المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

دراسة

الإسلاميّون وربيع الثّورات

المُمارسة المُنتجة للأفكار

نواف بن عبد الرحمن القديمي | أبريل 2012

الإسلاميّون وربيع الثّورات: المُمارسة المُنتجة للأفكار

سلسلة: دراسات

نواف بن عبد الرحمن القديمي | أبريل 2012

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © 2012

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقيّة والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السّياسات ونقدها وتقديم البدائل، سواء كانت سياسات عربيّة أو سياسات دوليّة تجاه المنطقة العربيّة، وسواء كانت سياسات حكوميّة، أو سياسات مؤسّسات وأحزاب وهيئات.

يعالج المركز قضايا المجتمعات والدول العربيّة بأدوات العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة، وبمقاربات ومنهجيّات تكامليّة عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالح مشتركة، وإمكانيّة تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقها، كما يطرحها كبرامجَ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات
شارع رقم: 826 – منطقة 66
الدفنة
ص. ب: 10277
الدّوحة، قطر
هاتف: 44199777 974+ | فاكس: 44831651 974+
www.dohainstitute.org

المحتويات

مدخل، تأمُّلات في الحالة الثوريّة	1
الإسلاميون والنِظام الديمقراطي	10
الموقف من الثورات العربيَّة	14
السلفيّون والرّبيع العربي	23
ماذا أحدثت الثّورات في السّلفيَّة الجهاديَّة؟	27
الخطاب السلفي في السّعوديّة..	29
ماذا صنعت الثورات العربيّة؟	36
الخطاب السّلفي في مصر	41
موقف التيّار السلفي المصري من الدّيمقراطيّة والعمل الحزبي:	47
ما الذي حصل بعد ثورة 25 يناير؟	49
قائمة المصادر والمراجع:	57

مدخل، تأمُّلات في الحالة الثوريّة

يبدو أنّ الإرباك الفكري الذي أحدثته الثّورات العربيّة، لا يقلّ عن الإرباك السّياسي. ذلك أنّ مئات الأطروحات الفكريّة والفلسفيّة والسياسيّة التي تحدّثت على امتدادِ عقودٍ عن: التّغيير، وأسباب التّقدم، ومعوّقات النّهضة، ومأزق التحوّل الدّيمقراطي، وإشكالية البُنى الاجتماعيّة القابلة للاستبداد؛ قد أخفقت في التنبّؤ بحدوث مثل هذا السيناريو. وإذا كانت مفردة "ثورة" لا تنطبق إلّا على الثّورات التي يكون هدفها "الحُريّة" كما قرر الفيلسوف الفرنسي كوندورسيه (CONDORCET)[1]؛ فإنّ فكرة الثّورة من أجل الحُريّة والدّيمقراطيّة (أي لا نعني ثورات خُبزٍ، أو ثوراتٍ طبقيّة بالمعنى الماركسي) ظلّت دومًا خارج الفضاء التّداولي للأطروحات التي درست الواقع العربي واستشرفت مستقبله، ولم يتوقّعها حتى أكثر المُفكّرين راديكاليّةً.

وإذا كانت بعض الدّراسات الحديثة والمقالات التي علّقت على الثّورات العربيّة، قد تبنّت نظريّة لينين، القائلة إنّه لا يُمكن أن تنشأ ثورةٌ في بلدٍ لم يكن يعيش "حالةً ثوريّةً"؛ فهذا يُعيدنا إلى التساؤل الأوّل: لمَاذا لمْ يتحدّث الباحثون قبل اشتعال الثّورات عن هذه الحالة في العالم العربي، ولا اكتشف أيّ واحدٍ منهم وجودها؟

أمّا حديث بعض النّاشطين السّياسيّين عن قرب حدوث ثورات (مثلما تفعل قناة الجزيرة، من خلال التقاط كلماتٍ صادرة عن أشخاص في برامج فضائية قبل الربيع العربي، وتتحدّث عن ثورات قادمة)؛ فلا يمكن عدُّه "تنبّؤًا ناتجًا عن تحليل"، لأنّ كثيرا من هؤلاء يتحدّثون منذ ثلاثين عامًا عن قرب حدوث ثورات! وهم حين يردّدون ذلك لا يتّكئون على تنظيرٍ فكريٍّ، بقدر ما يُمارسون تعبئةً سياسيّةً. وغالبًا ما يدخل هؤلاء الأشخاص تحت تصنيف النّاشط لا المُنظِّر، ومن ناحية الخِطاب؛ هم أقرب إلى الشّعبويّة السّياسيّة منهم إلى الفضاء التّحليلي.

---

[1] حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 38.

وربّما كان الإرباك الفكري الذي أحدثته الثّورات العربيّة –على الرّغم من مرور عامٍ على بدايتها– سببًا في تأخّر صدور أطروحاتٍ رصينةٍ تناقش أسباب هذا التّغيير الجذري، والكيفيّة التي نشأت خلالها لحظة الانفجار ومسارات التّحوّل في الدّول الثّورية والمُستقبل السّياسي لهذه الثّورات. وقد ساهم التدفّق الكثيف للمعلومات والأخبار في تقليص مساحة التّفكير والتّأمل في هذه التّحوّلات؛ لكنّ مستقبل الإنتاج البحثي، يشي بأنّ الاهتمام سيتزايد بهذا الحدث على مستوى التّحليل والرّصد والتّفكيك والاستيعاب، باعتباره منعطفًا تاريخيًّا غير مسبوقٍ في العالم العربي. وأظنّ أنّ الدّور المُبكِّر الذي تقوم به بعض المؤسّسات البحثيّة –كالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ومركز دراسات الوحدة العربية[2]– يستحقّ الاهتمام والإشادة.

وقبل الحديث ببعض التّفصيل عن جانبٍ من حال الإسلاميّين في الرّبيع العربي، وبعض التّحوّلات التي بدأت في الدّاخل الإسلامي؛ أشير باقتضابٍ إلى مجموعةٍ من الأفكار والتّأمّلات عن الحالة الثّوريّة العربيّة، وهي قابلة للتّناول مستقبلًا بشكلٍ أوسع من ناحية التّحليل والاستشراف.

1– أعتقد أنّ الثّورات العربيّة ستُحدث تحوّلًا كبيرًا في المفاهيم والأفكار في الفضاء العربي، ابتداءً من لغة رجل الشارع البسيط، وحتى أكثر مراكز البحث العلمي جدّية وتعمّقا. فمفردات مثل "ثورة" و"نضال"، وجُملة مثل "الشعب يُريد"؛ هي لغةٌ وقع التّعامل معها لعقودٍ بحكم أنّها جزءٌ من الخطاب الغوغائي التّعبوي. وهو خطابٌ يتنافى مع المنطق البحثي والتّحليل العِلمي اللّذين يعتمدان على بناء تراكمٍ معرفيٍّ هادئٍ؛ من شأنه أن يُسهِم في صُنع تغييرٍ مُتدرِّج، ويسعى إلى الدّفع بمسار التّحوّلات الفكريّة والذّهنيّة عند الإنسان العربي بالتّوازي مع مسار التّحوّلات السّياسية (التطوّر الهادئ والمتوازي). كما يعتمد على بناء الإنسان الديمقراطي قبل تكوين الدّولة

---

[2] أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدّة كتب عن الثورات العربية؛ مثل كتابي عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، و**الثورة التونسية المجيدة**. والمركز على وشك الانتهاء من توثيق **الثورة المصرية** في ثلاثة مجلدات. كما أصدر المركز العديد من الدراسات والملفات وتقارير "تقييم حالة" بخصوص الثورات العربية وشؤونها. أمّا مركز دراسات الوحدة العربيّة، فقد أصدر مجموعة دراسات عن الثورات العربية منها: **الربيع العربي إلى أين؟**، **أفق جديد للتغيير الديمقراطي**...

الدّيمقراطية، ويُعوّل كثيرًا على التّعليم والتّنمية، وعلى تفكيك مناطق التّأزّم في فكر الجماعات الإسلامية، والدفع باتّجاه العلمانيّة.

لكنّ الربيع العربي، قد طرح مُجدّدا على الطاولة البحثية إمكانيّة حدوث تحوّلاتٍ جذريّة "ثورات"، ينتج عنها تحوّلٌ ديمقراطيٌّ في المجتمع العربي بوضعه الرّاهن؛ وذلك دون أن يمرّ بهذه المُقدِّمات الطويلة من التّأهيل. والبُنى التقليدية التي يتعامل معها الوسط البحثي، بما هي كُتلٌ ممانِعة لتقدّم المجتمع (القبيلة، والتنوّع الطائفي والإثني، والإسلام السياسي...إلخ)؛ لم تكن في حقيقتها مُعوّقة لهذا التّحوّل. بل إنّ بناء المجتمع المدني والدّولة الدّيمقراطية؛ أمرٌ مُمكنٌ في ظلّ وجود هذا التّنوّع. وليست التّجربة الأوروبيّة في التّحول الدّيمقراطي، عبر تجاوز البُنَى التّقليديّة وتحييد الدّين؛ الطريقَ الوحيدَ والحصري لبناء المجتمع الدّيمقراطيّ.

وإذا كانت الفيلسوفة الأميركيّة حنّة أرِندت (Hannah Arendt) قد قرّرت عام 1960 –في كتابها الشهير **في الثورة** (*On Revolution*)– أنّه لا يُمكن تصوّر الثّورات خارج "ميدان العُنف"[3]؛ فإن الثّورات العربيّة قد نقضت هذه القاعدة، حين قامت بثوراتٍ سلميّةٍ، استطاعت بواسطتها أن تُسقِط أنظمةً دون أن تتلطّخ أيدي الثوّار بالدّماء. وهذا ما سيُسهم في إعادة التّفكير مُجدّدا في مفهوم الثّورة.

2– يبدو أنّ الثّورات العربيّة، قد قلّلت من قيمة "المدخل الفكري الفلسفي" في التّغيير، وأعْلَت –في المقابل– من شأن "المدخل الحقوقي السّياسي". وعلى الرّغم من أنّهما لا يتناقضان؛ فإنّ الفعل الثّوري على الأرض، وقدرته على اختزال مراحل طويلة من التدرّج الإصلاحي البطيء، قد غيّرا التصوّرات التي كانت مستقرّةً في الوعي المجتمعي. إذ وقع إدراك أنّ الفضاءين الفكري والفلسفي غالبًا ما يسعيان إلى تعقيد البسيط، وتنظيم ظواهر الفوضى، والإغراق في توهُّم

[3] أرندت، **في الثورة**، ص ص 23–24.

العوائق، ومحاولة إيجاد منطِقٍ لمشاهدَ عبثيّة يمكن تجاوزها دون الحاجة إلى كلّ هذا التّحليل والتّفكيك.

وقد أسهم الزّخم الثّوري كذلك، في التّقليل من نرجسيّة المثقّف المُتعالي على العمل السّياسي. كما أعاد الاعتبار إلى المثقّف العضوي (بالمعنى الغرامشي Gramsci)، الذي لم يمنعه الإنتاج الفكري والفلسفي من الانخراط في الفضاء السّياسي؛ سعيًا منه إلى دفع عجلة التّغيير، والانحياز إلى خيارات الأمّة، وتحمُّل تبعات المواجهة الميدانيّة للاستبداد.

3- إنّ نشوء "الحالة الثورية" في المجتمعات؛ لا يرتبط بتعاظم وجود النّقص فحسب (الفقر، البطالة، تزايد الفساد، تفشّي الظلم والاستبداد)؛ بل ينبغي وجود ما أطلق عليه هيغل "الوعي بالنّقص". وهو حالةٌ من الإدراك الواعي للحقوق المسلوبة، والإيمان بقِيم المواطنة، والنّضال السّلمي. وينتج عن هذا الوعي؛ السّعي إلى تحقيق هذه القيم، ومواجهة استبداد السُّلطة.

وهذا ما يفسّر أنّ النّضال الحقوقي والحركات الاحتجاجيّة ومن ثَمّ الثّورات؛ قد قادتها مجموعاتٌ تنتمي غالبيّتها –من حيث مستوى الدّخل والتّعليم– إلى الطّبقة الوسطى. إذ لم تكن دوافعهم الاحتجاجيّة مرتبطةً بشكلٍ رئيس بالضّغوط المعيشيّة؛ بل كان لتردّي الوضع الحقوقي وتقلّص مساحة الحُريّات، الحضورُ الأكبر في دوافع هذا الحراك.

4- إنّ "الفعل الثوري"، يأتي نتيجةً طبيعيّةً لانسداد شرايين الإصلاح السّياسي. ولكنّ الثّورة –بحكم أنّها تغييرٌ جذريٌّ– لا تكفي لبناء دولةٍ ديمقراطيةٍ، دون وجود الحدّ الأدنى من الفكر المدني في المجتمع؛ دون تمدّن الشريحة الكبرى في الحالة الإسلامية. وإذا ما كانت الشّريحة الأوسع في الوسط الإسلامي، تتبنّى أفكارا تتضادّ مع الفكر المدني لأسبابٍ اجتماعيّةٍ أو شرعيّةٍ (كرفض القبول بالدّيمقراطيّة، وبالمجتمع المدني، وبالتّعدّدية الإثنيّة والدّينيّة والأيديولوجيّة)؛ فإنّ مشروع التّحول الديمقراطي في "مجتمع ما بعد الثّورة"، سيشكو غالبًا من صعوباتٍ كبيرة. وذلك ما يجعل الجهد الفكريّ السّاعي إلى تمدين الحالة الإسلامية، بمنزلة طليعةٍ مُهمّة تسهّل الطريق نحو التحوّل الدّيمقراطي.

5- بحسب رأيي، إنّ التحَرّكات السلميّة والثّورات في العالم العربي؛ قد رفعت من قيمة لوبيات الضّغط والمجموعات التياريّة غير المؤدلجة، وذلك على حِساب التّشكيلات السّياسيّة التّقليديّة، كالجماعات والأحزاب (كما هي الحال بالنّسبة إلى دور المجموعات الشّبابيّة الرّيادي في مصر، وتونس، واليمن، والمغرب، والكويت، والأردن). كما أنّها أعطت قيمةً سياسيّةً رفيعةً لمواقع التّواصل الاجتماعي (فيس بوك، وتويتر). غير أنّ هذه المجموعات التيّاريّة، قد بقيت قادرةً على تهييج المشاعر، وعلى الاضطلاع بفعل احتجاجيٍّ / ثوريٍّ؛ ولكنّها لم تكن قادرةً على إدارة مسار ثورةٍ. هذا فضلًا عن عدم قدرتها على إدارة "مجتمع ما بعد الثّورة"؛ وذلك بسبب افتقارها لعاملين مُهمّين، هما: النّاظم الأيديولوجي والكُتلة التّنظيميّة.

6- إنّ الثّورات قد أنهت –في الدّول التي تأجّجت فيها– مرحلة الاستبداد المُباشر للسّلطة. وهي المرحلة التي كانت مشجبًا تُعلّق عليه أسباب تراجع معدّلات التّنمية، وارتفاع مؤشّرات الفساد، وضمور المجتمع المدني...إلخ. وقد أدخلتنا تلك الثّورات في "مجتمع ما بعد الثّورة"، الذي يستدعي تكثيف الجهد؛ بغية اكتشاف المُعوّقات البنيويّة (الفكرية والاجتماعيّة) للتّقدّم، تلك التي تحدّ من تكوين مُجتمع الرّفاه، ومن تأسيس دولة العدالة والحقوق. فبعد أن انتهى المجتمع من الحشد الجبهويّ لإتمام الثّورة، مع ما استدعاه ذلك من خفوتٍ واعٍ للخِلافات والتّباينات بحكم السّعي إلى العمل باتّجاه الهدف المشترك؛ فإنّه ستطفو على سطحه كلّ الخِلافات الأيديولوجيّة والإثنيّة والطائفيّة، لاسيّما أنّ الفكرة الدّيمقراطية هي محفِّزة –بطبيعتها– لإبراز التّمايز والخلاف بين تكوينات المجتمع وتيّاراته، وجعلها –في الغالب– مَوَاطِن للتّنافس الانتخابي.

7- يمكن الحديث عن وجود "مسارٍ" ناظمٍ لحركة المجتمع، في الدّول السّاكنة والمُستقرّة؛ وحتّى في تلك الدّول الرّازحة تحت حكم أنظمةٍ سُلطويّة. وعادةً ما يواجه هذا المسارُ حالةً من التّدافع بين السُّلطة من جهةٍ وقوى المجتمع (الأحزاب، الجمعيّات، القوى التياريّة) من جهةٍ أخرى؛ بحكم السّعي إلى دفع عجلة المجتمع في اتّجاه الإصلاح. وغالبًا ما تكون استجابة السُّلطة لهذا الضّغط المجتمعي بطيئةً أو مُنعدمةً. ومع ذلك، فوجود مسارٍ واضحٍ ومُستقرٍّ؛ هو أمرٌ يتيح للرّاصد

والمُحلِّل أن يرسم مساحات التّغيير المُمكن في المجتمع، واتّجاه ذلك التّغيير، وطبيعة الخَيَارات المُتاحة.

لكنْ، قد يدخل المجتمع في حالة "ضياعٍ للمسار" في "مجتمع ما بعد الثورة"؛ إذ يصعب على الرّاصدين فهم تعقيدات الحالة الرّاهنة، فضلًا عن ضعف القدرة على بناء تصوّراتٍ للمستقبل. فالمساحة مازالت مفتوحةً على كلّ الاحتمالات، وفي المجتمع قابليّةٌ للدّخول في مساراتٍ شديدة التّباين؛ تمتدّ من إمكانيّة التّطور السّريع والمؤسّسي، إلى الحرب الأهليّة.

وإذا كان الفِعل الإصلاحي يُمثّل سعيًا إلى التّطور الهادئ في النّظام السّياسي؛ فإنّ الثّورات –كما في كلاسيكيّات الفلسفة الألمانيّة– "هي قاطرة التّاريخ"[4]. وذلك بحكم أنّها تمثّل تحوّلًا كبيرًا وجذريًّا في الحالة السّياسيّة، واندفاعًا سريعًا في التّاريخ. ولكنّ هذا لا ينفي أنّ قاطرة التّاريخ هذه، مازالت تملك إمكانيّة السير في اتّجاهين؛ فإمّا أن تصعد بالمجتمع درجاتٍ نحو التّقدم، أو تهوي به نحو التّراجع.

8- يصعب على الفِعل الثّوري أن يقع في مجتمعٍ، يعيشُ في داخله انقسامًا حادًّا على أساسٍ طائفيٍّ أو عِرقيٍّ أو جِهويٍّ. والحديث عن الانقسام، لا يعني فقط وجود أقليات دينيّة أو عِرقيّة؛ بل يعني وجود ما يُشبه الانقسام المتكافئ –قوّةً وعددًا– بين طرفين أو أكثر (كما في الحالة العراقيّة مثلا، والحالتين اللّبنانيّة والبحرينيّة). إذ عادةً ما يطغى القلق من المكوّن الآخر في مُجتمعاتٍ كهذه، على القلق من استبداد السُّلطة؛ بل قد تكون السُّلطويّة السّياسية بمنزلة وسيلةٍ يحتمي بها طرفٌ ضدّ طرفٍ آخر.

---

[4] جيرار بن سوسان وجورج لابيكا، **معجم الماركسيّة النقدي**، ترجمة جماعية (بيروت: دار الفارابي؛ صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2003)، ص 505.

ولا يعني هذا أنّ وجود تنوّعٍ متكافئٍ في الأعراق أو الطوائف وسط أي مجتمعٍ؛ هو "انقسامٌ" بالضّرورة. فالانقسام يعني وجود حالة صراعٍ سياسيٍّ ونفسيٍّ بين المكوّنات؛ ودليل ذلك وجود مجتمعاتٍ تتضمّن تنوّعات عرقيّة متكافئة، دون أن تشهد انقسامًا (كما هو الشأن في تقارب أعداد العرب والأمازيغ في المغرب).

9- بما أنّ الثّورة هي فِعلٌ مُغامرٌ وجريءٌ؛ فإنّه لا يُقدِم عليها سوى طليعةٍ محدودةٍ وشُجاعةٍ من المجتمع. وتتميّز هذه الطليعة بكونها تُقدم باندفاع نحو مغامرة الثّورة، دون دراسةٍ وافيةٍ للاحتمالات الممكنة؛ لذلك فالحراك الثّوري عبر التّاريخ لا تُشارك فيه سوى نِسب محدودة من المجتمع (تُشير تقديرات إلى أنه شارك في الثّورة الفرنسيّة 2 في المئة فحسب من السّكان، وفي الثّورة البلشفيّة 5 في المئة، وفي الثورة الإيرانية 7 في المئة، وفي الثورة المصريّة 10 في المئة، وفي الثورة التّونسية أقلّ من ذلك). لكنّ المُدهش والمُبهر في الحراك الثوريّ، أنّ المجموعات التي تبدأ غالبًا بإشعال فتيل ثورةٍ تنشُد الحُريّة وتواجه الاستبداد، لا يكون أفرادها ممّن تعرّضوا سابقًا لانتهاكاتٍ أمنيّةٍ حادّةٍ (اعتقالات وتعذيب..)، ويكون أغلبهم ممّن ليس لهم سوابق اضطهادٍ، وغير مُحمّلين بذاكرة عُنفٍ سياسيٍّ؛ وإنّما تكون دوافع المتحرّكين حقوقيّةً وسياسيّةً بامتياز.

