بحث محكم

الموقف من الديمقراطية في البيئة الديمقراطية

عبد الرحيم العلام

باحث مغربي

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الموقف من الديمقراطية في البيئة الديمقراطية*

* تمثل هذه الدراسة المبحث الأول من الفصل الثالث من كتاب **"الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر: دراسة جغرافية مذهبية"**، عبد الرحيم العلام، مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، بيروت، 2013، ص 101-119.

الملخّص:

في سياق تركيزه على تصوّرات الديمقراطيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، ينشغل الباحث بالمواقف الصادرة من مفكّرين إسلاميّين يعيشون خارج المجال الجغرافي العربي الإسلاميّ، وتحديدًا في المجال الأوروبيّ، أو في "البيئة الديمقراطيّة" حسب عبارة الباحث.

و لهذا الغرض اختار نموذجين ممثّلين لهذه المواقف، فأوّلهما يجسّده فكر كلّ من المصري السويسري حفيد حسن البنّا، طارق رمضان، والمفكّر الفرنسيّ المسلم روجي غارودي. أمّا ثانيهما فهو فكر الرئيس البوسني علي عزّت بيغوفيتش.

ففي خصوص الأخير، يبيّن الباحث أنّ موقفه من الديمقراطيّة محكوم بفلسفته في التمييز بين الحضارة والثقافة، فلمّا كانت الأولى في نظره تعني الإنتاج الماديّ المرتبط بالتقدّم العلميّ، فهي من ثمّ مناقضة للدين بالضرورة، بينما الثانية تعني تحقّق إنسانيّة الإنسان فهي المتوافقة مع الدين، فإنّ الديمقراطيّة عنده تدخل ضمن تصوّره لنظام ثقافيّ يحقّق مفهوم الإسلام الشامل، إنّها وسيلة لتحقيق هذا النظام المطلق الذي هدفه "ديمقراطيّة فرديّة" معناها في تصوّره أن يلتزم الجميع بتعاليم الإسلام تحت سلطة الدولة، مع حريّتهم في الاجتهاد في طرائق حياتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

مقابل هذا التصوّر الذي لا يفرّط في مفهوم الدولة الإسلاميّة، فإنّ كلاّ من طارق رمضان وروجيه غارودي اللّذين اعتبرا الديمقراطيّة خيارًا سياسيًّا متوافقًا مع الإسلام لم يهتمّا بهذا المفهوم، فقد تخلّى طارق رمضان عن هذا المطلب الأساسي في البناء الفكري الذي صاغه جدّه لكامل الحركة الإسلاميّة، فقد اعتبر المبادئ الكبرى للنظام الديمقراطيّ، وأهمّها العلمانيّة والحريّة موجودة في جوهر الإسلام، بل وصل في كتاباته الأخيرة إلى الحديث عن ضرورة التفكير في إيقاف العمل بالعقوبات الجسديّة المنصوص عليها في القرآن.

وعلى الرغم من نقد روجيه غارودي للديمقراطيّة، فإنّه لم يرفض فيها إلاّ نموذجها البرلماني الغربيّ التطبيقي الذي أضعف القاعدة الأخلاقيّة لهذا النظام. إنّها تبقى في نظره من التجارب الإنسانيّة التي ينبغي على المسلمين أن ينفتحوا عليها.

الفصل:

كثير من الأبحاث التي يكون منطلقها أو غايتها الفكر الإسلامي، تقتصر على الفكر الذي أنتج في البيئة العربية سواء باللغة العربية أو بغيرها، لكن هذه الدراسات لا تتجاوز هذه الحيثية العربية إلى الفكر الإسلامي الذي نُظر له في بلدان وحيثيات جغرافية مغايرة للمنظومة العربية. فالفكر حتى يكون فعالاً لا بد أن يعبر عن هموم صاحبه والأسئلة المطروحة عليه وإلا كان مجرد ترف ومحاولة للقفز على وظيفة التنظير التغييرية.

من هذا المنطلق ووراء هذه الخلفية التفسيرية حاولنا في هذه الدراسة الإطلالة على الفكر الإسلامي في علاقته بوسطه، حتى تتضح طبيعة الحلول التي يطرحها، ومدى تأثر صاحب الفكر بالمناخ السائد، سواء كان هذا المناخ فكرياً أو ثقافياً أو سياسياً أو اقتصادياً، فالمفكر الذي يولد في بلد أوروبي ويعايش نظرياته السياسية وتطبيقاتها، ويستفيد من مناخ الحريات والحقوق، ليس هو نفسه الذي وإن كان ينتمي إلى دولة أوروبية، إلا أنّ هذه الدولة مغايرة للدولة التي نشأ فيها الأول سواء من حيث التطور الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي، حيث إنّ المفكر الذي ينشأ داخل هذه الدولة سيكون له وجهة مغايرة للذي عاش (المفكر) في دولة متقدمة.

لهذا تم اختيار نموذجين للتمثيل لهذين الوسطين، النموذج الأول نخص به كل من طارق رمضان، الذي يطرح نفسه بوصفه مسلمًا سويسريًّا وروجي غارودي الفرنسي الأصل؛ في حين تم تخصيص النموذج الثاني لعلي عزت بغوفيتش، الذي فتح عينيه على وسط أوروبي لكنه في عداد (الوسط) الدول المتخلفة التي عانت من الاستعمار، والذي قاد معركة مقاومته هو نفسه (علي عزت)، وترأس دولة البوسنة حتى وفاته.

هذا على مستوى الفكر الإسلامي المنتمي للمنظومة الأوربية، أما نظيره الآسيوي والذي سنخصص له ذلك النوع من الفكر المرتبط بمرحلة التأسيس لدولة إسلامية ورديفه الذي فضل البقاء في البلد الأم على الدعوة إلى الاستقلال، نعني بالأول "أبو الأعلى المودودي" الذي تزعم الحركة الإسلامية في باكستان حتى وفاته، أما المثال الثاني فنخصص له كل من "أبو الحسن الندوي" و"همايمون ظهير الدين".

وقصة هذا التمايز بين الزعماء المسلمين، يقف خلفها ميلاد باكستان والمخاض الدموي الذي سبق ذلك، إذ تطلب الأمر هجرة مئات الألوف من مسلمي شرقي البنجاب حيث سادت الأغلبية الهندوسية، بينما هاجر الهندوس من البنجاب الغربية التي اعتبرت صميم باكستان، وتعرض المهاجرون من هذه المناطق أو تلك لاضطهادات الأغلبية هندوساً كانوا أو مسلمين.

وقد يجدر بنا أن نتوقع وجود نموذج أمثل للدولة الإسلامية في باكستان، وهو النموذج الذي انبثق عن رغبة مسلمي الهند في أن يحددوا مصيرهم في دولة خاصة بهم.

