

" وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ "

الإسلاميون والديمقراطية

رجا بهلول

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

رام الله - فلسطين

٢٠٠٧

Islamists and Democracy
Raja Bahlul

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2007

ISBN: 978-9950-312-36-4

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢-٩٧٠، فاكس: ٢٨٥ ٢٩٦ ٢-٩٧٠
muwatin@muwatin.org
يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة
هنريخ بول - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله - هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ ٢ - ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

إِلَى
غَادَةَ وَزِينَا

شكر

يتوجه الكاتب بالشكر لـ مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

التي قامت بتقديم منحة بحثية لدعم تأليف هذا الكتاب

في الفترة بين كانون الثاني ٢٠٠٦ - كانون الثاني ٢٠٠٧.

المحتويات

	مقدمة	
٩	هدف البحث	
١١	الإطار النظري	
١٧	أقسام البحث	
٢١	الفصل الاول: من هم الإسلاميون؟ مشاكل المصطلح والتصنيفات	
٢٣	مقدمة	
٢٧	الإسلاميون في الأدبيات الدارجة	
٣١	تصنيف مقترح	
٤٣	الفصل الثاني: الأصوليون والديمقراطية	
٤٥	أصول الأصولية	
٥٠	التصور الأصولي لنظام الحكم	
٦٠	الأصوليون في ميزان الديمقراطية	
٧٣	الفصل الثالث: الإسلاميون المعتدلون والديمقراطية	
٧٥	جذور الاعتدال في الإسلام	
٧٨	تصور المعتدلين لنظام الحكم	
٨٨	المعتدلون والديمقراطية	
١٠٧	الفصل الرابع: الإسلاميون الليبراليون والديمقراطية	
١٠٩	مقدمة	
١١٧	الإسلام والسياسة في نظر الإسلاميين الليبراليين	
١٢٩	الإسلاميون الليبراليون والإسلام	

١٤٥	الفصل الخامس: الإسلام السياسي إلى أين؟ مقارنات
١٤٧	الحصاد الديمقراطي للإسلام السياسي
١٥٠	مقارنات
١٥٣	خصوصية عربية-إسلامية؟
	المصادر والمراجع
١٥٩	أولاً، المراجع العربية
١٦١	ثانياً، المراجع الإنجليزية

مقدمة

هدف البحث

في الوقت الحاضر بات من المؤلف القول أن للإسلام، فيما يختص بالسياسة، تفسيرات متباينة، وأن لهذه التفسيرات انعكاسات ومفاعيل مختلفة على صعيد الحياة السياسية. وخير دليل على وجود التفسيرات المتباينة كثرة المصطلحات المستخدمة من قبل الدارسين والباحثين في الشرق والغرب في وصف أحزاب الإسلام السياسي وتياراته وحركاته، ومنها "متطرف"، و"معتدل"، و"يساري"، و"تقدمي"، و"ليبرالي"، و"تقليدي"، و"محافظ"، و"سلفي"، و"حدائي"، و"جهادي"، و"إصلاحي"، و"تكفيري"، وغير ذلك من الأوصاف. أما انعكاسات هذه التفسيرات المتباينة ومفاعيلها، فقد غدت موضوع دراسة في عدد لا يستهان به من المؤلفات في شتى الحقول، كالعلوم السياسية، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان، إضافة إلى حقول التاريخ، والفلسفة، وحقول الدراسات البيئية كالدراسات الشرق أوسطية، والدراسات الإسلامية.

بوسع القارئ الذي يتسع وقته للإلمام ولو بنزر يسير من الدراسات المتعلقة بالإسلام السياسي، العثور على ما يروقه من الاستنتاجات المدعمة بشتى أنواع البيّنات والحجج. وهناك من يقول إن الإسلام والديمقراطية هما نظامان بديلان لا يمكن الجمع بينهما، وهناك من يقول إن الجمع بينهما ممكن إلى درجة معينة، وهناك من يقول إن مجرد التفكير في علاقة تضاد أو توافق يشير إلى خلط منطقي. ومن الدراسات ما يتخذ منهاجاً تاريخياً للتوصل إلى استنتاج مفاده أن المكون الإسلامي في الثقافة العربية الإسلامية أثر ولا يزال يؤثر سلبياً على احتمالات التطور نحو الديمقراطية. ومن الدراسات من يجد جوانب ديمقراطية في الثقافة

الإسلامية، ومنها ما يتناول الأوضاع الاجتماعية والسياسية الراهنة وطريقة تفاعل الإسلاميين معها فكرياً وعملياً لكي يستنتج أن التزام الإسلاميين بالديمقراطية ليس التزاماً مبدئياً، وإنما هو تكتيك لغرض الوصول إلى السلطة. ومن الدراسات من يرى جوانب ديمقراطية في الممارسات السياسية المتاحة للإسلاميين.

في ضوء الكم الكبير والمتنامي من الدراسات التي تتناول العلاقة بين الإسلام والسياسة بالتحليل، من المبرر أن يتساءل القارئ هل من جديد يمكن إضافته إليها. ولعل عنوان هذا البحث يسهل الإجابة عن هذا السؤال، ويتيح للقارئ أن يحكم بنفسه على الفائدة المرجاة والقيمة الموعودة. الجزء الأول من عنوان البحث "وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" هو جزء من الآية الكريمة رقم ٣٨ من سورة الشورى، تلك الآية التي نجدها مكتوبة بأحرف كبيرة على الحائط خلف مقعد رئيس مجلس النواب في بعض البرلمانات العربية. لا ريب أن من بيدهم الأمر يودون الإيحاء بأن الممارسة البرلمانية وما يتبعها من لواحق النظام الديمقراطي تحظى بالموافقة الربانية، وأنها لا تفتقر إلى الشرعية الدينية. قد يكون هذا الرأي صائباً، وقد لا يكون، ولكن ما من شك في أن لكتابة هذه الآية على حائط البرلمان أمام أعين النواب وأمام عدسات التلفزيون، الذي يقوم في بعض المناسبات بنقل وقائع جلسات مجلس النواب لجماهير الشعب، قيمة رمزية كبيرة، فهي توحى بالتوافق بين ما هو إسلامي وما هو غربي، بين التراث الأصيل والحديث المستورد.

إذا قبلنا بالإدعاء المضمرة ومفاده أن الديمقراطية تدخل في الإسلام من باب الشورى، يبقى لنا أن نسأل، وماذا بوسع الإسلام أن يصنع بالديمقراطية؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال نتوجه إلى المفكرين الذين يتخذون من الإسلام منطلقاً لتفكيرهم في شؤون الفرد والسياسة والمجتمع. وهذا هو مراد الجزء الثاني من العنوان. فعندما نتحدث عن الإسلاميين والديمقراطية فإنما نقصد التعريف بالمواقف المختلفة حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. فلعل هناك من يقول إن الإسلام لا يصنع شيئاً بالديمقراطية لأنه ليس بحاجة لها عندما يتعلق الأمر بالسياسة ونظام الحكم. ولعل هناك من يقول إن الإسلام يذهب بالديمقراطية إلى غاية المدى، وأنه يبلغ بها أسمى الغايات، ولعل هناك من يقول إن الإسلام يذهب بالديمقراطية إلى مدى معين لا يقل عنه ولا يزيد. هدفنا هو أن نستعرض، وبصورة منهجية، مختلف التصورات الممكنة للعلاقة بين الإسلام والديمقراطية.

إحدى الفرضيات التي يقوم عليها هذا البحث (وهي فرضية يروق للكثير من أنصار الديمقراطية وأنماط أخرى من الحداثة السياسية تجاهلها) هي أن التداخل بين

الدين والسياسة هو حقيقة تاريخية قديمة قدم تاريخ الإنسان ككائن سياسي، وأن الحقب التي ربما بدا فيها أن الدين غادر نطاق الحيز العام متراجعاً إلى نطاق الحياة الخاصة، هي بمثابة الاستثناء وليس القاعدة. وها نحن في أوائل القرن الواحد والعشرين، ومنذ بضعة عقود من الزمن، بتنا نشهد قوة متزايدة للمؤسسات والجماعات الدينية؛ ليس في العالمين العربي والإسلامي فحسب، وإنما على مستوى العالم، بأديانه الرئيسية المختلفة كالإسلام، والمسيحية، واليهودية، والهندوسية، الأمر الذي دعا ويدعو البعض للتشكيك في صحة ما شاع من نظريات تفيد بأن العلمانية جزء من الحداثة، وأنها حتمية كالحداثة نفسها^١.

إذا كان الأمر كذلك، فمن الحري بنا فيما يخص العالمين العربي والإسلامي أن نتفحص بصورة نظامية ومندرجة التبعات المترتبة على التداخل بين الدين الإسلامي والسياسة. وسوف نتخذ من الديمقراطية محورنا الرئيسي؛ بمعنى أننا معنيون بالسياسة التي تمارس بصورة ديمقراطية، وليس أي نوع آخر من الممارسة السياسية. من الواضح، بالطبع، أن هذا الاختيار يقوم على حكم قيمي فيما يتعلق بالأنظمة السياسية، الديمقراطي منها وغير الديمقراطي. هذا لا يعني بتاتا بطلان التصورات غير الديمقراطية للسياسة، ولكن هذا موضوع آخر، بحاجة إلى بحث من نوع مختلف عن البحث المقترح. وفي الزمن الحاضر، وهو زمن بات فيه أغلب المفكرين يرون أن الديمقراطية هي النظام السياسي الأفضل، ربما لا يوجد حاجة ملحة للبرهنة على ذلك، على خلاف ما كان عليه الحال في الأزمنة الماضية.

الإطار النظري للبحث

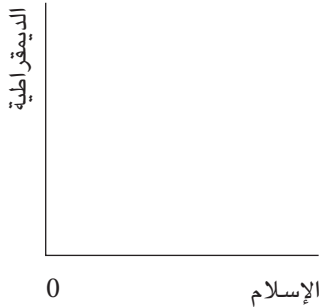
هناك نقاط متعددة يمكن لمثل هذا البحث أن ينطلق منها، ولكن الأقرب إلى الذهن والأكثر التصاقاً بالأدبيات المتعلقة بالإسلام السياسي في الوقت الحاضر هي التصنيفات المختلفة للفكر الإسلامي المعاصر، على تنوع أفكاره واتجاهاته. فقد جرت وتجري محاولات لوضع تيارات الفكر الإسلامي في قوالب وأطر محددة، وما التسميات والمصطلحات المتعددة التي ذكرناها في بداية هذه المقدمة إلا الشكل الظاهر الذي يضم من ورائه مثل هذه المحاولات المتكررة.

الجلي في كل التقسيمات المقترحة هو الاعتراف بوجود نوع من التدرج في المواقف الفكرية وأساليب العمل لدى التيارات الإسلامية. غالباً ما يتم إبراز تيار متشدد يعرف بأسماء مختلفة مثل "متشدد"، و"أصولي"، و"راديكالي" أو سواها، وتيار يناقضه تماماً، يشار إليه بتسميات مثل "ليبرالي"، و"عقلاني"، و"مدني"

أو حتى "علماني". وبين هذا وذاك تيار يشار إليه بتسميات مثل "معتدل"، و"وسطي"، و"إصلاحي"، أو "حدائي".

ما الطريقة المثلى لاستكشاف مواقف الإسلاميين من الديمقراطية؟ قد يقول قائل: نبدأ بشرح معنى الديمقراطية، ثم نشرع بدراسة (وأحياناً استنتاج) مواقف التيارات الإسلامية منها. فنجد أن التيارات الإسلامية تتدرج ما بين رافض للديمقراطية بالقطع، وما هو آخذ بها دون تحفظ، وبين هذا وذاك درجات. وعليه، تكون التيارات الإسلامية "أكثر ديمقراطية" و"أقل ديمقراطية" حسب كيفية تعاملها مع مبادئ الديمقراطية ومفاهيمها. إذا مثلنا الديمقراطية هندسياً على صورة خط عمودي مستقيم ينطلق من الأسفل إلى الأعلى، نجد عندها أن التيارات الإسلامية الأقل ديمقراطية تحتل مواقعها بالقرب من نقطة الانطلاق ("نقطة الصفر الديمقراطية" إن جاز التعبير)، في حين أن التيارات الإسلامية الأكثر ديمقراطية تبتعد أكثر وأكثر عن نقطة البداية.

ولكن متى قبلنا بالتوجه الذي يقول إن للديمقراطية معنى أو جوهرًا واحدًا (تقترب منه التيارات الإسلامية أو تبتعد) يغدو من الصعب علينا تجنب الفكرة القائلة إن للإسلام معنى أو جوهرًا واحدًا أيضاً، وأن التيارات الإسلامية التي تقترب أو تبتعد عن "نقطة الصفر الديمقراطية" قد تختلف بدورها في مدى إسلاميتها؛ أي أن المواقف التي تتدرج في مدى قبولها بالديمقراطية تتدرج أيضاً في مدى التزامها بالإسلام؛ لأنه من غير المعقول أن تحظى الديمقراطية بوحداية المعنى، في حين أن معاني الإسلام تتعدد وتتوَع. لماذا إذن لا نضيف إلى الخط العمودي الذي يمثل الديمقراطية خطاً أفقياً يمثل الإسلام، بحيث يتقاطع الخطان عند نقطة الصفر؟ بالقرب من هذه النقطة نجد المواقف غير الملتزمة بالديمقراطية وغير الملتزمة بالإسلام، أو تلك المواقف التي لا تتناول الإسلام بصورة جدية. كلما صعنا إلى الأعلى ارتفعت أسهم "الديمقراطية"، وكلما بعدنا وذهبنا في الاتجاه الأيمن من الصورة زادت أسهم "الإسلامية". بدأ، يتم تحديد الموقع الفكري للتيار موضوع الدرس كنقطة تقاطع بين إحداثية الديمقراطية وإحداثية الإسلام.



لهذا الاقتراح مزلق كثيرة، ولكن الصورة التي يرسمها جذابة بعض الشيء. فقد تغرينا باحتمال الحصول على نتائج أو تعميمات ذات طابع علمي، على نحو أنه "كلما زادت درجة الإسلام انخفضت درجة الديمقراطية" (أي أن هناك تناسباً عكسياً بين الديمقراطية والإسلام) أو تعميمات من نوع آخر. ولكن الأمر ليس على هذه الدرجة من السهولة. الصعوبة الأساسية تكمن في القول بوجود درجات من الإسلام. فهل من السهولة بمكان القول أن إسلام هذا التيار الفكري "أصدق"، أو أقرب إلى "الحقيقة الإسلامية" من الإسلام الذي يدعو إليه ذلك التيار؟ ألا يفترض هذا وجود معنى أو جوهر فريد للإسلام تقترب منه التيارات المختلفة كثيراً أو قليلاً؟ ولكن ما هذا المعنى؟ ومن يقوم بشرحه ويقنع به الجميع؟

واقع الأمر أن لا أحد من التيارات المختلفة التي تنتسب إلى الإسلام يقبل بالقول إن درجة إسلامه أدنى من الدرجة التي يحصل عليها معارضوه، حتى لو اختلفت الممارسات والعبادات والفتاوى والاجتهادات. ومع أنه من حق كل كاتب أو باحث في الفكر الإسلامي أن يقدم طرحه الخاص لما يظن أنه جوهر أو حقيقة الإسلام، مدعماً رأيه بما يتوافر لديه من الحجج والأدلة، إلا أن فرص التوفيق لمثل هذه التوجه تكاد تكون معدومة تماماً. ويعود هذا لأسباب كثيرة، نذكر منها ثلاثة: أولاً، أننا نعيش في عصر كثرت فيه التفسيرات،^٢ وضعف فيه الصوت المناهض بوجود حقيقة موضوعية مستقلة عن الأهواء والمصالح والظروف التاريخية المحيطة بالدارسين والكتاب والقراء سواء بسواء. وثانياً، ليس من المحتمل أن يكتشف واحد من الناس حقيقة ظاهرة عظيمة مثل الإسلام، بتنوع مظاهره وتجلياته، وترامي أصقاعه، وتباعد أزمائه، واختلاف شعوبه. وثالثاً، لأن مثل هذا التوجه المبني على أساس وجود "جوهر إسلامي" واحد هو أقرب ما يكون إلى فكر "الداعية" الذي يريد أي يري الناس سواء السبيل فيما يتعلق بالدين، وهو غير مناسب في سياق البحث العلمي الموضوعي الذي ينبغي أن يتسم بالحيادية ما أمكنه ذلك.

ماذا نحن فاعلون إذن؟ لا شك في أن التيارات الفكرية الإسلامية التي تتدرج في مدى قبولها أو قدرتها على التعايش مع الديمقراطية تختلف في طريقة فهمها للإسلام. ولا شك أيضاً في أننا بحاجة إلى الاستفادة فكرياً من حقيقة التباين في فهم الإسلام، كما نحن بحاجة إلى الاستفادة فكرياً من التباين في مقبولية الديمقراطية لدى التيارات الفكرية الإسلامية، وذلك من أجل إلقاء الضوء على مكونات التيارات الإسلامية وعناصرها ومعانيها في السياق السياسي الذي نعيشه في الوقت الحاضر. ولكن إذا لم يكن بمقدورنا

"تدرّيج" التيارات الإسلامية على أساس قربها أو بعدها عن "جوهر الإسلام الحق"، ماذا نفعل؟

أحد الحلول الممكنة فيما نرى يتمثل في استبدال محور "الإسلام" بمحورين آخرين، يمكن أن يستخدم في صياغة الفكرة القائلة بوجود تفسيرات مختلفة للإسلام ذات نتائج متباينة بالنسبة لإمكانية ودرجة القبول بالديمقراطية. هذان المحوران هما النص الديني والعقل. ما معنى هذا؟

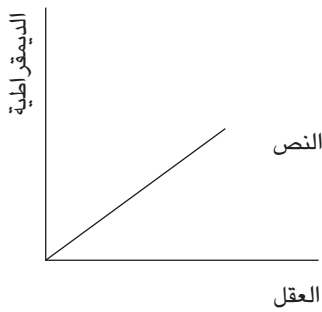
لا شك في أن الإسلام - شأنه شأن أي عقيدة سماوية أو حتى أرضية - يشمل جانباً نصياً وجانباً عقلياً. الجانب النصي (كما يقال دوماً وكما هو معروف) هو في الأساس القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة. يضاف إليهما في بعض الحالات سنن الصحابة والتابعين ومشاهير الأئمة، كل حسب الفرقة الإسلامية أو التيار الإسلامي الذي ينتمي إليه الفرد المسلم. أما الجانب العقلي، فهو ذلك الجانب الذي عمل، ويعمل، منذ البداية على شرح النصوص الدينية وفهمها وتفسيرها وإخراجها إلى عامة الناس بشكل قابل للفهم، وقادر على التكيف والتعايش مع مستجدات الأمور على مر العصور. ويحظي هذا الجانب العقلي بالاعتراف وبالشرعية في النصوص السماوية نفسها، التي كثيراً ما تمتدح العقل الذي شرف الله الإنسان به وميزه عن سائر خلقه، كما أنه يحظى بالشرعية من خلال الممارسات الدينية الأولى، ومن تواتر الأقوال عن ضرورة طلب العلم والاجتهاد والتفقه في أمور الدين. ولكن حتى لو أن النصوص السماوية نفسها لم تعط العقل اعتباراً كافياً، لكان المنطق والتاريخ نفسيهما أكبر شاهدين على دور العقل في فهم الدين. المنطق شاهد لأنه يقول إن كلام الله المعبر عن إرادته وأوامره ونواهيه لا يفهم دون مساعدة العقل.^٢ أما التاريخ، فهو يشهد منذ البداية كيف أن الأقسام المختلفين والأفراد المختلفين، كل حسب ما أرشده عقله، قد فهموا وفسروا وعاشوا النصوص السماوية بطرق مختلفة قليلاً أو كثيراً.

يظهر الجانب العقلي في الدين ليس من خلال فهمنا لمعاني النصوص اللغوية فحسب؛ هذا الفهم الذي يمكننا - مثلاً - من التمييز بين المجاز والحقيقة، بل هناك جوانب أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي تتعلق بمقاصد الشرع وقواعده وأساسياته وتفرعاته وشروط تطبيقه والتجديد فيه. يوجد بين الجانب العقلي والجانب النصي في الدين علاقة جدلية لا تثبت على حال، بل تختلف من عصر لعصر ومن مفكر لآخر. وأحياناً يتم تغليب الجانب النصي على الجانب العقلي، بحيث نرى إصراراً على الالتزام بالنصوص حسب تفسير معين يعود إلى حقبة أو مدرسة معينة بغض النظر عن المتغيرات التاريخية. وكثيراً ما يكون هذا التوجه مصحوباً بموقف

فلسفي يقصد من ورائه حصر دور العقل في نطاق محدود جداً، من خلال التأكيد على قصور عقل الإنسان وعجزه عن فهم المقاصد الإلهية. وفي أحيان أخرى، يتم التأكيد على الجانب العقلي بشكل قد يراه البعض مفرطاً، وقد ينتهي بتحويل الدين إلى عقيدة فلسفية خالصة، والنصوص الدينية إلى نصوص أدبية خالصة. وبين هذا الحد وذاك توجد مراحل ونقاط توقف قد تكون أقرب إلى هذه الجهة أو تلك.

نقترح، إذن، رصد الفروق بين التيارات الإسلامية ليس من خلال قربها أو بعدها عن "الإسلام الصحيح"، بل من خلال تفاعلها مع هذين الجانبين في حياة الإسلام: الجانب النصي، والجانب العقلي (الوحي والعقل كما سنقول لاحقاً في بعض السياقات). بوسعنا أن نرى هنا التدرج الحاصل بين التيارات دون أن ننساق إلى القول إن إسلام هذا الفريق صحيح، أو إن إسلام ذاك الفريق ناقص، وهو حكم نحن في غنى عنه. هناك من التيارات من يفهم الإسلام بطريقة نصية مفرطة أو معتدلة في درجة تمسكها بالنص، في حين أن هناك من التيارات من يفهم الإسلام بصورة عقلانية مفرطة أو معتدلة في درجة اعتدادها بالعقل: كل هذا وسواه يمكن أن يقال دون أن يستشف منه أي حكم تقييمي على نوعية الفهم المقترح للإسلام.

بالعودة إلى العلاقة بين مواقف التيارات الإسلامية المختلفة من الديمقراطية، نجد الآن أن بحورتنا مثلثاً (الديمقراطية-النص الديني-العقل) نرى فيه بكل وضوح كيف جرت وتجري محاولات لاشتقاق أو استصدار بعض عناصر الديمقراطية من نصوص قرآنية، وذلك باستخدام العقل في تفسير هذه النصوص. وما جزء الآية القرآنية الكريمة التي اتخذنا منها عنواناً جزئياً لهذا البحث إلا مثل واحد على ذلك.

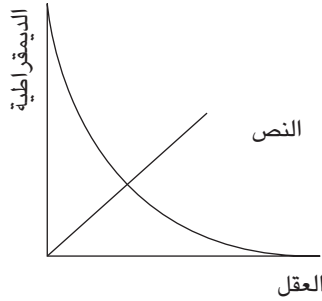


بغض النظر عن مدى نجاح أو فشل محاولات اشتقاق عناصر الديمقراطية من الإسلام، يتوفر لدينا الآن أسلوب لتحديد مواقع التيارات الإسلامية في فضاء ثلاثي الأبعاد، محاوره هي الديمقراطية والنص الديني والعقل. فإذا نظرنا إلى الأمر بصورة هندسية بيانية، رأينا أنه بوسعنا أن نرسم خطين يتعامدان مع الخط الذي يمثل الديمقراطية: واحد منها يمثل النص الديني، والآخر يمثل العقل. من الآن

وصاعداً، بوسع التيار الفكري التحرك في ثلاثة اتجاهات، كما بوسعنا أن يقطع مسافات متفاوتة في الاتجاهات المختلفة. قد يذهب التيار بعيداً في اتجاه الأخذ

بالنص على حساب العقل، وربما ينعكس هذا على الديمقراطية بالتنكر لها ولكل ما تمثله. وقد يذهب التيار إلى مدى معين في طريق الديمقراطية، فيترتب عليه في هذه الحالة استخدام العقل في تفسير نصوص مغايرة للديمقراطية. وهذا بدوره قد يعني أن التيار يحتل موقعا متقدما على محوري العقل والديمقراطية، في حين أنه لا يذهب بعيدا باتجاه النص.

من المبكر الحديث بالتفصيل عن الاستنتاجات التي سوف نتوصل إليها في هذا البحث. ولكن ربما كان من المتوقع أن التيارات الإسلامية التي تتخذ موقفاً إيجابياً من الديمقراطية تذهب بعيداً في اتجاه العقل، في حين أنها لا تغالي في الأخذ بالنصوص الدينية. هذا في حين أن التيارات الراضة للديمقراطية أو المعادية لها تذهب بعيداً في اتجاه الأخذ بالنصوص، وتبقى على مقربة من نقط الصفر عند تقاطع محوري الديمقراطية والعقل. وفي الحقيقة إذا نظرنا إلى السطح المتشكل من تقاطع محوري العقل والديمقراطية كواجهة الشكل المكعب، معتبرين أن محور النص يشكل العمق في هذا الشكل، أمكننا القول إن التيارات الإسلامية اللاديمقراطية تجد مكانها بعيداً في عمق النص ولكن إلى الأسفل، في حين أن التيارات الإسلامية المتصالحة مع الديمقراطية تجد مكانها على السطح المتكون من تقاطع محوري العقل والديمقراطية، ولكن إلى الأعلى كما يوضح الشكل التالي:



لا ينبغي الظن أن كلامنا يتضمن افتراضاً مسبقاً مفاده أن النصوص الدينية تتعارض مع الديمقراطية، الأمر الذي يستدعي استخدام العقل من أجل تجاوزها أو إعادة تفسيرها. واقع الحال الذي أظهرته وتظهره على الدوام الدراسات المختلفة، وتبرهن عملياً على وجوده التيارات الإسلامية الفكرية المختلفة، يقتضي الإقرار بأمريين: أولهما أن النصوص الدينية متعددة الجوانب، وقابلة لأكثر من تفسير. لذا، لا يمكن القول إنها تنطق بصوت واحد فيما يخص الديمقراطية أو نظام الحكم، حتى نقول إنها تتعارض أو لا تتعارض مع الديمقراطية. وثانيهما أن الموازنة بين

النص الديني المحدد تاريخياً والمستجدات التاريخية (كمسألة نظام الحكم في المجتمعات الحديثة) لا يمكن أن تتم دون تفعيل دور العقل بصورة جذرية، وذلك لأن المستجدات التاريخية الحديثة تتجاوز في تعقيداتها كل ما هو مثبت حرفياً في النصوص الدينية وفهم البشر لها في هذه الفترة أو تلك. فهي وإن تم التمسك بها من منطلق الإيمان والقدسية، فلن يلغي ذلك ضرورة اللجوء إلى الاجتهاد في البحث عن تفسيرات جديدة، والتخلي عن التفسيرات التي لم تعد مناسبة على ضوء المستجدات. ومن هذا المنطلق، ليس من المستغرب وجود تلازم ما بين إبراز دور العقل في تفسير الدين، وخلق فرص للتوافق بين الدين والديمقراطية.

نأمل في هذا البحث إيجاد مواقع للتيارات الإسلامية المعروفة على خريطة الديمقراطية-النص الديني-العقل. ولكن هناك أموراً وغايات أخرى يمكن أن تتحقق، وقد تكون هذه أكثر إثارة للاهتمام. منها على سبيل المثال، البحث عن مواقف ممكنة، أو امتدادات لمواقف حالية في اتجاهات لم يناد بها أحد، على حد علمنا، ولكنها تمثل مواقع محددة على الخريطة الفكرية للعلاقات بين الديمقراطية والنص والعقل.^٤ وليس هذا احتمالاً نائياً، على ضوء ما اتفق عليه أغلب الباحثين من وجود تدرج في المواقف الإسلامية. فالمواقف المشهورة محدودة العدد، وقد لا تغطي فضاء الممكنات النظرية بالكامل.

وهناك أيضاً فائدة أخرى تتمثل في إثارة عدد من الأسئلة حول معنى الديمقراطية. فكل تيار فكري إسلامي يتحاور مع الديمقراطية يعطيها تفسيراً معيناً. فالتيار الإسلامي الذي يرى أنصاره أن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية بشكل كامل، لا بد أنه يفهم الديمقراطية بمعنى معين.^٥ كما أن التيار الإسلامي الذي يعتبر الديمقراطية نظام كفر، لا بد أنه يفهم الديمقراطية بمعنى مختلف نوعاً ما. والنقاد من أنصار الديمقراطية الذين يقولون إن هذا التيار الإسلامي أو ذاك يقدم طرحاً مشوهاً أو منقوصاً أو متناقضاً عن الديمقراطية إنما يقدمون تفسيرات محددة للديمقراطية. لذا، لا نتوقع أن نرى في هذا البحث مذاهب الديمقراطية في الإسلام فحسب، بل أيضاً (وإلى حد معين) مذاهب الإسلام في الديمقراطية.^٦

أقسام البحث

البحث مقسم إلى خمسة فصول. يناقش الفصل الأول المعاني والأوصاف التي جرى ويجري إلصاقها بالتيارات الإسلامية المختلفة، على نحو ما ذكرنا في السطور الأولى من هذه المقدمة. وفي نهاية النقاش نقترح تقسيماً ثلاثياً للتيارات الإسلامية

المختلفة: الأصوليون، والإسلاميون المعتدلون، والإسلاميون الليبراليون. ومن المؤكد أن البعض سوف يقول إن هذه القسمة الثلاثية تضيق على الإسلاميين كثيراً، لأنهم يظهرون تنوعاً أكبر في التوجهات. هذا طبعاً قابل للجدل، ولكن سوف نحتاج لاحقاً أن هذا التصنيف ليس مجحفاً.

في الفصول التالية، الثاني والثالث والرابع، نتناول بالبحث التيارات الثلاثة المقترحة. نتحدث عن أصول وجذور وتاريخ هذا التيار أو ذاك في الإسلام، عندما يكون ذلك مناسباً، ولكننا نسعى في جميع الحالات إلى إسناد التيار إلى ما يبدو أنه يدعّمه من النصوص الدينية. بعد ذلك نقوم بعرض تصور التيار المعني للعلاقة بين الإسلام والسياسة، شرحاً ودون تعليقات. وفي النهاية نقوم بإجراء تقييم عام لموقف التيار المعني، مبينين ما إذا كان ينجح في التوفيق ما بين متطلبات الديمقراطية ومتطلبات الإسلام.

في الفصل الأخير نقوم بإلقاء نظرة مستقبلية على الإمكانيات المتاحة للتفاعل بين الإسلام والديمقراطية. هنا نعقد بعض المقارنات بين السلوك السياسي للإسلام والأديان الأخرى التي تعايشت مع الديمقراطية في الغرب وغير الغرب، مثل الكاثوليكية، والبروتستانتية، والهندوسية، وغيرها، آمليين أن يساعدنا هذا في جلاء صورة التطورات المستقبلية الممكنة.

الهوامش

¹ Robert W. Hefner. "Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age". *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, p. 85.

^٢ نقصد الإشارة إلى حقبة " ما بعد الحداثة " التي تتسم بإثارة التساؤلات حول الحداثة وقيمها المختلفة، كالموضوعية والتنوير، وإمكانية فهم العالم والمجتمع من خلال نظرية أو نظريات علمية لا خلاف عليها. تبعات هذا التوجه فيما يخص الإسلام واضحة؛ لأنها لا تشجع بتاتا على القول بوحداية المعنى الإسلامي، أو إمكانية تفسير الإسلام بطريقة يفهمها الجميع. انظر،

Akbar S. Ahmad. "Postmodernist Perceptions of Islam: Observing the Observer". *Asian Survey*, vol.31, No. 3, 1991.

^٣ هذا يعنى لدرجة ما أن النص ليس مستقلاً تماماً عن العقل. ومن الناحية النظرية البحتة يمكن " للعقل "، وبخاصة في مرحلة تشكل الدين، أن يقوموا بنفي أو تجاهل نصوص من النوع الذي " ياباه العقل "، إذا عثروا على مثل هذه النصوص، وكان هناك من يقول بضرورة الاعتراف بمصدرها الإلهي. ولكن للدمج بين النص والعقل حدوداً، لا أدل على ذلك من وقفة أحد آباء الكنيسة المسيحية الأوائل، تترليان (توفي ٢٣٠ ميلادية)، الذي يقف إلى جانب النص مخالفاً للعقل، من خلال عبارته المشهورة " أو من [بهذا] لأنه منافٍ للعقل ".

^٤ هذا ما نقدمه في نهاية الفصل الثالث من هذا البحث.

^٥ يتبادر إلى الذهن هنا قول المفكر التونسي الشيخ راشد الغنوشي " إن الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة وتجنبه المزالق ". انظر: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٨٨.

^٦ هذا ما سعيت لتقدمه في مؤلف سابق. انظر، رجا بهلول. **دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٠. اجتهدت في هذا المؤلف من أجل تبيان مفهوم للديمقراطية بوسع الإسلاميين القبول به. لم أقم حينها بالتمييز بين توجهات إسلامية مختلفة كما أفعل هنا، لذلك كانت هناك درجة من الإجحاف في التعامل مع المفهوم الديمقراطي.

الفصل الأول

من هم الإسلاميون؟ مشاكل المصطلح والتصنيفات

الفصل الأول

من هم الإسلاميون؟ مشاكل المصطلح والتصنيفات

مقدمة

لكل من مصطلحي "الإسلام" و"الديمقراطية" (وما يستخدم في تقييدهما أو تحديدهما من مصطلحات مثل "متطرف"، و"معتدل"، و"اشتراكية" و"اجتماعية") تاريخ طويل حافل بالجدل حول المعنى وطريقة التفسير. وهذا ليس بالأمر المستغرب، نظراً لسببين اثنين على الأقل: أولاً، لأن مصطلحي "الإسلام" و"الديمقراطية" أهمية بالغة في المعارك والصراعات الفكرية التي ما فتئت تدور بين فئات وطبقات ودول ذات مصالح وخطط متعارضة. فقد ثبت لكل من هذين المصطلحين -وبالأخص "الإسلام" - قدرة لا يستهان بها على حشد الطاقات وتوجيه الجهود، الأمر الذي يلزم الأطراف المتصارعة بعدم ترك المجال مفتوحاً بالكامل أمام الخصم لكي يفسر هذه المصطلحات بما يخدم مصلحته. وبالتالي تنشأ خلافات حول المعاني والتفسيرات بما يعكس الصراعات الدائرة من حولها. ولكن حتى لو أغفلنا هذا العامل الذاتي الذي يستخدم المصطلحات كأسلحة بما قد لا يتماشى مع الأمانة الفكرية، بل قد يدخل في إطار الدعاية، حتى لو أغفلنا هذا العامل، فسوف يبقى سبب آخر للجدل حول المعاني وطرق التفسير، ألا وهو حقيقة أن هذين المصطلحين يحتويان على قدر كبير من التعقيد والتركيب والالتباس، بحيث قد يختلف في تفسيرهما أناس موضوعيون على درجة كبيرة من الإطلاع والروح العلمية في البحث.^١

في هذا الفصل سوف نتحدث عن المصطلحات المتعلقة بالإسلام، تاركين مصطلح الديمقراطية وما يرافقه من تفسيرات متباينة بعض الشيء للفصول المقبلة، حيث سيتم إبراز الفروقات ومناقشتها حسب مقتضيات السياق المتمحور حول الإسلام وتفسيراته المختلفة. وفي واقع الأمر هناك حالة من "فوضى المصطلحات"،^٢ فيما يخص الإسلام (الأمر الذي لا يمكن قوله عن الديمقراطية) تستدعي أن نتوقف عندها بهدف ضبط مدلول العبارات قدر المستطاع. والدافع من وراء هذا ليس أدبياً جمالياً محضاً، بل تلمية علينا اعتبارات موضوعية بحتة. ذلك أنه عندما يوصف مفكر ما أو معتقد ما بأنه "إسلامي"، ويجري نفي الصفة عن مفكر آخر أو معتقد منافس، لا بد من طرح السؤال عما إذا كان إلصاق الصفة أو نفيها أمراً مبرراً، لاسيما وأنه تترتب على الأمر تبعات شتى، ليس أقلها صواب الحكم أو مجافاته للصواب، إضافة إلى إخراج أو إدخال مفكرين ومعتقدات من وإلى دائرة الاعتبار أثناء النقاشات المختلفة، ما يوثر حتماً على نتائجها.

سوف نبدأ ببعض المصطلحات المشتقة من مصطلح "الإسلام" نفسه، قبل التطرق إلى العبارات التي تلحق بهذه المصطلحات في تصنيفات الكتاب للاتجاهات الفكرية في دنيا الإسلام من باب التحديد أو التقييد. هناك أساساً ثلاثة مصطلحات: "مسلم"، "إسلامي"، "إسلاموي". من الناحية القواعدية البحتة تستعمل كلمة "مسلم" في كثير من الأحيان كنعته (adjective). فقد يوصف (أو ينعت) مجتمع ما بأنه مجتمع "مسلم" على خلاف "مجتمع جاهلي"، على نحو ما اشتهر في فكر سيد قطب، كما قد يشار إلى فلاسفة الإسلام كالفلاسفة المسلمين (Muslim Philosophers). ولكن في أحيان أخرى تستعمل كلمة "مسلم" كاسم (common noun) - اسم نكرة، كما يقال في علم النحو، فتفرد وتثنى وتجمع. أما مصطلح "إسلاموي"، فيستخدم في الغالب كاسم (نكرة)، يفرد ويثنى ويجمع، كما هي حال كلمة "مسلم". ولكنه قد يقوم مقام النعت في بعض الاستخدامات، كما هو الحال عندما نصف نمطاً محدداً من التفكير بأنه "فكر إسلاموي" أكثر من كونه "إسلامياً" مثلاً. وأخيراً يستخدم مصطلح "إسلامي" في الغالب كنعته، كما هي الحال عند الحديث عن الفكر الإسلامي، والفقهاء الإسلامي، أو فن العمارة الإسلامية. ولكن هذا لا يمنع من استخدامه كاسم، كما الحال في المصطلحات الأخرى، والمثل على ذلك الحديث عن "الإسلاميين" بصيغة الجمع، فيقال -مثلاً- إن بعض الإسلاميين فازوا أو لم يفوزوا في الانتخابات.

هناك مجال لاستخدام هذه المصطلحات في الفصول اللاحقة، بعضها أكثر من الآخر. لذا، من اللازم في هذه المرحلة المبكرة تبيان المعاني التي نقرنها بهذه المصطلحات.

ونتوخى الاقتراب بقدر المستطاع من الاستخدامات الدارجة أو المتعارف عليها، ولكن في حالة وجود الاختلاف أو الالتباس، يتوجب علينا تبيان المعنى الذي نقصده دون غيره، وبناء عليه يجري الحكم على الأطروحات والمناقشات التي نقدمها من خلال المصطلحات المستخدمة. وبالنسبة لنا، تتدرج المصطلحات الثلاثة "مسلم" و"إسلامي" و"إسلاموي" (بصيغة النعت) من الأوسع إلى الأضيق. فالمفكر المسلم هو كل مفكر ينسبه الآخرون إلى الديانة الإسلامية، سواء أقر المفكر بذلك أم لم يقر، وسواء أكان إسلامه المنسوب إليه مجرد إسلام بالاسم (nominal) أم إسلاما "حقيقيا" (إذا كان بالإمكان تحديد هذه الصفة). ولا تحمل كلمة مسلم بالنسبة لنا أي مضمون معياري، كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الالتزام بممارسات معينة. ونحن في هذا نخالف ما يقوله حيدر إبراهيم علي من أن "المسلم أو المسلمة يقصد به التدين العادي أو الفطري من أداء شعائر وطقوس دينية والالتزام بالتعاليم الدينية... في المعاملة"^٢، لأن هذا التعريف أقرب إلى المعيارية منه إلى الوصف المجرد، طالما أننا لا نعرف بالضبط ما هي "التعاليم الدينية في المعاملة".

أما المفكر الإسلامي، فنقصد به المفكر الذي يحتل الإسلام في فكرة مكانة مركزية، بحيث أنه ينظر إلى الفرد والمجتمع والحياة والكون بشكل عام من خلال قيم الإسلام ومعتقداته الأساسية.^٤ كل مفكر إسلامي بالضرورة مفكر مسلم، ولكن العكس غير صحيح؛ بمعنى أن المفكر قد يبني فكره الاجتماعي أو السياسي على غير قاعدة الإسلام دون أن يمنع ذلك من احتسابه في عداد المسلمين. غني عن القول طبعاً أن المفكرين الذين يبنون تصورهم للحياة والكون على أساس الإسلام لا يفهمون الإسلام دوماً بالطريقة نفسها، وأن منهم الزهاد، والمشتغلين بالسياسة، والفلاسفة، والروحانيين، وأهل النص والظاهر.

وهذا ما يقودنا إلى المصطلح الثالث والأخير: مصطلح "إسلاموي" الذي يقصد به كل من يقوم بالتنظير أو العمل من أجل إقامة دولة أو مجتمع أو نظام سياسي على أساس الإسلام. هذا هو "الإسلام السياسي"، والإسلامويون (بهذا المعنى الأكثر تحديداً) يرون أن الفصل بين الدين والدنيا، بين الإسلام والدولة ليس أمراً ممكناً ولا مرغوباً. هذا في حين أن بعض المفكرين الإسلاميين (أي الذين ينظرون إلى الفرد والمجتمع والكون والحياة من خلال قيم الإسلام ومعتقداته الأساسية)، قد لا يرون في الارتباط بين الدين والدنيا، بين الإسلام والسياسة أمراً محتملاً. يغلب على الإسلامويين بهذا المعنى النشاط والعمل الدائب من أجل إقامة دولة الإسلام. ويتساقط هذا الفهم إلى درجة ما مع ما يقوله حيدر إبراهيم علي في سياق التمييز الذي يطرحه بين "الإسلامية" و"الإسلاموية". ويشير

الكاتب إلى الحركات الإسلامية بمصطلح "Islamism" الإنجليزي، ويعني بها " حركات منظمة أو تيارات تدعي أو تفترض أن لها فهمها أو تأويلها الخاص للدين "، في حين أن "الإسلاموية" التي يشير إليها بمصطلح ("Islamicist")، "قد تتضمن بعض أفكار [الإسلاميين] ولكن يغلب عليها العمل الحركي أكثر من الاجتهاد ...".^٥

ليس التمييز بين الإسلامي والإسلاموي واسع الانتشار في الأدبيات المنشورة باللغة العربية.^٦ والدارج هنا هو استخدام مصطلح "الإسلاميين" في النطاق نفسه الذي يستخدم فيه الباحثون مصطلحات "Islamist" و "Islamism" في الأدبيات المنشورة باللغة الإنجليزية؛ أي للحديث عن الإسلام السياسي الذي يسعى لإقامة دولة الإسلام. أما المفكرون الذي يؤمنون بالفصل بين الإسلام والسياسة (على الأقل بمعنى مشروع إقامة "دولة الإسلام")، فالاستخدام الدارج للمصطلحات في الأدبيات العربية لا يسمح بالإشارة إليهم كـ "إسلاميين"، على الرغم من أن فلسفتهم الحياتية والكونية قد تكون مستلهمة من الإسلام. قد يشار إليهم كـ "مفكرين إسلاميين"، وذلك باستخدام "إسلامي" كنعته، ولكنهم ليسوا "إسلاميين"، إذا ما نظرنا إلى "إسلامي" كاسم نكرة (common noun).

هناك كثير من الإجحاف في هذه الممارسة من وجهة النظر التي نتبناها في هذا الكتاب. فليس هناك مبرر لاستثناء بعض المفكرين من تسمية "إسلاميين" لمجرد أن فهمهم للإسلام يحول دون مناداتهم بمشروع دولة الإسلام. ويمكننا أن نرى ذلك من خلال طريقة تعاملنا مع مصطلحات أخرى غير مثيرة للجدل. ويعتبر المفكر الوجودي واحداً من الوجوديين، والمفكر الماركسي يعد واحداً من الماركسيين. وبمجرد أن يكون فكر الإنسان قائماً على أساس الفلسفة الماركسية يحسب واحداً من الماركسيين في العالم، ولا يتوقع منه بالضرورة أن يكون مؤمناً بالنظام السوفييتي، أو أن يكون منخرطاً في نوع من العمل السياسي الهادف إلى تحقيق صورة معينة للماركسية على أرض الواقع. قياساً على ذلك، يجب النظر إلى المفكر الإسلامي، وأي إنسان يفكر من منطلقات إسلامية، كواحد من الإسلاميين الموجودين في العالم. ومن غير اللازم أن يضاف إلى ذلك شرط إضافي يقتضي منه الإيمان بتفسير سياسي للإسلام، أو العمل من أجل قيام دولة الإسلام.

في هذا الكتاب سوف نستخدم مصطلحات "إسلامي"، و "مفكرين إسلاميين"، و "إسلاميين"، بصورة تترك مجالاً لإمكانية أن يكون "الإسلامي" داعية للربط

بين الإسلام والسياسة أو لا يكون. إذا كان المفكر الإسلامي (بمعنى النعت) أو الإسلامي (بمعنى اسم نكرة) من دعاة الربط بين الإسلام والسياسة، فسوف نقول هذا بوضوح، وذلك باستخدام تسمية فيها إضافة لهذا الغرض، كتسمية "إسلامي أصولي" أو "إسلامي سياسي"، أو أي تسمية أخرى يفهم مقصودها في سياق النقاش. لذا، لا نجد ضرورة لاستخدام مصطلح "إسلاموي" في هذا الكتاب، ذلك أن هذا المصطلح الأخير قليل الاستعمال، وقد لا يفهم بالطريقة نفسها.

هناك فوائد شتى لمقترحنا الذي يقضي بتوسيع استخدام "إسلامي" و "مفكر إسلامي"، بحيث يشمل أولئك الذين لا يعتقدون أن الإسلام دين ودولة. فهو أولاً يثبت مكاناً في هذا العالم للمفكر أو الإنسان الذي يتخذ من الإسلام (حسب تفسيره له بالطبع) مذهباً وفلسفة حياة. فهو إسلامي، ويعد واحداً من الإسلاميين، مثل صاحب الفكر الماركسي الذي يعد واحداً من الماركسيين، وصاحب الفكر الوجودي الذي يعد واحداً من الوجوديين. ثانياً، وهذا هو الأهم، من شأن هذا المقترح أن يعطينا من ضرورة الحكم على مصطلحات مثل "إسلامي ليبرالي" أو "إسلامي معتدل" بالتناقض الداخلي. فمن الإسلامي المعتدل؟ في أحيان كثيرة يتم قياس درجة الاعتدال في الإسلام بمدى التصاق الإسلام بالسياسة والحياة الاجتماعية بما تشتمل عليه من حقوق وحرريات. وقد تكون هناك درجات من الاعتدال، تبلغ غاية مداها في المطالبة بالفصل بين الإسلام والدولة. فإذا كان هذا كافياً لاحتساب الإنسان خارج عداد الإسلاميين، فمتى نصل إلى هذه النقطة ونحن نتسلك سلم الاعتدال؟ أليس من الأفضل لنا أن نقول إن المفكر، أو الإنسان ذا الفكر الإسلامي، يبقى واحداً من الإسلاميين، ولكنة يتحرك في تفكيره ما بين التشدد والاعتدال، ما بين الليبرالية والدوغماتية، ما بين الربط والفصل بين الدين والسياسة، كل حسب اجتهاده وأسلوب تفكيره؟

الإسلاميون في الأدبيات الدارجة

يقودنا هذا للحديث عن "أصناف" المفكرين الإسلاميين وفكرهم الإسلامي، والإسلاميين عموماً وحركاتهم المختلفة، وهي مواضيع متشابكة كثر فيها اللغظ والخلاف. فلو قمنا باستعراض الكلمات والأوصاف التي تلحق بمصطلح "إسلامي" أو "إسلاميين"، لوجدنا عدداً مثيراً للعجب. فكل واحدة من المفردات التالية استعملت أو تستعمل في تصنيف الفكر الإسلامي والإسلاميين إلى فئات: معتدل، متطرف، وهابي، إحيائي، أصولي، راديكالي، يساري، تقدمي، محافظ،

تقليدي، ليبرالي، سلفي، جهادي، حداثي. هذه جميعاً كلمات لا اتفاق على مدلولها أو نطاق تفسيرها. وبوسعنا التحقق من صحة هذا القول من خلال استعراض بعض الاستخدامات التي ترد في بعض الكتابات الهادفة إلى وضع الفكر الإسلامي في قوالب يسهل التعامل معها وإصدار الأحكام عليها.

