

# الإسلاميون والحديث عن (\*) الديموقراطية

غودرون كريمر

يميل أكثر العاملين في مجال دراسات الشرق الأوسط - عندما يحاولون شرح أسباب غياب - التعددية والليبرالية والديمقراطية أو ضعفها في العالم العربي - إلى الاستخلاص أن ذلك لا بد أن يكون له أمراً له علاقة بالثقافة، وبشكل خاص بالإسلام. وما أدى الاهتمام المتزايد بالموضوع إلى زحزحة الاعتقادات والأفكار التقليدية عن الإسلام، والقائلة بأن هناك رؤيةً نظريةً وحيدةً في الإسلام لموضوع السياسة والسلطة هي تلك المتعلقة بالخلافة التاريخية، وهي لا تتلاءم والديمقراطية التعددية التي ظهرت وتطورت في الغرب. فالإسلام حسب الاعتقاد السائد ما كان ديمقراطياً في الماضي، وهو غير قادر على أن يكون ديمقراطياً في المستقبل. هذه النظرة هي ولا شك نظرة غير تاريخية، وترتكز كما يقول ليونارد بانيدر L. Bnder على «مجموعة من الأمور الغائبة»: غياب مفهوم الحرية، وغياب المؤسسات الجماعية وغياب طبقة وسطى متبلورة.. إلخ (1). وتشير الدراسات الأحداث عن الإسلام الحزبي إلى أن التحرر من التقليدية الإسلامية غير ممكن إلا بالتحرر من الإسلام (بالمرور بمراحل التنوير والعلمنة) بحيث يتمكن المسلمون من السير باتجاه الليبرالية والديمقراطية. وقد عبّر دانييل ليرنر D. Lerner عن

Middle East Report, no.183. vol. 23. no. 4 July-August 1993; pp. 2-8.

(\*)

Leonard Binder; Islamic liberalism; Acritique of development ideologies (Chicago and London, (1) 1988), p.225.

وكان يناقش كتاب برايان تيرنر عن ماكس فيبر والإسلام (ترجم للعربية مرتين بلبنان والسعودية. وظهر بالانجليزية عام 1974 - المحرر).

ذلك بطريقة إنشائية بعض الشيء عندما قال إنّ المسلمين يواجهون أحد خيارين: مكة أو التقنية «Mecca OR Mecahnization»<sup>(1)</sup>.

على أنّ النقاش حول الإسلام والديمقراطية على مدى العقد الماضي، شهد بعض الأفكار الجديدة، كما أنّ هناك حركةً مطردةً على مستوى الواقع باتجاهاتٍ متجددة<sup>(2)</sup>. فقد ذهبت أعدادٌ متزايدةٌ ومعتبرةٌ من المثقفين الإسلاميين للقول بالديمقراطية التعددية أو ببعض مبادئها المهمة؛ من مثل حكم القانون، وحماية حقوق الإنسان، والدعوة للمشاركة السياسية، وضبط أعمال الحكومة، ومسؤولية السلطة أمام الهيئات المنتخبة. بيد أنّ المصطلحات والمفاهيم المستخدمة بقيت غامضة ومثيرة للتساؤلات في أحيان كثيرة. فهناك من تحدث عن الشورى؛ ذلك المفهوم الإسلامي التاريخي المندمج للمشاركة عن طريق التشاور. وما تردد آخرون في الدعوة للديمقراطية المجردة، بينما أحرّ البعض على وصفها بأنها «الديمقراطية الإسلامية»، كما اعتادت كثرةٌ من الكتّاب في الخمسينات والستينات أن تتحدث عن الاشتراكية العربية أو الإسلامية. وتثير هذه الظاهرة أسئلةً جديةً سياسيةً ومنهجيةً: فهل الإسلاميون الحزبيون جادون في قناعاتهم الديمقراطية أو أنهم يأملون من وراء ذلك وحشِب كسباً شعبياً يوصلهم للسلطة في انتخاباتٍ ديمقراطية؟ لكنّ في الحالتين يبقى الأمر جدياً، أعني أمر أقتناعهم بأنّ القول بالديمقراطية يمكن أن يُكسبهم شعبية<sup>(3)</sup>. وسأحاول هنا التركيز على الوجوه النظرية للموضوع مفترضة أنّ الإسلاميين الحزبيين يقولون بالتعددية بشكلٍ جدي، وأنهم اتخذوا من الديمقراطية «خياراً استراتيجياً»؛ ومن هنا أفتتحّ بالسؤال: هل هناك طريق إسلاميٌّ لمجتمعٍ ديمقراطيٍّ تعدديٍّ؟ وكيف يمكن مقارنته تحليلاً؟

هناك نقاشٌ مستمرٌ بين المثقفين المسلمين حول الموضوع تجري فيه مقارنة النماذج الإسلامية للتنظيم السياسي بالديمقراطيات الغربية توصلاً للقول بتفوق الإسلام على المفاهيم الغربية من الناحيتين الأخلاقية والسياسية. بل إنّ هناك من يذهب في هذا النقاش المتداول للقول بأنّ أبعاداً مهمةً في الديمقراطيات الغربية أخذت في الأصل عن

(1) Daniel Lewer; The passing of traditional society: modernizing the Middle East (1958); p.405.

