الجزء الثاني
هل يتناول الجدل حول الإسلام والديمقراطيــة أبعاداً عالميــة؟

فارق كبير بين أن نرسم خريطة الاتجاهات الفكرية والنظرية حول نمط العلاقة بين الإسلام والديمقراطية من ناحية، والتنظير من ناحية أخرى -من واقع الإسلام وخبرة عالمه- لمفاهيم أساسية في العلوم الاجتماعية والسياسية داخليًا وخارجيًا، ومنها المفاهيم المرتبطة بحديث الديمقراطية والتطورات في نظرياتها وخاصة نظرية الديمقراطية العالمية Global Democracy.

وإذا كان الجانب الأول يعكس المنظور التقليدي للدراسات الإسلامية التي تقدم تأصيلا فقهيًا -أو دراسات العلوم الاجتماعية الحديثة التي تهتم بمجرد دور الإسلام كمتغير من المتغيرات- كما سبقت الإشارة في مقدمة الدراسة، فإن الجانب الثاني يمثل نقلة نوعية في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة برزت خلال العقد الأخير من القرن العشرين واكتسبت زخمًا حتى الآن.

ومن أبرز هذه الأعمال -عن دور الدين في التنظير بصفة عامة وخاصة في مجال العلاقات الدولية- مجموعة Culture and Religion in International Relations[1]، التي سجلت أعمالها أنماطًا ودرجات مختلفة من التنظير عبر الاستعانة بالخبرات والمرجعيات الدينية على نحو دفع البعض للقول بأن عصر «علمنة العلم الاجتماعي» قد اهتز. ومن هذه الأعمال ما قدمه Armando Salvatore[2] عن ضرورة عدم إهمال التقاليد الإسلامية في التنظير لمفهوم «المجال العام» باعتباره نوعًا من الاعتراف بما يجب أن يكون عليه حال الاهتمام بدور الدين، وليس فقط باعتباره عائقًا أمام الحداثة.

(1) Yousef Lapid, Friederick Kartoch wil (eds.), Series of Culture and Religion in I.R, New York, Palgrave Macmillan.

(2) Armando Salvatore: The Public Sphere, Liberal modernity, Catholicism, Islam: New York, Palgrave Macmillan, (under publication: Mar. 2010).

وبالطبع يعكس هذا الاجتهاد رافداً من تيار أشمل يهتم بدور الدين والقيم في تشكيل الأفكار ودور تلك الأخيرة في التنظير المقارن من أطر حضارية متعددة.

وهذا الجزء الثاني من الدراسة يركز على الجانب الأول (المنظور التقليدي)، على أن يكون الجانب الثاني أحد مكونات هيكل الجزء الثالث، كما سبقت الإشارة في المقدمة العامة.

وإذا كان التحليل في الجزء الأول قد بيّن كيف أننا غائبون بصورة كبيرة في جدالات الديمقراطية العالمية، فإنه من الواجب أيضًا أن نبدأ بتقرير الحقيقة التالية: أن المفهوم ذاته غائب عن دائرة اهتمامنا، ومن ثم فهو من المفاهيم «المصدَّرة» إلينا في فورة «انتقال» العلم من المركز إلى الهوامش. لذا لا يجدر بنا أن نبادر -كما يحدث في بعض الأحيان- إلى مجرد الاستهلاك (دون مردود) أو مجرد النقل (دون وعي) أو محاولة بيان مقابله لدينا -تراثًا ومعاصرةً- ولكن يجدر بنا، كما سنحاول في هذا الجزء، بيان أن هذا المَفهوم غائب عن دوائرنا المعاصرة؛ لأن شعوبنا ونظمنا انشغلت بعواقب العولمة وبكيفية التحول نحو الديمقراطية، وهما همَّان فكريان وسياسيان حجبا ما يسمى «الديمقراطية العالمية» إلا بقدر ارتباطها بهاتين القضيتين. وانشغالنا هذا سواء بالعولمة أو بالديمقراطية في الداخل كان سمة اشتركت فيها حركات الجنوب الفكرية والسياسية. ومن هنا مغزى المبادرة بالتفكير معًا -من خارج دائرة الغرب- حول هذا المفهوم وتداعياته الفكرية والسياسية، الداخلية منها والخارجية.

وعلى ضوء ما سبق وباستعادة الأسئلة الثلاثة المطروحة في مقدمة الدراسة عن هدف هذا الجزء، فإن الإجابة عنها تتم على نحو يراعي الاعتبارات المنهاجية التالية:

١- طالما نتحدث عن ديمقراطية عالمية فلا يمكن الاقتصار على الفقه السياسي الإسلامي (الداخلي) فقط، ولكن يجب أن نمتد أيضًا إلى فقه العلاقات الدولية في الإسلام. وبدون الاقتصار على المعاصر من الجانبين، لابد من الامتداد إلى حالة إسهام «التراث».

٢- قضية الديمقراطية في العالم الإسلامي ليست قضية تأصيل وفكر فقط، ولكن هي

قضية واقع ذي سياسات وبرامج تشكِّله تحت ضغوط خارجية وتحديات داخلية في ظل العولمة.

٣- بعبارة أخرى، لابد من النظر في نمط العلاقة بين الداخلي والخارجي على صعيد التأصيل النظري وصعيد «السياسات».

وتتركز أطروحاتي في هذا المقام على المستويات التالية التي تترجم هذه القواعد المنهاجية:

المستوى الأول: يحدد الإطار العام لمراجعة حالة التراث السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي.

والمستوى الثاني: ينتقل من التراث الفقهي والتاريخي والفكري إلى قضايا واقع المسلمين المتصلة بالعولمة والديمقراطية.

أما المستوى الثالث: فيجيب عن السؤال الثالث: لماذا تجب المشاركة في الحوار؟ وكيف؟

المستوى الأول: حالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي الداخلي والخارجي:

يواجه الفقه السياسي (الداخلي) والفقه السياسي (الخارجي) الإسلامي تحيزين كبيرين عند تقويم جوهر كل منهما، ناهيك عن تحيز الفصل التعسفي بينهما. ودحض هذه التحيزات يقود أيضًا إلى أن هناك حاجة لتنظير يتجاوز التنظير الفقهي، ولا يُسقطه، ويمتد منه إلى تنظير حضاري أو رؤية حضارية تقدم رؤية إسلامية لا تقوم على فقه الأحكام فقط ولكن تضع هذا الفقه في إطاره الأوسع القيمي والسنني والمقاصدي.

التحيز الأول يرى أن تراث الفقه السياسي الإسلامي قد أسس وكرَّس وأضفى الشرعية على المُلك العضود والاستبداد عبر التاريخ الإسلامي ومنذ نهاية الخلافة الراشدة.

والتحيز الثاني يرى أن تراث الفقه السياسي للعلاقات الدولية قد قام على التقسيم الدولي للمعمورة إلى دار سلم ودار حرب، وأنه قد تبلور على صعيده الجدال بين اتجاه أن «الأصل في الإسلام هو الحرب» واتجاه أن «الأصل في الإسلام هو السلم».

بعبارة أخرى، فإن التحيزين يؤصلان لرؤيتين متعاضدتين عن التراث الإسلامي وهما أن الاستبداد من الداخل يؤازر الاستبعاد للآخر والانغلاق عنه في الخارج.

ولقد كان هذان التحيزان، أو فلنقل التشويهان، لتاريخ الفقه والممارسة في صميم أسانيد «الاتجاهات العلمانية» الحديثة الرافضة لأي دور للإسلام في الحياة السياسية والعلاقات الدولية. ولقد تم التركيز عليهما وإخراجهما من نطاق الدراسات الاستشراقية فقط، ومن ثم إبرازهما بقوة في الجدالات الإعلامية والسياسية عبر العقدين الأخيرين منذ نهاية الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر.

لذا كان الهجوم على الإسلام والمسلمين ذا وجهين: تهمة عدم الديمقراطية والاستبداد، وتهمة الإرهاب للآخر ورفضه وعدم التسامح معه والجهاد المقدس ضده.

إن التحيزين السابقين، لم يكونا مقصورين على الدوائر الأكاديمية والسياسية الغربية فقط ولكن امتدا أيضًا إلى نظائرها في العالم الإسلامي.

ولكنهما بالطبع -وبالرغم مما حازاه من زخمٍ سلَّط الضوء عليهما دون غيرهما- لم يكونا يمثلان الحقيقة أو على الأقل كل الحقيقة. فلم تنعدم الاجتهادات الأصيلة أو المراجعات النقدية المقارنة التي تقدم تحليلات أخرى عن: طبيعة قضية السلطة في الإسلام، وقضية العلاقات الدولية، وعن العلاقة بين الداخلي والخارجي. وفيما يلي نقدم تفصيلا في هذه النواحي الثلاث.

أولا- اجتهد البعض[1] لدحض التحيز ضد الفقه السياسي الإسلامي، المتهم بأنه فقه تبريري منحاز أخذ على عاتقه تكريس الواقع السياسي القائم والتنازل عن شرعية الممارسة السياسية خدمة «للأيديولوجيا السلطانية» التي تتأسس على الإكراه والغلبة.

ولقد بدأ هذا الدحض بمناقشة دعاوى التحيز، سواء من حيث درجة مصداقية القواعد الفقهية المؤسسة للمنطق الفقهي (مثلا: هل تكريس التغلب حمى الأمة من شر الفتنة؟)، أي من حيث التعامل الوظيفي مع التراث توسلا به لنقد الاستبداد المعاصر،

(١) محمد محمد أمزيان: الفقه السياسي وإشكالية التحيز، مجلة إسلامية المعرفة، السنة ١٤، العدد ٥٦، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

أو الانزلاق نحو التعميم والإطلاق دون تمييز بين التباينات الفقهية، أو النظرة الاختزالية لآليات الاستدلال الفقهي.

كما انتقل هذا الاجتهاد إلى نقد دعاوى التحيز السابقة التي لم توفق في استيعاب الموقف الفقهي في شموليته لأنها قامت على قراءات انتقائية للفقه، مستندة للتفسير الخطي والقفز على التاريخ. في حين أن الموقف الفقهي، وفق شواهد من التاريخ، اتسم بالاستمرارية والثبات من حيث رفض الاعتراف بشرعية التغلب والاستبداد.

وبناء عليه فإن تلك الرؤية الناقدة الرافضة لاتهام الفقه السياسي بالمسئولية عن الاستبداد المستحكم، إنما ترى أن هذه الاتهامات التي تم توظيفها لوصف الفكر الإسلامي كله بأنه «أيديولوجيا سلطانية» من أجل الأمير وفائدته لا تستند إلى أدلة ذات قوة منهاجية، بل إن هذا الاتهام أعطى لنفسه حق محاكمة تراث بأكمله، دون التمييز بين ما هو من الأحكام الفقهية وما هو نظري مبدئي وما هو ظرفي استثنائي. ناهيك عن ضرورة بيان مراد الفقهاء بالطاعة ومدى حدودها بدلا من اتخاذ قرار الفقهاء بالطاعة للحاكم الجائر ذريعة لاتهام الموقف الفقهي كله من أزمة الشرعية. فإن الطاعة المعنية هي طاعة مقاصدية ليس لذاتها ولكن لما تحققه من مصلحة الجماعة واستقرار الحياة السياسية، في إطار الحدود الفاصلة لها التي تتصل بطبيعة الموقف من العلاقة مع الحاكم الجائر.

ثانيًا- طالبت اتجاهات بحثية بإعادة صياغة السؤال عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم حتى تخرج الرؤية الإسلامية لقضية العلاقات الدولية من مأزق ثنائية الحرب أم السلام[1] كما سنرى لاحقًا في الجزء الثالث. ونقتصر هنا على قضيتين كسبيل للتوضيح.

وبالنظر إلى قضية محددة من قضايا العلاقات الدولية في الإسلام، وهي قضية الجهاد التي وظفها بعض المستشرقين وغيرهم لاتهام الإسلام برؤية أحادية تمييزية استئصالية، ولاتهام تطور اجتهاد الفقه الإسلامي بأنه التواء وتحايل على الواقع لإضفاء

(١) نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ١٢ جزءاً.

