تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليمي متغير

تحريـر: محمد عفان

يناير ٢٠١٩

منتدى الشرق
ALSHARQ FORUM

سلسلة كتب الشرق

سلسلة كتب الشرق

تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليمي متغير

مجموعة عمل الإسلام السياسي في منتدى الشرق

الرئيس المشارك: غالب دالاي
الرئيس المشارك والمحرر: محمد عفان

الفريق الأساسي بمجموعة العمل

أمجد أحمد جبريل
انتصار فقير
عبد الرحمن الحاج
عز الدين عبد المولى
كورتني فرير
لوتشيا أردوفيني
نبيل البكيري

يناير ٢٠١٩

منتدى الشرق
ALSHARQ FORUM

الى المرحوم جمال خاشقجي،

تقديـرا لمسـاهماته القيمـة فـي أنشـطة منتـدى الشـرق عامـةً و مجموعـة عمـل الإسـلام السياسـي بالمنتـدى علـى وجـه الخصـوص، حيـث كان السـيد خاشـقجي مشـاركاً منتظمـاً فـي فعالياتهـا وقـد أثـرت أفـكاره مناقشـاتنا.

سـوف تبقى تضحيتـه من أجـل الديمقراطيـة وحريـة التعبيـر مصـدر إلهـام لمنتـدى الشـرق.

هـذا الكتـاب هـو الإصـدار النهائـي لمجموعـة عمـل الإسـلام السياسـي التـي نظمهـا قسـم الأبحـاث فـي منتـدى الشـرق واسـتمرت مـن فبرايـر إلـى ديسـمبر ٢٠١٨ و كان يديرهـا كلٌ مـن:

غالب دالاي: رئيسٌ مشارك في مجموعة عمل الإسلام السياسي في منتدى الشرق.
محمد عفان: الرئيس المشارك والمحرِّر لمجموعة عمل الإسلام السياسي في منتدى الشرق.
وتتألف مجموعة العمل من:
أمجد أحمد جبريل: باحثٌ مستقل متخصِّص في الشؤون العربية و الإقليمية.
انتصـار فقيـر: زميـل باحـث فـي برنامـج معهـد كارنيغـي للشـرق الأوسـط، و رئيسـة هيئـة تحريـر مجلـة «صـدى» الإلكترونيـة الصـادرة عـن معهـد كارنيغـي حـول الشـرق الأوسـط.
تامر بدوي: زميل باحث في منتدى الشرق.
عبـد الرحمـن الحـاج: بروفيسـور مسـاعد فـي معهـد الدراسـات الشـرقية والإفريقيـة فـي جامعـة العلـوم الاجتماعيـة بأنقـرة.
عز الدين عبد المولى: مدير قسم الأبحاث في مركز الجزيرة للدراسات.
كورتني فرير: زميل باحث في مركز الشرق الأوسط في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.
لوتشـيا أردوفينـي: زميـل باحـث فـي برنامـج الشـرق الأوسـط وشـمال إفريقيـا التابـع للمعهـد السـويدي للشـؤون الدوليـة.
نبيل البكيري: صحفيٌ يمني وباحث وناشط سياسي.
الباحثون المساعدون: **أونير ياغيت و روان حمود و مصطفى كايماز.**

لا يتخـذ منتـدى الشـرق أي مواقـف مؤسسـية بشـأن قضايـا السياسـة العامـة. وجهـات النظـر والآراء المعبـر عنهـا فـي هـذا المنشـور تعـود إلـى المؤلـف (المؤلفيـن) ولا تعكـس بالضـرورة تلـك الخاصـة بالمنتـدى.
حقوق الطبع والنشر © ٢٠١٩ بواسطة منتدى الشرق
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
ترجمة: آية كايد، زيد القديمات، نوح إبراهيم، يوسف الجمل.
التصميم: جواد أبازيد
طبع في تركيا
صورة الغلاف ـ وكالة أناضول
لا يجـوز نسـخ هـذا المنشـور كليًـا أو جزئيًـا بـأي شـكل مـن الأشـكال دون إذن مسـبق مـن منتـدى الشـرق. إذا تـم اسـتخدام أي مقتطـف مـن المنشـور، يجـب أن ينسـب إلـى المؤلـف (المؤلفيـن) ومنتـدى الشـرق.
العنوان: ينيبوسنا ميركيز. ٢٩ شارع ايكيم.
اسطنبول فيزيون بارك، اسطنبول، تركيا.
الهاتف: 902126031815+
فاكس: 902126031665+
البريد الإلكتروني info@sharqforum.org

المحتوى:

المقدمة ٣

محمد عفان

الفصل الأول: ١٥

ما وراء الأيديولوجيا: تحول الإسلام السياسي في تونس بعد الربيع العربي

عز الدين عبد المولى

الفصل الثاني: ٣٧

حركات الإسلام السياسي في مصر ما بعد عام: ٢٠١١ فاعلون قدماء، ديناميكيات جديدة

لوتشيا أردوفيني

الفصل الثالث: ٦١

المشاركة السياسية، والشعب، والقصر : إسلاميّو المغرب في البحث عن استراتيجيات جديدة

انتصار فقير

الفصل الرابع: ٨٧

الثورات العربية وتحولات الإسلاميين في الأردن (٢٠١٨-٢٠١١)

أمجد أحمد جبريل

الفصل الخامس: ١٠٩

الإسلام السياسي في كويت ما بعد الربيع العربي : صعود التحالفات السياسية في عصر البراغماتية - كورتني فرير

الفصل السادس: ١٣١

فوائد سياسية للأيديولوجيا الملتبسة : حركة نور الدين الزنكي الإسلامية في سوريا

عبد الرحمن الحاج

الفصل السابع: ١٥٩

الإسلام السياسي ما بعد الربيع العربي :قراءة في الحالة اليمنية

نبيل البكيري

ملاحظات ختامية: ١٧٣

تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليميٍّ متغير: ديناميكيات جديدة، سياسات جديدة؟

غالب دالاي ومحمد عفان

المساهمون ١٧٩

عن الشرق ١٨٢

المقدمة

محمد عفان

رئيس مشارك ومحرّر لمجموعة عمل الإسلام السياسي في منتدى الشرق

لقد شهد الإسلام السياسي ـ كأيديولوجيا وكحركة اجتماعية ـ تغيرات هائلة منذ بداية الانتفاضات العربية في أواخر العام ٢٠١٠. وعلى الرغم من جميع أوجه القصور فيها، فقد غيَّرت الانتفاضات العربية بشكل دائمٍ الديناميكيات السياسية لمنطقة الشرق، وتركت أثرًا دائمًا في هياكله الاجتماعية والسياسية، بما في ذلك حركات الإسلام السياسي.

فبعد عقودٍ من المشاركة السياسية المحدودة، أو الإقصاء والتهميش، أو الاحتواء، وجدت حركات الإسلام السياسي نفسَها في واقعٍ جديدٍ تمامًا. ففي بعض الحالات، كان بمقدور حركات الإسلام السياسي أن تصعد إلى سدَّة السلطة بعد أن تحصَّلت على القبول الدولي لأول مرة في تاريخها. بينما في حالاتٍ أخرى، أصبحت حركات الإسلام السياسي طرفًا في حروبٍ أهلية طويلة الأمد، تغذِّيها تحالفاتٌ وخصوماتٌ إقليمية معقَّدة، أو وقعت ضحيةً لعمليات قمعٍ دموية صاحبتها حملاتٌ عدوانية ضد الإسلام السياسي. أي بشكل عام، غيَّرت الانتفاضات العربية ديناميكيات الاحتواء/الإقصاء بشأن حركات الإسلام السياسي في منطقة الشرق بعددٍ من الطرق المهمَّة.

قامت مجموعة عمل الإسلام السياسي بمنتدى الشرق ببحث التحولات الجارية في حركات الإسلام السياسي وتحليلها في أعقاب الانتفاضات العربية. فضمن فريقٍ مكوَّنٍ من ثلاثة عشر زميلاً باحثاً ومساعد باحث، عمل الفريق منذ فبراير/شباط إلى ديسمبر/كانون الأول من العام ٢٠١٨ في سبعة بلدان من اللاتي شهدن ظاهرة الانتفاضات العربية بأشكالٍ مختلفة: كالتعبئة الجماهيرية الضخمة التي أدَّت إلى تغيير القيادة (تونس ومصر)، أو مظاهرات محدودة بأجندات إصلاحية (المغرب والأردن والكويت)، أو حرب أهلية دموية (سوريا واليمن). وكانت الفكرة وراء تصميم هذا البحث هي فهم كيفية تصرفات حركات الإسلام السياسي وردود أفعالها استجابةً للتحديات والفرص المختلفة التي خلقتها الانتفاضات العربية في سياقاتٍ مختلفة.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، حدَّدت الوثيقة المفاهيمية لمجموعة العمل أربعة مواضيع رئيسة تجب دراستها:

الموضوع الأول: إعادة البناء الهيكلي

في هذا الموضوع، تم بحث التحولات الهيكلية والتنظيمية المختلفة في حركات الإسلام السياسي. وشملت هذه التحولات التكيفَ الهيكلي، مثل إعادة تعريف العلاقة بين الحركة الدينية والحزب التابع لها، أو إنشاء جناح مسلَّح أو ميليشيا، أو إعادة النظر في علاقتها الهيكلية مع تنظيم جماعة الإخوان المسلمين الدولي. بالإضافة إلى ذلك، تم النظر أيضًا في التغييرات الهيكلية غير المقصودة التي حدثت نتيجةً للنزاعات الداخلية أو القمع، بما في ذلك الانشقاقات والتشظي.

الموضوع الثاني: التحول الاستراتيجي والأيديولوجي

يهدف هذا الموضوع إلى دراسة التغيرات في استراتيجية و/أو أيديولوجية حركات الإسلام السياسي منذ بدء الانتفاضات العربية. بمعنى آخر، كيف أثرت الظروف المختلفة التي واجهتها حركات الإسلام السياسي في استراتيجياتها ووجهاتها الفكرية فيما يتعلَّق بالمواضيع المهمَّة مثل المشاركة في العملية السياسية الرسمية أو الالتزام بمنهجية التغيير السلمي.

الموضوع الثالث: تقييم حركات الإسلام السياسي في الحكم

في ثلاث حالاتٍ (وهي: مصر وتونس والمغرب)، اعتلت حركات الإسلام السياسي السلطة، أو على الأقل أصبحت جزءًا من الحكومة، في أعقاب الانتفاضات العربية. وبالتالي، كان هذا المحور يهتمُّ بدراسة السياسات التي تبنتها حركات الإسلام السياسي في السلطة. وشمل ذلك سياساتها الاقتصادية، ومشروعاتها المعنيَّة بإصلاح المؤسسات الأمنية، وإدارتها للشؤون الدينية، ونهجها تجاه حقوق الإنسان والأقليات، والسمات الرئيسة لسياساتها الخارجية.

الموضوع الرابع: التقييم الذاتي والمراجعة الأيديولوجية

كان الهدف من هذا الموضوع هو دراسة التقييم الذاتي وأنشطة المراجعة الأيديولوجية التي حدثت داخل حركات الإسلام السياسي منذ الانتفاضات العربية. فقد تم رصد حدوث هذه الأنشطة في حالات مصر وتونس والأردن ضمن حالاتٍ أخرى. وقد اهتمَّ هذا المحور بتحليل عدَّة أوجه مثل: دوافع عملية المراجعة والتقييم الذاتي، وكيف تم تنظيمها، ومن هي الأطراف التي شاركت فيها، وما هي مخرجات هذه العملية وتوصياتها.

إلى جوار قيامها بإجراء العديد من جولات البحث الميداني والمقابلات الشخصية مع قيادات الحركات الإسلاموية والخبراء المعنيين بدراستها في كلٍّ من المغرب وتونس وسوريا وتركيا ولندن، فقد قامت مجموعة العمل بتنظيم حلقتين نقاشيتين موسعتين في فبراير وسبتمبر ٢٠١٨، بالإضافة إلى ورشة عمل لمتابعة المشروع البحثي للمجموعة في مايو من العام نفسه. وقد شارك في هذه الفعاليات العشراتُ من القيادات البارزة لحركات الإسلام السياسي بالمنطقة، ومن الخبراء والأكاديميين المرموقين المختصين بمجال دراسة الحركات الإسلاموية.

تعريف حركات الإسلام السياسي

أحد الموضوعات التي دار حولها حوارٌ موسَّع ونقاشٌ مستفيض في المراحل الأولى لهذا المشروع كان كيفية تعريف حركات الإسلام السياسي، فلا يمكن أن توضع كل الحركات الإسلاموية تحت هذا التنصيف تلقائيًا؛ ولذلك كان من المهمِّ الوصول إلى فهمٍ مشترك إزاء هذه الظاهرة، ومن ثمَّ وضع تعريفٍ ما يكون محلَّ اتفاق، يمكن على أساسه تحديد التنظيمات التي سيشملها المشروع بالبحث في كل دراسة حالة.

وفي هذا الصدد، فغنيٌّ عن الذكر أن حركات الإسلام السياسي تُعرَّف عادةً بأنها الحركات التي تسعى إلى تشكيل حكومات إسلامية (أو التأسيس لدولة إسلامية)، و«أسلمة» المجتمع. بعبارة أخرى، هي التي تؤمن بمفهوم شمولية الإسلام، الذي يجب أن يكون حاكمًا على النطاقات الاجتماعية كافة، وهو الهدف الذي لا يمكن تحقيقه إلا من خلال سلطة دولة.

لكن الذي يجعل من تعريف حركات الإسلام السياسي محلَّ تنازع، هو التنوع الكبير في الأيديولوجيات وفي أشكال الأبنية الاجتماعية التي يمكن أن تنضوي تحت هذا المسمى. فأيديولوجيًا، على سبيل المثال، فإن بعض الحركات التي تُصنَّف بأنها معتدلةٌ تؤمن بالتغيير المتدرِّج وغير العنيف، وتعترف بشرعية النُّظم السياسية القائمة؛ وفي المقابل، فإن الحركات الأخرى المعروفة باسم الراديكالية، تسعى للإطاحة بالنظم القائمة باستخدام العنف، وتتبنَّى استراتيجية «أسلمة» قسرية. وعلاوة على ذلك، فإنه من الشائع لأيِّ حركةٍ من حركات الإسلام السياسي أن تغيّر موضعها على طول تدرج «الاعتدال ـ الراديكالية» وهذا وفقًا لتغيُّر السياقات. أما هيكليًا، فحركات الإسلام السياسي قد يكون لها أشكال متعدِّدة: أحزاب سياسية، هيئات دينية، مؤسسات خيرية، جماعات ضغط، مجموعات مسلَّحة، أو أشكال أخرى هجينة.

وما كان يعنينا في أثناء المناقشات في هذا الصدد، هو كيف يمكن التمييز بين حركات الإسلام السياسي وحركات السلفية الجهادية، وقد طُرح - على سبيل المثال - أن الأولى تقبل بالعمل من خلال إطار الدولة الحديثة، وتسعى فقط إلى إصلاح/أسلمة النظام السياسي؛ بينما تهدف حركات السلفية الجهادية إلى تحول نظام الدولة ذاته، بل والنظام الدولي - إن أمكن ذلك. كما طُرح أن حركات السلفية الجهادية تتبنَّى العنف لإحداث التغيير السياسي، بينما تُعَدُّ حركات الإسلام السياسي - بشكل عام - غير عنيفةٍ ومتدرِّجة. وعلاوة على ذلك، فإن حركات الإسلام السياسي تتأسس كحركات اجتماعية، أما حركات السلفية الجهادية فتتأسس كميليشيا أو تنظيم مسلَّح بالأساس، وتكون عضويتها مغلقةً وانتقائية، وليست عامةً.

وقد انتُقد هذا الطرح جزئيًا، انطلاقًا من حقيقة أن حركة الإخوان المسلمين - النموذج الكلاسيكي لحركات الإسلام السياسي - تأسست ابتداءً لاستعادة الخلافة الإسلامية كتحدٍّ لنظام الدولة القومية/القطرية وفي محاولةٍ لتغيير نمط الدولة بالإقليم، لكن اتفقت مجموعة العمل لاحقًا على أن البحث بالأساس معنيٌّ بالأيديولوجيا الراهنة والأجندة الحالية للحركة، والتي تعكس اعترافًا بنظام الدولة الحديثة. أما بشأن ممارسة العنف، فعلى الرغم من أن حركة الإخوان المسلمين قد تورطت في ممارسة العنف مراتٍ عدَّة، سواء ضد الحكَّام المحليين أو قوى الاحتلال الأجنبية لتحقيق أهدافها السياسية، فإن ثمة توافقًا بين المجموعة قد انعقد على أن ممارسة حركات الإسلام السياسي للعنف في نضالها السياسي ليست ممارسةً روتينية، بل تتم من آنٍ لآخر بشكل محدود.

ودار نقاشٌ آخر حول إذا ما كانت الحركات السلفية يمكن أن تُصنَّف ضمن حركات الإسلام السياسي أم لا، فبعض الأحزاب السلفية - مثل حزب النور في مصر - يمكن بشكل واضحٍ أن تُعَدَّ ضمن ظاهرة الإسلام السياسي، لكن الحركات السلفية ككلٍّ لا تنشئ أحزابًا أو أجنحةً سياسية لها، والعديد منها يظل حصريًا تنظيمات دينية. ولهذا، بعد التداول بشأن هذا الموضوع، خلصت المجموعة إلى أن المجموعات السلفية التي تنشئ حزبًا سياسيًا أو تنخرط في العمل السياسي الحزبي بشكل ممنهجٍ (أي تدفع بمرشحيها في الانتخابات، وتتبنَّى برامجَ سياسية واضحة، إلخ) يمكن أن تدخل في تصنيف حركات الإسلام السياسي.

المقاربات الأكاديمية لدراسة حركات الإسلام السياسي

كانت المقاربات الأكاديمية لدراسة حركات الإسلام السياسي نقطةً محورية أخرى في نقاشات مجموعة العمل، فالعديد من المقاربات والأُطر النظرية تُستخدم كمحاولة للإحاطة بمختلف أوجه هذه الظاهرة المركبة دائمة التطور، لكن من المهمّ هنا أن ندرك أن عملية انتقاء المقاربات والأُطر قد تكون منحازةً أيديولوجيًا. فعلى سبيل المثال، إن المقاربة الأمنية لظاهرة الإسلام السياسي، التي تركِّز على جوانب مثل الراديكالية والتطرف والإرهاب، تستبطن بشكل غير مباشر الاعتقادَ بأن هذه الظاهرة تمثِّل تهديدًا أمنيًا محتملًا - أو ربما مؤكدًا. وبناءً على ذلك، يكون الهدف من العمل البحثي هو كيف يمكن مكافحة هذه الظاهرة وتحييد مخاطرها، إن لم يكن في الاستطاعة التخلُّص منها بشكل جذريٍّ.

كما ذكرنا سابقًا، فإن ظاهرة الإسلام السياسي تشتمل على مدًى واسعٍ من الأيديولوجيات، وبعض المجموعات الراديكالية أو المسلَّحة قد تُصنَّف بكونها «إسلاموية»، لكن تجاهل هذه التعدُّدية داخل حركات الإسلام السياسي، أو إبراز المجموعات المتطرفة حصرًا، وتصويرها على أنها جوهرُ هذه الظاهرة - هو مضلِّل بشكل أو بآخر.

إحدى المقاربات التقليدية لدراسة حركات الإسلام السياسي هي التركيز على الجانب الأيديولوجي ببحث الوثائق التأسيسية لها والمبادئ الأساسية للمنظّرين المؤسسين، وهذا يقتضي عادةً اتباع مقاربة تحليل الخطاب لفهم كيف تتناول هذه الحركات بعضَ القضايا الأساسية مثل الدولة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات، أو المقاربة المقارنة، التي تحاول أن تبحث أوجه التشابه والتباين بين مختلف التيارات داخل هذه الحركات. ومن المؤكَّد أن هذه المقاربات قد تكون ذات فائدةٍ أكاديمية، لكنها لا تمكِّن الباحثين من الوصول لما هو أبعد من المواقف النظرية الأولية؛ إذ إن السلوك السياسي لهذه الجماعات لا يمكن إرجاعه أو تفسيره فقط اعتمادًا على القناعات الأيديولوجية.

ومن المقاربات الأخرى واسعة الانتشار في الدراسات الأكاديمية المتعلِّقة بحركات الإسلام السياسي هي مقاربة الحركات الاجتماعية ومقاربة السياسة الحزبية، الأولى تُعنى بدراسة كيف تصوغ حركات الإسلام السياسي أجندتَها، وآلياتها في حشد الموارد للترويج لها، وكيف تعمل على تجنيد أعضائها وإنتاجهم، وكيف تسعى

للتواصل والتأثير في الجمهور؛ أما الأخرى - أي مقاربة السياسة الحزبية - فتُعنى أكثر بالسياسة المؤسسية: الانتخابات ونتائجها، والتحالفات السياسية، والبرامج السياسية، والأجندة البرلمانية، ونحو ذلك. وكلتا المقاربتين تركزان على حركات الإسلام السياسي من حيث آلية التنظيم وآلية النشاط، وتتعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي بشكلٍ اعتيادي، دون أن ترى أن سمة "الإسلامية" في هذه الحركات تستوجب معاملةً خاصة.

إضافة إلى ذلك، ففي أعقاب الانتفاضات العربية، أصبح من الشائع دراسة ظاهرة الإسلام السياسي من خلال مقاربة التحول الديمقراطي. وتركِّز هذه المقاربة - بشكل أساسيٍّ - على عامل الفاعل السياسي، وتفترض أن مآل عملية التحول الديمقراطي تعتمد بالأساس على الخيارات التي يقوم بها الفواعل السياسية. وبما أن حركات الإسلام السياسي كانت فاعلًا اجتماعيًا وسياسيًا أساسيًا في دول الانتفاضات العربية كافة تقريبًا، فإن قدرًا كبيرًا من الأبحاث والتحليلات في الآونة الأخيرة انصبَّ على دراسة الاستراتيجيات التي اتبعتها هذه الحركات والقرارات التي اتخذتها، وما إذا كان سلوكها السياسي قد سهَّل أو أعاق عملية الانتقال الديمقراطي. إن القول بأن حركات الإسلام السياسي قد تلعب دورًا إيجابيًا في عملية التحول الديمقراطي يعكس بجلاءٍ موقفًا إيجابيًا من وجهة النظر الليبرالية، وهو الموقف الذي يتناقض مع من يتعاطون مع هذه الظاهرة باعتبارها تهديدًا أمنيًا.

وإحدى سمات هذا الواقع الجديد الذي خلَّفته الانتفاضات العربية هو هذا الاصطفاف الإقليمي ما بين القوى الداعمة للثورات العربية ومعسكر الثورة المضادة، مع ما تبع ذلك من استدعاء القوى الدولية للتدخل. كل هذا جعل البعض يقارب ظاهرة الإسلام السياسي كفواعل من غير الدول من منظور جيوسياسيٍّ ومنظور العلاقات الدولية، ليدرس كيف أدارت حركات الإسلام السياسي علاقاتها بالقوى الإقليمية والدولية، وكيف أثرت في تشكيل أجندة هذه القوى وسياساتها تجاه الإقليم على الجانب الآخر.

من خلال هذه الأطر، فإن النظريات التي تُستخدم عادةً لتفسير سلوك الفواعل السياسية (مثل نظرية الفرصة السياسية، ونظرية الخيار العقلاني) تلائم بشكل جيد دراسة حركات الإسلام السياسي، إلا أن نظرية الاحتواء-الاعتدال اكتسبت أهميةً كبيرة في هذا المجال، والفرضية الأساسية في هذه النظرية أن المجموعات السياسية

يُتوقَّع أن تصبح أكثر اعتدالًا في أيديولوجيتها وفي سلوكها إذا تم احتواؤها في المجال السياسي الرسمي، وأُتيح لها أن تعمل بشكل قانونيٍّ داخل نظام سياسيٍّ تعدُّدي. وقد قُدِّمت العديد من التفسيرات لهذا التوجه، لكن التفسير الأساسي هو أن هذه المجموعات ـ عند احتوائها ـ تسعى إلى أن تكون أكثر جاذبيةً لأكبر شريحةٍ من المصوِّتين. وعلى الرغم من أن لها قبولًا واسعًا، فإن هذه النظرية قد ضيَّقت مجالها ليقتصر على التفاعل الثنائي بين النظام السياسي وحركات الإسلام السياسي وَفْقَ صيغ الاحتواء/الإقصاء، مع إهمال باقي العوامل الأخرى.

وفي أثناء النقاش حول هذه النظرية في مجموعة العمل، طُرح سؤالٌ مهم: ما هو المقصود بالاعتدال تحديدًا؟ هل يعني ببساطة أن يكون أكثر توافقًا مع الأيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية؟ وكيف يمكن الوصول إلى تعريفٍ للاعتدال يكون أكثر ملاءمةً ويتلافى هذا الاختزال؟

مع بحث مختلف أنماط التحول لحركات الإسلام السياسي بالمنطقة، تم وضع ثلاثة محددات أساسية: ما إذا تورطت الحركة بممارسة العنف أم لا، وما إذا قامت بالتعاون مع القوى السياسية ذات الأيديولوجيات الأخرى أم لا، وما إذا كانت الحركة تتبنَّى مطالبَ تتضمَّن تغييرًا جذريًّا أم مطالب إصلاحية. بعبارة أخرى، إذا امتنعت إحدى حركات الإسلام السياسي عن ممارسة العنف في نضالها السياسي، وقبلت جديًّا بالعمل المشترك مع القوى السياسية ذات الأيديولوجيات الأخرى، وتخلَّت عن مطالبها بالتغيير الجذري وقبلت بالإصلاح السياسي ـ فهذه تُعتبر مؤشرات على الاعتدال، والعكس بالعكس.

مخطَّط الكتاب

في الفصول التالية، سوف يتم بحث سبع دراسات حالة تعكس سياقات مختلفة، بدءًا من حالتي تونس ومصر حيث اتخذت الانتفاضات العربية مظهر الحراك الشعبي الواسع الذي نجح في الإطاحة بقياداتٍ ديكتاتورية مسنَّة، وحملت الإسلامويين إلى السلطة لفترة قصيرة من الزمن.

في الفصل الأول، ركَّز عز الدين عبد المولى على التحولات التي حدثت في حركة النهضة التونسية، ويطرح أن حركة النهضة قد شهدت تغيرات أيديولوجية ومؤسساتية منذ بداية الانتفاضات العربية لا تُخطأ. فعلى المستوى الأيديولوجي، وعلى الرغم

مـن أن الحركـة بطريقـة أو بأخـرى حافظـت علـى سـمة الإسـلاموية، فـإن المحتـوى الفكـري داخـل هـذا الإطـار قـد تغيـر كثيـرًا. أمـا هيكليًـا، فقـد أحدثـت الحركـة تغييـرًا مؤسسـيًا بفصل الأنشـطة السياسـية عـن الدعويـة، وتحولهـا إلـى حـزب وطنـي ديمقراطـي نمطـي بدعـوى الحاجـة إلـى «التخصـص». واللافـت للانتبـاه، أن عـز الديـن، عـن طريـق تلمُّـس جـذور هـذه التغيـرات فـي الحركـة خلـص، إلـى أنهـا تحـدث بشـكل متـدرِّج داخـل الحركـة ربمـا منـذ نشـأتها، ولكـن وتيرتهـا قـد تسـارعت فقـط بعـد حـدوث الانتفاضـات العربيـة.

أمـا فـي حالـة مصـر، فقـد قامـت لوتشـيا أردوفينـي ببحـث تحـولات حـركات الإسـلام السياسـي مـن خـلال منظـور «المنافسـة علـى السـلطة داخـل المجـال الإسـلامي» كمـا أسـمتها. وطبقًـا لذلـك، فقـد درسـت المسـارات المختلفـة التـي انتهجهـا كلٌّ مـن: الإخـوان المسـلمون، والتيـار السـلفي، ومؤسسـة الأزهـر (علـى الرغـم مـن كونهـا لا تدخـل ضمـن تصنيـف حـركات الإسـلام السياسـي) منـذ ثـورة يناير، مـع التركيـز علـى تطـور العلاقـة بيـن هـذه الفواعـل الثلاثـة مـا بعـد انقـلاب ٢٠١٣. وتوجـز لوتشـيا ـ بشـكل عـام ـ التحـولات الحادثـة للإسـلام السياسـي فـي مصـر فـي: الانتقـال السـريع للإخـوان المسـلمين مـن أطراف مجـال السـلطة السياسـية إلـى قلبـه، قبـل أن يتـمَّ دفعهـا بعنـفٍ إلـى أطرافـه مـرةً أخـرى لتدخـل حالـةً مـن الركـود و «البحـث عـن الـذات»؛ ومغامـرة التيـار السـلفي السياسـية، التـي أظهـرت فاعليـة وبرجماتيـة غيـر متوقعتيـن؛ والاسـتقلالية المتنامية للأزهـر عـن مؤسسـات النظـام السياسـي. وفـي المحصلـة، أوضحـت لوتشـيا أنـه سـيكون مـن السـذاجة الزعـم بـأن الإسـلاموية فـي مصـر حكـرٌ علـى الإخـوان المسـلمين، وأن الفواعـل والسـرديات الإسـلاموية فـي مصـر مـا زالـت نشـطةً وإن بـدت مختلفـة جـدًا فـي هـذه الآونـة.

وفـي سـياق مختلـف، لـم تتصـرف حـركات الإسـلام السياسـي كإحـدى قـوى التغيير السـاعية لإسـقاط النظـام، ولكنهـا تمسَّـكت بنزعتهـا المحافظـة وتبنَّـت أجنـدة مطالـب إصلاحيـة ذات سـقفٍ منخفـض نسـبيًا، ففـي حالـة المغـرب والأردن والكويـت، لـم يصـل الحـراك الجماهيـري الحـدَّ الـذي يُعَـدُّ تهديـدًا لاسـتمرار النظـام السياسـي نتيجـة اسـتراتيجيات الاحتـواء الفعَّالـة التـي اتبعهـا النظـام، أو نتيجـة المعارضـة غيـر الحاسـمة ومحـدودة القـدرات، أو السـياق المحلـي والإقليمـي غيـر المواتـي، أو مزيـج مـن هـذه العوامـل معًـا. وعلـى الرغـم مـن ذلـك، فمـن الجديـر بالذكـر أن هـذه الاسـتراتيجية المحافظـة الإصلاحيـة أثبتـت نجاعتهـا فـي بعـض السـياقات، حيـث مكَّنـت حـزب العدالـة والتنميـة المغربـي مـن الفـوز بالانتخابـات البرلمانيـة فـي عـام ٢٠١١ (ومـرةً أخـرى فـي عـام ٢٠١٦)، ومـن ثـمَّ تشـكيل أول مجلـس وزراء لحـزب إسـلاموي فـي تاريـخ المغـرب.

وقد تناولت انتصار فقير في الفصل المخصَّص للحالة المغربية المعضلةَ التي تواجه إسلامويي المغرب في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية. فكما أوضحت انتصار، فقد اعتادت حركات الإسلام السياسي المغربية (الممثلة في: حزب العدالة والتنمية، وجناحه الدعوي حركة التوحيد والإصلاح، بالإضافة إلى حركة العدل والإحسان) أن تنشط داخل مساحة سياسية محدَّدة، وفي إطار الخطوط الحمراء التي فرضتها المؤسسة الملكيَّة. لكن التغير الأساسي الذي حدث ما بعد ٢٠١١ أن الرأي العام أصبح عاملًا مؤثرًا في المجال السياسي، مما جعل مهمة الإسلامويين في موازنة علاقتهم مع الملكية من جهة، ومع أنصارهم من جهةٍ أخرى - مهمةً عسيرة.

وعلى الرغم من أن كلًّا من حزب العدالة والتنمية وحركة العدل والإحسان قد اتبعا استراتيجيتين مختلفتين، فالأول رفض الانضمام إلى الحراك الجماهيري بالمغرب وتبنَّى استراتيجية «الإصلاح مع الحفاظ على الاستقرار»، بينما حشدت الثانية قواها مع حركة ٢٠ فبراير في محاولة لإحداث تغيير جذريٍّ في الواقع السياسي، إلا أن الاثنين بالمحصلة صارا يواجهان التحديات نفسها، سواء المتعلِّقة بمواجهة الضغوطات المتزايدة من المؤسسة الملكيَّة، أو الحفاظ على تماسكهما الداخلي، أو الاحتفاظ بدعم أنصارهما.

وفيما يبدو، يواجه الإسلامويون الأردنيون التحديات نفسها لكن بتداعيات أكثر فداحة، وقد تناول أمجد أحمد جبريل في الفصل الذي أعدَّه محاولةَ الإسلامويين بالأردن اغتنام فرصة الانتفاضات العربية لإعادة تشكيل علاقتهم مع المؤسسة الملكيَّة "من المشاركة إلى الشراكة"، وما عانوه بعد انكسار موجة الانتفاضات هذه. وطبقًا لما ذكره أمجد، فإنه على الرغم من تمسُّك الإخوان المسلمين في الأردن بالأجندة الإصلاحية عوضًا عن الثورية، فإن الضغوط التي مارسوها على النظام من أجل الإصلاح استقبلها الأخير كمحاولة لإحداث «انقلاب ناعم» ضد الملك. ولذلك، منذ حدوث الانقلاب العسكري ضد الإخوان المسلمين في مصر، أصبحت الحركة في الأردن تعاني بشدَّة من تدهور علاقتها مع المؤسسة الملكيَّة، مع عدم قدرتها على الحفاظ على وحدتها الداخلية أو دعم أنصارها.

بالمثل، نجد أن الإسلامويين الكويتيين يعانون أيضًا من صعوبة بالغة في إدارة علاقتهم مع أمير البلاد منذ اندلاع الانتفاضات العربية. وقد قامت كورتني فرير في الفصل الذي أعدَّته برسمِ خريطةٍ للمجموعات التي تشكِّل حركات الإسلام السياسي بالكويت،

مستعرضةً جذور كلٍّ مجموعة، ومسار تطورها، وصولًا إلى الحوادث السياسية الأخيرة وكيف أثرت في هيكليتها وأيديولوجيتها. وعلى الرغم من وجود عدَّة أُسس لتصنيف حركات الإسلام السياسي: المجموعات السلفية في مقابل الإخوانية، أو السُّنية في مقابل الشيعية؛ فقد أكَّدت كورتني على أن الاصطفاف داخل الطيف الإسلاموي في كويت ما بعد الانتفاضات العربية قد تمحور حول العلاقة بالنظام ما بين الموالين والمعارضين. وطبقًا لذلك، فقد عمل الإخوان المسلمون مع التيار الحركي للجماعة السلفية على زيادة تعاونهم مع الكتل غير الإسلاموية الأخرى للسعي من أجل إحداث إصلاحٍ سياسي، بينما ـ على الجانب الآخر ـ سعت كلٌّ من المجموعات الإسلاموية الشيعية وتيار السلفية التقليدية بشكل مستقل لزيادة تحالفهما مع النظام بدوافع مصلحية برجماتية.

تمثِّل الحروب الأهلية سياقًا مختلفًا جدًّا، له ديناميكياته الخاصة. ففي مثل هذه الحالات، فإن الحدَّ الفاصل بين حركات الإسلام السياسي وحركات السلفية الجهادية يصبح أكثر ضبابيةً بشكل متزايد. وعلاوة على ذلك، فإن الصراعات الأهلية تستحثُّ تحولات كبيرة في المشهد السياسي، بتنحية المعتدلين لصالح الراديكاليين، والسياسيين لصالح العسكريين أو «أمراء الحروب»، مع هيمنة متطلبات العمليات العسكرية على الأجندات السياسية المعتادة. وفوق ذلك، فإنه مع تزايد حدَّة هذه الصراعات، تجد القوى الإقليمية والدولية نفسَها متورطةً في هذه النزاعات ـ عادةً عن طريق «وكلاء» محليين.

يتناول الفصلان الأخيران كلًّا من سوريا واليمن كدراستي حالة لتحولات حركات الإسلام السياسي في سياق الحرب الأهلية. فعبد الرحمن الحاج، في الفصل الخاص بحالة سوريا، بدأ بتناول نشأة حركات الإسلام السياسي وتطورها منذ بداية الجمهورية السورية بشكل موجز، إلا أنه لكي يتلافى التعقيد والسيولة اللذين تتسم بهما الحالة الراهنة لحركات الإسلام السياسي/السلفية الجهادية، فإنه قام بالتركيز على ظاهرة حركات الإسلاموية السياسية/العسكرية التي برزت مؤخرًا من رحم الحرب، وهي الحركات التي يصعب تصنيفها نتيجة كونها خليطًا من: مجموعة عسكرية، وتنظيم سياسي، ولجنة دعوية، ووحدات حكم محلي معًا.

واختار عبد الرحمن حركة نور الدين زنكي مثالًا دالًّا على هذا النمط الجديد من حركات الإسلامية السياسية، نتيجة كونها واحدةً من المجموعات العسكرية التي

نشأت مع بداية الانتفاضات، واستطاعت لمدة سبع سنواتٍ أن تحافظ على قدر مقبول من الاستمرارية والاستقرار. نتيجة لذلك، فقد قام الباحث بدراسة تفصيلية لتأسيسها وأيديولوجيتها وبنائها الداخلي وسلوكها السياسي، علاوة على خبرتها في الحكم المحلي. وفي الخلاصة، أوضح الباحث كيف أن الأيديولوجيا الملتبسة للحركة، وخطابها الفضفاض، والتبدل المستمر في تحالفاتها، والتناقضات في سلوكها السياسي ـ هو ما مكَّنها من الاستمرارية في ظلِّ عدم اليقين وعدم الاستقرار اللذين تتسم بهما بيئات الحرب الأهلية، وإبقاء سيطرتها على رقعتها الجغرافية لفترة طويلة نسبيًّا.

أما في حالة اليمن، فقد قام نبيل البكيري بدراسة تحولات الإسلام السياسي في ثلاث حركات أساسية: التجمع اليمني للإصلاح (حزب الإصلاح كما يُعرف اختصارًا)، وهي الحركة القريبة فكريًّا وأيديولوجيًّا من حركة الإخوان المسلمين؛ والمجموعات السلفية، التي أسست عددًا من الأحزاب السياسية في أعقاب الانتفاضات العربية مثل: حركة النهضة، وحزب الرشاد اليمني، وحزب السلام والتنمية؛ وجماعة أنصار الله (جماعة الحوثي)، التي تنتمي إلى الإسلام السياسي الشيعي. وقد تتبَّع نبيل جذور هذه الحركات وتطورها، ومن ثمَّ قام بالتركيز على التغيرات الأيديولوجية التي طرأت على هذه الحركات: كيف برزت أفكار جديدة متعلِّقة بطبيعة الدولة، والعلاقة بين الإسلام والسياسة داخل «نخبة شبابية» بحزب الإصلاح، وكيف انخرطت الحركات السلفية في الممارسة السياسية الحزبية بعد امتناعها لفترة طويلة عن قبول هذا السلوك، وكيف شكَّلت الأجندة الطائفية محددات السلوك السياسي لجماعة الحوثي.

وفي الختام، سوف تُطرح بعض الخلاصات والتوصيات بناءً على الجهد البحثي الذي قامت به مجموعة العمل. قد يزعم البعض ـ محقًّا ـ أن تحولات حركات الإسلام السياسي ما زالت في طور التشكُّل، وأنه من المبكِّر الخروج بخلاصاتٍ نهائية حول الموضوع. لكن على الجانب الآخر، بعد مرور ثمانية أعوام، أرى أنه من المقبول أن نخرج ببعض الخلاصات والاستنتاجات من الملاحظات التي رصدتها مجموعة العمل. وعلى كلِّ حال، فمن غير المتوقَّع في المستقبل المنظور أن تتوقَّف عملية تحول حركات الإسلام السياسي أو تتوقَّف هي عن الوجود. لكن وجودها قد يتخذ أشكالًا غير تقليدية، وقد تنتج عن عملية تحولها مخرجاتٌ هجينة غير متوقَّعة. وهذا تحديدًا ما يجعل من دراسة حركات الإسلام السياسي مهمةً ضرورية، وعسيرةً في الوقت ذاته.

الفصل الأول
ما وراء الأيديولوجيا: تحول الإسلام السياسي في تونس بعد الربيع العربي*

عز الدين عبد المولى
مدير قسم الأبحاث في مركز الجزيرة للدراسات

بعد حوالي ستة عقود من الحكم الاستبدادي، شهدت تونس موجاتٍ من عمليات تحولٍ متعدِّدة وسريعة منذ عام ٢٠١١. فقد أضحت الاحتجاجات التي بدأت بشكل منفصل في المدن والقرى النائية، في غضون أربعة أسابيع، حركة تغيير هائل نتج عنها سقوط نظام بن علي. وتسبَّب هذا التغيير في خلق ديناميكياتٍ جديدة في الدولة وغيرها من الدول، وأطلق العنانَ لسلسلةٍ من التغيرات لا يزال معظمها ماثلًا للعيان.

ساهمت عدَّة عوامل في نجاح هذه الحركة الاجتماعية السياسية في إسقاط أحد أكثر الأنظمة ديمومةً وشراسةً في المنطقة العربية. ومن بين تلك العوامل، كان الطابع الجمعي للانتفاضات التي ضمت مكوناتٍ سياسية واجتماعية مختلفة، بما في ذلك الإسلاميون الذين حُرموا من حقِّ التنظيم والعمل بحريّة في المجتمع بشكل قانوني منذ تأسيس حركة النهضة الإسلامية عام ١٩٨١. وقد مهَّدت هذه الجماعية والشمولية وروح العمل الجماعي الطريقَ للمرحلة اللاحقة، وكانت حاسمةً لنجاح التحول الديمقراطي. ولم يتغيّر النظام السياسي خلال عملية التحول الديمقراطي فحسب، ولكن تغيرت معه كل الأطراف السياسية المساهمة في عملية التحول هذه.

يركِّز هذا الفصل على التحولات في الإسلام السياسي في تونس ممثلًا بحركة النهضة. ومثل أي حركة اجتماعية سياسية أخرى في الفترات الانتقالية، شهدت النهضة عددًا من التحولات لمواكبة البيئة المتغيرة والتكيف مع الواقع الجديد. فما هي هذه التحولات؟ وما هو تأثيرها في الإسلام السياسي والوضع السياسي برمته في تونس؟ وفقًا لملاحظات الكاتب، والبيانات المجموعة من خلال المقابلات والوثائق المتوفرة، فإن التحولات في الإسلام السياسي في تونس لم تحدث كلها في الوقت نفسه وبالنسق والعمق نفسيهما. تعتمد هذه التحولات غالبًا على السياق السياسي، وعلى المجال التي تحدث فيه مثل الأيديولوجيا والهيكلية والمواقف السياسية والاستراتيجيات.

---

*هذا الفصل مترجم عن اللغة الانجليزية

يكشف تحليل وتفسير البيانات التي جُمعت من أجل هذا البحث أن التحول حدث بشكل تدريجيٍّ داخل حركة النهضة من المراحل الأولى لتأسيسها، إلا أنه تسارع بشكل ملحوظ بعد الربيع العربي. فعلى الصعيد الأيديولوجي، وعلى الرغم من أن الحركة قد تمكَّنت من الحفاظ على إطارها العام بوصفها حركة «إسلاموية»، فقد تغير هذا المحتوى الفكري لهذا الإطار بشكل كبير نتيجة مراجعات رئيسة. فقد حلت محلَّ الوثيقة المعروفة باسم «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي» والبالغ عمرها ثلاثة عقود، مرجعيةٌ جديدة حملت عنوان «الرؤية الفكرية والمرجعية النظرية» تم تبنِّيها خلال المؤتمر العاشر للحركة عام ٢٠١٦.

يتضمن المجال الثاني للتغيير الذي يتم تمحيصه في هذا الفصل المواقفَ السياسية والاستراتيجيات. وبشكل عام، لا تزال الحركة محافظةً على معظم مواقفها الأصلية تجاه مجموعةٍ من القضايا الاجتماعية والسياسية المهمة؛ سواءٌ كان ذلك الديمقراطية، أو تقاسم السلطة، أو المواطنة، أو حقوق المرأة، أو القضايا الوطنية والعابرة للوطنية، أو استخدام العنف لأغراض سياسية... إلخ؛ إذ لم يُسجل فيها سوى تغيير محدود. ولكن في ما يتعلَّق بالاستراتيجيات، وإعادة التموضع السياسي والاجتماعي، فإن التحول داخل الحركة وحولها لم يسبق له مثيل. فقد وضعت الديناميكيات الجديدة التي خلقتها الثورة في تونس، على صعيد الدولة والمجتمع على حدٍّ سواء - الحركةَ في قلب السلطة السياسية، وجلبت معها أنواعًا جديدة من التحديات تختلف تمامًا عن تلك التي كانت تواجهها عندما كانت في صفوف المعارضة. إعادة التموضع السياسي السريع وغير المستقر صحبه إعادة تموضع اجتماعي بطيء ولكن ثابت من شأنه أن يعيد تشكيل ديمغرافية الحركة ويؤثر في هويتها بشكل ملحوظ.

أما على المستوى الهيكلي، فقد شهدت حركة النهضة تغيرات جذرية، وبدعوى الحاجة إلى «الاختصاص»، قررت الحركة في مؤتمرها العاشر فصل العمل السياسي عن نشاطات الدعوة. وكان هذا الفصل يعني - في المقام الأول - إعادة هيكلة شاملة، حيث تم حل كل الهياكل الرئيسة والفرعية المرتبطة بالدعوة أو استثنائها من الحركة. وكان ذلك يعني تغيرًا شاملًا في سياسات توزيع المصادر فيما يتعلَّق بالتمويل والإرشاد وبناء القدرات... إلخ. وتسبَّب الاختصاص كذلك في فصل المكونات الأخرى للحركة، مثل الأنشطة الثقافية والخيرية، التي يتعين على منظمات المجتمع المدني الاهتمام بها.

صحيح أن هذا التحول الهيكلي كان - بشكل جزئيٍّ - نتيجةً لتطور حركة تهدف لبناء منظمة حديثة، ولكنه أيضًا كان استجابة للواقع السياسي الجديد في تونس بعد الربيع العربي. وتطلَّب الاعتراف القانوني بحركة النهضة بوصفها حزبًا سياسيًّا عام ٢٠١١ عددًا من الشروط، بما في ذلك الطابع المدني للحركة، الذي يحرِّم الجمع بين الأنشطة الدينية والسياسية ضمن الهيكلية نفسها.

ومن الجدير بالملاحظة أن عواقب هذا التحول تتجاوز السمة التقنية والتكتيكية. فسيكون له عواقب بعيدة المدى على موضع حركة النهضة الاجتماعي السياسي، وعلى مستقبل الإسلام السياسي في تونس. فخلال الانتخابات البلدية على سبيل المثال، قررت الحركة أن يرأس ما يقارب ٥٠٪ من قوائمها الانتخابية أعضاء غير منتمين لها أو/وأعضاء غير مؤدلجين[١]. وقد وضع هذا القرار الجديد البناءَ الهيكلي للحركة على المحك، وسمح للحركة باختراق قطاعاتٍ اجتماعية جديدة على المستوى النخبوي والشعبوي على حدٍّ سواء. لذلك، فإن تمحيص تحول الإسلام السياسي في تونس سيغطي ثلاثة مجالات: الأيديولوجيا، والهيكلية، والمواقف السياسية والاستراتيجيات.

أولاً: تغير الإطار الأيديولوجي والفكري

حالها حال العديد من حركات الإسلام السياسي، برزت حركة النهضة في أواخر الستينيات كجزء من تيار إحيائيٍّ أوسع على طول المنطقة العربية وفي معظم مناطق العالم الإسلامي. بدورها، ورثت هذه الحركات الحركةَ الإصلاحية الأولى، وحافظت على خصائصها الرئيسة. وكانت جذور الناشطين الإسلاميين ممتدةً بعمق في المشروع الإصلاحي الذي لم يزوِّدهم بجزءٍ كبيرٍ من عناصر خطابهم وحسب، ولكن أيضًا بأساس رؤيتهم[٢].

تطلَّب السياق التاريخي الذي ظهرت فيه حركات الإسلام السياسي من معظمها أن تشارك الأيديولوجية نفسها، وإن كان بينها فروق بسيطة. فكان عليها الحفاظ على الهوية الإسلامية والدفاع عنها في مواجهة الهويات العلمانية الصاعدة المصاحبة للحركة الحداثية، خاصةً بعد انهيار الخلافة وانحسار الدور التقليدي الذي اعتادت مؤسسة العلماء المسلمين لعبه بهذا الصدد. كما أن حركة النهضة حملت اسم الإخوان وشاركتهم المدرسة الفكرية نفسها، سواءٌ بشكل رسمي أو غير رسمي بحسب ظروفهم المحلية.

لم تكن تونس استثناءً، فقد ظهرت النهضة في هذا الفراغ اللامتناهي حاملةً فهمًا للإسلام كهوية وإطار مرجعيٍّ ومبدأ توجيهيٍّ، متخذةً من إقامة دولة إسلامية على أساس الشريعة هدفًا لها. وعلى الرغم من أن الإطار الفكري الواسع النطاق للإخوان شكّل كتلةً من بناء النهضة الأيديولوجي، فقد انفتحت الحركة على مصادر ساهمت تدريجيًّا في بناء هويتها والمساهمة في تقليص نفوذ عنصر الإخوان فيها. شملت هذه المصادر كتابات أبي الأعلى المودودي في باكستان، ومالك بن نبي في الجزائر، وأدبيات الثورة الإسلامية في إيران[٣]. وفي مرحلة لاحقة، تحولت الحركة إلى التراث الفكري لجامعة الزيتونة والمصلحين التونسيين بما في ذلك خير الدين التونسي ومحمد الطاهر ابن عاشور. لكن من المفارقات، أن لقاءات الغنوشي الأولى خلال رحلته المبكّرة إلى المشرق (مصر وسوريا)، والتي استمرت منذ عام ١٩٦٤-١٩٦٨، لم تكن مع الإسلاميين، بل القوميين العرب. حتى إنه انضمَّ إلى الاتحاد الاشتراكي الناصري وأصبح أحد نشطائه في دمشق[٤]. وقد ميّز هذا التكوين متعدِّد المصادر الإسلام السياسيَّ في تونس منذ البداية، وأعدَّه لاستيعاب التطورات الجديدة خلال رحلته التحولية الممتدَّة على مدار ٥٠ عامًا.

وقبل الخوض في تفاصيل التطورات الرئيسة لهذه الرحلة، خاصةً بعد الربيع العربي، تجدر الإشارة إلى الصعوبات المنهجية في قراءة التاريخ الفكري للنهضة بشكل منفصل عن مؤسسها وقائدها الشيخ راشد الغنوشي. وباستثناء عددٍ من الإسهامات من قِبل مجموعةٍ من القادة مثل عبد المجيد النجار، الصحبي عتيق والراحل صالح كركر، فإن الغنوشي لا يزال المصدر الوحيد للمواد المكتوبة عن حركة النهضة، وأيديولوجيتها، وفكرها السياسي. رسميًّا، نشرت النهضة - بوصفها حركةً - عددًا قليلًا من الوثائق التي تمكّن من تتبُّع تاريخها. والمواد الرئيسة في هذا الصدد هي التصريحات الرسمية التي تصدرها الحركة لإحياء ذكرى تأسيسها أو في مناسباتٍ محدَّدة لإعلان موقف سياسيٍّ. على الصعيد الأيديولوجي، كانت وثيقة "الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي"[٥] لحركة النهضة أهمَّ وثيقة قبل الربيع العربي. وقد تم تبنِّي الوثيقة عام ١٩٨٦، ولكن ما لبثت أن استُبعدت واستُبدلت بها رؤية فكرية جديدة عام ٢٠١٦.

كما ورد في المقدمة، كانت الوثيقة «نتاجَ حوار فكريٍّ مكثف وحوار إسلاميٍّ جادٍّ داخل الساحة الإسلامية في بداية الثمانينيات حول جملة من القضايا، مثل الموقف من التراث الإسلامي ومنهجية التعامل مع النص الديني». وعلى مدار ثلاثة عقود،

وفَّر هذا الإطار الأيديولوجي لأعضاء حركة النهضة أرضيةً مشتركة، وفي الوقت نفسه، وضَّح معالم الحركة بوصفها جماعةً متميزة بين الجماعات الإسلامية الأخرى مثل السلفيين، وحزب التحرير، وما كان يُعرف حينها باليسار الإسلامي. خلال السنوات الثلاثين هذه، شهدت النهضة تطورات فكرية مهمة متعلِّقة بعددٍ من القضايا مثل الشريعة ، والمجتمع، والدولة الإسلامية، والعلاقة بين الأمة وحاكمها/حكَّامها، والتراث الفكري للإسلام، ومصادر الشرعية السياسية؛ ولكن هذه التطورات ظلَّت حبيسة حدود «الرؤية الفكرية» الأصلية.

جلب الربيع العربي معه جملةً من التحديات، وخلق سياقًا جديدًا يختلف جذريًا عن السياق الذي تشكَّلت فيه تلك الرؤية. «لقد كُتبت هذه المناقشات في سياقاتٍ مختلفة وفي ظلِّ ظروفٍ تحكمها مجموعةٌ مختلفة من القضايا»، كما يؤكد رفيق عبد السلام، عضو المكتب التنفيذي لحركة النهضة ووزير الخارجية التونسي السابق. «وقد تمحورت هذه المناقشات حول أسئلةٍ دينية محضة مثل الاجتهاد والتفسير وموقف وسلطة النص المقدس... إلخ، والتي كُتبت استنادًا إلى خلفية شرعية أصولية»[٦]. وثمة تفسير مشابه يقدِّمه رضا إدريس، عضو لجنة المحتوى المكلَّفة بالتحضير لمؤتمر حركة النهضة العاشر، حيث يقول: «إن الرؤية الفكرية القديمة تنتمي لحقبة أخرى. فقد تم إنتاجها في سياق أنواعٍ مختلفة من الصراعات، وجاءت ردًّا على التطرفين العلماني والديني. أما الآن، فقد بطل استعمالها، ولم تعد فاعلةً»[٧].

احتضن المؤتمر العاشر رؤيةً فكرية جديدة، وفقًا لها «لم يعد الإطار المرجعي لحركة النهضة هو المعتقد الديني. فالحركة لا تتبنَّى فكرة محدَّدة فيما يتعلَّق بالله، والكون، والإنسان. إن الإسلام في هذه الرؤية الجديدة هو مصدر للقيم مثل العدالة، والحرية، والمساواة، والتضامن، والثقة... إلخ. وهذه القيم مهمة في ذاتها لأنها تستمد من تراثنا الفكري، ولكنها أيضًا مهمة لأنها يمكن تفعيلها لبناء مشروعنا الحضاري والسياسي»[٨].

إن هذا التحول الأيديولوجي والفكري مهمٌّ جدًا عندما نقارن الرؤيتين على المستوى النصي. والأهم من ذلك هو ترجمة هذا التحول الفكري إلى عملية تحولية حقيقية تخلق نسختين مختلفتين من حركة النهضة قبل الثورة وبعدها. «بعد الثورة، بدا وكأننا نبني حركة نهضة جديدة»، يقول عبد الحميد الجلاصي، الرئيس السابق للحركة، ورئيس حملتها الانتخابية لعام ٢٠١٤، وعضو مجلس الشورى. ولتلخيص ذلك،

يشير الجلاصي إلى مجموعةٍ من العوامل التي ساعدت الحركة على الخوض في منعطفاتٍ مكّنتها من أن تخطو هذه الخطوة، وتجدِّد رؤيتها الفكرية بعد الثورة: «كانت النهضة دائمًا منفتحةً على التطور والتقدُّم، وهو إحدى ميزاتها الرئيسة. ففي فترة الثمانينيات، وإلى جانب أن التفاعل مع التيارات الفكرية في الجامعات فتح آفاقًا جديدة لنا، فإن نوع التعليم الذي تلقاه قادة حركة النهضة مثل الفلسفة والقانون... إلخ، ساهم في هذا التطور وانعكس في أدبياتها بشكل مبكِّر جدًّا مثل البيان التأسيسي لعام ١٩٨١. وكان الميثاق الوطني لعام ١٩٨٨ الذي شاركت فيه حركة النهضة ووقَّعت عليه إلى جانب الأحزاب السياسية الأخرى والقوى الوطنية، مساهمةً قيمة للغاية. وكذلك مثّلت الأنشطة الثقافية التي حدثت في دول المنفى خلال التسعينيات والألفية الثانية، مساهمةً ذات قيمة. وقد أدَّت النقاشات داخل أطرنا داخل البلاد بين عامي ٢٠٠٦-٢٠١٠ إلى حدوث مراجعاتٍ وتقييماتٍ جدية، ومهَّدت الطريق للتغيرات التي حدثت بعد الثورة»[٩].

ويضيف المؤرخ عبد اللطيف الحناشي إلى هذه المنعطفات النقاشاتِ التي حدثت في شهر أكتوبر عام ٢٠٠٥ ضمن إطار لجنة الحقوق والحريات، التي كانت النهضة أحد أعضائها المهمين. وقد اختتمت هذه المناقشات بصدور وثائق «مؤكدة على السعي لإقامة دولة مدنية تقوم على مبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان تستمد شرعيتها من إرادة الشعب. وأكدوا (المجتمعون) على مقاومة جميع أشكال التمييز بين المواطنين على أساس الاعتقاد أو الرأي أو الجنس أو الانتماء الاجتماعي أو السياسي أو الديني»[١٠].

وفي ختام هذا القسم، يمكننا تلخيص التحول الأيديولوجي والفكري للإسلام السياسي في تونس بعد الربيع العربي في النقاط التالية:

١. **نظام جديد للأولويات**: لقد اعتبرت النهضة دائمًا أن الثقافة والدعوة هما أولوياتها الرئيسة، وأن السياسة هي مجرَّد وسيلة لتحقيق هاتين الغايتين. ولقد تم التأكيد على هذا الترتيب للأولويات بشكل متكرِّر في أدبيات الحركة حتى قبل الثورة بوقتٍ قصير. أما بعد الربيع العربي، فقد تغيرت هذه الأولويات بشكل واضح. لم تصبح السياسة هدفًا ومجالًا رئيسًا للحراك فحسب، بل لم تعد الثقافة والدعوة ضمن قائمة الأولويات الخاصة بالحركة.

٢. **مكان جديد للإسلام في مشروع النهضة الجديد**: تمت إعادة موضعة الإسلام ضمن مشروع النهضة السياسي الجديد. وعلى الرغم من أن الإسلام لا يزال

يعتبر إطارًا مرجعيًا، فلم يعد يعتبر مصدرًا للتشريع أو منهجًا شاملًا للحياة كما هو مذكور على نطاقٍ واسع في أدبيات الحركة السابقة. إن الإسلام في الرؤية الجديدة هو في الأساس مصدر للقيم التي تطمح النهضة ـ كحركة سياسية ـ إلى تحقيقها. هذه القيم يجب أن تكون قابلةً للتحويل إلى سياساتٍ فعلية وملموسة على المستويين الاجتماعي والسياسي، مثل الحرية والعدالة والكرامة والتقدم والتنمية والإبداع... إلخ.

٣. **مكانة الشريعة**: كان تطبيق الشريعة هدفًا مركزيًا لكل حركات الاسلام السياسي بصرف النظر عن اختلافها واختلاف تفسير كيفية تطبيق الشريعة ومتى يتعين ذلك. وفي هذا الصدد، كتب عبد المجيد النجار، عضو مجلس شورى النهضة عام ١٩٩١، كتابًا عن المنهجية العملية لتطبيق الشريعة[١١]. أما بالنسبة إلى الغنوشي، حتى التسعينيات، فقد كانت الشريعة هي ما يميز النظام الديمقراطي الإسلامي عن جميع الأنظمة الديمقراطية الأخرى[١٢].

لقد تغير هذا الفهم للشريعة ومكانتها داخل النظام الإسلامي بشكل كبير بعد الثورة. فلا يذكر الدستور الجديد الذي تمت صياغته لما كان حزب النهضة ضمن حكومة ائتلافية بين عامي ٢٠١١ـ٢٠١٣، الشريعةَ «كمصدر للتشريع». وبالنسبة للنهضة، فإن هذا الدستور يستوعب فهمها الجديد للشريعة، ويمثّل طريقةً مقبولة لتفسيرها[١٣].

٤. **الدولة الإسلامية**: صحيح أن طبيعة الدولة الإسلامية، أو «النظام السياسي للإسلام»، كما دعت الوثيقة التأسيسية لحركة النهضة لعام ١٩٨١، لم يكن واضحًا أبدًا. ومع ذلك، فإن إقامة الدولة الإسلامية كانت دائمًا هدفًا على المدى القصير والاستراتيجي للحركة الإسلامية. ففي عام ١٩٩٣، نشر الغنوشي كتابًا حول الموضوع تحت عنوان «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، حيث تعرض لعناوين مثل الأساسات، والقيم، ووظائف ما اعتبره حركةً إسلامية. أما في الرؤية الجديدة للحركة، فلا يوجد أيُّ مجال لهذا النوع كدولة بديلة للدولة الموجودة التي تحتاج إصلاحًا بدلًا من استبدالها. إن الدولة في الفكر الجديد لحركة النهضة بعد الربيع العربي هي ما يطلق عليه غالبية النخب التونسية «الدولة المدنية». وأُسس الدولة المدنية كما تم تعريفها في الرؤية الفكرية كما يلي: الخيار الشعبي، والمواطنة، والديمقراطية، والفصل بين السلطات، وتأمين حقوق الناس وحرياتهم[١٤]. وفي فهمه الجديد للدولة الإسلامية، يساوي الغنوشي

بيـن "الوطنـي" و"الإسـلامي"، ويعتقـد أن «الدولـة الإسـلامية هـي الدولـة الوطنيـة نفسـها التـي نعيـش ونعمـل فيهـا. لسـنا جـزءًا مـن أيٍّ مشـروع عابـر للوطنيـة»[١٥].

٥. **مـا وراء الأيديولوجيـة**: هـذه التحـولات الفكريـة تقـود النهضـة بعيـدًا عـن إطارهـا الأيديولوجـي الأصلـي. وقـد جعـل الجانـب البراغماتـي المتزايـد للحركـة وسياسـة البـاب المفتـوح التـي تتعامـل معهـا مـع الواقـع المتغيـر فـي تونـس بعـد الربيـع العربـي، مـن الصعـب مواصلـة النظـر إليهـا ضمـن إطـار أيديولوجـيٍّ معيـن، لا سـيما الإسـلام السياسـي. إن هـذا الواقـع يتغيـر علـى جميـع الجبهـات، ولكـن علـى مسـتوياتٍ وسـرعاتٍ لـم يسـبق لهـا مثيـل. ويتعيَّـن علـى المشـكِّكين ـ مثـل كارينـا بيسـر ـ إعـادة النظـر فـي تقييمهـم لهـذه التحـولات الفعليـة فـي ضـوء الديناميكيـات الجديـدة، متجاوزيـن مـا يرونـه تنميطًـا معـدًّا بشـكل مسـبق لتحقيـق أهـدافٍ قصيـرة المـدى لغـرض انتخابـيٍّ: مـن خـلال الحكـم عليـه مـن برنامجـه الانتخابـي، وأفعالـه والأشـخاص الذيـن يديرونـه، تبقـى حركـة الغنوشـي حركـةً محافظـةً، فلـم تتتغيـر حقًّا. ويكشـف قيـام النهضـة بإعـادة تعريـف نفسـها، مـدى مهـارة قادتهـا فـي التكيـف مـع المشـهد المتغيـر لسياسـات الانتخابـات التونسـية[١٦]. ويصـف مفهـوم «المـدى الطويـل» لمونيـكا ماركـس هـذه التحـولات بالشـكل الأفضـل، والتـي أفهمهـا علـى أنهـا ذات نهايـةٍ مفتوحـة وغيـر قابلـة للإلغـاء[١٧].

٦. **مـن الإسـلام السياسـي إلـى الإسـلام الديمقراطـي**: فـإن إعـادة موضعـة مكانـة الإسـلام، وإعـادة تفسـير الشـريعة، والتخلـي عـن الدولـة الإسـلامية فـي رؤيـة النهضـة الجديـدة، كل ذلـك يشـير إلـى أن الحركـة تتحـرك بعيـدًا عـن مجـال الإسـلام السياسـي. أمـا بديـل الإسـلام السياسـي الـذي ينـادي بـه الشـيخ الغنوشـي وبقيـة القيـادة، فهـو مـا يطلقـون عليـه "الإسـلام الديمقراطـي". قـد يكـون مـن المبكِّـر، فـي هـذه المرحلـة، أن نسـأل مـا الـذي يعنيـه الإسـلام الديمقراطـي تمامًـا، ولكـن مـا هـو واضـح، أن الاتجـاه الجديـد لـ «الديمقراطييـن المسـلمين» يحتـاج إلـى عمـل الكثيـر، نظريًّـا وعلـى المسـتوى العملـي، لكـي يميـزوا أنفسـهم عـن الإسـلام السياسـي، وحتـى لا تكـون نظرتهـم مجـرَّد تشـابه سـطحيٍّ مكـرَّر للديمقراطييـن المسـيحيين. تقـول آن وولـف: «إنـه وفـي الوقـت الـذي يحـرص فيـه قـادة حركـة النهضـة علـى مقارنتهـا مـع الأحـزاب الديمقراطيـة المسـيحية فـي الغـرب، فـإن ثمـة فروقـات مهمـة بينهـم. فـي الواقـع، لقـد تطـورت الأحـزاب الديمقراطيـة المسـيحية خـلال فتـرة تراجـع الالتـزام الدينـي واسـتوعبتها بالتالـي الديمقراطيـة الاجتماعيـة، ولكـن الاعتقـاد فـي الإسـلام

في تونس وممارسته أقوى من أيٍّ وقت مضى»[١٨]. تشير ملاحظة وولف الدقيقة إلى أن الجدل حول هذا الموضوع ما زال جاريًا، وقد توسَّع بالفعل إلى ما وراء دوائر النهضة الداخلية لإشراك الباحثين وعلماء الإسلام السياسي في تونس وأماكن أخرى.

ثانياً: المواقف والاستراتيجيات وإعادة التنظيم الاجتماعي

يبحث هذا القسم التحولَ في مجال آخر من الإسلام السياسي في تونس: المواقف السياسية، والاستراتيجيات السياسية، وإعادة الموضعة الاجتماعية والسياسية. ويناقش تأثير هذه التحولات في الحزب، وكذلك في المشهد السياسي.

١ـ المواقف السياسية

قد يكون من المستغرب أن نلاحظ أنه على عكس التغيرات الدرامية في المكانة الاجتماعية والسياسية لحركة النهضة بعد الثورة، لم تتغير مواقف الحركة من مواقف عدَّة كثيرًا. إن التصور الشائع على نطاق واسع أن حركة النهضة غيرت من مواقفها بعد أن وصلت للسلطة، ينبع بشكل أساسيٍّ من المعرفة المحدودة التي يملكها الناس عن أدبيات الحركة، وهذا أمر يمكن تفهمه لعدة أسباب أهمها أن تداول الوثائق التي تكشف عن مواقف الحركة قبل الثورة كان محدودًا جدًّا؛ لأنها كانت محظورةً وملاحَقةً في معظم الأوقات. فغياب حركة النهضة وقيادتها عن المجال العام والحياة السياسية الرسمية لأكثر من ثلاثة عقودٍ، جعل من الصعب على الحركة التعبير عن مواقفها للجمهور الأوسع مباشرةً. وإذا أشرنا إلى البيانات الرسمية للحركة منذ إعلانها نفسها حركة سياسية إسلامية (حركة النهضة الإسلامية) في ٢٤ يونيو ١٩٨١، نجد أن معظم مواقفها الحالية فيما يتعلَّق بالقضايا الوطنية والدولية تم الإعلان عنها منذ وقتٍ طويل[١٩].

من بين هذه المواقف، على سبيل المثال، ما يلي:

- الدفاع عن الحرية الفكرية.
- الديمقراطية كنظام سياسيٍّ متوافق مع الإسلام.
- المواطنة هي أساس النظام السياسي المرغوب.
- قبول الخيار الشعبي حتى عندما يجلب الشيوعيين إلى السلطة.

- تفضيل نظام التعددية الحزبية ورفض السياسة الأحادية.

- تقاسم السلطة والتحالفات السياسية مع أطراف أخرى من مختلف الخلفيات.

- الدفاع عن حقوق المرأة في المشاركة في جميع القضايا الاجتماعية والسياسية، والأنشطة الاقتصادية والثقافية.

- رفض استخدام العنف كوسيلة للتغيير أو للتسوية السياسية ولحل الاختلافات الفكرية.

- دعم القضية الفلسطينية وجميع حركات التحرر عبر العالم.

فيما يتعلق بالقضايا المذكورة أعلاه، حافظت حركة النهضة على مواقفها الأصلية على نحو كبير مع تغيرات ثانوية. والمجال المحدد الذي نلاحظ فيه بعض التعديلات الجديرة بالذكر هو العلاقة بين ما هو وطني وما هو عابر للوطنية. ففي هذا المجال بالتحديد، هناك ميل واضح نحو البعد الوطني. وكما أشار العربي صديقي، فإن ما تمرُّ به حركة النهضة هو عبارة عن عملية واعية من «التَّوْنسة»[٢٠]. وكما يقول لطفي زيتون، المستشار السياسي لرئيس حركة النهضة، «يجب تأكيد البعد الوطني بشكل أكثر وضوحًا ودون لَبس. وبوصف حركة النهضة حركةً تسعى لتحضير نفسها لقيادة الدولة، يجب عليها أن تنسجم كليًا مع الدولة الوطنية فيما يتعلَّق بخياراتها، ومواقفها، وعلاقاتها الخارجية، ومصالحها الوطنية، حتى في معاركها الداخلية مثل الإرهاب، إلخ»[٢١].

٢ـ الاستراتيجيات السياسية: من تقاسم السلطة إلى السياسة التوافقية

فيما يتعلَّق بالاستراتيجيات السياسية والتموضع الاجتماعي السياسي، كانت هناك تحولاتٌ ملحوظة. فالتحول من المعارضة إلى السلطة جلب النهضة من الهوامش إلى مركز الحياة السياسية في تونس. وخلال السنوات السبع الماضية (٢٠١١ـ٢٠١٨)، انتقلت الحركة بين مراكز متعدِّدة في السلطة، مما جعلها تغيّر استراتيجياتها السياسية وفقًا لهذه المواقف والتغيرات التي تحدث في السياق السياسي الأوسع، محليًا وإقليميًا. وقد كشفت هذه التغيرات في الاستراتيجية البُعدَ البراغماتي لحركة النهضة، وأظهرت قدرًا كبيرًا من المرونة والقدرة على التكيف مع الواقع المتغير. ويمكننا القول دون مبالغة، وبكل ثقة: إن هذه التغييرات ساهمت بشكل كبير في إبقاء عملية الانتقال الديمقراطي في المسار الصحيح.