وعلى الرّغم من ضآلة نِسب المشاركين الفعليّين في الثّورات؛ فإنّه من المُهمّ ألّا تكون بقيّة فئات المجتمع غير المشاركة في الثّورة ضدّ مبدإ إسقاط النّظام، حتّى لو كانت قلِقةً من فكرة الثّورة. ففي تجربة ثورتي تونس ومصر؛ كان الموقف العامّ لدى غالبية الشعب ضدّ النظام القائم، بسبب فساد النظام أوّلا، ثمّ لأنّ الرئيس لا يحتمي بكتلة طائفيّة أو عِرقيّة تشعر بأنّ بقاءها مُرتبطٌ بوجوده على رأس السُّلطة. لذا، لم يكن يساند بقاءه في الحكم إلّا من كان يجني من وراء ذلك منفعةً. ولكنْ في الوقت نفسه، كان هناك موقفٌ عامٌّ لدى غالبيّة الشّعب ضدّ فكرة الثّورة؛ لأنّ صورة الثّورة ترتبط دومًا في المخيال الشّعبي بوجود العُنف والفوضى. لذا، يكفي لنجاح أيّ ثورة ما، أن تكون الغالبيّة السّاحقة من الشّعب مع فكرة إسقاط النّظام؛ حتّى لو لم تكن مع فكرة الثّورة.

10- إنّ أيَّ تحليلٍ لانفجار الحدث الثوري في العالم العربي، يتجاهل تأثير "ثورة تونس"؛ هو بحسب رأيي تحليلٌ ناقصٌ. وقد أقدم بعض الباحثين على تفسير الحدث الثوري؛ بحكم أنّه نتيجةٌ طبيعيّةٌ لتراكم الوعي المدني، وتطوّر النّشاط السّياسي المُعارض في بعض المُجتمعات العربيّة. لكنّ حقيقة هذا التّراكم، تتمثّل في أنّه كان ينمو بشكلٍ بطيءٍ، وأحيانا كان يمرُّ بكثيرٍ من المُراوحة. وكان فاقدا للقدرة على الحشد الجماهيري؛ حتى غدا أشبه بنشاطٍ خاصٍّ بنُخبة سياسيّةٍ فاعلةٍ لم تُصَب بفيروس الإحباط الذي اجتاح المشهد السياسي العربيّ.

إنّ ثورة تونس؛ قد استطاعت أن تُجري عمليّةً جِراحيّةً عميقة في وجدان الشّعوب العربيّة، واختزلت عقودًا من التّهيئة النّفسية والتّحفيز المعنوي، ونقلت فكرة التّغيير الجذري من أثير الحُلم إلى حيّز المُمكن.

وفي ثنايا ثورة مصر، سألتُ عددًا من الرّموز الفكريّة والسّياسيّة الذين كنتُ ألتقيهم في ميدان التّحرير: ما الذي حرّك الناس؟ منذ عدّة أعوام، والحركات السياسيّة في مِصر تحاول حشد الجماهير في التظاهرات ضدّ التّوريث والتّمديد والفساد وتغوّل الأجهزة الأمنيّة؛ ولم يكن يخرج في هذه التّظاهرات سوى المِئات وأحيانا العشرات. فما الذي تغيّر الآن، وجعل الملايين يقتحمون الميادين ويهتفون بإسقاط النِّظام؟ وكانت الإجابة التي اتّفق عليها الجميع: تونس.

وكما كانت الثّورة التّونسيّة مُلهِمةً للثّورة المصريّة؛ حَفَزت الثّورة المصريّة الإلهام ذاته في شرايين الشّعوب العربيّة. فأقدم بعضها على استلهام التّجربة الثّوريّة، في حين قامت شعوبٌ أخرى بحركات احتجاجيّة وتظاهرات تُطالب فيها بالإصلاح، وحظيت بِزَخْمٍ غير مسبوق في تاريخها الحديث.

11- بدا واضحًا من خلال تجارب كثيرة، أنّ المُمارسة العمليّة غالبًا ما تسبق التّنظير عند المجموعات السياسيّة؛ وفي الحالة الإسلاميّة بشكلٍ أخصّ. ففي الدّاخل الإسلامي مثلا، تنخرط الجماعات والأفراد في مُمارساتٍ هي غير مشروعةٍ نظريًّا؛ وبعد المُمارسة يأتي التّشريع والتّنظير لتبرير هذه الأفعال. وفي التّاريخ السّياسي الإسلامي منذ عهوده الأولى؛ ثمّة مُمارسات واقعيّةٌ كثيرةٌ سبقت عمليّة البرهنة عليها والتّشريع لها. وبعد التّطبيق العمليّ للفعل؛ تأتي عمليّة الإنتاج النّظري التي تشرّع لهذا الفعل. وهو ما حصل في تفرّد بعضهم بالسُّلطة، واستيلائهم على الحكم

بالقوّة والغلبة؛ ذاك الفعل الذي نتج بعده كثيرٌ من التّنظير الشّرعي والسّياسي الذي يؤكّد مشروعيّة التغلُّب، كما نراه ماثلًا في كتب الأحكام السّلطانية.

وفي التاريخ الحديث، نجد عشرات التّجارب من هذا القبيل: فالجماعة الإسلاميّة في مصر، تبدأ بالعنف عمليًّا، ثمّ تشرّع لموقفها نظريًّا. وبعد عقدٍ من المواجهات؛ تُعلن إيقاف العنف، ثمّ بعد سنين من ذلك تُصدر مراجعاتها التي تؤكّد سلامة موقفها العملي[5]. وتنخرط جماعة الإخوان في تحالفاتٍ حزبيّةٍ وانتخابيّةٍ منذ الثّمانينيّات، قبل أن تحسم موقفها الرّافض سابقًا لوجود أحزاب. ثمّ تصدر –بعد عشرة أعوامٍ– وثيقةً تؤكّد قبولها بالعمل الحزبي[6]. وهي تؤكّد دومًا التزامها بالمرجعيّة الإسلاميّة؛ إلّا أنّها تُقدِم دومًا على مُمارساتٍ سياسيّةٍ سابقة، دون أن تُبرهن شرعيًّا على جوازها (مثل شرعيّة التّحالف مع أحزاب علمانيّة، وشرعيّة القبول بنتائج الانتخابات في حال أنتجت فوز أحزاب علمانيّة).

وفي السّعودية، ثمّة تجارب كثيرة في هذا الصّدد؛ إذ تجد مجموعاتٍ كان منظِّروها يؤكّدون دومًا على أنّ الانتخابات ليست طريقةً شرعيّةً في الاختيار. ولمّا أُقِرّ إجراء انتخاباتٍ بلديّة؛ كانت هذه المجموعات من أوائل من قدّم لوائح لمُرشَّحين. ومن ناحيةٍ أخرى، نجد تنظيرًا واسعًا، يتّكئ على تراثٍ شرعيٍّ طويلٍ للمدرسة النّجدية، يؤكّد عدم مشروعيّة الانضمام إلى المنظّمات الدّوليّة (الكفريّة)؛ ثمّ حين تُقدِم الدّولة على هذا الفعل، نجد أنّ كثيرًا من الشّرعيّين يقبلون بذلك، دون إنتاجٍ نظريٍّ يُوضّح مُبرّراتهم في إجازة هذا الفعل، ولا حتّى نقاش الاعتراضات السّابقة التي أنتجتها مدرستهم الشرعيّة. وتجد كذلك أنّ بعض الشّيوخ الذين أكّدوا على عدم مشروعيّة دخول القوّات الأجنبيّة إلى الجزيرة العربية إبّان الغزو العراقي للكويت (وكانوا بذلك مُنسجمين مع تراث

---

[5] أعلنت الجماعة الإسلامية في مصر عن وقف العنف عام 1997، وأصدرت مراجعاتها في أواخر عام 2001.

[6] عقدت جماعة الإخوان تحالفات انتخابية مع حزب الوفد عام 1984، ومع حزب العمل عام 1987، على الرغم من أنّ موقف الجماعة الذي أسّسه حسن البنا كان رافضًا لفكرة الأحزاب، ثمّ في عام 1994، أصدرت الجماعة وثيقة "الإخوان المسلمون والتعددية السياسيّة" أكّدت فيها قبولها بالعمل الحزبي.

أئمّة الدّعوة النّجدية)؛ قد باتوا يقبلون بدخول القوّات الأجنبيّة إلى ليبيا وسوريا لإنقاذ الثّورات الشّعبيّة، دون شرحٍ وتبرير نظريّيْن لسبب هذا التّباين الحادّ في الموقفين.

إنّ هذه الدّراسة لا تهدف إلى رصد هذه الممارسات؛ بل إنّها تبتغي الإشارة فقط إلى أنّ هذا الفعل بدا واضحًا أيضًا في "مُجتمع ما بعد الثورة". إذ هناك تيّارات وجماعات وشخصيّات من صميم الحالة الإسلاميّة، قد أقدمت على مُمارسات عمليّةٍ لا تتوافق مع الإنتاج النّظري السّابق لها. وهي كأنّها تُخبرنا بفعلها ذاك، عن قُربٍ تحوّلٍ وشيك في التّنظير لهذه الموضوعات، حتّى تتوافق مع المُمارسة العمليّة على أرض الواقع.

والحديث عن أسبقيّة الممارسات على التنظير؛ لا يعني بالطّبع التّفسير الجدلي الماركسي للتّاريخ (البنية التحتيّة تصنع البنية الفوقيّة). فهو تفسيرٌ يُشير إلى مستوى آخر من التّأثير وصنع الأفكار، مرتبط بالبنية لا بالصّيرورة الاجتماعيّة؛ في حين أنّنا نشير إلى حجم تأثير التّفاعل السياسي والاجتماعي في تطبيق الأحكام وفهم مقاصد التّشريع.

وفي سياق استعراض موقف الإسلاميّين من الثّورات؛ سيقع التّعريج على هذه الفكرة بشكلٍ أكثر وضوحًا.

الإسلاميّون والنّظام الدّيمقراطي

من البديهي، أنّه لا يُمكن الحديث عن كتلة واحدة اسمها "إسلاميون"، كي نقيس بعدها طبيعة موقفها من الثورات العربيّة. فثمّة مساحة واسعة من التّباينات الفكريّة والسياسيّة في الفضاء الإسلامي، وهناك تيّارات وجماعات وأحزاب تقع على "مسطرة المحافظة" في موقع الوسط واليسار (الإخوان وما بعد الإخوان)؛ ولها موقف يتمايز عن موقف الإسلاميّين المحافظين (التيّارات السلفيّة بأطيافها). ذلك أنّ موقف جماعات الإخوان والحركات الإسلاميّة التي تجاوزت الأطر التقليديّة للإخوان (كالعدالة والتّنمية التركي والمغربي، والنّهضة التونسي، والوسط المصري، إضافةً إلى أعداد من النّخب الثقافيّة والمجموعات الصغيرة)؛ كان دومًا موقفًا أكثر

وضوحًا في مستوى القبول بالديمقراطيّة وبالمجتمع المدني، وأكثر تقدّمًا في مستوى النّظر إلى الثورة.

وقد وقعت أوّل مرحلة تماسّ بين النظام الديمقراطي والفكر الإسلامي في القرن التّاسع عشر. فمن ناحيةٍ، اتّجهت أولى البعثات الطلّابية للدّراسة في الغرب، ونتج عن ذلك اقتراب المَبعوثين (الذين صاروا في ما بعد نُخبًا فكريّةً وسياسيّةً) من النّظام السّياسي الدّيمقراطي في أوروبا، وكان لا يزال في مرحلة التشكّل. ومن ناحيةٍ أخرى أتت حِقبة الاستعمار التي دُشِّنت فيها أولى البرلمانات في الدّول العربيّة المُستعمَرة، كما في مصر والمغرب والجزائر وسوريا والعراق وسواها.. وتشكّلت أولى الأحزاب في المجتمع السّياسي العربي. وقد قامت الدّولة العثمانيّة –في المرحلة الزّمنيّة نفسها– بتأسيس برلمانٍ مُنتخَب (مجلس "المبعوثان"). وطوال هذه المرحلة (أي منذ أواخر القرن التّاسع عشر وحتّى بدايات القرن العشرين)؛ لم يلقَ النّظام الدّيمقراطي (أو "المشروطيّة" كما كان يُطلق عليه) مُقاومةً تُذكر من جانب عُلماء الشّريعة ورموز الفكر الإسلامي. بل إنّ بعض الشّخصيات المحوريّة في الفكر الإسلامي –كحسن البنّا الذي رأى أنّ النّظام النّيابي الدّستوري، هو أقرب النُّظم السّياسيّة إلى الإسلام[7]؛ وذلك على الرّغم من موقفه السّلبي من الأحزاب– قد تلقّت النّظام النّيابي الدّيمقراطي بالقبول؛ بحكم أنّه آليات للاختيار والتّعبير عن إرادة الأمّة.

---

[7] ذكر ذلك في "رسالة المؤتمر الخامس، عام 1936،" ص 192، وفي: "رسالة مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي عام 1948"، ص ص 239–246؛ وردتا ضمن: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (الإسكندرية: دار الدعوة للنشر، 1989). كما ألقى حسن البنا عام 1948، في مقرّ جمعيّة الشبّان المسلمين، محاضرة بعنوان "الديمقراطية الإسلامية". ونجدها ضمن دراسة: فهمي هويدي، "الإسلام والديمقراطية،" في: مجدي حماد [وآخرون]، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، سلسلة كتب المستقبل العربي، 14 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 40.

لكنّ هذا القبول الضّمنيّ بالنّظام النّيابي الدّيمقراطي في تلك المرحلة المبكِّرة؛ لم ينتج عنه تنظيرٌ فقهيٌّ وفكريٌّ واسعٌ لطبيعة علاقة النّظام الدّيمقراطي بالشّريعة. إذ لم تصدر دراساتٌ أو كتبٌ تتحدّث عن علاقة الدّيمقراطيّة بالشّريعة، ولا عن مساحات التّلاقي والتّعارض إن وجدت[8] (وهذا أيضًا قبولٌ عمليٌّ يسبق التّنظير).

وفي منتصف القرن العشرين وما بعده في عقود السّبعينيّات والثّمانينيّات؛ بدأت تُطرح مجموعةٌ من الاعتراضات والأسئلة عن مدى توافق الدّيمقراطيّة مع الإسلام. وكان حزب التّحرير من أوائل من طرح جملةً من الاعتراضات بشأن المسألة[9]؛ لكنّ أكثرها شيوعًا نتج بعد ذلك عن تيّارٍ بدأ ينمو بوضوحٍ في العالم العربي خلال هذه المرحلة، هو "التيّار السّلفي". وتنطلق اعتراضات التّيار السّلفي من بعض النّصوص الشّرعيّة؛ إذ يرى أنّها تتعارض مع فكرة النّظام الدّيمقراطي، إضافةً إلى استحضارٍ واضحٍ للتّجربة السّياسية في التّاريخ الإسلامي.

---

[8] هناك كتابات مبكرة في العالم الإسلامي تحدثت عن كون المؤسسات الديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام؛ كتلك التي كتبها الباحث والسياسي التركي عزت أفندي عام 1876، بعد انخراط الخلافة العثمانية في مشروع التحديث. يمكن العودة إليها في كتاب: أحمد ت. كورو، **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 324 وما بعدها. ونذكر أيضا كتابات جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والطاهر بن عاشور، وسواهم. انظر: محمد الأحمري، **الديمقراطية: الجذور وإشكالية التطبيق** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012). غير أنها لا تعدو أن تكون إشارات سريعة إلى المسألة ونقاشا عابرا حولها؛ وليست تأصيلا تفصيليا لطبيعة موقف الإسلام من الديمقراطية.

[9] في عام 1953، أورد تقي الدين النّبهاني رفضه لعدد من مؤسسات النّظام الديمقراطي وآلياته. وطرح تصوره لهيكلية نظام الخلافة الذي ينشده، انظر: تقيّ الدين النبهاني: **الدولة الإسلامية**، من منشورات حزب التحرير، ط 7 (بيروت: دار الأمّة للطباعة والنشر، 2002)، و**التكتّل الحزبي**، ط 4، (من منشورات حزب التحرير، 2001). وقد أصدر حزب التّحرير بعد ذلك موقفه التّفصيلي من الديمقراطية في كتاب بعنوان: **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** (من منشورات حزب التحرير، 1990).

وتتمثّل أبرز هذه الاعتراضات في الآتي:

1- أنّ الدّيمقراطية مُنتجٌ غربيٌّ لا علاقة له بتراثنا السّياسي الإسلاميّ.

2- أنّ هذا المنتج يقوم أساسًا على مبدإ حكم الشّعب؛ في حين أنّ الحكم في الإسلام، هو للشّريعة وليس للشّعب.

3- أنّ الدّيمقراطية تجعل القرار واختيار الحاكم رهين كلّ النّاس (العالم، والجاهل، وأهل الصّلاح، وأهل الأهواء، والمُبتدِعة على حدّ السواء). وفي النّظام الإسلامي، يجب أن يكون القرار رهين أهل الحلّ والعقد.

4- أنّ قرار الشّعب في الدّيمقراطية مُلزِمٌ للسلطة التّنفيذية، وقرار الشّورى في الإسلام مُعْلِمٌ لا مُلزمٌ.

5- أنّ الدّيمقراطيّة تنطوي على تشريع المعارضة لولاة الأمر حتّى عند قيامهم بالمعروف؛ في حين أنّ الإسلام يأمرنا بالسّمع والطّاعة في المعروف.

هذا إضافةً إلى اعتراضاتٍ أخرى عديدةٍ، وقد صدرت عشرات الكتب والدّراسات والفتاوى التي تضمّنت رفضًا للنّظام الدّيمقراطي؛ بحكم أنّه مناقضٌ لأصول الشّريعة[10].

وبسبب هذه الاعتراضات التي احتوت على استشهاداتٍ عديدةٍ من النّصوص الشّرعيّة؛ بدأت مساحة النّقاش بشأن "مشروعيّة النّظام الدّيمقراطي"، تأخذ منحًى أكثر تنظيرًا. ففي مقابل هذا الرّفض؛ أصدر بعض الشّرعيّين والمفكّرين الإسلاميّين كتبًا ودراساتٍ تسعى إلى تفكيك مَوَاطن الاعتراض، وإلى نقاش النّصوص الشّرعيّة بهدف التّشديد على شرعيّة الدّيمقراطية[11]. وقد ساعد

---

[10] من أهمّها الكتب الثلاثة التي أصدرها عبد الله الدلال تحت عناوين: **الإسلاميون وسراب الديمقراطية: دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية**؛ و**الإسلاميون والديمقراطية في مصر، عصف ورميم**؛ و**الإسلاميون والديمقراطية في سوريا، حصيد وصريم**. يضاف إلى ذلك: **واقعنا المعاصر** و**التربية الإسلامية** لمحمد قطب، و**فقه الشورى: دراسة تأصيلية نقدية** لعلي سعيد الغامدي، و**نقد الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية** لمحمد أحمد مفتي، و**حقيقة الديمقراطية** لمحمد شاكر الشريف، و**القول السديد في بيان أنّ دخول مجلس الشعب مُنافٍ للتوحيد** لسيد سعد الدين الغباشي، و**رياسة الدولة في الفقه الإسلامي** لمحمد رأفت عثمان، والعديد من الدراسات والمقالات والفتاوى الأخرى...

[11] من أهمّها **الإسلام والاستبداد السياسي** لمحمد الغزالي، و**النظريات السياسية الإسلامية** لمحمد ضياء الريس، و**الديمقراطية في الإسلام** لعبّاس محمود العقاد، و**الديمقراطية وكفاح الشعب من أجلها** لعلال الفاسي، و**الإسلام والديمقراطية** لفهمي هويدي، و**في النظام السياسي للدولة الإسلامية** لمحمد سليم العوا، و**من فقه الدولة في الإسلام وفتاوى معاصرة** ليوسف القرضاوي، و**السياسة والحكم**

هذا السِّجال على تحليلٍ أكثر دقّةً لمسألة علاقة النّظام الدّيمقراطي بالشّريعة، إضافةً إلى أنّ طبيعة الجدل بخصوص مسألة شكل السّلطة في الإسلام؛ قد جعل كِلا الطّرفين يطوّر مفهومه واعتراضاته.

الموقف من الثّورات العربيَّة

يمكن تقسيم الحديث عن موقف الإسلاميّين من الرّبيع العربي وما أفرزه في الدّاخل الإسلامي إلى مستويين، **الأوّل:** يخصّ جماعات الإخوان وحركات ما بعد الإخوان[12]، و**الثّاني:** يتعلّق بالمجموعات السّلفيّة[13].

ففي **المستوى الأوّل:** بدا واضحًا أنّ الطبيعة التّكوينيّة لهذه الجماعات التي تتّكئ على التّربية الهادئة، والإصلاح المتدرّج، وتعزيز الصّمود في مواجهة استبداد السُّلطة عبر ضخّ قيم الابتلاء والصّبر على الطّغيان (وهو الأمر الذي عزّز في أوساطها الرّفض الصّارم لفكرة اللّجوء إلى العنف مهما اشتدّ الاضطهاد)؛ هي عوامل قد جعلت دوائر القرار والعقل الجمعي في هذه

و**حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب** لحسن الترابي، و**الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات** لعبد الكريم زيدان، و**الحريات العامة في الدولة الإسلامية** و**مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني** لراشد الغنوشي، و**الشورى في معركة البناء** لأحمد الريسوني، وعدد من الدراسات الأخرى...

