

ثلاثة أبعاد لفلسفة الإسلام السياسية الصاعدة



مقتدر خان

ترجمة: عبد المجيد يوسف

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ثلاثة أبعاد لفلسفة الإسلام السياسيّ الصاعدة⁽¹⁾

مقتدر خان

تعريب: عبد المجيد يوسف⁽²⁾

1 هذا المقال ترجمة عربية:

M.A. Muqtedar Khan, *three dimensions of the emerging political philosophy of Islam*, in Chahram Akbar zadeh (edited by), Routledge handbook of political Islam, 2012, p27-35

2 باحث تونسي، أستاذ اللغة والآداب العربيّة، له العديد من المؤلفات المهمّة بظاهرة التنّاص.

مقدمة الترجمة

يبدل المنظرون السياسيون المسلمون التقدميون جهداً عسيراً لإيجاد مخرج من ضيق الآراء الفقهية والنظريات السياسية المتشددة التي يتبنّاها الإسلام السياسي، والقائلة بمبدأ «الشريعة لا تغيير فيها» وبمبدأ الحاكمية، مما يناقض مبدأ إرادة الشعب -الشرط المركزي لإرساء ديمقراطية حقيقية- والشرط الأساسي أيضاً للانخراط في الحداثة السياسية.

وربما لم تكن هذه المحاولات جديدة، ولعلّها مواصلة لجهود التحديث السياسي ذي الطابع الإصلاحي الذي لمسناه لدى من يمكن تسميتهم بفلاسفة التنوير الإسلامي في القرن التاسع عشر مثل الكواكبي، والطهطاوي، وابن أبي الضياف وخير الدين التونسيين.

بيد أنّ الرّهان اليوم، أصبح أشدّ عسراً؛ لأنّ الأمر لا يُكتفى فيه بمقاومة الاستبداد وتحقيق العدل بأية طريقة كانت (وهو مطلب فلاسفة التنوير المسلمين)، ولكنه متعلّق بنقل السيادة من الحاكم المطلق، ومن سلطة الفقيه إلى سلطة الشعب عن طريق الاقتراع. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ التعدّد في نماذج الحكم الإسلامي بين التجربة الإيرانية المازجة مزجاً عجيباً بين ولاية الفقيه ومظاهر الديمقراطية من أحزاب سياسية نشطة وانتخابات حرة وحياة برلمانية، والتجربة التركية التي يتنامى فيها المدّ الإسلامي في ظلّ ملامح من علمانية في طريقها إلى الانقراض، والتجربة الباكستانية... كلّ هذا يضلّل الطريق أمام نظرية سياسية إسلامية، ويعسر التقييم لهذه التجارب مع تصلّب الفقهاء وتمترسهم وراء مبدأي علوية الشريعة والحاكمية شرطاً أساسياً ينطلق منه كلّ تفكير في ديمقراطية الحياة السياسية.

ونظراً لما ظلّ قائماً من هيمنة الشّعور الديني لدى العامة، ورسوخ المقولات الدينية وتمكّنها من الفكر، فإنّه ليس من الهين إرساء سلطان العقل الفلسفيّ المُتسائل الناقد والمؤاخاة بينه وبين العقل النقليّ حتى لدى مفكرين مشهود لهم بالتميّز، حيث يقارب بعضهم المسألة فلسفياً، وينتهي بها فقهياً... فتصبح العملية شبيهة بالخيمياء السياسية التي لا تقضي إلى شيء. مثل هذه المسائل الشائكة يخوض فيها المقال الذي نحن بصدد.

وقد حاولنا في هذه الترجمة، أن نعرّف ببعض المفكرين ممّن اهتدينا إلى سيرهم، وأهملنا سير من عرف منهم لدى الجميع مثل الفارابي والمودودي وقطب...، وحافظنا على المراجع في لغتها الأصلية؛ لأنّ ترجمتها تبطل إمكانية مراجعتها.

* * * * *

لقد حاول منظرو السياسة الإسلامية طيلة قرن من الزمن تقريباً أن يؤكّدوا أنّ الإسلام ليس موافقاً للحدّات والديمقراطية فحسب؛ وإنّما أيضاً أنّ مجيء الإسلام كان البداية الأساسيّة لتنوير الحديث. إنّ المنظرين السياسيّين المسلمين عملة نادرة، بيد أنّ بعض من وُجِدَ منهم وكتب، حاول البرهنة على وجود سوابق في السياسة العصريّة صلب تجارب الحكم الإسلاميّة؛ غير أنّ جزءاً كبيراً من مساهماتهم ظلّ خارج التّيّار المهيمن للخطاب الإسلاميّ وللمفاهيم المتداولة في الدّراسات الإسلاميّة. إنّ المفاهيم السياسيّة السّائدة في الخطاب السياسيّ لدى المسلمين اليوم قد وضعها بالأساس إسلاميون مثل أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب، وهما قد كانا منظرين سياسيين إسلاميين، لكنّ مقاربتهما كانت مفرطة في الإيديولوجيا وإثارة الجدل (خان 200)¹.

غير أنه بوجود مصادر ثرية للفكر الإسلامي حول الديمقراطية، فإنّ نظرية ديمقراطية إسلامية ينبغي في المنظور أن ترى الوجود، وبما أنّ العالم الإسلامي قد أضى مستقلاً من الاحتلال الكولونيالي وشرع في البحث عن نماذج أصيلة لسياساته المستقلة حديثاً، فقد جابه المسلمون اختياراتين: إمّا تقليد الغرب المعاصر الذي كان مستعمراً له، وإمّا أن يستحيي البنى السياسية والقانونية السابقة للمرحلة الاستعمارية.

