



مأسسة نموذج مصري يتجاوز الاستقطاب الإسلامي-العلماني ما بعد الإسلاموية من التنظير إلى التنظيم

أ/ إسماعيل الإسكندراني

منتدى البديل العربي للدراسات (A.F.A)

العنوان: شقة 4 - الطابق الرابع - 5 شارع المساحة - الدقي - القاهرة (ج.م.ع)

Website: www.afaegypt.org

Mail: info@afaegypt.org

Telefax: +202-37629937

Twitter: AFAalternatives

Facebook : <https://www.facebook.com/AFAalternatives>



مأسسة نموذج مصري يتجاوز الاستقطاب الإسلامي-العلماني

ما بعد الإسلاموية من التنظير إلى التنظيم

أ/ إسماعيل الإسكندراني

تعريف بالكاتب:

باحث في علم الاجتماع السياسي والحراك الشبابي، عمل مع وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية ومشروع دراسة الحركات الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وهو زميل برنامج ريجان-فاسيل بالمنتدى الدولي للدراسات الديمقراطية بواشنطن العاصمة. له عدة دراسات عن ما بعد الإسلاموية وأشكال الحراك الشبابي غير التقليدية والإعلام المجتمعي. وبجانب مدوناته الحقوقية، يعمل كمراسل وصحفي حر لصالح بعض الوكالات والشبكات الإخبارية الإقليمية والعالمية.

ملخص الورقة:

ورقة توصية بسياسات تترجم النموذج المصري من "ما بعد الإسلاموية" من حالتها السائلة إلى منهجية سياسية تتجاوز الاستقطاب الإسلامي العلماني الذي تعيشه النخب منفصلة عن واقع الجماهير العريضة التي لا يشغلها الجدل الأكاديمي والإعلامي، وهي في واقعها الحي وحراكها الثوري والإصلاحي: متصالحة مع تدين المجتمع ومع التعبير عنه بشكل علني، وتقاتل من أجل حكم مدني ديمقراطي يحفظ الحقوق ويحمي الحريات، وتميل إلى فصل الخطاب الديني عن الجدل السياسي.

هذه الأوراق تصدر بصفة غير دورية وهي نتاج سيمينار داخلي ولا تعبر بالضرورة عن رأي منتدى البدائل العربي للدراسات

مقدمة

في ورقتين بحثيتين سابقتين درست الثورة المصرية كحالة من ما بعد الإسلاموية السائلة/المنسابة ثم قارنت بينها وبين نظيرتها المؤسسية في تركيا المتجسدة في حزب العدالة والتنمية الحاكم منذ عقد من الزمان. وكان التحدي الرئيسي هو كيفية ترجمة التفسيرات والتحليلات الأكاديمية إلى تخطيط سياسي واقعي تستفيد منه التجربة المصرية التي لا يزال الرحم الثوري يتمخض عنها. فبدلاً من المصطلحات والمفاهيم التي لا يستسيغ التعامل معها سوى قلة من الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية بعيداً عن التداول الإعلامي أو الرواج بين الفاعلين في السياسة، ومروراً بإشكاليات إعادة تعريف ظاهرة ما بعد الإسلاموية من منظور اجتماعي سياسي في السياق المصري، وليس انتهاءً بجداوليات المقارنة بين مصر وتركيا، وبين الحالة السنوية ونظيرتها الشيعية، زادت التحديات وتراكمت حتى بدا الأمر وكأنه تحليق في سماء التنظير يعيد ترسيخ القطيعة بين الدراسة الأكاديمية والممارسة الواقعية. وقد أتاح منتدى البدائل العربي للدراسات هذه الفرصة لطرح رؤية تطبيقية يستفيد منها الوسط السياسي والفكري، ولربما يسترشد بها متخذ القرار حال انتخابه.

تعريفات وتحريير لبعض المصطلحات

تتطلق هذه الورقة مما انتهت إليه ورقنا "دراسة الثورة المصرية كلاحركة ما بعد إسلاموية" و"ما بعد الإسلاموية بين العدالة والتنمية التركي والسيولة الثورية المصرية"، لذلك فهي لا تعيد مجادلة الاستشهادات والتفسيرات والتحليلات وإنما تبني عليها وتحاول رسم طريق لتأطير الحالة بسياسات عملية تعزز تجاوز الاستقطابات المفتعلة. لذلك يقتصر الجزء النظري من الورقة على تحريير المصطلحات دون الخوض في التذليل على تحقق مفاهيمها في الحالة المصرية الراهنة، ودون إسهاب في إبراز تميز النموذج المصري عن غيره بعقد المقارنات مع النظرير المؤسسي للحالة في تركيا.

