ترجمات | قسم الدراسات الدينية | 18 ديسمبر 2020

الإسلام العمومي ومشكلة الدمقرطة

روبرت هيفنر
ترجمة: فوزي بن عمّار

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2020
All rights reserved © 2020

الإسلام العمومي ومشكلة الدمقرطة[1]

روبرت هيفنر
ترجمة: **فوزي بن عمّار**[2]

1 يمثّل هذا المقال ترجمة عربيّة للنصّ التالي الصادر باللغة الإنجليزيّة:

Robert W. Hefner, *Public Islam and the problem of Democratization*, in Frederic volpi (edited by), Political Islam (A critical reader), Routledge, 2011, p161-172

2 باحث تونسي، يعمل أستاذا ومترجما.

تميّزت السياسة العالمية في السنوات الأخيرة بعودة القضايا والتنظيمات الدينية، إذ طفت على سطح الشأن العام. وسواء مع التحالف المسيحي في الولايات المتحدة، أو القومية الهندوسية في الهند، أو البوذية المتشددة في سريلانكا، أو الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، فقد أظهرت نهاية القرن العشرين بشكل واضح أن تقارير الحداثيين المتحمسين عن زوال الدين كانت، على أقل تقدير، مستعجلة. فقد أوضح خوسيه كازانوفا (1994)، أنّ تصاعد موجات الدين العام في العديد من الأماكن كانت متوافقة مع الديمقراطية والتحضر السياسي. وقد أكد أيضا، أن الدين العام يمكن أن يكون في الواقع بمثابة ثقل موازٍ ونظير مهم لهيمنة مؤسسات السوق وسيطرة الدولة الحديثة. ولكن معرفة ما إذا كانت جميع الأديان العامة ترمي لتعزيز هذا الدور الحضاري، فهذا سؤال آخر.

لم يثر هذا السؤال الأخير جدلاً أكبر، مما أثاره عندما تعلق الأمر بثاني أكبر ديانات العالم، الإسلام، وقد أكد العالم السياسي بجامعة هارفارد ومستشار وزارة الخارجية الأمريكية، صمويل هنتنغتون، أنه من غير المتوقع أن تطور جميع المجتمعات أو الحضارات مؤسسات ديمقراطية؛ لأن المبادئ الديمقراطية تتعارض مع ثقافات الكثيرين. وقد قال الأستاذ هنتنغتون في بعض ملاحظاته الأكثر تشاؤماً حول عدم توافق الديمقراطية والعالم الإسلامي: «لقد تواصل الصراع على طول خط الصدع بين الحضارات الغربية والإسلامية منذ 1300 عام»، كما كتب، وفي المستقبل من غير المرجح أن يتراجع هذا «التفاعل العسكري بين الغرب والإسلام» (العنوان، هنتنغتون 1993: 29؛ راجع هنتنغتون 1996). وقد تكاثرت التعليقات المحذرة، سواء في مواجهة المذبحة التي ارتكبت في الجزائر أو وحشية طالبان تجاه تلميذات المدارس في أفغانستان، مشيرة إلى حرب باردة جديدة يمكن أن يلعب فيها الإسلام المتنامي الدور الذي اضطلعت به الشيوعية السوفياتية في وقت سابق (راجع العظمة 1993، لورانس 1998) في هذه المقالة، أودّ تقديم فكرة تمهيدية أولية حول علاقة هذا الإسلام العام الذي أعيد تنشيطه بالمجتمع المدني وبإرساء الديمقراطية.

تهدف مناقشتي إلى أن تكون عامة ونسبية. ومع ذلك، فإن جزءًا مهمًّا من مادة الحالة التي أقدمها في آخر الورقة، سيتم استخلاصه من الأحداث الأخيرة في دولة أندونيسيا الإسلامية.

عندما يفكر العديد من الغربيين في العالم الإسلامي، بالطبع، ليست أندونيسيا ما يتبادر إلى الذهن أولا. لكن أندونيسيا هي رابع أكبر دولة من حيث عدد السكان في العالم، وهي أيضًا أكبر دولة ذات أغلبية مسلمة في العالم. فحوالي 88 في المائة من سكان هذه البلاد البالغ عددهم 210 مليون نسمة يعتنقون الإسلام. إن فحص السياسة الإسلامية في هذا الجزء الذي يتم تجاهله في كثير من الأحيان من العالم الإسلامي، له فائدة إضافية تتمثل في السماح لنا بتمييز سمات السياسة الإسلامية المتأثرة بظروف الشرق الأوسط أكثر من

الحضارة الإسلامية ككل. تعتبر أندونيسيا، المهمشة في مبحث الإسلام الكلاسيكي، نقطة انطلاق مهمة لفهم تنوع السياسة الإسلامية الحديثة.

