سلسلة دراسات وأبحاث

دولة الدين، دولة الدنيا

حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

دولة الدين، دولة الدنيا

حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجـا بهــلول

Theocratic State, Secular State:
On the Relation between Democracy
and Secularism

Raja Bahlul

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute For the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2000

This book is published as part of an agreement of co-operation with the
Chr. Michelsen Institute - Norway

جميع الحقوق محفوظة
مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله
الطبعة الاولى – ٢٠٠٠

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة كرس مكلسن – النرويج

تصميم وتنفيذ مؤسسة نأديا للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

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

المحتويات

تمهيـد ٥

الفصل الأول: إشكاليات العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية ٧

(أ) موضوع البحث ٩

(ب) الصراع على المفاهيم ١١

(ج) ملاحظات منهجية ١٣

(د) أقسام البحث ١٧

الفصل الثاني: العلمانية كأحد مستلزمات الديمقراطية ١٩

(أ) حقول المعنى ٢٢

(ب) الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية ٢٥

(ج) العلمانية والحرية والاستقلال ٢٧

(د) الديمقراطية والتعددية ٢٩

(هـ) أيّة ديمقراطية؟ أيّة علمانية؟ ٣١

الفصل الثالث: الديمقراطية والعلمانية: علاقة واهية ٣٧

(أ) تقاطع حقول المعنى ٤٠

(ب) مسألة الحاكمية: زوبعة في فنجان؟ ٤٢

(ج) للديمقراطية حدود ٤٨

(د) الديمقراطية والإجماع ٥٢

الفصل الرابع: الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي ٥٧
(أ) مفهوم الديمقراطية عند فيبر وشومبيتر ٦٠
(ب) نقد المفهوم الإجرائي ٦٣
(ج) بين المطرقة والسندان ٦٧
(د) مقترحات حلول ٦٩
(هـ) استنتاجات ٧٦

الفصل الخامس: الديمقراطية الإسلامية ٧٩
(أ) الديمقراطية عند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين ٨٢
(ب) «ديمقراطية» الديمقراطية الإسلامية ٨٧
(ج) «إسلامية» الديمقراطية الإسلامية ٩٠
(د) بين مكة والمدينة: نماذج إسلامية ٩٢
(هـ) خصوصيات عربية معاصرة ١٠٣

خاتمة ١٠٩

المراجع

مراجع باللغة العربية ١١٣

مراجع باللغة الإنجليزية ١١٤

تمهيد

من الأفكار الشائعة والمتداولة على نطاق واسع أن العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية هي علاقة اقتران ضروري، بحيث تستلزم الديمقراطية وجود العلمانية. ومن ثم، فالنتيجة أن الديمقراطية لا تتماشى مع عدم الفصل بين الدين والدولة. ويتبع من هذا أن العلاقة بين الدين والدولة هي أساسا علاقة إقصاء، بحيث لا يمكن ان يوجد في الدولة، وفي نطاق الحيز العام، مكان للدين إذا كانت الدولة ديمقراطية، أي أن المكان الوحيد الممكن للدين في نطاق الدولة الديمقراطية هو الحيز الخاص.

ويأخذ العديد من الكتاب بهذا الرأي، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين دون تمحيص أو تساؤل عن منطلقاتهم في التحليل، وكأن الأمر مسلم به ولا يحتمل اجابات غير قطعية. وهو رأي شائع يجده القارئ في الصحف والمجلات، وفي وسائل الاعلام المختلفة، ولكنه غير مقصور على "الرأي الشعبي"، إن جاز التعبير، ويتعداه الى كتابات المفكرين العرب المعاصرين من اتجاهات مختلفة، وأحيانا متباينة.

وبالرغم من وجود استثناءات واضحة بين المفكرين والكتاب العرب، علمانيين وغير علمانيين، تنتشر، في الغالب، بينهم لغة خطاب تنحى احيانا باتجاه القول الجازم والتوكيد القاطع في تناول بعض هذه الموضوعات، حتى في نطاق التحليل والنقد. وهي لغة تبدو وكأنها هجينة، تجمع بين أكثر من اسلوب وتقليد بما في ذلك استخدام اللغة اليومي، بما فيها من غموض والتباس في المعنى، وابتعادها عن عبارات التخفيف والترجيح والتوزين، مثل "بعض"، "جزئيا"، "على الاقل"، "على الأرجح" وما شابه.

غير أن الأمر الجوهري هنا لا يتعلق فقط بأساليب الكتابة، وإنما بأدوات تحليل المفاهيم

والأفكار. ويكمن إسهام هذا الكتاب بشكل أساسي في هذا الجانب. فهو يسعى لفحص العلاقة بين العلمانية والديمقراطية باستخدام أدوات مستقاة من "الفلسفة التحليلية" المعاصرة، والتي تهتم بشكل خاص بإيضاح المعنى أو المعاني وظلالها وتبعاتها، وبالترابط المنطقي المحكم في العرض والسرد للافكار، وبتجزيء المفاهيم إلى مكوناتها الصغرى، وربط هذه المكونات، بعضها ببعض، لاستخلاص نتائج جديدة. وقد استخدمت آليات التحليل هذه لعلاج مشاكل وقضايا فكرية وفلسفية عدة، غير أنها ليست منتشرة بشكل واسع في الكتابة العربية حول هذه الموضوعات بالرغم من فائدتها لتبيان أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق في الأمور الفكرية، والتوصل الى نتائج جديدة حول الموضوعات قيد البحث أو السجال.

ويقدم الكاتب إسهاما جديدا في الموضوع ينقل النقاش والحوار الى مستوى أدق من التفصيل والتحليل، والذي من دونه لن يكون في الإمكان حسم أمر العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. وبهذا، يشكل الكتاب اضافة نوعية للمكتبة العربية، حتى من وجهة نظر من قد يختلف مع النتائج التي توصل اليها الكاتب. فما هو جديد لا يتعلق فقط بالنتائج، أو بشكل أساسي بها، وإنما بالحاجة (التي يجسدها هذا الكتاب) لبحث الموضوع بمنهج وآليات في التحليل، غير تلك الدارجة أو المنتشرة على نطاق واسع، والتي تبقي على الالتباس وغموض المعنى، والذي بدوره ينشئ خلافات وآراء كانت ستتبدد لو كان منهج التحليل من النوع الذي يستخدمه الكاتب. ويبقى القارئ المطلع والباحث والدارس الحكم الأخير.

د. جورج جقمان

أيار ٢٠٠٠

الفصل الأول

إشكاليات العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

إشكاليات العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

(أ) موضوع البحث

يناقش هذا البحث مسألة أساسية باتت تثير اهتمام الكثير من المفكرين السياسيين في الوطن العربي والعالم الإسلامي، وهي مسألة العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. يمكن النظر إلى هذه المسألة من زوايا كثيرة، ولكن زاوية الاهتمام الخاصة بهذا البحث تظهر من خلال الأسئلة التالية: هل يمكن الاعتقاد بالديمقراطية دون الاعتقاد بالعلمانية في نفس الوقت؟ هل من المتخيل قيام نظام حكم ديمقراطي دون أن يكون هذا النظام متصفا بالعلمانية في نفس الوقت؟ أو باختصار: هل الديمقراطية تستوجب العلمانية؟

هناك العديد من الاعتبارات التي تبرر بذل الجهد في دراسة العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. أذكر بعضها في ما يلي: أولا، من أجل إسدال الستارة على رأي، أعتبر أنه ضرب من الوهم، وهو أن العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية هي علاقة في غاية الوضوح، حيث أن الديمقراطية تتضمن العلمانية دون ريب.[1] وهذا رأي يلتقي فيه الكثير من الكتاب ذوي التوجهات مختلفة. بعض منهم إسلاميون رافضون لمبدأ الديمقراطية، وبعض منهم ديمقراطيون رافضون لمبدأ الإسلام. (ربما يتوجب علينا أن نحيط كلا من عبارتي "إسلاميون" و "ديمقراطيون" بعلامات تنصيص تفيد الحاجة إلى الحذر، لأن الذين يعتقدون بإمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية قد يشككون في استحقاق هذا

---

١. يكاد يكون هذا الرأي بديهيا بالنسبة لعزيز العظمة، الذي يعبر عن خيبة أمله في الخطاب العربي الديمقراطي حين يقول: "نادرة هي، في الحقيقة، تلك الكتابات التي تبرز ضرورة العلمانية من أجل قيام نظام ديمقراطي أيا كان". (Azmeh 1994, 127)

الطرف أو ذاك للوصف الذي يطلقه على نفسه، أو في مدى شرعية وسلامة فهمه للمصطلح الذي يتبناه لنفسه). ومثل هذا الاتفاق، بين كتاب ذوي توجهات متعارضة، قد خلق (ويخلق على الدوام) انطباعا عاما مفاده أن الديمقراطية هي بطبيعتها فلسفة سياسية اجتماعية علمانية تستلزم نفي الدين أو تهميشه، أو أنها، في أحسن الأحوال، تقبل بوجود الدين في الحياة العامة على مضض، مفضلة أن يكون أمراً خاصا يتعامل معه الناس في إطار حيز الحياة الخاصة.

قد يكون هذا الرأي، المذكور أعلاه، صحيحا في نهاية الأمر. ولكنه (على الأقل بالنسبة لي) ليس رأيا ثابتا بوضوح. لذا، أود تكريس بعض الوقت في هذا البحث لمحاولة إقناع القارئ بصعوبة الإشكالية التي تثيرها التساؤلات السالفة الذكر، ومن ثم السعي لتقديم أجوبة يمكن الركون إليها.

أما الاعتبار الثاني، الذي يبرر بذل الجهد في دراسة العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، فهو الأهمية البالغة التي تكتسبها هذه المسألة في السياق السياسي والفكري العام الذي نعيشه في المنطقة العربية والإسلامية. فالإسلام السياسي حقيقة قائمة لا سبيل لتجاهلها، والموضوعية العلمية تقتضي منا الاهتمام بالحقائق، حتى عندما تتحدث إلينا هذه الحقائق بلغة غير مألوفة ومنطق غير معتاد، متحدية الكثير من المفاهيم المسبقة والصور المرغوبة. ومن ضمن التحديات التي يطرحها الإسلام السياسي المعاصر، مع ما يرافقه من توجهات شعبية (أو شعبوية، سمها ما شئت)، هو التصدي لدراسة العلاقة بين مجموعتين من المفاهيم. هناك، من جهة أولى، مفاهيم "حكم الشعب"، و"حق الشعب في تقرير مصيره السياسي"، و"السيادة الشعبية"، وجميعها مفاهيم ذات صلة وثيقة بمفهوم الديمقراطية (والتي تعني حرفيا "حكم الشعب"). وهناك، من جهة ثانية، مفاهيم "العلمانية"، و"سيادة الشرع"، و"تعريف الشعب لنفسه"، و"الهوية الثقافية للشعب"، وكلها ذات صلة بالطريقة، أو الطرق، التي قد يريد الشعب أن يسلكها في حياته السياسية، سواء كانت مستلهمة من الدين أو العلم، من الشرق أو من الغرب، من أبو الحسن الأشعري أو من جون ستيوارت مل. لهذا السبب، ينبغي علينا أن نتوقف قليلا لتدارس العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، الأمر الذي من شأنه أن يساعدنا على اتخاذ موقف مدروس من التطورات الجارية من حولنا، والتفاعل معها بشكل مفيد.

أما الاعتبار الثالث والأخير الذي يدعونا للخوض في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، فهو الرغبة في استيعاب المنطق المستخدم في بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة حول الديمقراطية، على تنوعها الشديد (جقمان ١٩٩٤، ٣٤-٤٠). فالدارس يجد، في بعض كتابات الإسلاميين المعاصرين، كثيرا من الإشارات والنقاشات المفصلة التي تطرح تساؤلات جذرية حول العلاقة بين الدين والسياسة، وبين سيادة الشعب وسيادة

الشرع. والبعض منها يبدي تعمقا لا يستهان به في فهم الديمقراطية ومتطلباتها في جوانب مختلفة. ومن هذه الكتابات ما لا يكتفي بالتلميح إلى فكرة "الديمقراطية الإسلامية"، بل يستخدم هذا المصطلح في سياق فيه من التفاصيل ما يكفي ليبين أننا لسنا بصدد الحديث عن مفهوم سطحي لا عمق فيه ولا جدوى منه.

وبالطبع، فإن محاولة بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين الجمع بين الإسلام والديمقراطية لا يمكنها أن تعبر دون التوقف عند مسألة العلمانية في علاقتها مع كل من الإسلام والديمقراطية. كما لا يمكن إدراك مواطن القوة والضعف في الكتابات الإسلامية الساعية إلى التوفيق ما بين الدين والديمقراطية دون الإلمام بتفاصيل وخبايا الموضوع المتعلق بعلاقة الديمقراطية بالعلمانية.

ونحن، في بداية هذا البحث، لن نقول إن فكرة "الديمقراطية الإسلامية" تحتوي على تناقضات داخلية قاتلة، لأن الديمقراطية تستوجب العلمانية بينما الإسلام ينفيها، ولن نقول أنها فكرة سائغة أو مقبولة من الناحية المنطقية البحتة، لأن الديمقراطية لا تستوجب العلمانية التي ينفيها الإسلام. فلا الأمر الأول واضح، ولا الثاني بأوضح منه. هناك تفسيرات متباينة، ومصطلحات "متنازع عليها" (contested)، كما نبين في القسم التالي من هذا الفصل. كل ما بوسعنا قوله، في البداية، هو أن هذا الأمر بحاجة إلى نقاش، متأملين أن يسهم فيه البحث الحالي بطريقة مفيدة.

(ب) الصراع على المفاهيم

لا مفر إذن من التوقف من أجل إلقاء نظرة فاحصة ومتأنية على مفاهيم الديمقراطية والإسلام والعلمانية، من أجل تحديد علاقات التضمن أو خلافه بينها. ولن يكون هذا الأمر في غاية السهولة، بقدر ما أن هذه المفاهيم خلافية إلى أبعد الحدود. قد لا ينطبق هذا على مفهوم العلمانية بقدر ما ينطبق على مفهوم الديمقراطية ومفهوم الإسلام. ولكن يوجد في هذه المفاهيم، مجتمعة، ما يكفي من الصعوبات لإقناعنا بأنه لا توجد أجوبة سهلة أو بينة الوضوح على الأسئلة التي ننوي الخوض فيها.

ربما كانت عبارة "متنازع عليها" تعبر عما نقصده هنا أكثر من عبارة "خلافية".[٢] ويمكن توضيح المعنى والفرق بالإشارة إلى مفهوم الديمقراطية. فقد اكتسب هذا المفهوم في

---

٢. يستعمل Esposito and Voll كلمة "contested" في هذا السياق، من أجل وصف مفهوم الديمقراطية (Esposito 1996, 14)، اعتمادا على شرح B. W. Gallie الذي يعرف المفاهيم المتنازع عليها "بشكل جوهري" (essentially contested) بالإشارة إلى كونها عرضة لطرق استعمال مختلفة لا سبيل لحسمها بالدليل والحجة، مع أن الاستعمالات المتعارضة تستند على حجج وبينات قابلة للتصديق. (Gallie 1964, 158)

القرن الحالي من الإيحاءات الإيجابية ما يكفي لجعله مخزنا حقيقيا للعواطف والآمال والرغبات في كل ما هو جميل ومثالي وأخلاقي في مجال الحياة السياسة وما يتجاوزها.[٣] ولكن، لو جمع الإنسان قائمة بأسماء النظم السياسية في القرن العشرين، والتي وصفت، أو تصف نفسها بأنها "ديمقراطية"، على الرغم من الاختلاف البين والشاسع في نمط الحياة السياسية فيها، لوجد ما يدعو إلى الظن بأن مصطلح "الديمقراطية" لا يعنى شيئا محددا واضح المعالم، ذلك أنه يعني كل شيء.

من الجلي أن مفهوم الديمقراطية غدا يلعب دور الجائزة أو الغنيمة التي يريد كل واحد من المتنافسين الفوز بها لنفسه، بقدر ما يريد حرمان الآخرين منها. وهو ليس مجرد شيء ثمين يريد كل من المتنافسين الاحتفاظ به لنفسه، بل هو أيضا سلاح يصلح للاستعمال ضد الخصوم. فكل نظام لا يتسم بالديمقراطية معرض للوصف بأنه نظام استبدادي تسلطي، قمعي، لا مساواة فيه، ولا حرية، ولا كرامة للإنسان. فهو، بالتالي، نظام غير شرعي لا حق له في الوجود. وهكذا يغدو نفي صفة الديمقراطية عن نظام معين بمثابة تحريض على الثورة والانقلاب، وهما أمران لا يحبذهما أي نظام سياسي مهما كانت صفته أو وصفه.

لهذه الأسباب يجدر بنا القول أن مصطلح الديمقراطية "متنازع عليه"، وليس فقط "مثير للخلاف". وهذا بالطبع من شأنه إخضاع المصطلح لاستعمالات مختلفة من أجل خدمة أغراض متناقضة، الأمر الذي لا يساعد بتاتا في تكوين مفهوم جلي وواضح المعالم. ولكن ليس هذا السبب الوحيد الذي يزيد من صعوبة التوصل إلى استنتاجات متفق عليها بخصوص العلاقات المفاهيمية. هناك مصدر إضافي للصعوبات، وهو نابع من حقيقة أن المفاهيم موضوع البحث هي مفاهيم "مركبة" (complex)، تحوي بداخلها عناصر مختلفة، يصعب حصرها وترتيبها بشكل مناسب.

فلو قلنا، على سبيل المثال، أن الديمقراطية هي صفة لنظام الحكم، لجرنا هذا إلى الحديث عن مفهوم "نظام الحكم"، وهذا مفهوم بالغ التعقيد. نتحدث عن نظام الحكم، قاصدين بذلك نظام الحكم السياسي. ولكن ما السياسي؟ وكيف يجري تمييز المجال السياسي عن المجال الاجتماعي، وعن المجال الشخصي أو الفردي؟[٤] وبماذا يتميز نظام الحكم الديمقراطي عن غيره من الأنظمة؟ ولو قلنا أن الإسلام هو دين، أو طريقة

---

٣. كان مصطلح "الديمقراطية"، طوال تاريخ الفكر السياسي الغربي (والإسلامي أيضا) مرادفا لحكم "الدهماء" والعامة (الترابي ١٩٨٧، ٤٢) (Esposito 1996, 22). أما في القرن العشرين، فقد اكتسب المصطلح "مدلولا انفعاليا" إيجابيا جعل الصراع يحتدم على ماهية الديمقراطية (جقمان ١٩٩٤، ١٩-٢١).

٤. تجدر هنا الإشارة إلى الشعار القائل "الشخصي سياسي" (The personal is political) الذي طرحته الحركة النسوية في أمريكا (Phillips 1991, 94). ومنذ ذلك الحين، نجحت الحركات النسوية في إعادة رسم الخرائط بين السياسي وغير السياسي.

حياة، أو الاثنان معا، لكنا، أيضاً، بصدد الحديث عن مفاهيم بالغة التعقيد. فما هو الدين على وجه العموم؟ ما هي عناصره؟ وهل هي على نفس الدرجة من الأهمية؟ وما العلاقة بين الفكر والممارسة في الدين؟ ما العلاقة بين الدين والدنيا، بين الدنيا والآخرة؟

لن ننجح (على الأرجح) في تقديم أجوبة تخلو من التعقيد على أي من هذه الأسئلة. وحتى إذا كانت المفاهيم المستعملة في الأجوبة أبسط من تلك التي بدأنا بها، فإن في كثرتها وفي تشابك العلاقات بينها ما هو كفيل بإدامة الخلاف (إن لم يكن النزاع). والخلاف هنا أمر متوقع بالنظر إلى تعقيدات الموضوع، وفي النهاية يترجم نفسه من خلال مفاهيم مختلفة تعيش تحت مظلة كلمة واحدة، أو مصطلح واحد لا يعني نفس الشيء لكل الناس. هذه هي حال مفاهيم الديمقراطية والإسلام والعلمانية، وغيرها مما سيشكل موضوعات النقاش في الصفحات المقبلة.

مع ذلك، لا ينبغي أن يخرج القارئ بانطباع مفاده أن لا شيء، في ما نحن بصدد الحديث عنه، يتسم بالتحديد، أو أن كل شيء يعتمد على ما نفهمه بهذا المصطلح أو ذاك، دون قيد أو قاعدة. فمع أن مصطلحات "الديمقراطية" "والإسلام" "والعلمانية" ليست بصلابة الحديد، إلا أنها ليست كالعجين، أو الفخار، نشكلها كما نهوى، دون كثير من العناء. هناك مفاهيم واستعمالات لمصطلح الديمقراطية ما أنزل الله بها من سلطان؛ وهناك استعمالات مثيرة للجدل دون أن تكون مثيرة للسخرية؛ وهناك استعمالات يتفق بشأنها أغلب الناس، وهناك استعمالات غير متفق عليها. أقل ما يقال عن المصطلحات التي ننوي معالجتها أنها غنية ومعقدة وذات تاريخ طويل حافل بالخلاف، ولكنها ليست في حالة "فوضى لغوية"، بحيث أن كل ما يمكن قوله حولها ممكن ومقبول. أما الباحث الذي يحالفه التوفيق في معالجة المسائل موضوع البحث فهو من ينجح في تقديم شروح وتفسيرات تخلو من الاعتباطية والتعسف، وتعيد رسم الخرائط والحدود، بما يجعلنا نرى الواقع بشكل أوضح وأعمق.

(ج) ملاحظات منهجية

قبل اختتام هذه المقدمة بوصف مختصر لما تحتوي عليه فصول هذا البحث من مواضيع، هناك ملاحظتان تندرجان في إطار "المنهج"، أو "المنطق" المستخدم في هذا البحث.

أولا: ما دمنا قد تطرقنا إلى الصراع على المفاهيم، موضحين ذلك بالإشارة إلى مفهوم الديمقراطية، فإنه من المفيد لنا التوقف عند الزاوية التي ننظر منها إلى الدين. فهذا من شأنه أن يجنبنا الكثير من سوء الفهم وخيبة الأمل التي قد تترتب على النظر إلى الدين بطريقة تخرج قليلا عما هو معتاد.

جرت العادة أن يتم التعامل مع موضوع الدين بإحدى طريقتين، واحدة منهما "علمية"، بينما الأخرى "إيمانية". تتمثل الأولى بالنظر إلى الدين من منظار "الظاهرة الاجتماعية" ذات الجوانب الاقتصادية والسياسية والثقافية والتاريخية، وغير ذلك، مما يشكل منطلقات اهتمام وبحث بالنسبة للعلوم الاجتماعية.

لا يوجد في العلوم الاجتماعية ما يلزم العلماء بالقول أن الدين ظاهرة اجتماعية بحتة، وليست ذات مصدر سماوي. ولكن، مع ذلك، تقتضي طبيعة المنهج العلمي أن يبقى موضوع الإيمان "معلقا" (bracketed) لأغراض البحث، بمعنى أن البحث "العلمي" يتجاهله تماما، فلا يفترض صحته، ولا يفترض كذبه. ولكن، على الرغم من أن بعض الباحثين لا يجدون صعوبة في الجمع بين "الدراسة العلمية" للدين، والتعايش مع مقتضيات الإيمان بالمصدر السماوي، إلا أن البعض الآخر لا يكتفي بـ "التعليق المنهجي" للحظة الإيمانية. بل إن أمر الدين محسوم لديهم، بمعنى أنهم لا ينظرون إلى الدين كشيء يمكن للمفكر أن يتحاور **معه**، وإنما كشيء يتحاور الإنسان **حوله**، أو **عليه**. وهو موضوع للدراسة وللوصف والتحليل والتصنيف، ولا يمكنه أن يرقى إلى "طريقة للتفكير".

عندما يدرس العلماء الاجتماعيون الدين من وجهة النظر العلمية تجدهم مدفوعين لصياغة قوالب ومقولات مختلفة من أجل "تحليل" الظاهرة المدروسة، جريا على عادة العلماء عند دراسة الظواهر. تراهم يميزون بين "الدين الشعبي"، و"الدين الرسمي"، وبين طبقة "رجال الدين" و"العامة". كما أنهم يدرسون الظروف التاريخية، الاجتماعية منها والاقتصادية، المحيطة بالنصوص الدينية، وكيف تتحول الأخيرة إلى نصوص "معتمدة" (canonical) أو مرفوضة، وعلاقة هذا كله بالصراعات السياسية والاقتصادية وغيرها. وبموجب هذه الطريقة في التعامل مع الدين، يحذر الدارسون من اعتبار الدين "جوهراً لا-تاريخيا"، كما يحذرون من النظر إلى الدين كشيء "واحد"، متناسق الطبيعة وأحادي المعنى.[٥]

أما الطريقة الثانية في التعامل مع الدين، فتختلف عن الأولى بشكل جوهري. هنا لا يحلم "الباحث" (إن جاز التعبير) بـ "تعليق موضوع الإيمان لأغراض البحث". بل، على العكس من ذلك، إذا كان لا بد من تعليق أي شيء، فهو بالضبط تلك النظرة العلمية التجريبية الناقدة التي تصر على إبقاء المصدر السماوي "خارج المختبر". بموجب النظرة الإيمانية لا يجرى التركيز على الجوانب الاجتماعية والتاريخية (أو قل: الدنيوية) من الدين، بل ينظر إليه كرسالة السماء إلى بني البشر: يحتوي على كل ما هو جميل وحقيقي وخير وسام وثابت. هذا مع أن البشر كثيرا ما يختارون تجاهله، وكثيرا ما يقترفون بحقه إثم

---

٥. أنظر نقد عزيز العظمة لمنطق الأصوليين الإسلاميين الذين يصرون على النظر إلى الإسلام كجوهر متجانس وهوية ثابتة لا تتأثر بالتاريخ، بل تقف خارجه بمعنى من المعاني. (Azmeh 1993, 22-23)

التزوير والتشويه. والتاريخ، بقدر ما هو قادر على تسجيل الحقيقة، شاهد على هذه الأمور، الجيد منها والرديء. وإذا نحن رجعنا إليه، فإن هذا لا يكون بهدف رؤية الرسالة السماوية وهي تتغير وتتطور، بل وتصاغ في قوالب الاهتمامات والمصالح البشرية، وإنما لكي نطلع على سجل اتصال السماء بالأرض.

لا نريد في دراستنا للعلاقة بين الديمقراطية والعلمانية اتباع أي من الطريقتين المذكورتين أعلاه دون تحفظات أو قيود. ذلك أننا نهدف إلى معالجة الموضوع بأسلوب الفلسفة السياسية، وهذا ليس بالأسلوب العلمي (كما هي الحال بالنسبة للعلوم الاجتماعية)، ولا هو بالأسلوب الديني. بل إنه يأخذ أشياء مختلفة من كلا الأسلوبين.

في ما يتعلق بالنظرة "العلمية" للدين: لا نريد، ولا نطلب النظر إلى الدين كناتج بشري، أو كشيء اجتماعي تاريخي نسبي، لأن هذه نظرة "خارجية" لا ترى الدين "من الداخل" كما يراه المؤمنون به. ومع أن النظرة العلمية تقر، في بعض الأحيان، أن الدين "رؤية لنظام الأشياء"، أو "فلسفة" من نوع معين، إلا أنها، في أغلب الأحيان، تفسح المجال لنظرة استعلائية تحسب أنها سبرت غور الدين ووضعته في مكانه المناسب كظاهرة اجتماعية. هذا على الرغم من أن الدين ليس أقل حظا من فلسفة أفلاطون أو أرسطو. فهذه أيضا أفكار "غير علمية"، ولا تخضع للتجارب أو المشاهدات.

ونحن إذ نرفض اتباع الطريقة "العلمية" في التعامل مع الدين، فإن الأمر لا يتعلق بالرغبة في إبداء قدر من "الاحترام" لوجهة النظر الإيمانية، بقدر أنه لا يسعنا أن نفترض صدق وكفاية وإحاطة النظرة العلمية بالدين. من المؤكد أن المجال مفتوح أمام بحث جذري يتعرض إلى طبيعة وحدود وافتراضات كل من المعرفة والإيمان والعلم، والعقل والوحي وسواها. ولكن ليس من المرجح أن يفضي مثل هذا البحث الفلسفي إلى نتائج مؤكدة، ولن نقوم بخوض غماره هنا. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، يمكن التوصل إلى بعض الاستنتاجات الهامة بخصوص العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية بمعزل عن وجود قناعات محددة بخصوص أصل الدين ومعناه.

ننوي، إذن، النظر إلى الدين "من الداخل"، وكما يراه المؤمنون به: محاولة "مخلصة" لقول الحقيقة حول كل ما هو مهم وأساسي في حياة البشر. ونسعى من أجل أن يكون نقاشنا للآراء والمعتقدات المختلفة، الدينية منها والعلمانية على حد سواء، منصفا ومتفهما. ومن هذا المنطلق، لا نقبل أن يبدأ النقاش بمحاولة طرف فرض مقولاته على الطرف الآخر، كما لو كان يقول: "هيا نبدأ النقاش بتشريحكم تشريحا علميا".

ولكن، من ناحية أخرى، لا يسعنا أن نعامل الدين معاملة خاصة، كما هو متوقع (ومقبول) في إطار النظرة الإيمانية. فإذا كانت الديمقراطية أمراً محبذاً (كما يبدو أن الجميع يقول

الآن)، وكان الدين، في بعض جوانبه أو قيمه أو متطلباته، يتعارض مع الديمقراطية، وجب القول، دون تردد، أن الدين يتعارض مع أمر محبذ. وبغض النظر عما إذا كنا نرغب في الديمقراطية، أو في الدين، أو لا نرغب، فإن عملية تقصي العلاقات بين هذا وذاك تخضع لعملية تقديم الأدلة والحجج وطرح الأسئلة، وليس فيها ما يستوجب التسليم المسبق بأن هذه المسألة أو تلك غير خاضعة للنقاش. لا ننسى أن الفلسفة السياسية، وإن لم تكن علماً من العلوم الاجتماعية، إلا أنها ليست من باب الوحي والأيمان.

نقترح إذن أن ننظر إلى الدين في علاقته مع الديمقراطية والعلمانية كما لو كان فلسفة أو منظومة فكرية من نوع ما. نركز على المضمون الفكري، ونلتفت إلى التفسيرات المختلفة والظروف التاريخية المحيطة، ولكن دون التعامل مع الدين كما لو كان جزئيات متناثرة عبر الأزمان والبقاع. لا نتعامل مع الدين بموجب المنطق "العلمي" الذي تملي مناهجه على الباحث النظر إلى الجانب العقائدي (أو قل الفلسفي، الفكري) من الدين كأثر اجتماعي، ولكننا، في نفس الوقت، لا ننظر إلى الدين من منظار الإيمان غير الناقد.

ثانيا: إضافة إلى ما تقدم، هناك مسألة قد نعذر إذا نظرنا إليها كمسألة منهجية، فهي كذلك في ما يخص هذا البحث على الأقل. تلك هي الموقف من الأطروحة الشائعة والتي تقول أنه لا معنى لوصف الدولة الإسلامية بصفة العلمانية، أو نفيها عنها، لأن العلمانية هي الفصل بين الكنيسة والدولة، في حين أنه لا توجد في الإسلام كنيسة حتى يتم فصلها عن الدولة (حنفي والجابري ١٩٩٠، ٤٢، ٤٩). لم أتمكن من إيجاد سياق مناسب لمناقشة هذه المسألة في هذا البحث، وأعتقد أن هذا لم يكن بمحض الصدفة.

لقد كتب الكثير عن هذه المسألة، مع أن عددا بسيطا من الإيضاحات للمصطلحات الأساسية المستعملة في النقاش (مصطلح "العلمانية" في الأساس) كفيل بوضع حد لهذا النقاش، وعلى وجه السرعة.

فلو أن العلمانية تعني (وبكل بساطة) الفصل بين الكنيسة والدولة، أو تحرير السياسة من سيطرة الكنيسة، لما كان هناك معنى للحديث عن العلمانية في الإسلام، طالما أنه لا توجد هناك كنيسة في الإسلام. هذا أمر واضح، ولا يحتاج إلى بيان أو برهان. ولكن النقاد يشيرون إلى حقيقتين لا سبيل لنكرانهما. أولا: "ليس صحيحا تعريف العلمانية بأنها فصل الكنيسة عن الدولة، فالكنيسة هي حالة جزئية من حالات ذلك الكلي، الذي هو الدين". (طرابيشي في، حنفي والجابري ١٩٩٠، ١٣٧) وكما يقول عادل ضاهر أيضا: "إن المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادئ التي تقوم عليها، أو باسمها، هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر". (ضاهر ١٩٩٨، ٤٧) فإن كانت هذه المبادئ هي الشريعة الدينية، انتفت الصفة العلمانية عن الدولة، بغض النظر عما إذا

كانت هذه السيطرة تمارس من قبل مؤسسة دينية أو لا. ثانيا: ليس صحيحا أن الدين الإسلامي خلو ممن يسميهم عبد الله بونفور "إداريي القداسة" (بونفور: حنفي والجابري ١٩٩٠، ١٦٥). المقصود بالطبع هم فئة "العلماء" التي تشتمل على القضاة والأئمة والفقهاء، وأهل الفتوى، والمجتهدين، والمشتغلين بالشريعة، دراسة وبحثا. فهم، بمجموعهم، يشكلون "سلطة دينية" من نوع ما. "صحيح أن هذه السلطة ليست معصومة، كما في الكاثوليكية، وليست ذات بنية تراتبية، كما في الكنيسة...، ولكن المعصومية والتراتبية ليستا شرطين مقومين للسلطة الدينية، وحسبنا شاهدا على ذلك البروتستانتية". (طرابيشي في، حنفي والجابري ١٩٩٠، ١٣٨)

أعتقد أن هذه الاعتبارات، بمجملها، كافية لحسم النزاع حول ما إذا لمفهوم العلمانية أي معنى في سياق الحديث عن الإسلام والسياسة. من الواضح أن لهذا المفهوم معنى هاماً وخطيراً في ما يتعلق بالإسلام والديمقراطية. فإذا كانت الديمقراطية تتضمن العلمانية، وكانت العلمانية تعني استبعاد الدين من حقل السياسة (وهي تعني ذلك وأكثر)، فهذا يعنى أنه ما من سبيل للجمع بين الإسلام والديمقراطية. هذه حقيقة واضحة لا مهرب منها، بغض النظر عما إذا كانت توجد أو لا توجد كنيسة في هذا الدين أو ذاك. وهذا ما نفترضه في هذا البحث.

(د) أقسام البحث

في الفصل الثاني نسوق بعض الحجج المؤدية إلى القول أن الديمقراطية تستلزم العلمانية. من هذه الحجج والبينات ما يتعلق بمفهوم السيادة الشعبية، أو سيادة الشعب (على خلاف السيادة الإلهية) كأحد العناصر المكونة لمفهوم الديمقراطية. ومنها ما يتعلق بالضرورات السياسية التي تفرضها الحياة المعاصرة في المجتمعات الحديثة التي تتسم بالتعددية الثقافية وعدم التجانس. ومنها ما يتعلق بموقف الفكر الليبرالي من الفرد (أو من الإنسان) منظوراً إليه من الزاوية المعرفية، ومن الزاوية الأخلاقية.

تمثل الحجج التي ننوي التطرق إليها في الفصل الأول محاولة محددة "للظفر" بمفهوم الديمقراطية، وانتزاعه من الخصوم. وهي محاولة مستمرة، ذات تاريخ طويل، وتتمتع بدرجة عالية من المصداقية. ولكنها ليست الطريقة الوحيدة في فهم الديمقراطية.

في الفصل الثالث من هذا البحث، نشرع بتقديم طريقة مغايرة لفهم الديمقراطية، وذلك من خلال مناقشة الحجج المناصرة للفكرة القائلة أن الديمقراطية تستلزم العلمانية، والتي قمنا بعرضها في الفصل الثاني. مؤدى هذه المناقشات هو أن الديمقراطية لا تطلب أي شيء لا يمكن الوفاء به في إطار ديني لا يقيم الحواجز بين السياسي والديني.

وبالنظر إلى أن "الديمقراطيين العلمانيين" وخصومهم غير العلمانيين يستخدمون مفاهيم مشتركة وذات طبيعة "إجرائية" في معرض تنازعهم على مصطلح الديمقراطية، فإننا سوف نتوقف، في الفصل الرابع، من أجل عرض ومناقشة تصور "إجرائي" للديمقراطية. يدعي أنصار هذا التصور أن الديمقراطية هي مجرد طريقة للتصرف بالسلطة السياسية، وليس فيها ما يتطلب الفصل بين الدين والدولة أو الجمع بينهما. يتبين لنا من نقاش التصور الإجرائي أن الديمقراطية لا تستوجب العلمانية بشكل مطلق. أي أنه من الممكن، وفي ظروف معينة، وجود نظام سياسي يتسم بالديمقراطية واللاعلمانية في نفس الوقت. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تتطلب الديمقراطية، في بعض الظروف والأحوال، أموراً تستوجب العلمانية.

في الفصل الخامس والأخير، نقوم بعرض ومناقشة تصورات محددة للديمقراطية الإسلامية، توحي بها بعض الكتابات الإسلامية المعاصرة. ونهدف من وراء مناقشة هذه التصورات جلاء ودعم بعض الأفكار الواردة في الفصل الثالث. كما نهدف أيضا إلى استكشاف الحلول الممكنة لبعض الصعوبات المترتبة على طبيعة الظروف التاريخية والثقافية للمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

الفصل الثـــاني

العلمانية كأحد مستلزمات الديمقراطية

العلمانية كأحد مستلزمات الديمقراطية

هناك الكثير من الاعتبارات التي تؤيد القول أن الديمقراطية تستوجب العلمانية. وقد يظن القارئ أن من الأفضل لنا، في البداية، وقبل التطرق إلى هذه الاعتبارات، أن نحدد، وبشكل واضح ونهائي، المعنى الذي ننوي اعتماده لمصطلحات "الديمقراطية" و"العلمانية". ولكن هذا، في رأيي، أمر لا طائل تحته في هذه المرحلة المبكرة: فنحن بصدد مصطلحات ذات معانٍ متنازع عليها، وليس أسهل على الأطراف المتنازعة من مجابهة أي تعريف مقترح بالقول: "ليس هذا ما أفهمه أنا وأصحابي بهذا المصطلح"، الأمر الذي من شأنه أن يقفل باب النقاش قبل أن يبدأ بالفعل.

تكمن الطريقة المثلى، حسب ما أرى، في ترك أصحاب وجهة النظر موضوع البحث في هذا الفصل، ولنشر إليهم باسم "الديمقراطيون العلمانيون"، أحرارا يسردون قصتهم كما يشاءون. وكلما أتى هؤلاء، في معرض سردهم، على ذكر مصطلحات "الديمقراطية" و"العلمانية" نقوم، نحن، بدورنا (كقراء أو مستمعين)، بإحاطتها بقوسين، للدلالة أن المعنى لا يزال قيد الدرس، وبانتظار التحديد.

