



هل من طريق ثالث بين أتاتورك والخميني؟

العلمانية الجزئية وما بعد الإسلاموية



إسماعيل الإسكندراني

باحث في الاجتماع السياسي وصحفي استقصائي خبير في شؤون سيناء والأطراف المصرية

٢٠١٤/٤/٢٨



مقدمة

بسقوط الدولة العثمانية في ١٩٢٢ ميلادياً ثم إلغاء الخلافة في ١٩٢٤ بدأت مرحلة جديدة في تاريخ العلاقة بين السلطة الحاكمة وبين الإسلام كدين يعتنقه أغلبية المجتمعات في القوميات الثلاث التي تُعتبر القلب الجغرافي والثقافي للأمة الإسلامية العريضة؛ وهي القوميات العربية، والتركية، والفارسية/الإيرانية. ففي الوقت الذي أسس فيه مصطفى كمال أتاتورك دولته اللاتينية النازعة إلى فرض العلمنة ومكافحة مظاهر الدين في المجال العام السياسي والاجتماعي، كان رضا بهلوي متجهاً إلى عزل أحمد مرزا القاجاري ليحل محله شاهاً على إيران عام ١٩٢٥ ويخطو على درب أتاتورك نحو علمنة بلاد فارس التي غير اسمها رسمياً إلى إيران. أما في العالم العربي فقد كان إلغاء رابطة الخلافة الدافع الأساسي المحرك لطالب كلية دارالعلوم الشباب حسن البنا نحو تأسيس جماعة الإخوان المسلمين الوليدة على ضفاف قناة السويس في مدينة الإسماعيلية عام ١٩٢٨، طامحاً إلى استعادة الخلافة ثم ما أسماه "أستاذية العالم"، وذلك بعد الوصول من الفرد المسلم والمجتمع المسلم إلى الحكومة المسلمة والدولة المسلمة (البنا - ١٩٩٠). وهو الوقت الذي كانت تشهد فيه مصر وبلاد الشام تفاعلات قومية علمانية ويسارية وليبرالية شديدة على مستوى النخب السياسية والثقافية، مع تراجع كبير لعلماء الدين عن تصدر المشهد كفئة أو طبقة فاعلة سياسياً، باستثناء القدرة التعبوية للأزهر الشريف في القضايا الوطنية، لا الحزبية.

وبسبب التأخر النسبي في موجة الانقلابات العسكرية العلمانية في الدول العربية عن نظيرتها في إيران وتركيا، فإن السبق في بروز ما تمت تسميته لاحقاً بحركات الإسلام السياسي أو الأيديولوجيا الإسلامية كان من نصيب الإخوان المسلمين في مصر، ثم الشام واليمن. ما لبثت أغلب الجمهوريات العربية بعدها أن دخلت في طور من العلمنة القومية العسكرية، متلازماً مع التحرر من الاستعمار، أو الثورة على نظم الحكم الملكية، أو كليهما. ورغم ذلك، فإن تأخر الانقلابات العسكرية في الجمهوريات العربية عن تركيا وإيران لم يمنع السلطة السياسية في مصر (القصر والاحتلال) من اغتيال مؤسس الإسلاموية السنية عام ١٩٤٩ لمزيج من الأسباب السياسية الداخلية والإقليمية.

وبقيام الانقلاب العسكري لحركة الضباط الأحرار في مصر عام ١٩٥٢، ثم استيلاء جمال عبد الناصر على الحكم وإبعاد محمد نجيب عام ١٩٥٤، دخلت مصر طور العلمنة القومية العربية تلتها بعض الجمهوريات العربية، وإن لم ترتبط العلمنة العسكرية بالعربية البعثية أو الناصرية في تونس. لكن النتيجة أمتت تساوي مواقف السلطة السياسية من دين الأغلبية المسلمة في جمهوريات القوميات الثلاث الرئيسة في الأمة الإسلامية، وتعرض الإسلاميون الطامحون لتحكيم الشريعة لصنوف عدة من القهر والقمع والمطاردة والتنفي. ففي الفترة التي سجن فيها عشرات الآلاف من الإخوان المسلمين في مصر في سجون عبد الناصر وهرب آلاف آخرون خارج البلاد، وتم إعدام عبد القادر عودة وسيد قطب كان قبر بديع الزمان سعيد النورسي يُهدم بعد أربعة شهور من وفاته عام ١٩٦٠ لينقل رفاته جثمانه إلى مكان مجهول،



بعد حياة حافلة قضى منها ربع قرن منفياً على يد النظام العسكري الأتاتوركي اللائكي. وهي الفترة التي شهدت بروز نجم آية الله الخميني كمعارض سياسي يتم سجنه ثم نفيه خارج البلاد بسبب معارضته لسياسات الشاه محمد رضا بهلوي التغريبية وتبنيه لمقولة جلال آل أحمد عن وباء الحضارة الغربية.

لكن هذه التشابهات لم تستمر طويلاً، حيث فرضت الخصوصيات السوسولوجية والاختلافات الجيوستراتيجية نفسها على التمايزات بين الأمم الثلاث في مساراتها عبر العقود التالية. فالنظام الأتاتوركي كان الأكثر رسوخاً وقدرةً على البقاء وتجديد مكانم القوة المؤسسية والدستورية، فظل الجيش والقضاء التركيان حارسين لللائكية النظام وقادرين على استئصال كل من يهدد هذه اللائكية حتى نهاية القرن العشرين. أما النظام المهلوي فقد تهاوى سريعاً تحت وطأة الفشل الاقتصادي والعداء مع الثقافة الدينية الشعبية وتهديد مراكز القوة المالية لرجال الدين الشيعة، فضلاً عن دعمه لدولة الاحتلال الصهيوني، واعتباره حاكماً عميلاً أزاح رئيساً وطنياً – وهو محمد مصدق الذي حكم إيران بين عامي ١٩٥١ و١٩٥٣ – بانقلاب مضاد عليه بمساعدة قوى الإمبريالية الأمريكية والبريطانية الراضية لقرار الأخير تأمين النفط. وفي العام الذي قامت فيه الثورة الإسلامية الإيرانية كان المشروع القومي العربي قد تقهقر إلى أسوأ أوضاعه بتوقيع الرئيس أنور السادات معاهدة السلام مع إسرائيل، محدثاً الشرخ العربي الأكبر الذي هدد استمرار جامعة الدول العربية. وهي الفترة ذاتها التي شهدت صحوة الإسلاموية في مصر وسائر الجمهوريات العربية حتى مطلع القرن الجديد، دون أن تصل إلى الحكم إلا في الجزائر على حين غفلة من الزمن في مطلع التسعينيات.

وحتى اندلاع ثورات الربيع العربي قدمت كلاً من إيران بأنموذجها الشيوعي وتركيا بنظامها اللائكي الأتاتوركي – الجاري تخفيف حدته على يد حزب العدالة والتنمية الحاكم منذ ٢٠٠٢ – أطروحتين متباينتين، لكنهما متماسكتان، لطبيعة العلاقة بين السلطة السياسية ودين الأغلبية المسلمة، في حين لم تقدم الجمهوريات العربية أطروحة متماسكة لشكل هذه العلاقة. فقد سارت كل جمهورية عربية في طريق مغاير عن نظيرتها وصنعت أسلوبها الخاص الذي لم يتخذ موقفاً واضحاً من الإسلام كدين، وإنما تعاملت معه جميعها كخطر أيديولوجي يمكن أن يحشد الجماهير ويعبئها ضدها. فإذا كان نظام الثورة الإيرانية يقدم نفسه كحارس للدين ومطبق له – ممثلاً في ولاية الفقيه – في مقابل النظام الأتاتوركي اللائكي الحارس للعلمانية القسرية، فإن الأنظمة في الجمهوريات العربية لم يكن ولاؤها إلا لتكريس البقاء الاستبدادي في السلطة، ولم يكن عداؤها إلا لكل خطر شعبي محتمل ضد عروشها. وفي سبيل ذلك، صار لكل جمهورية طريقتها في احتواء علماء الدين وملاحقة الحركات الاجتماعية السياسية التي تعبئ الجماهير بخطاب ديني، مع عدم إغفال عداء هذه الأنظمة للتيارات الأخرى الجادة في معارضتها من اليساريين والليبراليين والقوميين.

ولعل هذه العلاقة غير اللائكية وغير الثيوقراطية التي كانت بين أنظمة الجمهوريات العربية قبل الربيع العربي وبين الإسلام كدين استندت إليه الأيديولوجيا الإسلامية هي التي أتت بثورات متجاوزة تصنيفات الاستقطاب الإسلامي العلماني، وهو ما حدا بعض الباحثين لوصفها بأنها ثورات ما بعد إسلاموية-Post Islamism (Bayat 2011; Roy 2011). وتحاول هذه الورقة رسم طريق ثالث بين التجربة اللائكية الأتاتوركية في تركيا وبين الثيوقراطية الخمينية في إيران بهدف إيجاد موازنة بين كفاءة الدولة في القيام بمهامها وبين حفظ حقوق الأفراد والجموع في المجتمعات العربية المتدينة ذات الأغلبية المسلمة. فإن كانت الثيوقراطية الشيعية قد قامت على بلورة نظرية ولاية الفقيه على يد آية الله الخميني، واللائكية الأتاتوركية قد أرسى دعائمها مصطفى كمال أتاتورك وأذگاها خليفته عصمت إينونو، فإن رسم الطريق الثالث بين النقيضين قد يقوم مسترشداً بتنظير عبد الوهاب المسيري حول العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، وتأصيل الشيخ محمد الغزالي لموقف الإسلام الراض للاستبداد السياسي، وتحليل لرؤية راشد الغنوشي لضرورة العمل الوطني بين الإسلاميين والعلمانيين – وخاصةً اليسار الوطني.

تطمح هذه الورقة إلى الإسهام في تقديم حل وسط للاستقطاب الإسلامي العلماني في مصر ودول الربيع العربي دون افتراض أن الإسلام بطبيعته غير ديمقراطي، فبالتالي لا أبحث عن توفيق/تلفيق بين الإسلام والديمقراطية، ولا أسعى من أجل "جعل الإسلام ديمقراطياً" كما هو عنوان أحد كتب آصف بيات (Bayat 2009)، بل أزعّم أن تفسيرات البشر للإسلام عموماً وممارسات المسلمين خصوصاً، قد تقدم قراءة ديمقراطية للإسلام أو العكس تماماً. ومن ناحية أخرى، تتجنب الورقة الخوض الفلسفي حول خيرية الديمقراطية أو مدى مثالية العمليات الديمقراطية الإجرائية أو زيفها في كثير من الدول المصنفة أنها ديمقراطية، بل تنطلق من مسلمة أساسية كرفض الاستبداد بالرأي والحكم، وحق الأفراد في الاختيار والناس في حكم أنفسهم مهما كان التنوع بينهم، وكذلك مسلمة حقوقية مثل حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر ونشر التعاليم الدينية، وذلك من أجل وضع مقاربة بين الاحتياجات الدينية للمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والدور السياسي للدولة. وقد قدمت مسودة هذه الورقة ضمن أعمال المؤتمر العربي التركي الثالث للعلوم الاجتماعية، الذي انعقد في مايو ٢٠١٣ بمدينة إسطنبول في تركيا تحت عنوان "مستقبل علاقة الدولة بدين الأغلبية المسلمة بين اللائكية والثيوقراطية"

اللائكية الأتاتوركية أو العلمنة الجبرية

قد يُستغرب من البداية المثيرة للجدل لمصطفى كمال باشا، القائد العسكري العثماني، الذي انخرط في حركة الاتحاد والترقي مشاركاً في انتزاع الدستور من السلطان عبد الحميد الثاني^١، وهي الحركة التي اعتمدت على خطاب تعبوي ينادي أول ما ينادي بـ "إحياء الشريعة" (المحامي ١٩١١). بعدها، رافق ولي العهد محمد وحيد الدين السادس كمبعوث للسلطان محمد رشاد الخامس ابن عبد المجيد الأول^٢ إلى برلين، وذلك قبل أن يتولى محمد وحيد الدين السادس الحكم^٣ ويعينه مفتشاً عاماً لجيوش الأناضول. ثم ينقلب مصطفى كمال باشا قاطعاً صلواته الودية والمالية السابقة بعلماء الدين من أنحاء الأمة الإسلامية، كالسيد أحمد السنوسي من ليبيا وغيره، ليصير مصطفى كمال أتاتورك رافع لواء العلمنة بعد أن دغدغ المشاعر الدينية أثناء ثورته. فالقائد الذي كان يوصي الجنود بقراءة صحيح البخاري استبشاراً بالنصر في مواقعهم المقبلة (إحسان حقي ١٩٨١) هو ذاته الذي أوصى بعدم الصلاة عليه في مرض موته، قبل أن يقضي عليه مرض تشمع الكبد من فرط إدمانه للكحول.