وإذا قلنا "ما بعد الإسلاموية" فإننا بلا شك نقصد حالة متجاوزة وتالية لحالة سابقة عليها تسمى "الإسلاموية" (from Islamism to post-Islamism)، ومن هنا يبدأ تحريير المصطلحات. فالإسلاموية هي الترجمة المختارة للكلمة الإنجليزية "إسلاميزم" Islamism. ورغم عدم تمام سلامتها اللغوية، إلا أنها أفضل من تسمية "الإسلام السياسي" من وجهة نظر إسلامية ترفض تصنيف الإسلام إلى سياسي واقتصادي واجتماعي وروحي، وهو الرأي الذي أتينا به.

وعليه، فإني أعرف الإسلاموية بأنها: "النزعة/الأيديولوجيا التي ترى في الإسلام هوية دينية جامعة لأمة المسلمين ومنهاجاً شاملاً واجب التنفيذ فيه إجابات وافية على سائر الإشكاليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية"، بما يحمله وصف "أيديولوجيا" من صراع مع الأيديولوجيات والأفكار والمناهج الأخرى، وهي في كل الأحوال على عداء مع كافة أشكال العلمانية على المستوى الفكري والقانوني. وهي في ذلك قد تطورت تاريخياً في المنطقة العربية من الإسلاموية الكلاسيكية Classical Islamism إلى الإسلاموية الجديدة Neo-Islamism، أو ما يشاع الحديث عنه بالتفرقة بين النصوية والمقاصدية، رغم اتفاقهما في المنطلق والغاية. أما الحركات والأحزاب الإسلاموية فهي تلك الساعية وفقاً للأيديولوجيا سالفة الذكر إلى تحكيم الشريعة في كافة مناحي الحياة وإعادة لم شمل الأمة الإسلامية تحت مظلة واحدة جامعة، وتعمل من أجل تحقيق ذلك بتكتيكات مختلفة بحسب سياق كل بلد لكن ضمن الاستراتيجية نفسها.

وهنا ينبغي التفريق بين ما هو إسلاموي Islamist ما هو إسلامي Islamic. فالإسلامي نسبة إلى ما هو عقائدي وتعبدية (إيمان وشعائر) إضافة إلى القطعيات المعلومات من الدين بالضرورة، أما الإسلاموي فهو تعبير عما هو فكري وأيديولوجي، أي أنه فهم الأشخاص والجماعات لمنهج الإسلام في التعامل مع شؤون الحياة العامة. فالفاعل/الناشط الاجتماعي -فرداً أو جماعة- الذي ينطلق من باب نشر العقيدة الصحيحة وتعريف الناس بتعاليم الإسلام العامة والتعبدية،

ينطبق عليه وصف "الإسلامي". أما إذا تحرك من منطلق دعوة المسلمين (الذين يفترض في عمومهم صحة العقيدة وسلامتها) إلى تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم المعاصرة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، في ضوء فهمه واجتهادات من يعتبر رأيه من العلماء المعاصرين، فهو "إسلاموي". وذلك كله بغض النظر عن استخدامه للمصطلح من عدمه، وكذلك بعيداً عن تصنيف الآخرين له. وعليه، فإنه يمكن تصنيف التيارات ذات الدافع الإسلامي إلى توجّهين رئيسيين؛ العقائديون (وهم الإسلاميون)، والاجتماعيون والسياسيون (وهم الإسلامويون). فالتوجه الأول قضيته عقائدية في المقام الأول، وينقسم في ذلك إلى تيارات متعددة ما بين سلفية دعوية/علمية، وسلفية جهادية، وتكفيرية. أما التوجه الثاني فلا يعتقد أن ثمة مشكلة بين المجتمعات الإسلامية وبين الاعتقاد السليم في مجمله، رغم بعض الخرافات والممارسات الخاطئة الجزئية، وإنما تصب تيارات هذا التوجه جلّ جهدها فيما تعتبره تربية سلوكية للمجتمع حتى يتوافق إيمانه بالإسلام كمعتقدات وشعائر بالممارسة اليومية للشرائع، أي أنهم لا يرون أن سبب الانحراف عن تطبيق الشريعة عقائدي متعلق بالحاكمية وتوحيد الألوهية، بل بالسلوك والتربية.