ولكن، من أين يمكن أن يأتي التحديد المطلوب؟ لحسن الحظ، ليس من مكان ناء أو غير معروف: بل من السياق (context) المحيط بهذه المصطلحات في معرض تبيان العلاقة بينها. يعرف هذا، منطقيا، بالتعريف من خلال السياق، (contextual definition)، وهو، في بعض الأحيان، أفضل الطرق المتاحة لسبر غور بعض المفاهيم التي لا توجد بحوزتنا طريقة واضحة للتعامل معها. على سبيل المثال، قد يكون من المستحيل تقديم تعريف لمفهوم "الحق" خارج كل سياق. فالحق قد يعني الصواب، وقد يعني الاستحقاق،

وقد يعني الشيء الأصلي غير المزيف، وقد يعني الفعل الواجب، وقد يعني أمورا أخرى. لذا، ليس من الحكمة أن نطلب تعريفا للحق، هكذا ودون مقدمات. ولكن بوسعنا أن نستوعب معنى الحق الذي يدور الحديث حوله إذا نحن أعرنا اهتماما بالسياق (أو السياقات) التي يرد المفهوم فيها. فلو وجدنا المتحدث يقول أشياء مثل: "لفلان الحق في التصرف بهذا البيت كما يشاء"، أو "يفقد فلان حقه في هذا البيت، إذا كانت حاجة الآخرين له أكبر من حاجته"، أو " تستند حقوق الإنسان للشرعة الإلهية، وليس لكون الإنسان كائنا عقلانيا"– لساعدنا هذا وغيره على تحديد موضوع البحث، إضافة إلى ربط المفهوم بالمفاهيم المساندة المحيطة به، والتي تلعب دورا في تحديد معناه.

طبعا، ليس هناك ما يضمن أن السياقات التي نبدأ بها الحديث عن الديمقراطية والعلمانية سوف تكون كافية، أو أنها لن تحيلنا إلى سياقات أخرى، فتحيلنا بدورها إلى سياقات أخرى، وهكذا دواليك. فالسياقات دوما مفتوحة بعضها على بعض، ولا يحكم التوقف أو الانتقال من سياق إلى آخر سوى الاحتياجات العملية (pragmatic) للحوار: نتوقف عندما نجد أنفسنا في سياق نرى أنه خال من الإشكالية وواف بالغرض الحالي، وننتقل منه إلى غيره عندما يكون الأمر على خلاف ذلك.

وفي ما يتعلق بمفاهيم الديمقراطية والعلمانية، فإن الاعتبارات الوارد ذكرها في الصفحات التالية تقطع شوطا بعيدا في جلاء معاني هذه المصطلحات. ومع أنها لا تضع النقاط على جميع الحروف، إلا أن الثغرات الباقية تظل محدودة العدد، وبوسعنا أن نبتعد عنها ونعود إليها دون خشية من الضياع في الطريق.

(أ) حقول المعنى

أول ما نبدأ به من الاعتبارات المؤيدة للقول أن الديمقراطية تستوجب العلمانية اعتبار غير مباشر. ويبدو أن الاهتمام الأساسي فيه هو المباعدة ما بين الدولة والدين. وبالنظر إلى ارتباط معين (نشير إليه بعد قليل) ما بين الدولة والديمقراطية، فإنه من المأمول به أن يؤدي إبعاد الدين عن الدولة إلى استبقاء العلمانية جارا وحيدا وقريبا من الديمقراطية.

يقال، بموجب الاعتبار موضوع الحديث، أن الدين والدولة ينتميان إلى "حقول" مختلفة من المعنى. فالدين يتعامل مع "المقدس"، وهو مرتبط، لا محالة، بما هو فوق هذه الدنيا، أو من ورائها. أما الدولة، من الناحية الأخرى، فهي المؤسسة التي تتعامل مع السلطة السياسية في هذه الدنيا. وإذا كان الدين يسعى إلى ترتيب أمور الإنسان في علاقته مع القدسي المتسامي وغير الأرضي، فإن الدولة لا تعدو كونها ذلك الجهاز الذي يجري من خلاله التصرف بالسلطة السياسية المتعلقة بأمور الحياة الدنيوية.

يقول عزمي بشارة (وهو المفكر الذي نعزو إليه بلورة بعض الاعتبارات التي نقوم بجمعها وتأسيس الحجة الحالية عليها، دون أن ننسب إليه تلك الحجة):

"ولا حاجة لفصل الدين عن الدولة، لأن الدولة كيان معلمن سلفا، ومفصول عن الدين في كل حال من الأحوال، من حيث معناه ووظيفته وأهدافه. وهذه هي العلمانية بالمعنى الواسع." (بشارة ١٩٩٤، ٧٤)

حسب هذا التحديد للعلمانية تعتبر الدولة قوة دنيوية، وهي "علمانية بحكم تعريفها"، كونها معنية بتنظيم الأمور الدنيوية (بشارة ١٩٩٤، ٧٥). ولكن ما علاقة كل هذا بالديمقراطية؟ ربما تتضح العلاقة من خلال الربط ما بين الديمقراطية والدولة. فلو قلنا أن الدولة هي الجهاز الذي يجري من خلاله التصرف بالسلطة السياسية، وقلنا أن الديمقراطية هي صفة للطريقة التي يجري بها هذا التصرف، لغدت الديمقراطية، والحالة هذه، صفة لطريقة عمل الدولة. ولكي ندرك، على ضوء هذه الاعتبارات، أن الديمقراطية تستوجب العلمانية، علينا فقط أن نتأمل في النتيجة (الخاطئة) التي تترتب على عدم الاعتراف بأن الديمقراطية تستلزم العلمانية. (وهذا بمثابة برهان غير مباشر indirect proof) على صحة الإدعاء).

بداية، يؤدي عدم الاعتراف بهذا القول إلى الاعتقاد أنه يمكن للديمقراطية أن تتوافق (تتعايش) مع عدم الفصل بين الدين والدولة. ولكن فكرة "الدولة" متضمنة في فكرة "الديمقراطية"، لأن الديمقراطية ليست سوى صفة للطريقة التي يمكن أن تعمل بها الدولة. وعليه، فإذا كانت الديمقراطية تتوافق مع إدغام الدين في الدولة فإنها تتوافق مع أمر من شأنه إلحاق الفساد والتشوه بمفهوم الدولة، ذلك "الكيان المعلمن سلفا، والمنفصل عن الدين من حيث معناه ووظيفة وأهدافه".

هل هذا نتيجة مقبولة؟ هل يعقل أن نقول أن إطلاق صفة الديمقراطية على الدولة يتوافق مع ما من شأنه تشويه مفهوم الدولة؟ (من الواضح، بالطبع، أنه لا يمكنه أن يتضمن ذلك.) لا يبدو كذلك، إذا كنا نتفق على القول أن الديمقراطية هي طريقة مشروعة ومقبولة للتصرف بالسلطة السياسية (وهذا ما لا يكاد يختلف عليه اثنان). يتبين كل ذلك من خلال المبدأ العام التالي:

"إذا كانت **س** طريقة مشروعة ومقبولة لعمل **ن**، وكانت **ص** ليست طريقة مشروعة أو مقبولة لعمل **ن** (لأنها تحيد بها عن معناها وهدفها ووظيفتها)، فلا يعقل أن **س** لا تستثني **ص**. إذا تعايشت **س** مع **ص**، فإنها تتعايش مع أمر يلحق الفساد والتشوه بمفهوم **ن**، ولا يمكنها والحالة أن تكون طريقة مشروعة أو مقبولة لعمل **ن**." (**س** = الديمقراطية"، **ن** = الدولة، **ص** = الدين.)

سوف نقوم، في الفصل الثاني من البحث، بمناقشة المرتكز الأساسي في هذه الحجة، ألا وهو القول بانتماء "الدولة/الديمقراطية"، و"الدين" إلى عوالم اصطلاحية مختلفة، كما يقول عزمي بشارة، أو "حقول مختلفة من المعنى" كما نقول. ولكن، لا مانع، في الختام، من التطرق إلى اعتراض يطرحه، ويجيب عليه، عزمي بشارة. واضح، من كل ما تقدم، أننا بصدد افتراض مفاده أن ليس للدولة (بطبيعتها، وبحكم تعريفها) أي دين. هذا هو رأي بشارة الذي يظهر أيضا من خلال قوله أن "الدولة ليست شخصية جماعية لتؤمن أو تكفر" (بشارة ١٩٩٤، ٧٥). ولكن المؤلف نفسه يعود ويقول أن بإمكان الدولة أن تضع القوانين والمعاملات موضع العقيدة الدينية تحت شعار "حاكمية الله". ثم يقول، بعد ذلك، أن هذا من شأنه أن يخرج الدولة عن نطاق المحاسبة والمحاكمة البشريتين، ويدخلها، بالتالي، في حالة تناقض مع أحد مبادئ الديمقراطية (بشارة ١٩٩٤، ٧٥).

نعم، هذا صحيح، ولكن في هذه الحالة قد لا تكون كبرى المشاكل ناجمة عن مخالفة مبادئ الديمقراطية. بل قد تكمن المشكلة الكبرى في أننا نغدو مضطرين (والحالة هذه) إلى الاعتراف بأنه يمكن أن يكون للدولة دين. نعم، لا تصلي الدولة ولا تصوم، وليس بوسعها القيام بالعبادات على نحو ما يفعل المؤمن العادي، ولكن هذا لا يمنع من إلصاق الصفة الدينية بها. كيف يمكن أن يكون للدولة دين؟ بكل بساطة: من خلال التزامها بدستور أو بقوانين أو سنن ذات طبيعة وأصول دينية معينة. هنا لا يغدو الدين أمرا خاصا، وتنتفي صفة العلمانية بـ"المعنى الضيق" الذي يعني "نقل القرار في الشؤون الدينية من الحيز العام إلى الحيز الخاص". (بشارة ١٩٩٤، ٧٢) يرفض عزمي بشارة إطلاق صفة التدين على الدولة ذات الدستور الديني والقوانين الدينية، ويقترح، بدلا من ذلك، مفهوم "استخدام الدولة للدين كأداة سلطوية". (بشارة ١٩٩٤، ٧٤) ولكن، ليس واضحا أن استخدام الدولة للدين كأداة سلطوية يتعارض مع استحقاق الدولة لصفة "دولة دينية". لم لا يجوز أن يكون للدولة دين تقوم باستخدامه كأداة سلطوية؟

ربما كان من الأفضل القول أن الدولة التي تضع القوانين موضع العقيدة تتحول إلى كنيسة، أو تنظيم ديني من نوع أو آخر، وتفقد صفة "الدولة" بالمعنى السياسي المتعارف عليه. بذلك، تتم المحافظة على الفصل المفاهيمي بين الدولة والدين كحقول مختلفة للمعنى، حسب النية الأصلية لهذه الحجة. وعلى أي حال، سوف تكون لنا عودة إلى هذه المسائل في الفصل الثاني.

(ب) الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية

يبدأ الاعتبار الثاني، الذي نسوقه في معرض الدفاع عن علاقة التضمن ما بين الديمقراطية والعلمانية، من الاشتقاق اللغوي لمصطلح "الديمقراطية"، والذي كثيرا ما يتم تجاهله عند الإفراط في عادة البحث عن معانٍ نبيلة وعميقة (وخدومة أيضا) للديمقراطية. الكلمة ذات أصل يوناني، كما يعرف الجميع، وهي مشتقة من كلمتي demos، والتي تعني الشعب، وكلمة kratia، والتي تعني الحكم. وهكذا تعني الديمقراطية، وبكل بساطة، حكم الشعب.

والشعب، حسب المنظور الديمقراطي، هو مستودع الشرعية الديمقراطية. الحكومة التي تحكم بموافقة الشعب ورضاه (فهو يختارها أو ينتخبها من بين أفراده انتخابا) تكون شرعية. والحكومة التي تحكم رغم أنف الشعب تكون مستبدة أو غير ديمقراطية. وعليه، فإن السيادة، بالمفهوم الديمقراطي، تعود، في التحليل الأخير، إلى الشعب، وإن كان بوسعه أن يوكلها، وتحت شروط محددة، لحكومة تحكم باسمه وتحت مراقبته.

والشعب أيضا، وحسب المنظور الديمقراطي، ليس فقط مصدر السلطة ومستودع الشرعية، بل هو أيضا مصدر القوانين والتشريعات. والقانون، في المفهوم الديمقراطي، ينبع من الشعب، ويعبر عن إرادة الشعب. وسواء كان القانون انعكاسا للعقل في أسمى مرتباته، أو لعواطف الإنسان ونزواته، فانه يبقى شيئا "أرضيا" بقدر ما أن الإنسان كائن أرضي.

هذا في ما يتعلق بالمنظور الديمقراطي. ولكن، ماذا عن المنظور الديني؟ لمن السيادة، ومن مصدر القوانين، حسب المنظور الديني؟ لنر ما يقوله اثنان من المفكرين الإسلاميين البارزين (الغنوشي والترابي) في هذا الصدد، وذلك من باب تقديم الأمثلة الموضحة.

> "يمثل النص... "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" (النساء، آية ٥٩) أساس نظام الإسلام السياسي والاجتماعي والديني، كما إنه حجر الزاوية القانوني في الدولة الإسلامية والدستور الإسلامي... فهو يحدد بوضوح مركز السلطة العليا في حياة المسلمين وأنها لله،... وإن طاعة الرسول (ص) هي الشكل العملي لطاعة الله... ثم تأتي سلطة الأمة، ومجال نفوذها المشروع لا يخرج عن شريعة الله الواردة في الكتاب والسنة..." (الغنوشي ١٩٩٣، ١١٩)

> "لا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان، لأن الدين الإسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة، ويضفي عليها، جميعا، معنى العبادة، وينظمها بشريعة شاملة لا تفرق بين سياسة ودين، أو حياة عامة وخاصة... والديمقراطية، في الإسلام، لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وقفا على الالتزام بالشريعة." (الترابي ١٩٨٧، ٦٣-٦٤، ٦٧)

تصدر العبارات المقتبسة أعلاه عن مفكرين إسلاميين "معتدلين" (بحسب الاصطلاح السياسي الدارج)، وممن يبدون استعدادا للتحاور مع "الآخر"، والإصغاء إليه، حتى في سياق الحديث عن مفاهيم مثل "الديمقراطية" و"الليبرالية" و"إرادة الشعب"، وهي مفاهيم سياسية لم تتم صياغتها في إطار الثقافة السياسية الإسلامية.

يوجد بالطبع مفكرون إسلاميون آخرون على درجة أقل من الكياسة في طرح الأفكار، وهم على أتم الاستعداد للتنكر المطلق لمفهوم "سلطة الشعب"، باعتبار أنها فكرة جاهلية لا تمت إلى الإسلام بصلة. (أنظر قول سيد قطب في القسم الثاني من الفصل الثالث) ولكن، حتى لو اقتصرنا على ما يقوله كل من الغنوشي والترابي، فإننا لا نزال بصدد موقف لا يعترف بأن الشرعية تنبع من موافقة الشعب. بل إنها تنبع من شرع الله، وهو، وحده، المحدد للصواب والخطأ، للظلم والعدل، لما يجب أن يكون، وما لا يجب أن يكون، وما على الإنسان، الناقص، محدود العقل، إلا أن يؤمن، ولا يخرج بعقله المحدود عن الحدود التي يرسمها شرع الله.

فهل يمكن لهذا الأسلوب في التفكير أن يستقيم مع الديمقراطية التي تستقي الشرعية والقوانين، الجيد منها والرديء، من الإنسان الأرضي الفاني؟ لا يبدو هذا ممكنا:

> "...إذا كان مصدر عملية التشريع في الديمقراطية ومصدر شرعية السلطة في الوقت ذاته هو الشعب الذي ينتخب ممثليه بحق انتخاب متساو، وفي فترات زمنية محددة... تكون عملية العلمنة شرطا ضروريا لتوفر الديمقراطية، وإن كانت شرطا غير كاف. فلكي يكون مصدر السلطة هو الشعب، يجب أن ينتقل هذا المصدر من السماء إلى الأرض." (بشارة ١٩٩٤، ٧٣)

قد يعترض البعض قائلين: أنه ليس من الجلي أن الشعب لا يمكنه أن يكون مصدر السلطة إلا إذا انتقلت السلطة من السماء إلى الأرض. أليس بالإمكان أن تكون السلطة مشتركة بين السماء والأرض؟ ماذا نقول عن الحالة التي تتطابق فيها إرادة السماء مع إرادة الأرض؟ لنفرض أن ما يريده الشعب هو ما يريده الله، وما يريده الله هو ما يريده الشعب. تكون الشرعية في مثل هذه الحالة محددة من قبل مصدرين. ربما كان واحد يكفي، ولكن التحديد الزائد عن الحاجة (overdetermination) لا يضر. وفي الحياة العادية الكثير من الأمثلة التي توضح ذلك. فقد يغادر إنسان ما المكان لأنه طرد منه، ولأنه كان يرغب في المغادرة أصلا. تتم المغادرة إثر تحقق سببين، وقد كان أي منهما يكفي لتحقيق النتيجة. ولكن التحديد الزائد ما كان ليضر.

هل يفيد مثل هذا الاعتبار في حالة تطابق الإرادة الشعبية والإرادة الإلهية؟ تنقلنا محاولة الرد على هذا الاعتراض إلى مجموعة أخرى من الاعتبارات التي تتعلق بالحرية والاستقلال.

وهذه اعتبارات متضمنة في المفهوم الشائع عن الديمقراطية، ومن شأنها أن تقودنا باتجاه العلمانية، حسبما يرى البعض. هذا ما سوف نناقشه في الحال.

(ج) العلمانية والحرية والاستقلال

من المشكوك فيه أن يكون الاقتراح الذي يشير إلى إمكانية التطابق بين الإرادة الإلهية والإرادة الشعبية موافقا لأفكار أي من الطرفين المعنيين. فالمنادون بحاكمية الله وسلطان الشرع يقولون أنه لا يمكن للإنسان أن يتقاسم السلطة مع الله، كما لا يمكنه أن يكون مصدرا للشرعية بنفس المعنى المنسوب إلى الله. ولهذا السبب، لا يجوز لـ "الإرادة الشعبية" مخالفة الأمر الإلهي، بل يجب عليها الالتزام به، سواء راق لها الأمر أم لم يرق. أما القائلون بحاكمية الشعب، فيعتقدون أن تطابق الإرادة الشعبية مع ما هو موجود في هذا الكتاب السماوي أو ذاك (ربما كانت هذه هي الوسيلة الوحيدة للتيقن من "تطابق" الإرادتين)، ليس قاعدة يعتمد عليها، طالما أن التطابق ليس ثابتا ثبوتا منطقيا لا ريب فيه. والديمقراطية تنص على أن الإرادة الشعبية هي سيدة نفسها، وان بوسعها أن تأخذ أي مسار تريد، بما في ذلك المسار الذي يبعدها عما يعتقد البعض أنه الإرادة الإلهية.

لذا، تبرز الحاجة الملحة للافتراق. فالديمقراطية تقر بالاستقلال، بينما الدين لا يقر به. وهذا بدوره ينقلنا إلى الحديث عن جملة من الاعتبارات التي تندرج تحت عناوين الحرية والاستقلال، وهي اعتبارات تدعم القول أن الديمقراطية تستوجب العلمانية.

من أجل تبيان هذه الاعتبارات بشيء من التفصيل، نبدأ بالحديث عن فكرة قديمة قدم الفلسفة السياسية. تجد هذه الفكرة افضل تعبير لها في فلسفة أفلاطون (٣٤٧ ق. م.) الذي كان يعتقد أن الناس العاديين "العامة" بحاجة إلى "مرشد" أو "راع" ، أو "حارس" أو "موجه". هذا هو الدور الذي تضطلع به طبقة الحراس (guardians) في جمهورية أفلاطون، ورمزها الملك–الفيلسوف.

يلخص أحد أشهر دعاة الديمقراطية روبرت دال (Robert Dahl) هذا الموقف القائل بعدم أهلية الناس لحكم أنفسهم بالقول أن الحكم السليم يفترض ثلاثة أمور: (١) المعرفة الأخلاقية الصائبة بشأن الأهداف والغايات التي ينبغي على الحكومة أن تسعى لتحقيقها. (٢) المعرفة التقنية بالوسائل والأدوات اللازمة للوصول إلى الأهداف والغايات المبتغاة. (٣) توفر العزيمة والتصميم الأخلاقي الذي يكفل عدم التراجع عن تطبيق الوسائل المؤدية إلى الأهداف والغايات المحددة. (Dahl 1989, 57-61)

ولكن، وبما أن الناس عموما يفتقرون إلى المعرفة الأخلاقية الصائبة بخصوص ما يجب

أن يكون وما يجب أن لا يكون عليه الحال في المجتمع، وبما أن المعرفة التقنية اللازمة لتحقيق الأهداف ليست، عادة، في متناول الجميع، وبما أن الناس، في كثير من الأحيان، عرضة للأهواء والتقلبات التي تجعلهم يتوقفون دون فعل الصواب حتى عندما يدركونه – بالنظر إلى هذه الأسباب مجتمعة، فإنه من المفضل أن يضع الناس مقاليد الحكم في يد صاحب العلم والدراية والتصميم. وهذا يعني أن مفاهيم "الفرد الحر" و"الفرد الذي يتمتع بالاستقلال" هي مفاهيم لا طائل تحتها، وليست جديرة بالاهتمام.

وهذا بالذات ما يتناقض مع الفكرة الديمقراطية التي تقوم على الاعتقاد بأن الناس (على وجه العموم) مؤهلون لحكم أنفسهم، وأن الحكام لا يتميزون بأنهم على درجة أعلى من المعرفة أو الخلق أو العزيمة من أفراد الشعب. وحسب رأي روبرت دال، فإن فرص الحكم الديمقراطي تكون أفضل ما تكون عليه عند وجود جمهرة من الأفراد الذين يعتقدون أنهم جميعا مؤهلون للمشاركة في اتخاذ القرارات السياسية. (Dahl 1989, 31)

أما التوجه الذي يصر على إدغام الدين في النظام السياسي، فهو غالبا ما يقوم على أساس الاعتقاد بأن الإنسان ذا العقل المحدود، الناقص المتقلب، كثير الزلل والخطية وليس مؤهلا لحكم نفسه وتسيير حياته بوحي من عقله وإرادته الإنسانية.[٦] بل إنه، على الدوام، بحاجة إلى هداية من هو أعرف به منه، خالقة وصانعه ومدبر أموره. لذا، ليس من الغريب أن يقاوم مفكرون مثل الترابي فكرة "حكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان"، وأن يطالبوا بتحديد سلطة الشعب "وقفا على الالتزام بالشريعة." (الترابي ١٩٨٧، ٦٣–٦٤، ٦٧)

لا ترتبط مسائل الحرية والاستقلال فقط بمسألة الحاكمية (حكم الشعب الحر أم حكم الله). بل إن لها تبعات أخرى قابلة للرصد بسهولة أكبر، ومثيرة للمشاعر بصورة أقوى. نقصد، بالطبع، الإشارة إلى حرية التفكير والتعبير عن الرأي، وحرية العمل السياسي، وهذه جميعها أمور تندرج في مجال الحرية والاستقلال. فحين لا يكون بإمكان الأفراد التعبير بحرية عن أفكارهم، والعمل من أجلها، يعتبر هذا انتقاصا من حرية الفرد واستقلاله.

يدرك الجميع، بالطبع، (وهذا ما يؤكد عليه الديمقراطيون العلمانيون) أنه من النادر أن يكون للدين سيادة (سواء على انفراد، أو بالارتباط مع السلطة السياسية) دون كثير من التدخل في ما يقوله الناس، أو يفكرون به، أو يعملون من أجله. فموضوع الدين هو المقدس والجليل، ولا يسع أحد من الناس التعرض لهذه الأمور دون المخاطرة بإثارة

---

٦. قارن قول الشيخ راشد الغنوشي في واحد من أحدث مؤلفاته: "...العقل البشري، وهو عطاء إلهي، رغم قدراته الهائلة، مصاب بعجز عن الإحاطة بكل أبعاد الإنسان وغاية الوجود والمعايير الضابطة للإندفاعات والشهوات، الأمر الذي يجعل حرية بدون إله أو دولة بدون إله أشبه ما تكون بجسم بلا روح .." (الغنوشي ١٩٩٩، ٢٧)

الاستياء وجرح المشاعر الدينية، بصورة تذكّر، على الدوام، بالفتن والحروب الأهلية والاضطهاد على أساس الدين. والجو المشحون بعواطف دينية قوية مليء بالمخاطر والمخاوف، وهذه كلها أمور لا تشجع على حرية التفكير أو التعبير أو الاستقلال في الفكر والعمل. فكيف يمكن، والحالة هذه، أن يوجد تعايش بين الديمقراطية والدين؟ تتطلب الديمقراطية الحرية والاستقلال، وترى فيهما حقا لكل فرد من أفراد الشعب. والفرد بالنسبة للديمقراطية هو "ملك صغير"، حر ومستقل، ولا يوجد من فوقه سيد. وهذا كله لا يستقيم مع الدين، الذي يرى في الإنسان كائنا ناقصا جهولا ظالما ميالا للخطأ والزلل. إذن، تتطلب الديمقراطية (حسب هذا التحليل) فصل الدين عن الدولة، أو قل، باختصار، إن العلمانية هي من مستلزمات الديمقراطية.

(د) الديمقراطية والتعددية

يجمع الاعتبار الأخير، الذي نود التوقف عنده، بين جانب نظري بحت يتعلق بما تعنيه الديمقراطية (على الأقل في أحد مفاهيمها)، وبين جانب عملي يتعلق بالتعددية المذهبية واختلاف المشارب والأذواق بين الأفراد.

وحسب رأي بعض المفكرين، فإن التعددية هي من أهم الأمور التي تزكي الديمقراطية. على سبيل المثال، يعترف ولترستورف (Wolterstorff) أن بوسع الديمقراطية الليبرالية أن تحكم في مجتمع متجانس لا يحتوي على أية فروقات مذهبية أو عقائدية تذكر، ولكنه يتابع قائلا:

> "لن يكون للديمقراطية الليبرالية أي معنى في وضع كهذا. ذلك أن الديمقراطية الليبرالية، إلى درجة كبيرة، هي أسلوب الحكم المناسب لتلك المجتمعات التي تحتوي على أديان مختلفة. ليس فقط أديان مختلفة، بل أيضا وجهات نظر شاملة بخصوص الواقع، والحياة الأخلاقية ومصير الإنسان." (Wolterstorff 1997, 69)

هذا أيضا ما يقوله رولز (Rawls)، أحد أبرز المفكرين الليبراليين في الوقت الحاضر. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بعض الشيء في قوله أن الديمقراطية هي الحل الأمثل لمشكلة النظام السياسي في مجتمع ينقسم الأفراد فيه على أسس دينية وفلسفية لا سبيل للتوفيق بينها (Rawls 1993, xx).

كيف تنجح الديمقراطية في الجمع بين الأفراد الذي ينقسمون إلى مذاهب متعددة لا سبيل للتوفيق بينها؟ ما الذي تقدمه الديمقراطية لهم؟ إنها بلا شك فكرة "المساواة السياسية"، أو الوعد بأن يساوي النظام السياسي القائم على أساس الديمقراطية بين المواطنين من حيث الحقوق والواجبات، وأنه لن يسمح بمنح المواطنين درجات متفاوتة

من المواطنة. تتجلى فكرة المساواة، ليس فقط من خلال رفض فكرة "المرشد" أو "الملك-الفيلسوف"؛ وإنما أيضا من خلال رفض مبدأ التمييز بين الأفراد على أسس أخرى، مثل الانتماء المذهبي أو الديني، أو المكانة الاقتصادية، أو العرق أو الجنس.[٧]

ولكن، إذا كان هذا هو ما تقدمه الديمقراطية من خلال اشتمالها على فكرة المساواة بين الأفراد، فما الذي يقدمه الدين بالمقابل؟ هل يمكن للدين أن يقبل بالمساواة بين الأفراد، المؤمنين منهم والملحدين، المتشككين منهم وعميقي الإيمان؟ هل يمكن لدين ما أن يقبل بفكرة المساواة الكاملة في حقوق وواجبات المواطنة، بغض النظر عن الدين؟

من المعروف أن بعض المفكرين الدينيين الراغبين في تأصيل الديمقراطية دينيا، كثيرا ما يقولون أن الأديان هي أول من نادى بالمساواة على أساس الإنسانية، وليس على أي أساس آخر محدود الانتشار، مثل الثروة أو العرق أو الجنس. من هذا المنطلق، يعتبر السيد المسيح، الذي سمى جميع الناس "أبناء الله"، ديمقراطيا أكثر من الزعيم الديمقراطي الأثيني بيريكليس (Pericles)، الذي ما كان ليدور في خلده أن عبيد أثينا ورجالها ونساءها وعمالها الأجانب متساوون في الحقوق والواجبات السياسية.

وجدت الفكرة، التي ترجع بعض أسس الديمقراطية إلى الدين، من ينادي بها بين المفكرين الإسلاميين الليبراليين أيضا، وسوف نعود إلى مناقشتها في فصل مقبل. ولكن، في السياق الحالي، يدعي الديمقراطيون العلمانيون أنه لا مفر من مواجهة "الحقيقة المرة"، وهي أنه يستحيل عمليا على نظام سياسي، يستلهم الدين بصورة جوهرية، أن يساوي بين المواطنين، بعض النظر عن الانتماء الديني. أنظر مثلا ما يقوله الشيخ راشد الغنوشي، الذي يعتبر من أكثر المفكرين الإسلاميين ليبرالية وتعاطفا مع الفكر الديمقراطي، في سياق الحديث عن المواطنة وحقوقها في ظل النظام الإسلامي. فهو يبدأ بالقول: أن غير المسلم ممن يوالي الدولة، ويعترف بشرعيتها، ولا يهدد نظامها العام، ولا يوالي أعداءها، فهو مواطن. ولكنه سرعان ما ينتقل إلى القول:

> "ولكن، مواطنته تظل ذات خصوصية لا ترتفع إلا بدخوله الإسلام، أي يظل متمتعا بحرية لا يتمتع بها المسلم تتعلق بحياته الشخصية في أكله وشربه وزواجه، محروما من حقوق يتمتع بها المسلم كتولي مواقع رئيسية في الدولة ذات مساس بهويتها (الرئاسة العامة)... وهي استثناءات محدودة لا تخل بمبدأ المساواة، وهو مبدأ أساسي مرعي في الدولة الإسلامية." (الغنوشي ١٩٩٣، ٢٩١)

---

٧. لا يعني هذا أن النظم التي قد يصح إطلاق صفة الديمقراطية عليها لا تعاني من عدم المساواة على عدة أصعدة. ولكن هذا لا يعني سوى أن فكرة الديمقراطية لا تتحقق بشكل كامل، وأن هناك دائما مجالاً للاقتراب من "المثال الديمقراطي". يقول المبدأ الديمقراطي: "جميع المواطنين سواسية أمام القانون". ولكن من هم المواطنون؟ حسب رأي دال لا يحدد مبدأ المساواة مجاله (range) بنفسه، فقد يعني "جميع البيض" او "جميع الرجال البالغين" او "جميع الأفراد البالغين". لم تشمل ديمقراطية أثينا النساء والعبيد والعمال الاجانب المقيمين في المدينة. (Dahl 1989, 32)

وليست مسألة المساواة بالمسألة السهلة التي تقتصر على طريقة تعامل الدولة مع المواطنين الذين لا ينضوون تحت لواء الدين الرسمي. هناك أيضا المسألة النسائية التي تسبب الكثير من الإرباك في الحوار بين بعض الديمقراطيين العلمانيين وأنصار الجمع بين الدين والسياسة. فالأديان، على وجه العموم، تحدد للرجال والنساء أدوارا مختلفة في الحياة الاجتماعية، وتمنحهم، وتفرض عليهم، من الحقوق والواجبات ما هو، في كثير من الأحيان، مختلف أشد الاختلاف عن التصورات الحديثة التي تطورت الأفكار الديمقراطية في سياقها. والكثير من المعترضين على إدغام الدين في الحياة السياسية يسارعون إلى القول أن منظومة الحقوق والواجبات التي يعرضها الدين على الرجل والمرأة لا تتماشى بتاتا مع الإدعاء بالمساواة.

لن يعير المؤمنون بالديمقراطية كثيرا من الاهتمام لمحاولة الغنوشي طمأنتهم بالإشارة إلى العدد المحدود من "الاستثناءات". فالحقيقة، التي لا مجال لتجاهلها، هي أن مبدأ المساواة السياسية قد أخل به، من حيث تحديد المناصب السياسية بالإشارة إلى الانتماء الديني، ومن حيث التمييز على أساس الجنس.

لا مجال لممارسة الديمقراطية (على الأقل الديمقراطية حسب ما يقتضيها مثالها في نظر الديمقراطيين العلمانيين) دون الالتزام بمبدأ المساواة بين الأفراد، ولا مجال للسير (على ما يبدو) حسب تعاليم الدين دون الإخلال بمبدأ المساواة. إذن، وفي ظاهر الأمر، يجب القول أن الديمقراطية تقتضي وضع الدين جانبا في ما يتعلق بأمور الحكم والسياسية. أي أن الديمقراطية تستلزم العلمانية.

(هـ) أيّة ديمقراطية؟ أيّة علمانية؟

نحتاج، في ختام هذا الفصل، للتوقف عند مفاهيم الديمقراطية والعلمانية بغرض الالتفات إلى ما أبرزه النقاش من معان وأسئلة حول هذه المفاهيم الأساسية. لن تكون هذه المرة الأولى والأخيرة، بل سوف نعود إلى هذه "المحطة" مرات عدة، ونحن نحمل "أمتعة" من نوع مختلف كما نأمل.

من شأن الحديث عن الديمقراطية، من زاوية تضمنها لفكرة العلمانية، إبراز (وإخفاء) جوانب ما كانت لتبرز (أو تختفي) لو أننا تناولنا الديمقراطية من زاوية أخرى. هذا أمر طبيعي. وما يهم، في نهاية الأمر، هو النجاح في استخلاص مفهوم واضح وذي مصداقية عن الديمقراطية. فهل وجدنا شيئا من هذا في ما تقدم؟ ماذا تعني "الديمقراطية" التي كنا نتحدث عنها؟ وما هو معنى العلمانية التي يفترض أن الديمقراطية تستلزمها بموجب الحجج التي عرضناها في هذا الفصل؟

من المؤكد أن الديمقراطية هي طريقة يجري بموجبها التصرف بالسلطة السياسية في المجتمع. والمقصود بالسلطة السياسية هو سلطة اتخاذ قرارات ذات صفة "جماعية"، تتخذ باسم المجتمع، وتؤثر على المواطنين بمجموعهم. ويفترض أن يكون للديمقراطية ما يميزها عن طرق أخرى للتصرف بالسلطة السياسية.

من هذه الميزات، بل أهمها، النظر إلى الأفراد الذين يتشكل المجتمع السياسي منهم كأفراد أحرار ومتساوين. ولكل من هذين الأمرين توابع وانعكاسات من حيث الوسائل والأساليب المتبعة في التصرف بالسلطة السياسية. فالمساواة تعني أن لجميع المواطنين حق المشاركة في السلطة، سواء من خلال الانتخاب أو الترشيح، أو من خلال تقديم الاقتراحات وطرح المسائل على جدول الأعمال السياسي، أو من حيث المعاملة المتساوية أمام القانون، أو من حيث التمتع بحماية القانون. أما الحرية، فتعني أن النظام السياسي لا يقدم على الحد من حرية التفكير والتعبير والعمل في المجال السياسي.

ما لم نأت على ذكره في ما تقدم، هو الأمر التالي: في الوضع الذي تسود فيه الحرية والمساواة بين الأفراد، من المحتم حصول اختلافات في الرأي حول ما يتوجب عمله. يمكن أن تنبثق هذه الاختلافات عن تضارب المصالح والأهداف بين الأفراد، كما يمكن أن تنبثق عن القيم والفلسفات المختلفة التي يحملها الناس، أو عن التفاوت في الاجتهادات والتحليلات. وفي حال لم يؤد النقاش والحوار إلى التوصل إلى القرار الذي يحظى بإجماع أعضاء المجتمع السياسي، فإنه لا مفر من الالتزام برأي الأغلبية. فهذا هو الأسلوب الوحيد الذي يمكن العدد الأكبر من الناس من ممارسة "حق تقرير المصير"، أو حكم أنفسهم بأنفسهم (إذا كان من المستحيل للجميع ممارسة هذا الحق)، (Dahl, 1989, 138).

ولكن، على الرغم من الواجب الملقى على عاتق الأقلية للالتزام برأي الأغلبية الذي قد لا يروقها، إلا أن الأقلية تبقى محتفظة بكافة الحقوق المندرجة تحت مبدأي الحرية والمساواة. وهذه حقوق لا يفترض أن بوسع الأغلبية التنكر لها، وإلا أضحت الديمقراطية تعني "حكم الأغلبية التي يحق لها أن تفعل ما تشاء دون قيد أو شرط، بما فيه زج المعارضة في السجن."

وحسبما يرى الديمقراطيون العلمانيون، فإن هذه "الديمقراطية" التي وصفناها لا تتوافق مع الدين، من منطلق أن هذا الأخير لا يقر بحق الشعب في حكم نفسه (فالحاكم هو الله)، كما أنه لا يقر بقدرة الشعب على حكم نفسه (فالإنسان ناقص وكثير الزلل)، ولا يؤمن بالمساواة السياسية (فالكافر لا يتساوى مع المؤمن)، ولا يرى أن في الحرية قيمة فائقة الأهمية (فالحرية كثيرا ما تؤدي إلى انتهاك الحرمات الدينية).

هذا هو مفهوم الديمقراطية كما تحدد على ضوء المناقشات حتى الآن. ولكن، ماذا عن العلمانية؟ ما هي العلمانية التي تتطلبها هذه الديمقراطية؟ إنها بالتأكيد ليست العلمانية بالمعنى الواسع فقط، أي بمعنى "الاشتغال بأمور الدنيا". بهذا المعنى، تكون الدولة علمانية بحكم تعريفها، كما ذكرنا سابقا على لسان عزمي بشارة، وتكون الديمقراطية أيضا شيئا علمانيا، بوصفها طريقة في إدارة الحكم والدولة. ولكن، الدين يغدو أيضا علمانيا، بهذا المعنى الواسع، بقدر ما أنه يهتم بطريقة عيش الإنسان في هذه الدنيا، وغير ذلك من الأمور الدنيوية.