[12] كتبتُ منذ أعوام عمّا أسميته بـ "حركات ما بعد الإخوان"، التي أعني بها حزبي العدالة والتنمية المغربي والتركي، وحزب النهضة التونسي، وحزب الوسط المصري، وعدة مجموعات وشخصيات إسلامية مستقلّة. والملمح المشترك لدى هذه الحركات؛ هو أنها تجاوزت الأطر التقليدية –الفكرية والحركية– لجماعة الإخوان المسلمين. من ذلك ما ورد في مقالة نشرتها في صحيفة **الشرق الأوسط** في2004/7/4، بعنوان: "فوبيا الإسلام السياسي.. وحركات ما بعد الإخوان".

http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&issueno=9350&article=242951&search&القديمي=state=true

[13] السلفية تحوي تيارات متعددة، من أقصى تيارات الولاء للسلطة، وحتى السلفيّة الجهادية. وحديثي عن التيار السلفي في هذه الدراسة، يركّز تحديدا على التيارات السلفية التي تقع خارج هذين الطرفين (الولاء، والجهادية)؛ وهي السلفيات الحركيّة والعلميّة المُستقلة عن السلطة.

الجماعات قادرةً على امتصاص تبعات القمع السّياسي. غير أنّها –مع ذلك– غير قادرةٍ على الانطلاق والمبادرة في لحظة التّغيير الجذريّة؛ وهو الأمر الذي جعل أغلبيّة الجماعات والأحزاب الإسلاميّة تُصاب بحالة تردّد وارتباكٍ في تعاطيها مع لحظات اشتعال الحدث الثّوري.

وفي مصر، وعلى الرّغم من أنّ جماعة الإخوان المسلمين بقياداتها وشبابها كانت أكثر ضحايا قمع النّظام؛ فإنّ موقفها من إعلان يوم 25 كانون الثاني/ يناير لحظةَ بدء التّغيير، قد شابهُ كثيرٌ من التّردّد والاضطراب. فصدرت عنها تصريحاتٌ شفهيّة تتحفّظ على المشاركة، وأخرى تُعلن أنّ الجماعة لم تتلقَّ دعوةً إلى المشاركة وأنّها ما زالت تدرس الوضع، وثالثة تُعلن أنّ المشاركة ستكون عبر بعض القيادات، وأنّها لن تمنع شباب الجماعة من النّزول إلى التّظاهر (أي أنّها أيضًا لن تطلب منهم المشاركة).

أمّا في ما يخصّ البيانات المكتوبة؛ فقد توافق موقف جماعة الإخوان مع بعض أحزاب المُعارضة التي كانت تُتّهم بالتّنسيق مع النّظام (الوفد والتجمّع والنّاصري) على عدم توقيع بيان القوى السياسيّة الصّادر يوم 21 كانون الثاني / يناير (وهو البيان الذي يدعو إلى المشاركة في تظاهرات يوم الغضب، ويؤكّد أهمّيتها في 25 كانون الثاني / يناير). وقد وقّعت هذا البيان غالبيّة الفعاليّات السّياسيّة والأحزاب والحركات الشبابيّة وبعض الرّموز السّياسيّة، مثل محمد البرادعي[14].

ومن جهةٍ أخرى، فقد أصدرت جماعة الإخوان عددًا من البيانات السّياسية قبل يوم 25 كانون الثّاني / يناير وبعده[15]. ففي يوم 19 كانون الثاني / يناير، أصدرت الجماعة بيانًا تحدّثت فيه عمّا جرى في تونس، ودعت فيه النّظام المصري إلى إجراء إصلاحاتٍ تتمثّل في: إلغاء قانون الطّوارئ، وحلّ مجلس الشّعب، وإجراء تعديلاتٍ دستوريّة. وفي يوم 23 كانون الثاني / يناير –

---

[14] http://s.v22v.net/cL9QF

[15] جميع البيانات الصادرة عن السلطة والأحزاب والقوى السياسية، محفوظة في كتاب: عمرو هاشم ربيع، محرّر، **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسيّة والإستراتيجيّة، 2012).

أي قبل يومين فقط من تظاهرات يوم الغضب- أصدرت الجماعة بيانًا آخرَ تحدثّت فيه عن التّعامل الأمني مع كوادر الجماعة بعد بيان 19 كانون الثاني / يناير، وأكّدت فيه المطالب الإصلاحيّة المذكورة سابقًا، ولكنّ البيان لم يتضمّن أيّ إشارةٍ إلى تظاهرات يوم الغضب.

وإذا كان بالإمكان تفهّم موقف الجماعة المُتردّد قبل بدء تظاهرات يوم الغضب؛ فإنّ بيانات الجماعة التي صدرت بعد بدء ثورة 25 يناير، كانت تفتقر إلى القدرة على تقييم طبيعة المشهد الثّوري الذي بدأ يشتعل في مصر. فقد أصدرت الجماعة بيانًا في يوم 26 كانون الثاني / يناير؛ أكّدت فيه على مشروعية تظاهرات يوم الغضب، وعلى أنّ الجماعة جزءٌ من الشّعب، وينبغي أن تشارك في هذه التّظاهرات، لكنّها اكتفت بتكرار دعوتها إلى تنفيذ الإصلاحات المذكورة سابقًا. وإذا كان بعضهم يرى أنّ ملامح المشهد الثّوري في مصر لم تتّضح في يوم 26 كانون الثاني / يناير؛ فإنّ المشهد كان حاسمًا بعد جمعة الغضب في 28 كانون الثاني / يناير. ذلك أنّه قد بات واضحًا أنّ المجتمع المصري يعيش حراكًا ثوريًّا، وليس احتجاجات لا غير تدعو إلى إصلاحاتٍ. كما تبيّن أنّ سقف المطالب المرفوعة في الميادين الثوريّة، لن يقلّ عن "إسقاط النّظام والرّئيس". لكنْ في المقابل؛ ظلّ سقف المطالب عند جماعة الإخوان (من خلال البيان الذي أصدروه يوم السبت 29 كانون الثاني / يناير يدور في إطار الإصلاحات السّابقة؛ مع إضافة ضرورة تشكيل حكومة انتقاليّة من غير الحزب الوطني، ودون أيّ ذكرٍ لإسقاط النّظام والرّئيس. ولم تُعلن الجماعة في بياناتها الرّسميّة الدّعوة إلى إسقاط النّظام سوى في بيانها الصّادر يوم الاثنين 31 كانون الثاني / يناير. ولم تستخدم فيه مفردة "إسقاط"؛ على الرغم من أنّها المفردة الرّئيسة المرفوعة في ساحات الثّورة، بل إنّها استخدمت -عوض ذلك- مفردة "ترك". وقد دعت في بيانها ذاك إلى استمرار الاحتجاجات الشعبيّة حتّى "يترك هذا النّظام كلّه السُّلطة برئيسه وحزبه ووزرائه وبرلمانه". كما ظلّت بيانات الجماعة، تستخدم مفردة "انتفاضة" في إشارتها إلى الحالة الثّورية. ولم تستخدم مفردة "ثورة" سوى في بيانها الصّادر في 2 شباط / فبراير. واتّضح مُجدّدًا هذا التّردّد والارتباك في تقييم حجم التحوّل السّياسي الذي تعيشه مصر وطبيعة المشهد الثّوري في الميادين؛ من خلال قبول الجماعة دعوة نائب الرّئيس عمر سليمان إلى الحوار في يوم 4 شباط / فبراير.

إنّ هذا الرّصد لمواقف الجماعة وبياناتها في بداية الثّورة، لا يتنافى مع حقيقة أنّ كوادر الإخوان شاركوا بعد ذلك بأعدادٍ كبيرةٍ، وأنّ الجماعة كان لها دورٌ تاريخيٌّ في حماية الثّورة يوم موقعة الجمل 2 شباط / فبراير[16]. والهدف من هذا الرّصد كان الإشارة إلى قدرة العقل المفكِّر داخل الجماعة على التّعاطي مع حدثٍ ثوريٍّ؛ لاسيّما أنّها أكثر الأطراف السّياسية احتياجًا إلى ذلك، بحكم أنّها كانت الأشدّ تعرّضًا للقمع، وأكثر الأطراف استفادةً منه ومن التّحوّل الدّيمقراطيّ لكونها أضخم تشكيلٍ سياسيٍّ في مصر.

وبعد إسقاط النّظام وتنحّي الرّئيس؛ دخلت جماعة الإخوان في مساحةٍ واسعةٍ من الجدل حول أدائها السّياسي وأولويّات المرحلة، وحول تعاطيها مع شباب الثّورة والمجلس العسكري، وحول المُفاضلة بين المصالح الوطنيّة والمكاسب الحزبيّة، ورفضها المشاركة في عددٍ من الدّعوات إلى مظاهراتٍ مليونيّةٍ تهدف إلى الضّغط على المجلس العسكري لتحقيق مطالب الثّورة. وبالطّبع لم يخلُ هذا المشهد من التجنّي والتشويه الذي مارسه عليهم خصومٌ سياسيّون، ووسائل إعلام تحمل مواقف سلبيّة مُسبقة؛ وذلك في ظِلّ ضعف الأداة الإعلاميّة للجماعة، سواءٌ على مستوى الوسائل أو على مستوى الخطاب الإعلامي واختيار القيادات التي تتحدّث باسم الجماعة.

لكنّ هذا الجدل، والتّباين في تقدير الأولويّات؛ قد فتح الباب أيضًا على عددٍ من حالات الانشقاق والانفصال عن الجماعة. وقد سُجّل بعض تلك الحالات لدى قياديّين في الصفّ الأوّل، وأعضاء تاريخيّين في مكتب الإرشاد (من أمثال: عبد المنعم أبو الفتوح المرشَّح لرئاسة الجمهوريّة[17]، ومعه مجموعةٌ من شبّان الجماعة الذين انضمّوا إلى حملته الانتخابيّة، وقبله نائب المرشد محمد حبيب). وسجّل البعض الآخر لدى قياداتٍ معروفةٍ، من أمثال: إبراهيم الزّعفراني (الذي أسّس

---

[16] تحدثتُ بشكل مبكّر عن دور شباب الإخوان في يوم موقعة الجمل (2 شباط / فبراير)؛ وذلك في تقرير كتبته في صبيحة يوم الخميس3 شباط / فبراير عن مشاهداتي من وسط الميدان، ونشرته في صفحتي في الفايسبوك، ثمّ نُشر التقرير في الجزيرة. نت:
http://s.v22v.net/gqcy4

[17] http://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=86198&SecID=211

حزب النّهضة)[18]، وخالد داود، ومحمّد هيكل، وعبد المجيد الذّيب (الذين أسّسوا حزب الرّيادة)[19]. هذا إضافةً إلى عددٍ من القيادات الشّابّة في الجماعة، من أمثال: إسلام لطفي، ومحمد القصّاص (اللّذين كانا –بمبادرةٍ فرديّةٍ منهما– من الطّليعة المنظِّمة لثورة 25 كانون الثاني / يناير)، وعضوين في مجلس ائتلاف شباب الثّورة، ومحمد عبّاس، وعلي المشدّ، وأحمد عبد الجواد، وسواهم من المدوّنين والقيادات الطلابيّة في الجامعات؛ الذين شاركوا في تأسيس "حزب التّيار المصريّ"، ووقع إخراجهم من الجماعة[20].

وعلى الرّغم من أنّ هذا التّوالي في الانفصال خلال مدّةٍ زمنيّةٍ وجيزةٍ، لم يؤثّر في تماسكها ورصيدها الانتخابي الحالي؛ فإنّه يُشير إلى أنّ الجماعة تملك القدرة على التّماسك في لحظات الابتلاء والمِحن، أكثر ممّا تستطيعه في لحظات الانفتاح والحُريّة. وأنّ ذلك سيجعلها على محكٍّ حقيقيّ في المُستقبل؛ لإثبات قدرتها على الإصلاح الفكريّ والهيكلي داخل الجماعة، وللبرهنة على المحافظة على الكوادر والقيادات المُميّزة داخل صفوفها.

أمّا في اليمن، فتحظى الحركة الإسلاميّة المتمثّلة في "التجمّع اليمني للإصلاح" –نسبيًّا– بمساحةٍ أكبر للعمل والانتشار، إذا ما قورنت بالمساحة المُتاحة للحركات الإسلاميّة في الدّول الأخرى. فبعض رموز تجمّع الإصلاح، كانوا أطرافًا في السّلطة لسنين عديدة، وفي الوقت نفسه فإنّ تجمّع الإصلاح هو الكتلة السياسيّة الأكبر في تجمّع أحزاب "اللّقاء المشترك" المُعارض.

لذلك عندما اشتعلت الثّورات العربيّة في تونس ثمّ مصر؛ بدأ الوسط السّياسي المُعارض في اليمن يطرح سؤال "التّغيير الجذري" للسّلطة. وبدا واضحًا أنّ تجمّع الإصلاح لم يكن متحمّسًا لفكرة الثّورة، وكان يُفضِّل أن تتّفق أحزاب المعارضة في "اللّقاء المشترك" على صياغة مطالب سياسيّة للسُّلطة؛ تتضمّن بعض الضّمانات، إضافةً إلى القيام بإصلاحاتٍ كبيرةٍ (كمنع التّوريث، وإنهاء

---

18 http://www.almasryalyoum.com/node/383581

19 http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=301723&IssueID=2178

20 http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=439866

حكم الرّئيس بنهاية فترته الرّئاسية في أيلول / سبتمبر 2013، والقيام بعدّة إصلاحاتٍ دستوريّة...). ومن أجل الضّغط على السُّلطة لتحقيق هذه المطالب؛ كانت ستدعو إلى قيام مسيراتٍ شعبيّةٍ وتظاهراتٍ في عدّة مُدنٍ يمنيّةٍ[21].

لكن –ومثلما هو الشّأن في كلّ الدّول العربية التي شهدت ثوراتٍ أو حركاتٍ احتجاجيّةً– بدأت المجموعات الشبابيّة المُستقلّة في اليمن عملها الثّوري يوم الجمعة 11 شباط / فبراير (في المساء نفسه الذي أُعلن فيه تنحّي الرّئيس المصري)، وذلك في مدينة تعز. فقد بدأت احتجاجات في ذلك اليوم بطريقةٍ فيها كثيرٌ من العفويّة، وقرّر الشّباب يومها بدء اعتصامٍ مفتوحٍ، وأكّدوا منذ الوهلة الأولى أنّ مطالبهم تتلخّص في مطلبٍ واحدٍ هو "إسقاط النّظام". وقد نتج عن هذا الاعتصام مواجهاتٌ عنيفةٌ مع السُّلطة، وأدّى ذلك إلى انتقال التّظاهرات والاعتصام إلى العاصمة صنعاء يوم الجمعة 18 شباط / فبراير، أي بعد أسبوعٍ من بدئها في مدينة تعز. وأمام هذا المشهد الثّوري المُشتعل في اليمن؛ قرّرت الأحزاب المنضوية تحت لافتة "اللّقاء المشترك" في يوم 23 شباط / فبراير إعلان مشاركتها في هذا الحراك الثّوري. وإثر ذلك، شكّلت تلك الأحزاب (وتجمّع الإصلاح تحديدًا) أحزاب دعامةٍ قويّةٍ للثّورة؛ بسبب امتدادها الجماهيري وقدرتها على الحشد. لكن ظلّ تجمّع الإصلاح –مع بقيّة أحزاب اللّقاء المشترك– يقبل بسقفٍ مُختلفٍ عن سقف مطالب شباب الثّورة. فإذا ما اكتفى تجمّع الإصلاح بطلب تنحّي الرّئيس، وتولّي نائب الرّئيس مقاليد السُّلطة المؤقّتة إلى حين إجراء انتخاباتٍ، كما في المبادرة الخليجيّة؛ فإنّ شباب الثّورة قد طالب بإسقاط كلّ شخصيّات النّظام السّابق –لا الرّئيس فقط– ومحاكمتها.

---

[21] معظم المعلومات التي وردت في الدراسة عن الثورة اليمنية حصلت عليها من حوارات مباشرة أجريتها مع بعض قادة اللقاء المشترك وشباب الثورة خلال زيارتي إلى صنعاء بين 14 و16 تموز / يوليو 2011؛ بهدف تدوين يوميات الثورة. وقد نشرت هذه اليوميات في ستّ حلقات بموقع المقال تحت عنوان: "الطريق إلى ساحة التغيير"، ثمّ نشرتها في كتابي: **يوميات الثورة: من ميدان التحرير.. إلى سيدي بوزيد.. حتى ساحة التغيير** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

وفي المغرب، شهد حزب العدالة والتّنمية الإسلامي أوسع انقسامٍ في قراره السياسي بسبب الموقف من دعوة مجموعاتٍ شبابيّةٍ مُستقلّةٍ إلى تنظيم تظاهراتٍ واسعةٍ في كلّ المدن المغربيّة يوم 20 شباط / فبراير، تهدف إلى المُطالبة بإجراء إصلاحاتٍ جذريّة في الدّستور، وتأسيس ملكيّةٍ برلمانيّةٍ.

فقد أعلن الأمين العامّ عبد الإله بن كيران، أنّ الحزب لن يُشارك في هذه التّظاهرات؛ وهو الأمر الذي رفضه عددٌ من قيادات الحزب الذين أكّدوا أنّ بن كيران أعلن عن ذلك القرار دون الرّجوع إلى مؤسّسات الحزب (مجلس الأمانة العامّة). وكان مجلس الأمانة بدوره مُنقسمًا تجاه المشاركة في هذه التّظاهرات. ففي الوقت الذي كان فيه بعض أعضاء المجلس يتّفقون مع موقف بن كيران؛ كان آخرون يُفضّلون أن يتمثّل موقف الحزب في "الصّمت"، دون إعلان المُشاركة من عدمها. وكان على رأس هؤلاء الأمين العامّ السّابق، ورئيس المجلس الوطني في الحزب سعد الدين العثماني، في حين كان فريقٌ ثالث من أعضاء مجلس الأمانة يرى ضرورة المشاركة في هذه التّظاهرات، وفي مقدّمته أحد أبرز صقور العدالة والتّنمية، ورئيس الكتلة البرلمانيّة للحزب، المُحامي مصطفى الرّميد. ولأنّ الأمين العام عبد الإله بن كيران، أعلن عدم مشاركة الحزب دون الرّجوع إلى مجلس الأمانة العامّة؛ فقد أصدر المحامي مصطفى الرّميد، وعبد العلي حميد الدّين، والحبيب الشّوباني، وآخرون من قيادات الحزب قرارًا بالمشاركة في هذه التّظاهرات، لأسبابٍ عديدةٍ ذكروها في بيانٍ خاصٍّ. ثمّ أعلن هؤلاء الثّلاثة (الرميد، وحميد الدين، والشوباني) استقالتهم من عضويّة مجلس الأمانة العامّة، وعدلوا عن استقالتهم تلك بعد عدّة أسابيع على إثر تسوية قاموا بها. ولأنّ عبد الإله بن كيران كان الأمين العامّ للحزب؛ فقد قام بالضّغط على قطاع شبيبة العدالة والتّنمية الذي يضمّ الآلاف) لمّا أعلن عن نيّته في المشاركة في تظاهرات 20 شباط / فبراير. وبسبب ذلك؛ صرّحت الشبيبة مُجدّدًا بانسحابها من المُشاركة[22].

---

[22] إنّ المعلومات التي وردت في الدراسة عن موقف حزب العدالة والتنمية المغربي من حركة 20 شباط / فبراير؛ قد حصلت عليها من حوارات مباشرة أجريتها في المغرب مع بعض قادة الحزب، وذلك في الفترة الممتدّة من 17 إلى 21 شباط / فبراير 2011. وقد نشرت تفاصيل هذه الحوارات في كتابي: **يوميات الثورة: من ميدان التحرير.. إلى سيدي بوزيد.. حتى ساحة التغيير**.