الشرعية عليه. في هذا المقام، تمكن الإشارة إلى قراءتي لرؤية برنارد لويس[1] ومفادها ما يلي:

يتكرر نمط تفسير «لويس» نفسه لما أسماه بالفجوة بين «المثل» والواقع مع «الجهاد» باعتباره المجال الثالث المرتبط بمجالين آخرين هما «نظام الخلافة ودرجة تعدده أو لامركزيته». فهو يقول إن الجهاد (في الفقه حتى القرن الثالث) هو الحرب حتى تدخل البشرية كلها في الإسلام. ولهذا يرى أنه ما إن توقفت الفتوح وأضحت تواجه صعوبات وانتكاسات كان لابد للفقهاء أن يجدوا تبريراً لهذه الفجوة بين المبدأ الشرعي والواقع نظراً لعدم تحقق انتشار الإسلام في العالم كله، ويقول «لويس» إن الفقهاء حاولوا إخفاء هذه الفجوة والالتفاف حولها والاستجابة للموقف وذلك بتقديم تفسيرات جديدة بارعة تضع قيوداً على واجب الجهاد وتخفف من التزاماته. ومن ثم فهو يرى أنها تفسيرات تأويلية اعتذارية تبريرية. ولقد قدم «لويس» تفسيراً لصعود القوة الإسلامية ثم تراجعها تدريجيًا، بفعل عوامل داخلية وعوامل الهجوم الأوربي المتصاعد على الهوامش ثم القلب، مبينًا الانتقال من قيادة العرب إلى الترك، ومبرراً دور الفرس أو الترك في الخلافة العباسية. وبالرغم من الاعتراف بتعدد أدوار الأقوام المسلمة، إلا أن نمط استدعائها من جانب «لويس» هو الذي يميز ما بين الاستدعاء لإبراز نمط التعددية والتكامل بوصفه سنّة من سنن الكون، وما بين الاستدعاء لإبراز نمط التجزئة والصراع وتقديمه بوصفه حالة أخرى من حالات الفجوة بين «المثل» والواقع التي اجتهد الفقهاء -في نظر «لويس» وغيره- لتأويلها وتبريرها، وليس تفسيرها شرعًا، أو الاجتهاد حول كيفية إدارتها شرعًا.

بعبارة أخيرة، وبالرغم من هذا البنيان المحكم من الفكر الذي يجمع بين الداخلي والبيني والخارجي في الفكر السياسي الإسلامي، وعلى نحو يقدم رؤية عن الرابطة بين مسار تطور الفقه والفكر والتاريخ الإسلامي، إلا أن هذا التجديد المنهاجي -مقارنة بالأدبيات العربية المختلفة والمناظرة في الموضوع- يجب ألا يخفي ماهية الرؤى المقدمة

(١) برنارد لويس: السياسة والحرب في الإسلام، (في) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير، سلسلة عالم المعرفة، أغسطس ١٩٧٨.

في إطار من العلمية المنظمة التي تُسقط عامدة متعمدة قواعد وأصول الاجتهاد والتجديد استجابة للتغير في عالم المسلمين. فإن مثل هذه الرؤى المتحيزة المغرضة (التي تظهر أيضًا في أدبيات عربية من مثل توجه عزيز العظمة) تحتاج إلى رصد، ولكن الأهم هو أنها تحتاج لمنهج في التفنيد والرد من ناحية، وفي بناء رؤى اجتهادية من ناحية أخرى تزيل الضباب الذي يحيط بالفعل بعيون دارسينا الجدد من جراء تعدد الاتجاهات الفقهية ومدارسها -وحتى الآن- حول سؤال: هل الأصل في الإسلام (السلام أم الحرب)، وكل ما يرتبط بذلك من تعريفات للجهاد ونمطه: عسكري أم سلمي، دفاعي أو هجومي؟

وبالنظر من ناحية أخرى إلى قضية «الشريعة» باعتبارها أكثر من مجرد الأحكام الفقهية (التي تتعدد مدارسها واتجاهاتها تفعيلا لقاعدة الاجتهاد) حيث تتضمن أيضًا الشريعة القيم والمبادئ والأسس التي يقوم عليها التأصيل الإسلامي للعلاقات الدولية[1]، تجدر الإشارة إلى طبيعة هذه القيم والمبادئ والأسس باعتبارها الأكثر ثباتًا واستمرارًا وكلية، ومن ثم فهي المعيار الأساسي في تقييم الرؤية التأصيلية للإسلام عن العلاقة بين الشعوب والأمم المختلفة (رؤية الإسلام للعالم).

وتتعدد تصنيفات هذه المبادئ والقيم[2]، ولكن يمكن رصدها في المجموعات التالية:

مجموعة القيم التأسيسية: مثل التوحيد والتزكية والعمران والعدالة. **والقيم التأصيلية:** الدعوة والجهاد. والقيم الحضارية: التعددية والتنوع والتعارف والحوار والأخوة الإنسانية.

(١) سيف الدين عبد الفتاح: القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام، (في) سيف عبد الفتاح (وآخرون): المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (في) نادية مصطفى، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثالث.

(٢) انظر على سبيل المثال:

Abdul Hamid Abu Sulayman: The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 1987.

هذا ولقد أسهم تيار من الاستشراق «الإيجابي» في دراسة وتقديم منظومة القيم الإسلامية التي تغلف الرؤية في مجموعها أو التي تتجسد في أثر الإسلام على العالم أو تجاه أمور محددة[١].

ويمكن الاقتصار هنا على قراءتي لمارسيل بوازار عن منظومة القيم وراء الجهاد ومنطق التقسيم الفقهي إلى دار السلم والحرب. وهي المنظومة التي تتخلل أيضًا منظومة الإسلام بأكملها باعتباره «دين الإنسانية»[٢]. وتتلخص قراءتي لـ«بوازار» فيما يلي:

من ناحية: عنوان الكتاب دالٌ شكلا ومضمونًا، فهيكل الكتاب رأسيًا وأفقيًا يبدأ من الإنسان وينتهي إلى الإنسان. مرورًا بكل أبعاد الإسلام ومناطقه، عقيدةً وشريعةً وعبادات وأخلاقًا وقيمًا وفقهًا للمعاملات، ووصولا إلى سبل انتشار الإسلام ووسائله حربًا وسلمًا وإلى أسس وقواعد التعامل مع غير المسلمين. بعبارة أخرى، فإن المنظومة المتكاملة التي يقدمها «بوازار» عن الإسلام تجد صداها وانعكاساتها على قضايا عديدة، منها ما يتصل بالعلاقات الدولية. هذا فضلا عن أن هذه المنظومة متكاملة الأبعاد تتمحور -وفق رؤية «بوازار»- حول مفهوم الإنسانية بالمعنى الإسلامي، أي المعنى الإيماني، الأخلاقي القيمي، وهذا بدوره ينعكس على كل مجالات الحياة.

فإذا كانت عقيدة الإسلام «التوحيد» تلخص مكنون العلاقة بين الله والإنسان وطبيعتها، ومكنون العلاقة بين المؤمنين بالعقيدة نفسها، ومكنون العلاقة بين جوانب الحياة المختلفة المادية وغير المادية، فهي -أي العقيدة- تفسر طبيعة المجتمع المسلم في مواجهة القوى المضادة، كما تفسر الارتباط بين العقيدة وبين كل من السياسي والاقتصادي... إلخ.

(١) انظر على سبيل المثال:

- توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل البخاري، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٧٠.

- Hans Kung: "Islam: Past, Present and Future", Translated by John Bowden, (Epilogue, "Islam: an image of Hope"), The American University in Cairo Press, 2007, pp 643-661.

(2) Marcel Boisard: Jihad: A Commitment to Universal Peace, (Translated to English in 1988) From The French Original work: L' humanisme de L' Islam, 1975. (Translated by The American Trust Publications).

أي تفسر العلاقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني، وبين العديد من الثنائيات على نحو يحمي من التشتت والازدواج. وهذه العقيدة وما ترتب عليها بالنسبة لعقل المؤمن ولضميره وأعماله معًا في كل شيء، انعكست على جميع مجالات الحياة، بما فيها العلاقات الخارجية للأمة الإسلامية؛ حيث كانت المنطلق نحو منظومة قيمية وأخلاقية تكون بمثابة المقياس لجميع المواقف بحثًا عن الفهم وعن الحلول، كما ارتبطت العقيدة بالشريعة المنظمة لجميع جوانب حياة المسلم. كل هذا، أي الانطلاق من العقيدة نحو الشريعة والقيم والأخلاق، والتلاحم بينها باعتبارها منظومة، كان لا بد أن يفرز ويولّد مفهومًا للإنسانية الإسلامية يختلف عن مفهوم الإنسانية الذي رسمته الفلسفة الغربية. فالإنسان المسلم -المستوعب للعقيدة وللشريعة وللأخلاق الإسلامية- يحقق وضعًا متوازنًا بين ذاتية الفرد والجماعة، والعالم، والكون.

ومن ناحية ثانية: إن هذه المنظومة المتكاملة للإسلام التي قدمتها رؤية «مارسيل بوازار» عنه كانت في نظره السبب الأساسي لانتشار الإسلام بسرعة خلال القرون الأولى. وبهذا، فقد قدم ما لم يقدمه «توماس أرنولد» في كتابه الشهير «الدعوة إلى الإسلام» الذي اكتفي بالإشارة إلى الحماسة للرسالة وأثرها على أساليب الدعوة دون التوقف عند طبيعة الرسالة ومدى تأثير هذه الطبيعة على قبولها من عدمه.

كذلك كانت هذه المنظومة ذات تأثير أيضًا على سبل نشر الإسلام، ومن ثم عدم استخدام القوة والقسر والفرض بين هذه السبل. وفي هذا يقول «ميشيل بوازار»: إن مفهوم الإسلام عن الإنسان والجماعة والعالم ينعكس على الهدف من الحرب وعلى طريقة سير المعارك، وطرق التعامل مع الأعداء، بحيث لا تتعارض الحرب مع المبادئ الإسلامية (في مقدمتها العدل) ومع أخلاقيات الإسلام وبالطبع مع شريعته.

حقيقة، وقد يكون آخرون -وليس «ميشيل بوازار» فقط- قد تناولوا قواعد وأحكام فقه القتال والسلم في الإسلام وأهداف وأسباب الحروب، ولكن رؤية «ميشيل بوازار» تبين أن الفقه الإسلامي للعلاقات الخارجية، وخاصة الفقه العام الكلي -المتصل بأصل رؤية الإسلام للعلاقة مع الآخرين حربًا أو سلمًا- ليس أحكامًا فقط ولكنه أيضًا فكر ورؤية للعالم، يساعد فهمها على فك الاشتباك بين الاتجاهات المتقابلة حول هذا

الأصل. فهو ليس حربًا فقط أو سلمًا فقط، ولكنه حرب أو سلام وفق الظروف، فضلا عن نمط من الحرب دون غيرها.