كما لا تعني العلمانية التي تتطلبها الديمقراطية ممارسة الحكم والسياسة بمعزل عن الأخلاق والقيم الأخلاقية. هذا على خلاف ما نراه في بعض الأحيان من عرض لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية بطريقة توحي بأن هذه الممارسات هي على النقيض من المطلقات الأخلاقية والمثل العليا، كما لو أن النسبية في المعرفة والأخلاق وغيرها هي من جوهر الديمقراطية والعلمانية على السواء. انظر مثلا القول:

> "فإذا آمنت أغلبية في المجتمع بعدم وجود حقيقة مطلقة، وإنما بكون الحقيقة نسبية لا يملكها شخص أو نص، تصبح هناك مساواة بين مختلف "الحقائق" الموجودة داخله. وبمساواة هذه "الحقائق" ومنحها حرية ومشروعية الوجود، تصبح المجموعات المؤمنة بها متساوية في نظر المجتمع، ومن ثم القانون. وعن طريق ذلك، تتحقق المساواة السياسية الضرورية لإيجاد حكم ديمقراطي." (الجرباوي ١٩٩٩، ٣٢-٣٣)

ولكن، إذا نحن عقدنا العزم على الربط بين العلمانية "ونسبية الحقائق"، فلم لا نقول (إذن) أن "الحقائق" التي يؤمن بها دعاة التمييز العنصري "تتساوى" مع "الحقائق" التي يؤمن بها خصومهم؟ ولماذا لا نقول أن قيماً مثل كرامة الإنسان، والاستقلال، والحرية، والمساواة، وغيرها من القيم التي تتغنى بها الديمقراطية والديمقراطيون على الدوام، ما هي إلا قيم نسبية، ولنا مطلق الحرية في تبنيها أو رفضها؟ لماذا لا نقول أنها لا تعنى شيئا واحدا، وأن لكل مجتمع الحق في أن يقبلها، أو يرفضها، أو يفسرها كما يشاء، وكما يناسبه؟

ولكن هذا لا يتوافق مع الديمقراطية التي تصر على قيم الحرية والمساواة، تلك القيم التي يرفع لواءها أنصار الديمقراطية، حتى في وجه أغلبية شعبية قد تصاب بعمى أخلاقي يجعلها "تتنكر" لقيم الديمقراطية. انظر مثلا قول دال:

> "بالطبع، هناك حدود للديمقراطية... وإن تجاوزت تلك الحدود، فسوف تنتهك العملية الديمقراطية بالضرورة... من الواضح، عمليا، أن بوسع الشعب أن يختار استخدام العملية الديمقراطية من أجل أن يضع لها حدا. وفي التحليل الأخير، إن وجدت العملية الديمقراطية فإنها لن تشكل سدا منيعا أمام الأغلبية التي تريد أن تضع حدا للعملية الديمقراطية. وعلى أي حال، سؤالنا المباشر هو ما إذا كان **يحق** للشعب أن يقوم بفعل

ما هو **قادر** على فعله... أو قل، بعبارات أخرى، يدور السؤال حول ما إذا كانت لدى الشعب السلطة [الأخلاقية] اللازمة للقيام بما لديه القدرة على القيام به." (Dahl 1989, 172) (التأكيد مُضاف)

ليس هذا قول مفكر يؤمن بـ"نسبية القيم" الديمقراطية (ومنها حق الأقلية في التمتع بحريتها في معارضة الأغلبية). ومثله مفكرون ليبراليون كثر، ممن لا يعتقدون أن الديمقراطية تعني أن القيم نسبية، وأنه من الواجب علينا القبول بالتعددية والاختلاف، إلى درجة إباحة الممارسات التي تخل بالمساواة، وتقيد الحريات، بصورة لا تقبل التأويل.

في حقيقة الأمر، إن أقوالا مثل القول المقتبس أعلاه، وقول نصر حامد أبو زيد أن العلمانية تناهض حق "امتلاك الحقيقة المطلقة"، وتدافع عن "النسبية" و"التاريخية" و"التعددية" (أبو زيد ١٩٩٤، ٤٣)، هذه الأقوال وغيرها تحمل العلمانية عبئا ثقيلا هي ليست في حاجة إليه.

لم تكن النسبية المعرفية والأخلاقية وسواهما من أنماط النسبية أمورا متفقا عليها في يوم من الأيام، ولا تكاد تكتسب مفاهيمها هذه الصفة "البديهية" سوى عند بعض المفكرين العرب المتحمسين للديمقراطية. وفي الفلسفة الغربية نفسها، حيث تزدهر الأفكار النسبية أكثر ما تزدهر، نجد، على الدوام، تيارات فكرية معارضة للنسبية، حتى عندما نعترف بوجود "جانب ذاتي" في عملية الحصول على المعرفة. هذا هو الحال بالنسبة لمقولات الفهم (the understanding) السابقة على التجربة، حسب رأي الفيلسوف كانط (Kant). لا تختلف مقولات الفهم بين ذهن وآخر، حسب الفلسفة الكانطية. ألا يضع هذا التاريخ والعلوم الاجتماعية بكل تجريبيتها والنسبية التي تعلمنا إياها، تحت سيطرة مقولات الفهم البشري ذي القوالب الثابتة؟ أين النسبية في كل هذا؟

وما الداعي للقول أن قانونا منطقيا مثل قانون Modus Ponens (مثلا) يتسم بالنسبية، أو أن حقيقة رياضية بسيطة مثل "اثنان واثنان يساوي أربعة" هي حقيقة نسبية، أو أن حقائق أخلاقية مثل "العدل واجب أخلاقي" (مع أننا قد نختلف على مقومات العدل) تتسم بالنسبية؟ ليس من الواضح أنه يتوجب على الإنسان، الذي يود أن يكون علمانيا، أن يحرق كتب كانط، أو أن يحول فلسفة المنطق والرياضيات إلى كابوس مزعج لا يتلطف "العلمانيون النسبيون" بإبداء الرأي في كيفية الخروج منه.[٨]

سوف تكون لنا عودة إلى نقاش بعض هذه المسائل المتصلة بالعلمانية لاحقا، ولكن

---

٨. تمعن في قول جورج طرابيشي: "فلا مطلق في الديمقراطية سوى النسبي وحده، وما كان مطلقا بالأمس هو نسبي اليوم أو الغد". (طرابيشي ١٩٩٨، ١٣٨) طبق قول طرابيشي على القول نفسه، مفترضا أن "اليوم" هو اليوم الذي يغدو فيه قول طرابيشي نفسه نسبيا (يوم ١٩٩٩/١١/١٤ في حالة الكاتب الحالي). ما الداعي لتصديق هذا القول إذن؟ إذا كان هذا القول نفسه نسبيا، فربما توجد مطلقات أخرى، إضافة إلى "مطلق النسبية".

يلزمنا أن نقول، في السياق الحالي، أن العلمانية، التي يفترض أن الديمقراطية تتطلبها، لا تقتصر على الاهتمام بالأمور الدنيوية، كما أنها لا تعني فصل الممارسة السياسية عن كافة الاعتبارات الأخلاقية والروحية التي طالما كان للدين دخل فيها. ما الذي تعنيه العلمانية إذن؟ بالإمكان التمييز بين مفهومين للعلمانية يبدو أن الديمقراطية تتطلبهما، إذا نحن قبلنا بالحجج الواردة في هذا الفصل.

يمكننا تسمية المفهوم الأول بـ"العلمانية بالمفهوم السلبي"، وهو (على ما نعتقد) ما يقصده عزمي بشارة عندما يتحدث عن العلمانية بـ"المفهوم الضيق" الذي يراد به "نقل القرار في الشؤون الدينية من الحيز العام إلى الحيز الخاص." (بشارة ١٩٩٤، ٧٢) ونقول "العلمانية بالمفهوم السلبي" ليس لأننا نعتقد أن "خصخصة الدين" أمر سلبي أو رديء، فنحن لسنا بمعرض إصدار أحكام قيمية على هذه الطريقة أو تلك في التعامل مع الدين. بل نقول "العلمانية بالمعنى السلبي" لأنها تقتضي نوعا من "الإقصاء" أو "عدم السماح": إقصاء الدين عن الحيز العام، وعدم السماح له بالتدخل في الأمور العامة.

ويبرز هذا المفهوم في الحجج السالفة بطرق عديدة تتلخص في القول: أنه إذا سمح للدين أن يكون أمرا عاما، أي أمرا من "أمور الدولة"، فإن ذلك سوف يضع حدا للمساواة السياسية، ولحرية التعبير، وللتعددية، وللسيادة الشعبية، وهي كلها من متطلبات الديمقراطية. والعلمانية هي العبارة المختصرة التي تصف هذا "المطلب الإقصائي".

أما المفهوم الثاني للعلمانية، فنطلق عليه اسم "العلمانية بالمفهوم الإيجابي". وهو عبارة عن المضمون "الإيجابي" الذي نفترض أنه سوف يملأ الفراغ الفكري (في الحيز العام)، والذي ينتج عن رحيل الدين إلى الحيز الخاص. والعلمانية، بهذا المفهوم، تكون عقيدة إيجابية (positive doctrine) ليس بمعنى أنها عقيدة "جيدة"، وإنما بمعنى أن لديها ما تقوله، إضافة إلى ما تقوم برفضه. يعبر عزيز العظمة عن جزء من هذا المضمون الإيجابي عندما يصف العلمانية بالطريقة التالية:

> "ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية. فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية...: الدعوة إلى التحرر من القيود الدينية على المعرفة، وافتراض الكون مستقلا، تفسره قواه، وأنماط انتظامه الخاصة، والحركة غير المنقطعة للطبيعة والمجتمع، ومقالة التطور المستمر الذي ينتفي معه ثبات القيم الأخلاقية والروحية، والقول بأن الدين يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا." (العظمة ١٩٩٢، ٣١٠)

هذا هو ملخص "الفلسفة التنويرية" (Enlightenment philosophy)، التي سادت في القرن الثامن عشر: العقلانية، الفردية، التقدمية، الروح العلمية الحرة المستقلة، والتفسير الأخلاقي للدين، وغير ذلك من الأمور التي تطرح فلسفة حياتية جديدة ما كانت معروفة في العصور الوسطى ذات الوعي الديني.

ليس من الغريب أن يقدم الموقف العلماني بديلا لما يريد إقصاءه من حيز الحياة العامة. ولو كانت العلمانية مجرد رفض وتعبير عن عدم الرضا لما حظيت باهتمام دائم ومتواصل. وهناك ارتباط وثيق بين "الجانب السالب" و"الجانب الموجب" من العلمانية. ومما يدل على هذا الارتباط طبيعة المناقشات الموجهة ضد العلمانية. فهذه المناقشات ليست من نوع واحد: بعضها محاولات للدفاع عن الدين الذي تريد العلمانية أن تقصيه عن الحياة العامة، في حين أن بعضها الآخر موجه ضد القيم والممارسات التي تطرحها العلمانية كبدائل. ولا يجد الدارس صعوبة في التعرف عليها كمناقشات ضد العلمانية، على الرغم من اختلاف أهدافها.

بالنظر إلى الارتباط المشار إليه أعلاه نفضل النظر إلى العلمانية في الفصول التالية كمفهوم مركب (complex concept) بدلا من تحويل العلمانية إلى مفهوم غامض يحتمل أكثر من معنى واحد. لذا، عندما نطرح السؤال عما إذا كانت الديمقراطية تستلزم العلمانية، فإننا نسأل عما إذا كانت الديمقراطية تقتضي أن نبعد المقولات والمفاهيم والمبادئ الدينية من حقل السياسة، ونضع مكانها مقولات عصر التنوير المشار إليها أعلاه.

الفصل الثالث

الديمقراطية والعلمانية: علاقة واهية

الديمقراطية والعلمانية: علاقة واهية

يهدف هذا الفصل إلى إلقاء نظرة فاحصة على الحجج الداعمة للقول أن الديمقراطية (كمفهوم عن طريقة التصرف بالسلطة السياسية) تستلزم العلمانية، والتي تم عرضها في الفصل السابق. ونأمل أن ينظر القارئ إلى هذا الفصل كاستكمال لما قبله، بمعنى أنه مساهمة في تفسير معنى (أو معاني) الديمقراطية، هذه المرة من وجهة نظر لا تشارك العلمانيين في موقفهم من الدين أو الديمقراطية، أو الاثنين معا. هذا على الرغم أن شغلنا الشاغل في هذا الفصل هو البحث عن نقاط الضعف الموجودة في حجج الديمقراطيين العلمانيين.

لا يجب أن نفهم من هذا أن معارضة الفكرة القائلة بتضمن الديمقراطية للعلمانية تندرج، بالضرورة، في إطار الانتصار لفريق معين من المفكرين الذين يفهمون الدين بطريقتهم الخاصة. من المؤكد أن هذا هدف محتمل في بعض الأحيان، بل هو الأقرب إلى الذهن. ليس هذا هدفنا في هذا البحث بقدر ما أننا نريد الوقوف على نهج معين في تفسير مفهوم الديمقراطية. يعارض أصحاب هذا النهج كافة التفسيرات التي تخلص إلى تحميل "الديمقراطية" مضمونا معياريا (normative content) ليست في حاجة إليه من وجهة نظر المعارضين. أو فلنقل، دون مواربة: هناك من يخشى أن العلمانية التي يتم إدغامها في الديمقراطية هي بمثابة دين من نوع معين، يمكن مقارنته مع الدين الذي يود العلمانيون طرده من الحياة السياسية والاجتماعية. هناك فروقات بالطبع: ففي حين أن الدين، بالمعنى التقليدي، مليء بالتفاصيل والتعقيدات (والتناقضات، حسب ما يرى الكثير من العلمانيين)، فإن "الدين العلماني"، على خلاف ذلك، يتسم بالسهولة النسبية، وغياب

التفاصيل والتعقيدات. وهو، في واقع، الأمر دين الحد الأدنى (minimal religion) الذي لا يطلب من أتباعه الشيء الكثير، انطلاقا من مبدأ "عش، ودع غيرك يعيش".[٩]

وعليه، فإن من يناقض أطروحة تضمن الديمقراطية للعلمانية قد يكون من أنصار الديانات، وقد يكون من أولئك الذين يبحثون عن مفهوم "ديمقراطي" يتسم بـ "النقاء المعياري"، أو بالطابع الوصفي الخالص (purely descriptive) (ما أمكن ذلك، إذا كان أي من الأمرين ممكنا على الإطلاق).

لنبدأ بفحص الحجج الواردة في الفصل الأول، لنر ما يتمخض عنه "التنازع" على مفهوم الديمقراطية من قبل أطرافٍ ذات وجهات نظر مختلفة.

(أ) تقاطع حقول المعنى

نستذكر، في البداية، قول عزمي بشارة الذي أوردناه في الفصل الثاني:

> "ولا حاجة لفصل الدين عن الدولة، لأن الدولة كيان معلمن سلفا ومفصول عن الدين في كل حال من الأحوال، من حيث معناه ووظيفته وأهدافه، وهذه هي العلمانية بالمعنى الواسع." (بشارة ١٩٩٤، ٧٤)

أول ما يسترعي الانتباه هنا هو وضع الدين والدولة على قدم المساواة، كما لو أنهما ينتميان إلى نفس المقولة الوجودية (ontological category). هذا في حين أن الدين هو من قبيل الصفة (attribute)، أو الخاصية للشيء، بينما الدولة أقرب ما تكون إلى الكائن الفاعل (agent) المتصف بصفات.

وبقصد التوضيح نقول: ينبغي علينا في التحليل الأخير أن نفهم مقولة الدين من خلال استعمالات لغوية مثل: "فلان يحمل معتقدات دينية" أو"فلان متدين"، أو"هذا كتاب ديني"، أو "هذا شعب على درجة كبيرة من التدين"، أو"يعتبر تقبيل الحجر الأسود ممارسة دينية". أما الدولة، فهي ليست صفة لأي شيء، بل هي كائن من النوع السياسي (political entity) بوسعه أن يقوم بأفعال، مثل احتلال المقاعد في المنظمات الدولية، وشن الحروب، وعقد المعاهدات، وسن القوانين، وتوفير الخدمات، وغيرها. وهي كائن ذو صفات: فهناك الدولة ذات الصفة الديمقراطية، والدولة ذات الصفة الديكتاتورية، والدولة ذات الصفة العلمانية أو الدينية،... الخ.

---

٩. النظر إلى كل من الإسلام والعلمانية كبدائل تقف أمام الخيار الديمقراطي على قدم المساواة هو ما يقترحه طارق البشري الذي يقول "... تمكن المقارنة بين الإسلام وموقفه من نظم الحياة وبين الموقف العلماني من هذه النظم. ولكن، لا يستقيم منهج المقارنة بين الإسلام وموقفه من الحياة، وبين أي من الرأسمالية والاشتراكية أو الديمقراطية. لا يستقيم ذلك إلا كما يستقيم في علم الحساب جمع البرتقال والموز أو طرح الزيت من الماء". (البشري ١٩٩٢، ٣١)

وعليه، إذا كنا نريد المقارنة بين شيئين من حيث الانفصال والاتصال، فإن ما يتوجب علينا التفكير به هو الدين والسياسة: أو ربما، وبتحديد أكثر، الحياة الدينية والحياة السياسية، النشاط الديني والنشاط السياسي، المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية. (بالطبع، المعتقدات الديمقراطية هي نوع من المعتقدات السياسية). وفي هذه الحالة، نحن مدعون للنظر في ما إذا كانت الممارسة السياسية والممارسة الدينية تختلفان من حيث المعنى، والوظيفة والأهداف.

ولنا في ما يقوله ستنمارك (Stenmark) عن علاقات الاعتماد أو خلافه (الاحتواء، الاستقلال) بين الممارسات (practices) نقطة بداية جيدة لغرض فهم العلاقة بين الدين والسياسة. يقول المؤلف أن الممارسات المستقلة بعضها عن بعض (autonomous practices) تعرف من خلال (١) اختلاف الأهداف، (٢) اختلاف موضوع البحث، (٣) اختلاف المفاهيم المستخدمة، (٤) اختلاف أساليب التقييم. (Stenmark 1995, 316)

ليس من الصعب علينا، من هذا المنظار، أن نجد الكثير من نقاط الافتراق والتلاقي بين الدين والسياسة. (لا ينطبق الأمر على جميع الأديان بطبيعة الحال، ولكن لا ضير في إبقاء الإسلام في أذهاننا، طالما أن اهتمامنا الأساسي في هذا البحث ينصب على المجتمعات العربية والإسلامية).

فمثلا، من حيث الأهداف، تشترك السياسة والدين بالاهتمام بترتيب "البيت الدنيوي" للإنسان، لا سيما وأن خلاصه "الأخروي" (من وجهة نظر الأديان بالطبع) كثيرا ما يعتمد على ما يفعله الإنسان في الدنيا. والأديان لا تفصل دائما بين الأمور التي تخص قيصر والأمور التي تخص الله.

أما من حيث اختلاف موضوع البحث والاهتمام، فصحيح أن الدين يتعامل مع "القدسي"، بينما السياسة (والدول التي تمارسها) ملوثة بالاهتمامات الأرضية. ولكن، مع ذلك، يبقى الإنسان حلقة وصل بين عالم السماء وعالم الأرض، كونه موضوع السياسة، وموضوع الاهتمام الإلهي أيضا. وليس هناك مبرر للقول أن الله لا يكترث بما يقوم به الإنسان عندما يذهب إلى صندوق الاقتراع.

أما المفاهيم المستخدمة في الحقلين، فهناك الكثير مما هو مشترك بينها. فالجماعة الدينية هي جماعة (community) أو أمة، حسب ما يعتقد البعض. وحيثما توجد جماعة يعيش تحت لوائها أفراد ينتمون إليها بصورة هامة، فإننا نجد مفهوم "السلطة" (authority). وحيثما يوجد هذا الأخير، فإن مفهوم الشرعية (legitimacy) لا يوجد بمنأى عنه.[١٠] ووسط هذا كله توجد المفاهيم الأخلاقية، مثل "جيد" و"رديء"، "خير"

---

١٠. لا توجد مصطلحات متفق عليها، سواء في اللغة الإنجليزية او اللغة العربية، لوصف بعض المفاهيم اللازمة في هذا السياق. من الجائز اعتبار مصطلح "الشرعية" مرادفا لـ "legitimacy" في بعض الأحيان. ولكن نضطر-

و"شر"، و"واجب" و"عدل" و"ظلم"، وهذه المفاهيم هي إرث مشترك بين الفلسفة والسياسة والدين (في حين قد لا يشاركها العلم في ذلك).

وأساليب التقييم، أخيرا: تشتمل مصادر التبرير (justificatory sources) في حالة الممارسة الدينية على النص الديني والعقل والممارسة التاريخية والتراث وإجماع الجماعة المؤمنة. (Audi 1997, 53). وفي حالة السياسة، يوجد لدينا نفس الخليط، وإن بمقادير متفاوتة. يقتبس السياسيون من النصوص الدينية عندما يناسبهم ذلك. كما يمكن النظر إلى الممارسة الدينية كجزء من التراث السياسي للجماعة (أو العكس). وهناك أيضا المعايير العملية والبرغماتية في النجاح والفشل، والتي قد تلعب دورا أكبر في السياسة ("السياسة فن الممكن")، مع أن الممارسة الدينية ليست بريئة تماما في هذا الصدد.

على ضوء هذه الاعتبارات، لا يمكننا أن نقول أن السياسة والدين هما حقلان منفصلان من حيث المعنى والأهداف والوظيفة. بل إن هناك الكثير من التداخل والاعتماد المتبادل بينهما، بما لا يدع مجالا للشك أن الدين يحتوي على قدر من السياسة، كما أن السياسة تحتوي على قدر من الدين. وكما يقول عزمي بشارة، فقد كانت الدولة في العهد الأول للإسلام "... تنتج دينا، والدين كان ينتج دولة" (بشارة ١٩٩٤، ٧٤). والدولة لا تكون منفصلة عن الدين لمحض كونها تهتم بالأمور الدنيوية. فالدين منغمس، أيضا، في الاهتمامات الدنيوية، وإن كان يحاول، على الدوام، أن يلبس الدنيوي ثوب القداسة.

يبقى السؤال إذن مطروحا: هل من الصحيح القول أن الديمقراطية تستلزم العلمانية؟ ربما، ولكن هذا لا يعود إلى كون الدولة (والدولة الديمقراطية هي أحد أشكال الدولة) كيانا معلمناً سلفا. كما أنه لا يعود إلى انتماء "الدولة/الديمقراطية" و"الدين" إلى حقول مختلفة من المعنى.

(ب) مسألة الحاكمية: زوبعة في فنجان؟

من وجهة نظر معينة، تبدو مسألة الحاكمية عقبة كأداء تعترض طريق كل من يحاول إيجاد لغة مشتركة بين الخطاب السياسي الديمقراطي من جهة، والخطاب الديني من جهة أخرى. فشتان ما بين الحديث بلغة تقول الحكم لله وحده، ولغة تقول أن قيصر وحده يحكم في مملكة قيصر. ولكن، عندما نتفحص هذه العقبة، نجدها من أكثر المسائل زيفا.

– أحيانا إلى التمييز بين ما هو محض "قانوني" وما يحظى بـ "شرعية" (أخلاقية أو عقلانية) أعلى من مجرد الصفة القانونية. (فليس كل ما هو قانوني مشروع، وعبارة "قانون جائر" ليست متناقضة منطقيا). في هذه الحالة، نعتبر مصطلح "قانوني"، وليس مصطلح "مشروع" مرادفا لـ "legitimate". انظر القسم التالي في هذا الفصل.

من أجل الفصل بين بعض القضايا المرتبطة بفكرة الحاكمية (الإلهية أو البشرية)، علينا، في البداية، أن نجيب على هذا السؤال: هل هناك معنى من معاني الحكم أو السيادة، يمكننا جميعا (علمانيين وغير علمانيين)، بموجبه، أن نعترف أن "الشعب يحكم، وله السيادة"؟ أعتقد أن لا أحد من الناس يماري في هذه الحقيقة، وهي أن الشعب الحر هو سيد نفسه، بمعنى أن بوسعه القيام بتحديد مسيرته كيفما يشاء، وأنه ليس بحاجة إلى أخذ الإذن من أي جهة كانت قبل الإقدام على العمل.

هنا، ومن أجل استباق سوء الفهم، نسارع إلى القول: لا نعني بهذا القول أن كل ما يقرر الشعب الحر فعله فهو صواب أو مشروع. لم نقل، ولن نقول: "**من المرغوب فيه** أن الشعب يحكم، وله السيادة"، بل: "الشعب يحكم، وله السيادة." فالقدرة على الفعل شيء، ومشروعية الفعل شيء مختلف تماما. لنفرض، على سبيل المثل، أن الإرادة الشعبية عند شعب ما تبلورت باتجاه التخلي عن نظام الحكم الديمقراطي، وتبني "نظام المستبد العادل"، أو أي شيء آخر. ما الذي يمكنه أن يمنع الشعب (الحر) من فعل ذلك؟ دستور البلاد؟ ولكن بإمكان الشعب الحر أن يقوم بتعديل الدستور. المحكمة العليا؟ ولكن القضاة يتغيرون، وهم (في النظام الديمقراطي، على الأقل) لا يمكنهم أن يكونوا بمنأى عن إرادة الشعب، ولفترة طويلة. يقول دال في معرض حديثه عن إمكانية تخلّي الأغلبية عن العملية الديمقراطية:

> "عندما لا تجد العملية الديمقراطية سندا لها في مواجهة ثقافة سياسية... معادية، يكون الاعتقاد أن بوسع المحاكم، أو أية مؤسسات أخرى، حماية الحقوق السياسية الأساسية اعتقادا غير قابل للتصديق." (Dahl 1989, 173)

بالطبع، بوسعنا أن نتخيل إدامة النظام السياسي من خلال القوة والبطش، سواء أكان هذا من الداخل (نظام بوليسي قمعي)، أو من خلال سلطة احتلال أو سيطرة أجنبية. ولكن هذا لا يتوافق مع كون الشعب حرا من الناحية السياسية، وهذا هو بالذات شرطنا للقول بأن الشعب الذي يتمتع بالحرية السياسية هو سيد نفسه.

ربما كان هذا القول تحصيل حاصل ولا يأتي بجديد. ولكن، مع ذلك، يهمنا أن نحدد هذا الأمر كنقطة ثابتة وواضحة في سعينا للتقدم نحو معالجة مسألة الحاكمية الإلهية. لنقل إذن: للشعب الحر (سياسيا) سيادة وحاكمية (بشرية بالطبع)، بمعنى أن بوسعه تحديد مسيرته بأي اتجاه يريد، وأنه لا ينتظر الإذن من أحد في هذا المجال. ونحن، إذ نقول هذا، نكون بصدد وصف الأمور كما هي، أو كما يمكن أن تكون في ظروف محددة، ولسنا بصدد إصدار حكم قيمي عليها، كالقول أنه من المرغوب فيه أن يكون بوسع الشعب أن يفعل أي شيء يريد، أو أن الشعب على صواب دائما.

هذه حقائق بسيطة يعترف الجميع بها، بمن فيهم مفكرون إسلاميون لا يكنون للعلمانية أي ود. ومن الأمثلة البارزة على هذا كل من الشيخ راشد الغنوشي ومحمد خاتمي، وكلامهما يظهر أنهما يتمتعان بدرجة لا يستهان بها من الواقعية السياسية. يقول خاتمي:

"أنا أرى أن إرادة الناس ورغبتهم شرطان أساسيان لقيام الدولة ولضمان دوامها. بلى، بوسعي أن أتصور قيام دولة دون إرادة الناس ورغبتهم، ولكن يصعب علي تصور استقرارها ودوامها، لأنها غير مطلوبة أصلا. لا يمكن لدولة إسلامية أن تقوم، ولا يمكن لحكومة إسلامية أن تستمر، بمعزل عن الناس وإرادتهم... ثم إن أحدا لا يستطيع اختيار طريق غير ديمقراطي دون الاعتماد على القوة. ما من طريقة ثالثة البتة. والذين يرفضون الديمقراطية سبيلا، فإنهم يدعون إلى الديكتاتورية والقهر..." (خاتمي ١٩٩٨، ٨٥- ٨٦، ٩٩)

وانظر أيضا قول الغنوشي:

"ماذا يفعل حزب إسلامي حاكم فشل في أن يحافظ على أغلبية في انتخابات حرة؟ هل فرض عليه حمل السلاح لفرض مشروعه بالقوة؟ أم يعتزل السياسة؟ أم يصلح من حاله، ويستأنف مشروعه في إقناع الشعب...؟ هل على المسلمين، في كل الأحوال، أن يشهروا السيف في وجه أغلبية غير إسلامية، أو حتى إسلامية لا تريدهم أن يحكموها طالما توفرت لهم حرية الدعوة والمشاركة؟ وبكلمة أخرى، من أين يستمد الإسلاميون مشروعية حكمهم؟ هل من صفتهم الإسلامية ذاتها؟ وتلك هي عقلية الوصاية،... أم من اختيار الشعب لهم"؟ (الغنوشي ١٩٩٣، ٢٥٩)

فلو اعترفنا مع الغنوشي وخاتمي أن الدولة الإسلامية لا تأتي إلى الوجود، ولا يكون لها استمرار أو استقرار على الرغم من إرادة الشعب، ألا يعني هذا الاعتراف بأن للشعب (بمعنى من المعاني) سيادة مطلقة؟ فالشعب قد يختار الإسلام، وقد لا يختار الإسلام. (إن لم يختر الإسلام، فهو على ضلال من أمره. ولكن هذه مسألة تتطلب نقاشا مختلفا تماما). في كلا الحالين، القرار عائد إلى الشعب. أما الحاكمية الإلهية، مهما كانت هذه تعني، فهي (على ما يبدو) مضطرة أن تنتظر ذلك الاختيار.

ولكن، ومن أجل جلاء الموقف أكثر، نريد أن نفهم منطق الحاكمية الإلهية، ما معناه، وما العلاقة التي تربطه بالسيادة الشعبية من جهة، والديمقراطية، من جهة أخرى. ولهذا الغرض، نطرح السؤال التالي: متى تتمتع القرارات السياسية بالشرعية (validity) أو بصيغة أخرى، متى تتمتع القرارات السياسية بصفة الصواب الأخلاقي (moral rightness)؟ نقصد بهذا أن نفرق بين المشروعية أو الصواب من جهة، ومجرد الصفة القانونية (legitimacy) من جهة أخرى. يقول رولز:

"تعتبر القرارات التي تحظى بالتأييد الواضح من قبل الأغلبية قرارات قانونية (legitimate)، مع أنه من الممكن أن يعترض عليها البعض (وبحق) قائلين أنها ظالمة، أو غير صائبة أخلاقيا." (Rawls 1993, 428)

بوسعنا (إذن) القول أن القرارات السياسية التي تحظى بتأييد الأغلبية تعبر عن سيادة الشعب، وهي بالطبع قرارات "قانونية". ولكن، هناك من المنظرين من يود أن يماهي (assimilate, identify) بين قانونية القرار المتخذ ديمقراطيا، والشرعية الأخلاقية لذلك القرار. يعترض المنظرون الدينيون على هذا الأمر. وما حديثهم عن الحاكمية الإلهية (كما نود أن نقترح) سوى طريقة للتعبير عن هذا الاعتراض. هذا بحاجة إلى تفسير.

عندما يقول بعض المفكرين الدينيين أن "السيادة لشرع الله وحده"، أو "الله وحده يحكم في الدولة الإسلامية"، فانهم (بالطبع) لا يقصدون أن للدولة الإسلامية "رئيسا" من نوع غير مرئي (invisible president)، يحكم كما كان يحكم لويس الرابع عشر، يقدم الوزراء التقارير له، ويتسلمون منه التعليمات باستمرار.[١١] إنهم لا يقصدون سوى القول أن القرارات السياسية لا تكون شرعية، أو صائبة، لمجرد أن الشعب (بأغلبيته) قد أقرها. بل يجب عليها استيفاء شرط أو شروط أخرى، يمكن التعرف عليها بالإشارة إلى أحكام أو مبادئ الدين. وبهذا يعبر هؤلاء المفكرون عن رفضهم للاقتراح الذي يجعل من الشرعية مسألة إجرائية (procedural)، تتطابق تطابقا تاما مع الإجراءات الديمقراطية (انتخاب، تصويت، قرار أغلبية... الخ).

قد يقول قائل أن هذا التفسير المقترح لمعنى الحاكمية الإلهية لا يأخذ بالجدية اللازمة تفسيرات بعض الإسلاميين أنفسهم لما تتضمنه فكرة الحاكمية. تأمل قول سيد قطب مثلا:

"حق الحاكمية... ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع منهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلها من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية." (مقتبس في أبو زيد ١٩٩٤، ١٠٥)

ولكن، ما المضمون العملي (practical, pragmatic) لقول سيد قطب هذا؟ وما الذي

---

١١. عندما كتبت هذه الفقرة لم أكن بعد قد اطلعت على كتاب **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني** (لندن، ١٩٩٩) من تأليف الشيخ راشد الغنوشي. يقول المؤلف: "... ليس أحد ممن يرفعون شعار "الحكم لله" يقصد أن الله يتجسد ويأتي ويحكمنا ...، فالله -سبحانه وتعالى- لا يرى عيانا ولا يحل في أحد أو مؤسسة للنطق باسمه، وإنما "الحكم لله" معناه حكم القانون، حكم الأمه ..." (الغنوشي ١٩٩٩، ١٥٥)

يضيفه، عمليا، إلى القول بضرورة الرجوع إلى النصوص الدينية، حسبما اقترحنا أعلاه؟ بالطبع، من الناحية الفلسفية–الميتافيزيقية البحتة (أي، بالضبط، من تلك الناحية التي تخلو من أي مضمون تجريبي عملي قابل للتحقق العلمي التجريبي)، هناك فرق بين الحديث عن "الرجوع إلى الكتاب السماوي الذي بين أيدينا"، و"الاحتكام إلى الله". ولكن، عمليا، فإن ما نفعله جميعا (قطبيين وغير قطبيين)، عندما نحتكم إلى حكم الله، هو الرجوع إلى النصوص الدينية، والقائمين على تفسيرها.

بوسعنا أن نشير هنا إلى مخاوف أناس مثل نصر حامد أبو زيد، من أن الحاكمية الإلهية تتحول إلى "حاكمية الفقهاء"، طالما أن القرآن "خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، وإنما يتكلم به رجال"، كما يروى عن الإمام على بن أبي طالب. (أبو زيد ١٩٩٤، ١١١، ١١٧) هذه خشية في محلها، ونحن لم نقل شيئا يستوجب عدم الاعتراف بها. ولكن مثل هذه الخشية ترتبط بطريقة ممارسة الدين، وبما إذا كان الدين يسمح لجميع الناس أن يصيروا فقهاء ، مثلما يقال في سياق الحديث عن المصلح الديني لوثر (Luther)، زعيم الإصلاح البروتستانتي، الذي "حول جميع المؤمنين إلى قساوسة". فإن صار جميع الناس فقهاء، غدت حاكمية الفقهاء، هي ذاتها، حاكمية الشعب، ولا يعود واضحا أن بوسع الديمقراطيين الترفع عنها، أو الاستهزاء بها. ذلك أن الديمقراطية هي (كما يقال) "حكم الشعب".

في هذه المرحلة، قد يقول المعترض أن تفسيرنا للحاكمية الإلهية لا يكفي لقصر الهوة بين الدين والديمقراطية. فالمسألة لا تقتصر على سؤال: "من الحاكم: الله أم الشعب؟" بل هناك أيضا السؤال المتعلق بمصدر التشريعات والقوانين: هل هو الشعب، يشرع كما يشاء، أم أنه شيء آخر؟

للجواب على هذا الاعتراض، يكفي لنا أن نرتفع بالمفاهيم والقيم التي تشتمل عليها الديمقراطية قليلا باتجاه السماء، مما ينفي عن الديمقراطية ادعاءها بأنها شأن أرضي إنساني دنيوي لا يمت إلى عالم السماء بصلة. إن تواضع الديمقراطية هنا ليس في محله على الإطلاق، كما سوف نرى في الحال.

لقد بات الكثير من الكتاب الإسلاميين المتنورين والمطلعين على الأدبيات الديمقراطية الحديثة يدركون وجود توتر في الفكر الديمقراطي الغربي بين أمرين اثنين. أولهما: تفسير مفهوم الديمقراطية كحكم الشعب لنفسه، الأمر الذي يتم عن طريق انتهاج رأي الأغلبية (في حال لم يؤد الحوار والنقاش إلى الإجماع الكامل). هذا من ناحية. من ناحية أخرى، هناك بعض المفاهيم والقيم والمبادئ التي ينبغي على العملية الديمقراطية أن تعبر عنها، وتحترمها، مثل الحرية والاستقلال الفردي والمساواة... الخ. والمسألة الهامة هنا، تكمن في كون هذه القيم والمبادئ تحظى (في رأي الديمقراطيين أنفسهم)

بشرعية أخلاقية تسمو فوق الموافقة أو الإقرار الشعبي بها. والكتّاب الديمقراطيون هم أول من يعترف أن مفهوم "حكم الشعب دون قيد أو شرط" لا يحمل في طياته ضمانة باحترام المبادئ والقيم الديمقراطية. وعندما يتأمل دال في الشعب الذي يريد استعمال العملية الديمقراطية في سبيل القضاء على العملية الديمقراطية نفسها، تجده يتساءل، وبصوت مرتفع، عما "إذا كان **يحق** للشعب أن يقوم بفعل ما هو **قادر** على فعله." (Dahl 1989، 181) . وجواب المؤلف هو بالنفي القطعي: ليس من حق الشعب (ولو كان هذا رأي أغلبيته الساحقة) أن يلغي الحقوق السياسية الأساسية لجزء منه. وهذا يعني، وبكل بساطة، أن بحوزة دال معايير للصواب والشرعية الأخلاقية "تسمو" فوق الإرادة الشعبية، أو رأي الشعب.

