

سوسيولوجيا التمثيل السلفي للديمقراطية: بين الرفض العقائدي والتوظيف البراغماتي

ماجد قروي

قسم علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، جامعة صفاقس، تونس

*البريد الإلكتروني: majedkaroui@gmail.com

THE SOCIOLOGY OF SALAFI REPRESENTATIONS OF DEMOCRACY: BETWEEN DOCTRINAL REJECTION AND PRAGMATIC UTILIZATION

MAJED KAROUI

Department of Sociology, Faculty of Arts and Humanities of Sfax, University of Sfax, Tunisia

Corresponding author email: majedkaroui@gmail.com

تاريخ النشر: 2025-06-30

تاريخ القبول: 2025-06-01

تاريخ الاستلام: 2025-05-01

الملخص

يتناول هذا المقال سوسيولوجيا تمثيل السلفيين للديمقراطية، مبرزا تعارضهم البنيوي معها من حيث المرجعية العقدية القائمة على "الحاكمية الإلهية"، والتي تعتبر الديمقراطية مناقضة للتوحيد، كونها تنقل مصدر التشريع من الله إلى الإنسان. لكنه يكشف أيضاً عن تحول براغماتي حدث في بعض التيارات السلفية بعد الثورات العربية، حيث شاركت في الحياة السياسية دون تبني فعلي لقيم الديمقراطية. يعتمد الباحث على نظريات موسكوفيتشي وأبريك وبورديو لتحليل البنية الذهنية السلفية وآليات تكيفها. ويظهر أن الانخراط السلفي في الديمقراطية مشروط بمكاسب سياسية لا بقناعة فكرية. كما يُبرز المقال ازدواجية خطاب الأحزاب السلفية كحزب النور المصري وحزب الإصلاح التونسي، حيث تُستثمر أدوات الديمقراطية دون الاعتراف بمنظومتها القيمية. في النهاية، يرى الباحث أن العلاقة بين السلفية والديمقراطية تعكس توتراً بين المبدأ العقدي والضرورات السياسية، وتتموضع كتمثيل براغماتي لا كمراجعة فكرية.

الكلمات الدالة: السلفية، الديمقراطية، التمثيل البراغماتي، الحاكمية، الازدواجية الخطابية

Abstract

This article examines the sociological representation of democracy in Salafi thought, emphasizing its foundational ideological opposition based on the concept of divine sovereignty (hākimiyya), which views democracy as conflicting with tawhīd, since it transfers legislative authority from God to the people. However, post-Arab Spring political shifts led some Salafi groups to pragmatically engage in political participation without adopting democratic values. Drawing on the theories of Moscovici, Abric, and Bourdieu, the author analyzes the mental structures and adaptive strategies of Salafi actors. The paper shows that Salafi involvement in democracy is driven by strategic interests, not ideological transformation. Through a comparison between Egypt's al-Nour Party and Tunisia's al-Islah Party, it reveals a dual discourse: using democratic mechanisms while rejecting their normative foundations. Ultimately, the article concludes that the Salafi stance reflects a pragmatic representation of democracy shaped by political contingencies, rather than a deep doctrinal revision.

مقدمة

يُعدّ تمثّل السلفيين للديمقراطية إشكالية سوسيولوجية معقدة تتقاطع فيها المحددات العقدية مع البُنى السوسيو-تاريخية والمحددات السياسية، مما يجعل موقفهم منها محكوماً بثنائية مفارقة تجمع بين الرفض المبدئي والتوظيف البراغماتي. فمن منظور إبستمولوجي، تنطلق السلفية من رؤية جوهرائية للسلطة والسيادة، تستند إلى مفهوم "الحاكمية الإلهية"، حيث تُشكّل الشرعية السياسية وفق منظومة عقدية تقصي أي إمكانية لإضفاء الطابع الوضعي على التشريع، باعتبار الديمقراطية تجسيداً "لإرادة الشعب" في مقابل "إرادة الله"، مما يؤدي إلى تمثّلها ضمن إطار التبديع أو حتى التكفير في بعض السياقات الراديكالية.

إلا أن هذا الرفض العقدي، وإن ظل مهيمناً على الخطاب السلفي التقليدي، لم يكن بمنأى عن التحولات السوسيو-سياسية التي فرضتها الديناميات الانتقالية في العالم العربي، لا سيما بعد الثورات التي أعادت تشكيل الحقل السياسي وفتحت المجال أمام فاعلين جدد. وقد أفضت هذه التحولات إلى بروز توترات داخل البنية السلفية ذاتها، حيث انقسم الفاعلون السلفيون بين تيارات متشددة ترفض بالمطلق الانخراط في الديمقراطية، باعتبارها "بدعة سياسية"، وبين تيارات أخرى عمدت إلى تأويل ظرفي للديمقراطية، مُستندة إلى فقه الموازنات والمصالح الشرعية، بما يسمح لها بالمشاركة السياسية مع الإبقاء على خطاب يطعن في مشروعيتها المبدئية.

إن هذا التناقض بين الموقف العقدي والخيار البراغماتي يعكس إشكالية أعمق تتعلق بقدرة الحركات السلفية على التفاعل مع منطق الدولة الحديثة، حيث يُظهر تحليل تجارب الأحزاب السلفية أن هذه الحركات لم تنخرط في الديمقراطية بوصفها منظومة قيمية وسياسية ذات استقلالية، بقدر ما تعاملت معها كأداة لإعادة التوقيع في المشهد السياسي. ويُلاحظ أن هذا التوظيف البراغماتي غالباً ما ارتبط بتحويلات قسرية فرضتها طبيعة الحقل السياسي، ما جعل هذه الحركات تتذبذب بين استراتيجيات الانخراط الحذر والتكيف التكتيكي والانكفاء عند أول أزمة هيكلية.

بناءً على ذلك، يسعى هذا البحث إلى تفكيك بنية التمثلات السلفية للديمقراطية من خلال استقصاء طبيعة العلاقة التي تربط التيارات السلفية بالمجال السياسي، وتحليل العوامل التي دفعت بعضها إلى التكيف مع مقتضيات الديمقراطية، في مقابل استمرار البعض الآخر في تبني موقف الرفض القاطع. كما يهدف إلى تقديم قراءة سوسيولوجية نقدية للكيفية التي تتجلى بها هذه التمثلات في الخطاب والممارسة، متسائلاً عما إذا كانت هذه التحولات تعكس تغيراً بنوياً في الوعي السلفي، أم أنها مجرد تكتيك سياسي ظرفي محكوم بمعادلات القوة والتوازنات السياسية الراهنة.

1. الإشكالية العامة:

تواجه الحركات السلفية المعاصرة معضلة تأويلية وسياسية في تمثيلها لمفهوم الديمقراطية، الذي يُعدّ أحد أكثر المفاهيم إشكالية داخل البنية العقائدية السلفية، نظرًا لتعارضه الظاهري مع مفاهيم مركزية كالحاكمية والولاء والبراء. إذ لا يظهر الموقف السلفي من الديمقراطية بوصفه مجرد خيار سياسي أو اجتهد تنظيمي، بل باعتباره انعكاسًا لبنية معرفية عميقة تتداخل فيها المرجعية النصية الصارمة مع حساسية شديدة تجاه مفاهيم الحداثة الغربية. ومع ذلك، فإن التحولات التي فرضها الواقع السياسي العربي، خاصة بعد الثورات، أظهرت أن هذا التمثيل ليس جامدًا، بل قابل للتحوّل والتأويل.

من هنا، تنطلق الدراسة من إشكال مركزي: كيف يبني التيار السلفي تمثله للديمقراطية، وما هي العوامل التي تحدد موقفه منها بين الرفض والتأويل؟ وإلى أي مدى تُشكّل السياقات السياسية والاجتماعية محفزًا لتحول هذا التمثيل، دون أن يُفضي بالضرورة إلى القطع مع نواته العقائدية الصلبة؟

1.1. الأسئلة الفرعية للبحث:

- ✓ ما هي المرتكزات العقدية والمعرفية التي يقوم عليها الرفض السلفي لمفهوم الديمقراطية؟
- ✓ كيف يُعاد إنتاج تمثيل الديمقراطية داخل الخطاب السلفي وفقًا للسياقات السياسية والاجتماعية؟
- ✓ هل يشكّل الانخراط السياسي لبعض الحركات السلفية مؤشرًا على تحول عميق في التمثيل أم مجرد تكيف استراتيجي؟

2. المنهجية:

تتأسس هذه الدراسة على رؤية سوسيولوجية تأويلية تسعى إلى تفكيك تمثيلات التيار السلفي لمفهوم الديمقراطية بوصفها إحدى أبرز مفاهيم الحداثة السياسية وأكثرها إشكالية داخل البنى المعرفية الدينية التقليدية. ولا ينحصر التحليل في رصد المواقف أو التوجهات السطحية، بل ينفذ إلى استكشاف الطبقات الثقافية العميقة التي تشكل النواة الصلبة لهذا التمثيل. ويتعامل الباحث مع الموقف السلفي من الديمقراطية باعتباره تعبيرًا عن بنية ذهنية جماعية، تتولد ضمن سياق تفاعل معقد بين المرجعيات العقدية الثابتة، والرهانات السياسية المتغيرة، وشروط التحديث القسري أو الاختياري. من هذا المنطلق، تُقارب الدراسة التمثيل السلفي للديمقراطية كعملية إنتاج مشبعة بالمقدس، لا كموقف سياسي عارض، بل كصورة معرفية متكاملة تُعاد صياغتها باستمرار في ضوء التحولات الحقلية والاجتماعية التي يعيشها الفاعل السلفي.

يؤطر الباحث دراسته ضمن منظور سوسيولوجي نوعي، يتداخل فيه الأفق النظري مع أدوات التحليل الخطابي. وتتأسس المقاربة على نظريتين أساسيتين: نظرية التمثيل الاجتماعي، وسوسيولوجيا الحقل.

أولاً، يستند الباحث إلى نظرية التمثل الاجتماعي كما طورها سيرج موسكوفيتشي (Moscovici, 1961)، التي تنظر إلى التمثل بوصفه آلية جماعية لإعادة بناء المفاهيم من خلال التفاعل مع العالم، مما يجعلها إطاراً مناسباً لفهم كيفية إدراك الجماعة السلفية للديمقراطية وتأويلها.

ثانياً، يعتمد التحليل على الإطار البنوي للتمثلات كما طوره جون كلود أبريك (Abrik, 1994)، خاصة من خلال مفهومه حول "النواة المركزية" التي تُضفي على التمثل طابعاً من الاستقرار والثبات، و"العناصر المحيطية" التي تُمكنه من التكيف مع تغير السياقات. ويساعد هذا الإطار في تفسير تعدد الخطابات السلفية، من الرفض العقائدي الجذري إلى التوظيف البراغماتي للديمقراطية، باعتبار هذه الاختلافات تعبيراً عن تحولات في البنية الداخلية للتمثل ذاته.