منحت أول انتخابات بعد الثورة في عام ٢٠١١ الحركة أغلبيةً سمحت لها بتشكيل الحكومة وقيادتها. فبدلًا من أن يتولّى الحزب وحده تشكيل حكومة أحادية الحزب، اختار أن يشارك السلطة مع حزبين آخرين ذوي خلفية علمانية (المؤتمر من أجل الجمهورية، والمنتدى الديمقراطي للعمل والحريات). إلا أن اغتيال اثنين من رموز المعارضة في عام ٢٠١٣ أغرق البلاد في أزمة سياسية حادة. وبعد الانقلاب العسكري في مصر، ازدادت الضغوط على الحكومة وأُجبرت النهضة على ترك الحكومة وإعادة موضعة نفسها في السلطة. في وصفه لهذا التراجع الاستراتيجي، علّق الغنوشي قائلًا: "نحن نترك الحكومة لكننا نظل في السلطة".[٢٢] كانت هذه الاستراتيجية الثانية التي استخدمتها النهضة بعد الثورة: «الحكم من دون حكومة».

تم تقديم الاستراتيجية الثالثة بعد انتخابات ٢٠١٤ التي منحت النهضة المركز الثاني بعد نداء تونس، وهو حزب حديث النشأة. كان يمكن للحركة أن تجلس بشكل مريحٍ في المعارضة وقيادة القوى الثورية، خاصةً أن الحزب الفائز يُنظر إليه على نطاقٍ واسع على أنه ممثِّل النظام القديم، أو بعبارة أخرى الثورة المضادة. وبدلًا من ذلك، اختارت الحركة المشاركةَ في حكومة ائتلافية بقيادة منافس النهضة التاريخي وعدوها، وريث بن علي، حزب التجمع الدستوري الديمقراطي. هذه «الاستراتيجية التوافقية» التي أثارت ـ ولا تزال ـ الكثير من الجدل داخل الأحزاب الحاكمة وحولها، لا تزال تلعب دورًا في تونس.

لم يكن من السهل على النهضة أن تؤثر في هذا التحول الاستراتيجي مع كل هذا الإرث من المواجهة الذي يميز علاقتها بالدولة والسلطة السياسية التي تمثلها تقليديًا. في شرحه لهذه الخطوة، يعترف الغنوشي أن «هذا الخطاب التوافقي كان غير شعبيٍّ في البداية، وبسببه فقدنا الكثير من الأصوات في الانتخابات. إن هذا الخيار غير مقبول حتى داخل مؤسسات حركتنا. وقد أخبرت مجلس الشورى أن هذه عملية جديدة يتعيَّن علينا فقط أن نعطيها فرصةً. وإذا أثبتت نجاحها، فهذا ما نريد؛ وإن لم تنجح، فسوف أتحمل مسؤوليتي وأستقيل. والآن هذه سياسة توافقية تملك الأرضية اللازمة وتجمع المزيد من المؤيدين حولها»[٢٣]. يصف عالم الاجتماع عبد اللطيف الهرماسي هذا التحول الاستراتيجي بأنه «منعطف حاسم». فلم يكن مجرَّد تغيير في الخطاب السياسي، كما يقول، بل كان تغييرًا في الفكر السياسي لحركة النهضة. والخطاب الذي ألقاه راشد الغنوشي في الحفل الختامي للانتخابات يؤكد هذا المنعطف[٢٤].

ولتحويل هذه الاستراتيجيات العملية ـ وبالتحديد السياسة التوافقية ـ إلى فكر سياسيٍّ، يقترح مهدي مبروك، مدير المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات في تونس، أن «تطوِّر النهضة هذه الاستراتيجيات أكثر وتقدِّمها كجزء من بدائلها الفكرية. ما يحدث على أرض الواقع يُعلمُنا ويُعلمنا أفكارًا جديدة، وهذا يجب أن يفصَّل نظريًّا»[٢٥].

٣ـ إعادة التموضع الاجتماعي والسياسي

لا يمكن فهم الاستراتيجيات السياسية المتغيرة بشكل منفصل عن عملية إعادة التموضع الاجتماعي السياسي لحركة النهضة. إنها عمليةٌ مثيرة متعدِّدة المسارات بدأت مباشرةً بعد الربيع العربي، ولكن بالتأكيد لم تنتهِ بعدُ. فمن حركة احتجاجٍ غير قانونية تعمل سرًّا في الخفاء، في هوامش السياسة والثقافة والاقتصاد، إلى حزب سياسيٍّ معترف به رسميًّا يقود الحكومة أو يتقاسم السلطة. يقول الجلاصي: «الدولة شيء مختلف تمامًا، إنها تعيد تشكيل النهضة وأسلوب عملها. لقد انتقلنا من النظرية إلى الممارسة، ومن العمل النظري إلى الانخراط في القضايا الحقيقية. هذا التحول أكثر أهمية من جميع التجارب السابقة التي مررنا بها حتى الآن»[٢٦].

إن الانتقال من المواجهة مع الدولة إلى العمل داخل النظام والدفاع عن استدامته، تغير جذريٌّ آخر من حيث إعادة التموضع السياسي. فمنذ ظهروها كمجوعة دينية صغيرة، كانت حركة النهضة في مواجهةٍ دائمة مع الدولة، منتقدة لأيديولوجيتها، وسياساتها، وخياراتها الاجتماعية الاقتصادية. أما بعد الثورة، فقد أصبحت جزءًا لا يتجزَّأ من النظام، تعمل من داخل هياكله (على المستوي الوطني والإقليمي والدولي) ومدافعة عنه ضد خصومه. ويعتقد الغنوشي أن «هذا إنجاز عظيم». فـ «قد طَبَّع وضع النهضة وصحَّح من علاقتها مع الدولة. كما كان له تأثير حاسم في ثقافة الحركة التي تغيرت من الاحتجاج إلى البناء»[٢٧].

وقد يكون انتقال النهضة من منظمة شبه مغلقة إلى كيان مفتوح يمكن الوصول إليه من قبل جميع قطاعات المجتمع، هو أهم تحول تشهده النهضة. إنه إعادة تنظيم للحركة اجتماعيًا من خلال فتح حركتها المغلقة سابقًا ورفع جميع أنواع القيود التي كانت تمنع التونسيين غير الإسلاميين من الانضمام إلى الحركة. إن سياسة الباب المفتوح هذه ستعيد تشكيل الديموغرافيا الداخلية لحركة النهضة وتوسّع قاعدة عضويتها. وما هو أكثر أهمية من الحجم، هو جودة العضوية. إذ

ستحرك هذه السياسة الحركةَ من الهامش باتجاه مركز التيار الاجتماعي، وتضعها في قلب المجتمع. «وهذه إحدى أهم القضايا الملحَّة التي تجري حولها المناقشات في النهضة» كما يلاحظ علي العريض، نائب رئيس الحزب ورئيس وزراء تونس الأسبق فإن هذه الحركة لا يمكن أن تبقى مغلقةً ولا تمثل إلا «الصفوة»، كما كان الحال قبل الثورة. «فعلى أي حزب سياسي يريد تمثيل شرائح واسعة من المجتمع التونسي ويطمح إلى الحكم، أن يفتح أبوابه ويتحول إلى المركز»[٢٨].

تسهّل متطلبات العضوية الستة الجديدة هذا التحول، وتدفع الحركة خطوةً إلى الأمام في اتجاه ما بات يُعرف بحركة النهضة الجديدة: ١. بلوغ سن ست عشرة سنة كاملة. ٢. انتفاء الموانع القانونية لديه. ٣. التحلّي بالاستقامة والسلوك الحسن والأخلاق الفاضلة. ٤. الإيمان بمادئ الحزب وأهدافه والعمل على تحقيق خياراته. ٥. الالتزام ببرنامج الحزب ونظامه الأساسي ونظامه الداخلي. ٦. عدم الانتماء لأيٍّ حزب سياسي آخر[٢٩].

وتُعَدُّ الانتخابات البلدية في عام ٢٠١٨، التي سُمح فيها للأعضاء المستقلين بالانضمام للحركة والترشح على قوائمها الانتخابية وقيادة قرابة ٥٠٪ من قوائمها الانتخابية، مؤشرًا واضحًا على مدى قدرة حركة النهضة على إعادة موضعة نفسها اجتماعيًّا في حال استمرار سياسة الباب المفتوح هذه.

ثالثاً: التحول الهيكلي

في هذا المجال أيضًا، كان التحول حاسمًا وربما أكثر وضوحًا. فقد مهد إضفاء الشرعية على حركة النهضة كحركة سياسية في عام ٢٠١١ الطريقَ لإعادة هيكلة كبرى حدثت بعد أربع سنواتٍ خلال المؤتمر العاشر للحركة. ومع ذلك، فمن المهم معرفة أنه قبل الوصول إلى هذه المرحلة وتنفيذ إعادة الهيكلة هذه، كانت فكرة التخصص وفصل أنواع مختلفة من الأنشطة على أساس وظيفيّ موجودةً في النهضة لبعض الوقت. ففي عام ١٩٨٨، على سبيل المثال، اقترح الراحل صالح كركر أن تتخلّى الحركة عن طابعها السياسي وتتخصَّص في أنشطة الدعوة والثقافة والتعليم. أما على الصعيد السياسي، فقد دعا إلى «تشكيل حزب سياسي علماني بالكامل يهدف إلى إقامة دولة العقل والقانون بعيدًا عمَّا يُعرف بدولة الوحي»[٣٠].

وفي عام ٢٠٠٠، تناول الغنوشي هذا الموضوع وكتب عن «تشوش الحركة الإسلامية

بيـن الدولـة والمجتمـع، وبيـن الحـزب السياسـي والحركـة الإصلاحيـة»[٣١]. وتسـاءل عمـا إذا كان ينبغـي للأحـزاب السياسـية الإسـلامية أن تنظِّـم نفسـها بطريقـة شـاملة لتعكـس شـمولية الإسـلام التـي لا تفصـل بيـن الديـن والحيـاة، أو أن شـمولية الإسـلام لا تعنـي بالضـرورة بنـاء أحـزابٍ سياسـية شـاملة. وهـو يميـل إلـى تفضيـل فكـرة الفصـل الوظيفـي بيـن مختلـف الجبهـات والأنشـطة التـي ينطـوي عليهـا المشـروع الإصلاحـي[٣٢].

أمـا علـى المسـتوى العملـي، حتـى عـام ٢٠١٠، أي قبـل الثـورة ببضعـة أشـهر، فقـد واصلـت النهضـة التشـديد علـى الطبيعـة الشـاملة لتنظيمهـا ونشـاطها. ففـي بيـان صـدر فـي الذكرى التاسـعة والعشـرين لتأسيسـها، نقـرأ: «تحافـظ النهضـة علـى كامـل مشـروعها الإصلاحـي بمـا فـي ذلـك الأبعـاد الثقافيـة والاجتماعيـة والسياسـية»[٣٣].

بعـد الثـورة، عـادت فكـرة التخصـص إلـى الظهـور مـرةً أخـرى وتمـت مناقشـتها فـي عـام ٢٠١٢ فـي أثنـاء الاسـتعدادات للمؤتمـر التاسـع. ومـع ذلـك، ونظـرًا لطبيعـة المؤتمـر الـذي ركَّـز فـي المقـام الأول علـى الترتيبـات الإداريـة والانتخابيـة، فقـد تـم إحالـة هـذه المناقشـات إلـى المؤتمـر العاشـر، كمـا أكَّـد رفيـق عبـد السـلام[٣٤].

١. الاختصاص كخيار استراتيجي

فـي الفتـرة التـي سـبقت المؤتمـر العاشـر الـذي عُقـد عـام ٢٠١٦، أجـرت اللجنـة المنظمـة لـه مناقشـاتٍ موسـعة اسـتمرت عامين حـول هيـكل الحركـة، وتوصلـت إلـى أنـه يتعيَّـن عليهـا الاختصـاص بالأنشـطة السياسـية فقـط. ويعنـي هـذا إعـادةَ هيكلـة جذريـة، وفصـلًا تامًّـا بيـن المجـال السياسـي والأنشـطة الدينيـة والوعظيـة. فعلـى المسـتوى التنظيمـي، فـإن هـذا يعنـي أن حـزب النهضـة سـيتحول إلـى حـزب سياسـيٍّ احترافـي مـن دون مكونـاتٍ أخـرى.

كان هـذا التحـول الهيكلـي الـذي حـدث تحـت مسـمَّى «الاختصـاص» الموضَّـح فـي «الرؤيـة الاسـتراتيجية»، علـى النحـو التالـي: «انتهـى النقـاش باتفـاق عـام علـى ضـرورة إحـداث تنميـة حقيقيـة داخـل النهضـة لتمكينهـا مـن الاسـتجابة لمتطلبـات المرحلـة الجديـدة ... ينطـوي هـذا التطـور علـى مغـادرة الخلـط الغامـض بيـن طبيعـة الحركـة كمختصـةً أو شـاملة، نحـو وضعيـة تكـون فيهـا الحركـة عبـارة حـزب سياسـي ديمقراطـي ذو إطـار مرجعـي إسـلامي»[٣٥]. يشـرح سـامي براهـم، وهـو باحـث فـي مركـز الدراسـات والبحـوث الاقتصاديـة والاجتماعيـة، «الاختصـاص» بأنـه "تحـول جـذريٌّ لحركـة النهضـة إلـى حـزب سياسـيٍّ مدنـيٍّ بدرجـة مـن العلمانيـة»[٣٦].

٢. العلاقة بين الحركة والحزب: دور حاسم

جاء التخصص لحل مشكلة طويلة الأمد متعدِّدة الطبقات لها أبعاد مختلفة: فكرية، وهيكلية، وسياسية. وكما رأينا سابقًا، فإن فكرة إجراء فصل وظيفي بين مختلف الهياكل والأنشطة التي كانت تُجرى تحت مظلة الحركة الإسلامية «الواحدة» قد مضى عليها حوالي ثلاثة عقود. ومع ذلك، فإن الجدل الطويل حول هذه الفكرة لم يتحقَّق إلا مع قرار واضح لصالح الحزب على حساب الحركة في عام ٢٠١٦.

ينصُّ التفسير الشائع على أن النهضة ترى أن هذا التأخير المطول في الوصول إلى مثل هذا القرار التاريخي يعود إلى عامل خارجيٍّ. فقد أوجد النظام الاستبدادي وضعًا سياسيًا كانت فيه الحركة دائمًا عرضةً للقمع والمطاردة. وبعبارة أخرى، فإن استمرار التوتر الذي ميَّز العلاقة بين الدولة والحركة منذ إعلان عزمها المشاركة في الحياة السياسية في عام ١٩٨١، هو ما حال دون تطور النقاش الداخلي والتقدم بطريقة طبيعية. ففي مثل هذه البيئة العدائية، ستكون الأولوية للدفاع عن وحدة الحركة بدلًا من اتخاذ خطواتٍ قد تضعفها وتؤدِّي إلى تشظيها.

هذا التفسير معقول، ولكنه غير كافٍ. فبالإضافة إلى هذا العامل الخارجي، كان هناك عامل داخليٌّ أيضًا. وبما أن فكرة الفصل بين الحركة والحزب قد بدأت بالتداول داخل مؤسسات النهضة، كان هناك طرفان في النقاش، وهما المؤيدون للانفصال وأولئك الذين يعارضونه من حيث المبدأ. وكان هذا الانقسام بين المحافظين والإصلاحيين، كما يسميهم البعض، سببًا آخر جعل النقاش يستغرق وقتًا طويلًا. وفي تحليل للعربي صديقي، يقول إن قرار النهضة في التوجُّه نحو الاحتراف السياسي «يثبت أن عدَّة شهور من المناقشات الداخلية قد أتت أُكلَها لصالح الإصلاحيين»[٣٧].

ما هو أكثر أهمية من فصل الكيانين، واختصاص الحزب السياسي، هو مصير الحركة ككل. يبدو أنه من خلال تبنِّي هذا الخيار الاستراتيجي، فإن حركة النهضة - كما نعرفها - ستزول في النهاية عن الوجود، ليس فقط لأن كل الموارد البشرية والمالية مخصَّصة للحزب وأنشطته، ولكن أيضًا، من الآن فصاعدًا لن تكون هناك ملكيةٌ للحركة وكل ما تبقى منها. في هذه المرحلة، يبدو مسار الإسلام السياسي في تونس فيما يتعلَّق بالعلاقة بين الحركة والحزب على النحو التالي: التحول من حركة إسلامية شمولية (الجماعة الإسلامية)، إلى حركة لها حزب سياسي (النهضة)، ثم إلى حزب سياسي دون حركة شاملة (حركة النهضة الجديدة).

٣. إعادة تشكيل المجتمع المدني

تركَّز الكثير من الجدل حول إعادة هيكلة النهضة والاختصاص في السياسة حول فكرة الاحتراف ومستقبل الحزب السياسي. وتركَّز القليل جدًّا من هذا النقاش على الأجزاء «الأخرى»، والمكونات غير السياسية المتبقية للمشروع الأصلي للحركة (الوعظ، والثقافة، والتعليم، والأعمال الخيرية، والنشاط الاجتماعي). صحيح أنه من حيث قاعدة العضوية، لا تزال الحركة متماسكةً، وما زال الجميع مشاركين في السياسة ويخدمون الحركة من زوايا مختلفة. ومع ذلك، فمن المحتمل أن يتغيَّر هذا الوضع في المستقبل وسيكون له نتائجُ مهمة، سواءٌ على حركة النهضة أو على المجتمع المدني التونسي عمومًا.

أ) كلما كانت حركة النهضة السياسية أكثر احترافيةً وفتحًا للأبواب أمام غير الأيديولوجيين، زاد عدد أعضاء القاعدة القديمة الذين سيعيدون النظر في أسباب انتمائهم للحركة؛ لأن الوافدين الجدد ليسوا مجرد أفرادٍ؛ فعندما ينضمون، يجلبون معهم مواقفَ جديدة، وعقلياتٍ جديدة، وفهمًا جديدًا للعمل والنشاط السياسيين. وستؤدي هذه الديناميكيات الجديدة في نهاية المطاف إلى تكوين ثقافةٍ سياسية جديدة لا تتوافق بالضرورة مع الثقافة القائمة. وعلى أولئك الذين يجدون أنفسهم غير مرتاحين للثقافة الجديدة، إما أن يتكيفوا وإما أن ينضموا إلى المجتمع المدني بمبادراتهم الخاصة. إن النقاش الداخلي المستمر الذي أثاره قرار إعادة هيكلة الحركة سيسهل هذه الطفرة.

ب) كلما استقرَّ النظام السياسي وأصبح اللعبة الوحيدة على الساحة، توسع المجتمع المدني واستفاد من الفرص المتاحة حديثًا. ففي إطار الاستبدادية، فإن مؤسسات المجتمع المدني إما أن تكون غير موجودة، وإما أنها تعمل بسرية في ظل الحصار، وإما أنها تعاني من كلِّ أنواع الظلم والمضايقة. ومن الممارسات الشائعة للأنظمة الاستبدادية إنشاء وتمويل منظمات مجتمع مدني موازية لتهميش المنظمات الحقيقية ونزع الشرعية عنها. وعلى الرغم من أن هذه المنظمات الشكلية تظل منعزلةً عن الواقع، فإنها تساهم بشكل كبير في تشويه النشاط الاجتماعي، ومن شأنها إعاقة النمو والتقدم الطبيعي للمنظمات التي نمت بشكل مستقل. بعد الثورة، شهدت تونس حركاتٍ تصحيحية ضخمة في العديد من المجالات بما في ذلك مجال المجتمع المدني. فقد قامت العديد من المنظمات بإعادة تنظيم نفسها خلال التحول

الديمقراطي، وبدأت في تقويم بعض نقاط ضعفها. وكلما تقدم التحول الديمقراطي باتجاه بناء نظام ديمقراطيٍّ مستقر، استعادت هذه المنظمات القوةَ والنفوذ بشكل أكبر. وبالتوازي، عليها تجاوز الحواجز الأيديولوجية وفتح هياكلها التنظيمية أمام تجديد قواعدها الاجتماعية. وبمجرد القيام بذلك، ستتمكَّن من استكشاف مناطق جديدة والبناء على وجود موارد جديدة. يجب أن يكون الإسلاميون الذين لا يستطيعون الاندماج مع هياكل حزبهم الجديدة ويخططون للانضمام إلى المجتمع المدني، مستعدين للمساهمة في هذا التطور التاريخي للمجتمع المدني التونسي.

ج) إن وجود الإسلاميين التونسيين وتمثيلهم في منظمات المجتمع المدني محدودٌ نسبيًّا مقارنةً بالتيارات الأيديولوجية الأخرى. ويفسر ذلك جزئيًّا عقودًا من الغياب القسري عن الحياة العامة بسبب المضايقة المستمرة والسجن والنفي. أما الآن، فهناك فرصة كبيرة لأن تساهم إعادة هيكلة النهضة بشكل غير مباشر في إعادة تشكيل المجتمع المدني التونسي عن طريق ضخ دماء جديدة فيه، وكذلك أفكار جديدة ومجموعات جديدة من النشطاء. تظهر «الرؤية الاستراتيجية» الجديدة لحركة النهضة أن الحركة تدرك أهمية إعادة توزيع أجزاء من قاعدة عضويتها التقليدية، لكنها بالتأكيد تحتاج إلى بذل المزيد من الجهود لتسهيل هذه الاستراتيجية. «تتمتع الحركة بأصول بشرية كبيرة ملتزمة بخدمة الجمهور. وتمثِّل هذه الأصول رافعةً بناءةً للانخراط في مجالات العمل الاجتماعي المختلفة: التعليمية والعلمية والمجتمعية والدينية والثقافية وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك. وسوف تساهم هذه المشاركة تدريجيًّا في تطوير نسيج العمل الاجتماعي من خلال المنظمات القائمة ومبادرات المجتمع المدني الأخرى»[٣٨]. وبعبارات الغنوشي، فإننا نشهد ولادةً جديدة للمجتمع المدني التونسي[٣٩]. ومع قول ذلك، فإن هذا المجال يحتاج إلى مزيدٍ من النقاش، ليس داخل النهضة فقط، ولكن أيضًا على المستوى المجتمعي الأوسع، لاستكشاف حلولٍ عملية مناسبة ووضع استراتيجياتٍ طويلة الأجل.

ملاحظات ختامية:

١. إن تحول النهضة يحدث ديناميكيًّا وحيويًّا باستمرار نتيجةً للمشاركة اليومية مع الواقع الاجتماعي والسياسي في تونس ما بعد الربيع العربي. وفي هذه المرحلة، من الصعب التمييز بين التغييرات التي جاءت كتطور طبيعيٍّ لحركة النهضة عن تلك الناجمة عن عوامل خارجية وضغوط تُمارس من قبل النظام الجديد. ومع ذلك،

فمن الممكن القول بأن هذه العملية التحولية غير مكتملة، ومفتوحة على نهايات غير محددة لكن لا رجعة فيها في نفس الوقت.

٢. لقد قطع هذا التحول شوطًا طويلًا ووصل إلى نقطة اللاعودة. فقد وصل إلى أبعد من الحد الذي يمكن فيه للمتشكّكين أن يجادلوا فيه بخلاف ذلك؛ إذ لم يعد تمرينًا تكتيكيًا. إنه أكثر من تحول استراتيجيٍّ.

٣. التحول يحدث في جميع مجالات الإسلام السياسي في تونس دون استثناء. إنه تحول متعلّق بالأيديولوجيا، والهيكلية، والثقافة، والمواقف السياسية والاستراتيجيات، وإعادة التموضع الاجتماعي والسياسي.

٤. التحول يحدث في جميع هذه المجالات بشكل وبسرعاتٍ مختلفة. فعلى سبيل المثال، تحدث إعادة الموضعة الاجتماعية والسياسية بسرعة أكبر من تحول الأيديولوجيا أو الهياكل التنظيمية.

٥. هذه السرعات المختلفة تعكسها الهوة التي تزداد اتساعًا بين القيادة وقاعدة العضوية من جانب، وبين نخبة القيادة نفسها على الجانب الآخر. فالشيخ راشد الغنوشي، على سبيل المثال، يسير بتسارع مختلفٍ عن علي العريض أو عبد الحميد الجلاصي أو لطفي زيتون أو رفيق عبد السلام.

٦. لم تجلب سياسة الباب المفتوح التي تبنتها حركة النهضة أعضاءً جددًا وحركاتٍ اجتماعيةً جديدة ستغير في نهاية المطاف ديمغرافية حركة النهضة وتؤثر في هويتها، بل ساهمت في رعاية ثقافة جديدة أساسها الأخلاق والمبادئ والقيم الإسلامية.

٧. على الرغم من أن هذه التحولات كبيرةٌ مع التغيرات الثانوية في الأحزاب السياسية الأخرى التي تعاني من الانقسامات والتشظي، فقد نجحت حركة النهضة إلى الآن في المحافظة على وحدتها وتماسكها. ومن الصعب القول ما إذا كانت هذه الوحدة ستظل متماسكةً في المستقبل، خاصةً في حال تغيرت القيادة العليا للحركة.

٨. وعلى الرغم من أن العملية التحولية واسعة النطاق ومتباعدة، فلم يوثّق إلا القليل جدًا من الأدبيات التي تم تحويلها إلى نظريات تفصيلية. فالكثير من هذه الأفكار لا تزال على شكل مناقشاتٍ داخلية داخل الحركة وفي دوائر قريبة منها. وتدور هذه المناقشات حول الانتقال من الإسلام السياسي إلى الإسلاموية الديمقراطية.

٩. مـع اسـتمرار هـذه العمليـة المفتوحـة، سـيخضع الإسـلام السياسـي فـي تونـس لمزيـدٍ مـن التغيـرات يصعـب التنبـؤ ببعضهـا. وتجـدر الإشـارة إلـى وجـود حديـثٍ متزايـد عـن ولادة «النهضـة الجديـدة».

١٠. مـن الناحيـة العمليـة، فـإن الفصـل الراديكالـي بيـن الحركـة والحـزب السياسـي فـي النمـوذج التونسـي يعنـي أن الحركـة سـتختفي فـي نهايـة المطـاف. ومـع هـذا التطـور، نحـن نشـهد مرحلـةً جديـدة فـي مسـار الإسـلام السياسـي ككل. ففـي بعـض الـدول، مـا زال هنـاك حـركاتٌ إسـلامية مـن دون حـزب سياسـيٍّ. وفـي حـالات أخـرى، رأينـا أحزابًـا سياسـية تعمـل جنبًـا إلـى جنـب مـع حركـة إسـلامية قائمـة، بغـضِّ النظـر عـن طبيعـة العلاقـة بيـن الكيانيـن. وفـي تونـس، نشـهد ميـلاد حـزب سياسـيٍّ مـن دون حركة إسـلامية.

الهوامش

١- Rached Ghannouchi and Rida Driss, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢- Basheer Musa Nafi, The Islamists (Beirut: Al Jazeera Centre for Studies, 2010), 30.

٣- Rached Ghannouchi, Min tajrubat al-ḥarakah al-islamiyyah fī tūnis [Of the Experience of the Islamic Movement in Tunisia] (London: Maghreb Centre for Research and Translation, 2001).

٤- Ghannouchi, "From Village to Zeitouna" in Min tajrubat al-ḥarakah al-islamiyyah fī tūnis.

٥- "The Intellectual Vision and Fundamentalist Approach of the Islamic Tendency Movement", Ennahda Movement, 1986.

٦- Rafik Abdessalem, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٧- Rida Driss, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٨- المرجع السابق نفسه

٩- Abdelhamid Jlassi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

١٠- Abdellatif Al-Hannachi, "Tunisia: the Impact of Democratic Transition on the Ennahda Party" in The Prospects of Political Islam in a Troubled Region, ed. Mohammed Abu Rumman (Jordan: Friedrich Ebert Stuftung, 2018), 59.

١١- Abdelmajid Najjar, Fī al-manhaj al-taṬbīqī lil shariʿa al-islamiyyah [On the Practical Methodology of Islamic Shariʿa] (UAE: UAE University Press, 1991).

١٢- Rached Ghannouchi, Al-ḥurriyyat al-ʿāmmah fī al-dawlah al-islammiyah [Public Liberties in the Islamic State] (Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1993), 93.

١٣- Ghannouchi and Larayed, Interview by author, September 2018.

١٤- "Bylaws of the 10th Congress," Sections 107-110, Ennahda Movement website, May 2016, http://www.ennahdha.tn/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%AA%D9%86%D9%82%D9%8A%D8%AD%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9 %84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D8%B1

١٥- Rached Ghannouchi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

١٦- Karina Piser, "The Mainstreaming of Tunisia's Islamists," Foreign Policy, August 7, 2016.

١٧- Monica Marks, "Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the Context of ISIS and the Egyptian Coup," Rethinking Political Islam Series Brookings (August 2015): 3-9.

١٨- Anne Wolf, Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda (Oxford: Oxford University Press, 2017), 161.

١٩- Statements of Ennahda Anniversaries from 1981 to 2012, Ennahda Movement website, http://www.ennahdha.tn/%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A7%D8% AA

٢٠- Larbi Sadiki, "Why is Tunisia's Ennahda Ditching Political Islam?," AlJazeera, 24 May 2016, https://www.aljazeera.com/news/2016/05/tunisia-ennahda-ditching-political- islam-160524094550153.html

٢١- Lotfi Zitoun, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٢- Rached Ghannouchi, Interview by Asharq al-Awsat, 30 May 2014, https://aawsat. com/home/article/107071 [accessed on 30/08/2018]

٢٣- Ghannouchi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٤- Abdellatif Hermassi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٥- Mehdi Mabrouk, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٦- Jlassi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٧- Ghannouchi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٢٨- Larayed, Interview by author, Istanbul, September 2018.

٢٩- "The Statute of Ennahda Political Party," Ennahda Movement, 2016.

٣٠- Salah Karkar, The Islamic Movement and the Problematiques of Renaissance (France 1998), 52.

٣١- Rached Ghannouchi, al-ḥarakah al-islamiyyah wa su'āl al-taghyir [The Islamic Movement and the Question of Change] (London: Maghreb Centre for Research and Translation, 2000), 38.

٣٢- المرجع السابق نفسه، صفحة ٤٥

٣٣- "Bylaws of the 10th Congress," Section 167, Ennahda Movement Website.

٣٤- Abdessalem, Interview by author, Tunisia, September 201

٣٥- "Bylaws of the 10th Congress", Section 79, Ennahda Movement Website.

٣٦- Sami Brahem, Interview by author, Tunisia, September 2018.

٣٧- Sadiki, "Why is Tunisia's Ennahda Ditching Political Islam?"

٣٨- "Bylaws of the 10th Congress," Section 80, Ennahda Movement Website.

٣٩- Ghannouchi, Interview by author, Tunisia, September 2018.

الفصل الثاني
حركات الإسلام السياسي في مصر ما بعد عام ٢٠١١: فاعلون قدماء، ديناميكيات جديدة*

لوتشيا أردوفيني
زميلة باحثة في المعهد السويدي للشؤون الدولية

في عام ٢٠١٣، شكّلت صدمتا الانقلاب المصري (الذي أزاح جماعة الإخوان المسلمين من السلطة)، والصعود ثم السقوط السريع لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) مجتمعتَيْن ـ تحديًا للمتعارف عليه في دراسة الإسلام السياسي، مما دفع بعض الأكاديميين وصانعي السياسات، كما هو الحال مع الإسلامويين، إلى إعادة التفكير في فرضياتهم الأساسية حول حركات الإسلام السياسي.

لقد تحدَّى الحدثان النماذجَ الإسلاموية السائدة للتغيير السياسي. فبعد ثماني سنواتٍ من الانتفاضات العربية، وجدت الجماعات الإسلاموية ـ التي كانت تعمل في إطار السياسة المؤسسية، مثل جماعة الإخوان المسلمين ـ نفسَها قد أُزيحت من السلطة، كما قُمعت بوحشية وفُتِّتت من الداخل. وفي المقابل، فإن الجماعات التي ركَّزت على «بناء دولة» من خلال الحكم القائم على المليشيات بدلًا من السياسة التشاركية، أصبحت هي التي تجسِّد الإسلام السياسي في أعين المراقبين الدوليين وصانعي السياسة.

كان لسياسة عبد الفتاح السيسي القائمة على «القمع والتصفية» في مصر تأثيرٌ كبيرٌ في الصورة العامة لجماعة الإخوان المسلمين، وكذلك فقد أزالتهم تمامًا من مواقع السلطة المرتبطة بالدولة والخطاب الديني الرسمي. وعلى الرغم من أن الحركة قد عانت تاريخيًا من الحظر القانوني وسياسة القمع، فإن عواقب الانقلاب المصري تركت الجماعة في سياقٍ غير مألوفٍ أبدًا. فقد أصبحت الجماعة غير قادرةٍ على الاعتماد على أدواتها التقليدية للمقاومة بعد أن أُجبِرَت على مغادرة مصر، وخسرت شبكات المجتمع المدني التاريخية التابعة لها بعد استيلاء الدولة عليها، واضطرت إلى تطوير طرقٍ جديدة لمواجهة الظلم[1]. وقد أدَّى هذا إلى ظهور لاعبين جُدُد يصوغون السرديات والتصورات المرتبطة بالإسلام السياسي في البلاد مثل: حزب النور السلفي، والأزهر ذي الاستقلال المتزايد.

---

*هذا الفصل مترجم عن اللغة الانجليزية

في الوقت نفسه، دخل الإخوان المسلمون في حالةٍ من الركود، رافقت وجود معظم قياداتهم في السجون أو في الخارج، وقد كافحت الحركة حتى الآن للحفاظ على وحدتها وخلق استراتيجية موحَّدة لمواجهة التغييرات التي طرأت على حالتها بعد الانقلاب.

وبشكلٍ عام، فإنَّ هذا الفصل يزعم أنه إذا ما دقَّقنا النظر في الديناميكيات المتغيِّرة للمنافسة التاريخية على تمثيل المرجعية الإسلامية فيما بعد إزالة جماعة الإخوان المسلمين، فسنجد أن الأطراف الإسلاموية وسردياتها ما تزال فاعلةً في البلاد. وبالرغم من اختلاف أنشطة هذه الجماعات ومن تشملهم عما ألفناه حتى الآن، فمن السذاجة الافتراض أن الجماعات الإسلاموية قد بدأت وانتهت مع جماعة الإخوان المسلمين، وأنها قد أُزيلت تمامًا من المعادلة بعد أحداث عام ٢٠١٣.

وبالتالي، فإن دراسة حركات الإسلام السياسي في مصر يجب ألَّا تقتصر على دراسة حركة الإخوان المسلمين، فهناك أطراف وسرديات أخرى يجب أخذها بعين الاعتبار عند فحص التحولات المستمرَّة للإسلام السياسي في أعقاب الانتفاضات العربية. وفي حالة مصر، فإن هذا يشمل تسييس السلفية وولوجها السياسة مع حزب النور، بالإضافة إلى الاستقلال المتصاعد للأزهر عن هياكل النظام.

وعليه، يأخذ هذا الفصل بعين الاعتبار الأطرافَ الثلاثة السابقة في محاولةٍ لتتبُّع مسار تطور الإسلام السياسي في البلاد منذ أحداث عام ٢٠١٣. وقد تم التركيز على سلوك جماعة الإخوان المسلمين في أعقاب الانقلاب؛ نظرًا لأهميتها السياسية والتاريخية، إذ يُعَدُّ هذا أمرًا ضروريًّا لفهم حالة إعادة التشكيل التي تمرُّ بها حاليًا، وتجلية أهمية تجربتها على كلٍّ من التنظيم والتصورات العامة للإسلام السياسي.

يعتمد البحث في هذا الفصل على مجموعةٍ من أساليب البحث النوعي والعمل الإثنوجرافي بهدف تقديم فهمٍ شامل لمسارات الإسلام السياسي الحالية، كما يهدف هذا العمل بشكل عامٍّ إلى تحليل التحول المستمر لحركات الإسلام السياسي في مصر وتتبُّعه في أعقاب الانتفاضات العربية لتحديد ما إذا كانت قد دخلت في حالةٍ من الجمود أم أنها تمرُّ بعملية مُعتبَرة من الإصلاح الذاتي والتي سيكون لها تأثير كبير في كلٍّ من هياكل تلك الحركات وأيديولوجياتها.

الخلفية النظرية والمفاهيمية

لقد كُتب الكثير حول الإسلام السياسي على مرِّ السنين، وجاءت الكتابات في الآونة الأخيرة كتفاعل مباشر مع ما يُسمَّى بموجة الديمقراطية للانتفاضات العربية عام ٢٠١١ وعزل جماعة الإخوان المسلمين عام ٢٠١٣. كما كتب الكثير أيضًا عن التحولات التي حصلت للجماعات الإسلاموية في منطقة الشرق الأوسط. ومع ذلك، فقد ركزت معظم الدراسات الأخيرة على التطور الحالي للإسلام السياسي من منظورٍ مقارن، ودراسة أداء الحركات الإسلاموية المختلفة وتطويرها ضمن بيئاتٍ وطنية مختلفة[٢]. وعلى الرغم من تميز هذه المساهمات، فإنها تقدِّم غالبًا فهمًا محدودًا لكيفية تحول الحركات الإسلاموية منذ الانتفاضات العربية، مع التركيز على البحث في قضايا فردية أو جوانب أخرى خاصة بهذه الجماعات أو النظر في تحولها من منظورٍ عابر للأمم وليس وطنيًا. ومع ظهور عددٍ من الأبحاث التي تستند إلى سياق محليٍّ محدَّد[٣]، فما تزال الحاجة ماسّة إلى إنتاج المزيد من الأعمال من أجل تقديم تحليلٍ مركَّز حول كيفية تفاعل هذه الحركات مع ظروفها الوطنية الخاصة.

لذا، يركِّز هذا الفصل تحديدًا على دراسة حالة مصر، مع الإقرار بضرورة الأخذ بعين الاعتبار الدور الذي يلعبه البُعْد الدولي في التأثير في المسارات الحالية للإسلاموية في سياقاتٍ محلية محدَّدة لرسم الصورة الكاملة. وهذا واضح بشكل خاصٍّ في حقيقة أنه على الرغم من أن إعادة هيكلة الإسلاموية وتفتُّتها ككلٍّ قد تم تسليط الضوء عليه في أعقاب انتفاضات عام ٢٠١١، فإنها أصبحت ـ بلا شكٍّ ـ أكثر بروزًا عقب انقلاب عام ٢٠١٣ ضد الرئيس الأسبق محمد مرسي.

احتوى صعود الإخوان المسلمين إلى السلطة عبر صناديق الاقتراع على قدر كبير من الرمزية، ليس لأن الجماعة لديها نوع من الاحتكار على الحركات الإسلاموية الأخرى في المنطقة، ولكن باعتبارها واحدةً من أقدم الحركات وأكثرها نفوذًا. إن القمع الوحشي الذي تتعرَّض له في مصر والخليج منذ عام ٢٠١٣ يعكس جيدًا كيف تصارع العديد من الجماعات الإسلاموية ـ حاليًا ـ بيئة إقليمية مستقطبة تجبرها على مواجهة التحديات المحلية وعبر الوطنية.

تشير ستايسي فيلبريك ياداف إلى أن الكثير قد تغيَّر أيضًا ـ من وجهة نظر الباحث؛ نظرًا لأن الاقتراب من دراسة الإسلام السياسي اليوم يختلف كثيرًا عما كان عليه قبل ١٠ سنوات. فقد اعتدنا ـ إلى حدٍّ كبير، قبل الانتفاضات العربية ـ دراسة هذه الحركات

مـن خـلال التركيـز علـى أنشـطتها داخـل المجتمـع المدنـي، واسـتراتيجياتها الانتخابيـة، وتحالفـات الأحـزاب الإسـلاموية المعارضـة المسـموح لهـا بالتواجـد إلـى حـدٍّ مـا[٤].

أمـا اليـوم فقـد تغيَّـر هـذا المشـهد بشـكل كبيـر، ففـي حيـن كانـت المجموعـات الإسـلاموية قبـل عقـدٍ مـن الزمـان مقيـدةً ـ فـي معظـم الأحيـان ـ بالسياسـات المحليـة وكانـت منظمـةً بدرجـة عاليـة، فـإن مهامهـا تتنـوَّع اليـوم إلـى حـدٍّ ملحـوظ، كمـا أنهـا تتأثَّـر بشـكل كبيـر بالفاعليـن العابريـن للحـدود الوطنيـة. وبالتالـي، فـإن هـذا يصعِّـب للغايـة تحليـل العلاقـة دائمـة التطـور بيـن الإسـلامويين والدولـة. ولـذا، فـإن هـذا التخصُّـص العلمـي (فـي دراسـة الإسـلام السياسـي)، فيمـا بعـد عـام ٢٠١١، يحتـاج أن يتطـوَّر. لقـد انتقلت العديـد مـن حركات الإسـلام السياسـي مـن المعارضـة إلـى السـلطة ثـم إلـى القمـع والبحـث عـن هويـةٍ جديـدة فـي فتـرةٍ زمنيـة قصيـرة جـدًّا؛ لذلـك فـإن هنـاك الكثيـر لنتعلمـه مـن دراسـة كيفيـة تفاعـل هـذه الحـركات مـع تجاربهـا وإعـادة هيكلـة نفسـها وفقًـا لذلـك. ورغـم خـوف الكثيريـن مـن مجـيء «شـتاء إسـلاموي»، فإننـا نشـهد ظهـور مـدارس فكريـة مختلفـة تركِّـز علـى الإسـلام السياسـي وعلـى مسـاراته الحاليـة فـي جميـع أنحـاء المنطقـة[٥].

يحاجـج طـارق عثمـان وكويـن مشـم، مـع آخريـن، علـى تزايـد السـلطوية فـي الجماعـات الإسـلاموية فـي السـياق الإقليمـي بعـد عـام ٢٠١١، ممـا عـزَّز الثنائيـة بيـن العلمانيـة العربيـة مـن جهـة، والإسـلاموية مـن جهـة أخـرى. ويـرى مشـم أن هنـاك أربعـة اتجاهات رئيسـة تميز مصيـر الحركـة الإسـلاموية ككل، وهـي: إزالـة جماعـة الإخـوان المسـلمين وقمعهـا، وصعـود بنـاء الدولـة القائمـة علـى ميليشـياتٍ إسـلاموية متجسـدًا فـي داعـش، وزيـادة الطائفيـة والحـروب بالوكالـة، وزيـادة حـذر الإسـلامويين مـن المشـاركة فـي السياسـة المؤسسـية ومـن تحـدِّي حكوماتهـم بشـكل مباشـر[٦]. ويعتقـد مشـم أن عـزل الإخـوان المسـلمين حمـل معـه عواقـبَ كبيـرة علـى الجماعـات الإسـلاموية المتنافسـة فـي السياسـة، ويتوقَّـع أن يحمـل هـذا الاسـتبعاد والإحسـاس بالظلـم الجماعـةَ فـي النهايـة إلـى اللجـوء للعنـف[٧].

يقـدِّم طـارق عثمـان فهمًـا مماثـلًا لمشـم، ويذكـر أن الفشـل فـي تحصيـل السـلطة خـلال الانتفاضـات العربيـة «لـم يـؤدِّ إلـى ‹تفقـد الـذات› داخـل الجماعـات الإسـلاموية الكبـرى بحثًـا عـن مواطـن الخلـل، بـل أدَّى إلـى العـداء والغضـب الكبيـر والرغبـة فـي الانتقـام»[٨]. لذلـك يعتبـر أنصـار الإسـلام السياسـي أنفسـهم ضحيـةَ ظلـمٍ لا يُعتبـر مرتكبـوه مجـرَّد «متآمريـن أفـراد، بـل مجموعـات اجتماعيـة كاملـة»[٩]. ويتوقَّـع طـارق أنـه ولا بـدَّ ستنشـأ معركـة لحمايـة روح الإسـلام السياسـي، بمعنـى أنـه مـع نمـو الجماعـات الجهاديـة السـلفية

مـن حيـث العـدد والشـعبية سـيتعيَّن علـى الجماعـات والمفكريـن الإسـلامويين الدفـاع عـن فكـرة الإسـلام السياسـي ضـد مسـاواته بالعنـف والإرهـاب[١٠]. ووفقًـا لطـارق عثمـان، فـإن هـذا يعنـي نشـوء معركـة حـول معنـى أن تكـون إسـلامو‌ياً.

ويـرى آخـرون - أمثـال شـادي حميـد ووليليـام ماكنتـس ومقتـدر خـان - أن الـ(لا)نظـام الإقليمـي المعاصـر فرصـةٌ للجماعـات الإسـلاموية المعتدلـة لكـي تراجـع نفسـها، وتتفكَّـر فـي أحوالهـا، وتعيـد بنـاء نفسـها فـي ضـوء الاحتياجـات والظـروف الإقليميـة الجديـدة[١١]. ويشـير خـان - بشـكل خـاصٍّ - إلـى أن عـدم قـدرة الإخـوان المسلميـن علـى توفيـر حوكمـة جيـدة وتوحيـد المجتمـع المصـري فـي إطـار هـدفٍ مشـترك، لا يعنـي بشـكل مباشـر أن الإسـلام السياسـي والحوكمـة الديمقراطيـة غيـر متوافقيـن[١٢]. وبالمثـل، فـإن حقيقـة أن جماعـة الإخـوان تعتبـر علـى نطاقٍ واسـعٍ واحدةً مـن أقـدم الجماعات الإسـلاموية وأكثرها نفـوذًا فـي المنطقـة، لا تعنـي احتـكار جماعـة الإخـوان المسـلمين الإسـلام السياسـي، ولا أن فشـلها الملحـوظ هـو أيضًـا فشـل القيـم الإسـلاموية[١٣]. لـذا فـإن الاحتجاجـات الشـعبية التـي تصاعـدت خـلال الانقـلاب لـم تكـن علامـةً علـى رفـض الإسـلاموية أو الديمقراطيـة، بـل كانـت مجـرَّد علامـة علـى رفـض حكـم الإخـوان المسـلمين. وعلـى الرغـم مـن تأثُّـر الجماعـات الإسـلاموية الأخـرى فـي المنطقـة بمـا حـدث مـن عـزلٍ للإخـوان، فـإن ذلـك لـم يثبـط عزيمتهـا، بـل علـى العكـس مـن ذلـك، فـإن الطلـب علـى الإسـلام فـي المجـالات العامـة والمدنيـة يتحـوَّل باسـتمرار إلـى أشـكالٍ أخـرى ويبحـث عـن طـرقٍ جديـدة للتكيـف مـع التحديـات المعاصـرة. مـا يعنيـه هـذا هـو أن السـؤال الـذي يجـب طرحـه ليـس مـا إذا كانـت السياسـات الإسـلاموية قـد اندثـرت، بـل مـا سـتبدو عليـه فـي المسـتقبل.

يتحـدَّى هـذا المنظـور مجموعـةً متناميـة مـن الأدبيـات التـي تـرى فـي إزالـة حركـة الإخـوان المسـلمين مـن السـلطة تعبيـرًا عـن أزمـةٍ وجوديـة أوسـع تشـمل نهايـة الإسـلام السياسـي ككل. ويناقـش المدافعـون عـن مـا بعـد الإسـلام السياسـي - مثـل آصـف بيـات وأوليفييـه روا وعلـي الرجَّـال - الانعكاسـات الأوسـع لانقـلاب تمـوز/ يوليـو ٢٠١٣ بالزعـم أنَّ المشـروع الإسـلاموي قـد انتهـى مـع عـزل جماعـة الإخـوان المسـلمين، «فسـقوط الإخـوان المسـلمين صُوحـب بسـقوط الإسـلاموية»[١٤]. ويُعَـدُّ هـذا أمـرًا مهمًّـا؛ إذ إنَّ عـزل جماعـة الإخـوان المسلميـن قـد أدَّى - بـلا شـكٍّ - إلـى إعـادة طـرح الأسـئلة القديمـة حـول التوافـق بيـن الإسـلام والمؤسسـات الديمقراطيـة، متحديًـا أيضًـا - فـي الوقـت ذاتـه - الفهـم التقليـدي للنمـاذج الإسـلاموية السـائدة للتغييـر السياسـي. إلَّا أن هـذه الادعـاءات قـد فشـلت فـي إدراك تنـوع الإسـلام السياسـي وخبـرات الجماعـات الإسـلاموية الأخـرى فـي أعقـاب الانتفاضـات العربيـة.

تُظهر الأعمال الحديثة - مثل تحليل باربرا زولنر لارتباط المشاركة-الاعتدال في مصر ما بعد عام ٢٠١٣ - أنه ما يزال هناك بالفعل مجالٌ لمناقشة الدور السياسي للجماعات الإسلاموية في سياقاتها الوطنية[١٥]. وعلاوة على ذلك، لم تكن جماعة الإخوان المسلمين هي الحركة الإسلاموية الوحيدة التي شهدت تسييسًا سريعًا وصعودًا إلى السلطة في أعقاب الانتفاضات العربية، فهناك مثال آخر جدير بالذكر: حركة النهضة في تونس.

سرعان ما نجحت الحركات الاجتماعة - التي يمتدُّ تاريخها لعقود - في الجولة الأولى من الانتخابات الديمقراطية التي أعقبت إزاحة الحكام المستبدِّين والديكتاتوريين من خلال قاعدةٍ شعبية كبيرة وتاريخٍ قدير من المعارضة السياسية، لكنها سرعان ما واجهت بعد ذلك التحديات القاسية للسياسة الانتقالية.

انطلاقًا من ذلك، فإنه قد أصبح من الواضح أنه يلزم البحث في كيفية تأثُّر الإسلاموية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بسياقاتٍ وطنية محدَّدة، إن أردنا فهم المسارات الحالية للإسلاموية في المنطقة. ويعني هذا في حالة مصر النظرَ في الطرق التي تغيَّرت بها المنافسة التاريخية حول تمثيل المرجعية الإسلامية في البلاد في أعقاب يوليو ٢٠١٣، وكيف تتشكَّل التداخلات بين الأطراف الفاعلة القديمة من خلال ديناميكياتٍ جديدة.

حزب النور وتسييس السلفية

إن تطور حركات الإسلام السياسي في مصر وإعادة هيكلتها لا يبدآن بجماعة الإخوان المسلمين وينتهيان بها، بل يتعلَّقان أيضًا بالجماعات السلفية في البلاد وحزب النور على وجه الخصوص.

إن تسييس الحركة السلفية بعد عام ٢٠١١ مهمٌّ للغاية، ليس فقط لأنه يمثِّل تحولًا أيديولوجيًا واستراتيجيًا غير مسبوق؛ ولكن لأنه يسلِّط الضوءَ أيضًا على ديناميكياتٍ جديدة تشكِّل المنافسة التاريخية حول تمثيل المرجعية الإسلامية في البلاد، فمع خروج الإخوان المسلمين من الصورة (مجازيًا وحرفيًا) يفترض أن تكون السلفية الآن واحدةً من أبرز الأطراف الذين يحدِّدون المسارات والسرديات الإسلاموية في مصر بعد عام ٢٠١٣.

تأسَّست «الدعوة السلفية» في الإسكندرية عام ١٩٧٠ كردٍّ على ما رأته «تسيباً دينياً» لجماعة الإخوان المسلمين[١٦]. فقد كانت الحركة معروفةً بتصلُّبها العقائدي ورفضها المشاركة في السياسة المصرية التي اعتبرتها نظامًا وضعيًّا يخالف شرع الله، وذلك حتى نشوب الاحتجاجات الشعبية عام ٢٠١١ [١٧]. ومع ذلك، فقد كان أحد تبعات الانتفاضات هو تسييس السلفية ودخولها السياسة الانتخابية وتكيّفها مع السلوك البراغماتي الذي لا يتناسب مع مواقفها الأيديولوجية السابقة.

يعلِّق ستيفان لاكروا على هذه النقطة قائلًا إنه «لم يكن النصر الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين هو أكبر المفاجآت في فترة ما بعد الثورة في مصر، بل كان ظهور حزب النور كمنافس قويٍّ وكثاني أكبر حزب في البرلمان»[١٨]. وفي حين أن دراسة السلوك السياسي لحزب النور وآثاره الواسعة على السلفية تُعَدُّ خارج مجال هذا الفصل، لكن جديرٌ بالذكر أن الكثيرين يرون الحزب «مقبولًا» أكثر من البدائل الأخرى، وأنه آخر حزب إسلامويٍّ قائم في مصر. وعلاوة على ذلك، فإن تسييس «الدعوة السلفية» له أهمية بالغة؛ إذ يمثِّل تحولًا تاريخيًّا نحو شكلٍ جديد من السلفية، كما يغذِّي بعضَ التساؤلات حول ما إذا كانت حركة الإسلام السياسي المتشددة يمكن أن تندمج في أساليب حوكمة تعدُّدية. ومع ذلك، فإن ولوج السلفية في السياسة المصرية لم يخلُ من المشاكل، فقد أثار تحديات عملية وأسئلة جوهرية حول هوية الحركة وتوجهها المستقبلي.

سعت «الدعوة السلفية» منذ تأسيسها عام ١٩٧٧ إلى نشر رسالتها من خلال الوعظ وأنشطة المجتمع المدني، ممتنعةً تاريخيًّا عن الانخراط في الحكم ـ على العكس تمامًا من جماعة الإخوان المسلمين التي اعتبرت «الدعوة السلفية» أساليبها «بدعة»[١٩]. لهذا السبب، غالبًا ما كان السلفيون بمنأى عن القمع الحادِّ الذي استهدف نظراءهم، فقد كانوا (أي السلفيون) «مفيدين سياسيًّا» للنظام؛ إذ كانوا يدفعون بالمتدينين بعيدًا عن جماعة الإخوان المسلمين[٢٠]. ولهذا السبب نمت الحركة بشكلٍ كبير خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، فقد كانت الدعوة أكبر جماعة سلفية وأكثرها نشاطًا في مصر، لكنها ـ كما يُزعم ـ أُخذت على حين غرَّة مع اندلاع انتفاضات ٢٠١١. وقد دفع الانفتاح السياسي المفاجئ الحركةَ إلى التعامل مع أسئلة مهمَّة حول الأيديولوجية والاستراتيجية والهوية، ما أدَّى إلى نقاشاتٍ ساخنة داخل البلاد وخارجها.

إحدى القضايا الرئيسة التي ولَّدت هذه النقاشات تتمحور حول القرار بتشكيل حزب

سياسي، وبالتالي المشاركة المباشرة في السياسة، وهو ما تعارض كليّةً مع كل ما دافعت عنه «الدعوة السلفية» حتى عام ٢٠١١. فكما شهدت جماعة الإخوان المسلمين انقسامات في أثناء تأسيس حزب الحرية والعدالة، واجه السلفيون المصريون أيضًا انقسامات داخلية كبيرة حول إنشاء حزب النور في عهد ما بعد مبارك. ذلك أن تسييس دعوتهم كان دائمًا ضد مبادئ الدعوة، غير أن البعض تحدَّى ذلك، مثل عماد عبد الغفور الذي جادل حول الحاجة إلى حزب سياسيٍّ خاص بهم ليكون لهم رأيٌ في العملية الانتقالية[٢١]. وقد عنى هذا بشكل واضحٍ وجوبَ حدوث تحولٍ أيديولوجيٍّ واستراتيجيٍّ معتبر؛ الأمر الذي لم يؤدِّ إلى حدوث انقساماتٍ داخلية كبيرة فحسب، بل أدَّى أيضًا إلى تغيير جذريٍّ في واجهة السلفية (وأهدافها) في البلاد.

انقسم السلفيون ـ كما يرى أشرف الشريف ـ إلى ثلاثة تيارات رئيسة خلال الفراغ السياسي الذي حدث نتيجة تنحي مبارك، والذي عكس بدوره الانقسامات الأيديولوجية والاستراتيجية التي ميزت الحركة في ذلك الوقت. هذه التيارات هي:

- التيار الذي أراد (وما زال يريد) دعم إخوانهم الإسلامويين ضد العلمانيين، فتحالف مع جماعة الإخوان المسلمين.
- التيار الذي رحَّب بدور «الثوريين الإسلامويين العابرين للحدود» الذين تجلوا غالبًا في حالات العنف السياسي والأعمال الثورية.
- التيار الذي أراد تأسيسَ حزب سلفيٍّ والتنافس مع جماعة الإخوان المسلمين، مستندًا على عقودٍ من التنافس. وقد برَّر هؤلاء أيضًا رغبتهم في الانخراط في السياسة بالقول إنه «ينبغي أن يكون الإسلام مشاركًا في جميع جوانب الحياة، حتى السياسية منها»[٢٢].

وبناءً على ذلك، تم إنشاء حزب النور بواسطة المنتمين إلى التيار الثالث، وولَّد إنشاؤه على الفور موجةً جديدة من النقاشات الداخلية حول ما إذا كان الحزب مستقلًّا عن «الدعوة» أو إن كان يمثِّل ذراعها السياسية. ورغم الاضطراب الداخلي في الحركة، فإن الحزب قد انضمَّ إلى التحالف الانتخابي ذي التوجه السلفي: «الائتلاف الإسلامي»، ودخل رسميًّا انتخابات ٢٠١١ ـ ٢٠١٢ البرلمانية. أظهر حزب النور أداءً أكثر من ممتاز بالنسبة إلى كونه حديثَ النشأة، فقد حصل «التحالف السلفي» على ٢٧,٨٪ من إجمالي الأصوات (٧,٥ ملايين) والذي أتى في المرتبة الثانية بعد حزب الحرية

والعدالة (٣٧,٥٪، ١٠,١ ملايين صوت)، بينما حصل حزب النور على ١١١ من المقاعد البرلمانية المتنافس عليها والبالغ عددها ٤٩٨ مقعدًا[٢٣].

في تحول غير متوقَّع للأحداث، وبعد مرور بضعة أشهر على التحول السياسي للسلفيين في مصر، أصبح السلفيون جزءًا من تحالف الأغلبية في الحكومة، كما مثلوا ثاني أكثر الجماعات الإسلاموية شعبيةً في البلاد، بعد جماعة الإخوان المسلمين. ومع ذلك، فإن التسييس المفاجئ للحركة وانعدام خبرتها كانا يعنيان تغير سلوكها السياسي بشكل جذريٍّ خلال الأشهر والسنوات التالية، وهو ما يعقِّد إلى حدٍّ كبير أيَّ تحليل منطقيٍّ لخياراتها السياسية وولاءاتها. وبعد فترة وجيزة من الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠١٢، وعلى الرغم من الخلافات الداخلية المستمرَّة وتزايد المصادمات مع جماعة الإخوان المسلمين، فقد ناقض الحزب المبادئ السلفية مرةً أخرى بتبنِّيه «مواقف براغماتية للغاية» في السياسة، وإقامة تحالفاتٍ مع مجموعاتٍ لا تشاركه في أيديولوجيته الدينية إلَّا القليل.[٢٤] ومع عدم رضا حزب النور عن نتائج دستور ديسمبر ٢٠١٢ والتعيينات الوزارية التي وضعها مرسي[٢٥]، تحول الحزب - بشكل فعَّال - إلى حزبٍ معارض، وانحاز الحزب إلى السيسي خلال انقلاب ٢٠١٣. وقد كان هذا الأمر مبرَّرًا - في حينها - باعتباره السبيل الوحيد «لحماية الهوية الإسلامية في الدستور وضمان وجود حزب إسلاميٍّ قادر على الحفاظ على مكاسب التيار الإسلامي ككل»[٢٦] . إلا أن توقعات الحزب لم يصدِّقها الواقع، رغم بقائه الحزب الإسلاموي الوحيد المسموح له بالتواجد - إلى حدٍّ ما - في مصر.

كان تأييد الانقلاب على مرسي يعني - أوَّل ما يعني - تعهُّد جميع القوى الإسلاموية الأخرى في البلاد (مثل حزب الأصالة وحزب الوطن) بعدم الوقوف في صفِّ حزب النور مرةً أخرى، مما أدَّى إلى فقدان جزءٍ كبير من الدعم الانتخابي. أضف إلى ذلك أن السلفيين أيضًا لم يتمكَّنوا من الحصول على دور مهمٍّ في المشهد السياسي في مرحلة ما بعد مرسي، وهو ما يؤكِّد عزلتهم المتزايدة.

إن تسامح النظام مع حزب إسلامويٍّ بعد الإطاحة العنيفة بجماعة الإخوان المسلمين يدعو إلى دراسة الديناميكيات الإقليمية القائمة. فليس سرًّا أن المملكة العربية السعودية والعائلة الحاكمة قد دعمت ورحَّبت بانقلاب تموز/ يوليو ٢٠١٣، وذلك لقلقها من الجناح المحليِّ لجماعة الإخوان المسلمين. وقد دفع هذا الأمر بالكثير إلى التكهُّن بأن هذه القوة الإقليمية كانت وراء التمويل الذي سمح للدعوة السلفية

بالانتقال السريع من حركةٍ أيديولوجية امتنعت عن السياسة لعقودٍ من الزمن، إلى حزب سياسيٍّ لديه موارد كافية للتنافس بنجاحٍ في الانتخابات البرلمانية[٢٧]. وإنه لمن الواضح أن هناك توافقًا أيديولوجيًا بين آل سعود والسلفيين المصريين؛ إذ يرفض السلفيون نموذج الإسلاموية للإخوان المسلمين، الذي يعتبره السعوديون تهديدًا لحكمهم.[٢٨] لذلك أدَّى هذا بالكثيرين إلى الاعتقاد أنه بالإضافة إلى التمويل، فإن السعودية قد تكون أيضًا تقوم بالضغط على الحركة لدعم الانقلاب العسكري. وفي حين أن الدعم السعودي المزعوم لحزب النور يساعد على بقائه في الساحة، فإن تأثيره في خياراته السياسية يؤدِّي بالحزب إلى خسارة دعم أعضائه وإخوانهم الإسلامويين في جميع أنحاء البلاد.

بالإضافة إلى هذا، فإن نظام السيسي قد فضَّل ـ منذ البداية ـ الاعتماد على الأزهر بدلًا من حزب النور لاستعادة شعبيته التي فقدها بين الإسلامويين، ولم يحصل الحزب إلَّا على مقعدٍ واحد فقط من أصل خمسين مقعدًا في الجمعية الدستورية لعام ٢٠١٣ [٢٩]، ومع دعم الانقلاب العسكري لم يستطع حزب النور إدانة الأحداث التي أعقبت ذلك كمذبحة رابعة التي أثارت انتقادات كثيرة من السلفيين في الخارج. كما لم يكن أداء النور جيدًا في انتخابات عام ٢٠١٥، على الرغم من كونه الطرف الديني الوحيد الذي شارك فيها، إذ حصل على ٢٪ فقط.

إن الوضع الحالي الذي وجد حزب النور نفسَه فيه مختلفٌ تمامًا عن الوضع الذي قد تصوره عند دخول السياسة، هذا بالإضافة إلى النزاعات الداخلية المتنامية. وحيث إن النظام الحالي بالكاد يتساهل معه، فليس أمام الحزب الآن من خيار سوى دعم السيسي إذا أراد أن يتجنَّب أن يصبح هدفاً أمنياً وسياسيًا، وهو ما يفسر استمرار الحزب في تأييده في انتخابات ٢٠١٨ الرئاسية[٣٠]؛ وقد رافق ذلك احتجاج الكثيرين اليوم أن حزب النور قد خان قضية الإسلامويين، ويبدو فقدان الدعم هذا واضحًا في حقيقة أن الحزب لا يحتفظ اليوم إلا بـ ١١ مقعدًا من أصل ٥٩٦ مقعدًا في البرلمان المصري، ما أدَّى فعليًا إلى إلغاء وكالته السياسية.

وعلى الرغم من كلِّ ذلك، فإن حزب النور والسلفيين هم الإسلامويون الوحيدون المسموح لهم رسميًا بالتواجد، في حين أن جماعة الإخوان المسلمين يتمُّ اضطهادها في الداخل والخارج. وقد اعتبر الكثيرون أن قرارهم بدخول النظام السياسي في مرحلة ما بعد مبارك هو تغيير جوهريٌّ في استراتيجيتهم، لكنه يؤكِّد في الوقت

نفسه على وجود نهج تكتيكيٍّ واضح جدًّا إزاء الظروف المحلية المتغيرة في مصر[٣١].

إن قرار الدعوة بالمشاركة في الانتخابات يحمل أهميةً بالغة؛ إذ إنه يؤسِّس سابقةً سياسية للسلفية في مصر. ومع ذلك، فإن حزب النور بالكاد استطاع أن يحمي استمراره منذ عام ٢٠١٣، فلم يقم بأيِّ تحركاتٍ سياسية مهمَّة، مما ساهم في التحديات الأخرى التي تواجهها السلفية في المضي قدمًا. هذه التحديات هي:

- تحديات الهوية: يحتاج حزب النور إلى إيجاد طريقة للتوفيق بين مشاركته السياسية وسرديته وهويته السلفيتين، وذلك لتجنُّب المزيد من الاغتراب.
- تحديات استراتيجية: إن حزب النور - حاليًا - مجرَّد حزب يحاول الحفاظ على بقائه أكثر من كونه يطرح جبهةً سياسية متماسكة بسرديةٍ وخطةٍ واضحتين؛ مما يعزِّز فقدان الدعم الداخلي والخارجي.
- تحديات تكتيكية: يحتاج حزب النور إلى إصدار بيان سياسيٍّ متماسك لتجنُّب تفتيت الأصوات السلفية.

إلى حدٍّ ما، يستطيع المرء المحاججة أن السلفية قد تأثرت بالأحداث التي أعقبت الاحتجاجات الشعبية في عام ٢٠١١ بطرقٍ أكثر بكثير مما تأثرت بها جماعة الإخوان المسلمين. فقد شهد حزب الدعوة تسييسًا سريعًا بشكل ملحوظٍ أدَّى بدوره إلى صعوباتٍ استراتيجية وهيكلية، في حين كان الإخوان المسلمون متواجدين دومًا في السياسة.

إن التحدِّي الذي يواجهه السلفيون على المدى البعيد في مصر بعد عام ٢٠١١ يتمركز حول أيديولوجيتهم وهويتهم. والسؤال الرئيس الذي يحتاج إلى إجابة هو ما إذا كانت السلفية ستنجح في الحفاظ على مواقفها الإسلاموية، ويعتمد هذا بدوره على قدرة السلفية على طرح نموذج سياسيٍّ قابل للتطبيق في سياق سلطويٍّ.

الأزهر والنظام وجماعة الإخوان المسلمين

إن دراسة تأثير الأزهر في تطور سرديات الإسلام السياسي في مصر يُعَدُّ أمرًا جوهريًّا لغرض هذا البحث، وإن كان الأزهر لا يصنَّف ضمن «حركات الإسلام السياسي».

تاريخيًّا، يُعَدُّ الجامع الأزهر وجامعته مؤسساتٍ ذات تأثير عميق وذات رمزيةٍ لمصر الإسلامية، وبالتالي فقد كانا عنصرًا مركزيًّا في العلاقة دائمة التغير بين الدولة

والديـن فـي البـلاد. إن علاقـة الأزهـر ـ الـذي يُعَـدُّ كيانًـا تابعًـا للدولـة وحارسًـا للديـن ـ تجـاه الجماعـات الإسـلاموية دائمًا مـا كانـت علاقـةً مبهمـة، وخاصـةً مـع جماعـة الإخـوان المسـلمين التـي كان بينهما تقارب، خاصـةً فـي السـبعينيات[٣٢]. ومـع ذلـك، فقد تميـزت هذه العلاقـة تاريخيًـا بالتنافسـية والانتقـادات اللاذعـة للأزهـر مـن قِبَـل العديـد مـن الجماعـات الإسـلاموية؛ إذ اتهمـوا المؤسسـة بأنهـا اسـتُوعبت مـن قِبـل النظـام وانحـازت لـه فـي أكثـر مـن مناسـبة. وقـد كان هـذا واضحًـا بشـكل خـاصٍّ خـلال عهـد مبـارك، عندمـا أسـند النظـام واجبـاتٍ إداريـة مهمَّـة إلـى الأزهـر[٣٣]، فـي محاولـةٍ لاحتـواء الشـعبية المتصاعـدة لجماعـة الإخـوان المسـلمين، وشـرعنة الرئاسـة دينيًـا. واسـتمرت هـذه العلاقـة المضطربـة فـي الفتـرة الانتقاليـة الناجمـة عـن انتفاضـات عـام ٢٠١١ التـي غيَّـرت ديناميكيـات التنافـس التاريخـي حـول تمثيـل المرجعيـة الإسـلامية فـي البـلاد بشـكل جـذريٍّ.

وحيـث إن الأزهـر كان يتصـرَّف كمنطقـة حاجـزة بيـن النظـام والمعارضـة الإسـلاموية، فقد كان لـه مصالحـه الخاصـة التـي أراد حمايتهـا، وحـاول النـأي بنفسـه عـن انتفاضـات عـام ٢٠١١. ومـع ذلـك، فـإن موجـات النشـاط الجديـدة التـي أعقبـت ذلـك جعلـت الأزهـر مكانًـا للنقاشـات السياسـية حـول المرحلـة الانتقاليـة للبـلاد، والتطـورات الدسـتورية، والدعـوات المطالبـة بـأن تسـتعيد المؤسسـة مـا فقدتـه منـذ وقـتٍ طويـل مـن مركزيتهـا، واسـتقلالها، ودورهـا داخـل المجتمـع المصـري[٣٤]. ونظـرًا لاختـلاف الأزهـر بشـكل كبيـر عـن الحـركات السياسـية الإسـلاموية المتصاعـدة (مثـل جماعـة الإخـوان المسـلمين وحـزب النـور)، فقـد أصبـح الأزهـر ـ بقيـادة الشـيخ أحمـد الطيـب ـ بمثابـة منتـدى للحـوار الوطنـي ومرشـدًا خـلال العمليـة الانتقاليـة المضطربـة.