ويقدم «ميشيل بوازار» في الفصل الخاص بالجهاد رؤية متكاملة. فهو يقول إن الحرب في الإسلام هي وسيلة وهدف، وهي لا تضع الشعوب بعضها أمام بعض، ولكن تضع المقاتلين في مواجهة بعضهم البعض. لذا، فإن القتال في الإسلام -في نظر «ميشيل بوازار»- هو بشكل من الأشكال ممارسة حضارية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة ومنع العدوان عليها. ونلاحظ هنا أن مقارنة «ميشيل بوازار» بين الخبرة الإسلامية والخبرات الأخرى -خاصة في الحضارة المسيحية الغربية- تقوده إلى إقرار البون الشاسع، وليس التشابه -كما بيَّن «أرنولد» في مقارنته بين أساليب الانتشار السلمي والاضطهاد في الخبرتين- ولهذا فهو يستدعي -مستنكرًا- إخراج مؤسسي القانون الدولي الأوربي المسلمين من دائرته لاعتبارهم كفرة لا يستفيدون من قانون الحرب، وفي المقابل يعتبرون أن «الجهاد المقدس» عند المسلمين ليس إلا تعبيرًا عن تعصب المسلمين الديني. كذلك في حين يشير «ميشيل بوازار» إلى خبرة «الاستعادة» الإسبانية للأندلس التي قامت على طرد المسلمين أو قهرهم على التنصر، فهو يستدعي في المقابل خبرة الإسلام في حماية «الكتابيين» حماية إلزامية بمقتضى الشريعة على أساس أن حقوق الإنسان غير المسلم محفوظة ومصانة بالشريعة وما لها من إلزام ديني يفوق إلزام الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. كما يعتبر «ميشيل بوازار» مجال معاملة الأسرى من أبرز المجالات توضيحًا لانطباق منظومة القيم الإسلامية وشريعته على مجال الحرب.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: يوضح لنا ذلك التكامل بين رؤية «ميشيل بوازار» ومدخله لمنظومة الإسلام الكلية ورؤيته عن الحرب والسلام في الإسلام، أن مدخل «ميشيل بوازار» للإسلام -ابتداءً- مدخل إنسانيّ حضاري يبدأ من الفرد إلى الجماعة إلى العالم. وهذا المدخل يقود «ميشيل بوازار» إلى رؤى مغايرة لتلك التي يقدمها من يبدأون من القضية الجزئية ذاتها -أي فقه الحرب والسلام- ومن مدخل فقهي سياسي جزئي بالأساس. بعبارة أخرى، يقدم «بوازار» قراءة فكرية قيمية للفقه العام ولأحكام

الفقه الجزئية الخاصة بالعلاقات الخارجية وقت السلم والحرب، في حين يقدم آخرون إما قراءة فقهية محضة وإما قراءة قيمية محضة للرؤية الكونية للإسلام بأبعادها المعرفية والقيمية والشرعية. ومن ثم، فإن منهج «ميشيل بوازار» الذي يبين الرابطة بين رؤية الإسلام للعالم وموقفه من الحرب، أي المنهج الذي يبين العلاقة بين القيم كإطار مرجعي والأحكام الفقهية، هو منهج قيمي واقعي. بمعنى أنه يبين وسطية الإسلام -في أمور الحرب والسلام على حد سواء- باعتبارها أساسًا في رؤية الإسلام للعالم. فهي رؤية إنسانية من ناحية ولكنها لا تمنع أو تحرم القوة والحرب عند الضرورة من ناحية أخرى، لذا فهي تنظمها لتصبح ممارسة حضارية. ومما لاشك فيه أن هذا المنهج لا ينعكس فقط على الرؤية من القضية الكبرى (محرك العلاقات) أي الجهاد ومتى يكون السلم ومتى تكون الحرب، ولكن ينعكس بالطبع على مستويات أخرى: التقسيم للعالم، وأدوات الجهاد.

ثالثًا: ماذا عن إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي في مصادر التأصيل الإسلامي، وفي الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي؟

ففيما يتصل بالتاريخ الإسلامي، يتساءل البعض: كيف يمكن تعميم صفتي الفساد والاستبداد على كامل التاريخ الإسلامي دون تحديد للمقصود ودون تمييز بين مراحل القوة والوحدة والفتوح من جهة ومراحل الضعف والتراجع والتجزئة والاحتلال من جهة أخرى؟ وكيف يمكن أن نفسر الإنجاز الحضارى طيلة ما يزيد على العشرة قرون في ظل استبداد وفساد؟ أم أن الحرية ليست شرطًا مسبقًا لهذا الإنجاز؟ بل ما المقصود من الحرية: هل هي نمط واحد (الليبرالي الحداثي التنويري) نُسقطه على كل الحالات فإن لم ينطبق لا يصبح هناك حرية وتعددية، أم أن هناك أنماطًا أخرى من التعددية والحرية تفرزها خبرات حضارية أخرى؟ هل الملك العضود وعدم تداول السلطة في تاريخ ممارسة السلطة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة كان يعني حرية مطلقة للحاكم واستئثارًا كاملا بالسلطة؟ ماذا عن توازنات القوى المجتمعية من أسفل وأدوار هذه القوى[1]؟

(١) أثيرت هذه التساؤلات في حلقة نقاشية حول ورقة بحثية قدمها د. عبد الحميد أبو سليمان بعنوان «إشكاليات الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلامي» Despotism and Corruption in the Islamic Thought»، يمكن مطالعة الدراسة (باللغة الإنجليزية) على الرابط التالي: =

فلماذا مثلا لم تشهد حضارتنا انفجارات دموية مثل فرنسا والصين وروسيا في شكل ثورات جذرية عنيفة؟ هل هذا تكريس لتوظيف الإسلام من أجل الاستبداد، أم هناك سبب آخر مرده طبيعة النظام الاجتماعي التراحمي الذي يوازن مساوئ السلطة التقليدية من أعلى، فلا تصبح الدولة هي المتحكم بمفردها في مصير الشعوب؟

والأهم، ماذا عن العامل الخارجي في هذه الصورة؛ ألم يكن الجهاد والفتوح ونشر الدعوة وظيفة أساسية من وظائف السلطة الإسلامية إلى جانب الوظائف الأخرى التنموية والتوزيعية[1]؟ ألم تكن تلك الوظيفة الكفاحية لابد أن تنطلق من إطار داخلي يساند هذه الوظيفة ويدعمها؟ ومتى تحول هذا العامل الخارجي من كونه محفزاً للتضامن الداخلي إلى مبرر لإحكام قبضة المستبدين -حين ضعفت الأمة وتجزأت- تحت حجة التهديد الخارجي والعدو الخارجي؟ ومتى؟ وكيف أضحى هذا العامل الخارجي عامل تدخل قوي يساند النظم المستبدة في الاستمرار في وقت يدّعي فيه نقل منظومة الحداثة والتنوير إلى مجتمعاتنا؟

إن الأسئلة السابقة على مستوى ممارسات التاريخ الإسلامي ذات طبيعة تقريرية أكثر منها استفهامية، لا ندّعي أن الإجابة عنها موضعها هنا، ولكن هناك رغبة في طرحها لرسم خريطة الإشكاليات الناجمة عن البحث في العلاقة بين الداخلي والخارجي على مستوى الممارسة أساسًا.

وفي المقابل، فإن مستويات التأصيل والفقه والفكر تحتاج اقترابات أخرى. وتكفي هنا -بإيجاز ودون التجاوز- الإشارة إلى أمرين؛ الأمر الأول: قول العلامة حامد ربيع إن من خصائص التقاليد الإسلامية الدولية أنها امتداد للداخل. وتتجسد أهمية البعد الدولي في الإسلام لدى د. ربيع، على ضوء رؤيته عن طبيعة العلاقة بين البعد الداخلي

=http://i-epistemology.net/attachments/056_011%20-%20Ishakaliyat%20al%20istibdaad%20wa%20al%20fasad%20fi%20al%20fikr%20wa%20al%20tarikh%20al%20siyasi%20al%20islami.pdf

(١) انظر على سبيل المثال:

حامد عبد الماجد: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط١، ١٩٩٣.

والخارجي في الإسلام فكرًا وواقعًا. ويقدم هذه الرؤية في مؤلفه «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية» (١٩٨١). ومن أهم ملامح هذه الرؤية ما يلي[١]:

- يأتي الداخل الإسلامي ومتطلباته بوصفه تمهيدًا أساسيًا للحديث عن وضع الإسلام باعتباره قوة دولية.

- ولكن يرى د. حامد ربيع من ناحية أخرى أن العجز عن فهم حقيقة الإطار الدولي هو أحد أهم أسباب فشل القيادات الإسلامية. كما يشير إلى أن حديثه في الكتاب عن الإسلام بوصفه قوة دولية وإن كان لا يدور عن الداخلي فإنه بوصفه قوة سياسية لا يستطيع أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية دون أن يهيّئ نفسه داخليًا. لذا فإن د. حامد يرى أن التجديد ليس عملية داخلية فقط ولكن ذات بعد خارجي مهم.

- وتتضح طبيعة العلاقة بين الداخلي والخارجي -كما يقدمها الكتاب- على صعيد تناول موضوع وحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية من ناحية وتعريف الظاهرة الإسلامية والإسلام من ناحية أخرى.

فعن وحدة قواعد التعامل، يشير د. حامد ربيع إلى أن الحضارة الإسلامية هي النموذج الوحيد -بالمقارنة بالنماذج الأخرى التي عرفتها الإنسانية- الذي أبى إلا أن يُخضع قواعد التعامل مع غير المسلم -في الخارج والداخل- للقواعد نفسها التي يُخضع لها تعامله مع المسلم. وهذا يبين أن قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد لأنها مطلقة؛ أنها تنبع من إنسانية المتعامل معها.

ومن ثم يشير د. حامد إلى أن ما نحن في حاجة إليه (اليوم) ليس فقط البعد الديني أو الجانب المدني، بل إن التعامل مع الشعوب غير الإسلامية لا يقل أهمية؛ لأن مفهوم

(١) حامد ربيع: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية، القاهرة، دار الموقف العربي، ١٩٨١.

انظر قراءتي لهذا العمل وموضعه من جملة أعمال د. حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية في: نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية في تراث حامد ربيع، (في) حسن نافعة، عمرو الحمزاوي (محرران)، تراث حامد ربيع، بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

التعامل الخارجي في عالمنا المعاصر يزداد أهمية في عالم الصراع الأيديولوجي الذي هو وحده (وفقًا لرؤية د. حامد) وسيلتنا في تأكيد ذاتيتنا السياسية في النطاق الدولي. لذا يتساءل د. حامد ربيع محذرًا: أليس تجهيل هذه الناحية وإلهاء العالم الإسلامي بالنواحي الدينية إلى حد الإغراق هو وسيلة لإبعاد الفكر عن الاهتمام بأبعاد أخرى لابد وأن تُقلق مضاجع القوى الدولية؟ كما يتساءل د. حامد -مستكملا-: أليس هذا التجهيل بالبعد الدولي مما يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية لأن أي دعوة متكاملة لا تقبل التمييز والتجزئة؟

ولقد سجل د. حامد ربيع نتيجة مفادها ضعف الاهتمام بدراسة التعامل الدولي، وحدد أسباب هذا الضعف، واقترح سبل سد هذا الفراغ من خلال دراسة مجموعة متكاملة من المصادر الأصولية والتراثية (الفكرية والتاريخية) المتكاملة وعلى النحو الذي يساعد على فهم خصائص القيادة الإسلامية الاستراتيجية الدولية.

وانتظارًا لتأسيس تقاليد إسلامية لإدارة التعامل الدولي أو قيادة إسلامية للاستراتيجية الدولية في هذه المرحلة الخطيرة من حياة الأمة، فإن د. حامد ربيع قد تبنى منهجًا هجوميًا على التقاليد الغربية في التعامل مع الحضارة الإسلامية وليس اعتذاريًا أو دفاعيًا عن الأمة.

الأمر الثاني: وفيما يتصل بمستوى الفكر السياسي الإسلامي سواء التراثي أو المعاصر، فإن مراجعة الأدبيات الشاملة الكلية في هذين المجالين[1] تبين ما يلي: أن تراث الفكر السياسي الإسلامي قد ركز أساسًا على علاقة الحاكم والمحكوم وعلى النطاق الداخلي للسلطة. وهذا المفهوم عن الفكر السياسي -باعتباره دراسة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم أو دراسة ظاهرة السلطة وتجلياتها الداخلية بصفة عامة- هو الذي صبغ الأدبيات عن الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأخيرة، وبالرغم من أن هذه القرون هي التي شهدت بروز البعد الخارجي وتأثيراته: وهذا يعني استمرارًا للتقاليد الإسلامية نفسها في الفكر والممارسة والنظرة للخارج، على اعتبار أنه ليس إلا امتدادًا للداخل،

(١) نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، دراسة في إشكاليات النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مركز الحضارة للدراسات السياسية (تحت الإعداد للنشر).