يستخدم تشارلز كرزمان تعبير "Customary Islam" للإشارة إلى نمط تدين يتميز بالجمع بين ممارسات إقليمية محددة (مثل زيارة مقابر الأولياء في المغرب، أو قرع الطبول في غرب أفريقيا، أو الحج إلى بعض الأماكن المقدسة في جنوب غرب آسيا كبديل عن الحج إلى مكة والمدينة)، وممارسات يتفق عليها المسلمون جميعاً.^٧ هذا النمط من التدين هو على الأغلب ما يقصده عزمي بشارة بالحديث عن "الدين الشعبي" الذي يقوم على الخوف الإنساني أمام المصير واللا نهائي، وعلى حاجة البسطاء إلى الشخصية.^٨ ويستخدم كرزمان تعابير "revivalism"، "Wahhabism"، "fundamentalism" ("الإحيائية"، "الأصولية"، "الوهابية" على التوالي) كمترادفات تحمل المعنى نفسه تقريباً، غير عابئ بالفترة الزمنية الطويلة التي تفصل ما بين حركة محمد بن عبد الوهاب والحركات الأصولية المعاصرة.^٩ ثم يفرد المؤلف مصطلح "Liberal Islam" (الإسلام الليبرالي) للحديث عما تبقى من فئات إسلامية مختلفة، تشتمل على أناس مثل محمد عبده، وعلى عبد الرزاق، والقرضاوي، وعبد الكريم سورش، على الرغم من فروقات لا يستهان بها بين آراء هؤلاء المفكرين.^{١٠}

وفي مؤلف مشترك بعنوان **الحركات الإسلامية وعملية الديمقراطية في العالم العربي**، يعزل كل من بروان وحمزاوي وأتاوي تياراً يطلقون عليه تسمية "mainstream" (الاتجاه السائد). ويشتمل هذا التيار على الحركات الإسلامية الناشطة سياسياً، التي تعلن نبذها للعنف كأسلوب للوصول إلى السلطة. ومن ضمن هذه الحركات حزب العدالة في المغرب، وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وما تفرع عنها مثل حزب الوسط، كما تشتمل أيضاً على حركة الإخوان المسلمين في الأردن، وجبهة العمل الإسلامي. ويستثنى المؤلفون كلاً من حزب الله في لبنان وحركة المقاومة الإسلامية "حماس" في فلسطين، نظراً لممارسة هاتين الحركتين "لأعمال عنف"، مع اعترافهم بأن هذه الأعمال موجهة ضد الاحتلال الأجنبي.^{١١} وهناك نوع آخر من الإسلام يشيرون إليه بتسمية "Islamic establishment" (المؤسسة الإسلامية) التي تشتمل على مؤسسات مثل المؤسسة الوهابية في المملكة العربية السعودية، ومؤسسة الأزهر في مصر.^{١٢}

وفي مؤلف آخر تم تحضيره كورقة عمل مقدمة إلى مؤسسة راند في أمريكا بعنوان "الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والمصادر والإستراتيجيات"، تميز شيريل بنارد ما بين تيار العلمانية (secularism) والحداثة (modernism) والتقليد (traditionalism) والأصولية^{١٢} (fundamentalism). وليس هذا تصنيفاً لأنماط الفكر والمذاهب المتواجدة بين صفوف من سميناهم بالإسلاميين، أي أولئك الناس الذي يتخذون من الإسلام فلسفة حياة وعمل ونظرة إلى الكون، وإنما هو تصنيف لأنماط الفكر المتواجدة بين المسلمين عموماً. فتيارات العلمانية، ومنها المعتدل (على النمط التركي) والراديكالي (الماركسي)، لا ترى أن الإسلام يصلح كقاعدة لبناء الحياة الاجتماعية أو النظام السياسي. أما ما تبقى من تيارات في تصنيف بنارد فهي مألوفة نوعاً ما. ويشتمل تيار الأصوليين حسب تحليل المؤلف على فريق "نصي" (scripturalist) تقدم الوهابية مثلاً عنه، وفريق راديكالي (radical) تقدم القاعدة وحزب التحرير وما شابههما أمثله عنه. ومن المثير للانتباه هنا الجمع ما بين الوهابية وحركات مسلحة جهادية مثل القاعدة، على خلاف طريقة حمزاوي ورفاقه الذي يكتفون بوضع الوهابية في إطار الإسلام الرسمي، "إسلام المؤسسة"، التي كثيراً ما كانت في حالة تحالف تكتيكي مع الولايات المتحدة، كما تعترف المؤلف لاحقاً^{١٤}. أما التقليديون فمنهم "المحافظون" (conservatives)، والإصلاحيون (reformists). ولا تقدم المؤلف أمثلة عن المحافظين مع عدا القول إنهم يهابون الحداثة ويهتمون بالحياة العادية أكثر من اهتمامهم بالسياسة، ولكنها تقدم العلامة المشهور يوسف القرضاوي مثلاً عن التقليديين الإصلاحيين، وتأخذ عليه عدم استنكاره للعمليات الاستشهادية^{١٥}. وتقدم الكاتبة أمثلة عن مفكري تيار الحداثة بالإشارة إلى خالد أبو الفضل، وبسام طيبي، وحتى نوال سعداوي^{١٦}. ويقترّب خالد أبو الفضل كثيراً في تفكيره من تناول الإسلام كرسالة أخلاقية روحية فقط لا غير (أي أنه يناهز بالإسلام عن السياسة)، كما سوف نرى فيما بعد. هذا في حين أن مفكراً كالقرضاوي الذي يفترق جذرياً عن خالد أبو الفضل من هذه الناحية يصنف مع الليبراليين حسب رأي كرزمان، والتقليديين حسب رأي بنارد. ربما كان من الحري وضع أبو الفضل في معسكر الليبراليين أكثر من القرضاوي. هذا إذا دل على شيء فإنما هو يدل على الخلط القائم في المصطلحات وطرق فهمها وتفسيرها.

يكاد يتطابق تيار "الحداثة" (modernism) عند مؤلف آخر هو وليام شيبارد مع مثيله عند بنارد. والأمثلة التي يقدمها الأول عن هذا التيار تشتمل على فضل الرحمن ومحمود طه (من الإخوان الجمهوريين في السودان، والذي تم إعدامه في

فترة حكم جعفر النميري).^{١٧} ويقال الشيء نفسه عن تيار العلمانية كما يصفه شيبارد، فهو الشيء نفسه كما عند بنارد. أصوليو بنارد هم الراديكاليون عند شيبارد، الذي يقدم سيد قطب والمودودي كأمثلة عنهم. وهو يضع الوهابية في تيار التقليد (traditionalism)^{١٨} على خلاف بنارد التي تصنفها في تيار الأصولية.

مصنف آخر تجدر الإشارة إليه هو التقسيم الذي يعرضه جورج جقمان للتيارات الإسلامية.^{١٩} يعرض المؤلف أولاً للتيار الذي يرفض الديمقراطية بصورة قطعية، وهذا هو على الأغلب التيار الذي يشير إليه مؤلفون آخرون تحت مسمى "الأصولية" أو "الأصولية المحدثة". ثم هناك التيار المتمثل بالترابي والغنوشي وغيرهما، الذي يصفه البعض بالاعتدال. وأخيراً هناك ما يشير إليه المؤلف بتيار "اليسار الإسلامي"، ممثلاً بحسن حنفي. ويفترض أن هذا التيار يتجاوز "الاعتدال" إلى ما هو أبعد منه، إلى حيز يغدو فيه الحديث عن العلمانية أو الليبرالية أو التحرر أمراً ممكناً. وهو بهذا يتقاطع جزئياً مع تيار الحداثة عند كل من بنارد وشيبارد، ولكنه يختلف تماماً عن استخدام كلنتون بينت لمصطلح "اليسار الإسلامي"، الذي يدرج تحته مفكرين علمانيين و"تقدميين" وكل من لا يعترف بالإسلام أساساً للحياة الاجتماعية السياسية.^{٢٠}

الكاتب الأخير الذي تجدر الإشارة إليه هو جوليان دينوه، الذي يضع الوهابية في صنف السلفية (salafism). ويطلق الكاتب تسمية "neo-fundamentalism" (الأصولية المحدثة) على حركات مثل القاعدة (وعلى الأغلب على ما يسوغها نظرياً من كتابات "تكفيرية" داعية إلى الجهاد والمبادرة المسلحة، مثل كتابات سيد قطب والمودودي). والمثير للاهتمام عنده هو طريقة تعامله مع من يسميهم بالمعتدلين (moderate Islamists)؛ أي الإسلاميين الذي يشاركون في الانتخابات وينشطون في العمل الاجتماعي الخيري، ويطرحون خطاباً معتدلاً ليس فيه دعوة للعنف. هؤلاء -على الأغلب- هم من يدعوهم حمزاوي بتيار "الاتجاه السائد" (mainstream). ولا يظن دينوه أن هناك فرقا جوهرياً بينهم وبين الأصوليين المحدثين: الفكر واحد، ولكن الفرق يكمن في التكتيكات والطرق المتبعة في الوصول إلى الهدف المشترك.^{٢١}

أمام هذا التباين في التسميات والتصنيفات، هناك أمور لا بد من اتخاذ موقف محدد بصدها. أولها وهو الأسهل، هو الموقف من التيارات والاتجاهات التي لا يمكن أن تعد إسلامية بأي حال من الأحوال. وينطبق هذا بصورة جلية على الأقل على العلمانية بشقها الراديكالي الذي يقف موقفاً معادياً من الدين؛ أي الماركسية والشيوعية والفكر

اليساري المتأثر بالماركسية. هذا النمط من التفكير يجد من يناصره بين المسلمين بالطبع، ولكن لا يمكن اعتباره فكراً إسلامياً. كما ينبغي أن ينطبق هذا على العلمانية المعتدلة التي لا تعادي الدين، ولكنها تستعير من الأيديولوجيا الاشتراكية أو الوطنية أو الليبرالية بعض عناصرها، من أجل تقديم بديل عن الدين كقاعدة لبناء المجتمع والوطن والنظام السياسي. ولا يجوز القول إن هذه العلمانية المعتدلة تعبر عن فكر إسلامي، هذا على الرغم من إيماءات الاحترام التي قد تقدمها للدين الإسلامي (خوفاً أو طمعاً). وهي بالتالي لن تدخل ضمن تصنيفاتنا للفكر الإسلامي والمواقف التي يمكن أن يتضمنها هذا الفكر فيما يخص الديمقراطية.

كما يجب أن نتخذ موقفاً مماثلاً مما أشير إليه فيما سبق كالإسلام الشعبي، ولكن ليس لأننا بصدد الحديث عن شيء غير إسلامي، وإنما لأننا بصدد الحديث عن ممارسات وطقوس ومعتقدات ليس لها صياغة محددة، وليس فيها من التأطير النظري ما يرقى لمستوى التأسيس الفكري لنظام سياسي.

تصنيف مقترح

الأمر الأخير والأهم الذي يجب علينا تحديده موقف محدد بشأنه هو التصنيفات المطروحة أمامنا. وهذا ليس بالأمر السهل، بعد أن رأينا ما رأيناه من التعارض بين مقترحات الكتاب المختلفين. ربما كان المفيد -بداية- التوقف عند ما يبدو أنه محل إجماع بين مختلف الباحثين. وهذا يكاد ينحصر في أمرين: أولهما إجماع الباحثين على وجود تدرج في المواقف الإسلامية، وثانيهما وجود نهاية قصوى في الفكر الإسلامي تتسم بالتشدد أو "التطرف". التدرج يمكن استنتاجه من خلال استخدام الباحثين لعبارات مثل "معتدل" أو "ليبرالي" أو "إصلاحي" أو "حدائي"، بجوار مصطلحات مثل "راديكالي" و "أصولي" في التصنيف نفسه. أما النهاية القصوى التي تتسم بالتشدد، فيبدو أن لها وجهين مختلفين. فعندما يكون اهتمام الكاتب منصباً على فحوى المعتقدات كما هو الحال عند شيبارد، يتم تناول أسماء مثل حسن البنا والمودودي وسيد قطب، الذين يشار إليهم أحياناً كـ "آباء" الأصولية في العصر الحديث. ولكن عندما يكون تركيز الكاتب منصباً على أساليب العمل، التي كثيراً ما تتسم بالعنف، كما هو الحال عند شيريل بنارد، يتم تداول أسماء حركات (أكثر من مفكرين) مثل القاعدة، وحزب التحرير، و "حماس"، وغيرها. وفي كلتا الحالتين لا تخرج التعابير المستخدمة في التصنيف عن "أصولي" أو "راديكالي" أو "متطرف" أو "جهادي"، فكأنما جرى تخصيص هذه المصطلحات

للنهاية القصوى باتجاه اليمين، لو كان هناك محل للتمييز بين يمين ويسار في الفكر الإسلامي.^{٢٢} على أي حال، ما يعثر عليه أغلب الباحثين بعد تفحص أفكار الأصوليين وممارساتهم يتلخص في آراء تعادي الحداثة والقيم المصاحبة لها؛ مثل الفردية، والعلمانية، والديمقراطية، وفهم للنصوص الدينية بصورة حرفية غير آبهة بالواقع المعاصر. يضاف إلى كل هذا استعداد لتكفير مجتمعات بأسرها، ونظرة توسعية عدوانية تدعو إلى هيمنة الإسلام على العالم بأسره.

بعد تعريف الأصوليين (فكراً و/أو عملاً) بهذا الشكل يبقى ما يبقى، وهنا تكمن الصعوبات الأكبر في التصنيف. يبقى هناك عدد كبير من المفكرين، والأهم من ذلك تنوع شديد في الآراء، ما يستدعي استحضار أكثر من قالب للتصنيف. مرة أخرى، من المحبذ لنا أن نبدأ بما هو أسهل، بما يبدو أنه قد يكون محل إجماع. وهذا ينطبق - فيما نرى - على فريق من المفكرين الإسلاميين الذين يقفون على طرفي نقيض مع الأصوليين. فهذا الفريق من المفكرين الذين يحتلون النهاية القصوى على الطرف الآخر يؤسس لمشروع فصل بين الدين والدولة، دون أن يعني هذا تخليهم عن الإسلام، أو الانضمام إلى صفوف العلمانيين الذين يؤمنون أيضاً بضرورة الفصل بين الدين والدولة. ويفسر هؤلاء المفكرون الإسلام كرسالة روحية أخلاقية يمكنها أن توجه الفرد في حياته الشخصية والفردية، كما يمكنها أن تكون مصدر إلهام للسياسة والقادة والمجتمع بشكل عام، بمعنى أن يتم الأخذ بالقيم والمثل الروحية والأخلاقية العليا المستقاة من الدين عندما تجري صياغة السياسات العامة في المجتمع. ولا يوجد لدى هؤلاء المفكرين مطلب لتطبيق أحكام الشريعة، ولا محل عندهم لفرض المعتقدات والممارسات السلوكية على الأفراد والجماعات من منطلق أن الدين يأمر بذلك. بعبارة أخرى، يغدو التدين أمراً خاصاً، وليس أمراً عاماً يسمح للدولة بالتدخل فيه بصفتها "دولة الإسلام"، أو "حارسه للدين". في مقابل ذلك، يصر هؤلاء المفكرون على السماح للأفراد وللجماعات الدينية بممارسة دينهم والدعوة إليه، ومحاولة إعادة تشكيل المجتمع كمجتمع روحي أخلاقي، طالما أن ذلك يتم عن طريق الإقناع والحوار والدعوة السلمية.

ليس هناك ما هو أنسب من تسمية "ليبراليين" للإشارة إلى هؤلاء المفكرين. فهم أكثر من "معتدلين"، والتسميات على شاكله "إصلاحيين" و"مجددين" و"حداثيين" لا تكفي لتمييزهم عن مفكرين آخرين يتوقفون دون فصل الإسلام عن الدولة، أو التنازل عن مكانة الإسلام الخاصة في دستور الدولة والحياة العامة. ويتمثل هؤلاء المفكرون من خلال شخصيات مثل علي عبد الرزاق، صاحب كتاب الإسلام وأصول الحكم المشهور، ومعاصره التونسي

الطاهر الحداد. وفي الفترة الحالية هناك أصوات عدة اشتهرت بالمناداة بروحنة الإسلام، وتجريده من أي امتيازات دستورية، وقصر دوره الاجتماعي السياسي على الدعوة الأخلاقية السلمية: منها على سبيل المثال وليس الحصر المستشار عشموي، وعبد الله النعيم (وأستاذه محمود طه)، وخالد أبو الفضل، والتونسي محمد طالبي، وغيرهم.

من الجلي أن "تيار الإسلام الليبرالي" - كما نفهم هذا المصطلح هنا - يختلف في مضمونه عما يفهمه كرزمان بتسمية "ليبرالي"، ذلك لأن هذا الأخير يدخل في تصنيفه أناساً غير أصوليين لا يوافقون بتاتا على تحويل الإسلام إلى رسالة روحية أخلاقية شخصية، واقتصار دوره السياسي الاجتماعي على الدعوة السلمية التي لا تحظى بأي امتياز دستوري أو حصانة قانونية.

من هؤلاء؟ هناك في الواقع فريق من المفكرين الذين يتميزون عن الأصوليين من خلال اجتهاداتهم واستعدادهم لتفسير الإسلام بما يتلاءم مع حاجات العصر الحديث ومتطلباته في مجال التشريعات، كما يتميزون عن الليبراليين بإصرارهم على مطلب الدولة الإسلامية. ويقدم هؤلاء أطروحات تمهد للتوفيق ما بين الإسلام والديمقراطية، كما يجتهدون في البحث عن مبادئ قرآنية من شأنها تبرير ممارسات سياسية حديثة مثل الانتخاب ومساءلة الحاكم. ومن أشهر هؤلاء المفكرين حسن الترابي، والتونسي راشد الغنوشي، والرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي، وكثير غيرهم ممن ينادون بضرورة العمل السياسي والمشاركة في الانتخابات، وعدم الاحتكام إلى العنف في العملية السياسية. وهم بذلك يقومون بعملية تسوية عقائدي لممارسات الأحزاب الإسلامية المعتدلة التي يذكرها حمزاوي تحت مسمى "الاتجاه السائد". ويستخدم الباحثون غالباً عبارات مثل "معتدل" و "إصلاحي" و "حدائي" في وصفهم للمضمون العقائدي لهذا الفهم للإسلام. أما عندما يكون اهتمام الباحثين منصباً على أساليب العمل والنشاط السياسي، فكثيراً ما يستخدم الباحثون عبارات مثل "الإسلام الشعبوي" (Populist Islam). ويتميز أصحاب هذا التوجه عن الأصوليين بتفسيرهم المعتدل للإسلام، وقبولهم بالديمقراطية ضمن حدود، وفي الوقت نفسه، يتميز هؤلاء عن الليبراليين (حسب تعريفنا) برفضهم التخلي عن فكرة الدولة الإسلامية.

ماذا يبقى لدينا بعد أن أتينا على ذكر كل من الأصوليين والليبراليين والمعتدلين، وبعد أن أخرجنا من دائرة الاهتمام العلمانيين، وما يدعى أحياناً بالإسلام الشعبي؟

هل تقدم مصطلحات "الأصولية" و"الليبرالية" و"الاعتدال" تغطية كافية للتنوع القائم بين التوجهات الفكرية الإسلامية؟ ليس من السهل التغلب على فكرة أن هذه التقسيمات الثلاثة لا تعطي التنوع القائم حقه من التمييز والتفصيل. ولكن يمكن تفسير هذا بالإشارة إلى حقيقة أن الكتاب المعنيين بتصنيف التيارات والتوجهات الإسلامية لا يقومون دائماً باستخدام المحور نفسه (أو البعد) في التصنيف، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة عدد التصنيفات المتداولة مع شيء من التكرار. أحياناً يتم تعريف التيارات الإسلامية بالإشارة إلى المعتقدات والأفكار كما تبرز في كتابات الإسلاميين المختلفين. وأحياناً يتم تعريف التيارات الإسلامية بالإشارة إلى وسائل العمل المسموح بها والمسوغ لها حسب ما يرى أصحاب هذا التيار أو ذاك. إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين البعدين، أي الأيديولوجيا ووسائل تحقيق الأهداف، لوجدنا أنفسنا قبالة صورتين.^{٣٣} الصورة الأولى هي تصنيف الإسلاميين بحسب الأيديولوجيا، التي يمكن تلخيصها كما يلي:

الإسلاميون بحسب الأيديولوجيا

الأصوليون	المعتدلون	الليبراليون
معنيون بأسلمة الحدأة وليس تحديث الإسلام.	استعداد للتصالح مع الحدأة.	تفسير روحي أخلاقي للإسلام.
الالتزام بالتطبيق الحرفي للنصوص بغض النظر عن متطلبات الواقع.	موقف وسطي بين الإصرار على النص والتأويل. تأويل ضمن حدود.	تركيز على مقاصد الشريعة وليس على النص.
الدين أساس الدولة، والدولة حارسه الدين.	علاقة مباشرة بين الإسلام والسياسة. إسلامية الدولة.	علاقة غير مباشرة بين الإسلام والسياسة (دور توجيهي ناصح غير ملزم).
قبول بالتعددية ضمن حدود تفسير أصولي للشريعة.	ديمقراطية ضمن حدود تفسير معتدل للشريعة	قبول غير مشروط بالديمقراطية والعلمانية غير المعادية للدين.

أما الصورة الثانية فهي تصنيف الإسلاميين بحسب مناهج العمل التي يتبعونها. وسبق لنا وأن ألحنا، أسوة بما يراه أغلب الباحثين، إلى وجود فريقين. الأول يؤمن بالعمل الشعبي، فينخرط في حياة المجتمع المدني ويؤسس الأحزاب ويخوض الانتخابات (متى سمح له بذلك) وينبذ العنف (على الرغم من تاريخ سابق من العنف في بعض الحالات). ويشير البعض إلى هذه الحركات المعتدلة بتسمية "إسلام شعبي". ومع أن هذه التسمية مجحفة وذات إحاءات سلبية، فإننا سوف نستخدمها لحين استحضرنا بديل أنسب منها. تتمثل صفة الاعتدال

في هذه الحركات من خلال نبذ العنف وتبني الخطاب الهادئ والاستعداد للتداول وإنشاء التحالفات مع أحزاب أخرى. هذا ما يدعو البعض للإشارة إلى أعضائها كـ "إسلاميين معتدلين" (moderate Islamists).^{٢٤} أما الفريق الآخر، فلا يتوانى عن استعمال العنف والانخراط في العمل العسكري المسلح بهدف إسقاط الأنظمة، أملاً في أن يمهّد ذلك الطريق إلى وصول الأصوليين إلى السلطة. وفي الفترة الأخيرة طال نشاط هذا الفريق من الإسلاميين بلدانا غير بلدانهم، بحيث أصبح شأنا دولياً. ويشار إلى هذه الحركات بأسماء مثل "militant Islamism" (الحركات الإسلامية المسلحة) أو الحركات الجهادية، وأحياناً يتم دمجها مع ما سميناه في التصنيف السابق بـ "الأصولية"، وذلك من خلال تسميات مشتركة مثل "radical Islamism" (الإسلاميين الراديكاليين) أو "neo-fundamentalism" (الأصولية المحدثه).

هل هناك مجال للحديث عن أساليب أخرى من العمل يمكن من خلالها تعريف فئات أخرى في أوساط الإسلاميين؟ أحياناً يتحدث بعض المحللين عن إسلام رسمي، أو إسلام المؤسسة، الأمر الذي يمكنهم من التطرق إلى المؤسسة الدينية الوهابية في المملكة العربية السعودية، والأزهر في مصر، وربما غيرها. ومن الواضح أن الحديث عن الإسلام الرسمي لا يشير إلى توجه أيديولوجي محدد، بل يختلف من مكان لآخر باختلاف المؤسسة السياسية، التي غالباً ما تكون المؤسسة الدينية خادمة لها. ليس هناك ما يمكن أن نتوقعه من قواسم مشتركة بين المؤسسة الدينية في السعودية ومصر وإيران، فمواقف هذه المؤسسات وفتاواها ليست سوى انعكاس لسياسات الدولة. وبالطبع، هذا لا يمنع من "انقلاب" عناصر من هذه المؤسسات الدينية ضد النظام السياسي الحاكم، فتتحول إلى معارضة عنيفة أو غير عنيفة، كما حصل في كل من إيران والعربية السعودية. ولكن لا يمكن التكهن بالتوجه الجديد للمنشقين عن الإسلام الرسمي. كل ما يمكن قوله عن الإسلام الرسمي إنه لا يعدو كونه نمطاً من النشاط الذي يتم بمساعدة الدولة، برعايتها، وفي خدمتها، إضافة إلى خدمة تصورات مختلفة للإسلام. ويتم هذا النشاط من خلال إنشاء المدارس وكتابة المناهج وبناء المساجد والمراكز الإسلامية، إضافة إلى الأنشطة الخيرية، وهو في كل هذا يتلقى دعماً رسمياً أو شبه رسمي من الدولة التي تحتضن المؤسسة الدينية وتعيش معها في حالة من الانتفاع المتبادل. ويمكن تلخيص صورة الإسلاميين بحسب منهج العمل على الوجه التالي:

الإسلاميون بحسب منهج العمل

الإسلام الشعبي	الحركات الإسلامية المسلحة	الإسلام الرسمي
الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات. نبذ العنف كأسلوب عمل سياسي.	أسلوب عمل ثوري يتسم بالعنف بهدف زعزعة أركان النظام غير الإسلامي.	يعتبر الإسلاميون جزءاً من السلطة.
التدرج في أسلمة المجتمع.	رفض نهج الإصلاح والتدرج والتعامل مع شرعية النظام القائم.	أسلمة المجتمع تتم من خلال استخدام مؤسسات الدولة ومساعداتها.
الاستعداد للتعاون مع أحزاب وجماعات أخرى في سبيل تحقيق غايات مشتركة.	تكفير الخصوم وعدم الاستعداد للعمل المشترك.	أسلمة الدولة تتم من خلال العلاقة الخاصة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية.

يطرح وجود هاتين الصورتين سؤالاً لا مفر منه، ألا وهو ما إذا كنا بصدد الحديث عن ستة توجهات أو مدارس مختلفة توجد بين صفوف الإسلاميين، أم أن هذه التقسيمات تعكس جوانب مختلفة في عدد أقل من التوجهات المختلفة. وبالطبع، من الممكن نظرياً التمييز بين أساليب العمل المتبعة وبين الفكر الذي يحمله الأشخاص، ولكن في العادة تتواصل أساليب العمل مع القيم والأفكار. إذ أنه من غير الممكن أن تقوم الفئة التي تفسر الإسلام تفسيراً روحانياً أخلاقياً بنشره عن طريق العنف أو بالإكراه. والتفسيرات التكفيرية المتشددة للإسلام كثيراً ما تحمل في ثناياها دعوة للعنف، دعوة تجد ترجمتها في أنشطة الحركات الإسلامية المسلحة. لذا، من الجائز لنا، والحالة هذه، أن نعتبر أن تقسيم التيارات الإسلامية على محورين (محور الفكر أو الأيديولوجيا من جهة، ومحور أساليب العمل من جهة أخرى) لا يعبر عن وجود ستة تيارات مختلفة بقدر ما هو تجريد يقصد منه توضيح الأفكار ليس إلا. من هنا يبدو التقريب بين تيار الأصولية والحركات الإسلامية المسلحة أمراً طبيعياً. وفي هذا السياق، يربط كثير من المحللين ربطاً وثيقاً ما بين فكر سيد قطب (ومن قبله المودودي) الذي يكفر المجتمعات، ويدعو بصراحة للجهاد ضدها، وبين أنشطة بعض الجماعات الإسلامية التي تؤدي إلى مقتل كثير من الناس، مدنيين وغير مدنيين، مسلمين وغير مسلمين، نساء ورجالاً دون تمييز. ويقال الشيء نفسه على التقريب بين ما سميناه بتيار المعتدلين (بحسب الفكر والأيديولوجيا) وما سماه البعض "mainstream Islamism" (الاتجاه الإسلامي السائد)، أو الإسلام الشعبي. ويؤيد هذا الرأي ما يكتبه ممثلو التيار الإسلامي المعتدل من أمثال الغنوشي وغيره عن ضرورة الدعوة السلمية والإصلاح التدريجي والتوجه إلى الناس من خلال الانتخابات.

يبقى التيار الليبرالي كطريقة في فهم الإسلام وتفسيره. ويتميز هذا التيار عن سابقه ليس في طريقة تناوله للإسلام فحسب، وإنما أيضاً في افتقاره إلى تنظيم واضح المعالم وخاص بالليبراليين دون غيرهم. فالإسلام الليبرالي في الوقت الحاضر هو أساساً أفكار وأطروحات موجودة على صفحات الكتب، وفي أذهان الكتاب الليبراليين وأنصارهم بين المتعلمين. ليس هناك امتداد شعبي أو حزبي أو سياسي خاص بالإسلام الليبرالي حتى نتحدث عن أسلوب عمل أو منهج شبيه بما يوجد لدى الإسلاميين المعتدلين. نعم، هناك أحزاب سياسية ذات توجهات إسلامية (Pro-Islamic) في تركيا، وبلدان أخرى. وقطعت بعض هذه الأحزاب شوطاً كبيراً في قبولها بالديمقراطية وفصل الدين عن الدولة، بحيث لم يعد من الجائز تصنيفها ضمن الإسلام المعتدل. وقد تكون هذه الأحزاب " ذات التوجه الإسلامي " بمثابة سفينة يسافر على ظهرها الإسلام الليبرالي، ولكنه ليس المسافر الوحيد، إذ أن هذه الأحزاب كثيراً ما تحتضن أفراداً وجماعات تجد في الإسلام قاعدة مناسبة للدفاع عن قضاياها ومصالحها، دون أن يكون الإسلام محور حياتها.^{٢٥}

على ضوء ما تقدم لا يمكننا في الوقت الحاضر الحديث عن أسلوب عمل خاص بالإسلاميين الليبراليين. ولكن إذا لم يكن من هذا بدء، فيمكن القول إن أسلوب العمل المتوفر لديهم هو أسلوب تثقيفي تربوي إعلامي لا أكثر. وليس في هذا ما يميزه عن أسلوب العمل الموجود لدى الإسلاميين المعتدلين. فهم أيضاً، إضافة إلى عملهم السياسي الحزبي المدني يقومون بنشاطات تثقيفية تربوية إعلامية كجزء من توجههم السلمي في مجال العمل السياسي.

أخيراً يمكن القول إن ما يسميه البعض بالإسلام الرسمي لا يمثل شيئاً واحداً. فقد ينطق هذا الإسلام الرسمي بلسان أصولي، كما هو الحال في العربية السعودية وإيران، حسب ما يرى البعض، وقد ينطق بلسان ليبرالي، كما هو الحال في تركيا وبعض البلدان العربية التي تحاول جاهدة إقناع مواطنيها بضرورة فصل الدين عن الدولة، وقد ينطق بلسان معتدل، لو كانت هناك بلدان تحكم من خلال " الإسلام المعتدل ". ولا يجمع بين الإسلام الرسمي هنا وهناك سوى كونه أسلوب عمل ومنهجاً يستفيد من مؤسسات السلطة الحاكمة وهباتها وتسهيلات التي يقوم بخدتها في حدود المستطاع. ولكن لا ينبغي أن ننظر إليه كتيار إسلامي في أي حال من الأحوال.

بناء على كل ما تقدم، نقول إن هذا البحث يعتمد ثلاثة توجهات أو تيارات إسلامية هي: الإسلام الأصولي، الإسلام المعتدل، الإسلام الليبرالي، بقصد استكشاف مسالك

الديمقراطية في الإسلام.^{٢٦} ولكن قبل الشروع في هذه المهمة، لا بد من الاعتراف بأن هذه الصورة التي قمنا برسمها في ما تقدم، إنما هي "صورة عن بعد". وإذا قمنا بدراسة المفكرين الذي ينضون تحت لواء هذا التيار أو ذاك بحسب تقسيمنا، فسوف نجد فروقات تهدد وحدة التيار وتناسقه الفكري، وتشكك بسلامة التقسيم المقترح. هذا أمر طبيعي ومتوقع، لأن هذه التيارات الفكرية هي نسيج أفكار مفكرين يختلفون في اجتهاداتهم وتقديراتهم للأمور، على الرغم مما يجمع بينهم من خطوط عريضة. وربما كان هناك جانب إيجابي في كثرة التسميات المقترحة لتيارات الفكر الإسلامي، ذلك لأننا متى اعترفنا مبدئياً بوجود التدرج، يغدو المجال مفتوحاً أمامنا لرؤية تمايزات في التيار الواحد نفسه. ولنا في وفرة التسميات المطروحة لتيارات الفكر الإسلامي واختلاف تفسيراتها ما يفسح لنا المجال لوصف أكثر تفصيلاً ودقة من التقسيمات الأساسية الثلاثة التي ذكرناها للتو.^{٢٧} وسوف نترك هذه المهمة لباحثين آخرين، أو للمستقبل، آمليين أن يساهم التقسيم الحالي في تطوير الأفكار.

هوامش الفصل الأول

^١ هذه هي سمة " المفاهيم المتنازع عليها بصورة جوهرية " ، "essentially contested terms" كما يدعوها أحد الكتاب. انظر:

W.B. Gallie. "Essentially contested concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, 1955-6, pp. 167-98.

^٢ يتبرم أحد الكتاب من "مستنقع" المصطلحات التي يجري التداول بها عند الحديث عن نمط أو أنماط محددة من الإسلام تغلب عليها صفة الراديكالية أو التطرف، انظر:

Guilain Denoex. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam". *Middle East Policy*, vol. IX, No. 2, June 2002. pp. 56-81.

ولكن واقع الأمر لا يختلف كثيراً عند الحديث عن أنماط أخرى في الفكر الإسلامي، أو الإسلام ككل، كما سيتضح لاحقاً.

^٣ حيدر إبراهيم علي. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ٣٢.

^٤ مع ذلك يجب التمييز بين الحديث عن "الباحث الإسلامي" (Islamic scholar)، والحديث عن المفكر الإسلامي (Islamic thinker)، فليس مطلوباً من الأول أن يبني نظريته إلى الكون والحياة على الإسلام، بل لا يلزمه أن يكون مسلماً في كل الأحوال، كما هي حال المستشرقين الغربيين.

^٥ حيدر إبراهيم علي. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص ٣٢-٣٣. مصطلح "Islamistic" الذي استخدمه المؤلف في الإشارة إلى الإسلاميين مثير للاستغراب، ليس فقط لأن تعابير "Islamist" هي التعابير الدارجة حقاً للحديث عن الإسلام السياسي الحركي الساعي لإقامة الدولة الإسلامية ولأسلمة المجتمع، ولكن لأن مصطلح "Islamistic" لا يستخدم إلا بصفة النعت لغوياً، وليس من الواضح أنه يختلف في معناه عن "Islamic".

^٦ من الجدير بالملاحظة أن البحث في Google عن "الإسلاميين" يعيد ٢٥٠٠ نتيجة، في حين أن البحث عن "الإسلاميين" يعيد ٣٣٠٠٠٠ نتيجة.

^٧ Charles Kurzman. "Introduction" in: Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 5.

^٨ عزمي بشارة، "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين". في: برهان غليون وآخرون، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣، ص ٦٦.

^٩ Kurzman, p. 6.

^{١٠} Ibid pp. 14-17.

^{١١} Nathan J. Brown and A. Hamzawy and M. Ottaway. "Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones. (*Carnegie papers: Middle East Series*) Carnegie Endowment for International Peace, 2006. (www.carnegieEndowment.org), pp. 3-4

^{١٢} Ibid p. 5.

¹³ Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*. Santa Monica: The Rand Corporation, 2003, pp. 4-6.

¹⁴ Ibid p. 27.

¹⁵ Ibid p. 30.

¹⁶ Ibid pp. 37-39.

¹⁷ William E Shepard. "Islam and Ideology: Towards a Typology". *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19 No. 3, 1987, pp. 312-313.

¹⁸ Ibid p. 319.

¹⁹ جورج جقمان، "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في برهان غليون وآخرون، *حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية*. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.

²⁰ See Clinton Bennett, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issue and Debates*. London: Continuum, 2005. pp: 132,160,199.

²¹ Denooux, pp. 72-78.

²² Bennett, pp. 132,160,199.

كما سبق وذكرنا يستخدم بينت مصطلح "اليسار" للحديث عن العلمانيين والتقدميين، وكل من لا يعترف بالإسلام أساساً للحياة الاجتماعية السياسية. ويستخدم الكاتب مصطلح "اليمن" (Right) للإشارة إلى الأصوليين والراديكاليين. وتبقى عبارات مثل الوسط، ويمين الوسط، ويسار الوسط، لتغطية الفئات المتبقية. لا يبدو هذا الاختيار موفقاً، حتى لو كان مفيداً للقارئ الغربي المبتدئ؛ تطورت مصطلحات "اليمن" و"اليسار" في سياق جدالات فكرية سياسية اقتصادية خارج إطار الدين، وبعيداً عن سياق الحضارة الإسلامية، فكيف يمكن الاعتماد عليها كلياً في تصنيف أنماط الفكر الإسلامي؟

²³ قمت باستخدام هذا التصنيف "الثنائي الأبعاد" في مؤلف سابق، انظر:

Raja Bahlul. *From Jihad to Peaceful Co-existence: The Development of Islamic Views on Politics and International Relations*. Birzeit: The Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies (Strategic Papers Series), 2003.

²⁴ Amr Hamzawi. "The Key to Arab Reform: Moderate Islamists". Carnegie Endowment for International Peace. *Policy Brief 40 August 2005*. (www.carnegieEndowment.org).

²⁵ M. Hakan Yafuz. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey". *Comparative Politics*, vol. 30 No.1, 1997.

²⁶ تعبر هذه التسميات عن توجهات الباحثين والدارسين أكثر ما تعبر عن رأي أصحاب هذه التيارات أنفسهم. وتحمل هذه التسميات إحياءات إيجابية أو سلبية، كل حسب وجهة نظره، ولكن لا يوجد مفر من استخدام التسميات. كل ما بوسعنا فعله هو التأكيد على أنها مجرد أسماء، وأن ما يهمنا في النهاية هو المضامين الفكرية والمعتقدات التي تقف من ورائها، والتي ينبغي التعبير عنها بطريقة موضوعية قدر الإمكان.

²⁷ من وجهة نظرنا، إذا كان هناك ما يمكن انتقاده في الدراسة الجادة التي يقدمها حيدر إبراهيم لمواقف

٤١ من هم الإسلاميون؟ مشاكل المصطلح والتصنيفات

التيارات الإسلامية من الديمقراطية، فهي أنه يقوم بإدراج شخصيات مثل المودودي وسيد قطب والغنوشي والترابي وحركات وأحزاب مثل حزب الرفاه التركي (الذي يقبل بأصول اللعبة الديمقراطية في ظل نظام علماني متشدد)، وجماعات التكفير والهجرة (التي تقوم بالعمل المسلح)، يقوم بإدراجها جميعاً في سياق الحديث عن الإسلاميين. ربما ينبع هذا الميل لتجاهل الفروقات من حقيقة أن التيارات الإسلامية تعني بالنسبة له الحركات والأحزاب الإسلامية، وهذه في مجملها لا تظهر للباحث فروقات مبهرة. أما بالنسبة لنا في هذا البحث، فالتيارات الإسلامية تعني التوجهات الفكرية؛ أي المدارس، والمذاهب التي تظهر في كتابات الإسلاميين وأقوالهم. والناظر إلى ما يقوله الإسلاميون قد يتوصل إلى استنتاجات تخالف ما يقوله الناظر إلى ما يفعله الإسلاميون. ولكن في النهاية لا بد من الاعتراف بالفوائد المترتبة على الأخذ بكلتا النظرتين.

الفصل الثاني

الأصوليون والديمقراطية

الفصل الثاني

الأصوليون والديمقراطية

أصول الأصولية

كما أسلفنا في الفصل السابق، هناك تيار إسلامي "متشدد"، يتفق أغلب الباحثين على وصفه بهذه الصفة، ويشيرون إليه بأسماء مختلفة، ربما كان أكثرها انتشاراً هو تسمية "الأصولية" (fundamentalism). وفي بعض الأحيان، يستخدم الباحثون الغربيون تسمية (الأصولية المحدثّة) ^١ "neo-fundamentalism" بقصد لفت النظر إلى حقيقة أن هذا التيار الذي بدأ بالظهور وتنامى بوتيرة سريعة منذ سبعينيات القرن المنصرم، لم يكن شيئاً جديداً بالكامل، وإنما هو انبعاث وانتشار لنمط من التفكير كان موجوداً في فترة سابقة، أو طوال التاريخ الإسلامي، حسب ما يدعي بعض المحللين.

في الواقع يوجد للأصولية أصول. ولكن يجب ألا يفهم من هذا أن الأصولية (المحدثّة) هي مجرد استنساخ لأفكار أو مفاهيم أو أطروحات لها سجل في التاريخ الإسلامي في فترة أو فترات سابقة. ففي كل مرة، يجد الباحثون أنه من المناسب الإشارة إلى هذا الجزء من الماضي الفكري الإسلامي أو ذلك، نجد أن هناك فروقات بين الأصولية المحدثّة والماضي الذي يراد لها أن تكون استنساخاً له.

وكثيراً ما يشار إلى المودودي (توفي العام ١٩٧٨)، وسيد قطب (الذي تم إعدامه العام ١٩٦٦) وحسن البنا (الذي اغتيل العام ١٩٤٩) على أنهم "آباء الأصولية المحدثّة"؛ أي الأصولية المعاصرة. فإذا نظرنا إلى الماضي القريب نسبياً، فترة ما

قبل هؤلاء " الآباء " ، يعود بنا البحث إلى فترة القرن الثامن عشر الذي شهد حركات إحيائية (revivalism) شتى، منها على سبيل المثال وليس الحصر، حركة محمد علي السنوسي (توفي العام ١٨٥٩) في ليبيا، وشاه ولي الله (توفي العام ١٧٦٢) في الهند، ومحمد بن عبد الوهاب (توفي العام ١٧٨٧) في الجزيرة العربية. برزت هذه الحركات الإحيائية كردود فعل لأزمة دينية سياسية كانت تعصف بالعالم الإسلامي حينذاك. تمثلت هذه الأزمة في تفكك دولة المغول في الهند، وانهيار الدولة الصفوية في بلاد فارس، والضعف المتواصل في الدولة العثمانية كنتيجة للصراعات الداخلية والتوسع الغربي. ودعت هذه الحركات، على اختلاف أنواعها، إلى العودة إلى أصول الدين النقي، الخالي من الشوائب والزيادات التي دخلت من باب المازجة بين الإسلام وأنماط التدين المحلي الذي يختلف بين بلد وبلد. كما دعا بعضها إلى رفض البدع والمغالاة في التصوف.^٢

وتمخض الحراك الفكري الإسلامي في هذه الفترة عن توجهات عدة، تمايزت عن بعضها البعض لاحقاً في القرن التاسع عشر.^٣ وكان من أبرزها وأشهرها التوجه الحدائثي الإصلاحية المنفتح على الغرب الذي اقترن بأسماء مشاهير عصر النهضة من أمثال الطهطاوي (توفي العام ١٨٧٣)، والأفغاني (توفي العام ١٨٩٧) ومحمد عبده (توفي العام ١٩٠٥). ولكن التوجه الأكثر محافظة وتمسكاً بالموروث الديني كان أيضاً حاضراً من خلال الدعوة الوهابية التي تمكنت من تأسيس دولة بالتحالف مع قبيلة آل سعود العام ١٩٢٤. وفي أذهان الكثير من المحللين تصنف الوهابية ضمن التيار الأصولي، بإضافة تعبير "scripturalist" (نصي)⁴ للدلالة على تمسك الوهابية بالنصوص الدينية وعدم استعدادها للخروج عنها، ولو بالنزير اليسير، في حين يدرجها آخرون تحت اسم الإسلام التقليدي (traditionalism)⁵ للتدليل على نزعة محافظة تأبى التجديد.

من ناحية موقفها الذي ينادي بالصبر على ظلم الحكام والاقتصر على مناصحتهم بالرفق،^٦ تذكر الوهابية بالفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي يجد تعبيراً عنه في كتابات الإمام الغزالي، ومن بعده الماوردي. ولكن هذه الجوانب المسالمة (بل والمحافظة) في الفكر التقليدي ليس لها مكان في الأصولية الحديثة، التي تتميز بانغماسها التام في السياسة وبمعاداتها للحكام ودعوتها للتمرد عليهم. ليس عند الأصوليين المحدثين استعداد لمجاعة الغزالي في خشيته من الفوضى التي تلازم عدم الاستقرار السياسي أو غياب الحاكم، وأثر ذلك على حياة المسلمين وممارستهم لدينهم.^٧ فقط بعد ملاحقة الإخوان المسلمين في مصر، ولجوء بعضهم إلى العربية السعودية، حيث وجدوا كثيراً من الترحاب،^٨

يمكن الظن بأن الإطار النظري العام للتفكير الوهابي حول السياسية ربما أخذ يتأثر بالفكرة الأصولية المحدثة حول ضرورة التدخل النشط في سياسة الحكام، بدلاً من الاكتفاء بالنصح اللين.

يشير البعض إلى ابن تيمية (توفي العام ١٣٢٨)، الذي عاش أيضاً في فترة ضعف الدولة الإسلامية وتفككها كعامل مؤثر في فكر محمد بن عبد الوهاب، وفي الفكر الأصولي المحدث عموماً. ومن المثير للاهتمام أن ابن تيمية سبق كلاً من سيد قطب والمودودي في التوسع في استخدام مصطلح "الجاهلية"، بحيث لا يقتصر المفهوم على الحقبة التي سبقت الإسلام، بل يستخدم كوصف للأوضاع التي لا تنتظم بموجب أحكام الشريعة. ولكن مما تجدر ملاحظته في هذا الصدد أن ابن تيمية اقتصر في إطلاقه لعبارة "الجاهلية" على حكام المغول الذين لم يطبقوا الشريعة عندما أسلموا، مكتفين بالشهادة أو إعلان الإسلام.^{١٠} هذا في حين أن سيد قطب لا يكتفي بتجهيل الحكومات، بل يطلق حكمه بالجاهلية على مجتمعات بأسرها، الأمر الذي يعطي مبرراً لقتال وسفك دماء أناس يظنون ويظن أغلب الناس أنهم مسلمون. في مقابل هذا، يقول ابن تيمية أن الخطأ الذي يتم اقترافه عندما يسمح لكافر بأن ينجو بحياته هو أقل من الخطأ الذي يقترف عند قتل مسلم بريء.^{١١}

هذا بالطبع لا يمنع من وجود درجة من الالتقاء الفكري بين ابن تيمية والأصوليين المعاصرين الذين يقومون بحصادهم الفكري الانتقائي متنقلين بين حقب وكتب مختلفة في التاريخ الفكري الإسلامي. وهم إن لم يكونوا تقليديين كالوهابية في تصورهم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إلا أن وصف البعض منهم لنظام الحكم الإسلامي يعكس الصورة التقليدية لنظرية الخلافة عن أهل السنة من قديم الزمان. ويمكن النظر إلى مشروع الدستور الإسلامي الذي يطرحه حزب التحرير^{١٢} كمثال عن هذا الأمر. فكثير من مواد هذا الدستور المتعلقة بالخلافة، وأحكام أهل الذمة ودار الإسلام ودار الحرب، تقوم على أساس النظرية الإسلامية الكلاسيكية في نظام الحكم، التي نجدها في كتاب الأحكام السلطانية للماوردي (توفي العام ١٠٥٨).^{١٣} وبالطبع، لم يكن الماوردي من الأصوليين، بل كان تصوره للخلافة معتدلاً على نحو ما كان دارجا في مذهب أهل السنة الذي كان في أغلب الأوقات هو نفسه مذهب الحكام. ولكن وجود مثل هذه الأطروحات والمفاهيم في مشروع دستور حزب التحرير يدل على أن الأفكار الأصولية، وإن كانت في بعض جوانبها تمثل قطيعة عن الماضي واختراعاً من اختراعات الأزمنة الحديثة، فإنها من نواح أخرى تحمل صفة تقليدية تنطلق من الماضي البعيد، وتهدف إلى إعادة خلق الحاضر بصيغة الماضي، أو أسلمة الحداثة بدلاً من تحديث الإسلام، كما قلنا في السابق.

لا يتوقف البحث عن جوانب أو جذور الأصولية في التاريخ الإسلامي عند هذه النقطة، بل يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، بشرط عدم الوقوع في الظن بأن الأصولية كانت موجودة حينئذ بانتظار الظروف المواتية لكي تنبعث من جديد في أواخر القرن العشرين. فبقدر ما أن الأصوليين ينادون بفكرة أن الحكم هو لله من خلال تطبيق الشريعة الإلهية المبينة في القرآن الكريم والسنة النبوية، يمكن الإشارة إلى محنة ابن حنبل (توفي العام ٨٥٥) في فترة الخلافة العباسية، لما فيها من دلالات مهمة على تصورات متنافسة على طبيعة الحكم في التاريخ الإسلامي. وتعرف هذه الحادثة أحياناً بمحنة خلق القرآن، ذلك لأن أطراف النزاع فيها اختلفوا حول مسألة خلق القرآن، ما بين قائل بأن القرآن مخلوق (المؤمن وأنصاره من المعتزلة) وقائل بأن القرآن غير مخلوق (ابن حنبل وأهل السنة والجماعة).

يرى بعض الدارسين أن الصراع كان يدور ما بين تصورين للخلافة: هل تكون هذه سلطة مطلقة بيد الخليفة، أم يكون الخليفة محكوماً بنص القرآن، طالما أن القرآن نفسه كلام الله غير المخلوق؟ يسمى أحد الباحثين الفريق الأول (المؤمن وأنصاره) بالفريق "الأثوكراتي"؛ لأنهم كانوا في الحقيقة ينادون بتبعية السلطة الدينية لسلطان الدولة ممثلة بالخليفة، والفريق الثاني (ابن حنبل وأنصاره) بالفريق "الدستوري"، لأنهم كانوا يعتبرون أن سلطة الخليفة محدودة ومحددة بالشرع الإسلامي الذي هو بمثابة الدستور.^{١٤} هذه النزعة الدستورية، إن صحت تسميتها بهذا الاسم، ليست غائبة تماماً عن نقاشات الإسلاميين المعاصرين (أصوليين وغير أصوليين) حول مفهوم الحاكمية الإلهية وحكم الشرع. فبعض الكتاب يرون أن الإسلاميين الذين يعارضون الاستبداد ويطالبون بحكم القانون، ليسوا في واقع الأمر معنيين بالديمقراطية التي هي "حكم الشعب"، بقدر ما هم معنيون بـ "النومقرراطية" (nomocracy) أو "حكم القانون". في حالة الإسلاميين بالطبع، القانون هو الشريعة، وبالتالي مناداتهم بحكم القانون هي المناداة بحكم الشريعة، وهو ما كان ابن حنبل وأنصاره يرفعون في وجه المؤمن، بصفته حاكماً مطلقاً (وإن كان "متنوراً" من وجهة نظر المعتزلة ومن يرى رأيهم في الوقت الحاضر).

حديثنا عن المعتزلة والحنابلة وما أفرزه زمنهم من أطروحات ومفاهيم نجدها ولو بصورة مجتزأة عند الأصوليين المحدثين، يقودنا للحديث عن الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي، تلك الفترة التي شهدت الكثير من الصراعات والفتن التي جمعت بين الدين والسياسة بعيد وفاة الرسول الكريم العام ٦٣٢. وأشهر تلك الصراعات هو -بلا ريب- تلك الفتنة التي أفرزت فرقة الخوارج الذين "خرجوا" على علي

ابن أبي طالب إثر قبوله بالتحكيم بينه وبين خصمه معاوية بن أبي سفيان بعد واقعة صفين (٦٥٨). مواقف الخوارج الحدية مشهورة ومعروفة، مثل تكفيرهم للخصوم وكل من خالفهم الرأي، وجواز قتل المسلمين، إضافة إلى شعارهم المعروف " لا حكم إلا لله ". ولم تخف هذه السمات على خصوم الأصولية المعاصرين الذين كثيرا ما ينعنون الأصوليين المحدثين بتسمية " الخوارج ". ولكن مرة أخرى، لا يمكن اعتبار الأصوليين المحدثين تكرارا لظاهرة الخوارج. فأعداء الخوارج القدماء كانوا مسلمين، ولم يكن العالم غير الإسلامي يشكل تهديداً لهم. هذا في حين أن الأصوليين المحدثين يعادون حداثة قادمة من الغرب، يعتقدون أنها تدفع المجتمعات الإسلامية نحو حالة من الجاهلية.