مـن الواضـح أن مثـل هـذا الـدور قـد خـدم سـعي المؤسسـة نحـو الاسـتقلال؛ إذ تكلـل هـذا السـعي للانفـكاك عـن سـيطرة الدولـة رسـميًا مـن قبـل المجلـس الأعلـى للقـوات المسـلحة عـام ٢٠١٢ بمنـح الأزهـر وضعًـا شـبه مسـتقل مـن خـلال إصـدار تعديـلات علـى القانـون ١٠٣ [٣٥]. وقـد بقـي هـذا الوضـع دون أيِّ تحـدٍّ مـن قِبـل حكومـة مرسـي التـي كانـت تفضِّـل الحفـاظ علـى الأزهـر كممثِّـل للسـلطة الدينيـة، كمـا أدرجتـه فـي النقـاش حـول الـدور الـذي يجـب أن يلعبـه الإسـلام فيمـا يُسـمَّى «دسـتور الإخـوان المسـلمين» لعـام ٢٠١٢ [٣٦]. كمـا يبـدو أنـه علـى الرغـم مـن التنافـس التاريخـي بيـن الأزهـر والإخـوان، فإنهمـا قـد حافظـا علـى علاقـةٍ ودِّيـة فـي أثنـاء حكـم حـزب الحريـة والعدالـة، ولعـل هـذا بسـبب عـدد أنصـار جماعـة الإخـوان المسـلمين الكبيـر داخـل الجسـم الطلابـي للأزهـر. لكـن هـذا لـم يمنـع الطيـب مـن الانحيـاز إلـى السيسـي خـلال انقـلاب ٢٠١٣، فـي خطـوةٍ سـبَّبت نقـدًا داخليًـا

وخارجيًا. وبالرغم من أن دراسة المنطق التاريخي والأيديولوجي وراء هذا الاختيار لا تدخل في نطاق هذه الدراسة، فإن الدور الذي لعبه الأزهر منذ عام ٢٠١٣ يُعَدُّ مؤشرًا على حدوث تغييرٍ كبير في العلاقة بين الدولة والدين في مصر.

لم يكن مشهد الطيب واقفًا بجانب السيسي مفاجئًا. فقد سعى السيسي - مثله مثل الرؤساء الآخرين من قبله - إلى إفقاد الإخوان المسلمين مصدر قوتهم الرئيس: الادعاء أن سلوكهم الاجتماعي-السياسي قائمٌ على شرعية دينية. لذا فقد احتاج النظام إلى تعزيز مؤهلاته الدينية، التي عنت بعد انقلاب ٢٠١٣ الانخراط في تجديد الخطاب الديني للبلاد. ولهذا اعتقد الكثيرون - في البداية - أن الدين كان في طور التأميم تحت ستار التحالف الضعيف الذي وقع بين النظام والمؤسسة الدينية. والأهم من ذلك أن هذا الإسلام (المُؤمَّم و المُجدَّد) في ظلِّ قيادة الأزهر - بالرغم من بروزه بشكل كبير في الحياة السياسية - سيكون إسلامًا مختلفًا جدًا عما دعا إليه جماعة الإخوان المسلمين والسلفيون، وبلا شكٍّ «أكثر اتِّساقًا»[٣٧].

ومع ذلك، فإن الأزهر يبدو غير مستعدٍّ للتخلِّي عن استقلاله الذي طال انتظاره، ولأول مرة في تاريخه يقف بقوة ضد إرادة النظام. فقد دعا السيسي مرارًا وتكرارًا إلى تجديد الخطاب الديني في ظلِّ محاولته السيطرة على الأمور الدينية، محاولًا - حتى - توحيد خطب الجمعة في عام ٢٠١٥ كوسيلة لمحاربة مشكلة التطرُّف المتفشية في البلاد[٣٨]. وقد رفض الأزهر الانصياع لمطالب الرئيس، على الرغم من التعاون الأوليِّ معه، وكان (أي الأزهر) في كثيرٍ من الأحيان هدفًا للحملات الحكومية النشطة التي تضغط على المؤسسة للتحديث، وتتهمها بدعم تنظيم الدولة الإسلامية لعدم تكفيرها إياه[٣٩].

لذا، فحينما يتعلَّق الأمر بالأزهر والدور الذي لعبه في السياق الإسلامي ما بعد عام ٢٠١١ في مصر، فيبدو أن العلاقة التاريخية بين الأزهر والنظام تتعرَّض للتآكل البطيء. ففي حين أن الأزهر قد تم تدجينه على مدى عقودٍ من قِبَل رؤساءٍ كانوا يسعون إلى شرعنةٍ دينية، فإنه قد أصبح اليوم أكثر استقلالية وتأثيرًا في تحديد الخطاب الديني في البلاد. ورغم هذا، وحتى بعد عام ٢٠١١ وعزل حكومة الإخوان المسلمين، فإن السلطتين السياسية والدينية تظلَّان متشابكتين بشكل وثيقٍ في مصر. ولهذا السبب، فإنه من غير المرجَّح أن يجرِّد السيسي الأزهر من دوره بالكامل؛ إذ إن شرعية المؤسسة الشعبية تظلُّ أساسيةً لشرعنة النظام سياسيًا.

الإخوان المسلمون: هل الإسلام (ليس) هو الحل؟

في ٣ يوليو/ تموز ٢٠١٣، أُطيح بالرئيس محمد مرسي بانقلاب عسكريٍّ قادته القوات المسلحة والرئيس الحالي عبد الفتاح السيسي. وقد مثَّل هذا الانقلاب نهايةً مبكِّرة لجماعة الإخوان المسلمين في الحكومة، وبداية ما يمكن وصفه بأنه أعمق أزمة في تاريخ الجماعة حتى الآن. ففي الأشهر والسنوات التي أعقبت استيلاء السيسي على السلطة قُتل حوالي ١٠٠٠ شخص من أنصار الإخوان المسلمين بوحشية في مذبحة رابعة، وأدرجت كلٌّ من مصر والعديد من دول الخليج الجماعةَ كمجموعة إرهابية، كما سُجن الآلاف من أعضائها وحُكم عليهم بالإعدام[٤٠]. وعلى ما يبدو فإن الجماعة قد دخلت في حالةٍ من الجمود غير قابلٍ للتغيير، وذلك لتناثر قيادتها إمَّا في الخارج وإمَّا في السجون، واضطهاد معظم أعضائها بوحشية.

إن الإطاحة العنيفة بجماعة الإخوان واضطهادهم بعد فترةٍ قصيرة في الحكم لهي دليلٌ على علاقتها التاريخية المعقَّدة مع الدولة السلطوية الحديثة في مصر. فمنذ نشأتها كحركة اجتماعية شعبية في عام ١٩٢٨، كانت جماعة الإخوان المسلمين في دورةٍ متعاقبة من القمع والسماح الجزئي بوجودها، لكنها تمكَّنت رغم ذلك من الازدهار لتصبح واحدةً من أكبر جماعات المعارضة وأكثرها تأثيرًا في المجتمع المدني في مصر.

فقد تمكَّنت الجماعة على مدار عقود من السيطرة بنجاحٍ على الفراغ الذي تركته الدولة وملئه بما له حاجة ماسة من مفاهيم القيم الاجتماعية والنشاط السياسي، مشكِّلة بشكل جوهريٍّ ما يمكن الإشارة إليه على أنه «دولة داخل دولة». وانطلاقًا من ذلك - ومع التسييس التدريجي للحركة كذلك - جاء تبنِّي فكرة أن الدولة كمؤسسة حديثة هي الأداة المثالية التي يمكن من خلالها تحقيق هدفها الأيديولوجي والسياسي: أسلمة المجتمع[٤١].

لم يخلُ هذا الأمر من المشاكل؛ إذ لم تتبنَّ جماعة الإخوان المسلمين ككلٍّ هذا الرأي بالكامل، ما أدَّى إلى العديد من الانشقاقات على غرار ما يُشار إليه عادةً بجدال «المحافظون مقابل الإصلاحيين»[٤٢]. ومع ذلك، فإن افتراض أن مثل هذا الجدال قد جرى على خطوطٍ جيلية يفشل في إدراك التنوع الكبير في عضوية الجماعة وتعدُّد الأسئلة الداخلية التي تواجهها في أعقاب عام ٢٠١٣.

إن الجدل الأيديولوجي والاستراتيجي حول الدور الذي يجب أن تلعبه السياسة داخل الجماعة له جذور عميقة، لكنه تجسَّد في الجدل القائم حول تأسيس حزب الحرية والعدالة. فقد حمل صعود الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين (حزب الحرية والعدالة) إلى السلطة تلك الانقسامات الداخلية إلى السطح، وأدَّى إلى انسحاب عددٍ معتبر من أعضائها بسبب شعورهم بالاغتراب واختلاف آرائهم حول استراتيجية الجماعة[٤٣]. لقد شكَّل الانتقال من أطراف السلطة السياسية إلى مركزها تحديًا كبيرًا للإخوان المسلمين، وما جعل الأمر أكثر تعقيدًا هو الافتقار الداخلي للوحدة حول المسار السياسي لحزب الحرية والعدالة. ومع أنه لا يمكن إنكار أن حزب الحرية والعدالة كان يحكم في بيئةٍ سياسية عدائية لا تزال تهيمن عليها الدولة العميقة، إلا أنه قد سقط أيضًا بسبب عيوبٍ أيديولوجية وسياسية وتنظيمية.

إن المناقشة المتعمِّقة للظروف التي أدَّت إلى ضعف جماعة الإخوان المسلمين تقع خارج مجال هذه الدراسة، لكن من الضروري الإشارة إلى وجود أربعة عوامل رئيسة داخلية وخارجية للحركة أدَّت إلى سقوط الإخوان المسلمين، وبالتالي إلى الركود السياسي والأيديولوجي الذي تجد الجماعة نفسَها فيه اليوم. هذه العوامل هي:

١. **عوامل أيديولوجية**: افتقر حزب الحرية والعدالة إلى رؤية واضحة للـ «مشروع الإسلامي»، واتخذ قرارات في سياساته لا تتسق مع زعمه الأيديولوجي للشرعية الإسلامية[٤٤].

٢. **عوامل سياسية**: أخطأت الجماعة بشدَّة في حساب مقدار الدعم والشرعية الذي كانت تمتلكه في الواقع، وفشلت في دمج الجماعات العلمانية والثورية في عمليات التشاور واتخاذ القرار.

٣. **عوامل تنظيمية**: أدَّت الهيكلية الهرمية الصارمة للجماعة في تعيينات المناصب السياسية على أساس «الولاء قبل الخبرة»، إلى خياراتٍ سياسية غير فعَّالة زادت من الاستياء الشعبي تجاهها.

٤. **أخيرًا**: لم يستطع الإخوان المسلمون أن يتعاملوا بنجاح مع استمرار نظام ما قبل الثورة في البلاد، الذي تمظهر في استمرار سيطرة القوات المسلحة والدولة العميقة على الأجهزة الأمنية والقضائية[٤٥].

هذه هي العوامل التي تحتاج إلى إعادة تفكيكٍ لكي يستعيد الإخوان مكانتهم كأكثر الحركات الإسلاموية تأثيرًا في مصر.

تواجه جماعة الإخوان المسلمين - بعد مرور خمس سنواتٍ على الانقلاب - قمعًا وأزمةً داخلية، هما الأسوأ في تاريخها حتى الآن. فمنذ عام ٢٠١٣ قُتل الآلاف من أعضائها، كما تعرضوا للتعذيب والسجن، ومعظم قادتها إمَّا يقبعون في السجون وإمَّا متناثرون في الخارج، مما يصعب إعادة التنظيم والتخطيط لكيفية مواجهة القمع. وحتى تتمكَّن الجماعة من المضي قدمًا، فإن عليها التفكُّر في الظروف التي أدَّت إلى سقوطها ودراستها، واستحضار ما تصل إليه من نتائج في عملية إعادة الهيكلة التي تمرُّ بها من بعد عام ٢٠١٣. لقد كُتب الكثير عن العمليات السياسية الحالية في مصر وعن «أخطاء» الإخوان المسلمين التي أدَّت إلى عزلهم، إلَّا أنه ما تزال هناك كتاباتٌ علمية محدودة للغاية تبحث فيما تعنيه هذه الحقبة الجديدة لهوية الجماعة وأيديولوجيتها ورسالتها وهيكلها الداخلي.

من الواضح الآن أن سقوط جماعة الإخوان المسلمين أبعدُ ما يكون عن تجسيد فشل الإسلام السياسي ككل، لكن يبقى السؤال حول الوضع الحالي للإخوان، وحول ما إذا كانت الجماعة تقوم بعملية إعادة هيكلة ومراجعات داخلية. إن الإجابة على هذه الأسئلة لها أهمية كبيرة ليس فقط في دراسة المسارات الحالية لحركات الإسلام السياسي في مصر، لكن أيضًا بالنسبة إلى الجماعات الإسلاموية الأخرى في المنطقة.

في عام ٢٠١٣ تمّ عزل جماعة الإخوان المسلمين من السلطة السياسية في مصر، ودخلت منذ ذلك الحين في مرحلة ركودٍ يصعب التعافي منها. كما تواجه الجماعة التحدِّي الأصعب في كلِّ تاريخها المضطرب، متمثلًا في وجود قيادة متناثرة، وأعضاء متخفين، وادعاءات أن جناحها الشبابي يلجأ للعنف. وللمرة الأولى لا تستطيع جماعة الإخوان المسلمين الاعتماد على أدواتها التاريخية للمقاومة بعد اضطرار العديد من قياديها لمغادرة مصر ومصادرة الدولة شبكات المجتمع المدني التاريخية التابعة لها[٤٦]، ويتوجَّب عليها البحث عن طرقٍ جديدة لمواجهة القمع. والأهم من هذا كلِّه أنها تحتاج إلى الإجابة عن أسئلة الهوية والدور الذي تريد أن تلعبه داخل مصر وخارجها.

من الضروري النظر في الأسباب التي أدَّت إلى أحداث يوليو ٢٠١٣ إن أردنا تحليل ما إذا كانت هناك عمليات إصلاح/ تحول تحدث داخل جماعة الإخوان المسلمين اليوم.

فالافتـراض الأول هنـا هـو أن أيَّ تغييـراتٍ جاريـة فـي الوقـت الحالـي داخـل الجماعـة ستُسـتمد بشـكل جزئـيٍّ ممـا كان يمكـن عملـه بشـكل أفضـل عندمـا كان حـزب الحريـة والعدالـة فـي السـلطة. علـى مـدار عـام ٢٠١٨، قمـتُ بإجـراء عـدَّة مقابـلاتٍ شـبه منظمـة مـع أعضـاء مـن جماعـة الإخـوان المسـلمين (وأعضـاء سـابقين) فـي كلٍّ مـن تركيـا والمملكـة المتحـدة. وقـد تباينـت حالـة الأشـخاص الذيـن تمـت مقابلتهـم وانتماءاتهـم داخـل الحركـة بشـكل كبيـر، مـا أدَّى إلـى جمـع بيانـاتٍ مـن جميـع قطاعـات الطيـف التنظيمـي. خـلال هـذه العمليـة وعنـد مقارنـة هـذه البيانـات بتلـك التـي تـم الحصـول عليهـا بيـن عامـي ٢٠١٤ و ٢٠١٦، كان مـن الملاحـظ تغيُّـر التصـورات بشـكل عـامٍّ منـذ ذلـك الحيـن. ومـع ذلـك، فمـن الضـروري أن نضـع فـي اعتبارنـا عنـد التعامـل مـع هـذا النـوع مـن العمـل الميدانـي أنـه مهمـا كان حجـم عينـة المشـاركين كبيـرًا فإنـه يقتصـر علـى أولئـك الذيـن اسـتطاعوا الهـروب مـن مصـر والاسـتقرار فـي الخـارج، وبالتالـي فإنـه لا يعكـس توجهـات مـن بقـوا بالداخـل.

وبالحديـث إلـى أعضـاء جماعـة الإخـوان المسـلمين الذيـن يعيشـون فـي الخـارج الآن، ومن دون تعميـمٍ مفـرط، يبـدو أنـه بـدأت بالفعـل عمليـة مراجعـة ذاتيـة ورغبـة فـي الاعتـراف بأخطـاء الماضـي للتعلُّـم منهـا، علـى المسـتوى الفـردي علـى الأقـل. وفـي حيـن أن «القيـادة القديمـة» لا تتبنَّـى هـذه السـردية بـأيِّ حـالٍ مـن الأحـوال، إلا أنـه يوجـد تحـول واضـح فـي ردود الفعـل التـي يمكـن ملاحظتهـا عنـد سـؤال الأشـخاص الذيـن أجريـت معهـم المقابـلات عـن الخطـأ الـذي يعتقـدون أنـه حصـل حيـن كان حـزب الحريـة والعدالـة فـي السـلطة. كان الـردُّ الأكثـر شـيوعًا حتـى عـام ٢٠١٦ هـو الرفـض الفـوري لفرضيـة أن حـزب الحريـة والعدالـة قـد ارتكـب أيَّ شـيءٍ فيـه خطـأ فـي التقديـر أو أدَّى إلـى نتائـج عكسـية، والإشـارة إلـى أن المؤامـرات الدوليـة أو انعـدام الفـرص علـى أنهـا العنصـر الرئيـس الـذي أدَّى فـي النهايـة إلـى انقـلاب يوليـو ٢٠١٣. وعلـى العكـس مـن ذلـك، فقـد احتـوت جميـع المقابـلات التـي أجريـت فـي عـام ٢٠١٨ علـى مسـتوى مـن المراجعـات والوعـي بأثـر أفعـال الإخـوان فـي النتيجـة.

كانـت بعـض الأسـباب التـي أدَّت إلـى السـقوط السياسـي لجماعـة الإخـوان المسـلمين، والتـي ذُكـرت فـي كثيـرٍ مـن الأحيـان - هـي عـدم وجـود الخبـرة السياسـية الكافيـة، وعـدم وجـود اسـتعدادٍ لإصـلاح القطاعـات التـي تهـدِّد حكمهـا (مثـل جهـاز الأمـن فـي البـلاد). وفـي الوقـت نفسـه، فـإن معظـم ضيـوف المقابـلات قـد أشـاروا إلـى أن تلـك هـي القطاعـات التـي كان يجـب معالجتهـا بشـكل عاجـلٍ مـن أجـل نجـاح عمليـة إصـلاح جماعـة الإخـوان.

إنه لمن الواضح أيضًا أن الإخوان المسلمين قد واجهوا عملية تجزئة تدريجية بعد الانقلاب العسكري في عام ٢٠١٣. فالانقسامات الداخلية والانشقاقات حول مسائل الاستراتيجية والأيديولوجية لها جذور تاريخية طويلة، لكن مستوى القمع غير المسبوق الذي تواجهه الحركة أدَّى إلى ظهور فصائل ونقاشات جديدة.

تتمثَّل نقاط الخلاف الرئيسة التي تقسِّم الجماعة حاليًا فيما يلي: ١) تفسير الظروف التي أدَّت إلى سقوط حكومة مرسي، والدروس التي يجب استخلاصها من تلك التجربة. ٢) الحاجة إلى صياغة سردية متماسكة واستراتيجية للإخوان المسلمين للمضيِّ قدمًا ومواجهة النظام. فهناك توترات متصاعدة بين الرغبة في السماح لعمليات المراجعة لتكون وراء تحولات الإخوان المسلمين من جهة، وعدم الرغبة في الابتعاد عن الأيديولوجية والاستراتيجية التقليدية للجماعة من جهة أخرى. إن الاختلاف في التوجهات التي تطرحها الفصائل المختلفة يتجاوز الصدامات التقليدية بين «الحركة» و «الحزب»، والصراع الكلاسيكي (محل الاختلاف) بين «المحافظين» و «الإصلاحيين». بل إن هذه التوجهات تسلِّط الضوءَ على مدى قيام جماعة الإخوان المسلمين بمعالجة أسئلة أساسية حول هويتها.

لم يعد الانخراط المباشر في السياسة الحزبية خيارًا، لكن جماعة الإخوان المسلمين الآن بحاجة إلى تحديد الدور الذي ترغب في لعبه في المستقبل. فالاختيار بين إعادة هيكلة نفسها كحركة اجتماعية بحتة أو البقاء في مكانها خامدة إلى أن تتغيَّر الظروف المحلية بشكل جذريٍّ، يعطي مسارين مختلفين تمامًا. وحول هذه النقطة بالذات أشار عمرو دراج إلى أن «جماعة الإخوان المسلمين لا تنمو في الظلام، ولكنها تزدهر في النور».

إن البحث في تطور جماعة الإخوان المسلمين في أعقاب عام ٢٠١٣ ما يزال مستمرًا، لكن يمكن الوصول إلى العديد من الاستنتاجات في هذه المرحلة حول الوضع الحالي للجماعة:

- لقد دخلت جماعة الإخوان المسلمين منذ عام ٢٠١٣ في حالة ركودٍ ما تزال فيها. وقد أعرب معظم ضيوف المقابلات ـ من خلفياتٍ مختلفة ـ عن استيائهم من غياب أيِّ نقاش حقيقيٍّ في المستويات العليا حول ما يجب القيام به لمعالجة الانقلاب والنظام.

■ انطلاقًا من هذا، فقد ازداد عدد المطالبين بالحراك، وهو ما يشير إلى البدء التدريجي لبعض عمليات التكيُّف. لكن مع ذلك، فإن الجماعة ككلٍّ تبدو - إلى حدٍّ كبير - في حالة جمود.

■ يبدو أن هناك استياءً مشتركًا غير معلَن من القيادة القديمة وعدم استعدادها لمناقشة الحاجة إلى التغيير والإصلاح، ويمكن تعريف هذا باستراتيجية «لننتظر لنرَ ماذا سيحدث».

■ أعرب العديد من الضيوف عن حاجة جماعة الإخوان المسلمين إلى تجنيد أعضائها أو تدريبهم ليكونوا «رجال دولة» وقادة - رغم عدم وجود اتفاقٍ بالإجماع على ذلك. ويعتمد هذا على الإقرار بأنه في حين أن عضوية جماعة الإخوان المسلمين لم ينقصها المهندسون والمحامون والأطباء، فإنها لم تخرِّج منظرين ومؤدلجين وسياسيين منذ عقود. وللخروج من هذا المأزق، ينبغي على أعضاء الإخوان المسلمين الحصول على تدريب مهنيٍّ في العلوم الاجتماعية.

■ الاستخدام المزعوم للعنف من قِبَل أعضاء جماعة الإخوان المسلمين بعد عام ٢٠١٣ موضوع مثير للجدل يرغب الكثيرون في عدم مناقشته أو التغاضي عنه بسرعة كتصرفات فئة قليلة لا تقرّها قيادة الإخوان أو تقبل بها. لكن زعم بعض ضيوف المقابلات أن العنف كان وسيلةً مبرَّرة على الأقل - لأغراض الدفاع غالبًا - في أعقاب مذبحة رابعة مباشرة. لكن لا توجد بياناتٌ واضحة عن عمليات التطرُّف والعودة عنه في هذه المرحلة؛ ولذا فإن هذا يُعَدُّ عنصرًا أساسيًا يحتاج إلى مزيدٍ من البحث.

■ يمكن ملاحظة وجود انقساماتٍ كبيرة داخل جماعة الإخوان المسلمين، رغم أن هذا لا يتم الإقرار به إلا قليلًا. وتُعَدُّ الانشقاقات الحالية نتيجةً لأحداث عام ٢٠١٣، وتتجاوز الانقسام «الكلاسيكي» المختلف عليه لمدة طويلة بين «المحافظين» و «الإصلاحيين». ويبدو أن التذمُّر من عدم رغبة القيادة القديمة في إحداث تغيير أمرٌ تتشاركه الأجيال المختلفة، كما لا ينتمي الأعضاء الذين يصبحون أكثر براغماتيةً بشكل فرديٍّ إلى مجموعةٍ معيَّنة.

■ يُعَدُّ جزء معتبر من عضوية جماعة الإخوان المسلمين «غير نشط»، ويتألَّف من أعضاء يشعرون بالاغتراب لدرجة أنهم توقفوا عن المشاركة بشكل كامل، ولكن مع الحفاظ على انتمائهم للجماعة. ولا يتساوى هذا الأمر بالضرورة مع الانشقاقات، إلا

أنـه يؤثـر ـ بـلا شـكٍّ ـ فـي الـروح المعنويـة والأنشـطة لباقـي الأعضـاء الذيـن يحاولـون جاهديـن دفـع الجماعـة وحركتهـا قدمًـا. ويعتقـد ضيـوف المقابـلات، رغـم عـدم وجـود أعـداد واضحـة، أنـه فـي أعقـاب عـام ٢٠١٣ فـإن مـا بيـن ٤٠ و٥٠ فـي المئـة ـ فـي المتوسـط ـ مـن الأعضـاء صـاروا غيـر نشـطين.

■ هنـاك تغييـر ملحـوظ فـي النظـرة إلـى التـدرج الهرمـي القـوي الخـاص بالجماعـة. فمـع انخفـاض شـرعية القيـادة القديمـة، فقـد أصبـح جـزء مـن أعضـاء جماعـة الإخـوان المتبقيـن أكثـر برغماتيـة وأكثـر ميـلًا إلـى التفكيـر والإجـراءات المسـتقلين. وفـي حيـن لا يظهـر أيُّ جهـد للقـادة القدمـاء للبـدء بعمليـة إصـلاح، فـإن هنـاك مبـادراتٍ مسـتقلَّة تظهـر الآن داخـل الجماعـة.

ورغـم هـذا، فإنـه مـا يـزال أمـام الإخـوان المسـلمين طريـقٌ طويـل قبـل الخـروج مـن حالـة الركـود الحاليـة. وللقيـام بذلـك بنجـاحٍ ينبغـي علـى الجماعـة الاتفـاق علـى سـردية واسـتراتيجية متسـقتَيْن تفتقدهمـا فـي الوقـت الحالـي. وفـور القيـام بذلـك، فمـن الضـروري الانتبـاه إلـى أشـكال إعـادة تشـكُّل السـرديات الإسـلاموية محليًـا؛ كـي يسـتعيد الإخـوان بنجـاحٍ قاعدتهـم الشـعبية ومصداقيتهـم اللتيـن خسـراهما لفتـرة طويلـة. وحيـث إن تلـك العمليـات مـا زالـت فـي تغيُّـر وتدفُّـق مسـتمر، فإنـه علـى الجماعـة أيضًـا الإجابـة عـن الأسـئلة المطروحـة حـول هويتهـا، وترتبـط معظـم هـذه الأسـئلة بالتوتـرات القائمـة منـذ عقـودٍ بيـن الجنـاح السياسـي والحركـة نفسـها وبالـدور الـذي ترغـب الحركـة فـي لعبـه مسـتقبلًا.

خاتمة

لا يمكـن إنـكار أن الإسـلام السياسـي ككلٍّ ـ بمـا فـي ذلـك الجماعـات والحـركات المختلفـة المرتبطـة بـه ـ يخضـع لتحـولاتٍ كبيـرة منـذ أحـداث عـام ٢٠١١. ففـي مصـر علـى وجـه الخصـوص، سـاهم انقـلاب ٢٠١٣ ـ الـذي عـزل جماعـة الإخـوان المسـلمين مـن السـلطة ـ فـي إعـادة طـرح الأسـئلة القديمـة حـول التوافـق بيـن الإسـلام السياسـي والهيـاكل الديمقراطيـة. وعـلاوةً علـى ذلـك، فـإن جهـاتٍ فاعلـة ومؤسسـاتٍ عديـدة تنـدرج تحـت مظلَّـة «الإسـلامويين» تواجـه أسـئلة جوهريـة حـول هويتهـا الخاصـة. أمـا فـي حالـة حـزب النـور السـلفي، فيبـدو أنـه سـيكون عليـه الاختيـار قريبًـا بيـن البقـاء كحركـة اجتماعيـة أو اسـتكمال تحولـه إلـى لاعـب سياسـيٍّ معتـرفٍ بـه. إن التأثيـر الـذي يخلّفـه مشـروع حـزب النـور السياسـي فـي السـلفية سـيكون لـه انعكاسـاتٌ كبيـرة علـى التصـورات تجـاه

حـركات الإسـلام السياسـي فـي مصـر، ممـا يعنـي وجـوب تفكيكـه بشـكل أكبـر. تتعلَّـق بعـض الأسـئلة التـي يجـب طرحهـا تحديـدًا بقدرتهـم علـى تشـكيل صـورةٍ جديـدة للسـلفية تتوافـق مـع السـياق السياسـي المعقَّـد فـي مصـر والواجهـة المتغيِّـرة بيـن الدولـة والديـن.

وبالمثـل، فـإن اسـتقلال الأزهـر المتزايـد وعلاقتـه المتبدِّلـة مـع النظـام يعيـدان أيضًـا صياغـة العلاقـة بيـن الإسـلام والدولـة، ويلـزم دراسـتها فـي ضـوء الأحـداث الجاريـة. ويبـدو فـي الوقـت نفسـه أن الإخـوان المسـلمين عالقـون بيـن حاجزيـن، محاوليـن إيجـاد الوحـدة الداخليـة الضروريـة لإخـراج أنفسـهم مـن حالـة الركـود التـي دخلـت فيهـا الجماعـة عـام ٢٠١٣. وفـي حيـن يحـاول بعـض أعضائهـا بالفعـل كَسْـرَ الجمـود الداخلـي والمحلـي الـذي يسـيطر علـى الجماعـة حاليًـا، إلا أنهـم يُمنعـون مـن ذلـك بسـبب القيـود التـي تفرضهـا عليهـم «القيـادة القديمـة». لكـن يبـدو أن عمليـة المراجعـة الذاتيـة ورغبـة الإخـوان المسـلمين أن يكونـوا فاعليـن تجـاه القمـع الـذي يعيشـه أعضاؤهـم، قـد بـدأت فـي كسـب المزيـد مـن الشـعبية بيـن المجموعـات المختلفـة للجماعـة. وبشـكل عـام، فـإن أحـد الأسـئلة الرئيسـة التـي يجـب الإجابـة عليهـا هـو إذا مـا زال مـن الممكـن مسـاواة الإسـلام السياسـي بأجنـدةٍ سياسـية واضحـة وملموسـة.

الهوامش

١- Steven Brooke, “Egypt” in Rethinking Political Islam, ed. Shadi Hamid and William McCants (Oxford: Oxford University Press, 2017).

٢- انظر:

Hendrik Kraetzschmar and Paola Rivetti, Islamists and the Politics of the Arab Uprisings (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018); Tahir Kilavuz, “Roundtable: Future of Political Islam in the MENA under the changing regional order”, Maydan Politics and Society, August 2018, http://www.jadaliyya.com/ Details/37864 ; Shadi Hamid and William McCants, Rethinking Political Islam (Oxford: Oxford University Press, 2017

٣- Courtney Freer, Rentier Islamism: the Influence of the Muslim Brotherhood in Gulf Monarchies (Oxford: Oxford University Press, 2018).

٤- Stacey Philbrick Yadav, in “Roundtable: Future of Political Islam in the MENA under the changing regional order,” Maydan Politics and Society, August 2018, http://www.jadaliyya.com/Details/37864

٥- Michael Totten, David Schenker, and Hussein Abdul-Hussain, “Arab Spring or Islamist Winter? Three Views”, World Affairs 174, No. 5, (January 2012): 23-42.

٦- Quinn Mechan, “The evolution of Islamism since the Arab Uprisings,” The Washington Post, October 2014, https://www.washingtonpost.com/news/monkey- cage/wp/2014/10/24/the-evolution-of-islamism-since-the-arab-uprisings/?utm_ term=.d1b8cc86c631

٧- في المصدر السابق

٨- Tarek Osman, Islamism: what it means for the Middle East and the World (New Haven: Yale University press, 2016), 244.

٩- في المصدر السابق

١٠- في المصدر السابق، ٢٥٦

١١- Hamid, S., McCants, W., (eds.), Rethinking Political Islam.

١٢- Muqtedar Khan, “Islam, Democracy and Islamism after the counterrevolution in Egypt,” Middle East Policy 21, No. 1, (Spring 2014): 75-86.

١٣- Noah Feldman, “Don’t Blame Islam for the Failure of Egypt’s Democracy,” Bloomberg, July 2013, https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2013-07-05/ don-t-blame-islam-for-the-failure-of-egypt-s-democracy

١٤- Alison Pargeter, Return to the Shadows: the Muslim Brotherhood and An-Nahda since the Arab Spring (London: Saqi Books, 2016).

١٥- Barbara Zollner, “Does participation lead to moderation? Understanding changes in the Egyptian Islamist parties post-Arab Spring”, in Islamists and the Politics of the Arab Uprisings, ed. Hendrik Kraetzschmar and Paola Rivetti (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

١٦- Emmanuel Karagiannis, “The rise of electoral Salafism in Egypt and Tunisia: the use of democracy as a master frame,” The Journal of North African Studies 23, (January 2018): 3.

١٧- في المصدر السابق، ٥

١٨- Stéphane Lacroix, “Egypt’s Pragmatic Salafis: the Politics of Hizb al-Nour,” Carnegie Endowment for International Peace, November 2016, 3.

١٩- Ashraf El-Sherif, “Egypt’s Salafists at a Crossroads,” Carnegie Endowment for International Peace, April 2015, https://carnegieendowment.org/2015/04/29/egypt- s-salafists-at-crossroads-pub-59928

٢٠- في المصدر السابق
٢١- Lacroix, "Egypt's Pragmatic Salafis," 3
٢٢- El-Sherif, "Egypt's Salafists at a Crossroads,"
٢٣- Nagwan El Ashwal, "Egyptian Salafism between Religious Movement and Realpolitik," SWP Comments, (August 2013): 1.
٢٤- في المصدر السابق
٢٥- Patrick Haenni, "The Reasons for the Muslim Brotherhood's Failure in Power," in Egypt's Revolutions, ed. Stéphane Lacroix and Bernard Rougier (New York: Palgrave Macmillan, 2016).
٢٦- Lacroix, "Egypt's Pragmatic Salafis," 12.
٢٧- Kristen McTighe, "The Salafi Nour Party in Egypt," Al Jazeera, April 2014, http:// studies.aljazeera.net/en/reports/2014/03/20143261283362726.html
٢٨- في المصدر السابق
٢٩- Lacroix, "Egypt's Pragmatic Salafis," 13.
٣٠- Nadine Awadalla, "In survival mode, Egypt's last permitted Islamists back Sisi," Reuters, March 2018, https://www.reuters.com/article/us-egypt-election-islamists/ in-survival-mode-egypts-last-permitted-islamists-back-sisi-idUSKBN-1H42Q4
٣١- Lacroix, "Egypt's Pragmatic Salafis," 1.
٣٢- Nathan J.Brown, "Post Revolutionary al Azhar," Carnegie Endowment for International Peace (September 2011): 6.
٣٣- Steven Barraclough, "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists," Middle East Journal 52, No. 2, (Spring 1998): 236-239.
٣٤- Brown, "Post Revolutionary al Azhar," 10.
٣٥- Ahmed Morsy and Nathan J.Brown, "Egypt's al-Azhar Steps Forward," Carnegie Endowment for International Peace, November 2013, http://carnegieendowment.org/2013/11/07/egypt-s-al-azhar-steps-forward- pub-53536
٣٦- Rachel Scott, "What might the Muslim Brotherhood do with al-Azhar?," Die Welt des Islams 52, No. 2, (2012): 134.
٣٧- في المصدر السابق
٣٨- "Reforming Islam in Egypt: Sisi VS. the Sheiks," The Economist, February 2017, https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/02/18/reforming-islam- in-egypt
٣٩- Bano, M., Benadi, H., "Regulating religious authority for political gains: al Sisi's manipulation of al-Azhar in Egypt," Third World Quarterly, (2017): 1-18.
٤٠- "The Massacre that ended the Arab Spring," Middle East Eye, August 2018, https://www.middleeasteye.net/news/what-is-rabaa-egypt-massacre-ended-arab- spring-1041665049
٤١- Ashraf El Sherif, "The Egyptian Muslim Brotherhood Failures," Carnegie Endowment for International Peace, July 2014, https://carnegieendowment.org/2014/07/01/egyptian-muslim-brotherhood-s- failures-pub-56046
٤٢- Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," International Journal of Middle East Studies 37, No. 3, (August 2005): 378.
٤٣- Wilmot, J., "A commitment to politics: the trajectory of the Muslim Brotherhood during Egypt's 2011-2013 political opening," (Master's Thesis, Simon Fraser University, 2008), 390.
٤٤- El Sherif, "The Egyptian Muslim Brotherhood Failures,"
٤٥-] Gamal M.Selim, "Egypt under SCAF and the Muslim Brotherhood: The triangle of counter-revolution," Arab Studies Quarterly 37, No. 2, (Spring 2015): 178.
٤٦- Brooke, "Egypt,"

الفصل الثالث
المشاركة السياسية، والشعب، والقصر: إسلاميّو المغرب في البحث عن استراتيجيات جديدة*

انتصار فقير
زميل في برنامج كارنيغي للشرق الأوسط

خلقت التغيّرات في السياق السياسيّ للمغرب منذ عام ٢٠١١ فرصًا وتحديات، وخلّفت ارتباكًا لمختلف الفاعلين السياسيين في البلاد. فقد حقَّق الإسلامويون - على وجه الخصوص - مكاسبَ جمة، أكثرهم حزب العدالة والتنمية، أكبر حزب إسلامويٍّ في المغرب، وجناحه الدعوي حركةُ التوحيد والإصلاح، علاوة على حركة العدل والإحسان التي يسمح بتواجدها بشكل عامٍّ رغم حظرها رسميًّا. فقد تحسَّنت صورة حركة العدل والإحسان بانضمامها لحراك ٢٠ فبراير، وأتاح لها انضماماها حريةَ عملٍ أكبر، أما حزب العدالة والتنمية فقد تمكن من تحقيق انتصاراتٍ انتخابية غير مسبوقة.

وعلى الرغم من ذلك، فقد أدى تغيُّر السياق الاجتماعي والسياسي في أعقاب ٢٠١١ إلى تغيُّر الافتراضات الأساسية لهذه الحركات عن المشاركة السياسية نتيجة تصاعد أهمية الرأي العام والمشاركة الشعبية، مما دفع هذه الحركات إلى مراجعة كيفية موازنة مصالح داعميهم أمام مصالح القصر.

إن حزب العدالة والتنمية مع حركة العدل والإحسان هما الفاعلان الإسلامويّان المهيمنان في المغرب ولو أن ساحة القوى الإسلامويّة تمتدُّ أبعدَ منهما لتغطي كلَّ الطيف الأيديولوجي، إذ تشتمل على جهاتٍ رسمية وغير رسمية، معظمها أصغر بكثير منهما، مثل حزب النهضة والفضيلة، وبعضها محظورةٌ أو غير فاعلة، كحركة الأمة، والبديل الحضاري، أو القوى السلفية التي ظلَّت منعزلةً عن السياسة بشكل كبير حتى عام ٢٠١١. كلُّ هذه القوى ضئيلةٌ مقارنةً بحزب العدالة والتنمية وحركة العدل والإحسان، ودورها وتأثيرها في المجال السياسي محدود دونهما.

تتشارك الحركتان - بالإضافة إلى حركة التوحيد والإصلاح، الجناح الدعوي لحزب العدالة والتنمية - مشتركاتٍ أيديولوجية وعملية كثيرة: فهما يُدينان العنف ويعملان على مستوياتٍ سياسية واجتماعية مختلفة (رغم أن حركة العدل والإحسان ممنوعةٌ من التسجيل كحزبٍ سياسيٍّ ومن خوض الانتخابات)، ولهما دعمٌ شعبيٌّ واسع. والاختلاف الوحيد بينهما هو في تصورهما عن المؤسسة الملكية. فلا يكتفي حزب

*هذا الفصل مترجم عن اللغة الانجليزية

العدالة والتنمية بقبول المؤسسة الملكية بل يدعم مؤسساتها ويراها الخيار المناسب الوحيد للمغرب، وعلى العكس ترى حركة العدل والإحسان أنَّ المؤسسة الملكية مسؤولةٌ عن مشاكل المغرب الاجتماعية والسياسية.

لوضع التحديات والمتغيرات التي تواجهها الحركتان اليوم في السياق، فمن المهم ملاحظة أن الإسلامويين قد فهموا المساحة السياسية التي يعملون بها بشكل كبير رغم أن الأجواء قبل عام ٢٠١١ لم يكن دائمًا في صفِّهم. فقد عَمِلوا - نسبيًّا - في نطاق خطوطٍ حمراء واضحة، كما فعل الإسلاميّون العاملون في كثيرٍ من البلدان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ولكن الصفة المميِّزة للفاعلين من إسلامويي المغرب هي علاقتهم المزدوجة بالمؤسسة الملكية: دورها القيادي سياسيًّا ودينيًّا[١]. فدورها كقيادةٍ سياسية تحصيلُ حاصلٍ للعلمانيين والإسلامويين على حدٍّ سواء، ولكن دور الملك كـ «أميرٍ للمؤمنين» يُضيف بُعْدًا مميزًا. وكنتيجةٍ لذلك، كان انتفاعُ المؤسسة الملكية من الأحزاب الإسلاموية أو خوفها منها أشدَّ تأثيرًا في قانونية الأحزاب الإسلاموية وبقائها ونفوذها أكثرَ من أيديولوجياتها وسياستها ومنابرها الاجتماعية. ولذا فقد حافظَ حزب العدالة والتنمية على علاقةٍ إيجابية وإرضائية مع القصر كشرطٍ أساسيٍّ لاستمرار بقاء الحزب.

أعادت التغيرات السياسية والاجتماعية منذ عام ٢٠١١ تركيبَ هذه المعادلة مع إقحام الرأي العام لنفسه بقوّة أكبر في الفضاء السياسي. وصار على حزب العدالة والتنمية أن يوازن علاقته بالمؤسسة الملكية وعلاقته بداعميه وناخبيه، وسعى الحزب لذلك بمنظورين مختلفين لكلٍّ واحد منهما أثره في تماسك الحزب ومستقبله. أما حسابات حركة العدل والإحسان فمختلفة، وعلاقتها الحالية مع المؤسسة الملكية (أو بالأحرى رفضها لدور المؤسسة الملكية المزدوج) هي الصفة المميِّزة للحركة. وتعاني علاقة الحركة بالجمهور بسبب غيابها السياسي المستمر. وقد تزامن هذا الغياب مع المطالب الشعبية لحلٍّ مباشر وفعَّال للمشاكل الحكومية. وبالمحصلة، لكلتا الحركتين اتصالٌ بالقواعد الشعبية بتعاملهما المباشر معها عبر مشاريعهما الخيرية وبرامج التطوير صغيرة الحجم، ورغم ذلك لم تستطع إحداهما تقديم التغيير الذي يطالب به الشعب.

زادت التطورات المحلية والإقليمية من إلحاح سؤال كيفية التعاطي مع الرأي العام. ويظهر من تطور السياق السياسي - بما في ذلك تجربةُ الحركتين - أن السياسة المغربية لم تعُد حصرًا بين الفاعلين السياسيين والمؤسسة الملكية، بل تشمل

- وبشكل متزايد - أخذَ التصورات الشعبية بعين الاعتبار بعد أن كانت من آخر الأولويات. فقد انتفعت الحركتان مباشرةً من احتجاجات ٢٠١١ وحوّلتاها إلى دعم شعبيٍّ أكبر: مكاسب انتخابية مع حضور قوي، على التوالي.

ويبدو أن حزب العدالة والتنمية وغيره من الفواعل الإسلامويين يفهمون المُعضلة أفضل من السياسيين الآخرين بإصرارهم على السعي لإعادة موازنة علاقتهم بالشعب أمام علاقتهم بالمؤسسة الملكية. فلفترة طويلة، ظلَّ المسعى الأساسي لحزب العدالة والتنمية، الحزب الإسلامي المقبول من القصر، هي طمأنة المؤسسة الملكية. لكن مع تزايد أهمية الرأي العام – وعلى الأخص أهمية المُصوّتين الذين انتخبوهم في عام ٢٠١١ ومجددًا في عام ٢٠١٦ – أضيف عنصرٌ جديد في حسابات الحزب السياسية: رغبات ناخبيه ومطالبهم. فقبل ٢٠١١، كان الحزب معارضًا بمقاعد قليلة في البرلمان؛ بعدها، تحول للاعبٍ أساسيٍّ يمثِّل جميع المغربيين. لكن من الملموس أن الحزب حتى الآن يبدو متعثرا بعد فشله في تحقيق تقدمٍ في تلبية مطالب الجماهير التي أكسبته كثيرًا من الدعم بعد عام ٢٠١١ مباشرةً.

ينازع هذا الدور الجديد للحزب ما أرادته المؤسسة الملكية. فقد أرادت المؤسسة الملكية أن تُبقي الحزب بدورٍ هادئ كقائدٍ للتحالف، ولكن وعود الحزب لناخبيه عَنَت أن عليه التعاطي مع إصلاحاتٍ اقتصادية وسياسية مهمَّة قد تُهدِّد أحيانًا تفوّق القصر السياسي والاقتصادي.

وقد جسَّدت حراكات التظاهر المغربية المتكرِّرة والمستمرَّة منذ عام ٢٠١١ ارتفاعَ الأصوات العامة وتزايد أهمية التصورات الشعبية. فقد اندلعت احتجاجاتٌ متكرِّرة بشكل دائمٍ في المغرب وتعاملت الحكومة معها - مقارنةً بما يحصل في المنطقة - بتسامح نسبيٍّ ما دامت مطالبها مركَّزةً على قضيةٍ محدَّدة ولا تتعلَّق بالنظام. ولكن عدد الاحتجاجات قد تزايد بقوّة منذ عام ٢٠١١ وصارَت أكثر حدَّة. وفي عام ٢٠١٣ انطلقت موجة احتجاجات ضدَّ العفو الملكي عن دانيال جالفان، الإسباني المتحرِّش بالأطفال. ولاحقًا في عام ٢٠١٦، شهدت منطقة الريف الشمالي في المغرب احتجاجات مستمرَّة ضدَّ التهميش وضعف الحكم. ومثلها في مطلع عام ٢٠١٨، اندلعت موجةُ احتجاجات عمَّت المنطقة الشرقية من المغرب ضد ضعف الأداء الحكومي وعجزه. وشهدَ المغرب منذ أبريل ٢٠١٨ مقاطعةً مستمرَّة وواسعة الانتشار لثلاث شركاتٍ كبيرة تمثِّل الفساد والمحسوبيَّة بالنسبة إلى المغربيين.

عَلِقَ حزب العدالة والتنمية - وهو متزعمٌ للحكومة - بين التفويض المحدود المُلزم به من القصر وبين قوة الناس المتزايدة. فهو يُعاني منذ عام ٢٠١٦ ليوازن بين وعوده لناخبيه الذين منحوه الأغلبيَّة مقابلَ رغبات القصر الذي تخوَّف من صعود الحزب.

وبالنسبة إلى حركة العدل والإحسان فرؤيتها للمؤسسة الملكية والعلاقة معها تسببت في محدودية مشاركتها في العملية السياسية. ولكنَّ تراجع الجماعة عن العمل السياسي الرسمي يؤثِّر في جماهيريتها في اللحظة التي يريد فيها المغربيّون حلولًا سياسية فعَّالة أكثرَ من حاجتهم لمواقف أخلاقية. فقد غابت حركة العدل والإحسان كقوة سياسية وشعبية مهمَّة في هذه الأوقات الحرجة، مع استثناء تنظيمها لتظاهرة كبيرة صيفَ عام ٢٠١٧ تضامنًا مع احتجاجات الريف، ولكنها ظلَّت صامتةً إلى حدٍّ كبير، وغائبةً عن ذلك النوع من الاحتجاجات الشعبية التي تقترب من أهدافها. إن الامتناع المستمر عن العمل السياسي يقلِّل من مكانة الجماعة تدريجيًّا.

كلتا الحركتان تواجهان تحديًا متشابهًا مع تزايد الحديث الشعبي عن محن البلاد طويلة الأمد، الاقتصادية والسياسية. ويصارع الفاعلون الإسلامويّون الآن لموازنة حاجات مَن يخدمونهم - أو يُفترض أن يخدموهم - مع علاقتهم هم بالمؤسسة الملكية.

المشاركة عبر العمل المجتمعي

إن حركة العدل والإحسان من أكبر مجموعات المعارضة في المغرب، ولكن لكونها محظورة من العمل السياسي، لم تخُض أيَّ انتخابات. وعلى الرغم من أنها مازالت أحد الفواعل الهامة، إلا أن شعبيتها قد تراجعت مع تغيرات عام ٢٠١١ الاجتماعية والسياسية، وأصبح مستقبلها غير معلوم. فبالتأكيد مازال تاريخ الحركة مُلهما لكثيرين من داعميها، إلا أنَّه أصبح مشكوكًا في قدرتها على ممارسة هذا التأثير في خطاب المعارضة كما فعلت من قبل.

أسِّست جماعة العدل والإحسان مطلعَ الثمانينيات من القرن الماضي، ولكن جذورها تعود للسبعينيات. وقد عارض مؤسِّس الجماعة، عبد السلام ياسين، طوالَ حياته ما رآه نظامًا سياسيًّا واهيًا لم يُبنَ على الفساد واستدامته فحسب، بل يُبقي شعبه خاضعًا بحرمانهم من التعليم والتطوير[٢]. ظهرت دعوةُ ياسين للعلن عامَ ١٩٧٤ برسالةٍ كانت صادمةً آنذاك عنوانها «الإسلام أو الطوفان» للملك الحسن الثاني الذي كان يتخلَّص من حركات المعارضة ورموزها طوال عهده[٣]. وردًّا على الرسالة التي عرضت

على الملك النصيحةَ لوضع البلاد في المسار الصحيح، اعتُقل ياسين ثلاث سنواتٍ ونصف السنة في سجن ومستشفى للأمراض العقلية.

شكَّل ياسين جماعة العدل والإحسان عامَ ١٩٨١ بناءً على فهمه لتداخل الإسلام مع المجتمع ومع الحاجة للإصلاح السياسي. وشكَّلت كتاباته - وعلى وجه الخصوص كتاب «المنهج النبوي» - الأساسَ للروح السياسية والأيديولوجية للجماعة. يوضِّح ياسين - في هذا الكتاب وفي كتاباتٍ تالية - الأفكار والقناعات الأساسية للجماعة، ويرفض العنف بوضوحٍ ويمجِّد التعليم والحاجة لإصلاح سياسيٍّ[٤].

وقد تبنت الجماعة ثلاث لاءات: لا للعنف، ولا للسريَّة (أو أي نشاط سريّ)، ولا للتأثير الخارجي أو التعاون مع فاعلين خارجيين. ومهمَّة الجماعة موضَّحة باسمها: العدالة، وهي في وجهة نظر الجماعة تضمن للناس حقوقهم السياسية والمدنية، ومن ثمَّ يمكنهم أن يُحسنوا. ويُشير لفظ الإحسان (أو ما يُترجم أحيانًا للانجليزية بـ«الروحانية») إلى حُسن الروح، وفكرة أن يكون الإنسان «حَسَنًا» ويقوم بأفعالٍ حسنة لتعين الشعب على استعادة كرامته. ويُظهر هذا كيف أخذ ياسين أفكارًا إسلامية جوهرية (العدل والإحسان) وطبَّقها على السياق المغربي[٥].

توجَّهت الجماعة تقليديًا إلى الطبقات الاجتماعية الدُّنيا حاصدةً أتباعًا كثيرين، وهو أمرٌ يمكن ملاحظته من قدرتها على الحشد رغم أنها تبقي حجم أعداد أتباعها سريًا. وذلك أن الجماعة حذرةٌ في عملية ضمِّ الأعضاء الجدد، خوفًا من اختراقها من عملاء سريين للنظام؛ ولذا فقد صار الحصول على عضويّة في الجماعة عملية معقَّدة[٦]. وقد واجهت الجماعة أعوامًا من الاضطهاد، وَوُضِعَ ياسين في الإقامة الجبرية ببيته بعد أن أُطلق سراحه من السجن[٧]. ثم خفَّف الملك محمد الخامس من حملة الدولة لقمع الجماعة بعد تولِّيه العرش عامَ ١٩٩٩، كجزءٍ من خطته الأوسع لتخفيف القيود على المعارضة، ولكن كان في ذلك محاولةٌ لتخفيف الانتباه الذي تلفته الجماعة، ومن ثمَّ تخفيف جاذبيتها. لكنَّ قيادة الجماعة وأعضاءها يرَون أن الدولة ما زالت تستهدفهم بطرقٍ مختلفة وأشدّ تعقيدًا لمضايقتهم والتضييق عليهم[٨]. ويتضمَّن هذا التضييق، على سبيل المثال، ادّعاء أنَّ الدولة ترفض السماحَ للجماعة بإقامة مخيماتها الصيفية التي من خلالها تجذب أعضاء مُحتملين وتعلِّم الصِغار[٩].

إن التعليم هو أداة العدل والإحسان في الوصول للمجتمع. وفي مقابلاتٍ مع أعضاء الجماعة يشرحون مُستحضرين أسلوب ياسين: «السياسة جزءٌ من اهتمامنا فقط.

إنـه التعليـم، التعليـم، التعليـم»، ذلـك هـو مركـز نشـاطهم[١٠]. إن العمـل التعليمـي علامـةٌ مميِّـزة ومبـدأ أساسـيٌّ تؤمـن الجماعـة أن التطويـر ممكنٌ مـن خلاله. ومـن ضمـن أنشـطتها التعليميـة - التـي غالبًـا مـا تُقاطعها الدولـة وتمنعهـا - اجتماعـات لمناقشـة القضايـا الدينيـة وتقديـم «النصيحـة»، وكذلـك مخيمـات صيفيـة تشـكِّل جانبًـا مهمًّـا مـن تفاعـل شـباب الجماعـة[١١]. وتسـعى الجماعـة لأبعـد مـن ذلـك: بنـاء نسـيج اجتماعـيٍّ قـويٍّ فـي المجتمعـات التـي تنشـطُ فيهـا، وتدَّعـي الجماعـة أنهـا منتشـرة فـي عمـوم أنحـاء المغـرب. وتقـدِّم الجمعيـات الخيريـة المحليـة المتعاونـة مـع الجماعـة - تحقيقًـا لهـذا الهـدف - المعونـةَ للمحروميـن وغيـر المخدومين مـن أعضـاء مجتمعاتهـم. وأيضًـا يقـدِّم الأعضـاء أنفسُـهم الدعـمَ للأفـراد والأُسـر ممـن يعيشـون فـي أحيائهـم. وعلـى سـبيل المثـال، قـد يجمـع الأعضـاء تبرعـاتٍ لصديـق يُعالـج مشـكلةً مـا أو جـارٍ يحتـاج مسـاعدةً فـي حـدثٍ مهـمٍّ مـن حياتـه كالمـوت، أو اسـتقبال مولـودٍ أو الـزواج. إن هـذا التواصـل، شـديد العضويّـة مـع المجتمـع - الـذي تدَّعـي الجماعـة أنـه ليـس تمويـلًا مـن خـارج المغـرب، وإنما يتـمُّ علـى مسـتوى فـرديٍّ أو صغيـرٍ فـي الجماعـة - يولِّـد فـي المجتمـع شـيئًا أبعـد مـن مجـرَّد الـولاء والاتِّبـاع. هـذا هـو قلـبُ عمـل العـدل والإحسـان فـي المجتمعـات الفقيـرة والمحرومـة[١٢].

علـى الرغـم مـن أن هـذا الأسـلوب مـن النشـاط المجتمعي قـد خـدم الجماعـةَ بشـكل جيـدٍ فـي الماضـي، إلا أن معالجـة الحاجـات الاجتماعيـة علـى نطـاقٍ أوسـع تبقـى خـارج قـدرات الجماعـة الماليـة والتنظيميـة، لأن الجهـود المبذولـة دون الانخـراط فـي السياسـة والحُكـم لا تُعطـي النتائـج المرجـوَّة. وفـي الوقـت نفسـه، يغيِّـر التحسُّـن فـي مؤشـرات التطـوُّر الأساسـية للمغـرب خـلال الـ٢٠ عامًـا الماضيـة طبيعـةَ التحديـات الاجتماعيـة-الاقتصاديـة للبـلاد. فقـد تحسَّـنت مؤشـرات تطـور البـلاد منـذ عـام ١٩٩٠ شـاملةً الوصـول للخدمـات الصحيـة والتعليميـة ومسـتوى الدخـل. وارتفـع متوسـط العمـر المتوقَّـع للمغربييـن مـن ٦٤,٧ عامًـا فـي عـام ١٩٩٠ إلـى ٧٦,١ عامًـا فـي عـام ٢٠١٧، أمـا سـنوات التعليـم المتوقَّعـة فارتفعـت مـن ٦,٥ للأعـوام ذاتهـا إلـى ١٢,٤، وإجمالـي الدخـل القومـي للفـرد الواحـد مـن ٣٨٠٠ دولار إلـى ٧٣٤٠ دولارًا[١٣].

تظـلُّ مؤشـرات التطـوُّر الأساسـية للمغـرب متأخـرةً مقارنـةً بالـدول المجـاورة، ومـا زالـت معانـاة البلـد مـع عـددٍ كبيـر مـن القضايـا مسـتمرةً، ولكـنَّ هـذا التقـدُّم جديـرٌ بالانتبـاه وإن لـم يكـن كافيًـا. ورغـم تقديـم بعـض الخدمـات الأساسـية داخـلَ المجتمعـات الصغيـرة كمـا فعلـت جماعـة العـدل والإحسـان، فـإنَّ الأهـمَّ هـو حاجـة المغـرب لسياسـاتٍ اقتصاديـة واجتماعيـة فعَّالـة لا يقـدر عليهـا إلا جهـاز دولـةٍ أو جهـةٌ سياسـية تسـيطر عليـه.

أما عن نظرة الجماعة للسياسة فما زالت تؤمن - مسترشدةً بالتجارب السياسية لجهاتٍ عدَّة على اختلاف أيديولوجياتها - بأن المشاركة في العملية السياسية ستبتلع المُشاركين وتقوِّي دور المؤسسة الملكية[١٤]. لذلك أنشأ مجلس شورى الجماعة «قسمًا» سياسيًّا الهدف منه أن يكون حزبًا سياسيًّا، ولكن على مقاعد الانتظار. ويوجِّه الجناح السياسيُّ الجماعة استراتيجيًّا، ويسعى للتنسيق مع الأطراف الأخرى بما فيها الأحزاب السياسية، ومجموعات المجتمع المدني، والمسؤولين الرسميين. تقول جماعة العدل والإحسان إنَّ هدفها هو إنشاء نظام «حكمٍ عادل، أساسه الشورى، وروحه الإحسان، وضمانات استدامته وفعاليته هي المشاركة العامة والتعدُّدية السياسية وسيادة المؤسسات وحكم القانون، والحوار والمشورة العامة طريقةٌ لتقديم الخيارات». ولا تقدِّم الجماعة تفصيلاتٍ إضافية أبعد من ذلك. وفي استثناءٍ وحيد مع ناديا بنت ياسين، التي كانت سابقًا ذات ظهور إعلاميٍّ مستمرٍّ وقويٍّ، في عام ٢٠٠٥ صرّحت في مقابلة صحفية أنها من حيث المبدأ تفضِّل النظام الجمهوريَّ أكثر من الملكيِّ. ولاحقًا بعدَ ردِّ فعلٍ قويٍّ وإجراءات قانونية ضدها، تراجعت وقالت إنَّ ملاحظاتها مُنتزعةٌ من سياقها، وأنها لم تكن إلا ملاحظة عامةً مرتبطة بتفضيلٍ نظريٍّ.

ناقشت الجماعة إذا ما حان الوقت للتفكير بالمشاركة السياسية مع بدء انفتاح ساحتها في المغرب مطلعَ الألفية الجديدة. ولكن رأت قيادة الجماعة أن الوقت لم يحِن بعدُ لتغيير موقفها. وعَنَى هذا أن الجماعة ستمتنع عن المشاركة في السياسة طالما تسيطر عليها المؤسسة الملكية. إن إيمان الجماعة بالسلميَّة عاملٌ مهمٌّ آخر، فهي لا تؤمن بالثورات العنيفة كوسيلةٍ فعَّالة للتغيير، بل ولا تؤمن بأن المشاركة في العملية السياسية يمكن أن تكون وسيلةً للحفاظ عليها. إن نهج «لا المشاركة ولا الثورة» المتجذِّر في التزام الجماعة بالدعوة، هو ردُّ فعلٍ على بيئة المملكة التضييقية. وقد سمح هذا النهج لها بالحفاظ على شهرتها في حين نزع النظام - بنجاحٍ - عن مجموعاتٍ أخرى شرعيتَها الجماهيرية بهضمه لها أو باضطهادها[١٥]. وكما يبدو، فإنَّ هذا الأسلوب يسمح لجماعة العدل والإحسان بأن تضرب عصفورين بحجرٍ واحد: لا تسمح للسياسة بأن تفسدها، ولا تتضرر مكانتها بامتناعها عن السياسة؛ تتمسك بالسلميّة ولكنها ترفض النظام القائم. ومجددًا برز سؤال المشاركة السياسية بعدَ احتجاجات ٢٠١١ في المغرب مُسبِّبَةً ردَّ فعلٍ مختلف.

شراكة حزب العدالة والتنمية مع حركة التوحيد والإصلاح

مع نأي جماعة العدل والإحسان عن السياسة كان حزب العدالة والتنمية يُصارع ليؤسِّس لوجوده - ببطء وتدريج - كلاعبٍ سياسيٍّ. ومن هذه الناحية أنجز الحزب الدور الذي أرادته له المؤسسة الملكية: حزب إسلامويّ يسهلُ التحكُّم به، يكون بديلًا قادرًا على سحب بعض الدعم من جماعة العدل والإحسان، التي كانت التهديد الرئيس للقصر آنذاك. وهنا يكْمُن الفرق الأساسيُّ بين حزب العدالة والتنمية (بجناحه الدعوي، حركة التوحيد والإصلاح) وجماعة العدل والإحسان: إيمان الحزب بأن الطريقة المُثلى للتغيير تأتي بالإصلاح من داخل البنية السياسية.

إن الحزب متشابكٌ مع حركة التوحيد والإصلاح في تاريخهما وأهدافهما. فالحزب يُرجع تأسيسَه للشبيبة الإسلامية، وهي حركةٌ سريَّة من أولى الحركات الإسلامية في المغرب. وقد تخلَّت الشبيبة الإسلامية عن أنشطتها السريَّة ووافقت على دخول الساحة السياسية بعد حوارات مع النظام وإكراه منه، وفي عام ١٩٩٦ تولَّى أعضاءٌ سابقون في الشبيبة قيادة الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية[١٦]. وبعد فترةٍ من المقاطعات شارك الحزب في انتخابات ١٩٩٧ وحاز تسعة مقاعد في البرلمان. وفي عام ١٩٩٨ غيَّر الحزب اسمه ليصير «العدالة والتنمية»[١٧].

صارت الجماعة الإسلامية التي انفصلت عن الشبيبة عامَ ١٩٨٢ حركة الإصلاح والتجديد بعد عشرة أعوام، واندمجت لاحقًا مع رابطة المستقبل الإسلامي لتشكِّلا معًا حركة التوحيد والإصلاح عامَ ١٩٩٦ [١٨]. وتوضِّح الحركة في وثيقتها التأسيسية أنها ستركِّز على الدين والحاجات الاجتماعية بدلًا من السياسة. وعمليًّا، فإن الفرق الوحيد بينهما وظيفيٌّ: الحركة للإصلاح الاجتماعي، والحزب للسياسة. وتركّز مهمَّة الحركة على ثلاث مساحات رئيسة: التعليم، والدعوة، والتدريب. وللحركة ما يسميه الأعضاء «شركاء»، منها أقسامٌ تركِّز على فئاتٍ ديموغرافية كالمرأة، والطلاب والأطفال[١٩].

أما بالنسبة إلى العمل التعليمي، فإن الحركة تركِّز على غرس المبادئ والممارسات الإسلامية الصحيحة في أعضائها وفي أُسَرِهم، مع الواجبات والمسؤوليات الاجتماعية. وتتشارك الحركة الأساس نفسه - الدعوة - مع منظماتٍ إسلامية أخرى كالعدل والإحسان، ولكن هنالك اختلافات خفيفة في أساليبهم. يوضِّح عبد الرحيم الشيخي، رئيس الحركة، أنها مرَّت بعمليةٍ من تحديد أهدافها الدعوية خلال السنوات

الماضية القليلة آخذةً بعين الاعتبار احتياجات المجتمع المغربي: «الدعوة لا تنحصر في نشر التوحيد بمعناه العام، بل هي أيضًا في تشجيع سلوكٍ أفضل بين المسلمين». تفهم الجماعة أن المغاربة ملتزمون بالإسلام، وتؤمن أنهم بحاجةٍ لمزيد من التوجيه، على سبيل المثال، بتعزيز التعليمات الإسلامية الاجتماعية والفردية. وفي مراجعتها لمهمتها الدعوية ركَّزت على ما تسميه «نشر أخلاق النزاهة».

رغم أن كلًّا من حركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية، لهما كيانٌ منفصلٌ خاص، فإنَّ تأسيسهما المشترك وتاريخهما المتشابك ورؤيتهما المشتركة تعني أنَّ بينهما علاقةً مقرَّبة وغير مُحدَّدة، تُنشئ إشكالات متعلِّقة بدور الحركة السياسي وبدور الحزب الديني.

وللحركة الفضلُ في إعادة تشكيل الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (التي صارت الآن حزب العدالة والتنمية)، بما في ذلك توجيهها استراتيجيًا، وتمويلها، وتزويدها بالموارد البشرية. فقد صار أعضاءٌ في الحركة أعضاءً في الحزب، ومؤَّل بعضهم مشاركة العدالة والتنمية في انتخابات ١٩٩٧[٢٠]، ونظام العمل المؤسسي للحزب مشابهٌ للذي في الحركة، ويُشير الأعضاء للحزب كـ«ابن» أو «طفل» الحركة[٢١]. بعد هذه المرحلة الأوليَّة، التي تصفها القيادة بـ«التبنِّي»، اضطر قادة العدالة والتنمية لتخفيف علاقتهم بالحركة بعدَ دخولهم تحت المتابعة نتيجةً لهجمات الدار البيضاء عامَ ٢٠٠٣.

إن القناعات السياسية للحركة في جوهرها هي قناعات الحزب نفسها. ولا ترى الحركة - على عكس غيرها من المنظمات الإسلامية في المنطقة - أنَّ الشعار الإسلامي التقليدي «الإسلام هو الحل» شعار صالح حتَّى الآن، كما يقول أحد أعضائها، ومع أنَّ الإسلام هو المرجع الأفضل ويوفِّر الكثير من الأجوبة لكنه لا يحويها كلَّها. وتؤمن الحركة بأن على المجتمع المسلم الأخذ بالحديث والقرآن، ولكنها تؤكِّد أن الحركة «اختارت الديمقراطية من اليوم الأول»[٢٢]. تعكس هذه العبارة سنواتٍ من التكيُّف الذي يعتمد عليه وجودُ الحركة وقدرتها على تنفيذ عملها السياسي والاجتماعي، وتوضِّح إلى أيِّ حدٍّ فهمت الحركة الواقعَ واستوعبته؛ لا أنَّ هذه الطريقة الوحيدة للبقاء في الساحة السياسية المغربية فحسب، بل إن هذا ما يتوقَّعه أغلب المغاربة.

تمايز حزب العدالة والتنمية عن حركة التوحيد والإصلاح

شهد حزب العدالة والتنمية تطورات وتأقلمات أيديولوجية مهمَّة منذ تأسيسه، تشمل علاقته بحركة التوحيد والإصلاح. وقد صبَّت هجمات الدار البيضاء ضغطًا خارجيًا على الحركة والحزب ليبتعدا عن بعضهما. وتوافق هذا مع نقاش للحركة مع الحزب عن كيفية تدبير تقاطعات الدين والسياسة (ويعكسون بهذا النقاش الرائج في المنطقة آنذاك) وإلى أيٍّ مدى يُستحسن الانفصال في تلك اللحظة. انتخبت الحركة قائدًا من غير العلماء، محمد الحمداوي، في مؤتمرها الاستثنائي لعام ٢٠٠٣، واضعةً إياه مكان العالِم الإسلامي أحمد الريسوني، وعاكسةً رغبتها في العمل بتوجُّه أكثر براغماتية.[٢٣] ومع القيادة الجديدة بدأ الحزب والحركة يعبران عن انفصال تدريجيٍّ، أو عن «التمايز»، وهو المصطلح الذي يفضِّلونه لوصف العملية[٢٤].

عملت الحركة أيضًا، في أعقاب هجمات ٢٠٠٣، على إثناء الدعاة أو العلماء عن الترشُّح باسم الحزب أو الحشد له، وحدَّت من مدى ظهور قادة الحركة في دوائر قيادة الحزب[٢٥]. ويوضِّح الشيخي، رئيس الحركة الحالي، أنَّ الحركة ركَّزت بدلًا من ذلك وبشكل ضيِّق على الدعوة والتعليم والتدريب. وقد مرَّت العلاقة بين الحزب والحركة بمراحل كثيرة منذ أواخر التسعينيات. حيث سَعَى كلاهما - مبدئيًا - للتمايز في الخطابات، ثمَّ في الأدوار، والآن يركِّزون على فكِّ ارتباط قيادتهما[٢٦]. وسابقًا كان في جهازَي اتخاذ القرار المُنفصِلين للحركة قياداتٌ مشتركة، فعلى سبيل المثال: حازَ عديدٌ من الأعضاء مناصبَ في قيادة الحزب وفي قيادة الحركة. وللتأكُّد من عدم تأثير هذا التقاطع فيما يعتبرونه استقلاليّةَ كلٍّ منهما، عملوا تدريجيًا على تقليل عدد الأعضاء الذين يقومون بأدوار في كِلا المكانين[٢٧].

لقد رُوفقت جهود الحزب لخفض روابطه بالحركة الأيديولوجية والدينية بجهودٍ أخرى للحدِّ من حضورها في المجال السياسي. فقد قلَّل الحزب عددَ مرشحيه المُدرجين في الانتخابات اللاحقة، وأسَّس الحزب مكانته بحلول عام ٢٠١١ كفاعل سياسيٍّ نامٍ ينمو حضوره البرلمانيُّ بثباتٍ وقوة[٢٨].