مهما زاد وزن تأثيره أو اشتدت وطأته. ومن ثم -وعلى ضوء تزايد وطأة العامل الخارجي وتأثيره التدخلي على الأمة الإسلامية عبر القرون الثلاثة الأخيرة- ألم يأن الأوان لإعادة النظر من زاوية واتجاه آخر؟ ومن ثم، ألا يستوجب ذلك إعادة قراءة نماذجنا الفكرية في مراحل متتالية ومناطق متنوعة وعلى نحو يهدف إلى إبراز البعد الدولي في رؤاها وخاصة من حيث نمط هذا الدولي (أو الخارجي) ونمط عملية التفاعل والتأثير المتبادل بين الداخل والخارج والبيني وعلى نحو يركز، ليس فقط على مجالات التأثير وأسبابه ولكن على عملية التأثير ذاتها ونمطها واتجاهها ودرجة اختراقها وكيف تطورت. فإن نمط الهجوم على الهوامش ليس هو نمط احتلال القلب عسكريًا، وليس نمط الاستعمار الجديد بعد الاستقلال، وهو ليس العولمة وعودة الاستعمار التقليدي أو مشروع الشرق الأوسط الكبير... إن هذه القراءة المطلوبة لتأسيس مجال فكر إسلامي دولي لن تكون افتئاتًا على رؤى هذه النماذج الفكرية أو تأويلا لها، ولن تكون ضد خصائص منظور إسلامي للعلاقات الدولية.. ولكن ستكون استجابة لدواعي وأهداف الاهتمام الراهن بهذا البعد والتي لا يمكن أن تتحقق أهدافها الراهنة بدون البحث في امتداداتها السابقة والكشف عن نمط تواصلها الحضاري.

بعبارة أخرى، تبرز أهمية البحث في مسار تطور الفكر الدولي الإسلامي وخريطة قضاياه ومنظومة مفاهيمه سعيًا نحو استكشاف ملامح المسار الحضاري لتطور الفكر الإسلامي. ومن ثم، فإن دراسة الفكر الإسلامي -بوصفه فكرًا حضاريًا- تساعد على فهم المفاصل التاريخية التي مرت بها الأمة، سواء في تفاعلها مع الآخر، أو فيما بين مكوناتها، أو فيما يتصل بأوضاعها الداخلية. بل إنها تساعد على اختبار مدى صحة بعض المقولات الاستشراقية الزائفة عن طبيعة الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، باعتبارها رؤية صراعية تقوم على العنف والحرب ورفض الآخر. فإن هذه المفاصل التاريخية الفكرية، من خلال مقارنتها مع نظائرها، على صعيد الحركة في التاريخ الإسلامي، لابد أن تقدم لنا خريطة عن منعطفات ومرتفعات ومنخفضات فكر المسلمين التعارفي أو التدافعي، وكيف؟ ولماذا؟

إن قضايا العلاقات الدولية (الخارجية) للأمة الإسلامية والعالم ليست قضايا الحرب

والسلام فقط ولكنها أكثر اتساعًا لتضم -بحكم الرؤية القرآنية- قضايا أخرى تتصل بالمجال الحضاري الإنساني بصفة عامة، حيث تتداخل وتتشابك وتتقاطع أبعاده وموضوعاته (مثل التعارف، العمران، التدافع...). وبالمثل فإن الاقتراب من هذه القضايا الحضارية -بأوسع معانيها- لا يكون من خلال مستوى الأحكام الفقهية فقط، والتي تتصل في معظمها بوقائع وبزمان ومكان محدد، ولكن يتم الاقتراب منها أيضًا من مستويات أكثر كلية وهي المقاصد والسنن والقيم انطلاقًا من التأسيس العقدي (الرؤية الكلية). بعبارة أخرى إذا كان فقه تقسيم الدُور (دار السلم ودار الحرب) وفقه الجهاد قد تعاملا مع واقع صراعي دولي واجهته الأمة الإسلامية منذ بدء الرسالة، فإن للعملة وجهًا آخر تقدمه تصورات فلاسفة الإسلام ومفكريه منطلقة من الرؤية للعالم في الإسلام، وما يقترن بها من قيم الإنسانية، والتعدد... إلخ[1].

المستوى الثاني: خريطة الاتجاهات حول العولمة والديمقراطية من رؤية إسلامية: نحو العالمية الإسلامية والديمقراطية الإسلامية:

من الإطار والسياق العام لحالة مراجعة الفقه السياسي الإسلامي، من حيث الداخل والخارج والعلاقة بينهما، تنبثق حالة الرؤى الإسلامية تجاه العولمة من ناحية وتجاه جهود نقل الديمقراطية أو فرضها من الخارج. حيث إن الجدالات السابقة عن رؤية الإسلام للعالم والعلاقة مع الآخر وعن السلطة السياسية قد تجددت في ثوب جديد منذ نهاية الحرب الباردة، كما سبق أن تجددت مع نقاط تحول أخرى في تاريخ المسلمين وتاريخ العالم.

والملاحظة المنهاجية الجديرة بالتسجيل ابتداءً، أنه من واقع الاهتمام -عبر عقدين من الزمان- بدراسة ومراجعة خريطة التفاعلات الفكرية الإسلامية مع القضيتينَ: العولمة والديمقراطية، قد لوحظ التالي: لقد احتلت الأبعاد الثقافية للعولمة مركز الاهتمام من

(١) حول مفهوم الرؤية للعالم بصفة عامة انظر:
- فتحى الملكاوي: رؤية العالم، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٠، العدد ٤١، العدد ٤٤.
وحول مفهوم الرؤية للعالم في الإسلام انظر:
- د. عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

ناحية، كما تم من ناحية أخرى استدعاء هذه الأبعاد عند مناقشة قضية الديمقراطية. انطلاقًا من أن نمط الأخيرة (وخاصة من حيث الفلسفة) ليس بالضرورة عالميًا، ومن ثم لابد أن تعكس خصوصية حضارية.

ولقد كان الدين بالطبع في قلب هذه الرؤى. فلقد أضحت دراسات العولمة ودراسات الديمقراطية ساحتين متقاطعتين تستدعيان تجدد صعود الاهتمام بالدين على ساحة الفكر والحركة على حد سواء. وحيث إن العالم الإسلامي قد أضحى في قلب التفاعلات الدولية - خلال العقدين الماضيين، فإن أثر العولمة على الإسلام والمسلمين وأثر العولمة على ثقافة الديمقراطية ومؤسساتها مثّلا وجهين لعملة واحدة أثارت جدالات مهمة. من أهم أبعادها:

- أن الديمقراطية لابد وأن تكون في إطار علماني، ومن ثم فإن الإسلام لا يتواءم ولا يتوافق مع الديمقراطية الليبرالية، أم أن الديمقراطية تستوعب الدين ومن ثم فإن النمط الليبرالي العلماني للديمقراطية يجب ألا يدعي العالمية واحتكار قيم الديمقراطية، ومن ثم فإن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية[1].

- أن العولمة تمثل تهديدًا وخطرًا على هوية المسلمين وثقافاتهم ومن ثم فلابد من تقييد آثار تجلياتها، أم هي تحمل أبعادًا إيجابية لابد من استفادة المسلمين منها، بما فيها الآثار على الصعيد الثقافي؛ حيث إن الثقافات لتنمو لابد أن تنفتح على الثقافات الأخرى وتتفاعل دون خوف على نواتها الصلدة، تلك النواة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، وماذا عن الآثار الأخرى لتجليات العولمة الاقتصادية والسياسية العسكرية وماذا عن علاقتها بالآثار الثقافية[2]؟

(١) حول أبعاد هذا الجدال انظر على سبيل المثال وليس الحصر:

-J. Esposito, J. Voll: Islam and Democracy, Oxford - New York, Oxford University Press, 1996.

- Ahrar Ahmad: Islam and Democracy: Text, Traditions and History, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 20, No. 1, winter 2003. pp 20-45.

- M. A. Muqtedar Khan (ed.), Islamic Democratic Discourse: Theory, debates and Philosophical Perspectives. Lan ham, MD: Lexington Books, 2006.

(٢) انظر تحليلا مقارنًا في أدبيات العولمة من منظورات مختلفة، وانعكاساتها على العالم الإسلامي في نادية=

إن هذه الخريطة الموجزة تعكس نمطًا آخر من الثنائيات وقعت فيه الجدالات حول العولمة وحول الديمقراطية من رؤية إسلامية.

فمن الملاحظ في هذه الجدالات ذلك الاستقطاب بين ديمقراطية علمانية وديمقراطية إسلامية، وبين ديمقراطية مفروضة من الخارج وديمقراطية هي نتاج تطور ذاتي ممتد تعكس خصوصية الخبرة، وبين العوامل السياسية والاقتصادية والعوامل الثقافية في العولمة. إلا أن هناك إمكانية لرؤية أخرى إسلامية سواء عن الديمقراطية أو العولمة أو عن تفاعلاتهما تتجاوز هذه الثنائيات ومن ثم تقدم رؤية أكثر كلية وأكثر تركيبًا، تنطلق من خصائص منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية السابق التنويه به في المقدمة.

أولا- أبعاد رؤية كلية عن العولمة: يمكن تلخيصها كالآتي:

ساد الساحة العربية والإسلامية خلال النصف الثاني من عقد تسعينيات القرن العشرين حالات متنوعة من الخطاب المناهض للعولمة، فشلت في فهم العولمة وتداعياتها، ولم تعبر عن رؤية متماسكة وشاملة حول ما يتصل بالعولمة[1]. ومن ثم فإنه من الضروري التمييز منهجيًا بين ثلاثة مستويات للحديث عن العولمة: الأول- ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي تميز العلاقات الدولية المعاصرة، وهو المستوى الذي يصعب إنكاره ورفض وجوده. والثاني- العولمة باعتبارها أيديولوجيا: وهو المستوى الذي يمكن انتقاده أو رفضه أو التحذير من عواقبه؛ لأنه يمثل ميلا نحو نموذج ثقافي محدد. والثالث- مستوى السياسات: والذي يستهدف تقنين قواعد عالمية في المجالات المختلفة.

= محمود مصطفى: التحديات الخارجية للعالم الإسلامي، بروز الأبعاد الثقافية والحضارية، (في) نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): موسوعة الأمة في قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ومكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢-٢٠٠٣، الكتاب السادس.

وحول العولمة والإسلام والعالم الإسلامي بصفة عامة انظر على سبيل المثال:

Ali Mazrui: "Globalization, Homogenization or Hegemonization, American Journal of Islamic Social Sciences, fall 1998, pp 115-130.

(١) نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية، في: مجموعة مؤلفين: مستقبل الإسلام، دمشق: دار الفكر العربي، ٢٠٠٤.

والرؤى الإسلامية حول العولمة ذات أساس قيمي تسعى للتعامل مع تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية-الدينية للعولمة، وأهمية ذلك بالنظر إلى التحديات التي تفرضها العولمة على العالم الإسلامي. وهي ترى أن هناك تداخلا بين الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية في عمليات العولمة، تلك العمليات التي ليست بجديدة بل هي مستمرة وممتدة[1]. كما تتضمن هذه الرؤية مقارنة بين العولمة والعالمية الإسلامية، فالعولمة تفرض نموذجًا ثقافيًا واحدًا، بينما العالمية الإسلامية تحاول نشر نموذج وتعترف بالتنوع بوصفه حكمة إلهية فى بناء المجتمعات[2].

وخلاصة القول أن الأدبيات المنطلقة من منظور إسلامي تتضمن ثلاثة أبعاد[78]:

١- كيف يمكن للمسلمين أن يقدموا رؤية حضارية لإعادة التوازن في العلاقات الدولية؟

٢- الانطلاق من منظور قيمي يقوم على التعددية الثقافية والتنوع والتعارف الحضاري.