ثالثاً، يستعين الباحث بعناصر من نظرية الحقل عند بيير بورديو (Bourdieu, 1994)، لفهم تموضع الفاعلين السلفيين داخل الحقل السياسي، وإدراكهم لاختلاف قواعده ورأسماله الرمزي عن الحقل الديني. فدخل الفاعلين السلفيين إلى الحقل السياسي يحدث اصطداماً بين منطق الورع العقدي، الذي يستبطن مبدأ الطهارة الرمزية والانفصال عن المدنس، وبين منطق السياسة الذي يقتضي البراغماتية والتفاوض على المصالح. وهو ما يُنتج خطاباً سياسياً مشحوناً بالتوتر، تتحكم فيه استراتيجيات مترددة بين التماهي مع شروط الحقل السياسي ومحاولة إعادة تشكيله وفق مرجعيات دينية صارمة.

منهجياً، يعتمد البحث على:

المنهج النوعي، لفهم المعاني والدلالات التي تنتجها الخطابات السلفية.

المنهج المقارن، لرصد تنوع تمثلات الديمقراطية داخل الطيف السلفي، من جماعات راديكالية إلى حركات سياسية مؤسسية.

المنهج التفكيكي المفهومي، لتحليل المفاهيم المتداولة في الخطاب السلفي (مثل الشورى، الطاغوت، الحكم بغير ما أنزل الله)، والكشف عن بنيتها المرجعية وتحولاتها.

أما من حيث أدوات وتقنيات التحليل، فقد اعتمد الباحث على:

تحليل الخطاب: للكشف عن البنيات الحجاجية والتأويلية التي تُستخدم لتبرير المواقف السلفية تجاه الديمقراطية.

تحليل المضمون: لاستخلاص المحاور الكبرى والأفكار الطاغية على تمثلات السلفيين للديمقراطية وخاصة الأحزاب السياسية السلفية.

وقد شمل التحليل حالات سلفية متعددة من بلدان عربية مختلفة، ولم يُقتصر على نموذج حزب النور أو حزب الإصلاح، بل تم تحليل خطابات ومواقف فاعلين سلفيين متنوعين يمثلون طيفاً واسعاً من المرجعيات والمدارس

والتيارات. هذا التعدد سمح بمقاربة التمثل السلفي للديمقراطية بوصفه ظاهرة مركبة، متعددة المستويات، تتأرجح بين النصي والعقدي والسياسي، وبين الثابت والمتغير، في سياق صراع رمزي حول الشرعية والمعنى.

3. محددات التمثل السلفي للديمقراطية

لا يمكن فهم موقف التيار السلفي من الديمقراطية بمعزل عن البنية المرجعية التي تُشكّل تصوّره للعالم؛ إذ إن السلفية لا تتعامل مع الديمقراطية كمجرد آلية إجرائية، بل كمفهوم مشحون بدلالات عقدية وفكرية تُثير إشكالات جوهرية في تمثيلها لنظام الحكم والمجتمع والدولة. وما يُحدّد هذا التمثل ليس مجرد موقف سياسي ظرفي أو تكتيكي، بل هو نسق تأويلي متكامل ينهل من النصوص الدينية، ويستند إلى تصوّرات فقهية تقليدية حول الحاكمية والسلطة والمجتمع، وقد أعاد الخطاب السلفي المعاصر شحنها بكثافة، خاصة في سياق ما بعد الثورات العربية

ففي نظر هذا التيار، تتعارض الديمقراطية من حيث مرجعيتها مع العقيدة التوحيدية، لأنها تنقل مصدر السيادة من الله إلى الإنسان، وتُرسخ مبدأ الإرادة الشعبية بدلاً من الحاكمية الإلهية، ما يُعد في المنظور السلفي نوعاً من الإشراك في الحكم. ويترتب عن هذا التصور رفض واضح أو تحفظ بالغ تجاه مفاهيم كالمواطنة، وحقوق الإنسان، وحرية الرأي، والتعددية الحزبية، لأنها تُفكك السلطة الدينية وتدخلها في فضاء المساومة المجتمعية. بل إن هذا التمثل يُعيد تأويل الديمقراطية عبر مقولات شرعية تقليدية، مثل "البيعة"، و"الشورى غير الملزمة"، و"النصح لولي الأمر"، ما يجعل القبول بالديمقراطية -إن حصل- يتم في حدود ضيقة ومشروطة، دون تبني فعلي لمنطلقاتها الفلسفية.

إن المحددات الكبرى لهذا التمثل يمكن حصرها في أربعة مستويات متشابكة:

- ✓ **المرجعية النصية:** حيث تستند المواقف إلى نصوص قرآنية وأحاديث تُفهم بشكل حرفي وصارم.
- ✓ **البنية العقدية:** التي تُؤطر العلاقة بين الفرد والدولة انطلاقاً من ثنائية الطاعة والفتنة.
- ✓ **الفقه السياسي التقليدي:** الذي لا يعرف مفهوم "تداول السلطة" بالمفهوم الحديث، ويُقدّم "الإمام العادل" كمصدر وحيد للشرعية.
- ✓ **المنظور الأخلاقي والاجتماعي:** الذي يُقيّد الحريات ويُعلي من الاستقرار والثبات على حساب التغيير والمساءلة.

لتقريب هذا التمثل وتحليله بطريقة مقارنة، يمكن استعراض أبرز الفروقات الجوهرية بين التصور السلفي والديمقراطي في عدد من المفاهيم المركزية في الجدول التالي :

الجدول عدد 1: المرتكزات العقائدية لتمثلات السلفيين للديمقراطية

المجال	الأساس المرجعي (سلفي)	التصور السلفي	الأساس المرجعي (ديمقراطي)	التصور الديمقراطي
مصدر السلطة	قوله تعالى: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ" (سورة يوسف، الآية 40)	مستمدة من الوحي الإلهي، والحاكم مكلف بتطبيق الشريعة.	نظرية العقد الاجتماعي	مستمدة من الإرادة الشعبية، ويتم تفويض الحاكم عبر الانتخابات.

الشرعية السياسية	قول النبي ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (مسلم، دت، حديث رقم 1851)	تستند إلى تطبيق الشريعة باعتبارها المصدر الأعلى للحكم.	مبدأ الشرعية الدستورية.	تستند إلى العقد الاجتماعي، ويتم تجديدها عبر الانتخابات.
القانون والتشريع	قوله تعالى: "وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ" (سورة الشورى، الآية 10)	القوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية.	مبدأ سيادة القانون.	القوانين مستمدة من الإرادة الشعبية، وقابلة للتعديل.
تداول السلطة	البيعة في الفقه الإسلامي كما وردت في السيرة النبوية.	يتم من خلال البيعة كعقد شرعي.	مبدأ تداول السلطة والفصل بين السلطات.	يتم عبر الانتخابات الدورية، وتحديد فترات الحكم بالدستور.
علاقة الحاكم بالمجتمع	قول النبي ﷺ: "إنما الإمام جنة يُقاتل من ورائه" (البخاري، دت، حديث رقم 2957)	الحاكم هو ولي أمر شرعي مكلف بحفظ الدين والمجتمع.	مفهوم التمثيل السياسي.	الحاكم هو ممثل للشعب لتحقيق مصالح المواطنين.
المساءلة والمحاسبة	قاعدة النصيح لولي الأمر: الدين النصيحة" (مسلم، دت، حديث رقم 55)	الحاكم مسؤول أمام الله، وهناك آليات شرعية لمساءلته.	مبدأ المحاسبة والشفافية.	الحاكم مسؤول أمام الشعب، ويمكن عزله ديمقراطياً.
موقفهما من الحريات	قوله تعالى: "وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ" (سورة النحل، الآية 116)	الحريات مقيدة بما يتوافق مع الشريعة.	الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.	الحريات مكفولة ضمن القوانين الوضعية.
حرية التعبير	تحريم "الجدل في الدين" وفق آراء الفقهاء.	مكفولة ما دامت لا تمس الثوابت الدينية.	مبدأ حرية الرأي والتعبير.	مكفولة وفق القوانين المدنية.
حقوق الأقليات	حديث: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" (الدارقطني، دت، حديث رقم 3025)	يُنظر إلى غير المسلمين وفق أحكام أهل الذمة.	مبدأ المساواة أمام القانون.	تقوم على المواطنة المتساوية بغض النظر عن الدين.
طبيعة السلطة	قاعدة "ردء الفتنة مقدم على جلب المصلحة."	ثابتة ومستقرة وفق الشريعة.	مبدأ التغير السياسي والتطوير.	مرنة وقابلة للتغيير وفق الإرادة الشعبية.
المشاركة السياسية	قول النبي ﷺ: "إذا وسد الأمر إلى غير أهله" (البخاري، دت، حديث رقم 7138)	محدودة بمعايير العلم الشرعي.	مبدأ حق المشاركة السياسية.	المشاركة مفتوحة لجميع المواطنين.
الفصل بين السلطات	السلطة موحدة في يد الإمام العادل وفق الفقه الإسلامي.	لا يوجد فصل واضح بين السلطات.	نظرية مونتيكيو في الفصل بين السلطات.	فصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.
المرأة في السياسة	حديث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" (البخاري، دت، حديث رقم 4425)	دور المرأة محدود وفق الاجتهادات الفقهية.	مبدأ المساواة بين الجنسين.	المرأة تتمتع بحقوق سياسية متساوية.
موقفهما من الحداثة	مبدأ التيسير ورفع الحرج في الفقه الإسلامي.	تقبل الحداثة بما لا يتعارض مع الشريعة.	فلسفات التنوير والتقدم.	الحداثة مبدأ أساسي في النظام السياسي.
التعددية السياسية	تحريم "التحزب والفرقة" وفق بعض الاجتهادات الفقهية.	يُنظر إليها بحذر، لاحتمال إثارة الفرقة.	مبدأ التعددية الحزبية والتنافس السياسي.	التعددية مبدأ أساسي في الحياة السياسية.
مفهوم المعارضة	حديث: "اسمع وأطع وإن ضرب ظهرك" (مسلم، دت، حديث رقم 1829)	المعارضة تُعد خروجاً على الحاكم.	مبدأ المعارضة السياسية السلمية.	المعارضة جزء أساسي من النظام الديمقراطي.
القضاء	مبدأ القضاء الشرعي المستند إلى القرآن والسنة.	القضاء مستند إلى أحكام الشريعة.	مبدأ استقلال القضاء.	القضاء مستقل، ويستند إلى القوانين المدنية.

* المصدر: من إعداد الباحث

يتبين مما سبق أن التمثل السلفي للديمقراطية ليس مجرد موقف فقهي أو توجه سياسي إلى كونه تعبيراً عن بنية إدراكية عميقة تتشكل في تفاعل مع منظومة مفاهيمية مخصوصة تؤطر علاقة السلفي بالسلطة، بالمجتمع، وبالزمن التاريخي. في هذا الإطار، تنبغي مقارنة هذه المحددات بوصفها مكونات لنسق رمزي مغلق يتداخل فيه اللاهوتي بالأنثروبولوجي، والنصي بالمجتمعي، إذ تشكل هذه المحددات "نواة معرفية" تتكثف داخلها تمثلات السلفي للحدث، للشرعية، وللمجتمع المثالي، ومن خلالها يتحدد موقعه من الديمقراطية.

