التطورات المحلية والعالمية ويـرون أن غيـاب الديمقراطيـة وسـيادة قانـون الطـوارئ منذ أكتوبـر ١٩٨١ وحتـى نهايـة ٢٠٠٦ (طبقًا للقـرار الجمهوري الأخير) أدى إلى احتكار قلة للثروة والسـلطة في البلاد مما أدى إلى شيوع الفساد.

ووصلت الأوضـاع الاقتصادية إلى كارثة تنذر بالخطر في الجوانب الآتية:

البطالة المهدرة للكرامة

تبلغ قوة العمل في مصر طبقًا للبيانات الرسمية ٢٠ مليون عامل)بيانات البنك الدولي أن قوة العمل ٢٦ مليون عامل)، وقد ارتفع معدل البطالة من ٣ ٪ أوائل الثمانينيات ليصل إلى ٢٠ ٪ من قوة العمل سنة ٢٠٠٥، معنى ذلك أن هناك ٤ ملايين عاطل عن العمل تقريبًا.

وإذا علمنا أن قوة العمل يضاف إليها سنويًّا– خاصةً من خريجي المعاهد والجماعات– حوالي نصف مليون مواطن معنى ذلك أن البطالة ستتضاعف خلال ثماني سنوات، وهذا يمثل كارثةً بكل المقاييس.

وبذلك يبدد النظام الحاكم أعظم ثروات مصر، وهم شباب مصر القادر على العمل، والذي من أجله تتم كافة الجهود المختلفة لتحقيق نمو اقتصادي حقيقي، وعلى مدار أكثر من ٢٠ عامًا فشلت كافة الحكومات المتعاقبة في حل مشكلة البطالة، بل ساهمت في تفاقمها بصورة تنذر بالخطر.

الارتفاع الخطير في الأسعار

في يناير ٢٠٠٣م أعلنت الحكومة فجأةً تحرير سعر الصرف وتدهور الجنيه المصري بسرعة رهيبة، أدى ذلك إلى ارتفاع جنوني للأسعار، خاصةً السلع الأساسية– خاصةً الغذائية والتي تهم الطبقات الفقيرة والشعبية– ومع ثبات الأجور لحوالي ستة ملايين موظف حكومي بالإضافة إلى حوالي ٢ مليون عاطل عن العمل زادت حدة الفقر وزاد عدد الفقراء، والمسئول عن ذلك السياساتُ الاقتصاديةُ الفاشلة، التي لا تقيم اعتبارًا لمحدودي الدخل والفقراء؛ لأنها معنيةٌ بالأساس بمصالح الطبقة العليا من رجال الأعمال والبيروقراطية الفاسدة.

عجز الموازنة الكارثة

مشكلة العجز في الموازنة الحكومية السنوية من المشكلات المزمنة في الموازنة المصرية باستثناء السنوات من عام ٩٥ وحتى ٩٨، وقد بلغ الحجز ٢,٨ مليار جنيه عام ٩٧/ ٩٨، ووصل إلى ٢٨ مليار عام ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣، أي أن العجز ارتفع إلى عشرة أمثال في أقل من خمس سنوات، وتصل الكارثة عام ٢٠٠٤/ ٢٠٠٥ ليصل العجز إلى ٦٠ مليار جنيه، أي عشرين مثلاً بالمقارنة بعام ٩٧/ ٩٨، ولا يُتوقع توقف العجز من أن يتصاعد بصورة جنونية، وأول تأثير لذلك هو توقف الحكومة عن تقديم الخدمات الأساسية لجمهور الناس، وثاني هذه الأخطار هو ارتفاع المتواصل للدين العام الذي جاوز ٥٠٠ مليار جنيه ٢٠٠٥؛ مما يزيد فقر الفقراء ويهدد التنمية ومستقبلها في مصر.

الدين العام

نتيجةً للعجز المتزايد سنويًّا ارتفع الدين المحلي فقط من ٢١٧ مليار جنيه ١٩٩٨ حتى وصل إلى ٤٢٥٠ مليار جنيه تقريبًا عام ٢٠٠٤، وينمو الدين المحلي بمعدل متزايد سنويًّا نتيجةً لعجز الموازنة السنوي واضطرار الحكومة إلى الاعتماد على الاقتراض المحلي.