التعددية في السياسة الإسلامية:

كان من المسلمات في علم الاجتماع التاريخي المقارن أن الدين في الغرب ما بعد التنوير تميز بخصخصة واسعة النطاق؛ وهذا يعني الميل المتزايد إلى اعتبار الدين مسألة أخلاق شخصية خاصة بدلاً من نظام سياسي عام (ويلسون 1966؛ راجع مارتن 1978). وفي ضوء التطورات الأخيرة في جميع أنحاء العالم، ندرك الآن أن هذه الخصخصة ربما كانت مرتبطة بالظروف الخاصة بأوروبا الحديثة والمسيحية الغربية. كما أننا نفهم الآن، أن هذه الخصخصة لم تكن أبدًا واسعة النطاق كما صورها بعض المتحمسين للحداثة في علمانية التنوير. فلم يشهد غرب ما بعد التنوير مجرد اعتداءات على الدين العام فحسب، بل شهد ظهور حركات دينية جديدة Pietism مثل الميثودية في إنجلترا وفي ألمانيا، والصحوة الكبرى في الولايات المتحدة. (أوترام 1955، طومسون1963: 400-350).

لم يكن من قبيل المصادفة أن خلص عالم الاجتماع الفرنسي الكبير أليكسيس دي توكفيل إلى أن المسيحية الجماعية كانت عنصراً حيوياً في الثقافة الديمقراطية لأمريكا في القرن التاسع عشر (توكفيل 1969). لقد أدرك دي توكفيل أن الفصل الأمريكي بين الكنيسة والدولة أخرج الحكومة من دائرة الدين، لكنه لم يخرج الدين من الحياة العامة؛ فقد ظل الدين أحد أهم المؤسسات في المجتمع المدني الأمريكي. وقد تميز «الدين المدني» بالمنافسة المذهبية القوية والنقاش الأخلاقي، أكثر من ميله إلى التوافق السّلس (كازانوفا، 1944: 34-211، ووذنو 1988).

وفي ضوء هذا الفهم المنقح للدين الغربي والحداثة، يجب ألا نتفاجأ عندما نرى أن هذه التصورات حول الدين تواجه مشاكل عند تطبيقها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وعلى الرغم من أن العالم الإسلامي له الكثير من الحداثيين العلمانيين، إلا أن العديد من المسلمين الملتزمين يواصلون النظر إلى دينهم، باعتباره مبدأ من مبادئ النظام العام، وكذلك كمحفز لحياتهم الروحانية الشخصية. فهم يستمدون من تقاليدهم قيما سياسية غير ثابتة، حيث تختلف بطريقة تعكس وجهات نظر متضاربة فيما يتعلق بكيفية استجابة المسلمين لتحديات العالم المعاصر الحديث. إن «صدام الحضارات» الملموس في العالم الإسلامي اليوم ليس له علاقة بالصراع المزعوم بين «الإسلام» و«الغرب»، بل هو مرتبط بالرؤى المتنافسة للسياسة الإسلامية. ولكي

نفهم التعددية في السياسة الإسلامية نحن بحاجة إلى أن نتفهم النماذج النظرية التي تفترض أن السياسة والدين الإسلامي خط واحد.

