

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



تقرير الدوحة:

مؤتمر "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي .. تجارب واتجاهات"

سلسلة: تقرير الدوحة

جميع الحقوق محفوظة للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات © ٢٠١٢

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات مؤسّسة بحثيّة عربيّة للعلوم الاجتماعيّة والعلوم الاجتماعيّة التطبيقية والتّاريخ الإقليميّ والقضايا الجيوستراتيجية. وإضافة إلى كونه مركز أبحاثٍ فهو يولي اهتمامًا لدراسة السياسات 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 تكامليةّ عابرة للتّخصصات. وينطلق من افتراض وجود أمن قوميّ وإنسانيّ عربيّ، ومن وجود سماتٍ ومصالحٍ مشتركة، وإمكانية تطوير اقتصاد عربيّ، ويعمل على صوغ هذه الخطط وتحقيقتها، كما يطرحها كبرامجٍ وخططٍ من خلال عمله البحثيّ ومجمل إنتاجه.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦

الدّقة

ص.ب: ١٠٢٧٧

الدّوحة، قطر

هاتف: +٩٧٤ ٤٤١٩٩٧٧٧ | فاكس: +٩٧٤ ٤٤٨٣١٦٥١

www.dohainstitute.org

المحتويات

- ٢ محاضرة الافتتاح للدكتور عزمي بشارة
- ٣ مبادئ الديمقراطية لم تأت من أثينا:
- ٣ الرّبط بين الدّين ومبادئ الديمقراطية بحث مصطنع:
- ٤ هل تنشأ الثقافة الديمقراطيّة قبل الممارسة الديمقراطيّة؟
- ٦ استبيان عن تعاطي الجمهور العربيّ مع الدّين:
- ٧ جلسات المؤتمر:
- ٨ جلسات المسار الأوّل:
- ٩ جلسات المسار الثّاني:
- ١٠ الجلسات النقاشية:
- ١٠ ملخّص جلسات اليوم الأوّل (السّبت ٦/١٠/٢٠١٢)
- ١٠ الجلسة الأولى / قاعة الرّيّان: "التّجربة السودانية: بين الفكر والحكم والسّياسة"
- ١١ عبد الوهاب الأفندي: "الحكم الإسلامي من دون إسلاميين"
- ١٢ الطّيب زين العابدين: "تجربة الحركة الإسلاميّة السودانيّة في مجال حقوق الإنسان"
- ١٣ شمس الدّين ضو البيت: "تجربة الإسلاميين في الحكم في السّودان"
- المحبوب عبد السّلام: "المدرسة الثّراوية بين السّياسة والفكر وبين السّودنة والعالميّة الإسلاميّة: التجربة والمصائر"
- ١٤ تعقيب غازي صلاح الدين:
- ١٤ الجلسة الأولى / قاعة المجلس: "حركة التّهضة وتحديّات بناء الدولة في تونس مع رؤية
- ١٥ مصرية مقارنة"
- ١٥ أنور الجمعاوي: "الإسلاميون في تونس وتحديّات البناء السياسي والاقتصادي للدولة"
- ١٦ حمادي ذويب: "الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النصّ وسندان الواقع"
- ١٨ محمّد السيد سليم: "الأداء السياسيّ للتّيّارات الإسلاميّة في مصر منذ ثورة يناير ٢٠١١"
- ١٩ تعقيب رياض الشّعبي:

٢٠ الجلسة الثانية / قاعة الريان: "الشيعية السياسية بين الفكر والممارسة"

٢٠ فرح كوثراني: "في نقد محمد مهدي شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه"

٢١ طلال عتريسي: "تجربة مشاركة حزب الله السياسية في لبنان بين ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها"

٢٢ تعقيب توفيق سيف

٢٣ الجلسة الثانية / قاعة المجلس: "في الإسلامية السياسية في اليمن"

٢٣ فواد الصلحي: "الإسلاميون في اليمن براجماتية سياسية وجمود أيديولوجي"

٢٥ أحمد الدغشي: "الحركة الحوثية: الخلفية الفكرية والتربوية وانعكاساتها السياسية"

محمد الأفندي: "المشاركة الإسلامية في الحياة السياسية وفي مؤسسات الحكم قبل ثورات الربيع العربي

٢٦ وبعدها (التجمع اليمني للإصلاح نموذجًا)"

٢٧ تعقيب عبد الوهاب الأنسي

٢٧ محاضرة الشيخ حسن الترابي: "تجربتي الإسلامية بين الفكر والسياسة، مصارحة"

٣٠ ملخص جلسات اليوم الثاني (الأحد ٢٠١٢/١٠/٧)

الجلسة الأولى / قاعة المجلس: "الإخوان المسلمون والسلفيون وتحديات المرحلة الانتقالية في

٣٠ مصر"

٣٠ إبراهيم بيومي: "الإخوان وسلطويات الدولة الحديثة في المرحلة الانتقالية (حالة مصر)"

٣١ خليل العناني: "السلفية السياسية في مصر: تفاعلات الدين والأيدولوجيا والسياسة في المجال العام"

٣٣ هشام جعفر: "السلفيون في مصر.. إشكاليات الانتقال من الدعوي إلى السياسي"

٣٤ الجلسة الأولى / قاعة الريان: "مواقف من المواطنة، والدولة، والعلاقات الدولية"

٣٤ كمال عبد اللطيف: "ما بعد الثورات العربية، الإصلاح الديني والعلمانية"

٣٤ سامي الخزندار: "منظور الحركات الإسلامية تجاه العلاقات الدولية: التطور والمضامين والممارسات"

٣٥ رشيد مقتدر: "القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال الربيع العربي وبعده"

٣٧ تعقيب سالم الفلاحات

٣٧ الجلسة الثانية / قاعة المجلس: "الإسلاميون والممارسة الديمقراطية: تجارب وتجارب مقارنة"

٣٨ عدنان أبو عامر: "تجربة حماس في الحكم ٢٠٠٦ - ٢٠١٢"

٣٩ مهتد مبيضين: "الإخوان والدولة الأردنية من المشاركة إلى المغالبة"

٤٠ أبو العلا ماضي معقبًا:

٤١ الجلسة الثانية / قاعة الريان: "الإسلاميون المغاربة وتجربة التحالفات والمشاركة في الحكم"

٤١ عمر أحرشان: "الإسلاميون وبناء النظام الديمقراطي: أي دور لأي مستقبلي؟ (قراءة في تجربة المغرب ومصر)"

- ٤٢ امحمد جبرون: "الإسلاميون في طور تحوّل من الديمقراطيّة الأداة إلى الديمقراطيّة الفلسفيّة (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)"
- ٤٥ محمد همام: "الإسلاميون المغاربة والديمقراطية: جماعة العدل والإحسان نموذجاً"
- ٤٦ علي حامي الدين: "الإسلاميون ومسار التحوّل الديمقراطيّ في المغرب، قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية"
- ٤٩ تعقيب محمد جميل منصور
- ٤٩ الجلسة الثالثة / قاعة المجلس: "في التجربة العراقيّة"
- ٤٩ سيار الجميل: "إشكاليات التسييس الطائفيّ في الحركات والأحزاب السياسيّة الإسلاميّة العراقيّة"
- ٥١ رشيد خيون: "تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم للعراق"
- ٥٢ الجلسة الثالثة / قاعة الريّان: "الإسلام السياسيّ بين الفكر والممارسة"
- ٥٢ أحمد موصلي: الحركات الإسلامية وقضية الديمقراطية: الأصول والفروع
- ٥٣ معتزّ الخطيب: "الوسطيّة وفقه الدولة بين الرؤية والبراغماتيّة"
- ٥٤ عبد الله تركماني: "الدولة والمواطنة في فكر الإسلام السياسيّ المعاصر وتجربته"
- ٥٦ تعقيب عبد الله جاب الله
- ٥٦ الجلسة النقاشيّة الأولى: "الإسلاميون والتحوّل الديمقراطيّ"
- ٦٠ ملخّص جلسات اليوم الثالث (الاثنين ٨/١٠/٢٠١٢)
- ٦٠ الجلسة النقاشيّة الثانية:
- ٦٢ محاضرة الشيخ راشد الغنوشي
- ٦٦ محاضرة الأستاذ خالد مشعل

في المرحلة الانتقالية للمجتمعات العربية التي اندلعت فيها الثورات وحركات الاحتجاج المرشحة للتوسع، وانطلاقاً من سياسة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في ربط عملية البحث في ميدان الفكر والعلوم الاجتماعية والإنسانية وعلم السياسة، بالمجتمع، وبالقضايا العربية الملموسة في هذه المرحلة، عقد المركز خلال الفترة الواقعة بين ٦ و ٨ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠١٢، مؤتمراً علمياً بعنوان: "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي .. تجارب واتجاهات". جاء هذا المؤتمر ذو الأهمية البالغة، في مرحلة انتقالٍ مفصليةٍ في تاريخ الأقطار العربية، حيث أخذت مجموعةً من أنظمة الحكم العربية الاستبدادية التي استمرت في الحكم لعقودٍ طويلةٍ، تنهوى تبعاً، أمام سلسلةٍ من الثورات الشعبية العارمة غير المسبوقة في التاريخ العربي، قديمه وحديثه.

جاءت هذه الثورات في وقتٍ أخذت فيه أهمّ الأنظمة العربية الاستبدادية وأقواها، لمرحلة ما بعد الاستعمار، تحوّل نفسها من أنظمةٍ ثوريةٍ تحمل خطاب مواجهة هيمنة الاستعمار الجديد، وخطر المدّ الصهيوني، إلى نظم حكمٍ استبداديةٍ، خاضعةٍ، إلى حدٍّ كبيرٍ، للأجندة الخارجية. ثمّ تحوّلت هذه الأنظمة في نهايات عمرها الافتراضي، إلى ما سُمّي بـ "الجمهوريات الوراثية". في هذا المفترق البالغ الحرج، كانت الحركات الإسلامية هي البديل المنظم، الجاهز المطروح فعلياً على الساحة السياسية في كثير من الأقطار العربية المفتوحة. وبالفعل، أحرزت هذه الحركات الإسلامية، في غالبية الدول التي شهدت ثورات الربيع العربي، قدرًا مقدراً من المقاعد في البرلمان، ممّا مكّنها من التمسك بالقرار السياسي في هذه الدول عبر عقد بعض التحالفات والائتلافات. غير أنّ كثيراً من الشكوك ظلّ يكتنف حقيقة إيمان هذه الحركات الإسلامية بنظام الحكم الديمقراطي وبقابليتها لقبول الآخرين شركاء حقيقيين في رسم السياسات.

لم تعد إذًا قضية العلاقة بين الإسلاميين ونظام الحكم الديمقراطي مسألةً نظريةً فقط، بل تحوّلت في ظلّ هذه الثورات التي لا تزال تتداح، وفي ظلّ الوصول الفعلي للإسلاميين إلى السلطة، إلى مسألةٍ سياسيةٍ - اجتماعيةٍ مباشرة، خاضعةٍ تماماً للاختبار. فهي قد غدت تطرح أسئلةً وقضايا

جديدةً مختلفةً عن قضايا الجدل النظري والسياسي السابق. ففي ضوء مؤشرات الممارسة السياسية لهذه المرحلة الانتقالية للمجتمعات العربية التي اندلعت فيها الثورات وحركات الاحتجاج، أو في بقية المجتمعات العربية التي لا تزال مرشحةً لاندلاع الثورات والمطالبات بالتحول الديمقراطي، يكتسب هذا المؤتمر، وموضوعه، أهميةً خاصةً. فالإسلاميون أصبحوا يحصدون أعدادًا مقدرةً من المقاعد في الانتخابات في البلدان التي نجحت فيها ثورات الربيع الديمقراطي العربي.

إنّ هذا الواقع السياسي الجديد يقتضي بحثًا جدّيًا في فكر الإسلاميين إزاء قضايا الديمقراطية، وفي تجاربهم الحقيقية في الحكم، في بلدان كالسودان.

محاضرة الافتتاح للدكتور عزمي بشارة

استهلّ الدكتور عزمي بشارة محاضرتة التي آذنت بانطلاق أعمال المؤتمر، بوضع إطارٍ مفاهيميٍّ شامل، يتّجه أساسًا نحو التأطير المنهجي، لما ينبغي أن تتّجه صوبه وجهة البحث لقضية الإسلاميين ونظام الحكم الديمقراطي. فأشار إلى أننا لو تأملنا هذه القضية، بعيدًا عن الحركات الإسلامية، وما يتعلّق بها، فالسؤال الجوهرى يصبح: هل هناك علاقة بين الدين والديمقراطية؟ وأضاف: لسنا الوحيدين الذين يحاولون الربط بين الدين والديمقراطية، فلقد سبقنا كثيرون إلى ذلك. وحين نقوم بمقارباتٍ في هذا الموضوع، لا نفتح أرضًا جديدةً، لأنّ هذا الموضوع كان مثار بحثٍ طويلٍ عبر التاريخ الإنساني. ولقد سبق أن حاول الغربيون ربط الديمقراطية بالتقاليد اليهود-مسيحية. وقال بعضٌ منهم، في إطار التأسيس للديمقراطية في التقاليد الدينية، إنّ من الظلم أن ينحصر إرجاع الديمقراطية إلى أثينا وحدها. فالصحيح، بحسب زعمهم، إرجاع جذور الديمقراطية إلى أثينا والقدس اليهودية (أورشليم)، معًا. وأشار الدكتور عزمي بشارة إلى أنّه لا يرى البحوث التي تتّجه للتأسيس للديمقراطية في النصّ الديني، أو الممارسة الدينية، بحثًا علميةً، جديةً، بقدر ما هيّ بحوثٌ مؤدلجة. فالدين ليست له علاقة بنظام

حكم ما. وعلى الرغم من أنه من الممكن أن يكون هناك نظام حكم ديني، وقد كانت هناك أنظمة حكم دينية بالفعل، إلا أن نظام الحكم الديني لا يمكن، بطبيعته، أن يكون نظامًا ديمقراطيًا. وذكر أن الديمقراطية ليست وجهة نظر تجاه الدين، وإنما هي وجهة نظر تجاه نظام الحكم، وما ينبغي أن يكون عليه.

مبادئ الديمقراطية لم تأت من أثينا:

لم تقف المقاربة النقدية للدكتور عزمي بشارة، لما هو شائع عن جذور الديمقراطية، عند حدّ نقد الزعم اليهودي - مسيحي، بضرورة نسبة الديمقراطية لأثينا وللقدس معاً، وإنما اتّجهت إلى القول إنّ مبادئ الديمقراطية لا تعود حتى إلى أثينا نفسها، كما هو شائع. فمبادئ الديمقراطية - كما يرى - إنّما تعود إلى تيار ليبراليّ جاء متأخراً كثيراً. أما مشاركة الشعب في الحكم فقد جاءت مع الثورات الديمقراطية في العصر الحديث. فالثورات في تجليها الأولي منذ القرن الثامن عشر، هي محض تمرّد على احتكار السلطة والامتيازات، ويمكن أن تدخل في ذلك لاحقاً الثورة البلشفية في روسيا، وكذلك الثورة الإيرانية. أمّا حين نتحدّث عن مبدأ التمثيل، والمساواة أمام القانون، وحقّ الانتخاب، وفصل السلطات والتوازن بينها، فكلّ هذه أمورٌ جاءت في إطار جدليّة العلاقة بين الملك والبرلمان منذ نهاية القرن السادس عشر وحتى نشوء الديمقراطيات الحديثة. وأضاف أنّ تحديد الصّلاحيات، وتحديد المدّة لمن يحكمون هي الضوابط التي تحول دون أن يتحوّل نظام الحكم إلى نظام حكم استبداديّ. وبشكلٍ عامّ، فإنّ الحرية هي القاعدة، وتقييدها هو الاستثناء.

الربط بين الدين ومبادئ الديمقراطية بحث مصطنع:

تساءل الدكتور عزمي بشارة قائلاً: هل من الحكمة بحث العلاقة بين الدين وبين المبادئ الديمقراطية؟ وأضاف أنّ محاولة إيجاد علاقة في هذا الصّدّد، لا تخرج عن كونها بحثاً مصطنعاً. فما فعله ماكس فيبر لم يكن ربطاً بين دين أو مذهب وبين نُظمٍ سياسية. فليس هناك ربطاً بين الديمقراطية والبروتستانتية كمذهب، وما فعله ماكس فيبر هو الربط فقط بين نمط تديّن

في البروتستانتية وبين سلوك اجتماعي يعزز نشوء الرأسمالية. ونبه الدكتور عزمي إلى أن محاولة ماكس فيبر ليست مقدسة. وذكر أن الكالفنيين اعتمدوا نهج الزهد، ونظروا إلى العمل كعبادة. فالعمل بأخلاق يمثل لديهم جزءاً لا يتجزأ من السعي لتجسيد إرادة الله على الأرض. فالزهد لم يعن بالنسبة إلى الكالفنيين الرهبانية والعزوف عن الدنيا، وإنما هو الزهد الداخلي، مع الانكباب على العمل بجد، وإعلاء قيمه وتقديسها. وذكر الدكتور عزمي أن لهذا النهج أساساً قوياً في التعاليم الإسلامية، تتعدى القول "حي على الصلاة، حي على الفلاح". وبشكل عام، يرى الدكتور عزمي بشارة أننا لسنا الوحيدين الذين حاولنا بناء الديمقراطية في مجتمعات متدينة. ولذلك، فالذي ينبغي أن نبحث فيه هو العلاقة بين أنماط التدنن، والسلوكيات الإيجابية تجاه الديمقراطية.

هل تنشأ الثقافة الديمقراطية قبل الممارسة الديمقراطية؟

ذكر الدكتور عزمي أن الديمقراطية نشأت بالتجربة، وتوسعت بالتدرج، ولكن الجماهير كانت مستثناة من عملية الإقرار والاقتراع، ومن عملية صنع الديمقراطية. ففي الدول التي يتحدثون فيها عن صناعة الفكر التنويري والعلماني، بالذات، لم تكن الثقافة السياسية مهمة إلى هذه الدرجة، كانت ثقافة النخب السياسية هي المهمة. وفي بلداننا الثقافة السياسية أكثر أهمية، لأنها تنعكس منذ اليوم الأول في مجريات العملية الانتخابية. يجب أن نأخذ هذا بعين الاعتبار. وأضاف قائلاً، لكن هذا لا يقلل من أهمية النخبة، فالموضوع الذي يشكّل محور مؤتمراتنا في الأيام الثلاثة القادمة هو أن أصحاب التيار الإسلامي أصبحوا جزءاً من النخبة. لا أعتقد أننا درسنا هذا الموضوع بشكل كبير. هم الآن جزء من النخبة السياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية. لم تعد القضية معارضة جماهيرية. هم الآن جزء من النخب التي ستساهم في تصميم الثقافة السياسية. وكما سألنا عن مسؤولية ثقافة النخبة في أوروبا، نسأل عن مسؤولية ثقافة النخبة عندنا، بغض النظر عن كونها أحزاباً دينية، أو غير دينية، فإنه تقع على عاتقهم مسؤوليات النخبة في صنع الثقافة والتفاهات السياسية. وبالتالي، الموضوع الذي يُبحث في الأيام القادمة، ليس موضوعاً هامشياً، وإنما هو موضوع جوهري: ما هي القيم التي تحملها هذه النخب السياسية

في هذه المرحلة؟ هذا سؤال أساسي. ويزيد من أهمية ذلك، كون ثقافة النّخب المؤسّسة، أهمّ من ثقافة النّخب في الدّول المؤسّسة التي تعيد إنتاج نفسها بتلقائية، نتيجة لتحوّل قواعد اللعبة إلى قواعد إجماع. أي ليس مهمًا للغاية، لطبيعة النظام في الولايات المتّحدة، إذا انْتُخِبَ رئيسٌ لا يحمل قيمًا ديمقراطيّة. ليس مهمًا على الإطلاق، لأنّه لا يؤثر في المنظومة المركّبة والمعقّدة والثابتة التي تعيد إنتاج نفسها، وتستند إلى أكثر من قاعدة، وتستطيع أن تتحمّل رئيسًا غير ديمقراطيّ، وتنتخب غيره في المستقبل، أو تتجاوز أخطاءه. ولكن من الصّعب تخيل أن يُبنى دستورُ الولايات المتّحدة بعد الثورة، على أيدي آباء مؤسّسين غير ديمقراطيين. وبالتالي علينا أن نميّز بين النخبة المؤسّسة وبين النّخب التي تعيش في نظامٍ يعيد إنتاج نفسه، لأنّ قواعده أصبحت مجمعا عليها، إذا أردنا تأسيس نظامٍ ديمقراطيّ في الوطن العربيّ، بعد إرث الاستبداد الطويل، وهو إرثٌ طويلٌ ومشوّهٌ للثقافة، ولم يترك وراءه ثقافة ديمقراطيّة للمجتمع العربيّ - دعم من الحديث عن الحرّيات - أسمع كثيرًا من الحديث عن الحرّيات في المغرب وغيره. هناك حالات كثيرة من الاستبداد شبه الشموليّ، في الوطن العربيّ، نفّست الاحتقان بشأن الحرّيات العامّة في جدال بشأن الحرّيات الشخصية. وربط كثير من العلمانيين العلمانيّة باللدائنيّة وبالحرّيات الشخصية. هذه ليست العلمانيّة. ولذلك تشوّه النقاش، فالعلمانيون كانوا أكثر الناس أخلاقيّة في القرن التاسع عشر، والأكثر تعصّبًا وصرامة في القواعد الأخلاقيّة. في حين ينقلب النقاش عندنا إلى نقاش حرّيات شخصيّة ولدائنيّة. فهذه الإباحيّة، وهذا الانحلال نجما عن ثقافة الاستبداد التي سمحت فقط بهذا النوع من النقاش، مثلما سمحت فقط بالتنظيم السياسيّ الذي له أسس أهليّة، سواء عشائريّة، أو دينيّة، أو طائفيّة، إلخ.

تتحمّل النّخب التي ستحكم، سواء كانت تمثّل نيارًا دينيًا، أو قومياً، أو ليبرالياً، من ناحية ثقافتها السياسيّة، مسؤوليّة كبرى في المرحلة القادمة. بغضّ النظر عن كلّ النقاشات، يجب أن تكون هذه هي نقطة الانطلاق، وليس التّهم المتبادلة من عهد الاستبداد، والاستقطابات الموروثة منه، وإنّما فهم الجميع مسؤوليّة بناء نظام ديمقراطيّ، وما يتطلّبه. فالنّخب السياسيّة التي ستؤسّسه تتحمّل مسؤوليّة تاريخيّة كبرى. ليس بالتنافس الحزبيّ، فهي نخبة مؤسّسة. لم ينفطن الناس إلى

أنّ المؤسّسين في الولايات المتّحدة الأميركيّة الذين أعلنوا حقوق الإنسان والمواطن، "أسسوا" للنظام الديمقراطيّ، وللقيم الديمقراطيّة. كانت المسؤوليّة بهذا الحجم، وهي الآن ليست أقلّ حجمًا. ولا أعتقد أنّ الكثيرين نقّبوا في تدبّين هؤلاء. ستكتشفون أنّ جزءًا أساسيًا منهم كان متديّنًا جدًّا، وأنّ جزءًا لم يكن متديّنًا. لكن هناك جزء أساسيّ منهم متديّن.