أما ما بعد الإسلاموية Post-Islamism فهي: "تلك الحالة ما بعد الأيديولوجية التي يتحقق فيها ثلاثة أركان: 1- التصالح مع تدين المجتمع ومع التعبير عنه بشكل علني، 2- تبني آليات حكم مدنية ديمقراطية تحفظ الحقوق وتحمي الحريات، 3- عدم استخدام الخطاب الديني في قضايا الجدل السياسي والتعبئة الحزبية". وهو تعريف يحتاج إلى شرح تمّ تفصيله في الورقتين البحثيتين المشار إليهما. لكن المهم في هذا التعريف أنه متحرر من تعريف الإسلاموية، فالحالة المقصودة ليست تطويراً لسابقتها بقدر ما هي تجاوز لها وإشكالياتها، بحيث لا يُعنى التعريف المختار بوضع مقابلات لكل من مكونات تعريف الإسلاموية - وإن اشتملت الحالة ذاتها على هذه المقابلات.

المقصود بأنها حالة status هو أنها ليست أيديولوجيا، بل هي متجاوزة لها post-ideological ولصراعاتها الكبرى وموقفها التمايزي من الأيديولوجيات المغايرة. ولا يعني هذا أنها مضادة للأيديولوجيا anti-ideology بل هي خارجها وخارج صراعاتها وثنائياتها. وهي الحالة التي يصفها آصف بيات بأنها "ذلك الطرف الاجتماعي والسياسي الذي يلي مرحلة من تجريب الإسلاموية تستنفد فيها جاذبيتها وطاقتها ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين. وهي تلك الحالة التي يكون فيها الإسلاميون على وعي بأوجه القصور والشذوذ في نظامهم حيث يحاولون تطبيع ومأسسة حكمهم. فاستمرار الخطأ مع دوام المحاولة يجعل النظام عرضة للتساؤلات والنقد. لذا تضطر الإسلاموية، بسبب كل من تناقضاتها الداخلية والضغط المجتمعي، إلى إعادة اختراع نفسها، ولكن تكلفة قيامها بذلك تصل إلى التحول النوعي في مضمونها".

ما بعد الإسلاموية ليست إسلاموية جديدة

هناك خطأ شائع في الكتابات الأكاديمية تعتبر بمقتضاه أي فصيل إسلاموي تبني مواقف أكثر انفتاحاً وتحرراً أنه ما بعد إسلاموي. والأدق أن هناك من الإسلامويين من تحرر من النصوصية ولجأ إلى المقاصدية واعتمد على فتاوى أكثر تجديداً لكن دون أن يتخلى عن مشروعه الإسلاموي، وهؤلاء أسميهم إسلامويين جددًا neo-Islamists، من أمثال حزب الوسط المصري. والفرق الجوهرية بين الإسلاموية الجديدة وما بعد الإسلاموية متعلق بالمرجعية، فالإسلامويون الجدد أعادوا تأكيد المرجعية ذاتها التي يستند إليها الكلاسيكيون؛ وهي مرجعية الفقهاء والعلماء. لكنهم ينحازون إلى المقاصديين منهم، ممن يجيزون تولي المرأة وغير المسلم المناصب العليا بالدولة ويتجاوبون في فتاواهم الطبية والفلكية مع النتائج العلمية الحديثة. أما ما بعد الإسلاموية فهي تجعل مرجعيتها الشعب المتدين بطبعه ونشأته دون وصاية عليه، وتضع ثقنها في ضمير الشعب لا العلماء، كما رفع العدالة والتنمية التركي في معركة التعديلات الدستورية في 2010 شعار "الحاكمية للشعب والقانون لا للقوة".