الاستجابة للاحتجاجات

قدَّمت احتجاجات ٢٠١١ فرصةً مهمَّة لكل من حزب العدالة والتنمية وحركة العدل والإحسان. وتعكسُ ردود أفعالهما المختلفة تصوُّر كلٍّ منهما عن استقرار البلاد وأفضل

طريـقٍ للإصـلاح. فعندمـا بـدأت الاحتجاجـات فـي شـوارع المغـرب رأى حـزب العدالـة والتنميـة وحركتـه التوحيـد والإصـلاح أن الاحتجاجـات أسـقطت نظـام بـن علـي فـي تونـس ونظـام مبـارك فـي مصـر، وأنهـا قـادرةٌ أيضًـا علـى إسـقاط المؤسسـة الملكيـة، وقـرروا أن الحفـاظ عليهـا أولويتهـم، ومـن ثـمَّ امتنعـوا عـن التظاهـر. وكان هـذا متابعـةً لمنهجهـم فـي تفـادي المواجهـة، وحمايـة البنـى القائمـة والعمـل داخلهـا[٢٩]. وأكَّـد الحـزب والحركـة أنَّ اسـتجابتهما مدفوعـةٌ بالحاجـة لـ«إصـلاح ضمـن الاسـتقرار» أو «الخيـار الثالـث»؛ فـلا مـع التظاهـرات التـي قـد تسـبِّب تزعزعًـا، ولا مـع عـدم المشـاركة بأسـلوبٍ يـؤدي إلـى الجمـود[٣٠].

وعلـى العكـس كانـت حركـة العـدل والإحسـان قـوةً داعمـةً لحـراك الاحتجـاج فـي البـلاد مشـتركةً مـع حـراك ٢٠ فبرايـر ومجموعـات يسـارية أخـرى. وقـد نتـجَ قـرار الحركـة مـن ميلهـا الدائـم إلـى الحشـد فـي التعاطـي مـع القضايـا المهمَّـة. ورأت أن هـذه فرصـةٌ مهمَّـة للمشـاركة السياسـية - إن لـم يكـن لإحـداث تغييـر راديكالـي فعلـى الأقـل للتعبيـر عـن المظالـم - وأكثـر أهميـة، لإظهـار صدقهـا فـي السـعي لتحقيـق الصالـح العـام. وقـد وصـفَ أعضـاء الحركـة، فـي مقابـلاتٍ معهـم، أنَّ حشـد الحركـة فـي عـام ٢٠١١ كان دليـلًا علـى التغييـر الـذي يُمكنهـم أن يُحققـوه، وردًّا علـى النقـد الـذي يُوجَّـه لهـم بأنهـم مُنتهـو الصلاحيّـة. ويُشـير الأعضـاء عـادةً إلـى أنَّ العمـل السياسـي منـوطٌ بـه أن يخـدم الأفـراد، وأن مشـاركتهم فـي التظاهـرات هـي مـن هـذا البـاب[٣١]. كانـت الجماعـة حـذرةً مـن وضـعِ سـقفٍ لمشـاركتها أو لتطـوُّر الاحتجاجـات. وكان للجماعـة رغبـةٌ فـي المشـاركة إذا كان بإمـكان التظاهـرات إجبـار المؤسسـة الملكيـة علـى تنفيـذ إصلاحـاتٍ مهمَّـة (وربمـا التحـوُّل لمؤسسـة ملكيـة دسـتوريَّة حقيقيَّـة). بـل وحتـى إذا أخرجـت التظاهـرات تغييـرات أكبـر فالجماعـة مسـتعدَّةٌ لأيِّ مخرجـات، مـع بقائهـا ملتزمـةً بمبادئهـا: اللاعنـف (ودليـلُ ذلـك مشـاركتهم السـلميّة) والتعدُّديـة (ودليـلُ ذلـك انضمامهـم لحـراك ٢٠ فبرايـر والقـوى اليسـاريّة). إن ظهـور مبـادئ الجماعـة فـي سـلوكها كان واضحًـا رغـم عـدم رسـمها لهـدف نهائـيٍّ مُحـدَّد[٣٢].

بعـد أسـبوعٍ مـن الاحتجاجـات فـي الشـوارع جـاء إعـلان المؤسسـة الملكيـة، فـي مـارس ٢٠١١، بأنهـا سـتراجع الدسـتور، ليُقسِّـم حـراك الاحتجـاج ويفـرِّغ مـن زخمـه. فقـد انتقـد البعـض عمليـة المراجعـة التـي سـيطر عليهـا القصـر ودَعَـوا لمقاطعـة الاسـتفتاء. ونظـر آخـرون إلـى الإصلاحـات علـى أنهـا تقـدُّمٌ ملمـوس - وإن كان تدريجيًّـا - نحـو نظام سياسـيٍّ أكثـر ديمقراطيـة. وفـي لجَّـة الآراء المختلفـة بـدأت الاحتجاجـات تخفُـت. وسـبَّبت طبيعـةُ

الحـراك العضويـة والانتشـارية تقلُّصًـا فـي أعـداد المُحتجِّيـن، وزادت شـائعات اختـراق العمـلاء لـه مـن التشـويش.

انسـحبت جماعـة العـدل والإحسـان مـن الحـراك فـي ديسـمبر ٢٠١١ لأسـبابٍ عمليـة، واسـتراتيجية وسياسـية. وكان تـردُّد الجماعـة فـي ذروة الاحتجاجـات اختبـارًا لقـدرة حـراك الاحتجـاج علـى حشـد النـاس. فقـد أقـرَّ أعضـاء الجماعـة بـأن الاعتبـارات اللوجسـتية (كفقـدان العمـل أو إيجـاد مواصـلات للوصـول إلـى التظاهـرات) بـدأت تصبـح مكلِّفـة لأعضائهـا، وكثيـرٌ منهـم مـن الطبقـة العاملـة. ومـع اعتبـارات سياسـية واسـتراتيجية أخـرى، كانـت هـذه بدايـة تأثُّـر قـدرة الجماعـة علـى اسـتدعاء أعضائهـا للحشـد. فلـم ترغـب القيـادة بالاسـتمرار بإنهـاك أفرادهـا مـع اسـتمرار الاحتجاجـات. وبـدأت موجـة الاحتجـاج تفقـدُ قوَّتهـا، وكانـت الجماعـة قلقـةً مـن أنهـا لـو طالـت فسـتمنح حـزب العدالـة والتنميـة هامشًـا أوسـع.

فقـد سـمحت التغييـرات الدسـتورية والمـزاج العـام الـذي أنتجتـه الاحتجاجـاتُ لحـزب العدالـة والتنميـة بالتنافـس، وبالفـوز فـي الانتخابـات بمسـتوىً لـم يكـن ممكنًـا قبـل عـام ٢٠١١. ولـذا فقـد تخوَّفـت الجماعـة مـن أن اسـتمرار الاحتجاجـات سـينحو بالمؤسسـة الملكيـة لمزيـدٍ مـن التنـازلات السياسـية لتحافـظ علـى مسـتقبلها، والمُنتفـع مـن تنازلاتهـا فـي تلـك الحالـة سـيكون حـزب العدالـة والتنميـة[٣٣].

وقـد عكـس منهـج العدالـة والتنميـة (وحركتـه التوحيـد والإصلاح) الأكثـر حـذرًا أولوياتهما بطمأنـة المؤسسـة الملكيـة. إلا أنَّ القصـر ظـلَّ حـذرًا مـن النفـوذ الصاعـد لهاتيـن الجهتيـن، الحـزب والحركـة، رغـم تقبُّلـه لهمـا. واتفـقَ الحـزب، بقيـادة عبـد الإلـه بنكيـران، مـع قيـادة الحركـة البراغماتيّـة - علـى أنَّ الانضمـام للاحتجاجـات شـديدُ الارتبـاك وربمـا يكـون مقامـرةً مكلِّفـة. فبقـاء المؤسسـة الملكيـة يضمـنُ دورًا للعدالـة والتنميـة - حـزب بمنافسـة محـدودة، فهـو الجهـة الإسـلامية القانونيـة الوحيـدة -، وإذا ظـلَّ الحـزب بعيـدًا عـن الاحتجاجـات التـي إذا نجحـت فـي تحقيـق إصلاحـاتٍ فمـن المفتـرض أن ينتفـعَ الحـزب بهـا أكثـر مـن أيٍّ طـرف آخـر. ولـن يُـلام الحـزب علـى انعـدام الاسـتقرار أو علـى مـا سـينتج مـن الاحتجاجـات إذا صـارت عشـوائيةً أو عنيفـةً. وقـدَّم الحـزب وحركتـه، وفروعهمـا وشـركاؤهما، مـا سـمّوه «نـداء الإصـلاح الديمقراطـي» كطريـقٍ ثالـث بيـن الاحتجـاج والجمـود. وقـد تضمَّـن هـذا العديـد مـن النقاشـات والمناظـرات طـوال عـامٍ كامـل سـلَّطت الضـوءَ علـى الحاجـة للإصـلاح، وأكَّـدت التـزام الحـزب بالمؤسسـات السياسـية القائمـة

وبالاستقرار. كان النداء - كما أُريد له - عملَ علاقاتٍ عامة، هدفه تقديم تطمينٍ أكبر للمؤسسة الملكية وتفادي نقد تحوّطات الحزب.

تراجع حزب العدالة والتنمية

كان حزب العدالة والتنمية الحزبَ المنتفع الأكبر - في البداية - من احتجاجات ٢٠١١. فقد اقترح الملك محمد الخامس إصلاحات دستورية، استجابةً للاحتجاجات، تمنح الحكومة المنتخبة سلطةً أكبر، ومن ثمَّ تمنح الأطراف المُنتخبة دورًا سياسيًّا أقوى. كسب العدالة والتنمية في انتخابات ٢٠١١ البرلمانية أغلبيةً في المقاعد (١٠٧ مقاعد من ٣٩٥ مقعدًا) سمحت له بقيادة تحالف الحكومة الجديدة. وتبنَّى الحزب بحماسٍ دوره الجديد، ولكن سرعان ما تعثَّر مع انقسام تحالفه المُشتَّت وسَعي القصر مع الأحزاب القائمة لإحباط أجندة العدالة والتنمية. بدت قوة الحزب الانتخابية جارفةً، ورأى كثيرون في القصر وفي الأحزاب المعارضة أن هذا هو الأسلوب الأساسيُّ لإعاقة هذه القوة وقطعها. ولكن استطاع الحزب - على عدَّة أوجه - أن يبني على دوره الصلب كفاعلٍ في الساحة مع تفاعل قويٍّ مع القواعد الانتخابية.

إن أجندة الحزب في ولايته الأولى بإصلاحاتٍ اقتصادية واجتماعية طموحة مع خطاب شعبويّ، قد سمحت له أن يتقدَّم في انتخابات ٢٠١٥ البلدية والجهوية. ولعبَ خطاب الحزب الشعبوي، الذي حمله رئيس الوزراء آنذاك عبد الإله بنكيران، دورًا مهمًّا في نمو شعبية الحزب. وعلى الرغم من أن أداء الحزب العام كان متواضعًا، وأنه تعثَّر في تنفيذ بعض الإصلاحات التي أراد المغاربة أن تتحقَّق بشكل أكثر جرأة، فإن الناس اعتبروا أداء الحزب مُرضيًا. وانعكس هذا الرضى بمزيدٍ من الانتصارات الانتخابية وفوزٍ للحزب بالأغلبية مجددًا بعدد مقاعد أعلى من الانتخابات السابقة (١٢٥ مقعدًا من أصل ٣٩٥ مقعدًا)[٣٤].

سمحت انتصارات الحزب أن ينافس المؤسسة الملكية على الحكم، وبَكَّرت من إدراك المؤسسة الملكية لتوسُّع أثر الانفتاحات السياسية المحدودة التي قدَّمتها عام ٢٠١١ أكثرَ من المُراد لها. وتُتيح هذه التغييرات للأطراف السياسية - وللإسلامية السياسية منها على الأخص - أن تسيطر على السياسة والخطاب السياسي في البلاد. وبطريقةٍ مفهومة، فقد تزايد شعور القصر بالتهديد من شعبية العدالة والتنمية المتزايدة ومن قبضته السياسية، فتحرَّك للحدِّ من صعوده في أثناء سَعْي الحزب ليكون أكثر قبولا للناس، وليبيِّن جهوده في معالجة حاجات الناخبين. وتعاونَ القصر مع أحزاب

مواليـةٍ وقطَـع علـى العدالـة والتنميـة عمليـة تشـكيل الحكومـة، وفـي النهايـة اسـتبدلَ بقائـد الحـزب - بنكيـران - وجهًـا أكثـر ليونـة - سـعد الديـن العثمانـي، وضغـطَ الحـزب للدخـول فـي تحالـفٍ واسـعٍ لا يعكـس برنامجـه الانتخابـي.

قسَّـمت هـذه التجربـة قيـادة الحـزب المُختلفـة علـى كيفيـة الـردِّ علـى منـاورات القصـر. وقـد حافـظَ الحـزب علـى قيادتـه للحكومـة بعـد عمليـة تشـكيل الحكومـة المسـتعصية والمتعثِّـرة مطلـعَ عـام ٢٠١٧ ولكـن بتحالـفٍ ضعيـف، إلا أن الشـقوق داخـلَ الحـزب لـم تلتئـم بعـدُ[٣٥].

تعمَّقـت شـروخ الحـزب فـي آخـر عـام ٢٠١٧ بخلافـاتٍ حـول القيـادة الداخليـة. إذ أراد جـزءٌ مُعتبـرٌ داخـلَ الحـزب إبقـاء بنكيـران قائـدًا للحـزب بأمـل أن يـوازن إذعـان العثمانـي رئيـس الـوزراء للمؤسسـة الملكيـة. ولكـن العثمانـي فـاز بالانتخابـات الداخليـة لرئاسـة الحـزب فـي ديسـمبر موجِّهًـا لكمـةً لجنـاح بنكيـران الإصلاحـي الـذي يشـعر بالتهميـش داخـل الحـزب بشـكل مسـتمر[٣٦]. إن خضـوع الحـزب للمؤسسـة الملكيـة مـع انقسـاماته الداخليـة يجعلـه يُغامـر بشـعبية الحـزب، فتحالفـه الحكومـي القائـم - الضعيـف حتـى بمعاييـر حكومـةٍ خاضعـةٍ لسـيطرة المؤسسـة الملكيـة - يعانـي ليسـتجيب للإحبـاط النامـي مـن تحديـات الحكـم الأساسـية، ولـم يكـن لـه - خـلال العـام ونصـف العـام الماضييـن - رسـالةٌ واضحـة ولا قليـل مـن التجانـس.

لقـد تدرَّجـت تجربـة العدالـة والتنميـة فـي الحكومـة مـن تجربـةٍ متفائلـة، تـوازنُ بحَـذَرٍ بيـن مجاورتهـا للمؤسسـة الملكيـة وتحديـات الإصـلاح والتطويـر، إلـى عمليـةٍ مـن «الهضـم مـن خـلال المشـاركة» السياسـية. وتتشـوَّه سـمعة الحـزب تحـت ضغـط القصـر وتعطُّـش النُّخـب السياسـية والاقتصاديـة لحمايـة حصصهـا، وبالانقسـامات الداخليـة للحـزب. وينتقـد الشـعبُ الآن الحـزبَ ويسـخر منـه ومـن قيادتـه ومـن تحالفـه الحكومـي، ومـن مبادراتـه السياسـية التـي تُـرى بـلا فائـدة. ويُعتبـر الحـزب - علـى نطـاقٍ واسـع - قـد فشـلَ فـي الوقـوف أمـام الضغـط المعهـود مـن المؤسسـة الملكيـة ونظامهـا المبنـي علـى المحسـوبية. ويقـرُّ كثيـرٌ مـن أعضـاء الحـزب بـأن مـا خَشـوه لوقـتٍ طويـل قـادمٌ: أنْ يُـرى العدالـة والتنميـة فـي نظـر الـرأي العـام - بشـكل متزايـد - حزبًـا آخـرَ مواليًـا للمؤسسـة الملكيـة لا فاعـلًا مسـتقلًا حقيقيًّـا، وُجِـدَ بشـكل أساسـيٍّ لتنفيـذ رغبـات القصـر[٣٧].

فقـد ركَّـز الحـزب علـى ترميـم علاقتـه بالمؤسسـة الملكيـة، منـذ أزمـة تشـكيل الحكومـة فـي عـام ٢٠١٧، علـى حسـاب داعميـه والشـعب المغربـي بشـكل عـام. إذ إن المنطـق الـذي

يحـرِّك منهـج الحـزب الآن هـو المنطـق نفسـه الـذي وجَّهـه فـي مصاعـب سـابقة، بمـا فـي ذلـك تفجيـرات الـدار البيضـاء فـي مايـو ٢٠٠٣. ففـي ذلـك الوقـت، وأيضًـا الآن فيمـا يبـدو، فضَّـل العثمانـي - الـذي قـاد الحـزب فـي عـام ٢٠٠٣ - التراجـعَ. ويعكـس أسـلوب الحـزب الحالـي القـدرة نفسـها علـى الانسـحاب حتـى رضـى المؤسسـة الملكيـة أو رفـع يدهـا عنـه. بـل صـرَّح العثمانـي أن علـى الحـزب التراجـع لحجمـه البرلمانـي مـا قبـل عـام ٢٠١١؛ إذ إن نمـوه كان سـريعًا جـدًّا ويصعـب تدبيـره[٣٨]. ويشـعر الكثيـرون مـن أعضـاء الحـزب أنهـم مقبلـون علـى تجربـةٍ انتخابيـة مشـابهة لتجربـة عـام ٢٠٠٧ عندمـا حـدَّ الحـزب مـن عـدد ناخبيـه، وهـو مـا سـيوازيه هبـوطٌ متوقَّـع فـي المشـاركة الانتخابيـة[٣٩].

حسابات حركة العدل والإحسان

تبعـات قـرار العـدل والإحسـان بالانسـحاب مـن احتجاجـات ٢٠١١ تـوارت سـريعًا بالارتبـاك المؤسسـاتي الـذي نشـأ بمـوت عبـد السـلام ياسـين. فلياسـين مكانـةٌ شـبه «أسـطورية» فـي الجماعـة، وكان واحـدًا مـن القلَّـة شـديدة النقـد للنظـام الذيـن تمكنـوا مـن الصمـود ومتابعـة النقـد. ويـرى أتباعـه أن عملـه وتضحياتـه بَنَيـا حـراكًا مهمًّـا حفَّـز جيـلًا يعيـش فـي الخـوف والركـود. وكان السـؤال المطـروح بعـد وفاتـه ذا وجهَيْـن: كيـف يتماسـك التنظيـم ليتفـادى فراغًـا فـي القيـادة، وفـي الوقـت نفسـه أن يُحافـظ علـى صلتـه بتغيـرات مـا بعـد عـام ٢٠١١؟

إن تحديـات الحفـاظ علـى تماسـك جماعـة العـدل والإحسـان والحفـاظ علـى شـعبيّتها وَازَاهـا مغامرتهـا الفاشـلة بالانضمـام لاحتجاجـات ٢٠١١. وركَّـزت الجماعـة اسـتجابةً لذلـك علـى توسـيع نطـاق جذبهـا، مـا اسـتلزم أن تكـون أكثـر براغماتيـةً، وأن تبنـي لنفسـها أساسـات أبعـد مـن الاعتمـاد علـى رمزيـة ياسـين الأخَّـاذة. فانتخبـت الجماعـة محمـد عبـادي - وهـو وجـهٌ أقـل تسييسًـا بمصداقيـة دينيـة عاليـة ومظهـرٍ أكثـر حداثـة - ليقـود الحركـة فـي المراحـل التاليـة. فقـد احتاجـت الجماعـة أن تتأقلـم مـع حقيقـة أن مغـربَ عـام ٢٠١٢ يواجـه تحديـات مختلفـة عـن تحدياتـه عـام ١٩٧٠ أو عـام ١٩٨٠. وكان هـذا التغيُّـر - فـي الجماعـة - بالطبـع تدريجيًّـا ودقيقًـا، وأعاقـه أحيانًـا وضـوحُ موقـف ياسـين - الموثَّـق بشـكل واسـع - فـي عـددٍ مـن القضايـا.

يُفسـح السـؤال الدائـم عـن الانخـراط فـي العمـل السياسـي الطريـقَ لمخـاوف بشـأن السـعي الضـروري لظهـورٍ وجـذبٍ أوسـع للجماعـة. إذ تُصـارع الجماعـة للحفـاظ علـى وجودهـا فـي المجـال الاجتماعـي مـع امتناعهـا عـن السياسـة، بينمـا تقـدِّم فكـرةً مبهمـة

عـن النظـام السياسـي البديـل. وكثيـرٌ مـن قـادة العـدل والإحسـان غيـر مقتنعيـن بـأن حكومـة بنكيـران كانـت قـادرةً علـى تحقيـق الكثيـر، رغـم جهودهـا، ويعتقـدون أنَّ مـا أُنجـز لـم يكـن إلا عطايـا مـن المؤسسـة الملكيـة، ورغـم ذلـك سـاء الجماعـةَ صعـودُ حـزب العدالـة والتنميـة[٤٠]. ويفسِّـر قـادة الجماعـة شـعبيةَ حـزب العدالـة والتنميـة كمؤشـرٍ لقـوة جـذب رسـالةٍ إسـلامية، لا بسـبب اسـتراتيجية الحـزب أو منهجـه أو إنجازاتـه. ومـع ذلـك، يوجـد فـي الجماعـة فهـمٌ جديـر بالملاحظـة: أنَّ قلَّـة المشـاركة السياسـية - للجماعـة - حـدَّت مـن منافسـة حـزب العدالـة والتنميـة وأكسـبت الحـزب الأصـوات الإسـلامية.

وتزعـم جماعـة العـدل والإحسـان بـأنَّ دعـم موقفهـا السياسـي يتمثـل فـي عـدم المشـاركة فـي الانتخابـات، ومـن ثـمَّ تشـير قلَّـة الناخبيـن إلـى حجـم شـعبيتها. إلا أنَّ لامبـالاة الناخبيـن هـي قضيـةٌ قائمـة منـذ وقـتٍ طويـل فـي المغـرب، بمعـدل مشـاركة انتخابيـة مـن أقـل خمسـة فـي منطقـة الشـرق الأوسـط وشـمال أفريقيـا (يسـبق المغـربُ فقـط ليبيـا والجزائـر والأردن ومصـر)[٤١]. وتعكـس النسـبة إلـى أيٍّ حـدٍّ تنعـدم ثقـة المغربيين فـي قادتهم ومؤسساتهم السياسـية، وفـي الوقـت نفسـه تعكـس إلـى أيٍّ حـدٍّ يـرى المغربيّـون سـيطرةَ المؤسسـة الملكيـة ووجودهـا كقـوة سياسـية راسـخة. وقـد ارتفـع إقبـال الناخبيـن قليـلًا مـن ٣٧٪ عـامَ ٢٠٠٧ إلـى ٤٥٫٥٪ عـامَ ٢٠١١، قبـل أن يـراوحَ مكانـه بنسـبة ٤٢٫٢٪ فـي عـام ٢٠١٦. ولكـن هـذه النسـب تشـملُ المُسـجَّلين مـن الناخبيـن، بينمـا العديـدُ مـن المؤهّليـن للتصويـت ليسـوا مسـجَّلين[٤٢]. وتسـتخدم جماعـة العـدل والإحسـان معـدّلات إقبـال الناخبيـن لتدعـم موقفهـا - كطـرفٍ سياسـيٍّ - برفـض المشـاركة فـي الانتخابـات كتعبيـرٍ عـن اختيـار غالـب المغاربـة[٤٣].

ولكـن موقـف الجماعـة، وتحديـدًا بعـد عـام ٢٠١١، أثـار انتقـاداتٍ كثيـرة حتـى وصفهـا البعـض بـ«حـزب الكنبـة»، بمعنـى أنهـا تقـف جانبًـا[٤٤]. إذ إن اسـتمرار امتناعهـا عـن السياسـة قـد قـوَّى فكـرة أنهـا جماعـةٌ مثاليـة وربمـا تجاوزهـا الزمـن. أمـا التقديـر الحاضـر داخـلَ الجماعـة، فهـو أنَّ خيارهـا كان صحيحًـا بعـدم المشـاركة ويثبـت ذلـك تجـارب العدالـة والتنميـة - عـامَ ٢٠١٦ علـى وجـه الخصـوص وعـام ٢٠١٧ - عندمـا نجحـت المؤسسـة الملكيـة فـي تقسـيم الحـزب. وتـرى الجماعـة أنَّ تجربـة العدالـة والتنميـة مثـالٌ آخـر للسـيطرة المؤسسـة الملكيـة الكاملـة ولعبثيـة - بـل وخطـورة - المشـاركة السياسـية[٤٥]. وتظـلُّ قيـادة الجماعـة تُعـارك أثـرَ رفضهـا المشـاركة.

بذلت الجماعة جهودًا قليلةً أخرى لتطبيق رؤيتها لدولة مدنية بقيادة مُنتخبة. ولكن يبدو أنَّ تحركها في هذا الاتجاه أقلُّ من ذلك. بل وقد تراجع حضورها الإعلامي القوي قبل عام ٢٠١١، إذ يبدو أن الجماعة لا تريد أن تكون في طليعة النقاش السياسي كما كانت من قبل. ويعكس هذا ما ذكرناه آنفًا من خوفها من فقدان جاذبيتها. فالانخراط أيضا مُخاطرةٌ قد تظهر أن الحركة غير مرغوب بها نتيجة تجربة حزب العدالة والتنمية، أو أسوأ من ذلك: أنها أقل مكانةً من الحزب. كما أن للانتظار مخاطره أيضًا، فإذا تابعت الجماعة انتظار سياق سياسيٍّ جديد فلا ضمانات لبقاء رسالتها بالقوّة ذاتها. وتجازف الجماعة بتعليق مشاركتها سياسيًّا بانتظار تغيُّر الظروف السياسية كليًا؛ إذ إنَّ ذلك قد يغيِّر السياق الذي أنشأ الجماعة. لذا فإنَّ استراتيجية العدل والإحسان يصعب فهمها بشكل كاملٍ أو توفيق تناقضاتها. ولتجاوز هذه التحديات، فقد أكَّدت الجماعة على الحاجة لميثاقٍ بين مختلف الجهات السياسية لتحديد المبادئ والأساسات لنظام سياسيٍّ جديد يصوِّت عليه الشعب بعد ذلك. وبطبيعة الحال، فإن إشكالية التعاون أصيلةٌ في موقف الجماعة عدم التشاركي. ولا يمكن لأطرافٍ أخرى التعاون معهم - إلا في عددٍ محدود من القضايا - لأنهم لا يؤمنون بفاعلية العملية ويطعنون بها وبالمشاركين فيها. وهكذا، تزيد قائمة تناقضات الجماعة من عزلتها يومًا بعد يوم.

ومع أن معدلات الإقبال الانتخابي لم تتحسَّن إلا قليلًا بعدَ عام ٢٠١١، إلا أنَّ مؤشرات أخرى تشير إلى أن الاهتمام والمشاركة السياسية صارت أكبر في المجتمع المغربي، وأن هناك مزيد من التوجه لتقييم أداء الأطراف والمؤسسات السياسية وجعلها خاضعةً للمحاسبة.

لكن في ذات السياق، علاوة على تحفُّظ حركة العدل والإحسان عن المشاركة سياسيًّا بانتظار نظام سياسيٍّ جديد، فقد أظهر باقي الطيف السياسي المغربي المزيدَ من البراغماتية. وقد ظلَّ المغاربة - حتى الآن - في سعيهم للإصلاح واضحين بشأن مطالبهم. فعلى الرغم من أن للمؤسسة الملكية شعبيتها، ولكن المغاربة يريدون المزيدَ من الشفافية، ومزيدًا من الحكم الملكيِّ الراجح، وقدرًا أكبر من المحاسبة والكفاءة. ولا يكتفي المغاربة بتوجيه هذه المطالب للسياسيين فحسب، ولكن للملك وللمؤسسة الملكية أيضًا.

هل تقدر حركة التوحيد والإصلاح على تقديم حل؟

يبحث حزب العدالة والتنمية عن مخرجٍ لتجاوز الطرق المسدودة في هذه الأوقات المربكة، وفي الوقت نفسه يتجه لقواعده الشعبية لتلطيف الضرر. يُشير الحزب الآن مع حركة التوحيد والإصلاح إلى "شراكة استراتيجية» وتعاونٍ يركِّزان على هدفهما المشترك لدعم طرازهما من الإصلاح الاجتماعي، والوعي السياسي والمدني، والمرجعية الإسلامية العامة[٤٦]. هذه الجهود لوضع توجُّه براغماتي وأقل دينيةً لحزب العدالة والتنمية لا تعني بالضرورة أن الكيانين لا يدعمان بعضهما بعضًا. فإن العلاقات بين المجموعتين كانت وتظل قويةً رغم هذه المحاولات.

كانت علاقة الجهتين الغامضة ببعضهما البعض مصدرَ تشويشٍ وانتقاد لحزب العدالة والتنمية، والآن يمكن أن تكون معوّضةً لهبوط شعبيته. وعلى الحزب الآن أن يُعيد التقريب بين العملَيْن اللذين احتاج سابقًا للفصل بينهما: الدعوي في الحركة، والسياسي في الحزب. ومع تطوّر النقاش عن العلاقة، فقد تطوّرت التصورات عن مكامن قوة كلٍّ من الحزب والحركة. حيث اعتُبرت الحركة مصدرَ القوة قبل تجربة الحزب في الحكومة، فقد شكّلت القلب النابض للحزب و«مخزونه الانتخابي»[٤٧]. وانتفع الحزب لسنواتٍ بشكل ضخمٍ من انتشار الحركة وروابطها الاجتماعية القوية لنشر رسالته في المجتمع المغربي، وآتت الجهود ثمارها في انتخابات ٢٠١١ البرلمانية. وقد مال هذا التوازن للقوى تدريجيًّا بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٦ مع توسُّع الحزب واكتسابه المزيد من النفوذ بقيادة بنكيران كما ظهر في برنامج الحزب الانتخابي لعام ٢٠١٦. ومع تحوُّل الحزب بشكل متزايدٍ لمصدر القوة، فقد تغيَّرت الفروقات الدقيقة إذا ما كان يجب - أو إلى كَم يجب - الفصلُ بين الاثنين.

من المحتمل أن تُجبر الأزمات الداخلية والخارجية التي يواجهها الحزب على الاقتراب من حركة التوحيد والإصلاح. حازَ إبراهيم الشيخي فترةً رئاسية جديدةً للحركة في مؤتمرها العام السادس في ٣ أغسطس ٢٠١٨. وخطوةً للأمام نحو فصلٍ أكبر: تحرَّكت القيادة - في الحركة - لاستبدال العضوين المُتبقيين في مجلسها التنفيذيّ واللذين هما عضوان في الأمانة العامة للحزب[٤٨]. وأشارت الحركة أنها ستركِّز أكثرَ في مرحلتها القادمة على عملها التعليمي، وعلى الاجتماعي تحديدًا. ومن الواضح أن الحركة تحاول التكيُّف مع الضغوط السياسية والمجتمعية بالحدِّ من الانخراط المباشر في الدائرة الضيقة لأعمال الحزب. ولكن كما قال الشيخي: «حتى لو أراد العدالة والتنمية التخلِّي عنَّا، فلن نتركه نحن».

وأكَّد أن أيَّ صراعٍ داخل الحزب أو تحدٍّ يواجهه يكون بشكل عامٍّ محفِّزًا للحركة لتساهم في الحل. ويقرُّ الشيخي بأن قلَّة القيود السياسية تُعطي الحركة مزيدًا من الحرية لتنفِّذ إصلاحاتها الخاصة دون الحزب، وأكَّد أنَّ عملَ أحدِ الطَرفين سيؤثر في الآخر دائمًا، للأفضل أو للأسوأ؛ بسبب تداخل تصوُّر الناس عن الكيانين[٤٩]. وسيظلّ الحزب المنتفع الأساسي من انتشار الحركة وأعمالها الخيرية، وكلا الأمرين نَمَيا في الأعوام الماضية بشكل ملحوظٍ مع دخول حركة التوحيد والإصلاح مؤسسةَ الدولة الدينية. إذ ثمة أدلةٌ متداولة كثيرا تُشير إلى أن لأعضاء الحركة العديد من المناصبِ الدينية الرسمية المهمَّة[٥٠].

لعلَّ ما يدفع الحركة للتركيز على المجتمع والابتعاد عن السياسة هي التحديات التي يواجهها العدالة والتنمية مع حركات احتجاجٍ آخذةٍ في النمو. فقد توسَّع عملُ الحركة الاجتماعي في الأعوام الماضية خصوصًا بعد أن أصبحت منظمةً مسجَّلة عام ٢٠١١، وهو ما سمح لها أن تنتفع من تمويل الدولة بواسطة مؤسساتها الشريكة وغير الحكومية. وتمتلك الحركة القدرة على اكتساب دخلٍ من أعضائها الذين يُساهمون بـ ٢٫٥% من دخلهم السنوي للحركة. وتسعى الحركة لسدِّ الحاجات الاجتماعية التي تراها في المجتمع بهذا النوع من الانتشار، وتوفير الخدمات والعمل الإغاثي، وبابتعادها عن السياسة. وتشمل شبكتها الواسعة من المنظمات الشريكة: منتدى الزهراء للمرأة المغربية، ومنظمة التجديد الطلابي، ومؤسسة بسمة للتنمية الاجتماعية، ورابطة الأمل للطفولة المغربية.

كلُّ هذه المؤسسات منفصلةٌ مؤسسيًّا ولكن تتبع لتوجيه الحركة الاستراتيجي. وبواسطة هذه المنظمات يمكن للحركة أن تتأكَّد من حضورها في عددٍ من مختلف المجالات. إذ تستطيع الحركة مثلًا، من خلال منتدى الزهراء، أن تسهم في الحوار حول تمكين المرأة وهو حاليا يعد نقاشا حساسا بعد التشريعات الأخيرة ضد التحرش والاعتداء الجنسي. وتتشارك هذه المجموعات مع الدولة وأطرافٍ غير حكومية للمساعدة في معالجة مجموعةٍ كاملة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية بأسلوبٍ لا تستطيع الدولة غالبًا القيام به وحدها. إن روابط الحركة بهذه المجموعات تسمح لها بوضع نفسها كفاعل اجتماعيٍّ مهم، وربما بطرقٍ فعَّالة أكثر من العمل السياسي.

إن الحركة - ومثلها الحزب – يتمتعان بوجود أقوى في المدن، لكن مع ذلك، تحاول الحركة بناء مجموعاتٍ لها في المناطق الريفية التي تعاني فقرًا مدقعًا والحاجة للعمل فيها كبيرة. وعلى سبيل المثال، تقدِّم مؤسسة بسمة المرتبطة بالحركة دعمًا للفقراء يشمل المعونات الطارئة التي انتفعت بها مئات العائلات بعد الكوارث الطبيعية كالفيضانات أو الشتاء القارس[٥١]، حيث يصعُب على الدولة أحيانًا تقديم هذا النوع من الدعم السريع. كذلك، من مشاريع بسمة الحالية مشروع يهدف لتقديم الخدمات الأساسية، كالتعليم والإسكان، والرعاية الصحية، والطُرُق، والماء، للقرى النائية[٥٢]، علاوة على مشاريعَ أخرى تقدِّم الإسكان والتعليم والتدريب للعائلات المحرومة. وقد أتاحَ هذا للحركة أن تدخل بشكلٍ أعمق في المجتمع. فقد وصفَ عضوٌ شابٌ في الحركة بتعبيرٍ قويٍّ عن الولاء الذي يمكن للحركة أن تبنيه بجهودها التعليمية والاجتماعية وأعمالها الخيرية، وكذلك وصفَ علاقته بالتوحيد والإصلاح: «الحركة في دَمي»[٥٣].

لا تنخرط الحركة في حملةٍ نشطة لصالح الحزب، ولكن تغرس جهودها التعليمية المزيدَ من العمل المدني بين المغاربة، والذي ينفع الطرفَ الذي تقف معه بوضوحٍ، وهو حزب العدالة والتنمية. وكَذَا الأمر بالنسبة إلى مبادرات الحركة الاجتماعية التي تنفع الحزبَ بشكل كبير. ورغم تضاؤل حضور الحركة داخل الحزب، فإنها ستظل دائمًا أحد أقوى روابطه بالشعب. وإن أظهر الاثنان ابتعادًا أيديولوجيًّا بين بعضهما البعض، إلا أنهما يتشاركان نفس هدف الحفاظ على بقاء حزب العدالة والتنمية ونجاحه.

خاتمة

بَدَا أنَّ حزب العدالة والتنمية، مباشرةً بعد احتجاجات ٢٠١١، وجدَ المُعادلة الناجحة. فقد تبنَّى بنكيران دعوةَ إصلاحٍ وعدالة اجتماعية طموحة، وجاهد ليُظهر أن حكومته تسعى للاستجابة لمطالب الناس. وقد أثبتت تجربة العدالة والتنمية بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٦، أنَّ الحلَّ الوسط ممكنٌ. ونتيجةً لذلك، كان الحزب أقدرَ على زيادة حضوره في البرلمان بانتخابات عام ٢٠١٦. ولكن بدَّد الحزب انتصار عام ٢٠١٦ واتخذت الحكومة الحالية مقاربةً جديدة في إرضاء القصر والتخلِّي عن الإصلاحات الحقيقية. والنتيجة هي تقلُّص في الدعم الشعبي للحزب سيتَّضح مداه في الانتخابات البرلمانية القادمة (غالبًا في عام ٢٠٢١).

تعـي حركـة التوحيـد والإصـلاح الحاجـةَ لبراغماتيـةٍ أكبـر كأفضـل وسـيلة لدعـم حـزب العدالـة والتنميـة فـي صراعـه لإعـادة تموضعـه فـي السياسـة المغربيـة. فقـد قـرَّرت قيـادة الحركـة التركيـزَ علـى العمـل المدنـي والخدمـات الاجتماعيـة للحـدِّ مـن الإحبـاط الاجتماعـي مـن الحـزب. ويسـعى الحـزب لذلـك بسـدِّ الفـراغ فـي الخدمـات مـع جهـوده الخاصـة فـي التعليـم ورفـع الوعـي.

تُريـد الحركـة أن تُـرى كحـراكٍ للإصـلاح وهـو مـا قـد يُقلِّـل مـن خسـائر حـزب العدالـة والتنميـة، وقـد تحقِّـق الحركـة نجاحًـا فـي هـذا الشـأن نظـرًا للتمويـل الـذي يقـدر الحـزب علـى تحصيلـه. وفـي المجمـل: وضعـت اختيـارات الحـزب السياسـية إرثَـهُ الـذي حـاول بنـاءه لنفسـه كفاعـل سياسـيٍّ قـويٍّ ومسـتقل، علـى شـفا جـرف.

وكَـذا فـإن حركـة العـدل والإحسـان قـد عانَـت بطريقتهـا الخاصـة للتأقلـم مـع الواقـع الجديـد للمجتمـع المغربـي. وظاهريًّـا يبـدو أنَّ تغيُّـرات مـا بعـد عـام ٢٠١١ قـد نفعتهـا؛ إذ ظلَّـت القـوة السياسـية الوحيـدة التـي يمكـن أن تدَّعـي أنهـا مسـتقلةٌ حقًّـا ولـم تفسـد بعـدُ. ولكنهـا فشـلت فـي الانتفـاع بهـذه الظـروف وظلَّـت بعيـدةً عـن السياسـة، ويبـدو أن الجماعـة تسـير نحـو مزيـدٍ مـن العزلـة كمـا يشـير لذلـك قلَّـةُ وضـوحِ كلٍّ مـن رؤيتهـا وخطتهـا للعمـل مسـتقبلًا. إذ تُعانـي الحركـة فـي جـذب الجيـل الشـاب مـن المغاربـة، الـذي يبـدو أنَّـه يُفضِّـل الحلـول البراغماتيـة. وبشـكل متناقـض: تتجـه البـلاد نحـوَ الانخـراط فـي السياسـة بشـكل غيـر رسـميٍّ، ومـع ذلـك لـم تنتفـع الجماعـة مـن هـذا التحـوّل وتواجـه احتماليـة التحـوّل لجماعـة هامشـيّة متذبذبـة تميـل للتحـوّط.

ينطبـع إسـلاميّو المغـرب - بشـكل متزايـد - بصـورة الأحـزاب السياسـية المغربيـة الأخـرى: مهضومـة - فـي النظـام -، ومقسَّـمة، وعاجـزة. حيـث يتـم الانتقـاص مـن برلمـان البـلاد وحكومتـه وقضـاؤه بشـكل مسـتمرٍّ مـن قِبـل مؤسسـة الملكيـة التـي تسـعى لاسـتعادة كلِّ مسـاحة تخلَّـت عنهـا بعـد عـام ٢٠١١ فـي السـاحة السياسـية. وتقـلُّ المشـاركة السياسـية مـع فقـدان هـذه المؤسسـات لشـرعيتها عنـد النـاس؛ إذ كان إحبـاط المغاربـة مـن حالـة الحكـم واضحًـا منـذ عـام ٢٠١١؛ ولذلـك اتجهـوا إلـى الشـارع للتعبيـر عـن همومهـم. إن أسـاليب القـوى السياسـية تُبعدهـا عـن النـاس، مـع مـا يرافقهـا مـن خَنْـق المؤسسـة الملكيـة لتحركاتهـا وحدّهـا بشـدَّة مـن مسـاحاتها التـي يمكنهـا التحـرُّك فيهـا.

ومـن المرجَّـح أن تتابـع المؤسسـة الملكيـة الأسـلوب نفسـه للحفـاظ علـى بقائهـا وهيمنتهـا السياسـية والاقتصاديـة، لكـن يبـدو أن الأطـراف الأخـرى كجماعـة العـدل والإحسـان

وحـزب العدالـة والتنميـة لا تعـي إلـى أي مـدى يمكـنُ للشـعب أن يسـاندهم فـي مواجهـة منـاورات المؤسسـة الملكيـة. وإلـى أي مـدى يمكـن لاسـتثمار هـذه الأطـراف فـي علاقتهـم مـع الشـعب وفـي روابطهـم بالقواعـد الشـعبية أن يعيـد التـوزان للعلاقـة مـع المؤسسـة الملكيـة.

بالرغـم مـن الأمـل المبدئـي بأنهـم سـيكونون مختلفيـن، فـإن الإسـلامويين يجـدُون أنفسَـهم فـي وضـع صعـب حاليـا نتيجـةً لقصـور سياسـاتهم مـن جهـة وضغـوط القصـر مـن جهـة أخـرى. وإذا كان هـذا الأمـر ليـس مُفاجئًـا - نظـرًا لطبيعـة المؤسسـة الملكيـة والنظـام السياسـي الـذي وضعتـه – إلا أن المغاربـة مازالـوا يتوقعـون المزيـد مـن الفواعـل السياسـية، ومـن مؤسسـات الحكومـة، بمـا فـي ذلـك المؤسسـة الملكيـة. وسـوف يعتمـد مسـتقبل المغـرب واسـتقراره علـى قـدرة أي مـن هـذه الأطـراف أن تجابـه تلـك التحديـات سـواء بشـكل فـرديٍّ أو جماعـيٍّ.

الهوامش

١- Mohamed Daadaoui, "Islamism and the State in Morocco," Current Islamic Trends Ideology, April 29, 2016, https://www.hudson.org/research/12286-islamism-and-the-state-in-morocco

٢- Abdessalam Yassine, Al-Islam Au Al-tufan [Islam or the Deluge] (Marrakesh, 2000), http://siraj.net/٢٨-رسالة-الإسلام-أو-الطوفان.html

٣- المصدر نفسه

٤- Abdelouahad Motaouakal, "Al-Adl wal-Ihsan: An Explanation of its Rise and its Strategy for Social and Political Reform in Morocco," (PhD diss., University of Exeter, January 2014), 60-64.

٥- Jamaat al Adl Wal Ihsan, Milaf Taarifi [The Adl Wal Ihsan Group, an Introduction] (Rabat, Morocco), 17.

٦- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨

٧- Motaouakal, "Al-Adl wal-Ihsan," 64.

٨- Francesco Cavatorta, "Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al-Adl wal-Ihsan," Mediterranean Politics 12, no. 3 (2007).

٩- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨

١٠- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨

١١- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨

١٢- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨

١٣- "Human Development Indices and Indicators: 2018 Statistical Update, Morocco", United Nations Development Program, http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/MAR.pdf

١٤- Motaouakal, "Al-Adl wal-Ihsan," 202.

١٥- Cavatorta, "Neither Participation nor Revolution."

١٦- Eva Wegner and Miquel Pellicer, "Hitting the glass ceiling: The trajectory of the Moroccan Party of Justice and Development," in Islamist Movements, External Actors and Political Change in the Arab World, ed. Rosa Balfour and Daniela Pioppi (International Institute for Democracy and Electoral Assistance), 23, https://www.iai.it/sites/default/files/islamist-mass-movements.pdf

١٧- "Al-Nasha'a wal-Tatawwur" [Upbringing and Development], Party of Justice and Development, http://pjd.ma/الاخبار/النشأة-والتطور.

١٨- "Attawhid Wal-Islah: Ta'arif " [About the Movement of Unification and Reform], Alislah, June-July 21, 2016, http://www.alislah.ma/2016-06-17-14-39-34/2016-07-21-17-02-56/من-نحن

١٩- من مقابلة للمؤلفة مع عبد الرحمن الشيخي (رئيس حركة التوحيد والإصلاح). الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨

٢٠- المصدر نفسه

٢١- من مقابلة للمؤلفة مع عضو في حركة التوحيد والإصلاح ومستشارٍ لرئيس الوزراء. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨

٢٢- المصدر نفسه

من مقابلة للمؤلفة مع عبد الرحمن الشيخي. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨. -٢٣
٢٤- المصدر نفسه
من مقابلة للمؤلفة مع إسماعيل حمودي، صحافيٍّ في صحيفة الأخبار اليوم. صيف ٢٠١٨ -٢٥
من مقابلة للمؤلفة مع عبد الرحمن الشيخي. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٢٦
٢٧- المصدر نفسه
٢٨- Amr Hamzaoui, "Party for Justice and Development in Morocco: Participation and its Discontents," Carnegie Endowment for International Peace, July 23, 2008, http://carnegieendowment.org/2008/07/23/party-for-justice-and-developmentin-morocco-participatiopn-and-its-discontent-pub-20314.
٢٩- Mohamed Daadaoui, "Islamism and the State in Morocco," Current Islamic Trends Ideology, April 29, 2016, https://www.hudson.org/research/12286-islamism-and-the-state-in-morocco
من مقابلة للمؤلفة مع عضو في حزب العدالة والتنمية. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨. -٣٠
من مقابلة للمؤلفة مع عضو في الجناح السياسي لحركة العدل والإحسان، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٣١
من مقابلة للمؤلفة المعطي منجب، مؤرخ ومحلِّل سياسي مغربي. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٣٢
المصدر نفسه. -٣٣
٣٤- Intissar Fakir, "Morocco's Islamist party," Carnegie Endowment for International Peace, December 2017, https://carnegieendowment.org/2017
المصدر نفسه. -٣٥
المصدر نفسه. -٣٦
من مقابلة هاتفية للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، خريف ٢٠١٨ -٣٧
المصدر نفسه. -٣٨
٣٩- المصدر نفسه
من مقابلة للمؤلفة مع عضو في قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٤٠
٤١- "Voter Turnout by Country, Arab League Database—Parliamentary data for 22 countries", International Institute for Democracy and Electoral Assistance, accessed December 2018, https://www.idea.int/data-tools/regional-entity-view/League%20of%20Arab%20States/40.
٤٢- "Morocco Country Data Tool, Voter turnout by year", International Institute for Democracy and Electoral Assistance, accessed December 2018, https://www.idea.int/data-tools/country-view/200/40
من مقابلة للمؤلفة مع قيادة حركة العدل والإحسان المحلية، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٤٣
٤٤- Tawfiq Bouachrine, "Ma' al-'Itidhar ila Hizb al-Kanaba," [Apologies to the Couch Party], Al Yaoum 24, September 2016, http://www.alyaoum24.com/857199.html
من مقابلة للمؤلفة مع قيادة حركة العدل والإحسان المحلية. الرباط، المغرب، ٨ أغسطس ٢٠١٨ -٤٥
من مقابلة للمؤلفة مع عبد الرحمن الشيخي. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨ -٤٦
من مقابلة للمؤلفة مع إسماعيل حمودي، صحافيٍّ في صحيفة الأخبار اليوم. صيف ٢٠١٨ -٤٧

٤٨- "Qiyada Jadida li-Harakat Al-Tawhid Wal Islah al-Maghribia," [New Leadership for the Moroccan Movement of Unity and Reform], Al Jazeera, August 6, 2018, http://www.aljazeera.net/news/arabic/2018/8/٦ /المغربيــة-وا إ لصلاح-التوحيد-لحركة-جديدة-قيــادة

٤٩- من مقابلة للمؤلفة مع عبد الرحمن الشيخي (رئيس حركة التوحيد والإصلاح). الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨

٥٠- من مقابلة للمؤلفة مع إسماعيل حمودي، صحافيٌّ في صحيفة الأخبار اليوم. صيف ٢٠١٨

٥١- Basma Foundation, "Mashari' Munjaza" [Successful Projects], accessed September 14, 2018, http://www.basma.ma/ منجزة-مشاريع/

٥٢- Basma Foundation, "Barnamij Inma' lil-tanmiyya al-qarawiyya al-mudamij" [The Inma program for integrated rural development], 2018, http://www.basma.ma/causes/ المندمج-القروية-للتنمية-إنماء-برنامج/

٥٣- من مقابلة للمؤلفة مع عضو من شباب حركة الإصلاح والتوحيد. الرباط، المغرب، صيف ٢٠١٨

الفصل الرابع
الثورات العربية وتحولات الإسلاميين في الأردن: (٢٠١١ـ ٢٠١٨)

أمجد أحمد جبريل
باحث متخصّص في الشؤون العربية والإقليمية

تُوصف الحالة الأردنية في إدارة العلاقة بين الدين والدولة بالعلمانية المحافظة، مقارنةً بدولٍ عربية أخرى خاضت ـ ولا تزال ـ صراعاتٍ حادَّة مع الحركات الإسلامية، بشقيها المعتدل والراديكالي. صحيحٌ أن هذه «العلمانية المحافظة» في الأردن قد منعت انزلاق العلاقة بين النظام والحركات الإسلامية إلى حدودٍ استئصالية أو عنيفة، كما حدث في حالاتٍ عربية أخرى (مثل: مصر وسورية والعراق والجزائر)، بيد أن هذه العلاقة لم تصل حدَّ «الشراكة السياسية الكاملة»، وبقيت متذبذبةً وأسيرةَ درجاتٍ من المدِّ والجزر، تحت وطأة ضغوطٍ وعوامل داخلية وإقليمية ودولية، اتسمت دائمًا بأنها متغيِّرة ومتداخلة على نحوٍ معقَّد.

ورغم ما تشير إليه بعض الدراسات من «خصوصية الحالة الأردنية» في السياق العربي، فإن العلاقة بين النظام والإسلاميين تمرُّ ـ على ما يبدو ـ بحالةٍ من إعادة التعريف والتشكُّل، منذ انطلاق موجة الثورات العربية أواخر عام ٢٠١٠، وربما قبلها أيضًا؛ الأمر الذي ترك تداعياتٍ حقيقية على الإسلاميين في الأردن، وربما شجَّع على حدوث تصدُّعات وانشقاقات في جسم الحركات الإسلامية هناك، رغم تأكيد البعض أنها «مؤقَّتة»، تعكس طبيعة المرحلة الانتقالية، التي تمرُّ بها دول العالم العربي، وإقليم الشرق الأوسط، والنظام العالمي بأسره.

لقد أدَّت الثوراتُ العربية ـ أول انطلاقتها ـ إلى درجةٍ من الحراك السياسي والاجتماعي في عدَّة أماكن من العالم العربي، وأدخلت إلى ساحات المجال العام أنماطًا مختلفةً من اللاعبين السياسيين الجدد، وخصوصًا من جيل الشباب، كما أتاحت فرصةً ثمينةً أمام بعض القوى السياسية/الاجتماعية الأخرى، مثل حركة الإخوان المسلمين.

ورغم الاختلاف النسبي في شكل العلاقة بين الدولة والإسلاميين في الأردن، مقارنةً بدولٍ عربية أخرى ـ كما أشير آنفًا ـ فربما يمكن القول إن توظيف جهاز الدولة في الأردن، واستفادته من تطورات الثورات العربية ثم الانقلاب عليها، كانت أكبر نسبيًّا من استفادة الإسلاميين الأردنيين، الذين حاولوا ـ في بدايات الربيع العربي ـ توسيع تحركاتهم والالتحام بقوى الشارع والشباب المحبَط بسبب أوضاعه الاقتصادية

والاجتماعية، بيد أن النظام قد نجح تدريجيًا في تفكيك هذا الحراك وتفريغه من مضمونه والالتفاف على مطالبه، لا سيما بعد انسداد أُفق الثورة السورية، وارتداد النظام المصري إلى سياسات «إقصاء الإخوان المسلمين»، وعودة الجيش هناك إلى الاستيلاء على السلطة بشكل مباشر منتصف عام ٢٠١٣.

هذا المشهد الخطير في مصر، لا يزال مستمرًا، رغم كلفته العالية على المجتمع والإنسان المصريين، ورغم تداعياته العربية والإقليمية، التي ربما تؤشر - في مجملها - إلى مرحلةٍ جديدة من السياسات، التي تعمل على إقصاء الإخوان المسلمين، أو تحجيم نفوذهم إقليميًا إلى أدنى حدٍّ ممكن، ودمغهم بتهمة الإرهاب إن أمكن، في عملية توظيفٍ مكرَّرة تعكس مدى هيمنة متغير «مكافحة الإرهاب»، على كثيرٍ من السياسات العربية والإقليمية والدولية، التي اتجهت لتوسيع نطاق "الحرب على الإرهاب" لتضييق الخناق على الحركات الإسلامية، وعلى كلِّ القوى التي تطالب بالتغيير السلمي/الديمقراطي في العالم العربي.

ورغم حالة الزخم التي أثارها الحراك الشعبي الأردني في بداية الثورات العربية، فقد بقي مطلب الإخوان المسلمين هناك إصلاحيًا وليس ثوريًا. وربما نجح النظام في احتواء هذه المطالب الإصلاحية بتكلفةٍ بسيطة نسبيًا، واستمرَّ قادرًا على المناورة والضغط لإضعاف الإسلاميين الأردنيين، وخصوصًا حركة الإخوان المسلمين، وذراعها السياسية «حزب جبهة العمل الإسلامي». فما تفسير ما يحدث داخل الحالة الإسلامية في الأردن بعد تعثُّر الثورات العربية منذ منتصف عام ٢٠١٣؟ وما هو مستقبل هذه الحالة؟ وما درجة تأثيرها في أوضاع الأردن خصوصًا، وأوضاع الإسلاميين في العالم العربي عمومًا؟ وهل تسمح الحالة الأردنية باستخلاص نتائج عامة تخصُّ ظاهرة الإسلام السياسي ومستقبلها في العالم العربي؟ أم أن علاقة الدولة بالإسلاميين في الأردن تبقى محكومةً بمسألة «الخصوصية»، التي يصعب «التعميم» منها عربيًا؟

على ضوء ما تقدَّم، ينقسم هذا الفصل إلى أربعة محاور: أولها يدرس الحالة الأردنية في العلاقة بين الدولة والإسلاميين. ثم يرصد الثاني مراحل العلاقة بين الأردن والإخوان المسلمين. ثم يتناول المحور الثالث الثورات العربية وحراك الإسلاميين في الأردن. ثم يأتي المحور الرابع الذي يلقي الضوءَ على تحولات الإسلاميين في الأردن بعد تعثُّر الثورات العربية. وأخيرًا تلخِّص الخاتمة نتائج الدراسة وتحاول استكشاف السيناريوهات المحتملة للحركات الإسلامية في الأردن.

أولًا: الحالة الأردنية في العلاقة بين الدولة والإسلاميين

فـي تقييـم علاقـة الدولـة بالإسـلاميين فـي الأردن، وتقييـم طبيعـة النظـام السياسـي الأردنـي، ثمـة ثلاثـة اتجاهـات فـي التحليـل:

أولها يركِّز على توصيف الحالة الأردنية في هذا الصدد بالعلمانية المحافظة؛ «فمنذ نشأة إمارة شرقي الأردن عام ١٩٢١، تحقَّق الدولة توازنًا مستقرًّا وثابتًا ـ لم يتغير ـ في تدبير شؤون العلاقة بين الدولة والدِّين؛ إذ تتم إدارتها وفق صيغة تقوم على تجنُّب الارتباط الوثيق أو الصدام المباشر في آنٍ معًا. كما تحافظ السياسة الأردنية على «معادلة» دقيقة، ترسم حدود الاتصال مع الدِّين في مجالاتٍ معينة، والانفصال في مجالاتٍ أخرى»[١]. إذ «حرص الحكَّام الهاشميون المتعاقبون في الأردن على اتخاذ صيغة علمانية حديثة وسطية للدولة، تقوم على الملكيَّة النيابيَّة[٢] ... بيد أن الدولة الأردنية لم تتخلَّ عن مراعاة البُعْد الديني في سياساتها الداخلية والخارجية، فضلًا عن التزامها احترام المشاعر الدينية السائدة في المجتمع، مع توفير قدرٍ كبير من الحرية الشخصية والتسامح بين الديانات المختلفة، والمذاهب الإسلامية المتعدِّدة»[٣].

أما الاتجاه **الثاني** في تحليل الحالة الأردنية، فيذهب إلى توصيف النظام الأردني بأنه يقع ضمن «النُّظم السياسية الهجينة». ويرى أنصار هذا الاتجاه أن النُّظم الحاكمة في عددٍ من البلدان العربية ـ مثل المغرب والأردن والجزائر وسلطنة عمان وغيرها ـ بادرت مع انطلاق الثورات العربية، باتخاذ خطواتٍ على طريق الإصلاح السياسي، فضلًا عن بعض الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية، بهدف استيعاب المطالب الشعبية وتفادي رياح التغيير، التي عصفت بنظمٍ تسلطيةٍ عتيدة استمرَّت عقودًا في الحكم (مثل: تونس ومصر وليبيا واليمن)[٤]. وقد خلق ذلك حالةً من التفاؤل لدى كثيرين؛ إذ نظروا إلى هذه الثورات بوصفها مقدمةً لإحداث تحول ديمقراطيٍّ من أسفل، بعد أن ثبت فشل تجارب التحول الديمقراطي من أعلى؛ أي تلك التي بادرت بها النُّخب الحاكمة خلال العقود السابقة؛ إذ تمَّت هندستها على النحو الذي يعزِّز قدرة هذه النُّخب على الاستمرار في السلطة. لذلك فهي كانت بمنزلة عملية تحديث للتسلطية وليست تحولًا ديمقراطيًّا. ولكن مع تبخُّر وعود هذه الثورات في العيش الكريم، والحرية، والديمقراطية، والكرامة الإنسانية، اتجهت نظمٌ عربية عديدة نحو الاستمرار في نهج تحديث التسلطية السياسية بدلًا من التحول الديمقراطي؛ إذ يكرِّس هذا النهج من ظاهرة النُّظم السياسية الهجينة؛ أي التي تجمع

بيـن بعـض المؤسسـات والإجـراءات الديمقراطيـة مـن ناحيـة، وبيـن العناصـر والمكونـات التسـلطية مـن ناحيـةٍ أخـرى؛ بحيـث يصبـح النظـام لا هـو شـمولي أو سـلطوي مغلـق، ولا هـو ديمقراطـي بالمعاييـر المعروفـة للديمقراطيـة[٥].

أمـا الاتجـاه **الثالـث** فـي تحليـل الحالـة الأردنيـة، فيتبنَّـى مسـارًا نقديًّـا أكثـر، وينظـر إليهـا فـي سـياقٍ أشـمل، واضعًـا النظـام الأردنـي ضمـن النُّظـم البتريمونياليـة (Patrimonial)، التـي تتكـوَّن مـن خمسـة عناصـر؛ **أولهـا**: الشـخصانية، أي تحكُّـم رأس النظـام فـي النخـب وتلاعبـه بهـا. **ثانيهـا**: الزبائنيـة، أي تفشـي العلاقـات الاجتماعيـة القائمـة علـى الـولاءات العرفيـة والتقليديـة، والعلاقـات التراتبيـة ضمـن هـرم السـلطة والنفـوذ مجتمعيًّـا، فتتحـوَّل ضمـن النظـام إلـى زبائنيـة سياسـية. **وثالثهـا**: النظـام الريعـي، أي توزيـع الريـع مقابـل الـولاء للنظـام، إمَّـا بالتوظيـف ـ بـلا ضـرورة ـ فـي أجهـزة الدولـة، وإمَّـا بتوفيـر الخدمـات المجانيـة لمناطـق الـولاء، أو حتـى بالدعـم المالـي المباشـر. **ورابعهـا**: النفعيـة، أي عـدم تسـمية هـذا النـوع مـن العلاقـات الزبائنيـة السياسـية والتصـرُّف الريعـي فـي المـال العـام بأنـه فسـاد، بـل اعتبـاره «منفعـة عامـة». **وخامسـها**: التسـلُّط الذكـوري فـي المجتمـع، ومنـع وصـول المـرأة إلـى مراكـز الحكـم، إلا بمقـدار مـا يشـاء رأس النظـام[٦].

ويـرى أنصـار هـذا الاتجـاه التحليلـي أن مـا يقـوم بـه النظـام الأردنـي هـو مجـرَّد «محاولات لإدامـة النظـام، بغـضِّ النظـر عـن المنطلقـات الفكريـة أو الشـعارات السياسـية التـي تُطـرح فـي كل مرحلـة مـن المراحـل، فهـذا النظـام يتغيَّـر حسـب الضـرورة مـن دون نمـطٍ معيَّـن، سـوى الضـرورات التـي تفـرض هـذا التغييـر، بمـا فـي ذلـك إجـراء الانتخابـات التـي هـي بحـدِّ ذاتهـا عمليـة ديمقراطيـة، ولكنهـا تجـرى طبقًـا لقوانيـن غيـر ديمقراطيـة وبممارسـات تجعلهـا مجـرَّد وسـيلة مـن النظـام فـي الأردن، بهـدف البقـاء بـلا تغييـر فـي الجوهـر، أو مـن دون تحـول نحـو الديمقراطيـة».

وبنـاءً علـى هـذه الاتجاهـات الثلاثـة فـي تقويـم علاقـة الدولـة بالإسـلاميين فـي الأردن، وتقويـم طبيعـة النظـام السياسـي الأردنـي نفسـه؛ ربمـا يمكـن القـول أن أولهـا يركِّـز علـى خصوصيـة الحالـة الأردنيـة، مـا يعنـي ضمنيًّـا اسـتمرارية نمـط علاقـة احتـواء الإخـوان المسـلمين، وعـدم تجـاوز الاحتـكاك السياسـي بينهـم وبيـن النظـام حـدًّا معينًـا.

فـي حيـن يركِّـز الاتجـاه الثانـي علـى ربـط مسـتقبل الإسـلاميين فـي الأردن بانعكاسـات مـا يحـدث مـن تطـور فـي النُّظـم السياسـية العربيـة تجـاه ثنائيـة «إدمـاج الإسـلاميين أم إقصائهـم»، وحـدود ذلـك ضمـن إطـار ظاهـرة النُّظـم السياسـية الهجينـة، وأيضًـا مـا يتعلَّـق بالاعتبـارات والتوازنـات الداخليـة الخاصـة بـكل دولـة عربيـة علـى حـدة[٧].

أمـا الاتجـاه الثالـث، فـلا يتوقـع إمكانيـة التوفيـق بيـن نظـام البتريمونياليـة الجديـدة والديمقراطيـة؛ لأنهمـا متناقضـان فـي المفهـوم والطبيعـة والمكونـات، وعليـه لـن يشـهد الأردن تحـولًا نحـو نظـام شـبه ديمقراطـي، إلا بسـبب ضغـط دوليٍّ يتزامـن مع حالـة ضغطٍ شـعبي، وتحـول مجتمعـيٍّ واسـع، وتحـرك جماهيـريٍّ متواصـل، ووجـود ديمقراطييـن مؤمنيـن بالديمقراطيـة فعـلًا، عبـر عمليـة بنـاء تدريجـيٍّ تعطـي الفرصـة الحقيقيـة للتعـاون علـى قاعـدة المسـاواة، بعيـدًا عـن التعصُّـب المحلـي الضيـق. وإلـى أن يحـدث ذلك، سـيظل النظـام الأردنـي يتلاعـب بتناقضـات المجتمـع؛ فيظـل مهيمنًـا ومسـيطرًا، ويظـل النـاس تحـت حكـم الاسـتبداد[٨].

ثانيًا: مراحل العلاقة بين الأردن والإخوان

فـي سـياق تحليـل علاقـة الدولـة بالإسـلاميين فـي الأردن، يمكـن تسـجيل الملاحظـات الآتيـة:

١ـ كانـت العلاقـةُ بيـن الحكومـة والمعارضـة الإسـلامية أقـلَّ عدائيـة فـي الأردن ممـا هـي عليـه فـي البلـدان العربيـة الأخـرى، كمـا أُشـير آنفًـا. ورغـم ذلـك، فـإن العلاقـة التاريخيـة للنظـام الأردنـي مـع الإخـوان المسـلمين بقيـت حـذرة ومراقَبـة؛ فعندمـا واجهـت عمَّـان أقسـى التحديـات مـن جانـب الحـركات القوميـة فـي الخمسـينيات والحـركات الفلسـطينية بعـد عـام ١٩٦٧، بقيـت جماعـة الإخـوان متحفِّظـة، واكتسـبت سـمعةً باعتبارهـا أقـل تهديـدًا. ولذلـك سُـمح لهـا بالعمـل فـي العديـد مـن المجـالات الاجتماعيـة، وحتـى بتقديـم مرشـحين إلـى البرلمـان. ورغـم أنهـا كانـت فـي كثيـر مـن الأحيـان تنتقـد سياسـة الحكومـة فـي جلسـات البرلمـان، خاصـة حـول القضايـا الثقافيـة والإسـلامية، فإنهـا لـم تمثّـل تحديًـا مباشـرًا للنظـام[٩].

٢ـ ثمـة عامـلان قـد يُفسِّـران لمـاذا احتفـظ النظـام الأردنـي بروابـط جيـدة مـع الإخـوان المسـلمين عمومًـا: أحدهمـا أن أيديولوجيتهـم معتدلـة أساسًـا، والآخـر أنهـم يقبلـون بشـرعية الحكـم الهاشـمي، ولا يطعنـون فيهـا. ورغـم هـذا، فـإن الإخـوان، وذراعهـم السياسـية «حـزب جبهـة العمـل الإسـلامي»، بـدأوا يتخـذون موقفًـا أكثـر نقـدًا وصراحـةً مـن النظـام بعـد توقيـع عمَّـان معاهـدة السـلام مـع إسـرائيل عـام ١٩٩٤ [١٠].

٣ـ كانـت علاقـة النظـام الأردنـي مـع الإخـوان هي «علاقـة الضرورة السياسـية»؛ إذ أسـهمت ظـروف احتـلال العـراق الكويـت، ثـم حـرب الخليـج ١٩٩١، فـي دخـول الإخـوان المسـلمين

إلى حكومة مضر بدران، فتولّوا في التعديل الحكومي خمس حقائب وزارية. لكن مسار العلاقة بدأ في التراجع والتقهقر منذ تلك اللحظة؛ فبعد انتهاء الحرب وخسارة العراق، بحث الأردن عن مخرجٍ من مأزقه الاستراتيجي حينها؛ فقرَّر الملك الحسين أن يدخل في مفاوضات سلامٍ مع إسرائيل، وأن يُسيِّر البلد في طور الخصخصة الاقتصادية؛ وعليه بدأ الملك في التراجع عن الخطوات الديمقراطية السابقة، واتخذ قراره بتحجيم قوة الإخوان[١١].

وبعد وفاة الملك الحسين، وتولّي ابنه عبد الله الثاني مقاليد الحكم، دخلت الأزمة بين الدولة والإخوان طورًا آخر في نهاية عام ١٩٩٩؛ فكانت أولى الخطوات اللافتة هي طرد قادة حماس من الأردن، وتبخَّرت قنوات الاتصال التقليدية التي كانت فاعلةً في عهد الملك الحسين، حتى في مراحل التوتر بين الدولة والجماعة[١٢].

وبهذا وجدت جماعةُ الإخوان المسلمين نفسَها أمام متغيراتٍ جديدة وأسلوبٍ مختلف في التعامل، ومواقف أكثر تصلبًا من قِبل الدولة تجاهها، بحيث أصبحت اللعبة تقترب تدريجيًّا من الطابع الصفري (Zero- sum game)؛ أي ما يكسبه طرف يخسره الآخر.

ورغم أن الجماعة شاركت في انتخابات العام ٢٠٠٣، فإن الأمور عادت إلى التوتر بين الطرفين منذ العام ٢٠٠٦، مع بروز تباين شديد في نظرة كليهما إلى المتغيرات الإقليمية ... وإجمالًا يمكن القول إن النظام نَظَرَ إلى الجماعة بوصفها حليفًا أو تابعًا لحركة حماس، ولـ«محور الممانعة» (أي: إيران وسورية وحزب الله)، في حين نَظَرَت الجماعة إلى النظام بوصفه جزءًا من معسكر «الاعتدال العربي»، الموالي للولايات المتحدة الأمريكية، في مواجهة «قوى المقاومة والممانعة[١٣].

٤ـ تصاعدَ التوترُ في علاقة الأردن بالإخوان، بعد وصول حركة حماس إلى الحكم إثر الانتخابات التشريعية الفلسطينية عام ٢٠٠٦. ومع اندلاع المواجهات بين الفصيلين الأكبر حماس وفتح، واستيلاء حماس على قطاع غزة في يونيو/حزيران ٢٠٠٧، وقفَ العاهل الأردني بقوةٍ إلى جانب حركة فتح ورئيس السلطة الفلسطينية، محمود عباس[١٤]. وقد مارس الملك عبد الله الثاني ضغطًا متزايدًا على الإخوان المسلمين في بلاده لقطع أية علاقاتٍ مع حركة حماس، على أساس أن أية منظماتٍ أردنية لها صلات خارجية لا يجب التعاون معها. وبعد فترة من المناقشات الداخلية، اختار إخوان الأردن المحافظة على سياستهم بالتعايش مع النظام. وقد انتخبوا زعيمًا جديدًا ولجنة تنفيذية جديدة في آذار/مارس ٢٠٠٦ غاب عنها بشكل ملحوظ شخصياتٌ مهمَّة مؤيدة لحركة حماس[١٥].