وقد فضّل العلمانيّون المسلمون، وخاصّةً أتاتورك في تركيا، اعتماد نماذج غربيّة للديمقراطية العلمانيّة، في حين اختارت بعض البلدان العربيّة استنساخ نماذج قروسطيّة في ممالك قائمة على ولاء القبائل (لابيدوس، 1988)، وينبغي أن ننتظر حصول الباكستان على استقلالها، ليختار مسلمو تلك المرحلة أن يبتدعوا نموذجاً من الديمقراطيّة الإسلاميّة يقبل بالتوافق بين الإسلام والديمقراطيّة.

وقد أثارت المناقشات التي دارت أثناء تحرير الدستور الباكستاني أسئلة مهمة حول المنهاج الذي به قد يحدّد الإسلام السياسات والبنى السياسيّة الملائمة للعصر الحديث (شوذري 1969، هايس 1984، أسبوزيتو وفولر، 1996).

لكنّ ما يؤسف له أنّ الوعد الذي قدّمته المناقشات حول أصالة الديمقراطيّة والتّحدّيات المتمثلة في ملائمة الدّين مع الديمقراطيّة في بلد متعدّد الأديان وعصريّ في باكستان لم يتحقّق.

1 مقتدر خان: أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة دلاور بالولايات المتحدة.

وقد أدّت نزعتان في العالم الإسلاميّ تدعم إحداهما الأخرى إلى تهميش الأهميّة الخاصّة بهذه النّظرية السياسيّة الناشئة للديمقراطيّة في باكستان. هاتان النزعتان اللتان ما فتئتا تهيمنان على المشهد السياسيّ الإسلاميّ؛ هما الإسلام السياسيّ وتأويله للإسلام المفرط في التّسيّس، وسعي هذه النّزعة إلى إقامة «دولة إسلاميّة». أمّا الثّانية، فهي السّلطويّة العلمانيّة الناشئة من الاشتراكيّة العربيّة.

لقد كان لكل من الخطاب الإسلامي والسياسة الإسلامية خلال السنوات الخمسين الماضية موقف مسفّه للسلطوية العلمانية، موقف مصحوب بالقمع العسكري أو الإسلامية المتطرفة، مع تعطش متواتر لبث الرعب وإشعال الحروب الأهلية. ومن ضحايا هذه الحرب الأهلية في العالم الإسلامي بروز النظرية الديمقراطية الإسلامية في العصور الحديثة (معدل التلطف 2000، موصلي 1999).¹

إنّ مقابلة الدولة الإسلامية بالدولة الديمقراطية العلمانية أو النموذج الإيراني في مقابل النموذج التركي، وهما الاختياران الوحيدان الممكنان لنظام مسلم، لا يمثل عائقاً أمام تطوير الخطاب الديمقراطي الإسلامي فحسب، ولكنّه عائق أيضاً أمام المسلمين والمتقنين الليبراليين المهمّشين (تسبينار، 2003 ...).

بيد أنه في التحاليل الحديثة في السياسات العالمية، والأمر الأكثر إدهاشاً، ظهور الرئيس جورج بوش الابن مدافعاً عن تلاؤم الإسلام مع الديمقراطية وعزمه على فتح الطريق أمام انتصاب مثل هذه السياسة في العراق. هذان الأمران منحا حيوية وأهمية للنظرية الناشئة للديمقراطية الإسلامية. (خان، 2003 ب3)

ونجد اليوم أنفسنا، أمام طفرة من المجالات الجامعية التي تُصدر أعداداً خاصة عن الإسلام والديمقراطية، كما نجد مجموعات تفكير تطرح مناقشات وندوات عن الإسلام والديمقراطية، حتى إنّ بعض الصحف انبرت في استكشاف ما بين العقيدة والحرية من الاختلاف، ثمّ إنّنا شهدنا مؤخراً سلسلة من الكتب تسعى إلى مقارنة المسألة من جهة السياسة ومن الناحية النظرية (خان 2002 فلدمان 2003).

علماء الدين والحقوقيون والفلاسفة السياسيون

إنّ الاهتمام الحديث بالإسلام والديمقراطية سوف يبعث الحياة ولا شكّ، في الأفكار القديمة وستنشأ عنه قراءات جديدة؛ بيد أنّ هذا المدّ الجديد يقوده رجال دين وحقوقيون ومناضلون لا منظّرون سياسيون.

أما المناضلون، فهم مقتنعون بأنّ الدّيمقراطية هي دواء لجميع العلل الإسلاميّة، وهم سعداء بنشر الشّعار القائل بالتّوافق بين الدّيمقراطية والإسلام، وعلينا حينئذ أن نسارع في عمليّة الدّيمقراطية للعالم الإسلاميّ.

ومن وجهة نظر سياسية، فإنّ حماس هؤلاء المناضلين واندفاعهم أمر إيجابي، ولكنّ ذلك لا يجعلهم يساهمون مساهمة ملموسة في المحتوى النظريّ للكلام القائل بوجود توافق قويّ بين القيم الإسلامية والمبادئ الديمقراطية باستثناء المعادلة المنمّقة بين الديمقراطية والشورى. والشورى هي اللفظة القرآنية الدالة على التشاور، حيث يجد المسلمون المدافعون عن الديمقراطية تبريراً دينياً لمساعدتهم في هذا الإيعاز من القرآن بالتشاور «وأمرهم شورى بينهم» (القرآن 38/42).