وهنا يظهر أيضاً للعيان مدى صعوبة الاتفاق على ماهية الدولة الإسلامية، وما ينبغي أو ما يمكن أن تكون طبيعتها في ظل الظروف الواقعية الملموسة في عصرنا الحاضر.

لقد نشأت الحركة الباكستانية في الفترة الزمنية الواقعة بين الحربين العالميتين كرد فعل على محاولات إضفاء الطابع الهندوسي على الروح الوطنية الهندية[1]، أي على المحاولات المستمرة للتوحيد بين هذه الروح الوطنية والديانة الهندوسية، ولقد خرجت الطليعة الداعية للحركة الباكستانية من صفوف الطبقة الوسطى المثقفة ثقافة غربية. وقد تصوروا أنّ الجماعة التي يمكن أن تضم جميع مسلمي الهند لا يمكن أن تحقق أو يكتب لها البقاء إلا في إطار دولة وطنية حديثة، غير أنّ الجماعات الإسلامية الأخرى وقفت ضد هذا التصور واعتبرته شكلاً من "أشكال" العلمانية ونوعاً من التخلي عن التصور القديم للجماعة الإسلامية العالمية.

وقد كان من بين أعضاء هذا الاتجاه المعارض مثقفون أصوليون وبعض علماء الدين التراثيين أو التقليديين الذين تخوفوا من أن تؤدي مثل هذه الدولة الحديثة إلى إضعاف تأثيرهم وتهديد مكانتهم. واستمرت الخلافات والصراعات بين الطرفين دون أن يجري تجاوزها أبداً. كما تسببت في أن تغير باكستان حتى الآن ثلاثة دساتير وأن تنشق بنغلاديش عنها، وأن لا تعرف الدولة الباكستانية المتبقية بعد ذلك الانشقاق أي شكل من أشكال الاستمرار.

والباكستان هي أول دولة في التاريخ الحديث تقوم على أساس ديني بحت، وهي لذلك لم تصبح للمسلمين نموذجاً جديداً فحسب، بل إنّها كذلك نشرت اتجاهاتها وطباعها الخاصة في العالم الإسلامي، على اعتبار أنّ ذلك من صميم الإسلام وبنائه.

هذه الملابسات أدت إلى ظهور المودودي وإلى تبنيه اتجاهه الخاص، ولم يكن لديه في شبابه ما يدل على الفكرة التي انتهى إليها، مما يدل على أنّ سير الأحداث هو الذي قاده، في الوقت الذي أخذ يتعمق في الفقه الإسلامي، وساعده على ذلك علمه باللغة العربية الذي مكنه من الرجوع إلى مصادره.[2] وما واكب ذلك من أفكار طرحها المودودي وهو ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني من هذا الباب.

[1] فريتس شتيبات: **الإسلام شريكاً**، ترجمة عبد الغفار مكاوي. سلسلة عالم المعرفة، نيسان/ أبريل، 2004، ص ص 138-139

[2] جمال البنا: **الإسلام دين وأمة وليس دين دولة (م س)**، ص 263

في ظل هذه الأجواء المتسمة بالاستقلال أو عزل المسلمين عن باقي أهل الديانات الأخرى، برز علماء دين مسلمون لديهم رؤية سياسية أخرى حيث لم يمنعهم إسلامهم من الاستمرار بالمناداة باحترام الوطنية الهندية والتعايش داخلها والاستفادة من قيمها والأجواء السياسية التي تتيحها، من هؤلاء: أبو الحسن الندوي وهمايمون ظهير الدين، حيث سادت الدعوة إلى تربية الفرد بدل تسييس الدين والتركيز على الدين في المجتمع بدل جره وراء السلطة.

إذن؛ انقسم المسلمون فيما بينهم، فانحازت الأقلية إلى الحل الديمقراطي، في حين أصرت الأغلبية على "الانفصال"، وكان من أهم مبررات الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين – لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة – أساس أي تجمع بشري.

المبحث الأول: الموقف من الديمقراطية في البيئة الديمقراطية

إذا كان مجموع الفكر الذي تناولناه سالفاً، أُنتج داخل البيئة العربية أو الإسلامية، وحاول الإجابة عن سؤال التعامل مع الديمقراطية في الدول الإسلامية التي لم ترتبط بالديمقراطية تاريخياً، ولم تتبلور من داخل منظومتها الثقافية، فإنّ الفكر الذي سندرسه في هذا الفصل لا ينطلق من هذه المنطلقات ولا تطرح عليه الأسئلة نفسها، فهو ليست لديه مشكلة مع مبدأ يلزم استيراده، إذ الديمقراطية أمر متأصل في الدول الأوروبية التي هي موطنه، بل هي سابقة حتى على الإسلام نفسه.

ومن هنا مكمن التساؤل حول كيفية تعامل الفكر الإسلامي الأوروبي مع مبادئ الديمقراطية؟ وهل توحدت مواقف المفكرين المسلمين في هذه البقعة من العالم؟ أم إنّ الأمر تباين بحسب القرب والبعد من أوروبا المتقدمة وبحسب ما إذا كان المسلمون أقلية أو أغلبية؟

في دراستنا سنقصر البحث على نموذجين من هذا الفكر؛ الأول يتعلق بالفكر الإسلامي في أوروبا الغربية ذات الأغلبية غير المسلمة وحيث المبدأ الديمقراطي متوهج، ويشمل كلاً من طارق رمضان الذي ازداد بسويسرا ويحمل جنسيتها، ويطرح نفسه باعتباره مسلماً أوروبياً ويتغيى معالجة قضايا المسلمين داخل أوروبا وليس خارجها، ثم روجيه غارودي الفرنسي أباً عن جد المعتنق للإسلام حديثاً؛ أما النموذج الثاني فنمثل له بعلي عزت بغوفيتش، وهو الذي عايش استعمار البوسنة وناضل من أجل استقلالها، وترأسها إلى أن وافته المنية.

أولاً: بيغوفتش: السلطة المطلقة والديمقراطية المطلقة

لتناول الطرح السياسي لعلي عزت بغوفيتش لا بد من إطلالة؛ بما تسمح به طبيعة الدراسة؛ على فلسفة الحضارة التي يَنظر من خلالها للحياة.

فالرجل يُحسب له تمكنه من الثقافتين الإسلامية والأوروبية، واستيعابه للديانتين الإسلامية والمسيحية، فضلاً عن أنّه صاحب فكرة تنتمي إلى الفكر الديني، وإلى الفلسفة الإسلامية تحديدًا. وتتصف نظريته بنزعة إنسانية وأخلاقية، كما تولى الاهتمام بالجانب الذي يطلق عليه الجانب الجواني أو الحياة الجوانية[3].

