كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٦٠

٢٠١٢

رئيس التحرير المؤسس (١٩٩٦- ٢٠٠٩)
د. محمد السيد سعيد

أشرف على هذا العدد
بهي الدين حسن

مدير التحرير
رجب سعد طه

إخراج فني
هشام السيد

المراسلات
باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
القاهرة: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: info@cihrs.org

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي

الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أسهم في تأسيسه

د. محمد السيد سعيد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو منظمة غير حكومية إقليمية مستقلة تأسست عام ١٩٩٣، تهدف إلى دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربي، وتعزيز الحوار بين الثقافات في إطار الاتفاقيات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركز على اقتراح والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستورية تعزز من المعايير الدولية لحقوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثية، ودعوية عبر توظيف مختلف الآليات الوطنية والإقليمية والدولية، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكل خاص على الشباب، وبناء القدرات المهنية للمدافعين عن حقوق الإنسان. ومنذ تأسيسه يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب و دوريات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم العربي.

يسعى مركز القاهرة إلى المساهمة في إلقاء الضوء على أبرز المشكلات والقضايا الحقوقية الملحة في الدول العربية، والتنسيق مع مختلف الأطراف المعنية والمنظمات غير الحكومية في المنطقة ، والعمل سوياً من أجل رفع الوعي العام بهذه القضايا ومحاولة التوصل إلى حلول وبدائل تتوافق مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

يتمتع المركز بوضع استشاري خاص في المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة، وصفة المراقب في اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان والشعوب. المركز عضو في الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان، والشبكة الدولية لتبادل المعلومات حول حرية الرأي والتعبير (ايفكس). المركز مسجل في القاهرة وباريس وجنيف. وحاصل على جائزة الجمهورية الفرنسية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٧.

رئيس مجلس الإدارة

كمال جندوبي

المدير العام

بهي الدين حسن

الفهرس

•• هذا العدد — مدير التحرير — ٥

•• الموجة الإسلامية الثالثة والثورة: بعض الأصول والدلالات والآثار / ياسين الحاج صالح — ٩

•• العلمانية وعلاقة الدين بالدولة من منظور حركة النهضة التونسية / راشد الغنوشي — ٢٥

•• الحركات الإسلامية المصرية فى أعقاب ثورة يناير: ولادة متعسرة لما بعد الإسلامية
د.أشرف الشريف — ٣٥

•• السلفيون والصوفيون فى مصر — د.جوناثان براون — ٦٥

•• تحليل الخطاب السياسي للأحزاب السلفية المصرية — د. يسري عزباوي — ٨٥

مناظرة

•• الضمانات الدستورية لحماية الحريات الدينية فى مصر — عفاف حنا — ١١٣

•• الدفاع عن الجماعات الإسلامية لم يكن خيارًا.. بل واجبًا أخلاقيًا
بهي الدين حسن — ١٢٣

•• هل يقف تفسير الشريعة الإسلامية عائقًا أمام ممارسة حرية المعتقد؟
دراسة فى فقه مجلس الدولة المصري — معتز الفجيري — ١٣٩

وثائق

•• القانون التونسي رقم ٨٨ لسنة ٢٠١١ بشأن تنظيم الجمعيات — ١٦٥

•• مشروع قانون الجمعيات (المنظمات غير الحكومية) والمؤسسات الأهلية ..
مشروع مشترك بين ٥٦ منظمة حقوقية وتنموية مصرية — ١٧٧

•• مشروع قانون الجمعيات الليبي المقدّم من المجلس الوطني الانتقالي المؤقت — ١٩١

هذا العدد

مدير التحرير

في وقت وجيز بات الربيع العربي رهن الاستقطاب الحاد بين ما بات يعرف بالقوى المدنية وتيار الإسلام السياسي، وبخاصة في مصر وتونس. حيث حققت الأحزاب الإسلامية في كلا البلدين نجاحات باهرة في الانتخابات العامة وفي تأجيج الصراعات السياسية، بدرجات متباينة، مع القوى المدنية التي حازت في الانتخابات نسبة لا تؤهلها –من وجهة نظر الإسلاميين– إلا لركوب مقعد "الأقلية" والخضوع لرغبات الإرادة الشعبية التي تمثلها "الأغلبية" الإسلامية.

الأحزاب الإسلامية ليست كلها طيفًا واحدًا، فقد انخرط الإخوان المسلمون في مصر في العمل السياسي منذ عقود وخضع خطابها وممارسته للتطور؛ فأعلنت القبول بالعملية الديمقراطية وتداول السلطة، ولها تجارب في خوض الانتخابات البرلمانية، كما لم تجد غضاضة في إظهار قدر من الاحترام لحقوق الإنسان في وقت كان المنتمون لها يختبرون مرارة الحرمان من الحقوق الأساسية.

هذا في الوقت نفسه الذي اختارت فيه الجماعات السلفية المصرية أن تنتبذ، حتى بواكير الثورة، موقعًا قصيًا من السياسة، بل زادت بأن ظلت لعقود تنتج خطابًا دينيًا يناصب الديمقراطية والتعددية السياسية عداءً مستحكمًا بلغ حد وصمهما بالكفر في فتاوى عديدة. لكن بعد النجاح الذي أنجزته الثورة في الإطاحة برأس النظام القديم، بدأت الجماعات السلفية في تأسيس أحزاب سياسية ثم خاضت الانتخابات البرلمانية، وذلك دون أن تبذل جهدًا فكريًا وفقهيًا في مراجعة حقيقية للفتاوى الدينية التي روجت لها لفترات طويلة. فيما آثرت نظيرتها التونسية الابتعاد عن الانخراط في العمل الحزبي والبرلماني، لكنها في المقابل لجأت، في مناسبات عدة، إلى انتهاج العنف في الشارع ومحاولة فرض تفسيراتها الدينية على المخالفين لها. ولعل التحاق السلفيين المصريين بقطار العمل السياسي الحزبي قد ساهم في تجنيب المجتمع ويلات التجاء التيار الديني للعنف.

حين كانت القوى السياسية الإسلامية في موقع المعارضة، كانت حريصة على المشاركة في العديد من الحوارات والمناظرات، مع القوى السياسية المدنية ومنظمات حقوق الإنسان المحلية والدولية، حول رؤية الإسلام –أو بالأحرى رؤية تيار الإسلام السياسي– للديمقراطية وتداول السلطة وحقوق الإنسان. كان لسان حال الحركة الإسلامية يشير إلى رغبتها في إزالة مخاوف المواطنين والقوى السياسية والمجتمع المدني من التيار الديني. اللافت أن هذه الحوارات عقدت في ظل أجواء عانت فيها كل الأطراف من غياب الديمقراطية وازدراء السلطات لحقوق الإنسان. لكن ماكينة الحوارات ظلت تدور تحسبًا للحظة افتراضية ينجح فيها التيار الديني في الوصول للسلطة وتتحقق هواجس القوى السياسية المدنية بأن يتم القضاء، بالديمقراطية، على حلم التحول الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان.

اندلعت ثورات الربيع العربي، فأزاحت النظم القديمة، بدرجات متفاوتة في النجاح، وبدأت خوض فتراتها الانتقالية، بكل ما فيها من ارتباك وتخبط وفقدان للأمن ومعاناة من تدهور الأوضاع الاقتصادية، لكن أبرز معالمها كان ذلك الاستقطاب الحاد بين القوى السياسية الإسلامية من ناحية والمدنية من ناحية أخرى حول طبيعة الدولة، مدنية أم دينية، وحول موقع الشريعة الإسلامية في الدستور الجديد والموقف من الحريات العامة والخاصة.

الاستقطاب في تونس كان أقل حدة، وعولج بأن قررت حركة النهضة الإسلامية، صاحبة الأغلبية في الجمعية التأسيسية للدستور، أن تكتفي بالنص الوارد في الدستور على أن تونس دولة حرة لغتها العربية ودينها الإسلام، وقررت التخلي، ولو مؤقتًا، عن النص في الدستور

على مرجعية الشريعة الإسلامية بالنسبة للعملية التشريعية، وأعلنت أنها اتخذت هذا القرار حرصًا على تحقيق الوفاق الوطني وتجنبا لإثارة الشقوق في صفوف المجتمع.

ولكن ما زال هناك كثير من بواعث القلق من هيمنة الإسلاميين على المجال العام، والتهديدات التي يمثلها صعود الأحزاب الإسلامية على الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان، وفي مقدمتها حريات التعبير والمعتقد وحقوق المرأة والأقليات. خاصة وأن البرامج الانتخابية وأهداف بعض هذه الأحزاب وخطاباتها السياسية، لا توفِّر ضمانات حقيقية لحماية وتعزيز الحريات وحقوق الإنسان؛ بل إن بعضها يشكل تهديدًا صريحًا للحقوق والحريات.

في هذا الإطار؛ يسعى هذا العدد من (رواق عربي) لاستكشاف خريطة الأحزاب الإسلامية الجديدة التي حازت أغلبية برلمانية في مصر، وتقديم قراءة في خطاباتها السياسية ومواقفها من الديمقراطية وحقوق الإنسان ومن الثورة وأهدافها، ويحتوي العدد على رؤية حركة النهضة التونسية للعلمانية وعلاقة الدين بالدولة، كما يناقش أثر صعود حركات الإسلام السياسي على طبيعة المشهد السياسي في العالم العربي.

وفي إطار اهتمامها بدراسة وتوثيق تطور حركة حقوق الإنسان المصرية؛ تنشر (رواق عربي) لأول مرة دراسة حول طبيعة وأبعاد الجدل الذي دار في أورقة المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، في التسعينيات من القرن الفائت، حول موقف المنظمة الأخلاقي والحقوقي من الانتهاكات التي كان يتعرض لها آنذاك أعضاء الجماعات الإسلامية في زمن الإرهاب.

كما يقدّم العدد دراسة حول موقف القضاء المصري إزاء قضية تغيير الديانة، والتي تعرف في أدبيات الفقه الإسلامي بالردة، مع التركيز بشكل خاص على التحول من الإسلام إلى المسيحية.

على صعيد آخر، واستكمالاً لاهتمام (رواق عربي) بالأزمة التي يتعرّض لها الحق في التنظيم وحرية تكوين الجمعيات في مصر والعديد من الدول العربية؛ يحتوي قسم الوثائق على قانون تنظيم الجمعيات في تونس ومشروع قانون الجمعيات في ليبيا المقدّم من المجلس الانتقالي؛ وكلاهما يقدم نموذجًا للالتزام بالمعايير الدولية لحرية التنظيم. بالإضافة إلى مشروع قانون الجمعيات الذي أعده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وأيدته ٥٦ منظمة حقوقية تنموية؛ وذلك وفق آخر تعديلات أجريت عليه في عام ٢٠١٢.

٩

الموجة الإسلامية الثالثة والثورة..
بعض الأصول والدلالات والآثار

ياسين الحاج صالح *

ليست موجة الصعود الإسلامي الحالية، المواكبة للثورات العربية، أو المترتبة عليها، هي الأولى في البلدان العربية. سبقتها موجتان: موجة التأسيس التي امتدت بين أواخر عشرينيات القرن العشرين وأواسط أربعينياته، وذلك بعد إلغاء الخلافة العثمانية وفي ظل وقوع البلدان العربية تحت الحكم الأوربي. ثم موجة ثانية في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، وفي ظل الاستبداد ومواجهته.

يفصل بين الموجتين الأخيرتين جيل أو أكثر أيضا، بين ربع قرن وثلثه، «تغوّلت» خلاله الدولة في العالم العربي، ولم يتحقق لأي منها اختراق اقتصادي حاسم أو السيطرة على المشكلة الديموغرافية، وساد الفساد والتخاذل عن مواجهة أية قوى دولية أو مشكلات اجتماعية محلية، وعم الميل إلى توريث الحكم في الجمهوريات العربية الأساسية، وهو ما تحقق فعلا في أقدم هذه الجمهوريات، سوريا.

---

* كاتب سوري.

الموجة السابقة كانت أكثر ميلا إلى العنف أو عنيفة حيال النظم الحاكمة، تكفيرية أو نزاعة إلى التكفير ثقافيا واجتماعيا، استبعادية حيال التيارات والقوى السياسية الأخرى. ولا ريب أنها أسهمت في تفاقم الطابع الدراكولي للحكم في البلدان العربية، وإن يكن تأثيرها في هذا الشأن ظرفيا، وليس بنيويا. فقد أظهرت هذه النظم، في سوريا والعراق، وفي تونس وليبيا ومصر، ميلا ثابتا للانفراد بالسلطة وقمع المعارضين قبل أن تتعرض لأي تحد منظم من جهة الإسلاميين. المواجهة مع الإسلاميين عززت استعدادا قويا أصلا لدى هذه الأنظمة.

ولقد انتهت تلك الموجة بإخفاق الإسلاميين في كل مكان، وتعرضهم للسحق الأمني في بعض البلدان (سوريا وليبيا وتونس والجزائر)، ومحاصرتهم وحظر تنظيماتهم قانونيا في جميعها، وإن حظي الإسلاميون بضرب من اعتراف واقعي متأخر في مصر. وبمحصلة هذه الموجة برز الإسلاميون بوصفهم الخصم النوعي الأبرز للأنظمة المعنية، ونالوا عطفا واسعا بوصفهم ضحاياها الأبرز.

أصول الموجة الثالثة:

من سمات الموجة الحالية، بالمقابل، أن الإسلاميين يسجلون حضورا كبيرا في الحياة العامة، والموقع الأول في الحكم عبر صناديق الاقتراع، وهذا إثر ثورات لم يقودوها هم (لم يقدها أحد في الواقع)، وشاركوا فيها متأخرين عن مبادرات شبابية غير حزبية عموما، لكنها «علمانية» في توجهها العام دوما.

في تونس نال إسلاميو حزب النهضة الموقع الأول في الانتخابات التشريعية، وظهروا بوصفهم الكتلة الأكثر تماسكا في البرلمان. وفي مصر تحقق لمجموع الإسلاميين فوز أعرض، وإن لم يتضح بعد ما إذا كان التحالف بين تياري الإخوان والسلفيين ممكنا. وفي ليبيا ليست الصورة العامة واضحة أيضا، لكن يرجح أن يكون الإسلاميون قوة سياسية كبيرة في مجتمع جرى تفريغه من السياسة والتنظيم الاجتماعي المستقل طوال أكثر من أربعة عقود، وإن تشابك حضورهم هنا مع تجاذبات قبلية وجهوية. والأمر ليس واضحا في سوريا أيضا، لكن ليس هناك ما يسوغ الشك في أن يكون للإسلاميين حضور مهم في الحياة السياسية والعامة في سوريا ما بعد الأسدية. على أن هذا الحضور المحتمل يختلط حتما ويتعدّل بالحساسيات الطائفية في هذا البلد. ومثل ذلك في البحرين، وإن اختلط هناك ببعد إقليمي للصراع السني/الشيعي، والعربي/الإيراني. ولعله يمتزج في اليمن بالبنى القبلية وبتمايزات مذهبية أيضا، فضلا عن التهديد السياسي والأمني الذي يمثله تنظيم «القاعدة».

في الحالات كلها يظهر الإسلاميون أقرب شيء إلى التعبير السياسي «الطبيعي» عن مجتمعات عربية متعددة، بينما هي على أعتاب أطوار جديدة من حياتها السياسية. لكننا سنظهر هنا ما يتحقق اليوم ليس ثأر الطبيعة من تلاعب مصطنع بها، على نحو ما قد يفضل الإسلاميون أنفسهم تصوير الأمر، بل هو نتاج الإفلاس النهائي لحكم نخب مترهلة، تجمع بين احتكار السلطة وهيمنة واسعة على الموارد الوطنية وتحكم واسع بحركة المعلومات، وسيطرة واسعة بدورها على حياة السكان، تضعهم أحيانا في شروط تقارب العبودية، في سوريا وليبيا بخاصة. وعلى ما هناك من فوارق في أصول الأنظمة الحاكمة عربيا، وفي ما تقوله عن نفسها، فقد انتهت إلى أن تشبه بعضها بدرجة كبيرة: أنظمة حكم مؤبدة، يحكمها حكما مطلقا زعماء كهول منذ سنوات طوال (٢٦ عاما في تونس، ٤٢ في ليبيا، ٣٠ في مصر، ٣٤ في اليمن، و٤٢ في سوريا أيضا)، ويهيئون أبناءهم لوراثة حكمهم، وهو ما كان تحقق فعلا في سوريا منذ عام ٢٠٠٠. يجمع نخب الحكم في هذه الأنظمة أيضا أنها ثرية، فاحشة الثراء غالبا، منفصلة في روابطها وأنماط حياتها عن حياة أكثرية محكوميها، وسارت سياساتها جميعا باتجاه التخلي عن الوظائف الاجتماعية للدولة، دون أن يكون سجل أي منها في مجال التنمية متميزا. وهي بعد هذا كله تدير أنظمة تنخرها المحسوبيات وأشكال الفساد الأشد فجورا، وتظهر تهاونا بالغا في معالجة المشكلات الاجتماعية الداخلية، كما في ممارسة سياسات مستقلة على المستويين الإقليمي والدولي.

ولقد عملت طوال عقود على صنع فراغ سياسي وثقافي عميق حولها، بحيث يكون أمثال معمر القذافي وحسني مبارك وزين العابدين بن علي وحافظ الأسد ثم ابنه وعلي عبدالله صالح أعلاما في السياسة والفكر، لا يعترض أحد على أقوالهم وأفعالهم، ولا يساءلون عما يفعلون، مهما يفعلوا. المعارضون السياسيون سحقوا بعنف متفاوت، وجرى استتباع من كان أسهل قيادا من بينهم. وبعد أن كان يبدو أن هذه الأنظمة «تقدمية»، تحمل فكرا وقيما جديدة، فقد أخذ يتكشف أنه لا مبدأ لها من أي نوع، غير البقاء في الحكم، ولا أخلاق لرجالها تنهاهم عن القتل والسرقة والكذب. في مواجهة نظم سلطة محضة كهذه سيظهر الإسلاميون مجموعات لها فكر وأخلاق وأصول، وثقافة.

وعلى هذا النحو، وقعت المجتمعات المعنية تحت وطأة إفقار سياسي وثقافي مفرطين، محرومة من أشكال الانتظام والتجمع والتعاون المستقلة التي تتيح للناس الدفاع عن أنفسهم أو التكاتف فيما بينهم لتحقيق أهداف مشتركة، ومحرومة بالقدر نفسه من الشكوى والاحتجاج وإسماع صوتها في الفضاء العام والاعتراض العلني على من يسوسون الأمور ويوجهونها. بعبارة أخرى، حكم على السكان بأن يتفرقوا فلا يربطهم رابط، وبأن يبتلعوا ألسنتهم فلا

يسمع لهم صوت[١]. لذلك نتكلم على خط فقر سياسي تعيش تحته مجتمعاتنا بسبب واقع الصمت والبعثرة المفروضين.

«الإسلام» هو حد الفقر السياسي في مجتمعاتنا. فهناك «تجمعات» لا تستطيع السلطات أن تبعثرها أو تفضها هي تجمع المؤمنين للصلاة في المساجد، وهناك «آراء» لا يسعها أن تقمعها، وهي الجهر بالمعتقد الديني أو تلاوة النصوص المقدسة. والواقع أن اقتران موجة من توسع ممارسة التعبد الإسلامي وبين طغيان هذه الأنظمة في السبعينيات أكيد لا ريب فيه.

على أن لقيام «الإسلام» بوظيفة حد للفقر السياسي تأثيرا راجعا عليه: تغدو الصلاة فاعلية احتجاج ضمنية، وتكتسب تجمعات المصلين وظيفة سياسية مباشرة، وربما تتطور في بعض الحالات لتصير ضربا من حزب (تجمع المصلين في هذا المسجد أقرب إلى الإخوان وذاك إلى السلفيين...). وبالمثل يتحول الكلام الإلهي المقدس إلى آراء سياسية مباشرة هي ما يتسلح به الناشطون الإسلاميون في وجه النظام الحاكم، وفي وجوه خصومهم الآخرين. وعلى هذا النحو رأينا، بدءا من مصر، قراءات جديدة للمتون النصية الإسلامية تستخرج منها مذهبا سياسيا، أو تجعل الحكم السياسي أصلا من أصول الإسلام. وهذا في سياق ما بدا أنه عملية أسلمة عامة، اجتماعية وثقافية، وتطال الزي والعلاقة بين الجنسين، وتطمح إلى السيطرة على الدولة.

ونتكلم على إفقار ثقافي بفعل ما تعرضت له مجتمعاتنا من تعرية شديدة وحرمان من إنتاج المعاني والدلالات المستقلة. «الإسلام» هنا أيضا حد. فهو نظام معنى لا يسع أية سلطات مستبدة أن تتحكم في عمليات إعادة إنتاجه، أو تراقب جميع أقنية تداوله وصيغ توظيفه.

لكن إذا كان تحليلنا قريبا من الصواب، فإن محركات الأسلمة اليوم، ومنذ أكثر من جيل، تحركها مطالب «علمانية» ودنيوية، تتمثل في الاستحواذ الاجتماعي على السياسية، والتحكم بشروط الحياة الدنيوية، بما في ذلك إضفاء المعنى على ما يميزها من عناء شديد، وقيام هويات صلبة في مجتمعات تعرضت للكشف والبعثرة، بما يرفع من قيمة حياة أفرادها، ويوفر لهم قدرا من الحصانة.

وما يجري على أيدي الإسلاميين بالذات هو ضرب من العلمنة الإسلامية، عبر تحويل التجمعات الدينية إلى منظمات سياسية، والنصوص المقدسة إلى آراء، وزج الكل في الصراع السياسي والاجتماعي.

نريد القول إنه من وراء تدين السياسة الظاهر علينا أن نرى الشروط الواقعية لتسييس

الدين، وبخاصة ما قلناه عن الإفقار السياسي.

ومن المفهوم أن يكون الإسلاميون هم المرشحين الأفضل بما لا يقاس للاستفادة من حد الفقر السياسي هذا. فسياستهم تستند إلى إقامة تطابق بديهي بينهم وبين «الإسلام»، أي مع جماعة المؤمنين على الأرض ومع الله في السماء. وهم يقيمون شرعيتهم على الاثنين معا: تمثيل «الأمة» (معرفة بالإسلام)، والحكم بما أنزل الله.

ولقد بذلوا جهودا مهمة من أجل صون التطابق بينهم وبين عموم المسلمين المؤمنين من السكان، في مصر بخاصة، عبر شبكات التكافل الاجتماعي وتقديم العون للفقراء، مستفيدين في ذلك من تقاليد التكافل الإسلامية. هذا بينما لم تنجح التيارات السياسية والفكرية الأخرى في صنع تقاليد جديدة من أي نوع، ولم تشكل مراكز لثقافة جديدة وفكر جديد، فكان أن انضوت عمليا تحت جناح النظم القائمة. «التقاليد»، والقواعد والرموز المشتركة عموما، هي ما يربط الناس إلى بعضهم، ومن دونها هم نثار لا وزن له من الأفراد المعزولين العاجزين.

وعلى هذا النحو تلتقي شروط الإفقار السياسي الشديد من جهة، مع تطلعات الإسلاميين السياسية من جهة أخرى، لتفسر هذا «الواقع الطبيعي» الذي نصادفه حيثما تلفتنا في البلدان العربية التي شهدت ثورات؛ واقع تصدر الإسلاميين المشهد السياسي بعد الثوري في بلداننا.

فإذا كان ذلك صحيحا فإن صعود الإسلاميين ليس أمرا غير معقول أو مؤشرا على عقل عربي أو إسلامي «مضروب»، أو على نقص العقلانية في تفكيرنا، بل هو المعقول عينه. فعبر «الإسلام»[٢] تستحوذ مجتمعاتنا المفقرة سياسيا على السياسة المحرمة، على الاجتماع والتعاون، وعلى الكلام والقول في الشئون العامة، فتضفي معنى على حياتها، وتتشكل كذوات سياسية فعالة ومطالِبة. وإن كان ذلك صحيحا أيضا فإن لصعود الإسلاميين حدود لن يتأخر عن بلوغها. فمن شأن ارتفاع مجتمعاتنا عن خط الفقر السياسي، وظهور عرض سياسي متنوع بعد الثورات، أن يخفف الطلب على الإسلاميين ويوقف صعودهم السياسي، أو يرهنه بأدائهم الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي. لقد استمد الإسلاميون قوتهم من تشكيل هوية سياسية صلبة في ظل استبداد مشتط. الميزة الأعظم للثورات اليوم هي تشكل هويات سياسية جديدة متنوعة، تنافس الإسلاميين وتوفر لعموم السكان بدائل متنوعة.

بالمقابل، سوف يواجه الإسلاميون الحاكمون ملفات صعبة، وليس من المتوقع أن تكون معالجتها أسهل عليهم مما على غيرهم. وبعد أن يخسروا وضع الضحية، والتعاطف الشعبي المترتب عليه، سوف يُحكَم عليهم أكثر وأكثر بأدائهم، دون شفيع من العقيدة ومن التعاطف مع الضحية، ومع توفر خيارات متزايدة في «السوق السياسية» الجديدة.

في تونس هناك منذ الآن هياكل دولة أقوى شخصية من أن يسيطر عليها الإسلاميون (وإن كانت هناك مؤشرات على محاولتهم السيطرة عليها)، وفيها نخبة أشد تنوعا وأرفع مستوى من أن يحتويها الإسلاميون. الأمر أيسر للإسلاميين في مصر فيما يبدو، لكن لا يبعد أن يؤدي الفشل في معالجات المشكلات المعقدة إلى صحو سياسي وفكري مؤلم. أما في سوريا، فالدولة أشد ضعفا بعد، لكن لدينا مجتمع متنوع دينيا ومذهبيا وإثنيا، ممانع حتما لهيمنة إسلامية (سنية)، ولدينا نخب تحوز شرعية ذاتية من كفاحها ضد الاستبداد.

الموجة الإسلامية الراهنة والديمقراطية:

ليس هناك ما يسوغ الاعتقاد بأن يكون سجل الإسلاميين في مجال الحريات وحقوق الإنسان إيجابيا، على ما قد يفترض من وصولهم إلى الحكم في انتخابات حرة وفي أعقاب ثورات شعبية ضد الاستبداد.

من جهة أولى، هناك مشكلات كبيرة في الفكر الإسلامي تضعه في تعارض مع تلك المبادئ العالمية المقررة، بخاصة النظر المباشر والحرفي للنصوص الدينية، على نحو يميز الحركات الأصولية في كل مكان. ومنها التصور المباشر والحرفي بدوره لله كحاكم سياسي، ومشرع مباشر. ومنها ما يتصل بالتمييز بين الرجال والنساء (في الميراث والشهادة والولاية على النفس والولاية العامة)، والتمييز بين المسلمين وغيرهم (في شأن الولاية العامة بخاصة)، فضلا عن مشكلات تتصل بالانقسام الإسلامي والعلاقة بين الطوائف الإسلامية، وهي مشكلة حساسة في كل من سوريا والبحرين واليمن. ومنها كذلك مشكلات معقدة تتصل بتعريف الدين لكل من الأخلاق والقانون والعلم والأمة والدولة. ربما نمر بتوترات وصراعات كبيرة إلى حين تستقل هذه الدوائر عن الدين، بحيث يمسي الدين دينا.

والواقع أن هناك تطورا في هذه المجالات يتمثل على الأقل في نظرة أكثر إشكالية إلى قضايا الفكر الإسلامي، السياسي والاجتماعي والحقوقي، ما يعني أنها لم تعد «كلاما منزلا» لا يجادل فيه. التاريخ يفعل فعله في الإسلاميين وتفكيرهم، وإن فضلوا دوما حجب هذا التأثير التاريخي وراء الاستمرارية النصية، وإن اخترعوا على الدوام أصولا قديمة لما يضطرون إلى قبوله من مستحدثات[٣]. ولعل من المنافع الكبرى لسيطرة الإسلاميين السياسية أنها ستفجر تناقضات تفكيرهم، على نحو ما يجري دوما للأحزاب العقدية عند «تطبيق» عقائدها، وهو ما سيلزمهم بحل هذا التناقض أو الانحلال تحت وطأته. ومن غير المتصور أن يجري حل التناقض لمصلحة التفكير الأصولي التقليدي. وقد تتمثل «حيلة التاريخ»، إذن، في أن يكون

الإسلاميون هم الوسيط التاريخي لدرجة أكبر من علمنة مجتمعاتنا وسياستنا.

وعلى كل حال، ليس هناك خصوصية إسلامية في هذا الشأن. فليس هناك دين يولد دينا بالمعنى الحديث للكلمة (علاقة بين المؤمن وربه)، بل هو يصير دينا عبر عمليات تاريخية نطلق على مجموعها اسم العلمنة[٤]. وليس لدى أي دين استعداد علماني ذاتي، بل تضطر الأديان إلى إخلاء المجالات الخمسة المشار إليها، الدولة وتعريف الأمة والقانون والعلم والأخلاق، وغيرها (الفن مثلا)، بفعل تطورات تاريخية متنوعة.

من جهة ثانية، وعدا مشكلات الفكر الإسلامي المشار إليها، هناك قضايا صعبة، اقتصادية واجتماعية وجيوسياسية، فضلا عن الإدارة الديمقراطية للحياة السياسية، ستواجهها أية أطقم حاكمة بعد الثورات. وليس لهذه المشكلات حلول إسلامية، وإن زعم الإسلاميون العكس. وبقدر ما تضغط هذه المشكلات على الحاكمين الجدد، ويتعثرون حتما في معالجتها، ويتعرضون لانتقادات واحتجاجات مجتمعات تنتشر فيها روح الحرية والتمرد، فإن ذلك قد يغري الحاكمين الجدد بتوسل العنف كأداة سياسية عادية، حسما لمشكلات عسيرة. وبالطبع، العنف يسهل معالجة المشكلات السياسية على المدى القصير، لكنه يعقد كل شيء على المدى الأطول. فهل لدى الإسلاميين مناعة خاصة حيال اللجوء إلى العنف كأداة سياسية عادية؟ بل لعل حرفيتهم النصية الغالبة تُخفِّض عتبة اللجوء للعنف لديهم، فتُيسِّره لهم وتمنحه شرعية دينية. الحرفية في التفكير الديني (وغير الديني) مقترنة في كل مكان بانخفاض عتبة اللجوء إلى العنف. بينما يقترن التفكير والفهم الديني وغير الديني الأكثر تعقيدا بارتفاع عتبة اللجوء إلى العنف (لنفكر في تقابل الصوفية مع الوهابية في هذا الشأن).

لكن هنا أيضا ربما يكون تعميما في غير مكانه أن نرسل الكلام على الإسلاميين في العديد من البلدان، كما لو كانوا مثل بعضهم. فالإسلاميون أشبه ببلدانهم مما بعنوانهم السياسي المشترك، وإن كانت هناك مشكلات عامة تجمعهم. في تونس يشبهون تونس، وما يتوفر فيها من استقلال نسبي للدولة عن المجتمع، ومستوى مأسسة عامة يبدو معقولا. في مصر يشبهون مصر المتعبة، كثيرة السكان والمشكلات الاجتماعية، وفي سوريا ربما يشبهون مجتمعا منقسما، جرى إضعاف الدولة العامة فيه إلى أقصى حد. وهم شيعة في البحرين (مع وعي ذاتي حاد بالتقابل مع حكم سني)، وسنة في سوريا (مع وعي ذاتي حاد بدوره بالتقابل مع نظام يتحكم بمفاصله الحساسة علويون)، وهو ما قد يضفي بعدا إقليميا على الاحتجاجات والتغيرات السياسية المحتملة في البلدين.

تبدو فرص الدمقرطة أقوى في تونس بسبب ما قلناه من استقلال الدولة. فخلافا للانطباع

المتعجل تلزم دولة أكثر استقلالا عن المجتمع من أجل ديمقراطية أكثر. إلى ذلك يظهر أن في تونس توازنات اجتماعية غير مؤاتية لانفراد الإسلاميين بالحكم، رغم أن أكثرية سكان البلد الساحقة عرب ومسلمون وسنيون ومالكيون. وهذا على كل حال تظهره نتائج الانتخابات في تونس. فقد أعطتهم ٤٠٪ من الأصوات، و٢٠٪ من التونسيين المصوتين فقط، فيما أعطت غير الإسلاميين نحو ٦٠٪ من أصوات نصف التونسيين الذين شاركوا في الانتخابات. وتاليا فإن من شأن محاولتهم تحزيب الدولة أن تواجه باستنفار اجتماعي وسياسي وثقافي قوي في تونس، نرى منذ الآن بعض بوادره.

في مصر تلوح فرص الدمقرطة أشد مشقة. لدينا هنا مشكلات أعقد بكثير، وتوازنات اجتماعية تبدو أقل مواتاة للديمقراطية. هنا أيضا نتائج الانتخابات تعطي مؤشرات مقلقة. الفائز الأول، وبنحو نصف أصوات الناخبين، تنظيم إسلامي محافظ اجتماعيا وغير ديمقراطي سياسيا، والثاني تنظيم إسلامي أشد محافظة وأصولية وأدنى ديمقراطية بعد. التيارات غير الإسلامية مشتتة. والجيش يصعب أن يقوم بدور تركي موازن لدور الإسلاميين بسبب ضعف شرعيته وافتقاره إلى قيادة رفيعة المستوى. من المحتمل لذلك أن أمام الشعب المصري صراعات كبرى في السنوات المقبلة.

في سوريا الأمور بعيدة عن أن تكون واضحة بعد عشرة شهور ونصف الشهر من الثورة. لكن مع ما تعرض له المجتمع السوري من عنف مهول تتصلب النفوس، ويزداد اللجوء السياسي إلى الله، وتظهر علائم أسلمة أوسع. وليس معلوما كيف ستستقر الأمور، إن كان لها أن تستقر. وخلافا لتونس ومصر، سوريا مجتمع أقل اندماجا، حكمه طوال عقود نظام طغيان، لم يكتف بتغطيس محكوميه عميقا تحت خط الفقر السياسي، بل توسل كذلك تفريقهم وإضعاف ثقتهم ببعضهم نهجا في الحكم، يضاف إلى العنف السائل الوفير. وهناك اليوم مخاطر جسيمة على وحدة المجتمع السوري، بل وعلى وحدة البلاد. وفي الأوساط الأكثر تماهيا بالثورة، يسجل نفوذ الأسلمة توسعا كما قلنا، وإن لم يكن واضحا إن كان المكسب يعود إلى الإخوان المسلمين أم إلى إسلاميين غيرهم. والأرجح أن سوريا ستعاني مشكلات كيانية أساسية، وليس فقط المشكلات السياسية العسيرة التي ستواجهها تونس، أو الأشد عسرا التي ستواجهها مصر. في البلدين لن تكون ثمة مشكلة تتصل بسلامة الكيان الوطني.

لكن هل كان من شأن الأمر أن يكون مختلفا لولا الإسلاميون؟ أو لولا تصدرهم المشهد السياسي في تونس ومصر؟ لكان الأمر صعبا أيضا، وإن ربما بطريقة مختلفة. فالواقع أن المستقبل السياسي لبلداننا، ومنه الموقع الذي يحتمل أن يشغله الإسلاميون، وثيق الصلة

بأوضاعها الراهنة، وتجاربها التاريخية الحديثة والمعاصرة. من وجهة النظر التاريخية، الإسلاميون أقرب إلى مظهر لمشكلاتنا الاجتماعية والوطنية ونتاج لها منهم إلى سبب هذه المشكلات وجوهرها.

وبنظرة عامة، نرى أنه من غير المحتمل أن تتمخض ثوراتنا عن ديمقراطيات ناضجة في أي وقت قريب. هذا لا يطعن في كونها ثورات ديمقراطية، فقد شاركت فيها كتل شعبية غير مسبوقة، وقد كانت موجهة بصورة مركزة ضد نظم الاستبداد ونمط ممارسة السلطة، ولقد استمدت قاموسها في الغالب من اللغة الديمقراطية المعاصرة، الحرية والكرامة وحكم القانون وحقوق الإنسان. لكن النظام السياسي الديمقراطي المأمول قد يحتاج إلى وقت وصراعات إضافية قبل أن يتشكل ويستقر.

يُضعف من احتمال التطور الديمقراطي المتسق أيضا أن مفهوم الإسلاميين للديمقراطية إجرائي، يردها إلى الانتخابات والهيئات التمثيلية، ويستبعد منها مبدأ السيادة الشعبية وحرية الأفراد. ولا يمكن للديمقراطية الإجرائية إلا أن تكون مفتقرة إلى الوعي الذاتي وضعيفة الشخصية، ما يجعلها عاجزة عن الدفاع عن نفسها[٥].

الموجة الإسلامية الثالثة والنظام الإقليمي والدولي:

الثورات العربية ثورات وطنية وديمقراطية جوهريا. قلنا لماذا نصفها بأنها ديمقراطية. فلماذا هي وطنية؟ لأنها متوجهة بصورة أساسية نحو «أمة» المحكومين، ويحركها نازع إعادة بناء الدولة والشرعية والحياة السياسية حولهم. ولأنها كذلك جهد ثوري جبار من أجل إعادة السيادة وتقرير المصير للشعب بعد مصادرتهما من تشكيلات حكم استبدادي مطلق، لا تختلف جوهريا عن الاستعمار، وإن بيد بني جلدتنا. بعض نخب الحكم الاستبدادي تابعة بصورة صريحة لمراكز القوى الدولية، وبعضها الآخر ينتظم حول صيغة «الدولة الخارجية»، أي إغلاق الملعب الداخلي واللعب في الإقليم بالتفاهم مع تلك المراكز الدولية[٦]. وفي حين أن الدول العربية كلها خارجية، يتجه تطورها السياسي نحو الخارج، فإن سوريا من بينها بلغت حد الكمال في هذا المضمار: إغلاق تام للداخل السوري، وتفرغ للعب الإقليمي، مع الكثير من الأيديولوجية الوطنية، ودون استبعاد الإرهاب كأداة حكم في الداخل وأداة نفوذ في الخارج.

والثورات العربية وطنية تاليا بمعنى أنها مندارة نحو الداخل الاجتماعي، ومضادة لشرط «الدولة الخارجية»، التي تمتد جذورها وتستمد شرعيتها من العقيدة القومية العربية. وهي

بالتأكيد ليست ثورات قومية، ولا تبدو منشغلة بالقضايا التي تكونت العقيدة القومية العربية حولها، الوحدة العربية وقضية فلسطين.

لهذه الوضعية أصول، نُجمِلها ببساطة في أن النزعة القومية الموجهة ضد الخارج والمنشغلة ببناء إجماع داخلي لا يعرف انشقاقا كانت من أدوات الحكم في معظم البلدان العربية، بمن فيها تلك التابعة للقوى الغربية، مثل نظام مبارك. فالأمر يتعلق بنظرة قومية إلى العالم، لا بمضمون الأيديولوجية القومية. وتلك نظرة تفترض إجماع الداخل وقابليته للاختزال في هوية واحدة مبرأة من الشروخ، تتشخص في الحاكم، وتُسلِّم أيضا بالصفة العدائية الجوهرية والتآمر الجوهري للخارج. وما آلت إليه أطقم الحكم هذه من تخاذل وخور، دفعها إلى التفاهم مع القوى الخارجية، لكن دون مساس بالأسس البارانوئية للنظرة القومية إلى العالم.

رغم علاقاته بإسرائيل وتبعيته لأمريكا، كان نظام مبارك «ممانعا» وقوميا في نظرته إلى العالم، أي انعزاليا عن العالم على مستوى الثقافة والحساسية، ومعتنقا لعقيدة المؤامرة، وميالا إلى المماهاة بين النظام والوطن. الأمر نفسه في بلد مثل ليبيا، لكن درجة الكمال هنا أيضا لسوريا. في هذه الحيثية تونس مختلفة بعض الشيء، والإجماع الداخلي المفروض فيها كان قائما على التحديث والتباعد عن المجال العربي بالأحرى، لا على التبني الأيديولوجي والأداتي لمشكلاته. ربما لذلك نرى مظاهر أكبر للتقارب مع العالم العربي هنا. تونس الأكثر اكتمالا كدولة مستقلة قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها لممارسة عروبة ما بعد قومية وغير قومية. وإن تكن تبدو اليوم عروبية أكثر من أي وقت مضى منذ استقلالها.

من جهة أخرى، تحمل البلدان المعنية كلها مشكلات معقدة على عاتقها، لا تكاد تترك مجالا لأن يكون لها تأثير سياسي مهم في محيطها في أي وقت قريب.

هذا التوجه نحو الداخل وإعادة بناء الداخل يُرجِّح قدرا من انسحاب وقتي للدول العربية المعنية إلى داخلها، أو إعادة بناء الأولويات حول القضايا الداخلية.

إلى ذلك، يبدو واضحا حتى اليوم أن الثورات تفجرت في بلدان تجمع بيت قسط من التحديث الاجتماعي والسياسي وبين الافتقار إلى مؤسسات عامة شرعية ومقبولة. دول الخليج تبدو خارج هذه المعادلة، وهذا لالتقاء مؤسسات ملكية تبدو غير منازعة كثيرا رغم أنها تعسفية مثل غيرها[٧]، وريع استخراجي ضخم، يوفر ضربا من الرفاه الريعي. السعودية معرضة لتوترات أكثر من غيرها بفعل وقوع شرائح من السكان خارج الآليات التوزيعية الخاصة بدولة الرفاه الريعي، وبتأثير وجود مهم لسكان شيعة، متمركزين في مناطق بعينها (شرق البلد)، ويشغلون موقعا دونيا فيها بحكم تعريف الدولة السعودية لنفسها (كدولة مسلمة

سنية، حنبلية المذهب). تمثل البحرين استثناء مهما لكونها تعاني من خلل كياني بفعل الطبيعة شبه المطلقة لحكم أسرة تنحدر من الأقلية السنية مجتمعا أكثريته من الشيعة. ويبدو المغرب والأردن حائزين مؤسستين ملكيتين لا تتعرضان لمنازعة جذرية، وهما تُدخِلان تعددا محسوبا على نظاميهما السياسيين.

يبقى السودان والجزائر وموريتانيا والعراق دولا مرشحة مبدئيا لتحولات مشابهة لما عرفت ببلدان «الربيع العربي». لكن موريتانيا عرفت تغيرا سياسيا مهما قبل موسم الثورة العربية. والسودان عرف تغيرا كيانيا بانفصال جنوبه بينما كانت بلدان أخرى في أجواء الثورات. والعراق خرج بالكاد من تحت الاحتلال الأمريكي. هذه البلدان الأربعة تبدو مشبعة سياسيا إذا صح التعبير، أي أنها عرفت تغيرات مهمة في السنوات الأخيرة، بحيث لا تعاني قطاعات نشطة من مجتمعاتها من جوع إلى التغيير، أو طلب قوي عليه. لذلك لا يتوقع تفجر ثورات وشيكة فيها، لكن ربما يكون السودان والجزائر مرشحين للثورة مع ذلك أكثر من موريتانيا وأكثر من العراق.

وبفعل تقاطع هذه العوامل الثلاثة، إفلاس النهج القومي في التفكير والحكم، والانشغال المحتم بالشئون الداخلية، وما يبدو من دور مهم لدول الخليج الغنية في النظام العربي، لا يرجح أن تكون للثورات العربية انعكاسات مهمة على النظام العربي، وعلى نسق العلاقات بين العالم العربي والعالم. يضاف إلى ذلك أن إسرائيل، العدو العربي العام، تبدو في موقع حصين ولا يستطيع أي بلد عربي بمفرده منازعتها، ولا فرصة لجهد عربي مشترك في أي مستقبل منظور.

ما نريد قوله مما سبق أن هناك أسبابا قوية لعدم توقع انعكاسات قريبة للثورات العربية على الأوضاع الإقليمية والدولية. لا يغير من ذلك أن يكون الإسلاميون في الحكم. فالأمر أوثق صلة بالمشكلات التي تفرض نفسها، وبموازين القوى الفعلية، منها بالمعلنات الأيديولوجية. وهذا ما يدركه الإسلاميون أنفسهم في كل حال. فهم منذ الآن يعرضون نزعة «واقعية» في مقاربة العلاقة مع القوى الإقليمية والدولية المهيمنة. في مطلع الثلث الأخير من شهر ديسمبر الماضي صرح يسري حماد، الناطق باسم حزب النور السلفي المصري، لإذاعة الجيش الإسرائيلي بأن حزبه ليس ضد معاهدة السلام المصرية/الإسرائيلية، ولا مشكلة لديه في استقبال السياح الإسرائيليين مثل غيرهم[٨]. والتقى رئيس حزب الحرية والعدالة المصري، الواجهة السياسية للإخوان المسلمين، بوليم بيرنز، مساعد وزيرة الخارجية الأميركية يوم ١٢ يناير ٢٠١٢. ورغم أنه لم يُعلم ماذا جرى في هذا الاجتماع، فهو مؤشر على أن السياسة

العملية للإسلاميين مستقلة عن الإعلانات العقدية[٩].

لكن إذا صح ما نقول عن ثورات متجهة نحو الداخل، فإن الآثار الإقليمية والدولية للثورات العربية ستأخذ وقتا، وستمر عبر إعادة بناء الدولة والحياة السياسية في بلداننا حول مطالب الداخل الاجتماعي وتطلعاته. وليس هناك أي مبرر لتوقع أن يستكين هذا الداخل لأوضاع غير عادلة، تتمثل في موقع مميز لإسرائيل في المجال العربي، ولكونها الإقليم القاعدة لنظام شرق أوسطي متكون جوهريا حول خفض وزن العرب، دولا وثقافة، في المنطقة التي يشكلون الأكثرية فيها.

وإذا كان تتابع الثورات العربية قد كشف عن وجود مجال عربي متفاعل، أو ضربا من داخل عربي تتفوق تفاعلاته الداخلية، المعنوية والثقافية على الأقل، على تفاعلاته مع غيره، فلا بد أن يجد هذا الواقع مرتسماته السياسية بعد حين بحيث يتكون قطب سياسي عربي، يقف قبالة أقطاب مثل تركيا وإيران، ويكون مركز جذب للبلدان العربية.

على أن من العوامل شديدة الأهمية في تقدير تغيرات الدور الإقليمي والدولي لبلداننا بعد الثورات ما يتصل بكيفية التحول من النظم الاستبدادية إلى ما بعدها. فرصة تونس ثم مصر أكبر في بلورة سياسات مستقلة لأن ثورتيهما أسقطتا نظامي بن علي ومبارك بالقوى الذاتية للتوانسة والمصريين. لكن ليس متصورا مع ذلك أن تتحلل مصر من معاهدة الصلح مع إسرائيل في السنوات القريبة المقبلة. الملف أثقل من أن يخضع التفكير فيه لأية اعتبارات أيديولوجية، تخص الإسلاميين، أو حتى التفضيلات المباشرة لأكثرية المصريين.

ليبيا التي سقط نظامها بمزيج من مقاومة مسلحة وتدخل أطلسي ستكون أقل استقلالية على أرجح تقدير، وأقل تدخلا في شئون محيطها، وربما أكثر مجاراة للسياسات الغربية، أو قد يكون ذلك موضع تجاذب في ليبيا بين الإسلاميين وغيرهم من النخبة السياسية الليبية الجديدة. اليمن ربما يكون أوثق ارتباطا بالسعودية ومجلس التعاون الخليجي. أما في سوريا فكل شيء غامض ومعقد، وقد تتطاول الأزمة كثيرا ويلحق بالبلد خراب عميم. لكن في كل الأحوال نرجح أن سوريا ما بعد الأسدية وما بعد البعثية ستكون، إلى حين، أكثر انكفاء إلى داخلها وأقل انشغالا وقدرة على الانشغال بشئون محيطها العربي. أما إذا سقط النظام السوري على يد غير السوريين، وهذا يبدو مستبعدا حاليا، فستفقد سوريا قسطا كبيرا من استقلالها طوال سنوات. وربما تكون موضع تجاذب إقليمي على نحو سبق أن خبرته بين استقلالها والحكم البعثي.

من العوامل المهمة أيضا في تحديد مدى تأثير الثورات العربية على استقلالية سياسات

الدول المعنية حسن سير الحياة السياسية فيها باتجاهات أكثر ديمقراطية. فإذا تحقق قدر مهم من الحريات العامة والسياسية وحكم القانون، وأمكن لقطاعات أوسع من الجمهور العام أن تنظم قواها وتسمع أصواتها، كان ذلك سندا لدرجة أكبر من الاستقلالية في السياسات الإقليمية والدولية. المهم أن توجد حكومات مسئولة، وقدر من التعددية الفعلية في الحياة السياسية وانتخابات أقرب إلى النزاهة. يمكن لمصر أن تبدأ بالنهوض خلال عقد أو عقد ونصف إن تحقق لها ذلك، ولتونس أن تزدهر اقتصاديا وثقافيا، ولسوريا أن تقف على قدميها وتعاود التقدم.

وبينما ليس هناك سبب للوثوق بديمقراطية الإسلاميين، فإن الأمر ليس رهنا بهم وحدهم. وينبغي ألا يكون مفاجئا لأحد أن الإسلاميين شغوفون مثل غيرهم بالبقاء في الحكم، وأنهم ربما يحاولون التلاعب بالداخل والخارج من أجل أن يحتفظوا به. وهم إن وصلوا إلى الحكم في تونس ومصر، وربما في ليبيا بعد حين، عبر صناديق الاقتراع، فليس ثمة ما يسوغ أنهم سيحترمونها دوما، أو سيمتنعون عن التلاعب بها حيثما استطاعوا.

وبينما غلب الطابع «المبدئي» على سياسات الإسلاميين قبل الثورات، ثم امتزجت المبدئية بالبراجماتية أثناء الثورات وفي أيامها الباكرة، فلا يبعد أن تدفع تجربة الحكم إلى انفكاك المبدئي عن البراجماتي، بحيث يتوسل الإسلاميون المبادئ المقدسة لتقييد المحكومين الضعفاء، فيما يعرضون وجههم البراغماتي للأقوياء الإقليميين والدوليين.

وهذا احتمال يوجب على اليساريين والليبراليين أن يتحرروا من عقدة النقص حيال الإسلاميين، ويبلوروا سياسيات عامة أكثر حساسية للمشكلات الاجتماعية والوطنية، بخاصة أنهم سيكونون الموقع الطبيعي للمعارضة السياسية في إطار يهيمن عليه الإسلاميون. لن يتأخر الوقت قبل أن يرتفع الطلب الاجتماعي على تفكير وسياسة مغايرين مع وجود الإسلاميين في الحكم، والليبراليون واليساريون هم المؤهلون مبدئيا لتقديمهما.

في المحصلة لا نتصور أن تعرض ثوراتنا سياسات إقليمية وتدخلية ثورية في وقت قريب، ومن غير المحتمل أن يتجه أي من بلداننا إلى الاصطدام بالمحور الأميركي الإسرائيلي قريبا. تحول دون ذلك الإمكانيات المتواضعة والوجهة الجوهرية للثورات نحو الداخل وبناء الداخل. ولا نتوقع أن يكون القول الفصل في هذا الشأن لأيديولوجية القوى الأكثر نفوذا في نظمنا السياسية ما بعد الثورية، بل لموازين القوى الفعلية.

لكننا نرى أن نهج الثورات الراهن هو الأسلم على المدى المتوسط، نحو جيل من اليوم (ربع قرن)، لبلورة سياسات أكثر استقلالية وأجدى على المدى الأطول في مواجهة إسرائيل

وقوى الهيمنة الدولية. لقد فشل نهج الدولة الخارجية وسياستها قطعا. الدولة الداخلية التي تعد بها الثورات مؤهلة للرد على هذا الفشل، وإن تغيرت وسائلها ومقارباتها ولغتها في المواجهة.

مصر معافاة اقتصاديا وسياسيا، وتسيطر على مشكلاتها السكانية والاقتصادية، وتُصلِح نظم تعليمها، هي أجدى لفلسطين بكثير من مصر كثيرة الانشغال بفلسطين، لكن شعبها متدهور الأوضاع المادية والمعنوية.

ومن شأن تونس مزدهرة سياسيا واقتصاديا وتعليميا أن تمثل نموذجا إيجابيا يحتاجه العالم العربي على نحو ما احتاج إلى نموذج الثورة التونسية.

ورغم أي صعوبات محتملة فإن حياة سوريا قائمة على التعددية، ولو مضطربة، أفضل على مدى أطول للفلسطينيين[١٠] وليس للسوريين وحدهم.

باختصار، يبدو أن الاستقلالية العربية حيال القوى الدولية إما أن تكون ديمقراطية أو لا تكون أبدا. مصر غير الديمقراطية لا يمكن أن تكون مستقلة، وسوريا غير الديمقراطية أيضا.

الإسلام السياسي، ممثلا بتنويعات الإخوان المسلمين، مختلط السجل في شأن الاستقلالية. فقد كان تاريخيا في صراع مع الموجة السابقة من الاستقلالية العربية، وقد تمثلت في الحركة القومية العربية كما هو معلوم. ولطالما كان الإخوان أقرب إلى الحكم السعودي، وهو «الإقليم القاعدة» للاستقلالية العربية، منهم إلى مصر الناصرية وسوريا البعثية مثلا. لكن حركات الإسلاميين في الجيل الأخير أظهرت نزوعا استقلاليا وضعها في خصام مع القوى الغربية، هذا بينما كانت الحركة القومية العربية تتعفن وتفقد طاقتها التوحيدية (في سوريا والعراق تحولت إلى قناع لأسوأ أشكال التلاعب بوحدة الشعبين، وإلى أيديولوجية مشرعة لنظامين من الأشد وحشية عالميا)، وتخسر أكثر قدرتها على أن تكون القاعدة الفكرية والسياسية للاستقلالية في المجال العربي.

سوف يكون الإسلاميون سندا لسياسات مستقلة في المجال العربي بقدر ما يكونون قوة ديمقراطية وليس بقدر كونهم إسلاميين. وسيكونون عبئا على الاستقلالية بدرجة تتناسب مع نزوعهم إلى الاستئثار بالسلطة العمومية في بلداننا. هنا أصل الحكاية وفصلها.

الهوامش

١. راجع مقالة الكاتب: مفهوم لخط الفقر السياسي، على الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=27910.

٢. أضع مدركا "الإسلام" بين قوسين للقول إن الأمر لا يتعلق بتشكيل اعتقادي اجتماعي سياسي يبقى متماثلا مع ذاته على مر الأزمنة، بل هو يتشكل بنوعية الطلبات الاجتماعية الموجهة إليه، وهذه تحددها الشروط الاجتماعية العيانية. القصد نزع بداهة المدرك، والتنبه إلى عمليات "صنع الإسلام" وإضفاء الصبغة الإسلامية الجارية أمام أعيننا.

٣. الإسلام والمسلمون ليسوا غرباء على عملية اختراع التقاليد التي يتكلم عنها المؤرخ البريطاني إريك هوبسباوم في كتاب من تحريره بعنوان: اختراع التقاليد، ت: الحارث النبهان، مطبوعات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١١. عقيدة الحاكمية الإلهية مثلا اختراع حديث، لكن جرى تأصيلها بالعودة إلى القرآن والتجربة النبوية. أما مغزاها فلا يتعدى التطلع إلى السيطرة الكلية والحصرية على السلطة العمومية، على نحو وسم نماذج السلطة الشمولية قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، ومعلوم أن أبو الأعلى المودودي، وهو مبتكر المفهوم كان متأثرا بها، وبه تأثر سيد قطب.

٤. ينظر في هذا الشأن كتابي: أساطير الآخرين، نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١. بخاصة الفصل المعنون: الدين الحقيقي، الدين المحض، طبع الدين؛ هل الدين دين فحسب؟

٥. في التفكير العربي المعاصر هناك تصوران عريضان للديمقراطية، تصور إجرائي يعتنقه الإسلاميون عموما، ونجد عناصر له في كتابات الشيخ يوسف القرضاوي مثلا، ومفهوم ثقافوي، يرى الديمقراطية ثقافة، نشأت في الغرب، وعلينا أن نأتي بها كاملة. وخير مثال على هذا التصور هو كتاب ثقافة الديمقراطية للكاتب السوري جورج طرابيشي (صادر عن دار الطليعة في بيروت، ١٩٩٨). وهو يرى أن

أصل الاستبداد كامن في صناديق رءوسنا فلا تحلها صناديق الاقتراع.
في مواجهة هذين التصورين ننحاز إلى تصور اجتماعي وصراعي للديمقراطية، يشدها إلى العمليات والمقاومات الاجتماعية، وتكوّن الذاتيات السياسية، ويرى أن الثقافة الديمقراطية تتكون عبر الصراع وكتعميم لعملياته. أقرب شيء إلى هذا التصور كتاب: ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ للسوسيولوجي الفرنسي ألان تورين، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١.

٦. من أجل مفهوم الدولة الخارجية، يراجع كتابي: السير على قدم واحدة، سوريا المُقالة، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٢؛ ص ص ٢٤٢-٢٤٨.

٧. ارتبطت الأسر هناك بنشوء الدول وكياناتها، فلم تعرف السعودية أسرة حاكمة غير آل سعود ولا الكويت غير آل الصباح...، وهكذا، بحيث تندمغ شرعية الأسرة بشريعة الكيان ذاته. وهذا خلافا للأسرة الأسدية في سوريا. هذه سبقها رؤساء وقادة متنوعون، الأمر الذي يضعف شرعية حكم الأسرة هنا. كان من أبرز هتافات الثورة السورية: سوريا لينا [لنا]، وما هي لبيت الأسد! و: ما في للأبد [حكم أبدي]، ما في للأبد/ عاشت سوريا ويسقط الأسد!

8. http://www.almasryalyoum.com/node/561181

في وقت لاحق تنصل الرجل من الكلام مع المنبر الإسرائيلي، لكنه لم يتراجع عن مضمون تصريحه. انظر: حماد يتبرأ من حواره مع إذاعة جيش إسرائيل، بوابة الوفد، ٢٢ ديسمبر ٢٠١١.

٩. في شأن هذا الاجتماع ينظر الرابط:
http://www.almasry-lyoum.com/article2.aspx?ArticleID=324653&IssueID=2380.

١٠. لا يبدو أن إيديولوجية النظام المانعة خدعت الشعب الفلسطيني اللاجئ في سوريا. أكثر الفلسطينيين متعاطفون مع الثورة التي سقط خلالها ٤٠ شهيدا فلسطينيا على الأقل حتى منتصف شهر يناير الماضي. ينظر الرابط:
http://www.lccsyria.org/wp-content/uploads/2012/01/فلسطين-والثورة.pdf

العلمانية وعلاقة الدين بالدولة من منظور حركة النهضة التونسية*

راشد الغنوشي **

بسم اللّه والصلاة والسّلام على رسول اللّه وعلى آله وصحبه ومن والاه؛

أيّها السّادة والسيّدات، الإخوة والأخوات، السّلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته؛

أشكر مركز دراسة الإسلام والديمقراطية أن وفّر لي في هذه الأمسيّة فرصة للحديث لهذه الصفوة المتميّزة من رجال ونساء تونس وحتّى من خارجها. أنا لست بصدد أن أعلّمكم شيئا، فالموضوع الذي نتحاور فيه ليس فيه تعاليم تقدّم، وإنّما هو مطارحات تعمّق، ومساع للاقتراب قدر المستطاع من أرضية مشتركة يمكن لنخبتنا، في المرحلة التي تمرّ بها بلادنا، أنً تجد فيها عونا على استعادة الإجماع أو قليلا من الإجماع.

الموضوع إشكالي، يتناول العلاقة بين الإسلام والعلمانية. هل هي علاقة تضارب وتخارج أم هي علاقة تداخل. متداعيات هذا السؤال هي العلاقة بين الإسلام والحكم،

* نص المحاضرة التي ألقاها الشيخ راشد الغنوشي في مقر مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (مداد) بتونس، وذلك يوم الجمعة الموافق ٢ مارس ٢٠١٢. وأعدها للنشر إبراهيم روابح من (مداد).

** رئيس ومؤسس حركة «النهضة» التونسية، ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

الإسلام والقانون، وكلّ هذه إشكاليات. يبدو أننا عندما نتحدّث عن العلمانية والإسلام، كأنّنا نتحدّث عن الواضحات البيّنات. بينما قدر من الغموض غير القليل وقدر من التعدّد في الفهم غير قليل أيضا يواجهنا، بحيث نحن لسنا إزاء علمانية واحدة بل إزاء علمانيّات، وكذا الإسلام أيضا بحكم ما هو مطروح في الساحة، نحن إزاء أكثر من إسلام واحد، أي أكثر من فهم.

تبدو العلمانيّة وكأنّها فلسفة، وكأنّها ثمرة تأمّلات فلسفية جاءت لمناقضة ومحاربة التصورات المثالية والدّينية. الأمر ليس كذلك، العلمانية ظهرت وتبلورت في الغرب كحلول إجرائيّة، وليست فلسفة أو نظرية في الوجود بقدر ما هي ترتيبات إجرائية لحل إشكالات طرحت في الوسط الأوروبي. أهمّ هذه الإشكاليات ظهرت بفعل الانشقاق البروتستانتي في الغرب، والذي مزّق الإجماع الذي كان يدور في إطار الكنيسة الكاثوليكية، بما فرض الحروب الدّينية في القرن السادس عشر والسابع عشر. هكذا بدأت العلمانيّة أو العَلمانية، حتّى اللّفظ العربيّ ليس مُتَّفَقا عليه، فاللّفظ الأوّل يبدو وكأنّه من العلم والأَمر ليس كذلك، أمّا الثّاني فهو من العَالم ويشير إلى كلّ ما هو دُنيوي وهو الاستخدام الأَقرب.

قلت إنّ العلمانيّة جاءت باعتبارها ترتيبات إجرائيّة لاستعادة الإجماع الذي مزّقته الصراعات الدينيّة. من هنا يأتي السّؤال: هل نحن في حاجة للعلمانيّة باعتبارها ترتيبات إجرائيّة؟ ربّما أهمّ فكرة في خلاصة هذه الإجراءات هي فكرة حيّادية الدّولة، أي الدولة محايدة إزاء الديانات، ولا تتدخّل في ضمائر الناس. الدولة مجالها» العام» بينما الدين فمجاله «الخاص». هذا ما انتهت إليه هذه الإجراءات رغم أنّها اختلفت في علاقتها بالدين. في الولايات المتّحدة تدخّل الدين في المجال العام تدخلا واضحا، فرغم أنّ هنالك تمايزا، فإنه يبقى هنالك تأثير كبير. فخطب الزعماء مشحونة بالتصوّرات الدينيّة، وخلال الحملات الانتخابية الدين مطروح، وكذلك الصلاة في المدارس موضوع مطروح ، موضوع الإجهاض وعلاقته بالدين، وذلك في الحقيقة لأنّ أمريكا أنشأها المهاجرون الإنجيليّون الهاربون بدينهم من الاضطهاد الكاثوليكي في أوروبا، ولذلك يُنظر إليها على أنّها أرض الميعاد، الأرض التي تتحقق فيها الأحلام التي وردت في التوراة والإنجيل.

حتى أن المفكر الأمريكي الفرنسي توكوفيل الذي قال إنّ أقوى حزب في أمريكا هو الكنيسة، لطبيعة النفوذ الكبير الذي تتمتع به الكنيسة، والحال ليس كذلك في أوروبا. فبينما الذين بإمكانهم أن يؤمّوا الصلاة في أمريكا يفوق عددهم ٥٠٪، وفي أوروبا قد لا يتجاوز عددهم ٥٪ ففيه تراجع. وفي أوروبا هناك اختلاف في علاقة الدولة بالدين بين المنظور

والإرث الفرنسي والإرث الأنجلوسكسوني، حيث يصل الأمر في المملكة البريطانية أن تجمع الملكة بين السلطتين الزمنية والدينية. الفصل الكامل والكبير هو الذي يعرفه الإرث الفرنسي بسبب المصادمات التي حصلت في تاريخ فرنسا بين الدولة التي أنشأها الثّائرون والإرث الكنسي الكاثوليكي. حتّى في أوروبا إذن، نحن لسنا إزاء تجربة واحدة في العلمانية، وربّما لقدرنا نحن بما أنّ نخبتنا أكثر تأثّرا بعلمانيّة خصوصيّة في الحقيقة حتّى في المنظور الغربي هي خصوصية فرنسية، حيث يُقصَى الدين من المجال العام وتعتبر الدولة نفسها حارسة الهويّة. ولذلك الديني بكل رموزه ينبغي ألا يتدخّل في المجال العام، وهذا الذي جعل فرنسا البلد الوحيد مثلاً الذي لم يقبل غطاء الرأس بالنسبة للمرأة المسلمة، بينما لا نر هناك أزمة في أيّ بلد أوروبي آخر حول موضوع الفولار (الحجاب). وما ذلك إلاّ بسبب خصوصية العلاقة بين الدولة والدين في خصوصية التجربة الفرنسيّة في هذا الموضوع.

نحن بدورنا لسنا إزاء مفهوم واحد، ربّما أهمّ إجراء أبدعه النظر العلماني على هذا المستوى هو حيّادية الدولة، أي أنّ الدولة هي الضّامنة لكلّ الحريّات الدينيّة والسيّاسية، ولا ينبغي أن تتدخّل لصالح هذا الطرف أو ذاك. نحن نتساءل ما إذا كان الإسلام في حاجة لمثل هذا الإجراء؟ أي حيّادية الدولة إزّاء الديانات.

الإسلام منذ نشأ جمع بين الدين والسيّاسة، بين الدّين والدولة. فالرّسول عليه السّلام هو مؤسس الدين ومؤسس الدولة في الوقت نفسه، وكانت البيعة الأولى لمجموعة المدينة الذين قدموا إلى مكّة بيعة دينيّة أن يؤمنوا باللّه ورسوله، لكن البيعة الثّانية كانت أن يحموا الجماعة المسلمة حتى بسيوفهم إن هوجمَت المدينة. المدينة، وهذا التعبير مهمّ جدّاً كون هذا المكان كان يُطلقُ عليه اسم يثرب وأصبح يحمل اسم المدينة بما يدلُّ بوضوح على أنّ الإسلام ليس دينّا فقط، وإنّما يحمل معنى حضارياً. فهو نقلة للنّاس من مستوى الباديّة إلى المستوى المدينيّ أو الحضاريّ، ولذلك اعتُبِرَ من الكبائر التبدّي بعد تحضُّر، بمعنى أنّه أصبح يعتبر إثماً على الذين تحضَّروا أن يعودوا إلى الباديّة، ولذلك لا عجب أنّ الإسلام مصَّرَ الأمصار، وحيثما حلّ الإسلام إلاّ وأنشأ المدن وبلادنا تحظى بأقدم مدينة أنشأها الفاتحون العرب. فحيثما اتجه الإسلام أنشأ المدن، والمدينة التي أنشأها الرّسول عليه السّلام تدُلُّ على أنّ الإسلام دين حضارة وليس دين بداوة ولذلك فإنّ أوّل مدينة أنشأها سُمِّيت بـ «المدينة»، والتي تستحق هذا الاسم بجدارة، وبجدارتها لحمل هذا الاسم أن نقلت تلك القبائل المتناحرة من مستوى بدوي إلى مستوى حضاري، أي مستوى الدولة.