(2) روجع من جانب أسبوزتو وبيسكاتورب «الديمقراطية والإسلام» في Middle East journal رقم 174 (يناير - فبراير 1992).

(3) أنظر مقالة لي في الموضوع: Ghassan Salamé, ed; Socio-Economic change and political mobilization in the Arab World (1994).

الإسلام في العصور الوسطى من مثل حُكْم القانون، وفكرة العقد الاجتماعي<sup>(1)</sup> وقد صدرت عبر العقود الماضية دراسات تتأمل مفاهيم وحالات

بطريقة مقارنة مثل: السيادة، والعقد الاجتماعي، وتوزيع السلطات؛ في الإسلام وفي الغرب، وفي الدول العربية المعاصرة<sup>(2)</sup>. وتشير كثافة تلك البحوث إلى حاجات واهتمامات لدى الجمهور لكنّ طابعها الجدالي الظاهر يقلل من قيمتها العلمية في نظر المراقب الخارجي. لذا فقد يكون الأجدى الاتجاه لتأمل الأبحاث والدراسات غير المقارنة والتي تتزايد أعدادها عاماً بعد عام من مثل: الرسائل في موضوعات محدّدة، ومشروعات الدساتير، والكلمات، والمحاضرات، ونتائج أعمال المؤتمرات في موضوعات الإسلام والسياسة والدولة: هل تعكس تلك الأعمال المتكاثرة هموماً وأفهاماً تُعنى بالديمقراطية والتعددية والمؤسسات والهيئات المنتخبة على أساس ديمقراطي؟ وإلى أيّ حدٍّ أُبْرَزَ ذلك كُلهُ باعتباره جزءاً من التفكير السياسي الإسلامي، وشُرِعَ ليتقبله الجمهور القارئ المسلم؟

بدايةً ينبغي القول أنه بعكس الأدبيات المتكاثرة في الموضوع، ليس من الممكن الحديث عن «الإسلام والديمقراطية» بشكل عام؛ بل الممكن الحديث عن المسلمين الذين يعيشون وينظرون لذلك في سياقٍ تاريخيٍّ معيّن. وما أقوله هنا يبدو بديهياً. لكنّ يجري تجاهلُهُ في كثير من الأحيان وذلك لأنّ مؤلفين مسلمين كثيرين يعرضون آراءهم باعتبارها «موقف الإسلام» من هذه المسألة أو تلك. وما لا شك فيه أنّ هناك فعلاً أموراً عقديّةً مشتركةً أو ثابتة (العقيدة، المعلوم من الدين) بالضرورة مقبولة من جانب كل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين، والذين يقبلهم شركاؤهم في الدين باعتبارهم كذلك. بيد أنّ هؤلاء المفكرين أنفسهم يختلفون اختلافات كبيرة في الآراء حول كيفية إقامة أو تنظيم مجتمع إسلامي. وتحتاج هذه الإختلافات من أجل إيضاحها إلى تدقيق نقدي. وستتركز ملاحظاتي التالية على أصواتٍ من بين مثقفي الألفية السنية العربية. وبعض من هؤلاء يُصنّفُ باعتباره محافظاً في حين يُصنّفُ الآخرون بأنهم تقدميون أو متنبّرون. وهم من مصر والأردن (من الإخوان المسلمين) وتونس (حركة راشد الغنوشي

(1) أنظر مثلاً على ذلك؛ فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية؛ في المستقبل العربي، رقم 166 (ديسمبر 1992)، ص 37-5.

(2) تكون هذه في الغلب أطروحات جامعية مقدّمة لكليات الحقوق أو الشريعة ثم تُطبع؛ مثل سليمان محمد الطحاوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة (القاهرة، 1967)، وفتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مقارنة (القاهرة، 1976)، وأحمد عبد الرحمن: التبعية في النظام السياسي الإسلامي في الحياة السياسية المعاصرة (القاهرة، 1988).