وبعيداً عن نظريات المؤامرة الدينية والتشكيك في حقيقة إسلام أتاتورك، فإن التحديث/التغريب العلماني القومي الذي نزع إليه يتجاوز التحليل السياسي العسكري لموقف تركيا بقيادة أتاتورك وموقعها الاستراتيجي بين روسيا حديثة العهد بالشيوعية وبين الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، وريثي الدولة العثمانية ومقتسمي تركتها. فالولاء الغربي لتركيا ما بعد العثمانيين ذهب لأبعد من التحالف العسكري أو التخلي عن الإرث الحضاري والثقافي للسلطنة العثمانية الجامعة للأقطار الإسلامية، حيث وصل الأمر لرفض الدعوة لحضور المؤتمر الإسلامي في القدس عام ١٩٣١ بدعوى أن الحكومة التركية ليست مسلمة، كما رفضت دعوة حضور المؤتمر الآسيوي في دلهي بحجة أن تركيا ليست بدولة آسيوية. فضلاً عن إلغاء الأبجدية العربية وإحلال الحروف اللاتينية بدلاً منها، وإلغاء الطربوش والحجاب وغيرها من مفردات اعتبرها دالة على الارتباط بالماضي العثماني / الإسلامي.

إن قطع أتاتورك للصلوات الثقافية التركية العربية قد تجاوز الاستعلاء القومي على من قد يكون مفهوماً اتهامهم باستنزاف الأموال والأرواح في حروب على أراضيهم، في الشام وشمال أفريقيا، دفاعاً عن رابطة الخلافة التي صارت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى عبئاً ثقیلاً تنوء بحمله الأمة التركية الراححة تحت الهزيمة العسكرية والإفلاس الاقتصادي والاستبداد السياسي. فحينما يتبرأ النظام العسكري الحاكم من الهوية الإسلامية لشعب تبلغ نسبة المسلمين فيه أكثر من ٩٥%، فإن العداء هنا يكون موجهاً لدين الأغلبية وليس لقومية من نزل القرآن بلسانهم ورفع الأذان بلغتهم كشعيرة دينية. ويمكننا أن نفهم ذلك في ضوء مواد الدستور الذي تم تعديله أكثر من عشر مرات في ولاية أتاتورك منذ إعلان الجمهورية في ١٩٢٣ وحتى

^١ حكم في الفترة ١٨٧٦ - ١٩٠٩ ثم عزل ومات في ١٩١٧.

^٢ حكم في الفترة ١٩٠٩ - ١٩١٨.

^٣ حكم في الفترة ١٩١٨ - ١٩٢٢، ثم عزل ومات في ١٩٢٦.



وفاته في ١٩٣٨، حتى تم حذف المادة التي كانت تقول بأن الإسلام دين الدولة والنص على علمانيتهما، ثم تم تضمينه المادة (١٤) التي تحظر استخدام كل ما له علاقة بالدين في المجالات العامة، وليس فقط في العمل السياسي (غزالي ٢٠٠٧).

وبوصول الحزب الديمقراطي للحكم عام ١٩٥٠، شرعت الدولة التركية في إصلاح نسبي للقطيعة الأتاتوركية مع الإسلام، حيث أعادت حكومة عدنان مندريس الأذان إلى اللغة العربية، وأذيع القرآن في المحطات الإذاعية الرسمية، وبدأت الشرعية تُضفى على مدارس الأئمة والخطباء، وبنيت مئات المساجد. كما عادت الطرق الصوفية إلى ممارسة دورها الاجتماعي واقعياً رغم حظرها قانوناً. لكن الحارس العسكري للاتورية قد تدخل في ١٩٦٠ بانقلاب دامٍ أعدم فيه رئيس الحكومة لتهديده لدعائم الدولة العلمانية / اللاتورية، وشكل مجلساً للأمن القومي ليراقب الأحزاب والحكومة والرئيس ليضمن مدى التزامهم بمبادئ الدولة العلمانية. وقد تكررت الانقلابات العسكرية وامتدت لتشمل إلغاء الأحزاب في ١٩٧١، ثم فيما بين ١٩٨٠ و١٩٨٣.

ظل الشد والجذب قائماً بين الدولة الأتاتوركية اللاتورية والشعب التركي المتدين في أغلبه - وفقاً لاستطلاعات أشرفت عليها مؤسسات أوروبية (غزالي ٢٠٠٧). فبعد إلغاء حزب النظام الوطني، الذي أسسه نجم الدين أربكان عام ١٩٧٠ بتحالف مع الحركة النورية، بموجب قرار من المحكمة الدستورية بعد إنذار من قائد الجيش محسن باتور، اتجه أربكان لتأسيس حزب السلامة الوطني عام ١٩٧٢ ليُدخل به في حكومة ائتلافية بعد انتخابات ١٩٧٤ مع حزب الشعب الجمهوري الذي أسسه أتاتورك. وبعد أيام من رفع شعار "أنقذوا القدس" في المظاهرة الحاشدة التي دعا إليها أربكان مناهضة لقرار إسرائيل بضم القدس في ١٩٨٠، وتزامن ذلك مع دعوات إلى إقامة دولة إسلامية في تركيا (بعد أقل من عام من نجاح الثورة الإيرانية)، تزعم كنعان إيفرين قائد الجيش انقلاباً عسكرياً عطل الدستور وألغى الأحزاب واعتقل أربكان مع عدد من رموز العمل الإسلامي واليساري (الجزيرة نت ٢٠٠٦).

ومع انفراجة ١٩٨٣ بقدم الرئيس تورجوت أوزال إلى سدة الحكم، الذي وُصف بالرئيس المؤمن لمجهرته بممارسة الشعائر، بما فيها الحج، وانضمام تركيا في عهده لمنظمة المؤتمر الإسلامي، كان نجم الدين أربكان يعمل من خلال حزبه الثالث - الرفاه - من أجل الوصول إلى أغلبية برلمانية معتمداً على خطاب إسلامي مرتكز على: ١- اعتبار الإسلام هو الرابطة الأولى بين الأتراك، ٢- رفض النظام المالي القائم على المعاملات الربوية والدعوة لاقتصاد إسلامي، ٣- معارضة الخصخصة والليبرالية مع الحفاظ على دور الدولة والقيم الدينية بديلاً للحريات الغربية، ٤- رفض التغريب والدعوة إلى عودة تركيا إلى جذورها الإسلامية، ٥- الاتجاه إلى العالم الإسلامي كمحيط طبيعي لتركيا ومعارضة فكرة انضمامها للاتحاد الأوروبي. ولذلك كان من مشروعات نجم الدين أربكان حينما وصل لرئاسة الحكومة: إقامة منظمة الأمم المتحدة الإسلامية،

وأخرى للتعاون الدفاعي المشترك بين الدول الإسلامية، وثالثة للتعاون الثقافي، وإنشاء صندوق نقد إسلامي وسوق اقتصادية مشتركة وعملة موحدة.

ورغم حصول حزب الرفاه على الأغلبية البرلمانية في ١٩٩٦ وترؤس أربكان للحكومة الائتلافية مع حزب الطريق القويم، إلا أن الحارس العسكري لللائكية الدولة لم يتح الفرصة لأي من مشروعات أربكان أن يرى النور. فقد حاول الأخير تجنب الصدام، لكن الجيش لم يتسامح مع إقامة عمدة ضاحية سينكان التابعة لأنقرة – أحد كوادر حزب الرفاه – "يوم القدس" في فبراير ١٩٩٧ للمناداة بتحريرها. وهي الفاعلية التي دعي إليها سفير إيران، حيث ألقى خطاباً مناهضاً للعلمانية ودعا لتطبيق الشريعة في تركيا، وتم إظهار الدعم حماس وحزب الله خلال المؤتمر. فكان رد الجيش سريعاً، حيث أرسل الدبابات لمحاضرة الضاحية كتحذير، واعتقل عمدة سينكان، وتم إعلان أن السفير الإيراني شخص غير مرغوب فيه، وبُدى التحقيق مع حزب الرفاه (Gözyaydin 2009). لذا، لم يكن مستغرباً أن تصدر قرارات ٢٨ فبراير لتلزم الحكومة في أكثر من ثمانية عشر بنداً بطمس كل ما له علاقة بالخطاب والأفكار الإسلامية ومعاقبة حاملها.

لم يكن حظر حزب الرفاه في ١٩٩٨ هو العلامة الفارقة في مسار العلاقة بين اللائكية الأتاتوركية المحمية بالجيش والقضاء، فقد استأنف أربكان عمله السياسي الإسلامي من خلال حزب الفضيلة الذي أداره دون أن يرأسه بسبب منعه القضائي من ممارسة العمل السياسي. لكن النقطة الفارقة حقاً كانت مع مطلع القرن الحادي والعشرين حيث حصل الشقاق بين أربكان وثلاثة من تلاميذه: رجب طيب أردوغان وعبد الله غول وأحمد داوود أوغلو، إثر حظر حزب الفضيلة عام ٢٠٠٠ وسعي الثلاثة لتغيير أسلوب العمل تجنباً للصدام مع الجيش. ففي هذه الفترة زار الثلاثة القاهرة طالبين مقابلة المرشد العام للإخوان المسلمين، كان وقتها مصطفى مشهور، ليقوم بالوساطة بينهم وبين أربكان، لكن مصطفى مشهور تعنت وعلق مقابلتهم مدة أسبوعين (أبوخليل ٢٠١٢)، فما كان منهم سوى العودة بقرار الانفصال وتأسيس حزب جديد يتبنى رؤية وخطاباً وبرنامجاً لا يصادمون به حراس العلمانية القسرية؛ الجيش والقضاء.

تأسس حزب العدالة والتنمية في ٢٠٠١، وحاز الأغلبية البرلمانية في ٢٠٠٢ مستمراً على رأس السلطة لأكثر من عقد من الزمان ناور فيه الجيش والقضاء بتقليص صلاحيات الأول رافعاً معايير كوبنهاغن المحددة لشروط الانضمام للاتحاد الأوروبي، وامتسحاً بالجماهيرية الشعبية في التعديلات الدستورية التي قلصت كثيراً من مخالب اللائكية المترسة بالقضاء الدستوري ومجلس الأمن القومي. أما أربكان فقد أسس حزبه الخامس والأخير – السعادة – عام ٢٠٠٣، ولم تهدأ القوى اللائكية حتى صدر حكم بسجنه بسبب اتهامه باختلاس أموال من حزب الرفاه. ثم أصدر الرئيس عبد الله غول عام ٢٠٠٨ عفواً عنه بسبب تدهور حالته الصحية، ليخرج ويقضي أيامه الأخيرة في أطلال مشروعه الإسلامي الأممي الذي عجز عن إحراز تقدم ملموس فيه حتى وفاته في ٢٠١١.

