

مدى إمكانية اندماج حركات الإسلام السياسي في الدولة المدنية «تجربة حركة حماس الجزائرية أنموذجا»



عبد الرحمن خلفه
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

يعالج هذا البحث إشكالية جوهرية يتمحور سؤالها حول مدى إمكانية اندماج حركات الإسلام السياسي بمقولاتها التراثية المستمدة من الفقه المدرسي في الدولة المدنية، وقبولها بمقتضياتها السياسية وقيمها الحديثة، ولأسيما قيم الديمقراطية والحرية والعدالة وحقوق الإنسان، والمشاركة والمواطنة والسيادة في ظل الدولة القطرية؛ وذلك من خلال عرض نقدي لتجربة حركة مجتمع السلم بالجزائر، التي قدمت تجربة العمل والمشاركة في الدولة الحديثة وتسيير مؤسساتها في الجهاز التنفيذي خلال العقدين الأخيرين. معالجا الموضوع عبر مبحثين رئيسيين؛ أتناول في المبحث الأول: موقف فقه السياسية الشرعية المعاصر، وفقه رواد الإصلاح من الدولة المدنية ومؤسساتها الدستورية وقيمها السياسية، وفي المبحث الثاني: أعرض بالتحليل والنقد تجربة حركة حماس الجزائرية في المشاركة في الدولة المدنية الحديثة؛ بمنهج نقدي وصفا وتحليلا، متوخيا جملة أهداف أبرزها تهيئة المناخ الفكري والفقهى للإسلام السياسي لإدماجه في الحياة السياسية المعاصرة وتطبيع علاقته بالدولة المدنية، بدل إبقائه خارج مؤسساتها متترسا بمقولاته التراثية جانحا للرفض والمغالبة، ودفعه لمراجعات تاريخية لفقه الدستوري، تنقله من ثقافة الجماعة إلى ثقافة الحزب.

مدخل:

لقد ظلت الدولة المدنية الحديثة منذ أزيد من قرن ونصف ترمي بثقلها على الفكر الإسلامي الحديث وريث الفقه المدرسي بشتى مدارسه ومذاهبه؛ ولئن وجدت لها صدى إيجابيا لحظة تدققها على الشرق من بعض رواد الفكر والإصلاح في العالمين العربي والإسلامي من الذين لم يروا مانعا يحول دون تبني مؤسساتها التنظيمية وقيمها السياسية، بل رأوا فيها تجسيدا عمليا لمقتضيات نصوص شرعية ظل أسلافهم يرتلون لقرون تحت على مثل هذه القيم والأسس الحضارية والتنظيمات المدنية؛ التي أخذ بها الآخر المخالف عقيدة وسياسة، فنهض من كبوته تاركا الشرق يتخبط في ليل طويل من التخلف والاستبداد والفاقة والجهل، وكان يمكن لهذه الحركة أن تتطور بشكل طبيعي داخل نسيج المجتمع المسلم، لولا عوامل تاريخية حالت دون ذلك بعضها ذاتي¹ وبعضها الآخر من خارج الذات يضرب في جذوره في آثار الاستعمار الحديث الذي خضب جسور العلاقة بينه وبين الشرق بأنهار من دماء، شوهدت صورته في المخيال الجمعي للمسلمين عامة والعرب خاصة؛ على مستوى النخب أو على مستوى عموم الشعوب؛ مهما بدا أنه يحمل هو الآخر على أسنة رماحه إرهابات حدثة قسرية سيق إليها المسلمون سوقا، فحدث أن وُضع هو وأنظمتة في سلة واحدة ظلت توصم بالعلمانية والإلحاد والإباحية، وربما وجدت لها مروجين فكريين في أسواق الشرق السياسية، وهو وصم ظلت توصم به الأنظمة القطرية في العالمين العربي والإسلامي؛ مقابل مشروع ديني إحيائي يرى الخلاص في العودة الطوعية إلى ما كان عليه سلف الأمة من أسس وتنظيمات سياسية واجتماعية، تصون الأسرة والمجتمع وتحفظ وحدة الدولة ونظامها، فانحازت الحداثة أو أريد لها أن تنحاز إلى صف العلمانية، حتى غدت في ظل اللبس السياسي والفكري مرادفة لها، وأضحت تقابل الدين بعد أن تفاعلت معه إيجابيا فجر تدققها للعالم الإسلامي.

1- يرى محمد الحداد - ويشاطره في ذلك البعض أن (الأصولية الدينية، أو الإسلام السياسي، ليست امتدادا للخطاب النهضوي للحركة الدستورية؛ بل مثلت انقلابا مفهوما عليها، ونسفا لما تحقق من تطور فكري وحضاري، فكان دور المشاريع الأصولية أكبر من أنظمة الحكم الفردي في نسف المواطنة)، محمد الحداد، الدولة العاقلة، مأزق المواطنة والحكم المدني في المجتمعات الإسلامية، دار التنوير، تونس ط1، 2018م ص ص 16-17. وفي رأينا، إن ما يدعيه بعض المفكرين المعاصرين أن الإسلام السياسي انقلب على تراث رواد الإصلاح في عصر النهضة، ولم يشكل بأية صورة امتدادا له كما كان يفترض فيه؛ فيه نظر؛ لأنه وعلى الرغم من أن بعض حركات الإسلام السياسي، ولاسيما الجهادية منها والتكفيرية، قد ناصبت العداء لهؤلاء الرواد في حياتهم وبعد مماتهم، إلا أن الكثير منها شكل فعلا امتدادا فكريا طبيعيا لمدرسة رواد النهضة؛ ولا أدل على ذلك من أن مفكرا في مصاف رشيد رضا مثلا الذي نظر لنمط جديد من الشورى والخلافة، وطرح بدائل عصرية لهما، ينتمي إلى تيار الإسلام السياسي، بل يعده البعض المؤسس الحقيقي فكريا على الأقل لجماعة الإخوان المسلمين، تلك الحركة التي ظل زعيمها حسن البنا يعترف أنه امتداد لمدرسة المنار لمؤسسيها محمد عبده ورشيد رضا؛ بل إن محمد الغزالي نفسه، ظل إلى آخر أيام حياته يقر أنه وريث المدرسة العقلية مدرسة محمد عبده والمنار، مقابل التيار السلفي الوهابي الذي يوصمها بالاعتزال والعقلانية وغيرها من الأوصاف، كما أن الذي أعاد بعث فكر رواد النهضة عصرية هم الإسلاميون وليس الحداثيون، فأكثر من اشتغل على جمع الأعمال الكاملة لهؤلاء الرواد؛ أمثال محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ورفاعة رافع الطهطاوي وقاسم أمين وعلي مبارك، هو الإسلامي محمد عبده وليس العلمانيون الحداثيون؛ فكيف يقال إن الإسلام السياسي انقلب على فكر هؤلاء الرواد؟ ففي رأينا إن الذي انقلب على فكر الرواد هم العلمانيون العرب الذي تصدروا واجهة الحراك الفكري والسياسي العربي منذ منتصف القرن الماضي؛ بمصر والسودان والشام والمغرب العربي، من الذين بشروا بالدولة المدنية في الشرق الإسلامي لصيقة بالعلمانية والإلحاد واليسار الشيوعي الاشتراكي والتغريب؛ فجاءت مقاربتهم لها مقابلة للدين؛ فإما مدنية وإما دين، لذلك لم يتوان الكثير منهم في الانحياز للدولة العسكرية البوليسية في العالم العربي مقابل دولة الحقوق والحريات، مادامت الأولى تضمن لهم تمرير قناعاتهم الفكرية، تلك القناعات التي نمت في أحضان الاستبداد، لذلك لم تقو على البقاء فور زوال الاستبداد، من بعض الأقطار العربية، فلم يكن حينها مقبولا حضور الدين في الفضاء العام، سواء كان دينيا بمفهوم الرواد أو دينيا بمفهوم الحركات السلفية وحركات الإسلام السياسي.

وبعد عقود من العنف والصراع الإسلامي العلماني، وزمن من الممانعة الذي تربت عليه أجيال كثيرة تنضوي تحت ما يسمى بالإسلام السياسي، ها هو الزّاهن السياسي والفكري يبرز على فجر جديد ظل يشكل أفق انتظار للكثير من الرواد، فجر بدأ فيه الإسلاميون يتعاطون إيجابيا مع الحداثة، ويقبلون تدريجيا بالدولة المدنية ومقتضياتها من مواطنة ومساواة وحقوق وحرّيات، مقابل نقد ذاتي لمقولاتهم التراثية التي توارثوها وأحيوها في ظل الصراع والبحث عن الذات أثناء الزحف الاستعماري والعلمانية القسرية، حيث تصدع جدار الممانعة وبدأت فيها مسامات للعبور، تم في ضوئها إعطاء الشرعية على مستوى الفكر والممارسة للدولة المدنية بعد تسييجها وتخليقها أكثر بضوابط من منظور شرعي، تلك المدنية التي ظلت تمثل آخر حصن يحول بينهم وبين الحداثيين المعاصرين.

صحيح أن التعاطي معها ليس على درجة واحدة؛ فما تزال ثمة طوائف تتوجس منها خيفة، وأخرى تأبى أي تواصل معها؛ لكن هذا كله طبيعي شأنه شأن أي مواقف إنسانية من القضايا المستحدثة، ولعل ما سمي بالحراك أو الربيع العربي قد دفع بالكثير من الإسلاميين المتوجسين منها إلى قبولها والتعاطي معها، بعد أن رأوا فيها ملاذهم الآمن من نير الاستبداد الذي ذاقوا ويلات عقودا من الزمن، ولم يجد الإسلاميون كبير عناء، وهم يتصفحون الفقه السياسي التقليدي لاستمداد ما يعوزهم من مقولات وآليات لإضفاء الشرعية المفقودة على الدولة المدنية.

ولئن ما يزال البعض متوجسا من التيارات الإسلامية ويدعو إلى ضرورة تصفيتها سياسيا؛ لأن المدنية عنده تنافي بالضرورة الشريعة التي تعدّ رأس مال الحركات الإسلامية وقاسمها المشترك وحد تنازلها الأدنى في أي سجل سياسي أو حضاري؛ إلا أن فكرة الإقصاء ليست حلا؛ بل هي تنافي الدولة المدنية أصلا؛ التي توطدت فيها دعائم الحرية والتعددية وقبول الآخر؛ ذلك أنها ستبقي إشكالية الشرعية مطروحة على عتبات العالم العربي وستخدم الأنظمة أكثر مما تخدم الشعوب والنخب؛ حين تجد في بعبع الإسلاميين قميص عثمان للتضييق على الحريات ومصادرة الحقوق والاستمرار القسري في السلطة؛ وليس الحل أيضا بتقديم قراءات مقاربة للدين والدولة من خارج الحقل الفقهي الإسلامي ذاته؛ لأن ذلك يجعلهم متوجسين أكثر وفاقدن للثقة العلمية التي يمكن أن تلين مواقفهم الفكرية؛ ولا سيما إذا صدرت تلك القراءات من أقلام حداثية تستبطن العداء المسبق إلى كل ما هو ديني أو إسلامي، حيث تكون مقاربتها ضربا من النقض وليس النقد.

إن الحل يكمن في فتح الباب على مصراعيه للإسلاميين لولوج عالم الدولة المدنية والاندماج في مؤسساتها الدستورية والقانونية؛ لأن ذلك سيحقق جملة أهداف منها: إدماج الإسلام السياسي في الحياة السياسية المعاصرة، وتطبيع علاقته مع الدولة المدنية، لدفعه لمراجعات تاريخية لفقهه الدستوري، ومحاولة تجسير الهوة بينه وبين الفكر السياسي والفقه القانوني الحديث، والخروج من الدوغمائية التي تحكم منظومته

الشمولية، وولوج عالم متغير يحتم عليه التعايش والسلم، والحوار، وقبول الرأي الآخر، وتجاوز القوالب التاريخية المحنطة التي ورثها عن سلفه، وإعادة الاعتبار لمقولات رواد الإصلاح في العالم الإسلامي التي شكلت سابقة فقهية في السياسة الشرعية، ولاسيما خلال العقود الأولى للقرن العشرين. بدل عزله خارج مؤسسات الدولة بما يبقيه منطويا عنيفا متترسا بمقولاته التراثية، جانحا للرفض والمغالبة.

وفي هذا البحث مقارنة فكرية لإمكانية اندماج الإسلام السياسي في الدولة المدنية فكريا وممارسة؛ وقبوله بمقتضياتها السياسية وقيمها الحديثة، ولاسيما قيم الديمقراطية والحرية والعدالة وحقوق الإنسان وحياته الأساسية، والتداول السلمي على السلطة، والمشاركة والمواطنة والسيادة في ظل الدولة القطرية، والأطر القانونية الدولية، وذلك من خلال عرض ونقد لتجربة حركة مجتمع السلم التي تعد قطبا من أقطاب الإسلام السياسي بالجزائر، والتي قدمت تجربة العمل والمشاركة في الدولة الحديثة، وتسيير مؤسساتها في الجهاز التنفيذي خلال العقد الأخيرين.

