



## "نحن" و"هم" ومازق الثقافة الديمقراطية في عصر الثورة

كلمة الدكتور عزمي بشارة الافتتاحية في المؤتمر السنوي الثاني في موضوع  
"الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" بعنوان "مسائل المواطنة والدولة والأمة"

فندق ريتز كارلتون الدوحة: ٢٨/٠٩/٢٠١٣



## عن الأجنـدات البحثية

لأسبابٍ مختلفةٍ سياسيَّة جيوسـتراتيجيَّة، وثقافيَّة، دينيَّة وغير دينيَّة، ازدهرت في العقود الثلاثة الأخيرة الأبحاث حول الموضوعات المتعلقة بالإسلام والديمقراطيَّة، وتخصَّصت فيها مراكزٌ كاملة. وغالبًا ما أُجريت الأبحاث وأقرَّ تمويلُها بناءً على أجنـداتِ مؤسَّساتٍ أكاديميَّةٍ غربيَّةٍ ومراكزٍ بحثيَّةٍ ذات علاقةٍ بالمؤسَّسة السياسيَّة في الغرب من جهة، والمؤسَّسات الإعلاميَّة من جهةٍ أخرى. وقلَّما بُحث الموضوع بناءً على جدول أعمالِ التحوُّل الديمقراطي في الوطن العربي نفسه. أمَّا في السياق العربي، فقد اتَّخذ البحث مسارين لا ثالثَ لهما، يفترض أن يقود أولهما إلى تفسيرٍ "للاستثنائية العربية" في سياق موجة التحوُّل الديمقراطي العالميَّة بتحميل المسؤولية للإسلام، ويفترض أن يقود الثاني إلى تبرئة الإسلام من هذه التهمة، بتفسيراتٍ نظريةٍ حول توافق الإسلام والديمقراطية. والموضوع برمته وهيئٍ مثل موضوع المسيحية والديمقراطية، والبوذيَّة والديمقراطية. وأوَّ العطف هنا توهم بوجود علاقة. وهذه لا يمكن تفسيرها بالعلم. ولهذا فغالبًا ما تتحوَّل واو العطف في مثل هذه الحالات إلى "واو العاطفة".

وبالمجمل كان علينا أن نشرح ونبرِّر لماذا لا يحصل تحوُّلٌ ديمقراطي في العالم العربي. وهذه من الحالات النادرة التي لا يُكتفى فيها بتحميل العلوم الاجتماعية مسؤولية تفسير ظاهرة، بل يُطلب منها أيضًا أن تفسِّر غياب ظاهرة، وهو ما قد يُفقد البحث بوصلته العلمية، فينزلق إلى الشطح الفكري والتأويل، أي يحوِّله إلى علمٍ في الغيب والغائب، من مثل أن نشرح لماذا لم تنشأ الديمقراطية أو الرأسمالية في بلادنا، مع أن العلوم الاجتماعية لا تكاد توقِّرننا الأدوات لنشرح لماذا نشأت في أوروبا، فما بالك بشرح سبب عدم نشوئها في أماكنٍ أخرى!

وبالمجمل، اتَّخذ البحثُ مسارًا أن الأوان لمراجعته، هو مسار مقارنة الثقافة السياسيَّة كعائق رئيسٍ أمام التحوُّل الديمقراطي، وهي الفرضيَّة الأولى. ويُكتفى عادةً بفحصٍ جزئيٍّ لصحَّتِها، من نوع أن الإسلام هو الثقافة السياسية أو المكوّن الرئيس فيها. وأقصى ما يصل إليه الفحص هنا ذلك التمييز بين ثقافاتٍ سياسيَّة إسلاميَّة بناءً على أنماط التدين، وبناءً على التوزيع الطبقي والجغرافي من جهة، وأيديولوجيات الحركات الإسلاميَّة من جهةٍ أخرى، وغير ذلك، هذا إذا كان موضوعيًا ولم يخلط الثقافة بالصفات الثابتة شبه العرقية؛ والفرضيَّة الثانية أن الثقافة السياسيَّة عاملٌ مصيريٌّ في التحوُّل الديمقراطي؛ والثالثة أن الدين يلعب دورًا أكبر من الأيديولوجيات الأخرى في صنع الثقافة السياسية.

والرابعة أنّ الأحزاب السياسيّة الإسلاميّة تيارات دينيّة قبل أن تكون أحزابًا سياسيّةً أيديولوجيّةً مثل بقية الأحزاب الأيديولوجيّة، سواء كان ذلك على مستوى تمسّكها بالفكرة أو تخلّيها عنها في الممارسة البراغماتيّة. يمكنُ بسهولة أن نبيّن عبر العمل الإحصائيّ المسحيّ والأدوات التحليليّة النظرية السوسيولوجية المكتسبة باستقراء تجارب شعوبٍ أخرى، أنّ الفارق في الثقافة السياسيّة الشعبيّة بين المتديّن وغير المتديّن في مجتمعاتنا فارقٌ ضئيل؛ ويصحّ ذلك بدرجةٍ أقلّ على مستوى النخب. كما يمكن أن نبيّن بأدواتٍ نظريّة أنّه إذا كان القصدُ بعبارة "فعل الدين في الثقافة السياسيّة"، تأثيرَ الموروث التاريخي الديني، فإنّ تأثيره لا يقتصر على المتديّنين وإنّما أيضًا يتجاوزهم إلى غير المتديّنين، فهو يؤثّر في ثقافة المجتمع ككلّ. وسبق أن كتبت في المسألة العربيّة أنّ الاستبداد في منطقتنا، سواء كان دينيًّا أو علمانيًّا يستند إلى الموروث الحضاري ذاته، ويستخدم الأدوات الحديثة نفسها في الحكم في الوقت ذاته، كما يمرّ بالتفاعلات ذاتها مع الحضارات والمجتمعات الأخرى.