لا يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك بحثاً عن جذور أو أصول للأصولية المعاصرة. وفي واقع الأمر قد لا تكون الإشارة إلى أوجه الشبه بين الأصولية المعاصرة وما سبقها من حركات أو أفكار " متشددة " كأصول أو جذور تعبيراً موفقاً. فليس هناك أساساً استمرارية تاريخية يمكن أن نسُميها بالأصولية. وليس الحنابلة المحافظون أحفاداً للخوارج، بل يمكن القول إن إسلام المارودي الذي ينسج التحريريون أفكارهم عن الخلافة على منواله أقرب ما يكون إلى إسلام المؤسسة الدينية المحافظة منه إلى الأصولية المحدثه. وعلى الرغم من أثر ابن تيمية المزعوم على مؤسس الحركة الوهابية، وأثر هذا الأخير على كل من المودودي وسيد قطب، فإننا لسنا بصدد الحديث عن سلالة فكرية. فما من مفكر أو فيلسوف إلا وقد اطلع على مفكرين ممن سبقوه، فأخذ شيئاً وترك أشياء لم تعجبه. هذا طابع التطور الفكري بين كل الأمم وفي كل الحضارات، وهو لا يكفي لإثبات سيروية تاريخية تحت مسمى " أصولية ". باختصار، ليست الأصولية شجرة، ولا يمكن النظر إلى الحركات والأفكار التي أشرنا إليها كما لو كانت أغصاناً لهذه الشجرة. نعم، هناك جوانب أو لمحات في الأصولية تذكرنا بحركات وأفكار ذات حضور في التاريخ الإسلامي. ولكن التحديات والتحويلات التي طرأت على حياة المسلمين والعرب في القرنين الأخيرين لا يوجد لها شبه في التاريخ العربي الإسلامي كله. والأصولية المحدثه التي نشأت وترعرعت في كنف هذه الظروف الفريدة من نوعها لا يمكن إلا أن تكون شيئاً جديداً. هي أصولية تقارع العلمانية وتطرح نفسها بديلاً أرفع وأرقى من البدائل الديمقراطية وغيرها مما يقدمه الغرب. هي أصولية تدعي أنها تفهم المشاكل والتحديات التي تواجه الإنسان العربي والمسلم الحديث في عالم لم يقيم الإسلام برسم معاملة. فشتان ما بينها وبين الأفكار والحركات السابقة في التاريخ العربي الإسلامي.

التصور الأصولي لنظام الحكم

يشترك جميع الأصوليين في رفض الديمقراطية، بصورة مطلقة أو بصورة جذرية على الأقل. وندر أن يوجد بينهم من يتخذ موقفاً أكثر ليونة من ذلك. لذا، يتوجب النظر إلى هذه الصفة كأحد الصفات المميزة للفكر الأصولي. بعض الأصوليين، ومنهم على وجه التحديد بعض الذين ينشطون في العمل السياسي-التنظيمي على خلاف النشاط الفكري النظري، يرون أن التناقض بين الديمقراطية والإسلام أمر بديهي لا يحتاج إلى بيان، فتراهم يرفضون الديمقراطية على عجل، واصفين إياها بأنها نظام كفر، دون الدخول في محاولات لتبرير موقفهم. ولكن هناك مفكرين أصوليين لا تتسم مواقفهم في التحليل الأخير بدرجة أقل من التشدد في رفض الديمقراطية، ولكنهم يبذلون الكثير من الجهد في تحليل موقفهم، والمفاضلة بين ما تقدمه الديمقراطية وما يطرحة الإسلام في مجال السياسة. كما أنهم، إضافة إلى ذلك، يقومون بأسلمة أو تأصيل (وأحياناً مجرد استخدام) بعض المفاهيم والممارسات التي تنسب عادة إلى الديمقراطية الحديثة، كمفاهيم الحقوق وحكم القانون ومبدأ الانتخاب.

بالإمكان توضيح الأمور الأساسية في موقف الأصوليين من نظام الحكم ومن الديمقراطية أيضاً بالإشارة إلى قضايا مركزية في الفكر السياسي، الديمقراطي منه وغير الديمقراطي. هذه القضايا المركزية هي:

١. قضية السيادة أو السلطة السياسية.
٢. قضية التعددية والحريات.
٣. قضية المساواة. وتتعلق القضية الأولى بسؤال "من يحكم؟"، بينما تتعلق القضيتان المتبقيتان بسؤال "كيف يحكم؟" هذا على الرغم من وجود درجة معينة من الارتباط بين هذين السؤالين.

أولاً، فيما يخص فكرة السيادة، أو السلطة، أو السلطان السياسي: يقال عادة في الفكر الديمقراطي أن "الشعب مصدر السلطات"، وفي النظم الديمقراطية الحقة يظهر هذا من خلال صلاحيات وسلطات ممثلي الشعب الذين يتم انتخابهم بشكل دوري. ويتمتع ممثلو الشعب المنتخبون بصلاحيات اقتراح القوانين وتبنيها أو رفضها، كما يتمتعون بصلاحيات إدخال تعديلات على الدستور، ولا يوجد عادة من له حق الاعتراض النهائي على قراراتهم. الديمقراطية، كما يقال، هي حكم الشعب، وهذا ما تفيد به الكلمة حرفياً في اللغة اليونانية الأم، حيث تعنى كلمة "Demos" الشعب، بينما تعنى كلمة "Kratia" الحكم.

أول ما يسترعي الانتباه، وأكثر الأمور إثارة للجدل في أدبيات الأصوليين المتعلقة بالديمقراطية هو نقاشهم لمفهوم "حكم الشعب". أول ما ينطق به الأصوليون من باب الرد على هذا التوجه هو القول أن الحكم لله وليس للشعب بموجب الإسلام. هناك آيات يتم الاستشهاد بها في هذا السياق للدلالة على شرعية هذا التفسير، منها على سبيل المثال: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (المائدة، ٤٤)، و"إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (يوسف، ٤٠).

تقرن فكرة "الحاكمية الإلهية" في الأدبيات العربية التي تناقش الإسلام الأصولي باسم سيد قطب الذي يقول في كتاب **هذا الدين**:

"وأولى خصائص الإلوهية حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الإلوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الإلوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذها إلهاً من دون الله بالاعتراف له بأكبر خصائص الإلوهية".^{١٥}

ولكن أغلب الباحثين يدركون الآن أن هذه الفكرة مأخوذة من المودودي الذي يماهي بين الإسلام والاستسلام للحاكمية الإلهية قائلاً:

"فهذا الاستسلام لحاكمية الله هو "الإسلام"، والذين يأتون بفعل الاستسلام على هذا الوجه هو المسلمون، أي المستسلمين لحاكمية الله المتجردين بإزائه عن حريتهم واستقلالهم، والملمزين لأنفسهم أن لا يديروا نظام حياتهم إلا وفقاً لأحكامه وأوامره... ويعترف العباد... بأن الله هو حاكمهم، وأن هداه هو الدستور لهم وأحكامه هي القانون لحياتهم، وأنه لن يكون الخير عندهم إلا ما يرشدهم إليه ولا الشر إلا ما ينهاهم عنه، وأنهم لن يأخذوا المقياس للصحيح وغير الصحيح والجائز وغير الجائز والحلال وغير الحلال إلا منه".^{١٦}

فكرة الحاكمية هذه فكرة فلسفية محضة، لا يدل على ذلك أكثر من استعصائها على الشرح الدقيق والتفصيل المفيد. ولكن إذا كان الضد بالضد يعرف، أو فلنقل إذا كان المختلف بالمختلف يعرف، فلربما كان في مقارنة فكرة الحاكمية بفكرة الخلافة

ما يعين. يقدم المودودي شرحاً لهذه الأخيرة من خلال الآية التي تقول " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ " (النور ٥٥). ويستدل من كلام المودودي أننا بصدد الحديث عن "وكالة" تقوم بتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية، ... ولا يمكن أن يقال إنها (أي الوكالة التي هي الخلافة) بلغة السياسة والقانون ذات حاكمية بوجه من الوجوه ". كما أنها " ليست من حق فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر أو طبقة من الطبقات، وإنما هي حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله ويؤمنون بعلو القانون الإلهي الذي جاءهم من عند الله تعالى بواسطة أنبيائه ورسله " ١٧.

يحتاج كلام المودودي إلى شرح أوفى لتبيان معنى "الوكالة". فعندما يكون الموكل هو الله سبحانه وتعالى، فهذه ليست مثل الوكالة التي نعرفها عندما يكون الموكل إنساناً محسوساً ملموساً ينطبق عندما يخاطب، ويبيدي رأيه في أداء وكيله، وبوسعه أن يشرف بنفسه على أعماله وقت يشاء. وسوف نتطرق إلى هذا النقاش لاحقاً، ولكن في المحصلة الأخيرة نقول إن المودودي يعترف بأن المؤمنين، بمجموعهم، يمارسون سلطة سياسية بغرض تنفيذ حاكمية الله. حاكمية الله -إذن- ليست هي سلطة سياسية، ولكن السلطة السياسية (المألوفة لدى الجميع) تقوم بتنفيذ هذه الحاكمية. وما يفترض أن تنفذه السلطة السياسية هذه لا يمكن أن يكون إلا المشيئة (الإرادة) الإلهية في حدود ما يدركه الإنسان ويقدر عليه.

الحديث عن حاكمية الله هو الحديث عن سيادة الشرع الإلهي. هذا ما يصرح به دستور حزب التحرير في المادة ٢٢ المتعلقة بقواعد نظام الحكم، حيث يقول إن "السيادة للشرع لا للشعب". أما ما يمارسه الشعب حسب رأي هذا الدستور فهو "السلطان"، الذي يترجمه النص الإنجليزي لدستور الحزب بعبارة "authority" ١٨. وهذا السلطان هو على الأغلب السلطة السياسية التي يتكلم عنها المودودي.

تكتسب فكرة الحاكمية الإلهية مزيداً من الوضوح عندما تتم الإشارة إلى نتائجها السياسية على أرض الواقع. وأبرز هذه النتائج على الإطلاق هو الحدود المفروضة على صلاحيات كل من يمكن أن يقوم بدور تشريعي في الدولة، سواء أكان ذلك الخليفة أم القضاة، أم المجلس الذي يتألف من ممثلي الشعب (البرلمان، أو مجلس الشورى أو ما شابه). ويلتقي جميع الأصوليين في القول إنه لا يجوز لأحد مهما كان، حتى الشعب نفسه (سواء من خلال استفتاء أم من خلال أغلبية برلمانية) أن يسن قوانين تخالف الشريعة، أو تحل مكانها، أو أن تزكي أفكاراً أو قيماً غير

إسلامية. كلام المودودي في هذا الصدد واضح، فهو يقول أنه " لا يجوز للمجلس التشريعي في حال من الأحوال أن يضع ولا بإجماع أعضائه كلهم قانوناً يخالف كتاب الله وسنة رسوله " ١٩. وبحسب نص المادة الأولى من دستور الخلافة لدى حزب التحرير، ف

"العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة، بحيث لا يتأتى وجود شيء في كيانها أو جهازها أو محاسبتها أو كل ما يتعلق بها، إلا بجعل العقيدة الإسلامية أساساً له. وهي في الوقت نفسه أساس الدستور والقوانين الشرعية، بحيث لا يُسمح بوجود شيء مما له علاقة بأي منهما إلا إذا كان منبثقاً عن العقيدة الإسلامية " ٢٠.

وعلى الرغم مما قد يتوقعه الإنسان من فروقات في الأصولية بين السنة والشيعة، فإنه من المثير للاهتمام أن نرى أن دستور جمهورية إيران الإسلامية يضع حدوداً مشابهة لسلطات المجلس النيابي في المادة ٧٢ التي تنص على أنه " لا يجوز لمجلس الشورى (consultative assembly) سن أية قوانين تتعارض مع قوانين وأحكام الدين الرسمي " ٢١.

إذن يبدو أن الأصوليين يجيبون عن سؤال " من يحكم؟ " بالقول إن الشرع يحكم، أو حتى القول إن الله سبحانه وتعالى يحكم. والدليل على هذا محدودية صلاحية النواب وحتى الشعب نفسه في سن القوانين. ولكن المسألة ليست بهذه البساطة، ذلك أن الدور المميز الذي يلعبه الخليفة ومعاونوه في نظام الحكم حسب التصور الأصولي قد يسمح من طرف خفي بما يخالف هذه التصريحات. نعم، لا يألو الأصوليون جهداً في التذكير بأن الخليفة (مثلته مثل أي مواطن عادي) يخضع لحكم الشريعة. هذا ما يقوله دستور حزب التحرير في المادة ٣٥، المتعلقة بصلاحيات الخليفة (لا يجوز لهذا الأخير سن قوانين تحدد النسل، أو أن يعين امرأة والياً). ولكن هناك بنوداً كثيرة أخرى تعطي للخليفة صلاحيات واسعة. فهو يحكم لحين وفاته ما لم يصب بالجنون أو يقع في الأسر أو يصبح مرتداً (المادتان ٣٨ و ٣٩). وهو الذي يعين معاونين والولاة والقضاة ومديري الدوائر وقادة الجيش. وهو الذي يتبنى أحكاماً شرعية يسنها دستوراً وقوانين "تجب طاعتها على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً" (المادة ٣). أما مجلس الأمة الذي قد يقوم الخليفة باستشارته، فليس رأيه ملزماً في "الأمر الفكرية التي تحتاج إلى فكر وإنعام نظر"، ولا حق له في نقض الأحكام والقوانين التي يعرضها الخليفة عليه (المادة ١٠٧).

ليس هناك فرق شاسع بين دستور حزب التحرير (الذي قد يقال عنه إنه مجرد أفكار في خيال أصوليين حاملين) ودستور جمهورية إيران الإسلامية في نقطة العبور من حديث عام عن سيادة الشرع والحاكمة الإلهية، إلى التفاصيل التي تشير باتجاه حاكمة بشرية ذات سلطات واسعة. فالدستور الإيراني الذي لا يبيح لمجلس الشورى الإسلامي سن قوانين تخالف الشريعة أو الدستور ينيط بفقهاء مجلس صيانة الدستور تقرير ما إذا كان تشريع ما يخالف الشريعة أو يوافقها (المادة ٩٦). لا شك في أن مثل هذه الإناطة تشير إلى حاكمة بشرية أكثر من إلهية.

يلتقي الأصوليون وبعض منظري الديمقراطية في الاعتقاد بوجود تضاد ما بين الديمقراطية والإسلام بخصوص مسألة "من يحكم". من جانبهم يرى الأصوليون أن الإسلام يعارض الديمقراطية معارضة تامة لأن الإسلام يقول بحاكمية الله، بينما تنادي الديمقراطية بحكم الشعب. أما بعض منظري الديمقراطية (إن لم يكن جلهم) فهم يقولون أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام، لأن الإسلام يقول بحاكمية الله، بينما تنادي الديمقراطية بحكم الشعب. التحليل واحد، ولكن المطلب مختلف. ولكن الأمر ليس بهذه البساطة. فكما سنبين لاحقاً، لا للشعب في الديمقراطية مطلق الصلاحيات، ولا هو في الإسلام الأصولي معدوم الصلاحيات بالكامل. لذا، يتوجب التروي في إصدار الحكم حتى جلاء الأمر، وهذا ما سوف نفعله في آخر هذا الفصل.

بالإضافة إلى قضية السيادة التي نعبر عنها بسؤال "من يحكم؟" هناك مجموعة من القضايا المترابطة التي تشتمل على قضية التعددية والحريات وما يرتبط بهما من أمور مثل التسامح والدوغماتية والليبرالية. بالنسبة لمسألة التعددية الحزبية (والسياسية) تتراوح مواقف الأصوليين ما بين ما هو متشدد وما هو أكثر تشدداً. لا يقر المودودي بشرعية التنافس الحزبي، بل يدعو إلى ضرورة التخلص من النظام الحزبي لأنه:

"يدنس نظام الحكومة بأنواع من العصبية الجاهلية، الذي من الممكن فيه أن تستبد في البلاد طائفة مولعة بالنفوذ والسلطة وتنفق أموال الجمهور في استمالة من ينتصرون لها انتصاراً دائماً من الأهالي، ثم تفعل ما تشاء أهواؤها بتأييد هؤلاء وانتصارهم ...".^{٢٢}

ولكن بالنسبة لأصوليين آخرين تبدو التعددية أمراً مقبولاً ضمن حدود معينة. يقول حسن البنا في رسالة بعنوان "دعوتنا"، ويقصد بها طبعاً دعوة حركة الإخوان المسلمين التي قام بتأسيسها العام ١٩٢٨:

" ونحن مع هذا نعتقد أن الخلاف في فروع الدين أمر لا بد منه ضرورة، ولا يمكن أن تتحد هذه الفروع والآراء والمذاهب لأسباب عدة: منها اختلاف العقول في قوة الاستنباط أو ضعفه، وإدراك الدلائل والجهل بها، والغوص في أعماق المعاني، وارتباط الحقائق بعضها ببعض، والدين آيات وأحاديث ونصوص يفسرها العقل والرأي في حدود اللغة وقوانينها، والناس في ذلك جد متفاوتون، فلا بد من خلاف " ٢٣.

على وجه العموم، يمكن القول إن الموقف الأصولي على العموم يقر بوجود الاختلاف في الرأي، ولكن مع ضرورة تحديده وحصره ضمن الشريعة وفي إطارها العام. تقول المادة ٢١ من دستور حزب التحرير، وبلغه أكثر صراحة مما يقوله البنا في الاقتباس الذي أوردناه للتو:

" للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام، أو الوصول للحكم عن طريق الأمة على شرط أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكاماً شرعية. ولا يحتاج إنشاء الحزب لأي ترخيص، ويمنع أي تكتل يقوم على غير أساس الإسلام " ٢٤.

ما هي الأحزاب التي يكمن أن تستوفي مثل هذا الشرط؟ لا شك أنها سوف تكون أحزاباً إسلامية على شاكله حزب التحرير. بوسع الإنسان أن يبني على كلام حسن البنا انطلاقاً من فكرة أن المذاهب السننية الأربعة (الشافعي، الحنبلي، المالكي، الحنفي) تختلف في الفروع وليس في الأصول، فيتخيل أن تعددية الأحزاب الإسلامية قد تقوم على مثل هذه القاعدة. هذا يعني أن مختلف الأحزاب والتيارات التي لا تتبنى العقيدة الإسلامية سوف تدخل في دائرة المنع، وهذا يشمل الأحزاب العلمانية أو الملحدة بقدر ما يشمل الأحزاب الليبرالية والرأسمالية والوطنية والاشتراكية والقومية، وتلك التي تتبنى قضايا محددة مثل قضية المرأة أو قضية البيئة.

لهذا التوجه الذي يقضي بحصر التعددية السياسية (إن وجدت) في حدود الشريعة، أو بما لا يتجاوز مسائلها الفرعية، نتائج مباشرة على نطاق الحريات السياسية والمدنية، بل والشخصية أيضاً. إذا كانت تعددية الأحزاب تنحصر في حدود الشريعة فسوف ينطبق الأمر على حرية التعبير نفسها. ذلك أنه من الصعب علينا أن نتصور وضعاً يكون فيه الحزب العلماني (أو غيره من الأحزاب غير الإسلامية) محظوراً في الوقت نفسه الذي يسمح فيه بنشر كتب أو صحف أو مجلات ذات منطلقات علمانية من شأنها أن تصبح مراكز ومنتديات لدعوات تتنافى مع الإسلام، ولا تفصلها سوى خطوة واحدة عن تأسيس أحزاب ممنوعة قانونياً.

لا يرى الأصوليون ضيقاً في مثل هذا التحديد المتعلق بحرية الأفكار والمعتقدات. وبعض الأصوليين لديهم تبرير لهذا الأمر. يميز سيد قطب تمييزاً حاداً من بين الأفكار والمعتقدات القائمة على أساس العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، وتلك التي نتلقاها من مصدر رباني. وهو يعتقد أن بوسع المسلمين الأخذ عن الغرب في مجال العلم والتكنولوجيا. أما في كافة الأمور المتعلقة بالإنسان والعقيدة وأصول النظام السياسي وتفسيراتنا لبواغث النشاط الإنساني، فهذه أمور لا يجوز أن يأخذ فيها المسلم "إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة".^{٢٥} ذلك لأن الأخذ من غير المسلمين يفتح المجال لإلحاق الأذى بقناعات المسلمين ومعتقداتهم، وهو ما يجعل المنع والتحديد مبرراً من وجهة نظر الأصولي.

فيما يختص بالحريات، على اختلاف أنواعها، يمكن القول إن الحرية لا تحتل مركزاً متقدماً في قائمة القيم الاجتماعية لدى الأصوليين. فهم ينظرون إلى المجتمع ككل متكامل ينضبط بإيقاع الشريعة في كل تفاصيل حياته المرسومة بدقة حسب قانون إلهي منزل، لا مجال للطعن فيه، أو الشك بصحته. وبالتالي، ليس هناك حاجة إلى كثير من الحرية. يقول المودودي متحدثاً عن شمولية الشريعة:

"وهذه الأحكام المتعلقة بالمعروف والمنكر شاملة لجميع شعب حياتنا من العبادات الدينية، وأعمال الأفراد، وسيرتهم، وأخلاقهم، وعاداتهم، وآدابهم، في الأكل والشرب، والجلوس والقيام، واللباس، والكلام، والشؤون العائلية، والصلوات الجماعية، والقضايا المالية والاقتصادية والإدارية، وحقوق المواطنة وواجباتها، والعدالة، ومرافق الحكومة، وحالات السلم والحرب، والعلاقات بالأمم الأجنبية وما إليها. فما هناك من شعبة من شعب الحياة، ولا ناحية من نواحيها، إلا وقد تناولتها الشريعة وأوضحت لنا فيها الخير من الشر والظاهر من الخبيث والصحيح من الفاسد".^{٢٦}

في ظل هذا التصور لحياة الفرد في المجتمع، لا يبدو أن هناك مجالاً واسعاً للفروقات الفردية. وبما أن القوانين السارية في "كل شعبة من شعب الحياة" قوانين ربانية، فليس هناك مجال لمخالفتها تحت طائلة العقوبة التي تقوم الدولة بتطبيقها باسم الدين. هذا بالطبع يتناقض مع التوجه الليبرالي الذي كثيراً ما يترافق مع الديمقراطية. وفي هذا التوجه تحتل الفردية وحماية الحريات، بمختلف أنواعها، مكانة متقدمة، تحول دون سعي الدولة (أو المجتمع) لفرض أي توجه عقائدي على

الأفراد، بل يقتصر دورها على الحيلولة دون تجاوز الفرد لحرية، بحيث يلحق الأذى بحرية الآخرين. وعلى خلاف نزعة اليقين الموجودة لدى الأصوليين، التي كثيراً ما تؤدي بهم إلى تكفير بعضهم بعضاً، أو تكفير ما عداهم من أفراد المجتمع، يفترض أن تتسم المواقف الديمقراطية في الحكم بالتسامح والاستعداد لمناقشة الأفكار بروح منفتحة بعيداً عن الدوغماتية.

نأتي الآن إلى المحور الثالث، مفهوم المساواة، الذي يزودنا بمعطيات إضافية لا غنى عنها من أجل تحديد موقف الأصوليين من الديمقراطية. والمسألتان الأكثر بروزاً في محور المساواة هما، كما لا ينفك الباحثون عن التكرار، المرأة وغير المسلمين من مواطني (أو سكان) الدولة الإسلامية.

يصر الأصوليون على القول إن الإسلام قد أعطى المرأة حقوقها كاملة. كما يحاجون أن هذا النقاش متعلق بالعدل، وليس بمعاملة الرجال والنساء بالأسلوب نفسه والطريقة نفسها، بغض النظر عن الطبيعة والاحتياجات والقدرات. فإذا كانت هناك فروق في المعاملة أو الحقوق أو الواجبات، فإنما هي تعكس الفروقات في الطبيعة والوظيفة وأمور أخرى قدرها الخالق ويعرفها أكثر منا. كما يحاجج الأصوليون أن ما يقدمه الغرب لنا من نماذج حول المساواة بين الرجل والمرأة في الغرب، وحصول المرأة الغربية على عدد أكبر من الحقوق والمطالب التي تدرج تحت باب المساواة، إنما هي نماذج تنافي الطبيعة وتقلب القيم. ويقدم سيد قطب (وهو الذي قد عاش في الولايات المتحدة فترة من الزمن، عاد بعدها لكي ينضم إلى جماعة الإخوان المسلمين)، مثلاً جيداً على هذا النمط من المحاججة. يبين قطب مطولاً في كتاب السلام العالمي والإسلام أن المرأة بطبيعتها تكوينها العاطفي والذاتي ليست مؤهلة لتسلم مواقع قيادية في المجتمع، وأن دورها الذي أراده الله لها هو الدور العائلي الذي يتمحور حول بناء العائلة المسلمة.^{٢٧}

يوجد بعض الاختلافات بين الأصوليين هنا، فهم ليسوا جميعاً على الدرجة نفسها من التشدد. أبو الأعلى المودودي، كعادته، هو الأكثر تشدداً وصراحة. يستشهد هذا المفكر بأية القوامة المشهورة، "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" (النساء: ٣٤)، والحديث القائل "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، ثم يصدر حكمه القطعي بالقول: "وهكذا أوصد الله على النساء مجلس الشورى، وهو قوَّام على الأمة كلها".^{٢٨} تستثنى النساء إذن من مجلس الشورى، (أو البرلمان محدود الصلاحيات أصلاً) ولا يبقى لها من حقوق سياسية سوى حق الانتخاب. وتبلغ درجة "المحافظة" (إذا كانت هذه تسمية مناسبة) فيما يتعلق

بالمرأة حداً يصعب تصديقه عندما يتحدث المودودي عن حق الرجل في الاستمتاع بما ملكت يمينه فيقول:

"ولكن الإسلام ليس بدين تقليدي، وإنما هو دين عقلي، فلا ينظر إلى الصورة وإنما ينظر إلى الحقيقة. إن المرأة إذا كانت تحل للرجل بالنكاح فإنها تحل لأن قانون الله هو الذي قد أحلها، فأى كراهة فيها إن كان قانون الله قد أحلها بناء على ملك اليمين؟"^{٢٩}

أما دستور حزب التحرير فيقدم نموذجاً مختلفاً بعض الشيء عن نموذج المودودي. فالمرأة بحسب هذا الدستور يجوز لها أن تعين في وظائف الدولة، وأن تنتخب أعضاء مجلس الأمة، وأن تكون عضواً فيه، وأن تشارك في انتخاب الخليفة ومبايعته (المادة ١١١). ولكن، كما هو متوقع، "لا يجوز أن تتولى المرأة الحكم... ولا أن تباشر أي عمل يعتبر من أعمال الحكم" (المادة ١١٢). ولا يغيب عن ذهن واضعي الدستور التذكير بأن "المرأة في الأصل هي أم وربة بيت، وهي عرض يجب أن يسان" (المادة ١٠٨)، وأن الأصل أن ينفصل الرجال عن النساء، ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع" (المادة ١٠٩).

ويمكن الإشارة إلى دستور الجمهورية الإسلامية (إيران) من أجل المقارنة مع أصولية شيعية ثورية نجحت في إقامة دولة على أساس تصورهما للإسلام، فنجد أن هناك اعترافاً بدور المرأة ومساهمتها في الثورة الإسلامية وضرورة حصولها على قدر أكبر من الحقوق، نظراً للظلم الذي لحق بها في عهد ما قبل الثورة (الديباجة). وفي المادة ٢١ التي يفرد لها الدستور لحقوق المرأة، نجد التزاماً بحماية العائلة وحقوق الأمهات والأرامل والمسنيات. ولكن هذا يتم دوماً ضمن إطار الشريعة، ما يعنى أن القيود المتعلقة بالدور السياسي ونشاطات الحيز العام تبقى كما هي عند الأصوليين عموماً.

بشكل عام، يمكن القول إن موقف الأصوليين بالنسبة للمرأة يتسم بدرجة أعلى من المحافظة والتشدد مما نجده عند غيرهم من الإسلاميين. هذه مسألة نسبية بالطبع، وسوف نتضح الرؤية أكثر عندما نقارن موقفهم اتجاه المرأة بمواقف التيارات الأخرى التي نناقشها لاحقاً. ولكن لا يخفي أن هناك اختلافات جذرية بين رؤية الإسلام الأصولي لدور المرأة في المجتمع والرؤية الديمقراطية التي لا تعترف عادة بأي نوع من التمييز في الحقوق والواجبات السياسية بين الرجل والمرأة، على الرغم من الاعتراف بفجوة كانت ولا تزال قائمة بين المثل الديمقراطية والممارسة الواقعية لحقوق المرأة في النظم الديمقراطية الموجودة.

كما هي الحال بالنسبة للمرأة، تقوم مواقف الأصوليين من غير المسلمين على أساس أحكام وممارسات تاريخية إسلامية قديمة، لم تعد قائمة منذ زمن طويل. بل إن اللغة التي يستخدمها بعض الأصوليون في هذا الصدد هي ذاتها اللغة التي كانت دارجة زمن الفتوحات والحكم الإسلامي في عهوده المختلفة. ويستخدم دستور حزب التحرير - على سبيل المثال - مصطلحات مثل "دار الإسلام" و "دار الكفر"، و "حر" (بالمعنى الذي يفترض وجود أحرار وعبيد)، إضافة إلى مصطلحات مثل "الجزية" و "الذميين" و "الفيء" و "الخراج". ولا يسمح لغير المسلمين تولي مناصب لها طبيعة الحكم (المادتان ١٨ و ١٩) ولكن يجوز لهم العمل الإداري كموظفين أو حتى مديرين لمصالح عامة (المادة ٩٧). وبموجب المادة ١٤٠ تجبى الجزية من الذميين، وتؤخذ على الرجال البالغين بقدر ما يحتملونها، ولا تؤخذ على النساء ولا على الأولاد". لغير المسلمين حق التمثيل في مجلس الأمة، ولكن من أجل "الشكوى من ظلم الحكام، أو إساءة تطبيق أحكام الإسلام" (المادة ١٨)، الأمر الذي يوحي بأن لا دور لهم في محاسبة الحكام أو عزلهم أو إبداء الرأي فيما يعرضه الخليفة على مجلس الأمة. هناك أيضاً أحكام الردة على من ارتد من المسلمين، ولكن دون إلحاق العقوبة بأولادهم إذا ولد هؤلاء على غير الإسلام (المادة ٧).

إذا تناولنا دستور جمهورية إيران الإسلامية كنموذج آخر عن الفكر الأصولي فيما يخص غير المسلمين من المواطنين، فلن نجد فيه تلك المصطلحات القديمة التي يزرعها بها دستور حزب التحرير، ولكنه يدور في الإطار العام نفسه الذي يمكن تلخيصه على الوجه التالي: يسمح لأهل الكتاب بممارسة دينهم وتطبيق قوانينهم في الأحوال الشخصية والحياتية المعتادة. ويسمح لهم بتولي الوظائف الحكومية، ولكن تحت سقف معين لا يرقى إلى المستوى السياسي. وفوق ذلك كله، تنص المادة ١٤ من دستور الجمهورية الإسلامية على أن المسلمين ملزمون بمعاملة غير المسلمين حسب المعايير الأخلاقية ومفاهيم العدالة الإسلامية، بما يحفظ حقوقهم الإنسانية.

ليس بوسع الأصوليين تصور وضعية مختلفة للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية. فهم يعترفون بأن لغير المسلمين من سكان بلدان كانت ذات يوم غير إسلامية حقوقاً، وبخاصة إذا كان هؤلاء من "أهل الكتاب" وليسوا كفاراً أو مشركين. يقول أبو الأعلى المودودي "نعم، للأقلية أن تطالبنا بحقها المشروع، وها نحن نسلم لها بهذا الحق قبل أن تجشم نفسها بمطالبتنا به"، يقصد بذلك حقوقها في ممارسة دينها، والحق في حياة إنسانية كريمة (حسب فهم معين لهذا الأمر). ولكن أن نطلب من المسلمين أكثر من ذلك، أي

أن نطلب منهم المساواة في الحقوق والواجبات السياسية بين المسلمين وغير المسلمين، فهذا لا يجوز. يتابع المودودي متسائلاً: "كيف يصح لها أن تطالبنا بأن نغير عقيدتنا ابتغاء لمرضاها وننفذ بيدنا قانوناً لا نراه حقاً بحكم ديننا؟".^{٢٠} هذا هو التساؤل الذي لا يمكن الإجابة عنه سوى من خلال تقديم تصور آخر للإسلام، وهو ما لا نجده عند الأصوليين.

الأصوليون في ميزان الديمقراطية

يختلف الباحثون كثيراً بشأن العلاقة بين الأصولية (المحدثة) والحدثة. بعضهم يقول إن الأصولية تعادي الحدثة، وبعضهم يقول إنها من نتاج الحدثة، وبعضهم يقول إنها توظف الحدثة لخدمة أغراضها الخاصة. ليس هناك ما يمنع من صدق جميع هذه المقولات، فالأصولية موضوع ذو جوانب كثيرة، منها التاريخ الذي انبثقت منه، وأسلوب عملها على الصعيدين العملي والفكري، وخليط المصطلحات التي تستخدمها بقديمها وجديدها، يضاف إلى ذلك كله رؤيتها الذاتية لماضي الإسلام ومستقبل المسلمين. ومن الناحية المبدئية، ليس هناك ما يمنع من أن تكون الأصولية المحدثة حدثية في بعض الجوانب وتقليدية في جوانب أخرى، أو تكون معادية للحدثة في بعض النواحي ومصادقة لها في نواح أخرى. أصعب ما في الأمر هو الموازنة بين هذه الجوانب من حيث أهميتها وقدرتها على جلاء معنى الظاهرة الأصولية.

ظاهر الظاهرة الأصولية (بل وحقيقتها كما يرى البعض) عبارة عن دعوة ومحاولة للعودة بالمسلمين إلى نظام سياسي - اجتماعي يظن أنه كان قائماً في زمن الرسول والخلفاء الراشدين. والعودة المقصودة هي عودة من حيث الجوهر، وليس من حيث مظاهر الحياة الحديثة، ذلك لأن الأصوليين لا ينادون بالتخلي عن أجهزة الحاسوب أو المصانع الحديثة أو أجهزة التكييف أو سواها، ما جاءت به التكنولوجيا. المقصود بالعودة من حيث الجوهر إحياء القيم والمعتقدات والعلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وأهمها الإيمان بالإسلام قولاً وعملاً. والاعتقاد السائد عند الأصوليين هو أن النظام الإسلامي ليس فقط مراد الله منا، بل هو أيضاً سر قوة وتقدم المسلمين (حينئذٍ وبعد تلك الحقبة ولمدة طويلة)، كما أن التخلي عن ذلك الإيمان هو سر تدهور حال المسلمين في الوقت الحاضر. لا يعتقد الأصوليون أن منظومة القيم والمعتقدات وطبيعة العلاقات الاجتماعية (بين المسلم والمسلم، بين الرجل والمرأة، بين المسلم وغير المسلم... الخ) التي كانت سائدة

في ذلك الوقت، بحاجة إلى إعادة نظر، ولا أدل على ذلك من تعايش دستور حزب التحرير مع مصطلحات "ذمي" و"حر"، والمودودي مع فكرة الاستمتاع بـ"ملك اليمين". بل على خلاف ذلك، يعتقد الأصوليون أن الخلل وقع من جانب الحياة الحديثة التي ابتعدت بالإنسان المسلم عن سواء السبيل. وعليه، يكمن الحل في إلغاء هذه الحياة الحديثة التي يصفها سيد قطب بالجاهلية، أكثر مما يكمن في محاولة الارتقاء بالإسلام من خلال الاجتهاد لكي يتعايش مع الحياة الحديثة، كما يرى بعض الإسلاميين من غير الأصوليين.

لا ريب أن هذا هو ما يقوله الأصوليون وما يعتقدونه الكثير منهم مخلصين. ولكن هل هذه هي حقيقة الظاهرة الأصولية، أم أن الأصولية تمثل حركات سياسية اجتماعية تسعى جاهدة للوصول إلى السلطة، مستخدمة الإسلام أداة يتم تفسيرها بما يخدم أغراض تلك الحركات؟ في الحقيقة، إن السعي للوصول إلى السلطة باستخدام الإسلام كطريقة فعالة للحصول على دعم جماهير الناس، لا يفسر أصولية هذه الحركات، وذلك لأن هناك حركات إسلامية معتدلة، وهي كثيرة، يمكن أن يقال عنها أيضاً أن تستخدم الإسلام أداة سياسية، ولكنها مع ذلك لا توصف بالأصولية. لا مفر لنا من تفسير أصولية التفسير الأصولي بالإشارة إلى قناعات ذات طابع فلسفي جازم حول "الحقيقة"، وحول ضرورة "العمل بشكل حاسم" من أجل الحلول المثالية التي لا تعرف طريقاً وسطاً. من أين جاء هذا التوجه؟ لا نظن أن أحداً يدعي معرفة علمية بهذا الشأن في التحليل الأخير، ذلك أن مثل هذا التوجه الجذري في رؤية الأمور ليس حكراً على الأصوليين الذين يتخذون من الدين قاعدة لهم. فلقد شهد القرن العشرين حركات راديكالية كثيرة لم تعتمد الدين كأساس، بل اتخذ بعضها القومية، في حين اتخذ البعض الآخر قضية العدالة الاجتماعية كأساس، ولكنها كانت جميعاً في غاية التشدد، وأحياناً كثيرة في غاية الدموية، أثناء سعيها لتحقيق أهدافها المختلفة. وصفت وتوصف مثل هذه الحركات بصفة التوتاليتارية، الأمر الذي يضعها على طرفي نقيض من الديمقراطية. ومن المحتمل أن لا ينفرد الأصوليون الإسلاميون بتفسير خاص لأصوليتهم، لأن جميع الأصوليات في النهاية واحدة.

يمكننا أن نفسر رفض الأصوليين للديمقراطية على اعتبار أن هذه الأخيرة لا تحتوي على قناعات ذات طابع جازم حول "الحقيقة"، إضافة إلى كونها تؤمن بالتدرج وبالحوار الوسط. ولكن قبل تقرير هذه المسألة بشكل نهائي يجدر بنا مناقشة بعض الجوانب الديمقراطية في الفكر الأصولي، وهي بمجملها مظهر من مظاهر الحداثة السياسية التي وجدت طريقها إلى الفكر الأصولي، تماماً كما وجدت التكنولوجيا طريقها إلى أساليب العمل المتبعة عندهم.

يعتبر أبو الأعلى المودودي من أكثر الأصوليين الذين توقفوا عند هذه النقطة تعمقاً في البحث والاستنتاج. وقد أولى موضوع الخلافة (السلطة السياسية) اهتماماً لا يقل بكثير عن الاهتمام الذي أولاه لموضوع الحاكمية الإلهية. بداية، وكما أسلفنا، يعتقد المودودي أن الخلافة التي يشير إليها القرآن هي من حق جميع المؤمنين، وليست "من حق فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر أو طبقة من الطبقات" ^{٣١} وهذا في رأيه ما يجعل الخلافة في الإسلام بتعبير المودودي نفسه "ديمقراطية"، على خلاف القيصرية، أو البابوية، أو الثيوقراطية التي عرفها ويعرفها الغرب. ^{٣٢}

ليس هناك من بين الأصوليين من ينادي بالحكم الوراثي، وهم على العموم يرون في خلافة الخلفاء الراشدين التي لم تكن مطلقاً بالوراثة مثلاً أعلى في طريقة اختيار الخلفاء. فبعد وفاة الرسول اجتمع كبار الصحابة واختاروا واحداً منهم، أبو بكر الذي بايعه الناس فيما بعد. أما أبو بكر فقد جمع ستة من الصحابة وأوصاهم أن يختاروا واحداً منهم، وكان هذا عمر بن الخطاب، الذي قام الناس بمبايعته بعدها. وعليه، يغلب على الأصوليين المحدثين القول بأن يتم اختيار الخليفة بواسطة عدد محدود ممن يحق لهم الاختيار ("أهل الحل والعقد" في التاريخ الإسلامي) من بين عدد محدود من المرشحين. ولكن الأصوليين يتوسعون في الدور الذي يولونه إلى جمهور المؤمنين، فلا يقتصر دور هؤلاء على الموافقة على اختيار جرى سابقاً من قبل أهل العقد والحل. وينص دستور حزب التحرير على أن يقوم الأعضاء المسلمون في مجلس الأمة (وهو المجلس المنتخب الذي يمثل الأمة ككل) بحصر المرشحين للرئاسة وفق المعايير التي تستثني النساء وغير المسلمين، وتشتراط الرجولة والبلوغ والحرية والعدل والقدرة، ثم "يطلب من المسلمين انتخاب واحد منهم" (المادة ٣٣).

يقر الأصوليون عموماً بمبدأ الانتخاب، سواء أكان ذلك في مسألة اختيار خليفة المسلمين أو تمثيل المواطنين في مجلس الشورى أو مجلس الأمة أو الجمعية الإسلامية، بغض النظر عن التسمية. وبقدر ما أن الديمقراطية تعنى من ضمن ما تعنيه "الوقوف على رأي الشعب" من خلال الانتخابات الدورية، يوجد هنا درجة من الاعتراف بالمفهوم المتعارف عليه للديمقراطية، حتى وإن كان هناك الكثير من الشوائب التي تشوب هذا الاعتراف، كما سنرى في الحال. وقد يكون هذا تنازلاً للحدثة المعاصرة، أو قد يكون الأصوليون قد فهموا "الإسلام على حقيقته"، ولكن من المؤكد أن مبدأ الانتخاب الشعبي المفتوح لجميع المسلمين البالغين رجالاً ونساءً لم تكن لتخطر على بال معظم المفكرين المسلمين من أصوليين وغير أصوليين قبل العصر الحديث. كيف لا وسيما أن

فكرة اشتراك المرأة في الانتخابات فكرة مستجدة حتى بالنسبة للغرب نفسه. ربما كان إذن من المبرر القول إن اعتراف الأصوليين بمبدأ الانتخابات العامة نابع من تأثرهم بالحدثة.

ليس الاعتراف بمبدأ الانتخابات الجانب الوحيد في الفكر الأصولي الذي قد يخطر للبعث أن يصفوه بصفة الديمقراطية. هناك مبدأ آخر لا يقل عنه أهمية، بل ويحظى باهتمام أكبر عند الأصوليين، ألا وهو مبدأ "حكم القانون"، أو "الحكم بموجب القانون"، على خلاف الحكم "حسب أهواء الحاكم". وبالطبع، هناك فرق بين المقصود بحكم القانون في الفكر الديمقراطي، وهو ما يشار إليه عادة بمصطلحات "rule of law" و"constitutionalism" (الدستورية)، وحكم القانون الذي يؤمن به الأصوليون. فحكم القانون عند الأصوليون هو سيادة الشرع الإلهي، أو حكم الشريعة الذي هو حكم الله، بينما حكم القانون في الفكر الديمقراطي يعنى سيادة مفاهيم وأفكار الحريات والحقوق والمساواة المستمدة من أفكار منظري القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، وهي بمجملها أفكار مستقاة من العقل، وليست تنزيلاً من الوحي. ويشير بعض الباحثين إلى فكرة حكم القانون عند الأصوليين بمصطلح "nomocracy" التي لا يمكن ترجمتها بما هو أفضل من "حكم القانون" طالما أن كلمة "Nomos" (الناموس) ذات الأصل اليوناني تعني "القانون". ولكن بغض النظر عن الفروقات المهمة في فحوى وفي نتائج تطبيق كل من حكم القانون الديمقراطي وحكم القانون الشرعي (أو الإسلامي)، إلا أن وجه التشابه قائم: في كلتا الحالتين هناك محاولة للنأي بالحكم عن الاعتباطية، والأهواء الشخصية للحكام، بحيث ينطبق القانون على الجميع دون تمييز بين حاكم ومحكوم، بين غنى وفقير.^{٣٣}

تتلخص جوانب الديمقراطية في الفكر الأصولي في الاعتراف بمبدأ الانتخاب ومبدأ حكم القانون. ولكن ليست هذه نهاية المطاف بالطبع، لأن وجود جوانب ذات طابع ديمقراطي في الأصولية لا يعنى أن الأصوليين يؤمنون بالديمقراطية، كما قد لا يعنى أن الأصولية تقطع مسافة معينة باتجاه الديمقراطية.

أوجه التعارض بين الأصولية والديمقراطية التي يمكن سوقها من أجل موازنتها مع أوجه التقارب واضحة كل الوضوح في ثنايا وصفنا للأصولية في الصفحات السابقة، بدءاً بمسألة "من يحكم؟"، مروراً بمسألة المساواة، وانتهاءً بمسألة الحريات والتعددية.

لنبدأ بسؤال "من يحكم؟" ونطرح جانباً ما قد لا يكون أكثر من فذلكات ميتافيزيقية عن "الحاكمية الإلهية". في نهاية المطاف يحتاج المودودي وسواه من الأصوليين

لحاكم أو خليفة يجلس فوق كرسي الحكم ويحكم. وسواء سمينا ما يحوز عليه الخليفة سلطاناً أو حاكمية أو وكالة، فما عسى أن يكون الفرق الملموس؟ ثم هم (أي الأصوليين) أيضاً يجدون مكاناً للشعب لكي يقول كلمته، وذلك من خلال مجلس أمة، أو مجلس شورى يأتي عن طريق الانتخاب. لا يختلف التصور الأصولي لنظام الحكم عن تصورات أخرى في هذا المجال. ولا يعدو الفرق بين التصورات المختلفة لنظام الحكم كونه مسائل تتعلق بالسلطات والصلاحيات والحقوق والواجبات لا أكثر.

في التصور الأصولي لنظام الحكم لا يتمتع المواطنون غير المسلمين بالحقوق السياسية نفسها التي يتمتع بها أقرانهم المسلمون. ويتراوح وضعهم ما بين من يدعو لفرض الجزية عليهم، ومن يكتفي بالحيلولة دون توليهم المناصب السياسية العليا. والمرأة المسلمة أيضاً ليس لها الحقوق السياسية نفسها مثل الرجل المسلم، فهي لا تكون خليفة، وليس لها مجال كبير للحركة الاجتماعية أو للقيادة، طالما أن مبدأ الفصل بين الجنسين، وهو مبدأ يجمع عليه الأصوليون عموماً، يؤدي في التطبيق العملي لعزل المرأة عن حيز الحياة العامة.

وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى أذهان البعض، ليست المسألة الجوهرية هنا ما إذا الشعب يحكم أم لا، ذلك أن الشعب حسب التصور الديمقراطي الحديث للحكم ليس مطلق الصلاحيات بالكامل، وإلا لما كان هناك مجال للتفريق بين الديمقراطية من جهة، واستبداد الأغلبية أو "حكم الدهماء" من جهة أخرى. لو كان الشعب بأغلبيته (التي كثيراً ما تتغير وتنقلب حسب مجريات السياسة المتقلبة) مطلق الصلاحيات بالكامل، لما سعى البعض لتحديد معنى الديمقراطية المقصودة من خلال عبارات محددة مثل (constitutional democracy)، أي "الديمقراطية الدستورية" أو (liberal democracy)، أي "الديمقراطية الليبرالية". بالطبع، إذا كان شعب من الشعوب مستقلاً في واقع الأمر وغير خاضع لسلطان أو قوة شعب آخر، فلن يوجد هناك ما يمنعه من استخدام النهج الديمقراطي من أجل تطبيق أي سياسة يشاء أن يطبقها، كأن يسلب الحقوق السياسية لأقلية من أقليته، أو حتى أن يسلم زمام أمره لحاكم مطلق. السؤال في مثل هذه الحالات، كما يقول روبرت دال، هو "ما إذا كان يحق للشعب أن يفعل ما هو قادر على فعله، أو بكلمات أخرى، ما إذا كان للشعب صلاحية للقيام بما له القدرة على القيام به".^{٣٤} وما حديث الديمقراطيين عن حكم القانون سوى حديث عن تلك الضوابط والقوانين التي تشكل حماية لحقوق الأفراد والأقليات ومن يختلفون في الرأي عن الشعب القادر (بأغلبيته) على سلبها دون أن يكون له الحق في ذلك.

يتفق الجميع إذن في القول إن لسلطة الشعب إذن حدوداً، وأن حكم القانون مطلوب. ولكن الذي يفرق ما بين الأصولية والديمقراطية في نهاية الأمر هو طبيعة القانون الذي يحد من صلاحيات الحكم. فليس كل "حكم قانون" بحد ذاته ديمقراطي بعض النظر عن فحوى ذلك القانون ونتائج تطبيقه. فالعبودية وتجارة البشر قد تجري بموجب قانون، والظلم الذي قد يلحق بالمرأة والأقليات من مختلف الأنواع قد يكون ضمن إطار قانوني. الصفة القانونية بحد ذاتها ليست أمراً سلبياً ولا إيجابياً، وهي لا تضمن العدل ولا تنفي وجود الظلم. وتسميات مثل "قانون مجحف"، أو "قانون ظالم"، أو "قانون عنصري"، ليست تسميات متناقضة، وهي كافية للدلالة على أن الصفة القانونية لا تعني بحد ذاتها شيئاً من منظور الأخلاق أو الديمقراطية.

ليس حال الفكر الأصولي مع مسألة الحريات والتعددية بأفضل كثيراً مما هو عليه بالنسبة لقضايا المساواة التي انتهينا من نقاشها للتو. فحرية الاعتقاد والتعبير والدعوة إلى الرأي، وإن كانت سلمية تماماً، ليست مصادرة في نظام الحكم الأصولي. والمثل الأبرز على ذلك هو بالطبع وجود عقوبة الردة التي يتفق عليها الأصوليون في العادة. والنص على تحديد حرية التعبير بـ "ما لا يتعارض مع التعاليم الإسلامية" يجرّ من ورائه تقييداً على حرية الاجتماع والتنظيم السياسي، لأن حرية التعبير (التي تشتمل على حرية النشر والمحاضرة وعقد الندوات والتعليم) تتطلب وجود حرية الاجتماع والتنظيم، وهذه الأخيرة يصعب فصلها عن إمكانية قيام الأحزاب السياسية المنظمة. إذن، في المحصلة الأخيرة تمتد القيود على حرية التعبير لكي تعوق إمكانية وجود أي تعددية سياسية خارج نطاق الأفكار أو التفسيرات الأصولية للدين. وحتى ضمن هذا الإطار الضيق نوعاً ما ليس هناك ما يضمن استمرار أي تعددية وإن قامت أصلاً على الوفاق والتراضي. ذلك أن المواقف الأصولية بطبيعتها تميل إلى التشدد ولا تعترف بشرعية الشك وإمكانية الخطأ. لذا، من غير المستبعد أن تنتشر عدوى نفي الاختلاف إلى داخل المعسكر الأصولي نفسه، بحيث ينتهي الأمر بوحداً معتقد مطلقاً.