أما الدين الخارجي فقد تخلصت مصر من نحو ٥٠ ٪ منه مكافأةً لها على موقفها من حرب الخليج؛ ليصل إلى أقل من ٢٦ مليار دولار عام ٩٧، وظلت مصر مسيطرةً حتى لا يزيد إلى عام ٢٠٠١، وفوجئنا بالسندات الدولارية وتكلفتها الباهظة؛ مما أدى إلى ارتفاع الدين الخارجي ليجاوز ٣٠ مليار دولار ونخشى من المزيد.

مناخ الاستثمار

أدت السياسات الاقتصادية الحكومية وانتشار البيروقراطية والفساد إلى وجود مناخ عام طارد للاستثمار، فما زال هناك جمود الأداء البيروقراطي وتعدد الإجراءات والاشتراطات، ووجود فترات تأخير طويلة لإعطاء الموافقات التي تطلب من أصحاب المشروعات، وما زال قانون الجمارك يتسم بعدم الكفاءة والبيروقراطية والتباطؤ الشديد في الإفراج عن السلع الواردة أو المصدرة.

وعلى الرغم من أن قانون الضرائب الجديد قام ببعض الإصلاحات فلا زالت هناك إعفاءاتٌ لا داعيَ لها وتخلٌ بالمساواة.. مثل فرض ضرائب على عمال التراحيل واليومية، وإعفاء ناتج أرباح الأوراق المالية الناتج من التعامل في البورصة، ويحتاج القانون إلى إصلاح آخر؛ لأنه خفض ضرائب الشركات المساهمة في حين ألغى الإعفاء المعطَى لأصحاب المهن من مهندسين وأطباء ومحاسبين.. كل هذه العوامل تؤدي إلى عدم توافر الثقة في إدارة السياسات الاقتصادية، وعدم توافر الثقة في القائمين على السياسة الاقتصادية بعد شيوع الفساد في كافة القطاعات.

رؤيتنا للإصلاح

– تحسين مناخ الأعمال لجذب المزيد من الاستثمارات اللازمة للتنمية ومناخ الأعمال، يشمل تبسيط وتطوير النظم الجمركية، بقانون عادل للضرائب، محفزٍ للاستثمار الإجراءات والتراخيص اللازمة للمشروعات والمعلنة والميسورة، وعلى رأس هذه البنود المسئولون عن إدارة المجتمع، وقد سادت في المجتمع شيوع

عدم الثقة في السياسات الاقتصادية وعدم الثقة في القائمين عليها، وهذا يمثل أهم أوجه الضعف في مناخ الأعمال، ومن هنا فإنه يجب أولاً توافر الثقة كبداية لتحسين مناخ الاستثمار وتطبيق ذلك بإصدار قانون محاكمة الوزراء أثناء وجودهم في الوزارة؛ تنفيذًا للمادة (١٥٩) من الدستور.

– ترشيد الإنفاق الحكومي، وأن يكون المسئول هو القدوة، ووقف الصرف خارج الموازنة، ومحاسبة من يرتكب ذلك، خاصةً وأن الإنفاق خارج الموازنة فاقَ ١٠ مليارات جنيه، وهذا أمرٌ لا يحدث في أي دولة تحترم الدستور والقانون في العالم.

– وضع برنامج زمني لبيان كيفية سداد الدين المحلي من مصادر حقيقية دون تأثير على الخدمات المقدمة للمواطنين أو ضياع حقوقهم لدى هيئة التأمين والمعاشات.

– إطلاق الوقف الخيري، وتعديل قانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ والقوانين المعدلة له؛ تحقيقًا للمشاركة الشعبية في التنمية، وتخفيفًا عن الموازنة العامة للدولة ربما يساعد في تخفيف حدة البطالة.