ما هي هذه المعايير؟ ومن أين أتى بها؟ وما نوع "السلطة" التي تتمتع بها هذه المعايير؟ لنر ما يقوله الغنوشي بهذا الصدد، فهو يرى، بوضوح، أن الليبرالية على الدوام تعترف بوجود "مبادئ أعلى من إرادة الإنسان":

> "كل ... هذه التجارب المرموقة في مجال الفكر الليبرالي تسلم، فعلا، بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية. وفي عدد لا بأس به من الحالات، ظلت الإشارة إلى الناموس الإلهي صريحة... وبالفعل تدل مبادئ القانون الطبيعي على أن إرادة الإنسان كانت دائما خاضعة لعدد من الأطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر موضع التساؤل..." (الغنوشي ١٩٩٣، ١٧٠، حاشية ٢٨٩)

والغنوشي، في هذه القول، يسير في خطى بعض الكتاب الغربيين الساعين إلى تقصي جذور الليبرالية، التاريخية منها، والفلسفية في الديانة المسيحية. من هؤلاء تشارلز تيلور (Charles Taylor)، إضافة إلى سيدنتوب (Siedentop)، الذي يدعي العثور على مفهوم الاستقلال الفردي (individual autonomy)، وهو من أهم مرتكزات الفكر الليبرالي، في المسيحية:

> "الافتراض القائل أن المجتمع يتألف من أفراد، يحظى كل واحد منهم... بأرضية وجودية خاصة به، هو ترجمة للمبدأ المسيحي القائل بتساوي البشر في نظر الله. لقد كان نشوء مفهوم الفرد إنجازا مسيحيا." (Siedentop 1989, 308; See also Taylor 1994, 62)

من هذا المنظور، بوسعنا أن نجزم بوجود نقطة التقاء بين الدين والديمقراطية الليبرالية. وهذه النقطة تكمن في اشتراكهما في إبداء التحفظ تجاه التصور الإجرائي الصرف للديمقراطية. وبقدر ما أنهما يدعيان المعرفة بمعايير التمييز بين الصواب والخطأ، بمعزل عن النتائج التي يؤدي إليها النهج الديمقراطي الإجرائي البحت، يمكننا (على

ضوء ذلك) تصنيفهما كمثلين عما يسميه إستلند (Estlund) بـ"النظريات الإبستمولوجية للشرعية الديمقراطية" (epistemic theories of democratic legitimacy)، حيث يتم تقييم المشروعية بواسطة معايير تعتمد على نوع النتائج التي يوصل إليها الإجراء، وليس طبيعة الإجراء المستعمل في الوصول إلى النتائج. (Estlund 1997, 174)

إذن، وفي المحصلة الأخيرة، ليست حاكمية الله ببعيدة عن الأرض، وليست شرعية المبادئ الديمقراطية الليبرالية ببعيدة عن السماء. وما من داع للظن بأن الديمقراطية تتنافى مع الدين، بالنظر إلى اختلاف طبيعة الحاكم ومصدر القوانين.

(ج) للديمقراطية حدود

نأتي الآن إلى الاعتبارات المتعلقة بحرية الفكر والتعبير والعمل لدى الإنسان المستقل القادر على تقرير مصيره بوعي ودراية. هكذا هي صورة الإنسان في الفكر الديمقراطي: حر في الفكر والعمل، ومستقل غير محتاج إلى من يرعاه أو يرشده إلى طريق الصواب. أما من وجهة نظر الدين، فيفترض أن الإنسان مخلوق ضعيف ناقص، وذو ميل متأصل للوقوع في الخطيئة وتجاوز حدود الله. فكيف يمكن التوفيق إذن بين الدين والديمقراطية، ما دام الاثنان يرسمان صورا متناقضة كل التناقض عن موضوع الاهتمام، أي الإنسان؟

عند مطالعة الأدبيات الديمقراطية الحديثة بقليل من التعمق، لا تلبث هذه الصورة أن تفقد الكثير من جاذبيتها، ويظهر وراءها مزيج من خفة اليد والتهويل وعدم الربط بين الحقائق، وهذا كله من قبل الديمقراطيين أنفسهم. بالطبع، لا يعنى هذا أن خصوم العلمانية في وضع افضل، ولكنه يعني أن تفوق الديمقراطية على الدين (إذا كان هذا التفوق حاصلا أصلا) ليس تفوقا ساحقا، كما كان يراد له أن يظهر.

لنلق نظرة على تفاصيل الموضوع، مبتدئين بمسألة الإنسان المستقل غير المحتاج إلى قيادة، توجيه أو إرشاد (guardianship). نسأل: متى كان الإنسان العادي صانعا للقرار في ما يتعلق بأمور المجتمع والسياسة؟ يقدّر المؤرخون أن عدد المواطنين الذين كانوا يتمتعون بالحقوق السياسية الكاملة في أثينا، ذات "الديمقراطية المباشرة"، كان يتراوح ما بين ٢٠ ألف و٤٠ ألف. هذا في حين كان عدد السكان (ومنهم النساء والأطفال والعبيد والعمال "الأجانب") يربو على ٣٠٠ ألف. ولم يكن جميع المواطنين يحضرون الاجتماع العام، حين كانت تجرى مناقشات السياسات العامة، بل كان يحضر منهم ما بين ٣ آلاف و٦ آلاف (عند نقاش القضايا "الهامة" فعلا) (بيكلس ١٩٧٢، ٣٦). ومن المحتم أنه لم يكن بوسع جميع الحاضرين المشاركة في النقاش، ومحاولة التأثير في القرار. فلو أن مدة الاجتماع كانت عشر ساعات، وكان عدد المواطنين ٦٠٠ فقط، لكان

بإمكان كل مواطن الحديث لمدة دقيقة واحدة. (وهذا الوقت لا يكاد يكفي لكي "يصفي المتحدث حلقه"، ويشكر رئيس الجلسة على السماح له بالكلام، كما هي عادة المثقفين العرب عند الشروع في تقديم "المداخلات" في الندوات الفكرية). وإذا كان المواطنون ١٢٠٠، فإن مدة الكلام المسموح بها تنخفض إلى ٣٠ ثانية. وفي حال وصل عدد المواطنين إلى ٣٦ ألف، وهو رقم متواضع إذا ما قيس إلى عدد المواطنين في معظم الدول الديمقراطية المعاصرة، فإن مدة الكلام المسموح بها لا تتجاوز ثانية واحدة، لا غير.

بالطبع، لم تكن ديمقراطية أثينا "المباشرة" تعمل بهذه الطريقة، بل إن الدور الأبرز في تسيير الأمور كان على الدوام في أيدي "نخبة" من أفراد الشعب، ممن يتميزون عن غيرهم بالمكانة والموقع الاجتماعي أو القدرة على مخاطبة الجمهور – "أرستقراطية الخطباء"، كما يسميهم والزر (Walzer 1995, 305).

هؤلاء هم "السياسيون" أو "رجال السياسية"، يديرون الأمور، ويوجهون الشعب طالما أن للسياسة وجوداً. حسب هذه النظرة الواقعية لمجريات الأمور في مجال السياسة، والتي نجدها عند منظري الديمقراطية المشتغلين في العلوم الاجتماعية والاقتصادية (وليس عند فلاسفة الديمقراطية، ممن يسكنون "البرج العاجي")، فإن أغلب الناس لا يتوفر لديهم الوقت أو القدرة أو الرغبة في متابعة مجريات الحياة العامة، حسبما يتطلبه الفكر الديمقراطي المجرد. انظر مثلا إلى بعض ما يقوله ليبمان (Lippman) بهذا الخصوص:

> "على الرغم من أن الأمور العامة هي الاهتمام الأساسي لدي، وعلى الرغم من أنني أقضي معظم وقتي في متابعتها، إلا أنني لست قادرا على إيجاد الوقت اللازم للقيام بكل ما هو متوقع مني، حسب النظرية الديمقراطية... كما أنني لم أعثر على أي شخص، بدءاً برئيس الولايات المتحدة، وانتهاء بأستاذ العلوم السياسية، قد نجح في الاقتراب، ولو بدرجة بسيطة، من تجسيد ذلك المثال (الديمقراطي) المتعارف عليه للمواطن ذي السيادة، والقادر على كل شيء". (Lippman 1925, 20-21)

> "ليس للفرد العادي أراء حول جميع المسائل العامة. وليست لديه القدرة على إدارة الأمور العامة. إنه لا يعرف ما يدور من حوله، ولا سبب حدوثه، كما أنه لا يعرف ما الذي ينبغي حصوله. وليس بوسعي تصور إمكانية وجود هذه المعرفة. وليس هناك أدنى سبب للظن، كما يظن هؤلاء الديمقراطيون ذوو النزعات الصوفية، أن المزج بين الجهالات الفردية، على صعيد الجماهير، بوسعه أن يفرز لنا قوة دائمة وقادرة على توجيه الأمور العامة."
> (Lippman 1925, 39; See also Schumpeter 1976, 261)

كل ما يكمن لنا أن نأمل به (حسب هذه النظرة "الواقعية" للسياسة)، في أحسن الأحوال، هو أن يختار الشعب، وبشيء من الحكمة والتوفيق في الاختيار، من يحكمه. ومتى قام

الشعب بهذا، وجب عليه أن يترك حكومته لكي تمارس عملها دون وضع العقبات في طريقها. هذا عبارة عن "ضبط نفس ديمقراطي"، كما يسميه شومبيتر (Schumpeter)، وهو من شروط نجاح الديمقراطية:

"على الناخبين الموجودين خارج البرلمان أن يحترموا تقسيم العمل بينهم وبين السياسيين الذين قاموا بانتخابهم. لا ينبغي على الناخبين سحب الثقة بسهولة من نوابهم في الفترات التي تفصل بين الانتخابات. ويجب عليهم أن يفهموا أنه متى انتخبوا فردا منهم، فإن العمل السياسي يغدو من اختصاصه، وليس من اختصاصهم". (Schumpeter 1976, 295).

إذن، يوجد لدى المفكرين الديمقراطيين العلمانيين، كما لدى خصوم العلمانية، استعداد للشك في قدرات ومواهب الإنسان العادي عندما يتعلق الأمر بالسياسة والحكم.[١٢] وإذا كان يوجد هنا أي فارق بين الطرفين، فهو يكمن في نزعة الفكر الديمقراطي العلماني لتجاهل هذه الحقيقة التي يجاهر الفكر الديني بها على الدوام، ودون كثير استحياء.

وماذا عن حرية الفكر والتعبير والعمل؟ أليس صحيحا أن الدين يحتوي على الكثير من القيود، في حين أن فضاء الديمقراطية رحب واسع، لا يرسم للفكر والتعبير والعمل حدودا؟ توجد هنا عدة خيوط متشابكة ينبغي الفصل بينها.

أولا، يجب علينا أن نقر، في البداية، أن كل عقيدة، وكل نظرية، وكل نمط من التفكير، سياسيا كان أم دينيا، علميا كان أم فلسفيا، يرسم حول نفسه حدودا يستثني من خلالها شيئا أو أشياء كثيرة. في الواقع، يستثني الفكر "كل ما عداه". والفكر الذي لا يصطنع لنفسه حدودا، يتسم بعدم التحديد، أي بالغموض والالتباس، ويحيق به على الدوام خطر انعدام المعنى. فالفكر، بطبيعة الحال، يتخذ موقفا من كل ما يحيط به من الخارج: فهو إما يكون متوافقا معه، أو مناقضا له، أو في حالة "حياد". ينطبق هذا على الأديان واحدا واحدا، كما ينطبق على الدين عموما، وينطبق على الفلسفات السياسية الاجتماعية، ومنها، بالطبع، الديمقراطية الليبرالية.

لنوضح هذا بأمثلة. لا حاجة للتوقف طويلا عند الدين، فالأمر هنا في منتهى البساطة والوضوح. ذلك أنه لم يوجد، حتى الآن، دين لم يقم برسم الحدود، وأحيانا بصورة منهكة من التفصيل والتحديد، لما يجب إعتقاده أو فعله، وما يجب الامتناع عنه ومقاومته، سواء

---

١٢. يذهب إيليا حريق الى ما هو أبعد من هذا حين يقول: "لقد كانت نشأة النظام الديمقراطي الحديث ليبرالية الاتجاه، نخبوية، وكان دعاته يمقتون الطبقات الشعبية. ... إن الديمقراطية الليبرالية أرستقراطية الطابع في جوهرها تناسب مبادىء الحرية فيها الأقطاب المتمتعين بقدرة على الاستقلال الفكري والاجتماعي. ... وما فكرة المساواة التي ترافقها في الأداب الليبرالية سوى إشارة إلى المماثلة بالأنداد، وليس بسائر أفراد الشعب. فلم تكن النساء ولا الغرباء ... ولا العمال ولا الفلاحون ولا العبيد هم المقصودين بالحرية والمساواة." (حريق ٢٠٠٠ ، ٢٣)

في حقل المعتقدات، أو حقل السلوكيات (بدءاً بالمأكولات والمشروبات، وانتهاء بالسلوك السياسي).

ولكن ماذا عن الديمقراطية؟ هل كل شيء جائز في الديمقراطية؟ سبق أن اقتبسنا في الفصل الثاني قول دال أن "للديمقراطية حدودا يشكل اجتيازها انتهاكا للعملية الديمقراطية". (Dahl 1989, 179) وكان ذلك في سياق الحديث عن أغلبية شعبية تنوي أن تضع حدا للعملية الديمقراطية، كأن تقدم (مثلا) على نزع الحقوق السياسية لأقلية ما.

والديمقراطية لا تكتفي برسم حدود لما **يحق** أو **لا يحق** للأغلبية أن تفعله. ولكنها، أيضا، تحكم على بعض الأفكار والمعتقدات التي تجد لها مكانا في أذهان بعض الأفراد من الشعب (قل عددهم أم كثر، كوّنوا حزبا سياسيا أم لم يكوّنوا) بالخطأ أو الضلال، أو قد تصمها بالشر المطلق. ينطبق هذا على الأفكار والمعتقدات العنصرية أو المتعصبة، أو التي تدعو إلى العنف أو الإرهاب.

ترسم الديمقراطية حدودا للصواب والخطأ، للعمل والامتناع، والدين يفعل نفس الشيء. وكل العقائد والنظريات تفعل ذلك، بمجرد أن تقوم بتعريف نفسها واحتلال موقع فكري يميزها عما عداها. ولكن، هل تعني هذه الحقيقة المنطقية اختفاء كل الفروق بين الدين والديمقراطية في مجال حرية الفكر والتعبير والعمل؟

قد يقول قائل أن الديمقراطية، وإن كانت تعلن أن هذا أو ذاك خطأ أو ضلال (فلا يمكن أن تكون أي نظرية "خرساء" تماما)، إلا أنها لا تقمع، بل هي في غاية التسامح. أما الدين، فإنه لا يكتفي بتخطيء الخصوم، بل هو يحث على قمعهم. وهذا فرق لا يستهان به بين الديمقراطية والدين، ومن شأنه الحيلولة دون التقائهما.

قبل التطرق إلى هذه المسألة، نحتاج إلى التمييز بين ما يحدث، على صعيد الفكر والعلاقات الفكرية، بين المنظومات الفكرية المختلفة، وما يحدث على صعيد الواقع المعاش.

كما أسلفنا، تحدد كل منظومة فكرية موقفا من "الآخر الفكري": فهو إما نصير، أو خصم، أو محايد. ولكن ليس للمنظومة الفكرية أي سلطان على من يؤمنون بها أو يقومون عليها، فهي لا تجبرهم على فعل شيء أو الامتناع عنه. يمكن القول، وبوجه عام، أن للناس سلطة على المنظومات الفكرية، وليس العكس: هم يفسرونها، هم يعلقون أجزاء منها ويقومون بتفعيل بعض الأجزاء، هم يؤكدون على جوانب منها ويضعون جوانب أخرى في الظل.

ما نريد الوصول إليه هو أن العقيدة، أو المنظومة الفكرية، لا تحدد كيف يتصرف حاملوها تجاهها، أو تجاه العقائد والمنظومات الأخرى. كما أنها لا تحتم موقفا عمليا تجاه

الممارسات التي تحكم عليها العقيدة المحددة بالخطأ أو البطلان. على هذا الأساس، يمكن لنظام "ديمقراطي" أن يبدي الكثير من التسامح مع ممارسات وأفكار مناقضة للديمقراطية في بعض الظروف التاريخية، كما يمكنه أن يبدي الكثير من التشدد في ظروف تاريخية أخرى. مثلا: في حين يجري السماح للعنصريين بالتعبير والتظاهر، باسم الديمقراطية وحرية الفكر في أمريكا المعاصرة، فقد أقدم ذلك "النظام الديمقراطي" نفسه على ملاحقة الشيوعيين، والتنكيل بهم في الخمسينات، وذلك دفاعا عن "النظام الديمقراطي" في وجه الخطر الشيوعي. فالديمقراطية لا تقول أن حرية التفكير والتعبير مطلقة، وبلا حدود، بل هناك دوما شرط مضمر يقول "بما لا يؤذي الغير". وهذا بمثابة "شيك أبيض" يمكن استعماله بطرق مختلفة في ظروف مختلفة. قد يستعمل في تبرير التسامح، وقد يستعمل في تبرير التشدد.

وكذلك الأمر بالنسبة للأديان. بل إن لها ميزة كبرى على الديمقراطية في هذا المجال. فهي لشدة تعقيدها، وكثرة مصادرها، وتضارب مقولاتها، تسمح بتفاسير ومواقف مختلفة نحو "الآخر". وكما يعرف أنصار الديانات وخصومهم العلمانيون، هناك من النصوص الدينية ما يحث على التسامح، والصبر، وعدم التدخل في حياة الآخرين، ومنها ما يحث على خلاف ذلك. والدين نفسه لا يقول علام نؤكد، وماذا نبرز، وماذا نختار. من الواضح أن هذه أمور تحددها ظروف تاريخية وثقافية وغيرها. فإذا كان الناس تعساء ومحرومين ومضطهدين، فإن هذا سوف ينعكس، لا محالة، في طريقة تفسيرهم للدين، وإذا كانوا على العكس من ذلك فربما يقدمون للدين تفسيرا رحبا متسامحا وغير قمعي.

باختصار، لا يمكننا القول أن القمع من اختصاص الدين كدين، ولا يمكن القول أن التسامح من اختصاص الديمقراطية، كنظرية اجتماعية سياسية. بل إن الأمر يعتمد على الظروف الاجتماعية والتاريخية التي تمر بها العقائد المختلفة.[١٣]

(د) الديمقراطية والإجماع

يمكننا تلخيص الفرق بين حكم الدين وحكم الديمقراطية، من وجهة نظر الديمقراطيين العلمانيين، بالقول: تقبل الديمقراطية بالتعددية، بينما يرفضها الدين. وهذه مقولة قد كثر

---

١٣. يقترب هذا من "مدخل" عزمي بشارة إلى معالجة الدين والديمقراطية. فهو يرفض التحدث عن الدين كمفهوم مجرد ولا تاريخي، ويفضل "التركز في موضوعة التدين... أي أنماط الممارسة الاجتماعية للدين. فهذه الأنماط ناشئة ومتطورة ومحددة تاريخيا، وقد يستفاد من بحث علاقة الثقافات التي ترافقها بالثقافة الديمقراطية". (بشارة ١٩٩٧، ١٦) لكن يبقى هناك فرق جوهري. يقتضي موقف بشارة (وهو موقف علماني لا لبس فيه) القول أن كل نمط تدين لا يسمح بالفصل بين الدين والدولة فهو متعارض مع الديمقراطية، في حين أننا نلصق صفة التعارض مع الديمقراطية فقط بتلك الأنماط من التدين التي لا تقر بمفاهيم الحرية والمساواة وغيرها من مفاهيم الديمقراطية (أو لا تقدم تفسيرات مقنعة لها).

تكرارها، حتى غدت بمثابة بديهية سياسية، سواء عند أنصار الديمقراطية أو نقادها.

ولكن، كما كان الحال في ما يتعلق بالحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية، تتمخض هذه المقولة لدى الفحص المتأني عن قدر كبير من التبسيط والتغاضي عن أمور من شأنها أن تقتصر الفجوة ما بين الدين والديمقراطية. فكما أن الحاكمية الإلهية بدت لنا "أرضية" بعض الشيء، والمبادئ الديمقراطية "سماوية" بعض الشيء، يظهر لنا الآن أن الديمقراطية الليبرالية لا تقوم على قبول التعددية بشكل مطلق وغير محدود، مثلما أن الدين لا يعارض التعددية بشكل مطلق، أو غير محدود. وفي النهاية، تبقى لدينا صورة مشوشة، وأوراق مخلوطة، نرى فيها إمكانيات مختلفة للترتيب.

لنبدأ بالجزء الذي يثير الاهتمام بدرجة أكبر: العلاقة بين الديمقراطية والتعددية. سبقت الإشارة، في الفصل الأول، إلى ما يعتقده كل من وولترستورف ورولز من أن مغزى الديمقراطية يكمن في كونها "الحل" المناسب لمشكلة العيش في المجتمع الذي تتقاسمه وجهات نظر ومذاهب لا سبيل إلى التوفيق بينها، ناهيك عن توحيدها في مجتمع متجانس يخلو من التعددية.

ولكن، في الوقت ذاته، بات يعترف الكثيرون أن الممارسة الديمقراطية الناجحة، والتي تحظى بالاستقرار، تفترض وجود إجماع من نوع معين في أوساط الشعب أو النخبة، أو الاثنين معا. وتجري الإشارة إلى موضوع الإجماع بطرق مختلفة: فأحيانا يجري الحديث عن "قواعد اللعبة الديمقراطية"، وأحيانا يكون الحديث عن "الثقافة الديمقراطية"، أو "المبادئ الأساسية" للنظام السياسي الديمقراطي، أو ما شابه ذلك. والأقوال التي توضح هذا الأمر كثيرة نقتبس منها:

> "ترتبط المعارضة المقبولة، في سياق الفكر السياسي الغربي الحديث... ارتباطا وثيقا بمفهوم الحكم الدستوري، وحيث يوجد إجماع أساسي على الأرضية التي تستند إليها "قواعد اللعبة" السياسية. والمعارضة هي الاختلاف المشروع حول سياسيات محدده لقادة سياسيين محددين، وفي إطار يقبله به الجميع، ويتكون من مبادئ دستور مؤسس، سواء كان مكتوبا، أو قائما على أساس الممارسة التاريخية منذ أمد طويل." (Esposito 1996, 36).

> "لا يمكن لأحد أن يتوقع أن يوسع النظام الديمقراطي العمل، بشكل مرض، إذا لم يكن المواطنون، من مختلف الطبقات، مصممون، وبأغلبيتهم الساحقة، على الالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية. وهذا، بدوره، يعني اتفاق المواطنين، وبشكل جوهري، على المرتكزات الأساسية لبنية المؤسسات في مجتمعهم". (Schumpeter 1976, 301)

"الملفت للنظر في موقف معاصرينا من أنصار الفكر الليبرالي أنهم لا يزالون يبحثون عن النظام السياسي الملائم لجماعة سياسية يتفق أعضاؤها في المنظور السياسي (politics of community). وهم يدركون أن هذا المنظور المشترك لا يمكنه، في مجتمعاتنا المعاصرة، أن يكون منظورا شاملا، وأن الجماعة السياسية لا يمكنها أن تكون تجسيدا اجتماعيا لمنظور شامل. لذا، فهم يقترحون أن نخفض توقعاتنا. بوسعنا أن ننظر إلى مجتمع ذي نظام ديمقراطي ليبرالي إلى درجة ما، ومن ثم نركز الاهتمام في جانب واحد من ذلك المجتمع: الجانب السياسي." (Wolterstorff 1997, 109)

بدأ الكتّاب العرب والإسلاميون يلتفتون إلى هذه الأطروحات في المدة الأخيرة (مع أن الصفة الغالبة على الخطاب العربي الديمقراطي لا تزال العزف على أنغام التعددية كصفة ملازمة للديمقراطية). ومن الكتاب العرب والإسلاميين الذي يمكن ذكرهم في هذا الصدد حسن الترابي الذي يقول:

"ومثل هذا الأساس بالإجماع المتفق عليه مباشرة، والهادي إلى تفصيل ما وراءه، هو شرط لاستقرار كل نظام ديمقراطي. فالديمقراطيات الغربية المستقرة إنما نعمت بالاستقرار لأن الشعوب، عبر تطورها الحضاري والسياسي، استكملت بشرط الإجماع على الكليات الهادية، وحاصرت الخلافات التي تدور فيها المشاورات والنيابات، على خلاف ما يقع في البلاد التي لا تؤسس الأشكال الديمقراطية على أي إجماع، بل تتنازعها المذاهب... ولو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي غربي، لوجدناه مؤطرا بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال في بريطانيا مثلا محدود جدا، والفرق بين الجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا محدود جدا..." (الترابي١٩٨٧، ٦٧-٦٨)

ما موقفنا إذن من القول أن الديمقراطية تفتح صدرها للتعددية، تشجعها، وترحب بها دون تحفظات؟ يبدو أن هذا الأمر مشروط بقبول **الجميع** (ونؤكد على هذه الكلمة) لقواعد "اللعبة الديمقراطية"، أو "الإطار الدستوري الأساسي" أو "النظرة المشتركة للسياسة". وقبول الجميع يعني بالطبع "الإجماع". والكثير من المفكرين السياسيين في الغرب لا يخشون من استعمال مفهوم "الإجماع" بشكل مركزي في شرحهم لمفهوم الديمقراطية الليبرالية. وبالأخص رولز الذي يقول:

"ينضوي المواطنون الذي يؤمنون بعقائد شمولية من النوع المعقول (reasonable comprehensive doctrines) تحت لواء إجماع تقاطعي: (overlapping consensus) أي أنهم، على وجه العموم، يعتقدون أن هذا التصور للعدالة يعبر عن مضمون أحكامهم السياسية في ما يتعلق بالمؤسسات الأساسية في المجتمع." (Rawls 1993, 39)

أما موقف المؤلف من النظريات والعقائد الخارجة عن نطاق هذا الاجتماع "التقاطعي"، فهو موقف التجاهل والتهميش: فهي "نظريات شمولية غير معقولة" (unreasonable

(comprehensive doctrines، وهي "موجودة على الدوام، ولكننا نفترض أنها لن تحظى بما فيه الكفاية من الشعبية لهدم أسس العدالة في المجتمع." (Rawls 1993, 39)

تكفي هذه الأفكار لتبين أن الديمقراطية الليبرالية ليست عقيدة شكلية تماما، دون محتوى أو مضمون. ومن السذاجة بمكان أن يُظن أن الديمقراطية الليبرالية لا تمانع في أي شيء، أو أنها، ولفرط إعجابها "بالنسبية"، تفتقر إلى أي مضمون أخلاقي مطلق. إن الشيء الوحيد الذي قد ينجح في خلق هذا الانطباع الخاطئ هو "خفة وزن" المضمون العقائدي في الليبرالية، الأمر الذي يجعلها لا تكترث بأشياء كثيرة، على خلاف النظريات التي يوجد لديها ما تقوله بخصوص كل شيء تقريبا. لا تفرق الديمقراطية الليبرالية بين مسلم ومسيحي، بوذي أو زارادشتي، ما داموا جميعا يقبلون بأصول "اللعبة الديمقراطية". أما بالنسبة للنظريات التي لا تقبل بأصول هذه اللعبة، فهي نظريات "غير معقولة"، ومن المؤمل أن يتم "احتواؤها بحيث لا تدمر وحدة أو عدالة المجتمع" (Rawls 1993, xix) بالطبع، لا ينادي رولز (على الأرجح) بزج أعضاء الحركات "غير المعقولة" في السجن، ولن يسمح بممارسة العنف ضدهم، ولكنه (مثل غيره من الليبراليين) لن يمانع في "احتواء" هذه الأفكار والحركات من خلال وسائل غير عنيفة، كالتربية والتعليم والبرامج الثقافية والإعلامية. وهذا، بالنسبة لمؤيدي هذه الحركات والأفكار "غير المعقولة" لا يعدو كونه محاولات "قتل"، وإن كان هذا القتل يتم بطريقة "إنسانية"، تدريجية و"غير مؤلمة".

تندرج الاعتبارات السالفة في إطار وضع النقاط على الحروف في ما يتعلق بموقف الديمقراطية الليبرالية من التعددية. كما غدا واضحا، لا تتوافق الديمقراطية الليبرالية مع التعددية "دون قيد أو شرط"، وهي (بالطبع) لا ترفض التعددية. ولكن هل الأمر مختلف في ما يتعلق بموقف الدين من التعددية؟ عند النظر إلى هذه المسألة نجد إجابة مشابهة من نوع "نعم، ولا"، أو "بين بين"، مع اختلاف على هوية المذاهب والنظريات "المعقولة"، والتي يمكن أن يشملها "الإجماع التقاطعي" الذي يحافظ على "وحدة الشعب والعدالة الأساسية" (من وجهة نظر الدين، طبعا، وحسب تصور الدين "للعدالة").

وبالنسبة لمفكر متنور ورحب الصدر مثل الغنوشي، فإن الوضع الديمقراطي المثالي يتمثل على صورة مجتمع إسلامي يسوده الإجماع على ما يسميه الترابي بـ "الكليات الهادية"، وفي وجود أحزاب (إسلامية) تتداول السلطة بطريقة "ديمقراطية"، تفترق، وتلتقي، على خلفية من المفاهيم المشتركة والتفاهمات الضمنية على ما هو ممكن أو غير ممكن. يقول الغنوشي:

> "على مثل هذه الأرضية، يمكن أن تتنوع أساليب الوصول إلى الأهداف المشتركة بين القادة الجماهيريين أو النخبة. فمن مائل إلى الشدة ومائل إلى اللين، ومن مؤثر للعجلة ومؤثر للتدرج، ومن نزاع إلى شيء من الغلو إلى مفضل للاعتدال. الاختلاف في الرأي

حول الخطط والأساليب بين النخبة جائز أن ينتهي إلى اجتهادات مختلفة تلتف حولها، أو خلف زعمائها، فئات من الشعب، تتنافس لتحقيق الأهداف نفسها، فتنشأ الأحزاب، وهي كلها، في الحقيقة، حزب واحد هو حزب الله، وكلهم الجماعة الناجية." (الغنوشي ١٩٩٣، ٢٩٤-٢٩٥)

هذا بالنسبة لأحزاب "الجماعة الناجية". أما الذين يتواجدون خارجها، فموقف الغنوشي منهم لا يختلف كثيرا عن موقف رولز. ولعله مما يدعو إلى الإعجاب والتقدير، في فكر الغنوشي، هو أنه لا يظهر بصورة مفكر ميال إلى القمع، مثل آخرين من أنصار الدين. فهو لا ينادي بقمع الأحزاب غير الإسلامية، بل يكتفي (مثل رولز) بالرهان على بقائها مجموعات هامشية وغير مؤثرة: "ولا ضير، بعد ذلك، أن توجد عندنا كما هو عند الغرب ،... جماعات هامشية بسبب عدم اندماجها في التيار العام، تيار الإسلام." والمجتمع المدني سوف يتكفل بتهميش هذه الجماعات "دون حاجة إلى سلطان الدولة". (الغنوشي ١٩٩٣، ٢٩٥)[١٤]

وهكذا، يتبين لنا أن القبول بالتعددية ليس حكرا على الديمقراطية، كما أن "أحادية التوجه" ليست حكرا على الدين. فكما رأينا في الصفحات السابقة، لا تعترف الديمقراطية بالتعددية خارج كل الأطر وكل الحدود، كما أن الفكر الديني لا يصر على الوحدانية إصرارا مطلقا لا يعرف المهاودة.

لقد كانت الاعتبارات المختلفة التي قدمناها في هذا الفصل كافية لخلط الأوراق وتشويش الصورة في ما يتعلق بمفاهيم الديمقراطية والدين والعلمانية، وما يتفرع عن هذه المفاهيم الكبرى من مفاهيم فرعية، مثل المساواة، والحرية والشرعية، الخ. ونحن بحاجة الآن إلى إعادة ترتيب الأوراق، ورسم الصورة، أو بالأحرى الصور الممكنة، عما تعنيه الديمقراطية، وما يحيط بها من مفاهيم. هذا ما سوف نحاول القيام به في ما تبقى من هذا البحث.

---

١٤. قارن هذا بالقول: "أما الأحزاب غير الإسلامية، التي تحاول تطبيق افكارها ومبادئها، فلا يمكن قبولها... أي أن الأحزاب، غير الإسلامية، والتي تسعى إلى السيطرة على الحكم ممنوعة. السماح لأحزاب غير إسلامية بالعمل داخل الأمة الإسلامية عبارة عن تفريط بجزء كبير من الدين..." (قاسم ١٩٩٨، ١٥٠).

الفصل الرابع

الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي

الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي

يظهر، مما تقدم في الفصلين السابقين، أن بوسع الديمقراطيين العلمانيين وخصومهم الذين لا يعتقدون أن الديمقراطية تستوجب العلمانية الاتفاق على الكثير من الأشياء، على الرغم من أن اللهجة السجالية المستعملة أحيانا لا تخلق مثل هذا الانطباع. فمثلا، بوسع الطرفين التسليم بحكم الشعب لنفسه ("الديمقراطية")، من منطلق الواقعية السياسية على الأقل، كون هذا الأمر نتيجة محتمة في كل الأحوال إذا كان الشعب يحظى بالحرية. كما أنهما يتفقان على القول أن رأي الشعب ليس بالضرورة صائبا على الدوام. وبالنسبة للتعددية وحق المعارضة، فالطرفان يقران بذلك، على الرغم من التفسيرات المختلفة لما قد يجيزه هذا الحق، أو لا يجيزه أحيانا. والحرية أيضا: فلا هذا الطرف، ولا ذاك، يوافق على إطلاقها دون حدود، أو تقييدها بالكامل.

تشجعنا هذه الاتفاقات على طرح السؤال التالي: هل يمكننا أن نحدد، وبدقة، درجة الاتفاق الموجود حول ما يعنيه مصطلح الديمقراطية؟ ليس هناك ما يضمن أن نقاط الالتقاء بين الديمقراطيين العلمانيين وخصومهم كافية لصياغة مفهوم متكامل عن الديمقراطية. ولكن من المفيد محاولة عزل مثل هذا المفهوم المشترك، حتى ولو كان ناقصا: ذلك أن إحدى فضليات الوسائل في الحوار هي محاولة تحديد نقاط الاتفاق، ومن ثم التقدم باتجاه نقاط الخلاف، مع إمكانية العودة إلى ما هو متفق عليه في كل وقت يشعر فيه المتحاورون أنهم ما عادوا يفهمون بعضهم بعضا.

(أ) مفهوم الديمقراطية عند فيبر وشومبيتر

يكاد يجمع دارسو الفكر الديمقراطي (ناقدوه ومؤيدوه) في الوقت الحاضر على القول: أن الديمقراطية ليست نهجا سياسيا خاليا من القيم، ومحايدا من كل الوجوه. ولكنهم يختلفون في ما بينهم حول عدد وطبيعة القيم المنزرعة في الديمقراطية، كما يختلفون حول درجة تغلغل هذه القيم في النهج الديمقراطي.

ولا يشكل المفهوم الديمقراطي الذي عمل جوزيف شومبيتر على صياغته، استمرارا وتكملة لأبحاث ماكس فيبر (Max Weber) في هذا المجال، استثناء على ذلك. إلا أن شومبيتر دأب على القول أن الفهم السليم للديمقراطية يبين أنها ليست سوى طريقة أو أسلوب في العمل، وأنها لا تحدد غاية ولا ترسم هدفا، ولا تشير علينا بالذهاب في هذا الاتجاه أو ذاك. ورغم أننا ندرك الآن أن الطرق والأساليب، بحد ذاتها، تعبر عن الكثير من القيم في بعض الأحيان، الأمر الذي لا يعفي مفهوم شومبيتر عن الديمقراطية من البعد القيمي، إلا أن تصوره الإجرائي (procedural) للديمقراطية هو المرشح الأقوى للفوز بصفة "التصور الأكثر حيادية" للديمقراطية. ونظرا لأننا بصدد البحث عن أرضية مشتركة بين الديمقراطيين العلمانيين وخصومهم (على ضوء ما شاهدناه من اتفاق بينهم على بعض الأمور)، فإن اقتراحا كذلك الذي يتقدم به شومبيتر يبدو جديرا بالاهتمام.

يحتوي التصور الإجرائي للديمقراطية على عدة عناصر باتت مألوفة لدينا من الفصلين السابقين. تتضمن الديمقراطية، بحسب هذا التصور، مبدأ "المساواة السياسية" (والتي كثيرا ما تنتقد من منطلق كونها "شكلية" (formal)). إضافة إلى ذلك، يفترض أن المناصب السياسية مفتوحة أمام الجميع، وليست حكرا على أحد. وهناك أيضا الجوانب "الإجرائية" التي من شأنها أن تبقي الحكومة تحت سلطة ومراقبة المحكومين، كالانتخابات الدورية، والرأي العام، ومؤسسة القضاء. يقول ماكس فيبر واصفا ما يسميه بـ "الديمقراطية بالمفهوم السياسي":

> "تشتمل الديمقراطية، بمفهومها السياسي المشتق من "المساواة في الحقوق" بين المحكومين على هذين الافتراضين الإضافيين: (١) الحيلولة دون نشوء مجموعة مغلقة من الموظفين ذوي المكانة المتميزة (status)، وذلك لكي تكون الوظيفة (الحكومية) مفتوحة أمام الجميع. (٢) التقليل من سلطة طبقة الموظفين، وذلك من خلال توسيع مجال التأثير الذي يمارسه الرأي العام إلى أكبر مدى ممكن. لذا، تسعى الديمقراطية السياسية، ما أمكن، لتقصير فترة الخدمة في الوظيفة من خلال الانتخابات الدورية والاسترجاع (recall). كما تسعى للتخلص من ضرورة اللجوء إلى المرشحين من ذوي التأهيل المختص." (Weber 1978, 985).

ولكن التصور الإجرائي يظهر بصورة جلية أكثر عند شومبيتر، الذي يعرف الديمقراطية بصورة لا لبس فيها على أنها طريقة أو منهج (method) لاتخاذ القرارات. وهي في نظره ليست غاية في حد ذاتها، وبمعزل عن النتائج التي تتمخض عنها. يقول المؤلف:

"الديمقراطية هي منهج سياسي. هذا يعني أنها نوع محدد من الترتيب المؤسسي (institutional arrangement) للوصول إلى قرارات سياسية -- تشريعية وتنفيذية. لذا فهي لا يمكن أن تكون غاية بحد ذاتها، وبغض النظر عن القرارات التي سوف تتخذ بواسطتها تحت ظروف تاريخية محددة." (Schumpeter 1972, 242)

أما جوهر "الطريقة الديمقراطية" فهو يكمن في تنافس القادة السياسيين على أصوات الناخبين:

"النهج السياسي الديمقراطي عبارة عن ترتيبات مؤسساتية للوصول إلى قرارات سياسية، حيث يتسنى للأفراد الحصول على السلطة اللازمة لصنع تلك القرارات عن طريق التنافس على أصوات الناخبين." (Schumpeter 1976, 269)

يلاحظ هنا أن شومبيتر لا يعير أي اهتمام بطبيعة القرارات التي قد تتخذ بطريقة "ديمقراطية"، لأن ذلك من باب إصدار أحكام قيمة لا دخل للديمقراطية بها. ويأتي المؤلف على ذكر مجتمعات "يعترف لها بالديمقراطية" (مثل جمهورية جنيف أيام كالفن، ومستعمرة ماساتشوستس الأمريكية قبل الاستقلال) مع أنها قامت بإحراق "ساحرات" والتنكيل بهن بصورة تثير اشمئزازنا في الوقت الحاضر.[١٥]

ولا يرى شومبيتر أي تعارض بين الديمقراطية والدين، ولا يرى مانعا في تعريف الجماعة السياسية لنفسها بأي طريقة تشاء – بالإشارة إلى المكانة الاقتصادية أو الدين أو النوع الاجتماعي:

"بوسع بعض الناس أن يقولوا، ودون أن تكون أقوالهم هذه من باب العبث أو التظاهر غير المخلص، أن صلاحية (fitness) [الإنسان للقيام بنشاط سياسي] تقاس بالإشارة إلى قدرته على الإنفاق على نفسه. وفي الوطن الذي يسود فيه معتقد ديني بشكل قوي بإمكان البعض الاعتقاد (دون أن يكون هذا الاعتقاد من باب العبث أو التظاهر) أن الخروج عن رأي الجماعة يلغي الحقوق السياسية. ويلعب الجنس دورا مشابها في المجتمع الذي يميز ضد النساء. طبعا، بوسعنا أن نستنكر الممارسات الدارجة في مثل هذه المجتمعات.