لم يشفع لحزب لعدالة والتنمية تأكيده في لائحته الداخلية على "تحقيق الحضارة والمدنية المعاصرة في تركيا وفق الطريق الذي رسمه مصطفى كمال أتاتورك"، جنباً إلى جنب مع "الحفاظ على القيم والأخلاق التي تعد تراثاً للشعب التركي". فقد كان دوماً تحت ملاحقة ضغوط حراس اللاتكيا لاسيما في أمر الحجاب الذي يصفه فهى هويدي بأنه "قدس الأقداس" عند العلمانيين الأصوليين والجيش (هويدي ٢٠٠٧)، حيث تجددت الأزمة مع دخول زوجة الرئيس عبد الله غول المحجبة إلى قصر تشانكايا الذي كان أتاتورك أول من سكنه. لكن الحزب لم يصرف جل طاقته في مثل هذه المعارك، فقد وضع في برنامجه ثلاثة أهداف؛ هي: الديمقراطية، والتنمية، والنهوض فوق مستوى الحضارة المعاصرة. ووضع لتحقيق هذه الأهداف ست وسائل تمت صياغتها كلها صياغة تقنية وسياسية خالية من الخطاب الإسلامي الصريح، ومتضمنة مبادئ كلية متفقاً عليها، مثل: نشر الوعي، والحريات، وسيادة القانون، وتعبئة الموارد، وإنتاجية الدولة، وتخفيض البطالة، والتوزيع العادل للأجور، وإدماج المنظمات المدنية في صنع القرار السياسي، وتحقيق الشفافية، والتنمية الشاملة، واحترام حقوق المواطنين دون تفرقة على أساس الدين أو المذهب أو العرق، مع تأكيد على حقوق النساء، والحق في التعبير، والحفاظ على اقتصاد السوق (غزالي ٢٠٠٧). وظل الخطاب على هذه الحال منذ تأسيس الحزب في ٢٠٠١ وحتى الآن مع تعزيزه دورياً في المواقف السياسية الضرورية كالاستفتاء على التعديلات الدستورية الذي رفع للحشد له شعار "الحاكمية للشعب والقانون وليس للقوة". كما لم يكتف فقط بالخطاب غير الصدامي، بل عزز شعبيته بما أحرزه من تقدم ملموس في مكافحة الفساد المالي والتحسين الملحوظ في الحياة اليومية والدخل السنوي لقطاعات واسعة من الشعب التركي.

الخمينية أو ثيوقراطية الولي الفقيه

على النقيض من التجربة التركية الأتاتوركية قامت في إيران - ولا تزال - تجربة ثيوقراطية مستندة إلى تطوير نظرية ولاية الفقيه كقائد عن الإمام الثاني عشر الغائب (محمد بن الحسن العسكري) وريث النبي - صلى الله عليه وسلم - في الإمامة والعصمة بموجب نص مقدس، وفقاً لعقيدة المذهب الشيعي الجعفري الاثني عشري الذي يرى في ولاية (حكم) غير الأئمة تعدياً على الحق الإلهي وحرماً على الله ورسوله. ورغم أن النظرية منذ نشأة بذورها على يد المحقق علي الكركي في موقفه الداعم دينياً للشاه طهماسب الصفوي عام ٩٣٩ هجراً / ١٥٣٣ ميلادياً قد كانت محللاً للجدال بين رجال الدين الشيعة، إلا أن التمهيد الحقيقي للنظرية الخمينية في وضعها الحالي كان على يد المولى أحمد النراقي (توفي عام ١٢٤٥ هجراً / ١٨٢٩ ميلادياً) في العصر القاجاري. فالنراقي قد أثبت للفقيه كل ما هو للنبي والإمام "إلا ما أخرجه الدليل من إجماع ونص وغيرهما"، بناء على أن مصدر الولاية والتشريع هو الله وحده لا شريك له، وأن الشارع منح الولاية للأنبياء ثم الأوصياء (الأئمة) ثم الفقهاء (شقيير ٢٠٠٤). وقد تصدى للنراقي بعض علماء الشيعة، ومنهم تلميذه مرتضى الأنصاري الذي خالفه في القول بالنيابة الكبرى (أي نيابة الفقيه عن الإمام الغائب في الحكم أو السلطة الزمانية) وإن أقر بالنيابة الصغرى في بعض الأمور التي لا يستغنى عنها لقيام العوام



ببعض أمور دينهم، فتوقف البحث في مسألة ولاية الفقيه إلى أن أحيها الإمام الخميني في كتابه الشهير "حكومة ولاية الفقيه" الذي ألفه في مدينة النجف بالعراق بعد نفيه من إيران عام ١٩٦٣ بقرار من الشاه محمد رضا بهلوي.

إلا أن اختزال التجربة الإيرانية في الأساس النظري لنظام الحكم المذهبي القائم فيها منذ عام ١٩٧٩ يعد من المغالطات الكبيرة المبنية على الرواية الرسمية السائدة والترويج لها من قبل المنتفعين بهذه الرواية من أطراف أخرى قد تكون معادية للنظام الخميني الحاكم. فالحقيقة أن الثورة الإيرانية بدأت كثورة شعبية واسعة ضد سياسات الشاه محمد رضا بهلوي، الذي عاد إلى الحكم مدعوماً من الولايات المتحدة الأمريكية بانقلاب مضاد على الرئيس محمد مصدق عام ١٩٥٣. وكان محمد مصدق قد سبق وأن أزاح الشاه عن الحكم عام ١٩٥١، وأصدر قراراً بتأميم النفط وأعلن سياسات قومية مناهضة للإمبريالية، فعاد الشاه وأمعن في التبعية للغرب عموماً وللولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً، وأثقل ميزانية الدولة بما يقرب من أربعة مليارات دولار قيمة مكافآت ورواتب للمستشارين الأمريكيين الذين وصل عددهم إلى خمسين ألف مستشار (الموسوي ١٩٨٤)، ومما زاد الطين بلة إصدار الشاه قانون حصانة المستشارين الأمريكيين الذي أثار حفيظة الشعب الإيراني الرازح تحت ظروف قاسية من الاستبداد السياسي، والإفقار الاقتصادي والظلم الشديد في توزيع الدخل، والقمع الأمني والملاحقة المتواصلة للمعارضين من قوات السافاك بالتعذيب المنهجي في المعتقلات بل حتى التصفية الجسدية لهم في الداخل والخارج.

قامت الثورة بتحالف واسع بين كل من: ١- الجبهة الوطنية التي كانت ترى في محمد مصدق رائداً لها، ٢- نهضة المقاومة الشعبية التي أسسها المهندس بازرگان (أول رئيس وزراء بعد نجاح الثورة في ١٩٧٩) والإمام الزنجاني بعد انشقاقهما عن الجبهة الوطنية، ٣- مجاهدي خلق (سمّاهم الشاه "الماركسيين الإسلاميين")، وهو الحزب الذي أسسه موسى خياباني ومسعود رجوي واعتمد على المقاومة المسلحة معتبراً الإمام الطالقاني أباً روحياً له، ٤- كبار رجال الدين المضطهدين من الشاه، مثل الإمام الطالقاني، والإمام السيد حسن القمي، والإمام الشيخ بهاء الدين المحلاتي، والإمام الخاقاني، وهؤلاء جميعاً كانوا على طرف نقيض مع الخميني وزمرته سواء في أفكاره أم في سياساته، ولكن المصيبة كانت تجمعهم على كل حال فكانوا في خندق واحد ضد الشاه مع احتفاظهم بأصالتهم في التفكير واستقلالهم في اتخاذ القرارات، ٥- جماعة الدكتور علي شريعتي، ٦- الخميني وزمرته من رجال الدين الموجودين داخل إيران وخارجها، ٧- الأحزاب اليسارية، بما فيها حزب توده الشيوعي (الموسوي ١٩٨٤). إلا أن أطراف الثورة توافقت على شخص الإمام الخميني كقائد وزعيم للثورة تصديقاً لما زعمه طيلة فترة نضاله ضد الشاه من أنه لا يطمع في أي منصب، وأن مسألة الحكم لا ترد على باله أصلاً، وأنه لا يريد هو ولا من معه جزاءً ولا شكوراً.

ومما يفسر هذا التوافق على شخص إمام ديني ليكون زعيماً لثورة شعبية ضد نظام حكم جائر أن التاريخ الإيراني الحديث قد شهد عدة انتفاضات شعبية، بعضها وصل لدرجة الثورة، قادها رجال دين من



المرجعيات الشيعية دون أن يغتنموا مناصب سياسية أو امتيازات شخصية (قد يكون زهداً، وقد يكون التزاماً بالتوجه التقليدي نحو اعتزال السياسة انتظاراً لعودة الإمام الغائب وفق المذهب الاثني عشري، وقد يكون مزيجاً منهما). فمن هذه الانتفاضات ما قام به المرجع الأعلى محمد حسن الشيرازي عام ١٨٩١ من تصعيد ضد الشاه ناصر الدين واتفاقية التبغ التي وقعها مع الإنجليز، حيث انتصرت الانتفاضة بإلغاء الاتفاقية، فأرسل له الشيرازي داعياً له بالتوفيق. وكان من توابع انتفاضة الشيرازي الحركة الاحتجاجية التي قادها تلميذه السيد محمد الطبطبائي ضد مظالم الشاه مظفر الدين عام ١٩٠٥، حيث انتصرت أيضاً بإقرار الدستور عام ١٩٠٦^٤. وبموت الشاه مظفر الدين وتولي ابنه الشاه محمد علي مقاليد الأمور بدأت انتفاضة الأخوند محمد كاظم الخراساني ضده بسبب إغائه للدستور وحله لمجلس الأمة، وانتصرت الانتفاضة بعزل وهروب الشاه محمد علي وتنصيب الخراساني لابنه أحمد ميرزا شاهاً على بلاد فارس عام ١٩٠٩. وأخيراً، لم يغب عن وعي الثوار ضد الشاه الدور المشرف للإمام أبي القاسم الكاشاني في ثورة ١٩٥٠ وترفعه عن رئاسة الجمهورية وترك المنصب لمحمد مصدق، ثم تنزهه عن حضور جلسات المجلس النيابي بعدما انتخب رئيساً له. وهو ما حدا بالإمام موسى الموسوي - أحد أهم شهود الثورة الإيرانية ومؤرخيها والمرشح لانتخابات رئاسة الجمهورية عام ١٩٨٠ - أن يرفض التعميم في القول باستيلاء رجال الدين على السلطة في إيران بعد ثورة ١٩٧٩، إذ يذهب إلى التدقيق في القول إن طبقة خاصة من بين رجال الدين استطاعت أن تستولي على الحكم وتحتكر السلطة لنفسها. وهو ما يعد مفهوماً في ضوء الخلاف الديني حول مبدأ ولاية الفقيه الذي رفضه كلياً أو جزئياً كثير من رجال الدين المشاركين في الثورة أو الداعمين لها، كالإمام السيد كاظم الشريعتمداري والإمام القمي والإمام الزنجاني والإمام الطالقاني، والإمام موسى الموسوي نفسه.

وبالإضافة إلى أهمية ما سبق، تجدر الإشارة إلى التحولات السياسية الكبيرة التي طرأت على مواقف الإمام الخميني وخطابه عبر شهور الثورة الأولى وقبلها في السنوات الممهدة لها، وذلك لإدراك الوزن النسبي الكبير للمتغيرات السياسية في مسار الثورة الإيرانية في مقابل ما قد يظنه البعض أنه امتداد خطي لموقف ديني ثيوقراطي سائد حديثاً في المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري بعد تطوير نظرية ولاية الفقيه واعتمادها كمبدأ مؤسس للنظام الحاكم. فالأغرب من تحول موقفه من العراق، الذي آواه طيلة ١٤ عاماً كلاجئ سياسي ذي وضع خاص واستثناءات تفضيلية في المعاملة، هو علاقته بالولايات المتحدة الأمريكية. فقبل أزمة رهائن السفارة الأمريكية في طهران عام ١٩٧٩ كانت العلاقة بين الإمام الخميني والولايات المتحدة جيدة، بل يمكن اعتبارها أنها كانت مشروعاً للصداقة المشروطة. فالإدارة الأمريكية كانت قد أعلنت على لسان رئيسها الديمقراطي جيمي كارتر (١٩٧٦ - ١٩٨٠) دعم الحريات والديمقراطية في العالم مما جعل

^٤ وقد تم النص فيه على المذهب الاثني عشري كمذهب رسمي للبلاد ونصت المادة الثانية على عدم جواز أن تتعارض قوانين مجلس الشورى مع قواعد الإسلام، وأسندت هذه المهمة للعلماء.