التي كان اسمها حركة الإتجاه الإسلامي وتُسمى الآن حركة النهضة). كما أنّ بين الذي سأسْتَشْهَدُ بهم مَنْ يعتبرون أنفسهم مستقلّين متأثرين بحالة اليقظة أو الصحوة الإسلامية مثل محمد عمارة ومحمد سليم العوا وفهمي هويدي وفتحي عثمان وآخرين<sup>(1)</sup>. وعلينا أنّ نلاحظ منذ البداية أنّ هؤلاء جميعاً لا يمثلون كلّ حالة «الصحوة الإسلامية»، وإنما يتحدثون باسم شرائح منها وحسب. وينتمون جميعاً إلى فئات الطبقة الوسطى المدنية المتعلمة، كما أنهم أدنى إلى الإسلام النصبيّ لا الصوفي أو الشعبي. وما يدفَعنا للإكتفاء بأصواتهم أنهم الفئة التي تدور في أوساطها النقاشات حول الإسلام والشورى والديمقراطية.

**الدين والدولة:** يتفق هؤلاء المثقفون الإسلاميون على شمولية الإسلام أو ما هو متعارفٌ عليه من القول بأنّ الإسلام دينٌ ودولة أو دينٌ ودينا. وهذه الصياغة المقصود بها رفض العلمانية التي دافع عنها العالم المصري علي عبد الرزاق في كتابه: الإسلام وأصول الحكم، الصادر عام 1925 بعد إلغاء الخلافة بتركية بشهور قليلة. إذ بعد ما يزيد على الخمسة عقود كانت آراؤه لاتزال تُثير سُخْطَ الإسلاميين وقلقهم. تلك الآراء التي يمكن تلخيصها بأنّ محمداً كان نبياً وليس رئيس دولة، وأنّ الإسلام هو دينٌ وليس دولة، وأنه ينبغي إبعاد الدين عن السياسة. ورفض هؤلاء للعلمانية لايعني طبعاً أنهم لا يقيمون تمييزاً من نوع ما بين المجالات الدينية ومجالات الحياة العامة، بين المقدس والديني، وبين الأزليّ والزائل. بل أنّ هذا التمييز قائمٌ في النظرية الفقهية من خلال التفرقة بين العبادات التي تتضمن علاقة المسلم أو المسلمة بالله (أساساً من خلال «أركان الإسلام»: الشهادتين، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج) من جهة، والمعاملات (التي تتناول كلّ المجالات الأخرى في حياة الأسرة والاقتصاد والسياسة). وفي حين أنّ العبادات مفروضة ولا يطرأ عليها تبدلٌ أو تغيير؛ فإنّ المعاملات تخضع

(1) عن النوع الأول أنظر على سبيل المثال؛ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، والإسلام وأوضاعنا القانونية كتابان، (القاهرة، بدون تاريخ)، وعلي جريشة: إعلان الدستور الإسلامي (المنصورة، 1985)، والمشروعية الإسلامية العليا (المنصورة، 1986)، وراشد الفنوشتي: مقالات (تونس، 1988)، ومحاور إسلامية (القاهرة، 1989). وأنظر مقالاً شهيراً لزعيم الإسلاميين السودانيين الدكتور حسن الترابي بعنوان: «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»؛ في المستقبل العربي، رقم 75 (مايو، 1985)، ص 22-4. وعن النوع الثاني أنظر؛ محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة وبيروت، 1988)، ومحمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة وبيروت، 1989)، وفهمي هويدي: القرآن والسلطان، هموم إسلامية معاصرة (القاهرة، 1982) (وصدر له قبل شهرين كتاب بعنوان: الإسلام والديمقراطية - المحرر)، ومحمد فتحي عثمان: دولة الفطرة (جدة، 1985). ونقاشات الإسلاميين «المتناورين» هؤلاء تجري على صفحات مجلات معروفة مثل: المسلم المعاصر، والاجتهاد، والحوار، والمستقبل العربي، والفكر، و15/21، والإنسان.

لتبديلات الزمان والمكان على أن تأتي النتائج غير متعارضة مع النص أو مقاصد الشريعة. ففي حياة المسلم مجالان متميزان يتصل أحدهما بالإيمان ومقتضياته (العبادات)، والآخر بشؤون هذه الدنيا، والإسلام يشمل كليهما. ففي الإسلام عقائد وأخلاق وأحكام شرعية تستند إلى القرآن وسنة النبي وأصحابه، وقد تطور ذلك على أيدي العلماء والفقهاء فيما بعد ليدخل كله تحت مفهوم الشريعة. وهناك اتفاق أيضاً على أنّ المقلم الرئيسي الذي يميز النظام الإسلامي أو نظام الإسلام إنما هو تطبيق الشريعة وليس أي نظام معين للحكم - بما في ذلك الخلافة التاريخية. فالذي يُهيم هو مقاصد الدولة أو أهدافها والمبادئ التي تقوم عليها. والمبادئ المذكورة موجودة في القرآن والسنة وهي تتضمن أساساً أموراً كبرى مثل العدل والشورى، والمساواة، والحرية، والجهاد في سبيل الله. ويمضي المتشددون لأبعد من ذلك إذ يذهبون إلى أنّ المسلم الذي لا يتبع الأحكام الشرعية ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله..﴾ يُعتبر فاسقاً أو طاغيةً (إن كان حاكماً) أو كافراً<sup>(1)</sup>.