المبحث الأول: موقف الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر من الدولة المدنية

توطئة:

لم ينطلق الفكر الإسلامي المعاصر الذي تعاطى إيجابيا مع الدولة المدنية الحديثة من فراغ، بل وجد نفسه يستسقي من مجرى مائي فجره رواد الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي الذين نظروا بعقلية مغايرة لما ورثوه من فقه تقليدي بسبب ما جابههم عصرئذ، متوخين بذلك تجديد الدين وخدمة الأمة، وفيما يأتي عرض لموقف الرواد من الدولة المدنية وأثرهم في آراء أقطاب الإسلام السياسي المعاصر الذي وجد فيهم ضالته لإحياء فقه السياسة الشرعية ونقده، وذلك وفق ما يأتي:

المطلب الأول- موقف رواد الإصلاح من الدولة المدنية:

إن إشكالية الاندماج في الدولة المدنية الحديثة ليست وليدة الراهن العربي الإسلامي، بل تضرب في عمق الفكر الإسلامي الحديث إلى ما قبل القرنين؛ غداة احتكاك المسلمين بالغرب الحديث جراء الحملات الاستعمارية والبعثات السياسية والعلمية التي وقفت على واقع مغاير في تلك الديار؛ كشف للمسلمين لأول مرة منذ قرون عن حالتهم الحضارية المتخلفة التي لم يلتفتوا إليها بسبب دوغمائية ظلت تطوقهم، حجبته عن اكتشاف الذات واكتشاف الآخر؛ قبل أن تكشف ذاتها في ذات الآخر الذي شكل مرآة عاكسة قبحت وجه الشرق المترهل، وهو ما حدا برواد الفكر والإصلاح إلى النداء لنفير عام فتح بموجبه ما انغلق من باب الاجتهاد، بحثا عن تشخيص لداء الشرق وتعليل علته وتفسيرها وتبيين سبل علاجها؛ وكانت إشكالية الدولة

قسم الدراسات الدينية

النواميس الفطرية، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والمساواة.⁶

وبعده نجد الشيخ محمد عبده الذي زار الغرب ووقف على تطوره السياسي والإداري، فعاد إلى الشرق داعياً إلى الإصلاح السياسي مقترحاً دستوراً لدولة مصر في ظل الانتداب الإنجليزي.⁷ كما نجد عبد الرحمن الكواكبي: الذي يمثل أنموذج رجل الدين المصلح المتكيف مع الدولة الحديثة ومؤسساتها، وقد عبر عن رأيه هذا صراحة في كتابه طبائع الاستبداد، الذي لم يكتف فيه بتقرير قناعاته والدفاع عنها، بل انتقد المعارضين للتماهي والدولة الحديثة؛ فبعد أن ذكر ببعض أسس المدنية الحديثة ودولتها وقيمها الإنسانية قال: «... وهذه القواعد التي قد صارت قضايا بديهية في الغرب لم تزل مجهولة أو غريبة أو منفورة عنها في الشرق؛ لأنها عند الأكثرين منهم لم تطرق سمعهم، وعند البعض لم تنل التفاتهم وتدقيقهم، وعند آخرين لم تحز قبولا؛ لأنهم ذوو غرض، أو مسروقة قلوبهم، أو في قلوبهم مرض».⁸

وفي تونس، نجد المصلح التونسي خير الدين الذي جمع آراءه السياسية وموقفه من الدولة الحديثة في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي أصدره سنة 1867م.

وقد اعتمد فيه على أمهات الكتب العربية والأجنبية، بالإضافة إلى مناقشاته مع علماء ومصلحين تونسيين وعلماء وساسة غربيين.⁹

وفي هذا الكتاب قبول واضح منه بالدولة الحديثة ونظمها، ودعوته الصريحة للاقتداء بالدول الغربية التي تبنتها، حيث عرض حال الدول الأوروبية المتقدمة حديثاً على مستوى الواقع الدستوري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتعليمي والجغرافي، ومنها: فرنسا وروسيا وبروسيا وإنجلترا والنمسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وهولندا والدانمارك والسويد والنرويج وبلجيكا والبرتغال وسويسرا واليونان، مطنبا في عرض الحياة النيابية والدستورية والسياسية والتنظيمية والعلمية بشكل يغري الشريك على تقليدها¹⁰؛ ليضع المسلمين وجهاً لوجه أمام التمدن والتطور الحاصل هناك وأجواء الحرية والتنظيم المعيشيين، ويكشف لهم عن أسبابه ويدعوهم للأخذ بها، مقابل ما كان عليه حال المسلمين وحال المملكة التركية بالذات من تخلف

6- نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، 358

7- راجع بعض بنود هذا الدستور في: نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، 376. وانظر أيضاً: طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط4، 1984، ص 89 وما بعدها وقد أورد محمد عبده هذه المبادئ في رسالتين جواباً عن سؤال المستر بلنت الإنجليزي.

8- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ومعه كتاب أم القرى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط2012، 130، وانظر: عبد الرحمن خلف، مرجع سابق.

9- رشاد الإمام، التفكير الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر إلى صدور قانون عهد الأمان، دار سحنون، تونس، ط1، 2010، ص427

10- انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، من ص113-432 مطبعة الدولة، تونس، ط1، 1284هـ

واستبداد¹¹. ولذا كانت دعوته الإصلاحية تركز على وجوب سن الدساتير والقوانين ونشر التعليم الحديث والإصلاح الديني¹².

وقد ارتكزت النظرية السياسية عند خير الدين التونسي على أساسين: الأساس الأول التنظيم: الذي تنضوي تحته دعوته إلى سن الدساتير وتقييد السلطات وإنشاء المجالس المنتخبة وغيرها كما هو عليه الحال في الغرب الحديث، وأساس القيم التي حصرها في الشورى والعدل والحرية، وتقييد السلطة بالقوانين؛ فقال: «وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية الذين هما أصل في شريعتنا... ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟»¹³، وهي الأسس التي تأسست عليها الدولة الحديثة، وفي الأساسين حرص خير الدين على التأصيل الشرعي وبحث لها عن شرعية دينية من حقل أصول الفقه الإسلامي ومقاصده وسير خلفائه منذ القدم، في مواجهة بعض الفقهاء الذين يرفضون أي إصلاح أو تجديد خارج الأطر التقليدية للفقه المدرسي، جاعلا من هذه القيم وتلك التنظيمات مصالح مرسله وسياسة شرعية تحتكم إلى المصالح أكثر من احتكامها للنصوص وجزئيات الأحكام؛ لأن السياسة الشرعية عنده - نقلا عن ابن القيم الجوزية - ((ما كان من الأفعال، حيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي))¹⁴. والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها، فهو أحق بها، ليخلص إلى القول ليس فقط بمشروعية الأخذ بالتنظيمات؛ بل بوجوب ذلك أصلا¹⁵.

وعلى غرار من سبق من المصلحين، نجد بالجزائر عبد الحميد بن باديس الذي تأثر بالأنموذج الغربي في تسيير الدولة الحديثة، ولاسيما على مستوى الشعارات التي رفعت هناك بفرنسا، وهي التي كادت تكون منفذه الوحيد على الحضارة الغربية، ولهذا كانت مواقفه متميزة ومثيرة للكثير من التساؤلات¹⁶، ومنها خصوصا:

- تأثره بشعار الثورة الفرنسية الذي بنت عليه دولتها الحديثة، فدعا الأمة الجزائرية إلى الاستفادة من التجربة الفرنسية: فقد قال للشعب الجزائري: «كن وفيًا لمبادئك السياسية؛ لأنه لا سياسة لك سوى سياسة الإلحاق بفرنسا والقيام بالواجبات الملقاة على عاتق كل أبنائها، والعمل من أجل الحصول على حقوقهم...

11- عبد الرحمن خلفه، مرجع سابق.

12- رشاد الإمام، التفكير الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر إلى صدور قانون عهد الأمان، 432-438.

13- خير الدين التونسي، كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، 1/103.

14- خير الدين التونسي، المصدر نفسه، 1/148.

15- خير الدين التونسي، كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، 1/102.

16- عبد الرحمن خلفه، مرجع سابق.

كن وفيًا لفرنسا الحرية والمساواة والأخوة»¹⁷، ثم إقراره بأن النظام السياسي الفرنسي يستطيع المساهمة في تطور الشعب الجزائري ورقية.¹⁸

- موقفه من منصب الخلافة الإسلامية عقب إلغائها من قبل الكماليين بتركيا: حيث لم يندد كما فعل بعض المصلحين بإلغاء كمال أتاتورك للخلافة الإسلامية، بل أورد مبررات لما فعله كمال أتاتورك، وحمل مسؤولية ذلك لخليفة المسلمين، ولشيخ الإسلام، وللطرق الصوفية، وللأمم الإسلامية التي كانت تعد السلطان العثماني خليفة لها من قبل الذين كانوا في بيعته، فانتمضوا عليه، ثم كانوا في صف أعدائهم وأعدائه.¹⁹

وفي ظل هذا الموقف، طرح ابن باديس مشروعاً للتفريق بين جماعة المسلمين والخلافة الإسلامية، فجماعة المسلمين، وهي رابطة اجتماعية أخلاقية حتمية، بينما الخلافة رابطة سياسية، فإنه يقترح تعدد الأنظمة على مستوى كل شعب، وهذا بناء على تفريقه بين القومية والجنسية.²⁰

ولبيان آرائه السياسية وموقفه من قضايا الحكم والفقه الدستوري، تبنى ابن باديس خطاب التولية لأبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الذي رأى فيه نصاً مستوفياً لكل مزايا وأركان الأنظمة الراشدة؛ بل والأنظمة الحديثة، فعمل على تحليله واستخلص منه ثلاث عشرة أصلاً سماها أصول الولاية في الإسلام.²¹ فخطاب الصديق جاء فيه: «أيُّها النَّاسُ! قد وُلِّيتُ عليكم ولَسْتُ بخيركم، فإنْ رأيتموني على حَقٍّ فأعينوني، وإنْ رأيتموني على باطلٍ فسدِّدوني، أطيعوني ما أطيع الله فيكم، فإذا عصيْتُ فلا طاعة لي عليكم، أَلَا إِنَّ أَوْقَامَ عِنْدِي الضَّعِيفِ حَتَّى آخِذَ الْحَقِّ لَهُ، وَأَضْعَفُكُمْ عِنْدِي الْقَوِيُّ حَتَّى آخِذَ الْحَقِّ مِنْهُ، أَقُولُ قَوْلِي هَذَا وَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لِي وَلَكُمْ».²²

المطلب الثاني- موقف الإسلام السياسي المعاصر من مقتضيات الدولة المدنية: فقه السياسة الشرعية في خدمة الدولة الحديثة

لقد شكلت تركة هؤلاء الرواد من الآراء والاجتهادات الفارقة في تاريخ الفقه السياسي الإسلامي ومواقفهم الإيجابية من الدولة المدنية الحديثة ونظمها _ برغم انتكاساتها والمطبات التي اعترضتها منذ

17- انظر: مجلة الشهاب، عدد: 1، 12 نوفمبر 1925م، نقلا عن: أمين شريط، الدولة والتنظيم الدستوري للسلطة السياسية في فكر ابن باديس (مقال) مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، عدد: 4، رمضان 1413هـ/مارس 1993م، ص 208

18- أمين شريط، المرجع نفسه، ص 210

19- انظر هذا الموقف في مقاله حول مصطفى كمال، ابن باديس، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، إصدارات وزارة الشؤون الدينية، دار البعث، قسنطينة، ط 1، 1984م، 123-3/124 عبد الرحمن خلفه، مرجع سابق.

20- أمين شريط، المرجع السابق، ص 221

21- عبد الرحمن خلفه، مرجع سابق.

22- راجع هذه الأصول في: ابن باديس، أصول الولاية في الإسلام، (مقال)، مجلة الشهاب جانفي 1938، ذو القعدة 1356

أربعينيات القرن الماضي أرضية خصبة لنمو الآراء والرؤى الحديثة والمعاصرة في تعاطيها مع الدولة المدنية، حيث شكلت لها أسسا ومنطلقا للاجتهاد بعيدا عن تراتبية الفقه المدرسي وحرفيته النصية؛ فقد ظلت تتراكم تباعا قبل أن تفصح عن نفسها في شكل مواقف سياسية أو اجتهادات جماعية أو فردية؛ فظهرت داخل الحقل الإسلامي مواقف تؤصل لفكرة حقوق الإنسان وحياته العامة، وأخرى تشرعن لقيم المواطنة والديمقراطية والحزبية والمشاركة والانتخابات والتداول السلمي على السلطة وغيرها من القيم السياسية التي كانت قبل قرن من الزمن غريبة عن الفكر الإسلامي وممارسته السياسية، حيث أحدث الفقهاء الجدد حفرا نقديا عميقا في التراث الفقهي الإسلامي انجر عنه تقويض مفاهيم وأحكام ظلت من المسلمات التي تؤطر فقه المسلم وسيرته السياسية والاجتماعية على غرار الحريات الدينية والفكرية والحريات الفردية وحقوق المرأة الاجتماعية والسياسية ونظام الخلافة وحقوق الأقليات الدينية وغيرها من القضايا التي ألقت بثقلها على الفقه الإسلامي، حيث أعيدت صياغتها وتحقيق المناط بشأنها؛ وقد وجد المعاصرون في مقاصد الشريعة وفقه السياسة الشرعية الذي أعيد له الاعتبار من حيث كونه مصلحة مرسله واجتهادا بشريا أكثر منه نصا شرعيا ووحيا إلهيا، ملاذهم الذي يخدم اجتهاداتهم ويضفي المشروعية على ما يواكبهم ويواكب المسلمين من مستجدات، ويبقيهم على في منطقة المباح المتاح من مبادئ الشريعة ونصوصها القطعية.