قد يقول قائل إن الحكم على الأصوليين بـ "اللاديمقراطية" على أساس الاعتبارات التي قمنا بعرضها للتو غير محق، لأنه يحاكم الأصوليين بمقاييس لم تكن يوماً متفقاً عليها أو معترفاً بشرعيتها، بل هي وليدة لحظة تاريخية محددة في القرن العشرين. قد يقال إن تاريخ الديمقراطية يحتوي على كثير من الأمثلة على ديمقراطيات تعايشت مع وجود العبودية، ومع التمييز ضد المرأة، ومع التمييز على أساس المعتقد الديني، ومع غياب حرية التعبير وأمور أخرى لم نعد نجدها مقبولة

في هذا العصر. قامت ديمقراطية أثينا المباشرة، كما يعرفها المؤرخون، على استثناء النساء والعبيد والمقيمين الأجانب من المواطنة (بالمعنى السياسي الذي يهمننا هنا). وفي العصور الحديثة لم تحصل المرأة على حق المشاركة السياسية إلا في وقت متأخر. وبالطبع، لا تزال الأنظمة الديمقراطية تستثني الأطفال وغير العاقلين من المشاركة السياسية.

ماذا يعني هذا؟ هذا يعني أنه كان لدى الديمقراطيات ولا يزال تصورات محددة عن المواطنة التي تستوجب منح الحقوق السياسية المعهودة مثل حق المشاركة السياسية وغيره من الحقوق. وعندما يشار إلى هذه الديمقراطيات بهذا الاسم، فإن الاهتمام يتركز فقط على الوضع السياسي لذلك القسم من المجتمع المشمول بما يمكن تسميته بـ "المواطنة السياسية"، دون اهتمام بقطاعات واسعة من "السكان" الذي يتأثرون بنتائج القرارات السياسية على مختلف الأصعدة.

قد يقول قائل إذن: لماذا لا ننظر إلى الأصوليين كمن يقول ضمناً أن المواطنة تقتصر على الرجال المسلمين الأحرار البالغين العاقلين كافة؟ أليس هناك مساواة تامة بين هؤلاء في الحقوق والواجبات، في الانتخاب والترشح وما عدا ذلك من أمور سياسية؟ أليس هناك مجال لوجود تعددية ومساءلة حكومة وتعاقب على السلطة في إطار الشريعة التي يجمعون عليها، والتي هي في الوقت نفسه الأساس التي تقوم عليه دولتهم؟

سبق لأحد أبرز علماء السياسة والاجتماع في القرن العشرين، جوزيف شومبيتر، القيام بصياغة تصور "إجرائي" (procedural) للديمقراطية يقال بموجبه إن

" النهج السياسي الديمقراطي عبارة عن ترتيبات مؤسسية للوصول إلى قرارات سياسية، حيث يتسنى للأفراد الحصول على السلطة اللازمة لصنع تلك القرارات عن طريق التنافس على أصوات الناخبين " .^{٢٥}

يلاحظ هنا أن شومبيتر لا يعير أي اهتمام لطبيعة القرارات التي قد تتخذ بطريقة "ديمقراطية"، سواء أكانت دينية أم غير دينية، لأن ذلك من باب إصدار أحكام قيمة لا دخل للديمقراطية بها. ليس هناك ما يمنع من أن يكون المجتمع المتدين ديمقراطياً، كما نرى من خلال الاقتباس المطول التالي من شومبيتر:

" بوسع بعض الناس أن يقولوا، دون أن تكون أقوالهم هذه من باب العبث أو الرياء، إن صلاحية (fitness) الإنسان [للقيام بنشاط سياسي] تقاس

بالإشارة إلى قدرته على الإنفاق على نفسه. وفي الوطن الذي يسود فيه معتقد ديني بشكل قوي، بإمكان البعض الاعتقاد (دون أن يكون هذا الاعتقاد من باب العبث أو الرياء) بأن الخروج عن رأي الجماعة يلغي الحقوق السياسية. ويلعب الجنس دوراً مشابهاً في المجتمع الذي يميز ضد النساء. طبعاً، بوسعنا أن نستنكر الممارسة الدارجة في مثل هذه المجتمعات. ولكن المنطق السليم يقتضي منا (إذا نحن قمنا بذلك) أن نستنكر النظريات المتعلقة بأهمية الثروة أو الدين أو الجنس أو العرق، ... الخ، وليس لنا أن ننتقد هذه المجتمعات لكونها غير ديمقراطية. ... من المؤكد أن الحماس الديني (religious fervor) لا يتناقض مع الديمقراطية كيفما عرفنا هذه الأخيرة. فهناك موقف ديني من نوع محدد يرى أن الهرطقة هم أسوأ من المجانين^{٣٦}.

للإنسان أن يعترض على كلام شومبيتر بالقول: ولكن هذا "الشعب" الذي يتكون من الرجال المسلمين الأحرار البالغين كافة مستثنياً كل امرأة، وكل من هو غير مسلم أو ليس حراً (عليّ فرض أن الرق لا يزال قائماً)، هذا الشعب، كيف جاء؟ من حدده؟ ومن سماه شعباً؟ وما مبرر الاعتراف بوجوده ومن ثم السماح له بالاستمرار في الوجود؟ لماذا لا يسمى فئة حاكمة، أو عصابة مسيطرة؟ ذلك أن المافيا وعصابات الإجرام قد تستوفي شروط التعريف الإجرائي للديمقراطية، فيكون لديها حكومة وقادة يتنافسون على أصوات أفراد العصابة، وقرارات تتخذ بأغلبية الأصوات، وترتيبات مؤسسية لتشريع تلك القرارات وتنفيذها. يجب شومبيتر عن سؤال "من أين يأتي الشعب (the populus)؟ وكيف يتحدد وجوده؟" بالقول إنه ليس هناك طريقة طبيعية لتحديد الشعوب، وأن "الشعب يختار نفسه"، وأن لا مفر من "ترك الشعب يحدد نفسه كما يشاء"، على أساس ديني أو اقتصادي أو أي أساس آخر. المهم في التحليل الأخير - حسب رأي شومبيتر - ليس رأي المراقبين الخارجيين، وإنما رأي الناس الذين يتكون المجتمع منهم.

يتساءل روبرت دال في معرض نقده لهذا التصور قائلاً: أليس هناك عدد أدنى للأفراد، بحيث لا يجوز لنا أن نحسب ما دون ذلك العدد شعباً؟ لو أن أقلية تتكون من ١٠٠ شخص حكمت في بلد تعداد سكانه ١٠٠ مليون، وكانت الأقلية الحاكمة ديمقراطية في نظامها الداخلي، أيجوز أن نسميها - النظام ككل - ديمقراطية؟ إن كان الأمر كذلك، يقول دال: "فسوف تغدو الديمقراطية غير قابلة للتمييز لا نظرياً ولا أخلاقياً ولا عملياً عن النظام الأتوقراطي الاستبدادي"^{٣٧}.

لا ينبغي لنا الظن أن هذا السجال ينتهي لصالح دال بهذه السهولة. فالحكم الذي ينطبق على النسبة التي يذكرها دال (١٠٠ شخص إلى ١٠٠ مليون شخص) قد لا تنطبق على النسب الأكبر.^{٢٨} ثم إنه ينبغي التوقف عند مقولة أن الأمر لا يعتمد على ما يراه المراقبون الخارجيون بل على ما يراه الناس الذين يتكون منهم المجتمع. إذا كانت الأفكار والتصورات الأصولية منتشرة في المجتمع، وكانت تحظى بقبول الجميع باعتبار أنها أوامر إلهية، فربما ينتج عنها نوع من تقسيم العمل والأدوار في الحيز العام والحيز الخاص على منوال ما يصفه سيد قطب، بحيث يختص الرجال المسلمون الأحرار البالغون بالعمل السياسي من أجل ما يرونه ويراه من حولهم خيراً وصلاً للمجتمع، في حين تختص النساء في الحياة المنزلية والخاصة. قد يقول قائل عندها إننا لا نرى استبداداً هنا طالما أن هذه الترتيبات مقبولة اجتماعياً، وأن الاستبداد هو بالذات ما يكمن في محاولة فرض تصورات "مساواتية" مغايرة تماماً لما هو قائم، أو لما يراه الناس خيراً لهم.

ما الاستبداد؟ وما علاقته بشعور الإنسان بالاستبداد؟ إذا كان القانون في المجتمع الأصولي لا يسمح للمرأة بالقيام بالأدوار التي يقوم بها الرجل، ولكنها لا تريد ذلك أصلاً، فهل هي تعاني من الاستبداد؟ أيمن للإنسان أن يكون رازحاً تحت نير الظلم والاستبداد دون أن يحس بذلك؟ في الماضي غير البعيد، قال مفكر عصر النهضة عبد الرحمن الكواكبي أن "الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالآلام الاستبداد لا تستحق الحرية"،^{٢٩} ما يعطي الانطباع بأن الاستبداد غير المحسوس ممكن الحصول. ربما كان هذا صحيحاً، ولكننا من خلال هذه الأسئلة الفلسفية نترك حقل الفكر السياسي إلى حقل التحليل الميتافيزيقي لمفاهيم الحرية والجبر.^{٣٠} وهذا نقاش ليس من شأنه أن يقود إلى نتائج يقتنع بها الجميع، كما أنه ليس من المواضيع التي تلقى كثيراً من الترحاب لدى الأصوليين.

على أي حال، ومهما كان الحكم الأخير بشأن الخلاف بين شومبيتر ودال، لا يبدو أن اقتراح قصر المواطنة على الرجال المسلمين الأحرار البالغين يمهّد لدخول الأصوليين في نادي الديمقراطية بأي بصورة من الصور. واقع الحال أنه بغض النظر عن الفكر الديمقراطي والممارسة الديمقراطية في الماضي، من المستبعد جداً أن نجد الآن من يعترف بديمقراطية نظام حكم لا يعطي النساء، بل والأفراد في المجتمع كافة، حقوقاً سياسية متساوية في النظرية على الأقل، إن لم يكن على أرض الواقع. وأما التاريخ السياسي للممارسة الديمقراطية، فيمكن القول إنه لا يشير إلى تناقضات داخلية بقدر ما أنه شاهد على التطور الذي حصل باتجاه توسيع دائرة المشاركة، وأن الحل يكمن في التمييز بين مراحل تاريخية مرت بها العملية الديمقراطية، بحيث استكملت جوانبها تدريجياً. يوجد في كتابات روبرت دال بعض

المصطلحات التي يمكن استخدامها في وصف التطور الحاصل، كأن يقال إن العملية الديمقراطية " كاملة " بالمطلق (إن شملت جميع الأفراد) أو " كاملة بالنسبة لشعبها المختار " إذا كانت محصورة على نطاق أضيق،^{٤١} كما كان حال ديمقراطية أثينا. ولكن في كل الأحوال لا يمكن في الوقت الحاضر إطلاق صفة الديمقراطية على أي نظام حكم ما دامت هناك شكوك حول نطاق المساواة وشمولية ذلك النطاق.

يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد في اقتراح قصر المواطنة على الرجال المسلمين الأحرار البالغين ما يجسر الهوة بين الديمقراطية والفكر الأصولي، لأن الأصوليين أنفسهم لا يقصرون المواطنة على الرجال المسلمين الأحرار البالغين. فقد رأينا كيف أن دستور التحرير يعترف بحقوق كل من يحملون " التابعية الإسلامية "، ناهيك عن النساء المسلمات بالطبع، على الرغم من غياب المساواة في الحقوق والواجبات السياسية. ويبدو أن هناك محاولة للإقرار بمواطنة النساء وغير المسلمين، ولكن... يود البعض إكمال الجملة بالقول: " ولكنهم مواطنون من الدرجة الثانية أو الثالثة ". بالطبع يرفض الأصوليون مثل هذا التصنيف لما له من دلالات عنصرية أو شبه عنصرية. ماذا يقولون إذن؟ هناك مخزون محدود من الأجوبة الممكنة نظرياً. بالنسبة للمرأة يحتاج الأصوليون (عقلانياً) لصالح التمييز في الحقوق والواجبات بناء على الفروقات الجسدية، إضافة إلى ما يقال عن فروقات عاطفية ذهنية. يخص سيد قطب فصلاً عدة في كتاب **السلام العالمي والإسلام** للحديث عن مزايا وفصائل منع الاختلاط، والإذن بتعدد الزوجات، وقوامة الرجل على المرأة، واختصاص المرأة بشؤون التربية والرعاية الأسرية، وغير ذلك من الأمور، مقارناً بين القواعد الإسلامية والقواعد الغربية التي ثبت فشلها عملياً، من خلال رؤيتنا لتفكك الأسرة، والانحلال الأخلاقي المنتشر في الغرب.^{٤٢} وفيما يخص غير المسلمين يقوم الأصوليون بعقلنة التمييز بالإشارة إلى الحفاظ على سلامة الأمة التي تعرف نفسها على أساس العقيدة، والتي لا يمكن أن يتولى السلطة فيها من لا يؤمن بالإسلام.

بالطبع، ليس في هذا ما يقنع المفكرين الديمقراطيين وخصوم الأصولية عموماً بأن المواطنة على النمط الأصولي لا تشوبها شائبة. أما الأصوليون أنفسهم، فمن الواضح أنه من الأسهل عليهم التخلي عن مصطلحات " الديمقراطية " و " المساواة " إذا كان الثمن المترتب على الاستفادة من الإيحاءات الإيجابية والقيم الدعائية التي تمتلكها هذه المصطلحات هو إعادة النظر في ما يرون أنه معتقدات دينية أساسية. لا الأصوليون مرحب بهم في نادي الديمقراطية ولا هم يريدون الانضمام لهذا النادي. لذا، فالرأي السائد في جميع الأوساط هو أن الديمقراطية والأصولية لا تلتقيان. هذا صحيح، ولكنهما - كما رأينا في هذا الفصل - لا تفترقان بسهولة بالغة.

هوامش الفصل الثاني

^١ التسمية التي استخدمها نزيه أيوبي للإشارة إلى "القطبيين" والتكفيريين والجهاديين هي "الإسلاميون المحدثون" (Neo-Islamists). انظر ص ٢٣١، في:

Nazih Ayubi. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.

² Ira Lapidus. "Between Universalism and Particularism: the Historical Bases of Muslim Communal, National and Global Identities." *Global Networks* vol. 1 No.1, 2001, p. 43. Also Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". *Journal of the American Oriental Society*, vol.113, No.3, 1993, p. 341.

³ Kurzman, p. 6.

⁴ Benard, p. 4.

⁵ Shepard, p. 319.

⁶ Dallal, p. 349.

^٧ الغزالي. *الاقتصاد في الاعتقاد*، بيروت: دار الكتب، ١٩٨٣، ص ١٤٨.

^٨ حول تأثير الإخوان الذين قاموا باللجوء إلى العربية السعودية، (ومنهم محمد قطب الذي سمح له بالإشراف على نشر وتوزيع مؤلفات شقيقه سيد قطب)، انظر:

Lara Baromound and Roya Baroumand, "Terror, Islam, and Democracy", *Journal of Democracy*, vol. 13 no. 2, 2002, p: 19.

^٩ مات ابن تيمية قبل ثلاثين سنة من سقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول العام ١٢٥٨.

¹⁰ Trevor Stanley, *Taqi al-Deen Ahmad Ibn Taymiyya*, Perspectives on World History and Current Events, 2005. URL: <http://www.pwhce.org/taymiyyah.html>. Downloaded: 15 August 2006.

¹¹ Dallal, p. 365.

¹² The Media Office of Hizb ut Tahrir

URL: <http://www.hizb-ut-tahrir.info/english/constitution.html>. Downloaded: 15 August 2006.

¹³ Ali Ibn Muhammad Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*. Reading: Garnet Publishers, Ltd., 1996.

¹⁴ Montgomery W. Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah," *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1963), p. 44.

^{١٥} سيد قطب. *هذا الدين*. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢، ص ١٧-١٨.

^{١٦} أبو الأعلى المودودي. *القانون الإسلامي وطرق تنفيذه*. د.م.: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥، ص ١٩.

^{١٧} أبو الأعلى المودودي. *تدوين الدستور الإسلامي*. د.م.: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥، ص ٢٤-٢٥.

انظر أيضاً: أبو الأعلى المودودي. الخلافة والملك. الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص ٢١.

¹⁸ The Media Office of Hizb ut Tahrir

URL: <http://www.hizb-ut-tahrir.info/english/constitution.html>. Downloaded: 15 August 2006.

^{١٩} أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص ٢٧.

²⁰ Ibid.

²¹ Albert Blaustein and Gisbert Flanz (eds.). *Constitutions of the World*. Dobbs Ferry: Oceana, 1986.

^{٢٢} أبو الأعلى المودودي. **تدوين الدستور الإسلامي**، ص ٥١.

^{٢٣} الإمام حسن البنا. "دعوتنا" في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥، ص ٢٣.

²⁴ The Media Office of Hizb ut Tahrir

URL: <http://www.hizb-ut-tahrir.info/english/constitution.html>. Downloaded: 15 August 2006.

قارن أيضاً التصريح الذي أدلى به علي بلحاج الذي كان نائباً لعباسي مدني أثناء فترة الانفتاح على الديمقراطية في الجزائر، التي انتهت بانقلاب العسكريين على نتائجها العام ١٩٩٢: "لا يستطيع المسلم أن يسمح بوجود أحزاب تتناقض مع عقيدة الإسلام. يجب تعديل المادة ٤٠ (من الدستور المقترح) بشرط يربط ما بين التعددية الحزبية والإسلام. إذا لم يتم هذا فسوف نجابه هذا الأمر بالرفض القاطع": اقتباس.

Daniel Brumberg. "Rhetoric and Strategy: Islamic Movements and Democracy in the Middle East," in: Martin Kramer (ed.) *The Islamism Debate*. Dayan Center Papers No. 120, Tel Aviv University, 1997, 25.

^{٢٥} سيد قطب. **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠، ص ١٢٦.

^{٢٦} أبو الأعلى المودودي. **القانون الإسلامي**، ص ٢٤. انظر من قبله قول حسن البنا "فإننا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينظم شؤون الحياة جميعاً، ويفتي في كل شأن منها، ويضع له نظاماً محكماً دقيقاً" ("دعوتنا"، ص ١٠-١١).

^{٢٧} سيد قطب. **السلام العالمي والإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٥١، ص ٦٩-٧١.

^{٢٨} أبو الأعلى المودودي. **تدوين الدستور الإسلامي**، ص ٦٥.

^{٢٩} أبو الأعلى المودودي. **الإسلام في مواجهة تحديات العصر**، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص ٨٧.

^{٣٠} أبو الأعلى المودودي. **القانون الإسلامي وطرق تنفيذه**، ص ٤٧.

^{٣١} أبو الأعلى المودودي. **تدوين الدستور الإسلامي**، ص ٢٥.

³² Ibid.

^{٣٣} مثال ذلك الحديث الشريف الذي يقول "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". هنا أمثلة أخرى يستخدمها كثير من الإسلاميين من الأصوليين وغير الأصوليين للدلالة على أن الشريعة لا تميز بين الحاكم والمحكوم، بين الغنى والفقير، وحتى في حدود ما تنص عليه نفسها، بين المسلم وغير المسلم.

هذا هو منطق حزب التحرير في إعطاء غير المسلمين الحق في التظلم أمام الخليفة إذا ما أساء الولاية تطبيق أحكام الإسلام. الافتراض المضمّر هنا أن الشريعة الإسلامية تنصف غير المسلم من المسلم.

³⁴ Robert Dahl. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 172.

³⁵ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1976, p. 269.

³⁶ Ibid pp. 244-5.

³⁷ Dahl, p. 122.

³⁸ هنا لا بد من ذكر الحكم العنصري في جمهورية جنوب أفريقيا، الذي دام لفترة طويلة. لم تكن الأقلية البيضاء الحاكمة تعد بمئات الأشخاص بل بملايين من البشر. ولم تكن الأغلبية السوداء تعد بمئات الأضعاف، بل بضعة أضعاف لا أكثر ولا أقل. هل كان الحكم ديمقراطياً؟ كثير من الناس سوف يقولون "لا"، ولكن قد يقول البعض "نعم"، وقد يقول البعض "نعم بالنسبة للبيض، ولا بالنسبة للسود". ما الجواب إذن؟ لا مفر من الاعتراف باللبس الذي يتسبب به أخذ الأعداد والنسب بعين الاعتبار.

³⁹ عبد الرحمن الكواكبي. *الأعمال الكاملة للكواكبي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص ٥٢٣.

⁴⁰ من السهل الظن أن المسائل السياسية التي ناقشها تحت عناوين "الحرية والاستبداد" ليست ذات علاقة بالمفاهيم الفلسفية الميتافيزيقية البحتة التي تجري مناقشتها تحت عناوين "الجبر والاختيار وحرية الإرادة". ولكن مثل هذا الاعتقاد مضلل بقدر ما هو ضار. قمت بمناقشة بعض المسائل الفلسفية المتعلقة بالجبر والاختيار ومفاهيم الحرية في الفلسفة السياسية الليبرالية وغيرها في مقالتي: "مذهب الجبر الهين والمفهوم الليبرالي للحرية"، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، ٢٠٠٢، وقبل ذلك في "المفهوم الليبرالي للحرية في الفكر السياسي العربي الحديث"،

International Journal of Islamic and Arabic Studies, vol. 10 No.1, 1993.

⁴¹ Dahl, p. 130.

⁴² سيد قطب. *السلام العالمي والإسلام*، فصل "سلام البيت"، ص ٦٧-١٠٣.

الفصل الثالث

الإسلاميون المعتدلون والديمقراطية

الفصل الثالث

الإسلاميون المعتدلون والديمقراطية

جذور الاعتدال في الإسلام

في حالة الإسلام المعتدل، كما في حالة الإسلام الأصولي، بالإمكان التمييز بين أجيال وحقب، منها القريب ومنها البعيد. وهناك أولاً، وبالطبع، الإسلاميون المعتدلون الذين لا يزالون على قيد الحياة، يمارسون نشاطاً سياسياً أو فكرياً أو الاثنين معاً. وإذا عدنا إلى ما هو أبعد من ذلك، وجدنا أسلافهم الإصلاحيين في عصر النهضة، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر. ولا يبدأ تاريخ الاعتدال هنا، بل يمكن مشاهدة لمحات أو جوانب منه تعود إلى القرون الأولى من الإسلام.

ولكن كما كان الأمر أيضاً بالنسبة للتوجه الأصولي، لا ينبغي الظن أن هناك استمرارية تاريخية لمدرسة معينة توسم بالاعتدال، فليس في هذه الصفة من المضمون ما يكفي لجسر الهوة بين حقب تاريخية ممتدة، ومجتمعات مختلفة في الثقافة وفي الرؤى والتحديات والإنجازات. وفي واقع الأمر، وبقدر ما أن الأصوليين المحدثين يريدون إحياء ممارسات وقيم وأفكار يفترض أنها كانت سائدة منذ عصور، للبعض أن يحتاج بوجود قدر من الاستمرارية التاريخية في الحالة الأصولية. ولكن هذا لا يمكن أن يقال عن المعتدلين بالقدر نفسه من المنطق، فالمعتدلون هم ثمار الحداثة إلى درجة أكبر. الأصوليون، كما يرى كثير من الباحثين، يحاربون الحداثة، ويحاولون جاهدين العودة بالمجتمع إلى أنماط حياة ما قبل حداثة. هذا في حين أن المعتدلين لا يبدوون في الظاهر كمن يعادي الحداثة بقدر

ما أنهم يحاولون "أسلمتها". وهذا ظاهر في تبني الكثير منهم لمواقف وقضايا حدائية، مثل الاشتراكية، والديمقراطية، ومناصرة العلم، وحقوق المرأة، قائلين إن الإسلام قد عالج هذه القضايا، أو أنه قادر على معالجتها من خلال الاجتهاد وإعمال الفكر في النصوص الدينية. وبخلاف الأصوليين، لا يحتفظ المعتدلون بكثير من "الذكريات الخلافية" من ماضي الإسلام، وما تبعها من خلافات مذهبية داخل البيت الإسلامي الواحد (كالانقسام إلى سنة وشيعة) أو خارجه (مثل العداء الذي تأصل بين أنصار الفكر اليوناني وخصومه). وإذا كان هناك جانب من جوانب الحياة الإسلامية في الماضي يود المعتدلون إحياءه (أو العودة إليه) فإنما هو ممارسة الاجتهاد، تلك الممارسة التي ساهمت على مدى قرون عدة في تطوير التشريعات الإسلامية ومواءمتها مع البيئات المختلفة التي انتشر فيها الإسلام.

من هم المفكرون الإسلاميون المعتدلون بحسب تعريفنا لهذه الصفة، هؤلاء الذين يفترض فيهم احتلال موقع وسط بين الأصولية والليبرالية؟ ليس من المتوقع أن يكون هذا موضع اتفاق، وهناك أسباب تجعل الاتفاق أمراً غير محتمل، كما سنرى لاحقاً. ولكن يمكن الإشارة إلى كل من حسن الترابي ومحمد خاتمي وراشد الغنوشي ومحمد عمارة ويوسف القرضاوي بصفتهم من أشهر الإسلاميين المعاصرين الناشطين في مجال العمل السياسي الإسلامي الذي يتسم بالاعتدال. كثيرة هي المؤهلات التي تخولهم في نظر الكثيرين للفوز بهذا اللقب، ولكن الصفة الأبرز التي تحضر إلى الذهن أولاً وقبل غيرها، هي استعدادهم للمشاركة في العملية السياسية بطريقة سلمية من خلال الانتخابات، حتى في ظروف سياسية تحكمها مصالح الفئات الحاكمة التي لا تقبل بالمشاركة في السلطة، ناهيك عن التخلي عنها. هذا بالطبع يميزهم عن الأصوليين الذين يرفضون العمل السياسي برمته في ظل أنظمة دولية وإقليمية ووطنية يصفونها بالكفر، ويسعون لمحاربتها وليس الانخراط في لعبتها السياسية.

يتمثل التيار المعتدل في عصر النهضة العربية الحديثة من خلال شخصيات جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧) وتلميذه محمد عبده (١٩٠٥) وتلميذ هذا الأخير رشيد رضا (١٩٣٥). وعاش هؤلاء في الفترة التي كانت فيها الخلافة الإسلامية في الرمق الأخير، ولكن قبل أن تكتسب أفكار الدولة الوطنية (القومية) والشرعية السياسية ذات المصدر الشعبي وضوحاً ومصداقية في أذهان الكثير من المفكرين. وبالتالي، نظر هؤلاء إلى العلاقة بين الإسلام والسياسة من منظور دولة الإسلام التي تحكم أمة المسلمين جميعاً، ولكن على أساس إسلام السلف الصالح الخالي من الشوائب والتقاليد البالية، الإسلام الذي يتم تجديده من خلال اجتهادات

معاصرة تظهر قدرة الإسلام على مجازاة التطورات الحديثة وثبتت صلاحيته لكل زمان ومكان. وعلى خلاف الجيل المعاصر من "المعتدلين"، لم يأت إصلاحيو عصر النهضة بأفكار جديدة حول كيفية ممارسة السياسة إسلامياً في العصر الحديث، عصر الانتخابات والبرلمانات، والاستفتاءات الشعبية، ولكن تفسيرهم المعتدل للإسلام يظهر من خلال محاولاتهم الجريئة للمواءمة بين الإسلام وقضايا اجتماعية وفكرية ذات طابع حديث، مثل قضية المرأة وحقوقها (محمد عبده وقاسم أمين) وعلاقة التوافق أو التناقض بين الدين والعلم الحديث (الأفغاني).

لم يكن الفكر الإصلاحي المعتدل الذي يتميز به عصر النهضة جديداً في جميع عناصره. العنصران الأهم في الفكر الإسلامي الإصلاحي في هذه الفترة كانا بلا ريب فكرة الاجتهاد، يضاف إليها التأكيد على المصلحة العامة بصفتها "مقصود الشرع". لم يكن هذان العنصران من اختراعات عصر النهضة، بل هما من ثمار الحقب السابقة على الفترة الحديثة. الاجتهاد، بالطبع، قديم قدم الدعوة الإسلامية نفسها، ولم يثبت بالقطع أنه أغلق في يوم من الأيام^١.

وأما التأكيد على المصلحة العامة بصفتها مقصود التشريع الإلهي، فيرجع إلى الإمام الغزالي (١١١١) الذي حاول التوفيق بين النظرة المعتزلية القائلة إن حسن الأفعال أو قبحها مسألة موضوعية يعرفها العقل نفسه بصورة مستقلة عن الوحي، والنظرة الأشعرية القائلة إن حسن الأفعال أو قبحها من تحديد الله وليس أمراً يعرفه العقل بنفسه. قام الغزالي بتعريف المصلحة العامة وتحديدها في الغرض الإلهي الذي يقتضي الحفاظ على "الأساسيات"، وهي الدين والعقل والنسل والمال والعرض. ثم أتى من بعده الشاطبي (١٣٢٨) الذي يعود إليه الفضل الأكبر في تطوير فكرة المصلحة العامة، بحيث غدت تحسب في بعض الأوساط مصدراً مستقلاً من مصادر الشرع، إضافة إلى المصادر المعروفة والمتمثلة بالقرآن والسنة والإجماع والقياس^٢. حتى إذا وصلنا إلى الفترة الحديثة وجدنا بعض المفكرين يجددون الإسلام من خلال المزوجة بين فكرة الاجتهاد وفكرة المصلحة العامة، منادين بـ "الاجتهاد على أساس المصلحة العامة". هكذا ينبغي أن يفهم اجتهاد محمد عبده في تقييد أو إلغاء تعدد الزوجات حفاظاً على المصلحة العامة، ومن أجل التقليل من الأضرار المترتبة على هذه الممارسة^٣.

يشترك الإسلاميون المعتدلون مع الأصوليين في إصرارهم على الالتزام بالإسلام في الحياة العامة والحياة الخاصة، وفي الاحتكام إلى الإسلام كدستور يحكم الحياة السياسية، وإن اختلفت أساليب الحكم لديهم، والطرق التي يتبعونها في الوصول إلى السلطة. ليس هذا مكنم الفرق بين الاعتدال والأصولية، بل يكمن الفرق في تصورهم

للإسلام الذي يراد له أن يكون الإطار العام للحياة السياسية وغير السياسية. وييدي المعتدلون في نظر الكثيرين قدراً كبيراً من الواقعية السياسية والفكرية التي تملّي عليهم التعامل مع الحداثة وليس نكرانها أو الهروب منها كما يحاول الأصوليون. وفي حالة المعتدلين، تعتبر الحداثة أمراً مرجعياً، مثلها مثل الإسلام الذي يريدون أن يعيشونها في إطاره، مستخدمين أساليب التفسير التي يتيحها الإسلام لهم. وليس لديهم ما هو أفضل من المزوجة بين مفهومي الاجتهاد والمصلحة من أجل الحصول على المرونة اللازمة لأسلمة الحداثة وتحديث الإسلام. هذا ما يبرر حديثنا عن الشاطبي ومحمد عبده ومحمد عمارة معاً، على الرغم من تباعد أزمانهم وهمومهم.

تصور المعتدلين لنظام الحكم

كما ألمحنا للتو، وكما سنرى من خلال اقتباسات محددة، ليس المعتدلون أقل إصراراً من الأصوليين على إقامة الدولة الإسلامية. هذا أمر يجمع بين هذين الفريقين، كما أنه يفرق بينهم وبين من اخترنا أن نطلق عليهم تسمية "الليبراليين". وهو أيضاً ما يدعو البعض للتشكيك بإمكانية التمييز بين إسلاميين أصوليين وإسلاميين معتدلين. ولكن هذا نقاش مستقل سوف نعود إليه لاحقاً في هذا الفصل. وما يتوجب علينا القيام به أولاً هو عرض التصور "المعتدل" لنظام الحكم الكفيل بتحقيق مآرب المعتدلين.

ومن الأمور التي تسهل ملاحظتها أن الأصوليين لا يحبذون استخدام مصطلح الديمقراطية، وحين يستخدمونه تراهم يقولون إن "الديمقراطية نظام كفر"، أو ما قارب ذلك من الأقوال المتشدة. ولكن لا نجد مفكراً إسلامياً معتدلاً ينطق بمثل هذا الكلام. هذا لا يعنى أن حماس المعتدلين للديمقراطية لا يعرف حدوداً، ولكنه قد يعنى أنهم مستعدون للقبول بها وفق معايير أو اشتراطات معينة. ويشهد على ذلك نهج حسن الترابي في استيعاب مفهوم "الديمقراطية" من خلال مفهوم "الشورى" الإسلامي. يقول الترابي أن "الشورى" هي "الكلمة المقابلة" لاصطلاح الديمقراطية، وأن الشورى قد تطورت تاريخياً من "مجرد إجراء عفوي" يقضي بأن "يشاور الإنسان من اتفق ممن عنده ثم يدبر أمره كيفما شاء"، إلى أن غدت "إجراءً يلزم اتخاذه ويترتب عن قرار جماعي ملزم".^٤

بالطبع، لو أن الفهم الإسلامي المعتدل للديمقراطية اقتصر على مجرد فكرة "التشاور وعدم التفرّد بالقرار" لما كان يستحق الاهتمام الذي يحظى به الآن، ولكن سعي الترابي لتأصيل مفهوم الديمقراطية في الإسلام يذهب إلى ما هو أبعد

من ذلك بكثير. فالمبدأ الديمقراطي - حسب رأيه - ينبع من أسس العقيدة التي تعلن المساواة بين الناس في العبودية لله:

"إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك تحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى أو الديمقراطية، إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام، بحيث لا يستبد به فرد، ويسألون عليه جميعاً".^٥

إلى هذا يضيف الترابي اعتبارات أخرى بقصد تأصيل الديمقراطية إسلامياً. بموجب أحد هذه الاعتبارات يقول الترابي:

"من أصول الدين الأساسية معنى المسؤولية الفردية على كل مؤمن. فكل فرد مخاطب على قدر وسعة بتكاليف الدين والعبادات الخاصة والعامّة... ثم يأتي يوم القيامة ربه فرداً ليحاسب على ذلك الكسب المخصوص، فهو لا يسأل مع أسرته، ولا مع حزبه، ولا مع والي أمره، ولا مع جماعته أو بني وطنه".^٦

وهناك أيضاً اعتبارات أخرى متعلقة بتأكيد الشرع على أن لا يكون الإنسان تابعاً في الرأي، انسجاماً مع الحديث النبوي القائل "لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسناً، وإن ظلموا ظلمنا"، ما يعنى الحض على الاستقلال في التفكير، وقد يفهم منه ضمناً حرية التفكير. ويشير الترابي أيضاً إلى أهمية الإجماع في الرأي، وكيف أن الفقه في الإسلام لم يكن يوماً ما عملاً فردياً، بل كان ثمرة نقاشات في الأوساط الفقهية.^٧ كل هذه الاعتبارات تشير في نظر الترابي إلى أن الديمقراطية ليست أمراً غريباً عن الفكر الإسلامي، حتى لو أن المصطلح كان كذلك.

مفاهيم التوحيد وخلافة الإنسان على الأرض بموجب العطاء من الله، والمساواة في العبودية، وحرية الإنسان ومسؤوليته الفردية عن أفعاله، هذه وغيرها من المفاهيم التي يستخدمها المعتدلون في تسويغ الديمقراطية إسلامياً ليست من ابتكارهم،

كما أنها ليست حكراً عليهم. فقد لحنا شيئاً منها في فكر المودودي، وهو من الأصوليين القلائل الذين لا يخيفهم مفهوم الديمقراطية.^٨ ولكن هذه المفاهيم لا تتم ترجمتها إلى نتائج عملية بالطريقة نفسها لدى الفريقين. وهذا بالذات ما نتوقع منه أن يفرز بعض الفروقات بين تصور كل من الأصوليين والمعتدلين للإسلام الذي يراد له أن يكون إطاراً عاماً للسياسة والحياة في المجتمع. ويمكننا رؤية هذا عند مؤلفين مختلفين.

لنتفحص - بدايةً - رأي كل من الغنوشي ومحمد خاتمي في مسألة "الوقوف على رأي الشعب" في إقامة الحكم الإسلامي، مقارنة مع رأي أصولي كذلك الذي نجده في كتابات الإمام الخميني على سبيل المثال. لا يثق الأصوليون على العموم بقدرة الشعب، أو عامة الناس، على معرفة الصواب أو الدين الحق الذي يفترض أن تسير الحياة على أساسه. وهذا نابع من تشبثهم بمفهوم الحقيقة المطلقة ووحداية الحقيقة، وقناعتهم بسهولة الوقوع في الخطأ والانحراف عن جادة الصواب من قبل عامة الناس. من هذا المنطلق يعتقد الإمام الخميني في معرض تفسيره لضرورة وجود الدولة الإسلامية أن "الناس دوماً سوف يتجاوزون الحدود التي يرسمها الإسلام، وسوف يعتدي الواحد منهم على الآخر من أجل المنافع الشخصية".^٩ وينسحب هذا الموقف المتشكك في قدرة الأفراد على معرفة وجه الصواب على ممثلي الأمة الإسلامية، أعضاء مجلس الشورى الذي لا يعتبر رأيهم ملزماً لرئيس الدولة في أمور "التشريع والفكر الذي يحتاج إلى خبرة ودراية"، كما يقول أحد الكتاب الأصوليين.^{١٠} بالنظر إلى مثل هذا الموقف، لا نتوقع من الأصوليين جعل قضية إقامة الدولة الإسلامية واستمرارها في الوجود قضية ترتبط برأي الشعب وموافقته على ذلك، حتى وإن لم يمانعوا في استخدام المد الشعبي الذي قد يقف في جانبهم في بعض الأحيان، من أجل الوصول إلى السلطة (كما حصل في إيران الثورة الإسلامية حسب ما يرى البعض).

من المثير للاهتمام أن نجد موقفاً معارضاً لما سبق لدى محمد خاتمي الرئيس السابق لجمهورية إيران الإسلامية التي تأسست على فكر الخميني الأصولي. يتسم موقف خاتمي بالواقعية السياسية أولاً، لأنه يقر بأن "إرادة الناس ورغبتهم شرط أساس لقيام الدولة ولضمان دوامها... لا يمكن لدولة إسلامية أن تقوم ولا يمكن لحكومة إسلامية أن تستمر بمعزل عن الناس وإرادتهم...".^{١١} لا شك في أن هذا الاعتراف ضرب من تحصيل الحاصل. فالحس السليم يقول إن الاستقرار السياسي لأي نظام من أنظمة الحكم، سواء أكان إسلامياً أم رأسمالياً أم غيره، لا يمكن أن يتحصل ولفترة طويلة دون رضا الناس أو قناعة منهم، ولأنه من المرجح

أن عدم الرضا الشعبي عن نظام حكم ما سوف يجد ترجمته آجلاً أم عاجلاً في محاولات الانقلاب عليه. يبدو أن المعتدلين الإسلاميين يقبلون بهذا المنطق، وهو ما قد يفسر -ولو جزئياً- استعدادهم للمشاركة في العملية السياسية ورغبتهم في التنافس على ثقة الناخبين بطريقة سلمية.

لا يتسم موقف خاتمي بالواقعية السياسية فقط، بل يمكننا أن نرى فيه جانباً أخلاقياً يتمثل في الاعتراف بحق الناس التخلي عن الحكومة الإسلامية واختيار حكومة "لا ضوابط إسلامية لها" إن هم أرادوا، طالما يتم الحفاظ على حرية الاختلاف في الرأي. يقول خاتمي:

"ونحن حين نصف دولة بأنها إسلامية فهذا معناه أن الدين هو الذي يحدد الشروط والظروف العامة ... وإذا لم يرد الناس هذه الحكومة وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها وأعلنوا أنهم لا يريدون أشخاصاً دينيين، فإن علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول بالديمقراطية ونتبعها، شريطة أن تصان آئذ حريتي في نقدها وإعلان ذلك دونما خوف، وذلك بالقدر نفسه الذي يحق للمختلف في ظل حكومتي أن يقول رأيه ويعلنه، وللشعب في نهاية الأمر أن يقول قولة الفصل بين الرأيين أو الآراء" ١٢.

يعبر الغنوشي عن أفكار مشابهة، فحواها أن ليس من حق الإسلاميين الاحتفاظ بالسلطة في ظل غياب تفويض شعبي لهم، وأن ليس لهم الحق في استخدام القوة لهذا الغرض:

"ماذا يفعل حزب إسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة، أم يصلح من حاله ويستأنف مشروعه في إقناع الشعب بمشروعه؟ هل على المسلمين في كل الأحوال أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير إسلامية أو حتى إسلامية لا تريدهم أن يحكموها طالما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة أخرى، من أين يستمد الإسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من صفتهم الإسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية ... أم من اختيار الشعب لهم؟" ١٣.

تفتح أقوال كل من خاتمي والغنوشي الباب على مصراعيه أمام الأسئلة الحاسمة التي تساهم في تحديد موقف المعتدلين من الديمقراطية، وهي: ماذا يفهم المعتدلون

بهذا المصطلح؟ وهل طريقتهم في فهم الديمقراطية مرضية أم أنها عرضة لانتقادات مدمرة؟ هذه هي الأسئلة التي سوف نناقشها في هذا الفصل، بدءاً بالسؤال المتعلق بفهم الإسلاميين المعتدلين للديمقراطية.

ظاهر كلام خاتمي والغنوشي هو القبول بسيادة الشعب. يقول خاتمي إن لا استقرار ولا دوام لنظام حكم ما دام الشعب لا يقبله؛ أي أن الشعب في الحقيقة هو سيد نفسه، فهو لا يعيش في ظل حكم أو نظام لا يحظى بالقبول الشعبي. بل وأكثر من ذلك، يعتقد خاتمي أن إرادة الشعب يجب أن تحترم، حتى وإن كان هذا المطلب غير ضروري بأي حال من الأحوال، طالما أن إرادة الشعب منتصرة لا محالة في نهاية الأمر. والصفة الإسلامية - حسب قول الغنوشي - لا تبرر حكم الناس رغماً عن إرادتهم، لأن هذه وصاية مفروضة. فالمشروعية تستمد من اختيار الشعب.

ولكن إذا ما صح هذا التحليل، ما عسى أن يكون موقف المعتدلين من فكرة "الحاكمية الإلهية"، تلك الفكرة التي تحتل مكانة مركزية في فكر الأصوليين؟ لا يوجد هذا المصطلح في قاموس المعتدلين، ولكن هناك مواطن عدة، حيث يبدو أن الترابي والغنوشي يعترفان بمضمون هذه الفكرة، ولكن دون استخدام العبارة نفسها. فمثلاً، يقول الترابي في كتاب قضايا الحرية إن "الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وفقاً على الالتزام بالشريعة...".^{١٤} أما الغنوشي فيقوم بالاستشهاد بالآية الكريمة التي تقول: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" (النساء ٥٩)، ويشرح قائلاً إنها "أساس نظام الإسلام السياسي والاجتماعي والديني".^{١٥} كما يقول أيضاً في مكان آخر إن "سلطان الأمة مقيد بسلطان الشريعة".^{١٦} أليس هذا في الأساس ما يقوله المودودي وسيد قطب وغيرهما من الأصوليين عن سيادة الشرع وحاكمية الله ومحدودية السيادة الشعبية أو سلطان الأمة؟

في الحقيقة، لا يمكن إنكار التشابه في المواقف، ولكن ثمة فرقاً دقيقاً في سياق الاستخدام لدى كل من الأصوليين والمعتدلين يسهل تجاهله دون وجه حق. فمثلاً يتبع الغنوشي قوله إن "سلطان الأمة مقيد بسلطان الشريعة" بالقول "وهو تقييد ذاتي بعد أن رضيت تلك الأمة بالله رباً وبالإسلام ديناً عن طوع واختيار".^{١٧} ويقول في مكان آخر:

"... ليس أحد ممن يرفعون شعار "الحكم لله" يقصد أن الله يتجسد ويأتي ويحكمنا مباشرة أو عبر رجال الدين، إذ ليس في الإسلام رجال دين، فالله - سبحانه وتعالى - لا يرى عياناً ولا يحل في أحد أو مؤسسة

للنطق باسمه، وإنما " الحكم لله " معناه حكم القانون، حكم الأمة ... في إطار ما تؤمن به وتعتقد وتختار، وهنا نجد في النهاية أن معنى حكم الله يرتد إلى حكم الشعب " .^{١٨}

والترابي أيضاً يتبع كلامه عن سيادة الشرع ومحدودية سلطان الأمة بالحديث عن "إرادة الشعب المؤمنة " التي تقيد نفسها بأحكام الشرع عن رضا وقناعة. يقول الترابي:

" الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وقفا على الالتزام بالشرعية، ولكن ذلك يعود في آخر التحليل والنظر إلى أن إرادة الشعب المؤمنة بالشرعية تسود تلقائياً وبوجه مباشر. فليس لمجلس نيابي بحجة تفويضه غير المباشر، ولا الحاكم من دونه من باب الأولى أن يحيد عن الشرعية التي تمثل إرادة الشعب بدقة كاملة، فالشعب يؤمن بأحكام الشرعية الكلية والفرعية، فإذا وجدت تلك الأحكام سبيلها إلى التنفيذ الكامل، وسادت على كل أحكام اجتهادية أخرى، فكأننا نطبق ديمقراطية مباشرة بغير وسيط ولا تغليب ولا تقريب " .^{١٩}

يتضح من هذه التفسيرات أن المعتدلين لا ينظرون إلى الالتزام بأحكام الشرعية كشيء مفروض بالقوة على أفراد الشعب، بل هو بمثابة التزام وتقيد طوعي نابع عن إيمان وقناعة، وليس فيه إكراه. فإذا جمعنا بين هذا التفسير وإقرار خاتمي والغنوشي بالسيادة الفعلية للشعب، التي بوسعها أن تقبل بخيار الإسلاميين أو أن ترفضه، وجدنا أنفسنا قبالة فروقات لا يستهان بها بين الأصوليين والمعتدلين. فالأصوليون، على وجه العموم، لا يظهرون كثيراً من الاهتمام بالوقوف على رأي الشعب. ليس هذا من سمات الأصولي الذي يصدر الحكم بالجاهلية على أمم ومجتمعات بأسرها، ما يعنى أن هذه المجتمعات في حالة حرب مع " الفرقة المؤمنة ". وليس متخيلاً -بالنسبة للأصولي- أن يختار الشعب " حكومة لا ضوابط إسلامية لها "، حسب وصف خاتمي، لأن هذا سيكون بمثابة ردة عن الإسلام. في رأي الأصولي، لا يستحق الظفر بالجائزة الديمقراطية تنازلات مثل أن يتوقف قيام دولة الإسلام على موافقة الناس (فقد تسود دولة الإسلام رغم أنف الكافرين)، أو أن يرتد حكم الله إلى حكم الشعب، كما يقول الغنوشي.

في حين يزهد الأصوليون بلقب الديمقراطية، يبذل المعتدلون جهداً كبيراً في البرهنة على أن الإسلام يتقبلها. وجهودهم في هذا المجال تسير في خطين متوازيين: أحدهما يتناول الإسلام بالتحليل والتفسير، والآخر يتناول الديمقراطية بالتحليل

والتفسير أيضاً. فمن جهة أولى، وكما أسلفنا في السابق، يشير المعتدلون إلى نصوص دينية وممارسات إسلامية ذات شرعية تحتوي على مفاهيم وعناصر ذات معاني ديمقراطية، مثل المساواة والعدل والشورى وعدم الإكراه والتعاون؛ أي بعبارة أخرى، يحاول المعتدلون إبراز الجوانب الديمقراطية في الإسلام. ومن جهة أخرى، نراهم يحاولون "تحييد"، الديمقراطية، بمعنى الفصل بينها وبين العناصر التي ارتبطت بها، والتي يعتقد أنها مخالفة للإسلام.

أتينا في الفصل السابق على ذكر تصور جوزيف شومبيتر للديمقراطية كأسلوب للتصرف بالسلطة السياسية، بصرف النظر عن القيم والغايات والفلسفات التي قد تختلف من مجتمع لآخر. لا يثير التصور الإجرائي للديمقراطية كثيراً من الاهتمام لدى الأصوليين، الذين لا يعينهم أمر الديمقراطية على أي حال. ولكن ليس هذا حال المعتدلين مع التصور الإجرائي الذي يبدو كما لو أنه يحتفظ بكل ما هو مقبول في الديمقراطية، ويخلصها من عناصر يعتبرها المعتدلون منافية للإسلام.

يميز كل من الغنوشي والترابي وخاتمي بين "الشكل" أو "الآلية" الديمقراطية من جهة، و"المضمون" من جهة أخرى. ويقصد بالشكل أو الآلية مجمل الإجراءات التي تتميز بها العملية الديمقراطية مثل الانتخابات والتنافس بين الأحزاب والجماعات السياسية على أصوات الناخبين. أما "المضمون"، فهو القيم والأفكار والتصورات، وبصورة عامة، الفلسفة التي تسود في المجتمع. يتسم كلام الغنوشي في هذا المجال بدرجة عالية من الوضوح:

"إذ يمكن لآليات الديمقراطية... أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة، فليست العلمانية مثلاً والقومية العنصرية وأولوية قيم الربح واللذة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وتأليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار... ليس في هذه الآليات... ما يتعارض ضرورةً مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة... للتجسد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس. كما أن الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة توجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة وتجنبه المزالق... وإذا كان الجهاز الديمقراطي

... قد عمل في إطار القيم المسيحية، فأنتج الديمقراطيات المسيحية، وعمل في إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطيات الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، فهل مستحيل أن يعمل في إطار قيم الإسلام لإنتاج الديمقراطية الإسلامية؟^{٢٠}

يلتقي خاتمي مع الغنوشي في القول إن القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في ظلها ليست حتمية، وإن العلاقة هي محض تزامن تاريخي أدى إلى دمج غير مشروع بين المفاهيم:

" تاريخياً، وفي الغرب فهي [أي الديمقراطية]، وقد تزامن القول بها مع ولادة الليبرالية والعلمانية، منحت معاني العلمانية والليبرالية عينها، في حين أنها في أدق دلالاتها، طريق وسبيل الوصول إلى نظام سياسي... أعتقد جازماً بأن لا تلازم بين الديمقراطية والعلمانية والليبرالية... "^{٢١}

هذا الفصل بين الآلية أو الآليات الديمقراطية من جهة، والفلسفة أو الفلسفات السائدة في المجتمع من جهة أخرى، يفسح المجال للمعتدلين الإسلاميين للقبول بالآليات وتزويدها بالمضمون الإسلامي، بدلاً من المضمون المسيحي أو الليبرالي أو الاشتراكي الذي تعمل من خلاله الآلية الديمقراطية في مجتمعات أخرى. بهذه الطريقة، يبدأ مفهوم "الديمقراطية الإسلامية" بالتبلور على الوجه التالي: هناك أولاً القاعدة الاجتماعية التي هي عبارة عن مجتمع يؤمن أفراداه طواعية بالإسلام، كقيم، ومعتقدات ونهج حياة متكامل، بما في ذلك الغايات الاجتماعية الكبرى والأهداف الفردية. في هذا المجتمع المتغير والمتطور والبالغ التعقيد (شأنه شأن جميع المجتمعات المعاصرة) هناك حاجة لوجود سلطة سياسية تقود المجتمع وتنفذ سياساته، تحميه، وتسهر على الصالح العام. هنا يأتي دور الآلية الديمقراطية: فبدل أن تتحقق هذه الأهداف من خلال سلطة مطلقة استبدادية غير خاضعة لمساءلة الشعب، تقول الديمقراطية الإسلامية بضرورة أن يختار الشعب من يقوم بهذا الدور من خلال تنافس جماعات أو أحزاب (أو حتى أفراد) ذات برامج سياسية محددة على ثقة الناخبين. يكمن جوهر الديمقراطية حسبما يرى يوسف القرضاوي في:

" أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مذاهب اقتصادية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا

عارضها بعضهم كان جزأؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل. هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية مثل الانتخاب والاستفتاء العام وترجيح حكم الأكثرية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء^{٢٢}.