وكان النبيّ هو الذي يصلّي بالنّاس في المسجد، كان إماماً للدّين وفي الوقت نفسه كان إماماً للسيَّاسة، يقضي بين النّاس وكان يقود الجيوش، ويعقد المعاهدات ويقوم بكلِّ الإجراءات. من أهمّ وأوّلِ الإجراءات في هذا الصّدد والتي تهمُّنا هو أنّهُ أوَّل ما نزل في المدينة أن أنشأ المسجد. والإجراءِ الثاني هو أن أنشأ دستوراً اسمه الصحيفة. سي مصطفى! (في إشارة إلى مصطفى بن جعفر رئيس المجلس التأسيسي الذي كان ضمن الحضور) عندكم سوابق. هذه الصحيفة التي هي ربّما من أقدم الدّساتيرِ في العالم تضمّنت جملة مواثيق بين المهاجرين والأنصار بمختلف قبائلهم والذين اعتبرتهم أمَّة، والقبائل اليهوديّة من سكّان المدينة الذين اعتَبرَتهم كذلك أمَّة، يشكِّلون أمَّةً من دون النّاس وهنا الحديث ليس عن أمّة الدين وإنّما عن أمّة السيّاسة. وهذا أهمّ مصطلح طرحه الفكر الإسلامي الحديث عن طريق محمّد سليم العوّا ومحمّد عمر، وهو التمايز بين الديني والسيّاسي مقابل مفهوم الفصل بين الدين والسيّاسة.

ففي هذه الصحيفة التمايز واضح بين الديني والسياسي، فالمسلمون أمة عقيدة واليهود أمة عقيدة، أمّا جمعهم وما تبعهم من المشركين، فهم يمثلون أمّة من دون النّاس، وهذا مفهوم الأمّة السياسي. وظلّ هذا التمايز واضحاً في سلوك النّبي عليه السّلام حتى إذا اختلط الأمر أحياناً بين ما هو ديني سبيله التقيّد والإلزام، وبين ما هو سياسي وهو مجال للاجتهاد. أحياناً كان الأمر يختلط على الصحابة فيسألون النبي عليه السلامّ هل هذا وحي ملزم أم هو رأي ومشورة؟ فإذا كان الأمر وحياً قال ذلك وإذا كان سياسيا كان يقول هو مجال للرأي والمشورة، وعندئذ قد يختلفون معه في الرأي. ففي أكثر من مرّة الأصحاب خالفوا الرّسول (ص) باعتباره رئيسا للدولة. والشيخ الطاهر بن عاشور فصّل تفصيلاً جيّداً بين ما سمّاه مقامات النبي. للنبي مقامات، فإن كان في مقام النبوة فهذا مقام التلقّي والطّاعة، أمّا إذا كان في مقام قائد الجيش والسياسة، فقد يختار للجيش موقعا ويأتي صحابي يقول له واللّه أرى أنّ الموقع الآخر أفضل، وبالفعل النبي يتنازل عن رأيه ويأخذ برأي هذا الصحابي.

ذات مرّة، مرّ النبي (ص) على قوم في المدينة وهم يتبرون النخل، فقال(بحكم أنه قادم من مكّة وليس في تجربته شيء من الزراعة) ما أرى هذا مفيداً أن تضعوا هذا الشيء. فظنّ أهل المدينة أو قسم منهم أنّه وحي فلم يتبرّوا النخل تلك السنة فأتى شيصاً أي مُراً. فسألوه: لماذا أمرتنا بهذا؟ فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم. فليس من مهمة الدين تعليمنا أساليب الزراعة وأساليب الصناعة وحتى أساليب الحكم، وكيف ندير الدولة لأنّ كل هذه تقنيّات، والعقل مؤهل فيها إلى أن يصل إلى الحقيقة من خلال تراكم التجارب. مهمّة الدين أن يجيبنا عن القضايا الكبرى التي تتعلّق بوجودنا، أصلنا، ومصيرنا والغاية التي خُلقنا لأجلِها، وأن يعطينا

نظام قيم ومبادئ يمكن أن تمثل توجيهات لتفكيرنا وسلوكنا ولأنظمة الدولة التي نسعى إليها.

إذن الإسلام منذ نشأته وعبر امتداده التاريخي لم يعرف هذا الفصل بين الدين والدولة، بمعنى إقصاء الدين عن الحياة. وظلّ منذ العهد النبوي وحتى يومنا هذا المسلمون متأثّرين قليلاً أو كثيراً بنظرتهم إلى أنفسهم، على أنّهم مسلمون وينبغي أن يستلهموا من الإسلام وتعاليمه موجهات لحياتهم المدنيّة مع بقاء التمييز واضحاً. هذا التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي واضح حتى عند الفقهاء، فالفقهاء ميّزوا بين نظام المعاملات ونظام العبادات، حيث اعتبروا الأخير مجال التقيّد (الصلاة، الصوم، لماذا نصلّي ٥ صلوات؟ لماذا بعضها فيه ٣ ركعات والبعض الآخر ٤؟) هذا مجال الثوابت والتقيّد، والعقل غير مؤهّل في هذا المجال، ففي مجال العقائد والعبادات، العقل غير مؤهّل لأن يدرك الحقيقة. ولكن مجال المعاملات هو مجال البحث عن المصلحة، لأنّ الإسلام جاء لتحقيق مصالح العباد كما أقرَّ الفقهاء الكبار من الشّاطبي إلى ابن عاشور أنّ المقصد الأسنى لنزول الرِّسالات هو تحقيق العدل ومصالح النّاس، هذه المصالح تتحقق من خلال إعمال العقل في ضوء موجِّهات، مقاصد، مبادئ وقيم الدّين. لذلك ظلّ هنالك مجال للمعاملات يعرف تطوّراً مستمراً، ومنه نظام الدول، وهذه تمثل المتغيّرات، بين ما هو عقائدي وشعائري وما هو قيمي أخلاقي يمثل الثوابت.

إذن عبر التاريخ الإسلامي كانت الدولة متأثِّرة بالإسلام على نحو أو آخر في ممارساتها، والقانون يسنُّه البشر في ضوء القيم الإسلامية كما يفهمونها، ومع ذلك ظلّت الدول إسلاميّة لا بمعنى أنّ قوانينها ومسالكها وتراتيبها وحيّة، وإنّما هي اجتهاد بشري قد يوافقه اجتهاد ويخالفُه آخر. مع ذلك ظلّت الدولة تمارس قدراً من الحيّاد، حتّى أنّه حدث في الدولة العبّاسيّة أن أرادت الدولة أن تتدخّل في فرض فهم للإسلام على الأمّة. يذكرون أنّ الإمام مالك طلب إليه المنصور وقال له: لقد كثُرَت الاختلافات والاجتهادات المنبثقة من الدّين الواحد، حتّى خُشِيَ على تشتُّت الأمّة، وطلب منه المنصور جمع كل هذه الأقوال في منظور واحد، وفعلاً كتب كتاب الموطّأ جمعاً بين مختلف الأقوال. فأعجب به المنصور أيّما إعجاب حتى أراد أن يكون القانون المُلزِم لكلِّ الأُمّة الإسلاميّة. لو أنّ مثقّفاً من مثقّفينا في هذا العصر ارتضت الدولة اجتهاده قانوناً لها لكان أسعد النّاس، ليس كل المثقّفين بطبيعة الحال حتّى نسلم. الإمام مالك فزع وهاله الأمر وقال: لا تفعل يا أمير المؤمنين! فقد تفرّق أصحاب رسول اللّه في الأمصار ومعهم علم كثير، وهذا ما بلغني أنا، فدعِ النّاس وما يختارون. فظلّ لشمال إفريقيا مذهب، ولأهل مصر مذهب، ولأهل الشّام موقفٌ آخر.

لأنّه في غيّاب كنيسة في الإسلام لا يبقى سوى حريّة الاجتهاد، وستتعدد بطبيعة الحال هذه الاجتهادات المنبثقة عن المنبع نفسه، ولا ضير في ذلك غير أنّنا إذا احتجنا إلى سنٍّ قانون في ظِلِّ هذا التعدُّد لا بدَّ لنا من آليّة، ولعلّ أفضل آليّة توصّل إليها البشر اليوم هي الآلية الديمقراطية والآليّة الانتخابية، التي تفرز ممثّلين للأمّة بما يجعل الاجتهاد اليوم ليس اجتهادا فردياً، بل جماعياً يقوم به ممثلو الأمّة المنتخبون، وذلك في غيّاب كنيسة تمثل المقدّس فوق الأرض، وليس هناك من ناطق باسم القرآن والإرادة الإلهية. الإرادة الإلهية تجلّيها الوحيد في الأمّة التي تعبِّر عن الإرادة الإلهيّة من خلال تدافعها وليس من خلال احتكار إمام أو حزب أو دولة. ولذلك كان للإمام أحمد ثورة معروفة أنّه في عهد الإمام المأمون وهو مثقّف كبير فكّر في جمع الأمّة على رأي واحد بعد أن لاحظ تشتُّتها وكان قد تأثّر بمدرسة المعتزلة والتي رغم أنّها اشتهرت بأنّها مدرسة عقلية، ولكن كثيراً ما أصحاب العقول تغرّهم عقولهم ويريدون أن يفرضوا منتوجات عقولهم على النّاس، وفعلاً قرر المأمون أن يفرض تفسيراً معيّناً للقرآن على النّاس، وفهماً معيّناً للعقيدة الإسلاميّة. وكانت ثورة الإمام أحمد أن رفض تسلُّط الدولة على الدّين، فاضطُهِدَ وعُذِّب ولكن في النهاية استطاع أن يؤلِّب الرأي العام على الدولة، حتى تراجع المأمون عن فكرته، وظلَّ العالم الإسلامي اليوم عالَماً لا تسيطر عليه أيُّ كنيسة، وظلّت أقطار تتبع هذا المذهب وأخرى ذاك، دون أن يسلَّم للدولة بأنّ لها سلطانا على الدّين.

لذلك الإشكال الغربي تمحور حول كيفيّة تحرير الدولة من الدّين، ممّا أدّى إلى ثورات كبيرة لنيل هذه الغاية، بينما وجه من وجوه الإشكالية عندنا هو كيف نحرِّر الدّين من الدولة، ونمنعها من التسلُّط على الدّين، وأن يظلَّ هذا الأخير شأناً مجتمعيّاً متاحاً لكل المسلمين بأن يقرأوا القرآن ويفهموا ما شاءوا، ولا بأس في التعدد الذي يفرض قدراً كبيراً من التسامح. أمّا إذا احتاج المسلمون إلى قانون فالآليّة الديمقراطيّة المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشّورى في الإسلام، بحيث الاجتهاد حينئذ لا يكون فردياً بل جماعيّاً من قبل ممثّلي الشّعب.

مهمٌّ جداً في تراثنا غيّاب الكنيسة، ربّما إخواننا الشّيعة فقط هم الذين عندهم فكرة المؤسّسة الدّينيّة، في العالم السنّي لا توجد مؤسسة دينية، وتوجد فقط مؤسسة علماء وهؤلاء بطبيعتهم مختلفون وآراؤهم مختلفة. وبالتّالي نظلُّ نحتاج إلى آليّة لسنّ القوانين، ولا نحتاج إلى عالم واحد وإنّما إلى جملة العلماء والمثقفين يتداولون في مناخ من الحريّة، وفي النهاية مؤسّسة التشريع هي الوحيدة المخوَّلة لسنّ القانون لأنّها منتخبة.

هذا الحوار الجاري اليوم في بلادنا بين تيّارات علمانيّة قد ننعتها بالمتشدّدة وتيّارات

إسلاميّة أيضا قد تنعت بنفس الاسم والصِّفة، أحدهما يريد فرض اجتهاد في الإسلام من فوق، وبأدوات الدولة. أمّا التيّار الآخر فهو يريد تجريد الدولة من كلّ تأثّر بالإسلام، ويريد تجريد القانون وبرامج التربية والثقافة من كل تأثير ديني في مجتمع، أغرب ما في الأمر، كمجتمعنا الذي لا يتّجه إلى الانحصار الديني. كما هو الحال في العالم كله، حيث يعرف صحوة دينيّة، وليس بعيدا عنّا ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية من دور في تطوير أوروبا الشرقيّة، انطلاقا من القس البولوني البابا جون بول الثاني ودورالدين في إيصال بوتين إلي منصب الرّئاسة، حيث يحتاج إلى دعم القس الأكبر للأرثوذكس. ففي زمن يشهد فيه العالم صحوة دينيّة، ولا سيما العالم الإسلامي هناك من يعترض لأيّ تأثير للدين على سياسات الدولة التعليمية والثقافية. في الحقيقة، نحن لسنا بحاجة لأن يفرض الإسلام لأنّه دين شعب وليس دين نخبة، ولم يبق بسبب نفوذ الدولة ولكن بسبب ما يتمتّع به من قبول عام لدى معتنقيه، والدولة في كثير من الأحيان كانت كلاً على الإسلام. فكما قلت، الكثير ممن ينتمون للتيّار الإسلامي وغيرهم يخشون تحرر الدّين من الدولة، وأن يترك الدين شأناً شعبياً. لماذا الدولة تعلِّم الأئمة؟ لماذا تتحكم في المساجد؟

فموضوع حياد الدولة فيه قدر غير قليل من المغامرة، إذا كان المقصود من موضوع فصل الدين عن السياسة هو أن الدولة منتوج بشري والدين تنزُّلٌ إلهي كما كان التمييز واضحاً عند المسلمين الأوائل بين ما هو وحي وما هو سياسي، لكن إذا أردنا الفصل بالمعنى الفرنسي أو تبعاً للتجربة الماركسيّة فقد نقدم على مغامرة تضرُّ بالاثنين. إن تحرّر السياسة من الدين هو تحويل الدولة إلى مافيا والاقتصاد في العالم إلى نهب، والسياسة إلى نوع من الخداع والدجل وهذا ما انتهى إليه الأمر في التجربة الغربيّة، رغم بعض إيجابيّاتها، فالسيّاسة العالمية أصبح يتحكّم فيها مجموعة من السماسرة الماليّين المالكين للمال وبالتالي للإعلام، ويسيطرون في النهاية على السيّاسيّين.

حاجة النّاس إلى الدّين حاجة عميقة لأنّ الإنسان في حاجة إلى موجهات روحيّة وموجّهات قيميّة، عندما تختلط عليه الأمور يحتاج إلى مفهوم الحلال والحرام وأن يميّز بينهما. وفي غياب كنيسة تحتكر النطق باسم الحلال والحرام يبقى المجال للتداول بين الشعب والنخب، عبر المفكرين ووسائل الإعلام.

عندما يتحرّر الدين من السياسة والدولة؛ هذا التحرر أيضا قد يكتسي خطورة لأنّه قد تقع انفلاتات، فالسبيل إذا إلى معادلة تضمن فيها حرّيات الناس وحقوقهم، لأن الدين جاء

من أجل ضمان حقوق الناس وحرّياتهم، فلتحقيق ذلك نحتاج إلى الرجوع إلى موضوع التمييز بين الدين والسياسة، ونحتاج إلى ضبط ماهي ثوابت الدين وماهي متغيّراته؟ نحتاج إلى أن يكون المشرّعون متشبّعين بقيم الدين، حتى إذا أرادوا أن يشرّعوا فلا يحتاجون إلى وصاية من وزارة الأوقاف ولا وصاية من علماء، لأنّهم متشبعون بهذه القيم. وكذلك سائر السياسيين، فهم كلّهم يصدرون لا عن الإكراه الخارجي وإنّما عن قناعتهم لأنّه لا قيمة لأي ممارسة دينية تصدر عن الإكراه. لا فائدة من تحويل الناس عبر أدوات الدولة القهرية من عصاة إلى منافقين، فالله سبحانه وتعالى خلق الناس أحرارا فيمكن السيطرة على ظواهر الناس، لكن لا فعل ذلك على بواطنهم.

لذلك رأينا نموذجين في موضوع الحجاب مثلا، حجاب تمليه الدولة وأخرى تمنعه. وقد حصل معي في بلد إسلامي، حينما كنا في المطار كلّ النسوة في الطائرة كنّ محجبات، وبمجرّد إقلاع الطائرة سقطت الأحجبة. فهذا فشل تربوي حقيقي لأنّ وسائل التربية في تلك الدولة لم تستطع أن تضمن التديّن إلاّ عبر وسائل القهر. في بلد آخر مثل الذي كنّا نحياه، كانت المرأة تمنع بوسائل الدولة أيضا القهرية من أن تعبّر عن نفسها في المظهر الذي تريد فهذا فشل وذاك فشل.

الدين مداره الأساسي ليس أدوات الدولة وإنما القناعات الشخصية، أمّا الدولة فمهمّتها تقديم الخدمة للناس قبل كلّ شيء كمواطن؛ الشغل والصحة الجيّدة والمدرسة الجيّدة، أمّا قلوبهم وتديّنهم فأمرها لله. ولذلك أنا عارضت كلّ سبيل لإكراه الناس على أيّ أمر، وطرحت موضوعا شائكا في بعض المواطن، وهو ما يسمّى بالردّة بمعنى أنّ مهمّة الدولة أن تحدّ من حرّية الناس في الاعتقاد. إذا كان مبدأ لا إكراه في الدين متفقا عليه فقد دافعت عن مبدأ الحرّية في الاتّجاهين: حرّية الولوج في الدين ومغادرته، لأنّه لا معنى لتديّن يقوم على الإكراه، لا حاجة للأمّة الإسلامية بمنافق يبطن الكفر ويظهر الإيمان والإسلام، لأنّه لم يتعزّز صفّها بإضافة من هذا القبيل. فالحريّة هي القيمة الأساسية التّي يلج بها الإنسان دار الإسلام، فالناطق بالشهادتين يعبّر عن قرار اختياري وفردي يقوم عن وعي وبيّنة. ولذلك فالدولة منتسبة للإسلام بقدر ما تحرص على أن تتماثل بقيمه، دون وصاية من مؤسسة دينية لأنّه ليس هناك مثل هذه المؤسسة في الإسلام، بل هناك شعب وأمّة يقرّران لنفسيهما عبر مؤسساتهما ماهو الدين، فأعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرّية.

لذلك عندما أعرض أهل مكّة عن الدين، اقترح عليهم النبّي خيارا آخر أن أخلو بيني وبين

الناس، ولو فعلوا ذلك لما احتاج أن يهاجر ويغادر وطنه، بما أنّ دعوته كانت بتلك القوة والنفوذ ما استطاعوا أن يواجهوها بأطروحة أخرى. ولذلك يعتبر المسلمون حجّة الإسلام قوّية، ولا يحتاج أن يمارس الإكراه على النّاس، فعندما يقول صوت الإسلام هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، هذا التحدّي لا يقال في واد لا أنيس له، وإنّما يطرح هذا المسلم تحدّيه في قلب الصراع الفكري والسياسي.

فجانب كبير من المناقشات والجدل الذي يدور في بلادنا اليوم هو التباس في المفاهيم حول العلمانية وحول الإسلام في الوقت نفسه. ولو استبنّا أن العلمانية ليست بالفلسفة الإلحادية، وإنّما هي إجراءات وترتيبات لضمان حريّة المعتقد والفكر، ولذلك ميّز عبد الوهاب المسيري في كتاباته بين علمانية جزئية وعلمانية شاملة مثل النموذج اليعقوبي في تاريخ فرنسا، والذين شنّوا حربا على القساوسة ورفعوا شعار: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس». وهذه خصوصية فرنسية، وليست العلمانية باعتبارها ترتيبات إجرائية لضمان الحريّة في المجتمع، وهناك كذلك غموض في الإسلام بحيث هناك من يعتقد كأنّ الإسلام سينتصر إذا صادر حرّيات النّاس وفرضت الصلاة والصيام والحجاب بالقوّة، فهذا فشل وليس نجاحا، لأنّ الله سبحانه وتعالى اعتبر النفاق أكبر جريمة، حيث إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وهم أسوأ فئة من الناس.

بما أنّ ثورتنا نجحت في الإطاحة بديكتاتور ينبغي علينا أن نقبل مبدأ المواطنة، وأن هذه البلاد ليست ملكا لزيد أو لعمرو أو لهذا الحزب أو ذاك، ولكنّها ملك لكلّ مواطنيها وهم جميعا بغضّ النظر عن معتقداتهم أو أجناسهم إن كانوا ذكورا أو إناثا، الإسلام يمتّعهم وأعطاهم الحقّ أن يكونوا مواطنين يتمتعوّن بنفس الحقوق: بأن يعتقدوا بما شاءوا ضمن إطار احترامهم لبعضهم البعض، وأن يتصرّفوا وفق القانون، الذي هم يسنّونه عبر ممثّليهم في البرلمان.

هذا مبلغ فهمي وتقديري للعلاقة بين الإسلام والعلمانية، وأرجو أن أكون قد لامست بعض القضايا الأساسية وشكرا جزيلا.

الحركات الإسلامية المصرية فى أعقاب ثورة يناير.. ولادة متعسرة لما بعد الإسلامية

د. أشرف الشريف *

مع اندلاع ثورة ٢٥ يناير في مصر بدا واضحا أن التيارات الإسلامية المصرية على أعتاب عمليات واسعة من التحولات في الفكر والمنهج والممارسة السياسية والتنظيمية لتتواءم مع متغيرات المشهد المصري العاصف في أعقاب الثورة. وانفتاح المجال السياسي والاجتماعي بشكل غير مسبوق، فرض بدوره استحقاقات التجديد على أجندة الحركات الإسلامية بشكل ملح، ليس فقط لإعادة شحن بطاريات عملهم الدعوي والاجتماعي والسياسي بعد طول ركود، نتيجة سنوات الجمود الطويلة في عهد النظام السابق، ولكن أيضا لإعادة تأسيس الموقف الوجودي والفكري للمشروع الإسلامي، بوصفه مشروعا ينطلق من قراءة نقدية لواقعه، ابتغاء تحسين الشرط الحضاري لمجتمعه والاقتراب به من المثل الإسلامية وتحقيق صلاح الدين والدنيا، وجوهر عملية التحول هذه هو الانتقال من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية، على مستوى الممارسة السياسية بالأساس، وما يستلزمه ذلك من تغييرات في الخطاب والتنظيم.

* محاضر في العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وباحث متخصص في شئون الحركات الإسلامية.

هذا المقال سيقوم بدراسة تحولات الحركات الإسلامية المصرية، وبالأخص الإخوان المسلمين والسلفيين على هذا المسار التاريخي للانتقال من الإسلامية إلى ما بعد الإسلامية، ذلك المسار الذي يختلف عن مسارات أخرى للتحول نفسه في تركيا وإندونيسيا وشمال أفريقيا وغيرها، في السياق التاريخي والتحديات التي تفرضها الشروط البنيوية والهيكلية المجتمعية والدولتية المتباينة في هذه الحالات. وأهم ملفات هذا المسار هي موقف الإسلاميين من قضايا التحول الديمقراطي، وإعادة ترتيب علاقات الدولة والمجتمع، وإصلاح جهاز الدولة والتنمية الاقتصادية، وإصلاح الخطاب الديني.

قام المشروع السياسي الإسلامي في طبعاته البناوية والقطبية على فكرة بناء مجتمع إسلامي، تنطلق نظمه الثقافية والسياسية والاجتماعية والقانونية من مرجعية إسلامية للمبادئ والقيم والأحكام، ويعني هذا عمليا أسلمة جهاز الدولة الحديثة من أجل أسلمة المجتمع؛ باعتبار الدور المركزي للدولة الحديثة هو تشكيل عقول وأفئدة المواطنين عبر إدارتها لمؤسسات التعليم والقانون والإعلام وإنتاج الثقافة والقيم. وهذا المشروع كان مشروعا حداثيا بامتياز، فهو أقرب للنسخة اليعقوبية من الجمهورية الفرنسية، والتي تحلم بدولة مركزية قوية قادرة على بناء وتشكيل المواطن الصالح، عبر التنشئة الأيديولوجية والمجتمعية الكفيلة بزرع قيم الجمهورية الحداثية داخله.

وجاءت أطروحات الإسلام السياسي عن تطبيق الشريعة، وتزاوج الدين والدولة في هذا السياق الحداثي، ففي حقيقة الأمر لم يعرف التاريخ الإسلامي هذا الدور المركزي للدولة في إقامة الدين في حياة المسلمين، كما أن الشريعة الإسلامية تاريخيا لم تكن نظاما قانونيا لدولة مركزية عقائدية، ولا أيديولوجية لنظام سياسي، بل كانت حزمة من المجالات العامة والخاصة للقيم والتوجيهات والأحكام الموكل تنفيذها لقوي مجتمعية عديدة من أفراد وجماعات، بل إن تقنين الشريعة لم تعرفه البلاد الإسلامية، إلا مع بدايات تأسيس الدولة الحديثة في مصر والسلطنة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر.

ولعله من المفيد هنا تذكر أطروحة طلال أسد عن أن مسألة علاقة الدين بالدولة في العالم الإسلامي، وضرورة تقنينها وضبطها سياسيا لم تكن بندا مطروحا على أجندة القوى التقليدية في المجتمع، بل كانت همًا أساسيا للمشروع التحديثي العربي المهجوس بفكرة ضرورة تحديد ثقافة الدولة وهويتها العقائدية والسياسية. فالإسلام كان دائما أوسع معني من الشريعة، رغم أن من نافل القول إن معرفة الشريعة واتباع أحكامها هو سبيل الدخول إلى الإسلام، والسعي

إلى تحقيق التوحيد في الحياة اليومية، الشريعة إذن هي الطريق لكي يكون المرء مسلما، لكنها لا تستقصي كل إمكانيات المعرفة الإنسانية بالإسلام، ومحاولات الحياة وفق قيمه وتعاليمه. المرجعية الإسلامية، سواء نسبناها إلى الإسلام أو الشرعية، لا تتجاوز «التجربة الإنسانية في إطار القرآن والسنة»، فهي منظومة للمعنى تنشأ عن الممارسة البشرية، والتفكير المتعمق، ومع تفاوت الناس في مستويات التحقيق والتطور في ذلك.

إذن هذه الأدلجة للإسلام، على يد المشروع السياسي الإسلامي لاحقا، جاءت متسقة مع مشروع متعثر لدولة حداثة فاشلة، جعلت من سياسات الهوية خيارا جذابا ومقبولا، بل وضروريا على المستوى الوجودي أمام أخطار التغريب الحضاري الحقيقية والمتوهمة. ويمكن القول إن هذا المشروع الأيديولوجي الإسلامي، قد بلغ منتهاه مع اكتمال دائرته المغلقة. فالنجاحات الكبيرة للصحوة الإسلامية منذ السبعينيات في الهيمنة على المجال العام الثقافي والمجتمعي في مصر، قد جعل الهوية الإسلامية للبلاد ضد أي خطر حقيقي أو مفترض، يصلح كموضوع لحشد حقيقي ومستمر سياسيا. أيضا فالشريعة الإسلامية على المستوى القانوني –ونتيجة لمجهودات السنهوري باشا (أبو القانون المدني) في مصر والعراق وسوريا والأردن، ومدرسته في التقنين– أصبحت مصدرًا لجميع القوانين المدنية والتجارية، فضلا عن قوانين الأحوال الشخصية وتضمين المرجعية الإسلامية للتشريع في أغلب –إن لم يكن– جميع الدساتير العربية. وكل هذا يعني عمليا أن قضية «تطبيق الشريعة الإسلامية» قد أصبحت غير ذي موضوع حقيقي، بعيدا عن الرطانة الأيديولوجية.

الشريعة لا تقدم تفاصيل كثيرة، ولكنها تطرح مبادئ عامة، وتترك للناس حرية الاجتهاد الفقهي في إطارها. هكذا يمكننا القول بأن الشريعة مطبقة في مصر بالفعل، فقوانين الأحوال الشخصية والمواريث المصرية (من المباحث القليلة التي تفصل الشريعة فيها) من الشرع قلبا وقالبا. وكذلك الحال بالنسبة للقوانين المدنية والتجارية والجنائية. أما الحدود فشروط تطبيقها وضوابطها الشرعية تجعل من العسير تطبيقها عمليا. وقد أباح الفقهاء للحاكم شرعا استخدام عقوبات أخرى إذا ما اقتضت المصلحة ذلك. وهذا مما يندرج تحت مصطلح «التعزير» في الفقه الإسلامي، وهو معروف منذ العصور الأولى للإسلام. ولو راجعنا أحكام المحكمة الدستورية العليا ومحكمة القضاء الإداري المصرية في تفسير التشريعات، والحكم بمدى دستوريتها أثناء أي نزاع، فسنجدها تحتكم إلى الشريعة الإسلامية، بل وتستشهد بأحكام فقهية أيضا، اعتمادا على مرجعية المادة الثانية في الدستور. أما في السياسة فلم تحدد الشريعة نظاما سياسيا بعينه، بل حددت مبادئ عامة: العدل والشورى والمساواة، وتركت للمسلمين حرية

اختيار النظام والمؤسسات الملائمة حسب المصلحة. والتجربة أكدت لنا أن أفضل الأنظمة السياسية في عصرنا هذا هي الجمهورية الديمقراطية (بنوعيها البرلماني والرئاسي). إذن فعندما نتحدث عن الديمقراطية وتداول السلطة والاحتكام إلى الانتخابات الحرة المباشرة، وسيادة القانون، وحكم الأغلبية وحقوق الأقلية، مع ضمان الحريات العامة والخاصة للجميع، والفصل بين السلطات، فنحن مازلنا في دائرة الاجتهاد وفقا للشريعة الإسلامية.

وأخيرا فإن دولة الحداثة، تلك الجائزة الكبرى قد أصابها الوهن والعطب والفشل في تحقيق مهامها التنموية والسياسية، ولم تعد المفتاح السحري لتحقيق آمال الإسلاميين في إقامة الدين والدنيا، ومن هنا بدا تحول الإسلاميين نحو ما بعد الإسلامية تطورا طبيعيا.

لكن تبقى ملامح هذه الما بعد الإسلامية محكومة بسياقاتها السياسية والبنيوية والتاريخية، ففي تركيا على سبيل المثال أسهمت النجاحات السياسية في إصلاح جهاز الدولة، وبناء تنمية اقتصادية ناجحة، قائمة على توازنات دقيقة بين الدولة والمجتمع، إلى جانب تعددية وانفتاح المجال الديني، في تشكيل السياق الذي أنتج خطابا وممارسة سياسية مابعد إسلامية على يد حزب العدالة والتنمية، تتمحور حول مفاهيم الحوكمة والحكم الصالح والتنمية، وتقوم بتأصيل خطاب تنموي وحقوقي وعدلي يهتم بالسياسات الكبرى والصغرى المتعلقة بمستوى معيشة المواطنين، وليس بالأهداف أيديولوجية الطابع. أما في مصر فالسياقات المختلفة تفرض تحديات مختلفة، فما بعد إسلامية الإسلاميين المصريين، تدفعهم نحو خانة الحركات المحافظة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، والأقرب للتحاف مع مناهج إبقاء النظام القديم على ماهو عليه، مع بعض التعديلات الشكلية. وهذا يرجع لعدة عوامل سنتناولها هنا بالتفصيل، مثل مسار المرحلة الانتقالية، وإشكاليات التحول الديمقراطي، وطبيعة المشكل التنظيمي والفكري للإخوان، وتداعي جهاز الدولة المصري، بالإضافة إلى خصوصية التحولات التي تمر بها الحركات السلفية المصرية.

الإخوان فى مهب رياح: بناء المجال السياسي الجديد وأزمة الدولة العميقة

منذ استفتاء مارس ومواقف الإخوان المعلنة فيها تباعد واضح عن حركة ومطالب الكتلة الثورية الساخطة في مجملها على إدارة المجلس الأعلى للقوات المسلحة للمرحلة الانتقالية، وقد حرص الإخوان على النأي بأنفسهم عن الجذرية المتصاعدة اقتصاديا واجتماعيا للكتلة الثورية النشطة، والتأكيد على صوابية المسار الانتقالي الذي يهندسه العسكر، وفي تفسير هذا

الموقف تشير بعض القراءات إلى المحافظة الكامنة في بنية الإخوان المسلمين، والتي تجعلهم في قلب التيار الرئيسي المصري في جميع قطاعات العمل والمجتمع، ومن ثم فهم أقرب إلى المزاج المحافظ للمجتمع المصري، ويتحدث البعض الآخر عن الانحياز اليميني طبقيا وفكريا للإخوان على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، مما يسم موقفهم تجاه الإضرابات والاحتجاجات الاقتصادية والاجتماعية بالتحفظ الشديد، والرفض المبطن والمعلن في أحايين كثيرة، والبعض الآخر يتكلم عن دروس تجربة ١٩٥٤ التي استوعبها الإخوان، ومن أهمها ضرورة عدم الصدام مع العسكر. أما التفسير الأكثر شهرة فيتكلم عن صفقة ما تمت بين الطرفين؛ حيث يحتاج العسكر في مشروعهم لإعادة إنتاج النظام القديم- بدعم دولي وإقليمي واسع- إلى ظهير جماهيري (الإخوان هم الخيار الأفضل بحكم قوة تنظيمهم وقدرتهم على الحشد، والسيطرة على جمهورهم ومحافظتهم الكامنة التي أشرنا إليها) بينما يرضى الإخوان بدور الشريك الأصغر داخل هذا النظام الجديد، قانعين بمكاسب صغرى مثل الأغلبية البرلمانية والاعتراف الدولي والإقليمي والمحلي بهم، وتمتعهم بالحريات المطلقة في العمل السياسي والحزبي.

في تصوري أن أغلب هذه القراءات لا تخلو من وجاهة تفسيرية، لكن القراءة الأكثر دقة قد ترى في سلوك الإخوان السياسي فيما بعد ثورة يناير، نوعا من التذبذب والتحولات غير المفهومة (مثل الانتقال من وضعية المشاركة لا المغالبة في الانتخابات البرلمانية إلى وضعية المغالبة الكاسحة) والتي تعكس بدورها عملية أعمق من استكشاف الدور، عبر التجربة والخطأ والاستغراق في الحسابات التكتيكية على حساب الاستراتيجية. فالقراءة الإخوانية للموقف السياسي تقول في براجماتية تكتيكية لافتة إن طبيعة موازين القوى داخليا (في ضوء ضعف القوى الثورية تنظيميا) وإقليميا ومحليا، تجعل من الدمقرطة الشاملة لجهاز الدولة المصرية، وما يعنيه هذا من تفكيك لهيمنة الدولة العميقة (المؤسسات الأمنية والعسكرية المرتبطة بشبكات المصالح الاقتصادية الكبرى في قطاعات الاقتصاد السياسي المختلفة وفي البيروقراطية الدولتية) على مفاصل السلطة وصناعة القرار غير ممكن حاليا. وأن المتاح حاليا هو القبول بشراكة سياسية مع هذه المؤسسات، عبر خلق مجال سياسي جديد تنتخب من خلاله مؤسسات برلمانية ورئاسية (يحصل الإخوان فيها على نصيب الأسد بحكم قوتهم الانتخابية) تتولى بالأساس الحقائب الخدمية، مثل التعليم والصحة والشئون الاجتماعية وغيرها، في مقابل استمرار هيمنة المؤسسات غير المنتخبة للدولة العميقة على الملفات السيادية والاستراتيجية والاقتصادية الرئيسية.

وعلى الناحية الأخرى، فالعسكر أقرب إلى التواؤم مع الإسلاميين بوصفهم هم الحركة الأكثر تنظيما وشعبية، بالإضافة إلى توافقات ثقافية وفكرية أخرى تجعلهم الأكثر قدرة على ضبط الشارع السياسي بثقافتهم القائمة على الذكورية، والضبط والربط والنظام والانضباط، وتفضيل مصلحة المجموع على حريات الفرد؛ ومن ثم فهم أقرب لمزاج السلطة العسكرية من التيارات الأخرى المهجوسة بحقوق الأفراد والحريات العامة والخاصة، وما تستتبعه من تحدٍ للسلطة والنظام.

يراهن الإخوان على احتياج الدولة العسكرية العميقة لهم، كما يراهنون أيضا على ثقة الشعب في مسار التغيير الإصلاحي التدريجي المنضبط -عبر شرعية دستورية انتخابية مؤسساتية يتم بناؤها- الذي يتزعمه الإخوان، وقد بدا هذا واضحا في نتائج انتخابات مجلس الشعب في أواخر عام ٢٠١١ والتي حصد الإخوان من خلالها أكثرية واضحة، فيما يشكل تفويضا شعبيا واضحا لقيادة هذا المسار التغييري بالشراكة مع المجلس العسكري بطبيعة الحال لكن -وفي مثال واضح لإهمال الاستراتيجي لصالح التكتيكي- فالإخوان لا يقدرون أهمية ثورة التوقعات المتزايدة عند المواطنين بعد عملية انتخابية، شهدت معدلات تصويت عالية وآمالا شعبية واسعة في التغيير (عبرت عن نفسها مثلا في السقوط المدوي للأحزاب التي ضمت عناصر الحزب الوطني المنحل).

المواطنون يتوقعون تحسنا واضحا وملموسا في مستويات معيشتهم اليومية عن طريق توفير الوظائف، وفرص العمل، ورفع الأجور، والحد من البطالة، وارتفاع الأسعار، ورفع مستوى الخدمات، لن يستطيع الإخوان تحقيقها، إلا عبر حزمة من السياسات الاقتصادية الكبرى على المستوى المالي والضرائبي والإنفاقي، وتدخل الدولة وانحيازها إلى مصالح واحتياجات الأغلبية الشعبية، وإلى جانب كون هذا لا يتفق مع التوجهات اليمينية للإخوان اقتصاديا، فإن تحقيق توقعات المواطنين المتزايدة يستلزم نوع من التمكين على صناعة القرار الاقتصادي، وهذا يستلزم بالضرورة تفكيك شبكات المصالح والمنتفعين في قطاعات العمل والمال والإدارة، والتي أخذت طابعا مافيويا واضحا، وتماست مع مصالح المؤسسات الأمنية بدورها (التطور الأبرز خلال السنوات العشر الأخيرة من عهد مبارك) باختصار هذا سيضعهم في صدام مع مصالح الدولة العميقة، وهذا ما لا يرغب فيه الإخوان ولا يتحملون كلفته.

ليس هذا فقط بل يبقى التحدي الأبرز للإخوان هو كيفية الدخول في لعبة توزيع الغنائم والحصص والمكاسب على أنفسهم وعلى قواعدهم، جراء دخول العمل السياسي بشكل يتفق مع طبيعة رأسمالهم الاجتماعي وصورتهم الدينية وهويتهم الإسلامية، بما فيها من طهرانية أخلاقية مفترضة.

أزمة التنظيم والفكر عند الإخوان:

يفور المجال الديني والسياسي بتطورات وفورات غير مسبوقة لفواعل دينية وسياسية أخرى، تنازع الإخوان الشعبية في الشارع الدعوي والسياسي، ومؤسسات دينية تاريخية استفاقت من أجل إعادة ترتيب أوضاعها ومايستلزمه كل هذا من ضرورة قيام الإخوان بإعادة تحديد مواقفها إزاء قضايا ملحة، مثل شكل النظام السياسي المقبل، وعلاقة الدين بالدولة، وعلاقة المؤسسات الدينية بالعمل السياسي، والبرامج الإخوانية المفصلة فيما يخص التنمية والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، بالإضافة إلى تجديد مناهجها الحركية والتنظيمية في الشأنين السياسي والدعوي.

وأغلب الدلائل توحي بأن قيادات عديدة في الإخوان على وعي كافٍ بكل ما تقدم، لكن البدء في ترجمة هذا الوعي إلى إجراءات عملية وتنظيمية وبرامجية يتطلب مواقف حدية اجتماعيا وسياسيا، وانحيازات واضحة فقهيا ولصالح خطاب جديد، يقوم بتأطير السياسة كموضوع تدبير وليس موضوع هوية، ويقوم بإعادة تشكيل العلاقة بين المجالين الديني والسياسي، وما يترتب على هذا من تغيير لآليات التنظيم ومناهج العمل، وأخص بالذكر التمييز المفاهيمي بين السياسي والدعوي كمجالي عمل؛ ارتباطهما لا ينفي تمايزهما واستقلاليتهما، والفصل الحركي بين الحزبي والدعوي، والتمييز الفكري بين السياسة كمشروع نهضوي يستهدف تنمية طاقات الأمة وإبداعاتها، والسياسة كعمل حزبي تنظيمي، يستهدف الوصول إلى السلطة على المستويات التنفيذية والتشريعية والخدماتية، لوضع برامج الحركة موضع التنفيذ. وفي تصوري أن هذه التحولات لم تستوعب شروطها بعد عقل الإخوان اللا استراتيجي، وطبيعة تنظيمهم المترهل وغير المتجانس والمتقادم جدا وغير المسيس، ولا حتي مزاجهم الذي يمزج بين التدرجية والمراوحة والقفز في المكان وعدم استيعاب مكتب الإرشاد للحقيقة البسيطة أن ترحيل استحقاقات التأسيس الجديد للإخوان، لم يعد ممكنا أصلا إذا ما أراد الإخوان المحافظة على الإنجازات الدعوية والاجتماعية والفكرية التي راكموها عبر عقود طويلة من العمل والتضحيات الشاقة منذ التأسيس الأول للجماعة على يد الأستاذ حسن البنا في عشرينيات القرن الماضي.

ومن العدل الاعتراف بأن سياسات نظام مبارك في التضييق الأمني على الإخوان من جانب، وتجريف المجال السياسي المصري من جانب آخر، قد لعبت دورا بارزا في وضع سقف على الجدل الإخواني لا يمكن تخطيه، وبرغم الحيوية البارزة في الجدل الداخلي

الإخواني في السنوات الأخيرة قبل سقوط نظام مبارك، فإنها بقيت شكلانية الطابع، وانحصرت في قضايا إجرائية وتنظيمية بحتة حول مدى تمثيل قواعد الجماعة المختلفة في عملية صناعة القرار (والشكوى من تهميش قطاعات معينة مثل الشباب والمرأة) وعدم الشفافية في وضع السياسات، وغياب التوازن في العلاقات بين الأجهزة المختلفة للجماعة، وبرغم كل الضجيج الذي أثارته هذه المجموعات من الشباب والإصلاحيين غير الراضين عن أداء دولاب الجماعة، فإن الجماعة احتفظت بوحدتها وتماسكها إلى حد كبير كضرورة من ضرورات البقاء في وجه الضغط الأمني. فضلا عن أنه لم تكن هناك كتلة إصلاحية بالمعنى الحقيقي داخل الإخوان لها وجود رأسي داخل المستويات التنظيمية المختلفة للإخوان من أعلى إلى أسفل، ويمكنها التطلع إلى الاستقلال والعمل بشكل منفرد، وكانت آخر كتلة إصلاحية بهذا المعني هى كتلة حزب الوسط التي انشقت عن الجماعة عام ١٩٩٦.

بالتالي كان الجدل الإخواني الداخلي صاخبا على المستوى الإعلامي والصوتي، لكن لم تكن له دلالة بنيوية وتأثير تنظيمي. والأخطر هو أنه على أهمية القضايا الإجرائية وتأثيرها الحقيقي على أداء الجماعة، إلا أن القضايا الأكثر مفصلية الخاصة بتجديد فكر الجماعة وإعادة تعريف مهمتها إزاء واقع سياسي وديني واجتماعي متغير، ظلت دائما قيد الترحيل حتي تتحسن الظروف الأمنية والسياسية وهو ماحدث بالفعل على غير المتوقع منذ يناير ٢٠١١، وفرض استحقاقات التجديد بشكل ملح وعاجل.

تراث التأسيس الأول والثاني.. تكديس لا تراكم:

والكلام عن التأسيس الأول أو الثاني أو الثالث للإخوان ليس من قبيل التقعير التحليلي، ولكن هو تحقيب لتاريخ الجماعة، يرصد اختلاف استجابتها الفكرية والتنظيمية للتحديات السياسية والاجتماعية، وتباين اقترابها من الخريطة الفكرية والمعرفية للمجتمع المصري، عبر مراحلها التاريخية المختلفة. وهذا الجزء من التحليل لا يهدف إلى عرض تاريخي مفصل لملامح هذه الاستجابات المختلفة، ولكن ما نود الإشارة إليه هو أن المنهج الحركي والتنظيمي والأطر الفكرية المتبعة، إبان عهد الأستاذ البنا أو في فترة السبعينيات وأوائل الثمانينيات أثناء التأسيس الثاني للجماعة، بعد عودتها إلى الحياة مرة أخرى كان مناسبا وملائما في سياقه وحقق نتائج ملفتة، تراوحت بين النجاح الباهر في مجالات معينة، والإخفاق في مجالات أخرى، إلا أن تكديس المناهج الفكرية والحركية الموروثة من التأسيسين السابقين لم يعد مناسبا.

ففكرة التراكم في الخبرات الحركية والدعوية قد تنحت جانبا لصالح تكديس غير منضبط لمواريث فكرية ودعوية مختلفة هي بطبيعتها غير متسقة بل ومتعارضة أحيانا، والأنكي أنها في تأثيرها الإجمالي صارت متقادمة ومعوقة لأهداف الحركة في الواقع المصري المعاصر، والتعايش اللامحدود بين المواريث المختلفة لحسن البنا وسيد قطب وسعيد حوي وفتحي يكن وعمر التلمساني ومصطفي مشهور ومدارس العمل العام أولا، والتنظيم أولا كل في بناء واحد لم يعد رحمة، لكن صار عبئا ثقيلا وقيدا معوقا لحركية التجديد عند جماعة أرادها مؤسسها أن تكون مرنة وديناميكية لا جامدة ترزح تحت مواريث سابقة أصبح تجاوزها من الصعوبة بمكان.

ولعله ليس من المصادفة أن الاجتهادات التنظيمية الإسلامية الأبرز في العقود الأخيرة كانت في هوامش وأطراف الحركة الإسلامية جغرافيا وتاريخيا (في تونس والمغرب واليمن) حيث مواريث التأسيس أقل سيطرة وعنفوانا.

التأسيس الجديد للإخوان:

فيما أتصور أن التأسيس الجديد للحركة يعني نظريا وعمليا نهاية مفهوم الهيئة الشاملة الجامعة المانعة، الذي كان الترجمة التنظيمية العبقرية لمفهوم شمولية الإسلام، وهو المفهوم المفتاح لرأب الصدع بين المجال السياسي والمجال الديني في المشروع النهضوي عند الاستاذ البنا كما هو معلوم، لكن صارت الترجمة متقادمة بتبدلات الاحوال والأوضاع حتي ولو بقي المفهوم صحيحا.

كان تصورالأستاذ البنا القديم عن هيئة جامعة تجمع الوسطيين، وتلامذة محمد عبده الإصلاحيين من الأزهريين والأفندية، مع التقليديين من علماء الأزهر، مع السلفيين، مع المتصوفة، مع البسطاء من الناس في مركب كل ما يجمعه هو انتماء واسع وفضفاض للإسلام، واتفاق على التزام غير واضح اسمه العمل الحركي مبهرا للغاية في الثلاثينيات، وقفز بالحركة الإسلامية خطوات واسعة إلى الامام، لأنه تجاوز فشل الجيل الأسبق من مدرسة الإصلاح الإسلامي في رأب الصدع بين المجال الديني المحافظ والمجال السياسي الحديث، ناهيك عن المنازعات داخل المجال الديني نفسه.

فقد تجاوزمشروع الأستاذ البنا الخلافات العقيدية والفقهية التقليدية، وقام بتوحيد نخبة

واسعة كانت تتنازعها نار الخلافات المذهبية والعقيدية والفكرية فيما مضي (نخبة ضمت الأجنحة المختلفة داخل المجال الديني جنبا إلى جنب مع القطاعات المحافظة من الطبقة الوسطي الحديثة المهتمة بفكرة المزاوجة بين الإسلام وقضايا العصر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية)، وهذه النخبة الجديدة ذات الامتدادين الأفقي والرأسي (داخل المجالين الديني والسياسي) حققت نقلة أخرى، حين نجحت في تعبئة جمهور واسع ليس من أجل ممارسة طقوس تعبدية طرقية (وهو ما استقر عليه النشاط الصوفي الجماهيري تقليديا) ولا من أجل أنشطة جزئية الطابع ومحدودة الأفق مثل تصحيح البدع وإحياء السنن (النشاط الأساسي للتجمعات السلفية السابقة على جماعة الإخوان مثل الجمعية الشرعية وجمعية أنصار السنة المجمدية) ولكن وراء برنامج عمل هدفه التغيير المجتمعي الشامل، وتوليد الأفكار عبر حركة الواقع نفسه. العمل السياسي هنا لا يتخذ شكل الحزب السياسي الذي يسعى إلى السلطة والحكم عبر تعبئة قاعدة المؤيدين واعتبارهم مجرد أصوات انتخابية، ولكنه يتخذ شكل جماعة الضغط السياسية التي تلقي الضوء على المشاكل والتحديات، وتقترح الحلول وتضغط على الأحزاب والرأي العام وصانعي القرار؛ بغرض تحقيق هذه المطالب. وكان تقدير الأستاذ البنا أن هذا أحوط وأسلم للحركة الإسلامية من أن تقع فريسة لأدران التعصب الحزبي ومفاسد المنافسة الانتخابية من جهة، وأقرب لمفهوم التغيير المجتمعي الشامل من جهة أخرى.

وبقدر ما كان هذا المفهوم ثوريا في سياقه التاريخي بقدر ما أصبح كعب أخيل الحركة الإسلامية في السنوات الأخيرة، بعدما بدا واضحا أن التمايز بين مجالات العمل المختلفة واستقلالها الحقيقي هو الشرط الجديد لتحقيق مبدأ شمولية الإسلام، ليس فقط بسبب دواعي الكفاءة في العمل التي تنتج عن التخصص، بل لأن تطورات الجدل الفكري والسياسي الإسلامي المعاصر، تدفع نحو أسئلة ملحة عن ضرورة التأصيل الإسلامي الشرعي والمعرفي للسياسي بما هو سياسي، وليس بإحالته إلى مجالات إنسانية أو معرفية أخري.

وبالتالي تجاوز الفقر التقليدي الموروث للفكر الإسلامي، فيما يخص السياسة في مباحث الشريعة والأحكام وعلوم الأصول كخطوة أولى لتقديم نظرية سياسية إسلامية، تنتج سياسات عدلية وتنموية وحقوقية إسلامية التأسيس، وواقعية المسار والعمل والتفاعل، وهناك اجتهادات عديدة في هذا الشأن تدور داخل أروقة الإسلاميين منذ التسعينيات، ونخص بالذكر اجتهادات سعد الدين العثماني وأحمد الريسوني ومحمد يتيم في المغرب، وراشد الغنوشي وبو يعرب المرزوقي في تونس، وحسن الترابي في السودان، وعبد الكريم سروش في إيران.. وآخرين.

وهذا يبدو من الأهمية بمكان في حالة مصر الآن، حيث قرر الإخوان تطوير عملهم السياسي من نموذج الحركة الاجتماعية/جماعة الضغط السياسية إلى نموذج الحركة الاجتماعية/ الحزب السياسي، وما يتطلبه هذا من تغيير جذري في الخطاب والتصورات والأدوات، فالمطلوب الآن هو خطاب يقوم بالتأصيل للديمقراطية السياسية (والتي أثبتت دروس التاريخ المتعاقبة وتراكم النضالات السياسية المجتمعية عبر التاريخ أنها أرقي أشكال الفعل الجماعي السياسي، وأقلها سوءا وضررا)، وأن تتم عملية بالتأصيل لها من داخل المنظومة المرجعية الإسلامية، ويموقعها داخل رؤية المشروع الإسلامي للعالم.

وهذا يستلزم إيجاد شكل جديد للعلاقة بين المجال الديني والسياسي، لا يقوم على الهيمنة أو الاستعلاء من أيهما تجاه الآخر، ولا على فكرة رأب الصدع وإنهاء الإزدواجية، فما صار مطلوبا هو تحسين شروط العلاقة بين المجالين وضبط تفاعلاتهما بشكل يضمن الاعتراف بتراث الدولة المصرية المدنية الحديثة مؤسسيا وقانونيا وسياسيا، مع الحفاظ على التمايز المرجعي الإسلامي (من المفيد هنا أن نسترجع اجتهادات الفيلسوف الأمريكي جون رولز حول الإجماع المتوازي، بمعني الوصول إلى إجماع حول مضامين ديمقراطية أساسية مشتركة، لكن عبر مرجعيات ووسائل مختلفة). وهذا الخطاب الجديد يحتاج إلى جهد تنظيري وتركيب تنظيمي مبتكر وخلاق بطبيعة الحال.

العلاقة بين الحزبي والدعوي:

هناك نماذج متعددة في العالم العربي في كيفية إدارة الحركة الإسلامية المعتدلة للعلاقة بين الحزبي والدعوي، فهناك النموذج المغربي حيث تم التمييز الكامل بين العمل الحزبي (حزب العدالة والتنمية) والعمل الدعوي (حركة التوحيد والإصلاح) على المستويات الثلاثة للخطاب والمؤسسة والقيادات، وهناك النموذج الأردني حيث قامت جماعة الإخوان الأردنية بتأسيس حزب سياسي هو جبهة العمل الإسلامي (يعمل بصفته الجناح السياسي للجماعة)، وهناك النموذج اليمني حيث تحالفت جماعة الإخوان مع كيانات قبلية واجتماعية خارج كيان الجماعة لتأسيس حزب سياسي قائم على تحالفات مجتمعية واسعة، وهو التجمع اليمني للإصلاح. وأخيرا هناك النموذج الجزائري حيث تحولت الحركة الإخوانية الدعوية بالكامل إلى حزب سياسي إسلامي (حركة مجتمع السلم). وفيما يبدو أن قرار قيادة الإخوان المسلمين في مصر قد استقر على استلهام النموذج الأردني، بوصفه أكثر النماذج ملاءمة لخصوصيات الواقع

الإسلامي في مصر، وفي تقديري أن هذا قرار قد جانبه الصواب، ليس فقط لأن درجة الاستقلال بين الحزب والجماعة تظل محل مساءلة، ولا لأن النموذج يعاني من مشاكل داخل الأردن نفسها مؤخرا، ولكن لأن النموذج الأردني هو أكثر هذه النماذج جمودا وأقلها إنجازا (علي المستويين، مستوى المكاسب السياسية ومستوى توليد الفكر الدعوي المبتكر)، وأقلها قدرة على حلحلة وتجديد الأبنية الخطابية والتنظيمية للحالة الإخوانية المصرية.

وفي المقابل نجد أن النموذج المغربي كان بديلا أكثر ملاءمة لواقع إسلامي مصري، يعاني من تكلس أنشطته السياسية والدعوية، لأنه يفرض التجديد على العمل السياسي والعمل الدعوي معا، فبتحرير الحركة الدعوية من أعباء النشاط السياسي، تصبح أكثر قدرة على تجديد الفكر الإسلامي بعيدا عن اشتراطات وإكراهات المنافسة السياسية، وببناء العمل السياسي على أسس حزبية بحتة يصبح أكثر قدرة وفاعلية وأكثر تقاطعا مع مصالح واحتياجات القواعد الشعبية، ومع أبجديات النشاط السياسي الديمقراطي التنموي، ويتضمن هذا بناء الكوادر الإسلامية السياسية، عبر مناهج تثقيف وتنشئة سياسية الطابع ومركبة الإنشاء (تتعامل مع السياسة على قاعدة الاختلاف المقبول والمعقول والاجتهاد في تدبير أمور حياة الناس اليومية، لا على قاعدة التضاد الهوياتي، وثنائية الأبيض والأسود الديني. كما هو الحال في مناهج التثقيف المتوارثة عند الإخوان) وترسيخ نمط التصويت والترشح والدعاية، وجدل الاتفاق والاختلاف على أسس سياسية وليست دينية، وتبقى العلاقة بينهما علاقة تمايز وتكامل واستلهام لمرجعية فكرية مشتركة.

الإخوان: حزب واحد أم أحزاب متعددة؟

في تصوري أن المسار الطبيعي للنشاط السياسي الإخواني صائر إلى تفتيت الجسم الإخواني الضخم، وهو الرقم الصعب الذي يراهن عليه دائما الإخوان بقوة تنظيمه التي تكفل لهم قدرة الحشد الانتخابي والاحتجاجي، والذي يشكل الرصيد الأبرز (إن لم نقل الوحيد) للإخوان في العمل السياسي.

القاعدة الإخوانية عريضة ومتسعة فهي تضم رجال أعمال ومهنيين وتجاراً وطلبة وموظفين، بالإضافة إلى تيار عريض من الطبقات الدنيا، يعملون في إطار الاقتصاد غير الرسمي وخارج دولاب القطاعين العام والخاص. وتضم أيضا ريفيين مرتبطين بالاقتصاد الزراعي، سواء فلاحين أو ملاكاً يالإضافة إلى مهنيين ضمن تكوينات الطبقة الوسطي

الحديثة في المدن، وموظفين في الدولة وفي الأزهر والتعليم الديني. وهذه الخلفيات والمواقع الاجتماعية المتباينة خلفت مزاجات وحساسيات مختلفة ومصالح متباينة خلف الوحدة الشكلية للخطاب، التي أوجبتها ضرورات المرحلة إبان مواجهة القمع الأمني، وهى مازالت مستمرة بفعل القصور الذاتي والتمسك بضخامة التنظيم في مرحلة تقرير الأوزان النسبية للقوى السياسية المختلفة أثناء المرحلة الانتقالية لبناء النظام السياسي المصري الجديد.

وأعتقد أن الفرز منطقي وطبيعي ومتوقع إذا ما صار معيار التنافس هو التفاضل فيمن له القدرة على تحقيق مصالح اقتصادية واجتماعية للمواطنين، وتشجيع حزمة من البرامج والقيم السياسية والثقافية، لدفع هذه المصالح قدما في مواجهة ما تطرحه القوى الأخرى من بدائل نوعية. وديناميكية هذا المعيار تميزه عن معايير سياسات الهوية القارة والثابتة، والتي وضعت الحفاظ التطهري على الهوية وتنقيتها من الدخن الذي يحدثه الآخر المغاير (سواء أكان هذا الآخر حقيقيا أم متخيلا ويشمل العلمانيين والليبراليين والغرب.. إلخ) والتعريف بالتضاد مع هذا الآخر هو الهدف ابتداء وابتناء. والناتج كان سياسات إسلامية صفتها الرئيسية هي الفقر والاستقطاب والسجال الأيديولوجي.

وهذا يعني عمليا أحزابا إخوانية مختلفة وانتهاء فكرة الكيان الإخواني السياسي الواحد، كاستحقاق ليس اجتماعيا وطبقيا ومصلحيا فقط، لكنه فكريا أيضا كما أسلفنا.

ويطرح المحللون سيناريوهات مختلفة حول مستقبل حزب الحرية والعدالة، (الحزب الرسمي لجماعة الإخوان) وتتباين السيناريوهات بمقدار اختلاف توقعاتها حول شكل العلاقة بين الحزب والجماعة مؤسسيا وتنظيميا.

فإذا بقيت العلاقة على ماهي عليه الآن من استقلال جزئي، حيث يستقل عمل الحزب عن الجماعة مؤسسيا، لكن يبقي هو الحزب الرسمي الوحيد للجماعة، ويبقي الاعتماد الرئيسي للحزب في دعايته ونشاطه الانتخابي على الرأسمال الاجتماعي والرمزي الذي توفره قواعد الجماعة في الشارع، مع الحظر على أعضاء الجماعة الانضمام إلى أي أحزاب أخرى، فالمتوقع أن تحدث انشقاقات إخوانية عديدة وخاصة بين صفوف القطاعات سابقة التذمر مثل الشباب والإصلاحيين، وموطن الخلاف يكمن هنا في تباين وجهات النظر بالنسبة لبرنامج الإخوان السياسي، وكيفية تعاطي مكتب الإرشاد مع ملفات الفترة الانتقالية، وتحديدا العلاقة مع سائر قوى الثورة والمجلس العسكري واستحقاقات الانتخابات ووضع الدستور. وأخيرا العلاقات مع القوى الإسلامية الأخرى.

وهذه الحركة من الانشقاقات أخذت تتري بالفعل مع تأسيس أحزاب «النهضة» و«الريادة» و«التيار المصري»، وانشقاق قيادات معروفة مثل عبد المنعم أبو الفتوح وإبراهيم الزعفراني ومحمد حبيب، والتحاقهم بفعاليات سياسية إسلامية مغايرة، وهذا بدوره أوجد حالة خصبة من التعددية داخل المعسكر الإسلامي الوسطي، ولكنها تعددية متنافرة نوعا ما؛ نتيجة أنها بنت انشقاقات وتجاذبات حادة الطابع.

أما إذا ما تحقق الاستقلال الكامل بين الحزب والجماعة- تحت ضغوط الشخصيات الإصلاحية المقربة من مكتب الإرشاد- وتم رفع الحظر عن أعضاء الجماعة في الانضمام إلى ما يحلو لهم من أحزاب، فعندها ستكتسب التعددية السياسية الإسلامية طابعا أكثر صحة، وسيتمكن العديد من أبناء الإخوان من تحقيق ما يبدو لهم الآن معادلة غير ممكنة، أي الالتحاق بأحزاب سياسية تتناسب مع أفكارهم بشكل أفضل من حزب الحرية والعدالة، مع الحفاظ على أواصر الصلة والعلاقات الودية مع الجماعة كحاضنة اجتماعية ورابطة روحية ودعوية. وسيبقي حزب الحرية والعدالة كحزب إسلامي مهم وقوي، مع وجود لا يقل تأثيرا للأحزاب الإسلامية الإخوانية الأخرى.

لكن في تقديري أن الاختلاف هنا بين السيناريوهين يرتبط فقط بالوضع الراهن، لأن على المدى الطويل، وسواء استقل الحزب جزئيا أو كليا عن الجماعة، فالنتيجة ستكون واحدة.

تعددية الأحزاب الإسلامية الإخوانية هي نتيجة شبه محتمة عندما تقفز الاختلافات الاجتماعية والمصلحية والطبقية لفئات الإخوان المختلفة إلى الواجهة، وكذلك على المدى الطويل، عندما تواجه بأسئلة التشريع ووضع سياسات مالية للضرائب والإنفاق العام وسياسات اقتصادية، بخصوص الدعم والتنمية الصناعية والزراعية، وسياسات اجتماعية بخصوص التعليم والصحة والإسكان وغيرها من المسائل الخلافية والإشكالية. عندما يترادف هذا مع تسييس واسع للقواعد الشعبية للإخوان التي مازال وعيها حبيسا للاهتمامات الدعوية والاجتماعية فقط. عندها يمكن لنا أن نتحدث عن أحزاب إسلامية ستكون أكثر حساسية لمصالح رجال الأعمال والمستثمرين وأحزاب أخرى أكثر اهتماما بمصالح الطبقات الشعبية من العمال والفلاحين والطبقة الوسطي، وأحزاب إسلامية أكثر ميلا لاقتصاد السوق، وأخرى تفضل تدخل الدولة لإعادة تنظيم الاقتصاد، وأحزاب إسلامية تحررية تركز على الحقوق الفردية وتقليل تغول الدولة في حياة الأفراد، في مقابل أحزاب إسلامية أخرى تعول على دور الدولة في ضبط المجال العام لصالح المجتمع، وسنلحظ تمايزا آخر في مسائل المركزية والحكم المحلي

وسياسات التعليم والثقافة والصحة وغيرها من القضايا.

وسيحدث هذا التمايز في الوسائل والأدوات أيضا، فهناك أحزاب إسلامية ستصبح أقرب إلى وسائل المجتمع المدني في خدمة المجتمع والتنمية الإيمانية، وأخرى ستركز أكثر على الحركات الاجتماعية والعمل السياسي النقابي والعمالي والجمعوي، وثالثة ستكون أكثر نخبوية في وسائلها. هذا بالإضافة إلى الانفتاح على تجارب الحركات الدينية في العمل الاجتماعي في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية، ومناطق أخرى من العالم الإسلامي، لها تجارب مهمة في هذا الصدد مثل حركة فتح الله جولان في تركيا، وتجارب الدعاة المستقلين في ماليزيا وإندونيسيا، والعمل التنموي الإسلامي في بنجلاديش وغيرها من الدول.

وهذا التمايز لن يكون حكرا على الأحزاب وليدة جماعة الإخوان، لكنه سيتقاطع مع تمايزات شبيهة داخل صفوف الحركات الإسلامية الأخرى، مثل الجماعة الإسلامية والسلفيين وحزب العمل.. وغيرها، وهي تمايزات كانت جنينية أثناء فترة الثمانينيات قبل أن يجهضها مسار المواجهة المسلحة مع الدولة، الذي لجأت إليه بعض هذه الجماعات. وهذا يقودنا إلى ضرورة إلقاء المزيد من الضوء على الحركات الإسلامية الإصلاحية (التي انشق بعضها من رحم الإخوان) والتي تشكل نواة جنينية لما بعد الإسلامية خارج المظلة الإخوانية.

الإسلاميون الإصلاحيون:

خلقت الثورة تحدياً داخلياً لقيادة الجماعة، يتمثل في صعود مجموعة من «الإصلاحيين» الإسلاميين الذين حصلوا على جرعة زخم، ويعارضون بشدة أجندة الإخوان المسلمين الإصلاحية التي ينعتونها بالخجولة للغاية. ليست الخلافات الجدية في صفوف الإخوان المسلمين بالأمر الجديد، لكنها تكتسب الآن أهمية غير مسبوقة؛ فانشقاق الإصلاحيين من الإخوان المسلمين عن قيادتهم المتشددة أتى مطابقاً لتوقعات عدد كبير من المراقبين.