أول ما يلاحظ هو الطابع اللازماني (atemporal) في العقل السلفي، أي ميله إلى الانفصال عن الزمن السياسي الحديث. فالسلفية لا تُنتج تصوراً تاريخياً للدولة أو لتغيرها، بل تتعامل مع السلطة من داخل نموذج تأسيسي قائم على "الخلافة الراشدة" و"الإمامة العظمى"، كمثّل دينية لا كمؤسسات زمنية. من هذا المنظور، تبدو الديمقراطية لا فقط دخيلة، بل منحرفة أنطولوجياً، لأنها تفترض زمناً مؤسسياً متغيراً، بينما المرجعية السلفية تشترط الثبات والاستمرارية. هذا البعد اللازماني يُعدّ محدداً بنيوياً يجعل من التحديث السياسي – بأي صورة كان – محطّ اشتباه دائم.

إضافة إلى ذلك، تتجلى مركزية المخيال السياسي الطهوري كأحد المحددات الأساسية في تمثلات السلفيين. فالفكر السلفي يقوم على تقابل صارم بين "الحق والباطل"، و"الإسلام والجاهلية"، و"الصفاء والانحراف"، وهو ما يولّد نمطاً من التمثل المانوي (Manichean) الذي يصعب داخله التفاوض أو الاعتراف بشرعية المختلف. وبما أن الديمقراطية تقوم على التعدد والاختلاف وشرعية النسبية، فإنها تُختزل في المخيال السلفي إلى "تمويه"، أو حتى "إغراء شيطاني" يسعى إلى تفكيك الجماعة وتهديد وحدتها. هذا التمثل الطهوري لا يرفض فقط الديمقراطية، بل يرفض المفاهيم المؤسسة لها كالتعايش، التسامح، وحرية الضمير.

في المقابل، يوقّر الخطاب السلفي تأسيساً عقدياً لمفهوم "الحاكمية"، يُعيد من خلاله بناء العلاقة بين السلطة والمجتمع على أسس دينية صارمة، تُقصي مبدأ السيادة الشعبية من جذوره. فـ"السيادة" في التصور السلفي ليست شأنًا دنيوياً يُفوض عبر آليات التعاقد أو الإرادة الجماعية، بل هي اختصاص إلهي خالص يُفوض إلى "الحاكم الشرعي" باعتباره نائباً عن الله، لا ممثلاً لإرادة الشعب. ومن هذا المنظور، لا تُعدّ الديمقراطية مجرد نظام سياسي بديل، بل تشكل تهديداً وجودياً للفهم العقدي للسلطة، إذ تنقل مصدر الشرعية من السماء إلى الأرض، وتؤسس لمرجعية بشرية تنازع المرجعية الإلهية. ولا يقوم هذا التصور فقط على قراءة نصية حرفية، بل ينبثق من رؤية لاهوتية شاملة للعالم، تُعيد ترتيب المفاهيم السياسية كافة على قاعدة الطاعة والولاء الديني.

إلى جانب ذلك، تُسهم الذاكرة الجماعية السلفية في تشكيل تمثّل رافض للديمقراطية، حيث تتأسس هذه الذاكرة على سرديّة دائمة حول "الفتن الكبرى" و"الانقلابات الفكرية"، وتُقدّم المراحل السياسية التي ساد فيها التعدد أو الخروج عن الإجماع بوصفها لحظات اضطراب أصابت الأمة. في هذا الإطار، تستعيد الديمقراطية دلالة سلبية،

بوصفها عودة إلى "صراع الفرق" و"غلبة الأهواء"، لا كآلية لتقنين التعدد. وبهذا، فإن المحدد هنا لا يشتغل فقط على تمثيل الحاضر، بل على إعادة تأويل الماضي بوصفه مرآة تُشوه المستقبل.¹

ومن المثير للاهتمام أيضاً أن التمثيل السلفي للديمقراطية تحكمه لغة الفقه، لا لغة السياسة. فبينما تنتج النخب السياسية مفاهيمها من داخل علوم السياسة والقانون، يستبطن الفاعل السلفي معجماً فقهيًا يتأسس على مفاهيم الطاعة، البيعة، أهل الحل والعقد، الإمامة، النصح، المفسدة... وهذه المفاهيم لا تقبل بسهولة الترجمة إلى مفاهيم ديمقراطية معاصرة. فهي لا تتحدث عن "المواطن"، بل عن "الرعية"، ولا عن "البرلمان"، بل عن "مجلس شورى"، ولا عن "الشرعية الدستورية"، بل عن "الشرعية الدينية". وبهذا، فإن المحدد الفقهي لا يقتصر على توليد موقف ديني، بل يُنتج نظاماً مفاهيمياً مغلقاً يعيق أي توافق مع الديمقراطية.

وفي بُعد أكثر عمقاً، تُظهر تحليلات الخطاب السلفي وجود نزعة معرفية مضادة للوساطة، أي رفض لكل ما يُحتمل أن يخفف من سلطان النص أو يُعيد تأويله على ضوء الواقع. فالديمقراطية، بصفتها نظاماً يقوم على الوساطة – الحزبية، المؤسساتية، النيابية – تتناقض مع تصور سلفي يُعلي من "النقاء النصي" و"الاجتهاد الفردي المقيد". هذه النزعة المضادة للوساطة تُعيد ترتيب المجال السياسي حول قطبين فقط: "الحق الكامل" و"الباطل الكامل"، ما يجعل الديمقراطية تقع دومًا في الجانب الثاني، ما لم تُفرغ من مضمونها وتُكتفَ ضمن منطق شرعي.

4. بين الطاعة والمشاركة: السلفية والعمل السياسي من القرن الثامن عشر إلى ما بعد الربيع العربي

منذ لحظة التأسيس، لم تكن السلفية تياراً سياسياً بالمعنى الكلاسيكي، بل مشروعاً دينياً إصلاحياً انطلق من دعوة للعودة إلى «صفاء التوحيد» وتطهير العقيدة من الشوائب التي لحقت بها في العصور المتأخرة. وقد ظهر هذا المشروع في قلب صراع فكري وعقدي داخل الإسلام السني في القرون المتأخرة، وخصوصاً مع دعوة محمد بن عبد الوهاب في نجد في القرن الثامن عشر، والتي شكلت لحظة الانبثاق الفعلي للسلفية المعاصرة. لم يكن هذا الانبثاق معنياً بتغيير النظام السياسي القائم بقدر ما كان يسعى إلى إصلاح "الاعتقاد"، ولذلك أقام تحالفاً وظيفياً مع السلطة السعودية الناشئة، يقضي بأن تُبقي السلطة يدها على الحكم، فيما يتكفل رجال الدين السلفيون بتوجيه المجال الديني والاجتماعي. لقد كان هذا التحالف التأسيسي حجر الأساس لعقيدة الطاعة التي ستصبح لاحقاً من أركان الخطاب السلفي، حيث تُقدّم الطاعة للحاكم باعتبارها واجباً شرعياً مطلقاً، ولو كان الحاكم جائراً، درءاً للفتنة وحفاظاً على الجماعة. (Commins, 2006)

وفي هذا الإطار، أنتجت قراءات فقهية موسعة، أعادت تكييف نصوص السمع والطاعة لُشوّغ الانكفاء الكامل عن العمل السياسي، بل وتحريمه، كما لدى كبار المرجعيات السلفية في القرن العشرين، كابن باز، والعثيمين، والألباني، الذين شكلوا ما يُعرف بـ"السلفية التقليدية" التي تنتظر إلى السياسة بوصفها مصدر اضطراب دائم.

¹ كمثال، نجد في بعض الأدبيات السلفية التقليدية إحالة متكررة إلى حادثة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه بوصفها لحظة تأسيسية لـ"الفتنة الكبرى"، تُعرض فيها مطالب التعدد والمحاسبة السياسية كأبواب فتحت الشرور على الأمة، وهو ما يعيد بناء تصور سلبي لأي دعوة لتعدد سياسي معاصر، بما فيها الديمقراطية، التي تُربط ضمناً بـ"انشقاق السيف لا انفتاح الرأي".

وبذلك، صارت السلفية مرادفة لخطاب الطاعة والتحذير من البدع والفرقة والانشقاق، وانغلقت على مقولات دينية صارمة تُسقط الشرعية على أي حراك تغييرى خارج المنظومة السلطوية القائمة.

لكن القرن العشرين حمل بذورًا لتحولات تدريجية في خطاب السلفية. فمن جهة، بدأت حركة الإخوان المسلمين تهيمن على المشهد الإسلامي السياسي، حاملة مشروع "الدولة الإسلامية" عبر أدوات العصر، كالبرلمان والدستور، وهو ما أربك التيار السلفي المحافظ. ومن جهة أخرى، بدأت "سلفيات جديدة" تظهر، أكثر انخراطًا في الهم العام، كما في حالة عبد الرحمن عبد الخالق بالكويت، الذي حاول المزج بين العقيدة السلفية والعمل السياسي المؤسسي، ففتح بذلك ثغرة داخل الجدار العقدي المغلق للسلفية التقليدية، وساهم في بروز ما سُمي لاحقًا بـ"السلفية الحركية". (Meijer, 2009)

هذا المسار تعمق أكثر خلال السبعينيات والثمانينيات، في ظل صعود ما يُعرف بـ"الصحوّة الإسلامية" في الخليج، وظهور شخصيات مثل سفر الحوالي وسلمان العودة، الذين أعادوا توظيف المضامين السلفية في سياق نقد سياسي للأنظمة القائمة، وبدأوا بتفكيك التحالف التقليدي بين الدعوة والسلطة. هذه المرحلة مثّلت بداية الانعطاف نحو السياسة، حيث خرجت السلفية من القوقعة العقيدة لتُلامس أسئلة الشرعية، والدولة، والهوية، دون أن تصل بعد إلى تنظير سياسي متماسك. لقد كانت لحظة توترت داخلي بين خطاب الطاعة ومنطق التغيير، وقد تجلّى ذلك في رفض العديد من هؤلاء العلماء لحرب الخليج الثانية، ووقوفهم ضد الاستعانة بالقوات الأجنبية، في سابقة اعتُبرت حينها خروجًا رمزيًا على السلفية الرسمية (Lacroix, 2011).