ولا شكّ في نفسي أنّ فهم الموروث الحضاري ضروريٌّ للمتديّنين والعلمانيين على حدٍّ سواء؛ لأنّه يؤثّر فيهم جميعًا سلبيًّا وإيجابًا. ولا أقصد بـ "سلبًا" التأثيرَ السلبيّ فحسب، وإنّما الانفعال وردّة الفعل السلبية. ولا أقصد أيضًا بـ "إيجابًا" التأثيرَ الإيجابيّ فحسب، وإنّما أيضًا الانفعال المستقبليّ الموجب الذي يغيّر في التراث ويعيد تفسيره. فالتراث ليس تراثًا إلا في الحاضر، أمّا في سياقه التاريخي فهو ليس تراثًا بل حاضرٌ في زمانه. التراث تراثٌ في ضوء الحاضر، وفي ضوء فهم المعاصرين فقط، واستدعائهم له. وهذا الحضور والفهم معًا يغيّرانه تغييرًا جذريًّا عمّا كان عليه في الأصل؛ إذ يُقرأ ويُفهم في سياقٍ تاريخي مختلف عن سياقه، وبمصطلحاتٍ لم تكن قائمة؛ ويضفي عليه إسقاطاتٍ وتأويلاتٍ ورغباتٍ معاصرة. فهو إذاً ذاته حين لا يكون تراثًا. وهو تراثٌ حين لا يكون ذاته.

وأخيرًا، وبناءً على تجربة الأعوام القليلة الماضية الدالّة بحكم انطلاق ديناميّات عملية التحوّل الاجتماعيّ الكبرى من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ جديدة، يمكن أن نبيّن أنّ ثقافة المجتمعات السياسيّة لم تكن عنصرًا فاعلًا في إعاقة التحوّل الديمقراطي، بقدر ما كانت عنصرًا منفعلًا، لا سيّما حين فضّلت النخب المناهضة للتحوّل الديمقراطي، سواء كانت نخبًا على مستوى المنطقة أو على مستوى كلّ دولة على حدة، تعبئة الناس ضدّ الخصم لإفشاله على الحوار معه أو الاكتفاء بمعارضته سياسيًّا. وهذا ينطبق على الأحزاب المتنافسة. ففي خضمّ الصراع في مرحلة التحوّل قامت أوساطٌ واسعة من النخب السياسيّة والإعلامية بتجهيل الناس بدلًا من تنويرهم، وأقدمت على مخاطبة غرائزهم بدلًا من عقولهم، ولم تتورّع

عن استخدام الكذب البواح إذا لزم لتجنيد الناس ضدّ التحول الديمقراطي. فمن يتحمّل المسؤولية في مثل هذه الحالة؟ ضعف ثقافة الجمهور الديمقراطية، أم ثقافة النخب المعادية للديمقراطية؟

الثقافة السياسية الهشة للقواعد الشعبية قابلة للتعبئة ضدّ مبادئ الديمقراطية، وهذا طبيعي في مجتمعات لم تتمرّس بالعمل الديمقراطي، ولم تتشرب قيمه، أو تنشأ عليها. ولكن المسؤولية تقع على من لم يتورّع عن تعبئة المجتمعات ضدّ هذه المبادئ، واستخدام التجهيل ذخيرة له ضدّ خصمه، بدل تحمّل المسؤولية عن التحول الديمقراطي كعملية بناء، هي ذاتها مسؤولية وطنية.

لهذا نقول: تتخذ الإشكاليات والقضايا هذه في أيّامنا بالذات بعدًا جديدًا. إذ لم يعد مطلوبًا التمييز بين الثقافة السياسيّة للمتدين وغير المتدين، بغضّ النظر عن جدوى هذا التمييز وأهمّيته لغايات البحث العلمي ولوضع سياساتٍ تهدف إلى تجذير الثقافة الديمقراطية. وإنّما السؤال الذي يشغلنا الآن هو الثقافة السياسية للتيارات والأحزاب السياسيّة القائمة سواء كانت دينيّة أو غير دينيّة، وفعل هذه الثقافة في قواعدها الجماهيرية. ومن الظلم (والظلم في العلوم هو الانتقائية في اختيار المعطيات لتلائم الفرضيات، والتلفيقية وغياب الموضوعيّة في المنهج، والتعميمات غير المنضبطة في الاستقراء) أن نقصر بحثنا على الثقافة السياسيّة للتيارات الإسلاميّة؛ وإنّما أن الأوان لمراجعة الثقافة السياسيّة لليسار واليمين ولتيارات القوميّة أيضًا، وكذلك ثقافة من يُسمّون عن حقّ، أو زورًا وهتانًا بالبراليين. فحتّى البرالي تاريخيًا لم يكن ديمقراطيًا بالضرورة في أوروبا القرن التاسع عشر؛ فما بالك بالمتلبرل المستجدّ الذي يجهل، أو يتجاهل أن لا معنى لهذه الكنية إذا كان حاملها لا يدافع عن الحريات المدنية، والذي لا يعرف من البرالية وأصولها ومبادئها سوى التعصّب لنمط حياةٍ محدّد لا علاقة له بالحرية والتحرر، ولا يفقه منها سوى العدا للدين، وإن كان العدا ليس من مبادئها ولا من أصولها التاريخية أو النظرية؟

ثمّ علينا أن نبحث في العوائق الرئيسة أمام التحول الديمقراطي كما تبين، وكما كنّا نشخصّها قبل الثورات، وهي أولًا، أجهزة الدولة البيروقراطية وفسادها، وفي مقدمتها جهاز الأمن؛ وثانيًا، تفاعلها مع الريع النفطية وغير النفطية الفاعلة سياسيا وثقافيا على مستوى الإقليم بصيغة تعاضد الدول والقوى الاجتماعية الرجعية المعادية للتحول الديمقراطي.