على مرّ التاريخ، من الواضح أن السياسة الإسلامية لم تكن متجانسة أبدًا، فحالها كحال السياسة والثقافة في جميع الحضارات العظيمة، متغيّرة وتعدّديّة (بسكاتوري وأيكلمان 1996، إسبوزيتو وفول 1996). وحتى في الفترة الكلاسيكية المبكرة للإمبراطوريتين الأموية والعباسية خلال القرون الأولى للإسلام، كان هناك نماذج حية من المنظمات الدينية خارج الدولة، تتمحور أساسا حول مؤسستي علماء المسلمين (العلماء) والقانون الديني؛ ولم تكن أية واحدة منهما تحت سيطرة الدولة بالكامل. ومن وجهة نظر اجتماعية، كان هذا التمايز بين الزعماء الدينيين وسلطات الدولة أمرًا حتميًا، حيث تطورت الجالية المسلمة من مجموعة صغيرة متجانسة نسبيًا إلى إمبراطورية شاسعة متعددة الأعراق. ومن وجهة نظر دينية أيضًا، خلص العديد من العلماء المسلمين (العلماء) إلى أن قدرًا من الانفصال هو أمر ضروري؛ فحقيقة الإسلام المطلقة لا يمكن أن تكون خاضعة لأهواء حكام من البشر (لامتون 1981)؛ (مونسون 1993)، وقد احتفظت المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى بقدر كبير من التعددية الدينية، متجاوزة بذلك أوروبا الغربية خلال نفس الفترة، حيث يعيش المسلمون إلى جانب المسيحيين واليهود والهندوس وغيرهم (إسبوزيتو وفول 1996: 4-10، غولدبرغ 1993). وفي مرات عديدة خلال التاريخ الإسلامي، كانت هناك محاولات جادة لتبني التسامح فكرا وممارسة، رغم أنّه في تقاليد ما قبل الحداثة لم تتعرض الأديان للتسامح بطريقة منهجيّة. وفيما يتعلق بمسائل مثل الارتداد عن دين الاسلام، فقد كانت معظم المدارس الإسلامية الرئيسة بعيدة كل البعد عن التسامح، حيث نصّت على الموت للمرتدين (مرتضى؛ انظر متحدة 1993)

وبناء على ما تقدم، نلاحظ أن المجتمعات الإسلامية ما قبل الحداثة كانت متنوعة في تنظيمها الاجتماعي والسياسي. وعلى عكس مزاعم الإسلاميين المحافظين اليوم والنقاد الغربيين على حد سواء، أظهرت معظم المجتمعات فصلًا كبيرًا بين سلطة الدين وسلطة الدولة. لقد تعلم علماء الدين أن يبقوا على مسافة بعيدة عن دواليب الحكم، على الرغم من أن العديد من التعاليق غالباً ما تتحدث كما لو كانت الحالة المثالية هي التي يكون فيها الحاكم مدافعًا متحمّسًا عن الإسلام، حيث تتطابق اهتماماته مع اهتمامات العلماء (لابيدوس 1975). لكن لم يكن العلماء وحدهم هم الذين طوروا العادة المتمثلة في الابتعاد عن سلطة الدولة؛ فالأمر كان كذلك بالنسبة إلى العديد من الأخوة الصوفية الذين كانوا بمثابة الحافز للمشاركة الدينية الشعبية (إيتون 1993؛ فيلالون 1995). وخلال العصور الوسطى الطويلة للمسلمين، كشفت سوابق اجتماعية كهذه أن مفهوم الملكية المقدسة تعايش في توتر مضطرب مع المفاهيم التعاقدية للحكم، مما أدى في بعض الأحيان إلى تحدي الزعماء الدينيين لسلطة الحكام (منسون 1993: 35-55) لأسباب ستتضح أكثر لاحقا في الحالة

الأندونيسية، فإن العلماء المسلمين خلال هذه الفترة نفسها كانوا غير راغبين أو غير قادرين على تشكيل هذه الأحداث التي عززوا فيها التعددية والاستقلال المدني في نظرية واضحة للحرية العامة والضوابط والتوازنات السياسية. وجاءت المحاولات الإصلاحية الشاملة للسياسة الإسلامية مع التحولات العظيمة.

وفي أوائل العصر الحديث، بدأ الحكام ذوو العقلية الإصلاحية في العالم العربي في تبني المشروع الحداثي، وكان ذلك أساسا ردًّا على التحديات السياسية للغرب. كما دفعت بشاعة الاستعمار الغربي الإصلاحيين المسلمين خارج الدولة للمطالبة بإعادة فتح باب التفسير الديني (الاجتهاد).