ثم جاءت حقبة التسعينيات وما بعدها لتشهد مزيدًا من التصدعات داخل البيت السلفي. فقد برزت على الساحة مجموعات جديدة تتبنى العنف صراحةً، مستندة إلى مرجعية عقيدة-جهادية تُعيد تأويل النص السلفي باتجاه الثورة المسلحة، كما حصل في الجزائر، ثم لاحقًا في العراق وسوريا. وفي المقابل، استمرت تيارات أخرى في تكييف السلفية مع أدوات الدولة، خاصة في الخليج، حيث ظل علماء كبار مثل ابن باز يمارسون دور "حراس الشرعية" في وجه أي حراك احتجاجي أو سياسي. هذه الازدواجية أفرزت مشهدًا سلفيًا متشظيًا: تيار تقليدي محافظ يرفض السياسة، وآخر حركي منخرط في نقد السلطة، وثالث جهادي يعلن الحرب عليها.

غير أن لحظة التحول الأبرز كانت دون شك مع اندلاع ثورات الربيع العربي عام 2011. فقد وجدت التيارات السلفية نفسها فجأة أمام واقع جديد يُمكنها من دخول المجال السياسي بشكل شرعي وقانوني، بعد أن كانت لعقود تُحذّر من "بدعة" الأحزاب و"كفر" الديمقراطية. هذا التحول لم يكن نتيجة تطور نظري داخلي، بل استجابة براغماتية للفراغ السياسي الذي أحدثته الثورات. وقد مثّلت مصر النموذج الأوضح، حيث ظهر "حزب النور" بوصفه أول حزب سلفي رسمي يدخل الانتخابات، ويفوز بنسبة معتبرة من مقاعد البرلمان. لكن هذا الحزب، رغم تبنيّه لخطاب عقلاني ظاهري، ظل حبيس التصور السلفي التقليدي، فعارض مدنية الدولة، ورفض المساواة بين المواطنين، وتحالف لاحقًا مع السلطة العسكرية ضد الإخوان، ما أظهر عمق التناقض بين مرجعيته السلفية وممارساته السياسية. (Fahmi, 2015)

في المقابل، رفضت تيارات سلفية أخرى هذا الانخراط، كما في حالة "أنصار الشريعة" في تونس، الذين رأوا في الانتخابات شرًا، وفي الديمقراطية كفرًا، وفي الدولة الوطنية صنمًا ينبغي كسره. لقد اختار هؤلاء السلفيون

تبنّي خطاب جهادي يُحاكي التجربة القاعدية، واستغلوا الهشاشة الأمنية للتمدد والانتشار، قبل أن تُلاحقهم الدولة وتُصنّفهم كتنظيمات إرهابية. وبين هذين النموذجين، برزت محاولات لتأسيس "سلفية سياسية مدنية"، كما في اليمن مع "حزب التجمع اليمني للإصلاح"، الذي يضم إسلاميين من خلفيات سلفية وإخوانية، ويقدم نموذجًا براغماتيًا يحاول التكيف مع شروط اللعبة الديمقراطية، وإن ظل بعيدًا عن إنتاج نظرية سياسية سلفية متماسكة.

هكذا، من لحظة التأسيس في نجد، إلى الانكفاء في القرن العشرين، إلى الانفجار في مرحلة الربيع العربي، ظل تعامل السلفية مع السياسة محكومًا بثنائية: الخوف من الفتنة، والحاجة إلى النفوذ. فحين تكون الدولة قوية، تنكفي السلفية إلى داخل النص، وتتمسك بخطاب الطاعة؛ وحين تضعف الدولة، تتقدم السلفية إلى الفضاء العام، لا دفاعًا عن الديمقراطية، بل حماية لمشروعها العقدي. وهذا ما يجعل السياسة في السياق السلفي ليست تعبيرًا عن رؤية للعالم، بل أداة لضبط الحاضر والتموقع داخله. إنها سياسة بلا نظرية، ومشاركة بلا قناعة، وموقف لا يخرج عن منطق الضرورة.

5. التمثّلات البراغمتية للديمقراطية لدى التيار السلفي: الخطاب السلفي بعد الربيع العربي مثالاً دالاً

حين تتقدّم الديمقراطية كأفق سياسي في مجتمعات ما بعد الانتفاضات، لا تُستقبل دومًا بوصفها تحقّقًا لقيم كونية، بل كثيرًا ما تُعاد تأويلها من داخل الحقول الثقافية والعقدية التي تقاوم الذوبان في منظومات "الحدّاث السياسية". في هذا السياق، يطرح انخراط التيار السلفي في المسار الديمقراطي العربي - بعد 2011 - إشكالًا مزدوجًا: كيف يمكن لفكر يؤسّس شرعيته على النص القطعي واليقين العقدي، أن يشتبك مع منظومة تقوم على النسبية، والتعدد، والتفاوض؟ وهل يمثل هذا الانخراط تحوّلًا نوعيًا في البنية العقائدية، أم مجرد تكيف ظرفي تُملّيه اعتبارات التموضع في الحقل السياسي المفتوح؟

ليس من اليسير اختزال علاقة التيار السلفي بالديمقراطية في ثنائية القبول أو الرفض، إذ تتجاوز هذه العلاقة حدود المواقف المعلنة إلى منطق أشدّ تعقيدًا، تتحكّم فيه اعتبارات ظرفية واستراتيجيات تموضع أكثر مما تضبطه تحولات عقدية.

لا يمكن فهم انخراط التيار السلفي في المسار الديمقراطي، بعد لحظة 2011، إلا ضمن ما يمكن تسميته بمنطق التكيف البراغماتي، وهو تكيف لا ينمّ عن تحول جذري في التصورات العقدية، بقدر ما يعكس استجابة ظرفية لفراغ السلطة ومرونة السياق الانتقالي. فالديمقراطية، في هذا السياق، لا تُستبطن كمشروع قيمى، بل تُستخدم كأداة سياسية، تُعلّق فيها المبادئ العقائدية مقابل مكاسب تموقعية. هذا التحول ليس وليد مراجعة داخلية أو اجتهد فقهي حديث، بل هو مندرج ضمن لحظة تاريخية فرضت انفتاح المجال السياسي أمام فواعل كانت مهمّشة ومقصاة، فوجدت نفسها أمام مفارقة مزدوجة: رفض للديمقراطية كمنظومة، وتوظيف تكتيكي لأدواتها في الآن نفسه.

فالسلفية، بوصفها تمظهرًا لنموذج معرفي قائم على القطع والنص، تجد في الديمقراطية - باعتبارها نظامًا وضعيًا مفتوحًا على التعدد والتفاوض - نقيضًا أنطولوجيًا يصعب التوفيق بينه وبين منطق الشريعة المغلق. ومع ذلك، فإن حضور التيارات السلفية في أولى المحطات الانتخابية في مصر وتونس بعد الثورة، لم يكن أمرًا

عارضاً، بل شكّل لحظة كاشفة عن قدرة هذه التيارات على التكيف الأداتي مع التحوّلات، دون المساس بجوهر تصورها السياسي العقدي. ولعل تجربة حزب النور في مصر تمثل المثال الأبرز على هذا النمط من التموّج السياسي المشروط؛ فقد دخل الحزب الانتخابات البرلمانية وحقق نتائج متقدمة، دون أن يتخلّى عن أطروحاته الراضة للديمقراطية، بل مؤكّداً في أكثر من مناسبة أن مشاركته محكومة بضوابط الشريعة و"دفع الشر الأكبر"، على حد تعبير ياسر برهامي، الذي قال صراحة: "الديمقراطية التي قبلنا آلياتها هي كما صرحت إلى برنامج حزب منضبط بضوابط الشريعة... الانتخابات على ما فيها من بعض المخالفات إلا أنها أقلّ فساداً من ترك المجال للعلمانيين والليبراليين..." (برهامي، 2011)

أما عبد المنعم الشحات، المتحدث باسم الدعوة السلفية، فقد اختزل الموقف حين قال: "الديمقراطية وسيلة لا غاية" (الشحات، 2011)، مؤكّداً أن المشاركة مشروطة بعدم مخالفة أحكام الله، وأن التزام السلفيين بنتائج الانتخابات لا يعني اعترافاً بالديمقراطية كمرجعية، بل خضوعاً لقرار الجماعة وفق قاعدة "دفع المفساد".

إن هذا الموقف لا يعبر عن تطبيع مع منطق الحداثة السياسية، بل عن إعادة تشكيل للعبة السياسية ضمن منطق مغاير، يحتفظ بالمظهر الديمقراطي ويُفرغه من مضمونه القيمي. فبدل أن تفرض الديمقراطية على التيار السلفي مراجعة داخلية لأسس خطابه، عمل هذا التيار على تطويع المنظومة الديمقراطية نفسها، من خلال تحويلها إلى آلية انتخابية محضة، مجردة من روحها التداولية. وهنا يبرز تحليل الباحث المتخصص في الحركات السلفية، محمد أبو رمان، الذي يرى أن السلفية السياسية تسعى إلى تحويل الديمقراطية إلى جهاز إداري يمكن ضبطه وفق متطلبات المشروع العقدي (أبو رمان، 2013، ص. 20). وبهذا المعنى، فإن المشاركة السياسية لدى السلفيين لا تمثل علامة على التحول أو التوافق مع القيم الديمقراطية، بل تندرج ضمن استراتيجية وظيفية هدفها السيطرة لا الاندماج.

وفي السياق ذاته، يؤكد عبد الرحمان عبد الخالق على الطابع المرحلي والبراغماتي لهذا القبول بقوله: "القبول بالنظام الديمقراطي اليوم بوصفه مرحلة انتقالية، وليس بديلاً من النظام الإسلامي، فهو أفضل من النظام الدكتاتوري بما يتيح من فرص وإمكانيات للسلفيين لا تتوافر في النظام الاستبدادي (عبد الخالق، 2011) وهنا تظهر بوضوح الوظيفة الأدائية للديمقراطية: كونها أداة ظرفية تُستخدم لتوسيع هامش الحركة، لا لبناء نظام تداولي جديد.

وفي السياق التونسي، تكشف خطابات أبي عياض عن التوتر نفسه: من جهة التأكيد على عدم الاعتراف بالديمقراطية كأفق شرعي، ومن جهة أخرى، الانخراط غير المباشر في بعض مخرجاتها، أو على الأقل، عدم التصادم العنيف معها ما دامت تتيح فسحة للخطاب الإسلامي الراديكالي. ففي أحد تصريحاته، يقول: "لسنا معنيين بالديمقراطية، لكننا لا نمانع من يشارك فيها إذا خدم المشروع الإسلامي". وهنا تتضح طبيعة التمثيل البراغماتي: ديمقراطية مشروطة، خاضعة لمراقبة معيارية مسبقة، تُقبل من حيث هي فرصة، وتُرفض من حيث هي مبدأ.

إن هذه العلاقة المشروطة بالديمقراطية تندرج ضمن ما يمكن تسميته بـ"النقل الأداتي لرأس المال"، حيث يُحوّل الفاعل الديني رصيده الرمزي إلى موقع في الحقل السياسي، دون أن يُعيد تشكيل أدوات اشتغاله. فالسلفي الذي دخل البرلمان لم يتخلّ عن ثنائية الحق والباطل، ولم يتبنّ منطق التفاوض والوساطة، بل حافظ على رؤيته

الشمولية، واضعاً الديمقراطية في خدمة مشروع يطمح في النهاية إلى إقامة "الخلافة الإسلامية"، كما عبّر عن ذلك محمد إسماعيل المقدم حين شبه الديمقراطية بـ "السفينة الموقفة"، أي وسيلة عبور لا أكثر.