## "نحن" و"هم"

أقول هذا وهمومنا البحثية، أو باللغة التقنية أجدتُنا، متمحورةً حول التحوّلات الجارية في المنطقة العربيّة، وكيف يمكنُ أن تقودَ إلى تحوّلٍ ديمقراطيٍّ يضمن مشاركة المواطنين في العملية السياسية، ويضمن الحريات المدنية الأساسية في آنٍ معاً، وحقوق المواطنة التي باتت تشمل الحقوق الاجتماعية والثقافية إضافةً إلى الحريات، أي تحوّل يشمل البعد اللبرالي والبعد الديمقراطي، كما يشمل الضمانات الاجتماعية اللازمة على مستوى السياسات الاجتماعية والتنمية البشرية.

وكنت قد عبّرت في عدّة مناسباتٍ عن رأيي في أنّ انقسام المجتمعات العربيّة بين علمانيين ومتديّنين، أو قوى سياسيّة علمانيّة وقوى سياسيّة دينيّة (وهو الأدقّ لأنّ الناس ليسوا إمّا علمانيين أو متديّنين) لا يقود إلى تعددية سياسيّة بل إلى شرحٍ مجتمعيٍّ يمنع التعددية. والانقسام العمودي المجتمعي الذي يمنع التعددية السياسيّة هو الانقسام إلى هويّات، أو ما أسميته في مناسبة أخرى، "نحن" و"هم".

والتعددية السياسيّة، أيها الأخوات والإخوة، هي تعددية داخل "نحن"، وليس بين "نحن" و"هم". وبغضّ النظر عن عوامل التماسك الاجتماعي فـ "نحن" بالنسبة إلى النظام الديمقراطي هي مجموع المواطنين. وتتعدّد القوى السياسيّة المتنافسة على نيل ثقتهم لأنّ لها وجهاتٍ نظرٍ مختلفة حول مصالح هذه الـ "نحن"، وليس على قسمتهم بين "نحن" و"هم". "نحن" المواطنون أبناء الوطن وبنائه نتقبّل في داخلنا التعددية بسبب وجود عاملٍ مشتركٍ هو الثقة الناجمة عن الانتماء إلى وحدة مصالح مواطنة بالحدّ الأدنى. "نحن" المصريّة ثارت ضدّ الاستبداد، وتقبّلت في داخلها التعددية في ثورة ٢٥ يناير في الوقت ذاته. وكان الاستبداد "هم". وكانت الموقف منه يضاعف كلّما ثارت شجون تقارب الرئيس كأب وكأخ في إطار "نحن" هلامية أهلية بطيركية، تقوم على دماغوية وطنية، وتنعدم فيها التعددية وتسود فيها وحدة مصير موهومة بين الديكتاتورية والرعيّة. ونحن نشهد محاولةً لإعادة إنتاجها في مقابل "هم" المتمثلة هذه المرّة ليس بالاستبداد، ولا بعدوّ خارجيٍّ، بل بقطاعٍ اجتماعيٍّ شعبيٍّ واسع، بدأ بالإخوان المسلمين وقواعدهم الاجتماعية، واتسع وصار يتألّف من كل من يعارض دماغوغيا تحويل عبادة الجيش إلى دين جديد.

"نحن" في مقابل "هم" تعني إطارًا مرجعيًا قيميًا يقبل التعددية في داخله فقط، ويعتبر الآخر غير شرعي إلا في إطار "هم" خارج الـ "نحن"، هذا في حالة وجود تسامح. وقد يكون الآخر عدوًا متجسدًا في كيانٍ سياسي هو دولة عدو، أو يكتسب شرعيته فقط إذا تحوّل إلى كيانٍ سياسي مستقلّ بعلاقات غير عدوانية. فـ "هم" هذه تكتسب شرعية ككيان خارج الدولة، أو في مجالها المحدد داخلها، إذا نشأت في الدولة أطرًا توافقية. أما إذا تولدت "هم" في إطار التنافس السياسي داخل كيانٍ سياسي مشترك، فإنّ الصراع والاستقطاب يحكمان العلاقة بين "نحن" و"هم".

في هذه الحالة تستورد جدلية العدو والصديق إلى داخل الكيان السياسي. ومن هنا، وفي إطار مسعى الـ "نحن" لإنتاج الآخر كـ "هم"، يجري ربط الآخر بقوى ودولٍ خارجية ومؤامرات. لأنّ تسهيل تخيل تهديد حقيقي من عدوٍ حقيقي يتطلب أن يصاغ كدولٍ وكياناتٍ سياسية أخرى، ولا بدّ من ربط الخصم السياسي بها لتحويله إلى "هم" فعلاً.