٥ـ كان هناك تهديد أكثر خطورة للنظام السياسي في الأردن، وهو انتشار الأفكار الإسلامية الجهادية التي اعتنقها المقاتلون الأفغان العرب، وقد وجدت هذه المجموعة قاعدةً جديدة للعمليات في العراق، حيث عجزت أجهزة الأمن الأردنية عن تتبعهم[١٦].

وانعكاسًا لهذه الأوضاع الإقليمية المعقَّدة، سواء بعد الانتخابات التشريعية الفلسطينية ٢٠٠٦، أم بسبب تصاعد نشاط الراديكاليين السنَّة في العراق المحتل، أم بسبب التغيُّر النسبي في سياسة النظام الأردني تجاه الإخوان؛ لم يستطع هؤلاء الحصول إلا على ٦ مقاعد فقط من أصل ١١٠ مقاعد، في انتخابات ٢٠٠٧ النيابية، وهي أسوأ نتيجة يحصلون عليها خلال ممارستهم النيابية منذ عام ١٩٥٦، حينما حصلوا على ٤ مقاعد من أصل أربعين مقعدًا، في ذروة ما كان يسمَّى المدّ القومي واليساري[١٧].

وتشير إحدى الدراسات إلى أن «انتخابات ٢٠٠٧ اتسمت بالتزوير الذي تجاوز ما كان مألوفًا، حتى جرى الحديث العلني حوله. وقد أسهم ذلك في حلِّ مجلس الأمة قبل أوانه بعامين، وترك البلاد من دون برلمان لمدة عامٍ كامل. وكانت المحصلة الإجمالية لأكثر من نصف قرنٍ من القمع السياسي وإخراج الفلسطينيين من أجهزة الدولة والمسرح السياسي، ابتعاد غالبية المجتمع الأردني عن الحياة العامة؛ فاختفت الأحزاب السياسية باستثناء جبهة العمل الإسلامي، وساد الفراغ السياسي. وهكذا لم يبقَ من اهتمامٍ بالشأن العام، إلا عبر الوصول إلى مواقع النفوذ والمكاسب لتحقيق المصالح الشخصية. وهكذا استحوذت السلطة على مقاليد البلاد، من دون أي حلٍّ للقضايا السياسية التي استمرَّت في التجذُّر، وتهديد كامل الدولة والمجتمع في الأردن، بما في ذلك السلطة نفسها»[١٨].

أما الانتخابات النيابية الأردنية في نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٠، فقد شهدت مقاطعةً من جبهة العمل الإسلامي و حزب الوحدة الشعبية، وعدد وافر من التجمعات السياسية والأشخاص البارزين، ورغم وجود خلافٍ بين الصقور الجدد والحمائم داخل جبهة العمل الإسلامي، فقد رجح الموقف المقاطع، تجاوبًا مع المزاج الشعبي[١٩]. وقد اتسمت الانتخابات بـ «غياب أيِّ نشاط للأحزاب السياسية الجادَّة، وغياب البرامج الانتخابية، وغياب تشكيل مجموعاتٍ واسعة من المرشَّحين المتضامنين في قوائم مشتركة تغطي مناطق الأردن كافةً. ما أدى في المحصلة إلى هيمنة النشاط العشائري والمال السياسي على المسرح الانتخابي، أكثر من ذي قبل، وبروز حوادث الصدام والعنف بين هذين المكونين، ما أدى إلى تدخل قوى الأمن، وعزَّز من عزوف الجمهور عن المشاركة في الانتخابات»[٢٠].

ثالثًا: الثورات العربية وحراك الإسلاميين في الأردن

ألهمت الثوراتُ العربيةُ الحراكَ الشعبي الأردني، الذي طالب بإسقاط حكومة سمير الرفاعي، التي كانت موضع اعتراض قوى سياسية وشعبية واسعة، والإتيان بأخرى تتجاوب مع مطالبات الشارع والمتظاهرين. ونتيجة لذلك، تشكَّلت حكومة جديدة برئاسة معروف البخيت، لكي تقود عملية إصلاحٍ سياسي، مصحوبة بتأسيس لجنة حوارٍ وطني، ضمت ٥٢ عضوًا يمثلون طيفًا سياسيًا وعقائديًا واسعًا[٢١]. وحدثت مفاوضاتٌ بين الدولة والإخوان من أجل المشاركة في لجنة الحوار الوطني، التي كان من المفترض أن تمهِّد الطريق لقانون انتخابات جديد، وتعديلات دستورية، وتحريك الحياة السياسية ودفع العجلة الديمقراطية. لكن تلك اللحظة التاريخية ـ أي الربيع العربي ـ عمَّقت الشكوك المتبادلة بين الدولة والإخوان، الذين رفضوا المشاركة في اللجنة، وكذلك في الانتخابات النيابية التي تلت ذلك في العام ٢٠١٣ [٢٢].

عوضًا عن ذلك، فإن الحركة الإسلامية أعلنت رؤيتها للإصلاح في أواخر نيسان/أبريل ٢٠١١ في وثيقة موسعة، وقالت إن مشروعها الإصلاحي يهدف إلى «تحقيق إصلاح وطنيٍّ شامل، ينهض بالأردن على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية، ويعمِّق انتماءه لهويته العربية الإسلامية. كما أنه يهدف إلى تمكين الدولة الأردنية من القيام بواجباتها الوطنية والقومية والإسلامية، وإحداث نقلةٍ نوعية نحو تعزيز الشورى والديمقراطية، وإكساب البلاد المزيد من القوة والمنعة والاستقلال، في مواجهة الاستهدافات والتهديدات الإقليمية والعالمية، وفي مقدمتها استهدافات المشروع الصهيوني الاستعماري التوسعي ومشاريع الاحتلال والهيمنة الأجنبية»[٢٣].

علاوةً على ذلك، فإن الحركة الإسلامية واظبت في عامي ٢٠١١ و٢٠١٢ على تنظيم مسيراتٍ أسبوعية، بعد صلاة الجمعة، تنطلق من المسجد الحسيني في العاصمة عمَّان ومن المساجد الأخرى في المدن الكبرى للمحافظات، حيث تنتهي بخطاباتٍ لرموزها ورموز شركائها في المعارضة السياسية. كما أدَّت أدوارًا مباشرة في تأطير الحراكات الشعبية والتأثير فيها سياسيًا من خلال دعوتها إلى عقد اجتماعاتٍ تنسيقية وبلورة برامج عملٍ مشتركة بينها. وقد اصطدمت جهودها هذه في بعض المحافظات (ولا سيما في محافظة المفرق) بالقوى العشائرية النافذة، ما أدَّى إلى مواجهاتٍ عنيفة أحيانًا. بيد أن قوى المعارضة الأردنية لم تلبث أن انقسمت على نفسها جرَّاء الموقف

المطلوب من الثورة السورية؛ وبينما ذهب الإخوان وقوى معارضة أخرى وحراكاتٌ شعبية وشبابية إلى التعبير عن تضامنها مع الشعب السوري، من خلال تأليف لجانٍ لمناصرته وتسيير تظاهراتٍ احتجاجية متكرِّرة أمام السفارة السورية في عمَّان، قامت قوى قومية ويسارية، عمادها البعث الاشتراكي، والبعث التقدمي، وشخصياتٌ ثقافية ومهنية أخرى بإرسال وفودٍ إلى دمشق لتقديم الدعم ـ باسم الشعب الأردني ـ إلى بشار الأسد. كما اعترضت القوى الأردنية المؤيدة لدمشق على استخدام مقار مجمع النقابات المهنية لتنظيم فعالياتٍ مساندة للثورة السورية[٢٤].

ربما راهن الإخوان على الثورات العربية، وبالغوا في الظنِّ بأنها تمثِّل مرحلةً تاريخية جديدة وحقبةً أخرى، بخاصة مع الانتخابات التشريعية في مصر، ثم فوز محمد مرسي، برئاسة الجمهورية منتصف عام ٢٠١٢؛ فرفعوا سقف مطالبهم، وأعلن أحد أبرز رموز إخوان الأردن، زكي بني أرشيد، أن الجماعة تريد الانتقال من المشاركة إلى الشراكة السياسية في علاقتها بالنظام. صحيح أن الإخوان لم يرفعوا شعار إسقاط النظام، كما حدث في الثورات العربية الأخرى، لكنهم ـ وَفْقَ مصادر الحكم في الأردن ـ كانوا يسعون إلى "انقلاب ناعم" على الملك، عبر التركيز على تعديلاتٍ دستورية تحجِّم دور الملك السياسي إلى درجة كبيرة، سواء في إجباره دستوريًّا على اختيار رئيس الوزراء من الأغلبية النيابية، أو نزع صلاحية اختيار مجلس الأعيان من يديه، أو تقليص صلاحياته الأخرى[٢٥].

يتناقض هذا التقدير الرسمي/الأمني حول توجُّهات إخوان الأردن، مع دراسات علمية ارتأت أن «سقف مطالب الحراكات الشعبية الأردنية ظلَّ في الأغلب الأعم هو «إصلاح» النظام السياسي، وليس إسقاطه أو استبداله بنظام سياسي آخر. حتى بافتراض أن التسييس المتسارع للحراكات الشعبية الأردنية، وارتفاع منسوب نقد النظام السياسي والدعوة إلى تطويره إلى «ملكية دستورية ناجزة»، كان يكشف عن «تنامي الفجوة بين النظام، وبين القواعد الاجتماعية المحسوبة عليه تاريخيًّا»[٢٦].

أما على صعيد تقييم الحراك الشعبي الأردني عامي ٢٠١١ و٢٠١٢، فقد اعتراه الضعف مقارنةً بالدول العربية الأخرى، نتيجة الاختلاف على المطالب، وعلى أنواع الحراك والتنسيق بين القوى القائمة عليه وأداء فعاليات الحراك؛ فالمطالب لم تكن موحَّدة؛ إذ انقسم الحراك على نفسه، وبدا كأنَّ كل طرف يعمل بمفرده لتحقيق مطالبه دون الالتفات إلى مطالب الآخرين. ويمكن ملاحظة هذا من خلال عدم الثبات والاستقرار

في وجود رؤيةٍ واضحة حول هذه المطالب، وظهور الانقسام ما بين المطالب الخاصة والعامة، والعمالية والفئوية، والقبَلية والجغرافية. وأدَّت كلُّ هذه الخلافات ضمن حركات الاحتجاج المختلفة إلى تقوية موقف الحكومة، التي ازدادت تعنتًا، ما جعل قوى الحراك الشعبي تزيد من مطالبها، وتؤلِّف لجنةً عليا للتنسيق بدأت عملها في ٣٠ أيار/مايو ٢٠١٢ [٢٧]. فقد ارتفع سقف الشعارات والمطالب للحركة السياسية الأردنية نتيجة المعالجة السياسية الخاطئة لمطالب الإصلاح، بارتداد مؤسسات النظام عن مخرجات لجنة الحوار الوطني، والتسويف ومحاولات شراء الوقت، خصوصًا ما يتعلق بقانون الانتخابات والتعديلات الدستورية، كما زاد من حدَّة الحراك طريقةُ تعامل الجهات الرسمية مع ملفات الفساد، وإغلاقها بصورة مُهينة تسيء لعقل المواطن الأردني، وتكرِّس العبث بمقدرات البلاد، والعودة إلى استخدام الأدوات والآليات ذاتها التي كانت سائدةً قبل الثورات العربية[٢٨].

ويرى البعض أن النظام الأردني تمكَّن من الالتفاف على مطالب «الإصلاح»، التي ارتفعت وقت زخم الثورات العربية بين عامي ٢٠١١- ٢٠١٣، بفضل أربعة تكتيكات مرحلية؛ أولها: استخدام فزَّاعة تعثُّر تلك الثورات، ولا سيما السورية، لتبريد حالة الفعل الشعبي الأردني، وتخيير الشعب بين قبول الأمر الواقع، أو الذهاب نحو المجهول والفوضى. وثانيها: استدعاء الهويات والانتماءات الجهوية والمناطقية، وتخويف كل مكوِّن من الآخر. وثالثها: صناعة «فوبيا الحركة الإسلامية»، وتحذير الجميع من الاقتراب منها، أو التعاون معها، ناهيك عن التحالف معها. ورابعها: اختراق الدولة لبعض الحراكات الشعبية والحزبية، واستقطاب بعضها للتحالف مع النظام في مواجهة الحركة الإسلامية، بهدف إضعاف الأخيرة وتشتيتها[٢٩].

رابعًا: تحولات الإسلاميين في الأردن بعد تعثُّر الثورات العربية

رغم أن الصورة النهائية لتحولات الحالة الإسلامية في الأردن لم تكتمل بعدُ، فإنه يبقى مهمًّا تحليلها ضمن تفاعل ثلاثة عوامل متداخلة:

أولها: العامل الداخلي/الذاتي المتعلِّق ببنية هذه الحالة وتفاعلاتها وانشقاقاتها وصراعاتها، وعلاقة ذلك كلّه بمتغيرات الجيل، ودرجة قدرة الحركات الإسلامية على التكيف مع الضغوط الخارجية الكثيفة.

ثانيها: العامل العربي/الإقليمي، الذي يشكِّل البيئة المحيطة مباشرةً بالحركات

الإسلامية، ودرجة توافقه وانسجامه مع التوجُّهات الدولية بشأن مستقبل هذه الحركات. ورغم أن بعض الأنظمة العربية، خصوصًا في السعودية والإمارات ومصر، بالتنسيق مع اسرائيل، لعبت دورًا محوريًّا في إحباط الثورات العربية ومحاصرة قوى التغيير فيها، ومن بينها القوى الشبابية والحركات الاجتماعية والحركات الإسلامية، فإن هذا النجاح النسبي لم يكن ليتحقَّق لولا الدعم الدولي لهذه التوجُّهات الخليجية/المصرية المحافظة والمعادية للتغيير في جملتها.

صحيحٌ أن هذا العامل العربي/الإقليمي قد يتنامى تأثيره في المدى المنظور، في ظلِّ سياسات محور الثورات المضادة، بيد أنه قد يتَّسم بالضعف والانكشاف على تطورات المستوى الدولي؛ أي إنها قد تكون سياسات إقليمية تُنفذ بالوكالة عن قوى دولية معادية للتغيير في العالم العربي. ورغم ذلك، فإن ثمة مَنْ يحاجج بأن «تطورات صيف عام ٢٠١٣ في مصر قدمت دليلًا آخر على الفعالية الداخلية والإقليمية في مواجهة التخبُّط الغربي في إدارة الربيع العربي. «فعندما نضج الوضع في مصر لإخراج الإخوان من السلطة لم تأبه القوى المحلية لمعارضة قوى أوروبية وأمريكية، وأظهرت القوى السياسية المحلية الرافضة لحكم الإخوان في مصر قدرةً عالية على تحدِّي الضغوط الغربية، فيما وفَّرت دول الخليج دعمًا ماليًّا وسياسيًّا كبيرًا سهَّل على العسكريين المصريين مسألة التصدِّي للضغوط الغربية»[٣٠].

والمقصود أن العامل العربي/الإقليمي، وفقًا لأنصار هذا الرأي، قد تفوَّق في تأثيره على العامل الدولي، فيما يخصُّ حالة إقصاء إخوان مصر تحديدًا. بيد أنه من المهم في سياق تحليل انعكاسات الأوضاع الإقليمية على سياسة الأردن تجاه الإسلاميين، إبراز أن الانقلاب العسكري في مصر كان له سياق إقليميٌّ ودوليٌّ. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوحٍ من خلال الترحيب والدعم، اللذين حظي بهما الانقلاب من ثلاث دولٍ عربية، هي: السعودية والإمارات والأردن، سواء على الصعيد الدبلوماسي أو الاقتصادي أو حتى الإعلامي والمعنوي، ما يعكس وجود «أجندة إقليمية» عربية معادية للإسلام السياسي ولإدماجه في السلطة في مرحلة الربيع العربي؛ إذ يتبنَّى هذه الأجندة عمليًّا وواقعيًّا ما يُسمَّى «محور الاعتدال العربي»، مع دور مركزي للدول الثلاث المذكورة[٣١].

وثالثها: العامل الدولي/العولمي، واتجاه تطور سياساته واستراتيجياته تجاه العالم العربي، وفي القلب منها سياساته تجاه الأنظمة العربية، ودرجة احتمال استمرار

سياسات غضِّ النظر عن استبداد النُّظم العربية المقيم وفشلها الطويل وانتهاكاتها الجسيمة لحقوق الإنسان وقمعها حرية الرأي والتعبير وإغلاق المجال السياسي، في ظلِّ تفضيل واشنطن وبعض العواصم الغربية تحقيق مصالحها الاقتصادية والعسكرية المباشرة والآنية، على الانتصار لقيم الحرية والعدالة، التي ينادي بها كثيرون في خطاباتهم دون تنفيذ فعليٍّ.

وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

١- انتهاج النظام الأردني خط «التصعيد المحسوب» ضد المعارضة عمومًا، وجماعة الإخوان المسلمين خصوصًا؛ إذ جرى اعتقال نائب المراقب العام للجماعة، زكي بني أرشيد، في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، وأصدرت محكمة أمن الدولة في آذار/مارس ٢٠١٥ حكمًا بسجنه عامًا ونصف العام.

وقد تدارسَ مجلس السياسات (وهو أعلى هيئة لصوغ السياسات الرسمية الأردنية) خيارات عمَّان في التعامل مع الإخوان المسلمين غداة الانقلاب المصري، ووضعها في ثلاثة سيناريوهات؛ **أولها**: حظر الجماعة قانونيًا واعتبارها إرهابيةً، أسوةً بمصر والسعودية والإمارات. و**الثاني**: استثمار مرحلة ضعف الجماعة وفتح قنوات الحوار السياسي معها، لإخضاعها لشروط اللعبة التي يحدِّدها النظام. و**الثالث**: بقاء الوضع على ما هو عليه، مع تجميد أي اتصال أو تواصل استراتيجي مع الجماعة، وتركها لأزمتها الداخلية التي كانت تأكل من قوتها ورصيدها الاجتماعي والسياسي[٣٢].

٢- يبدو أن النجاح النسبي للنظام الأردني في الالتفاف على مطالب «الإصلاح»، التي ارتفعت وقت زخم الثورات العربية بين عامي ٢٠١١- ٢٠١٣، قد أدَّى إلى تداعياتٍ ملحوظة على الحركة الإسلامية، التي بدأت تتعرَّض لمزيدٍ من الضغوط المتنوِّعة، فظهرت داخلها «الانشقاقات»؛ إذ برزت المبادرة الأردنية للبناء «زمزم»، التي أُشهِرت في ٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣ [٣٣]. ثم توالى خروج قياداتٍ وشخصياتٍ من جماعة الإخوان المسلمين لأسبابٍ متعدِّدة.

ورغم أن «زمزم» جاءت في وقت أزمةٍ حادَّة يواجهها إخوان الأردن بعد انقلاب ٣ تموز/يوليو في مصر، فإن بعض التقييمات استبعد أن تُقنع الأردنيين بأنها تقدِّم شيئًا جديدًا؛ ذلك أن النظام رحَّب بها سياسيًّا وإعلاميًّا، تمامًا كما فعل أواخر عام ٢٠٠١، إبان تأسيس «حزب الوسط الإسلامي» - الذي يمثِّل أعضاء سابقين في الإخوان،

لكنه مقرَّب من النظام - ما يدل أنه أراد توظيف «زمزم» لإضعاف الإخوان، وهم النواة الصلبة للمعارضة السياسية، وخلق صورة لدى الرأي العام بأن الجماعة في طريقها للتلاشي والتشظي[٣٤].

ورغم حديث مؤسسي «زمزم» - وأبرزهم القياديان الوسطيان: رحيل غرايبة ونبيل الكوفحي - عن أنها لا تشكِّل انشقاقًا عن الجماعة الأم، وأنها تريد فكَّ ثنائية النظام والإخوان التي سيطرت على المشهد السياسي المحلي والإقليمي، وبناء طريق ثالث يحقِّق الاصلاح السياسي المنشود في بلدٍ أنهكته الأزمة الاقتصادية؛ فإن وعود «زمزم» الغامضة والفضفاضة حول إحداث تغيير سياسيٍّ قد ذهبت أدراج الرياح[٣٥].

٣- في إثر انشقاق داخليٍّ آخر شهدته جماعة الإخوان، وافقت وزارة التنمية الاجتماعية في الأردن في آذار/مارس ٢٠١٥ على منح المنشقين ترخيصًا بإقامة جمعية جديدة تحمل اسم «جمعية جماعة الإخوان المسلمين» وفقًا لقانون الجمعيات. وهكذا أصبح هناك كيانان للإخوان في الأردن: أحدهما متمثِّل في الجماعة التاريخية وذراعها السياسية حزب جبهة العمل الإسلامي، التي أصبحت في حكم المحظورة، بينما تمثَّل الكيان الآخر في الجمعية الجديدة المنشقَّة عن الجماعة الأم، التي تتمتَّع بالشرعية القانونية. وقد شهد ذلك العام خلافات وتجاذبات سياسية وقانونية بين الكيانين. كما قامت الحكومة الأردنية بمحاصرة أنشطة الجماعة التاريخية بوصفها جماعةً غير قانونية، وذلك من خلال إغلاق بعض مقارها، ومنعها من النزول إلى الشارع وتنظيم أنشطة احتجاجية[٣٦].

وفي إطار تحليل علاقة جماعة الإخوان المسلمين في الأردن مع جبهة العمل الإسلامي، يشير باحثٌ متخصِّص إلى بروز فكرة تولِّي الجبهة الشأن العام، مثل: العمل السياسي والنقابي وغيرهما، مع ترك العمل الدعوي للجماعة؛ فربما أصبحت هناك قناعةٌ لدى مختلف الأطياف في الجبهة والجماعة الأمّ، تتمثَّل في فصل الدعوي عن السياسي، وإعادة هيكلة دور الجماعة ليصبح متخصِّصًا أكثر في الجانب الدعوي والوعظي والروحي. ثمّة وعي جديد في أوساط الجماعة يتجاوز حالة الإنكار السابقة بضرورة التغيير والتجديد والمراجعة، وهنالك خطوات اتخذت مثل: الاستقلال التنظيمي عن إخوان مصر، وتحسين تمثيل الشباب والنساء وإدخالهم إلى المكاتب التنفيذية، وإقرار مبدأ فصل الدعوي عن السياسي. وهناك خطوات تنتظر الوقت فقط؛ لأنَّ المسار ربما يذهب نحو ما وصلت إليه الأحزاب الجديدة[٣٧].

٤. وكما هو الحال مع جماعة الإخوان المسلمين الأردنية، فإن حركة حماس الفلسطينية قد تضرَّرت كثيرًا بتداعيات إقصاء إخوان مصر، وإعلان الجماعة «تنظيمًا إرهابيًا» من قِبل الحكومة المصرية أواخر عام ٢٠١٣، وهو ما سارت على خطاه كلٌّ من الرياض وأبوظبي في العام التالي مباشرةً. فمن جانب، ضاق هامش حركتها في الساحتين الفلسطينية والعربية[٣٨]؛ ومن جانب آخر، تحقَّق لإسرائيل بعد الانقلاب جملةٌ من الأهداف؛ **أولها**: استعادة الشراكة الاستراتيجية مع القاهرة. **وثانيها**: بعث الحياة في محور الاعتدال العربي. **وثالثها**: تجفيف منابع الحركات الإسلامية. **ورابعها**: تشديد الحصار على غزة وعلى حركة حماس، واستئناف المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية. **وخامسها**: إطالة أمد الحسم في سورية، واتساع دوائر الشرخ والاستقطاب في العالم العربي. **وسادسها**: تضييق الخناق أكثر على إيران[٣٩].

ربما أفضت تداعيات الحدث المصري، وفقًا لبعض التحليلات، إلى وصول العلاقات مع إسرائيل حدَّ التوافق على وضع استراتيجية موحَّدة وتشكيل فرق عملٍ مشتركة لتنسيق سياسات الطرفين تجاه التحولات في المنطقة، وتحديدًا تجاه ما يوصف بـ «خطر الإسلام المتطرِّف». وبهذا تم إرساء محاور إقليمية جديدة في المنطقة، تضمُّ إسرائيل، تقوم على مواجهة الحركات الإسلامية ودولٍ في حالة عداءٍ مع نظام عبد الفتاح السيسي وإسرائيل. وبرز نوعان من المحاور الإقليمية: أحدهما يضمُّ إسرائيل ودولًا عربية لمواجهة الحركات الإسلامية، والآخر يضمُّ إسرائيل ومصر واليونان وقبرص لمواجهة تركيا[٤٠].

ويجاهر رئيس وزراء إسرائيل بنيامين نتنياهو بأن التحالف الإقليمي الذي بات يربط إسرائيل بمصر وعددٍ من الدول العربية يرتكز إلى المصلحة المشتركة في الحرب على «الإسلام المتطرِّف»، بعد أن أدركت أنظمة الحكم في هذه الدول حجمَ إسهام إسرائيل في الحرب على الإرهاب. وفي هذا السياق، يرى وزير الخارجية والدفاع الإسرائيلي الأسبق، موشيه آرنس، أن انقلاب مصر أفضى إلى انهيار الجبهة المعادية لإسرائيل نهائيًا؛ إذ اكتشف السيسي وبعض الحكَّام العرب أن هناك مجالًا واسعًا من القواسم المشتركة التي تربط أنظمتهم بإسرائيل على رأسها مواجهة «الإسلام الأصولي». وحسب تقديرات آرنس، فإن التزام نظام السيسي بمواجهة الحركات الإسلامية يتقدَّم على التزام مصر بتأييد القضية الفلسطينية. وقد أفضى بروز هذا المحور إلى تسريع وتيرة التطبيع مع العالم العربي، بحيث إن مصر ودولًا عربية أخرى لم تعُد تشترط للموافقة على التعاون مع إسرائيل إحداث تقدُّم في مسار حل القضية الفلسطينية، بل باتت معنيةً بأنماطٍ متعدِّدة من التعاون»[٤١].

خاتمة

تتزايد التحديات التي تواجه الإسلاميين في الأردن، ما يجعلهم أمام سيناريوهاتٍ مفتوحة، ومتداخلة مع ما يحدث من تطوراتٍ في إقليم الشرق الأوسط، ومع متغيرات السياسات الدولية تجاهه. ولئن كانت الحركات الإسلامية في الأردن تعاني بالفعل من عيوبٍ هيكلية من قبيل: الانشقاقات، وغياب التنظير الفكري، وندرة المراجعات والنقد الذاتي، وضعف التخطيط الاستراتيجي المستقبلي، مقابل هيمنة الإفراط في النشاط الحركي، والمرونة التكتيكية غير الممنهجة، التي ربما تؤثر في الخيارات المستقبلية لدى قياداتها في المدى البعيد؛ فإن النظام الأردني يواجه أيضًا تحديات ربما لا تقلُّ في خطورتها عن ذلك، وأبرزها احتمالات تصفية قضية فلسطين في عهد الرئيس الأمريكي دونالد ترامب، فيما بات يُعرف بـ «صفقة القرن»، وانعكاساتها الاستراتيجية على الأردن، بما يعني مزيدًا من تجاهل مصالحه، وتكريس حلِّ الصراع العربي-الإسرائيلي على حسابه، ولمصلحة إسرائيل دائمًا.

وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى ثلاثة سيناريوهات بشأن مستقبل الإسلاميين في الأردن:

السيناريو الأول: عودة الإسلاميين

ثمة من يجادل بأن صفقة القرن، قد تحمل في تداعياتها فرصةً لعودة الإسلاميين عامةً، وإخوان الأردن خاصةً، إلى المشهد السياسي، عبر دعم الاحتجاجات الشعبية ضد قرار الرئيس الأمريكي ترامب نقل سفارة بلاده إلى القدس؛ فبعد سنواتٍ من الشيطنة والعزل والتفكيك، عاد الإخوان إلى شوارع العاصمة والمدن الأردنية، وبصورةٍ مرحَّب بها. ورغم بعض المناكفات التي لا يخلو منها المشهد، فإن الجماعة استعادت حضورها، وأظهرت أنها عصيَّةٌ على الإلغاء، وأنها ما زالت تحظى بلقب الجماعة الأم، رغم التصدُّعات التي وقعت في صفوفها خلال السنوات السبع الماضية[٤٢].

ويرى قياديٌّ بارز في إخوان الأردن أن النظام يتعرَّض لضغوطٍ غير مسبوقة في تاريخه، بسبب عدَّة متغيرات؛ **أولها**: السياسة الأمريكية في عهد الرئيس ترامب تجاه الأردن وفلسطين، بمكوناتها المختلفة في موضوع صفقة القرن (نقل السفارة الأمريكية إلى القدس، وتقليص تمويل وكالة غوث اللاجئين الفلسطينيين الأونروا، والعمل على شطب حق العودة). **ثانيها**: بحث السعودية عن موطئ قدمٍ في موضوع

الوصاية على المقدَّسات الإسلامية في القدس، ما يثير غضب الأردن، وهو صاحب الدور التاريخي في هذا المجال. ناهيك عن وجود مؤشراتٍ لتوتر العلاقة بين ملك الأردن عبد الله الثاني وولي عهد السعودية الأمير محمد بن سلمان. **ثالثها**: تراجع الوضع الاقتصادي الأردني، وبروز تغير في المقاربة الأمريكية-الخليجية تجاه عمَّان ومسألة تقديم المساعدات، بعد انتهاء الحاجة إلى أية وساطاتٍ أردنية في موضوع التطبيع العربي مع إسرائيل، بعد الانفتاح الخليجي المتسارع عليها[٤٣].

ووفقًا لهذا الرأي، يدعم هذا القيادي الموقف الرسمي للدولة الأردنية واعتراضها على موضوع صفقة القرن، بمختلف مكوناته؛ فقد أنشأت هذه الضغوطُ الخارجية على النظام الأردني، حاجته لموقف شعبيٍّ داعم له. كما ينبغي أن يقوم الأردن بعملية «إعادة تموضع»[٤٤]، و «استدارة توازن» نحو قطر وتركيا، بهدف توسيع خيارات البلد عبر التعاون مع هاتين الدولتين، لا سيما أن مواقفهما هي ضد صفقة القرن أيضًا؛ ولهذا كانت زيارة ملك الأردن إلى تركيا، والمشاركة في القمة الإسلامية في إسطنبول آيار/مايو ٢٠١٨، رغم أن سياسة عمَّان الخارجية كانت دائمًا في الابتعاد عن التحالفات الإقليمية، وإمساك العصا من المنتصف. ولا شكَّ أن الأردن يتأثر سريعًا بما يجري حوله في العالم العربي، ولا سيما في سورية والعراق وفلسطين[٤٥].

السيناريو الثاني: احتواء الإسلاميين

بالإضافة إلى سيناريو عودة الإخوان المسلمين إلى قلب المشهد السياسي في البلاد، ثمة من يرجِّح سيناريو الاحتواء والإشغال الذي يقوم على فرضياتٍ متعدِّدة: بروز نخبة داخل مؤسسات الحكم تعيد النظر في استراتيجية الإقصاء، أو متغيرات جديدة تعيد الاعتبار لاستراتيجية الاحتواء والتعايش، فالحلُّ الاستراتيجي الأضمن للتعامل مع حركة الإخوان أو حركات الإسلام السياسي (التي تتبنَّى اللعبة السياسية عمومًا) هو احتواؤها وإشغالها بقضايا العمل السياسي واليومي، ما يؤدِّي إلى انتقالها من الشعارات إلى السياسة الواقعية، فتجد نفسها أمام خيارين: إمَّا مزيد من العقلانية والواقعية، وإمَّا إثبات عجزها عن تقديم السياسات والبرامج البديلة، ما يحرمها الدور الذي كانت تمارسه سابقًا، وهو الجلوس في غرفة المشاهدة والانتظار والانتقادات، وتقديم خطاب تعبويٍّ مجانيٍّ لا تُحاسب عليه[٤٦].

وضمن سيناريو احتواء الإسلاميين الأردنيين، تشير باحثةٌ أخرى إلى تداعيات غياب ديمقراطية فعَّالة على الشباب الأردني، في ظلِّ ارتفاع معدلات البطالة[٤٧]، وبروز خطر

التهديد الراديكالي الذي يمثِّله تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» على الأردن[٤٨]، ما يستوجب رسم استراتيجية وطنية أردنية للوقاية من «التطرُّف العنيف» عبر إشراك فاعلين من المجتمع المدني مثل المنظمات الإسلامية والقادة الدينيين، والتوقف عن وضع جميع الإسلاميين الأردنيين في سلَّة واحدة باعتبارهم معادين لكلٍّ الآخرين، وأهمية شروع الملك عبد الله الثاني في عملية إصلاح اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ وسياسيٍّ ملموس، واعتماد مقاربة لمكافحة الفساد تكون أكثر احترامًا لسيادة القانون وحقوق الإنسان[٤٩].

وفي هذا الإطار، على حلفاء الأردن، من الأمريكيين والأوروبيين دعم سيادته، وحمايته من التهديدات الإسلامية الوطنية والإقليمية، لكن ليس على حساب السياسات والمقاربات التي تعترف بجذور الإسلاموية الراسخة التي لا تزال تحظى بجاذبية لدى الشعب، وتعزِّز شرعية السلالة الهاشمية في السلطة. يجب أن يفرِّق المجتمع الدولي بين مختلف المجموعات الإسلامية التي تشهد تنوعًا وازديادًا في الأردن، وأن يتقبَّل النقدَ المشروع لسياسة الحكومة، وأن يشجِّع بروز توافق إسلاميٍّ مع قوى اجتماعية أخرى تسعى إلى الإصلاح والتغيير؛ فسيادة الدولة الأردنية وبقاؤها لا يزالان يعتمدان على إيجاد سبلٍ لاستيعاب الإسلام السياسي[٥٠].

السيناريو الثالث: غياب الاستقرار الإقليمي، واحتمالات انفلات الأوضاع في الأردن والمنطقة

يشير باحثون إلى ما تمرُّ به المنطقة العربية وإقليم الشرق الأوسط من حالة عدم استقرارٍ متصاعد؛ إذ تتزايد الأزمات في محور علاقات الدولة-المجتمع، وتتفاقم المخاطر والتهديدات بمختلف أنواعها ومستوياتها، وصولًا إلى اهتزاز بعض كيانات الدول العربية ودخولها مستوياتٍ متنوِّعة من الحروب الأهلية والصراعات الداخلية تحت شعارات «مكافحة الإرهاب»، فضلًا عن تنامي الضغوط والتدخلات الخارجية الدولية والإقليمية في العالم العربي في إطار توسيع نطاق «الحرب على الإرهاب»، ما فاقم في المحصلة الإجمالية من أوجه القصور الداخلي العربي، وأدَّى إلى انعكاساتٍ خطيرة على كيانات هذه الدول واستقرارها الهش[٥١].

هذه المشكلات المتفاقمة في العالم العربي، على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، قد تدفع في المديين القصير والمتوسط إلى سيناريو انفلات الأوضاع في الأردن والمنطقة.

ولعل أحد أكبر مخاطر هذا السيناريو هو صعوبة التنبؤ بمآلاته وتداعياته على كيانات الدول العربية نفسها، ما يصعّب إمكانية التنبؤ بمستقبل الحركات الإسلامية في ظلّ نظام إقليميّ يمرُّ بمرحلة انتقالية خطيرة.

ورغم التحديات التي سيفرضها هذا السيناريو في حال تحقُّقه، فسيبقى مفيدًا للحركات الإسلامية ولغيرها من القوى الوطنية التي تنشد الاستقلال الوطني والحضاري، أن تقوم بخطواتٍ سريعة في مجالات: إصلاح علاقاتها البينية، وبناء توافقاتٍ وطنية تراعي تلبية متطلبات الحد الأدنى، والاعتراف بالحاجة إلى التطور والمراجعة والنقد الذاتي، والابتعاد عن أية حركاتٍ متطرّفة أو عنيفة، وتبنّي برامج تلفت أنظار العالم إلى حالة انكسار العالم العربي، وما تنطوي عليه من تهديداتٍ على استقرار المنطقة والعالم، واعتماد نظرية جديدة مفادها «الديمقراطية هي الحل»[٥٢].

واختصارًا لكلّ ما تقدم، يمكن القول إن مطلب الإخوان المسلمين في الأردن يبقى إصلاحيًا وليس ثوريًا؛ نظرًا لاستمرارية قدرات النظام في المناورة والضغط لإضعاف الإسلاميين واحتوائهم، وخصوصًا حركة الإخوان المسلمين، وذراعها السياسية «حزب جبهة العمل الإسلامي»، ما يؤكّد الحاجة إلى تطوير سياسات الإخوان وخطاباتهم، بوصفهم قوة المعارضة الأفضل تنظيمًا وانتشارًا، لمنع انزلاق الشباب الأردني نحو حالةٍ من التطرُّف والعنف بحكم انسداد الأفق السياسي وتضاؤل الفرص في حدوث أيّ تغيير لا يريده النظام إلا تحت سقف إصلاحيٍّ منخفض، في ظلّ تحديات خارجية، أبرزها: تصفية قضية فلسطين، وانتقاص حقوق الأردن، وتأزم وضعه الاقتصادي/الاجتماعي/السياسي/الأمني، في ظلّ «صفقة القرن»، التي يجتهد الرئيس الأمريكي ترامب لتمريرها، رغم كل عيوبها وعوارها.

وبعبارة أخرى، فإن التحدّي أمام الإسلاميين الأردنيين وغيرهم، هو كيفية تمتين البناء الداخلي ومأسسته وتطويره، وبناء توافقاتٍ وطنية، حتى يمكن التصدّي للضغط الخارجي المتصاعد، سواء جاء من مصادر دولية أم إقليمية أم عربية، في هذه المرحلة الانتقالية الحبلى بالمتغيرات والمستجدات على أكثر من صعيد.

الهوامش

١ـ بتصرف عن: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن، عمّان: مركز الدراسات الاستراتيجية الجامعة الأردنية ومؤسسة فريدريش أيبرت، ٢٠١٢، ص ٢١.

٢ـ محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن، مصدر سابق.

٣ـ من الجدير بالذكر في هذا السياق، أن بعض النواب الأردنيين قاموا نهاية عام ٢٠١٧، بارتداء قلادة فيها صورة الملك عبد الله الثاني بن الحسين وتحتها عبارة «خادم أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين»، ربما في ردٍّ على محاولات السعودية التشكيك في وصاية الأردن على المقدّسات الإسلامية في القدس، ومحاولات الرياض تهميش عمّان وإضعاف دورها في عملية التسوية، في إطار ما تسمّى «صفقة القرن».

٤ـ انظر: أحمد يوسف أحمد ونيفين مسعد (محرران)، حال الأمة العربية ٢٠١٧ـ ٢٠١٨: عام الأمل والخطر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، تموز/يوليو ٢٠١٨، ص ١٠٥.

٥ـ المصدر نفسه.

٦ـ راجع: وليم نجيب نصار، مأزق الديمقراطية في الوطن العربي في ظل النظم «البتريمونيالية الجديدة»: الأردن نموذجًا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦، ص ١٢ـ ١٣.

٧ـ راجع لمزيدٍ من التفاصيل: حسنين توفيق إبراهيم، «الإسلاميون والسلطة في دول الربيع العربي بين السياسة والعنف»، كراسات استراتيجية، العدد ٢٥٠ (٢٤)، ٢٠١٤.

٨ـ وليم نجيب نصار، مصدر سابق، ص ٣١٩ـ ٣٢٢.

٩ـ انظر: ناثان ج براون وعمرو حمزاوي، بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية، بيروت: مركز كارنيغي للشرق الأوسط، والشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١، ص٨٤.

١٠ـ علي هلال دسوقي وكارن أبو الخير، «السياسة الخارجية كأصول وطنية استراتيجية: الحالة الأردنية» في: بهجت كوراني وعلي هلال دسوقي (محرر)، السياسات الخارجية للدول العربية: تحدي العولمة، القاهرة: مطبوعات الجامعة الأمريكية في القاهرة، ص ٢٦١ـ٢٦٢.

١١ـ محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، تقارير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات ٢٠١٦/٦/١٦. على الرابط:
https://goo.gl/4C6DJf

١٢ـ «تعتبر قضيةُ الصراع العربي-الإسرائيلي واحدةً من أهم القضايا التي تنكمش فيها الحدود بين ما هو داخلي وما هو خارجي. وذلك أن تهيئة الأجواء لتقدم عملية التسوية السلمية لهذا الصراع تقتضي التضييق على الحركات الإسلامية المعارضة، وهو المنطق الذي حَكَمَ حملة الاعتقالات في الأردن عام ١٩٩٩ ضد قيادات حركة حماس، وترحيل بعضهم إلى الخارج». انظر: علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧، تموز/يوليو ٢٠١٤، ص ٢٠١.

١٣ـ محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، مصدر سابق.

١٤ـ يمكن النظر إلى تاريخ استيلاء حركة حماس على قطاع غزة في يونيو/حزيران ٢٠٠٧، بوصفه بدايةَ مرحلةٍ طويلة من توتر علاقات الحركة بكلٍّ من الأردن ومصر والسعودية، ووربما دول عربية أخرى؛ إذ أصبحت سياسات حكومة حماس الداخلية وتحالفاتها الإقليمية تشكّل ضغطًا على البعد الداخلي في هذه النظم العربية الثلاثة. لمزيدٍ من التفاصيل، راجع المصادر الثلاثة الآتية على سبيل المثال، لا الحصر:

ـ أمجد أحمد جبريل، السياسة السعودية تجاه فلسطين والعراق (٢٠٠١ـ ٢٠١٠)، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٤، ص ١٦٢ـ ١٧٢.

ـ عدنان أبو عامر، «علاقات حركة حماس مع العالم العربي»، في: محسن محمد صالح (محرر)، حركة المقاومة الإسلامية حماس: دراسات في الفكر والتجربة، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ط٢، ٢٠١٥، ص ٢٨٥ـ ٣٢٩.

ـ محمد السعيد إدريس، «مستقبل العلاقة بين مصر وحركة حماس»، في: «مصر وحماس: تحديات الواقع وآفاق المستقبل»، كراسات، القاهرة: المركز العربي للبحوث والدراسات العدد ١٠، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥، ص ٤٩ـ ٧٠.

١٥ـ علي هلال دسوقي وكارن أبو الخير، «السياسة الخارجية كأصول وطنية استراتيجية: الحالة الأردنية»، مصدر سابق، ص ٢٦١ـ٢٦٢.

١٦ـ المصدر نفسه

١٧ـ راجع: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، مصدر سابق، ص ١١٠.

١٨ـ بتصرف عن: وهيب الشاعر، «انتخابات الأردن العامة ٢٠١٠»، المستقبل العربي، العدد ٣٨٤، شباط/فبراير ٢٠١١، ص ١١٩.

١٩ـ المصدر نفسه، ص ١٢٠.

٢٠ـ المصدر نفسه، ص ١٢٠ـ ١٢١.

٢١ـ محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، مصدر سابق.

٢٢ـ المصدر نفسه.

٢٣ـ «رؤية الحركة الإسلامية للإصلاح في الأردن»، ٢٠١١/٤/٢٨. ويكيبيديا الإخوان المسلمين. على الرابط:
https://goo.gl/znJuke

٢٤ـ هاني الحوراني، مصدر سابق، ص ٧٩٥ـ ٧٩٦.

٢٥ـ محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، مصدر سابق.

٢٦ـ انظر: هاني الحوراني، «مستقبل الإصلاح في الأردن»، في: أحمد يوسف أحمد وآخرون، مستقبل التغيير في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، والمعهد السويدي بالإسكندرية، ٢٠١٦، ص ٧٧١.

٢٧ـ وليم نجيب نصار، مصدر سابق، ص ٣١٤.

٢٨ـ المصدر نفسه، ٣١٤

٢٩ـ راجع: زكي بني أرشيد، «فرص حركات الإسلام السياسي المستقبلية في ضوء الواقع العربي الإصلاحي: النموذج الأردني»، في: بكر البدور وجواد الحمد (مراجعة وتنسيق)، حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي الواقع والمستقبل، مؤتمرات (٧٠)، عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٥، ص ٤٥٥.

٣٠ـ جمال عبد الجواد، «حدود الدور الخارجي في ثورات الربيع العربي»، الديمقراطية، العدد ٥٧، كانون الثاني/يناير ٢٠١٥، ص ٥٣.

٣١ـ محمد أبو رمان، «الإخوان المسلمون والمستقبل.. الحركة الإسلامية وأسئلة «المحنة»، قضايا، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات ٢٠١٣/٩/١١. على الرابط:
https://goo.gl/TKkLQm

٣٢ـ محمد أبو رمان، «أزمة الإخوان المسلمين بالأردن.. نهاية الصراع الدائري وبداية التعويم السياسي»، تقارير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات ٢٠١٦/٦/١٦. على الرابط:
https://goo.gl/4C6DJf

٣٣ـ لمزيدٍ من التفاصيل حول مبادرة «زمزم»، راجع: طارق النعيمات، «زمزم والإخوان المسلمون في الأردن»، صدى، وقفية كارنيجي للسلام الدولي ٤ شباط/فبراير ٢٠١٤. على الرابط:
https://goo.gl/zz2gGz

٣٤ـ المصدر نفسه.

٣٥ـ المصدر نفسه.

٣٦ـ انظر: حال الأمة العربية ٢٠١٥ـ ٢٠١٦: العرب وعام جديد من المخاطر، تحرير علي الدين هلال، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦، ص ١٣٥.

٣٧ـ محمد أبو رمان، «الإخوان» على مفترق طرق، الغد (الأردن) ٢٠١٨/١/٩. على الرابط:
https://goo.gl/1xjMCv

٣٨- لمزيدٍ من التفاصيل حول التحديات أمام حركة حماس وصعوبات إعادة إعمار قطاع غزة، وحدود التغير في علاقاتها الإقليمية بعد حرب غزة ٢٠١٤، راجع: التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠١٥، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام، ٢٠١٦، ص ٤٣٠- ٤٥٦.

٣٩- انظر: صالح النعامي، «ما وراء الاحتفاء الإسرائيلي بالانقلاب العسكري في مصر»، سياسات عربية، العدد ٤، أيلول/سبتمبر ٢٠١٣، ص٤٤- ٤٨.

٤٠- صالح النعامي، العلاقات المصرية-الإسرائيلية بعد ثورة ٢٥ يناير، بيروت: الدار العربية للعلوم؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، آب/أغسطس ٢٠١٧، ص ١٤١- ١٤٣.

٤١- المصدر السابق

٤٢- بتصرف عن: عريب الرنتاوي، «عودة الإخوان؟!»، الأيام (رام الله) ٢٠١٧/١٢/٢١. على الرابط:

https://goo.gl/5ooR1a

٤٣- مقابلة أجراها الباحث مع المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين، المهندس عبد الحميد ذنيبات في إسطنبول ٢٠١٨/٩/٢٣.

٤٤- إضافة إلى المهندس عبد الحميد ذنيبات، يؤيد الشيخ مراد العضايلة الأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي، توسيع حلفاء الأردن في الإقليم والعالم، راجع: بسام البدارين، «عشاء سياسي في ضيافة الإخوان الأردنية: نصحنا القصر بتنويع الخيارات نحو روسيا والصين وتركيا»، القدس العربي ٢٠١٨/١١/٤، على الرابط:

https://goo.gl/ZeL32u

٤٥- مقابلة الباحث مع المهندس عبد الحميد ذنيبات، مصدر سابق.

٤٦- محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، الحل الإسلامي في الأردن، مصدر سابق، ص ١١٩.

٤٧- راجع: بيفرلي ميلتون - إداواردز، «تقييم تطور مقاربة الأردن في التعامل مع الإسلاموية»، دراسة تحليلية صادرة عن مركز بروكنجز الدوحة، رقم ١٩، أيلول/سبتمبر ٢٠١٧، ص ١٩- ٢٠.

٤٨- لمزيدٍ من التفاصيل راجع: حسن أبو هنيّة، «هل يشكّل تنظيم «داعش» خطرًا على الأردن؟»، تقييم حالة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ٢٠١٤/٩/١٧. على الرابط:

https://goo.gl/YqdV7L

٤٩- بيفرلي ميلتون - إداواردز، مصدر سابق.

٥٠- نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠.

٥١- راجع على سبيل المثال المصادر الآتية:

- أمجد أحمد جبريل، «اتجاهات وإمكانات إعادة الاستقرار إلى العالم العربي»، دراسات شرق أوسطية، العدد ٧٦، صيف ٢٠١٦، ص ٤١ - ٦٥. ملخص على الرابط:

https://goo.gl/DG4T8G

- حسن نافعة، «التحولات السياسية في المشرق العربي في ٢٠١٨»، تقارير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات ٢٠١٨/٢/٨. على الرابط:

https://goo.gl/EL6Uo1

- حامد عبد الماجد قويسي، «دور الأزمات الاجتماعية والاقتصادية في موجة التغيير القادمة بالمنطقة العربية»، تقارير، الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات ٢٠١٨/٦/٤. على الرابط:

https://goo.gl/82f6xk

٥٢- راجع مداخلة جمال خاشقجي في: «اتجاهات سياسية في منطقة الشرق في مرحلة ما بعد الانتفاضات العربية: تحول الإسلام السياسي في نظام إقليمي متغير»، منتدى الشرق، إسطنبول ٢٠١٨/٩/٢٢. متاح في فيديوهات المنتدى تحت عنوان: Insightful Comments of Jamal Khashoggi From His Last Speech at Al Sharq Forum. على الرابط:

https://goo.gl/Rw7PMX

الفصل الخامس
الإسلام السياسي في كويت ما بعد الربيع العربي: صعود التحالفات السياسية في عصر البراغماتية*

كورتني فرير
باحثة زميلة في مركز الشرق الأوسط التابع لكلية لندن للاقتصاد

بخلاف العديد من دول المنطقة التي ندرسها في هذا الكتاب، فإن الكويت لم تمر بفترةِ حكمٍ إسلاموية أو حتى بهيمنةٍ إسلاموية على المشهد السياسي. نتيجةً لذلك، ربما ليس مفاجئًا أنه في الفترة التي تلت الاحتجاجات التي ألهمها الربيع العربي، لم تقُد الحكومة الكويتية حملةً ضد الإسلامويين السُنة أو الإخوان المسلمين تحديدًا، مثلما حدث في أماكن أخرى من المنطقة. ورغم أنه لم يتغيَّر تمثيل الإسلامويين السُنة في البرلمان بشكل كبيرٍ خلال فترة الربيع العربي، فإنهم تقربوا أكثر من المعارضة عبر تشكيل تحالفاتٍ انتخابية جديدة عابرة للاختلافات الأيديولوجية، كما أنهم ترشَّحوا بأعدادٍ أكبر كمستقلين، غالباً بسبب القيود المفروضة على الكتل السياسية في الكويت الذي يحظر الأحزاب. وبينما انهارت التحالفات العابرة للاختلافات الأيديولوجية ـ الشبيهة بالتي نشهدها في الكويت اليوم ـ في أماكن أخرى من المنطقة، يبدو أنها تزداد شعبيةً في الكويت، غالباً بسبب ضعف الكتل السياسية الموجودة بالفعل.

غيَّرت التحالفات العابرة للاختلافات الأيديولوجية سياسةَ الحكومة في الماضي، ما نتج عنه بشكلٍ لافت إعادةُ البرلمان في عام ١٩٩٢، وتناقص عدد المناطق الانتخابية من ٢٥ منطقة إلى ٥ مناطق في عام ٢٠٠٦. ورغم أنها لم تنجح في تغيير سياسة الحكومة منذ اندلاع الربيع العربي، فإن هذه التحالفات غيَّرت الأنماط التقليدية لتشكيل الحكومة، مثلما غيَّرت النجاحات الانتخابية والخطاب المتعلِّق بالإصلاح السياسي.

أصبحت كلُّ الجماعات الإسلاموية الكويتية، مثل الإخوان المسلمين أو السلفيين أو الشيعة، أكثرَ براغماتية منذ بداية الربيع العربي، من ناحية اختيارها لشركائها في التحالف. فبالنسبة إلى الإخوان المسلمين والحركيين السلفيين، فإن البراغماتية تتضمَّن المزيدَ من التعاون السياسي مع الكتل الأيديولوجية غير الإسلاموية الأخرى، للدفع بالإصلاح السياسي. أما بالنسبة إلى الجماعات الإسلاموية الشيعية وجماعات

*هذا الفصل مترجم عن اللغة الانجليزية

السلفية النمطية الكويتية، فقد عَنت البراغماتية المزيدَ من التوافق مع الحكومة. وبالنسبة إلى كلِّ الكتل السياسية، فقد قيَّد الافتقارُ إلى قوانين تنظِّم الأحزاب السياسية، وفرضُ «قانون الصوت الواحد» في عام ٢٠١٢، قدرةَ هذه الكتل على جذب المناصرين على أساسٍ أيديولوجيٍّ.

في كويت ما بعد الربيع العربي، أصبحت الخطوط الفاصلة بين المعارضة ومؤيدي الحكومة واضحةً أكثر، بينما أصبحت الخطوط الفاصلة بين الإسلامويين والعلمانيين أقلَّ وضوحًا؛ فلا شكَّ أنَّ الكتلة السياسية للإخوان المسلمين ـ التي تُعرف باسم الحركة الدستورية الإسلامية ـ والكتل الحركية السلفية أصبحت أكثر توافقًا مع الكتل العلمانية في سبيل الدفع بالإصلاح السياسي، بينما بقي الشيعة والسلفيون الذين يتبنون الأيديولوجية المهادنة موالين لسياسات الحكومة.

في هذا الفصل، أحاول استكشاف كيف قاد التطور السياسي في الكويت إلى تغييراتٍ هيكلية وأيديولوجية ضمن الكتلة السياسية للإخوان المسلمين والكتل السلفية الكبرى، بما فيها التجمُّع السلفي الإسلامي، وحزب الأمة، والحركة السلفية، وجمعية إحياء التراث الإسلامي، بالإضافة إلى التغييرات في التحالف الوطني الإسلامي الشيعي. وسأقارن بين حالة هذا البلد مع بلدانٍ أخرى، خاصةً من ناحية تجربة الأعضاء الإسلامويين في البرلمان ووزارات الحكومة من كلتا الطائفتين في الكويت، وما نجم عنها من تغييراتٍ سياسية ملموسة. أخيرًا، سأُقيِّم الإصلاح الداخلي في الحركات الإسلاموية الكويتية، خاصةً ما يتعلَّق بالدروس التي تعلَّمتها الجماعات السُّنية من تجارب الفروع الأخرى من جماعة الإخوان المسلمين في المنطقة، لتوظِّف أجنداتها السياسية والاجتماعية بما يتلاءم معها.

بناء التحالفات في الكويت

تؤكِّد أدبيات العلوم السياسية الحالية على أنَّ إنشاء التحالفات نادرٌ في غياب التغيرات السياقية؛ فالمنافسة على المصادر والأتباع، والاختلافات الأيديولوجية، وحتى الصراعات الشخصية والتنظيمية ـ تعني أن التحالفات العابرة للأيديولوجيا تنجح فقط في ظروفٍ محدَّدة. ترى سوزان ستاغينبورغ أنه من المرجَّح أن تنشأ التحالفات بين الحركات الاجتماعية في حالتين: إمَّا «حين تفتقر المنظمات منفردةً إلى المصادر اللازمة لاستغلال الفرص أو اتقاء التهديدات، وإمَّا حين يتيح العمل الائتلافي للمنظمات الاحتفاظ بمصادرها لأجل تكتيكاتٍ مختلفة عن تلك التي

يمارسها التحالف»[1]. وبرأيي أنَّ البيئة الكويتية، مع افتقارها لقانون الأحزاب السياسية ومراقبة سلطة البرلمان، تعني أن المنظمات تبحث غالبًا عن شركاء؛ لأن النظام الائتلافي يمنحها مرونةً هيكليةً أكبر.

وفي إطار تحديد الظروف السياسية التي تزدهر فيها التحالفات، تعتبر جانين كلارك أنه: «يُتغلَّب على التوترات بين الأيديولوجيات المختلفة في حال ركَّز الشركاء في التحالف على الفعاليات التي لا يمكنهم القيام بها بشكلٍ منفرد»[2]. وقد ثبتت صحَّة هذه الملاحظة في حالة كلا طرفي الطيف السياسي الكويتي، فالتحالف مع الشخصيات المؤيدة للحكومة يمنح الإسلامويين الشيعة فرصةَ البقاء السياسي، بينما يوفِّر تحالف المعارضة واسع الطيف فرصةً أكبر لتفعيل الإصلاحات، دون أن يمنع الجماعات السياسية الأخرى من الحفاظ على فعالياتها المعتادة.

وثَّقت كلارك أنَّه حتى وإن فشل التحالف في إنجاز أهدافه النهائية بتغيير السياسات، فإن هذه الجماعات تحتفظ بأجنداتها السياسية «أمام أنظار الرأي العام. ولهذا تشعر أن التعاون مسألةٌ لازمة»[3]. ولاحظت كلارك أيضًا أن فرص نجاح التحالفات تكون أكثر حين يكون ثمة تهديدٌ حقيقيٌّ أو متوقَّع، وحين تكون بنية التحالف مرنةً بحيث تمنح للأفراد حريةً بدلًا من أن تخلق إطارًا جديدًا للعمل[4]. فمثلًا، فشلت المحادثات حول تأسيس مجموعةٍ تضمُّ الإخوان والسلفيين تحت اسم «رابطة دعاة الكويت» في عام ٢٠١٤، ربما لأنَّها كانت ستفرض الكثير من القيود على أعضاء التحالف. وبشكلٍ مماثل، كان ثمة حديثٌ حول تشكُّل وحدة بين التيار السلفي، وحزب الأمة، ورابطة الأمة الإسلامية عام ٢٠١٦، لكنَّ المحاولة باءت بالفشل[5]. يسمح الحفاظ على هياكل مستقلَّة ومؤسساتٍ منفصلة لهذه الكتل بضمان دعم قاعدتها الشعبية، وتفادي احتمالية عزل أعضائها الفاعلين من خلال تبنِّي أجندة جديدة، خاصةً أن هذه الجماعات تحصل على تأييدها من قطاعاتٍ مختلفة من الشعب الكويتي. ويشير هذا النقاش الجديُّ حول إنشاء تحالفات عابرة للأيديولوجيا إلى أن هذه الحركات تشعر بضغطٍ من الحركة الإقليمية ضد الإسلامويين، بالإضافة إلى الضغط الناجم عن قراراتٍ اتخذتها الحكومة الكويتية مؤخرًا، ويُعتقد أنها تستهدف المعارضة.

تبدو القرارات الأخيرة للحكومة وكأنها ترسِّخ التحالفات التي كانت قائمةً في عام ٢٠١١ خلال الربيع العربي وحتى قبله، ضمن جهودٍ لتقليص عدد المناطق الانتخابية واستجواب الوزراء الذين اعتُبروا فاسدين. وقد بيَّن القرار الذي اتخذته محكمة

الاستئناف الكويتية في عام ٢٠١٧ بسجن ٦٧ من المعارضين من كتل أيديولوجيةٍ مختلفة - من بينهم ٣ أعضاء في البرلمان (أحدهم من الحركة الدستورية الإسلامية) وعدَّة أعضاء سابقين في البرلمان - بسبب دورهم في اجتياح البرلمان خلال احتجاجات عام ٢٠١١؛ بيَّن مدى تأثير احتجاجات الربيع العربي في عملية اتخاذ القرار لدى الحكومة الكويتية حتى يومنا هذا. فقد حُكم على مُسلَّم البراك، وهو أحد قادة المعارضة، بالسجن لمدة تسع سنوات، بينما حُكم على كلٍّ من وليد الطبطبائي من السلفيين، وجمعان الحربش النائب في البرلمان عن الإخوان المسلمين، بالسجن لمدة سبع سنواتٍ لكلٍّ منهما[٦]. وكانت المحكمة قد رفضت قبل ذلك حُكمًا من المحكمة الجنائية برَّأ المتهمين على أساس أنهم لم يقتحموا البرلمان بنيَّةٍ سيئة. وبعد أن احتُجزوا منذ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٧، أُطلق سراحهم في فبراير/شباط ٢٠١٨، ثم أصدرت محكمة النقض حُكمًا نهائيًا مخففًا في يوليو/تموز ٢٠١٨ على المتورطين في الحادث، وهو ما أظهر عدم رغبة الحكومة في التراجع عن معاقبة أولئك الذين شاركوا في أكثر الاحتجاجات عنفًا في تاريخ البلاد. ونتوقَّع أن تقود مثل هذه التصرفات إلى تأسيس تحالفاتٍ مرنة، خاصةً تلك التي تطالب بإصلاحٍ سياسيٍّ واسع النطاق يتضمَّن مثلًا انتخاب رئيس الوزراء، أو أن يحظى البرلمان بدورٍ أقوى.

الربيع العربي في الكويت وتكوين ائتلافٍ للمعارضة

رغم أنَّ الكويت لم تمر تقريبًا بالتحول السياسي الذي حدث في البلدان الأخرى في المنطقة، فإنَّها بالطبع شعرت بتأثيرات الربيع العربي من حيث الاحتجاجات السياسية. فقد أصبحت مسألة الفساد، التي هيمنت لسنواتٍ على السياسة الكويتية، محورًا للحشد السياسي. إذ تحتلُّ الكويت المرتبة الخامسة والثمانين بين ١٨٠ دولةً على مؤشر مدركات الفساد الذي تصدره منظمة الشفافية الدولية، مسجلةً ٣٩٪ من حيث مدركات الفساد في القطاع العام، وهي أقل نسبة بين دول مجلس التعاون الخليجي، عدا البحرين[٧]. من غير المدهش إذن أن الاتهامات بالفساد في الوسط السياسي قادت إلى أكبر احتجاجاتٍ في تاريخ الكويت في عام ٢٠١١، مع تراكم السخط لسنواتٍ قبل اندلاع أحداث الربيع العربي.

كان مجلس البرلمان في فترة احتجاجات الربيع العربي منتخبًا منذ عام ٢٠٠٩، وكان أول مجلس تشريعيٍّ مؤيد للحكومة خلال حوالي عشرين عامًا[٨]. ومع عقد الانتخابات في أعوام ٢٠٠٣ و٢٠٠٦ و٢٠٠٨ بسبب حلِّ البرلمان بشكل متكرِّر، كان الإقبال

على الانتخابات منخفضًا، وترشَّح معظم المتنافسين كمستقلين، وربما كان ذلك إدانةً لفاعلية الكتل السياسية التي كانت موجودةً وقتها[٩]. وخضع رئيس الوزراء غير المحبوب الشيخ ناصر محمد الصباح لاستجوابٍ بطلبٍ من أعضاء البرلمان السلفيين المستقلين وأعضاء الحركة الدستورية الإسلامية في البرلمان السابق بسبب اتهامه بالفساد، وتمت عملية الاستجواب بشكلٍ غير علنيٍّ في ديسمبر/كانون الأول من عام ٢٠٠٩، وكانت تلك أول مرة يقوم فيها البرلمان الكويتي باستجواب رئيس الوزراء. ولأنَّ الشيخ ناصر، ابن أخي أمير الكويت، خضع للاستجواب من قِبل برلمانٍ موالٍ للحكومة، وكان ٣٠ عضوًا من أعضائه قد أعلنوا دعمهم لرئيس الوزراء قبل الاستجواب؛ فقد فشل التصويت على سحب الثقة من الحكومة[١٠].

احتفظ الشيخ ناصر بمنصبه، واستمرَّت التوترات التي بدأت في عام ٢٠١٠ إلى عام ٢٠١١، مع استمرار المطالب باستجواب الشيخ ناصر، ودعواتٍ جديدة باستجوابٍ مماثل لوزير الداخلية جابر الخالد الصباح، بعد اتهام الشرطة بتعذيب السجين محمد الميموني المطيري حتى الموت[١١]. ورغم أنَّ الوزير الصباح قد استقال، فإنَّ احتجاجات الربيع العربي المستمرَّة في معظم بلدان الشرق الأوسط اكتسبت زخمًا أقوى، مسببةً المزيد من الاضطرابات في الكويت. وفي مارس/آذار من العام نفسه، طالب نائبٌ شيعيٌّ بمساءلة وزير الخارجية حول توزُّط الكويت في قمع الاحتجاجات في البحرين، وهو ما أدَّى إلى استقالة الحكومة[١٢].

شُكِّلَت حكومةٌ جديدة في مايو/أيار ٢٠١١، بوجود ستة وزراء جددٍ في الحكومة التي بقيت برئاسة الشيخ ناصر. وظلَّت مشكلة الفساد مهيمنةً في الحكومة الجديدة، خاصةً حين اجتاحت الاحتجاجات المنطقة، مُطالبةً بمساءلة الحكومات أمام الشعوب. وبرزت أزمةٌ سياسية جديدة في سبتمبر/أيلول ٢٠١١، حين ظهرت تقاريرُ تفيد بأن المصارف الكويتية الكبرى أودعت ٣٥٠ مليون دولار في حسابات ١٦ نائبًا في البرلمان (أي حوالي ثلث النواب) لإقناعهم بالتصويت لصالح مبادراتٍ حكومية معينة[١٣]. وقبلها في العام نفسه، كان البرلمان قد أقال نائب رئيس الوزراء ووزير التطوير وشؤون الإسكان الشيخ أحمد فهد الصباح، بعد تصويتٍ بسحب الثقة بسبب اتهاماتٍ بالفساد[١٤]. واستقال وزير الخارجية ونائب رئيس الوزراء محمد الصباح احتجاجًا على تُهم الفساد، ونُظِّمَت واحدةٌ من أكبر المظاهرات في تاريخ الكويت، شارك فيها حوالي ١٠ آلاف شخص، في شهر سبتمبر/أيلول من العام نفسه.

في نوفمبر/تشرين الثاني من عام ٢٠١١، بعد دعواتٍ متكرِّرة باستقالته وسط احتجاجاتٍ متزايدة، استقال رئيس الوزراء الشيخ ناصر. ورغم أن خطوةً كهذه ربما كانت سترضي المعارضة قبل سنوات، فإن الاستقالة لم تؤثر سوى بشكلٍ ضئيل في حدَّة الاحتجاجات المستمرَّة[١٥]. وبدأ الشباب الكويتي والنواب من الجماعتين الليبرالية والإسلاموية، بسبب سخطهم على ما اعتبروه فسادًا منتشرًا في النظام نفسه، يطالبون بأن يجري انتخاب رئيس الوزراء، بدلًا من تعيينه على يد الأمير. وأدَّت الاحتجاجات المستمرَّة إلى استقالة الحكومة وحلِّ البرلمان، في ديسمبر/كانون الأول من عام ٢٠١١ [١٦].

ربما لم يكن مفاجئًا أن تشهد انتخابات فبراير/شباط ٢٠١٢، فوزًا ساحقًا للمعارضة باختلاف أيديولوجياتها، التي تضمَّنت الإخوان المسلمين والسلفيين، بالإضافة إلى نواب العشائر، الذين فازوا معًا بإجمالي ٣٤ مقعدًا من أصل ٥٠ مقعدًا[١٧]. وفازت كلٌّ من الكتلتين السلفية والإخوانية بالمقاعد الأربعة التي نافست عليها، بينما حقَّق الليبراليون والتجار نتائجَ أضعف، خاصةً على حساب مرشحي العشائر، مما ساهم في توسيع الانقسامات بين النخبة التجارية المدنية وبدو العشائر[١٨]. لكن حُلَّ هذا البرلمان بعد أربعة أشهر، حين أعلنت المحكمة الدستورية أنَّ حلَّ البرلمان السابق لم يكن دستوريًا[١٩]. وهكذا أعادت المحكمة البرلمان المؤيد للحكومة لعام ٢٠٠٩.

وقد شجَّع هذا الانتصار السياسي الأمير الشيخ صباح على مطالبة المحكمة بإعادة النظر في شرعية قانون التوزيع الخاص بعام ٢٠٠٦، الذي قلَّص عدد المناطق الانتخابية من ٢٥ منطقة إلى ٥ مناطق، وهو قانونٌ كان بمبادرةٍ من المعارضة، لكنَّ المحكمة رفضت طلبه[٢٠]. واحتجَّ الائتلاف العلماني-الإسلاموي بشدَّة على إعادة برلمان عام ٢٠٠٩؛ إذ اعتُبرت الخطوة تدخلًا قضائيًا مثيرًا للجدل في الحياة السياسية الكويتية[٢١].

وفي أكتوبر/تشرين الأول من عام ٢٠١٢، دفع الأمير الشيخ صباح الحكومةَ إلى تغيير قوانين التصويت قبل انتخابات ديسمبر/كانون الأول، بسبب «التحريض الفوضوي الذي يمكن أن يضع بلادنا في خطر (و) ينتقص من وحدتنا الوطنية»[٢٢]. وعمليًا، فقد غيَّر بهذا النظام من نظامٍ يمنح الناخب أربعة أصواتٍ إلى نظام الصوت الواحد، في خطوةٍ «همَّشت الحكم السابق للمحكمة حول الموضوع، مثلما همَّشت مطالب المعارضة بالامتثال للقانون الانتخابي لعام ٢٠٠٦»[٢٣]. ونتيجةً لذلك، قاطعت المعارضة انتخابات ديسمبر/كانون الأول لعام ٢٠١٢، ما قاد بدوره إلى نسبة إقبالٍ منخفضة على التصويت، بواقع ٣٩٪ (مقارنة بـ٦٠٪ في فبراير/شباط)؛ وكما كان متوقَّعًا، عاد البرلمان

المؤيد للحكومة إلى الحكم[٢٤]. وكان الإسلامويون السُّنة أكثرَ من تأثُّر تمثيلهم في البرلمان؛ إذ انخفض عدد نوابهم من ٢٣ عضوًا إلى ٤ أعضاء فقط[٢٥]. كان المستقلون مهيمنين على البرلمان، وحصلت الكتلة الأكبر المؤيدة للحكومة من الائتلاف الإسلامي الوطني الشيعي على خمسة مقاعد فقط[٢٦].

وفي يونيو/حزيران من عام ٢٠١٣، عادت المحكمة الدستورية لحلِّ البرلمان، بعد ادعاءات المعارضة بأنَّ انتخاب المجلس جرى تحت قانونٍ انتخابيٍّ باطل. ومجددًا، بسبب تغيير القانون الانتخابي، قاطعت انتخابات عام ٢٠١٣ العديدُ من أطياف المعارضة، بما فيها الإسلامويون وزعماء العشائر والجماعات الليبرالية. ونتيجةً لهذا، كان البرلمان بين عامي ٢٠١٣ ونوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٦ خاضعًا لهيمنة خليطٍ من الليبراليين والكتل العشائرية، واحتلَّ المستقلون - بمن فيهم مؤيدو الحكومة - ٣٠ مقعدًا من أصل ٥٠ مقعدًا.

