

# الإسلام والديمقراطية في مواجهة الحداثة



FONDATION POUR  
L'INNOVATION  
POLITIQUE  
*fondapol.org*

[www.fondapol.org](http://www.fondapol.org)



الإسلام والديمقراطية:  
في مواجهة الحداثة

ترجمة  
عبد الحق الزموري

ديسمبر 2015

مؤسسة التجديد السياسي (Fondapol)  
هي مركز بحث وتفكير (ثك تانك)  
ليبرالي تقدمي أوروبي

نيكولا بازير: رئيسا  
غريغوري شرتوك: نائب رئيس  
دومينيك رايني: مديرا عاما  
لورونس باريزو: رئيسة المجلس العلمي والتقييم

تنشر المؤسسة هذا الكتيب في سياق اهتمامها بالتقييم

المستشار العلمي لسلسلة قيم الإسلام هو عالم الإسلاميات في جامعة  
سترابورغ إيريك جوفروا

العنوان بيد الخطاط راني روابح



## الإسلام والديمقراطية في مواجهة الحداثة

محمد بديّ ابنو

مدير معهد الدراسات الاستمولوجية بأوروبا

(بروكسل)

ما هي أسباب الانحطاط، وما هي طرق التصدي له؟ ظلّت الانطباعية السياسية العامة للنخب العثمانية والمسلمة محكومة بذلك التساؤل منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبالتحديد منذ اتفاقية كارلوفيتز سنة 1699، وظهر ما يسمى بـ"المسألة الشرقية". كانت أوروبا الصاعدة تبدو وكأنها تفرض على الإمبراطورية العثمانية، كما على العالم الإسلامي برمّته، تحديات غير مسبوقة. فهل كانت الإمبراطورية معرّضة إلى الاضمحلال بشكل نهائي، وذلك كان حتما مقضيا بالنسبة لعالم جنوب المتوسط كما أعلنه ابن خلدون قبل قرنين،<sup>1</sup> أو هل كان بالإمكان أن

---

<sup>1</sup> ( ابن خلدون؛ المقدمة. تح. علي عبد الواحد. القاهرة: لجنة البيان العربي. ج2، ص 711 - 712. وابن خلدون (ت. 1406) مؤرخ وفيلسوف مؤسس. وقد ترجمت المقدمة إلى لغات عديدة. وظهرت في فرنسا ثلاثة منها:

*Les Prolégomènes*, trad. William Mac Guckin de Slane, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1934 [1863] ; *Discours sur l'histoire universelle* -

تأمل في إرادة جديدة أو في إمكانية لتغيير المسار الجبري لحركة التاريخ؟ لا شك أن ذلك مثل أحد الأسباب التي بوأت فكر صاحب المقدمة للقيام بتأثير واسع على النخب السياسية والثقافية العثمانية في ذلك الزمن.<sup>2</sup> ويمكن لبراديجم السقوط كما رسمته المقدمة أن تؤكد أحداث التاريخ بشكل واضح. فانتقال المركز السياسي والاقتصادي للعالم، على سبيل المثال، نحو بلدان شمال المتوسط، كما أكد عليه ابن خلدون، كان قد بدأ يظهر للعيان تقريبا.<sup>3</sup> فهل يمكن القول إن التساؤل عما يمكن أن تعنيه "الديمقراطية" في هذا الجدل الذي نصفه بالخلدونية الجديدة قد عفا عنه الزمن؟ صحيح أن هذا السؤال قد طُرح بوضوح في القرن التاسع عشر مع "عصر

---

*Al-Muqaddima*, trad. Vincent Monteil, Actes Sud, 1997 [1967-1968] ; *Le Livre des exemples*, trad. Abdesselam Cheddadi, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 2002 et 2012.

<sup>2</sup>) Itzhak Weismann et Fruma Zachs, *Ottoman Reform and Muslim Regeneration. Studies in Honour of Butrus Abu-Manneq*, éd. I.B. Tauris, Londres, 2005, p. 27-41, et Anne F. Broadbridge, *Royal Authority, Justice, and Order in Society. The Influence of Ibn Khaldûn on the Writings of al-Maqrîzî and Ibn Taghrîbirdî*, Middle East Documentation Center, The University of Chicago, 2012, p. 2

<sup>3</sup>) ابن خلدون؛ المقدمة. ص 712

النهضة"<sup>4</sup> كواحد من المصطلحات الأساسية في الجدل الدائر.<sup>5</sup> بيد أن القرنين السابقين كانا قد أعلننا عن الرهانات المطروحة. يتعلق الأمر في البداية، بشكل خاص، بنقد الاستبداد. ففي الجهاز المفاهيمي الخلدوني يوصف عسف الاستبداد بأنه مؤذن بخراب الدولة والمجتمع.<sup>6</sup> المجتمعات، عند هذا الكاتب، تتمتع بشكل طبيعي بجزاءةٍ مؤسسيةٍ وبقدرةٍ بدائيةٍ على الصمود أمام الاستبداد ومظاهر القهر الأخرى. ولا تتجرأ تلك الملكة عن مجموع الملكات الأساسية وعن أنواع الكرامة الأخلاقية (الإبداع، الروح الجماعية والاجتماعية ..الخ). وعندما يتمكن الاستبداد

---

<sup>4</sup> ( كان ألبرت حوراني في كتابه *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, 1983 يحيل لا شك على الفترة التي ترجمتها عبارة «*Liberal Age*» (عصر النهضة) والتي استعملت أيضا بمعنى أوسع. فهي تشمل التيارات الإصلاحية "التحررية" التي تعود خلفيتها إلى بدايات القرن التاسع عشر.

<sup>5</sup> أنظر

Jean-François Legrain, *L'Idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'Empire ottoman. À propos du Traité sur le califat de Rashîd Ridâ*, Maison de l'Orient et la Méditerranée, Lyon, 2006, p. 21-30

<sup>6</sup> ابن خلدون. نفسه. ص 286 - 290

والظلم، داخليا كان أم خارجيا، من كسر مقاومة شعب، فاعلم أن هذا الأخير يسير حتمًا إلى اضمحلاله وضياع دولته. بل إن ابن خلدون يجعل من ذلك مفتاحا لفهم عديد الأحداث التاريخية، بما فيها تلك التي تحمل طبيعة دينية.<sup>7</sup>

ولكن إذا كانت أوروبا فرضت نفسها بشكل لا يُقاوم باعتبارها المركز السياسي والاقتصادي الجديد، فلماذا لا نجعل منها "سيناء جديدة مُحَرَّرَة"<sup>8</sup> تمكّن ما سماه ابن خلدون بـ"العصبة العامة للقبيل"<sup>9</sup> وفي كل الحالات فإن عصر النهضة سيكون حاملا لتلك الرؤية لدى قسم كبير من النخب المسلمة. وسيجد نقد الاستبداد والحكم السلطاني المطلق حُجَّتَه المناسبة في الدعوة التمجيدية لليبرالية الناشئة في أوروبا الغربية. وبشكل عام، فإن الإشكالية المعاصرة للديمقراطية في العالم الإسلامي وُلِدَتْ أولاً في سياق العلاقة بأوروبا،

(7) نفسه.

(8) حتى يتمكن شعب من استعادة "عصبيته المؤسسة" وقدرته الأصلية على المقاومة" لا بد له - بحسب ابن خلدون - من ظهور جيل جديد لم يعهد الذل ولا عرفه. وهو المعنى الذي يعطيه لتيه اليهود في سيناء بعد خروجهم من مصر (ابن خلدون؛ نفسه. ص 293)

(9) ابن خلدون؛ نفسه. ص 288

وخاصة بمفهوم الديمقراطية الليبرالية. ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، لم يكن خطاب النخبة المُوالي لحداثة المؤسسات ولإلغاء - أو التقليل من - الحُكم المطلق، ليجد جدلاً موازياً حول طبيعة العلاقة مع أوروبا وتعدد المعنى فيها.