---

١٥. ليس رأي شومبيتر في ديمقراطية جنيف ومستعمرة ماساتشوستس مستهجنا للغاية. "وأما، في سويسرا، فإن النساء لم يحصلن على حق الانتخاب سوى مؤخرا. ومع ذلك، فإن...سويسرا تعد، عموما منذ أمد بعيد، بلادا ديمقراطية". (بيكلس ١٩٧٢، ١٢) وماذا عن إسرائيل، التي يعتبرها الكثير من الناس ديمقراطية على الرغم من التمييز الحاصل ضد الأقلية العربية؟

ولكن المنطق السليم يقتضي منا (إذا نحن قمنا بذلك) أن نستنكر النظريات المتعلقة بأهمية الثروة أو الدين أو الجنس أو العرق، الخ، وليس لنا أن ننتقد هذه المجتمعات لكونها غير ديمقراطية. على سبيل المثال، من المؤكد أن الحماس الديني (religious fervor) لا يتناقض مع الديمقراطية كيفما عرفنا هذه الأخيرة. فهناك موقف ديني من نوع محدد يرى أن الهراطقة هم أسوأ من المجانين". (Schumpeter 1976, 244-245) (التأكيد مضاف)

من الواضح هنا أن المؤلف يريد التمييز بين موقفنا الأخلاقي من القرارات المتخذة (فقد نقف موقفا معارضا من إدغام الاعتبارات العرقية أو الجنسية أو الدينية في السياسة) وكيفية اتخاذ هذه القرارات. وما الديمقراطية سوى "كيفية" معينة في اتخاذ القرارات. وهي لا تحتوي على أي مؤشر داخلي بالنسبة لطبيعة القرارات التي يتم اتخاذها: هل هي أخلاقية أو خلاف ذلك. وهذا يذكر بما حدث إبان الحرب الأهلية الأمريكية، حين اختلف Lincoln مع Douglas لأن هذا الأخير لم يكن ليكترث بقرار إنهاء العبودية أو الاستمرار فيها "ما دام القرار يتخذ بطريقة ديمقراطية." (Arkes 1993, 295)

هناك العديد من الأسئلة التي تثيرها أطروحات فيبر وشومبيتر حول الديمقراطية. هل يقدم لنا تعريف الديمقراطية بالإشارة إلى الانتخابات والتنافس... الخ، مفهوما مقبولا عن الديمقراطية؟ وما هي بالتحديد والتفصيل العناصر الإجرائية في التعريف الإجرائي للديمقراطية؟ وكيف نتعامل مع بعض التبعات المترتبة على التعريف الإجرائي، مثل احتمال اتخاذ قرار "ديمقراطي" بالإبقاء على العبودية؟ هناك الكثير من الأسئلة التي تجب مناقشتها قبل التوصل إلى مفهوم محايد بين أنصار العلمانية وخصومها (إذا كان هذا ممكنا على الإطلاق).

لنبدأ بسؤال سهل، نسبيا، وذي فائدة محتملة لدى مواجهة السؤال الأول. هل يقوم التعريف الإجرائي للديمقراطية على أساس استعمالات لغوية غير متعارف عليها، أم أنه يقدم لنا مفهوما مألوفا بعض الشيء عن الديمقراطية؟

أعتقد أنه لا يمكن تجاهل الصلة الوثيقة بين استعدادنا لإطلاق صفة الديمقراطية على نظام سياسي ما، والتزام ذلك النظام بالإجراءات الديمقراطية المألوفة. من هذا المنطلق يدعي بيرتش (Birch) أن تعريف شومبيتر "يعكس قدرا كبيرا من الاستعمال اللغوي الدارج". فلو سألنا المواطن العادي ما إذا كانت الباكستان (حسب المثال الذي يسوقه المؤلف) دولة ديمقراطية، فإن ذلك المواطن العادي سوف يجيب بالاستناد إلى معيار شومبيتر، أي بالإشارة إلى اعتبارات مؤسساتية وإجرائية، مثل "حكومة برلمانية، انتخابات حرة وتنافسية، وحق انتخاب عام" (Birch 1993, 56).

ومن منطلقات مشابهة يقول فوكوياما: "تكون الدولة ديمقراطية إن هي أعطت شعبها حق اختيار حكومته في انتخابات دورية متعددة الأحزاب سرية الاقتراع، على أساس من حق الاقتراع العام والمتكافئ للمواطنين". (فوكوياما ١٩٩٣، ٥٤) وهو لا يتردد في القول أن إيران دولة ديمقراطية (نسبيا على الأقل)، مع أنه يتوانى عن وصفها بالليبرالية (لأنها لا ترعى للأقلية حقوقا، ولا تسمح بحرية التعبير أو حرية العقيدة). (فوكوياما ١٩٩٣، ٥٥)

وفي رفض فوكوياما لوصف الدولة الإيرانية بالليبرالية (وهي صفة "إيجابية" في نظره) مؤشر على أن مجرد تحقق الديمقراطية كطريقة لاتخاذ القرارات لا يعنى أن النظام السياسي لا يترك مجالا لطلب المزيد. وفي واقع الأمر، يتعرض التصور الإجرائي للديمقراطية إلى عدد كبير من الاعتراضات التي تطعن في معقوليته كمحاولة لشرح ما نفهمه بمصطلح "الديمقراطية". لا يمكننا التوقف عند جميع الاعتراضات وبالتفصيل. ولكننا نود التعرف على بعض أوجه القصور ذات العلاقة بالمسائل القيمية عموما، ومن ثم بعض المسائل ذات العلاقة بالعلمانية على وجه الخصوص.

(ب) نقد المفهوم الإجرائي

أول ما يتبادر إلى الذهن من اعتراضات على المفهوم الإجرائي للديمقراطية هو القول أن المساواة السياسية التي يتحدث عنها دعاة هذا المفهوم هي مساواة شكلية بحتة. وشعار "مواطن واحد، صوت واحد" (حسب رأي النقاد) لا يعود ذو معنى في غياب المساواة الاقتصادية، أو في ظل وجود فوارق شاسعة في الثروة. فالنقود تشتري الأصوات، ليس عن طريق الرشوة أو التزوير (ما من أحد يطعن بنزاهة الانتخابات التي تجري في الديمقراطيات الغربية المعاصرة)، وإنما عن طريق الدعاية ودعم الحملات الانتخابية والمرشحين، ورسم جداول العمل السياسي في المجتمع ككل، والتأثير الإعلامي بوجه عام.

هل هذا انتقاد جوهري؟ في رأيي، لم يعد هذا الانتقاد ذو شأن بالنسبة للفكر الديمقراطي، الإجرائي منه وغير الإجرائي على حد سواء. ذلك أن الجميع باتوا يعترفون بمعناه وأهميته، وغدوا يجزمون بأهمية المساواة "الفعلية"، أو ما يقرب منها، كشرط للمساواة السياسية في النظام الديمقراطي. يعترف دال (مثلا) أن مفهوم "الفرص المتساوية" يفقد معناه عندما يجري تجاهل التفاوت في مصادر الثروة. ويصر المؤلف بالمقابل، وباسم الديمقراطية، على القول أن "الفرص المتساوية" تعنى بالضبط ما تقوله، وليكلف ذلك ما يكلف، إذا ما رغبنا في إزالة الفوارق الاقتصادية التي تؤثر على السياسة. هذا شرط لقيام العملية الديمقراطية الحقيقية، وهو يشكل (في رأيه) تحديا بالغ الصعوبة حتى لأكثر الدول ديمقراطية في الوقت الحالي (Dahl 1989, 115).

ولكن، على الرغم من هذا التنازل الذي يقدمه بعض منظري الديمقراطية السياسية ذات التوجه الإجرائي، لا يجد بعض النقاد غضاضة في التعبير عن رأيهم في عدم كفاية التدابير الاقتصادية البحتة التي يفترض أن تمنح مفهوم "المساواة في الفرص" مضمونا حقيقيا. هذا هو شأن جيمس بومان (James Bohman) في نقاشه لطرح رولز القاضي بتوفير الحد الأدنى لكل مواطن من المصادر والخيرات اللازمة للحياة الفاعلة: التعليم، والصحة، العمل، الأمان، والحرية ...الخ. يدعي المؤلف أن التركيز على توفير الفرص، أو حتى المساواة في الفرص لا يفي بالغرض، لأن ذلك يخلط ما بين الحرية (هذا ما هو مطلوب فعلا) والوسائل اللازمة للحرية. والفقر (بالنسبة له) لا يكمن في عدم توفر بعض المنافع الضرورية (النقود، على سبيل المثال)، بل إن الفقر يكمن، في الأساس، في غياب القدرات (capacities). فقد يتوفر لدى المواطن س والمواطن ص نفس القدر من النقود، دون أن يعني ذلك المساواة الفعلية بينهما (سياسيا أو غيره)، إذا كان المواطن ص لا يملك القدرات اللازمة من أجل الاستفادة من المصادر المتوفرة لديه، في حين أن المواطن س يملكها. فالمطلوب من أجل المساواة السياسية الفعلية اللازمة للعملية الديمقراطية هو أكثر من المساواة في الفرص. نحن بحاجة إلى المساواة في القدرات (Bohman 1997, 330).

وهذا التوجه (حسب ما يرى أصحابه) يلقي على الدولة والمجتمع واجبا يتمثل في الاهتمام بتطوير القدرات عند الأفراد، عن طريق نشر العلم والتعليم، وتوفير المهارات اللازمة للتعامل مع التكنولوجيا، وتوفير مصادر المعرفة، ومنع احتكارها أو استغلالها بشكل غير مشروع، وما إلى ذلك مما قد لا يخطر على بال الاشتراكيين السذج الذين يختزلون المساواة إلى مسألة تقسيم الثروة بين الناس بالتساوي.

مثل هذه الانتقادات الموجهة إلى المفهوم الإجرائي للديمقراطية لا تمس جوهر النزاع على مصطلح "الديمقراطية" بين العلمانيين وخصومهم من أنصار الأديان. ذلك أنه بوسع كل من هذين الطرفين التعامل مع هذه الانتقادات بنفس الطريقة. فإما أن يقبلوا بها، وبالتالي يقومون بتعديل تصورهم للديمقراطية، وإما أن يجدوا طريقة للرد عليها. وسواء كانت الديمقراطية تتطلب أكثر من المساواة السياسية أم لا، وسواء كانت المساواة مطلوبة في الفرص أو في القدرات أم لا، فإن السؤال يبقى مفتوحا حول ما إذا كان بوسع الطرفين أن يتفقا على القول بأن "الديمقراطية هي طريقة للتعامل مع السلطة السياسية، وقد تتحقق في سياق علماني أو غير علماني على حد سواء."

لننظر الآن إلى التبعات المترتبة على تعريف شومبيتر للديمقراطية، والتي تربطها علاقة مباشرة أو قريبة جدا من مسألة العلمانية. لا يبدو بينا لأول وهلة (وربما لثاني وهلة) ما

يقوله المؤلف من أن الديمقراطية "تتواءم مع درجة عالية من الحماس الديني"، وذلك للاعتبارات التالية.

تقوم فكرة الديمقراطية على أساس المساواة بين الأفراد، ويمكن القول أن ارتباط الديمقراطية بنزعة المساواة قديم قدم المصطلح نفسه. ومما يدل على هذا، أبلغ الدلالة، أن أحد الشعارات التي حارب تحت لوائها أنصار الديمقراطية في اليونان القديمة، قبل أن يعرفوا بهذا الاسم، هو شعار isonomia الذي يعنى "المساواة في القانون"، أي أن الكل متساوون أمام القانون، وليس هناك قانون للأشراف وآخر لعامة الناس.[١٦] ولكن، إذا كان هناك مقدار كبير من الحماس الديني، ووجد هذا الأخير تعبيرا له من خلال النظام السياسي، ألن يشكل هذا إخلالا بمبدأ المساواة السياسية؟ ذلك أنه يعنى وجود درجات من المواطنة. فكيف يمكن أن يتمتع المواطنون الذين لا يشاركون الأغلبية "حماسها الديني"، أو أولئك الذي يوجدون خارج إطار ديانة الأغلبية، بنفس الحقوق التي يتمتع بها المواطنون الآخرون؟

وحتى لو قصرنا الاهتمام على الأغلبية ذات الحماس الديني، فسوف نجد أن الدين نفسه قد يسهم في خلق عدم المساواة. مثلا، قد تكون هناك تشريعات دينية تميز في الحقوق السياسية بين الرجال والنساء (كما هي الحال في الإسلام، حسب بعض التفسيرات)، أو قد تقسم التشريعات الدينية الناس إلى طبقات مغلقة ومنفصلة عن بعضها البعض (castes) (كما هي الحال في الديانة الهندوسية). وهذه أمور لا تمكن مواءمتها مع الديمقراطية كيفما فسرناها.

من المفيد أن ننظر إلى انتقاد دال لهذه التبعات، ذلك لأن العرض الذي يقدمه المؤلف لأسس النظام السياسي التعددي (polyarchy)، والذي يشكل مرحلة هامة في الطريق نحو الديمقراطية، يحتوي على قدر كبير من الإجرائية. ومع أن دال يحذر، كغيره من "الليبراليين التعدديين" من الانجراف سعيا وراء ديمقراطية ذات مضمون قيمي شامل، إلا أنه يجد في بعض التبعات المترتبة على المفهوم الإجرائي للديمقراطية مصدرا للحرج.

يركز دال نقده على الفكرة القائلة أنه ينبغي علينا أن نقر بحق الشعب في تعريف نفسه (تحديد هويته) كما يشاء (Schumpeter 1976, 245)، سواء تم هذا بالاستناد إلى الدين أو اللون أو الجنس، أو شيء آخر يختاره الشعب. يرى دال أن هذه الفكرة تحمل في طياتها احتمال وجود أقلية من الناس، تعرف نفسها كشعب، ومن ثم تقوم بالسيطرة

---

١٦. هذا ما يقوله Gregory Vlastos، أحد ابرز الدارسين للفكر اليوناني، في مقالة بعنوان "Isonomia"، حيث يؤرخ لبداية استعمال مصطلح "الديمقراطية"، وما رافقه من تطورات اجتماعية (Vlastos 1993, 111). أشكر د. جورج جقمان، على لفت نظري إلى هذه الدراسة.

على مجموعة أكبر من الناس الذين يتم استثناؤهم من حقوق المواطنة. انظر (مثلا) حال الأقلية العنصرية في جنوب إفريقيا، قبل انتهاء نظام الفصل العنصري. (ليس هذا المثل الذي يستعمله دال لإيضاح الفكرة.) هل يمكننا القول أن النظام العنصري كان ديمقراطيا؟ ولم لا؟ ألم يقم البيض بتعريف أنفسهم "كشعب" بالإشارة إلى العرق، ومن ثم قاموا بتطبيق "الديمقراطية الإجرائية" على أنفسهم من خلال الانتخابات، والتنافس على السلطة، والمساءلة... الخ؟

من الواضح أن هناك بعض الحدود، وإذا ما تخطيناها فأننا لا نكون بصدد الحديث عن "شعب"، وإنما "طبقة أرستقراطية"، أو حتى مجرد "طغمة حاكمة". وعليه:

> "... إذا كان يمكن أن يكون "الشعب" مجرد مجموعة صغيرة من الناس تمارس الاستبداد على مجموعة بشرية كبيرة، فلن يكون بإمكاننا في هذه الحالة تمييز الديمقراطية عن الأتوقراطية (autocracy) سواء من حيث المفهوم، أو من الناحية الأخلاقية أو العملية". (Dahl 1989, 122).

ولكن مثل هذا الانتقاد لا ينجح في إبراز مفارقات منطقية خطيرة (كالعجز عن التمييز بين الديمقراطية والأتوقراطية) إلا إذا كنا بصدد الحديث عن أقلية (الأفارقة البيض) تقوم بحرمان الأغلبية (الأفارقة السود) من حقوقها السياسية، بالاستناد إلى حق "الشعب" في تعريف نفسه كما يشاء. أما في الحالات الأخرى، فليس من الواضح أن لهذا الانتقاد وقعاً مؤثراً. على سبيل المثال، لن نعاني من العجز عن التمييز بين الديمقراطية والأتوقراطية في حالة الأغلبية الدينية الساحقة التي تمارس الديمقراطية الإجرائية على نفسها، بعد أن قامت بتعريف نفسها كشعب، مستثنية بذلك أقلية دينية ضئيلة لا تعتبرها الأغلبية جزءا من الشعب (أي منها)، على الرغم من أنها "تقطن نفس المنطقة الجغرافية" التي تقطنها الأغلبية.[١٧]

نعم، يغدو الأمر محرجا أكثر بالنسبة لشومبيتر عندما نتحدث عن "شعب" يعرف نفسه على أساس الجنس – الرجال مثلا – ومن ثم يقوم بحكم نفسه، إضافة إلى عدد مساو من النساء اللواتي لا يعتبرن جزءا من "الشعب". هنا يبدأ خطر المفارقات بالظهور. ولكن يبقى تصور شومبيتر في مأمن من هذه المفارقات طالما اقتصر حديثنا على أغلبية كبيرة وأقلية ضئيلة.

---

١٧. ولكن ما المقصود بـ"شعب"؟ كيف يتحدد، ومن يعطيه هويته؟ انظر القسم (د) من هذا الفصل، حيث نقوم بمناقشة بعض الصعوبات المتعلقة بهذا المفهوم. مرة أخرى، أدين بالشكر الجزيل إلى د. جورج جقمان، الذي أثار الكثير من الأسئلة حول موضوع هذا الكتاب، ومن ضمنها السؤال المتعلق بالدور الذي يلعبه مفهوم الشعب في الأطروحات المعروضة في هذا البحث.

بالنظر إلى هذه الاعتبارات، ربما يكون من الأفضل، لمن يريدون انتقاد التصور الإجرائي للديمقراطية، التركيز على "الغبن الأخلاقي" الذي قد يأتي في أعقاب "تعريف الشعب لنفسه كما يشاء": فالغبن مرفوض، سواء لحق بأقلية (العرب في إسرائيل "الديمقراطية")، أو بنصف المجتمع (النساء في الدولة الدينية "الديمقراطية" التي لا تقر بحقوق النساء السياسية)، أو بالأغلبية (الأفارقة السود في جنوب إفريقيا ذات "الديمقراطية البيضاء"، إن جاز التعبير).

فالصعوبة الحقيقة في هذه الحالات تبقى قائمة لا لبس فيها، وهي حقيقة الدخول في تناقض مع مفهوم "المساواة الديمقراطية"، حتى لو أن ممارسة الديمقراطية الإجرائية قامت باستثناء عدد صغير من الأفراد. وعليه يبقى السؤال: كيف يمكن أن تتعايش الديمقراطية مع التمييز وعدم المساواة السياسية التي قد تأتي في أعقاب تعريف الشعب لنفسه كما يشاء (بالأخص بطريقة دينية)؟

(ج) بين المطرقة والسندان

ربما كان تصور شومبيتر للديمقراطية لا يحتوي على فضائل كثيرة، ولكن من المؤكد أنه على درجة من الوضوح تسمح للدارس برؤية بعض الصعوبات الهامة التي تحيط بمفهوم الديمقراطية.

يضعنا تصور شومبيتر للديمقراطية وجها لوجه أمام خيارات تتسم جميعها بالصعوبة، ولا مخرج منها، على ما يظهر. نسجل، في البداية، بعض الحقائق التي لا ينكرها أحد، على أغلب الظن.

أولا، تمنح الديمقراطية، وبمحض مفهومها الخالص، حقوقا للأفراد (و/أو الجماعات) في المجتمع السياسي ذي النظام الديمقراطي. تشتمل هذه الحقوق (ضمن أشياء أخرى لا داعي للتوقف عندها في السياق الحالي) على المساواة السياسية، بمعنى حق الانتخاب المتساوي، وحق الترشيح للوظيفة السياسية كائنة ما كانت، والمساواة أمام القانون، وحرية الفكر والتعبير والعمل السياسي، وأشياء من هذا القبيل. وللنظام السياسي الذي لا يحترم هذه الحقوق (لا يكترث برأي الناس في حكومتهم، ولا يدعهم يفكرون أو يتكلمون أو يعملون) الكثير من الأسماء. ولكنه لا يدعي بتاتا بـ "الديمقراطية".

ثانيا، تعترف الديمقراطية، وبمحض مفهومها الخالص، كما أعتقد، بحق الجماعة السياسية في تعريف نفسها، وتحديد هويتها، وتقرير مصيرها السياسي. ومفهوم السيادة الشعبية (popular sovereignty) لا يعني شيئا إن لم يعن الاعتراف بهذه الأمور. فلأن الديمقراطية تعني حرفيا "حكم الشعب"، من الصعب علينا أن نقول إن أي نظام حكم، أو

أي نهج في التصرف بالسلطة السياسية، يكون ديمقراطيا إذا كان مفروضا على الشعب بقوة الحديد والنار.

لنتدارس الآن كيف يتفاعل الدين ومسألة العلمانية مع الحقيقتين المذكورتين أعلاه. دعنا نسأل، والحقيقة الثانية ماثلة في أذهاننا: هل تستلزم الديمقراطية "خصخصة الدين" وجعله ممارسة (فردية أو جماعية لكن) دون- سياسية؟

ليت الجواب على هذا السؤال كان سهلا! أما صعوبته فتكمن في ما يلي: الكثير من الأديان، والكثير من المتدينين لا يرون أن الدين يعاش بطريقة مبتورة ومجزئة، بحيث يرتدي الإنسان "قبعات مختلفة" في الكنيسة والشارع ومحل العمل ووقت الفراغ. وبالنسبة للمتدينين، (وبغض النظر عما نعتقده نحن المراقبون الخارجيون)، فإن الحياة كلها تصطبغ بصبغة روحانية أو دينية. وعندما يطلب منهم الفصل بين الحياة السياسية والحياة الدينية، يكون هذا بمثابة "بتر" أو "تشويه" للحياة من وجهة نظرهم.

والآن، إذا كنا نعتقد أن الديمقراطية تستلزم العلمانية، أو فصل الدين عن السياسة، كان معنى هذا (في بعض الحالات على الأقل) أن الديمقراطية تستلزم أن يعيش الناس حياتهم بصورة يعتقدون أنها مبتورة ومشوهة وغير حقيقية وغير سعيدة، بل مؤدية إلى الشقاء في الدارين: دار الدنيا ودار الآخرة. فهل يعقل أن الديمقراطية تستلزم مثل هذا الأمر المقيت؟ وماذا جرى للديمقراطية التي تعترف بالسيادة الشعبية وحق الجماعة السياسية في تعريف نفسها وتحديد طريقة حياتها؟ إذا كانت الديمقراطية تعني حكم الشعب، وكان الشعب ذا نوازع دينية قوية، فبأي منطق يحرم الشعب من تحديد حياته بالطريقة التي يرضى عنها؟

هل نقول إن الشعب "غير ناضج فكريا"، أو أنه أقرب ما يكون إلى "الأطفال" غير المستعدين لحكم أنفسهم أو للمشاركة في الحياة السياسية؟ ربما يكون بوسع "المستبد المتنور" أن يبرر ممارسة الاستبداد والجبر بانتظار أن يغدو الشعب متنورا مثله. ولكن لا يسع الديمقراطيون التكلم بمنطق مثل هذا المنطق. وإلا كانوا بمثابة لصوص الكلمة: يسرقون كلمة "الديمقراطية"، ثم تأبى أخلاقهم، غير الشهمة، عليهم إلا أن يسيئوا استعمالها.

هذا ما نتوصل إليه عندما ننطلق من "الحقيقة" الثانية المذكورة أعلاه. ولكن ماذا يحصل عندما نتخذ من الحقيقة الأولى نقطة انطلاق لنا ؟ لنفرض أن جماعة سياسية متدينة للغاية، وتامة التجانس في معتقداتها الدينية، بدأت تتغير تحت تأثير المتغيرات التاريخية، بحيث نشأ فيها، مع مرور الزمن، أفراد ذوو معتقدات مغايرة للأفكار السائدة في مجتمعهم. هل يحق عندها للمجتمع أو للنظام السياسي أن ينزع عنهم حقوق المواطنة السياسية، بما فيها حق الانتخاب والمشاركة في السياسة بكافة الصور؟ وإذا تم ذلك، ألا يكون هذا

إخلالا بالمساواة، وتقييدا لحرية الفكر والتعبير والعمل السياسي؟! هل يجوز لنا إطلاق صفة الديمقراطية على النظام السياسي الذي يسمح بفعل ذلك؟ إذا كان الجواب "لا" (وهذا ما أظن أن الاستعمال الدارج لمصطلح "الديمقراطية" يفرضه علينا)، وجب علينا القول أن الديمقراطية تتطلب (في بعض الحالات على الأقل) الحيلولة دون التمييز بين الأفراد على أساس الدين.

ظاهر الأمر أن الديمقراطية واقعة لا محالة بين المطرقة والسندان: مطرقة "حكم الشعب" من جهة، وسندان الحقوق المتساوية للأفراد من جهة أخرى. ومما لا شك فيه أن كلا من حكم الشعب والحقوق المتساوية يعبر عن توجهات أصيلة وحيوية في الفكر الديمقراطي، وإن كانت تتعايش بشكل لا يخلو من التوتر. وعلى أنصار الديمقراطية أن يشعروا ببعض الحيرة إزاءها، وأن يخففوا من مشاعر الاستعلاء التي يبدونها حيال الأديان، التي كثيرا ما ينسبون إليها عدم التناسق الداخلي.

(د) مقترحات حلول

إلى ماذا يوصلنا كل هذا؟ هل يكمن الحل في القول أن الديمقراطية تستوجب العلمانية في بعض الحالات (عند وجود التعددية المذهبية، مثلا)، وأنها لا تستوجب العلمانية في حالات أخرى (في ظل وضع من التجانس المذهبي، مثلا)؟ نحن بحاجة إلى النظر في جميع الاحتمالات الممكنة.

من ناحية أولى، قد يقول قائل أن الديمقراطية لا تكون ممكنة على الإطلاق في حالة وجود التعددية المذهبية. (سوف نبين معنى هذا الكلام في الحال.) ولذا، لا يمكن القول أن الديمقراطية تستوجب العلمانية أو لا تستوجبها. ومن ناحية أخرى، قد يقول قائل أن الديمقراطية تستلزم العلمانية حتى في ظل وضع من التجانس المذهبي التام.

نبدأ بتناول الحالة الثانية، حالة التجانس المذهبي، أولا، لأنها نسبيا أسهل. أليس من المرجح أن يقوم الدين بالإخلال بـ "المساواة الديمقراطية" ضمن المذهب الواحد نفسه؟ فقد يتم حرمان بعض الأفراد والجماعات من الحقوق السياسية بالاستناد إلى حجج دينية أو ميتافيزيقية متعلقة بمكانتهم في دورة الحياة والتطور الروحي، أو بصفات بيولوجية معينة (الجنس على سبيل المثال). هل يمكن أن يكون نظام ما ديمقراطيا إذا كان بعض أفراد المجتمع "المتجانس مذهبيا" محرومين من حق المشاركة السياسية الكاملة؟

يقودنا هذا السؤال إلى البحث في مفهوم المساواة من وجهة نظر تختلف عما أسلفنا في سياق الحديث عن المساواة الاقتصادية كشرط لازم (أو غير لازم للمساواة السياسية).

ويبدو لنا الآن كما لو أن مفهوم المساواة يحتاج إلى مزيد من التوضيح. فهل تعني المساواة معاملة الناس بنفس الطريقة؟ ولكن لو عاملنا اللص والإنسان الشريف سواء بسواء، لما كان هذا ضربا من المساواة. هل نقدم لهذا المريض وذاك نفس الدواء، انطلاقا من المعاملة المتساوية؟ كلا. إن ما يتطلبه العدل بوضوح هو التمييز في المعاملة. ولمن يبحثون عن غريب القول نقول: ربما تتطلب المساواة في بعض الظروف عدم المساواة!

يميز دووركين (Dworkin) بين مفهومين للمساواة. بموجب المفهوم الأول: " تعامل الحكومة المواطنين... كأشخاص متساوين، حين يتساوى كل واحد منهم مع الآخرين في درجة الاهتمام والتقدير الذي يحظى به من قبل الحكومة". أما المفهوم الثاني، فيقتضي أن "تساوي الحكومة بين الأفراد في توزيع المصادر والفرص". (Dworkin 1986, 190)

لنفترض، بقصد التوضيح، أن هناك شخصين، أحدهما مصاب بمرض مزمن وهو مقعد، بينما الآخر رياضي ممتاز. يقتضي المفهوم الثاني للمساواة أن تقوم الحكومة بتوفير "فرص متساوية" للاثنين كي يفوزا في الألعاب الأولمبية، بما يعنيه ذلك من تغذية ومعدات، ومدربين... الخ. أما المفهوم الأول للمساواة فيقتضي أن تبدي الحكومة قدرا متساويا من الاهتمام والتقدير لكلا الشخصين، بما يعنيه ذلك من تلبية الاحتياجات التي قد تكون على درجة من الاختلاف، بما يكفي لتبرير معاملة أبعد ما تكون عن التماثل. لا يجب أن نتردد كثيرا في قبول المفهوم الأول. وربما نستطيع تفسير الصعوبة التي يواجهها البعض في التخلي عن المفهوم الثاني بالإشارة إلى دوافع الغيرة والحسد والرغبة في ما يرغب به الآخر.

لا ندعي أن هذا الكلام يكفي لغرض تبرير التمييز في المعاملة بين الرجال والنساء في مجال الحياة العملية حسب ما هو دارج في بعض الأديان، أو حسب بعض التفاسير لبعض الأديان على الأقل. فلسنا هنا في معرض تقييم الأديان من حيث العدل أو المعقولية أو الصواب أو غير ذلك. إن المعاملة العادلة بل و"المتساوية" للرجال والنساء تقتضي بأن تمنح المرأة إجازة ولادة (لا نقصد إجازة أمومة، فقد يطالب البعض بمنح الرجال "إجازة أبوة" أو شيء من هذا القبيل) بينما لا يحصل الرجل على شيء من هذا. فربما يقتضي "الترتيب السليم للحياة" (من وجهة النظر الدينية) أن يكون للرجال والنساء أدوار مختلفة في الحياة، السياسية منها وغير السياسية. وإذا كان الرجال والنساء في مجتمع ما قانعين بهذه الأدوار المختلفة، ولا يشعر أي منهم بالضيم أو الامتهان أو الظلم، فلا ندري بأي منطق يقال أن المجتمع تسوده حالة من عدم المساواة. وحسب وجهة النظر التي يدافع عنها والزر:

"لا نستطيع أن نفتي في ما يستحقه هذا الشخص أو ذاك حتى ندرك كيفية ارتباط الأشخاص ببعضهم البعض من خلال الأشياء التي يصنعونها ويوزعونها... كل مجتمع يكون عادلا إذا تمكن من أن يحيا حياته الجوهرية بطريقة محددة -- أي إذا كان صادقا مع التفاهمات المتبادلة بين أعضائه". (Walzer 1995, 312-313)

على هذا الأساس، قد لا تستعصي مشكلة الديمقراطية في المجتمع المتجانس مذهبيا على الحل. يعتمد هذا، كما هو واضح، على نوع ومدى ومعنى "التجاوزات" التي قد يقوم المذهب، موضوع الحديث باقترافها، ونوع ومدى الإجراءات الديمقراطية التي يجرؤ المذهب على قبولها والتعايش معها. وسوف تكون لنا عودة إلى هذه الأمور في الفصل التالي، حين ندرس الديمقراطية الإسلامية بالتفصيل.

ولكن، ماذا عن الإدعاء القائل أن الديمقراطية (قد) لا تكون ممكنة في ظل التعددية المذهبية؟ أولا، وقبل مناقشة صحة هذا الإدعاء، علينا أن نفهم معناه والدافع لقوله. المقصود القول أن المذاهب المتعددة قد تكون على درجة من التعارض والاستثناء المتبادل بحيث لا يغدو بالإمكان التوفيق بينها، أو الوصول إلى حلول وسط. وهناك الكثير من الأمثلة على ذلك. فمثلا، هناك من الأديان ما يعتبر أن الإجهاض عبارة عن جريمة قتل إنسان بريء، لا أكثر ولا أقل. وهناك وجهات نظر أخرى لا تقر بذلك. هناك مذاهب وفلسفات تعتبر أن بعض الأمور التي تجيزها الشريعة الإسلامية (تعدد الزوجات، قطع يد السارق، جلد الزاني... الخ) هي انتهاكات لحقوق الإنسان، في حين تعتبر بعض التفسيرات الإسلامية أن سن قوانين مغايرة للشريعة الإسلامية في مجال قانون العقوبات هو بمثابة اعتداء على الشرع الإلهي.

لا يبدو أن هناك حلولا وسطية في مثل هذه الحالات. فإما أن يكون الإجهاض جريمة أو لا يكون جريمة. وإما أن يعاقب السارق بقطع اليد أو لا يعاقب. والقرار الذي يرضي هذا الفريق سوف لا يرضي الفريق الآخر لا محالة. فإما يكون هذا الفريق أو ذاك خاسرا أو منتصرا.[١٨]

بالطبع، قد يسأل السائل: وهل من الضروري أن تكون هناك سياسة واحدة على الدوام؟ إذا كان بعض الأزواج يريدون الإجهاض، فلهم ذلك، وإذا كانوا من المعارضين فلا أحد يجبرهم على ممارسة الإجهاض. ما المشكلة إذن؟ ليت الأمر كان على هذه الدرجة من البساطة! فمطالبة خصوم الإجهاض بترك الآخرين وشأنهم هو (بالنسبة لخصوم الإجهاض) كمن يطالب بترك القتلة والمجرمين أحرارا، يقتلون دون تدخل. وهذا بالطبع

---

١٨. يقول إيليا حريق، في معرض نقاشة لمعارضي الإجهاض، أن رضاهم "لا يتحقق إلا بنقل المأساة من صدورهم إلى صدور دعاة الاختيار". (حريق، ١٩٩٨، ٣٢)

شيء لا يرضى به أحد، لأن كل الناس ملزمون أخلاقيا بالتدخل لمنع الجريمة. وكذلك الأمر بالنسبة لمن يعتقدون أن تطبيق الحدود الإسلامية هو بمثابة انتهاك لحقوق الإنسان.

وعلى كل حال، ليس من الممكن دائما السماح بوجود قوانين وسنن مختلفة في المجتمع، كما هو الحال في قوانين الزواج والطلاق التي تختلف بين طائفة وأخرى، وبين دين ودين. فلا يعقل أن تكون عقوبة السرقة شيئا ما بالنسبة للمسلم وشيئا مختلفا تماما بالنسبة لغير المسلم. وإذا كنا نتكلم عن مجتمع يسمح بحرية الفكر والتعبير والمعتقد، بما في ذلك تبديل الدين أو العقيدة، فقد نجد أنفسنا في الوضع الهزلي الذي يمكن المجرم من الانتقال من دين إلى دين حسب نوع العقوبة التي يود أن ينالها.

إذا كانت الحال على هذا النحو بين المذاهب المتعددة (فإما غالب أو مغلوب، خاسر أو منتصر)، وإذا كانت الديمقراطية تعني الحكم بموافقة الشعب، فإن الديمقراطية والحالة هذه تغدو مستحيلة. الوضع الذي يرضي أصحاب هذا الدين يغضب أصحاب الدين الآخر. والوضع الذي يسود فيه العلمانيون يغضب أنصار الدين على اختلاف مذاهبهم. والعزاء الذي قد يجده أنصار المذاهب الدينية المختلفة على اعتبار أن لا فريق منهم نجح في السيطرة على مقاليد الحكم في المجتمع لا يعوضهم شيئا عن خسارتهم أمام الممارسة العلمانية. وهم أشبه ما يكونون بالكنائس المتنافسة، والتي تعجز عن الاتفاق على تقاسم العناية بمكان مقدس للجميع، فتسلم المفاتيح لطائفة لا تمت إلى العقيدة بصلة.

تضعنا هذه الطريق المسدودة التي وصلنا إليها وجها لوجه أمام مفاهيم وأسئلة تتسم بالصعوبة والأهمية والتشابك – وما هو أسوأ من ذلك كله– عدم التحديد. هناك مفهوم الشعب، والجماعة السياسية (political community) (على خلاف الحزب السياسي داخل الجماعة السياسية)، حق الشعب أو الجماعة السياسية في تحديد هويتها ومستقبلها، وما إذا كان من المسموح به أن يتم هذا التحديد على أساس الدين، وانعكاسات كل هذه الأمور على الممارسة السياسية الديمقراطية.

يقول دال أن المبدأ الديمقراطي الأساسي الذي ينص على أن "جميع المواطنين سواسية أمام القانون" لا يحدد بنفسه مجال تطبيقه (range of application)، بمعنى أن المبدأ نفسه لا يقول من هم المواطنون: هل هم الرجال، أم الرجال البالغون، أم الرجال البيض البالغون، أم الرجال البيض من ذوي الأملاك، أم الأفراد الذين يدينون بهذه الديانة أو تلك. (Dahl 1989, 32)

يجب أن تقوم جهة ما بتحديد هذا الأمر. وليس هناك من جهة سوى الجماعة السياسية التي تقوم بتعريف نفسها، بل واختيار نفسها بنفسها. وهي بذلك تكون أقرب ما تكون إلى النادي (club) الذي لا يسمح لأي إنسان أن ينضم إليه دون موافقة الأعضاء، منها

إلى "الجيرة" (neighborhood) التي قد ينتقل الإنسان للعيش فيها بمجرد رغبته في ذلك. (Walzer 1995, 36-37) يقر شومبيتر بهذا، ويزيد عليه بالقول: إنه لا مانع من أن تعرف الجماعة السياسية نفسها بأية طريقة شاءت، بما فيها الطريقة الدينية.