مسألة دعم استبداد الشاه بهلوي ضد الثورة الشعبية أمراً محرّجاً أمام الرأي العام الأمريكي، فضلاً عن كون نظام الحكم الديني حائط صد مثالياً أمام التمدد الشيوعي من الاتحاد السوفييتي إلى دول المحيط الآسيوي. لذلك، فقد قادت الولايات المتحدة المعسكر الغربي في دعم الثورة الإيرانية بزعامة الإمام الخميني الذي ترك العراق ولجأ إلى ضاحية نوفل لوشاتو بقرب العاصمة الفرنسية باريس، حيث نال رعايتها وحماية شرطتها، بالإضافة إلى دعم فائق من هيئة الإذاعة البريطانية التي كانت تنقل كل ما يقوله عبر أنثير محطاتها الناطقة بالفارسية التي كان لها صدى كبير في الداخل الإيراني وكانوا يعتبرونها مرآة للموقف البريطاني الرسمي (الموسوي ١٩٨٤). ومن ناحية الإمام الخميني، فإن ثلاثة من وزرائه في أول حكومة بعد نجاح الثورة كانوا يحملون الجنسية الأمريكية؛ وهم إبراهيم اليزدي وزير الخارجية، وأمير انتظام وزير الدولة والناطق الرسمي، ودكتور جمران وزير الدفاع. وحينما سئل بازركان - أول رئيس حكومة بعد الثورة - عن عدم إلغاء المعاهدات التي أبرمها الشاه مع الولايات المتحدة طالما كانت الثورة ضد الإمبريالية كان رده أنها أكثر من ٩٠٠ معاهدة عسكرية وتجارية تبلغ قيمتها المليارات وأن الانسحاب الفردي منها مكلف ويحتاج إلى دراسة متأنية. وإذا نظرنا لتذبذب العلاقة بين النظام الخميني وبين الاتحاد السوفييتي وانعكاسات هذا التذبذب على موقفه من حزب توده الشيوعي، أحد رفقاء الثورة ضد الشاه، لأدركنا أن الديناميات السياسية والاقتصادية قد حددت الجانب الأكبر من مسار الثورة بما استدعى غطاءً فقهياً لتبريره، وليس العكس. ولعل تبعية التبرير الديني للموقف السياسي تتضح أكثر بأعجوبة التناقض المعلن في موقف الإمام الخميني من الحرب على النظام البعثي الكافر في العراق، في الوقت ذاته الذي يؤيد ويدعم فيه النظام البعثي السوري!

وبغض النظر عن السياقات الجيوستراتيجية للثورة الإيرانية، وأياً كانت تفاصيل التفاعلات الداخلية بين جناح الخميني المهيمن وسائر القوى الثورية، أو حتى فيما بين أطراف الجناح الخميني الذي صار النظام الحاكم، فإن النتيجة التي آلت إليها الثورة الإيرانية الشعبية هي نظام حكم ثيوقراطي وجهت له اتهامات بتزوير انتخابات المجلس التأسيسي للدستور ليمرر دستوراً جمهورياً ينص على اسم الولي الفقيه زعيم الثورة مرتين، ويطلق يده في صلاحيات واسعة تصل إلى اعتماد رئيس الجمهورية بعد انتخابه، وعزله، وقيادة القوات المسلحة وقوات الحرس الثوري، وتعيين أعلى مسؤول قضائي في البلاد، بالإضافة إلى تعيين الأعضاء الفقهاء في مجلس صيانة الدستور، وتشكيل مجلس الدفاع الأعلى الوطني، وتعيين قادة الجيش، وإعلان الحرب والتعبئة العامة وعقد الصلح (المادة ١١٠ من الدستور الإيراني)، فضلاً عن هيمنته على السياسة العامة والخارجية للبلاد، وتعيينه لقادة الأجهزة الأمنية، ومسؤولي الإذاعة والتليفزيون (ناجي ٢٠٠٧). وبجوار السلطة العليا الممنوحة للمرشد الأعلى للثورة، والتي جمع من خلالها آية الله العظمى الخميني بين السلطتين السياسية والدينية في حين لم يحزها آية الله علي خامنئي سوى السلطة السياسية دون الدينية، فإن النظام الخميني قد نجح - حتى الآن - في احتواء الصراعات الداخلية بين أركانه بما أقامه من توازن بين السلطات الدستورية والقوى الفاعلة غير المنصوص عليها في الدستور، بالتوازي مع

التزواج المؤسسي بين القوى الفاعلة دستورياً. فلكل مؤسسة منتخبة قرين موازٍ معيّن من قبل المرشد الأعلى أو رجال الدين، فضلاً عن القوى الناعمة والصلبة التابعة لهم دون أن يكافئها قرين منتخب أو دستوري. فأعضاء مجلس الخبراء ينتخبهم الشعب، وهم الذين يعينون القائد (المرشد) الأعلى الحائز على سلطات تفوق سلطة رئيس الجمهورية المنتخب. ومجلس صيانة الدستور المعين يراقب مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) المنتخب من الشعب ويعترض على تشريعاته، فضلاً عن استبعاد مجلس صيانة الدستور للمرشحين غير المرضي عن ولائهم للنظام ولبدء ولاية الفقيه، ثم تم استحداث مجمع تشخيص مصلحة النظام للفصل في النزاعات بين هذين الذراعين التشريعيين. أما الجيش النظامي فيوازيه الحرس الثوري وكلاهما مؤسستان دستوريتان، في حين أن كلاً من ميليشيات الباسيج أو قوات التعبئة الشعبية ومؤسسة إعادة الإعمار تستمدان قوتيهما من الأمر الواقع ومباركة المرشد الأعلى لها وإنفاقه عليهما. وكذلك يتوازي وجود الشرطة مع اللجان الثورية التي اشتهرت بمطاردة النساء اللواتي لا يرتدين الحجاب. ثم يأتي الدور الفاعل للبازار (المركز التجاري في طهران) والمؤسسات المالية الخيرية ذات الميزانيات والمشروعات الضخمة والحوزات العلمية ليزيد من الوضع تعقيداً ومن قدرة النظام على احتواء الشقاكات بين مكوناته (بوختا ٢٠٠٣).

أما الحصاد الحقوقي والإنساني للتجربة الثيوقراطية الخمينية فلا يكفي وصفه بأنه تدهور شديد عما كانت عليه الحال تحت وطأة استبداد الشاه، أو أنه فشل في معالجة الأسباب التي قامت من أجلها الثورة ضد حكم آل بهلوي. فالمعارضون تم التنكيل بهم كلٌّ بحسب مكانته؛ فرجال الدين الكبار ممن عارضوا مبدأ ولاية الفقيه أو خالفوا الإمام الخميني في بعض سياساته قد وضعوا تحت الإقامة الجبرية، بمن فيهم الإمام الطبطبائي القمي الذي رفض إضافة اسم الإمام الخميني للأذان، والمعارضون السياسيون سجنوا أو قتلوا أو هربوا من بطش النظام، وأما من هتف بالحرية أو بموت الخميني من أعضاء مجاهدي خلق فكان مصيرهم الإعدام الجماعي بالآلاف في أسابيع محدودة. أما عامة الشعب فلم يسلموا من اللجان والمحاكم الثورية ومن ميليشيات الباسيج، التي انتهكت الخصوصية، وانتزعت الملكيات الخاصة، واعتدت بالضرب والتعذيب والاعتصاب والقتل الجماعي والمحاكم الهزلية، فلم يسلم منهم النساء الحوامل، ولا الأطفال الرضع، ولا الشيوخ العجائز، حتى قدرت أعداد من قتلوا في عهد ولاية الخميني فقط بمائة وخمسين ألف ضحية، فضلاً عن ملايين المشردين إما بسبب الحرب مع العراق أو بسبب الاضطهاد.

أما الأقليات الدينية والعرقية فلم تغنّها أو تسمنّها من جوع تلك النصوص القليلة في مواد دستور الجمهورية الإسلامية. فالدستور الإيراني يعترف رسمياً بالأقليات المسيحية واليهودية والزرادشتية، لكنه لا يعترف بالأقليات المذهبية سواء السنية أم الشيعية الزيدية، وبالتالي لا يضمن تمثيلهم نيابياً، وإن كان قد أقر للجميع باحترام المذهب في شؤون التعليم والأحوال الشخصية والعبادات. لكن بعيداً عن النصوص والديباجات، فإن التجربة العملية تخبرنا بالاستعلاء العرقي الآري (الإيراني) على ما عداه من أعراق ولو اتفقت في المذهب، وبالاستبداد المذهبي ولو اتفق المواطنون في العرق الواحد. فالرواتب والمخصصات التي

يتقاضاها الطلاب في الحوزات الدينية تتفاوت باختلاف العرق، فأعلاها يذهب للإيرانيين، ثم للعرب، ثم للهنود والباكستانيين، وأخيراً الأفغان (الموسوي ١٩٩٢)، فضلاً عن إهدار دماء مئات الآلاف من الشيعة العرب أثناء الحرب مع العراق. وإن كان المرشد الأعلى الحالي، آية الله علي خامنئي، ينحدر من الأقلية الأذرية، إلا أن سجل النظام الخميني مع الأقليات العرقية ذات الأغلبية السنية، كالأكراد والبلوش والتركمان، مليء بالقمع والدماء والاعتقال الجماعي، فضلاً عن التهميش الاقتصادي والسياسي، بالإضافة إلى تبني بعض السياسات الرامية إلى تغيير البنى الديموجرافية لبعض الأقاليم مثل خوزستان/الأحواز (مكرم ٢٠٠٨). وفي الوقت الذي يفتح فيه أكثر من ٧٠ معبداً يهودياً أبوابه لأفراد الأقلية اليهودية لممارسة شعائهم فإن الأقلية السنية التي تبلغ ما يقرب من ١٠% من السكان محرومة من مساجد تقيم فيها صلواتها.

مقاومة الاستبداديين الأتاتوركي والشميني

إذا كان الإمام موسى الموسوي قد وضع مقابلة بين الشمينية والشموعية اللينينية ليستنتج ستة عشر موضعاً للتشابه بينهما على سبيل الذم فيما أسماها "الثورة البائسة"، فإنه من الأخرى أن نتبع أوجه التلاقي بين الشمينية والأتاتوركية على سبيل الدراسة والتحليل. فرغم تضاد المسارين فيما يخص علاقة الدولة بدين الأغلبية المسلمة، ورغم الصراع التاريخي بين الأمتين فيما قبل الجمهوريتين واختلاف السياقات المذهبية عقائدياً، إلا أن ثمة أوجه تشابه بين التجريبتين؛ إن على مستوى الدولة ونظامها الحاكم أو المجتمع.