[3] التسمية التي ارتبطت في وقت ما بالدكتور عثمان أمين، وظهرت في محاضراته التي ألقاها بجامعة القاهرة في خمسينات القرن العشرين، ونشر حولها كتاباً في بداية الستينات زكي الميلاد: "قراء في نظرية علي عزت بغوفيتش"، مجلة **الكلمة**، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث بالسعودية، ع/42، السنة 11 شتاء 2004

قام علي عزت بعقد تمييز بين الثقافة كونها «الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً»، والحضارة التي تعني «العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة». فالرئيس السابق للبوسنة يؤكد أنّ «الثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم، وهذا هو تضاد الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية»[4].

أما من جهة العالم الداخلي للإنسان، أو بين الحياة البرانية والحياة الجوانية للإنسان، فيرى بغوفيتش أنّ «الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة، وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة وتغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية، هذه سمة في جبلة الحضارة. أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان»[5].

ويصل الموقف الصارم عند بغوفيتش حين يرى أنّ «كل ثقافة هي مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة هي ملحدة؛ وقياساً على ذلك يرى أنّ العلم لا يؤدي إلى الأبعاد الإنسانية، وليس بينه وبين الثقافة من حيث المبدأ شيء مشترك، وأنّ الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم»[6]. والتقدم يقصد به بغوفيتش: التقدم المادي التقني، وهو ضد الإنسان ما دام منفصلاً عن شروطه الأخلاقية والدينية.

لهذا فإنّ مصدر القيمة في نظرية بغوفيتش هي للدين لأنّه الأقدر على فهم الإنسان، والانسجام مع فطرته، وقد جعل منه معياراً في النظر والتقويم. فحين ينتقد مجتمع المدينة والحياة الحضرية وذلك بلحاظ الموقف من الدين، ويرى أنّ الاحتجاج ضد المدنية والحياة الحضرية يأتي من الدين والثقافة والفن، ونسبة التدين تقل تبعاً لحجم المدنية، ويرجع هذا حسب تحليله إلى «تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان».

وقد ظل بيغوفيتش يلفت النظر باستمرار إلى هذه القضية قاطعاً ومتمسكاً بها، وهي تمثل نظريته إذ يقول «والنظرية هي أنّه بحكم المنطق الداخلي للأشياء يتوازى كل من التطور والحضارة والعلم والطوبيا مع الإلحاد، بينما يتوازى الخلق والثقافة والفن والأخلاق مع الدين»[7].

[4] علي عزت بغوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص 93

[5] نفسه، ص 96

[6] نفسه، ص 40

[7] بغوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ص 96

لهذا كان قاسياً في نقده لفكرة الحضارة التي يقول عنها «إنّها أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنّما هي في الحقيقة جزء من الهراء في وجودنا». وبعد أن يتحدث عن الظواهر المرضية أخلاقياً وتربوياً واجتماعياً في الحضارة الغربية، يعقب على ذلك بقوله «من الخطأ الفادح ومن الظلم أن نستنتج أنّ تلك الظواهر المرضية خاصة بالحضارة الغربية، والحقيقة أنّها تعبر عن الحضارة بحكم طبيعتها»[8].

هذه إذن، هي الخلفية المعرفية والنفسية التي تحكمت في الطرح السياسي الذي تقدم به بغوفيتش لاستنهاض الشعب البوسني، حيث إنّ هناك رؤية فلسفية وموقفًا من الحضارة واضحًا ونابعًا من دراية بالواقع الفكري والسياسي الذي تتولد فيه باقي أجزاء هذه الحضارة، وكذلك الرؤية التقليدية التي انطلق منها الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً، والتي انصب عليها نقده، حيث نقرأ له «إنّ الفكرة التقليدية في العالم الإسلامي اليوم يكاد ينفرد بحملها وتمثيلها أولئك الذين يسمون برجال الدين والمشايخ، فمع أنّ المبدأ الرئيسي يقضي بانتفاء وجود الإكليروس في الإسلام فإنّ هؤلاء ألفوا في بعض أجزاء العالم الإسلامي طبقة خاصة، فاحتكروا تبيان الإسلام ونصبوا أنفسهم بين القرآن والناس»، ويسترسل في نقده لرجال الدين «وحيث إنّ الدين قد جاء صالحاً إلى الأبد فإنّ الجامدين يرون أنّه قد جرى شرحه أيضاً مرة واحدة وإلى الأبد ومن الأفضل ترك كل شيء كما ورد وشرح من قبل ألف عام. وتبعًا لهذا المنطق يصبح بعض هؤلاء ألد أعداء كل شيء جديد، إنّهم يرون التوسع في بناء صرح الشريعة؛ بمعنى تطبيق مبادئ القرآن على الحوادث التي يأتي بها تطور هذا العالم والتي لا تنقطع؛ مساوياً للتهجم على حرمة الدين»[9].

إنّه النقد المزدوج المماثل لازدواج شخصية بيغوفيتش، فهو ينقد الحضارة الغربية، وربما يستبطن نقده هذا تعويضاً ما، أو قد يحوي إحساساً معينًا اتجاه الحضارة الغربية؛ وينتقد أيضاً واقع المسلمين واعتزال رجال الدين ضمن طبقة تشبه طبقة الإكليروس التي أدت إلى أزمة الكنيسة، وهو ما أدى في نظره إلى تجميد الدين وإلباس الفهوم التقليدية ثوباً عصرياً بدل تجديد الدين.

دون أن يعني هذا أنّ علي عزت قد انفصل عن القول بشمولية الإسلام (يعني أنّ الإسلام شامل)، ففي تصوره الإسلام كامل وجميع ما تبقى ما هو إلا تفصيل وبيان لهذه الفكرة الأساسية، والنتيجة هي أنّ الإسلام يتضمن مبدأ النظام الإسلامي الذي يعرفه علي عزت تعريفاً (جامعاً مانعاً) بكونه «وحدة الدين والقانون،

[8] نفسه، ص 123

[9] علي عزت بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، منشورات الراية مطبعة الساحل، الرباط، ط 1، 1994، ص 12

ووحدة التربية والقوة، ووحدة المثل العليا والمصالح، ووحدة المجتمع الروحي والدولة، والتوفيق بين التطوع والإجبار»[10].

وفق هذا المنهج لا يمكن فصل الدين عن السياسة، فهما متحدان وإن كان علي عزت على عكس السائد في أغلب الفكر الإسلامي - يميز - من داخل النظام الإسلامي بين المجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي، بحسبه الأول محتوى للنظام الإسلامي والثاني كله وإطاره. فالمجتمع الإسلامي بدون حكم إسلامي ناقص وعاجز، والحكم الإسلامي بدون مجتمع إسلامي هو سراب ووهم وإما جور وظلم[11]. إذ الإسلام دين - حسب بغوفيتش - وفي الوقت نفسه فلسفة وأخلاق ونظام وأسلوب وبيئة، أي طريقة للحياة كاملة.