وليس في الفكر الإسلامي الحديث تمييز بين الإسلام والشريعة. وفي العادة فإنّ هذين المصطلحين يُستخدمان بنفس المعنى. وذهاباً مع ما يمكن تسميته النظرية الوظيفية للسلطة؛ التي ترى أنّ الشريعة هي حجر الزاوية في النظام الإسلامي، وأنّ الحكومة ليست من منقذٍ لشرع الله؛ فإنّ النقاش تعدّل مجراه واتجهه لمحاولة تحديد الشريعة: هل هي منظومة شاملة من الشعائر والقيم والصيغ تدير الحياة البشرية وتضبطها في الكبير والصغير، أو أنها مبادئ كبرى لحياة أخلاقية صالحة تُشبع البشر في الدنيا وتؤدي إلى نجاتهم في الآخرة (تاركة المجال لتدخل البشر في تحديد أمورهم والتفكير فيها والأجتهاد الإنساني في تفسير الشريعة). وهناك اجتماع بين المفكرين الإسلاميين المعاصرين على شمولية الشريعة. لكنّ هناك اتفاق أيضاً على مرونتها وبالتالي مناسبتها لكل زمان ومكان. ويُفضي هذا التوجّه للتمييز بين ثوابت لا تتغير (الأصل أو الثابت) تحدت بالنص المحكم الموحى، ومتغيرات (فروع) تُستنبط بالأجتهاد من الثوابت حسبما هو متعارف عليه من طرائق في أصول الفقه الإسلامي. وهذا التمييز مهمّ في التعرف على الراديكاليين والتقدميين من جهة أو المحافظين والتحديثيين، كما أنه مهمّ في مجريات النقاش حول علاقة الدين بالدولة. وهدف الأصلاحيين التنويريين التركيز على مجالات الأجهاد والاستنباط العقلي والإسهام الإنساني في الشريعة، وتوسيعها بقدر الإمكان.

(1) قارن برد على هذه الدعوة بفتح بالقرآن عند محمد عمارة: الدولة الإسلامية، ص 31-82.

وهي مساع اعتبرها مالكولم كير M.Kerr بطريقة غير منصفية بعض الشيء بأنها عبارة عن تحديد الشريعة من خلال «مجالاتها الفارغة»<sup>(1)</sup>.

أما عند البحث في المسائل السياسية فإنه حتى الأخوان المسلمين والعلماء - الذين يُحسبون على المحافظين باعتبار مواقفهم من المسائل الاجتماعية - يعتبرون أفكار حديثة بشكل ملحوظ: فلكي تُطبّق الشريعة يتطلب الأمر تنظيمًا اجتماعياً ودولة. لكنّ الله عز وجل ترك بمقبض حكمته لجماعة المسلمين تحديد شكل التنظيم السياسي تبعاً لحاجاتها وطموحاتها. فالحكومة والسياسات بشكل عام من مسائل المعاملات التي ينبغي أن تنظّم بطريقة تحقّق المصلحة العامة؛ التي إن فهمت بدورها بالطريقة المناسبة تتفق مع مقاصد الشريعة. ويقترّب بهم هذا الرأي بشكل «خَطِرٍ» من اتجاه علي عبد الرازق الذي عارضوه بشدة. فهم بخلافه يقولون إن الإسلام دينٌ ودولة؛ لكنهم يعدون مثله للقول إنّ مسائل التنظيم السياسي متروكة للعقل البشري. إنّ هذه الطريقة في الفهم والتدليل أدت إلى بروز تناقض أساسي داخل الفكر الإسلامي الإصلاحى مؤداه أنه في الوقت الذي تعتبر فيه الدولة مهمة جداً لتطبيق الشريعة لأنها هي التي يُفترض أن تقوم بذلك؛ فإنّ أشكال التنظيم السياسي اعتُبرت هامشية، اعتُبرت أموراً تقنية غير جوهرية<sup>(2)</sup>. والسياق الذي يذكّر فيه ذلك يجري فيه التأكيد على أنه لا مانع من تبنى نُظُم وترتيبات من مصادر غير إسلامية على أن لا تتضمن ما يُناقض القيم الإسلامية. وإذا كانت مسائل السلطة وتنظيماتها أموراً تخضع للملاءمة والمناسبة وتعتبر تقنيات؛ فلا مانع من تبني التنظيمات الديمقراطية أو بعض عناصرها. بل إنّ ذلك قد يكون أمراً مستحباً ومطلوباً - على أن لا يؤدي ذلك إلى تجاهل أو انتهاك قيم الإسلام ومسائله الرمزية.