وفي هذا الإطار أيضاً، صرّح ياسر برهامي سنة 2018 بأن عدم التصويت قد يؤدي إلى التشكيك في شرعية الرئيس ويمنح الفرصة لأعداء الوطن للتدخل، مؤكداً أن التصويت يمنح الرئيس الشرعية الدولية، وهو ما يعكس الوظيفة البراغماتية القصوى: استعمال الديمقراطية لا لإرساء شرعية شعبية، بل لحماية النظام من الخصوم وتأمين مشروعية دولية. (برهامي، 2018)

هكذا يتضح أن العلاقة بين التيار السلفي والديمقراطية محكومة بمنطق الاستخدام دون الالتزام، والانتفاع دون الانخراط. فهي ليست علاقة تطابق أو إدماج، بل علاقة تكيّف ظرفي، تُستثمر فيها آليات الديمقراطية لتحقيق غايات عقديّة، قبل أن تُعاد صياغة الحقل السياسي على أسس مغايرة. وبذلك، تظل الديمقراطية، في المتخيل السلفي، كائنًا غريبًا، تُروّضه الضرورة، ويُقصى عند انتفاء الحاجة.

إنّ السلفي ليس فرداً خارج رهانات هذا الحقل، بل هو في قلبه، يتحرك ضمن حدوده، ويتفاعل مع محدداته. إنه لا يشتبك مع الديمقراطية بما هي منظومة مفاهيمية مغلقة، بل يواجهها كـ "رأس مال رمزي" قابل لإعادة التملك والتأويل، في ضوء منطق الحقل وألعابه الخاصة. وبهذا المعنى، لا يتعلق الأمر بقبول مبدئي أو رفض مبدئي للديمقراطية، بل بتمثّل براغماتي محكوم بشروط المشاركة، وموازنين القوى، وأفق التمكين.

فالتحولات التي عرفها الحقل السياسي العربي بعد موجات "الربيع العربي" أفضت إلى خلخلة تراتبية الرساميل داخله، وأعدت إنتاج الحدود بين ما هو مشروع وما هو ممنوع. في هذا السياق، أُتحت للسلفيين – ولأول مرة في تاريخهم الحديث – إمكانات الدخول إلى الحقل عبر بوابة الشرعية الانتخابية، الأمر الذي فرض عليهم إعادة تموضع مفاهيمي واستراتيجي. لقد أصبحت الديمقراطية، لا بوصفها عقداً اجتماعياً، بل كأداة للولوج إلى مراكز النفوذ، معطًى لا يمكن تجاوزه دون كلفة رمزية باهظة.

من هنا تتبدى الطبيعة البراغماتية لتمثّل السلفيين للديمقراطية. فهي ليست تمثلاً دوغمائياً إيمانياً أو رفضاً باتاً، بل هي في جوهرها علاقة استعمالية تتأسس على منطق "الاستثمار" في الحقل، لا على منطق التماهي القيمي. فالديمقراطية تُستثمر لا لأنها تستبطن قيمة الشورى، ولا لأنها تتسق مع أفق ديني ما، بل لأنها تُنتج مكاسب فورية في مجال الشرعية السياسية والتأثير الاجتماعي. إننا بإزاء ما يمكن تسميته بـ "تحول استعمالي للقيم"، حيث تُفرغ الديمقراطية من محتواها الإجرائي الحداثي، لتُعاد تعبئتها ضمن خطاب سلفي يوطرها باعتبارها مجرد وسيلة.

هذا المنطق البراغماتي يتجلّى في جملة من التوترات الرمزية التي ترافق تموضع السلفيين داخل الحقل السياسي. فبين من يتبنّى خطاباً تقنيّاً يبرر المشاركة عبر فقه الموازنات، ومن يركن إلى مفاهيم "الضرورة" أو "درء المفساد"، ومن يعيد تأويل آليات الاقتراع والشورى في ضوء فهم مخصوص للنصوص، تتشكل فسيفساء من التمثلات التي توحيدها البراغماتية كأساس مشترك. إنها ليست براغماتية ليبرالية، بل براغماتية صراعية، تُخضع القيم للأهداف وتُعيد تعريف المسموح وفق موازين الهيمنة.

ولعلّ الطابع الأكثر دلالة في هذه التمثلات هو ما يمكن تسميته بـ"الازدواج التمثلي"، حيث تُستدخل الديمقراطية من جهة بوصفها أداة للتمكين، وتُرفض من جهة أخرى بوصفها منظومة غريبة تهدد الصفاء العقدي. إننا بإزاء خطاب مزدوج، يقوم على معمار من التوترات الرمزية: بين المبدأ والتكتيك، بين التمكين والتقوى، بين الشرع والواقع. هذه الازدواجية لا تعكس هشاشة في البناء العقدي، بل تعبّر عن قدرة لافتة على التكيف مع موازين الحقل السياسي، بما يُبقي السلفيين في قلب اللعبة دون دفع كلفة رمزية مفرطة.

فالديمقراطية في هذا السياق تُنتزع من أصلها الفلسفي وتُفرغ من دلالاتها الحداثيّة لتُعاد صياغتها في خطاب سلفي يعيد بناء المشروع السياسي من خارج منطق التعددية. إذ لا يتعلق الأمر بقبول القيم الديمقراطية – كالتعدد، وحقوق الفرد، والمواطنة المتساوية – بل بتملك آلياتها الإجرائية بما يخدم مشروعًا هوياتيًا يستبطن الإقصاء كآلية للضبط.

هكذا يتحول السلفي من موقع "الرافض" إلى موقع "المؤوّل"، ومن موقع "الناقد من الخارج" إلى موقع "الفاعل من الداخل"، بما يعيد رسم حدود الحقل ذاته. فالدخول إلى الحقل لا يعني الانصهار فيه، بل السعي إلى إعادة تشكيله وفق منطق جديد يُبقي على رأس المال الرمزي الديني كمصدر للشرعية، ويعيد تعريف قواعد اللعبة السياسية على نحو يُقلّص من حضور القيم التعددية.

إنّ هذا المنطق يعكس ما يمكن تسميته بـ"الانتهاك الخلاق" لقواعد الحقل، حيث تُمارس المشاركة دون قناعة، وتُستثمر القواعد دون الإيمان بها، ويُعاد تشكيل الحقل من داخله عبر أدواته ذاتها. وفي هذا السياق، لا يعود السؤال عن قبول السلفيين بالديمقراطية سؤالاً معرفيًا، بل يصبح سؤالاً سوسيولوجيًا حول شروط إنتاج التمثلات البراغماتية، وحدودها، وأثرها في إعادة توزيع رأس المال السياسي.

بهذا المعنى، فإنّ الديمقراطية لا تتمثل بالنسبة للسلفيين منظومة قيمية نهائية، بل تقنية استخدام، واستراتيجية نفاذ، وأداة تموضع داخل الحقل. إنها تتمثلهم لا تمثلهم، وتخدمهم دون أن يلتزموا بها، وتمنحهم الشرعية دون أن تخلخل البنية العميقة لخطابهم. وهنا بالذات تكمن إشكالية الانتقال الديمقراطي في العالم العربي، حين يتحوّل الحقل السياسي إلى مسرح لاشتباكات تأويلية تفرغ الديمقراطية من مضامينها التعددية، وتحولها إلى أداة نفوذ بدل أن تكون أفقًا تحرريًا.

6. التمثلات السلفية للديمقراطية: تحليل مضمون مقارن لبرنامجي حزب النور المصري وحزب الإصلاح التونسي

اعتمدنا في هذا العمل على منهجية تحليل المضمون الكيفي المقارن، لا بهدف المقارنة بين حزبين سلفيين في سياقين قطريين مختلفين، بل لاستكشاف التوترات الكامنة بين المرجعية العقدية السلفية والممارسة السياسية البراغماتية من خلال تحليل البرامج السياسية المكتوبة لحزب النور (مصر) وحزب الإصلاح (تونس).

تم تفكيك النصوص السياسية وفق ثلاث تمثيلات:

الوحدات السياقية (Contextual Units): وهي المجالات الكبرى مثل: الديمقراطية، الحريات، العلاقة بالغرب، مكانة المرأة، الإعلام، الاقتصاد، إلخ. وقد مثلت "المحاور" الكبرى في الجدول.

وحدات التسجيل (Recording Units): وهي العبارات أو الشعارات أو الجمل التي وردت في النصوص الحزبية مثل: "تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة"، "الصيرفة الإسلامية"، "حق الأقباط في الاحتكام لديانته"، إلخ.

الفئات التحليلية (Categories): تم تحديدها اعتماداً على ثنائية مرجعية – براغماتية، حيث تم تتبع:

✓ درجة الانفتاح أو الانغلاق على الديمقراطية.

✓ طبيعة التقييدات العقدية المفروضة.

✓ مستويات التفاعل البراغماتي مع مفاهيم الدولة الحديثة (المؤسسات، المشاركة، الحريات، اللامركزية، إلخ).

✓ التوتر بين المبدأ العقدي والممارسة السياسية الواقعية.

وتوصلنا على ضوء ما سبق إلى جملة من المعطيات تم استخلاصها في هذا الجدول

الجدول عدد 2: تحليل مضموني مقارنة لرؤية حزب النور وحزب الإصلاح للحياة السياسية في برامجهما الرسمية