إذا كانت الثّورات العربيّة قد قامت بمسح طاولة الإرث الاستبدادي في الأوطان التي جرت فيها، وأدخلتها في فضاءٍ سياسيٍّ حرٍّ ومفتوحٍ؛ فقد كان هناك ما يُشبه الإجماع على أنّ الحركات الإسلاميّة هي الرّابح الأكبر من التّحوّل الدّيمقراطي في العالم العربي. وقد صدق هذا التّحليل في كلّ الدول التي قامت فيها عمليّاتٌ انتخابيّةٌ نزيهةٌ (كما في تونس، ومصر، والمغرب). وهو أمر سينقل الحركات الإسلاميّة إلى فضاءٍ جديدٍ لم تعتد عليه (فضاء السُّلطة)، وسيطرح أمامها أسئلةً وتحدّياتٍ جديدةً لم تخضها من قبل، وفي ما يأتي بعض الملاحظات في هذا الصّدد:

1- على الحركات الإسلاميّة أن تثبت قدرتها على استيعاب هذه المرحلة "الصفرية" في الحياة السّياسيّة، والتّخلص من ضغط الإرث السّياسي السّابق، والانتقال من "فقه الضّرورة" وخطاب الابتلاء والصّبر، إلى مرحلة الخطاب السّياسي المرِن والحُرّ. وعليها أيضًا تجنّب السّعي وراء مكاسب اللّحظة، عبر محاولات الحصول على أكبر نصيبٍ من كعكة السُّلطة في هذه المرحلة السّياسيّة الحسّاسة؛ التي لم تتجاوز فيها المجتمعات بعد مساحة التّحوّلات القلقة إلى حيّز الاستقرار. فما زالت القوى التّقليدية (الجيش، القوى الرأسماليّة، النّخبة العلمانيّة) تُمسك بكثيرٍ من مفاصل الدّولة الأمنيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. لذا، يجب أن ترتكز أولويّة الحركة الإسلاميّة على بناء دولة القانون والمؤسّسات المدنيّة الصّلبة والرّاسخة؛ لتكون ضمانًا لاستمرار الفضاء السّياسي الحرّ في المُستقبل.

2- على الحركة الإسلامية أن تطوّر فضاءها الفكري والهيكلي الداخلي؛ إذ ينبغي ترسيخ الممارسة الدّيمقراطيّة في مؤسّسات الحركة، عبر القيام بانتخاباتٍ مفتوحةٍ وشفّافةٍ، وتجاوز الأساليب القديمة التي كانت تعتمد في اختيار المسؤولين -أحيانًا- على التّزكيات والتّوافقات بين مجموعةٍ محدودةٍ من القيادات النّافذة؛ حتّى إن جرت انتخاباتٌ شكليّةٌ.

وإذا كانت بعض الحركات الإسلاميّة في المغرب العربي (في تونس والمغرب)، قد طوّرت أدواتها المفهوميّة، وأنضجت تصوّراتها بشأن عدّة مسائل مرتبطة بالفكر السّياسي (كالتي تدور حول طبيعة علاقة الدّين بالدّولة، والعلاقة بالقوى العلمانيّة والدّوائر الغربيّة، وقضايا الهويّة والمواطنة والحُريّات، والفضاءيْن العامّ والخاصّ...)؛ فإنّ بعض الحركات الإسلاميّة في المشرق العربي ما

زالت لم تحسم كثيرًا من هذه المسائل، وما زالت تعيش في داخلها جدلًا واسعًا بين المُحافظين والإصلاحيّين.

3- أهميّة الفصل بين المسارين الدّعوي والسّياسي. ففي الوقت الذي حسم فيه "حزب النّهضة" التّونسي خياره بأنّه "حزبٌ سياسيٌّ"، واستطاعت الحركة الإسلاميّة في المغرب إنتاج نموذجٍ ناجحٍ في الفصل الكامل بين الحركة الدّعوية والحزب السّياسي؛ بقيت بعض الحركات الإسلاميّة في المشرق العربي تمارس هذا التّداخل بوضوحٍ. إذ أنّها غالبًا ما تلجأ إلى تشكيل حزبٍ يكون بمنزلة ذراعٍ سياسيّةٍ للحركة، ويخضع دومًا لقرارات قيادة الجماعة؛ وهو أمرٌ يوسّع من هامش التّداخل بين الفضاء السّياسي الذي يعتمد على التّكتيك والتّحالفات والحسابات الواقعيّة، وبين الفضاء الدّعوي الذي يعتمد على التّربية والتّعليم والدّعوة والعمل الإغاثي. وهذا التّداخل سيُسهم -دون شكٍّ- في تسييس العمل الدّعوي، وتسييس الفتاوى ومنابر الجمعة، وعدم فكّ الارتباط بين "الشّيخ / الدّاعية" و"رجل السّياسة". وهو الأمر الذي سيجعل كثيرًا من مناطق التّنافس السّياسي، تتجاوز مساحة "المشروعات والبرامج"، وتدخل في حيّز الصّراع الدّيني الذي يستلهم مُفردات الانحراف والفسق والبدعة والعداء للدّين.

4- إنّ الحركات الإسلاميّة، كانت تعيش دومًا في فضاء المُعارضة؛ وهو فضاءٌ لا يجعلها في موقع الاختبار، ولا يضعها على محكّ التّجربة العمليّة لإدارة المجتمع، بل يُبقيها دومًا في حيّز المثاليّة المُتحرّرة من المسؤوليّة، وعلى مقاعد التّقييم والتّشريح والنّقد لإخفاقات السُّلطة.
وإذا كانت المُعارضة دومًا "مثاليّةً"؛ فإنّ السّلطة تُمارس بطبيعتها أعلى درجات "الواقعيّة"، وهي تخضع دومًا لضغوط الواقع، وتلتزم بمستوياته السياسيّة والاقتصاديّة والأمنيّة. فهي المسؤولة عن توفير الأمن، وحلّ الأزمات السياسيّة، وتنمية الاقتصاد، وتنشيط الاستثمار، وتوفير الوظائف، وتقليص نِسب البطالة، والحدّ من التضخّم، وتحسين التّعليم والصحّة، ومدّ الخدمات للقرى والأرياف، وحلّ مشاكل المناطق العشوائيّة، وما إلى ذلك من ملفّاتٍ ضاغطةٍ على أيّ سُلطةٍ سياسيّة. لذلك، فإنّ نجاح الإسلاميّين في الانتخابات؛ يضعهم أمام الخطوة الأولى في مشروع الامتحان الكبير لإثبات قدرتهم على النّجاح في إدارة الدّولة والمجتمع.

5- أعتقد أنّ الحركات الإسلاميّة (جماعات الإخوان وحركات ما بعد الإخوان) ستكون في المدى المنظور -وفي الدّول العربيّة التي شهدت ثوراتٍ- الكتلة الكبرى الضّامنة لمدنيّة الدّولة وديمقراطيّتها، في ظلّ فضاءٍ هويّاتي مُنسجمٍ مع المرجعيّة الإسلاميّة. وذلك لكونها **أوّلًا**، هي الكتلة السّياسيّة الأوسع من حيث العدد. و**ثانيًا**، لوجود طرفين سياسيّين متناقضين: **تيّارات مُحافظة** من جهة (سواء كانت تقليديّةً أو سلفيّةً أو صوفيّةً)، ما زالت تتحفّظ على كثيرٍ من قواعد مدنيّة الدّولة، وهي مشدودةٌ إلى تطبيقات سياسيّة مرتبطةٍ بالتّراث. و**تيّارات علمانيّة** من جهةٍ أخرى (ليبرالية أو يساريّة)، عند بعضها موقف حادّ من تديّن المجتمع، ومن الهويّة الإسلاميّة للدّولة. وهذا ما سيجعل من الحركة الإسلاميّة، ضمانًا للتّوازن في المجتمع؛ وهي التي تتحمّل مسؤوليّة ضبط إيقاع المواءمة بين الهويّة والحداثة.

السلفيّون والرّبيع العربي

يبدو أنّ أكثر التّيارات الفكرية والسّياسية إصابةً بالصّدمة ممّا جرى في الثّورات العربيّة، وتأثّرًا بما حدث فكريًّا وسياسيًّا؛ هو التيّار السلفيّ. فقد استطاعت الثّورات في لحظةٍ تاريخيّةٍ خاطفةٍ، أن تنقله إلى فضاءين مُختلفين في السّياسة والفكر، لم يعتد عليهما. وكان يتعامل مع الفكر بقدرٍ من القطيعة والتّعالي، ويتعاطى مع كثيرٍ من المسائل السّياسيّة من بوّابة "الفتوى".

ويتكوّن التيّار السّلفي بطبيعته من مجموعاتٍ وشيوخٍ، لديهم قدرٌ من التّباينات في بعض المواقف الفكريّة والسّياسية؛ ولكنّهم يتّفقون على مساحةٍ واسعة من المُشترك الفكري التّأسيسي. ولهذه المساحة معالم واضحةٌ ومُحدّدةٌ من ناحية المُصطلحات والأدوات، وغالبها مُرتبطٌ -بشكلٍ عضويٍّ- بالتّراث السّياسي في التّاريخ الإسلامي المحفوظ في كتب السياسة الشّرعيّة والأحكام السُّلطانيّة.

ولعلّ أبرز ما قامت به الثّورات العربيّة على المستوى الفكري، هو أنّها أنهت عقد بن لادن، ودشّنت عقد البوعزيزي؛ فالعالم العربي انشغل في العقد الأخير -ومنذ ما قبل تفجيرات 11 سبتمبر- بفكرة التّغيير العُنفي للسّلطة السّياسية، وهي الفكرة التي تبنّاها تنظيم القاعدة وتيّارات

السلفيّة الجهاديّة، تحت عنوان "الخُروج المُسلّح"، اتّكاءً على تأصيلٍ شرعيٍّ طويلٍ في كتب الفقه والسّياسة الشّرعيّة. وحين انطلقت الثّورات العربيّة السلميّة التي بدأت باحتجاج محمد البوعزيزي في سيدي بوزيد (الذي قرّر أن يُعبّر عن احتجاجه بالموت الإرادي دون أن يعتدي على أحدٍ)؛ كاد العالم العربي أن يتجاوز فكرة "التّغيير العُنفي" بانتقاله إلى فكرة التّغيير عبر الاحتجاج السّلمي.

كان الفكر السلفي في عقد بن لادن (التغيير العنفي)، يُجيد التعامل مع هذه المرحلة؛ فهي تدور في فضائه التّداولي، وعنده إرثٌ فقهيٌّ وسياسيٌّ طويلٌ في التّعامل مع حالاتٍ كهذه. لذلك انقسم التيّار السّلفي في مواجهة مسألة التّغيير العنفي الذي شهده العالم العربي إلى:

1- مجموعاتٍ ارتضت هذا السّلوك، وقدّمت له تأصيلًا ينسجم مع أرضيّتها الشرعيّة.

2- ومجموعاتٍ كان موقفها يتراوح بين القبول بجزءٍ من هذا السّلوك والتّحفّظ على بعضه. وذلك كالقبول باستخدام العنف ضدّ الأميركيّين أو الغربيّين، سواء في دولهم فقط أو في الدّول الإسلامية؛ وفي الآن نفسه رفض استخدام العنف ضدّ المسلمين فقط، أو رفض استخدامه في الدّول الإسلاميّة سواء كان ضدّ المسلمين أو غيرهم.

3- ومجموعاتٍ كانت ترفض استخدام العنف تمامًا ضدّ الغربيّين أو المسلمين، وفي الدّول الغربيّة والإسلاميّة على حدٍّ سواءٍ. ولهم في ذلك اعتباراتٌ شرعيّةٌ تفصيليّةٌ تتّكئ على مسائل مثل: "احترام العهود والمواثيق" و"المصلحة الشّرعية"، و"عدم الجهاد سوى خلف إمامٍ شرعي" وغير ذلك... وإذا ما كانوا لا يرفضون مبدأ "الخروج المُسلّح" كأصل شرعي؛ فإنّهم يختلفون في طبيعة شروطه واعتباراته وتحقّق المصلحة فيه.

لكن مع بدء مرحلة البوعزيزي (الثّورات السلميّة)، وقعت هذه المرحلة عند الفكر السلفيّ في منطقة "**فراغٍ تنظيريٍّ**"؛ لكون التّغيير السّلمي ليس له تجارب تاريخيّة في تراثنا السّياسي. ومن ثَمَّ لم يحظ باعتناءٍ نظريٍّ في الفقه والسّياسة الشّرعيّة.

فالتّيارات السّلفيّة -من أقصى "تيارات الولاء للسُّلطة"، وحتّى "جماعات السّلفيّة الجهاديّة"- مرتبطةٌ بشكلٍ وثيقٍ بالتّراث السّياسي الإسلامي بكلّ ثقله ومفاهيمه (ومن تلك المفاهيم نذكر: وليّ الأمر، الطّاعة، الفتنة، الخروج، الشّورى، البيعة... إلخ). وهي تملك نظامًا مفاهيميًّا واحدًا،

وقد تختلف في التّقدير والأولويّات والجزئيّات؛ ولكنّها تتّفق في الإطار العامّ. لذلك، فخبرتها وإرثها النظري يُسعفانها في التّعامل مع القضايا التي تدور في مساحة هذه المفاهيم، ولكنّهما لا يُسعفانها في التّعامل مع المنظومة السياسيّة الحديثة والمُركّبة بأدواتها وأفكارها. فهي لم تنتقل بعدُ إلى مرحلة التعاطي النّظري مع فكرة "دولة المؤسّسات الدّستورية وفصل السُّلطات"، وما زال أغلب الفكر السّياسي السّلفي يدور في إطار "دولةٍ مركزيّةٍ بسيطة التّكوين يُديرها فردٌ"، ونظامه المفاهيمي في السياسة يدور في فلك الفضاء التّالي[23]:

١- أنّ على رأس السّلطة "وليّ أمرٍ"، تجب طاعته والصّبر عليه.

٢ – مفهوم "الخروج على الحُكّام": ومع الاختلاف في هذه المسألة، وفي تعيين سبب الخروج عليه (عند ارتكاب الحاكم للكفر البواح فقط، أم عند ظهور الظُّلم والفِسق كذلك؟)؛ فإنّ القضية الأهمّ في هذا السياق؛ هي أنّ "الخروج" له معنى مُحدّد وواضح في الفقه والتّجربة التّاريخيّة، ويتمثّل في "الخروج المُسلّح"، وهي طريقة للتّغيير العُنفي.

٣- إسداء النّصيحة للحاكم: وهم كذلك على اختلافٍ في موقفهم من هذه المسألة. فهل تكون النّصيحة في السرّ فحسب؛ أم يُمكن أن تكون في العَلَن أيضا، فتكون بمنزلة الدّعوة إلى الإصلاح؟

٤- الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، سواء تجاه المُجتمع أو تجاه السُّلطة السّياسية. وهي أيضًا دعوةٌ إلى الإصلاح.

٥- البيعة، وهي التزام بالطّاعة للحاكم مدى الحياة.

٦- الفتنة، وهي مفهومٌ فضفاضٌ وغير مُنضبِطٍ؛ لكنّه ينطوي عمليًّا على حمولةٍ سياسيّةٍ، تتمحور حول فكرة تقديم الأمن والاستقرار على الحُرّية والعدالة.

---

[23] تجد تفصيلها في بعض الكتب منها: **الأحكام السلطانيّة** لأبي الحسن الماوردي، و**الأحكام السلطانيّة** لأبي يعلى الفراء، و**الغياثي** لأبي المعالي الجويني، و**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة** لابن تيمية، وغيرهم...

إنّ كلّ المفاهيم السابقة، مألوفةٌ ولها إرثٌ في الفكر السّلفي. وهذا بالطّبع لا يعني أنّ موقف التّيّارات السّلفية منها مُتشابهٌ؛ بل ثمّة اختلافات في الشروط والضّوابط وتقديرات المصلحة وسواها من الأمور. غير أنّها مفاهيم مستقرّةٌ في الفكر السّياسي السّلفي، والمهمّ هنا ليس مناقشة هذه المفاهيم؛ بل الإشارة إلى أنّنا لا نجد موقعًا لـ "التّغيير السِّلمي للسُّلطة" في هذا الفكر.

لذلك، فمع بدء الثّورات السّلميّة في تونس ثمّ مصر، أُصيب الفكر السّلفي بارتباكٍ واضحٍ؛ فهو يعرف أنّ "الخروج المُسلّح" يكون متى وُجد كفرٌ بواحٌ، كما يعرف معنى الخروج على أئمّة الجور، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وعنده نصوصٌ وتجارب عديدةٌ تُحذِّر من "الفتنة". لذلك، فإنّ "الثورات العربيّة السلميّة" قد وقعت عنده في منطِقة فراغٍ فقهيٍّ وسياسيٍّ.

وهذا الفراغ هو المدخل الرّئيس للارتباك الذي حصل في موقف الشّيوخ والتيّارات السّلفيّة من الثّورات السّلميّة، فانقسم التيّار السّلفي بشيوخه وجماعاته إلى:

1- مجموعاتٍ رافضةٍ للثّورات السّلميّة لأنّها من "الفتنة" التي ورد ذكرها في كثيرٍ من تجارب التّاريخ القديم والمُعاصر. وهي لا ترى كفر الحاكم، بل ترى أنّها مُلتزمة له ببيعةٍ شرعيّةٍ، والاعتراف بأنّه إمامٌ مُتغلّبٌ لا يجوز الخروج عليه.

2- مجموعاتٍ ترى أنّ الحاكم في هذه البلدان "كافرٌ"؛ لذا، فهي لا تُمانع من الخروج عليه بالسّلاح متى ما امتلكت القدرة عليه.

3- مجموعاتٍ بقيت صامتةً في مسألة تأييد هذه الثورات؛ وذلك لعدم وضوحها، ولكونها "نازلة" في فكرهم السياسي.

4- مجموعاتٍ كانت مُرتبكةً في تحديد الموقف تجاه هذه الثّورات السّلميّة؛ ولكنّها قامت بتأييدها بشكلٍ متأخّرٍ، وذلك لدوافع حركيّة وسياسيّة في الغالب، لا لوضوحٍ في الموقف الشّرعي منها.

5- مجموعاتٍ قامت بتأييد الثّورات السّلميّة بشكلٍ مُبكّرٍ؛ لكنّها لم تُحدّد مبرّراتٍ لهذا التّأييد ينسجم مع إرثها النّظري. أو أنّها ألحقت الثّورات السّلميّة بفكرة "الخروج على الحُكّام"؛ على الرّغم من أنّ الخروج في الفقه مرتبطٌ بالعنف والسّلاح.

ويبدو الارتباك أكثر، بسبب قيام هذه الثّورات تحت لافتة المُطالبة بـ "الحُريّة والدّيمقراطيّة"؛ وذلك في الوقت الذي تطرح فيه أدبيّات التّيار السلفيّ مواقف حاسمةً في عدم شرعيّة النّظام الدّيمقراطي.

ماذا أحدثت الثّورات في السّلفيَّة الجهاديَّة؟

إذا كان موقف التّيارات السلفيّة متباينًا من فكرة استخدام العنف في التّغيير (دون اختلافها في أصل جواز الخروج المُسلّح على الحاكم بشروطه)؛ فإنّ التيّار السّلفيّ الجهاديّ الذي يُمثّل تنظيم القاعدة أبرز تجلّياته، كان حاسِمًا في ازدراء فكرة التّغيير السّلمي، وحازِمًا في تصوّر أنّ التّغيير السّياسي الجذريّ لا يكون إلّا عبر الجهاد بالسِّلاح. وقد أنتج الفكر الجهادي عشرات الكتب والكرّاسات والمقالات والمقاطع المرئيّة التي تؤكّد شرعيّة التّغيير بالسّلاح، بل وجوبه، وضرورة مواجهة الحُكّام الظَلَمة أو الكفّار (وهم يتفاوتون في إطلاق التّكفير)[24]. إلّا أنّ الزّخمين التّغييري والوجداني اللّذين أحدثتهما الثورات السّلميّة في العالم العربي؛ قد ضربا الفكر الجهادي في فكرته المركزيّة، وأصاباه بحالة فقدانٍ للتّوازن. فأصدر أبرز قادته خطاباتٍ تحمل لغةً جديدةً وغير مسبوقةٍ؛ تُرحّب بالتّغيير السّلمي الذي يشهده العالم العربي، وتُشيد به. وهو السّلوك الذي أطلق عليه محمد أبو رمّان وصف "التكيُّف الأيديولوجي".

---

[24] للسلفيّة الجهادية أدبيات عديدة في هذا الصدد، منذ كتاب **التوسمات** في منتصف سبعينيات القرن العشرين، الذي ألّفه زعيم جماعة المسلمين "التكفير والهجرة" شكري مصطفى. ثم كتاب **الفريضة الغائبة** للقيادي في جماعة الجهاد المصرية محمد عبد السلام فرج، يليه كتابان لأبي محمد المقدسي (عصام برقاوي) **الكواشف الجليّة** و**ملّة إبراهيم**، والكتاب الضخم لعبد القادر عبد العزيز (واسمه الحقيقي سيد إمام الشريف، ويُطلق عليه أيضًا اسم الدكتور فضل) **العمدة في إعداد العدة**، وكتب أبي قتادة الفلسطيني (عمر محمود أبو عمر) **الأربعون الجياد لأهل التوحيد والجهاد** و**معالم الطائفة المنصورة** و**الجهاد والاجتهاد**. يضاف إلى ذلك: كتب ورسائل يوسف العييري وفارس آل شويل الزهراني، وغيرهما...

فزعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن، قد رحّب في رسالةٍ سجّلها قبل أسبوعٍ من مقتله في 2 أيار / مايو الماضي بما سمّاها "رياح التّغيير"، ودعا الشّباب إلى الانخراط في هذه التّحرّكات الجديدة؛ مؤكّدًا أنّ الهدف النّهائي هو "التحرّر من العبوديّة لأهواء الحُكّام والقوانين الوضعيّة والهيمنة الغربيّة".