والحقيقة أن اللبس في فهم الفوارق بين الإسلاميين وبعضهم وبينهم وبين ما بعد الإسلاميين نشأ عن عدم دقة تشخيص موقف الإسلاميين من الديمقراطية. فليس صحيحاً أنهم على عداء مع الديمقراطية بمفهومها الإجماعي، بل دليل ترشح حسن البناء للانتخابات البرلمانية مرتين واعتماد الإخوان المسلمين على آلية الانتخابات الداخلية في تشكيلاتهم التنظيمية. في حين أن مشكلة الديمقراطية، حتى على مستوى المصطلح والمفهوم، كانت عند الإسلاميين (العقائديين)، لا الإسلاميين (الاجتماعيين والسياسيين). فالعقائديون تبدأ مشكلتهم مع الديمقراطية من نشأة المصطلح، بمعنى حكم الشعب للشعب في مقابل الحكم الثيوقراطي. وهم يرون أن مبدأ حكم الشعب في مقابل حكم الدين (لا يفرقون بين الدين وبين المتحدثين باسمه) مرفوض إسلامياً، ليس على مستوى الشريعة فقط، وإنما على مستوى العقيدة، لأنه يفترض ضمناً في وجهة نظرهم - مشاركة الله في تحديد ما يصلح شؤون العباد والبلاد، أو ما يسمونه خرقاً لتوحيد الحاكمية. وهؤلاء كانوا لا يتعاطون العمل السياسي من الأساس قبل الثورة، وكان موقفهم من الديمقراطية تبريراً لعزوفهم الاجتماعي السياسي وإصرارهم على الدوران خارج المنظومة.

فالإسلاميون يتعاملون مع الديمقراطية بصيغتها الإجرائية ومفاهيمها التطبيقية التي لا يرون فيها أي تعارض مع مبدأ الشورى وقيم العدالة في الإسلام. لكن مشكلة الإسلاميين مع الديمقراطية ليست في مبدأ حكم الشعب لنفسه، وإنما في مدى هذا الحكم. فإلى أي حد يمكن أن يسن ممثلو الشعب القوانين، هل لدرجة أن تكون الديمقراطية بوابة لتقنين زواج المثليين وتغيير قوانين الموارث والأحوال الشخصية؟! وهنا تساق أمثلة مجتزأة ومبتسرة من التجارب الديمقراطية الغربية لإبداء التحفظات على الديمقراطية الشاملة، ويرون أنها يجب أن تكون محدودة بسقف، وأن يكون السقف هو القواعد والثوابت الإسلامية المتفق عليها (ما لم تحل حراماً أو تحرم حلالاً).

أما ما بعد الإسلاموية فموقفها من مسألة حدود الديمقراطية مختلف. فالثقة المفرطة موضعها الشعب المتدين الذي لن يختار أبداً ما يتعارض مع ثوابت دينه. وحتى مع الفرض الجدلي المستبعد بحدوث هذا التمرد الاجتماعي على القيم والثوابت الدينية فلهم أيضاً حرية الاختيار الجماعي (الديمقراطي)، لأنهم ساعتها سيكونون مستحقين لذلك "العقاب" الذي يتضمنه اختيارهم. بمعنى آخر، ديمقراطية الحقوق تستلزم ديمقراطية تحمل المسؤولية والتبعية. لذلك تزيل ما بعد الإسلاموية السقف وتؤمن بديمقراطية بلا حدود، مراهنة في ذلك على الالتزام الذاتي والتدين الأصيل المتجذر في الشعب، والذي سيمنع من سوء استخدام الديمقراطية لصالح تقنين العلمنة في مقابل الدين.