– إنشاء مؤسسة أهلية في كل محافظة للزكاة وإنفاقها في مصارفها الشرعية؛ حتى تضمن حدًا مناسبًا لمستوى معيشة الفقراء، ويمكن الاستفادة من أموال الزكاة لإقامة مشروعات للحد من البطالة، والفائض من كل محافظةٍ يتم الاستفادة به بمشروعات تؤمَّن على مستوى البلاد لسدِّ احتياجات الفقراء والمحتاجين.

– الاستفادة والتكامل مع العمق العربي والإسلامي والإفريقي، وإقامة مشروعات مشتركة برءوس أموال عربية؛ تمهيدًا للوحدة الاقتصادية العربية.

الإصلاح الاجتماعي
الحقوق التأمينية والتقاعدية

تُعد أنظمة التأمين الاجتماعي من الأنظمة المهمة والرئيسة في أي دولة في العالم؛ وذلك لما تمثله من استمرارية الدخل، خاصةً في حالات الإصابة، والعجز، والوفاة؛ ونظرًا لأن أنظمة التأمينات والمعاشات إحدى الركائز الأساسية لمحدودي الدخل، ولأن كافة الحكومات السابقة والحالية كل همِّها هو الاستيلاء على أموال المعاشات لسد عجز الموازنة العامة للدولة، دون التفكير في بدائل أخرى، كضغط الإنفاق والحد من الإسراف وغيرها.

وأهم مشاكل نظام التأمين الحالي:

– تعدد قوانين التأمين الاجتماعي.

– نظام التأمين الاجتماعي الصادر بالقانون رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥، والخاص بالعاملين في الدولة.

– نظام التأمين الاجتماعي على أصحاب الأعمال ومَن في حكمهم الصادر بالقانون رقم ١٠٨ لسنة ١٩٧٦.

– نظام التأمين الاجتماعي الشامل الصادر بالقانون رقم ١١٢ لسنة ١٩٨٠.

– نظام التأمين الاجتماعي على عمل المصريين العاملين في الخارج الصادر بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٧٨.

– أنظمة التأمين الخاصة البديلة وينظمها القانون رقم ٦٤ لسنة ١٩٨٠.

– التغطية الفعلية للأنظمة القائمة أقل من المستهدف "عدد المؤمَّن عليهم ١٨ مليونًا"؛ بسبب عدم الاشتراك فيها أو الاشتراك بأجور أقل.

– صدور العديد من الأحكام بعدم دستورية بعض نصوص قانون التأمين الاجتماعي الصادر بالقانون رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥، فضلاً عن أن العديد من أحكامه محل للطعن بعدم الدستورية.

– تزايد حجم المديونية المستَحَقَّة على الخزانة العامة لصالح الهيئة المصرية للتأمين.

– تراكم مديونيات بعض الجهات خاصةً بعض المؤسسات الصحفية وبعض شركات قطاع الأعمال العام والخاص، وتراكم المديونيات لفترة طويلة ولا تسدد لصندوق التأمين الاجتماعي.

– تلتزم الهيئة القومية للتأمين بإيداع قائمة إيراداتها وإحتياطاتها النقدية ببنك الاستثمار القومي، وذلك طبقًا لنص المادة (٦٢٥) من القانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٨٠، بإنشاء بنك الاستثمار القومي، كما تلتزم بألا تستثمره في أي وجه من الوجوه إلا بعد موافقة مجلس إدارة البنك.

وهذا الوضع يتنافى مع كون هذه الأموال ملكيةً خاصةً لأفراد المجتمع، وحقهم في أدائها بصورة كاملة بما يحقق مصالحهم وينمي مدخراتهم.

الحلول المقترحة

– تجميع أنظمة التأمين الاجتماعي القائمة في قانون واحد، وتخفيض فصول مستغلة لتغطية كل فئة من الفئات التي تغطيها الأنظمة القائمة، ويراعى في القانون عدم تجاهل الجوانب الدستورية والقانونية والحقوق الحالية لأصحاب المعاشات الموجودة حاليًا في القانون، مع الدراسة الاقتصادية

والفنية حتى نحقق الاستفادة القصوى لمحدودي الدخل.