كان ذلك بداية تشكل لجغرافية من التمثّلات. وكانت أوروبا، باعتبارها تحدٍ سياسي وتقني - اقتصادي، تحتل مكانة الآخر، على الأقل في مستويين: فهي تساعد، بشكل سالب، على وصف "التأخر" الذي يعيشه العالم الإسلامي، وبالتالي "قابليته للاستعمار"<sup>10</sup> ولكنها أيضاً تبرز في أعين المصلحين والليبراليين الإمكانيات العملية لإصلاح التعليم والمؤسسات والسياسة. بيد أن التمثّل الإسلامي لأوروبا، وخاصة لدى النخب السياسية، كان مطبوعاً بنوع من التضارب. فهل كانت أوروبا في الأصل ليبرالية حقاً أم توسعية؟ ما فتى محيط التوتر الذي تسببه تلك الثنائية يتوسع. ولم تتمكن

---

<sup>10</sup> ( يعني مصطلح "القابلية للاستعمار" الذي دخل حيز التجريب مع كتابات مالك بن نبي (ت. 1973) أن العالم الإسلامي أصبح هو نفسه ذي قابلية لأن يُستعمَرَ قبل أن يستعمر فعلياً حتى. ولم يقم التوسع الخارجي إلا بجعل ذلك الممكن واقعا. أنظر مثلاً:

Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, Seuil, 1954.

مصطلحات الحرية والديمقراطية والبرلمانية ... الخ من التخلص من تأويلات خلافية، تنتج بشكل أساسي عن تلك الثنائية وعن الاستحضارات الأيديولوجية المرتبطة بها.

نحاول في هذا النص، الكشف في آن عن أشكال الشرعية ونزع الشرعية للديمقراطية، التي تعمل في هذا الفضاء الجغرافي للتمثلات، وفي تشكيلاته المتعددة والمتعاقبة.

## عصر النهضة والتماثل بين الديمقراطية/ الشورى

ما تؤكدُه الحقبة الليبرالية هو ظهور صورة المصلح أو الليبرالي، في صلب النخب المسلمة للقرن التاسع عشر، على أنها صورة للمثقف المهزّب. كان ذلك حال كُتّاب وسياسيين مصلحين كالطهطاوي<sup>11</sup> ومدحت باشا<sup>12</sup> وسيد أحمد خان<sup>13</sup> أو خير الدين التونسي.<sup>14</sup> نفس الأمر نجده أيضا لدى المصلحين الجدد كالأفغاني<sup>15</sup> ومحمد عبده ورشيد رضا وأتباعهم. يتعلق الأمر هنا بكُتّاب منخرطين في الحياة العامة، عارفين بالثقافات الإسلامية الدينية منها والدينيوية كما

- 
- <sup>11</sup> لعب رفاة الطهطاوي (ت. 1873) دورا أساسيا في الإصلاحات التربوية بمصر في القرن 19
- <sup>12</sup> مدحت باشا (ت. 1883) زعيم سياسي ورجل دولة عثماني. من بين ما عُرف به دوره في الإصلاحات الدستورية لسنة 1876
- <sup>13</sup> سيد أحمد خان (ت. 1898) رجل قانون مصلح. أنشأ الجامعة الإسلامية بعلبيكرة، الهند
- <sup>14</sup> خير الدين التونسي، أو خير الدين باشا (ت. 1890) كاتب ورجل دولة تونسي وعثماني. ترجم نضاله الإصلاحي بكتاباتاته وبإصلاحاته الإدارية والتربوية التي عمل على إدخالها في تونس وفي إسطنبول
- <sup>15</sup> جمال الدين الأفغاني (ت. 1897) من أصول أفغانية، عُرف كمفكر وزعيم للتيار الإصلاحي الإسلامي الجديد.

بالثقافات الأوروبية. صحيح أنهم كانوا منشغلين، في مستويات عدّة، بالتوسّع الاستعماري، ولكنهم تمثلوا الحركية التكنولوجية والثقافية التي عرفتها أوروبا الغربية بشكل إيجابي، باعتبارها مصدر إلهام ومحاكاة. لا شك أنهم مهمومين، في أكثر من مستوى، بالتوسع الاستعماري، ولكن كان يُنظر للحركية التكنولوجية والفكرية لأوروبا الغربية بشكل إيجابي، باعتبارها مصدرا للإلهام والتقليد. كانت الفكرة الأساسية التي تخامر أذهانهم هي أن أمم المشرق بشكل عام، والمسلمين بشكل خاص، كانوا ضحايا فترة انحطاط طويل. يتعلق الأمر إذاً بإعادة اكتشاف روح تلك الثقافات ونشاطها. وفي حالة المسلمين، فإن إعادة الوصل مع "الإسلام الحق" يفتح الطريق أمام تبني تعليم ومؤسسات حديثة. كان هناك شبه يقين لدى هؤلاء أن الإسلام رديفٌ لقيم التحرر. ولا يمكن للحريات والإصلاحات التي تقدمها الحداثة أن تكون، بالنسبة إليهم، مصدر تبعية ثقافية. كانت تبدو لهم - على العكس من ذلك - كأداة يمكن للمسلمين الأخذ بها للتخلص مما يسمّونه "عصور الانحطاط". وكانوا يُؤوّلون الاستبداد السائد في الإمبراطورية العثمانية باعتباره الحجة على ترك قيم

الإسلام منذ زمن بعيد. وبالتالي فإن مقاومة الاستلاب شرط لاستعادة قيم الحرية. يقول المصلح مدحت باشا: "إن الشعب العثماني جاهز لحكم دستوري. أليست الديمقراطية أصل عاداته ودينه؟"<sup>16</sup> وقد سبق أن كانت الخارطة الفكرية الفرنسية قد فُصِّلتْ بالاعتماد على مفاهيم إسلامية كلاسيكية في كتاب الطهطاوي الشهير، تخلص الإبريز، الذي وصف فيه رحلته الباريسية (1826-1831). كان الفرنسيون يُقدِّمون كأتباع "التصديق والتكذيب العقلين"،<sup>17</sup> أي المنادين بعقلانية الحق الطبيعي. ويخضع السجل السياسي إلى نفس التعامل العابر للثقافات. يقول الطهطاوي بهذا الصدد: "وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف".<sup>18</sup>

<sup>16</sup>) Medhat Pasha, *La Turquie. Son passé, son avenir*, Paris, A. Michalon, 1901, p. 6.

<sup>17</sup> ) تشير تلك العبارة لدى علماء الدين والفلاسفة إلى أولئك الذين يمكن للقيم الأخلاقية عندهم أن تقام موضوعيا عبر العقل. ويمكن أن تشمل تيارات فلسفية أو لاهوتية، منادية جزئيا أو كليا بالقانون الطبيعي

<sup>18</sup> ) الطهطاوي؛ تخلص الإبريز في تخلص باريس. القاهرة: كلمات عربية، د. ت.، ص 113

بدأنا نلاحظ قيام منهج تماثلي في نحت المفاهيم. حيث أصبحت الديمقراطية تُعرَّف بالشورى.<sup>19</sup> وهذا الأفغاني يرى فيها الأداة الرئيسية للقيام بتغيير جذري في العالم الإسلامي. وهو يصر على ضرورة تحويل الشورى إلى مبدأ حركي وعملي يطبع الحياة الجماعية ويشجع بهذا الصدد على ظهور حياة ديمقراطية دستورية. لم يتوقف الكاتب الإصلاحى التجديدي عن التأكيد على أن عقلنة النشاط العمومي، والمعركة ضد الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية لا تنشأ من التأثيرات الأوروبية، بل من إعادة اكتشاف الذات ما يمكن من التحرر من ثقل التاريخ. وكما لاحظ ألبرت حوراني، فإن الأفغاني تكفل بوضع حد