فكل من الأتاتوركية والشمينية قد أسسها زعيم ثوري قومي قطع صلة بلاده بنظام حكم وراثي سابق، وكلاهما أسس نظاماً مؤسسياً يستمد وجوده من قوة السلاح وتستند شرعيته إلى نصوص دستورية تحميها سلطات قضائية وتشريعية ذات ولاء للنظام. كذلك يشتركان في الاعتزاز القومي المركزي وتهميش الأقليات القومية والعرقية واللغوية الأخرى، وهو ما ظهر في التنسيق بين نظامي البلدين في التصدي لتصدير نموذج كردستان العراق مُسقطين في سبيل ذلك أي بعد مذهبي للأمر. أما موقف النظامين من الدين/المذهب فهو محدد سلفاً بنصوص دستورية وقانونية وتؤكد سياسات ميدانية نظامية لا تتهاون في تطبيق هذه النصوص، بل ربما تزيد عليها. وعلى صعيد مجتمعي البلدين فيشتركان في الدور الحيوي الذي تقوم به مؤسسات التنشئة الدينية المحلية المترابطة على المستوى الوطني فيما بينهما (الحوزات في إيران والطرق الصوفية في تركيا)، وتأثير هذه المؤسسات على التفاعلات السياسية واتجاهات التصويت في الانتخابات المختلفة.

ومن اللافت للانتباه أن الاختلاف الواصل لدرجة التناقض بين اتجاهي الدولتين فيما يتعلق بعلاقتيهما بدين الأغلبية المسلمة لم يؤثر في ظهور ما تمت تسميته "ما بعد الإسلاموية" (ما بعد الإسلام السياسي) -Post-Islamism، وإن كانت مظاهر تجلها في البلدين قد اختلفت تبعاً للسياق. فالمشترك بين البلدين هو ظهور

توجه - سواءً كان تياراً شعبياً وفكرياً أم مؤسسة حزبية - يسعى لِخُصْمِ التدين بالحقوق، والإيمان بالحرّيات، والإسلام بالحرية الفردية، وفق تعبير آصف بيات (Bayat 2005). وكأن رد الفعل الشعبي في هاتين الحالتين اتفق على رفض كل من الاستبداد الديني والاستبداد المعادي للدين، دون أن يلجأ الحراك المجتمعي - في مجمله - إلى المطالبة بالنقيض. فمن المشتركات بين التجربتين التركية والإيرانية غلبة التوجه نحو الإصلاح من الداخل، وليس الثورة. فالدولة الخمينيّة لم تصدر المجال العام تماماً، فبالتوازي مع القمع الأمني - الدموي في كثير من الأحيان - لا تزال بعض مساحات التنافس السياسي متاحة تحت سقف من نظام ولاية الفقيه. وكذلك هي حال تركيا التي تتاح فيها مساحة التنافس الحزبي وسجال البرامج الاقتصادية ما دامت ملتزمة بسقف ثوابت الدستور الأتاتوركي.

لذلك لا يُستغرب أن نجد في تحليل آصف بيات لما بعد الإسلاموية دراسة لكل من إيران وتركيا. أما إيران، فيؤرخ لظهوره تيار ما بعد الإسلاموية فيها بانتهاء الحرب العراقية الإيرانية في ١٩٨٨، ثم رحيل آية الله الخميني عام ١٩٨٩، ودخول إيران - المحكومة بالثورة الإسلامية (الإسلاموية) - في برنامج إعادة البناء بعد دمار الحرب في عهد الرئيس هاشمي رفسنجاني. ففي هذا الوقت تجسدت ما بعد الإسلاموية الإيرانية بوضوح في حركات اجتماعية وتوجهات فكرية بين المثقفين. وقد تم التعبير عن هذا التوجه بخطاب ديني مبتكر على لسان الشباب والطلبة والنساء والمثقفين المتدينين، الذين دعوا إلى الديمقراطية والحقوق الفردية والتسامح والمساواة في النوع الاجتماعي، كما نادوا بفصل الدين عن الدولة (Bayat 2005). ومع ذلك، فإن هذا التيار لم يُسقط الحس الديني كلياً بل انطلق للدفع بشكل من أشكال التدين الإدماجي التصالحي، وهو الشكل الذي يهدد المفهوم الرسمي للإسلام لدى الطبقة الحاكمة. وكان من أثر المقاومة والنضال اليومي للفاعلين العاديين أنهم أجبروا المفكرين الدينيين والنخبة الروحية والفاعلين السياسيين على التحول النماذجي/المفاهيمي paradigm shift. فتخلّى العشرات من الإسلامويين الثوريين القدامى عن أفكارهم الأولى محذرين من خطر الدولة الدينية على كل من الدين والدولة.

وبغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي مع بيات في مسألة تأثير نشأة هذا التيار في إيران على الحركات والأحزاب الإسلاموية السنية في بلدان مختلفة من العالم الإسلامي، إلا أن التحول في المواقف الكلاسيكية بين أنصار الإسلاموية في تركيا قد نحا المنحنى نفسه، وإن كان الفارق بين التجربتين أن ما بعد الإسلاموية في إيران ظهرت كرد فعل على استبداد الدولة الثيوقراطية الخمينيّة، في حين أنها تشكلت في تركيا في ضوء

فشل الإسلاموية المعارضة في مناهضة الاستبداد اللائكي الأتاتوركي ودوام تلقيها ضربات قاصمة بسبب الخطاب الأيديولوجي المتصادم مع الدستور اللائكي. وبشكل عام، فإن ما بعد الإسلاموية عند آصف بيات تعني شيئين؛ حالة ومشروعاً. أما الحالة فهي ذلك الظرف الاجتماعي والسياسي الذي يلي مرحلة تجريب الإسلاموية، تستنفد فيها جاذبيتها وطاقتها ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين. وهي تلك الحالة التي يكون فيها الإسلامويون على وعي بأوجه القصور والشذوذ في نظامهم؛ حيث يحاولون تطبيع ومأسسة

حكمهم. فاستمرار الخطأ مع دوام المحاولة يجعل النظام عرضة للتساؤلات والنقد. لذا تضطر الإسلاموية، بسبب كل من تناقضاتها الداخلية والضغط المجتمعي، إلى إعادة اختراع نفسها، ولكن تكلفه قيامها بذلك تصل إلى التحول النوعي في مضمونها. وهو الاتجاه الذي يجسده التحويل الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينيات. وبالإضافة إلى الحالة / الظرف، فإن ما بعد الإسلاموية عند بيات تمثل مشروعاً أيضاً. فهي محاولة واعية لوضع التصور المنطقي واستراتيجيات الطرائق التي يمكن بها تجاوز الإسلاموية في المجالات التي تحكمها اجتماعياً وسياسياً وفكرياً. ومع ذلك فلا يعتبرها "معادية للإسلاموية" anti-Islamism، ولا "غير إسلامية" un-Islamic، ولا حتى علمانية secular.

فهي بالنسبة لأصنف بيات تمثل مسعىً لِلْحُمّ التدين بالحقوق، والإيمان بالحرّيات، والإسلام بالحرّية الفردية. وهي محاولة لتحويل مبادئ الإسلاموية الكامنة فيها، بالتأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات / المسؤوليات، وعلى التعددية عوضاً عن الصوت المنفرد المتسلط، وعلى ربط النص بالزمن historicity بدلاً من ثبات النصوص المقدسة fixed scriptures، وعلى المستقبل بدلاً من الماضي. فما بعد الإسلاموية في مفهوم بيات تزوج بين الإسلام والاختيار الفردي والحرية، وبينه وبين الديمقراطية والحدّثة (كما يؤكد على ذلك بعض ما بعد الإسلامويين)، وذلك للوصول إلى ما أسماه البعض "الحدّثة البديلة" alternative modernity. وهي قائمة على كسر احتكار الحقيقة الدينية، وقد تعبر عن نفسها في شتى الممارسات الاجتماعية، والأفكار السياسية، والحركات الطلابية والشبابية، والممارسات النسوية، وحتى في الفكر الديني والبحوث النظرية العقائدية. وباختصار، فإن ما بعد الإسلاموية عند "بيات" هي ارتباط التدين بالحقوق، في مقابل التحام الدين بالمسؤوليات في مفهوم الإسلاموية؛ حيث يرى الإسلامويون أن الدولة هي أقوى المؤسسات وأكثرها فعالية في نشر "الخير" والقضاء على "الشر". لذلك فالمواطنون في نظر الإسلامويين رعايا مطيعون، مع التشديد على التزاماتهم تجاه الدولة الصالحة، والقليل من الاكتراث لحقوقهم.

نحو مجتمع مسلم قوي تخدمه دولة الحقوق والحرّيات، والعلمانية الجزئية

أزعم أن إيجاد طريق ثالث بين اللاتكنية والثيوقراطية مرتبط بالأساس بتحديد دور الدولة والقدر المخول لها بضبطه في المجال العام، فضلاً عن الموقف المبدئي من الحرّيات عموماً، والحرّيات الدينية خصوصاً، في كل من شقيها الفردي والجماعي. أما من حيث توجه الدولة فأظن أنه من المناسب سياسياً اعتبار العلمانية الجزئية – وفقاً لمفهوم عبد الوهاب المسيري – حلاً وسطاً يتفادي مثالب اللاتكنية المعادية للدين في الوقت ذاته الذي لا يقترب فيه من استبداد الثيوقراطية الفارضة لتصور/مذهب النخبة الحاكمة في الشرائع والشعائر الدينية.

يذهب عبد الوهاب المسيري إلى التفرقة بين مستويين من العلمانية تختلط فيهما الكتابات العربية والغربية دون تمييز؛ الأول هو فصل الدين عن الدولة بمفهومه المباشر، أي تحييد المحددات الدينية في الاختيار



السياسي والتخطيط الإداري والتنفيذي، وهو العلمانية الجزئية. والثاني هو فصل القيم الدينية والأخلاقية والروحية عن الحياة العامة والخاصة وما يرتبط به من تشيؤ للإنسان (تحوله لشيء) وتسلع (تحوله لسلعة)، وهي العلمانية الشاملة (المسيري ٢٠٠١). ومن المهم هنا أن نتأمل المثال الذي ضربه على العلمانية الجزئية، وهي عملية بناء مسجد؛ فأيهما أهم أن يشترط في الباني، أن يكون متديباً محافظاً على صلته أم أن يكون ماهراً متقناً لعمله؟ ينحاز الاختيار السليم للمهارة والإتقان تجنباً للكارثة التي قد تقع بالمصلين لو بنى المسجد أفضلهم في الصلاة دون أن يكون على دراية بفنون البناء. وهنا يتم الفصل بين تدين الشخص وبين أدائه الفني والتقني، أو تتم التفرقة بين القيمة المطلقة وبين ما هو زماني ومكاني. وبالتالي فما يهم النظرة ما بعد الإسلاموية في الموظف العام هي كفاءته الإدارية وسلوكه الاجتماعي العام، ولا يضير أن يكون سكيراً أو متعاطياً للمخدرات خارج عمله بما لا يؤثر على جودة إنتاجه (الإسكندراني ٢٠١٢). ويذهب المسيري لأعمق من ذلك بالاستشهاد ببعض مواقف من السيرة النبوية على مفهوم العلمانية الجزئية، كفصل الوحي (المطلق الذي لا يمكن مناقشته أو الاختلاف معه) عن الجانب البشري من شخص النبي الرسول. فلم يكن محمد بن عبد الله التاجر الصادق الأمين أدرى الناس بفنون الحرب والقتال، بل كان رأي الحباب بن المنذر في اختيار موقع معسكر المسلمين في غزوة بدر أصوب. وكذلك لم يكن رأي التاجر الأمين سديداً فيما يتعلق بشؤون الزراعة، كتأبير النخل في المدينة. وهنا أعلن الوحي على لسان الرسول: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" (المسيري ٢٠٠١). وحينما يتم تحييد تدين الأفراد في الحكم على كفاءتهم الفنية والإدارية في تنفيذ المهام المدنية الموكلة إليهم، أو المرشح أن توكل إليهم، تتحقق أحد أهم أركان المواطنة، وهو عدم التمييز على أساس ديني.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم تطلع حزب العدالة والتنمية التركي وحرصه على العلمانية، بمفهوم *partial secularism* وليس *laicism* أو *comprehensive secularism*. فزعماؤ الحزب يصرحون بأنه يماثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا (غزالي ٢٠٠٧)، ومنها الحزب الحاكم في ألمانيا. وبغض النظر عن كتابات نظرية المؤامرة التي تتهم الحزب في نواياه ومقاصده التي ترمي - في وجهة نظرهم - إلى أسلمة الدولة التركية على المدى البعيد أو على الأقل تقويض العلمانية اللاتكنية فيها، فإن المعلن منه أنه حزب ديمقراطي محافظ يحترم العلمانية، ليس فقط على لسان قادته السياسيين بل أيضاً في كتابات وتصريحات منظره، ومنهم الصحفي فهمي كورو الذي أعقب حديثه عن دفاع العدالة والتنمية عن قيم الإسلام بتأكيد على أن الحزب مع فكرتي الديمقراطية والعلمانية، ليس بمعنى العداوة للدين وإنما فصل الدين عن الدولة (غزالي ٢٠٠٧). وقد وصل الأمر إلى مزادة أردوغان على الجيش في حماية علمانية الدولة حينما أصدر الأخير بياناً تهديدياً جاء فيه أن "القوات المسلحة هي حامية العلمانية بكل تصميم"، وذلك أثناء أزمة إبطال جلسة التصويت البرلمانية لانتخاب عبد الله غول رئيساً في ٢٠٠٧، قال الناطق باسم الحكومة: "إن الحكومة هي المسؤولة أولاً عن حماية نظام العلمنة، وإن الجيش تابع لها وليس العكس".