وفي محاولة لإيجاد مساحة للتّناغم بين العنف القاعدي وسلميّة الثّورات العربيّة؛ عدّ أيمن الظّواهري –في رسائله التي سمّاها "رسائل الأمل والبِشر لأهلنا في مصر"– ما حصل من ثوراتٍ سلميّةٍ وتحوّلٍ ديمقراطيٍّ في مصر، أمرًا مُكمِّلا للحرب التي تخوضها القاعدة في العراق وأفغانستان ضدّ الغرب والأنظمة المُتحالفة معه. ورَفَض القيام بأيّ أعمال عنفٍ أو تفجيرٍ في مصر، كما رفض استهداف المسيحيين الذين سمّاهم "الشركاء في الوطن".

ومن جانبه رحّب أبو يحيى اللّيبي –وهو المنظِّر الشّرعي للقاعدة– في مقالة له بعنوان "ثورات الشّعوب بين التّأثّر والتّأثير" بهذه الثّورات السّلميّة، وعدّها فرصةً سانحةً يجب استثمارها. لكنّه – في الوقت نفسه– حاول كبح جِماح الإعجاب بهذا النّمط من التّغيير، الذي عدّه "مُبهِرًا"؛ وذلك عبر التّحذير من الاندفاع وراء "صيحات التّغيير" من غير تثبّتٍ واستبصارٍ.

أمّا أنور العولقي الذي يُعَدُّ من أبرز منظّري القاعدة (قُتل في اليمن إثر غارةٍ أميركيّة في 30 أيلول / سبتمبر الماضي)، فقد أكّد في مقالة له باللّغة الإنكليزية بعنوان "تسونامي التّغيير" نُشرت في مجلّة **الإلهام**، أنّ ما جرى من ثوراتٍ في العالم العربي هو خطوةٌ في الاتّجاه الصّحيح؛ حتّى لو أفرزت الانتخابات فوز البرادعي أو عمرو موسى. لأنّ ما حصل سيمنح المجاهدين فرصةً للتّنفّس مرّةً أخرى بعد ثلاثة عقودٍ من الاختناق.

أمّا الشّيخ الجهادي المعروف بأبي محمد المقدسي، فقد أكّد في سياق حديثه عن الثّورة في سوريا ضرورة دعم هذه الهَبَّة الشعبيّة، والانخراط في صفوف المتظاهرين. بل إنّه رأى أنّ المُشاركة في

هذه التّظاهرات السلميّة، هو أمرٌ "متعيّنٌ على كلّ قادر من المسلمين"، ولو أدّت المواجهات مع الأمن إلى "سقوط بعض القتلى"[25].

إنّ هذا التحوّل النّوعي في الخطاب الجهادي؛ قد نتج عنه أيضًا قيام التّيار السّلفي الجهادي والمُتعاطفين معه بمجموعة من التّظاهرات الاحتجاجيّة السّلميّة في كلٍّ من الأردن والمغرب للمطالبة بالإفراج عن المُعتقلين الجهاديّين. وإذا كانت أكثر الأيديولوجيّات السّلفيّة صلابةً (الفكر الجهادي) قد شهِدت هذا القدر من التّغيير في الخِطاب؛ فذلك مؤشّرٌ على أنّنا قد نشهد فضاءً أوسع من التّغيير سيطال بقيّة أطياف التّيار السلفي في تعاطيهم مع الفكر السّياسي.

على الرّغم من قِصر المدّة الزّمنيّة التي تغطّيها هذه الدّراسة (إذ هي تقلّ عن عامٍ واحدٍ)، وعلى الرّغم من أنّ تطوّر الأفكار في حاجةٍ دومًا إلى حيّزٍ زمنيٍّ أوسع يُتيح له مساحةً هادئةً لتبلور الرّؤى والمواقف الجديدة؛ فإنّني سأحاول في السّطور الآتية رصد بعض التّحوّلات الجزئيّة في الخِطاب السّلفي، من الصّورة التي كان عليها قبل الثّورات العربيّة، إلى الصّورة التي آل إليها بعد تلك الثّورات. هذا مع وعيي بأنّ محاولة رصد كلّ ما جرى عند التّيارات السّلفيّة في العالم العربي؛ هو أمرٌ في حاجةٍ إلى تتبّعٍ قد يطول. وسأتحدّث فقط عن تجربتين: **الأولى** تعرّض فيها التيّار السّلفي لتأثيرات هذا التحوّل الثّوري عن بُعدٍ، وكان ذلك في السّعودية. و**الثّانية** عاش فيها التيّار السّلفي بشكلٍ مُباشرٍ وسط مجتمعٍ شهِد تحوّلا ثوريًّا، وكان ذلك في مصر.

الخطاب السّلفي في السّعوديّة

على الرّغم من وجود تيّاراتٍ إسلاميةٍ في السّعودية –كالإخوان المسلمين والإصلاحيّين– تجاوزت الأدبيّات السّياسيّة للفكر السلفي؛ فإنّ موقف الخطاب السّلفي السّعودي من الاحتجاج السّلمي والدّيمقراطية ظلَّ متماسكًا لعقودٍ طويلة. وعلى الرّغم من التّباينات الموجودة في هذا التّيار

---

[25] يمكن مراجعة موقف قادة التيار الجهادي من الثورات العربيّة في كتاب محمد أبو رمّان، **السلفيون الجهاديون في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربيّة** (عمّان، الأردن: مركز الدراسات الإستراتيجية، الجامعة الأردنيّة، د. ت).

واختلاف موقفه من السُّلطة السّياسية (من الولاء المُطلق للحاكم، إلى التيّار الجهادي التّكفيري)؛ فإنّ الموقف الرّافض للنّظام الدّيمقراطي بهياكله وأدواته، بقي مُتقاربًا. وكانت أدبيّات التيّار تطرح الاعتراضات ذاتها. وهي ترى أنّ الدّيمقراطية منتجٌ غربيٌّ لا علاقة له بتراثنا السّياسي الإسلاميّ، ويقوم أساسًا على مبدإ حكم الشّعب؛ في حين أنّ الحكم عند المسلمين للشّريعة. كما يقوم على مبدإ أنّ النّاس جميعهم يشاركون في اتّخاذ القرار (العالم منهم، والجاهل، وأهل الصَّلاح، والمُبتدعة)، وليس فقط أهل الحلّ والعقد، وأنّ التّصويت في الدّيمقراطيّة مُلزمٌ في حين أنّ الشّورى مُعلّمةٌ وليست مُلزمةً... وغير ذلك من الاعتراضات.

وفي السّعوديّة، هناك فتاوى ومقالات وكُتب عديدة تصبُّ في هذا الاتّجاه. فثمّة فتاوى لجملة من العلماء، وخطابات لبعض الدّعاة، ومقالات لعددٍ من المثقّفين، منتمين إلى التّيّار السّلفي. وكلّها تكرّر النّقد الموجّه إلى النّظام الدّيمقراطي ذاته. وكانت بعض الكتب من مثل: **الإسلاميّون وسراب الدّيمقراطيّة** لعبد الله الدّلّال، و**حقيقة الدّيمقراطيّة** لمحمد شاكر الشّريف، و**نقض الجذور الفكريّة للدّيمقراطيّة الغربيّة** لمحمد أحمد مفتي... وغيرهم؛ تُمثّل الموقف التّأسيسيّ من الدّيمقراطيّة عند التيّار السّلفي. وكان الموقف الحادّ من النّظام الدّيمقراطي، يتردّد دومًا على ألسنة مجموعةٍ من أبرز شيوخ السّلفيّة الحركيّة. فمثلا، وصف الشّيخ سفر الحوالي الدّيمقراطيّة بأنّها "كُفرٌ"؛ وقال: "فالتّحكيم الدّيمقراطي هو اتّباعٌ لأهواء الذين لا يعلمون، أمّا نحن فإنّما أمرنا ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [المائدة: 49]. فديننا والحمد لله هو تحكيمُ كتاب الله وسنّة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أمّا هذه الدّيمقراطيّة؛ فهي كفرٌ وشركٌ كما بينّا"[26].

أمّا الشّيخ ناصر العمر؛ فقد وصف الدّيمقراطية بأنّها: "تمرُّدٌ على حُكم الله الذي لا حُكم مقبول عنده سبحانه إلّا حُكمه"[27]. لذلك تكاد لا تجد أحدًا محسوبًا على الفكر السّلفيّ في السّعوديّة، ويقول بشرعيّة النّظام الدّيمقراطي؛ حتى إنّ أحد الباحثين قام بجمع تسع موادّ مطوّلة (دراسات

---

[26] http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&ContentID=2029

[27] http://almoslim.net/node/102742

وكتب) لرموز فكرية وشرعيّة سلفيّة، ووضعها في ملفٍّ واحدٍ أطلق عليه اسمًا يُعبِّر عن صرامة الموقف الرّافض للدّيمقراطية، وهو **تحطيم الصّنم الدّيمقراطي**[28].

أمّا فكرة الانتخابات، وهي من المبادئ الأوّليّة للدّيمقراطية؛ فيبدو الموقف التّأسيسيّ السّلفيّ رافضًا لها. ففي حين أصدر بعض العلماء مواقف واضحةً في تحريم فكرة الانتخابات (من أمثال الشّيْخين عبد الرحمن البرّاك وصالح الفوزان)؛ كانت الكتابات الأخرى لا تصل إلى مستوى "التحريم"، ولكنّها كانت تؤكّد أمرين اثنين:

الأوّل: أنّ الانتخابات التي تكون لعموم النّاس (العالِم، والجاهل، والسّنّي، والمُبتدع، والصّالح، والمُنحرف)، هي ليست الوسيلة الشّرعيّة في اختيار المسؤولين؛ لكن دون أن توصف بالتّحريم.

الثّاني: أنّه تجوز المشاركة في الانتخابات، تقديرًا للمصلحة المترتّبة على ذلك؛ وذلك كي لا يُترك المجال لهيمنة الخصوم السّياسيّين، سواء كانوا إسلاميّين أو علمانيّين.

ووفق هذا التّقسيم، نجد كتبًا ومقالاتٍ وفتاوى عديدةً تحمل المعنى ذاته. فمن النّاحية التّأسيسيّة، إنّ الانتخابات ليست الوسيلة الشّرعية للاختيار في النّظام الإسلامي؛ لذلك تكاد لا تجد أيّ دراساتٍ أو بحوثٍ في الوسط السّلفيّ السّعودي، قد وصلت إلى نتيجة مشروعيّة الانتخابات. وحين قدّم الباحث فهد العجلان رسالة ماجستير عن "الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي"[29]؛ قام برصدٍ للموقف الشّرعي من الانتخابات. ومن خلال ذلك الرّصد، تبيّن أنّه في الوقت الذي يُصرِّح فيه قلّة من العلماء (كالبرّاك والفوزان) بحُرمة فكرة الانتخابات؛ فإنّ غالبيّة الحالة الشّرعيّة في السّعودية قد التزمت الصّمت تجاهها من ناحية "التحريم والتّجويز"، بحيث لم تُصدر أيّ فتوى أو دراساتٍ تُقدّم تشريعًا تأسيسيًّا لعمليّة الانتخابات[30]. وإذا كان بالإمكان استنتاج أنّ هذا الصّمت يعني تجويزًا من حيث الأصل (والأصل في الأشياء الإباحة)؛ فإنّ هذا الصّمت عن إطلاق حكمٍ شرعيّ بالتّحليل أو التّحريم، كان يُصاحَب عادةً بموقفٍ نقديٍّ دائمٍ لفكرة

---

[28] هو سليمان الخراشي، والكتاب المذكور "**تحطيم الصنم الدّيمقراطي**"، متوافر على شبكة النّت في صيغة الوورد (Word).

[29] فهد بن صالح العجلان، **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي** (الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2009).

[30] المصدر نفسه، ص 57.

الانتخابات، بحكم أنّها نتاجٌ للنّظريّة الدّيمقراطيّة، وأنّها ليست الطّريقة الشّرعيّة للاختيار في نظام الحكم الإسلاميّ.

بل إنّ الباحث فهد العجلان (الذي أصدر دراسته مؤخّرًا عام 2009؛ وتُعدّ الأكثر انفتاحًا في الوسط السّلفي، وأكّد فيها مشروعيّة فكرة الانتخابات)؛ قد ربط تطبيقاتٍ كثيرة من هذه الفكرة بوجود المصلحة (وهي قضيّة تقديريّة؛ إذ قد يرى الحاكم مثلًا أنْ لا مصلحة فيها). وهو يرى أنّه يمكن للحاكم أو للجهة المسؤولة منع "أهل البِدع والأهواء والفاسق والجاهل والمرأة" من المشاركة في الانتخابات –كناخبين وكذلك كمرَشَّحين– إذا كان في ذلك مصلحة، أو إذا ما رجح أنّ في مُشاركتهم مُخالفةً شرعيّةً[31]. وبسبب غياب معايير مُتَّفَقٍ عليها في تحديد من يتّصفون بهذه الأوصاف؛ ستكون هذه الصّلاحيّة الممنوحة للسُّلطة أكبر مدخلٍ لفرز المجتمع على أساسٍ فكريٍّ وسياسيٍّ، وتغييب شرائح واسعة –وربّما الأغلبيّة– من المُشاركة في القرار. وقد وصل الباحث إلى نتيجةٍ مفادها: أنّه في حال جرت انتخاباتٌ برلمانيّةٌ؛ فإنّه يجوز للحاكم –وفق شروطٍ حدّدها– أن يُلغي نتيجة الانتخابات، ويختار أشخاصًا آخرين يراهم أكثر كفاءةً في تولّي هذه المواقع[32]!

وإذا أردت الاستشهاد بنموذجٍ يُبيّن طبيعة الموقف السّلفي النّاقد لفكرة الانتخابات، بحكم أنّها تقوم على مبدإ المساواة بين العالم والجاهل؛ فسأذكر نموذجين لشخصيّتيْن لهما حضورٌ واسعٌ في الوسط السّلفيّ الحركيّ في السّعوديّة. وقد أصدرا موقفيْهما حديثًا في حدود السّنتيْن الأخيرتيْن قبل اشتعال الثّورات العربيّة. فقد اتّخذ عبد الرحيم صمايل السلمي (أستاذ العقيدة في جامعة أمّ القرى، ومدير مركز تأصيل للدّراسات) في كتابه **حقيقة اللّيبراليّة** الصّادر عام 2009، موقفًا صارمًا يتعلّق برفض النّظام الدّيمقراطيّ، بما يحتويه من انتخاباتٍ وبرلمانٍ وأحزابٍ سياسيّةٍ. ومن بين ما قاله عن الانتخابات تحديدًا: "تظهر أزمة الدّيمقراطيّة في الانتخابات من ناحية أنّ النّاخبين ليسوا على مستوى واحدٍ في المعرفة والبصيرة. فالمساواة بين صوت العالم والجاهل، والحكيم والسّفيه، مساواةٌ في غير محلّها؛ ولهذا فإنّ النّاخبين عُرضةٌ للتّضليل وأساليب الغشّ والخِداع والرّشوة،

---

[31] المصدر السابق، ص ص100–121.

[32] المصدر نفسه، ص ص 390–399.

التي تلجأ لها الأحزاب لشراء أصوات النّاخبين.. وهذا ما يقضي على الميزات الفرديّة، والمواهب والقدرات. والتّسوية بين الأفراد في الانتخابات مُنافيةٌ للفطرة والعقل الذي يُميّز بين العالم وغير العالم، والمتخصّص وغير المتخصّص"[33].

أما بندر الشّويقي (المُحاضر في كلّية أصول الدّين بجامعة الإمام محمد بن سعود)؛ فقد عارض فكرة الدّيمقراطيّة في مقالة له بعنوان **لا.. لأوثان البشر، و لا.. لأوثان أفكارهم**[34]، كان قد كتبه ردًّا على محمد الأحمري الذي يرى شرعيّة النّظام الدّيمقراطيّ[35]. واستشهد في مقاله ذاك بعليّ شريعتي قائلًا: "قديما كان د. علي شريعتي يكتب منتقدًا عيوبَ النّظام الدّيمقراطي، ويصفه بأنّه "نظامٌ هزيلٌ وخطيرٌ". وكان يقول: إنّ "من السَّطحية بمكانٍ أن نفترض أنّ السّوادَ العامّ من الجماهيرِ الذي يُشكّل أكثريّةَ الأصوات، ينتخبون مرشَّحيهم على أساس دراسةٍ دقيقةٍ لشخصيّة المرشَّحين".. كان علي شريعتي يقول هذا الكلام في وقتٍ لم تكثُرْ فيه الكتابات الفاحصة للفكرة الدّيمقراطيّة بالصّورة الموجودة اليوم. فكانَ نقده المبكِّر دليلَ نظرةٍ ثاقبةٍ، وعقلٍ راجحٍ؛ استطاعَ به أن يميِّز بين المَظهر والمخبر. فموقف النّاخب الأميركيّ لا تحدِّده معرفته ودرايته بكفاءة المرشَّح الذي سوف يعطيه صوته؛ لأنّه –باختصارٍ– لا يعرف شيئًا عن هذا المرشَّح إلّا من خلال حديثه عن نفسه في خطبه الانتخابيّة، أو من خلال برامج إعلاميّة وإعلاناتٍ مدفوعة الثّمن تشبه الإعلانات التّجارية، تحاول استمالة الأصوات إلى أحد الطّرفين. فمن المجازفة القول إنّ السّبعين مليونًا الذين انتخبوا "أوباما" فعلوا ذلك عن درايةٍ بكفاءته السّياسيّة".

---

[33] عبد الرحيم بن صمايل السلمي، **حقيقة اللّيبرالية وموقف الإسلام منها** (جدة: مركز تأصيل للدّراسات والبحوث، 2009)، ص 229.

[34] نشر بندر الشّويقي مقالته بتاريخ 11/28/ 2008، في عدّة مواقع؛ منها موقعه الشّخصي:

http://www.bin-saif.net/index.php?do=show_ar_d&id=56

[35] ردُّ الشّويقي كان على مقالةٍ للدّكتور محمد حامد الأحمري؛ نُشرت في مجلة **العصر** الإلكترونيّة بتاريخ 2008/11/10، بعنوان "انتصار الديمقراطية على الوثنية في الانتخابات الأمريكية"؛ وذلك تعليقا على فوز أوباما بالانتخابات الأميركية. وبعد ذلك أصدر الأحمري كتابًا يطرح فيه رؤيته التّفصيليّة للدّيمقراطيّة؛ وهو : **الدّيمقراطيّة: الجذور وإشكاليّة التطبيق**، الذي ذكرناه سابقًا.

وكما ورد في هذين الموقفين، فإنّنا نكاد لا نجد كتابًا أو مقالًا يتحدّث عن النّظام الدّيمقراطيّ لكاتبٍ محسوبٍ على التّيّار السّلفي؛ إلّا وتجده قد أورد هذا الاعتراض نفسه. وإذا كان هذا هو الموقف المُتَبَنَّى من فكرة الانتخابات، وهي من أبسط الآليّات الدّيمقراطية وأقلّها رفضًا عند التّيار السّلفي؛ فما بالك بالاعتراضات التي أبداها على بقيّة مكوّنات النّظام الدّيمقراطي (كفصل السُّلطات، والتّعدّديّة الحزبيّة، والتّداول على السُّلطة، واحترام إرادة النّاخبين أيًّا كانت النّتيجة... وغير ذلك)؛ والتي تتّسم في العادة بكونها أكثر جذريّةً ورفضًا.

وقد لخّص إبراهيم النّاصر (أستاذ في علم الحديث) موقف الإسلاميّين من الدّيمقراطيّة في مقالة له بعنوان: "**مذاهب النّاس في الانتخابات**"؛ جاء فيها: "والنّاس في الموقف من الدّيمقراطيّة على مذاهبَ أربعةٍ:

الأوّل: القبول المطلق لها فلسفةً وآليّاتٍ وممارسةً؛ وهو موقف تيّارات الإصلاح التّغريبيّة في عالمنا الإسلاميّ وجميع الأحزاب والتّيّارات العلمانيّة.

الثّاني: رفض الدّيمقراطية فلسفةً، وقبولها آليّةً وممارسةً. وعلى هذا الموقف معظم التّيّارات الإسلاميّة السّياسيّة؛ ومنها بعض المدارس المنتمية لمدرسة الإخوان المسلمين، والمتأثّرة بها، وبعض التّيّارات السّلفية.

الثّالث: رفض الدّيمقراطية فلسفةً وآليّةً، وقبولها ممارسةً بضوابط؛ باعتبار أنّها حاجةٌ عامّةٌ تنزل منزلة الضّرورة بحسب القاعدة الفقهيّة المشهورة. أي أنّ أصحاب هذا الموقف يمارسون هذه الآليّة، لا باعتبار جوازها؛ وإنّما باعتبار الضّرر الذي يحصل بالإعراض عنها. وهو موقفٌ وسطٌ بين الموقف السّابق والموقف اللّاحق، وعلى هذا الموقف بعض مدارس التّيّار السّلفي العلمي.

الرّابع: رفض الدّيمقراطيّة فلسفةً وآليّةً وممارسةً؛ باعتبار أنّ هذه الفلسفة مبدأ يعطي البشر حقّ الله في التّشريع بحسب دساتير معظم البلاد الإسلامية، وأنّ الآليّة ذريعةٌ إلى تحقيق هذه الفلسفة. وعلى هذا الموقف بعض التّيّارات الدّعوية، خاصّةً المتأثّرة بمدرسة سيّد قطب الفكريّة".