٣- إبراز دور الدين في توفير الأساس الأخلاقي والقيمي للتفاعل بين الدول لسد الفراغ في المنظومة القيمية الغربية.

---

(١) نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية، في: سيف الدين عبد الفتاح، حسن نافعة، (إشراف وتحرير): العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١) العام الجامعي ١٩٩٨- ١٩٩٩، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠.

(٢) حول العالمية الإسلامية مقارنة بالعولمة وصدام الحضارات انظر:

- سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام رؤيتان للعالم، في: نادية محمود مصطفى، منى أبو الفضل، (محرران)، مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية، الجزء (٧)، القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨.

- علي الشامي: الحضارة والنظام العالمي: أصول العالمية في حضارتَيْ الإسلام والغرب، بيروت: دار الإنسانية، ١٩٩٥.

-Asma Barlas,, Revising Islamic Universalism, in: Said, A. A. and others (eds.), Contemporary Islam: Dynamic not Static, Rout ledge, 2006.

(٣) نادية محمود مصطفى: تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية، مرجع سابق.

ثانيًا- رؤية عن «ديمقراطية إسلامية»: لماذا؟ وكيف؟

يدور اقترابي مما يسمى الديمقراطية الإسلامية فيما يخص العلاقات الدولية حول ثلاث قضايا[1]:

(١) أي تفسير للإسلام؟ وأي مسلمين؟ وأي ديمقراطية؟

يطرح هذا السؤال تصوراً معيارياً يتجاوز قضية التوافق بين الديمقراطية والإسلام، والتي تعكس مراجعة للمفهوم الغربي العلماني للديمقراطية والحاجة إلى الخصائص الأصيلة للمجتمعات الإسلامية. فالاهتمام بوجهات نظر المسلمين عن الديمقراطية يعني أن المسلمين يكوّنون كيانًا حضاريًا ثقافيًا اجتماعيًا (الأمة)، والإسلام باعتباره رابطة تجمعهم له تأثير على نظرتهم إلى الديمقراطية.

(٢) السياق الداخلي والخارجي لأزمة التحول الديمقراطي (ما خصائصه؟ أين؟ ومتى؟):

لقد انقلبت عملية التحول الديمقراطي إلى ساحة صراع أو حوار بين الثقافات والأديان، وأثارت إشكالية الخصوصية فى مواجهة الكونية. فقد اكتسبت المعركة من أجل الديمقراطية في العالم الإسلامي أبعاداً عالمية بسب التدخلات الخارجية باسم الديمقراطية، وهي أحيانًا تدخلات عنيفة تُستخدم فيها القوى العسكرية لفرض الديمقراطية الليبرالية، أو تستخدم فيها حكومات الدول المسلمة العنف لإقصاء المعارضة.

وتأتي الديمقراطية الليبرالية على حساب العدالة الاجتماعية وإقصاء قضايا الدين والهوية. وجاء مدخل حقوق الإنسان على حساب الخصوصية والتماسك القومي، كما استُغلت قضية حقوق الأقليات لأهداف سياسية باسم التدخل الإنساني (ويعد العراق تحت الاحتلال الأمريكى أوضح مثال على ذلك).

(١) راجع مشاركتي في المؤتمر الدولي الذي نظمه مركز الدراسات الأمريكية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة في نوفمبر ٢٠٠٧ تحت عنوان «Are Islam and Democracy Compatible?»، على:
http://www.aucegypt.edu/ResearchatAUC/rc/casar/conferences/Documents/Conf%20Agenda%20Oct%2028.pdf

(٣) ما نوع الديمقراطية التي نحتاجها؟ هل تغيب «الديمقراطية الإسلامية» عن الجدل؟

إن غياب التوافق بين قوى المعارضة حول نوع الديمقراطية التي يريدونها يمثل عقبة أساسية في وجه التحول الديمقراطي في العالم الإسلامي. فبينما يرى البعض أن الأنظمة غير الديمقراطية هي نتاج اللامبالاة التى تُعزى جزئيًا إلى الإسلام، يذهب آخرون إلى أن فشل مبادرات الإصلاح طوال العقدين الماضيين يرجع إلى الإصلاح العلماني المفروض في ظل الاحتلال العسكري.

وهنا أستدعي خبرتي في أحد الملتقيات التشاورية[١]؛ فإذا كانت الدعوة إلى التشاورية قد ميزت بين مجالات مباشرة تتصل بالديمقراطية، مثل المؤسسات والقوانين والانتخابات، وبين مجالات غير مباشرة ومساندة مثل المعونات الاقتصادية، فإنني أريد التوقف عند ما أعتبره حاضراً غائبًا، غائبًا عن سطور أوراق عمل التشاورية وحاضراً في مداخلات المشاركين في الملتقى. ذلك لأن الاهتمام بالأبعاد السياسية والاقتصادية يجب ألا يتم على حساب الأبعاد الأخرى؛ فتلك الأخيرة تقع في صميم التشاورية. لأنها تتصل بمسألة الخصوصية في المنطقة.

ولكن ابتداء لا أرى أنها بديلة عن أمور أخرى، ولكنها لا تقل أهمية عن المؤسسات والقوانين والسلام الداخلي، بل أقول إنها في صميم كل هذه الأمور؛ لأنها تتصل بالثقافة العامة والثقافات الفرعية والهوية وتأثير الدين وموضعه من قضية الديمقراطية. ومن ثم كيف يمكن توظيف الخصوصية الثقافية لدفع التغيير السياسي والمجتمعي[٢].

كذلك وبالرغم من ضرورة الاهتمام بالأبعاد الثقافية-الحضارية في الدور التدخلي

(١) الملتقى التشاوري حول «الديمقراطية في الوطن العربي، الذي نظمته في أبريل ٢٠٠٩ الأمانة العامة للجامعة العربية بالتعاون مع منظمة IDEA السويدية والذي سبق تولي السويد رئاسة الاتحاد الأوربي في يونية ٢٠٠٩.

انظر موقع المؤسسة السويدية: http://www.idea.int

(٢) حول أبعاد هذا التوظيف ومستوياته وإشكالياته على الصعيد النظري والفكري والتطبيقي المقارن بين خبرات عربية وعالمية انظر: نادية محمود مصطفى، محمد صفار (محرران)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨.

للعامل الخارجي تجاه قضية الديمقراطية، لأنها ليست قضية سياسية فقط. . أقول: بالرغم من هذا الاهتمام فإنه لا يجب الوقوع في «ثنائية ثقافي أم سياسي؟» عند تشريح أسباب التخلف الديمقراطي لدينا أو كيفية التغلب عليها، وهي تلك الثنائية التي يُساء استخدامها ويتم توظيفها باسم حماية الخصوصية لمنع إحداث تغييرات، كما تم من قبل توظيف «ثنائية الديمقراطية أولا أم التنمية؟».

ومن ناحية أخرى، لم يعد الاتحاد الأوربي يقترب من منطقتنا من مداخل سياسية أو اقتصادية بحتة، ولكن بمدخل ثقافي أيضًا ولخدمة المدخلين الآخرين. ومن هنا تنبع أهمية التوقف عنده؛ لأن الاتحاد الأوربي يعتبر أن التقدم على صعيد الحوار والتعاون الثقافي هو شرط لتحقيق تقدم في الديمقراطية والسلام والتنمية.

فوفق وثائق وسياسات المشاركة الأورومتوسطية، فإن التغيير الثقافي شرط مسبق لإحداث تغيير فينا لنصبح أكثر ديمقراطية وأكثر تسامحًا وأقل عنفًا بما يحقق استقرار المنطقة ومن ثم أمن شمال المتوسط. ومن هنا تأتي كل السياسات غير المباشرة نحو الديمقراطية إلى جانب المباشرة المتصلة بالانتخابات واحترام القانون وغيرها التي تتجه إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في حين أن السياسات غير المباشرة تتجه مباشرة للنخب والناس من خلال آليات القوة الناعمة[1].

وعلى ضوء ملامح الإطار العام الذي ينبثق عنه ما يمثله دور أوربا من تحديات للديمقراطية في المنطقة، أتوقف عند مستويات ثلاثة من هذه التحديات، تتصل بثلاثة مستويات من «الصدع» أو الفجوة وهي كالتالي:

أولا- الصدع بين تيارات النخب الفكرية والسياسية:

الليبرالية، القومية، الإسلامية، اليسارية، والتي يمكن إيجازها في الصدع العلماني- الإسلامي، مع الاعتراف بتعدد روافد كل من هذين التيارين الكبيرين، إلا أن هذا الصدع هو الذي يعكس كيف بدأت المنطقة منذ أكثر من عامين تُدْفَع بعيدًا عن

(١) انظر: نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوربية - المتوسطية: الأهداف، الدوافع والمسار: رؤية نقدية، (في) نادية محمود مصطفى (إشراف وتنسيق)، أوربا وحوار الثقافات الأورومتوسطية، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

«خصوصيتها» باسم التغيير. فبدلا من أن ينبع التغيير أساسًا من داخلها في ظل تفاعل مع خبرات أخرى، حدث العكس، وأضحى النقل عن الآخر هو الأساس من أجل تغيير الداخل. فعلى سبيل المثال، ومن واقع مداخلات المشاركين في التشاورية، كيف تم الحديث عن «الإسلامي»؛ باعتباره أصولية إسلامية أو إسلام سياسيًا يمثل تهديداً للديمقراطية، أو خطابًا دينيًا كابحًا للديمقراطية، أو مذهبية وطائفية ضد التنوير، أو إسلامًا سياسيًا يتذرع بالخصوصية فيتحالف مع الاستبداد باسم حماية السيادة من التدخل أو العدوان الخارجي، أو أن القوى الإسلامية صاعدة ولابد من وجود موازن لها، أو أن التيارات الإسلامية تجب إعادة دمجها في النسيج السياسي؟ إذن هو حديث من «الخارج» عما هو أصل في المنطقة وباعتباره مصدر فرص أو تهديد. إلا أنه مهما اعترى هذا الأصل من تشوهات فتقابلها جهود أخرى تجتهد لتعيد له العافية. ماذا يفعل الاتحاد الأوربي؟ يدعم تياراً على تيار، يدعم الليبرالي والعلماني على حساب الإسلامي والقومي واليسار الوطني. إذن هو يكرس الإقصاء والاستبعاد الذي يُتهم به الإسلاميون والقوميون، ويحدث هذا الدعم على أكثر من مستوى وخاصة على مستوى المجتمع المدني والنخب السياسية والبرامج المتجهة للناس سواء في الإعلام أو الشباب أو المرأة أو. . . وأخيراً التصدي لانتهاكات حقوق الإنسان وفق المعايير الليبرالية ولمساندة النخب الليبرالية في مقابل إغفال أو إسقاط التصدي لانتهاكات تتعرض لها تيارات أخرى إسلامية وقومية.

ثانيًا- الصدع بين النظم والنخب الداعية للتغيير:

في الوقت نفسه الذي تستميت النظم في دعم الصدع بين تيارات النخب حتى لا تتكون جبهات متوافقة على التغيير في مواجهة النظم، نجد مساعدات الاتحاد الأوربي للنظم عاملاً مدعمًا -ولو بصورة غير مباشرة- لهذا الصدع؛ حيث إن استقرار النظم حماية لأمن أوربا (من جنوبها) هو هدف يعلو على هدف دعم التغيير ولو التدريجي، فإن المساعدات الأوربية الاقتصادية للنظم في المنطقة من أجل تحسين أحوال الشعوب ليست إلا مسكنات لمنع الانفجار وليست سبيلا لدعم التغيير.