أما عن نشوء الديمقراطية الإنجليزيّة، فلا يمكن فصلها عن الدين. وموقف البرلمان الإنجليزيّ، ورغبته في أن تكون له سلطات أكثر، إنّما كان نتيجة لهويّته الأنغليكانية الصريحة، في مقابل عدم وضوح هويّة الملك. إذ يمكن أن يأتوا بملك كاثوليكيّ. ولذلك كانت مسألة الهويّة الأنغليكانية للبرلمان واضحة إلى درجة. وبإمكاننا القول إلى درجة الأصوليّة لاحقًا، كما في المشيخية. تحوّل النقاش إلى نقاش هويّة البلد مع الملك، وليس الثورة. الثّورة الوحيدة التي قمعت ملكًا كانت ثورة أصوليّة دينيّة، لا أكثر، ولا أقلّ. وأوّل ما فعلته هو "منع البدع" بلغة اليوم، ومنع الخمر. كان هذا قبل خمسمائة عام. لا يمكن التحدّث عن تطوّر الديمقراطية البريطانيّة – وأنا لا أدري كيف كانوا يفكّرون حينها، ولكن نحن الآن نبحث بشأنها – من دون هذا النقاش المستمرّ بين الكنيسة الأنغليكانية والكنائس المنشقة Dissident Churches، التي تحوّلت لتصبح الأساس للتعدديّة البريطانيّة، وليس الأحزاب. أمّا في فرنسا فقد كانت الثورة عمومًا ضدّ الكنيسة لأنّ الكنيسة كانت متخالفة مع الملك. وهكذا كانت الثورة على القيصريّة، وهكذا كانت الثورة في تركيا التي أخذت طابعًا معاديًا للدين.

استبيان عن تعاطي الجمهور العربيّ مع الدين:

في ختام محاضرتي، قدّم الدكتور عزمي بشارة عرضًا على الشّاشة لنتائج استبيان أعدّه ونفّذه المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات عن آراء الجمهور العربيّ في معنى التّدين وربط السياسة بالدين. في هذا الاستبيان جرى استطلاع آراء أكثر من ستّة عشر ألف مواطن، في اثني عشر بلدًا عربيًّا، بالتعاون مع مؤسّساتٍ علميّة مشهود لها بالمهنيّة والاحتراف في هذا الحقل. ووضح من نتائج الاستطلاع أنّ المجموعة التي استطلع رأيا اختارت لنفسها، بصورة غالبية جدًّا، صفة "متديّن إلى حدّ ما" مقارنةً بالصفات: "متديّن جدًّا"؛ "غير متديّن"؛ و"غير مؤمن"

أصلاً. وأوضحت الشرائح التي عُرضت، أنّ نحو ٧٠% ممّن استطلعت آراؤهم، يصفون أنفسهم بأنهم "متدينون إلى حدّ ما"، وأنّ هذه النسبة لا تتغيّر كثيراً وفقاً للجنس أو المستوى التعليمي، أو العمر. ومن النتائج اللافتة للنظر أنّ عدد من يرون أنّ الالتزام الدينيّ يعني لديهم إقامة الفرائض والعبادات، جاء شبه متساوٍ مع عدد من يرون أنّ التدين يعني حسن المعاملة والتكافل الاجتماعيّ. أمّا في ما يتعلّق بنظام الحكم الأمثل، فإنّ الأغلبية الساحقة كانت ترى أنّ نظام الحكم الأمثل هو الذي يوفّر حاجات الناس (٤٧%)، والذي يحافظ على سيادة البلد (١٩%)، والذي يضمن الحريات العامّة (١٦%)، مقابل ١٣% كانت ترى أنّ نظام الحكم الأمثل هو الذي يطبّق الأحكام الدينيّة. ولذلك فإنّ الدعوة لتطبيق الأحكام الدينيّة التي تدعو لها بعض الحركات الإسلاميّة، بالنظر إلى أنّ الحكم الأمثل هو الذي يطبّق الأحكام الدينيّة، هي الأقلّ تأييداً من جانب من استطلعت آراؤهم. أمّا الموافقة والمعارضة لعبارة "النظام الديمقراطيّ له مشاكله ولكنّه أفضل من غيره" فقد قال ٦٧% إنّهم يوافقون عليها، مقابل ١٥% قالوا إنّهم يعارضون هذه المقولة، و١٨% قالوا إنّهم لا يعرفون الإجابة. وبشكلٍ عامّ دلّت نتائج هذا الاستبيان على أنّ الجمهور العربيّ في غالبيّته جمهورٌ وسطيّ معتدلٌ، وأنّ نزعة التسامح الدينيّ نزعةٌ غالبيةٌ عليه. كما دلّت نتائج هذا الاستبيان على أنّ جلّ الجمهور العربيّ يرى الدولة جهازاً وظيفياً مهمّته خدمة المواطنين بمختلف أطيافهم. ولا بدّ أنّ نتائج هذا الاستبيان قد جعلت الكثيرين يعيدون التّفكير في الطّريقة التي ينظر بها الجمهور العربيّ إلى نزعات تسييس الدّين، واستخدام الخطاب الدينيّ المتشدّد كمحرّكٍ سياسيّ، وجعل الغايات الدينيّة تتصدّر الأجندة التي ينبغي أن تسعى الدولة إلى تحقيقها.

جلسات المؤتمر:

حضر في هذا المؤتمر العلميّ واحدٌ وثلاثون باحثاً متخصصاً، وستّة وعشرون مناقشاً مهتمّاً ومعنياً بالقضيّة المركزيّة (الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطيّ)، واثنان وعشرون من القادة

والشخصيات البارزة في الحركات الإسلامية. نُظّم هذا المؤتمر العلمي ليناقد أبحاثاً محكمة أعدّها مختصّون. وناقشت هذه الأوراق مواقف التيارات الإسلامية من مسائل نظام الحكم والمواطنة والديمقراطية. وعلى الرغم من أنّ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات اختار أن يكون المؤتمر مؤتمر مختصّين، إلاّ أنّه حرص على إثراء البحث من خلال تنويع المشاركة فيه. كما أتاح المجال للحوار بين الباحثين والممارسين والمهتمين، وطرح الأسئلة الجوهرية والأساسية والمباشرة المتعلقة بموضوع المؤتمر في سياق عملية التحوّل الاجتماعي الكبرى التي يمرّ بها الوطن العربي، واندلاع الثورات والحركات الاحتجاجية وحركات التغيير الاجتماعي والسياسي الجديدة التي تعلن دخول المجتمعات العربية مرحلة تطوّر تاريخي جديدة، تثير العديد من القضايا والأسئلة والإشكاليات.

عُقدت في المؤتمر ستّ عشرة جلسة (١٦) وُزعت كما يلي: عشر (١٠) جلسات اختصاصية، وثلاث (٣) محاضرات عامة، وثلاث (٣) جلسات حوارٍ وناقش مع الممارسين تحت عنوان "الإسلاميون والتحوّل الديمقراطي". وقد جرت الجلسات كافة في قاعتي الزيّان والمجلس في فندق شيراتون الدوحة.

انطلقت فعاليات المؤتمر من الساعة التاسعة صباح يوم السبت ٦ تشرين الأوّل / أكتوبر، وانتهت على الساعة السادسة مساء يوم الاثنين ٨ تشرين الأوّل / أكتوبر ٢٠١٢.

جلسات المسار الأوّل:

كان محور أولى جلسات المسار الأوّل تحت عنوان "التجربة السودانية بين الفكر والحكم والسياسة"، تحدّث فيها كلّ من عبد الوهاب الأفندي، والطيب زين العابدين، وشمس الدين ضو البيت، والمحبيب عبد السلام، وقد عبّ غازي صلاح الدين على وقاتها. وفي الجلسة الثانية

المخصّصة لمحور "الشّيعيّة السّياسيّة بين الفكر والممارسة وبين نظريّة ولاية الفقيه وولاية الأُمّة على نفسها"، تحدّث كلُّ من طلال عتريسي، وفرح كوثراني، وعقّب عليهما توفيق سيف. أمّا الجلسة الثّالثة التي كان محورها "مواقف الحركات الإسلاميّة من المواطنة والدّولة والتّحالفات والعلاقات الدّوليّة وقضايا الإصلاح الدّينيّ والعلمانيّة"، فقد تحدّث فيها كلُّ من كمال عبد اللّطيف، وسامي الخزندار، ورشيد مقتدر، وعقّب عليهم سالم الفلاحات. وتطرّقت الجلسة الرّابعة إلى تجربة الإسلاميين المغاربة وتحالفاتهم ومشاركتهم في الحكم، وتحدّث فيها كلُّ من عمر أحرشان، وامحمد جبرون، ومحمد همام، وعلي حامي الدين، وعقّب عليهم محمد جميل منصور. وحُصّصت الجلسة الخامسة لمحور "الإسلام السّياسيّ بين الفكر والممارسة"، وتحدّث فيها كلُّ من أحمد موصللي، ومعتزّ الخطيب، وعبد الله تركماني، وعقّب عليهم عبد الله جاب الله.

جلسات المسار الثّاني:

أمّا المسار الثّاني للندوة، فقد تمحورت جلسته الأولى حول "تجربة حركة النّهضة وتحديات بناء الدّولة في تونس"، وتحدّث فيها كلُّ من أنور الجمعاوي، وحمّادي ذويب، ومحمد سيد سليم، وعقّب على المداخلات رياض الشّعبيي. وناقشت الجلسة الثّانية محور "قضايا الإسلاميّة السّياسيّة اليمينيّة بين البراغماتيّة والفكر ومسألة الحويّة وتجربة التّجمع اليمينيّ للإصلاح"، وتحدّث فيها كلُّ من فؤاد الصّلاحي، وأحمد الدغشي، ومحمد الأفندي، وعقّب عليهم عبد الوهاب الأنسي. أمّا الجلسة الثّالثة فقد ناقشت محور "الإخوان المسلمون وتحديات المرحلة الانتقاليّة في مصر"، وتحدّث فيها كلُّ من إبراهيم بيومي غانم، ونيفين مسعد، وخليل العناني، وهشام جعفر، وعقّب على ورقاتها جمال حشمت. بينما تمحورت الجلسة الرّابعة حول موضوع "الإسلاميون والممارسة الديمقراطيّة: تجارب وتجارب مقارنة"، وتحدّث فيها كلُّ من إبراهيم غرايبة، وعدنان أبو عامر، ومهند مبيضين، وعقّب عليهم أبو العلا ماضي. وحُصّصت الجلسة الخامسة لتدارس "التّجربة العراقيّة وإشكاليّات التّسييس الطّائفي"، وتحدّث فيها كلُّ من سيار الجميل، ورشيد خيون، وعقّب عليهما حارث الضّاري.

الجلسات النقاشية:

كانت الجلسات النقاشية والعامّة مع السياسيين ثلاثاً، ناقش عددٌ من الأساتذة الباحثين خلالها ما عرضه السياسيون. وافتتح أحمد موصلي الجلسة الأولى التي تحدّث فيها كلٌّ من السادة: عبد الله جاب الله (الجزائر)، وغازي صلاح الدين (السودان)، وأبو العلا ماضي (مصر). وأشرف عبد الوهاب الأفندي على الجلسة الثانية التي تحدّث فيها كلٌّ من السنوسي بسيكري (ليبيا)، وسالم الفلاحات (الأردن)، وعبد الوهاب الأنسي (اليمن)، وإسلام لطفي (مصر). أما الجلسة الثالثة فقد أشرف عليها جمال باروت، وتحدّث فيها كلٌّ من يحيى ولد الوقف (موريتانيا)، وعلي صدر الدين البيانوني (سورية)، ومحمد جميل منصور (موريتانيا). وقد أعقب كلّ جلسة من هذه الجلسات حوار مفتوح.

ملخص جلسات اليوم الأول (السبت ٦/١٠/٢٠١٢)

الجلسة الأولى / قاعة الرّيان: "التّجربة السودانية: بين الفكر والحكم والسياسة"

انطلقت الجلسة الأولى من مؤتمر "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي.. اتجاهات وتجارب" في قاعة الرّيان تحت عنوان "التّجربة السودانية: بين الفكر والحكم والسياسة"، برئاسة الدكتور محمد المسفر الذي ألقى كلمة تعريفية وافتتاحية تناولت أهمية المحاور المطروحة للنقاش في هذه الجلسة ضمن سير عمل المؤتمر، وعرّفت بالباحثين المشاركين فيها.

عبد الوهاب الأفندي: "الحكم الإسلامي من دون إسلاميين"

قدّم الباحث عبد الوهاب الأفندي ورقة بحثية بعنوان "الحكم الإسلامي من دون إسلاميين"، تطرّق فيها إلى جدلية الدولة والحركة في التجربة السودانية التي تمثل إشكالية البحث المقدم. وقد بدأ الأفندي مداخلته من باب تعريف الديمقراطية التي وضعها في إطار "حكم الشعب لنفسه"، وما ينتج هذا التعريف من صراع وتنافس بين التيارات الفكرية المختلفة، الدينية والعلمانية والليبرالية، للوصول إلى الحكم في ظلّ المناخ الذي تفرضه الثورات العربية.

وتحدّث الأفندي أيضاً عن تقييم التجربة الإسلامية السودانية، ورأى أنّ هذا التقييم صعبٌ في المرحلة الحالية لكون التجربة لا تزال قائمةً. وأتّه من غير الموضوعي تقديم تقييم شاملٍ لهذه التجربة في الفترة الحالية. وبدلاً من ذلك فضّل الدكتور الأفندي التحدّث عن أزمة التجربة الإسلامية في السودان خاصّة فيما يتعلّق بالهوية الوطنية للسودان في ظلّ انقسامٍ حادٍّ سببه - بحسب الأفندي - تجييش التيار الإسلامي للهوية العربية في شمال السودان، في حين جُيشت الهوية الأفريقية في الجنوب. وقد أسهم تمترس القوى السياسية وراء هذا المعطى الثقافي في تعزيز الاستقطاب الذي أدى إلى تجزئة الشعب في معسكراتٍ تعادي بعضها البعض.

ورأى الدكتور الأفندي أنّ التوجّه القومي في الحالة السودانية أخذ يتكوّن مبكراً في فكر الحركة الإسلامية وممارستها منذ أن نشأت حركة التحرير الإسلامي عام ١٩٤٩، والتي انقسمت في عام ١٩٥٣ إلى حركتين سمّت الأولى نفسها حركة الإخوان المسلمين، وأطلقت الثانية على نفسها اسم "الجماعة الإسلامية" قبل أن تغيّر اسمها إلى "الحزب الاشتراكي الإسلامي". وأكد الأفندي أنّ هذه الانقسامات ناجمة عن اختلافاتٍ فكرية بين تيارٍ تبنّى الأممية الإسلامية ضمن التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، وتيارٍ آخر راغبٍ في تبنّي أجنده وطنية ضمن الهوية السودانية.

وقد نجم عن هذا الاستقطاب، كما يرى الأفندي، مزيدٌ من التشديد على الخصوصية السودانية في التيار الراغب في تبنّي أجنده وطنية مقابل التيار الأممي، وقد اختلفت الأجنداث باختلاف أنظمة الحكم المتعاقبة حتّى وصلنا في العقدين الأخيرين إلى تيارٍ إسلاميٍّ بطروحاتٍ قوميةٍ ولكنّها أشبه بأجنداث الأحزاب القومية (البعثية) وبرنامجها في سورية والعراق التي اختصرت

الدولة والمجتمع في طروحاتها، وابتعدت عن الديمقراطية بشكلٍ عَزَز من مسار الانقسام والانفصال.

الطيب زين العابدين: "تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان"

قدّم الطيب زين العابدين ورقةً بحثيةً بعنوان "تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان"، تحدّث فيها عن ظروف نشأة الحركة الإسلامية السودانية، وأرجع نشأتها إلى الحراك الطلابي في الجامعات السودانية بهدف محاربة "منافسة" العلمانيين واليساريين وطروحاتهم الفكرية، ومنافستهم على مناصب الاتحادات الطلابية التي كانت فاعلةً في الجامعات السودانية. وكنتيجةً لهذه النشأة وخاصةً في جامعة الخرطوم - الجامعة العلمانية - كان من المتوقع أن تكون الحركة الإسلامية في السودان منفتحةً وتثويريةً. وفي هذا الجانب يرى زين العابدين أن الحركة الإسلامية من حيث الطروحات النظرية دافعت عن الديمقراطية وطبقتها في بعض المراحل التاريخية في السودان، لكنّها وقعت في أخطاء عديدةٍ تخالف النهج الديمقراطيّ أبرزها حلُّ الحزب الشيوعيّ السودانيّ والتضييق على أعضائه، وكذلك التحالف مع نظامٍ عسكريّ "شموليّ" كالتحالف السابق مع نظام التميمريّ. ويرى زين العابدين أن انقلاب الحركة الإسلامية على الديمقراطية قد حدث بصورةٍ حاسمةٍ بعد انقلاب الإنقاذ عام ١٩٨٩. وحتى بعد تسلّم الحركة الإسلامية السلطة، فإنّها لم تصدر دستوراً للسودان إلا بعد تسع سنواتٍ من وصولها إلى الحكم وبالتحديد في عام ١٩٩٨. كما أنّها لم تقبل بوجود تعدديةٍ سياسيةٍ بسيطةٍ حتى هذا التاريخ. ولم تلتزم الحركة الإسلامية دستورياً بمبادئ الديمقراطية حتى عام ٢٠٠٥ بعد التسوية مع الحركة الشعبية لتحرير جنوب السودان، حيث أُصدر دستورٌ جديدٌ التزم بالمبادئ الديمقراطية كغيره من الدساتير العربية، لكنّ التطبيق كان مخالفاً جداً، ففُجعت الحريات السياسية والعامة وسيطرت حركة الإنقاذ على جميع مفاصل الحكم في السودان.

ويرى زين العابدين أنّ التحوّل عن الديمقراطية في فكر الحركة وسلوكها جاء بسبب وصولها إلى السلطة بانقلابٍ عسكريّ. فقد تحوّلت إلى سلطةٍ مطلقةٍ من دون منافسٍ، وأُتيحَت للحركة

الإسلامية ولأعضائها امتيازات كبيرة استُخدمت لقمع المعارضين باستغلال "جاذبية" الشعارات الإسلامية لعامة الشعب. وذكر زين العابدين أنّ فترة حكم الحركة الإسلامية في السودان هي الأطول في تاريخه بعد الاستقلال. وعلى الرغم من أنّه كان يحظى بتأييد شعبي كبير في البداية، إلا أنّه تراجع في السنوات الأخيرة. ويواجه حكم الحركة الإسلامية في السودان اليوم تمللاً وانتقادات واسعة تتغلغل في المجتمع، وسيكون لها دورٌ في إنهاء هذه المرحلة.

شمس الدين ضو البيت: "تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان"

قدّم الباحث شمس الدين ضو البيت ورقة بعنوان "تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان"، قال فيها إنّ الحركة الإسلامية بعد وصولها إلى الحكم عملت على أسلمة الدولة والمجتمع السوداني، وطبقت هذا البرنامج بكلّ صرامة لما يقارب ربع قرن. وقد خلقت هذه التجربة إشكاليات كبيرة أبرزها أنّ برنامج الحركة الإسلامية يعاني غربةً مع المجتمع السوداني المعاصر من خلال استلهاهم قيم لعهدٍ مضى. كما أنّ هذا البرنامج تعارض مع حقوق الإنسان من خلال لائحة عقوباتٍ قادت إلى العديد من الانتهاكات، وهي تعود إلى ١٤٠٠ سنة. وعدّ الأستاذ ضو البيت برنامج الحركة الإسلامية ذا طابعٍ توحيديٍّ انصهاريٍّ، سعى إلى صهر مكونات الشعب السوداني في قالبٍ عربيٍّ إسلاميٍّ، في حين كانت هذه المكونات تتطلّع إلى التعبير عن ذاتها وفردتها. وقد خلق ذلك حالةً من الاستقطاب الذي أدّى إلى التجزئة.

ويرى ضو البيت أنّ هناك شبه إجماعٍ في السودان على أنّ برنامج الحركة الإسلامية في السودان قد فشل فشلاً ذريعاً، ليس فقط من منطلق نظرة المعارضين السودانيين له، بل من منظور الوثائق التأسيسية للحركة الإسلامية نفسها. وعليه فإنّ الحركة الإسلامية مطالبة اليوم بالإجابة عن "أسباب" فشل برنامجها في السودان برويةٍ واقعيةٍ تتعدى التبريرات السياسية، لتقدّم نقدًا لبرنامجها الذي استُحضر من عهدٍ وتجاربٍ تعود إلى ما قبل ١٤٠٠ عام. ويجب أن تبنى هذه الرؤية على عملية إصلاحٍ دينيٍّ واسعة، وشاملةٍ بدلاً من استحضار الأحكام من تلك العهود.

المحبيب عبد السلام: "المدرسة الترابية بين السياسة والفكر وبين السودان والعالمية الإسلامية: التجربة والمصائر"

كانت المداخلة الرابعة في هذه الجلسة للأستاذ المحبوب عبد السلام بعنوان "المدرسة الترابية بين السياسة والفكر وبين السودان والعالمية الإسلامية: التجربة والمصائر"، وركز فيها أساساً على السيرة الذاتية للشيخ حسن الترابي الفكرية والسياسية والإسهامات التي قدمها في التفكير الإسلامي في السودان خاصة بعد ثورة تشرين الأول / أكتوبر عام ١٩٦٤. فقد بدأ الترابي يضع أجندة رئيسة للعمل السياسي السوداني، تقوم على ضرورة تجاوز نمط الحكم العسكري القائم آنذاك إلى وضع دستوري ديمقراطي يكون مقدماً لحل مشكلات السودان ولاسيما مشكلة الجنوب التي كانت حاضرة منذ ذلك الحين. وكان لأفكار الشيخ الترابي دور كبير في حصول ثورة شعبية من التظاهرات والعصيان المدني قضت على الحكم العسكري. كما تحدت الأستاذ عبد السلام عن تأسيس جبهة الميثاق الإسلامي التي ضمت غالبية التخبطة الإسلامية الحديثة في السودان، إذ نجح الترابي في حمل جماعة الإخوان المسلمين في السودان على الانخراط في هذه الجبهة في إطار تفكير دولتي حديث.

تعقيب غازي صلاح الدين:

قدم الأستاذ غازي صلاح الدين تعقيباً على أوراق الباحثين المشاركين وأبرزها ورقة شمس الدين ضو البيت التي نقدها غازي صلاح الدين بالأساس. فقد ذكر صلاح الدين أن الورقة أغفلت ما قدمته الحركة الإسلامية للسودان، فقال إن ضو البيت نظر إلى تجربة الحركة الإسلامية في حكم السودان باعتبارها شراً مطلقاً، وهذا يخالف الموضوعية والعلمية. ورأى صلاح الدين أن ما يميز الحركة الإسلامية في السودان هو المرونة الفكرية التي تتوازي مع "البراغماتية" في السلوك السياسي، وأن الحركة الإسلامية كانت دائماً تسعى إلى تبني مبادرات وطروحات جديدة، وهو ما جعلها متقدمة كحركة سياسية على غيرها من القوى السياسية. وأورد صلاح الدين أبرز

الطّروحات الجديدة لدى الحركة الإسلامية ومنها الفيدرالية، واللامركزية التي طرحتها الحركة في الستينيات لمعالجة المشكلة الجنوبية، وكذلك المرونة التي قدّمتها في التشريعات المتعلقة بقضايا الأقليات، والمواطنة، والمرأة.