---

<sup>19</sup> ) عديدة هي المؤسسات التي تحملت مسؤولية الشورى، ومن بينها مجلس الشورى الذي قرره الخليفة عمر بن الخطاب (ت. 644) لتعيين خليفة له. وبالمعنى الديني الدقيق فإن الشورى تقوم على الآيات القرآنية رقم 159 من سورة آل عمران ورقم 38 من سورة الشورى: "ومن بين المبادئ القرآنية المتعلقة بإقامة الحكم نجد مبدأ الشورى. وهو مبدأ يؤسس لأرضية التعاقد السياسي الذي يربط الحكام بالمحكومين. وبما أن الإسلام لم يحدد لأتباعه شكلا معيناً للسلطة، فإن كل الأشكال تصبح صالحة، بشرط احترام ذلك المبدأ الذي يفقد أي نظام شرعيته بدونه" (أنظر: Abdulhamid Sulayman, *Manifeste contre le Ahmad Abu despotisme et la corruption. Le printemps arabe et* L'Harmattan, 2014, p. 11 *l'impératif de réforme,*

لتصوّرين خاطئين عن الإسلام: تصور المسلمين وتصور الأوروبيين.<sup>20</sup> وتحمل تلك المعركة المعلنة، على استهداف نَوْعِي الاستلاب بنظر الأفغاني، معنى إيجابياً: "إعادة تملّك الذات" و "إعادة تكوين الشخصية".

وقد عمد تلميذه محمد عبده إلى تعريف المشروع الإصلاحى التجديدي طبقاً لثلاثة مسارات: يهتم الأول بالإصلاح الديني؛ والثاني بتعصير اللغة العربية؛ والثالث بالديمقراطية المطابقة للشورى.<sup>21</sup> يهدف الإصلاح الديني إلى تحرير الدين من ريقه التاريخ. يعني ذلك بالنسبة إليه ضرورة "تحرير الفكر من أسر التقليد"<sup>22</sup> و"العودة إلى المصادر الأصلية لفهم الدين"<sup>23</sup>، بمعنى "قبل ظهور الخلافات"<sup>24</sup>. وهو يصير بذلك على "إثبات أن الدين نصير العلم، وأنه يدعو إلى التفكير في الكون وألغازه [...] وأنه يحتوي على توجه تربوي يهدف إلى إصلاح الأفكار

<sup>20</sup> (ألبرت حوراني؛ نفسه. ص 114

<sup>21</sup> محمد عبده؛ الأعمال الكاملة. تح. محمد عمارة. بيروت: دار

الشروق، 1993. ص 310

<sup>22</sup> نفسه

<sup>23</sup> نفسه

<sup>24</sup> نفسه

والأعمال".<sup>25</sup> وفي مستوى ثاني لا بد من تمكين اللغة العربية من التخلص من الأساليب البلاغية القديمة، وجعلها قادرة على متابعة الضرورات التواصلية الحديثة. أما التوجه الثالث فيخص المسألة السياسية، ويهتم بتوعية الشعوب بحقوقها: "فإذا أرادت تلك الأمة التي تصرّف ذوو البغي والغرور فيها على خلاف القانون أن تعيد لها مجدها الأثيل، وعزّها الأول، فلا بد لها من إعادة شأن القانون فتشيد منه ما هدمته يد الغرور".<sup>26</sup>

ويكمن في هذا الاتجاه الأخير سرّ التغيير ومفتاحه، كما يذهب إلى ذلك معاصره الكواكبي. "السؤال الأكبر" بحسب هذا الأخير هو أن تعرف أسباب "تأخر الشرق والمسلمين منهم بشكل خاص" وهو ما أعطى إجابات عديدة جدا ومختلفة.

يوجد مفتاح التغيير في هذا الاتجاه الأخير، كما يقول معاصره الكواكبي. وهو يعتبر أن "السؤال الكبير"، أي معرفة العوامل "التي تسببت في تأخر الشرق،

<sup>25</sup> نفسه.

<sup>26</sup> نفسه. ص 311

والمسلمين منهم خاصة"<sup>27</sup>، قد أسال حبرا كثيرا وأنتج أجوبة مختلفة. ويترجم تنوعها بالنسبة له عن انزعاج مرضي. وهو يعتبر في كتابه "طبائع الاستبداد" أن مهمته الأساسية هي أن يكشف للجميع "أسباب تأخر الشرق"،<sup>28</sup> التي يعتقد أنه توصل إليها: "قد تمحص عندي أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية".<sup>29</sup>

والإسلام بشموله، عند المصلحين والمصلحين الجدد، باعتباره نظام قيم، يحتاج إلى إعادة استكشاف. وقد توقف المسلمون منذ قرون عن تمثّل قيم الإسلام. وهم مسلمون فقط بالعادة أو بالقرابة.<sup>30</sup> يقول شكيب أرسلان: "هم مسلمون فقط بالاسم أو بالرسم".<sup>31</sup> ويعتبر الإصلاحيون والمصلحون الجدد أن نظام القيم الإسلامية قد وقعت إزاحتها بالتدريج، وتعويضه

<sup>27</sup> الكواكبي؛ طبائع الاستبداد. القاهرة: كلمات عربية، د. ت. ص

7

<sup>28</sup> نفسه

<sup>29</sup> نفسه

<sup>30</sup> محمد عبده؛ الإسلام بين والمدنية. القاهرة: مؤسسة هنداوي،

2012. ص 133-136

<sup>31</sup> لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. القاهرة: كلمات عربية،

2012. ص 29

بعادات وتقاليد متعارضة معه. بل ويذهب المصلحون الجدد إلى اعتبار أن أوروبا الليبرالية تتلبس الإسلام أكثر من المسلمين أنفسهم. ويقال إن محمد عبده قد صرّح أنه "وجد - هناك - الإسلام من دون المسلمين، في حين ترك في بلاده مسلمين دون إسلام".<sup>32</sup>

إن هذه الرؤية التي تُبَوِّئُ أوروبا الصاعدة دورا محلياً تقريباً بالنسبة للمسلمين، تجد نفسها في مواجهة ارتياب متصاعد بداية من أواخر القرن التاسع عشر. فالتطورات الجديدة للظاهرة الاستعمارية التي تلت مؤتمر برلين (1884-1885) والتآكل المستمر للإمبراطورية العثمانية كانت لا شك من بين العوامل الأساسية لإعادة التشكيل الأيديولوجي ذلك. وسيمثل توسع الأفكار الاشتراكية، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، بالضرورة عاملاً إضافياً لا يُستهان به.

وبالنهاية، ما هي "الأنوار" التي تُدرّسُ في أوروبا؟ هل كانت مرادفة للإصلاحات المؤسساتية والدستورية التي رأيناها في قسم من الدول الأوروبية، أم هل هي -

<sup>32</sup> ( ذكره ناظم خيرى في: الاغتراب الثقافي. القاهرة: دار العالم

على العكس من ذلك - في أعين المسلمين - مرادفة للغزو الاستعماري والاستلاب الثقافي؟ يبدو أن الخطاب الإصلاحى أو الإصلاحى الجديد قد أصيب بالتباسٍ أو بحَيْرَة وجودية. ويمكننا قياس درجة ذلك في الميثاق الذي حرره مدحت باشا مطالباً فيه بالتمسك بالدستور العثماني. وفي نفس السياق فقد كان يُنظَرُ لأوروبا بالتناوب على أنها حليف ثم عدو لمسار دَمَقْرَطَة الإمبراطورية العثمانية. كما صرّح باشا، وهو يدافع عن الإبقاء على دستور 1876، قائلاً: "كان الدستور مطلوباً ومرغوباً من الشعب، ومن بريطانيا الليبرالية، ومن فرنسا الجمهورية".<sup>33</sup> ويضيف بعد بضعة أسطر: "لا أتكلم إلا كعثماني، يجب الحرية، مسكون بالاستقلال، مهدد بأوروبا المتحضرة، وكاره للاستبداد".<sup>34</sup>

وفي نفس الوقت الذي كان ينعقد فيه مؤتمر برلين، أطلق المصلحان المجددان الأفغانى وعبداه مجتلتهما "العروة الوثقى" في باريس. كانا قد اختارا المنفى بعد طردهما من مصر بسبب معارضتهما للغزو البريطانى لها. وبذلك فقد اختارا "مدينة حرة كمدينة باريس

<sup>33</sup> (مدحت باشا؛ نفسه. ص 7

<sup>34</sup> ( نفسه.