ثالثًا- الصدع بين الشعوب والنظم والنخب

بغض النظر عن الصدع الأول، فإن الصدع الثاني يعني أن النخب بمرجعياتها الفكرية وبخطاباتها وبرامجها لم تعد قادرة على الوصول إلى الشعوب، وذلك باستثناء التيار الإسلامي بروافده المتعددة. ومن الملاحظ أن دور الاتحاد الأوربى يقوم على دعم التيارات الفكرية والحركية المحدودة مقارنة بالتيارات الأكثر انتشارًا، بل المشاركة في حصار واحتواء ومناهضة تلك الأخيرة وعدم قبولها إلا بشروط. وتقود مناقشة هذه الشروط إلى تعطيل كل الطاقات التي لابد أن تتجه إلى القضية الأساسية وهي استبداد الحكم من أعلى، وبذا تدخل قضية الديمقراطية حلقة مفرغة يبدو فيها العدو الأساسي هو «التيارات الإسلامية فقط». ومن هنا نفهم كل الجدالات -غير المنقطعة والممتدة بلا مناظر على أكثر من مستوى أكاديمى وفكرى وسياسي -حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية وحقوق الإنسان، وتبدأ جميعها من نقطة الصفر كما لو أنه لم يحدث تراكم عبر العقود حول قضايا هذا الجدال، حيث ظل الطرف الإسلامي -أيًا كان رافده- هو المتهم دائمًا والمطالب بإثبات حسن النية والطاعة. ولا تنعدم الأصوات الداعية إلى دمجه في الحياة السياسية كأساس لتحقيق الديمقراطية [1].

خلاصة القول: أن سياسات وبرامج الاتحاد الأوربي المباشرة وغير المباشرة لدعم الديمقراطية، وفق الرؤية الأوربية للأمن ووفق المفهوم الأوربي عن الديمقراطية، إنما تنصب جميعها في تغذية هذه التحديات، وعلى نحو يجعلني أرى أن دور الاتحاد الأوربي هو معوق للتطور الديمقراطي؛ ذلك لأنه لا يسهم في تطوير وبلورة توافق وطني حول هوية الدولة والمجتمع، فإن هذا التوافق، وفق العديد من الأدبيات العلمية

(١) انظر على سبيل المثال: عمرو الشوبكي (محرر)، إسلاميون وديمقراطيون، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ط٢، ٢٠٠٧.

-Emad Shahin: Political Islam: Ready for Engagement?, Working paper No.3 presented at workshop on "Barcelon" +10, European Neighborhood Policy, Madrid, Fride, February, 2005.

ترجمته إلى العربية دينا عبد المجيد، ونُشر في: نادية محمود مصطفى (إشراف وتنسيق): أوربا وحوار الثقافات الأورومتوسطية، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

الرصينة حول العلاقة بين الإسلام والمجتمع والدولة[1] هو شرط أساسي لتحقيق ديمقراطية رشيدة يشارك فيها الجميع ومقبولة من الجميع، وليست مفروضة من أعلى وفق مفهوم خاص للديمقراطية يقوم عليه رافد وتيار متمكن إما بالاستبداد الداخلي وإما المساعدة الخارجية. إن هذا التوافق الوطني الذي تحقق من قبل لأوربا وللولايات المتحدة كان محصلة عمليات ممتدة دون تدخلات خارجية، ولا أقول تأثيرات خارجية في نطاق التفاعل والتثاقف بوصفها عملية إنسانية وبشرية من طبائع الأمور.

ولهذا يظل السؤال مطروحًا: كيف يصبح احترام الهوية والخصوصية مدخلا من مداخل تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي والثقافي نحو ديمقراطية تنطلق فلسفتها وتنبني على ثوابت هذه الخصوصية وتنبني إجراءاتها وهياكلها على كل ما يمكن نقل خبرته عبر تجارب أخرى؟

بعبارة أخرى، كيف يصبح الخطاب الديني محفزًا للتعددية والتنوع والتعارف؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية السياسية مقبولة في العملية السياسية؟ وكيف تصبح التيارات الإسلامية الإغاثية تيارات تنموية داعمة لحقوق الإنسان[2]؟

وأخيرًا كيف يتكون التيار الرئيسى في الجماعة الوطنية أو ما يسمى الكتلة التاريخية للديمقراطية؟ وكيف تدور عملية تغيير مجتمعية تجعل من الديمقراطية ما هو أكثر من صناديق الانتخابات، فتلك الأخيرة ليست إلا المحصلة وخاتمة المطاف التي تسبقها خطوات أخرى في التغيير نحو الديمقراطية من مرجعية الأمة؟ فلماذا لا يثور الحديث مثلا عن Islamic Democracy [3] ولكن أولا كيف يجب تغيير مسار التدخلات الخارجية؟

(١) عماد شاهين: قراءة في أدبيات التحول الديمقراطي والمجتمع المدني، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (١٩٨٠-٢٠٠٥)، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧، ص ٢١-٥٢.

(٢) إبراهيم البيومي غانم: تقرير ختامي: اتجاهات وقضايا المناقشة، (في) نادية محمود مصطفى، إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ٢٠٠٦.

(3) M. A. Muqtedar Khan, op. cit.

من الضروري أن تحترم سياسات الاتحاد الأوربي خصوصية الشعب وليس توجه تيار واحد من النخب، كما يجب أن تساند تشكيل التوافق أو على الأقل لا تعترضه. ومطلوب على هذين الصعيدين ما يلي:

إعادة صياغة أجندات التعاون مع المجتمع المدني وأجندات الحوار، وعلى نحو يعطى الأولوية لقضايا أكثر عمومية وشمولية، وعلى رأسها:

* تعبئة المشاركة في المجال العام لكسر اللامبالاة apathy لدى الناس، وليس مجرد دعم قدرات النخب، او على الأقل مساندة البرامج ذات الامتداد الأكبر للناس ولدفعهم للمشاركة من جديد (كما حدث في شرق أوربا بعد نهاية الحرب الباردة).
* تفكيك معاداة ظهور الدين في المجال العام باعتباره مضاداً للديمقراطية، ومن ثم ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية وكذلك بين الدينى والسياسي، وكيف يمكن أن يصبح الدين مصدراً لتعبئة طاقات مدنية للتغيير السياسي والمجتمعي.
* دعم الحوار المستدام بين التيارات الفكرية والسياسية، على نحو يسهم في تشكيل التوافق الوطني لبناء ما يسمى التيار الرئيسي في الجماعة الوطنية أو الكتلة التاريخية.

خلاصة القول: كيف يمكن رد الاعتبار لمفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية في نطاق علاقاتنا بالقوى الكبرى؟ حيث إن هذه القضية أضحت سيئة السمعة ومحملة بكل المعانى السلبية في ظل افتقاد المصداقية ونظراً للمعايير المزدوجة (العراق، أفغانستان، فلسطين) ونظراً لعدم احترام أو مراعاة منظومة قيم الأخلاق الشخصية والمجتمعية العامة للشعب، أو نظراً للسعي لفرض تغيير هذه المنظومة من أعلى بالقوى الناعمة أو من خلال التشويه؟ أم ستظل توازنات القوى توظف الثقافي لتحقيق الغلبة فيه، كما تحققت الغلبة السياسية والاقتصادية؟ ومن ثم تظل الضحية هي تلك الديمقراطية المأمول فيها منذ ثلاثة قرون ولو حتى على النمط الغربي، ونظل نحن الملامين بأن ثقافتنا وهياكلنا غير ديمقراطية وأن تاريخنا كله استبداد، وأننا الآن عاجزون عن إحداث التغيير نحو الديمقراطية، وفي الوقت نفسه نرفض مساعدة القوى الخارجية لنصبح مثلهم.

وتظل الحقيقة التائهة هي الحقيقة التي لا يراد الاعتراف بها وهي أن الديمقراطية - وإن كانت قيمة عالمية- ليست وصفة واحدة تصلح لكل زمان ومكان، وخاصة في جانبها الفلسفي وليس الإجرائي.

إذن مرة أخرى: ما المقصود بديمقراطية إسلامية؟

سأبدأ برؤية غربية عن هذه الديمقراطية الإسلامية[1]، حيث إن تناول خصوصية تجارب الديمقراطية، ليس مقصوراً على غير الغربيين، ولكن أسهم فيه أيضًا تحليلات غربية.

وتبدأ هذه الرؤية بالتساؤل: هل ديمقراطية إسلامية أمر ممكن بالفعل أم هي مجرد مصطلح بلا معنى مثل «العلم اليهودي» أو مجرد مصطلح متناقض مثل «الديمقراطية الشعبية» في ظل الشيوعية، ومن واقع وعبر معالجته للحالة العراقية بصفة خاصة - مقارنة بغيرها من الحالات التاريخية المعاصرة؟

إن مقولات هذه الرؤية تقدم رسالتين مهمتين تؤكدان ما سبق طرحه عاليًا وهما أن الديمقراطية ليس ضروريًا أن تكون علمانية ولا يمكن فرض نموذجها من الخارج، ولابد أن تعكس من ناحية ثانية مشاركة الشعوب بخبراتها وتقاليدها طالما تستطيع تحقيق التعارف والتوازن بين كل فئات الشعب، وتحقق أيضًا، رقابة على سلطة الحاكم وتحاسبه وتقدر على تغييره.

وهنا وبدون أن نتوقف عند مزيد من المبررات عن أن الإسلام لا يتناقض مع الديمقراطية وإذا فككنا مفهوم الديمقراطية إلى مفاهيم فرعية[2] (على مستوى العمليات) مثل: الرقابة، المحاسبة من جانب الشعوب، أو على مستوى القيم (المواطنة

(1) Ian Buruma, An Islamic Democracy for Iraq?, New York times magazine, December 5, 2004.

(٢) تحت عنوان «الديمقراطية والإسلام» تقدم بعض الدراسات موضوعات مثل: مفهوم الحكم الجيد في الإسلام، العدالة في الإسلام، حقوق الإنسان في الإسلام، الشريعة والتعددية، . . . انظر على سبيل المثال:
-Nedzad S.Basic & Anwar Hussain Siddiqui (eds.), Rethinking Global Terrorism, Faculty of Shari'ah Academy, International Islamic University in Islamabad, 2009.

وحقوق الإنسان، المصلحة العامة) فإنه يمكننا الانتقال إلى منهاج إيجابي وبنائي وذلك باستدعاء (وليس شرح) بعض الإسهامات عن نمط السلطة في الإسلام وفي خبرة ممارستها لنكتشف أبعاد ما يسمى ديمقراطية إسلامية، من واقع رؤية إسلامية عن دور الشعوب ومؤسساتها في العملية السياسية، وعن الرؤية للعالم والتعددية والرؤية للآخر.

فمن ناحية: لعبت الشعوب والجماعات دورها في المشاركة السياسية والمجتمعية من خلال مؤسسات الأوقاف، والجامع، وروابط المهن والحرف، والقضاء والفتوى. فإذا كانت مفاهيم السياسة قد تطورت في المدرسة الغربية على نحو وصل إلى إعادة تعريف «السياسي» على نحو لم يجعل السلطة حكراً على الدولة ومؤسساتها فقط، بل امتدت إلى مؤسسات المجتمع المدنى مثلا أو المجال العام، فإن مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية كان يتسع منذ البداية ويمتد إلى هذه «النطاقات»، وممارسات الشعوب على هذه النطاقات كانت تمثل نوعًا من الرقابة على والتوازن مع السلطة من أعلى وعلى نحو ساعد في إفراز الإنجاز الحضاري الإسلامي في ظل ما يسمى بالملِك العضود في التاريخ الإسلامي[1].

بعبارة أخرى، إذا كانت دراسات المجتمع المدني المعاصرة قد نحت في البداية إلى استبعاد صفة المدني عن كل ما هو ديني وعن كل ما فيه ممارسة لعنف ولو مشروعًا، فإن

(١) حول مفهوم المجتمع المدني في الإسلام انظر:

- سيف عبد الفتاح، حبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، (في) (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دمشق: الطبعة الأولى، دار الفكر، ٢٠٠٣.

- حبيب الجنحاني: المجتمع العربي الإسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ٣١٩، سبتمبر، ٢٠٠٥.

-Ibrahim Kalin: Islam and Civil Society: from the paradigm of compatibility to critical engagement, Review Essay, the book reviewed for: Sohail H.