وعلى مدار تاريخه الطويل، شهد العالم الإسلامي سلسلة من الإصلاحات الدينية، دعا معظمها إلى العودة إلى الكتاب وسنّة الرسول محمد. لكن الإصلاحيين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نحوا بالتعاليم القرآنية منحى متجدّدا. فبالنسبة إليهم، تتطلب رسالة الإسلام أن يستفيد المسلمون من العلم والتربية والحداثة. وكان الهدف من هذا الإصلاح هو إعطاء المسلمين، ليس فقط فكرة الحداثة المحضة، ولكن أيضًا مواردها وقدراتها السياسية (كدّي 1986، رانيما 1994). وفي منتصف القرن العشرين، بدا أن التجربة الكبرى للحداثة الإسلامية قد استقرت في الأرثوذكسية القديمة. وفي العديد من دول الشرق الأوسط، استمرت جماعة الإخوان المسلمين في الدعوة لإقامة دولة إسلامية (ميتشل 1969؛ زسر 1994). لكن هذه الحركات لم تلعب دوراً مهيمناً في سياسات أوطانها. فبدت مترددة في أخذ روح التفسير الديني العقلاني على محمل الجد وإعادة النظر الي شروط السياسة الإسلامية بطريقة جديدة وبشكل نقدي. وفي فترة ما بعد الحرب، كان الخطاب السياسي السائد في معظم البلدان الإسلامية اشتراكيا وعلمانيا قوميا، وليس إسلاميا. وتم تصور السياسة من خلال أشكال وألوان الدولة القومية (بيسكاتوري 1986) والأمة التي كان من المفترض أن تماهيها الدولة كان لها -وإن وجدت- صبغة إسلامية غامضة فقط، فإن كانت تصورات فكرة الأمة التي ظهرت في منتصف القرن تبدو مطمئنة، إلا أن العالم الاجتماعي للمسلمين العاديين لم يكن مستقرّاً بالمرة. في بداية القرن العشرين، كانت الغالبية العظمى من المسلمين تعيش في مجتمعات زراعية. ولكن بحلول منتصف القرن، تغيرت ظروف المسلمين العاديين إلى الأبد. وأطلقت الأنظمة القومية برامج طموحة للتربية العمومية (إيكلمان)، كما قامت بإنشاء الطرق وبناء الأسواق وتطوير وسائل الإعلام وإدارات الدولة. وقد تفاعل المجتمع مع الأفكار والقوى الخارجية أكثر من أي وقت مضى. وساهم النزوح الجماعي إلى المدن والهجرة إلى الخارج لتعزيز هذا البعد عن المنظور التقليدي، مما دفع السكان لتكوين عادات جديدة لكسب العيش والتفاعل الاجتماعي.

وفي ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، عززت المجتمعات المسلمة فكرة إعادة هيكلة حياتها مع تطور إمكانيات السفر فائق السرعة والاتصالات الإلكترونية، وكلاهما جعل المجتمعات الإسلامية أكثر نفاذا إلى المعلومات وأنماط الحياة الجديدة. وهكذا جذب التغيير الاجتماعي في أواخر العصر الحديث جماهير كبيرة من المسلمين إلى مرحلة تعج بالحركة، وعلى ضوئها أعطت أهمية خاصة لمسألة النصوص السياسية والأخلاقية التي من خلالها كانوا يتحركون. ولكن هذه الثورة «التشاركية» في المجتمع لم تصل بعد إلى ثورة ديمقراطية؛ لأنه لم يتم توافق بشأن شروط إعادة صياغة السياسة الإسلامية. الواضح أنّ كل ما كان يحدث في المجتمعات الإسلامية هو بمثابة تعددية للسلطة الدينية، وحوار ساخن حول المعنى الاجتماعي للإسلام والسلطات التي من خلالها يمكن تعريفه، على نمط ما حدث من تنافس بين الأصوليين البروتستانت والحداثيين الليبراليين في الولايات المتحدة منذ قرن مضى (مارسدنويتنو 1980؛ 1988).