إلا أنّ النّظريّة الديمقراطيّة لا يمكنها الخروج تلقائيّاً من جزء من آية، فقد قارب رجال الدّين المسألة بطريقة مكتملة ومنظّمة ولجأوا إلى الأصول الإسلاميّة للتعريف بالعناصر وتقديم الشّواهد المناسبة للمبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة. ومن الأمثلة المشهودة على هذا أعمال عبد العزيز شاسيدينا التي تبين كيف أنّ الإسلام يوصي بقوة بمبدأ التعدّديّة (شاسيدينا، 2001)²، وذلك بناء على مصادر قرآنيّة مع تجنّب خطابات مبنيّة على معطيات اجتماعيّة.

وليس عمل ساشيدينا مبحثاً في السياسة، ولم يكن في نيّته أن يجعله كذلك، ولكنّه يريد لعمله هذا أن يكون نوعاً من الديبلوماسية الوقائيّة وأداة متاحة للسياسيّين المسلمين وغير المسلمين الباحثين عن الدّفع إلى الأمام بمبدأ التعدّدية. (شاسيدينا 2001: 13).

ومن أهم المحدّدات للجنور الإسلاميّة للتعدّدية الديمقراطيّة اعتبار التعدّدية والديمقراطيّة فكرتين ثابتتين لا تقبلان الجدل تتمتّعان بوافق واسع الانتشار. ويهتمّ العمل أيضاً بالتعدّدية الدنيّة دون فصل بينها وبين التعدّدية السياسيّة؛ ومثال ذلك أنّه في الوقت الذي يمكننا فيه أن نجد مصادر ممتازة لتبرير التسامح الدنيّ والتساوي بين الجميع من وجهة نظر إسلاميّة صرف، فإنّه لا يمكننا أن نبرّر التسامح إزاء الإيديولوجيّات السياسيّة المتنافسة كالليبراليّة والشيوعيّة.

فهل يمكن لدولة إسلامية أن تسمح لأحزاب سياسية بالوجود وبالتنافس على حكم معارض لإيديولوجية الدولة؟ وهل يمكن للشيوخ أن يتقاسموا السلطة أو حتى أن يصلوا إليها في ظل ديمقراطية إسلامية؟ في الوقت الذي يتمتع فيه الأفراد مختلفو الديانات بالحقوق ذاتها بفضل التعددية الدينية، وهل يسمح النظام بالتعددية السياسية؟ وباعتباره لاهوتياً يركز شاسيدينا على الاختلافات المذهبية، ويقترح حلاً لاهوتياً للاختلافات الدينية، لكنه لا يقترح حلاً سياسياً غير لاهوتي للاختلافات الدينية. فهل يمكن لمنظر أن يعتبر

2 عبد العزيز شاسيدينا أمريكي من أصل هندي، ولد سنة 1942، أستاذ بجامعة جورج ماسون، يحاضر عن الإسلام من مختلف جوانبه. عمل مستشاراً لهيئة تحرير الدستور العراقي الذي طُبِّق سنة 2005

عمل شاسيدينا مرجعاً لبناء نظرية إسلامية للتعددية السياسية؟ ربّما، فعمل شاسيدينا ليس مجدداً فحسب، لكنّه أيضاً يفتح سبلاً جديدة ويلجّ على التطوير الجادّ لنظرية الديمقراطية الإسلامية البحث.

وكّل الحجج التي تدافع عن قابلية الإسلام للديمقراطية، تتخذ من القرآن وثيقة منزلة نصّها مطلق لكنّ معناها مفتوح للتأويلات المختلفة، بل إنّ هناك قاعدة قرآنية تؤكّد الطابع المطلق للنصّ ونسبية دلالاته. (س3 الآية7) فالقرآن هو المرساة والقاعدة المطلقة التي يبدأ منها المفكرون المسلمون وإليها ينتهون، وبالتالي فإننا حين نتحدّث عن التعددية وعن الديمقراطية، فإنّ من الأهمية بمكان أن نحدّد عن أية ديمقراطية نتحدّث، هل هي ليبرالية أم راديكالية أم اشتراكية أم تشاركية؟ وعن أية تعددية، هل هي دينية أم إبستمولوجية (أصولية) ثقافية أم سياسية؟

ومع التعلّل بالتوافق بين الإسلام والتعددية والحداثة والديمقراطية، فإنّ محاسن هذه المبادئ لا يمكن اعتبارها من المحصول الحاصل، فإنّه يتوجّب فتحها وفحص قيمتها من النواحي الأخلاقية للقرآن (محمود، 2003)، وهذه مهمّة المنظرين السياسيين المسلمين (سوروش، 4/2000)³.

وفي حين يمكن لأعمال هؤلاء المفكرين الدينيين أن تكون مصدراً أساسياً للحياة السياسية الإسلامية، فإنّ الفتاوى (وهي التشريع الديني) (اسبوزيتو، 85/2003) التي يصدرها الفقهاء، والتي يمكن لها بشطحة من شطحاتهم أن تجعل الديمقراطية حلالاً والفلسفة السياسية حراماً، تظلّ عائقاً مهماً أمام تطوير النظرية السياسية الإسلامية. ونمثل على ذلك بطريقة الفقهاء من ذوي النية الحسنة غير القادرين على تجاوز نظرتهنّ الفقهيّة، هذه الطريقة التي يمكن أن تجنّث الجذور الإسلامية للديمقراطية في الوقت الذي يؤكّد فيه هؤلاء الفقهاء مبدأ التوافق بين الإسلام والديمقراطية، وهو ما كان موضوعاً حديثاً لخالد أبي الفضل⁴.