وهاتفَ أردوغان قائد الأركان يشاربيوك أنيت وأبلغه رفضه للأسلوب الذي صدر به بيان الجيش (المديني ٢٠٠٧).

ومن المفارقات أن الإشادة الدينية بهذا الجانب من التجربة الأتاتوركية - في شقها العلماني لا اللاتكي - قد صدرت على لسان أحد أهم مراجع الإسلاموية السنية، بل تلميذ مؤسسها حسن البناء، وهو الشيخ محمد الغزالي الذي قد اقتبس في مقدمة كتابه "الإسلام والاستبداد السياسي" الذي خطه عام ١٩٤٩، من كلام محمد فريد وجدي مستشهداً على الفرق بين الأمتين التركية والعربية فيما يخص رفض الوصاية الدينية - فيما بعد سقوط الخلافة، ومنه: "أن الأمة التركية الممثلة في مجلسها النيابي لم تجعل لرجال الدين القوامة المطلقة على ضمائر الناس، ولا الاستبداد بحق التوجيه الروحي لهم، كما هي الحالة لدى الأمم الشرقية، بل جعلت لنفسها القوامة عليهم واشترطت النظر في البرنامج الذي يضعه رجال الدين للتعليم الديني، والكتب التي يؤلفونها لنشر الدين وتعميمه. واشترطت ما هو أخص من ذلك في الحد من حرية رجال الدين مبالغةً في الحفاظ على حرية الضمائر، وذلك بأن حظرت أن تفتح مدرسة للتعليم الديني؛ حيث لا توجد مدرسة للتعليم العلماني، أي التعليم الخالي من التأثير الديني، وهي ترمي بذلك إلى درء خطر العدوان على حرية الضمائر.

والذي يلوح لنا أن الأتراك لا يخشون من سيادة الروح الإسلامية على جماعتهم؛ لأنهم يعرفون ما للإسلام من فضل في تنوير العقول، وتقرير الحقوق الطبيعية للإنسان، وعنايته بنشر العلوم والفنون، وحكمته في قيادة الجماعات في معترك المزاومات العالمية، كل هذا يعرفه الأتراك ويقدرونه حق قدره، وقد وضعوا فيه كتباً، ولكنهم بتقريرهم هذه التحفظات يسيئون الظن بالذين يتولون أمره: فلا يعرفون مدى إدراكهم لروح الإسلام السامية ومبلغ فهمهم لحكمته العالية، بل يعلمون أن ممن التحفوا شعار الدين أفراداً لا يقدرون تبعاً قيادة النفوس قدرها، فيضطرب سيرهم في توجيهها ويحيدون بها عن الصراط السوي إلى سبل من الجمود العقلي، أو الانحلال الخلقى، وليس هذا مما رمى إليه الأتراك من ثورتهم التي ضربت بها الأمثال، وسجلت لهم صفحة خاصة في تاريخ الوطنية الصحيحة" ا.هـ. (الغزالي ١٩٩٧)

ثم يقول الشيخ الغزالي: "لقد تعلم المسلمون من دينهم أن طغيان الفرد في أمة ما جريمة غليظة، وأن الحاكم لا يستمد بقاءه المشروع، ولا يستحق ذرة من التأييد إلا إذا كان معبراً عن روح الجماعة ومستقيماً مع أهدافها. ومن ثم فالأمة وحدها هي مصدر السلطة، والنزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرد... ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضاهر كلها على توكيد ذلك". ثم يعود في نهاية كتابه "الإسلام والاستبداد السياسي"؛ ليستعرض بعض "العبر من الماضي"، معدداً بعض المآخذ التي ينتقد بها نظام الحكم في العهد الأموي قائلاً: "... ٢- ضعف إحساس الأمة بأنها مصدر السلطة، وأن أميرها نائب عنها أو أجبر لديها، وأصبح الحاكم الفرد هو السيد مطلق النفوذ، والناس أتباع إشارته... ٧- ابتذلت حقوق الأفراد وحررياتهم على أيدي الولاة المناصرين للملك العضوض، فاسترخى القتل والسجن!..." (الغزالي ١٩٩٧). وهو هنا ينتقد

هذه المثالب من ناحية دينية محضة، علماً بأن الفترة التي ينتقدها هي فترة "خلافة إسلامية" قريبة من تلك التي يدعو إليها الإسلاميون.

ومن الناحية المقابلة لا يمكن القبول بالقمع اللائكي للحريات الدينية للأفراد والمجتمعات، فإذا كانت رعاية حقوق الأقليات الدينية والعرقية من أساسيات الحكم الديمقراطي، فما بالناس بحقوق الأغلبية الدينية؟ لذلك قد يكون من الملائم اعتبار أدبيات حقوق الإنسان العالمية مرجعاً في السياسات العامة ما دامت لم تعارض نصاً صريحاً ثابتاً قطعياً وفقاً للمرجعية الدينية للمجتمع المسلم – أياً كان المذهب السائد. وهو ما لا يمكن فصله عن نضال الشعوب ضد هيمنة الأنظمة الحاكمة وكفاحها في سبيل استرداد ملكيتها للمجال العام ولمساحات المدن، والسعي الحثيث لحد سلطة الدولة عن التدخل في السلوك الشخصي أو الملبس أو ممارسة الشعائر جماعياً في العلن. والمقصود هنا أن الدولة ليست من حقها أن تلزم الأفراد بزي ديني معين – الحجاب مثلاً – كما لا يحق لها أن تضطهد من يرتدي هذا الزي. وكما هو مرفوض ديمقراطياً إنشاء شرطة دينية – كهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر السعودية مثلاً – تراقب الناس وتقتحم خصوصياتهم وتضع القيود على سلوكياتهم وأنشطتهم، فإنه من المرفوض أيضاً إقامة رقابة لائكية – من الشرطة أو الجيش أو القضاء – لتكون مهمتها مطاردة مظاهر التدين الشعبي. وإذا كان من المسلمات الديمقراطية الدفاع عن حقوق المرأة السياسية والاقتصادية ومناهضة كافة أشكال العنف والتمييز السلبي ضدها، فإنه من غير المقبول أيضاً مصادرة حق المرأة المسلمة في القبول بتعدد الزوجات بدعوى حماية حقوق المرأة. ومن الغريب فعلاً أن يتمتع المسلمون بحقوقهم الدينية كأقليات في بلدان غربية اكتوت بنار المتطرفين الإسلاميين، في حين أنهم يحرمون من هذه الحقوق في بلدانهم سواء كانوا أغلبية أم أقلية مذهبية!

ما بعد الإسلاموية وفرض الثنائيات الثورية غير الأيديولوجية

أعترف ما بعد الإسلاموية بأنها تلك الحالة - وليست الأيديولوجيا - التي يتحقق فيها: ١- التصالح مع تدين المجتمع المسلم، و٢- تبني آليات حكم ديمقراطية تحفظ الحقوق وتحمي الحريات وتتسم بالعلمانية الجزئية، و٣- استبعاد الخطاب الديني من التعبئة الحزبية. والإشارة لكونها ليست أيديولوجيا ليس معناها أنها معادية للأيديولوجيا anti-ideology، بل أقصد منها أنها حالة متجاوزة للأيديولوجيا post-ideology. وفي ضوء هذا التعريف بحثت في أوراق سابقة دراسة الثورة المصرية كلاحركة ما بعد الإسلاموية سائلة (الإسكندراني ٢٠١٢)، وقارنت بين السيولة الثورية لما بعد الإسلاموية في مصر وبين النظير المؤسسي لها في العدالة والتنمية التركي (الإسكندراني ٢٠١٢)، كما حاولت التفرقة بين الإسلاموية الجديدة وما بعد الإسلاموية وموضع المواطنة في كل منهما (الإسكندراني ٢٠١٣)، وأخيراً قدمت ورقة للتوصية بسياسات في محاولة لمأسسة ما بعد الإسلاموية في مصر أو الانتقال بها من التنظير إلى التنظيم لتجاوز الاستقطاب الإسلامي العلماني في المشهد المصري (الإسكندراني ٢٠١١).



والحقيقة أن الاستقطاب الإسلامي العلماني مفتعل وغير أصيل. فإذا كانت الثورة الأتاتوركية قد اتسمت باللائكية لمعارضتها للدولة العثمانية وكيان الخلافة الإسلامية فهو أمر مفهوم. وكذلك الحال في الثورة الإيرانية، التي وإن كانت قد قامت ضد الاستبداد السياسي والإفقار الاقتصادي في المقام الأول، إلا أن الشاه بهلوي المخلوع كانت له سياسات مناهضة لرجال الدين ومصادرةً لمواردهم وأراضيهم، لذلك فمن المنطقي أن يرحب الشعب الإيراني بالزعامة الدينية لثورته حيث لم يكن قد عهد من رجال الدين من الإمامية الإثنا عشرية طمعاً في المناصب السياسية، فضلاً عن عدم خبرته باستبدالهم أو قمعهم. أما في الثورات العربية عموماً، وفي الثورة المصرية خصوصاً، فإن الأنظمة القمعية في الجمهوريات التي ثارت ضدها الشعوب - باستثناء تونس - لم تكن ذات موقف عدائي من الإسلام كدين ولا كانت تستمد شرعيته منه (بخلاف بعض الملكيات). فاضطهاد الإسلاميين لم يكن حصرياً ضدهم بل شاركهم فيه اليساريون والليبراليون والقوميون، كما لم يكن ضد معتقدتهم الديني بقدر ما كان ضد أيديولوجيتهم الإسلامية ذات القدرة العالية على تعبئة الجماهير المحبة لدينها بشكل عام. فالنظام المصري كان قد تخلى عن أيديولوجيته القومية العربية بتوقيع اتفاقية كامب ديفيد ١٩٧٨ ثم معاهدة السلام مع إسرائيل ١٩٧٩ وبداية الانفتاح الاقتصادي على الغرب في عهد الرئيس أنور السادات. وظل التناقض بين التوجهات الاقتصادية لمبارك وبين النصوص الاشتراكية في دستور ١٩٧١ قائمة حتى تعديلات ٢٠٠٥. فلم يكن نظام مبارك ذا أيديولوجية يسهل إقامة تصنيف ثنائي وفقاً لها، بل كان نظاماً استبدادياً يعادي جميع كل من قد يمثل منافسة جادة - ولو جزئية - على السلطة. وهو ما جعله يحشد كافة أطراف المعارضة في تحالفات متجاوزة لأيديولوجيا مثل "الحركة المصرية من أجل التغيير - كفاية" (تأسست في ٢٠٠٤)، و"الجمهية الوطنية من أجل الإصلاح والتغيير" (٢٠٠٥)، و"تحالف القوى الوطنية من أجل الإصلاح"، وأخيراً "الجمعية الوطنية للتغيير" التي ترأسها محمد البرادعي قبيل ثورة الخامس والعشرين من يناير.