برز مصطلح «الإصلاحيون»، كما تقدم ذكره (وهو ذو صلة بجماعة الإخوان المسلمين) نحو العام ٢٠٠٤ كتوصيف مبهم، استخدمه الإعلام المصري للإشارة إلى عناصر الإخوان المسلمين الذين كانوا مستائين من القيادة السلطوية لمكتب الإرشاد، ويطالبون بحرية أكبر للنقاش والمساءلة داخل الجماعة، وبتعزيز مشاركة النساء والشباب، واعتماد قواعد أكثر شفافية في عملية صنع القرارات. وهكذا، باتت الكلمة تشمل مجموعة أشخاص من أعمار

مختلفة (٢٠-٥٠ عاماً)، ومهنًا متنوعة (معلقين سياسيين، مجتمعا مدنيا، ناشطين سياسيين، وروادا في الإعلام الاجتماعي)؛ كما تتنوع أماكن إقامتهم (إنهم قادمون من البلدات الصغيرة والمدن الكبيرة على السواء) وتتباين أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية.

يطالب الإصلاحيون بأن تتم مقاربة النصوص الإسلامية باعتماد نهج أكثر إبداعاً، ويصرون على ضرورة تبرير قيم الديمقراطية والمواطنية من منظور إسلامي. والأهم، أنهم يؤمنون بوجوب إجراء إصلاح عقائدي وتنظيمي واسع النطاق، يؤدي إلى فصل شبكات المشاركة السياسية في الحزب عن أنشطته الدعوية.

واقع الحال أن القيادة المحافظة في الجماعة رفضت التوقف عند أي من هذه الانتقادات لإجراء مراجعة ذاتية، خوفاً من أن يثير ذلك نفوراً عند القاعدة الأكثر محافظة ويدفع بها نحو أحضان السلفية. وأعطى هذا الجمود حافزاً لبعض الشخصيات المرموقة كي تُقدِم استقالتها من الإخوان المسلمين، ومنهم ابراهيم الهضيبي، حفيد المرشد السادس للجماعة، الراحل مأمون الهضيبي. وكان ملفتاً خروج عبد المنعم أبو الفتوح (الإصلاحي الأبرز)، من مكتب الإرشاد في انتخاباته الداخلية الأخيرة قبل الثورة.

هؤلاء الناشطون كانوا من الأشخاص الأكثر حيوية في التعبئة الشبابية التي قادت إلى الانتفاضة في يناير الماضي. وهم من حضوا القادة الكبار في الإخوان المسلمين على المشاركة في الانتفاضة بعد مرحلة التردد التي عاشتها الجماعة في البداية. ويعتبر الإصلاحيون في نقاشاتهم مع المحافظين في الإخوان المسلمين أنه يمكن استيعاب «الحماس الشبابي» بنجاح في حزب إسلامي حديث. وفي أبريل عام ٢٠١١، عقد الإصلاحيون في الجماعة مؤتمراً ليومَين في القاهرة من أجل توضيح هذه الأجندة. فقاطعه قادة حزب الحرية والعدالة الذي شكله الإخوان المسلمون مؤخراً.

وقد بلغت التشنجات ذروتها عندما جرى تعليق عضوية أبو الفتوح في جماعة الإخوان المسلمين في مايو ٢٠١١، بعد ما أعلن عن نيته الترشح للانتخابات الرئاسية، على الرغم من أن الجماعة اتخذت قراراً رسمياً بعدم تقديم مرشح للرئاسة.

مواقف رسمية مشابهة اتخذها «الإخوان المسلمون» خلال المرحلة الانتقالية، زادت من نفور الإصلاحيين ودفعتهم إلى موقف دقيق. وهكذا انتقدوا الالتزام المحدود لحزب الحرية والعدالة بمعالجة المسائل المتعلقة بإصلاح الدولة، مثل إعادة هيكلة الشرطة والقضاء، والتخلص من الشبكات والموارد السياسية للنظام السابق، ودعم حقوق العمال في تنفيذ إضرابات

للمطالبة بتحسين ظروف العمل. كما أنهم ينتقدون قرار الحزب عدم ممارسة ضغوط على المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وكذلك إحجامه عن الانضمام إلى القوى الثورية العلمانية المستاءة التي بدأت بالنزول إلى الشارع من جديد في ٨ أبريل ٢٠١١.

دفعت نشوة النجاح بالإصلاحيين الساخطين إلى البحث عن منتديات سياسية بديلة. وقد استقال عدد كبير منهم من الإخوان المسلمين، كما طرد مكتب الإرشاد عدداً كبيراً آخر على إثر تحقيق رسمي في «انتهاكاتهم لتنظيمات الجماعة».

حزب التيار المصري الذي أسسه إسلام لطفي ومحمد القصاص فى يونيو ٢٠١١: هو أكبر الأحزاب البديلة الجديدة. ويضم عضوَين بارزين آخرين هما أحمد نزيلي وعمار البلتاجي الذي تستوقفنا عضويته في الحزب الجديد نظراً إلى أن والده، محمد البلتاجي، هو شخصية قيادية وكثيرة الظهور إعلامياً في حزب الحرية والعدالة. كما تحدى بعض الأعضاء في حزب التيار المصري، على غرار محمد عثمان ومحمد عفان وعلي المشد، تحذيرات الإخوان المسلمين، وانضموا إلى الحملة الرئاسية لعبد المنعم أبو الفتوح.

ظهر أيضاً حزبان سياسيان أصغر حجماً هما «النهضة» و«الريادة». أعضاؤهما أكبر سناً من أعضاء التيار المصري، الذي يحظى بتفضيل واسع في أوساط أغلبية شباب الإخوان المسلمين، الذين كانوا ناشطين خلال الثورة. ويتولى رئاسة النهضة إصلاحيان مخضرمان هما ابراهيم الزعفراني ومحمد حبيب النائب السابق للمرشد العام للإخوان المسلمين الذي استقال من الجماعة، رفضاً لما اعتبره حملة اغتيال معنوي استهدفته خلال انتخابات مكتب الإرشاد العام ٢٠١٠ .

أما حزب «الريادة» فيتمركز في شكل أساسي في الإسكندرية، ويرأسه خالد داود الذي ينتمي إلى جيل السبعينيات الإصلاحي، ويضم شخصيات معروفة في المجتمع الأهلي، كانت تنتمي سابقاً إلى الإخوان المسلمين، مثل هيثم أبو خليل وعمرو أبو خليل وخالد الزعفراني. وعلى الرغم من أن حزبَي النهضة والريادة، لايزالان في المرحلة الأولى من التطور على مستوى العمل السياسي، فإهما يتشابهان إلى حد كبير في النظرة الاستشرافية والخلفية. والسبب في إنشاء حزبَين منفصلين هو العداوة الشخصية بين أنصارهما. فحسب رواية هيثم أبو خليل أن أعضاء الريادة لايوافقون على «أسلوب القيادة السلطوية» التي يمارسها زعيم النهضة، إبراهيم الزعفراني.

تبذل هذه الأحزاب الجديدة جهوداً دءوبة للاقتداء بحزب العدالة والتنمية المغربي، مع

التركيز بشكل خاص على الفصل بين المهمتَين السياسية والدعوية وإطلاق مبادرة تصالحية اجتماعية. فعلى سبيل المثال، يعلن حزب التيار المصري أن الإسلام هو مجرد عنصر واحد في تعددية من الهويات الثقافية التي تشكل المجتمع المصري المعاصر. وتحاول تلك الأحزاب أيضاً اللعب على وتر المطالب الاقتصادية والاجتماعية للقوة العاملة الشابة، ومهنيي الطبقة الوسطى المحرومين نسبياً، الذين كانوا في قلب انتفاضة ٢٥ يناير. وهي تدعو في برامجها الانتخابية إلى نصرة حقوق الإنسان، وتنمية المجتمع بدلاً من التنظير السياسي عن إنشاء دولة إسلامية.

الاختلافات بين هذه الفصائل المنشقة والإخوان المسلمين عميقة جداً، إلى درجة أن عدداً كبيراً من الأعضاء السابقين في الإخوان المسلمين يجدون في الحركات غير الإسلامية رفاقاً أكثر جذباً من إخوانهم الإسلاميين. في الواقع، تناقش كل الأحزاب الإصلاحية الجديدة جدوى إعادة التموضع في يسار الوسط والتحالف مع فاعلين سياسيين ليبراليين ويساريين غير إسلاميين في جبهة تسمو فوق الانتماءات على أساس الهوية.

هذا ما فعله حزب التيار المصري وحزب النهضة، اللذان دخلا في أكتوبر الماضي في تحالف «الثورة مستمرة» مع أحزاب اشتراكية مثل حزب التحالف الشعبي، وأحزاب ليبرالية معتدلة مثل حزب المساواة والتنمية.

وقد قدم هذا التحالف ٣٠٦ مرشحين في ٣٣ دائرة انتخابية: ٢٨٠ على لوائح انتخابية؛ موحَدة (من أصل ٣٣٢ مقعداً) و٢٦ (من أصل ١٦٦ مقعداً) تنافسوا على المقاعد المستقلة في مجلس الشعب المؤلف من ٥٠٨ مقاعد. وينتمي ٣٢ من هؤلاء المرشحين إلى حزب التيار المصري (وبينهم لطفي والقصاص).

على الرغم من هذه التطورات، فلا يزال الإصلاحيون في الإخوان المسلمين غير ذي شأن انتخابياً نظراً إلى افتقارهم إلى النفوذ المالي والموارد التنظيمية. كما أن بعثرة صفوفهم تطرح إشكالية. فهم لم يتمكنوا حتى الآن من الفوز بمقعد واحد في الجولة الأولى من الانتخابات التشريعية.

من الواضح أنه على الإصلاحيين الإسلاميين الجدد أن يقطعوا شوطاً طويلاً قبل أن يتمكنوا من الاقتداء بالهيكليات الحزبية الممتازة والكفاءة الانتخابية العالية، التي يتمتع بها حزب العدالة والتنمية المغربي .

لكن على الرغم من أدائهم السيئ في هذه الانتخابات، فلا يمكن تجاهل أهميتهم بالنسبة إلى المرحلة الانتقالية في مصر. صحيح أن هذا لم يتضح بعد في صناديق الاقتراع، لكنهم ضربوا على وتر أساسي لدى جيل من الناشطين الإسلاميين والمهنيين الشباب المنتمين إلى الطبقة الوسطى، والذين لا يلبي خطاب حزب الحرية والعدالة تطلعاتهم إلى التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

إنهم يعيدون رسم ملامح خطاب إسلامي جديد حول الحوكمة الرشيدة والديمقراطية والتنمية، ما يسهم في الحد من الاستقطاب بين الإسلاميين والعلمانيين، الذي لطالما حال دون تطور سياسة حزبية موجهة نحو السياسات العامة (بدلاً من الاستناد إلى الهوية).

تحولات السلفيين.. التسييس مفكك الأيديولوجيا:

يمر الخطاب السلفي بمرحلة تحولات مهمة في الخطاب والممارسة، وهذا يرجع لعمليات التسييس الجذرية التي تحدث لقواعده وقياداته، في وقت لم يستكمل فيه السلفيون بعد الشروط المطلوبة للعمل السياسي، لا بمعناه البراجماتي إجرائيا، ولا بمعناه التمثيلي والتفاوضي للمصالح المختلفة موضوعيا.

في مجمل تقييمها تعاني السلفية من التضحية بالاستراتيجية لصالح التكتيك، وخواء المحتوى البرامجي وعدم القدرة على التحرر من علاقة التبعية والاستلحاق بمشروع إعادة إنتاج النظام القديم، وهي صفات تتشارك فيها مع الإخوان المسلمين، ولكنها بالتأكيد تعاني من ضعف الخبرات التنظيمية والحزبية، نظرا لحداثة عهدها بالسياسة مقارنة بالإخوان المسلمين. الجدير بالذكر هنا أن نجاح السلفيين في تحويل رأسمالهم الاجتماعي والدعوي المعتمد على شبكاتهم الاجتماعية والدعوية والخيرية الممتدة عبر قرى ومدن مصر إلى رأسمال سياسي في فترة زمنية قصيرة، أهلتهم لتحقيق نجاحات انتخابية ملفتة تعد إنجازا تنظيميا رائعا، بالنظر إلى ضعف خبراتها كما ذكرنا، لكن تظل المشكلة المنهجية بارزة عند السلفية السياسية، فالتوسع في مفهوم الضرورة لإباحة ما يرونه مخالفا للإسلام، مثل المنافسة على الانتخابات، ودخول البرلمان وقبول اللعبة الديمقراطية، وتشكيل الأحزاب وترشيح النساء على قوائمهم الانتخابية، لم يكن نتيجة عملية مراجعات فكرية لتحليل هذه المحرمات –فهي لا تزال محرمات لكنها تستباح باسم الضرورة– برغم مخالفتها للإسلام كما يتصورونه– في براجماتية انتقائية، ووجه الخطورة هنا أن الرسالة الضمنية هى أن الإسلام لا يستجيب لضرورات العصر، وأن

هذه الضرورات تجبرنا على مخالفته واستباحة محرماته.

وفيما يبدو أن الخريطة القديمة للتصنيف السلفي القائمة على الاختلافات في المنهج الحركي وفي الفكر العقيدي، والتي تنضوي تحتها الجماعات والحركات السلفية إلى سلفية علمية، والدعوة السلفية، والسلفية الحركية، والسلفية المدخلية، وأنصار السنة، صارت بحاجة الآن إلى تصنيف سياسي مواز لفهم خريطة الفرز الحالية وتداعياتها من اشتباكات وتقاطعات مستجدة.

ومحور المعركة هو التنازل العقائدي الخطير (وفقا للمنهج السلفي) الذي أقدمت عليه سلفية إسكندرية بالانخراط في السياسة الحزبية والبرلمانية على أساس الديمقراطية الكفرية، فهم الآن متهمون بأنهم أصبحوا «سلفية مونتسكيو وجون لوك وجان جاك روسو»، والجدل يدور الآن وبشدة على أرضية الولاء والبراء، وتكفير البرلمان والحكام هل هو حكمي أم عيني؟ وطبيعة الدعوة، وهل هي توقيفية لا تحتمل التحزب أم لا ؟ إلى غير ذلك من المسائل.

بالتأكيد هذه الخلافات كلها قديمة والاتهامات المتبادلة بالتبديع والتفسيق والدخن واتباع آراء القطبية والخوارج، ثم المرجئة والجهمية من الطرف الآخر، قديمة قدم ظهور السلفية المعاصرة، ومن الأساس فإن المنهج السلفي قائم على البراءة من كل قول (وصاحبه) لا يوافق منهجهم، وإلا من أين أتت مصطلحات: مشايخ المارينز والأباتشي ومشايخ الانبطاح ومشايخ الحيض والنفاس ومشايخ التخذيل.. وغيرها من الأوصاف (التي إما كلها أو بعضها ينطبق على كل المشايخ السلفيين عند التحقيق)، فمن صميم منهجهم البراءة ليسلم لهم المنهج وليخرجوا بتوحيدهم الصافي ومنهجهم الكامل الوافي تحت الراية النقية بلا تقية.

لكني أزعم أن المتغير الذي حدث بتسييس القطاع الرئيسي من السلفية المصرية قد أتي بالجديد فيمكن لنا الآن أن نتحدث عن «السلفية البرلمانية» كفرقة جديدة. وهذه الفرقة تعاني منذ البداية من تناقض رئيسي بين المبدأ والمنهج، بين فقه المبدأ العقيدي السلفي، وفقه منهج التغيير السياسي الجديد، وهذا التناقض سيزداد تعمقا مع الوقت ليس فقط على الأرضية الدينية، ولكن أيضا على الأرضية السياسية، فمثلا لو نظرنا إلى النسق العام في الحالة السلفية المصرية، والتي قبلت بما قررته الدعوة السلفية من العمل بالسياسة، عقب الثورة من باب حسبة المفاسد والمصالح، فسنجد أن هذا النسق يتمايز داخليا، ومن نفس باب حسبة المفاسد والمصالح السياسية، فقد تمايزت الجبهة السلفية عن الدعوة السلفية حول عدة محاور سياسية الطابع، أهمها: إشكالية التصعيد تجاه المجلس العسكري، والعلاقات مع القوى السياسية

الأخرى، وكذلك عبر محطات عديدة شملت الاستقطاب الإسلامي العلماني فيما بعد استفتاء مارس وجمعة ٢٩ يوليو ٢٠١١.

الجدل حول القوانين الانتخابية وتمديد قانون الطوارئ وخارطة طريق انتقال السلطة، والذي شغل المسرح السياسي طوال ٢٠١١، وغيرها من المحطات تباينت مواقف القوى السلفية المختلفة.

الدعوة السلفية: هي أقوى التيارات السلفية المصرية وأكثرها جماهيرية وقدرة على حشد الموارد والمؤيدين والأنصار، بالإضافة إلى نفوذها الإعلامي (عبر القنوات الفضائية) والدعوي ورأسمالها الاجتماعي واسع الانتشار في الإسكندرية والدلتا ومدن القناة، وهي أيضا الأكثر تنظيما فقد تم إشهارها كجمعية أهلية عقب ثورة يناير باسم جمعية الدعوة، وتمت هيكلة الجمعية (تتويجا لمحاولات قديمة لمأسسة تنظيمهم تعود إلى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات) ويقودها مشايخ سلفية إسكندرية أو الخمسة الكبار: محمد إسماعيل المقدم وياسر برهامي وسعيد عبد العظيم وأحمد فريد وأحمد حطيبة، بالإضافة إلى مشايخ آخرين مثل محمد حسان والحويني ومصطفي العدوي وحسين يعقوب، ويمثلهم سياسيا حزب «النور».

الجبهة السلفية: هي كيان واسع تم إنشاؤه بعد ثورة يناير لاستيعاب الجماعات السلفية، التي وإن كانت متفقة مع الدعوة السلفية على العمل بالسياسة، إلا أنها تحتفظ باختلافاتها في الفكر مع الدعوة السلفية، وهي أقل في الموارد والشعبية عن الدعوة السلفية؛ لكنها تتمتع بقاعدة تأييد قوية داخل القاهرة تحديدا مما يجعلها أكثر قربا من الحراك والفوران السياسي الذي أطلقته ثورة يناير، ويتمركز في القاهرة بطبيعة الحال، ومشايخ الجبهة السلفية هم في الأغلب مشايخ السلفية الحركية بالقاهرة مثل محمد عبد المقصود وفوزي السعيد ونشأت أحمد، ويمثلهم سياسيا حزبا «الأصالة» و«الفضيلة»، وأيضا حركيات سلفية شبابية جديدة تشكلت أثناء الحملة الرئاسية لحازم أبو إسماعيل.

ومن الممكن القول –بشئ من التعميم المخل– وعبر رصد خطاباتهم وممارساتهم السياسية تجاه ملفات الفترة الانتقالية أن الجبهة السلفية أكثر ثورية من الدعوة السلفية، وأن سلفية القاهرة أكثر ثورية من سلفية إسكندرية، وأن شباب الجبهة السلفية أكثر ثورية من مشايخها، وحملة حازم أبو إسماعيل –على سبيل المثال– اعتمدت بالأساس على شباب الجبهة السلفية، وغير خافٍ على المتابعين أنها لم تحظ بدعم الدعوة السلفية.

فالجبهة السلفية في القاهرة يبدو أنها تتخذ موقفا أكثر براجماتية وأقل عقائدية، وأكثر فهما

لضرورة التوافقات مع الفرقاء السياسيين، فهى بعكس سلفية إسكندرية ترى أن التوازنات السياسية الحالية محليا وإقليميا ودوليا لا تسمح بالمشروع الأيديولوجي السلفي الشمولي الطابع الذي تحلم السلفية به، وإن الممكن الآن هو استغلال الانفتاح السياسي الحالي لتحقيق بعض المكاسب التكتيكية، مثل إزالة العقبات الأمنية والقانونية والمؤسسية ضد العمل الدعوي السلفي، وزيادة تمثيل السلفيين داخل المؤسسات السياسية واقتناص موطئ قدم للتيار السلفي داخل المجال السياسي وأجهزة الدولة، مع الحفاظ على الحد الأدني من مسألة تطبيق الشريعة، وهذا يسير عكس المشاريع الطموحة جدا للدعوة السلفية، وينعكس هذا بشكل ما في برامج أحزابهم السياسية (حزب النور ممثلا للدعوة السلفية، وحزبي الأصالة والفضيلة ممثلين للجبهة السلفية).

وتبدو استراتيجية الحد الأقصى واضحة أكثر في برنامج حزب «النور»، الذي لا يتضمن التزاما حقوقيا واضحا بالمواطنة وحقوق الإنسان والدولة المدنية، فكلمة المواطنة لم تذكر مرة واحدة في البرنامج، بينما كلمة المدنية ذكرت مرة واحدة في وصف الصناعات المدنية مقابل الصناعات العسكرية.

يؤكد برنامج الحزب على الالتزام بالمادة الثانية من الدستور المصري، التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع، ولكنه لا يكتفي بهذا بل يزيد فيعتبرها إطارا عاما لحركية النظام السياسي ككل، فهي (المادة الثانية): «مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة»، وأيضًا «نظام عام وإطار ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقانونية».

وانطلاقا من هذا النص العمومي الطابع (الذي لا يقتصر في حديثه على التشريع ومصادره وأحكامه) يؤكد الحزب على ضرورة أن تكون الشريعة الإسلامية حاكمة لكل شئون ومناحي الحياة كمرجعية وكمبدأ إنشاء وتأسيس لجميع الانشطة السياسية لجهاز الدولة وللنظام السياسي، ويقدم برنامج الحزب تفصيلا واضحا للطبيعة الشمولية لهذا المبدأ الأيديولوجي كما أسلفنا، مع ترك الصياغات التطبيقية فضفاضة، إما نتيجة لظروف المواءمة السياسية أو لفقر الجانب التطبيقي في المشروع السياسي الإسلامي (وهو التصور الأرجح). وهذا يشمل موقف الحزب من الديمقراطية والمرأة والاقتصاد، ومسائل المواطنة وحقوق غير المسلمين والثقافة والإعلام وغيرها من القضايا.

حيث يؤكد برنامج الحزب على أن الشريعة الإسلامية (أو بالأحرى التصور السلفي عن

الشريعة الإسلامية كقاعدة أيديولوجية للضبط والتحكم والهندسة الاجتماعية) هي الإطار الضابط والحاكم لعمليات وممارسات الدولة الديمقراطية، فهو يشير إلى ضرورة تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية، و»المحافظة على الحقوق الأساسية والحريات العامة في إطار الشريعة الإسلامية». وفي الاقتصاد يطالب بـ «تفعيل مؤسسات الزكاة والوقف»، و»التوسع في صيغ التمويل الإسلامية المبنية على المشاركة في الأرباح وفي الإنتاج، بدلاً من النظام الربوي القائم على الفائدة»، وهذا يتضمن بالضرورة حزمة من التشريعات والإجراءات الإدارية اللازمة، مثل تعديل قوانين البنوك والتمويل والإقراض والاستثمار وخلافه.

وبالنسبة لقضية المرأة، فمع الإقرار بمأساوية أوضاع المرأة، إلا أنه يتجنب الإشارة إلى مساواة الرجل بالمرأة حقوقيا، ويعتمد المدخل الثقافي التربوي فيؤكد على البعد عن المفاهيم الإسلامية الصحيحة عن حقوق المرأة وواجباتها كسبب رئيسي وراء تدهور أوضاع المرأة. وبالتالي ضرورة إطلاق حملات تثقيف اجتماعية وإعلامية وتعليمية، تستند إلى المبادئ والقيم الأخلاقيَة النابعة من التَعاليم الإسلاميَة. وفي شأن الموقف من غير المسلمين في المجتمع المصري يرى الحزب في الإقرار بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع ما «يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط، وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور الأحوال الشخصية الخاصة بهم»، أما غير ذلك من أمور الحياة بكل أنواعها، والنظام العام والآداب العامة، فإن قانون الدولة يسري على المواطنين كلهم، دون تمييز.

والجسم الرئيسي للحركة السلفية في مصر لا يزال مع الدعوة السلفية، لكن هذا قد لا يستمر طويلا. فقد برزت داخل الفضاء السلفي العديد من التمايزات، وظهر بعض الحركات الشبابية المستقلة: مثل ائتلاف الإسلاميين الجدد، وروابط شباب الجبهة والدعوة، والأحزاب المختلفة، وسلفيو كوستا.. وغيرها من التجمعات الجديدة الفوارة، وغير المحددة المعالم على الخريطة، وكل هذا أحدث حالة من السيولة وقد يظهر تأثيرها لاحقا.

وليس من المستبعد أن نشهد انشقاق حزب النور بكتلته البرلمانية (نواة السلفية السياسية البرلمانية) عن حاضنته الفقهية والدعوية والاجتماعية، ألا وهي الدعوة السلفية التي يسيطر عليها سلفية الإسكندرية، وذلك عندما تصبح حركة الحزب نحو المواءمات والانزياحات والمساومات والترخصات أسرع بكثير من قدرة الدعوة السلفية على قبولها واستيعابها، فضلا عن شرعنتها وتأصيلها. وقد بدأت بوادر هذا التباين في الظهور عند الحديث عن موقف

الحزب من اتفاقية الصلح مع إسرائيل، ومسألة التحالف مع الأحزاب الليبرالية والمدنية داخل البرلمان، بالإضافة إلى اختلاف قيادات الحزب في مواقفهم المعلنة مع بعض التصريحات والفتاوي لرموز الدعوة السلفية، مثل ياسر برهامي وعبد المنعم الشحات وآخرين، وبالتأكيد قد يفسر البعض هذا من باب أنه تقسيم أدوار شكلي بين حمائم وصقور، لكن بعيدا عن الحكم على النوايا، فإن الأهم في رأيي هو بداية التمايز العملي في منطق العمل بين السياسي والدعوي، حيث تغلب النزعة البراجماتية -المتحررة من إلزامية التأصيل الشرعي- على أداء الحزب، وهذا يبدو تحولا جنينيا، لكن نتائجه على المدى الطويل ستكون شديدة الأهمية.

أما بالنسبة للصراعات بين السلفيين والإخوان فقد ذكرت فيما سبق أن اندلاع هذا الصراع على الأرض ووضوحه في أعين الجميع، هو أحد أهم النتائج للانتخابات البرلمانية، والصراع لم يعد -كما كان في الماضي- صراعا فكريا حول المنهج، ولكنه أصبح صراعا أوسع بين شبكات الحشد والتعبئة وماكينات تخصيص الموارد عند كلا الفريقين، وهذا التطور في طبيعة الصراع كفيل بخلق -ليس فقط حزازات أكبر- ولكن أيضا مصالح أكبر، ترتبط بهذا العلاقة الصراعية وآلياتها. إنها السياسة مرة أخرى قاتلة الأيديولوجيا حتي ما يبدو منها جامدا وصعب المراس.

وفي الجزء الأخير من هذا المقال يبدو من المفيد التطرق إلى بعض القضايا المهمة على أجندة القوى السلفية والإخوانية، مثل ملفات علاقة الدولة بالمؤسسات الدينية، وطبيعة نظام الحكم، وأخيرا موقع الشريعة الإسلامية في الدستور الجديد.

علاقة الدولة بالمؤسسات الدينية:

هدف السلفيين الأول هو الهيمنة على الخطاب والمجال الديني بقواعده ومؤسساته وفاعليه وضوابطه، والثورة تتيح لهم فرصا تعزز من القدرة على تحقيق هذا الهدف، وأيضا تحديات تعترض السبيل إلى إنجازه.

الفرص المتاحة هي الإمكانية العملية لمأسسة هذه الهيمنة وتقنينها على خلفية تحديات مهمة، أبرزها ظهور فواعل دينية ودعوية جديدة قد تنازع السلفيين هيمنتهم على المجال الديني في السنوات الأخيرة، وتستغل رأسمالها السياسي الجديد مع تصاعد حريات العمل العام بعد الثورة لتحقيق هذه المنازعة والمثال الأبرز هنا هو إصلاحيو الإخوان.

يبرز أيضا ملف إصلاح الأزهر وتقنين علاقته بالدولة كأحد أهم الملفات المطروحة في هذا السياق، حيث تلتقي هنا رغبة قطاعات واسعة داخل الأزهر في إصلاحه، ومنحه استقلالية عن الدولة في التنظيم والإدارة والموارد المالية (موارد الأوقاف مصدر محتمل) مع رغبة قطاعات كبيرة من الإسلاميين في إنشاء كيان مؤسسي يمثل الدعوة الإسلامية وتصبح عنده الشرعية المؤسسية ليس فقط للفتيا، ولكن للدعوة وإنتاج الخطاب الديني والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويبدو هنا إنشاء الهيئة الشرعية للدعوة والإصلاح (إطار مؤسسي للعمل المشترك) لافتا في مسار العلاقة بين الأزهريين والإسلاميين من خارج الازهر، فبعد عقود طويلة من الشك والريبة بين الطرفين (ناتجة عن الاختلافات العقيدية والفقهية بين الأزهر الذي يغلب عليه العقيدة الأشعرية والتصوف السلوكي والتمذهب الفقهي والسلفية)، نجد أن فرقاء الأمس قد يتعاونون في إطار مشترك، يكفل لهم تحقيق بعض المكاسب المشتركة.

ونظراً لتراجع الأزهر ومؤسساته في العقود الأخيرة، فإنه من الضروري أولا استعادة دور الأزهر، وفي سبيل ذلك يرى الحزب، الذي بات يمثل الذراع السياسية لـ«الدعوة السلفية»، عدم ربط شيخ الأزهر، ومشيخة الأزهر، وجامعة الأزهر بالقيادة السياسية في مصر، «فلا يصح أن تكون بوقاً لها، وأداة من أدواتها»، أياً كان نوع النظام السياسي، إذ «أن الأزهر ينبغي أن يظل مستقلاً، لأنه كلما زادت قوة الأزهر ونفوذه زادت قوة مصر بالضرورة». ويبدو أن التعاون المشترك بين الإسلاميين والأزهر لتحقيق هذه الاستقلالية، هو ما يطلق عليه في العلوم السياسية Win –Win situation(أي حتمية بلوغ الهدف).

فالأزهر سيتخلص من تراث طويل من التبعية المؤسسية والمالية والإدارية للدولة، والتي أفقدته مصداقيته وشعبيته ليس فقط لدى المواطنين، وإنما داخل المجال الديني نفسه، داخل وخارج مصر، بينما سيتمكن السلفيون من تحقيق الشرعية المؤسسية في الدعوة والفتيا، عبر كيان مؤسسي له تاريخه وشرعيته الرمزية، وبالتالي يتجاوز دعاة السلفية الانتقادات التقليدية الموجهة لهم عن مدى شرعية خطابهم ومؤهلاتهم وهشاشة وضعهم داخل المجال الديني، فبرغم جمهورهم الكبير، عاني السلفيون من التشكيك دائما في شرعيتهم وأحقيتهم في إصدار الأحكام الشرعية، والتدخل في الشئون الدينية والدنيوية.

الصيغة المقترحة من الإسلاميين هي إنشاء هيئة شرعية عليا من كبار العلماء (تتجاوز مفهوم مجمع البحوث الإسلامية لأنها ستضم تمثيلا أوسع من الإسلاميين، يشمل إلى جانب الفقهاء دعاة وحركيين إسلاميين أكثر تواصلا مع الشارع وتماسا مع احتياجات الواقع والناس)

والجدل الإسلامي حولها ينحصر في مدي إلزامية قراراتها، فيري السلفيون أن تكون ملزمة بينما، يفضل الإخوان أن تكون استشارية.

وقد تدفع مخاوف قطاعات واسعة من المواطنين من تهديد نمط الحريات العامة والخاصة –وكراهية النموذج السعودي والإيراني للحسبة– إلى صيغة وسطى فضفاضة تعطي صلاحيات مؤسسية في الدعوة والفتيا والاشتباك مع القضايا العامة من موقع ديني وشرعي، لكن بدون أن يمتلك سلطة معينة لفرض هذه الأحكام.

وهنا يبرز تساؤل مهم عن غموض موقف الإخوان إذ ما دعى لكيان مثل هذا يراه الإخوان مجرد استشاري، كما يدعون إذا كانت المحكمة الدستورية العليا كانت تلعب الدور نفسه الحاكم لمدى دستورية التشريعات وملاءمتها للصالح العام المنضبط بالمادة الثانية للدستور.

ويبدو أن الإخوان والسلفيين لا يمانعون في إعطاء الأزهر مساحة من الحركة لطمأنة المجتمع المدني والقوي المدنية بخصوص الحريات العامة والخاصة، وبالتحديد فيما يتعلق بقضايا حرية الفكر والفنون، وقد تجلي هذا في مشاركة السلفيين والإخوان في إعداد وثيقة الأزهر –و تسجيلهم لبعض الاعتراضات الجزئية عليها لا ينفي قبولهم بمجمل الوثيقة، بالإضافة إلى صمتهم إزاء مبادرة الأزهر بطمأنة المثقفين والفنانين عندما طرح وثيقة الحريات.

والموقف السائد عند السلفيين –المرتبطين بالعموم بفكرة الهندسة الاجتماعية والثقافية– هو أن هذه الهندسة مشروع مؤجل، ويعتمد تحقيقه على استيفاء شروطه من تمكين داخل أجهزة الدولة، وحضور دعوي وتربوي أكثر داخل قنوات المجتمع، التي مازالت خارج هيمنتهم الثقافية. ومن ثم فالصياغات الفضفاضة داخل مشاريع الدستور المقترحة عن «حفظ النظام العام» و«الثقافة والقيم الوطنية» تبدو مرضية ومقنعة بالنسبة لهم مرحليا. على الناحية الأخرى تنتاب الإخوان الشكوك إزاء مشروع الهندسة، هذا كله برمته ليس فقط لعدم استساغته على المستوى الفكري، ولكن لإدراكهم لصعوبة تحقيقه عمليا، بالنظر إلى الضعف المتزايد لجهاز الدولة، عقب ثورة يناير، ورغبة قطاعات عديدة من المجتمع في التحرر من السيطرة المادية والمعنوية لمؤسسات الدولة، كملمح رئيسي للعقد الاجتماعي والسياسي الجديد.

الجدل حول نظام الحكم.. جمهورية برلمانية أم رئاسية:

بالرغم من عدم الوضوح التام، فإن التصريحات الصادرة عن قيادات حزب الحرية والعدالة وبعض قيادات الدعوة السلفية تشي بتفضيلهم للجمهورية البرلمانية، وهذا يبدو مفهوما

في ظل قناعة الإسلاميين أن التنافس البرلماني هو الساحة الأكثر ملاءمة لقدارتهم على الحشد والتعبئة وتجميع الأصوات، وبالتالي ففرصهم في نيل الأغلبية في السباق البرلماني تظل دائما أفضل من فرصهم في الفوز بانتخابات رئاسية، قد تتحكم فيها التفضيلات النفسية والسياسية لقطاعات واسعة من المواطنين، والتي تتصل بشخصية المرشح ولا ترتبط بالضرورة بالقدرة على حشد المواطنين في الدوائر الضيقة، بناء على اعتبارات دينية أو زبونية أو خدمية أو أيٍّ من مكونات الرأسمال الاجتماعي الذي يبرز فيه الإسلاميون الآخرون.

بينما في تقديري أن قوى أخرى عديدة ستتجه لتفضيل النظام الرئاسي لسببين:

أولا: ضرورة مواجهة احتكار الإسلاميين المتوقع للسلطة في حالة النظام البرلماني.

ثانيا: تحقيق الاستقرار الضروري، فتجارب التحول الديمقراطي في أمريكا اللاتينية وشرق أوروبا اعتمدت أكثر على النموذج الرئاسي، ولاعتبارات ثقافية ونفسية، يبدو وجود رئيس جمهورية بصلاحيات حقيقية ضروري لتعزيز هياكل السلطة مع الحفاظ على توازنها داخل النظام السياسي الجديد.

المادة الثانية للدستور:
من مبادئ الشريعة الإسلامية إلى أحكام الشريعة الإسلامية

من المؤكد أن العديد من قواعد الحركة السلفية تعتبر أسلمة الدولة والمجتمع هي مكون أساسي في مشروعها الأيديولوجي لإقامة الدين في المجتمع المصري؛ ومن ثم فهي وإن كانت تتفق مع سائر أطياف التيار الإسلامي في اعتبار المادة الثانية من دستور ١٩٧١ –و التي تنص على كون مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع– خطا أحمر، ولكنها لا تراها نهاية المطاف بل تراها نقطة انطلاق نحو ما هو أبعد وأشمل، وهذا يبدو واضحا في خطاب مشايخ الدعوة السلفية، وإن كان ليس بالقدر نفسه من الوضوح في خطاب وأدبيات الأحزاب السلفية (لاعتبارات المواءمة السياسية والتكيف مع الواقع السياسي). ويدور حديث مشايخ الدعوة السلفية عن تحويل نص المادة إلى أحكام الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع، وهذا تحول له دلالته المهمة بطبيعة الحال؛ فالكلام عن أحكام للشريعة يعني تكريس أحكام فقهية معينة لفقهاء محددين، كمصدر لتقنين القوانين وتشريع الشرائع. واعتبارات المأسسة الوظيفية ستؤدي إلى إنشاء كيانات مؤسسية تكون عهدتها إصدار هذه الأحكام الفقهية، وهو ما يعني في التحليل العملي شكلا ما من أشكال الحكم الثيوقراطي الديني.

ولكن هذه الدعوة ستلقي معارضة شديدة من رجال الأعمال والقوى الرأسمالية، لأنها قد تهدد قطاع السياحة عبر تحريم الخمور وسياحة الشواطئ، بالإضافة إلى القطاع المالي والاقتصادي عبر حظر الفوائد البنكية. أما الجيش فلن يرحب بهذه الدعوة بالتأكيد فهو سيتمسك بالتزاماته نحو القوى الدولية الإقليمية غير الراغبة في رؤية جمهورية إسلامية إيرانية أخرى في مصر، بالإضافة إلى التزامه نحو قطاع البيزنس؛ ليس فقط لأنه مكون رئيسي في تحالفات السلطة في مصر، ولكن أيضا لتداخل مصالح الجيش كمنتج وكفاعل اقتصادي وتجاري معها، والحل غالبا سيكون في صياغة وسطي فضفاضة.

وفي التحليل الأخير فالدستور سيكون وثيقة سياسية وليست وثيقة قانونية، وبالتالي سيحتمل الصياغات الفضفاضة، وليس الصياغات القانونية الدقيقة والصارمة؛ أي صياغة فضفاضة تدعو إلى أن تكون مهمة المؤسسات الثقافية للدولة هي الدفاع عن القيم الثقافية للمجتمع المصري، وتترك التفاصيل للإجراءات الإدارية والسياسية والتنظيمية، وهذا المنحي هو ما اتفقت عليه برامج الأحزاب السلفية الثلاث: النور والأصالة والفضيلة والتي تحدثت عن أمرين: ضرورة الحفاظ على «القيم الثقافية» للمجتمع المصري -لكنها لم تحدد آليات عملية محددة- وشددت على ضرورة أن يتم هذا داخل الإطار المؤسسي للدولة ويبدو أن رهان السلفيين هو على قدرتهم على منح الأزهر والمؤسسات الدينية الرسمية هذه السلطة أولا، ودفعها لممارستها على الشكل الذي يرغبونه ثانيا، إما كنتيجة لضغوط السلفيين الإعلامية والسياسية الشعبوية الطابع، أو كمحصلة لوجود السلفيين التدريجي داخل المؤسسات الدينية الرسمية نفسها، بالإضافة إلى الوجود داخل المؤسسات الإعلامية والثقافية الرسمية، وهي الاستراتيجية التي يدفع السلفيون تجاهها كما شرحنا سابقا. وهنا تبدو حقوق المواطنة ومسائل مثل ترشيح الأقباط والمرأة للرئاسة والقضاء وحقوق العبادة للأديان غير السماوية على المحك.

ولكن في تصوري الخاص هناك العديد من العقبات البنيوية والسياسية والمجتمعية، التي تجعل من الفرص العملية لتحقيق هذا المشروع صعبة وضيقة، فبالإضافة إلى معارضة قطاعات اقتصادية وتجارية واسعة لهذه الدعوة، وماتحمله من نتائج محتملة، كما أسلفنا فمدى استعداد مؤسسة الأزهر للعب دور الساحة المؤسسية والشرعية لمشروعات السلفيين الأيديولوجية، يظل محل شك وتساؤل. والثابت حتي الآن أن تيار استقلال الأزهر قوي، وله حضوره عند قيادات وقواعد الأزهر، بشكل يجعله يتحفظ بشدة على استبدال نفوذ الدولة بنفوذ الإسلاميين، ناهيك عن أن رغبة الأزهريين في الدفاع عن مصالحهم ومكانتهم كمؤسسة ممتدة أفقيا ورأسيا

داخل المجتمع المصري، تجعلهم يرون في خيار التمايز عن الإسلاميين خيارا استراتيجيا، يعظم مكاسبهم وخاصة لو كان هذا متوائما مع منهجهم الشرعي الأقل نصوصيا الأقل تضييقا على الحريات من المنهج السلفي بتزمته المعروف والمنفر لجموع الأزهريين تاريخيا.

ويبدو موقف الإخوان من مشاريع السلفيين للهيمنة الثقافية غير واضح حتي الآن، وتموقعهم داخل جميع قطاعات ومؤسسات المجتمع، يجعلهم أكثر محافظة من أن يرحبوا بخيارات صدامية مع المجتمع، أو خيارات جذرية في حلحلتها لثقافة المجتمع وأنساق ممارساته بشكل قسري وفوقي، كما يرغب السلفيون. والتماسك الإسلامي الداخلي إزاء هذا المطلب هو شرط ضروري من أجل توفير الكتلة التاريخية اللازمة للضغط من أجله، وخاصة أن الوزن النسبي للسلفيين داخل المؤسسات المنتخبة (مايقرب من ربع مقاعد البرلمان) لا يجعلهم في مقاعد الأغلبية المطلقة، ولا النسبية. ومن ثم فقدرتهم على الضغط السياسي تظل مهمة ولكنها محدودة. وأخيرا فمؤسسات الدولة نفسها بشبكات مصالحها الإدارية والاقتصادية المختلفة هي جسم ضخم جدا للهيمنة البيروقراطية، يستعصي على محاولات الإلحاق السلفية التبسيطية الطابع، وهذه الفجوة بين مشروع السلفيين وقدراتهم الحقيقية على تنفيذه تهدد بفقدان الحركية السلفية السياسية مصداقيتها أمام جمهور قواعدها. وقد يدفع هذا السلفية السياسية نحو المزيد من ممارسات مابعد الإسلامية البراجماتية والمدركة للحدود العملية للأدلجة الإسلامية.

خاتمـــة:

النجاح الأكبر للإسلاميين المصريين عقب ثورة يناير هو في توسيع قاعدة دعمهم وتأييدهم لتتجاوز التصويت الأيديولوجي البحت لتخاطب قطاعات واسعة من الشعب، عبر عمليات مكثفة من الحضور والوجود وإبراز القدرات التنظيمية لحصد المصداقية والثقة عند الجماهير، بالإضافة إلى الرهان على المسار التدريجي المنضبط بحسابات وتوازنات تكتيكية كفيلة بمغازلة المزاجات المحافظة للقطاعات الرئيسية من الناخبين من ناحية، ومغازلة مصالح مؤسسات الدولة الأمنية والاقتصادية من ناحية أخرى، لكن هذا الانغراق في الحسابات التكتيكية هو الوجه الآخر من الضعف الأبرز لهم، ألا وهو عدم القدرة على بلورة استراتيجيات طويلة المدى، بما تستلزمه من مواقف حدية وإنحيازات واضحة، وتجديد في الفكر والتنظيم وتبدو المشاريع الجنينية الأخرى للإسلاميين الإصلاحيين الخارجين عن مظلة الإخوان والسلفيين هشة وفقيرة، على مستوى الموارد والقدرة على موضعة أفكارها وسط حواضن شعبية مؤثرة.

ويبقى التحدي الأبرز أمام الإخوان الآن ليس التجديد الفكري والتنظيمي (علي أهمية وصعوبة هذا التجديد) ولكن كيفية توزيع مغانم السلطة على قواعد وأعضاء الإخوان بشكل يتكيف مع بنية الرأسمال الاجتماعي والدعوي للإخوان.

الإسلاميون الآن يتطلعون إلى الوظائف والمناصب والامتيازات داخل مؤسسات الدولة المختلفة (إلي جانب تعزيز مكاسبهم في اقتصاديات ومؤسسات القطاع الخاص). الكل طامع وطامح ومتطلع. هذا إلى جانب الجمهور العريض للإخوان (الملايين العشرة الذين صوتوا لهم في انتخابات البرلمان)، والذين ينتظرون تحسنا سريعا في أحوال معيشتهم على يد الناس «بتوع ربنا». فهل يستطيع الإخوان تلبية ثورة التوقعات المتزايدة هذه عند قواعدهم وأعضائهم؟

الاعتبار الأول هنا هو كيفية إدارة العلاقة مع الدولة العميقة بشبكاتها ومؤسساتها البيروقراطية والإدارية والتنظيمية، وأميل هنا إلى قبول سيناريو الاستيعاب، وليس سيناريو الصراع (وأتصور أن تتمكن هذه الدولة من استيعاب الإخوان وليس العكس).

أما الاعتبار الثاني المهم فهو عن كيفية ممارسة هذا التوزيع للمغانم، بما يتضمنه من صراع وتنافس وتنافر وتحاسد وتجاذب داخل صفوف الإخوان (وهو سلوك علماني دنيوي بامتياز) بشكل لا يتعارض مع الرمزية الدينية والأخلاقية للإخوان، والصورة الأسطورية لهم عند جمهورهم الواسع.

على الناحية الأخرى تبدو لي مخاوف الليبراليين واليساريين المصريين من النوايا غير الديمقراطية للإسلام السياسي، ومشاريع الضبط الأخلاقي للمجتمع عند السلفيين يجانبها الصواب فلا أتصور مشروعا فاشيا ممكنا في ظل التدهور المتسارع في قوة مؤسسات الدولة أمنيا واقتصاديا، عقب ثورة يناير واختلال موازين القوى في علاقة الدولة بالمجتمع لصالح الأخير، على مستوى المبادرة والضغط، بالإضافة إلى غياب الموارد المالية الضرورية، من أجل تمويل هذا المشروع (راجع حالتي إيران والسعودية) في ضوء الأزمة الاقتصادية وتراجع قدرة الدولة على توفير التسكينات الاقتصادية والاجتماعية. لكن هذا لا يعني أن تحول الإسلاميين المصريين نحو مابعد الإسلامية سينحو نحو النماذج التركية أو التونسية أو المغربية، أو حتي تلك الإندونيسية أو الماليزية، بل الأقرب أنه سينتهج مساره الخاص الذي يتأثر بالخصائص البنيوية المميزة لحالة التحول السياسي والمجتمعي شديدة التعقيد في مصر في أعقاب ثورة يناير.

السلفيون والصوفيون فى مصر *

د. جوناثان براون**

كما كان متوقعاً، أكَّدت أول انتخابات برلمانية منذ إطاحة الرئيس المصري ذي الحكم المديد حسني مبارك، مدى الشعبية والقوة التنظيمية اللتين يتمتع بهما حزب الحرية والعدالة المُنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين، فقد حصد الحزب ٧٧ من أصل المقاعد الـ١٥٦ المتنافس عليها في الجولة الأولى من الانتخابات. لكن المفاجئ هنا أن هذه الجولة كشفت أيضاً عن القوة غير المتوقَّعة للتحالف السلفي (يُهيمن عليه حزب النور) الذي فاز بـ ٣٣ مقعدا. وبالتالي، تهيمن الأحزاب الإسلامية الآن على المشهد السياسي المصري، الأمر الذي لم يكن مدعاة ارتياح البتة للعلمانيين المصريين والحكومات الغربية.

وهكذا، فإن شبح الإسلام السياسي في مصر لم يعد قصراً على جماعة الإخوان المسلمين والأحزاب المنبثقة منها كحزب الحرية والعدالة أو المنشقة عنها كحزب الوسط ، بل بات يشمل

* تنشر رواق عربي هذه الدراسة بتصريح من مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي.

** أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية والتفاهم المسيحي–الإسلامي في جامعة جورج تاون.

الآن العديد من الأحزاب السلفية المُحافظة التي يعتبر حزب النور الأبرز فيها، فيما كان أداء الحزبين السلفيين الآخرين، حزب التحرير المصري وحزب صوت الحرية، سيئاً في الجولة الأولى من الانتخابات.

على رغم أن كل هذه المجموعات تتشاطر قاسماً أساساً مشتركاً هو الإسلام، فإن التشابه ينتهي هنا. فالمنظمات التي تستلهم الإسلام لديها مقاربات ومعتقدات متباينة، وتتخذ مواقف غاية في الاختلاف. لكن، وعلى رغم التوترات الداخلية بينها، فقد توحَّدت الأحزاب السلفية في تحالف انتخابي، وانخرطت أيضاً في علاقة متوترة مع جماعة الإخوان، فيما كان هذان المعسكران الإسلاميان يسعيان إلى الغرف من مصادر انتخابية واحدة وهما يتبنيان أجندات خاصة بهما. وفي هذه الأثناء، عمدت الأحزاب السلفية والمؤسسات الصوفية التابعة للدولة إلى موضعة نفسها إلى جانب كلٍ من الأحزاب العلمانية وأفرع المؤسسة السياسية المصرية التي بقيت على قيد الحياة.

والحال أن القلق من الانتصارات الإسلامية وصعود السلفيين، واضح في مصر وفي الولايات المتحدة. ومؤخراً، أعلن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في ٧ ديسمبر أن الانتخابات البرلمانية لا تعكس الرأي العام الشعبي، وبأن البرلمان الجديد لن يُشرف على وضع الدستور الجديد. وعلى رغم أن المجلس الأعلى تراجع في وقت لاحق عن هذا الموقف، فإن الوضع لا يزال ملتبسا. وفي هذه الأثناء، كان برلمانيون أمريكيون يُحذِّرون من أنهم لن يقدموا مساعدات مالية لحكومة تُديرها «منظمة إرهابية».

مثل ردود الأفعال هذه تشي بوجود جهود لتهميش القادة الإسلاميين الجدد لمصر. وهذا موقف سيثبت على الأرجح أنه غير حكيم، لأن العملية الديمقراطية والانخراط السياسي والمحاسبة الانتخابية، ستواصل كلها دفع الآراء والسياسات السلفية نحو الاعتدال على المدى البعيد. وبالتالي، فإن إبطال هذه المكاسب الانتخابية سيؤدي إلى ارتكاس هذا التوجّه، وهو يمكِّن أكثر تلك المجموعات عبر دفعها مجدداً إلى صفوف المعارضة.

صعود السلفية فى الحياة السياسية المصرية:

تثير شعبية الأحزاب السلفية قلق العلمانيين المصريين وصانعي السياسات في الولايات المتحدة وأوروبا. في الماضي، كان السلفيون في مصر يمتنعون عن المشاركة في النشاط

السياسي، ولذا، فإن صعود هذه الأحزاب يُمثِّل قطيعة مع حقبة مبارك حين كان معظم السلفيين يعتبرون المشاركة في العمل السياسي محظورة دينيا.

إن تعبير السلفية يشير إلى تفسير للإسلام يسعى إلى استعادة الإيمان والممارسة الإسلاميين اللذين كانا سائدين في عصر محمد والأجيال الأولى من الصحابة (أو السلف الصالح). ومن هنا جاء تعبير سلفي. وبما أن هذه الحقبة المبكِّرة مثَّلت العصر الذهبي للإسلام في شكله النقي، يؤمن السلفيون أنه يجب أن يكون نموذجاً يحتذيه كل المسلمين اليوم.

برزت السلفية في شكلها المتَّسق بدءاً من العام ١٣٠٠هـ، كرد فعل على جمود المؤسسات الدينية والفساد المفترض للإيمان والممارسة الإسلاميين. وهي أدانت التقيُّد الصارم بمدارس محددة من الشريعة، والعلم الديني المستفيض للفقه، وكلاً من الممارسات الدينية الشعبية للصوفية، والتسلسل الهرمي الصارم للطرق الصوفية. وقد ازدهرت السلفية في القرن الثامن عشر في الكثير من أجزاء العالم الإسلامي، بما في ذلك شبه الجزيرة العربية حيث بقيت حركة سلفية ناجحة، باتت تُعرف بالوهابية، مستمرة حتى أيامنا هذه.

على الصعيد السياسي، اتخذت السلفية موقفاً غامضاً نوعاً ما. فالسلفيون يلتزمون بالإسلام السنِّي الكلاسيكي الذي تجسَّد في النصوص الدينية للقرنين التاسع والعاشر. وهذه النصوص تعظ بالاستكانة السياسية التي تعني أنه يتعيّن على المسلمين ألا يتمردوا على الحاكم مهما يكن جائراً أو غير ورع؛ وأن الجمهور الإسلامي ليست له حقوق المشاركة السياسية. بيد أن هذه النصوص نفسها تعلِّم أيضاً أنه إذا ما توقف الحاكم عن كونه مسلماً، فيمكن معارضته عن طريق العنف. وهكذا ترسم السلفية خطاً دقيقاً بين توجهين سياسيين متناقضين تماما. فالسلفيون يجب أن يكونوا مستكينين سياسياً حتى حيال أبغض الحكام، طالما أنه بقي مسلماً شكلياً. لكن، حين لا يعود الحاكم أو المجتمع مسلمين، يُسمح بالمعارضة العنفية. من الصعب في السلفية والإسلام السنِّي بوجه عام الوصول إلى النقطة التي يتوقف فيها أحد عن كونه مسلما. لكن، حين يدلي منظِّر إسلامي بمثل هذا الاتهام، يتم عبور الخط الفاصل بين الاستكانة والعنف. هذا الخط الدقيق والذي يتم تحديده ذاتياً، يفسِّر لماذا معظم السلفيين كانوا مستكينين سياسيا، فيما قلة منهم، بما في ذلك الحركة الوهابية، تحوَّلت إلى العنف.

بيد أن الانصياع السياسي لا يعني أن السلفيين يقبلون الدولة– الأمة العلمانية الحديثة. إذ هم يؤمنون، استناداً إلى مصادر نصوصهم القروسطية، بأن النظام السليم الوحيد لحكم المسلمين هو ذلك المستند إلى الشريعة. ونتيجة لذلك، يحظر معظم الفقهاء السلفيين في العصر

الحديث الانخراط في السياسات الديمقراطية، بما في ذلك الاقتراع؛ وهم يعلمون أنه يتعين أولاً أن تتعلم المجتمعات الإسلامية مجدداً التعاليم الأساسية والصحيحة للإسلام: الفهم السليم لله وصفاته، صحيح الصلاة، والتفاعل الشخصي. وكما ورد في القرآن: «إن تنصروا الله ينصركم» . بكلمات أخرى، تنقية الإيمان والممارسة اليومية ستؤديان في خاتمة المطاف إلى تغيير أساسي للمجتمع والدولة. وبالتالي، فإن قرار السلفيين المصريين بتشكيل أحزاب سياسية والانخراط في معمعة السياسات الانتخابية، يسجّل قطيعة مثيرة مع الموقف السلفي النموذجي.

دخلت السلفية مصر عند منعطف القرن العشرين من خلال الحركة السلفية في المشرق. وقد أصبحت «أنصار السنّة»، وهي منظمة تأسست في القاهرة في تلك الفترة، المؤسسة السلفية الرئيسة في مصر. وفي وقت لاحق، عزّز ازدياد الصلات مع السعودية الحركة السلفية في مصر، عبر كلٍ من نفوذ علماء الدين السعوديين، كما عبر الأفكار ونمط الحياة الذي جلبه معهم من السعودية العمال المصريون المهاجرون بما في ذلك قواعد الجندر(جنس الفرد) واللباس.

كانت مراكز «أنصار السنَّة» قد افتُتحت وازدهرت في ظل توجيهات محلية، في مدن متوسطة الحجم كدمنهور والمنصورة في منطقة الدلتا. لكن الإسكندرية، ثاني أكبر مدن مصر، أصبحت المركز السلفي الأكثر نشاطا. كما أصبحت السلفية شعبية للغاية في صفوف العديد من أحياء الطبقة الوسطى الدنيا في القاهرة، حيث انتشرت الملابس ومتاجر بيع الكتب السلفية وباتت شائعة في الشوارع. بيد أن الوجود السلفي نادر في مصر العليا، حيث اليد العليا للمقامات والشعائر الصوفية. ومع ذلك، خدمت مدن مصر العليا، الأقصر وأسيوط وسوهاج، كقاعدة للجماعة الإسلامية العنيفة سابقا، والتي شنَّت هجمات إرهابية على المدنيين والسياح خلال حقبة الثمانينيات والتسعينيات. لكن في العام ٢٠٠٢، أعلن قادة هذه الجماعة رفضهم للعنف، وباتت أفكارهم وممارساتهم في مرحلة ما بعد نبذ العنف شبيهة، وغالباً متطابقة، مع التيار العام السلفي. بيد أن التجارب الفريدة السابقة لهذه الحركة جعلتها منفصلة عن الشبكات الشعبية السلفية في منطقة الدلتا والقاهرة.

حتى مرحلة متأخرة، لم تكن السلفية لا مركزية ولا هرمية على المستويين المحلي والوطني. وهي تمحورت حول دروس وعظات علماء ودُعاة سلفيين بارزين في الدلتا. بعض المعلمين السلفيين (على غرار ياسر برهامي من الإسكندرية) أكاديميون يركزون على النصوص

القروسطية في الفقه والشريعة الإسلاميين. وآخرون (مثل محمد حسن من المنصورة) يُمكن أن يصنَّفوا بشكل أفضل في خانة الدعاة، وهم يركّزون جهودهم على تعليم قطاعات واسعة من الناس من خلال المحاضرات حول الإيمان، والممارسة، والتزام الشريعة.

لكونها حركة مناوئة للمؤسسات التقليدية، تفتقد الحركة السلفية السيطرة على العلماء المتطوِّحين أو المتجولين، وهذا على نقيض السيطرة شبه النقابية لمدارس الشريعة السنيّة في التيار العام. وهكذا، فإن العلماء السلفيين في مصر تسببوا مراراً بإثارة الجدل الحاد حين كانوا يوردون بشكل مباشر تعاليم نبوية أو مواقف للشريعة من دون أخذ رد الفعل الشعبي الأوسع بعين الاعتبار. وعلى سبيل المثال، وفي ديسمبر ٢٠١٠، أصدر الداعية السلفي لطفي أمير فتوى يدين فيها انتقادات محمد البرادعي لمبارك ويخوِّل الحكومة حبسه أو قتله إذا لم يتُب. وهذا أطلق جدلاً رهيباً في الإعلام المصري، فاقمت منه إدانة جامعة الأزهر[1] (وهي مؤسسة الدولة التي تدرِّب العلماء المسلمين، ويعتبر رئيسها شيخ الأزهر في مستوى وزير معيَّن) لهذه الفتوى. لقد كان أمير يستند في فتواه إلى تعاليم نبوية يعترف بها كل العلماء السنّة، لكن تفسيرات علماء التيار العام في الأزهر تجرِّد مثل هذه النصوص من حدتها عبر تقييد تطبيقاتها في إطار ظروف محددة ومحدودة.

لقد عاش سلفيو مصر في ظروف قلقة خلال عهد نظام مبارك. والطبيعة اللاسياسية لتعاليمهم تريح أجهزة الأمن وتدفعها إلى عدم مضايقة دعاتهم ما داموا لا يتطرقون إلى قضايا سياسية. لكن أي علاقة مفترضة بالجماعة الإسلامية المحظورة تعني حتماً المضايقة أو السجن.

من الصعب رسم خط واضح بين السلفيين وبين المسلمين المصريين الآخرين المتدينين. فالعديد من المصريين، الذين يستمعون إلى العظات السلفية في سياراتهم أو يتابعون الأقنية الفضائية السلفية في منازلهم، لا يتباهون باللحى الطويلة للسلفيين، ولا يرتدون ثيابهم المميزّة. إنهم مصريون عاديون يجذبهم مزاجهم الديني إلى التعاليم السلفية. وقد أطلقت مجموعة من الشبان السلفيين الأثرياء حلقة على فيس بوك تذكّر الناس بمدى التنوُّع داخل السلفية. وهذه المجموعة، التي أطلقت على نفسها اسم «سلفيو كوستا» تيمّناً بسلسلة مقاهي كوستا التابعة لستاربكس، تعتبر موازية لمجموعة اشتراكيي مقهى منهاتن.

لا يوجد خطّ فاصل واضح بين السلفيين وبين عضوية الإخوان المسلمين، ذلك أن الجماعتين تتشاطران تعاليم مهمة وعدداً لا يُستهان به من المنتمين. فقد انبثق الإخوان المسلمون من الموجة الإصلاحية نفسها التي أنتجت السلفية الحديثة، رافضين تعقيدات الشريعة والفقه الإسلاميين،

وكذلك الأساطير الصوفية الشعبية. لكن فيما سار الإخوان على طريق النشاط الاجتماعي والسياسي المعاصر، التزمت الغالبية العظمى من السلفيين التركيز التقليدي على صقل الإيمان وممارسة الطقوس.

غير أن عدداً معتبراً من السلفيين تماهى أيضاً مع أجندة الإخوان المسلمين. ففي يوليو، أوحت مقابلات أُجريَت مع قادة كبار في جماعة الإخوان أنهم كانوا حسّاسين جداً تجاه التداخل الكبير مع السلفيين مع اقتراب الانتخابات. فقد أكّد بعض السلفيين أنهم قادرون على حصد أصوات عملياً أكثر من الإخوان المسلمين. كما قدَّر عبد المنعم أبو الفتوح، وهو قائد سابق في الجماعة ومرشّح رئاسي حالي مستقل، أن السلفيين يفوقون أعضاء الإخوان المسلمين بعشرين مقابل واحد[٢]. وعلى أي حال، الأداء الناجح المفاجئ لحزب النور السلفي يشهد على شعبية الحركة، لكن مرشّحي الإخوان تغلّبوا على مرشّحي النور في المنافسات الرئيسة. فقد هُزِم عبد المنعم الشحات، العضو البارز في حزب النور والداعية السلفي المعروف، في جولة الإعادة في الإسكندرية أمام منافس من الإخوان.

وجدير بالذكر أيضاً أنه على الرغم من أن الغالبية الكبرى في هيئة التدريس في جامعة الأزهر المرموقة ترفض السلفية بشدة، فإن الجامعة تضمّ في الواقع العديد من الطلاب السلفيين وبعض الأساتذة السلفيين. وقد حازت شخصيتان سلفيتان بارزتان شهادات من الأزهر، وهما ياسر برهامي ومحمد الزغبي؛ علماً أن محمد يسري، العضو في حزب النور، يرتدي زيّ الأزهر بفخر. ويتجلّى التداخل بين الأزهر والسلفيين بشكل أوضح في تشكيلة لجنة تطبيق الشريعة، التي تتألّف من أساتذة من الأزهر وسلفيين بارزين. وكانت هذه اللجنة شُكِّلَت في يوليو للترويج لدستور إسلامي لمصر، ولانتقاد تماهي الأزهر الشديد مع الصوفية[٣].

السلفية منذ اندلاع الانتفاضة:

شجب بعض القادة السلفيين في البداية الاحتجاجات في ميدان التحرير، معتبرين إيّاها تمرداً على الدولة غير مُجاز به في الإسلام. ومع انطلاقة الاحتجاجات في ٢٥ يناير ٢٠١١، ألقى الداعية السلفي البارز، محمد حسان، خطبةً دعا فيها المسلمين إلى عدم السماح بانحدار بلادهم نحو الفوضى[٤]. كما قال علماء سلفيون بارزون من دول أخرى كالسعودية بوضوح أن الاحتجاجات تُعتَبَر خروجاً على الحاكم، وبالتالي هي محظّورة تماماً في الإسلام.

لكن حين بدأت الاحتجاجات تتزايد وحدّتها تتنامى، وحين بدأت قوات الأمن بالاعتداء على المدنيين، انقسم السلفيون. ففي حين ظهر علناً بعض القادة منهم الأكثر حنكةً سياسياً ليدينوا اعتداءات الحكومة على المحتجّين العزّل، لزم غيرهم الصمت. وقد عمد سلفيون في دمنهور إلى كتابة شعار «لا خروج على الحاكم» بالطلاء في كل أرجاء المدينة. كذلك، برز في خضمّ الاحتجاجات العالم المصري السلفي، مصطفى العدوي، في اتصال هاتفي على التلفزيون الوطني في ٤ فبراير ٢٠١١، داعياً المحتجّين في ميدان التحرير إلى العودة إلى منازلهم كي لا يُراق دم المسلمين. وقال إن الذين لقوا حتفهم في الاحتجاجات لن يموتوا كشهداء في صراع مع مسلمين آخرين.

على الرغم من تردّدهم الأوّلي ومزاجهم اللاسياسي الجازم، فسرعان ما رمى السلفيون أنفسهم في الأتون السياسي. لكن عملهم اصطدم في البداية بعراقيل سبّبها غياب السلطة المركزية والخبرة السياسية لديهم. هذا علاوة على أن الرسائل الكارثية التي أطلقوها وأثارت خوف العديد من المصريين، أدّت أيضاً إلى تغطية مُبالَغ فيها في الإعلام. هذه التجارب المبكِّرة دفعت السلفيين نحو مزيد من المركزية والتنظيم، وجعلتهم ينتبهون أكثر إلى الرسائل التي يبعثون بها، خصوصاً عندما بدأوا بتشكيل أحزاب سياسية والسعي إلى خوض الانتخابات.

لقد شهدت الأشهر التي تلت سقوط مبارك سلسلةً طويلةً من أعمال العنف والنشاطات التقسيمية التي ارتكبها السلفيون أو حُمِّلوا مسئوليتها. والأبحاث الخاصة التي أجراها كاتب هذه السطور تشير إلى أن هذه الأعمال لم تُرتَكَب كلها في الواقع على يد السلفيين، أو أنه في العديد من الحالات لم تقع تلك الأحداث أصلاً كما كانت تروِّج الصحافة المُعادية إجمالاً. لكن ليس ثمة شك في أن السلفيين انخرطوا في العديد من الحوادث البشعة، بما فيها تدمير مقامات صوفية في أماكن عدة، والصدام في ٧ مايو بين المسلمين والمسيحيين حول كنيسة السيدة العذراء في إمبابة في القاهرة، وحادثة مسجد النور في العباسية، القاهرة، في أبريل ٢٠١١.