هذا هو منطق الديمقراطية الإسلامية بصورة عامة. ولكن المشاكل توجد، وكما هو متوقع، في التفاصيل. عندما نسأل عن الخيارات التي يمكن طرحها أمام الناخبين في سياق التنافس على نيل التأييد الذي يوصل إلى سدة الحكم، نصطدم بحقيقة أن الخيارات محدودة، وأنها تدور في الإطار الإسلامي ولا تتعداه. بوسعنا توضيح هذا الأمر بالإشارة إلى موقف القرضاوي من "تعدد الأحزاب في ظل دولة الإسلام". بداية، يرحب القرضاوي بتعدد الأحزاب قائلاً إنه "يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم". ولكنه سرعان ما يشترط لحيازة الشرعية السياسية أن "تعترف [الأحزاب] بالإسلام عقيدة وشرعية، ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة. ... فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، والإسلام خاصة ..."^{٢٣}. هذا بالطبع يعني أن الأحزاب العلمانية والليبرالية واليسارية (ذات المنطلقات الفلسفية المادية أو الماركسية) تدخل ضمن دائرة المنع، لأن فلسفتها، وإن لم تكن في أساسها حرباً على الدين كنهج في الاجتماع والسياسة، فإنها لا تخفي رغبتها في إبقاء الدين خارج نطاق السياسة والشأن العام، وهذا أمر لا يمكن للقرضاوي وغيره من المعتدلين القبول به. علام يختلف الناس وتتعدد أحزابهم إذن في نطاق الدولة الإسلامية، كما يرى القرضاوي؟ ليس في جواب القرضاوي عن هذا التساؤل ما يعزز الثقة بوجود تعددية حقيقية عند المعتدلين. يقول القرضاوي مقدماً المثال تلو المثال عن الاختلافات الممكنة في الرأي بين الأحزاب في الدولة الإسلامية:

"قد تلتقي مجموعة من الناس علي أن الشورى ملزمة، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخاباً عاماً، وأن مدة رئاسته محددة، ثم يعاد انتخابه مرة أخرى، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب، وأن للمرأة حق الانتخاب وحق الترشيح للمجلس، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع، وإيجار الأرض والعقار وأجور العاملين وأرباح التجار ... وأن في المال حقوقاً سوى الزكاة، وأن الأصل في العلاقات الخارجية السلم، وأن أهل الذمة يعفون من الجزية إذا أدوا الخدمة العسكرية، وهي ما يقابل الزكاة التي تؤخذ من المسلم ...

الخ. وقد تلتقي مجموعة أخرى من "المحافظين" يعارضون أولئك "المجددين" أو أدعياء التجديد في نظرهم، فيرون أن الشورى معلمة ولا ملزمة، وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأن الانتخاب وسيلة غير شرعية، والمرأة ليس لها حق الترشيح ولا حق التصويت، وأن الاقتصاد حر والملكية مطلقة، وأن الأصل في العلاقات الخارجية هو الحرب... وغير ذلك من الأفكار والمفاهيم التي تشمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية وغيرها. وقد توجد مجموعة أخرى لا هي مع هؤلاء ولا مع أولئك، بل توافق هؤلاء في أشياء وأولئك في أشياء^{٢٤}.

ليس من المرجح أن يقنع هذا الجواب الكثير من الديمقراطيين الذي يتوقعون التعامل مع نطاق أوسع بكثير من الاختلافات في الرأي. هنا يسارع الديمقراطيون الإسلاميون إلى التذكير بأن للاختلاف في الرأي حدوداً، حتى في ديمقراطية الغرب ذات الطابع الليبرالي، وأن استقرار أي نظام ديمقراطي مرهون بوجود ما يسميه الغنوشي بـ "أرضية مشتركة من العقائد والمصالح المشتركة"، أو ما يشير إليه الترابي بـ "الإجماع المتفق عليه مباشرة والهادي إلى تفصيل ما وراءه". يقول الغنوشي:

"على مثل هذه الأرضية المشتركة من العقائد والمصالح المشتركة، نتصور جريان العملية الشورية أو الديمقراطية الأخوية. على مثل هذه الأرضية، يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرج ومن نزاع إلى شيء من الغلو إلى مفضل للاعتدال. الاختلاف في الرأي حول الخطط والأساليب بين النخبة جائز أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة، تلتف حولها أو خلف زعمائها فئات من الشعب تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب، وهي كلها في الحقيقة حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية"^{٢٥}.

أفكار الغنوشي هي نفسها ما يعبر عنه الترابي بهذه الكلمات:

"ومثل هذا الأساس بالإجماع المتفق عليه مباشرة والهادي إلى تفصيل ما وراءه، هو شرط لاستقرار كل نظام ديمقراطي. فالديمقراطيات الغربية المستقرة إنما نعمت بالاستقرار لأن الشعوب عبر تطورها الحضاري والسياسي استكملت شرط الإجماع على الكليات الهادية وحاصرت

الخلافات التي تدور فيها المشاورات والنيابات، على خلاف ما يقع في البلاد التي تؤسس الأشكال الديمقراطية على أي إجماع، بل تتنازعها المذاهب ... ولو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي غربي لوجدناه مؤطراً بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال في بريطانيا -مثلاً- محدود جداً، والفرق بين الجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا محدود جداً...^{٢٦}

هذا هو إذن تصور الإسلاميين المعتدلين للديمقراطية الإسلامية: مجتمع مؤمن بالإسلام، يدير شؤونه وفق آليات الديمقراطية التي تسمح بالتعددية والاختلاف ضمن إطار من المبادئ الإسلامية الحاصلة على إجماع الشعب. هناك اختلافات في الرأي، وبرامج انتخابية، وتنافس على السلطة، وعمل سياسي سلمي، أغلبية حاكمة ومعارضة موالية، كل ذلك في إطار دستوري قائم على التفسير المعتدل للإسلام، الذي يسوغ الممارسات الديمقراطية المذكورة أعلاه، ويستخدمها من أجل تحقيق أهداف الشريعة وإرادة الله في حياة الإنسان والمجتمع. يبقى لنا أن نسأل عما إذا كان هذا التصور إسلامياً أو ديمقراطياً بما فيه الكفاية، وعما إذا كان يختلف جذرياً عما يطرحه الأصوليون.

المعتدلون والديمقراطية

هناك توافق بين الأصوليين والمعتدلين على عدم الفصل بين الدين والدولة، أو، بعبارة أخرى، لا يرى الطرفان في الدين أمراً خاصاً يمارس في الحياة الخاصة، في حين تدار أمور السياسة العامة بمعزل عن الدين. هذا بالطبع يدق ناقوس الخطر بالنسبة للعلمانيين وللديمقراطيين الذين يرون أن العلمانية شرط ضروري، وإن لم يكن كافياً، للديمقراطية. لذا، يرى البعض أن الجمع بين الدين والسياسة بهذه الطريقة كافٍ لوصم الدولة الإسلامية بصفة التوتاليتارية أو الكليانية، كما يكفي أيضاً لنسف التمييز المقترح بين الاعتدال والأصولية.

قد يكون لهذه المخاوف ما يبررها في التحليل الأخير، ولكن من المفيد قبل إصدار الحكم أن نتوقف للنظر في أوجه الاختلاف بين المعتدلين والأصوليين. إذا كان الفرق بين الاعتدال والأصولية فرقاً في الدرجة وليس في النوع، فهذا سوف يفسر مخاوف الديمقراطيين/العلمانيين الذي يقعون في أسر أوجه التشابه بين هؤلاء وأولئك، كما أنه يفسر مخاوف الأصوليين الذين لا ينظرون إلى المعتدلين كرفاق درب. ولكن من ناحية أخرى قد تتطلب النظرة

الموضوعية الإصرار على استقلالية الموقف المعتدل، وعدم قابليته للاختزال إلى هذا الموقف أو ذاك.

أول الفروقات التي ينبغي ملاحظتها بين المعتدلين والأصوليين، هو قناعة المعتدلين بأن دولة الإسلام تأتي تتويجاً لانتصار الإسلام كرسالة اجتماعية سياسية. فكما رأينا في هذا الفصل، ينظر كل من الترابي وخاتمي والغنوشي، وهم من أبرز المفكرين الإسلاميين الذي يمكن وصفهم بالاعتدال، إلى السياسة وإلى التعددية الحزبية كمنشآت تجري في ظل إطار من المبادئ العامة المتفق عليها، أو التي ينعقد عليها إجماع المجتمع. وهم يقرون بأنه ليس من روح الدين أن يتم فرضه بالقوة على أغلبية أو على شعب لا يؤمن به ولا يرتضيه. إذن، ليس الإكراه وارداً في برنامج المعتدلين، بل يحدوهم الأمل بأن الناس سوف يختارون حكم الإسلام عن رغبة. وربما كانت النتائج الانتخابية الجيدة التي ما فتئوا يحصلون عليها في الانتخابات العامة التي تجري بحرية نسبية تشجعهم على الظن بأن أسلمة المجتمع من القاعدة سوف تثمر أسلمة على مستوى القمة في يوم من الأيام، بعيداً كان أم قريباً. أما الأصوليون، من الناحية الأخرى، فيتطلعون إلى أسلمة المجتمع من فوق، أي من خلال دولة قوية تفرض الإسلام وتحارب ما تراه كفراً أو جاهلية أو خروجاً على الدين. وليس للأصوليين أصلاً رغبة في استفتاء أناس يعيشون في حالة جاهلية، وليس هناك ما يغريهم لانتظار الفوز في الانتخابات والتنافس مع أناس وجماعات لا يعترفون بشرعيتها أو حقها في الوجود أصلاً. لا يمكن مقارنة هذا مع موقف خاتمي الذي يقول إنه يجب علينا احترام رأي الناس إذا انتخبوا "حكومة لا ضوابط إسلامية لها". كما أنه لا يمكن مقارنته بالموقف المتقدم الذي يأخذه الغنوشي الذي لا يمانع في وجود الأحزاب غير الإسلامية في دولة الإسلام، مع منحهم الحق في دعوة المسلمين إلى مذهبهم، "ذلك أن إقرار أحد على مذهبه يقتضي ضرورة الاعتراف له بحق الدفاع عنه لإظهار محاسنه ومساوئ ما يخالفه...".^{٢٧}

بالطبع، هناك مسألة محدودية سلطات الجهات التشريعية، التي لا يجوز لها سن تشريعات أو قوانين تخالف الشريعة. هذه مسألة يعترف بها كل من الغنوشي والترابي وكثير غيرهم ممن لهم صفة الاعتدال. عبارات الترابي والغنوشي في هذا الصدد واضحة كما هي جديرة بالذكر. يقول الترابي إن "الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وفقاً على الالتزام بالشريعة".^{٢٨} أم الغنوشي، فيرى أن "سلطة الأمة ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة".^{٢٩}

تكاد تكون هذه المسألة مصدر ذخيرة لا ينفد بالنسبة لخصوم الإسلاميين على اختلاف تياراتهم، مع أنها قد لا تكون شيئاً ذي بال في ظل تفسيرات وظروف محددة. فبدايةً، يمكن للإسلاميين الإشارة إلى حقيقة أن بعض الدساتير الديمقراطية تستثني أموراً محددة من نطاق التعديل، وبالتالي لا تسمح هذه الدساتير بأي تشريعات تسن من قبل السلطة التشريعية بهدف المساس بهذه الأمور. مثال ذلك المادة ٢٠ في القانون الأساسي الألماني التي تعرف الدولة الألمانية كـ "دولة ديمقراطية واتحادية اشتراكية"، والمادة ٨٩ من الدستور الفرنسي التي تنص على أن الشكل الجمهوري للحكم غير قابل للتعديل.^{٢٠} وكما أسلفنا في الفصل السابق، لا يوافق الليبراليون على إعطاء المجالس التشريعية سلطات غير محدودة في سن أي قوانين تشاء، بمجرد حصول الأغلبية على الأصوات اللازمة. كثيراً ما يعبر الليبراليون عن خشيتهم من استبداد الأغلبية، وهذا لا معنى له لو لم يكن هناك فرق بين "ما تستطيع السلطات التشريعية أن تشرعه"، وبين "ما يحق للسلطات التشريعية أن تشرعه". إذن، وجود حدود على ما يحق للمجالس التشريعية أن تسنه من قوانين ليس أمراً مستغرباً ولا نادر الحدوث. ولكن الأمر الذي يثير زوبعة الانتقاد في وجه الإسلاميين ليس على ما يظهر سوى اختيارهم للشرعية كالححد الذي يجب عدم تجاوزه في سن القوانين. ولو أن اختيار الإسلاميين وقع على مصدر آخر لتحديد سلطان المشرعين، مثل القانون الدولي لحقوق الإنسان مثلاً، لما كان من المتوقع أن يعتبر مجرد المناداة بالتحديد أمراً مستنكراً. الخلاف إذن ليس على ضرورة وجود "حدود"، وإنما على طبيعة هذه الحدود. ليس هذا التمييز دائماً واضحاً في خطاب خصوم الإسلاميين، ولكن متى وضحنا هذا الأمر ينتقل بنا الحديث إلى موضوع الشريعة، وماذا يمكن أن تعني هذه بالنسبة للمعتدلين. فالشريعة تحدد سلطان المشرعين بالطريقة التي يفهمها القائلون بسلطانها الأعلى، وعلى تفسيرهم لها يعتمد كل شيء.

ما الشريعة التي يفترض أن تحكم السياسة والمجتمع في الدولة الإسلامية التي يسعى لإقامتها المعتدلون؟ الدولة التي تسير على نهج الإسلام هي مطلب الأصوليين أيضاً، وهذا يعنى أنه إذا كان هناك ثمة فرق رئيسي بين المعتدلين والأصوليين، فيجب أن يكمن في تصور الطرفين لنهج الإسلام، أو للشريعة بعبارة أخرى.

كما قلنا في السابق، يعرف المعتدلون من خلال مناداتهم بضرورة الاجتهاد الكفيل بتطوير القوانين والشرائع الإسلامية لكي تتعامل مع المستجدات. ليس هذا من مطالب الأصوليين المعتادة، ولا هم ينطقون بهذا المطلب بالدرجة نفسها من الإلحاح. الأصوليون لا يعترفون بمشروعية الكثير من التطورات التي صاحبته الحداثة الغربية وشقت طريقها إلى المجتمعات الإسلامية، وبالتالي هم يعفون أنفسهم من

ضرورة الاجتهاد للمواءمة بين التشريع الإسلامي والحياة الحديثة. أما المعتدلون الذين لا يشككون في صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، والذين يدركون أيضاً الفروقات الكبيرة بين حياة المجتمعات العصرية والمجتمعات القديمة التي تطورت الشرائع الدينية في ظلها، فالاجتهاد بالنسبة لهم هو المنهج الذي يمكنهم من الظفر بكل الحسنيين.

بالطبع، من غير المتوقع أن نجد إجماعاً لدى المعتدلين حول كل الأمور الخاضعة للاجتهاد، ومن غير المتوقع أن تؤدي اجتهاداتهم إلى النتيجة نفسها. هناك اجتهادات ذات تبعات سياسية، وهناك اجتهادات ذات طابع اجتماعي بالدرجة الأولى. هناك أنماط من الاجتهاد على درجة كبيرة من الليبرالية، إذا صح التعبير، كما أن هناك أنماطاً محافظة من الاجتهاد. كل ما يستطيع الديمقراطيون التطلع إليه في هذا السياق هو وجود اجتهادات قادرة على تجاوز بعض النصوص والتشريعات التي يعتقد كثير منهم أنها تتناقض مع الديمقراطية، سواء على صعيد الحياة الفردية أم الاجتماعية أم السياسية. إذا كانت مثل هذه الاجتهادات متوفرة فسوف تقدم لنا صورة عن "شريعة إسلامية" مختلفة عما نجده عند الأصوليين. عندها، قد لا نكتفي بالقول إن هذه الشريعة قادرة على التعايش مع الديمقراطية، بل قد نطمح إلى القول إن الحدود التي ترسمها هذه الشريعة على العملية التشريعية ليست أمراً سيئاً، بل أمر مرغوب فيه.

صعوبة الموقف المعتدل تكمن في ما يلي: إذا لم يتوقف "الاعتدال" في تصور للشريعة عند حد معين، فسوف يكون هناك خشية من فقدان الطابع الإسلامي لما هو مطروح على بساط البحث، ولكن إذا لم يذهب التصور المعتدل بعيداً بما فيه الكفاية، فسوف يكون هناك خشية من عدم الوفاء ببعض المطالب الديمقراطية. بالطبع، كل هذا يتوقف على طريقة فهمنا للديمقراطية، كما يتوقف على فهمنا لماهية الإسلام. هنا تتعدد الآراء. من جانبه، يعتقد جون إسبوزيتو وجون فول، وهما من أكثر الكتاب الغربيين تفهماً لما غدا يعرف بالظاهرة الإسلامية، أن الإسلام والديمقراطية لا يتعارضان إلا إذا قمنا باشتراط تبني مؤسسات وممارسات سياسية أوروبية أو أمريكية محددة أو (من الجانب الآخر) إذا قمنا بتحديد مبادئ الإسلام بطريقة تقليدية وغير مرنة.^{٣١} من جانب آخر، يعتقد عادل ضاهر، وهو من أقل الكتاب تعاطفاً مع الإسلام السياسي، أن إسلامية المبادئ والمعتقدات التي ينوي الإسلاميون السير على هداها تتناسب عكسياً مع عموميتها وشمولها.^{٣٢} بيان موقف عادل ضاهر (الذي يستحق التوقف عنده لأكثر من سبب) أنه إذا قام الإسلامي بتعليق بعض الأحكام الشرعية بحجة أن حكمها مرفوع بسبب تغير

الظروف الموجبة، وركز جل اهتمامه على مقاصد الشريعة والقيم الدينية الإنسانية العامة، فلن يكون هناك ما يميزه عن غيره من الذين يفسرون أديانهم بهذه الطريقة الفلسفية العامة. هذا يعنى أن الطابع الإسلامي يتعرض للفقدان. أما إذا رفض الإسلامي أن يفعل هذا وبقي على إصراره بخصوص تطبيق النصوص كما هي، فما من شك أن ذلك سوف يحافظ على الخصوصية الإسلامية، ولكن الثمن سوف يكون عدم القدرة على الدفاع عن هذه الخصوصية في خضم تحديات العصر. إما الإسلام وإما الديمقراطية، حسب رأي عادل ضاهر، وليس هناك طريقة للجمع بينهما. ما المخرج؟ لتندارس موقف محمد عمارة من هذه الأمور، عل هذا يظهر لنا المجال المتاح للحركة عند المعتدلين الإسلاميين.

يؤمن عمارة كغيره من المفكرين المعتدلين بضرورة قيام الدولة الإسلامية. لا يرى عمارة أن هذا ثابت بدلالة النص القرآني أو الحديث النبوي، " ولكن القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام " ٣٢. تشتمل الفرائض التي يعتقد عمارة أن الوفاء بها يستلزم وجود الدولة الإسلامية على أمور مثل جمع الزكاة، وإقامة الحدود، وسن التشريعات لما لا نص فيه، ورعاية المصالح الإسلامية. ٣٤ ويقوم عمارة بتوضيح فكرة المواطنة من وجهة نظره الإسلامية المعتدلة من خلال الإشارة إلى دولة المدينة، التي قامت بعيد هجرة الرسول الكريم إلى يثرب (المدينة). يرى عمارة في هذه الدولة بدستورها المعروف بـ " الصحيفة " نموذجاً للحكم الإسلامي المدني. اعتبرت الصحيفة المسلمين، من مهاجرين وأنصار، " أمة من دون الناس "، كما اعتبرت اليهود من قبائل الأوس والخزرج أيضاً " أمة مع المؤمنين ". كما نصت على أن " لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأن بينهم النصر على من حارب هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر، دون الإثم " ٣٥. أما القيادة والمرجعية في هذه الدولة فكانت للإسلام والمسلمين بقيادة الرسول الكريم الذي كان له دور الحكم في الاختلافات بين " أهل الصحيفة ". هذه هي الأمة بالمعنى السياسي، أو الأمة السياسية، على خلاف الأمة بالمعنى الديني، أو " الأمة العقيدية "، كما يقول الغنوشي، الذي يشق دروساً مماثلة من تجربة دولة المدينة. ٣٦ وغير المسلم في الدولة الإسلامية هو - بحسب رأي عمارة - " نفس من خلق الله، يجمعه ذلك مع المسلم، ويسوي بينهما، وهو مواطن يستوي مع المسلم في حقوق المواطنة وواجباتها " ٣٧. ليست هذه " دولة دينية " في رأي عمارة، ذلك لأنها لا تفترض تطابقاً أو وحدة في دين الرعية السياسية (الأمة بالمعنى السياسي). ولكنها مع ذلك دولة إسلامية،

" إذ أنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود الفلسفة الليبرالية مجتمعاً ما دون سلطة أو دولة ليبرالية، أو أن تسود الفلسفة الشمولية، ماركسية أو فاشية، دون سلطتها ودولتها التي تنتمي إليها وتهتدي بهديها. وكذلك الحال في عالم الإسلام، محال أن يقال إن الإسلام الشامل قائم على نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة ... التي تهتدي بهديه وتسترشد بمنهجه ... " ^{٣٨}.

جلي من هذا أن عمارة لا ينظر إلى الدولة الإسلامية كواقع مفروض على الناس رغماً عنهم، وإنما هي ترجمة لرغبة الناس والفلسفة السائدة في المجتمع، إن صح التعبير. فإذا كان الإسلام قائماً على نحو شامل بين الناس وفي المجتمع، وأعطى المجتمع فرصة لاختيار نظام الحكم الذي يرتضيه لنفسه، فلا بد أن يفضي هذا إلى قيام الدولة الإسلامية. وفي هذا الأمر، لا يختلف التوجه الفكري لدى عمارة عن غيره من المعتدلين الذي يستخدمون مصطلح الديمقراطية بكثرة؛ مثل الغنوشي، والترابي، وخاتمي.

ماذا عن الشريعة كما يجتهد عمارة في فهمها؟ ينطلق المؤلف من الاعتقاد بأن "النصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية ليست ... مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعلها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي ... تدور مع هذه العلة الغائية وجوداً وعدمًا" ^{٣٩}. ثم يقدم عمارة المثال تلو المثال عن اجتهادات قام بها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، معلقاً نصوصاً قرآنية "قطعية الدلالة والثبوت"، ذلك لأن الظروف المتغيرة ما عادت تستلزم أعمال تلك النصوص. من هذه الاجتهادات العمرية وقف الصدقات عن المؤلفلة قلوبهم (بما يتعارض مع نص الآية ٦ من سورة التوبة)، ووقف تنفيذ حد السرقة عام المجاعة (بما يتعارض مع نص الآية ٣٦ من سورة التوبة)، والنصح الذي وجهه عمر إلى ولاته وقادة جيوشه بعدم زواج المسلم من "الكتابيات" (مع أن ذلك مباح في الآية ٥ من سورة المائدة). ^{٤٠}

من خلال هذه الأمثلة يقدم عمارة رؤية عن اجتهاد يتسم بالوضوح وعدم المواربة، ويقضي بتعليق نصوص قرآنية متعلقة بالحقوق والعقوبات ومسائل في غاية الأهمية. وهو من هذه الناحية يذكرنا بالاجتهاد الصريح الذي قدمه محمد عبده في أوائل القرن العشرين الذي يمنح ولي الأمر (الدولة إن شئت) الحق بتقييد أو منع تعدد الزوجات بالاستناد إلى المصلحة العامة. فإذا كان هذا شأن الاجتهاد وإمكانياته حسب رأي المعتدلين من أمثال عمارة، فليس من المستبعد أن تقتضي

مراجعة قوانين الشريعة من أجل مواءمتها مع مقتضيات الحياة الحديثة إلى تعليق كثير من القوانين (وبالأخص قوانين العقوبات، أو الحدود، كقطع اليد، والجلد، والرجم) التي كثيراً ما يعترض عليها أنصار حقوق الإنسان.

يقودنا هذا إلى طرح السؤال حول "إسلامية" التصور الذي يطرحه عمارة، ولكن الجواب سهل نسبياً. فالاجتهاد استناداً إلى عامل المصلحة العامة قديم قدم الفقه الإسلامي نفسه، بدءاً بعهد الرسالة وعهد عمر بن الخطاب، وانتهاء بفترة محمد عبده وما بعده. إضافة إلى ذلك، يحتاج عمارة أن توقيف العمل بالنص لا يعنى إلغاء النص، "فقد ظل النص آية قرآنية تتلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها حتى بعد وقف أعمال الحكم المأخوذ منها". كما لا ينبغي أن نفهم أن اجتهادات عمر بن الخطاب تعنى وقف أعمال الحكم دائماً وأبداً. "فإذا وجد الحاكم المسلم في أي زمان وأي مكان أن مصلحة الأمة تقتضي تألف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهاداً جديداً يعيد حكم هذا النص إلى الأعمال...".^{٤١}

لا شك في أن هدف عمارة وغيره من المعتدلين هو تفعيل ومواءمة كل ما يمكن تفعيله ومواءمته من نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة وتراثها الفقهي، مع متطلبات الحداثة والحياة الحديثة، وعليه ليس هناك ما يهدد إسلامية الحلول التي يطرحونها. يذهب المعتدلون بعيداً في هذا المجال كما رأينا، بدءاً بالقبول بقرار الشعوب، والقبول بمبدأ التمثيل الشعبي، وانتهاء باستعدادهم لمراجعة التشريعات وتعليق أحكامها الدنيوية، حتى لو كانت مثبتة في النص القرآني الصريح. المسألة الأصعب هي القول ما إذا كانت المسافة التي يسيرونها باتجاه تفسير الإسلام بما يتوافق مع الديمقراطية توصلهم إلى الغاية، أم أنهم يتوقفون دون ذلك.

صعوبة المسألة تنبع جزئياً من أن المعتدلين لا يبوحون بدستور دولتهم المقترحة. وهم من هذه الناحية يختلفون مع الأصوليين الذين لا تعوزهم الصراحة في تبيان المعالم الرئيسية في الدستور الإسلامي. عدم وضوح المعتدلين في هذا الصدد هو ما دعا المفكر الإسلامي عبد الله النعيم إلى نقد الترابي قائلاً إنه يستغرب حقيقة أن الترابي الحاصل على تدريب في القانون العام، الذي قام بقيادة حركته مدة ٢٥ عاماً "قد تجنب التعبير عن أهداف حركته بعبارات دستورية وقانونية محددة".^{٤٢} من السهل أن يتفهم الإنسان مثل هذا النقد، ذلك أن بلورة تصورات محددة نوعاً ما عن شكل نظام الحكم المقبول لدى المعتدلين من شأنه أن يجيب عن كثير من الأسئلة التي تساهم في تحديد موقفهم من الديمقراطية. كما أن من شأنه أيضاً أن يجبر

المعتدلين عليّ اتخاذ مواقف محددة بصدد مسائل محددة، وإلا احتسبت هذه ثغرات تنعكس سلباً على مصداقية تصور لنظام الحكم.

من ضمن الأسئلة التي يفترض أن يجيب عنها دستور الإسلام المعتدل، بل أهمها على الإطلاق، يتعلق بكيفية ودرجة التداخل بين الدين والسياسة على المستويات المختلفة من الحكم. هنا يتحرى الإنسان عن وصف لطريقة عمل السلطات الثلاثة؛ التنفيذية والتشريعية، والقضائية، والعلاقات بينها، كما يتحرى الإنسان عن حقوق المواطنة المنصوص عليها في الدستور، التي يفترض أن تأتي على ذكر مسائل مهمة مثل حرية التعبير، والعمل السياسي، والأحزاب، والمرأة، والمسلمين وغير المسلمين. والدستور قد يتعرض أيضاً إلى آلية الوصول إلى السلطة وآلية فقدانها، أي، بعبارة أخرى، آلية التعاقب على الحكم.

لا مفر من محاولة الإجابة عن ما يمكن الإجابة عنه من خلال ما يقوله المعتدلون، مع التركيز على تلك المسائل ذات الدلالة بالنسبة للديمقراطية. لنتوقف بداية عند ما يقوله المعتدلون حول السلطة التنفيذية ممثلة برئيسها، بغض النظر عن اللقب الذي يطلق عليه. لا أحد من المعتدلين يقول بإمكانية أن يكون رئيس الدولة شخصاً غير مسلم. يسمح عماره - كما فعل الكثيرون من قبله - بـ "إمامة المفضل" ^{٣٠} بمعنى أنهم لا يشترطون أن يكون الرئيس أو الخليفة أكثر الناس ورعاً أو تقوى على الإطلاق، فربما يكون هناك من هو "أفضل منه" دينياً. المهم في نظرهم هو أن يكون الرئيس هو "الأصلح" للحكم. ولكن مع ذلك لا يحلم عماره أو غيره من المعتدلين أن يكون رئيس الدولة غير مسلم. هنا يواجه المعتدلون بعض الحرج اتجاه الديمقراطيين، فتراهم يقدمون ما يبدو وكأنه اعتذار، أو تفسير، لضرورة أن يكون الرئيس مسلماً. يسجل كتاب **مطالعات في الدين والإسلام والعصر** مقابلة يتصدى فيها خاتمي للجواب عن سؤال يقول: "هل يمكن للمختلف دينياً وغير الديني أن يصل إلى موقع القرار في دولة إسلامية إذا كان مقتنعاً بدستور الدولة ومشروعها؟". يتجنب خاتمي الإجابة عن هذا السؤال بصورة واضحة، يساعده في ذلك غياب أي تعريف لدستور الدولة الإسلامية. يقول خاتمي في إجابة مطولة:

"من البديهي أن محورية الدولة الإسلامية تفترض أن يكون الحاكم واعياً وعادلاً وعالماً بالإسلام، ونحن حين نصف دولة بأنها إسلامية، فهذا معناه أن الدين هو الذي يحدد الشروط والظروف العامة ... وإذا لم يرد الناس هذه الحكومة وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها،

وأعلنوا أنهم لا يريدون أشخاصاً دينيين، فإن علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول بالديمقراطية ونتبعها، شريطة أن تصان آئذ حريتي في نقدها وإعلان ذلك دونما خوف، وذلك بالقدر نفسه الذي يحق للمختلف في ظل حكومتي أن يقول رأيه ويعلنه، وللشعب في نهاية الأمر أن يقول قولة الفصل بين الرأيين أو الآراء.

أما إذا عدل الناس الدستور وأقروا وصول المختلف دينياً إلى مواقع القرار فتلك مسألة أخرى، فنحن إذا كنا مقتنعين بالديمقراطية حقاً وصدقاً، ونعتبر أن كل ما يرغب فيه الناس هو الشرعي على مستوى السلطة، فإننا لا يمكننا -آئذ- القول للناس إن عليهم الإذعان للدولة الإسلامية إلى الأبد.

يمكن القول إن إطار الحكومة الإسلامية إسلامي، وعلى الأفراد الالتزام بهذا الإطار عملياً دون أن يرتبط هذا بمعتقداتهم وأفكارهم. إن بوسعنا رسم صورة للدستور الإسلامي تبيح لمن شاء الدخول فيه أن يدخل، وبالتالي تتيح له فرصة الوصول إلى السلطة. ولكن يجب أن يكون إطار الحكومة العام مرضياً عنه عند الله. وكل من كان وفياً لهذه القواعد يمكنه الوصول إلى مواقع القرار، وهذا لا يتناقض مع ضروريات الإسلام... والناحية النظرية التي طرحتموها قابلة للدراسة والبحث، كما أن أمر النظريات الإسلامية المطروحة حولها لم يحسم بعد...^{٤٤}

لا يمكن للإنسان أن يقنع بمثل هذا الجواب المتذبذب. دستور الدولة في نهاية الأمر يقول أو لا يقول إنه ينبغي على رئيس الدولة أن يكون مسلماً مؤمناً برسالة الإسلام. إذا لم ينص الدستور على ذلك، ولم يأت على ذكر جوانب إسلامية أخرى في نصه (وهو إن لم يذكر إسلام رئيس الدولة، فأى جانب إسلامي آخر يمكن أن يحظى بالإشارة في نص الدستور؟)، فبأي معنى يكون الدستور إسلامياً؟ وبأي معنى يكون نظام الحكم إسلامياً؟ هذا هو الجانب الأول من الإحراج المنطقي. الجانب الآخر يتحصل عندما نقول بضرورة أن ينص الدستور صراحة على ذلك، الأمر الذي سوف يثير اعتراضاً لدى أنصار الديمقراطية، من منطلق أن مثل هذا الدستور وهذا النظام لا يساوي بين المواطنين. على الدستور، كما على النظام - فيما يبدو - الاختيار بين الإسلامية والديمقراطية. أما أن نقول بالديمقراطية الإسلامية فهذا - حسب الاعتراض الحالي - ضرب من المحال.

يجرنا هذا إلى الحديث عن الديمقراطية، تفسيرها ومعناها، بعد أن رأينا إلى أي درجة يذهب المعتدلون في تفسير الإسلام، بحيث يتواءم مع الديمقراطية. هناك أولاً الديمقراطية كحياة وكممارسات وتقاليد وأعراف واتفاقات غير معلنة تحكم

الحياة السياسية في مجتمع من المجتمعات. هناك ثانياً الديمقراطية كنصوص وديساتير معلنة يمكن الاحتكام إليها والمحااجة بها وقت الخلاف. من الواضح أن الحياة الديمقراطية يمكن أن تنتظم ولفترات طويلة استناداً إلى الممارسات والتقاليد والأعراف، دون وجود دستور "ديمقراطي" مكتوب. كما أنه من الواضح أيضاً أن وجود الدساتير والقوانين ذات الطبيعة الديمقراطية لا يضمن تحقق هذه الأخيرة على مستوى الواقع المعاش. فلو تم غض النظر عن وجود الدستور في الدولة الإسلامية، وجرى الحديث عن الممارسات والنتائج لكان من المتوقع والمعترف به أن العمليات الديمقراطية كافة من انتخابات، وتشريعات، وما إلى ذلك، سوف تتمخض عن نتائج ذات طابع إسلامي (على فرض أن المجتمع يتألف من أغلبية مسلمة تؤمن بالإسلام فعلياً وليس اسمياً). فكما يقول خاتمي نفسه في مكان آخر من كتاب **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، "الديمقراطية هي ... آلية. ... إرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة. وهذا قد أدى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية، ولا بد له من أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي".^{٥٠} ومن غير المرجح بالطبع أن يختار مجتمع إسلامي بأغلبيته رئيساً غير مسلم، كما أنه (وللدرجة نفسها) من غير المرجح أن يقوم المشرعون المنتخبون بسن قوانين يجدها الناس مخالفة لدينهم الذي يؤمنون به.

لا مفر من القول إذن، إن ممارسة الديمقراطية لا بد وأن تؤدي أجلاً أم عاجلاً إلى انعكاس القيم والمعتقدات التي تؤمن بها الأغلبية على طريقة الحكم. هذا أمر يدركه المعتدلون وغيرهم، لكنه لا يلغي ضرورة النقاش عن الديمقراطية كنصوص وديساتير وقوانين ترسم حدوداً أو تفتح آفاقاً سياسية قد تختلف عما هو قائم في ظل الممارسة الفعلية للديمقراطية. هناك فرق بين نظام سياسي ينص دستوره صراحة على أنه لا يجوز لرئيس الدولة أن يكون امرأة أو غير مسلم، وبين نظام أو دستور لا يقول ذلك، مع أن النتائج التي يفرضها النظام الثاني قد لا تكون مختلفة البتة عن النتائج التي يفرضها النظام الأول. المساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون "على الورق" يمكن أن تؤدي في النهاية (ليس بالضرورة في الحال) إلى مساواة فعلية، والتمييز في الحقوق والواجبات وأمام القانون "على الورق" بوسعه أن يزيد من الفجوة الفعلية التي يعكسها التمييز نفسه في الأساس. وشتان ما بين نظام يجرم سعي المرأة للحصول على منصب الرئاسة، ونظام لا يعتبر ذلك جريمة، حتى لو كانت النتيجة (عدم وصول المرأة إلى كرسي الحكم) واحدة في كلا الحالتين.

يقول الديمقراطيون وفي ذهنهم فكرة المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الجنس أو الديانة أو العرق، أن ليس من حق الأغلبية المسلمة (أو الإسلامية) أن تسن دستوراً لا يحظى بموافقة من هم على غير معتقدها، لأن في هذا انتقاصاً من حقوقهم وحرّياتهم وحركتهم وفرصهم، هم والأجيال اللاحقة التي تكون في وضع مشابه لوضعهم. ولكن تصور الإسلاميين للحقوق، بما فيها حقوق الإنسان لا يتطابق بالضرورة مع تصورات الديمقراطيين. ومطالعة سريعة لإعلانات حقوق إنسان إسلامية مثل إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر العام ١٩٩٠ عن منظمة المؤتمر الإسلامي تكفي لبيان عدم التطابق. تقول المادة ٢٢ في هذه الوثيقة (وليس من الواضح أنها أقرب إلى الاعتدال منها إلى الأصولية) أن لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه " بطريقة لا تتناقض مع مبادئ الشريعة " ^{٤٦}، ليس واضحاً أن هذا الحق أهل لأن يكون حقاً من حقوق الإنسان أكثر من " حق " التعبير عن الرأي بما لا يتناقض مع الإنجيل أو التوراة أو أي كتاب سماوي أو أرضي.

من المرجح أن يكون الملاذ الأخير للمعتدلين هو القول، على نسق الأصولي المودودي: " نعم للأقلية أن تطالبنا بحقها المشروع، وها نحن نسلم لها بهذا الحق قبل أن تجشم نفسها بمطالبتنا به. ولكن كيف يصح لها أن تطالبنا بأن نغير عقيدتنا ابتغاء لمرضايتها وننفذ بيدنا قانوناً لا نراه حقاً بحكم ديننا؟ " ^{٤٧} هنا بيت القصيد، وهنا عقدة العقد التي لا نعرف لها حلاً مرضياً يحظى بقبول الجميع: الديمقراطية تفترض السير على نهج الأغلبية، وإلا كانت الأغلبية مقهورة وخاضعة للاستبداد. ولكن في الوقت نفسه، لا بد لنا من الاعتراف أن بوسع الأغلبية أن تكون هي نفسها مستبدة في حال أنها قامت بفرض تصورها للحياة الاجتماعية والسياسية رغم أنف أقلية قليلة أو كثيرة لا تشاركها تصورها للحياة الاجتماعية والسياسية. إن سارت على نهج يرضي الأقلية فهي لا محالة تتخلى عن أشياء أساسية في نظرها (على سبيل المثال: قد يكون الفصل بين الدين والدولة خطيئة الخطايا في نظرها). وهي لن تفعل ذلك في أغلب الأحوال، فالتاريخ يعلمنا أن الأغليات (الأمم، الشعوب، الطبقات) لا تتخلى بفضيلة إثارة الغير على النفس، كما بوسع الأفراد كثيراً أن يفعلوا. هذا من ناحية، ولكن إذا أصرت الأغلبية على السير على نهجها الذي تريد (وهي فاعلة ذلك على الأغلب) فهي لا محالة مقدمة على قهر الأقلية، إلى درجة ما، زادت أم قلت.

هكذا يبدو الأمر من الناحية النظرية البحتة. وقد تكون كفة الإسلاميين هي الراجحة هنا، إذا كان الفريق الذي يمثلونه هو فعلاً حزب الأغلبية، كما يعتقد (أو يأمل) بعض الإسلاميين المعتدلين. يقول الإنسان في نهاية المطاف: إذا كان من المستحيل

حصول توافق وتراض على نظام حكم وعلى نمط حياة معين بين جميع من يعينهم الأمر، فمن الأفضل أن تسود إرادة الأغلبية، بموجب حسبة رياضية بسيطة، لأن الظلم الذي سوف يحدث في هذه الحالة أقل من الظلم الذي سوف يحدث في الحالة المعاكسة. ولكن من ناحية الواقع الفعلي ليس من الواضح أن الأغلبية التي يتمتع بها الإسلاميون (الأصوليون منهم والمعتدلون على حد سواء) هي أغلبية حاسمة، أو دائمة. والجمهير التي تصوت لصالح الإسلاميين في الانتخابات لا تتكون كلية من أناس ملتزمين بالإسلام ديناً ودنياً. إذا وضعنا جانباً ذلك القسم من الناس الذين يناصرون الحركات الإسلامية من باب معاقبة الأحزاب الحاكمة التي أثبتت فشلها المرة تلو المرة، فليس من الواضح أن ما تبقى من الناخبين يؤيد حكماً إسلامياً كاملاً شاملاً دائماً. يؤيد الكثيرون وجود أحزاب إسلامية قوية، معارضة أو مشاركة في الحكم، من أجل إحلال التوازن والرقابة المتبادلة، وإبقاء الأحزاب في حالة صحية من التنافس على أصوات الناخبين. ولكن لو طرح على الناخبين اختيار نظام إسلامي ليس فيه وجود ذو معنى لبدائل أخرى، فليس من المؤكد أن حماس الناس للبدائل الإسلامي سوف يبقى على حاله.

من غير المرجح أن يكون التزام الناس بالدين في أي مجتمع من المجتمعات التي تعد عشرات الملايين على الدرجة نفسها من القوة أو الثبات أو القدرة على الاستمرار. هناك درجات وهناك تقلبات بحسب الظروف المتغيرة التي تجعل الناس في بعض الأوقات يقتربون من الدين كثيراً، أو يبتعدون عنه كثيراً. وما أكثر التحليلات التي تنسب تنامي الحركات الإسلامية الأصولية منها وغير الأصولية إلى تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، والغزو الثقافي وأزمات الحياة الحديثة، وغيرها من الأسباب.^{٤٨} لهذا ليس من السهولة بمكان الظن بأن المجتمع بأغلبيته يفهم ويدرك وهو مصمم على ممارسة السياسة الآن ومستقبلاً في إطار اختيارات إسلامية فقط. هذا لا يقتصر فقط على غير المسلمين، وإن قل عددهم، بل إنه يتضمن عدداً لا يستهان به من المسلمين الذين تتدرج قوة الإيمان لديهم بصورة يصعب قياسها.

يضاف إلى هذا احتمال لا يمكن بتاتاً تجاهله، وهو احتمال واقعي بقدر ما أن السياسة شأن واقعي: احتمال أن يجد الناس بعد حين أن الحكم على النمط الإسلامي غير مرض. فما من حزب من الأحزاب يضمن شعبيته إلى الأبد، وما من نوع معين من الأحزاب (اشتراكية كانت أم دينية أم ليبرالية) تضمن شعبيتها إلى الأبد حتى يتسنى للناس الاختيار من بينها. لهذا السبب، يرى الديمقراطيون أنه لا يمكن الركون إلى دستور يجعل من الشريعة أساساً للحياة السياسية والاجتماعية، حتى لو تم تفسيرها بطريقة متنورة إلى حد ما حسب ما يريد المعتدلون من الإسلاميين.

ذلك أن الانتقال من دستور قائم على الشريعة إلى دستور يقوم على أساس آخر ليس بالأمر الذي يمكن للمجتمع السياسي أن يقوم به بعد كل موسم انتخابات. يفترض للدستور أن يرسم صورة الحياة السياسية لفترة غير محدودة. لذا، يمكن للمرء -وبحق- أن يستغرب نظرة خاتمي إلى التعاقب على السلطة (ما بين نظام لا يقر بوصول المختلف دينياً إلى السلطة، ونظام يسمح بذلك) لأنها تقوم على اعتقاده المضمربأن تغيير الدستور أو النظام أمر سهل واعتيادي للغاية. وهذا ليس صحيحاً على الإطلاق. السياسة التي تتم ممارستها داخل نظام سياسي يقننه دستور محدد هي سياسة من النوع المعتاد، والشرعي وغير الشرعي فيها يتحددان بموجب القانون القائم. أما السياسة التي توصلنا إلى هذا الدستور أو ذاك، فهي ليست سياسة من النوع المعتاد، بل هي إلى الثورات والثورات المضادة أقرب. الثورات والثورات المضادة لا يفترض أنها تحصل مرة كل أربع أو ثماني سنوات.

بالنسبة للديمقراطيين في المحصلة الأخيرة يبدو أن الفرق بين الأصوليين والمعتدلين هو فرق في الدرجة وليس في النوع. صحيح أن هناك فرقاً شاسعاً في أساليب العمل والدعوة عند الطرفين، فالفرق بين العمل السياسي السلمي القائم على الدعوة والإقناع والعمل السياسي الذي يتسم بالعنف والإرهاب فرق لا يمكن تجاهله. ولكن، كما يقول الديمقراطيون وغيرهم، العبرة في نهاية الأمر في النتائج التي تتبع نجاح المسعى السياسي، وليس في وسائل العمل الموصلة إلى تلك النتائج. وهنا يظهر للديمقراطيين وأنصارهم أن أوجه الشبه بين الأصوليين والمعتدلين تغلب على أوجه الاختلاف على الرغم من الأهمية البالغة لتلك الأخيرة. من أوجه الشبه (كما أوردنا) فكرة الدولة الإسلامية، وعدم الفصل بين الدين والدولة، بحيث يغدو الدين أمراً عاماً، ولا تعود الدولة محايدة بين المعتقدات الدينية المتعددة التي قد تكون منتشرة بين المواطنين. كما أن فكرة التعددية السياسية الحقيقية تبقى أمراً مشكوكاً فيه طالما أنه يسمح لها بالوجود داخل حدود الشريعة فقط. وحتى المفكر "المتنور" مثل الغنوشي الذي لا يمانع في وجود أحزاب غير إسلامية (ظناً منه بأنها سوف تبقى هامشية)، لا يستطيع الهرب من السؤال عما إذا كانت مثل هذه الأحزاب تتمتع بالشرعية الدستورية أم لا. والشرعية الدستورية لا تعني أن يسمح لها بالعمل فقط، وإنما (الأهم من ذلك) أنه يحق لها أن تصل إلى سدة الحكم إن منحها الشعب ثقته. ولكن من المشكوك فيه أن يسمح الدستور الإسلامي المعتدل بوصول أحزاب غير إسلامية إلى السلطة، فهو، كما رأينا، لا يتخيل أن يكون رئيس الدولة الإسلامية غير مسلم، فكيف يمكن تخيل أن يكون الحزب الحاكم في الدولة الإسلامية المعتدلة حزباً غير إسلامي؟

في الوقت نفسه، ليس من العدل التنكر لأوجه الاختلاف على المستوى الفكري بين الأصوليين والمعتدلين في تصورهم للإسلام ونظام الحكم من خلال القول إن للأصوليين والمعتدلين البرنامج نفسه أو الأجندة السياسية نفسها، ألا وهي "الدولة الإسلامية القائمة على حكم الشريعة".^٩ صحيح أن هدف إقامة الدولة الإسلامية يجمع بين الطرفين، ولكن، كما رأينا، لدى المعتدلين استعداد للاجتهاد في تطبيق أحكام الشريعة، بحيث تتواءم أكثر مع ظروف الحياة الحديثة وقيمتها. إذا كان بوسع اجتهادات المعتدلين في تطبيق أحكام الشريعة تعليق العقوبات الشرعية، وقصر الهوية ما بين حقوق الرجل والمرأة، وإفساح المجال أمام قدر أكبر من النقاش ومن الحرية الفكرية، فليس هناك البتة ما يبرر دمج المعتدلين والأصوليين في معسكر واحد إلا سوء الظن بالإسلام، والإصرار على حرمان الإسلاميين من المشاركة في الحياة السياسية.

لنقل إذن، إن ديمقراطية الإسلاميين المعتدلين الذين أتينا على ذكرهم في هذا الفصل تبقى محدودة نوعاً ما. ولكن لنا أن نسأل في النهاية عما إذا كان يمكننا تجاوز تلك الحدود مع البقاء داخل معسكر الاعتدال، أي دون تجاوزه إلى مستوى آخر من التنظير الإسلامي - الإسلام الليبرالي الذي سوف ندرسه في الفصل المقبل. أعتقد أن هناك مجالاً للقيام بمثل هذه المحاولة التي لا نعرف أن أيًا من الإسلاميين المعتدلين أو غيرهم قام بصياغتها. نقترح بموجب هذه الفكرة الجديدة، وبهدف إزالة الاعتراضات التي سمعناها ونسمعها على الدوام من خصوم الإسلاميين، نقترح صياغة "دستور إسلامي معتدل"، يجيب عن تلك الأسئلة التي يراها الديمقراطيون وأنصارهم مثيرة للقلق.

لنتخيل دستوراً يعترف بوجود أحزاب وحركات سياسية إسلامية وغير إسلامية ذات برامج متعارضة تنشط في المجتمع السياسي وتتنافس على أصوات الناخبين. بعض هذه الأحزاب قد تكون أحزاباً علمانية تدعو إلى الفصل بين الدين والدولة. وبعضها قد يحتوي على برامج من شأنها إقرار المساواة السياسية والاجتماعية بين الرجل والمرأة. وهناك بالطبع الأحزاب الإسلامية التي تعارض كل هذا. لنتخيل أن الدستور يحمي هذه الأحزاب جميعاً ويقر بحقها بالعمل طالما أنها لا تلجأ إلى العنف في سبيل الوصول إلى أهدافها. هذه أمور بوسع الإسلاميين المعتدلين تبريرها إسلامياً من خلال نصوص مشهورة مثل آية "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" (البقرة ٢٥٦) وغيرها. كما يمكن تبريرها من خلال الاجتهاد على أساس المصلحة العامة، التي يمكن أن تتبع منطقاً نفعياً كذلك الذي استخدمه جون ستيوارت مل وغيره من فلاسفة النفعية، عندما قالوا إن الضرر المترتب على قمع حرية التفكير والتعبير أكبر من الضرر المترتب على إطلاق هذه الحريات.