هنا تحديداً يكمن أهم أسباب رفضي لتصنيف حزب الوسط كحزب ما بعد إسلاموي، بل الأصح أن يصنف كـ"إسلاموي جديد" neo-Islamist، ذلك لأن مرجعيته لا تزال إسلاموية (ولا أقول إسلامية)، لكنه يختار آراءً وفتاوى أكثر انفتاحاً ومقاصدية. فحينما يرحب حزب الوسط بأن تتولى المرأة منصب رئيس الجمهورية فإن مرجعيته في ذلك فتوى الدكتور يوسف القرضاوي ومن وافقه من العلماء المعاصرين الذين جددوا الاجتهاد في فهم المراد بالولاية العامة (التي لا يصح أن تتقلدها امرأة)، ورأوا أن منصب رئيس الجمهورية ما هو -افتراضياً- إلا وظيفة محددة الاختصاصات يراقبها الشعب وممثلوه المنتخبون. وبذلك يكون حزب الوسط قد كرس المرجعية الفقهية للمواقف الدستورية والقانونية والسياسية. في حين أن بعض ما بعد الإسلاميين قد يرفضون داخلياً مبدأ تولي المرأة منصب الرئاسة، لكنهم يؤكدون على أحقية الشعب في الاختيار، وفي تحمل نتيجة اختياره. وهنا قد يبدو ما بعد الإسلاميين مناوئين أو حتى مراوغين، على أساس أنهم لا يعلنون مواقفهم الشخصية في القضايا الخلافية في الجدل العلماني-الإسلاموي، لكن الحقيقة هي أن ما بعد الإسلاموية أقرب ما تكون من تحقيق المعنى الأصيل للديمقراطية، بأن يكون الشعب مرجعية نفسه، لا الفقهاء، حتى لو كانوا منفتحين ومقاصديين يتجاوزن حرفية النص. وكما لا ينشأ التباس جديد، فإن الشعب الذي يراه ما بعد الإسلاميين مرجعية نفسه هو ذلك الشعب المتدين الذي لا يمكن أن يتوافق على ما يخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهم في ذلك يستحضرون

إيمانهم القطعي بصحة معنى الحديث الشريف "لا تجتمع أمتي على ضلالة". وهو كذلك الشعب ذاته الذي يسهم الفقهاء إسهامًا كبيرًا في تكوين مرجعيته الثقافية وخريطته الإدراكية.

مصر ليست إيران ولا تركيا

بدأ استخدام مصطلح "ما بعد الإسلاموية" في بداية التسعينيات على يد الأكاديمي الفرنسي أوليفييه روا بمنظور استشراقي يدرس المجتمعات الإسلامية كوحدة واحدة مصممة يجب على الدول الغربية فهمها بعمق -أو بالأدق بسطحية- كي تدير علاقاتها السياسية والأمنية معها بنجاح أكبر. لذلك كان مدخله، وتلاه كل من تأثر به، مدخلًا اقتصاديًا سياسيًا يرى التحول الطارئ على موقف الإسلامويين من قضايا الديمقراطية والحريات مرتبطًا بظهور طبقة برجوازية صغيرة من أصحاب الأعمال المتوسطة بينهم يرون حفظ مصالحهم في تبني الديمقراطية الغربية. ومن هذا المنطلق وصف روا ما بعد الإسلاموية بأنها "التصالح مع الديمقراطية"، وكأن هناك موقفًا عدائيًا افتراضيًا منها، وهو عكس تعريفها بأنها حالة يتحقق فيها "التصالح مع تدين المجتمع".

أما آصف بيات، فهو أكاديمي شرقي نشأ بإيران وعاصر ثورتها الإسلاموية قبل الهجرة منها والكتابة عنها. لذلك تأتي كتاباته عن ما بعد الإسلاموية أعمق كثيرًا من الأكاديميا الفرنسية، متبنيًا مدخلًا اجتماعيًا سياسيًا كعالم اجتماع بالأساس وليس في العلوم السياسية. ورغم عمق مدخل بيات الاجتماعي إلا أن كتاباته تشوبها مشكلتان:

1 - إغفال البعد المذهبي والثيوقراطية الشيعية:

تظهر في كتابات بيات مركزية إيرانية لا تختلف كثيرًا عن مركزية مروجي فكرة التأثير الخرافي للثورة الإيرانية لدرجة اعتبار أحدهم أن الثورة المصرية الراهنة هي ثورة إسلامية على غرار ثورة إيران التي سبقتها بثلاثة عقود! يرى بيات أن تجاوز الإسلاموية ومواجهتها بما بعد الإسلاموية في إيران هو ما ألهم التطور ما بعد الإسلاموي في المغرب ثم تركيا ثم مصر. وهو هنا يغفل أن الإسلاموية الإيرانية كانت تحكم الدولة الشيعية، في حين أنها في سائر الدول الإسلامية كانت أحزابًا وحركات للمعارضة. والأهم من ذلك هو إسقاطه للبعد المذهبي الذي يتضح فيه ثيوقراطية دولة الفقيه في مقابل انغلاق الحركات الإسلاموية السنية دون ادّعاءها الحق الإلهي في الحكم. وهي تفرقة في غاية الأهمية يجب دراستها بموضوعية بعيدًا عن حساسيات الحوار والتقارب بين أهل المذاهب الإسلاموية.