وفي ختام هذا الاستعراض، حدّد إبراهيم النّاصر المواقف التي رآها "مقبولةً اجتهاديًّا" من بين هذه المواقف الأربعة؛ فقال: "نستطيع أن نقول إنّ الموقفين الأخيرين هما الأبرز داخل التّيّارات

الإسلاميّة والمدارس الدّعوية. وهما موقفان اجتهاديّان مقبولان تجاه الدّيمقراطيّة، خاصّةً في المجتمعات التي لا تسود فيها الشّريعة، وهذا موقف أبرز الرّموز العلميّة المعاصرة. فالشّيخ ابن باز أقرب إلى الموقف الثّالث، والشّيخ الألباني أقرب إلى الموقف الرّابع"[36].

لذلك، يبدو مفهومًا ما تتضمّنه فتاوى شخصيّاتٍ رمزيّةٍ كبيرةٍ في الوسط السّلفي؛ مثل الشّيخ عبد الرحمن البرّاك، من موقف رافض لفكرة الانتخابات. فقد ورد في إحدى فتاواه الصّادرة حديثًا قوله: "أمّا اختيار الإمام، فهو من شأن أهل الحلّ والعقد، وأهل الشّوكة لا عامّة النّاس، كما هو المتّبع في نظام الانتخاب. وهو نظامٌ فاسدٌ، لم يُبِنَ عند الذين أخذوا به من المسلمين في هذا العصر عن نظرٍ شرعيٍّ ولا عقليّ، وهو دخيلٌ عليهم من أعداء الإسلام، بسبب احتلالهم أرضهم، والإعجاب بطرائقهم.. فاعتماد نظام الانتخاب لاختيار المرشّح للرّئاسة أو عضويّة مجلس من المجالس القياديّة حرامٌ، للأمور الآتية:

1- اشتماله على التّشبّه بالكفّار؛ ولهذا فهم يرضونه منّا ويدعوننا إليه، ويفرحون بموافقتنا لهم فيه.

2- ارتكاز نظام الانتخاب على الدّعاية وشراء الأصوات والدّعاوى الكاذبة.

3- أنّ المعوَّل عليه في هذه الانتخابات: كثرة الأصوات من مختلف طبقات الشّعب وفئاته؛ ممّا يتضمّن التّسوية في هذا بين علمائهم وجهّالهم، ورجالهم ونسائهم، وعقلائهم وسفهائهم، وصلحائهم وفسّاقهم، ممّا هو مخالف للعقل والشّرع.

4- وبعد هذا كلّه، قد لا يكون فرز الأصوات نزيهًا؛ بل يكون للرّشاوى والوعود في هذا أثرٌ كبيرٌ.

هذا ومن أسوأ ما دخل على المسلمين من طرائق الكافرين، ما دخل عليهم في شأن المرأة. وكان هذا موضع اهتمام الأمم والهيئات الكافرة، لما يعلمونه من عِظم تأثير ذلك في تغريب مجتمع

---

[36] نُشرت المقالة في موقع المسلم، بتاريخ: 2005/3/19:

http://almoslim.net/node/82620

المسلمين وتغييره بسلب خصائِصه، كما عُلِمت هذه الحقيقة من واقع البلاد التي وقعت تحت وطأة الاستعمار "الاحتلال النّصراني"... والله أعلم"[37].

وفي اليوم ذاته الذي هرب فيه الرئيس زين العابدين بن علي في 14 كانون الأوّل / يناير؛ وجّه الشيخ عبد الرحمن البرّاك خطابا إلى أهل تونس، يدعوهم فيه إلى تحكيم شرع الله وحماية الممتلكات العامّة. وكان ممّا قال: "هذا وإنّكم في الأيّام القادمة ستُبتلون بالانتخابات"[38].

وليس جميع المنتمين إلى التّيار السّلفي –بالطبع– يقولون بحُرمة الانتخابات كالشّيخ البرّاك؛ غير أنّ الغالبيّة السّاحقة منهم تتّفق مع البرّاك في نقده لفكرة الانتخابات، ورفض عدِّها وسيلةً لاختيار المسؤولين في نِظام الحكم الإسلامي.

ماذا صنعت الثّورات العربيَّة؟

يمكن الجزم بأنّ الثّورات العربيّة حفرت عميقًا في وجدان الشّعوب العربيّة، وامتدّ هذا التّأثير إلى حيّز بناء الأفكار والتّصوّرات. وقد شهِد الفكر السّلفيّ في السّعوديّة على وقع هذه الثّورات تطوّرًا ملحوظًا في تعاطيه مع عدّة ملفّاتٍ سياسيّة وفكريّة، وخصوصًا في قضايا الحرّيات والدّيمقراطيّة ووسائل الاحتجاج السّلمي، وتزايد الاهتمام بالإصلاح السّياسي.

وفي الوقت الذي أبدت فيه غالبيّة شيوخ السّلفيّة التّقليديّة تحفُّظها على ما يجري من ثوراتٍ سلميّةٍ في العالم العربي، ربّما لاقتراب كثيرين منها من السُّلطة؛ رحّب كثيرٌ من الشّيوخ والدُّعاة المحسوبين على السّلفيّة الحركيّة بالثّورات العربيّة. وعلى الرغم من أنّ هذه الثّورات رفعت شعاري الحُريّة والدّيمقراطيّة؛ فإنّها لقيَت من هؤلاء الشّيوخ تأييدًا ومساندةً. إذ اعتبروها ثوراتٍ على الظُّلم، وطريقًا لتحرّر الشّعوب من الاستبداد، وسبيلًا لاقترابها من تطبيق الشّريعة؛ لاسيّما أنّ

---

[37] نشرت الفتوى في عدّة مواقع بتاريخ 2011/10/7؛ منها الموقع الشّخصي للشّيخ البرّاك.

[38] منشور في الموقع الشّخصي للشّيخ عبد الرّحمن البرّاك.

كثيرين منهم، يرون أنّ الأنظمة التي ثارت عليها الشّعوب، هي أنظمةٌ كافرةٌ، ويجوز الخروج عليها.

وكان من ملامح هذا التطوّر في الوسط السّلفيّ السّعوديّ، اتّساع مساحة الاهتمام بالإصلاح السّياسي، وتبنّي قضيّة المُعتقَلين دون محاكمات. وقد تطوّر الموقف من النّظام الدّيمقراطيّ بآليّاته وأدواته؛ فشاركت بعض الرّموز السّلفيّة –كالشّيخ يوسف الأحمد، وكثيرين غيره– في توقيع ما يُمكن اعتباره أهمّ وثيقةٍ سياسيّةٍ صدرت مؤخّرا، وأكثر الوثائق شعبيّةً وانتشارًا "وثيقة دولة الحقوق والمؤسّسات". وهي التي تبنّت بوضوح مطالب مُتقدّمة في النّظام الدّيمقراطي؛ كتأسيس برلمان مُنتَخَب يحقّ له تشريع القوانين ومُحاسبة المسؤولين وعلى رأسهم رئيس الوزراء الذي يجب أن يحظى بثقة البرلمان قبل تعيينه، وإطلاق حريّة التّعبير والرّأي في المجتمع، وفسح المجال لتأسيس مؤسّساتِ المجتمع المدنيّ كالجمعيّات والنّقابات... وغير ذلك من مطالب. وتلا هذه الوثيقة صدورُ بيانٍ آخر وقّعته مجموعةٌ من رموز التّيّار السّلفي، وتضمّن تأييدًا لمطالب وثيقة دولة الحقوق والمؤسّسات.

وشهد الوسط السّلفيّ السّعوديّ كذلك مواقفَ مُتقدّمةً من قبول النّظام الديمقراطي؛ صدرت عن بعض أبرز الشّيوخ. فبعد أن كان الموقف السّابق للشّيخ سفر الحوالي سلبيّا من الدّيمقراطيّة، إذ هي عنده "كفرٌ وشِركٌ"؛ تغيّرت لغته تجاه مسألة الدّيمقراطيّة وتطوّرت، وصارت تحمل كثيرا من الإشادة بها. ويتجلّى ذلك في الخِطاب الذي ألقاه بالنّيابة عنه النّائب السّلفي الكويتي وليد الطبطبائي في مؤتمر "ولدنا أحرارًا"، الذي عُقِد في تونس في 15 كانون الأوّل / ديسمبر 2011. إذ قال الحوالي في سياق تشخيصه للواقع العربي قبل الثّورات: "بينما معظم شعوب العالم تحوّلت إلى الحُريّة والدّيمقراطيّة (...)؛ وحدها الدّول العربيّة باتت بعيدة عن رياح الدّيمقراطيّة والحُريّة، وتحوّلت الجمهوريّات إلى بلدان وراثيّة ترِث البِلاد والعِباد". ودعا الحوالي بقيّة الدّول العربيّة التي لم يزرها الرّبيع العربي إلى: "أن تأخذ العِبرة ممّا جرى، وأن تتصالح مع

شعوبها، وأن تقوم بإصلاحاتٍ شاملةٍ، وأن تفتح المجال لقيام أحزابٍ سياسيّةٍ ونقاباتٍ مهنيّةٍ، وأن تُقيم انتخاباتٍ حُرّةً ونزيهةً"[39].

وعلى الرّغم من كثرة الحوارات التي دارت في الوسط الشّرعي السّعودي حول الدّيمقراطيّة في أثناء تداعيات الرّبيع العربي؛ فإنّ المُتابع لها، يكاد لا يجدُ أحدًا من الشّيوخ التّقليديّين –باستثناء بعض كبار السنّ منهم– ما زال يتبنّى ذات الموقف النّقدي من فكرة الانتخابات، وتداول السُّلطة، والعمل الحزبيّ، وفصل السُّلطات. فقد وقع ضِمنيًّا القبول بهذه المسائل، وانحصر الحوار والسّجال في نقطة متقدّمة من مسألة تكوين النّظام الدّيمقراطي؛ يمكن عدّها أقرب إلى الخلاف النّظري الذي لا يترتّب عليه شيءٌ على أرض الواقع، وهي القضيّة التي تتمحور حول سُلطة الشّعب واحترام قرار الأمّة إذا ما اختارت تنحية الشّريعة.

بل إنّ قضيّة مشاركة المرأة في البرلمان؛ قد مثّلت في دولةٍ تتقدّم على السّعوديّة بعقودٍ في انفتاحها الاجتماعيّ والسّياسي –وهي الكويت– منطقة صراعٍ شرسٍ امتدّ لسنين بين تيّاراتها الفكريّة والسّياسيّة. والحال أنّها قضيّة قد مرّت في الوسط السّعوديّ بهدوءٍ غير مُتَوقَّعٍ، وجرى إقرار دخول المرأة لمجلس الشّورى والمجالس البلديّة، دون أيّ جدلٍ أو صراعٍ يستحقّ الذّكر مُقارنةً بحجم القرار.

وعلى الرّغم من هذا التّطوّر الملحوظ في قبول غالبيّة آليّات النّظام الدّيمقراطي؛ فإنّ التأزّم من مُصطلح الدّيمقراطية ما زال حاضرًا عند بعض المجموعات السلفيّة، خصوصًا منها تلك التي تخوض دومًا معاركَ سجاليّةً مع المُخالفين. فتجدهم يقبلون بالانتخابات، وبفصل السُّلطات عن بعضها البعض، وبالتّداول على السُّلطة، وبقيام أحزابٍ سياسيّةٍ، بل وبمشاركة المرأة في الانتخابات؛ ومع ذلك فإنّهم ما زالوا يقولون: نحن ضدّ الدّيمقراطيّة!

[39] http://almoslim.net/node/157442

ويمكن الإشارة إلى نموذجٍ واحدٍ لهذا التأزّم من مصطلح الدّيمقراطيّة؛ وذلك في البحث الذي أعدّه الباحث إبراهيم السّكران بعنوان **مفاتيح السّياسة الشرعيّة**[40]. وقد أجاد الباحث في توصيف طبيعة الضّغط الذي يشعر به هو وبقيّة المُنتمين إلى الفكر السّلفي من السّؤال الذي يُوجّه إليهم دائمًا: إذا كنتم ترفضون الدّيمقراطيّة، فما هو بديلكم؟ إذ قال السّكران في مُقدّمة بحثه: "والحقيقة أنّني هممت بالكتابة حول هذه الإشكاليّة [يقصد سيادة الأمّة] وتاريخها وعلاقتها بقواعد السّياسة الشّرعيّة؛ إلّا أنّني حين بدأت بالكتابة فعلًا؛ بدأ يقاطعني السّؤال المتكرّر الذي صِرت أسمعه من عددٍ من القرّاء الكرام، وهو قولهم: "إذا كنتم تنتقدون الدّيمقراطيّة وسيادة الشّعب والحريّات اللّيبراليّة؛ فما هو البديل السّياسي الذي سيقدّمه الإسلاميّون إذن؟ ما الذي تريدون بالضّبط؟".. صِرت أتعرّض لِلَكَماتِ هذا السّؤال في كلّ مرّةٍ أستعرض فيها الموقف الشّرعيّ النّقدي تجاه المفاهيم السّياسيّة الغربيّة. وكنت سابقًا أجيب القارئ الكريم بكلّ اختصارٍ: إنّنا نطمح إلى "السّياسة الشّرعيّة".. فيعاودني السّؤال مرّة أخرى: "وماذا تقصدون بالسّياسة الشّرعية؟".. وهكذا صِرتُ مُحاصَرًا بهذا السّؤال في كلّ مرّةٍ أحاول فيها المشاركة بنقد المفاهيم السياسية الغربيّة.. ولذلك فوجئت بنفسي ها هنا مضطرًّا لتقديم تلخيصٍ مكثّف لمفهوم "السّياسة الشّرعيّة" الذي يتطلّع إليه الإسلاميّون، على شكل مفاتيح.. وبعدما أنتهي من عرض هذه المَعَالِم العامّة، والتخلّص – ولو نسبيًّا– من ضغط سؤال: "وما هي السّياسة الشّرعية التي تطالبون بها؟".. سأعود –بإذن الله– بعد عدّة أيامٍ وسأطرح ورقةً أخرى نتناقش فيها سويًّا حول مفهوم "سيادة الشّعب"".

بعد هذا التّشخيص لطبيعة الضّغط الذي يتعرّض له الوسط السلفيّ عبر مُطالبته الدّائمة بتقديم بديل سياسيّ إذا كان يرفض الدّيمقراطيّة؛ قرّر الباحث إبراهيم السّكران أن يقدِّم النّظريّة السّياسيّة للحكم في الإسلام، سمّاها بـ "السّياسة الشرعيّة" (وهو مصطلحٌ فقهيٌ عامّ؛ أطلقه الفقهاء على كلّ ما يخصّ تدبير شؤون الحكم وإدارة المجتمع، سواء ورد فيه نصٌّ أو لم يرِد). ولكنّ القارئ لهذه

---

[40] نُشر بتاريخ 2011/11/28، على الموقع:

http://ar.islamway.net/book/4083?ref=search

الدّراسة الطّويلة (أكثر من ستّين صفحة)، يُفاجأ بأنّ الباحث بذل جهدًا كبيرًا في التقاط عشرات النّصوص والشّواهد والنّقولات؛ وذلك بهدف التّدليل على عدّة مسائل، أهمّها:

1- شرعيّة أن تكون الانتخابات أو الشّورى لجميع النّاس لا لفئةٍ خاصّة فقط. وأنّ البرلمان المُنتَخب هو الذي يُمثّل "أهل الحلّ والعقد".

2- شرعيّة أن تُتَّخذ القرارات بتصويت الأغلبيّة، وشرعيّة أن يكون قرار الأغلبيّة في البرلمان مُلزِمًا للحاكم، وليس مُعلِمًا فقط.

3- شرعيّة مُشاركة المرأة في الانتخابات.

4- شرعيّة مبدإ "التّداول على السُّلطة"؛ بحيث لا يبقى الحاكم في السُّلطة مدى الحياة، بل لمُدّةٍ مُحدّدةٍ.

5- شرعيّة مبدإ "فصل السُّلطات".

لذلك، أظنّ أنّ الباحث لو تخلّص من عبء المُصطلح، وقام بتسمية بحثه "شرعيّة آليّات النّظام الدّيمقراطي"؛ لكان أكثر دقّةً وانضباطًا.

وأعتقد أنّه يُمكن الحديث اليوم عن تجاوز أغلب الرّموز المؤثّرة في التيّار السّلفي السّعودي (ومن السّلفيّة الحركيّة تحديدًا) عمليًّا، مسألة الحديث عن شرعيّة الانتخابات والعمل الحزبي والتّداول على السُّلطة وفصل السُّلطات. وهو تطوّرٌ ملحوظٌ وإيجابيّ ويستحقّ الإشادة. والمساحة التي ما زالت تُمثِّل عندهم منطقة إشكالٍ وخِلافٍ؛ هي تلك التي تتعلّق بسقف الصّلاحيّات الممنوحة للبرلمان أوّلًا، والمتعلّقة ثانيًا بسؤال: إن كانت ثوابت الشّريعة تُمثِّل موادَّ فوق دستوريّة (أي غير خاضعةٍ للتصويت)، أو ستبقى ضِمن موادّ الدّستور.

الخطاب السّلفي في مصر

نظرًا إلى أنّ التّيار السّلفي بطبيعته متنوّعٌ، ولا يُمكن اختزاله تحت إطارٍ حركيٍّ واحدٍ كما فعل الإخوان؛ فإنّ البحث عن موقف التّيار السّلفي المصري تجاه أيّ قضيّةٍ، يتطلّب ابتداءً معرفة تشكيلات هذا التّيار ورموزه، والحيثيّة الشعبيّة لكلّ طرفٍ.

قبل الثّورة، كان المشهد السّلفي ينقسم إلى إطارين: جمعيّاتٌ أو جماعاتٌ، ورموزٌ شرعيّةٌ مُستقلّةٌ. في **القسم الأوّل**، يجد الرّاصد لطبيعة الحضور الجماهيري في الوسط السّلفي المصري أنّ تجمّع "الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة"، الذي تشكّل في سبعينيّات القرن العشرين؛ يمكن أن يكون الإطار الأكثر شعبيّةً في الوسط السّلفي، وله حضورٌ واسعٌ في كلّ المحافظات المصريّة. تليه جمعيّة "أنصار السّنّة المحمّديّة" التي تشكّلت في عشرينيّات القرن العشرين، و"الجماعة الإسلاميّة" التي تشكّلت أيضًا في سبعينيّات القرن العشرين.

أمّا في **القسم الثّاني**، وهو على مستوى الشّخصيّات الدّعويّة التي تحظى بحضورٍ جماهيريٍّ في الوسط السّلفي؛ فهناك علماء ودعاة ذائعو الصّيت، بعضهم ينتمي إلى إحدى التّشكيلات الدّعوية السّابقة، وبعضهم الآخر مُستقلٌّ. وذلك من أمثال: أبي إسحاق الحويني، ومحمّد حسين يعقوب، وياسر برهامي، ومحمّد إسماعيل المقدَّم، ومحمّد حسّان، ومحمّد عبد المقصود، ومصطفى العدوي... وغيرهم.

بعد الثّورة، انقسم المشهد السّلفي المصريّ في الموقف من تشكيل أحزابٍ سياسيّةٍ. ففي الوقت الذي بقيت فيه جمعيّاتٌ وشخصيّاتٌ سلفيّةٌ على الموقف الرّافض للعمل الحزبيّ (كجمعيّة أنصار السنّة المحمديّة)؛ قرّرت جمعيّاتٌ وشخصيّاتٌ سلفيّةٌ أخرى تشكيل أحزابٍ سياسيّةٍ. وكان كلُّ حزبٍ منها يُمثّل امتدادًا لاتّجاه أو مجموعةٍ سلفيّةٍ سابقةٍ. فحزب النّور –وهو الأوسع انتشارًا– يُمثّل واجهةً سياسيّةً للدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة، وحزب الأصالة يُمثّل شخصياتٍ دعويّة في القاهرة هي أقرب إلى السّلفيّة الحركيّة، وحزب البناء والتّنمية يمثّل الجماعة الإسلاميّة.

لقد استطاعت الانتخابات البرلمانيّة –بدورها– أن تُعطي مؤشّرًا لطبيعة الأوزان الجماهيريّة لكلّ واحدٍ من هذه الأحزاب. فإذا كان التّيار السّلفي بمجموعه قد حصل في الانتخابات النّيابيّة الأخيرة على ما يزيد على 120 مقعدًا؛ فإن90 في المئة من هذه المقاعد كانت من نصيب حزب النّور، والبقيّة موزّعةٌ بين حزب الأصالة وحزب البناء والتّنمية.

وبعد هذا العرض الموجَز لتنوّع المشهد السّلفيّ في مصر، وارتباطًا بالعرض السّابق لطبيعة تعاطي الفكر السّلفي مع فكرة الاحتجاج السّلمي؛ يُطرح السّؤال عن المواقف التي اتّخذتها هذه التّشكيلات السّلفيّة من ثورة 25 يناير:

1- كان لـ "الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة" -التي هي في تكوينها أقرب إلى السّلفيّة الألبانيّة منها إلى السّلفيّة السّعوديّة التّقليديّة أو الحركيّة- موقفٌ واضحٌ وحازمٌ في رفض المشاركة في مظاهرات 25 كانون الثاني / يناير. وقد تكرّر هذا الرّفض مرّاتٍ عدّة، سواء عبر البيانات الرّسميّة، أو على لسان أبرز شخصيّات هذه الدّعوة.