وفي حالة العداء لا يعني التواصل بين "نحن" و"هم" إلا التحريض ونشر الشائعات والآراء المسبقة والتنميطات العصبية بدلاً من النقاش والحوار. ولأنّ المعايير الأخلاقية تصحّ داخل "نحن"، ولا تصحّ بالنسبة إلى الآخر، فإنّ الكذب يصبح مبرّراً، وكذلك تبادل القبل وضمير الشرّ في الوقت ذاته. وخلافاً لما يُروّج في الثقافة الإعلامية، فإنّ ازدواجية المعايير هنا لا تُعدّ رذيلةً بل سياسة بالمعنى السلبي لكلمة سياسة كما أورثه كارل شميت للسياسة المعاصرة كجدلية العدو والصديق.

السياسة هنا تعني نقل جدلية العدو والصديق إلى السياسة الداخلية لتحلّ محلّ التعددية السياسية، وحتى محلّ التعددية الأهلية للمجتمعات التقليدية. فما يصحّ لـ "نحن" لا يصحّ لـ "هم". ولا يصحّ تعميم حتى الحقّ في الحياة وإدانة القتل. فإذا قُتل متظاهر "منّا"، يلامُ الأمنُ والجيش والإعلام وحتى المؤامرة الكونية، وإذا قُتل واحدٌ منهم يقع اللوم عليه بأشكالٍ مختلفةٍ منها وجوده في ذلك المكان، ومنها مظهره وشكله الذي يوحي بأنّه مختلف، ويبدأ تدريجُ المختلف بفكرة أنّه "لا يشبهني" ليصل إلى درجة أنّه يبدو فوضويًا أو إرهابيًا؛ ومنها المؤامرة الكونية أيضًا. نساؤنا يمارسن حرية المرأة على جسدها، أمّا نساؤهم فيمارسن جهادَ النكاح. أو العكس، نساؤنا يمارسن الجهاد أمّا نساؤهم فمُنحلاتٌ أخلاقياً واجتماعياً. وإذا التقى أحدنا "نا" مع سفيرٍ أجنبي فهذه ضرورات وبرامغامية سياسية، وفي بعض الحالات إنجازٌ وطني؛ وإذا التقاه أحدنا "هم" فهو خائن بغضّ النظر عن سياق اللقاء وأهدافه. وإذا تراجع أحدنا "نا" عند أول تهديدٍ وسلّم سلاحه للأميركان فإنّه براغماتيٌّ حاذق فوّت الفرص على المعتدين، ويُصطنع حتى انتصارٌ سياسيٌّ

وهيُّ وكاذبٌ؛ أما إذا وقع أحدُهم" اتَّفاقَ وقفِ إطلاقِ النار بعد مقاومةٍ باسلة فهو مفرطٌ في الحقوق، بغضِّ النظر عن الظروف.

تؤسس علاقة "نحن" و"هم" لمعاييرٍ مختلفة، وتتسق مع إنتاج جماعةٍ عصبوية، وهي تعيق التعددية السياسية في الإطار ذاته. ويمكن فهمُ ذلك في حالة "نحن" في مقابل الاستبداد، وهذه حالة الثورة الشعبية كما في الصراع على الحياة والموت إبان الثورة، ويمكن فهم "نحن" و"هم" في حالة الحرب التي تجري التهيئة لها بالتعبئة والتجيش وكتم التعددية الداخلية. أما انقسامُ المواطنين خلال عملية التحول الديمقراطي إلى "نحن" و"هم"، وتحريض القوى السياسية، وتعبئة الإعلام على ذلك، فتندربخطرٍ محقق بالديمقراطية ذاتها.

يصحُّ هذا على كلِّ خلافٍ سياسيٍّ أو أيديولوجيٍّ يتحوَّل إلى هويةٍ تشكَّل مرجعيةً سياسيةً مثل الطوائف والجماعات الثقافية إذا سُبِّست، أو حَمِلت تاريخًا منفصلاً وسرديةً تاريخيةً خاصةً بها، وإذا جُعِلت نمطَ حياةٍ ذا بعدٍ سياسي. وليس المقصود بذلك أبدًا أنَّ التعددية الثقافية لا تصحَّ، وأنَّ تعددية أنماط الحياة لا تستقيم مع المجتمعات الديمقراطية، وإنَّما أقصد تلك التي تحوَّل إلى مرجعيةٍ ثقافيةٍ سياسيةٍ لتشكَّل هويةً سياسيةً شموليةً ونمطَ حياةٍ في آنٍ معًا بهدفٍ سياسي هو تعبئتها ضدَّ المنافس الذي أصبح من الآن فصاعدًا، الخصمَ والعدو.