2 - الإقتصار على دراسة الأشكال المؤسسية وانعكاساتها:

وحيثما خرج بيات عن دراسة المعارضة ما بعد الإسلاموية للدولة الإسلاموية في إيران فإنه لم يتحرر من دراسة تفاعلات الأشكال التنظيمية المؤسسية للأحزاب والحركات الإسلاموية وما نتج عنها من تطور ما بعد إسلاموي مؤسسي (العدالة والتنمية في المغرب ثم تركيا بالإضافة إلى اعتباره وقت سابق لحزب الوسط تطورًا ما بعد إسلاموي للإخوان المسلمين في مصر). في حين أن واقع المجتمع المصري أنه كان يعيش حالة من الإسلاموية السائلة بفضل أسلمة المجالات العامة التي نشط فيها نظام مبارك في سنواته العشرة الأخيرة أكثر من الحركات الإسلاموية ذاتها في محاولة لسحب البساط من تحت أقدامها وتقديم بديل إسلامي مروّض سياسيًا. لكن المجتمع الذي تحدى القمع والتزوير وجعل من الإخوان المسلمين الفائز الأكبر في انتخابات 2005 (من حيث نسبة الفائزين إلى عدد المرشحين لا نسبة المقاعد المحصول عليها في المجلس) قد تعرض لهزّات قوية أثرت على قناعاته المستبطنة بالوصفة السحرية التي تم الترويج لها منذ السبعينيات، أو الوعد الإسلاموي بـ"صلاح الدنيا وفلاح الآخرة". كان من نتيجة ذلك تحول تدريجي إلى الحراك المجتمعي المدني المتصالح مع التدين البعيد عن توظيف الخطاب الديني في المطالب والأهداف (مثل إقامة صلوات الجماعة أثناء مظاهرة سياسية أو

عمالية لها مطالب حقوقية أو ديمقراطية دون أن يرتبط هذا بصبغها إسلامياً، ناهيك عن مشاركة نسوية قوية يغلب عليها الحجاب في معظم الفاعليات). هذا الحراك الضخم الذي تراكم وتضاعف في السنوات الأخيرة إلى أن انفجر في الموجتين الثوريتين في يناير ونوفمبر 2011 لا يمكن دراسته بنيوياً وهيكلياً أو وفق المنظورات التقليدية في دراسة الحراك الاجتماعي وتنظيماته. لذلك فإن ما بعد الإسلاموية المصرية تتسم بالسيولة والانسحاب كحالة ما بعد أيديولوجية. أما وصفها بتجاوز "الإسلاموية" فهو ضروري لإدراك هذا المكون التاريخي الحاضر بفاعلية في وجدان المجتمع المصري ووعيه، وهي مرحلة الإسلاموية السائلة التي عاشها المجتمع بما يفوق قدرة التنظيمات الإسلاموية على الاستيعاب.

تحويل الظاهرة إلى سياسات توافقية

المهم في هذه الورقة هو محاولة تحويل الحالة المصرية المناسبة/السائلة إلى سياسات تتوافق معها ويتوافق عليها أغلب الأطراف الوطنية وأحوال الجماهير، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن سيولة الحالة المصرية يجعلها أكثر عرضة للتحويل والتغير فهي ليست حالة نهائية مضمونة ولا مستقرة في مؤسسات عديدة يصعب استئصالها. وإذا كان التخوف الآن سائداً من مؤسسة الإسلاموية بحصول الإسلامويين على الأغلبية البرلمانية، فإن الواجب العملي الوقائي/الاستباقي هو مأسسة أو منهجة ما بعد الإسلاموية لتفادي تكرار أخطاء من سبقنا. وفي السطور التالية مقترحات عملية لبلورة أركان ما بعد الإسلاموية في سياسات تطبيقية.