ليتمكنوا بواسطتها من بث آرائهم وتوصيل أصواتهم إلى الأقطار القاصية.<sup>35</sup> وإذا كانت أوروبا الغربية قد تمكنت تدريجيا من التخلص من الاستبداد، كما يقول الأفغاني في سياق المناظرة المشهورة التي جمعتها بأرنست رينان، فلن يكون ذلك إلا حاملا للأمل بالنسبة للمسلمين.<sup>36</sup> ولكن كيف يمكن أن تأمل دول المشرق في التحرر من الاستبداد وهي خاضعة لحماية الاستعمار وهيمنتها؟ ورغم أنهما لم يخفيا غبظتهما بالمحاورات الفكرية التي خاضها في باريس، فإنهما لم يتوقفا في نفس الآن عن مهاجمة الاستعمار في جريدتهما، وخاصة البريطاني منه.

وكانت الصحيفة الإصلاحية الجديدة: المنار، التي أصدرها رشيد رضا<sup>37</sup> في القاهرة بداية من 1898،

<sup>35</sup> العروة الوثقى، عدد 1، 13 مارس 1884. ص 9

<sup>36</sup> Marcel Colombe, « Pages choisies de Djamal al-dîn al-Afghani », *Orient*, no 22, 2e trim. 1962, p. 125-158

<sup>37</sup> رشيد رضا (ت. 1935) مؤسس جريدة المنار، تحت راية محمد عبده. وهو أحد الوجوه الرئيسية لتحولات ما بعد الخلافة والإصلاحية الجديدة، خصص جزءا كبيرا من أعماله لتبيان كيف أن الديمقراطية الليبرالية هي في جوهرها الخاص مماثلة لمفهوم الشورى الإسلامي. أنظر بشكل خاص: *Jean-François Legrain* ؛

نفسه؛ ص 55

أكثر وضوحا بخصوص هذا التوجه المزدوج. فهي تعرّف سياستها التحريرية بخصوص "الحضارة الغربية" من زاويتين : "1/ على أرض الإسلام أن تلحق بأوروبا في سير العلوم والفنون والصنائع والاختراعات. 2/ وفي المقابل إعلان حرب لا هوادة فيها على الأعراس التي وافقت دخول الأوروبيين إلى دار الإسلام من انحطاط الأخلاق وسيء العادات".<sup>38</sup>

### جدل ما بعد الخلافة

إذا كانت صورة أوروبا المهيمنة والاستعمارية قد بدأت تطفئ على صورة أوروبا الأنوار، فإن الصورة الإيجابية التي تتمتع بها الديمقراطية الليبرالية قد استطاعت الصمود بعض الوقت لدى الأتباع المباشرين والثانويين للمصلحين الجدد. تكوّن تنظيم "الإخوان المسلمون" سنة 1929. وغالبا ما وُصف ظهوره كردّة فعل على الاستعمار الإنجليزي لمصر وفي نفس الوقت على إلغاء الخلافة سنة 1924. وقد تمثل العالم الإسلامي السني بشكل عام هذا الحدث الأخير كزلزال. ها هي الوحدة الرمزية تُقَطَّع، لأول مرة منذ السقيفة.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> المنار؛ 22 مارس 1898، ص 1

<sup>39</sup> سقيفة بني ساعدة مكان في المدينة شهد انتخاب أبي بكر خليفة أول للنبي (ص) (انتخاب أقرّه أهل السنّة ورفضه قسم من

ومع ذلك يبقى حسن البنّاء، مؤسس الإخوان المسلمين، تلميذا للشيخ رشيد رضا، ويمكن اعتباره بهذا الصدد أحد ورثة الإصلاحية الجديدة. وقد طوّر رؤية حول المسألة السياسية مشابهة لسابقه الأفغاني وعنده، وبشكل خاص رشيد رضا: "والحكومة في الإسلام تقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام أرائها".<sup>40</sup> فهل يعني الديمقراطية الليبرالية؟ يسارع البنّاء إلى توضيح أنه بعد احترام تلك المبادئ "لا عبرة... بالأسماء والأشكال".<sup>41</sup> عديدة هي أشكال الأنظمة، بالنسبة إليه، التي يمكن تصورها داخل هذا الإطار المبدئي العام. ولتدعيم تلك التأكيدات يعرض ما يعتبره أشكالا من أنظمة الحكم الشرعية المختلفة التي عرفها التاريخ الإسلامي. وهي تعود عنده - يقينا - إلى مثال أوحده مع التشارك في احترام مبادئ مثل إرادة الأمة، والشورى، وغيرها. وي طرح البنّاء على نفسه في هذا السياق فحص النظام

---

الشيعة) سنة 632. ويُطلَقُ أيضا في الغالب على المداولات الأولى التي اعتُبرتُ المواقف المؤسسة للخلافة.

<sup>40</sup> حسن البنّاء؛ الرسائل. القاهرة: دار التوزيع والنشر، 1971. ص

البرلماني والدستور الجاري به العمل في مصر، زمن الاحتلال البريطاني: "ونحن في حياتنا العصرية قد نقلنا من أوروبا هذا النظام النيابي الذي تعيش في ظله حكوماتنا الآن، ووضعتنا دستورنا على أساسه (..) في أي مدى ينطبق هذا النظام على الإسلام؟"<sup>42</sup> يقوم البناّ ببحثه، ويستهلّه بتقديم تعريف ذي طبيعة دستورية عامة: "النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها".<sup>43</sup> ويخلص إلى نتيجة مفادها: أن "ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم".<sup>44</sup> أما الدستور المصري في عهده، فالبناّ يعتقد - بحماسة - أنه أقيم على "أحدث المبادئ والآراء الدستورية وأرقاها"،<sup>45</sup> دون أن يكون متعارضاً في "أي نص من نصوصه مع القواعد الإسلامية".<sup>46</sup> وبما أن الإسلام لا يكثر بأنواع الأنظمة السياسية وأشكالها، فهل أن لإسقاط الخلافة سنة 1924 من

---

(42) نفسه

(43) نفسه

(44) نفسه

(45) نفسه

(46) نفسه

دلالة متعلقة بالدين، أم أن ذلك مجرد حادث عرضي في سياقات التاريخ الإسلامي؟ وبالتالي ما الخلافة؟ هل لها شكل سياسي معياري؟ ما فتى المصلحون، وخاصة المتأخرين منهم، يعلنون عن تمسكهم بهذه المؤسسة باعتبارها مبدأً للوحدة في مواجهة تفتت الإمبراطورية العثمانية والتهديدات الخارجية. ولكن سؤال المحتوى هل هو سياسي خالص أم ديني لم يُطرح بوضوح إلا فيما ندر. في حين أن إحدى نتائج إلغاء الخلافة كان استعادة الجدل القديم حول مسألة الحكم. ففي بداية القرن الثاني عشر، كان الأصولي الشهرستاني (ت. 1153) مثلاً يؤكد أن لا موضوعاً أنتج صراعاً بين المسلمين كما سببه موضوع الحكم.<sup>47</sup> الفتن بين المسلمين بالنسبة له، نوعان: فتنٌ أصولية، وفتن متعلقة بالإمامة. وتُميّز الأخيرة بين القائلين إن مسألة الحكم مسألة دينية، يُختار أصحابها بالنص تعييناً، وبين أولئك الذين يرون المسألة اختياراً "بشرياً".<sup>48</sup>