المحور	حزب النور	حزب الإصلاح	الشاهد الداعم	التحليل والمقارنة
المرجعية الأساسية	الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية مع قبول التعددية السياسية والمؤسسية.	الديمقراطية وسيلة لتحقيق الحكم الإسلامي، مع التشديد على أن الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع.	- "تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة" (النور) - "لا صلاح ولا إصلاح إلا بالشريعة" (الإصلاح)	النور أكثر قبولاً للآليات الديمقراطية، بينما الإصلاح يرى الديمقراطية أداة فقط.
الحريات العامة	ضمان الحريات مع مراعاة "ثوابت الأمة"	الحريات مقيدة بالضوابط الشرعية الصارمة.	- "إطلاق الحريات مع المحافظة على الثوابت" (النور) - "حرية التعبير وفق الضوابط الشرعية" (الإصلاح)	النور أكثر مرونة، الإصلاح يربط الحريات بالتدين الصارم.
دور الدين في الدولة	الشريعة مصدر رئيسي مع اجتهاد ممكن.	الشريعة المصدر الوحيد ورفض أي مصدر آخر.	- "الشريعة مصدر رئيسي" (النور) - "تطبيق الشريعة في جميع المجالات" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشدداً في حصر التشريع بالدين.
المشاركة السياسية	مشاركة شاملة بما فيها المرأة والشباب.	مشاركة "الملتمرزين بالإسلام"، دون تعارض مع الشريعة.	- "اختيار الحكام ومحاسبتهم" (النور) - "التداول السلمي للسلطة دون إقصاء" (الإصلاح)	النور أكثر شمولاً، الإصلاح أكثر تقييداً.
السياسة الاقتصادية	اقتصاد سوق بضوابط إسلامية.	تطبيق الاقتصاد الإسلامي بالكامل.	- "محاربة الاحتكار" (النور) - "الصيرفة الإسلامية" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشدداً في الأسلمة الاقتصادية.
السياسة الخارجية	تعاون دولي على أساس المصالح.	رفض التطبيع، تركيز على العلاقات الإسلامية.	- "الاحترام المتبادل" (النور) - "تجريم التطبيع" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشدداً تجاه الغرب.
حقوق الأقليات	حقوق الأقليات محفوظة ضمن النظام العام.	مساواة عامة ضمن الهوية الإسلامية.	- "حق الأقباط في الاحتكام لديانتهم" (النور) - "المساواة في إطار الهوية" (الإصلاح)	النور أكثر تفصيلاً، الإصلاح أكثر عمومية.
دور المرأة	مشاركة بضوابط "الستر والخلق".	مشاركة بضوابط شرعية صارمة، دور أسري.	- "المرأة مكون هام" (النور) - "تفعيل دور المرأة دون التناقض مع الضوابط" (الإصلاح)	النور أكثر انفتاحاً في الصياغة.
اللامركزية	دعم اللامركزية وتقوية المجالس المنتخبة.	العدالة الجهوية دون تفاصيل عن اللامركزية.	- "تقوية المجالس" (النور) - "التنمية المتوازنة" (الإصلاح)	النور أوضح في دعم اللامركزية.
حرية الإعلام	حرية بضوابط أخلاقية.	إعلام محايد يحترم المقدسات	- "حرية الإعلام مع الحفاظ على النظام" (النور) - "إعلام يحترم الهوية" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشدداً تجاه المحتوى الإعلامي.

السياسة التعليمية	ربط العلوم بالقيم الإسلامية.	التعليم أداة لحماية الهوية وإحياء الزيتونة.	- "اللغة العربية" (النور) - "إحياء الجامعة الزيتونية" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تركيزًا على التعليم الديني.
مكافحة الفساد	مؤسسات رقابية وقضاء فعال.	النقوى والرقابة لمجتمعية وتطبيق الحدود.	"-استقلال القضاء" (النور) "-العودة إلى القيم الإسلامية" (الإصلاح)	النور يعتمد مؤسسات، الإصلاح يركز على الأخلاق.
حقوقاً لإنسان	احترامها ضمن المبادئ الإسلامية.	مشروطة بعدم تعارضها مع الشريعة.	"-الكرامة الإنسانية" (النور) "-الحقوق وفق الشريعة" (الإصلاح)	النور أكثر انفتاحًا، الإصلاح أكثر تحفظًا.
السياسة الصحية	دمج الطب النبوي والحديث.	فصل الجنسين وخدمة القيم الإسلامية.	"-الرعاية الصحية حق" (النور) "-الصحة وفق الشريعة" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشددًا في التطبيق الديني.
التعامل مع التراث	الاستفادة من التراث مع اجتهاد عصري.	التمسك بفهم السلف ورفض المخالف.	"-التراث قوة دافعة" (النور) - التمسك بفهم السلف" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر سلفية.
السياسة البيئية	قوانين ومسؤولية دينية.	ربط البيئة بالعقيدة (إحياء الأرض).	"-البيئة واجب ديني" (النور) "- البيئة في الإسلام" (الإصلاح)	الإصلاح يمنح البيئة بعدًا عقديًا.
التكنولوجيا	تبني التكنولوجيا بضوابط أخلاقية.	رفض التغريب، استخدام يخدم الهوية.	"-التقدم مع القيم" (النور) "-توطين التكنولوجيا دون تغريب" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر تشككًا في التكنولوجيا الغربية.
السياسة الثقافية	دعم الثقافة الوطنية والانفتاح المفيد.	الحماية من الغزو الفكري وتعزيز الإنتاج الإسلامي.	"-الثقافة هوية" (النور) "-حماية الهوية الثقافية" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر انغلاقًا.
العلاقة مع التيارات الأخرى	تعاون في إطار القواسم المشتركة.	تحالف مع التيارات الإسلامية فقط.	"-التعايش السلمي" (النور) "-الوحدة مع أهل الإسلام" (الإصلاح)	النور أكثر استعدادًا للتحالفات السياسية.
الرؤية المستقبلية	دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية.	دولة إسلامية كنموذج عالمي.	"-دولة عصرية بجذور إسلامية" (النور) "-نموذج الدولة الإسلامية" (الإصلاح)	الإصلاح أكثر طموحًا في التصدير الأيديولوجي.

*المصدر: من إعداد الباحث

تكشف المعطيات المستخرجة من تحليل البرامج الحزبية لكل من حزب النور في مصر وحزب الإصلاح في تونس عن ازدواجية بنيوية تحكم الخطاب السلفي تجاه الديمقراطية؛ إذ يتم تقديم الديمقراطية لا بوصفها غاية أو منظومة قيمية، بل كأداة مؤقتة قابلة للتكيف ضمن "الضوابط الشرعية".

وفقاً للعديد من الأدبيات السوسيولوجية (Carré, 2013)، فإن السلفية السياسية تمارس نوعاً من "الازدواج"؛ حيث تُبقي على الخطاب العقدي الصارم في المستوى النظري، بينما تُبدي مرونة براغماتية على المستوى الإجرائي والمؤسسي.

ففي حالة حزب النور، نجد استعمالاً كثيفاً لعبارات مثل "الكرامة الإنسانية"، "تقوية المجالس المنتخبة"، "حرية الإعلام"، مما يعكس براغماتية انفتاحية تُراعي متطلبات العمل السياسي ضمن نظام تعددي. ورغم ذلك، يتم ربط هذه المفاهيم دوماً بعبارة "دون تعارض مع الشريعة"، ما يعكس نوعاً من الاحتواء العقائدي للديمقراطية.

أما في حالة حزب الإصلاح التونسي، فإن البرنامج أكثر انغلاقاً وتشدداً، إذ يصر على "تطبيق الشريعة في جميع المجالات"، ويشدد على أن "الحرية مشروطة بالضوابط الشرعية". وهو ما يتقاطع مع تحليلات أوليفي روى Olivier Roy حول الطهرانية السياسية لدى بعض الحركات الإسلامية التي ترفض الانخراط الكامل في منطق الدولة الحديثة.

ويظهر التوتر العقدي-السياسي كذلك في قضايا المرأة وحقوق الأقليات، حيث تُربط المشاركة السياسية والحقوق المدنية دوماً بـ "الضوابط الشرعية" أو "الهوية الإسلامية"، ما يعكس محاولة دائمة لـ "أسلمة المجال العمومي" دون التنازل عن الشرعية النصّية.

من ناحية أخرى، يبرز مفهوم "الأسلمة البراغماتية" كمفتاح لفهم هذا الخطاب؛ فالسلفيون، وإن لم يعترفوا صراحة بمفهوم الديمقراطية كمرجعية فلسفية، فإنهم يتعاملون معها كألية تُمكن من الحضور في المجال العام، وتمثل غطاءً للمطالبة بـ "تطبيق الشريعة". (Boubekeur, 2011).

ومما يعمّق هذا التوتر أن الأحزاب السلفية، رغم اختلاف السياقات، تسعى إلى "عقلنة التراث" دون المساس بثوابته. فنجد مثلاً أن حزب النور يشير إلى "التراث كقوة دافعة" بينما يصر الإصلاح على "التمسك بفهم السلف ورفض المخالف"، وهو ما يقصي أي اجتهاد أو تفكير في النص الديني.

وبالتالي، فإن السلفية الحزبية لا تقف في موقع العداء المطلق للديمقراطية، بل تسعى إلى احتوائها وإعادة تأويلها داخل إطار عقدي سلفي، ما يؤدي إلى بناء نموذج "هجين" للدولة؛ لا هو ديني بالكامل ولا هو علماني، بل هو نتاج توتر دائم بين المطلق العقائدي والنسبي السياسي.

7. استراتيجيات الحركات السلفية في التعامل مع الديمقراطية:

لا تُقاس علاقة الحركات السلفية بالديمقراطية من منظور معياري/عقائدي فحسب، بل ينبغي تحليلها كتحوّل في تموقعات فاعلين اجتماعيين داخل حقل سياسي متغير، تُعيد فيه الجماعات الإسلامية -وخاصة السلفية- تشكيل تمثلاتها وممارساتها على ضوء قواعد اللعبة الجديدة، وموازن القوى، وإكراهات التفاوض على الشريعة.

في هذا السياق، يمكن تمييز تسعة استراتيجيات اعتمدتها الحركات السلفية العربية خلال العقود الأخيرة في تعاملها مع الديمقراطية:

1.7. استراتيجية "التفاعل المشروط": القبول الانتقائي لقواعد اللعبة

تقوم هذه الاستراتيجية على التحكّم الانتقائي في منطق المشاركة، حيث تتخبط الحركات السلفية في بعض آليات الديمقراطية (كالانتخابات أو تشكيل الأحزاب) حين تتيح لها مكاسب ظرفية، لكنها تحتفظ بمسافة من فلسفة الديمقراطية وروحها إذ تُعد، من منظورها، إطاراً دينوياً ظرفياً لا يلزمها دينياً.

لا تُعتبر الديمقراطية هنا، نظاماً سياسياً مشروعاً بذاته، بل أداة ظرفية للتعبئة أو للتفاوض مع السلطة، أي أنها تُختزل إلى آليات إجرائية يُعاد تأويلها دينياً لتبرير المشاركة دون الذوبان. هذا التفاعل المشروط يعكس منطق "الاندماج المحسوب"، حيث يتقدم الفاعل السلفي إلى المجال العام بحدود مرسومة سلفاً، ويظل دائم التذكير بطبيعته الدعوية المغايرة.

2.7. استراتيجية ترسيخ الحضور القاعدي بدل الحضور المؤسساتي

في كثير من الأحيان لا تراهن الحركات السلفية على المؤسسات الرسمية بوصفها موقعاً للسلطة، بل تستثمر في البنية القاعدية للمجتمع: المساجد، الجمعيات، شبكات الإحسان، الفضاءات الحية. ومن خلال هذا الحضور الأفقي، تُنتج ما يشبه "الحقل الموازي"، حيث تتحكم في رأس المال الاجتماعي والرمزي دون الحاجة إلى رأس المال السياسي الرسمي.

هذه الاستراتيجية تُشكّل "سلطة من الأسفل"، قوامها التأثير طويل المدى، لا الاستحواذ السريع على السلطة. وهي مقاربة تتقاطع مع منطق "التمكين التدريجي" لا عبر اختراق مؤسسات الدولة، بل عبر بناء ولاء جماعي بديل، يرى في السلفية نموذجاً للحكم العادل، حتى من خارج الدولة.