في هذا المقال، يجمع المؤلف بين رؤية أخلاقية وأخرى فلسفية ليعيّن مصادر مختلفة في الأصول الإسلامية من رحمة وتسامح ومساواة وعدل. وعلى نقيض ما ذهب إليه شاسيدينا لا يكتفي بالقرآن أساساً، وإنّما يستكشف المصادر الثانوية، ولكنّه في خاتمة بحثه يترك النزعة التوسعية للفقهاء الإسلامي تقوّض بحثه عن ديمقراطية إسلامية (أبو الفضل 2003)، ولا شكّ أنّ الموروث الثقافي الإسلامي بما فيه أصول الفقه والفقه وعلم الكلام والتصوّف والفلسفة، كلّ هذا يمثل بلا شكّ واحداً من أهمّ الموروثات وأكثرها تقدماً وعمقاً في المعرفة الإنسانية؛ بيد أنّه ولأسباب تاريخية مختلفة يظلّ هذا الموروث الإسلامي الفكري متخلفاً بشكل

3 عبد الكريم سوروش. مفكر إيراني، ولد سنة 1942، اسمه الحقيقي حسين حاجي فرج الدباغ. درس الكيمياء والصيدلة وفلسفة العلوم بلندن.

4 خالد أبو الفضل: ولد سنة 1963، كويتي، أستاذ الحقوق، وفتيه سني يدرّس بجامعة كاليفورنيا، أصدر عدداً من المقالات باللغة الإنجليزية في المجالات المتخصصة بالتفكير الإسلامي.

واضح في مجال الفلسفة السياسيّة. ومن أهمّ الأسباب الموجبة لهذا النقص، النزعة الاستعماريّة في التفكير التشريعيّ الإسلاميّ.

هذا ويطابق العديد من المشرّعين الإسلاميين بين الإسلام والتّشريع الإسلاميّ، ويميلون إلى دراسة الشريعة والبحث فيها على غيرها من المواضيع. فهم بذلك يستحوذون على الفكر الإسلاميّ، ويهمّشون مجالات أخرى للاستقصاء. مثل هذه الهيمنة التي تمارسها الدّراسات التشريعيّة لم تسمح إلا بحالات نادرة من الاستكشاف في مجال الفكر السياسيّ في الإسلام.

واليوم نرى مئات المدارس والجامعات الإسلاميّة تنتج مئات الآلاف من التّشريعات الإسلاميّة. هذا أمر محمود، ولكن فعليّاً لا توجد مدرسة سلفيّة تنتج لا منظرين سياسيين ولا فلاسفة؛ فباستثناء حالات معدودة دفع هذا الإملاق الفكريّ بالتفكير الإسلاميّ إلى تقليد تشريعيّ قروسطي. (رحمان، 1966.5).

وعلى الرغم من التّسلط الفكريّ للفقهاء الإسلاميين، فإنّ النّظرية السياسيّة الإسلاميّة تمكّنت من البقاء على نحو ما. ففي القرن العشرين، شهدنا ظهور مقاربتين مختلفتين للنّظرية السياسيّة الإسلاميّة (مصلي، 1999، خان 2004)، فهناك إسلاميون يقترحون وجود دولة إسلاميّة، كياناً سلطوياً إيديولوجياً يستند إلى مبدأ الحاكميّة (سيادة الله) والشريعة (تشريع الله) (أبو الأعلى المودودي 1955، مارتن 2000، أنجينر 1996)، وهناك منظّرون سياسيون مسلمون ليبراليون يدافعون عن ديمقراطيّة إسلاميّة محتواها الأساسيّ الشّورى ومصحف المدينة (حيث يكون هناك تشريع على غرار معاهدة المدينة)⁵ (خان 2001).

الإسلاميون السياسيون: عن الإسلام والديمقراطية

ويعتبر الإسلاميون السياسيون مبدأ الشّورى عنصراً مهماً في دولتهم الإسلاميّة، لكنّ مبدأ الشّورى هذا يقتصر أساساً على مسألة الاستشارة. ولذلك، فإنّ الحكم القائم على الاستشارة ليس بحاجة إلى الشّريعة؛ لأنّ هذه الشّريعة متأتية من تطبيق الشريعة بعيداً عن إرادة الشعب.

وهكذا، فإذا كانت الشّورى تناقض مفهومهم للشريعة، فإنّ دولتهم الإسلاميّة تتخلّى مباشرة عن الدور الاستشاري، وهو وضع يمنحهم الحقّ في أن يصبحوا كياناً إيديولوجياً كليانياً مستعداً للجوء إلى الجهاد لفرض رؤيتهم للشريعة، ولو كان ذلك مناقضاً لإرادة الشعب.

5 معاهدة المدينة أبرمت بين الرسول محمّد ويهود يثرب في السنة الأولى للهجرة، حيث ضمنت حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة الإسلاميّة.

وهنا على وجه الدقة، يصبح المنظرون السياسيون من ذوي التوجه الإسلامي على القدر نفسه من استبداد الفقهاء الذين يتطابق فهمهم للإرادة الإلهية مع القانون، وهو في كل الحالات فوق إرادة الشعب.