ويردّ صلاح الدين على انتقادات ضو البيت للحركة الإسلامية، إذ يرى أنّ الحركة الإسلامية في السودان قدّمت مفهوماً متقدّماً على الحركات الإسلامية العربية فيما يتعلّق بالمواطنة من خلال مصطلح "الميثاق" الذي رأى أنّه مصطلحٌ مشتقٌّ من القرآن الكريم ويتوافق مع المواطنة الحديثة بمفهومها الإجرائي.

أما في موضوع الهوية العربية الإسلامية فأكدّ صلاح الدين أنّ الحركة الإسلامية في السودان لم تجيئ مفهوم القومية بصورةً تقسيميةً، كما طرح الدكتور الأفندي بل سايرت انتماء أغلبية المواطنين في السودان وثقافتهم، وبذلك كانت الحركة نموذجاً وطنياً تسعى إلى التميّز دون أن تستورد تجربتها وأفكارها من تجاربٍ أخرى. كما رأى صلاح الدين أنّ ما طرحه الطيّب زين العابدين عن قضية حقوق الإنسان فيه نوعٌ من التحامل على الحركة الإسلامية لاسيما في قضية حلّ الحزب الشيوعي، فقد كانت الحركة الإسلامية ضالعةً مع آخرين، لكنّ دورها لم يكن الأكبر.

الجلسة الأولى / قاعة المجلس: "حركة النهضة وتحديات بناء الدولة في تونس مع رؤية مصرية مقارنة"

أدار هذه الجلسة محسن صالح الذي قدّم المتحدثين، وكان أولهم أنور الجمعاوي.

أنور الجمعاوي: "الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة"

أكد الباحث أنور الجمعاوي في بداية ورقته: "الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة"، أنّ ثورة ١٤ يناير ٢٠١١ كانت فرصةً للإسلاميين للعودة إلى الانخراط في النسيج المجتمعي المدني والفعل في المشهد السياسي. واستثمرت حركة النهضة ذات المرجعية

الإسلامية ماضيها النضالي على أحسن وجه. وأضاف أنّ انتخابات ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ كانت تجربة ديمقراطية أدت إلى التمكين لحركة النهضة داخل الاجتماع التونسي ومنحتها مزيداً من الشرعية بعد فوزها بأغلبية المقاعد في المجلس التأسيسي، وهو ما أهلها لتشكيل الحكومة وقيادة البلاد في هذه الفترة الانتقالية الدقيقة. وخلص الباحث في ختام ورقته إلى نتائج من أهمها ما يلي:

- شهدت حركة النهضة عبر تاريخها صيرورةً أسهمت في تشكيل شخصيتها السياسية وفي بلورة مشروعها المجتمعي. فانتقلت من الدعوة للدين إلى الدعوة للتغيير السياسي بناءً على مرجعية إسلامية.
- لم تنجح حركة النهضة والائتلاف الحاكم معها في تحويل نجاحها الانتخابي إلى نجاح تنموي لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية.
- ليس حزب النهضة "حزباً حديدياً" يتمترس خلف مسابقات أيديولوجية نهائية، بل هو حزب براغماتي يحسن إدارة عملية التباري الانتخابي والاستقطاب السياسي.
- جسدت حركة النهضة أول تجربة إسلامية ديمقراطية للإسلام السياسي في البلاد العربية، تتأسس على الإقرار بالآخر والتسليم بالديمقراطية والقبول بتحكيم الشعب واحترام حقوق الإنسان في ظلّ الدولة المدنية.
- بدأ الأداء السياسي لحركة النهضة في الحكم باهتاً، مقارنةً بأدائها في المعارضة، فقد بدا الحزب والائتلاف الحاكم معه في حالة تردّد وارتباكٍ حيال اتخاذ إجراءات استعجالية وحلول عملية.
- يبقى المهام المرجعي لحركة النهضة في حاجة إلى مزيد التجديد والتوضيح والتطوير والنقد حتى تواكب مستجدات العصر الديمقراطي لتونس الجديدة.

حمادي زويب: "الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النصّ وسندان الواقع"

أشار حمادي زويب في ورقته: "الإسلاميون في تونس وقضايا المرأة بين مطرقة النصّ وسندان الواقع" إلى أنّ بعض الإسلاميين اضطروا إلى التنازل عن المواقف القديمة المحافظة إزاء المرأة

تفاعلاً مع الضرورة والواقع الجديد واستجابةً للضغوط الدولية. وفي هذا الإطار أعلنت حركة النهضة في تونس سنة ٢٠١١ أنّ إقامة الدولة الديمقراطية التي تُحدّد فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة دون النظر إلى الجنس أو اللون أو المعتقد، هي المدخل الأمثل لكلّ إصلاح اجتماعي وسياسي حقيقي. وقد تناول الباحث مسألتين أساسيتين، إحداهما اجتماعية، وهي تعدّد الزوجات، والأخرى سياسية وهي المشاركة السياسية للمرأة.

قدّم الباحث رسداً تاريخياً لموقف حركة النهضة من مسألة تعدّد الزوجات، كما حاول رصد مواقف بعض قيادات حركة النهضة من ذات الموضوع. واستنتج في النهاية وجود تحولاتٍ وارتباكٍ في تلك المواقف.

وانتقل الباحث بعد ذلك إلى موضوع رئاسة المرأة للدولة لدى الإسلاميين بين الرّفص والقبول، مشيراً إلى أنّ الموقف الحقيقي لرئيس حركة النهضة، السيد راشد العنوشي ليس مع تولّي المرأة رئاسة الدولة الإسلامية، بدليل الممارسة السياسية لممثلي حركة النهضة.

ثمّ تناول الباحث موضوع مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وتحدّث عن اهتمام حركة النهضة بتشجيع نساء الحركة على الحضور في هياكلها ومجالسها، وفي المؤسسات التي أنتجت الثورة. لكنّه نبّه إلى تراجع هذا التوجّه في مؤتمر الحركة الذي كاد يغيب عنه العنصر النسوي النهضوي.

وفي الختام انتهت ورقة الباحث إلى نتائجٍ متنوّعةٍ، لعلّ أهمّها غياب موقفٍ ثابتٍ من قضايا المرأة لدى حركة النهضة، كبرى الحركات الإسلامية في تونس، لأنّها كانت تتفاعل مع واقعها ومجتمعها وتحاول التأقلم مع الضغوط السياسية والسياسي الدولي. وقد بدا هذا في موقفها من مجلّة الأحوال الشخصية، ومن مسألة تعدّد الزوجات بصفةٍ جليّةٍ. ولعلّ هذا أحد المؤشّرات الرئيسة التي تخبر عن الطابع السياسي المدني لحركة النهضة. وهو ما فرض على قيادات الحركة البحث عن حلولٍ توافقيةٍ لا تصدم المجتمع التونسي من جهةٍ، ولا تتعارض مع النصّ القرآنيّ المجيز لتعدّد الزوجات، ومع إجماع العلماء القدامى على هذا الموقف، من جهةٍ أخرى.

فوجدت حركة النهضة في تراث المصلحين المحدثين كمحمد عبده وغيره ما تبرّر به خضوعها للعرف الجاري واعتمادها المصلحة المرسلّة.

وقد وقف الباحث في بعض المواطن على عدم الاتفاق بين رئيس حركة النهضة وقيادات الحركة في بعض المسائل. وهو ما تكرّر في قضايا أخرى، كمسألة إلغاء عقوبة الإعدام في تونس. كما وقف على عدم التناسق في مواقف رئيس حركة النهضة أحياناً. واستنتج الباحث أنّ خطاب الإسلاميين في تونس في المواضيع المتّصلة بالمرأة مرتبكٌ بعض الشيء، فيتطابق أحياناً مع متطلّبات الحكم الديمقراطيّ ويبدو متعارضاً معها أحياناً أخرى.

وإثر مقارنة مواقف الإسلاميين النظريّة من المرأة بممارساتهم وفعلهم السياسيّ، انتهى الباحث إلى عدم انسجام المستويين أحياناً، وإلى شكلية مواقفهم النظريّة أحياناً أخرى كرأيهم في أنّ دخول المرأة إلى المجلس التأسيسيّ أمرٌ محدودٌ لن يؤثّر في سلطة الأغلبية من الرجال، ممّا يعني أنّ دعوتهم إلى مشاركة المرأة في المجال السياسيّ قد لا تكون مبنية على إيمانٍ حقيقيّ بمساواتها للرجل وبحقوقها المدنيّة والسياسيّة.

محمد السيد سليم: "الأداء السياسيّ للتّيّارات الإسلامية في مصر منذ ثورة يناير ٢٠١١"

حاول الباحث محمد السيد سليم في ورقته: "الأداء السياسيّ للتّيّارات الإسلامية في مصر منذ ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١"، تقييم أداء التّيّارات الإسلامية في المجال العامّ في مصر منذ ثورة ٢٥ يناير، بحكم دورها المحوريّ في تحديد مسار الثورة مع التّركيز على جماعة الإخوان المسلمين أكبر تيّارات الإسلام السياسيّ في مصر. إذ أنّها ظلّت عنصراً مهماً في السياسة المصريّة منذ تأسيسها سنة ١٩٢٨. ويعتقد الباحث أنّ مصر، منذ ٢٥ كانون الثّاني / يناير سنة ٢٠١١، تمرّ بمرحلة صعبةٍ لم يتوقّعها أيُّ فردٍ من الشّبان الذين قاموا بالثورة وخطّطوا لها. فهؤلاء الذين شاركوا في الثورة فتحوا الطريق لغيرهم لكي يحصد النّتائج دون مشاركة، ممّا خلق شعوراً بالإحباط العامّ خاصّة مع تفاهم بعض التّيّارات الإسلامية مع المجلس العسكريّ لقمع هؤلاء الشّبان ونقل السّلطة إلى غيرهم عن طريق تكتيكاتٍ سياسيّةٍ متنوّعة.

وأكد الباحث أنّ المعضلة الكبرى للتيارات الإسلاميّة هي عدم توفّر الخبرة اللاّزمة للعمل في أمور الحكم. فقد قفزت تلك التيارات بصورة مفاجئة من "تطبيق" السياسة، أو الاعتقال، أو المعارضة، إلى مقاعد البرلمان وسدّة السّلطة السياسيّة. ومن ثمّ، فإنّ مستقبل تلك التيارات مرهونٌ بمدى قدرتها على تقديم خطابٍ توافقيٍّ عامٍّ يضعها في قلب العمليّة السياسيّة الديمقراطيّة من خلال التخلّي عن ادّعاء امتلاك الدّين والتعبير عنه، ومن خلال الإدارة الرّشيّدة لخلافاتها مع القوى الأخرى وخلافاتها الداخليّة التي بدأت في الظهور على السّطح كما حدث في حالة الإخوان وحزب النّور.

وأشار الباحث إلى أنّ دخول التيارات الإسلاميّة إلى حلبة السياسة المصريّة كان مبشّرًا بإدماج كلّ القوى السياسيّة في عمليّة بناء مصر الجديدة، ولكنّ بعضها تحوّل من نقيض الاستبعاد إلى نقيض الاستثناء، لذلك على تلك التيارات أن تُجري مراجعةً شاملةً لمساراتها وخطاباتها، وأنّ تعمل على بلورة توافقٍ عامٍّ مع مختلف القوى السياسيّة للوصول إلى نقطة توازنٍ للمجتمع المصريّ.

وفي الختام أيدّ الباحث الدّعوة إلى المصالحة الوطنيّة بين كلّ التيارات المصريّة كطريقٍ لخروج مصر من أزمتها الحاليّة؛ بمعنى ترك الإخوان المسلمين يمارسون الحكم لفترةٍ من الزمن، ثمّ تقييم أدائهم، وامتناع الإخوان المسلمين عن السّعي للانفراد بالسلطة، مع اشتراط استمرار مراقبة التيارات السياسيّة كلّها لأدائهم ونقده وتقييمه.

تعقيب رياض الشعيبي:

عقب رياض الشعيبي على المتحدّثين مسجلاً مجموعةً من الملاحظات على أوراق المتدخّلين. وانتهى في الختام إلى نتيجةٍ أساسيّةٍ هي أنّ دراسة تجارب الحركات الإسلاميّة في الحكم قد تنبئ عن اتجاهات تطوّرها في المستقبل. لكنّه استدرك أنّ الوقت ربّما يكون مبكّرًا لبناء تصوّرٍ واضحٍ يقربنا من صورة المستقبل. إلّا أنّ ما يمكن الإفادة به في هذا المجال هو أنّ هذه الدّراسات تحدّد المؤشّرات الضّعيفة، فضلًا عن القويّة، التي تنبّه لمخاطر الانزلاق في هذه التّجربة أو تلك.

الجلسة الثانية / قاعة الريان: "الشيعية السياسية بين الفكر والممارسة"

انعقدت الجلسة الثانية في قاعة الريان وكان موضوعها: "الشيعية السياسية بين الفكر والممارسة"، برئاسة الدكتور النور حمد الذي ركّز في مقدمته على فكرة ولاية الفقيه لكونها تحدّد صورة وعلاقة الحاكم والمحكوم، فمفهوم ولاية الفقيه يعطي سلطةً مطلقةً لشخصيةً دينيةً مقدّسة. ولذلك فإنّ هذا المفهوم يخلق إشكاليةً تتعارض بالضرورة مع مبادئ الحكم الديمقراطي في نهج الحكم.

فرح كوثراني: "في نقد محمد مهدي شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه"

قدّمت المتحدثّة الأولى في الجلسة فرح كوثراني مداخلتها بعنوان: "في نقد محمد مهدي شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه"، فتناولت في شقّها الأول نشأة نظرية ولاية الفقيه، من خلال اجتهادات العلماء الشيعة خاصّةً في العهد الصفوي والقاجاري. وشرحت كيف أنّ انكفاء العلماء الشيعة أصبح عبئاً عليهم، الأمر الذي دفعهم إلى التفكير في وجود وليّ فقيه، يكون بمنزلة رقيبٍ شرعيٍّ يدير شؤون الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة. من ثمّ سردت كوثراني تطوّر الاجتهادات الفكرية للعلماء الشيعة حتّى وصلت إلى الإمام الخميني الذي بلور أسس نظرية ولاية الفقيه إجرائياً، ممّا أتاح أساساً فقهياً لتشكيل حكومة إسلامية في الدولة الإسلامية في ظلّ الغيبة - الإمام المغيب. أمّا في الشقّ الثاني من المداخلة، فقد ركّزت فرح كوثراني على نقد مهدي شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه وفق المفهوم الخميني، بالانطلاق من مركزية الأمة كمؤسسة إسلامية. يتجلّى نقد شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه، كما أورده كوثراني، في أنّ حماية مصالح الأمة تؤمّن بقيام مؤسسات حكومية في إطار الدولة، وأنّ الحكومة الإسلامية التي تُعيّن في عصر الغيبة لن تكون هي ذاتها التي سوف ينصبّها الإمام الغائب كما في فكر الخميني. وذكرت كوثراني مسألة "ولاية الأمة على نفسها" كأحد أبرز الانتقادات التي قدّمها شمس الدين لنظرية ولاية الفقيه، التي عدّها متعارضةً مع فكرة الغيبة. وخلصت كوثراني إلى أنّ دفاع شمس الدين

عن فكرة ولاية الأمة على نفسها نبع من تخوفه من إرهابات فكر الخميني على الشيعة خارج إيران، وعلى دور العلماء المجتهدين في ظلّ السلطات المطلقة لولاية الفقيه. لذلك انهمك شمس الدين - كما أوردت كوثراني - في البحث عن صيغ للحكومة الإسلامية تكون بديلاً عن صيغة ولاية الفقيه من أجل إنقاذ استقلالية المجتهدين من سلطة الدولة، ولا سيما عندما يكون على رأسها وليّ فقيه له ولاية مطلقة الصلاحيات على العباد وباقي الفقهاء.

طلال عتريسي: "تجربة مشاركة حزب الله السياسية في لبنان بين ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها"

كانت المداخلة الثانية في هذه الجلسة للدكتور طلال عتريسي بعنوان "تجربة مشاركة حزب الله السياسيّة في لبنان بين ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها". وقد بدأ عتريسي مداخلته بالتركيز على نشأة حزب الله كحركة مقاومة سرية قبل أن يعلن الحزب عن نفسه عام ١٩٨٥. وكيف كان حزب الله متأثراً بالثورة الإسلامية في إيران وبفكرة الولي الفقيه. وركّز عتريسي على الواقع اللبنانيّ بأبعاده الطائفية والديمقراطية والجغرافية، والذي فرض على القوى السياسيّة، بما فيها الإسلاميّة، تغيير خطابها وسقف أهدافها. وانطلاقاً من ذلك يرى عتريسي أنّ حزب الله لم يواجه ظروف الحركات الإسلاميّة في مصر من اعتقالاتٍ أو ملاحقاتٍ أمنيةّ تدفعه لتغيير فكره، لكنّه خبر النظام الطائفيّ في لبنان بتعقيداته المختلفة. وبالتالي فإنّ التّغيير والمرونة تجاه نظريّة ولاية الفقيه التي طرحها في وثيقته عام ٢٠٠٩، وإن كانت تختلف عن وثيقته الأولى عام ١٩٨٥، يعودان إلى خلاصة تجربة حزب الله كحركة مقاومةٍ وكحزبٍ إسلاميٍّ لبنانيٍّ يتبنّى نظريّة ولاية الفقيه.

وقد رأى عتريسي أنّ اتّفاق الطائف عام ١٩٨٩ كان التّحدّي الأوّل الذي واجهه حزب الله، فيما يتعلّق بتبنيّه لنظريّة ولاية الفقيه. إذ خضع الحزب لتباينٍ في الرّأي بشأن المشاركة وعدمها في بناء نظامٍ سياسيٍّ لا يتوافق مع نظريّة ولاية الفقيه والدولة الإسلاميّة قبل أن يحلّ هذا الإشكال بعد أن أفتى الولي الفقيه بضرورة المشاركة آنذاك. وهو ما سمح - بحسب عتريسي - لحزب الله بالانتقال إلى مرحلةٍ جديدةٍ تتسم بالعلنية في الممارسة السياسيّة التي ستجعله يشارك في

الانتخابات النيابية، وستفتح له مجددًا باب "اجتهاد" المشاركة في الحكومة ومن أبرز الأسئلة التي أثّرت داخليًا في حزب الله في علاقته مع الدولة اللبنانية ما يلي:

- ما مدى مشروعية الدّخول في مجلسٍ نيابيٍّ هو جزءٌ من نظامٍ سياسيٍّ طائفيٍّ ولا يعبر عن رؤية الحزب للنظام الأصح؟
- إذا حُلّت أزمة المشروعية، فهل تكون المشاركة موافقةً على واقع النظام السياسي القائم، ممّا يترتب عليه مسؤولية الدفاع عنه، وتبنيّه والتنازل عن الرؤية الإسلامية؟
- ما هو حجم المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه المشاركة أو عدمها؟
- هل تؤدّي المشاركة إلى تعديل الأولويات، بحيث يجري التّخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة الداخليّة.

انطلق عتريسي من هذه الأسئلة لبيّن التّغيّرات التي شملت فكر حزب الله من خلال "توضيح" طبيعة علاقة الحزب بالوليّ الفقيه، فقد فرّق بين الإستراتيجيات العامّة التي يحددها الوليّ الفقيه (الجهاد، الحكم السياسي، تحديد أعداء الأمة)، وبين ظروف البلد الخاصّة التي تترك للحزب مسؤولية الاجتهاد فيها. وقد دفع هذا التّغيير حزب الله إلى استبدال شعار "الثّورة الإسلامية في لبنان" بشعارٍ آخر هو "المقاومة الإسلامية في لبنان". وكان ذلك دافعًا لإقرار وثيقة الحزب عام ٢٠٠٩ التي حصرت ولاية الفقيه في الأمور العقائدية.

تعقيب توفيق سيف

عقب توفيق سيف قائلاً إنّ رؤية الخميني لنظرية ولاية الفقيه قبل الثّورة الإيرانية تغيّرت عمّا بعدها لناحية السّلطة المطلقة. فقبل الثّورة كان الخميني يرى أنّ السّلطة المطلقة هي للدولة الإسلامية، في حين أصبحت السّلطة المطلقة بيد الوليّ الفقيه بعد الثّورة، انطلاقًا من مقولة رئيسة أُطلقت وهي: "كلّ حكومة لا يرأسها معصومٌ فهي غير مشروعة". ويرى توفيق سيف أنّ التّغيير الفكريّ سواء لدى الخميني أو في حالة حزب الله يعود إلى خلاصة التّجارب، وهو ما يدفعنا - برأي سيف - إلى القول إنّ الإنسان يصنع "تمطه الديني"، ويمثّل ذلك إشكالية مهمّة

يجب أن تطرح في ظلّ النّظام الديمقراطيّ، وأنّ للأمة والنّاس دوراً في تشكيل "الصّفة الإسلاميّة للدولة"، بما يتلاءم والتّغيير المتقدّم.

وفي إطار تقييمه النقديّ لنظريّة ولاية الفقيه قدّم الدكتور توفيق سيف معارضة واضحة لمناقشة موضوع الدولة بما يحمله من شرعيّة ومشروعيّة سياسيّة من منظور الفقه الإسلاميّ وإقحام الأخير في هذا النقّاش. بعد ذلك انتقل سيف إلى التّعقيب على ورقة فرح كوثراني وأورد بعض الملاحظات التي غابت عن الورقة بشأن نقد العلامّة شمس الدين لنظريّة ولاية الفقيه، وأبرزها ما يلي:

- لم يوجّه العلامّة شمس الدين نقدًا معمقًا لنظريّة ولاية الفقيه، ولم يتطرّق إلى المصادر الدينيّة والنّصيّة في نقده لنظريّة ولاية الفقيه.
- لم يرجع العلامّة شمس الدين إلى آراء الفقهاء الذين اقترحوا بدائل ومسارات أخرى لنظريّة ولاية الفقيه، واهتمّ بمن عارضها فقط. وذكر بعض الفقهاء مثل المقدادي السيوري الذي طرح فكرة تخليّ الحاكم الشرعيّ - الإمام المعصوم - عن السّلطة إذا كان لا يحكم لصالح الشّعب. كذلك رأي الشّيخ الأنصاري في أنّ الفقيه والإمام ليس له ولاية على نفوس النّاس ومالهم، وإنّما ولايته على المشترك بينهم.

الجلسة الثانية / قاعة المجلس: "في الإسلاميّة السياسيّة في اليمن"

أدار هذه الجلسة محمد المصري الذي افتتح الجلسة بكلمة قصيرة، قدّم بعدها الباحثين المشاركين للحضور، وبدأ الجلسة بورقة الباحث فؤاد الصلاحي.