وينتج عن ما سلف ذكره انعدام إمكانية تمازج الإسلام بالنظم غير الإسلامية، فلا يمكن وفق هذا المنظور أن «يقوم سلام أو تعايش بين الدين الإسلامي وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية غير الإسلامية، إنّ اعوجاج مثل هذه المؤسسات وعدم استقرار أنظمة الحكم في جميع الأقطار الإسلامية والذي يبدو ظاهراً في التغيرات والانقلابات المتوالية، هما في الغالب نتيجة لمعارضة تلك المؤسسات معارضة أولية للإسلام بوصفه شعوراً أساسياً للشعوب في هذه الأقطار. الإسلام يقصر على نفسه حق تنظيم دياره ولا يشاركه في ذلك الحق أي عقائدية أخرى غريبة عنه. فلا وجود لمبدأ العلمانية، والدولة يجب أن تكون تعبيراً دقيقاً عن مفاهيم الدين الأخلاقية ودعامة لها»[12].

على الرغم من هذا الموقف الذي يظهر فيه علي عزت متماهيًا مع الطرح الرافض للمبادئ الديمقراطية، إلا أنّه يتمايز عن ذلك بتقريره أهمية التربية على القانون، فرؤيته تختلف عن رؤية الإسلام السياسي في البلدان العربية كونه لا يراهن على السلطة من أجل إحداث التغيير يقول «إنّ القوة والقوانين ما هي إلا وسائل لإقامة العدل، أما العدل في حد ذاته فإنّه كامن في قلب الفرد وإلا فإنّه لا وجود له إطلاقاً»[13]، من خلال هذا القول يصبح الفرد مركز التغيير، حيث كثرة القوانين وتعدد التشريع تدل على الأزمة التي يعيشها المجتمع، وتصبح القوانين أداة في أيدي المتنفذين، فضلاً عن أنّه من الممكن الاستعاضة عن مجموعة من الأشخاص ممن بيدهم السلطة بمجموعة أخرى وهذا ما يجري يومياً، ومن الممكن تبديل طغيان بعضهم بطغيان آخرين وتغيير ملاك خيرات هذا العالم. ومن الممكن تبديل الأسماء والأناشيد والأعلام والشعارات التي باسمها

[10] بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، ص 26

[11] نفسه، ص 26

[12] نفسه، ص 29

[13] بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، ص 31

يتم عمل كل ذلك، لكنّه ليس ممكناً بذلك كله التقدم خطوة واحدة تقربنا - والتعبير لعلي عزت - من النظام الإسلامي المتصف بأنّه شعور جديد بالدنيا وعلاقة جديدة للإنسان بنفسه وبالآخرين وبالعالم.

ولكن هل تنمحي كلياً الرغبة في الوصول إلى السلطة لدى علي عزت؟ وهل موقفه المتقبل للديمقراطية الذي بلوره ناتج عن قناعة مبدئية أم فرضته ظروف تواجد البوسنيين في دائرة محاطة بالديمقراطيين؟

في الظاهر بيغوفيتش غير مراهن على الوصول السلطة، لكنه، في الوقت نفسه، لا يخفي رغبته في الاستيلاء عليها إذا ما توفر الشرط الشعبي، نستكشف رغبته هذه وحي تعبيره «لا يمكن تحقيق النظام الإسلامي إلا في الأقطار التي يشكل فيها المسلمون أكثرية السكان. وبدون هذه الأكثرية فإنّ النظام الإسلامي – نظراً إلى انعدام العنصر الآخر وهو المجتمع الإسلامي – يتدنى إلى مجرد سيطرة قد تتحول إلى الجور والظلم»[14].

هذا النظام الذي يدعو إليه بيغوفيتش لا بد أن تتوفر فيه شروط «الاستقلال والحرية أو ما يسمى بلغة العصر ديمقراطية؛ هذه الديمقراطية من شأنها أن تحول أحاسيس الشعب إلى الفكر والعمل، وحيث تعمل السلطة معبرة تعبيراً مباشراً عن إرادة الشعب، وإنّ إقامة النظام الإسلامي تمثل أسمى فعل للديمقراطية؛ بحسب هذه الرؤية؛ لأنّها تحقيق للتطلعات الصميمة للشعوب الإسلامية والأفراد على السواء»، إذ يصبح تحقيق النظام الإسلامي هدفاً مطلقاً لا يمكن أن يكون محل مساومة أو مكاثرة، هذا النظام الذي هو «مركب من السلطة المطلقة[15] (من حيث البرنامج) ومن الديمقراطية المطلقة (من حيث الفرد)»[16].

ولتفصيل هذه النقطة، يبين علي عزت أنّ السلطة المطلقة التي يعنيها لا تنبني على الحكم الذي يتوارث فيه الناس السلطة فالإسلام «لا يعترف بمبدأ الإرث لشيء غير المال(...) لا وجود في الإسلام للحكماء فوق حكمة البشر ولا للعالمين بكل شاردة وواردة ولا للمعصومين من الخطأ ولا للخالدين وكل شكل من أشكال دواوين التفتيش والإرهاب الروحي أمر مستحيل (...)، أما النظام الإعلامي فلا يمكن تحويله إلى حالة استبداد روحي تقوم فيه السلطة بإعلان الحقائق وتجري فيه تنشئة الشباب على نسق واحد يفقدهم شخصياتهم المتميزة».

كما يضمن علي عزت للأقليات حرية مشروطة بـ «ولائها للدولة» بما في ذلك دعوته النظام الإسلامي الذي ينشده إلى نبذ العنف لأنّه «ببساطة لا حاجة به إليه والعكس بالعكس، فإنّ النظام غير الإسلامي، شعوراً

[14] نفسه، ص 27
[15] نفسه، ص 40
[16] نفسه، ص 36

منه بمقاومة الشعب المستمرة وبعدائه له، يجد المخرج الوحيد لسياسته في اللجوء إلى العنف، فتحوله إلى الدكتاتورية هو مصيره المحتوم»[17].

هذا على مستوى السلطة المطلقة، أما الديمقراطية المطلقة فيؤسسها بيغوفيتش على «انعدام أي نظام في الفراغ، وإنّما عن طريق الناس الذين يقيمونه كيفما كانت نوعية النظام، فأي حل لكي يكون إسلامياً لا بد له من شرطين: أن يكون فعالاً إلى أقصى الحدود وإنسانيًّا إلى أقصى الحدود، ويجب أن يكون أسمى تعبير عن التوفيق بين حجج الدين والعلم»[18]. ومدلول هذا التحرير هو أنّه لا وجود لنظام من المؤسسات والعلاقات والقوانين يمكن فصله عن الناس الذين يخضعون له ويتقيدون به.