**السيادة والسلطة:** تقع في أساس الكتابات الإسلامية الحديثة عدة مسائل أساسية؛ من مثل أنّ الناس يولدون متساوين، وأنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنّ الأنظمة السياسية تُقام لضمان الحياة الإسلامية، وتطبيق الشريعة. أما السيادة العليا أو الحاكمة فإنها لله عز وجل الذي شرع الشريعة وحدّد المعروف والمنكر، والحلال والحرام. وقد فوّض الله عز وجل السلطة إلى الجماعة أو الأمة ككل لكي تطبق شرع الله. فالشريعة هي أصل السلطة ومصدرها. أما زعيم الدولة أو الجماعة أيّاً كان لقبه (وهم يُنحون المرأة

(1) malcolm Kerr; Islamic reform: The political and legal theories of Muhammad Abduh and rashid (1) Rida (1966), pp. 210f.

(2) خالد محمد خالد: دفاعاً عن الديمقراطية (القاهرة: 1985)، ص 267 وما بعده.

تحديداً عن السلطة العليا): الرئيس أو الخليفة أو الإمام فإنه ليس أكثر من وكيل أو عامل لدى الجماعة التي انتخبته تراقبه وتحاسبه وتستطيع عزله إما مباشرة أو من خلال ممثليها. ولا يخرج هذا النموذج التبسيطي للسلطة والسلطان عن الأفكار السننية التقليدية التي كانت - بخلاف الشيعة - تعتبر أنّ الخلافة مؤسسة على إجماع الأمة، لا على أيّ تنصيب إلهي. لكنّ ما لا تخطئه العينُ الفاحصة تغير الأولويات أو نقاط التركيز بين الفكرين السياسيين الإسلاميين القديم والحديث حتى بالمقارنة مع رجل كابن تيمية يُكثر الإسلاميون المُحدَثون من الاقتباس من رسائله. فبدلاً من التركيز على ضرورة السلطة والسلطان ووجوب الطاعة ولو كان السلطان جائراً منعاً للفتنة وسفك الدم وحفاظاً على وحدة الجماعة؛ فإنّ الفكر الإسلامي الحديث يؤكد على حقّ الجماعة في السلطة، والمسؤولية الفردية التي يتحملها كلُّ مسلم. ويشير هذا التحول إلى تأثير الأفكار الليبرالية الحديثة على الإصلاحيين المسلمين وبخاصة بعد تضاؤل الخلافة الإسلامية ثم زوالها عام 1924.

إنّ الهمّ الرئيسي للمسلم الإصلاحي المعاصر تحديد سلطة الحاكم، والحدّ من قدراته السلطوية التحكومية، وسيادة حكم القانون. وقد كان هذا هو همّ الإصلاحي المسلم منذ القرن التاسع عشر من عبد الرحمن الكواكبي وإلى خير الدين التونسي ونامق كمال. وهو يبدو أكثر وضوحاً عند دعاة الحاكمية الذين يُفِرّ دون الله وحده بالسلطة، ويُنكرون على الإنسان أن يستطيع التمييز بعقله بين الخير والشر والحلال والحرام. ويحاول بعض هؤلاء عرض آرائهم في صيغة ديمقراطية: فالناس خلقوا متساوين، ولا حقّ لأحد في أن يفرض إرادته على الآخرين. ولأنّ الطبيعة البشرية ضعيفة قد يستعدها الهوى والرغبات؛ فإنه لا بد من سنّة عليا تضبط الوضع وتشرّع. وهذه السنة العليا هي الشريعة الموحاة التي يتساوى أمامها الكبير والصغير والغني والفقير. فالطاعة لله من خلال الخضوع لشريعة لا تمثل فقط خضوعاً لحكم القانون، بل أنها تمثل أيضاً تحريراً للإنسان من العبودية للإنسان. وأخذاً من هذه الرؤية؛ فإن الإسلام يشكل بهذا المعنى لاهوتاً للتحرير. فقد فهمه قراء المودودي وسيد قطب والنبهاني، الذين صدمتهم الديكتاتورية والفساد باعتباره محرراً من ذلك كلّه. أما المراقبون النقديون فقد رأوا، على العكس من الإسلاميين، أنّ هذا النوع من التطورات أمّا هو مثاليّ وخياليّ ويتّسم باستبدادية وإطلاقية لا تفلان عن تلك التي يُراد مقاومتها. إذ منّ الذين سيطبق الشريعة غير الرجال والنساء الذين يخضعون أيضاً للعواطف والأهواء ويُخطئون ويصيبون؟