فؤاد الصلاحي: "الإسلاميون في اليمن براغماتية سياسية وجمود أيديولوجي"

قدّم الباحث فؤاد الصلاحي في بداية ورقته: "الإسلاميون في اليمن براغماتية سياسية وجمود أيديولوجي" رؤية تحليليّة لمسار تشكّل الإسلاميين في اليمن ودورهم السياسيّ والاجتماعيّ، مع الإشارة إلى طبيعة القاعدة الاجتماعيّة التي يعتمدون عليها، وتنوّعها. ويأتي كلّ ذلك، وفقاً لرؤية الصلاحي، في سياق تجديد آليات العمل السياسيّ وتطويرها واستمرار الجمود العقائديّ، بل

وتجميد أيديولوجية الحزب، لتتقدّم خطوةً في وجهة البراغماتية السياسية، خاصةً في ما بعد أحداث ١١ أيلول / سبتمبر التي فرضت عليها استخدام خطابٍ منفتحٍ، ووسّعت علاقاتها مع مختلف الأطراف المجتمعية والحزبية، ومع الأطراف الإقليمية والدولية، من خلال السعي الحثيث إلى الحوار. وقد واكب ذلك خطابٌ إعلاميٌّ يعزّز هذا الانفتاح مع بقاء آرائهم الثابتة بشأن المرأة، ومدنية الدولة، واعتبار الديمقراطية آلياتٍ وإجراءاتٍ، وليست منظومةً متكاملةً من القيم والثقافة والمؤسسات.

تناول الباحث في ورقته واقع الحركة الإسلامية في اليمن في إطار تحليل العلاقات والتفاعلات بينها وبين مختلف القوى السياسية والاجتماعية. وذكر خاصةً أنها تتميز بنسج علاقاتٍ فاعلةٍ مع القوى التقليدية مثل القبيلة، ومع النظام السياسي الذي استفادت منه في توسيع حركتها والتغلغل في مختلف مؤسسات الدولة، مقابل شرعنة وجوده السياسي والاصطفاف معه في معاركٍ متعدّدةٍ خاضها النظام ضدّ أطراف المعارضة العلمانية. وقد سار نهج الإسلاميين في تجديد أدوات العمل السياسي، وصولاً إلى عضويتهم في كتلٍ سياسيّةٍ لأحزاب المعارضة يضمّ الإسلاميين والاشتراكيين والقوميين، وهو تكتلٌ نوعيٌّ في الساحة اليمنية.

وأشار الباحث إلى أنّ الإسلاميين في اليمن لم يعانون من علاقاتهم بالنظام بل كانوا على ودّ معه، طوال سنواته الثلاث والثلاثين، عكس الأحزاب الأخرى مثل الاشتراكي والقوميين. ولقد سمحت المتغيرات السياسية للإسلاميين بالعمل السياسي المباشر من خلال الانتخابات، منذ عام ١٩٩٠. وكان لهم وجودٌ كبيرٌ في البرلمان والمجالس المحلية، مع الإشارة إلى شراكتهم في السّلطة من خلال ائتلافٍ ثنائيٍّ وثلاثيٍّ وفقاً لمتغيّرات المشهد السياسي. ولعلّ تجربة الإسلاميين في اليمن تقدّم إضافةً في مسار العمل السياسي للإسلاميين في المنطقة العربية وفقاً لخصوصية التجربة في اليمن ومسار تطوّر الدولة والمجتمع.

وأكد الباحث في الختام أنّ حزب الإصلاح، باعتباره ممثلاً للإسلاميين في اليمن، يؤكّد في وثائقه السياسية أنه يعتمد المشاركة السياسية مع الشركاء المعترف بهم وأنه يعتمد مبدأ التفاعل الإيجابي دون مقاطعة أو تصادمٍ مع النظام أو الأحزاب، بل يسلك الاندماج التدريجي في العمليات السياسية. وهذا المنهج السياسي لقي قبولاً من الغرب الأوروبي والأميركي، خصوصاً

مع العلم أنّ علاقات الإسلاميين بالأميركيين كانت جيّدة، إذ شهدت لقاءات متعدّدة لم تنقطع بين الطرفين، منذ سنواتٍ عدّة وبالذات بعد أحداث أيلول / سبتمبر.

أحمد الدغشي: "الحركة الحوثية: الخلفية الفكرية والتربوية وانعكاساتها السياسية"

اتّجه أحمد الدغشي في ورقته: "الحركة الحوثية: الخلفية الفكرية والتربوية وانعكاساتها السياسية" إلى تناول الخلفية الفكرية التربوية للظاهرة الحوثية، من حيث تعريفها، ونشأتها، وأبرز العوامل والمكونات التي أسهمت في تشكيلها وظهورها، وذلك بهدف الوقوف على مواقفها العملية السياسية المتصلة بأمّهات القضايا الكلية وأبرزها ما يلي:

- الديمقراطية أو الشورى ومتضمّناتها.
 - الآخر القريب أو البعيد (التربية المدنية والحضارية).
 - العمل السياسي (المدني) وخيار السلاح.
- وقد خلص الباحث إلى مجموعةٍ من النتائج من أهمّها ما يلي:
- تمثّل الظاهرة الحوثية مشكلةً معقّدةً اختلطت فيها عناصر الفكر والتربية والسياسة والتاريخ والجغرافيا والعصر والأيدولوجيا والتنمية والمنافع المتناقضة، ممّا يقتضي استصحاب ذلك كلّه عند البحث فيها، والسعي نحو معالجتها.
 - تنتمي الحركة الحوثية فكرياً في جملتها إلى المدرسة الزيدية ذات التنشئة (الجارودية)، وهي المتّسمة بالالتقاء الفكري، ذي الصبغة السياسية، مع المدرسة الإمامية الاثني عشرية في جانب النّيل من كبار الصّحابة، وفي مقدّماتهم الخلفاء الرّاشدون المتقدّمون.
 - ارتكزت الحركة الحوثية على جملةٍ من مكوناتٍ فكريةٍ تربويةٍ كلياتيةٍ أبرزها: المكوّن المذهبيّ الزيديّ الجاروديّ، وجذور التشيع السياسيّ، علاوةً على طبيعة الشخصية الكارزمية لمؤسسها الرّاحل حسين الحوثي.
 - تبين أنّ الموقف الحوثي من الديمقراطية أو الشورى موقفٌ سلبيّ، فهو لا يعترف بحقّ الفرد في اختيار من يحكمه، وفق مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية وتكافؤ

الفرص، بل يعدّ ذلك منازعةً لحكم الله الذي يجتبي من يشاء من عباده لحكم أغلبية خلقه وفق حكمته ومشيئته.

- كشفت الدراسة أنّ موقف الحركة الحوثية من الآخر القريب والبعيد موقفٌ سلبيّ كذلك، فهي لا تعترف بحق الآخر بمستوييه، من منطلق الامتياز الذي يعتقد الحوثيون امتلاكهم له، ممثلاً في حيازتهم الحقيقة المطلقة بسندٍ من السماء.
- كشفت الدراسة كذلك أنّ موقف الحركة الحوثية من العمل السياسي المدني ليس مؤهلاً للارتقاء إلى مستوى مسؤوليّة الجماعات السياسيّة المدنيّة، نظراً لاعتقاد الحركة امتلاكها تميّزاً لا تشاركها فيه أيّ جماعةٍ سياسيّةٍ أخرى، علاوةً على استمرارها في حمل السلاح حتّى الآن، وهو ما يتعارض مع أجديات العمل السياسي المدني.
- تبين أنّه لا يزال ثمة بعض الوجاهة لبعض المطالب التربويّة الحوثية التي شكّلت منذ البداية منطلق الحركة وأنشطتها، على الرّغم من حدوث كثيرٍ من التّجاوزات التي وقعت فيها الحركة على خلفيّة ذلك، ووصلت أحياناً إلى حدّ انتهاك الحرمات والوقوع في حرمة دماء الأبرياء.

محمد الأفندي: "المشاركة الإسلاميّة في الحياة السياسيّة وفي مؤسّسات الحكم قبل ثورات الربيع العربيّ وبعدها (التجمع اليمني للإصلاح نموذجاً)"

أمّا ورقة محمد الأفندي فقد حاولت تحليل تجربة التجمع اليمني للإصلاح في اليمن في المشاركة في الحياة السياسيّة وفي مؤسّسات الحكم ومناقشتها، قبل ثورة التّغيير السلميّة في اليمن وبعدها. وانطلقت الورقة من فرضيّة أساسيّة مفادها أنّ المشاركة السياسيّة للتجمع اليمني للإصلاح (يعرف لاحقاً بالإصلاح)، لا تمثّل حالةً طارئةً أو وقتيّةً بالنسبة إلى الإصلاح، وإنّما تمثّل منهجاً ثابتاً وأساسياً في عمله السياسيّ. بيد أنّ اتّجاهات الشراكة ومحدداتها تتغيّر وفقاً لأولويّات المشروع النهضويّ للإصلاح ومتطلّبات واقع التطوّر السياسيّ للمجتمع وبيئته. وتأسيساً على ذلك فإذا كانت المشاركة كقيمة ومنهج تتسم بالثبات، فإنّها كإستراتيجيّة عملٍ تتغيّر مع تغيّر الأحداث والوقائع السياسيّة.

وقد قدّم الباحث عرضاً تحليلياً وتقييمياً لتجربة المشاركة السياسيّة في محطاتٍ مهمّةٍ وبارزةٍ في تاريخ التطوّر السياسيّ في اليمن قبل ثورة التغيير السلميّة وبعدها. فالتجربة تُظهر أنّها كانت ولا تزال ثريّةً. وقد تركت دلالاتٍ واسعةً ومهمّةً على تعميق قيم الحوار والتعايش والقبول بالآخر وترسيخها من جهةٍ، وعلى ترابط مسارات العمل الدعويّ والتربويّ والسياسيّ في إطار الكيان السياسيّ للإصلاح المعروف بالتجمّع اليمنيّ للإصلاح، من جهةٍ أخرى.

وانتهى الباحث إلى أنّ هناك تجربةً نموذجيّةً في اليمن في مجال الشراكة والتعايش بين القوى السياسيّة المختلفة تستحقّ النظر والتأمّل والاستفادة منها، بيد أنّ ثراء هذه التجربة وتمييزها لا ينفيان وجود تحدياتٍ قائمةٍ تهدّدها. إلا أنّ نضج هذه التجربة يجعل من هذه التحديات محفّزاتٍ إضافيّةً لتعميق تجربة المشاركة السياسيّة في اليمن وترسيخها.

تعقيب عبد الوهاب الأنسي

عقب على الأوراق الثلاث التي عُرضت في هذه الجلسة عبد الوهاب الأنسي مشيراً إلى أنّ قضية الزيدية تختلف عن المذهب الهادي، لأنّ "الإمام زيد" لم يكن صاحب مذهبٍ، بل كان مجدّداً للفكر السياسيّ. ورأيه في الإمامة أنّ الإمام هو من يختاره الناس، وهذا هو مذهبه. بينما الهادية هي تحويلٌ لبعض عبارات الإمام زيدٍ، وهم أقرب في الجانب الفقهيّ إلى المدرسة الحنفيّة. وأكد الباحث أنّ الحركة الحوثية حركةٌ فكريّةٌ احتوت كلّ التوجّهات الشيعيّة بعد الثورة الإيرانيّة.

محاضرة الشيخ حسن الترابي: "تجربتي الإسلاميّة بين الفكر والسياسة، مصارحة"

استهلّ الدكتور حسن الترابي محاضرتَه بحديثٍ عن بدايات حياته، خاصّةً بيئته الأسريّة وتعليمه الأوّل، إذ قال: "نشأت في أسرةٍ رسّخت في حبّ العربيّة، فقد تلقّيت علوم اللّغة العربيّة والشعر ودواوينه في المنزل، وقد أصبحت محبّاً للّغات وصرت شديد الحماس للّغة العربيّة؛ لأنّه في بلدنا إذا فترت العروبة تمّ غزونا بلغاتٍ أخرى، وقد هالني ضعف اللّغة العربيّة وضعف العقل العربيّ

لأنه إذا ضعف العقل ضعف اللسان أيضاً. وتلقت في ما بعد تعليماً نظامياً اعتمد اللغة الإنجليزية". وأضاف: "بعدها أنهيت دراستي في السودان، سافرت لمتابعة الدراسة العليا في بريطانيا، وبعدها اتجهت إلى الدراسة في فرنسا". وأشار الترابي هنا إلى تجربة تعزفه على المجتمع الغربي وكيف بدأت نقاشاته الدينية والثقافية مع البريطانيين والفرنسيين.

وعن تكوينه المعرفي قال الترابي: "استفدت كثيراً من تجربة السجن، ومن مخزون التراث في ذهني، ثم شرعت في القراءة التجديدية للإسلام. فانتقلت إلى الكتابة عن الإسلام من زاوية مُجدِّدة".

وتحدّث الترابي عن قضية الفصل بين الدين والدولة، وقال إن هذا الفصل كان صريحاً وتاماً في الغرب، بينما لم يكن كذلك عند المسلمين، لأنّ الفقهاء يؤسوا من الحكّام. وقال إنّ الإسلام لم يدخل السودان فاتحاً بل دخله من خلال المهاجرين العرب، ودخلت الصوفيّة والتيجانية بصورة متأخّرة، وفي تلك الفترة سادت الاعتكافية وشعائر العبادة الصوفيّة التي لم تهتمّ للسلطة كثيراً، وكان الاستثناء في تلك الفترة هو المهديّ والسنوسيّ، حيث بدأ صوفيّين وانتهيا مجاهدين، وقال الترابي إنّ هذه المفارقات في مسألة السلطة أفادته كثيراً خاصة في السودان.

وقال الترابي إنّ دخول السجن كان أفضل أيامه، وأضاف: "كنت أبحر في الكتب متأملاً ولا يشغلني شيء أو أحد. وقد زادتني هذه الأيام قوّة وثقافة ولم تضعفني، ومن تلك الكتب كتب الأفغاني ومحمد عبده والمودودي ومحمد إقبال وغيرها من الكتب القديمة حيث أقرأها بروية جديدة وقد انتفعت من كلّ ذلك".

وعن معاركه الفكرية، قال الترابي إنّ من عادة الناس أن ينكروا كلّ جديد أول الأمر، لذلك أنا أقدم الجديد جرعةً، جرعةً، وأحياناً تكون الجرعة صادمةً للناس فينكرونها. وأشار الترابي إلى أنّ ذلك يختلف عن الإفتاء والفتوى لأنّ الفتوى تأتي ممّن له عليك سلطان.

وعن أسلوبه في التفكير قال الترابي: "أنا أكتب عن الإيمان وليس عن فكرة العقيدة، ونحن في حاجة إلى أصولٍ تنتج وتخرج، فالمتدين يطبق العبادة ولا يدرك معانيها، وهي لا تؤثر في حياته بالفدر المطلوب".

أكد الترابي أنه استفاد كثيراً من أسفاره ورحلاته حول العالم، حيث تعرّف على ثقافات وأفكار كثيرة جداً. وكان للجامعات الأوروبية تأثير كبير في تفكيره، وقال إن على من ينشد الجديد من العلماء والمفكرين أن يستفيد من العوام ولا يقاطعهم، لأنّ العالم تكون لديه المواد الخام لتركيب الفكرة، وأسئلة الناس تدفعه لإعمال العقل لكي تخرج الفكرة. وقال إنّ العوامّ يعمرون الأرض بالأمور الواقعية؛ لذلك فهم مصدر غنى من مصادر ثروتك العلمية بكلّ ما يطرحونه من تساؤلات.

وأكد الترابي أنّ التجربة الإسلامية في السودان انخرقت عن مسارها، بعد أن استبدّ الجيش بالحكم، وهو الأمر الذي فاجأه هو ومن معه من رواد التجربة وباعثيها، ورأى اللجوء إلى الانقلاب العسكري خطأ اضطرّوا إليه لخوفهم من إجهاض الثورة الشعبية وفشلها. وأشار الترابي إلى أنّ السلطة في السودان غلب عليها الفساد والمفسدون الذين يعتقدون أنّ مال الدولة هو مالهم الخاص. وفي الختام أكد الترابي أنّ للحكم بريقاً يسيطر على العقول، لذلك فهو يحذر الإسلاميين من الاستسلام للحكم ومغرياته، ثمّ العمل بجدّ لإنجاح تجربتهم.

ملخص جلسات اليوم الثاني (الأحد ٧/١٠/٢٠١٢)

الجلسة الأولى / قاعة المجلس: "الإخوان المسلمون والسلفيون وتحديات المرحلة الانتقالية في مصر"

ترأس الجلسة الدكتور محمد الأحمرى، وافتتحها معرّفًا بالمشاركين وبمحاور الجلسة.

إبراهيم بيومي: "الإخوان وسلطويات الدولة الحديثة في المرحلة الانتقالية (حالة مصر)"

بدأت المداخلة الأولى في هذه الجلسة بورقة بحثية قدمها إبراهيم بيومي غانم، تحدّث فيها عن معالم وصول الإخوان المسلمين إلى قمة هرم السلطة في مصر، بعد أول انتخابات رئاسية تعددية، وذات مصداقية، بعد فترة طويلة من المحن القاسية التي واجهها الإخوان المسلمون نتيجة سياسات النظام السابق القمعية. وتساءل بيومي عن المدة التي قضاها الإخوان المسلمون في المعارضة، ومدى استعدادهم لتحمل تبعات وصولهم إلى مواقع صنع القرار، خاصة وأن تجربتهم مكنتهم من اكتساب خبرات متنوعة، وسمحت لهم بالتعرّف على مشكلات الواقع وتحدياته الأساسية، التي تعترض مشروعهم الإصلاحية الكبير الذي طرحوه.

وأشار بيومي إلى أن الإخوان المسلمين وجدوا أنفسهم، في السياق الانتقالي للثورة بين نقيضين: أولهما هو نخبة علماء الدين، سواء كانت تنتمي إلى جماعة الإخوان ذاتها، أو إلى "الأزهر الشريف"، أو إلى جماعات إسلامية أخرى كالسلفية، أو إلى تكوينات علماء دين أهلية أخرى، مثل "الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح". وثاني النقيضين هو: "النخبة الفكرية" ذات المرجعية العلمانية. ووجد الإخوان أنفسهم أيضاً بين وجوب الإنصات والحوار مع الفريق الأول، وما يقوله بشأن القضايا المثارة، وضرورات الإنصات والحوار كذلك مع الفريق الثاني وما يطرحه بشأن القضايا ذاتها. وهنا أمامهم تحديات عبّرت عن نفسها في إشكاليات سياسية سواء في معركة الدستور والمبادئ فوق الدستورية التي طرحتها قوى ونخب سياسية وفكرية علمانية وليبرالية، أو النقاش حول موضوع الدولة الدينية والدولة المدنية التي حظيت بنقاش واسع في مصر. وأشار بيومي إلى أن التحدي الأكبر الذي واجه الإخوان في المرحلة الانتقالية، كان سلطوية العسكر

على الحياة المدنية، والذي فرضه "الإعلان الدستوري المكمل" والذي جعل السلطة في مصر مزدوجة قبل أن يُلغيه الرئيس محمد مرسي في ١٢ آب / أغسطس ٢٠١٢.

خلص بيومي إلى أن إدراك السلطويات المضادة للحدثة، ولانتقال الديمقراطي وللديمقراطية، والوعي بخطر هذه السلطويات والتوعية به، والقدرة على تكثيف الجهد لمواجهةها يعدّ من أهم شروط نجاح عملية الانتقال والذي يجب أن تنتبه إليه الجماعة فهو معيار الجدارة السياسيّة والقدرة على البقاء والتوسّع الاجتماعيّ والسياسيّ بالنسبة إلى كلّ قوّة أو حزبٍ على حدة. وعلى الحركة أن تدرك أنّ معيار الجدارة السياسيّة في المرحلة الانتقاليّة ليس في كسب عددٍ أكبر من المقاعد البرلمانية فقط، وإنّما هو في إدراك تلك السلطويات المضادة للتحوّل الديمقراطيّ، والقيام بفعلٍ من أجل تفكيكها وإزاحتها من طريق هذا التحوّل. ويضاف إلى ذلك المشاركة في بناء بدائلٍ ديمقراطيّةٍ تحلّ محلّ السلطويات القهرية. وحدّر بيومي من أن تشغل القوى المتنافسة من أحزابٍ وتياراتٍ ببعضها البعض، وتحاول كلّ منها إزاحة الأخرى أو إقصاءها أو تشويهها والنيل من سمعتها، أثناء عملية الانتقال. وذكر أنّ ذلك لن يكون أحد أهمّ أسباب فشلها وحدها، وإنّما فشل كلّ القوى في إنجاز هذه المهمة.

خليل العناني: "السلفية السياسيّة في مصر: تفاعلات الدين والأيدولوجيا والسياسة في المجال العام"

كانت المداخلة الثانية لخليل العناني بعنوان "السلفية السياسيّة في مصر: تفاعلات الدين والأيدولوجيا والسياسة في المجال العام"، رأى فيها العناني أنّ الخروج السلفيّ إلى الفضاء العامّ يمثّل إحدى ثمار الثورة المصريّة. فقد ظلّت التيارات السلفية حبيسة المناهج والرؤى التقليديّة في مسارات الحركة والنشاط السياسيّ لعقودٍ طويلةٍ، ولأسبابٍ مختلفةٍ بعضها عقديّ أيديولوجيّ، وبعضها الآخر سياسيّ تكتيكيّ.. ورأى العناني أنّ ثورة ٢٥ يناير نجحت في إعادة تشكيل الخريطة الدينيّة في مصر. وكان من أبرز نتائجها نزوع السلفيين القويّ باتجاه العمل السياسيّ.

وأشار العناني إلى نوعين أساسيين من السلفية السياسيّة: أولهما "رسميّ" وينصرف إلى تلك الأحزاب والجماعات المؤطرة تنظيمياً، وتعمل من داخل البنية الرسميّة للنظام السياسيّ. ومنها

على سبيل المثال جماعة "الدعوة السلفية" وذرعاها السياسيّة حزب "النور"، وحزبا "الأصالة" و "الفضيلة"، وتنضمّ إليها الحركات الجهادية النابتة كالجماعة الإسلاميّة وحزبها الناشئ "حزب البناء والتنمية"، وجميعها ممثّلة في البرلمان المصريّ باستثناء حزب "الفضيلة". وثانيهما هو السلفيّة السياسيّة "غير الرسميّة"، ويُقصد بها تلك الحركات والشبكات السلفيّة التي لا ترتبط ببنية تنظيميّة محدّدة ولا تزال، حتّى الآن على الأقلّ، تعمل خارج الإطار الرسميّ للنظام السياسيّ. ومنها على سبيل المثال "الجبهة السلفيّة"، وحركة "حازمون" الملتقّة حول المرشّح السابق للرئاسة الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل، و"الهيئة الشرعيّة للحقوق والإصلاح" وشباب "سلفيو كوستا". وقد طرح العنانيّ خلال مداخلة ثلاثة تساؤلاتٍ رئيسة عن السلفيّة "الرسميّة" ودورها في المجال العامّ. وهذه التساؤلات هي:

الأول: يتعلّق بالتكيف النيولوجي والأيديولوجي لانخراط التيارات السلفيّة في العمل السياسيّ بكثافةٍ وكيف استطاعت هذه التيارات الانتقال من حالة السكون إلى الحيويّة والنشاط الحركيّ.