لقد أدّت زعزعة الاستقرار في التسلسل الهرمي الديني إلى إطلاق العنان «لتنافس وتناظر على تفسير الرموز [الدينية] والسيطرة على المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التي تنتجها وتدعمها» (أيكلمان وبيسكاتوري 1996: 5). وقد عزز انتشار التعليم وسهولة التسويق هذه المنافسة، وخلق جماهير واسعة ولكن متفرقة للفنون الإسلاميّة والكتب والصحف (عطية، 1995). وفي هذا الإطار، شهدت الساحة الاجتماعية التعددية الحديثة أيضا، ظهور مجموعة من النشطاء الدينيين ذوي خلفيات واهتمامات مختلفة عن تلك التي لدى علماء المسلمين الكلاسيكيّين. واليوم، فإنّ الدعاة الشعبيين (جافني، 1994) والصوفيّين المحافظين (ماردن، 1989) والمثقفين المسلمين الجدد ذوي التعليم العلماني (ميكار، 1991 وروي، 1994) تحدّوا احتكار السلطة الدينية الذي كان يتمتع به في السابق علماء الدين (العلماء). ولأنّهم نشأوا بعيدا عن جلباب علماء الدين، يميل هؤلاء النشطاء الجدد إلى التوجه إلى الجمهور العريض بدلاً من بعض الأوساط العلمية. وعوضا عن المناقشات الشرعية الباطنية، يؤمن أنصار الإسلام العام الجديد بمصطلحات شبه أيديولوجية، كمصدر للمعرفة العملية «يمكن التمييز بينها وبين مصطلحات أخرى وإعادة صياغتها بوعي» (روا 1994: 3). وبالنسبة إلى العديد من العلماء المسلمين المدربين تقليديًا، بطبيعة الحال، فإن لغة ومصالح هؤلاء النشطاء المسلمين الجدد تبدو غريبة أو غير إسلامية؛ فتعليقاتهم تمزج مقاطع من القرآن مع مناقشات حول الشؤون الجارية، وأحيانًا مع النظريات السياسية الغربية. وبغض النظر عن كونها غير مألوفة بالنسبة إلى العلماء التقليديين، فإن هذا المزيج الانتقائي يجعل الإسلام العام الجديد أكثر جاذبية لعموم الشعب. بهذه الطريقة، انتقل الإسلام في السنوات الأخيرة من مراسيه الكلاسيكية بين النخب المتعلمة إلي بحر مجتمعي غير مستقر. وبطريقة تشبه توسع البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية المعاصرة (مارتن 1990؛ سميث 1995)، نزلت شريحة من القيادة الإسلامية الجديدة إلى المستويات الشعبية لاستقطابها، وصاغت

رسالتها لجمهور عادي وأحيانًا للمسلمين المعدمين. لكن بخلاف مما هو عليه الحال بالنسبة إلى الإنجيليين في أمريكا اللاتينية (على الرغم من أنه لا يختلف عن نظرائهم في أمريكا الشمالية)، فقد توجه آخرون في مناقشاتهم السياسية والفلسفية للمثقفين والمفكرين. واختار القليل منهم النزول إلى العالم السفلي، حيث المؤامرات خلف الستار والعنف السياسي.

يعتمد مصير السياسة الإسلامية في المدى البعيد على التوازن القائم بين هذه الاتجاهات المتباينة.

مجال عام إسلاميّ؟

من بعض النواحي، يشبه ما يحدث في العالم الإسلامي ما وصفه الفيلسوف الاجتماعي الألماني يورغن هابرماس قبل بضع سنوات لما يقع في الغرب بأنه ظهور «المجال العام» (هابرماس 1989). فقد أكدت دراسة هابرماس عن المجتمع الأوروبي في القرن الثامن عشر أن الساحات العامة مثل المقاهي والنوادي الأدبية والمجلات و«صحف الوعظ الأسبوعية» ساعدت على خلق ثقافة مشاركة منفتحة ومتكافئة. يرى هابرماس أن هذا التطور وفر سوابق حيوية لنضالات القرن المقبل من أجل التمثيل الديمقراطي. (كلون 1992، لاندز، 1988)

وعلى غرار ملاحظات ألكسيس دي توكفيل بشأن الديمقراطية في أمريكا، فإن تحليلات هابرماس لها الفضل في التأكيد أن الحياة الديمقراطية تعتمد، ليس فقط على الهياكل الرسمية للحكومة، ولكن على الموارد غير الرسمية والمزاج العام الساري في المجتمع ككل. الديمقراطية الرسمية تتطلب ثقافة مدنية وتنظيما أكبر، والسؤال الذي تثيره هذه المقارنة، بطبيعة الحال، هو ما إذا كانت المشاركة المتزايدة والتعددية الواضحة في العالم الإسلامي تبشر بتقوية وشيكة للمجتمع المدني وإرساء الديمقراطية. بالنسبة إلى بعض المراقبين، فإن الإجابة عن هذا السؤال هي «لا» مدوية. هؤلاء المتشككون يصرون على أن ظهور المسلمين يتناقض مع أحد المبادئ المركزية لنظرية الديمقراطية والهابرماسية؛ أي إنه لكي يتحول المجتمع إلى الديمقراطية، يجب أن يتراجع الدين عن مسرح الأحداث، ويدخل في إطار خصوصية الاعتقاد الشخصي (طيبي 1990). كما يصر النقاد على أنّ اعتبار الدين شأنا خاصا هو شرط للسلام الديمقراطي كما ذكر أعلاه، فإن إعادة فهمنا للدين في الغرب يلقي ظلالاً من الشك الآن على الرأي القائل بأن هناك صلة ضرورية بين الديمقراطية وفكرة اعتبار الدين شأنا خاصا. ومع ذلك، فقد أيد بعض المتخصصين في الإسلام الرأي المتشائم من خلال القول بأن للمسلمين ميلا ثقافيا فريدا نحو الاستبداد الديني. وقد استند برنارد لويس، وهو مؤرخ مرموق في

شؤون تركيا والشرق الأوسط، إلى العبارة التي كثيراً ما ذكرها «الإسلام هو الدين والدولة»، لملاحظة أن المسلمين لديهم فهم مختلف تمامًا عن فهم المسيحية الليبرالية أو فهم الغرب بعد التنوير للدين.