وأوّل موقفٍ علنيٍّ تضمّن رفضًا للمشاركة في مظاهرات 25 كانون الثاني / يناير؛ جاء على لسان المتحدِّث الرّسمي باسم "الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة" الشيخ عبد المنعم الشحّات، الذي قدَّم في محاضرة له بتاريخ 16 كانون الثاني / يناير نقدًا قاسيًا للمجموعات الشّبابيّة التي دعت إلى هذه الاحتجاجات. فقد قال: "هناك شباب أهوج يحرّكه الإنترنت، يُريدون أن يشعلوا البلد بضغطة زرّ ضمن مؤامرات كبيرةٍ جدًّا". ثمّ تحدّث عن أنّ هناك من يُشعل الحرائق عمدًا في بلاد المسلمين، وأنّ هناك من يريد أن يُخرِج الشّباب المُسلم والشّباب السّلفيّ خاصّة من اهتماماته إلى الاهتمامات التي يسهل تحريكها. ثمّ أضاف: "ونحن نرفض أن نكون وقودًا لغيرنا"[41].

وفي يوم 21 كانون الثاني / يناير، صرّح الشّيخ ياسر برهامي (الذي يُعدّ الشّخصيّة الأبرز في الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة) في إجابةٍ له عن سؤالٍ حول حكم المشاركة في تظاهرات 25 يناير، قائلًا: "فرغم تعرّض الدّعوة لحملات الطّعن والاتّهامات الكاذبة، إلا أنّنا انطلاقًا مِن تمسّكنا بديننا وشعورنا بالمسؤوليّة تجاه بلادنا، وحرصًا على مصلحتها، وتقديمًا وتغليبًا لأمن العباد والبلاد في هذه الفترة العصيبة، وتفويتًا لمقاصد الأعداء التي تهدف إلى نشر الفتن؛ نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير، وكلام المشايخ واضحٌ جدًّا في ذلك، والأوضاع مختلفة بين مصر وتونس". وأضاف برهامي: "وأقول للإخوة الأحباب الذين يدعون

[41] http://www.youtube.com/watch?v=MWRhkBU9QaY

الشباب للمشاركة، خاصّةً الذين لا يعيشون بيننا، لو كنتم بمصر لكان عليكم ألّا تتّخذوا موقفًا انفراديًّا دون الرّجوع لمشايخ الدّعوة، فكيف وأنتم غائبون؟". ثمّ أكّد الشّيخ ياسر برهامي أنّ هذا الموقف يُمثّل جميع شيوخ الدّعوة السّلفيّة في الإسكندريّة، وربّما خارجها: "والمشايخ في الإسكندريّة جميعهم –بعد تشاورهم– متّفقون على ما ذكرته في إجابتي، وما أظنّ غيرهم خارجها يخالفهم"[42].

وفي يوم جمعة الغضب 28 كانون الثاني / يناير، ومن على مِنبر الجمعة؛ حذّر الشّيخ عبد المنعم الشّحّات (المتحدّث الرّسمي باسم الدّعوة) مرّةً أخرى من الهَرَج والمَرَج والفوضى، كما حذّر من دُعاة الحُريّة الذين يبتغون حُريّة الكفر. وقال إنّ على المسلم أن يرضى بظُلم نفسه الذي وقع عليه، ويرفع يديه إلى السّماء ليسأل الله عزّ وجلّ أن يُفرّج عنه هذا الظّلم، وأن يُبدّله بصبره خيرًا في الآخرة[43].

وفي يوم 30 كانون الثّاني / يناير، صدر أوّل بيانٍ رسميٍّ باسم الدّعوة السلفيّة بالإسكندريّة. وتحدّث البيان عن عمليّات النّهب والتّخريب التي حصلت بعد جمعة الغضب 28 كانون الثاني / يناير، وطالب الأهالي بحماية المُمتلكات[44]. وفي يوم 2 شباط / فبراير، نُشِر البيان الثّاني باسم الدّعوة السّلفيّة، وتحدّث عن وجوب المُحافظة على الدّماء والأعراض، والتّصدّي للعِصابات الإجراميّة. ودعا إلى التّوبة الجماعيّة والاعتصام بذكر الله[45].

وفي يوم 2 شباط / فبراير، نُشر بيانٌ آخر باسم الدّعوة السّلفيّة؛ تضمّن تشديدًا على هويّة مصر الإسلاميّة، وأكّد ضرورة إنهاء الفوضى، وحذّر من أنّ غياب الشّرطة سيؤدّي إلى مفاسدَ كبيرة، وأنّ استمرار الفوضى ربّما يؤدّي إلى غياب مرافق أخرى في الدّولة، كالتّجارة الدّاخليّة والتّموين والتّجارة الخارجيّة واحتياطيّات البلاد من الغذاء والدّواء ...إلخ. كما أنّ ذلك سيدفع إلى: "التّقاتل،

---

42 http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115

43 http://www.youtube.com/watch?v=lZur3BkrPWY

44 انظر: ربيع، محرّر، **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير**، ص 211.

45 المرجع نفسه، ص 212.

وسفك الدّماء، وانتهاك المُحرّمات. [و] سوف تكون هي النّتيجة للتّغيير الذي يعقبه فراغ؛ خاصّةً مع غياب قيادة للمظاهرات، وعدم توحّد الأحزاب السّياسيّة. فمن يدفع البلاد لمزيدٍ من الفوضى بحجّة التّغيير مع كلّ ما ذُكر، سيتحمّل نتائج ذلك كلّه أمام الله عزّ وجلّ". ثمّ طالب البيان بالقبول بإجراء إصلاحاتٍ عاجلةٍ لإنقاذ الموقف، على أن تكون هناك فترةٌ انتقاليةٌ تمهيدًا لانتخاباتٍ حرّةٍ. وتتمثّل الإصلاحات العاجلة في: "1- إلغاء قانون الطّوارئ؛ 2- السّعي إلى تعيين الأكفاء الذين يتّقون الله في جميع الوزارات والمصالح؛ 3- محاربة الفساد المالي والقانوني؛ 4- إصلاح التّعليم وتسليمه إلى أيدٍ أمينة؛ 5- إصلاح جذريّ للإعلام؛ 6- رفع الاضطهاد الأمني الذي يتعرّض له الإسلاميّون"[46]. وكان هذا البيان آخر ما صدر باسم الدّعوة السلفيّة بالإسكندريّة حتى الإطاحة بالرّئيس مبارك في 11 شباط / فبراير.

2- أمّا "جمعيّة أنصار السنّة المحمّديّة"؛ فقد أصدرت بيانًا واحدًا بتاريخ 2 شباط / فبراير، دعت فيه المُتظاهرين إلى العودة إلى منازلهم. وممّا ورد في البيان: "لا شكّ -أيّها العقلاء- أنّ ما آل إليه أمر البلاد في هذه الأيّام أحزن القلوب، وأراق الدّموع. كيف لا؟ وقد دُمِّرت منشآتٌ، ونُهبت أموالٌ، وأُريقت دماءٌ، وعمّ البلاد الخوف والذّعر والرّعب؛ حتى شمت العدوّ، وبكى الصّديق. فهل آن الأوان أن نستجيب لنداء الرّحمن {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا}؟ هل آن الأوان أن نرجع إلى بيوتنا بعد أن سُمِعت أصواتنا، وعُرِفت مطالبنا؟ هل لنا أن نعطي الحكومة الجديدة الفرصة لتحقيق مطالبنا؟ هل لنا أن نُفوِّت الفرصة على أعدائنا وأعداء وطننا؟ هل لنا أن نستجيب لربّنا؟" وأضاف البيان: "عودوا إلى بيوتكم، واحرصوا على سلامتكم وسلامة وطنِكم، ارحموا الصّغير والكبير، والأرملة والمسكين، وفوِّتوا الفرصة على من سَعِد بمُصابكم"[47].

3- لم تُصدر "الجماعة الإسلاميّة" بدورها -طيلة أيّام الثّورة: من 25 كانون الثّاني / يناير، وحتّى تنحّي الرئيس- سوى بيانٍ واحدٍ؛ يدعم ويُشيد بالحوار الذي جرى بعد تاريخ 4 شباط / فبراير بين نائب الرّئيس عمر سليمان وقوى المعارضة. وذكر البيان أنّ من أسباب

---

[46] المرجع نفسه، ص 213.

[47] http://www.ansaralsonna.com/web/pageother-970.html

دعوتها لقبول الحوار، هو "خاصّة أنّ الملفّات التي أُثيرت في الحوار، كانت مناطق محظورة لا يجوز الاقتراب منها"؛ وهو ما عدّه البيان بادرةً إيجابيّةً[48].

وقد نشر المُنظِّر الشَّرعي للجماعة الإسلاميّة **الشيخ ناجح إبراهيم** مقالة بتاريخ 3 شباط / فبراير بعنوان "ارحموا عزيز قومٍ"؛ دعا فيه إلى تصديق الكلمة "المؤثّرة" للرّئيس حسني مبارك، التي ألقاها في ليلة 2 شباط / فبراير، وقال فيها إنّه لن يترشّح لفترةٍ رئاسيّةٍ أخرى، وأنّه يُريد أن يموت على أرض مصر. ودعا الشّيخ ناجح إبراهيم إلى الثّقة في نائب الرّئيس عمر سليمان الذي هو بمنزلة الرّئيس الفعليّ للبلاد، وأثنى على خِبراته السّياسيّة الدّاخلية والخارجيّة. واقترح إتاحة الفرصة للإصلاح، وتكذيب من يقول إنّ خِطاب الرّئيس هو خدعة للالتفاف على مطالب الثّوّار. وقال إنّ الرّئيس قد استجاب إلى90 في المئة من مطالب الثوّار، ثمّ طلب من المتظاهرين العودة إلى منازلهم، وتجنّب "العِناد". ورأى أنّ الاستمرار في المطالبة بإسقاط النّظام؛ هو بمنزلة المُزايدة في طلب المُستحيل، وأنّ ذلك قد يحرِق مصر ويُدخلها في الفوضى[49].

4- أمّا مواقف العُلماء والدُّعاة المُستقلّين من أبناء التّيّار السّلفي؛ فكان أغلبها يصبّ في الاتّجاه ذاته. **فالشّيخ مصطفي العدوي** له موقفٌ ثابتٌ من أصل عدم مشروعيّة التّظاهرات؛ إذ قال في جوابٍ له عن سؤالٍ بهذا الخصوص: "أنصح ألّا يشارك المسلمون في هذه الإضرابات، لأنّها لم ترِد عن رسولنا صلّى الله عليه وسلّم ولا أصحاب نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلم"[50]. وبعد بدء الاحتجاجات في 25 كانون الثاني/يناير، ظهر الشيخ مصطفى العدوي على شاشة التِلفزيون المصري ودعا المُتظاهرين إلى العودة إلى منازلهم، نافيًا صِفة الشّهادة عن ضحايا الثورة[51].

---

[48] ربيع، المرجع السّابق، ص 203.

[49] http://www.egyig.com//Public/articles/scholars/13/96664750.shtml

[50] http://www.youtube.com/watch?v=o847erUeEnA

[51] http://www.arab-center.org/index.php?option=com_content&view=article&id=167:25jan-revolution&catid=41:analysis-articles&Itemid=79

أمّا **الشّيخ محمد حسين يعقوب**؛ فقد رفض –بدوره– ما يحصل في ثورة 25 يناير، ووصفها بالفتن المُتلاطمة، وسمّاها بـ "هيشات الأسواق". ودعا الثوّار إلى العودة إلى ديارهم، ولزوم المساجد، وترك الجدل واللّجاجة بشأن ما يحدث في مصر[52].

والتزم **الشّيخ أبو إسحاق الحويني** الصّمت طيلة فترة الثّورة وحتّى نهايتها، ولم يصدر عنه أيّ تصريحٍ[53]. في حين كان **للشّيخ محمد حسّان** موقفٌ متذبذبٌ؛ إذ كان له موقفٌ سابقٌ لثورة 25 يناير، يرفض فيه التّظاهرات والإضرابات. إذ قال: "لن تخرج أمّتنا من أزمة الفقر هذه بالفهلوة، ولا بالإضرابات المُخرّبة التي تُسفك فيها الدّماء، والتي تتحطّم فيها المحالّ والسيّارات"[54]. وبعد بداية الثّورة، خرج محمد حسّان في لقاءاتٍ تِلفزيونيّة يحذّر فيها من التّخريب والفوضى. ثمّ في3 شباط / فبراير؛ نزل الشّيخ محمد حسّان إلى ميدان التحرير، وأشاد بالشّبّان المتظاهرين الذين رآهم يُطالبون بحقوقهم المشروعة، واستمرّ يُطالب الجميع بالتّهدئة والحذر من الفوضى والنّهب والتّخريب.

أمّا الموقف الذي يُمكن اعتباره مُختلفًا في الوسط السلفي المصري؛ فكان موقف **الشّيخ محمد عبد المقصود**، الذي يُعدّ من أبرز وجوه التّيار السّلفي الحركي في القاهرة. ومن وجوه هذا التّيار أيضًا الشيخان **نشأت أحمد**، **وفوزي السّعيد**. فقد شاركت هذه الشّخصيات الثّلاث في ثورة 25 يناير منذ اليوم الأوّل، وكان لها حضور وسط ميدان التحرير، وألقى بعضهم كلماتٍ وخطبًا على المتظاهرين. وقد أصدر الشيخ محمد عبد المقصود تسجيلًا صوتيًّا –نُشر في 3 شباط / فبراير– يؤصّل فيه مشروعيّة المشاركة في الثّورة. وأكّد فيه أنّ المشاركة في التّظاهرات القائمة، لا تُعَدُّ "خروجًا عن الحُكّام"، وأنّها من باب رفع الظُّلم، ومن الأمر بالمعروف والنّهي عن المُنكر[55].

---

[52] المرجع السّابق.

[53] المرجع نفسه.

[54] http://www.youtube.com/watch?v=SXud_8dcfsc&feature=player_embedded

[55] http://www.youtube.com/watch?v=vIWkyQK-4zc

وبعد الثّورة، شكّلت بعض شخصيّات هذا التّيار حزبًا سياسيًّا تحت اسم "حزب الأصالة"، وشارك في الانتخابات البرلمانيّة، ولكنْ لم يحظ سوى بعددٍ بسيط من المقاعد لا يتجاوز الخمسة.

موقف التيّار السّلفي المصريّ من الدّيمقراطيّة والعمل الحزبيّ:

قبل الثّورة، كادت مختلف تنوّعات التيّار السّلفي المصريّ؛ تتّفق في موقفها الرّافض للنّظام الدّيمقراطي والعمل الحزبي، والمُشاركة في انتخابات مجلس الشّعب. فقد كان لبعض قادة الدّعوة السلفيّة بالإسكندرية –قبل تأسيس حزب النّور– تصريحاتٌ عديدةٌ تؤكّد الرّفض الكامل لفكرة الدّيمقراطية. فقد قال المتحدّث الرّسمي باسم الدّعوة السّلفيّة الشيخ عبد المنعم الشحّات في إحدى محاضراته: "نحن لا نقول فقط إنّ الدّيمقراطيّة حرامٌ.. بل الدّيمقراطيّة كفرٌ"[56]. وقال الشحّات في محاضرة أخرى له ضمن سلسلة محاضرات "السلفيّة ومناهج الإصلاح": "إنّ الدّيمقراطيّة، هي إحدى فروع العلمانيّة التي هي فصل للدّين عن الحياة. فالدّيمقراطيّة مرفوضةٌ شرعًا، سواء وظّفها الإسلاميّون أو لم يوظّفوها..". ووصف الشّحّات من يُشرِّعون للمُشاركة في العمل البرلماني بالقول: "إنّ مَن ينتهجون الحلّ البرلماني، يضعون أنفسهم في مشكلة عقائديّةٍ خطيرةٍ؛ إذ أنّه لا يمكن تمرير الشّريعة إلّا من تحت الدّيمقراطيّة. فتكون –أي الأخيرة– هي الأعلى"[57].

وللشّيخ ياسر برهامي إشاراتٌ عديدة في محاضراته إلى المعنى ذاته؛ إذ رأى في إحداها: "أنّ المُشاركة في الانتخابات تتطلّب تقديم تنازلاتٍ كثيرة جدًّا عن مبادئ الدّين.. ويترتّب على ذلك خللٌ كبيرٌ"[58].

---

[56] http://www.youtube.com/watch?v=4kFirseQTQE

[57] http://s.v22v.net/OHY7q

[58] http://www.youtube.com/watch?v=BZb9Np07q1

وكان واحدٌ من أبرز شيوخ الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة –وهو الشّيخ سيّد بن سعد الدّين الغباشي– قد ألّف بشكلٍ مُبكّرٍ (في الثمانينيّات) كتابًا يُمثّل المنهج الذي كانت تعتمده الدّعوة السّلفيّة في موقفها من النّظام الدّيمقراطي، عنوانه: **القول السّديد في بيان أنّ دخول مجلس الشّعب مُنافٍ للتّوحيد**. وتضمّن هذا الكتاب تأصيلًا لحُرمة المشاركة في مجلس الشّعب المصري؛ لأنّه مؤسّسة تشرِّع للكفر. واعتزل الغباشي بعد ذلك العمل الدّعوي العلني، وابتعد عن نشاطات الدّعوة السّلفيّة.

وقد أقرّ الشّيخ محمد عبد المقصود المعنى ذاته. ففي محاضرةٍ شهيرةٍ له، أكّد على حُرمة المشاركة في انتخابات مجلس الشّعب. وقال: "هذا المجلس يتحاكم إلى غير شريعة الله عزّ وجلّ، ويجعل الدّستور الذي وضعه المجلس حاكمًا على شريعة الله عزّ وجلّ. وأعضاء هذا المجلس جعلوا في دستورهم هذا أنّ للأعضاء حقًّا في أن يوافقوا على تطبيق الشّريعة أو يرفضوا ذلك؛ وهذا كفرٌ بإجماع المُسلمين. لذلك يجب ألّا تلتفتوا إلى التّرهات التي يشوّش بها مُرجئة العصر على عقيدة أهل السنّة والجماعة". ووصف الشّيخ محمد عبد المقصود من يقبل المشاركة في مجلس الشعب بقوله: "إنّ من يفعل ذلك، ينطبق عليه حديث الرّسول عليه الصّلاة والسّلام الوارد في صحيح البخاري: "ومبتغٍ في الإسلام سنّة الجاهليّة".. فهذه الأحكام أحكامٌ جاهليّةٌ، وقد أمرنا الله عزّ وجلّ أن نتحاكم إلى شريعته، وذمّ من قَبِل بغير حُكمهِ. وقال: ﴿أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾"[59].

وثمّة نصوص عديدة منثورة في كتب ومحاضرات شيوخ السّلفيّة المصريّة بجميع أطيافها؛ وهي تشير إلى الموقف ذاته.

[59] http://www.youtube.com/watch?v=JVz_EDw4-0g

ما الذي حصل بعد ثورة 25 يناير؟

بعد الثّورة، انكشف المشهد السّياسي المصري بشكلٍ غير مسبوقٍ. وغدت ساحة المُنافسة الحزبيّة والجماهيريّة مُشرَعَةً على مِصراعيها، وبات الطّريق إلى التّأثير والسُّلطة والقرار يمرُّ بالضّرورة عبر جسر البرلمان والعمل الحزبي. وهنا صار التّيّار السّلفي أمام وسطٍ سياسيٍّ يتضادّ فيه المبدأ مع التّأثير والنّفوذ. فكلّ التّنظير السّابق الرّافض للعمل البرلماني والحزبي، سيعني حتمًا الغياب عن خارطة القرار السّياسي في مِصر. وهو الأمر الذي استدعى أن يجري التّعاطي بشكلٍ مُختلفٍ مع هذا الواقع الجديد، حتّى لو أدّى ذلك إلى إجراء عمليّاتٍ جِراحيّةٍ سريعةٍ للتّنظير السّياسي السّابق؛ بحيث يُقدِّم إلى الجمهور تفسيرًا لسبب تغيُّر الموقف من المُمارسة الدّيمقراطيّة.

ودخل المشهد السّلفي المصريّ في فضاءٍ صاخبٍ من الجدل حول مشروعيّة المشاركة في الانتخابات، وتكوين الأحزاب السياسيّة، وإعلان القبول بالتّعدّدية السياسيّة وتداول السُّلطة. ففي الوقت الذي بقيت فيه بعض الجمعيّات والشّخصيات السّلفيّة على موقفها السّابق، الرّافض للمشاركة في الانتخابات البرلمانيّة وتكوين الأحزاب؛ قرّرت الجمعيّات والشّخصيات السّلفيّة الأكثر جماهيريّةً دخول المُعترك السّياسي، وتكوين أحزابٍ.