في حادثة كنيسة السيدة العذراء، تجمّع حشد من المسلمين قرب الكنيسة احتجاجاً على ما اعتقدوا انه اختطاف الكنيسة القبطية لفتاةً مسيحيةً كانت اعتنقت الإسلام، علماً أن مثل هذه الحوادث كانت قد وقعت سابقاً، كما قيل، في أماكن أخرى [٥]. وكانت نتيجة الصدام إحراق الكنيسة وقتل وجرح عدد من الأشخاص. وقد أشار شهود عيان إلى أن المعتدين كانوا من السلفيين، مع أن أحد القادة السلفيين البارزين أنكر تورّطهم[٦]. لكن مع ذلك، نظّم السلفيون طوال فصلَي الربيع والصيف مسيرات انطلاقاً من مسجد النور بعد صلاة الجمعة دعماً لنساء

قبطيات أخريات زُعِم أنهنّ اعتنقن الإسلام، ثم عُزِلنَ في أديرة.

كانت حادثة مسجد النور أكثر تعقيداً. ففي ١٥ أبريل، صُدِم المصريون حين علموا أن حسن الشافي عالم الأزهر الإسلامي المرموق والصوفي البارز، البالغ من العمر ٨٠ عاماً، الذي كان سيلقي خطبة الجمعة، عُنِّف من قبل بلطجية سلفيين منعوه من صعود المنبر أثناء صلاة الجمعة. وقد روى إمام المسجد كيف أنه احتمى في مكتبه خوفاً على حياته بعد أن قام شبان سلفيون بتهديده وآخرين بالقتل[٧]. وقد استولى السلفيون على المنبر، فألقى خطبة الجمعة العالم السلفي عمر عبد العزيز.

لكن استناداً إلى المقابلات التي أجراها الكاتب مع شهود عيان وأشخاص معنيين بالحادث، لم تكن الحادثة التي وقعت فعلاً في مسجد النور مأساويةً أو عنيفةً للغاية كما أفيد. فهي لم تنجم عن اعتداء متهوّر للسلفيين على داعية محترم، بل عن صراع طويل الأمد بين مؤسِّس المسجد وبين وزارة الأوقاف التي تسيطر على المساجد كافة في مصر، حول اختيار خطباء الجمعة. فبعض القادة السلفيين المتحالفين مع مؤسِّس المسجد كانوا قد تمكّنوا من اختيار الخطباء لأسابيع قبل الحادثة. وهكذا، كان خطيب سلفي يقيم صلاة الجمعة في ذلك الوقت منادياً باستقلال المؤسسات الدينية عن الدولة، وداعياً مصر إلى السير باتّجاه تطبيق دولة إسلامية مثالية[٨]. ومحاولة الإمامُ المُعيَّن من قِبَل الدولة استعادة السيطرة هي ما أثار الحادثة، الأمر الذي لم يعكس نقصاً في الانضباط، وإلى حدّ ما، عنفَ بعض الشبان السلفيين وحسب، بل أظهر سذاجتهم السياسية أيضاً. فالناشطون السياسيون الأكثر خبرةً كانوا ليدركوا أن محاولة ترسيخ استقلالية ذلك المسجد من خلال تعنيف أحد كبار الشيوخ هي قضية خاسرة تؤدّي إجمالاً إلى إثارة عداء الناس. ثم إن جميع المساجد في مصر تخضع إلى إدارة وزارة الأوقاف. وطالما أن هذا النظام لا يزال قائماً، لا يحقّ لمؤسِّس مسجد النور ولا للسلفيين تعيين الخطباء. لاشك أن حادثة مسجد النور أرعبت العديد من المصريين، وقلبت مؤسسة الأزهر الدينية أكثر على السلفيين.

لم يعانِ السلفيون بسبب أعمالهم المتهوّرة، وأحياناً الإجرامية، وحسب، بل أيضاً بسبب معاملة الإعلام السلبية وغير الدقيقة لهم. فبعد أن خفّ وهج الابتهاج لسقوط مبارك في أوائل فبراير ٢٠١١، أصبحت الروايات عن وحشية السلفيين موضوع الساعة في الصحافة المصرية، خصوصاً في الصحف ذات الميول الليبرالية مثل «المصري اليوم»، أو تلك المرتبطة بأوفياء لنظام مبارك مثل صحيفة «اليوم السابع».

وعلى سبيل المثال، ألقت الصحف البارزة اللائمة على السلفيين في الصدامات العنيفة التي وقعت بين شبان مسلمين وأقباط، بين ٢٩ سبتمبر و٣ نوفمبر، في قرية مارياناب في مصر العليا. غير أن مقابلات أجراها في القرية عالم اجتماع هولندي، بعد أيام قليلة على الحادثة، أظهرت بوضوح أن مسلمين محليين لا صلة لهم بالسلفية هم مَن نفّذوا الاعتداء على الكنيسة[٩]. كذلك، وبعد أن أدَّت احتجاجات الأقباط في منطقة ماسبيرو في القاهرة حول حادثة مارياناب إلى اندلاع أعمال عنف واسعة النطاق في ٩ أكتوبر، سارع أحد مذيعي الأخبار في قناة الجزيرة الناطقة بالإنجليزية إلى الاستنتاج أن الكنيسة القبطية تلقي مسئولية العنف على السلفيين، مع أن مراسل القناة الموجود على الأرض نفى أن يكون الأمر على هذا النحو.

ازدياد الانضباط السلفي والسياسة الحزبية:

أدى الانخراط المتزايد للحركة السلفيّة في العملية السياسية والحياة العامة في مصر منذ ثورة يناير، إلى ارتفاع منسوب المركزية والانضباط في صفوفها، وأرغم الحركة على التركيز على الرأي العام وعلى التدقيق برسائلها. وقد بدأ علماء السلفية، الذين تحوّل الكثير منهم الآن إلى ساسة، السير على الطريق البراغماتية نفسها التي سلكها الإخوان المسلمون قبلهم، وتعلّموا إما المساومة بشأن الدعوة لحكم الشريعة، أو التعبير عن التزاماتهم الدينية بوسائل لا تنطوي على تهديد.

غداة الثورة، كانت شخصيات سلفية رائدة، مثل عبدالمنعم الشحات، من بين أوائل الشخصيات العامة التي تعلن عزمها على تشكيل أحزاب سياسية. وهم برروا هذا الخروج المفاجئ من الاستكانة السياسية السلفية بتوسّل مبدأ «المصلحة العامة» في الشريعة الإسلامية. كانت حجّتهم هي أن الدولة الإسلامية هي المثل الأعلى، لكن في غيابها لابد من المشاركة في النظام العلماني للحيلولة دون عودة حكومة قمعيّة وفاسدة.[١٠]

استجمعت الأنشطة السياسية السلفية قواها في أواخر الربيع، وتوحّدت حول حزب النور وحزبي الفضيلة والأصالة الأصغر حجماً. وكان هناك أيضاً تأييد لحزب البناء والتنمية، الذي أطلقته الجماعة الإسلامية، والذي لا يعتبر حزباً سلفياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل ينظر إليه عادة باعتباره جزءاً من الكوكبة نفسها من التنظيمات الإسلامية الأكثر راديكالية. وعلى مدار فصل الصيف، اختلف الحزبان السلفيان مع بعضهما بعضاً، حيث انضمّت إليهما بعض

القوى، ولكنها عادت وانفصلت مرة أخرى. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الخلافات، انضمّت الأحزاب السلفية في نهاية المطاف إلى التحالف الديمقراطي الأوسع، جنباً إلى جنب مع الإخوان المسلمين، وحزب الوفد، وحزب الوسط، أحزاب ليبرالية عدة ، وأخرى من يسار الوسط. كانت هذه الجماعات مجتمعة تأمل أن من شأن تقاسم القوائم البرلمانية والتنسيق بين مرشحيها أن يضمن وجود أغلبية برلمانية للأحزاب في مواجهة الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم السابق. لكن سرعان ما تفكّك التحالف الديمقراطي عندما تركته معظم الأحزاب الليبرالية خلال الصيف، وتبعتها في أكتوبر جميع الأحزاب الإسلامية الأخرى باستثناء حزب الحرية والعدالة، الجناح السياسي للإخوان المسلمين. وفي ٢٣ أكتوبر، أعلنت أحزاب النور والأصالة والجماعة الإسلامية عن تشكيل تحالف رسمي سلفي (أطلق عليه اسم التحالف الإسلامي) واتّفقت على تقاسم القوائم البرلمانية.

بدأت الأحزاب السلفية تشدّد على الطابع العملي للسياسة، قائلة إن هذا ليس هو الوقت المناسب للأيديولوجية. وأدركت أيضاً أهمية احترام قوانين الانتخابات بشكل علني من خلال الوعد بعدم استخدام الرموز الدينية أو أماكن العبادة في حملاتها الانتخابية، وذلك تماشياً مع الحظر الذي فرضته اللجنة القضائية العليا للانتخابات (تتم حالياً مناقشة ما إذا كانت التزمت بذلك فعلاً أم لا).

يمثّل موقع حزب النور على شبكة الإنترنت[١١] نموذجاً للبراجماتية. فهو يخلو –بشكل ملحوظ وغريب في الواقع– من اللغة الإسلامية ويقبل بصورة فعّالة الهيكل الحالي للدولة والقانون المصريين. وهو يشدِّد على أن العدالة الاجتماعية والشفافية السياسية ضروريتان لمنع عودة الفساد المنظّم الذي ساد في عصر مبارك. الحزب يدعو إلى دولة مدنيّة يعيش فيها كل المصريين معاً من دون تمييز، «بعيداً عن الثيوقراطية (الحكومة الدينية) التي تزعم أن الحكومة تحكم بمشيئة الله. ويدعو الحزب كذلك إلى الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، مع توفير الحماية لنظام العدالة من التدخّل السياسي. ويسعى الحزب إلى ضمان لائحة طويلة من الحريّات والحقوق، بما في ذلك حرية التعبير، والحق في اختيار الزعيم ومحاسبته، والرعاية الصحية المجّانية والتعليم. وعلى رغم ذلك، فإن الحزب يصر، بطريقة غامضة بعض الشيء، على أن هذه الحريات موجودة ضمن الإطار الأساسي للشريعة.

يقدّم حزب النور موجزاً عن فلسفته في السياسة الخارجية، مشيراً بشكل مُوحٍ إلى أن مصر سمحت «لدول معادية» باستغلال البلاد في الماضي، كما سمحت حتى للدول الصغيرة بأن

تمسّ مصالحها (إشارة مؤكدة تقريباً إلى إسرائيل). وتركّز أولويات حزب النور في السياسة الخارجية على الاهتمام المتزايد بأفريقيا وحوض النيل، فضلاً عن العالمين العربي والإسلامي الأكبر حجماً. ويدعو موقع الحزب إلى احترام المعاهدات القائمة، وإعطاء الأولوية لحماية المصالح الحقيقية للشعب المصري.

ما من شك في أن البرنامج الأساسي للحزب لا يزال إسلامياً تماماً، لكنه يعبّر عن قلقه بشأن الشريعة بشكل غير مباشر. فهو، على سبيل المثال، لا يشدّد على الالتزام بالإسلام في المسائل الثقافية، لكنه ينصّ على أن المؤسسات في مصر يجب أن تساعد على تعزيز الهوية العربية للدولة و»دين الأغلبية». دور الشريعة في الدولة مذكور فقط في الإشارة إلى الدستور المصري الحالي، والذي ينصّ في المادة الثانية منه على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع. ومرة أخرى، ومن دون أن يختلف عن النظام القانوني الحالي في مصر، يعقّب حزب النور قائلاً إن الشريعة يجب أن تحمي الحقوق الشخصية الدينية للأقباط، الذين تتم معالجة أحوالهم الشخصية وقانون الأسرة بواسطة أنظمة دينية خاصة بهم. وبالنسبة إلى كل المسائل الأخرى، فإن القانون الوطني المصري يحكم جميع الناس.

علاوة على ذلك، اعترفت الأحزاب السلفية بالدور الأساسي للمرأة في السياسة الانتخابية. فالقوانين المصرية التي تحكم تشكيل الأحزاب، تشترط على الحزب ترشيح امرأة واحدة على الأقل لعضوية البرلمان، وقد أدلت أحزاب في البداية مثل النور بتصريحات قالت فيها إنها سترشّح إناثاً طالما كنّ متديّنات بما فيه الكفاية [١٢]. ومع ذلك، سرعان ما أصبح خطاب التحالف السلفي الجديد أكثر وديّة تجاه الإناث، وتبنّى وجود مرشّحات. وفي ١٢ ديسمبر أعلن حزب النور أنه سيسمح للمرشحات بوضع صورهن على ملصقات الحملة الانتخابية، لتحلّ محلّ رمز الوردة، الذي تم استخدامه في الجولة الأولى من الانتخابات. ويؤكّد حزب النور على موقعه على الإنترنت أن المرأة تلعب دوراً اقتصادياً أساسياً في مصر. ويشير أيضاً إلى النساء العظيمات اللاتي كُنَّ يُحطْنَ بالنبي محمد، وشاركن في الحياة السياسية الإسلامية في مراحلها الأولى [١٣]. ويتضمّن البرنامج الاجتماعي للحزب دعوة إلى وقف العنف ضد المرأة، والحدّ من الحالات التي تكون فيها المرأة هي المعيل الوحيد في الأسرة [١٤]. وفي أوائل أكتوبر، عقد حزب النور مؤتمراً للنساء السلفيات في الإسكندرية. ومع ذلك، فإن الرؤية السلفية للمشاركة النسائية السليمة في الحياة السياسية لا تزال مشحونة وتشكّل مصدر قلق بارزاً للمصريين خارج الكتلة الإسلامية.

إن وجود حصة للحركة السلفية في الحياة السياسية دفعها إلى ممارسة انضباط غير مسبوق في مصر. وعلى سبيل المثال، بعد الهجوم الذي وقع يوم ٣٠ مارس على المقامات الصوفية على أيدي ناشطين سلفيين، قال الزعيم السلفي السكندري عبدالمنعم الشحات للصحف إن مثل هذه الأعمال الإجرامية غير مسموح بها كلياً بالنسبة إلى السلفيين الذين يعارضون تعظيم القبور لكنهم لا يدعون إلى تدميرها. انتشر هذا التصريح على المواقع السلفية، وتوقفت الهجمات على الأضرحة الصوفية [١٥]. وفي مايو، شكّل عدد من الدّعاة السلفيين البارزين، بمن فيهم محمد حسّان ومحمد حسين يعقوب، مجلس شورى العلماء. وإلى جانب عالم سلفي سكندري آخر هو ياسر برهامي، كانت هذه الشخصيات تتمتّع بنفوذ كبير في الأنشطة السياسية السلفية، على الرغم من أنهم هم أنفسهم ليسوا مرشحين أو مسئولين في أي حزب[١٦]. وأدت هذه المركزية إلى زيادة الرقابة على الرسائل والتعليقات العامة من قبل العلماء السلفيين، الذين اضطروا إلى أن يكونوا أكثر مسئولية عن الطريقة التي ينظر بها إلى آرائهم من قبل عامة الناس والمعارضين الليبراليين.

استمرّ هذا الاتجاه منذ الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية. وكان السلفيون أظهروا في السابق دعماً موحّداً لترشيح حازم صلاح أبو إسماعيل لمنصب الرئاسة، وهو إخوانيّ سلفي سابق ترك جماعة الإخوان المسلمين. ومع ذلك، فإن الظهور الإعلامي الأخير لأبو إسماعيل، عندما أدلى بتصريحات مثيرة للجدل حول حقوق المرأة والأعمال الفنية الفرعونية، حدا بحزب النور لأن يعلن رسمياً أنه لم تعد له صلة به. وبالمثل، دفعت التصريحات العلنية التي أدلى بها الشحات خلال حملته لانتخابات الإعادة قيادة حزب النور إلى منعه، وأي متحدث غير رسمي، من التحدث إلى وسائل الإعلام.

الأحزاب السياسية الصوفية:

حظي صعود الأحزاب السياسية الصوفية منذ قيام ثورة يناير باهتمام ضئيل نسبياً. ويرجع ذلك جزئياً إلى أنه لا يُنظَر إلى الصوفيين كقوة سياسية مهدّدة بصفة خاصة. ويعتبر الصوفيون في الولايات المتحدة وأوروبا، على وجه الخصوص، مسلمين «معتدلين» وغير عنيفين وغير مؤذين، ويهتمون بالشئون الروحية أكثر من اهتمامهم بالشئون السياسية. ولذا فإن الأداء الضعيف للأحزاب الصوفية في الانتخابات حتى الآن قد يتغيّر عندما يدلي الناخبون في المناطق الريفية بأصواتهم.

الصوفية ليست طائفة إسلامية مستقلة أو مدرسة للفقه الإسلامي، بل هي طريقة مختلفة لممارسة الشعائر الدينية الموجودة بين السنّة والشيعة على حد سواء. وهي تنتشر على نطاق واسع في الكثير من بلدان العالم الإسلامي. الطرق الصوفية ، بصلواتها الجماعية وتبجيل أعلام الصوفية ومقاماتهم، والمعجزات التي يسعون لأن تتحقق على أيديهم (يحققونها ظاهرياً)، هي من السمات الأساسية للحياة الدينية الإسلامية، وهي سمة مهمة في الإسلام الشعبي.

ينبغي أن يُفهم التصوّف بوصفه الإطار الافتراضي للحياة الدينية الإسلامية في مصر. ويُقدّر زعيم صوفي مصري أن نحو ٢٠ في المئة من سكان مصر صوفيون، لكن لا توجد أرقام دقيقة، ويعود ذلك جزئياً إلى أن العديد ممن قد يشاركون في بعض الأنشطة الصوفية لا يعتبرون أنفسهم صوفيين نشطين. وبالمثل، فإن انتشار التصوف في الحياة الدينية المصرية يعني أن من الصعب تجنّب المشاركة في بعض مظاهر الصوفية.

يظهر التصوّف في الحياة المصرية بشكل مباشر من خلال أنشطة الطرق الصوفية، وأكبرها الشاذلية (بفروعها المختلفة)، والبرهمية، والرفاعية، والأحمدية. وتجتمع الطرق الصوفية في كثير من الأحيان في المساجد المحلّية، وفي منازل الأتباع، أو في محافل صوفية محدّدة تعرف باسم الزوايا. المحافل الصوفية في البلدات والقرى متواضعة، بينما يمكن أن تكون، في المدن الكبرى مثل القاهرة، مجمعات كبيرة بتمويل من تبرعات الأتباع، والأوقاف. وغالباً ما تستخدم المحافل أيضاً كمساجد ويتم بناؤها في بعض الأحيان في المجمع نفسه حيث قبر العَلَم الصوفي.

تتمحور الزعامة داخل الطرق الصوفية الفردية في مصر حول شخص الشيخ، أو المعلم الصوفي الذي يُحدد إرشاده الروحي وبركته وجهة أنشطة الطريقة وجوهرها الديني. منصب الشيخ وراثي في العادة، وهو ينتقل من الأب إلى الابن، ما يعني أن مشايخ الصوفية غالباً ليسوا علماء دين محترفين بل من الأطباء والمهندسين ورجال الأعمال، ومع ذلك فهم يتوفّرون على براعة جوهرية في العادة في مجال الشريعة الإسلامية والتعاليم الدينية.

المؤسسة الدينية الإسلامية في مصر صوفية للغاية بحكم بطبيعتها. فقد كان الولاء للطريقة الصوفية منذ وقت طويل معياراً لكل من الأساتذة والطلاب في الجامع الأزهر والنظام الجامعي فيه. وعلى رغم أن الأزهر ليس موحّداً، فإن هويّته ترتبط بالصوفية بقوّة. شيخ الأزهر الحالي (رئيس الجامعة)، أحمد الطيب، هو شيخ صوفي بالوراثة من صعيد مصر.

وهو عبّر مؤخراً عن تأييده لتشكيل الرابطة الصوفية العالمية. والمفتي الحالي لمصر وأحد كبار علماء الأزهر، علي جمعة، هو أيضاً معلّم صوفي يحظى باحترام كبير [١٧].

بالإضافة إلى صلاتها بمؤسسة الأزهر، تختار الطرق الصوفية المسجّلة رسمياً في مصر أعضاء المجلس الأعلى للطرق الصوفية. وهذه اللجنة القيادية شبه الحكومية مسئولة عن إدارة الشئون الصوفية على المستوى القومي، مثل تنظيم مهرجانات المولد (احتفالات أعياد ميلاد أعلام الصوفية الكبار). وهي تتألف حالياً من عشرة أعضاء تنتخبهم الطرق بزعامة شيخ كبير. ومن المثير للاهتمام أنه حدث في العام ٢٠٠٨ خلاف داخل المجلس بشّر بانتفاضة التحرير في العام ٢٠١١. فبعد وفاة الشيخ الكبير المبجّل، عيّن الرئيس مبارك شيخاً صوفياً صغيراً نسبياً، وهو عضو في الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، لمنصب الزعامة. اعترضت كتلة من قادة الطرق الصوفية، وشكّلوا الجبهة غير الرسمية «جبهة الإصلاح الصوفي»، رافضين التدخّل السياسي في عالم يصرّون على أنه يخلو من أي بُعد سياسي على الإطلاق.

على الرغم من هذه التوتّرات الداخلية، أصبح التيار الرئيسي الصوفي، منذ انتفاضة يناير حليفاً قوياً لكل من السلطات الانتقالية، والليبراليين، ويتماهى مع المؤسسة الدينية التي تسيطر عليها الدولة، ويحرّكه خوف عظيم من السلفيين والإسلاميين بشكل عام.

سرعان ما انحازت الطرق الصوفية المرتبطة بجبهة للإصلاح على وجه الخصوص إلى الليبراليين وجماعات الشباب الثوري. كما شاركت في مارس في إطلاق أول حزب سياسي صوفي، هو حزب التحرير المصري. وشهد صيف العام ٢٠١١ جدلاً مدوّياً حول ما إذا كان ينبغي صياغة الدستور المصري قبل انتخاب البرلمان أو العكس. الإسلاميون من جميع المشارب يفضّلون إجراء الانتخابات أولاً على أمل أن الفوز في الاقتراع من شأنه أن يسمح لهم بتشكيل دولة جديدة. وقد دعم العلمانيون والليبراليون والإسلاميون، الذين خاب ظنّهم بأجندات قادتهم، فكرة السماح للنخبة بأن تقرّر هي طبيعة الدستور أولاً (بهدف ترسيخ العلمانية). واعتباراً من أواخر أبريل ٢٠١١ وخلال فصل الصيف، تظاهرت الطرق الصوفية المرتبطة بالجبهة، جنباً إلى جنب مع الليبراليين والقيادات الشبابية المتنوعة للجبهة الوطنية للتغيير لصالح موقف «الدستور أولاً»، مشيرين إلى خوفهم من طموحات الإسلاميين[١٨].

التسلسل الهرمي القوي للتصوف في مصر يبدو متماسكاً بعد ثورة يناير. فالمجلس الأعلى للطرق الصوفية لايزال له تأثير على أتباعه وغيرهم من التنظيمات، وهو ظل موالياً

للحكومة الانتقالية ومؤسسة الأزهر على حد سواء. ورغم أن جبهة الإصلاح الصوفي لاتزال تجادل من أجل إصلاح المجلس الأعلى للطرق الصوفية لجعله مستقلا عن الدولة، فلا يزال قادة الجبهة يكنّون احتراماً لمؤسسة الأزهر. التسلسل الهرمي القوي والخوف الرهيب من الإخوان المسلمين، وبشكل أكثر حدّة، من السلفيين، حدّ من النشاط السياسي الصوفي المستقل. ففي أغسطس، أعرب عبدالهادي القصبي، المعيّن من مبارك والذي يرأس المجلس الأعلى للطرق الصوفية، عن دعمه القوي للمجلس الأعلى للقوات المسلحة، ودعا المسلمين المصريين إلى التوحد خلف شيخ الأزهر وشيخه هو نفسه، مشيراً إلى الادعاء المتكرّر بأن الأزهر هو السلطة العالمية للإسلام السنّي [١٩]. وعلى رغم تأكيده على حقوق الأفراد في المشاركة السياسية، فقد ندّد القصبي في وقت سابق بتشكيل الأحزاب السياسية الصوفية، مع أن هذا قد يكون مرتبطاً بحقيقة أنه تم تشكيل أول حزب صوفي من قبل معارضيه داخل القيادة الصوفية. وفي أكتوبر، تبنّى القصبي الأحزاب الصوفية والتزم بدعم حملاتها الانتخابية. وتدلّ حقيقة أن القصبي أطلق هذا الإعلان تحت لافتة تعلن التزام الصوفية بأحكام الشريعة على وجود وعي بصعود المدّ الإسلامي والشكّ الجماهيري بالحكومة الانتقالية [٢٠]. وعلى عكس الأحزاب السلفية، التي تدين قسوة المجلس الأعلى للقوات المسلحة، وترفض المشاركة السياسية لأي من السياسيين في عهد مبارك، يبدو أن بعض الأحزاب الصوفية تستقطب أعضاء الحزب الوطني السابق [٢١].

الخلاصة.. السلفيون والصوفيون فى مستقبل مصر:

يلعب الإسلام دوراً مهما لا يمكن إنكاره في الحياة المصرية، والغالبية العظمى من المصريين يوافقون على ذلك. فقد أظهرت استطلاعات مؤسسة غالوب أن ٤٤ في المئة من النساء المصريات و٥٠ في المئة من الرجال يعتقدون أن الشريعة الإسلامية ينبغي أن تكون المصدر الوحيد للتشريع. هذا قد يثير قلق المراقبين، لكن، وخلافاً لردود الفعل الغربية عندما يتم استدعاء كلمة «الشريعة»، فإن الأغلبية الساحقة من المصريين يربطون المصطلح بالمُثُل الجديرة بالاحترام مثل العدالة الاجتماعية والسياسية والمساواة بين الجنسين[٢٢].

كثيرا ما ربط المراقبون الغربيون الصوفية بفهم مقبول ومعتدل وحتى مُمتع للإسلام. وفي الواقع، ترتبط الصوفية في مصر بعمق بالدين الشعبي والمهرجانات الدينية الجميلة. وسياسياً، الجماعات الصوفية إمّا متحالفة مع الأحزاب الليبرالية أو مع المؤسسة الدينية المعتدلة

المؤيدة للحكومة في مصر. ومع ذلك، من غير المرجّح أن يترجم الحضور الكلي للصوفية في الحياة المصرية إلى نفوذ سياسي أبداً. فالتصوف والمنظمات الصوفية إما أنها تشكّل جزءاً من الحياة المصرية بأكثر مما ينبغي، ما يمنعها من ان تكون محرِّكاً سياسياً مميِّزاً، أو أنها تابعة للغاية لمؤسسة الدولة الدينية، ما يمنعها من الدفع باتجاه إحداث أي تغيير جذري. وفي الواقع، في أعقاب الجولة الأولى من الانتخابات كانت الأحزاب الصوفية مرتبطة بشكل واضح بعناصر النظام السابق.

بيد أن السلفية برزت منذ قيام الثورة باعتبارها واحداً من القوى المحرِّكة الأكثر فعّالية. فقد كانت الأحزاب السياسية السلفية هي الأكثر نشاطاً على الساحة، وإن كانت مثيرة للجدل. ولديها الآن حصة حقيقية في العملية الديمقراطية.

تسبَّب هذا في قدر كبير من الذعر في مصر وفي أوساط المراقبين في الخارج. إذ أن فهم السلفيين المتقشّف والمتشدّد للشريعة الإسلامية والعبادة يخيف الكثيرين، ويثير مخاوف واضحة إزاء وجود حكومة دينية على غرار إيران. وهذا قد يؤدي بالبعض إلى الاستنتاج بأن معارضة أو قمع الطموحات السياسية السلفية سيكون مساراً حكيماً.

لكن من شأن هذا، على الأرجح، أن يكون خطوة غير حكيمة؛ فالمشاركة الحقيقية في نظام ديمقراطي مفتوح تؤدي إلى تخفيف مواقف السلفيين إلى حد كبير، كما حدث مع تجربة الإسلاميين في تركيا والسلفيين في الكويت. وقد أدت الحاجة إلى تهدئة المخاوف العامة، وإشراك المرأة في العملية الانتخابية، ومركزة الرسائل السياسية، إلى النضج السريع والانضباط المعتدل داخل صفوف السلفيين. علاوة على ذلك، أظهرت وسائل الإعلام المصرية، ووسائل الإعلام الأجنبية التي تقتبس منها، ميلاً إلى تصوير السلفيين بشكل غير دقيق على أنهم العدو اللدود لمصر الجديدة. وكما لاحظ عضو قيادي سابق في جماعة الإخوان فإن «السلفيين هم الغول الجديد الذي يستخدمه النظام وفلوله من الحزب الوطني لتخويف الشعب، بعد أن ثبت أن الإخوان ليسوا مخيفين بما فيه الكفاية». ومع ذلك، تشير التصريحات الأخيرة إلى أن وجود حصة في مستقبل مصر السياسي، تعمل بالفعل على تخفيف مواقف السلفيين، بما في ذلك تصريحات رئيس الحزب بأنه لن يطلب من النساء ارتداء الحجاب أو إغلاق الشواطئ.

الهوامش

١- برأ كل من أنصار السنة والموقع السلفي البارز www.anasalafy.com أنفسهم والسلفية من فتوى أمير المزعومة.
انظر:
www.anasalafy.com/play.php?catsmctba=23237
2- "Salafis outnumber Muslim Brothers 20-to-1, says presidential hopeful," AlMasry AlYoum, July 3, 2011, www.almasryalyoum.com/en/node/473935.
٣- «أزهريون وسلفيون يؤسسون هيئة لتطبيق الشريعة ووضع دستور إسلامي»، المصري اليوم، ٤ تموز/يوليو، ٢٠١١.
٤- يمكن مشاهدة الخطبة على الرابط التالي
www.youtube.com/watch?v=SXud_8dcfsc
٥- للاطلاع على حالات أخرى من احتجاج السلفيين على احتجاز الأقباط المفترض للمتحولين إلى الإسلام. انظر «السلفيون يدعون إلى دولة إسلامية، ومحاكمة البابا القبطي»، المصري اليوم، ٢٩ أبريل، ٢٠١١.
6 190" -to be tried by military for Imbaba violence ,Salafi leader blames thugs ",AlMasry AlYoum ,May ,2011 ,8 www.almasryalyoum.com/en/node/428140.
٧- «مظاهرات الأربعاء للتنديد باعتداء سلفيين على عالم أزهري»، ١٧أبريل، ٢٠١١،
www.masrawy.com/news/egypt/politics/2011/april/17/demo_azhar.aspx
8- See, "Khutbah on Khilafah: Sh. Abdul Aziz in Egypt," www.youtube.com/watch?v=ZgQoVyjbz0A.
9- This report comes from Cornelis Hulsman. See http://asenseofbelonging.wordpress.com/2011/10/02/burning-the-church-dome-awr-investigations-in-edfu.
١٠- انظر: http://www.alnourparty.org/page/answe بوصفه أحد أشرس المعارضين للنظام السياسي العلماني الذي لا يحكم وفقا للشريعة،

يرى ياسر برهامي أن المشاركة السياسية السلفية أساسية، وحتى لو لم تكن مثالية، لمنع العلمانيين من العمل بحرية مطلقة. انظر:
http://ar.islamway.com/lesson/111290
لمعرفة المزيد عن الخطاب السلفي حول الدخول إلى معمعة السياسية، انظر «انقسام سلفي حول الانضمام للأحزاب والمشاركة في الانتخابات»، المصري اليوم ٢٢ مايو ٢٠١١
http://www.almasryalyoum.com/node/447571
١١-يمكن الاطلاع على المواد المذكورة في الفقرات التالية على موقع حزب النور على الروابط التالية:
http://www.alnourparty.org/page/program_foreign_policy
http://www.alnourparty.org/page/program_culture
http://www.alnourparty.org/page/program_social
١٢- «انقسامات سلفية قبل ساعة من فتح باب الترشح لمجلس الشعب»، المصري اليوم، ١٢أكتوبر ٢٠١١
http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=313731&IssueID=2286
13- See http://www.alnourparty.org/page/answer
14- See http://www.alnourparty.org/page/program_social
١٥- «الدعوة السلفية تنفي هدم أضرحة قليوب»، المصري اليوم ٣١ مارس ٢٠١١
http://youm7.com/News.asp?NewsID=381250
وقد تم نشر هذا على مواقع سلفية، انظر:
http://www.salafonline.net/frontend/newsdetails.aspx?ftid=11&nid=65
16- See http://www.almasryalyoum.com/node/447571
17- Shaykh Ahmad al-Tayyeb has announced his support for a world Sufi league; http://www.israinternational.com/world-nexus/424-al-azhar-to-form-world-union-ofsufi-scholars-to-defend-islamic-tasawwuf-a-sunni-belief.htm
18- «Sufi Protest to Demand Constitution Before Elections,» AlMasry AlYoum, June 26,2011, www.almasryalyoum.com/en/node/471817; ERLINK «http://www.egyptiannews.com/201107//blog-post_9214.html
ثمة حزب صوفي آخر تشكل تحت مسمى جبهة الإصلاح الصوفي هو صوت الحرية، وشكل يوم ١٢ أكتوبر ٢٠١١ من قبل رئيس الطريقة الرفاعية، وقد اتفق الحزب على قائمة مشتركة مع «الكتلة المصرية» الليبرالية، معلنا التزامه بالرعاية الاجتماعية وتجنب السياسة الإسلامية. انظر: غدا شيخ الرفاعيين يعلن تأسيس حزب صوت الحرية، المصري

اليوم، ١٨ أبريل ٢٠١١.
http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=313731&IssueID=2286l
١٩– «المجلس الأعلى للطرق الصوفية يرفض مليونيات ١٢ أغسطس»، اليوم السابع ٩ أغسطس ٢٠١١.
http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=470506
٢٠– أحزاب الصوفية تشك للجنة لدعم مرشحيها»، المصري اليوم، ١١ نوفمبر ٢٠١١.
http://www.almasryalyoum.com/node/512913
21- «Salafi, Sufi mosques being used for election campaigning,» AlMasry AlYoum,
November 11, 2011, http://www.almasryalyoum.com/en/node/513618
22- Dalia Mogahed, What Egyptian Women (and Men) Want, Survey Data/Slide Show, foreignpolicy.com, March 10, 2011, http://www.foreignpolicy.com/articles/201110/03//what_egyptian_women_and_men_want?page=0,3

تحليل الخطاب السياسي للأحزاب السلفية المصرية

د. يسري عزباوي*

لا شك فى أن الصعود السياسي اللافت للتيارات السلفية في مصر طرح تساؤلات عدة حول طبيعة الأفكار الحاكمة لهذا التيارات، وأسباب صعودها بعد ثورة ٢٥ يناير. وبدا جلياً أن القاسم المشترك بين التيارات السلفية عقب الثورة، هو المشاركة في الحياة السياسية، وتأسيس الأحزاب، والمشاركة في الانتخابات البرلمانية، رغم أن بعضا من هذه التيارات كان يرى قبل الثورة عدم جواز المشاركة والعمل الحزبي من الناحية الشرعية. وحيث لم يوفق الإسلاميون في تشكيل تحالف انتخابي واحد، يجمع أحزابهم وجماعاتهم المتعددة في البلاد بعدما اختار «الإخوان المسلمون» تشكيل تحالف انتخابي مع عدد من القوى والأحزاب غير الإسلامية فإن السلفيين –وهم الفصيل الأكبر المنخرط حديثا في العملية السياسية– خاض العملية الانتخابية من خلال «تحالف النور» وهو التحالف المكون من أحزاب (النور، والأصالة، والبناء والتنمية، والإصلاح «تحت التأسيس») معتمدا على قاعدة عريضة من الإسلاميين أصحاب المنهج السلفي، وهم ينتظمون تشكيلة كبيرة من الجماعات والجمعيات

* باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

الإسلامية أبرزها: «الدعوة السلفية» مدرسة الإسكندرية، والجماعة الإسلامية، وجمعية أنصار السنة، والجمعية الشرعية، وجماعة «التبليغ والدعوة»، وما أصطلح على تسميته بـ»السلفية الحركية»، والسلفيون المستقلون. ولا تضم المظلة السلفية الإخوان المسلمين، وبعض الجماعات التكفيرية الصغيرة، والطرق الصوفية، وجماعة الدعوة والتبليغ.

ومن الأهمية القول إن الصعود السياسي للتيار السلفي في مصر بعد ثورة ٢٥ يناير جاء مفاجأة للكثيرين، وأحدث صدمة امتزجت بحال من التوجس والخوف. ويتمثل سبب الصدمة في الصورة المخيفة التي ظهر أو أُريد أن يظهر بها التيار السلفي الذي طالما ابتعد عن الانشغال بالسياسة، واتخذ منحى انعزالياً عن القضايا السياسية للمجتمع، بل إن بعض فصائل ذلك التيار كانت تنادي بطاعة الحاكم، وإن كان فاسقاً.[١] كما أثار حصول السلفيين في الانتخابات البرلمانية المصرية على نحو ٢٥٪ من أصوات الناخبين، مخاوف عدة في الشارع المصري، ليس فقط من جانب الأقباط واليساريين والليبراليين، ولكن أيضاً من جانب مواطنين ينتمون إلى فئات مختلفة. كما أثارت هذه النتيجة مخاوف التيار الإسلامي المعتدل –وبخاصة «الإخوان المسلمين» وأحزاب الوسط والتيار المصرى (تحت التأسيس) التى عانت طويلاً من بطش النظام السابق– من إلصاق تهم التشدد بها هى الأخرى من قبل بعض التيارات الأخرى فى المجتمع أو من قبل المجتمع الدولى أو إفشال المكاسب التى جناها التيار الدينى فى مصر من الثورة، نتيجة ممارسات خاطئة تصدر عن السلفيين. وطرحت تساؤلات عدة عن مصادر قوة هذا التيار وشعبيته، ومن أين اكتسبها، وكيف يمكن أن يوظفها وإمكان سيطرته على الجمهورية المصرية الثانية، خصوصاً أن هذا الطرف الجديد يطرح نفسه بقوة كرقم في المعادلة السياسية ويقدِم نفسه كأحد اللاعبين الرئيسيين. فإذا كان السلفيون حصلوا على ٢٥٪ من الأصوات خلال ٣٠ عاماً من العمل داخل المجتمع بينما حصد الإخوان الذين يزيد تاريخهم على ٨٣ عاماً نحو ٤٦٪ من الأصوات، فماذا يكون الوضع السياسي للسلفيين بعد عشر سنوات من الآن؟[٢]

وفى الواقع، لا يوجد حصر حقيقي لأعداد السلفيين في مصر، ويزيد من صعوبة الأمر غياب هيكل تنظيمي واحد يجمعهم على غرار التنظيمات والجماعات الدينية الأخرى مثل الإخوان أو الجماعة الإسلامية وغيرهما، ولكن بعض التقديرات تذهب إلى أن محافظة مثل الإسكندرية فيها ما يقرب من ٢٠٠ ألف سلفي، وهكذا الحال بالنسبة إلى أعداد السلفيين في سائر المحافظات، فلا يوجد إحصاء دقيق بأعدادهم، خاصة في المحافظات التي تشهد انتشارهم، مثل الجيزة وبني سويف والدقهلية والشرقية والبحيرة وبورسعيد وغيرها من المحافظات التي

يصل فيها تعداد السلفيين إلى أرقام تفوق مستوى الحدس العام. وينتشر هؤلاء بين جميع فئات المجتمع في المدارس وفي الجامعات، بين التجار وأصحاب المحال، بين أصحاب الشركات ورجال الأعمال وبخاصة بين الدعاة وخطباء المساجد، وفي المناطق الريفية والشعبية. ولا تخطئ العين كثافة المنتقبات في المناطق التي يمثل السلفيون فيها كتلة سكانية غالبة.

كل ما سبق يحتم على المهتمين إدراك حقيقة أن الكادر السلفي موجود بالفعل، وأن دوره في تزايد، وأن البحث عن آلية للتعامل معه ضروري. لكن أزمة التيار السلفي مع المجتمع تكمن في قاع الهرم وليس في قمته، فالتيار رغم انتشاره بين ربوع الأقاليم والمدن المصرية، لا يملك هيكلاً تنظيمياً ومؤسسياً واضحاً كذلك الذي تتميز به الحركات الإسلامية الأخرى. ويأتي تشكيل هذا التيار لأحزاب (النور، والفضيلة، والأصالة، الإصلاح) تمثله في الحياة السياسية والمدنية في مصر خطوة في اتجاه توحيد العمل السياسي لهذا التيار ومأسسته، إلا أنها تظل غير كافية إذا لم تشمل القطاع الأوسع من السلفيين، وهو الأكثر انتشارا وتشدداً تجاه العمل المجتمعي والمدني ويحتاج إلى متسع من الوقت لإقناعه بجدوى الاشتغال والاندماج في الحياة السياسية. ومن المتوقع أن تلعب السلفية دوراً في مرحلة ما بعد الثورة لإحداث توازن مع العمل السياسي الضخم الذي يقوم به «الإخوان المسلمون».

ورغم أن السلفيين هم التيار الأضخم في الساحة الإسلامية المصرية فإنهم يفتقدون مركزية في التنظيم، كما لا يملكون عمق الخبرة التنظيمية والسياسية التي يتمتع بها تنظيم «الإخوان المسلمين»، فضلاً عن أن توزع السلفيين إلى مجموعات متعددة تتبع كل منها شيخاً من مشايخ السلفية هو عقبة أخرى من عقبات قيام السلفيين بأي دور سياسي موحد بخاصة أنهم يختلفون بشدة ويتنازعون في مواقفهم من القضايا السياسية المختلفة، وهذا أيضاً جانب من جوانب ضعفهم.

وفيما يلي سوف نرصد بالتحليل الخطاب السياسى للأحزاب السياسية المنتمية للتيار السلفي. وفي هذا الإطار ستستعرض هذه الدراسة ما يلي:

أولا: خريطة التيار السلفى فى مصر، ثانيا: موقف السلفيين من ممارسة السياسة، ثالثا: مفهوم الديمقراطية عند السلفيين، رابعا: الموقف من العملية الانتخابية، خامسا: الموقف من «الشريعة الإسلامية»، سادسا: شكل الدولة أو النظام السياسى، وأخيرا: الآخر فى برامج الأحزاب السلفية.

أولا: خريطة التيار السلفى فى مصر

من المعروف، أن السلفيين فى مصر ليسوا تيارا واحدا، وأن مصر عرفت ظهور الاتجاهات السلفية بالمعنى العام مع بواكير ظاهرة الصحوة الإسلامية منذ بداية القرن الماضي. غير أن خريطة الاتجاهات السلفية شهدت، مع توالي السنين، حالة من التنوع في الأفكار والرؤى. وبرغم التصاعد السلفي في مصر وبعض البلدان العربية فقد ظلت هذه الخريطة السلفية تتسم بتعقد وتداخل الخيوط إلى الحد الذي بات معه من الصعوبة بمكان الإحاطة الدقيقة بمكونات الخريطة السلفية في الساحة المصرية، والوقوف على أفكارها ورموزها، واتجاهاتها. ومن أهم ملامح تعقد الخريطة السلفية في مصر هو أنه يوجد نوعان من التيار السلفي، هما:

١) السلفية التقليدية

يقصد بها ذلك المنهج الذي يركز على «التصفية والتربية»، بحسب تعبير عالم الحديث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي يركز اهتمامه على تصفية العقيدة، وإشاعة فقه معين يقول إنه «يستند إلى الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة»، مع تركيز أكبر على السنة. وتعد مقولة «من السياسة ترك السياسة» واحدة من أهم مقولاته (أعني التيار)، في حين يدعو المسلم إلى طاعة ولي الأمر، «ولو جُلد ظهره وأخذ ماله»، (هذه إضافة على حديث مشهور في صحيح مسلم ضعفها الإمام الدارقطني)، ما دام يأذن للناس بالصلاة، استنادا إلى مقولة أن هذا الطرح هو ما استقر عليه أهل السنة والجماعة.[٣] والسلفية التقليدية أيضا هى ما يطلق عليها السلفية العلمية، مثل المدارس السلفية وشيوخها في الإسكندرية والقاهرة والمنصورة، إضافة إلى الدعاة المستقلين، مثل محمد حسان، ومحمد حسين يعقوب، ومحمود المصرى، وهى تضم ثلاثة أشكال من السلفية:[٤]

أ- **الدعوة السلفية:** نشأت فى سبعينيات القرن الماضي عن طريق النشاط الطلابي، وبدأ عملها بشكل منظم عام ١٩٨٠، حيث قرر الشباب السلفيون العمل بطريقة منظمة، فكونوا ما يشبه باتحاد الدعاة، ثم أطلقوا على أنفسهم بعد ذلك اسم (المدرسة السلفية). وبعد عدة سنوات من العمل الحركي والجماهيري، أطلقوا على منظمتهم (الدعوة السلفية) بعد انتشارهم في كل أنحاء مصر، وكثرة أتباعهم الذين يقدرون بمئات الآلاف، لكنهم يشتهرون باسم (سلفيو الإسكندرية). ويدعو هؤلاء السلفيون إلى العودة لأخذ الإسلام من أصليه: الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ويهتمون بمسائل التوحيد وتصحيح العقيدة،

والنهي عن البدع والخرافات، ويدعون كل من التزم بهذا المنهج إلى الاجتهاد في طلب العلم الشرعي؛ حتى يتسنى للمسلم معرفة الأوامر والنواهي في الفروض والسنن والواجبات، كما يهتمون بكتب التراث، ومقولات الأئمة من أصحاب المذاهب والفقهاء؛ ولذا يطلق عليهم أيضا (السلفية العلمية).

ب- السلفية الحركية: في الوقت ذاته الذي نشأت فيه الدعوة السلفية في الإسكندرية، كان هناك في حي شبرا في القاهرة مجموعة من الشباب شكلت تيارا آخر، أطلق عليه فيما بعد: السلفية الحركية. ويكاد يتطابق منهج السلفية الحركية مع منهج الدعوة السلفية (مدرسة الإسكندرية)، إلا أن السلفيين الحركيين لا يكتفون بتكفير الحاكم حكما فقط، ولكن يذهبون إلى تكفيره عينيا، إذا لم يحكم بما أنزل الله، ويجهرون بذلك في خطابهم الدعوي، ويعتقدون بحرمة المشاركة في المجالس النيابية؛ لأنها تتحاكم إلى غير شرع الله، وتجعل الدستور الذي وضعته حاكما لشريعة الله عز وجل، ويرون هذا كفرا، وهذه الأفكار كانت قبل ثورة يناير.

ج- السلفيون المستقلون: وهم امتداد للتيار السلفي القديم في مصر، وقد مثله العديد من المجموعات والجمعيات منذ بدايات القرن العشرين، مثل جمعية الهداية التي قادها الشيخ محمد الخضر حسين، وكانت تقوم على الدعوة إلى الالتزام بالسنة ومحاربة البدع. وكان منتموها يهتمون بالهدي الظاهر في المسائل المتعلقة بشكل الملابس واللحية وشعر الرأس والحجاب، وغيرها من الأمور. ولا يؤمن هذا التيار بالعمل الجماعي التنظيمي، كما أنه لا يشتغل بالسياسة، ولا ينشغل بها أصلا، لكن هناك من أكد أن رموز هذا التيار يبدون آراءهم في الشأن السياسي في جلسات سرية لأتباعهم المقربين، ويقتصر كلامهم السياسي على شرح تصوراتهم للواقع السياسي ومشكلاته.

٢) سلفية المنهج

وهذا النوع الثاني من السلفية يمثله عدد من التيارات الاسلامية التي تعد سلفية المنهج والاعتقاد، وليست العمل والتنظيم، حيث لها طريقة عملها الخاص وأسلوبها الدعوى المستقل. ومن أهمها:

١- **جماعة أنصار السنة المحمدية:** قام بتأسيسها الشيخ محمد حامد الفقي عام ١٩٢٦، وهو من علماء الأزهر كما كان من مرتادي الجمعية الشرعية، لكنه اختلف معهم في أحد جزئيات مسألة صفات الله تعالى، وهي جزئية من علم العقيدة، وهي من المحددات التي تفرق

بين الفرق الإسلامية المختلفة (كالمعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والشيعة وغيرهم). وهي في فكرها العقيدي أقرب إلى أهل السنة أكثر من الجمعية الشرعية، وتركز في خطابها على محاربة بدع المساجد والأضرحة والصوفية، وتعتبر أن البعد عن الإسلام الصافي هو أحد أسباب تخلف الأمة الإسلامية. كما أن مسألة وجوب الحكم بالشريعة على مستوى نظام الحكم في الدولة حاضرة ومنصوص عليها في أدبيات الجماعة وميثاقها، ولكنهم عندما يطالبون بها عبر الخطابة والكتابة ودروس المساجد، فإن ذلك لا يصحبه أي عمل سياسي آخر ومعظم علماء»جماعة أنصار السنة المحمدية» هم من علماء الأزهر الشريف حتى اليوم، ولها فروع كثيرة في كل محافظات مصر لكنها أقل حيوية من الجمعية الشرعية رغم أن فكرها الفقهي أكثر حيوية من فكر الجمعية الشرعية.(٥)

٢- **الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة:** أسسها الشيخ محمود خطاب السبكي في تسعينيات القرن التاسع عشر الميلادى، وكان من علماء المذهب المالكي في الأزهر الشريف، وعندما تم إصدار قانون الجمعيات سجل الشيخ جمعيته وفق هذا القانون عام ١٩١٣، وظلت تعمل حتى اليوم، ولها فروع كثيرة بكل محافظات مصر وعادة ما يقودها علماء من الأزهر الشريف حتى الآن رغم أن من بين دعاتها أشخاص من خريجي المدارس والجامعات المدنية، وهؤلاء يتلقون دورات علمية لمدة سنتين في معهد إعداد الدعاة التابع للجمعية، قبل أن تعتبرهم الجمعية دعاة وتسمح لهم بالخطابة وإعطاء الدروس في مقراتها. والجمعية الشرعية لا تمارس السياسة ولا تتكلم فيها ولا تتخذ أي مواقف سياسية؛ لكنها لسبب أو لآخر قامت عبر الحاج عيسى عاشور صاحب دار الاعتصام للنشر بإصدار مجلة اسمها «الاعتصام»، تعتبر لسان الجمعية الشرعية. لكن لابد من ملاحظة أن الخطاب السياسي لمجلات هذه الجمعية ولبعض دعاتها في المساجد قائم على أسلوب الإصلاح الجزئي العشوائى، فهو لا يطالب بتغيير شامل ومتكامل، كما أنه لا يطرح برنامجا متكاملا ومحددا للإصلاح أيا ما يكن جوهره، بل يكتفي بتوجيه النقد للعديد من الجوانب السلبية وقضايا الفساد والفشل السياسي والاقتصادي وإن كان تركيزهم الأكبر على قضايا الفساد الأخلاقى، ويقتصر تناولهم لأى من هذه القضايا على بعض جوانبها الجزئية دون الإطار الكلي لها الذى ينتظمه النسق السياسي أو الاجتماعى أو الاقتصادى العام. وتركز الجمعية اهتمامها الأكبر في مجال تنقية الدين من البدع والخرافات ومكافحة التبرك والتمسح بالأضرحة أو النذر لها والصلاة فيها، ورغم أنها لا تدعو للتمسك بمذهب فقهي محدد فإن من بين علمائها من يلتزمون بمذهب محدد بحكم دراستهم الأزهرية. أما دعاة الجمعية الشرعية فمرجعهم الأساسي كتاب الشيخ

محمود خطاب السبكي «الدين الخالص» وهو موسوعة فقهية ضخمة، تذكر معظم الآراء الفقهية بأدلتها ثم ترجح أحدها. وتنتشر فروع الجمعية الـ٣٥٠ في جميع أنحاء جمهورية مصر.[٦]

٣- **الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد:** من المعروف تاريخيا وواقعيا أن جماعة الجهاد لم تتشكل ككيان موحد سوى فى نهاية عام ١٩٨٠، وبداية عام ١٩٨١ عندما قام مؤلف كتاب «الفريضة الغائبة» المهندس محمد عبد السلام فرج بتوحيد عدة مجموعات صغيرة سبق لها التشكيل والوجود فى مصر منذ السبعينيات ضمن جماعة واحدة. أما الجماعة الإسلامية فقد نشأت في فترة السبعينيات من القرن الماضي، في ظل الأجواء التي سمح بها الرئيس أنور السادات أمام التيارات الدينية. وعلى الرغم من الاختلافات بين فكر الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، فإن تلك الاختلافات لم تمنع قيادة الجهاد وقيادة الجماعة من السعى نحو التوحد فى جماعة واحدة لإنجاز المهمة التى اتفقا عليها فى ذلك الوقت، وهى إنهاء حكم الرئيس السادات، وإقامة الدولة الإسلامية فى مصر. وقد تم توحيد الجماعتين فى صيف ١٩٨١ تحت اسم «جماعة الجهاد» وهى التى نجحت فى اغتيال الرئيس الأسبق أنور السادات. وفى هذا السياق يشار هنا إلى أحد الفوارق النوعية المهمة ما بين تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية من زاوية الوجود الجغرافى حيث نشأت الجماعة وتركزت فيما بعد فى مناطق الوجه القبلى، ثم امتد وجودها إلى بعض المناطق الشعبية والعشوائية فى القاهرة الكبرى. أما جماعة الجهاد فقد نشأت معظم مجموعاتها الصغيرة، ثم بعد ذلك التنظيم الموحد فى القاهرة الكبرى أو المحافظات الشمالية من مصر ونادرا ما وجدت عناصر جهادية فى مناطق الوجه القبلى.[٧]

ثانيا: الموقف من ممارسة السياسة

ظل السلفيون بمنأى عن العمل السياسى، بحكم أنهم يستندون فى هذا السياق إلى رؤية تختلف عن رؤية جماعة الإخوان، فالسلفيون لا يمانعون فى السمع والطاعة للحاكم حتى ولو كان ظالما، ويحرمون الخروج عليه أو الانتفاض ضده، من منطلق أن الخروج على الحاكم قد يؤدى إلى فتنة أكبر من فتنة ظلمه، وهى فتنة المقتلة العظيمة وسط المنتفضين، لذلك فهم يدعون إلى الصبر على الحاكم ولو نهب الأموال، لأن الخروج عليه يمكن أن يؤدى إلى ضرب وقتل ونهب أكبر! والكل يعلم أن بعض شيوخ السلفية حرموا التظاهر ضد حسنى مبارك قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير، بل لقد كان بعضهم يصف المخلوع بـ«أمير

المؤمنين»، ويدعو له على المنابر، وإذا كان هؤلاء المشايخ قد تعرضوا للوم من رموز السلفية بعد الثورة، فإن الأمر كان مختلفاً أيام المخلوع، إذ كان يقابل هذا الكلام بالسكوت المعبر عن الرضا فى أغلب الأحيان. وقد أذن خلع مبارك – مع استمرار نظام حكمه– بخروج السلفيين من «قمقم» الدعوة إلى ساحة العمل السياسى، حيث بادروا إلى تأسيس الأحزاب، وإعداد القوائم لخوض الانتخابات البرلمانية، والسيطرة على المشهد، وعدم منح الإخوان الفرصة للهيمنة عليه.[٨]

ولم تسع السلفية في سابق عهدها إلى الصدام مع الدولة ونظامها الحاكم، كما فعلت «الجماعة الإسلامية» و»الجهاد»، بل اتخذ دعاتها من الحديث النبوي: «والله لا يعطونني خطة يعظمون بها حرمات الله إلا أجبتهم إليها»، شعارا لهم على حد قول الشيخ ياسر برهامي. ولم يشارك السلفيون في أي عمل سياسي من قبل في مصر، بل كان لهم موقف يتمثل في عدم الاقتراب من أي مشاركة أو استحقاق سياسي في البلاد، وذلك لعدد من الأسباب منها: أولا، رفض «الديمقراطية» كنظرية غربية حاكمة للمنظومة السياسية في مصر، باعتبار ما فيها من مخالفات شرعية، وأيضا باعتبارها نظرية غربية ظهرت بعيدا عن قيم الإسلام ومبادئه، وأنها ليست الشورى البديل الإسلامي الأولى والأجدر بأن يكون حاكما للمنظومة السياسية. وينظر السلفيون إلى كون الديمقراطية لا تراعي الشروط الإسلامية فيمن يحكم أو يشرع القوانين، وقد تأتي بكافر أو امرأة لحكم الدولة الإسلامية أو تأتي بمن يجهر بعداء الدين. ثانيا، العداء الذي كان ينتهجه النظام الحاكم في مواجهة الإسلاميين ومن ورائه القوى السياسية والثقافية والإعلامية التي كانت تناصبهم هي الأخرى العداء نفسه. ثالثا، الموقف الدولي والإقليمي من أي انخراط إسلامي في العملية السياسية قد يفضي إلى وصولهم إلى سدة الحكم في مصر، وما كان يستلزمه هذا –في حال انخرط السلفيون في العملية– من تقديم تنازلات شرعية لا يرضاها السلفيون تجاه بعض القضايا.

ومع كل هذه الاعتبارات لم يغلق السلفيون كل الأبواب أمام النظام الديمقراطي، بل كانوا يرون أنه يمكن لهم المشاركة في ظل الديمقراطية واستثمارها لتطبيق الشريعة الإسلامية، بشرط عدم إقرار الباطل أو المشاركة في المنكر، إذ أن «آلية اختيار قيادة عن طريق الأغلبية أمر مقبول من حيث الجملة. وهي النقطة التي تحدث لبسًا لدى البعض بين جواز اعتماد مثل هذه الآلية كطريقة لاختيار القيادة أو لاتخاذ القرار، وبين الديمقراطية كنظام حكم».[٩] لكن طيلة حكم النظام السابق اقتصرت مشاركة السلفيين على دعم المرشحين الإسلاميين في النقابات المهنية والاتحادات الطلابية، بينما كانوا يمتنعون عن التصويت لهم في الانتخابات

البرلمانية لما يرون فيها من ضرورة الإقرار بـ«الباطل»، مثل سن القوانين المخالفة لأحكام الإسلام.

وما إن وقعت أحداث ثورة الـ ٢٥ من يناير بما أوجدته من متغيرات جذرية داخل مصر، وجد السلفيون أن الظروف باتت مهيأة إلى حد يسمح لهم بمساحة لا بأس بها من المشاركة الإيجابية، ومن ثم جاء إعلانهم رسميا المشاركة السياسية حسبما جاء في بيان مقتضب من جماعة «الدعوة السلفية بالإسكندرية» بتاريخ ٢٢مارس٢٠١١ على لسان المتحدث الرسمى باسم مجلس إدارة الدعوة السلفية الشيخ على حاتم.[١٠] ويرى السلفيون في العمل السياسي «وسيلة مِن وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وأن الهدف والغاية هي تعبيد الناس لرب الناس.

وعلى الرغم مما سبق، فقد رأت «الدعوة السلفية» -بالرغم من إعلان مشاركتها السياسية- أهمية في الحفاظ على بقائها جماعة «دعوية»، تقديرا وحفاظا على رؤيتها لدور الدعوة المتمثل في: «حراسة الدين»، و«السعي إلى إقامته». وحفاظا على هذا الدور رأى السلفيون أنه لا ينبغي لهم الانشغال بتشكيل الأحزاب أو الانخراط بأنفسهم في سراديب العمل السياسي، إذ جاء في البيان الأول لـ «مجلس شورى العلماء» بتاريخ ١٠ مارس٢٠١١ : «نفضل للعلماء والدعاة أن لا يترشحوا بأنفسهم حتى لا ينشغلوا عن الدعوة إلى الله، وإنما يقدمون من يتبنى قضايا الإسلام ومصلحة الأمة». وقد استعاضت الدعوة السلفية عن المشاركة بالاكتفاء بأن تؤيد «من تراه صالحا» من القوى الإسلامية التي ستنخرط بنفسها في العملية السياسية».[١١] يقول عبد المنعم الشحات، وقد صار بعد الثورة المتحدث الرسمي للدعوة السلفية: «نحن نختار أن نظل دعوة، وإن كنا سنشارك في العمل السياسي باختيار الأصلح مِن الأحزاب السلفية -إن نجح تكوينها- وكذا الأصلح مِن أفراد أحزاب ذات مرجعية إسلامية أخرى: كالإخوان، وكذا مِن المستقلين الصالحين».[١٢]

وبدأت المشاركة السياسية الفعلية للتيار السلفي، عقب الثورة، بحشد الشارع المصري للتصويت بنعم على التعديلات الدستورية في مارس ٢٠١١، حيث دخلت التيارات السلفية في سباق محموم ضد القوي السياسية الأخري الموجودة في البلاد، والتي ترغب في التصويت ضد تمرير التعديلات.[١٣] ومن اللافت للنظر في توجه التيار السلفي نحو المشاركة السياسية سرعة التحول الفكري للتيار السلفي نحو العمل السياسي. غير أن التيار السلفي استطاع أن يقوم بهذا التحول الخاص بالمشاركة السياسية في وقت قصير للغاية لا يتجاوز بضعة أشهر.

والأغرب من ذلك أن التيار السلفي أخذ يقترب من قضايا كان لا يمكن أن يقترب منها أو يناقشها من قبل، نظراً لتصادمها مع الفكر السلفي ومعتقداته، مثل قضية المواطنة، وحقوق الأقباط، وسيادة القانون، والدولة المدنية، وتجديد الخطاب الديني، وما شابه ذلك من القضايا التي كان الفكر السلفي لا يقترب منها في الماضي.(١٤)

ثالثا: الديمقراطية عند السلفيين

اتخذت السلفية موقفا معاديا على طول الخط من النظريات السياسية والفكرية الغربية كـ (الشيوعية، والديمقراطية، والليبرالية، والعلمانية، والاشتراكية، والرأسمالية) فانتقدت هذه النظريات، وهاجمت الداعين إلى تطبيقها في العالم الإسلامي، معتبرة أنها مصطلحات وافدة تصطدم في الكثير من الأحيان بالسنن الشرعية والكونية، فلا يصح أخذها على عواهنها، ولا اعتمادها مقياسا وبديلا عن شرع الله، ولا ترديدها والترويج لها، لما تنطوي عليه من مخالفات شرعية. وقد أصل السلفيون كتابات شرعية لإظهار أوجه تناقض النظريات الفكرية الغربية مع أحكام الإسلام، ومن أوائل هذه النظريات «العلمانية» كنظرية قامت على عزل الدين عن الحياة. وتجهر السلفية برفض «الديمقراطية» كنظرية سياسية للحكم رفضا تاما، إلى جانب رفض قيمها كـ «الأغلبية» و«حكم الشعب» وغيرهما، لتناقض هذه المبادئ مع أحكام الإسلام التي لا يمكن في ظلها الفصل بين الدين والدولة، على عكس الديمقراطية التي لا تراعي الشروط الإسلامية فيمن يحكم أو يشرع القوانين، فقد تأتي بكافر أو امرأة لحكم الدولة الإسلامية، أو تأتي بمن يجهر بعداء الدين، وهنا يتساءل الشيخ سعيد عبد العظيم نائب رئيس الدعوة السلفية «ما قيمة صندوق انتخابات يأتينا بيهودي»، و«ماذا نصنع إن أتى على رأس السلطة كافر، والإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»، مشيرا إلى أن رأي الأكثرية الانتخابية هنا لا قيمة له إن كان سيخالف ما نص عليه الإسلام، فـ «الأكثرية» –وهي محور النظام الديمقراطي– «لا يجوز أن تغير شرع الله». كما رفض السلفيون الدعوات القومية والوطنية المأخوذة عن الغرب، والتي قسمت الأمة الإسلامية وفرقتها فتحولت إلى دويلات تفصلها حدود سياسية، وتتحكم فيها دول الغرب الاستعمارية، حتى وجدنا الدعوة إلى «الطورانية» في تركيا، والقومية العربية، وظهرت شعارات، مثل «مصر للمصريين»، و«الوطن فوق الجميع»، و«سوريا الكبرى»، والقومية الآشورية في العراق، و«كفاح الأكراد» لإقامة دولة قومية كردية.. وهي دعوات «تعارض ما جاء به الإسلام»، الذي يبني نظامه على

المساواة بين كل الأجناس، ويهدف إلى إقامة دولة عالمية –لا قومية– ترفض التعصب لجنس أو لقوم أو لوطن.

والحال نفسه بالنسبة لنظرتهم إلى (الشيوعية) التي «لا تؤمن بإله خالق لهذا الكون، وتزعم أن الدين أفيون الشعوب!!»، ولا تؤمن بالغيبيات، ولا تعترف بيوم القيامة، ولا تعبأ بالمحرمات.