ومن الفضول القول، إنه في اعتبار المنظرين الإسلاميين الليبراليين تحلل الشورى منزلة أساسية، وإن الشريعة يجب تحصيلها بوساطة العملية الاستشارية غير الملزمة. وهناك فرق واضح بين ما يكتبه المفكرون المستقلون المنتمون إلى المدرسة الإسلامية السياسية عن الإسلام، وبين الديمقراطية والطريقة التي بها يؤول أتباعهم ما يكتبون وما يحاولون فهمه لغاية تحقيقه على الساحة السياسية. ومن حيث المبدأ، فإن جميع المفكرين الكبار مثل مولانا أبي الأعلى المودودي من باكستان الذي يدافع عن مبدأ «ديمقراطية لاهوتية» وسيد قطب وآية الله الخميني وحتى حسن الترابي، كل هؤلاء من أنصار ديمقراطية أصولية يعتقدون في المنهج الديمقراطي لانتخاب القادة ويقبلون ببرلمان على أنه مجلس للشورى يعمل على أنه كيان تشريعي يؤول الشريعة الإلهية لملاءمتها مع العصر الحديث، ويقبلون بمبدأ المسؤولية الديمقراطية وحتى بمبدأ الدستور.

والمبدأ الديمقراطي الوحيد الذي يرفضونه هو فكرة إجراء تحويل أو تنقيح في التشريع الإلهي، ليكون مطابقاً للإرادة الشعبية. وهكذا، فإن الإرادة الشعبية لا تلعب أي دور في الشرعية التي هي أمر إلهي، ولا في الطرق الإجرائية للحكم، لكن تحديد المعايير والقيم هي امتيازات إلهية تتجاوز المراقبة الديمقراطية (المودودي 1955، 1956 مارتن 2000) ومن المؤسف أن الإسلاميين لم يدركوا أنه بحكم التعدد الكبير في تأويلات الشريعة، فإن إعادة تأويل الأصول الإسلامية أسهل نسبياً من تحويل الدستور الأمريكي الذي يقتضي مقداراً كبيراً جداً من التوافقات في مجتمع شديد التنوع.

الفقهاء والديمقراطية

لقد جعل التأثير البالغ لفكرة المطابقة بين الإسلام والشريعة القانون يتقدم على الحقوق (تقدم الدولة على السياسة)، ولأن الحقوق تأتي أولاً، قبل المجتمع السياسي، فإن شكل السياسة وهياكلها تصبح خاضعة لممارسة الحقوق. ومأتى الشرعية السياسية، إنما هو من القدرة على تطبيق الشريعة لا من فكرة تصدي القانون أو الشريعة للإجابة عن انتظارات السياسة.

هذا التحريف الفلسفي العائد إلى تقديم المحراث على الثور فيه إشارة خفية كذلك إلى النقاش العميق الذي أثاره الفضل حول التلازم بين الإسلام والديمقراطية، حيث انتهى إلى هذه النتائج المثيرة للاستغراب. فقد كان المنتظر أن ينتهي بحثه إلى نوع من التحديد للديمقراطية الإسلامية، ولكنه انتهى إلى فرض تحديدات مسبقة

للديمقراطية بواسطة الشريعة. فهو يؤكد بوضوح أنّ الحجاج في سبيل الديمقراطية داخل الإسلام ينبغي ألا يكون فيه قيام السيادة الشعبية مقام الحاكمية الإلهية، وينبغي القبول بأنّ وضع تشريعات ديمقراطية عليه أن يأخذ بعين الاعتبار مسبقاً مقتضيات الشريعة. وهكذا، فقد بدأ مقاله فيلسوفاً سياسياً، وأنهاه كما لو كان آية الله يصدر مرسوماً: يمكنكم الحصول على الديمقراطية طالما لم تكن السيادة للناس، ولم تكن الشريعة مخترقة. لقد كانت بحوث الأستاذ الفضل لامعة في مناقشتها المبادئ الأخلاقية والخلقية في الإسلام التي يمكنها أن تساند الديمقراطية داخل الإسلام، لكنّه في الوقت ذاته يدعم الموانع التقليدية الحائلة دون ذلك بدلاً من هدمها.

وقد دافع واحد من أبرز علماء الدين المسلمين هو الشيخ ابن تيمية (1263/1328) الذي هو من وجوه كثيرة مصدر مهمّ من مصادر المعرفة للمسلمين المحافظين المدافعين عن الاستبداد، دافع عن فكرة لوفياتان إسلامي رادع للتهديدات الخارجية وللنظريات الإسلامية الداخلية المصنفة بدعاً (خان 1982، خان 2004) كما أكد أنّ غاية كلّ دولة إسلامية هي فرض تطبيق الشريعة.

ويقترح الفضل مثله أنّ ديمقراطية إسلامية ينبغي عليها أن تعترف بالمكانة المركزية للشريعة في الحياة الإسلامية، وهذا يثير عدداً من التساؤلات:

من هم المخوّل لهم تحديد ماهية الشريعة؟ هل هم الفقهاء؟ ومن يحدّد من هو الفقيه؟ ومن يعيّن المدرسة التي يتخرّج فيها رجال القانون؟ ومن يحدّد أنّ القوانين الخاصة الصادرة ديمقراطياً لا تتعارض مع الشريعة؟ ومن يعيّن المسائل التي يمكن أن تكون آراء الناس فيها وأعمالهم حرة، دون أن يتعارض ذلك مع ما يُسمّى الشريعة؟

والجواب عن كلّ هذه الأسئلة واحد: هو الفقيه نفسه. وهكذا، فإنّ قراءة متأنية لحجج الفضل تفضي إلى فكرة أنّ الديمقراطية الإسلامية، كما يتصورها الفقهاء، ليست إلا ديكتاتورية الفقيه. ولن تكون هناك ديمقراطية ما لم يتخلّ الفقهاء عن تحكّمهم، ولم يبيعوا ديمقراطية التأويل، ويقبلوا بأنّ كلّ مواطن، حين يدلي بصوته، فقيه يؤوّل الإسلام والشريعة، لأنّه، في النظم الديمقراطية، ينبغي أن يكون الحقّ في الانتخاب وإبداء الرأي والفتوى متاحاً للجميع؛ لأنّ جميع الناس متساوون أنطولوجياً.