كان من المقرَّر بالأصل إجراء انتخاباتٍ جديدة في يونيو/حزيران من عام ٢٠١٧، لكنَّ الكثيرين يعتقدون أنها قُدمت إلى نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٦ لأنَّه كان من المقرَّر إخلاء سبيل مسلَّم البراك، الشخصية البارزة في المعارضة الكويتية، في يونيو/حزيران ٢٠١٧. وبينما تكاثرت الشائعات أن المعارضة ستُنهي مقاطعتها للانتخابات بعد أن أكَّدت المحكمة الدستورية شرعيةَ القانون الانتخابي الجديد لعام ٢٠١٣ [٢٧]، سعت الحكومة إلى تقليص قدرة المعارضة على جمع الأصوات. لذا أصدر البرلمان قانونًا في يونيو/حزيران من عام ٢٠١٦، بموافقة ٤٠ صوتًا من أصل ٥٠ صوتًا، يحظر على الكويتيين المحكومين بتهم الإساءة إلى الأمير والله والرسل الترشُّحَ للانتخابات[٢٨]. وبسبب العدد الكبير من الاعتقالات ذات الدافع السياسي منذ عام ٢٠١١، فقد منع هذا القانون نظريًّا عددًا كبيرًا من المرشَّحين المحتملين من الترشُّح. كان القانون الآخر الأكثر إثارةً للجدل الذي مرَّره البرلمان المؤيد للحكومة، ثم ألغته المحكمة الدستورية الكويتية لاحقًا[٢٩]، هو المطالبة بإجراء فحص الحمض النووي لكلِّ المواطنين لأسبابٍ تتعلَّق بالأمن القومي[٣٠].

رغم مثل هذه المحاولات لتقليص مشاركة المعارضة في البرلمان ولإحكام سيطرة الحكومة عليه، فقد فازت المعارضة بحوالي نصف مقاعد البرلمان، وتحول حوالي ٦٠٪ من المقاعد إلى المعارضة في انتخاباتٍ شهدت نسبة إقبالٍ وصلت إلى ٧٠٪[٣١]. وفي حين أنَّ البرلمان بين ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٢ ونوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٦ كان

مطواعًا للأمير، فقد غيَّرت هذه الانتخابات المشهد السياسي الكويتي؛ إذ أصبحت المعارضة الآن قادرةً على مساءلة الحكومة عبر آلياتٍ دستورية لأول مرة بعد أربعة أعوام. وفاز الإخوان المسلمون بثلاثة مقاعد من أصل خمسة مقاعد نافسوا عليها، لكنهم كانوا يملكون مقعدًا رابعًا بشكل غير رسمي، بينما فاز السلفيون بأربعة مقاعد كمستقلين. وكان أداء السلفيين المؤيدين للحكومة ضعيفًا؛ فالمرشحون الفائزون كانوا يدعمون المعارضة، لكنهم ترشَّحوا كمستقلين. ويسيطر تحالف المعارضة العابر للأيديولوجيا الآن على حوالي نصف مقاعد البرلمان بعد مقاطعتها لمدة أربع سنوات، وهو ما يُظهر قدرة الكتل السياسية على الحفاظ على مؤيديها، حتى في حال غياب سلطتها السياسية المؤسساتية؛ لكن مدى قوة هذا التحالف ووحدته يبقى غير مؤكَّد.

أُجري تعديلٌ وزاريٌّ في نوفمبر/تشرين الثاني عام ٢٠١٦، قبل انقضاء أقل من أسبوعٍ على انتخاب المجلس الجديد، وبعد التحقيق مع وزير الإعلام، ما قاد إلى استقالة رئيس الوزراء، وكان ذلك إشارةً إلى أن المعارضة قد عادت إلى المشهد السياسي. عدا ذلك، فلم يكن البرلمان مشاكسًا جدًّا، رغم التقاء أعضائه من العشائر قبل الانتخابات للتخطيط لسلسلةٍ من الاستجوابات بغرض فرض التعديل الوزاري[٣٢]. وفي مايو/أيار ٢٠١٧ استجوب البرلمان في جلسةٍ امتدَّت ١٣ ساعة رئيسَ الوزراء الشيخ جابر المبارك الصباح، ووزيرَ الدولة لشؤون الإسكان ياسر عبول، حول ادعاءاتِ فسادٍ، وحول سحب الجنسية من مواطنين كويتيين خلال الربيع العربي. لكنَّ البرلمان لم يصوِّت على عدم التعاون أو سحب الثقة من الحكومة، بل توصَّل إلى صفقةٍ معها: مقابل تجنيب رئيس الوزراء استجوابًا قاسيًا، أُعيدت الجنسية إلى ستِّ عوائل، بما فيها عائلة عضو البرلمان السابق عبد الله البرغش، والداعية الإسلاموي الشيخ نبيل العوضي. ورغم أنَّ هذه الخطوة تمثِّل تعاونًا محدودًا، فإنَّ ميراثَ الشكِّ في السلطتين التنفيذية والتشريعية قاد المعارضة إلى الحذر في تعاملها مع الحكومة غير المنتخبة، وإلى الإصرار على الحاجة للإصلاح.

جماعة الإخوان المسلمين

جماعة الإخوان المسلمين هي أقدم الكتل السياسية الإسلاموية في الكويت وأكثرها تنظيمًا، بحركتها الاجتماعية المسمَّاة «جمعية الإصلاح الاجتماعي» التي تأسَّست في عام ١٩٥١ لتنظيم النشاطات التعليمية والاجتماعية والخيرية، وذراعها السياسية المسمَّاة «الحركة الدستورية الإسلامية»، التي تأسَّست عام ١٩٩١، لتدير الحملات

الانتخابية. تاريخيًا، تمتَّعت الجماعة بعلاقةٍ مقرَّبة مع الحكومة، لدرجةِ أن أعضاءها اتُّهموا بتلقي هباتٍ من الحكومة من قبيل السيطرة على مؤسساتٍ معينة، مثل بيت المال الكويتي، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

منذ الاحتلال العراقي، وهي نقطة تحولٍ بالنسبة إلى السلفيين أيضًا (سيُناقش هذا أدناه)، ركَّزت الحركة الدستورية الإسلامية أكثر على الإصلاح السياسي، وبالتالي أصبحت أقربَ إلى المعارضة السياسية الأوسع طيفًا. وخلال منتصف تسعينيات القرن الماضي، بدأت الحركة بالانضمام إلى تحالفاتٍ انتخابية مع أشخاصٍ علمانيين في المعارضة السياسية. وفي انتخابات عام ١٩٩٢، وكانت تلك أول انتخابات تُعقد بعد الغزو العراقي، رشَّح الإخوان سبعة أعضاء كجزءٍ من تحالف معارضة أوسع، عمل على الدفع باتجاه إعادة البرلمان. فاز التحالف بخمسة وثلاثين مقعدًا من أصل خمسين مقعدًا، وفازت الحركة الدستورية حينها بخمس مقاعد من أصل سبعة مقاعد تنافست عليها[٣٣]. لكن وبمرور الوقت، ورغم حقيقة أنَّ الحركة الدستورية دعمت علنًا ٢٥ مرشحًا، وبعضهم كانوا من العلمانيين، فقد بدأ التحالف بالتفكُّك[٣٤]. استمرَّت الحركة في جهودها لتغيير الفقرة الثانية من الدستور لجعل الشريعة المصدر الأول للتشريع، وقد فشلت تلك الجهود لاحقًا حين طُرحت للتصويت بسبب التغيير الوزاري؛ واقترح خمسة من أعضاء البرلمان الإسلامويين حينها تأسيس هيئةٍ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كلِّ منطقة للتبليغ عن أيِّ انتهاكاتٍ للسلوك الديني المحتشم؛ وحاول الإخوان المسلمون أيضًا إلغاء قرار جامعة الكويت بحظر النقاب في المختبرات، ودعموا قانون الفصل بين الجنسين، الذي أُقرَّ في عام ١٩٩٦، بعد أن رُفض في عام ١٩٩٤ [٣٥]. إن هذا التمسك بهذا النوع من القضايا الاجتماعية التي فرَّقت بين الأعضاء الإسلامويين والعلمانيين في المعارضة قاد في النهاية إلى انهيار تحالفهم، رغم أنَّهم استمروا في العمل معًا لمحاربة الفساد. فمثلًا، في عام ١٩٩٦، فازت الحركة الدستورية الإسلامية مجددًا بخمسة مقاعد، وتعاونت بشكلٍ دوريٍّ مع برلمانيي المعارضة. وفي انتخابات عام ٢٠٠٣، فازت الحركة بمقعدين فقط، وهو أسوأ أداء لها على مرِّ عقود، ما قاد بدوره إلى تغييراتٍ داخلية كبرى، وأجبر الحركة على إقامة تحالفاتٍ مع أطيافٍ أخرى من المعارضة[٣٦]. أظهرت انتخابات عام ٢٠٠٦ نجاحَ هذه التغييرات الجديدة؛ إذ فازت الحركة بستة مقاعد في البرلمان، وهنا كانت أول مرة تنضمُّ فيها الحركة إلى المعارضة في الحشد العلني لفرض إصلاحٍ سياسيٍّ أكبر. ونظَّمت حركة «نبيها خمسة»، بدعمٍ من الحركة الدستورية الإسلامية،

احتجاجاتٍ خلال شهر مايو/أيار للمطالبة بتقليص المناطق الانتخابية من ٢٥ منطقة إلى ٥ مناطق. وأصبحت الاحتجاجاتُ خطيرةً، لدرجةِ الدعوة لانتخاباتٍ جديدة، وهو ما أثبت شعبية المعارضة. وقد فازت الحركة بستة مقاعد من مقاعد كتلة المعارضة التي فازت بخمسة وثلاثين مقعدًا، وأُقرَّ قانون المناطق الخمس بتصويت أغلبية البرلمان المعارض.

انضمَّت الحركة إلى بقية فئات المعارضة لمقاطعة الانتخابات من ديسمبر/كانون الأول ٢٠١٢ إلى نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٦، بسبب الاعتراضات على القانون الانتخابي الذي منح كلَّ مواطن كويتيٍّ صوتًا واحدًا، بدلًا من أربعة أصوات. وغيَّرت التحركات المطالبة بتغيير القانون الانتخابي الاستراتيجياتِ المتبعة، والآراءَ المتعلِّقة بالحكومة بشكلٍ أعمَّ. وكانت الحركة الدستورية الإسلامية إحدى أول الكتل السياسية التي قرَّرت إنهاء المقاطعة، معتمدةً على تأكيد المحكمة على شرعية القانون الجديد. وشرح برلمانيٌّ سابق من الحركة أنَّ إنهاء المقاطعة كان لسببين: ١- بدأ الناس إدراك أن ادعاءات الحكومة حول عدم إمكانية تمرير القانون عبر البرلمان لم تكن صحيحةً، حتى لو كان البرلمان مؤيدًا للحكومة، و٢- في اللحظة التي خرجت فيها الحركة من البرلمان، بدأ المناخ السياسي بالتدهور، والدليل على ذلك هو القوانين التي تم تمريرها خلال تلك الفترة[٣٧]. وتابع النائب الشرحَ قائلًا إن أعضاءً من الحركة التقوا مع الأمير بشكل مباشر، لإخباره بقرارهم الترشُّحَ في الانتخابات التالية، لإثبات أن الحركة لا تعادي النظام بأيِّ شكل، رغم أن الحركة تمثِّل جزءًا من المعارضة[٣٨].

منذ صدور الأحكامِ بالسجن على بعض شخصيات المعارضة - بمن فيهم جمعان الحربش، عضو البرلمان من الحركة الدستورية الإسلامية - حاولت الحركة أن تتصالح مع الحكومة لضمان صدور العفو بحقِّ هؤلاء السجناء، ولإعادة الجنسية لأولئك الذين سُحِبَت منهم خلال الربيع العربي، حسبما قال أحد أعضاء الحركة[٣٩]. لكن العضو نفسه عبَّر عن تشاؤمه حيال تنفيذ الإصلاحات، موضحًا أن المعارضة قد تضرَّرت لأن العديد من زعمائها سيتعرضون للسجن الآن، وبسبب الأوضاع الإقليمية التي تجعل الكثير من الناس غير مستعدِّين لاتخاذ موقفٍ معارضٍ للحكومة[٤٠]. لكن وبشكلٍ عام، لم تمنع هذه الأوضاع تطورَ تحالفِ معارضٍ ضعيف التنظيم في الكويت، تحالف يشكِّل السلفيون جزءًا مهمًّا منه.

المشهد السياسي السلفيّ

بشكلٍ عام، يختلف السلفيون عن الإخوان المسلمين بشكلٍ أساسيٍّ في تركيزهم على الاتّباع الصارم لسنَّة الرسول الكريم وصحابته، مع التمسُّك بالتفسير الحرفي للمصادر الأولية على أنها الأقربُ إلى المعنى «الحقيقي» للإسلام[٤١]. وكلمة «سلفيّ» مشتقةٌ في العربية من «السلف»، وهي تُشدِّد على أهمية التفاسير الحرفية للقرآن[٤٢]. ولأنَّ السلفيين ليست لديهم رؤيةٌ موحَّدة، فلا يوجد تفسيرٌ واحد لكيفية تصرُّف السلفيين سياسيًّا، ما يعني أن السلفيين اتبعوا مواقفَ سياسيةً متباينة. ينقسم السلفيون بشكلٍ أساسيٍّ إلى سلفيةٍ نمطية وسلفيةٍ حركية: السلفيون الذين يتبعون السلفية النمطية يعتقدون أنَّ الإسلام يتطلَّب طاعةَ الحاكم السياسي ومعارضةَ الديمقراطية؛ لأنَّ اختيار الحاكم امتيازٌ إلهيٌّ لا يتمتَّع به الناس العاديون. ومن جانبٍ آخر، يرفض السلفيون الحركيون المفاهيمَ التقليدية لعدم الحراك السياسي؛ ولذا فهم فاعلون في الحملات الانتخابية، حيث يميلون إلى التركيز على المسائل البراغماتية أكثر من المسائل الأيديولوجية.

كان ظهور حركة الصحوة، التي تأسَّست في السعودية، مُهمًّا في ترسيخ هذا الانقسام في منطقة الخليج العربي. ظهرت الحركة في ستينيات القرن الماضي «نتيجةَ التفاعل بين الوهابية السعودية وعدد كبير من الإخوان المسلمين من مصر وسوريا»، الذين تم توظيفهم في النظام التعليمي السعودي، لكنَّهم كانت لديهم معتقداتٌ دينية مختلفة عن تلك التي تبنَّتها الوهابية السعودية[٤٣]. وقد اكتسبت الحركة زخمًا في تسعينيات القرن الماضي بسبب حالة عدم الارتياح تجاه العلاقات التي تزداد قربًا بين دول الخليج والولايات المتحدة عقب الغزو العراقي للكويت. حينها ولأول مرة، انتقد السلفيون علنًا القرارات التي اتخذتها حكوماتُ دول الخليج العربي[٤٤]. ومنذ وصول الربيع العربي إلى الكويت، ازداد تفكُّك المشهد السلفي في البلاد، لتنتهي الحال بتفكُّك الكتل السلفية الكويتية الأربع إلى مرشَّحين مستقلين[٤٥].

تأسَّس أول تنظيم سلفي في الكويت في عام ١٩٨١ تحت اسم «جمعية إحياء التراث الإسلامي». في البداية، تبنَّى التنظيم الأيديولوجيةَ المهادنة لرجل الدين المصري الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي اعتبر المشاركةَ في الانتخابات البرلمانية مقبولةً لدى السلفيين. في الواقع، كانت جمعية إحياء التراث الإسلامي أول جماعةٍ سلفية في العالم تنافس في الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٨١، وحينها فازت الجمعية

بمقعدين. نافست الجمعية في الانتخابات، لكن ليس لتحدّي سلطة الحكومة؛ إذ كان الشيخ فهد الأحمد الصباح ـ أحد أفراد العائلة الحاكمة ـ أحد مؤسسي الجمعية[٤٦]. وبهذا لم تدخل الجمعية الحياة البرلمانية حينها بغرض معارضة العائلة الحاكمة؛ إذ اعتبرت دخولَها البرلمان «فرصةً ممتازة للدفاع عن الدعوة، ولدعم السلطة التشريعية التي تضمن الشخصية الإسلامية للمجتمع، ولممارسة الحِسبة»[٤٧]. ولهذا دعم السلفيون في البرلمان خلال ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، مثلهم في ذلك مثل الإخوان المسلمين، التشريعات المتعلِّقة بالسياسات الاجتماعية، كتحريم بيع الكحوليات على متن الخطوط الجوية الكويتية. وانتقدوا الجماعات السلفية الأخرى التي أهانت الأمير أو عارضت سياساته[٤٨].

تأسَّس التجمُّع السلفي الإسلامي في عام ١٩٩١ كجناحٍ أكثر فاعلية لجمعية إحياء التراث الإسلامي بُعيد تحرير الكويت من العراق مباشرةً، حين أصبح السلفيون الحركيون أكثر شعبيةً في دول الخليج. وبالطبع فإنَّ الحركيين السلفيين الذين كانوا لا يزالون يتبعون تعاليم الشيخ عبد الخالق قد أصيبوا بخيبة الأمل، وتركوا جمعية إحياء التراث الإسلامي في عام ١٩٩٧ لينضموا إلى جماعاتٍ أخرى[٤٩]. فقد هيمن تيار السلفية النمطية على جمعية إحياء التراث الإسلامي في تسعينيات القرن الماضي، تحت قيادة عبد الله السبت، ما أدَّى في النهاية إلى استبعاد عبد الخالق وأتباعه. ويُمثِّل التجمُّع السلفي الإسلامي اليوم الجناحَ السياسي لجمعية إحياء التراث الإسلامي، حسبما يقول زولتان بال[٥٠]. ويشرح بال أنَّه رغم أن هاتين الجماعتين منفصلتان هيكليًّا، فإنه «ليس سرًّا أنهما مرتبطتان ببعضهما وتشكِّلان ذراعين مؤسسيتين للجماعة السلفية، حتى إن تجمعات الحملات الانتخابية للسلفيين ينظِّمها موظفو جمعية إحياء التراث الإسلامي»[٥١]. لقد تركت وحدة الهدف هذه فجوةً أدَّت لظهور جماعاتٍ حركيةٍ سلفيةٍ أخرى سنناقشها بالتفصيل أدناه.

دعمُ التجمع السلفي الإسلامي للإصلاح السياسي لم يمنعه من أن يكون فاعلًا سياسيًّا في القضايا الاجتماعية؛ إذ كان أحمد باقر، زعيم التجمُّع خلال تسعينيات القرن الماضي، أحد أبرز المطالبين بتشكيل لجنةٍ لمراقبة السلوك الأخلاقي، تركِّز أجندتها بشكل كبير على «أسلمةِ التشريعات، واعتبار أحكام الشريعة مصدرًا وحيدًا للتشريع، ومنع الكحول والحفلات الموسيقية... إلخ»[٥٢]. يتبَّع أولاف أوتفيك تغيرًا في هذه الأجندة خلال العقد الأول من الألفية الجديدة، حين طالب برلمانيو التجمُّع بتطبيق الشريعة، لكنهم أيضًا تناولوا قضايا سياسية بحتة، مثل تطوير الاقتصاد

وضمان حقوق الأشخاص الذين لا يحملون جوازات سفر، أو البدون. ومضى أحد برلمانيي التجمُّع أبعدَ من ذلك، حين طالب بأن يكون رئيس الوزراء منتخبًا[٥٣]. لذا لم يكن مفاجئًا انضمام التجمُّع إلى جهود المعارضة لتقليص عدد المناطق الانتخابية في الكويت من ٢٥ منطقة إلى ٥ مناطق في عام ٢٠٠٥، وهي مبادرةٌ لم يدعمها كلُّ السلفيين، خاصةً السلفيين المستقلين من المناطق القبلية البعيدة. وحذَّر التجمُّع في عام ٢٠٠٨ من أن «الحكومة يجب ألا تتدخل في الانتخابات وتضغط بشدَّة على المرشَّحين الذين ينتقدونها»، وانتقد التجمُّع تدخل الشركات في الانتخابات[٥٤]. ورغم أنَّ التجمُّع محافِظٌ أكثر من الحركة السلفية وحزب الأمة، فقد دافعَ بثباتٍ عن الدستور في وجه التحديات، حتى لو كانت من العائلة الحاكمة. فمثلًا في عام ٢٠١١، انضمَّ التجمُّع إلى باقي أطياف المعارضة في المطالبة بتشكيل وزارةٍ جديدة، وتنصيب رئيس وزراءٍ جديد[٥٥]. علاوةً على ذلك، وحسب ما يشرح الرئيس السابق للتجمُّع خالد السلطان، يمكن للأسلمة أن «تأخذ أبعادًا عديدة، بما فيها خدمةُ حاجات الناس، وتحسينُ التعليم والخدمات الصحية، ونشرُ المبادئ والقيم مثل العدالة والمسؤولية والشفافية»[٥٦].

في عام ١٩٩٦، برزت الحركة السلفية كفرعٍ من جمعية إحياء التراث الإسلامي والتجمُّع السلفي الإسلامي، لتسعى إلى الإصلاح السياسي، بدلًا من الأجندة السلفية التقليدية القائمة أساسًا على الإصلاح الاجتماعي. لهذا كانت الحركة صريحةً للغاية في مطالبتها بتغييراتٍ مثل انتخاب رئيس الوزراء؛ ونتيجةً لذلك، أصبحت أكثر معارَضةً للحكومة. ثمة بعض الجدل حول أسباب تأسيس هذه الحركة، ويقول أحد الآراء إنها ظهرت لأن بعض أعضاء جمعية إحياء التراث الإسلامي كانوا غير راضين عن تحالف الكويت مع الولايات المتحدة؛ إلا أنَّ علي العمير، السياسي في التجمع السلفي الإسلامي، قال أنَّ الانقسام كان بسبب الاختلاف حول نقاطٍ معينة في السياسة المحلية، ولم يكن اختلافًا أيديولوجيًا[٥٧]. فمثلًا عارض العمير اقتراح أعضاءٍ من الحركة السلفية بأنه على الدولة ألا تستمرَّ في دعم المقترضين الشخصيين؛ إذ اعتبر العمير أنَّ الاقتراح شعبويٌّ بإفراط، ويعزِّز الاعتماد على الدولة[٥٨].

ويُعَدُّ وليد الطبطبائي، أستاذ الدراسات الإسلامية وعضو البرلمان العريق من الحركة السلفية (رغم أنه الآن عضوٌ مستقل)، أحد أكثر السياسيين المحافظين في المشهد الكويتي، لكنَّه أيضًا مثالٌ جيد على النشاط السياسي السلفي المتزايد. فقد تقدَّم الطبطبائي بمشروع قانونٍ يقضي بتطبيق العقوبات الشرعية، وكان رئيسًا للجنة

مقاومة الظواهر السلبية في المجتمع، لكنه أيضًا ـ خاصةً خلال السنوات المضطربة بين عامي ٢٠٠٩-٢٠١٢ ـ طالب بالمزيد من السلطات البرلمانية، دون التطرُّق للسياسات الاجتماعية التي دعمها صراحةً ذات مرة[٥٩]. وعلاوةً على ذلك، انضمَّ الطبطبائي في عام ٢٠٠٩ إلى اثنين من أعضاء البرلمان من الحركة الدستورية الإسلامية ومعهما الإسلاموي المستقل فيصل المسلم، فيما سُمي حينها بـ «كتلة التطوير والإصلاح»، ليطالب بحكومةٍ منتخبة، بل إنَّ الطبطبائي مضى بعيدًا ليقول إنَّ جابر المبارك سيكون آخر رؤساء الوزراء من عائلة الصُّباح[٦٠]. ومؤخرًا، حُكم على الطبطبائي في شهر نوفمبر/تشرين الثاني بالسجن خمس سنواتٍ بسبب اقتحامه البرلمان مع محتجين آخرين، ثم تم تخفيف الحكم إلى ثلاث سنواتٍ ونصف السنة في شهر يوليو/تموز ٢٠١٨ [٦١].

تأسَّس حزب الأمة في عام ٢٠٠٥، واللافت أنه سمَّى نفسَه بـ«الحزب»، رغم أن الأحزاب ممنوعةٌ في الكويت. شأنه شأن الحركة السلفية، يطالب حزب الأمة بالإصلاح السياسي، وهو بالتأكيد في معسكر السلفيين الحركيين. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، أصبح الحزب أشبه بفرعٍ للإخوان المسلمين. فقد أيَّد الحزب ترشُّح النساء وتصويتهنَّ في الانتخابات، وصوَّت أحد أعضاء الحركة لصالح منح النساء حقَّ التصويت في عام ٢٠٠٥، بينما صوَّت أقرانه الأعضاء ضد القرار[٦٢].

يظل حاكم المطيري شخصيةً محورية في السلفيةِ الكويتية؛ إذ قاد كلًّا من الحركة السلفية وحزب الأمة: «من ناحية، يصرُّ على السيادة المطلقة لله سبحانه وتعالى عبر تطبيق الشريعة كقانونٍ أساسي، بينما من ناحية أخرى يشدِّد على حقِّ الناس في امتلاك الكلمة الفصل في انتخاب حكامهم ومراقبة حكمهم»[٦٣]. لذا كان تأسيس حزب الأمة متوافقًا تمامًا مع المعتقدات السياسية للمطيري؛ لأنه رأى أنه على الناس اختيار زعمائهم، ومراقبة هؤلاء الزعماء. في عام ٢٠٠٨، قام حزب الأمة بترشيح ١٢ مرشحًا، وهو أكبر عدد مرشحين بين جميع الكتل السياسية، لكن لم يفُز أيٌّ من مرشحيه. ورغم أن الحزب لم يكن قويًّا في البرلمان حينها، فقد ظلَّ المطيري «صوتًا قويًّا بين الفئة المتعلِّمة من البدو الكويتيين، الذين أصبح صوتهم مسموعًا بقوة، والذين يتزايد عددهم أسرع من باقي سكان الكويت»[٦٤]. وعبر دعمه لكلٍّ من الفكر الديني المحافظ ولحكومةٍ تمثِّل الشعب، أصبح المطيري مُنظِّرًا أيديولوجيًّا للشباب السلفي في كلِّ أنحاء المنطقة، وهو ما يثير ذعر السلفيين المحافظين الذين يعتقدون أنَّه ـ مثل شيوخٍ حركيين آخرين ـ يتنازل عن القيم السلفية ويجعلها أشبه بقيم الإخوان المسلمين[٦٥].

الملاحظ أن انقسام السلفيين الكويتيين إلى كتلٍ سياسية متباينة يعكس أيضًا الانقسامات الديموغرافية التي تحدِّد التحالفات التي تعقدها هذه الكتل. فالتجمُّع السلفي الإسلامي يجذب الدعم بين الحضر المدنيين، وفي حين أنّ الحركة السلفية تمتّعت في البداية بدعم فئاتٍ من الحضر (وليد الطبطبائي ينحدر من عائلة حضرية)، لكنها في النهاية اكتسبت دعمًا متزايدًا من البدو[٦٦]. وبالمقابل، فإن حزب الأمة اعتمد على «المثقفين الشباب من البدو» الذين يتبعون تعاليم الباحث في الشريعة الإسلامية حاكم المطيري[٦٧]. وكما يلخِّص أوتفيك بشكلٍ ممتاز:

> من جهة، ومن داخل الطبقة السياسية التقليدية للسلفيين الحضر، يصوغ السياسيون برنامجًا يصهر المخاوف المتعلِّقة بالتقاليد الإسلامية مع أجندةٍ تطويريةٍ براغماتية للإصلاح. ومن جهةٍ ثانية، ومن داخل الطبقة المتعلِّمة الصاعدة بين السكان البدو يصوغ المسلمون المحافظون برنامجَ حزبٍ عصري، يطالب بإصلاحٍ دستوريٍّ عميق، يتمثَّل في حكومةٍ منتخبة شعبيًا، وحرية تشكيل الأحزاب، والتداول السلمي للسلطة بين التيارات السياسية المتنافسة[٦٨].

ورغم ظهور جماعتين حركيتين سلفيتين، فإنهما لم تنجحا في كسب مقاعد في البرلمان، لتفوزا فقط بمقعدٍ واحدٍ عبر وليد الطبطبائي، الذي ترشَّح في انتخابات عام ٢٠١٦ كنائبٍ مستقل[٦٩]. وكان هؤلاء المستقلون أيضًا منتقدين بشدَّة للسلطة التنفيذية، حيث أطلق ثلاثة نوابٍ سلفيين مستقلين ولأول مرة مبادرةً لاستجواب رئيس الوزراء على أساس «فشله في أداء مهامه الدستورية وتحقيق أماني الشعب»[٧٠]. لكن وبشكل عام، تمتَّع السلفيون الحركيون بتأثيرٍ أكبر في البرلمان، عبر عقد تحالفاتٍ مع كتلٍ أخرى من المعارضة. وبالمقابل فإن التجمُّع السلفي الإسلامي، الذي ينتمي أكثر لتيار السلفية النمطية، استطاع الاحتفاظ بثمانية إلى عشرة مقاعد في البرلمان[٧١]. وعلى الرغم من عدم التوازن من ناحية مقاعد البرلمان، فإن «السلفيين الحركيين الكويتيين هم أعضاءٌ مهمون في الشبكات السلفية العابرة للحدود. والبلد نقطة التقاء بارزة للسلفيين الحركيين من جميع أنحاء العالم، الذين يقومون بزياراتٍ متكرِّرة للكويت للالتقاء بشخصياتٍ مثل عبد الخالق والمطيري»[٧٢].

المشهد السياسي الإسلاموي السُّني

تنافَس الإخوان المسلمون لسنواتٍ مع الجماعات السلفية، خاصةً تلك التي تتبنَّى الأيديولوجية المهادنة منها، على دعم الحكومة. بالطبع ـ وكما شرحنا أعلاه ـ تمتَّع

الإخوان المسلمون في البداية بدعم الحكومة؛ لأنَّ الجماعة كانت تُعتبر بمثابة جدارِ صدٍّ بوجه الفكر القومي العربي، الذي كان يُعتبر تهديدًا سياسيًّا أكبر في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته. بل إن الحكومة زادت «دعمها السياسي والمالي للإخوان» خلال السبعينيات والثمانينات، أيضًا كجزءٍ من جهودها لصدِّ الفكر القومي العربي. لكن الأهم، حسبما يقول بال، كان جهود الحكومة لضمان أن الإخوان المسلمين لا يتمتَّعون بالكثير من النفوذ بين المسلمين السُّنة في البلاد. فبمساعدةٍ من «الدعم المؤسساتي والمالي» الحكومي، أصبحت الحركة السلفية منافسًا محتملًا للإخوان المسلمين، وخاصةً الفرع الاجتماعي من الحركة السلفية، جمعية إحياء التراث الإسلامي[٧٣]. أصبحت الجمعية والتجمُّع السلفي الإسلامي جماعتين جاذبتين للدعم الحكومي لأنَّهما لم تشاركا في ثورات عام ٢٠١١؛ إذ لم يكن هناك سوى دعم محدود لتلك الاحتجاجات وسط أعضاء جمعية إحياء التراث الإسلامي. وبالطبع فإنَّ النصوص التي يعتمد عليها السلفيون ذوو الأيديولوجية الانسحابية تحظر التمرُّد على الحاكم الشرعي، وهو رأيٌ ركَّزت عليه جمعية إحياء التراث الإسلامي والتجمُّع السلفي الإسلامي في خطب الجمعة، والمحاضرات، ووسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، بينما ازداد تعاون الإخوان المسلمين مع المعارضة[٧٤]. ومن غير المفاجئ أن مثل هذه المواقف قد وضَّحت الانقسام الموجود بالأصل بين الموالين للحكومة والسلفيين، وهو ما قاد النائب خالد سلطان بن عيسى إلى الاستقالة من التجمُّع السلفي الإسلامي وجمعية إحياء التراث الإسلامي[٧٥]. وبينما فاز بن عيسى بمقعدٍ في البرلمان، فشل السلفيون ولأول مرة في تاريخ البلاد في الحصول على مقعدٍ واحدٍ، لكن علاقاتهم مع العائلة الحاكمة لم تتغيَّر[٧٦].

رغم عدم فوزهم بمقعدٍ في البرلمان، فقد حافظ السلفيون الموالون للحكومة على علاقاتهم السياسية عبر مناصبهم في مؤسسات الدولة، وخاصةً في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ولعل الأبرز بينهم كان علي العمير من التجمُّع السلفي الإسلامي، الذي عُيِّن وزيرًا للنفط، ولاحقًا وزيرًا للأشغال العامة[٧٧]. لكن - وكما يشرح بال - فإنَّ منح أعضاء الجماعات السلفية ذات الأيديولوجية المهادنة مناصبَ في المؤسسات الإسلامية الحكومية مثل بيت الزكاة، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ومؤسسة الأوقاف الكويتية العامة، كان وسيلةً مهمَّةً في كسب هذه الفئة من الإسلامويين السُّنة[٧٨].

يعود التنافس بين السلفيين والإخوان المسلمين على مناصبَ كتلك في المؤسسات الدينية البيروقراطية إلى ثمانينيات القرن الماضي، وتتقلَّب التركيبة حسب المخاوف السياسية للحكومة. في الحقيقة، ابتدع الإخوان المسلمون فكرة بيت الزكاة الذي أداره عبد القادر العجيل حتى تقاعده عام ٢٠١٤، ثم استُبدل بإبراهيم صالح من جمعية إحياء التراث الإسلامي. وعلاوةً على ذلك «تقاعد عددٌ من موظفي بيت الزكاة، الذين كانوا ينتمون إلى الإخوان المسلمين، أو لم يجر تجديد عقودهم، واستُبدل بهم السلفيون أو الموالون للحكومة من غير المنتمين لتياراتٍ سياسية»[٧٩]. ومعظم رؤساء الأقسام، بالإضافة إلى نائب الوزير فريد العمادي، هم من السلفيين، وهو ما قاد إلى تكاثر المساجد التي يسيطر عليها السلفيون[٨٠]. وحافظ الإخوان المسلمون على مناصبَ في مؤسسة الأوقاف الكويتية العامة، التي تشرف على الزكاة في البلاد، رغم التغيرات في الوزارة[٨١].

يشير أوتفيك إلى نقطة مهمَّة، وهي أنه مهما كانت درجة مشاركة السلفيين في المناخ السياسي، ومهما كانت آراؤهم، إلا أنها تبقى مهمةً بحدِّ ذاتها؛ لأنها «تزيل القداسة عن خطاب السلفيين وممارساتهم بطريقة أخرى مهمَّة. فعلى الأقل، فإن تقبُّلهم أنَّهم يتنافسون في مجالٍ سياسيٍّ مفتوح يعني أنهم يعترفون بشرعية التيارات الأيديولوجية الأخرى، وبالتالي يتخلون عن ادعاء أنَّهم يمثلون الحقيقة الوحيدة الممكنة»[٨٢]. وقد يقود هذا الانفتاح إلى علمنة الجو السياسيٍّ بسبب القبول الأكبر للجماعات العلمانية، مثلما حدث مع الإخوان المسلمين الذين أصبحوا أكثر استعدادًا للعمل ضمن تحالفاتٍ مرنة مع الكتل السياسية العلمانية لتحقيق إصلاحٍ سياسيٍّ واسع[٨٣].

المشهد الإسلاموي الشيعي

تؤوي الكويت جماعتين إسلامويتين شيعيتين ناشطتين سياسيًّا تحت مظلَّة « الائتلاف الإسلامي الوطني». ورغم تصاعد التوتر الإقليمي مع إيران، تُعتبر هذه الكتلة، خاصةً منذ عام ٢٠٠٨، مواليةً للنظام وداعمةً لسياساته، على عكس الموقف المعارض الذي اتخذته مجموعات المعارضة الإسلاموية السُّنية. تأسَّس الائتلاف الإسلامي الوطني في عام ١٩٩٨، وتمتدُّ جذوره إلى حزب الله الكويتي، الذي ظهر بُعيد الثورة الإسلامية في إيران في عام ١٩٧٩. وهكذا يبقى الائتلاف الإسلامي الوطني مرتبطًا أيديولوجيًّا بطهران وتعاليم الخميني، وهو أيضًا يتبع مبدأ ولاية الفقيه.

وصفت الجماعة أهدافها المبدئية على أنها «زيادة التدين بين الشباب ونشر الالتزام بالدين في المجتمع»، بالإضافة إلى «نشر مفاهيم الدين»[٨٤]. وحين كانت الجماعة تعمل على تلك المبادئ، كانت تُعرف باسم «جمعية الثقافة» المرتبطة بـ«جمعية الثقافة الاجتماعية» التي تأسَّست في عام ١٩٦٣ [٨٥]. وخلال سبعينيات القرن الماضي، أطلقت الجماعة «برامج الثقافة الدينية»، ونشرَت «ثقافة التعايش والتكافل»[٨٦]. ودعمت الجماعة إعادةَ البرلمان في عام ١٩٨١ (الذي كان قد تم حله في عام ١٩٧٦)، وتم انتخاب ثلاثة مرشحين مرتبطين بها: سيد عدنان عبد الصمد، وناصر صرخوه، وعبد المحسن جمال. وقد توافقت الجماعة على إعادة تسمية نفسها باسم « الائتلاف الوطني الإسلامي» في منتصف تسعينيات القرن الماضي، وهو ائتلاف ملتزمٌ بـ«محاربة الفساد والإهمال»[٨٧].

نتيجةً لعدم مشاركته في مقاطعة الانتخابات بين عامي ٢٠١٢ و٢٠١٦، مثلما فعلت بقية أطياف المعارضة، زاد الائتلاف تمثيله في البرلمان ليصبح كتلةً سياسية ذات نفوذٍ أقوى (موالية للحكومة) في الكويت بُعيد أحداث الربيع العربي. وبعد الأزمة المرتبطة بعماد مغنية في عام ٢٠٠٨، حين حضر عددٌ من السياسيين الكويتيين الشيعة حفلَ تأبين الرجل الذي زُعم أنَّه كان متورطًا في هجماتٍ على الكويت خلال ثمانينيات القرن الماضي، وبعد اكتشاف خلية العبدلي في عام ٢٠١٥، حين زُعم أن مسلحين شيعة قاموا بتخزين أسلحةٍ حصلوا عليها من إيران ـ أصبح تحالف الائتلاف مع الحكومة أكثر أهمية لضمان بقاء الائتلاف ونفوذه في صنع السياسة الكويتية.

الكتلة السياسية الشيعية الأخرى هي تجمُّع العدالة والسلام، الذي تأسَّس في عام ٢٠٠٤. يختلف التجمُّع عن الائتلاف الإسلامي الوطني من ناحية حقيقة أنَّ أعضاء التجمُّع ينتمون بشكلٍ أساسيٍّ إلى مدرسة الشيرازي، ويتخذون موقفًا مؤيدًا للحكومة بوضوح، ومن ناحية أن تمثيل التجمُّع ضئيلٌ في البرلمان. وقد روَّج التجمُّع لنفسه بأنَّه أكثر اعتدالًا من الائتلاف الإسلامي الوطني، ولسنواتٍ اتخذ موقفًا أوضح في تأييده للحكومة، لكنه حصل على مستوىً متدنٍّ من التمثيل البرلماني؛ لذا فقد فشل في امتلاك نفوذٍ حقيقيٍّ في السياسة الكويتية[٨٨].

تضمُّ الكتلتان العديد من الأعضاء المنتمين لنخبة التجار؛ ولذا فلديهما مصلحةٌ راسخة في الحفاظ على الوضع السياسي الراهن. وبسبب المواقف المتباينة للكتل السياسية، فإن التحالف الوحيد الممكن بين الشيعة والكتل السُّنية سيكون مع

تيـار السـلفية النمطيـة الموالـي للحكومـة، لكـنَّ مثـل هـذا التحالـف غيـر مرجَّـح بسـبب المعتقـدات الفقهيـة السـلفية تجـاه الشـيعة.

الاستنتاجات

بشـكلٍ عـامٍ، لقـد تغيَّـر المشـهد الإسـلاموي الكويتـي فـي عصـر مـا بعـد الربيـع العربـي ليضـم تحالفيـن عريضيـن بيـن أيديولوجيـاتٍ متباينـة: تحالـف معـارض، وآخـر مؤيـد للنظـام. وكمـا ناقشـنا أعـلاه، فـإن الإخـوان المسـلمين وبعـض السـلفيين الحركييـن وضعـوا جانبًـا أجنداتهـم التقليديـة التـي تُركِّـز علـى السياسـات الاجتماعيـة للدفع بإصلاحٍ سياسـيٍّ واسـع النطـاق. ومـن جانـب آخـر، عـزَّز الشـيعة وسـلفيو تيـار السـلفية النمطيـة علاقاتهمـا بالنخـب الحاكمـة للحفـاظ علـى بعـض النفـوذ فـي السياسـة الكويتيـة، سـواءً كان ذلـك عبـر السياسـة الاجتماعيـة بالنسـبة إلـى السـلفيين، أو عبـر الحفـاظ علـى الوضـع الراهـن بالنسـبة إلـى الإسـلامويين الشـيعة[٨٩].

الهوامش

١- Suzanne Staggenborg, "Coalition Work in the Pro-Choice Movement: Organizational and Environmental Opportunities and Obstacles," Social Problems33 , no. 5 (1986): 388.

٢-Janine A. Clark, "Threats, Structures, and Resources: Cross-Ideological Coalition Building in Jordan," Comparative Politics (2010): 104.

المصدر السابق، ص ١١٥

المصدر السابق، ص ١١٥-٤

٥- Zoltan Pall, "Insight 124: Kuwaiti Salafism after the Arab Uprisings: The Reconfiguration of the Power Balance," Middle East Institute, National University of Singapore, 15 April 2015, https://mei.nus.edu.sg/wp-content/uploads/2015/04/Download_Insight_124_Pall.pdf

٦-B Izzak, "Appeals Court Jails 67 over Storming Assembly in 2011," Kuwait Times, 27 November 2017, https://news.kuwaittimes.net/website/appeals-court-jails-67-storming-assembly-2011/

٧- "Kuwait," Corruption Perception Index 2017, Transparency International, https://www.transparency.org/country/KWT.

٨-Sharmaake Sabrie and Pekka Hakala, "Kuwait's Political Crisis Deepens," European Parliament Directorate-General for External Policies (January 2013): 10, http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/briefing_note/join/2013/491461/EXPO-AFET_SP%282013%29491461_EN.pdf

٩-Mary Ann Tetreault, "Bottom-Up Democratization in Kuwait," in Political Change in the Arab Gulf States: Stuck in Transition, eds. Mary Ann Tetreault, Gwenn Okruhlik, and Andrzej Kapiszewski (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2011), 91.

١٠-Doron Shultziner and Mary Ann Tetreault, "Representation and Democratic Progress in Kuwait," Representation 48, no. 3 (2012): 287.

١١-Kenneth Katzman, "Kuwait: Security, Reform, and U.S. Policy," Congressional Research Service, (April 26, 2011): 5, http://www.fas.org/sgp/crs/mideast/RS21513.pdf

١٢-Kristin Smith Diwan, "Kuwait: Finding Balance in a Maximalist Gulf," Arab Gulf States Institute in Washington (June 2018): 6, http://www.agsiw.org/wp-content/uploads/2018/06/Diwan_Kuwait_ONLINE.pdf

١٣- المصدر السابق، ص ٥

١٤- Shultziner and Tetreault, 288.

١٥-٢٨٧ المصدر السابق، ص

١٦- المصدر السابق، ص ٢٨٩

١٧- Sabrie and Hakala, "Kuwait's Political Crisis Deepens," 10

١٨- المصدر السابق، ص ١١-١٢

١٩- Kristin Smith Diwan, "Kuwait's Balancing Act," Foreign Policy, October 13, 2012, http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2012/10/23/kuwait_s_balancing_act.

٢٠-Sabrie and Hakala, "Kuwait's Political Crisis Deepens," 11.

٢١-Mary Ann Tetreault, "Looking for Revolution in Kuwait," Middle East Report Online, November 1, 2012, http://www.merip.org/mero/mero110112

٢٢- Shaykh Sabah, Qtd. in Sabrie and Hakala, 11.

٢٣- Sabrie and Hakala, 11.

٢٤- "Kuwait Election: Opposition Hails Boycott as Turnout Falls," BBC, December 2, 2012, http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20571958.

٢٥- المصدر السابق

٢٦- Sabrie and Hakala, 6.

٢٧- Daniel Tavana, "The Evolution of the Kuwaiti 'Opposition': Electoral Politics after the Arab Spring," Baker Institute for Public Policy, Issue Brief (2018): 2, https://www.bakerinstitute.org/media/files/files/7b1a34c2/cme-pub-carnegie-kuwait-080718. pdf.

٢٨-"New law: Kuwaitis who insult emir can't run for office," Al-Monitor, 22 June 2016, http://www.al-monitor.com/pulse/afp/2016/06/kuwait-politics oppositionreform-parties.html.

٢٩-"Kuwait: Court Strikes Down Draconian DNA Law," Human Rights Watch, 17 October 2017, https://www.hrw.org/news/2017/10/17/kuwait-court-strikes downdraconian-dna-law.

٣٠-Salma El Shahed, "Kuwait Passes DNA Law in Attempt to Boost Security," Al Arabiya, 22 July 2015, http://english.alarabiya.net/en/perspective/analysis/2015/07/22/Kuwait-passes-DNA-law-in-attempt-to-boost-security.html.

٣١-Courtney Freer, "After big election win, what's next for Kuwait's opposition?," Journal of Middle Eastern Politics and Policy, Harvard Kennedy School, 8 December 2016, http://jmepp.hkspublications.org/2016/12/08/kuwait-opposition-electionvictory/

٣٢-Scott Weiner, "Kuwait Just Dissolved its Cabinet. Here's Why," The Washington Post, 2 November 2017, https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/11/02/kuwait-just-dissolved-its-parliament-heres-why/?utm_term=.50e99493b29a.

٣٣-Courtney Freer, Rentier Islamism: The Influence of the Muslim Brotherhood in Gulf Monarchies (New York: Oxford University Press, 2018), 85.

٣٤- المصدر السابق، ٨٥

٣٥- المصدر السابق، ص ٨٦

٣٦- المصدر السابق، ص ١٠٩-110

٣٧- مقابلة للمؤلفة مع عضوٍ سابق في الحركة الدستورية الإسلامية، الكويت العاصمة، ٣٠ سبتمبر/أيلول ٢٠١٦

٣٨- المصدر السابق

٣٩-٢٠١٨ مقابلة للمؤلفة مع عضوٍ سابق في الحركة الدستورية الإسلامية، لندن، ١٤ أغسطس/آب

٤٠- المصدر السابق.

٤١- Nazih Ayubi, Political Islam: Religion and Politics in the Arab World (London: Routledge, 1991), 51.

٤٢- Courtney Freer, "The Changing Islamist Landscape of the Gulf Arab States," Arab Gulf States Institute in Washington, Issue Paper 9 (November 2016): 4, http://www.agsiw.org/wp-content/uploads/2016/11/Freer_ONLINE-1.pdf.

٤٣- Bjorn Olav Utvik, "The Ikhwanization of the Salafis: Piety in the Politics of Egypt and Kuwait," Middle East Critique 23, no. 1 (2014): 11.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٩-٢٠

٤٥-١٧١ المصدر السابق، ص

٤٦-Zoltan Pall, "The Emir's Gift: Given a Greater Role, Kuwait's Salafis Face the Costs," Carnegie Middle East Center, 23 April, 2018, https://carnegie-mec.org/2018/04/23/emir-s-gift-given-greater-role-kuwait-s-salafis-face-costs-pub-76136.

٤٧-Zoltan Pall, "Salafi Dynamics in Kuwait," in Salafism After the Arab Awakening: Contending with People's Power, eds. Francesco Cavatorta and Fabio Merone (Oxford: Oxford University Press: 2017), 178.

٤٨-١٧٨-١٧٩ المصدر السابق، ص

٤٩- Pall, "The Emir's Gift."

٥٠- المصدر السابق

٥١- المصدر السابق

٥٢- Utvik.20 ، ص

٥٣- المصدر السابق، ص ٢٠

٥٤- Steve L. Monroe, "Salafis in Parliament: Democratic Attitudes and Party Politics in the Gulf," Middle East Journal 66, no. 3 (2012): 412-413.

٥٥-٤١٧ المصدر السابق، ص

٥٦-٤٢٢ المصدر السابق، ص

٥٧- Utvik، ص 19-20

٥٨- المصدر السابق، ص ١٩-٢٠

٥٩- المصدر السابق، ص ٢٩٠

٦٠- المصدر السابق، ص ٢٩٠

٦١- "Kuwait's highest court reduces MPs' jail sentences," Reuters, 8 July 2018, https://uk.reuters.com/article/uk-kuwait-court/kuwaits-highest-court-reducesmps-jail-sentences-idUKKBN1JY0E8

٦٢-Utvik، ص 21

٦٣- المصدر السابق، ص ٢١

٦٤-٢٣ المصدر السابق، ص

٦٥-٢٣ المصدر السابق، ص

٦٦-١٩ المصدر السابق، ص

٦٧-١٩-٢٠ المصدر السابق، ص

٦٨-٢٣ المصدر السابق، ص

٦٩- ١٨٠ ص Pall, "Salafi Dynamics in Kuwait",

٧٠- Monroe، ص ٤١٦

٧١- Pall، ص ١٨٠

٧٢- Pall, "Salafi Dynamics in Kuwait"، ص ١٨٠

٧٣- Pall, "The Emir's Gift."

٧٤- المصدر السابق

٧٥- المصدر السابق

٧٦- المصدر السابق

٧٧- المصدر نفسه

٧٨- المصدر نفسه

٧٩- المصدر نفسه

٨٠- المصدر نفسه

٨١- المصدر نفسه

٨٢- Utvick.25 ، ص

٨٣- المصدر نفسه، ص ٢٥-٢٦

٨٤- "Min Nahnu?" [Who are we?], National Islamic Alliance, 2012, http://q8nia.org/?page_id=5

٨٥- المصدر نفسه

٨٦- المصدر نفسه

٨٧- المصدر نفسه

٨٨- Luciano Zaccara, Courtney Freer and Hendrik Kraetzschmar, "Kuwait's Islamist Proto-Parties and the Arab Uprisings: Between Opposition, Pragmatism and the Pursuit of Cross-Ideological Cooperation," in Islamists and the Politics of the Arab Uprisings: Governance, Pluralisation and Contestation, eds. Hendrik Kraetzschmar and Paola Rivetti (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018),192.

٨٩-٢٠١٦ مقابلة للمؤلفة مع عضوٍ سابق في الحركة الدستورية الإسلامية، الكويت العاصمة، ٣٠ سبتمبر/أيلول

الفصل السادس
فوائد سياسية للأيديولوجيا الملتبسة: حركة نور الدين الزنكي الإسلامية في سوريا

عبد الرحمن الحاج
بروفيسور مساعد في جامعة العلوم الاجتماعية بأنقرة

فرضت الظروف التي تشكَّلت عقب اندلاع الثورة السورية منتصف آذار ٢٠١١ تحولاتٍ عميقة في المجتمع السوري: فقد أفرز المجتمع هيكليات إدارية وتنظيمية لمواجهة التحديات الجديدة، وبشكل خاصٍّ العنف العاري والمفرط ضد المتظاهرين السلميين الذين كانوا يتساقطون كلَّ يوم دون أيِّ أمل بتوقُّف ذلك. وحيث لم يكن للثورة السورية قيادةٌ مركزية يمكنها أن توجِّه حركة المجتمع وفقًا لمقتضيات سير الأحداث وتطورها، فإن استجابة المجتمع السوري عمومًا اتسمت بطابعين أساسيين: العفوية والمحلية، وسيبقى هذان الطابعان هما عمق الدينامية التي حكمت التحولات اللاحقة لجميع التنظيمات والهياكل الإدارية. كما أن ظهور السلفية الجهادية، وبروز علاماتٍ على صراع إقليميٍّ طائفيٍّ بدخول الميليشيات الشيعية الأجنبية التابعة لإيران لمساندة النظام، وكذلك ظهور قوى قومية كردية متطرِّفة ـ كل ذلك أدَّى إلى التأثير في بنية القوى العسكرية الثورية ونشوء جبهات قتالٍ وصراعٍ على الخطاب السياسي، وقيام تحالفاتٍ عسكرية ـ سياسية وزوال أخرى. وقد أظهر تطاول الزمن أيضًا حاجةً ماسة للتمويل والتسليح، الأمر الذي فتح فرصةً لدورٍ أكبر للدول الإقليمية والدولية للتأثير في الأحداث من خلال التحكُّم بالدعم العسكري والمالي خصوصًا في ظلِّ فصل حادٍّ بين القيادة السياسية والقوى الميدانية.

وبعد أكثر من سبع سنواتٍ، لا يبدو أن شيئًا واضحًا في الأفق، ويفتح هذا الغموض وعدم اليقين بذاته المجالَ أمام التنظيمات العسكرية لمزيدٍ من التحولات. ويركِّز هذا الفصل على أحد هذه التنظيمات العسكرية-السياسية: حركة نور الدين الزنكي الإسلامية التي ظهرت في ريف مدينة حلب الغربي (شمال غرب سوريا). هذه الحركة هي واحدة من تلك الحركات المحلية المبكِّرة التي نشأت من المتطوِّعين المدنيين في بداية التحول نحو عسكرة الثورة، ورغم أن الحركة نجت من الذوبان والفناء كَحال الكثير من القوى التنظيمات التي نشأت في وقت مبكِّر، فإنها لم تنجُ من التحولات، بل إن كثرة تحولاتها وتحالفاتها المتناقضة جعلت منها حركةً ملتبسة على جميع الأطراف بما في ذلك داعموها، فليس من السهل تحديد هويتها الأيديولوجية السياسية.

لـم تخضـع هـذه الحركـة للبحـث والدراسـة بعـدُ، فمـا كُتِـب عنهـا فـي معظمـه تقاريـر صحفيـة أو معلوماتيـة مقتضبـة لا تسـاعد علـى فهـم الحركـة بعمـق. وربمـا يعـود ذلـك إلـى أن الحركـة لـم تلعـب دورًا رئيسًـا فـي الأحـداث، وإنمـا كانـت علـى الـدوام حركـةً متوسـطة الحجـم والتأثيـر، وبالتالـي لـم تكـن محـلَّ اهتمـامٍ واضـح مـن قِبـل الباحثيـن مقارنـةً بحركـة أحـرار الشـام وجبهـة النصـرة وجيـش الإسـلام مثـلًا. ولكنهـا واحـدةٌ مـن الحـركات القلائـل التـي لـم تتغيـر مناطـق نفوذهـا بشـكل جوهـريٍّ منـذ نشـأتها، وتمتَّعـت بنفـوذ واسـتقرار واضحيـن فـي تلـك المناطـق، وازدادت أهميتهـا مؤخـرًا لكونهـا الحركـة الرئيسـة فـي المناطـق المتاخمـة لتركيـا، أي فـي المناطـق التـي تُعتبـر محـلَّ أمـن قوميٍّ لتركيـا. يتنـاول هـذا البحـث حركـة الزنكـي فـي محاولـةٍ لفهـم طبيعـة هـذه الحركـة الإسـلامية والتحـولات الأيديولوجيـة التـي خضعـت لهـا ودوافعهـا، وتجربتهـا فـي الحكـم المحلـي، وفهـم الديناميـة الداخليـة التـي تتحكَّـم فيهـا وتُنبـئ بطبيعـة الإصلاحـات أو التغييـرات التـي يمكـن أن تطـرأ عليهـا.

يسـتند البحـث بالأسـاس فـي مادتـه المعلوماتيـة إلـى مجموعـةٍ مـن أدوات البحـث المتنوِّعـة بـدءًا مـن الملاحظـة المباشـرة، مـرورًا بالمقابلـة والوثيقـة والشـهادة، أي بجميـع مصـادر المعلومـات الموثوقـة التـي تجعـل فهـم الحـدث أقـربَ إلـى الواقـع، وتحـاول مقاربـة الأحـداث وتحليلهـا وتفسـيرها بالاسـتعانة بعلـومٍ اجتماعيـة متنوِّعـة، وبشـكل خـاصٍّ الاجتمـاع السياسـي؛ إذ لا يمكـن فهـم الأحـداث بأبعادهـا المختلفـة دون تعـدُّد فـي الأدوات وحتـى أيضًـا فـي المناهـج.

أولاً: خلفية الحركات الإسلامية في فترة ما قبل الثورة

يعـود تاريـخ الإسـلام السياسـي فـي سـوريا إلـى مطلـع القـرن العشـرين، وبـدء تأسـيس الدولـة الوطنيـة نهايـة العقـد الثانـي مـن القـرن العشـرين؛ إذ لعبـت الجمعيـات الخيريـة الإسـلامية دور التنظيمـات السياسـية، وعلـى الرغـم مـن إنشـاء الأحـزاب السياسـية فـإن تأثيـر الجمعيـات فـي الحيـاة السياسـية ظـلَّ قائمًـا حتـى السـتينيات[1]. اتَّحـد عـدد مـن الجمعيـات بيـن عامـي ١٩٣٦ و١٩٤٦ وشـكلوا أول تنظيـم إسـلاميٍّ سياسـيٍّ هـو «جماعـة الإخـوان المسـلمين فـي سـوريا» التـي انتخبـت مصطفـى السـباعي أولَ مراقـب عـام لهـا، والتـي أصبحـت جـزءًا رئيسًـا مـن الحيـاة السياسـية فـي سـوريا حتـى اليـوم[2]. ولِـد الإخـوان المسـلمون مـن رحـم النشـاط الوطنـي فـي الحقبـة الكولونياليـة، وفـي قلـب التنافـس السياسـي الديمقراطـي فـي الدولـة الوطنيـة فـي الفتـرة التاليـة للاسـتقلال.

وشأن معظم الحركات الإسلامية ستلقي الفترة التأسيسية والمؤسِّس الأول بظلالها على حياة الجماعة ومستقبلها وأيديولوجيتها. وعلى الرغم من أن التنظيمات الإسلامية في سوريا لم تقتصر على الإخوان المسلمين ـ فحزب التحرير الذي تشكَّل في فلسطين كان قد أسَّس في منتصف الخمسينيات فرعًا له في سوريا ـ فقد بقي الإسلام السياسي محتكرًا في تنظيم الإخوان، وبقي حزب التحرير هامشيًّا.

دخل الإخوان المسلمون في تحالفاتٍ متعدِّدة مع الأحزاب السورية، بما في ذلك الحزب الشيوعي، ولكن تغير كل ذلك بعد الوحدة مع مصر، التي اشترط فيها جمال عبد الناصر حلَّ الأحزاب والبرلمان، أي إنهاء الحياة الديمقراطية وبدء حكم العسكر، ليحل «مجلس قيادة الثورة» الذي أنشأه محلَّ البرلمان. وعلى الرغم من تنكيل عبد الناصر بالإخوان المصريين، فإن الإخوان السوريين كانوا داعمين للوحدة مع مصر، ولم يظهروا اعتراضًا مهمًّا على سياسات عبد الناصر، وظلَّت حساباتهم محكومةً بعقيدتهم السياسية المعادية جوهريًّا للتجزئة إلى حدٍّ بعيد. لم تعد الحياة السياسية في سوريا كما كانت، فقد دشَّنت حقبة عبد الناصر والوحدة السورية المصرية حكم العسكر ومنع عودة الديمقراطية والتعدُّدية السياسية. وفي الوقت الذي كان فيه الإخوان المسلمون خارج اللعبة السياسية وازدياد قبضة النظام الدكتاتوري العسكريتاري، كان وجود الإخوان يتنامى في المدن الكبرى، مع ظهور العنف المعمَّم، وخنق الحياة العامة. كان الاعتراض السياسي الأقرب للثقافة العامة يكْمُن في الإخوان، فقد كان العسكر يساريين وشيوعيين وأقلويين، وصار الإخوان مع الوقت مركزَ الاعتراض على النظام العسكريتاري الجديد[٣]. في حين أنَّ حزب التحرير الذي يبدو أقربَ إلى تنظيم سريٍّ ظلَّ غير جذابٍ ليكون ملاذًا للشباب للتعبير الاحتجاجي.

في نهاية عام ١٩٧٨، انفجرت احتجاجات مدنية تقودها نقاباتٌ وأحزاب في المدن الكبرى (بشكل خاصٍّ حلب ودمشق) بما بدا أنه يشكِّل ملامح ثورة[٤]، وذلك بالتزامن مع ظهور تنظيم «الطليعة المقاتلة» الذي أسَّسه مروان حديد، والذي أعلن عن نفسه في مجزرة مدرسة المدفعية الشهيرة في حلب يوم ١٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩ عندما تم تصفية طلاب عسكريين علويين فيها. ونجح النظام في الدفع لحرف مسار الاحتجاجات المدنية المتنامية ضده إلى مسار صراعٍ مسلَّح مبني على أساس طائفيٍّ وحزبيٍّ مُركَّب: إخوان/بعث، سنة/علويون، وأنهى هذا الصدام المسلَّح الذي راح ضحيته عشرات الآلاف من السوريين. وخُتم الصراع بمجزرة حماة الكبرى بين ٢ شباط/فبراير و٢٨ شباط/فبراير من عام ١٩٨٢ عندما تم محاصرة المدينة وقصفها

بمختلف أنواع الأسلحة وتدميرها فوق رؤوس السكان ثم اقتحامها والقيام بالفظائع وعمليات التصفية الجماعية، حيث ذهب ضحيتها نحو ٤٠ ألف مدني.

التيه وبناء تحالفات ميتة

كان قد اعتقل عشرات الآلاف من الإسلاميين ومن غيرهم ممَّن رفض السياسات القمعية لحافظ الأسد، واختفى ذكرهم جميعًا بعد مجزرة تدمر في ٢٦ حزيران/١٩٨٠ التي راح ضحيتها نحو ١٠٠٠ معتقل. وخلال عقد الثمانينيات أمسك الأسد بقبضة حديدية على الحياة العامة، وتدخَّلت أجهزة الأمن في أدقِّ تفاصيل الحياة، وخرج الإخوان من سوريا مطاردين مع عائلاتهم، وكذلك أعضاء تنظيم الطليعة الذين كان كثيرٌ منهم يحملون عضويةً مزدوجة مع جماعة الإخوان. وتم تعقيم الحياة العامة من أيِّ تنظيم إسلاميٍّ أو تنظيم حزبيٍّ معارض. وفي حين بقيت بعض التنظيمات اليسارية والتقدُّمية المنشقَّة عن أحزاب «الجبهة الوطنية التقدُّمية» (وهي تحالف حزبي يقوده حزب البعث) ورابطة العمل الشيوعي وغيرها تنشط في السرِّ في أضيق الحدود، حظي تنظيم «حزب التحرير» بهامش نشاط سريٍّ لكنه أوسع قليلًا منها فيما يبدو أنه مكافأةٌ من النظام لمواقفه المناهضة للإخوان.

في هذا الوقت أنشأ الإخوان المسلمون في ١١ آذار/مارس ١٩٨٢ تحالفًا سياسيًّا مع القوى السورية المعارضة متعدِّدة الانتماءات في المنفى (في بغداد) تحت اسم «التحالف الوطني لتحرير سوريا»، ولكن هذا التحالف لم يكن له أيُّ تأثير فعليٍّ لاحق. فقد وُجِد لإرسال رسالة للأسد أن المعارضة متوحِّدة ومستمرَّة في الصراع مع نظامه، وفي حين أن هذا التحالف لم يكن يمنح الإخوان أية فوائد مباشرة للتنظيم الذي يُعتبر الأكبر والأقوى بينها جميعًا، فإنهم كانوا يستفيدون من هذا التحالف في الحصول على تأكيدٍ بأنه تنظيم سياسيٌّ وطنيٌّ وليس تنظيمًا دينيًّا، فقد كان الصراع العسكري بينهم وبين النظام مطبوعًا بطابع طائفيٍّ واضح.

وبموازاة السيطرة على الحياة العامة، سيطر الأسد بالمطلق على المؤسسات الدينية التقليدية السنيَّة وغير السنيَّة، وبرز قادة دينيون في إطار المؤسسات الدينية أو التابعة لنظام الأسد، لكنهم قادة تقليديون ولم يكن بمقدورهم تشكيل أية تنظيماتٍ فعلية، كما لا يوجد مناخ سياسيٌّ يتيح لهم ذلك[٥].

في مطلع التسعينيات ظهرت نزعةٌ سلفية بتأثيرٍ من بعض العائدين من أفغانستان من جهة، وبتأثيرٍ من أحداثٍ عدَّة بينها الحرب الطائفية في البوسنة والهرسك ضد المسلمين، والانقلاب في الجزائر على انتخاباتٍ فاز بها الإسلاميون، وحرب الخليج الثانية، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية. لكن هذه النزعة ظلَّت فرديةً وبقيت معزولةً مثل بقع الزيت في الماء.

ظلَّت سورية خارج أيِّ نشاط للإسلاميين، ومع ذلك ظلَّ الإسلاميون هم الهاجس الذي يقلق حافظ الأسد على توريث الحكم، فقد بدأ مفاوضات مع الإخوان المسلمين، عقب مقتل ابنه باسل في حادث سيرٍ على طريق المطار قرب دمشق في عام ١٩٩٤، بغرض عقد تسوية سياسية معهم تضمن توريث ابنه دون تهديدٍ من الأكثرية السنيَّة، بحيث يشكِّل الإخوان المسلمون ضامنًا بحكم الأمر الواقع. لكن الأسد لم يكن مطمئنًا لهم حتى لو حدثت تسوية، فقد نكل بأعضاء الجماعة بوحشية لا يمكن للإخوان غفرانها. كان التنكيل فعليًا بالمجتمع السوري نفسه وليس بتنظيم الإخوان فقط، فأوقف المفاوضات بشكل مفاجئ[٦]. والتفت الأسد الأب إلى إيران للمساعدة في تسهيل توريث الحكم، وأراد أيضًا الاستعانة بالحزب القوي والصاعد في لبنان حزب الله لضبط لبنان. وفي نهاية عام ١٩٩٩، وبينما كانت صحته تتدهور ويشرف على الموت، انقضَّ على حزب التحرير، الذي كان يعمل بشكل شبه سريٍّ لكن المخابرات السورية كانت على اطلاعٍ كامل بجميع أنشطته ومعرفة بكامل أعضائه، من أجل تعقيم سوريا من أيِّ احتمالٍ يمكن أن يعيق توريث الحكم للابن بسلاسة، وهو ما حدث فعلًا في ١٠ حزيران/يونيو ٢٠٠٠.

غداة اغتيال رئيس وزراء لبنان رفيق الحريري وبدء تحقيق دولي حوله وجّهت فيه أصابع الاتهام للنظام السوري، وجدت المعارضة السورية فرصةً للتحرك، ولأن الجسم المنظَّم والأكبر والأقدم بينها كان جماعة الإخوان المسلمين فقد كان جذب الإخوان إلى النشاط الجديد أمرًا في غاية الأهمية. وتبلور النشاط في نهاية المطاف على شكل وثيقة إعلان مبادئ للمعارضة أُطلق عليها «إعلان دمشق» في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥، وسرعان ما تحول الإعلان إلى تحالفٍ واسع يضمُّ معظم قوى المعارضة والشخصيات السياسية مركزه دمشق. ولكن على الرغم من أن الإخوان نظريًا يمثِّلون القوة الوازنة فيه، فإن مركزه في الداخل حال دون أن يكون لهم دور يتناسب مع حجمهم ووزنهم.

لـم يمـضِ عـام علـى هـذا التحالـف حتـى دخـل الإخـوان فـي تحالـفٍ آخـر يضـمُّ نائـب رئيـس الجمهوريـة المنشـق عبـد الحليـم خـدام، فقـد شـكَّل الإخـوان فـي آذار مـارس ٢٠٠٦ - أي بعـد نحـو خمسـة أشـهر فقـط علـى إنشـاء تحالـف إعـلان دمشـق - جبهـة الخـلاص الوطنـي التـي تضـمُّ بالإضافـة إلـى خـدام عـددًا مـن الشـخصيات السياسـية وأحزابًا ناشـئة وغيـر معروفـة علـى العمـوم للعمـل السياسـي مـن الخـارج. ينظـر الإخـوان المسـلمون إلـى مبـدأ التحالـف كالآتـي: «التحالفـات المعقـودة مـع قـوى المعارضـة الأخـرى فـي سـوريا لا تلغـي اسـتقلالية وخصوصيـة كل طـرف بمعـزل عـن الآخـر ... الجماعـة حاولـت التعـاون مـع أطـرف الجبهـة التـي تضـمُّ أحزابًـا علمانيـة وقوميـة مـن أجـل القيـام بمسـتلزمات المشـروع الوطنـي متجـاوزة مـن أجـل ذلـك كل الصعوبـات والعقبـات والانتقـادات»[٧].

فـي مطلـع حزيران/يونيـو ٢٠٠٦ وعقـب لقـاء جمـع بيـن الشـيخ الكـردي معشـوق الخزنـوي والمراقـب العـام للإخـوان المسـلمين صـدر الديـن البيانونـي فـي أوربـا، اغتـال النظـام السـوري الخزنـوي، وكان الخزنـوي قـد بـدأ بتشـكيل تيـار إسـلاميٍّ كـرديٍّ منـذ وفـاة الأسـد الأب عـام ٢٠٠٠. ومـن الواضـح أن النظـام الـذي يتعـرَّض لضغـوطٍ دوليـة لا يريـد أن ينشـأ أيُّ تحالـف بيـن الإخـوان والأكـراد؛ لأنـه سيشـكِّل تهديـدًا حقيقيًـا لـه. وفـي حيـن توجَّـه الإسـلاميون الأكـراد (تيـار الخزنـوي) أكثـر نحـو نزعـة قوميـة، بـدأ الإخـوان المسـلمون يعيـدون حسـاباتهم بالاسـتناد إلـى علاقتهـم مـع حـزب العدالـة والتنميـة التركـي وتحسُّـن علاقـة تركيـا مـع النظـام السـوري فـي ذلـك الوقـت. فقـد بـدأ الساسـة الأتـراك بالتوسُّـط بيـن الإخـوان والنظـام لتغييـر العلاقـة وعـودة الإخـوان إلـى سـوريا. وعلـى هـذا الأسـاس أعلـن الإخـوان تجميـد معارضتهـم للنظـام وأنهـوا تحالفهـم مـع المعارضـة فـي «جبهـة الخـلاص الوطنـي» فـي عـام ٢٠٠٩، اسـتعدادًا للدخـول فـي مفاوضـات العـودة مـع النظـام، التـي يبـدو أنهـا كانـت بطيئـةً للغايـة ولا يلـوح فيهـا أفـق واضـح.