هذا النوع من "تعريف النفس" أو "تحديد الهوية"، يسبق، من حيث الأهمية، عملية تكوّن الأحزاب السياسية التي قد تتعايش ضمن نطاق الجماعة السياسية، سواء بأساليب الديمقراطية الإجرائية المألوفة أو غيرها. ولكن، ماذا يحدث عندما تخرج هذه الجماعة السياسية ذات الهوية المحددة إلى حيز الوجود في بقعة جغرافية يتواجد فيها أناس (ربما عدد أقل من الناس) لا يشاركون "الأغلبية" تعريفها لنفسها؟ أو قل: ماذا يحدث عندما تنشأ ضمن هذه الجماعة السياسية نفسها جماعة أخرى تطرح مفاهيم مغايرة تماما لفهم الجماعة نفسها (مثلا، العلمانية في وسط جماعة دينية)؟

قد يرغب البعض في تقرير المسألة بالإشارة إلى اعتبار الصدفة، أو غيره من الاعتبارات غير العقلانية، مثل السبق في الوصول إلى البقعة الجغرافية المحددة أو حتى السبق الزماني. ولكن إذا أردنا أن ننظر إلى الموضوع من وجهة نظر تتسم بالجدية، فالخيارات محدودة. يتمثل الخيار الأول بفرض الجماعة السياسية الأقوى إرادتها على من يخالفها، فتعاملهم كمواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة، أو تحرمهم من حقوق المواطنة كليا. (نذكر بقول شومبيتر: "هناك موقف ديني من نوع محدد يرى أن الهراطقة هم أسوأ من المجانين". وبالطبع ليس للمجانين حقوق سياسية). هذا أمر ممكن، وليس نادر الحدوث. بل لقد كان الصفة الغالبة على الممارسات الديمقراطية حتى وقت قريب. ولكن صعوبته تكمن في تناقضه مع مبدأ للعدالة السياسية، يصيغه والتزر بهذه الكلمات:

> "يجب أن تكون عملية تقرير المصير التي تقوم الدولة الديمقراطية من خلالها بتسيير حياتها الداخلية مفتوحة، وبشكل متساو، للنساء والرجال الذين يعيشون على أراضيها ويعملون فيها... ويخضعون لقوانينها..." (Walzer 1995, 60)

إن لم تلتزم الجماعة السياسية بذلك، وأصرت على حرمان بعض الأفراد من حقوق المواطنة بشكل نهائي وثابت (نحن لا نتكلم عن سائحين أو زوار أجانب أو عمال مؤقتين)، فسوف تضطر إلى مواجهة السؤال التالي: هل يمكن لهذا الحرمان من الحقوق أن يبلغ درجة لا نعود فيها قادرين على التمييز بين معاملة الجماعة السياسية للحيوانات الزراعية التي تعيش على أرضها، ومعاملتها لهؤلاء الناس (؟) الذين لا تعتبرهم جزءا من الشعب؟ مثلا: هل يمكن للجماعة السياسية أن تقوم بتهجير الأفراد قسريا إلى هذه البقعة أو تلك من أراضيها؟ أو تفرض عليهم أعمالا من نوع أو آخر، دون أن يكون لهم في الموضوع قول (كما هي الحال مع الحيوانات)؟

إذا كان هذا من الجائز أو الممكن أو المسموح به، فلن يعود بوسعنا التعرف على مثل هذه الممارسة "السياسية" كممارسة إنسانية أو بشرية أو عقلانية. وإن اعترفت الجماعة السياسية أن مخالفيها هم "بشر مختلفون" (وليسوا مجانين أو حيوانات)، فسوف تنشأ صعوبة كبيرة في تبرير حرمانهم من الحقوق السياسية المتساوية.

بوسع الجماعة السياسية أن تقول أن المساواة في الحقوق السياسية قد تقتضي التنازل عن طريقتها في تعريف النفس أو تحديد الهوية (مثلا: أن تفصل بين الدين والسياسة)، وهو ثمن هي ليست مستعدة لدفعه. وأمام مثل هذا المبرر، الذي يجده الكثيرون معقولا ومقبولا، لا يبقى خيار ديمقراطي غير الانفصال إلى مجموعتين سياستين مستقلتين. وكما يقول والتزر في سياق الحديث عن حقوق الجماعة السياسية في استثناء الأفراد منها أو قبولهم فيها:

> "إذا كانت جماعة من الجماعات منقسمة على نفسها بشكل جذري، يستحيل معه تحديد معنى واحد للمواطنة، فيجب تقسيم أراضي تلك الجماعة السياسية قبل القيام بممارسة حقوق القبول والاستثناء. فهذه الحقوق تمارس من قبل الجماعة ككل... وليس من قبل بعض أفرادها تجاه البعض الآخر". (Walzer 1995, 62)

بهذه الطريقة تمكن المحافظة على المساواة بين الأفراد (وهذا من متطلبات الديمقراطية)، كما تمكن المحافظة على "حق الشعب" وحريته في اختيار نظام حياته، سواء كان دينيا أو علمانيا أو اشتراكيا أو ما شئت (وهذه هي السيادة الشعبية التي لا تنفصل عن الديمقراطية).

هذا في حال كانت التعددية المذهبية من نوع الانقسامات الجذرية التي لا يمكن جسرها أو التغلب عليها. ولكن يلزمنا أيضا القول أن الديمقراطية قد لا تكون مستحيلة في ظل التعددية المذهبية من نوع آخر غير جذري. ولنا، في الوصف الذي يقدمه رولز للمجتمع الديمقراطي متعدد المذاهب خير مثال على ذلك. فهو يطرح مفهوم "الليبرالية السياسية" (political liberalism) كحل للمشكلة المتمثلة في السؤال القائل: "كيف يمكن أن يوجد، وعلى امتداد فترة زمنية، مجتمع مستقر وعادل، يتألف من مواطنين أحرار ومتساوين، منقسمين، في ما بينهم، انقساما عميقا بسبب معتقدات دينية وفلسفية وأخلاقية غير متوافقة"؟ (Rawls 1993, xx)

يتمثل الحل عن طريق الليبرالية السياسية بانتهاج النظام الديمقراطي الذي يمنح المواطنين جملة من الحقوق والحريات والفرص "من النوع الديمقراطي المعروف"، إضافة إلى تزويدهم بالوسائل اللازمة من أجل الاستفادة من هذه الحقوق والحريات والفرص (Rawls 1993, xlviii).

يقوم هذا الحل على جملة افتراضات، منها اثنان في غاية الأهمية. أولهما هو افتراض العلمانية. وهذا يعني أنه لا يجوز للنظام السياسي أن يكون تعبيرا عن مذهب أو عقيدة معينة من المذاهب والعقائد المتعددة، والمنتشرة في المجتمع. ولهذا السبب لا يسمح رولز باستعمال لغة أو مفاهيم وافتراضات مذهبية عند إجراء النقاشات والحوارات في الحلبة السياسية الاجتماعية المفتوحة أمام الجميع على قدم المساواة. بل إن على الأفراد المتحاورين واجبا يقضي بالاقتصار على استعمال لغة ومفاهيم وافتراضات من نوع "معقول" (reasonable)، ومفهوم لدى الآخرين (Rawls 1993, l).

أما الافتراض الآخر، والأكثر أهمية في السياق الحالي، فهو الافتراض بأن كل واحد من المذاهب المتعددة في المجتمع سوف يجد طريقة أو أخرى للقبول بنظام الليبرالية السياسية. وهذا يعني أن المذاهب المختلفة تقبل (أو تسلم) بالتعددية، ولا تصر على فرض رؤيتها الاجتماعية أو السياسية على الآخرين من حولها. وعلى هذا الأساس، يتشكل في المجتمع "إجماع متقاطع" (overlapping consensus)، نواته مبادئ الليبرالية السياسية. وفي هذا الإجماع (أو عليه) تتلاقى المذاهب والفلسفات المختلفة، والتي ترى في الليبرالية السياسية الطريقة الفضلى والمثلى للتعايش في ظل التعددية المذهبية. (Rawls 1993, xix) أما الفلسفات والمذاهب التي لا تقبل بأسس النظام الديمقراطي (الذي تعبر عنه الليبرالية السياسية) فالمشكلة تتلخص في احتوائها أو حصرها، مثلما نسعى إلى "محاصرة" الأمراض والحروب (Rawls 1993, 64, note 19).

من غير المعقول أن يدعي أحد أن الديمقراطية غير ممكنة في الحالة التي يتفق فيها أنصار المذاهب والعقائد المختلفة على القبول بمبادئ الليبرالية السياسية. بل هي ممكنة للغاية، بافتراض العلمانية طبعا (وذلك لضمان المعاملة المتساوية، وعدم التمييز، والمساواة في الحقوق السياسية، وهي كلها من متطلبات الديمقراطية).

ولكن المشكلة الرئيسية تتمثل في حقيقة لا يبدو أن رولز والليبراليين الآخرين يعيرونها أي اهتمام. فهل من المتوقع أن تقدم المذاهب المختلفة على القبول بمبادئ الليبرالية السياسية بهذه السهولة؟ إذا كان مذهب من المذاهب يرى في العلمانية شرا مطلقا وموتا محققا، فكيف يوافق على "الليبرالية السياسية" التي تمنعه من استعمال "منطقه الديني الإيماني" في الحلبة السياسية؟ وإذا كان يرى في الفرق الدينية الأخرى مجموعة من الكفار والمفسدين، فكيف يتحمل وجودهم كما تطلب الليبرالية السياسية؟

بالطبع، يمكن الرد على ذلك بالقول: ولكن هذه المذاهب ليست "معقولة"، في حين أن رولز يتحدث عن تعددية المذاهب "المعقولة". وهذا يقودنا إلى توسيع دائرة النقاش، بحيث تشتمل على نقاش مفهوم العقل. ما تعريف العقلانية، وما هي معاييرها؟ هذه مسائل لم

يعطها رولز حقها من المناقشة، كما يعترف في رده على بعض اعتراضات هابرماس (Habermas) على نظرية الليبرالية السياسية (Rawls 1993, 395).

مهما يكن الأمر، لا يوجد سبب وجيه لرفض الفكرة القائلة بأن الديمقراطية ممكنة في ظل التعددية المذهبية. فهذا يعتمد على ما إذا كانت المذاهب المتعددة مستعدة للتعايش السلمي في مجتمع واحد متعدد المذاهب. فإذا كانت كذلك، كانت الديمقراطية ممكنة بشرط العلمانية، لأن ذلك لازم من أجل عدم الإخلال بالمساواة السياسية. أما إذا كانت المذاهب المتعددة غير مستعدة للقبول ببعضها البعض، أو غير مستعدة للتصالح مع العلمانية، أو تفسير الدين بما يتناسب مع أسس الليبرالية السياسية، فليس من الواضح أن الديمقراطية سوف تكون ممكنة على الإطلاق.

(هـ) استنتاجات

بوسعنا تلخيص ما توصلنا إليه حتى الآن على النحو التالي. من بين جميع المفاهيم التي يقودنا الحديث عن الديمقراطية إليها هناك مفهومان أساسيان يعيشان في فضاء الديمقراطية بطريقة لا تخلو من التوتر. هذان هما مفهوم المساواة ومفهوم الحرية. أما التوتر بينهما فيظهر في جوانب كثيرة، أحدها مسألة العلمانية، حيث يدفع هذان المفهومان باتجاهات مختلفة.

إذا ركزنا الاهتمام على مفهوم المساواة، فإننا نجد أنفسنا مدفوعين باتجاه مناصرة العلمانية، وذلك لسببين على الأقل. أولهما، إن إدغام الدين في السياسة يحمل في طياته احتمال التمييز في حقوق المواطنة بين المواطنين المنتمين إلى "دين الدولة" وغيرهم من المواطنين، سواء أكانوا على دين آخر، أو دون إيمان. بالإضافة إلى هذا، هناك احتمال كبير بأن الدين يشرع أنواعا مختلفة من عدم المساواة حتى بين أبناء الدين الواحد: بين الرجال وبين النساء، بين رجال الدين والعامة، وربما على أسس أخرى.

هذا في ما يتعلق بالمساواة. أما الحرية، فهي، أيضا، مفهوم جوهري بالنسبة للديمقراطية. ونحن في هذا القول لا نستند فقط إلى الاعتبار المألوف عند الجميع، ألا وهو أن الديمقراطية تحمي حرية الفكر والتعبير والعمل السياسي، بل نشير إلى ما يكمن من وراء هذا الاعتبار ويعطيه ما يحمله من معنى: لا تعتبر الحكومة مشروعة بموجب المفهوم الديمقراطي للشرعية السياسية، إلا إذا اختارها الشعب بحرية. وما مفهوم "السيادة الشعبية" إلا الوجه الاجتماعي لمفهوم الحرية.

ولكن حين نركز الاهتمام على مفهوم الحرية، نجد أنفسنا غير قادرين على الالتزام بالعلمانية في جميع الظروف. فماذا لو أن الشعب أراد أن يعيش تدينه بطريقة متكاملة لا

تفرق بين الدين والسياسة؟ وماذا لو أن قيم الشعب كانت من النوع "الإجماعي" الذي ينحى نحو التوحد، ولا يحبذ التنافس أو الخلاف أو الفردية، أو باختصار، لا يشجع التعددية التي يفترض أنها أحد المرتكزات التي تزكي الديمقراطية كنظام سياسي؟

من الواضح أن الشعب، في بعض الظروف، قد لا يريد العلمانية، وقد لا يختارها برضاه. والسؤال المتبقي هو ما إذا كان بإمكان هذا الشعب أن يعيش بطريقة ديمقراطية (دون أن يكون علمانيا). لا يتردد البعض في القول أن هذا غير ممكن، وأن الشعب الذي يريد أن يكون ديمقراطيا ومتدينا في نفس الوقت يناقض نفسه دون أن يدري. ربما كان هذا صحيحا، ولكنه بحاجة إلى بينات لم نر منها ما يقطع الشك باليقين حتى الآن. على أي حال، ومهما يكن الأمر، فإنه ليس من السهل على الديمقراطية أن تتنكر لفكرة سيادة الشعب والإرادة الشعبية، حتى عندما يقع اختيار هذه الأخيرة على الدين.

هذه هي جملة الاعتبارات التي تجعل من الدين والديمقراطية أمرا يدعو إلى الكثير من التردد في الحكم. وقد حاولنا جلاء بعض جوانب الاتفاق بين الديمقراطيين العلمانيين وخصومهم من غير العلمانيين الذين لا يريدون التنازل عن مصطلح "الديمقراطية" بالإشارة إلى مفهوم شومبيتر الإجرائي للديمقراطية، ذلك أنه يدعي أن الديمقراطية هي مجرد طريقة للتصرف بالسلطة، وهي محايدة بين العلمانية والدين، وحتى بين الاشتراكية والرأسمالية. تعنى الديمقراطية بهذا المفهوم الإجرائي المساواة السياسية والمشاركة في السلطة، كما تعني الحرية والتعددية ضمن إطار من الإجماع الشعبي حول ما تعنيه مفاهيم المساواة والحرية في ظرف تاريخي معين، وفي إطار ثقافة اجتماعية- سياسية معينة.

ما نريد أن ننظر فيه الآن هو كيفية تفاعل هذه الاعتبارات المختلفة في حالة الإسلام والديمقراطية والعلمانية. ويجوز لنا اعتبار مثل هذا البحث بمثابة دراسة تطبيقية، نرى من خلالها، وبشكل أقل، تجريدا وأكثر قربا إلى الواقع، تفاعل الاعتبارات والمشاكل النظرية التي عرضنا لها في الفصول السابقة.

الفصل الخامس

الديمقراطية الإسلامية

الديمقراطية الإسلامية

لكي يكون بإمكاننا وصف نظام سياسي ما بصفة "الديمقراطية الإسلامية" يجب أن يستوفي ذلك النظام شرطين اثنين على الأقل. أولا، يجب أن يكون بإمكاننا القول أن النظام يتسم بأنه "إسلامي". وهذا يتطلب منا تبيان الكيفية التي يتم بها إلحاق الصفة الدينية بأي نظام سياسي كان، والمعنى المحدد لـ "إسلام" الديمقراطية الإسلامية. ثانيا، يجب علينا أن نبرهن أن بوسع هذا النظام أن يسمح بممارسة العملية الديمقراطية بشكل حقيقي ومقنع.

ليست هذه بالمهام السهلة. ولهذا السبب، فإنه من المفيد لنا بدء البحث فيها بالإشارة إلى الأفكار والمقترحات التي يقدمها بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين يبدون استعدادا للتعامل مع مفهوم الديمقراطية، وما يرتبط به من مفاهيم أخرى. ولكن، وقبل الشروع في عرض ونقاش بعض مفاهيم "الديمقراطيين الإسلاميين"،[١٩] يجب علينا التنبه إلى التداخل المحتمل بين الشرطين المذكورين أعلاه، وهو تداخل لا ينبغي أن يكون مفاجئا على ضوء النقاشات التي جرت في الفصول السابقة.

المقصود هنا أن صياغة تصور عن "ديمقراطية إسلامية" ليس بالمشروع الذي يتوافق مع أي تصور للإسلام كائنا ما كان، بل إنه يتطلب "إسلاما ديمقراطيا"، أي إسلاما

---

١٩. أو هل نقول "الإسلاميون الديمقراطيون"؟ وما الفرق؟ لا فرق طالما أنهم إسلاميون وديمقراطيون، فعلم المنطق لا يميز بين "Q&P" و "P&Q". نفضل القول "الديمقراطية الإسلامية" لكي يتفق هذا مع الحديث عن "الديمقراطية الليبرالية"، وغيرها من نماذج أو مدارس الديمقراطية. بالطبع، قد يكون الديمقراطيون الإسلاميون إسلاميين أكثر من ديمقراطيين، ولكن يمكن قول كلام مشابه عن الليبراليين أيضا.

يتناسب مع الديمقراطية. وهذا بالطبع يطرح سؤالا هاما عما إذا كان بإمكان الإسلام أن يبقى إسلاما على الرغم من توافقه مع الديمقراطية. ومن الناحية الثانية، يجب الاعتراف أن صياغة تصور عن "ديمقراطية إسلامية" ليست بالمشروع الذي يتوافق مع أي تصور للديمقراطية كائنا ما كان، بل إنه يتطلب تصورا ليس من شأنه إقصاء الدين منذ اللحظة الأولى، وبمقتضى تعريف المصطلح. إذن فالشرطان المذكوران أعلاه يخفيان إشارات متبادلة، الواحد منهما للآخر. ولا ضير في هذا، لأن مفاهيم "الديمقراطية" و"الإسلام" هي، وكما أسلفنا، مفاهيم "متنازع عليها". والنزاع على هذه المفاهيم لا يجري دائما على "انفراد"، بمعنى أن المتنازعين على الديمقراطية لا يهتمون بأمر الدين، أو أن المتنازعين على الدين لا يهتمون بالديمقراطية. بل على العكس من ذلك، كثيرا ما يطال الاهتمام الموضوعين معا. ومن هذا المنطلق، يشكل المدافعون عن فكرة "الديمقراطية الإسلامية" فريقا من المفكرين الذي يعرضون تصورا معينا للديمقراطية، وتصورا معينا للإسلام، في ارتباط متبادل بين المفهومين.

(أ) الديمقراطية عند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين

لا شيء يفي بغرض التعرف على مفهوم الديمقراطية عند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين أكثر من محاولاتهم المتكررة لاكتشاف أصول إسلامية لبعض عناصر الديمقراطية. ونحن لا نعنى بهذا مجرد البحث عن مصطلحات إسلامية تقابل المصطلحات الغربية، على نمط الاقتراح القاضي بترجمة مصطلح "الديمقراطية" بمصطلح "الشورى"، و"البرلمان" بـ "أهل الحل والعقد". فقد غدت هذه الترجمات (في بعض الحالات والسياقات على الأقل) مثيرة للتهكم، من فرط سهولتها وسطحيتها في نفس الوقت. بل إننا نعنى شيئا أهم من هذا، وأكثر تعمقا في موضوع الديمقراطية، وهو ما سوف نتطرق إليه في الحال.

أول ما يتبادر إلى الذهن من عناصر الديمقراطية هو مفهوم المساواة (السياسية) بين أعضاء الجماعة السياسية، بحيث لا يصار إلى تقسيم الجماعة إلى طبقات وفئات تحظى بمراتب وحقوق سياسية مختلفة. وقد التفت كثير من المفكرين الإسلاميين إلى هذا المفهوم، وسرعان ما قدروا أنه بوسعنا اكتشاف هذا المفهوم نفسه في الإسلام. من أبرز هؤلاء المفكرين حسن الترابي، الذي يقول كلاما لا يختلف في جوهره مع ما يقوله سيدنتوب، وتايلور، ودال، وآخرون عن "تجذّر" الليبرالية في الديانة المسيحية. (Siedentop 1989, 308 ; Taylor 1994, 62, ; Dahl 1989, 86). يقول الترابي:

"فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك، تحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى أو الديمقراطية، إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة". (الترابي ١٩٨٧، ٥٤)

"كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية، لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون على الأمر الخاص، على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد، ويسألون عليه جميعا". (الترابي ١٩٨٧، ٥٥)

أما كيف يساعدنا القول بـ "إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله" على تأصيل مفهوم المساواة السياسية في الإسلام، فهذا يتم من خلال الاستنتاج المنطقي الذي يقضي بأنه لا يجوز لأحد من الناس أن يدعي بأنه "متميز سياسيا" عن باقي البشر، طالما أن الجميع هم "عباد الله" سواء بسواء.

طبعا، كل هذا يحتاج إلى تفسير وسياق يوضع فيه. فلا مفر من مواجهة الأسئلة حول المساواة بين الرجال والنساء، بين المسلمين وغير المسلمين، وأمور من هذا القبيل. لكن علينا أن نتذكر أن مبادئ الليبرالية والديمقراطية التي تحدثت عن المساواة قد تم تفسيرها، وفي سياقات تاريخية مختلفة، بحيث كانت تستثني كثيرا من الفئات. وهناك ما يدعو إلى الظن بأن إعلان الاستقلال الأمريكي الذي يقول "نقرر أن هذه الحقائق بديهية بذاتها، وهي أن جميع الناس خلقوا متساوين..." (حرفيا: "All men were created equal")، لم يكن يعني، في سياقه التاريخي، الناس أو البشر فعلا، وإنما الرجل الأبيض من ذوي الأملاك. ولكن، هذا لا يمنعنا من رؤية المحتوى الديمقراطي الليبرالي في إعلان الاستقلال الأمريكي. وهكذا يجب أن يكون موقفنا من المضمون السياسي الممكن أو المحتمل لفكرة المساواة في العبودية أمام الله، وذلك بمعزل عن التفسيرات التي أعطيت (للمساواة) وتعطى لها حتى الآن.

يأتي الترابي في الأقوال المذكورة أعلاه على ذكر عنصر آخر من عناصر الديمقراطية، إضافة إلى فكرة المساواة، نقصد مفهوم "المشاركة في السلطة". ولكن الترابي لا يوضح في الحال ارتباط مفهوم المشاركة في السلطة مع فكرة المساواة في العبودية لله. فتساوي الناس في العبودية لله قد لا يعني أكثر من القول أن "القيمة الإنسانية" لكل فرد تساوي القيمة الإنسانية لأي فرد آخر، على اعتبار أن الجميع هم "أبناء الله"، حسب التعبير المسيحي الدارج. هذا ما يسميه دال بـ "مبدأ المساواة في القيمة الذاتية" ("The Principle of Intrinsic Equality") (Dahl 1989, 86). وهو لا يكفي (بنظره) للتوصل إلى مفهوم الديمقراطية، دون مساعدة من مبدأ "الاستقلال الشخصي"

(Presumption of Personal Autonomy) الذي يقول أن "كل فرد هو أفضل حكم بالنسبة لما يفيده أو يضره". (Dahl 1989, 100)

لا يوجد لدى الترابي استعداد لتفسير الاستقلال الشخصي بالإشارة إلي "حاكمية أخلاقية فردية"، ولكنة يشير إلى مبدأ المسؤولية الفردية التي ليس بوسع الفرد أن يتنازل عنها (حتى لو أراد):

> "ومن أصول الدين الأساسية معنى المسؤولية الفردية على كل مؤمن. فكل فرد مخاطب، على قدر وسعه، بتكاليف الدين والعبادات الخاصة والعامة... ثم يأتي يوم القيامة ربه فردا ليحاسب على ذلك الكسب المخصوص، فهو لا يسأل مع أسرته ولا مع حزبه ولا مع والي أمره ولا مع جماعته أو بني وطنه". (الترابي ١٩٨٧، ٥٥)

وهذه الفكرة، أي فكرة المسؤولية الفردية التي تبقى دوما منوطة بالفرد، تقوم مقام مبدأ "الاستقلال الفردي" في جعل المفهوم الديمقراطي الإسلامي أكثر وضوحا. ذلك أنه يبدأ بالتبلور كـ "نظام الحياة لدى أفراد يتساوون في القيمة الإنسانية، وليس بينهم من هو وصي على غيره، بل الكل منهم مسؤول عن نفسه".

ويوسع الترابي أن يشير إلى خلو الحياة الإسلامية من كنيسة تتوسط العلاقة ما بين الإنسان وربه، حيث أن "خلاص" كل فرد منوط به وحده. وبما أن الخلاص "الأخروي" منوط بما يفعله الإنسان في هذه الدنيا، فإن لهذا نتيجة مباشرة تتمثل في حث الإنسان المسلم على المشاركة في الحياة السياسية، وعدم تركها لجماعة تنفرد بها نيابة عن عامة الشعب.

ولا تستنفذ النزعات الإسلامية الديمقراطية بالإشارة إلى مفاهيم المساواة والمشاركة في السلطة، بل إن هناك مجموعة أخرى من المفاهيم التي ترتبط بالنقاش السياسي العلني الذي يشكل جزءا من العملية السياسية الديمقراطية. تشتمل هذه المفاهيم على الشورى، والاجتهاد، والأمر بالمعروف، والإجماع. وما يجمع بينها بوسيلة أو أخرى هو: طرح اقتراح أو "رأي" (judgment) معين، ومن ثم يجري "إشراك" آخرين فيه، سواء بأخذ المشورة منهم حوله، أو حثهم على القبول به، أو حثهم على تغيير سلوكهم بطريقة ما.

والشورى (حسب ما يرى الترابي مثلا) قد تتخذ شكل المداولات والنقاشات التي تجري في مجلس ممثلي الأمة، وقد تتخذ شكل المشاورة في مجلس من أصحاب الاختصاص، وقد تتخذ شكل الاستفتاء الشعبي، أو الاستجابة لتوجهات الرأي العام، كما قد تظهر من خلال استطلاعات الرأي. (الترابي ١٩٨٧، ٧٢-٧٤)

أما الاجتهاد، فيشتمل على طرح تفسيرات لنصوص دينية في ظل متغيرات اجتماعية. وهو أيضا يشتمل على قدر من المشاركة والنقاش. فليس بوسع الاجتهاد أن يكون عشوائيا، لا يحكمه قانون ولا منطق، ولا يستند إلى حجة. والمجتهدون مدعوون لتقديم البينات والأسباب، مما يجب أن يحفز الآخرين لمناقشتهم أو الرد عليهم، أو لتقديم اجتهادات مخالفة أو مؤيدة.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن فهمه كالتالي: قد يكون لبعض الناس ما يقولونه بخصوص المصلحة العامة، أو ما يسمى في الكتابات الغربية بـ "الخير العام" (the public good). لذا فإنهم يتوجهون للجمهور بخطاب يعرضون فيه رؤيتهم لمسيرة المجتمع، مدعمة ببينات وحجج من شأنها إقناع الناس بهذا الطريق أو ذاك. وهذا (طبعا) لا يتم دون استثارة ردود فعل، ما بين مؤيد ومعارض، في إطار نقاش سياسي.

بوسع الديمقراطيين الإسلاميين القول أن من شأن هذه الممارسات أن تخلق جوا سياسيا كثير الحيوية، حيث يجري طرح وجهات نظر مختلفة، وحيث يكون هناك مجال لازدهار الآراء النيرة، والمدعومة بحجج قوية. وهذا من شأنه أن يقود باتجاه مثال سياسي (political ideal) غدا مرغوبا فيه بشكل متزايد في أوساط الفكر السياسي في الغرب. ونعني به مثال الإجماع (consensus)، كما يظهر من خلال مبدأ هابرماس الديمقراطي (the principle of democracy) الذي يقول:

> "لا تُنسب صفة الشرعية (legitimacy) لأية تشريعات إذا لم تكن هذه الأخيرة قد حصلت على موافقة جميع المواطنين بعد تداول الرأي وفق عملية تشريعية تمت إقامتها بصورة قانونية." (Habermas 1996, 110)

بالطبع، لا شك أن الإجماع مثال بعيد المنال. ولكنه يشير إلى أمل يحدو العملية السياسية على الدوام، ألا وهو التوصل إلى قرارات يكون الجميع راضين عنها، وليس فيها أغلبية منتصرة، وأقلية منهزمة، وربما تشعر بالمرارة. وفي اهتمام الفكر الإسلامي بمفهوم الإجماع ما قد يشعر بأهمية وجود مساندة شعبية قوية للقرارات التي تتخذها الجماعة السياسية. وإذا لم يكن في هذا "نفحة" ديمقراطية، فأين يكون؟ فقط أنصار الحكم الديكتاتوري والنخبوي هم الذين لا يكترثون لفكرة الإجماع. وربما نضيف إليهم أولئك الديمقراطيين الذين لا يتوقفون لحظة واحدة من أجل التفكير في مفهوم "استبداد الأغلبية": هم أيضا لا يكترثون لفكرة الإجماع.[٢٠]

---

٢٠. هذه بالطبع طريقة واحدة للنظر إلى الخطاب الإسلامي "الإجماعي". كمثل عن طريقة مغايرة تماما تأمل قول عزيز العظمة: "يلعب التأكيد على الواحدية (unicity) والهوية (identity) دورا أساسيا تكوينيا (constitutive). ولا يوجد بين الإسلاميين من ينادي بتعددية شاملة على النمط الليبرالي سوى أقلية مهمشة. وليست التعددية، التي يقبل بها الخطاب الإسلامي ذات طابع سياسي أو مدني..." (Azmeh 1993, 126) لا تتسم هذه المقارنة بالعدل،-

هناك فكرة أخيرة من الأفكار التي تتضمنها الديمقراطية، وهي من ضمن الأفكار التي يتطرق إليها حسن الترابي في معرض محاولته لتأصيل الأفكار الديمقراطية في الإسلام. تلك هي فكرة (الحق في) المعارضة والاختلاف، وما يرافقها (بطبيعة الحال) من قبول بمفهوم التعددية الذي يتبع من وجود المعارضة.

يحتوي التراث السياسي الإسلامي (كما بات يدرك الكثيرون) على الكثير من السنن والسوابق التي تحث على معارضة الحاكمين وولاة الأمر في حال حاد هؤلاء عن طريق الصواب. وهذا ما يشير إليه البعض من خلال الحديث عن الجانب "الراديكالي"، أو "الحركي" في التراث الإسلامي، وهو ما يجد تعبيرا عنه في النشاط الثوري الذي تقوم به الحركات الإسلامية المعاصرة. (Lewis 1988, 92-93) يذكر، في هذا السياق، طلب الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، من الناس أن "يقوموا اعوجاجه"، إن هم وجدوا فيه شيئا من هذا. ويشار أيضا إلى المبدأ الذي تبلور على صورة إجماع فقهي على مر العصور، والذي يفيد بأن "لا طاعة لمخلوق (وهذا يشمل الحكام، بطبيعة الحال) في معصية الخالق".

ولكن ليست هذه هي الشواهد الوحيدة التي تمكن الإشارة إليها في معرض تأصيل قيم وحقوق المعارضة أو الاختلاف في التراث الإسلامي. فالكثير من الكتّاب الإسلاميين قد أشار إلى الاختلاف المشروع والقائم بين المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة. من هؤلاء حسن البنا، الذي لا يكترث بالأفكار الديمقراطية كثيرا. وهو يشير، في بعض كتاباته، إلى الأسباب المؤدية إلى الاختلاف في الاجتهاد، ومنها اختلاف القدرات العقلية واختلاف البيئات، قائلا: إن محاولة توحيد الفرق والمذاهب أمر من شانه أن يؤدي إلى الفتنة. (البنا (دون تاريخ)، ٢٣) ومنهم أيضا حسن الترابي، الأحدث عهدا:

> "لن تكون هناك محاولة لـ "قوننة" (regulation) المواقف الفكرية. والاعتقاد المفهوم ضمنيا هو أن الناس أحرار. وليس ثمة مشكلة في وجود آراء مخالفة للرأي السائد للأغلبية، فهذا شيء عادي في التاريخ الإسلامي. من حق الناس أن يؤمنوا بالمذاهب الفقهية التي يؤمنون بها". (Lowrie 1993, 42-43)

هذه هي بعض الأفكار المتداولة في محاولات بعض المفكرين الإسلاميين لتأصيل بعض عناصر الديمقراطية في الفكر الإسلامي. وهي (وسواها مما سوف نأتي على ذكره

- على ضوء نقاشنا لعنصر "الإجماع" الذي يفترض بعض المفكرين انه من مستلزمات الديمقراطية. انظر القسم الرابع من الفصل الثالث في هذه الدراسة. وليس واضحا المقصود بـ "تعددية شاملة على النمط الليبرالي" (thorough-going pluralism of the liberal variety). هل هي تعددية دون حدود؟ ومن يقبل بهذا؟ أما القول بأن تعددية الإسلاميين ليست سياسية أو مدنية، فهذا قد ينطبق على حسن البنا، ولكن ليس من الواضح انه ينطبق على الغنوشي. وعلى أي حال، كيف يرسم الإنسان الحدود بين الديني والسياسي؟ ألا يفترض العظمة فصلا يرفضه الإسلاميون في الأصل؟

لاحقا، ومما سبقت الإشارة إليه في الفصل الثاني) بمجملها، تشجعنا على طرح الأسئلة التالية: ماذا تعني الديمقراطية بالنسبة للديمقراطيين الإسلاميين؟ وأين تكمن "إسلامية" الديمقراطية الإسلامية؟ عن أي ديمقراطية يتحدثون؟ وعن أي إسلام؟ وهل بوسعهم جسر الهوة التي يراها البعض بين الإسلام والديمقراطية؟ هذه هي الأسئلة الحرجة والمعقدة، والتي سوف نحاول الإجابة عليها في ما تبقى من هذا البحث، مبتدئين بما نعتقد أنه الأسهل.

(ب) "ديمقراطية" الديمقراطية الإسلامية

ننطلق، بداية، من تعريف شومبيتر للديمقراطية (دون أن يعني أن هذا هو ما سوف ننتهي إليه). يقول هذا التعريف أن الديمقراطية هي عبارة عن "ترتيبات مؤسساتية للوصول إلى قرارات سياسية، حيث يتسنى للأفراد [يقصد القادة السياسيين] الحصول على السلطة اللازمة لصنع تلك القرارات عن طريق التنافس على أصوات الناخبين". (Schumpeter 1976, 269)

هذا ما يدعوه دال بـ "الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي الضيق" (Dahl 1989, 130). وليس هذا بالتعريف النائي عن الفهم، ولا المستغرب في أوساط الفكر العربي. دليل ذلك قول المفكر المغربي محمد عابد الجابري في واحد من أقوال وتعريفات كثيرة يوردها عن الديمقراطية، أنها "صيغة لمشكلة الحكم"، وهي تقتضي

> "... جعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعا منظما مقننا تسهر عليه وتجعله فعليا أجهزة تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد". (الجابري ١٩٩٤، ٥٧)

يؤكد التعريف على فكرة جوهرية في الديمقراطية، وهي فكرة "سيادة الشعب"، ويتوافق تمام التوافق مع تفسير الديمقراطية كـ "حكم الشعب". ولكن هذا التعريف سرعان ما يستتبع أسئلة كثيرة، ربما كان أولها وأهمها السؤال عما إذا كان يحق للشعب (كجماعات أو أفراد) أن يفعل أي شيء يريد، طالما أن له "السيادة".

لا يماري أحد في القول أنه يحق للشعب، بجماعاته وأفراده، ممارسة النشاط السياسي المنظم. ولكن، هل يحق لأحد استعمال القوة، أو الخديعة في العمل السياسي؟ وهل هذا يتوافق مع الديمقراطية؟ من المؤكد أن الجواب يكون بالنفي. وإلا، فلن يكون بوسعنا التمييز بين الديمقراطية و"حكم القوة"، على سبيل المثال.

ويسأل الإنسان أيضا: هل يحق للفريق الخاسر في الانتخابات أن يفعل أي شيء يستطيع

فعله من أجل إفشال سياسة الفريق المنتصر؟ من المؤكد أنه لا يحق له فعل كل شيء بمقدوره، فبعض الطرق والأساليب ممنوعة، ويجب أن تبقى كذلك. ويسأل الإنسان أيضا: هل يحق لفريق الغالبية أن يفعل أي شيء بمقدوره متى وصل السلطة؟ على سبيل المثال، هل يحق له زج أفراد المعارضة في السجن، ومصادرة ممتلكاتهم؟ مرة أخرى، لا مفر من الجواب بالنفي.

كل هذا يعني أنه قبل أن تجري ممارسة "اللعبة الديمقراطية" يجب أن يكون هناك إجماع على أسس دستورية من شأنها أن تبين حدود السلطة السياسية، والحريات والحقوق التي ليس بوسع أحد، حتى ولو كان حزب الأغلبية الساحقة، أن يتعدى عليها أو يلغيها. وعليه، فإن الواجب يقضي بتعديل تعريف شومبيتر بحيث يتم فهمه بالصورة التالية:

> "الديمقراطية هي ترتيبات مؤسساتية للوصول إلى قرارات سياسية، حيث يتسنى للقادة السياسيين الحصول على السلطة اللازمة لصنع تلك القرارات عن طريق التنافس على أصوات الناخبين، وذلك ضمن حدود يرسمها إطار دستوري أساسي يحظى بقبول الجميع".