الثاني: يتعلّق بالتأثير المحتمل للسلفيين في عمليّة الانتقال الديمقراطيّ في مصر، وما إذا كان الانخراط السلفيّ في العمل البرلمانيّ والسياسيّ سوف يؤثّر سلبيًا أو إيجابًا في نوعيّة التحوّل ومستقبله.

الثالث: يتعلّق بتداعيات الخروج السلفيّ للعمل العامّ على البنية الفكريّة والتنظيميّة للتيارات السلفيّة، وإلى أيّ مدى قد ينعكس انخراط السلفيين في العمل السياسيّ على مواقفهم الأيديولوجيّة والعقائديّة.

وخلص العنانيّ إلى أنّ انطلاق الحركة السلفيّة للعمل في الفضاء السياسيّ أدّى إلى حدوث تحولاتٍ في التيار السلفيّ سواء كانت مقصودةً أو لا. وزعم أنّ هذه التحولات أثّرت في الخطاب السياسيّ والفكريّ للسلفيين مثل الابتعاد عن المطلق، والاتّجاه إلى النسبيّة، وانتقالهم من الحديث عن الحلال والحرام إلى طرح قضايا اجتماعيّة ومعيشيّة.

هشام جعفر: "السلفيون في مصر.. إشكاليات الانتقال من الدعوي إلى السياسي"

أشار جعفر في مداخلة إلى أنّ الحركات والمجموعات السلفية بعد ٢٥ يناير شهدت دخولاً متزايداً إلى ساحة العمل العام في مصر، والعمل السياسي بصورة خاصة. وقد اتخذ ذلك الدخول مظاهر متعددة، وصوراً متباينة، كان جوهرها المشاركة في جميع الأحداث الكبرى والأساسية بعد ٢٥ يناير. وقد توج هذا التوجه بالمشاركة في انتخابات مجلس الشعب والشورى عبر التحالف الإسلامي. ورأى جعفر أنّ تقويماً دقيقاً لتوجه الحركات السلفية في مصر نحو السياسة بالمعنى التنافسي الحزبي والعمل في أحزابٍ سياسية سيساعد في الإجابة عن تأثير ذلك في بنية الحركات السلفية وطبيعة خطاباتها.

وخلص جعفر إلى أنّ المجموعات السلفية لم تستند كثيراً من تجربة وجود أعضائها في العمل السياسي لجماعة الإخوان المسلمين بشكلٍ فاعلٍ منذ عام ١٩٨٤، وهي تراجع نهجها وسلوكها بناءً على تجربتها الذاتية.

الجلسة الأولى / قاعة الريان: "مواقف من المواطنة، والدولة، والعلاقات الدولية"

ترأسّت هذه الجلسة منى أنيس، وافتتحها بتقديم المتحدثين، وكان أولهم كمال عبد اللطيف.

كمال عبد اللطيف: "ما بعد الثورات العربيّة، الإصلاح الدينيّ والعلمانيّة"

قال الباحث كمال عبد اللطيف إنّ الذي يجري في الوطن العربيّ هو انتقالٌ سياسيّ، وليس انتقالاً ديمقراطياً. وأضاف أنه ينبغي أن نتواصل مع مكتسبات الإنسانيّة ونستفيد منها لكي نستطيع الإبداع والعطاء والإضافة. وقال: "استفاد العرب والمسلمون من كلّ مكتسبات الدولة الساسانيّة الفارسيّة، خاصّة في مجال تنظيم الحكم والدواوين، فلماذا لا نستفيد نحن اليوم من الديمقراطية ومكتسبات الحداثة". وأكد على ضرورة أن تكون قراءتنا للتراث قراءةً واعيةً ومدركةً وحيويّةً.

سامي الخزندار: "منظور الحركات الإسلامية تجاه العلاقات الدولية: التطور والمضامين والممارسات"

أشار سامي الخزندار إلى أنّ حركات الإسلام السياسيّ تُصنّف ضمن الفاعلين تحت القومية، والعبارة للقومية بسبب امتدادها واتّصالاتها الخارجيّة داخل الدول العربيّة، وفي معظم القارات. وتتمثّل عناصر تأثيرها في السياسات الخارجيّة للدول العربيّة في ثلاثة جوانب: الأول، ارتباطها الوثيق ببعض القضايا العربيّة ذات التعقيدات الدوليّة، وعلى رأسها القضية الفلسطينية، والثاني، قدرتها الكبيرة على التعبئة السياسيّة والأيديولوجيّة للمجتمعات، وأخيراً، وصولها إلى مواقع صنع القرار الرسميّ في بعض الدول العربيّة بعد ثورات الربيع العربيّ.

وقال الباحث: إنّ التطوّرات الإقليميّة والدوليّة قد دفعت باتّجاه تسليط الضوء على حركات الإسلام السياسيّ بأطيافها واتّجاهاتها المختلفة التي أصبحت جزءاً من تفاعلات السياسات الإقليميّة والدوليّة. الأمر الذي دفع معظم الدراسات التي تناولت ظاهرة حركات الإسلام السياسيّ إلى أن تتطرق - بشكلٍ خاصّ - من مواقف القوى الدوليّة عموماً، والغربيّة خصوصاً واهتماماتها أو رؤاها. أمّا الدراسات التي تناولت رؤية حركات الإسلام السياسيّ نفسها ومنظورها

للمجال الخارجيّ وللعلاقات الدولية والسياسات الخارجية للقوى الدولية والإقليمية، فهي محدودة جداً، إن لم تكن نادرة.

وحاول الباحث دراسة الطروحات النظرية لحركات الإسلام السياسي، و بشكلٍ رئيسٍ حركة الإخوان المسلمين، بمختلف أشكال صيغها الحزبية في العالم العربيّ، تجاه العلاقات أو السياسات الدولية المعاصرة، وتجاه الفاعلين الأساسيين فيها. يضاف إلى ذلك، دراسة مراحل تطوّر منظورها للعلاقات الدولية، وتطوّر العلاقة بين هذه الحركات والبيئتين الإقليمية والدولية من خلال رؤيتها وبرامجها وسياساتها، منذ أربعينيات القرن الماضي وحتى وقتنا الحاضر - مرحلة ثورات الربيع العربيّ.

حصر الباحث دراسته في حركات الإسلام السياسيّ المعاصرة، وتحديداً العربية السنية منها، والتي تتمثل بصورة رئيسية في حركة الإخوان المسلمين وصيغها الحزبية في العالم العربيّ، وكذلك الحركات التي ارتبطت بها ثم انفصلت عنها، لكنّها ظلّت تحمل رؤيةً قريبةً من رؤيتها، كتلك التي قادها حسن الترابي في السودان، وذلك لاعتباراتٍ عدّة أولها، أنّها تمثل التيار الأكبر لظاهرة الإسلام السياسيّ في الدول العربية، وثانيها، أنّها تبنّت - منذ عدّة عقود - مسألة المشاركة في العملية السياسية والإجراءات الديمقراطية، كالانتخابات البلدية والبرلمانية في بعض الدول العربية، وأعلنت رفضها للعنف كمنهجٍ للتغيير، وثالثها، اختلافها عن غيرها من الحركات الإسلامية السلمية الأخرى، كالطرق الصوفية، وجماعة التبليغ، وغيرهما، وهي التي لا تتخرط في العمل السياسيّ والإجراءات الديمقراطية، ولا تدخل في منافسة مع القوى السياسية المحلية أو الإقليمية أو الدولية.

رشيد مقتدر: "القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال الربيع العربيّ وبعده"

قال رشيد مقتدر في ورقته إنّ الحديث عن موضوع القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة مع القوى السياسية، اليسارية، أو الليبرالية، أو غيرها، يطرح إشكاليةً كبرى تتمثل في إدماج القوى الإسلامية داخل أنظمة الحكم، وينفّر عن هذه الإشكالية الكبرى إشكالان مركزيان هما:

الأول: علاقة الإسلاميين بالأنظمة الحاكمة وطبيعة الإستراتيجيات المنتهجة من كلا الطرفين ونوعية التكتيكات المتبعة.

الثاني: يتحدّد في استجلاء علاقة الإسلاميين مع خصومهم السياسيين ومنافسيهم الأيديولوجيين، وذلك بدرس نوعية التحالفات السياسيّة المبرمة وسياقاتها وأهدافها، والعمل على فهم المنطق المحرّك لها بعيداً عن المسوّغات الأخلاقيّة والتبريرات الأيديولوجيّة.

وأكد الباحث أنّ الإسلاميين المشاركين في اللعبة السياسيّة سعوا إلى التميّز عن باقي الفاعلين بصياغة خطابٍ أخلاقيّ ينهل من المرجعيّة الإسلاميّة. وقد توجّ ذلك باستعمالهم المكنّف لمفاهيم الأسلمة والتخليق والهويّة، في محاولةٍ للبروز كفاعلين سياسيين ذوي هويّةٍ خاصّةٍ تميّز عن باقي الأحزاب السياسيّة والقوى المدنيّة. وقد نجم عن هذا الاختيار السياسيّ تعرّضهم لضغوطات النظام السياسيّ ولمواجهةٍ مفتوحةٍ مع خصومهم الأيديولوجيين والسياسيين، ممّا اضطرّهم إلى التقليل من حدّة هذه الخطابات حتّى تبدو أكثر مرونةً واعتدالاً.

وقد قاد هذا التحوّل من المعارضة السياسيّة، إلى قيادة الفعل السياسيّ الرسميّ، إلى رضوخ الإسلاميين للمزيد من التنازلات، واستجابتهم للإكراهات السياسيّة (ضغوطات، طلبات)، نتيجةً لتحالفاتهم المبرمة مع شركائهم في السلطة تحت مسمّى التوافقات، وهي ضريبةٌ سياسيّةٌ يتطلّبها إنجاح قيادتهم للأغليبيّة الحكوميّة. وهذا ما سيقوّي الحاجة إلى المزيد من التوافقات والتسويات التي قد تتناقض مع مرجعيّاتهم الأيديولوجيّة والسياسيّة.

وأشار الباحث إلى أنّ هذه السلوكيات لا ترتبط بالفاعل الإسلاميّ فقط. فمنطق الدولة وطبيعة السياسة، يفرضان نوعاً من الالتزام كضريبةٍ للدخول للعمل السياسيّ لدى الفاعلين السياسيين كافةً، يساريين كانوا أو ليبراليين، أو قوميين، أو غيرهم.

وتناول الباحث في ورقته التجربة المغربيّة نموذجاً، إذ تناول تجربتيّ حزب "العدالة والتنمية"، وجماعة "العدل والإحسان". فالالتزام السياسيّ والمشاركة في السلطة عند حزب العدالة والتنمية والعمل من داخل النظام، جعل عمل الحزب مؤطّراً بقواعد اللعب السياسيّ داخل ملعبٍ محدّد، فقد اقتضى ذلك استحضار موازين القوى وطبيعة المراحل ونوعية التحالفات، والرّضوخ للواقعيّة السياسيّة. وفي المقابل ترفض جماعة العدل والإحسان العمل من داخل النظام السياسيّ، وتشتغل

بنوعٍ من المرونة والحرية على الرغم من إستراتيجية التضييق والمحاصرة التي ينتهجها النظام ضدها، قصد الضَّغط عليها وحثها على تغيير مواقفها وقبول دخول اللعبة السياسية كما حددها النظام السياسي الحاكم.

وتشتغل الجماعة كحركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي عبر البوابة المجتمعية، وهو ما يجعلها تتفادى إكراهات العملية السياسية وضربيتها الحارقة، وبذلك فإنها تحدّد مجال اشتغالها داخل المجال المجتمعي بمختلف مكوناته المدنية والحقوقية والسياسية والجمعوية والإعلامية، بهدف توسيع قواعدها وتحقيق المزيد من التجذّر الاجتماعي الذي يقوي نفوذها السياسي.

تعقيب سالم الفلاحات

ذكر سالم الفلاحات أنه يتفق مع معظم ما جاء في الأوراق. وأشار إلى أن مسمى الإسلاميين غير دقيق، لأنه ميّز بين الناس. وأكد أن الثورات العربية هي تحوّل تاريخي وليست تحوّلًا سياسيًا فقط. كما أشار إلى أن التجربة الإسلامية تحتاج إلى الوقت، لكي تظهر نتائجها، كما يحتاج أصحابها إلى بذل أقصى جهدهم لإنجاح تجربتهم.

الجلسة الثانية / قاعة المجلس: "الإسلاميون والممارسة الديمقراطية: تجارب وتجارب مقارنة"

بدأت الجلسة الثانية في قاعة المجلس بكلمة تعريفية لرئيس الجلسة وجيه كوثراني، نقل الكلمة بعدها للباحث الفلسطيني عدنان أبو عامر ليقدّم ورقته.

عدنان أبو عامر: "تجربة حماس في الحكم ٢٠٠٦ - ٢٠١٢"

أشار عدنان أبو عامر إلى خصوصية تجربة حماس في الحكم، من خلال ميزتين: الأولى أنها جرت تحت الاحتلال الإسرائيلي، الأمر الذي وضع حماس وسببها أمام سؤال كبير، وهو: هل يصح إقامة نظام سياسي بوجود الاحتلال؟

أما الميزة الثانية لحماس عن الحركات الإسلامية الأخرى فهي: أنها لم تنتقل انتقالاً جغرافياً من مكان إلى آخر، بل هي انتقلت من المعارضة إلى السلطة، من الدعوة إلى السياسة بعد انتخابها ديمقراطياً.

وقد أورد أبو عامر الأسباب الرئيسة التي أدت إلى انتخاب حماس وفي مقدمتها إرث المقاومة على مدى عشرين عاماً، وهو ما يضع ديدناً في عنق حماس للاستمرار في هذا الجانب. أما السبب الثاني لفوز حماس فيتمثل في "طهارة اليد" التي تحلّى بها أعضاء حماس على مدى عقود في العمل الخيري والإغاثي، في حين كان السبب الثالث يتمثل في "طبيعة المرشحين" وجلبهم من رجال الدين وأساتذة الجامعات الذين يحظون برصيد شعبي كبير، كما أنهم يشكّلون من وجهة النظر الشعبية بديلاً للنخبة السياسية الفلسطينية السابقة، التي حوّل بعض من شخصياتها العمل السياسي مشروعاً للثروة.

وذكر أبو عامر أنّ حماس بعد عدّة أشهر انفردت بالسلطة بسبب فشلها في إقناع الأطراف السياسية بالمشاركة والدخول في الحكومة لرغبة هؤلاء في توريث حماس بالحكم وحدها بحيث تتلقّى أوزار هذه السلطة؛ وهذا ما كان محرّجاً لحماس وأثار التساؤلات داخلها عن إمكانية استلامها السلطة وحدها وتفردتها بها أو تجاهلها مطالب الفلسطينيين الذين انتخبوها وحملوها هذه المسؤولية.

أضاف أبو عامر أنّ حماس كانت تشعر أنّ مشروع المقاومة المسلّحة في خطر من قبل إسرائيل بشكل كبير إضافةً إلى تلك التساؤلات. ولذلك فضّلت حماس أن تتولّى زمام الأمور لمواجهة الأمر، وزاوجت بين السلطة والمقاومة، وقد كان ذلك واضحاً في حرب غزة.

وذكر أبو عامر أنّ حماس في العام الرابع من حكمها حاولت أن تحظى بالاعتراف الدوليّ كحركة مقاومةٍ لا تدرج ضمن لوائح الإرهاب، وكان ذلك يتطلب بعض الخطوات والتصريحات السياسيّة التي تبيّن استعداد حماس للتعامل مع الأمر الواقع في فلسطين، وضمن مبادئ المقاومة، وهذا ما شكّل إحدى أبرز المراجعات وإعادة الحسابات التي فرضتها على حماس تجربتها في الحكم.

وخلص أبو عامر إلى أنّ التغيّرات الحاليّة والثورات العربيّة وصعود الإسلام السياسيّ يصبّ على المدى البعيد في مصلحة حماس كحركة مقاومةٍ سواء بقيت في الحكم، أو خرجت منه، كما تطالب به اتجاهاتٌ كثيرةٌ.

مهّد مبيضين: "الإخوان والدولة الأردنيّة من المشاركة إلى المغالبة"

تحدّث الدكتور مهّد مبيضين في مداخلته عن ظروف نشأة حركة "الإخوان المسلمين" في الأردن متحالفةً مع النظام "الملك" الذي كان يرغب في وجود جماعةٍ دينيّةٍ يتحالف معها أمام القوى السياسيّة الأخرى. وهو ما جعل العلاقة جيّدةً بين الملك حسين بن عبد الله وجماعة الإخوان المسلمين خلال الستينيّات والسبعينيّات. وذكر مبيضين أنّ الجماعة اكتسبت بعد هذه الفترة مواردَ كبيرةً ورصيداً شعبياً جرّاء العمل الخيريّ، ما مكّنها من الاستفادة من الهبة الشعبيّة ضدّ الحكومة عام ١٩٨٩، والتي أدّت إلى إسقاطها، ودخول الحركة الإسلاميّة في الحكومة الجديدة بسنةٍ مقاعد.

وذكر مبيضين أنّ النظام الأردنيّ انتبه بعد عام ١٩٩٣ إلى حضور جماعة الإخوان المسلمين في المجتمع، وعمد إلى محاصرتها وتقليص نفوذها، دون اللجوء إلى الصّدّام المباشر معها. كما أشار المتحدّث إلى أنّ فترة التسعينيّات شهدت انقسامًا في الحركة بشأن العلاقة مع النظام بين اتّجاهٍ يميل للمهادنة والمشاركة في الحكومات والبرلمان حتّى ضمن قانون الصوت الواحد واتّجاهٍ يميل إلى المعارضة نتيجة ضعف الثقة بجديّة النظام في الإصلاح ولجؤه إلى تقييدها ومحاصرتها كما هي حال وثيقة عام ٢٠٠٢.

وأشار مبيضين إلى أنّ جماعة الإخوان المسلمين أصدرت وثيقة للإصلاح عام ٢٠٠٥ عدّها البعض متناغمةً مع الطروحات الأميركية بخصوص التغيير والإصلاح في منطقة الشرق الأوسط آنذاك، وأحدثت توتّرًا جديدًا مع النظام الأردني. وتعمّق التوتّر مع الحكومة في عام ٢٠٠٦ عندما ضيّقت على مؤسسة خيرية هي الذراع الماليّة للحركة الإسلاميّة.

انتخبت الجماعة سالم الفلاحات مراقبًا عامًا عام ٢٠٠٦ نتيجةً لهذه الظروف ومسار المواجهة مع الدولة وذلك سعيًا إلى حصول تسوية مع النظام الأردني، إلا أنّ ذلك لم يحصل واستقال الشيخ سالم الفلاحات من منصبه. وقد نجحت سياسة إقصاء النظام الأردني للجماعة إذ لم تحصل في انتخابات عام ٢٠٠٧ إلا على ٧ مقاعد وهي أدنى نسبة حصدها خلال مشاركتها.

كانت هذه السياسة - كما أشار مبيضين - فرصةً للجماعة لإعادة مراجعة مسارها وتجربتها لتطرح، مع قوى أخرى، فكرة الملكيّة الدستوريّة في عام ٢٠٠٩. وكان هذا الافتراق الأكبر مع النظام حتى أنّ الجماعة رفضت الاستجابة لدعوة الملك للحوار في مبادرة الإصلاح التي طُرحت في عام ٢٠١١ برعاية الملك الذي ضمن مخرجاتها (والتي لم تخرج بشيءٍ جوهريّ) كما أشار مبيضين.

وتحدّث الباحث عن مشروعٍ تسعى الحركة الإسلاميّة إلى طرحه يسمّى: "الأردن الغد"، أملاً في أن يكون نقلةً نوعيّةً في مسار الجماعة لحلّ الاحتقان السياسيّ في الأردن، ومحملاً النظام الأردنيّ مسؤوليّة تعطيل المسار السياسيّ الإصلاحيّ في البلاد من خلال إصراره على سياسته السابقة.

أبو العلا ماضي معقّباً:

انتهت المداخلات البحثيّة ليبدأ الباحث أبو العلا ماضي تعقيبه على ما قدّم، ورأى أنّ تجربة حماس في السلطة هي تجربة حركة مقاومة أصبحت في السلطة، أمّا الحركة الإسلاميّة في الأردن فهي تجربة حركة معارضة لم تصل إلى السلطة، وهي أشبه بنموذج الحركات الإسلاميّة العربيّة. ورأى ماضي أنّ وجود حركة المقاومة في السلطة يُحدّث لديها ارتباكًا كبيرًا لأنّ ذلك

ينطلب نهجاً فكرياً وممارسةً مختلفةً. وأشار إلى واقع وجود الحركة في الداخل الفلسطيني وممارستها للسلطة إذ هي سلطةٌ حاكمةٌ في غزة، ولكنها حركةٌ مغموعةٌ في الضفة الغربية.

أما فيما يتعلق بالأردن فرأى أبو العلا ماضي أنّ الثورات العربية وضعت الحركة الإسلامية في الأردن أمام تحدٍّ وموقفٍ كبيرٍ: فهل يجب أن تتبّع المطالب الإصلاحية التدريجية في طروحاتها، أو تلجأ إلى خياراتٍ راديكاليةٍ في شعاراتها مثل "الملكية الدستورية".

الجلسة الثانية / قاعة الريان: "الإسلاميون المغاربة وتجربة التحالفات والمشاركة في الحكم"

ترأس هذه الجلسة كمال عبد اللطيف، فافتتحها بمقدمةٍ قصيرةٍ قدّم بها الباحثين المشاركين إلى جمهور الحاضرين. وكان أول المتحدثين من أصحاب الأوراق المقدمة، عمر أحرشان.

عمر أحرشان: "الإسلاميون وبناء النظام الديمقراطي: أي دور لأي مستقبل؟ (قراءة في تجربة المغرب ومصر)"

أشار الباحث في بداية ورقته إلى أنّه سيكتفي بالتركيز على الحالة المغربية، وذلك لضيق الوقت، لذلك قدّم عرضاً شاملاً ومختصراً لمشهد التجربة الإسلامية في المغرب، ومكوناته السياسية والفكرية. انتقل الباحث، بعد ذلك، للحديث عن طبيعة النظام المغربي، والذي يتأسس على الملكية التنفيذية التي تجمع كلّ السلطات في يد الملك. وأشار في هذا السياق أيضاً، إلى الصفة الدينية للملك، أي إمارة المؤمنين، وهي صفةٌ تحوّل الكثير من الصلاحيات التنفيذية. وفي النتيجة تصبح أيّ حكومة مشاركة في السلطات التي يمنحها إياها الملك، ويصبح أعضاؤها موظفين سامين يساعدون الملك.