وفي مقابل رفض كل هذه النظريات الشرقية والغربية يقدم السلفيون رؤيتهم التي تتناقض مع كل ما سبق، فالإسلام دين ودولة، وهو يجعل الهداية في شرع الله تعالى، ويستمد قوانين الأمة منه، في ظل ثوابت عقائدية وأخلاقية وتعبدية لا تتغير ولا تتبدل، ومنهج لمعاملات الأمة يجمع بين القواعد العامة والتفصيلات التي تراعى صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فلقد أزال الإسلام ما كان قبله من قوميات وحضارات قديمة، وصنع لنفسه حضارة جديدة استمرت أكثر من ألف عام، انصهرت فيها كل الحضارات والقوميات التي سبقته في بوتقة الإسلام، لتنتج للبشرية حضارة زاهرة استوعبت علوم السابقين، وقدمت للدنيا علماء في شتى الفروع. والسؤال هنا، هل السلفيون مقتنعون حقاً بالديمقراطية، أم أن ما يفعلونه الآن مجرد تكتيك مرحلى لتدمير وإحراق سلم الديمقراطية بعد استخدامه فى الصعود؟

يقول د. إبراهيم هلال: «ليس فى الإسلام مدة محددة يحكم فيها الحاكم المسلم، وإنما حين يبايع بالحكم بانتخاب أو عن طريق اختيارات أهل الحل والعقد، فإن مدته لا تنتهى إلا بوفاته مهما طالت أو بعجزه لمرض لا يستطيع معه مباشرة هذه المسئولية، فليس هناك حاجة لأن يجدد انتخابه، ولا أن يفتح الباب له ولغيره لانتخاب من جديد».[١٥] فى العدد ٤ ص ٤٦ المجلد ٣١ وتحت عنوان «الإسلام الديمقراطى» تقول مجلة التوحيد: الإسلام الديمقراطى معناه: أولا، أن يكون المسلم مفرغا من دينه فلا يعلم ولا يعمل ولا يدعو. ثانيا، ألا تقوم لعقيدة الجهاد قائمة. ثالثا، أن ينشغل المسلم بنفسه ولا يسأل عن أخيه ولا يفكر فى دعوة غيره إلى الإسلام.[١٦]

رابعا: الموقف من العملية الانتخابية

بعد نجاح الثورة وتخلي مبارك عن الحكم عمدت التيارات السلفية إلى تنظيم صفوفها والتصدي للعمل السياسي بشكل كبير، وتم إنشاء عدد من الأحزاب السلفية التى خاضت العملية الانتخابية معتبرة أنها وسيلة وليس غاية فى حد ذاتها. وقد استفاد السلفيون من قوة انتشارهم

الشعبي والإمكانيات المالية الكبيرة وحالة التدين الفطرية لدى المصريين فأطلقوا الشعارات التي تؤكد معارضتهم لأي تعديل دستوري يؤدي إلى تغيير الالتزام بالشريعة الإسلامية في الدستور المصري، كما شاركوا بفعالية كبيرة في التصويت على التعديلات الدستورية التي تبناها المجلس العسكري في مواجهة التيارات اليسارية والعلمانية. كما أن السلفيين وبالتعاون مع الإخوان المسلمين شاركوا في العديد من التظاهرات الشعبية لرفض تأجيل الانتخابات أو تقديم العمل لوضع دستور جديد على إجراء الانتخابات، وكل ذلك جعل السلفيين قوة شعبية بارزة في الساحة المصرية.

ويتجلى موقف التيار السلفى من الانتخابات فى مقال منشور بمجلة التوحيد بعنوان «أنصار السنة والانتخابات» جاء فيه: إقامة الأحزاب حرام بصريح القرآن!![١٧] وحين ننتقل من المكتوب إلى المسموع، نجد الشيخ محمد إسماعيل المقدم –من مؤسسى الدعوة السلفية بالإسكندرية– يقول في محاضرة «حقيقة التغيير» في نوفمبر ٢٠١٠ موجها كلماته ونصائحه للسلفيين: «فبلاش ندخل في مجال السياسة، لأن السياسة عقيمة. السياسة دي كلها نصب وحيل وكذب ونفاق ودجل، فالتغيير الحقيقي هو الذي يحدث في المساجد السلفية بس!، ده حقيقي.. فسيبوكوا من الدخول في هذه المعتركات، مش معاركنا ولا مبادئنا».[١٨] وفي محاضرة حول «دخول البرلمان» يقول: «الأصل فى دخول الدعاة البرلمان المنع لأنه فى الدخول مفاسد كثيرة وتنازلات عديدة. وأن هذا الطريق شره أكبر من خيره، وأن ذلك رأى ابن باز، وابن عثيمين، والألبانى. ويقول: معظم العلماء السلفيين يرفضون الدخول فى لعبة الديمقراطية والبرلمانات، فالديمقراطية سراب».[١٩] وبذلك يحرم الشيخ محمد إسماعيل المقدم دخول الدعاة فقط البرلمان حتى لا ينشغلوا عن الدعوة، ولكنه أجاز دخول البرلمان لأعضاء الدعوة السلفية.

أما الداعية محمد حسين يعقوب، فينتقد نظام الديمقراطية والبرلمان والانتخابات ويقول إنه مخالف للمنهج السلفى «التسجيل الصوتي لخطبة العزلة وطلب الآخرة»، وكذلك الشيخ محمد حسان يقول: «يجب على المسلمين، وفوراً، أن يعودوا إلى الإسلام، وأن يكفروا بجميع قوانين البشر، من ديمقراطية و.. و.. إلى آخر هذه القوانين الكافرة التى نحت شرع الله عز وجل، وأعلت شرع البشر على شرع الله جل وعلا، يجب على جميع المسلمين –وأنت واحد منهم– ألا يذعنوا لهذا القانون على قدر ما استطاعوا. (التسجيل الصوتي لخطبة المستقبل لهذا الدين)». أما الشيخ أبو إسحاق الحوينى فيقول إن «الديمقراطية والانتخابات والأحزاب حرام فى حرام». من التسجيل الصوتي لمحاضرة «الأسئلة السودانية حول الدعوة السلفية».[٢٠]

أما بعد الثورة واتجاه السلفيين للعمل السياسي وإنشاء الأحزاب، شهد الموقف من البرلمان والديمقراطية والانتخابات تغيرا واضحا أبرزته برامج الأحزاب، حيث يرى حزب النور أنه يجب «اعتماد الانتخاب وسيلة لاختيار الممثلين للهيئات والمؤسسات المعبرة عن الجماعة الوطنية المصرية»، وخاصة هيئات السلطات الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية. بل ويرى ضرورة امتداد هذا الحق حتى اختيار: عمداء الكليات، ورؤساء الجامعات، والاتحادات الطلابية، والنقابات المهنية، والمجالس المحلية والتشريعية، والعمد، ورؤساء المدن، والمحافظين. كما يجب تقوية المجالس المحلية ومنحها صلاحيات حقيقية لإدارة المناطق التي تمثلها بشكل لا مركزي.[٢١]

وعلى أرض الواقع، خاض تحالف النور المكون من أحزاب (النور، والأصالة، والبناء والتنمية، والإصلاح «تحت التأسيس»)، انتخابات مجلسى الشعب والشورى بـ٦٩٣ مرشحاً.[٢٢]

خامسا: الموقف من «الشريعة الإسلامية»

تفاوتت الأحزاب السلفية في تعاطيها مع قضية «الشريعة الإسلامية» من خلال نصوص البرامج التي قدمتها للحصول على شرعية مزاولة العمل السياسي، وإن اتفقت جميعها في التأكيد على ضرورة تحكيم الشريعة في مصر ما بعد الثورة، وإزالة كل العوائق في طريق ذلك. ويتأكد لمن يطالع برامج الأحزاب السلفية أنها جميعا تضع الشريعة الإسلامية بجميع أحكامها ومبادئها موضعا لا مجال لمنازعة قدسيته، لكنها –في الوقت نفسه– لا تراها نصوصا جامدة، كما كان يظن البعض، ولم تقصرها على الحدود، بل منهجا كاملا لكل مناحي ومجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية.. إلخ. ذلك أن العمل السياسي وسيلة لا غاية والهدف منه – كما ترشد الأدبيات السلفية– تعبيد الناس لرب الناس وتطبيق أحكامه بين البشر.[٢٣]

فمن ناحيته ينص برنامج حزب «النور» على الالتزام بالمادة الثانية من الدستور المصري، التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، واعتبارها (المادة الثانية) «مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة»، وأيضًا «نظاماً عاماً وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقانونية». وانطلاقا من هذا النص العام يؤكد الحزب على شرعية أن تكون الشريعة الإسلامية ماثلة في كل شئون ومناحي

الحياة، ففي التفصيل يوضح برنامج النور «ضرورة تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية»، و»المحافظة على الحقوق الأساسية والحريات العامة في إطار من الشريعة الإسلامية»، وفي الاقتصاد يطالب بـ «تفعيل مؤسسات الزكاة والوقف»، و»التوسع في صيغ التمويل الإسلامية المبنية على المشاركة في الأرباح وفي الإنتاج، بدلاً من النظام الربوي القائم على الفائدة»، وهو ما يتطلب تعديل قوانين اقتصادية، ومنها «قانون البنوك والإقراض». ويؤكد الحزب على رغبة الحزب في ألا يظل الموقف من الشريعة الإسلامية هو ذلك الموقف القديم الذي كرسه النظام السابق من النصوص الشرعية –بالرغم من وجود المادة الثانية– فتركها جامدة لا أثر لها على حياة الناس لكن يضع حزب «النور» من خلال برنامجه منهجا، في حال طبق، يجعل الشريعة حاضرة في كل قضايا وشئون الناس.

أما حزب الأصالة، فقد اكتفى بالحديث في عموميات تدلل على التزامه أحكام الشريعة الإسلامية في كل الأمور والشئون؛ لكن لم يشأ أن يفصل في هذه الرؤية أو أن يوضح كيف سيعكسها على قضايا المجتمع المختلفة. فينص برنامج الأصالة على أن «النبع الرئيسي للقيم المصرية الأصيلة هو تعاليم الدين الإسلامي»، ولذلك يقدم الحزب نفسه بوصفه «حزبا سياسيا ذا مرجعية إسلامية في إطار الدستور»، ويضيف أيضا نحن نرى أن كل القيم الكريمة التي نريدها أن تكون متأصلة في الشعب المصري مثل الصدق والأمانة والتسامح إنما هي «مستقاة من الشريعة الإسلامية». تلك الشريعة التي يرى «الأصالة» أن النص في الدستور على كونها المصدر الرئيسي للتشريع يضمن تحقيق العدل لجميع طوائف الشعب مع حفظ حق غير المسلمين في التحاكم إلى شرائعهم فيما يخص أحوالهم الشخصية. وفي باب (الحقوق العامة والأساسية للمواطنين) يرى ثاني الأحزاب السلفية والذي يمكن اعتباره ذراعا سياسيا للسلفية الحركية في القاهرة أن العدل والمشروعية وسيادة القانون هى الثوابت الأساسية لإقامة دولة مصرية متقدمة قوية عزيزّة، تصون حقوق المواطنين وحرياتهم «في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية». ولذلك يضع الحزب على رأس أهدافه إيجاد تنمية فكرية اجتماعية وخلقية عن طريق إعلاء قيمة التقاليد الحسنة وتزكية النفوس وإعلاء قيمة العادات الكريمة التي هي «مستقاة من الشريعة الإسلامية».

أما حزب «الفضيلة»، فقد استدعى برنامجه مقولة من التراث الإسلامي للفاروق عمر رضي الله عنه «تعتبر أساساً للحكم الرشيد العادل»، على حد قوله، إذ سأل أحد ولاته على أحد الأقاليم وقال له: ماذا تفعل إذا جاءك سارق؟ قال الوالي: أقطع يده، فقال الفاروق: إذا

فإن جاءني منهم جائع أو عاطل فسوف أقطع يدك. وأردف قائلاً إن الله سبحانه وتعالى استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم فإذا أعطيناهم هذه النعم تقاضيناهم شكرها. يا هذا إن الله خلق الأيدي لتعمل فإذا لم تجد في الطاعة عملاً التمست في المعصية أعمالاً فاشغلها بالطاعة قبل أن تشغلك بالمعصية.

وهو ما يشير إلى أن للحزب رؤية إزاء أحكام الجنايات الموجودة في الشريعة الإسلامية، إذ يرى في الإسراع إلى تنفيذ الأحكام على الناس أن على الدولة أن تتخذ ما يكفي من تدابير للقيام بدورها في توفير الحماية لمواطنيها من الانحراف واللجوء إلى طرق الحرام. ففي تراثنا الإسلامي، كما جاء في البرنامج، «ما يدل على كفالة الدولة لمواطنيها بل إن الأمر لم يتوقف عند حد الكفاية، وأن تجاوز ذلك حد تحقيق الرفاهية للناس جميعا». وهنا يستشهد الحزب بنصوص التراث وآثار الخلفاء الراشدين، فقد «جاء على لسان الليث بن سعد أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب إلى أحد ولاته «أن اقضوا عن الغارمين»؛ أي أدوا عنهم دَيْنَهم، فكتب إليه: «إنا نجد الرجل له المسكن والخادم والفرس والأثاث»، فكتب إليه عمر: «إنه لابد للمرء المسلم من سكن يسكنه، وخادم يعينه، وفرس يجاهد عليه.. اقضوا عنه فإنه غارم».

وهذه المعاني لا يجعلها الحزب وقفا على المسلمين من المواطنين في الدولة الإسلامية بل يرى أن «معاني الشريعة الإسلامية لا تفرق في النظر بين الفقراء المسلمين وغير المسلمين، لأن الإنسان يشعر بوطأة الفقر لكونه إنسانا». ومن ثم يجب أن يشمل ذلك كل أفراد الوطن دون النظر إلى الجنس أو الدين.

أما حزب الإصلاح، فقد جاء موقفه من الشريعة تحت عنوان مفصل (المرجعية العليا للتشريع) ويرى الحزب أن الشعب المصري في غالبيته الساحقة «شعب مسلم، ينحاز للإسلام كشريعة وحضارة وهوية، ولما كانت الشريعة الإسلامية في جوهرها منظومة قانونية مدنية تقيم العدل بين الناس بلا تفريق بين جنس ولون ودين ومذهب؛ فإن من الطبيعي أن تكون هذه الشريعة هي المرجعية الحاكمة للمجتمع المصري»؛ ومن ثم يرى الحزب وجوب «تنقية جميع القوانين مما يتعارض مع الشريعة الإسلامية. بل ويطالب الحزب بأن يكون من بين اختصاصات المحكمة الدستورية العليا «إبطال كل ما يخالف نصًا قطعيًا في كتاب الله وسُنَّة رسوله»، صلى الله عليه وآله وسلم، باعتبار أن الدستور يقضي بأن الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع.

سادسا: شكل الدولة أو النظام السياسى

يضع حزب النور رؤيته للدولة فيرى أن مصر «من أعظم دول العالم تاريخاً، وأعرقها حضارة، وأعمقها تأثيراً، وأهمها مكاناً»، ولذلك يرى الحزب من الضروري بمكان على أبنائها المخلصين «أن يدركوا أهمية هذه الحقيقة وضرورة أن تبقى مصر مصدراً للنور والإلهام الحضاري للعالم كله». وانطلاقا من هذه الرؤية يدعو الحزب من خلال برنامجه السياسي إلى إقامة «دولة عصرية على الأسس الحديثة، تحترم حقوق التعايش السلمي بين أبناء الوطن جميعاً»، دولة «حضارية متقدمة تجمع بين الأصالة والمعاصرة»، وذات رسالة راقية ترفع من قيمة الأخلاق والفضيلة والقيم النبيلة. ولما كانت الأمة المصرية قد أبدت التزاما بالمادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي «المصدر الأساسي للتشريع» فإن «النور» يتخذ من هذه المادة «مرجعية عليا للنظام السياسي للدولة المصرية، ونظاماً عاماً، وإطاراً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقانونية».[٢٤]

وفي التفاصيل التي يقدمها من خلال برنامجه نجد حزب «النور» يؤكد أيضا على أنه يريدها دولة وسطية لا هي ثيوقراطية، كهنوتية تحكم بالحق الإلهي المقدس، وتحتكر وحدها الصواب في الرأي. ولا هي «لا دينية» علمانية تفصل الدين عن الحياة، وتريد اقتلاع الأمة من جذورها وهويتها الثقافية. وإنما يدعو الحزب السلفي إلى دولة قائمة على تعدد المؤسسات والفصل بين السلطات: التشريعية والقضائية والتنفيذية، تعمل بشكل متوازن ومتكامل، وتحمي الحريات، وتحقق العدالة بين أبناء الوطن.

وبالنسبة للموقف من ثقافة هذه الدولة، يرى الحزب أنه إذا كانت الهوية المصرية هي الهوية الإسلامية العربية، فإن الواجب الأول للدولة ممثلة في وزارة الثقافة ووزارة الإعلام، وكذلك وزارة التربية والتعليم، والجامعات والمعاهد العليا وغيرها من المؤسسات الثقافية الحكومية وغير الحكومية، إنما يتمثَّل في «تعزيز الهوية الثقافية التي تكسب الأمة مكونات هويتها الوطنية، وترسيخ حضور هذه الهوية في مختلف مناحي الحياة والأنشطة الإنسانية جميعاً».[٢٥]

أما حزب الأصالة، فإنه يرى من الأهمية أن تتحول الدولة إلى «النظام البرلماني» الذي يجعل حكومة الأغلبية المنتخبة فيه مسئولة عن إدارة شئون البلاد، وتخضع لرقابة البرلمان ومساءلته. والحزب في هذه الناحية متسق مع ما يؤكده في البرنامج ورؤيته التي يراها من كون الحكام سواء رئيس الجمهورية أو الوزراء «موظفين لدى الدولة» ولصالح الشعب،

الذي يحق له مساءلتهم ومحاسبتهم ومحاكمتهم إن أساءوا. كما يرى الحزب ضرورة تقليص سلطات هؤلاء، فلا تكن مطلقة وخاصة رئيس الجمهورية، بل يبقى للشعب الحق في سحب الثقة من أي شخص في أي منصب ومحاسبته وأيضًا محاكمته محاكمة عادلة بالطرق التي يحددها القانون. وفي باب «الحقوق العامة والأساسية للمواطنين» يرى الأصالة أن العدل والمشروعية وسيادة القانون هى الثوابت الأساسية لإقامة دولة مصرية متقدمة قوية عزيزة تصون حقوق المواطنين وحرياتهم في إطار مبادئ الشريعة الإسلامية ووفقا للدستور. ويرى الحزب أن أهم الحقوق: حق المجتمع في اختيار من يحكمه أو يمثله، وحق الشعب في تحديد القوانين والقواعد التي يحكم بها بما لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية.

في باب «المبادئ العامة» وفيما يتعلق بموقف الدولة ومؤسساتها من وجود تيارات وقوى سياسية مختلفة، يرى الحزب ضمان التعددية السياسية، والسماح لجميع التوجهات والأفكار البناءة بالمشاركة السياسية، مع الثقة في قدرة الشعب على اختيار الأصلح. حيث يرى الحزب في زيادة المشاركة السياسية إثراءً للعمل السياسي، وتوسعا لمجالات الحرية وتبنى الأفكار القادرة على النهوض بالدولة. لكن ذلك لا يكون إلا بشرط ضمان عدم انحياز السلطة التنفيذية بالدولة لفكر أو اتجاه حزبي، وضمان حيادية الأجهزة الأمنية والإدارية والتنفيذية بجميع أنواعها، فهذه الأجهزة –كما يرى الأصالة– مخصصة لخدمة الشعب، و«انحيازها لأي جهة جريمة تحاسب عليها». ولذلك يطالب الحزب كل من شغل منصب رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أو الوزراء بالاستقالة من أي حزب ينتمون إليه، وذلك خلال فترة الخدمة في هذا المنصب، لضمان الحيادية التنفيذية، وباعتبارهم ممثل لجميع المصريين بجميع اتجاهاتهم وانتماءاتهم السياسية.

أما حزب الفضيلة: فينطلق من رؤيته التي تدعو إلى «بناء نظام للحكم على أساس من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية». حيث يؤمن الحزب بأن «العدل أساس الحكم»، والعدل هنا بمعناه الإنساني الواسع، الذي يشمل العدالة في تكافؤ الفرص، والمساواة في العمل، ومن هنا يؤكد الحزب على عدالة توزيع الثروة الوطنية على أفراد الشعب بما يكفل لهم الحياة الكريمة. هذه الرؤية للعدالة يفصلها البرنامج عمليا في باب خاص لـ«العدالة والتشريع»، يرى فيه حزب الفضيلة أنه ينبغي وضع سياسة قضائية مستقلة للنهوض بخدمات العدالة، وتطوير نصوص القوانين والتشريعات بحيث تعبر عن واقع المجتمع وأوضاعه المتطورة. فضلا عن تيسير إجراءات التقاضي، وهو ما يستلزم «دعم الكفاية العلمية والعددية لرجال القضاء ومعاونيهم، هذا إلى جانب العناية بدور المحاكم وتطوير وسائل العمل بها، والنظر في إنشاء

دور جديدة، إذ أن معظمها قد وصل إلى درجة كبيرة من التهدم والقدم». وإلى جانب ذلك يخصص البرنامج زاوية يتناول فيها التأكيد على استقلال القضاء استقلالًا حقيقيًا، وإلغاء جميع صور التدخل في شأنه من جانب السلطة التنفيذية، والعمل على احترام أحكامه، وتنفيذها على المواطنين جميعًا، دون تمييز، والتأكيد على احترام سلطات الدولة بجميع مستوياتها بأحكام القضاء، والعمل بجدية على تنفيذها دون اتباع أساليب المماطلة والتسويف، باعتبار أن الدولة خصم شريف تسعى لإحقاق الحق وتنفيذ أحكام القانون تحقيقًا للمصلحة العامة.

حزب الفضيلة أيضا له رؤية في مسألة دور الدولة تجاه المجتمع وأفراده، فهو مثلا وفيما يتعلق بدور الدولة في تحقيق التنمية الشاملة يرى أنه لا يقتصر دورها على حفظ الأمن الداخلي، والدفاع عن الأمن القومي في الخارج، بل يتعدى دورها ذلك إلى كثير من الأدوار في المجالات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والعقائدية. فالدولة في نظر الحزب مسئولة عن تحقيق التنمية الشاملة للإنسان، وضمان حياة كريمة لكل أفراد المجتمع ضمانا كاملا، «دون تمييز بين أصل أو جنس أو دين». والجملة الأخيرة هنا ربما تبين إلى أي مدى لا يخل تمسك السلفيين بأن يكون الدين حاضرا في كل كبيرة وصغيرة من مناحي الحياة بموقفهم من الآخر كمواطن متساوي الحقوق. ويتحقق هذا الدور المسئول للدولة والذي يشبه دور «الأم» تجاه أبنائها من خلال علمها بما يجب تجاه مواطنيها، فمن واجبها أن تقوم بتهيئة وسائل العمل لكل القادرين عليه، بل إن الدولة يجب أن تكفل مواطنيها غير القادرين على العمل، بتطبيق مبدأ التكافل الاجتماعي، فتحافظ على حق الفقراء والضعفاء من خلال فرض حقوق لهم من مواردها الأساسية، وصرف هذه الموارد لمن يستحقها حفاظا على النفس واستمرار حياتهم وأمانهم.

كما يدعو الحزب إلى زيادة نصيب الدولة في الاضطلاع بخدمات التعليم، خصوصا في مراحله الإلزامية، حيث يمتد أمر الدولة إلى الإشراف الدقيق كمسئولة عن التعليم وتوفيره لجميع المواطنين، بل لجميع من يقطن أرض الوطن، ولو لم يكن مواطنا فيه. فالتعليم –كما يرى الحزب– إلى جانب أنه خدمة قومية عامة، فإنه يعتبر أيضا استثمارا للدولة في أعز مواردها، ألا وهو الإنسان المواطن.

أما حزب الإصلاح (تحت التأسيس) فقد سيطرت على رؤيته للدولة ونظام الحكم الهاجس الأمني فهو يرى ضرورة إبعاد الجهاز الأمني، بجميع أفرعه عن التدخل في اختيار أو انتخاب رؤساء الجامعات، وعمداء الكليات، ورؤساء الصحف القومية، وشركات الدولة،

ورؤساء النقابات المهنية، والتعيينات والترقيات بمختلف هيئات ومؤسسات ومرافق الدولة، ومنح تراخيص الجمعيات الأهلية، وإبعاده كذلك عن التدخل في العمل الإعلامي بشكل عام، على أن يكتفى في كل ما سبق بالقوانين واللوائح المنظمة لذلك، حتى يتحقق تكافؤ الفرص بين أصحاب الكفاءة. ومن المهم أيضا في هذا الصدد التأكيد على إعادة صياغة الجهاز الأمني للدولة، صياغة ثقافية وأخلاقية، بالتأكيد على احترام القانون وحقوق الإنسان، كما يجب التأكيد على الرقابة القضائية على جميع الأجهزة الأمنية. وحزب «الإصلاح» أيضا هو الحزب الوحيد الذي انفرد من بين الأحزاب السلفية بالنص في برنامجه على «دعوى الحسبة»، وهي وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع، التي يضطلع بها الفرد والجماعة على حد سواء. المعروف والمنكر هنا بالمعنى الشامل الواسع وهو كل ما يحقق فائدة الفرد والمجتمع ويصون القيم والهوية، وأيضا كل ما من شأنه الإضرار بالأفراد والصالح العام، بما يحمله هذا الدور من تعبير صادق عن وعي الإنسان تجاه نفسه وتجاه مجتمعه وتجاه دينه.

فتنص المسودة الأولية لبرنامج الحزب على: «إلغاء جميع القيود التي تمنع المواطن من إقامة دعوى الحسبة، باعتبارها تتعلق بحق المواطن العادي في ممارسة دوره لحماية الدستور، أو الحقوق العامة، أو الممتلكات العامة، أو التراث الوطني، أو المقدسات الدينية، أو المصالح الوطنية العليا، مع ضرورة العمل على إزالة اللبس الذي علق بمفهوم الحسبة عند قطاع من المثقفين، تصوروا أنها مجرد ترويع للمثقفين أو غيرهم في مجالات نشاطهم أو إبداعهم». وفي نهاية برنامجه يقدم حزب «الإصلاح» خاتمة جديرة بالاهتمام، يقول فيها: إن الحزب ليس بديلا عن قطاعات الدولة المختلفة، ولا بديلا عن سلطاتها التنفيذية ومؤسساتها الفنية، وإنما هو عنصر فاعل فيها، يتكامل معها في تحقيق منظومة شاملة، تحقق مصالح الشعب، وترتقي وتنهض بحضارة الأمة.

سابعا: الآخر في برنامج الأحزاب السلفية

حينما تبحث عن «الآخر» بالنسبة للسلفيين فأول ما يتبادر إلى الذهن هو غير المسلم «مسيحيا» كان أو «يهوديا» في وعي هؤلاء. لكن يبدو أن الآخر لابد أن يتنوع إذا كنا بصدد تناول رؤية سياسية مطروحة للمجال العام بتنوع الانتماءات في المجتمع: دينية، سياسية، وأحيانا مهنية، وجغرافية، وهو ما ترصده برامج الأحزاب السلفية التي نحن بصدد التفتيش عن مساحة الآخر فيها.

ففى برنامج حزب النور، تنطلق رؤيته من اعتقاد راسخ في إدانة ممارسات النظام السابق الاقصائية التي لم يتضرر منها الإسلاميون وحدهم بل جميع قوى وأطياف المجتمع المصري مع تعدد ألوانها، فيعتقد حزب النور أن هذا النظام الذي خرجت جموع المصريين تنادي برحيله وإنهاء حكمه في ثورة الـ ٢٥ من يناير عمل على «تأجيج الفتن الطائفية بين أبناء الوطن الواحد». فضلا عن تنكيله بالخصوم السياسيين، والكيد للقوى المجتمعية والدينية، وتزوير إرادة الأمة في كل انتخابات جرت. ومن ثم حرص الحزب على الدعوة للقضاء على الثقافات السلبية التي سادت المجتمع في العهد البائد، ومن أخطر تلك الثقافات «ثقافة التهميش والإقصاء»، والاستعلاء، التي سعت لإبعاد المعارض أو المخالف وتجاهله وعدم النظر إليه مهما تكن صحة مواقفه وصدق أقواله.

كما يدعو الحزب إلى إقامة دولة «تحترم حقوق التعايش السلمي بين أبناء الوطن جميعاً»، وهي في برنامجه دولة قائمة على تعدد المؤسسات والفصل بين السلطات وتحمي الحريات وتحقق العدالة. وفي رؤيته الاجتماعية يرى الحزب ضرورة «الحفاظ على سلامة العلاقة بين أعراق وأطياف الأمة المصرية بجميع مكوناتها: مسلمين وأقباطا، قبائل ونوبة، وغيرهم.. عمالاً وفلاحين، وأطباء ومهندسين ومثقفين، وغيرهم.. كل ذلك في نسيج واحد، يجمعه خطاب سياسي وإعلامي وثقافي واحد، ويقوم على «أساس مِن الحق والعدل والحرية المسئولة».

واقتصاديا، ينص برنامج الحزب على توزيع خارطة النشاط الاقتصادي «على جميع أنحاء الوطن من سيناء إلى مطروح، ومن بورسعيد إلى البحر الأحمر وأسوان، حتى يتمتع جميع أبناء مصر بخيرها، وينعموا بثرواتها على حد سواء، ويزول الشعور بمرارة الإقصاء والإهمال والتهميش الذي عانوا منه طويلاً». كما يرى وضع سياسات تنموية «تتأسَّس على القيم الثقافية الوطنية الثَّرية، وتنفتحُ على ثراء التنوع الثقافي الإنسانيِّ، وتطور الحياة، وتشكل الضمان الأساسي الذي يحفظ وحدة المجتمع وتماسكه». وقد امتدت رؤية النور حتى طالت الآخر الخارجي أي خارج حدود الدولة، ففي مجال «السياسة الخارجية» يرى الحزب السلفي أن العلاقات مع الدول والشعوب الأخرى ينبغي أن تؤسس على الاحترام المتبادل والعلاقات المتكافئة، والتعايش السلمي، وتقوم على أساس تكامل الحضارات وليس صراع الحضارات. وعدم الاعتداء وتجريم اغتصاب حقوق الغير بالقوة. بل يرى الحزب ضرورة أن تحترم السياسة الخارجية العهود والمواثيق، ولا تزج بالبلاد في نزاعات تدمر ولا تعمر، وتهدم ولا تبني. ورغم أن السياسة الخارجية ترتكز على تحسين العلاقة مع

الأنظمة السياسية بالدول المختلفة، لكن حزب النور يرى أنه لابد مع ذلك الاهتمام بإحياء علاقة التواصل والتعاون مع الشعوب كافة وألا تكتفي بالأنظمة السياسية، لتحل محل حملات العداء والكراهية التي كان يصطنعها النظام السابق مع شعوب المنطقة، كما حدث مع دول الجزائر والسودان وقطر.[٢٦]

من الملاحظ في برنامج النور اشتماله على عدد من المترادفات والمصطلحات التي يمكن اعتبارها مفاجئة للمطلع على برنامج أكبر حزب سلفي، خاصة مع كثرة الإشارة إليها. ومن هذه المصطلحات: الجماعة الوطنية المصرية، جموع الشعب، الثقافة الوطنية، المشاركة المجتمعية، أبناء وادي النيل، الإرادة الوطنية، تقاليد المجتمع المصري، الإنسان المصري. وهي مفارقة تشير إلى أي مدى يرى الحزب المصريين كتلة واحدة ينبغي إزالة الحدود بين مكوناتها. وفي هذا الإطار نرصد موقف الحزب من المرأة فقد لخصه البرنامج فى أن الأسرة هي أهم مكونات المجتمع المصري، وهي الوحدة الأساسية للمجتمع في الثقافة المصرية والعربية والإسلامية. وتقوم نهضة الأمة على نهضة الأسرة كبنية أساسية، وتكاتف أفرادها، والمرأة كذلك لابد أن تنال حقها الكامل الذي كفله الإسلام لها، والذي تميز عن غيره من المناهج في تقديره لها.[٢٧] وتعتمد نظرة الحزب لمنزلة المرأة في المجتمع على المساواة الكاملة في الكرامة الإنسانية بين الرجل والمرأة، وأهمية العمل على الحفاظ على التمايز بينهم في الأدوار الاجتماعية والإنسانية، دون أن يؤثر ذلك على مكانة كل منهم، والمرأة مكون مهم بل عمود أساس في المجتمع المصري، ولها أن تمارس دورها الفعال النشط وحقها الذي أعطاها الدستور إياه.

وأكد الحزب أن المرأة اليوم تعاني الكثير من المشكلات في المجتمع، وبعض هذه المشكلات تشارك فيه المرأة سائر أفراد المجتمع من البطالة والفقر والمرض، والتهميش والإقصاء والإهمال، وهناك بعض المشكلات التي تختص بها المرأة، والتي يعتبر من أبرزها مشكلة ضعف الوعي الاجتماعي فيما يتعلق بقضايا المرأة ودورها الاجتماعي؛ وظاهرة العنف الذي يُمَارَس ضد المرأة سواءً كانت ابنة أو أختاً أو زوجة، وظاهرة الأُسَر المَعيلة- أي تلك التي يلي أمرها ويُنفق عليها المرأة- والتي تتركّز في الشّرائح الأكثر فقرًا من المجتمع، إضافة إلى زيادة ظاهرة الزّواج السري والعرفي بين الفتيات في المُجتمع، وكذلك الطّلاق ويعتبر واحدة من أكثر المشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة، وما يصاحبها من حزمة من المشاكل المتعلقة بالأطفال والحضانة والنفقة وغيرها، ويمكن أن يزاد على ذلك مشكلة التمييز الوظيفي ضد المرأة.[٢٨]

وقد أكد الحزب على ضرورة تفعيل مشاركة المرأة المجتمعية والإنسانية والسياسية بصورة كافية، بما يسهم في تسيير عجلة المجتمع ككل.

وفى الحقيقة يرى الباحث تناقضا كبيرا بين برنامج الحزب الذى يدعم المرأة فى العمل فى مختلف المجالات وتصريحات بعض أعضائه ورموزه من تحريم عمل المرأة، وأنها يجب أن تمكث فى البيت وترتدى النقاب وغيرها من التصريحات التى أفزعت عموم الشعب المصرى قبل وبعد العملية الانتخابية. كما لم يبلور الحزب موقفا واضحا وصريحا من الأقباط فى مصر، وجاء حديثه عن الأقباط فى إطار قضية كلية متعلقة بالدستور حين ذهب إلى أن الإقرار بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط.

أما حزب «الأصالة»، كالمعتاد في تناوله للقضايا المختلفة، لم نجد سوى تعميماته التي يمر من خلالها على المسائل العامة مرور الكرام. ففي شأن الآخر ورؤية الحزب تجاهه يرى الأصالة –وهو الحزب السلفي الثاني بعد النور– يرى أن ثورة الـ ٢٥ من يناير شارك فيها «جميع طوائف الشعب على اختلاف أديانهم وتوجهاتهم»، من أجل رفض الظلم والاستبداد، ومحافظة على هذه الروح التي سادت ينبغي على الجميع أن يحرصوا على المشاركة في بناء الوطن ونهضته من جديد. وبناء على ذلك ينص برنامج الحزب على «ضمان التعددية السياسية، والسماح لجميع التوجهات والأفكار البناءة في المجتمع بالمشاركة» باعتبار أن اعتماد مبدأ زيادة المشاركة السياسية سوف يثري العمل العام ويوسع مجالات الحرية. وهو ما يستلزم ضمان حيادية الأجهزة الأمنية والإدارية والتنفيذية للدولة.. فهذه الأجهزة مخصصة لخدمة الشعب وانحيازها لأي جهة جريمة تحاسب عليها. واللافت أن حزب الأصالة وإن لم يمكث طويلا أمام الموقف من الآخر عكس غيره من الأحزاب السلفية إلا أنه اختصر ما يمكن أن يقوله في جعله باب المشاركة مفتوحا أمام الجميع باعتبارهم مواطنين، عانوا جميعا في السابق، ثم شاركوا في ثورة قامت لتهدم أسس هذه المعاناة.

أما حزب «الفضيلة»، فقد نفى التمييز ضد الآخر لأي سبب. وأول ما يلحظه المتصفح لبرنامج حزب «الفضيلة» للوقوف على رؤيته تجاه (الآخر) ورود عبارة «من غير تفرقة في الجنس أو الدين أو الطائفة»، وتكرارها في مواضع عديدة من هذا البرنامج. فإلغاء القوانين المقيدة للحريات العامة يعطي المصريين الحقوق المتساوية في ممارسة الحريات دون تمييز من الجنس أو الدين أو اللغة أو العقيدة. وإصدار القوانين التي تؤكد على حق المواطنة يساوي بين

جميع المواطنين دون تمييز على أساس ديني أو عرقي أو اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي. وإن شمولية التنمية الاقتصادية، يعنى توزيع الثروة والموارد الاقتصادية للأمة بين جميع المواطنين من غير تفرقة في الجنس أو الدين أو الطائفة. وإن تحقيق العدالة الإنسانية هي إتاحة الفرص المتساوية للجميع دون تمييز من جنس أو أصل أو نشأة أو طبقة أو دين. والدولة في نظر الحزب مسئولة عن ضمان الحياة الكريمة لكل أفراد المجتمع دون تمييز بين أصل أو جنس أو دين.

بل يذهب الحزب إلى أبعد مما يتخيل البعض حينما ينص في برنامجه على أن معاني الشريعة الإسلامية لا تفرق في النظر بين الفقراء المسلمين وغير المسلمين، لأن الإنسان يشعر بوطأة الفقر لكونه إنسانا، ولأن ذلك ينزل في معنى الإنسانية والرحمة والتكافل فهو أعم من أن يشمل المسلم فقط بل يجب أن يشمل كل أفراد الوطن، دون النظر إلى الجنس أو الدين... ويضرب مثالا بزكاة الأموال، وهي فريضة شرعية تجب على المسلم نحو مجتمعه، لكن حزب الفضيلة ينص على أنها توزع «على كل أفراد المجتمع دون تمييز من جنس أو أصل أو دين»، وذلك لسد حاجة غير القادرين على العمل، بسبب عجز أو مرض أو شيخوخة أو سن.... في دلالة قوية وصريحة على أن الحزب السلفي يقدم مشروعا إصلاحيا تتلاشى فيه الفروق بين مكونات المجتمع الواحد وذلك بالنظر إلى هذا المجتمع الكبير باعتباره وحدة واحدة متساوية في الحقوق والواجبات العامة.

حزب الفضيلة أيضا ينظر إلى حق المواطن في التعبير بحرية وممارسة شعائره الدينية، كما ينظر للحاجات الأساسية للإنسان بوصفه إنسانا: كالمأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج، لأنه ليس من المقبول «أن نضمن لقمة الخبز ونلغى حرية التعبير»، كما ينص البرنامج.

أما حزب الإصلاح، فيدعو إلى فتح صفحة جديدة بالحياة السياسية المصرية. وينص برنامج حزب «الإصلاح» على أن الشريعة الإسلامية في جوهرها منظومة قانونية مدنية تقيم العدل بين الناس بلا تفريق بين جنس ولون ودين ومذهب. ومن بين المواصفات التي يضعها الحزب السلفي للدولة التي ينشدها أنها تكفل –وفقًا لأحكام الدستور والقانون– حرية الاعتقاد الديني والفكري وحرية إبداء الرأي بالقول والكتابة أو غيرهما في نطاق الحقوق الدستورية والقوانين العامة. ومن ثم يؤكد الحزب على مبدأ «لا إكراه في الدين»، وأن «لغير المسلمين ما للمسلمين، وأن عليهم ما على المسلمين» باعتبارهم مواطنين في وطنهم، مع مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية وفي حدودها، وأن لأهل الكتاب حرية ممارسة شعائرهم الدينية، وأن لهم

الحق في الاحتكام إلى شرائعهم فيما يتعلق بالأحوال الشخصية إلا إذا آثروا أن يتحاكموا إلى الشريعة الإسلامية.

وفي شأن الخلافات الاجتماعية والطائفية والسياسية التي تتصاعد في المجتمع من وقت لآخر، يدعو «الإصلاح» في المسودة الأولية لبرنامجه إلى فتح صفحة جديدة في الحياة السياسية المصرية الأصيلة، تتجاوز سلبيات الماضي، والارتفاع فوق جراحه التي أحدثتها وعمقتها الفرقة والشرذمة، والشعور بالأنا، وصراعات المصالح الشخصية والطائفية. وفي سبيل الوصول لذلك يدعو الحزب إلى عقد وفاق وطني بين جميع القوى الوطنية الشريفة، والوقوف معًا جميعًا في خندق واحد.

ويعتقد الحزب أن المناخ السياسي الذي يحقق ذلك كله؛ يكمن وراء القدرة على اتخاذ القرارات الشجاعة والبحث عن صيغة مصالحة وطنية راسخة تشمل الجميع، وأيضًا الإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين، وإصدار عفو شامل يجمع بين أبناء مصر بكل انتماءاتهم تحت مظلة الاستقرار والوفاق، بما يحقق الاستقرار الضروري لنهضة المجتمع، وإعادة وجه مصر الحقيقي.

خاتمـــة:

ما سبق يكشف بوضوح أبعاد الدور المحتمل للتيار السلفي في الساحة السياسية بخاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أمرين: أولهما الديناميكية التي تتميز بها هذه الجماعات من ناحية، ووجود تجارب سلفية مشاركة في البرلمان على غرار تلك الموجودة في الكويت الآن .

وتبدو مفارقتان جديرتان بالاهتمام إزاء برامج الأحزاب، إحداهما ترى أن برنامج الحزب السياسي ينبغي أن يشتمل على تفاصيل لكل صغيرة وكبيرة مما يهم الشأن العام، وبالتالي ينبغي أن يكون لدى هذه البرامج أجوبة لكل ما يُطرح من تساؤلات، فإن لم يكن عُد ذلك تقصيرا في البرامج. لكن يدفع الحزبيون من أصحاب البرامج بأنهم يقدمون رؤية إصلاحية عامة ليس مجالها الشرح ولا الاستطراد بل يكفي طرح الأفكار في عموميات وأن تكون مستندة لمرجعية محددة ثم يكون للتفصيل مواضعه فيما بعد. وهو ما يرفع عن الحزب السياسي عبء تلك الرؤية التي تلزمه بمناقشة جميع القضايا الفنية والفكرية المتخصصة، في جميع نواحي الحياة سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا ودينيًا، ووضع الخطط التفصيلية لها، ومناقشة

جميع مسائلها، كما لو كان حزبا موسوعيا، أو ما يشبه العودة والتأصيل لمنهج الحكم الشمولي الذي يتصدى لكل شيء، ويستقل بكل شيء.

ويمكن القول إن هناك ثلاثة سيناريوهات لمستقبل التيار السلفي: الأول أن يمثل هذا التيار الكتلة السياسية الثانية الأقوى على الساحة السياسية بعد الإخوان المسلمين، ولا يتحالف مع الإخوان بل يمارس دور المعارضة، ومن ثم تزداد توجهاته تشدداً، وهو الأمر الذي قد يكسبه شعبية في أوساط غالبية المصريين الذين ينتمون إلى طبقات بسيطة وما قد يجعله القوة السياسية الأولى في البلاد بما يدفع الإخوان أنفسهم إلى مزيد من التشدد. أما السيناريو الثاني فهو تحالف السلفيين مع الإخوان في تكتل سياسي واحد يقوده الإخوان الأكثر حنكة، أو على الأقل توافق الطرفين وتعاونهما من دون تحالف. فى حين يذهب السيناريو الثالث، وإن وجد بينه وبين السيناريو الأول بعض التضارب، أن الممارسة السياسية قد تجعل السلفيين أكثر اعتدالاً، وربما يحدث نوع من المراجعة الذاتية للأفكار الأيديولوجية التى يتبناها هذا التيار فى ظل الرفض العارم من قبل قوى المجتمع المختلفة لهذه الأفكار، تؤدي فى النهاية إلى سيادة النمط الإخواني على أداء السلفيين الذين يدركون حجم المخاوف المجتمعية المتزايدة تجاههم. وبمرور الوقت قد يتحول السلفيون إلى نسخة ثانية من الإخوان، وإن كانت أكثر تشدداً.

ومجمل القول، لابد من مواجهة الخلافات الفكرية والفقهية بين التيارات الإسلامية بعضها البعض حتي تصل إلى صيغة من التوافق، وأن تفرق بين ما هو ديني وما هو سياسي وما هو إنساني، لأن المطلوب من هذه التيارات الآن أن تتحمل أعباء ومسئوليات وأزمات ٨٥ مليون مواطن فيهم المسلم والمسيحي والمؤمن والملحد؛ ولهذا يجب أن تفرق بين إقامة الصلاة وشروط الوضوء والصوم، وبين مطالب ملايين البشر الذين يسعون إلى مجتمع يوفر لهم الأمن والسكن والرغيف والتعليم والعلاج؛ فحين يجد الإنسان المسلم نفسه في موقع المسئولية، فهو ليس مسئولا عن المسلمين أبناء عقيدته فحسب، ولكنه مسئول أمام مجتمع كامل بكل ما فيه من تناقضات، وبقدر النجاح تكون المسئولية، وبقدر التفوق يكون الدور. ولاشك أن العالم كله وليس المصريين فقط ينظرون إلى التيارات الإسلامية وهم يتساءلون ماذا أنتم فاعلون؟!.. وهل سيتوقف كل شيء على إقامة الفرائض وتنفيذ الحدود وتحريم الخمر وإقامة الصلوات ومطاردة السافرات وإغلاق الشواطئ، أم أننا أمام عقول تفكر وتبحث عن طريق آمن للخلاص، وإقامة مجتمع جديد أكثر عدلا ورفاهية للجميع؟!

الهوامش

١- مختار شعيب، التيار السلفي... هل يستولي على الجمهورية المصرية الثانية؟، جريدة الحياة اللندنية ١٢ يناير ٢٠١٢.
٢- المصدر السابق.
٣- ياسر الزعاترة، السلفية التقليدية في معارك الأمة ودينها، مقال منشور على الرابط:
http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/c5bf3059-c2cb-43f0-aeb3-3e7e65601ebe
٤- على بكر، صعود سياسي: الخريطة الفكرية للتيارات السلفية في مصر المصدر، الأهرام المسائى، ولمزيد من التفاصيل انظر:
http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=751361
٥- عبد المنعم منيب، خريطة الحركات الإسلامية فى مصر، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ص ص ٢٧ - ٢٨، ٢٠٠٩.
٦- المرجع السابق، ص ص ٢٥ - ٢٦.
٧- ضياء رشوان (محرراً) ماذا بقى من جماعة الجهاد المصرية؟، فى دليل الحركات الإسلامية في العالم، ط٣، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦، ص ص١٣٣-١٣٥.
٨- حمدي دبش، هل يبتلع السلفيون الإخوان؟، المصرى اليوم، ٢٢ مايو ٢٠١١.
٩- على عبد العال، التنوع في البيت السلفي وأثره على تحالفهم الانتخابي في مصر، مقال منشور على الرابط التالى:
http://www.misrelgdida.com/reporters1/79695.html
١٠- للاستماع إلى البيان انظر الرابط:
http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=24935
١١- للاستماع إلى نص بيان مجلس شورى العلماء الأول انظر:
http://www.youtube.com/watch?v=-TRtSVLs8A0
١٢- حوار مع الشيخ «عبد المنعم الشحات» حول إعادة تشكيل مجلس إدارة «الدعوة السلفية»، منشور على موقع صوت السلف بتاريخ ٣ أبريل ٢٠١١. وللاطلاع على تفاصيل الحوار انظر:
http://www.salafvoice.com/article.php?a=5264

١٣- لمزيد من التفاصيل:
http://www.maganin.com/Content.asp?ContentID=18567
١٤- على بكر، صعود سياسي: الخريطة الفكرية للتيارات السلفية في مصر.
http://digital.ahram.org.eg/Policy.aspx?Serial=751361
١٥- د. إبراهيم هلال، شخاشيخ الأطفال، مجلة التوحيد، المجلد ٢٠، العدد ٦، ص ٣٠.
١٦- خالد منتصر، أقوال السلفية عن الملعونة الديمقراطية، المصرى اليوم، ١٩ أكتوبر ٢٠١١.
١٧- جمال المراكبى، أنصار السنة والانتخابات، مجلة التوحيد، المجلد ٣٤، العدد ٤٠٦، ص ٣٢.
١٨- لمزيد من التفاصيل انظر: رسالة أخ سلفي صادق إلى سلفية الإسكندرية منشورة على الرابط:
http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php?169032-%D1%D3%C7%E1%C9-%C3%CE-%D3%E1%DD%ED-%D5%C7%CF%DE-%C5%E1%EC-%D3%E1%DD%ED%C9-%C7%E1%C3%D3%DF%E4%CF%D1%ED%C9
١٩- الشيخ محمد إسماعيل المقدم، حول دخول البرلمان
http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=163387
٢٠- خالد منتصر، أقوال السلفية عن الملعونة الديمقراطية، المصرى اليوم، ١٩ أكتوبر ٢٠١١.
٢١- على عبد العال، «الدولة السلفية» كما تقدمها برامج الأحزاب، جريدة الوفد، ٤ أكتوبر ٢٠١١.
٢٢- لمزيد من التفاصيل انظر:
http://www.misrelgdida.com/reporters1/79695.html
٢٣- على عبد العال، دلالة «الشريعة» في برامج الأحزاب السلفية المصرية، جريدة الوفد، ٢٦ سبتمبر ٢٠١١.
٢٤- لمزيد من التفاصيل انظر برنامج حزب النور.
٢٥- على عبد العال، «الدولة السلفية» كما تقدمها برامج الأحزاب، جريدة الوفد، ٤ أكتوبر ٢٠١١.
٢٦- على عبد العال، الآخر في البرامج السلفيّة، جريدة الوفد، ١٣ أكتوبر ٢٠١١.
٢٧- المرجع نفسه.
٢٨- للإطلاع على البرنامج انظر:
http://www.nour4egypt.com/Vision.aspx

مناظرة

الضمانات الدستورية لحماية الحريات الدينية فى مصر

عفاف حنا*

فى ظل استعداد المواطنين المصريين لصياغة دستور جديد في أعقاب إجراء الانتخابات البرلمانية، فإن ثمة قضايا أساسية ما لبثت أن طرحت نفسها بإلحاح على المجتمع المصري، تمهيدًا لصياغة توافق مجتمعي وسياسي عليها، ومن أهم هذه القضايا مسألة مدنية الدولة، وتوفّير الضمانات الكفيلة باحترام الحريات الدينية، والقضاء على أعمال العنف الطائفي، التي ينذر تجددها بعرقلة مسار التحول الديمقراطي.

فى هذا الإطار عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يوم ٢٤ مايو ٢٠١١ مناظرة تحت عنوان: «ماهى الضمانات المطلوبة فى الدستور لحماية الحريات الدينية؟»، أدارها الدكتور عمار على حسن الباحث في علم الاجتماع السياسى، وتحدث فيها كل من نجاد البرعى المحامى والناشط الحقوقى، والدكتور محمد منير مجاهد منسق مجموعة «مصريون ضد التمييز الدينى»، والأستاذ صبحى صالح القيادى بجماعة الإخوان المسلمين وعضو لجنة

* باحثة سابقة بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

تعديل الدستور المصرى[١].

استهل عمار على حسن تقديمه بالتأكيد على أن مصر مرت بمراحل من الشد والجذب حول مسألة الحريات الدينية قبل ثورة ٢٥ يناير، ثم عادوت الظهور مرة أخرى بشكل أكثر قوة عقب الثورة، حيث تم استدعاء الدين إلى المجال العام بشكل لم يسبق له مثيل فى تاريخ مصر الحديث، وربما يرجع ذلك إلى صعود القوى الدينية، بالإضافة إلى الاحتقان الطائفى، وربما لأن البعض يريد أن يجمد لحظة السيولة الحالية بطريقة تخدم مصالحه فى المستقبل المنظور أو في المستقبل البعيد، وخدمة هذه المصالح تحتاج فى كل الأحوال إلى إطار يبررها ويهندسها ويشرعنها وهذا الإطار هو بلا شك الدستور. وأشار حسن إلى أن ثورة ٢٥ يناير كانت مدنية على كل المستويات حتى تم استدعاء الدين إلى المجال العام فى ظل الزخم المتعلق بالحديث عن اختيار جمعية تأسيسية لوضع دستور جديد للبلاد، فمن ناحية نشطت القوى الدينية في اتهام القوى المدنية التى قامت بالثورة باعتبارها قوى معادية ومجافية للدين، ومن الناحية الأخرى فإن أقباط مصر باتوا متخوفين من ترتيب الأمور دون النظر لمصالحهم أو احترام لمعتقداتهم.

وشدد حسن على ضرورة التمييز بين الدين والتدين، فقد تكون هناك مساحة للخلاف حول التدين ولكن ليس حول الدين، فالتدين يمكن أن ينحرف بالدين إلى أيديولوجيا سياسية كما هو الحال عند الجماعات والتنظيمات ذات الإسناد السياسى، أو قد ينحرف بالدين إلى أن يصبح فلكلوراً متمثلاً فى المبالغة الشديدة فى كرامات الأولياء والقديسين، أو قد يحوله إلى أساطير أو ثقافة سائدة أو تجارة كما هو الحال فيما يتعلق بتجار الدين الجدد الذين امتلأت القنوات الفضائية بهم، أو قد يتحول الدين إلى عصاب نفسى؛ فالبعض يقحم أمراضه النفسية فى شكل التدين، ويحاول أن يسوق ذلك باعتبار أن هذا هو التدين. وأشار حسن إلى أن حوادث العنف التى مورست فى تاريخ الإنسانية كانت متعلقة بمسألة الهوية، فالأديان التى قصد بها مصلحة الناس وإسعاد الإنسانية تحولت عند الكثيرين من مساحة للسعادة إلى مساحة للشقاء.

---

[١] لجنة تعديل الدستور هى اللجنة التى شكلها المجلس الأعلى للقوات المسلحة بهدف تعديل بعض مواد الدستور المصرى، الصادر عام ١٩٧١ جرى الاستفتاء الشعبى على التعديلات التي انتهت إليها اللجنة فى التاسع عشر من مارس ٢٠١١، و أصدر المجلس العسكرى التعديلات المستفتى عليها فى إعلان دستورى أصدره فى نهاية الشهر نفسه، ويجرى العمل به خلال المرحلة الانتقالية التى تمر بها مصر عقب ثورة الخامس والعشرين من يناير، وذلك حتى وضع دستور جديد للبلاد.

أضاف حسن أن باب الحقوق والحريات فى دستور ١٩٧١ كان رائعاً و الأفضل فى الدستور، لكنه أوضح أن المسألة لا تتوقف عند النصوص بل تحتاج إلى ممارسات، مشدداً على حاجة هذه الممارسات إلى ضوابط وإجرءات لضمان تفعيل النصوص فى الواقع.

وطالب عمار علي حسن بعدم النص في الدستورعلى دين للدولة، وكذلك عدم خلط الدين بالسياسة والسلطة، وأكد أن الدين الإسلامي لا ينبغي له أن يحبس في دولة، وإنما هو دين للبشرية ولا يستطيع أحد أن يقول إن الإسلام يحتاج إلى دولة تحرسه، فهذا القول يضر بالإسلام فى حالة حدوث انتكاسة للدولة، فقد يفهمه البعض على أنه انتكاسة للدين وليس للدولة. ووصف حسن، وضع الحريات الدينية فى مصر بـ«المريض»، وأكد أنها لم تتحسن وفقا للتقارير الدولية، ولفت إلى أنه ليس من حق أحد أن يدعى أنه حارس للدين فهو لا يحتاج إلى دولة تحرسه أو لأشخاص يحرسونه، وأكد أن هناك خلطاً بين مبادئ الشريعة الإسلامية وقيم الشرعية، ولفت إلى أن مقاصد الشريعة تهدف إلى حفظ النفس، وهو حق مقدم على حفظ الدين، وأن الأولوية للإنسان وليس للأديان، مشيراً إلى أن كثيرا من فقهاء المسلمين قالوا إن وظيفة الحاكم هى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وأن هذا ربما يكون هو السبب الذى أصل للحديث الذى نحن بصدده الآن عن ضرورة أن تحمى الدولة الدين، مضيفاً أن وظيفة الحكم فى الفقه الإسلامى هى "إرشاد الخلق إلى المنجى فى العاجل والآجل وإقامة الأمر على العدل والاستقامة" إلا أنه فى الممارسة تم الإنحراف عنها بشكل كبير.

موقف الدساتير المصرية من حرية الدين والمعتقد:

بدأ الناشط الحقوقى نجاد البرعى حديثه حول اعتبار ضمانات حرية الاعتقاد أو الحريات الدينية ليست مسألة شائكة كما يصورها البعض فهى متداولة منذ دستور ١٩٢٣، ذاكراً أن مصر بلد متعدد الأعراق والأديان، مشيراً في هذا السياق إلى وجود عدد من الأعراق الأخرى كالأمازيغ الذين يتركز معظمهم فى «واحة سيوة»، كما أنه هناك تعددا أيضا في الأديان حيث يوجد المسلمون وهم يشكلون الغالبية العظمى من السكان بنسبة ٨٥٪، والمسيحيون بنسبة ١٢٪ والنسبة المتبقية تتوزع على ديانات أخرى كالبهائية مثلا، لذلك لابد أن نعترف بوجود ديانات أخري في مصر، مشدداً على أنه عند تشكيل لجنة صياغة الدستور الجديد يجب أن تضم ممثلين عن جميع الطوائف والديانات، فالدستور ينبغي أن يكون معبرا عن جميع المواطنين، وأن يكون ضامنا لحقوقهم.

أكد البرعى، على صحة المبدأ القائل «إن الدولة لا دين لها»، داعياً لإجراء تعديل على نص المادة الثانية للدستور ليكون نصه: «غالبية سكان مصر يدينون بالإسلام وعلى الدولة أن تحترم وتحمى جميع من يدينون بديانات أخرى»، مشيراً إلى أن النص على أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام يستبعد أصحاب الديانات الأخرى.

قام البرعي باستعراض مواقف الدساتير السابقة وصولاً إلى دستور ١٩٧١ فيما يخص مسألة الحريات الدينية، واعتبر دستور ١٩٢٣ هو الدستور الأهم من وجهه نظره فيما يخص مسألة حرية الدين والمعتقد، حيث يرى أنه لا يوجد إسهام أفضل مما قدمه دستور ١٩٢٣ فى مجمله رغم حديث البعض عن مشكلاته، فقد أشار إلى أنه منذ المادة الأولى وحتى المادة ١٤٨ فى الدستورلم يتم النص على أن هناك دينا للدولة أو لغة لها، فقد تم ذكرها اعتباراً من المادة ١٤٩ فى باب « أحكام عامة»، مؤكدا أنه فى الأعمال التحضيرية لدستور ١٩٢٣ لم يكن مطروحا مسألة النص على وجود دين رسمى للدولة باعتبار أن الدين هو دين سكانها، إلا أن شيخ الأزهر فى ذلك الوقت اقترح فى الأعمال التحضيرية أن يكون الإسلام هو دين الدولة الرسمى، ومن ثم تم التصويت على المقترح والموافقه عليه بشكل لم يكن مقصوداً، كما أن هذه المادة لم تحظ بأى مناقشات، ووضعت فى المادة ١٤٩ بعكس الحال فى دستور ١٩٧١ الذى جعلها فى الصدارة. وأشار البرعى إلى أن دستور ١٩٢٣ جعل النص على حرية الاعتقاد وحرية إقامة الشعائر الدينية فى مكانة متقدمة، حيث تم النص عليها فى المادة (١٣) كما أنه تضمن حماية المعتقدات إلى جانب الأديان، إلا أنه شرطها بالحفاظ على العادات المرعية فى الديار المصرية وعدم الإخلال بالنظام العام وألا ينافي ذلك الآداب العامة.

من جانبه، لخص نجاد البرعى الإشكالية القائمة فى تضمين الدستور نصاً يقول «دين الدولة هو الإسلام»، وليس المادة الثانية التى تقول إن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، بأن ذلك يجعل قطاعاً من غير المسلمين يشعرون بعدم وجودهم بالدستور، وكذلك إمكانية إصدار أحكام قضائية أو قانونية ليس ترتيبا على المادة الثانية من الدستور وإنما استنادا إلى النص على أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة.

أشاد البرعى بباب الحقوق والحريات فى دستور ١٩٧١، إلا أنه في الوقت ذاته يرى أن تفسير المحكمة الدستورية العليا لما هو متعلق بحرية الاعتقاد كان تفسيراً عليلاً، فالمادة ٤٦ من الدستور تنص على أنه «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، وقد جاء هذا النص مطلقاً دون تقييد إلا أن المحكمة الدستورية العليا فسرته بشكل مختلف، فقد أضافت

أنه يجب مراعاة ما يسمى «بالقيم الأدبية» فى إطار حرية الاعتقاد، وهو مالم يكن موجوداً فى النص الدستورى، وقصرت التمتع بهذا الحق على أبناء الديانات السماوية الثلاث؛ فهم وحدهم الذين لهم الحق فى إقامة الشعائر الدينية، وأشار البرعى إلى أن المحكمة الدستورية العليا ليس لها الحق في أن تضيف للنص الدستورى من عندها إنما يقتصر دورها فى تفسير النص إذا كان غامضاً.

وفى نهاية مداخلته قدم المحامى نجاد البرعى عدداً من التوصيات لحماية حرية الدين والمعتقد، حيث أكد في التوصية الأولى على أهمية العودة إلى نص المادة ١٣ من دستور ١٩٢٣ عبر إجراء تعديل على نص المادة الثانية من الدستور الحالى ليكون نصه: «غالبية سكان مصر يدينون بالإسلام، وعلى الدولة أن تحترم وتحمى جميع من يدينون بديانات أخرى»، أما التوصية الثانية فقد تمثلت فى ضرورة أن يكون النص في الدستور على حرية الدين والمعتقد مطلقا، وألا يكون مقيدا بالإحالة إلى القانون، كما شدد على ضرورة وجود باب للحقوق والحريات في الدستور الجديد لا يعبث به أحد أو يفسره تفسيرات خاطئة، فلا بد أن يكون هذا الباب غير قابل للتغيير عن طريق الاستفتاء أو التعديل عن طريق سؤال الناس، أو للعبث به من قبل المحكمة الدستورية العليا بالإضافة والتقييد كما فعلت فى تقييدها للمادة ٤٦، فلابد من حماية الحقوق والحريات من الخضوع لأهواء القضاة.

جدلية النص على دين للدولة:

فى البداية اتفق صبحى صالح القيادي بجماعة الإخوان المسلمين وعضو لجنة تعديل الدستور مع باقى المتحدثين حول التأكيد على ضرورة احترام الحريات الدينية، ودعا إلى التأصيل لمفهوم الدولة الدستورية، وكيفية ضمان حماية الحقوق والحريات، مشيرا أنه ليس شرطاً أن يكون للدولة دستور يكفل الحقوق والواجبات بقدر وجوب أن تكون الدولة دستورية، واضعاً أربعة ضوابط للوصول إلى مفهوم الدولة الدستورية، وفق رؤيته، وهى أن يقيد الدستور السلطة لصالح الحرية، وأن يكون أميناً على الحريات من باب تقييد السلطات من التغول، إضافة إلى الفصل الواضح بين السلطات وكفالة استقلال القضاء بحصانة تامة وحقيقية.

واعتبر صالح أن حرية المعتقد لها خصوصية تميزها عن سائر الحقوق؛ وذلك لقداستها عند أصحاب المعتقدين فهو حق يمثل الشخص فى جوهره، فقد يقبل المساومة فى بقية الحقوق

إلا هذا الحق لا يقبل فيه المساومة، فصار الحق بطبيعته أحرى بالحماية من بقية الحقوق بحكم خصوصيته.

وأشار صالح إلى أنه لضمان حماية حقيقية للحريات الدينية فلابد من التمييز بين النص والتطبيق، وكذلك استدعاء التفرقة بين النص الدستورى والنص القانونى لأنه فى معظم الأحيان يأتى النص الدستورى رائعا ولكن ينسف فى النص التشريعى؛ بحجة حماية النص أو تنظيمه حين يتم تفصيله فى جملة من «القواعد القانونية»، ولذلك فعند التفرقة بين النص الدستورى والنص القانونى لابد من مراعاة دستورية النص القانونى بحيث لا يفضى إلى تفريغ الحق من مضمونه أو يضيق نطاقه أو ينسفه كليا، كذلك شدد صالح على ضرورة التفرقة بين النص والتطبيق فكم من النصوص رائعة لكن يتم تشويهها عند التطبيق، مشيراً إلى أن هذه العناصر تمثل فى مجموعها سياجا حقيقيا لحماية الحقوق والحريات.

وقد أكد القيادي بجماعة الإخوان المسلمين أن حرية المعتقدات الدينية ليست محل خلاف، فحماية الحقوق والحريات واجب على الدولة وعلى كل شخص يعيش في هذه الدولة. وقال صالح إن الدولة ظاهرة إنسانية وفى القانون لها شخصية اعتبارية، ولها ما للشخص العادى من خصائص، ولا بأس أن يكون لها اسم وذمة مالية ودين خاص بها، وأضاف: لا بأس أن يكون للدولة دين رسمي، وهذا لا يعني أن من هم دون الإسلام ليسوا من أبناء الدولة وانما المشكلة تكمن فيما لا يُعد لدى المسلم ديناً كالبهائية، مضيفاً: «من حقى أن أنتصر لرأيى فى النهاية حتى أثبته»، وقال إنه لا يعتبر البهائية ديانة سماوية، بل لا تتعدى كونها منهجا فكريا، مؤكدا أن الإسلام يلتزم بحقوق أصحاب الديانات السماوية كافة، مستشهداً بحديث لرسول الله «من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه، خصمته يوم القيامة». وأضاف أن الشريعة الإسلامية تلزم المسلم بمراعاة حقوق غير المسلمين، و«أن حقوقه مقدسة» سواء بسواء ودماؤهم بدمائنا، وجزء من دينى يلزمنى بذلك حتى لو لم يطلبه غير المسلم»، وأكد أنه لا يرى تمييزاً أو اضطهاداً فى ذلك، ولفت إلى أن الإسلام دين شمولى يسع الجميع ويقبلهم.

وقد أثارت هذه الكلمات الجدل حولها فقد أشار نجاد البرعى فى تعقيب إلى أنه من الناحية القانونية يفترض ألا يثبت للشخص الاعتبارى ما يثبت للشخص الطبيعى إلا فى حدود نشاطه، فقد يكون للدولة اسم وذمة مالية لتسهيل التعامل معها ولكن ليس من المفترض أن يكون للدولة دين، فهذا خطأ من الناحية القانونية أن يقال إن للدولة دينا، ولكن من الممكن أن يقال إن غالبية سكان هذه الدولة يدينون بديانة معينة، وكذلك أشار إلى أنه لا معنى لما نسميه «تضمين

الأقلية فى الأغلبية»، فلا بد أن تهتم الأغلبية بمصلحة الأقلية، وأن تأخذ الأقلية رأى الأغلبية فى الاعتبار للوصول إلى تفاهمات وأسس للتعايش المشترك.