- Hashmi (ed.) Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict, Princeton, University Press 2002, American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.20, No. 2, spring 2003.

مراجعات هذه الدراسات من رؤى عربية وإسلامية[1] قد بيّنت أن هذا الاستبعاد هو في حد ذاته تحيز للخبرة الحضارية الغربية، وأن الديني «الإسلامي» في جوهره مدنيّ، مما يعنى الحاجة إلى إعادة تعريف المدني، وليس استبعاد الديني منه. بل إعادة بناء مفهوم المجتمع المدني العالمي ذاته: فهل يمكن أن تصوَّر أكثر من مجتمع مدني عالمي أو مجتمع مدني عالمي مركب وليس موحداً؟ فهل المجتمع المدني عبر الإقليمي للمسلمين (باعتباره جزءاً من الأمة) يمكن أن يمثل أحد مكونات هذا المجتمع المركب؟ وأين منطقة تقاطعه القيمية الإنسانية مع غيره؟

ومن ناحية ثانية: فإذا لم تكن مصطلحات المواطنة وحقوق الإنسان ظاهرة في التراث الإسلامي، إلا أن تجليات المفهوم قائمة وتتجسد في منظومة مفاهيم التعددية والوسطية على مستوى الفقه والفكر والممارسة التاريخية. كما تتجسد في الرؤية للعالم التي هي رؤية إنسانية عالمية (كما سبق التوضيح). ومن ثم فإن الأدبيات المعاصرة عن حقوق الإنسان في الإسلام[2] لتقدم رافداً يدعم ويؤكد صفة المدنية بقدر ما يؤكد «التعددية» وضوابط حقوق «الآخر» والتي تجد مصدر إلزامها من المرجعية الدينية، وتقدم في الوقت نفسه نمطًا متميزاً عن العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة، باستحضار الديني (الإسلام)؛ وليس بفصله، كأساس للمدنية التي محورها العدالة.

مفاد القول من الخريطة السابقة، ولا أقول التحليل السابق، أن خطابات العلاقة بين الديمقراطية والإسلام إنما تجسد نقداً للحداثة والمعارضة لادعائها العالمية واحتكارها المصداقية، كما أنها تقدم رؤية عن قضايا السلطة والعدالة والحياة القيمية على نحو

(١) انظر على سبيل المثال:

- سيف الدين عبد الفتاح: التربية المدنية بين الخصوصية والعالمية، (في) نادية محمود مصطفى (محرر): التربية المدنية. . مرجع سابق.

- نادية محمود مصطفى: تعليق على بحث عبد الله النعيم: «الدين والمجتمع المدني العالمي»، (في) هبة رءوف عزت (إشراف وتحرير): النسخة المترجمة من Global Civil Society report (2002)، تحت الإعداد للنشر مع نسخ مترجمة لأعداد أخرى (٢٠٠٣-٢٠٠٨).

(٢) انظر على سبيل المثال: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان في الإسلام: أفكار من واقع القرن العشرين، (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، موسوعة الأمة في قرن، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: دار الشروق الدولية، (٢٠٠٢-٢٠٠٣) الكتاب الثاني.

يتحدى هيمنة منظومة القيم الغربية السياسية والثقافية. ومن ثم يؤسس للدعوة إلى حوار عبر ثقافي يتحدى الأحادية الحداثية[1].

ومن ناحية أخرى، فإن واقع ومشكلات ما يسمى عمليات التحول الديمقراطي المفروضة من الخارج أو المحمية من الخارج تبين ليس فقط نقضًا للمركزية الأوربية (الحداثة اللادينية) ولكن أيضًا مقاومة لوجه العملة الآخر، ألا وهو الهيمنة الغربية العالمية، الرافضة للتعددية السياسية والحضارية.

بعبارة أخرى، فإن خطابات ومشروعات الإصلاح الإسلامي والنهوض الحضاري الإسلامي هي قرينة أمرين - تنطلق في إطارهما، بل يمثلان السياق العام لخطابات الديمقراطية الكونية (كما سبق التوضيح في الجزء الاول من هذه الدراسة) -هما: عالمية الليبرالية، وهيمنة الغرب.

ومن ثم، فإن محصلة الخريطة التي يقدمها هذا الجزء الثاني من الدراسة إنما تمثل تراكمًا مع الاتجاهات الغربية النقدية لهذين الأمرين أيضًا.

وهكذا نصل إلى تأكيد خلاصة الجزء الأول ألا وهو أن مفهوم Global Democracy يحتاج لإعادة بناء، إذا كنا نقصد بالفعل ممارسة Cross-Cultural Dialogue عن كيفية إصلاح أحوال الشعوب والعالم برمته. ويقودنا هذا التأكيد إلى ضرورة صك مفهوم بديل أو مواز. فإذا كان البعض على سبيل المثال قد دشن مبادرة المجتمع المدني العالمي، فإن البعض الآخر قد تحدث عن المجال العام العالمي، كوسائط وأطر نقدية لتحقيق التفاعل والحوار عبر الحدود الثقافية والحضارية في أمور تخص

(١) انظر على سبيل المثال:

-Louay M. Safi: The Intellectual Challenge Facing Contemporary Islamic Scholarship, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 19, No. 2, Spring 2002.

- Louay M. Safi: Overcoming the Cultural divide, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 19, No. 1, Winter 2002.

- Louay M. Safi: Muslim Renaissance: Challenges in the Twenty - first Century. American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 20, No. 1, Winter 2003.

الإنسانية وعلى نحو يحقق التفكير الجماعي والعمل سويًا حتى لو اختلفت الاهتمامات أو تناقضت. وفي هذا تقول Susan Buck Morss[1]:

«ما يعنيه هذا هو أن الديمقراطية على نطاق عالمي تحتم خلق تضامن عبر الخطابات التي تحدد هوياتنا الجماعية وتتجاوزها. فليس الهدف هو «فهم» خطاب «آخر»، منبثق عن «حضارة» مختلفة عن «حضارتنا». كما أن الهدف ليس تنظيميًا؛ أي تكوين تحالفات مصلحية براجماتية بين كيانات مقصورة على ذاتها، ولا اتهام طرف ما بأنه متخلف في تصوراته السياسية أو أنه ممثل الشر في العالم. لكن الهدف هو إعادة النظر في «مشروع السياسة» بأكمله في إطار تغير الظروف في المجال العام العالمي، بطريقة ديمقراطية بين أطراف لها توجهات سياسية مختلفة، إلا أن أهدافها واحدة.

وفي حين أن كل طبقة من المجال العام العالمي تناضل من أجل التماسك، فإن المجال العام العالمي ككل تملؤه التناقضات، فنحن نتعايش في إطار الخطاب نفسه من دون فهم متبادل، ونفتقر إلى الأجهزة الثقافية الضرورية للحفاظ على المجتمع. لكن ليس هناك بديل سوى القيام بعملية التواصل المفتوح بشكل جذري، والتي تفترض أننا لا نعرف أين نقف».

المستوى الثالث: كيف نستطيع أن نشارك في هذا الحوار؟

لقد تعددت الرؤى من جانب علماء مسلمين عن إمكانية (بل ضرورة) مشاركة رؤى إسلامية في «إصلاح العالم». وأقتصر هنا على ذكر النماذج الثلاثة التالية: حامد ربيع، منى أبو الفضل، وأحمد داوود أوغلو[2].

وتعالج هذه الرؤى إشكاليتين مترابطتين محل الاهتمام، ألا وهما حاجة العالم لنموذج إسلامي يسهم في التجديد الفكري والمجتمعي العالمي من ناحية، وأن التجديد

(1) Susan Buck- Morss: Thinking Past Terror, Islamism and Critical Theory on the left, London , New York, Verso press, 2003, pp.4-6.

(٢) راجع في إطار قراءة مقارنة بين النماذج المذكورة مع نماذج أخرى تم تقديمها في:
د. نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، بحث مقدم لمؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة، القاهرة: الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام مع مؤسسة أبانت التركية للحوار، ٢٠٠٧.

الفكري والمعرفي على مستوى الأمة وانطلاقًا من مرجعيتها وأسسها الحضارية هو شرط ضروري لتجديد قواها ويصب أيضًا في استقرار وسلام العالم من ناحية أخرى. وتوضح هاتان الإشكاليتان أنه بقدر ما يستطيع الإسلام من وجهة نظر هذه النماذج أن يقدم للعالم بقدر ما يجب من باب أولى أن يجرى حل مشكلات أمته انطلاقًا من أسسه الحضارية الثابتة، وعلى ضوء نموذجه في التعارف والتواصل انطلاقًا من سنة التعدد والتنوع واستنادًا إلى كونه نموذجًا مفتوحًا وليس مغلقًا. بعبارة أخرى وانطلاقًا من طبيعة الإسلام «الوسطية» وأنه دعوة للعالمين، وانطلاقًا من ناحية أخرى من الخبرات التاريخية للأمة الإسلامية سواء في وقت القوة أو في وقت الضعف، يمكن القول إنه لا انفصال بين ما يقدمه الإسلام للمسلمين وبين ما يقدمه للعالم، وذلك وفقًا لمقولات النماذج الفكرية التالية، وبعضها قبل أكثر من عقدين فهي استشرافية وقالت ما يقوله الآن البعض الآخر:

النموذج الأول يمثله كتاب د. حامد ربيع «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية»، الصادر عام ١٩٨١[١]، وتساؤل د. حامد: هل حقيقةً الإطار الدولي الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة يسمح للإسلام بأن يدفع بمهمته، لأن النهج الحقيقي لوضع الإسلام بوصفه قوة دولية يفترض المعرفة الكاملة لخصائص التطور الدولي؟ وإذا كان هذا السؤال يحمل في طياته قسمات الإجابة -لدى د. حامد- إلا أنه كان لابد أن يطرحه على هذا النحو انعكاسًا لتقديره أهمية البعد الدولي في المرحلة الراهنة من حياة الشعوب الإسلامية. ومع ذلك فإن دوافع طرح هذا السؤال، لم تكن تكمن في «الخارج» وما يفرضه من قيود وضغوط فقط، ولكن كانت تكمن أيضًا في «الداخل» بما يحمله -في نظر د. حامد- من فرص وإمكانيات. فهو يقول إن ثورة إيران ليست مفاجئة وليست إلا البداية في حركات الرفض الإسلامية، وأن الثورات قادمة ومتلاحقة في العالم الإسلامي. كما قال إن «للإسلام قدرة مقاومة في مواجهة الاحتلال الجديد وآلياته المؤثرة على الثقة بالذات الحضارية...».

(١) حامد ربيع، مرجع سابق.

والنموذج الثاني تقدمه د. منى أبو الفضل في دراستها عن «الإسلام كقوة ثقافية للتجديد العالمي»[1] وهو يُبرز الرابطة بين حاجة الأمة لتجديد فكرها وقدرة الإسلام على المساهمة في التجديد الفكري العالمي. وهي تقول: «إنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن إحدى سبل استعادة حيوية ميراث الأمة الإسلامية الفكري والثقافي هي الصحوة الإسلامية. لأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ فقد أضحت الإسلامية تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدءوب التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة قوة أو ضعفًا. فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية) ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشكلاتها. وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم، فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيها الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء». ومن ثم ترى د. منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

النموذج الثالث يقدمه د. أحمد أوغلو في كتابه الصادر بالإنجليزية (١٩٩٢)[2]، والذي ترجمه للعربية د. ابراهيم البيومي غانم (٢٠٠٦) تحت عنوان «العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية»[3]. ويمثل فكر أحمد أوغلو الحضاري منظومة متكاملة محورها أن الحضارة الإسلامية عليها واجب تقديم الحلول لمشكلات العالم الراهن، وأن هذا العالم لن يجد حلا لمشكلاته من داخله فقط.

(1) Mona Abul Fadl: Islamization as a Force of Global Renewal, American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vol. 15, No. 2, spring 1988.

(2) Ahmet DavutOglo: op. cit.