– رفع كفاءة الأجهزة الحالية في الصرف والتحصيل ودعمها تشريعيًا للحصول على مستحقاتها المتأخرة لدى جهات القطاع العام والخاص.

– اقتراح نظم اختيارية بمنح معاشات إضافية يمولّ من اشتراكات المستفيدين من النظام فقط.

– إعادة النظر في قانون بنك الاستثمار القومي، بما يسمح للهيئة القومية للتأمين بإيداع احتياطيات في الحسابات التي تحقق لها أعلى العوائد بالبنوك المصرية، وأدائها كليًا بنفسها بالاستعانة بخبرات محلية وعالمية.

– عقد اتفاقيات مع دول العالم، خاصةً التي يعمل بها عدد كبير من المصريين العاملين في الخارج؛ بهدف عدم الازدواج التأميني، والمحافظة على حقوقهم التأمينية.

– تيسير صرف المعاش للمواطنين والتوسع في خدمة توصيل المعاشات لكبار السن والمرضى في منازلهم، ودراسة إمكانية عمل بعض مكاتب الصرف فترة مسائية على مستوى الجمهورية.

الناحية الصحية والبيئية

تُعد الرعاية الصحة أحد حقوق الإنسان الاجتماعية الأساسية، ويكفل الدستور هذا الحق في المادتين ١٦، ١٧، كما تكفلها التزامات البلاد القانونية النابعة من انضمامها للمواثيق الدولية المعنية، وخاصةً العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادتان ٩، ١٢).

ونحن نعتقد أن الصحة هي نتاجٌ لعوامل اقتصادية واجتماعية متداخلة، تختص بمجتمع معين، وتنطوي على ظروف بيئية وتعليمية واقتصادية متعددة.

أهم سبل العلاج

– ربط الاهتمام الصحي والبيئي بالإسلام، ويتم ذلك عن طريق الإعلام "فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"، والنظافة خير من الإيمان.

– حصر العوامل التي تؤدي إلى زيادة الأمراض ووضع خطة شاملة لمواجهتها.

– إعادة الهيكلة الصحية والبيئية لكثير من المناطق والأحياء، كتوفير بالوعات الصرف، وإعداد تصور للقضاء الفوري على القاذورات.

– نشر التوعية الصحية عند المواطنين (إذاعة– تلفاز– جرائد ومجلات)..

– وضع قوانين صارمة ومحاسبة المقربين من مسئولين ومواطنين عند المخالفات.

– العمل على بناء أماكن ومنتجعات صحية وبيئية ودفع المواطنين إلى الهجرة إليها، مع توفير كل الوسائل المتاحة لإزالة المشكلات (العمل– التعليم– الصحة– السكن..).

– إزالة كل المعوقات التي تؤدي إلى زيادة الأمراض وتساهم في زيادة الوعي الصحي.

– زيادة عدد الملاعب الرياضية على مستوى الأحياء ودفع المواطنين إلى الاهتمام بالجانب الرياضي على المستوى الشخصي.

– عمل دورات طبية للمواطنين (إسعافات أولية) من باب التخفيف من أعباء الدولة.
– زيادة بناء المستشفيات بمواصفات صحية سليمة، مع توفير كافة الوسائل التي تمنح المواطنين رعايةً متكاملةً.
– التوسع في نقل تكنولوجيا تصنيع الدواء وتشجيع تصنيعه محليًّا؛ للتغلب على مشكلة ارتفاع الأسعار.
– العمل على توفير مظلة التأمين الصحي الشامل لكل المواطنين (علاجًا ودواءً).
– التوسع في إنشاء مراكز الأمومة والطفولة.
– العمل على التوسع في بناء المستشفيات المتخصصة.
– التوزيع العادل للمراكز العلاجية في أنحاء البلاد، وعدم قصرها على أماكن دون أخرى.
– الاهتمام بالريف والأماكن النائية من الناحية الصحية، مع توفير الحوافز المادية للأطباء العاملين فيها.
– الاهتمام بإرسال بعثات للأطباء والمتخصصين في مجال الصحة والبيئة للدول المتفوقة فيها.
– التوافق بين وزارتَي الصحة والزراعة لوضع خطة للقضاء على التلوث بأنواعه المختلفة.
– وضع قوانين صارمة لمواجهة حالات التخريب المتعمد على المستوى الصحي والزراعي.
– عمل إدارات متخصصة لمواجهة كل ما يعود على المواطنين بالضرر البالغ.
– ترشيد أنماط الاستهلاك في الطعام والدواء بشكل يؤدي إلى تقليل الإصابة بالأمراض.