3.7. استراتيجية التموضع كفاعل أخلاقي لا سياسي

بفضل الخطاب الطهوري الذي تتبناه، تميل الحركات السلفية إلى التموقع كفاعل أخلاقي يراقب المجال السياسي من خارجه، بدل الانخراط فيه كمنافس حزبي. إذ لا تعرض نفسها كبديل سياسي، بل كمرجعية قيمية فوق سياسية، تُدين الانحراف الأخلاقي وتفكك خطاب "الحداثة الفاسدة".

بهذا التموقع، تُراكم السلفية شرعية رمزية مزدوجة: فهي ليست مسؤولة عن فشل النخبة، لكنها تحتفظ بحق النقد والمساءلة باسم القيم. وهنا تختزل الديمقراطية كساحة خطابية، تُوظف فيها السلفية رأس مالها الأخلاقي دون أن تتورط في رهانات التسيير أو المؤسسة.

4.7. استراتيجية احتكار المعنى الديني داخل المجال العمومي

في السياقات التي تتراجع فيها هيمنة الدولة على الخطاب الديني، تتقدّم السلفية لتشغل موقع المرجعية الوحيدة للتأويل الشرعي، رافضةً شرعية الفاعلين الدينيين الآخرين، سواء كانوا مؤسسين أو إصلاحيين. هي بذلك لا تكتفي بمراقبة الديمقراطية، بل تسعى إلى ضبط شروط المداولة الدينية داخل الفضاء العمومي.

هذه الاستراتيجية تمنحها تفوقاً رمزياً على منافسيها، وتحوّل الصراع من صراع برامج إلى صراع "حق في الحديث باسم الدين"، أي أنها تؤسس لـ "سيادة تفسيرية" تجعل منها الحكم الشرعي في ساحة تعددية. ومن ثم، يتحول التنافس السياسي إلى صراع على الشرعية الدينية تحت قناع ديمقراطي.

5.7. استراتيجية إدارة الهوية في الهوامش

تركّز السلفية في تمددها المجتمعي على المناطق الهامشية والمجتمعات الفقيرة، حيث تنهار مشروعية الدولة ويتآكل رأس مالها الرمزي. في هذه الفضاءات، تشتغل الحركات السلفية كفاعل هوياتي بديل، يُعيد لملمة الذات الجماعية من خلال خطاب "العودة للأصل" والنجاة من "ظلم الدولة وطمعائها"

لا تمثل الديمقراطية في هذه الحالة سوى سياق قانوني يسمح بالتحرك، لكنها ليست غاية في حد ذاتها. وتصبح الهوية أداة مقاومة للهامشية، يُعاد من خلالها بناء انتماء جماعي يتجاوز الدولة ويضعها في موضع الريبة. هذه المقاربة تُحوّل السلفية إلى فاعل ثقافي أكثر منه سياسي، لكنها تؤسس لحقل سلطوي موازٍ.

6.7. استراتيجية الاستثمار في هشاشة الانتقال الديمقراطي

في مراحل التحول السياسي، تتسم الديمقراطية بعدم الاستقرار، وضعف المؤسسات، وتضارب الشرعيات. في هذا السياق، تلجأ الحركات السلفية إلى استثمار لحظة اللايقين السياسي، فتظهر كقوة ضبط اجتماعي حين تنهار الدولة، أو كفاعل تعبئة حين يتراجع الرهان على النخب.

فهي لا تسعى إلى بناء النظام الديمقراطي، بل تستثمر في ثغراته، وتتقدّم كلما ضعفت الدولة، وتتراجع حين تعود السيطرة. ومن ثم، تُمارس شكلاً من البراغمية الحذرة، تجعلها فاعلاً دائماً الحضور، لكنه صعب الإمساك، يتحرك داخل الهوامش، ويصوغ شروط المشاركة من موقعه الخاص.

7.7. أسلمة الحقل السياسي: إعادة تشكيل الديمقراطية من الداخل بمنطق شرعي

في هذه الاستراتيجية، لا تُقابل الديمقراطية بالرفض المباشر، بل يُعاد تأويلها ضمن منظومة مفهومية تُخضعها لمقولات الفقه الشرعي، بما يجعلها أداة لتحقيق غايات دينية لا سياسية. الفاعل السلفي هنا يُمارس نوعاً من إعادة ترميز الحقل السياسي بلغة دينية معيارية، حيث يُصبح البرلمان "مجلس شوري"، والقانون "اجتهاداً مقيداً بالكتاب والسنة"، والاقتراع وسيلة "لإقامة الحكم الشرعي".

في مصر مثلاً، وظّف حزب النور هذا المنطق في البرلمان بعد 2012، فرفض تمرير قوانين المساواة بين الجنسين أو حرية الضمير، باعتبارها منافية لـ "ثوابت الأمة"، واعتبر الشريعة مصدرًا وحيدًا لا مرجعية منفتحة.

8.8. التوضع الاستراتيجي: البقاء خارج السلطة مع إدارة التوافقات

في كثير من السياقات، تلجأ بعض الحركات السلفية إلى خيار التوضع الاستراتيجي، حيث لا تواجه الدولة مباشرة، ولا تنخرط كليًا في مؤسساتها، بل تتفاوض على هامش من الحضور المشروع يسمح لها بالنشاط مقابل تقديم خدمات رمزية أو مجتمعية تُعزز موقع الدولة أو تُخفف من حدة التوتر الاجتماعي والديني.

هذه الاستراتيجية تُترجم في عقد تفاهات غير مُعلنة مع السلطة، تُتيح للفاعل السلفي البقاء في المشهد دون الاصطدام العنيف مع النظام، ودون أن يتحمل كلفة الانخراط الكامل في الحكم أو المعارضة. هو نوع من التواطؤ البراغماتي، تُمارس فيه السياسة تحت غطاء ديني أو دعوي، ويُعاد فيه رسم الحدود بين ما هو "دعوي" وما هو "سياسي" بما يخدم مصلحة الطرفين.

يُعد "حزب النور" في مصر مثال بارز في اتباع هذه الاستراتيجية. فبعد أن كان يُمثّل التيار السلفي الرفض تقليديًا للعمل الحزبي، انخرط بعد ثورة 2011 في المشهد السياسي، وشارك في الانتخابات لتقديم نفسه كبديل إسلامي أكثر "نقاءً" من الإخوان المسلمين.

لكن تحوّل المفصلي حصل بعد 2013، حين أيد خارطة الطريق التي قادها الجيش للإطاحة بمحمد مرسي، وشارك في تحالف ضمني مع السلطة العسكرية. هذا التوضع لم يكن نتاج التزام بمبادئ الديمقراطية، بل خيار براغماتي تكتيكي هدفه الحفاظ على شرعية الحزب ضمن النظام الجديد، وتجنّب مصير الإقصاء الذي طال الإخوان.

بذلك، تحوّل حزب النور إلى وسيط ديني نافع للسلطة: يُقدّم خطابًا سلفيًا "مروّضًا"، ويُسهّم في احتواء التيار السلفي الشعبي، مقابل الاحتفاظ بوجود قانوني وسياسي ضمن هوامش السيطرة الرسمية.

وفي ليبيا، تحالفت التيارات السلفية المدخلة مع قوات حفتر، ووفّرت له غطاءً دينيًا يشرعن الصراع ضد خصومه الإسلاميين، مقابل سيطرة شبه كاملة على المساجد والمؤسسات الدينية.

8.7. التشطي والتبعر كآلية لتفادي التصفية

في هذه المقاربة، لا تتخذ الحركات السلفية شكلًا تنظيميًا صلبًا، بل تعتمد منطق الانتشار الشبكي والتشطي الهيكلي، من خلال تفكيك وجودها إلى كيانات خدمية، دعوية، خيرية، وإعلامية، يصعب ربطها مباشرة بهوية تنظيمية واحدة. هي استراتيجية تفادي الضبط عبر التبخر التنظيمي، تُتيح لها الاستمرارية دون الاصطدام الصريح مع الدولة أو القانون.

في تونس مثلاً، بعد تصنيف "أنصار الشريعة" كتنظيم إرهابي، لم تتفكك القاعدة السلفية، بل أعادت إنتاج وجودها عبر جمعيات قرآنية، شبكات إحسان محلية، ومنصات تواصلية غير مرتبطة مباشرة بأي تنظيم. هذه القدرة على التكيف الشبكي ضمنت لها الحضور دون مسؤولية قانونية.

تُبين هذه الاستراتيجيات أن الفاعل السلفي لا يتعامل مع الديمقراطية كقضية إيمانية مطلقة، بل كـ"حقل فُرص وتوازنات" يُعيد داخله ترتيب حضوره استناداً إلى منطق الربح، وتفادي الخسارة السياسية. فالسلفية، بهذا المعنى، تمارس ما يمكن تسميته "السياسة من خارج السياسة": حضور فاعل، لكن متقلّت من التعريف، مؤثر لكنه محصّن من المسؤولية، حاضر بقوة في النسيج الاجتماعي، لكنه خارج منظومة القرار الرسمي.

استنتاجات

1. براغماتية التمثيل السلفي للديمقراطية
تكشف الدراسة أن التمثيل السلفي للديمقراطية لا يقوم على تبني جوهر لقيمتها الحداثية، بل على قراءة وظيفية وانتقائية تُعيد توزيع المفاهيم الديمقراطية (مثل الانتخابات والتعددية والمشاركة) بما يخدم المشروع العقدي. فالديمقراطية تُختزل في آلياتها الإجرائية دون الالتزام بفلسفتها الحقوقية أو مبادئها الكونية.

2. الازدواجية بين الخطاب والممارسة
يُلاحظ أن الخطاب السلفي العام يرفض "الديمقراطية الغربية" بوصفها نسفاً وافذاً يهدد الصفاء العقدي، لكنه في المقابل يُبيح استعمال أدواتها عندما تسمح له بالمنافسة على الفضاء العام. وهذه الازدواجية تبرز ككتكتيك شرعي لتبرير الدخول في الحقل السياسي دون الإخلال بالمرجعية النصية.

3. التوتر بين الهوية والانخراط السياسي
تعكس التمثيلات السلفية للديمقراطية توتراً بنيوياً بين الحفاظ على "النقاء العقائدي" والانخراط في الدولة الحديثة. فالسلفي يجد نفسه ممزقاً بين ولائه للمرجعية السلفية التي ترفض التجزئة في الحاكمية، وواقعه السياسي الذي يفرض عليه الاعتراف بالتعدد والتمثيل والتفاوض.

4. الديمقراطية كوسيلة دعوية
في كثير من التصورات، يتم اختزال الديمقراطية في بعدها الأداتي بوصفها مجرد "وسيلة دعوية" أو "وسيلة إصلاحية" للوصول إلى السلطة وتوسيع النفوذ العقائدي في المجتمع، لا كغاية بحد ذاتها. وهذا يُفرغ الفعل الديمقراطي من بعده التعددي ويحوّله إلى وسيلة لإعادة أسلمة الفضاء العمومي.