يفرض الانقسام الديني العلماني على المجتمع هويَّاتٍ غير قائمة. إنَّه يصنع هويَّاتٍ لتبرير تحويل التنافس إلى عدا. وتتوقَّر في هذا الانقسام عناصرُ الشرخ الاجتماعي لأنَّه يحوِّل الصراع إلى صراع على نمط الحياة، ويسهِّل اصطناع علاماتٍ له في المظهر الخارجي والسلوكي. هذا ما دفعني إلى التأكيد على أنَّ الانقسام العلماني الديني لا يمكن أن يكون في مجتمعاتنا انقسامًا سياسيًا تنافسيًا، بل لا بدَّ أن يتحوَّل إلى مواجهةٍ يحاول كلُّ طرفٍ فيها أن يسود الآخر، أو أن يُخضعه لهيمنتها الثقافية والسياسية، هذا مع أنَّ "الطرفين" المزعومين علمانيَّان من حيث أهدافهما السياسية الدنيوية، وكلاهما متدين من حيث ثقافة قواعده الشعبية. ولا أدلَّ على ذلك من سخرية الواقع نفسه من السياسيين. وهو الذي دعا قيادة الانقلاب العسكري (الذي يُصوَّر وكأنه علماني ضدَّ إسلاميين) للاستعانة بفتاوى دينية في تبرير قتل المتظاهرين بوصفهم خوارج، أو بوصفهم خارجين عن الملَّة. هنا ثورة مضادة مبرَّرة شعبيًا بالعداء للأخونة تستخدم قيادتها العسكري فتاوى دينية تبرِّر القتل شرعًا. أي أنَّ الدين استُغِلَّ أسوأ استغلال يمكن تخيُّله. لقد استُخدم في السياسة ضدَّ الخصوم، ولتبرير القتل بالذات، وبحججٍ دينية.



## التيارات الأيديولوجية والديمقراطية

تذكرون الحوارات الطويلة التي جرت طوال العقد الأخير من القرن العشرين بين أطراف المجتمع السياسي العربي الداعية إلى الديمقراطية والمحدّرة منها، لأنّها قد تأتي بالإسلاميين. لم تجر هذه الحوارات سرّاً، وإن كان المحذّرون من خارج منظري أنظمة الاستبداد القائمة يساجلون بخجل بصيغة أسئلة وتساؤلاتٍ من نوع: وما الضمان لعدم قدوم الإسلاميين إلى الحكم في حالة اختيار الحكّام في انتخابات؟ وما الضمان أنّهم إذا حكموا سيسمحون بانتخاباتٍ أخرى؟ أليست الديمقراطية بالنسبة إليهم سلماً يصعدون به إلى الحكم ثمّ يسحبونه إليهم؟ أليس الحكم الديني الشمولي أكثر خطراً من الدكتاتوريات العسكرية؟ لقد سال الحبرُ مَهراً على هذه النقاشات والمناظرات. وغالباً ما جرى الاستشهاد بتجربة الجزائر إلى درجة أنّها تستحقّ تسمية "متلازمة الجزائر"، والتي لم تقد إلى حكم الإسلاميين بل إلى حربٍ أهليّةٍ ناجمة عن الانقلاب على العمليّة الانتخابيّة، هذا إذا تناولنا الوقائع وحدّها من دون النوايا. فنحن لم نعرف الكثير عن نوايا الإسلاميين هناك لو حكموا قبل أن يتعرّضوا للقمع والتنكيل. وأخشى أنّ في ما يتعلّق بالموقف من الديمقراطية أصبح للإسلاميين سردية، وهي تتضمّن متلازمتين، متلازمة الجزائر؛ ومتلازمة مصر الأبعد أثراً. ففي الأخيرة فاز الإخوان المسلمون في الانتخابات، وحكم من بينهم رئيسٌ مدّة عامٍ كامل. وربّما حكم اسمًا دون أن يحكم فعلاً، فجهازُ الدولة لم يتعاون مع الرئيس المنتخب في الواقع. هنا خاضوا مؤخراً انتخاباتٍ ديمقراطيّةً نزيهة، وفازوا بالانتخابات في جولاتٍ متعدّدة. وفي النهاية، وفي السطر الأخير لم يحترم جهازُ الدولة القائم، أو ما يسمّى هناك الدولة العميقة، هذه النتائج، ولم يتعاون مع الحكم المنتخب، وحين توفّرت القاعدة الشعبية المتضرّرة من مشكلات مرحلة التحوّل الصعبة وعدم استقرارها انقلب عليه. وتحالفت معه في ذلك قوىٍ سياسيّةٍ كانت قد خسرت الانتخابات.

وكانت النتيجة إجهاض عمليّة التحوّل الديمقراطي في مصر، بما في ذلك من إسقاطاتٍ على المنطقة كلّها، والانحراف بمسار التحوّل الديمقراطي إلى وجهاتٍ أخرى مازالت مجهولةً، لأنّ الديناميكيّة الاجتماعيّة الناجمة عن الانقلاب العسكري من فعلٍ وردود فعلٍ ما زالت غير واضحة المعالم بصورةٍ كاملة حتى الآن. وأسوأ هذه الاحتمالات دوامُ الحكم العسكري، واستنتاج أوساطٍ غير منظّمة في قواعد التيار الإسلامي عانت من القبضة الأمنيّة فشل المشاركة في العملية الديمقراطية والانتقال إلى وسائلٍ أخرى، ومحاولة قوى الثورة المضادّة في دولٍ أخرى تقليد التجربة المصرية.

ما الذي كان مطلوبًا من الحركات الإسلامية منذ أن انطلقت عملية الإصلاح السياسي في بعض بلدان الوطن العربي، وظلت تتعثر دون أن تُفلت الديكتاتوريات زمام المبادرة منذ منتصف الثمانينيات وحتى عام ٢٠١١؟

كان مطلوبًا منها أن تقبل بالهامش الذي أتاحه الإصلاح، وأن تندمج في العملية السياسية، وأن تقبل بالعملية الديمقراطية وسيلةً للوصول إلى الحكم. لم يُطلب منها التخلي عن موروثها الفكري والثقافي، ولا تُطلب منها التخلي عن أيديولوجيتها، وذلك لأنّ كلّ عاقلٍ يفترض أنّ الاندماج في العملية السياسية، واتباع قنوات التعاون والحوار، والتنافس مع تياراتٍ سياسيةٍ أخرى في أطرٍ أوسع، لا بدّ أن تؤثر في النهاية في الأيديولوجية نفسها. وهذه هي أبجديات ما يدعى بالتغذية الراجعة. فالفكر والأيديولوجية لا يتغيران بقرارٍ بل بالتدريج وفي البراكسيس الاجتماعي والسياسي الملموس ذاته. وكما أنّ الأهداف والظروف تقود إلى اختيار الوسائل، فإنّ الوسائل تؤثر في مستخدميها أكثر ممّا يعتقد هؤلاء المستخدمون.