وضمن هذا السياق، نجد مثلا أن فكرة المواطنة باعتبارها المظهر الأكثر تجليا للدولة المدنية الحديثة لاقت قبولا وتسويغا من قبل الكثير من الفقهاء المسلمين المعاصرين والمراكز والمجامع الفقهية، ولاسيما وأنهم رأوا في وثيقة المدينة المنورة تجسيدا عمليا لها؛ بما يعطي للإسلام والمسلمين فضل السبق في التأسيس لهذه الفكرة وتجسيدها عمليا؛ من ذلك مجمع الفقه الإسلامي الدولي²³، والمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء²⁴ والكثير من الفقهاء والمفكرين المعاصرين؛ منهم يوسف القرضاوي يقول: «... فالحق أن الدولة الإسلامية: دولة مدنية، ككل الدول المدنية، لا يميزها عن غيرها إلا أن مرجعيتها الشريعة الإسلامية»²⁵.

وعلى الرغم من أن البعض انتقد القرضاوي هنا، لأنه صادر على المطلوب، حيث (يحاول أن يخرج عن حقيقة الأمر المطروح أساسا، وهو حقيقة الصراع على الدولة المدنية بحقائق المواطنة كمفهوم راسخ لدى خصومه بصورة غير صورة المواطنة الراسخة في التصور الإسلامي؛ فالخلاف على حقوق المواطنة في التصور الغربي والعلماني التي تركز على أن مجموع المواطنين هم الذين يقررون حقوقهم والقانون الذي يحكمهم نابع منهم هم وليس مفروضا عليهم بأية سلطة أو تشريع سماوي أو أرضي، وليس الخلاف كما حاول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي وغيره كثيرون من أهل العلم من أصحاب هذا التيار مناقشته

23- راجع: القرار رقم 155 (17/4) الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته 17

24- راجع: البيان الختامي للمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء للدورة العادية السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بمدينة إسطنبول التركية في الفترة من: 7-13 جمادى الآخرة 1427هـ الموافق لـ 3-9 تموز (يوليو) 2006م.

25- يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ص134-135، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ديلن، 2007م

من زاوية الرجل المتدين في موقع إدارة البلاد، إذ إن العلمانيين قد يقبلون بحكم المتدين ما دام يحكم بقانون الشعب لا التشريعات الدينية أو الإلهية التي يؤمن بها)²⁶.

إلا أنه ينبغي التعاطي إيجابياً مع آراء القرضاوي، باعتباره أحد أقطاب ومنظري الإسلام السياسي فقهيًا، والنقاط ما فيها من مساحات وترددات تضمن الحد الأدنى من قبول المدنية ومقتضياته؛ لأن هذا المستوى من القبول يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهو آخذ في الاطراد وما كان مرفوضاً منذ عقود أصبح اليوم مستساغاً، وما هو مرفوض اليوم سيقبل غداً، فلا يمكن أن نطلب منه تجرداً كلياً وانسلاخاً عن القيم والمبادئ الشرعية التي عاش مدافعاً عنها ومبشراً بها؛ لأن ذلك سيجعل منه مجرد نسخة علمانية في سوق الفكر السياسي، في حين أن المطلوب منه ومن منظري الإسلام السياسي تسويغاً وتطويعاً لقيم الدولة المدنية من منظور شرعي، حيث لا يفقد صيغتهم الإسلامية التي يتبنونها، بدليل أن القرضاوي نفسه قد خطا مع غيره خطوات عملاقة في مقتضيات المواطنة، عندما دعا إلى إسقاط مصطلح أهل الذمة عن الأقليات غير المسلمة مساهمة لمقتضيات المواطنة، علاوة على تمكينهم من وظائف الدولة الإسلامية كغيرهم من المسلمين²⁷؛ ويطالب بإسقاط الجزية التي فرضت عليها بعد أن فقدت علة تشريعها في العصر الحديث بظهور فكرة التجنيد الإجباري من قبل الدولة لكل المواطنين باختلاف ديانتهم، فيقول: «لم يعد هناك مجال لدفع أي مال؛ لا باسم الجزية ولا غيرها»²⁸؛ فهذا موقف فقهي جد متقدم سرعان ما أضحت مسلمة فقهيّة عند الكثير من المعاصرين؛ على غرار راشد الغنوشي الذي يطالب أن يعامل غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين في المجتمع الإسلامي، ويدعو للاستعاضة عن الذمّة بمصطلح آخر هو المواطنة، كما يقبل الغنوشي تطبيق نظام ضريبي واحد على جميع المواطنين من دون تمييز، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء الجزية²⁹؛ فالدولة الإسلامية - عنده - دولة عالمية ترتفع فيها المواطنة على كل الفوارق الجنسية والقومية واللغوية وسواها من الفوارق التي أقيمت بين البشر³⁰؛ مؤكداً أن الدولة الإسلامية دولة مدنية من كل وجه، لا تختلف سيرها عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخلقية العلوية مرجعية الشريعة³¹. وكذا عبد الله بن بيه عضو المجلس الأوروبي للإفتاء الذي دعا إلى تبني المواطنة، ورأى أن القيم الكبرى للعلمانية المحايدة تعتبر قيماً إيجابية لا تتنافى مع القيم الكبرى التي تدعو

26- مدحت خليل حمد حمد، حقوق المواطنة لغير المسلم في دار الإسلام، (مقال)، الملتقى الدولي السادس حول فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة. بتاريخ: 18-19 نونبر 2013، ص18

27- يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 156-160

28- يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص ص 156-157

29- نائل جرجس، غير المسلمين في الدول العربية، بين الواقع التشريعي والقراءة المعاصرة للإسلام، (مقال) ضمن كتاب الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2016، ص548/1

30- راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993م، ص ص 65-66

31- راشد الغنوشي، كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز الجزيرة للدراسات، ط 2012م، ص 14

إليها الديانات السماوية وبخاصة الدين الإسلامي الذي يدعو إلى البر والمحبة والأخوة الإنسانية³²، وغيرهم من الفقهاء المعاصرين.

المبحث الثاني: تجربة حركة مجتمع السلم في التعاطي مع الدولة المدنية الحديثة

توطئة:

لقد وجدت حركة مجتمع السلم نفسها بشكل أو بآخر وريثة عدة مدارس فكرية، ولاسيما مدرسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وحركة الإخوان المسلمين وميراث الحركة الوطنية الجزائرية وأدبيات جبهة التحرير الوطني، وميراث رواد الإصلاح منذ خير الدين التونسي ومحمد عبده إلى ابن باديس؛ وفي كنف فقه إسلامي معاصر بدأ يخط باجتهاداته فضاء الفكر الإسلامي يقر فيه مبادئ حقوق الإنسان العالمية ويتعاطى إيجابيا مع الكثير من القضايا السياسية الدولية على غرار الديمقراطية والحريات وطبيعة أنظمة الحكم، ويعيد قراءة ماضيه الفقهي بشيء من العقلانية والأكاديمية، يقوده ثلة من الفقهاء الذين يجدون مصداقيتهم العلمية والدينية بين صفوفها؛ أمثال الشيخ الغزالي والشعراوي وطه جابر العلواني والقرضاوي ومولوي والترابي وغيرهم، وفي ظل ظروف جيوسياسية وطنية وإقليمية تمخض عنها موقف مباين من الدولة المدنية ومؤسساتها الحديثة؛ ففي الكثير من الدول العربية وقع صدام بين الأنظمة السياسية والحركات الإسلامية ما أدخل هذه الأخيرة في متاهات سياسية واجتماعية وفكرية، أدت إلى إقصائها من الحياة السياسية لتلك الدول وجنوح بعضها إلى العنف اللفظي أو الجسدي، وفي الجزائر، طفا إلى السطح السياسي والدعوي الإسلامي تيار الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي غطى على مواقف باقي الأحزاب والتيارات الإسلامية، حتى كاد ينفرد في بالأنموذج الإسلامي وطنيا، ولاسيما عقب فوزه في الانتخابات المحلية وترأسه لعدة مجالس بلدية، ثم دخول بعض تياراته دائرة العنف المسلح الدموي ما ألقى بكله على صدر حركة مجتمع السلم التي ظلت ترى نفسها منذ البداية حركة معتدلة تنجح للسلم، لكنها أصبحت مهددة في كيانها جراء أخطاء غيرها، وطنيا وإقليميا ودوليا؛ لهذا تجاسرت باتخاذ مواقف سياسية وفكرية سابقة في تاريخ الحركات الإسلامية متوخية بذلك تقديم أنموذج آخر للمشروع الإسلامي وإنقاذ كيانها ومشروعها، والاستفادة من أخطاء نظيراتها في الجزائر والعالم العربي والإسلامي، ولاسيما بتونس ومصر وسوريا وتركيا وغيرها من البلدان التي عرفت صداما حقيقيا بين الحركات الإسلامية وأنظمة الحكم، فارتضت لنفسها خيار المشاركة السياسية في دائرة الدولة المدنية؛ بما يعنيه ذلك من قبول بقواعد اللعبة الديمقراطية ومقتضياتها غير المألوفة في أدبيات الإسلاميين، ولاسيما المشاركة في الحكومات المتعاقبة؛ العلمانية في نظر الإسلام السياسي

32- عبد الله بن بيه، الولاء بين الدين وبين المواطنة (نموذج المسلمين في بلاد الأقليات)، بحث مقدم للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في الدولة 17 باطنبول التركية، انظر موقع الشيخ عبد الله بن بيه، (<http://binbayyah.net/arabic/archives/621>)

التقليدي، والاعتراف بحقوق المرأة والحريات العامة وحقوق الإنسان، والتداول السلمي على السلطة، بل الموافقة على نزع صفة الإسلامية عن حزبها، حيث تحولت من (حركة المجتمع الإسلامي) إلى حركة (مجتمع السلم)؛ لكنها بالمقابل ستتخاضى الصدام الذي دأبت عليه غيرها من الحركات الإسلامية مع الأنظمة وستضمن لنفسها وجودا يخدم أهدافها الاستراتيجية والتكتيكية؛ فشكل خيار المشاركة السياسية أبرز مظهر لتعاطيها الإيجابي مع الدولة المدنية ومقتضياتها، واندماجها الطوعي في مؤسساتها الحديثة، سواء على مستوى الهيئات التشريعية أو الهيئات التنفيذية والمجتمعية على مدى 18 سنة (1995م-2012م)، مقدمة تجربة رائدة في العالم العربي والإسلامي، بإمكانية اندماج حركات الإسلام السياسي في الدولة المدنية دون إشكال كبير.

وتجربة حركة مجتمع السلم يمكن مقاربتها من خلال جوانبها الفكرية التي تبين موقفها من الدولة المدنية ومقتضياتها، ولاسيما الموقف من الديمقراطية، وجوانبها العملية التي تكشف عن المشاركة السياسية في الهيئات الحكومية التنفيذية وما أفرزه ذلك على بنيتها التنظيمية والفكرية، ولاسيما في تطبيع العلاقة مع المدنية والحدثة ومؤسسات الدولة، وذلك وفق ما يأتي:

أولاً- الموقف من الديمقراطية:

يعد محفوظ نحناح المؤسس الأول لحركة مجتمع السلم ومرجعها الفكري لذلك شكلت مقولاته السياسية منطلقاً للحركة في التعاطي مع الدولة الحديثة وكشفت عن الموقف منها، وقد عاش الشيخ في تسعينيات القرن الماضي وبداية هذا القرن سجلاً كبيراً حول الديمقراطية كمفهوم بين الإسلاميين والعلمانيين والديمقراطيين؛ انبنى عليه بعد ذلك الموقف منها؛ بين من يقبلها على علاقتها، ومن يرفضها بإيجابياتها؛ فعمد الشيخ نحناح إلى البحث في مدلول هذا المصطلح وسياقه التاريخي، تنقيحاً للمناط قبل الحكم عليه؛ مستفيداً من التراث الفكري الذي نشأ عليه، ولاسيما تراث الحركات الإصلاحية في المغرب العربي واجتهادات فقهاء السياسة الشرعية المعاصرين في المشرق، سالكا في ذلك منهجية ألسنية فلسفية أفضت إلى تقديم مفهوم للديمقراطية متوافق وتصوراته الإسلامية التي تشكل لها المنطلق والغاية، تمهيداً لإدماج أبناء حركة مجتمع السلم في مقتضياتها دون حرج، بل إنه بدا في بعض فترات الحراك السياسي المصاحب للعنف في تسعينيات القرن الماضي أكثر مدافع عن الديمقراطية من العلمانيين والديمقراطيين أنفسهم، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة؛ لأنه رأى أن البعض من دعاة الديمقراطية سرعان ما رفض نتائج الصندوق وانحاز إلى السلطة، فكان يرفض أن يحكم الشعب بلا انتخاب أو تمارس ديمقراطية بلا شعب، أو جمهورية بلا جمهور، أو تكرر نظرية الشعب القطيع الذي لا يعرف مصلحته³³؛ رافضاً ديمقراطية التعيين، أو ديمقراطية النعش، أو

33- الأخضر راجي، نظريات الشيخ محفوظ نحناح في الدعوة والسياسة، التجديد والإبداع، دار الخلدونية، الجزائر، ط 2011م، ص 104

ديمقراطية الواجهة، أو ديمقراطية المواجهة، أو ديمقراطية الدبابة، أو ديمقراطية بلا شعب³⁴؛ ويمكن رصد معالم منهج مقاربتة للديمقراطية في النقاط الآتية:

1- تجريد الديمقراطية من البعد العقدي الإيديولوجي وتقديمها آلية إجرائية وأداة إدارية