عندما يستخدم العالم الغربي، الذي ترسخت فيه التقاليد الغربية، عبارة «الإسلام» و«الإسلامي»، فإننا نميل إلى ارتكاب خطأ كبير ونفترض أن الدين للمسلمين يعني نفس الشيء الذي كان يعنيه للعالم الغربي حتى في العصور الوسطى؛ بمعنى قسم أو جزء من الحياة مخصص لبعض الأمور. إنّه مختلف في العالم الإسلامي، فالأمر لم يكن كذلك في الماضي ولا في الأزمنة الحديثة، فحاولوا تفسيره على أنه انحراف غير طبيعي انتهى في إيران، وأوشك على النهاية في بعض الدول الإسلامية الأخرى (لويس 1988). نعتبر لويس محقا حين أكد أن العديد من المسلمين ينظرون إلى دينهم بوصفه نموذجا للنظام العام، وكذلك الأخلاق الشخصية. لكن تعميم ذلك سيكون فضفاضا، إذا كنا نقصد ضمناً أنه لم يسبق لأي ديمقراطي غربي أن نظر إلى الدين في شموليته بنفس الطريقة. وحتى إن عكسنا الأمر، فإن التعميم يسقط في الشمولية المفرطة أيضًا، إذا كان يعني ضمناً أن المسلمين لديهم طريقة واحدة فقط لتفسير الدين والدولة، وبالتالي طريقة واحدة لتنظيم السياسة الإسلامية. تثبت الأحداث الأخيرة في العالم الإسلامي أن للمسلمين آراء متنوعة بخصوص في كل هذه الأمور. كما هو الحال مع حركة طالبان في أفغانستان أو المحافظين المتشددين الذين يقاتلون قوى الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر؛ فبعض النشطاء يتذرعون بإيمانهم بفكرة الإسلام، باعتباره «دينًا ودولة» لتبرير سياسات قسرية قمعية. إنهم يشجعون اندماج الدولة والمجتمع في بناء خرساني بلا رادع على أساس أن هذه هي الدولة «الإسلامية» الحقيقية. وفقًا لهذه الصيغة السياسية، فإن الطريقة الوحيدة لفرض المعايير الأخلاقية الإسلامية العالية هي حلّ الحدود بين القطاعين العام والخاص واستخدام الصلاحيات التأديبية للدولة لمراقبة كلا المجالين، غير أن مسلمين آخرين يشيرون إلى أن القرآن لم يتضمن هذا المفهوم لدولة «إسلامية»، وبالأخص مفهوم، مثل الذي نراه يعتمد الإكراه القهري والاستبداد. في الواقع، فإن الإسلاميين المحافظين، في تبنيهم غير النقدي لفكرة الدولة المركزية مع احتكار القوة الاجتماعية والأيديولوجية، فإنهم لا يدينون للمفاهيم الإسلامية التقليدية، ولكن لطموحات مؤسسية لأيديولوجية سياسية. (انظر سكوت 1998)

إنّ القرآن لم يكن ليؤيد أبدا طاغوتا حداثيّا كهذا. كما أنه يمقت الإكراه في الدين. بالنسبة إلى المفكرين السياسيين المسلمين، مثل نور شليش مدجيد من أندونيسيا (مدجيد 1987 1992 1999) وعبد الكريم سوروش من إيران (سوروش 2000)، فإن المشكلة الكبرى في ذلك النظام هي أنه ينتهي بإهانة الإسلام نفسه، فمن خلال تركيز السلطة في أيدي الحكام، فإننا نزيد من احتمال خضوع المُثل العليا للإسلام إلى المؤامرات المبتذلة. ونحن نرى مرارًا وتكرارًا الطغاة عديمي الضمير يلفون أنفسهم في عباءة التقوى

الإسلامية. ليس ذلك من قبيل الصدفة، أن الإسلام الذي يروج له هو إسلام الأصوليين الجدد المعادي للتعددية والعدالة وآداب اللياقة المدنية (روا 1994، أيكلمان، 1998).