(٣) انظر النسخة المترجمة من الكتاب: أحمد داود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير ومراجعة: د. إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

يعتمد د. أحمد داود في انتقاده للنظام الدولي الراهن على مداخل أساسية تبين أن الأزمة الحضارية التي يعيشها النظام الدولي الآن ليست هي الأولى من نوعها ولن تكون الأخيرة، وقد تم التغلب على الأزمات الحضارية السابقة بنشر أسس ومعايير أخلاقية جديدة جرت استعارتها من حضارات أخرى؛ إلا أن تفرد هذه الأزمة يتمثل في عدم السماح للحضارات الأصلية الآن بأن تتعايش وتشارك، بل أصبحت ترزح تحت الهيمنة الحداثية للحضارة الغربية التي تهدف إلى تهميش الثقافات العريقة وإقرار نسق موحد من الأفكار وأساليب الحياة في كل أرجاء البسيطة، بما تشكل تهديداً حقيقياً يضر بتعددية تراكم الثقافات التاريخية في حياة الجنس البشرى.

يطرح د. أحمد داود أفكاراً جديدة للخروج من أزمة النظام الدولي الراهن معتمداً في تأصيلها على رؤية إسلامية تتحدد في أربعة مداخل؛ يبدؤها بمدخل إدراك الفرد المسلم ذاته والوعى بها في مقابل الاغتراب الذي يعانيه الإنسان الغربى. ثم مدخل المصادر المعرفية والعلم؛ حيث إن النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من افتراض أساسي مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت، إلا أنها تظل متوافقة فيما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى؛ وهو مبدأ التوحيد. أما المدخل الثالث، فيتناول دور منظومة القيم في توجيه الحياة الاجتماعية وضبط آلياتها. والمدخل الرابع هو مدخل الأصالة والتعددية الثقافية، مشيراً إلى أن تصور المسلمين للمجتمع والتاريخ يمدهم بالدوافع النفسية والاجتماعية للمحافظة على السمات الأصيلة لحضارتهم برغم قسوة الوسائل القمعية التي أنتجتها النسخة الحداثية من الحضارة الغربية.

ومن هذه المداخل ينتهي د. أوغلو إلى مشروع إصلاح للنظام العالمي ينطلق من ضرورة حل الأزمة الإسلامية بأبعادها الفكرية والاقتصادية والسياسية والأمنية أولا. ولعل إرهاصات الخروج من هذه الأزمة المركبة تتبدى عبر أزمة العالم من جهة ووضوح المأزق العميق الذي تواجهه النزعة الفكرية التغريبية في الأمة من جهة ثانية، وبروز تحول حضارى جديد يشق طريقه في العالم الإسلامي، وأهم ما يميزه هو أنه يستلهم أفكاره من المرجعية الإسلامية ويقوده جيل جديد من المسلمين الواعين والفاعلين.

إن هذه الرؤى الفكرية، لا تنطلق من مثاليات متخطية واقع عالم المسلمين المعاصر بكل مشكلاته، ولكنها ترى أن السبيل لعلاج مشكلات عالم المسلمين لا تكون من الداخل فقط ولكن بالمشاركة في حل مشكلات العالم من حولنا والتي تنعكس علينا. ولعل من أهم هذه المشكلات هيكل النظام العالمي وطبيعته غير التعددية (أو غير الديمقراطية). بعبارة أخرى، هذه الرؤى وغيرها لا تنظر إلى مشروع الإصلاح والنهوض الإسلامي إلا في إطاره الكلي العالمي، فهو لا يمكن أن يتحقق في بيئة دولية معادية تحرس التخلف والاستبداد في الداخل وبالتحالف مع نظم داخلية مستبدة ليست إلا امتداداً للخارج منقطعة الصلة عن شعوبها:

ومن ثم فنحن في حاجة لإعادة تركيب الأسئلة: هل نحن بحاجة إلى الديمقراطية العالمية لإصلاح النظام العالمي؟ أم نحن بحاجة لإصلاح النظام العالمي لتحقيق العدالة؟ ومن ثم يصبح السؤال: أيهما السبب؟ وأيهما النتيجة؟

وبالرغم من أولوية المنطلقات الذاتية الداخلية في الرؤى الإسلامية الإصلاحية، إلا أن درجة ما وصل إليه النظام العالمي المحيط من أحادية ومن هيمنة نتيجة فرض أحادية حضارية، قد جعل الجهود الداخلية للإصلاح تواجه مأزقًا شديداً ومركبًا، يؤدى إلى تآكل النتائج.

ومن ثم، فإن التصور الذي يقدمه الجزء الثالث من الدراسة هو تصور فكري -من رؤية إسلامية عن قواعد وأسس إدارة العلاقات الدولية من أجل إحداث تغيير عالمي- بطريقة ديمقراطية يقود إلى عدالة إنسانية عالمية. هذا وينطلق التصور من الاعتراف بأن هناك معوقات للمشاركة من الدائرة الحضارية الإسلامية في «جدال الديمقراطية العالمية» ولذا كانت الحاجة لتفكيك الأسئلة وإعادة تركيبها لتحديد ما يجدر المشاركة فيه ويتوافق مع أوضاعنا القائمة.

وهذه المعوقات ترتبط في جزء منها بأن المشاركة تأتي من داخل دائرة الدول النامية -التي ينتمي إليها أغلب الدول الإسلامية- حيث تحدُّ الظروف الاقتصادية ومستويات التنمية المتدنية من مقدرات هذه الدول على المشاركة الفعالة في إدارة العالم سواء كان

الحديث عن وزنها النسبي في المنظمات الدولية أو كان الحديث عن دور متنامٍ لفاعلين من غير الدول -تأتي على رأسهم الشركات متعددة الجنسيات والتي تعتمد في قوتها أيضًا على ثقلها الاقتصادي وقدرتها على التأثير من خلال هذا الثقل وتُتهم بانتهاك حقوق الإنسان وتكريس الفقر بممارساتها- أو كان الحديث عن مجتمع مدني عالمي أو شبكات من الأفراد تتضاءل تحت وطأة الفقر والجهل قدراتهم على إدراك أبعاد الواقع الدولي ناهيك عن التأثير فيه أو محاولة تغييره. ولكن ليس بالمشاركة وحدها تقاس الديمقراطية، فإذا كانت البدائل المطروحة محدودة، فهناك أيضًا مشكلة في الديمقراطية (low on choice, low on participation, low on democracy).[1]

يرتبط بهذه المسألة تساؤل آخر، ألا وهو: كيف يمكن المشاركة في ديمقراطية عالمية دون أن تتوافر ديمقراطية داخلية؟ وما حدود مسئولية الخارج عن غياب الديمقراطية في أغلب الداخل الإسلامي؟

وهناك معوقات ترتبط في جزء منها بالمشاركة من داخل دائرة الدول الإسلامية ذاتها، وهي دائرة تعاني انتشار الصور النمطية السلبية عنها، وهي صور روجت لها -ولو جزئيًا- ممارسات أقلية تُنسب إلى هذه الدائرة الإسلامية تتبنى رؤى تقوم على الكراهية، كراهية المسلم الذي لا ينتمي إلى معسكرها حتى قبل كراهية غير المسلم، وتستند في مرجعياتها إلى وقائع مغلوطة وأفكار تُنتزع انتزاعًا من سياقاتها التاريخية والفكرية والحضارية. كما أنها دائرة تعاني معظم دولها الاستبداد الداخلي وغياب الديمقراطية ويمارس الكثير من نظمها -خاصة العربية منها- شكلا من أشكال التسلط العلماني على الجماهير تطغى سماته على جميع مستويات العملية التعليمية وجميع القنوات الإعلامية وجميع أشكال التنظيم المجتمعي والسياسي المسموحة ومن ثم تترك شعوبها مسلمين بلا إسلام، بلا فهم ولا وعي لجوهر الإسلام، وبلا قدرة حقيقية على تفعيل الإسلام إلا في أضيق حدود مظاهره الخارجية وشعائره الشكلية -إن فهمت ووعيت. هذا التسلط العلماني ترك شروخًا قوية في بنية الأمة الإسلامية ؛ حيث أصبح

(1) Johan Galtung, Alternative Models for Global Democracy, in Barry Holden (ed.), op. cit., p.145.

تعريف الدول لهويتها كثيراً ما يرجئ الهوية الإسلامية أو حتى يستبعدها من دوائر الانتماء والفعل السياسي الخارجي، وكثيراً ما يلقي بالمسلمين في دائرة فتن من مواجهات مفتعلة بين ثنائيات كـ(السنة والشيعة، والسلفيين والمعتدلين، والتقليديين والإصلاحيين) ما كان للأمة الإسلامية أن تقع في دائرتها لولا هذا الانفصام الفعلي عن الهوية الإسلامية الذي فرضه تسلط علماني هو إرث وأثر جانبي في الآن ذاته لتدخلات خارجية بدأت مع الحقبة الاستعمارية للدول الإسلامية وامتدت حتى الآن، وخلقت ضمن ما خلقت حالة من التحفظ تجاه ما هو غربي حيث يختلط في أذهان كثير من المسلمين ما هو احتلالي بما هو غربي في كثير من الأحيان.

ومن ثم، فإن كل ما يسعى المسلمون لطرحه على العالم -وليس الغرب وحده- هو في واقع الأمر منتج لقناعة بأن الإسلام لديه ما يقدمه للإنسانية من قيم وأفكار، وأن ما يقدمه الإسلام للإنسانية لا يمكن استيعابه إلا من خلال عملية نقد ذاتي لأوضاع المسلمين، عملية من النهضة وإعادة الإحياء؛ إعادة إحياء الرؤية الإسلامية للعالم في فهم ووعي المسلمين قبل غيرهم ربما تكون قادرة على تجاوز ما يرصده المسلمون في هذا العالم من إفلاس أخلاقي وروحاني وإفراط في العنف والطغيان وفي التعريفات المادية للقوة على نحو يجعل من قوة المسلمين قوة مهمشة في العالم[1]. فنحن فعليًا أمام حركة ثنائية من نقد الذات ونقد منتج الحداثة والرؤى المادية الوضعية للعالم.

فـ«قضية إصلاح النظام العالمي وكيفية مشاركة المسلمين فيه، سواء من الدول الإسلامية أو من المسلمين في الغرب، هي مشاركة تفترض أن يدير المسلمون في كل مكان إشكاليتين أساسيتين متصلتين بالإدراك المتبادل بينهم وبين غير المسلمين. ألا وهما: أن المسلمين جزءٌ من العالم وفي قلبه لا يمكنهم الانعزال عنه، بل عليهم دور

(١) راجع:

Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival, Islamization of Knowledge series (No. 10), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, U.S.A, 1992.

كبير تجاه الإنسانية وليس تجاه المسلمين فقط، وإن كان هذا الدور يقتضي في البداية إصلاح أحوال المسلمين»[1].

إن الحديث عن تقبل الآخر واستيعاب التعددية الحضارية وإفساح الطريق أمام إسهامات الدوائر المهمشة هو حديث له رونق، ولكن الفكرة على الرغم من لباقتها تستلزم أساسًا أن يكون الآخر قادرًا على المشاركة -لديه الرغبة ولديه القدرة على المشاركة. والرغبة والقدرة ترتبطان بالفرد ذاته كما ترتبطان بالنظام السياسي الذي ينتمي إليه وما يتيحه له هذا النظام من قنوات للتمكين، وإلا أصبحت مجرد نموذج آخر من نماذج علاقات الهيمنة والتبعية ولو في شكل أكثر «أناقة»، أو فلنقل أكثر شرعية.

●●●

(١) نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

انظر على سبيل المثال:

-Nasser Ahmed Al - Braik: "Islam and World Order: Foundations and Values", Ph. D, U.M.I., Dissertation Information Service, 1986.

- Mona Abul Fadl: "Islamization as a Force of Global Renewal", op. cit.

- Farish A. Noor: What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World, (in) Omid Safi (ed.), Progressive Muslims One world, Oxford, 2003.

- نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، مرجع سابق.

obeikandl.com