يعلم محفوظ نحناح أن موقف الإسلاميين، سواء من أبناء حركته أو غيرهم من الذين يقاسمونه الساحة الإسلامية من الديمقراطية موقف إيديولوجي عقدي بالأساس؛ لأنهم يعتبرون أن الديمقراطية فلسفة غربية وإيديولوجية علمانية تجعل الشعب حاكما لا محكوما، وتعطيه السيادة والحاكمة التي يرى فيها الإسلاميون التقليديون صفة ينفرد بها الله تعالى الذي له الحكم والأمر، وهي ديمقراطية تدفقت بحمولتها الفكرية الغربية على العالم الإسلامي؛ لذلك سعى إلى تخليص الديمقراطية من اللباس العقدي الذي تلبس به مفهومها في الأذهان، والذي يُقدّم قميص عثمان لشجب أي تعاطي إسلامي معها؛ ليقدم مفهوما إجرائيا يمكنه من تخطي عتبة العقيدة ومسألة الحاكمية، التي توطرها ثنائية الكفر والإيمان، إلى الأداة الديمقراطية التي تحكمها ثنائية الخطأ والصواب، أو المصلحة والمفسدة، فبعد أن عرض الإشكال القائم في الأذهان بقوله: «يثير مفهوم الديمقراطية جملة كبيرة من الإشكاليات الفكرية والسياسية لكن أهم هذه الإشكاليات تلك المرتبطة بالعلاقة بين الديمقراطية والإسلام من جهة، وبالعلاقة بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته الفكرية والفلسفية من جهة ثانية؛ أي علاقة الديمقراطية باللائكية والليبرالية والحدثة»³⁵ وبعد أن استبعد المفهوم التقليدي للديمقراطية الذي يعني حكم الشعب بالشعب للشعب، ورأى فيه فهما طوباويا مثاليا لم يتحقق على أرض الواقع في أية مرحلة من مراحل التاريخ، بادر إلى تجاوز هذا المأزق الإيديولوجي بمحاولته -كما قلنا- عرض تعريف إجرائي للديمقراطية يجعل منها مجرد أداة إدارية للممارسة السياسية في الدولة ومؤسساتها الدستورية؛ معرّاة من الإيديولوجية والعقيدة، بنقد لغوي تحليلي خلص به إلى القول: «من خلال تحليلنا لمفهوم الديمقراطية ومراجعتنا لتعريفها يتضح لنا أن خاصية المنهج (الطريقة، الآلية) هي الخاصية الأكثر دلالة على الممارسة الديمقراطية الراهنة، مثلما تفيدنا الملاحظة والتنّبع أن صفة العقيدة الشاملة هي أبعد وأضعف الصفات تعبيراً عنها...»³⁶.

34- الأخضر رابحي، المرجع نفسه، ص 465

35- محفوظ نحناح، الديمقراطية، ص 6، دار الخلدونية، الجزائر، ط 2014م.

36- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 19

وقد ظل يدافع عن هذا المفهوم الإجرائي للديمقراطية؛ ففي إحدى الحوارات صرح أيضاً: «إن موضوع الديمقراطية نظرياً وعلمياً تعارضت فيه الأدلة (...) ومن هذه المعاني وغيرها نجد الحركة الإسلامية تجعل الديمقراطية أداة من الأدوات السياسية التي تتعامل بها مع غيرها».³⁷

من هذا المنطلق، لم ير نحناح مانعا من قبول الديمقراطية والتعاطي معها؛ لأنها آلية إجرائية³⁸ تدخل في عرف الإسلاميين ضمن ما يسمى بالمصالح المرسلّة، وهي تلك المصالح التي لم يأت نص شرعي يحظرها كما لم يأت نص يقرها أيضاً، فكانت منضوية تحت دائرة المباح الواسعة.

فيرى البعض «أن الطرح الإسلامي الذي طرحه الشيخ محفوظ نحناح أشد انسجاماً مع القيم الديمقراطية منه مع القيم الأوتوقراطية والثيوقراطية، وهو يعلي الديمقراطية على كثير من خيارات إدارة الشأن العام، غير أن هذا الإغلاء والتثمين رهن بالبت والفصل بين الديمقراطية وأصلها الفلسفي الليبرالي، فنحن نتعامل مع الديمقراطية في هذا الصدد، باعتبارها نموذجاً إدارياً مكوناً من نسق من القيم السياسية والاجتماعية المقبولة إنسانياً، والتي لا تختلف عليها الثقافات، حيث ترفضها في إطار تقدير خصوصياتها، وما نقوله هنا ليس بدعاً، فقد سبقنا أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لاستلهاهم نظم لإدارة الفارسية».³⁹

لكن إقرار الديمقراطية من قبل نحناح الإسلامي لم يكن بالأمر الهين الذي يمكن أن يعبر الساحة الإسلامية بسهولة وقتئذ؛ لأنها ساحة كانت تغص أكثر بطلائع الرفض من الإسلاميين الأكثر راديكالية، الذين ينصبون العداء للديمقراطية ويصرون على ربطها بالعقيدة؛ ليس فقط أولئك الذين انضوا تحت مظلة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، بل حتى من بعض أقطاب الإخوان المسلمين عالمياً الذين ينتمي نحناح لمدرستهم ذاتها؛ فلطالما امتنعوا من بعض مواقفه الفكرية والسياسية التي رأوا فيها جراً لم يسبق لهم التعاطي معها في ظل الفقه السياسي الإسلامي.

37- فاروق أبو سراج الذهب طيفور، الشوراقراطية، وسط بين غلاة الشورى وأدعياء الديمقراطية، دار الخلدونية، ط 2011م ص 74 وانظر: برهان غليون، الديمقراطية العربية وبعبع الحركات الإسلامية (مقال)

<https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2004/10/3>

38- وهو ما سنجدّه بعدئذ عند الكثير من الإسلاميين بتونس والمغرب الذين يدافعون عن الديمقراطية الأداتية غافلين عن بعدها الفلسفي، ما خذا ببعض الكتاب إلى التشكيك في النوايا الإسلامية ودعوتهم للانتقال من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، والكشف عن الموقف من الحريات العامة والفردية والتشريع ودولة القانون والتداول السلمي على السلطة وغيرها من مقتضيات الديمقراطية الحديثة. راجع هنا: محمد جبرون، الإسلاميون في طور تحول من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)، (دراسة)، مجلة تبیین، العدد: 3، شتاء 2013م، يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

39- فاروق أبو سراج الذهب طيفور، مرجع سابق، 77

لذلك «تعرضت مواقف الشيخ نحاح إلى الانتقادات الجارحة من قبل الجماعات المسلحة التي تقول بالجهاد ومن جهة القوى الإسلامية التي تقول بالديمقراطية، واتهم مراراً بالانتهازية والتعامل مع السلطة وأحياناً بالتعاون مع أجهزة الدولة ضد الإسلاميين».⁴⁰

ف «وسط ضجيج الديمقراطية الذي عم الجزائر لفترة قصيرة تميزت مواقف الشيخ محفوظ نحاح بالهدوء والروية والتوازن، فالشيخ العتيق والمحك هو الوحيد على صلة بالإخوان المسلمين وأفكار الحركة وتجاربها المرة، وهو أمر أتاح له فرصة التعلم من محنها وويلات ظلم الأنظمة واستبدادها، وبسبب معرفته تلك وصلته بأفكار المؤسس حسن البنا نجح في تنظيم أفكاره وتركيب موقف متوازن بين تهور أعداء الديمقراطية وتهور أنصارها، وأدرك رئيس حركة «حماس» الجزائرية منذ اللحظات الأولى أن من يمارس الاستبداد طوال ثلاثة عقود من الزمن، لا يمكن أن يتحول إلى ديمقراطي يوافق على خيارات الناس في أقل من ثلاثة شهور. وربما على القياس المذكور صاغ الشيخ نحاح مواقفه التي تحذر من القفز فوق المراحل وحرقتها والدعوة إلى المساومة ومشاركة نخبة الدولة في السلطة وعدم تخويفها بالغالبية الساحقة ربما كان يراهن على عدم صدقية السلطة وربما كان يتوقع منها أن تبادر إلى اقتلاع البرلمان، إذا وجدت نفسها أقلية سياسية في وسط بحر من الجماهير الساخطة على سياستها الاستبدادية».⁴¹

فقد عايش الشيخ محفوظ نحاح زمناً كان فيه التساؤل الملح لدى النخب الحاكمة هو «هل تشكل الحركات الإسلامية عائقاً أمام التحولات الديمقراطية»، ونتجت عنه عدة تساؤلات حول مدى احتمال وجود خطر إسلامي حقيقي يهدد أي تحول في اتجاه الديمقراطية، واحتمالات أن يكون الانتقال نحو نظام ديمقراطي في أي بلد عربي بمثابة انتقال محتم نحو نظام إسلامي يقفل باب الديمقراطية، وتساءلت هذه النخب عما إذا كان من الممكن تصور تحول نحو الديمقراطية لا يتبعه تسلط للقوى الإسلامية المتطرفة على الحكم، وبالتالي لا يترجم بالضرورة إلى إهدار حقوق وحرريات الأفراد والعودة المنتصرة لنظم استبداد دينية أكثر قسوة من نظم الاستبداد القائمة شبه العلمانية.⁴²

لذلك خاض نحاح معركة فقهية أصولية، ولاسيما مع التيارات السلفية ليعطي شرعية لمواقفه السياسية ومنها خاصة الموقف من الديمقراطية ومقتضياته والموقف من المشاركة في الحكومات والانتخابات، وكان

40- وليد نويهض -الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية (مقال)، موقع الجماعة العربية للديمقراطية، <http://www.arabsfordemocracy.org/categories/item/1702-2018-02-17-17-09-51>

41- وليد نويهض، المرجع نفسه.

42- فاروق أبو سراج الذهب طيفور، المرجع السابق، ص74 وانظر: برهان غليون، الديمقراطية العربية وبيع الحركات الإسلامية (مقال) <https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2004/10/3>

ملاذه في ذلك القرآن الكريم، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسير الخلفاء من بعده، والقواعد الفقهية والأصولية والمقاصد والمصالح وغيرها من القواعد والأصول⁴³.

ويدعو نحناح في برنامجه الذي خاض على أساسه الانتخابات الرئاسية التي جرت في 16 تشرين الثاني (نوفمبر) 1995 وقاطعتها مختلف القوى السياسية والإسلامية، إلى نظام سياسي جديد يعتمد التعددية الديمقراطية والمبادئ الجمهورية وينظم المنافسة السياسية في إطار المؤسسات التمثيلية. ولم يتراجع الشيخ نحناح عن مواقفه، بل أبدى مراراً خوفه على الجزائر من المتطرفين وكرر مقولاته الداعية إلى المصالحة والتقاسم أو المشاركة بالحد الأدنى من التمثيل البرلماني، حتى لا يطاح بالتجربة الديمقراطية الفتية، ركز الشيخ نحناح على النفس الطويل والاستفادة من الثغرات وتطوير العملية الديمقراطية بروية وهدوء ومن دون انفعال، حتى لا يتم تخويف القوى المستفيدة من النظام والقوى المتضررة من الديمقراطية، فتقوم بالانقلاب على الناس وتلغي نتائج الاقتراع وتعود من جديد إلى التفرد بالحكم من طريق القوة والاستيلاء.⁴⁴

ذلك أن الظرف السياسي الذي ظهرت فيه أفكاره تميز بوجود تعددية حقيقية في طرح الإسلاميين حيال الديمقراطية، لكن البارز داخل هذه التعددية وجود ثلاثة تيارات يتوفر لديهما طرح رافض للتعاطي مع الفكرة الديمقراطية، هذه التيارات يمكن التعرف على ملامحها من خلال المشهد التالي:

التيار الأول: وهو تيار راديكالي عقائدي يرى في الديمقراطية حكماً بغير ما أنزل الله، ومقولتهم في هذا الصدد أن الديمقراطية تجعل الحاكمة في المجتمع للشعب، في الوقت الذي يرى فيه أنصار هذا التيار أن الإسلام وعقيدته لا يجعلان الحاكمة إلا لله.

أما التيار الثاني: فهو راديكالي سياسي يقوم في رفضه للديمقراطية على ضرورة الاعتزاز بالقيم الإسلامية والمنهج الإسلامي الذي يعتبر نموذج حياة كاملة، ويرى هذا الاتجاه - في هذا الصدد - أن ثمة بديلاً إسلامياً مطروحاً للديمقراطية، ألا وهو مفهوم الشورى، وتراثهم في التدليل على محتوى هذا المفهوم له باع طويل، وذلك على الرغم من أن جهود المفكرين لم تنجح في تحويل مفهوم الشورى من قيمة سياسية إلى ظاهرة مؤسسية تفوق الإنجاز القيمي والمؤسسي لقيمة الديمقراطية، بما في ذلك محاولات أستاذنا الكبير الدكتور توفيق الشاوي، وبخاصة في فقه الشورى والاستشارة.

وهناك تيار ثالث: ربما لا يحمل مشاعر عداً للديمقراطية، لكنه يرفضها رفضاً منهجياً، ومردّ هذا الرفض المنهجي إلى الاقتراب المنهجي الذي نظر به إلى الظاهرة، حيث تعاطي معها باقتراب تاريخي

43- راجع هذه المناقشات والأدلة المؤصلة لمواقفه في: الأخضر رابحي، مرجع سابق، ص 133 وما بعدها.

44- وليد نويهيض، المرجع نفسه.