ويؤدّي هذا في نهاية الأمر إلى إجراء مراجعاتٍ أيديولوجيةٍ غالبًا ما تؤدّي إلى انشقاقاتٍ وتغيّراتٍ في بنية الحركات السياسية ذاتها. وهو ما جرى في الحركة الاشتراكية الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ كانت أكثر بعدًا عن الديمقراطية البرلمانية بوصفها في نظرها شكلًا ممارسة دكتاتورية الرأسمالية، من بعد الحركات الإسلامية عنها في أيامنا. ولكن اندراجها في إطار العمل السياسي العلني النقابي والبرلماني، وإتاحة اليمين الفرصة لها للمساهمة في إدارة الدولة، وحتى في قضايا الحرب والسلام، أدّى إلى تغيّر أيديولوجية التيار الرئيس في الحركة الاشتراكية ليصبح اشتراكيًا ديمقراطيًا فعليًا، وإلى انفصال الحركة الشيوعية المؤمنة بدكتاتورية البروليتاريا التي انتهت إلى دكتاتورية من دون بروليتاريا. ولكن حتى الأحزاب الشيوعية في الغرب استنتجت ضرورة مراجعة نهجها بعد انفضاح حجم كارثة الستالينية، ونشأت كما تعلمون الشيوعية الأوروبية في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، في خلافٍ عميق مع الكتلة السوفييتية، وذلك بقيادة الحزب الشيوعي الإيطالي. كانت تلك صيرورة جرت من خلال المشاركة في العملية الديمقراطية ذاتها. وانطلقت المراجعة الفكرية من خلال الحوار مع الواقع، والاضطرار إلى ملاءمة اللغة السياسية معه، وعقلنتها نتيجةً لنشوء ما يسمّيه هيرماس بفضاء الممارسة التواصلية. فثمة فرقٌ شاسع بين خطابٍ تعبويٍّ موجّه للمؤيدين في نادٍ حزبيٍّ مغلق، أو في العمل السري، وبين التوجّه إلى الجمهور العامّ في وسائل الإعلام بحججٍ يفترض أن تكون مقنعة للأخريين، وبلغةٍ سياسية وبرامجٍ تثبت أنّ صاحبها قادرٌ على إدارة الدولة بتعقيدات هذه الإدارة؛ ومشكلة الحركات الأيديولوجية العربية في هذا السياق أنّها حين تخاطب جمهورها تنسى أحيانًا أنّ وسائل الإعلام موجودة، وأنّها تخاطب

جمهورًا أوسع بكثير نتيجةً لوجود الكاميرا، وأنها بذلك تهدم الثقة وتخرب عملَ سنواتٍ من تغيير الصورة والخطاب. ومشكلتها الثانية أنها أقدرُ على صوغِ شعاراتٍ تعبوية في معارضة الخصوم، من طرح حلولٍ للمشكلات التي تعاني منها الدولة والمجتمع. فالإسلام هو الحل، والاشتراكية هي الحل، والقومية هي الحل، وحتى الديمقراطية هي الحل... جميعها، على الرغم من الفوارق فيما بينها، شعاراتٌ أيديولوجية فضفاضة تتميز عن بعضها، ولكنها لم تعد تعني الكثير إذا لم تكن نهجًا متميزًا عن غيره، وامتحانه قدرته على وضع حلولٍ عينية.

وتبقى القضية الأهم في هذا السياق أن الحركات الأيديولوجية العربية، بيسارها ويمينها، وقوميتها وإسلاميتها، لم تمارس تواصلًا في الفضاء العمومي، أي عبر الممارسة السياسية للخطاب، لأن الاستبداد لم يتح لها الفرصة لذلك. وظلت مراجعاتها نظرية، أثبت الواقع أنها سطحية وهشة. فمن السهل أن تكون معارضًا وأن تطالب بالديمقراطية، ومن السهل أن تكون معارضًا محكومًا من نظام ديكتاتوري، وأن تنتصل من تاريخ الدكتاتوريات التي كنت تدعمها. ينطبق هذا على ذلك الجزء من اليسار الذي لم يكن ديمقراطيًا، ووقف ضد الديمقراطية في دولٍ عديدة، وغير رأيه بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، أو خلال هذا الانهيار، أي أنه تغير بعوامل خارجية، وليس بفعل قناعات عميقة ناجمة عن الممارسة. وينطبق ذلك بدرجة أكبر على القوميين الذين حسبنا أنهم قاموا بمراجعة لمراحل وجودهم في الحكم، فإذا بهم وفي خضم نشوء التحالفات مع جهاز الدولة القديم للتخلص من خصومهم يقدسون أسوأ مظاهر مرحلة حكم التيار القومي، ألا وهو الطابع الأمني العسكري المستهتر بحقوق الإنسان، والشعارات الجوفاء، ويهملون الجانب الإيجابي في تلك الفترة، وهو البعد المتعلق بمشروع بناء الأمة، والحقوق الاجتماعية، واحترام الفئات الشعبية، حتى في مرحلة الصراع مع الحركات الإسلامية في حينه، والتي اضطهدت ولوحقت وزجَّ بأعضائها في غياهب السجون.