إن «الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث كان أكثر ثراءً وتعقيدًا من التخويف الديني والمطالب الاستبدادية للطغاة الحداثيين. فمن ناحية القرآن هو قابل للاجتهاد وشروحه غنية بالاحتمالات. ومن ناحية أخرى، فمن وجهة نظر اجتماعية كانت سياسات الإصلاح الإسلامي الحديث لا تعتمد فقط على استعادة الحقائق النصية المقدسة، بل على قراءة حقائق العالم الحديث الأوسع. وعلى حد تعبير المنظّر المسلم السوري العظيم، محمد شحرور، فإنّ المسلمين «اعتادوا على قراءة هذا الكتاب القرآن بأعين سابقيهم لمئات السنين» (شحرور 1997: 8). هم يقرؤونه اليوم بأعينهم. ومثل كل القراء المتعمقين، فإنهم يعتمدون على ما يرونه في العالم من حولهم لإثراء فهمهم لنص. وبذلك، يكتشفون المعاني التي تم تجاهلها سابقا. بالنسبة إلى العديد من المسلمين، تتمثل مهمة هذه القراءة الجديدة في استرداد وتوسيع المبادئ الديمقراطية للإسلام، وذلك لتوفير الموارد للمسلمين التي يمكن أن يستندوا عليها في عالم متحرك تعدّدي وتشاركي.

الإسلام المدني

أشرت في دراسة أوسع إلى جناح مسلمي الإصلاح الحداثيين المؤيد للديمقراطية والتعددية باسم «الإسلام المدني» أو «التعددية المدنية» (هفنر، 2000). يعتبر الإسلام المدني تقليدًا ناشئًا وغير مكتمل يرتبط بتشكيلة واسعة من الحركات الاجتماعية (دالاكورا 1998، كورزمان)، ومع ذلك، فإن أحد أكثر موضوعاتها انتظامًا هو الادعاء بأن المثل العليا الحديثة المتمثلة في المساواة والحرية والديمقراطية ليست قيمًا غربية فريدة، ولكنها ضرورات عصرية تتوافق مع المُثل الإسلامية، بل وتطلبها. يرفض بعض المتشككين نشر الأفكار الديمقراطية هذه، باعتبارها ببساطة ووضوح «تغريبًا» ومحاكاة للغرب. ويتفق الإسلاميون المحافظون عمومًا، في اعتبار أن خطاب الديمقراطية المستعارة هو تلوث روحي. لكن الرهان في هذه العملية، ليس التغريب، بل خلق تفاعل ذكي بين ما هو محلي وما هو (نسبيًا) عالمي. وإذا اعتمدنا على الواقع اليومي المعيش ونزلنا من برجنا العاجي، سنجد أنّ علم الاجتماع الغربي الكلاسيكي لم ينقل كما يجب التنوع المعياري لمجتمعات ما قبل الصناعة، المسلمة وغير المسلمة. لم تكن الثقافة في أي مكان في العالم وحدة متجانسة، وينخرط الناس في تياراتها المختلفة بطريقة تستجيب لمشاغلهم ولالتزاماتهم (بارت 1993، هفنر 1985). وكما أوضح روبرت ويلر (1998) في دراسته للحركة الصينية المؤيدة للديمقراطية، استغلت الأطراف الفاعلة هناك ما بدا في البداية مصطلحات دخيلة كالديمقراطية والمجتمع المدني، لتشرع لمبادئ المساواة والمشاركة في الحياة العامة. كانت هذه المبادئ «حاضرة» بالفعل في

علاقات السكان الأصليين، وبين شعب الكونفوشيوسية. وعلى الرغم من أنه غير متطور وضيق سياسيا أثبت مفهوم الديمقراطية أنه مفيد للنشطاء الصينيين، ليس فقط لأنه كان نزعة عالمية (على الرغم من أن هذا ساعد بالتأكيد)، ولكن لأنه «وسّع نطاق» (إيفانس 1996) الموارد الاجتماعية والمعاني الثقافية الكامنة لفترة طويلة في المجتمع الصيني.