وفي هذه الوجهة الأخيرة ينخرط علي عبد الرازق العالم

<sup>47</sup> الشهرستاني؛ الملل والنحل. تج. أحمد فهمي. بيروت: دار

الكتب العلمية، 1992. ص 13

<sup>48</sup> نفسه. ص 18

الأزهري التقليدي، في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"،<sup>49</sup> الصادر قبل بضعة أشهر من إلغاء الخلافة. كان هدف عبد الرازق تبيان أن الخلافة لا تخضع لإطار إسلامي معياري محدد، وأنها كانت فقط ثمرة لسياقات تاريخية. تتمثل الفرضية الجوهرية هنا في كون الإسلام، باعتباره دينًا، لا يشترع لأي شكل محدد من أشكال الحكم، ولا يطرح على نفسه أي مهمة بهذا الاتجاه. وبالنسبة لعبد الرازق فإن سيرة النبي محمد (ص) في مجملها تؤكد أنه لم يتصرف كزعيم سياسي، ولم يكن يسعى لذلك. وبقي التزامه تجاه جماعة المؤمنين، في مكة كما في المدينة، في حدود رسالته النبوية. ويضيف الكاتب أن علينا دراسة سيرة النبي بدقة لتخليصها من التصورات اللاحقة التي لطختها، أو التي اعتقدت أنها وجدت فيها بُعْدًا دينيًا خالصًا. ولا تعدو خلافة أبي بكر وعمر كونها خضعت لظروف تاريخية مخصوصة، وليس لأمر ديني. كان الأمر يتعلق فحسب بممارسة للحكم أملتتها اعتبارات سياسية مشروعة، ولكن دون أي محتوى ديني. هو حُكْمٌ لا ديني - كما يقول - وليس حكمًا

<sup>49</sup> ( علي عبد الرازق؛ الإسلام وأصول الحكم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

دينيا.<sup>50</sup> وبأخذه بالرأي الإسلامي التقليدي المناهض، في الأغلب، للأمويين ولتحويل الخلافة إلى مُلكٍ عضوض، اعتبر علي عبد الرازق أن التوسّل بالخلافة لم يخرج عن كونه، منذ الفتنة الكبرى،<sup>51</sup> أداة لشرعنة الاستبداد وحكم الإطلاق. لذلك فإن إلغاء هذه المؤسسة يعتبر موقفاً منقذاً. وهو يمكن من رفع كل مشروعية دينية عن ممارسات حُكْمٍ يأتيها المسلمون.

تركت أفكار علي عبد الرازق، في مصر وفي جزء كبير من العالم الإسلامي، أثراً مدوياً وجدلاً غير مسبوق. إذ يبدو أن صدمة إلغاء الخلافة قد أصابت العديد. التفّ حوله ما يسمى بالدوائر الليبرالية، ومن بينهم قسم من المصلحين الجدد من المسلمين، كما ذهب الصحف الليبرالية كل مذهب في الإشادة به. فالمؤلف بالنسبة لمجلة "الهلال": "سواء أكان قد وفق إلى أن يسند نظريته هذه إلى الدين - كما نعتقد - أم لم يوفق، فإن هذه النظرية تتفق وأصول الحكم في القرن

<sup>50</sup> ( علي عبد الرازق؛ نفسه. ص 37

<sup>51</sup> ( الفتنة الكبرى تعني الحرب الأهلية التي جمعت فرقا إسلامية عدة سنة 657. أنظر:

Hichem Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, 1989

العشرين، الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم أو ميّزاتهم الأخرى".<sup>52</sup> أما مجلة "المقتطف" فشبهت صاحب الإسلام وأصول الحكم بمارتن لوثر: "فذكرتنا الضجة التي قامت على مؤلفه بالضجة التي قامت على لوثيروس زعيم الإصلاح المسيحي الذي كان لعمله أكبر أثر فيما يرى الآن من الارتقاء الديني والأدبي والمادي في الممالك المسيحية".<sup>53</sup>

رشيد رضا وجناح المصلحين الجدد، وكان رأسهم، اعترضوا بشدة على هذه الرؤية المعادية للخلافة. فحالما صدر كتاب الإسلام وأصول الحكم، قاد رشيد رضا حملة لا هوادة فيها ضد علي عبد الرازق.<sup>54</sup> العيب الأكبر، بالنسبة لهذا الأخير، أن يصدر مثل ذلك الكتاب عن قاضي، فقيه وعالم أزهري محترم. وَيَطْلُبُ رسمياً من أعضاء تلك المؤسسة أن ينأوا

<sup>52</sup> مجلة الهلال، جويلية 1925، ص 13 (ذكرها محمد عمارة؛ معركة الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: دار الشروق، 1997. ص 61)

<sup>53</sup> مجلة المقتطف، أوت 1925، ص 332 (ذكرها محمد عمارة؛ نفسه. ص 62)

<sup>54</sup> وقد أصدر رشيد رضا نفسه قبل إلغائها رسالة في التمسك بالخلافة سماها: الخلافة والإمامة. القاهرة: المنار، 1922

بأنفسهم عن زميلهم. كانت الهجمة عنيفة. بل إن رضا قد اتهم عبد الرازق بأنه كان يهدف إلى تصفية مبادئ الإسلام وشريعته ووحدة المسلمين. واعتُبر كتابه في خانة الترويج للاستعمار ولحفائه في الداخل.. الخ.

وعلى عكس ما ذهب إليه رشيد رضا، فإن السلطات البريطانية والمصرية كانت غاضبة من محتوى الكتاب أيضا. فقد اعتُبر، نظرا لشدة معارضته للاستبداد، موجها ضدها بشكل غير مباشر. ولكن لا شك من وجود علل أخرى. فغداة إلغاء الخلافة، ساعدت السلطات المصرية على انعقاد عدد من اللقاءات "الإسلامية - الإسلامية" الهادفة إلى إعادة إحياء الخلافة، وربما تنصيب ملك مصر خليفة جديدا. كانت السلطات البريطانية - على ما يبدو - مبهجة للمبادرة التي ستجعل من بلد لا يزال تحت هيمنتها عاصمة جديدة للخلافة. ولم يكن كتاب عبد الرازق إلا ليكون في تعارض مع تلك الرغبة التي كانت تغذيهم.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> أنظر عمارة؛ نفسه. ص 14 - 22

## البراديغم المناهض للديمقراطية الليبرالية

إعادة تشكل أيديولوجي جديد قد بدأ في الظهور فترة ما بين الحربين. وأصبحت فكرة عالم إسلامي موحد، حتى مبدئياً، غير واردة أكثر فأكثر خاصة بعد إلغاء الخلافة. كما بدأت حركات التحرر تلجأ في هيكلتها للحياة العامة والسياسية إلى أطر وبراديغمات استعمارية، وانطلاقاً كذلك من التقسيمات الجغرافية المرتبطة بها. كانت القوميات ذات الطابع الليبرالي أو الماركسي تعرف صعوداً واضحاً. كان أصحاب التوجه الليبرالي يميلون أكثر إلى صورة المستبد المستنير، وخاصة بسبب نجاح الكمالية. أما الاتجاه الثاني فكان أصحابه يميلون بشكل طبيعي إلى تبني النقد الشيوعي للديمقراطية الليبرالية. ولكن المعارضة لليبرالية كانت عالية الصوت، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. كانت الديمقراطية الليبرالية تُقدّم أكثر فأكثر في خطاب حركات التحرر باعتبارها مجرد حجة للدعاية الامبريالية.