ورغم محاولة الشباب الثوري بناء تحالفات متجاوزة لأيديولوجيا من رحم الثورة، مثل "ائتلاف شباب الثورة"، إلا أن الاستقطاب الانتخابي كان قد شجن الأجواء صانعاً ثنائيات زائفة بناء على الهوية الأيديولوجية. وقد وصل الاستقطاب الزائف إلى ذروته السلمية في المرحلة الأولى من الانتخابات الرئاسية في النصف الأول من ٢٠١٢، مبعداً عبد المنعم أبو الفتوح، المرشح الرئاسي الذي رفع شعار الاصطفاف الوطني وعرف نفسه أنه في الحريات ليبرالي، وفي العدالة الاجتماعية يساري، فضلاً عن كونه أحد القادة السابقين لجماعة الإخوان المسلمين ومعتزاً بانتمائه العربي الإسلامي. وحين تمت التصفية الانتخابية بين مرشح دعاة الاستقطاب الأيديولوجي، محمد مرسي، وبين ممثل النظام القديم، أحمد شفيق، عاد الإسلاميون لجوهر الثورة المتجاوزة للاستقطاب الإسلاموي العلماني ونادوا بما نادى به أبو الفتوح من اصطفاف وطني ضد مرشح النظام القديم. لكن الطبع الأيديولوجي ما لبث إلا أن غلب التطبع الثوري، فعاد الاستقطاب بعد أقل من ستة شهور من فوز محمد مرسي برئاسة الجمهورية متخبطاً الشجن السياسي السلمي إلى المواجهات العنيفة والاقتتال الأهلي عند أبواب قصره بين المعتصمين من الثوار المعارضين له وبين أنصاره

المهاجمين لهم فيما عرف بأحداث قصر الاتحادية^٥. ثم ما برح الطرف الآخر من الاستقطاب أن فرط في الثوابت الثورية وتكتل بعض أنصار الدولة المدنية من الثوار مع رموز من النظام المخلوع وبعض أنصار حكم العسكر فيما أسموه "جبهة الإنقاذ الوطني". ومارس كل من الطرفين المزايدات على الفاعلين السياسيين الذين حاولوا كسر هذا الاستقطاب، مثل حزب "مصر القوية" الذي أسسه أبو الفتوح بعد خروجه من السباق الرئاسي، وحزب "التيار المصري" الذي يؤسسه بعض قادة "ائتلاف شباب الثورة" من الأعضاء السابقين بالإخوان المسلمين، وذلك قبل أن يتم الإعلان عن اندماجهما لاحقاً في ٢٠١٤.

ويمثل حزبا "مصر القوية" و"التيار المصري" المحاولة الراهنة - قبل الانقلاب - لتحويل ما بعد الإسلاموية من تيار شعبي إلى كيانات مؤسسية معبرة عنه في التصالح مع التدين الشعبي والحرص على الحقوق والحريات ورفض التعبئة الحزبية باستخدام الخطاب الديني. وفي سبيل التأكيد على التحرر من الاستقطاب الأيديولوجي يحاول الحزبان فرض عدد من الثنائيات البديلة، مشتركين في ذلك مع أطراف ثورية وسياسية فاعلة من حركات شبابية وأحزاب يسارية. وأهم هذه الثنائيات - التي أراها حقيقية ومن صلب الثورة في مقابل الثنائيات الأيديولوجية الزائفة - هي ثنائية الحكم المدني في مقابل الحكم العسكري. وقد تبين بعد خلع مبارك أن الأخير كان مجرد غلاف ظاهري للحكم العسكري الذي أسسه انقلاب الضباط الأحرار في ١٩٥٢ فيما يعرف بدولة يوليو، ثم ما فتئ يعبر عن قمعه للمدنيين في أحداث ماسبيرو وشارع محمد محمود ومجلس الوزراء حتى هتفت الجموع الثورية "يسقط حكم العسكر" في غضون شهر بعد توقف هتافها "يسقط حسني مبارك". وصارت الدولة المدنية استحقاقاً ثورياً شعبياً ضد حكم العسكر الذين لم يحسموا موقفهم من مبارك وتخلوا عن حماية الجماهير يوم معركة الجمل ٢ فبراير ٢٠١١. ويعد امتداداً لهذه الثنائية اتخاذ موقف واضح من الديمقراطية القانونية في مقابل البوليسية والسلطوية الأمنية. لذلك كان موقف كلا الحزبين من الإعلان الدستوري المؤسس للاستبداد في نوفمبر ٢٠١٢ هو الرفض الجزئي الموجه لمواد الاستبداد، وهو ما امتد أيضاً لموقف الحزبين من المسودة النهائية للدستور التي تم عرضها للاستفتاء في ديسمبر ٢٠١٢ حيث كان موقفهم الرفض بسبب تكريس الوصاية العسكرية ومنطق المواد الاستثنائية في بعض مواد الدستور.

الانحياز الثاني الذي اشترك فيه حزبا مصر القوية والتيار المصري، قبل اندماجهما، مع قطاع ثوري وسياسي كبير هو الاستقلال الوطني ورفض الاستقواء بالخارج - شرقاً أو غرباً - في الشؤون السياسية

^٥ أصدر الرئيس محمد مرسي إعلاناً دستورياً في ٢٢ نوفمبر ٢٠١٢ يعزل فيه النائب العام ويعين نائباً عاماً جديداً، ويلوح باتخاذ إجراءات استثنائية في حال تهديد الأمن العام ومسار الثورة، وهو ما أنتج موجة جارفة من الاحتجاجات بلغت ذروتها بالاشتباكات الدامية على أعتاب القصر الجمهوري يوم ٥ ديسمبر حينما اعتدى أنصاره على المعتصمين السلميين.

^٦ "موقعة الجمل" هو اسم إعلامي اشتهرت به واحدة من أعنف محاولات نظام مبارك تفرغ الميدان من الثوار، وأكثرها غدراً على الإطلاق، وقد أعقب خطابه الثاني يوم ١ فبراير ليلة دامية من الاشتباكات أتبعها يوم حافل هاجمت فيه المجموعات المؤيدة لمبارك الثوار في ميدان التحرير ممتطين الأحصنة والجمال.

الداخلية. وبمراجعة الخطاب الثوري المتصاعد طيلة الثمانية عشر يوماً الأولي نجد أن الجماهير الغاضبة لم تلتفت للأطراف الخارجية، سواء بالشعارات المعادية أو المستجدية. وهو ما حدا بعض المحللين لوصف الثورة بأنها ما بعد قومية post-nationalist (Bayat 2011; Roy 2011)، إذ لم يغب التضامن العربي بين الشعوب الثائرة لكن دون نبرة قومية أو هتافات تتهم إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية – مثلاً – بالمسؤولية عن الوضع الداخلي، ولا أن تتوعدهم بالحرب أو غيرها. وبغض النظر عن استجلاب الدوغمانيات القومية والأممية كتابع من توابع الاستقطاب الأيديولوجي الدخيل على الثورة، فإن التوجه الثوري نحو الاستقلال الوطني، فإن خرق هذا الثابت الثوري قد شارك فيه كلا الطرفين المستقطبين أيديولوجياً سواء بالاستعانة السياسية والاقتصادية بالخارج الشرقي (الإمارات، والسعودية، وقطر) أو الخارج الغربي (الولايات المتحدة الأمريكية)، أو حتى الخارج الإقليمي المحسوب على الغرب (تركيا).

أما الثنائية الثالثة فهي العدالة الاجتماعية المنحازة للفقراء في مقابل السياسات النيوليبرالية التي عجلت بسقوط نظام مبارك لما أوقعته من ظلم اجتماعي شديد على قطاعات واسعة من المواطنين في مجتمع أغلبه من الفقراء والرازين تحت خط الفقر. وهنا تكتسب أطروحة راشد الغنوشي السابقة للثورات العربية أهمية قصوى، لما نظّره من ضرورة التعاون بين الإسلاميين واليسار العلماني، حيث لفت إلى أن مناهضة الإمبريالية وحماية حقوق الفقراء من المشتركات بين الفصيلين الوطنيين التي توجب عليهما العمل المشترك (راشد، هل هناك فرص عمل مشتركة بين الإسلاميين والعلمانيين ٢٠٠٨: بين سيد قطب ومالك بن نبي ٢٠١٠). وهي أطروحة قريبة ومتقاطعة مع أطروحات مفكرين مشرقين ومغاربة آخرين، مثل حسن حنفي في مصر، ومحمد عابد الجابري في المغرب، ومجموعة الإسلاميين التقدميين في تونس. وأخيراً، يتخذ حزباً مصر القوية والتيار المصري موقفاً متصالحاً مع الانتماء العربي والإسلامي والحضارة والثقافة الإسلامية دون اعتماد على الخطاب الديني – نصوصياً كان أم مقاصدياً – أو تقديم نفسيهما باعتبار أنهما من الأحزاب الداعية إلى تطبيق الشريعة (وكذلك دون صدام مع المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع). وهذا الموقف الوسطي بين الوصفين التقليديين "إسلامي" و"علماني/ليبرالي تغريبي" يعتبر انحيازاً للتصالح مع ثقافة الشعب في مقابل التعصب الإقصائي من أي من الطرفين. وهو انحياز لا يحتكره هذان الحزبان، بل يشاركهما كثير من الأطياف الثورية والسياسية الأخرى كجزء من نسيج المجتمع والتيار الرئيسي السائد فيه بعيداً عن الاستقطابات الأيديولوجية.

وقد كان حزب التيار المصري يزيد عن حزب مصر القوية في انحياز خامس للشبابية في مقابل الأجيال الأكبر، حتى على المستوى الرمزي والشرفي. فلم يقبل مؤسسو الحزب انضمام الأسماء المشهورة من الأجيال الأكبر لإضافة زخم جماهيري للحزب، كما رفضوا الاندماج مع مصر القوية أثناء التأسيس رغم أنهما كانا شريكين في حملة أبو الفتوح الرئاسية. وكان اعتراضهم الرئيس هو رفض استخدام اسم عبد المنعم أبو الفتوح الذي حاز أكثر من أربعة ملايين صوت في الانتخابات الرئاسية كوكيل للمؤسسين، واختاروا أن يتخذوا موقفاً واضحاً في ثنائية الشباب مقابل الكبار. وكان من نتيجة ذلك أن حزب التيار المصري لم ينجح

في جمع التوكيلات اللازمة لتأسيسه رسمياً حتى كتابة مسودة هذه الدراسة، لكنه في مقابل الوضع القانوني الرسمي احتفظ بمكانة بارزة في الخريطة السياسية قبل انقلاب ٣ يوليو، وكان له عضوان معيّنان في مجلس الشورى كنتاج للمشاركة في الحوار الوطني الذي أعقب أزمة الإعلان الدستوري نوفمبر ٢٠١٢ وأحداث قصر الاتحادية في ديسمبر ٢٠١٢. وهو ما ينبئ عن نمو واستمرار مدعوم بقواعد شبابية من مختلف المحافظات، بخلاف حزب العدل الذي أسسه عدد من الشباب الثوري في وقت مبكر من ٢٠١١، وكان معلقاً عليه آمال كثيرة ما لبثت أن تبذرت بالانشقاقات الداخلية وشبهات التمويل من رجال أعمال مساندين للنظام القديم، حتى انزوى تماماً من الساحة رغم الضجة الكبيرة التي أحدثها فوز أحد وكلاء مؤسسيه، مصطفى النجار، على المرشح المدعوم من جماعة الإخوان المسلمين في دائرة مدينة نصر بالانتخابات البرلمانية في ٢٠١١.