1- التصالح مع تدين المجتمع

- احترام الثوابت الدينية والمقدسات والشعائر والرموز، دون مبالغة في النص على ذلك كي لا تستثار حفيظة رد الفعل إزاء المزيدة على تدين المجتمع أو الأطراف السياسية المنافسة، وكي يُتجنب افتعال الجدل.
- تعزيز الأزهر بدعم استقلاليته وتمكين التيار التجديدي والإصلاحي بداخله، وتقويضه بالاشتباك مع القراءات المتشددة للنصوص دون الخوض في جدل مباشر مع الطرف المتشدد.
- مشاركة الجماهير شعائرها الدينية ذات الطابع الاجتماعي (مثل صلوات العيد في الخلاء)، وأنشطتها الاجتماعية ذات الطابع الديني (مثل مواعيد الرحمن الرمضانية).
- عدم الترحج من استخدام المحفزات الدينية العامة في السياق الحضاري دون الديني (مثل: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه" و"النظافة من الإيمان")، وغيرها من تعبيرات إسلامية المنشأ مصرية الاستخدام (كالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - أو استخدام كلمة "حرام" باللغة الدارجة كمرادف لكلمة "عيب").
- الاستناد غير المباشر على فتاوى المجددين والمقاصديين في القضايا التشريعية الاجتماعية ذات الجدل الديني (مثل إثبات النسب بالحامض النووي، تقنين نقل الأعضاء، تنظيم عمل مراكز خدمات التناسل الطبية.. إلخ)، مع ضرورة عدم خوض السياسيين والتقنيين في الجدل الفقهي بأنفسهم.
- تجاهل الأزمات الاستقطابية المصطنعة التي تزايد على تدين المجتمع، وعدم الخوض في أي منها سواء سياسياً أم إعلامياً (مثل جدل المادة الثانية من الدستور الخاوي من أي أثر عملي).
- احترام الدوافع الدينية التي قد تدفع أصحابها إلى نوع من الغلو أو التطرف، والثناء على هذه الدوافع مع نقد سلوك التشدد على طريقة "زادك الله حرصاً ولا تعد".

- التصالح مع الأزياء والعادات السلوكية ذات الصلات الدينية، والترفع عن الجدل حول معياريتها، سواءً الشرعية أم التمدنية والحضارية (كالجلباب والنقاب وإطلاق اللحية واستخدام السواك..الخ).
- محاربة الصور النمطية السلبية للمجتمعات التقليدية والمحافظة، بما في ذلك ربط البداوة بالتشدد الديني، وهو ما يمثل انتهاكاً لحقوق قطاعات كبيرة من المصريين قد تقترب هيتهم من مظهر مجتمعات محلية عربية مختلفة عنهم ثقافياً بما لا تميزه عين ابن المدينة.

2 - ديمقراطية الحريات والحقوق - و"العلمانية الجزئية" بمفهوم المسيري

- مناهضة العلمانية بمعنى اللاتكسية laicism بمعنى تدخل الدولة في الدين بما يضيق على الأنشطة الدعوية أو التربوية والكتاتيب والمعاهد الأزهرية الأهلية، والخروج من ثنائية الدولة الثيوقراطية - الدولة اللاتكسية.
- الضغط من أجل إلغاء دعم ميزانية الدولة للأنشطة الدينية المباشرة المتحيزة لدين الأغلبية المسلمة (جائزة ليلة القدر على سبيل المثال)، بشرط رد أوقاف الأزهر وإصلاح الأوقاف الدينية والمدنية وإعادة هيكلتها.
- السعي من أجل قيام الدولة بتكريم الأنشطة الاجتماعية والفنية ذات الطابع وأماكن التنفيذ الدينية غير الإسلامية (مثل أنشطة الجزويت والكنيسة الإنجيلية والعديد من الأنشطة الاجتماعية ذات الارتباط الأرثوذكسي كإعارة ذوي الإعاقة في الصعيد).
- تحطيم سقف الديمقراطية الذي يزعمه كل من الإسلامويين الكلاسيكيين والجدد، بما يعني عدم اتخاذ أي موقف مسبق من طرح أية قضية جدلية صادمة للمناقشة التشريعية أو الاستفتاء (حتى لو طرح جدلاً تقنين تجارة المخدرات أو البغاء)، مع توضيح الفرق بين التفريط في الثوابت وبين رفض الوصاية على ضمير الشعب.
- الخوض المتعمق في تفاصيل قضايا غير المسلمين على تنوعهم والكف عن التعامل مع الأقليات الدينية كأنهم كتلة واحدة مصممة في مقابل الأغلبية المسلمة.
- صقل معالجة القضايا الحقيقية للمرأة المصرية (حقوق المرأة العاملة والمعيّلة) بما يتجاوز الفرقات الجدلية حول عربة السيدات في القطارات، وبما يرفع وصمة قضايا المرأة باعتبارها أجندة غريبة كانت تتبناها زوجة الرئيس المخلوع.
- الصرامة في التعامل مع قضايا التمييز، والتوسع في محاربة التمييز وتعريفه وعدم قصره على أساس الدين أو النوع ليشمل تعزيز المساواة الجغرافية والطبقية بين أفراد المجتمعات المصرية المتنوعة.
- المبادرة بمعالجة القضايا الحقوقية الكامنة والبعيدة عن الإعلام قبل استفحالها لأزمات اجتماعية خطيرة؛ مثل قضايا "عبيد الصعيد"، والانتهاك المجتمعي والمؤسسي لحقوق اللاجئين الأفارقة، وسوء معاملة العمالة الأجنبية الرخيصة، والقطاعات العمالية المهمشة في مجتمعات الأثرياء الجدد.
- عدم الخوض في ثنائية الحرية - المسؤولية أو ضوابط الحرية، والثقة في الذوق العام مع مواجهة الفكر بالفكر والدراما بالنقد والشعر بالقلم، وعدم اللجوء إلى القضاء إلا في الضرورات الملحة المتعلقة بالتحريض المباشر على العنف أو تكريس الشحن الطائفي المتعصب.
- دعم الشفافية وحق الحصول على المعلومات لأقصى درجة، وضرب أمثلة ونماذج عملية يُقتدى بها بمبادرات مؤسسية/منهجية يقوم بها الأفراد الذين يتولون مناصب عامة أو يترشحون لها.