اجتماعي، وهذا الاقتراب كان من نتيجته النظر للديمقراطية باعتبارها نتاجا تاريخيا لبيئة غير إسلامية وإطارا فلسفيا غير إسلامي، وهذا صحيح إلى حد كبير. وكان من المفترض بهذا الاتجاه أن يبني طرحا سياسيا تجديديا منطلقا من أصول الإسلام وتراثه من ناحية ومن تاريخ الأمة الإسلامية وتطورها الذاتي من ناحية ثانية، لكنه لسبب أو لآخر لم يفعل، بالرغم من أن كل المؤشرات الصادرة عن الأمة تشير إلى الحاجة الماسة والملحة للتجديد والإصلاح.⁴⁵

2- ربط الديمقراطية الغربية بالشورى الإسلامية:

لكن نحن في ظل الوضع السالف الذكر، لم يشأ أن يقر بالديمقراطية على عواهنها؛ لأنه وإن أبدى قبولا صريحا لها بعد تخليصها من لباس العقيدة، إلا أنه يعلم أن في باطنها العميق بعدا فكريا غائيا سينجلي مع الزمن، وقد تصادم بعض مقرراتها أحكام الشريعة الإسلامية، ويستدرج لإقرار ما لا تقره قناعاته الدينية عند التعاطي مع بعض مقتضيات الديمقراطية؛ لذلك فتح مساحات في جدارها يمكنه من المحافظة على الوجود الإسلامي كمشروع في ظلها؛ فعمد في ذروة العنفوان السياسي الجزائري بداية التسعينيات إلى إطلاق مصطلح خاص به في الممارسة السياسية هو مصطلح (الشورى-قراطية)⁴⁶. في نحت لغوي ربط بموجبه بين المصلح الإسلامي الأصل (الشورى) والمصطلح الغربي الوافد (الديمقراطية)؛ مصطلح سرعان ما وجد له صدى وردود فعل متباينة بلغت عند الطرف المناوئ درجة اتهامه بنسبة القصور لمبدأ الشورى الإسلامي، ناهيك عن قول آخرين إن اللغة العربية تستنكف مثل هكذا مصطلحات، بيد أن نحن وأتباعه عملوا بعد ذلك وفق مفاهيم ودلالات هذا المصطلح.

والحاق الشورى بالديمقراطية لم يكن الغرض منه إعطاء مشروعية لهذه الأخيرة فحسب، بل أيضا الارتقاء بمبدأ الشورى الإسلامية إلى مستوى المؤسسة، إذ إن فكرة المؤسسة شغلت كثيرا فكر نحن في التسعينيات، وهو يحضر أتباعه لولوج عالم الدولة المدنية، أو بتعبيره هو في الكثير من خطبه الانتقال بمنازلي حركته من (دال) الدعوة إلى (دال) الدولة، ومن رجال المساجد إلى رجال الدولة.

3- التأكيد على الديمقراطية الدستورية والتنظير لمنظومتها:

بعد أن أكد نحن أن (الخاصية الأساسية الأولى للديمقراطية متمثلة في كونها منهجا عمليا وليست عقيدة أو إيديولوجية)⁴⁷، كشف عن خاصية ثانية من وجهة نظره فقال: «أما الخاصية الثانية، فهي كونها

45- فاروق أبو سراج الذهب طيفور، الشوراقراطية، وسط بين غلاة الشورى وأدعياء الديمقراطية، مرجع سابق، ص 75-76

46- راجع مدلولات ومقتضيات هذا المصطلح في: فاروق أبو سراج الذهب طيفور، المرجع السابق.

47- محفوظ نحن، المرجع السابق، ص 34

ديمقراطية دستورية؛ تؤكد هذه الخاصية المركزية أن الممارسة الديمقراطية المعاصرة مقيدة وليست مطلقة، مقيدة بالدستور»⁴⁸.

الديمقراطية الدستورية المقيدة ستكون الحل العملي لتجاوز إشكالية الاحتكام إلى غير شرع الله، وجعل الشعب صاحب السيادة بدل الشريعة؛ لأن تقييد الديمقراطية بقواعد ومواد دستورية سيتيح للإسلاميين بعدئذ إدراج ما يرونه ضامناً لجعل مشروعهم الإسلامي مرجعاً للدولة المدنية؛ كأن يدرج في مواد الدستور مثلاً ما ينص على أن الإسلام دين الدولة، أو أن الشريعة المصدر الأساس للتشريع؛ ما يجعل أي تيار علماني أو ديمقراطي محكوماً مسبقاً بمثل هذه المواد الضابطة باسم الشعب الذي صادق على الدستور، فلا يتأتى له تجاوز الشريعة أو المصادرة عليها، كما يحول دون تمرير أي قوانين تصادم أحكام الشريعة باسم الدولة المدنية ومقتضيات العولمة والاتفاقيات الدولية؛ لأن كل قانون مهما صادق عليه البرلمان سيغدو غير دستوري سرعان ما تلغيه المحكمة الدستورية أو المجلس الدستوري حين إخطاره به.

وهذا ما صرح به نحنناح نفسه حين قال: «والشعب يمارس سلطاته بموجب الدستور الذي يمكن تقييده بأحكام الشريعة السمحة»⁴⁹. ومأتى ذلك في نظره أن: «الممارسة الديمقراطية يمكن تقييدها دستورياً بالعقائد والقيم والشرائع السائدة في المجتمع وبإمكان الشعب، باعتباره مصدر السلطات في نظام الحكم الديمقراطي أن يقوم بتوجيه الممارسة الديمقراطية إلى الوجهة التي تكفل تحقيق النتائج التي يرغب المجتمع في الوصول إليها عبر الممارسة الديمقراطية والدستور هو مصدر الشريعة»⁵⁰.

ولا يلام نحنناح في هذا المسعى مادام قد وجد له منفذاً وتبريراً من أدبيات الديمقراطية نفسها التي لا تعني فعلاً منذ نشأتها على أيدي فلاسفة اليونان الحرية المطلقة أو المساواة المطلقة، بل كانت دوماً ترافقها تقييدات قانونية تتوسع وتضيق تبعاً لتطور الفكر السياسي الإنساني والبعد الحضاري للأمة التي تسنها؛ فمن هذه الزاوية يمكن أن تكون حركة مجتمع السلم الإسلامية أكثر مدنية وديمقراطية من العلمانيين أنفسهم، ولا سيما في مجتمع يأبى التملص الكلي من قيود الشريعة وضوابطها، لكن الإشكاليات التي قد تظهر هنا كثيرة منها:

- إن الدولة المدنية تقابل في نظر الكثيرين الدولة الدينية؛ ما يعني نزاع صفة المدنية عن أي دستور أو نظام يجعل من الشريعة مصدره الأساس في التشريع، وهو ما تأباه حركة مجتمع السلم التي تجعل -كما سيأتي- الدولة المدنية مقابلة للدولة العسكرية وليس للدولة الدينية، علاوة على كونها ترفض هي الأخرى

48- محفوظ نحنناح، المرجع نفسه، ص 34

49- محفوظ نحنناح، المرجع نفسه، ص ص 45-46

50- محفوظ نحنناح، المرجع نفسه، ص 35

1- ضرورة تقييد الممارسة الديمقراطية بضوابط تكفل قيام واستمرار الوفاق والاتفاق بين القوى الرئيسية للمجتمع؛

2- تنظيم سلطات الدولة وتحديد اختصاصات كل منها، وفق مبدأ الفصل بين السلطات، ووضع الآليات التي تضمن ممارسة السلطة وفق القوانين والاختصاصات الدستورية؛

3- ضمان الحقوق والحريات العامة للأفراد والجماعات⁵².

وفي كنف هذا الدستور والممارسة الديمقراطية المقررة في ضوء مبادئه، يصير نحناح على ضرورة تجسد المواطنة في أبرز صورها؛ أعني صورة المشاركة السياسية وصورة المساواة بين المواطنين؛ لأن «جوهر الديمقراطية هو المشاركة السياسية الفعالة وتوازن القوى الذي تقوم عليه الديمقراطية هو في المقام الأول توازن بين قوى المجتمع وقوى الدولة التي تحكم»⁵³.

أما المساواة، فهي في نظره مرتبطة بالحقوق، ويناط بها الاستقرار السياسي والاجتماعي؛ «فالمساواة في جوهرها تعبير عن حق كل إنسان في تقرير مصير نفسه بنفسه؛ لأن كل إنسان من حيث المبدأ أدرى بمصلحته إلى أن يثبت العكس، ووصاية إنسان على إنسان آخر بالغ راشد عاقل انتقاص من إنسانيته واعتداء على كرامته. إن إنكار مبدأ المساواة بين المواطنين وعدم مراعاة حقوق الإنسان بشكل عام تمثل عائقاً رئيساً في وجه الانتقال السلمي نحو الديمقراطية، ومبدأ المساواة هو في الحقيقة القوة الدافعة للحركة الديمقراطية، وقد قامت كثير من الحروب والانقلابات الشعبية عبر التاريخ نتيجة لغياب المساواة، ولم تتمكن المجتمعات الديمقراطية من تخفيف منابع العنف الداخلي، ومن إخماد الفتن والقضاء على أسباب الحروب الأهلية، إلا بعدما توصلت إلى إقرار مبدأ المساواة وقبول مبدأ المواطنة، وسلمت بكل ما يستتبعها من حقوق وواجبات»⁵⁴.

لذلك اشترط في الممارسة الديمقراطية قبول المجتمع بمبدأ المساواة بين المواطنين، وتقوم هذه المساواة عنده على ركيزتين أساسيتين هما:

- الركيزة الأولى: المساواة بين المواطنين، باعتبارهم بشرًا... ومن هذا، فإن العمل من أجل حقوق الإنسان والدفاع عنها هو المسار السليم نحو الديمقراطية كما أن مراعاتها من قبل المجتمع والدولة هو المدخل إلى تأسيس نظام حكم ديمقراطي يضمن حقوق المواطنة.

52- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص ص 40-41

53- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 41

54- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 39

- الركيزة الثانية: التي تقوم عليها المساواة السياسية هي إقرار مبدأ المواطنة، واعتباره المنبع الذي تصدر عنه هذه المساواة. إن إقرار مبدأ المواطنة بين الأفراد والجماعة السياسية هو حجر الأساس في نظام الحكم الديمقراطي؛ ففي ظل الحكم الديمقراطي يعتبر كل فرد من أفراد الشعب مواطناً له ذات الحقوق وعليه ذات الواجبات التي لبقية المواطنين... ولا بد أن يكون هناك إجماع داخل المجتمع على إقرار مبدأ المواطنة وقبول ما يترتب عليه من تساوي الحقوق والواجبات السياسية، ويستدعي ذلك أن يحدث استيعاب فكري وقبول نفسي والتزام قانوني بمبدأ المواطنة وبالحقوق والواجبات المترتبة عليه لدى كل الأطراف المؤثرة في المجتمع.⁵⁵

وما يلاحظ هنا، أن فكر نحناح وحديثه عن المواطنة ومقتضياتها من مساواة بين المواطنين جاء متأثراً بالسياق الزمني والجغرافي الذي ظهر فيه؛ فقد غاب في ثنايا تنظيره الحديث عن المساواة بين الجنسين من الذكور والإناث؛ إذ لم تقع الإشارة إلى ذلك إلا لماماً بشكل إجمالي، والسبب في رأيي راجع إلى عدم وجود سجل قانوني واجتماعي وسياسي بالجزائر وقتئذ حول هذه الإشكالية زمن التسعينيات؛ على خلاف ما عليه الحال اليوم؛ بل حتى في هذه الأيام لم يأخذ النقاش بعداً يذكر لأن السلطة والمعارضة متواطئان على الوقوف عند قطيعات النصوص الدينية خاصة ما تعلق بالميراث، لذلك لم يشأ نحناح فتح جبهة حرب فكرية وسياسية هو في غنى عنها، فأثر السكوت عن هذا الإشكال، بل قدمت حركة مجتمع السلم أنموذجاً متقدماً في حقوق النساء عندما بادرت إلى ترشيح مناضلات في قوائمها للتشريعات البرلمانية لسنة 1997م، لتسجل بذلك سابقة في تاريخ الحركات الإسلامية بالجزائر، وتكسر حاجز التخوف الفقهي الذي ظل يطوق بعض فصائلها التي ظلت ترى حرمة اقتحام المرأة لمثل هكذا مؤسسات، على غرار مؤسسة القضاء والوزارة والرئاسة، بل ذهبت بعيداً في تجسيد قناعاتها تجاه المرأة، فعينت إحدى المنتخبات البرلمانيات من أبناء الحركة نائبا لرئيس البرلمان الجزائري وقتئذ، وهو ما عد سابقة تاريخية لم تحظ بها المرأة الجزائرية حتى زمن الحزب الواحد، ولا حتى داخل الأحزاب العلمانية حينها!

كما غاب الحديث عن الأقليات الدينية في موضوع المساواة؛ لأن الجزائر وبسبب عوامل تاريخية - على خلاف الكثير من الدول العربية والإسلامية - لا توجد فيها أقليات دينية؛ فالمجتمع الجزائري مجتمع مسلم برمته؛ لأن الأقليات التي عاشت فيه تاريخياً من اليهود والمسيحيين رحلوا فجر الاستقلال مع الاستعمار بعد أن وقفوا إلى جانبه خلال تواجده على مدى قرن وثلث القرن؛ وتجنسوا بجنسيته الفرنسية؛ لذلك تحاشى نحناح الحديث عن هذا الأمر، ما دامت إشكاليته غير مطروحة مكتفياً بعبارة عامة يعترف من خلالها بحق الأقليات غير المسلمة في المواطنة؛ فقال فيها: (ودفعت التجارب التاريخية المريرة بالدولة والمجتمع في الغرب إلى الإقرار بحقيقة مهمة أخرى مقتضاها أن الاختلاف في العقيدة الدينية لا يشكل عائقاً أمام الانتماء

55- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 36-38

لوطن واحد، وهذا ما نلمسه في موروثنا الإسلامي وتطبيقاته قديما وحديثا، وتحثنا عليه الآية الكريمة في سورة الممتحنة (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8))⁵⁶.