لفهم مقاصد علي عزت من طرحه هذا لا بد من إرجاعه إلى الفهم الذي ينظر من خلاله إلى الإسلام حيث يعتبر أنّ هناك مسلمات غير قابلة للنقاش، أما الأمور التي تعني حياة الناس في دنياهم، فهي على الرغم من ارتباطها بالدين الإسلامي وعدم جواز منافاتها الإسلام، إلا أنّ تفاصيلها، في نظره، تبقى خاضعة لاجتهاد المسلمين، والاستفادة مطلوبة من الحضارات المتجاورة يقول في هذا الصدد «لا وجود لنظام إسلامي اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي مقرر مسبقاً لجميع الأزمنة وغير قابلة للتعديل، فالمصادر الإسلامية لا تعرف مثل هذا النظام. إنّ الأسلوب الذي سيتبعه المسلمون في إدارة اقتصادياتهم وتنظيم مجتمعهم وحكمهم في المستقبل، لا بد أن يختلف عن الأسلوب الذي اتبعوه في هذه المجالات في الماضي»[19].

ثانياً: رمضان وغارودي: ما بعد الأمة

إنّنا أمام نموذجين ينتميان للوسط نفسه جغرافياً، لكنهما يختلفان من حيث كون طارق رمضان هو ابن لعائلة مهاجرة من الشرق، على الرغم من ولادته في أوروبا وحصوله على جنسيتها، إلا أنّ الفرق بينه وبين روجي غارودي يظل ماثلاً. فالأخير خطابه موجه في الغالب للإنسان الأوروبي سواء كان مسلماً أو غير كذلك ودعوته يختلط فيها الإنساني بالديني، وإن كان التأثير الفلسفي للحضارة الأوروبية جاثم على رؤية غارودي للعالم، بينما يظل خطاب رمضان موجهًا في الغالب الأعم لفئة المسلمين المهاجرين إلى أوروبا، وفق رؤية إسلامية مشبعة بالتراث الديني وإن حاولت التجديد فيه. فما موقف كل منهما من القضايا السياسية وبخاصة الموقف من الديمقراطية؟

[17] بيغوفيتش، **البيان الإسلامي**، ص 40

[18] نفسه، ص 29

[19] نفسه، ص 30

«إنّه يمثل الإسلام الأوربي المعتدل، بل المستنير..» هكذا ينظر البعض لطارق رمضان؛ لكنّ آخرين ينظرون إليه بريبة، متهمين إياه بإخفاء أجندة متطرفة، ويرى آخرون أنّ طارق رمضان مفكر حداثي؛ لكن ليس بالصورة التي يتمناها بعضهم[20].

بالنسبة إلى الشباب المسلم من سكان الضواحي الفرنسية؛ فإنّ طارق رمضان السويسري المصري.. يمثل البديل المعتدل عن الإسلام السلفي الأصولي.

بيد أنّ طارق رمضان يبدو، من خلال العديد من الأوجه، بمثابة النقيض المثالي للسلفية المتطرفة؛ التي انسحبت إلى هوامش المجتمع الغربي، والتي لا تعترف بغير الشريعة الإسلامية، فهو لا يرغب في أن ينعزل المسلمون في «جيتوهات»، بل يحثهم على المشاركة بنشاط في المجتمع، فمع «وجود 15 مليوناً منهم في أوروبا، لا بد أن يتولوا مسؤولياتهم كمواطنين، وأن يقدموا مساهمات إيجابية في المجتمع الأوربي»[21]. ويضيف «على المسلم أن يعتبر نفسه مواطناً كامل المواطنة، ثم يشارك بوعي، ويراعي قيمه، في الحياة الاجتماعية والجمعوية والاقتصادية والسياسية لبلده (أو البلد الذي يقيم فيه)».

فطارق رمضان لا ينظر لنفسه بوصفه مهاجرًا إلى أوروبا، أي فردًا من الجالية، بل باعتباره مواطنًا أوروبيًّا ولد في سويسرا، ولديه الحقوق نفسها التي لدى جميع مواطني هذا البلد، وعليه الواجبات نفسها التي عليهم، داعيًا باقي المسلمين إلى اعتماد القول نفسه «مسلم فرنسي أو بلجيكي أو فرنسي مسلم على قدر المساواة دون الخوف من خيانة الهوية»، هذه الدعوة مشروطة في تصوره بالوعي «بالتعارض بين أيهما يأتي أولاً (أي بين المسلم أو الفرنسي)، كون المرء مسلماً أو فرنسياً، هو في رأينا جدل سخيف لأنّ كلا الانتماءين ليس من الطبيعة نفسها ولا الدرجة ذاتها (المستوى)، أن تكون مسلمًا يعني أن يكون لك رؤية متكاملة للحياة (...)، بينما أن تكون فرنسياً فيعني أن تلعب دوراً باعتبارك مواطناً في أمة»[22].

بهذا الطرح يكون رمضان قد حسم في المفهوم الفقهي الذي يصف الناس بالرعية، إذ لا وجود لهذا المصطلح في ما كتبه، فهو يقرر أنّ الإسلام والمواطنة في الدولة الأوروبية لا يتعارضان وفي هذا يأتي قوله: «فمن الممكن جداً أن يكون المرء مسلماً، وأن يشارك كلياً كمواطن في الديمقراطية الأوروبية الليبرالية، ومع

[20] هكذا وصفه ميشيل هونيك: في مقالة له على موقع "إذاعة هولندا العالمية"، انظر الرابط:

http: //www.arabicrnw.nl/dialoguecultures/ramm

[21] Tariq RAMADAN: *Les musulmans dans la laïcité- responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Edition TAWHID, Lyon, France, 1998, p: 80

[22] RAMADAN: *Les musulmans dans la laïcité*, p: 36

ذلك فإنّ مشاركة المسلين هذه لا تتطلب أي مجهود أو إعادة تفكير؛ فيجب أن يتم تطوير إسلام أوروبي حديث، عن طريق الفصل بين المبادئ الأساسية للإسلام عن السياق التقليدي للدول التي شهدت ولادة هذا الدين، مع إعادة تطبيق هذه المبادئ في السياق الأوروبي المعاصر»[23].

وفي رؤيته للإسلام الأوروبي، يتخلى رمضان كليًّا عن دعوى جده حسن البنا، بإنشاء دولة إسلامية وتطبيق الشريعة، فحيث «إنّ المسلمين يعيشون في بلاد أوروبية فإنّهم وافقوا على عقد أخلاقي اجتماعي يلزمهم بالاحترام الكامل لدستور البلاد التي يعيشون فيها وقوانينها». وهذا ليس بالأمر الصعب، في نظر طارق رمضان لأنّه «لا يوجد في الدساتير الأوربية العلمانية ما يمنع المسلمين من ممارسة عقيدتهم بصورة كاملة»[24].