ولكن النقد الأقل تنبؤاً به والأكثر عنفاً لليبرالية أتى

من سيد قطب.<sup>56</sup> وقد كان ينشط في السابق في الأوساط الأدبية الليبرالية بالقاهرة، قبل أن يلتحق بصفوف الإخوان المسلمين منتصف سنوات 1950. ففي المسألة الديمقراطية، يستعيد مبدئياً نفس الأفكار الإصلاحية التجديدية: احترام حرية الرأي وإرادة الأمة، وضرورة أن يتمتع الشعب بسلطة تعيين حُكَّامه بحسب إجراءات يمكن أن تختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر، الخ. ولكن قطب يُقيم تمييزاً راديكالياً بين السيادة في حد ذاتها وبين شرعية تعيين الحكام. فالشرعية لها طابع إجرائي عملي. وهي تُعنى بالحق "الطبيعي" في تعيين الحاكم. وإذا ما استعدنا فكرة السيادة الإلهية كما طورها أبو الأعلى المودودي،<sup>57</sup> فإن قطب يعني بمصطلح السيادة ما يعتبره السلطة الاعتبارية التي تصدر عنها المعايير. وبعيدا عن انخراطها في مدونة مادية أو تاريخية، فإن المعيار يستمد أصله من المتعالي، أي من الوحي. هو

---

<sup>56</sup> سيد قطب (ت. 1966) هو أحد الكتاب ونقاد الأدب. التحق بالإخوان المسلمين منتصف الخمسينات (من القرن العشرين) وأصبح منظر جناحهم الراديكالي.

<sup>57</sup> أبو الأعلى المودودي (ت. 1979) هو مؤسس الحزب الباكستاني "الجماعة الإسلامية"

- أنطولوجيا - إلهي، وذلك ما يضيف عليه طابعه الموضوعي.<sup>58</sup> والمعيار، حتى في مبدئه، لا يمكن أن يكون مجرد مسألة رأي أعلي أو ذاتيات فردية مشتتة.<sup>59</sup> فالشورى أو الديمقراطية بالنسبة إليه تفترض في نهاية التحليل نوعًا من العلاقة المتعالية: "فإن الله يشدد على الشورى تماما كما يشدد على تحريم الربا. هي إلهام كما أنها ممارسة في كل مناحي الحياة الاجتماعية، وليست مجرد ممارسة للنظام السياسي".<sup>60</sup> المهمة الموكولة للشورى إذًا هي طبع مجموع المعايير. وهي بالنسبة إليه الوسيلة الوحيدة ليخلص إنسانية على حافة الهلاك الأخلاقي: "لا تحمل الحرية الأوروبية من الإنسانية إلا الاسم، فهي تتمثل في المحافظة عن المصالح الفردية. هذا هو فحسب الهدف الوحيد للمؤسسات البرلمانية، والدساتير الديمقراطية، والإعلام الحر، وضمان القانون .. الخ. وفي الحقيقة فإن نهايتها الحقيقية هي طغيان

<sup>58</sup> سيد قطب؛ معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، 1979.

ص 97 - 98

<sup>59</sup> نفسه. ص 100

<sup>60</sup> Olivier Carré, *Mystique et Politique*, Cerf, 1984, p. 196

أقلية رأسمالية على الأغلبية الساحقة من المحرومين".<sup>61</sup> فالمسلمون في ناظره يتحملون واجبا أخلاقيا تجاه البشرية، المهتدة حسب رأيه بمذهب النسبية العدمية.<sup>62</sup> "والإسلام وحده هو الذي يملك القدرة على تقديم مثال المجتمع الديمقراطي"،<sup>63</sup> الذي يساهم في "التقدم المادي الذي أحرزته أوروبا"،<sup>64</sup> إلى جانب تخلص البشرية من الإفلاس القيمي المهيم.<sup>65</sup> "ولكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع".<sup>66</sup> البشرية غير مؤهلة - خاصة في عصرنا - للاستماع إلى نظام مجرد لا نرى تعينه في الحياة المادية. في حين أن "وجود" الأمة الإسلامية قد توقف منذ قرون عدة. فالأمة المسلمة ليست "أرضا" كان يعيش فيها الإسلام.<sup>67</sup> وهي ليست "شعبا" كان أسلافه يعيشون عصرا من عصور التاريخ يحكمه النظام الإسلامي. "طبعاً لم يكن يكفي وجود دولة

---

<sup>61</sup>) *Ibid.*

<sup>62</sup>) سيد قطب؛ نفسه. ص 3

<sup>63</sup>) نفسه. ص 4

<sup>64</sup>) نفسه

<sup>65</sup>) نفسه.

<sup>66</sup>) نفسه. ص 5

<sup>67</sup>) نفسه. ص 6

يسكنها مسلمون حتى تصبح إسلامية".<sup>68</sup> فالأمة المسلمة "جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي".<sup>69</sup> لا يوجد على الأرض، بين المسلمين كما بين غيرهم، إلا الجاهلية العدمية، حيث البشر جميعا ضحية انتهاك كرامتهم: "ظلم الأفراد والشعوب من خلال سيطرة رأس المال والاستعمار في النظم "الرأسمالية" ليس إلا أثرا من آثار الاعتداء على سلطان الله وإنكار الكرامة التي قررها الله للإنسان".<sup>70</sup> لا بد إذا - بدايةً - من قيام أمة تشكّل مثالا. وبالنسبة إليه، فلا وجود لحرية ولا لديمقراطية صالحة في أي من المجتمعات البشرية الحالية: "فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي يعبد بعضهم بعضا - في صورة من الصور - وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعا من عبادة بعضهم لبعض".<sup>71</sup>

كان سيد قطب يريد أن يقطع الإخوان المسلمين عن

<sup>68</sup>) Olivier Carré, *op. cit.*, p. 197.

<sup>69</sup>) سيد قطب؛ نفسه. ص 6

<sup>70</sup>) نفسه. ص 8

<sup>71</sup>) نفسه

أصولهم التجديدية الإصلاحية: "مدرسة وقعت في مجملها تحت تأثير تصورات وأفكار لا صلة لها بالمنهج الإسلامي".<sup>72</sup> كان الأفغاني وعبداه والتيار الذي بعثاه، بالنسبة إليه، ضحية واضحة لذلك التأثير الذي أوصلهما إلى "الإعجاب بكتاب أوروبيين معادين للكنيسة، ووصفهم بالكتاب الأحرار".<sup>73</sup> كما هاجم بنفس الطريقة، المؤلفين "المغرمين بالكتابة حول الديمقراطية والحرية في الغرب".<sup>74</sup> وباقتراجه من الإخوان المسلمين، لم يكن قطب ليكتفي برؤيتهم الإصلاحية الجديدة التي ترى في الديمقراطية البرلمانية طريقا مقبولا لتحقيق الشورى الإسلامية. وإذا كان الإخوان المسلمون في هذه المسألة ورثة رؤية الأفغاني وعبداه، فلا بد، بحسب قطب، من البدء بنقد جذري لبراديجم الإصلاح نفسه. فالمصلحون والإصلاحيون الجدد هم عنده ضحية رؤية مغشوشة لأوروبا: "فهم يدعون إلى تطبيق الأفكار الصالحة والأعمال المفيدة"<sup>75</sup> التي

<sup>72</sup> إبراهيم نور؛ الحركة الإصلاحية ماذا بقي منها. عمان: المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، 1990. ص 20

<sup>73</sup> نفسه. ص 21

<sup>74</sup> نفسه

<sup>75</sup> نفسه

يمكن أن نجدها عند هؤلاء. ويؤكد قطب أن المستعمر نفسه - في شخص اللورد كرومر<sup>76</sup> - كان من يدعم ذلك التوجه. "كان يبحث عن رؤية أعمق وأوسع لمنهج إسلامي مستقل وقائم بذاته".<sup>77</sup>

ومن وجهة نظر التطور الإيديولوجي العام، فإن آراء قطب ستفرض على الإخوان المسلمين وعلى الحركات الناشئة منها نقاشاً داخلياً سيبقى من الصعب حسمه. ما الذي سيُعتبرُ موقف الجماعة حقيقةً من مسألة الدولة والديمقراطية؟ وقد كان للسنوات التي قضاها قطب في السجون الناصرية وكذا إعدامه أثر بارز في انتشار طروحاته في صفوف "الجهادية الراديكالية". كما ساهمت عديد العوامل الإضافية في نشأة تلك التيارات. وقد عرفت الراديكالية الثورية لسيد قطب أشكالاً من الانصهار غير متوقعة<sup>78</sup> مع