هل بوسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فنتحدث عن تفاصيل الإطار الدستوري الذي يحظى بقبول الجميع؟ هناك ما يدعونا إلى المحاولة، ولكنها سوف تكون محفوفة بالمخاطر، وليس فيها ما يضمن الوصول إلى نتيجة. الأمر الذي يدعونا إلى المحاولة هو الرغبة في استبعاد بعض الأطر الدستورية "غير المعقولة" من نطاق الحديث. فمثلا، لنفرض أن الجميع اتفقوا على قاعدة دستورية تقول: "بعد كل عملية انتخاب، تتم مصادرة خُمس ممتلكات الأقلية"، أو "يحق للأغلبية أن تنفي قادة الأقلية إلى خارج البلاد بعض الوقت". هل يكون مثل هذا النظام ديمقراطيا؟ ولم لا، طالما أنه يسمح بحصول التنافس على أصوات الناخبين ضمن إطار دستوري يحظى بقبول الجميع؟

أعتقد أنه لا مفر من إضافة تعديل من قبيل القول: "إطار دستوري يحظى بقبول الجميع، وقابل للدفاع عنه أخلاقيا". فمثلا، قد نقول أن على الإطار الدستوري أن يتسم بالعدل والإنصاف، أو أن لا يجحف بحقوق المواطنين، مثل الحق في كذا والحق في ذاك. ونحن نتجنب ذكر أمثلة محددة عن حقوق محددة عمدا، وذلك لأن الكثير من المسائل الحقوقية هي مسائل خلافية إلى أبعد الحدود. فما هو العدل، وما هو الإنصاف؟ أسئلة طالما اختلف بصددها المفكرون. ونحن في الوقت الذي نقر فيه بصعوبة، وربما استحالة الجواب على الأسئلة الأخلاقية، بشكل يرضي الجميع، نرفض، وبإصرار، أن ننجر وراء دعاة النسبية واللا أدرية (agnosticism).

هل نترك (مرحليا على الأقل) "أخلاقية الإطار الدستوري" للجماعات السياسية المختلفة لكي تحدده حسب ما يمليه تاريخها وفهمها لنفسها ولطبيعة الحياة وهدفها؟ إذا فعلنا

ذلك، وسألنا الإسلاميين عن الإطار الدستوري الذي ينبغي أن تجري العملية الديمقراطية في إطاره كان الجواب المختصر هو: الإسلام، بالطبع. يقول الغنوشي:

"إذا كانت الديمقراطية، وجوهرها التداول السلمي على السلطة، عبر التنافس الحر بين أحزاب سياسية تقبل بالاحتكام إلى الشعب، تحتاج إلى أرضية إجماع ثقافي وحضاري حول خيار مجتمعي، وكان الإسلام هو المكون الأساسي لهذا الإجماع، يصبح تسليم الأطراف الأساسية بمرجعيته العليا، وإن اختلفت التأويلات وأساليب التطبيق ومواقيتها، عاملا مهما جدا في عملية التحول الديمقراطي واستقرار الحكم". (الغنوشي ١٩٩٣ب، ١٢٢)

لا يعترض الغنوشي على "آليات" (إجراءات) العملية الديمقراطية، يدل على هذا قوله:

"إذ يمكن لآليات الديمقراطية، مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثا إنسانيا، أن تعمل في مناخات ثقافية، وعلى أرضيات فكرية مختلفة. فليست العلمانية مثلا، والقومية العنصرية، وأولوية قيم الربح واللذة، والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة، وتآليه الإنسان، وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها، حتميات لازمة له بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار... ليس في هذه الآليات ما يتعارض ضرورة مع قيم الإسلام". (الغنوشي ١٩٩٣، ٨٨)

من الواضح أن الغنوشي بصدد البحث عن "إطار دستوري" تتم من خلاله ممارسة العملية الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي لتلك العملية. (غير خاف أن هذا الدستور غير علماني). وهو لا يختلف في هذا عن مفكرين إسلاميين آخرين، ممن استوعبوا الديمقراطية بالمفهوم الإجرائي، وقبلوا بها كطريقة للتصرف بالسلطة السياسية. إضافة إلى الغنوشي، يمكن ذكر كل من حسن الترابي، الذي يتمنى لو أننا "تواضعنا على إطار ديني وقانون شرعي نجمع عليه ويهدينا في غالب شؤوننا العامة،" (الترابي ١٩٨٧، ٦٩)، ومحمد خاتمي، الذي يقول:

"الديمقراطية هي سبيل إلى استقرار نظام معين، أي أنها آلية، وأن إرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة. وهذا قد أدى، في الغرب، إلى العلمانية والليبرالية. ولا بد له من أن يؤدي في المجتمع الإسلامي إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي. وبالطبع، فإن لدينا أمورا لا تنسجم مع الليبرالية، فالحكومة الإسلامية لا تبيح الفوضى الموجودة في الغرب، ولا تقبل بالتحرر الجنسي مثلا". (خاتمي ١٩٩٨، ١٠٣-١٠٤)

هذه إذن هي "ديمقراطية" الديمقراطية الإسلامية: ديمقراطية بمفهوم شومبيتر الإجرائي، في إطار دستوري إسلامي، يرسم للسلطة السياسية حدودا، ويحدد حقوقا مصونة من الحكام. (تماما كما هو الحال في الديمقراطية الليبرالية التي يستنكرها كل من الغنوشي

وخاتمي). يبقى لنا أن نتحدث عن هذا "الإطار الدستوري الإسلامي" والذي يفترض أن تجري العملية الديمقراطي في إطاره. ألا يمكن أن يظهر لنا، عند فحص هذا الإطار، أنه ملعب ضيق لا يتيح مجالا كبيرا للحركة؟ وعلى أي حال، ما المقصود بـ"إسلامية" الديمقراطية الإسلامية؟

(ج) "إسلامية" الديمقراطية الإسلامية

قبل الخوض في تفاصيل "إسلامية" الديمقراطية الإسلامية يتوجب علينا الاعتراف بأن موقف الكتاب المناهضين للعلمانية، والذين عرضنا لبعض آرائهم في الصفحات السابقة، كان، في مجمله، على درجة عالية من العمومية والتجريد. فقد تضمن أقوالا على شاكلة القول أن بعض العناصر المفاهيمية الأساسية في الديمقراطية (مثل مفاهيم المساواة والحرية والحقوق) ذات أصول دينية، كما ترك المجال مفتوحا للقول أن التعامل مع النصوص السماوية لا يعني تعليق النشاط العقلي. هذا في حين أن مخاوف واعتراضات العلمانيين على الدمج بين الدين والدولة كانت، في أغلب الأوقات أقل عمومية وتجريدا، كما يظهر من خلال الإشارات المتكررة إلى موقف الدين من المساواة السياسية بين الرجال والنساء، أو (في الحالة الإسلامية) بين المسلمين وغير المسلمين.

هذا التجريد والطابع العمومي لتصريحات الديمقراطيين الإسلاميين من خصوم العلمانية أمر ملفت للنظر، بقدر ما هو مثير للتساؤل، يدل على ذلك استغراب، بل استهجان، المفكر السوداني عبد الله النعيم لحقيقة أن "محاميا حديثا ومدربا" مثل الترابي، والذي قاد حركة إسلامية على مدى عشرين عاما وأكثر "قد تجنب التعبير عن أهداف الحركة من الناحية الدستورية أو القانونية". (Na'im 1990, 39)

وليس في حديث بعض الديمقراطيين الإسلاميين عن الطريقة التي سيخرج بها النظام الإسلامي إلى حيز الوجود ما يساعد على جلاء الالتباس القائم حول ما يعنيه نظام الحكم الإسلامي بالضبط. فالإسلاميون يكثرون من الحديث عن دور صناديق الاقتراع في حسم موضوع نظام الحكم، ويعيبون على الأنظمة السياسية، التي تسمح لهم بحرية العمل السياسي في بعض الأوقات، أنها لا تعرف من الديمقراطية إلا اسمها، بدليل أنها على أتم الاستعداد لإلغاء الانتخابات، إذا تبين لها أن الإسلاميين على وشك الفوز. والانطباع الذي يتكون لدى القارئ هو أن النظام الإسلامي سوف يخرج إلى حيز الوجود متى فاز الإسلاميون بأغلبية الأصوات في "انتخابات ديمقراطية". انظر قول خاتمي مثلا:

> "من البديهي أن محورية الدولة الإسلامية تفترض أن يكون الحاكم واعيا وعادلا وعالما بالإسلام، ونحن حين نصف دولة بأنها إسلامية فهذا معناه أن الدين هو الذي يحدد

الشروط والظروف العامة... وإذا لم يرد الناس هذه الحكومة، وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها، وأعلنوا أنهم لا يريدون أشخاصا دينيين، فإن علينا احترام رأيهم إذا كنا نقول بالديمقراطية ونتبعها، شريطة أن تصان، آنئذ، حريتي في نقدها وإعلان ذلك دون ما خوف، وذلك بنفس القدر الذي يحدد للمختلف في ظل حكومتي أن يقول رأيه ويعلنه، وللشعب، في نهاية الأمر، أن يقول قوله الفصل بين الرأيين أو الآراء". (خاتمي ١٩٩٨، ١٠٥- ١٠٦)

يتراءى للقارئ هنا كما لو أن قيام حكومة إسلامية أو زوالها هو أمر في غاية البساطة: فبوسع الناس أن ينتخبوا حكومة "ذات ضوابط إسلامية" بنفس السهولة التي يمكنهم بها أن ينتخبوا حكومة ليست "ذات ضوابط إسلامية". ولكن خاتمي لا يقدم صورة، ولو جزئية، عن الإطار الدستوري السياسي الذي يمكن أن تجري تحت ظله هذه الانتخابات وهذه التقلبات.

صحيح أن خاتمي يقول، وفي نفس السياق السالف، "أما إذا عدل الناس الدستور وأقروا وصول المختلف دينيا إلى مواقع القرار، فتلك مسألة أخرى" (خاتمي ١٩٩٨، ١٠٦). هذا يفترض أن دستور الدولة (الحكومة؟) الإسلامية ينص (في العادة) على أن المختلف دينيا لا يسمح له بالوصول إلى السلطة. ولكن إذا كان الدستور بهذه الصفة، فمن خلال أي إطار يمكن للناس أن يعدلوا الدستور؟ ألا يفترض هذا أن بوسع الأحزاب غير الإسلامية أن توجد في البرلمان، حيث يمكنها أن تتقدم بمشاريع قوانين، لتعديل الدستور أو غير ذلك؟ عن أي دستور نتحدث؟ هل هو دستور يسمح للناس أن ينتخبوا حكومة ليست "ذات ضوابط إسلامية"؟ وكيف يتم ذلك؟ وإذا كان يجوز للأحزاب غير الإسلامية أن تخوض المعارك الانتخابية، أفلا يحق لرئيس الحزب الفائز بالأغلبية (وإن كان غير مسلم) أن يشكل الحكومة، ويكون، بالتالي، صاحب أعلى سلطة سياسية في الدولة؟ وهل يتوافق ذلك مع "دستور لا يقر للمختلف دينيا أن يصل إلى السلطة"؟

في الحقيقة يجب القول أن هذا النوع من الخطاب الذي نجده عند خاتمي، لا يميز بين ما يمكن تسميته بالسياسة العادية (normal politics)، أي السياسة التي تجري في الظروف العادية، وفي إطار نظام سياسي مستقر وذي دستور سار ومعروف، وبمقتضى قوانين اللعبة السياسية التي يقرها الدستور، وما يمكن تسميته بالسياسة الدستورية (constitutional politics) والتي تطرح فيها مسائل أساسية مثل تعديل الدستور، أو اختياره أو إبطاله، أو الصراع عليه. هذا النوع الأخير من السياسة هو ما نشهده في أوقات الثورات الدستورية، أو في وقت نشوء نظام سياسي عقب الاستقلال أو التحرر، أو بعد فترة من الاضطراب السياسي في المجتمع. وهو لا يشبه السياسة العادية بتاتا، نظرا لكونه فترة التأسيس والتعريف وتحديد القواعد التي يتحدد بموجبها ما إذا كان

شيء ما، كحركة سياسية، أو كإجراء سياسي يحظى بالصفة الشرعية (القانونية).

ليس من المجدي لنا، في هذه المرحلة، أن نشرع في الحديث عن الانتقال من نظام حكم غير إسلامي إلى نظام إسلامي، أو الظروف المحيطة بمثل هذا الانتقال، وانعكاسات كل هذا على المسألة الديمقراطية. (سوف نلمح إلى هذا الموضوع لاحقا، وفي سياق الحديث عن المجتمعات العربية والإسلامية التي تعنينا). ما نود تقصيه الآن هو أمر سابق على كل هذا: نريد أن نتحدث عن الصفة الإسلامية.

لنعد إذن إلى السؤال المتعلق بإسلامية الديمقراطية الإسلامية. لا يحتاج الدارس إلى إطلاع واسع قبل أن يدرك وجود عدة تفسيرات ومعانٍ للإسلام، سواء تم هذا في سياق الحديث عن علاقة الإسلام مع السياسة، أو خارج هذا السياق. نعرض في ما يلي لنمطين مختلفين، بل متناقضين، في تفسير الإسلام. وسوف ننظر إلى هذين النمطين كـ"نماذج مثالية" (ideal types)، نهدف من خلالها إلى رسم الحدود التي يمكن أن يتحرك ضمنها أنصار الديمقراطية الإسلامية دون الخشية من فقدان الصفة الإسلامية بشكل لا لبس فيه. نبتدأ بالحديث عن النموذج الذي لا يثير أي إشكاليات مستعصية في موضوع الديمقراطية.

(د) بين مكة والمدينة: نماذج إسلامية

(١) النموذج الأول: الإسلام المكي

يقوم هذا النموذج على عدد من التصورات التي يجمع بينها التأكيد على "إسلام جوهري"، روحي وغير نصي، وذي رسالة عالمية إنسانية بسيطة وعقلانية. ونحن ندعوه بـ "الإسلام المكي" بالإشارة إلى كتابات المفكر السوداني عبد الله النعيم، على الرغم من أننا سوف نستعمل هذا المفهوم بتوسع. وعند النظر إلى التفسيرات التي تنضوي تحت إطار هذا النموذج، نجد أن بعضها لا يخلو من الصعوبات التي تجعلها غير مقبولة بالنسبة للكثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين.

من المفيد أن نقدم بعض هذه التصورات للإسلام الجوهري بلغة المفكرين الإسلاميين الذي يقفون منها موقف المعارضة، فمن شأن ذلك أن يدلل أننا بصدد الحديث عن تصورات باتت معروفة وواضحة المعالم والتبعات. ها هو محمد خاتمي يتحدث عن تصور لا يرى في الإسلام سوى "سبيل إلى السعادة الأخروية، ولا علاقة له بحياة الإنسان في هذا العالم إلا في حدود ألا يخل بالهدف السامي والكلي والأصلي والأخروي". ثم يعلق خاتمي على هذا التصور قائلا: "بناء على هذه الرؤية، نجد أن الدين لا ينسجم مع الديمقراطية فحسب، بل وينسجم مع العلمانية والليبرالية". (خاتمي ١٩٩٨، ٩٤) أما

الشيخ راشد الغنوشي، فيقول، في سياق المقارنة بين الشريعة والدور الذي تلعبه مبادئ القانون الطبيعي وغيره من الأسس الفلسفية المعتمدة في الفكر السياسي الغربي:

"...إذا انحصر حجم الشريعة الإسلامية في الدور الذي يقوم به القانون الطبيعي والمبادئ العامة التي يتضمنها الفكر الغربي، والتي تستخدم باعتبارها إطارا مرجعيا نهائيا لإنتاج المعايير التي يصدرها، أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين إطار الديمقراطية العلماني". (العنوشي ١٩٩٢ب، ١٧٠، هامش ٢٨٩)

نحن هنا بصدد الحديث عن تصور يتقلص فيه الدور الذي يلعبه المصطلح الديني إلى درجة معينة. وحسبما يرى عزمي بشارة، فإن المصطلح الديني يغدو "مصطلحا أخلاقيا" وحسب، بعد أن كان مصطلحا ميتافيزيقيا – منطقيا في العصور الوسطى. (بشارة ١٩٩٤، ٥٩) أما عادل ضاهر، فلا يشاركه هذا الرأي تماما، كما يظهر من خلال اختزاله لما يسميه "الماهية العقدية للإسلام" إلى مبدأ يفيد:

"الاعتقاد بوجود خالق أزلي، كلي الحضور، واحد أحد لكل شيء، خالق واجب الوجود، وكلي العلم، وكلي الخير، وذي حرية تامة، ومصدر للإلزام الخلقي". (ضاهر ١٩٩٣، ٣٣١)

ولكن، بغض النظر عن وجود عناصر ميتافيزيقية في هذا التصور للإسلام (مثل الخلق والأزلية، والوجود الواجب)، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أننا بصدد الحديث عن تصور هيكلي عام، يترك مجالا واسعا لحرية الحركة والفعل السياسي للإنسان، بما قد يشتمل عليه ذلك من "تمهيد السبيل إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية" (بشارة ١٩٩٤، ٦٠)، كما يدرك كل من خاتمي والغنوشي.

هذا ما يقوله بعض المفكرين عن الإسلام ذي الجوهر الأخلاقي الأخروي الإنساني العام، وغير الحافل بالتفاصيل (فهذه تترك للتدبير العقلاني الإنساني). ولكن هل يوجد مفكرون إسلاميون ممن يأخذون مثل هذه الأفكار على محمل الجد؟ هناك بالطبع علي عبد الرازق، الذي كتب في العشرينات من هذا القرن قائلا: "إن محمداً –صلى الله عليه وسلم– ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة". (عبد الرازق ١٩٢٥، ٦٤). وهناك أيضا المستشار محمد سعيد العشماوي، الذي يكتب قائلا: "... فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية والعدالة القضائية هي حكومة إسلامية لفظا وحكما، بيانا واقعا..." (مقتبس في: عمارة ١٩٩٤، ١٤٠)

ولكن، ربما تكون محاولة المفكر السوداني عبد الله النعيم لإعادة تأسيس العلاقة بين الإسلام والسياسة على أسس جديدة، هي المحاولة الأكثر تقدما، والأغنى تفصيلا من بين المحاولات السابقة. وعبارة "الإسلام المكي" التي نستعملها في هذا القسم مأخوذة

(روحا وإن لم يكن حرفا) من المحاولة الإصلاحية التي يقوم بها النعيم، استكمالا لمشروع أستاذه محمد محمود طه، والتي يمكن وصفها بالطريقة التالية.

تتأسس الشريعة الإسلامية التاريخية، والتي عرفها المسلمون منذ وقت الرسول إلى الوقت الحاضر، على أساس الآيات القرآنية التي نزلت، في معظمها، بعد هجرة المسلمين إلى المدينة، إضافة إلى سنن وأحاديث الرسول بعد الهجرة. هذه هي الشريعة، هي تبيح تعدد الزوجات، وتقسم المواريث بين الرجال والنساء بالطريقة الشرعية المألوفة، وتنص على العقوبات والحدود الإسلامية المعروفة، مثل قطع يد السارق، وجلد الزناة أو رجمهم، إلى غير ذلك. إنها، باختصار، وفي رأي عبد الله النعيم وأستاذه، تلك الشريعة التي تتعارض مع القوانين والمواثيق الدولية الحديثة المتعلقة بحقوق الإنسان، والمرأة والأقلية، إضافة إلى تعارضها مع الأفكار والمفاهيم السياسية الحديثة، مثل التسامح والقبول بالتعددية والديمقراطية.

تتلخص محاولة النعيم الإصلاحية، جريا على سنه أستاذه، في تنحية هذه الشريعة التاريخية جانبا، ذلك أنه:

> "إذا لم يتم نقل قاعدة التشريع الإسلامي الحديث بعيدا عن النصوص القرآنية والسنن النبوية التي تعود إلى مرحلة الإسلام في المدينة، والتي شكلت أسس بنيان الشريعة، فلن تكون هناك طريقة لتجنب التعارض الجذري والجدي مع حقوق الإنسان. ليست هناك وسيلة لإزالة الشرعية القانونية عن مؤسسة الرق، وليست هناك وسيلة للتخلص من جميع أشكال ومظاهر التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين ما دام هناك التزام بالنظام العام للشريعة". (Na'im 1990, 179)

يقضي اقتراح عبد الله النعيم باستلهام شريعة إسلامية جديدة مستمدة من الآيات القرآنية والسنن النبوية التي تعود إلى الفترة المكية، ذلك أن "الرسالة المكية" هي "رسالة الإسلام الأزلية والأساسية، التي تؤكد على كرامة الإنسان الجوهرية، بغض النظر عن النوع الاجتماعي أو الدين أو العرق أو غير ذلك، ولأنها تؤكد على المساواة التامة بين الرجال والنساء، وعلى حرية الاختيار في ما يتعلق بأمور الدين والعقيدة". (Na'im 1990, 53)

بالطبع، لا يخفى على القارئ "الأثر الإيجابي المحتمل" لكل هذا على ممارسة الديمقراطية، بمعناها الذي يقتضي عدم التمييز بين المواطنين على أساس الجنس والدين، الخ. هذا إن صح ما يقوله النعيم وأستاذه عن الفروقات بين المكي والمدني من الآيات القرآنية والسنن النبوية.

هناك بعض الأمثلة التي تناقض ما يقوله عبد الله النعيم. فبعض الآيات التشريعية هي

آيات مكية، كبعض الآيات التي تحرم تناول لحم الخنزير والميتة، وما يتعلق بالمحظور في مجال الغذاء: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم". (النحل، آية ١١٥). كما أن بعض الآيات التي تفيد التسامح، ويجوز استخدامها في الدفاع عن التعددية من منظور إسلامي، هي آيات مدنية، على خلاف ما تفيده فرضية النعيم وأستاذه. منها الآية التي تقول: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون". (المائدة، آية ٦٩). مع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن "القرآن المكي"، في مجمله، يكاد يكون خاليا من التشريعات القانونية، وأن رسالته (بشكل أساسي) هي دعوة إلى الإيمان بالله ورسله، وعمل الصالحات طلبا لمرضاة الله. وربما كانت الآيات التالية من سورة الأنعام تعبر عن جوهر الرسالة المكية، وتزود القارئ بفكرة عما يبحث عنه عبد الله النعيم وأستاذه في محاولتهم الإصلاحية:

"قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون." (آل عمران، آيات ١٥١- ١٥٢) (انظر أيضا سورة الإسراء، الآيات ٢٣-٣٩)

من المثير للاهتمام أن النعيم لا يطرح أية أمثلة محددة عن تشريعات إسلامية جديدة لتحل محل الشريعة التاريخية. ولكن، إذا تمعنا في مواقف النعيم من القضايا الحقوقية الكثيرة التي يتطرق إليها في هذا الكتاب، وبالأخص مواقفه من قضية حقوق المرأة وحقوق الأقلية، وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وقضية الرق، كان بمقدورنا أن نستنتج أن النعيم لا يمانع في تبني القوانين والأعراف والمواثيق الدولية المتعلقة بهذه المواضيع دون تحفظ. وحسب ما يراه المؤلف، ربما كان من الجائز أن يأخذ المشرعون الظروف الاجتماعية والتاريخية والمحلية بعين الاعتبار، ولو مرحليا على الأقل. ولكن على المدى البعيد، لا يمكن السماح للقوانين المحلية بالتعارض مع المفاهيم العالمية للحقوق، حتى وإن كانت القوانين المحلية ترتكز إلى مرتكزات دينية. وعليه، يمكن القول (بموجب رأي النعيم) أن التطورات القانونية الحديثة قد أعفتنا من عملية صياغة القوانين الجديدة. بوسعنا أن نقتبس القوانين الدولية كما هي، مع القول أنها متوائمة تمام التواؤم مع الرسالة الإسلامية الأزلية والأساسية التي توجد في الآيات والسنن المكية.

ونحن، إذا سألنا عن الشكل الذي يمكن أن تتخذه الممارسة الديمقراطية في ظل "الإسلام المكي"، فلن نجد الكثير مما يمكن لليبراليين أو العلمانيين أن يعترضوا عليه: فهذا

النموذج من التدين يدعو إلى الصبر واللين والتسامح مع المختلف في الرأي — "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين". (النحل، آية ١٢٥) وهو يقر بالتعددية، ويحدد لها هدفا ساميا نبيلا-- "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم". (الحجرات، آية ١٣) وهو يعترف بكرامة الإنسان ومنزلته العالية في الوجود — "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا". (الإسراء، آية ٧٠) وحتى الأفراد من غير المؤمنين – من الصعب على "الإسلام المكي" أن يتنكر لهم أو أن يضطهدهم، فهم (وعلى الرغم من كفرهم) من "بني آدم" الذين كرمهم الله، وليس أمام المسلم إلا أن يدعوهم إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

ولكن من المرجح أن الاعتراضات التي يقدمها بعض الإسلاميين على هذا النمط من التدين هي الأكثر صعوبة. ويذكرنا أهم هذه الاعتراضات بموضوع نحن مدعوون لحسم الرأي بصدده، على أي حال. ألا وهو "إسلامية" الديمقراطية الإسلامية. ذلك أن الكثيرين ممن يعترضون على "نموذج الإسلام المكي" يرون فيه دعوة لاستبعاد الإسلام من "حقل التدبير السياسي" ورده إلى "دائرة الروح". يعبر فهمي جدعان عن هذا الرأي قائلا:

> "وإنه لأمر مؤكد، في كل الأحوال، أن رد الإسلام إلى حالة يراد فيها أن يكون ديانة روحية فحسب، ليجعل من الرسالة المحمدية أمرا لا طائل تحته، لأن المسيحية كان يمكن لها أن تقوم بهذا الدور خير قيام". (جدعان ١٩٨١، ٣٤٣)

لا شك أن هذه الطريقة "المكية" المقترحة لفهم الإسلام كرسالة أخلاقية وحسب، والتي ما فتئ بعض الكتاب يعودون إليها المرة تلو المرة منذ العشرينات وحتى اليوم، ليست بالطريقة المعتادة، وهناك ما يدعو إلى القول أن مجرد الحديث عن الإسلام بهذه الطريقة هو بمثابة "إساءة استخدام" للكلمة. ولكن، لو تأملنا في العبارات المقتبسة أعلاه، من فهمي جدعان في معرض الاعتراض، لوجدنا أن هذه الاعتبارات ليست حاسمة. فما الدليل على القول أن "الإسلام يستبعد من الحقل السياسي"؟ ألا يعتمد هذا على ما نعنيه بالاستبعاد؟ هل يعقل أن تكون بعض العادات والممارسات السياسية التي كانت سائدة في زمن الرسول، على بساطة الحياة وسهولتها في ذلك الوقت، صالحة للوقت الحاضر؟ أليس الكل مجمع على ضرورة "الاجتهاد"؟ وما الذي يعنيه الاجتهاد، إن لم يعن، ببساطة، التجديد، استنادا إلى الأسس المركزية والعقائد الثابتة؟ أليس الاجتهاد، والحالة هذه، اعترافا بإسلام أكثر جوهرية وعمقا من ظواهر النصوص؟

بالطبع، يمكن الإدعاء أن دعوة النعيم إلى العودة إلى "الرسالة المكية"، وتنحية "الرسالة

المدنية" جانبا، لا تندرج تحت باب الاجتهاد بالرجوع إلى المبادئ والأسس الثابتة. ولكن ليس هذا ما يعتقده المؤلف ومؤيدوه. فالرسالة المكية، كما يرون، هي الأساس. وأما التشريعات التي نزلت في المدينة، فهي محكومة بالظروف التي نزلت فيها. أو قل إن الظروف التي كانت سائدة آنذاك اقتضت أن يتم تلقين الدرس الإلهي وتطبيقه بهذه الطريقة. لم يكن بوسع العدل، آنذاك، أن يقفز فوق الممارسات الاجتماعية المتعلقة بالنساء والعبيد. لذا، سعت الشريعة إلى تنظيم هذه الأمور بالطريقة الإنسانية الممكنة. ولكن الرسالة التي تقول أن الله كرم بني آدم وفضلهم على باقي المخلوقات يجب أن تفضي، في نهاية الأمر، وفي ظل الظروف التاريخية المناسبة، إلى حياة اجتماعية يتمتع فيها جميع بني آدم بالكرامة، وبغض النظر عن لونهم، أو عرقهم، أو جنسهم، أو حتى معتقداتهم الدينية. فإذا عدنا إلى الرسالة المكية في الوقت الحاضر، لم يكن هذا (حسب رأي النعيم ومؤيديه) سوى عودة إلى الأصل والأساس والهدف الإلهي الأزلي.

أما في ما يتعلق بالمساواة بين الرسالة المحمدية والديانة المسيحية، كما يوحي اعتراض فهمي جدعان المشار إليه أعلاه، فليس في هذا (والكلام لمؤيدي وجهة نظر النعيم) ما يسيء، سواء إلى الإسلام أو المسيحية أو غيرهما من الأديان السماوية. فالقرآن يعبر عن رضى الله عن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى في الآية التي تقول: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون". (المائدة، آية ٦٩) وهناك تراث ديني أصيل وعريق يفيد بأن اللاحقين من الرسل يؤكدون على رسالة الرسل السابقين، انطلاقا من حقيقة مفادها أن منبع الرسالات واحد، وهدفها واحد. "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون." (البقرة، آية ١٣٦) وربما كانت هذه الآية وغيرها مما يدعو كتّابا من أمثال العشماوي إلى القول أن "الله سبحانه لم يوح إلا بدين واحد، هو الإيمان به والتسليم له، ثم حسن الخلق.... والدين عند الله واحد لا يتجزأ، كل لا يتبعّض، وإنما تختلف الشرائع (والمناهج والسبل) بين نبي وآخر". (العشماوي ١٩٩٦، ٩٤)

مع كل ذلك، يبقى تخوف مشروع عند الكثير من المفكرين الإسلاميين من أن هذا النموذج من الإسلام سوف يفضي إلى ديمقراطية إسلامية لا يمكن التفريق بينها وبين الديمقراطيات الليبرالية الغربية المعاصرة، والتي ينفر منها الإسلاميون أيما نفور. وهذا بالطبع يقودنا إلى محاولة تحديد "إسلامية" مثل هذه الديمقراطية الإسلامية. وظننا أن الطابع الإسلامي لمثل هذه الديمقراطية الإسلامية يمكن أن يتجلى على عدة مستويات، نذكر بعضا منها في ما يلي.

من ناحية أولى، تختلف الديمقراطية الإسلامية عن غيرها من الديمقراطيات من حيث استعدادها الدائم للتعامل الإيجابي مع كافة الأسباب والمبررات والاعتبارات النابعة من النصوص الدينية. هذا يعنى أن استخدام نص ديني كمقدمة (premise) في حجة معينة أو نقاش معين لا يلغي تلك الحجة ولا يعطل ذلك النقاش، كما هو الحال عندما يكون الإطار السياسي والثقافي العام للمناقشات العلنية علمانيا غير ديني، كما في النظام السياسي الليبرالي. يمكننا، على الدوام، في إطار النقاش الديمقراطي الإسلامي، الاشتغال بحجج ومناقشات تحتوي على مقدمات مثل: "ولكن الله يقول...". هذا ما يطلق عليه أودي (Audi) اسم "مسوغات/مبررات دينية" (religious rationale) على خلاف "مسوغات/ مبررات علمانية" (secular rationale). (Audi 1996, 25-26) ويكون المجال مفتوحا أيضا لتحدي التفسير المطروح للآية/"المقدمة"، وهذا بمقتضى حرية الفكر والتعبير التي تمتد لتشمل حرية الاجتهاد. المهم في الأمر، وهذا ما يميز الديمقراطية الإسلامية، هو أن الصفة الدينية للمقدمات ليست سببا لتنحيتها من حيز المنبر العام (the public forum)، كما هي الحال في الديمقراطية العلمانية.

إضافة إلى هذا، يفترض أن يظهر الطابع الإسلامي للديمقراطية الإسلامية من خلال التأكيد على القيم الروحية، ونزوع معين للتقليل من أهمية القيم الاستهلاكية المادية، كما هو واضح لدى الغنوشي، الذي لا ينتقد "آليات" الديمقراطية الليبرالية، وإنما "الفلسفات المادية" التي فصلت الروح عن الجسد و"لم تبق من الكون غير المادة والحركة واللذة والسيطرة وشرعة القوي". (الغنوشي ١٩٩٣ب، ٨٧).

كما يمكن القول أن الطابع الاجتماعي السائد في الديمقراطية الإسلامية سوف يؤكد على قيم التضامن الاجتماعي، وسوف ينظر بعين الريبة إلى النزعات الفردية، خصوصا عندما تنزع هذه إلى التطرف. فهذا النمط من التدين، والذي نحن بصدده، يعرف التفرقة بين الاعتراف بحرية الفرد واستقلاله (مما يبرر مسؤولية الفرد التامة أمام ربه في الآخرة) وبين انهماك الفرد في عبادة نفسه وتقديسها عوضا عن الله.

(٢) نموذج الإسلام المدني

لا شك أن تحديد المقصود بالحديث عن "إسلام مدني" أسهل مما أسميناه بالإسلام المكي. ذلك أن المقصود بـ "الإسلام المدني" هو ما يفهمه معظم الناس بالحديث عن الإسلام دون تخصيص. والإسلام، بهذا المعنى، يشتمل على القرآن (دون تمييز بين الآيات المكية والمدنية)، وعلى السنة الصحيحة، وما تبلور من إجماع الأمة والفقهاء على مر العصور. أو قل أنه يشتمل على الشريعة التاريخية، وكل ما قامت عليه من أسس.

هناك بعض الفروقات الجوهرية في التبعات المتعلقة بالديمقراطية بين هذا النموذج

الإسلامي والنموذج السابق، وسوف نأتي على ذكرها في ما بعد. ولكن، ثمة فرق في "التنوع الفكري" الذي يسمح به كل من هذين النموذجين، وقد يكون من المفيد التطرق إلى هذا الفرق أولا، لأنه يساعد في جلاء المقصود بالحديث عن الإسلام المدني.

لنبدأ بالإشارة إلى التنوع الفكري الموجود في النموذج المكي، لأنه أبسط. قد يبتدأ هذا التصور من أقصى نقطة فلسفية ممكنة بالقول بدين طبيعي، دين العقل أو مذهب الربوبية (deism) الذي لا يفيد بأكثر من "وجود خالق أزلي كلي الحضور، واحد أحد، لكل شيء، خالق واجب الوجود وكلي العلم وكلي الخير وذي حرية تامة ومصدر للإلزام الخلقي." (ضاهر ١٩٩٣، ٣٣١) وقد يذهب أصحاب هذا المذهب الربوبي إلى القول أنه يتوجب علينا النظر إلى الكتب السماوية المختلفة كمحاولات إنسانية تاريخية (وعلى قدر القدرات العقلية "للعامة") لصياغة الحقيقة الفلسفية التي يقدمها المذهب الربوبي دون صور شعرية أو محسنات بديعية.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، ليس هناك ما يجبر أنصار التصور المكي على البقاء في حقل الفلسفات والتصورات العقلانية المجردة. فلا يوجد ما يحول دون تبنيهم الاعتقاد بأن الكتب السماوية هي شواهد على اتصال تاريخي بين الأرض والسماء من خلال الوحي والأنبياء التاريخيين الذين قاموا بتوصيل رسالة السماء إلى الأرض. وبغض النظر عما إذا أبدوا استعدادا للخوض في التفاصيل والدراسات التاريخية المتعلقة بالرسالات، وما إذا كانوا مستعدين للتعامل مع نتائجها أيا كانت، أو ما إذا كانوا يحيطون الدين بسياج من الإيمان المحصن ضد الاعتبارات العلمية والتجريبية، فإن الحقيقة الباقية هي الإصرار على الجوهر الأخلاقي الإنساني العام والمتسامح للدين، والاستعداد للحكم على النصوص من خلال هذا المعيار. وهذا نابع من منطق التصور المكي نفسه.

لا ينطلق النموذج المدني من ظاهر النص فحسب، وإنما أيضا من تكامله وكليته ونهائيته التي تظهر أحيانا من خلال القول أن باب الاجتهاد قد أغلق، أو القول أن لا اجتهاد في ما فيه نص. ولكن هذا لا يحول دون وجود عدد من التيارات الفكرية التي تنشط ضمن حدود الاعتراف بالمحددات المذكورة أعلاه (الظاهر، والتكامل، والكلية، والنهائية)، وتبدي في ما بينها بعض الاختلافات الهامة. ويمكن تناول أراء حسن البنا ومنير شفيق كأمثلة على التباين الحاصل ضمن إطار الإسلامي المدني.

يقول حسن البنا مؤكدا الصفة الشمولية للإسلام، ونافيا أية إمكانية للذهاب بالإسلام باتجاه مكي:

"إنّا نعتقد أن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعا، ويفتي في كل شأن منها،

ويضع له نظاما محكما دقيقا، ولا يقف مكتوفا أمام المشكلات الحيوية والنظم التي لا بد منها لإصلاح الناس. فهم بعض الناس خطأ أن الإسلام مقصور على ضروب من العبادات، أو أوضاع من الروحانية، وحصروا أنفسهم وفهمهم في هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور. ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحا واسعا ينتظم شؤون الدنيا والآخرة..." (البنا (دون تاريخ)، ١٠-١١)

ولكن حسن البنا يقر، في ذات الوقت، بحتمية حصول الاختلاف في التفسير والاجتهاد. وعليه، فإنه يسلم بحتمية وجود قدر من التعددية الفكرية في النظام الإسلامي:

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

وفي حديث البنا عن اختلاف العقول في قوة الاستنباط والربط بين الحقائق ومصاعب اللغة ما يذكر كثيرا بمفهوم رولز عن "أعباء الحكم/الرأي" (burdens of judgment) والتي تلعب دورا أساسيا في جعل التسامح والاحترام المتبادل للرأي مرتكزات أساسية في نظام الليبرالية السياسية.[٢١] (Rawls 1993, 57). ولكن، من الجلي أن درجة الاختلاف التي يسمح بها البنا محدودة، ولا تتعدى الفروع، كما يظهر من إشارته اللاحقة إلى الطرق المختلفة التي كان يفتي بها الإمام الشافعي في البلدان المختلفة كمصر والعراق. وعليه، تكون التعددية المسموح بها في تصور البنا للإسلام قريبة أو متطابقة مع التعددية التي تمثلها المذاهب الفقهية السنية الأربعة (المذهب المالكي، والشافعي، والحنفي والحنبلي).

ولكن، هناك تصورات أخرى للإسلام، تنطلق من القبول المبدئي بالشريعة التاريخية، ولكنها تبدي استعدادا أكبر للمخاطرة بالاجتهاد الجذري، كما كان الأمر في حالة الإمام محمد عبده الذي أفتى في تعدد الزوجات مبتدئاً بالقول: "أمّا جواز إبطال هذه العادة فأمر لا ريب فيه". (عبده ١٩٧٢، ج ٢: ٩٠-٩٥) هذا مع أن محمد عبده لم يبد أي اعتراض على تأديب الزوجات، قائلا: "إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر، في العقل أو

---

٢١. يلعب مفهوم "أعباء الرأي/الحكم" أيضا دورا هاما في تحديد مفهوم العقلانية، ليس بمعنى rationality، وإنما reasonableness، أي "المعقولية". لا تخفى أهمية هذه الاعتبارات عند الحديث عن "اداب" ومنطق الحوار بين المختلفين فكريا. فهم مطالبون بالاقتصار على تقديم الحجج التي "يعقل" أن يجدها الآخرون مقبولة، في ظل اختلاف طرق التفكير والتقييم والربط بين الحقائق. (Rawls 1993, 48-52) يتوجب علينا التطرق إلى هذه المسائل عند الحديث عن "عقل إسلامي" و"عقل غربي".