وعلى هذا الأساس يرى الباحث أنّ الدستور المغربي بعيدٌ جداً عن الديمقراطية شكلاً ومضموناً، مع العلم أنّه دستور أقلية قاطعته غالبية الشعب المغربي. كما قاطعت الانتخابات التشريعية التي

أفرزت بدورها حكومة الأقلية المؤسسة على منطقتي الثقة والتوافقات السياسية الطرفية الذي يناقض تماماً مبادئ الإرادة الشعبية والبرمجة الحزبية.

وعلى مستوى التحالفات السياسية في المغرب، أكد الباحث أنها لا تُبنى على أساس ديني، بدليل وجود "حزب العدالة والتنمية" في الحكومة، وتحالفه مع أحزابٍ مخالفةٍ تماماً للمرجعية الفكرية التي يعتمدها. بينما تحالفت "جماعة العدل والإحسان" مع مكوناتٍ علمانيةٍ ويساريةٍ في مواقعٍ وقضاياٍ جزئيةٍ، من موقع ممارسة المعارضة الشعبية من خارج مؤسسات النظام.

وفي الختام أكد الباحث أن الحديث عن أي تجربة حكومية يقتضي وجود دستورٍ ديمقراطيٍ يحترم الإرادة الشعبية والسيادة الوطنية، ويربط المسؤولية بالمحاسبة، وينبثق عنه برلمانٌ قويٌّ، وحكومةٌ تمارس الحكم حقيقةً، وتُحاسب على أداؤها أمام الشعب، بعيداً عن المناورات التي تسعى إلى تجميل صورة المستبد بديمقراطيةٍ شكلية.

امحمد جبرون: "الإسلاميون في طور تحول من الديمقراطية الأداة إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)"

حاول الباحث تسليط الضوء على حالة الإسلاميين وهم في طور التحول، من الديمقراطية الأداة إلى الديمقراطية الفلسفية، انطلاقاً من حالة "حزب العدالة والتنمية" المغربي، وذلك من خلال محاورٍ أساسيةٍ هي: مفهوم الديمقراطية الأداة لدى الإسلاميين؛ الإسلاميون وضرورات التحول؛ الإسلاميون من الديمقراطية الأداة إلى الديمقراطية الفلسفية.

أشار الباحث في مستهل ورقته إلى أن قضية الديمقراطية أضحت من القضايا الخلافية الأساسية بين الإسلاميين وغيرهم في العالم العربي. فقد اتهم العديد، خاصةً من الليبراليين، الحركة الإسلامية بسوء النية تجاه الديمقراطية، وأن إيمانها بها ليس سوى إيمانٍ تكتيكيٍّ. ومن ناحيةٍ أخرى، بذل الإسلاميون قصارى جهدهم لإثبات جدارتهم بوصفهم بالديمقراطيين الحقيقيين، وقدموا بين يدي هذا الادعاء مجموعةً من الحجج النظرية والعملية.

وأشار الباحث إلى أنّ كلّ طرفٍ من الأطراف المتصارعة يبدو أنّه ممسكٌ بطرفٍ من الحقيقة، فالإسلاميون صادقون في ادّعائهم الديمقراطيّة بالنظر إلى محتواها الأداتيّ والشكليّ، والليبراليون صادقون في اتّهاماتهم بالنظر إلى المقتضيات الفلسفيّة للديمقراطيّة. ويُعدّ هذا النقص في القناعة الديمقراطيّة للإسلاميين "معقولاً" بالنظر إلى مستوى النضج الديمقراطيّ للشعوب العربيّة، ونسيبّة وجود "مجتمعٍ سياسيٍّ" عربيٍّ في ظلّ الاستبداد؛ وهو ما جعل الديمقراطيّة للكثير منهم (الإسلاميين) مشروعاً غير مكتملٍ، يتحىّن الفرص التاريخيّة للاكتمال. ويمثّل "الربيع العربيّ" أهمّ هذه الفرص في الفترة المعاصرة، فمن شأنها تسهيل الانتقال الحاسم للإسلاميين وغيرهم نحو الديمقراطيّة.

أضاف المتحدّث أنّ "المفهوم الأداتيّ" للديمقراطيّة لدى الإسلاميين يعكس حجم "المتاح التاريخيّ" في ظلّ الاستبداد، وأحد مفردات قاموسه السياسيّ، ولا يعكس حجم المتاحة شرعاً واجتهاداً. وبحكم هذا الارتباط البنيويّ، فإنّه قاصرٌ عن الاستجابة الشاملة للاستحقاقات الديمقراطيّة للربيع العربيّ. وما يشهده العالم العربيّ اليوم من أحداثٍ وتطوّراتٍ، يمثّل ظروفًا مثاليّةً لإحداث الانتقالات الكبرى على صعيد الفكر والممارسة باتّجاه الحداثة السياسيّة والديمقراطيّة الحقّة. وتأتي الحركات الإسلاميّة على رأس المعنيين بهذا التحوّل. وإذا كان هذا الانتقال ميسوراً وغير مكلفٍ لكثيرٍ من التشكيلات السياسيّة، فإنّ الأمر مختلفٌ تماماً بالنسبة إلى الإسلاميين. فالسعي إلى إقرار الديمقراطيّة الفلسفيّة تعوقه عدّة فهوماتٍ شرعيّة. فمبادئ الحرّيّة، ووضعيّة القانون، والمساواة من أشدّ المبادئ والمعايير الديمقراطيّة إشكالاً في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، ومن زاوية المرجعيّة الإسلاميّة.

انتهى الباحث، بعد عرضٍ تحليليٍّ مفصلٍ لعناصر ورقته، إلى أنّ الإسلاميين يعيشون بالفعل حالة تحوّلٍ حقيقيّة سياسيّة وفكريّة. وقال إنّ هذه الحقيقة تبدو بوضوحٍ من خلال رصد جدليّة الفكر والواقع في المشروع الإصلاحيّ لدى الإسلاميين المعتدلين، انطلاقاً من موضوع الديمقراطيّة. فالتحوّل التاريخيّ الكبير الذي يعيشه الوطن العربيّ منذ شهور، هو تحوّلٌ في الأفكار والقناعات ومنهجيّات الإصلاح، إضافةً إلى أنّه تحوّلٌ في البنى والأنظمة السياسيّة، وقد مسّ جلّ القوى الاجتماعيّة الفاعلة في الوطن العربيّ، بما فيها الإسلاميين.

ورأى الباحث أنّ "حزب العدالة والتنمية" المغربيّ، نموذجٌ يحتذى من جانب الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية في العالم العربيّ، في الأخذ بالديمقراطية، في أبعادها التقنيّة والفلسفيّة. فقد استطاع هذا الحزب ابتكار وجهات نظرٍ متماسكةٍ توفّق بين هويّته الدينيّة ومقتضيات الاجتماع السياسيّ الحديث حول المفاهيم الأساسيّة للديمقراطية، وذلك من خلال عناوينٍ أساسيّةٍ منها الحرّيّة، والشريعة والتشريع، والمساواة، قد وضّحها الحزب في وثائقه الأخيرة.

محمد همام: "الإسلاميون المغاربة والديمقراطية: جماعة العدل والإحسان نموذجًا"

أشار الباحث في بداية ورقته إلى أنّ قاعدة الحركة الإسلامية المغربية قد توسّعت على حساب المساحات التي كان يستغرقها تيار التغريب والإلحاق والتبعية. كما استطاعت استقطاب عدد هائلٍ ممّن كانوا على الهامش. فقد أعادت الحركات الإسلامية المغربية الحيوية في المجتمع إلى معنى الانتماء للإسلام، ببعده الأيديولوجي والاجتماعي والسياسي؛ فولج هذه الحركات جمهورًا واسعًا يستمدّ معناه وقيمه وعوامل صموده وتحدييه من قوّة الإيمان والانتساب إلى المشروع الإسلامي، من خلال التمسك بطقوسه وشعائره والالتزام السلوكي به في الحياة الفردية والجماعية. وأضاف الباحث أنّ الحركات الإسلامية المغربية أصبحت مكونًا أساسيًا في الواقع السياسي والاجتماعي المغربي، بل قفز الربيع العربيّ بجزءٍ كبيرٍ منها إلى المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العموميّ من خلال رئاسة الحكومة، بتحالفٍ مع مكوناتٍ حزبيةٍ وسياسيةٍ مختلفةٍ ومتناقضةٍ. وهو الأمر الذي طرح على الحركات الإسلامية تحدياتٍ جديدةً على مستوى التجديد الفكريّ والتنظيميّ والنضج السياسيّ، بما يجعلها قادرةً على التعامل مع الأوضاع الجديدة كأوضاع الربيع العربيّ، وتحديّ البناء الديمقراطيّ بعد التخلّص من جينات الاستبداد التي سكنت المجتمع المغربيّ وتسكنه عقودًا طويلةً.

وقد حاول الباحث أن يجيب في ورقته عن السؤال التالي: هل تملك الحركة الإسلامية المغربية المقومات الذاتية والفكرية والمنهجية، والشجاعة الأدبية الكافية، لتقديم نموذجٍ سياسيّ، فكريّ وتنظيميّ، ديمقراطيّ، قادرٍ على التفاعل الإيجابيّ مع العناصر الأساسية للتفكير الديمقراطيّ؟

وفي الختام أكّد الباحث على أنّ وعي الحركات الإسلامية المغربية بالديمقراطية لا يمكن فصله عن بناها الفكرية وقدراتها الإدراكية، وتجاربها السياسية وتفاعلاتها الاجتماعية. وقد تناول الباحث جماعة العدل والإحسان كنموذجٍ في ورقته، فهي تمثّل أكبر الجماعات الإسلامية والسياسية في المغرب، والأغزر من حيث الإنتاج الفكريّ والتنظيميّ، بحكم تبنيها للمشروع الفكريّ للشيخ عبد السلام ياسين كمرشدٍ نظريّ وعمليّ.

وقد حاول الباحث مقارنة النتائج التي استخلصها من القراءة في متن العدل والإحسان، مع التراث الفكريّ والثقافيّ والسياسيّ المتعلّق بالحركات الإسلاميّة المخالفة. مثل أحزاب "العدالة والتنمية" و "الأمة" و "البديل الحضاريّ". وانتهى الباحث إلى أنّ الاختلاف بين الإسلاميين المغاربة بشأن الديمقراطيّة غلب عليه الطابع السياسيّ والفكريّ أكثر من العقديّ، من حيث الموقف من الدولة ومؤسساتها وطرق التّعامل معها، والحوار السياسيّ، والاعتراف بالآخر، والتّحالف الحزبيّ، وطرق التّعامل مع الناس والمجتمع.

وأكدّ الباحث أنّ لتاريخ كلّ حركةٍ دورًا أساسيًا في تحديد وعيها بالديمقراطيّة وطريقة عملها السياسيّ. وقد كان لطبيعة الدولة المغربيّة دورٌ حاسمٌ في تشكيل الخريطة الذهنيّة للإسلاميين المغاربة تجاه السياسة والديمقراطيّة والمجتمع؛ فهي دولةٌ تؤسّس شرعيّتها على الدين وتعدّ نفسها حاميةً له. ولكن تبقى الحركة الإسلاميّة المغربيّة أكثر إقبالاً على الفكر الديمقراطيّ، على الرّغم من كوابحها الفكريّة ومعوقات التنظيميّة. فهي لا تزال تنتظرها مهمّات جسيمةٌ في مراجعة تراثها الذي يمثّل عبئاً عليها ونقده، مع انفتاحٍ أكثر على القوى السياسيّة الأخرى، خصوصاً بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان التي تحتاج إلى مراجعاتٍ جذريّةٍ في "المنهاج النبويّ"، وهو وثيقةٌ فكريّةٌ وتنظيميّةٌ غنيّةٌ وتحمل حزمةً ضخمةً من المفاهيم المتعلّقة بالدعوة والدولة والتربية والأخلاق والمجتمع. فعلى حركة العدل والإحسان استثمار شعبيّتها وامتدادها التنظيميّ، والتحوّل إلى قوّةٍ سياسيّةٍ دافعةٍ للنضال الديمقراطيّ بمعونة الشركاء السياسيين الخُصّ والكثُر، بعيداً عن التّفوق الذاتيّ الذي تصيبه عوادي الزمن بالتآكل والاندثار، خصوصاً وأنّ "المنهاج النبويّ" كُتب في سياقٍ تاريخيٍّ أصبح مُتجاوزاً بفعل التحوّلات العميقة التي تعرفها الدولة والمجتمع في المغرب وفي محيطه.

علي حامي الدين: الإسلاميون ومسار التحوّل الديمقراطيّ في المغرب، قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية

حاول الباحث في بداية ورقته أن يجيب عن مجموعةٍ من الأسئلة بغرض فهم التحوّلات السياسيّة الجارية في المغرب على ضوء مسار التحوّل الديمقراطيّ الذي انطلق في أعقاب الرّجّة الثوريّة التي أطلقتها التّظاهرات الاحتجاجيّة يوم ٢٠ شباط / فبراير ٢٠١١، ودور حزب العدالة والتنمية

في قيادة التحالف الحكومي المكوّن من أربعة أحزابٍ سياسيّةٍ خلال هذه المرحلة. وأضاف أنّ هذه التحوّلات تبقى مفتوحةً على "فرضيّة المناورة السياسيّة"، والمقصود بها أنّ ما يحصل اليوم في المغرب من تحوّلٍ سياسيّ هو محاولةٌ لامتناسٍ غضب الشارع وستنتهي بالالتفاف على مطالبه الأساسيّة. أما الفرضيّة الثانية فهي "فرضيّة الانتقال الديمقراطي"، وتتأسّس على أنّ المغرب يمرّ بالفعل بمرحلة انتقالٍ ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ ستؤدّي في النهاية إلى إقرار تحوّلٍ ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ، تكون لها انعكاساتٌ ملموسةٌ على مسار التنمية في البلاد. وهذه الفرضيّة هي التي يدافع عنها الباحث في تحليله، من خلال إبراز أهمّ التعديلات التي طرأت على الوثيقة الدستوريّة ومدى قدرتها على تأطير زمن الانتقال من "السلطويّة الناعمة" إلى ترسيخ قواعد نظامٍ ديمقراطيٍّ حقيقيٍّ.

وقد حاول الباحث إثبات وجود تحوّلٍ ديمقراطيٍّ في المغرب من خلال الوقوف على الدلالات السياسيّة لنتائج الانتخابات التشريعيّة ليوم ٢٥ تشرين الثاني / نوفمبر، وانعكاساتها على الخريطة السياسيّة في البلاد. وركّز الباحث على تجربة حزب العدالة والتنمية في بناء التحالفات السياسيّة ونظرته للكثير من المفاهيم الأساسيّة المؤطّرة للعمليّة السياسيّة، مع استعراض الخلاصات الأساسيّة التي جمّعت خلال هذه المرحلة، والمآلات المفتوحة لهذه التجربة. ويضاف إلى ذلك، استحضار مجموعةٍ من الصعوبات التي بدأت في البروز بعد مرور نحو تسعة أشهرٍ من عمل الحكومة الجديدة. وتحدّث الباحث أيضاً، عن وجود تراجعٍ سياسيٍّ في المغرب، ووجود قوىٍ من داخل الدولة تعمل على إفشال تجربة حزب العدالة والتنمية، مع وجود قوىٍ ضاغطةٍ في الشارع تطالب الحكومة بالإسراع في تنفيذ وعودها، في حين تحتاج الحكومة إلى وقتٍ أكثرٍ للعمل.

وأشار الباحث إلى أنّ إمكانيّات النجاح في هذه التجربة هي مسؤوليّة الحكومة بأكملها وليست مسؤوليّة حزب العدالة والتنمية وحده. كما أنّها مسؤوليّة جميع الفاعلين السياسيين والاجتماعيين والاقتصاديّين، لأنّ المغرب اليوم اختار التّعامل مع رياح الربيع العربيّ بطريقةٍ مختلفةٍ عن البلدان العربيّة الأخرى. وقد نجح المغرب في الشوط الأوّل، والجميع يتربّص نتيجة الشوط الثاني لتأكيد أطروحة الاستثناء المغربيّ. والنتيجة الطبيعيّة لتأكيد ذلك هي نجاح التجربة الحكوميّة

الحاليّة، ووضع المغرب على سكة الديمقراطية الحقيقيّة وعلى طريق الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي، والقطع مع جذور الفساد والإفلات من المحاسبة والمراقبة. وأضاف الباحث قائلاً إنّ حزب العدالة والتنمية هو المسؤول بالدرجة الأولى عن إنجاز التجربة في نهاية المطاف، بغضّ النظر عن هذه الاعتبارات الموضوعيّة.

وقال الباحث إنّ الحزب حقّق قفزةً كبرى أوصلته إلى موقعٍ جديدٍ يؤهّله لتدشين تقاليدٍ جديدةٍ في الممارسة السياسيّة. كما أنّ قوى الإصلاح أصبحت في موقعٍ يؤهّلها لتفكيك بني السلطويّة من الداخل، وذلك في توافقٍ تامٍّ مع المؤسّسة الملكيّة. وقد عبّرت هذه الأخيرة عن إرادةٍ معلنةٍ لدعم مشاريع الإصلاح التي تحملها الحكومة الجديدة.

ثمّ أكّد الباحث أنّ أمام الحزب ثلاثة تحديّاتٍ أساسيّة هي: الأول سياسيّ، والثاني فكريّ، والثالث هو الديمقراطيّة الداخليّة والبناء التنظيميّ للحزب.

وفي الختام قال الباحث إنّ منطق السلطة وشهوة التّفوذ حينما تقترن بالثقة المفرطة في الذات، يكونان مدخلاً للاستبداد بالرأي، والاستفراد بالقرار، وهو ما يجعل مسار المرحلة القادمة محفوفاً بتحدّياتٍ متنوّعة، ومفعماً بآمالٍ عريضةٍ لفئاتٍ واسعةٍ من المواطنين الذين جنوا ثمار مسارٍ مسنودٍ بسياقٍ استثنائيّ، استرجعت فيه الأمة المبادرة. وهو سياقٌ تعود فيه السياسة إلى وضعها الطبيعيّ، وتصبح فيه الدولة، بأنظمتها ومؤسّساتها ورجالها، في خدمة الشعب، مصدر المشروعيّة وموضوع الخدمة العموميّة، بأرقى ما يمكن من جودة وفاعليّة. لكنّ هذا المسار محفوفٌ أيضاً بمخاطر الفشل المنتج للإحباط لدى فئاتٍ واسعةٍ من المواطنين الذين يعيشون حالة انتظارٍ كبرى وبعلقون آمالاً عريضةً على الحكومة الجديدة، في ظرفيّة اقتصاديّة واجتماعيّة صعبةٍ وتحتاج إلى زمنٍ سياسيٍّ معقولٍ لتحقيق إنجازاتٍ ملموسة.

تعقيب محمد جميل منصور

عبّر منصور عن اتفاقه إجمالاً مع بعض ما جاء في أوراق بعض المنتدخين، واختلافه مع البعض الآخر. مؤكداً أنّ تجربة الإسلاميين في المغرب لا تزال في حاجة إلى الوقت لكي تبرز نتائجها، وهي مطالبة في المقابل بالمزيد من العمل والجهد لتنفيذ وعودها.

الجلسة الثالثة / قاعة المجلس: "في التجربة العراقية"

انطلقت الجلسة الثالثة في قاعة المجلس برئاسة الدكتور زكي ميلاد تحت عنوان "في التجربة العراقية". وقد بدأها بكلمة موجزة تناول فيها كيف أنّ العراق يتميز بتجربة خاصة اتّسمت بالأهمية والتأثير في المجال العربيّ من جهة، كما أنّها اكتسبت سمة الحساسية والتعقيد أيضاً، وهذا ما يتطلّب النظر إلى هذه التجربة بعقلٍ بارد، من جهةٍ أخرى. ورأى ميلاد أنّ التجربة العراقية تبدو عليها سمة التشتت والانقسام. لذلك، فهي تحتاج إلى الجانب الكلي والجمعي. وهذه هي السمة الأساسية لفلسفة هيغل في ألمانيا التي التفتت إلى أنّ مظاهر الحياة في المجتمع الألمانيّ آنذاك تغلب مظاهر التفتت والانقسام. وأكّد ميلاد أنّ التجربة العراقية ينبغي أن تتصالح مع نفسها على أن تتخذ من الديمقراطية نهجاً وسبيلاً.

سيار الجميل: "إشكاليات التسييس الطائفي في الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية العراقية"

ركّز الدكتور سيار الجميل المتدخّل الأوّل في هذه الجلسة، على موضوع التسييس الطائفيّ الذي استخدم لدى القوى الدينية السياسية في العراق، والتي تنامي نفوذها كثيراً منذ عام ١٩٧٩، مع متغيّرات وأحداث إيران واحتلال السوفييت لأفغانستان منذ ذلك العام، وتداعياته على العراق.

كما شرح الباحث كيف تنامت النزعات الطائفية لتغدو مفضوحةً ومعلنةً في مؤتمر لندن، قبل سقوط النظام العراقيّ السابق عام ٢٠٠٣. فكان أنّ هيمنت القوى الطائفية على مقاليد السلطة في العراق بعد الاحتلال، وحازت ثقة الأميركيين حتّى يومنا هذا. ورأى الجميل أنّ العراق عاش

مأساة طائفيةً داميةً على مدى عشر سنواتٍ، أذكاها المحتلّ الأميركيّ بتقسيم المجتمع العراقيّ إلى ثلاثة مكوناتٍ رئيسة - كما أسماها - الشيعة، والسنة، والأكراد. فافتقدت المواطنة نهائياً بعد أن كانت قد أُفْرِغت من محتواها على مدى ثلاثين سنةً مضت، وسحقت الأقليات السكانية الأخرى. وأشار سيار الجميل إلى أنّ فكرة وجود حزبٍ دينيٍّ في العراق لم تكن موجودةً منذ بداية القرن العشرين، وأنّ المجتمع عرف التنوع السياسيّ والتعددية الثقافية والتزاوج بين الطوائف على مدى تاريخه الحديث. وأشار الجميل إلى أنّه لا أحد في العراق لم يكن يعرف أنّ الأميركيين قبيل احتلالهم هذا البلد سوف يعتمدون على أحزابٍ دينيةٍ بتوجهاتٍ طائفيةٍ مفضوحة.

وذكر الجميل أنّ القوى الدينية الإسلامية في العراق كانت وليدة النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تبلورت نتيجة جملة تأثيراتٍ خارجيةٍ وانعكاساتٍ إقليميةٍ، كي تجد نفسها حركاتٍ لا شرعيةً سياسيةً منذ البداية، وحتى سقوط نظام البعث عام ٢٠٠٣. فتحوّلت تلك القوى ذات التسييس الطائفيّ من صفوف المعارضة السياسية إلى سدة الحكم، أو إلى الهيمنة على الواقع. وفجأةً بدأت هذه الاتجاهات تعبر بالفعل عن عناصر قوّةٍ لم يكن شعب العراق سابقاً يرى مداها في داخل المجتمع العراقيّ، كما أنّها تنامت بسبب الفراغ العراقيّ من أيّ قوى سياسيةٍ حقيقيةٍ، في الداخل، أو في الخارج منذ خمسين سنةً.