<sup>76</sup> اللورد كرومر (ت. 1917) هو القنصل العام لبريطانيا في مصر بعد غزوها سنة 1882

<sup>77</sup> إبراهيم نور؛ نفسه. ص 22

<sup>78</sup> غالباً ما وقعت الإشارة إلى الطابع المتناقض "لانصهار" القطبية الجديدة (أو ما بعد القطبية) مع الوهاوية الجديدة. فمن جهة، لا بد من التذكير أن العلاقات بين السعودية والإخوان المسلمين، منذ وقت مبكر جداً، أي منذ سنوات 1930، كانت معقدة وأحياناً مضطربة. ومن جهة أخرى، فما كان يُنظرُ له على أنه تنافس مبتدل

تأثيرات متعددة الطبائع، وخاصة منها الطهوية المُستلهمة للوهابية الجديدة. كان التطور الجغراسياسي للبلدان ذات الأغلبية المسلمة، أثناء الحرب الباردة، غير مريح - إجمالاً - لعدد من الوجوه الدكتاتورية المختلفة. تحولت الإشكالية السياسية لتصبح مشكلة الدولة والتشكلات الجديدة للدول ما بعد التقسيم الاستعماري. فدول ما بعد الاستعمار ظهرت أولاً كترجمة لنظام خارجي، تحمل تناقضا ببناءً بين المجتمع

---

بين مصر الناصرية وجزيرة آل سعود (والتي تُرجمت نهاية سنوات 1960 بالأعمال العدائية بين عبد الناصر، رئيس مصر، وفيصل ملك السعودية). واستقبال السعودية لأعداد كبيرة من مناضلي الإخوان المسلمين الذين التحقوا بالتحشد في سجون ناصر، وخاصة بعد موت هذا الأخير سنة 1970، كان حاسماً في مستوى التطور الأيديولوجي. كانت المحطة الثانية للقطينيين الجدد والوهابين الجدد هي الميدان العسكري الأفغاني إبان ثمانينات القرن الماضي، مشجعة في نفس الوقت الاحتكاكات والتقارب. كانت الصراعات الداخلية في العربية السعودية، التي شارك فيها "العرب الأفغان" وخاصة حول القدوم المكثف للقوات الأمريكية تحضيراً لحرب الخليج سنة 1991، قد سارعت بذلك التوجه. نعرف ما حصل بعد ذلك، كما نعرف الساحات التي تعددت منذ ذلك الحين، وخاصة أمام تصاعد التدخلات الخارجية ومواطن التوتر.

والدولة.<sup>79</sup> تجدد هذه الأخيرة صعوبة في فرض نفسها بطريقة مختلفة عن العنف البوليسي. سيكون ذلك بشكل خاص في حال أفريقيا جنوب الصحراء والعالم العربي. وبالنسبة لهذا الأخير، فإن موجة جديدة من الدكتاتورية ما بعد الاستعمار ستبدأ بالانتشار بشكل واسع منذ نهاية 1960. فمن جهة شهدت الفترة اللاحقة عن حرب الأيام الستة قيام أنظمة استبدادية لزمّن دائم ترفع شعار الاشتراكية العربية، وتُنعتُ أحيانا بشبه الستالينية؛ ومن جهة أخرى أعطت عمليات تحرير النفط لممالك خليجية محافظة جدا وموالية لأمريكا تأثيرا سياسيا متزايدا.

وقد حاول محمد عابد الجابري<sup>80</sup> تلخيص ذلك الواقع بالتأكيد منذ البدء على عدم وجود قضية مخصوصة بالمعنى الدقيق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية. السؤال المركزي بالنسبة إليه هو في وجود إفلاس ديمقراطي مرتبط بدول العالم الثالث. وقد ظهر هذا المصطلح

<sup>79</sup> من بين المؤلفات الوفيرة حول هذا الموضوع أنظر خاصة:

Burhan Ghalioun, *Le Malaise arabe. L'État contre la nation*, La Découverte, Paris, 1991

الذي يمثل رؤية توليفية لا تزال ماثلة.

<sup>80</sup> محمد عابد الجابري (ت. 2010) فيلسوف مغربي وأستاذ العلوم

السياسية

الأخير - كما يقول - إبان الحرب الباردة للحديث عن الفضاء الذي يوجد فيه صراع عنيف بين الغرب الرأسمالي والكتلة الشيوعية. كانت سياسة المحور الغربي أساسا تقوم على تنظيم انقلابات عسكرية وإقامة أنظمة دكتاتورية في أمريكا اللاتينية، وآسيا أو إفريقيا. ويضيف إن الأمر يتعلق بأنظمة تعلن جهرا موالاتها لهذا المحور، أو أنها تستمد قوتها من دعمه لها بشكل أقل ظهورا: "وفي هذه الحالة فإن الضحايا هم الديمقراطية والحريات، سواء وُجدتْ بطريقة أو بأخرى أو كانت مجرد مشروع".<sup>81</sup> أما المحور الشيوعي فإن "الاستراتيجية المتبعة تجاه العالم الثالث تمثلت في بعث أحزاب شيوعية أو في دعم أحزاب موجودة [...]". كما كان يغدّي بشكل خاص التنديد بـ"الديمقراطية البرجوازية"<sup>82</sup>. ويُذكرُ الجابري أن سُمعة "الديمقراطية والحريات لم تكن جيدة في بلدان العالم الثالث، ومن بينها البلدان الإسلامية، إلى حدود قبل ثلاثين سنة".<sup>83</sup> وهو يعتبر أن الحرب الباردة كانت "مسؤولة بدرجة كبيرة عن غياب الديمقراطية في بلدان العالم

<sup>81</sup> (الجابري؛ الاتحاد. ع 7، جوان 2008. ص 14

<sup>82</sup> نفسه

<sup>83</sup> نفسه

### الخاتمة

في ردّ واضح على الاستبداد الصاعد، نلاحظ منذ سبعينات القرن الماضي عودة للاهتمام بالمصادر المعيارية الدينية في الإسلام، كما بالثقافة السياسية التقليدية. عادت نصوص مثل صحيفة المدينة وإعلان السقيفة وغيرها إلى الواجهة، مستعينين بها لإضفاء الشرعية الدينية تحديدا على ضرورة إقامة المؤسسات الديمقراطية. فهل لذلك علاقة بإعادة تأسيس مفهوم الديمقراطية انطلاقا من مصادر دينية ودينية إسلامية، أم بالانخراط في منطق المزايدات السياسية التبريرية لمواجهة الاستبداد الطاغية فحسب؟

ويمثل "اليسار الإسلامي"،<sup>85</sup> في مستويات عدة، ذلك التوجه الجديد. يذهب الأستاذ الجامعي حسن حنفي<sup>86</sup> إلى ضرورة الانتقال من إيمان لاهوتي إلى إيمان عملي يمكن "الأغلبية المسحوقة من إعادة تأويل

<sup>84</sup> نفسه

<sup>85</sup> نفسه

<sup>86</sup> يبدو أن حسن حنفي هو الوحيد الذي تبنى بوضوح هذه التسمية (اليسار الإسلامي). وغالبا ما اعتُبرت التيارات التي يمثلها السوداني حسن الترابي والتونسي راشد الغنوشي جزءا من ذلك "اليسار".