عودة غير متوقَّعة

فـرض انـدلاع الثـورة فـي عـام ٢٠١١ تحـولاتٍ جدِّيـة علـى المسـتويين الاجتماعـي والسياسـي, ولكـن التحـول الرئيـس الـذي فرضتـه هـذه الأحـداث هـو عسـكرة الثـورة، والـذي نشـأ بدافـعٍ مـزدوج: حمايـة المتظاهريـن السـلميين، ورفـض زج الجيـش فـي مواجهـة الشـعب. أدَّى الدافـع الأول إلـى خلـق تنظيمـاتٍ عسـكرية صغيـرة مـن المدنييـن للدفـاع عـن المتظاهريـن والحيلولـة دون قتلهـم، وأدَّى الثانـي إلـى نشـوء ظاهرة المنشـقين وظهـور التشـكيلات العسـكرية للضبـاط والجنـود المتمرِّديـن علـى سـلطة الجيـش النظامي.

وفي حين كانت التنظيمات العسكرية التي أنشأها متطوّعون مدنيون محليةَ الطابع، كانت التنظيمات التي أنشأها المنشقون وطنيةَ الأساس عابرةً للمحلي. وأيضًا في حين كانت التنظيمات العسكرية التي أنشأها المتطوّعون المدنيون تحمل طابعًا أيديولوجيًا أي تحمل خلفيةً سياسية ما (غالبًا ما تكون أيديولوجيا مؤسسيها)، فإن تنظيمات المنشقين العسكريين كانت خاليةً من أيّ أيديولوجيا سياسية. وسينشأ بين هذين النمطين من التنظيمات العسكرية شكلٌ من التنافس سينتهي بانتصار المحلي على الوطني، وبسيطرة المقاتلين المدنيين على المنشقين من الجيش النظامي، وغلبة أيديولوجيا الإسلام السياسي على التنظيمات العسكرية.

ومع ظهور القوة العسكرية وتطورها في إطار الصراع مع النظام، صار مفهوم السيطرة والتحرير على الأرض نتيجةً لا مفرَّ منها. وهكذا تولَّد عن التنظيم العسكري فراغٌ في الحكم مع انسحاب النظام ومؤسسات الدولة؛ إذ لم يكن ثمة تمييز بين النظام والدولة، فالنظام يحتلُّ الدولة ويطابق بينها، الأمر الذي فرض على القوى الثورية المدنية والعسكرية ملء الفراغ الذي خلفه انسحاب النظام/الدولة. وهكذا وجدت التنظيمات العسكرية نفسَها أمام تجربة الحكم المحلي خلال فترةٍ وجيزة دون أن تكون لديها الخبرة اللازمة.

ثانياً: من رحم الحرب.. تكوين الحركة

نشأت التنظيمات العسكرية في الأرياف أسرعَ من أيّ مكان آخر في سوريا، حيث تركَّزت الثورة في الأطراف عوضًا عن المراكز الحضرية؛ إذ كانت النقمة على النظام في الأطراف أكبر بسبب عوامل التهميش. وساعد على تنامي هذه التنظيمات العسكرية انسحابُ النظام من هذه الأطراف سريعًا لمنع المعارضة من الاستحواذ على المراكز. في مثل هذه البيئة نشأت حركة الزنكي في ريف حلب الغربي في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ [٨]، حيث تشكَّلت نواتها باسم «كتيبة نور الدين الزنكي» في قرية الشيخ سلمان، ومن شبان القرية والقرى المجاورة ممَّن شاركوا في المظاهرات السلمية، بهدف حماية المتظاهرين. ومن غير الواضح ما إذا كان هذا هو الهدف الوحيد الذي تأسَّس له هذا التنظيم، فقد كانت القاعدة قد بدأت تنشط بشكل سريٍّ في ريف حلب الغربي والشمالي، مما يعني إمكانية التأثُّر بها، لكن فرضية التأثر بالقاعدة يجب أن تخضع للتمحيص والامتحان من خلال بنية الحركة وخطابها وسلوكها في السنوات اللاحقة.

روح الأب المؤسّس

تأخذ الحركات الإسلامية عادةً طابعَ توجهات مؤسِّسها، وينعكس ذلك على خطاب الحركة وسلوكها بشكل رئيس، من هنا فإن فهم شخصية الأب المؤسِّس أمر مهمٌّ لفهم الحركة ذاتها. أسَّس الحركة توفيق شهاب الدين (مواليد ١ أيار/مايو ١٩٧٣)، الذي يُسبق اسمه عادةً بوصف «الشيخ»[٩]. وبالرغم من أنه لم يُعرف له أي منصب دينيٍّ فهو شبه أمّي[١٠]، فإنه جرت العادة في سوريا أن يحمل الناشطون الدينيون هذا اللقب كجزء من تقليد شعبيٍّ يهدف للتمييز بين المتدينين العاديين والناشطين الدينيين. ينحدر شهاب الدين من عائلة فقيرة، لكنها استفادت من النمو العمراني الهائل الذي شهده الريف الغربي لمدينة حلب، والذي حسَّن الوضع الاقتصادي للمنطقة. ولا توجد تفاصيل دقيقة عن مهنته، غير أن الشيء المعروف أن شهاب الدين كان لحامًا (قصاباً)، أي إنه كان جزءًا من عامة الناس، وتلك ميزات منحت المؤسِّس قدرةً على التواصل مع السكان في تلك المنطقة الذين يغلب عليهم عمومًا مستوى منخفض في التعليم.

وعلى الرغم من أن تاريخ الرجل غير معروفٍ بشكل دقيق، فإن بعض المصادر تشير إلى أن شهاب الدين المنحدر من عائلة صوفية «لم يكن ملتزمًا دينيًا في شبابه، لكنه في العقد الأخير قبل الثورة تغير مع انتشار النشاط السلفي (تيار الصحوة) في تلك المنطقة» وصار سلفيًا[١١]. ويوحي السمت الظاهر للشيخ منذ تأسيس الحركة بانتماء سلفيٍّ لا يخفي نفسه، وهو أمر سينعكس ولا بدَّ في خطاب الحركة وأهدافها. ومع أن ثقافة المنطقة الدينية هي ثقافة صوفية، إلا أن الذكاء الفطري الملحوظ الذي تمتَّع به الشيخ، والقدرة على مخاطبة الناس والتقرُّب منهم منحه احترامًا متزايدًا يتجاوز الحساسية من التمذهب السلفي. وتزعم بعض المصادر أن شهاب الدين كان عضوًا في تنظيم «فتح الإسلام» بقيادة شاكر العبسي الجهادي السلفي الذي استخدمته المخابرات السورية في عملية مخيم نهر البارد للاجئين الفلسطينيين في ٢٠ أيار/مايو ٢٠٠٧، لكن لا يوجد ما يؤكِّد صحَّة هذا الادعاء[١٢]. وهو إن صحَّ فقد يفسِّر ميوله الجهادية ومبادرته المبكِّرة لتأسيس تنظيم عسكري، فلم يُعرف له نشاط مدني ثوري قبل ذلك، ولا شارك بأيٍّ من المظاهرات التي اندلعت منذ منتصف آذار/مارس ٢٠١١.

غير أن الشيء المهم هو أن الحركة ولدت في مواكبة الأحداث والتطورات التي أعقبت اندلاع الثورة، وبالأخذ في الاعتبار ما سبق في المقدمة أيضًا يمكن القول إن الحركة نشأت تأثرًا بموجة تأسيس التنظيمات القتالية ابتداءً من شهر تشرين الأول/

أكتوبر ٢٠١١، وتكوَّنت من ناشطين مدنيين وأناسٍ عاديين بسطاء وجدوا في الحركة وأهدافها تعبيرًا عنهم[١٣].

العمق الاجتماعي للحركة

يمكن القول إن الحركة ذات طابع شعبيٍّ ولا تشبه التنظيمات الجهادية السلفية الانتقائية التي تقوم على عضوية مشروطة عقائديًّا وأمنيًّا وعبر شبكة تجنيدٍ موثوقة لها، ولكن على الرغم من أن الطابع المحلي للحركة عند تأسيسها أمر مفهوم بسبب طبيعة الأحداث ومنطقها في سوريا في تلك الفترة (حركة الأطراف)، فإن الحركة سارت عكس التيار؛ فبدلًا من التحول من المحلي إلى الوطني عمَّقت النزعة المحلية لتكوين روابط اجتماعية أهلية متينة ستكون هي مصدر قوة هذا التنظيم واستمراره.

تمثِّل منطقة الريف الغربي ـ إلى حدٍّ كبير ـ خزانًا بشريًّا سُنيًّا كان يمدُّ الدولة بالموظفين الحكوميين وقوات الشرطة (الأمن الداخلي)، فسكان هذه المنطقة التي تتمتَّع بكثافة سكانية فقراء عمومًا، وهنالك مساحات زراعية محدودة؛ ولذلك يجد أبناؤها الوظائف الحكومية مغريةً كسبيل لتأمين مورد ماليٍّ للعيش الكريم. وكذلك فإن هذه المنطقة مهمَّشة حكوميًّا بشكل واضح، فخدماتها في أدنى مستوياتها، ولكن غزاها ـ في العقد الأخير ـ سوق الإنشاءات العقارية وتجار المدينة، الأمر الذي خلق فرصةً نادرة وغير متوقَّعة لملَّاك الأراضي للغنى، ووفَّر نهضةً عمرانية وتجارية غير مسبوقة، كما وفَّر فرص عملٍ غير حكومية، الأمر الذي وسَّع من الطبقة المتوسطة فيها، وزاد من فرص تخلِّيها عن الحاجة إلى الدولة.

ولأن هذه المنطقة تقع في المسافة الفاصلة بين حلب وغازي عنتاب وهما مركزان حضاريان تاريخيان، فإن سكان هذه المنطقة يمتلكون بشكل واضح ثقافةً أكثر مدينية من سكان المناطق الريفية السورية الأخرى، وأعضاء الحركة عمومًا ينتمون إلى الريف الغربي، وهو مكان نفوذ الحركة وسيطرتها منذ نشوئها حتى الآن، وقد استطاع قائد الحركة ومؤسِّسها أن يحول الحركة ذاتها إلى مظلةٍ تذوب فيها الخلافات الأهلية الجهوية والمناطقية التي كانت منتشرةً بين سكان الريف نفسه، وتحويل الحركة إلى عصبة تشدُّ لحمة الحركة. فمن جهة خلق توازنًا في تركيبتها يُشعر الجميع أنهم شركاء فيها وجزء منها، ومن جهة أخرى ربط مصالح السكان الاقتصادية بها، ومن جهة ثالثة خلق هويةً متخيلة ـ وإن كانت غير حاسمة ـ عن سكان هذه المنطقة تتعلَّق بتمايزهم الاجتماعي عن سكان المناطق الأخرى[١٤].

استند قائد الحركة على المظلومية الريفية ضد المدينة، وهي مظلومية منتشرة في كل سوريا، وعلى الرغم من أنها ظاهرةٌ اجتماعية لا تخصُّ المجتمع السوري فإن السياسات التي اتبعها نظام الأسد في عهد الأب والابن كانت تقوِّض أيَّ تحسُّن في العلاقة بين الريف والمدينة، فقد استخدم الريف ليقوّض سلطة المدينة، ويحدّ من إمكانية أن تشكِّل تحديًا لحكمه، ومن جهة ثانية أهمل الريف في الوقت الذي يستخدمه في معركته لتثبيت السلطة[١٥]، الأمر الذي يعمِّق مظلومية الريف. واستطرادًا، فهذا أمر يفسِّر إلى حدٍّ كبير سببَ اندلاع الثورة في الأرياف واستمرارها.

وانطلاقًا من هذه المظلومية الريفية/المدينية سيطرت الحركة على الشركات والمؤسسات الاقتصادية التي كانت منتشرةً بكثافة في منطقتها، وتشكّل الوزن الاقتصادي الرئيس للإنتاج الصناعي في الشمال، وبشكل خاصٍّ التي يمتلكها أبناء المدينة التي تُعتبر عاصمة سوريا الاقتصادية[١٦]، أو بكلامٍ أدق كل الممتلكات الخاصة والمؤسسات الاقتصادية التي تعود لأبناء المدينة، وتحويلها إلى مصدرٍ من مصادر تمويل الحركة[١٧].

بنية الحركة

من المنطقي أن تنعكس الخلفية المذكورة سابقًا في هيكلية التنظيم وبنيته، وعلى الرغم من أنه لا تتوفَّر معلوماتٌ دقيقة حول هذه الهيكلية في بداية التأسيس، فإن ما يمكن استنتاجه من خلال أداء التنظيم وتحالفاته وطبيعة التكوين أن الهيكلية الأساسية هي هيكليةٌ هرمية بسيطة، مؤلَّفة من قائدٍ للكتائب يليه قادةٌ ميدانيون ومقاتلون، وهذا يفسِّر سرعة الاندماجات والانسحاب منها، مما يعني أن هنالك قرارًا فرديًا مهيمنًا قادرًا على اتخاذ مواقف سريعة. لكن مع تحرير الريف الغربي وانسحاب النظام ومؤسسات الدولة منها، كان على التنظيم أن يقدِّم بدائلَ تتعلَّق بإدارة الشؤون العامة وتوفير الخدمات، فأسَّس محكمة شرعية رأسها بنفسه لفضِّ المنازعات، بالرغم من تكوينه الديني والتعليمي المتدنِّي، وأسَّس مكتبًا إغاثيًا، ومكتبًا ماليًّا وظيفته إدارة التبرعات والأموال والمؤسسات الاقتصادية التي استولت عليها الحركة.

انضمَّت كتائب نور الدين الزنكي إلى «الهيئة الشرعية في حلب»، بعد اندماجها في لواء التوحيد الذي يمثِّل أحد الأركان الثلاثة المؤسِّسة للهيئة الشرعية (جبهة النصرة، لواء التوحيد، حركة أحرار الشام)، التي كانت مهمتها إدارة الشؤون المدنية والخدمية لسكان أحياء المدينة المحرَّرة والمناطق المحرَّرة شمال غرب سوريا. وفي هذه الهيئة

احتـكَّ قائـد الحركـة بجبهـة النصـرة والخبـرات القاعديـة بشـكل يومـي، ممـا أتـاح لـه نقـل بعـض هـذه الخبـرات إلـى التنظيـم، وبشـكل خـاصٍّ الخبـرات التنظيميـة وبعض السياسـات المحلية.

فـي منتصـف عـام ٢٠١٤ وبعـد أن أصبحـت الكتائـب «حركـة»، ظهـر تأثُّـر واضـح بهيكليـة التنظيمـات القاعديـة، وهـي هيكلـة مسـتمدَّة مـن خبـرة الفصائـل الأفغانيـة: فقـد توسَّـعت الهيكليـة وأصبحـت الهرميـة أضعـفَ، وتـم التمييـز بيـن «قائـد عـام للحركـة» وبيـن «القائـد العسـكري»، وتـم تشـكيل «مجلـس شـورى» الحركـة، يتفـرع عنـه «مجلـس إدارة» وهـو مجلـس تنفيـذيٌّ يديـر جميـع الأجهـزة والمكاتـب الفرعيـة عـدا الإعـلام والمكتـب الأمنـي اللذيـن يتبعـان للقائـد العـام بشـكل مباشـر. تشـمل الأجهـزة الفرعيـة التـي تتبـع مجلـس الإدارة جهـاز «القضـاء» (مؤلَّـف مـن شـرعيين هـم حقوقيـون وشـيوخ وطـلاب أو خريجـو مـدارس وجامعـات للدراسـات الدينيـة) ويتبـع لـه «الشـرطة» و«الحـرس» و«الشـرعيون» ، و«المكتـب التعليمـي»، و«المكتـب الإغاثـي»، و«المكتـب المالـي والرقابـة والتفتيـش»[١٨]. ويـرأس القائـد العسـكري «المكتـب العسـكري» المسـؤول عـن إدارة التسـليح، والتنظيـم، والإشـارة والاتصـالات، والشـؤون الإداريـة، والمعسـكرات، والتدريـب[١٩]. ويضـاف إلـى كل ذلـك «مكتـب دعـوي» ينهـض بمهمَّـة نشـر التعليـم الدينـي.

ويظهـر بوضـوح تأثيـر الهيكيلـة القاعديـة فـي بنيـة الحركـة، وأن الحركـة «ليسـت تنظيمًـا عسـكريًّا» وحسـب، وإنمـا تحاكـي فـي بنيتهـا دور الدولـة تمامًـا كمـا تفعـل التنظيمـات القاعديـة[٢٠]. صحيـح أن الفـراغ الـذي خلفـه انسـحاب مؤسسـات الدولـة وانحسـار النظـام عـن مناطـق سـيطرة الحركـة فـرض علـى الحركـة مـلء الفـراغ، لكـن الخبـرات التنظيميـة والهيكليـة التـي تطـوَّرت بفعـل الاحتـكاك بالتنظيمـات الجهاديـة السـلفية سـمحت باقتـراض خبراتهـا وتطويـر هيكليـة الحركـة بالجمـع بيـن الخبـرة الجهاديـة والحاجـة المحليـة.

إدماج المنشقين عن القوات النظامية

بـدأت ظاهـرة المنشـقين عـن القـوات النظاميـة فـي وقـتٍ مبكِّـر، ودخلـت فـي صـراعٍ مـع التنظيمـات العسـكرية التـي أنشـأها الناشـطون مـن متطوِّعيـن مدنييـن لمواجهـة عنـف النظـام وحمايـة المتظاهريـن (اختلفـت وظيفتهـا لاحقًـا)، وتنظيمـات المنشـقين العسـكريين، ومـع ذلـك صـارت تُعـرف جميعهـا بفصائـل «الجيـش الحـر»، فـي مقابـل التنظيمـات الإسـلامية الصاعـدة، وبشـكل خـاصٍّ الجهاديـة السـلفية، التـي كانـت تسـمَّى «الفصائـل الإسـلامية».

أبقت الحركة موقعها غائمًا بين الجيش الحر والفصائل الإسلامية، فعندما ترى أن مصالحها في أن تكون فصيلًا إسلاميًا تعرِّف نفسها بذلك (غالبًا ما يكون هذا في السياق المحلي)، وعندما تجد أن مصلحتها في أن تصنَّف في الجيش الحر تصرِّح بذلك (غالبًا ما يكون هذا في التصدير الخارجي). وعلى خلاف معظم الفصائل العسكرية في الشمال، استوعبت الحركة المنشقين وأدمجتهم في بنيتها التنظيمية، وبوأتهم مواقع قيادية، فالقيادات العسكرية العليا للحركة معظمها من المنشقين. غير أن السؤال هنا هو كيف استطاع قائد الحركة استيعاب المنشقين في قيادة الحركة في حين فشل الآخرون؟ في الواقع يجب فهم ذلك من خلال طبيعة الحركة وعلاقتها بالمجتمع المحلي، فما تم استيعابه من المنشقين في مواقع القيادة هم من سكان المنطقة ذاتها، فاستيعابهم بشكل ما هو شكلٌ من أشكال تعميق الجذور المحلية للحركة من جهة، ومن جهة ثانية تشكِّل الروابط الأهلية والنزعة المحلية ضمانًا لحسن سلوك المنشقين، إضافة إلى الاستفادة من الخبرات العسكرية التي يملكها المنشقون والتي تمنح الحركة قدرةً قتالية أعلى[٢١].

الحاجة إلى السياسة

في منتصف عام ٢٠١٥ أنشأت الحركة مكتبًا سياسيًا مهمته العلاقات الخارجية والدولية، في سياق منافسة دور المعارضة السياسية من جهة، وتقليل وصايتها السياسية على الحركة من جهة أخرى، فقد كانت أظافر الثوار «ناعمة سياسيًا وعسكريًا، فتم الأمر بعجالة، وخُطف القرار منهم»[٢٢]. كانت حركة الزنكي تحاول على الدوام مقاومة أيِّ سلطة للمعارضة على الفصائل العسكرية، على الرغم من أنها حصلت على دعم ماليٍّ من المجلس الوطني والائتلاف[٢٣]، فمن وجهة نظر قائد الحركة فإن «الجسم العسكري والسياسي لا بدَّ أن يكونا من الداخل، فنحن لا نريد أن يحكمنا أناسٌ من خارج الثورة، ولا نعترف بأيِّ كيان في الخارج، لكننا نتواصل مع الجميع بما يخدم مصالحنا»[٢٤]. لكن الغرض الحقيقي هو الحفاظ على استقلالية الحركة دون أيِّ قيود خارجة عنها، واستجلاب الدعم الدولي المالي والعسكري والسياسي الذي كان قد بدأ بالتناقص في تلك الفترة، أسوةً بالمكاتب السياسية التي بدأت تنشئها الفصائل العسكرية آنذاك للسبب ذاته غالبًا.

وقد فتحت الحركة مكتبًا تمثيليًا للمكتب السياسي في تركيا تعكس تركيبته براغماتيةً غير مألوفة في جميع الفصائل، فقد ضمَّ المكتب السياسي الذي يتبع مباشرةً للقائد

العام للحركة أعضاءً من تكويناتٍ مختلفة أيديولوجيًّا من اليسار إلى اليمين[٢٥]. ومن الواضح أنه أراد بذلك أن يمنح الحركة الوجوهَ اللازمة للعلاقات الخارجية واستثمارها حسب الجهة المخاطَبة وأغراض الدعاية. وستكشف الفقرات اللاحقة كيف أن هذه البراغماتية التي ظهرت هنا في تشكيل المكتب السياسي الفريدة بالنسبة إلى الفصائل العسكرية، تعكس نزعةً براغماتية أصيلة لقائد الحركة يمكن ملاحظتها بيُسْر في مجمل ممارساتها السياسية وتحالفاتها.

ثالثاً: الأيديولوجيا الملتبسة.. إسلام سياسي، سلفية جهادية، وطنية؟

من الصعب تصنيف الحركة بشكل دقيقٍ انطلاقًا من خطابها وحسب، دون الأخذ في الاعتبار التطورات التي طرأت على الحركة وتفسيرها؛ لأن قدرًا من التناقض وعدم الوضوح في الخطاب يصعب تفسيره دون ذلك. كما أن مقايسة الخطاب بسلوك الحركة ومواقفها أمرٌ سيساعد على التدقيق في مدى كون الخطاب معبرًا أصيلًا عن أفكارها ورؤيتها السياسية أو في كونه جزءًا من تكتيك سياسيٍّ في ظرف ما. يلعب المتخيل السياسي لمؤسِّسي الحركة دورًا أساسيًّا في تشكيل هوية الحركة ورسم دورها، ويمكن أن يكون مفهوم «الجماعات المتخيلة» (Imagined Communities) لبندكت أندرسون كما استخدمه الباحث فرايزر إيغرتون في دراسته عن الجماعات الإسلامية الجهادية في الغرب ـ أداةً جيدة لفهم أيديولوجيا الحركة[٢٦]، أي الخيال الذي يحدِّد رؤيةً للعالم وسرديةً مشتقَّة منها تفسِّر الوقائع بشكل كليٍّ، وتبني الهوية السياسية للأعضاء المنتسبين، وترسم أدوارهم المتوقَّعة في عالمهم أو حتى في العالم (إن كنَّا نتحدَّث عن حركة عابرة للحدود). ويدخل الدين والتاريخ ورمزيته في صناعة الجماعة وتشكيلها كجماعة متخيلة في مقابل الدولة.

إنَّ مفتاح فهم تشكُّل الجماعة هو كونها ـ بمعنى من المعاني ـ مقابلًا للدولة، فظروف نشوئها المرتبطة بالثورة والتمرُّد على سلطة النظام، وملؤها مبكِّرًا للفراغ الذي كان يشغله ـ جعلا الجماعة متخيلةً بمواجهة السلطة وتنهض بأعباء النظام بل والدولة أيضًا، وبهذا المعنى فهي ليست جماعة الهامش في مقابل المركز، بل هي جزء من التنافس على المركز ذاته. لكن تعاظم دورها المحلي واستمراره لنحو سبع سنواتٍ يجعل نفي نظام المركز شيئًا جوهريًّا في أيديولوجيتها. ويمكن ملاحظة أن الحركة كانت براغماتيةً ومرنةً في تحالفاتها ومواقفها، لكنها ظلَّت جذريةً وعلى الدرجة نفسها من التشدُّد تجاه النظام منذ تأسيسها. وبطريقة أخرى، فإن الحركة نشأت

بفعل تسلُّح الثورة للدفاع عن المدنيين، ووجدت نفسها فجأةً أمام فراغٍ خلفه النظام، فاستثمرت ذلك ووسَّعت دورها بدل أن تعطي المدنيين دور الإدارة (متأثرة بالتنظيمات الجهادية السلفية)، وعملت على إرضاء السكان وربط مصالحهم بها من خلال تعزيز النزعة المحلية، وهو أمر يجعل استمرار دورها مرتبطًا باستمرار الفراغ الذي تشغله. وهكذا صار في صلب متخيل الحركة السياسي نفي وجود النظام، ناشئ من تضخُّم النزعة المحلية وضمور النزعة الوطنية، فضلًا عن دوافع التأسيس.

نشأت الحركة كتنظيم عسكري يهدف إلى حماية المدنيين الذين يريدون إسقاط النظام سلميًا دون أن توحي بأيِّ توجهاتٍ سياسية أخرى، شأنها شأن معظم التنظيمات في بداية نشأتها في ذلك الوقت، لكن هذا لا يلغي التوجُّه الإسلامي السلفي لمؤسِّس الحركة. ولأن المنطقة التي سيطر عليها التنظيم وولِد منها تغلب عليها المحافظة دينيًا واجتماعيًا، فقد كانت توجهات الشيخ المؤسِّس المذهبية أمرًا غير مؤثر، بل إن العنصر الديني (لا المذهبي) يبدو عنصرًا إيجابيًا ومطمئنًا بل وعنصر جذبٍ في ظلِّ فقدان أيِّ مرجعية فكرية أخرى.

يردِّد قائد الحركة منذ البداية أن كتائب الزنكي (قبل أن يتغيَّر اسمها إلى «حركة») هي حركة يمثِّل «الإسلام الوسطي» مرجعيتَها: «نحن مسلمون وسطيون، لا نقصد الوسط بين الخير والشر وإنما نعني روح الإسلام»[٢٧]. وتعبير «وسطيون» تعبيرٌ مرن وقابل لجميع التأويلات، فالجميع يصفون أنفسهم بالوسطيين، لكن قائد الحركة يحاول أن يمنح الحركة مسافةً من الجهادية السلفية بهذا التعبير، ويوازن بين علاقة الحركة بالتنظيمات والفصائل الإسلامية الأخرى، وبين علاقته بالشارع المحافظ الذي يمثِّل حامله الاجتماعي. لكن قائد الحركة يذهب أبعدَ من ذلك في الاجتماعات التوجيهية للحركة حين يقول إن «السياسة هي جزءٌ من الدين»، وأن فصل الدين عن السياسة هو «كفر محض»، وأن ما تقوم به الحركة هو «جهاد» من أجل «المجتمع السوري المسلم»، بل إنه يضع الثورة السورية في سياق قضية أمَّة، فـ«القضية - [حسب الشيخ توفيق شهاب الدين] - هي ليست قضية الشعب السوري المسلم، ولكن هي قضية العالم الإسلامي بأكمله»[٢٨].

يتوافق هذا التفكير مع التوجُّه السلفي للشيخ توفيق شهاب الدين قائد الحركة، ولكنه يتناقض مع النزعة المحلية ودوافع تكوين الحركة. لكن قد نجد الظروف والسياق الزمني الذي قيل فيه ذلك مساعدًا في تفسير هذا التناقض، فتاريخ هذه

الأقـوال يعـود إلـى مطلـع كانـون الأول/ديسـمبر ٢٠١٢ أي إلـى الفتـرة التـي كانـت فيهـا حركـة الزنكـي (كانـت كتائـب وقتهـا) جـزءًا مـن «الهيئـة الشـرعية بحلـب» التـي تسـيطر عليهـا بشـكل أساسـي «جبهـة النصـرة»، وهـو تاريـخ يواكـب صعـود السـلفية الجهاديـة فـي سـوريا، وهـو مـا يمكـن أن يفسـر بأنـه ـ مـن جهـة ـ تأثُّـر بالسـلفية الجهاديـة القاعديـة، ومـن جهـة أخـرى جـزء مـن المزايـدة التـي مارسـتها الحركـة للحفـاظ علـى نفسـها أمـام مـدِّ الجهاديـة. وبالرغـم مـن أن هـذا لا ينفـي أن هـذا التفكيـر ربمـا يوافـق هـوى مذهبيًّـا لـدى قائـد الحركـة، فإنـه يمكـن أن يفسـر أن تأثيـره كان شـبه معـدوم علـى مسـتقبل الحركـة وسـلوكها السياسـي لاحقًـا.

فـي مطلـع عـام ٢٠١٤ سـاهمت الحركـة فـي إنشـاء «جيـش المجاهديـن»[٢٩] شـمال سـوريا لقتـال تنظيـم «الدولـة الإسـلامية فـي العـراق والشـام»، ولا يرجـع ذلـك إلـى أسـبابٍ أيديولوجيـة وإنمـا إلـى تهديـده نفـوذ الحركـة وسـلطتها فـي ريـف حلـب الغربـي. فقـد سـيطر التنظيـم علـى معظـم الحـدود السـورية الشـمالية[٣٠]، وأوشـك علـى قطـع طـرق الإمـداد بمحاولتـه الاسـتيلاء علـى عقـدة طـرق إدلـب وريـف حلـب الغربـي الأخيـرة فـي الأتـارب[٣١]، الأمـر الـذي حفـز الفصائـل إلـى مواجهـة التنظيـم للحفـاظ علـى سـلطتها، خصوصًـا وأن التنظيـم يقـوده مقاتلـون أجانـب وهـو أمـر بحـدِّ ذاتـه يمثِّـل دافعًـا للمواجهة، فالنزعـة الجهويـة والمناطقيـة مترسِّـخة فـي هـذه المنطقـة وفـي سـوريا عمومًـا.

فـي بيـان التأسـيس المطبـوع, الـذي نُشـر علـى وسـائل التواصـل الاجتماعـي, ظهـر لأول مـرة اسـم «كتائـب نـور الديـن الزنكـي الإسـلامية»، فهـذه اللاحقـة «الإسـلامية» بالرغـم مـن أن الكتائـب كانـت تعـرِّف نفسـها بهـا، فـإن هـذا الوصـف لـم يظهـر رسـميًا فـي اسـمها[٣٢]. وبالرغـم مـن أن الحركـة غيـرت شـعارها وأزالـت منـه علـم الثـورة السـورية الأخضـر، فقـد يعـود ذلـك أيضًـا إلـى سـياق المزايـدة علـى «إسـلامية» داعـش. مـا يدعـم هـذا الاحتمـال أن الحركـة بعـد انفصالهـا عـن «جيـش المجاهديـن» فـي ٤ أيار/مايـو ٢٠١٥ غيـرت اسـمها مـن «كتائـب نـور الديـن الزنكـي الإسـلامية» إلـى «حركـة نـور الديـن الزنكـي الإسـلامية»[٣٣]، وسـرعان مـا حذفـت اللاحقـة فـي ظـلِّ سـعيها للحصـول علـى تمويـل وتسـليح نوعـي، وبشـكل خـاصٍّ الذخائـر وصواريـخ التـاو المضـادة للـدروع, مـن غرفـة العمليـات المشـتركة المعروفـة اختصـاراً بـ«المـوم» (MOM)[٣٤].

مـع بـدء التحالـف الدولـي أولـى عملياتـه ضـد تنظيـم «الدولـة الإسـلامية فـي العـراق والشـام»، أعلـن قائـد الزنكـي فـي مؤتمـر صحفـيٍّ فـي إسـطنبول أن تأييدهـم للتحالـف

الدولي مرتبطٌ بوضع هدف إسقاط نظام الأسد؛ لأن «المصلحة الوطنية فوق الجميع»، وتكْمُن مصلحتها الآن في إسقاط نظام الأسد، وتطهير سوريا من الإرهاب، فالحركة تتشارك «مع أي طرف دولي ضمن هذه الرؤية والمصلحة الوطنية»[٣٥]. إن اللغة التي استخدمها قائد الزنكي تستمدُّ مفرداتها من معجم سياسيٍّ علمانيٍّ بالكامل، فمفاهيم: الوطنية والعدالة والمساواة ومكافحة الإرهاب، لا تستخدمها الحركات الإسلامية في خطابها. ومن المحتمل أن هذا الخطاب الوطني الجديد ذا النزعة العلمانية محاولةٌ لمخاطبة المجتمع الدولي أكثر منه قناعة فكرية، فالخطاب جاء في ظلِّ مساعي الحركة لإدراجها في غرفة الموم.

في ظلِّ ظروف الضغط على الحركة في نهاية كانون الثاني/يناير ٢٠١٧ ومنع التمويل والتسليح لحثِّها على الانخراط في مسار الأستانة، قرَّرت الحركة الانضمام إلى تحالف «هيئة تحرير الشام» الذي تمثِّل عصبه الرئيس جبهة النصرة والتنظيمات الجهادية السلفية من طيف القاعدة. ومن غير المؤكَّد أن هذا يعكس توجُّه الحركة التي كانت قد ترسَّخت في المجتمع المحلي وتوسَّع نفوذها في ريف حلب الغربي بقدر ما يعكس براغماتية الحركة لتحقيق مصالحها[٣٦]. وفي الوقت نفسه كانت النصرة قد «احتاجت إلى فصيلٍ لكي تثبت تحولها وتضغط على الجيش الحر للانضمام إليها، واضطرت إلى حركة الزنكي؛ فقد كانت الفصيل الوحيد الذي يمكنه أن يقوم بذلك»[٣٧].

سريعًا ما انفصلت الحركة أيضًا عن هيئة تحرير الشام، في ٢٠ تموز/يوليو ٢٠١٧، وعزت ذلك إلى «قرار قتال أحرار الشام وتجاوز دعوات المجلس الشرعي فيه»، ولـ«عدم تحكيم الشريعة التي بذلنا مُهجنا والغالي والنفيس لتحكيمها»، وأكَّدت في الوقت عينه أن الحركة تعاهد «الشعب السوري الثائر على المضي قدمًا نحو تحقيق أهدافه المتمثِّلة في إسقاط النظام المجرم وتحكيم شرع الله على الأرض السورية»، فانضمامها إلى هيئة تحرير الشام كان بهدف «إيجاد كيان إسلامي جامع لأهل السنَّة في الشام كي يحكم شرع الله»[٣٨]. ومن الواضح أن هذه اللغة المستعملة في بيان الانفصال مستمدَّة من معجم السلفية الجهادية، وهو أمر قد يكون ناشئًا من مواجهة اتهامات النصرة لفصيل الزنكي بـ«الردة»[٣٩]. فدوافع انفصال الزنكي الفعلية مختلفة تمامًا ومرتبطة بأسبابٍ أخرى تتعلَّق بحركة أحرار الشام، والقلق من استفراد جبهة النصرة بالسيطرة على مناطق الفصائل الأخرى، بالإضافة إلى أن استئناف الدعم للزنكي كان مشروطًا بالتخلِّي عن التحالف مع جبهة النصرة.

في وقتٍ سابق من هذا العام، عُرض على الرئيس الأمريكي دونالد ترامب شريط فيديو قاسٍ لمقاتلين سوريين من حركة نور الدين الزنكي قطعوا فيه رأس فتى من ميليشيا «لوء القدس» الفلسطيني الحليف لنظام الأسد قرب مدينة حلب[٤٠]، في مشهد يذكِّر بجرائم تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام». وقد تسبَّب هذا الفيديو في ضجَّة في سوريا وفي الصحافة الأمريكية؛ لأن المقاتلين كانوا ينتمون إلى فصيل عسكريٍّ مدعوم من قِبل وكالة المخابرات المركزية كجزء من برنامج مساعدات الفصائل العسكرية المعارضة في غرفة الموم جنوب تركيا. وأراد ترامب أن يعرف لماذا دعمت الولايات المتحدة حركة الزنكي إذا كان أعضاؤها متطرفين؟ فتم مناقشة هذا الأمر مطولًا مع كبار مسؤولي الاستخبارات، ولم تكن هناك إجاباتٌ مقنعة له، وفقًا لأشخاص على درايةٍ بما جرى. وبعد اطلاع ترامب على تفاصيل أكثر مثيرة للقلق بما في ذلك أن مقاتلين من المعارضة مدعومين من الولايات المتحدة كانوا يقاتلون في كثيرٍ من الأحيان إلى جانب المتطرفين، ومن بينهم ذراع القاعدة في البلاد (جبهة النصرة) - قرَّر إنهاء البرنامج بالكامل[٤١].

من الصعب تقديم تحديدٍ صارم ودقيق لأيديولوجيا حركة نور الدين الزنكي، فتقلُّبات الحركة وتغيُّر تحالفاتها وتغيُّر خطابها وتقاطع كل ذلك مع مصالحها يجعل الأيديولوجيا السياسية للحركة ملتبسةً، ولهذا الالتباس لا شكَّ فوائد، فهو يتيح لها التحرُّك في كلِّ الاتجاهات، على خلاف العقائد الصلبة.

رابعاً: الحكم في إقليم مضطرب

خلال سبع سنواتٍ مرَّت على مناطق الشمال الغربي لسوريا صراعاتٌ دامية كثيرة، مُحيت إثرها تنظيمات ونشأت أخرى، وتغيرت مناطق نفوذ الفصائل وتحالفاتها، ومناطق نفوذ النظام. لقد كان إقليمًا مضطربًا ومتغيرًا بوتيرة سريعة للغاية، وفي ظلِّ هذا الاضطراب كان على حركة نور الدين الزنكي أن تثبت مواقعها وتوسِّع من مناطق سيطرتها لمواجهة التحديات التي واجهتها خلال كل تلك السنوات، وقد نجحت على العموم في ذلك بشكل واضحٍ من خلال أمرين؛ **أولهما**: سياسة التحالفات من أجل الحصول على مصادر تسليحٍ وتمويلٍ إضافية، والاحتماء من القوى التي يمكن أن تهدِّد نفوذها وأحيانًا لإضعاف منافسيها وإدماج جزء منهم فيها، **وثانيهما**: تعميق النزعة المحلية والروابط الاجتماعية للحركة من خلال الحكم المحلي.

التحالفات

عندما أُسست كتائب نور الدين الزنكي في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، كانت مؤلَّفةً من بضع كتائب صغيرة تضمُّ مقاتلين من قرية الشيخ سلمان وقبتان الجبل وبعض القرى المحيطة بهما. وسرعان ما انضمَّت إلى «حركة فجر الإسلامية»، وهي حركة جهادية سلفية عمادها عائدون سوريون من أفغانستان من بقايا تنظيم «الطليعة المقاتلة»، وبعض المقاتلين الأجانب. وكانت الحركة تتلقَّى دعمًا من الإخوان المسلمين السوريين، وربما اعتقد قائد كتائب الزنكي أن انضمامه للحركة يتيح للكتائب التسليحَ والتمويل اللازمين لاستمرارها.

لم تدم العلاقة مع حركة فجر طويلًا حتى انفصلت الكتائب عنها والتحقت بـ«لواء التوحيد» (يضمُّ فصائل الريف الشمالي) الذي شُكِّل بتمويلٍ من دولٍ إقليمية ودعمها، والذي أُعلن عنه في ١٨ تموز/يوليو ٢٠١٢. وجاء في بيان تأسيسه أنه «يهدف إلى العمل العسكري الجماعي والمنظَّم سعيًا لإسقاط النظام وحماية المدنيين والأملاك العامة والخاصة، ومحاسبة كل من يعتدي على المدنيين، ومساعدة كل من يريد الانشقاق عن جيش النظام»[٤٢]. ضمَّ لواء التوحيد عند تشكيله كتائبَ من الريف الشمالي لمدينة حلب، معظمهم من الجيش الحر، في حين كانت الكتائب الوحيدة التي تنتمي للريف الغربي هي كتائب نور الدين الزنكي. وعندما أُعلنت معركة حلب في اليوم التالي لتشكيل اللواء، كانت كتائب نور الدين الزنكي أولى كتائب لواء التوحيد التي تدخل مدينة حلب وتسيطر على أحياء فيها[٤٣]. لكن لم يمضِ وقتٌ طويل حتى أعلن قائد كتائب الزنكي انفصالها عن لواء التوحيد في ٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ [٤٤]. ومن المحتمل أن تكون كتائب الزنكي قد استنفدت حاجتها من لواء التوحيد، وتريد الحفاظ على استقلالها وتوسيع سيطرتها بانضمام مزيدٍ من الكتائب إليها، ففي حين كانت كتائب الزنكي تُعَدُّ على أصابع اليدين، صار تعدادها عند انفصالها عن لواء التوحيد «أكثر من عشرين كتيبةً»[٤٥] من ريف حلب الغربي وأحياء مدينة حلب ذاتها. وإذ تمثِّل كلُّ كتيبة قريةً، فإن ذلك يعني بالضرورة توسُّع نفوذ التنظيم إلى هذه القرى أيضًا.

دخلت كتائب الزنكي بعد ذلك في سلسلةٍ من التحالفات[٤٦] تهدف إلى زيادة نفوذها وتوسيع وجودها وحصولها على مصادر تمويل جديدة، بدءًا بتشكيل «تجمُّع فاستقم كما أُمرت» المكوَّن من فصائل الجيش الحر في ١٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ الذي

عـزَّز وجودها في أحياء مدينة حلب، ثم انفصالها عنه في ٢٥ تموز/يوليو ٢٠١٣، مرورًا بانضمامها في التاريخ نفسه إلى «جبهة الأصالة والتنمية» التي تضمُّ فصائل من الجيش الحر وفصائل إسلامية تمولها السعودية. إلا أن الغريب أن مناطق نفوذ فصائل الجبهة الأساسية كانت في دير الزور والبادية السورية مع وجود ضعيف في مدينة حلب وريفها، وهو أمر يقوِّي فرضية أن دافع انضمام كتائب الزنكي إلى الجبهة كان استجلاب الدعم، أي الحصول على التسليح والتمويل. لاحقًا انفصلت الزنكي عن الجبهة دون إعلان.

وفي ٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ تم تشكيل «جيش المجاهدين» بهدف مقاتلة داعش، والذي سبق وأن شرحنا حيثيات انضمام كتائب الزنكي إليه، ولكن كتائب الزنكي انفصلت عن الجيش في ٤ أيار/مايو ٢٠١٤ وتحولت إلى حركة إسلامية، بعدما رسَّخت نفوذها في ريف حلب الغربي وأزالت التهديد الذي كان يشكِّله تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، ثم عادت وتخلَّت عن وصف «إسلامية» بغرض الحصول على دعم غرفة الموم.

في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤ انضمَّت الحركة إلى «الجبهة الشامية»، وهو تحالف يضمُّ أكبر الفصائل الإسلامية وفصائل الجيش الحر في حلب وريفها، بغرض مواجهة تعاظم نفوذ النصرة وإضعاف سيطرتها في حلب، واستطاعت تحقيق ذلك. ومع شعور حركة الزنكي باستيفاء حاجتها من التحالف الذي كان أيضًا مصدرًا للتمويل والدعم العسكري (التسليح)، انسحبت الحركة وعددٌ من الفصائل في ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٥ بعدما تم حل الجبهة، ومع انحلال الجبهة ضمَّت حركة الزنكي إليها فصائلَ جديدة.

في ٦ أيار/مايو ٢٠١٥ انضمَّت مع ١٣ فصيلًا عسكريًّا آخر من حلب إلى غرفة عمليات فتح حلب المشتركة، وفي ٦ أكتوبر / تشرين الأول ٢٠١٥، تعزَّزت مواقع حركة نور الدين الزنكي في مدينة حلب لهجومٍ من قِبل جبهة النصرة[٤٧]، لكن ذلك لم يؤثر في تغيير سيطرتها على الأرض.

ثم في ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦، انضمَّت حركة الزنكي عسكريًّا إلى تحالف «جيش الفتح»[٤٨] الذي تشكَّل بالاعتماد على أكبر فصيلين عسكريين إسلاميين: «جبهة النصرة» (فتح الشام)، و«حركة أحرار الشام». ومن الواضح أن تحديد الانضمام بطابع عسكريٍّ عملياتيٍّ يهدف للتحرُّز من العلاقة بجبهة النصرة وإمكانية أن يؤثر ذلك

في صورتها في الخارج، وبالتالي في دعمها الذي بات شحيحًا. وكان الهدف من الانضمام إلى غرفة عمليات جيش الفتح هو الحصول على مصدر دعم عسكريٍّ (تسليح) وتأمين موارد جديدة.

وفي مطلع كانون الثاني/يناير ٢٠١٧ انضمَّت إلى «هيئة تحرير الشام»، وقد أوضحنا في فقراتٍ سابقة حيثيات هذا الانضمام والهدف منه، وحيثيات مغادرة الحركة لهذا التحالف في تموز/يوليو ٢٠١٧.

لقد تعرَّضت جميع الفصائل العسكرية إلى انشقاقاتٍ باستثناء حركة نور الدين الزنكي[٤٩]، التي كانت في كل مرة تتحالف أو تنفصل تكسب انضمام كتائب وفصائل وأحيانًا تحالفات كاملة إليها دون أن تخسر فصيلًا واحدًا[٥٠]. وبشكل عام لا تطول فترة تحالف الحركة مع تنظيمات أخرى أكثر من ستة أشهر، وفي كل مرة تقضم جزءًا من التحالف عندما تخرج منه.

خبرة الحكم المحلي

صحيح أن تعزيز النزعة المحلية وربط مصالح السكان بالحركة وتأمينها لهم أمر يجعل الدعم الاجتماعي للحركة قويًّا، لكن الحركة فعلت أكثر من ذلك؛ إذ عملت على تحويل الروابط المحلية إلى «عصبية» إذا ما جاز لنا استعمال المفهوم الخلدوني هنا، على النحو الآتي:

١. الحفاظ على تكوين الحركة المحلي من سكان المنطقة، وحصر قيادتها فيهم.

٢. تقوية الولاء للحركة من خلال توسيع المشاركة فيها وتوازنها على نحوٍ يرضي جميع الأهالي، وتقديم الخدمات دون تمييز لسكانها.

٣. ملء نسبي للفراغ الذي تكوَّن بانسحاب مؤسسات الدولة مع انحسار النظام.

٤. سردية سياسية مبنية على مظلوميات الريف/المدينة، النظام/الثورة، التهميش/العدالة.

من الصعب القول إن الحركة استطاعت تكوين مخيال سياسيٍّ جماعيٍّ للريف الغربي متميز وصلب، وشكَّلت عصبة تشدُّ تماسكها على نحو يصعب فكُّه؛ وإنما يمكن القول إن شكلًا من أشكال العصبية الرخوة تكوَّن خلال السنوات السبع يشكِّل أساسًا للدعم الاجتماعي الذي تحظى به، لكنها عصبيةٌ مركَّبة على أربعة حوال يمكن أن يؤدِّي تفكُّكُ أيٍّ منها إلى انهيارها.

إن المفتاح الرئيس في كل ذلك هو الحكم المحلي، أي الشيء المباشر الذي يتعلَّق بالحياة اليومية للسكان، وقد نجحت حركة الزنكي في تقديم الحدِّ الأدنى المرضي من الخدمات ومستلزمات المعاش الضرورية. لكن هذا لم يأتِ دفعةً واحدة، وإنما جاء على مراحل تعكس الخبرة التي اكتسبتها الحركة مع الوقت. في البداية مثلًا أسَّست الحركة «هيئة شرعية» لتحل محلَّ قضاء النظام، وهي فكرة مستمدَّة من تنظيمات القاعدة والخبرة الأفغانية. وبعد طرد داعش من الريف الشمالي، استبدلت بالمحاكم الشرعية محاكمَ تعتمد على «القانون العربي الموحَّد»، الذي أصدرته الجامعة العربية دون أن تطبِّقه أيٌّ من الدول العربية!

وكذلك قامت الحركة في المراحل الأولى لممارستها الحكم المحلي بدور مكاتب الإغاثة والمجالس الإدارية المحلية، وهو أمر ألقى عليها عبئًا كبيرًا، لكنها سمحت لاحقًا بالانتخابات وتكوين المجالس المحلية، إلا أنها تعاملت معها على أساس أنها مرجعية سياسية لها؛ لذلك فالمجالس المحلية يتم التحكُّم بها وبسياستها العامة من خلال مكتب خدميٍّ تابع لمجلس الإدارة التنفيذي للحركة.

وفي المجال الاقتصادي كانت الحركة قد استولت على أملاك التجار والصناعيين في الريف الغربي من مدينة حلب، وحولتها إلى أحد مصادر التمويل للحركة، كما فعلت ببعض معامل الأدوية التي قامت بتشغيلها وحولتها إلى مصدر ثابتٍ للحركة. كذلك فرضت الحركة «أتاوات» على المنظمات المدنية العاملة في المنطقة لتكون هذه الأتاوات واحدة من الموارد الأساسية للحركة، فضلًا عن التحكُّم الخلفي بالإغاثة وتوفير بعض الامتيازات لأعضائها وعائلات الشهداء من مقاتليها. واستفادت الحركة من وجودها على منطقة حدودية متاخمة في الوقت نفسه للجيب الكردي (عفرين) من جهة، وملاصقة لجبهات النظام من جهة أخرى، ففتحت معابر خاصة بها وفرضت أتاوات صارت مصدرًا أساسيًّا في تمويل الحركة، وبذلك استفادت الحركة من ظروف المنطقة الجغرافية ووجود مؤسساتٍ اقتصادية فيها لتأمين تمويل ذاتيٍّ يتيح لها القدرة على الاستمرار من دون الدعم الخارجي، وهو أمر سيشكِّل أحد مصادر قوتها[٥١]. في حين أتاح الاستقرار النسبي وتوفير الأمن للمنطقة التي تسيطر عليها الحركة نشوءَ حركةٍ اقتصادية وفَّرت للسكان مصدرًا ماليًّا، وسمح ذلك في الوقت نفسه بنشاطٍ آمن للمنظمات المدنية الخدمية والإغاثية، وتدفق الأموال إلى المجالس المحلية التي تعمل تحت سلطة الحركة.

أما من الناحية الخدمية - خاصةً الطب والتعليم - فلم يكن بإمكان الحركة توفيرها ولا حتى السيطرة عليها؛ إذ تحتاج إلى نفقاتٍ ضخمة وإلى جهةٍ حكومية يمكن الاعتماد عليها؛ ولهذا السبب فإن القطاعات الخدمية كانت مضطربةً في السنوات الأولى واعتمدت على المنظمات المدنية لتغطيتها، لكن مع تشكيل الحكومة المؤقتة فإن الحركة لم يكن لها خيار إلا أن تستند إليها في تأمين هذه الخدمات، دون أن يعني ذلك قبولًا بأيِّ دور سياسيٍّ لها أو للائتلاف الوطني (مظلة المعارضة الرئيسة) الذي شكَّلها.

وبما أن جميع مقاتليها البالغ عددهم نحو ٦٠٠٠ مقاتل هم من السكان المحليين ويحظون برواتب شهرية، فإن الحركة - بمعنى من المعاني - كانت تؤمِّن وظائفَ وترتبط عضويًّا بما لا يقل عن ٣٠ ألف إنسان، هم المقاتلون وعائلاتهم المستفيدون المباشرون من رواتب الحركة، فضلًا عن عائلات الشهداء.

في نهاية المطاف، صحيح أن الحركة لم تستطع ملء فراغ مؤسسات الدولة، ولا تملك الخبرة اللازمة، لكنها بخبرتها المتواضعة التي اكتسبتها من خلال التجربة استطاعت أن تطوِّر نفسها وتقدِّم حكمًا محليًّا مرضيًا عنه عمومًا ضمن مناطق نفوذها، وهو بدوره شكَّل دعمًا اجتماعيًّا ملحوظًا للحركة.

خاتمة

في عام ٢٠١٥ أصدر معهد دراسات الحرب في واشنطن دليل التنظيمات العسكرية في سوريا، أدرج فيه التنظيم كتنظيم مستقل (غير حليفٍ وغير معادٍ) وصنَّفه - دون أن يشير إلى أيديولوجيته - كـ«صانع قرار»[٥٢]، أي إنه تنظيم قويٌّ ومؤثِّر. وفي عام ٢٠١٦ أصدر المعهد نفسه دراسةً أشار فيها إلى أن التنظيم تلقَّى الدعم من الولايات المتحدة في عام ٢٠١٥، وصنَّفه أيديولوجيًّا بأنه «إسلامي»، أي إنه ينتمي إلى «الإسلام السياسي» مقابل وصف جبهة النصرة مثلًا بـ«سلفية جهادية»[٥٣].

يعتقد معدُّو الدراسة أن التنظيم ليس «فاعلًا سياسيًّا رئيسًا في المنطقة»، وأنه ظهرت ميولٌ سلفية جهادية لدى بعض مقاتليه على الأقل عندما تم رفع صور جهاديين سلفيين بارزين بما فيها صور الشيخ عبد الله عزام في أحد مكاتب التنظيم في ريف حلب الغربي أوائل عام ٢٠١٦، وأنه من المحتمل أن ذلك جاء بتأثيرٍ من جبهة النصرة التي تشاطرها النفوذ في المنطقة الشمالية الغربية لسوريا[٥٤]. وفي كانون

الأول/ديسمبر ٢٠١٥ صنَّفت المخابراتُ الأردنية، التي كُلِّفت بإعداد قائمة بالفصائل الإرهابية المسلَّحة من قِبل مجموعة العمل من أجل سوريا في فيينا، حركة نور الدين الزنكي كحركة إرهابية[٥٥].

يعكس هذا الاختلاف في تحديد الأيديولوجيا السياسية التي تعتنقها حركة الزنكي اضطرابَ خطاب الحركة السياسي وعدم وضوحه، والسلوك السياسي المتناقض، والإشارات المتناقضة حول موقع الحركة السياسي. وبقدر ما يبدو هذا واحدًا من العيوب الكبيرة في خطاب الحركة ووضوح خطها السياسي، فإنه من جهة أخرى سمح لحركةٍ متوسطة الحجم والقوة بالبقاء عبر إقامة تحالفاتٍ مع مختلف الجهات المتصارعة، والحفاظ على وجودها، والحفاظ على مناطق سيطرتها وتمتين نفوذها فيها.

لكن هذا الوضع للحركة بوصفها حركةً محلية متوسطة الحجم بالرغم من سيطرتها على معظم الريف الغربي لمدينة حلب، فإنه من غير المحتمل أن تطوِّر خطابًا سياسيًا؛ لأسبابٍ تتعلَّق بطبيعة قيادتها الشخصية من جهة، والوضع المضطرب في شمال غرب سوريا من جهة أخرى*.

* تم الانتهاء من هذا الفصل في ديسمبر ٢٠١٨، وذلك قبل أن يتم الإعلان عن حل الحركة في ٤ يناير ٢٠١٩ في أعقاب هزيمتها أمام هيئة تحرير الشام - المحرر.

الهوامش

١- بدأ تأسيس أول الجمعيات الخيرية على يد الشيخ ماهر الجزائري الذي توفي عام ١٩٢٠، وازداد عدد الجمعيات بشكل كبير خلال فترة الانتداب الفرنسي على سوريا (١٩٢٠-١٩٤٦). إذ أُسست «الجمعية الغراء» بمنزلة احتجاج ضد الانتداب في مجال التربية والتعليم برئاسة محمد هاشم الخطيب الحسيني، وتأسست جمعية «الهداية الإسلامية» عام ١٩٣١ وكان كامل القصار أشهر شخصياتها. وكانت «جمعية التمدن الإسلامي» (١٩٣٢) تضمُّ ممثلي الطبقة البرجوازية الصغرى من فقهاء وخطباء جوامع وأطباء ومحامين، وكان على رأسها أسماء كأحمد مظهر العظمة ومحمد بهجة البيطار وغيرهما، وكذلك أُسست جمعيات أخرى مثل: جمعية «التعاون الإسلامي»، وجمعية «التوجيه الإسلامي»، وجمعية «أعمال البر الإسلامي»، وجمعية «البر والأخلاق». واختُبر تكاثر هذه الجمعيات السياسي في تأييد شكري القوتلي رئيسًا للجمهورية، لكن التحالف لم يدم طويلًا.

انظر: رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، دبي: مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠٠٨، ص٩-١١.

٢- اتحدت جمعية «الشباب المسلمين» في حمص التي أسَّسها أبو السعود عبد السلام عام ١٩٣٦ مع جمعية «دار الأرقم» في حلب التي أسسها عمر بهاء الدين الأميري عام ١٩٣٦، وعقد الاتحاد مؤتمرين في حمص عام ١٩٣٧، ثم عقد مؤتمرًا ثالثًا في دمشق عام ١٩٣٨ مع اندماج جمعية «اتحاد طلاب مدارس ثانوية» في دمشق عام ١٩٤١ التي يترأسها عبد الوهاب الأزرق. وفي عام ١٩٤٦ أُعيد تنظيم جمعية «شباب محمد» وجمعية «الشباب المسلمين» وتم دمجهما تحت اسم «جماعة الإخوان المسلمين» وانتخبت مصطفى السباعي مراقبًا عامًا لها وعمر بهاء الدين الأميري نائبًا له.

المصدر السابق، ص١٥

٣- عبد الرحمن الحاج، «االتيار الأصولي في الإخوان المسلمين: من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي»، كتاب المسبار، «الإخوان المسلمون في سوريا».

٤-انظر: ميشيل سورا، سورية: الدولة المتوحشة، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو ،بيروت: الشبكة العربية للنشر، ٢٠١٧: ط١، ص٣٧ و ص٧٢.

٥- عبد الرحمن الحاج، الدولة والمجتمع : التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا ٢٠٠٠-٢٠١١. لندن: مركز البحث الاستراتيجي والتواصل، ٢٠١١، ص ٤٢

٦- انظر: «علي البيانوني.. مفاوضات الإخوان والسلطة ج٢»، برنامج زيارة خاصة، حوار سامي كليب، ٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، على الرابط:

https://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2005/12/5/%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86%D9%8A-%D9%85%D9%81%D8%A7%D9%88%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A9-%D8%AC2,

٧- من نص بيان الإخوان المسلمين لإعلان إنهاء تحالفهم مع جبهة الخلاص الوطنية في ٣ آذار/مارس ٢٠٠٩.

٨- الشيخ توفيق شهاب الدين في برنامج «لقاء خاص» على قناة الجزيرة، أجرى اللقاء تيسير علوني، ١٤ آذار/مارس ٢٠١٣. انظر اللقاء على اليوتيوب على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=eeOY٨z١YFiY

٩- انظر نص بيان إعلان الانفصال عن لواء التوحيد وتشكيل كتائب نور الدين الزنكي، ٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢، الذي تلاه مؤسّسها بالقول: «نحن الشيخ توفيق شهاب الدين». انظر البيان على القناة الرسمية للحركة على اليوتيوب على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=vArlRS٢m١LY

١٠- مقابلة مع مصدر مقرَّب من قيادة الحركة (طلب عدم ذكر اسمه)، وحسب هذا المصدر فإن الشيخ لم يكمل تعليمه الابتدائي، أنقرة، ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٨

١١- مقابلة عبر الهاتف مع قريب لعائلة الشيخ شهاب الدين (طلب عدم ذكر اسمه)، أنقرة، ١٤ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٨.

١٢- جميع المصادر التي ذكرت هذه المعلومة هي مصادرة مقرَّبة من النظام السوري، وهو أمر يلقي مزيدًا من الشكوك حول صحتها؛ فمصلحة النظام تكْمُن في ربط التنظيمات العسكرية بالتنظيمات الجهادية العالمية، وهو جزء من استراتيجيته لمواجهة الثورة. انظر مثلًا: عبد الله علي، «محاولة اغتيال قائد كتائب الزنكي: طعم أم انفلاش؟»، عربي برس، ١٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٣.

١٣- الشيخ توفيق شهاب الدين في برنامج «لقاء خاص» على قناة الجزيرة، أجرى اللقاء تيسير علوني. ١٤ آذار/مارس، ٢٠١٣. انظر اللقاء على اليوتيوب على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=eeOY8z١YFiY

١٤- مقابلة مع منهل باريش، صحافي ميداني متخصِّص في شمال غرب سوريا، إسطنبول، ١٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٨

١٥-انظر: ميشيل سورا، سورية: الدولة المتوحشة، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو ،بيروت: الشبكة العربية للنشر، ٢٠١٧: ط١، ص٣٦ و ص٢٤١.

١٦- لاحظ الباحث في زيارة ميدانية في ٢٠ أكتوبر ٢٠١٢ للريف الغربي، أن جميع هذه المنشآت تم تفكيكها وبيعها، وفي بعض الأحيان تم تحويلها إلى مقراتٍ عسكرية تابعة للحركة.

١٧- كان الاستيلاء على الممتلكات الخاصة - وبشكل خاصٍّ المؤسسات الاقتصادية - ممارسةً شائعة للفصائل العسكرية، وعملت «الهيئة الشرعية في حلب» (التي أسستها جبهة النصرة ولواء التوحيد وحركة أحرار الشام وصقور الشام في ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢، وانضمَّت إليهم لاحقًا العديد من الفصائل، وأعلن حل الهيئة في ٢٣ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤) على تحويل هذه العملية إلى عمليةٍ منهجية. انظر: عبد الرحمن الحاج، «تقرير الحالة الراهنة في المناطق المحرَّرة في الشمال السوري»، وثيقة للمجلس الوطني، غير منشورة، مؤرخة في ٢٤ آذار/مارس ٢٠١٣، ص٦.

١٨- حول هيكلية الحركة انظر: «قائد «الزنكي» لـ«زمان الوصل»: رفضت لقاء «الجربا» وغرف عمليات حلب «شكلية»»، زمان الوصل، ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠١٤. على الرابط:

https://www.zamanalwsl.net/news/article//٥٠٩٨٥

١٩- انظر: محمد خير الوزير، «توزع فصائل الثورة والمعارضة السورية على أرض سورية حتى نهاية عام ٢٠١٦ (التوجه، الانتشار، ومصادر التمويل)»، جنيف: المؤسسة السورية للدراسات وأبحاث الرأي العام (Syria Inside)، ٢٠١٧، ص٣٥.

https://bit.ly/٢UG٥١١R

٢٠- الشيخ توفيق شهاب الدين، «قائد «الزنكي» لـ«زمان الوصل»: رفضت لقاء «الجربا» وغرف عمليات حلب «شكلية»»، زمان الوصل، ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠١٤. على الرابط:

https://www.zamanalwsl.net/news/article//٥٠٩٨٥

٢١- مقابلة مع منهل باريش، صحفي ميداني متخصص بشمال غرب سوريا، اسطنبول، ١٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٨.

٢٢- من نص مقابلة لرئيس المكتب السياسي محمد السيد، انظر: «رئيس المكتب السياسي لحركة نور الدين الزنكي: الأيام القادمة حبلى!»، أجرى الحوار: محمد سيد حسن، أورينت نيوز، ٣ تموز/يوليو ٢٠١٥. https://bit.ly/2W29VXe

٢٣- مقابلة مع سمير نشار (رئيس المكتب المالي السابق للمجلس الوطني وعضو المكتب التنفيذي، وعضو سابق في الائتلاف الوطني)، إسطنبول ١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠١٨.

٢٤- الشيخ توفيق شهاب الدين، «قائد «الزنكي» لـ«زمان الوصل»: رفضت لقاء «الجربا» وغرف عمليات حلب «شكلية»»، زمان الوصل، ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠١٤. على الرابط:
https://www.zamanalwsl.net/news/article//50980

٢٥- من بين أعضائه مثلًا الناشط السياسي الكردي بسام حجي مصطفى، وهو شيوعي، وكذلك ياسر اليوسف المحسوب على التوجُّه الإسلامي، وهو ابن إبراهيم اليوسف الذي قاد عملية المدفعية في حزيران/يونيو ١٩٧٩، التي ارتكبت فيها مجزرة طائفية ضد الطلاب العسكريين العلويين.

٢٦-انظر: فرايزر إيغرتون، الجهاد في الغرب: صعود السلفية المقاتلة، ترجمة: فادي ملحم (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٧)، ص٨٠.

٢٧- انظر: برنامج «لقاء خاص» مع قائد كتائب الزنكي، قناة الجزيرة، ١٤ آذار/مارس ٢٠١٣.

٢٨- «الشيخ توفيق شهاب الدين» (في اجتماع توجيهي لقادة الكتائب التابعة له)، المكتب الإعلامي لكتائب نور الدين الزنكي، يوتيوب، ١١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢، على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=xZKYLkBQv28

٢٩- جيش المجاهدين هو تحالف عسكري ثوري تأسَّس في ٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ من كتائب نور الدين الزنكي، وتجمُّع «فاستقم كما أمرت»، ولواء الأنصار، وحركة النور الإسلامية، ولواء أمجاد الإسلام، ولواء الحرية الإسلامي، ولواء جند الحرمين، ولواء أنصار الخلافة، وفصائل صغيرة أخرى. وعُين الشيخ توفيق شهاب الدين قائدًا عامًا له. انظر بيان تشكيل الجيش على اليوتيوب :
https://www.youtube.com/watch?v=RY7mltUQmmY

٣٠- « كتائب الحر تشن «حرب تحرير» ضد «داعش» في شمال سوريا»، الشرق الأوسط، ٠٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤
https://aawsat.com/home/article/16012

٣١- هويدا سعد و ريك غلادستون، «متمردون مرتبطون بالقاعدة يشتبكون مع ثوار آخرين في سوريا في ظل تزايد الانقسام»، نيويورك تايمز، ٣يناير ، ٢٠١٤.
https://www.nytimes.com/04/01/2014/world/middleeast/qaeda-insurgents-in-syria.html?_r=1&

٣٢- انظر البيان المطبوع في موقع الجمهورية، على الرابط:
https://www.aljumhuriya.net/ar/file/%D%8AC%D8%9A%D%8B%-4D%8A%7D%84%9D85%9%D%8AC%D%8A%7D%87%9D%8AF%D8%9A%D86%9jpg

٣٣- انظر: أحمد أبا زيد، فصائل الثورة السورية في حلب: دروس في التشظي، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٣ أيار/مايو ٢٠١٥، ص٤. انظر الرابط:
http://fairforum.org/wp-content/uploads/05/2015/syrian-revolution-in-aleppo2.pdf

٣٤- غرفة الموم هي غرفة عمليات عسكرية مركزية في تركيا لدعم المعارضة السورية المسلّحة في وسط سوريا وشمالها.

٣٥- مؤتمر صحفي للقائد العام لحركة نور الدين الزنكي (في إسطنبول)، يوتيوب، تاريخ النشر: ٢٦أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=j7-Tsk-SC6c

٣٦- مقابلة مع منهل باريش، صحافي ميداني متخصّص في شمال غرب سوريا، إسطنبول، ١٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٨

٣٧- المصدر نفسه

٣٨- بيان انفصال حركة نور الدين الزنكي عن هيئة تحرير الشام، ٢٠ تموز/يوليو ٢٠١٧.

٣٩- انظر تقرير: «هيئة تحرير الشام تقتل عناصر حركة نور الدين الزنكي وترميهم بالردة»، موقع سوريا نور، ٣١ آب/أغسطس ٢٠١٧ على الرابط:

https://syrianoor.net/article/11821

٤٠- أصدرت حركة الزنكي بيانًا عن القيادة العامة في ١٩ تموز/يوليو ٢٠١٦ أعلنت فيه أنها تستنكر الحادثة وتدينها، وقرّرت تشكيل لجنة قضائية للتحقيق، وذكرت في البيان أنه تم «إحضار وتوقيف جميع الأشخاص الذين قاموا بالانتهاك وتسليمهم إلى اللجنة للتحقيق معهم بشكل أصولي»، انظر: «بعد ذبحهم للطفل.. «نور الدين زنكي» تصدر بيان إدانة وتعد بمحاسبة الفاعلين»، السورية نت، ١٩ تموز/يوليو ٢٠١٦، على الرابط:

https://bit.ly/2T95S9D

٤١- Joscelyn Thomas, "Trump Got This One Right," The Weekly Standard, August 7, 2017

http://www.weeklystandard.com/trump-got-this-one-right/article/2009045

٤٢- بيان مصور عن تشكيل لواء التوحيد، تلاه عبد العزيز سلامة (القائد العام للواء)، ويظهر في مقطع الفيديو الشيخ توفيق شهاب الدين (قائد كتائب نور الدين الزنكي آنذاك). انظر البيان على اليوتيوب على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=oA2mNa1zCpI

٤٣- انظر: برنامج «لقاء خاص» مع قائد كتائب الزنكي، قناة الجزيرة، ١٤ آذار/مارس ٢٠١٣.

٤٤- الشيخ توفيق شهاب الدين (بيان إعلان الانفصال عن لواء التوحيد)، القناة الرسمية لكتائب نور الدين الزنكي على اليوتيوب، ٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢، على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=vArlRS2m1LY

٤٥- المصدر نفسه.-

٤٦- حول هذه التحالفات، انظر: أبازيد، فصائل الثورة، ص٣.

٤٧- وقع الهجوم في قريتي الأبزمو ومعارة الأرتيق، انظر: «اشتباكات بين «النصرة» و«الزنكي» في حلب»، زمان الوصل، ٦ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥:

http://www.zamanalwsl.net/news/article/64774

٤٨- بيان انضمام حركة الزنكي إلى غرفة عمليات «جيش الفتح»، ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦.

٤٩- أبازيد، فصائل الثورة، ص٤.

٥٠. على سبيل المثال وفور الإعلان عن تشكيل حركة «نور الدين الزنكي» ككيان مستقل اندمجت معها عدة فصائل إسلامية، منها حركتا «الظاهر بيبرس»، و«لواء حلب المدينة» في ١٥ تموز/يوليو ٢٠١٥. كما انضمَّ للحركة عدَّة فصائل أخرى منها لواء «أحفاد حمزة» في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٥، ولواء «فجر الشهباء» ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٦، و«تجمع أهل السُّنَّة» و«كتائب المثنى» و«كتائب ذي النورين» في ٢١ آب/أغسطس ٢٠١٦. ومن الواضح مثلًا أن هذه التواريخ تواكب إمَّا تحالفًا وإمَّا انفصالًا للحركة عن تحالفٍ انضمَّت إليه.