فالشريعة لا تُطبَّقُ نفسها بل يطبقها أناسٌ غير معصومين<sup>(1)</sup>. ويبقى الطغيان بالنسبة للإسلاميين على إختلاف ألوانهم: إصلاحيين أو راديكاليين؛ هو العدو الرئيسي سواء سمَّوه التسمية المتعارف عليها: الإستبداد، أو لجأوا للتسمية الإسلامية: الطاغوت التي تعني اعتماد شرع آخر غير شرع الله بحيث يكون ذلك نوعاً من أنواع الشرك أو الردة أو الكفر. وحسب هذا المنطق ما عاد مهماً ما يكون عليه اسم الحاكم أو لقبه: الرئيس أو الخليفة أو الإمام. ففي حين يُصِرُّ حزب التحرير الإسلامي وبعض الإسلاميين الجزائريين على إحياء الخلافة؛ يتحدث الإخوان المسلمون المعتدلون عن الخليفة بحيث لا يعني أكثر من رئيس الدولة بالمعنى الحديث. والمشروع الكامن وراء ذلك واحدٌ في كلِّ الحالات: الحاكم ليس أكثر من ممثل أو وكيل للجماعة الإسلامية، مكلف بتطبيق الشريعة. وليست له سلطات أو صلاحيات دينية رغم أن بعض مهامه مثل تطبيق الشريعة أو الجهاد يفهما الباحثون الغربيون على الأقل باعتبارها أموراً دينية. لكن الإسلاميين يؤكدون أن الدولة رغم قيامها على أسس دينية؛ فإن رئاستها لا تملك عصمةً دينية. وعلينا هنا ملاحظة هذا التمييز الذي لا يحظى بالإهتمام الضروري عادة. إذ كثيرٌ من الإسلاميين يذهبون إلى أن الدولة الإسلامية المثالية ليست ثيوقراطية، أي ليست محكومةً برجالٍ يسيطرون بإرادة إلهية أو عصمةٍ لاهوتية، بل إنها كما يقولون: دولة مدنية. وهكذا فإنه بالمقارنة مع الرسائل والمعالجات السننية القديمة للحاكم ودوره؛ تُعتبر كتابات الإسلاميين المعاصرين بمثابة المراجعة الجذرية الرامية إلى التقليل من صلاحيات السلطة المركزية. لكن في الوقت نفسه هناك دعوةٌ مستمرةٌ لسلطةٍ قوية. أما التسويغُ لذلك فهو غالباً مدني الطابع. والواقع أن السلطة القوية، واتباع حكم الشريعة، والانضباط، والطاعة؛ كلُّ ذلك يجرى التأكيد عليه في البنى التنظيمية لكلِّ الحركات الإسلامية: من الإخوان المسلمين المعتدلين نسبياً وحتى الحركات العنيفة السرية التي لا تطبِّق المبادئ الديمقراطية في صفوفها الداخلية<sup>(2)</sup>.

### تحدّي التعددية: من الوجوه البارزة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث تلك

(1) أهم النقد الموجه الى هذه الفكرة هو الذي وجهه محمد سليم العوا وإن لم يكن الوحيد؛ قارن على سبيل المثال بكتابه: الإسلام السياسي (القاهرة، 1987)، والشريعة الإسلامية والقانون المصري (القاهرة، 1988). وأنظر تأملات مشابهة من جانب مسلم هندي محافظ: Kamal Faruki; Islamic jurisprudence (New Delhi, 1988), pp.12-19.

(2) قارن عن التأسيس النظري لسلطوية باسم الإسلام؛ حسين بن محسن بن علي جابر: الطريق الى جماعات المسلمين، الطبعة الثالثة (المنصورة، 1989). وأنظر نقداً لهذه الرؤية عند عبد الله فهد النفيسي (محرر): الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي (القاهرة، 1989).



النزعة الفردية الفاعلة الرامية لتحويل الواجبات الأخلاقية والدينية إلى مبادئ للمسؤولية السياسية والمشاركة. وتبرز في هذا المجال ثلاث منطلقات لتلك العملية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمر النبي بطلب النصيحة (الدين النصيحة)، ووجوب الشورى المؤسس على القرآن والسنة. ويجري في العادة شرح هذه المنطلقات بحيث تعني جعل الإلتزام السياسي والمشاركة الفاعلة واجباً دينياً على الأفراد كما على الجماعة. وفي النهاية فإن ذلك يعني تحويل السياسيات إلى مقدسات، وتسييس المبادئ الدينية ومدّها ومأسستها. ويجري هذا كله من ضمن عملية تكشف تأثير الأفكار السياسية الحديثة إذ يحدث في سياقها أن تتحول مسألة اختيار الحاكم من خلال الشورى وتبعية الجماعة إلى نظام مؤسسي يتضمن مشاورّة دائمة ومراقبة فعالة ومستمرّة للحاكم والحكومة التي لا تعتبر مسؤولة أمام الله فقط بل وأمام الجماعة أيضاً. وقد بذلت جهوداً متواصلة لوضع آليات للرقابة والضبط السياسيين. وفي هذا المجال تجاوز الفكر الإسلامي المعاصر فصل الماوردي (- 1058م) للمجالات السياسية من خلال تفويض الحاكم الفردي والمنفصل الموظفين؛ إلى القول بالفصل بين السلطات بحيث تتوازن السلطة التنفيذية (الحاكم) مع السلطة التشريعية (البرلمان أو مجلس الشورى) فتضبط كل منهما الأخرى وتراقبها. وذهاباً مع المشروعية العليا أو الحاكمة الإلهية فإنّ الحاكم لا علاقة له بالتشريع إلا من حيث تطبيقه وبهذا تكون السلطة القضائية مستقلة مبدئياً. ويقترح بعض المفكرين إنشاء محكمة شرعية أو دستورية عليا لضمان تطبيق الشرع.