النص لصالحها، لمواجهة الأقلية المهيمنة".<sup>87</sup> وقد عمد في كتابيه: "من العقيدة إلى الثورة" و "اليمن واليسار في الفكر الديني" إلى البحث الدقيق في المدونة اللاهوتية التقليدية على تنوعها للتشكيك فيما يعتبره انغلاقاً في أصناف من التفسير التبريرية. وبالطبع تظهر الخلفية الماركسية في فكرة استبدال ذلك الاهتمام التأويلي بهمّ التغيير الثوري للمجتمعات المسلمة. فمسألة الحريات بالنسبة لحنفي تعود إلى قضية أشمل هي التحرر. وهو بذلك يعيد الوصل مع المفهوم التقليدي للتحرر المزدوج: من "الرجعية المحلية ومن الرأسمالية الامبريالية"، وهو مفهوم عزيز على الشيوعية والنزعات القومية العربية والعالم ثالثة. وتكررت المحاولات حتى تكون عملية إضفاء المشروعية - في النص وبالنص - على الحريات الأساسية، والمساواة بين الرجل والمرأة، وحرية المعتقد، وحقوق الأقليات، الخ، ذات طابع جماهيري وضروري جذرياً. إن ظهور مفهوم "الدولة المدنية"، كما نراه

<sup>87</sup> ( حسن حنفي؛ اليمن واليسار في الفكر الديني. دمشق:

منشورات دار علاء الدين، 1996. ص 7

بقلم الزعيمين السوداني حسن الترابي<sup>88</sup> والتونسي راشد الغنوشي، يوحي بإمكانية حصول مدونة ما - الحريات الأساسية، الاقتراع العام، ... الخ - على قبول أوسع. وطرق الحصول على المشروعية لتلك الأخيرة ولسجلاتهما المفهومية متنوعة أصلاً، وترتبط في هذا المستوى بما يسميه جون رولس الإجماع المتقاطع. إن الإجماع غير الديمقراطي في قسم من العالم الإسلامي، وبالأساس في العالم العربي، لا يزال أكثر تنافراً. هناك أولاً المثال الجهادي ما بعد القطبي، الذي يعتبر أن المطالبة بالديمقراطية لا يهدف إلا لحجب السرقة المادية الفاحشة للسيادة غير الملموسة. وبالنسبة ليسار، وإن أصابه الضعف، فإن النقد التقليدي للديمقراطية الرأسمالية والبرجوازية أو للآفاق الامبريالية المختبئة وراء الخطاب الديمقراطي لا تزال

---

<sup>88</sup>) يذهب الترابي إلى أن "الديمقراطية، وهي ليست الديمقراطية الغربية، بل في ذاتها كمفهوم" متضمنة في الشورى. بيد أن استعمال المصطلحات المعاصرة لا يجب أن يصبح إشكاليًا. ويبدو أنه، في هذا الموضوع، يتبنى موقفاً أقل ما يقال فيه أنه أكثر ليبرالية، أو على الأقل مماثل بشكل كبير لموقف الإصلاحيين الجدد. ولكن التزامه السياسي الفعلي في الساحة السودانية والإقليمية كان أكثر عُسرًا على التقييم فيما يبدو. أنظر: حسن الترابي؛ الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب. بيروت: دار الجديد، 1995. ص 15 - 28

حاضرة تحت أشكال مختلفة. ومن ناحية أخرى فمن البديهي أن بيروقراطيات الدولة، سواء كانت عسكرية أم مدنية، كما المؤسسات الدينية التقليدية، والنخب المتغربة تُغذّي إلى الآن حذرًا كبيرًا تجاه الطبقات الشعبية. ولم يتمكن الربيع العربي من مباشرة ذلك الحذر بشكل فارق. بل لعله زاد من تدعيمه بشكل من الأشكال، خاصة بعد التحول العنيف الذي عرفته الأحداث، في ليبيا على سبيل المثال، أو في سوريا واليمن. ويبدو أن هؤلاء قد قدموا ساحات جديدة للتدخل الأجنبي وللتيارات الجهادية ما بعد القطبية.

لا شك أن الخيار الديمقراطي يبدو صلبا في كثير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة كإندونيسيا أو تركيا. ولكن الأمر مختلف في البلاد العربية. فالأحداث الثورية التي بدأت مع 2010 قد لاقَت في البداية قبولا باعتبارها فاتحة لخيارات جديدة، وخاصة في مجال الديمقراطية، بيد أن الحماسة تلك سرعان ما تراجعت. على كلٍّ، يبدو أن الجواب بأن تلك الأحداث لا تزال قادرة على تقديم شيء قد أصبح غير يقيني. كما أن الديناميكيات العميقة التي تؤسّر لها لم تقل كلمتها الأخيرة بعد.

## قيم الإسلام

3 قيم الإسلام

الإنسانية والإنسية  
في الإسلام

أحمد بووردان  
2015 أبريل

2 قيم الإسلام

القرآن،  
مفاتيح للقراءة

طارق أوبرو  
2015 أبريل

1 قيم الإسلام

التعددية الدينية  
في الإسلام،  
أو الوعي بالغيرية

إيريك جوفروا  
2015 جانفي

6 قيم الإسلام

الإسلام  
وقيم الجمهورية

سعد الخياري  
2015 جوان

5 قيم الإسلام

الإسلام  
والميثاق الاجتماعي

فيليب مولني  
2015 أوت

4 قيم الإسلام

التصوف:  
روحانية ومواطنة

باريزا الخياري  
2015 جوان

9 قيم الإسلام

الإسلام والديمقراطية:  
الأسس

أحمد الريسوني  
2015 نوفمبر

8 قيم الإسلام

النساء والإسلام،  
رؤية إصلاحية

أسماء المرابط  
2015 أكتوبر

7 قيم الإسلام

التربية في الإسلام

مصطفى الشريف  
2015 أكتوبر

11 قيم الإسلام

الشيعة والسنة:  
سلام مستحيل؟

ماتيو تيزيه  
2016 جانفي

10 قيم الإسلام

الإسلام والديمقراطية  
في مواجهة الحداثة

محمد بدّي ابو  
2015 ديسمبر

## Fondation pour l'innovation politique

### مؤسسة التجديد السياسي

ثناك تانك ليبرالي، تقدمي أوروبي

تقدم مؤسسة التجديد السياسي فضاء مستقلا من الخبرة الفنية والتفكير والتبادل، متوجهة نحو إنتاج الأفكار والمقترحات وتوزيعها. وهي تساهم في تعددية الفكر وتنمية الحوار العمومي ضمن توجه ليبرالي، تقدمي أوروبي. وتعطي المؤسسة الأولوية إلى أربعة رهانات كبرى: التنمية الاقتصادية؛ الإيكولوجيا؛ القيم؛ والرقمية.

يضع الموقع الرسمي [www.fondapol.org](http://www.fondapol.org) على ذمة الجمهور جميع أعماله. وتجعل منصتها المعلوماتية " Data fondapol " مُتاحة للجميع للولوج واستعمال المعلومات المُجمَّعة في مختلف مراحل الاستبيانات وبمختلف اللغات، عندما يتعلق الأمر بدراسة عالمية. وبالإضافة إلى ذلك فإن موقعنا الإعلامي " Trop Libre " يسلط نظرة نقدية يومية على الأحداث اليومية وحراك الأفكار. " Trop Libre " تقترح أيضا يقظة مستمرة لمتابعة تداعيات الثورة الرقمية على الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك عبر تخصيص خانة خاصة في الموقع يحمل تسمية " Renaissance numérique " (الإحياء الرقمي) وكانت تسمى سابقا: Politique 2.0. مؤسسة التجديد السياسي مؤسسة غير ربحية، وتخضع لنظام الخدمة العامة. وهي مستقلة ولا تخضع في تمويلها إلى أي حزب سياسي. مواردها عمومية وخاصة، وتتمتع بدعم من الشركات ومن الخواص، وبشكل رئيس من تنمية نشاطاتها.

## La Fondation pour l'innovation politique

Les données en open data

[data.fondapol.org](http://data.fondapol.org)

Le site internet

[www.fondapol.org](http://www.fondapol.org)

Les médias

[fondapol.tv](http://fondapol.tv)



LinkedIn



Une voix libérale, progressiste et européenne

11, rue de Grenelle  
75007 Paris – France  
Tél. : 33 (0)1 47 53 67 00  
[contact@fondapol.org](mailto:contact@fondapol.org)