وقد واصل صبحى صالح القيادى الإخوانى حديثه معتبراً أن مصطلحات الدولة الدينية والمدنية لا أساس لها فى الواقع، وأن هذه مجرد ترجمات جوفاء لمصطلحات أجنبية، مشيراً إلى أن كلمة «الثيوقراطية» لا تعنى الدولة الدينية وتعنى الدولة التى تحكم بالحق الإلهى. وأشار صالح إلى أن الإسلام لعن «الدولة الثيوقراطية» القائمة على نظرية الحق الإلهى ٩١ مرة فى القرآن الكريم، وأكد أن الجماعة ستطبق الشريعة الإسلامية فى حال توليها السلطة، معتبراً أن تطبيق الشريعة الإسلامية أمن وأمان للجميع، انطلاقاً من أهمية استدعاء الدين فى المجال العام لإبداء الرأى والعودة مرة أخرى لقدسيته، وأكد أن الدين مقدس لدى المسلم والمسيحى واليهودى، إلا أن المفكر القبطى كمال زاخر -الذي حضر فعاليات المناظرة- قاطعه بقوله: «إن كل الخلفاء والحكام ظلموا شعبهم باسم الدين، وأضاف: إن جماعة الإخوان المسلمين تجيد المناورة، مدللا على ذلك بعبارة «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية» التى يستخدمها «الإخوان». وأضاف أن «الإخوان والسلفيين» يجيدون ما سماه «تغليف مطلبهم فى إقامة دولة دينية بغلاف جميل»، مشدداً على أن المصريين فى حاجة إلى دولة قانون، وأضاف زاخر:«لا أقبل أن أعامل كمواطن فى ذمة مواطن آخر، وهذا ليس تشكيكاً فى ذمة المسلمين»، مبدياً خوفه من المبدأ الذى يرفعه الإسلاميون وهو «لكم ما لنا وعليكم ما علينا»، مبرراً ذلك بأنه يخشى العبارات التى ترفعها التيارات الإسلامية في سياق دعوتها الأقباط إلى عدم الخوف من الدولة الدينية.

وقدم صبحى صالح القيادى الإخوانى اعتذاراً خلال المناظرة عن تصريحاته التى نشرتها وسائل الإعلام، قبل المناظرة بأيام وأثارت ضجة، حيث نقلت الصحف عنه قوله إن «جماعة الإخوان لا تعترف بمفاهيم: مسلم ليبرالى ومسلم علمانى ومسلم يسارى، نحن لا نعرف إلا مسلماً يكفيه دينه عما سواه من المناهج»، وأوضح أنه بذلك قصد الحديث عن شمولية الإسلام، فإذا كان الليبرالى يسعى إلى الحريات باعتبارها حقوقا فهى فى الإسلام فرائض، وإذا كان اليسارى يسعى إلى البعد الإجتماعى فهى فى الإسلام أصل، وقال إنه لم يقصد إلغاء الآخر أو المصادرة عليه أو إنكاره، ولكنه كان يحاول الإضافة لمنهجه عبر لفت الانتباه لميزة المشروع الإسلامى، باعتباره شاملاً لهذه الحقوق والحريات باعتبارها فريضة من فرائض الإسلام، وفي هذا السياق قال إنه يتعرض لحملة «اغتيال إعلامى» بقصد تشويه صورته وتحريف تصريحاته.

الأولوية للإنسان وليست للأديان:

قال الدكتور محمد منير مجاهد، منسق مجموعة «مصريون ضد التمييز الدينى»، إن الحريات الدينية ليست مرتبطة بإعتقادات الأفراد الشخصية تجاه مدى صحتها، فلا يجب الاعتماد على التسمية لما هو دين من عدمه، فالاعتقاد فى صحة الدين أو خطئه لا يجب ألا يمس لا من قريب ولا من بعيد حقوق هؤلاء البشر فى أن يعيشوا كمواطنين متساوين، وهذه حقوق أساسية طبقا لما نصت عليه المواثيق الدولية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لذلك يجب احترام معتقدات وديانات الآخرين، وعدم المساس بحقوقهم أو تعريضهم للعنف بسبب ما يؤمنون به أو يعتقدون فيه، مستدلا على ذلك بنص المادة ١٨ من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، التي تؤكد أن «لكل إنسان الحق فى حرية الفكر والوجدان، وكذلك حريته فى اعتناق أى دين أو معتقد يختاره، وحريته فى إظهار دينه بالتعبد أو ممارسة شعائره أو تعليمه، سواء بمفرده أو مع جماعة على الملأ أو على حدة»، وقال مجاهد إن الحق فى اعتناق دين أو عدم اعتناقه وممارسة شعائره والدعوة إليه، لا يمكن أن تكفله أو تضمنه إلا دولة مدنية حديثة وهى في تعريفه لها دولة علمانية ديمقراطية تقف ضد الدولة الشمولية أيا كان نوعها.

وقال مجاهد إن قوى الإسلام السياسى تزعم أن الإسلام دين ودولة، وإن الحاكمية يجب أن تكون لله وحده، معتبرا ذلك نوعا من الخداع يقصد به ابتزاز الشعب المصرى، فالله لا يحكم بذاته وإنما هناك أناس يدعون أنهم يتحدثون باسم الله، ويترجمون الاختلاف معهم على أنه خلاف مع الله، فالدولة الدينية وفق رؤيته هي دولة يمارس حكامها الحكم باسم الله، ويعلنون التزامهم بتعاليم الله وإقامة شعائر الدين، فوجود رجال الدين ليس شرطاً للادعاء بقيام الدولة الدينية، قائلاً إن: «المادة الثانية من الدستورأدخلها السادات لأسباب سياسية للمزايدة على الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، والمزايدة على الإسلاميين فى صراعه معهم، كما كان يتصور أن التوترات الدينية يمكن أن تساعده على إحكام السيطرة على مصر».

وأشار مجاهد إلى أن أنصار الدولة الدينية يزعمون أن الدولة الإسلامية تحمى الأقباط، مؤكدا أنه لا يوجد فى الإسلام أى تقييد على حرية الأقباط، إلا أنه فى هذه الحالة لا يتحدث عن الإسلام ولكن عن ممارسات الحكام المسلمين، معتمداً على شهادة التاريخ بأن الدولة العربية التى كانت مستندة على قاعدة دينية لم تكن مختلفة عن الدولة الدينية فى أوروبا فى

معاملتها للأقليات الدينية التى عانت من التمييز، وأوضح أن المعضلة الأساسية هى البحث عن طرق للتعايش المشترك وكيفيه تعامل المختلفين معا فى هذا الوطن، فحقوق الإنسان يجب ألا تخضع لمنطق الأغلبية والأقلية.

نوه مجاهد إلى أن العلمانية حتى وبعد أن حدث تشويه كبير لها فى الخروج عن المعنى العلمى الخاص بها، إلا أنها لا تزال تمثل مظهراً من مظاهر النظم السياسية التي تحترم الحقوق الأساسية للأفراد فى الحرية والمساواة، على عكس السلطة الدينية التى تعلى من أحد الأديان على الأديان الأخرى بل وتفرض تصورا وحيدا لما ينبغى أن يكون عليه هذا الدين، ذاكراً أن الأولوية ينبغى أن تكون للإنسان وليس للأديان.

وفى **النهاية** طالب منسق مجموعة «مصريون ضد التمييز الدينى»، بدولة مدنية ديمقراطية يتم التعاقد من خلالها مع رئيس يمكن محاسبته ومحاكمته عندما يخطئ، ودولة يتم فيها توفير الحرية للأقليات الدينية والعرقية، مؤكدا أننا لسنا بحاجة لدولة دينية تقهر باقي الأديان، وتميز بين المواطنين على أساس الدين، وطالب باحترام جميع الأديان والمعتقدات الأخرى، رافضاً التمييز بين المصريين علي أساس الديانة.

الدفاع عن الجماعات الإسلامية لم يكن خيارا.. بل واجبا أخلاقيًا*

بهي الدين حسن **

الأحداث التي جرت في مارس من عام ١٩٨٧ داخل سجن مزرعة طرة، الذي يقع في أحد ضواحي مدينة القاهرة (بين المعادي وحلوان)، عكست بشكل واضح العلاقة التي كانت توجد آنذاك بين النشطاء السياسيين المنتمين للتيار الإسلامي والمدافعين عن حقوق الإنسان من ناحية، وديناميكيات تكوين حركة حقوق الإنسان في مصر ودول العالم العربي من ناحية أخرى. فقد ضم السجن خلف قضبانه في ذلك الوقت نوعين من المعتقلين السياسيين؛ الأول أعضاء الجماعات الإسلامية، المشتبه في ارتكابهم جرائم عنف، والآخر كان من الناصريين، المتهمين بالتخطيط لارتكاب أعمال عنف ضد بعض المنشآت الأجنبية، احتجاجا على السبل التي يتم انتهاجها في تسوية الصراع العربي/الإسرائيلي. شهد السجن تبايناً في طريقة تعامل إدارته مع كلا النوعين، فقد تعاملت الإدارة مع معتقلي الجماعات الإسلامية بأسلوب يتسم

* تمت ترجمة هذه الدراسة عن اللغة الإنجليزية، ويمكن الإطلاع على النص الأصلي في:
Human rights in the Arab World: Independent Voices,ed.Anthon Chase and Amr Hamzawy 37-48, Philadelphia: University of Pennsylvania press,2006.

**مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

بالوحشية والعنف، وهو ما لم يتعرض له المعتقلون الناصريون. ويُعزى فرق المعاملة إلى سببين، أولهما التباين في السياسات التي تتبناها كلتا المجموعتين، وكذا في الأغراض التي تهدف إليها الأنشطة التي يمارسها كل منهما، يُعزى السبب الآخر إلى تاريخ العنف الذي طالما انتهجته الجماعات الإسلامية. وقد شهد عام ١٩٨١ ذروة أعمال العنف هذه باغتيال الرئيس أنور السادات، والتعدي على إحدى مديريات الأمن في صعيد مصر، وهو ما أسفر عن مقتل عشرات المجندين والضباط في محاولة لاغتيال بعض رموز الدولة.

خلف قضبان السجن، حاول الناصريون التقارب مع الإسلاميين من خلال إقامة أنشطة اجتماعية مشتركة، مثل أداء الصلوات الخمس في جماعة، وكذا عقد حلقات نقاشية، وإشراك الإسلاميين في التمتع بالمزايا التي يحظى بها الناصريون، مثل الوجبات التي تُجلب لهم من خارج السجن، وخدمة «الإذاعة» التي توفرت لهم بداخله. في هذا السياق، حاول الناصريون أيضاً –بالنيابة عن الإسلاميين– مساومة إدارة السجن على توفير بعض مطالب الإسلاميين. وقد خلفت هذه المعاملات مناخا من الود والألفة ساعد على إذابة قدر كبير من مرارة المكان ووحشته. وفي الأيام الأخيرة من شهر مارس ١٩٨٧، أصدرت السلطات قراراً بإطلاق سراح عدد من المعتقلين الناصريين، وهكذا زادت نسبة المعتقلين الإسلاميين، مقارنة بغيرهم من المعتقلين بشكل ملحوظ. هذه الزيادة كان لها انعكاس لم يتوقعه أحد، ففي صباح اليوم التالي لعملية الإفراج عن الناصريين، تكتل الإسلاميون، وتسلحوا بما وقع تحت أيديهم من أسلحة، وشنوا هجوما داميا على من تبقى من الناصريين فأحدثوا بهم إصابات بالغة.

في الشهر الذي تلا ذلك الهجوم الدامي، أُطلق سراح معظم من تبقى من الناصريين، إذ حكمت هيئة المحكمة ببراءتهم جميعا من التهم المنسوبة إليهم، بمن فيهم قائدهم الذي سبق وأدلى باعترافات مفصلة، حيث قررت المحكمة أن ما تم الإدلاء به من اعترافات وقع تحت هول التهديد والتعذيب. لم يكن أي من هؤلاء المعتقلين الناصريين لديه إلمام أو معرفة قبل الإفراج عنه بمبادئ حقوق الإنسان، ولا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا بالمنظمة المصرية لحقوق الإنسان التي كانت قد أُنشئت قبيل ذلك بعامين، في شهر أبريل من عام ١٩٨٥. في الأعوام التي أعقبت الحادثة، انضم بعض هؤلاء الناصريين إلى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان؛ بعضهم مَن انضم بصفة تطوعية، وآخرون بمكافأة نظير خدماتهم القانونية. وفي وقت لاحق تولى بعضهم مناصب قيادية داخل المنظمة، أو داخل المنظمات غير الحكومية الحقوقية الجديدة التي أسهموا في تأسيسها.

في الوقت نفسه الذي أُطلق فيه سراح الناصريين من المعتقل، كانت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ممثَّلة في مجلس إدارتها، واقعة في صراع مستمر بسبب الاستراتيجيات التي كانت تنتهجها في أعمالها، بما في ذلك الموقف الذي يجب أن تتخذه حيال الدفاع عن حقوق الجماعات الإسلامية التي تنتهك هي الأخرى حقوق الكثيرين. وفي شهر يوليو من عام ١٩٨٨، تمت تسوية الصراع بانتخاب كاتب هذه السطور أميناً عاماً للمنظمة، وبذلك أصبحت السياسة التي تتبعها المنظمة هي إدانة جميع أشكال الانتهاكات التي تُرتكب فيما يتعلق بحقوق الإنسان، بغض النظر عن هوية الضحايا السياسية أو الأيديولوجية، أو عن طبيعة الاتهامات الموجهة ضدهم. وقد ترسخت هذه السياسة في شهر مايو من عام ١٩٨٩ بانتخاب مجلس أمناء جديد.

لم يتردد الناصريون الذين انضموا للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، في تطبيق هذه السياسة، مثلهم مثل باقي العاملين والمسئولين داخل المنظمة، ولم يكن للمرارة مكان في قلوبهم لما فعله بهم الإسلاميون في عام ١٩٨٧. تعتبر واقعة سجن مزرعة طرة مؤشرا على طبيعة العلاقة التي تربط بين حركة حقوق الإنسان داخل مصر، وحركة الإسلام السياسي، إذ ألزمت حركة حقوق الإنسان نفسها بمبدأ أخلاقي أكثر أهمية، في حين تشبث فصيل من حركة الإسلام السياسي بمنطق يبرأ منه الإسلام، ويتنافى مع الأخلاق.

تأسيس حركة حقوق الإنسان:

يعود التاريخ الرسمي لتأسيس حركة حقوق الإنسان المصرية إلى شهر أبريل من عام ١٩٨٥، حينما تأسست المنظمة المصرية لحقوق الإنسان كأحد فروع المنظمة العربية لحقوق الإنسان، بيد أن صعود الحركة المصرية تعود جذوره إلى الستينيات من القرن الماضي. ففي فبراير من عام ١٩٦٨، اندلعت موجة من التمرد ضد سياسة القفص الحديدي التي تبناها النظام الناصري، وذلك عقب الهزيمة الموجعة التي تعرض لها الجيش المصري وغيره من الجيوش العربية على يد إسرائيل. كانت نتيجة هذه الهزيمة وقوع كل من سيناء في مصر، وهضبة الجولان في سوريا، وما تبقى من الأراضي الفلسطينية –الضفة الغربية وغزة– تحت قبضة الاحتلال، وهذا ما سبب صدمة كبيرة للشعوب العربية بشكل عام، والشعب المصري بشكل خاص، إذ اخترق الاحتلال صميم وجدانه. إن مصر، بتعداد سكانها الأكبر

في المنطقة العربية (الذي يقارب ستين مليون نسمة) [١]، وبصناعتها الأكثر تقدما، ولهجتها التي أسهمت في نشر فنونها الأكثر شهرة ورواجا في العالم العربي، وجيشها الأكبر والأفضل عُدة وعتاداً، كانت هي المرشح الأساسي لتصبح القوة الإقليمية القائدة للعالم العربي. في منتصف الخمسينيات، بدأ الزعيم جمال عبد الناصر (١٩٥٢ – ١٩٧٠) في تقديم خطة ترمي إلى لم شمل الدول العربية لتصبح دولة عربية كبرى، موحدة تحت قيادته. ولكن، كلما تعاظمت الأماني، كانت الصدمة أقوى وأشد.

صارت الهزيمة هي الشرارة التي اندلعت منها المطالب الوطنية للأخذ بالثأر واستعادة الأراضي المحتلة، ولكنها، في الوقت نفسه، كانت دافعاً للبحث باستفاضة في الأسباب السياسية، والاجتماعية، والثقافية التي ساقتنا إلى الهزيمة. وهكذا طرحت تساؤلات حول طبيعة وحجم الهزيمة، وعما إذا كانت مبررة حقا أم لا؟ أم أن هذه التضحيات –بما فيها التضحية بحقوق الإنسان– جزء لا يتجزأ من الهزيمة؟ لقد ضحي الشعب المصري بحريته في سبيل مشروع لا ديمقراطي للوحدة العربية، وبسبب التجييش للمواجهة مع إسرائيل. تُرى أكانت التضحية مجدية؟

لقد بدا الخيار مع ثورة يوليو بسيطاً – الديمقراطية مقابل دولة عربية عظمى – كما أنه كان مبنياً على نظرية «المستبد العادل» التي كانت متأصلة في السياسة والتاريخ المصري/العربي/الإسلامي. كانت الديمقراطية، التي عانى المصريون لعقود من أجلها حتى حصلوا على نصف مَلَكية دستورية في عام ١٩٢٣، هي التي ستكون كبش الفداء. وهكذا، أصبحت كلمة الديمقراطية تترادف مع واقع «التفكك والانقسام» الذي من شأنه تيسير التسلل الأجنبي (الغربي/الإسرائيلي)، ومن ثم تقويض عملية تأسيس دولة عربية عظمى، تتمتع بعدالة اجتماعية، على غرار نموذج الاتحاد السوفيتي.

في صباح يوم ٥ يونيو ١٩٦٧، استيقظ الشعب المصري ليكتشف أنه لم يخسر ديمقراطيته فحسب، بل خسر أيضاً قطعة غالية من أرضه، وكرامته، وحلمه بالمجد والعدالة. وفي يومي ٩، و١٠ يونيو، انطلق المصريون إلى الشوارع للتظاهر ضد ما حدث من هزيمة، وللتعبير عن تأييدهم للزعيم المستبد الذي كان يرأسهم. فلم يكن في خيالهم أن حاكماً آخراً سيكون في استطاعته استعادة ترابهم المحتل، ولم يكن الخيار الآخر سيتطلب إيجاد حاكم آخر فحسب، بل ربما سيتطلب الخضوع لنظام حكم جديد أيضاً.

[١] كان ذلك في الوقت الذي نشرت فيه الدراسة، ويقترب الآن عدد سكان مصر من ٩٠ مليون نسمة.

بعد مرور تسعة أشهر، خرج المصريون في فبراير ١٩٦٨ إلى الشوارع مرة أخرى، متظاهرين هذه المرة ضد الأحكام المخففة التي صدرت ضد مجموعة من قادة الجيش، ضحى بهم ذلك النظام الذي رفض أن يحاسب نفسه على الإخفاق في تحمل المسئوليات الواقعة على عاتقه. لم تكن المشكلة بالنسبة للشعب المصري، الأحكام المخففة مقارنة بقدر الهزيمة الفادحة فحسب، فقد كان الشعب مقتنعاً بأن الهزيمة ترجع أسبابها إلى أوضاع سياسية تماماً ، مثلما ترجع إلى قصور عسكري. ومن هذا المنطلق، كانت الشعارات التي عبر بها الشعب عن مطالبه تنادي بالديمقراطية وحرية الصحافة، جنبا الي جنب إعادة محاكمة قادة الجيش.

وفي هذا الصدد، يمكن القول إن التظاهرات التي اندلعت في فبراير من عام ١٩٦٨ كانت بمثابة الخطوة الأولى في مشوار شاق وطويل نحو إعادة اكتشاف العلاقة التي تربط بين الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان؛ إلا أن هذا المشوار لم يكتمل. في بواكير القرن العشرين، ظهر أول إرهاصات إدراك وتهميش هذه العلاقة، ولكن بعض العوامل –التي لا مجال لتناول معظمها هنا– ساعدت على الفصل بينها. وكان من أبرز هذه العوامل الصراع العربي/الإسرائيلي الذي بدأ باغتصاب نصف الأراضي الفلسطينية في عام ١٩٤٨؛ بغية تأسيس دولة إسرائيلية بمساعدة القوى الغربية الكبرى. ويعد هذا الصراع أيضاً من العوامل الأساسية التي اعتمد عليها النظام الحاكم في حرمان المصريين من الديمقراطية. وفي الثمانينيات والتسعينيات، جرت عملية إعادة تشكل للتيارات السياسية التي كانت إما مهملة أو مهمشة من قبل النظام الناصري؛ ومن ثم، أصبح لمصر نظام سياسي مختلف قليلا عن نظام الرئيس الراحل جمال عبد الناصر.

كان **الاتجاه السياسي الأول**، الذي ساد رسميا البلاد بعد وفاة جمال عبد الناصر في ١٩٧٠، تمثل في العمل على: ١) إعادة هيكلة الاقتصاد الوطني بحيث يكون لكل من القطاع الخاص ورأس المال الأجنبي دور أكبر في البلاد، مقارنة بالقطاع العام. ٢) إعادة هيكلة العلاقات الدولية بحيث تنفتح على إسرائيل (وهو ما أصبح اليوم واقعاً نعيشه) والغرب، وذلك لقطع الطريق أمام وقوع أي مواجهات. ٣) إعادة هيكلة الساحة السياسية المحلية بحيث يكون للتعددية الحزبية المقيَّدة مكان بجانب الحزب الواحد الحاكم غير القابل للتغيير. ٤) إقصاء الجيش من الواجهة الأساسية للحياة السياسية، مع الحفاظ على دوره في تحديد مسار القضايا الاستراتيجية الكبرى.

الاتجاه السياسي الثاني هو نوع آخر من أنواع الأيديولوجية الناصرية المعدَّلة، التي تضمن للقطاع العام دوراً ريادياً في البلاد، ولا تعترف بإسرائيل، وتعتبر الصراع العربي/ الإسرائيلي القضية المحورية التي يجب أن تتحدد بموجبها جميع السياسات الداخلية والخارجية الأخرى، بما في ذلك العلاقة مع الغرب. ويخول هذا الاتجاه للجيش دوراً مهماً ليس في مصر وحدها، وإنما في العالم العربي بأسره، معتبراً إياه نقطة الانطلاق اللازمة لإرساء الوحدة القومية العربية. كما يُنظر للدور الذي يقوم به الجيش أيضاً بوصفه دوراً حازماً في التصدي لإسرائيل، وكذا في توحيد صفوف الدول العربية لمواجهة خطر المستعمر الغربي. وفيما يتعلق بمبدأ الديمقراطية، فإن هذا الاتجاه السياسي يتبنى نهج التعددية الحزبية المقيَّدة نفسه الذي يتبناه أنصار الاتجاه السياسي الأول، بيد أن الخطاب السياسي للاتجاه الثاني ربما يعطي انطباعاً بأنه يتقبل مبدأ التعددية الحزبية أكثر مما يتقبله الاتجاه الأول . أكثر الأحزاب تأييداً لوجهة النظر هذه هو حزب المعارضة الناصري، المعتَرَف به رسمياً، والمدعوم حينذاك من بعض المجموعات الصغيرة من الطلاب.

أما **الاتجاه الثالث**، فهو اليسار الماركسي وغير الماركسي، وهو يختلف عن الاتجاه الثاني في أنه لا يؤيد فكرة تخويل الجيش دورا رياديا. ورغم عدائه للغرب، فان بعض جماعاته لا

تمانع في الاعتراف بإسرائيل طالما كان ذلك في إطار خريطة جديدة، وكذا توازن جديد بين القوى. ويتميز هذا الاتجاه بايمانه الملموس بمبدأ التعددية السياسية. ويتجسد هذا الاتجاه في أوساط المثقفين وعددا من المجموعات الصغيرة النقابية والعمالية.

يتمثل **الاتجاه الرابع** في النمط الليبرالي، الذي يؤيد مبدأ الخصخصة، وتقليص دور الجيش، وإنشاء نظام برلماني ديمقراطي حقيقي، والانفتاح التام على الغرب. الجدير بالذكر أن جذور هذا الاتجاه لا تزال ضعيفة منذ دحره في يوليو عام ١٩٥٢، حينما تولى الجيش زمام الأمور، وهذا ما عرقل بشدة الدفع به قدماً. هذا إلى جانب أن هذا الاتجاه يضع على رأس أولوياته مسألة التصدي للعالم الخارجي (إسرائيل والغرب)، على حساب الاهتمام بالقضايا الداخلية. وهذه العوامل مجتمعة هي ما تدفع بالحزب الممثل لهذا الاتجاه (الوفد) إلى التأرجح بين التحالف مع الإخوان المسلمين أو مع الحزب الحاكم، سواءً كان ذلك بشكل سري أو علني.

وأخيراً يأتي **الاتجاه الإسلامي**، وهو الاتجاه الثاني بعد اتجاه الأيديولوجية الناصرية

المعدَّلة والمعاد هيكلتها، من حيث نفوذه وتأثيره على الحياة السياسية في البلاد. ويتمحور تركيز هذا الاتجاه حول تطبيق الشريعة الإسلامية وتأسيس دولة إسلامية؛ وهذا هو النهج الذي يتبناه في تحديد الاستراتيجيات الأخرى التي تمس سائر الموضوعات الحيوية. والاتجاه الإسلامي لديه قبول لفكرة التعددية السياسية، ولكن شريطة توافق ذلك، أو على الأقل عدم تعارضه، وأحكام الشريعة. كما أنه يرى للجيش دوراً مركزياً، ولكنه يسعى إلى أسلمته. وتؤيد الحركة الإسلامية وجود نظام اقتصادي رأسمالي، يدور حول نمط المبادئ الاقتصادية التي أقرها الدين الإسلامي. ويعود كرهها لإسرائيل والغرب عليها بكثير من النفع، إذ تستغل الجماعات الإسلامية هذه النقطة كوسيلة تكتيكية لحشد الجماهير لصفها. وهي تحث الناس على الإيمان بأن السياسة الإسلامية هي البديل الوحيد الذي من شأنه أن يضم العرب كافة (بما فيهم مَن يعتنق الدين المسيحي) تحت مظلته، مستفيدة من مناخ الاستقطاب الحالي، وعقب هزيمة يونيو ٦٧ التي أصابت القوميين العرب والناصريين والماركسيين بأضرار جسيمة.

أشهر المنظمات السياسية تمثيلاً للحركة الإسلامية هي جماعة الإخوان المسلمين، بل إنها أكثر الجماعات نفوذاً، وأكثرها انخراطاً في الحياة السياسية. وفي حين يوجد بعض الإسلاميين البارزين المعتدلين في آرائهم، والذين لا تتسم أفكارهم بالصرامة نفسها التي تتسم بها جماعة الإخوان المسلمين، فإن جهود هؤلاء في النهاية تعود بالنفع على الحركة الإسلامية بصفة عامة والإخوان المسلمين بصفة خاصة. وفي الكفة الأخرى من ميزان التطرف تأتي المجموعات المسلحة الأكثر تشددا؛ ولكن نفوذ هذه المجموعات انحسر بشكل متزايد منذ بواكير التسعينيات لصالح جماعة الإخوان المسلمين.

على أرضية هذه القوى، بادرت مجموعة من الشخصيات المصرية البارزة، الذين ينتمون إلى مدارس سياسية مختلفة، بتأسيس فرع المنظمة العربية لحقوق الإنسان في مصر أبريل ١٩٨٥، ليصبح اسمه بعد ثلاثة أعوام المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. عقب تأسيسها بخمسة أعوام، أصبح للمنظمة المصرية شأن سياسي في مصر، فسرعان ما نشأ على إثرها العديد من المنظمات الأهلية الحقوقية المتخصصة التي أضفت مزيدا من الحيوية على المجتمع المدني المصري، وكذا المجتمع السياسي.

كانت المنظمة العربية لحقوق الإنسان قد تأسست بقرار صدر عن مؤتمر إقليمي عربي حول الديمقراطية. وشأنها شأن المنظمات الأهلية الحقوقية العربية التي تأسست فيما بعد،

كان لنشأتها، وتطورها، ووضع جدول أعمالها صلة وثيقة بما يدور على ساحة الصراع العربي/الإسرائيلي. ففي أعقاب العدوان الإسرائيلي على لبنان في يونيو من عام ١٩٨٢، الذي أدى إلى وقوع أول عاصمة عربية (بيروت) تحت الاحتلال منذ تأسيس دولة إسرائيل، عقد بعض أبرز الشخصيات العربية على الساحة السياسية والثقافية مؤتمرا حول إشكالية الديمقراطية في العالم العربي. كان محور اهتمام المؤتمر يدور حول نفس أسباب اندلاع مظاهرات عام ١٩٦٨ في مصر؛ أي بعد هزيمة يونيو عام ١٩٦٧، وإخفاق العالم العربي في إنقاذ لبنان وبيروت عام ١٩٨٢، وإرجاع أسباب ذلك إلى انتشار الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي، وقمع حرية الرأي والتعبير، وكذا حق المشاركة في صنع القرار، والاعتداء على كرامة المواطن في العالم العربي. وكلها أسباب أدت بمجتمعاتنا السياسية إلى الهلاك.

ومع هذا، كان الحافز وراء تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان أكثر تأثراً بما كان يدور في الساحة السياسية المصرية، التي طالما لعبت الجماعات الإسلامية دوراً كبيراً في تشكيلها لمدة عقد من الزمان. ففي منتصف السبعينيات، عادت الجماعات الإسلامية مرة أخرى إلى الساحة السياسية بعد غياب دام أعواما عديدة إما خلف القضبان أو في منفى طوعي بعيداً عن أنظار عبد الناصر وملاحقته لهم. وعقب تولي الرئيس السادات الحكم في عام ١٩٧٠، بعد وفاة عبد الناصر، بادر بعقد مصالحة سياسية مع الجماعات الإسلامية، وهو ما تطور فيما بعد ليصبح تحالفاً صريحاً، كان يُقصد به التصدي للدور النشط الذي كان يلعبه اليساريون الناصريون والماركسيون الموجودون في الحركة الطلابية، ومن ثَمّ داخل المجتمع. وفي هذا الصدد، منح السادات للتيار الإسلامي مكانا في وضع المناهج التعليمية، وكذا في تصميم البرامج الإعلامية . وفيما بعد، ترسخت العلاقة بين الطرفين بإدخال تعديل على الدستور ينص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وامتناناً له، أيّدت الجماعات الإسلامية نظام السادات، وخاضت بشكل يومي معارك دامية بهدف تهميش الجماعات الناصرية والماركسية تماما، لاسيما الناشطة داخل الجامعة. وظل هذا التحالف قائماً إلى أن تم اغتيال السادات على يد أعضاء جماعة الجهاد في عام ١٩٨١.

كان لعملية الاغتيال هذه، وكذا لأعمال العنف الشنعاء التي صاحبتها وتلتها، دور الحافز وراء تأسيس المنظمة المصرية لحقوق الإنسان؛ ففي عام ١٩٨٥ كان الوضع بالنسبة لحقوق الإنسان يتسم بما يلي:

- إعلان حالة الطوارئ في عام ١٩٨١، والتي ظلت نافذة منذ ذلك الحين. وبموجبها تمتعت قوات الأمن بسلطات واسعة النطاق من حيث صلاحياتها لاحتجاز الأفراد، وتوسيع دائرة المشتبه بهم. كما منحت حالة الطوارئ أيضاً بعض المسئولين فرصة الإفلات من العقاب على بعض الممارسات التعسفية التي اقترفوها، وذلك مثل فرض عقوبات جماعية على أحياء أو قرى بأكملها، بهدف الضغط على الجناة أو المشتبه بهم الهاربين، وإجبارهم على تسليم أنفسهم، باحتجاز أفراد أسرهم رهينة، وذلك بالتحايل على القانون، بما في ذلك قانون الطوارئ ذاته.
- تصاعد أعمال العنف الدامية بين جهاز الأمن والجماعات الإسلامية المسلحة. وقد تطورت أعمال عنف الجماعات فيما بعد لتشمل المثقفين العلمانيين، والأقباط، والسائحين، فضلاً عن المارّة الأبرياء.
- استخدام أساليب التعذيب مجددا كممارسة روتينية ضد المشتبه في استخدامهم العنف السياسي، وحماية مرتكبي التعذيب من الملاحقة القضائية. ، كان استخدام أساليب التعذيب تحت الحكم الناصري سائداً ومُجازاً، أما في ظل حكم السادات، فقد أوقف استخدامه رسمياً أوبشكل منهجي مع السياسيين، وانحصر فقط داخل أقسام الشرطة في حالات فردية مع الجناة المشتبه فيهم. أما بعد اغتيال السادات، فقد عادت أساليب التعذيب مرة أخرى لتصبح ممارسة روتينية.
- تصاعد الضغوط ضد حريات الفكر والعقيدة والرأي، نتيجة لنمو الحركة الإسلامية (على الصعيدين المسلح وغير المسلح)، وكذلك بسبب خضوع الدولة، بشكل تدريجي ومتزايد، إلى أشكال من الضغوط تحت مسمى الدين.

أي الطرفين أكثر خطرا؟

تنحدر غالبية الأعضاء المؤسسين للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان من خلفيات علمانية، وهو ما انعكس في تكوين مجلس الأمناء (١٩٨٥-١٩٨٦). في البدء، كان النشاط الرئيسي للمجلس مواجهة الانتهاكات التي يرتكبها السياسيون الإسلاميون ضد حقوق الإنسان، ثم انتقلت المنظمة بالتعاون مع مجموعة نسائية، لتكوين مجموعة جديدة للدفاع عن الوحدة الوطنية (بين المسلمين والمسيحيين)، فكانت تدافع عن حرية الفكر والمعتقد والدين في مواجهة

الضغوط الهائلة التي مارستها الأصولية الإسلامية؛ وتطلَّب هذا المشروع قدرا هائلا من الجهد والوقت من جانب هذه المنظمة الصاعدة.

لم يكن التعامل مع قضية الدفاع عن حقوق السياسيين الإسلاميين الإنسانية من القضايا اليسيرة على أناس قضوا قسطا كبيرا من حياتهم في صراع فكري أو سياسي مع الإسلاميين. إضافةً إلى ذلك، عندما اندلع العنف الدموي، بدأ الحقوقيون يدركون أنهم قد يصبحون هم أنفسهم أهدافا -إن لم يكن الآن فربما في وقت لاحق- إذا أمسك الإسلاميون بزمام السلطة. كان السؤال باختصار: هل بوسعهم غض الطرف عما فعله الإسلاميون في المفكرين والسياسيين، بل و حتي في محاميهم السابقين، بعدما أمسكوا بمقاليد الحكم في إيران آنذاك، بينما باسم حقوق الإنسان، هل يقف الحقوقيون المصريون اليوم بجانب جلاديهم المحتملين؟

لم تكن هذه المعضلة مقصورة فحسب على الحركة المصرية لحقوق الإنسان، بل واجهت نظيرتها في الجزائر المشكلة ذاتها، ومن ثم نشأت منظمتان لحقوق الإنسان، ركزت كل منهما على نمط من أنماط انتهاكات حقوق الإنسان: منظمة معنية بانتهاكات الإسلاميين، وأخرى معنية بانتهاكات أجهزة أمن الدولة.

وطُرح السؤال مرة ثانية بعد ثمانية أعوام في الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، فأفضى إلى صراعات مريرة، ثم جاء قرار التونسيين في عام ١٩٩٤ ليكون مغايرا لقرار المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. حيث انتصر الجناح الذي رفض الدفاع عن حقوق الإسلاميين الإنسانية، في ظل الاعتقاد الخاطئ بأن السلطات التونسية قد تدعم حركة حقوق الإنسان ضد الفئة التي تشكل «خطرا أكبر» على حقوق الإنسان. وقد أدى هذا المنظور، مع مرور الوقت، إلى إضعاف الرابطة التونسية بشكل كبير، وسهّل الأمر على السلطات لتهميش دورها والتحكم فيها، ثم الاعتداء على قياداتها. واليوم، تمارس الحكومة التونسية أعمالا قمعية وحشية ضد الإسلاميين، والمدافعين عن حقوق الإنسان العلمانيين على حد سواء [٢].

إن امتناع أو رفض منظمة لحقوق الإنسان الدفاع عن الحقوق الإنسانية لفئة سياسية أو غير سياسية، قد يعني أن الاعتبارات السياسية -وليس الاعتبارات المعنية بحقوق الإنسان- هي التي تحدد استراتيجيات حقوق الإنسان. كما أنه قد يعني ضمنا نشوء تحالف سياسي لا مبدئي مع حكومة قادرة على ارتكاب انتهاكات سافرة ضد حقوق الإنسان. وأخيرا، قد

[٢] لاحظ أن هذه الدراسة نشرت قبل اندلاع الثورة التونسية بخمسة أعوام.

يتطلب هذا الرفض من المنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق الإنسان، أن تتخلي عن أحد أهم أدوارها؛ ألا وهو السعي إلى أن تكون الممارسة السياسية أكثر التزاما بالمعايير الأخلاقية، وذلك باتساقها مع مبادئ حقوق الإنسان – أو على أقل تقدير ألا تتعارض مع تلك المبادئ. باختصار، قد تتعرض منظمات حقوق الإنسان، التي تبرم مثل هذه الصفقة مع «الشيطان»، إلى فقدان مصداقيتها والتهميش بصورة أسهل، مما شهدته تونس.

قد لا تكون «لا» هي الإجابة الحكيمة على السؤال المطروح: هل علينا الدفاع عن حقوق الإسلاميين الإنسانية أم لا؟ إذ أن صياغة هذا السؤال بهذا الشكل تحديدا تشير ضمنا إلى أن الحكومات لا تستطيع مواجهة عنف الجماعات السياسية المسلحة دون انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان. مما لا شك فيه أن هذه المواجهات العنيفة تقتضي من الحكومات توخّي الحذر المدروس، واتخاذ تدابير أمنية وقائية، وهو ما يجب أن تأخذه أي منظمة لحقوق الإنسان بعين الاعتبار. ولكن هذا لا يعني أن تتغاضى هذه المنظمات عن الممارسات التي تخرق القانون بصفة شبه روتينية، أو التي تنتهك حقوق الإنسان على نطاق واسع.

كان هذا هو الاعتبار الأهم عند مناقشة الأمر في المنظمة المصرية لحقوق الانسان، لأنه يعني ضمنا إعطاء موافقة مسبقة لانتهاكات حقوق الإنسان؛ بل إنه يعد بمثابة تسييس لما يقوم به المدافعون عن حقوق الإنسان من عمل يومي، عبر انشغالهم بهذا السؤال: «إلى أي مدى تضعف هذه المواجهات خطر عنف (الإسلاميين) أو الخطر التقليدي (الحكومة)؟».

مثل هذا السؤال لن يُطرح عند الاعتداء على الإسلاميين فحسب، بل أيضا عندما يُطلب من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أن تأخذ موقفا معارضا لقمع القوى غير الإسلامية: إضراب العمال على سبيل المثال. لذلك تقع هذه «الحسابات» السياسية خارج دائرة الدفاع عن حقوق الإنسان والمبادئ والأخلاق.

من ناحية أخرى ،قد يعني انتهاج أي استراتيجية قائمة على تطبيق انتقائي، أن بعض الفئات من الضحايا يتم إقصاؤها من جدول أعمال المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بناءً على خلفياتهم السياسية أو الدينية، أو بصيغة أكثر صدقا، بناءً على أسباب سياسية ناشئة عن التوجه السياسي لأولئك المسئولين في المنظمة ! وهو أمر بالغ الخطورة فيما يتعلق بالتمييز ضد فئة من فئات الشعب، حتى وإن كانت ضالعة في انتهاك حقوق الإنسان. إضافةً إلى ذلك، قد يُضعف ذلك من مصداقية المنظمة وقدرتها على الدفاع عن ضحايا آخرين وحمايتهم، إذ أن منظمات حقوق الإنسان ليس لديها ما هو أهم من قدرتها على تعبئة الرأي العام المحلي

والدولي للضغط على الحكومات من أجل منع انتهاكات حقوق الإنسان أو القضاء عليها. إذا ضعفت المصداقية في نظر الرأي العام، فإن المنظمة المعنية تخسر قدرتها على الفعل والتأثير.

وعلى ذلك، لم يكمن جوهر الخلاف في تفاصيل موقف المنظمة المصرية لحقوق الإنسان من الإسلاميين، بل في ماهية استراتيجيتها الأساسية. هل يجب أن تلتزم المنظمة بما تمليه عليها أخلاقيات رسالتها وفقا للمبادئ والآليات المعترف بها دوليا للدفاع عن الضحايا، دون تردد أو اعتبار لخلفياتهم السياسية والأيديولوجية والدينية، أو للاتهامات الموجَّهة إليهم، حتى وإن كانت انتهاكات لحقوق الإنسان؟ أو هل يجب أن تنتهج المنظمة السبيل المؤدي إلى تخليها عن الأخلاق والمبادئ بما يؤدي في نهاية المطاف إلى انهيارها؟ وهو المصير الذي آلت إليه مؤسسات حقوق الإنسان التي أنشأها الإسلاميون في مصر، نتيجة اتباع استراتيجيتهم القائمة على الدفاع عن الضحايا المنحدرين من اتجاه سياسي واحد فقط، أو بشكل أدق، من منظمة سياسية واحدة: الإخوان المسلمين. كانت مشكلة الخلاف الرئيسية داخل المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ماثلة في الرأي الذي تبناه جناح – تم دحضه في النهاية– بأن النقد الموجَّه لما تقوم به وتسجله الحكومة المصرية من ممارسات لحقوق الإنسان قد يضعف قوتها السياسية لصالح العدو «الأخطر» (الإسلاميين). وأدى هذا الأمر إلى الجدل حول ما إذا كان على المنظمة أن تستبعد أنشطة الدفاع عن حقوق الإنسان، مثل مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان ورصدها ورفع التقارير بشأنها، ليقتصر دورها على الأنشطة الثقافية التي تستهدف نشر مبادئ حقوق الإنسان.

كما طفت على السطح قضية خلافية أخرى عندما رفضت الحكومة المصرية، بعد نحو عامين من إنشاء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، الاعتراف بها أو التعامل معها. وأدى هذا التطور إلى فرض تحد على المنظمة للرد بالاختيار بين أمرين: اقتراح الجناح الذي يساند تحجيم نطاق أنشطة المنظمة، أو تجميد أنشطتها بهدف تجنب الصدام مع السلطات؛ أو اقتراح الجناح الآخر، بأن على المنظمة تواصل نشاطها باعتبار أن أي منظمة لحقوق الإنسان لا تستطيع الدفاع عن حقها في الوجود، لا يمكنها الدفاع عن حقوق الآخرين. دون الخوض في تفاصيل ذلك الخلاف الفكري، يكفي القول إن الجناح الثاني هو الذي نجح في تسييد رؤيته على الرغم أنه لم يكن يمثل سوى أقلية صغيرة من مجلس الأمناء (عضوين من أحد عشر عضوا). ذلك الوضع غير المتكافئ، بادرت أغلبية المجلس بتقديم اقتراح ديمقراطي بعقد اجتماع للتشاور مع أعضاء المنظمة. وعند عرض الأمر علي الاجتماع العام أيد المشاركون بالإجماع رأي الأقلية. وفي أغسطس ١٩٨٩، بعد مرور عام على وضع خطة العمل الجديدة

،التي أدرجت الدفاع عن الإسلاميين ومواصلة العمل رغم الضغوط التي تمارسها الحكومة ورفضها تسجيل المنظمة، دفعت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ثمن استراتيجيتها الجديدة: إذ تم اعتقال عضوين من المجلس الجديد وتعذيبهما أثناء موجة من الاعتقالات التي طالت نحو ستين شخصا، بذريعة تهمة ملفّقة هى "تأسيس منظمة شيوعية"!

استراتيجية شاملة وفعالة:

خلال العام الأول من عمل مجلس الأمناء الجديد، نفذت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان استرتيجيتها الجديدة، في أكثر من مناسبة، بالتدخل للدفاع عن قضايا بارزة تتعلق بالإسلاميين، حيث نجحت في التدخل لوقف عملية جلد عبود الزمر، قيادي حركة الجهاد الإسلامية، وزملائه الذين كانوا مسجونين لضلوعهم في جريمة اغتيال السادات. كان أمرا مثيرا للاهتمام أن يتقدم قيادي بارز، من أشهر جماعتين من الجماعات الإسلامية المسلحة، بشكوى إلى منظمة لحقوق الإنسان، خاصة أن الكثير من فقهاء الشريعة يعتبرون الجلد عقوبة شرعية. في المقابل أقامت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان الحجة على أن جلد المسجونين هو عقاب وحشي ومهين حرّمته الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب التي صادقت مصر عليها قبل ثلاثة أعوام من ذلك التوقيت.

كما تدخلت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان في قضية طلعت فؤاد قاسم، وهو أحد القيادات الرئيسية في ثاني أبرز جماعة من الجماعات الإسلامية المسلحة، حيث أكمل في سبتمبر ١٩٨٨ مدة سجنه المحددة بسبعة أعوام، والتي قضاها تنفيذا لحكم ضده بسبب الدور الذي قام به في اغتيال السادات، إلا أنه لم يُطلق سراحه. وكان قد خضع لأفظع أنواع التعذيب في العام الذي سبق تدخل المنظمة. ثم تدخلت المنظمة في قضية أعضاء بمنظمة شيعية مزعومة، جرى اعتقالهم في عام ١٩٨٩ وتعرضوا لأسوأ أشكال التعذيب. ولأول مرة تضمنت تقارير المنظمة وصف حي مفصل لبعض الوسائل السادية المستخدمة في التعذيب . وقد أُطلق سراحهم جميعا في وقت لاحق. هناك مثال آخر لمجموعة مشتبه في اتصالها بجماعة الإخوان المسلمين؛ وقد تم اعتقالهم مع ثمانية أطفال، تتراوح أعمارهم ما بين ست وعشر سنوات، حيث كانوا مشاركين في معسكر صيفي اتهمت سلطات الأمن الأعضاء البالغين فيه بإدارته لغرض غرس أفكار دينية متطرفة. ومكث الأطفال ليلتين في قسم الشرطة حيث تعرضوا لأشكال مختلفة من سوء المعاملة بما فيها الضرب؛ في حين مكث البالغون عدة أسابيع حيث تعرضوا لمختلف صنوف

التعذيب إلى أن أُطلق سراحهم دون محاكمة. مثال آخر وقع في ١١ سبتمبر ١٩٩٠، إذ تقدمت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان باتهام خطير ضد أجهزة أمن الدولة: اغتيال المتحدث باسم الجماعة الإسلامية المسلحة، الذي قُتل رميا بالرصاص في الشارع قبل تسعة أيام من ذلك التاريخ . وجهت المنظمة اتهامها بناءً على تحقيق متميز قامت به. وفي الشهر التالي، قامت الجماعة الإسلامية باغتيال رئيس مجلس الشعب في عملية انتقامية. هذه بعض أشهر القضايا، من بين قضايا عديدة تبنتها المنظمة المصرية لحقوق الإنسان متعلقة بأعضاء الحركة الإسلامية خلال الفترة التالية لحسم الصراع داخل المنظمة.

لم تقتصر حملات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على قضايا الإسلاميين، بل تدخلت أيضا في أثناء الفترة ذاتها، التي سبق ذكرها، في العديد من القضايا المتعلقة بضحايا اعتبرتهم السلطات معارضين يساريين. وتضمنت هذه القضايا قمع العمال في إضرابات مصنع الحديد والصلب بحلوان، وحملات ضد حزب العمال الشيوعي والحزب الشيوعي المصري، وعدد من القضايا الفردية لأعضاء النقابات. كما تبنت قضايا لمواطنين، بل حتى لأفراد من أمناء الشرطة، تم اعتقالهم وتعذيبهم لمطالبتهم ببعض التحسينات في ظروف العمل. وفي يناير ١٩٩٠، بدأت المنظمة بإصدار ما يمكن تسميته تقارير نوعية خاصة بانتهاكات حقوق الإنسان، حيث تتبعت هذه التقارير الشاملة الضحايا من مختلف الخلفيات السياسية و النقابية الذين خضعوا جميعا لنفس أنواع الانتهاكات. وفي يناير ١٩٩٠(نتيجة لما قامت به المنظمة من حملات من بين عوامل أخرى)، أقيل وزير الداخلية الذي كان الأشرس والأعنف في تاريخ مصر منذ عهد عبد الناصر. وقد اعتاد -في أكثر من مناسبة- الهجوم على المنظمة المصرية لحقوق الإنسان باستخدام لغة تتسم بالحدة والبذاءة.

وجهت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان نقدا لاذعا -سواء كان نقدا مباشرا أو غير مباشر- لممارسات الجماعات الإسلامية التي تنتهك حقوق الإنسان بالتحريض على العنف، أو بنشر التعصب الديني والطائفي، أو الحث على الحد من حرية الرأي والتعبير والمعتقد. وأصدرت المنظمة عددا من التقارير التي تؤكد وتوثق أعمال العنف التي يرتكبها الإسلاميون (تماما كما فعلت مع انتهاكات الحكومة لحقوق الإنسان)، وطالبت الجماعات المسلحة بإلقاء أسلحتها. كان هذا التوجه غير مسبوق بين المنظمات الحقوقية الدولية والمحلية، التي اقتصر عملها بشكل عام على التصدي لانتهاكات الحكومات، واعتبرت الاعتداء علي حقوق الإنسان من أطراف غير تابعو للدولة ، من اختصاص القانون الدولي الإنساني (وليس قانون حقوق الإنسان).

من بين القضايا الحساسة أيضا، مسألة الرقابة التي مارستها مؤسسة الأزهر على حرية الرأي والفكر والإبداع الفني. حيث توسع الدور الرقابي الذي فوضته الدولة للأزهر مع تنامي الحركة الإسلامية واستسلام الدولة لها في الميادين الفكرية والثقافية. وتبنت المنظمة قضايا متعلقة بحرية الرأي والفكر والمعتقد، من بينها قضايا كُتّاب اتُّهموا بـ«ازدراء الأديان». كما تبنت قضايا لأشخاص تعرضوا للاضطهاد بسبب تغيير ديانتهم من الإسلام إلى المسيحية. جدير بالذكر أن جميع وسائل الإعلام امتنعت عن الإشارة إلى تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان بشأن الموضوع الأخير. إضافة إلى ذلك، عندما برر بعض علماء الإسلام –ممن يُنظر إليهم باعتبارهم قادة روحيين معتدلين ذوي نفوذ– أعمال العنف، وجهت المنظمة نقدا شديد اللهجة لمواقفهم بشكل علني.

ربما أبلغ صورة تعبر عن عمق التزام المنظمة بمبادئ حقوق الإنسان، هو الموقف الذي اتخذته بعد اغتيال أحد الأعضاء المؤسسين للمنظمة، وهو المفكر العلماني فرج فوده الذي كان عضوا في مجلس الأمناء من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٨٩. تم اغتيال فوده في يونيو ١٩٩٢ على أيدي أعضاء الجماعة الإسلامية المسلحة بذريعة «كراهيته للإسلام». بعد أن أصدر عدد من علماء الأزهر بيانا واصفين إياه بذلك؛ وعليه، أصدرت المنظمة بيانا شديد اللهجة يهاجم هذه المواقف. ولكن عندما نما إلى علم المنظمة أن أولئك المشتبه فيهم بقتله قد تعرضوا للتعذيب، تدخلت لدى النائب العام لمناشدته وقف التعذيب ومحاكمة المتهمين.

الخلاصة:

تناولت هذه الدراسة بعض الاستراتيجيات التي تنتهجها الحركة المصرية لحقوق الإنسان، بالتركيز على كفاح المنظمة المصرية لحقوق الإنسان من أجل الالتزام بالمبادئ العالمية لحقوق الإنسان، وإصرارها على الفصل بين ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان وبين خلفياتهم السياسية والأيديولوجية والدينية. وقد أسبغت هذه الاستراتيجية على المنظمة قوة معنوية، وحررتها من أن تكون مدينة لأي فصيل من فصائل المجتمع. كان هناك بالفعل ما يدعو معظم الفصائل السياسية للشعور بالامتنان للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ربما كانت المفارقة هى في نظرة الإسلاميين للمنظمة التي امتزجت فيها مشاعر التقدير بالكراهية.

كما منحت هذه الاستراتيجية المنظمة المصرية لحقوق الإنسان القدرة على اتخاذ مواقف جريئة للدفاع عن حقوق الإنسان بشأن قضايا حساسة جدا، لم يكن لها أن تتخذها لو اقتصر عملها على جبهة واحدة، أى بالتركيز فقط على انتهاكات الإسلاميين لحقوق الإنسان.

هل يقف تفسير الشريعة الإسلامية عائقاً أمام ممارسة حرية المعتقد فى مصر؟

دراسة فى فقه مجلس الدولة*

معتز الفجيري **

تمهيـــد:

أثارت أوضاع حرية الدين والمعتقد في مصر اهتمام الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أثناء مناقشة حالة حقوق الإنسان العامة في البلاد خلال الاستعراض الدوري الشامل في مجلس حقوق الإنسان عام ٢٠٠٩.(١) هذا فضلا عن أنها مازالت محور تركيز عدد كبير من التقارير التي تداوم على إصدارها العديد من منظمات حقوق إنسان المحلية والدولية ٢٠١١.(٢) حرية الفكر والدين والمعتقد من الحقوق الأصيلة في القانون الدولي لحقوق الإنسان بوصفها معيارا رئيسيا لأي مجتمع ديمقراطي وتعددي حديث، وتتضمن كافة معاهدات حقوق الإنسان الدولية والقانونية نصاً بشأن هذا الحق الأساسي.(٣) وفقاً للجنة حقوق الإنسان، ينطوي هذا الحق على حقوق الفرد في اعتناق أي معتقد أو دين دون قيد، وحقوق الأفراد في ممارسة معتقداتهم ودياناتهم، بما في ذلك حق الأفراد في تغيير دينهم ومعتقدهم.(٤) وفي هذا الإطار

* مترجم عن اللغة الإنجليزية.

**باحث دكتوراه في القانون– كلية الدراسات الشرقية والأفريقية–جامعة لندن.

لا يمكن أن يكون اعتراف الدولة بدين واحد بوصفه دينها الرسمي مبرراً لفرض قيود على حرية الدين.[٥] وفي حين أن الدول الإسلامية تعترف بمبدأ الحرية الدينية من الناحية النظرية، فإن نطاق التطبيق العملي لهذا المبدأ أضيق مما هو منصوص عليه في القانون الدولي لحقوق الإنسان.[٦]

تبحث هذه الدراسة موقف القضاء المصري إزاء قضية تغيير الديانة والتي تعرف في أدبيات الفقه الإسلامي بالردة، مع التركيز بشكل خاص على التحول من الإسلام إلى المسيحية. الاستنتاج الرئيسي لهذه الدراسة أن القضاء المصري أخفق في التوفيق بين الإسلام بوصفه الدين الرسمي للدولة وبين حماية حرية الدين والمعتقد. حيث تكشف معظم القضايا المنظورة أمام مجلس الدولة التوتر القائم بين المفهوم المعاصر لحرية المعتقد وتفسير القضاء للشريعة الإسلامية؛ بوصفها عنصراً أساسياً ينبني عليه النظام العام في مصر. ومؤخراً، تجاوزت المحكمة الإدارية العليا الحواجز التقليدية فيما يتعلق بحق المتحولين من الإسلام للمسيحية في تسجيل انتمائهم للمسيحية في وثائق تحقيق الشخصية. قدمت المحكمة تبريراً لهذه السابقة على نحو براجماتي يقضي أنه في الدول الحديثة ينبغي أن تعكس بطاقات الهوية المعلومات الصحيحة الخاصة بكل مواطن، ولكن المحكمة لم تنظر القضية من واقع أن حرية الدين والمعتقد تمثل حقاً أساسياً للفرد. علاوة على ذلك، فإن نطاق تنفيذ هذه السابقة القضائية لا يشمل المواطنين ذوي الأصول المسلمة والذين يرغبون في الانتقال إلى المسيحية، واقتصر التطبيق على من يطلق عليهم العائدين إلى المسيحية، وهم أفراد من أصول مسيحية، وقد اعتنقوا الإسلام، ثم أعلنوا عن رغبتهم في العودة للمسيحية.

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة أجزاء: القسم الأول يدرس وضعية الشريعة الإسلامية في المنظومة الدستورية والقانونية في مصر المعاصرة، ويعطي خلفية عن الردة في القانون المصري. ويقدم الجزء الثاني تحليلاً نقدياً للفقه القانوني لمجلس الدولة بشأن الردة، وخاصة التحول عن الإسلام إلى المسيحية. ويعرض الجزء الثالث الاتجاهات الحديثة في الجدال الدائر بشأن حرية الدين والمعتقد وموقف الشريعة الإسلامية. يبرهن هذا الجزء على أن فهم المسلمين لحرية الدين والمعتقد ليس واحداً، وأنه يوجد العديد من الخيارات النظرية التي يمكن أن يوظفها القضاة المصريون لإقامة علاقة متناغمة بين الشريعة الإسلامية وحرية الدين. يقترح هذا الجزء أيضاً مجموعة من الإصلاحات الدستورية والقانونية بغية تسوية النزاعات التي طالت كثيراً حول حرية الدين والمعتقد في المحاكم المصرية، خاصة وأن مصر مقبلة على وضع دستور جديد في أعقاب ثورة ٢٥ يناير.

أولاً: الشريعة الإسلامية وحرية الدين في المنظومة الدستورية والقانونية المصرية

١- مكان الشريعة الإسلامية في المنظومة الدستورية والقانونية المصرية

منذ عام ١٩٢٣، تشير الدساتير المصرية إلى الإسلام بوصفه الدين الرسمي في مصر. واعتمدت مبادئ الشريعة بوصفها أحد مصادر التشريع للمرة الأولى في الدستور المصري عام ١٩٧١. وفي التعديلات الدستورية التي جرت عام ١٩٨٠، تم تعزيز الإشارة إلى الشريعة الإسلامية بالنص في المادة الثانية على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع". وجاء الوضع القانوني المتقدم للشريعة الإسلامية في الدستور متزامناً مع تزايد نفوذ المعارضة السياسية الإسلامية في مصر، وظهور تجارب حكم إسلامية في بلدان أخرى مثل إيران وباكستان أثناء السبعينيات من القرن الماضي.[٧] لكن طرح المادة الثانية لم يحدث تغيير كبير في المنظومة القانونية المصرية التي حافظت على سماتها العلمانية. وكما أكد بيرجر وزونيفيلد، "ثمة حل وسط وجد بين الشريعة والقانون الغربي"،[٨] فحافظت السلطة السياسية والقضاء الدستوري على إدماج الشريعة الإسلامية في المنظومة القانونية المصرية إلى الحد الأدنى.[٩] إلا أن الطبيعة المزدوجة للمنظومة الدستورية والقانونية المصرية التي تدمج جوانب من القانون الوضعي الغربي والشريعة الإسلامية فتحت الباب على مصراعيه لجدل حاد في البرلمان ووسط قوى المعارضة الإسلامية حول تطبيق الشريعة الإسلامية.[١٠] وفي الاتجاه نفسه، ذكر أحمد سيف الإسلام أن التعددية القانونية في مصر أتاحت للقضاة أن يتبنوا في بعض القضايا مواقف لا تتماشى مع حقوق الإنسان حيث درس الباحث الأحكام الصادرة عن مجلس الدولة في مجال حرية الدين، وخلص إلى أن "هذه الأحكام تحاول تطبيق المواقف التي تبناها علماء الفقه الإسلامي التقليدي منذ مئات السنين تطبيقاً حرفياً. كانت هذه المواقف مناسبة في حينها، في ذاك الوقت الذي طورت فيه هذه المواقف في الأساس، ولكنها لا تتوافق الآن مع واقع الحياة المعاصرة".[١١]

حتى قبل تبني المادة الثانية من الدستور، كان الدين في مصر عاملاً أساسياً في تحديد حقوق المواطنين وواجباتهم في الشئون الأسرية، بما في ذلك الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال، والميراث. ديانة الفرد تحدد قانون الأسرة الذي يسري عليه. إذ توجد قوانين أسرة إسلامية، و مسيحية، ويهودية. وغير مسموح بالزواج المدني في مصر. وتطبق الشريعة الإسلامية إذا لم يكن الشخص تابعاً لأية ديانة أو إذا كانت الأطراف المعنية تتبع ديانة أخرى

غير مشمولة بقوانين الأسرة الحالية.[١٢] وفيما تقتصر الشرائع غير الإسلامية على الزواج والطلاق في الحالات التي ينتمي فيها الطرفان إلى نفس الطائفة أو المذهب. وأنه في جميع الحالات الأخرى، يسري القانون الإسلامي.[١٣]

قواعد الشريعة الإسلامية مدونة في عدد من التشريعات في مصر. والمذهب الحنفي هو المصدر الأساسي للقواعد الإسلامية المعمول بها. إلا أنه متى استدعت الضرورة، يتخير المشرع أحكاما من مذاهب أخرى. وهذا الأسلوب مكّن الحكومة من إضفاء المشروعية على بعض الإصلاحات القانونية من منظور الشريعة الإسلامية مثل منح النساء الحق في تطليق أنفسهن (الخلع). ويسمح القانون المدني للقضاة اتطبيق القانون العرفي، والشريعة الإسلامية ومبدأ الإنصاف في حال عدم وجود حكم قانوني ذي صلة. وقانون الأحوال الشخصية الذي ينظم مسائل الزواج، والطلاق، والحضانة يستلزم رجوع القضاة إلى الرأي الأرجح في المذهب الحنفي حال صمت القانون حيال قضية بعينها.[١٤] لطالما نظر إلى قواعد بعينها من الشريعة الإسلامية على أنها مكون أساسي للنظام العام. وتستمد هذه النظرية قوتها من دساتير مصر المتعاقبة التي أعطت مكانة دستورية متقدمة للإسلام بوصفه الدين الرسمي للدولة أو للشريعة الإسلامية. تعطي كل هذه العوامل مبررات قانونية للأحكام القضائية بشأن الردة. وكما أشار بيرجر، فلا يمكن العثور على القواعد الخاصة بالردة في مصر إلا في أحكام القضاء حيث لا توجد أحكام صريحة سارية على الردة في القانون المصري.[١٥]

توخت المحكمة الدستورية العليا الحذر الشديد بشأن تفسير المادة الثانية من الدستور؛ مما أرجأ الأمر برمته لسنوات عدة حتى توصل القضاة إلى نظرية متوازنة كفلت استقرار النظام السياسي والقانوني القائم، وفي الوقت ذاته، أرضت المؤسسة الدينية الإسلامية والحركات الإسلامية.[١٦] فرقت المحكمة الدستورية العليا بين مبادئ وأحكام الشريعة المستمدة من نصوص قطعية الثبوت والدلالة وبين المبادئ والأحكام المستمدة من نصوص ظنية الثبوت والدلالة. أي تشريع يتناقض مع ما هو قطعي فهو غير دستوري بينما في المواضع الأخرى فإن المشرع لديه حرية اعتماد أي تشريع آخر ما دام لا يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة. ولضمان تحقيق استقرار في النظام السياسي والقانوني، أكدت المحكمة أن سريان المادة ٢ لا يتم إلا في حالة القوانين التي تم إنفاذها بعد التعديل الدستوري لعام ١٩٨٠.[١٧]

اختبرت المحكمة الدستورية العليا في القليل من القضايا ذات الصلة بالعلاقة بين تطبيق الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان. عنيت معظم هذه القضايا ببعض جوانب الشريعة الإسلامية التي

انحازت فيها المحكمة الدستورية العليا إلى حقوق الإنسان.[١٨] إلا أن القضايا المتاحة لا تبين بوضوح موقف المحكمة من مسألة الردة والتحول عن الإسلام. وقد تباينت ردود فعل القضاة إزاء النظرية التي اتبعتها المحكمة الدستورية العليا. ورغم استلهام بعض القضاة هذه النظرية في ممارساتهم القضائية، فقد شرح لومباردي وبيرجر أن قضاة آخرين كانوا مناصرين للمقاربة المحافظة للشريعة الإسلامية، سيما في القضايا المتعلقة بحرية الدين.[١٩] علاوة على ذلك، لاحظ لومباردي أن الإشارة إلى تفسير توافق التشريعات مع مقاصد الشريعة يخضع إلى تحيز القضاة المعرفي والقيمي. لذلك لا يوجد ضمان لتفسير تقدمي وليبرالي للشريعة الإسلامية بصفة دائمة إذا ما تولى القضاة المحافظون مواقع قيادية في القضاء والمحكمة الدستورية العليا.[٢٠]

٢- الردة فى القانون المصري

إن مفهوم النظام العام جوهري في فهم القيود التي وضعها القضاء المصري على الحرية الدينية. ففي قضية مشهورة متعلقة بحقوق الأقلية البهائية في ممارسة معتقدهم، حددت المحكمة العليا عام ١٩٧٥، نطاق حرية الدين في إطار قيود النظام العام. أقرت المحكمة أنه يجوز خضوع التعبير عن المعتقدات الدينية لقيود يضعها النظام العام، والأخلاق العامة. أشارت المحكمة إلى أن الشريعة الإسلامية ومبادئها تشكل عناصر رئيسية في النظام العام يمكن بموجبها تقييد الحق الدستوري في حرية الدين. وقالت المحكمة مبررة رفضها للالتماس الذي تقدم به أتباع البهائية إن الأديان السماوية فقط، أي الإسلام والمسيحية واليهودية، هي الأديان التي يمكن ممارسة شعائرها علناً في أي مجتمع إسلامي.[٢١] استشهدت المحاكم المصرية مرات عديدة بقرار المحكمة العليا المشار إليه. على سبيل المثال، أقرت المحكمة الدستورية العليا أن حرية المعتقد مطلقة، في حين قد تخضع ممارسة المعتقدات إلى قيود بناءً على النظام العام، والأخلاقيات العامة وحماية الحقوق وسمعة الآخرين.[٢٢] وكما سنرى في الأجزاء اللاحقة، استخدمت المحاكم المصرية هذه النظرية لتبرير القيود المفروضة على الردة، كما أورد بيرجر قائلاً إن "الردة في تعريف المحاكم لا تتعلق بحرية المعتقد التي تُفسر على أنها الحق في ممارسة المعتقد دون إكراه أو تحيز. الردة تشكل جزءًا من ممارسة معتقد ما يترك تنظيمه إلى "النظام الداخلي" لهذا الدين بعينه".[٢٣]

رغم أن الردة ليست جريمة في القانون المصري، فثمة تداعيات مدنية تترتب عليها؛ إذ عادة ما تحال القضايا المتعلقة بالتداعيات المترتبة على الردة إلى المحاكم المدنية نتيجة التوترات

الناشئة بين المواطنين بخصوص الزواج، أو الميراث، أو حضانة الأطفال. لقد تمعن بيرجر في دراسة الفقه القانوني المتبع في المحاكم المصرية في هذا المجال، وخلص إلى أن الردة عن الإسلام تترتب عليها عواقب خطيرة على المسائل المتعلقة بقانون الأحوال الشخصية. "فهي تبطل الزواج بمرتد، وتمنعه من الزواج من جديد، حتى وإن كان من غير مسلمة، ويحرمه من الميراث". (٢٤)

في عام ١٩٧٥، اعتبرت محكمة النقض أن الأحكام الإسلامية التقليدية الخاصة بتحريم الردة عنصر أساسي من النظام العام. وفي عام ١٩٩٦، أقرت المحكمة أن العواقب القانونية المترتبة على الردة مستمدة من المادة ٢ من دستور ١٩٧١. (٢٥) برهن بيرجر على أن الأحكام متسقة في هذا المجال. لقد أجرى مسحاً للأحكام الصادرة عن محكمتي النقض والمحكمة الإدارية العليا وخلص إلى أن "الردة تعتبر عائقاً قانونياً أمام جميع الحقوق الخاصة بالأحوال الشخصية تقريباً بما مفاده أن المرتد قد مات مدنياً". (٢٦) أبرز أحمد سيف الإسلام الذي درس مجموعة من القضايا التي نظر فيها مجلس الدولة نفس الخلاصة، حيث تم التأكيد على مبادئ قانونية معينة تتعلق بالعواقب القانونية المترتبة على الردة، منها أن المرتد ليس لديه الحق في الزواج ولا الميراث. (٢٧)

ويمكن المعاقبة على الردة في مصر بتطبيق المادة القانونية التي تعاقب على ازدراء الأديان الذي يعتبر جريمة في قانون العقوبات المصري. ناقش سوليفان بعض قضايا ازدراء الأديان التي أثيرت في الفترة من ١٩٩٠ حتى ٢٠٠١ حيث تم استخدام المادة القانونية التي تجرم ازدراء الأديان لاتهام بعض المفكرين بالإساءة إلى الإسلام. إلا أن القليل من هذه القضايا انتهى بالإدانة وإصدار أحكام بالسجن. (٢٨) أول قضية على الإطلاق أطلقت فيها محكمة صفة المرتد على مواطن مصري كانت القضية المشهورة للأكاديمي المصري نصر حامد أبو زيد، حيث اعتبرت المحكمة أبو زيد مرتداً بناءً على تقييمها لعمله الأكاديمي حول الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي. وبالتالي، أصدرت المحكمة قراراً بتفريقه عن زوجته المسلمة. في هذه القضية، لم يرتد المدعى عليه عن الإسلام عامداً متعمداً ولكنه أدين بالهرطقة. (٢٩)

٣- الردة ووثائق تحقيق الشخصية

مثّل القضاء الإداري منبراً آخر لنظر القضايا المتعلقة بالردة التي تقدم بها مواطنون

مصريون تحولوا عن الإسلام لأسباب مختلفة يطعنون فيها على رفض الحكومة تسجيل ديانتهم الجديدة في وثائق تحقيق الشخصية الخاصة بهم. يمكن تصنيف هذه القضايا إلى ثلاث فئات، تتضمن الفئة الأولى القضايا التي رفعها مواطنون كانوا مسيحيين، ولكنهم تحولوا إلى الإسلام، ثم عادوا إلى المسيحية مرة أخرى. طبقاً لما أوردته المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، فقد تم توثيق ٢٠٢ قضية في المحاكم الإدارية ضمن هذه الفئة. حيث اختار عدد هائل من المدعين التحول عن المسيحية إلى الإسلام، للاستفادة من تطبيق قانون الأسرة الإسلامي في الطلاق.[٣٠] حيث تتخذ الكنيستان الأورثوذكسية والكاثوليكية في مصر موقفاً صارماً بشأن الطلاق الذي يتطلب عادة تصريحا خاصاً من الكنسية.[٣١] وينص القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ بشأن إلغاء المحاكم الشرعية والمحاكم الملية على ما يلي: "التحول من مذهب و طائفة غير مسلمة إلى مذهب أو طائفة أخرى لا يكون قانونياً إلا إذا حدث قبل بدء التقاضي. وأثناء التقاضي، يتم الحكم على الطرفين وفقاً للدين الذي انتميا إليه وقت تحريك الدعوى القضائية. على الجانب الآخر، إذا تحول أحد طرفي التقاضي إلى الإسلام، تنص المادة ٧ على تطبيق الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، حتى إذا حدث التحول أثناء التقاضي".[٣٢]

تتضمن الفئة الثانية من القضايا تلك التي رفعها مواطنون ولدوا ونشأوا مسيحيين ولكن تحول آباؤهم إلى الإسلام، وهم دون السادسة عشرة من العمر، ولم يتمكنوا من استخراج بطاقات تحقيق الشخصية. وفي هذه الحالة، تتغير الديانة في شهادة ميلاد هؤلاء المواطنين دون علمهم. وكما لاحظت سكوت أنه "في الحالات التي يتحول فيها أحد الزوجين إلى الإسلام، عادة ما يعطى الأبناء دائماً إلى الطرف المسلم. كما أن أبناء المسلمين الذين يتحولون إلى المسيحية يظلون رسمياً مسلمين. علاوة على ذلك، عندما يتحول مسيحي إلى الإسلام، يصبح أبناؤه مسلمين بشكل تلقائي بموجب القانون.[٣٣] رفع العديد من هؤلاء قضايا في وقت لاحق أمام محاكم لتسجيل انتمائهم الأصلي للمسيحية في بطاقات تحقيق الشخصية. ودونت نحو ٨٩ قضية ضمن هذه الفئة في الفترة من ٢٠٠٥ إلى ٢٠٠٧. تتضمن الفئة الثالثة قضايا تقدم بها مسلمون تحولوا إلى المسيحية، ولكنهم لم يتمكنوا من تسجيل ديانتهم الجديدة في بطاقات تحقيق الشخصية. وكما أشار أحد المدافعين المصريين عن حقوق الإنسان، لا يوجد رقم دقيق حول عدد المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية حيث إن أغلب هؤلاء يخشون انتقام المجتمع إذا جهروا بديانتهم الجديدة.[٣٤]

ثانيا: الردة ووثائق تحقيق الشخصية فى الفقه القانوني لمجلس الدولة

نسعى هنا إلى إجراء تحليل نقدي للقرارت الأخيرة الصادرة عن مجلس الدولة في القضايا المتعلقة بالتحول من الإسلام إلى المسيحية، بغية تكوين صورة واضحة حول المنطق القانوني الذي طورته المحاكم المعنية بالردة، وحق المرتدين في تسجيل انتمائهم الديني الجديد في وثائق تحقيق الشخصية. وفي واقع قراءتنا وتحليلنا يمكن القول إن الفقه القانوني لمجلس الدولة تبنى ثلاثة اتجاهات في التعامل مع قضية الردة: المنهج المتشد، والمنهج الليبرالي، والمنهج البراجماتي.