ويعطي المفكرون الإسلاميون أهمية كبرى للشورى التي ما كانت تعني قديماً غير الإستشارة في سائر الأمور الخاصّة والعامة. أما في الفكر الإسلامي الحديث فإنها صارت تعني عملياً ما يعنيه الغربيون بالنظام البرلماني. وبذلك جرت صياغة ما سُمّي أحياناً ديمقراطية إسلامية. وتبقى مسائل كثيرة موضع أخذٍ وردّ - من مثل هل يجب على الحاكم أن يشاور، وهل هو ملزم بالآخذ بنتائج العملية الشورية سواء أكان الذين استشيروا أناساً من اختياره أو نواباً منتخبين من الناس. وهل المستشارون علماء دين أم أنهم مختصون في حقولهم أو هم من وجوه الجماعة الإسلامية وأحزابها. وهل يُتخذ القرار بالإجماع أو بالأكثرية، وما هي الأمور التي تكون موضعاً للشورى؟ ويذهب أكثر المفكرين إلى أن الشورى واجبة ومُلزمة، إلى قبول رأي الأكثرية، وإلى مؤسسة الشورى في مجلس أو هيئة يجري انتخابها من عامة المسلمين وتتضمن علماء دين ومختصين من حقول مختلفة. فما يفكرون فيه هيئة من الاختصاصيين تتخذ قراراتها في ضوء الشريعة معتبرة بمقاصد الشريعة والمصلحة العامة. فليست الهيئة في نظر هؤلاء مجلساً

سياً يمثّل آراء ومصالح متصارعة. بل إنّ النموذج المثالي لتلك الهيئة مجلس اختصاصيين يرأسه الحاكم العادل. وهذا التمييز مهمّ جداً لأنه يوضح الصعوبات التي تواجه المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تحويل مفهومي المشاورة والمشاركة إلى عملية سياسية تتضمن تمثيل المصالح والمنافسة والتعارض. فالذي لا يزال واضحاً هنا غلبة الإعتبارات الأخلاقية على الخطاب السياسي. فما يجري البحث عنه مثال (الوحدة) ومثال (الإجماع)، والتوازن والتناشق بين الجماعات والمصالح من ضمن مفهوم (التوحيد). فإذا عولج مفهوم التعددية؛ فإن المفكرين الإسلاميين يؤكدون أن الله خلق البشر مختلفين في الألوان واللغات والأديان والثقافات والمصالح. ولذا فإن الاختلاف في الآراء طبيعي ومشروع بل ومفيد للمسلمين وللإنسانية ما بقي هذا الاختلاف ضمن حدود الإيمان والاعتبارات الأخلاقية العامة. وهناك ميل إلى عدم السماح بالحرية المطلقة في الكلام والتنظيم<sup>(1)</sup>.

ويُصوّر أكثر المؤلفين الإسلاميين على أنّ الإسلام يحمي حقوق الإنسان، ويضمن الحرية الدينية (لا إكراه في الدين). ويذهب بعض هؤلاء المفكرين إلى أنه قد يكون من الضروري تنظيم الآراء والمشاورات ومؤسساتها بحيث تكون فعالة ومؤثرة على السلطة التنفيذية القوية. لذا فهناك ما يدعو إلى إنشاء أحزاب سياسية ذات برامج جديّة على أن لا تكون جماعات للأهواء والمصالح الخاصة؛ لكن كل ذلك ضمن حدود شريعة الإسلام وأعرافه. فلا مكان لأحزاب مُلحِدة أو مُعادية للإسلام أو مُناقضة أو إباحية أو مخزّبة. وهكذا فإن التعددية والديمقراطية تبقيان مُعرّضتين ما دام الذين يحدّدون «مجال الإسلام وأعرافه» غير محدّدين، كما أنّ «المجال» نفسه غير واضح.