ولذلك، فإنّ جعل الشريعة مبدأ أساسياً، وفي الوقت ذاته تأكيد مركزيتها، هي وصفة للاستبداد، ومما لا شكّ فيه أنّ الفضل مؤوّل أكثر ليبرالية من زملائه التقليديين، وأنّ رؤيته لما يؤسّس الشريعة تجميعية،

إذا كان الأفراد الذين ينشدون الأمن هم المسيطرون على السياسة، فإنّ الديمقراطية يمكنها أن تكون دولة أمن قوميّ (يتحدث الفارابي هنا بمصطلحات التمييز مدن السلم ومدن الحرب). ولكن مقابل هذا يُبدي ملحوظة بالغة الأهمية يمكن أن تكون أهمّ درس يستقيه منه المفكرون المسلمون المعاصرون، فهو يرى أنّ الديمقراطية بما أنّها مجتمعات حرّة غير متجانسة، فإنّه سيكون هناك متميّزون في الخير وآخرون متميّزون في الشرّ، بما أنّه يمكننا أن نجد استمراراً في التميّز صلب الديمقراطية، فتكتسب بذلك فرصة أن تصبح كلّ المدن الجاهلة مدناً فاضلة. الأمر هنا يتعلّق بتحذير، ولكنّه في الآن نفسه دعم قويّ للديمقراطية، خاصّة في فترة الخيارات الممنوحة فيها للمجتمعات الإسلامية الآتية من قبل الجاهلين (ملكّيّة، ديكتاتورية، إلخ...) (مهدي 1987، 2001 - خان 2004).

أمّا مقارنة سوروش لمسألة التوافق بين الإسلام والديمقراطية، فهي شديدة الاختلاف عن مقاربتني شاسيدينا والفضل؛ فهو لا يعتبر الإسلام كما لو كان مبدأ قارّاً لا مشكلة فيه، ولا الحادثة ولا الديمقراطية كما لو كانتا مسألتين وقعت تسويتهم. فهو يعتبر ضمن منطق فلسفيّ حقيقيّ جميع المبادئ وكلّ الإثباتات قابلة للنقاش وللتفكير فيها وللتأويل. أمّا لدى الفضل، فإنّ التشريع الإسلاميّ أو الشريعة هي المقياس الذي ليس بعده مقياس، تماماً مثل القرآن كلام الله الذي لا يناقش كما في اعتبار شاسيدينا.

أمّا لدى سوروش، فإنّ الأمر الوحيد الثابت هو القدرة الإنسانيّة على إدراك ما هو أخلاقيّ وعقلانيّ وما يستحقّ أن يدافع عنه باعتباره قيمة. ويرى أيضاً أنّ المعيار الوحيد هو عقل الإنسان وإدراكه، حتى إرادة الله وكلامه هما أساساً نتيجة التفاعل بين العقل والوحي، ولهذا فإنّه في اعتبار عبد الكريم سوروش قبل أن يكون هناك إسلام أو ديمقراطية كان هناك عقل. وينطلق جميع المفكرين الإسلاميين من فرضيّة صريحة أو خفيّة مقتضاها أنّ مبادئ الشريعة الإسلامية حقيقة مطلقة نزل بها الوحي لا يأتيها الباطل. فإذا وُجد هناك خلل ما ظاهر، فإنّ ذلك راجع بالضرورة إلى تأويل الإنسان، وعليه فلا بدّ من إعادة هذا التأويل أو العودة إلى سنّة الاجتهاد، وهو الفكر التأويليّ الحرّ.

وبالمقابل، فإنّ منطلق حجاج سوروش أساساً هو التأكيد أنّ العقل هو الميزة المحددة للإنسانيّة، وأنّ الحرّيّة شرط ضروريّ لنضج هذه الإنسانيّة. فالفيلسوف يرى أنّ ما هو أساسيّ هو اعتبار الإنسان «كائناً مفكراً»، بينما يعتبره الفقيه «كائناً مُنصاعاً». يقول عالم الدين: «ها هي الحقيقة... فافهموها»، ويقول الفقيه: «ها هي الحقيقة... فأطيعوها»، ويقول الفيلسوف: «يمكنكم أن تفكّروا إذا كنتم أحراراً في ذلك...، فكّروا وسوف تدركون الحقيقة».

ويعبر سوروش بجلاء عن هذا الموقف الفلسفي، فيرى أنّ اكتمال الإنسانية متعلّق باكتمال العقل، والعقل لا يمكنه أن يكتمل أو أن ينمو ويمارس في غياب الحرية. وفي ربط الحق بالحرية يقول سوروش بكلّ جلاء: الحرية ضرورية للعقل، والعقل يؤدي إلى العقل والإيمان والحقيقة⁹.

وإذا اقتضى أنّ الحرية ضرورية لاكتمال العقل، يرى سوروش أنّه من الخطأ الاعتقاد، بل حتى اعتبار أنّ العقل والوحي متعارضان على نحو ما (وهو الموقف الذي دافع عنه منذ زمن طويل في «الإسلاموفوبيا»)، وأنّ النفاذ إلى الوحي يكون أساساً بوساطة العقل، فالعقل هو الآلة التي بها نتّمكّن من الوحي، ولا يمكننا أن ندرك المشيئة الإلهية بدون ملكة الفهم (خان 1999).