وحتى لا يكون إقرارنا بوجود الأحزاب السياسية غير الإسلامية مجرد عبارات فارغة، لنتخيل أيضاً أن الدستور يسمح لهذه الأحزاب بالمشاركة في الانتخابات، وحق تمثيل الناخبين في البرلمان حسب نتائج الانتخابات. لنقل إن كل هذا يجري في إطار دستور إسلامي من النوع الذي يقبل بوجوده المعتدلون، والذي ينص على إسلام رئيس الدولة، وإغلاق المناصب السياسية العليا أمام وجه المرأة، وغيرها من الاشتراطات الذي يظن البعض أنها لازمة لإسلامية نظام الحكم. ولكن، انطلاقاً من أقوال خاتمي والغنوشي براهية فرض النظام الإسلامي على الناس بالقوة والبطش، ليكن هناك في الدستور مواد تقول إن بوسع نواب الشعب المنتخبين القيام بتعديل الدستور إن هم أرادوا وبموجب أغلبية كبيرة نوعاً ما، أو بموجب استفتاء يأتي عقب نقاشات مستفيضة بصورة تتواءم مع التغييرات السياسية المستجدة. لا ينبغي أن تكون هذه أموراً مستهجنة لدى المعتدلين، فقد رأينا الكثير منهم وقد وصلوا في تفكيرهم إلى مستوى الإقرار بحق الشعب في إزاحة الأحزاب الإسلامية عن السلطة إذا هي لم تحسن عملها، والكل يقول إن لا حق للإسلاميين في حكم الناس رغماً عنهم. وقد كان السؤال المحير بالنسبة لموقفهم من الديمقراطية هو: وفق أي آلية يمكن إزاحة الإسلاميين عن السلطة؟ فإذا لم يكن هذا عن طريق الثورة التي تقلب المجتمع رأساً على عقب، والتي تأتي بشرعيتها وقانونها معها، فليس من طريق آخر إلا الطريق الدستوري. ولكن هذا الأخير غير ممكن إلا إذا أقر الدستور وأعطى مجالاً لمثل هذا التغيير السلمي من الداخل. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق إذا نص الدستور على عدم السماح للأحزاب غير الإسلامية بالوجود والعمل.

إذا أقر الدستور الإسلامي المعتدل بهذه الأمور، فسوف يجتاز الاختبار الديمقراطي لأنه يقر بحق غير الإسلاميين في التنافس وفي الوصول إلى السلطة. وفيما عدا ذلك، يجب علينا أن نقر بأنه يمكن لإسلامية الدولة أن تظهر في الدستور وفي الحياة السياسية بشتى الصور، حسب ما يرى المعتدلون. يمكن أن ينص الدستور على إسلام رئيس الدولة، وأن الشريعة هي مصدر القوانين، وأن ليس للمرأة حق في تسلم زمام الحكم. ولكن ليس بوسع الدستور أن يرسم معالم إسلامية الدولة، بحيث يأخذ بيد الحقوق التي يعطيها باليد الأخرى لغير المسلمين والمختلفين عقائدياً. يفترض أن تكون الضمانة لعدم حدوث هذا الأمر محتواة في التصور المعتدل للإسلام، لأن هذا التصور المعتدل هو أوراق الاعتماد للديمقراطية التي لا توجد بحوزة الأصوليين.

لا شك في أن ترسيم معالم الإسلام في الدستور الإسلامي المعتدل سوف يثير أسئلة متعلقة بحقوق المواطنين والمساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين

والرجل والمرأة، ولكن يجب عدم الظن بأن أي اختلاف عما هو سائد في البلدان الغربية الليبرالية هو بحكم التعريف " منافٍ للديمقراطية ". يمكن أن يكون النظام ديمقراطياً، دون أن يكون التصور السائد عن الحقوق والواجبات مطابقاً لما هو موجود في الغرب. ولا ننسى، بالطبع، أن مجالات الحقوق ومداهها أمور متغيرة تاريخياً، وأن البلدان التي تسير على نهج الديمقراطية الليبرالية تشهد نقاشات وخلافات حول مسائل حقوقية كثيرة. لذا، يمكن لإسلامية الدولة أن تتجلى في الدستور الإسلامي المعتدل بصورة ملموسة دون أن يكون هذا على حساب الحقوق المصانة للمختلفين دينياً في العمل من أجل الوصول إلى السلطة وتغيير الدستور بطريقة سلمية. يجب علينا الانتظار إلى حين تقديم المعتدلين لدستور ينافس الدستور الأصولي في الوضوح حول المسائل الكبرى. ولكن من الناحية النظرية البحتة، لا يبدو أن هذا أمراً مستحيلاً.

هوامش الفصل الثالث

^١ لنقاش هذه المسألة، انظر:

Wael B. Hallaq. "Was the Gate of Ijtihad Closed?". *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, No.1, 1984.

² Felicitas Opwis. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory". *Islamic Law and Society*, vol. 12, No.2, 2005, pp: 187-9.

³ Barbara F. Stowasser. "Women's Issues in Modern Islamic Thought". In: Judith E. Tucker (ed.) *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, p: 9.

^٤ حسن الترابي. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**. د.م: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧. ص ٥٤.

⁵ Ibid pp. 54-55.

⁶ Ibid p. 55.

⁷ Ibid p. 59.

^٨ من المثير للاهتمام أن جون إسبوزيتو، أحد أبرز الباحثين في الإسلام السياسي الذي يحاول تسوية الديمقراطية إسلامياً يستخدم كثيراً من الأمثلة والاقتراسات من كتابات المودودي. انظر:

John L. Esposito and John O. Voll. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 25-29.

⁹ Imam Khomaini. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomaini*. Trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981, p. 53.

^{١٠} محمود الخالدي. **الشورى**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤، ص ١٤٧.

^{١١} محمد خاتمي. **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨، ص ٨٦.

¹² Ibid pp. 105-6.

^{١٢} راشد الغنوشي. **الحرية العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ٢٥٩.

^{١٤} حسن الترابي. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**، ص ٦٦.

^{١٥} راشد الغنوشي. **الحرية العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ١٠٩.

¹⁶ Ibid 169.

¹⁷ Ibid

^{١٨} راشد الغنوشي. **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩، ص ١٥.

^{١٩} حسن الترابي. **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**، ص ٦٦-٦٧.

الإسلاميون المعتدلون والديمقراطية ١٠٥

^{٢٠} راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٨٨.

^{٢١} محمد خاتمي. مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ص ٣٩-٩٤.

^{٢٢} يوسف الفرضاوي. من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، المنصورة: دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٩٣. الجزء الثاني، ص ٦٣٧-٦٣٨.

²³ Ibid p. 655.

²⁴ Ibid pp: 656-657.

^{٢٥} راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٥.

^{٢٦} حسن الترابي. قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، ص ٦٧-٦٨. ليس هذا الرأي في تفسير الاستقرار السياسي بالإشارة إلى الإجماع الشعبي العام على الكليات من اختراعات الإسلاميين المعتدلين المطلعين على مجريات السياسة في الغرب. جون إسبوزيتو وجون فول يقولان ما معناه إن المعارضة حسب الفكر السياسي السائد في الغرب هي الاختلاف المشروع حول سياسات محددة في إطار مبادئ دستورية متفق عليها بين جميع الأطراف. انظر:

Esposito and Voll, p. 36.

^{٢٧} راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٢٩٣.

^{٢٨} حسن الترابي. قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، ص ٦٦.

^{٢٩} راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٠٩.

^{٣٠} انظر: رجا بهلول، بول سالم ويورغ فدكه. مبادئ أساسية في صياغة الدساتير والحكم الدستوري. عمان: مؤسسة فريدريش ناومان، ٢٠٠٥، ص ٨٠، ١٠٧.

³¹ Ibid p. 21.

^{٣٢} عادل ضاهر. الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣، ص ٣٥١.

^{٣٣} محمد عمارة. معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١، ص ١٣٥.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid p. 133.

^{٣٦} راشد الغنوشي. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ٩٥.

³⁷ Ibid pp. 133-4.

³⁸ Ibid p. 137.

³⁹ Ibid p. 102.

⁴⁰ Ibid pp. 104-114.

⁴¹ Ibid p. 104.

⁴² Abdullahi Ahmad An-Na'im. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990. p. 39.

^{٤٣} محمد عمارة. معالم المنهج الإسلامي، ص ١٤٠.

^{٤٤} محمد خاتمي. مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ص ١٠٥-١٠٩.

⁴⁵ Ibid 103.

⁴⁶ *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Adopted and Issued at the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990. <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/caihrislam1990.htm>

^{٤٧} أبو الأعلى المودودي. القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص ٤٧.

⁴⁸ Ayubi, pp. 218-223.

⁴⁹ Denooux, p. 72

الفصل الرابع

الإسلاميون الليبراليون والديمقراطية

الفصل الرابع

الإسلاميون الليبراليون والديمقراطية

مقدمة

إذا كان هناك ثمة ما يجمع بين الأصوليين ومن اخترنا أن نسميهم بـ "الإسلاميين الليبراليين"، فهو أن الليبراليين، شأنهم في هذا شأن الأصوليين، غالباً ما يتكلمون بلغة واضحة ويعبرون عن مواقف لا لبس فيها. أما المعتدلون، فكثيراً ما يتعرضون للاتهام بأن مواقفهم تتسم بالغموض والمواربة، بل والتناقض أحياناً.^١

هذا لا يحول دون وجود حالات انتقالية بين الاعتدال والليبرالية قد يصعب تصنيفها، تماماً كما هو الحال في العلاقة بين الأصولية والتفسير المعتدل للإسلام. من المفيد، وهذا ما نفعله على الدوام في هذه الدراسة، النظر إلى هذه التصنيفات الثلاثة كنماذج مثالية، على نحو ما هو معروف عند عالم الاجتماع ماكس فيبر. نقصد بهذا أن النماذج التي نستخدمها هي تجريدات فكرية، وأن ما يقابلها في الواقع لا يتطابق معها تماماً. وهذا أمر متوقع، لأن النصية والتشدد في التفسير من جهة، أو أفق الاجتهاد المفتوح والنظر إلى الدين فلسفياً من جهة أخرى، جميعها أمور تسمح بالتدرج. ولكن على الرغم من ذلك لا ينبغي الظن أن هذه النماذج اختراعات ذهنية محضة، أو أنها تشوه الواقع وتحول دون رؤيتنا له كما هو. بل نقول إن قرب هذا المفكر أو ذاك من الوضع النموذجي مرتبط بالمسافة التي يقطعها في هذا الاتجاه أو ذاك. هناك اختلافات بين المفكرين المعتدلين في تفسير النصوص الدينية، والطريقة التي يتبعونها في الموازنة بين النصوص والمتغيرات. فإذا كان المعتدل يجتهد في

حدود ضيقة للغاية، أو إذا كان دستورهِ السياسي ينص صراحة على عدم السماح بالتراجع عن الخيار الإسلامي في الحكم، أو إذا كان يعطي جهات غير منتخبة حق الفيتو على قرارات ممثلي الأمة المنتخبين، كان أقرب إلى الأصولية في تفكيره. وكلما ذهب المفكر المعتدل أكثر باتجاه "روحنة الإسلام"، وجعل علاقته بالسياسية مقتصرة على الكليات، كان أقرب إلى الليبرالية في تفكيره. إمكانية التدرج في الاعتدال ما بين الأصولية والليبرالية هي بالضبط ما يؤدي إلى ظهور المعتدلين بمظهر من يناقض نفسه أو من يراوغ في المواقف فلا يتخذ موقفاً محدداً بدقة.

إذا كان الوضوح الفكري يجمع بين الأصوليين والليبراليين، فإن ما يجمع ما بين الليبراليين والمعتدلين أهم من ذلك، وإن كان في الوقت نفسه يجعل التمييز بين هذين الفريقين أكثر صعوبة. ينضوي الليبراليون والمعتدلون معاً تحت لواء فريق أو سع من الإسلاميين الذين عرفوا ويعرفون منذ زمن طويل بميولهم الحداثيّة ورغبتهم في التعامل مع معطيات الحداثة. لذا، درج الدارسون الغربيون على الحديث عن هذا الفريق الأكبر من خلال عبارات وتوصيفات مثل "النظر إلى الإسلام من منظور الانفتاح والدينامية"،^٢ "تفسير الإسلام بطريقة مبدعة"،^٣ "تفضيل الاجتهاد على التقليد"،^٤ وأخيراً "تفسير المفاهيم الإسلامية بطريقة تجعل هذه الأخيرة متطابقة مع المبادئ الكبرى للفكر الأوروبي".^٥ ولكن هذه التوصيفات، على الرغم من نفعها في التمييز بين الأصوليين وغيرهم، تخفي بعض الفروقات الجوهرية الموجودة ضمن المعسكر الحداثي المناهض للأصولية. فلا يتسم جميع من سميناهم بالمعتدلين (وهم جميعاً من الفريق الذي ينضوي تحت لواء الحداثة) بالاعتدال إلى الدرجة نفسها. كما أن بعضهم يذهب بعيداً في الاجتهاد والتوافق مع الحداثة إلى درجة لا يعود مجدياً الإشارة إليهم باستخدام هذه العبارة. لهذه الأسباب، ليس بوسعنا الاكتفاء بتوصيفات فضفاضة مثل "تفضيل الاجتهاد على التقليد"، أو "الانفتاح على الانغلاق"، بل يتوجب علينا ذكر وتسويغ معايير أكثر دقة وتفصيلاً.

في الأحوال التي تتعدد فيها المصطلحات وطرق استخدامها، كما هي الحال هنا، لا تتأتى الدقة المطلوبة في التحديد دون اللجوء إلى تعريفات ذات طابع اشتراطي (stipulative)، نبين من خلالها المعنى الذي نقرنه بهذا المصطلح أو ذاك، دون الالتفات إلى ما يقوله الآخرون حول الموضوع. والاشتراط ليس الشيء نفسه كالتصرف الاعتباضي أو استخدام الكلمات بشكل غير مبرر. يهدف التعريف الاشتراطي إلى رسم الحدود التي إذا تجاوزها النقاش صار مضيعةً للجهد والوقت. وفي محاولتنا لتعريف الليبرالية في السياق الإسلامي بصورة دقيقة، نسعى إلى جلاء "النموذج المثالي" للمفكر الإسلامي الليبرالي الذي يقترب منه المفكرون الليبراليون قليلاً أو

كثيراً. بالنسبة لنا في هذه الدراسة تطلق تسمية "إسلامي ليبرالي" فقط على أولئك المفكرين الذي يستوفون الشروط التالية. تحتاج هذه الشروط إلى بعض التوضيحات التي سوف نأتي على ذكرها في الحال.

- قبول ما أطلق عليه أحد الكتاب "التسامح المتبادل" (twin tolerations) بين السلطة (أو المرجعية) الدينية من جهة، والسلطة السياسية من جهة أخرى: "ليس للمؤسسات الدينية امتيازات ينص عليها الدستور وتقوم بموجبها السلطات الدينية برسم السياسة العامة للحكومة المنتخبة ديمقراطياً. في الوقت نفسه، يسمح للأفراد والجماعات الدينية بالحرية الكاملة في ممارسة الشعائر الدينية في نطاق الحياة الخاصة".^٦ نشير إلى هذا كشرط العلمانية (secularism)، أو بعبارة أكثر حياداً، "التفريق" (differentiation).
- القبول غير المشروط بحقوق الإنسان، والاعتراف بأنه في حالة وجود تعارض بين حقوق الإنسان ونصوص الشريعة، فإن حقوق الإنسان تأتي في الدرجة الأولى. نشير إلى هذا كشرط الدستورية (constitutionalism).
- القبول غير المشروط بفكرة المواطنة الشاملة التي لا تعرف التمييز بين المواطنين على أساس العقيدة الدينية أو الجنس. نشير إلى هذا كشرط المواطنة الشاملة (inclusive citizenship).

بخصوص الشرط الأول: من الواضح أن هذا الشرط يعنى "الفصل" بين الدين والدولة. والعبارة المعتادة للحديث عن هذا الأمر هي (بالطبع) "العلمانية" (secularism)، وهي عبارة أثارت نقاشات مستفيضة في الأدبيات العربية المتعلقة بالإسلام والسياسة. اكتسبت هذه العبارة وما يقابلها في لغات أخرى كثيراً من الإيحاءات السلبية، وبخاصة في الأوساط الدينية، حيث ينظر إليها كعقيدة تحارب الدين وتهدف إلى التخلص منه على المدى الطويل. وهذا أمر مفهوم، على الأقل بالنظر إلى ما فعلته كثير من الأنظمة العلمانية كالأنظمة الشيوعية السابقة التي سعت إلى تقليص دور الكنيسة في المجتمع. ولكن يحتاج الكثيرون أن هذه السمعة السيئة للعلمانية لا تبرير لها، حيث أن ما تجري المطالبة به ليس التخلص من الدين، ولكن كف يده عن التدخل في الأمور العامة التي تؤثر على مواطنين كثيرين لا يؤمنون بالدين بتاتاً أو لا يجدون فيه حلاً للمشاكل الاجتماعية. يقترح بعض الكتاب مصطلحاً آخر كبديل عن مصطلح العلمانية، ألا وهو "التفريق" (differentiation) بمعنى "التمييز المبدئي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، استناداً إلى فكرة أن لكل منهما منهجه الخاص، إضافة إلى أهدافه المختلفة، ومحتواه الفكري المختلف،

وأسلوبه في العمل".^٧ يقال حينها إن العلمانية التي تشترطها الديمقراطية ليست العلمانية المعادية للدين (كيف وأن مثل هذه العلمانية تحاول قمع الأفكار بما لا يتماشى مع الديمقراطية)، بل هي العلمانية أو "التفرقة" التي تقبل بمبدأ التسامح المتبادل، كما ورد أعلاه.

لا ينبغي الظن أن استخدام مصطلح "التفريق" يمثل تنازلاً فكرياً أو تراجعاً عن المطلب العلماني التقليدي الذي يعنى استقلال مجال العمل السياسي عن مجال العمل الديني. ولكن الأمر الذي يجعل البحث عن مصطلحات أخرى غير العلمانية ضرورياً في سياق الحديث عن فك الارتباط بين الدين والسياسة هو حقيقة بات يدركها الجميع، وهي أن الفصل بين الدين والسياسة مسألة نسبية لا تتحقق بالطريقة نفسها ولا للدرجة نفسها في جميع المجتمعات، حتى تلك التي أصطلح على تسميتها منذ فترة طويلة بالمجتمعات العلمانية. ففي بعض البلدان مثل بريطانيا والسويد والدنمرك، هناك "كنائس رسمية"، وفي ألمانيا تقوم الدولة بجباية ضرائب خاصة لصالح الكنائس، وفي الدنمرك تتلقى المدارس التي تشرف عليها الكنائس دعماً من الدولة.^٨ ناهيك بالطبع عن أحزاب المسيحيين الديمقراطيين الذين شاركوا ويشركون بقوة في العملية السياسية، ويصلون إلى سدة الحكم في كثير من الأحيان. كل هذا يؤدي إلى القول إن العلمانية التي تترعرع في ظل الديمقراطية، على الأقل الديمقراطية الليبرالية التي عرفها ويعرفها الغرب، لا تعني نفي الدين إلى خارج الحياة السياسية بالمطلق، بل تعني أن يسمح للدين بالعمل لرفد الحياة السياسية والحزبية بأفكار وبرامج وطروحات، دون أن تكون الحكومات خاضعة لمرجعيات دينية أو جهات غير منتخبة من قبل الشعب. لهذا كله، يجد البعض من الأفضل الحديث عن "التفريق" بين السياسي والديني، بدلاً من الحديث عن العلمانية بمعنى الفصل التام بين الدين والسياسة، لأن هذا أمر لا يحدث في أي حال من الأحوال.

مسألة أخرى يستدعيها الحديث عن القبول بمبدأ التسامح المتبادل أو "مبدأ التفريق" كشرط للانضمام إلى نادي الإسلاميين الليبراليين تتمثل بالقول إن الحديث عن العلمانية (أو التفريق) في سياق الحياة السياسية الإسلامية لا معنى له؛ لأنه لا يوجد في الإسلام كنسية أو سلطة دينية حتى يتم فصلها أو التفريق بينها وبين السلطة السياسية. تردد هذا القول على ألسنة كثيرين من مشاهير الفكر العربي المعاصر. من هؤلاء حسن حنفي الذي يقول إن الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية.^٩ هناك أيضاً الجابري الذي يقول إن "العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، غير ذات

موضوع في الإسلام لأنه [ليس] فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة".^{١٠} وأخيراً هناك عمارة الذي يقول إن "مبرر الفكر العلماني الداعي للفصل بين الدين والدولة لتناقضهما غير قائم في الإسلام".^{١١} قام كثيرون بتفنيد هذه الأطروحات. من هؤلاء نخص بالإشارة جورج طرابيشي وعادل ضاهر، اللذين يرفضان تعريف العلمانية بالإشارة إلى الفصل بين الكنسية والدولة؛ لأن "الكنيسة هي حالة جزئية من حالات ذلك الكلي الذي هو الدين"، كما يقول الأول.^{١٢} كما أنهما يعارضان القول بعدم وجود سلطة دينية في الإسلام قائلين (مرة أخرى بعبارة الأول) أن "في [الإسلام] ككل دين، رجال دين... وهم في أكثريتهم الساحقة متفرغون للقيام بشؤون هذه الوظيفة. ليسوا وسطاء بين الإنسان وربه، ولكن وساطتهم لا يستغنى عنها بين الإنسان وشؤون دينه...".^{١٣}

ليس هناك داع للخوض في تفاصيل هذا النقاش، ذلك أن الإسلاميين الليبراليين، على خلاف الأصوليين والمعتدلين يعترفون بأن قضية الفصل أو التفريق بين الدين والدولة قضية ذات معنى بالنسبة للسياسة في سياق حياة المجتمعات الإسلامية. ولكن لا مفر لنا من الإشارة إليه كما فعلنا للتو، وذلك من أجل توضيح مواقف الإسلاميين الليبراليين من العلاقة بين السياسة والدين. يمكننا تلخيص الموقف المترتب على الشرط الأول بالقول: يقبل الليبراليون الإسلاميون باستقلال المجال السياسي عن المرجعيات الدينية كائنة ما كانت، فلا يطالبون بأن يخص دستور الدولة أي دين أو مذهب من المذاهب بأي امتيازات. هذا من باب تسامح الدين اتجاه النظام السياسي. ولكن من جهة أخرى، يتوقع الليبراليون الإسلاميون من الدولة أن تكون متسامحة اتجاه الدين وأنصاره ودعاته، فلا تقوم بمنعهم من المشاركة في الحياة السياسية بما يمليه عليه ضميرهم ومعتقداتهم الدينية، بما في ذلك حقهم في الدعوة إلى آرائهم وتصوراتهم للحياة الفاضلة. والإسلاميون الليبراليون لا يقفون من هذه المسألة موقف الحياد، ذلك لأن "إسلاميتهم" تتطلب منهم الاعتقاد بأن القيم والمفاهيم الروحانية والإنسانية التي أتى بها الإسلام تشكل أفضل وسيلة توجيه للمجتمع بشكل عام. أما القول الذي اقتبسناه أول الأمر الذي يحصر الدين في نطاق الحياة الخاصة، فيجب ألا يفهم منه أن الدين يجب ألا يسمع له صوت خارج المعابد والمنازل الخاصة، بل إنه يعنى فقط أن الدولة لا تتبنى الدين رسمياً، فهو ليس شأنًا عامًا.

بخصوص الشرط الثاني وهو شرط **الدستورية**، الذي يقصد به الإشارة إلى الحقوق عامة (حقوق المواطن وحقوق الإنسان) فما يبرر استخدام هذا المصطلح هو تقليد قديم يعود إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن للعام ١٧٨٩، عام الثورة

الفرنسية. تقول المادة ١٦ في هذا الإعلان الذي يمكن اعتباره جزءاً من فلسفة تلك الثورة: "إن مجتمعا لا يصون الحقوق ولا يؤسس للفصل بين السلطات هو مجتمع ليس له دستور".^{١٤} نرى هذا الاستخدام أيضاً في التمييز الاصطلاحي الذي يعقده البعض بين "الديمقراطية الدستورية" (constitutional democracy) و"الديمقراطية" دون إضافات. ما يضيفه مصطلح "الديمقراطية الدستورية" هو التأكيد على وجود منظومة من الحقوق السياسية والمدنية المصانة من عسف الحكومات التي قد تتسلح بمناصرة الأغلبية الشعبية لها. فالديمقراطية دون "دستور يحمي الحقوق" قد تنحدر إلى "الشعبوية" (populism) حين تمارس الأغلبية سلطانها، أو بالأحرى استبدالها (استبدال الأغلبية) دون وازع.

تعد مسألة الحقوق من أصعب المسائل التي تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في تعامله مع الديمقراطية والليبرالية وأشكال أخرى من الحداثة السياسية. ويكاد معظم الاهتمام ينصب على التناقض بين قوانين الشريعة وقوانين حديثة في مجالات شتى؛ مثل قوانين العقوبات، وقوانين الأحوال الشخصية، والقوانين المنظمة للحريات الفردية والمدنية. رأينا في الفصل الأول طريقة تعامل الأصوليين مع هذه المسائل، وكيف أنهم يتميزون عن غيرهم من الإسلاميين بإصرارهم دون وجل على التمسك بتطبيق قوانين الشريعة التاريخية بغض النظر عن توافقها أو تناقضها مع القوانين الوضعية الحديثة. ولكن الأمر لا يقتصر على قوانين محددة يرى كثير من الناس أنها "غير إنسانية"، ولكن إبراز الأصوليين (مثل المودودي، والبنا، وغيرهما) لشمولية الشريعة ومناسبتها لكل صغيرة وكبيرة في حياة الأفراد والجماعات يشير إلى تصور كلياني لا يترك مجالاً كبيراً للحريات الفردية. هذا بالطبع لا يستقيم بتاتا مع الديمقراطية التي تقبل بحرية الأفراد وحقوقهم في الاختلاف في سلوكهم ومعتقداتهم وتصوراتهم للحياة، طالما أن ذلك لا يشكل تهديداً للآخرين. ثم رأينا في الفصل السابق كيف أن الإسلاميين المعتدلين يحرزون تقدماً على الموقف الأصولي اتجاه الديمقراطية. فهم على عكس الأصوليين، يرون أن قيام الحكم الإسلامي رهن بإرادة الشعب، وبالتالي لا يتم الالتزام بقوانين الشريعة عن طريق القسر والإكراه، وإنما بموجب إرادة الشعب وقناعته بصواب هذا الأمر. بمعنى من المعاني، يمكن القول إن حاكمية الشرع تتبع حاكمية البشر بالنسبة للمعتدلين. أما الأصوليون، فيجدون هذه التبعية مثيرة للاشمئزاز، وقد لا يضيرهم أن تفرض حاكمية الشرع على الناس شأؤوا أم أبوا. ومن ناحية ثانية، يبدي المعتدلون (ولكن ضمن حدود معقولة) استعداداً للاجتهاد في تفسير قوانين الشريعة، ما يعد بتوسيع نطاق الحريات والحقوق ويبعد شبح الكليانية إلى درجة معينة. رأينا في الفصل السابق

أموراً من هذا القبيل عند الغنوشي الذي يسمح للأحزاب غير الإسلامية بالعمل ظناً منه بأن المجتمع الإسلامي الحق سوف يبقيها هامشية، ومحمد عمارة الذي يتصور إمكانية تعليق العمل بكثير من قوانين الشريعة. ولكن مع هذا يبقى اعتدال المعتدلين في حدود دستور إسلامي يجمع ما بين الدين والدولة، ولا يرى مجالاً لتعددية حقيقية خارج نطاق الإجماع الإسلامي على الكليات والأساسيات.

أما الليبراليون، كما سنرى بعد قليل، فينطلقون إلى أفق أوسع، حيث لا مكان هناك للحفاظ على الأفكار والمبادئ الأساسية التي يمكن العثور عليها في القوانين الدولية لحقوق الإنسان. وهم في ذلك يسيرون على النهج الذي سنه ولا يزال يسير عليه كثير من المعتدلين: الاجتهاد تحت عنوان المصلحة العامة ومقاصد الشرع. ولكن ما يميز الليبراليين في هذا المجال هو موقفهم المبدئي الذي لا يبدى كثيراً من التردد عندما يتعلق الأمر بالاختيار ما بين قوانين الشريعة التاريخية وقوانين حقوق الإنسان الحديثة.

وأخيراً فيما يتعلق بالشرط الثالث؛ أي شرط القبول بالمواطنة الشاملة دونما أي التفات لمسائل الجنس أو الديانة أو الانتماء الأيديولوجي، فهذا يحتاج إلى بعض التوضيح. فقد يبدو ولأول وهلة أن هناك تطابقاً بين هذا وشرط "الدستورية" (الحقوق) الذي كنا بصدده للتو. ذلك أنه يمكن النظر إلى التمييز على أساس الجنس أو الديانة كانتهاك للحقوق، وهو في الوقت نفسه استثناء لمن يقع عليهم هذا التمييز من المواطنة. ولكن مع ذلك يتوجب علينا التمييز بين مسألة الحقوق ومسألة شمولية المواطنة. فالحقوق في الأنظمة الديمقراطية التي نعرفها، والتي هي في نطاق الممكن عملياً غالباً ما تكون مقرونة بالمواطنة. فللمواطن فقط حق الانتخاب والترشح للمناصب السياسية والإقامة غير المحدودة في الوطن. ولكن المواطنة في الأنظمة الديمقراطية حالياً ليست شاملة، ولا يتوقع أحد في الوقت الحالي على الأقل أن تمنح الدول الديمقراطية الحقوق السياسية نفسها لكل من يقيم على أراضيها، مثل السياح مثلاً، أو العاملين الأجانب، أو المهاجرين غير الشرعيين، ناهيك بالطبع عن الأطفال القصر والمختلين عقلياً من السكان. ومثل هذه الأنواع من التمييز بين أناس يعيشون في "بلد ديمقراطي" واحد لا تشكل انتهاكاً لمبادئ الديمقراطية، بقدر ما أننا نفهم أن هذه الأخيرة تتصل بالعلاقة بين من يتمتعون بالمواطنة ومن يحكمهم، وليس بين جميع من يعيشون في بلد واحد ومن يحكمهم.

يواجه الأصوليون، والمعتدلون إلى درجة ليست أقل بكثير، صعوبة تتعلق بمعنى المواطنة عندهم. فهم عندما يشترطون بقاء النساء وغير المسلمين (من أصحاب الديانات الأخرى أو ممن لا ديانة لهم) خارج بعض المؤسسات والنشاطات السياسية،

فإنهم لا يفعلون ذلك بالاستناد إلى أن هؤلاء الناس أجنب أو سياح أو عمال مؤقتون أو مهاجرون غير شرعيين أو أناس قصر أو مختلون عقلياً. على العكس من ذلك، يعترف الأصوليون والمعتدلون بشرعية وتاريخية وجود النساء وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، ولا يخامرهم أدنى شك في الانتماء الثقافي واللغوي والجغرافي لهؤلاء الناس. فما هو مبرر الحرمان من بعض هذه الحقوق؟ مهما كان جواب الأصوليين والمعتدلين والمبررات أو الأعذار التي يسوقونها، فإن النتيجة الحتمية التي تترتب على الجواب هي الإخلال بمعنى المواطنة الذي غداً معترفاً به من قبل الجميع في العصر الحديث، والذي يمنح جميع المواطنين حقوقاً سياسياً متماثلة. ومقولة الأصوليين والمعتدلين لا بد وأن تنتهي بنا إلى القول إن هناك مستويات ودرجات وأنواع من المواطنة. وهذا ما قد يصعب فهمه، ذلك أن منطق مفهوم "مواطن" لا يسمح بوجود درجات. فلا يقال إن هذا الشخص مواطن أكثر من ذلك، مثلما يقال إن هذا السطح أكثر زرقة من ذلك، ولا يقال إن هذا الحيوان ثعلب أكثر من ذلك، مثلما يقال إن هذا الحيوان أسرع من ذلك. إما أن الفرد مواطن وإما غير مواطن، مثلما أن الحيوان ثعلب أو غير ثعلب، دون وجود درجات على سلم المواطنة أو التعلبية.

لا ينبغي النظر إلى الشروط الثلاثة السالفة الذكر كشروط نرسمها بصورة مسبقة ثم نبحث عما إذا كان هناك من بين الإسلاميين من يستوفونها. ذلك أنه يمكننا أن نستجلي هذه الشروط أو ما هو قريب منها في بعض أدبيات الإسلاميين من ذوي الميول الليبرالية. صحيح أنها قد لا تجتمع حرفياً وكما أوردناها عند مفكر واحد، ولكن هذا لا يعني أنها من نسج الخيال. نحن نقترح النظر إليها كنموذج مثالي تشير إليه كثير من الكتابات التي تتجاوز المرحلة الوسطية التي وجدناها عند من سميناهم بالمعتدلين. أصحاب هذه الكتابات الإسلامية الليبرالية هم أقرب في بعض الأحيان إلى المعتدلين، وأحياناً لا نعرف لهم موقفاً محدداً من بعض القضايا التي تعيننا. ولكنهم على وجه العموم يساهمون في رسم تصورات عن الإسلام وعن تفاعل الدين والسياسة تختلف كثيراً عما نجده عند المعتدلين. بعضهم يذهب بعيداً في الطريق الذي يفرقهم عن معسكر المعتدلين، وهذا ما يدفع البعض للقول إنه لا يوجد مبرر لإطلاق تسمية "إسلاميين" على هؤلاء المفكرين. فكأنما قدر على المفكر الإسلامي بأن يكون داعية للجمع بين الدين والدولة، أو لتهميش كل ما هو غير إسلامي أو مناف للإسلام. أثرتنا هذه النقطة في الفصل الأول وسوف نعود إليها هنا في معرض الحديث عن الصعوبات والأسئلة الكثيرة التي يتوجب على الإسلاميين الليبراليين الإجابة عنها. ولكن قبل الوصول إلى هذه المرحلة نحتاج إلى تفحص أفكار الإسلاميين الليبراليين بخصوص مسائل السياسة والدين والمجتمع.

الإسلام والسياسة في نظر الإسلاميين الليبراليين

هناك كثير من الكتاب الإسلاميين المعاصرين الذين تلتقي أفكارهم مع ما أوردها في الفقرات السابقة، كما أن أعداد هؤلاء آخذة بالازدياد على ما يبدو. فقبل عقود قليلة، لم يكن بالإمكان ذكر أسماء كثيرة. هناك بالطبع علي عبد الرزاق الذي نشر كتابه الإسلام ونظام الحكم العام ١٩٢٥، وقال فيه عبارته المشهورة إن " ... محمد صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة ... "١٠. ولكن في الوقت الحاضر يمكن ذكر كل من المفكر الإيراني عبد الكريم شورش، والسوداني عبد الله النعيم (ومن قبله أستاذه محمود طه)، وفضل الرحمن، وخالد أبو الفضل (الذين اشتغلا بالتدريس في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية)، إضافة إلى المستشار العثماوي (مصر) ومحمد طالبي (تونس).

لا يمكن لأحد أن يتوقع أن تكون آراء هؤلاء المفكرين متطابقة. ولكن عن الرغم من تعدد خلفياتهم الثقافية واختلاف اهتماماتهم وتعليمهم وتجاربهم العملية، فإنهم يجتمعون في النظر إلى الإسلام على هذا النحو.

١. على المستوى الفردي، الإسلام عبارة عن إيمان شخصي ينبغي أن يظهر في عبادات الفرد وسلوكه الذي يتسم بالنقوى ومكارم الأخلاق، والبعد عن التعصب والعنف والكرهية، والميل إلى التسامح واللين والرحمة واحترام الآخرين.

٢. على المستوى المجتمعي، الإسلام عبارة عن رسالة أخلاقية اجتماعية سامية بوسعها أن تقدم للمجتمع والسياسة العامة جملة من القيم والمبادئ الهادية، وذلك من خلال التعليم والدعوة والمشاركة في نظام سياسي تعددي يتسم بالتسامح والديمقراطية.

على هذين المستويين يسعى الإسلاميون الليبراليون إلى تأسيس علاقة مختلفة بين الإسلام والسياسة عن تلك التي يسعى لتأسيسها المعتدلون. فعلى صعيد المجتمع ككل، ليس الهدف هو تسلم مقاليد الحكم والسيطرة على النظام السياسي، كما هي الحال عند الأصوليين والمعتدلين، بقدر ما أنه السعي لإضفاء صبغة أخلاقية روحية على الحياة السياسية والاجتماعية، بما يتناسب مع القيم الإسلامية التي يعتبرها الليبراليون قيماً إنسانية بامتياز. وهذا ينبغي أن يتم بطريقة سلمية عقلانية تعتمد الحوار والإقناع، وليس الصراع والعنف. بالتالي، لا يؤمن الليبراليون بالجمع بين

الدين والسياسية خشية أن يفقد الصوت الديني مصداقيته التي تأتي جزئياً كنتيجة لترفعه عن الانغماس بأحوال السياسة. أما على الصعيد الفردي، فإن النظر إلى الإسلام باعتبار أنه عبادات وتقوى وسلوكيات أخلاقية مثالية قائمة على التسامح والعمل الخير، فهذا يناسب مع السعي للنأي بالدين عن السياسة، لأنه يؤكد على حقيقة أن الدين يوجد أولاً (وإن لم يكن "أولاً وأخيراً") في حياة الأفراد المؤمنين به، وأن عدم تقيد المجتمع ككل بالإسلام لا يضير الإسلام شيئاً، ولا يشكل مبرراً لشحن حرب على المجتمع غير المؤمن.

من أجل استعراض مواقف الليبراليين من هذه المسائل وغيرها، من المناسب أن نبدأ معهم من النقطة نفسها التي ينطلق منها المعتدلون، ألا وهي إبرازهم (واحتفاؤهم) بالمرتكزات الفكرية التي يوفرها الإسلام للديمقراطية. يعترف طالبني مثلاً أن الشورى تتناقض مع الحكم المستبد، وأنها بذلك تلتقي مع الديمقراطية التي ترفض الاستبداد أيضاً.^{١٦} ويقول خالد أبو الفضل إن فقهاء الإسلام قد تبنوا عناصر مهمة من عناصر الديمقراطية بالمفهوم الحديث، وذلك من خلال أخذهم بفكرة حكم القانون (أي الحكم حسب القانون الشرعي) وفكرة الحكومة محدودة الصلاحيات.^{١٧} هذه وغيرها من المرتكزات الشرعية، مثل سنة الله في خلق الناس أمماً وشعوباً لكي تلتقي وتتعارف (سورة الحجرات، آية ١٣) إضافة إلى ممارسات الخلفاء الأوائل، يشار إليها من قبل الجميع (بمن فيهم الأصوليون) للتدليل على أفكار إسلامية متقدمة في مجال السياسة. ولكن الفرق بين المعتدلين والليبراليين يبدأ بعد هذا بقليل. ففي حين يعتقد المعتدلون أن هذه المبادئ والمرتكزات الشرعية تثبت بما لا يترك مزيداً لمستزيد أهلية الإسلام لاحتضان الديمقراطية، يرى الليبراليون جوانب كثيرة فيها قصور كبير عن الوفاء بمتطلبات الديمقراطية. فمثلاً، يعتقد طالبني أن جوهر فكرة الشورى كما عرفها الشرع منذ القديم هو الاستشارة أو طلب الرأي، لذا يجب ألا ينظر إلى الممارسات الشورية في التاريخ الإسلامي المبكر كما لو كانت ممارسات ديمقراطية، حيث أنه لم يصاحبها بطاقات تسجيل ناخبين ولا صناديق اقتراع ولا عد أصوات.^{١٨} هذا أيضاً ما يراه عبد الله النعيم الذي يقول إن الشورى، بموجب تصورهما القديم الموجود في القرآن، وبموجب الممارسات التاريخية الأولى، لم تكن شاملة ولا ملزمة، ولم يتم تفسيرها من قبل مشاهير الفقهاء بمعنى السير على نهج الأغلبية.^{١٩}

يقول الترابي رداً على هذه الأقوال إن الشورى قد تطورت، وأن لها الآن أشكالاً عديدة "أرقاها التي تجري بين أفراد الشعب كافة، وتتخذ إجراءات رسمية ويصدر

عنها قرار قطعي يمثل إرادة السواد الأعظم".^{٢٠} لا يقنع الإسلاميون الليبراليون بهذه الأقوال. فحتى لو قبلنا بتوسيع مفهوم الشورى ليأخذ معنى الانتخابات الشعبية الحديثة، تبقى هناك خشية أكبر في نظرهم، وهي الخشية من استبدال الأغلبية الإسلامية. يقول خالد أبو الفضل:

"ولكن حتى لو قيل أن مفهوم الشورى في جوهره هو مشاركة الشعب في الحكم، فإن المخاوف المتعلقة باستبدال الأغلبية تؤكد على حقيقة أن الالتزامات الأخلاقية التي تحدد إطار العملية التشريعية لها الأهمية نفسها كالعلمية التشريعية نفسها".^{٢١}

القصد الذي يرمي إليه المؤلف من الإشارة إلى "الالتزامات الأخلاقية" هو منظومة الحقوق والحريات الفردية التي ينص عليها الدستور، والتي تكفل المساواة أمام القانون بصرف النظر عن الجنس والديانة، وحرية التعبير والعمل السياسي، وغيرها من الحقوق والحريات المألوفة في النظم الديمقراطية الليبرالية الغربية. وهذا أيضاً مرتبط بما يقوله عبد الله النعيم بوضوح أكبر عندما يشير إلى قصور الشريعة الإسلامية لعدم أخذها بمفهوم المواطنة الحديث الذي لا يعتمد على الجنس أو الدين، بل على "الإقامة الدائمة على أرض الدولة".^{٢٢}

إذن، على الرغم من الإشارة، بل والاحتفاء بمرتكزات الديمقراطية التي تحتوي عليها الشريعة، يطلب الإسلاميون الليبراليون أجوبة واضحة عن المسائل المهمة المطروحة أمام الأصوليين والمعتدلين على حد سواء: الأسئلة المتعلقة بتعريف المواطنة، والمساواة في الحقوق السياسية (وغيرها) دونما التفات إلى الجنس أو الديانة. هذه مسائل تتعلق في معظمها بالجانب الدستوري الحقوقي من الديمقراطية أكثر منها بالجانب الشعبي الانتخابي. والاستنتاج الواضح من تساؤلات الإسلاميين الليبراليين وانتقاداتهم هو أن لا سبيل للوفاء بهذه المتطلبات إلا خلال تصور يختلف تماماً عن التصور الأصولي، كما يختلف بدرجة كبيرة عن التصور المعتدل الذي يصير على إسلام الدولة من خلال التزامها بالشريعة "المعتدلة". يبقى لنا أن نعرف ماهية هذا التصور الجديد، وكيف يتوصل الإسلاميون الليبراليون إليه، وعلاقته بكل من الإسلام والسياسة.

ترى ما الذي يميز المعتدلين عن الليبراليين عندما يتعلق الأمر بتفسير الإسلام، من حيث معناه ومقاصده؟ وما الذي يميز الأصوليين عن المعتدلين عندما يتعلق الأمر بتفسير الإسلام؟ جميع المفكرين مهما اختلفت مذاهبهم يعترفون بقُدسية النصوص الإسلامية الأساسية، كما يعترفون أيضاً بأن النصوص لا تقدم أجوبة مباشرة عن كثير من الأمور التي استجدت في الفترة الفاصلة بين وقت نزولها والوقت الحاضر.

وبالتالي، يقر الجميع بضرورة الاجتهاد، ولهم في هذا مبادئ وقواعد وقوانين. من أين جاءت الفروقات إذن بين المعتدلين والأصوليين؟ ومن أين ستأتي الفروقات بين المعتدلين والليبراليين؟ لماذا يقول الأصوليون دون وجل إن المرأة لا تتولى المناصب السياسية، في حين يبدي المعتدلون استعداداً للتفكير بتعليق تطبيق كثير من النصوص الدينية الواضحة (وقد يكون بينها كثير من النصوص التي يرى البعض أنها مجحفة بحق المرأة)؟ وكيف ينجح الليبراليون في تجاوز اعتدال المعتدلين إلى درجة القبول بنظام سياسي ديمقراطي لا يمنح الإسلام أية امتيازات دستورية؟

إذا نظرنا إلى هذه التوجهات المختلفة من بعيد، أو "من عل" (ونحن مضطرون لفعل ذلك من أجل رؤية "التضاريس" الكبيرة في الخارطة الفكرية التي يرسمها الإسلاميون بمجموعهم) فسوف نرى أن الفروقات التي تفرق بينهم هي فروقات في الدرجة وليس في النوع. لا يمانع الأصوليون في الاجتهاد، ولكن اجتهادهم يتم في حدود ضيقة، وهم لن يقتربوا من المساس بأية نصوص واضحة لا لبس فيها (على الأقل حسب ما يرونه) حتى ولو كانت من النوع الذي تضيق به الحدائث ذرعاً، كالحدود، أو بعض قوانين الأحوال الشخصية على سبيل المثال. كما أن التزامهم (وهو الأكثر صرامة من مثيله عند غيرهم) بمصادر الشرع الأربعة (القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس) يضع صعوبات جمة في طريق الاجتهاد الذي يهدف إلى تشريع قوانين جديدة. فحتى القياس نفسه في بعض الأحيان، لا يعدو كونه محاولة لتوسيع نطاق تطبيق القوانين الموجودة في المصادر الأخرى،^{٢٣} وهذه الأخيرة، بحكم أوان نزولها أو سنها أو الإجماع عليها، ليست وليدة الظروف الحاضرة أو المعاصرة. فمن أين يأتي التجديد إذن؟ لا عجب أن الأصوليين يسعون جاهدين للعودة بأناس الحاضر إلى زمن مضي، فقوانين ذلك الماضي معروفة وجاهزة للتطبيق. أما الحاضر، فلا يبدو أن هناك سبيلاً للتعامل معه من المنطلقات الإسلامية حسب فهمهم لها.

أما المعتدلون، فهم على خلاف الأصوليين، يرون أن هناك سبيلاً أو سبلاً للتعامل مع الحاضر، وذلك دون الإخلال بروح الإسلام أو التنكر لأصول الدين. يستند المعتدلون في هذا السعي إلى دعامين، أولهما النصوص الدينية نفسها، وثانيتهما المفهوم الديني-العقلاني الذي يشار إليه في التراث الإسلامي الفقهي بتسمية "مقاصد الشرع" أو "المصالح المرسله" أو ما شابه ذلك. من ناحية أولى، تمد النصوص الدينية نفسها المعتدلين بذخيرة وافرة من خلال النصوص الدينية "المعتدلة"، بل والليبرالية في بعض الأحيان: ففي مقابل كل نص ديني يستند إليه الأصوليون ظاهره المنع والتشدد يجد المعتدلون نصاً آخر أو أكثر ظاهره اللين والتسامح. وبالتالي، إن هم وجدوا في مثل هذه النصوص مفاتيح للتعامل مع الحاضر الذي يتسم بتعدد

الأهداف والمعتقدات، فهم لا يلامون على ذلك، ولا يقال إن تعاملهم هذا يأتي على حساب إبتعادهم عن الإسلام. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يظهر المعتدلون استعداداً أكبر من الأصوليين لاستخدام مفهوم المصلحة كعلة التشريع (ratio legis)، بحيث يفرض استخدامهم إلى تشريعات جديدة تقتضي تحريم أو تحليل ممارسات محددة استناداً إلى عوامل المفسدة أو المنفعة. هكذا ينبغي النظر إلى اجتهاد محمد عبده القاضي بمنع أو فرض قيود مشددة على ممارسة تعدد الزوجات، وهكذا يمكن النظر إلى تشريعات مستقبلية من شأنها أن تعطي المرأة أو غير المسلمين حقوقاً مدنية أوسع، و ضمانات أكبر للمشاركة في الحياة السياسية.

أين يقف الاعتدال، وأين يبدأ الإسلام الليبرالي؟ من الواضح أن الفرق بين المعتدلين والليبراليين ليس فرقاً جوهرياً حاداً، مع أن الفروقات "في الدرجة" تؤدي في مرحلة ما إلى الافتراق في المواقف بصورة لا لبس فيها. فمثلاً، إما أن ننادي بمنح الإسلام امتيازات دستورية في نظام الحكم، أو لا نفعل ذلك، وليس هناك حل وسط بين هذا وذاك. إما أن يكون للمرأة حق في تولي الرئاسة أو لا يكون، وليس هناك موقف متوسط بين هذا وذاك. مع ذلك نقول إن الفرق بين المعتدلين والليبراليين فرق في الدرجة، ذلك لأن الاجتهادات التي توصل الليبراليين إلى النقطة التي يصلونها فعلاً هي من النوع نفسه. قارن مثلاً بين موقف محمد عمارة الذي ينادي بقيام الدولة الإسلامية، والذي وصفنا موقفه بالاعتدال، وموقف عادل ضاهر الذي يخالف الإسلاميين، الأصوليين منهم والمعتدلون. يقول عمارة إن تعليق النصوص الدينية بالنظر لمقتضيات المصلحة هو أمر مؤقت، وإن الظروف قد تستدعي إعادة العمل بالنصوص المتعلقة.^{٢٤} ولكن عادل ضاهر الذي ينظر إلى الدين كرسالة روحية أخلاقية وليس كبرنامج لنظام حكم، يعتقد أن التغيرات التي تؤدي بنا إلى وقف العمل بالنصوص هي على وجه العموم نهائية، وبالتالي ليس هناك مجال لإعادة العمل بها كما يظن عمارة.^{٢٥} ليس هذا بالفرق الشاسع، طالما أننا نتحدث عن المستقبل البعيد. والإسلامي المعتدل الذي يعير اعتبارات المصلحة أهمية بالغة ليس بعيداً كل البعد عن الليبرالي الذي يقول إن المصلحة الاجتماعية العامة تقتضي منا في العصر الحديث أن ننظم أمورنا السياسية على النسق الديمقراطي التعددي الذي يفرق بين الدين والدولة، لأن حساب المنافع والمفاسد تميل إلى ترجيح كفة التفريق بين الدين والدولة.