الفطرة، فيحتاج إلى تأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة". (عبده ١٩٧٢، ج ٥: ٢٠٨، ٢١٢)

ولكن إذا نظرنا إلى مفكرين إسلاميين آخرين أحدث عهدا من محمد عبده، فإننا نجد مواقف على درجة أعلى من التقدم والاتساق الداخلي في الاجتهاد، دون أن ينتقل أصحابها إلى المعسكر المكي بالكامل. ينطبق هذا على الغنوشي، الذي أشرنا في فصل سابق إلى عدم ممانعته في وجود أحزاب سياسية غير إسلامية (علمانية، مثلا) تعمل في ظل النظام السياسي الإسلامي، مراهنا أن المجتمع المدني سوف يتكفل بتهميش هذه الجماعات "دون حاجة إلى سلطان الدولة". (الغنوشي ١٩٩٣، ٢٩٥)

وينطبق كلام مشابه على منير شفيق، الذي يقر بوجود عناصر ومفاهيم في الديمقراطية، من شأنها التعارض مع عدد من ثوابت الدين. ولكنه يعود فيقول بإمكانية ترك هذه النقاط الخلافية لكي يتم تقريرها بالقانون، وفقا لإرادة الناخب، "مع إبقاء حق الناخب في إلغائها إذا اقتنع بذلك، ثم إبقاء حق الناخب في مراجعة الإلغاء." (شفيق ١٩٩٢، ٥٦)

تنبع بعض المقترحات الجذرية التي يتقدم بها بعض الإسلاميين الذين يجتهدون في إطار الإسلام المدني والشريعة التاريخية من قناعتهم بأن الإسلام يركز بشدة على عامل "المصلحة" و"الخير العام" للناس، وأن الواجب الديني يقتضي بأن يجتهد المجتهدون على ضوء هذه الاعتبارات. كما يميز هؤلاء المفكرون، على الدوام بين نظام "المعاملات" المتعلق بتنظيم الأمور والحاجات الدنيوية المتغيرة، ونظام العبادات الذي يختص بعلاقة الإنسان مع ربه. ويرى هؤلاء أنه لا مجال للاجتهاد في أمور العبادات، في حين أن الإسلام الداعي إلى الحفاظ على المصلحة العامة لا يضع أية عوائق على الاجتهاد في مجال المعاملات. وهذا ما دعا إحدى الباحثات في وضع المرأة في الفكر الإسلامي إلى القول، في إشارة منها إلى فكر محمد عبده وغيره من المجددين:

> "يستطيع المفكرون الإسلاميون الحداثيون (modernists)، وبقليل من الحنكة، بناء نموذج إسلامي على أساس القرآن من شأنه أن يزودنا بالمساواة الكاملة، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية -- هذا، إذا ساروا بمنهج الاجتهاد، وتأكيدهم على مفهوم "المصلحة العامة" إلى نهايته المنطقية". (Stowasser 1993, 13)

إن صح هذا الرأي، فإنه ينتقل بالإسلاميين الحداثيين (أو البعض منهم) إلى خانة الإسلام المكي. ولكن من المرجح أن هناك حدودا ليس بوسع الاجتهاد على نمط الإسلاميين الحداثيين أن يتعداها. ولربما كان اعتراف محمد عبده بمشروعية ضرب الزوجة ليس شيئا عارضا، على الرغم من أن حديثه عن "فساد الزمن" قد يوحي بغير ذلك.

على أي حال، لا غضاضة في القول بأن الإسلام المدني يتيح درجة عالية من التنوع الفكري، وأنه، في بعض الأحيان، يقترب من الإسلام المكي. بل ينبغي علينا أن نتذكر أن الحديث عن إسلام مكي وإسلام مدني ما هو إلا حديث عن نموذجين مثاليين (ideal types)، وأن ما يوجد على أرض الواقع هو استمرارية (continuum) من التصورات، والتي تتراوح ما بين تفسير نصي مفرط في الحرفية، والجمود التاريخي، وتفسير جوهري يقترب، في أقصى مداه، من مذهب الربوبية. وبين هذين الطرفيين القصيين يوجد ما هو أقرب إلى هذا أو ذاك.

يبقى لنا أن نقول شيئا ما عن "إسلامية" نظام الحكم في ظل النموذج المدني. ولكن ربما يكون هذا أوضح من أن يحتاج إلى تبيان، خصوصا عندما يقترب هذا النموذج من النهاية التي يمثلها مفكرون مثل حسن البنا. فهؤلاء المفكرون يحرصون، في العادة، على القول أن دين الدولة هو الإسلام، ويسعون لكي تكون قوانين الدولة في مختلف المجالات مستمدة من الشريعة. وعلى هذا الأساس، يُمكن رؤية "إسلامية" الدولة أو نظام الحكم في مختلف جوانب الحياة.

لكن ما قد تصعب رؤيته في واقع الأمر هو "ديمقراطية" نظام الحكم في ظل النموذج المدني. ولكن لنستذكر ما قلناه سابقا في هذا الفصل من أن "الديمقراطية" الإسلامية هي الديمقراطية بمفهوم شومبيتر الإجرائي، في إطار دستور إسلامي يحظى بموافقة الجميع. وعليه، فإنه من المتوقع أن ينظر أنصار النموذج المدني إلى الدستور على اعتبار أنه مبادئ وثوابت الشريعة التاريخية التي تجمع ما بين المذاهب الإسلامية المعترف بها، والتي يحق لها العمل والتنافس حسب قواعد اللعبة الديمقراطية المعروفة. ولعله ليس من الغريب (على ضوء ما قلناه في هذا الفصل والذي قبله، عن الديمقراطية، ومفهوم الديمقراطية الإسلامية) أن نجد فهمي جدعان يقيّم فكر حسن البنا السياسي بالطريقة التالية:

> "وجماع القول أن حسن البنا يقترب اقترابا عظيما من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي، نظام الانتخابات، بشرط أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم "الحل والعقد" أكفاء، أحرارا من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة أجنبية، لا ينبثق انتخابهم عن "الدعاوى" الانتخابية الخادعة، إذ ينبغي أن تكون لهذه الدعاوى معايير وضوابط نزيهة يعاقب المخل بها". (جدعان ١٩٨١، ٣٥٢)

وفي حصر العمل السياسي والتنافس على السلطة بين الأحزاب والمذاهب الإسلامية المعترف بها إخلال بالمساواة السياسية، حسب ما يرى الديمقراطيون العلمانيون، وربما أيضا الديمقراطيون الإسلاميون من أنصار النموذج المكي. هذه إشكاليات معقدة وخطيرة، تعيدنا إلى الأسئلة المحورية حول الإمكانية البحتة للديمقراطية في بعض الظروف

التاريخية والاجتماعية، إضافة إلى التوترات التي لا نعرف لها حلا ضمن الفكر الديمقراطي، ما بين المساواة بين الأفراد وحق الجماعات في تحديد هويتها. وهي ما سوف نعود إليه مرة أخيره في القسم التالي من هذا الفصل.

(هـ) خصوصيات عربية معاصرة

لقد كان نقاشنا للمعاني المختلفة التي يحملها كل من الإسلام والديمقراطية في مجمله نقاشاً عاما مجردا، وخاليا من الإشارات المحددة إلى مجتمعات أو ظروف تاريخية أو معطيات ثقافية وحضارية محددة. هذا مع أن معظم الخلافات النظرية في الفكر السياسي هي في واقع الأمر استمرار لمواجهات وصراعات سياسية واجتماعية يتم خوضها على أرض الواقع العملي.

لقد حان الوقت لنا كي نجمل هذا النقاش حول مفاهيم الإسلام والديمقراطية والعلمانية، وكي ننظر في ما يمكننا قوله عن الحركات السياسية والفكرية التي تتصارع على أرض الواقع العربي المعاصر. نبدأ بتسجيل جملة أطروحات نأمل أن تكون النقاشات السابقة قد برهنت عليها، أو (على الأقل) قد أبرزتها بشكل غير مثير للخلاف.

أولا: لا يمكن أن يكون النظام السياسي ديمقراطيا إن لم يكن، في تنظيمه وطريقة عمله وما يعبر عنه من قيم، قائما على أسس ومرتكزات تحظى بإجماع الشعب. ذلك أن الديمقراطية ("حكم الشعب") تعني، في التحليل الأخير، أو في الحالة المثالية، أن الفرد لا يشعر بأنه مستبد عليه، بل يشعر أنه "سيد نفسه". نعترف: لم، ولن يجمع البشر على أي شيء بالكامل. للاتفاق درجات. وربما يعني هذا أن الديمقراطية أيضا درجات. فلنقل إذن (بحذر أكبر): كلما كان النظام السياسي ديمقراطيا أكثر، كلما كان قائما على أسس تحظى بموافقة العدد الأكبر من الأفراد.

ثانيا: تشتمل الديمقراطية، وهي طريقة "لجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين... خضوعا منظما مقننا تسهر عليه أجهزة تنتخب انتخابا حرا من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد" (الجابري ١٩٩٤، ٥٧)، (Schumpeter 1976, 269)، تشتمل هذه الديمقراطية على مفاهيم المساواة والحرية والاستقلال الفردي. توصلنا هذا المفاهيم، بمجموعها، وكنتيجة لتفاعلها، في الظروف الاجتماعية العادية، إلى التعددية. ولكن الديمقراطية بهذا المفهوم، تترك المجال مفتوحا للخلاف حول ما تعنيه المساواة

والحرية والاستقلال. من المفهوم ضمنيا أن الحرية لا تعنى أن بوسع كل فرد أن يفعل ما يريد دون قيد أو شرط. ومن المفهوم ضمنيا أيضا أن المساواة لا تعنى "فراشا" واحدا لكل الأفراد، بغض النظر عن أطوالهم.

ثالثا: إذا كان يوجد لدى مجموع المحكومين إجماع[٢٢] على عدم القيام بالنشاط السياسي بمعزل عن الدين (الإسلامي أو غيره)، فعندها لا يجوز القول أن الديمقراطية تستلزم العلمانية. هذا ينبع من الأطروحة الأولى التي تقول أنه لا يمكن أن يكون النظام السياسي ديمقراطيا إن لم يستجب لإجماع الشعب.

رابعا: إذا كان عدم الفصل بين الدين والسياسة لا يؤدي إلى الإجحاف بإجراءات الديمقراطية، أو إلى تجاوزات لمفاهيم المساواة والحرية والاستقلال، فإنه لا يجوز القول أن "الديمقراطية الدينية" أمر مستحيل، أو مطلب متناقض. تصبح الديمقراطية دينية ممكنة عندما يكون الدين "مجمعا عليه" من قبل المحكومين، ويتم تفسيره بطريقة تلتزم بالإجراءات الديمقراطية المألوفة (انتخاب، مسائلة، مراجعة، معارضة ...الخ.)

هذه هي بعض جوانب صورة العلاقات بين المفاهيم التي تعنينا. وهي، في مجملها، تتسم بالبساطة والعمومية. وهي "اشتراطية" لا تقرر شيئا بخصوص الواقع المعاش هنا أو هناك. فما علاقتها بنا؟ يجب أن نسأل أولا: ما الذي نراه عندما نلتفت إلى الواقع العربي والإسلامي؟

أول ما نصطدم به هو حقيقة التعددية. ليس فقط في الإطار الإسلامي، ما بين سني وشيعي، أصولي وحداثي، صوفي ونصي، شعبي ومدرسي، بل وفي إطار المجتمع الأوسع، ما بين مسلم وغير مسلم، مؤمن وغير مؤمن، علماني وغير علماني، اشتراكي وليبرالي، وغير ذلك من صنوف الفكر. هذه هي حال المجتمعات العربية المعاصرة، كما تبدو للناظر من بعيد. قد يختلف المحللون والمراقبون في تقديراتهم لحجم هذا التيار أو ذاك، أو في مدى ثبات وديمومة هذا الاتجاه أو ذاك، أو في صورتهم عن الملامح الفكرية المستقبلية للمجتمع. ولكن الأمر، الذي لا شك فيه، هو عدم وجود إجماع شعبي، أو أغلبية حاسمة ذات قناعات واضحة ويمكن الركون إليها ولفترة طويلة.

---

٢٢. يستحق مفهوم الإجماع نقاشا مطولا لم نقم به في هذه الدراسة. من الواضح أن مفهوم الإجماع لا يعنى اتفاق جميع أفراد الشعب فردا فردا ودون استثناء. كما أنه لا يعنى غياب "أصوات معارضة"، فقد يجرى طمس المعارضة بطرق مختلفة لا تتسم بالعنف ضرورة. يجب أن يكون المجال مفتوحا للتعبير عن المواقف المتعارضة والبحث فيها. فإذا تبين أن موقفا ما يحظى بشعبية محدودة، أو أن له مصدرا أو طبيعة فئوية معينة، أو أنه مجرد اهتمام عابر، استثنيناه من الإجماع. وعلى أي حال، ينبغي أن تكون قضايا الإجماع مسائل هامة ومصيرية وذات اهتمام مشترك وغير عابر. قارن نقاش وولترستورف، الذي يشك في إمكانية الإجماع أو ضرورته للسياسة. (Wolterstorff 1997, 114).

ما معنى الحديث عن الديمقراطية الإسلامية في ظل ظروف كهذه؟ هل الديمقراطية ممكنة في مثل هذه الظروف التعددية، وكيف؟ يسارع البعض إلى القفز من "وجود التعددية" إلى "ضرورة الديمقراطية" بلمح البصر، ظنا منهم أن الديمقراطية هي الحل السحري في مثل هذه الأحوال. أظن أننا ندرك الآن أن الأمر ليس بهذه السهولة.

فالديمقراطية، كما أسلفنا، تفترض وجود درجة من الإجماع الشعبي ليس فقط على الإجراءات المعهودة مثل الانتخاب والتداول، وإنما ترتبط بها أمور مثل حق المعارضة، وحقوق المختلف في الرأي، وغير ذلك. فإذا كانت بعض المجموعات السياسية ترى في البعض الآخر مظهرا مرضيا، ليس له الحق في الوجود (ناهيك عن العمل)، وإذا كانت الخلافات في الرأي والنظرة إلى الحياة متباعدة إلى درجة انعدام اللغة المشتركة، فليس واضحا أن الديمقراطية ممكنة في أي حال من الأحوال. ذلك أنه ليس من العدل والإنصاف الطلب من الأغلبية أن تتحمل وجود من ترى فيهم شرا مطلقا، وليس من العدل والإنصاف الطلب من الأقلية أن تنصاع وتقبل بحكم الأغلبية، الذي ترى فيه موتا مطلقا لها ولحريتها.

بالطبع، يحلم الإنسان بالحلول الوسط. وهذه، إن وجدت، فإنما يشهد وجودها هذا على أن الفروقات التي تؤدي إلى الفرقة، ليست على هذه الدرجة من العمق. لكن، لنفترض الأسوأ من أجل معرفة الحدود والنهايات: ماذا لو كان الحل الوسط غير متوفر؟

في الأحوال التي تتباعد فيها الرؤى والفلسفات إلى درجة الانقطاع، تكون الديمقراطية "التعددية" مستحيلة، ولا يمكن التفكير بها إلا في حالة انفصال المجتمع إلى مجتمعات مختلفة، لكل منها نظام سياسي مختلف. حينئذ، قد تقوم أنظمة ديمقراطية ذات فلسفات مختلفة: مثلا، ديمقراطية على منوال حسن البنا، أو ديمقراطية على النمط الإيراني، أو ديمقراطية علمانية على النمط الذي يحبذه رولز.

بالطبع، هذا لن يمنع أي فريق من النظر إلى الفريق الآخر بطريقة دونية، ظانا أنه في ضلال مبين. ولا شيء يدعو إلى التفكر والتأمل أكثر من تلك الثقة الذي يكيل بها كل من الغنوشي والترابي التهم للديمقراطية الغربية المادية الفاسدة. لا شيء، إن لم تكن التهم المماثلة التي يكيلها الليبراليون والعلمانيون للقيم والممارسات السائدة، أو التي قد تسود في ظل نظام حكم ديني. من الواضح أن مثل هذه النزاعات لا يمكن حسمها إلا بقرار مصيري حول صحة (أو بطلان) أو محدودية كل من الدين والعلم والعقل. وهذه أمور لا مجال لمناقشتها في هذا البحث، حتى وإن كنا راغبين في ذلك. ذلك أن هذا سوف يكون مضيعة للوقت، لأن الجميع باتوا يدركون استعصاء هذه المسائل على الحل.

أما إذا كان بإمكان الجماعات المختلفة في المجتمعات العربية والإسلامية أن تتوصل

إلى إجماع مرض، أو مرض بما فيه الكفاية، حول أساسيات النظام السياسي، فعندها يمكننا البدء بالتفكير في شكل الديمقراطية الممكنة. فمثلا، إذا رضيت الجماعات الدينية المختلفة أن تعيش دينها في إطار الحياة الخاصة، مقتنعة بأن هذا لا يشكل انتهاكا خطيرا للدين، في ذلك الحين تكون العلمانية هي الخيار الديمقراطي المناسب. (هذا ما يفترض أنه حدث في أعقاب حروب الدين في أوروبا بين البروتستانتية والكاثوليكية). وسوف يكون هذا الخيار مرضيا أيضا لغير المؤمنين وللمتشككين والحائرين دينيا.

وإن اتفقت الجماعات المختلفة على ضرورة إدخال درجة أعلى من الروحانية في السياسة من خلال القواسم المشتركة بين الأديان، فربما يوصلها هذا إلى مرحلة دين الربوبية (deism) أو الإسلام المكي الذي يشكل إطارا مقبولا بما فيها الكفاية لأغلب الأفراد.

أما مسألة الاتفاق، والحلول الوسط والمساومات، فهذه مسائل تحكمها الظروف التاريخية، وهي لا تخضع للمنطق والعقل في كثير من الأحوال. فمثلا، من الصعب إقناع الأغلبية التي تظن أن بوسعها فرض إرادتها على الجميع، بمن فيهم الأقلية (أو الأقليات المختلفة)، بالتفاوض من أجل حل وسط، ما لم تر أن مصلحتها تكمن في ذلك.

المسألة هي (إذن) مسألة توازنات وحسابات قوى. ولكنها ليست كذلك بصورة كلية، لحسن الحظ. فبوسع الأقلية أن تتسلح بالحجج والمنطق اللازم من أجل الدفاع عن توسيع مجال حرية الرأي، فتشير إلى المزايا والفوائد التي يجنيها المجتمع من الحوار والنقاش بين الآراء المتعددة، إضافة إلى المضار المترتبة على "استبداد الأغلبية"، والمصالح الأنانية التي كثيرا ما تكمن خلف المواقف والأيديولوجيات السياسية. وبوسعها أيضا أن تبرز الصعوبات المترتبة على عدم إشراك الأقلية في الحكم، والآثار الضارة التي قد تترتب على عدم الوئام الاجتماعي. من خلال هذه الاعتبارات، قد تنجح الأقليات بالتأثير في محيطها، وتساهم في صنع إجماع شعبي يكون أكثر قربا لتصورها للحياة السياسية.

نرى، في الوقت الحاضر، الكثيرين من المفكرين الإسلاميين الذي باتوا على استعداد للتعامل مع مفاهيم الديمقراطية. وبينما يسارع المتشددون إلى تكفيرهم الواحد تلو الآخر، فإن قدرا من اللوم يقع على عاتق العلمانيين والليبراليين وأنصار الفكر الغربي. ذلك أنهم يمعنون في تجاهل الواقع الثقافي الإسلامي الذي يمانع في فصل الدين عن السياسة بالكامل. وهم في إصرارهم على القول لجمهور المسلمين: "لن تعرفوا الديمقراطية حتى تكونوا علمانيين وفرديين ومن أنصار النسبية" يقدمون مثلا ناصعا عن عدم الديمقراطية (التي تقر أول ما تقر بحق الشعب في حكم نفسه).

من الواضح أن ما تتطلبه المرحلة الحالية هو قدر أكبر من الحوار، بين كل من يعنيهم أمر الديمقراطية، بغض النظر عن طريقة فهمها. وإذا كان هذا البحث قد نجح في إذكاء نار الحوار حول مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والإسلام، فإنه يكون قد حقق الهدف الأساسي من ورائه، بغض النظر عمن سيجد فيه مناصرة لموقفة، سواء كان إسلاميا أو علمانيا.

خاتمـــة

في الختام، قد تكون هناك فائدة من التوقف عند أهم الأفكار التي سعينا إلى توضيحها والدفاع عنها في هذا البحث. والسبب الذي يدفعنا إلى العودة إلى هذه الأفكار من أجل عرضها بشكل مجرد ودون مقدمات هو الخشية من أن يكون التردد في إصدار الأحكام الواضحة القاطعة في أجزاء متفرقة من هذا البحث (وهو، في رأيي، تردد أملته طبيعة الموضوع) قد ترك القارئ في حيرة من أمره حول الموقف من العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية.

بوسعنا القول، في ختام هذا البحث، أن الجواب عن السؤال حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية يعتمد على "متغيرين" اثنين، الواحد منهما مستقل عن الآخر. (١) طريقة فهمنا لمصطلح "الديمقراطية". (٢) طبيعة الإجماع الحاصل في الثقافة السياسية الاجتماعية السائدة في المجتمع.

في ما يتعلق بالمتغير الأول: هناك طريقتان أساسيتان لفهم الديمقراطية. نشير إلى الأولى، وبقدر من التجني، كـ"طريقة مذهبية" (sectarian) في فهم الديمقراطية. هنا يجري التأكيد على بعض المفاهيم المرتبطة بالديمقراطية بشكل لا يدع مجالا للشك أن المجتمع الديمقراطي هو في مثاله الأعلى (ideal) مجتمع حداثي، متحرر، فردي، دنيوي، تقدمي، علموي، وغير "قدسي". يحظى هذا النهج، في فهم الديمقراطية، بالقبول لدى أنصار الدين الرافضين للديمقراطية، والليبراليين العلمانيين الرافضين للدين. وبموجب هذا الفهم، يمكن القول أن الديمقراطية تستلزم العلمانية.

أما الطريقة الأخرى لفهم مصطلح "الديمقراطية"، فتتمثل في التركيز على الجوانب الإجرائية، والنأي، قدر المستطاع، عن إصدار الأحكام القيمية. ويمكن للديمقراطية بهذا المفهوم أن تكون صفة للطريقة التي تتخذ بها عصابة من اللصوص قراراتها، بقدر ما يمكنها أن تكون صفة لطريقة اتخاذ القرارات في دير للنساك المتعبدين. بموجب هذه الطريقة في الفهم يمكن القول أن الديمقراطية تقف على الحياد بين أنصار العلمانية وخصومها.

أما المتغير الآخر، والذي يلعب دورا في المسألة، فهو نوع الإجماع الحاصل في الثقافة السياسية الاجتماعية. وهذا الإجماع يمكن أن يكون (١) علمانيا في القناعة والممارسة، بمعنى أن الأفراد يؤمنون بالعلمانية، ويمارسونها في حياتهم العامة. كما يمكنه أن يكون إجماعا (٢) علمانيا بالممارسة فقط لا غير، بمعنى النظر إلى العلمانية بصفة أنها "الحل العملي الأمثل لمشكلة التعايش السلمي بين المختلفين مذهبيا". وأخيرا، يمكن أن يكون الإجماع (٣) رافضا للعلمانية، ليس فقط كموقف فلسفي، وإنما كممارسة عملية أيضا.

من الواضح أن الديمقراطية بالمفهوم "المذهبي"، السالف الذكر، تتوافق أكثر ما تتوافق مع النوع الأول من الإجماع (العلمانية عن قناعة). ولكنها لا تمانع في قبول النوع الثاني (العلمانية كوسيلة للتعايش)، مع الرغبة في أن "يرتقي" الناس من وضع (٢) إلى (١) في المستقبل، وربما نتيجة "التعويد" (habituation). أما النوع الثالث من الإجماع، والذي يرفض العلمانية فكرا وممارسة، فلا يمكن للديمقراطية، بالمفهوم "المذهبي"، التعايش معه على الإطلاق. وفي رأي أنصار هذا المفهوم، لا يمكن للمجتمع في وضع (٣) أن يكون ديمقراطيا، ولو اعتقد الأفراد الذين يعيشون فيه غير ذلك.

هذا على خلاف الطريقة "الإجرائية" في فهم الديمقراطية. لا يمانع أنصار هذه الطريقة في إطلاق صفة الديمقراطية على المجتمع الذي ينطبق عليه الوصف رقم (١) أو (٢)، ولكنهم لا يصدرون أية أحكام قيمة حول ما هو أفضل. أما في ما يتعلق بـ(٣)، فليس لديهم استعداد لنفي صفة الديمقراطية دون قيد أو شرط. فهم يقولون أن الديمقراطية ممكنة في حالة التجانس المذهبي (بشرط أن يتصالح مع الإجراءات الديمقراطية المألوفة)، وغير ممكنة في حالة التعددية المذهبية الجذرية (إلا إذا انقسمت الجماعة السياسية إلى جماعات مستقلة).

هذا في ما يتعلق بالجانب النظري البحت من البحث. أما في ما يتعلق بالجانب الإسلامي (الذي شكل "دراسة تطبيقية" بالنسبة لنا)، فقد سعينا لكي نبين أن أنصار الديمقراطية الإسلامية يميلون إلى القبول بالمفهوم "الإجرائي" وغير "المذهبي" للديمقراطية. وقد اعترفنا لهم أن لا شيء (من حيث المبدأ) يحول دون إطلاق صفة الديمقراطية على المجتمع الإسلامي الرافض للعلمانية (ليس فقط كموقف فلسفي وإنما أيضا كممارسة عملية).

ولكننا، وجدنا أنه من الضروري الالتفات إلى أمر لا يعيره الكثير من دعاة الديمقراطية الإسلامية الاهتمام اللازم، ألا وهو واقع التعددية في المذاهب والمصالح ومصادر المطالبات بالحقوق. تحول هذه التعددية دون إمكانية القول أن وصف "التجانس المذهبي" ينطبق على المجتمعات العربية. وهذا يضعنا أمام احتمالين: فإما أن نقول أن الديمقراطية في المجتمعات العربية المعاصرة مستحيلة (سواء بالمفهوم "المذهبي" أم "الإجرائي") أو... ماذا؟

حاولنا الإجابة على هذا السؤال من خلال التفكير بطرق مختلفة لتفسير الإسلام. فوجدنا تفسيرات "رحبة" (قليلا أو كثيرا)، يمكن أن يتعايش معها العدد الأكبر من أفراد المجتمع غير المتجانس مذهبيا. وألمحنا إلى أن مثل هذه التفسيرات تسمح بدرجة أكبر من الديمقراطية (في ظل حقيقة التعددية القائمة). كما وجدنا أيضا تفسيرات تضيق عن ذلك كثيرا، وبالتالي، لا تسمح بدرجة معقولة من الديمقراطية، حتى بالمفهوم الإجرائي (مرة أخرى: في ظل حقيقة التعددية القائمة).

وأخيرا، أشرنا إلى ضرورة السعي من أجل بلورة إجماع عام ومقبول بين أفراد المجتمع عموما، أو النخب السياسية الفاعلة، أو الاثنين معا. لا نقول: "إجماع عام" على أي شيء، كائنا ما كان. إنها دعوة للتفاوض الحر المفتوح بين أطراف عديدة، تشتمل على الإسلاميين والعلمانيين وغيرهم. ويأمل الإنسان أن يؤدي هذا الحوار إلى خلق اللغة المشتركة اللازمة للعمل السياسي الذي يجعل الجميع يشعرون بمعنى وأهمية الحياة العامة.

المراجـــع

مراجع باللغة العربية:

أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٤). **نقد الخطاب الديني**. القاهرة: سينا للنشر.

بشارة، عزمي (١٩٩٤). "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين". **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بشارة، عزمي (١٩٩٧). "التحول الديمقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري". **التحرر، التحول الديمقراطي، وبناء الدولة في العالم الثالث**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

البشري، طارق (١٩٩٢). "مستقبل الحوار الإسلامي العلماني". **الإنسان**، عدد ٨، السنة الثانية.

بيكلس، دوروثي (١٩٧٢). **الديمقراطية**. ترجمة زهدي جار الله. بيروت: دار النهار للنشر.

البنا، الإمام حسن (دون تاريخ). "دعوتنا"، في **الرسائل الثلاث**. دون مكان، دون دار نشر.

الترابي، حسن (١٩٨٧). **قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية**. الدار السعودية للنشر والتوزيع، د.م.

الجابري، محمد عابد (١٩٩٤). **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جدعان، فهمي (١٩٨١). **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الجرباوي، علي (١٩٩٩). **البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين**. رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

جقمان، جورج (١٩٩٤). "الديمقراطية في القرن العشرين: نحو خارطة فكرية". **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حريق، إيليا (١٩٩٨). "الديمقراطية كأيديولوجيا: بين الرضا والقهر". **أبواب** (دار الساقي)، العدد ٣٨.

حريق، ايليا (٢٠٠٠). "التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك". **المستقبل العربي**، عدد يناير.

حنفي، حسن، والجابري، محمد عابد (١٩٩٠). **حوار المشرق والمغرب، تليه سلسلة الردود والمناقشات**. القاهرة: مكتبة مدبولي.

خاتمي، محمد (١٩٩٨). **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**. بيروت: دار الجديد.

شفيق، منير (١٩٩٢). "حول التعدد والانتخاب واختيار الحاكم" في **الإنسان** عدد ٨، السنة الثانية.

ضاهر، عادل (١٩٩٨). **الأسس الفلسفية للعلمانية**. بيروت: دار الساقي.

طرابيشي، جورج (١٩٩٨). **في الثقافة الديمقراطية**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

عبده، محمد (١٩٧٢). **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

العشماوي، محمد سعيد (١٩٩٦). **جوهر الإسلام**. القاهرة : مدبولي الصغير.

العظمة، عزيز (١٩٩٢). **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عمارة، محمد (١٩٩٥). **سقوط الغلو العلماني**. القاهرة: دار الشروق.

الغنوشي، راشد (١٩٩٣). **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الغنوشي، راشد (١٩٩٣ب). "الإسلاميون والخيار الديمقراطي". **قراءات سياسية**، العدد ٣.

الغنوشي، راشد (١٩٩٩). **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة.

فوكوياما، فرانسيس (١٩٩٣). **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر.

قاسم، عبد الستار (١٩٩٨). **حرية الفرد والجماعة في الإسلام**. الخليل: دار المستقبل.

مراجع باللغة الانجليزية:

References

Arkes, H. (1993) "Can Emotion Supply the Place of Reason?" in *Reconsidering the Democratic Public*, eds. G .E. Marcus and Russell L. Hanson. University Park: Pennsylvania State University Press.

Audi, Robert (1997). "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics," in *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*, eds. R. Audi and N. Wolterstorff. Lanham, Maryland:

Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

al-Azmeh, Aziz (1993). *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

al-Azmeh, Aziz (1994). "Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World," in *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, ed. Ghassan Salame . London: I.B. Tauris.

Birch, Anthony H. (1993). *The Concepts and Theories of Modern Democracy*. London: Routledge.

Bohman, James (1997). "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunities," in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, eds. James Bohman and William Rehg. Cambridge: the MIT Press.

Dahl, Robert (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

Dworkin, Ronald (1986). *A Matter of Principle*. Oxford: The Clarendon Press.

Esposito, John L., and Voll, John O. (1996). *Islam and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

Estlund, David (1997). "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority," in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, eds. James Bohman and William Rehg. Cambridge: the MIT Press.

Gallie, W.B. (1964). *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto and Windus.

Habermas, Jürgen. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge: The MIT Press.

Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Lippman, Walter (1925). *The Phantom Public*. New York: Harcourt, Brace.

Lowrie, Arthur L. (ed.) (1993). *Islam, Democracy, the State and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi*. Tampa, Fl. : World and Islam Studies Enterprise.

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

Phillips, Anne (1991), *Engendering Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Schumpeter, Joseph (1976). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row.

Siedentop, L.A. (1989). "Liberalism: The Christian Connection". *Times Literary Supplement*, March 24-30.

Stenmark, Mikael (1995). *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*. Nortre Dame, Indiana.: Notre Dame University Press.

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

Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press.

Vlastos, Gregory (1993). "Isonomia," in *Studies in Greek Philosophy*, vol. 1, ed. Daniel W. Graham. Princeton: Princeton University Press.

Weber, Max (1978). *Economy and Sociology*. ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

Walzer, Michael (1995). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

Wolterstorff, N. (1997). "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues," in *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*, eds. R. Audi and N. Wolterstorff. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

١. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**
بقلم: برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني

٢. **مساهمة في نقد المجتمع المدني**
بقلم: عزمي بشارة

٣. **بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني**
بقلم: ساري حنفي

٤. **العطب والدلالة: في الثقافة والانسداد الديمقراطي**
بقلم: محمد حافظ يعقوب

٥. **إشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي**
وقائع المؤتمر المنعقد في القاهرة بتاريخ ٢٩ فبراير- ٣ مارس، ١٩٩٦

٦. **التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث.**
وقائع مؤتمر مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٧-٨ تشرين ثاني، ١٩٩٧

٧. **المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي.**
بقلم: رجا بهلول

٨. **النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية**
بقلم: جميل هلال

٩. **ما بعد أوسلو: حقائقٌ جديدة، مشاكل قديمة.**
تحرير: جورج جقمان، داغ يوغند لوننغ (باللغة الإنجليزية)

١٠. **ما بعد الأزمة: التغيرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل**
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٢٢-٢٣ تشرين أول، ١٩٩٨

١١. **النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية.**
بقلم: نادر عزت سعيد

١٢. **الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية.**
بقلم: عماد غياظة

١٣. **دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية.**
بقلم: رجا بهلول

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

١. **الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل**
بقلم: ربى الحصري علي الخليلي بسام الصالحي
٢. **المؤسسات الوطنية، الانتخابات، والسلطة**
بقلم: عزت عبد الهادي، أسامة حلبي، سليم تماري
٣. **الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية**
بقلم: موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة
٤. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**
تأليف: زياد أبو عمرو مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة
٥. **الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني**
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١١/٢٤ ١٩٩٥
٦. **الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى**
بقلم: عزمي بشارة
٧. **اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية**
بقلم: علي جرادات
٨. **المسالة الوطنية الديمقراطية في فلسطين**
بقلم: وليد سالم

سلسلة أوراق بحثية:

١. **النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين**
بقلم: محمد خالد الازعر
٢. **البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين**
بقلم: علي الجرباوي
٣. **المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين**
بقلم: خولة شخشير صبري

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة: جورج جقمان
١. حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**
٢. فاتح عزام، **حقوق الإنسان السياسية والممارسة الديمقراطية**
٣. أسامة حلبي، **سيادة القانون**
٤. جميل هلال، **الدولة والديمقراطية**
٥. منار الشوربجي، **الديمقراطية وحقوق المرأة**
٦. رجا بهلول، **الديمقراطية والتربية**
٧. رزق شقير، **حماية حقوق الإنسان في أوضاع الطوارئ**

سلسلة مبادئ الديمقراطية:

تحرير وإشراف علمي: عزمي بشارة، إعداد: نبيل الصالح
رسومات: خليل أبو عرفة، استشارة تربوية: ماهر حشوة

١. ما هي المواطنة؟
٢. فصل السلطات.
٣. سيادة القانون.
٤. مبدأ الانتخابات.
٥. حرية التعبير.
٦. عملية التشريع.
٧. المحاسبة والمساءلة
٨. الحريات المدنية.
٩. التعددية والتسامح.
١٠. الثقافة السياسية.
١١. العمل النقابي.
١٢. الاعلام والديمقراطية.

اصدارات قادمة:

١. الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة: تجارب وآراء
تحرير: مجدي المالكي
٢. التحولات الديمقراطية في الاردن (١٩٨٩-١٩٩٩)
بقلم: طالب عوض
٣. الحركة النسائية الفلسطينية: اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن الخامس المنعقد في رام الله
١٧-١٨ كانون أول ١٩٩٩
٤. التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الأسيرة
بقلم: خالد الهندي

هذا الكتاب

يسعى هذا الكتاب إلى مناقشة الافتراض القائل أن الديمقراطية تستلزم العلمانية. ويلتقي على أرضية هذا الافتراض مفكرون أصوليون يرفضون الديمقراطية، و«ديمقراطيون ليبراليون» يرفضون الجمع بين الدين والسياسة. ينتهي المؤلف إلى القول أن موقفاً من العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية يعتمد على طريقة فهمنا لمصطلح «الديمقراطية» وطبيعة الإجماع الحاصل في الثقافة السياسية الاجتماعية السائدة في المجتمع.

يحاجج المؤلف أن لا شيء (من حيث المبدأ) يحول دون اطلاق صفة الديمقراطية على المجتمع الرافض للعلمانية، إذا كان هذا المجتمع يتسم بدرجة كبيرة من التجانس المذهبي، ويسوده إجماع سياسي على رفض العلمانية.

كما يناقش المؤلف مفهوم «الديمقراطية الإسلامية» الذي يطرحه بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين. وبالنظر إلى غياب كل من التجانس المذهبي والإجماع على رفض العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية، فإن المؤلف يستنتج أن الوسيلة الوحيدة للإبقاء على شيء من مضمون الديمقراطية الإسلامية تتمثل في البحث عن تفسير إسلامي رحب يسمح بتحييد الدولة بعض الشيء في الأمور الدينية، ويكون مقبولاً لدى العدد الأكبر من أفراد المجتمع.

والمؤلف، في جميع الأحوال، يؤمن بضرورة السعي إلى حوار بين الديمقراطيين الإسلاميين والديمقراطيين العلمانيين وغيرهم، بغية الوصول إلى إجماع عام ومقبول لدى أفراد المجتمع والنخب السياسية الفاعلة.

المؤلف

أستاذ مشارك في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، ورئيس برنامج الماجستير في الديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بير زيت. له أبحاث ودراسات منشورة في دوريات عربية وأجنبية. ومن كتبه المنشورة **التربية والديمقراطية** (١٩٩٧)، **والمرأة والديمقراطية في الفكر الذسوي الليبرالي** (١٩٩٨).

لوحة الغلاف بعنوان «سموّ» للفنانة فيرا تماري