ليس في الأحزاب الأيديولوجية العربية من يمكنه الادعاء أنه أكثر ديمقراطيةً أو ليبراليةً من الآخر. وحين لم يتمكن من الحكم وحده، كان كلُّ منها مستعدًا للتحالف مع جهاز الدولة القديم، وحتى مع فلول النظام القديم لإلحاق الهزيمة بالطرف الآخر بعد الثورة. ومن هنا، فإننا نرى أنه في ظل غياب الثقة بالثقافة السياسية للنخب الحزبية لا بدَّ من عوامل إلزام أولها الالتزام باحترام مبادئ الديمقراطية المقررة دستوريًا بغض النظر عن أيديولوجية الحزب الحاكم؛ والثاني تفضيل الشراكة في المراحل الانتقالية على الانفراد بالحكم لكي تراقب الأحزاب السياسية بعضها وتوازن بعضها، خلال عملية إدارة مرحلة الانتقال

وإدارة الدولة إلى أن تفرض المبادئ الديمقراطية نفسها كإجماع يسمح بالانقسام بين حكمٍ ومعارضة من دون التخلي عن هذه المبادئ في سبيل تحقيق مكاسبٍ في الخصومة.

يبرز سببان رئيسان إذًا لضرورة التحالف في المرحلة الانتقالية: أولهما منع حصول شرخٍ يؤدي إلى انقسام المجتمع على مستوى الهوية، وبالتالي إلى احتراپٍ تبرر فيه الغاية الوسيلة بدل التنافس بوسائلٍ مشروعة منضبطة ومجمّع عليها سلفًا. وثانيهما، غياب الثقة بالثقافة الديمقراطية لكلّ حزبٍ من الأحزاب؛ وأكثّر: غياب الثقة ليس فقط بالثقافة السياسيّة للأحزاب الإسلاميّة. فما شهدناه خلال مدة حكم الإسلاميين القصيرة جدًّا في مصر أنّهم كانوا أقلّ استخدامًا لأدوات القمع ضدّ خصومهم السياسيين، ممّن حكموا قبلهم في المجلس العسكري، وممّن جاء بعدهم في تحالف الانقلاب العسكري وخصومهم السياسيين، إذ قامت أجهزة الأمن قبل فترتهم القصيرة وبعدها باستخدام أعنف الأدوات وأكثرها دمويّةً ضدّ من شاركوا في الاحتجاج السياسي، حتّى لو كان هذا الاحتجاج بالكلمة. كما شهدنا تبرير حركاتٍ سياسيّة علمانيّة استخدام العنف والقتل ضدّ المتظاهرين في حالات، وإدانتها واستنكارهما في حالاتٍ أخرى.

وفي ظلّ غياب الثقافة السياسيّة الديمقراطية للنخب الحزبية، اعتبر كلُّ حزبٍ الثورة فرصةً للوصول إلى الحكم، وليس فرصةً لبناء الديمقراطية. وقاد هذا المنطلق إلى أسوأ الاحتمالات وهي اغتنام جهاز الدولة الفرصة للانقضاض على السلطة.

## ومع ذلك،

ثمّة كلامٌ خاصّ بالحركات الإسلاميّة ما زال ضروريًا. وهذا هو موضوعنا. وأذكّر أنّ موضوعنا ليس الإسلام والديمقراطية. فهذا الأخير موضوعٌ وهميٌّ. موضوعنا هو التيارات السياسيّة الإسلاميّة والديمقراطية. وهذا موضوعٌ حقيقي يمكن معالجته بالأدوات العلميّة.

أمورٌ كثيرة يمكن أن تتغيّر عبر الزمن، وتضبطها الدساتير المكتوبة وغير المكتوبة. ولكنّ بعضها، إذا لم يأخذ من البداية منحنىً صحيحًا، فإنّ التطور ومرور الزمن قد يغيّرانه للأسوأ، لأنّ المسار كان قد انحرف عن الوجهة التي تقود إلى الهدف منذ لحظة الانطلاق. وهو يبتعد عنه كلّما تقدّم منه.

ومن ضمن هذه القضايا:

أولاً، قضية الإطار المرجعي للأمة والمواطنة؛ لا يمكن أن يتعامل حزبٌ سياسي بواقعية وبنجاح في العمل السياسي الديمقراطي، إذا لم يستوعب ويذوّت مرجعية العمل السياسي الديمقراطي أصلاً. إنّ الإطار المرجعي للعمل السياسي الديمقراطي هو الدولة الوطنية التي تشكّل أمةً غير الأمم الدينية والثقافية، وغير القومية؛ إنّها أمةُ المواطنين. وهذا لا يُنقص من شأن الدين والقومية، ولا من دورهما في تأسيس المشترك الثقافي داخل الدولة ومع محيطها.

المواطنة هنا صفةٌ عامّة تنطبق على الرجل والمرأة، وعلى المتدين وغير المتدين، وعلى المسلم وغير المسلم. قد يتعامل المسلم بصفته مسلماً مع غير المسلمين بصفتهم غير مسلمين في المجال الديني، أو ربّما في مجال الأحوال الشخصية في قضايا حساسة مثل الزواج وغيره. أمّا الحركة السياسية الديمقراطية، فلا تقسّم المواطنين بين رجالٍ ونساء، ومؤمنين وغير مؤمنين، أو مسلمين وغير مسلمين، بل هي تتعامل مع المواطنين بصفتهم هذه.