يمكن القول إن المعتدلين والليبراليين يتكلمون لغة واحدة إلى درجة معينة، وأن الفرق بينهم يتعلق بالمسافة التي يقطعها كلا الطرفين باتجاه روحنة الإسلام وتحويله إلى رسالة أخلاقية اجتماعية. من جانبهم، يتوقف المعتدلون قبل

الوصول إلى مرحلة التنازل عما يمكن تسميته بالرئاسة الدنيوية، ولهذا السبب يبقون على الدوام في موقع وسطي غير مستقر. فلا هم كالأصوليين الذين يتخذون المواقف الحدية بكل صراحة ودون وجل، ولا هم كالليبراليين الذي لا يطالبون لدينهم بأكثر من نوع من الرئاسة الروحية أو الأخلاقية دون صلاحيات تنفيذية. لهذا يجد المعتدلون أنفسهم في حالة دفاع دائم عما يراه البعض قصوراً عن الديمقراطية، في حين يقول البعض إنهم والأصوليين سواء، وأن الفرق بينهم يتعلق بالوسيلة أكثر من الغاية.

في مقابل ذلك يتكلم بعض الليبراليين عن دور أو مكانة رمزية للشريعة، حيث تغدو هذه الأخيرة مثلاً أفلاطونياً يرادف الخير العدل والخير والحقيقة المطلقة التي يسعى إليها الإنسان، ولكن لا يدركها في هذه الحياة. يقول خالد أبو الفضل على سبيل المثال:

المبادئ الرحمة والعدل، الحاكمة الإلهية والتكليف الإلهي، كل هذه الأمور تكمن في حقيقة أن الله أوكل إلى الإنسان مهمة تحقيق العدالة على وجه الأرض من خلال الالتزام بالفضائل التي تقرب الإنسان من الذات الإلهية. [أما الشريعة] فيجب أن تفهم كتركيب رمزي يشير إلى الكمال الإلهي الذي لا يمكن أن يصله الإنسان " ٢٦.

ومثل هذا قول المستشار محمد سعيد العشماوي:

"إن نظام الحكم في الإسلام هو النظام الذي يقوم على روح الدين؛ إيماناً بالله واستقامة في التصرف، وعلى معنى الشريعة: منهاجاً سامياً للتقدم إلى الأمام والترقي إلى الأفضل. وهو النظام الذي ينبع من إرادة الشعب ويحكم باسم الشعب لصالح كل الشعب " ٢٧.

ومثله أيضاً الحكم الذي يصدره المؤلف نفسه في مكان آخر بقوله إن " كل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية والعدالة القضائية هي حكومة إسلامية لفظاً وحكماً، بياناً وواقعاً " ٢٨.

لا شك في أن هذا الكلام مبالغ فيه، وأن فيه من المجاز الشيء الكثير. فلا يمكن في أي حال من الأحوال إطلاق الصفة الإسلامية على حكومة غربية علمانية لا لسبب إلا لأنها تسعى لتحقيق الخير لمواطنيها والحكم بالعدل بينهم. إلا أن مثل هذا الكلام مؤشر على نوع من التفكير، حيث يصر إلى تحويل الدين إلى فلسفة اجتماعية أخلاقية سامية بقدر ما أنها عامة، دون كثير من الالتفات إلى تفاصيل الدين ودقائق

الوحي وفقه الأجيال السابقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل لهذا النمط من التفكير ما يبرره، أم أنه اختراع يجري فرضه على الدين من الخارج؟

للإجابة عن هذا السؤال من المفيد أن نبدأ بطرح سؤال آخر، وهو: هل كانت هناك مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي، حين كان الإسلام يقدم نفسه كرسالة أخلاقية اجتماعية ذات طابع إنساني، دون اقتراح تشريعات وقوانين شديدة الوضوح والتحديد من أجل إصلاح أوضاع المجتمع؟ يمكن الإجابة عن السؤال بالإيجاب، وذلك بالإشارة إلى فترة الدعوة المحمدية في مكة المكرمة، التي دامت عشر سنوات، منذ بدء الوحي وحتى الهجرة إلى المدينة العام ٦٢٢ للميلاد. تبع هجرة المسلمين إلى المدينة إنشاء أول كيان سياسي إسلامي، ضم مسلمين وغير مسلمين، ثم تبع ذلك الانتصارات السياسية التي أوصلت إلى دولة الخلافة الراشدة. ولهاتين الفترتين في تاريخ الإسلام (الإسلام في مكة والإسلام في المدينة) ما يميزهما عن بعضهما البعض، من حيث طبيعة الآيات المنزلة. فالآيات المكية غالباً ما تكون ذات طبيعة مبدئية متعلقة بالعقيدة^{٢٩} والمبادئ والأسس، دون الخوص في تفاصيل الأمور الدنيوية، في حين أن الآيات المدنية كثيراً ما تحتوي على تشريعات محددة في مختلف الأمور (مثل الحدود والإرث والأحوال الشخصية والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين). وهذا التمايز بين الآيات المكية والآيات المدنية معروف لدى الفقهاء والمؤرخين منذ زمن بعيد. والتفسير الدارج لهذا الفرق يتعلق بحقيقة أنه لم يكن للإسلام في الفترة المكية دولة، وبالتالي لم يكن الوقت مناسباً لتشريع قوانين محددة، في حين أنه كان للإسلام دولة في المدينة، الأمر الذي تطلب وجود قوانين وتشريعات لتنظيم العلاقات داخل الكيان السياسي الناشئ وخارجه.

وللتدليل على طبيعة الفرق بين المكي والمدني من الآيات يمكن اقتباس الآيات ٢٣-٣٧ من سورة الإسراء المكية (وهناك ما هو قريب منها في سورة الأنعام ١٥١-١٥٢):

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ... وَآتَٰ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ... وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا. وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا. وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. وَأَوْفُوا
الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ
عَنْهُ مَسْئُولًا. وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن
تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا.

الرسالة الأخلاقية الاجتماعية واضحة في ثنايا هذه الآيات، وهي في مجملها رسالة إنسانية سامية لا تخوض في تفاصيل أداء الإنسان لواجباته الاجتماعية. كما أن لهذه المعاني السامية أصداء في أديان وثقافات وتراث أمم أخرى. قارن هذا مع الآية ١١ من سورة النساء التي تقوم بتفصيل أحكام الإرث:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ
اِثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ
مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ
فَلَهُمُ الثُّلُثُ إِذِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا
أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنْ
اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

ليس للتمييز بين المكي والمدني من الآيات أي تبعات نظرية مهمة في نظر الأصوليين (وإلى حد ما) المعتدلين، ذلك لأنه لا يعدو كونه عبارة عن مراحل وتسلسل زمني بانتظار الوقت المناسب لإتمام الرسالة الإلهية. أما بالنسبة لليبراليين، فهم يستخدمون التمييز بين المكي والمدني للتفريق بين "جوهر الإسلام" و"الشريعة التاريخية". ومع أن الليبراليين ليسوا معنيون بالقول إن القرآن المدني ليس قرآنًا، أو أنه ليس كلام الله، فإنهم لا يخفون اعتقادهم أن لهذا الفرق بين المكي والمدني أهمية نظرية بالغة، وتبعات عملية من حيث التنفيذ أو التعليق بما يتناسب مع الوقت الحاضر. ومجرد قولهم إن جوهر الإسلام، أو الإسلام الجوهرى، يوجد في القرآن المكي، مؤشر على أن هناك درجات من الأهمية، بما يفتح المجال لتعليق العمل ببعض نصوص أو قوانين الشريعة، والعمل بما هو مغاير لها. وهذا واضح من خلال هذا النص للظاهر الحداد، أحد رواد الفكر النسوي في الثلث الأول من القرن العشرين:

"يجب أن نعتبر الفرق الكبير بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدًا بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق،

وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وهو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باقٍ ما بقيت هي. فإذا ما ذهبت، ذهبت أحكامها معها. وليس في زهابهما جميعاً ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام".^{٢٠}

يتخذ بعض الليبراليين من التمييز بين الرسالة المكية للإسلام وبين التشريعات المدنية أساساً للمناداة بإصلاح جذري في الشريعة، بحيث يصار إلى تعليق (إن لم يكن التخلي عن) الجزء المدني من القرآن والاعتماد على الجزء المكي منه. هذا هو الاتجاه الذي سلكه السوداني محمود طه ومن بعده تلميذه عبد الله النعيم. يعتقد هذا الأخير بأن خطأ المفكرين الإصلاحيين (وهؤلاء يشملون من سميناهم بالمعتدلين) يكمن في الظن بإمكانية تحقيق أهدافهم الإصلاحية ضمن إطار الشريعة. يحاجج النعيم أن هذا النهج يفشل عندما تصطدم الجهود بنصوص واضحة لا لبس فيها بخصوص المرأة وغير المسلمين.^{٢١} ويؤكد النعيم في تلخيصه لمعتقدات محمود طه، بكلمات ترادف كلمات الطاهر الحداد من قبله، أن الرسالة المكية هي الرسالة الأساسية الخالدة "لأنها تؤكد على كرامة كل البشر بغض النظر عن الجنس والمعتقد الديني والعرق... الخ، ولأن هذه الرسالة تميزت بالمساواة بين الرجال والنساء والحرية الكاملة في مسألة الدين والمعتقد".^{٢٢} أما كيف يمكن تبرير مثل هذا "التصرف" بالنصوص الدينية بلغة إسلامية، فاجتهادات النعيم وأستاذه تتلخص باقتراح مراجعة مفهوم النسخ، بحيث لا يعود النسخ أمراً أبدياً ثابتاً، بل يمكن أن يعكس اتجاهه، بحيث تستعيد بعض الآيات المكية التي جرى نسخها بآيات مدنية مكانتها (ما يعنى ضمناً نسخ الآيات الناسخة). يبدو أن محمود طه يقترح اعتبار النسخ "مسألة منطقية" متعلقة "بتطبيق النصوص المناسبة وتأجيل تطبيق نصوص أخرى لحين تحقق الظروف المناسبة لتطبيقها".^{٢٣} هذا من شأنه أن يعيد الاعتبار إلى آيات مثل تلك الآية التي كثيراً ما يفهم أنها تحض على التسامح والقبول المتبادل التي تقول:

"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (المائدة ٦٩) على حساب الآية التي تقول "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (آل عمران ٨٥).

لا يتفق جميع المفكرين ذوي التوجه الليبرالي على مجابهة النصوص الدينية كما يفعل النعيم من خلال مفهوم النسخ المعاكس. يكفي أغلبهم بالحديث عن المعاني والمقاصد والأهداف الربانية في حياة الإنسان، وإيجاد بعض التفسيرات من خلال السياق التاريخي للنصوص التي لم يعد هناك حاجة للالتزام بها. ومن أكثر هؤلاء المفكرين وضوحاً في العبارة وإصراراً على الهدف فضل الرحمن الذي يقترح معياراً محدداً لـ "إسلامية" أي تشريع من التشريعات، بغض النظر عن السند الذي يقف وراءه في النصوص أو التاريخ. يعتقد فضل الرحمن أن عقيدة أما أو مؤسسة ما تكون إسلامية "إلى الدرجة التي تتبع منها تلك العقيدة أو المؤسسة من تعاليم القرآن والسنة بكليتها، وتكون بالتالي قابلة للتطبيق على واقع معين، أو استيفاء متطلبات معينة".^{٣٤} الأمر المثير للاهتمام هنا هو النظر إلى "تعاليم القرآن والسنة بكليتها"؛ أي بالنظر إلى القرآن والسنة ككل، لأن هذا يعني أن لا نص واحداً بمفرده يشكل برهاناً على أي أمر شيء.^{٣٥} يعتبر فضل الرحمن أن القرآن كان الاستجابة الربانية للظروف الأخلاقية الاجتماعية التي كانت سائدة في زمن الرسول. وهذا يعني بالنسبة إليه أن الظروف المتغيرة تستدعي مراجعة الاستجابة، ولكن ليس عن طريق الانعتاق الكامل من كل عناصر الاستجابة الأصلية:

"من أجل بناء منظومة من المؤسسات والقوانين الإسلامية القابلة للتطبيق، يجب أن تكون هناك حركة فكرية ذات اتجاهين: أولاً، انطلاقاً من طريقة تعامل القرآن مع حالات عينية محددة، آخذين بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية التي صاحبها، وصولاً إلى المبادئ الكبرى التي تلتقي فيها تعاليم القرآن ككل. وثانياً يتم الانطلاق من مستوى المبادئ الكبرى نحو تشريعات محددة، آخذين بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية السائدة في الوقت الحاضر".^{٣٦}

يقدم فضل الرحمن بعض الأمثلة لتبيان كيفية التعامل مع النصوص التي باتت بحاجة إلى مراجعة، مبيناً أن محض وجودها كجزء من القرآن لا يعني إدامة الظروف التي استدعتها أصلاً. يقول فضل الرحمن أن هذا سوف يكون حال من يريد الإبقاء على العبودية، وذلك حتى ينال الناس أجراً على تحرير العبد. لماذا نزلت الآية "وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى" (البقرة، ٢٨٢) والتي نستنتج منها أن شهادة الرجل الواحد تعادل شهادة امرأتين اثنتين؟ يجتهد فضل الرحمن في تفسير ذلك قائلاً إن أوضاع المرأة التعليمية وفرصها المهنية في

ذلك الوقت ما كانت لتسمح بتطور الملكات الحسابية-الاقتصادية عندها.^{٣٧} لذا، لم يكن من العدل احتساب شهادتها في ذلك الوقت معادلة لشهادة الرجل. ماذا وقد تغيرت الأحوال الآن؟ لا يقول فضل الرحمن بصريح العبارة إنه يجب تعليق تطبيق النص القرآني المعني من أجل الشروع بتطبيق مبدأ المساواة في الشهادة، ولكن مجرد تناوله لمثل هذه المسألة، وإشارته إلى الظروف التي اقتضتها في الأصل (مع علمه أن هذه الظروف قد تغيرت) لا يدع مجالاً للشك في أن فضل الرحمن يريد تعليق الحكم الصادر بموجب النص.

يتنافس فضل الرحمن مع ليبراليين آخرين على تقديم تفسيرات "مبدعة" للنصوص المراد تعليقها. هناك على سبيل المثال التونسي طالبي الذي يتكهن أن القرآن نزل بآيات أحوال شخصية يظهر أنها تحابي الرجل على حساب المرأة (حق الطلاق، "ضرب المرأة"، تعدد الزوجات، وغيرها) وذلك بهدف الحيلولة دون حرب أو فتنة كاد يشتعل أوزارها في زمن الرسول بين حركة نسوية قوية ومن كان يعارضها من المسلمين في ذلك الوقت.^{٣٨} ولكن بمعزل عن التفسيرات المحدودة لهذه الحالة أو تلك، ليس هناك ما هو أكثر منهجية من الأسلوب الذي يتبعه عادل ضاهر في التعامل مع النصوص الدينية التي تشرع لأحوال دنيوية محددة. يقتضي هذا الأسلوب النظر إلى النصوص التشريعية كجمل شرطية؛ بمعنى أنها تحتوي على شرط مضمّر جوابه النص التشريعي. فمثلاً، يجب عدم فهم الآية التي تقول "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (المائدة، ٣٨) على أنها ترخص إحلال العقوبة بمجرد البرهان على حصول فعل السرقة. فقد درج الفقهاء والمفسرون المسلمون منذ القدم على جعل تطبيق العقوبة منوطاً بعدد من الشروط المشهورة التي طالما جعلت من التطبيق مسألة متعسرة، ومنها مثلاً أن لا يكون للسارق حق أو نصيب في المسروق، وأن يأخذه السارق من حرزه، وغير ذلك. ولكن ما يفعله عادل ضاهر هو إضافة شرط عام لإيقاع العقوبة، هو نفسه الشرط المضمّر في النصوص التشريعية كافة. هذا الشرط العام هو كفالة العقوبة بتحقيق المصلحة العامة المبتغاة من كل التشريعات على اختلاف أنواعها. يتساءل المؤلف عن القواعد المتعلقة بما يسميه "الجزء الحياتي من الشريعة" قائلاً:

"هل ثمة سمة أو سمات معينة تتعلق بطبيعة هذه القواعد ترجح النظر إليها على أنها ذات طابع شرطي؟ الجواب في نظري هو بالإيجاب. والسمة الأهم هنا هي أن ما تحضنا على فعله هذه القواعد مثل قطع يد السارق أو معاقبة الزانية على نحو معين أو جلد شارب الخمر أربعين

جلدة أو توزيع أنصبة الوراثة في التركة بنسب معينة وغير ذلك، لا يشكل غايات ذات قيمة كامنة، بل ذو قيمة وسيلية. يوجد نظام هرمي من الغايات هنا. فمعاقبة السارق أو الزانية على نحو معين يفترض فيها أن تخدم غاية أعلى هي قطع دابر السرقة أو الزنى. والغاية الأخيرة بدورها ليست نهائية، بل تكتسب قيمتها من غاية أعلى منها هي: تحقيق الخير العام أو المنفعة العامة وما شاكل ذلك".^{٢٩}

بهذه الطريقة تتحول القواعد الشرعية إلى عبارات شرطية مثل: "إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا (أي من النوع الذي وجدت فيه الجماعة المخاطبة من قبل الله) فليكن أمرهم شورى بينهم"، أو "إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا، فليكن للذكر مثل حظ الأنثيين".^{٤٠} غني عن البيان طبعاً أن تحقق جواب الشرط، وهو القاعدة التشريعية، منوط بتحقق الشرط نفسه. فإذا كان تطبيق العقوبة بحق السارق في زمننا هذا لا يحقق المصلحة العامة، على الرغم من اعترافنا بأنه كان يحقق هذه المصلحة في زمن مضى، كنا في حل من تطبيق العقوبة، دون مخالفة النص، لأن النص لا يقول بتطبيق العقوبة دون قيد أو شرط.

هذه إذن الأساليب التي يتبعها الإسلاميون في سعيهم إلى فهم الإسلام كرسالة أخلاقية اجتماعية. يؤدي هذا الفهم بدوره إلى إعادة تفسير المسعى السياسي، بحيث لا يعود الهدف هو الوصول إلى تسلم مقاليد السلطة بأي وسيلة، وإنما تحقيق مقاصد الشرع في الحياة الإنسانية: الخير والعدالة والروحانية وما إلى ذلك من القيم الدينية الإنسانية السامية.

لا يوجد في الأساليب الليبرالية أي عنصر يتميز نوعياً عما هو موجود بحوزة المعتدلين. تبدو الفروقات، كما أسلفنا، متعلقة ليس بالأساليب نفسها وإنما بالمسافة التي يقطعها الليبراليون في السير بهذه المناهج إلى غايتها المنطقية. مفاهيم مقاصد الشرع والمصلحة العامة موجودة عند كلا الطرفين، كما لا ينقصهما الاستعداد لاستخدام هذه المفاهيم من أجل تشريع قوانين جديدة أو تعليق العمل ببعض القوانين القائمة. وهم في ذلك يختلفون عن الأصوليين الذي يميلون إلى التمسك بالنص، قائلين إن الله أعلم بمصالح العباد من العباد أنفسهم، وأن لا اجتهاد فيما فيه نص، إلى غير ذلك من المبررات التي يمكن استخدامها لغرض كبح جماح الاجتهاد. الفرق بين المعتدلين والليبراليين يتعلق بالمرحلة التي يتوقف دونها الاجتهاد، أو يتباطأ الجهد فيها إلى درجة التوقف. يعتقد الليبراليون أن مقاصد الشرع والمصلحة العامة، أي جوهر الدين ومعناه الأساسي، لا يمكن أن تتحقق دون أن يكون هناك حرية ومساواة بغض النظر

عن الدين والعرق والجنس. كما يعتقدون أن الله لا يطلب من الناس أكثر من السعي نحو الخير والعدل واحترام الحياة، تاركاً لهم الحرية المطلقة في اختيار الأساليب المؤدية إلى هذه النتائج، بما في ذلك نظام الحكم. من ناحيتهم، يرى المعتدلون أن هذا يتجاوز ما يسمح به الشرع، وأن مفاهيم المصلحة ومقاصد الشرع ليست مفتوحة إلى هذا المدى. هذا نقاش مستمر بين الليبراليين والمعتدلين وغيرهم ممن يعنيهم أمر الاجتهاد والتفسير في الدين. يبقى لنا أن نحري تقييماً لما ينجزه الليبراليون بالمقارنة مع المعتدلين وسواهم. هذا ما نريد أن نقوم به في الجزء الأخير من هذا الفصل.

الإسلاميون الليبراليون والإسلام

إذا صح القول إن الانتقادات التي توجه إلى الأصوليين والمعتدلين يأتي أكثرها من قبل الديمقراطيين والليبراليين الذين يرون في أفكار الأولين قصوراً عن الوفاء بمتطلبات الديمقراطية، فإن الصورة تكاد تكون معكوسة بالكامل في حالة الإسلاميين الليبراليين. ليس لدى الديمقراطيين مآخذ كثيرة على الإسلاميين الليبراليين، فالإسلاميون الليبراليون لا يطلبون أية امتيازات دستورية للدين، بل يكتفون بمنحهم الحرية لنشر رسالتهم الأخلاقية الاجتماعية وإمكانية أن تكون هذه الرسالة مؤثرة على صعيد السياسة العامة. وهذه أمور تقع في نطاق الحريات الديمقراطية التي لا يمانع الديمقراطيون في إطلاقها. الصعوبات والتحديات التي تواجهها النظرة الإسلامية الليبرالية تأتي من جهة وفائهم بما يمكن تسميته بـ "متطلبات الإسلام". وسواء وردت الانتقادات على لسان مفكرين أصوليين أم معتدلين أم من خارج الإطار الديني بالكامل، فهي جديرة بالاهتمام، لأن ما يعنيننا هنا وبالدرجة الأولى مسألة التعارض أو التعايش بين الدين والديمقراطية، لا ما إذا كان أنصار الدين أو الديمقراطية على حق.

تكشف نظرة سريعة إلى الأدبيات الناقدة لتوجهات الإسلاميين الليبراليين عن عدد من الاعتراضات المتداخلة التي يمكن إدراجها كما يلي:

أولاً: يعاب على الإسلاميين الليبراليين في بعض الأحيان انتقائيتهم في اختيار النصوص التي تؤيد توجهاتهم الليبرالية، وتجاهلهم للنصوص المخالفة. هذا هو حال أحد مؤرخي الفكر الإسلامي في عصر النهضة الذي يأخذ على علي عبد الرازق محاولته تقديم الإسلام كرسالة روحية أخلاقية لا دخل لها بالسياسة. يقول هذا المؤلف منتقداً أفكار علي عبد الرازق:

"... نحن لا نعلم أية محاولة لتجريد الإسلام من مضمونه السياسي لا يمكن أن تمثل في النهاية، شئنا أم أبينا، إلا عملية بتر واضحة يمتنع تسويغها ابتداء من النصوص الشرعية نفسها. وكل المحاولات التي تمت في هذا الاتجاه قد انطوت من غير شك على مغالطات صريحة... الزعم بأن الخطط والقواعد الإسلامية المتصلة بالجهاد والزكاة والغنائم والفيء والخراج وإقامة الحدود فضلاً عن عقد الألوية والرايات وإرسال القضاة إلى الأمصار... هي أمور لا شأن لها جميعاً بالدين، وأنه "لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها" هو تحدٍ صريح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية"^{٤١}.

لا تتعلق المسألة هنا بتشريعات محددة قد يجتهد الليبراليون في تعليق العمل بها بناء على اعتبارات المصلحة العامة، بل يتعداها إلى النصوص الأخرى التي أرشدت إلى أعمال ذات طابع سياسي، أو النصوص التي هي عبارة عن سجل لتلك الأعمال السياسية. وهذه بمجملها تشكل جزءاً لا يستهان به من النصوص الدينية. إذن، وفي المحصلة الأخيرة، يعاب على الإسلاميين الليبراليين أنهم يتجاهلون كما هائلاً من النصوص التي تقدم تصوراً مغايراً عن تصورهم للدين كرسالة روحية أخلاقية عامة.

ثانياً: يقول نقاد آخرون إن جهود الإسلاميين الليبراليين (وحتى المعتدلين) في تفسير الدين الإسلامي، شأنها شأن محاولات "حدثية" أخرى في تفسير الدين عموماً، تجافي الصواب لأنها تنسب إلى الرسل والمؤمنين الأوائل الذين عاصروا الرسل أفكاراً وتصورات هي وليدة العصر الحديث، وما كان يمكن أن تخطر على بال أحد في تلك الأزمنة الغابرة. هذا حال إرنست جيلنر الذي ينتقد التفسيرات الحدثية التي تحاول تقديم الدين بصورة تتسم بالمرونة، حيث يقال إن "التفسير السليم" للعقائد والالتزامات الأخلاقية التي يطلبها الدين كفيل بأن يرينا أنها لا تتعارض مع حكمة عصرنا العلماني. يعلق جيلنر بسخرية وفي ذهنه المسيحيون الليبراليون كمثال (ولكن كلامه ينطبق على الإسلاميين الليبراليين للدرجة نفسها) قائلاً: "لقد كان المؤسس مضطراً لاستخدام لغة بسيطة، لأنه لو تكلم بلغة الفلسفة الحديثة لما فهمه أحد. ولكن ما عناه في الحقيقة هو آخر ما وصلنا من الأفكار الفلسفية الحديثة"^{٤٢}. ربما كان ينطبق هذا الكلام على محاولة المعتدلين والليبراليين وغيرهم من الإسلاميين استخلاص معانٍ ديمقراطية من آيات الشورى والاستخلاف والمساواة في العبودية لله، كما ينطبق أيضاً على مقولة أحد الكتاب الغربيين بأن "الافتراض القائل إن المجتمع يتألف من أفراد يحظى كل واحد منهم... بأرضية وجودية خاصة به هو ترجمة للمبدأ المسيحي القائل بتساوي البشر

في نظر الله "٣٠" فلو كانت المعاني الديمقراطية كما نفهمها في الوقت الحاضر هي مقصود الرسل والمخاطبين من قبل الوحي في ذلك الزمن لما كان من الممكن وجود هذا العدد الكبير من المقولات والأطروحات التي تناقض الديمقراطية كما نفهمها الآن أيضاً. وطالما أنه من غير المقنع أن ننسب إلى أسلافنا القدرة على التعايش مع كل هذه التناقضات التي سوف تكون من نصيبهم في حالة صدقت التفسيرات الحدائيه للدين، أليس من الأفضل رفض التفسيرات الحدائيه من البداية؟

ثالثاً: من الممكن الخلوص إلى أن التفسير الإسلامي الليبرالي للإسلام ينتهي إلى طمس الفروقات بينه وبين الأديان الأخرى. هذه الإمكانية متضمنة في ثنايا أطروحة الإسلاميين الليبراليين الذين يوافقون على ما قاله الطاهر الحداد إن " ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه"، يتلخص بـ "عقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس" وعلى ما يقوله عادل ضاهر عن "الماهية العقدية للإسلام" التي تتلخص بالاعتقاد "بوجود خالق أزلي كلي الحضور واحد أحد لكل شيء، خالق واجب الوجود وكلي العلم وكلي الخير وذو حرية تامة ومصدر للالتزام الأخلاقي". إذا صح أن هذا هو جوهر الإسلام، وأن ما عدا ذلك هو أمور ثانوية لنا الحرية في تجاهلها أو تعليق العمل بها دون المساس بجوهر الإسلام، فالشيء نفسه يصدق على المسيحية واليهودية وربما أديان أخرى. فالأديان جميعاً، أو على الأقل التوحيدية منها، تحتوي على الماهية العقدية نفسها، لأنها جميعاً تدعو إلى التوحيد ومكارم الأخلاق. جوهرياً، إذن، هذه الأديان دين واحد، ولا يميز بينها سوى أمور ثانوية ربما أن الزمن قد تخطاها وما عادت ذات قيمة على أي حال من الأحوال. ولكن في حال صدق هذا النقد فلا بد في النهاية من طرح السؤال: ما جدوى الحديث عن الديمقراطية الإسلامية من منظور الإسلاميين الليبراليين؟ وبالأحرى يجب أن نسأل: وما هي الصفة الإسلامية للإسلاميين الليبراليين؟ ربما أنها الأمر الذي انطلقوا منه، ولكنها بالتأكيد ليست الأمر الذي أبقوا عليه.

رابعاً: تبقى هناك مسألة متعلقة بالدوافع والأسباب الموصلة إلى التصور الليبرالي للدين، الإسلامي منه وغير الإسلامي. يدعي بعض الكتاب، وهناك من السياقات والظروف المحيطة بتغير أوضاع الدين في المجتمعات الحديثة ما يؤيد طعونهم، أن الأسباب التي أدت إلى بروز التفسيرات الليبرالية للدين ليست نابعة من الدين نفسه، وإنما من عجز الدين عن توفير إطار مناسب للحياة الحديثة. يقول أحد الكتاب المعاصرين:

"إن السبب الوحيد الذي يدفع أي شخص للاعتدال في مسائل الدين في العصر الحديث هو أنه استوعب بعض الدروس التي تعلمناها من

القرون الماضية. والأبواب التي نخرج بواسطتها من سجن الفهم الحرفي لنصوص الدين لا تنفتح من الداخل. هذا الاعتدال الذي نراه بين المؤمنين غير الأصوليين لا يدل على تطور الدين، بل هو نتيجة الضربات العديدة التي وجهتها الحداثة للدين، التي كشفت عن العديد من نقاط الضعف".^{٤٤}

ربما أن مثل هذا الكلام لا ينطبق على جميع المنادين بالتفسير الليبرالي للدين. فحتى عندما كانت الأديان في أوج قوتها، ولم تكن بحاجة لاستجداء قبول أي كان من خلال تقديم نفسها بصورة جذابة، احتضنت الأديان، على اختلافها، فلاسفة ومتصوفين وأناساً يبحثون عن الباطن ولا يتوقفون عند ظاهر النصوص. لم يكن هؤلاء بحاجة إلى تلقي ضربات من الحداثة من أجل الوصول إلى فهم روحاني أخلاقي للدين، وإنما طرح الأمر نفسه على أذهانهم من تلقاء نفسه. لكن مع ذلك ينبغي الاعتراف أن هذا ليس حال التيار الغالب بين أوساط المؤمنين العاديين أو قاداتهم الروحيين. ولا أدل على ذلك من حرب الخنادق التي يخوضها هؤلاء ضد الحداثة، فلا يقدمون تنازلاً إلا وقد أجبرتهم التطورات الاجتماعية على تقديمه. الصفة الغالبة على التيارات الدينية على اختلاف أصنافها هي المحافظة وليست التحررية.

خامساً: هناك مجال للظن بأن التفسير الليبرالي للإسلام لا يشكل نوعاً من الحل الوسط، ولا هو يجري على النمط الديالكتيكي الذي عرف عن فلسفة هيجل، حيث يقود التناقض إلى مركب جديد أكثر تطوراً مما سبقه. لا يلتقي الإسلاميون الليبراليون والديمقراطيون في منتصف الطريق، أو على صعيد أعلى من نقطة البداية. كل ما يحصل في الإسلام الليبرالي هو أن الإسلام يتلقى إعادة تفسير، بينما تبقى الليبرالية على حالها. وأحد المؤشرات على ذلك أننا لا نجد من يقول إن الإسلاميين الليبراليين يفهمون الديمقراطية بشكل ناقص أو مغلوط، ولكن ما أكثر الاعتراضات التي تقول إن الإسلاميين الليبراليين لا يعطون الإسلام حقه.

من المفيد بداية تأمل ما يتوقعه بعض المفكرين الليبراليين من أصحاب الأديان في العصر الحديث، عصر الديمقراطيات الليبرالية. أحد أشهر المفكرين الديمقراطيين الليبراليين في القرن العشرين، جون رولز، يرى أن المواطنين الذي ينوون الخوض في مناقشات عامة حول المسائل المتعلقة بالنظام الأساسي في المجتمع يجب أن يتجنبوا استخدام أي حجج أو أدلة ذات أساس ديني خاص بهم. هناك مجال فقط لاستخدام حجج وأدلة "ضمن إطار تصور يعبر عن قيم سياسية يمكن أن يجدها

الآخرين بصفتهم مواطنين أحراراً ومتساوين معقولة ويمكن تبنيها".^{٤٥} وهذه، كما يتبين لاحقاً، ليست سوى حجج وأدلة علمانية على وجه العموم. مفكر آخر، يورغن هابرماس، لا يعتقد بضرورة استثناء الحجج والأدلة ذات الأساس الديني من المناقشات العامة، لأنه "ليس للدولة مصلحة في القضاء على تعددية الأصوات في المجتمع، لكي لا تحرم نفسها من مصادر للمعنى والهوية"، بل على العكس، يطلب هابرماس من المواطنين غير المتدينين الاستماع بصبر واحترام لآراء المواطنين المتدينين ومساعدتهم في ترجمة اللغة الدينية إلى لغة يفهمها الجميع.^{٤٦} ولكن بعد كل هذا يطلب هابرماس من كل مواطن "أن يدرك وأن يقبل حقيقة أن لا حجج ولا أدلة غير علمانية يحسب لها حساب بعد أن نتجاوز العتبة التي تفصل ما بين نطاق الحيز العام وحيز الدولة المؤلف من برلمانات ومحاكم وإدارات"،^{٤٧} فهذه الأخيرة لا يمكن أن تعمل إلا على أساس علماني.

يطالب الليبراليون، ويتوقعون أن يتبعهم الإسلاميون الليبراليون في المطالبة، بجعل الدين شيئاً خاصاً ليس له علاقة بالدولة أو نظام الحكم. وكلهم يتوقعون من الناس التمييز بين الديني والسياسي، بين الخاص والعام، بطرق لا يمكن استنتاجها من النصوص الدينية نفسها، كما لا يوجد لها سوابق في التاريخ الإسلامي والحياة الاجتماعية الإسلامية. يقول أحد المفكرين من باب التدليل على صعوبة هذا المطلب، بل وعدم عدالته:

"[يدعي الليبراليون أنه] على الرغم من أن المتدينين ليسوا معتادين على تقسيم حياتهم إلى قسمين، ديني وغير ديني، وعلى الرغم من أن بعضهم لن يكون سعيداً بمثل هذه القسمة، مع ذلك، يفترض أن هذا التقسيم لا يشكل انتهاكاً للدين. ولكن الليبرالي مخطئ في هذا. ويظهر ظلم الموقف الليبرالي وتحيزه بصورة جلية عندما نتذكر أن هناك الكثير من الناس ممن يعتقدون أن واجبهم الديني يفرض عليهم ضرورة السعي لتحقيق تكامل الحياة [الخاصة والعامة، السياسية وغير السياسية]"^{٤٨}.

وهكذا يبدو أن الحل الذي يقدمه الإسلاميون الليبراليون للتوفيق بين الإسلام والديمقراطية يرجح كفة الليبرالية على حساب الإسلام.

في معرض الرد على هذا الاحتجاج قد يقول قائل: ألا يفترض هذا الاعتراض أن الإسلام لا يتعاطى مع الأسباب والحجج غير الدينية؟ ألا يفترض المتعرض بأن الإسلام يضع العقل في واد والوحي في واد آخر، دونما علاقة بين الاثنين؟ ثم

ألا يفترض أيضاً أنه لا يوجد طريقة إسلامية للفصل بين الخاص والعام، بين السياسي وغير السياسي؟ لا ينكر الإسلامي الليبرالي وجود كثير من النصوص الدينية التي تدعم التفسيرات غير الليبرالية للدين، ولكن الاعتراضات التي تقول إن التفسيرات الليبرالية تشوه النصوص أو تتجاهلها، أو تفسرها بشكل غير منضبط أو أنها تفرط في تقديم التنازلات، كل هذه الاعتراضات تفترض أن هناك "إسلاماً" حقيقياً صادقاً ليس عرضة لهذه التشويهات.

ليس من السهل تبني موقف يفاضل بين الإسلاميين الليبراليين والبدائل المطروحة من أصولية واعتدال. فكل البدائل التي يمكن للإنسان أن يتبناها مرهونة بمواقف نظرية كبرى حول مسائل القيم، والعقل والإيمان والمجتمع والسياسة، وهي بمجملها غير قابلة للبرهان. يوجد لدى الإسلاميين الليبراليين وعي بهذه المسألة. ولعل أكثر من اشتغل في شرحها والإفادة منها في سبيل دعم التفسير الليبرالي للدين هو المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سورش، وهو مفكر له دراية بفلسفة كانط النقدية وفلسفة العلم أيضاً. يعتقد هذا المفكر بأن كل محاولة فهم لا بد وأن تقوم على افتراضات، وأن تتم من خلال قوالب، كما هو مشهور في فلسفة كانط، وكما بات معروفاً غداة الثورة التي أحدثتها كتابات توماس كون عن الثورات العلمية. ينطبق هذا على محاولتنا العلمية لفهم الطبيعة، كما ينطبق على أي محاولة لفهم الدين من قبل أي كان. من هذا المنطلق يستنتج سورش أن:

"النص الديني لا يقف معزولاً، ولا يكشف عن معناه بشكل جلي. بل على العكس من ذلك، تفسير النص كان ولا يزال في حالة صيرورة، بينما تنشط الافتراضات المسبقة هنا، كما في كل مجال من مجالات المعرفة. تتراوح هذه الافتراضات المسبقة ما بين الفلسفي والتاريخي واللاهوتي، إضافة إلى افتراضات لغوية واجتماعية هي جزء من النظرة السائدة في وقت التفسير، وهي أمر لا نتعلمه في المدارس، وإنما يتشربه الذهن من البيئة المحيطة بنا".^{٤٩}

يدلل سورش على الدور الذي تلعبه الافتراضات والتوقعات المسبقة بمثل اللاهوتي الذي يفترض أن الإنسان غير قادر على العيش دون هداية الرسل والأنبياء، الأمر الذي يقوده إلى البحث في النصوص الدينية بدقة متناهية كي لا يفوته تفصيل متعلق بالأمور التي يسعى للهداية بشأنها. ° ولكن من الميسور إضافة أمثلة أخرى أشد وقعا وأكثر أهمية، منها على سبيل المثال القراءة النسوية للنصوص الدينية التي كان لا بد لها (لو أنها تمت) من أن تفضي إلى

رسم صورة مغايرة عن المرأة لتلك التي جادت بها أقلام المفسرين والمحدثين والفقهاء، وجلهم من الرجال.

لا يقف سورش وحده في مجال الحديث عن الافتراضات التي تحكم فهم الناس للدين. هناك كتاب آخرون ذوو ميول ليبرالية لا بد من الإشارة إلى كتاباتهم في هذا الصدد، ومنهم نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي. يناقش الأول في كتاب **نقد الخطاب الديني** جملة من المبادئ والمنطلقات والتوجهات التي تحكم الخطاب الديني، وبخاصة الخطاب الديني الأصولي. من ضمن هذه التوجهات التي يعترض عليها الكاتب الاعتماد على سلطة السلف (على خلاف سلطة العقل)، وعدم التفريق بين الفكر (الإنساني) والدين (الإلهي). ومن ضمن المبادئ التي تتعرض للانتقاد الشديد ما يسميه الكاتب "رد الظواهر جميعاً إلى مبدأ واحد"،^١ يقصد بهذا ميل الأصوليين إلى تفسير مختلف الأمور، الديني منها والديني، بالإشارة إلى مبدأ ميتافيزيقي يتمحور حول الإيمان بالله واحد يقف من وراء الحوادث ما كبر منها وما صغر. مما لا شك فيه أن افتراضاً من هذا النوع يفسر ولو جزئياً إصرار الأصوليين على ربط جميع مناحي الحياة، الخاصة والعامة، السياسية والاقتصادية، العلمية والفنية، برباط الدين، رافضين الاعتراف بوجود أكثر من مبدأ واحد لتفسير حياة الإنسان المعقدة والمتعددة الجوانب وتنظيمها. ولا شك في أن هذا المبدأ يقف وراء محاولات الأصوليين العثور على جواب لكل أمر في القرآن، كما أن القرآن كان موسوعة علمية وضع الله فيها جواباً عن كل سؤال يطرح منذ بدء الخليقة إلى يوم القيامة. أما حسن حنفي، فينتقد تصورات تاريخية ورتناها عن علوم الدين والطبيعة والفلسفة مثل "القضاء والقدر والطاعة لأولي الأمر والصبر والتوكل والرضا".^٢ لا يمكن القول إن هناك نصوصاً دينية صريحة تعطينا مثل هذه التصورات، أو أن هذه التصورات جزء من العقيدة المنصوص عليها في القرآن مثلاً، لاسيما وأن البعض منها كان جزءاً من الثقافة العربية قبل الإسلام. ولكن مما لا شك فيه أن البعض منها يساهم مساهمة ولو جزئية في تصورات الفقهاء الذي يجلبونها معهم إلى غرفة الدرس.

إذن، لا شك في أن الاختلاف بين الأصوليين والمعتدلين والليبراليين في فهم كل واحد منهم للإسلام عائد إلى الافتراضات والقوالب الفكرية التي يحملونها. واختلافهم في فهم الإسلام يمكن اختزاله إلى أجوبة متعارضة على سؤال بسيط أو سؤالين: من المسلم؟ وما الذي يتوجب على المجتمع القيام به حتى يكون مجتمعاً مسلماً؟^٣ درج الدارسون على توصيف الفروقات بين الأجوبة المختلفة بالإشارة إلى واحد أو أكثر من أوجه التمايز التالية:

١. التأكيد على دور العقل في مقابل التأكيد على دور الوحي.
٢. التمسك بظاهر النص في مقابل البحث عن المعاني الباطنة.
٣. الالتفات إلى سياق ومناسبة النزول، على خلاف تناول النصوص بصورة لا تاريخية.

٤. النظر إلى العقيدة في كليتها في مقابل النظرة التجزيئية. كل هذه التمييزات جرى استخدامها المرة تلو المرة في سياق تفسير الفرق بين الأحكام التي تصدرها التيارات المختلفة حول القضايا السياسية والاجتماعية. ومن المشكوك فيه أن المجال مفتوح لاكتشافات نظرية جديدة في سياق البحث عن تفسير. ولكن مع ذلك في نهاية المطاف يمكن افتعال مجابهة نهائية بين التيارات المختلفة تتمحور حول التمييز بين ما هو أساسي في الإسلام وما هو ثانوي. قد تمنحنا هذه المجابهة الجرأة اللازمة للإجابة عن سؤال "من المسلم؟" و "متى يكون المجتمع مسلماً"؟ لكي نرى الإسلام من منظار ما هو أساسي وما هو ثانوي يتوجب علينا النظر إلى الإسلام ككل.

هذا ما يصير عليه بعض المفكرين ذوي الميول الليبرالية. وقد سبق وأن أشرنا إلى فضل الرحمن الذي يعرف "إسلامية" المؤسسات والقوانين (وربما نجد طريقة للتوسع في هذا لكي تشمل إسلام الأفراد) بالإشارة إلى نبوعها من "تعاليم القرآن ككل". هذا ما يجعل فضل الرحمن قادراً على القول إن هدف الإسلام يتمحور حول تحقيق العدالة والخير في المجتمع. وهو ما يمكنه من تفسير وإعادة تفسير، بل وأحياناً التقليل من أهمية بعض النصوص قائلًا إن "الإصرار على التنفيذ الحرفي لأحكام القرآن، وتجاهل التغيرات الاجتماعية التي حصلت في القرون الماضية هو بمثابة العمل وبصورة متعمدة ضد الأهداف الأخلاقية والاجتماعية التي سعى القرآن لتحقيقها".^{٥٤}

من ناحيتهم، لا يميل الأصوليون (وهذا ينطبق على المعتدلين بدرجة أقل) إلى النظر إلى "تعاليم القرآن ككل". ولا يرجع السبب في هذا إلى الانتقائية التي يمارسها الأصوليون في تناول النصوص الدينية، بحيث يبرزون ما يعجبهم منها وما يبرر آراءهم. فالجميع هنا مذنبون. ليس الليبراليون بأقل انتقائية من الأصوليين في هذا المجال، هذا على الرغم من تكرارهم القول بضرورة النظر إلى "تعاليم الإسلام ككل". المسألة ليست "ما هي النصوص التي نراها أمامنا"، لأن الجميع في نهاية المطاف مضطرون لرؤية جميع النص. إذا تجاهل الأصولي هذا النص أو

ذاك فسوف يجد الكثير من الكتاب الليبراليين الذي يذكرونه بما اختار أن لا يراه. والعكس بالعكس. المسألة هي: "ماذا نفعل بالنصوص التي نراها أمامنا؟"، أي كيف نقوم بترتيبها؟ كيف نصنفها؟ وكيف نحدد المركزي والهامشي؟ كيف نميز الأساسي من الثانوي؟ ومن الذي يقيم الحجة على من؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تؤدي إلى الغاية نفسها.

ينظر الليبراليون (وإلى درجة أقل المعتدلون) إلى النصوص الدينية المتعلقة بالأمور الدنيوية كنظام من المبادئ الأساسية والفرعية، البدهيات والمبرهنات، الأساسيات والمشتقات. ولكن هذا لا يقال عن الأصوليين بالطريقة نفسها. نحن لا نقول إن الأصوليين (وعندهم من الفقهاء وعلماء الشريعة العدد الوافر) لا ينظرون إلى النصوص الدينية عموماً كنظام فكري، فالحديث عن أركان الإسلام الخمسة المعروفة، وتحديد مصادر الفقه بالأربعة المعروفة، كل هذا وغيره من التقسيمات، هو من ثمرة جهود الأصوليين وغيرهم. ولكن مع ذلك، يمكننا القول إن الأصوليين يظهرون أحياناً كمن ينظر إلى النصوص الدينية المتعلقة بالأمور الحياتية كمجموعة من النصوص المتفرقة التي تتساوى في الأهمية والقيمة. وللتمثيل على ذلك، نتناول مسألة المرأة في القرآن. يصر الجميع، بمن فيهم الأصوليون والليبراليون، على أن رسالة القرآن بالنسبة للمرأة هي رسالة تقدمية. يستشهد الجميع بالآيات المعروفة التي تفيد أن الله خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة، وأن التفضيل عند الله يتم على أساس التقوى وليس الجنس، إلى غير ذلك من الآيات. ولكن عندما نأتي إلى الآية التي تفيد بأن شهادة الرجل تعادل شهادة امرأتين، فالأصولي يتوقف عندها ويأبى حراكاً. أما الليبرالي، فيحاول جاهداً أن يجد طريقة لتفسيرها، بحيث يتم تعليق العمل بها. ما الفرق بين الموقفين؟ بالنسبة للأصولي القرآن ببيان، وكل حجر فيه صغر أم كبر هو حجر زاوية، يعادل في قيمته وأهميته ما عداه. لهذا السبب، يبدي الأصوليون استعداداً كاملاً لخوض معارك طاحنة حول مسائل متعلقة باللباس وتطبيق العقوبات، كما لو الإسلام الذي يتناول الكون والخلق والطبيعة والإنسان والمجتمع يمكن اختزاله إلى هذه المسائل، التي تبدو فرعية وجزئية إلى أقصى الدرجات. أما الليبراليون فيقولون أن المبادئ أهم من الأمثلة، وأن القوانين الأخلاقية العامة أهم من التطبيقات المحددة التي يقدمها لنا التاريخ الإسلامي. لذا، لا يجد الليبراليون ضرراً في المرور على تلك الأخيرة مرور الكرام، بل والبده من جديد انطلاقاً من أمرين: المبادئ العامة الموجودة في القرآن، والظروف التاريخية التي نعيشها الآن ولم يعرفها أسلافنا.

لا نزال بحاجة إلى الرد على بعض الاعتراضات التي ذكرناها أعلاه -تجاهل الليبراليين للنصوص المخالفة، إسقاطهم لمعاني الحاضر على الماضي البعيد، محو الفروقات بين الإسلام وسواه، وأخيراً دوافع الليبرالية بصفتها موقفاً "اضطرارياً". فلعل هذا، بالإضافة إلى المزايا التي يجلبها التصور الإسلامي الليبرالي نفسه (مثل التصالح مع الديمقراطية وغيرها من قيم الحداثة) يساهم في توسيع دائرة القبول التي يحظى بها هذا التوجه.

ليس هناك من سبيل لدحض الاعتراضات السالفة بالكامل، لاسيما وأن البعض منها يستند إلى معطيات صحيحة. ولكن نجاعتها على وجه العموم تعتمد على فهمنا لمتطلبات العقيدة والقيم التي نرسيها على هذه المتطلبات. من الأكثر أهمية، رسالة العدل والخير والرحمة التي يقدمها الإسلام للبشرية، أم الأحكام الشرعية التي صدرت في فترة تاريخية محددة وفي ظل ظروف لم تعد قائمة؟ أم أن الأمرين على المستوى نفسه من الأهمية؟ وما الذي يريده الله منا فعلاً؟ هل يهمله أن نعيش ونصل إلى مستويات أرقى من العدالة والإنسانية والخير، أم أنه يهتم أيضاً بطريقة لباس المرأة، وكيفية معالجتنا لمشكلة السرقة؟ أم أن كل هذه الأمور على المستوى نفسه من الأهمية؟

على ضوء إجابة الإنسان عن هذه الأسئلة يتحدد موقفه من تفسير النصوص وإعادة تفسيرها، وتقديمها أو تأخيرها، بل يتحدد أيضاً مفهوم "إرادة الله في حياتنا". أما تجاهل النصوص أو التركيز عليها، أو الانتقائية التي تصاحب ذلك، فهذا هو التقديم والتأخير، وهو عنصر لا مفر منه في أي محاولة لفهم أمر عظيم كالدين، وما يرتبط به من تاريخ، وثقافة، وفلسفة، وأخلاق. ونحن لا نعرف أن الأصوليين أو المعتدلين هم أفضل حالاً من الليبراليين عندما يتعلق الأمر بهذه المسألة. لا بد من أن يقدم الإنسان ويؤخر ولا بد من أن ينتقي ويختار. السؤال الوحيد الذي لا مفر من الإجابة عنه هو: علام يقع التقديم والتأخير والاختيار؟

ماذا عن طمس الفرق بين الإسلام وغيره من الأديان التي قد يكون لها الماهية العقدية نفسها من توحيد، ودعوة إلى الخير، ومكارم الأخلاق؟ نعم، لا بد من أن هذا حاصل إلى درجة معينة حسب منطق التيار الإسلامي الليبرالي، بل هناك من الليبراليين من يقول إن:

"الله سبحانه لم يوح إلا بدين واحد، هو الإيمان به والتسليم له، ثم حسن الخلق... والدين عند الله واحد لا يتجزأ، كل لا يتبعض، وإنما تختلف الشرائع (والمناهج والسبل) بين نبي وآخر. " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً " (المائدة، ٤٨) °°

لكن مع ذلك تبقى هناك سبل عدة للتمييز بين الأديان والحفاظ على الهوية. هناك التاريخ أولاً وقبل كل شيء، لأن الأديان نشأت في ظروف تاريخية مختلفة، وكل دين يحمل في ثناياه تاريخه المختلف، وهذا الأخير بدوره يقص قصة المؤسسات والتجارب التي مر بها في السعي لتحقيق الأغراض الدينية التي قد تكون مشتركة بين الأديان. في هذه المؤسسات والتجارب هناك اختلاف في الوسائل والآليات، في حين يكون الهدف واحداً. وهناك بالإضافة إلى ذلك اللغة والأدب والشعائر والأعياد والطقوس المرتبطة بالدين - الفن والرسم والموسيقى والبلاغة والأسلوب الأدبي وغير ذلك من الأمور الجمالية التي تختلف هذه بين دين وآخر. ليس في هذه الاختلافات إجحاف بالمهية العقدية الواحدة، كما لا يمكن أن يقول أحد إن هذه الفروقات لا معنى لها ولا قيمة.