وعلى غرار الصينيين، كان الأمر مشابها عند الديمقراطيين المسلمين (هفنر 1998)، إذ أدت اضطرابات العقود الأخيرة، وظهور نظام اجتماعي متفاوت إلى حد كبير، إلى دفع الكثيرين إلى التطلع لنظام عام أكثر حرية وأكثر مساواة. على الرغم من أن الخطاب السياسي الذي يشكله هؤلاء المسلمون ديمقراطي، فهو ليس مجرد نسخة لليبرالية الغربية، وأحد أسباب ذلك هو أن المسلمين الديمقراطيين جاؤوا ببعض المصطلحات لهذه الأخلاق العامة الجديدة من داخل منظومة دينهم. هناك سبب آخر لذلك، وهو اجتماعي أكثر تحديداً: أي إن خطاب الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية الحديثة، لا يمكن أن يترسخ إلا إذا كان يتجاوب مع انتقادات الإسلاميين المحافظين.

ففي تأكيده على الفضيلة العامة والعدالة، على سبيل المثال، يستدعي الإسلام المدني، التقاليد الغربية السابقة للجمهورية المدنية بدلاً من الليبرالية العلمانية. يراد القول هنا إن الديمقراطيين المسلمين في الأصل يميلون إلى أن يكونوا ديمقراطيين مدنيين أو توكفيليين أكثر من كونهم ليبراليين (أطلنطيين)، ينكرون الحاجة إلى قيام دولة إسلامية، لكنهم يصرون أيضًا على أن المجتمع ليس فقط أفرادا مستقلين، والديمقراطية ليست فقط أسواقا ودولة. الديمقراطية، كما يشير إلى ذلك نورشولش مدجيد (1999)، تتطلب ثقافة تحضر ولا إكراه، تشجع المواطنين على احترام حقوق الآخرين وفي نفس الوقت التمتع بحقوقهم. يعتمد هذا النوع من الثقافة العامة على المؤسسات الوسيطة التي يطور المواطنون فيها عادات حرية التعبير والمشاركة والتسامح. في كل هذا، يقول مدجيد ومسلمون مدنيون آخرون، لا يوجد أي شيء غير ديمقراطي في قيام الجمعيات التطوعية الإسلامية (وكذلك الجمعيات الدينية الأخري) بدور في الحياة العامة للمجتمع المدني وكذلك في الأخلاقيات الشخصية.

إنّ نجاح هذا الإسلام المدني أو الديمقراطي، سوف يحتاج في النهاية إلى أكثر من أفكار بعض المفكرين الكبار. اجتماعيا، يعتمد الإصلاح على تحقيق توازن دقيق بين التغيرات الهيكلية في الدولة والمجتمع، من ناحية، والثقافة العامة والأخلاق، من ناحية أخرى.

المراجع

Al-Azmeh, A. 1993. Modern culture and the European Tribe. In Islams and Modernties, edited by A. Al-Azmeh, 1-17. London: Verso

Atiyeh, G. N. 1995. The book in the modern Arab world: The case of Lebanon and Egypt. In the book in the Islamic world: The written word and communication in the Middle East, edited by G. N. Atiyeh, 232-53, Albany, NY: SUNY press.

Barth F. 1993. Coherence, Hegemonie, and productivity in knowledge, In Balinese worlds, edited by F. Barth, 305-323. Chicago: University of Chicago press.

Dalacoura, K. 1998. Islam, Liberalism, and human rights: Implications for international relations. London: I. B. Tauris.

Eaton, R. M. 1993. The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204-1760, Berkeley: University of California press.

Eickelman, D. F. 1992. Mass Higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies. American Ethnologist 19; 4: 643-55

_____. 1998. Inside the Islamic Reformation. Wilson Quarterly 22: 1 (Winter): 80-89

Eickelman, D. F. and J. Piscatori. 1996. Muslim politics, Princeton: Princeton University press

Esposito j., L. Esposito, and J. O. Voll. 1996. Islam and Democracy, New York and Oxford; Oxford university press

Evans, P. 1996. Government action, social capital and development: reviewing the evidence and synergy. World Development 24; 6; 1119-1132

Graffney, P. D. 1994. The prophet's pulpit: Islamic preaching in contemporary Egypt. Berckley; University of California press

Goldberg, E. 1993. Privat goods, public wrongs, and civil society in some medieval Arab theory and practice. In Rule an rights in the middle east: Democracy, Law, and society, edited by E. Goldberg, R. kasaba, and J. S. Migdal, 248-71. Seattle: University of Washington Press.

Habermas, J. 1989. The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society. Translated by T. Berger with F. Lawrence. Cambrige, MA: MIT press

Hall, J. A. 1985. Powers and liberties: The causes and consequences of the rise of the West. Berkeley: University of California Press, 1985

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020