في إطار المنهج المتشدد، رفض القضاة الشكاوى التي تقدم بها مواطنون مسلمون يريدون تسجيل ديانتهم الجديدة في بطاقات هويتهم بناءً على تحريم الردة تقليدياً في الشريعة الإسلامية، وحماية النظام العام في الدول ذات الأغلبية من المسلمين. وقد مثّل هذا المنهج المتشدد التيار الغالب في الأحكام. إلا أنه حديثاً، غلب عليه المنهج البراجماتي الذي أبقى على نفس الفهم التقليدي للردة، ولكنه أيد تسجيل الديانة الجديدة للمتحولين إلى الإسلام من أصل مسيحي استناداً إلى حماية النظام العام وبناءً على مقتضيات الدولة القومية الحديثة. هذا فيما انحاز المنهج الليبرالي لصالح حرية الدين على النحو المُعرفة به في معاهدات حقوق الإنسان، والدستور والشريعة الإسلامية. وقد اعتمد هذا المنهج الليبرالي في عدد محدود من القضايا أمام محكمة القضاء الإداري. وفي الأجزاء التالية، ندرس المناهج الثلاثة بشكل نقدي.

١- المنهج المتشدد: تغيير الديانة محظور

هذا هو أقدم المناهج التي اتبعتها المحاكم الإدارية المصرية، وهو ما مثّل سابقة اتبعتها المحاكم الأخرى بكثافة، في مجلس الدولة على مدار ثلاثة عقود إلى أن أتت المحكمة الإدارية العليا بسابقة جديدة تم بموجبها تعديل المنهج المتشدد القديم بشكل جزئي كما سنرى أدناه فيما اعتبرناه المنهج البراجماتي.

في قضية نبيل حسن صبري، أنكرت محكمة القضاء الإداري حق مسلم مصري ارتد إلى أصله المسيحي في تعديل انتمائه الديني في بطاقة الهوية. تقدم المدعي بهذه الدعوى أمام مجلس الدولة عندما رفض مكتب السجل المدني تعديل ديانته في وثائق تحقيق الشخصية. وكانت الحجة التي دفع بها المكتب هي أن الإسلام لا يسمح بالردة.[٣٥] دفع المدعي أن القانون المدني لا

يحظر على أي فرد تغيير ديانته. كما احتكم إلى قانون الأحوال المدنية الذي يسمح للمواطنين بتغيير البيانات الواردة في وثائق تحقيق الشخصية، ما داموا يقدمون ما يثبت صحة البيانات الجديدة. استشهد المدعي بالمادة ٤٦ من الدستور المصري لسنة ١٩٧١ التي تضمن حرية الدين، ثم دفع بأن الشريعة الإسلامية لا تسري في هذه الحالة بما أنه لا يوجد إشارة واضحة في قانون الأحوال المدنية تسمح للمواطنين بتغيير بياناتهم، بما في ذلك الديانة.[٣٦]

ودفعت الحكومة أثناء دفاعها أمام المحكمة أن أحكام قانون الأحوال المدنية مقيدة بقاعدة حظر الردة في الإسلام. ووفقاً للمحكمة، هذه قاعدة تخص النظام العام والمحكمة ملزمة باتباعها. كما احتكمت الدولة إلى المادة ٢ من الدستور التي تنص على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرسمي للتشريع" ووفقاً لهذه المادة، يعد الحكم الوارد في قانون الأحوال المدنية بشأن تغيير الانتماء الديني في وثائق تحقيق الشخصية باطلاً، بما أن الردة محرمة بالقرآن الذي هو المصدر الأكبر للشريعة.[٣٧]

ودفعت المحكمة في قرارها بأن قواعد الشريعة الإسلامية تسري في هذه القضية استناداً إلى المادة ٢ من الدستور والفقرة (٢) من المادة (١) من القانون المدني الذي يسمح للقضاة باللجوء إلى القانون العرفي، والشريعة الإسلامية وقواعد الإنصاف في غياب نص قانوني يسري على القضية المنظورة أمام المحكمة. ثم أوردت المحكمة أنه لا يوجد قانون ينظم قضية الردة بالنسبة لمن يعتنقون الإسلام. كما دفعت أن القانون العرفي في هذه الحالة مرتبط بمسائل أخلاقية، ومن ثم، تسري قواعد الشريعة الإسلامية في هذه القضية.

وطبقاً لما أوردته المحكمة، لا يتمتع المرتدون بحقوق مدنية في الشريعة الإسلامية. ولا يمنح الحق في تغيير الانتماء الديني إلا لغير المسلمين، ولكن لا يمكن للمسلمين الارتداد عن دينهم سواء بالتحول إلى ديانة أخرى أو بأن يكون الشخص لا دينيا. أكدت المحكمة أنه يجب الحيلولة دون الردة، مستندة في ذلك إلى الشريعة الإسلامية. بعد ذلك انتقلت المحكمة إلى وقائع القضية، وأشارت إلى أنه بما أن المدعي تحول إلى الإسلام، أصبح بذلك خاضعاً لقواعده، وعليه، فرفض تعديل الديانة في وثائق تحقيق الشخصية قانوني لأن الدولة لا يمكنها التهاون مع ردته. وبناء على ذلك، لا يمكن أن تعترف الدولة قانوناً بهذا الفعل.[٣٨]

وفيما يتعلق بتفسير المحكمة لحرية الدين على النحو المنصوص عليه في الدستور، دفعت بضرورة تماشي نطاق المادة (٤٧) من الدستور بشأن حرية الدين مع المادة (٢) التي اعتبرت الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. وأضافت المحكمة أنه "بما أن الإسلام يحمي

حرية المعتقد، إذ لا يجب إكراه أحد على اعتناق الإسلام، فحرية المعتقد على النحو المنصوص عليه في الدستور تعني أنه يجوز لكل فرد أن يعتنق أية ديانة يؤمن بها دون قيد. إلا أن هذه الحرية لا تقيد تطبيق الشريعة الإسلامية على من يعتنقون الإسلام.. وبما أن المدعى اعتنق الإسلام، يجب عليه عندئذٍ أن يخضع لشريعته التي لا تتهاون في مسألة الردة".[٣٩]

أرست هذه القضية مبدأين وكانت نموذجا اهتُدي به في الأحكام اللاحقة التي أصدرها مجلس الدولة بشأن الردة. المبدأ الأول يفيد أن الحقوق الدستورية الخاصة بحرية الدين تقوم على اعتبارات النظام العام الذي تشكل فيه قواعد الشريعة الإسلامية مكوناً أساسياً. وهذا المبدأ مستلهم من القرار الذي أصدرته المحكمة العليا عام ١٩٧٥، في قضية البهائيين وعُزز بعد تعديل المادة ٢ من الدستور عام ١٩٨٠ حيث أصبحت مبادئ الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع. مع ذلك تجدر ملاحظة أنه حتى قبل التعديل الدستوري، فسر القضاء المصري كون الإسلام هو الدين الرسمي للدولة على أنه عنصر تأسيسي في النظام العام تترتب عليه عواقب قانونية معينة في الحياة العامة. يتمثل المبدأ الثاني في اختلاف نطاق حرية الدين بين المسلمين وغير المسلمين. وبما أن عواقب قانونية معينة في الحياة العامة. يتمثبل المبدأ الثاني في اختلاف نطاق حرية الدين بين المسلمين وغير المسلمين. فغير المسلمين يتمتعون بحرية تغيير ديانتهم، إلا أنه فور أن يصبح أحدهم مسلماً، لا يمكنه أن يرتد عن الإسلام. ينبع المنطق الذي يستند إليه هذا الفهم لحرية الدين من القانون الإسلامي التقليدي بشأن الردة الذي يحرم على المسلمين الارتداد عن الدين ويحرم المرتدين من الحقوق المدنية، وبالتالي، لا يمكن أن تعترف الدولة بالمرتدين لأن هذا الاعتراف يعد تهاوناً بشأن عمل غير مشروع.

تكرر هذا التفسير المتشدد في قضية جرجس ملاك واصف،[٤٠] الذي ولد لأسرة مسيحية. وفي عام ١٩٩٠، عندما كان المدعي في السابعة من عمره، تحول والده إلى الإسلام، ثم غيّر الانتماء الديني للمدعي (جرجس) في شهادة ميلاده إلى الإسلام. هنا فرقت المحكمة بين حق الشخص في اعتناق معتقدات دينية، والحق في التعبير عن هذه المعتقدات في المجتمع. وفي حين يُعنى هذا الحق بالفرد وعلاقته الخاصة بربه، يؤثر التعبير عنه على المجتمع، ويمكن أن يخضع لبعض القيود؛ وبالتالي، دفعت المحكمة بأن الحق الدستوري بالحرية الدينية لا ينبغي أن يتعدى على النظام العام والأخلاق العامة على النحو الذي أكده قبل ذلك القرار الذي أصدرته المحكمة العليا عام ١٩٧٥. عندئذٍ، أشارت المحكمة إلى أن الإسلام هو دين الأغلبية في مصر وأحكامه تحترم حق غير المسلمين في الاعتقاد في أي دين سماوي، ولكن الشريعة الإسلامية تحرم على من اعتنقوا الإسلام أن يرتدوا عنه. وطبقاً للمحكمة، تمثل هذه القاعدة

جزءًا من النظام العام يجب أن تحترم في الدولة.[٤١]

رغم اعتراف المحكمة بأن الفقه الإسلامي يحتوي على آراء مختلفة بشأن فعل الردة، وما إذا كان يترتب عليه عقوبة جنائية حسب تصنيف الحدود أم لا، فإنها أشارت إلى أن جميع المذاهب الفقهية الإسلامية أكدت عِظَم فعل الردة وطبيعته المسيئة للإسلام. وأشارت المحكمة إلى أن المشرع المصري لم يتعامل مع جريمة الردة، إلا أنه عندما تنظر المحاكم في دعاوى تقدم بها مرتدون ضد السلطات العامة للحصول على اعتراف قانوني بقرارهم بالتحول عن الإسلام، يهتدي القضاة بمقتضيات النظام العام حيث يمثل الإسلام المكون الأساسي فيه. وأشارت المحكمة إلى أن الأشخاص الذين يقررون التحول طوعاً إلى الإسلام لا يسمح لهم بالتلاعب بالدين بعد ذلك، واستخدام مؤسسات الدولة لإضفاء المشروعية على ارتدادهم. وطبقاً للمحكمة، فإن الغرض من هذا هو حماية المجتمع من الفتنة والابتعاد عن تشويه الإسلام. علاوة على ذلك، دفعت المحكمة بأنه لا يمكن للمدعي الاحتكام إلى المصادقة على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في هذه القضية، لأن مصر قدمت تحفظاً عاماً على العهد على أساس أحكام الشريعة الإسلامية. فضلاً عن ذلك، لا يجوز لتطبيق الحكم الوارد في العهد الدولي بخصوص حرية الدين أن ينتهك أحكام الشريعة الإسلامية التي تشكل جزءًا لا يتجزأ من النظام العام في مصر. أشارت المحكمة أيضاً إلى إحدى الفتاوى الدينية التي نشرتها دار الإفتاء يوم ١٤ مايو ٢٠٠٦ تفيد بأنه لا يمكن لأي شخص اعتنق الإسلام بإرادته الحرة الخروج عن النظام العام في مجتمعه بالجهر بارتداده، وطلب تغيير انتمائه الديني. واستندت هذه الفتوى إلى أن هذا المنع ضروري لحماية حقوق المواطنين الآخرين ولتجنب أية فتنة والتباس بشأن ديانة الأغلبية.[٤٢]

وكما ذكرنا سلفاً، ولد المدعي ونشأ مسيحياً، لكن والده الذي تحول إلى الإسلام استخدم هذه الصلاحيات القانونية الممنوحة له كأب لتغيير الانتماء الديني لابنه. وأشارت المحكمة إلى أنه وفقاً للرأي الغالب في المذهب الحنفي، فإن الطفل يرث الإسلام من والديه، وعندما يبلغ الطفل، لا يلزم تجديد إيمانه حيث تكفل الفطرة هذا. وبناءً على ذلك، اعتبرت المحكمة أن المدعي مسلم منذ طفولته.[٤٣]

تم أيضاً الاحتكام إلى هذا الرأي المتشدد في قضية محمد حجازي.[٤٤] ولد حجازي لأبوين مسلمين واستخرج بطاقة هويته في الأصل بوصفه مسلماً، ثم تحول إلى المسيحية. رفضت وزارة الداخلية تغيير ديانته في بطاقة هويته. فتقدم بدعوى أمام المحكمة الإدارية التي رفضت

دعواه بناءً على تحريم الردة في الإسلام وحماية النظام العام في مجتمع مسلم. احتكم المدعي إلى الالتزام الدولي على الحكومة المصرية استناداً إلى المادة ١٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ووفقاً لدستور ١٩٧١، أصبحت هذه الالتزامات الدولية جزءًا من التشريع المحلي. إلا أن المحكمة استخدمت الحجج نفسها التي دفعت بها في قضية واصف، ودفعت بأن قواعد الشريعة الإسلامية تقيد الأحكام المنصوص عليها في العهد الدولي، كما استشهدت بالفتوى الخاصة بالردة الصادرة عن دار الإفتاء في مايو ٢٠٠٦.[٤٥]

٢- المنهج الليبرالي: حل للمتحولين من أصل مسيحي

في قضية محمد مهدي عبد الله،[٤٦] كان صاحب الدعوى مسيحيا ولد لأبوين مسيحيين. ثم تحول إلى الإسلام، ولكنه عاد بعد ذلك إلى المسيحية. وبالتبعية، طلب من وزارة الداخلية أن تغير انتماؤه الديني في بطاقة تحقيق الشخصية إلى المسيحية، ولكن طلبه قوبل بالرفض. في هذا الحالة، قبلت المحكمة الدعوى وطلبت من وزارة الداخلية أن تقيد الانتماء الديني الجديد لصاحب الدعوى.[٤٧] هذه قضية من بين ٢٢ قضية أخرى رفعت في الفترة من أبريل ٢٠٠٤ حتى سبتمبر ٢٠٠٦ حكمت فيها المحكمة لصالح المدعين. وفي ذلك الوقت، كان القاضي عبد القادر، رئيس المحكمة آنذاك، هو من تبنى موقفاً ليبراليا.[٤٨]

في هذه القضايا، اعتبرت المحكمة رفض وزارة الداخلية لقيد الانتماء الديني الجديد لصاحب الدعوى تدخلاً لا مبرر له في اختياره الشخصي. كما دفعت المحكمة أن قيد الانتماء الديني الجديد الرسمي للمدعي مجرد إجراء إداري يعكس الواقع. وهذا القيد ضروري لإرساء الحقوق والواجبات بناءً على الوضع الديني الصحيح. وفي رد المحكمة على الحجة القائلة إن المسلم الذي يغير دينه ينتهك بذلك النظام العام، أكدت المحكمة أن المادة ٤٠ من الدستور المصري تنص على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات دون تمييز على أساس الدين، واللغة، والأصل، والجنس. كما أشارت المحكمة إلى المادة ٤٦ التي تحمي حقوق الأفراد ليس في حرية الاعتقاد فحسب، بل في التعبير عن إيمانهم الديني. استشهدت المحكمة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان والميثاق العربي لحقوق الإنسان، كما دفعت أيضاً أنه منذ عدة قرون مضت، اعترف الإسلام بحرية الدين. واستشهدت المحكمة بالعديد من الآيات القرآنية التي تبرز مبدأ الحرية وعدم الإكراه في العقيدة الدينية[٤٩] لإظهار التوافق بين الإسلام وحرية الدين.

إلا أنه يبدو أن فهم المحكمة لحرية الدين في الإسلام لا ينطبق على المواطنين الذين ولدوا ونشأوا مسلمين، لكنهم قرروا التحول لأية ديانة أخرى. وبينما تشرح المحكمة موقفها، دفعت على نحو ملتبس بأنه وفقاً للفقه الإسلامي، لا يمكن أن يعتبر المسلم مرتداً ما لم يطمئن قلبه إلى الايمان ثم إلى الردة.[٥٠] تنطوي هذه الحجة على أن المحكمة لن تكفل إلا حق الأشخاص الذين أصبحوا مسلمين لفترة ما، ثم قرروا الارتداد عن الإسلام. وبهذا المنطق، تجنبت المحكمة الخوض في نقاش مستفيض حول قضية حرية الأديان والردة في الإسلام. في الحقيقة، لم تكن القضايا المرفوعة أمام هذه المحكمة إلا تلك التي رفعها متحولون من أصل مسيحي، ولكن لم تختبر المحكمة في قضايا أخرى تقدم بها متحولون عن أصل مسلم. لم تطعن الحكومة في هذا القرار أمام المحكمة الإدارية العليا. إلا أنه بعد تقاعد القاضي عبد القادر، عادت محكمة القضاء الإداري إلى اتباع المنهج المتشدد حتى، ثم اعتمدت المحكمة الإدارية العليا منطقا براجماتيا جديدا لحل هذا التوتر القانوني المحتقن.[٥١]

٣-المنهج البراجماتي: سابقة جديدة للمحكمة الإدارية العليا

في قضية بشاي رزق[٥٢] أصدرت المحكمة الإدارية العليا قراراً متميزاً حيث وافقت على تسجيل الديانة الجديدة لشخص تحول إلى الإسلام، ثم عاد إلى المسيحية. طبقت المحكمة منهجاً براجماتياً للغاية في حل هذه القضية. لم تدخل في نقاش قانوني حول الحق في الحرية الدينية والردة في الإسلام كما هو الحال في القضايا الأخرى. اعتمدت المحكمة على أن القانون المصري يطلب إلى كل مواطن استخراج بطاقة تحقيق شخصية يستطيع بموجبها التفاعل مع الدولة والمجتمع، وتتضمن هذه البطاقة المعلومات الصحيحة حول جنس المواطن، ومهنته، وديانته، وحالته الاجتماعية. وينبغي إبلاغ السلطات المعنية بأي تغيير في هذه المعلومات على النحو المنصوص عليه في المادة ٤٦ من قانون الأحوال المدنية التي لا تضع أية قيود على المواطنين لتغيير المعلومات المتعلقة بديانتهم ما دام التغيير وقع بين الديانات السماوية الثلاثة.[٥٣]

أبرزت المحكمة أن قيد الديانة الجديدة ليس إلا انعكاساً للوضع الحقيقي للشخص الذي غيّر ديانته بالفعل، ولكنه لا يعني أن السلطة المعنية تقبل هذا الفعل أو أن فعل القيد نفسه يرسي وضعاً قانونياً جديداً، لأن هذا الوضع القانوني أُرساه بالفعل قبول الشخص في الدين الجديد. وقامت المحكمة بالقياس على الوضع القانوني الناشئ عن الزواج. وشرحت أن قيد الزواج نفسه في الوثائق الرسمية لا يرسي هذا الوضع القانوني، ولكن استيفاء الركائز والشروط

القانونية للزواج على النحو المنصوص عليه في القانون يمثل الأساس الذي يمكن إرساء الوضع القانوني للزواج بموجبه. كما دفعت المحكمة أن قيد الوضع الديني الجديد لمقدم الدعوى ضروري لحماية النظام العام والصالح المجتمعي؛ إذ يجب أن يظهر الشخص انتماءه الديني الصحيح لتفادي أية تعقيدات مجتمعية أو أعمال غير مسموح بها، مثل زواج ذكر غير مسلم من امرأة مسلمة، وهو الأمر المحظور تماماً بموجب الشريعة الإسلامية[٥٤] حسبما أوردت المحكمة.

ولإظهار تماشي هذا القرار مع فقه القضاء المصري بشأن الردة، أكدت المحكمة أن قيد الوضع الديني الجديد لا يعني بأي حال من الأحوال الاعتراف بالردة المحظورة بموجب الشريعة الإسلامية وفقاً للمحكمة. إلا أن قيد هذا الوضع الديني الجديد مطلوب في الدولة القومية الحديثة، حيث ينبغي على كل مواطن أن يحمل وثائق رسمية ترتب حقوقه وواجباته القانونية. أخيراً، قررت المحكمة أنه يمكن لمقدم الدعوى قيد انتمائه للمسيحية في وثائقه الرسمية، لكن ينبغي أيضاً ذكر انتمائه السابق للإسلام في هذه الوثائق.[٥٥]

ورغم أن القرار يحاول حل مشاكل عملية لعدد كبير من المسيحين الذين تعين عليهم التحول إلى الإسلام في ظروف معينة ثم عادوا إلى دينهم مرة أخرى، فإن القضاة لم يبنوا حكمهم باعتبار أن اعتناق وتغيير الديانة حق من حقوق الإنسان الأصيلة. فالحجج التي دفعت بها المحكمة لم تتضمن أي تفسير للحق في الحرية الدينية سواء كان في ظل الشريعة الإسلامية أو الدستور المصري. كما ابتكرت مخرجاً غريباً للغاية إذ سيتعرض الناس للوصم الاجتماعي بالإشارة إلى دينهم الجديد في وثائقهم الرسمية، وسيتعين عليهم في الوقت ذاته الإشارة إلى أنهم مسلمون سابقون. علاوة على ذلك، لم تطبق هذه السابقة إلا على المتحولين من أصل مسيحي، ولم تتبعها المحاكم الأدنى الأخرى في مجلس الدولة فيما يتعلق بالمتحولين من أصل مسلم كما سيظهر أدناه في قضية الجوهري.

لم يعلّق القضاة الآخرون في مجلس الدولة، الذين يؤمنون بأن السماح بالردة لا يتوافق والشريعة الإسلامية ولا النظام العام، على الحل الذي طرحته المحكمة في قضية بشاي، لكنهم كانوا متشككين في الحجج التي تم الدفع بها في قضية بشاي. ووفقاً لذلك، وبعد عدة أشهر من صدور القرار في قضية بشاي، قررت المحكمة في قضية فايز عبد الملاك إحالة المسألة برمتها إلى المحكمة الدستورية العليا لبحث دستورية المادة ٤٧ من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ الذي ينظم الشئون المدنية.[٥٦] ولتبرر المحكمة الإدارية قرارها، دفعت بأن المادة ٤٧ من القانون

رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ ليست واضحة من حيث ما إذا كان مسموحاً بتغيير الانتماء الديني لمسلم أم لا؛ حيث يسمح القانون لأي مواطن أن يقيد بياناته الشخصية في الوثائق الرسمية دون النص على أحكام خاصة بخصوص المسلمين الذين تحولوا إلى ديانة أخرى. ووفقاً للمحكمة، لا تتوافق المادة ٤٧ مع المادة (٢) من دستور ١٩٧١ المصري، الذي ينظر إلى الإسلام على أنه دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع. ولم تصدر المحكمة الدستورية العليا قراراً في هذا الأمر بعد.

في قضية ماهر الجوهري، قلّصت محكمة القضاء الإداري من نطاق استخدام السابقة الجديدة التي أتت بها المحكمة الإدارية العليا. كان المدعي في هذه القضية مسلماً تحول إلى المسيحية عام ١٩٧٣. وتقدم بدعوى ضد رفض وزارة الداخلية تغيير انتمائه الديني من الإسلام إلى المسيحية. رفضت المحكمة الدعوى وعادت إلى الموقف المتشدد. لم تلتزم بالمنطق الذي قدمته المحكمة الإدارية العليا في قضية بشاي، وأشارت إلى أن القرار السابق كان مقصوراً على المتحولين من أصل مسيحي فقط. وطبقاً للمحكمة، يحظر على المتحولين من أصل مسلم التحول عن الإسلام.[٥٧] هذه الحجة لا تقتصر على كونها تمييزية فحسب، بل إنها تفتقر أيضاً إلى أي مبرر من الشريعة الإسلامية التي لا تفرق في الردة بين المرتد الذي ولد ونشأ مسلماً والشخص الآخر الذي انتمى إلى ديانة أخرى قبل أن يصبح مسلماً. علاوة على ذلك، دفعت المحكمة بأن النص الدستوري الخاص بحرية الدين يفهم في ضوء عاملين: الأول أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرسمي للتشريع. والعامل الثاني هو المواطنة التي يصبح بموجبها المواطنون سواسية أمام القانون دون تمييز. وفي هذا الإطار، فإن حرية الدين في مصر ليست كما هى في أية دولة أخرى تعتبر دولة مدنية بالكامل لأنه في مصر يترتب على أي تغيير في الدين عواقب قانونية في مسائل مثل الزواج، والطلاق، والميراث.[٥٨]

ثم استشهدت المحكمة بالمادة ١٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ولكن شأن الأحكام الأخرى جميعاً، أشارت إلى التحفظ الذي قدم على العهد بناءً على الشريعة الإسلامية كما دفعت أيضاً بأن التعبير عن الاعتقاد الديني لا يخضع إلا للقيود التي حددها القانون واللازمة لحماية النظام العام، والأخلاق، وحقوق الآخرين وسمعتهم. وبالنسبة للعلاقة بين الإسلام وحرية الدين، شددت المحكمة على أن الإسلام حمى حرية الدين. وأكدت على ضرورة أن يكون الشخص مقتنعاً بمعتقداته الدينية دون إكراه. إلا أنها أكدت أن حرية الدين في الإسلام ليست مطلقة. وذكرت المحكمة أن القرآن لا يسمح للأشخاص

بالإساءة إلى الدين أو التلاعب به.[٥٩]

طُورت أهم حجة دفعت بها المحكمة عند مناقشة السلطة التي يمكنها الفصل قانوناً بشأن التحول عن الدين. دفعت المحكمة أنه رغم أن المادة ٤٧ من قانون الأحوال المدنية تنص على أنه يمكن لأي مواطن أن يغير المعلومات الخاصة بانتمائه الديني دون أية قيود، يقضي المشرع أن يتبع مقدم الطلب المعني إجراءات معينة من بينها تقديم إما حكم من محكمة مختصة أو قرار من جهة يشهد بحدوث التحول عن الدين. إلا أن المحكمة ذكرت أن المشرع لم يحدد محكمة أو جهازا ليصدر شهادات تثبت فعل التحول عن الإسلام إلى أي دين آخر. أشارت المحكمة إلى أن الكنائس لا تملك السلطة القانونية لإثبات تحول مسلم إلى المسيحية، ثم خلصت إلى أنه رغم أن القانون لم يقيد نظرياً التحول عن الإسلام، فإن ثمة ثغرة قانونية، بمقتضاها لا يمكن الاعتراف بالتحول قانوناً. ودعت المحكمة المشرع لتمرير قانون يحمي الدين من الإساءة والتلاعب، ويوضح الشروط التي تحكم التحول من دين إلى آخر، ويحدد الأجهزة الي يمكن أن تشهد بهذا التحول.[٦٠] تكرر التفسير الجديد للمادة ٤٧ من قانون الأحوال المدنية في حكم آخر أصدرته محكمة القضاء الإداري.[٦١] ومن دحضوا هذه الحجة أشاروا إلي أحكام أخرى قبلت بموجبها المحكمة شهادة أصدرها مجمع الكنائس لإثبات أن التحول عن الديانة قد حدث بالفعل. علاوة على ذلك، لم تُثر هذه الحجة في حالة المسيحيين أو غير المسلمين بشكل عام الذين يتحولون إلى الإسلام.[٦٢]

وفيما لم تبحث المحكمة الإدارية العليا بعد أية قضية متعلقة بمسلم مثل حجازي أو الجوهري اللذين ولدا ونشئا مسلمين ثم تحولا إلى المسيحية من حيث الموضوع؛ إلا أن فقه المحكمة الإدارية العليا واضح الآن بخصوص الوضع القانوني لهؤلاء المواطنين الذين تركوا الإسلام، ثم عادوا إلى انتمائهم المسيحي. في قضية شريف الحسيني، اعتمدت المحكمة نفس المنطق البراجماتي الذي اتبعته في قضية بشاي لحل هذا النزاع القانوني، ولكن خلافاً للحكم الذي صدر في قضية بشاي الذي ألزم المواطنين المتحولين عن دين ما بذكر الديانة السابقة لمقدم الدعوى بجانب الوضع الديني الجديد، قررت المحكمة أن مقدم الدعوى لا يمكنه أن يقيد سوى الديانة الجديدة فقط.[٦٣]

هذا المنهج البراجماتي يسعى إلى مواجهة المعضلة القانونية المترتبة على التحول عن الإسلام، ويطرح أسلوباً جديداً لتفسير القانون يختلف اختلافاً كبيراً عن المنطق المتشدد. ولكنه أخفق في إرساء أن الحرية الدينية حق ينبغي حمايته بموجب القانون المصري والشريعة الإسلامية. هذا

الحق يتضمن القرار الشخصي بتغيير الدين والتحول إلى دين آخر أو عدم اعتناق أي دين. تفادت الأحكام التي صدرت بموجب المنهج البراجماتي الأسئلة الصعبة الناشئة عن قضايا مماثلة سابقة منذ ١٩٨٠. في الحقيقة، أضاعت المحكمة فرصة الدفاع عن الحق في الحرية الدينية بوصفه حقاً أساسياً يؤسس النظام العام. علاوة على ذلك، اتبعت المحكمة في هذا القرار التقليد القضائي في الاعتراف بالديانات السماوية فقط، وبالتالي، وضعت حواجز أمام معتنقي ديانات أخرى، مثل البهائية للتمتع بحق قيد ديانتهم في وثائقهم الرسمية. كما تتعلق الظروف في القضيتين اللتين صدر فيهما حكم إيجابي من المحكمة الإدارية العليا بمتحولين من أصل مسيحي. وهكذا لم يوافق مجلس الدولة أبداً على السماح للشخص الذي ولد ونشأ مسلماً بأن يتحول إلى دين آخر.

تمثل العواقب القانونية المترتبة على الردة في مجالات الزواج، والميراث وحضانة الأطفال مشكلة أخرى لن تحل باتباع المنطق البراجماتي. وعادة ما تثار هذه القضايا في المحاكم المدنية ومحاكم الأسرة. ونتيجة للحل العملي الذي قدمته المحكمة الإدارية، وإذا ما نفذته وزارة الداخلية بصفة مستمرة، فمن المتوقع أن تنشأ توترات قانونية أخرى في المحاكم المدنية وفي محاكم الأسرة تتعلق بالآثار المترتبة على الردة. ومن منظور حقوق الإنسان، يمكن النظر إلى هذه التوترات على أنها عقوبة مدنية مفروضة على مواطنين اختاروا ترك الإسلام. وعليه، هناك حاجة لاتباع مقاربة أكثر شمولية للتعامل مع الردة. يتطلب هذا المنهج تفسيراً جديداً للشريعة الإسلامية بشأن الردة، وإجراء إصلاحات دستورية وقانونية بعينها بغية تعزيز حرية الدين والمعتقد.

ختاماً، يعكس المنطق الذي تم اعتماده في السواد الأعظم من الأحكام السابقة فهماً واحداً وجامداً للشريعة الإسلامية، يذهب إلى عدم السماح للمسلمين بتغيير ديانتهم، وأن الردة تعد جرماً هائلاً في المجتمع المسلم. ورغم أن الشريعة الإسلامية ذُكرت عدة مرات في الأحكام، فلم يُظهر القضاة على نحو منهجي المنطق الذي استندوا إليه في النتيجة التي توصلوا إليها من قلب الشريعة الإسلامية. ولم يفرقوا أيضاً بين الشريعة بوصفها تتعلق بالنصوص الإلهية، والفقه بوصفه أحكاما ومناهج وتفسيرات بشرية. علاوة على ذلك، احتكم القضاة بشكل منهجي إلى حماية النظام العام في المجتمع المسلم لتبرير حظر الردة.

ثالثاً: آفاق حرية الدين والمعتقد فى مصر

١- إمكانية التوفيق بين حرية الدين والمعتقد والشريعة الإسلامية

أظهر الجزء السابق تأثر القضاة بشدة بالنظرية السائدة في القانون الإسلامي التقليدي بشأن الردة، مما يؤدي إلى تعريض الأشخاص الذين يقررون ترك الإسلام إلى تهديدات خطيرة. في العديد من القضايا، رغم ما ذكره القضاة بشأن عدم وجود اتفاق بين الفقهاء القدامى حول ما إذا كانت توجد عقوبة جنائية ثابتة في حالة الردة، يوجد إجماع في أغلب الأحكام على ضرورة عدم التسامح مع الردة في أي مجتمع مسلم. وهذا الموقف المتشدد يشرح رفض المحاكم الدائم لقيد الوضع الديني الجديد للمتحولين. ورغم إصدار المحاكم أحكاما إيجابية لصالح المتحولين من أصل مسيحي، فإنها استندت إلى الحجج البراجماتية التي لم تعتن بشكل كاف بالحق في حرية الدين، بما في ذلك حق كل فرد في تغيير معتقداته الدينية دون أن يخضع لأيٍ شكل من الضغط أو العقوبة. لقد أظهرنا في هذه الدراسة أن القانون الإسلامي يضطلع بدور محوري في الكيان الدستوري والقانوني المصري. كما يبدو أيضاً من الجدل الدائر حول الدستور الجديد أن هناك توافقا على الإشارة إلى الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع. ومن ثم، يتطلب الحل المستدام للتوترات القانونية المتعلقة بالردة منظوراً جديداً للعلاقة بين القانون الإسلامي والحرية الدينية، يمكن بموجبه إضفاء المشروعية على الفهم العالمي لحرية الدين والمعتقد من داخل التقاليد القانونية الإسلامية.

إن فهم الإسلام وعلاقته بحقوق الإنسان العالمية ليس أحادياً أو جامداً. فالتقاليد القانونية الإسلامية متنوعة وممارسات الدول الإسلامية تختلف وفقاً للظروف السياسية والاجتماعية والثقافية. وتطبيق الدول المسلمة لحرية الدين والمعتقد لم يكن متماثلاً كما أورد عبد الله النعيم عن حق "كونك مسلماً أو إسلامياً لا يحمل في الحقيقة المعنى نفسه في مختلف الأماكن أو عبر مختلف الأزمان".(٦٤) كما أظهر العلماء والفقهاء المسلمون مواقف مختلفة، ولوحظ زيادة عدد العلماء الذي صاروا يدافعون أكثر عن إقامة علاقة توافقية بين التقاليد الإسلامية وحرية الدين والمعتقد.

يسود اعتقاد أن الموقف العدائي الذي تتبناه العديد من الدول الإسلامية تجاه حرية الدين يعزى إلى التفسيرات السائدة في الفقه الإسلامي بشأن الردة. وبالنظر إلى أن القانون الإسلامي طالما يضطلع بدور مهم في المنظومة الدستورية والقانونية في العديد من الدول الإسلامية، يقتضي ذلك حلاً من داخل القانون الإسلامي. هذا لا يعني إقامة علاقة سببية

قاطعة بين انتهاكات حرية الدين في العديد من الدول الإسلامية والقانون الإسلامي؛ لأن ثمة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية أخرى قد تتحمل قدراً من المسئولية. إلا أنه كما لاحظ النعيم، هذه العلاقة على قدر كبير من الأهمية للسواد الأعظم من المسلمين؛ إذ من المحتمل أن يقل أو ينعدم حماسهم للتمسك بمعايير حقوق الإنسان، إذا ارتأوا أن هذه المعايير لا تتسق والمبادئ الإسلامية.(٦٥)

الرأي السائد في الفقه الإسلامي الكلاسيكي يتناقض مع المفهوم المعاصر للحرية الدينية على النحو المبين في القانون الدولي لحقوق الإنسان. فطبقاً للشافعية والظاهرية، الردة غير مسموح بها للمسلمين، ويعاقب عليها بالقتل.(٦٦) لكن ابن تيمية ذكر أن مجموعة من الفقهاء والتابعين لصحابة النبي، مثل إبراهيم النخعي وسفيان الثوري ارتأوا أنه لا يجب إيقاع عقوبة جنائية على المسلم الذي غيّر دينه.(٦٧) حتى في حالة عدم تطبيق العقوبة، تترتب على الردة عواقب خطيرة على الحقوق المدنية. وطبقاً لهاشمي، لا يسمح للمرتد بالتزوج من مسلمة، وزواجه سيكون باطلاً. ولايسمح للمرتدين بالاحتفاظ بحضانة الأطفال، أو الاحتفاظ بحقهم في الميراث. ولا يسمح للمرتدين بالاحتفاظ بممتلكاتهم.(٦٨)

طبقاً لدراسة أجريت حول موقف علماء الإسلام الحديث بشأن العقوبة الجنائية على الردة، فإن عددا هائلا من فقهاء العصر الحديث يتبنون موقف ما قبل الحداثة، الذي يناصر فرض العقوبة، مثل الفقيه المصري الشروي، في حين أجاز علماء معاصرون آخرون مثل راشد ريدة، والمودودي، والفاروقي، توقيع العقوبة فقط في حال ارتباط التحول عن الإسلام بتهديد النظام العام.(٦٩) وثمة فئة أخرى من علماء وفقهاء الإسلام المعاصرين يتبنون الرأي بأن الردة غير معاقب عليها في الإسلام حيث لا يتوافق هذا وحرية الاختيار والتعددية اللذين يمثلان قيماً أساسياً في الإسلام، كما لا يتسق وظروف الدولة المدنية الحديثة.(٧٠) ومن بين هؤلاء العلماء كمالي، وطنطاوي، وشلتوت والترابي.(٧١)

ورغم تمسك عدد كبير من العلماء المسلمين والدول الإسلامية بالموقف المعتدل الذي يعارض تطبيق عقوبة جنائية صارمة على الردة، لا تزال حرية المسلمين في التحول عن الإسلام محل جدل في الممارسات المعاصرة التي يأتي بها العديد من الدول الإسلامية. يترتب على الردة تبعات أخرى خطيرة ذات صلة بالقانون المدني وقانون الأسرة. علاوة على ذلك، لا يُعترف بفعل الردة قانوناً في العديد من الدول، لذا، من الناحية العملية، لن يتمكن المسلمون الذين يتحولون عن الإسلام من الجهر بدينهم الجديد، حيث سيخضعون لأشكال عديدة من التمييز. معظم العلماء المسلمين المعاصرين الذين عارضوا تطبيق عقوبة جنائية على المرتدين لم يطوروا

موقفاً تقدمياً لضمان عدم مواجهة المرتدين تمييزاً بناءً على اختيارهم الحر. وذكر النعيم شارحاً هذا القصور أنه طالما التزم العلماء المسلمون بالأساليب الكلاسيكية في الشريعة الإسلامية، فإن الاجتهاد لن يتمكن من حل التوتر الناشئ بين الشريعة الإسلامية والمفهوم المعاصر للحرية الدينية؛ لأن هذا التوتر مرتبط بنص واضح ومحدد في القرآن والسنة.[٧٢] وبالتالي، فالحل وفقاً للنعيم يتضمن إصلاحاً جوهرياً للأساليب المتبعة في الشريعة الإسلامية.[٧٣]

يبدي عبد الله النعيم اهتماماً كبيراً باحترام المساواة، وعدم التمييز وحرية الدين من منظور إسلامي، وهو مناصر لفهم جديد لرسالة الإسلام التي يمكن أن تستجيب للتطورات السياقية والتاريخية التي يشهدها البشر. استلهم النعيم المنهج التطويري الذي اتبعه المصلح السوداني محمود طه الذي فرق بين القرآن والسنة في مكة والمدينة. وطبقاً لما أورده طه، فإن الرسالة في مكة كانت عالمية، ونظرت في المساواة التامة بين البشر؛ وروجت للاختيار الحر للأفراد، ولكن الرسالة في المدينة جاءت بمجموعة من القواعد لتنظيم المجتمع المسلم في المدينة. قام كل من طه والنعيم بتحليل هذه القواعد وفقاً للظروف السياسية، والثقافية والاجتماعية التي عاشها المسلمون آنذاك. ووفقاً لهذه المنهجية، يمكن أن يعود المسلمون المعاصرون إلى رسالة الإسلام في مكة لتطوير القانون العام الإسلامي، وجعله متسقاً والظروف المعاصرة.[٧٤] تضمن نظرية النعيم تحقيق المساواة والمواطنة الكاملة في المجتمعات المسلمة من منظور إسلامي. ونتيجة لاتباع هذا المنظور الصارم، تكون أية تبعات تنص عليها الشريعة الإسلامية التقليدية على الأحوال الشخصية للمرتدين عديمة الصلة. وكما ذكر النعيم، ثمة طيف واسع من العلماء المسلمين ناضلوا للطعن في فرض عقوبة الإعدام على الردة بوصفها قاعدة في الشريعة الإسلامية، ولكنهم لم ينجحوا في "إرساء حق إيجابي لتغيير دين الشخص أو عقيدته. فأقروا بالعواقب الوخيمة التي قد تقع عند الردة، وهو ما لا يتسق وحرية الدين".[٧٥]

٢- تدابير دستورية وتشريعية

لابد من وجود بعض التدابير الرامية لتعزيز الحرية الدينية في مصر. أولاً، إن تحديد الانتماء الديني في وثائق تحقيق الشخصية يمثل مصدراً خطيراً للتمييز وتدخلاً فجاً في وجدان الأفراد وينبغي إلغاؤه، ليس في بطاقات الهوية فقط، ولكن في أية وثائق رسمية أخرى. عندئذ يقرر الناس بحرية أي القواعد الدينية سيلتزمون بها فيما يتعلق بالزواج. إلا أن هناك من يدفعون أن إلغاء خانة الدين من وثائق تحقيق الشخصية لا يمثل حلاً عملياً، نظراً لأن الوضع الديني في مصر يؤسس لحقوق وواجبات بعينها في قانون الأسرة. وفقاً لهذا الرأي،

يتمثل الحل العملي الوحيد على المدى القصير في تمكين المواطنين من قيد انتمائهم الديني الحقيقي في وثائقهم وبطاقات هويتهم بحرية.[٧٦] ولن يحول إلغاء البيانات الشخصية الخاصة بالدين دون وقوع أي تبعات قانونية محتملة على المتحولين، استناداً إلى الشريعة الإسلامية التقليدية بشأن الردة ما لم تُجر تعديلات جوهرية على القانون المدني وقانون الأسرة أو يطرح القضاة تفسيراً جديداً للشريعة الإسلامية بشأن الردة.

ثانياً، لابد من طرح حل قانوني للمسيحيين الذين يواجهون عوائق قانونية في الطلاق، نظراً للموقف المتشدد في قانون الأسرة المسيحي. في الحقيقة، يمثل إصلاح قانون الأسرة لغير المسلمين جدلاً داخلياً مستمراً بين المسيحيين في مصر. فعدد كبير من المسيحيين يتحولون إلى الإسلام، بهدف الاستفادة من تطبيق قانون الأسرة الإسلامي في الطلاق، ثم يواجهون مشاكل إدارية عندما يرغبون في العودة إلى دينهم الأصلي. ثالثاً، لا ينبغي أن يسمح القانون بقيد الأطفال آلياً كمسلمين عندما يتحول الأب من المسيحية إلى الإسلام. وينبغي أن يترك الخيار في هذه الحالة للأطفال أنفسهم حين تتوفر لهم القدرة على فهم العقائد الدينية المختلفة والحكم عليها. إن القرآن يستهجن تبرير غير المؤمنين أتباعهم الدين بتبعيتهم لآبائهم. ومن المنطلق نفسه، وفقاً لفقهاء الشيعة، على كل مسلم متى بلغ أن يدافع عن معتقداته، ولكن على النقيض من هذه القاعدة التقدمية، وفقاً لتقاليد قانونية أخرى، لا يسمح لطفل أو بالغ مسلم بأن يختار ديناً مخالفا لدين أبيه، أي الإسلام.[٧٧] تنص المادة ١٤ من الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل على أنه لكل طفل الحق في حرية الفكر والدين والوجدان. كما ترسي حق وواجب الوالدين أو الأوصياء القانونيين على الطفل في توجيهه في ممارسة حقه، ولكنها لا تعطي حقاً حصريا للآباء ليقرروا دين الأبناء، بناء على معتقداتهم الدينية. نقترح هنا في حالة الزواج بين معتنقي الأديان المختلفة، أن تتاح للأطفال إمكانية استكشاف ديانتي الوالدين، واتخاذ قرار حر بشأن الدين الذي سيعتنقونه.

أخيراً، رغم تضمين جميع الدساتير المصرية السابقة دوماً نصاً دستورياً يكفل حرية الدين، إلا أن النص الدستوري المتعلق بالإسلام كدين الدولة والشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع، وكما أظهرنا سابقاً في معظم أحكام المحاكم يفسر على نحو يقيد من حرية الدين والمعتقد، حيث يخضع الأمر إلى فهم القضاة لحرية الدين في ضوء تفسيرهم الخاص لأحكام الشريعة. ولحماية حرية الدين من أي تفسير متشدد للشريعة، يمكن لنص دستوري أن يعطي حقوق الإنسان الأساسية، بما فيها حرية الدين والمعتقد، وضعاً متميزاً في الدستور، بحيث لا يستطيع أي حكم دستوري أو قانوني آخر تقييد هذا النطاق دون تحديد المعايير بصرامة على النحو المنصوص عليه في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

المراجع

1.Human Rights Council, UN, A/HRC/WG6/EGY1, 16/11/2009.
2.Human Rights Watch and Egyptian Initiative for Personal Rights, Prohibited Identities: State Interference with Religious Freedom (2007).
3.Baderin, M., International Human Rights and Islamic Law, (2005), p.118.
4.Human Rights Committee, General Comment 22, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 at 35 (1994), par 3-
٥. المصدر السابق.
6.Baderin, M., 'A macroscopic Analysis of the Practice of Muslim State Parties to International Human Rights Treaties: Conflict or Congruent?' in M. Baderin, (ed.) International law and Islamic Law (2008), p.625.
7.Zubaida, S., Law and Power in the Islamic World, (2005), p. 155.
8.Berger, M., and Sonneveld, N., 'Sharia and National Law in Egypt' in Otto., J., (ed.) Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present (2010), p. 84.
9.ibid., pp.82-84.
10.Zubaida, S. Note 7 above, p.166.
11.Hamad, A., 'Legal Plurality and Legitimation of Human Rights Abuses: a Case Study of State Council Rulings Concerning the Rights of Apostate' in Dupret, B., Berger M., and al-Zwaini, L., (eds.), Legal Pluralism in the Arab World, p. 219.
12.ibid., pp. 724-725.
13.Berger M., 'Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts', (2003) (3) 25 Human Rights Quarterly, p. 723.
14.Berger, M., and Sonneveld, N., note 8 above, pp. 74-78.
15.Berger M., note 13 above, p. 723.

16.Lombardi, C., State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitution (2006), p.174.
17.Ibid., pp. 199-200.
18.See Lombardi, C., and Brown, J. N., 'Do Constitutions Requiring Adherence to Sharia Threaten Human Rights?: How Egypt›s Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law', (2006) 21 American University International Law Review, pp., 379-435.
19.Ibid., p263; See Berger, M., note 13 above.
20.Lombardi, C., Islamic Law as a Source of Constitutional Law in Egypt: the Constitutionalization of Sharia in a Modern Arab State, (1998) 37 Columbia Journal of Transnational Law, p.122.
٢١. المحكمة العليا، قضية ٢/٧، ١ مارس ١٩٧٥.
٢٢. المحكمة الدستورية العليا، قضية رقم ١٧/٨، ١٨ مايو ١٩٩٦، استشهد بها بيرجر إم، ملحوظة ١٣ أعلاه، صفحة ٧٣٦.
23.Berger, M., note 13 above, p. 737.
24.Berger, M., 'Conflicts Law and Public Policy in Egyptian Family Law: Islamic Law through the Backdoor', (2002) 50, American Journal of Comparative Law, p.584.
٢٥. محكمة النقض، قضية رقم ٤٤/٩، ١٤ ديسمبر ١٩٧٥ والقضايا رقم ٤٧٥، و٤٧٨، و٦٥/٤٨١، ٥ أغسطس ١٩٩٦.
26.Berger, M., note 24, p. 723 .
27.see Hamad, A., note 11 above.
28.See O›Sullivan, D., 'Egyptian Cases of Blasphemy and Apostasy against Islam: Takfir al-Muslim', (1997) (2) 7 The International Journal of Human Rights, p.137.
29.See Moustafa, T., 'The Islamist trend in Egyptian Law', (2010) 2 School of International Studies, Simons Papers in Security and Development, pp.20-21.
٣٠. حسام بهجت، خانة الديانة، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، ٢٠٠٧.
http://www.eipr.org/report/2007/09/10/620
31.See Protesting for the Right to Divorce, Ahram Weekly, 28 July, Issue No. 1058.
32.Berger, M., 'Public Policy and Islamic Law: The Modern Dhimma in Contemporary Egyptian Family', Islamic Law and Society 8 (1) 2001, pp. 99-100.
33.Scott, R., The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State (2010), p.87.
٣٤. حسام بهجت، مرجع ٣٠ أعلاه.

٣٥. محكمة القضاء الإداري، قضية ٢٩/٢٠، ٨ إبريل ١٩٨٠.
٣٦. المصدر السابق.
٣٧. المصدر السابق
٣٨. المصدر السابق.
٣٩. المصدر السابق.
٤٠. محكمة القضاء الإداري، قضية رقم ٥٨/٤٤٧٥، ٣٠ يونيو ٢٠٠٩.
٤١. المصدر السابق.
٤٢. المصدر السابق.
٤٣. المرجع السابق.
٤٤. محكمة القضاء الإداري، قضية رقم ٦١/٣٥٦٤٧، ٢٠٠٨/١/٢٩.
٤٥. المصدر السابق.
٤٦. محكمة القضاء الإداري، قضية رقم ٨٥/٢٦١٠٣، ٢٦ أبريل ٢٠٠٥.
٤٧. المصدر السابق.
48.Human Rights Watch, note 2 above, p. 72.
٤٩. محكمة القضاء الإداري، ملحوظة ٥٠ أعلاه.
٥٠. المصدر السابق.
51.Human Rights Watch, note 2 above, p. 71- 72.
٥٢. المحكمة الإدارية العليا، القضية رقم ٥٣/١٣٤٩٦، ٩ فبراير ٢٠٠٨.
٥٣. المصدر السابق.
٥٤. المصدر السابق.
٥٥. المصدر السابق.
٥٦. محكمة القضاء الإداري، قضية رقم ٦١/٤٤٤، ٤ مارس ٢٠٠٨.
٥٧. المصدر السابق.
٥٨. المصدر السابق.
٥٩. المصدر السابق.
٦٠. المصدر السابق.
٦١. انظر الدعوى التي رفعتها كاميليا لطفي نيابة عن ولديها ماريو وأندرو، محكمة القضاء الإداري، قضية رقم ٦٣/٥٤٤٧١، ٣٠ مارس ٢٠١٠.
٦٢. سكوت، أر، مرجع ٣٦، أعلاه، ص ٨٨.
٦٣. المحكمة الإدارية العليا، قضية رقم ٦٠/،١٩٠٨٢، ١٢ فبراير ٢٠١١.

64.An-Na'im, A., 'the Best of Times and the Worst of Times: Human Agency and Human Rights in Islamic Societies', (2004) 1 Muslim World Journal of Human Rights, p.3.
65.An-Nai'm, A., 'Forward' in Hashemi, K., Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States, (2008)., p. xii.
66.Saeed., A., and Saeed., H., Freedom of Religion, Apostasy and Islam, (2005), p.56
67.Baderin., M., note 3 above, p. 123
68.Hashemi, K., Note 65 above, p.38
69.Saeed., A., note 66 above, pp. 88-93.
70.ibid., pp. 93-98
71.ibid.
72.An-Na'im, A., 'The Islamic Law of Apostasy and its Applicability: A Case from Sudan', Religion, 16 (1986), p.236.
73.ibid., 237-239.
74.An-Na'im, A., Towards Islamic Reformation, (1990), pp52-53.
75.A. An-Na'im, note 72 above, p.215.
٧٦. حسام بهجت، مرجع ٣٠ أعلاه.
77.Hashemi, K., note 72 above, P.215

القانون التونسي رقم ٨٨ لسنة ٢٠١١ بشأن تنظيم الجمعيات

وثائق

إنّ رئيس الجمهورية المؤقت،

باقتراح من الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي،

بعد الاطلاع على القانون الأساسي عدد ٨٠ المؤرخ في ٢٦ جويلية ١٩٩٣ المتعلق بانتصاب المنظمات غير الحكومية بالبلاد التونسية،

وعلى القانون عدد ١٥٤ لسنة ١٩٥٩ المؤرخ في ٧ نوفمبر ١٩٥٩ المتعلق بالجمعيات،

وعلى القانون عدد ٨ لسنة ١٩٦٨ المؤرخ في ٨ مارس ١٩٦٨ المتعلق بتنظيم دائرة المحاسبات وعلى جميع النصوص التي نقحته وتممته،

وعلى المرسوم عدد ٦ لسنة ٢٠١١ المؤرّخ في ١٨ فيفري ٢٠١١ المتعلق بإحداث الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي،

وعلى المرسوم عدد ١٤ لسنة ٢٠١١ المؤرّخ في ٢٣ مارس ٢٠١١ المتعلق بالتنظيم المؤقت للسلطة العموميّة،

وعلى الأمر عدد ١١٨ لسنة ١٩٧٠ المؤرخ في ١١ أفريل ١٩٧٠ المتعلق بتنظيم مصالح الوزارة الأولى وعلى جميع النصوص التي نقحته وتممته،

وعلى مداولة مجلس الوزراء.

يصدر المرسوم الآتي نصه :

الباب الأوّل: المبادئ العامة

الفصل ١) يضمن هذا المرسوم حرية تأسيس الجمعيات والانضمام إليها والنشاط في إطارها وإلى تدعيم دور منظمات المجتمع المدني وتطويرها والحفاظ على استقلاليتها.

الفصل ٢) الجمعية اتفاقية بين شخصين أو أكثر يعملون بمقتضاها وبصفة دائمة على تحقيق أهداف باستثناء تحقيق أرباح.

الفصل ٣) تحترم الجمعيات في نظامها الأساسي وفي نشاطها وتمويلها مبادئ دولة القانون والدّيمقراطية والتعددية والشفافية والمساواة وحقوق الإنسان، كما ضبطت بالاتفاقيات الدولية المصادق عليها من طرف الجمهورية التونسية.

الفصل ٤) يحجر على الجمعية :

أولا– أن تعتمد في نظامها الأساسي أو في بياناتها أو في برامجها أو في نشاطها الدعوة إلى العنف والكراهيّة والتعصب والتمييز على أسس دينيّة أو جنسية أو جهويّة.

ثانيا– أن تمارس الأعمال التجارية لغرض توزيع الأموال على أعضائها للمنفعة الشخصية أو استغلال الجمعية لغرض التهرب الضريبي.

ثالثا– أن تجمع الأموال لدعم أحزاب سياسية أو مرشحين مستقلين إلى انتخابات وطنية أو جهوية أو محلية أو أن تقدم الدعم المادي لهم ولا يشمل هذا التحجير حق الجمعية في التعبير عن آرائها السياسية ومواقفها من قضايا الشأن العام.

الفصل ٥) للجمعية :

أولا: حق الحصول على المعلومات.

ثانيا: حق تقييم دور مؤسسات الدولة وتقديم مقترحات لتحسين أدائها.

ثالثا: حق إقامة الاجتماعات والتظاهرات والمؤتمرات وورشات العمل وجميع الأنشطة المدنية الأخرى.

رابعا: حق نشر التقارير والمعلومات وطبع المنشورات واستطلاع الرأي.

الفصل ٦) يحجر على السلطات العمومية عرقلة نشاط الجمعيات أو تعطيله بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

الفصل ٧) تتخذ الدولة جميع التدابير اللازمة التي تكفل لكل شخص حماية السلطات المختصة له من أي عنف أو تهديد أو انتقام أو تمييز ضار فعلا أو قانونا أو ضغط أو أي إجراء تعسفي آخر نتيجة لممارسته المشروعة للحقوق المشار إليها في هذا المرسوم.

الباب الثاني: تأسيس الجمعيات وتسييرها

الفصل ٨)

أولا: لكل شخص طبيعي، تونسي أو أجنبي مقيم في تونس، حق تأسيس جمعية أو الانتماء إليها أو الانسحاب منها وفق أحكام هذا المرسوم.

ثانيا: يشترط في الشخص الطبيعي المؤسس أن لا يقل عمره عن ست عشرة (١٦) سنة.

الفصل ٩) لا يمكن أن يكون مؤسسو ومسيرو الجمعيّة ممن يضطلعون بمسؤوليات ضمن الهياكل المركزيّة المسيرة للأحزاب السياسيّة.

الفصل ١٠)

أولا: يخضع تأسيس الجمعيات إلى نظام التصريح.

ثانيا: على الرّاغبين في تأسيس جمعية أن يرسلوا إلى الكاتب العام للحكومة مكتوبا مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ يتضمّن :

أ- تصريحا ينصّ على اسم الجمعية وموضوعها وأهدافها ومقرّها ومقرات فروعها إن وجدت.

ب- * نسخة من بطاقة التعريف الوطنية للأشخاص الطبيعيين التونسيين المؤسسين للجمعية أو من بطاقة تعريف الولي عند الاقتضاء.

* نسخة من شهادة الإقامة في ما يخص الأجانب.

ج- نظيرين من النظام الأساسي ممضيين من طرف المؤسّسين أو من يمثلهم ويجب أن يتضمن النظام الأساسي ما يأتي :

١ – الاسم الرسمي للجمعية باللغة العربية وبلغة أجنبية عند الاقتضاء.

٢ – عنوان المقر الرئيسي للجمعية.

٣ – بيانا لأهداف الجمعية ووسائل تحقيقها .

٤ – شروط العضوية وحالات انتهائها وحقوق العضو وواجباته.

٥ – بيان الهيكل التنظيمي للجمعية وطريقة الانتخاب وصلاحيات كل هيئة من هيئاتها.

٦ – تحديد الجهة داخل الجمعية التي لها صلاحية تعديل النظام الداخلي واتخاذ قرار الحل او الاندماج او التجزئة.

٧ – تحديد طرق اتخاذ القرارات وآليات فض النزاعات.

٨ – مبلغ الاشتراك الشهري أو السنوي إن وجد.

ثالثا: يتثبت عدل منفذ عند إرسال المكتوب تضمّنه البيانات المنصوص عليها أعلاه ويحرّر محضرا في نظيرين يسلمهما لممثل الجمعية.

الفصل ١١)

أولا: عند تسلم بطاقة الإعلام بالبلوغ يتولّى من يمثل الجمعية، في أجل لا يتجاوز سبعة (٧) أيام، إيداع إعلان بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ينصّ على اسم الجمعية وموضوعها وهدفها ومقرّها مرفقا بنظير من الحجّة الرسمية المذكورة أعلاه. وتنشر المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية الإعلان وجوبا في الرائد الرسمي في أجل خمسة عشر (١٥) يوما انطلاقا من يوم إيداعه.

ثانيا: يعتبر عدم رجوع بطاقة الإعلام بالبلوغ في أجل ثلاثين (٣٠) يوما من إرسال المكتوب المشار إليه أعلاه بلوغا.