وأخيراً، ماذا يمكننا القول عن إسقاط معاني الحاضر على الماضي، والقول إن الدين لا يكون معتدلاً إذا كان له خيار في هذا المجال؟ هناك وجهة نظر تقول إن الناس الذين عاصروا الرسل والأنبياء وعاشوا في المراحل الأولى لنشوء الدين يحظون بـ "امتياز إبستمولوجي" فيما يخص تفسير الدين: أي أنهم أحق منا بتفسيره وتوضيح مقاصده ومعانيه، وأن كل ما يقولونه بهذا الصدد هو أقرب إلى الحقيقة مما نقوله نحن. وبالتالي، إن هم فهموا هذا النص أو ذاك بهذه الطريقة أو تلك، فهم أعرف، وإن نحن خالفناهم فنحن أبعد عن الصواب. وإذا كان التعصب وسفك الدماء وعدم احترام تعدد الآراء والأذواق عند بني البشر هي أمور من صميم الدين كما فهمه ومارسه الأسلاف، فمن نحن حتى نقول إن الدين يدعو إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك من بنات أفكار آخر قرنين أو ثلاثة من التاريخ؟

في ظل تفسير طبيعي للدين، أي القول إن الدين محض ظاهرة سيكولوجية اجتماعية تاريخية تعبر عن مستوى الحضارة الإنسانية في وقت ما، كما تعبر عن جهل الإنسان وخوفه من المجهول، ربما يمكن القول إن للأولين "امتيازاً إبستمولوجياً" معيناً في تفسير الدين. فصانع الآلة أعرف بطريقة عملها والهدف منها. وإذا كان الأولون هم من أوجد الدين، فهم أعرف بما هدفوا إليه، وما عنوه بهذا أو ذلك، وليس لنا الحق في إحلال تفسيراتنا محل تفسيراتهم. ولكن في ظل تفسير ديني للدين، أي في ظل تفسير يفترض وجود إله سرمدى حاضر في الماضي والحاضر والمستقبل، لا يعود بدهياً القول بوجود امتياز إبستمولوجي للأقدمين. فهم ليسوا أقرب إلى الله من الناس الذين يعيشون في الوقت الحاضر، وليس بدهياً القول إن الله يأخذ بتفسيراتهم للدين أكثر من تفسيراتنا. وبالتالي،

إن هم فهموا كلام الله بشكل يدعو إلى التعصب وسفك الدماء، وإن هم عاشوا بهذه الطريقة حتى زمن متأخر، وإن هم أجبروا عنوة على إعادة النظر في تفسيراتهم، فليس في أي من هذا طعن بشرعية التفسير الليبرالي للدين. والقول إن التفسير الليبرالي للدين مجاف للصواب لأن للدين تاريخاً غير ليبرالي يكاد يقترب مغالطة منطقية، كأن نحكم بسوء صنيع الأبناء لا لسبب سوى سوء سيرة آباؤهم وأجدادهم. بالتالي، من يقرأون معاني ديمقراطية في الدين، ومن يأخذون بروحانيته وأخلاقياته ومبادئه العامة، لا يرون أن في هذا إسقاطاً لمعاني الحاضر على الماضي السحيق، بل ينظرون إليه كإعادة اعتبار للجوهر الذي عجز عن كشفه الأقدمون، أو كطرح يقدمه إنسان الوقت الحاضر لكي يتناسب مع الوقت الحاضر، بهدف إقرار الحقائق التي يدركها الإنسان بعقله، ويرى أن لا مفر من أن الله بحكمته قد عناها ولا يزال يعنيها.

هوامش الفصل الرابع

¹ Nathan.

² Stowasser, p. 3

³ Aziz Al-Azmeh. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993, p. 33.

⁴ Kurzman, p. 8.

⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 344.

⁶ Alfred Stepan. "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations". in Larry Diamond. Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005,

⁷ Larry Diamond (ed.). Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005, p. xi.

⁸ Stepan, p. 7.

^٩ حسن حنفي ومحمد عابد الجابري. *حوار المشرق والمغرب*، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠، ص ٤٥.

^{١٠} المصدر نفسه، ص ٤٩.

^{١١} محد عمارة. *معالم المنهج الإسلامي*، ص. ١٢٧-١٢٨.

^{١٢} المصدر نفسه، ص ١٣٧.

^{١٣} المصدر نفسه، ص ١٣٨.

¹⁴ S. E. Finer (ed.) *Five Constitutions: Contrasts and Comparisons*. New York: Penguin Books, 1979, p. 271.

^{١٥} علي عبد الرازق. *الإسلام وأصول الحكم*، مطبعة مصر، ١٩٢٥.

^{١٦} محمد طالبلي. *أمة وسط*، تونس: سيرس للنشر، ١٩٩٢، ص ٩٠.

¹⁷ Khaled Abou El Fadl. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

^{١٨} علي عبد الرازق، *الإسلام وأصول الحكم*، ص. ٩٠.

¹⁹ An-Na'im, p. 79

^{٢٠} حسن الترابي. *قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية*، ص ٧٢.

²¹ Abou El Fadl, p. 18

²² An-Na'im, p. 84

^{٢٢} (Opwis, p. 190)، المثل البسيط على ذلك هو تحريم بعض المشروبات الكحولية التي لم يرد ذكرها في القرآن بالقياس على تحريم الخمر التي ورد ذكرها في القرآن. واضح أن أي تشريعات جديدة من هذا النوع ليست فعلاً تشريعات جديدة، وإنما هي توسيع لنطاق تطبيق القانون الأصلي لكي يشمل حالات جديدة.

- ^{٢٤} محمد عمارة. *معالم المنهج الإسلامي*، ص ١٠٤.
- ^{٢٥} عادل ضاهر. *أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي*، بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١، ص ٣٤٩.
- ²⁶ Abou El Fadl, p. 33.
- ^{٢٧} محمد سعيد العشماوي. *جوهر الإسلام*، القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٦، ص ٥٢.
- ^{٢٨} محمد سعيد العشماوي. *الإسلام السياسي*، ص ٣٢-٣٣.
- ^{٢٩} هذا ما يقوله سيد قطب في *تفسير سورة الشورى*، القاهرة: دار الشروق، د.ت، (١٩٧-٩).
- ^{٣٠} الطاهر حداد. *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢. ص ١٢-١٣.
- ³¹ An-Na'im, p. 12.
- ³² Ibid p. 52.
- ³³ Ibid p. 56.
- ³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 23.
- ³⁵ Ibid p. 25.
- ³⁶ Ibid p. 20.
- ³⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, p. 49.
- ^{٣٨} محمد طالبى. *أمة وسط*، ص ٢١٤.
- ^{٣٩} عادل ضاهر. *أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي*، ص ٣٣٦.
- ^{٤٠} عادل ضاهر. *الأسس الفلسفية للعلمانية*، ص ٣٤١.
- ^{٤١} فهمي جدعان. *أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٢٥٤-٣٤٢.
- ⁴² Ernest Gellner. "Marxism and Islam: Failure and Success". in Azzam Tamimi (ed.) *Power-Sharing Islam?* London: Liberty for Muslim World Publications, 1993, p. 40.
- ⁴³ L. A. Siedentop. "Liberalism: The Christian Connection". *Times Literary Supplement*, March 24-30, 1989.
- ⁴⁴ Sam Harris. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. W.W. Norton & Company, 2004, p. 19.
- ⁴⁵ John Rawls. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- ⁴⁶ Jurgen Habermas, "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*. Vol. 14, 2006, p. 10.
- ⁴⁷ Ibid p. 9.
- ⁴⁸ Robert Audi, "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics". In: R. Audi and N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997, p. 116.

⁴⁹ Abdul-Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p: 245.

⁵⁰ Ibid p: 249.

^{٥١} نصر حامد أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢، ص ٣٢-٣٧.

^{٥٢} حسن حنفي. "الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في: علي الدين هلال وآخرون، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣، ص ١٧٦.

^{٥٣} غني عن التبيان طبعاً أن المقصود هو "المسلم المعياري" وليس المسلم بالاسم أو بالنسبة. ربما كان مفهوم "المسلم المعياري" سراباً وليس حقيقة. ولكن هذا لا يحول دون وجود معنى يتجادل حوله الفرقاء. الإسلام المعياري هي الصفة التي ينفي سيد قطب وجودها في المجتمعات المعاصرة، ولكنه بالتأكيد لم يكن عاجزاً عن التمييز بين المجتمعات التي تسمى بهذا الاسم (أو التي تنسب إلى الإسلام) وغيرها.

⁵⁴ Rahman, *Islam and Modernity*, p. 19.

^{٥٥} محمد سعيد العشماوي. **جوهر الإسلام**، القاهرة: مديبولي الصغير، ١٩٦٦، ص ٩٤.

الفصل الخامس

الإسلام السياسي إلى أين؟ مقارنات

الفصل الخامس

الإسلام السياسي إلى أين؟ مقارنات

بقدر ما أن المفاضلة على أساس الديمقراطية بين التيارات الثلاثة التي درسناها في الفصول السابقة مسألة مهمة، هناك مسائل متعلقة بمستقبل الإسلام السياسي لا تقل عنها أهمية: من التيار ذي الاحتمال الأكبر في الوصول إلى السلطة، ماذا يحدث حينما يصل الإسلاميون إلى السلطة؟ وما أثر كل هذا على الحياة السياسية والتطور الديمقراطي؟ لا سبيل لإيفاء هذا الموضوع حقه على عجل، لاسيما وأن المعطيات التجريبية المتعلقة بتجارب الحركات الإسلامية في بلدان عربية وإسلامية متوفرة بكثرة، ولا مجال لبحثها في هذا الفصل. ولكن هذا لا يحول دون إلقاء نظرة عامة على الوضع الكلي، والمقارنة بين توجهات التيارات الإسلامية وتيارات ذات أصول أو مرجعيات دينية في بلدان أخرى.

الحصاد الديمقراطي للإسلام السياسي

لا يوجد للإسلاميين الليبراليين أي حضور جماهيري يذكر، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الأحزاب ذات التوجه الإسلامي في تركيا، التي سوف نأتي على ذكرها لاحقاً. الإسلاميون الليبراليون في الغالب هم نخبة، أو نخب مثقفة على درجة عالية من التعليم والحضور الأكاديمي ليس أكثر. أما الأصوليون والمعتدلون فيوجد لديهم أحزاب وتنظيمات اجتماعية من أنواع شتى يمارسون من خلالها نشاطات سياسية وغير سياسية (أحياناً نشاطات مسلحة، كما هو الحال عند بعض الأصوليين). وعلى خلاف الليبراليين، يوجد لدى الأصوليين والمعتدلين

طموحات سياسية محددة، وسعيهم للوصول إلى السلطة سعي دائم لا ينقطع. من منهم وصل فعلاً إلى تسلم مقاليد الحكم؟ جمهورية إيران الإسلامية هي المثل الأكبر على نظام الحكم الإسلامي الأصولي. وهناك بالطبع نظام حكم طالبان في أفغانستان الذي انتهى بعيد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وبالنسبة لمن يعتبرون الإسلام الوهابي من ضمن الحركات الأصولية، فقد تقدم العربية السعودية مثلاً آخر عن نظام حكم أصولي. وربما يصدق هذا الوصف أيضاً على السودان في فترة حكم جعفر النميري، حين قام هذا الأخير بتطبيق الشريعة. أما المعتدلون الذين رسا اختيارهم ومنذ فترة على الأسلوب السلمي في الوصول إلى السلطة من خلال الانتخابات، فهم لم ينجحوا في مساعيهم بصورة تتناسب مع الشعبية التي يحظون بها. وهذا عائد جزئياً إلى طبيعة الأنظمة السياسية التي ارتضوا لأنفسهم العمل لتغييرها من الداخل. يصف أحد الكتاب هذه الأنظمة بصفة "الأتوقراطية المنفتحة"، التي تتسم بتعددية "موجهة"، وانتخابات حرة جزئياً، ولكن "تحت السيطرة"، وقمع انتقائي^١. ربما كان هذا وصفاً جيداً لما كان عليه الحال في الجزائر، حينما كاد زمام الأمور يفلت من النظام عندما أفسح المجال لانتخابات عامة انتصر فيها الإسلاميون انتصاراً باهراً، ما حمل النظام على إلغاء نتائج الانتخابات العام ١٩٩٢. يوجد وضع مشابه في الأردن، حيث حقق الإسلاميون نجاحات كبيرة، ولكن سرعان ما تراجع نفوذهم بصورة ملحوظة بعد أن قامت الحكومة بتغيير قانون الانتخابات قبيل انتخابات العام ١٩٩٣. فقط في فلسطين، ونتيجة لظروف سياسية لا تتكرر ولا يوجد مثيلها في بلدان عربية أو إسلامية، نجح الإسلاميون في تولي مقاليد الحكم في الانتخابات التي جرت في أوائل العام ٢٠٠٦. ولكن من المشكوك فيه أن هذا يشكل مثلاً عن وصول الإسلاميين المعتدلين إلى الحكم عن طريق الانتخابات، ليس فقط لأن البعض يشكك في اعتدال الإسلاميين في فلسطين، وإنما (الأهم من ذلك) بسبب عدم وجود سلطة وطنية حقيقية حتى يقال إن حزبا تخلى عنها وآخر تسلمها.

ما الذي يمكن استنتاجه حول مسألة الديمقراطية من نجاح أو اقتراب المعتدلين والأصوليين من النجاح في الوصول إلى سدة الحكم في بعض البلدان العربية والإسلامية؟ معظم المعطيات التجريبية المتوفرة لدينا تتعلق بسيرورات سياسية لا تجري في إطار نظام ديمقراطي، وليس من الواضح أن الحراك السياسي الذي يساهم الإسلاميون فيه يتجه نحو الديمقراطية. ليس هناك الشيء الكثير الذي يمكن أن نستنتجه بصورة أكيدة سوى الإقرار بشعبية الحركات الإسلامية، والإفلاس السياسي الذي تعاني منه حركات أخرى. ولكن يمكن أن نضيف إلى ذلك القول إن

الاختلاف في منهج العمل عند الأصوليين والمعتدلين قد يؤدي إلى اختلافات في النتائج المترتبة على النجاح السياسي للحركات الإسلامية.

كما هو معروف، يتسم الفكر السياسي لدى الكثير من الحركات الأصولية بطابع ثوري طلائعي لا يؤمن بالتدرج ولا بالحلول الوسط. لذا، ليس من المحتمل أن يصل مثل هذا التوجه إلى سدة الحكم إلا عن طريق ثورة شعبية عارمة، كما كان حال الثورة الإسلامية في إيران، أو عن طريق الانقلاب العسكري أو العمل العسكري المسلح، كما كان الحال في أفغانستان إبان حكم طالبان. ومثل هذه الأساليب في الوصول إلى السلطة تمنح الحركات الإسلامية المنتصرة حرية شبه كاملة في صياغة الدستور وقواعد العمل السياسي بما يتناسب مع فكرها الذي لا يسمح بالتعددية السياسية بتاتا، أو يقبلها في نطاق ضيق للغاية. مع ذلك، نجحت وتنجح جمهورية إيران الإسلامية في تقديم مثل جيد عن مجتمع سياسي نشط تجري فيه الانتخابات بصورة منتظمة، ويتم فيه تداول السلطة بشكل سلمي. والتنافس بين الإصلاحيين الذين يميلون إلى الاعتدال والمحافظين المتشددين يكاد يذكرنا بما قاله الغنوشي عن التنافس الذي يأمل أن يراه في المجتمع الإسلامي الديمقراطي " بين مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين ". ولكن مثل هذا الكلام لا يستقيم تماما، لأن قواعد اللعبة السياسية كما يرسمها دستور الجمهورية الإسلامية لا تسمح للعملية السياسية بالخروج كثيرا عن إرادة المرجعيات الدينية المحافظة (وهي مرجعيات غير منتخبة). لهذا، لم يكن بمقدور الإصلاحيين بقيادة خاتمي طوال فترتين رئاسيتين من تحقيق نجاحات واضحة أو دائمة. ومن المرجح أن يكون هذا الحال أو ما هو أكثر سوءا حال الأنظمة التي يتسلم فيها الأصوليون الحكم. فلا العقيدة السياسية ولا أسلوب الوصول إلى السلطة مهيا للقبول بالآخر أو بالحلول الوسط.

الأمر بالنسبة للمعتدلين في غاية الاختلاف. فهم إن وصلوا للسلطة يوماً ما (إما نتيجة لزهة الأتوقراطيات المنفتحة، أو نتيجة لضعفها، كما كان الحال في فلسطين) فهم سيفعلون ذلك تحت مظلة دستور لم يقوموا هم أنفسهم بوضعه، وإنما يرثونه عن حقبة كانت تتسم بمزيج من العلمانية والوطنية والإسلام غير السياسي. لا يمكن أن ننسب الصفة الإسلامية إلى هذه الدساتير التي قد تسمح للإسلاميين بالوصول إلى السلطة، على الرغم من الاعتراف الأدبي الذي تبديه للإسلام من خلال احتوائها على نصوص مثل " الإسلام مصدر من مصادر التشريع "، وهي في مجملها نصوص معزولة ذات صفة شكلية لا تنطلي على الإسلاميين على اختلاف تياراتهم. والمعتدلون لا بد من أن يسعوا لتغيير هذه الدساتير إن هم أرادوا فعلاً دولة إسلامية على النحو الذي يصفونه. ولكن مثل هذا التغيير لا بد وأن يلقي

معارضة شديدة من قبل قوى أخرى. وعلى الرغم من أن هذه القوى ستكون في موقع الأقلية، فإنها سوف تكون قوى حية وذات تمثيل حقيقي في المجتمع. وهذا ينبع من طبيعة أسلوب المعتدلين في الوصول إلى السلطة، فهم على خلاف الأصوليين لا يصلون إلى السلطة على أشلاء خصومهم، وإنما من خلال عملية انتخابية سلمية. بالتالي، سوف تكون عملية تغيير الدستور خاضعة للتفاوض والمرحلية والحلول الوسط. وربما لا تنتهي بانتصارات حاسمة لأي طرف، وبخاصة في ظل نظام انتخابات دورية يتم فيها الرجوع إلى الشعب مرة كل ثلاث أو أربع أو خمس سنوات، وهذا وقت كاف لتغيير حجم الأغلبية والأقلية بدرجة تسمح بإبطاء وتيرة التغيير الدستوري. في المحصلة الأخيرة يمكن القول إن وصول الإسلاميين المعتدلين إلى السلطة في ظروف سلمية هادئة قد يقود إلى تدعيم الديمقراطية، بقدر ما أنه سيجبر الأطراف المعنية على القبول بتداول السلطة، والبحث عن الحلول الوسط، وأهم من ذلك كله، تعلم درس التنافس على أصوات الناخبين.

يوجه كثير من الكتاب اللوم إلى الأنظمة الأتوقراطية الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي لأنها تقوم بإقصاء الإسلاميين المعتدلين، وبالتالي تشجع على مزيد من التطرف. في بعض الحالات، تصدر مثل هذه الأحكام عن كتاب علمانيين أو ليبراليين، حتى لو أنهم لا يجدون في الإسلام (المعتدل منه وغير المعتدل) حلولاً للمشاكل الاجتماعية. ولكنهم يراهنون على أن اندماج الإسلاميين في العملية السياسية سوف يقودهم إلى مزيد من الاعتدال، بحيث يتماثلون في النهاية مع تيار الإسلام الليبرالي، بدلا من دفعهم باتجاه الأصولية والعمل المسلح.

مقارنات

إذا قدر لهذا أن يحصل فسوف تكرر التجربة الإسلامية عملية تاريخية جرت وتجري في بلدان وثقافات أخرى. من المفيد النظر إلى بعض هذا التجارب. فليس المعتدلون والإسلاميون الليبراليون وحدهم من يناهون بالقول إن الدين يوفر أساساً فكرياً لممارسة الديمقراطية. قول حسن الترابي "أن الشرع الإسلامي عرف جوهر الديمقراطية... يوم آمن المسلمون بالله الواحد، مدركين أنهم متساوون في عبادته، وأن الله قد جعل الإنسان خليفة في الأرض"^٢، يقابله قول سيدنتوب إن "الافتراض القائل إن المجتمع يتألف من أفراد يحظى كل واحد منهم... بأرضية وجودية خاصة به هو ترجمة للمبدأ المسيحي القائل بتساوي البشر في نظر الله"^٣. وفيما يتعلق بالتراث اليهودي يشير فرادكين إلى المكانة

المميزة لفكرة الحرية في التراث اليهودي، كما يتضح من سفر الخروج التوراتي، الذي يحكي قصة تحرير العبرانيين من العبودية في مصر. ويشير المؤلف نفسه أيضاً إلى فكرة مركزية أخرى في التراث التوراتي، وهي فكرة العهد. فالعهد، أو "الميثاق" الذي أخذه بني إسرائيل على أنفسهم يستلزم الموافقة أو القبول من قبل أولئك الذي ارتضوا الحكم الإلهي من خلال الشريعة، وهذه يفترض أن تكون فكرة ديمقراطية.^٤

ولا تقتصر فكرة التوافق مع الديمقراطية على الأديان التوحيدية الثلاثة؛ اليهودية، والمسيحية والإسلام، بل قيلت وتقال أمورٌ مشابهة على أديان أخرى، كالديانة الهندوسية التي لا تعرف إلهاً واحداً، ولا تقوم على نبوة نبي واحد. في هذا السياق، يدعي أحد الكتاب أن الطبيعة المرنة والمنفتحة للديانة الهندوسية التي تؤمن بالتعددية توفر البيئة المناسبة للديمقراطية، على الرغم من أن التفسير السائد للهندوسية يظهرها كنصيرة لنظام الفصل بين الطبقات الدينية.^٥

قد لا يكون محيراً أن هذه الأديان ذات التراث الطويل الضارب في أعماق التاريخ البشري غير الديمقراطي تحتوي على معانٍ ديمقراطية. ولكن ما قد يثير فضولنا هو حقيقة انتظارنا حتى حلول القرن العشرين لكي نكتشف وجود هذه المعاني. وأكثر من ذلك، لا بد من أن نسأل: لماذا نجحت بعض المجتمعات في اكتشاف هذه المعاني على نطاق واسع، بحيث غدت قادرة، وغدا الدين فيها قادراً، على التعايش مع الممارسة الديمقراطية؟

السؤال الأخير مهم للغاية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية. ففي حالة كل من المسيحية واليهودية وحتى الديانة الهندوسية المختلفة عن ديانات التوحيد، يمكن القول إن الدين قد نجح في التعايش مع الديمقراطية من خلال ترتيبات تحظى بالديمومة والاستقرار، مع أنها قد لا تكون مرضية بالكامل. يجد الإنسان في هذه المجتمعات أحزاباً دينية، أو أحزاباً ذات تاريخ ديني أو ذات مرجعيات دينية. تشارك هذه الأحزاب في الانتخابات، وتشارك في السلطة، والبعض منها حكم أو يحكم. تعمل هذه الأحزاب عموماً بطرق سلمية في سبيل نشر رسالتها وتصورها للمجتمع الأمتل، وهي على العموم متصالحة مع حقيقة المجتمع التعددي، بكل ما يتطلبه ذلك من تسامح واحترام للمختلف دينياً أو عقائدياً.

للبعض من هذه الأديان "المتوافقة" مع الديمقراطية تاريخ طويل في مقاومة التغييرات الديمقراطية في مجتمعاتها. وبحسب الأمثلة التي يقدمها أحد الكتاب، تجاوزت الكنيسة الكاثوليكية حد معارضة الديمقراطية إلى معارضة فكرة الدولة

القومية التي بدأت تتبلور بعد معاهدة وستفاليا العام ١٦٤٨، التي أنهت حقبة طويلة من الحروب الدينية المريرة. في العام ١٨٣٢ أعلن البابا غريغوري السادس عشر أن فكرة حرية المعتقد أو حرية الضمير "فكرة مغلوطة وعابثة". كما بقيت السلطات الكاثوليكية حتى ما بعد بداية القرن العشرين على إصرارها بضرورة خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. ولم تشرع الكنيسة في طرح حجج ومبادئ تؤسس للديمقراطية على أساس التفسير المسيحي لمبادئ القانون الطبيعي إلا بعد ثلاثينات القرن العشرين. بعد ذلك، تسارعت التطورات بحيث أعلنت الكنيسة الكاثوليكية موافقتها على حقوق الإنسان العام ١٩٦٣ (عقب مؤتمر الفاتيكان الثاني). وبعد نهاية الحرب الباردة، صار البابا يوحنا الثاني يروج للاعتقاد بأن الديمقراطية هي "شكل الحكومة الأنسب لنشر العدالة ورسالة الكنيسة"^٦.

تعطي الأحزاب المسيحية الديمقراطية التي نشطت في أوروبا منذ الحرب العالمية الثانية مثلاً جديراً بالدراسة. فعندما بدأت فكرة الديمقراطية بالانتشار في أوساط الكنيسة الكاثوليكية والمتقنين الكاثوليكين، تزامن ذلك مع إدراك عملي للمزايا السياسية للديمقراطية. فقد وفرت الديمقراطية في ذلك الوقت، ومن خلال فكرة المواطنة العامة، تصوراً عن مجتمع سياسي ذي أغلبية كاثوليكية بوسعها أن تكون تأثيراً سياسياً بالغ الأهمية، الأمر الذي لم يكن ليغيب عن أذهان قادة الفكر والعمل الكاثوليكي حينئذ.^٧ (لا شك أن جاذبية الديمقراطية بالنسبة لكثير من قادة العمل الإسلامي المعاصرين الذين باتوا يرحبون بالاحتكام لصناديق الاقتراع والشرعية الديمقراطية، تعود إلى قيامهم باستنتاجات مماثلة).

ولكن، كان ولا يزال هناك بعض الفروق الأيديولوجية المهمة بين المسيحيين الديمقراطيين والإسلاميين المعتدلين. ذلك أن الحركات السياسية ذات التوجه الديني المسيحي في الغرب قد تعلمت مع مرور الزمن أن تعبر عن نفسها باستخدام لغة سياسية حديثة يفهمها الجميع؛ متدينين وغير متدينين. وهذا عائد جزئياً إلى انغماسها في تراث سياسي ثقافي تعود جذوره إلى الحقبة التي شهدت لقاء الثقافة اليونانية-الرومانية بالديانة المسيحية ومن قبلها الديانة اليهودية. لذا، عندما يؤكد المسيحيون الديمقراطيون على قيم الجماعة، وقدسيتها الحياة، ومعارضة القيم المادية الاستهلاكية والتفاوت في توزيع الثروات، فهم (في نظرهم) يقفون على أرضية مسيحية، كما أنهم يستخدمون مصطلحات يفهمها غير المتدينين. بالطبع، هناك فروق بالغة بين الماركسي الذي ينتقد الرأسمالية الليبرالية والمسيحي الذي يؤمن باللاهوت التحرري ويناصر قضايا الطبقات المسحوقة، ولكن هذا لا يحول دون إمكانية التماثل، بل وأحياناً العمل المشترك.

لا يفتقر الإسلاميون، وبخاصة أولئك الذين ينظرون من على منصة الاعتدال الإسلامي إلى عقائد ونظريات غير إسلامية مثل الليبرالية والاشتراكية، إلى أصوات تحاول أن تربط ما بين الإسلام والماضي البعيد نسبياً، حين التقت الفلسفات والثقافات، اليونانية وغيرها، مع الإسلام. فالعقلانية عندهم تجد نصراءها في المعتزلة وابن رشد، وأبو ذر الغفاري يقدم تفسيراً اشتراكياً للإسلام، ويظهر على ابن أبي طالب كصاحب لاهوت تحرري. وكثير من المفكرين الإسلاميين الليبراليين، بل والعلمانيين غير المعادين للدين، يعتقدون آمالاً كبيرة على إمكانية خلق هذه الرابطة أو رد الروح إليها بعد أن خبت جذوتها منذ قرون.

ولكن هذا لن يكون دون ثمن. ففي الحالة الغربية لم تتمكن الأحزاب المسيحية الديمقراطية من تجاوز مرحلة الطائفية والمذهبية إلى مرحلة اجتذاب أصوات غير المسيحيين أو قللي الإيمان بالمسيحية إلا بعد أن قامت بتبني ما يصفه أحد الكتاب بأنه "مسيحية الحد الأدنى المعلمنة".^٥ ب "مسيحية الحد الأدنى" يعني الكاتب الاكتفاء بالتأكيد على المسائل الجوهرية؛ أي التفسير الأخلاقي الاجتماعي للدين، دون الخوض في الأمور اللاهوتية المثيرة للجدل. وب "العملنة" يعني الكاتب القدرة على استخدام مفاهيم وحجج وأدلة ذات معنى بالنسبة لغير المتدينين، على الرغم من وجود أساس ديني للمواقف المتبناة.

يظهر من كلام الإسلاميين الليبراليين أنهم قطعوا شوطاً كبيراً على طريق اتخاذ هاتين الخطوتين: إسلام الحد الأدنى، والقبول بمنطق الحجاج العقلاني (أو قل غير المستند حصرياً إلى أساس ديني). فهم، كما رأينا سابقاً، يرضون بتفسير الإسلام كرسالة روحية أخلاقية اجتماعية. وهم يرحبون كثيراً باستخدام العقل، الذي يشكل لغة مشتركة بين من يؤمنون ومن لا يؤمنون. ولكن لا يبدو أن الإسلاميين المعتدلين الذين يقودون الحركات الإسلامية الشعبية قد وصلوا إلى هذه المرحلة حتى الآن. هذا بالضبط ما يخرجهم من دائرة الإسلام الليبرالي، وهو ما نراه من خلال إصرارهم على خص الإسلام بامتيازات دستورية، والتحفظات التي يبدو أنها بخصوص فكرتي المساواة والمواطنة الشاملة.

خصوصية عربية-إسلامية؟

لماذا لم يتمكن الإسلام الليبرالي حتى الآن من توفير برنامج أو مضمون أيديولوجي لأحزاب إسلامية ذات امتداد جماهيري، كما كان حال الأحزاب المسيحية الديمقراطية؟ لا توجد إجابة سهلة عن هذا السؤال، فهناك الكثير من

العوامل التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، والتي قد تكون ذات علاقة بالموضوع. هناك -مثلاً- حقيقة أن الإسلام، على خلاف المسيحية، يحوز على منظومة من الأحكام والقوانين المنزلة. من السهل أن تتخذ المطالبة بإعمال هذا الأحكام والقوانين شكلاً سياسياً، بحيث تغدو جزءاً من البرنامج السياسي، بكل ما يحمله ذلك من إمكانيات لحصول صدام بين متطلبات الديمقراطية ومتطلبات الدين.^٩ ولكن لا يبدو هذا أمراً حتمياً. فالديانة اليهودية أيضاً تحظى بمنظومة من القواعد والقوانين الشرعية، ولكن ذلك لم يحل دون تعايش الأحزاب الدينية الصهيونية مع أحزاب غير دينية، وقبولها بالمشاركة في العملية السياسية في مجتمع متعدد الأحزاب والأيديولوجيات.

بالإضافة إلى الاعتبارات اللاهوتية-القانونية، يمكن الإشارة إلى غياب المؤسسات المركزية الهرمية في الإسلام. المثل الأكبر على المؤسسات المركزية الهرمية في الدين هو بالطبع الكنيسة الكاثوليكية التي يقف على رأسها بابا الفاتيكان. يقال، في هذا الصدد، إن غياب المؤسسة المركزية في الإسلام جعل ويجعل تغيير المسار في المجتمعات الإسلامية صعباً بعض الشيء. قد يشار هنا إلى الأثر الذي أحدثته التغيير في التوجه السياسي للفاتيكان الذي أعقب مؤتمر الفاتيكان الثاني. فقد كان تبني الكنيسة الكاثوليكية لمفهوم حقوق الإنسان بمثابة رسالة مهمة إلى الإنسان الكاثوليكي العادي كما للكنائس الكاثوليكية الوطنية، رسالة مفادها أن معارضة الديكتاتورية والعمل من أجل الديمقراطية (بما تشتمل عليه من اعتراف بالحقوق السياسية للمواطنين كافة) هي اهتمامات مسيحية مشروعة. ويضرب أحد الكتاب مثلاً على ذلك بالإشارة إلى قبول الكنيسة الكاثوليكية في إسبانيا العام ١٩٧١ بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وتوقفها عن توفير الدعم لحكم فرانكو الديكتاتوري.^{١٠} ولكن، مرة أخرى، لا تبدو هذه النتيجة أمراً حتمياً. فالكنائس البروتستانتية، على الرغم من افتقارها للتنظيم المركزي الهرمي، ساهمت أيضاً في توفير الدعم للديمقراطية، وذلك عبر آليات مختلفة.^{١١}

وأخيراً، يمكن الإشارة إلى عوامل التاريخ. هل كان لانتصار الإسلام السريع على خصومه التاريخيين من دول وديانات أثر على قابلية المسلمين (ولاحقاً الإسلاميين) للتفاوض والحوار الوسط؟ يشير البعض إلى حقيقة أن المسيحية قد عاشت أربعة قرون في حالة خضوع لسلطات أقوى منها. ويقال إن اليهودية لم تمارس سلطاناً سياسياً سوى لفترة محدودة، وأن معظم التاريخ اليهودي هو تاريخ خضوع سياسي. أما الإسلام فقد حظي بالقوة والسيادة والسلطان السياسي منذ نشأته، ولم يكن يوماً مضطراً للتفاوض أو الخضوع. هل يفسر

هذا صعوبة اندماج الحركات الإسلامية في الديمقراطية؟ مرة أخرى، لا يبدو الأمر كذلك. صحيح أن المجتمعات المسلمة نادرا ما خضعت لحكم حكام على غير ملتها، ولكن هذا لا يعنى أن الإسلام كان صاحب السلطان السياسي حتى يكون القائمون عليه غير معتادين على التفاوض أو الاعتراف بالآخر المختلف. إضافة إلى ذلك، ليس هناك علاقة ضرورية بين الأمرين. فكما أن عزلة المسيحية عن السياسة في القرون الأولى من تاريخنا لم يحل دون دخولها المعترك السياسي والاستبداد به في فترة لاحقة، ليس من المستحيل أن يسير تاريخ الإسلام في اتجاه التفاوض والاعتراف بالآخر على قدم المساواة.

ربما كنا الآن في بدايات مثل هذه السيرورة التاريخية دون أن ندرك أبعادها. فقد بتنا نرى حركات إسلامية في غاية الاعتدال في أكثر من موطن. حزب الوسط المصري الذي انفصل عن حركة الإخوان المسلمين مضى قدما للاعتراف بمظالم الأقباط وحقوقهم في مصر، كما أنه يقبل عضوية غير المسلمين.^{١٢} وهناك بالطبع المثل الأكثر أهمية، ألا وهو الأحزاب الإسلامية في تركيا التي تطورت في ظل نظام عسكري علماني كثيرا ما اتسم بالقهر والتشدد. فالأحزاب ذات التوجه الديني في تركيا تقبل بالنظام العلماني الجمهوري، كما تقبل بالمشروع الحداثي التحديثي الذي يقوم عليه هذا النظام. وهي تقبل أيضا بقواعد اللعبة الديمقراطية. وليس من الغريب أن نجد قادة هذه الأحزاب يقارنون أحزابهم ذات الخلفية الإسلامية بالأحزاب المسيحية الديمقراطية في الغرب. من هذا المنطلق يصرح رجب طيب أردوغان، زعيم حزب العدالة والتنمية أنه " لا يمكن أن يكون للحزب السياسي أي دين. فقط الأفراد لهم دين. والدين من العظمة بمكان بحيث يجب ألا يستغل لأغراض سياسية " ^{١٣}.

إذا استمر التوجه المعتدل القائم عند الإسلاميين المعتدلين في التنامي، وحصلوا على فرصتهم في تسلم مقاليد الحكم والخوض في معترك السياسة، وهو معترك عملي بامتياز، فقد يحصل نوع من التماهي بينهم وبين الإسلاميين الليبراليين تدريجياً. حينها سوف يشكل هذان الفريقان، أو هذا الفريق الواحد، تياراً يقف في مواجهة تيار أقدم تاريخياً، وهو التيار العلماني الوطني (القومي) الذي حكم لفترة طويلة بعد الحرب العالمية الثانية، وبات يعاني من مشاكل جمة في العقود الأخيرة. ومن خلال التنافس بين هذين التيارين الأساسيين يأمل الإنسان أن يرى توسعاً في مجال الحرية والعمل السياسي الذي من شأنه أن يفتح آفاقاً مستقبلية أوسع. ولكن هذا مرهون بظروف كثيرة، تتراوح ما بين المحلي والعالمي. حالياً تسير الفئات الحاكمة في معظم أرجاء العالمين العربي والإسلامي على نهج يتألف من

قمع المعارضة (حتى عندما تكون المعارضة سلمية) والتلاعب بقوانين الانتخابات، والرهان على الدعم الأجنبي بدلاً من الرهان على شعوبها. فإن هي استمرت في هذا النهج فسوف تدفع بالإسلاميين وغيرهم إلى نهج العمل غير الديمقراطي، في عصر امتزج فيه الإرهاب بالمقاومة، ولم يبق مجال للعمل السياسي المشروع سوى النشاط الجماهيري السلمي.

في الوقت الحاضر لا تبدو فرص النجاح السلمي للإسلاميين كبيرة. ليس لأن الفئات الحاكمة تتسم بقصر النظر، أو لأن موقعها الطبقي ومصالحها الاقتصادية لا تسمح لها بالمجازفة في التخلي عن السلطة من خلال إفساح الحرية للعمل السياسي فحسب، بل لأن الغرب الذي يتحكم في سير الأحداث في المنطقة العربية الإسلامية لا يبدو معنياً بالتحول الديمقراطي، وبخاصة عندما يظهر للعيان (وهذا ما يحصل أحياناً) أن كل خطوة باتجاه منح الشعوب شيئاً من السلطة تعادل خطوة باتجاه تهديد المصالح الغربية في المنطقة.

مثل هذا البحث وما يصاحبه من تكهنات حول مستقبل العمل الإسلامي السياسي يحتاج إلى بيانات وأدلة تجريبية كثيرة، مما ليس بوسعنا تقديمه هنا. جل ما سعينا إلى تحقيقه في هذا البحث هو عرض تصورات "إسلامية" مختلفة للسياسة وأنظمة الحكم الممكنة، والمضامين التي تحملها هذه التصورات للعمل السياسي، وبالأخص العمل السياسي الديمقراطي. هذه التصورات، كما يبدو لنا، لا تخرج عن ثلاثة: الأصولية، الاعتدال، الليبرالية. الأصولية، كما رأينا، ترفض الديمقراطية بصورة قطعية، في حين أن الإسلام الليبرالي يفتح لها المجال بالكامل. أما المعتدلون فموقفهم يشوبه بعض الغموض والتردد، مع إمكانية التطور باتجاه الديمقراطية أو النكوص نحو الاستبداد (اعتماداً على الموقف النهائي من مفاهيم المساواة وشمولية المواطنة). هل توجد أشكال أو تيارات أخرى في مجال الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهل توجد تصورات أخرى للعلاقة بين الإسلام والسياسة؟ لا نعتقد ذلك، ولكن هذا الحكم متروك للقارئ، عل هذا النقاش يساهم بعض الشيء في توضيح المواقف وصياغة البدائل.

هوامش الفصل الخامس

¹ Daniel Brumberg, "The Trap of Liberalized Autocracy", *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 4, 2002, p: 56.

^٢ حسن الترابي. قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، ص ٤٣.

³ Siedentop

⁴ Hillel Fradkin, "Judaism and Political Life". in: Larry Diamond. Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005, pp. 97-100.

⁵ Pratap Bhanu Mehta. "Hinduism and Self-Rule". in: Larry Diamond. Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005, p. 59.

⁶ Daniel Philpott. "The Catholic Wave". in: Larry Diamond. Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005, p. 104.

⁷ Paolo Pombeni. "The Ideology of Christian Democracy". *Journal of Political Ideologies*, vol. 5, no. 3, 2000, p. 295.

⁸ Ibid p. 299.

⁹ Robert D. Woodbury and Timothy S. Shah, "The Pioneering Protestants" in: Larry Diamond. Marc F. Plattner, and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy* Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005, p.129.

¹⁰ Philpott p. 107.

¹¹ Woodbury and Timothy, p. 118

¹² Hamzawi, p. 4.

¹³ M. B. Altunisik. "The Turkish Model and Democratization in the Middle East". *Arab Studies Quarterly*, 27, 2005.

المصادر والمراجع

أولاً، المراجع العربية

- أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني، القاهرة: دار ابن سينا للنشر، ١٩٩٢.
- بشارة، عزمي. "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في: برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية، رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.
- البناء، الإمام حسن. "دعوتنا"، في: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البناء. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥.
- بهلول، رجا. "المفهوم الليبرالي للحرية في الفكر السياسي العربي الحديث". جامعة إنديانا: المجلة الدولية للدراسات العربية والإسلامية، المجلد ١٠، ١٩٩٣.
- _____. دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٠.
- _____. "مذهب الجبر الهين والمفهوم الليبرالي للحرية"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ٢٠٠٢.
- _____. و بول سالم، يورغ فدكه. مبادئ أساسية في صياغة الدساتير والحكم الدستوري. عمان: مؤسسة فريدريش ناومان، ٢٠٠٥.
- الترابي، حسن. قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، دم.: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

- جقمان، جورج. "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية"، في: برهان غليون وآخرون، حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية، رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣.
- الحداد، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢.
- حنفي، حسن. "الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر"، في: علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
- _____. ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.
- خاتمي، محمد. مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨.
- ضاهر، عادل. الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣.
- _____. أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي، بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١.
- طالبى، محمد. أمة وسط، تونس: سيرس للنشر، ١٩٩٢، ص ٢١٤.
- عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
- العشماوي، محمد سعيد. الإسلام السياسي، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩.
- _____. جوهر الإسلام، القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٦.
- علي، حيدر إبراهيم. التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- عمارة، محمد. معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- _____. مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩.

- القرضاوي، يوسف. من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، المنصورة: دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٩٣.
- قطب، سيد. السلام العالمي والإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٩٥١.
- _____ . تفسير سورة الشورى، القاهرة: دار الشروق، د.ت، (١٩٧-؟).
- _____ . معالم في الطريق، القاهرة: دار الشروق، د.ت(١٩٨-؟).
- _____ . هذا الدين، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.
- الكواكبي، عبد الرحمن. الأعمال الكاملة للكواكبي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- المودودي، أبو الأعلى. الإسلام في مواجهة تحديات العصر، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.
- _____ . الخلافة والملك، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.
- _____ . القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، د.م: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥.
- _____ . تدوين الدستور الإسلامي، د.م.: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥.

ثانياً، المراجع الإنجليزية

- Abou El Fadl, Khaled. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Ahmad, Akbar S. "Postmodernist Perceptions of Islam: Observing the Observer". *Asian Survey*, vol.31, No. 3, 1991.
- Altunisik, B. "The Turkish Model and Democratization in the Middle East", *Arab Studies Quarterly*, 27, 2005.
- Audi, Robert. "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics," in: R. Audi and N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.

- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.
- Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.
- Bahlul, Raja. *From Jihad to Peaceful Co-existence: The Development of Islamic Views on Politics and International Relations*. Birzeit: The Ibrahim Abu-Lughod Institute of International Studies (Strategic Papers Series), 2003.
- Baromound, Lara and Roya Baroumand, "Terror, Islam, and Democracy". *Journal of Democracy*, vol. 13, No.2, 2002.
- Bennett, Clinton. *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issue and Debates*. London: Continuum, 2005.
- Bernard, Cheryl. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*. Santa Monica: The Rand Corporation, 2003.
- Blaustein, Albert, and Gisbert Flanz, (eds.) *Constitutions of the World*. Dobbs Ferry: Oceana, 1986.
- Brown, J. Nathan, A. Hamzawy, and M. Ottaway, "Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones." (**Carnegie papers: Middle East Series**) Carnegie Endowment for International Peace, 2006 (www.carnegieEndowment.org).
- Brumberg, Daniel. "Rhetoric and Strategy: Islamic Movements and Democracy in the Middle East". in: Martin Kramer (ed.) *the Islamism Debate*. Dayan Center Papers No. 120, Tel Aviv University, 1997.
- The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Adopted and Issued at the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990. <http://www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>. Downloaded: 15 August 2006.
- Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Dallal, Ahmad. "The origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850". *Journal of the American Oriental Society*, vol.113, No.3 1993,
- Daniel Brumberg, "The Trap of Liberalized Autocracy". *Journal of Democracy*, vol. 13, No. 4, 2002.

- Denoeux, Guilain. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam". *Middle East Policy*, vol. IX No. 2, June 2002.
- Diamond, Larry and Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos. *World Religions and Democracy* Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005.
- Esposito, John L. and John O. Voll, *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Finer, S.E. (ed.). *Five Constitutions: Contrasts and Comparisons*. New York: Penguin Books, 1979.
- Fradkin, Hillel. "Judaism and Political Life". in: Larry Diamond and Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy* Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005.
- Gallie, W.B. "Essentially contested concepts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1955-6.
- Gellner, Ernest. "Marxism and Islam: Failure and Success". in: Azzam Tamimi (ed.) *Power-Sharing Islam?*. London: Liberty for Muslim World Publications, 1993.
- Habermas, Jurgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*. Vol. 14, 2006.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?". *International Journal of Middle East Studies*. vol.16 No. 1, 1984.
- Hamzawi, Amr. "The Key to Arab Reform: Moderate Islamists. Carnegie Endowment for International Peace". *Policy Brief*, 4 August 2005. (www.carnegieEndowment.org). Downloaded: 15 August 2006.
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. W.W. Norton & Company, 2004.
- Hefner, Robert W. "Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

- Khomaini, Imam. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Kurzman, Charles. "Introduction". in: Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lapidus, Ira. "Between Universalism and Particularism: the historical bases of Muslim communal, national and global identities". *Global Networks* vol. 1 No. 1, 2001.
- Al-Mawardi, Ali Ibn Mouhammad. *The Ordinances of Government*. Reading: Garnet Publishers, Ltd. 1996.
- The Media Office of Hizb ut Tahrir. URL: <http://www.hizb-ut-tahrir.info/english/constitution.html>. Downloaded: 15 August 2006.
- Mehta, Pratap Bhanu. "Hinduism and Self-Rule". in: Larry Diamond. Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005
- An-Na'im, Abdullahi Ahmad. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Opwis, Felicitas. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory". *Islamic Law and Society*, vol. 12 no. 2, 2005.
- Philpott, Daniel. "The Catholic Wave". in: Larry Diamond. Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005.
- Pombeni, Paolo. "The Ideology of Christian Democracy". *Journal of Political Ideologies*, vol. 5 no. 3, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1976.

- Shepard, William E. "Islam and Ideology: Towards a Typology". *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19 No. 3, 1987.
- Siedentop, L.A. "Liberalism: The Christian Connection". *Times Literary Supplement*, March 24-30, 1989.
- Soroush, Abdul-Karim. "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge". in: Charles Kurzman, (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Stanley, Trevor. *Taqi al-Deen Ahmad Ibn Taymiyya*, Perspectives on World History and Current, Downloaded: 15 August 2006.
URL: <http://www.pwhce.org/Taymiyyah.html>.
- Stepan, Alfred. "Religion, Democracy, and the Twin Tolerations". in: Larry Diamond and Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005.
- Stowasser, Barbara F. "Women's Issues in Modern Islamic Thought". in: J.. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Watt, W. Montgomery. "The Political Attitudes of the Mu'tazilah". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963.
- Woodbury, Robert D. and Timothy S. Shah, "The Pioneering Protestants". in: Larry Diamond and Marc F. Plattner and Philip J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*. Baltimore and London: the John Hopkins University Press, 2005
- Yafuz, M. Hakan. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey". *Comparative Politics*, vol. 30, No. 1, 1997.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

الإسلاميون والديمقراطية

رجا بهلول

فلسطين إلى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)

تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة

جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية (طبعة ثانية - مزيدة)

جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديجم التحول

جونى عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨ - ١٩٨٨

هلقى باومغرتن

تقاسيم زمار الحي - مقالات

فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولة (باللغة الإنجليزية والعربية)

ساري حنفي وليندا طبر

الحدثة المتقهقرة طه حسين وأدونيس

فيصل دراج

صفد: في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨

مصطفى العباسي

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر

سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية

عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الإنجليزية)

تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة

تحرير: وسام رفيدي

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات

ماهر شلبي

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ١٩٦٧-٢٠٠٠

عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى

مجدي المالكي وآخرون

اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة

خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨

فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية

جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)

تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني

ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان

عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية

وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني

حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة / مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني

علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية

جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية

طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري .. سفر وأشياء أخرى

زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية

ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقبة

عزمي بشارة

ديك المنارة

زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)

عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية

زكريا محمد

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية

عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء

تحريير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين

علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى

عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى بديري واخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حلبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربي الحصري واخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثمانة

المساواة في التعليم اللامنهي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

احلام بالحرية، طبعة ثانية، مزودة

عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤

ايد الرياحي

مغدوشة: قصة الحرب على المخيمات في لبنان

ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين

وليد دقة

أحلام بالحرية

عائشة عودة

الجرى الى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

- ما هي المواطنة؟
فصل السلطات
سيادة القانون
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
حرية التعبير
عملية التشريع
سلسلة ركائز الديمقراطية
التربية والديمقراطية
رجا بهلول
حالات الطوارئ و ضمانات حقوق الانسان
رزق شقير
الدولة والديمقراطية
جميل هلال
الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي
سيادة القانون
اسامة حلبي
حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام
الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد: جهاد حرب إشراف: عزمي الشعبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاني، طالب عرض