رؤيتنا لعلاج مشاكل التأمين الصحي

– فصل الميزانية الخاصة بالتطوير والتجديدات، وشراء الأجهزة عن الميزانية الخاصة بالعلاج والأدوية والعمليات والأجور الخاصة بالعاملين.

– فرض ضريبة معينة على بعض الأنشطة الترفيهية والخدمية تُرصد لعملية التطوير والتحديث، ورصد كل الميزانية المخصصة للعلاج لإنفاقها على أوجه العلاج والأجور فقط.

– اتخاذ آليات لترشيد استهلاك الدواء والقضاء على ظاهرة الاستنكار لدواء التأمين الصحي؛ وذلك بتقديم قائمة أدوية تجدد، وتعتمد سنويًا من خلال مؤتمر عام يُعقد سنويًا يُخصَّص لهذا فقط وتقليد بعض الدول المتقدمة في طريقة تقديم الدواء من خلال عبوات يستحيل بيعها.

– وضع لائحة جديدة لتوزيع الحوافز والمكافآت وطريقة احتساب النقاط الخاصة بالعمل، وذلك من خلال مؤتمر يُعقد كل سنتين يشارك فيه جميع الأطباء العاملين بالتأمين.

– وضع لائحة جديدة بتشكيل مجالس إدارات هيئات التأمين الصحي على مستوى المستشفيات والقطاعات والتأمين نفسه؛ بحيث تتوازن في هذه المجالس المقاعد بين مَن يمثل المريض والطبيب المعالج والمجتمع والدولة؛ حتى لا ينفرد رئيس كل قطاع أو مستشفى بمعظم الإجراءات والقرارات.

– التوسع في شراء الخدمة الطبية لمرضى التأمين الصحي، من خلال معظم المستشفيات الخاصة والاستثمارية، مع وضع لوائح متدرجة للتعاقدات مع هذه المستشفيات ووضع برنامج للمتابعة والمراقبة والمحاسبة.

– العمل على وضع نظام تأمين صحي عام لكل المواطنين؛

بحيث يبدأ هذا النظام من خلال طبيب الأسرة والمجتمع ثم التدرج المعترف به عالميًا بحيث تُصبح جميعُ المستشفيات الموجودة بمصر قادرةً على تقديم خدمة طبية صحية تتناسب مع قدرتها وإمكانياتها، وليبدأ ذلك في محافظات قليلة العدد أو متوسطة العدد على سبيل التجربة الأولى، ويتم ذلك من خلال مؤتمرات يشارك فيها كل ذوي الشأن.

عمار علي حسن

يحمل عمار علي حسن، المولود في عام ١٩٦٧، درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، ويعمل مديرا لمركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط، بوكالة أنباء الشرق الأوسط، ويكتب بانتظام مقالات في صحيفتي "روز اليوسف" و"المال" المصريتين، و"البيان" الإماراتية و"صدى البلد" اللبنانية، وبشكل متقطع في "الأهرام" و"الحياة" و"القدس العربي" و"القاهرة" و"الأهرام ويكلي"، علاوة على العديد من الدوريات العربية.

صدرت له عدة كتب هي "الصوفية والسياسة في مصر" و"النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية" و"ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة" و"وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية" و"التفكيك ومسار البنى الاجتماعية التقليدية" و"التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية"، و"العلاقات المصرية-الخليجية".

صدرت له أعمال إبداعية عبارة عن روايتين هما "حكاية شمردل" و"جدران المدى" ومجموعتين قصصيتين هما "عرب العطيات" و"أحلام منسية".