لكن الحاضر الأكبر في مواطنة نحناح هو المساواة المقوضة للفروق الطبقية، حيث يرى أنه في ظل المواطنة «يعتبر كل فرد من أفراد الشعب مواطنا له ذات الحقوق وعليه ذات الواجبات التي لبقيّة المواطنين، أيا كانت ثروتهم أو مراكزهم أو مستواهم العلمي أو منصبهم أو رتبهم... فليس هناك مواطنون من الدرجة الأولى ومواطنون من الدرجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو...»⁵⁷.

وهذا يعكس الواقع الاجتماعي الذي كانت تعيشه الجزائر زمن التسعينيات، حيث لاحظ نحناح أن المجتمع يتجه تدريجيا إلى خلق تفاوت طبقي بفعل الأزمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو ما من شأنه أن يقوض عرى السلم الاجتماعي والتعايش وينسف مقومات المواطنة، بل بلغ الأمر بالبعض -كما يرى نحناح- إلى محاولة احتكار الوطنية ذاتها، وهو أمر خطير قد يمهد لاحتكار السلطة والمال في الآن ذاته.

هذه هي الأسس التي نظر بها نحناح للديمقراطية، وهي في مجملها ترقى إلى مستوى قيم وأسس الديمقراطية الحديثة ومقتضياتها من مواطنة ومساواة ومشاركة وغيرها، وبمقاربتة المنهجية التي راعت حضور الخلفية الإسلامية في تعاطيه مع هذه القيم، رأى نحناح أنها لا تصادم أحكام الشريعة، بل هي من صلبها وكأنها بضاعتها ردت إليها، حيث يخلص إلى القول: «بالنظر إلى كل ما سبق يمكن أن نقول إن الشروط والمبادئ والمؤسسات التي يتطلبها قيام نظام الحكم الديمقراطي لا تتناقض مع جوهر المقاصد والغايات الكبرى التي جاء بها الإسلام؛ خاصة مع القيم الأساسية التي تحكم الحياة السياسية، وعلى رأسها العدل والشورى والحرية، كما أن الديمقراطية المعاصرة ليست فكرة مطلقة، بل ممارسة مقيدة بدستور. والشعب يمارس سلطاته بموجب الدستور الذي يمكن تقييده بأحكام الشريعة السمحة التي لا تقر بسيادة الفرد أو الجماعة، ولا تعطي حق الوصاية لأحد على أحد. والميراث الإسلامي البعيد عن التهويمات والتأويلات والأفكار المسبقة يختزن ذخيرة هائلة من المبادئ والقواعد الصالحة والمتكاملة:

- قاعدة المساواة بين أبناء آدم (كلكم لآدم و آدم من تراب)، فلا تفاضل بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو اللون أو القطب الدولي، بل التمايز في مقررات الإسلام يكون بالعلم والعمل والتقوى

56- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 40

57- محفوظ نحناح، المرجع نفسه، ص 36-38

- العدل بين جميع خلق الله تعالى من البشر، حيث تكون العدالة الاجتماعية والقضاء العادل المستقل شاملاً لكل فرد في المجتمع؛
- تقديس العلم ورفع أهله؛
- حب المسالمة والسلم في العلاقات بين الناس داخل مجتمعاتهم، ومع غيرهم من المجتمعات والدول الأخرى؛
- الدفاع عن المظلومين والوقوف إلى جانبهم لاستعادة حقوقهم؛
- التأكيد على حرية الإنسان وحقوقه، وتبغيض الاحتكار والاستغلال والاستعمار والإذلال لأي إنسان كان⁵⁸.

بهذا التنظير والتعاطي الإيجابي مع الديمقراطية ومقتضياتها، مهدّ محفوظ نحاح الطريق السياسي لحركة مجتمع السلم وفك كل الألغام التي قد تعثر بها للاندماج السلس الطوعي في ظل الدولة المدنية؛ التي لم تعد مجرد محطة عبور قسري نحو الدولة الإسلامية المنشودة، بل أضحت مرفأً نجاة للرسو والاستقرار؛ ليس لأنها الملاذ الآمن للإسلاميين من شبح الاستبداد السياسي الذي يطالهم في بلاد العرب فقط، بل لأنها أيضاً تجسيد عملي لمشروع الدولة الإسلامية الحديثة المتوخاة، فقد أصبح على مبادئها وأسسها الشرعية الدينية التي كانت تفتقد لها، ونفى عنها كل تعارض ظاهري مع أحكام الشريعة ونصوصها القطعية، وحول مؤسساتها الديمقراطية إلى مجرد أدوات فضفاضة عرية عن الإيديولوجية تتخذ مع الزمن شكل الفكر الذي يصب في قولها؛ ومن هذا المنظور يمكن القول بإمكانية اندماج الإسلام السياسي في الدولة المدنية الحديثة دون إشكال. صحيح أن الكثير من أبناء التيار الإسلامي بمن فيهم أبناء حركة مجتمع السلم لم يستوعبوا بعد الطرح الجريء لمحمّود نحاح؛ لكن ذلك ليس عائقاً أمام الاندماج؛ لأن الأفكار الجريئة عادة ما تسبق عصرها، لكنها ستشكل أفق انتظار لهم إن عاجلاً أم آجلاً.

ثانياً- الموقف من الدولة المدنية:

حين خاض محفوظ نحاح معركة الانتخابات الرئاسية سنة 1995م كأول زعيم إسلامي إخواني في العالم العربي، يخوض هذا المستوى من المعارك الانتخابية، جعل من أهداف برنامجه الانتخابي: "العمل على إرساء قواعد دولة حديثة تكفل الحريات العامة الفردية والجماعية وتجسد مكسب التعددية السياسية"⁵⁹. واثكاء على منظومة الفقه السياسي الإسلامي الحديثة التي تعاطت إيجابياً مع فكرة الدولة المدنية وعملا

58- محفوظ نحاح، المرجع نفسه، ص ص 47-48

59- رابحي الأخضر، مرجع سابق، 527

بالتنظير السياسي والفكري الذي أرساه محفوظ نحاح وبرنامج السياسي الانتخابي السالف الذكر لم تشذ حركة مجتمع السلم عن دائرة الانضواء تحت ظلال هذه الدولة في مسيرتها السياسية بعدد.

فبعد أن عرض الرئيس الحالي لحركة مجتمع السلم المصطلحات اللصيقة بمفهوم الدولة المدنية وعناصرها، وهي:

- العقد الاجتماعي

- الشعب مصدر السلطات، أو الديمقراطية

- المواطنة

- سلطة الدولة

- دولة القانون

- المساواة في الحقوق والواجبات

- رفض القداسة الدينية للحاكم وبقاء الدين في الجانب الأخلاقي لأفراد المجتمع، وبقاء الدولة على الحياد بالنسبة إلى الدين.⁶⁰

خلص إلى القول: "إن أغلب عناصر تعريف الدولة المدنية لا تطرح مشكلا للتيارات الإسلامية الوسطية سوى ما يتعلق بعلاقة الدين بالحكم بما يتطلب مناقشة صريحة وجادة حول هذا العنصر".⁶¹

والحقيقة أن علاقة الدين بالسياسة وعلاقته بالدولة هي أسس الإشكاليات التي تعترض طريق التماهي في الدولة المدنية؛ لأن جعل الدين معيارا حاكما مهيمنا يعني بالضرورة إخضاع كل عناصر الدولة المدنية السالفة الذكر إلى نصوصه وأحكامه؛ مما قد يفرغها من محتواها الفكري، ويجعل منها مجرد شعارات عند الإسلاميين، الذين سيعطونها بالضرورة مفاهيم أخرى لا تتوافق بالضرورة والمفاهيم البيئية التي أنتجتها، ولا سيما عند التيارات الإسلامية الشمولية التي لا تفرق بين مبادئ الدين وضوابطه وتاريخية بعض الأحكام والنظم التي واكبت حركته.

60- عبد الرزاق مقري، الدولة المدنية، رؤية إسلامية، دار الخلدونية، الجزائر، ط 2015م، ص ص8-9

61- عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، 9

لتفكيك هذه الإشكالية، سيحاول مقري تتبع العناصر السالفة الذكر عنصراً بعد عنصر في محاولة لدرء التناقض الظاهري بينها وبين مبادئ الدين وشريعته، وليمهد الطريق أمام الإسلاميين لولوج عالم المدنية دون أن يعد ذلك مجرداً من قيم الدين، وتبرّماً من مشروعاتهم الإسلامي الذي يناضلون من أجله، وذلك من خلال ثلاثة أساليب:

- 1- ربط المدنية بالعالمية وليس بالعلمانية
 - 2- ربط المدنية بالتاريخانية؛
 - 3- نفي دعوى قيام المدنية في الغرب على أنقاض الدين؛
 - 4- جعل الدولة المدنية مقابلة للدولة العسكرية، وليس للدولة الدينية؛
 - 5- إبراز تعدد مفاهيم الدولة المدنية عند الغربيين ما يسمح للإسلاميين بالولوج داخل هذا التناقض أو طرح مفهوم جديد يتساقط ومبادئ دينهم؛
 - 6- الكشف عن سبق الإسلام للتأسيس لكثير من عناصر الدولة المدنية على غرار العقد الاجتماعي والمواطنة والمساواة ودولة القانون؛
 - 7- التفريق بين الجانب الفكري والجانب المؤسساتي للدولة المدنية، بما يسمح للإسلاميين بتبني الجانب الأخير منها، ولاسيما ما تعلق بالنظم الدستورية والسياسية والإدارية وغيرها من المصالح المرسلة⁶².
- هذه بعض المرتكزات التي قارب بها مقري الدولة المدنية فكراً ومؤسسة، وعلى الرغم من قبوله بها إلا أنه طرح في ثنايا تحليله بعض ما يمكن أن نسميه انتهازية في التعامل مع الدولة المدنية ما يبقي التخوف من الإسلاميين قائماً، حيث يعمدون إلى القبول بالديمقراطية وقواعدها، ثم ينقلبون عليها فور تمكنهم من السلطة؛ بمعنى أنهم يجعلون من المواطنة والمدنية مرحلة انتقالية في مسيرة الدولة واستراحة محارب لا أكثر؛ فيقول مقري: "قد يفهم أن يشارك الإسلاميون في الحكم مع غيرهم على غير أصولهم، وقد يفهم أن يتنازل الإسلاميون عن الكثير من مضامين برنامجهم وهم يحكمون بأغلبية مريحة، حينما لا تكون القناعة بمشروعهم عامة على مستوى الشعوب، وغير ممكنة على مستوى النخب والمؤسسات. إن النصوص الشرعية المؤيدة لذلك كثيرة ضمن حالات خاصة تتساقط مع مرحلة محددة وظروف خاصة، غير أنه في هذه الحالة يجب أن لا يخادعوا الناس والشركاء، فيدعوا بأن الفكر المتعلق بمرحلة من المراحل

62- راجع: عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، ص32 وما بعدها

هو فكرهم الأصل، إن فعلوا ذلك يكونون قد تخلوا عن مشروعهم أو عن جزء أو أجزاء منه تخليا نهائيا وأبديا، ويكونون بذلك قد فعلوا ما فعله الأوروبيون مع دينهم المسيحي من غير أن يستحق الإسلام ذلك. وإن قصدوا التموهية يصبحون غير صادقين في أقوالهم وكتاباتهم ومواقفهم وسياساتهم، فيتسببون في التشويش عن الفهم الإسلامي الصحيح، ولا يمكنهم أن ينجحوا نجاحا ثابتا متراكما، لأنهم سيفقدون مصداقيتهم التي هي أهم صفة من صفات حركات التغيير والإصلاح... فليهم أن يبينوا أن ما يطبقونه مرتبط بتقديم أولوية الاستقرار ووحدانية الأوطان ومسيرة الانتقال الديمقراطي الذي يتطلب التنازل من كل الأطراف، وأنه حينما تبتعد مخاطر الوجود والفوضى عن الأمة وأوطانها ومجتمعاتها، وتصبح الدولة قوية وعادلة لا يمكن لأحد أن يهدد في ظلها حقوق الناس وحياتهم وهويتهم المتفق عليها يمكن أن يشرع في التنافس على البرامج، وأن برنامج التيار الإسلامي عندئذ هو البرنامج الإسلامي... إن التيار الإسلامي الواسطي مهما حاول تجديد خطابه بما يتواءم مع متطلبات الدولة المدنية العصرية سيبقى هو القوة السياسية الوحيدة في العالم التي تريد إعادة ربط الصلة بين السماء والأرض، ومهما تطور فكره لن يقدر على إلغاء دور الوحي والتعاليم الإسلامية في إدارة الشأن العام، ولن يكون الإسلاميون إسلاميين، وهم يحكمون إلا إذا أفلحوا في إبداع بديل اقتصادي لنظام الاقتصادي الربوي المهيمن في العالم ولذلك لن تكون مهمتهم سهلة⁶³.