كما يستميت رمضان في دفاعه عن إمكانية التلاقي بين الإسلام وأهم مبادئ الديمقراطية أي العلمانية، نقرأ له في هذا السياق «يجب أن نوضح للأوربيين ولغيرهم أنّنا لا نخلط بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية، وهذا الخلط ليس موجودًا في الإسلام. فنحن عندنا فعلاً العبادات والمعاملات، وإذا كانت العبادات تتمثل في العمل بمقولة لا اجتهاد مع النص، فإنّ المعاملات مبنية على الانفتاح وتنطلق من مقولة الأصل في الأشياء الإباحة إلا في المسائل التي ورد فيها نص، والتي ينطبق عليها بالتالي مقولة لا اجتهاد في النص»[25].

وفي دفاعه عن الحرية في إطار العلمانية يقول رمضان «إنّ الحرية التي تدعو إليها العلمانية هي صميم دعوة الإسلام»، مشيراً إلى أنّ التاريخ الإسلامي «لم يعرف سلطة قهرية كالكنيسة»[26]، ملاحظاً أنّ «العلمانية من حيث هي حرية التدين والاعتقاد معطى مضمون في الإسلام، إذ ليس لنا مشاكل في هذا الباب، أما من حيث حرية المعاملات فالأمر متروك للفكر ومفتوح للاختلافات، وهي أمور من صلب الإسلام، شريطة أن لا نفهم العلمانية على أنّها اللاتدين، فللدين دور مهم في المجتمعات على نحو ما يقر به العديد من البروتستانت والكاثوليك واليهود الذين حاورتهم»[27].

---

[23] Ibid, p: 3

[24] Ibid, p: 55

[25] على الرغم من أنّ آراءه تبدو حداثية وعلمانية؛ إلا أنّ رمضان أضحى شخصية مثيرة للجدل في الرأي العام الأوربي؛ فإذا كان ينظر إليه في أوساط قوى اليسار على أنّه بمثابة جسر التواصل، وكعنصر بارز في تشكيل إسلام أوروبي معتدل. إلا أنّ نقاده من اليمين يتهمونه بإخفاء أجندة متطرفة؛ فهم يزعمون أنّ رمضان عندما يخاطب جمهوره من مسلمي الضواحي فإنّه يتبنى نبرة مختلفة كثيراً، وأكثر محافظة ومعاداة للغرب عما يفعل عندما يتحدث للصحفيين الغربيين.

[26] RAMADAN: *Les musulmans dans la laïcité*, p: 60

[27] طارق رمضان في حوار مع موقع إسلام أون لاين على الرابط:

http://www.islamonline.net/arabic/daawa2003/09/articl05.shtml .2003/09 /10

يحرص هذا الأوروبي المسلم حرصاً تاماً على الفصل بين المقدس الملزم وغير المقدس، هادفًا توضيح الفضاء الذي على المسلم أن يُعمل فكره واجتهاده فيه، وكمثال على هذا التفريق والتوضيح ذي الصلة بموضوعه فإنّه يرى أنّ «تقسيم الفكر الإسلامي العالم على أساس: دار إسلام، ودار حرب، وبينهما دار مؤقتة هي العهد، ليس تقسيمًا جاءت به المصادر الإسلامية، وإنّما هو تقسيم يتصل بالمرحلة ويعبر عن طبيعتها»، وفي توصيفه «دارالغرب» الراهن بالنسبة إلى المسلمين الغربيين وغيرهم فإنّه يقترح دعوتها بـ «دار الشهادة»، حيث «المسلمون الغربيون شهود على الناس جميعاً»[28].

لعل هذا التمييز الذي دعا إليه طارق رمضان، والذي لم يعد الغرب من خلاله منظوراً إليه كدار للحرب مقابل كونه داراً للإسلام، هو الذي حفزه على السير في تجاه الإيمان بالتعايش مع القيم الديمقراطية المبنية على المساواة، وذلك بتقريره أنّ «المنطلق الأول في رأيي يبدأ من اعتبار هذه الأوطان بلادنا؛ فنحن أوروبيون وأمريكيون، لنأخذ من بيئتنا كل الأشياء التي لا تتعارض مع الإسلام، أما بخصوص الأشياء التي يرى البعض أنّها مناقضة للإسلام فلا بد أن نرجع فيها إلى الفقهاء وما تقوله العلوم الإسلامية، وأن نأتي بفتاوي أو بوجهات نظر المصالح العامة للمسلمين، لكن كل هذا يجب أن ينطلق بعد فهم جيد للوجود الإسلامي في أوروبا؛ المنطلق الثاني هو عدم اعتبار أنّ هناك مشكلة قائمة بيننا وبين القوانين الغربية ولا مع العلمانية، إذ مشكلتنا الأساسية التي تواجهنا هي وجهة نظر الناس في الإسلام»[29].

أما عن كيف يفهم طارق رمضان مسألة تطبيق الشريعة التي حملت شعاراً من طرف أغلب الحركات الإسلامية، فينظر إليها كالتالي «وأنا كمواطن فرنسي أو سويسري أو إنجليزي مثلاً أقول: يجب ألا آتي بالمواطنة وأقول أنا مواطن فرنسي أو سويسري أو إنجليزي فقط، وإنّما علي أن أقوم بالفعل الاجتماعي. فالمفترض أن آتي بقيم تساعد المجتمع، وهذا التقديم ينطلق من القيم الإسلامية، والتاريخ الإسلامي يساعدنا على ذلك». مضيفاً «وأنا كمواطن غربي أحترم القيم الإسلامية، وألتزم بالقوانين الغربية؛ فأنا أطبق الشريعة، بالفهم الشامل وليس فقط بالحدود. ما أردت قوله هو أنّ تطبيق الشريعة يعني أن يكون مجتمعي أكثر عدلاً وأكثر احتراماً للإنسان، وهو ما نجده في المقاصد الخمس للإسلام التي هي: صيانة الدين والعقل والأموال والأنفس والنسل، أنا أقول الآن: إنّه في مجتمع يمكن للإنسان فيه أن يقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله" مع

[28] طارق رمضان: **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، ترجمة، إبراهيم الشهابي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، مركز الترجمة، الدوحة، ط1، 2005

[29] آلان غريش: **طارق رمضان: حوار حول الإسلام**، ترجمة بشير السباعي، دار العالم الثالث، القاهرة، 2003

التزامه بالقوانين، دون أن يكون هذا الالتزام ضد دينه، عندها أستطيع القول: إنّنا بدأنا تطبيق الشريعة، ولكن بفهمها الشامل وليس بالفهم الضيق الذي يقصرها على الحدود»[30].

الديمقراطية بهذا المنظور تصبح معطى ثابتاً يجب أن يتبناها المسلمون الأوروبيون ويدافعوا عن قيمها، لأنّها هي من يضمن لهم التعايش الإيجابي، ويمنع عنهم صفة الأقلية باعتبارها هامشاً وفي هذا السياق يطرح رمضان «فأنا لا أوافق تماماً مستعملي هذا المصطلح في نظرتهم للأقليات المسلمة، إذ إنّ الجالية المسلمة أقلية حقيقية من حيث عددها، ولكنّها أغلبية من حيث مبادئها التي تنادي بها، وأنا أقولها بكل صراحة: إنّ المسلمين الذين يعيشون في أوروبا لا بد أن يفهموا أنّهم يمثلون أغلبية من حيث القيم التي يحملونها، باعتبارها قيماً عالمية وشاملة، ولا تتعارض مع القيم التي نجدها عند الآخرين»[31].