ورأى الجميل أنّ التسييس الطائفيّ لتلك الحركات والقوى قد بلورته عوامل طغيان السلطة السياسية الاستبدادية، وغياب ثقافة التعددية وانعدام فرص الديمقراطية. يضاف إلى ذلك، التأثيرات القويّة والصّاعقة التي تصل إلى العراق من مصدرين أساسيين، أولهما إيران الإسلامية للشيعة الإمامية في أجزاء من العراق، وثانيهما السعودية الوهابية للسنة السلفية في أجزاء أخرى منه. وخلص سيار الجميل في نهاية مداخلته إلى سؤالين هما: إلى متى ستبقى مثل هذه القوى والحركات الدينية الطائفية، وما تمثّله من حججٍ وشعاراتٍ وخطاباتٍ داخل نطاق التكوين السياسيّ في المجتمع العراقيّ؟ وهل هذا الوجود انعكاسٌ لقوّةٍ حقيقيةٍ سياسيةٍ فاعلةٍ، أم أنّه تعبيرٌ عن حملٍ كاذبٍ داخل نسيج العراق؟

رشيد خيون: "تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم للعراق"

أما المداخلة الثانية فكانت للدكتور رشيد خيون تحت عنوان "تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم للعراق"، وركّز فيها على أنّ تجربة العراق مع الإسلام السياسيّ مختلفةً عنها في البلدان الأخرى، وذلك لطبيعة المجتمع العراقيّ، من حيث كونه متعدّدًا قوميًا ومذهبيًا ودينيًا. وأضاف خيون أنّ هناك عدّة دياناتٍ غير الإسلام وهي الصابئة المندائية، واليزيدية، والمسيحية، وكذلك هناك وجود للبهائية، والكاكائية فضلًا عن وجود اليهودية تاريخيًا. وذكر خيون أنّه بغضّ النظر عن حجم هذه الديانات فإنّ الإسلام هو دين الأغلبية السّاحقة، وهو على عدّة مذاهب: بالنسبة إلى أهل السنة والجماعة هناك الحنفيّة، والشافعيّة، وقليل من الحنبلية، والأقلّ من المالكية، وبالنسبة إلى الشيعة فالمذهب السائد هو المذهب الإمامي، وقليل من العلويين من الناحية التاريخية، أمّا في الوقت الحاضر فربما يوجدون على مستوى الأفراد لا أكثر، ويعيشون مع الآخرين بشكلٍ باطنيّ.

وأشار خيون إلى أنّه على الرّغم من التعدّد الدينيّ فإنّه لا توجد قطيعة تامّة بين هذه المكوّنات؛ فهناك حالات تزوّج مختلط بين المذاهب والقوميّات حيث يقدّم الأصل العشائريّ على المذهب على مستوى العشائر. ورأى خيون أنّه بعد الغزو الأميركيّ لم تحدث أيّ مواجهة بين مدنٍ ومحلاتٍ وقريّ وعشائر؛ أي أنّ المجتمع العراقيّ لم ينقذ إلى حربٍ أهليّة، وإنّما كانت المعارك والتصفيات الموجودة تحدث بين الجماعات المسلّحة، ويقع ضررها على بقية الأهليين، سواء كان في القتل أو التهجير الطّائفيّ.

وشدّد خيون على أنّ علاقة الإسلاميين مع السلطة في العراق تختلف عنها في دولٍ أخرى، لأنّ سقوط النّظام العراقيّ كان عن طريق الغزو الأميركيّ، وأنّ سدّ الفراغ عن طريقهم كان من تحصيل الحاصل، بسبب غياب القوى العلمانيّة أو الليبراليّة، وبسبب وجود المؤثّر الإيرانيّ في المشهد العراقيّ ضمن التحالفات السابقة مع المعارضة الإسلاميّة الشيعية العراقيّة. ورأى أنّ أحد أسباب المشاكل الحاليّة يعود إلى الدستور العراقيّ الذي أُصدر بعد الغزو الأميركيّ وجعل العراق يواجه خطر التقسيم، وعلى وجه الخصوص في الموادّ الخاصّة بالأقاليم. فقد عمّق هذا الدستور النزعة الطائفيّة، عندما جعل الشعائر الدينية مادّةً دستوريّة، وألغى قانون الأحوال الشّخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩، الذي ساوى بين العراقيين في التعامل المدنيّ ومنح المرأة حقوقها.

وذكر خيون أيضًا أنّ دستور عام ٢٠٠٥ كرّس الانقسام الطائفيّ، وأبقى على هذه الموادّ. ما دفع كلّ طائفةٍ إلى التعامل مع فقهاءها، وفتح المجال لكي تُجرى الانتخابات البرلمانية على أساس طائفيّ بصورةٍ خلقت الأزمات التي يعاني منها الشعب العراقيّ. وختم خيون بأنّ الإسلاميين في العراق يعون جيّدًا أنّ وجودهم على قمة هرم السلطة مقترن بوجود الطائفيّة، وأنّ ذلك لا يهتمهم حتّى لو أدّى إلى تقسيم العراق فعليًّا، معتبرًا أنّ تجربتهم كانت تجربة سيّئة بكلّ ما تحمل الكلمة من معنّى.

الجلسة الثالثة / قاعة الريّان: "الإسلام السياسيّ بين الفكر والممارسة"

أحمد موصللي: الحركات الإسلامية وقضية الديمقراطية: الأصول والفروع

أشار الباحث أحمد موصللي إلى أنّه من المتوقع أنّ يؤدّي الدين في النظام العالميّ الجديد، الذي هو في طور الظهور، دورًا أساسيًا في السياسات الدوليّة والإقليمية، وهذه هي الحال سواء تمظهر هذا الدين في حركاتٍ إسلاميةٍ شعبيةٍ أو كعنصرٍ ديناميكيّ من عناصر الحضارات العالميّة، لذا نرى اليوم توليفات التمدّن والعلمنة والعقلانيّة تترنّح أمام العولمة وما وراء الحداثة والروحانيّة، إلّا أنّ المطالب الشعبيّة سواء المحليّة منها أو العالميّة لا تزال تدور حول التمكين السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، وحول مسائل المشروعيّة والشرعيّة وإعادة النظر في دور الدولة وماهيّتها.

وبعد عرضٍ تحليليّ مفصّلٍ، تناول علاقة الخطاب الإسلاميّ بالديمقراطيّة، مع الإشارة إلى بعض النماذج، وتساءل الباحث في الختام: هل سيكون خطاب الإسلاميين بخصوص الديمقراطيّة والتعددية حقيقيًّا أو مرحليًّا ومماثلًا لخطاب العديد من القوميّين وغيرهم ممّن سطا على الحكم باسم فكرٍ سياسيّ جديد، وأيديولوجيّة تحرّرية، سرعان ما تحوّلت حقيقةً إلى نقيضها من ظلمٍ وقهرٍ وتبعيّةٍ وتخلفٍ؟ وهل سيتحوّل الخطاب الإسلاميّ المتبنّي للديمقراطيّة والتعددية والعدالة الاجتماعيّة إلى نقيضه من قمعٍ واستئصالٍ وتفارقةٍ سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ وتطرّفٍ دينيّ؟ فالعالم كلّهُ،

وخاصةً العالم الإسلامي، يترقّب التجربة الجديدة في العالم العربيّ لما لها من أثرٍ في مستقبل المسلمين وعلاقتهم مع العالم.

معتز الخطيب: "الوسطية وفقه الدولة بين الرؤية والبراغماتية"

أمّا معتز الخطيب فقد عرض ورقته: "الوسطية وفقه الدولة بين الرؤية والبراغماتية"، وأشار في بدايتها إلى أنّ مصطلح "الوسطية" يشكّل اتّجاهًا عريضًا يُنعت نفسه به، حتّى قيل: "إنّه يستقطب غالبية المفكرين والناشطين في الوسط الإسلامي". بل إنّ الشيخ القرضاوي رأى أنّ الوسطية روح الإسلام وإحدى خصائصه العامّة، وعلى هذا فإنّ "نهر الوسطية" - كما سمّاه بعضهم - يشمل كلّ من أضاف إليه قليلاً أو كثيراً، حتّى إنّه ليشمل محمد عبده، وسيد قطب، وجماعة الدعوة والتبليغ، والحركة السلفية وجماعة الجهاد، وحزب التحرير. ولكن، لو جننا نطبّق معالم ذلك النهج الوسطي - عند القائلين به - على تلك الجماعات والشخصيات، سنجد أنّها لا تتفق معها كلّها، وإنّ اتّفقت في بعضها. وقد سبق للباحث أن أوضح في دراسة سابقة، كيف أنّ الوسطية توزّعت بين الإخوانية، والسلفية المذهبية، والنسبية التقديرية، والشمولية التي تشمل المذاهب الفقهيّة الأربعة بكلّ ما فيها من أقوال. وهي إلى ذلك، تمثّل روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى. وأضاف الباحث أنّ المتنبّع للكتابات عن الوسطية الإسلامية، يلحظ - بوضوح - إلحاحها على أنّها طريقٌ ثالثٌ بين جملة ثنائيات: الدين والدنيا، الروح والجسد، الدين والدولة، الذات والموضوع، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغيّر، العقل والنقل، الاجتهاد والتقليد، الأصالة والمعاصرة، إلى آخر تلك الثنائيات الكثيرة التي ترد في كلام القرضاوي وعمارة وغيرهما.

وحاول الباحث تناول بعض مواقف الميراث الفقهيّ الإسلاميّ من موضوع الإمامة، مؤكّداً أنّ هذا الميراث الفقهيّ السياسيّ لم يتطوّر، بل توقّف عند حدود الخلافة أو الإمامة، كما لم ينشأ اهتمامٌ خاصٌّ بالكتابة في الفقه السياسيّ إلّا في سياقين؛ الأوّل: سياق التعليم والتدريس، والسيّاق الثاني: جاء مع منظري الإخوان المسلمين تحديداً.

وتركزت ورقة الباحث على تجربة الإخوان المسلمين، فقد أشار إلى أنّ سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية فرضا فكرة التمثيل نفسها، لذلك حاول حسن البنّا الملاءمة بين بعض المفاهيم الحديثة والموروث. فقرّر البنّا أنّ نظام الحكم يقوم على ثلاث دعائم: مسؤوليّة الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها. وفي الختام أكد على ضرورة تأسيس فقهٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ معاصرٍ يساير التحولات الحضاريّة الكبرى التي تعرفها الأمة، ولا حرج في هذا المجال من الاستفادة من التجربة الغربيّة في تأسيس الدولة وتداول الحكم.

عبد الله تركماني: "الدولة والمواطنة في فكر الإسلام السياسي المعاصر وتجربته"

أمّا الباحث عبد الله تركماني فقد عرض ورقته: "الدولة والمواطنة في فكر الإسلام السياسي المعاصر وتجربته"، وحاوّل ابتداءً الفصل المنهجيّ بين ميداني العقيدة الدينيّة (العقائد والعبادات) والمنجز الحضاريّ للحدّثة الذي تمثّله التراكمات (المعاملات) التي حدثت عبر التاريخ في مجالي المجتمع والسياسة. وثانياً، على أنّ الدولة الدينيّة هي الدولة التي تقوم على أساس الحقّ الإلهيّ في الحكم، بزعم أنّ الحاكم فوّضه الله في حكم الدولة. وثالثاً، أنّ الدولة المدنيّة هي الدولة التي يكون الحكم فيها للأمة، وهي صاحبة التفويض لمن تشاء، كما هو الشأن في النظم الديمقراطيّة الحديثة.

ويرى الباحث أنّ ما جعل الإسلاميين يتجاوزن كلّ الموانع الكابحة في وصولهم إلى قيادة بلدان الربيع العربيّ، يعود إلى ثلاثة عوامل؛ أولها: مستوى شعبيّ واضح من النضج أساسه التسامح إزاء ضحايا الأنظمة الساقطة والرغبة في صياغة عقليّة جديدة انفتاحيّة، ترفض الاستبعاد والاستثناء. وثانيها: قيام الجماعات الإسلاميّة بمراجعاتٍ سياسيّةٍ وتنظيميّةٍ تهدف، ليس فقط إلى تصحيح بعض جوانب الصور النمطيّة عن الإسلاميين، وهو أمرٌ ضروريّ، وإنّما أيضاً في الاتجاه إلى توافقاتٍ عامّةٍ مع مطالب مجتمعاتها بخصوص ملامح الدولة المقبلة في الواقع العربيّ، والتي يمكن إجمالها في الدولة الديمقراطيّة المدنيّة التي تحقّق العدالة والمساواة والمشاركة. وهو أمرٌ تطلّب الفصل بين الجماعة الإسلاميّة التاريخيّة من

الإخوان المسلمين وتنظيمهم السياسي، كما في الحالة المصرية. أمّا ثالثها: فهو البيئة السياسية العامة، في المنطقة والعالم، والتي تميل نحو تجربة الجماعات الإسلامية وتحولاتها في المنطقة العربية واختبارها، ورؤية ما إذا كان بإمكان إسلاميي بلدان الربيع العربي تقليد تجربة الإسلاميين في تركيا أو مقارنتها، فهم يحققون تقدماً سياسياً واقتصادياً لبلادهم، ويعززون التجربة الديمقراطية، ويزاوجون بين الإسلام والعلمانية في آنٍ معاً. وهي مؤشراتٍ وفّرت فرصاً أفضلَ لوصول إسلاميي الربيع العربي إلى السلطة.

وذكر الباحث أنه يمكن تقسيم حركة الإسلام السياسي إلى توجّهين هما: توجّه صلبٌ توجّس منه الكثيرون، لأنّه ينشدُ إلى الماضي؛ وتوجّه مرناً يمكن اتّخاذه بمنزلة القمّة التي سيصل إليها الإسلام السياسي في تقلّباته وتبدّلاته، ومن خصائصه تطوّره مع الممارسة والفعل السياسيين. واستنتج الباحث أنّه من الخطأ أن تُقرأ القوى الإسلامية السياسية دائماً وكأنّها إعادة إنتاج المواريث الإسلامية القديمة. فهذه قوىٌ حديثةٌ في خلفيتها الاجتماعية، وفي رؤيتها للمسائل الكبرى المؤسّسة لخطابها من مسألة الدولة إلى مسائل التعليم والاقتصاد والقانون. هناك مشاكل كثيرةٌ وكبيرةٌ في هذا السياق، من أهمّها: فكرة الديمقراطية ومدى ملاءمتها لعقيدة الإسلام السياسي، وفكرة التسامح وقبول الآخر المختلف في العرق والدين، أي فكرة قبول التنوع.

وقال: إنّ المطلوب إذن من الجماعات الإسلامية السياسية أن تكفّ عن الاستعمال الشعارتي للإسلام.

وفي الختام خلص الباحث إلى أنّ العلاقة بين الدين والدولة تكمن في إحلال التناغم والانسجام بين الوسائل التي تستخدمها الدولة المدنية لتأمين إدارة النشاطات المشتركة في المجتمع وضبطها، والغايات الخيرة التي ينطوي عليها الدين. إنّ الدولة لا يمكنها أن تكون دينية، بل مدنيّة، تنتقي وسائلها وفق مقاييس المردودية والفاعلية، وتحكم، في الوقت ذاته، إلى القيم والغايات التي يؤمن بها المجتمع.

تعقيب عبد الله جاب الله

عقب على الأوراق التي عُرضت عبد الله جاب الله الذي حاول في كلمته تناول أفكار المتدخلين وطروحاتهم، خاصة الأفكار التي يعتقد أنها غير صحيحة، مثل فكرة عدم وجود نظريات إسلامية لفكرة الحكم. كما أكد في هذا السياق أن القرآن يضع الحكم إلى جانب قضايا أخرى في الحياة، مما يثبت أن الإسلام هو منهج حياة شامل ومتكامل. وأشار المعقب أيضاً إلى تجربة الإسلاميين في الجزائر في حوارهم مع العلمانيين بكل أشكالهم وأهدافهم.

الجلسة النقاشية الأولى: "الإسلاميون والتحول الديمقراطي"

افتتح الدكتور أحمد موصللي هذه الجلسة النقاشية الأولى بالتعريف بالمتدخلين، ونقل الكلمة إلى الشيخ حارث الضاري الذي بدأ مداخلته بتقديم لمحة موجزة عن أوضاع العراق الحالية، وركز فيها على الضيم والأذى اللذين لحقا بالعراق جزاء الاحتلال الأميركي منذ عام ٢٠٠٣. فقد حلت دولة العراق وقواه الوطنية وابتدع الاحتلال ما سماه "العملية السياسية" التي قامت على التقاسم والمحاصصة الطائفية، وهو ما فتح باب الفتن الطائفية في هذا البلد.

وأشار الضاري إلى إستراتيجية الاحتلال في استجلاب نخبة وشخصيات سياسية حكمت العراق، وهي لا تنتمي إلى العراق من ناحية الولاء والثقافة وذلك بعد تزوير الانتخابات. الأمر الذي فتح الباب لتدخلات إقليمية بغطاء طائفي وخاصة من جارة العراق الإسلامية "إيران".

ورأى الضاري أن وجود الاحتلال والتدخلات الإقليمية أسهما في إضعاف العراق وإخراجه من محيطه العربي، إضافة إلى الآلام التي حلت بالآلاف العراقيين، إذ زجت بهم الحكومة العراقية في السجون. وعدّ الضاري الحكومة العراقية ربيبة الاحتلال الأميركي وإيران، وتخدم أهدافهما المشتركة في تدمير العراق وتقسيمه. وأكد الضاري أن العراقيين عازمون على تحرير بلدهم ورفع الظلم الواقع عليهم مهما بلغت التضحيات. وعلى الرغم من المصائب السابقة فإن العراقيين ليسوا أقل من الشعوب العربية التي ثارت على الأنظمة الديكتاتورية أو أدنى شأنًا منها. وذكر الضاري بالتظاهرات التي انطلقت في العراق في ٢٥ شباط / فبراير عام ٢٠١١، والتي رفعت

شعارات "الشعب يريد إسقاط النظام"، وسياسة الحكومة الحالية في قمعها؛ إذ لوحق المتظاهرون، وُرِّجَ بهم في السجون، وصُفِّي بعضهم.

ورأى الضاري أنّ مشكلة العراق الأساسية تتجلى في أنّه يحارب دولةً عظمى هي أميركا، لذلك طمست هذه التظاهرات وعتمت عليها إعلامياً لكنّ "الثورة" التي قال إنّها مشتعلة في العراق لم تنطفئ. وطلب من الدول العربية الالتفات إلى الشعب العراقي في انتفاضته ضدّ الظلم ومساعدته على تحقيق حريته وتحرّره.

وفي سياقٍ آخر، رأى الضاري أنّ تجربة الإسلاميين في العراق مثيرةٌ للشفقة لعدّة أسبابٍ أولها: عدم وجود ديمقراطيةٍ حقيقيةٍ، وثانيها: أنّ العراقيين لم يعرفوا من الديمقراطية سوى التصويت الذي كان على أسبابٍ فرعيةٍ وطائفيةٍ، وثالثها: أنّ الأحزاب الإسلامية لم تكن لها تجربةٌ ديمقراطيةٌ بل خضعت لإملاءات الأميركيين وإيران، ورابعها: أنّه لا يوجد ديمقراطية مع وجود القمع المفرط كالذي مورس ضدّ انتفاضة الشعب العراقي في ٢٥ شباط / فبراير عام ٢٠١١، وخامسها: أنّ الديمقراطية في العراق لم تكن لتغطّي على العملية السياسية التي قامت على أساسٍ طائفيّ.

وبارك الضاري للشعوب العربية التي تحرّرت من نير الديكتاتورية وطالب الحركات الإسلامية بالعدل والاعتدال ونكران الذات وتغليب مصلحة الشعوب العربية على المصالح الحزبية الضيقة، وذلك من خلال مشروعٍ كاملٍ يضمّ جميع مواطني الدول العربية بجميع مكوّناتهم.

أمّا المداخلة الثانية فكانت لعبد الله جاب الله، وقسم فيها الحركات الإسلامية من خلال نظرتها إلى الديمقراطية واختلاف وجهات نظر أصحابها وتحمس بعضهم تجاهها ومخاصمتهم لها في بعض الأحيان عندما شاركوا الأنظمة الديمقراطية وتشاركوا معها. وأشار جاب الله إلى التجربة الجزائرية حيث وُجد نظامٌ يقمع الحريات ويرفض المشاركة السياسية، ونكّر بالانتخابات الديمقراطية التي جرت في الجزائر عام ١٩٩٣، والتي فاز الإسلاميون بها فانقلبت السلطة على نتائج الانتخابات، بعد أن أعلنت عنها في الصحيفة الرسمية وأعدت نهجها القمعيّ. وأنهم جاب الله التيار العلمانيّ المتشدّد بالتّخندق مع السلطة في حريها على المسار الديمقراطيّ ونتائجه. وفرّق جاب الله بين العلمانيين الذين يحترمون الآخر وآخرين لا يعترفون به.

وقال جاب الله: إنَّ السلطة في الجزائر لم تتوقّف عند إلغاء نتائج الانتخابات بل اتّبعَت ممارساتٍ للحدّ من تغلغل النّيار الإسلاميّ في المجتمع، وحاولت ترويضه وجعله تحت سيطرتها. وكانت السّجون والإبعاد وغير ذلك مصير المعارضين. ورأى جاب الله أنّ سلوك النظام الجزائريّ في قمع معارضيّه ليس له مثيلٌ عربيّاً.

وأشار جاب الله إلى نموذجين يجب أن يُطبّقا من أجل ضمان التحوّل الديمقراطيّ، أولهما: مبدأ الفصل بين السلطات الذي توكّد عليه مختلف النصوص الشرعيّة في الإسلام، والتي تحرم الاستبداد وتزهد فيه مستشهداً بالحديث الشريف "كلمة حقّ عند سلطانٍ جائرٍ". وثانيهما: الأساس الفلسفيّ الذي تقوم عليه التّشريعات. وفرّق بين التّشريعات الوضعيّة والأهونيّة، إذ تقوم الأولى على مبدأ القوّة التي أنتجت أنظمةً ديمقراطيّةً، ومع ذلك وقفت في وجه حرّية الشعوب في بعض الحالات، مستشهداً بتجربة فرنسا في الجزائر، أمّا في الفقه الإسلاميّ فأساس التّشريع هو الحقّ والعدل، وأنّ المواطنة مبسوطةٌ للجميع على أساس الولاء للدولة.

وكانت المداخلة الثالثة لغازي صلاح الدين الذي دعا إلى مقاطعة التجارب والنماذج الديمقراطيّة للشعوب، ومحاولة استخلاص نموذجٍ ديمقراطيّ للحركات الإسلاميّة على افتراض أنّ النظام الديمقراطيّ متطوّر، ولم يصل بعد إلى كماله. وطالب الحركات الإسلاميّة بالتركيز في ابتداء نموذجها الديمقراطيّ على الجانب الدنيويّ والجانب الأخرويّ الذي هو ركنٌ مهمّ في حياة المسلمين، وذلك بإيلاء فكرة العدل أهميّةً قصوى حتّى لو كانت على حساب الحرّية ولكن دون أن تنفيها.