إن هذا التحليل البراغماتي جعله ينفي صفة البديل الإسلامي عن بعض تجارب الحركات الإسلامية المعاصرة له؛ على غرار تجربة حزب العدالة والتنمية بتركيا وتجربة حركة النهضة بتونس وتجربة العدالة والتنمية بالمغرب، حيث عد تجربتها في الحكم مجرد تجربة تتعلق بمرحلة من المراحل فقط⁶⁴. كما أنه قد يفتح باب الغموض والتوجس على مصراعيه لدعاة الدولة المدنية من غير الإسلاميين الذين سيجدون في كلامه مبرر رفض للتعاطي معه، وضربا لأية مصداقية قد تدفعهم ذات طور للمساهمة معه في تحقيق هكذا مشروع وطني مدني؛ لأن "كل حديث -حسب محمد الحداد- في تطوير الدولة الوطنية وتجديدها لن يكون ذا فائدة، إذا لم يسبقه إجماع واضح وصريح على أن هذا الشكل في التنظيم السياسي ليس بالمرحلة الانتقالية ولا الولادة المشوهة، سيقع تجاوزه مستقبلا باتجاه شكل شرعي قد يدعى الخلافة أو الدولة القومية أو أي مسمى من هذا القبيل، بل الدولة الوطنية هي الشكل الأساسي للتنظيم السياسي، وكل التنظيمات الأخرى، إما أن تندمج فيه (القبيلة، الطائفة، الحزب... إلخ)، أو تحصل بعد الاعتراف به (التجمعات الإقليمية، مجالس التعاون، إلخ)"⁶⁵.

63- راجع: عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، ص 29-33

64- راجع: عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، ص 30

65- محمد الحداد، مرجع سابق، 47

لكن، وعلى الرغم من بعض الفروق الجوهرية التي تظهر بين نظرية نحن ونظرية مقري في تعاطيهم مع الدولة المدنية قراءة وتحليلاً، حيث كان نحن أكثر إيجابية وشفافية في التنظير للدولة المدنية، وأكثر صدقاً ومصداقية من حيث إنه لم يشر إلى أية انتهازية أو ازدواجية في الخطاب الإسلامي وتعامله معها، قبل وبعد التمكين، حيث فصل المقال في العلاقة بينها وبين الشريعة الإسلامية، وكشف خيوط الاتصال والتوافق وفك خيوط الشك الموهمة بأي تناقض؛ ودعا صراحة إلى ولوجها دون تردد والذود عنها؛ إلا أن عبد الرزاق مقري، وإن بدا أكثر تحفظاً وتوجساً، إلا أننا يمكن أن نلتمس له بعض المبررات الموضوعية من منظور الفلسفة السياسية؛ ذلك أن الدولة المدنية ودولة المواطنة مهما بدت أكثر إشراقاً في هذا العصر وأكثر استيعاباً للمختلف وتحقيقاً للعدالة، فإنه لا ينبغي أن ينظر إليها على أنها نهاية التاريخ، بل هي مجرد تجربة إنسانية تاريخية شأنها شأن أنماط وأشكال الدول التي سادت في التاريخ ثم بادت، علاوة على ذلك، فإن التصور الفلسفي والسياسي الحديث والمعاصر للدولة المدنية دولة المواطنة ليس محل إجماع، بل تعددت أشكاله ومضامينه بين من يعتمد الوطن لقطر معياراً واحداً، ومن يأخذ بعين الاعتبار الهوية في التأسيس لفلسفة المواطنة والمدنية، وغيرها من الأنماط التي أشار إليها محمد الحداد نفسه⁶⁶ وسمى دولة المواطنة التجربة البشرية الأقل سوءاً والأفضل أداءً⁶⁷، هذا على مستوى النظرة الكلية للمدنية أما على مستوى جزئيات موضوعاتها، فما تزال أكثر جدلاً واختلافاً بين علماء الأخلاق والاجتماع، وفلاسفة القانون الذين تتباين آراؤهم ورؤاهم حول قضايا الأسرة والإجهاض والمثلية والحريات الجنسية وطبيعة الانتخاب وفق الدائرة الانتخابية أو القائمة الموحدة، وطبيعة نظام الحكم ذاته بين البرلماني والرئاسي وشبه الرئاسي والملكي الدستوري، والموقف من السياسة الجنائية والتدابير الاحترازية وغيرها من جزئيات القضايا. لذلك، ينبغي أن نتعاطى مع هكذا مقولات بشيء من الإيجابية وندرجها ضمن دائرة الحلم المشروع، فمن حق الحدائين صياغة دستور للتعايش يؤسس لفكرة المدنية والمواطنة، ويسن من الضمانات والآليات ما يكفل الحفاظ عليها من أي تهديد مستقبلي، بما في ذلك التنصيب على طبيعة نظام الحكم في الأبواب الدستورية الجامدة غير القابلة للتعديل، أو تلك التي يتطلب تعديلها إجراءات أكثر تعقيداً ونسباً مستعصية عادة؛ لكن هذا لا يحول حق دون الآخرين أفراداً أو أحزاباً أو تيارات في الحلم المشروع؛ حلم دولة فاضلة مستقبلاً؛ على غرار ما كان يحلم الفلاسفة من مدن فاضلة دون أن يتراض عليهم أحد، أو تعرف تلك المدن طريقها إلى واقع الناس يوماً؛ ولا أدل على ذلك هنا من أن الكثير من شعوب الربيع الأوروبي والغربي سنة 1989م، وبعد أن فتحت لها أبواب الحريات والديمقراطية على مصراعيها، كفت عن الحلم بعد بضع سنين وأعدت السلطة للأحزاب التي ثارت عليها سابقاً وحكمتها باسم الحزب الواحد، وهو ما قد يظهر في بعض الدول العربية من دول الربيع العربي؛ كما أن الأزمة العالمية لسنة 2007م، أعادت لبعض الشعوب والمجتمعات

66- محمد الحداد، مرجع سابق، 38

67- محمد الحداد، مرجع سابق، 22. كما نبه لبعض النقد الذي أعقب ظهور فكرة المواطنة، انظر المرجع نفسه، ص 33 وما بعدها.

الحنين إلى الاقتصاد الموجه، بعد أن أوغلت في الاقتصاد الليبرالي واقتصاد السوق ! بل اكتشفت الدول الغربية ذاتها أنماط الصيرفة الإسلامية وإيجابياتها فعدّلت قوانين النقد والقرض هناك لاستيعابها؛ لدرجة أن مدينة مثل لندن تكاد تكون اليوم عاصمة للصيرفة الإسلامية، في الوقت الذي ظل البعض إلى عهد قريب يعتقد خطأ أن النظام المالي الغربي لصيق بالدولة المدنية، وأن طرح بديل جديد لا ينبغي على قاعدة الفائدة مناف لها؛ فكل شيء نسبي في عالم الفكر والسياسة والاقتصاد، ربما يعاب على بعض الإسلاميين جمودهم على قوالب تاريخية وتسويقها خطأ على أنها دين؛ لكن ينبغي أن لا يعابون كما لا يعاب غيرهم، إن هم فكروا في نماذج دول وتنظيمات حديثة يرونها أكثر تحقيقاً للعدالة والاستقرار والتعايش؛ ينبغي أن يتخلص خصوم الإسلاميين من رهاب الدين بالدرجة ذاتها التي يطالبون بها خصومهم الإسلاميين بالتخلص من رهاب المدنية.⁶⁸

علاوة على ذلك، فإن مقري يعد من جناح الصقور داخل حركة مجتمع السلم، وآراؤه لا تمثل فصل المقال في القضايا السياسية وغيرها، بل هي محض اجتهادات وآراء فردية حتى لو اعتلى صاحبها مؤقّتا رئاسة الحركة؛ فالفيصل في نهاية المطاف سيكون لآراء ومقولات محفوظ نحاح مؤسس الحركة وملهمها الفكري والروحي، وفي ضوء أفكاره يقع التطوير والاجتهاد بعيدا عن النكوص والردة.

وعلى الرغم مما أخذ عليه، إلا أنه فتح مساحات في جدار الدولة المدنية ومقتضياتها، يمكن للإسلاميين من خلالها عبورها والتعاطي معها إيجابيا؛ ومنها:

1- دعوته لقبول الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والأقليات وحكم الأغلبية

2- دعوته للإسلاميين إلى الفصل على مستوى القناعة والممارسة داخل مؤسساتهم وفي الساحة السياسية في مفهوم الديمقراطية المبنية على العقد الاجتماعي التي تعني حكم الأكثرية وضمان حقوق الأقلية، وإتاحة الفرصة للتداول على السلطة من خلال التنصيب في النظام السياسي على دورية الانتخابات الحرة والنزيهة والمبالغة في ضمانات ذلك، خصوصا في زمن الأزمات وفقدان الثقة، كتحديد العهد والهيئات المستقلة لإدارة الانتخابات وتحجيم نفوذ المال السياسي وغير ذلك.

3- تأكيد أنه ليس من مهام الدولة حمل الناس على ديانة معينة أو إيديولوجية ما؛ أي يجب ألا يفكر الإسلاميون بأن عليهم، أن يحملوا الناس على الإسلام باستغلال مؤسسات الدولة حين يصلون إلى الحكم.

68- يقول محمد الحداد: (أما أزمة الدولة، فلا تجد لها حلا إلا بالوفاق الاجتماعي الواضح على طبيعتها وشرعيتها، ولن يتحقق هذا الوفاق في المجتمعات العربية والإسلامية إلا بإثبات الطبيعة المدنية للدولة، ونقض دعاوى مخالفتها للدين والرد على أطروحة الدولتين كما يدافع عنها منظرون غربيون في العلوم السياسية)، محمد الحداد، الدولة العالقة، ص15

قسم الدراسات الدينية

الأشغال العمومية والنقل والصناعة والمؤسسات الصغيرة والمتوسطة والصيد البحري والسياحة والبيئة والتجارة والعمل، ولم تكن المشاركة من قبل حركة مجتمع السلم اعتباطية، بل سطرت لنفسها أهدافا استراتيجية وأخرى سياسية وفق ما يأتي:

أولا- الأهداف الاستراتيجية: يمكن حصرها فيما يأتي

1- تجنب الوطن الانقسام والتشتت، باعتبار حدة الصراع وبروز أطراف داخلية وخارجية أرادت استغلال الأوضاع لتحقيق مزيد من النفوذ والسيطرة على البلد؛

2- المحافظة على مؤسسات الدولة كإطار ضامن لوحدة الوطن؛

3- تحقيق الاستقرار المجتمعي كشرط أساسي لمواصلة العمل الدعوي بكل أشكاله وصيانة الفرص المستقبلية؛

4- دعم التيار الوطني والشخصيات المحافظة داخل مؤسسات الدولة لتجنب هيمنة التيار العلماني المتطرف الاستئصالي؛

5- تبييض صورة الإسلام والحركة الإسلامية من تهمة التطرف وسفك الدماء التي التصقت بها عند عدد كبير من الجزائريين، وفي الرأي العام الدولي. فقد اعتبرت حمس رد الفعل على مصادرة الإرادة الشعبية بانتهاج خط التشدد والتورط في العمل المسلح باسم الإسلام أمرا خطيرا على الوطن ووحدته وهويته وعلى المشروع الإسلامي ذاته. وكان لا بد من البراءة والتميز منه مهما كان الثمن. ومن خلال قراءتها للساحة السياسية، اعتبرت أن الحركة الإسلامية بكل تفاصيلها صارت مستضعفة وغير قادرة على استئناف وجودها بالشكل الذي كانت عليه في نهاية الثمانينيات، وأن المنهج الذي سلكته الجبهة الإسلامية للإنقاذ لن يحقق نتائج، وأن تفرده في الساحة الإسلامية، سيؤدي إلى دمار كل المكتسبات التي حققتها الصحوة الإسلامية في مجالات الدعوة وشبكات المجتمع المدني والتأثير داخل مؤسسات الدولة. وأن الحل يكمن في أن ترمي بكل ثقلها في مشروع المشاركة، ولو استلزم ذلك تقديم تنازلات كبيرة وربما خدمة جزء من استراتيجيات النظام السياسي؛

6- مقاومة علمنة المنظومة القانونية، خصوصا في مجال الدستور والأسرة والتربية وقطع الطريق على التيار العلماني الذي أراد استغلال فرصة انكسار المد الإسلامي.

7- المحافظة على الوجود القانوني والعمل العلني وحرية الحركة وصيانة الفرص المستقبلية للحركة الإسلامية؛

8- المحافظة على أفراد الحركة الإسلامية وحمايتهم من التطرف من جهة، ومن الاعتداءات والتصفيات التي كان يتعرض لها كثير منهم من قبل الجهات العلمانية المتطرفة⁷².

ثانيا- الأهداف السياسية: يمكن حصرها فيما يأتي

1- تأهيل الحركة لتكون حزبا يمثل فرصة جديدة للبلد واستمرار الدولة بعد تعثر الأحزاب والمؤسسات الأخرى بسبب شدة الصراع بينها، خصوصا جبهة الإنقاذ وجبهة التحرير، باعتبار أن الحركة أضحت تمثل وسطا آمنا للجميع؛

2- أخذ قسط وافر من التجربة في إدارة شؤون الحكم، وتشغيل أكبر عدد ممكن من إطارات الحركة في مختلف مؤسسات الدولة؛

3- توسيع دائرة الاستقطاب السياسي لصالح الحركة في الفئات المجتمعية الجزائرية المختلفة وفي مؤسسات الدولة المحافظة والمتدينة والرافضة للتشدد⁷³.