- الحزم في حماية الخصوصيات وعدم الاقتراب منها إلا باستثناء قضائي، وعدم التردد في مواجهة تجاوزات الإعلاميين بهذا الشأن، وكذلك التصدي الحاسم للاعتداء عليها باسم الحسبة أو الدعوة.
- رفض التدخل التشريعي في الحريات الفردية (كالملبس أو المظهر الشخصي)، ومناهضة التمييز المبني عليها، بما في ذلك التمييز المنهجي ضد المحجبات في أعمال السياحة والعلاقات العامة والفنادق والمطارات.

3 - فصل الخطاب الوعظي/الدعوي عن الجدل السياسي

- استخدام لغة تقنية وفنية في كل من البرامج السياسية والاقتصادية ومسودات التشريعات والقوانين، مع البعد عن العبارات ذات الدلالات الإسلامية Islamist.
- البعد قدر الإمكان عن الديباجات الدينية، وعن بدء الأطروحات الاجتهادية والمقترحات "باسم الله" إزالة لشبهة استبطان الحديث بالحق الإلهي (ولنا في وثيقة الأزهر مثال جيد على ذلك).
- عدم إقحام الجدل الفقهي/الديني في قضايا جدلية لم يعتد المجتمع على مناقشتها من هذا الجانب (مثل: مواجهة انتشار السلاح أو مناقشة تقنين تجارة المتوسط والنقل منه من منظور اقتصادي وأمني).
- التعمق في دراسة القضايا الاجتماعية ذات الضجيج الديني دون أن تكون حقيقتها كذلك وعدم التعجل في خوض جدل ديني سطحي فيها (مثل قضية القضاء الشرعي الذي ظهر حديثاً في شمال سيناء كبديل عن فساد القضاء العرفي وتباطؤه وليس كبديل عن قضاء الدولة الغائب أساساً).

خاتمة

كانت هذه محاولة اجتهادية لحماية حالة المجتمع المصري ما بعد الإسلامية السائلة من التدافع في اتجاه الإسلامية التي يجري تأسيس الدولة الجديدة عليها بمزيج من الإصلاح والثورة والمدنية والعسكرية. وإن كان من الأفضل ألا نسبق المجتمع السائل في تقبله لثقافة العمل المؤسسي، إلا أنه ليس من الحكمة أن ننجرف مع سيولته المهددة بالانحراف عن مسارها الواعي بفعل التدافع الداخلي والخارجي. فهي دعوة للتوجيه دون انفصال عن التيار الرئيسي لجموع المصريين ولا تعالٍ عليهم.