٥١. انظر: «قائد «الزنكي» لـ«زمان الوصل»: رفضت لقاء «الجربا» وغرف عمليات حلب «شكلية»»، زمان الوصل، ٢٢ حزيران/يونيو ٢٠١٤. على الرابط:

https://www.zamanalwsl.net/news/article//50980

٥٢.جينيفير كافاريللا و جانفييف كاساغراندي، «دليل المعارضة السورية»، واشنطن: معهد دراسة الحرب، أكتوبر ٢٠١٥، ص١١.

٥٣. جينيفير كافاريللا و جانفييف كاساغراندي، «قوى المعارضة المسلحة السورية في حلب»، واشنطن: معهد دراسة الحرب، فبراير ٢٠١٦، ٥.

٥٤.المصدر السابق، ٨.

٥٥. ألبين سكولا و ألين هوب، «متمرددون من حلب «مفحوصون» من وكالة الإستخبارات الأمريكية يهاجمون الأردن»، موقع ناو، ١٥ ديسمبر ٢٠١٥،

Albin Szakola and Ullin Hope, “CIA-vetted Aleppo rebels lash out at Jordan”, NOW, December 12, 2015,

https://now.mmedia.me/lb/en/NewsReports/-56639ocia-vetted-aleppo-rebels-lash-out-at-jordan

الفصل السابع
الإسلام السياسي ما بعد الربيع العربي: قراءة في الحالة اليمنية

نبيل البكيري
صحفي يمني، وباحث وناشط سياسي

يُعَـدُّ الربيـع العربـي وانتكاسـته اللاحقـة حدثَيْـن مفصليَّيـن فـي التطـور الفكـري والأيديولوجـي لِمـا يُعـرف بحـركات «الإسـلام السياسـي»، وعلـى الأخـص فئـة الشـباب منهـم، التـي أسـهمت الثـورات العربيـة فـي تغييـر رؤاهـم وقناعاتهـم حـول العديـد مـن القضايـا، ومثَّلـت هـزةً عميقـة فـي تصوراتهـم السياسـية. وعلـى الرغـم مـن أن هـذه التحـولات تـكاد تقتصر على نخبةٍ من الشباب وليست واسعة الانتشار أو التأثير، نتيجة الجمـود فـي الحـركات الإسـلامية وقياداتهـا، وافتقاراهـا إلـى الديمقراطيـة والشـفافية؛ فإنهـا تظـلُّ ظاهـرةً تسـتحقُّ الدراسـة لمعرفـة طبيعـة هـذه التحـولات وأصالتهـا.

فهـذه الشـريحة النخبويـة الشـابة فـي قلـب الحركـة الإسـلامية ـ أو لكـي نكـون أكثـر دقَّـةً نقـول القادمـة مـن قلـب حركـة الإسـلام السياسـي ـ هـي فاعـل إعلامـيٌّ وثقافـيٌّ كبيـر، كمـا أنهـا كانـت جـزءًا لا يتجـزَّأ مـن شـرارة ثـورات الربيـع العربـي، ولعبـت دورًا مهمًّـا فـي بلـورة شـعاراته، مثـل: العدالـة والحريـة والكرامـة والمسـاواة والمواطنـة. كمـا أن هـذه الشـريحة ليسـت معزولـةً عـن ظهيـر فكـريٍّ تنظيـريٍّ عالـي المسـتوى فـي قلـب الحركـة الإسـلامية، ممـن ينظِّـر فـي هـذه المرحلـة لضـرورة مغـادرة حالـة التيـه التـي وجـدت الحركـة الإسـلامية نفسَـها داخلهـا بسـبب تداخـل السياسـي والدعـوي.

وبالتالـي، فـإن هـذا الفصـل هـو محاولـةٌ للإجابـة علـى سـؤال التحـول فـي الحـركات الإسـلامية فـي اليمـن، وإلـى أيِّ مـدى أحدثـت ثـورات الربيـع العربـي تغيـرًا فـي هـذه الحـركات خـلال المرحلـة الانتقاليـة. وسـوف يركِّـز هـذا الفصـل علـى عـدَّة حـركاتٍ سـنيَّة وشـيعيَّة، وهـي: التجمـع اليمنـي للإصـلاح (حـزب الإصـلاح) وهـو الـذي يرتبـط سياسـيًّا وأيديولوجيًّـا بحركـة الإخـوان المسـلمين، وبعـض المجموعـات السـلفية التـي أسَّسـت أحزابًـا سياسـية مؤخـرًا مثـل: حركـة النهضـة وحـزب الرشـاد اليمنـي، بعـد أن ظلَّـت طويـلًا تحـرِّم العمـل السياسـي، بالإضافـة إلـى المجموعـة الثالثـة «الحوثيـون أو جماعـة أنصـار الله» التـي تنتمـي إلـى الإسـلام السياسـي الشـيعي.

الإسلام السياسي وإشكالية المصطلح

الإسلام السياسي هو مصطلح غربيٌّ برز ليصف الحركات التي تؤمن بالإسلام كنظامٍ للحكم، وأنه ليس دينًا فقط، بل يتضمَّن نظمًا سياسية واقتصادية واجتماعية، وبالتالي تهدف هذه الحركات إلى الإصلاح الاجتماعي والديني والثقافي بما يتلاءم مع قِيم الإسلام ونُظمه، ومن ثمَّ استعادة الحضارة الإسلامية والخلافة الإسلامية.[1]

ووفقًا لهذا التعريف، فقد خرجت الدراسات الغربية برؤى شبه منحازة ونمطية حول الحركات الإسلامية، نزعت هذه الظاهرة من سياقاتها الاجتماعية والثقافية والحضارية، فالظاهرة الإسلامية متنوِّعة ومتعدِّدة بشكل كبيرٍ ولافت، ليس على مستوى الظاهرة ككلٍّ، بل وعلى مستوى الجماعة والتيار الواحد هناك تباين كبير وأكثر من توجُّه داخل الجماعة الوحدة؛ فكلٌّ يرى أنه الأقربُ إلى التفسير الصواب للفكرة، مما يضعنا أمام حالةٍ متنوِّعة يصعب معها القياس والحكم على الظاهرة ككل. فعلى سبيل المثال، ففي الحالة الإخوانية تياران حاكمان لها: التيار التنظيمي الذي يجد صعوبةً في قبول الفكرة الديمقراطية التعدُّدية وتقبُّلها، والتيار الثقافي والسياسي الذي غدا عرابًا ومناضلًا من أجل هذه الأفكار والإيمان بها، كمخرج للمأزق السياسي المعاصر في المنطقة ككل.

ولهذا نجد الباحث الفرنسي فرانسوا بورغا يطرح بديلًا تفسيريًّا أقرب إلى الواقع بحديثه عن أن الإسلام السياسي ليس مرحلةً وإنما هوية مجتمعية، فضلًا عن كونه صوتًا معارضًا للاستعمار؛ وقد عبَّر عن مقولته هذه من خلال كتابه الأشهر «الإسلام السياسي: صوت الجنوب». فقد ذهب إلى تحديد ثلاثة عوامل رئيسة مصاحبة ومساعدة في استمرار ظاهرة الإسلام السياسي؛ أولها: أن استمرار الظروف الاجتماعية والاقتصادية الراهنة في العالم العربي والإسلامي كفيلٌ باستمرار وجود تيار الإسلام السياسي، وثانيها: قدرة الإسلاميين على إنتاج خطاب داخليٍّ بشأن الحداثة لتعبئة جمهورهم وأنصارهم، وثالثها: وجود أنظمةٍ تضخِّم خطر التهديد الإسلامي وتتلاعب به.

جذور الحالة الإصلاحية في اليمن

ربما يغفل البعض اليوم الجذور التأسيسية الأولى للحالة الإسلامية اليمنية الراهنة كامتداد طبيعيٍّ للحركة الإصلاحية اليمنية التي تمتدُّ بجذورها حتى القرن الهجري

الثالث (القرن التاسع الميلادي)، كأول مدرسة إصلاحية عربية إسلامية نشأت كردَّة فعل على التشوه الكبير الذي أصاب جوهر عقيدة الحرية في الإسلام، من خلال تحويل الإسلام إلى ما يشبه الميراث الأسري الذي نشأ مع بزوغ فكرة التشيُّع السياسي والتسنُّن الأموي والعباسي الذي اختزل الإسلام في قريش من دون الناس.

عانى اليمن كثيرًا منذ القرن الثالث الهجري، من نشوء فكرة التشيع السياسي، مع فكرتي الزيدية والإسماعيلية، اللتين وجدتا طريقهما مبكِّرًا إلى اليمن، الذي كان يتمتَّع حينها بهامش استقلالٍ كبير عن سلطة القرار السياسي الأموي فالعباسي، وتشكَّلت في اليمن دويلاتٌ يمنية مستقلَّة إلى حدٍّ كبير عن مركزية القرار السياسي لدمشق وبغداد، مما جعلها محطَّ أنظار تيارات التشيع السياسي التي حاولت أن تجد لها موطئ قدمٍ في اليمن، وهو ما جعلها في مواجهةٍ دائمة مع اليمنيين الذين ثاروا ضدها مبكِّرًا عبر يَمْنَنة إسلامٍ يتناسب وهويتهم اليمانية القحطانية.

لذا رأينا مبكِّرًا كيف كان اليمن ـ وصنعاء في مقدمته ـ محجًّا ومزارًا لطلاب العلم وأئمة المذاهب لزيارة اليمن وشيوخ العلم فيه الكبار، كأبي بكر الحميري عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦-٢١١ هـ)، ومعمر بن راشد البصري مولدًا اليماني سكنًا (٩٥-١٥٤هـ)، وغيرهما من الذين زارهم كبار فقهاء المذاهب كالإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهما بقصد التتلمذ عليهم وتلقي العلوم منهم، ولا تزال مقولة الشافعي الشهيرة: «لا بدَّ من صنعاء ولو طال السفر» شاهدةً على ريادة المدرسة الإصلاحية اليمنية وجهودها المبكِّرة في التجديد الديني والفكري على مستوى العالم الإسلامي.

وعلى الرغم من أن البدايات الأولى للإصلاحية اليمنية كانت ذات منطلقاتٍ دينية بحتة مع مدرسة عبد الرزاق الصنعاني ومعمر بن راشد وغيرهما، فإن المرحلة الثانية من هذه الإصلاحية كانت ذات منطلقاتٍ إسلامية عروبية واضحة مع مدرسة أبي محمد الحسن الهمداني الذي بدأ أولى خطواته الإصلاحية برسم حدودٍ واضحة للخصوصيات الدينية والقومية للمجتمعات الإسلامية، والذي كانت منطلقاته الجغرافية في كتابه الشهير "صفة جزيرة العرب" أولى تلك المنطلقات التي كانت ترتكز على دراسة جغرافية الجزيرة العربية وخصوصياتها المجتمعية.

لكن التبلور الأكبر للإصلاحية اليمنية كان من خلال جدليات لسان اليمن الهمداني مع الزيدية السياسية التي أرادت من خلال داعيها لليمن يحيى بن الحسين الرسي أن تؤسِّس لحكم ثيوقراطيٍّ يرتكز على نظريات الحق الإلهيِّ بالحكم الذي يُطلق عليه

في أدبيات الزيدية "نظرية البطنيين"، وهو ما يعني احتكار الحكم لسلالة الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب. ومن هنا كانت البدايات الأولى للإصلاحية اليمنية التي رأت أن مثل هذه الأفكار الثيوقراطية للزيدية السياسية تؤسِّس لحالةٍ من الاقتتال والصراع الدائم، وتمثِّل تهديدًا مباشرًا للميراث الحضاري للأمة اليمنية.

وهكذا مثَّلت ظاهرة التجديد الديني والفقهي والمعرفي واحدةً من أهم خصائص الإصلاحية اليمنية التي تجاوزت مربع التقاليد المذهبية والفقهية، فضلًا عن مناهضة الاستبداد السياسي والمعرفي، ومحاربة ظاهرتي الجمود الفقهي والاستبداد السياسي باعتبارهما أهمَّ مظاهر التخلف الحضاري. إن جلَّ المدارس الإصلاحية العربية وخاصةً فيما بعد القرن التاسع عشر، تُعتبر مدينةً للمدرسة الإصلاحية اليمنية وتراثها الإصلاحي الذي سبقوا به تجديدات رشيد رضا ومحمد عبده والأفغاني والمدرسة الوهابية في نجد والحجاز، بل إن كل مدارس التجديد في العالم الإسلامي مدينةٌ بشكل كبيرٍ لكتابات الشوكاني وابن الأمير الصنعاني في الحديث والفقه والأصول؛ لأنه طوال عصور ما بعد القرن السادس الهجري توقَّفت كلُّ المدراس الفقهية عند شروح السابقين، وتوقفت عن الاجتهاد الذي بقي مدرسةً قائمة ومستقلَّة في اليمن بفعل الخميرة الاعتزالية التي خالطت تراث الزيدية السياسية وتجاوزتها.

وقد مثَّل رواد المدرسة الإصلاحية اليمنية الأوائل مشاعلَ ضوءٍ استنارت بها جهود الحركة الوطنية اليمنية الإصلاحية بمختلف منعطفاتها الوطنية التي مرَّت بها في مواجهة الظلم والاستبداد وغزاة الداخل والخارج، أو كما يسميهم شاعر اليمن الكبير عبد الله البردوني: «المستعمر الغازي والمستعمر الوطني»؛ ولهذا كانت كلُّ نضالات الحركة الوطنية اليمنية امتدادًا طبيعيًّا لجهود الإصلاحية اليمنية الأولى التي ساهمت بشكل كبير في تعبيد الطريق لمن بعدهم والذين لعبوا أدوارًا كبيرة، سواء على صعيد التنوير المعرفي الذي مثَّل بذورًا ثورية ظلَّت تتفجَّر بين فينةٍ وأخرى في وجه المستبدِّين على الدوام، أو الثورات التي كان يقودها دائمًا علماء ومصلحون كثورة الفقيه سعيد ١٨٥٤م بوسط اليمن، وثورة حميد الدين الخزفار في المقاطرة وما جاورها عام ١٩٢٠م، وغيرها من الثورات التي كانت تنطلق من خلفيةٍ إصلاحية وطنية بحتة.

إلا أن بداية التبلور الأوضح للإصلاحية اليمنية بُعْدها السياسي الوطني الحديث، قد بدأت بشكل كبير مع مدرسة مجلة الحكمة (١٩٣٨-١٩٤١م) ورائدها أحمد الوريث، الذي

مثَّل من خلال مجلته مرحلةً إصلاحية فارقة ومتقدِّمة حتى على مدرسة الإخوان المسلمين بتقديمها فكرًا تنويريًّا، وقبلها نادي الإصلاح الأدبي (١٩٣٥م)، وبعدها شباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحركة الأحرار اليمنيين، والجمعية اليمانية الكبرى بعد ذلك، وكل ما صدر عن هذه الكيانات من صحفٍ وأدبياتٍ طوال تلك الفترة، تبلورت كلها وبشكل كبير وتكللت جهودها بالثورة الدستورية في فبراير ١٩٤٨م التي مثَّلت مرحلةً جديدة للإصلاحية اليمنية بأبعادها السياسية الحديثة كتنظيماتٍ حركية ونضالية.

وكلُّ هذه المسميات والكيانات كانت تعكس معنى واحدًا، هو الإصلاحية اليمنية بكل أبعادها المعرفية والسياسية والثقافية والوطنية، مشكِّلةً أولى بذور الهوية الوطنية ببعدها الحديث، والتي ضمَّت في صفوفها كلَّ معارضي الإمامة شمالًا والاستعمار جنوبًا، وكانت عدن والقاهرة محطتين مهمَّتين من محطات نضالاتها خلال عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي.

وليس مصادفة أن تلتقي في تلك المرحلة قبيل ثورة ١٩٤٨م، كلٌّ من الإصلاحية اليمنية والإصلاحية المصرية ممثلة بجماعة الإخوان المسلمين، من خلال مجموعةٍ من اليمنيين الدارسين في القاهرة، هذا الالتقاء الذي مثَّله كلٌّ من الزبيري والنعمان والفضيل الورتلاني، ووثَّقه الأستاذ حميد شحرة في كتابه «مصرع الابتسامة»، ونتج عنه تلك الثورة الدستورية الأولى في الجزيرة العربية، التي لم يُكتب لها النجاح، والتي على ضوئها بدأت مرحلةٌ جديدة للإصلاحية اليمنية، غلب عليها مرحلة الانكفاء حتى ما بعد قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢م.

نشأة التجمع اليمني للإصلاح

في صبيحة ٢٢ أيار / مايو ١٩٩٠، أُعلن عن قيام الجمهورية اليمنية، من اتحاد كلٍّ من شمال اليمن أو الجمهورية العربية اليمنية، وجنوبه ممثلًا بجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، ومثلت هذه الخطوة صياغة أول دستور ديمقراطي تعددي في اليمن، الذي كانت فيه الحركة الإسلامية ببعدها الثقافي الإخواني حاضرةً كحركة دعوية تربوية متجذِّرة في المجتمع اليمني وحاضرة بقوة.

وقد نصَّ الدستور اليمني الجديد على التعدُّد الديمقراطي والثقافي، وآليات الانتقال السياسي انتخابيًّا، وهو ما حتَّم على الحركة الإسلامية التكيفَ مع هذا المشهد

الجديـد، بآلياتـه وتصوراتـه، ممـا دفـع بالحركـة الإسـلامية للتعاطـي السياسـي الجـاد مـع هـذا التوجـه الجديـد، فبـادر الإسـلاميون إلـى جملـةٍ مـن المراجعـات فـي تصوراتهـم للسياسـة، ودشَّـنوا أولـى خطـوات المراجعـة بإعـلان تأسـيس التجمـع اليمنـي للإصـلاح، كحـزب سياسـيٍّ يعبّـر عـن الحركـة الإسـلامية وتوجههـا الجديـد.

وتُعَـدُّ هـذه الخطـوة بمثابـة تحـول كبيـر فـي أدبيـات الحركـة الإصلاحيـة اليمنيـة وذهنيتهـا، فقـد بـرز جـدل فكـريٌّ وثقافـيٌّ ودعـويٌّ كبيـر حـول موقـف الحركـة مـن العمـل السياسـي الحزبـي، ومـن ثـمَّ مـن الديمقراطيـة والتعدديـة والانتخابـات ومشـاركة المـرأة، وانتهـى هـذا الجـدل فـي صالـح التيـار التحديثـي فـي الحركـة، الـذي تبنَّـى فكـرة التحـول الديمقراطـي والسياسـي والثقافـي فـي صلـب فكـرة وذهنيـة الحركـة ونظرتهـا للسياسـة عمومًـا، ويُعَـدُّ هـذا التوجُّـه الجديـد ـ حينهـا ـ بمثابـة تحـول فكـري كبيـر فـي صلـب نظـرة الحركـة الإسـلامية لكثيـرٍ مـن القضايـا السياسـية والثقافيـة.

ومـع هـذا، فقـد بقيـت حينهـا نقـاطُ جـدلٍ لـم تُحسـم بسـهولة، مـن قبيـل حـق المـرأة فـي الانتخـاب والترشُّـح فـي الانتخابـات، وهـي وإن حُسـمت لاحقًـا لصالحهـا لكـن تبقـى العـادات والتقاليـد الاجتماعيـة ـ وليـس الفتـاوى الدينيـة ـ عائقًـا. وفضـلًا عـن هـذا، فقـد حسـمت جدليـة إسـلامية الدسـتور ومصـدر التشـريع، ومثَّـل كل هـذا حالـة تحـولٍ حقيقيـة فـي قلـب فكـرة «الإسـلام السياسـي».

لكـن ظلَّـت الرؤيـة السياسـية فيهـا الكثيـر مـن الضبابيـة لـدى الإسـلاميين اليمنييـن، خاصـةً فيمـا يتعلَّـق بالعلاقـة بيـن الدينـي والدنيـوي، أي السياسـي والدعـوي، وإن بـدا ظاهـرًا أنهـم قـد تجـاوزوا هـذه المناطـق الرماديـة فـي الفصـل بينهمـا، مـن خـلال تبنِّـي حالـة سياسـية حزبيـة واضحـة، ممثلـة بإعـلان إنشـاء التجمـع اليمنـي للإصـلاح كمظلَّـة سياسـية لأنشـطتهم وتحركاتهـم.

وعلـى الرغـم مـن أنـه لـم يُحسـم أيُّ نقـاش فكـريٌّ حـول معظـم تلـك القضايـا بطريقـةٍ قطعيـة، فـإن الممارسـة السياسـية كانـت دائمًـا هـي التـي تسـبق التنظيـر فـي كلِّ تحـركات حـزب التجمـع اليمنـي للإصـلاح. فـإنْ كان هنـاك جـدل بيـن تياريـن، فـإنَّ الممارسـة وحدهـا هـي التـي كانـت تحسـم النقـاش دائمًـا وليـس التنظيـر العلمـي والفكـري.

خـاض اليمـن العديـد مـن المحطـات الانتخابيـة، برلمانيـة ورئاسـية، ولكـن كانـت أولهـا هـي المحطـة الأكثـر ديمقراطيـةً وشـفافيةً بفعـل التـوازن السياسـي القائـم بيـن القـوى

السياسية حينها، وهي انتخابات عام ١٩٩٣م، التي خاضها الإسلاميون بنجاح كبير؛ إذ حصلوا فيها على ٦٣ مقعدًا تقريبًا من أصل ٣٠١ مقعد، ليحلوا في المرتبة الثانية كقوى سياسية صاعدة ومؤثرة.

وفي انتخابات نيسان / أبريل ١٩٩٧، بعد انفراط عقد معادلة التوازنات السياسية، بفعل حرب صيف ١٩٩٤م، وتراجع العملية السياسية والديمقراطية، تراجع بموجبها الهامش الديمقراطي، وخرج على إثرها الإسلاميون الإصلاحيون من الائتلاف الحكومي، لكنهم لم يذهبوا مباشرةً إلى منصة المعارضة، وإنما ظلوا أشبه بحالة حيادٍ بين السلطة والمعارضة، ومنزلة بين المنزلتين؛ فلا هم في السلطة، ولا هم انضموا للمعارضة. وكان هذا الموقف هو نتاج حالة الضبابية والخلط بين المفهومين الدعوي والسياسي للسياسة ذاتها، أي إن معارضتهم كانت ستكون خروجًا عن طاعة ولي الأمر، وفقًا للمفهوم السلفي للمعارضة.

بادر الإسلاميون إلى جملةٍ من المراجعات في تصوراتهم للسياسة، ودشَّنوا أولى خطوات المراجعة بإعلان تأسيس التجمع اليمني للإصلاح، وكان من نتاج هذه الرؤية المتناقضة للسياسة عدم مشاركة الإصلاح في الائتلاف الحكومي عقب انتخابات عام ١٩٩٧م البرلمانية، التي تراجع فيها عدد مقاعدهم النيابية. لكن من المفارقات والتناقضات أيضًا، هو انضمام حزب الإصلاح لاحقًا إلى ما سُمي حينها بمجلس تنسيق أحزاب المعارضة، الذي ضمَّ الناصريين والاشتراكيين وتطور تاليًا عقب انتخابات ١٩٩٩م الرئاسية التي دعم فيها حزب الإصلاح المعارض مرشَّح حزب المؤتمر الشعبي العام الحاكم.

شكَّل حزب الإصلاح تاليًا، مع أحزاب المعارضة اليمنية الأخرى، ما سُمي بتكتل اللقاء المشترك المعارض، الذي خاض أول انتخابات برلمانية يمنية، وآخر انتخابات برلمانية عام ٢٠٠٣م، التي تراجعت فيها دوائره الانتخابية إلى ما يقارب ٤٠ مقعدًا، ومن حينها تحول الإصلاح إلى حزب سياسيٍّ معارض وبشراسة في وجه نظام الرئيس السابق علي عبد الله صالح.

التجمع اليمني للإصلاح: تحديات ما بعد الثورة

تُعتبر مرحلة التحول السياسي الكبير للتجمع اليمني للإصلاح هي مرحلة ما بعد انتخابات ٢٠٠٣م البرلمانية، حيث شكَّل حزب الإصلاح مع الحزب الاشتراكي اليمني

والحـزب الناصـري وغيرهـا مـن الأحـزاب اليمنيـة الأخـرى تكتـلًا معارضًـا، تمكَّـن مـن خـوض انتخابـاتٍ برلمانيـة بالتنسـيق وتـوج هـذا التنسـيق بالانتخابـات الرئاسـية عـام ٢٠٠٦م، بدعـم مرشَّـح رئاسـيٍّ واحـد لـكل الأحـزاب المعارضـة هـو المهنـدس فيصـل بـن شـملان.

كانـت تلـك الانتخابـات هـي آخـر انتخابـاتٍ ديمقراطيـة فـي المشـهد السياسـي اليمنـي، وبعدهـا تفجَّـرت صراعـاتٌ سياسـية عـدَّة شـمالًا وجنوبًـا، لـم يتسـنَّ بعدهـا إجـراء أيِّ انتخابـات، حتـى تفجَّـرت أحـداث ثـورات الربيـع العربـي، التـي كان اليمـن أكثـر البـلاد جهوزيـةً لتفجُّرهـا فيـه؛ فانطلقـت ثـورة ١١ فبرايـر، التـي أطاحـت بحكـم الرئيـس صالـح، لكنهـا لـم تكتمـل بفعـل تدخـل القـوى الدوليـة والإقليميـة، التـي فرضـت حلـولًا تمكَّنـت مـن تقليـص المطالـب الثوريـة، فأبقـت علـى نصـف نظـام صالـح، الـذي رتـب أوراقـه بعـد ذلـك وانخـرط فـي انقـلاب ٢١ أيلـول / سـبتمبر ٢٠١٤م، الـذي أطـاح بآمـال اليمنييـن وطموحاتهـم مـن ثـورة ١١ فبرايـر٢٠١١م .

وعقـب ثـورة ١١ فبرايـر، شُـكِّلت حكومـة وطنيـة مناصفـةً بيـن قـوى الثـورة وحـزب المؤتمر الشـعبي العـام، وشـارك حـزب الإصـلاح بحصتـه بخمسـة مقاعـد فـي هـذه الحكومـة، وأظهـر الإسـلاميون توجههـم الإصلاحـي فـي تلـك المرحلـة، وهـو التوجُّـه الـذي لا يسـتقيم مـع المرحلـة الثوريـة حينهـا، التـي كانـت تتطلـب تغييـرًا جذريًّـا فـي المشـهد السياسـي اليمنـي، وإعـادة صياغتـه مـن جديـد.

بيـد أن الـذي حـدث هـو القبـول بإصـلاح سياسـيٍّ جزئـيٍّ علـى حسـاب تغييـر ثـوريٍّ شـامل، وهـو مـا سـاعد علـى إعـادة تموضـع الأنظمـة القديمـة والعميقـة، وإعـادة إنتـاج نفسـها، مـن خـلال انقـلاب ٢١ أيلـول / سـبتمبر ٢٠١٤، الـذي لـم يطـح بالمشـهد الثـوري فقـط، وإنمـا أيضًـا بالجمهوريـة والشـرعية اليمنيـة معًا.

كان حـزب تجمـع الإصـلاح هـو المسـتهدف الأول مـن هـذا الانقـلاب، الـذي ربمـا جـاء فـي إطـار تنسـيق دولـيٍّ وإقليمـيٍّ، لضـرب كل قـوى ثـورات الربيـع العربـي، وحوامـل التغييـر الديمقراطـي، وهـو مـا دفـع بالمشـهد اليمنـي إلـى حـروبٍ طاحنـة أدَّت إلـى تدخـلاتٍ إقليميـة واسـعة فـي المشـهد اليمنـي. وعلـى مـدى أربـع سـنوات، لـم يتسـنَّ الخـروج مـن هـذه المتاهـة التـي جُـرَّ إليهـا اليمـن بفعـل قـوى الثـورات المضـادة، التـي دعمـت القـوى الانقلابيـة، وعـادت مجـددًا لمواجهتهـا فـي مشـهد تراجيـديٍّ، ملـيء بالتناقضـات والتعقيـدات، التـي جمعـت قـوى الثـورة والثـورة المضـادة فـي خنـدق واحـد. وهكـذا وجـد

حـزب الإصـلاح نفسَـه فـي قلـب معركـةٍ مكشـوف الظهـر منـذ لحظـة الانقـلاب الأولـى، بوصفـه هدفًـا للانقـلاب وبعـض الأطـراف الإقليميـة فـي آنٍ واحـد، وباعتبـاره حامـلًا سياسـيًّا رئيسًـا لثـورة ١١ فبراير/شـباط ٢٠١١، التـي كان إنهاؤهـا هدفًـا للانقـلاب وربمـا لأطـرافٍ إقليميـة كان لديهـا سـوء تقديـر لمـآلات الصـراع والحـرب فـي اليمـن.

ولهـذا فـإن الإصـلاح اليـوم يمـرُّ بمرحلـة شـديدة التعقيـدات والحساسـية، فيمـا يتعلـق ببنيتـه التنظيميـة وتجاذبـات تياراتـه، ورؤاه السياسـية، وتحالفاتـه المحليـة والاقليميـة، وكلهـا كومـة مـن التعقيـدات التـي جعلـت الحـزب وكأنـه فاقـد للبوصلـة والتوجُّـه تمامًـا، ويعيـش حالـة جمـودٍ ومتاهـة سياسـية واضحـة للعيـان؛ لكنـه رغـم كل ذلـك لا يـزال سياسـيًّا وتنظيميًّـا رقمًـا صعبًـا فـي المشـهد السياسـي اليمنـي، وربمـا زادتـه موجـة الاسـتهداف الشرسـة ضـده مزيـدًا مـن التماسـك النسـبي.

لكـن تبقـى هنالـك إشـكاليات بنيويـة عديـدة تواجـه الإصـلاح مثـل تداخـل السياسـي والدعـوي، وغيـاب المسـار الديمقراطـي الواضـح والشـفاف داخـل الحـزب وأطـره التنظيميـة والحزبيـة، ممـا أعـاق المسـار التراتبـي لأفـراده وقواعـده وقياداتـه مقًـا، وجعلـه يبـدو أكثـر شـيخوخةً سياسـيًّا، وهـو الحـزب الممتلـئ بالطاقـات والكفـاءات الشـابة التـي ربمـا تمثِّـل ٧٠٪ مـن قوامـه التنظيمـي والحزبـي.

وقـد بـات شـباب الإصـلاح يـدرك اليـوم ـ أكثـر مـن أيِّ وقـت مضـى ـ أن مـا وصـل إليـه اليمـن مـن انتكاسـة تاريخيـة إلـى الـوراء هـو نتـاج طبيعـيٌّ لمنظومـة سياسـية عاجـزة، ومقيَّـدة بحسـاباتٍ لا علاقـة لهـا بالسياسـة. وفـي القلـب مـن هـذه المنظومـة حزبهـم الإصـلاح الـذي لـم يشـهد تغييـرًا قياديًّـا ديمقراطيًّـا فيـه منـذ فتـرة التأسـيس باسـتثناء مـن يغيبهـم المـوت الطبيعـي، وقـد بـات هـذا التكلـس اليـوم عامـلًا كبيـرًا مـن عوامـل الإعاقـة السياسـية لحـزب الإصـلاح الكبيـر والمنتشـر علـى امتـداد الخريطـة الجغرافيـة والاجتماعيـة والثقافيـة اليمنيـة.

لقـد كان للربيـع العربـي فـي اليمـن دور مهـمٌّ فـي بـروز جيـلٍ جديـد مـن شـباب حـركات الإسـلام السياسـي يتبنَّـى رؤى أكثـر تقدميـةً فيمـا يخـص السياسـة، والدولـة وعلاقتهـا بالمجتمـع، وفيمـا يخـص قيـم التعدُّديـة وحقـوق الإنسـان. لقـد أدخـل هـذا الجيـل أفـكارًا إصلاحيـة علـى الـرؤى السياسـية الإسـلامية التقليديـة، وكان مـن أهـم رمـوز هـذه النخبـة الشـابة تـوكل كرمـان، عضـو مجلـس الشـورى والحائـزة علـى جائـزة نوبـل للسـلام، عـلاوةً علـى العديـد مـن النشـطاء الحقوقييـن والسياسـيين الذيـن بـرزوا علـى سـاحة العمـل

السياسي والمدني من خلال أنشطة الإصلاحيين في اتحادات الطلاب بالمعاهد والجامعات، حتى من قبل الربيع العربي.

وتُعَدُّ هذه الرؤى والأيديولوجيا التي يتبنَّاها الإصلاحيون الجدد قريبةً جدًّا مما يسمى بـ«ما بعد الإسلام السياسي»، وهي المرحلة التي بدأت ببعض الرموز الإصلاحية في محافظتي تعز واليمن الجنوبي، والتي كانت تنشر آراءها الجديدة في صحيفة «الجمهورية»؛ ولهذا امتازت حقبة ما قبل ثورة ١١ فبراير بالجدل الفكري والثقافي بين التيار المحافظ للإصلاحيين وبعض الشباب ذوي الآراء الأكثر تفتحًا حول قضايا دينية وسياسية واجتماعية، ومن هذه القضايا: حقوق المرأة، والزواج المبكِّر، والحريات الفردية في المجتمع الإسلامي، ونحو ذلك من الموضوعات.

لقد خاض هذا الجيل الجديد من الإصلاحيين معاركَ فكريةً محتدمة من على منابر المساجد وفي الصحف وعلى صفحات التواصل الاجتماعي، وحاولوا نشر آرائهم وكسب الأنصار والمؤيدين وحشدهم. ومن ثمَّ، مع أحداث ثورة ١١ فبراير السلمية، ظهر هؤلاء المثقفون العضويون في المقدمة، ودفعتهم الثورة ليكونوا في واجهة المشهد ممثِّلين عن هذه الثورة السلمية المدنية، وقد اشتمل هذا التيار على مثقفين وناشطين وفنانين، بخلاف التيار المناهض الأكثر محافظة، الذي كان أكثر تماسكًا وتنظيمًا كذلك، والذي كان يشتمل على خطباء وشيوخ دين، وقيادات قبلية.

إن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» ـ كما عبَّر عنه آصف بيات ـ ليست معاديةً للإسلام أو غير إسلامية ولا حتى علمانية، ولكنها تمثِّل مسعًى لدمج التدين بالحقوق، والإيمان بالحرية، والإسلام بالتحرُّر. أي إنها ـ بحسب بيات نفسه ـ محاولةٌ لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأسًا على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلًا من الواجبات، والتعددية بدلًا من السلطة الفردية، والتاريخية بدلًا من النصوص الثابتة، والمستقبل بدلًا من الماضي[٢].

لذلك، فقد صارت قضايا المواطنة، والدفاع عن الحقوق والحريات، مثل حرية التعبير، والحريات المدنية والسياسية ـ أكثر وضوحًا في أجندة هذه النُّخب الشبابية، وهذا هو التغيير الأهم الذي حدث في أوساط الإسلاميين، بل ويمكن الزعم أنه مع الانقلاب على المرحلة الانتقالية والديمقراطية في اليمن بالانقلاب العسكري الذي قادته جماعة الحوثي في ٢١ سبتمبر ٢٠١٤، وهي الجماعة التي تؤمن بالحق الإلهيِّ في الحكم، أصبحت قيادات الحركة الإسلامية أكثر وعيًا واقتناعًا بأهمية الفصل بين الدعوي والسياسي، وضرورة منع إقامة أيِّ حزب على أساس دينيٍّ أو مذهبيٍّ.

تحولات التيار السلفي في اليمن

مثل حالة حزب الإصلاح، شهد التيار السلفي في اليمن تغيرات فكرية كبيرة منذ ثورة ١١ فبراير، تتمثَّل في تخلِّيه - أو تخلِّي قطاعاتٍ واسعة منه - عن مقولاته السلفية التقليدية بشأن الدستور والانتخابات والديمقراطية والتعدُّدية. لقد كانت هذه الثورة نقطة تحولٍ أساسية، وظهرت في الواجهة عدَّة أحزاب سلفية مثل: حزب النهضة في اليمن الجنوبي، وحزب الرشاد اليمني، وحزب السلام والتنمية اليمني.

ويوضِّح هذا التحول في الحالة السلفية[٣] من حيث الرؤى والمفاهيم والهيكلية إلى أيِّ مدى كان الربيع العربي مزلزلًا حتى لهذه المجموعات ذات القناعات والأيديولوجيا الجامدة، فقد ظهر ما أسماه بعض الباحثين بـ «تيار التجديد السلفي»، الذي تناقض مقولاتُه مقولات التيار السلفي التقليدي المتمثِّل في مدرسة الشيخ مقبل الوادعي، التي تأسَّست في دماج بمحافظة صعدة، وانتشرت أفرعها في دار معبر وغيرها. فهذا التيار الجديد يؤمن بالعمل السياسي والاجتماعي، ويتبنَّى رؤى مختلفة بشأن الديمقراطية، التي كانت تُقابل بالرفض والانتقاد مسبقًا. وأظهرت هذه الأحزاب السلفية المؤسسة حديثًا آراء سياسية أكثر تقدميةً وأكثر برجماتيةً حتى من بعض الأحزاب الوطنية الأخرى مثل الأحزاب الاشتراكية والناصرية. وكما أشارت إحدى القيادات السلفية، فإن هذه التحولات في الأفكار والممارسات السياسية، وهذا التعاطي الإيجابي مع مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان لم يكن ليحدث لولا الثورة اليمنية، وما أثبتته من إمكانية إحداث تغيير سلميٍّ في المشهد السياسي[٤].

ولهذا، فإن الانقلاب على الثورة من قبل الثورة المضادة كان له أثر سلبيٌّ على هذه التحولات في الحركة السلفية، بل وجعلت بعض أنصارها ينضمون إلى الحركات المتطرفة مثل القاعدة وداعش؛ نظرًا لانغلاق الأفق أمام أيِّ تغيير سلمي، مع بروز العنف والاستقطاب الطائفي، علاوة على ما قامت به النُّظم الديكتاتورية والانقلابية في المنطقة من استخدام فزاعة الإسلاميين لاستمالة الحكومات الغربية لصفِّهم وتحقيق أهدافهم السياسية.

لقد زاد نشاط الحركات السلفية الجهادية في دول الربيع العربي، بعد أن كادت أن تختفي في مرحلة التظاهرات السلمية المدنية للربيع العربي، نتيجة قدرتها على اجتذاب الشباب الذين لم يستطيعوا أن يواصلوا نضالهم السلمي في وجه مدرعات الثورة المضادة، فلم يترك لهم الانقلاب العسكري خيارًا سوى الالتحاق بهذه الحركات لمواجهة الثورة المضادة.

تحولات الزيدية السياسية

مع بداية التسعينيات من القرن الماضي، عقب إعلان الوحدة بين شطري اليمن، ومع إعلان دستور الوحدة الذي نصَّ على التعدُّدية السياسية والديمقراطية، قام الزيديون بتأسيس عددٍ من الأحزاب السياسية. وكما أشرنا سابقًا، فإن النظرية السياسية للزيدية تؤمن بالثيوقراطية القائلة بأن الإمامة يجب أن تظلَّ في نسل النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما يجعلها قريبةً من نظرية الشيعة الإمامية في إيران[٥]. ووفقًا للمصادر الزيدية، فإن الحكم والعلم حصريان في آل البيت، أو كما يُسمون في اليمن «السادة» أو «الهاشميون»[٦]. ولهذا فإن الاندماج في النظام السياسي الجديد بعد الوحدة أثار جدلًا سياسيًّا داخل الزيديين، فقد أقرَّ بعض منهم بأن فكرة الإمامة أصبحت من الماضي، حيث وقَّع عددٌ من الفقهاء وعلماء الدين على وثيقةٍ تتبنَّى موقفًا إيجابيًّا من الديمقراطية؛ لكنَّ الزيديين في صعدة رفضوا الإقرار بهذه الوثيقة أو التوقيع عليها[٧].

وقد شاركت الأحزاب الزيدية في الانتخابات البرلمانية عقب الوحدة، لكنها لم تحقِّق نجاحًا يُذكر نتيجة افتقارها للشعبية، فلم يفز أحد هذه الأحزاب - «حزب الحق» الذي كان يمثِّل الحوثيين - سوى بمقعدين في الانتخابات التشريعية عام ١٩٩٣، بينما فشل في الفوز بأيِّ مقعد في الانتخابات التالية عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٣ [٨]. وبعد هذه النتائج غير المرضية في الانتخابات، تم تأسيس حركة سياسية مسلَّحة تحت اسم «الشباب المؤمن»، التي عُرفت لاحقًا بجماعة الحوثي، وقد خاضت هذه الحركة صراعًا مسلَّحًا مع الدولة اليمنية في سبتمبر ٢٠٠٤، شهد مقتل مؤسِّس الحركة «حسين الحوثي».

وقد شاركت الحركة في التظاهرات السلمية لثورة ١١ فبراير ٢٠١١، كما شاركت في الحوار الوطني ووقَّعت على مخرجاته كافة، لكن اتضح أن هذه المشاركات كانت لتهيئة الأجواء للانقلاب العسكري الذي شنَّته هذه الحركة لتعلن بعده حلَّ البرلمان، وتضع الرئيس تحت الإقامة الجبرية، وتشكِّل مجلسًا رئاسيًّا من خمسة أعضاء، وتعيِّن حكومة في صنعاء[٩].

لقد مثَّل ما حدث في صبيحة ٢١ سبتمبر ٢٠١٤ تصعيدًا خطيرًا أحبط التحول الديمقراطي في اليمن، والأخطر من ذلك أن المفكرين والكتَّاب والأكاديميين والإعلاميين الذين ينتمون إلى الزيدية السياسية بعد أن كانوا موزَّعين في القوى السياسية اليمنية كافة، عادوا ليتترسوا بانتمائهم الطائفي. وبالتالي، فعلى الرغم من

أن الحوثيين قد أظهروا تغيرًا في أيديولوجيتهم مع بداية الثورة اليمنية، فإن هذا التغير يبدو غير حقيقيٍّ، وأن الحركة ما زالت تؤمن بأفكارها الثيوقراطية وتتمسَّك بممارساتها التقليدية العنيفة.

الخلاصة

من المبكِّر الحكم على التحولات في حركات الإسلام السياسي في اليمن أو في غيرها من الدول العربية، فتحولات هذه الظاهرة لم تكتمل بعدُ، كما أن بعض هذه التحولات، مثل التغير الذي أحدثته النخب الشبابية المرتبطة بالحركات الإسلامية بتبنِّيها نموذجًا تقدميًّا للديمقراطية، تم عكسه بعد موجة الانقلابات والثورات المضادة، فقد عسكرت هذه الموجة المجتمعَ وغيَّرت التوجهات السلمية والمدنية للثورة.

ومع ذلك، فإن مقولات فشل الإسلام السياسي هي من قبيل التعجُّل والمبالغة وإصدار الأحكام المسبقة. وهذا بالتأكيد لا يعني أن ظاهرة الإسلام السياسي لا تمرُّ بمرحلة تغييرٍ جذرية تتعلَّق برؤاها السياسية والاجتماعية والثقافية، لكن دراسة هذه التحولات يجب أن تكون منهجيةً وعلميةً، والأهم ألا يتم توظيفها سياسيًّا. وعلاوة على ذلك، فإن الإخفاقات التي مرَّت بها الحركات الإسلامية خلقت وعيًا سياسيًّا كبيرًا لدى الإسلاميين دفعهم إلى البحث العميق لفهم طبيعة النظم السياسية والعلاقات الدولية، وطبيعة الصراعات في العالم من حولهم. فأنا أعتقد أن المأزق الراهن قد يؤدِّي إلى اتجاهين مختلفين: إما إلى ازدهار مشاريع المقاومة العنيفة غير القانونية، وإما قد يؤدِّي - من ناحية أخرى - إلى تعزيز عملية الكفاح السلمي والمدني لتحدِّي كل هذا العبث في السياسة الحالية.

الهوامش

١- جلال خشيب و آمال وشنان، «الدولة و»الإسلام السياسي».. إملاءات المقدس وتحديات المدنس». مركز إدراك للدراسات والاستشارات، ٢٠١٦.
http//:idraksy.net/wp-content/uploads/06/2016/State-and-political-Islam.pdf

٢- آصف بيات، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، أكسفورد: مطبوعات جامعة أكسفورد، ٢٠١٣.

٣- الحالة السلفية كانت ولزمن طويل ترفض الديموقراطية والنشاط السياسي متوافقة في ذلك مع مقولة المتصوفة: «من السياسة تَزك السياسة».

٤- مقابلة الكاتب مع عبدالوهاب الحميقاني، الأمين العام لحزب الرشاد.

٥- محمد فال، «صعود الحوثيين في اليمن»، الجزيرة الانجليزية، ٢٦ مارس، ٢٠١٤.
https://www.aljazeera.com/blogs/middleeast/98466/02/2014.html

٦- نبيل البكيري، «بين الزيدية والحوثية»، عربي ٢١، ٢٧ ديسمبر ٢٠١٧.
goo.gl/3PrXq4

٧-نبيل البكيري ، الجماعات السياسية الزيدية، الحوثيين، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

٨- «معلومات أساسية: الأحزاب السياسية في الجمهورية اليمنية»، المركز الوطني للمعلومات، ٢٠١٨.
https://www.yemen-nic.info/sectors/politics/detail.php?ID=8437

٩- «حوثيو اليمن يشكلون حكومتهم في صنعاء»، الجزيرة الانجليزية، ٧ فبراير، ٢٠١٥.
https://www.aljazeera.com/news/middleeast/02/2015/yemen-houthi-rebels-announce-presidential-council150206122736448-.html

ملاحظات ختامية
تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليميٍّ متغير: ديناميكيات جديدة، سياسات جديدة؟*

غالب دالاي
رئيس مشارك لمجموعة عمل الإسلام السياسي بمنتدى الشرق
محمد عفان
رئيس مشارك ومحرّر لمجموعة عمل الإسلام السياسي بمنتدى الشرق

على سبيل الختام، يمكن استخلاص ثلاث ملاحظات أساسية تتعلَّق بمنهجية تعريف حركات الإسلام السياسي، والمتغيرات التي أثرت في التحولات التي مرَّت بها في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية، ومسار هذه التحولات ذاتها:

الملاحظة الأولى: أن ظاهرة الإسلام السياسي تبدو شديدة التعقيد والتجزئة بحيث لا يمكن احتواؤها في تعريفٍ واحد، أو تصنيفها ضمن قوالب جامدة. ويرجع ذلك إلى أنها تتقاطع بشكل كبير مع عددٍ من الظواهر الأخرى كالسلفية أو السلفية الجهادية، كما أن الحدود الفاصلة بين هذه الظواهر المترابطة في حالة تحولٍ دائم. فعلى سبيل المثال، وفقًا للتعريف الذي تم وضعه في بداية مجموعة العمل، لا تعَدُّ السلفية العلمية ضمن ظاهرة الإسلام السياسي؛ لكن مع انفتاح المجال السياسي وتزايد تسييس المجال العام في حقبة ما بعد الثورات العربية، أسَّست جماعات السلفية العلمية في عدَّة حالات أحزابًا سياسية، أو على الأقل انخرطت بشكل منهجيٍّ في السياسة الحزبية، وبالتالي أصبح تصنيفها ضمن حركات الإسلام الساسي مناسبًا. ومن اللافت للانتباه، أنه في أغلب الحالات تمت هذه التحولات الأيديولوجية والاستراتيجية والمؤسسية على عجالةٍ وبشكل تلقائي، دون أن تقوم أيُّ جماعة بمراجعةٍ متأنِّية لمواقفها السابقة.

والأمر نفسه ينطبق على جماعة الإخوان المسلمين والأحزاب المرتبطة بها أو المناظرة لها، والتي استجابت بشكل متباينٍ لأحداث الانتفاضات العربية، ففي بعض الأحيان حافظت على توجهاتها الإصلاحية المحافظة (كما في حالات: الكويت والأردن والمغرب)، وفي حالاتٍ أخرى - بعد شيءٍ من التردُّد - عملت كقوة تغيير (كما في حالتي تونس ومصر)؛ لكن في حالاتٍ أخرى، مثل اندلاع الحرب الأهلية بسوريا، أو كردَّة فعل للانقلاب الدموي بمصر في عام ٢٠١٣، دخلت الحركة في تحول

*أجزاء من هذا الفصل مترجمة من اللغة الانجليزية

راديكاليٍّ مكتمل؛ فانخرطت في ممارسة العنف، وكوَّنت خلايا مسلَّحة، وفي الحالة السورية، شكَّلت ميليشياتٍ اشتبكت في نزاعٍ مسلَّحٍ ضد الديكتاتوريات الحاكمة، وهي الحالات التي جعلت التمييز بين حالات الإسلام السياسي وجماعات السلفية الجهادية أيديولوجيًّا ومؤسسيًّا أكثرَ صعوبة.

ونتيجةً لتعذُّر وجود تعريفٍ محل اتفاق بشأن حركات الإسلام السياسي، ولكونها في حالة تحولٍ مستمر؛ لا يمكن لعملية تحديد هذه الحركات في كلِّ دراسة حالة إلا أن تكون انتقائيةً ومحلَّ نزاع. ولهذا تُركت هذه العملية لتقدير كلِّ باحثٍ وفقًا لمقاربته الأكاديمية ولتصميم البحث. وطبقًا لذلك، نجد مصطلح حركات الإسلام السياسي في بعض فصول هذا الكتاب يُستخدم بشكل حصريٍّ مرادفًا لحركة الإخوان المسلمين، وفي أحيانٍ أخرى تم التوسُّع في استخدامه ليشمل بعضَ التجمعات المناطقية السياسية-العسكرية مثل حركة نور الدين الزنكي السورية، أو حتى بعض المؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر، الذي يصارع حاليًا من أجل استقلاله عن الدولة المصرية، في مسعاه لكي يرث حضور جماعة الإخوان المسلمين التي تم إقصاؤها بعنفٍ مما أصابها بحالةٍ من الشلل المؤقَّت.

الملاحظة الثانية: تحولات حركات الإسلام السياسي قد تدشَّنت وتشكَّلت تحت تأثير خليطٍ من عوامل متشابكةٍ ومتفاعلةٍ على المستويات المحلية والإقليمية والدولية. وعلى الرغم من أن فصول هذا الكتاب قد ركَّزت أكثر على الديناميكيات المحلية في كلِّ دراسات الحالة، فإنها أشارت في سياقاتٍ مختلفة إلى العوامل الإقليمية والدولية نظرًا لأهميتها كذلك. وبشيءٍ من التحفُّظ، ومع استثناء سياق الحروب الأهلية، يمكن الزعم بأن العوامل المحلية كان لها اليدُ الطولى في التأثير في هذه التحولات مقارنةً بالعوامل الإقليمية والدولية. وقد تكون هذه العوامل المحلية هيكليةً أو مرتبطةً بالفواعل السياسية والاجتماعية.

وطبقًا لذلك، فإن قدرة حركات الإسلام السياسي على تلافي تداعيات تعثُّر الانتفاضات العربية تحدَّدت بالأساس وفقًا لكيفية إدارتها لعلاقتها مع الفواعل المحلية في ضوء المحددات الهيكلية. وتشمل هذه الفواعل المحلية: باقي مكونات حركات الإسلام السياسي، والقوى الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية الأخرى، والأهم من هذين: المؤسسة السياسية (سواءٌ تمت تسميتها: النظام القديم، أو الدولة العميقة، أو المؤسسة الملكيَّة، أو الأمير... إلخ). فعلى سبيل المثال، حين فشلت حركة الإخوان

المسلمين المصرية في إدارة علاقتها مع هذه الأطراف الثلاثة بحكمة، تمكَّنت القوى المجتمعة لهؤلاء الخصوم ـ بدعم سخيٍّ من أطرافٍ إقليمية ودولية ـ من الإطاحة بها. بينما، على الجانب الآخر، ساعدت الإدارة الحذرة لهذه العلاقات الشائكة حركةَ النهضة التونسية في امتصاص الصدمة وتقليل خسائرها بشكل نسبيٍّ.

ليس المقصود هنا بالتأكيد هو إغفال دور العوامل الإقليمية والدولية، ولكن الخلوص إلى أن قابلية حركات الإسلام السياسي للتأثُّر بهذه العوامل يزداد بشكل ملحوظٍ إذا فشلت هذه الحركات في تأمين موقعها داخليًا، سواء بالوصول إلى تفاهماتٍ مشتركة مع المؤسسة السياسية أو ببناء تحالفاتٍ متينة مع القوى السياسية والاجتماعية الأخرى. وعلاوة على ذلك، فإن القوى الإقليمية والدولية ـ بخلاف حالات الحروب الأهلية ـ تمارس تأثيرها عادةً عبر قوًى ومؤسساتٍ محلية.

الملاحظة الثالثة: تتعلَّق بطبيعة التحولات التي مرَّت بها حركات الإسلام السياسي ذاتها، فعلى الرغم من كونها هائلةً وذات تأثيراتٍ ممتدَّة، فإنه يمكن الزعم بأنه لم يكن هناك جديدٌ فيما يتعلَّق بديناميكيات هذه التحولات في مرحلة ما بعد الانتفاضات العربية: فغالبًا ما أسفر الاحتواء السياسي عن اعتدال الأيديولوجيا والسلوك السياسي لهذه الحركات (مثل حركة النهضة التونسية والعدالة والتنمية المغربي)، وحفَّز الإقصاء السياسي العنيف تحولاتٍ راديكالية (مثل الحالة السورية أو الحالة المصرية ما بعد الانقلاب)، وقادت الفرص السياسية إلى عملية تكيفٍ سريع كما ذكرنا في حالات تسييس السلفية العلمية أو الاستقلالية المتزايدة لمؤسسة الأزهر أو التحالفات السياسية غير المتوقَّعة التي نشأت بين قوًى سياسية متخاصمة في حالة الكويت؛ وأخيرًا، فإن الخسائر السياسية الفادحة تسبَّبت في الانكفاء على الذات، وعزَّزت الخلافات الداخلية، وأدَّت إلى حدوث انشقاقاتٍ مثل حالة الإخوان المسلمين في كلٍّ من مصر والأردن.

بالطبع، سيكون من الاختزال الادعاء بوجود قواعد عامة قياسية تتحكَّم في الديناميكيات السياسية في المنطقة بأكملها، دون الالتفات إلى خصوصيات كلِّ حالة. إلا أنه ما قُصد في هذا الصدد، هو أن تحولات حركات الإسلام السياسي في المنطقة التي حدثت جراء الانتفاضات العربية كانت إلى حدٍّ كبير تقليديةً، وعلى الرغم من أن الأحداث نفسها كانت صادمةً فإن طبيعة هذه التحولات ومسارها كانا نمطيَّين بشكل غير متوقَّع.

الإسلام السياسي في نظامٍ إقليميٍّ متغير: توصيات

في الحقيقة، ومنذ الثورات العربية، أصبحت ظاهرة الإسلام السياسي تجسد نقطةَ خلافٍ سياسيٍّ كبرى في الشرق الأوسط. وأسهمت الظاهرة بدورٍ مهم في تحديد طبيعة العلاقات بين القوى العالمية الكبرى والمنطقة. وركَّزت الأنظمة في الشرق الأوسط على «التهديد الإسلاموي» لعقود كوسيلةٍ لضمانِ دعم الغرب لأنظمتها الديكتاتورية. بطريقةٍ مشابهة، تعاملت القوى الدولية مع المنطقة برؤيةٍ «استثنائوية»؛ ولهذا لم تدفع هذه الأنظمة للقيام بإصلاحاتٍ وتحولٍ ديمقراطيٍّ جديٍّ في أنظمتها السياسية؛ عوضًا عن ذلك وبشكلٍ (غير) مباشر، صدَّقت القوى الدولية الصورةَ التي رسمتها هذه الأنظمة للمنطقة وسياقاتها السياسية المحلية. ونتيجةً لهذه النظرة إلى المنطقة، قَلَّصَ الحضورُ البارز لحركات الإسلام السياسي ضمن نطاق حركات المعارضة الأكبر لهذه الأنظمة الدعمَ السياسي العالمي لمسألة التحول الديمقراطي في الشرق الأوسط.

مستثمرةً هذا القبول العالمي لسياساتها الديكتاتورية، لم تقمع هذه الأنظمة المظاهرَ المختلفة للإسلام السياسي فحسب، بل أيضًا صوَّرت كلَّ مصادر المعارضة الأخرى لأنظمتها على أنها إسلاموية، وبالتالي نزعت شرعيتها. والمثال الفظيع الأخير على هذا هو محاولةُ النظام السعودي تصويرَ جمال خاشقجي على أنه إسلاموي، وذلك بعد عملية قتله الوحشية في القنصلية السعودية في إسطنبول. أدَّت هذه الطريقة للتعامل مع الشرق الأوسط وظاهرة الإسلام السياسي وعملية التحول الديمقراطي في المنطقة، إلى تقلُّص الفضاء السياسي العام للتعبير عن المطالب والمظالم السياسية. وقد خلق هذا بدوره أرضيةً خصبةً لظهور الجماعات المتطرِّفة، التي استفادت من تفاقم المظالم وعدم الرضا بين الشعوب التي تعيش تحت القبضة الحديدية لديكتاتوريات المنطقة. وهكذا فإنَّ رؤية الصراع على أنه صراعٌ بين الديكتاتورية والحركات الإسلاموية هي رؤيةٌ خاطئةٌ منذ البداية. وقد شملت نتائجُ هذه الرؤية: انتشارَ التطرف، والحروب الأهلية، وانهيار الدول، وملايين اللاجئين. هنا يجب أن نُبقي في أذهاننا أنه بغياب الأزمات، وعدم الرضا، والمظالم الأخرى التي تغذِّي الأيديولوجيات والمعتقدات الراديكالية؛ فإنَّ الراديكالية لن تكون ورقةً رابحةً في الشرق الأوسط. وعلى هذا الأساس، فإنه من المهم بالنسبة إلى القوى العالمية أن تعيد النظر في فهمها لعملية التحول الإقليمي في المنطقة وظاهرة الإسلام السياسي كما يلي:

أولًا: فكرة تحقيق الاستقرار على حساب التحول الإقليمي هي فكرةٌ غير ناضجة. فمن غير المرجَّح أبدًا أن يتحول الشرق الأوسط إلى منطقةٍ مستقرَّة، إلا إذا حدث فيها تغييرٌ جذريٌّ. لذا يجب أن تكون المعادلة قائمةً على فكرة الاستقرار عبر التحوُّل. ويتطلَّب هذا الموقف إدراكَ أن العملية ستكون فوضويةً، ومرهقةً، وصعبةً. رغم هذا، فإن فهمَ أن التغيير الإقليمي هو الحلُّ الوحيد يمكن أن يسهِّل إقامة علاقاتٍ دائمة وطويلة الأمد وقابلة للتوقُّع بين القوى العالمية والشرق الأوسط.

ثانيًا: سيبقى هذا التحول ناقصًا إن حاولَ أن يتغاضى عن أيٍّ من المكونات السياسية- الاجتماعية الكبرى في المنطقة. من هذا الجانب، يجب على القوى العالمية أن تتحاور مع كلِّ التيارات السياسية الكبرى الفاعلة في المنطقة، بما فيها حركات الإسلام السياسي، وتدفعها لتقبُّل مفهومٍ شامل وجمعيٍّ للتحول الإقليمي. مثل هذه المقاربة العادلة والقائمة على المبادئ ستمنح القوى العالمية قدرةً على الضغط على حركات الإسلام السياسي - إن استدعى الأمر - لإصلاح نفسها من النواحي الأيديولوجية والهيكلية والسياسية.

ثالثًا: من غير المرجَّح أن تتجاوز المنطقة أزمتها ما لم تحدث مصالحةٌ بين مختلف الجماعات الأيديولوجية والعرقية والطائفية. من هذا الجانب، يجب على القوى الفاعلة العالمية أن تشجِّع الحوار والمشاركة، وبناء التحالفات بين الجماعات السياسية الإسلاموية والعلمانية.

رابعًا: الطرق الأكثر فاعليةً لمحاربة الإرهاب والراديكالية في المنطقة هي فتح النظام السياسي وإرساء الديمقراطية، ودمج حركات الإسلام السياسي السائدة مع البنى السياسية للبلدان التي تنشط فيها.

المساهمون

عبد الرحمن الحاج: بروفيسور مساعد في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة العلوم الاجتماعية بأنقرة. يركِّز عمله على الدين والسياسة والمجتمع في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. ألَّف الحاج الكتب التالية: "State and Community: The Political Aspirations of Religious Groups in Syria: 2010-2000" (لندن: مركز البحث الاستراتيجي والاتصالات، ٢٠١٠)، و"الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم" (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، و"البعث الشيعي في سوريا بين عامي ١٩١٩ و٢٠٠٧" (الطبعة الثانية، بيروت: جسور، ٢٠١٧)، بالإضافة إلى العديد من المقالات.

أمجد أحمد جبريل: باحثٌ مستقل متخصِّص في الشؤون العربية والسياسات الإقليمية والدولية. يساهم بشكل منتظمٍ في صحيفة «العربي الجديد» كمحلِّل سياسي، وظهر على التلفزيون مراتٍ عديدة. يحمل جبريل شهادة الماجستير في العلوم السياسية من قسم العلاقات الدولية بجامعة القاهرة. وهو مؤلِّف كتاب «السياسة السعودية تجاه فلسطين والعراق ٢٠٠١-٢٠١٠» الصادر عن مركز الجزيرة للدراسات في عام ٢٠١٤، ونشر العديد من المقالات في الدوريات العربية، بما فيها: «المستقبل العربي»، و«الشؤون العربية»، و«الدراسات الفلسطينية»، و«دراسات الشرق الأوسط».

كورتني فرير: زميل باحث في مركز الشرق الأوسط في كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية. يركِّز عملها الأكاديمي على السياسة المحلية في دول الخليج العربي، وبالأخصّ على الحركات الإسلاموية. حصلت فرير على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة أوكسفورد في عام ٢٠١٥، وتناولت رسالتها مراجعةً لنظرية الدولة الريعية عبر دراسةِ الدور الاجتماعي-السياسي الذي لعبته جماعة الإخوان المسلمين في الكويت وقطر والإمارات العربية المتحدة. نُشرت نتائج هذا العمل ضمن مطبوعات جامعة أوكسفورد في مايو/أيار ٢٠١٨ تحت عنوان "Rentier Islamism: The Influence of the Muslim Brotherhood in Gulf Monarchies" أو "الإسلاموية الريعية: نفوذ الإخوان المسلمين في الملكيات الخليجية". وقد عملت فرير سابقًا في مركز بروكينغز في الدوحة، وفي المجلس الأمريكي-السعودي للأعمال في واشنطن.

عـز الديـن عبـد المولـى: مديـر قسـم الأبحـاث فـي مركـز الجزيـرة للدراسـات. يحمـل عبـد المولـى شـهادة الدكتـوراه فـي العلاقـات الدوليـة مـن جامعـة إكسـتر البريطانيـة، وشـهادة الماجسـتير فـي السياسـة الدوليـة مـن جامعـة سـوس البريطانيـة، وشـهادة الماجسـتير في الفلسـفة السياسـية مـن جامعـة السـوربون الفرنسـية. حـرَّر عبـد المولـى وترجـم الكثيـر مـن الكتـب، وسـاهم فـي كتابـة مقـالاتٍ بحثيـة وفصـول مـن كتـب، بمـا فيهـا: «دور الإعـلام في الثـورة التونسـية» ضمـن كتـاب «الثـورة التونسـية» (بيـروت ٢٠١٢)، و «الجزيـرة والثـورة المتلفـزة» ضمـن كتـاب: Routledge Handbook of the Arab Spring - Routledge 2015 ومـن منشـوراته أيضًـا كتـاب: Al Jazeera and Democratization - Routledge 2015 و"العـرب والديمقراطيـة والفضـاء العـام فـي عصـر الشاشـات المتعدِّدة»(بيـروت ٢٠١٦). تغطـي اهتمامـات بحثـه نظريـاتِ العلاقـات الدوليـة، والسياسـة فـي الشـرق الأوسـط وشـمال إفريقيـا، والديمقراطيـة والتحـول الديمقراطـي، والإسـلاموية، والإعـلام العربـي.

غالـب دالاي: رئيـسٌ مشـارك فـي مجموعـة العمـل المعنيـة بالإسـلام السياسـي فـي منتـدى الشـرق. وهـو حاليًـا باحـثٌ زائـر فـي جامعـة أوكسـفورد، وعمـل سـابقًا زميـلًا زائـرًا فـي المعهـد الألمانـي للشـؤون الدوليـة والأمنيـة، وباحثًـا سياسـيًّا فـي مؤسسـة سـيتا SETA فـي أنقـرة. وهـو مسـاهمٌ منتظـم فـي سلسـلة التقاريـر حـول السياسـة التركيـة التـي تصـدر عـن صنـدوق مارشـال الألمانـي فـي الولايـات المتحـدة، ويكتـب عمـودًا منتظمًـا فـي موقـع Middle East Eye البريطانـي. تتركَّـز اهتماماتـه البحثيـة علـى السياسـة التركيـة، والسياسـة الخارجيـة التركيـة، والسياسـة الكرديـة الإقليميـة، والإسـلام السياسـي، والحـركات الراديكاليـة.

انتصـار فقيـر: زميـل باحـث فـي برنامـج معهـد كارنيغـي للشـرق الأوسـط، ويركِّـز بحثهـا علـى التغييـر السياسـي والأمنـي والاقتصـادي فـي المغـرب ودول شـمال إفريقيـا. يـدرس بحثهـا اتجاهـات حـركات الإسـلام السياسـي، والحوكمـة المحليـة، والحشـد الاجتماعـي، والسياسـة الخارجيـة. تتـرأس انتصـار هيئـة تحريـر مجلـة «صـدى» الإلكترونيـة التـي يصدرهـا معهـد كارنيغـي حـول الشـرق الأوسـط. وشـغلت سـابقًا منصـب المحـرِّر الإداري لمجلـة «نشـرة الإصـلاح العربـي» (التـي تحولـت لاحقًـا إلـى «صـدى») فـي كارنيغـي. وعملـت مسـاعدةً خاصـة لنائـب رئيـس قسـم الاسـتراتيجية والسياسـة فـي المؤسسـة الأمريكيـة «الصنـدوق الوطنـي للديمقراطيـة». وعملـت علـى تطبيـق الديمقراطيـة وبرامـج المسـاعدات التعليميـة فـي شـمال إفريقيـا والشـرق الأوسـط، وكذلـك عملـت مستشـارةً للعديـد مـن المنظمـات والشـركات، وكتبـت للعديـد مـن الدوريـات والمنافـذ الإخباريـة فـي الولايـات المتحـدة وأوروبـا والشـرق الأوسـط.

لوتشيا أردوفيني: باحثة في برنامج الشرق الأوسط وشمال إفريقيا التابع للمعهد السويدي للشؤون الدولية. يركّز مشروعها البحثي على المسارات الحالية للإسلام السياسي في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مع تركيزٍ خاصٍّ على الإخوان المسلمين في مصر. حصلت لوسيا على شهادة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة لانكستر عام ٢٠١٧، وهي زميلةٌ باحثة في معهد ريتشاردسون البريطاني، وتشارك في مشروع «الطائفية، والوكلاء ومحو الطائفية» الذي يموّله معهد كارنيغي. تتضمَّن اهتماماتها البحثية: الإسلامَ السياسي، والعلاقات بين الأنظمة والمجتمعات، والتفاعل بين البُنى الرسمية وغير الرسمية، وسياسة المقاومة والتحولات الاجتماعية ذات النهايات الغامضة.

محمد عفان: الرئيس المشارك والمحرِّر لمجموعة العمل المعنية بالإسلام السياسي في منتدى الشرق. وهو باحثُ دكتوراه في معهد الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكستر. حصل على شهادة الماجستير في السياسة المقارنة من الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ونُشرت رسالته بالعربية ككتابٍ بعنوان «الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة». يحمل عفان أيضًا شهادة الدبلوم في المجتمع المدني وحقوق الإنسان من جامعة القاهرة، وشهادة الدبلوم في الأبحاث والدراسات السياسية من معهد الدراسات والأبحاث العربية، وشهادة الدبلوم في الدراسات الإسلامية من المعهد العالي للدراسات الإسلامية بالقاهرة.

نبيل البكيري: صحفيٌّ يمني وباحث وناشط سياسي، وهو محرِّر مجلةٍ دورية، ورئيس المنتدى العربي للدراسات في صنعاء.

عن الشرق

منتدى الشرق هو شبكة دوليّة مستقلّة تتمثّل مهمتها في تطوير استراتيجيّات طويلة الأمد لضمان التطور السياسي، والعدالة الاجتماعيّة، والازدهار الاقتصاديّ لشعوب منطقة الشرق الأوسط. وسيقوم بتنفيذ ذلك من خلال الأبحاث المتفانية في العمل العامّ، وبتعزيز مُثُل المشاركة الديمقراطيّة، والحوار بين أصحاب المصالح المتعددة والعدالة الاجتماعيّة

Address: Istanbul Vizyon Park A1 Plaza Floor:6
No:68 Postal Code: 34197
Bahçelievler/ Istanbul / Turkey
Telephone: +902126031815
Fax: +902126031665
Email: info@sharqforum.org

منتدى الشرق
ALSHARQ FORUM

sharqforum.org

/ SharqForum

تحولات الإسلام السياسي في نظام إقليمي متغير

هـذا الكتـاب يبحـث ويحلـل التحـولات الجاريـة فـي حـركات الإسـلام السياسـي فـي أعقـاب الانتفاضـات العربيـة فـي سـبعة مـن البلـدان اللاتـي شـهدن هـذه الظاهـرة بأشـكالٍ مختلفـة: التعبئـة الجماهريـة الضخمـة التـي أدَّت إلـى تغييـر القيـادة (تونـس ومصـر)، أو مظاهـرات محـدودة بأجنـدات إصلاحيـة (المغـرب والأردن والكويـت)، أو حـرب أهليـة دمويـة (سـوريا واليمـن). وكانـت الفكـرة وراء هـذا التصميـم للبحـث هـي فهـم كيفيـة تصرفـات حـركات الإسـلام السياسـي وردود أفعالهـا اسـتجابةً للتحديـات والفـرص المختلفـة التـي خلقتهـا الانتفاضـات العربيـة فـي سـياقاتٍ مختلفـة.

منتدى الشرق
ALSHARQ FORUM

www.sharqforum.org