حين يتعامل مسلمٌ مع شخصٍ من غير دينه، فقد يتسامح مع عقيدته أو مع نمط حياته أو مع مذهبه، إذا كان من الدين نفسه ومن مذهبٍ مختلف. والتسامح هنا فضيلةٌ من الفضائل. أمّا الحركة السياسية الديمقراطية في إطار النظام الديمقراطي، فهي لا تتسامح مع غير المسلم بإقرارها بالمساواة له، وليس مسموحاً لها أصلاً أن تتسامح، إنّما هي مُلزّمةٌ أن تعترف بحقوقه كمواطن، وهذا ليس فضلاً منها ولا منّة، ولا معنى هنا للتسامح. وهذا أحدُ الفروق المهمة بين حركةٍ ديمقراطية وغير ديمقراطية.

وحين يتوجّه رئيسُ دولةٍ بضمير المتكلم الجمعي "نحن"، فلا يجوز أن يُفهم من كلامه "نحن المسلمون"، أو "نحن السنة" أو الشيعة، حتّى لو كان متدينًا وإسلاميًا له أيديولوجيته. وحينما يقول "نحن" بصفة رئيس دولة يجب أن يكون مفهومًا أنّه يقصد "نحن المواطنون". هذه الأمور يُفترض أن تكون من الأولويات والبداهيات. وعلى أساس الاتفاقِ عليها تجري النقاشاتُ الأخرى حول الحقوق الاجتماعية والسياسية، وحول نمط النظام الاقتصادي، وحول السياسة الخارجية، وغيرها من القضايا الكبرى التي يُفترض أنّها موضعُ خلافٍ بين الأحزاب في الديمقراطيات.

ومن ضمن هذه القضايا ثانيًا، تمييزُ الحدود بين الخاصّ والعامّ. ثمة استغرابٌ محليّ ودولي باستحواذ المجال الخاصّ المتعلّق بحياة المواطن على تفكير حركة سياسية، وعلى تفكير قواعدها

الاجتماعية. هذا العنصر على هامشيتها السياسية يصبح مركزياً ومحركاً لقطاعات واسعة من الناس إذا وضعت حركة سياسية في صلب اهتمامها عند صوغ الدساتير، وفي خطابها الحزبي، بما في ذلك في إطار تعبئة القواعد ضد الآخرين، وكأن الحركة ما زالت تعيش في مرحلة الصراع ضد الاستعمار، وما زالت ترى في أنماط الحياة كشكل من أشكال النفوذ الاستعماري. لقد استقلت الأقطار العربية سياسياً، ولم تستقل اقتصادياً، ولا من حيث إرادتها السيادية. ولكن ليس من خطرٍ محددٍ بثقافتها العربية الإسلامية، إلا من الاستبداد. وإنّ الفرض والقسر والإملاء في مجالات سلوكية متعلقة بالمجال الخاص ونمط الحياة في إطار الحياة السياسية الديمقراطية قد تقود إلى ردّة فعلٍ متطرفة ونتائج معاكسة. فليس هدف حركة سياسية ديمقراطية تربية الأبناء بدلاً من أهلهم. ولا يفترض أن تتدخل في العلاقات الأسرية، وفي مآكل الناس ومشربهم وملبسهم في مجالهم الخاص. وهو مجالٌ متوسّع باستمرار ويرتبط بالعلاقة الوثيقة بين حرية الاختيار والأخلاق والإيمان. وإذا قلنا مواطن، فقد أقررنا بوجود مجالٍ خاصٍ للفرد، مرتبط بجسده ونفسه، وبحرية خياراته الأخلاقية طالما لم تتعارض مع حرية الآخرين وحقوقهم.

وفي هذا السياق، لا بأس أن نُجري مراجعةً للثقافة والموروث الحضاري العربي الإسلامي في مسألة المواطنة والدولة والأمة، وهل كان ثمة دولة بمعنى المصطلح الذي نقصده في عصرنا في التاريخ الإسلامي الكلاسيكي؟ وما هي الدولة الحديثة؟ كلّها أمورٌ أثرت برأيي (وما زالت تؤثر) في المسلمين وغير المسلمين، وفي المتدينين وغير المتدينين. إنّ مراجعتها فرضٌ عينٍ علميٍ بحثي؛ لأنّها تؤثر في ثقافتنا السياسية عمومًا. ولكن حسم موضوع المواطنة والأمة بالمعنى أعلاه في السلوك السياسي وفي الخطاب وفي البرنامج، سواء كان هذا الخطاب موجّهًا نحو القواعد الشعبية الخاصّة بهذا التنظيم السياسي أو ذاك أو الجمهور بصورةٍ عامّة، لا ينتظر مثل هذه المراجعات. إنّها مهامٌ مباشرة وتحدياتٌ ملحة لا بدّ للقوى السياسية من حسمها قبل الانطلاق، لأنّه إذا حسمت هذه القضايا بصورةٍ خاطئة، يتخذ التطوّر مسارًا خاطئًا من أساسه. أمّا إذا حُسمت بصورةٍ صحيحة، فإنّ آفاق التطوّر تنفتح، ولا بدّ أن تصل إلى الهدف، على الرغم من العوائق والعثرات، ووعورة الطريق، وعلى الرغم من التضحيات الجسام.