مثل هذا القول يلغي مقولة الأغلبية والأقلية، كما يلغي مقولة وجوب اندماج المسلمين في المجتمعات التي يعيشون فيها إلى مقولات أخرى، من قبيل اندماج الثقافة الغربية في القيم الإسلامية، باعتبارها قيماً إنسانية وعالمية. حيث يتوسل رمضان بالعلمانية مخرجًا من الأزمات التي تحول دون اندماج المسلمين في المجتمعات التي يقيمون فيها، نقرأ له «المجتمع الغربي والعلمانية يفسحان مجالاً لاشتغال كل العناصر الجوهرية في الإسلام؛ سواء فيما يخص الأبحاث العلمية، أو ما له علاقة بإعداد فقه تنزيل على الوقائع الاجتماعية والصناعية عبر آلية الاجتهاد. وفي هذا الفضاء المفتوح لن يجد المسلم نفسه ضائعاً تماماً؛ فمصادره المرجعية وقدرة دينه على التنزيل والتكييف سيمكنانه من إيجاد توازنه»[32].

لقد حاول رمضان طرح وجهة نظر عن الإسلام لا تتصادم مع القيم الديمقراطية. واستشعارًا منه للعقبات التي يمكن أن تواجه ذلك وخاصة تلك التي تشكلها العقوبات الجسدية والعقوبات الشرعية الأخرى التي ينص عليها القرآن، فإنّه يقدم الحل الخاص به؛ الذي يظل داخل دائرة النموذج الإسلامي؛ ففي آذار/ مارس 2005، دعا إلى «تعطيل هذه العقوبات في الشريعة»؛ إذ يرى أنّ «العقوبات الجسدية القرآنية غير مقبولة من طرف الغرب، بينما يختلف الفقهاء المسلمون حول تطبيق هذه العقوبات، وما هي ظروف تطبيقها. ولهذا يجب وقف تطبيق هذه العقوبات إلى أن يصل الفقهاء إلى إجماع حول هذا الأمر»[33].

[30] رمضان طارق: ينظر الرابط السابق، وأيضاً كتاب **مسلمو الغرب (م س)**، ص 25

[31] RAMADAN Tariq: *Les musulmans dans la laïcité*, p: 66

[32] Ibid.

[33] *Le monde diplomatique*, mars 2005.

وفي السياق ذاته يطرح روجيه غارودي الأسئلة الآتية:

«هل أنّ المجتمع لا يبنى إلا على علاقات القوة، بين الأفراد والجماعات التي تشكله، التي تنتهي به إلى العنف المتبادل وتوازن الرعب وإلى "ردع" هو في حقيقته اسم آخر للابتزاز أو الخداع؟ أم أنّ هذا المجتمع لا يصبح مجتمعاً إنسانياً إلا بالتعاقد؟ أم أنّه لا يكون إنسانياً، إلا بفعل إيمان مشترك بتجاوز المصالح الخاصة أو الجماعية من أجل تحقيق نظام لن يكون إنسانياً إلا إذا تجاوز الإنسان؟»[34].

داعياً بذلك المسلمين عامة إلى الانفتاح على العالم وعلى التجارب الأخرى وعدم الانغلاق على أنفسهم، فعظمة الإسلام في نظره تكمن في «أنّه - منذ نشأته حتى بلوغه القمة- عرف كيف يستوعب التعابير الإيمانية الكبرى التي سبقته وأفضل الثقافات الأخرى ويبدع منها ثقافة مستجدة يرفعها عالياً»[35]. دون أن يكون من شأن دعوة غارودي هذه أن تتماهى مع الغرب كلية، فهو يقصر إعجابه بالثقافة الغربية على ما يراه إيجابياً من منظوره الإسلامي والأخلاقي «إنّ الذي ندعوه، في الغرب، نمواً، ليس، في نظر العالم، سوى نمو التخلف، لأنّ نمو هذه البلدان غير ممكن، إلا بنهب الموارد المادية والإنسانية لثلاثة أرباع العالم»[36].

ولذلك يقترح غارودي إعادة النظر في مناهج التربية عقبًا على رأس حتى يفسح المجال لبروز تفكير في الغايات، وتدخل المتسامي الممكن والعقيدة، بدلاً من الوقوف في وجههما.

هذا بالنسبة إلى الفلسفة التي يقوم عليه فكر روجيه غارودي، أما في ما يخص موقفه السياسي فيمكن القول، إنّ غارودي تأثر فعلاً بالفلسفة الغربية وتنظيراتها السياسية، كما تأثر بالتراث الإسلامي، مما جعله يمزج بين تصورين الأول رافض للثيوقراطية والثاني يمج الديمقراطية وفق النمط الغربي وفي هذا يندرج قوله «بما أنّ الإسلام ينسّب كل سلطة (الله أكبر) كما ينسّب كل ملك وكل ثروة، فإنّه لا يمكن لنظام اقتصادي أمين على مبادئ الإسلام أن يتفق مع الرأسمالية ولا مع الجماعية (Collectivisme)، مثلما لا يمكن لنظام سياسي أمين على مبادئ الإسلام، أن يتفق مع الثيوقراطية. ولا ملكيات الحق الإلهي في الغرب، ولا مع ديمقراطيات من الطراز البرلماني»[37].

عنوان المقال هو "نداء دولي إلى تعليق (موراتوريوم) العقوبات الجسدية، الرجم والحكم بالإعدام" وهو موجود أيضاً على موقع طارق رمضان، يمكن مراجعته على الربط الآتي: http://www.tariqramadan.com/call.php3?id_article=288?lang=en

[34] روجيه غارودي: **وعود الإسلام**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1984، ص 267

[35] نفسه، ص 250

[36] غارودي، وعود الإسلام، ص ص 252-253

[37] نفسه، ص ص 99-100

هذا الرفض المزدوج للملكيات الإلهية والديمقراطية الغربية يفسره غارودي بكون «القرآن يستبعد، مثلاً، ملكية الحق الإلهي، وثيوقراطية بالمعنى الغربي للكلمة، لأنه لا كهنوت في الإسلام (...) والقرآن يستبعد بذات الطريقة، استنادًا إلى المساواة التي أوجبها على جميع الذين يشتركون في العقيدة، نظام ديمقراطية من الطراز البرلماني أي ديمقراطية قائمة، من ناحية، على فردانية المواطنين الذين لا غاية لهم سوى نفعهم الشخصي، من غير اهتمام بمنافع الجماعة، ومن ناحية أخرى على مفهوم التفويض، ونقل السلطة (كما يقول روسو) الذي أقام وسطاء بين الله وجماعة العقيدة (الإيمان)».