إنجازات ومشكلات: تبقى هذه المواقف والآراء قاصرة على أن ترضي كثيرين في الداخل والخارج. لكن من المؤكد أنّ المفكرين الإسلاميين الذين عرضنا جوامع آرائهم ليسوا أعداء لأفكار المساواة والديمقراطية والتعددية فيما عدا قلة من المسلمين الراديكاليين أمثال سيد قطب بمصر وعلي بلحاج في الجزائر. فالتيار الفكري الرئيسي يتّسم بمرونة واضحة فيما يتصل بالتنظيم السياسي وأشكاله، وفصل السلطات، وتحديد صلاحيات السلطة التنفيذية والرقابة عليها، ودعم فكرة البرلمان بل التعددية الحزبية. وآراء هؤلاء فيما يتصل بحقوق الإنسان أكثر تقدماً مما يُظنُّ لأول وهلة وأن كانوا يقولون إنها

(1) قارن لمزيد من التفصيل بمقالي: الإسلام والتعددية (بالفرنسية) في: *Democratie et democratisations dans le Monde Arabe* (Cairo, 1992), pp. 339-351.

من عند الله ومن مقتضيات التكليف ومقاصد الشريعة. فالحرية المدنية والفردية واحترامها وحمايتها في وجه السلطة المركزية؛ كُلُّ ذلك واضحٌ ومؤكَّدٌ في الفكر الإسلامي المعاصر. بيد أن لتلك الحريات حدودها في نظرهم في المجتمع الإسلامي؛ فلا حرية مطلقة في التعبير عن الرأي أو التعبير الفني أو السياسي إذا عنى ذلك مثلاً بأحكام الإسلام ومقدساته أو إذا اقتضى خروجاً على بعضها أو تركاً للإسلام كله<sup>(1)</sup>.

والنقاشات في السنوات الماضية حول أهل الكتاب وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي تشير إلى اعترافٍ لهم بحقوقٍ وواجباتٍ مساوية لتلك التي للمسلمين مما يُشعَّرُ باستتباب مفهومٍ إيجابيٍّ للمواطنة<sup>(2)</sup>. ولا يبدو الإصلاح والتجديد بالقوة نفسها في قضايا العلاقة بين الرجل والمرأة. فهناك اعترافٌ بالتساوي في القيمة الإنسانية. لكن يقال عقب ذلك مباشرة إن المرأة ضعيفة وتحتاج للحماية والرعاية<sup>(3)</sup>. وما عاد الرق موضوعاً للنقاش لكن مسائل الطلاق وتعدد الزوجات لا تزال تجري حولها نقاشاتٌ حادة. ولا تزال آراء سيد قطب تأثيراتها (أنظر تصريحات علي بلحاج) وبخاصة بعد بعض القوانين والإجراءات في تونس والجزائر.

ولا يثُصُّ هذا العرض القصص كلها. فلا بُدَّ من الإصغاء لكلِّ الأصوات: المعتدلة والمجدِّدة والمتطرفة في الشرق العربي (مصر والأردن ولبنان واليمن). تلك المسألة، والأخرى الداعية للتغيير بالعنف. فالإخوان المسلمون ذوو الأصول المدنية، والحركات المشابهة ليست أقل أهمية من حركات الجهاد في السياسة والمجتمع. وكتابات المعتدلين ليست ذات تأثير قليل وإن لم تتوافر لها الكارزما التي لفريضة عبد السلام الغائب أو معالم في الطريق لسيد قطب. فلنقل بإيجاز إن التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي المعاصر تقبل أجزاء أساسية من الديمقراطية السياسية: التعددية (ضمن حدود الإسلام)، والمشاركة السياسية، والرقابة على الحكومة، وحكم القانون، ورعاية حقوق الإنسان. لكنه لم يتقبل الليبرالية إذا كانت تعني تنازلات في المجال الديني، فالتغيير واضحٌ في المجال السياسي وأقلُّ وضوحاً في المجال الاجتماعي ومجال القيم الدينية. أما وقد لاحظنا ذلك فيكون علينا أن نقول أننا نراقب فكراً في حالة حركةٍ دائمةٍ تحت تأثير الظروف

(1) تجري في العادة التسوية بين الردة والحيانة. وعقوبتهما نظرياً الموت.

(2) قارن بكتاب «الحوار القومي - الديني» نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت 1989، وبخاصة الصفحات 165-137.

(3) أنظر فاطمة المنريس (بالفرنسية): الخوف من الحداثة - الصراع بين الإسلام والديمقراطية (1991)، ونزه الأيوبي (بالإنجليزية): الإسلام السياسي (1991)، ص 35-37.

المحيطة وسياسات الحكومات. فهو ليس فكراً نظرياً مثالياً وإن بدا كذلك بل هو فكرٌ سياسيٌّ بالدرجة الأولى: همُّه الفعالية والتأثير، كما أنه متأثرٌ بالمحيط السياسي الذي لا يمكن وضعه بالليبرالية أو التعددية فضلاً عن أن يكون ديمقراطياً.