فهو بهذا، يسعى إلى إبطال الخصومة الشهيرة بين الإيمان والحرية والعقل والدين؛ فإذا كان الإسلام لا يتعارض ومبدأ الحرية والعقل، وهما العنصران الأساسيان المكوّنان للديمقراطية، فإنّ الإسلام متوافق مع الديمقراطية. ويرى سوروش من جهة أخرى، أنّ الديمقراطية هي في نهاية الأمر وسيلة لإدراك غاية، وأنّه طالما كان الإسلام يفهم على أنّه تبرير معقلن للحقوق الإلهية على الإنسانية، فإنّ مجتمعاً متديّناً لن يعترضه أيّ إشكال في إرساء ديمقراطية، باعتبارها وسيلة لحكم مناسب وعادل.

وتظلّ أفكار سوروش شديدة الإثارة باعتبار السياق الثقافي الذي ظهرت فيه، بيد أنّها تظلّ في مستوى عالٍ جداً من التجريد، وهي بحاجة إلى التبسيط في شكل مبادئ نظرية سياسية قابلة للتفعيل.

كيف ندمج العقل في الفهم العام للدين؟

كيف نفعل الحرية، باعتبارها شرطاً مسبقاً للإيمان والسلطة؟

كيف نتصرّف في المدونة الحالية للشريعة الإسلامية، وهو أمر من الصعوبة بمكان، وهي القابلة للنظر، حيث يُحدّد مداها وتُحدّد سلطة من يمارسونها؟ ليست الديمقراطية التحرّر من استبداد النظام السياسيّ فحسب، ولكنها التحرّر أيضاً من استبداد السلطة التقليدية... فكيف نفكّك التأثير الخانق لمحاصرة الشريعة للعقل؟

استنتاجات

لقد رأينا في النقاش الذي بسطناه حتى الآن، أننا نظرنا في الآفاق الخاصة بنظرية ديمقراطية إسلامية في إطار ثلاثة أصناف من الخطابات: التكنولوجي والفقهّي والفلسفي. وكان ما خلصنا إليه أنه إذا كان الفهم التكنولوجي ضرورياً لكنه غير كافٍ، فإنّ التّنوير الفلسفيّ هو الحلّ، لكنّه يتطلّب مزيداً من التّطوير. أمّا الفقه، فهو عائق وليس ظهيراً لنظرية الديمقراطية الإسلامية.

وفي هذا الفصل بيننا أهمية الفلسفة وأهمية النظرية السياسية. وأشدّ ما نخشاه هو أنّ الحلول المتسرّعة على شاكلة ما حدث في أفغانستان والعراق لن تثمر ديمقراطية إسلامية أصيلة.

فلا هذا ولا ذاك من النّمطين المعتمدين على التّأويل المبسّط للإسلام المبرز لما يسهّل إرساء ديمقراطية والمهمّش لما يعسر إرساءها كفيل بتقديم الحلّ المرجوّ.

إنّ العراقيّ التي تعترض الديمقراطية في العالم الإسلاميّ هي في أنّ واحدٍ إيديولوجيّة ومادّيّة. وفي حين أنّ العمل السياسيّ وحتى التّغيير الثّوريّ، يمكن أن يُعدّ ضروريّين لإرساء الديمقراطية، فإنّ النّظرية الديمقراطية الإسلامية ينبغي أن تسبق التّغيير السياسيّ بغاية تحييد الموانع الإيديولوجيّة.

وإذا كان لديمقراطية إسلامية أن تنشأ، فإنّه ينبغي أن تكون مطمحاً في أذهان المسلمين متواتراً في خطاباتهم، وبعد ذلك، حين تترسّخ الفكرة، فإنّ الشّكل سوف يُستتبع... هذا هو التّحدّي الذي ينبغي أن ترفعه نظرية الديمقراطية الإسلامية.

الهوامش

- 1/ في الوقت الذي يهتمّ فيه النقّاش حول النّظرية السياسيّة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ، وبقدر ما يحتلّ الصّدارة جدل حول الإسلام والعلمانيّة، يتواصل النقّاش بين الإسلاميين الأصوليين والإسلاميين المعتدلين حول نظام الحكم في الإسلام.
- 2/ منذ زمن بعيد يروّج الغرب عموماً والولايات المتّحدة خصوصاً، للتّجربة التّركيّة على أنّها النّموذج المطلوب للديمقراطيّة في العالم الإسلاميّ. ويمثّل انخراط تركيا في منظومة حلف شمال الأطلسي وتحالفها للصّيق مع إسرائيل وعلمايتها الصّارمة، حيث استعملت وسائل غير ديمقراطيّة لتهميش الإسلام في الحياة العامّة... يمثل كلّ هذا بديلاً مفضلاً عن الأسلوبين الإيراني والباكستاني. وفي اعتبار الإسلاميين كانت الثّورة الإسلاميّة في إيران استلهاماً أساسياً يتمنّون أن يحدث مثلها في الدّول الإسلاميّة الرّئيسة، مثل العربيّة السّعوديّة ومصر وباكستان والجزائر، حيث تنقل المعجزة الشّيعيّة إلى العالم السّنيّ.
- 3/ رغم أنّ الرّئيس بوش أكّد في عدد من المناسبات توافق الإسلام والديمقراطيّة، فإنّ أبرز حدث في هذا المجال قدّم في «ناشيونال إندومننت فور ديمقراسي» يوم 3 نوفمبر 2003، حين أكّد أنّ «ديانة تقتضي المسؤوليّة الأخلاقيّة الفرديّة بالحثّ على لقاء الفرد بالله هي بالضرورة متوافقة والحقّ ومسؤوليّة التحكّم الذاتي».
- 4/ عبد الكريم سوروش فيلسوف ومنظر سياسي إيراني معاصر، لديه محاولات في الإجابة عن هذه المسائل. انظر: سوروش، 2000
- 5/ لست الوحيد الذي أبرز هذه الحجّة المتعلقة بهيمنة الفكر الفقهي، فاللور رحمان (1966: 100-16) تقدّم بها في تحليله للفكر الفقهي الإسلامي وتطوير الشريعة.
- 6/ بغاية الفحص عن الفكرة الليبراليّة المتعلقة بالديمقراطيّة، انظر كورزمان، 1998، وانظر أيضاً العدد الخاصّ من مجلة «عن الديمقراطيّة» (بالإنجليزيّة) (2003 المجلد 14 العدد2) حول موضوع الإسلام الليبرالي.
- 7/ الحديث النبويّ الصّحيح الذي أورده التّرمذي (2167/4) والذي أشار إليه في حكيم (116/1) ظهور الفلسفة السياسيّة في الإسلام، 33
- 8/ نقاشاتي وتحليلاتي لعمل «خالد أبو الفضل» تعلقت أساساً برديّ على مقاله: «الإسلام والتغيير الديمقراطي» (بالإنجليزيّة) (2003).
- 9/ انظر سوروش 2000: 88-104