الظاهر أنّ غارودي من الذين يتبنون فكرة أنّ البشر أعلم بدنياهم، فهو يرفض اعتبار القرآن كتاباً يتضمن تشريعاً صالحاً لكل الشعوب والأزمنة، واصفاً هذا التأويل بكونه «تأويل ضيق ومميت لمستقبل الإسلام، لأنّ القرآن ذاته لا يفتأ يذكر بأنّ الله أرسل لكل شعب رسولاً قادراً على نقل الرسالة بلسان وثقافة هذا الشعب وهذا الزمن»[38]. والنتيجة في رأيه هي أنّه سيكون من المحال أيضاً الادعاء، باستنباط قوانين سياسية عالمية أبدية، مباشرة من القرآن.

غير أنّ تميز غارودي؛ والذي تثوي وراءه النفحة الأوروبية وتأثيرات ما بعد الدولة الأمة، راجع إلى اعترافه الجهير بأنّ «"الأمة" من وجهة النظر الإسلامية الخالصة، مرض غربي وتركة تجزئة استعمارية ضارة بالجماعة المسلمة. والشيء ذاته بالنسبة إلى الديمقراطية في مجابهاتها أفراداً ومجموعات مفتتة بالمنافسة، ومكبلة بتلاعبات الإعلام المزعوم والموحد والدعاية، واستشارات الرأي العام، ومجموعات الضغط، وتكييف نظام الإنتاج والاستهلاك، التي لا تمت بصلة إلى مبدأ شورى الناس الذين لا يرتبطون فيما بينهم برباط المنافسة الأفقي بل برباط عمودي يربط كلاً منهم، بالأحد المطلق»[39]. لينتهي مستسلماً إلى قناعة مفادها أنّ «السلطة مثل الملكية، منظمة لغايات تتجاوزها (...)إنّ كل ثورة تخفق إذا أراد الإنسان تغيير كل شيء، إلّاه».

يمكن أن نقول وكخلاصة فرعية لهذا الفصل من الدراسة - مع تسجيل أنّنا لم نستطع السير وفق المنهجية المعتمدة طيلة هذا البحث والمتمثلة في إبراز تأثير الجانبين الديني والجغرافي في التفكير في الديمقراطية، ولهذا اكتفينا في هذا المبحث بالاقتصار على الجانب الجغرافي لعدم تمكننا من إبراز تمثلات الأطراف الشيعية الأوروبية لنظام الحكم - يمكن القول إنّ الأمثلة التي حاولنا من خلالها إبراز الموقف

[38] نفسه، ص 100

[39] غارودي: **وعود الإسلام**، ص 103

الإسلامي الأوروبي من المبدأ الديمقراطي، قد اختلفت رؤيتها بحسب تمايز الوسط السياسي الذي وجدت فيها، ويمكن تكثيف مقولاتها في الآتي:

أولاً: لاحظنا أنّ علي عزت بيغوفيتش ظل وفياً للطرح السياسي السني المتبني للنهج الديمقراطي مرفوداً باشتراطات تكاد تقصر قبول النظام الديمقراطي على جوانبه الشكلية والإجرائية، وإن استطاع (بيغوفيتش) أن يصبغ على طرحه هذا نوعاً من التوجه المدني، وذلك من خلال رفضه تجميد الاجتهاد الديني، وانتقاده الشديد لطبقة رجال الدين. وربما يعود موقف علي عزت من نظام الحكم لظروف نشأته ونشأة الدولة التي شارك في تحريرها من أيدي المستعمر، فمحاولة التحشيد والتأطير والبناء تستدعي بعض الطهرانية، خاصة في ظل الرغبة في تأسيس كيان سياسي ذي طابع ديني.

ثانياً: لقد تماهى طارق رمضان مع الطرح الديمقراطي الغربي بحمولته الليبرالية وقيمه المتمثلة في الحرية والمواطنة والمساواة واحترام حقوق الإنسان، ويمكن رد ذلك إلى كون رمضان قادماً من عالم إسلامي يعرف أزماته ومشاكله من جهة، ويحمل جنسية بلد غربي انعسكت قيم الديمقراطية على وضعه الاقتصادي والاجتماعي واستطاع طارق رمضان الاندماج فيه، بل وأصبح من أهم مشاهيره. بكلمة، نقول، من دون جزم، إنّ رمضان ذاق عذوبة الديمقراطية ومبدأ العلمانية واستفاد من مساحات الحرية المتاحة في ظله، وبالتالي استحالة الكفر بقيمها لصالح اتباع منهج لم يورث لأصحابه إلا الأزمات والتخلف الاقتصادي والصراعات الطائفية.

ثالثاً: على الرغم من التشابه المسجل بين أفكار طارق رمضان وروجيه غارودي، إلا أنّ الأخير تميز بنقده اللاذع للديمقراطية الغربية ولنظام الحكم البرلماني. ويرد ذلك - كما نفترض - إلى المعاناة التي لحقت به جراء حرمانه من حريته في التعبير، عقب هجومه على الكيان الصهيوني والتشكيك في محرقة اليهود إبان الحرب العالمية الثانية، والذي خصص له كتاب **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلة**. وهو ما دفع ثمنه سنوات من الحصار والقمع، الأمر الذي جعله يختبر الديمقراطية الغربية من الداخل. ناهيك بخلفية غارودي الاشتراكية التي جعلته دائم النقد للنظام الرأسمالي وخاصة في جانبه الإمبريالي.

لائحة المصادر والمراجع:

- آلان غريش: **طارق رمضان: حوار حول الإسلام**، ترجمة بشير السباعي، دار العالم الثالث، القاهرة، 2003

- روجيه غارودي: **وعود الإسلام**، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1984

- فريتس شتيبات: **الإسلام شريكاً**، ترجمة عبد الغفار مكاوي. سلسلة عالم المعرفة، نيسان/ أبريل، 2004

- علي عزت بغوفيتش: **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994

- علي عزت بغوفيتش: **البيان الإسلامي**، منشورات الراية مطبعة الساحل، الرباط، ط 1، 1994

- طارق رمضان: **مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام**، ترجمة، إبراهيم الشهابي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، مركز الترجمة، الدوحة، ط1، 2005

- طارق رمضان في حوار مع موقع إسلام أون لاين على الرابط:
http://www.islamonline.net/arabic/daawa2003/09/articl05.shtml .2003/09 /10

- ميشيل هونيك: في مقالة له على موقع "إذاعة هولندا العالمية"، انظر الرابط:
http://www.arabicrnw.nl/dialoguecultures/ramm

- مجلة **الكلمة**، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث بالسعودية، ع/42، السنة 11 شتاء 2004

- Tariq RAMADAN: *Les musulmans dans la laïcité- responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Edition TAWHID, Lyon, France, 1998

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com