ولقد أبدى الشيخ محمد عبد المقصود رفضًا صارمًا لمبدإ المشاركة في الانتخابات؛ بسبب تحاكم هذه المجالس إلى غير شريعة الله، وحقّ أعضاء هذا المجلس في رفض الشّريعة، وهو ما رآه "كفرًا بإجماع المسلمين". كما وصف من يرون جواز المشاركة، بأنّهم "مُرجئة العصر". وعلى الرّغم من مواقفه تلك؛ فإنّه بعد ثورة 25 يناير كان من أوائل من قرّر تأسيس حزبٍ سياسيٍّ (حزب الأصالة) خاض الانتخابات البرلمانيّة. ثمّ شدّد في محاضرةٍ له على وجوب المُشاركة في الانتخابات، وقال: "إنّ عدم المُشاركة في الانتخابات، هو كتمانٌ للشّهادة"[60]. بل وزاد على ذلك

[60] http://www.youtube.com/watch?v=Dh67t0x5Uf4

حين رأى أنّ من يرفضون تشكيل الأحزاب والمشاركة في الانتخابات؛ يُمارسون "الطّعن من الخلف"[61]!

وعلى الرّغم من الموقف الواضح الذي أبداه شيوخ الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة من النّظام الدّيمقراطي، ومن تصريح المتحدّث الرّسمي باسم الدّعوة السّلفيّة عبد المنعم الشحّات قبل تأسيس حزب النّور، بـ "أنّ نظام الأحزاب يخالف النّظام الإسلاميّ، وأنّ الدّعوة السّلفيّة بالإسكندريّة؛ لن تؤسّس حزبًا سياسيًّا"[62]؛ فإنّ الدّعوة السّلفيّة قد قرّرت –بعد حينٍ– تأسيس حزبٍ سياسيٍّ تحت اسم "حزب النّور". ومع أنّ قادة الحزب هم قياداتٌ في الدّعوة السّلفيّة؛ فإنّ الشيخ ياسر برهامي قد أكّد –في حوارٍ له– طبيعة العلاقة الأبويّة التي تُمارسها الدعوة السّلفيّة تجاه الحزب: "حزب النّور أسّسه أشخاصٌ من الدّعوة. ناقشنا الأمر، وبعد ذلك وافقنا عليه، ووافقنا على أن ندعمهم. أبناء الدّعوة هم من أسّس الحزب، وهل يخرج الابن عن طاعة أبيه؟"[63].

وبعد تكوّن الحزب السّياسي، وانفتاح قادة الحزب والدّعوة السّلفيّة على المشهد الإعلامي عبر إجراء الكثير من الحِواراتِ التّلفزيونيّة والصّحفيّة؛ يلمس المُتابع اختلاف تعاطي شيوخ الدّعوة مع فكرة الدّيمقراطيّة. فبعد أن كانت "كفرًا"، صار شيوخ الدّعوة السّلفيّة يلجؤون إلى بعض التّفصيل في موقفهم. وبات الحديث يتكرّر عن أنّ هناك فرقًا بين آليّات الدّيمقراطيّة، وفلسفتها، وعن إمكانيّة أن نقبل بالآليّات ونرفض الفلسفة. وقد كرّر الشّيخ عبد المنعم الشّحّات هذا الموقف الجديد في عددٍ من البرامج التّلفزيونيّة، كما في حواره مع عمرو أديب على التلفزيون المصري؛ إذ أكّد على أنّ: "الدّيمقراطية عبارة عن فلسفةٍ وآليّاتٍ. الآليّات مقبولةٌ وليس فيها ما يخالف

---

61 http://www.youtube.com/watch?v=1MsxEeDo5tg

62 http://www.youtube.com/watch?v=SM5QRkWHR0A

63 من حوار لياسر برهامي، في موقع إسلاميّون .نت.

الشّرع، وأمّا الفلسفة، فلو أضفنا لها مرجعيّة الشّريعة الإسلاميّة عندها سنكون قد حللنا المُشكلة"[64].

وبسبب الاضطراب بين الموقفين القديم والجديد؛ رفض بعض المُقرّبين من الدّعوة السلفيّة – كالشّيخ أحمد النّقيب– طلب الدّعوة تأسيس حزبٍ، وانتقد ذلك في محاضراتٍ عِدّةٍ. كما تلقّى شيوخ الدّعوة السّلفيّة عدّة أسئلة استغربت هذا التحوّل؛ أحدها مثلًا نشره موقع "صوت السّلف" الذي يُشرف عليه الشيخ ياسر برهامي، ويتمثّل في التالي: "كنتُ استمعتُ قديمًا لشرائط شرح الحاكميّة، وشرائط السّلفية ومناهج الإصلاح للشيخ عبد المنعم الشّحات. وقد قال نصًّا: "إنّ مَن ينتهجون الحلّ البرلمانيّ، يضعون أنفسهم في مشكلة عقائديةٍ خطيرةٍ؛ إذ أنّه لا يمكن تمرير الشّريعة إلّا من تحت الدّيمقراطيّة، فتكون –أي الأخيرة– هي الأعلى". وأرى الآن نقيض ما تعلّمته من شرائطكم من إنشاء الأحزاب، والترشّح في الانتخابات تحت مظلّة الدّيمقراطيّة! وقد تعلّمت منكم أنّ مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة هو مبدأٌ يخالف الإسلام، وأنّه لا بدّ للوصول للغاية التي نرجوها من وسيلةٍ مشروعةٍ لا تخالف الشّرع والعقيدة. فهل هذا يعدّ رضا بالدّيمقراطية وقبولًا بها؟".

ردّ عليه الشّيخ ياسر برهامي بالقول: "الحمد لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله. أمّا بعد.. فالدّيمقراطية التي قَبِلنا آليّاتها هي كما صرّح به برنامج الحزب منضبطةٌ بضوابط الشّريعة؛ نعني أنّنا لا نقبل أن يكون الحكم لغير الله. ولكنّنا نقبل مسألة الانتخابات على ما فيها من بعض المخالفات، إلا أنّها أقلّ مفسدة من ترك المجال للعلمانيّين واللّيبراليّين ومن يوافقونهم ممّن ينتسبون إلى العمل الإسلامي. ونقبل مراقبة البرلمان للحاكم، وإمكانيّة عزله ومنع استبداده، ونقبل قيام المؤسّسات في الدّولة على مبدإ الشّورى الذي يتمّ من خلال الانتخاب الذي يلزم شرعًا أن يكون ممّن هو أهلٌ له. وسنسعى لتحقيق ذلك، فنحن لم نقبل "الفكرة الفلسفيّة للدّيمقراطيّة في أن الشعب هو مصدر السّلطة التّشريعية"، بل الحكم لله، صرّحنا بذلك مرّات ومرّات. فكيف ينسب لنا

---

[64] http://www.youtube.com/watch?v=QdAUoG1ll3w

الموافقة على ضدّ ذلك؟!.. فليس ما حدث هو من مبدإ "الغاية تبرّر الوسيلة"، بل هو من مبدإ "موازنة الحسنات والسيّئات، والمصالح والمفاسد" بميزان الشريعة.."[65].

وتجاوز شيوخ الدّعوة السلفيّة مسألة تجويز تكوين أحزابٍ والمشاركة في الانتخابات، إلى تأثيم من لم يُشارك فيها ومن يُحرِّم المشاركة؛ وهو ما ورد في إجابة الشّيخ ياسر برهامي في موقع "صوت السّلف"، لمّا طُرح عليه السّؤال التّالي: "ما حكم المشاركة في الانتخابات يا شيخ؟.. وهل يأثم مَن لم يشارك ولم يدلِ بصوته أم لا يأثم؟" فأجاب برهامي: "عدم المشاركة في الانتخابات تمكينٌ للعلمانيّة واللّيبراليّة، ومن يناصرهم مِن غير المسلمين مِن فرض رؤيتهم على الدّستور القادم والدّولة القادمة (...). فلو تمكّنوا من ذلك من خلال صناديق الانتخابات، لكان كلّ إثمٍ يقع من ذلك هو في آثام مَن لم يسعَ إلى المشاركة، أو حرّمها وحذّر الناس منها، أو حثّهم على اختيار مَن لا يناصر الدّين، ويسعى لحفظه وحمايته"[66].

وكان الموقف السّابق للدّعوة السّلفيّة من الدّيمقراطيّة قبل الثّورة، يعتمد في رفضه للنّظام الدّيمقراطي وتكفيره بالأساس، على حجّة أنه يجعل تطبيق الشّريعة من عدمه خاضعًا لتصويت البرلمان، وعلى أنّها لن تكون مفروضةً عليهم وخارج دائرة التّصويت. لكن بعد الثّورة، أكّد الشّيخ عبد المنعم الشحّات في برنامج تِلفزيونيّ على القناة المصريّة أنّ السلفيّين لن يفرضوا الشّريعة على النّاس بالقوّة في حال لم يختاروها: "أقول بمُنتهى الصّراحة: نحن دعوة إلى الله، نقول للمُسلم أنّه لا يسعه ترك الشّريعة، ونقول إنّه يجب وضع الشّريعة في الدّستور، حتى تحكُم قرارات البرلمان. فإذا وافق النّاس على ذلك، فسنكون معهم؛ وإذا رفضوا ذلك، فسنترك السّياسة ونعود للدّعوة إلى الله بالحسنى، حتّى يعرفوا أنّ دينهم لا يُجيز لهم مُخالفة الشّريعة. ونحن في الدّعوة

---

[65] http://salafvoice.com/article.php?a=5859&back=L2FydGljbGVzLnBocD9tb2Q9c3ViY2F0ZWdvcnkmYz0yMDI=

[66] http://www.salafvoice.com/article.php?a=5858

السّلفيّة عبر تاريخها الذي يمتدّ لقرابة الأربعين سنة كنّا دومًا نرفض أن يُطبَّق شيءٌ على النّاس بالقوّة"[67].

وإذا كان هذا التغيّر في موقف بعض القوى السّلفيّة، وبمعزل عن دوافعه؛ قد قابله كثيرٌ من الإسلاميّين بالتّرحاب، بحكم أنّه تطوّرٌ إيجابيٌّ يصبّ في اتّجاه دمج الإسلاميّين في الفضاء السّياسي؛ فإنّ بعض التّصريحات التي أدلى بها قادةٌ في الحِزب، كانت غير مفهومةٍ وغير مُبرَّرةٍ. وذلك كالحديث الذي أجراه يسري حمّاد المتحدّث الرّسمي باسم حزب النّور مع إذاعة الجيش الإسرائيلي (وهو فعلٌ لم تُقدم عليه أيّ قوّة سياسيّة في مصر؛ لكونه يُعدّ سلوكًا تطبيعيًّا مع إسرائيل)؛ والذي قال فيه: إنّ الحزب سيحترم اتّفاقيّة كامب ديفيد، وإنّ أيّ تعديلاتٍ في الاتّفاقية، ستقع عبر طاولة مفاوضاتٍ، وإنّ أيّ سائحٍ إسرائيليٍّ سيأتي إلى مِصر سيكون مُرحَّبًا به بلا شكٍّ. هذا إضافةً إلى تأكيد يسري حمّاد ما نقله له المُراسل الإسرائيلي، من أنّ التّصريحات السّابقة لقادةٍ في حزب النّور؛ تلك التي تؤكّد على احترام معاهدة كامب ديفيد، قد أوجدت ارتياحًا في المُجتمع الإسرائيلي[68].

إنّ هذه التّحوّلات في بعض الأوساط السلفيّة –وبمعزلٍ عن تقييمها خلال مدّةٍ وجيزةٍ من عُمر الثّورة– تُشير إلى أنّ المستقبل يشي بمزيدٍ من التّطوّر الفكريّ، والانفتاح الذي ستشهده الحالة السّلفيّة المصريّة إثر دخولها إلى المُعترك السّياسي، وخضوعها لمُتطلّبات والتزامات الوصول إلى البرلمان والمُشاركة في السُّلطة.

* * * *

[67] http://www.youtube.com/watch?v=9lC8k5lH5aI

[68] http://www.almasryalyoum.com/node/561181

بعد هذا الاستعراض السّريع؛ نورد المُلاحظات التّالية:

1- لم يكن هذا العرض الموجز لبعض مؤشّرات التّطوّر التي شهِدها الموقف والفكر السّلفيّان، يهدف إلى تتبّع تناقضاتٍ أو إثبات ازدواجٍ في الخِطاب؛ بل إنّه يهدف إلى الإشارة إلى وهم الصّلابة الأيديولوجيّة المتأبّية على التّغيير عند المُنظّمات العقائديّة (وهو ما يُسمّيه لينين بـ "بَلْشَفَةِ الحركة"). وإنّ التّيّارات التي تخوض الصّراع السّياسي، أيًّا كانت خلفيّتها؛ تملك دومًا بوصلةً شديدة الحساسيّة، قادرة على التقاط مناطق التّأثير والنّفوذ، من ثَمّ السّير باتّجاهها، مهما كانت الدّوافع المحرّكة لذلك: مصالح حزبيّة أو مصالح الأمّة، كما أنّها قادرةٌ على تكييف الإطار النّظري ليتوافق مع الواقع الجديد.

2- إذا أصرّت الأحزاب السلفيّة على أن يبقى الإطار العقائديُّ الصّلبُ الوشيجةَ الجامعة لقيادات الحزب ومرشّحيه للبرلمان وللمناصب التّنفيذيّة؛ فهذا سيأذن بدخول هذه الأحزاب إلى فضاءٍ مفتوحٍ من الصّراعات العقائديّة والانقسامات. ولكنّها في حال استطاعت تحقيق قدرٍ من التّجاوز، عبر الانتقال إلى تكوين روابط قائمة على المشروعات والبرامج السياسيّة والتّنمويّة؛ فإنّه بإمكانها أن تُحقّق نجاحًا كبيرًا.

3- قد تبدو قدرة المجموعات السلفيّة على تطوير أفكارها وإجراء بعض التّغيير، محلّ انتقادٍ وانتقاصٍ عند بعض الرّاصدين والمثقّفين فضلًا عن الخصوم السّياسيّين. لكنّ ذلك يُعدّ -بحسب رأيي- تفاعلًا إيجابيًّا مع الواقع السّياسي، ويُشير إلى وجود مُركَّبٍ عمليٍّ قادرٍ على التّعاطي بإيجابيّةٍ مع أيّ أزماتٍ قد تمرّ بالمجتمع. وتشير هذه التركيبيّة إلى أنّ مُفردات التّصوّر الذّهنيّ لأولويّات المجتمع عند التّيارات السّلفيّة، أو "الخريطة الإدراكيّة" -كما يُطلق عليها عبد الوهاب المسيري- هي مساحةٌ تعيش دومًا صيرورةً من التّفاعل مع ضغوطات الواقع، وتملك قدرًا مُهمًّا من المرونة المطلوب توافرها عند أيِّ تشكيلٍ سياسيٍّ.

4- على الرّغم من هامش التّفاعل الذي يفرضه الدّخول إلى الفضاء السّياسي؛ فإنّه يجب ألّا تبقى الأحزاب السلفيّة على مقاعد المُعارضة داخل البرلمان، لأنّ المُعارضة تحتفظ دومًا بقدرٍ

من المثاليّة النّقديّة، وتبقى غير خاضِعةٍ لضغوطات الواقع والتزاماته. ولأنّ مشاركتها في السُّلطة التّنفيذيّة ستُضفي على سلوكها السّياسي مزيدًا من الواقعيّة، وفهمًا أعمق لهموم الشّارع. فحتّى إن اختار النّاخب السّلفي هذه الأحزاب لأسبابٍ يرتبط بعضها بالإطار الفكريّ؛ فإنّ الدّوافع الخَدَميّة والماديّة ستبقى حاضرةً –بقوّةٍ– في انتخابه القادم، خاصّةً في ظلّ وجود بدائل سياسيّةٍ تشترك مع الأحزاب السلفيّة في الحِفاظ على الطابع الهويّاتي للمجتمع. وإذا كان أكثر الأوساط طهارةً عند المُسلم (ونعني مجتمع الصّحابة)؛ لم يخلُ من التّحفيز المادّي، حتّى في لحظات الجِهاد والموت "من قَتَلَ قتيلًا فله سَلَبُه"[69]، فكيف بمُجتمعاتنا المُعاصرة التي تعيش تحت ضغوطٍ حياتيّةٍ صعبةٍ.

5– لستُ ممّن يستشرف فشل الإسلاميّين في تجربة الحُكم؛ بل أظنّ أنّ الحركات الإسلاميّة تملك ذكاءً سياسيًّا يجعلها قادرة –دومًا– على التكيّف مع أيّ واقعٍ صعبٍ. لاسيّما أنّ في صفوف أعضائها والمُتعاطفين معها الكثير من التّكنوقراط والمهنيّين، إضافةً إلى نظافة اليد؛ وهو ما يجعلها قادرةً على تقديم أداء جيّد في إدارة القِطاعات الخَدميّة والتنمويّة، خاصّةً أنّ تجربة الحكومات السّابقة قد مرّت بفشلٍ ذريعٍ في إدارة أجهزة الدّولة، بسبب ارتفاع معدّلات المحسوبيّة والفساد المالي وتشابك دوائر الانتفاع.

وعلى الرغم من قسوة الإعلام في تعامله مع الحركات الإسلاميّة، وترصّده النّقديّ الحادّ لها؛ فإنّ هذا الفِعل سيختصر الزّمن لدى الإسلاميّين، وسيجعلهم يتفادون الأخطاء، وذلك بسبب إدراكهم أنّهم يخضعون دومًا لرقابةٍ إعلاميّةٍ صارمةٍ. هذا إضافةً إلى كونه ذلك سيُسهم في رفع معدّل احترافهم في التّعاطي مع الوسط السّياسي والإعلامي. وقد أكّدت تجربة الانتخابات المصريّة صِحّة نظريّات الاتّصال، التي تُشير إلى أنّ التّواصل "البَيْن شخصي" مع الجماهير، والامتداد

[69] حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

الاجتماعي والسّياسي؛ إضافةً إلى رصيد الثِّقة والسُّمعة، التي هي العوامل الحاسِمة في تحديد الخَيار الانتخابي للنّاس، وليس الفضائيّات وبقيّة وسائل الإعلام.

6- لا أرى أنّ هناك ما يبرِّر القلق الذي يُساور كثيرًا من الأوساط الثّقافيّة والسّياسيّة بسبب حصول التّيار السّلفي على مساحةٍ غير متوقَّعةٍ من مقاعد البرلمان، أو الخشية من أن يُسهم ذلك في تراجع مدنيّة الدّولة والمجتمع. بل إنّ تقدّم التّيّار السّلفي، وقبول شريحةٍ كبيرةٍ منه بالدّخول إلى المُعتَرَك السّياسي؛ يشي بأنّ المجتمع نجح في سحب قطاعٍ واسعٍ -كان معزولًا ومُحافظًا- كي ينخرط في الفضاء السّياسيّ بشروط النِّظام الدّيمقراطي. وحتّى إن بدا هذا القبول براغماتيًّا في البداية؛ فإنّ كثيرًا من التّجارب السّياسيّة المُشابهة، تُشير إلى أنّ المُمارسة العمليّة تُفضي إلى التّنامي المُستمرّ في تطبيع علاقة هذه التّيارات بالنّظام الدّيمقراطي. كما أنّها تؤدّي إلى التشريع لهذا الموقف مستقبلًا؛ كي يتحوّل من قبولٍ تحت لافتة "المصلحة أو الضّرورة"، إلى المشاركة في إطار الشّرعيّة السّياسيّة القائمة على العقد الاجتماعي.

قائمة المصادر والمراجع:

- أرندت. حنّة، **في الثّورة**، ترجمة عطا عبد الوهّاب (بيروت: المنظّمة العربيّة للتّرجمة، 2008).

- أبو رمّان. محمد، **السّلفيون الجهاديّون في الأردن ومقاربة الثّورات الدّيمقراطية العربيّة** (عمّان، الأردن: مركز الدّراسات الإستراتيجيّة، الجامعة الأردنيّة، د. ت).

- بن سوسان. جيرار، ولابيكا جورج، **معجم الماركسيّة النّقدي**، ترجمة جماعيّة (بيروت: دار الفارابي؛ صفاقس: دار محمّد عليّ الحامّي للنّشر، 2003).

- ربيع. عمرو هاشم ، (محرّر)، **وثائق 100 يوم على ثورة 25 يناير** (القاهرة: مركز الأهرام للدّراسات السّياسيّة والإستراتيجيّة، 2012).

- السّلمي. عبد الرحيم بن صمايل، **حقيقة اللّيبرالية وموقف الإسلام منها** (جدّة: مركز تأصيل للدّراسات والبحوث، 2009)، ص 229.

- العجلان. فهد بن صالح، **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**، (الرّياض: دار كنوز إشبيليا، 2009).

-فهمي هويدي، "**الإسلام والدّيمقراطية**،" ضمن: مجدي حمّاد [وآخرون]، الحركات الإسلاميّة والدّيمقراطية: دراساتٌ في الفكر والممارسة، **سلسلة كتب المستقبل العربي**، 14 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

- القديمي. نوّاف، **يوميّات الثّورة: من ميدان التّحرير.. إلى سيدي بوزيد.. حتى ساحة التّغيير** (بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، 2012).

- كورو. أحمد. ت، **العلمانيّة وسياسات الدّولة تجاه الدّين: الولايات المتّحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيّد، (بيروت: الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)

-**مجموعة رسائل الإمام الشّهيد حسن البنّا**، (الإسكندريّة: دار الدّعوة للنّشر، 1989).