إشكالية وضع الأزهر والمقر البابوي في مصر

تظل مصر محتفظة بخصوصية شديدة في مسألة علاقة الدولة بالدين، ذلك لأنها تحتضن اثنين من أكبر المعامل الدينية في العالم. الأول هو الجامع الأزهر بما له من ثقل علمي ومعنوي عالمياً، دون أن يكون من المزارات المقدسة، والثاني هو مقر الكرسي البابوي وبطيركية الكنيسة الأرثوذكسية بالإسكندرية. وهو ما يجعلها مختلفة عن كل من الفاتيكان والسعودية والعراق وإيران وتونس، فكل من هذه الدول تضم مزارات دينية أو مذهبية مقدسة أو جامعة إسلامية مرموقة تاريخياً دون أن تجمع بين اثنين من معادل أكبر الأديان السماوية وما لهما من أتباع يقدرون بمئات الملايين حول العالم (ولا مجال هنا للمقارنة بفلسطين لظروف احتلالها). وبالإضافة إلى الأهمية الدينية، فإن خطورة دور الأزهر والكنيسة القبطية تتجاوز الضبط الاجتماعي في الأزمات الطائفية، بل يناط بهما أدوار أكبر بكثير من ذلك. ولعل السبب في ذلك هو ما ارتبط بهما في الوعي الجمعي الشعبي من دور وطني مشرف في مقاومة الاحتلال بدءاً من الاحتلال الفرنسي وحملة نابليون وحتى ثورة ١٩١٩، وبالأخص فيما يتعلق بالاصطفاف الوطني المتجاوز للاختلاف الديني وخطابة القمص سرجيوس سرجيوس فوق منبر الأزهر لمدة ثلاثة شهور، وهو ما أنشأ الهتاف الشهير "يحيا الهلال مع الصليب". فضلاً عن التأثير المعنوي الكبير لمشايخ الأزهر على الجماهير في العهد الملكي بالنصف الأول من القرن العشرين لدرجة تهديد استمرار بعض الحكومات حال إصدارها قرارات أو تصريحات لا ترضي الإمام الأكبر. وهو ما جعل كلاً من الأزهر والكنيسة عرضة لسياسات الحصار والتجسيم والضغط الأمنية عبر عقود الحكم العسكري في عهد عبد الناصر وما بعده الذي صادر أوقافهما، ثم أعاد أوقاف الكنيسة دون الأزهر، واستخدم كثيراً من الجزر والعصي لترويض المؤسسات دون أن تتراجع القيمة المعنوية لهما كثيراً في نفوس عامة الشعب.

يترتب على هذه الخصوصية ضرورة ابتكار نظام فريد للحكم غير قابل للتكرار في أي بلد آخر يتصالح مع المؤسسات الدينية ويلتحم معهما في المساحات الإنسانية والوطنية والاجتماعية دون أن يخلط حابل

الخلافات السياسية بنابل التعبئة الدينية الحزبية وتفصيل الفتاوى على مقاس الأهواء السياسية. وهو تحدٍ كبير في ضوء تعدد الكنائس المصرية غير الأرثوذكسية التي لا يرتبط وزنها النوعي بعد الثورة بعدد تابعيها، حيث كان للكنيسة الإنجيلية، ممثلة في كنيسة قصر الدوبارة المجاورة لجامع عمر مكرم، دور ثوري وإنساني مميز اكتسبت به شعبية كبيرة وسط الأغلبية المسلمة بالتزامن مع سخط الشباب على أغلب قيادات الكنيسة الأرثوذكسية لدورهم المتخاذل ثورياً، وكذلك في ضوء ما نص عليه دستور ٢٠١٢ من دور حصري للأزهر في تفسير كل ما هو ذو صلة بمبادئ الشريعة الإسلامية – بصفتها المصدر الرئيسي للتشريع – مع تحديد مذهب أهل السنة والجماعة دون النص عليه كمذهب رسمي للبلاد^٧. ورغم الجدل الذي أثاره اعتباره هيئة كبار علماء الأزهر مرجعية دستورية استشارية فيما يتعلق بالشريعة، فإن هذه الصيغة يجب أن يفهم سياق التوافق عليها حيث اعتبرت النخب الليبرالية الأزهر حصانةً في مواجهة المد السلفي المدعوم خليجياً، كما ارتضته التيارات السلفية المشاركة في صياغة مسودة الدستور كحائط صد سني في مواجهة التشييع المدعوم إيرانياً. وهكذا حدث التوافق على محورية دور الأزهر كرمانة ميزان بين التيارات الدعوية المتناحرة رغم علم جميع الأطراف أن شيخه الحالي، الدكتور أحمد الطيب، كان عضواً سابقاً بلجنة سياسات الحزب الوطني المنحل، وأنه لم يستقل منها حين تم تعيينه شيخاً للأزهر عام ٢٠١٠ خلفاً لسلفه الراحل، الدكتور محمد سيد طنطاوي، إلا بعد انتظار عودة الرئيس المخلوع حسني مبارك من رحلته العلاجية بألمانيا واستئذانه في ذلك.

ورغم أن مصر تضم المرجعية الأرثوذكسية الأعلى في العالم، وهي التي تحرم الحج إلى بيت المقدس في ظل الاحتلال الصهيوني ويمكن أن تقوم بدور روعي كبير في امتداد مصر الإفريقي وبالأخص في إثيوبيا وحوض النيل، إلا أنها لم تلق الاهتمام ذاته دستورياً وتمت إحالة شؤونها إلى القانون مع النص الدستوري على أن مبادئ شرائع المسيحيين واليهود المصريين هي المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية واختيار قياداتهم الروحية (مادة ٣ من الدستور)، في حين أن الدستور قد نص على استقلال الأزهر وتحديد رسالته في مصر والعالم والزام الدولة بالإنفاق عليه، كما نص على حصانة شيخ الأزهر من العزل بعد اختياره من هيئة كبار العلماء وفقاً لما يحدده القانون (مادة ٤ من الدستور المصري). والمهم في هذا السياق هو أن المواد المتعلقة بالأزهر وبتحديد المذهب السني كمرجعية فقهية لم تكن المواد الأكثر إثارة للجدل قبيل الاستفتاء على مسودة الدستور وأثناءه. فالاشتباك الثوري كان موجهاً بالأساس ضد مواد الوصاية العسكرية على مجلس الدفاع الوطني وعلى إقرار الدستور بمشروعية محاكمة المدنيين أمام القضاء العسكري الذي اعتبر لأول مرة ضمن السلطة القضائية وتم النص على حصانة قضاة وعدم جواز عزلهم، بالإضافة إلى مواد الإخلال بالعدالة الاجتماعية وتقبيد الحريات وعدم الاعتراف ببعض الأقليات (عرقياً وعقائدياً). بل يظل المتخوفون من السلطوية الدينية ومن الأفكار السلفية يرون في الأزهر

^٧ وفقاً للمادة ٢١٩ من الدستور الذي تم إقراره في ٢٠١٢.

وامتداداته المؤسسية، في كل من دار الإفتاء ووزارة الأوقاف، الملاذ والحصن الوسطي المنيع، في حين يشتكي البعض من تغلغل السلفيين داخل الأزهر وسعيهم إلى الحصول على الشهادات والعمائم الأزهرية لتوفير غطاء شعبي مقبول لنشر دعوتهم.

وهكذا يبقى موضع المؤسسات الدينية في الدولة المصرية محلاً للجدل والنقاش وباعثاً لمزيد من البحث عن صيغة توافقية اجتماعية سياسية تمكن كلاً من الهيئات والمؤسسات الإسلامية والمسيحية من القيام بأدوارها وأداء رسالتها دون أن يتوغل نشاطها في حقول الحزبية السياسية والاستقطاب الديني أو الأيديولوجي. وأرى أن الأولى هو بحث تقليص أظافر الدولة عن الهيمنة على هذه المؤسسات حتى تكون رصيماً مضافاً للمجتمع المدني القوي لا جهازاً من أجهزة السلطة الروحية والوصاية على ضمائر الناس.



المراجع

2009. . Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Cairo: AUC Press. Bayat
2007. . —. *Making Islam Democratic*. Stanford University Press
- . "What is Post-Islamism?" *Leiden University Repository*. ISIM. 2005. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17030/ISIM_16_What_is_Post-Islamism.pdf?sequence=1 (accessed November 5 2011).
- The Fethullah Gülen movement and politics in Turkey: a chance for democratization or a "Trojan horse"? İ. B. Gözyayın. *Democratization*. 2009.
- Oliver. *Post-Islamic Revolution: Events in Egypt Analyzed by French Expert on Political Islam*. Translated by Roy. 2011. February 17. Georgio Comninos. European Institute's website
- إسماعيل الإسكندراني. الثورة المصرية كلاحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة. مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٢.
- . "ما بعد الإسلاموية بين العدالة والتنمية التركي والسيولة الثورية المصرية." المؤتمر التركي العربي للعلوم الاجتماعية. القاهرة، ٢٠١٢.
- إسماعيل الإسكندراني. مؤسسة نموذج مصري يتجاوز الاستقطاب الإسلامي-العلماني: ما بعد الإسلاموية من التنظير إلى التنظيم. ورقة توصية بسياسات، القاهرة: منتدى البدائل العربي للدراسات، ٢٠١١.
- الجزيرة نت. نجم الدين أريكان. ١٣ نوفمبر، ٢٠٠٦. <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/0e4ef397-38c1-4fa9-a2e8-1f4b2ac9bd9f> (تاريخ الوصول ٢٠ فبراير، ٢٠١٣).
- الغنوشي، راشد. بين سيد قطب ومالك بن نبي. ١ فبراير، ٢٠١٠. <http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/32e28ab2-9136-4670-b027-d14e3b62b246> (تاريخ الوصول ٥ ديسمبر، ٢٠١١).
- . هل هناك فرص عمل مشتركة بين الإسلاميين والعلمانيين؟ ٢٥ ديسمبر، ٢٠٠٨. <http://aljazeera.net/analysis/pages/26575c08-6033-4fe2-b3fa-2cfb3fa16c05> (تاريخ الوصول ٥ ديسمبر، ٢٠١١).
- المديني، توفيق. "الإسلام المعتدل يدخل تركيا في عصر جديد." *مجلة منبر الشرق*. 2007: 35.
- الموسوي، موسى. "الثورة البائسة." *المكتبة الوقفية* (accessed 25 يناير 2013). <http://www.waqfeya.com/book.php?bid=7017>
- . *يا شيعة العام استيقظوا*. 1992.



رانيا مكرم. الأقلبيات في إيران... الواقع والمستقبل. تقرير استراتيجي، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، ٢٠٠٨.

شفيق شقير. نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر . ٣ أكتوبر، ٢٠٠٤. <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b89d2831-2b46-462f-9b5c-776d1b0edd80> (تاريخ الوصول ٢٥ فبراير، ٢٠١٣).

عبد الوهاب المسيري. العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

غزالي، عبد الحميد. الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا: ظلال الثورة الصامتة. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.

محمد الغزالي. الإسلام والاستبداد السياسي. الطبعة الأولى. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٧.

محمد عباس ناجي. من يحكم إيران؟ التعقيدات الداخلية لصنع القرار في إيران. تقرير استراتيجي، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، ٢٠٠٧.

محمد فريد بك المحامي. تاريخ الدولة العلية العثمانية. بيروت: دار النفائس، ١٩٨١.

هويدي، فهدى. "إرهاصات ميلاد الجمهورية التركية الثانية". مجلة منبر الشرق، 7: 2007.

هيثم أبوخليل. إخوان إصلاحيون: شهادات موثقة تنشر لأول مرة عن تجارب الإصلاح الممنوعة داخل الجماعة. دار دون، ٢٠١٢.

ويلفريد بوختا. من يحكم إيران؟ بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٣.