أمّا المداخلة الأخيرة فكانت لياسر برهامي، رئيس حزب الدعوة السلفيّة في مصر، وقد ميّز بدايةً بين السلفية التقليديّة التي ترى في الحكّام، مهما كانت طبيعتهم، أمراء المسلمين ولا يجوز الخروج عليهم، والسلفية الجهاديّة التي تتخذ العنف سبيلاً لتحقيق الحكم الإسلاميّ. وركّز على اتّجاه يؤمن بالعمل السياسيّ ويتعامل بشكلٍ جدّيٍّ مع قضية الديمقراطية. وشدد برهامي على أنّ الإسلام منهجٌ متكاملٌ يرفض الفصل بين الدين والسياسة، وأنّ الإسلام جاء لينظّم حياة الإنسان الشخصية وينظّم دولته سواءً في السياسة أم الاقتصاد، أم جميع الجوانب الأخرى، وهو ما تؤمن به الدعوة السلفيّة. ورأى برهامي أنّ الدعوة السلفيّة فيما سبق كانت ترفض المشاركة في العمليّة

السياسية، وتميل إلى المقاطعة نتيجة الضغوط التي كانت تمارس من نظام الاستبداد على كل من يشارك في العملية السياسية وتطلب منها تنازلات لا تتلاءم مع الدين الإسلامي.

وفي جانب آخر تحدّث برهامي عن موقف الدعوة السلفية من التظاهرات معتقداً أنّ الدعوة السلفية شاركت في التظاهرات الطلابية عام ١٩٧٧، وحضت عليها في قضايا إسلامية معينة كما حصل في مصر عام ٢٠١٠ (قضية المسلمات الجدد) ناهيةً عن التحريض على القتل والعنف. كما أنّ الدعوة السلفية رفضت أن تقول إنّ "الحكام هم ولاة الأمور"، وهذا ما عرضها لانتقادات اتجاهات سلفية عدّة وهي التي كانت تحرّم الخروج عن الحكام. أمّا عن المشاركة في الثورة المصرية فرأى أنّ مشاركة الدعوة السلفية في الثورة كانت لحماية الجبهة الداخلية وخاصة الأقباط معتبراً أنّ الأقباط شركاء في الوطن تجب حمايتهم على الرغم من الاختلاف معهم في العقيدة والإيمان القاطع لدى الدعوة السلفية بأنّ "الدين عند الله الإسلام".

وبعد انتهاء المداخلات السابقة بدأت التعقيبات، وكان أولها للدكتور عبد الناصر الجابي وركّز على ما قاله الأستاذ جاب الله متحدثاً عن وجود نوعين من الإسلام السياسي في الجزائر، الأول: هو الإسلام الجذري وتمثله جبهة الإنقاذ التي خلت من قيادة سياسية معروفة تطرح رؤية واضحة، بل كانت شخصيات اجتماعية. وهذا الإسلام السياسي الجذري القريب من الحركات الاجتماعية يقابله تيار إسلامي أقرب للفئات الوسطى، ويمثّل تيار الإخوان المسلمين ويريد المشاركة في اللعبة السياسية عن طريق الانتخابات والمشاركة في الحكومة. ورأى الجابي أنّ النظام الجزائري نظراً لخصائصه الريعية، قبل المقايضة من هذا التيار وأدمجه في اللعبة السياسية.

وكان التعقيب الثاني لشمس الدين ضو البيت الذي ذكر أنّ تجربة الحركات الإسلامية في السودان طويلة في الحكم، واستمرت لمدة ٢٥ عاماً، ولم تكن نتائجها إيجابية. لأنّها قاربت الديمقراطية في إطار الأغلبية المسلمة فقط، دون المواطنة السودانية. ورأى أنّ الحركات الإسلامية في السودان لم تطوّر منهجاً تجديدياً يستطيع التعامل مع المنتجات الحديثة مثل الحزبية، والتعددية، والمجتمع المدني وغيره. بعد ذلك انتقلت الكلمة إلى المعقّب الثالث خليل العناني الذي تحدّث عن ثلاث نقاط أولها: العلاقة بين الديمقراطية والطائفية وهذا ما يثير سؤالاً

عن جاهزية المجتمع العربي للديمقراطية في ظلّ رسوخ مفهوم الانتماء الطائفيّ. وثانيها: أنّ الصراع الإسلاميّ - الإسلاميّ داخل الجزائر كان ضاراً بالحركات الإسلاميّة التي لم تنجح في إنتاج مراجعةٍ شاملةٍ لتصويب مسارها؛ وهو ما أدّى إلى سيادة حالة التفتت. وثالثها: الحالة المصريّة، فقد رأى أنّ مداخلة ياسر برهامي تحمل نوعاً من الانتقائيّة إذ خرجت الدعوة السلفيّة في تظاهرات حول قضايا إسلاميّة، في حين امتنعت عن الدعوة إلى المشاركة في الثورة المصريّة.

ملخص جلسات اليوم الثالث (الاثنين ٨/١٠/٢٠١٢)

الجلسة النقاشيّة الثانية:

شهد اليوم الثالث من المؤتمر الجزء الثاني من الجلسة النقاشيّة "الإسلاميون والتحول الديمقراطيّ"، وقد افتتحها وأدارها عبد الوهاب الأفندي، وتناوب على منصتها كلّ من المحاضرين: السنوسي بسيكري، وسالم الفلاحات، وعبد الوهاب الأنسي، وإسلام لطفي. تناولت الجلسة بشكلٍ عامّ الدور المطلوب من الحركة الإسلاميّة، وموضوع الديمقراطيّة في العالم العربيّ، خاصّة أنّ جلّ الحركات الإسلاميّة نشأت في ظلّ أنظمة استبداديّة تمنع الحريات.

كان الباحث السنوسي بسيكري أوّل المتحدثين، وقدم في البداية نظرةً عامّةً على الأوضاع في ليبيا، مؤكّداً أنّ "كلّ يوم يمضي وتفشل فيه الحكومة في تعبئة هذا الفراغ السياسيّ والأمنيّ القائم، يملأ فيه الآخرون هذا الفراغ". وأضاف أنّ هذا "الفراغ السياسيّ قائمٌ ويزداد عمقاً وتصدّعاً في ليبيا. والمشكلة أنّ زيادة هذا الفراغ مرتبطةً أصلاً بفراغٍ أمنيّ". وعن الخريطة السياسيّة الليبيّة، قال السنوسي: "ليست في ليبيا تكتلاتٌ وأقطابٌ واضحةٌ كما هو الأمر في مصر وتونس. فحتّى الأحزاب التي شكّلتها شخصياتٌ تقول إنّها ليبراليّة أو علمانيّة، قد أصبحت تتماهى مع حال الشعب، فأصبح هناك تطابقٌ بين كلّ الأحزاب من الناحية النظرية، بحيث لا تجد فروقاتٍ واضحةً بين برامج التيارات الإسلاميّة، وبين من هم محسوبون على التيار الليبراليّ". وأوضح أنّ

الساحة السياسية بصراعاتها تبرز كل الأطراف واللاعبين بحسب سلوكياتهم ومواقفهم. وختم السنوسي حديثه بضرورة وصول القوى السياسية الليبية إلى درجة من النضج السياسي والبرامجي تخرجها من واقع الارتجال إلى حالٍ من التخطيط الإستراتيجي.

واستهلَّ عبد الوهاب الأنسي أمين عام حزب الإصلاح اليمني، كلمته بقوله إنَّ العمل الإسلامي والحركة الإسلامية في اليمن كانا مبكَّرين وقد بدأ منذ ثورة ١٩٤٨. وتناول المتحدث تجربة حزب الإصلاح اليمني في التحوّل الديمقراطي في اليمن، بدءاً من تأسيسه في ١٣ أيلول / سبتمبر ١٩٩٠. وقال إنَّ الإصلاح حركةً سياسيةً تهدف إلى إعادة حقّ الأمة في اختيار من يحكمونها، ومحاسبتهم وعزلهم إنْ لزم الأمر. ثمَّ أشار إلى أنَّ هذا الحزب قدّم تجربةً فريدةً في العمل السياسي مع شركائه في أحزاب اللقاء المشترك، وهي التجربة التي ظهر تميّزها في الثورة الشبابية السلمية.

تطرّق الأنسي، أيضاً، إلى مشاركات الإصلاح في العملية السياسية والانتخابية، بدءاً من أول انتخاباتٍ برلمانيةٍ عام ١٩٩٣ حصل فيها الإصلاح على المرتبة الثانية على الرغم من التحالف بين نظامي المؤتمر الشعبي والحزب الاشتراكي، بعد فترةٍ انتقاليةٍ امتدّت ٣٠ شهراً، عانى فيها اليمن صراعاً بين حزبين: كلٌّ حزبٍ يمثّل دولةً ويحتفظ بقوّته وعسكره، وكان الإصلاح حينها مع الأحزاب الأخرى في المعارضة. وقال إنَّ انتخابات عام ١٩٩٣ كانت أفضل انتخاباتٍ في اليمن، لوجود توازن القوى حينها. وفي كلمته أكّد المتحدث الثالث في الجلسة سالم الفلاحات الأمين العامّ السابق لتنظيم الإخوان المسلمين في الأردن، على أنَّ الإصلاحات التي قام بها النظام مؤخّراً شكليةً، وقد أفرغت من محتواها في الوقت الذي يتزايد الحراك في الشارع الأردني.

وعن أسلوب قيادة التنظيم في الأردن قال سالم الفلاحات: "لدينا ثلاثة مراقبين عامين سابقين للإخوان لا يزالون على قيد الحياة، وأربعة أمناء، ولدينا قانونٌ يمنع ترشّح المراقب لأكثر من فترتين". واستعرض الفلاحات تاريخ الإخوان مع النظام الأردني، وأشار في هذا السياق إلى تحوّل تعامل النظام مع الإخوان بعد أحداث حماة في سورية. وعن مسار الديمقراطية الأردنية، قال سالم الفلاحات: "في ١٩٥٦ كانت أول حكومةٍ برلمانيةٍ حزبيةٍ منتخبةٍ وآخر حكومةٍ حتّى اللحظة في الأردن".

أما المتحدّث الرابع في الجلسة فهو الناشط الشبابي المصري إسلام لطفي، وقد حاول في كلمته أن ينتقد بعض المسلكيات السياسية الإسلامية المصرية، إذ قال: "لابدّ من وجود مراجعاتٍ سياسيةٍ وفكريةٍ حقيقيةٍ لدى الإسلاميين (خاصةً السلفيين) فيما يخصّ الديمقراطية والحكم". وانتقد لطفي في المقابل أسلوب القوى العلمانية المصرية بقوله: "على القوى العلمانية ومن تطلق على نفسها قوى مدنيّة أن تعالج حالة الرخاوة التنظيمية الشديدة لديها، وأن تكون هناك تفرقةً بين الصّراع بغرض إضعاف المواقف الحزبية وبين الصّراع لإضعاف الدولة".

محاضرة الشيخ راشد الغنوشي

تحدّث راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة في تونس، عن أنّ التيار الإسلاميّ يتطلّب تعريفًا، فهو ليس كلاًّ واحدًا، بل هو مجموعةٌ من المدارس والأفكار. والإسلاميون فئةٌ من المسلمين تعتقد أنّ الإسلام يستطيع تنظيم كلّ الأنشطة الإنسانية وتغطيتها. وبهذا المعنى يحتمل التيار الإسلاميّ أن يجمع من بن لادن إلى أردوغان. وأشار إلى أنّ هناك مجموعةً من الإسلاميين رفضت الديمقراطية، وجعلتها في تعارضٍ مع الإسلام، ومع حكم الله. وهذا تعريفٌ بسيطٌ وساذجٌ للديمقراطية، يغفل طبيعتها الفلسفية، وخضوعها للشروط الثقافية لكلّ مجتمع. وهؤلاء يجعلون حكم الله مجسدًا في قرارٍ وكسبٍ فئةٍ معينةٍ تعمل على تنزيله. وذكر أنّه لا تزال هناك أصواتٌ تكفّر الديمقراطية، وأخرى تجعلها بدعةً، لكنّ المؤكّد هو أنّ الطيف الأوسع من الإسلاميين مقتنع بالديمقراطية.

وتتزايد قناعة التيار الإسلاميّ ببناء دولةٍ مدنيّةٍ تستمدّ شرعيّتها من الشعب، لا يكون فيها الشعب ربع الشرعية أو نصفها، فالمواطنون يملكون الدولة ولا تملكهم الدولة. وهم يستحقّون مبدئيًا حقوقًا متساويةً كما أنّ عليهم واجباتٍ متساويةً، وذلك من خلال مؤسساتٍ منتخبة. هنا يأتي الحديث عن الشريعة بالنظر إلى أنّها مصدر التشريع الأساس، وذكر أنّهم في تونس بصدد سنّ قانونٍ يضبط هذه المسألة. وأشار إلى تخوّف البعض من اتّخاذ الشريعة مصدرًا أساسًا للتشريع. وذكر أنّ حركة النهضة اقتنعت بضرورة الحفاظ على حرّية واختيار قسمٍ من المواطنين ممّن لا

يطمئنون لجعل الشريعة مصدرًا للتشريع. فالديمقراطية ليست فقط ضمان حق الأغلبية، بل هي أيضًا احترام رأي الأقلية. فالديمقراطية ليس فقط ما هو في النصوص بل هي أيضًا ما يوجد في النفوس. وأشار الغنوشي إلى أنه ليس في الإسلام ما يمنع الاقتباس من كل حكمة، ومن تلك الحكم الحديث عن الدولة الديمقراطية والمدنية والمساواة والتعددية الحزبية.

ويرى الغنوشي أنّ فكرة التعددية السياسية في التنظير الإسلامي لا تزال في حاجة إلى المزيد من الاهتمام والتوسيع عند المفكرين الإسلاميين. وينطبق الأمر نفسه على فكرة المساواة في المواطنة، والتي يقتنع بها غالب التيار الإسلامي.

أصدر الأزهر وثيقة مؤسّسة للديمقراطية والمساواة والتعددية. وهذه الوثيقة شبيهة بوثيقة الصحيفة التي وضعها الإسلام في فجر الإسلام. فهي وثيقة أسست لمجتمع المواطنة والمساواة، وهي تأكيد لما جاء في القرآن الكريم (لا إكراه في الدين). وقد شهد التاريخ الإسلامي على هذه الحقيقة المؤسّسة، ولنا في العراق خير مثال. وذكر أنّ العلمانية الغربية جاءت حلًا إجرائيًا لمشكل الاحتراب الديني، وتقاتل الطوائف الدينية، بينما كانت حروبنا نحن في التاريخ الإسلامي من أجل السلطة. لأننا لم نستطع تحقيق إجراء ناجح لتداول الحكم، فظلت الشورى موعظةً يوجهها العالم إلى الحاكم. وذكر أنّ البعض يريد استيراد العلمانية باعتبارها فلسفةً، ويفرضها على البيئة الإسلامية، بينما نحن لسنا في حاجة إلى هذه الفلسفة، لكن يمكننا الاستفادة منها كألية إجرائية تنظّم تداول السلطة والحكم. وقال "نحن في تونس انتبهنا إلى أهمية العمل النقابي والحقوق بعد رجّة مجتمعية عشناها في السبعينيات.

وذكر الغنوشي أنّهم في حركة النهضة استفادوا من المكتسبات الحقوقية التي نالتها المرأة عبر التاريخ النضالي الطويل في تونس. وقد تأسست الحركة الديمقراطية في تونس داخل التيار العلماني، واستفدنا من الاحتكاك مع هذه الحركة وتعلّمنا منها، كما استفدنا من احتكاكنا في الجامعة مع التيارات المخالفة لفكرنا. فقد دخلت الحركة الإسلامية السياسة في تونس من باب مواجهة الاستبداد. ولذلك ظلّت الحركة تدور مع الحرية وتحالفت مع كل أنصارها. وقد أسسنا مع العلمانيين المعتدلين وثيقة ثقافية ديمقراطية، سهلت علينا التحالف مع القوى الديمقراطية العلمانية.

إنّ التطوّر الجديد هو أنّ حركة التّهضة تمثّل بأعضائها نحو ٤٢% في المجلس التأسيسي، ومع حلفائها نحو ٦٠%. ومن مهمّة هذا المجلس تدوين مسودة دستورٍ ديمقراطيّ. فالنصّ الآن جاهزٌ، وسيُطرح للتداول والنقاش، لكن هناك مشكلةٌ لا تزال معلقةً، وهي الخلاف على طبيعة النظام: هل هو برلمانيّ أم رئاسيّ؟ ونحن في حركة التّهضة نوّكّد على النظام البرلمانيّ، لأنّنا نرى أنّ الاستبداد دخل علينا من باب النظام الرئاسيّ، بينما يساند الآخرون بما فيهم حلفاؤنا فكرة النظام الرئاسيّ. وقد نضطرّ في النهاية إلى البحث عن حلٍّ وفاقٍ بيننا وبين منافسينا السياسيّين. وحدث الخلاف أيضًا على صيغة "التكامل بين الجنسين"، بحيث طالب منافسوننا باعتماد صيغة "المساواة بين الجنسين"، ونحن سنضطرّ في هذا الأمر أيضًا إلى سحب هذه الصيغة، لأنّنا نعتقد أنّ هذا الدستور هو دستور كلّ التونسيّين وليس ٥١% منهم فقط. وينبغي لكلّ التونسيّين أن يجدوا أنفسهم فيه.

محاضرة الأستاذ خالد مشعل

بدأ خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي لحركة حماس، محاضرتَه بمحاولة تلمّس ملامح تجربة الحركة على الساحة الفلسطينية مميّزًا بين الحالة الفلسطينية التي يعيش فيها الشعب الفلسطينيّ تحت الاحتلال والحالات العربيّة الأخرى، مصنّفًا حركة حماس ضمن حركات التحرير الوطنيّ، وليست حركةً إسلاميّةً بالمفهوم السائد على الرغم من مرجعيّتها الإسلاميّة. وأكّد مشعل على أنّ المنهاج الفكريّ لحماس نابعٌ من كونها حركة مقاومةٍ وحركة تحريرٍ وطنيّ ضدّ الاحتلال الإسرائيليّ. وذكّر بأنّ وجود سلطه فلسطينيّة من دون أرضٍ جاء ثمرة اتّفاقٍ أمنيّ - اقتصاديّ ترجمته اتفاقيّة أوسلو التي أنتجت السلطة الفلسطينية، واتفاقيّة باريس عام ٢٠٠٩. وبالتالي، فإنّ تجربة حماس كحركة إسلاميّة ليست حالةً متماهيّةً مع حالات حركة الإسلام السياسيّ في الدول العربيّة، ولا تستحقّ أن تدرس إلّا في الإطار المقارن. كما استعرض مشعل في كلمته الظروف السياسيّة التي صاحبت الانتخابات البرلمانيّة عام ٢٠٠٦، والتي فازت فيها حماس. وذكّر برفض المجتمع الدوليّ وبعض الدول العربيّة والإقليميّة نتائج الانتخابات، وسعيها إلى عزل حماس ومحاصرتها، وهو ما أدّى إلى صراعٍ دامٍ وانقسامٍ فلسطينيّ.

أما عن المشاركة في السلطة، فأشار مشعل إلى أنه من غير الصحيح أن تشارك في سلطة أنت ترفضها ولا تتوافق مع مبادئ الحركة. لكنّ قرار المشاركة جاء لأنها سلطة الأمر الواقع ولا مفرّ منها، وكان لا بدّ من تحييدها من أجل أن لا تلحق تأثيراً سلبياً بالحركة أو للسّير بها في اتجاه آخر. وزعم مشعل أنّ السلطة الفلسطينية قبل عام ٢٠٠٥، كانت تسمح بنوعٍ من المزاجية ما بين المقاومة والسياسة، تحوّلت بعد وفاة ياسر عرفات إلى سلطة مفاوضاتٍ فقط. وكان لا بدّ من الدخول فيها من أجل المحافظة على مشروع المقاومة، وأنّ مشاركة حماس فيها كانت بحكم الضرورة، وأنّ الحركة تقترب من السلطة وتبتعد عنها بحكم الضرورة فقط.

وفي موضوع العلاقة بين الحركات الإسلامية والديمقراطية (نموذج حماس)، شدّد مشعل على أنّ الممارسة الديمقراطية خلال التاريخ الإسلامي كانت قصيرةً وحدّدها بفترة الخلفاء الراشدين فقط. وبالتالي لا بدّ للحركات الإسلامية من تأسيس نموذجٍ معاصرٍ للديمقراطية، يأخذ بعين الاعتبار مبادئها الرئيسية، والتي ترسّخت اليوم. ونصح مشعل الحركات الإسلامية بممارسة الديمقراطية في بيئتها الداخليّة، مشيراً إلى تجربة حماس في هذا الجانب.

وتطرّق مشعل إلى تجربة الإسلاميين في دول المنطقة العربيّة، وقدم لها بعض الملاحظات والنصائح وهي:

١. التفريق بين موقع المعارضة وموقع الحكم، ثمّ بين المفترض والمتخيّل، والواقع، بين دور الناقد والممارس، معتبراً أنّ الحركات الإسلامية تعوّدت على المعارضة وعندما دخلت الحكم وجدته معقّداً، وبالتالي لا بدّ أن تعترف الحركات الإسلامية بأنّ الحكم أعقد من المتخيّل.
٢. عدم الانفراد بالحكم، والبحث عن صيغ شراكةٍ وطنيّةٍ مهما كان حجم الأغلبية التي حصلت عليها الحركات الإسلامية.
٣. أن يتواضع صاحب الأغلبية وينحاز للمصلحة العامّة ويشرك الآخرين في الحكم، وأن يتواضع صاحب الأقلية وينحاز للمصلحة العامّة ويسلم للأغلبية ويشرك معها.
٤. التوازن بين أولويّات الداخل والهّمّ الوطني الداخليّ والقضايا الكبرى.

٥. يجب أن تكون العلاقة مع الغرب وخاصةً الولايات المتحدة الأميركية خاليةً من أيّ تنازلاتٍ تقدّم وخاصةً فيما يتعلّق بالقضية الفلسطينية. فالقضية الفلسطينية ليست رافعةً للشعوب فحسب، بل هي رافعةٌ للأنظمة الجديدة كذلك. وأشار مشعل إلى أنّ المرونة السياسية مطلوبةٌ ولكن يجب أن لا تكون مجانيةً.
٦. الانفتاح على تجارب الإقليم والابتعاد عن الانكفاء على الذات.
٧. إعادة رسم خريطة الإقليم بما يخدم مكانة العرب وتأثيرهم فيه، من خلال طرح مشروعٍ عربيٍّ يكون على أساسه التفاهم مع القوى الإقليمية. وشدّد مشعل على أنّ العرب كانوا مغيبين أو غيّبوا أنفسهم عن تفاعلات الإقليم وهذا يجب أن لا يستمرّ.
٨. الحذر من إشكالية التدافع بين الاتجاهات الفكرية داخل الدول العربية ورأى أنّها مسألة خطيرةٌ وخاصةً في مسألة الطائفية مشيرًا إلى أنّ معالجة هذه الإشكالية تكون عن طريق الانفتاح والابتعاد عن الاستخدام السياسي للطائفية.
٩. التواضع في ادّعاء الحقيقة وفي الوعود التي تُقدّم للناس.
١٠. التسلّح بالرقابة والمحاسبة، للتخلّي بالاستقامة في ظلّ فساد السلطة الهائل.