الفصل ١٢) تعتبر الجمعية مكوّنة قانونا من يوم إرسال المكتوب المشار إليه في الفصل السابع وتكتسب الشخصية القانونية انطلاقا من تاريخ نشر الإعلان بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية.

الفصل ١٣) للجمعيات المكوّنة قانونا حق التقاضي والاكتساب والملكية والتصرف في مواردها وممتلكاتها. كما يمكن للجمعية أن تقبل المساعدات والتبرعات والهبات والوصايا.

الفصل ١٤) يمكن لكلّ جمعية أن تقوم بالحق الشخصي أو أن تمارس الدعوى المتعلقة بأفعال تدخل في إطار موضوعها وأهدافها المنصوص عليها في نظامها الأساسي، ولا يمكن للجمعية إذا ارتكبت الأفعال ضد أشخاص معينين بذواتهم مباشرة هذه الدعوى إلاّ بتكليف كتابي صريح من الأشخاص المعنيين بالأمر.

الفصل ١٥) لا يعد مؤسسو ومسيرو وأجراء الجمعية والمنخرطون فيها مسؤولين شخصيا عن الالتزامات القانونية للجمعية، ولا يحق لدائني الجمعية مطالبتهم بسداد الديون من أموالهم الخاصة.

الفصل ١٦) يعلم مسيرو الجمعية الكاتب العام للحكومة عن طريق مكتوب مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ بكلّ تنقيح أدخل على نظامها الأساسي في أجل أقصاه شهر من تاريخ اتخاذ قرار التنقيح ويقع إعلام العموم بالتنقيح عبر وسائل الإعلام المكتوبة وعبر الموقع الإلكتروني للجمعية إن وجد.

الفصل ١٧) للجمعية تحديد شروط العضوية الخاصة بها على ألا تخالف أحكام هذا المرسوم ويشترط في عضو الجمعية أن يكون :

أولا– تونسي الجنسية أو مقيما في تونس.

ثانياً– بلغ ثلاث عشرة (١٣) سنة من العمر.

ثالثا– قبل بالنظام الأساسي للجمعية كتابة.

رابعا– دفع معلوم الاشتراك في الجمعية.

الفصل ١٨): لا يجوز مشاركة أعضاء أو أجراء الجمعية في إعداد أو اتخاذ قرارات من شأنها أن تؤدي إلى تعارض بين مصالحهم الشخصية أو الوظيفية ومصالح الجمعية.

الفصل ١٩)

أولا– يضبط النظام الأساسي للجمعية وجوبا طرق تعليق نشاطه مؤقتا أو حله.

ثانيا– يضبط النظام الأساسي للجمعية قواعد تصفية أمواله والأصول الراجعة له في صورة حله بمبادرة منه وفق مقتضيات نظامه الأساسي.

الباب الثالث: الجمعيات الأجنبية

الفصل ٢٠) الجمعية الأجنبية فرع جمعية مؤسسة بموجب قانون دولة أخرى. يتأسس فرع الجمعية الأجنبية في تونس وفق أحكام هذا المرسوم.

الفصل ٢١)

أولا– يرسل ممثل الجمعية الأجنبية إلى الكاتب العام للحكومة مكتوبا مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ يتضمن :

١ – اسم الجمعية.

٢ – عنوان المقر الرئيسي لفرع الجمعية في تونس.

٣ – بيانا للنشاطات التي يسعى فرع الجمعية إلى ممارستها في تونس.

٤ – أسماء وعناوين مسيري فرع الجمعية الأجنبية التونسيين أو الأجانب المقيمين في تونس.

٥– نسخة من بطاقة تعريف المسيرين التونسيين ونسخة من شهادة إقامة أو من جواز سفر المسيرين الأجانب.

٦– نظيرين من النظام الأساسي ممضيين من طرف المؤسّسين أو من يمثلهم.

٧– وثيقة رسمية تثبت أن الجمعية الأجنبية الأم مكونة قانونا في بلدها.

ثانيا – يشترط في المعلومات والوثائق المنصوص عليها في الفقرة الأولى من هذا الفصل أن تكون مترجمة إلى اللغة العربية بواسطة مترجم رسمي.

ثالثاً – يتثبت عدل منفذ عند إرسال المكتوب من أنه يتضمّن البيانات المنصوص عليها أعلاه ويحرّر محضرا في نظيرين يسلمهما لممثل الجمعية.

الفصل ٢٢)

أولا– يمكن للكاتب العام للحكومة، عند التعارض الواضح بين النظام الأساسي للجمعية الأجنبية ومقتضيات الفصلين ٣ و ٤ من هذا المرسوم، أن يتخذ مقررا معللا في رفض تسجيل الجمعية الأجنبية وذلك في غضون ثلاثين (٣٠) يوما من تاريخ تسلم المكتوب المشار إليه في الفقرة الأولى من الفصل ٢١.

لمؤسسي فرع الجمعية الأجنبية بتونس الطعن في شرعية مقرر رفض التسجيل حسب

الإجراءات المعمول بها في مادة تجاوز السلطة طبقا لأحكام القانون عدد ٤٠ لسنة ١٩٧٢ المؤرخ في ١ جوان ١٩٧٢ المتعلق بالمحكمة الإدارية.

ثانيا- عند تسلم الإعلام بالبلوغ أو عند الإعلام بقرار المحكمة الإدارية النهائي والقاضي بإلغاء مقرر الرفض، يتولّى من يمثل فرع الجمعية الأجنبية في أجل لا يتجاوز سبعة (٧) أيام إيداع إعلان بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ينصّ على اسم الجمعية وموضوعها وهدفها ومقرّها مرفقا بنظير من المحضر المذكور بالفقرة الثالثة من الفصل ٢١ أو بالقرار المذكور أعلاه.

تنشر المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية الإعلان في الرائد الرسمي وجوبا في أجل أقصاه خمسة عشر (١٥) يوما انطلاقا من يوم إيداعه.

الفصل ٢٣)

أولا- عند تسلم بطاقة الإعلام بالبلوغ يتولّى من يمثل الجمعية الأجنبية في أجل لا يتجاوز سبعة (٧) أيام إيداع إعلان بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ينصّ على اسم الجمعية وموضوعها وهدفها ومقرّها مرفقا بنظير من الحجّة الرسمية المذكورة أعلاه. وتنشر المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية الإعلان وجوبا في الرائد الرسمي في أجل خمسة عشر (١٥) يوما انطلاقا من يوم إيداعه.

ثانيا- يعتبر عدم رجوع بطاقة الإعلام بالبلوغ في أجل ثلاثين (٣٠) يوما من إرسال المكتوب المشار إليه أعلاه بلوغا.

الفصل ٢٤) للجمعية الأجنبية أن تؤسس في تونس فروعا لها وفق أحكام هذا المرسوم.

الفصل ٢٥) تخضع الجمعيات الأجنبية فيما عدا أحكام هذا الباب لنفس نظام الجمعيات الوطنية.

الباب الرابع: شبكة الجمعيات

الفصل ٢٦) لأي جمعيتين أو أكثر تأسيس شبكة جمعيات.

الفصل ٢٧) يرسل من يمثل الشبكة إلى الكاتب العام للحكومة مكتوبا مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ يتضمّن :

١ – بيان التأسيس.

٢ – النظام الأساسي للشبكة.

٣ – نسخة من الإعلان بتكوين الجمعيات المؤسسة للشبكة.

يتثبت عدل منفذ عند إرسال المكتوب أنه يتضمّن البيانات المنصوص عليها أعلاه، ويحرّر محضرا في نظيرين يسلمهما لممثل الشبكة.

الفصل ٢٨)

أولا – عند تسلم بطاقة الإعلام بالبلوغ يتولّى من يمثل شبكة الجمعيات في أجل لا يتجاوز سبعة (٧) أيام إيداع إعلان بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ينصّ على اسم الجمعية وموضوعها وهدفها ومقرّها مرفقا بنظير من الحجّة الرسمية المذكورة أعلاه. وتنشر المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية الإعلان وجوبا في الرائد الرسمي في أجل خمسة عشر (١٥) يوما انطلاقا من يوم إيداعه.

ثانيا – يعتبر عدم رجوع بطاقة الإعلام بالبلوغ في اجل ثلاثين (٣٠) يوما من إرسال المكتوب المشار إليه أعلاه بلوغا.

الفصل ٢٩) تكتسب الشبكة شخصية معنوية مستقلة عن شخصية الجمعيات المكونة لها.

الفصل ٣٠) للشبكة أن تقبل عضوية فروع الجمعيات الأجنبية.

الفصل ٣١) تخضع الشبكة فيما عدا أحكام هذا الباب لنفس نظام الجمعيات الوطنية.

الباب الخامس: الدمج والحل

الفصل ٣٢)

أولا– للجمعيات ذات الأهداف المتماثلة أو المتقاربة، أنْ تندمج مع بعضها وتكون جمعية واحدة وذلك وفقاً للنظام الأساسي لكلٍ منها.

ثانياً– تخضع إجراءات الدمج وتأْسيس الجمعية الجديدة لأحكام هذا المرسوم.

الفصل ٣٣)

أولا– يكون حل الجمعية إما اختيارياً بقرار من أعضائها وفق نظامها الأساسي، أو قضائيا بمقتضى قرار من المحكمة.

ثانياً– إذا اتخذت الجمعية قرارها بالحل فعليها إبلاغ الكاتب العام للحكومة به عن طريق مكتوب مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ، خلال ثلاثين (٣٠) يوما من تاريخ

صدوره وتعيين مصفٍ قضائي.

ثالثاً- في حالة صدور قرار قضائي بالحل تقوم المحكمة بتعيين المصفي.

رابعاً- تقدم الجمعية لأغراض التصفية بياناً بأموالها المنقولة وغير المنقولة ويعتمد هذا البيان في الوفاء بالتزاماتها ويوزع المتبقي منها وفق النظام الأساسي للجمعية، إلا إذا كانت تلك الأموال متأتية من المساعدات والتبرعات والهبات والوصايا فتؤول إلى جمعية أخرى تماثلها في الأهداف تحددها الهيئة المختصة للجمعية.

الباب السادس: الأحكام المالية

الفصل ٣٤) تتكون موارد الجمعية من :

أولا- اشتراكات الأعضاء.

ثانيا- المساعدات العمومية.

ثالثا- التبرعات والهبات والوصايا، وطنية كانت أو أجنبية.

رابعا- العائدات الناتجة عن ممتلكات الجمعية ونشاطاتها ومشاريعها.

الفصل ٣٥) يحجر على الجمعيات قبول مساعدات أو تبرعات أو هبات صادرة عن دول لا تربطها بتونس علاقات ديبلوماسية أو عن منظمات تدافع عن مصالح وسياسات تلك الدول.

الفصل ٣٦) على الدولة تخصيص المبالغ اللازمة ضمن الميزانية لمساعدة ودعم الجمعيات على أساس الكفاءة والمشاريع والنشاطات وتضبط معايير التمويل العمومي بأمر.

الفصل ٣٧)

أولا- تلتزم الجمعية بصرف مواردها على النشاطات التي تحقق أهدافها.

ثانيا- للجمعية المشاركة في طلبات العروض التي تعلن عنها السلطات العمومية على أن تدخل المواد أو الخدمات المطلوبة في طلب العرض ضمن مجال اختصاص الجمعية.

ثالثا- للجمعية حق تملك العقارات بالقدر الضروري لاتخاذ مركز لها ومراكز لفروعها أو محل لاجتماع أعضائها أو لتحقيق أهدافها وفقا للقانون.

رابعا- للجمعية حق التفويت في أي عقار لم يعد ضروريا لأهدافها وفق القانون ويعد ثمن العقار موردا لها.

الفصل ٣٨)

أولا– تتم كل المعاملات المالية للجمعية صرفا ودخلا بواسطة تحويلات أو شيكات بنكية أو بريدية إذا تجاوزت قيمتها مبلغ خمسمائة (٥٠٠) دينار ولا يمكن تجزئة هذه المصاريف أو المداخيل لكي لا تتجاوز القيمة المذكورة.

ثانيا – لا يجوز تجميد الحسابات البنكية أو البريدية للجمعيات إلا بقرار قضائي.

الباب السابع: السجلات والتثبت من الحسابات

الفصل ٣٩)

أولا – تمسك الجمعية محاسبة طبق النظام المحاسبي للمؤسسات المنصوص عليه بالقانون عدد ١١٢ لسنة ١٩٩٦ المؤرخ في ٣٠ ديسمبر ١٩٩٦ المتعلق بنظام المحاسبة للمؤسسات.

ثانيا : تضبط المعايير المحاسبية الخاصة بالجمعيات بقرار من وزير المالية

الفصل ٤٠) تمسك الجمعية وفروعها كذلك السجلات الآتية :

أولا– سجل الأعضاء تدون فيه أسماء أعضاء الجمعية وعناوينهم وجنسياتهم وأعمارهم ومهنهم.

ثانياً – سجل مداولات هياكل تسيير الجمعية.

ثالثاً – سجل النشاطات والمشاريع، ويدوّن فيه نوع النشاط أو المشروع.

رابعا– سجل المساعدات والتبرعات والهبات والوصايا مع التمييز بين النقدي منها والعيني، العمومي والخاص، الوطني والأجنبي.

الفصل ٤١) تنشر الجمعية المساعدات والتبرعات والهبات الأجنبية وتذكر مصدرها وقيمتها وموضوعها بإحدى وسائل الإعلام المكتوبة وبالموقع الإلكتروني للجمعية إن وجد في ظرف شهر من تاريخ قرار طلبها أو قبولها، وتعلم الكاتب العام للحكومة بكل ذلك بمكتوب مضمون الوصول مع الإعلام بالبلوغ في نفس الأجل.

الفصل ٤٢) تحتفظ الجمعية بوثائقها وسجلاتها المالية لمدة عشر (١٠) سنوات.

الفصل ٤٣)

أولا– على كل جمعية تتجاوز مواردها السنوية مائة ألف (١٠٠,٠٠٠) دينار تعيين مراقب لحساباتها يتم اختياره من ضمن خبراء محاسبين مرسمين بجدول هيئة الخبراء

المحاسبين بالبلاد التونسية أو مرسمين بجدول مجمع المحاسبين بالبلاد التونسية في قائمة "المختصين في الحسابية".

ثانيا- على الجمعيات التي تتجاوز مواردها السنوية مليون (١,٠٠٠,٠٠٠) دينار أن تختار مراقبا أو عدة مراقبي حسابات من بين المرسمين بجدول هيئة الخبراء المحاسبين للبلاد التونسية.

ثالثا- تعين الجلسة العامة العادية للجمعية مراقب أو مراقبي حساباتها لمدة ثلاث سنوات غير قابلة للتجديد.

رابعا- تتم مهمة مراقبة حسابات الجمعيات حسب معايير تضبطها هيئة الخبراء المحاسبين بالبلاد التونسية.

خامسا- يرفع مراقب الحسابات تقريره إلى الكاتب العام للحكومة وإلى رئيس الهيئة المديرة للجمعية في أجل شهر ابتداء من تاريخ تبليغه القوائم المالية للجمعية. و في صورة تعدد مراقبي الحسابات و عند اختلافهم في الرأي، يجب إعداد تقرير مشترك يتضمن وجهة نظر كل واحد منهم.

سادسا- تتكفل الجمعية بخلاص أتعاب مراقب الحسابات و يتم تحديد هذه الأتعاب بالرجوع إلى الجدول الجاري به العمل بالنسبة إلى مدققي الحسابات لدى المؤسسات بالبلاد التونسية.

سابعا- على ضوء تقرير مراقبة الحسابات تصادق الجلسة العامة العادية على القوائم المالية للجمعية أو ترفض المصادقة عليها وفي صورة عدم المصادقة تنطبق أحكام الباب الثامن من هذا المرسوم.

ثامنا- تنشر الجمعية قوائمها المالية مرفقة بتقرير مراقبة الحسابات بإحدى وسائل الإعلام المكتوبة وبالموقع الإلكتروني للجمعية إن وجد في ظرف شهر من تاريخ المصادقة على هذه القوائم المالية.

الفصل ٤٤) تقدم كل جمعية تستفيد من المال العمومي تقريرا سنويا يشمل وصفا مفصلا لمصادر تمويلها ونفقاتها إلى دائرة المحاسبات.

الباب الثامن: العقوبات

الفصل ٥٤) كل مخالفة لأحكام الفصول ٣ و٤ و٨ ثانيا و٩ و١٠ ثانيا و١٦ و١٧ و١٨ و١٩ و٢٧ و٣٣ ثانيا و رابعا و٣٥ و٣٧ أولا و٣٨ أولا و٣٩ أولا و٤٠ رابعا و٤١ و٤٢ و٤٣ و٤٤ تعرض الجمعية لعقوبات طبقا للإجراءات التالية :

أولا- التنبيه: يحدد الكاتب العام للحكومة المخالفة المرتكبة وينبه الجمعية بضرورة إزالتها خلال مدة لا تزيد على ثلاثين يوما (٣٠) انطلاقا من تاريخ تبليغ التنبيه.

ثانيا- تعليق نشاط الجمعية : يتم بقرار من رئيس المحكمة الابتدائية بتونس بمقتضى إذن على عريضة يقدمه الكاتب العام للحكومة ولمدة لا تزيد على ثلاثين يوماً (٣٠) إذا لم تتم إزالة المخالفة خلال المدة المنصوص عليها بالفقرة الأولى من هذا الفصل. للجمعية الطعن في قرار التعليق وفق إجراءات القضاء الاستعجالي.

ثالثا- الحل: يتم حل الجمعية بحكم صادر عن المحكمة الابتدائية بتونس بطلب من الكاتب العام للحكومة أو ممن له مصلحة، وذلك في حالة تمادي الجمعية في المخالفة رغم التنبيه عليها وتعليق نشاطها واستنفاد طرق الطعن في شأن قرار التعليق.

تنطبق أحكام مجلة المرافعات المدنية والتجارية في الإجراءات القضائية المتعلقة بحلّ الجمعية وتصفية أملاكها.

الباب التاسع: أحكام انتقالية وختامية

الفصل ٤٦) ألغي القانون عدد ١٥٤ المؤرخ في ٧ نوفمبر ١٩٥٩ المتعلق بالجمعيات والقانون الأساسي عدد ٨٠ المؤرخ في ٢٦ جويلية ١٩٩٣ المتعلق بانتصاب المنظمات غير الحكومية بالبلاد التونسية.

الفصل ٤٧) لا تنطبق أحكام هذا المرسوم على الجمعيات الخاضعة لأنظمة قانونية خاصة.

الفصل ٤٨) لا تنطبق أحكام الباب الثاني من هذا المرسوم المتعلقة بالتأسيس على الجمعيات والمنظمات غير الحكومية الموجودة بالبلاد التونسية بصفة قانونية في تاريخ دخول هذا المرسوم حيز التنفيذ.

غير أنه يتعين عليها الامتثال لأحكام هذا المرسوم فيما عدا الأحكام المتعلقة بالتأسيس في أجل سنة بداية من تاريخ دخول هذا المرسوم حيز التنفيذ.

الفصل ٤٩) ينشر هذا المرسوم بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية ويدخل حيز التنفيذ من تاريخ نشره.

تونس في ٢٤ سبتمبر ٢٠١١

رئيس الجمهورية المؤقت

فؤاد المبزع

وثائق

القانـون رقــم ( ) لسنـــة ٢٠١٢
(قانون الجمعيات «المنظمات غير الحكومية» والمؤسسات الأهلية)

مشروع قانون مشترك من ٥٦ منظمة حقوقية وتنموية مصرية

تم طرح هذا المشروع في عام ٢٠٠٩ بمبادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان و تم إعادة طرحه من جديد في عام ٢٠١١. المنظمات التي دعمت القانون في ٢٠٠٩: أعضاء حملة حرية التنظيم، أعضاء التحالف المصري لحرية الجمعيات الأهلية، جماعة تنمية الديمقراطية، المجموعة المتحدة، محامون ومستشارون قانونيون، جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية، جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، دار الخدمات النقابية والعمالية، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مؤسسة المرأة الجديدة، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، مركز الأرض لحقوق الإنسان، المركز المصري لحقوق المرأة، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، المنظمة العربية للإصلاح الجنائي، ومنظمات أخرى دعمت مشروع القانون في عام ٢٠١١: مؤسسة حرية الفكر والتعبير، مركز هشام مبارك للقانون، المركز المصري للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، الجمعية المصرية لدعم التطور الديمقراطي، مركز الجنوب لحقوق الإنسان، مركز حماية لدعم المدافعين عن حقوق الإنسان، مؤسسة سهم الثقة للتنمية الاجتماعية، مركز وسائل الاتصال الملائمة من أجل التنمية (أكت)، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصريون ضد التمييز الديني، مؤسسة مركز قضايا المرأة المصرية، نظرة للدراسات النسوية، المؤسسة المصرية للنهوض بأوضاع الطفولة، المعهد المصري الديمقراطي، جمعية المرأة العربية للتنمية بالإسماعيلية، المركز العربي الأوربي لحقوق الإنسان والقانون الدولي، جمعية مساواة لحقوق الإنسان، مركز صحفيون متحدون، مؤسسة الشهاب للتطوير والتنمية الشاملة، مؤسسة هي المرأة، المركز المصري للتنمية وحقوق الإنسان، جمعية الباحثين بالجامعات والمعاهد المصرية، المجلس العربي لدعم المحاكمة العادلة وحقوق الإنسان، مركز التنمية البديلة، مركز الرسوة لدراسات حقوق الإنسان ببورسعيد، جمعية التواصل الإنساني، مركز الشهيد لحقوق الإنسان، مركز القاهرة للتنمية، جمعية معاكم للمساعدات الاجتماعية، جمعية جذور للتنمية الشاملة، المؤسسة المصرية لتنمية الأسرة، جمعية مساواة لحقوق الإنسان ببورسعيد، مركز حابى للحقوق البيئية، الجمعية المصرية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، جمعية صاعد للتنمية وحقوق الإنسان، جمعية أبناء السكاكينى، جمعية أنا مصري بقنا.

باسم الشعب

- بعد الاطلاع على الإعلان الدستورى الصادر بتاريخ ٢٠١١/٢/١٣.
- وعلى الإعلان الدستورى الصادر فى ٢٠١١/٣/٣٠.
- وعلى العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية المصدق عليه بموجب قرار رئيس الجمهورية رقم ٥٣٦ لسنة ١٩٨١.
- وعلى القانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ بشأن الجمعيات والمؤسسات الأهلية.

مادة (١) مع عدم الإخلال بنظم الجمعيات المنشأة استنادا إلى اتفاقيات دولية، يعمل بأحكام القانون المرافق في شأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة ويستثنى من ذلك:

أ- الجمعيات التي يصدر بتشكيلها أو اعتماد نظمها قرارات خاصة من السلطة التنفيذية أو تخضع لرقابتها أو إشرافها.

ب- الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية والاتحادات الطلابية.

ت- الشركات التجارية والشركات المنشأة وفقا لأحكام المواد ٥٠٥ وما بعدها من القانون المدني.

ويجوز التصريح للمنظمات الأجنبية غير الحكومية، بأن تمارس أنشطة الجمعيات (المنظمات غير الحكومية) والمؤسسات الأهلية الخاضعة لأحكام هذا القانون، وفقا للقواعد المقررة فيه، وتنظم اللائحة التنفيذية للقانون الإجراءات الميسرة لذلك.

مادة (٢) على الجمعيات والمؤسسات الأهلية القائمة قبل العمل بهذا القانون التى تتعارض نظمها الأساسية مع أحكامه تعديل نظامها الأساسي وطلب شهرها وفقا لأحكام هذا القانون خلال ستة أشهر تبدأ من تاريخ العمل به، إذا ما أرادت التمتع بالشخصية القانونية

مادة (٣) يجب على كل جمعية أو مؤسسة أهلية أعيد شهر نظامها الأساسي بالتطبيق لأحكام هذا القانون أن تعيد تشكيل مجلس إدارتها وفقاً لنظامها الأساسي المعاد شهره وذلك خلال ستة أشهر من إتمام شهرها.

تستمر الهياكل التنفيذية والإدارية للجمعيات وللمؤسسات الخاصة القائمة وقت العمل بهذا القانون في مباشرة نشاطها إلى أن يتم إعادة تشكيلها وفقاً للقواعد المنصوص عليها في هذا القانون.

مادة (٤) يقصد فى تطبيق أحكام هذا القانون:

١. الجهة الإدارية: وزارة العدل.

٢. الوزير المختص: وزير العدل.

٣. المحكمة المختصة : المحكمة الابتدائية الواقع فى دائرتها مركز إدارة الجمعية أو المؤسسة الأهلية أو المنظمة أو الاتحادات المنشأة وفقا لأحكام هذا القانون.

مادة (٥) يلغى قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢، كما يلغى كل نص يخالف أحكام هذا القانون.

مادة (٦) يصدر وزير العدل اللائحة التنفيذية للقانون المرافق خلال ستة أشهر من تاريخ العمل به.

مادة (٧) ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من اليوم التالى لتاريخ نشره.

يبصم هذا القانون بخاتم الدولة، وينفذ كقانون من قوانينها.

صدر في يوم الموافق / /٢٠١٢

الفصل الأول: فى شأن الجمعيات

مادة (١) يقصد بالجمعية في تطبيق أحكام هذا القانون، كل جماعة غير حكومية ذات صفة دائمة أو غير دائمة ترغب في التمتع بشخصية قانونية، وينشئها أشخاص طبيعية أو اعتبارية أو منهما معا، لا يقل عددهم عن شخصين، ولا تستهدف تحقيق ربح مادي لها أو لمؤسسيها أو لأعضائها.

مادة (٢) تضع الجمعية نظاما أساسيا يوقع عليه الأعضاء المؤسسون، يشتمل على البيانات الآتية:

١. اسم الجمعية والغرض منها، وغير مؤدى إلى اللبس بينها وبين جمعية أخرى تشترك معها فى نطاق عملها الجغرافى. وعنوان المقر المتخذ مركزا لإدارة الجمعية.

٢. اسم كل من الأعضاء المؤسسين، ولقبه وجنسيته ومهنته وموطنه.

٣. شروط قبول الأعضاء، وأحوال إسقاط عضويتهم.

٤. حقوق الأعضاء وواجباتهم.

٥. الهيئات التي تمثل الجمعية، واختصاصات كل منها، وطرق اختيار أعضائها،

وطرق عزلهم أو إسقاط أو إبطال عضويتهم.

٦. شروط صحة انعقاد الجمعية العمومية العادية وغير العادية.

٧. موارد الجمعية وطرق الرقابة المالية.

٨. القواعد التي تتبع في تعديل النظام الأساسي.

٩. قواعد حل الجمعية والجهة التي تؤول إليها أموالها.

مادة (٣) لا يجوز أن يكون غرض الجمعية متعارضاً مع المواثيق الدولية التى صدقت عليها مصر. كما لا يجوز لها أن تمارس نشاطا مما يأتى:

١. أن تمارس نشاطا سريا أو ذا طابع عسكرى.

٢. الدعوة إلى التمييز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللون أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

٣. تقديم الدعاية السياسية أو الدعم المالى للأحزاب أو لمرشحيها أو المرشحين المستقلين. ولا يشمل هذا الحظر حق الجمعية فى التعبير عن آراءها ومواقفها فى قضايا الشأن العام.

٤. استهداف تحقيق ربح أو ممارسة نشاط ينصرف إلى ذلك، ولا يعد إتباع الضوابط التجارية لتحقيق ناتج يساهم فى تحقيق أغراض الجمعية نشاطا مخالفا .

مادة (٤) لا يجوز أن يشارك في إدارة الجمعية المحكوم عليهم بأحكام نهائية في جرائم مخلة بالشرف أو الامانة، ما لم يكن قد رد إليهم اعتبارهم.

مادة (٥) تخضع الجمعية في كل شئونها لجمعيتها العمومية وحدها دون غيرها، وفي الحالات التي يقل فيها عدد الأعضاء العاملين في الجمعية عن عشرة أشخاص تؤول صلاحيات الجمعية العمومية إلى مجلس الإدارة، ولا يجوز فرض الحراسة على الجمعية أو على أموالها من أي جهة قضائية أو غير قضائية إلا في الأحوال المنصوص عليها حصرا في هذا القانون، أو في النظام الأساسي للجمعية.

مادة (٦) لا يجوز أن يُنَص في النظام الأساسي للجمعية على أن تؤول أموالها عند الحل إلى الأعضاء أو العاملين بها أو ورثتهم أو أسرهم.

مادة (٧) ينشأ في مقر كل محكمة ابتدائية سجل خاص يسمى "سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية"، تسجل فيه الجمعية، وتعطى رقما مسلسلا بمجرد إيداع نسخة من النظام الأساسي

للجمعية معتمدة من مجلس الإدارة، ولا يجوز رفض إشهار الجمعية تحت أي اعتبار.

مادة (٨) يتم شهر الجمعية بنشر اسمها ورقم تسجيلها والمحكمة التي تم تسجيل الجمعية في سجلها الخاص والغرض من إنشائها وأسماء الأعضاء المؤسسين وملخص وافٍ لنظامها الأساسي في إحدى الصحف. ويقوم بإجراءات الشهر موظف مختص من موظفي "سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية" خلال شهر من تاريخ إيداع وثائق الجمعية، وإلا جاز للممثل القانوني للجمعية القيام بها على نفقة السجل.

مادة (٩) تثبت الشخصية الاعتبارية للجمعية، بمجرد قيد نظامها الأساسي فى السجل المعد لذلك بالمحكمة الابتدائية المختصة، ولا يحتج بها على الغير إلا من تاريخ شهر النظام الأساسي للجمعية.

مادة (١٠) يصدر "سجل الجمعيات والمؤسسات الأهلية" شهادة للجمعية تتضمن اسمها والغرض منها ورقم وجهة تسجيلها وتاريخ شهرها. وتلتزم الجمعية بتسجيل وشهر كل تعديل يطرأ على نظامها الأساسي بذات الإجراءات الواردة في المواد السابقة ، ولا ينفذ التعديل بالنسبة إلى الغير إلا من تاريخ الشهر.

مادة (١١) للجهة الإدارية الاعتراض على إنشاء الجمعية بعد إتمام شهرها، أو على تعديل نظامها الأساسي حال مخالفتها أحكام المواد (٢ ، ٣، ٤ ، ٦) من هذا القانون، وذلك بعريضة تشتمل على أسباب الاعتراض ترفع إلى قاضي الأمور الوقتية في المحكمة الابتدائية الكائن في دائرتها مقر الجمعية، خلال ثلاثين يوما من تاريخ شهرها، ليأمر بعد سماع أقوال الجهة الإدارية والممثل القانوني للجمعية بتأييد اعتراض الجهة الإدارية أو رفضه.

ويجوز الطعن في الأمر الصادر من قاضي الأمور الوقتية خلال ثلاثين يوما وفقا للقواعد المقررة في قانون المرافعات.

مادة (١٢) تلتزم الجمعية بما تعهد به مديروها أو العاملون لحسابها منذ تأسيسها، ويجوز تنفيذ هذه التعهدات على مالها، ولا يحتج على الغير بتراخي إجراءات التسجيل والشهر.

مادة (١٣) حق الانضمام الطوعي إلى الجمعية أو الانسحاب منها مكفول، وفقا لنظامها الأساسي.

مادة (١٤) لا يجوز الجمع بين عضوية الهيئات المنتخبة للجمعية والعمل بأجر لدى الجمعية.

كما لا يجوز لأعضاء الجمعية والعاملين بها المشاركة فى اتخاذ قرارات من شأنها أن تؤدى إلى تعارض بين مصالحهم الشخصية أو الوظيفية أو مصالح أقاربهم حتى الدرجة الرابعة،

ومصالح الجمعية.

مادة (١٥) تقوم الجمعية بما يلي:

١. تحتفظ في مقرها بالوثائق والمكاتبات والسجلات.

٢. تقيد في سجل خاص البيانات الخاصة بكل عضو.

٣. تدون بسجلات خاصة محاضر جلسات الجمعية العمومية والهيئات المنتخبة للجمعية وقراراتها.

٤. تدون حساباتها في دفاتر يبين فيها الإيرادات ومصادرها، والمصروفات وأوجه إنفاقها.

٥. تعين مراقب حسابات خارجيا إذا كانت ميزانيتها تتجاوز ربع مليون جنيه مصري.

٦. تسلم الجمعية إلى الجهة الإدارية المختصة نسخة من حسابها الختامي السنوي معتمدة من الجمعية العمومية، ومراقب الحسابات الخارجي، وكذلك قرارات الجمعية العمومية ومجلس الإدارة، كما تخطرها بمصادر تمويلها.

٧. ويجب ختم هذه السجلات من الجهة الإدارية قبل استعمالها.

مادة (١٦) يجوز لكل ذى شأن الاطلاع على ملخص قيد النظام الأساسي للجمعية وتقارير النشاط والتقرير المالى، وذلك بعد تقديم طلب إلى الجهة الإدارية المودع لديها هذه الوثائق، وتضع الجهة الإدارية القواعد المنظمة لضمان حق الإطلاع من خلالها.

مادة (١٧) يجوز للجمعية أن تقوم بكل الأنشطة المدرة للأموال بعد إخطار الجهة الإدارية، بما في ذلك جمع التبرعات والهبات والوصايا سواء من الداخل أو الخارج، ، وذلك عن طريق كل الوسائل المتاحة بما في ذلك الحملات التليفزيونية والحفلات الخيرية والمراسلات البريدية،

كما يجوز للجمعية المشاركة في الأنشطة الاقتصادية التي تساعد على تحقيق أهدافها، على أن تخصص أرباح تلك الأنشطة لأغراض الجمعية، مع إعفائها من جميع الرسوم والضرائب المقررة للانتفاع بتلك الخدمات.

و للجهة الإدارية الاعتراض على جمع التبرعات أو على تقريرها المالى أو تقرير النشاط خلال شهر من إخطارها بذلك، إذا ثبت مخالفة الجمعية لأحكام هذا القانون، وذلك بعريضة تشتمل على أسباب الاعتراض، و ترفع إلى قاضي الأمور الوقتية بالمحكمة الابتدائية المختصة.

مادة (١٨) تلتزم الجمعية بالإعلان عن قبول ومصدر اى تبرعات أو هبات أو وصايا من

الداخل أو الخارج على موقعها الإلكتروني على شبكة المعلومات الدولية إن وجد، وذلك خلال شهر من تاريخ قبول التبرع أو الهبة أو الوصية.

كما تلتزم الجمعية بنشر التقرير المالى وتقرير النشاط السنويين على موقعها الإلكتروني على شبكة المعلومات الدولية أن وجد خلال المدة المحددة بالفقرة السابقة.

كما تلتزم الجهة الإدارية بنشر كافة المعلومات المذكورة بالفقرتين السابقتين على موقعها الإلكتروني على شبكة المعلومات الدولية إذا لم يكن للجمعية موقع الإلكتروني.

مادة (١٩) تعفى أموال الجمعية من جميع أنواع الرسوم والضرائب والجمارك بكل مسمياتها.

مادة (٢٠) تعفى من الرسوم والمصروفات القضائية وأتعاب المحاماة فى جميع مراحل التقاضى الدعاوى الناشئة عن المنازعات المتعلقة بتطبيق أحكام هذا القانون التى ترفع من الجمعية.

مادة (٢١) تخصم المبالغ التي يتبرع بها الأفراد والمؤسسات والشركات إلى الجمعيات من الوعاء الضريبي للمتبرع.

مادة (٢٢)

١. يحق للجمعية عقد الاجتماعات العامة سواء بمقرها أو في أي قاعات خارجية.

٢. يحق للجمعية إصدار نشرات أو مجلات ذات طبيعة دورية من دون الخضوع للقيود الواردة في قانون تنظيم الصحافة.

٣. يجوز للجمعية الانتساب أو الاشتراك أو الانضمام إلى أي جمعية أو هيئة مقرها خارج مصر وفقاً للقواعد التي يحددها النظام الأساسي أو مجلس الإدارة، ويلتزم مجلس الإدارة بإخطار الجهة الإدارية بذلك.

٤. يحق للجمعية إنشاء فروع ومكاتب لها في محافظات الجمهورية وفقاً للقواعد التي يحددها النظام الأساسي.

الفصل الثاني
فى شأن المؤسسات الأهلية

مادة (٢٣) يقصد بالمؤسسة الأهلية، في تطبيق أحكام هذا القانون، كل شخص اعتباري ينشأ بتخصيص شخص أو أكثر من الأشخاص الطبيعية أو الاعتبارية أو منهما معا، مال لمدة محددة أو غير محددة لتحقيق غرض غير الحصول على ربح.

مادة (٢٤) تضع المؤسسة الأهلية نظاما أساسيا يوقع عليه الأعضاء المؤسسون، يشتمل على البيانات الآتية:

١. اسم المؤسسة وميدان نشاطها ونطاق عملها الجغرافى ومركز إدارتها.

٢. الغرض الذي تنشأ المؤسسة لتحقيقه.

٣. بيان دقيق للأموال المخصصة لهذا العمل.

٤. تنظيم إدارة المؤسسة وطريقة اختيار أعضاء مجلس إدارتها وعزلهم واستبدالهم.

مادة (٢٥) يجوز إنشاء المؤسسة الأهلية بسند رسمي أو بوصية، ويعتبر هذا السند أو هذه الوصية النظام الأساسي للمؤسسة، ويجب أن يشتمل على البيانات المنصوص عليها فى المادة السابقة.

مادة (٢٦) يعتبر إنشاء المؤسسة بالنسبة إلى دائني المنشئ وورثته بمثابة هبة أو وصية، فإذا كانت المؤسسة قد أنشئت إضرارا بحقوقهم، جاز لهم مباشرة الدعاوى التي يقررها القانون في مثل هذه الحالة بالنسبة إلى الهبات والوصايا.

مادة (٢٧) متى كان إنشاء المؤسسة بسند رسمي جاز لمن أنشأها أن يعدل عنها بسند رسمي آخر، وذلك إلى أن يتم شهرها وفقا للأحكام الواردة في هذا القانون.

مادة (٢٨) يتم إشهار المؤسسة بناء على طلب منشئها، أو أول مدير لها وفقا للإجراءات المقررة لشهر الجمعيات في هذا القانون.

مادة (٢٩) تسري في شأن المؤسسات الخاضعة لأحكام هذا القانون كل ما هو مقرر فيه من أحكام خاصة بالجمعيات ما لم ينص على خلاف ذلك في القانون أو في سند إنشائها، فيما عدا الأحكام ذات الطبيعة الخاصة بالجمعيات.

الفصل الثالث
المنظمات الأجنبية غير الحكومية

مادة (٣٠) تسرى على المنظمات الأجنبية غير الحكومية المنشأة بقانون أو استنادا إلى اتفاقيات دولية أبرمتها أو تبرمها جمهورية مصر العربية، النظم الأساسية لهذه المنظمات، وفيما لم يرد بشأنه نص خاص فى تلك النظم تطبق أحكام هذا القانون.

ويتبع فى شأن تعديل النظم الأساسية لتلك المنظمات ذات الإجراءات والكيفية المقررة فى هذه

النظم فان لم توجد تطبق أحكام القوانين أو الاتفاقيات الدولية التى أنشأتها. فان خلت منها يتبع فى ذلك أحكام هذا القانون.

مادة (٣١) للمنظمات الأجنبية غير الحكومية إذا كانت منشأة وفقا لمعاهدة أو اتفاقية دولية أن تقدم الى الجهة الإدارية، المعاهدة أو الاتفاقية التى تستند إليها المنظمة فى طلب ممارسة نشاط فى مصر، وتكتسب الشخصية الاعتبارية فى خلال ٣٠ يوم من تاريخ تقديم الطلب. ما لم تنص الاتفاقية أو المعاهدة الدولية على خلاف ذلك.

مادة (٣٢) المنظمة الأجنبية غير الحكومية هى فرع جمعية مؤسسة بموجب قانون دولة أخرى. وللممثل القانونى للمنظمات الأجنبية غير الحكومية إذا لم تكن هناك معاهدة أو اتفاقية سابقة أن يتقدم بطلب الى البعثة الدبلوماسية المصرية التابعة لها دولة المنشأ يشتمل على الآتى:

١. اسم المنظمة، والغرض منها، وعنوانه المقر المتخذ مركزا لإدارتها.

٢. اسم كل من الأعضاء المؤسسين، ولقبه وجنسيته ومهنته وموطنه.

٣. وسائل تمويل أنشطتها.

٤. صورة معتمدة من النظام الاساسى للمنظمة.

٥. صورة معتمدة من قرار السلطة المختصة بالمنظمة –وفقا لنظامها الأساسي– لممارسة النشاط المقترح فى مصر.

٦. وثيقة معتمدة تثبت أن المنظمة الأجنبية غير الحكومية منشأة وفقا لقانون بلدها

مادة (٣٣) للجهة الإدارية الاعتراض على طلب المنظمة إذا كان نشاطها يخالف حكم المادة ٣ من هذا القانون.

مادة (٣٤) على الجهة الإدارية إصدار التصريح بممارسة النشاط المطلوب للمنظمة الأجنبية فى موعد أقصاه ثلاثين يوما من تاريخ تقديم المنظمة للطلب. وإلا اكتسبت الشخصية الاعتبارية بقوة القانون.

مادة (٣٥) للمنظمات الأجنبية غير الحكومية أن تؤسس فروعا لها فى مصر وفقاً لأحكام هذا القانون.

مادة (٣٦) تسري في شأن المنظمات الأجنبية غير الحكومية كل ما هو مقرر في هذا القانون من أحكام خاصة بالجمعيات، ما لم ينص على خلاف ذلك في القانون أو في سند إنشائها. فيما عدا الأحكام ذات الطبيعة الخاصة بالجمعيات.

الفصل الرابع
الحق فى تكوين الشبكات والتحالفات والاتحادات النوعية والإقليمية

مادة (٣٧) يجوز للجمعيات والمؤسسات الأهلية تأسيس الشبكات أو التحالفات المحلية أو الدولية التي تساعد في تنسيق أنشطتها وتدعم غاياتها المشتركة والانضمام إليها.

مادة (٣٨) يحق لأي عدد من الجمعيات أو المؤسسات الأهلية أن تنشئ فيما بينها اتحادا نوعيا أو إقليميا لمدة محددة أو غير محددة، ويحدد اتفاق الإنشاء النظام الأساسي لهذا الاتحاد، ولوائحه ومؤسساته، وطريقة ممارسة اختصاصاته، وطرق تمويله وطرق حله وإنهاء نشاطه .

ويجب الإخطار بإنشاء هذا الاتحاد بالطريقة ذاتها المنصوص عليها بالنسبة لتسجيل الجمعيات في هذا القانون.

مادة (٣٩) يجب على مجلس إدارة الاتحاد إخطار الجهة الإدارية بكل تطور يجري على تكوين الاتحاد أو اختصاصاته، وكذلك بالأعضاء الجدد الذين انضموا إليه أو الأعضاء القدامى الذين انسحبوا منه.

مادة (٤٠) تسري في شأن الاتحادات النوعية والإقليمية كل ما هو مقرر فى هذا القانون من أحكام خاصة بالجمعيات، ما لم ينص على خلاف ذلك في القانون أو في سند إنشائها، فيما عدا الأحكام ذات الطبيعة الخاصة بالجمعيات.

الفصل الخامس
أحكام ختامية

مادة (٤١) يجوز لجهة الإدارة ولكل ذي مصلحة الحق في اللجوء إلى القضاء للاعتراض على أي من قرارات الجمعية العمومية أو مجلس إدارة الجمعية أو أي من أنشطتها، ويكون للمحكمة الابتدائية الكائن في دائرتها مقر الجمعية بعد النظر في الطلب والاستماع إلى دفاع الجمعية المشفوع بمستنداتها أن تأمر برفض الطلب أو قبوله بما قد يرتبه ذلك من جزاءات. ويجوز للمحكمة أن تشمل حكمها نفاذاً معجلاً إلا في حالة الحكم بحل الجمعية أو تصفية أموالها، فلا ينفذ الحكم إلا بعد صيرورته نهائياً.

مادة **(٤٢)** تشمل الجزاءات التي يمكن توقيعها على الجمعية حال ثبوت مخالفتها للنظام الأساسي والقواعد المقررة بموجب هذا القانون:

١. التنبيه بتصحيح المخالفة: وذلك بموجب إخطار كتابى صادر من الجهة الإدارية للجمعية بتصحيح المخالفة خلال مدة لا تجاوز (٣٠) يوما من ارتكابها.

٢. إنذار الجمعية بتصحيح المخالفة: وذلك بموجب إخطار كتابى صادر من الجهة الإدارية للجمعية فى حالة عدم الاستجابة للتنبيه، على أن يكون الإخطار خلال مدة لا تجاوز (٣٠) يوما من اليوم التالى لانتهاء المدة المحددة للتنبيه.

٣. وقف نشاط الجمعية: وذلك بعريضة ترفع للمحكمة المختصة إذا لم يتم تصحيح المخالفة، وذلك خلال مدة لا تجاوز (٦٠) يوما من تاريخ إنتهاء المدة المحددة للإنذار، على أن يكون الوقف لمدة أقصاها ٦ أشهر من تاريخ صيرورة الحكم الصادر فى الدعوى نهائيا.

٤. تجميد نشاط العضو المخالف أو تجميد عضويته بمجلس الإدارة:

٥. العزل الكلي لمجلس الإدارة أو للعضو المتسبب فى المخالفة: وذلك حال التصرف فى أموال الجمعية أو تخصيصها فى غير الأغراض التى أنشئت من أجلها.

٦. حل الجمعية وتصفية أموالها فى الحالات الاتية:

(أ) يجوز حل الجمعية بموجب قرار صادر من الجمعية العمومية غير العادية وفقاً للقواعد المقررة فى نظامها الأساسي.

(ب) إمتناع الجمعية عن تصحيح المخالفة رغم التنبيه عليها، وإنذارها، رغم صدور حكم نهائى بوقف نشاطها.

(ج) مخالفة الجمعية لأحكام المواد (٣، ٤، ٦) من هذا القانون.

مادة (٤٣) يجب على المحكمة، في حالة الحكم بحل مجلس إدارة الجمعية المنتخب، أن تضمن حكمها تعيين أحد أعضاء الجمعية العمومية من غير أعضاء مجلس الإدارة المنحل كحارس قضائي، وفي حال كانت الجمعية العمومية هي نفسها مجلس الإدارة تعين المحكمة حارساً من خارج الجمعية. تكون مهمته إجراء انتخابات جديدة وفقا للنظام الأساسي للجمعية خلال فترة لا تجاوز ستين يوما من تاريخ صيرورة الحكم الصادر بتعيينه نهائيا، وتكون له صلاحيات رئيس مجلس إدارتها في الحفاظ على حقوقها، على أن يعرض تقريرا وافيا بأعماله على أول جمعية عمومية لإقراره.

مادة (٤٤) إذا حلت الجمعية عين لها مصفٍ أو أكثر، ويقوم بهذا التعيين الجمعية العمومية إذا كان الحل اختياريا، أو المحكمة إذا كان الحلّ قضائيا، وفي جميع الأحوال يجري اتباع القواعد المنصوص عليها في النظام الأساسي للجمعية فيما يتعلق بناتج التصفية، فإذا تعذر ذلك، وجب أن يتضمن قرار تعيين المصفي تكليفه بتحويل أموال الجمعية المنحلة إلى الجمعية التي يكون غرضها هو الأقرب إلى غرض هذه الجمعية.

المتضامنون مع مشروع القانون

١. مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٢. المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
٣. البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان
٤. التحالف المصري لحرية الجمعيات الأهلية
٥. جماعة تنمية الديمقراطية
٦. جمعية أبناء السكاكينى
٧. جمعية الباحثين بالجامعات والمعاهد المصرية
٨. جمعية التواصل الإنسانى
٩. جمعية المرأة العربية للتنمية بالإسماعيلية
١٠. جمعية المساعدة القانونية لحقوق الإنسان
١١. الجمعية المصرية لدعم التطور الديمقراطي
١٢. الجمعية المصرية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية
١٣. الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية
١٤. جمعية انا مصري بقنا.
١٥. جمعية جذور للتنمية الشاملة
١٦. جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء
١٧. جمعية صاعد للتنمية وحقوق الإنسان
١٨. جمعية مساواة لحقوق الإنسان
١٩. جمعية مساواة لحقوق الإنسان ببورسعيد
٢٠. جمعية معاكم للمساعدات الاجتماعية
٢١. حملة حرية التنظيم
٢٢. دار الخدمات النقابية والعمالية
٢٣. الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان
٢٤. المبادرة المصرية للحقوق الشخصية
٢٥. المجلس العربي لدعم المحاكمة العادلة وحقوق الإنسان
٢٦. المجموعة المتحدة، محامون ومستشارون قانونيون
٢٧. مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان
٢٨. مركز الأرض لحقوق الإنسان

٢٩. مركز التنمية البديلة
٣٠. مركز الجنوب لحقوق الإنسان
٣١. مركز الرسوة لدراسات حقوق الإنسان ببورسعيد
٣٢. مركز الشهيد لحقوق الإنسان
٣٣. المركز العربي الأوربي لحقوق الإنسان والقانون الدولي
٣٤. مركز القاهرة للتنمية
٣٥. المركز المصري لحقوق المرأة
٣٦. المركز المصري للتنمية وحقوق الإنسان
٣٧. المركز المصري للحقوق الاقتصادية والاجتماعية
٣٨. مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف
٣٩. مركز حابى للحقوق البيئية
٤٠. مركز حماية لدعم المدافعين عن حقوق الإنسان
٤١. مركز صحفيون متحدون
٤٢. مركز هشام مبارك للقانون
٤٣. مركز وسائل الاتصال الملائمة من أجل التنمية (أكت)
٤٤. مصريون ضد التمييز الديني
٤٥. المعهد المصري الديمقراطي
٤٦. المنظمة العربية للإصلاح الجنائي
٤٧. مؤسسة الشهاب للتطوير والتنمية الشاملة
٤٨. مؤسسة المرأة الجديدة
٤٩. مؤسسة المرأة والذاكرة
٥٠. المؤسسة المصرية لتنمية الأسرة
٥١. المؤسسة المصرية للنهوض بأوضاع الطفولة
٥٢. مؤسسة حرية الفكر والتعبير
٥٣. مؤسسة سهم الثقة للتنمية الاجتماعية
٥٤. مؤسسة مركز قضايا المرأة المصرية
٥٥. مؤسسة هي المرأة
٥٦. نظرة للدراسات النسوية

مشروع قانون الجمعيات الليبي
المقدم من المجلس الوطني الانتقالي المؤقت

وثائق

بعد الإطلاع على الإعلان الدستوري المؤقت الصادر في ٣-٨-٢٠١١

وعلى القانون المدني.

وعلى قانون المجلس الأعلى للحريات العامة وحقوق الإنسان رقم ( ) لسنة

وبناء على ما عرضه رئيس مجلس الوزراء

أصدر القانون الآتي:

المادة الأولى
حق تأسيس الجمعيات

تأسيس الجمعيات والانضمام إليها أو الانسحاب منها حق أساسي من حقوق المواطنة يمارس وفقا لأحكام هذا القانون، وبما يكفل إستقلاليتها ودعمها وتطويرها.

وتلتزم الجمعيات في نظامها الأساسي وفي ممارسة نشاطها وتمويلها بمبادئ الديمقراطية والقيم المدنية والمساواة وحقوق الإنسان والشفافية ومكافحة الفساد والحكم الرشيد وفقا للقوانين والاتفاقيات الدولية.

المادة الثانية
تعريف الجمعية وتسميتها

الجمعية اتفاق بين شخصين أو أكثر، لغرض غير الحصول على ربح مادي.

ويجوز للقصر الذين تزيد أعمارهم على خمسة عشر عاما أن يؤسسوا أو ينضموا مع راشدين لجمعيات تتناسب أهدافها مع قدراتهم وطموحاتهم.

ويكون للجمعية اسم مميز مشتق من غرضها يختاره المؤسسون. ولا يجوز أن يستخدم ذات الاسم لأكثر من جمعية، كما لا يجوز استخدام الأسماء ذات الطابع العام مجردة إلا بقرنها بغرض الجمعية أو خصوصيتها أو نطاق عملها الجغرافي.

المادة الثالثة
أغراض الجمعية

يكون تأسيس الجمعية بهدف تحقيق أهدافها، ولا يجوز أن تتضمن تلك الأهداف ما يخل بالآداب أو النظام العام، ولا تحقيق ربح مادي للجمعية أو لأعضائها صراحة أو ضمنا.

المادة الرابعة
تأسيس الجمعية

يشترط لتأسيس الجمعية إبرام اتفاق بين الأعضاء المؤسسين، موثق لدى محرر عقود رسمية.

كما يكون لكل جمعية نظام أساسي يتضمن مايلي:

- اسم الجمعية وعنوانها في ليبيا.
- أسماء الأعضاء المؤسسين، وألقابهم، وجنسياتهم، ومهنهم، وموطنهم، وتوقيعاتهم.
- أهداف الجمعية.

- شروط العضوية وحالات انتهائها وحقوق الأعضاء وواجباتهم.
- بيان الهيكل التنظيمي للجمعية وطريقة الانتخاب فيها، واختصاص كل هيئة من هيئاتها.
- آلية اتخاذ القرارات وطرق فض الخلافات.
- إجراءات تعديل النظام الأساسي.
- قواعد حل وتصفية الجمعية.

المادة الخامسة
المحظورات على الجمعية

يحظر على الجمعية القيام بما يلي:

١. الدعوة إلى العنف أو الكراهية أو التعصب أو التمييز بسبب الدين أو الجنس أو اللغة أو العرق أو الانتماء القبلي أو الجهوي.

٢. ممارسة الأعمال التجارية بغرض توزيع الأموال والأرباح على أعضائها أو استغلال الجمعية بغرض التهرب الضريبي.

المادة السادسة
الشخصية القانونية للجمعية وإجراءات إشهارها

– تكتسب الجمعية الشخصية القانونية فور إشهارها.

ويقدم طلب الإشهار إلى أقرب فرع للمجلس الأعلى للحريات العامة وحقوق الإنسان وذلك بتسليمه مقابل إيصال بذلك أو أن يرسل بواسطة البريد المسجل المصحوب بعلم الوصول.

وعلى المجلس خلال أُسبوعين من تاريخ استلام الطلب، إما قيد الجمعية وإشهارها أو إعلام الجمعية على عنوانها المذكور في الطلب برفض طلب الإشهار وأسبابه وبالنواقص أو التعديلات المطلوبة على اتفاق التأسيس أو النظام الأساسي استنادا للقانون. ويكون على مقدم الطلب إما استكمال النواقص، أو تصحيح المستندات وإعادة تقديمها، أو تقديم ما يفيد عدم قبوله إجراء أي تعديل وتمسكه بطلبه بالحالة التى عليها. وفي هذه الحالة على المجلس

إما إشهار الجمعية فورا على الحالة المقدمة بها أو التقدم خلال أسبوع بعريضة تطلب تأييد أسباب الرفض إلى قاضي المحكمة الجزئية التى يقع في دائرتها مقر الجمعية للفصل في وجاهة ذلك، والذي يصدر قراره على العريضة بالتأييد أو الرفض خلال عشرة أيام من تقديمها وإلا اعتبرت العريضة كأن لم تكن ويتم إشهار الجمعية فورا وفي هذه الحالة على المجلس إذا أراد إلغاء إشهار الجمعية أن يلجأ إلى القضاء لاستصدار حكم بذلك.

وفي كل الأحوال، يترتب على إخلال المجلس بالمواعيد المنصوص عليها في هذه المادة اعتبار الجمعية مقيدة ومشهرة بقوة القانون، ويلتزم المجلس بمجرد الإشهار بمنح الجمعية صورة طبق الأصل من سند الإشهار.

المادة السابعة
حقوق الجمعية

للجمعية الحق فيما يلي:

١. حق الحصول على المعلومات ذات العلاقة بنشاط الجمعية.

٢. حق تقييم دور هيئات الدولة وتقديم مقترحات لتحسين ادائها.

٣. حق التجمع والاجتماع الحر وإقامة التظاهرات والمؤتمرات وورشات العمل وجميع الأنشطة المدنية الأخرى.

٤. حق نشر التقارير والمعلومات وطباعة المنشورات واستطلاع الرأي.

ويحظر على السلطات العامة عرقلة نشاط الجمعية أو تعطيله بشكل مباشر أو غير مباشر إلا بموجب أمر قضائي. وتتخذ السلطات العامة المختصة جميع التدابير اللازمة التي من شأنها أن توفر الحماية للجمعية وأعضائها وأي شخص كان من أي عنف أو تهديد أو ضغط أو أي إجراء تعسفي ناتج عن ممارسة الجمعية لحقوقها المشار إليها في هذا القانون.

المادة الثامنة
هيئات الجمعية

تكون السلطة العليا في الجمعية لأعضائها منعقدين في هيئة جمعية عمومية عادية أو طارئة ويبين النظام الأساسي اختصاصات كل منهما وطريقة دعوتهما وانعقادهما واتخاذ قراراتهما.

كما يكون للجمعية مجلس إدارة، ويبين النظام الأساسي طريقة تشكيل المجلس واختصاصاته واتخاذ قراراته وتفويض الصلاحيات.

ويكون رئيس مجلس الإدارة أو نائبه، في حالة غيابه، ممثلا قانونيا للجمعية أمام القضاء وفي صلاتها بالغير.

المادة التاسعة
مبدأ عدم تعارض المصالح

لا يجوز لأعضاء الجمعية أو العاملين بها المشاركة أو التأثير في اتخاذ قرارات من شأنها أن تؤدي إلى تعارض بين مصالحهم الشخصية أو الوظيفية أو مصالح اقاربهم حتى الدرجة الرابعة، ومصالح الجمعية.

المادة العاشرة
موارد وأموال وميزانية الجمعية

تمول الجمعية ذاتيا من اشتراكات أعضائها، ولها أن تقبل الهبات أو التبرعات أو الوصايا غير المشروطة صراحة أو ضمنا إلا ما تعلق منها بحسن أداء عملها وبغرض تحقيق أهدافها. كما يجوز أن يكون للجمعية عوائد من ممتلكاتها أو مشاريعها أو نشاطاتها.

وعلى الدولة تخصيص المبالغ اللازمة ضمن ميزانيتها لمساعدة ودعم الجمعيات على أساس الكفاءة وجدوى المشاريع والنشاطات، وتبين اللائحة التنفيذية معايير وضوابط التمويل العام. وتلتزم الجمعية التي يخصص لها أموال عامة بتقديم تقرير سنوي مالي يبين مصادر تمويلها وأوجه صرف ما خصص لها من المال العام لديوان المحاسبة.

المادة الحادية عشرة
الدفاتر المحاسبية المتوجب إمساكها

تلتزم الجمعية بمسك الدفاتر التي يتطلبها القانون والأصول المحاسبية التى تحددها اللائحة التنفيذية لهذا القانون.

وتلتزم الجمعية التي تقبل الهبات أو التبرعات أو الوصايا أو التي لديها عوائد من ممتلكاتها أو مشاريعها بتعيين مراجع حسابات خارجي لمراجعة حساباتها. وعليها أن تمسك إضافة لما

سبق بيانه أعلاه، سجلا خاصا بالهبات والتبرعات والوصايا، وسجلا خاصا بعوائد المتلكات والنشاطات والمشاريع.

وفي كل الأحوال تلتزم الجمعية بصرف مواردها على النشاطات التي تحقق أهدافها، ولا يجوز لها استثمار أموالها في أي أغراض تجارية أيا كانت.

المادة الثانية عشرة
الإعلان عن الموارد المالية

تلتزم الجمعية بالإعلان عن قبول وتحديد مصدر أي تبرعات أو هبات أو وصايا من جهات أجنبية في صحيفة يومية وفي موقعها الإلكتروني على شبكة المعلومات الدولية وذلك خلال شهر من تاريخ قبول التبرع أو الهبة أو الوصية.

كما تلتزم الجمعية بنشر تقرير نشاطها وتقريرها المالي السنويين على موقعها في شبكة المعلومات الدولية.

وتلتزم الجمعية بإرسال نسخ رسمية من المستندات المحددة أعلاه إلى مجلس الحريات العامة وحقوق الإنسان خلال أسبوعين من تاريخ قبول الهبات أو التبرعات أو الوصايا الوطنية أو الأجنبية أو من تاريخ إعداد التقارير حسب الأحوال.

المادة الثالثة عشرة
الجهات الأجنبية المحظور التعامل معها:

يحظر على الجمعية التعامل مع الدول التي لا تربطها بليبيا علاقات دبلوماسية. كما يحظر عليها قبول المساعدات أو الهبات أو الوصايا من المنظمات التي تتبنى سياسات تلك الدول أو تدافع عنها أو عن مصالحها.

المادة الرابعة عشرة
الاحتفاظ بوثائق وسجلات الجمعية

تلتزم الجمعية بالاحتفاظ بوثائقها وسجلاتها المالية لمدة عشر سنوات.

المادة الخامسة عشرة
فروع الجمعيات الأجنبية

يجوز الإذن للجمعيات الأجنبية بإنشاء فروع لها في ليبيا.

ويشترط أن يكون القائمون على إدارة هذا الفرع من المواطنين الليبيين دون الإخلال بحق الجمعية بإرسال الخبراء والمتخصصين الذين يساعدونها في أداء مهمتها.

وتحدد بقرار من مجلس الوزراء الجهة المختصة بمنح إذن إنشاء الفرع وإشهاره والمستندات المطلوبة ومدة الإذن ونوع النشاط ورسوم الإذن.

المادة السادسة عشرة
صفة الاحتساب فى الجمعيات

تعتبر الجمعيات صاحبة صفة ومصلحة في الطعن أمام القضاء على أي تشريع أو قرار يتعلق بشكل مباشر أو غير مباشر بأهدافها وذلك للمصلحة العامة وتفسر النصوص المتعلقة بشرطي الصفة والمصلحة في الطعون في هذا الصدد وفق أوسع تفسيرات قواعد الاحتساب.

المادة السابعة عشرة
الدمج والحل والتصفية

للجمعيات ذات الأهداف المتوافقة أن تندمج مع بعضها في جمعية واحدة وفقا لنظمها الأساسية. وتنحل الجمعيات بإرادة أعضائها بقرار من جمعيتها العمومية، أو بحكم من المحكمة المختصة التي يقع فيها مقر الجمعية بناء على طلب من المجلس. وفي حالة حل الجمعية يتم تصفية أصولها وفقا للقواعد المحاسبية المعمول بها في تصفية الجمعيات وتؤول حصيلة أموالها بعد سداد كافة التزاماتها إلى جمعية ذات أهداف مماثلة أو إلى أي جمعية أخرى تحددها الجمعية العمومية أو المصفي أو المحكمة.

المادة التاسعة عشرة
شبكة الجمعيات وائتلافها

يجوز لجمعيتين أو أكثر أن تنشئا فيما بينهما شبكة تهدف إلى التعاون في تحقيق أغراضهم المتشابهة وحشد طاقاتهم بغرض التأثير. ويكون تكوين الشبكة بموجب اتفاق مكتوب ملزم لأطرافه وتعطى الشبكة اسما مميزا. ولها أن تبقى دون إشهار أو تسجل ولا تكتسب حينها الشخصية المعنوية. كما يجوز للجمعيات ذات الغرض المشترك إنشاء ائتلاف فيما بينها لتنفيذ مهام كبرى أو أعمال خاصة تتجاوز قدرة كل جمعية أو شبكة جمعيات على حدة.

المادة العشرون
اللائحة التنفيذية

يصدر المجلس الأعلى للحريات العامة وحقوق الإنسان لائحة تنفيذية لهذا القانون ونماذج طلبات الإشهار والاعتراض والتمسك بالتسجيل المنصوص عليها في هذا القانون، كما يصدر نموذجا استرشاديا لنظام أساسي لجمعية أهلية لمساعدة المؤسسين في وضع أنظمتهم. وتتضمن اللائحة التنفيذية الشروط التفصيلية لمتطلبات الإذن لجمعية أجنبية بفتح فرع لها في ليبيا ولا يخل عدم إصدار اللائحة بحق الأفراد في تأسيس جمعياتهم وإشهارها وفقا لنصوص هذا القانون.

المادة الحادية والعشرون
نص انتقالي

على الجمعيات القائمة وقت صدور هذا القانون أن توفق أوضاعها بما يتفق مع نصوصه خلال مدة لا تتجاوز سنة ميلادية من تاريخ صدوره وأن تخطر المجلس الوطني للحريات العامة وحقوق الإنسان بما اتخذته من إجراءات ويطبق في هذه الحالة على أى اعتراض تراه جهة الإشهار بالخصوص القواعد المقرر في المادة السابعة من هذا القانون.

المادة الثانية والعشرون
الإجراءات العقابية

في حالة مخالفة الجمعية لأحكام هذا القانون، فإنه للمجلس الأعلى للحريات العامة وحقوق الإنسان اتخاذ الإجراءات التالية على التوالي:

١. التنبيه ولفت النظر بإزالة المخالفة خلال مدة لا تتجاوز أسبوعين من تاريخ التبليغ على أن يتضمن الإجراء تحديد المخالفة.

٢. إنذار الجمعية: ويكون في حالة عدم الاستجابة لإجراء التنبيه ولفت النظر.

٣. تعليق نشاط الجمعية لمدة معينة: ويكون بناء على أمر على عريضة يستصدره المجلس من القاضي المختص بعد مضي أسبوعين من الإنذار دون إزالة المخالفة.

٤. حل الجمعية: ويكون بناء على حكم من المحكمة المختصة بناء على دعوى يرفعها المجلس، في حالة استمرار الجمعية في ارتكاب المخالفة أو تكرارها.

ويجوز للمجلس في حالة مخالفة الجمعية لنصوص المواد (٥) و(١٢) و(١٣) عدم التقيد بالترتيب الوارد في الفقرة السابقة واللجوء إلى المحكمة المختصة لطلب تعليق نشاط الجمعية أو حلها.

المادة الثالثة والعشرون
سريان القانون

يسرى هذا القانون من تاريخ صدوره وينشر في الجريدة الرسمية ويلغى القانون رقم ١٩ لسنة ٢٠٠١ بشأن إعادة تنظيم الجمعيات الأهلية وكذلك كل حكم يخالف أحكام هذا القانون.