وهذه المشاركة السياسية في الحكومات وبغض النظر عن تقييمها الإيجابي أو السلبي من قبل داخل حركة حماس أو من خارجها، إلا أنها قدمت أنموذجا عمليا لإمكانية إدماج الإسلاميين في الدولة المدنية ومد جسور لاستقطابهم إلى حظيرتها، كما كشف عن مدى استعدادهم للتنازل عن كثير من المواقف المتشددة حيال المرأة والحقوق والحريات، عندما يوغلون في الممارسة الفعلية للسلطة؛ لأنها تجعلهم أكثر واقعية وأحسن قراءة وبصيرة لمنطلقاتهم الفكرية مقولاتهم السياسية التي يغلب عليها فقه التراث، وأكثر تطبيعا للعلاقة مع الواقع بعيدا عن عالم المثل الذي يعيشونه.

خاتمة:

بعد عرض هذه القراءة التحليلية النقدية لتجربة حركة مجتمع السلم في الدولة المدنية على مستوى المقولات النظرية والممارسة العملية الميدانية، وما سبقها من إرهابات بشرت بهذا التعاطي الإيجابي مع المدنية، منذ أزيد من قرن ونصف القرن، نخلص إلى النتائج الآتية:

72- راجع: عبد الرزاق مقري، الحركة الإسلامية في الجزائر، الماضي الحاضر والرؤية المستقبلية، دار الخلدونية، 2015م، ص ص 29-30

73- راجع: عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، ص 31

1- إن رواد الإصلاح في العالم العربي تعاطوا إيجابيا مع الدولة المدنية ومقتضياتها؛ لكنهم حرصوا على التأصيل لشرعيتها في المنظومة الدينية الإسلامية، حتى لا يجعلوها صادمة للدين أو قائمة على أنقاضه، وهو المسلك ذاته الذي يسلكه حاليا ومنذ عقود بعض أقطاب ومفكري الحركات الإسلامية وفصائلها، وهو ما ينبغي تشجيعه والعمل عليه، للخروج من دائرة الاستقطاب السياسي والفكري: إسلامي/حداثي؛ لأن في التركة الفكرية والسياسية لأولئك الرواد ما يجفف منابع الاستقطاب، ويوجهه توجيهها إيجابيا تكامليا لخدمة الأمة وراهنها الحضاري؛ لأن الرهان هو رهان التنمية والتطور بعيدا عن الجدل البيزنطي وحوار الطرشان الذي يبقى نخب الأمة يدورون في حلقة مفرغة دون أية خطوة إلى الأمام أو قرار تاريخي ينهض بالمجتمع من تخلفه ويلحقه بالركب الحضاري؛

2- إن عودة الحداثيين العرب للحفر في تراث الرواد خلال عصر النهضة ليس مرده البحث عن الحلقة المفقودة في جدلية الدين والدولة، بل الاستعانة بها مجددا لتقويض عرى الدين وإقصائه من المجال العام وساحة السجال السياسي. لذلك، جاءت قراءاتهم لهذا الحفر قراءات انتقائية وعرضهم له عرضا مبتورا لا يرى منه إلا الوجه العلماني المدني بعيدا عن الوجه الشرعي المؤصل للمدنية في حقل المنظومة الإسلامية، من هذا الجانب قد يكون بعض الإسلاميين أكثر جرأة من الحداثيين، وهم يتعاطون إيجابيا مع تراث الرواد، حيث حملوه بحمولته الكاملة وأبرزوا مختلف أبعاده؛

3- إن حركة مجتمع السلم لم تصدر على مقولات فكر رواد النهضة والإصلاح، بل شكلت إحياء مباشرا لها ومحاولة عملية لتفعيلها، ولاسيما من قبل مؤسسها محفوظ نحاح، الذي تأثر بالشيخ محمد الغزالي أحد رواد المدرسة العقلية مدرسة المنار، ولاشك أن الشيخ محمد الغزالي الذي أقام بالجزائر خمس سنوات (1884-1989م) قد أثر كثيرا في المنظومة الفكرية للحركة الإسلامية بالجزائر التي وجد فيها فراغا فكريا بالكاد ملؤه، وكان التأثير الأكبر في حركة مجتمع السلم التي تعدده أحد أقطاب الإخوان المسلمين، ورافدا من روافد فكرها، لذلك ظهرت آثاره في فكر هذه الحركة ومؤسسها نحاح، ولاسيما ما تعلق منها بقضايا الحريات وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والشورى وغيرها. كما اطلع على فكر خير الدين التونسي حين طبع كتابه أقوم المسالك بالجزائر منتصف الثمانينيات، وتتلذذ على يد بعض شيوخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وتأثر بفكر مؤسسها عبد الحميد بن باديس؛

4- إن حركة مجتمع السلم، رغم انضوائها تنظيميا تحت مظلة الإخوان المسلمين، إلا أن فكرها وممارستها السياسية أظهرت تميزا كبيرا في التعاطي مع الدولة المدنية، حيث قبلتها بكل مقتضياتها، ولاسيما ما تعلق منها بالديمقراطية والمواطنة والمشاركة السياسية والحقوق والحريات الفردية والجماعية؛

5- إن القراءات والاجتهادات الإيجابية التي يقدمها حالياً ومنذ ثلاثة عقود بعض فقهاء الإسلام السياسي على غرار يوسف القرضاوي وراشد الغنوشي وعبد المجيد النجار وفيصل مولوي والريسوني وعبد الله بن بية وعصام البشير وغيرهم، التي انصبت على نقض منظومة التراث الفقهي المتعلقة بتقسيم المعمورة وفرض الجزية والحريات الدينية ولحقوق الفردية والجماعية، وغيرها من القضايا التي تقتضيها دولة المواطنة المدنية الحديثة، تعد سيرا في الاتجاه السليم، ينبغي أن يلتفت إليه ويثمن وتلتقط الإشارات الإيجابية منه، لدفع أصحابه إلى مزيد قراءات نقدية واجتهادات تخدم العصر وتقوض الحواجز المصطنعة بين الدين والمدنية.

6- ما وضعته حركة مجتمع السلم من قيود وضوابط للقبول بالديمقراطية والدولة المدنية ينبغي ألا يشكل مدخلا للتنشيك في صدق توجهها نحو تبنيها لهذا منظومة، بل ينظر إليه على أساس أنه اجتهاد مرحلي من جهة، وحق مشروع من جهة ثانية؛ لأنها تتعاطى مع منظومة سياسية وفكرية تاريخية نسبية، ولا يمكن لأحد أن يدعي فيها الكمال والحقيقة المطلقة؛ فالعبرة بالموقف منها حالياً وليس بمآلات مواقف افتراضية قد تصدر عن هذه الحركة في المستقبل، وإلا وجب قمع كل رأي نقدي يظهر في العالم ينصب على الدولة المدنية ومفززاتها؛

7- تبني حركة مجتمع السلم للديمقراطية الأدوات عرية عن بعدها الفلسفي يعد قصورا من منظور الفلسفة السياسية؛ لكن ذلك لا يقدح في أصل التعاطي الإيجابي مع الديمقراطية وقبولها؛ لأن الأمر في النهاية يتعلق بفلسفات ليست محل إجماع، بل مجرد مقولات نظرية ظلت تتطور تباعا، ويبقى العمل فقط على دوام الحوار والتعاطي الإيجابي مع تجارب الإسلاميين في الحكم نقدا وتوجيها ومعارضة إيجابية؛ حتى لا تحول الأدوات الديمقراطية إلى قضبان سجن إيديولوجي تقمع فيه الأفكار والاجتهادات وتجهض فيه الحقوق والحريات باسم الديمقراطية؛ لأن الأداة الديمقراطية الحديثة عصية عن التجاوز بشرط وجود ضمانات دستورية للالتزام بها؛ بما في ذلك تجسيد التداول السلمي على السلطة والانتخابات الدورية واحترام حقوق الأقليات والحريات الجماعية والفردية؛

8- إن القبول بالانضواء تحت مظلة الدولة المدنية يستبطن مسبقا قبولا نفسيا وفكريا للتعاطي في ظل حوار فكري واجتماعي مع كل القضايا مثار الخلاف بين الإسلاميين ومقتضيات الدولة المدنية، سواء تعلق الأمر بالسياسة الجنائية أو قضايا الأسرة أو مشكلة الأقليات والحقوق والحريات بصفة عامة، وهو ما ينبغي أن يستثمر في طريق السير قدما نحو الدولة العادلة دولة الرشاد الحديثة؛

9- إن تجربة حركة مجتمع السلم في المشاركة في تسيير شؤون الدولة المدنية الحديثة تكشف عن استعداد إسلامي عند اقتضاء الحال وانتفاء المانع للاندماج في ظل هذه الدولة دون حرج، وهو ما يجدر

بمختلف التيارات الحداثية الاشتغال عليه، بتعميمه وتشجيع هكذا فصائل في الاستمرار في هذا النهج بدل أسلوب التشكك والمؤامرة الذي يفضي إلى الإقصاء والعودة مجدداً إلى نقطة الصدام والصراع الأولى، وحينه سيظل الإسلاميون أكبر مفقود مطلوب من قبل الشعوب العربية فور امتعاضها من الأنظمة السياسية القائمة؛

10- لقد تنبّهت حركة مجتمع السلم منذ ست سنوات إلى ضرورة الفصل بين الدعوي والسياسي في هيكلها التنظيمي، وهو ما بادر إليه رئيسها عبد الرزاق مقري ونظر له في كتابه (البيت الحمسي: مسارات التجديد الوظيفي في العمل الإسلامي)، ثم أعاد الهيكلة بموجب ذلك، فظل الحزب مستقلاً عن مننديات وجمعيات الدعوة والتربية وغيره، قبل أن تتبنى حركة النهضة التونسية هذا الخيار في مؤتمرها الأخير (2016م)، حيث أعلنت الفصل هي الأخرى بين الدعوي والسياسي في هيكلها التنظيمية، وهو مسار جدير بالتنويه، وينبغي أن يثمن درءاً لكل التباس مستقبلاً.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً- الكتب

1. الأخضر راجي، نظريات الشيخ محفوظ نحناح في الدعوة والسياسة، التجديد والإبداع، دار الخلدونية، الجزائر، ط، 2011م
2. خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط1، 1284هـ، مطبعة الدولة، تونس.
3. راشد الغنوشي، حقوق المواطنة، حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط2، 1993م
4. راشد الغنوشي، كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز الجزيرة للدراسات، ط 2012م
5. رشاد الإمام، التفكير الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر إلى صدور قانون عهد الأمان، ط، 2010، 1 دار سحنون، تونس
6. طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ط، 1984 المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر
7. عبد الحميد بن باديس، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، إصدارات وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، ط 1984، 1م، دار البعث، قسنطينة.
8. عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ومعه كتاب أم القرى، ط 2012 الهيئة العامة المصرية للكتاب
9. عبد الرزاق مقري، الحركة الإسلامية في الجزائر، الماضي الحاضر والرؤية المستقبلية، دار الخلدونية، 2015م
10. عبد الرزاق مقري، الدولة المدنية، رؤية إسلامية، دار الخلدونية، الجزائر، ط 2015م
11. فاروق أبو سراج الذهب طيفور، الشوراقراطية، وسط بين غلاة الشورى وأدعياء الديمقراطية، دار الخلدونية، ط 2011م
12. محفوظ نحناح، الديمقراطية، دار الخلدونية، الجزائر، ط 2014م
13. محمد الحداد، الدولة العالقة، مأزق المواطنة والحكم المدني في المجتمعات الإسلامية، دار التنوير، تونس، ط1، 2018م
14. منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر، دار قرطبة، الجزائر، ط 1426، 1/2005م
15. محمد سليمان، مشاركة الحركة الإسلامية في السلطة، أنموذج حركة حماس الجزائرية، مذكرة ماجستير تحت إشراف مصطفى مرضي، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق، جامعة وهران 2012، -2013م
16. نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، دار الأمة، الجزائر، ط 2012، 3
17. يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ديلن، 2007م

ثانياً- المقالات

1. أمحمد جبرون، الإسلاميون في طور تحول من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)، (دراسة)، مجلة تبیین، العدد: 3، شتاء 2013م، يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
2. أمين شريط، الدولة والتنظيم الدستوري للسلطة السياسية في فكر ابن باديس (مقال)، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، عدد: 4، رمضان 1413هـ/مارس 1993م،
3. ابن باديس، أصول الولاية في الإسلام، (مقال)، مجلة الشهاب جانفي 1938 - ذي القعدة 1356
4. القرار رقم 155 (17/4) الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته 17
5. برهان غليون، الديمقراطية العربية وبيع الحركات الإسلامية (مقال) <https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2004/10/3>
6. عبد الله بن بية، الولاء بين الدين وبين المواطنة (نموذج المسلمين في بلاد الأقليات)، بحث مقدم للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في الدولة 17 باسطنبول التركية، انظر موقع الشيخ عبد الله بن بية، <http://binbayyah.net/arabic/archives/621>
7. مدحت خليل حمد حمد، حقوق المواطنة لغير المسلم في دار الإسلام، (مقال)، الملتقى الدولي السادس حول فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، بتاريخ: 18-19 نوفمبر 2013
8. نائل جرجس، غير المسلمين في الدول العربية، بين الواقع التشريعي والقراءة المعاصرة للإسلام، مقال، (ضمن كتاب الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2016
9. وليد نويهض -الإسلاميون والدولة والمسألة الديمقراطية (مقال)، موقع الجماعة العربية للديمقراطية، <http://www.arabsfordemocracy.org/categories/item/1702-2018-02-17-17-09-51>

ثالثاً- البيانات والقرارات

1. البيان الختامي للمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء للدورة العادية السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بمدينة اسطنبول التركية في الفترة من: 7-13 جمادى الآخرة 1427هـ الموافق لـ 3-9 تموز (يوليو) 2006م
2. القرار رقم 155 (17/4) الصادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته 17

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com