5. الهشاشة التأويلية للمفاهيم
يكشف الخطاب السلفي عن هشاشة في التعامل مع المفاهيم السياسية الحديثة، حيث يتم تأويل الديمقراطية ضمن إطار عقدي مغلق، ما يؤدي إلى إنتاج مفارقات تفسيرية ومواقف متناقضة، مثل القبول بالمشاركة ورفض نتائجها إن خالفت التصور العقدي.

6. التأثير المحدود لمفاهيم التحديث السياسي

على الرغم من انخراط بعض التيارات السلفية في العملية السياسية، فإن أثر مفاهيم مثل التداول، التعددية، المساواة، وحقوق الإنسان لا يزال ضعيفاً في البناء المفاهيمي السلفي. إذ يتم استيعابها بطريقة ذرائعية لا تؤدي إلى مراجعة بنيوية للمنظومة الفكرية.

7. تسييس السلفية وتحولها إلى فاعل مرن

تشير نتائج الدراسة إلى أن بعض التيارات السلفية – مثل حزب النور أو حزب الإصلاح – قد أعادت تشكيل علاقتها بالديمقراطية نتيجة لطموحاتها السياسية، ما أدى إلى نشوء "سلفية سياسية" أكثر براغماتية واستعداداً لتأجيل بعض الثوابت من أجل الحفاظ على الحضور في الحقل السياسي.

8. تكيف الممارسة السياسية للسلفيين مع حسابات الكلفة والمخاطر

من أهم سمات الممارسة السياسية للسلفيين عدم الثبات والتغير تبعاً لحسابات الكلفة والمخاطر. فعندما تكون المشاركة السياسية قليلة التكاليف وعالية الجدوى، كما في بدايات المرحلة الانتقالية في مصر، يميل التيار السلفي إلى الانخراط في المجال السياسي، وهو ما تجلّى في دخول حزب النور إلى الساحة الحزبية. لكن مع تصاعد التهديدات أو تغير موازين القوى، يصبح الانسحاب والانكفاء هو الخيار المفضل. هذا التكيف العملي يبرز حدود الالتزام العقدي، ويكشف عن تمثّل مرّن للواقع السياسي، تحكمه حسابات براغماتية دقيقة.

خاتمة

تكشف مواقف التيار السلفي من الديمقراطية عن تعقيد بالغ في علاقة الإسلام السياسي بالمنظومة السياسية الغربية، حيث تظهر مفارقة لافتة بين ثبات المرجعيات العقدية من جهة، وبين مرونة الممارسة السياسية من جهة أخرى. ومن خلال تحليل الخطابات السلفية والممارسات الحزبية، يتضح أن الموقف من الديمقراطية لا يُختزل في اجتهادات فقهية أو حسابات تنظيمية ظرفية، بل يُعبّر عن بنية ذهنية مركّبة تتقاطع فيها العقيدة مع الذاكرة التاريخية والرموز الثقافية والتمثيلات الجماعية. وتُضاف إلى ذلك رغبة ملحّة في التأثير في المشهد السياسي والاجتماعي، إما من داخل المنظومة السياسية أو عبر معارضتها بما يعكس مسعى دائم لإعادة تشكيل المجال العام وفق تصورات دينية مخصوصة.

لقد بيّنت الدراسة أن التيار السلفي، رغم تمسكه الشديد بالنقاء العقدي والمرجعيات النصوصية، لم يكن بمنأى عن تحولات الحقل السياسي، خاصة بعد الثورات العربية، حيث أُجبر – في كثير من الحالات – على إعادة موضعة ذاته في مشهد بات يعترف بشرعية الانتخاب والمشاركة والتمثيل السياسي. غير أن هذا الانخراط لم يكن نتاج مراجعة داخلية شاملة أو قطيعة مع المرجعيات التقليدية، بل كان مشروطاً بمنطق التوظيف الأداتي والبراغماتي، ما جعل من الديمقراطية، في المخيال السلفي، مجرد "وسيلة للتمكين"، لا منظومة قيمية حاملة لمشروع تحرري حداثي.

لقد أظهر تحليل الخطاب السلفي – سواء لدى المرجعيات التقليدية أو الحركية – أن هذا التيار يميل إلى نفي الطابع الفلسفي للديمقراطية وتفكيكها إلى آليات إجرائية قابلة للاحتواء ضمن مقولات "دفع المفاصل" و"فقه الموازنات"، دون الاعتراف بشرعيتها المبدئية أو قيمها التعددية. فحتى حين يُقبل على خوض الانتخابات أو

تأسيس الأحزاب، فإن ذلك يتم دائماً وفق سرديات تبريرية تحفظ للخطاب السلفي "طهارته الرمزية"، وتُبقي على النواة الصلبة لمفاهيم "الحاكمية" و"البيعة" و"الطاعة"، بما يُعيق في نهاية المطاف أي اندماج حقيقي في الفضاء الديمقراطي.

وتتعمق هذه المفارقة عندما نضع التمثل السلفي للديمقراطية ضمن شبكة التوترات الرمزية التي تحكم علاقة هذا التيار بالدولة الوطنية الحديثة: توترات بين النص والتاريخ، بين الشريعة والدستور، بين الأمة والوطن، بين الجماعة والدولة، وبين الفرد والرعية. فالسلفية – في جوهرها – لا تُنتج تصوراً سياسياً مؤسساً على فلسفة التعاقد والتعدد والتمثيل، بل تقوم على تصور هرمي عمودي للسلطة، تُصاغ فيه العلاقة بين الحاكم والمحكوم على نحو معياري ومغلق، يستمد شرعيته من النص الإلهي لا من الإرادة الشعبية.

وإذا كانت بعض الحركات السلفية قد انخرطت في المسار الانتخابي واستثمرت أدوات الدولة الحديثة لتحقيق تموقع سياسي، فإن ذلك لم يُسهم، في معظم الأحيان، في بلورة مشروع سياسي ديمقراطي متكامل. بل ظل هذا الانخراط محكوماً بمنطق "الازدواج التمثلي"، حيث تُمارس الديمقراطية شكلياً وتُرفض مضمونياً، ويُعاد تأويل مفاهيم المشاركة، الحقوق، التداول، والمواطنة ضمن أطر تأويلية تفرغها من محتواها الحداثي، وتُعيد إدماجها ضمن المنظومة الفقهية التقليدية.

وفي هذا السياق، يكتسب مفهوم "البراغماتية العقدية" أهمية تحليلية، باعتباره مفتاحاً لفهم الديناميات الداخلية التي تحكم علاقة السلفية بالديمقراطية. فهذه البراغماتية لا تنفي التمسك بالأصول، بل تسعى إلى تأجيل الصدام مع الديمقراطية عبر توظيفها تكتيكياً حين تستدعي المصلحة ذلك. وهنا يتحول الانخراط السياسي إلى "استراتيجية تكيف"، لا إلى تحول إيديولوجي جذري، ويظل الفاعل السلفي أسير معادلة دقيقة بين الحفاظ على الشرعية النصية والاشتغال داخل شروط الواقع.

إن هذه الخلاصة تطرح أسئلة مفتوحة حول مستقبل التفاعل بين الإسلام السلفي ومنظومات الحكم التعددي. هل نحن أمام لحظة تحول تدريجي قد تُفضي، تحت ضغط الممارسة، إلى مراجعة داخلية شاملة تعيد ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تكيّفاً ظرفياً تُفرغ فيه الديمقراطية من مضمونها لتحل محلها دولة شمولية ذات لبوس ديني؟

أمام هذه الإشكاليات، تُبرز الدراسة الحاجة الملحة إلى مقارنة سوسيولوجية تأويلية عميقة، تتجاوز الأحكام الجاهزة حول "اعتدال السلفيين" أو "راديكاليته"، وتنظر إلى مواقفهم من الديمقراطية بوصفها تجليات لتوترات بنيوية داخلية في نسقهم المعرفي. كما تدعو إلى دراسة هذه التمثلات في ضوء ممارساتهم اليومية، وأنماطهم الخطابية، وشبكاتهم الاجتماعية، لا فقط في نصوصهم النظرية أو تصريحاتهم الإعلامية، بما يُعيد الاعتبار لتحليل الحقل السياسي بوصفه فضاء للصراع الرمزي، وليس مجرد مسرح للمواقف المعلنة.

هكذا، فإن تمثلات السلفيين للديمقراطية لا يمكن اختزالها في ثنائية "رفض/قبول"، بل هي تعبير مركّب عن علاقة إشكالية بين المقدس السياسي والحداثة، بين فقه الطاعة ومنطق التعدد، بين مخيال الجماعة وسوسيولوجيا

الدولة، وهي علاقة لا تزال قيد التشكل، تُحدِّدها شروط الحقل السياسي، كما تُعيد في كل مرة رسم حدود الممكن والممنوع في ممارسة الإسلام السياسي المعاصر.

المراجع:

المصادر:

القرآن الكريم

المراجع العربية:

أبو رمان، م. (2014). السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عبد الخالق، ع. (د.ت). الولاء والبراء في الإسلام. الكويت: دار الفرقان.

البخاري، م. ب. إ. (د.ت). صحيح البخاري. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. بيروت: دار الكتب العلمية.

مسلم بن الحجاج. (د.ت). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الدارقطني، ع. ب. ع. (د.ت). سنن الدارقطني. تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني. بيروت: دار المعرفة.

المراجع الأجنبية:

Abric, J.-C. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.

Boubekur, A. (2011). *The politics of Salafi inclusion*. Beirut: Carnegie Middle East Center. <https://carnegie-mec.org/2011/10/31/politics-of-salafi-inclusion-pub-45642>

Carré, O. (2013). *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*. Paris: Éditions Karthala.

Commins, D. (2006). *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.

Fahmi, G. (2015). *The politics of the Salafi movement in Egypt: The rise and fall of the Al-Nour Party*. Beirut: Carnegie Middle East Center.

Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam: The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Meijer, R. (Ed.). (2009). *Global Salafism: Islam's new religious movement*. London & New York: Hurst & Co / Oxford University Press.

Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France

مقالات صحفية ومدونات:

الشحات، ع. م. (2011، 7 ديسمبر). الديمقراطية وسيلة لا غاية، والمشاركة لدفع المفساد. المصري اليوم.
<https://2u.pw/l1gkR>

برهامي، ي. (2011، 11 ديسمبر). الديمقراطية التي قبلنا آلياتها... اليوم السابع.

برهامي، ي. (2018، 30 أبريل). التصورات السياسية نظريًا للسلفية البرهامية: تكفير الديمقراطية والمشاركة. مدونة الجزيرة نت. <https://2u.pw/9Xgmg>

عبد الخالق، ع. ر. (2011، 23 يونيو). النظام الديمقراطي خير من الاستبدادي وإن لم يكن إسلاميًا. ندوة جمعية الإصلاح الاجتماعي. جريدة الراي الكويتية.
<https://www.alraimedia.com/article/261326>