المراجع

- Abou El Fadl, K. (2003) Islam and the challenge of democracy, The Boston Review: A Political and Literary Forum.
- Choudhury, G.W. (1969) Constitutional development in Pakistan, Vancouver, University of British Columbia, Publications Center.
- Diamond, L., Plattner, M. and Brumberg, D. (eds) (2003) Islam and democracy in the Middle East, Washington, DC, National Endowment for Democracy.
- Engineer, A.A. (1996) The Islamic state, New Delhi, Vikas Publishing House.
- Esposito, J.L. (ed.) (1990) The Iranian revolution and its global impact, Miami, FL, International University Press. (ed.) (2003) The Oxford Dictionary of Islam, New York, Oxford University Press.
- Esposito, J.L. and Voll, J.O. (1996) Islam and democracy, New York, Oxford University Press.
- Feldman, N. (2003) After jihad: America and the struggle for Islamic democracy, New York, Straus and Giroux.
- Hayes, L.D. (1984) Politics in Pakistan: the struggle for legitimacy, Colorado, Westview Press.
- Khan, M.M.A. (1999) 'Reason and personal reasoning', American Journal of Islamic Social Sciences vol. 16, no. 3: v-xi.
 - o (2001a) 'The political philosophy of Islamic resurgence', Cultural Dynamics vol. 13, no. 2: 213-31.
 - o (2001b) The compact of Medina: a constitutional theory of the Islamic state, available at www.Ijtihad.org/compact.htm (accessed 10 March 2011).
 - o (2002) American Muslims: bridging faith and freedom, Maryland, Amana Publications.
 - o (2003a) 'Prospects for democracy in the Muslim world: the role of US policy', Middle East Policy Journal vol. 10, no. 3: 79-89
 - o (2003b) The priority of politics: a response to Islam and the challenge of democracy, The Boston Review: A Political and Literary Forum.
 - o (2004) *The Islamic states*, in *Routledge Encyclopedia of Political Science*, London, Routledge.
- Khan, Q. (1982) *The political thought of Ibn Taymiyyah*, Delhi, Adam Publishers.

- Kurzman, C. (ed.) (1998) *Liberal Islam: a source book*, New York, Oxford University Press.
- Lapidus, I. (1988) *A history of Islamic societies*, New York, Cambridge University Press.
- Mahdi, M. (1987) 'Al Farabi', in L. Strauss and J. Cropsey (eds), *History of political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago. (2001) *Al Farabi and the foundation of Islamic political philosophy*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Mahmood, S. (2003) *Questioning liberalism, too: a response to 'Islam and the challenge of democracy'*, The Boston Review: A Political and Literary Forum.
- Martin, V. (2000) *Creating an Islamic state: Khoemeni and the making of a new Iran*, London, I.B. Taurus.
- Martinovich, S. (2003) 'Islam and democracy - not an impossible marriage', The Christian Science Monitor,
- 8 May, available at
www.csmonitor.com/2003/0508/p18s01-bogn.html (accessed 10 March 2011).
- Maududi, A.A.S. (1955) *Islamic law and constitution*, Lahore, Islamic Publishers.
- Moaddel, M. and Talattof, K. (2000) *Contemporary debates in Islam: an anthology of modernist and fundamentalist thought*, New York, St Martin's Press.
- Moussalli, A.S. (1999) *Moderate and radical Islamic fundamentalism: the quest for modernity, legitimacy and the Islamic state*, Gainesville, The University Press of Florida.
- Rahman, F. (1966) *Islam*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Sachedina, A. (2001) *The Islamic roots of democratic pluralism*, New York, Oxford University Press.
- Soroush, A.K. (2000) 'Tolerance and governance: a discourse on religion and democracy', in M. Sadri and
- S. Sadri (trans. and ed.), *Reason, freedom and democracy in Islam: essential writings of Abdul Karim Soroush*, New York, Oxford University Press.
- Taspinar, O. (2003) 'An uneven fit? The "Turkish model" and the Arab world', Brookings Analysis Paper, Washington, DC, Brookings Institution.
- M.A. Muqtedar Khan 34

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com